

博士論文

ホッブズ『リヴァイアサン』の宗教論と
聖書解釈—ピューリタン革命の脈絡で

岡田拓也

目次

第1部 序論	3
第2部 前提的テキスト分析	35
第3部 『リヴァイアサン』の宗教的コンテクスト	61
第3部第1章 熱狂者	61
第3部第2章 ピューリタン革命と聖書の権威	84
第3部第3章 アングリカンの寛容論	103
第4部 『リヴァイアサン』	127
第4部第1章 『市民論』から『リヴァイアサン』へーキリスト教論の新原理	127
第4部第2章 「神の霊」のフィロロジー	144
第4部第3章 啓示の媒体と懐疑の義務：36章における熱狂への回答	165
第4部第4章 『リヴァイアサン』における聖書の権威の基礎	185
第4章第1節 モーセの権威の基礎：40章	186
第4章第2節 聖書外在的分析：33章	191
第4章第3節 聖書内在的分析：39章と42章	198
第4部第5章 終末論	202
第5章第1節 理論的基礎	202
第5章第2節 政治的意義	210
第5章第3節 天国論—地上における神の王国と靈魂死滅論	220
第5章第4節 神の慈悲と地獄論	234
第4部第6章 宗教的自由をめぐる実践的結論	256
第6章第1節 私的な最小限の自由と「誤った」公的権威との弁明	256
第6章第2節 相互寛容とキリスト教徒の自由の理想	275
第5部 結論	288
参考文献	298

第1部 序論

I

トマス・ホッブズは17世紀半ばイングランドの内戦の最中に一つの著作を執筆し、これは1651年に初版が出版された。「リヴァイアサン」という特異な題名がつけられたこの著作は、今日では社会科学・政治学における古典の位置を占めている。本稿はこのテキストを当時の歴史的コンテキストの中で解明する。

さて、政治思想史には一般に哲学（史）的アプローチと歴史的アプローチがあると言われる¹。あえて図式化すると、前者は知の巨人たる政治哲学者を主たる対象とし、西洋政治思想史全体にわたるような長期のタイムスパンの中で、あるいは歴史的背景への言及は必要最低限に抑え原典に集中して思想家を捉え、普遍的テーマを論じる。これは伝統的な西洋政治思想史の講義方法でもあり、ホッブズ研究としてはシュトラウスや藤原のそれが良く知られている²。後者は知の巨人のみならず二流の思想家や政治的パンフレットも対象とし、せいぜい200年程度の比較的短いタイムスパンの中で思想家を捉え、その時代ごとの特殊個別的テーマに着目する。ホッブズ研究としてはスキナーや鈴木のが代表的である³。この方法論上の相違はテキスト主義とコンテキスト主義として対比されることもある。

本稿は、ホッブズのテキスト分析に重点を置くものの、目標としては歴史学としてのホッブズ研究を志している。本研究がどれだけ歴史学的研究として成功しているかはおくとしても、具体的な議論に入る前に、そもそもなぜ歴史的研究を志しているのかについてあらかじめ説明を加えておきたい。というのも、第一に、本稿の

¹ 藤原保信『西洋政治理論史』早稲田大学出版部、1985年、3-12頁；川出良枝・山岡龍一『西洋政治思想史一視座と論点』放送大学教育振興会、2005年、17-19頁；小笠原弘親・飯島昇藏編著『政治思想史の方法』早稲田大学出版部、1990年、4-7頁。

² Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1963); 藤原保信『ホッブズの政治哲学』佐藤正志・的射場敬一編、新評論、2008年。

³ Quentin Skinner, *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); 鈴木朝生『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』木鐸社、1994年。梅田の研究史概観も参照。（梅田百合香『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、2005年、11-17, 21-25頁。）日本におけるスキナーの方法論の批判的紹介として、佐々木毅「政治思想史の方法と解釈—Q.スキナーをめぐる—」『国家学会雑誌』94巻7号、1981年；佐藤正志「クエンティン・スキナー：「テキスト主義」と「文脈主義」を超えて」『政治思想の方法』早稲田大学出版部、1990年。

問題設定それ自体がこれと深く関わるからである。第二に、管見の限り、ホッブズ研究において歴史的アプローチを取る者も、なぜそうするのかについてこれまで十分に説明をしてこなかったように思われるからである⁴。確かに哲学的アプローチは古くからあるのに対して、歴史的アプローチは比較的新しい⁵。とりわけ日本のホッブズ研究において歴史的アプローチが定着してきたのはここ 20 年のことである。そして近年のホッブズ研究において目覚ましい成果を挙げているのは後者である。膨大な研究の蓄積があるホッブズ研究において、既存の研究に対して意味ある貢献をするには、歴史的アプローチ以外にあり得ないとさえ言える。しかしそのような研究事情は度外視し、純粹に理論的に考えた場合、ホッブズ研究において歴史的アプローチがなぜ、あるいはいかなる時に必要となるのかは、これまで必ずしも明晰に説明されてこなかった。政治思想史全体を見れば、そもそも哲学的アプローチが適さない対象もある。例えばヒュームの『イングランド史』など歴史叙述を中心として政治思想史を描く場合には、そこから背後にある哲学的思想を抽出することも可能であるとはいえ、対象が歴史書である以上、哲学的アプローチは難しいだろう。しかしホッブズの場合には主著は政治哲学の著作であるとされており、哲学的アプローチが十分に可能である。哲学的アプローチと歴史的アプローチが両方とも有効なホッブズの事例においてこそ、両者の関係を厳密に考える必要が生じるのである。

⁴ 本稿が問題にするのは政治思想史一般の方法論でも、まして政治理論と思想史研究の関係でもない。あくまでもホッブズをどのように研究し理解するのかに関心がある。以上に挙げたより一般的なテーマについては、『オックスフォードの政治哲学便覧』に収められている方法論についての諸論文が現在に至るまでの議論状況を的確に要約しており参考になる。(George Klosko, *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 11-35, 47-72.) 政治思想史の方法論に焦点を合わせながら政治理論と政治思想史の関係を検討した論文として、Gordon Graham, "Political Philosophy and the Dead Hand of Its History," in *Political Philosophy Versus History: Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*, ed. Jonathan Floyd and Marc Stears (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)があり、そしてこれを政治理論の側から見た論文として Mark Philp, "Political Theory and History," in *Political Theory: Methods and Approaches*, ed. David Leopold and Marc Stears (Oxford: Oxford University Press, 2008)がある。邦語では、前述の佐々木論文の他に、コンテクスト主義の代表者であるポーコックの目を通してコンテクスト主義の生誕と発展を辿った近年の論文として、安武真隆「政治理論と政治思想史ー j・G・A・ポーコックと『ケンブリッジ学派』」『政治理論とは何か』風行社, 2014年。

⁵ あくまで比較上のことであり、ホッブズとエンゲージメント論争を取り上げたスキナーの論文から数えると、欧米では歴史的アプローチの誕生から既に約半世紀が経っている。

ホッブズ研究において歴史的アプローチを取る場合、少なくとも以下の論点に答える必要があると思われる。まず以下の三点で歴史的アプローチは問題を抱えているように見える。第一に、哲学的アプローチと比べて歴史的アプローチは研究の現代的意義を説明するのが難しいように見える。哲学的アプローチはホッブズの普遍的題目を論じるため、研究の現代的意義を論じやすい。しかし歴史的アプローチの場合には、21世紀に生きる研究者が17世紀の特殊なコンテクストを研究する。しかも日本の研究者であればイギリス研究は外国研究を意味する。全く異なる時代と地域に生きた思想家の特殊個別的なコンテクストを研究して、それにより何らかの成果を得たとしても、21世紀の日本にとって何の意味があるというのだろうか。

第二に、歴史的アプローチはホッブズ自身の歴史的著作との関係で正当化の必要がある。ホッブズはイングランド内戦史『ビヒモス (*Behemoth*)』を執筆している。確かにこの著作はホッブズのいわば党派的価値判断が露骨に表面に出ており、本格的な歴史学的研究とは言いがたい。しかしホッブズ研究としては、この著作を参照すればホッブズの内戦観は十分に把握でき、あえて21世紀の研究者が独自にホッブズの歴史的コンテクストを探る必要は無いようにも思われる。

第三に、ホッブズのコンテクストを研究するにしても、どのコンテクストを重視するのかという問題がある。この点、歴史的アプローチにおいては通常17世紀のイギリスの作家が重視され、哲学的アプローチではしばしば古典古代の哲学者が引き合いに出される⁶。そして実際に後者の方がホッブズのコンテクストとして適当に見える（ことがある）。ホッブズはプラトンやアリストテレスといった古典古代の哲学者はその著作の中で直接に言及する。しかし当時の作家には、少なくとも政治哲学の著作ではめったに言及しない。ならば、ホッブズのコンテクストとしても、プラトンやアリストテレスをこそ研究するべきではないか。古代の哲学者はホッブズが知悉していたのが確実なのに対して、17世紀当時の作家に関してはホッブズがどれだけ認識していたか不確かである。確かにコンテクストは一つに限定されるわけではなく、17世紀イギリスの研究と古典古代の研究はホッブズのコンテクスト研究としてそれぞれ重要だとも言える。しかし少なくとも17世紀イギリス（の著作

⁶ ここではあえて両者を対比したが、他に両者の関心が重なるコンテクストとして、ホッブズも所属していたメルセンヌを中心とする知識人グループ、その中でもとりわけガッサンディなどの大陸の哲学者が挙げられる。

家)はホッブズのコンテクストとして相応しいのか不確かであり、その点で古典古代の哲学者に劣る。

この点はホッブズ研究に特有の問題である。例えばモンテスキューはその『法の精神』に註をつけ、そこで多くの著作家を引用している他、その蔵書も知られている。また、現存する同時代の資料が少なく著作内での他の論者への言及も少ない点ではホッブズと類似するスピノザは、ホッブズの議論との一致が著しい。このため、たとえホッブズの著作をどの程度スピノザが把握していたかに関してコンテクスト上の状況証拠が全くないと仮定しても、スピノザとホッブズの間を考察することはそれ自体で十分に意味があると思われる。しかしホッブズの思想はあまりに独創的であったために、スピノザにとってのホッブズに相当するような思想家は基本的に存在しない。

次に、歴史的アプローチの長所と言われる点も、必ずしも明確でないことがある。これは二点に渡る。第一に、歴史的コンテクストを探求するのはホッブズの意図をより良く理解するためだとされる⁷。しかし哲学的アプローチも歴史的アプローチもホッブズのテクストを理解することを目指す点では同一である。ホッブズの意図を知るための直接証拠はホッブズのテクストである。なぜ直接証拠たるホッブズのテクストの検討では不十分で、間接証拠にしかならないコンテクストまで考察する必要があるのか。この問いが生じるのは、ホッブズの議論の特徴に由来する。ホッブズの議論は抽象的・明晰でそれ自身でほぼ自己完結している。主権の絶対性といったホッブズの議論の趣旨はテクストを読むだけで十分に把握できる。ではコンテクストの分析はどの段階で必要になるのだろうか。

第二に、最後の論点として、ホッブズの内在的解釈の具体的内実が何かという問題がある。本稿はホッブズを内在的に、すなわちホッブズが自己を理解したように理解することを目指している。そしてホッブズを内在的に理解するためには歴史的アプローチが適していると言われる⁸。しかしそれが具体的に何を指すことなのか

⁷ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 1: xiii-xiv; Jürgen Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2000), 4.

⁸ スキナーは思想家を外在的基準で理解あるいは断罪したとして既存のアプローチを批判している。(Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," in *Visions of Politics: Regarding Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 60-62, 64, 68.)

必ずしもはっきりしない。哲学的アプローチも思想史である以上、アナクロニズムを避けホッブズの内在的理解を重視する点では変わらないと思われるからである⁹。テキスト上の根拠をもって整合的に解釈できる限り、いかなる基準をもってホッブズの内在的理解と外在的理解を区別すれば良いのか。しかも、コンテクストを探求すれば必ずホッブズの内在的理解となるかという点、これが当てはまらない場合も存在するように思われる。例えばマーティニックはホッブズの宗教思想のコンテクストを研究して、ホッブズをカルヴァン主義者と規定する¹⁰。しかし、この規定をもってホッブズの思想の一断面は認識できるにしても、ホッブズの思想の核心を捉えたことになるのか、本稿は疑わしいと考える。ではいかなるコンテクストを探求すればホッブズの内在的理解になるのだろうか。

この点で具体的方針を提示し本稿の導き手となった研究が二種類ある。第一は、丸山真男が書評において孫文の内在的研究の必要を説き、その具体的内実を説明して述べた次の言葉である。

しからば孫文主義の内からの理解とは何か。私はそれはなにより孫文自身の問題意識を把握することだと思ふ。孫文は何を語ったか若くは何と書いたかではなくて、彼が一生を通じて何を問題とし続けたかといふことである。彼が現実を如何に観たかといふことよりむしろ、彼は如何なる問題で以て現実に立ち向かったかといふ事である。¹¹

この言葉に関連して興味深いのは、福岡がスピノザのコンテクストとして17世紀のオランダを分析する際に、冒頭で、「ホッブズに対しスピノザ自身が問題の構造をどのように捉えているか」を示すホッブズとスピノザそれぞれの言葉を引用し、ここからイングランドとオランダのコンテクストの相違を読み取っている点である¹²。これは、本稿からすれば、丸山の言葉を実際のテキスト解釈において実践した

マーティニックはホッブズの思想の「正確な」理解のためにはより歴史的なアプローチが必要だと説いている。Aloysius Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 12.

⁹ 南原繁『政治理論史』岩波書店, 1973年, 14-16頁; Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? : And Other Studies*, (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 66-67; 藤原保信『ホッブズの政治哲学』14-15頁。

¹⁰ Aloysius Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* .

¹¹ 丸山真男『戦中と戦後の間：1936-1957』みすず書房, 1976年, 164-65頁。

¹² 福岡安都子『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』東京大学出版会, 2007年, 79-84頁。

ものに見える¹³。福岡の研究が示唆するのは、思想家が自身の問題設定を示し、一般的な言葉であれ論敵に言及しているときには、それをコンテキスト研究の出発点とすることが出来るということである。本稿も、ホッブズ自身が問題の所在をどのように把握したかを示すテキストを分析し、これをもってホッブズのコンテキスト研究の出発点とする。

思想家の内在的理解が具体的に何を意味するかを示唆するものとして、第二に、古典古代の研究者であり古代哲学の起源を探究したコンフォードの言葉が挙げられる。古代哲学は、近代科学の礎であるがゆえに、近代科学の発展と結びつくような側面が研究されがちであった。これはホッブズ研究と類似する側面がある。社会契約論の系譜の中で位置づけられてきたホッブズは、その自然状態論が着目されることが多かったのである。しかし以上の傾向に対しコンフォードは次のように述べている。

もし現代の視点[からの古典古代研究]を止めて古代人の視点を復元することを目指すのならば、現代の考え方に馴染まない事象を全て無視するわけにはいかない。これはちょうど宗教史家が、文明社会で教育を受けた結果もはや捨て去った信仰や慣習があるとしても、歴史研究でそれを「迷信」として無視するわけにはいかないのと同様である。むしろ現代から見て奇妙で説明しがたいと思われるものにこそ議論の照準を合わせるべきである。古代人の見方を復元するのに有益な手がかりがそこに見出だせるかもしれないのだから。¹⁴

さらにコンフォードは、古代思想の奇妙な特徴を説明するための実際の方法論を示唆する興味深い発言を残している。その脈絡に触れると、コンフォードは古典のテキストのいくつかに言及した後、古典の外へと研究対象を移し人類学上の資料を検討する。そしてその末尾でそれまでの研究成果を振り返り次のように述べている。「本章で示した資料から、ホメロスの詩やヘロドトスの教訓詩の背景が十分に明らかになった。だが、現存するギリシャの文献に関心を限定している限り、これらの著作は、奇跡のような説明不可能で特異なものに恐らく見えただろう。」¹⁵

¹³ あくまで本稿から見てのことであり、福岡自身が丸山を引用しているわけではない。

¹⁴ Francis Macdonald Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, ed. W. K. C. Guthrie (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), 5. []で囲まれた部分は引用者が補足したものである。

¹⁵ *Ibid.*, 102.

時代や対象の違いは承知の上で、以上のコンフォードの言葉をホッブズ研究にあえて当てはめると、ホッブズを内在的に理解するためには、ホッブズの思想のうち我々から見て奇妙だと思われるものを研究対象とするのが有力な手段だということになる¹⁶。さて、『リヴァイアサン』で議論の俎上に載っている多様な題目のうち、自然状態や契約による国家の成立はとりわけ有名であり、今日でも言及されることが多い。しかしながら、『リヴァイアサン』の後半部、すなわち第3・4部のキリスト教論はあまり知られておらず、読まれることも少ない¹⁷。これを例証するのが、キリスト教論を部分的に省略した、『リヴァイアサン』の縮約版の存在である¹⁸。これは今日の読者にとって『リヴァイアサン』の宗教論は理解し難く、興味を引くことも少ないということを示唆している。ホッブズ研究者でさえ、これまで長い間『リヴァイアサン』の宗教論は「奇妙」であると論評してきた¹⁹。しかしホッブズ

¹⁶ イングランドの寛容研究史を振り返る中で、コフィーはウィッグ歴史観に対する修正主義の反発とその意義を次のように論じている。「近年の歴史家は、過去を現代化するのではなく、過去の異様さ(strangeness)を取り戻し、現在の我々とは根本的に異なる思考様式を理解することに努めてきた。」(John Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689* (Harlow: Longman, 2000), 3.) 本稿もこの立場に立つことを志している。

¹⁷ 第2部のタイトル「国家について」は第3部で「キリスト教国家について」へと変更されている。Lev, 17: 254, 32: 576.

本稿でしばしば引用するホッブズの政治哲学主要三著作に関して、使用する版と引用の際に用いた省略記号とは以下の通りである。

EL: Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies (London: Frank Cass & Co. Ltd., 1969). 引用に際しては、編、章と節番号を用いた。

DC: *De Cive: The Latin Version Entitled in the First Edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive, and in Later Editions Elementa Philosophica De Cive*, ed. Howard Warrender (Oxford: Clarendon Press, 1983). 引用に際しては基本的に章と節番号を用いる。ただし序文等の本文以外を引用する際にはページ数を記した。翻訳に際しては以下の英訳を参照した。(On the Citizen, ed. and trans. Richard Tuck and Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).) 邦訳としては以下がある。本田裕志訳『市民論』京都大学学術出版会, 2008年。

Lev: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Noel Malcolm (Oxford: Clarendon Press, 2012). 邦訳として水田洋訳『リヴァイアサン』全4巻, 岩波書店, 1992年を参照した。『リヴァイアサン』のテキストを引用する際には章とページ数を記した。(例えば、Lev, 12: 174はマルコム版の12章174ページを指す。) しかしこの批判版の序論を参照する際には、省力記号を用いずに他の著作と同様の仕方で引用している。

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard E. Flathman and David Johnston (New York: W. W. Norton, 1997).

¹⁹ 「ホッブズがこのように根底的にそして時には全く奇妙な仕方でキリスト教を体系的に書き換えたのは、具体的にどのような意図をもってしたことだったのか。この問いは依然として完全に未解明のままである。」Jon Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 92; Richard Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes," in *Political Discourse in Early Modern Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 128; Nicholas D. Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A*

の内在的解釈を目指す本稿には、これこそが研究対象として適当に見える。そこで本稿は、ホッブズがなぜ『リヴァイアサン』において今日奇妙と評される宗教論を展開したのかを説明することを主たる目的とする。コンフォードはギリシャのテキストを説明するのに、ギリシャから離れ、その隠れた前提として存在する人類学上のメカニズムを明らかにした。それと同様に本稿はホッブズのテキストの奇妙な特徴を説明するため、ホッブズのテキストを離れ、その前提にあるコンテクストを探求する。

『リヴァイアサン』において奇妙と評される宗教論を説明することは、同時に『リヴァイアサン』独自の価値を明らかにすることでもある。ホッブズは『リヴァイアサン』以前に既に『法の原理』(*The Elements of Law*, 1640) や『市民論』(*De Cive*, 1642) といった、『リヴァイアサン』の原型となる政治哲学の著作を執筆していた。『リヴァイアサン』の主たる特徴はそのキリスト教論にあり、特にこの著作で大きく拡充された聖書解釈にある。確かに『リヴァイアサン』の第2部でも、『市民論』に無い議論が多く見られる。しかしそこでの議論の多くは『市民論』で示された原理の演繹結果やそれをより具体的・体系的に叙述したものである。これに対して『リヴァイアサン』の宗教論では、後に本論で具体的に示すように、『市民論』では無意識のうちに置かれていた前提や理論枠組みが再考察の対象となっている。それゆえ『リヴァイアサン』の本領はホッブズの宗教論にある。だがこの宗教論こそが奇妙だと評されているのである。しかしこれが理解できなくて、どうして『リヴァイアサン』を古典的著作ということが出来るのだろうか。自然状態論にのみ着目するのならそれは、『市民論』で既に一応の完成を見ている。『市民論』こそホッブズの一番の主著ということになり、『リヴァイアサン』はその単なる英訳あるいはこれに微修正を加えたものとなるはずである。それゆえ『リヴァイアサン』の固有の価値は宗教論にこそ存するのである。

さて、ホッブズの哲学の古典的価値は通常、その議論の射程の広さや後世への影響力に見出されていると思われる。無論、「古典」というカテゴリーそのものを認めないという立場もあり得る。しかし『リヴァイアサン』は通常第一級の政治哲学の

Quarrel of the Civil Wars and Interregnum (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 164; Frank Lessay, "Hobbes's Protestantism," in *Leviathan after 350 Years*, ed. Tom Sorell and Luc Foisneau (Oxford: Clarendon Press, 2004), 266; Patricia Springborg, "Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority," *Political Theory* 3, no. 3 (1975): 289, 97.

著作と見なされており、これは、二流の著作等とは区別されるということを含意する²⁰。実際本稿も、『リヴァイアサン』と当時の政治的パンフレットを比較し、ホッブズの特質が何だったのかを明らかにする作業を行う。パーキンは、ホッブズの知的功績の大きさを示す証拠として、17世紀のイギリス人に及ぼしたその甚大な影響力を挙げている²¹。近年でも、ホッブズの議論を思考の糧として21世紀今日の問題について考察するという企画の論文集が公刊されている²²。このように、一流の著作たる所以にはその射程の大きさがあると思われる。もし『リヴァイアサン』が『市民論』の単なる英訳ではなく独自の一流の著作であるという命題を維持するならば、その射程も自然状態論と同様に広いと考えることになるだろう。『リヴァイアサン』を古典的著作たらしめているその宗教論を十分に理解できれば、その現代的意味もおのずと見えてくるのではないだろうか。

さて本稿は『リヴァイアサン』の奇妙と評される宗教論を説明することを目指している。だがホッブズの宗教論が奇妙で説明しがたいと言われるとき、そこで問題になっているのはホッブズが何を主張しているかではないと思われる。ホッブズの議論は基本的に明晰だからである。ここでの問題は、ホッブズがなぜ当該議論を展開したのかである²³。このようにホッブズの議論を一つの現象と見てその原因を考察するとき、初めてホッブズの議論の前提を探り歴史的コンテクストを探求する必要が生じてくる。しかも本稿の問題設定においては、説明要因として古典古代の哲学者を考察しても不十分である。なぜならホッブズは『市民論』以前から古典古代の哲学者を知悉していたからである。また古典古代の哲学者はキリスト教を扱っていない。『リヴァイアサン』でホッブズが新たな宗教論を展開し始めた背景を考察するには、説明要因として何よりもまず、『市民論』執筆後に新たに生じた宗教状況を考慮に入れるべきである。それゆえ、本稿は17世紀半ばにおけるホッブズの特殊具体的なコンテクストを考察する。確かに同時代の著作家についてホッブズが直接

²⁰ Cf. 佐々木毅「政治思想史の方法と解釈—Q.スキナーをめぐる—」131頁。

²¹ Parkin, *Taming the Leviathan*, 12, 416.

²² *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, ed. S. A. Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). 日本でもホッブズの思想の今日的意義を考察する梅田の著作がある。梅田百合香『甦るリヴァイアサン』講談社, 2010年。

²³ Cf. Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," 83. スキナーはテキスト主義に対して様々な批判を展開しているが、デカルトの『省察』に関するコンテクスト研究の成果を論じる当該箇所が、コンテクスト研究の意義を最も明晰に析出していると思われる。

言及することは稀であり、直接・間接を問わず、実際にホッブズがその著作に接したという確実な証拠を発見することができない以上、本稿で析出する『リヴァイアサン』のコンテクストには不確実性が伴う。しかし『市民論』執筆後に新たに生じた宗教状況という、説明要因として要となる条件を重視する本稿としては、そうした不確実性は甘受すべきであると考えられる。

本稿の考察するコンテクストは、より具体的に言うと、17世紀半ばのイングランド内戦であるが、これはホッブズの内戦史『ビヒモス』とは別に独自に考究する必要がある。なぜならホッブズが『ビヒモス』を執筆したのは王政復古期であり、この時には既に『リヴァイアサン』の分析枠組みを身につけていたからである。それゆえ『ビヒモス』では、そもそもなぜホッブズが『市民論』から『リヴァイアサン』へと宗教論の理論枠組みを発展させたのかは説明されていない。ホッブズの問題関心と本稿の問題関心の相違という上記の理由から、本稿の問いに答えるには独自にコンテクストを調査する必要があるのである。

II

本稿の目的は、ホッブズがなぜ『リヴァイアサン』において今日奇妙と評される宗教論と聖書解釈を展開したのかを解明することである。以下ではこれが具体的に何を意味するかを明確化し、本稿の問いをより具体化していきたい。まず『リヴァイアサン』の宗教論が奇妙だと評されるとき、具体的には以下の二点を指すと思われる。第一に、聖書解釈の拡充によりホッブズは、『市民論』の長所である簡潔さを犠牲にしている。だが『リヴァイアサン』においても簡潔さは著作の長所として認識されていた²⁴。第二に、『リヴァイアサン』の新たな聖書解釈が抱える最大の問題として、しばしばその政治的意義が不明であることが挙げられる。

確かにホッブズ自身も王政復古後に『リヴァイアサン』の背景について自ら何度か説明を加えており、ここからいくらかの示唆は得られる。ラテン語の自伝においては、内戦期イングランドの宗教状況が背景として挙げられている。ホッブズは1640年代初めにイングランドから亡命しその後約10年間パリに滞在していた。ホッブズが言及するのは、そのパリに1646年チャールズ皇太子が亡命して来たこと

²⁴ Lev, 31: 574.

および神の法が「恐ろしい悪事」すなわち反乱の口実とされていたことである²⁵。祖国の多くの人を読めるように『リヴァイアサン』は英語で執筆したとも述べている。以上の記述から、イングランドの宗教状況が『リヴァイアサン』執筆の背景として重要だということはほぼ確実である。

しかしより厳密に考えると、依然として未解明の問題がある。すなわち、ホッブズは『市民論』第2版を1647年に出版しており、この中でも宗教論と聖書解釈をある程度論じていた。それにも関わらず、なぜ神学政治問題を扱ったもう一つの著作—『リヴァイアサン』—を執筆する必要があったのかという問題である。第一に、宗教問題に関するホッブズの政治的結論は、一見したところ両著作間で大きな相違は存在しない。少なくとも『リヴァイアサン』における宗教論と聖書解釈の大幅な拡充を容易に説明出来るほどの顕著な相違ではない。第二に、そもそも『リヴァイアサン』の宗教論がどのような論敵を念頭において書かれたのかさえ不明である。確かに『リヴァイアサン』の第4部にはある程度論敵への言及がある。それは主としてカトリックや長老派であり、アングリカンも部分的に含まれる。しかし第3部には、具体的にどのような議論を相手にして書かれたのかさえ不明な議論が多くある。第3部には『リヴァイアサン』に初めて登場する議論が数多く存在する。その意味で『リヴァイアサン』の固有の価値を理解するのに鍵となる箇所である。それにも関わらず、その政治的意義はこれまで未解明なままであった。

そこで本稿は『リヴァイアサン』、特に第3部の宗教論を主たる検討対象とする。確かに『法の原理』や『市民論』も考察する。しかしそれは『リヴァイアサン』の宗教論のうち具体的に何が新しいのかを特定するためである。『リヴァイアサン』以前のホッブズの著作を1630年代やそれ以前におけるイングランドや大陸の宗教的

²⁵ Thomas Hobbes, *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quæ Latine Scripsit Omnia: In Unum Corpus Nunc Primum Collecta Studio Et Labore Gulielmi Molesworth*, ed. William Molesworth, vol. 1 (London: Joannem Bohn, 1839), 92. マルコム分析も参照。Hobbes, *Leviathan*, 10-11.

ホッブズの生涯と『リヴァイアサン』についての伝記的考察としては、以下の二つを代表作として挙げたい。(Aloysius Martinich, *Hobbes: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Noel Malcolm, "A Summary Biography of Hobbes," in *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 1-26; Hobbes, *Leviathan*, 1-12.) 日本語では梅田が詳述している。梅田『ホッブズ政治と宗教：「リヴァイアサン」再考』38-110頁。

『市民論』の第二版の序文でもホッブズは祖国の政治状況に強い関心を示している。DC, 82.

コンテキストから説明することは、本稿の主題ではない²⁶。特に、ホッブズが無神論者（神の存在を否定している）か否かという論点には基本的に立ち入らない。というのも、神の存在と性質はホッブズのいわゆる自然宗教論の一端をなすが、これは『市民論』と『リヴァイアサン』との間でほとんど変化がないからである²⁷。本稿の課題は、『リヴァイアサン』をそれ以前のホッブズの著作と比較することで『リヴァイアサン』に初めて現れる議論を特定し、それを1640年代の内戦期イングランドの具体的な政治的・宗教的コンテキストの中で説明することである²⁸。

III

以上の議論で本稿の課題は2種類あることが判明した。ここでそれをもう一度確認しよう。一つは『リヴァイアサン』をそれ以前のホッブズの著作と比較して、『リヴァイアサン』の宗教論のうちで具体的に何が新しいのかを特定することである。もう一つは、『リヴァイアサン』のみに現れると特定した議論を、ピューリタン革命の具体的な脈絡の中で説明することである。本稿が『リヴァイアサン』宗教論のコンテキストとしてイングランド内戦を選択したのは、一つには『リヴァイアサン』執筆の動機に関するホッブズ自身の言明に基づいている。またホッブズの関心は戦争と平和に向けられていたからでもある。さらに内戦下における宗教的大変動が、『市民論』の執筆後に新しく生じた唯一の顕著な宗教上の出来事だからでもある。

本稿の課題と目標が明らかになったところで、次に既存のホッブズ研究を振り返り、ホッブズ研究史の中で本稿がいかなる立ち位置にあるかを示したい²⁹。順番と

²⁶ このタイプの研究としては、たとえば以下を参照。Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* (Paris: Presses universitaires de France, 2000), 339-58; Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 7-50, 88-123.

²⁷ このことは『市民論』の15章と『リヴァイアサン』の31章を比較すれば明らかである。ホッブズと無神論というテーマについては多くの研究の蓄積があり、本稿も結論部で自説を提示する。だがそもそもこれは、同時代人によるホッブズ解釈に引きずられた問題設定であるように思われる。無神論者ホッブズという見方が確立する経緯についてはパーキンの有益な概観がある。Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 133-35, 52-54.

²⁸ 『リヴァイアサン』のラテン語版とそのコンテキストという主題も本稿の射程外である。これについてはマルコムの研究を参照。Hobbes, *Leviathan*, 146-95.

²⁹ 現在のホッブズ研究の最高峰と考えられる、マルコムとパーキンの近年の研究については以下の拙稿も参照。岡田拓也「学界展望—Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700. Cambridge: Cambridge

しては、まず欧米での研究動向を概観し、次に邦語文献に触れる。その後ホッブズと聖書解釈というテーマを独立に取り上げる。

第一に本稿は、『リヴァイアサン』の独自の価値を理解するには『市民論』の議論の層を『リヴァイアサン』のそれから区別することが不可欠であると考え。この点で、本稿と同様に『リヴァイアサン』の宗教論を論じてはいても、その特質を明らかにしないマーティニックやカーリー、ショッテらの研究と区別される³⁰。これは以下の相違に由来すると思われる。すなわちこれらの研究も本稿もホッブズが何を論じたかを明らかにしようとするが、本稿はこれに加えてさらに、ホッブズがなぜ当該議論を展開したのかを解明しようとしている³¹。同様に、シューマンの研究は確かに本稿と同様に『市民論』と『リヴァイアサン』を比較している³²。しかし彼が着目するのは両著作の共通点である。これに対して、『リヴァイアサン』に固有の議論を特定することを目指す本稿は、両著作の相違点に着目する。

本稿のアプローチと目標に近いのはタックとサマヴィルの研究である。両者とも約 20 年前に、今日でもその価値を失わない重要な著作を発表した³³。その主要な特徴と貢献は以下の三点にまとめられる。第一に彼らは『市民論』の議論の層を『リヴァイアサン』で新たに加わった議論の層から区別した。第二にホッブズの宗教論の政治的結論部を歴史的コンテキストの中で説明した。そして第三に、ホッブズの宗教論のコンテキストとして、グレート・チュウ・サークル（1630 年代に活発な活動があり、ホッブズも参加した、当時のいわば進歩的知識人の集まり）が重要であ

University Press, 2007; Thomas Hobbes, *Leviathan*. Edited by Noel Malcolm. Oxford: Oxford University Press, 2012]『国家学会雑誌』127 卷 5 号, 2014 年, 168-70 頁。

³⁰ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*; Edwin Curley, "I Durst Not Write So Boldly": How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise," in *Hobbes e Spinoza*, ed. Daniela Bostrenghi (Naples: Bibliopolis, 1992); Dietrich Schotte, *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013).

³¹ ショッテの研究との関連では、本稿の問いに答えるのにはコンテキストの探求が必要であるということも指摘しておきたい。Cf. *ibid.*, 28-29.

³² Karl Schuhmann, "Leviathan and De Cive," in *Leviathan after 350 Years*, ed. Tom Sorell and Luc Foisneau (Oxford: Clarendon Press, 2004), 13-31.

³³ Richard Tuck, *Hobbes: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002); *Philosophy and Government, 1572-1651* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); "The Civil Religion of Thomas Hobbes"; J. P. Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context* (Basingstoke: Macmillan, 1992).

ることを確立した³⁴。しかも本稿のそれと非常に似た問いをタックとサマヴィルは立てており、その回答は今日でも通説として流布している³⁵。しかしながら本稿の見たところ、彼らの回答には以下の3点で更なる改善の余地がある。第一に、1640年代後半以降『市民論』ではなぜ不十分となったのか、より厳密に言えば、『市民論』第2版の出版時のように注を追加する等で『市民論』を拡充するのではなぜ不十分で、『リヴァイアサン』という新たな著作をわざわざ執筆する必要があったのか、未回答のままである。この問いはより近年の研究でも未解決のまま残されており、本稿の重要な研究課題である。第二に『リヴァイアサン』宗教論のコンテクストとして何を対象にするかという問題がある。タックやサマヴィルが明らかにしたコンテクストはイングランド内戦期のフランスや1640年代以前の宗教的諸議論である。その反面、内戦期イングランドで新たに生じた宗教的状况は比較的等閑視されている。しかし既に示した通り、『リヴァイアサン』を十全に理解するには、ピューリタン革命期の宗教的大変動の検討は不可欠である。第三に、『リヴァイアサン』で新しく加わった宗教論のうち、タックやサマヴィルが着目するのは主として政治的結論部である。しかし『リヴァイアサン』の宗教論を特徴付ける議論として、34章から39章にかけての聖書フィロロジー（聖書の中の鍵となる語が何を意味するか）の考察も検討に付し、その政治的意義を明らかにする必要がある。

続いてタックとサマヴィルの代表作以降、過去20年間の欧米におけるホッブズ研究の動向とその成果を検討したい。この間ホッブズ研究者は『リヴァイアサン』をイングランド内戦のコンテクストの中で検討する研究を進め、一定の成果を挙げた。これを評価する際に重要なのが、ホッブズ自身の研究とホッブズ受容史の研究とを区別することである。ホッブズのコンテクストの研究は両方に寄与しうるが、本稿の主たる関心はホッブズ自身にあり、ホッブズの受容にはない³⁶。ホッブ

³⁴ この点は1970年代に既にジョンソンが先駆的に指摘していた。Paul J. Johnson, "Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation," in *Thomas Hobbes in His Time*, ed. Ralph Ross et al (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974).

³⁵ Cf. Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 92-93.

³⁶ 同様に、ジャクソンがホッブズとブラムホールの論争を検討しているのに対して、我々の関心は『リヴァイアサン』にある。Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*.

ズの受容史についてはパーキンの決定的に重要な研究がある³⁷。その顕著な特徴として、ホッブズ自身ではなくホッブズの受容を意識的に考察している点が挙げられる。他方でコリンズは（恐らくこの区別をせずに）両方を研究対象としている³⁸。コリンズの研究は、宗教的自由に関するホッブズの議論を『リヴァイアサン』の議論の層とそれ以前の層とで区別し、『リヴァイアサン』に初めて現れる議論を内戦のコンテキストから説明しようとしている点で本稿と重なり有益である。他面で本稿とコリンズの研究は、コンテキストの意味内容で異なる。コリンズが『リヴァイアサン』の宗教論のコンテキストとして着目するのは政治的事件とその推移であるが、本稿が着目するコンテキストは基本的に議論の位相にある³⁹。また、政治的自由を直接主題とする議論の他にも、『リヴァイアサン』を特徴付ける宗教論は数多く存在するが、コリンズが強調するホッブズのエラストス主義（宗教問題について国家が教会に優位するとする主張）では、なぜ『リヴァイアサン』でこれらの議論が新たに加えられたのかをうまく説明できない。宗教問題の裁定に関する主権者の絶対性は『リヴァイアサン』以前から程度の差はあれ一貫してホッブズの主張するところだったからである⁴⁰。

『リヴァイアサン』の中で、説明しがたい奇妙な議論として恐らく最も悪名高いのが、38章および44章にある終末論である⁴¹。しかしこの点でも、オーバーホッフの重要な研究が現れた⁴²。それ以前にもいくつかの先行研究があったが⁴³、ホッ

³⁷ Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*. 空位期間における『リヴァイアサン』の受容を論じた初期の作品として以下参照。Hans-Dieter Metzger, *Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991), 172-254.

³⁸ Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

³⁹ この点で、ホッブズと独立派という同じ主題を論じていても、サマヴィルの論文のほうがコリンズの著作よりも本稿の研究に近い分より有益である。J. P. Sommerville, "Hobbes and Independency," *Rivista di storia della filosofia*, no. 1 (2004).

⁴⁰ コリンズは内戦を検討する章よりも前にホッブズのキリスト教論を考察する章を配置する。この章の配置からも、コリンズの関心は本稿のそれとは異なり、ホッブズがなぜ新たに『リヴァイアサン』を執筆したかという問題には向けられていなかったことが推察される。Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 11-57.

⁴¹ 具体的内容は第2部で紹介する。

⁴² Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*.

⁴³ 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* (Chicago: University of Chicago Press, 1989); Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes; David Johnston, "Hobbes's Mortalism," *History of Political Thought* 10(1989).

ブズ学者の中ではオーバーホッフが初めて、ホッブズの終末論と聖書解釈には内戦期のイングランドに先駆者がいると指摘し、レヴェラーズの指導者として知られるリチャード・オーヴァトン (Richard Overton) や千年王国論者のジョン (ヘンリー)・アーチャー (John (Henry) Archer) といった具体名を挙げている。本稿はホッブズの終末論の政治的意義と理論的基礎、および聖書解釈についてさらに考察を深めたい。

最後に、本稿の問題関心とアプローチにおそらく最も近い研究として、ホッブズの預言者論を検討したホークストラの論文を挙げたい⁴⁴。ホークストラは『法の原理』から『リヴァイアサン』に至るまでホッブズの預言者論が大幅に増大していることを指摘し、それを内戦のコンテキストの中で説明しようとする。その貢献は二点ある。第一に、『リヴァイアサン』の理解に、聖書解釈を通してではなく夢などの直接の啓示を通して神の言葉を受けたと称する熱狂者 (enthusiast) が重要であることを指摘した。確かにこのこと自体はマルコムも手短に触れており、スキナーも『リヴァイアサン』のレトリックには熱狂者への応答として理解できる箇所があることを指摘している⁴⁵。しかしホークストラは『リヴァイアサン』の具体的な議論内容に分け入り、それを熱狂者への応答として解釈している⁴⁶。第二にとりわけ重要なのが、ホッブズが『リヴァイアサン』で懐疑を奨励したのは熱狂者への応答として理解できるという指摘である⁴⁷。本稿は以上の解釈に大枠として同意する。しかし以下の3点で本稿がこれをさらに発展させる。第一に、熱狂の問題は『市民論』では確かに意識されておらず、『リヴァイアサン』で初めて解決すべき問題として意識されたということを示す。第二に、1640年代後半にニューモデル軍の軍説教師⁴⁸が直接の啓示を受けたと称する主張を通して当時の軍の政治的・軍事的行動を

⁴⁴ Kinch Hoekstra, "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power," *Rivista di storia della filosofia*, no. 1 (2004): 97-153.

⁴⁵ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 400-1, 4, 9-10, 13-14, 20-21; Hobbes, *Leviathan*, 42.

⁴⁶ Hoekstra, "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power," 124-41.

⁴⁷ *Ibid.*, 133.

⁴⁸ 軍説教師には、公式に軍付き牧師 (chaplain) として長く軍と行動を共にした者や、様々な機会に軍に説教を行った者、叙任されていないが説教を行った者がいた。軍付き牧師の職務は何よりも軍の精神面に気を配ることであり、そのために多くの説教一定期的な説教や戦闘の前日の説教を行った。他に庶民院への軍の進捗状況の報告や軍が征服した地域での説教なども行っていた。Leo F. Solt, *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army* (Stanford: Stanford University Press, 1959, 9-13.

正当化したことを示し、熱狂が単なる信仰の問題ではなく当時の重要な政治的論点であったことを明らかにする。第三に、『リヴァイアサン』で新たに拡充された聖書解釈、とりわけ 34 章と 36 章の議論は、この熱狂者への応答の一環として理解できるという仮説を提示する。

次に、『リヴァイアサン』が執筆された背景を当時の内戦期の宗教的コンテクストの中で探るといふ本稿の課題に照らして、邦語のホッブズ研究史を振り返りたい⁴⁹。

日本のホッブズ研究は、1990 年に至るまでホッブズの宗教論をその歴史的コンテクストの中で検討に付すことはなかった。しかしそれ以前でも、ホッブズの宗教論やコンテクストをそれぞれ別個には議論の俎上に上げていたことに注意すべきである。福田歓一と藤原保信がその代表例である⁵⁰。近代政治の哲学的原理を自然法理論に着目しながら明らかにした福田の研究は、ホッブズの批判者やピューリタンの政教分離の要求に目を向けていた⁵¹。しかしそれはホッブズ研究に後続しており、ホッブズの議論、とりわけ宗教論の前提を明らかにするものではなかった。藤原の主たる関心はホッブズの自然哲学と政治哲学との関係に向けられていたが、ホッブズの政治哲学をホッブズの意図に沿って明らかにするという方針上、宗教論にも一章を割いている⁵²。その叙述は極めて正確であり、ホッブズが何を論じたかを十分に明らかにしている。とりわけ、ホッブズの宗教論に寛容につながる側面があったという指摘は、ホッブズ研究史の中でかなり早い段階でのものである⁵³。しかし、本稿が問題にするところの、ホッブズが当該議論をなぜ論じたか、とりわけなぜ『リヴァイアサン』で宗教論を発展させたかには、答えるところが少ない。

90 年代に高野清弘や鈴木朝生が、ホッブズの宗教論を当時の具体的コンテクストの中で検討するという、日本のホッブズ研究の今日に連なる一潮流の嚆矢となる研究の成果を発表した。そのうち高野は、ホッブズを同時代のコンテクストの中で理

⁴⁹ なお、本稿と同様にホッブズの宗教論を扱った梅田による研究史概観も、網羅的であり有益である。梅田『ホッブズ政治と宗教—「リヴァイアサン」再考』17-24 頁。

⁵⁰ ホッブズの宗教論を扱った研究として他に、加藤節『近代政治哲学と宗教—17 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、1979 年、95-143 頁がある。

⁵¹ 福田歓一『近代政治原理成立史序説』岩波書店、1971 年、73-99 頁。

⁵² 藤原『ホッブズの政治哲学』298-340 頁。

⁵³ *Ibid.*, 321-23, 35-36.

解する必要性は論じるものの⁵⁴、ホッブズのコンテクストを明らかにする際に、ホッブズのテキストを離れて独自に当時の一次文献に当たることはほとんどない⁵⁵。本稿が問題とする『リヴァイアサン』以前の著作から『リヴァイアサン』への宗教論の発展については、若干の有益な指摘はある⁵⁶。だが高野が提示するコンテクストは、この発展を十分に説明できるほど精緻でない。コンテクストの探求で実際に当時の一次文献に当たり、また『リヴァイアサン』とそれ以前の著作との相違を強く意識している点で貴重なのが鈴木の研究である。鈴木は『リヴァイアサン』ではなく『法の原理』や『市民論』に焦点を絞りそこでの宗教論を検討する。コンテクストとしては、まず、宗教改革からイングランド内戦に至るまでの基本事項をおさえて叙述する箇所が有益である⁵⁷。そのうえで、ルターから高教会主義者まで幅広く取り上げている。本稿からすると、ホッブズのコンテクストの中で直接・間接の区別やホッブズ自身とホッブズ受容の区別が無い点が不満だが、一つ一つの指摘それ自体は参照に値する。扱うトピックは主として異教徒の主権者の下における殉教や寛容であり、本稿も『リヴァイアサン』の特質を特定する中でこれらを論じるであろう。その反面、『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての宗教論の発展とその背景については手薄である。他に、千年王国論との関係で神の王国の到来時期を不確定とするホッブズの議論を解釈し、注では霊を主張する預言者（本稿で言う熱狂者）との関係でホッブズの預言者論や霊論を理解しており、これらは有益な指摘であるものの、更なる研究の余地がある⁵⁸。また、『リヴァイアサン』以前の著作を分析対象とする関係上、イングランド内戦期についてのコンテクストを取り上げることも少ない。本稿は以上の穴を埋めたい。

2000年代になるとホッブズの宗教論に着目する研究がより活発になった。代表的な研究者として梅田百合香と福岡安都子が挙げられる。ホッブズの聖書解釈に取り組んだ後者については後に回し、ここでは前者の研究を評価したい。梅田が明らかにするのは『リヴァイアサン』の論理構造とりわけ政治と宗教の関係である⁵⁹。こ

⁵⁴ 高野清弘『トマス・ホッブズの政治思想』御茶の水書房、1990年、4頁。

⁵⁵ Ibid., 3-74, 169-210, 237-61.

⁵⁶ Ibid., 40-41.

⁵⁷ 鈴木『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』30-54頁。

⁵⁸ Ibid., 146-54.

⁵⁹ 梅田『ホッブズ政治と宗教—「リヴァイアサン」再考』6-7, 24-25, 110, 113, 247頁。

これは、『リヴァイアサン』の独自性に着目する本稿からすれば、ホッブズの議論構造が『市民論』以来大きく変化していない以上、『リヴァイアサン』の問題としてではなく、『市民論』あるいは『法の原理』の問題として扱うべきテーマであるように思われる。梅田がホッブズのコンテクストとして重視するフッカーについても、彼が内戦期の遙か前に活躍した思想家であるだけに、同様の疑問がわく⁶⁰。梅田の関心がホッブズの政治哲学全体に向けられていることは、『リヴァイアサン』の歴史的コンテクストとしてホッブズの生涯を概観している点からも窺える。これに対して本稿は、『リヴァイアサン』の特徴と起源に問題関心がある関係上、歴史的コンテクストの探求を内戦期のイングランドに限定している。

他面で、梅田はピューリタン革命の具体的状況を叙述する個所では本稿と関心が重なる。とりわけ、ピューリタン革命期の特徴的な宗教思想として千年王国論を挙げ、それとの関係でホッブズの宗教論を検討しており、示唆的である⁶¹。また、本稿と同様の問いを立てている。「なぜホッブズは、1647年にすでに『市民論』の第二版を出版していたにもかかわらず、さらに『リヴァイアサン』を書いたのであろうか⁶²。」とはいえそこで挙げている回答は、タックやサマヴィルを含め既存の研究全体が未解明のまま残した問題を免れていない。すなわち、『市民論』の宗教論が内戦下で具体的にどのように不十分になり、『市民論』の問題点が『リヴァイアサン』ではいかに解消されたのかを明らかにしていないのである⁶³。

2010年代になると、ホッブズの政治哲学以外の著作にも光が当てられるようになった⁶⁴。以前にも鈴木が『ビヒモス』を検討に付しており、これは、ホッブズの政治哲学以外の著作に着目するという近年の研究動向の先駆けだったと言えよう⁶⁵。近年のホッブズ研究の代表的な研究者は川添美央子である。哲学史的アプローチでホッブズを捉える川添は、ホッブズ・ブラムホールの自由意思論争や物体論の哲学

⁶⁰ Ibid., 26.

⁶¹ Ibid., 66.

⁶² Ibid., 67, 189-90, 92-95.

⁶³ Ibid., 67-69.

⁶⁴ 欧米でも2000年代からこの傾向が見られる。G. A. J. Rogers and Tom Sorell, *Hobbes and History*, Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy (London: Routledge, 2000); Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*.

⁶⁵ 鈴木『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』305-408頁。

的議論を扱っている⁶⁶。逆にホッブズの宗教論は等閑視されており、このことは、宗教論は歴史的アプローチが必要な領域であることを示唆しているように思われる。川添の他に、クレランドンのホッブズ批判を検討する犬塚元の研究や、山田園子による『ビヒモス』の翻訳と解説も、ホッブズの政治哲学以外への関心の広がりという近年の潮流に位置づけることが出来る⁶⁷。また、ここに見られるように、これまで長らく『リヴァイアサン』に限られていたホッブズの著作の翻訳が、他の著作にも及ぶようになったことも近年の動向として付記しておきたい。ホッブズの哲学三部作、『リヴァイアサン』以後の後期著作が次々と翻訳されている⁶⁸。『リヴァイアサン』の新訳も進行中である⁶⁹。以上の研究動向の中で、本稿は原点に立ち戻り、ホッブズの政治哲学の一番の著書『リヴァイアサン』を当時のピューリタン革命のコンテクストの中で検討するという、いわば真正面からホッブズの政治思想を問う作業を行う。

最後に、本稿のテーマと密接に関わる論文として、的射場瑞樹のそれに触れておきたい⁷⁰。的射場は、『リヴァイアサン』において民衆と民衆を欺く聖職者とが新たにに取り上げられ、聖職者が「霊に対する迷信的な恐怖を煽ることで群衆に叛意を吹き込」むことが問題視されたこと、ホッブズの長大な宗教論はこれへの対応として理解できることを指摘している⁷¹。本稿は、この問題が『リヴァイアサン』以前では確かに想定されていなかったことのテキスト上の根拠を示し、ホッブズが念頭に

⁶⁶ 自由意思論争は、高野も扱っている。高野『トマス・ホッブズの政治思想』, 169-210 頁。

⁶⁷ 犬塚元「クラレンドンのホッブズ『リヴァイアサン』批判(1)ステュアート王党派の『君主主義』政治思想とその系譜分類をめぐって」『法学』76巻3号, 2012年, 187-218頁; 同「クラレンドンのホッブズ『リヴァイアサン』批判(2・完)ステュアート王党派の『君主主義』政治思想とその系譜分類をめぐって(大西仁教授退職記念号)」『法学』76巻6号, 2013年, 581-603頁; 山田園子訳『ビヒモス』岩波書店, 2014年。山田は翻訳の準備作業として『ビヒモス』の諸手稿・諸版を比較検討する論文を発表している。同「ホッブズとイギリス革命--『ビヒモス』の定本作成のために」『思想』996号, 2007年, 132-48頁。

⁶⁸ その嚆矢となったのは田中浩・重森臣広・新井明訳『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』岩波書店, 2002年である。本田裕志訳『市民論』; 同『人間論』京都大学学術出版会, 2012年; 同『物体論』京都大学学術出版会, 2015年; 水田洋訳『ホッブズの弁明/異端』未来社, 2011年; 伊藤宏之・渡部秀和訳『哲学原論; 自然法および国家法の原理』柏書房, 2012年。

⁶⁹ 角田安正訳『リヴァイアサン』(1) 光文社, 2014年。

⁷⁰ 的射場瑞樹「トマス・ホッブズにおける情念と政治(情念と政治)」『思想』1033号, 2010年, 35-50頁。

⁷¹ Ibid., 45-49.

置いていたと考えられる内戦期の論敵を具体的に示し、それをもとに『リヴァイアサン』の宗教論を実際に解明していく。

IV

以上のホッブズ研究史概観ではあえて言及を避けてきた論点の一つがある。それはホッブズの聖書解釈である。これは分厚い研究の蓄積があるホッブズ研究の中でも比較的新しい主題である。ホッブズの宗教論を体系的に論じるショッテの研究やホッブズの聖書「解釈の実際の有り様」を論じるとするファーの論文においてさえ、ホッブズが個別具体的に聖書をどう解釈したのかは必ずしも議論の俎上に載ることはなかった⁷²。しかしながら、以下の2つの研究がこの主題を論じたものとして重要である。一つはホッブズとスピノザの旧約聖書解釈を比較する福岡の研究である⁷³。これは、ホッブズがいかに聖書を解釈したのかという問題に正面から向き合った恐らく最初の研究であり、ホッブズとスピノザの微妙な相違を明晰に析出することに成功している。しかしながら、スピノザ研究という性質上、この研究の主たる関心はスピノザの思想をオランダの文脈の中で解明することに向けられている。これに対して本稿は、ホッブズ研究として、『リヴァイアサン』をイングランド内戦のコンテクストの中で吟味する。またホッブズの場合には、旧約聖書のみならず新約聖書についてもその解釈を検討する必要がある。

もう一つの重要な研究は、マルコムによる『リヴァイアサン』の新たな批判版とその序論である。マルコムは序論で次のように述べている。「ホッブズの聖書解釈は非常に大きな主題であるが、ここでは手短にしか論じることが出来ない。包括的な研究は今後の課題である⁷⁴。」この言葉は、ホッブズの聖書解釈を本格的に検討する

⁷² Schotte, *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion*; James Farr, "Atomes of Scripture: Hobbes and the Politics of Biblical Interpretation," in *Thomas Hobbes and Political Theory* (Lawrence: University Press of Kansas, 1990), 172-96, esp. 75.

⁷³ 福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』。他にも、初期近代における政治思想と旧約聖書解釈の関係を検討したネルソンの研究が重要である。(Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*.) その他には以下の研究がある。Justin Champion, "Hobbes and Biblical Criticism: Some Preliminary Remarks," *Institut D'histoire de la Reformation* 31(2010); H.W. Jones, "Thomas Hobbes and the Bible: A Preliminary Enquiry," in *Arts du spectacle et histoire des idées: recueil offert en hommage à Jean Jacquot* (Tours: Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, 1984), 271-85.

⁷⁴ Hobbes, *Leviathan*, 109.

本稿の意義を裏付けるものである。ここではマルコムの実験成果に依拠しながら、ホッブズの聖書解釈論の導入として、ホッブズが聖書のどの版を参照し引用したのかという問題を論じたい。

この問題の背景には、キリスト教の教義の伝播に翻訳が大きな役割を果たしてきたという事情があった。しかし翻訳には誤訳の可能性が伴う。そのため既存の教義を攻撃する際に翻訳の妥当性が一つの論点となりえた⁷⁵。聖書の翻訳に関する論争のうち最も有名なものはウルガータ聖書の権威を巡るそれであり、この論点はカトリックとプロテスタントを隔てる主要な分水嶺の一つであった。カトリックがウルガータ聖書の権威を擁護したのに対し、プロテスタントはこれを否定し、ギリシャ語やヘブライ語原典に向かい、それに基づき新たに俗語訳聖書を作成した⁷⁶。さらにプロテスタント諸宗派がそれぞれに翻訳を行っており、翻訳間の相違が異なる教義を帰結することがあった⁷⁷。

以上のように、神の言葉としての聖書の翻訳には、宗教的・政治的含意が伴った。このことに鑑みて、聖書の翻訳についてホッブズ自身は何と論じているかを確認したい。『市民論』でホッブズは、権威ある聖書解釈者の候補として聖書の翻訳者を挙げている⁷⁸。聖書の翻訳者が政治的影響力を持ち得ることを意識していたのである。他方で結論としては、翻訳者は権威ある解釈者ではないと論じている⁷⁹。同様に、ホッブズは確かに翻訳の正確さが論点となりえることを認識していた。『リヴァイアサン』には、聖書の一節について実際に複数の翻訳を比較・吟味する箇所がいくつかある⁸⁰。しかしこのような翻訳の比較検討作業は『リヴァイアサン』全体の中で極めて稀である。このことは聖書の原語であるギリシャ語・ヘブライ語につ

⁷⁵ 典型的な例としてヴァッラが挙げられる。スキナーによればヴァッラは人文主義に特徴的なフィロロジーの技法を聖書解釈学に適用した重要な先駆者である。Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 1: 210.

⁷⁶ Malcolm, "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea," 414-20.

⁷⁷ この間の事情について、荻間寅男「ホッブズの神学批判--『レヴァイアサン』第3部『キリスト教のコモンウェルスについて』への予備考察」『東洋女子短期大学紀要』34号, 2002年, 76-80頁も参照に値する。

⁷⁸ DC, 17:18.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Lev, 35: 636, 38, 42: 836. 『ビヒモス』でも対話者Bは以下のように述べている。「ヘブライ語、ギリシャ語、ラテン語の聖書の一章句をどう解釈するかはしばしば内戦の原因となっており、聖別された国王が退位させられたり暗殺されたりした原因となっている。」Thomas Hobbes, *Behemoth, or, the Long Parliament*, ed. Paul Seaward (Oxford: Oxford University Press, 2010), 302.

いてのホッブズの知識量に関係しているかもしれない。確かに人文主義者とりわけトゥキディデスの歴史書の翻訳者として、ホッブズはギリシャ語については造詣が深かった。しかしヘブライ語に関していえば、『リヴァイアサン』英語版の執筆段階ではホッブズの読解力が極めて限定的であったことを、マルコムが説得力ある議論で示している⁸¹。

もう一つのより厄介な問題が、ホッブズが『リヴァイアサン』の中でどのように聖書を引用しているかという問題である。この点ではマルコムの『リヴァイアサン』批判版、その中でもとりわけ序論の叙述とテキストに付けられた注が、先駆的かつ今後の研究の土台となる重要な研究成果である⁸²。ギリシャ語原典を除くと、ホッブズが参照した可能性があると考えられる聖書の翻訳は、ホッブズ自身が『リヴァイアサン』の中で言及・引用した諸翻訳および欽定訳以前の2つの英訳である。確かに、聖書の諸翻訳のうち一つ（『リヴァイアサン』では欽定訳、『市民論』ではウルガータ聖書）が忠実に引用されている場合もある⁸³。しかし、とりわけ『リヴァイアサン』において、ホッブズの聖書引用が上記の翻訳から逸れている箇所も多くある。

これにはいくつかの理由が考えられる。一つの可能性は、ホッブズは原典とつき合わせた結果自己の翻訳の方が正確だと判断したというものである。また自己の教義に合わせて表現を変更したという可能性もある。他方で、聖書の言語表現に単に無頓着であったのかもしれない。マルコムは、『リヴァイアサン』の聖書引用の特徴として、「注意深い分析と無頓着な議論とが並存していること」を挙げている⁸⁴。本稿はホッブズの聖書解釈の検討の一環として、彼の聖書引用が既存の翻訳から具体的にどのように異なるかを示し、その理由についても考察する⁸⁵。またホッブズの

⁸¹ *Leviathan*, 109, 92-93.

⁸² *Ibid.*, 108-14.

⁸³ 『市民論』では、ホッブズが引用したのはウルガータ聖書であり、ユニウス・トレメリウス訳等ではないことはほぼ疑いない。とはいえこのことはホッブズが後者を参照した可能性を排除しない。

⁸⁴ *Hobbes, Leviathan*, 114.

⁸⁵ 本稿が参照した翻訳は欽定訳、英ジュネーブ聖書、フランス語ジュネーブ聖書、司教聖書、ユニウス・トレメリウス訳とベーザ訳の合本である。使用した版の書誌情報は本稿末尾の参考文献一覧内の聖書の欄にある。特に断りがない限り、本稿は引用の際には新共同約訳を使用している。ごく一部の例外を除きヘブライ語とギリシャ語の原典は参照していない。

これらの翻訳それぞれの特徴と17世紀前半のイングランドにおける位置づけは今後の研究課題である。70人訳については以下の有益な論文がある。Scott Mandelbrote, "English

聖書引用について『市民論』と『リヴァイアサン』を比較する。さらに、若干の聖書の翻訳版には余白に注がある。これはホッブズに先行する聖書解釈と見ることができる⁸⁶。本稿はこの注とホッブズの解釈とを比較する。この作業を通してホッブズの聖書解釈がどの程度新しいのかがより具体的に明らかになるだろう。

V

本稿は、なぜホッブズは『市民論』の後にも『リヴァイアサン』を新たに執筆し、その中でとりわけ宗教論と聖書解釈を拡充したのかという問いに答えることを目指している。この問いに答えるためには、ホッブズのテキストを分析することはもちろん、そこから離れて歴史的コンテクストを広く吟味することも必要となる。しかし、先にも示唆したように、ホッブズの議論と既知の歴史的問題を結びつけることは一般に非常に難しい。第一に、ホッブズの思想はあまりに独創的なために、同時代人のそれとほとんど無関係に見える。第二にホッブズは、依拠あるいは反論したかもしれない具体的なソースをめったに明示せず、全体として抽象的・一般的な議論を展開している。第三に、ホッブズがフランス滞在中にどの程度情報や著作を手にしえたのかについて現存する資料が非常に限定的である。以上の理由から、ホッブズのコンテクストを吟味しようにも、そもそも何をもって『リヴァイアサン』の宗教論に有意義なコンテクストと見なしうるのかが不確かなのである。そのため、調査対象を決定することすら容易ではない。スキナーは「テキストを適切なコンテクストに位置づける」ことを強調するが、どのようにすればコンテクストが適当か否かを判断できるのだろうか⁸⁷。

上記の問題を踏まえ、本稿は以下の手続きを踏んでコンテクストを探求する。まず初めに『リヴァイアサン』と密接に関連すると考えられるコンテクストを以下の三つの角度から限定する。第一に、既に挙げた理由により本稿は研究対象をピュー

Scholarship and the Greek Text of the Old Testament, 1620-1720: The Impact of Codex Alexandrinus," in *Scripture and Scholarship in Early Modern England*, ed. Ariel Hessayon and Nicholas Keene (Aldershot: Ashgate, 2006).

⁸⁶ 英ジュネーブ聖書の注がイングランドにおいていかなる政治的含意を有したかについては、ヒルの研究がある。Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, 56-66.

⁸⁷ Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 1: xi, xiv. この点、佐々木の以下の言葉も参照されるべきである。「思想史の解釈にとっていかなるコンテクストを、どのような形で用いるかは決定的に重要であり、それへの過程こそが大きな比重を持つ。」佐々木「政治思想史の方法と解釈—Q.スキナーをめぐって」132頁。

リタン革命期のイングランドに限定する。もちろんこれは、『リヴァイアサン』執筆の背景として重要な要因が他にもあることを否定する訳ではない。実際のところ、内戦期の宗教状況の特色を明らかにするには内戦前の状況についてもある程度検討する必要がある。本稿はウィリアム・チリングワース (William Chillingworth) の宗教論を吟味し、これを通して戦前の宗教状況を一瞥する⁸⁸。しかし以上の留保をつけるにしても、ピューリタン革命こそが『リヴァイアサン』と直接かつ密接に関連するコンテキストであり、他の要因を幅広く考慮に入れるにしてもまずこの要因を十分に考察することが先決問題であろう。

第二に、『市民論』と『リヴァイアサン』の比較を通して『リヴァイアサン』に新たに登場する議論を具体的に特定し、『リヴァイアサン』に固有の主題や問題にコンテキストの範囲を限定する。この意味で本稿のコンテキスト研究は、常にテキスト分析の成果を踏まえており、その延長線上にある。

第三に、本稿はホッブズ自身の研究とホッブズの受容史とを区別し、あくまでホッブズに着目する。ホッブズ研究において時に受容史からホッブズの意図が推定されることがある。しかし『リヴァイアサン』はテキストそのものが現代にまで伝わっており、これに直接に当たることが出来る。『リヴァイアサン』を解釈・論評した著作は、たとえそれがホッブズの同時代人によるものであっても、基本的に二次文献と同等である。同時代人のホッブズ論評はむしろ、当該著者の動機とバイアス（の可能性）とを吟味すべき性質のものである⁸⁹。そして同時代のホッブズ批判者・論評者のバイアスを吟味するには、結局のところ、ホッブズ研究者本人が正しいと判断するホッブズ理解を基準とする以外にないのである。またパーキンのホッブズ受容史研究が明らかにした通り、ホッブズの同時代人は、本稿とは異なる問題関心をもってホッブズのテキストに向かった。ホッブズの議論の妥当性や潜在的影響力には関心を示しても、本稿が解明を目指す、なぜホッブズが当該議論を論じた

⁸⁸ チリングワースは内戦前の主要な論争家でありホッブズの友人でもあることから、既存のホッブズ研究でもしばしば取り上げられている。

⁸⁹ Cf. Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 9-10. ただし、同時代人のホッブズ評価が現代の研究者のホッブズ理解を深めるのに役立つ場合もある。それはすなわち、現代の研究者が見落としていたホッブズの解釈可能性を同時代人が指摘している場合である。一般に現代人より17世紀の論者の方が鋭い感性を有していると考えられる宗教問題については、これが特に当てはまるだろう。とはいえこれは、当該解釈がホッブズのテキストに照らして妥当か否かとはまた別問題である。

のかという問題にはあまり関心を示すことがなかった。それゆえ同時代人のホッブズ論は、本研究では検討対象から外す。ホッブズの受容史を除外するということは、具体的には、1650年代に出版された著作は基本的に調査の対象から外すということを意味する。以上のように本稿は三つの視角からホッブズのコンテクスト研究の範囲を限定する。しかし他面でこの限定内では、『リヴァイアサン』に初めて現れる宗教論を説明するためにあらゆる要因を考慮に入れるように努める。

佐々木がスキナーの研究手法の論評で的確に指摘するように、一口にコンテクストといってもそれは多元的であり複数存在する⁹⁰。本稿がコンテクストとして考慮に入れる論者は2種類あり、おおよそホッブズの宗教論の神学的コンテクストと政治的コンテクストに対応する。第一が『リヴァイアサン』で論じられている主題と同じ主題を論じる者である。「霊」という語の意味の吟味や聖書の権威論、終末論など、『リヴァイアサン』にはこの著作で初めて論じられるようになった主題がいくつかある。内戦期にこれらの神学的主題を扱っている論者がいれば、それは本稿の検討対象とする。ホッブズが『リヴァイアサン』でなぜそもそも当該主題を論じ始めたのかを説明する際に、共通の主題を論じた同時代人がいるということは一つの有力な手がかりだと考えられる。しかもホッブズの同時代人はホッブズと異なり、当該主題を論じる動機を明示的に説明することが多い。興味深いことに、ほとんどの場合それは当時の宗教的変動と関連している。

主題が共通な場合において、ホッブズと同時代人の議論の異同は以下の二つに場合分けできる。両者の議論に何らかの共通点が見られる場合と、全くない場合である。前者において、もちろん影響関係を推定できる程著しい共通点や有力な証拠が発見できればそれに越したことはない⁹¹。しかしホッブズの議論の性質上、そのような例は極めて稀である。とはいえ、同時代の論者がホッブズに影響を与えた可能性があるという程度に主張を抑制するならそれは妥当するだろう。確かにホッブズ

⁹⁰ 「たしかに解釈はコンテクスト抜きにはあり得ない。しかしこのコンテクストなるものは如何なるテキストに関しても多元的であり、予め一つに限定しなければならない必然性は全くない。(中略)問題は彼[スキナー]がそれをコンテクストの一つとしてではなく、コンテクストそのものとした点にあ」る。(佐々木「政治思想史の方法と解釈—Q.スキナーをめぐる—」132, 34-35頁。)ただしスキナー自身もコンテクストの多元性を示唆してはいる。Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," 84.

⁹¹ 霊魂死滅論に関しては、リチャード・オーヴァトンがホッブズに影響を与えたと言っても良いと思われる。この点の論証については、本稿第4部第5章第3節を参照。

の議論は全て彼自身の独創によるのかもしれない。しかしながら、同時代の論者がホッブズと同じ見解を表明した限りにおいて、ホッブズの当該議論はもはや説明のつかない奇妙なものではない。本稿は厳密には、同時代人の論者のホッブズへの影響関係を示そうとしているわけではない。本稿の目的はあくまでも、奇妙と評されてきた『リヴァイアサン』の宗教論について、内戦期のコンテクストの探求を通して、何らかの説明を提示することである。

主題は共通でも具体的な議論の中身はホッブズと同時代人で全く異なるという場合もある。この場合には本稿は、両者の相違の内実を明らかにする。確かにこうしたからといって、本稿の問いはあまり解明されない。それでも、当該主題に関してホッブズがなぜ他の種類の議論を展開しなかったのかを説明するのには役立ち、その限りにおいて、なぜ『リヴァイアサン』の宗教論が現にある通りの形をとっているのかを説明する一端になろう。また、ホッブズと同時代人の議論の異同を検討することで、少なくとも、ホッブズの思想は当時の脈絡において具体的にいかなる点で独創的だったのか、多様な宗教論が新しく出現したピューリタン革命期のイングランドにおいていかなる位置を占めていたのか、以上の問いが解明される。

本稿がコンテクストとして考慮に入れる、上記とは別系統の論者として、ホッブズの論敵が挙げられる。これはホッブズの政治的コンテクストにおおよそ対応する。ここでも論敵を特定する前提として、『リヴァイアサン』において初めて反駁の対象となった議論が何かをあらかじめ特定する作業を行う。ホッブズと共通の神学的主題を論じた論者としてはピューリタンとアングリカン⁹²両方がいる。これに対してホッブズの論敵は、内戦の脈絡では主として（急進派）ピューリタンだと考えられる。特に本稿は、ニューモデル軍の軍事的・政治的行動を正当化した軍説教師を重視する。しかしながら、『リヴァイアサン』の執筆当時ホッブズがフランスに滞在していたことに鑑みて、間接的な情報源も考慮に入れる必要がある。その例としてアングリカンのピューリタン反駁や長老派の急進派ピューリタン反駁が挙げられ

⁹² ピューリタン革命期はイングランド国教会の歴史の中で例外となる時期であり、主教制など通常国教会のメルクマールとされる制度が廃止され、不完全にせよピューリタンにより新たな教会制度が打ち立てられた。つまり、当時のイングランドにおける「国教会」の担い手はピューリタンだった。そこで、内戦期において王の側につき主教制など既存の国教会の教会制度を支持した者を指して本稿ではアングリカンと呼ぶ。イングランド国教会の制度・歴史についての要を得た紹介として、青柳かおり『イングランド国教会：包括と寛容の時代』彩流社、2008年、8-13, 25-29頁。

る。実際ホブズが描写するところの論敵がピューリタンの自己イメージと一致している保証はない。本稿においてコンテキストはあくまでもホブズの議論を説明するための仮説の一部であり、ホブズの議論との照合により説明能力と有効性を吟味・評価すべき性質のものである。このことを念頭に置いたうえで、あえて本稿は幅広く以下の3つの可能性を考慮に入れた。最も単純な可能性としては、ホブズがピューリタンの議論を忠実になぞって描写している場合が挙げられる。もう少し複雑な場合としては、ホブズがアングリカンの（急進派）ピューリタン反論や長老派の異端記録書などにおける論敵の描写を流用したという可能性が考えられる。最も難しいのは、ホブズが元となる素材から独自のピューリタン像を作り上げ、これを論敵として描写している場合である。この第三の事例では、本稿が想定するコンテキストが『リヴァイアサン』の理解に有意義なのかどうか疑わしいことは否定できない。なぜならこの事例はホブズと同時代人の議論との間に十分な対応関係がないということを前提としているからである。論敵を示唆する場合にホブズが一般的表現しか用いていないことに鑑みて、根拠薄弱としていつそのこと無視してしまっても良いのかもしれない。とはいえ一つのホブズ解釈の可能性を提示するものとして、この第三の事例も本稿は考慮に入れる。

以上が『リヴァイアサン』のコンテキスト研究一般に伴う問題点とそれに対する本稿の対応策である。しかし最後に、『リヴァイアサン』の宗教論のコンテキストとして内戦期のイングランドを考察するという本稿の方針ゆえに生じる解釈上の難点に改めて言及したい。それは、『リヴァイアサン』執筆時ホブズはイングランドにおらずフランスに亡命しており、当時どの程度イングランドの情報を入手しえたのかについて直接証拠となるような有力な資料もほとんど存在しないということである。この点に関する本稿の対応策は一般に、コンテキストとして考えられる要因を出来るだけ幅広く考慮に入れるということだった。またイングランドで出版された著作についてホブズが少なくとも何らかの情報を得ていたことについては、具体的な証拠が『リヴァイアサン』の結論部にある⁹³。ホブズは結論部でいくつかの

⁹³ 本稿は試みていないが、パリ亡命時の王党派がイングランドの状況についてどの程度把握していたかを調査することで、ホブズの知識について間接証拠を集めることも出来るだろう。例えばエドワード・ニコラス（Sir Edward Nicholas）およびジョン・カジン（John Cosin）の書簡が有力な手がかりである。

論点について本論の議論を補足している。この中でとりわけ重要なのが以下の言明である。すなわちホッブズは、征服の意味などについて「内戦が人々に不十分にしか教えてこなかったということを、最近出版されたイギリスのいくつかの本から知った」と述べている⁹⁴。マルコムは、ホッブズがここで言及している本としてアンソニー・アシャム（Anthony Ascham）の著作及びマーチャモント・ネーダム（Marchamont Nedham）の著作を挙げている⁹⁵。両者の共通点は、1649-50年の間に王処刑後の新体制を擁護しそれへの服従を勧める著作を発表し、その中でホッブズの著作に明示的に言及していたことだった⁹⁶。特にアシャムの議論は、結論部の以下の箇所にも対応しており、ホッブズが念頭に置いていたのはほとんど疑いないとマルコムは指摘している⁹⁷。ホッブズは、結論部で新たに加えた古代イスラエル王国の刑罰論が理解されなかった結果として、以下のような危険な見解が新たに生じたと論じている⁹⁸。すなわち「憤激の権利（*Ius zelotarum*）」により他人を殺害する権利が各人にあるという見解である。だがアシャムがまさに「憤激の権利」という語を使用してこの見解を提示していた⁹⁹。

VI

本稿のコンテキスト研究は出発点と目的地両方にホッブズのテキストがある。本稿にとってコンテキストはホッブズがなぜ『リヴァイアサン』の宗教論を論じたのかを説明するための仮説の一部である。とりわけ重要なのは、『市民論』の宗教論が1640年代後半以降ホッブズにとってなぜ不十分と映ったのかを説明することである。そこで本稿は以下の手順で考察を進めていく。

第2部では、コンテキストの検討に向かう前に前提的考察として、ホッブズの政治哲学の三著作を比較し、『リヴァイアサン』でホッブズがどのような新たな問題を認識するようになったのかを特定する。ここでは以下の三点を、ホッブズが『リヴァイアサン』で初めて認識した問題として示す。第一は、神から直接の啓示を受け

⁹⁴ Lev, Conclusion, 1133.

⁹⁵ Hobbes, *Leviathan*, 68-71.

⁹⁶ Ibid., 66-67, 71.

⁹⁷ Ibid., 69-70.

⁹⁸ Lev, Conclusion, 1137.

⁹⁹ ただし「憤激の権利」に限れば、マルコムが指摘したとおり、これはセルデンやハモンドも論じていた。Hobbes, *Leviathan*, 69.

たと主張する熱狂である。第二に、聖職者は信者に対して一種の権力を有しており、しかもそれは政治的主権者の権力と競合する危険な可能性を秘めているという認識である。しかもホッブズは、その聖職者の権力の源泉には、神の言葉が人の言葉よりも優先されることと、天国や地獄という賞罰が主権者の課す賞罰よりもはるかに甚大なことという、二つの独立の要因があることを認識するようになった。『リヴァイアサン』で終末論が執筆された背景には以上の認識がある。第三に、宗教的自由と権威を巡る論争、すなわちいわゆる寛容論争である。

次に第3部で、第2部で特定した問題をイングランドの内戦史の脈絡で具体的に明らかにする。まず全体の背景として、内戦の中でピューリタンが断片化し、急進派ピューリタンが登場したことを指摘する。続いてこのことの具体的な意味を、『リヴァイアサン』と関連する限りで探る。第1章及び第2章では熱狂を中心に検討する。第1章では、熱狂の政治的意義を内戦のコンテキスト内で探る。直接の啓示の主張と既存の主権者への攻撃とを結びつけて論じたニューモデル軍の説教師が考察の中心である。第2章では、熱狂の神学的意義を内戦のコンテキストで探る。直接の啓示を主張する熱狂は、神の言葉としての聖書の権威への挑戦を意味し、内戦期にはこれに応答して新たに聖書の権威を擁護する議論がいくつか現れた。この聖書の権威の擁護論を検討する。第3章では、寛容論争のうち、『リヴァイアサン』の議論と最も関連性があると考えられるジェレミー・テイラー (Jeremy Taylor) の寛容論を中心に検討する。なお第3部で検討するコンテキストは、『リヴァイアサン』の理解に重要であるばかりではなく、イングランド(宗教)史におけるピューリタン革命期の特質と意義を理解するのにも重要だと本稿は考える。

最後に第4部で『リヴァイアサン』に立ち戻り、本稿が立てた問いを解明する。具体的には、『リヴァイアサン』をそれ以前の著作と比較してこの著作に固有の議論を特定し、これを第3部で考察したコンテキストおよびその他のコンテキストから説明する。議論の順序としては、まず第3部第1章で示した熱狂の政治的脅威に対するホッブズの応答を検討する。それは『リヴァイアサン』の32章・34章・36章から成り、これらの章を第4部第1—3章で順に検討に付す。続いて第4章で、第3部第2章で示した当時の聖書の権威論を踏まえながらホッブズのそれに考察を加える。第5章ではホッブズの終末論を、本章で新たに示す終末論に関わる独自のコンテキストの中で解明していく。最後に第6章で神学的色彩の強かったこれまでのテ

一マからより実践的含意が見えやすい寛容論へと考察の対象を移し、これを当時のピューリタンおよび第3部第3章で示したテイラーの議論との関連で説明していく。

さて、本稿はロンドン大学（UCL）に提出した哲学修士（Mphil）論文に基づいている¹⁰⁰。本博士論文において新たに加筆したのは、第一に、第2部および第4部第5章における、ホッブズの終末論を考察した議論である。第二に熱狂に関して、第3部第1章における熱狂の政治的コンテクストの考察と、第4部第2章における「霊」フィロロジーの考察とを付け加えた。第三に、序論の冒頭と第3部第3章冒頭で、本稿全体の方法論および寛容についてそれぞれ新たに前提的な理論的考察を加えた¹⁰¹。第四に、日本のホッブズ研究・ピューリタン革命史研究の中での本稿の意義を示した。その他の箇所は、無論以上の新たな研究成果に伴い、全体を見直し、修正や新たな説明を加えている。とはいえ哲学修士論文と重複するところが多い。だがそれにも関わらず、本稿は全体として以下の二点で独自の意義を有し、それが修士論文と博士論文とを架橋するものであると主張したい。

最も重要な点として、ピューリタン研究の充実が第一に挙げられる。既に示唆したとおり、本稿の基本テーゼは、ピューリタン革命期におけるピューリタンの断片化と急進派ピューリタンの登場が『リヴァイアサン』執筆の背景として決定的に重要だというものである。しかし哲学修士論文では、急進派ピューリタンに応答して新たな議論を展開したアングリカンに議論が集中し、逆にピューリタン自身についてはあまり記述することが無かった。この点、本稿ではピューリタンについても十分に叙述を割いている。これは具体的に以下の二つのことを含意する。

第一の含意は、『リヴァイアサン』の宗教論の政治的意義を初めて十分に明らかにしたことである。先に指摘した通り、既存のホッブズ研究の大きな問題点は、『市民論』の出版後であり物体論に取り組んでいたにも関わらず『リヴァイアサン』という新たな政治学の著作の執筆にホッブズが向かったことを説明できるほど有力な内戦期の政治的要因を、ホッブズのテキストにうまく符合する形で提唱することがなかったことである。しかし本稿は、第3部第1章における熱狂の政治的コンテクス

¹⁰⁰ Takuya Okada, "Religious Liberty and Authority: Hobbes's Use of the Bible in *Leviathan* in the Context of the English Civil War" (UCL, 2015).

¹⁰¹ なお、序論と結論の大部分が、東京大学に復学後の2014年10月以降に執筆されたことも付記しておきたい。

トの検討を通して、内戦期の主要な政治的主体であるニューモデル軍の思想的基盤を崩すことを目指して『リヴァイアサン』の新たな宗教論は書かれたという仮説を提示する。これにより、本稿で新たに考察した『リヴァイアサン』34章はむろんのこと、哲学修士論文で既に検討した『リヴァイアサン』32章や36章についても、ホッブズの宗教論と聖書解釈の政治的意義がより明瞭になったと信じる。

第二の含意は、急進派ピューリタンの登場とそれに対するアングリカン等の応答という、(本稿が『リヴァイアサン』に関連すると考える)ピューリタン革命の全体像を示したことである。このような主張が可能なのは、急進派ピューリタンのコンテクストとして、政治的に直接に重要なもののみならず、ホッブズの「霊」フィロロジーの検討および終末論に関連する、神学的に重要なものも検討に付しているからである。これにより本稿は、急進派ピューリタンの登場とそれに対するアングリカン等の応答を、政治的および神学的両側面において示している。すなわち、方法論において提示したところの、『リヴァイアサン』に初めて現れる宗教論を説明するために、ピューリタン革命におけるあらゆる要因を考慮に入れるという方針に、初めて沿った論文となっているのである。ロンドン大学に提出した論文がせいぜい修士論文相当であるのに対して、本稿が博士論文に値しうるとするのは、主としてこのためである。

ピューリタン研究の充実と並んで、本稿の独自の意義を示すものとして第二に、『リヴァイアサン』38章および44章におけるホッブズの終末論の検討の重要性を挙げたい。ホッブズの終末論は『リヴァイアサン』の宗教論のうち最も奇妙であるとされてきた。それゆえホッブズの終末論を考察することは、『リヴァイアサン』の中で奇妙と評された議論を説明するという研究の要となるはずである。だが哲学修士論文ではホッブズの終末論は、聖書の権威論と関わる若干の部分を除き、ほとんど取り上げられていない。さらに哲学修士論文では、本稿第2部相当箇所において、『リヴァイアサン』15章の「愚者」(the Foole)が終末論の背景において重要であると論じていた¹⁰²。しかし本稿はこの点の認識を改めた。以上のように、『リヴァイアサン』の宗教論のうちとりわけ奇妙だと考えられてきた終末論を、初めて本格的な議論の俎上に載せた点に、本稿の独自の価値がある。

¹⁰² Lev, 15: 222.

第2部 前提的テキスト分析

I

第2部では、ホッブズが彼の政治哲学3著作でいかに宗教問題を把握したかを詳細に検討する。それを通し、ホッブズが『リヴァイアサン』においていかなる新たな問題に直面したか、そしてそれと同時に、宗教問題の性質についていかにより深い認識を得るようになったかを明らかにする。具体的には第一に、『リヴァイアサン』に固有の宗教的コンテクストを第3部で具体的に解明するための糸口を掴みたい。これが第2部での主たる関心事であり、直接の啓示を受けたと主張する熱狂者と寛容論争が『リヴァイアサン』のコンテクスト解明の糸口になると示されるであろう。第二に『リヴァイアサン』に初めて登場する終末論の政治的含意を、テキスト分析を通して明らかにしたい。第三に、超自然的現象の分析の発展という『リヴァイアサン』の特質を指摘し、それを通し『リヴァイアサン』の執筆動機・意図について既存のホッブズ研究の通説に疑問を呈す。さてこれまでのホッブズ研究では、コンテクストを特定するためにテキスト分析を行うという試みは存在しなかった。この作業を通して本研究は最終的に、『リヴァイアサン』に見出される議論がなぜそもそも、あるいはなぜ当該様式で展開されているのかという疑問により良い回答を与えることを目指している¹。

政治哲学の3著作全てにおいてホッブズは、宗教がなぜ政治的問題となるかについての自己の認識を、同様の箇所一救済に必要な条件について論じる直前で、同様の定式を用いて示している。しかしながら、以上の類似にも関わらず、その議論内容には3著作間で、微細だがコンテクストの変化をよく反映した変化が見られる。そこで本稿は、ホッブズによる宗教問題の把握方法を3著作間で比較し、『リヴァイアサン』において認識されたところの宗教問題の特質を精確に把握したい。こ

¹ スキナーは、この問いに答えるためにはコンテクストの吟味が必要であることを強調する。これは正しい指摘であるが、それも、テキスト分析を踏まえた上でのものだというのが本稿の主張である。Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," 83.

もし本稿の以下の議論が成り立つならば、マルコムが示した以外にも、『リヴァイアサン』の執筆動機を把握するのに手がかりとなる、テキスト上の根拠があるということになる。Hobbes, *Leviathan*, 1-60, esp. 57-59.

れを通して、ホッブズが『リヴァイアサン』でなぜ宗教論を拡大したのかをよりよく理解することが出来るだろう。

『法の原理』においてホッブズは以下のように宗教問題を特定する。「我々は自身の行動規範として神の言葉を有する。さてここで、我々が人にも服従し、その命令を行動に移すことが義務になったとしよう。もしこの条件下で、神の命令と人の命令が食い違った際には、我々は人よりも神に従うべきである。それゆえ、人の命令全てに従うように契約を結んでも、それは不法である²。」続いてホッブズは、自身の論敵を次のように特徴付ける。「自分自身の聖書解釈に従う者は、不断に良心の自由を要求する。また国家の主権者から叙任されていない[聖職]者に従う者は、宗教事項において世俗の(civil)権力を超える、あるいは少なくとも世俗の権力に依存しない権力を要求する³。」ここでホッブズが問題としているのは、聖書解釈が主権者の下で統一されていないということである。

『法の原理』執筆の後、約二年をかけてホッブズは『市民論』を完成させ、『法の原理』の宗教論を発展させた。この著作においてホッブズは、以下のように宗教問題を把握している。

人の命令よりも神の命令に従う義務が存在するため、キリストの命令に違反することを命じられたときに、いかにしてその命令に安全に従うことが出来るのかという問題が生じる。この問題の原因は以下に存する。すなわち、神はもはやキリストや預言者を通して生きた声によって我々に語りかけることはなく、聖書を通してのみ我々に語りかける。だが聖書は、異なる人々には異なる仕方理解されるのである。⁴

この定式は、『法の原理』のそれから若干の理論的發展が見られるものの⁵、大筋としては『法の原理』と同様に聖書解釈の多様性に問題を見出している。後に考察を加える『リヴァイアサン』の問題設定との対照で、ここでの問題設定には二点重

² EL, 2:6:1.

³ EL, 2:6:2.

⁴ DC, 18:1.

⁵ 『市民論』では、なぜ聖書解釈の多様性が生じるのかが説明されている。その鍵は、生きた声と書物との対比にある。この対比についてホッブズは『市民論』の他の箇所でもより詳しく説明している。「言語は、それ自身では役割を果たすことができず、様々なコンテキスト上の助けを必要とする、これは一般に知られている。実際生きた声は、その場の解釈者、すなわち時・場所・表情・身振り(中略)などを有するのである。」書物の場合には、生きた声とは異なり「その場の解釈者」に欠けるために、多様な解釈が生じるのである。DC, 17:18.

要な前提が存在する。第一が、ホッブズの時代にはいかなる預言者も存在しないという想定である。もう一つは、神の言葉の経路は多様でありうるかもしれないが、いずれにせよ神の言葉は人間に届くという想定である。後に詳しく検討するように、『リヴァイアサン』においては、これらの前提こそが新たに問い直されることとなる。

II

これまでのところ『法の原理』から『市民論』第一版に至る変化を見た。以下では直ちに『リヴァイアサン』の検討に取り掛かるのではなく、その前に両作品をつなぐ足がかりとして、1647年に発表された『市民論』の第二版に考察を加えたい。ここでも『市民論』第一版の問題設定では想定されていなかった新たな議論が言及されているのである。第二版に初めて付せられた序言⁶においてホッブズは、一般的表現によってではあるものの、自身の論敵の議論を以下のように提示する。

政務官への服従を拒否し、公的な義務からの免除を欲しながらなおも、国家中での生活や、暴力・権利侵害からの国家の保護を要求する者について、私はあなた方に次のように要望したい。すなわち、そのような者は市民ではなく敵やその斥候と見なし、彼らが明示的にあるいは黙示的に神の言葉として提示してくること全てを不用意に受け入れないようにと。よりはっきりと述べよう。もし説教師・懺悔聴聞者・詭弁家が、以下のような教義が神の言葉と一致すると述べるとしよう。すなわち主権者が、いやむしろ誰でも、主権者の命令なしに市民によって殺されてもそれは適法であるという教義、あるいは、反乱、共謀や、自国に敵対する何らかの集まりに参加してもそれは適法であるという教義である。このような際には、その主張者を信じてはならず、逆に告発しなければならない。このことに賛同する者は誰でも、私の著作の意図を立派なものと評価してくれるであろう。⁷

ここでホッブズが敵対視する議論には、二つの新たな特徴が見られる。第一に、神の名を語るこの言説は、聖書解釈から導出されたものである可能性はあるもの

⁶ 1646年のソルビエールへの書簡でホッブズはこの序言に言及している。Thomas Hobbes, *The Correspondence*, ed. Noel Malcolm, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1997), 125-27.

⁷ DC, 83.

の、そうだと明示されてもいない。第二に、この宗教的教義は主権そのものに真正面から挑戦している。第二点目の意義を十全に理解するためには、第一版に立ち戻り、『市民論』の末尾を一瞥する必要がある。ここでは、世俗の事柄に関連する宗教的教義から内戦の危機が生じるに至るまでのメカニズムが示されている。

ホッブズはまず、一般的に宗教的教義と考えられているものが、実際には信仰や救済に関する事柄ではなくて、権力や利益、知的優越に関する事柄に過ぎないと看破する。続いて末尾において、異なる宗教的立場の間で激しい敵意が生じるのは、以上の非本質的事柄を巡る意見の相違からだと言及する⁸。この議論は、ホッブズが宗派を派閥になぞらえた『市民論』前半部のそれに対応している。「同一宗教の諸宗派間あるいは同一国家の諸派閥間で教義や政策を巡り争いが生じたときほど、戦いが熾烈となることはない⁹。」当該節でホッブズは、両種類の争いの源を、知的事柄を巡る口論と、そして究極的には名誉を求める人間の欲求とに見出している。宗教的事項に関する知的軋轢は、確かに激的な内戦に発展しうる。とはいえ、これは諸宗派間の争いであり、主権者に対する反乱を必ずしも含意しない。それゆえ、主権者への反乱の扇動は、『市民論』第一版において宗教的見解の政治的意義が論じられた際には、想定されていなかったと言えよう。

また、以上のように宗教問題を認識する限りにおいて、ホッブズには諸宗派を名指しして特定する必要はなかった。名指しすることで自分の身に危険が降りかかることを避けようともしていた。1641年に書かれた献辞には、特定の法律に言及しないように特別の注意を払ったとある。それに言及することは、「現今の嵐の中、危険性を孕む海岸に近づくようなものである¹⁰。」これは、祖国の緊迫した政治状況から逃れ亡命した者に見合った言葉である。急進的な見解を多く含むこの作品の第一版は、公刊されたとはいえ、ホッブズやメルセンヌの学友の間でしか頒布されなかったということも、良く知られている。

『市民論』の第二版には、第一版に関する以上の事情・特徴からの変化がいくつか見られる。第一にこれは本格的な出版であり、実際に売り上げは良かった¹¹。さ

⁸ DC, 18:14.

⁹ DC, 1:5.

¹⁰ DC, 76.

¹¹ Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 61-62.

らに、第二版に加えられた注でホッブズは、宗派を名指しで明示するようになった。それは、第6章第11節に付せられた注であり、『市民論』の最終章の見解を確認する形で始まる。宗教的な教義を巡る軋轢は戦争の主要な要因であるが、しかし「これは当該教義の誤りに由来するのではなく、人間本性に由来する。すなわち人間は、自分は他人より賢いと考え、全ての者に同様に考えてもらいたいと欲するものなのである。(中略) 私がこの種の教義について論じなかったのは、このためである¹²。」この言葉が示唆するのは、『市民論』第二版の段階に至ってもなおホッブズは、『リヴァイアサン』、特にその第4部におけるように誤った宗教的教義を論駁する必要はないと判断していたということである。しかしながら、続く文章からは、ホッブズがこの立場から離れ始めたことが読み取れる。「宗教的教義には、それを信じると、国家への服従を拒否し王や主権者に対して正当に戦いを起こすことが出来ると考えるようになるものがある¹³。」この記述の裏を返すと、ここからは、序論やここで言及されている類の主権と直接に矛盾する教義は、第一版の枠組みの中では捉えられていなかったということが窺える。続いてホッブズは、「宗教を口実とする」「ローマカトリック教会」の、政治的に危険な含意を有する教義に明示的に言及する¹⁴。宗派の明示がホッブズの自覚的な行為であるということは、当該文章が「私は以下のことを隠さない」という言葉で始まっていることから見て取れる¹⁵。ホッブズは、第一版におけるように具体的な名前や教義への言及を差し控えるということをもはやしないのである。

以上のようにホッブズは、宗教的教義には主権に反する含意を伴うものがあることを新たに意識するようになった。しかしそれにも関わらず、ホッブズのここでの回答は第一版と同様であった。すなわち、個々の宗教的教義が平和と関連するか否かの判断は、主権者に委ねられたのである¹⁶。しかしこれでは、主権に有害な宗教的教義があっても、主権者がその危険性に気づかないまま、当該教義の広まりを放置する可能性がある。『リヴァイアサン』の第4部では、主権に有害な教義に自ら批判の刃を向けることで、ホッブズはこの理論上の陥穽を埋めたのである。このよう

¹² DC, ann. 6:11.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

に解釈することで、『リヴァイアサン』においてホッブズがなぜ誤りにより強い関心を見せるようになったのか、より容易に説明することが出来る¹⁷。

我々はこれまで、宗教的な装いを纏いながら主権者への反乱を説く見解が、ホッブズの既存の宗教的枠組みにとって想定外の新たな問題を提起したことを明らかにした。だがこの種の見解は、宗教論のみならず世俗的な事項に関するホッブズの理論枠組みにとっても重大な問題を提起する。すなわち、ホッブズの『市民論』が前提する人間論では、宗教的外観の下で反逆の見解を説く者が、いかなる情念に導かれてそうするのかが説明困難なのである。『市民論』では宗教的軋轢は名誉の欲求から生じるものと捉えられていた。この欲求は、自然状態において人間を暴力へと駆り立てる主要な三情念のうちの一つだった。確かにホッブズは、名誉と政治的官職を追求する者は官職への道が閉ざされているとそれに不満を抱き、「現政策の不首尾」や「革命の機会」を期待しがちであるということ、強く意識していた¹⁸。とはいえ、官職それ自体は国家機構の一部であり、その意味で名誉追求者は、厳密に言えば、国家の転覆を狙っている訳ではない。これとは逆に、宗教的装いを纏った反逆的意見を説く者は、主権そのものを攻撃的としていた。このためホッブズはその政治理論において、この見解を説く者の動機を示す、新たな説明要因を提示する必要があった。『リヴァイアサン』の自然状態論に新たに登場した「支配

(dominion) の概念こそが、この役割を果たしていると見ることが出来る。政治哲学の三著作全てでホッブズは、人間を暴力に駆り立てる三情念—物質的欲求と名誉、恐怖—を挙げている。しかし『リヴァイアサン』ではホッブズは、物質的欲求および恐怖から新たに支配欲求を導出するようになったのである¹⁹。

人間の支配欲求への着目から翻って、ホッブズは以下のことを新たに意識するようになった。すなわち、神の名のもとに語る宗教家は、それによって名誉のみならず、あるいはむしろ、支配のほうこそを追求しているということである。このよう

¹⁷ マルコムもこの変化の背景を説明するが、要点を外している。なぜならマルコムが説明するところの『リヴァイアサン』における変化は、ホッブズの意見への関心の増大であり、誤りへの関心の増大ではない。また、なぜ『市民論』におけるように真理を証明するのでは不十分で、それに加えて虚偽の反駁が更に必要なかが説明されていない。Hobbes, *Leviathan*, 47-51.

¹⁸ DC, 12:10.

¹⁹ Lev, 13: 190, 192; 17: 254. 国家設立に至るまでの『市民論』の理論枠組みに何らかの欠陥があったとして支配の観念が『リヴァイアサン』で新たに登場したのを説明するのは、困難であるように思われる。

に解釈すると、『リヴァイアサン』の新たな特徴がいくつか説明可能になる。そのような特徴の第一として、『リヴァイアサン』における誤った見解の反駁において加わった、新たな反駁方法が挙げられる。ホブズは、『市民論』と『リヴァイアサン』の第4部のいずれにおいても誤った見解に反駁を加えた。しかし第4部の47章では、誤った宗教的見解はカトリックなどそれを主張する者に私的利益をもたらすという、イデオロギー批判を新たに展開するようになった。このイデオロギー批判の登場は、上記の意識の表れと見る事が出来る。

第二に、この新たな意識を通してホブズの宗教観が変化した。『市民論』では宗教は、人間の王国に関する事項とは区別される、神の国や天国に入るために必要な事項だとされていた²⁰。しかし『リヴァイアサン』第12章でホブズは、宗教は一種の政治だとする大胆な見解を表明する。ホブズによれば、異教徒の宗教の設立者は「自身の創意工夫によって宗教の種子を育成し秩序付けた」が、「他方は神の命令と指図によってそうした。しかし両者ともその目的は、自己に依拠する者を服従や法、平和、思いやり、政治社会へとより適した存在にすることだった。(中略) 後者は神の政治であり、神の国の臣民として服従する者に定められた掟を内包する。

(中略) 神の政治に携わったのはアブラハムやモーセ、我らの救世主である²¹。」宗教の名のもとに人間は支配を追求するという認識が、宗教の創始者に関する以上のホブズの説明にも反映している。すなわち、モーセやアブラハムらが宗教を設立したのは神の命令に従った結果だという伝統的議論に、彼らの意図を政治社会の観点から説明した議論が加わっている。そこでは宗教は支配を維持する道具と捉えられているのである。しかもそれは、真の宗教か偽の宗教かに関わり無い、宗教一般の特徴だとされている。これは『市民論』には無い観点だった²²。また当時の世上

²⁰ DC, 18:14.

²¹ Lev, 12: 170.

²² 宗教とは直接には関係しないが、宗教の名の下に人間は支配を迫ると新たに意識したことの結果として、第三に、『リヴァイアサン』においてホブズがレトリックをより好意的に評価しより広く活用するようになった点が挙げられる。宗教の名の下に支配を迫ることは、市民を支配し平和を維持するという主権者の課題と相反する。この意味で、当該宗教家はホブズの敵である。翻って、『リヴァイアサン』における二重の課題、すなわち論敵を反駁し宗教論争で勝利を収めることと、宗教的真理を追究すること、これら二つは重なり合う。『市民論』において、レトリックは勝利を目指すのに対して論理は真理を目指すと規定されていたときには、この可能性が見過ごされていた。(DC, 12:12.) 『リヴァイアサン』でホブズがレトリックをより広範に用いるようになった背景には、この可能性を認識するようになったことが挙げられよう。また、この変化の別要因として、『リヴァイアサン』においてホブズは『市民

においても、偽の宗教について言えば、それは宗教を口実とした支配であるという見解が見られた。しかし、宗教の名の下の支配という観念を真の宗教にも適用し、モーセのような聖書の代表的人物にこの脈絡で言及した点に、『リヴァイアサン』の特質と急進的な性格を見て取ることが出来る²³。

III

これまで本稿は、『市民論』第二版において新たに登場した宗教的問題がホッブズの理論枠組みにいかなる新たな課題を突き付けたかを検討した。以下では『リヴァイアサン』に考察を移し、この著作においてホッブズが宗教問題をいかに把握したか、その特質を検討に付したい。それにより、『リヴァイアサン』のコンテクストを探求する糸口として、神から直接の啓示を受けたと称する熱狂者の問題が存在することが明らかになるであろう。

キリスト教国家における反乱と内戦の、最もしばしば用いられる口実は、神の命令と人の命令が互いに相反するとき、両方に同時に服従し難いことから生じている。この問題は古くから存在したものの、十分な解決策が講じられることはかつて無かった。二つの相反する命令を受け、一方が神の命令であると認識している時には、人の命令ではなくて神の命令に従うべきだということはあまりにも明白である。命令者が君主や主権的議会のような適法な主権者であっても、あるいは自分の父親であっても、それは変わらない。そのため問題は以下の点に存する。すなわち、神の名の下に命令されたときに、多くの場合に

論』においてよりも遥かに多くの宗教的見解を反駁したことが挙げられる。レトリックに対して敵対的な意見が表明されていた『市民論』においてさえ、ホッブズは一般的見解を反駁する際にはレトリックの技法を用いている。(DC, 1:2, 9:1.) 『リヴァイアサン』においてホッブズがレトリックをより頻繁に用い、特にそれを宗教的論敵の反駁のため駆使したのは、『市民論』で既に行っていたことを、反駁相手の増大に伴って大規模化したものに過ぎないと解することが出来る。

ホッブズが『リヴァイアサン』でいかにレトリックを駆使したかについては、スキナーの研究が決定的に重要である。ただしスキナーは、レトリックについてホッブズの見解が変化したのは、『リヴァイアサン』において理性への信頼を喪失したからだと論じるものの、この説はナウタの論文が的確に反駁している。しかし逆に、ナウタの論文は代替案を提示しない。本注はその代替案を示そうと試みた。 Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 347-50, 426-36; Lodi Nauta, "Hobbes the Pessimist?," *British Journal for the History of Philosophy* 10, no. 1 (2002): 48-54.

²³ Schotte, *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion*, 49-53.

において、その命令が神に由来するのか、それともその命令者が単に神の名を濫用して自己の私的利益を得ようとしているにすぎないのか、判断がつかないということである。²⁴

ここでの問題は、神の名の下に命令されたときに、その命令が本当に神に由来するのか否かが不明だというものである。これを「自称預言者の問題」と呼びたい。この問題設定は、『市民論』のそれと比べて、いくつかの特徴がある。第一に、ホッブズが念頭においている状況がより具体的なもの、すなわち反乱や内戦になっている。これは、『市民論』の第二版に見られる、反乱を扇動する新たな種類の言説を反映したものと言えよう。これに応じて『リヴァイアサン』の問題設定では、神の言葉を語ることの政治的含意が明示されるようになった。すなわち、それは一種の命令に相当するというのである。それゆえ、もし神の名の下に語られることが本当に神の言葉だと信じられたならば、その自称預言者は信奉者を支配する力を得ることとなる。これは、『リヴァイアサン』で初めて明示された²⁵。それゆえ、神の名を語る者による支配の樹立とそこから生じる反乱を防ぐためには、神の言葉として語られる言説を聞き手がどのように受け取めるかが、決定的に重要な問題となる。『リヴァイアサン』においてホッブズは、誤った宗教的見解を反駁するのみならず、神の言葉として提示される言説に対して聞き手が批判的な態度を取ることの重要性を強調するようになったのである。

実のところ、この批判的態度は『リヴァイアサン』における宗教問題の定式化それ自体にも見られ、これが第二の特徴をなす。『市民論』では、神の声として提示されたものは実際に神に由来すると想定されており、問題は、神の声で伝えられた内容が多様に解釈できる点に見出されていた。しかし『リヴァイアサン』では、以上の『市民論』の想定が疑問視されている。ここでは、神の声と称されるものが本当に神の声なのかどうかが問題となっているのである。後に詳しく論じるように、キリスト教と聖書解釈を巡る『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての理論的発展は、主としてこの懐疑を介在していた。

²⁴ Lev, 43: 928.

²⁵ Lev, 36: 674. 「これほどの幸福を手にするための道筋を人に教示すると称する者は、その人を支配すると、つまり統治し君臨すると称しているのである。」以下も参照。 Lev, 47: 384.

第三に、『市民論』の問題設定では、ホッブズの時代と聖書の時代が対比され、彼の時代には聖書という神の言葉を伝える書物しか存在せず、生きた神の声を伝える預言者は存在しないとされていた。だが、『リヴァイアサン』の問題設定では、そのような対比は前提されていない。ここでは、聖書を媒介としたものであれ預言者を媒介としたものであれ、神の声として主張されたもの全てが視野に納められているのである。しかしながら、ホッブズの時代に預言者が存在する可能性を視野に入れることは、具体的に何を意味するのだろうか。この問いに答えるために、ホッブズが32章で反駁する議論類型を一瞥したい。ここでホッブズは啓示の媒体に着目しそれを区別する。それは聖書、すなわち「預言者や使徒、教会の媒介」でもありえるが、無媒介で超自然的な啓示、すなわち夢や幻影、声、超自然的な靈感でもありえる²⁶。後者は『市民論』の議論の射程外だった²⁷。しかしながら、よく知られているように、1640年代には聖書外で神からの直接の啓示を受けたと称する主張が広まった。これを主張した者は一般に熱狂者（*enthusiast*）と呼ばれる。それゆえ、『リヴァイアサン』に固有のコンテクストを理解するためには、この熱狂者こそ検討しなければならない。

ここで本稿における「熱狂者」あるいは「熱狂（*enthusiasm*）」の語法について若干の注意を促しておきたい。確かに、これらの語は様々な意味で用いられた。またホッブズ自身が『リヴァイアサン』でこの語を使用したのはわずか数回—管見の限り、4回—のみであり、そこでの意味は本稿のそれよりも限定的である。本稿は神から直接の啓示を受けたと称する主張を指してこれを全て「熱狂」とするのに対して、ホッブズはより限定的に、神の霊の保有（*possession*）あるいは人間の内なる神の霊を通した直接の啓示の主張を指して「熱狂」の語を用い、これを夢や幻影

²⁶ Lev, 32: 580. 『ビヒモス』にも同様の区別がある。Hobbes, *Behemoth, or, the Long Parliament*, 225.

²⁷ DC, 16:13, 18:1. このことから鑑みると、以下のタックやサマヴィルの問題設定は十分に核心をついていない。「ホッブズは[『リヴァイアサン』]第3部の神学に一体なぜこれほどまでに没頭したのであろうか。神学とは無関係に自らの政治的言い分を立証することも出来たはずである。すなわち、新しく神学的議論を追加してこの著作をより複雑にしなくとも、主権者が聖書の唯一の権威ある解釈者だと論じるだけで、十分に人目を引き警戒心を抱かせるに足る。」(Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes," 132.) 「なぜ彼[ホッブズ]はこれほどのスペースを割いてそれ[聖書]の意味をわざわざ分析したのであろうか。一つの回答としては、自分の考えが正しいことを同時代人に説得して、それにより将来の内戦を防ごうとしたというのが挙げられる。」Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 106-7.

による啓示の主張と明確に区別した²⁹。他方で、本稿の「熱狂」観も一つの代表的な見方であり、この意味で「熱狂」の語を用いる論者は珍しくなかった。また、本稿が着目するのは『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての宗教論の発展であり、そこで鍵となるのは、『リヴァイアサン』においてのみホッブズは、夢や霊などを通して直接の啓示を受けたと称する主張（本稿の「熱狂」）に対して新たな議論を展開することで真正面から応答したということである。この『リヴァイアサン』の特質を析出するため、ホッブズの語法から離れ分析者の操作概念を示す語として「熱狂」を用いている。神の霊が内から人間に語り掛けるという啓示の形態が『リヴァイアサン』の宗教論において特別な重要性を有していることは確かであるが、本稿ではこれはあくまでも「熱狂」の特殊な一形態として把握する。

なお、『ビヒモス』でホッブズは、本稿の着目点とは必ずしも一致しないが、内戦期における熱狂というテーマに触れている。まず、聖書解釈と対比される「並外れた靈感」の主張を内戦のごく初期に見出している³⁰。また長老派が内戦期に人気を博した一因として、彼らが即興で行う祈祷は「内なる神の霊に命じられたものだと称していた」ことを挙げている³¹。以上の認識や着眼点は、『市民論』から『リヴァイアサン』への宗教論の発展を説明するために1640年代後半における急進派ピューリタンの動向に着目する本稿とは必ずしも合致しない。とはいえ、少なくともホッブズが後に内戦期を振り返って、神から直接の啓示を受けたと称する熱狂が内戦期における宗教問題の一側面を占めたと認識していたことは確かである。

IV

これまで論じてきたように、内戦期における熱狂者の登場をもって、『リヴァイアサン』に初登場する議論はある程度説明できる。しかしながら依然として未解明

²⁹ 「モーセもアブラハムも、預言をすると主張したのは、霊の保有によってではなく、神の声や幻影、夢によってであった。またその（中略）法の中にそのような熱狂すなわち霊の保有は全く存在しなかった。」(Lev, 8: 118, 20.) 「旧約聖書の他の預言者も熱狂、すなわち神が彼らの内で語りかけると称することはなかった。神は自らに声や幻影や夢によって語りかけたのだと主張していた。」(Lev, 8: 118.) 「神の霊に取りつかれた—それは熱狂と呼ばれた—と想定された、気の狂った者。」(Lev, 12: 176.) 「熱狂者」を気の狂った者と特徴づけるホッブズは、「熱狂」を自然的理性の活用と対比してもいる。聖書を通して神と人間への義務は、「熱狂すなわち超自然的な靈感を伴うことなくとも、賢明で学識ある解釈と、注意深い推論によって容易に導出されるだろう」と述べているのである。(Lev, 32: 584.)

³⁰ Hobbes, *Behemoth, or, the Long Parliament*, 225.

³¹ *Ibid.*, 139.

のまま残されるのが、『リヴァイアサン』の中でおそらく最も悪名高い、38章におけるホップズの終末論である。以下では第2部の第二の課題、テキスト分析を通して終末論の政治的含意を明らかにする作業に取り組む。まず終末論の概要を確認したい。

ホップズの見解では、最後の審判を経て定められる、神の選民の来世における運命と断罪された者のそれとの隔たりは、伝統的に理解されてきたのよりもはるかに小さい。すなわち、選民が享受する幸福も、断罪された不信心者が被る不幸も、伝統的見解が示唆するような極端なものではないのである。

来世における選民の状況は、エデンにおけるアダムとイブのそれに相当する³²。確かに彼らは、困窮や病気、そして何よりも死を含む、あらゆる種類の害悪から免れている³³。しかしながら、第一に、天の国あるいは神の国は地上にあるとされる。選民も含めて、人間が「神の足台である地上よりも高い幸福へと昇天する」ことは無い³⁴。第二に、結婚・生殖・飲食は神の国には存在しない³⁵。このことは、これらの事柄に伴って得られうる喜び・快樂も存在しないということを含意するだろう。

続いて来世における断罪された者の状況に目を向けると、それは、原罪によりエデンから追放された後のアダムや人類、つまり現在あるがままの人類の状況と、おおそ同じである³⁶。まず、不信心者は選民と同様に地上に住み、地下や水の下、完全な暗闇の中や炎で焼かれる中で暮らすわけではない³⁷。次に、個々の不信心者には、永遠の苦しみではなく、第二のそして最終的な死が待ち受けている³⁸。さらに、不信心者は現在の間と同様に結婚し生殖する³⁹。このことは不信心者特有の利点とさえ言えるかもしれない。

³² Lev, 44: 990.

³³ Lev, 38: 720.

³⁴ Lev, 38: 704.

³⁵ Lev, 38: 702.

³⁶ Lev, 44: 990.

³⁷ Lev, 38: 714, 16.

³⁸ Lev, 38: 718; 44: 994.

³⁹ Lev, 44: 994. 聖書解釈上では、これが断罪された者の、種全体での永遠の苦しみを保障するとされる。Ibid.

確かにホッブズは、来世における選民の状況は、断罪された者のそれよりも恵まれていると考えていた⁴⁰。その証拠に、断罪された者が被る苦しみとして、選民への羨望という精神的な苦しみを挙げていた。肉体的な苦しみとしては、「残虐で悪しき支配者の下で生活するのみならず、聖者の永遠の王である全能の神を敵にする者」に降りかかる苦しみに言及していた⁴¹。この肉体的な苦しみとして、特にホッブズが強調したのが第二の死である。しかしながら、以上の苦しみに関わらず、ホッブズの提示する終末論において断罪された者と比較しての選民の幸福度合いが、伝統的見解においてよりも遥かに不明瞭となっていることは疑いない。

以上概観したホッブズの終末論を理解する際において困難なのは、その政治的含意を理解することである。確かにホッブズの終末論は、天国・地獄の観念の潜在的な政治的危険性—神の賞罰たる天国・地獄は主権者の刑罰を遥かに上回るため宗教的主張が主権者の権威を脅かす可能性がある—を封じ込めるという機能を果たしており、この点に関するショッテの指摘は全体としては正しい⁴²。しかしながらこの説は、それ自体では、ホッブズがなぜ『市民論』ではなく『リヴァイアサン』で初めて終末論を展開したのかを説明しない⁴³。タックとジョンストンの両者はこの問題にある程度取り組んできた⁴⁴。しかしオーバーホッフが認めるように、この点が十分に解明されることはかつてなかった⁴⁵。

⁴⁰ Cf. Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Molesworth, vol. 4 (London: John Bohn, 1840), 357.

⁴¹ Lev, 38: 716, 18.

⁴² Schotte, *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion*, 27-28, 237-38.

⁴³ ホッブズの終末論を歴史的コンテクストの中で吟味したポーコックの先駆的な研究にも、この批判は当てはまる。Pocock, "Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes," 174-87.

⁴⁴ ジョンストンがこの問いを最初に提起し、これまでのところ最も厳密な議論を展開している。(Johnston, "Hobbes's Mortalism," 655-59.) タックは、地獄論にのみ関心を集中させている点で一面的だが、フランスにおける英および仏カトリック教徒がホッブズ影響を与えた可能性を指摘しており、有益である。Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes," 121-38, esp. 33-37.

⁴⁵ ジョンストンは、1640年代半ばの政治的混沌の中で『市民論』の解決策が「不十分に」なったという説を提示する。しかし、具体的にいかなる意味において『市民論』の枠組みが無力となったのかは説明しない。Johnston, "Hobbes's Mortalism," 658.

オーバーホッフは既存の研究の立場について有益な概観を提供し、その上で自己の立場を提示している。(Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, 201-11.) 既存の研究では『リヴァイアサン』で初登場するホッブズの終末論が十分に説明されていないことを指摘するものの (ibid., 205)、彼自身はこの指摘の後、終末論

ホッブズの終末論を理解するのに伴うもう一つの難点は、以下の点である。すなわち、もし救済への道が明らかになっており、それによって神の法と人の法との対立の芽も摘まれているのであれば、なぜ来世について更に論じる必要があるのだろうか。ホッブズが提示する来世像は非常に独特なものであるがゆえに、なおさらこの問いが問われてしかるべきである。だが、『リヴァイアサン』の救済論が提起する問題を既存の研究の中では最も鋭く指摘したジョンストンでさえ、この問いを立てることはなかった⁴⁶。

本稿では、『法の原理』から『リヴァイアサン』に至る、宗教問題についてのホッブズの認識の変化について前述した議論を発展させ、ホッブズが『リヴァイアサン』において終末論を初めて展開した背景として、以下の説を主張したい。すなわち、至高の幸福と不幸として観念される通常の天国・地獄論にはそれ自体で秩序不安定化の政治的含意があることが、後の作品に至るにつれてより明晰に認識されるようになり、またこれと軌を一にして、聖職者の権力を解体する必要性がより明敏に意識されるようになったと。

確かにホッブズは、『法の原理』において既に、救済の問題が主権者への服従を妨げる要因となりうることを認識していた⁴⁷。しかしながらこの時点では、後の著作とは異なり、地獄行きの断罪という神の罰と宗教的言説を利用した支配の確立とを結びつけて捉えることはなかった。救済の問題が議論されるのは、主として、自分自身の聖書解釈に従い良心の自由を要求する独立分派への応答としてであり、この独立分派は、他者の聖書解釈に従う者が形成する他の諸宗派と対比されている。救済論の射程が限定的だということは、議論の分節方法にも表れている。つまりホッブズは、第6節では独立分派に応答して救済論を展開しているのに対して、第7節ではその他の宗派に応答しているのである⁴⁸。この分節において鍵となるのは、ホッブズが独立分派の特徴として、人間の権威への不服従を挙げていることであ

の政治的意義から神学的意義、それも三位一体論という別の論点へと議論を移してしまっている。

⁴⁶ Johnston, "Hobbes's Mortalism," 655-59, esp. 59. それゆえ、『リヴァイアサン』におけるホッブズの終末論を説明するのにその政治的含意を示す彼の試みは、マーティニックの以下の批判にあっている。すなわち、終末論がなくともホッブズの体系において神の法と人間の法とが対立する可能性はほぼ排除されていると。Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 265.

⁴⁷ EL, 2:6:5.

⁴⁸ EL, 2:6:2-3, 14.

る。独立分派は聖職者にも従うことがないのである。このことは、教皇や公会議といった「他ならない人間の権威」に服従する者と、そのようにせず「聖書」にのみ服従すると主張する者、すなわち独立分派とが区別されている点に見て取れる⁴⁹。だが、もしいかなる人間の権威にも服従しないなら、独立分派が単独で大規模な集団を形成して主権者に対して反乱を起こすといった事態は起りえないはずである。確かに、第6節においても良心に反する行動は罪であるという意見が議論の対象となっており、後の節でこの見解は反乱の要因であるとされている⁵⁰。しかし後の著作ではこの見解は、宗教的側面を有するもの実際には善悪の判断が個人に許されるという誤りに由来するということが明らかにされており、これに対応して、世俗的な問題が論じられる箇所に配置されている⁵¹。

『市民論』でホッブズは、宗教を媒介した支配と神の褒奨・刑罰との関係を明確化する一歩を踏み出した。これを示す第一の表徴は、ホッブズによる外国の権威すなわち教皇の批判にある。

人間の自発的な行動は、善悪や褒賞・刑罰についてその者が有する見解から自然の必然によって生じるということを、知らない者は無い。ここから以下のことが帰結する。すなわち、その者の判断に自己の永遠の幸福あるいは悲惨がかかっていると信じる相手に、人々は必然的に服従しようと欲するのである。さて救済のために何が必要かを定める者の裁定から人々は自己の永遠の幸福あるいは永遠の悲惨を期待する。それゆえあらゆることについてこの者に服従するのである。⁵²

これ自体は一般的な言葉でなされた定式化である。しかしながら、引用文の前後の脈絡から明らかなように、この推論によりホッブズが攻撃するのは、「外国の権威」すなわち教皇のみであるということも注意する必要がある。他の宗教的権威はこの批判の的とはなっていないのである⁵³。

第二の有力な表徴は、『市民論』の第6章第11節にある。この節では、どの教義が教えられるべきかを定める主権者の権利が論証されている。この権利は『法の原

⁴⁹ EL, 2:6:13.

⁵⁰ EL, 2:6:12, 2:8:5.

⁵¹ DC, 12:2; Lev, 29: 502.

⁵² DC, 17:27.

⁵³ Ibid.

理』では論じられていないことに鑑みて、当該箇所は『市民論』に初登場する議論であると見てよいであろう⁵⁴。この権利を論証するために、ホッブズは地獄の観念が有する政治的危険性に言及し、以下のように論じている。「いかなる者も二人の主人に仕えることは出来ない。そして地獄行きの恐怖から服従しなければならないと我々が信じる者は、この世で死刑を科される恐怖から服従する者と同様に、あるいはむしろそれ以上に、主人である⁵⁵。」ここでホッブズが、宗教的権威を有する者が地獄行きの断罪を下すことで信奉者を支配する権力を手にするというメカニズムに意識的であったのは確実である。しかしながら既に言及したように、『市民論』の後半部の宗教論では、この認識は教皇を批判するためだけに活用されているのである。これに対して『リヴァイアサン』では、『市民論』の当該箇所に対応する議論が 38 章の終末論の冒頭に移されており、終末論の背景説明となっている⁵⁶。なぜこのような変化が生じたのだろうか。

この問いに答え、『市民論』と『リヴァイアサン』の間隙を埋めるためには、『市民論』第二版の特徴を検討した先のⅡの議論を振り返ることが有益である。そこで指摘したように、『市民論』第 6 章第 11 節という前掲引用箇所には、第二版で注が新たに設けられている。当該注でホッブズは、宗教的見解には政治的主権者を直接に害するものがあるということを明晰に認識し始めた。そしてそのようなものとして、カトリックや他の宗派が提示する若干の具体的な見解に言及した。このように、カトリックのみならず他の宗派も主権者を害する見解を表明していると把握したことが、『リヴァイアサン』における、宗教的見解が聖職者一般の権力の温床となるという認識に向けての踏み台となったように思われる。既に論じたように当該注では、ホッブズは宗教的見解の危険性の判断を主権者に任せていたが、『リヴァイアサン』とりわけその第 4 部においては、政治的に危険な含意を有する宗教的見解を自ら論駁するようになった。38 章におけるホッブズの終末論もこのプロジェクトの一環として把握することが出来る。つまりホッブズは、『市民論』の注で挙

⁵⁴ 以下を比較せよ。EL, 2:1:7-13 and DC, 6:7-13. また、『市民論』第 6 章第 11 節の余白に付せられた編者の注も参照。

⁵⁵ DC, 6:11.

⁵⁶ 『リヴァイアサン』でホッブズは主権者のこの権利について他の方法、つまり平和と真理の不可分性に訴えることで正当化している。神の褒賞や刑罰に言及するのは止めたのである。Lev, 18: 272.

げた類の個別の見解についてのみならず、本文で挙げた天国・地獄論というキリスト教の根幹にも、再検討を加えるようになったのである。

そこで『リヴァイアサン』の第4部に照らして38章の政治的意義を具体化してみたい。第4部で諸々の宗教的見解の誤りを指摘し反駁すると共に、ホッブズは47章でそのような過誤と結びつく聖職者の利益を指摘し、誤った見解を説く諸宗派の権威を失墜させようとしている。これは、ホッブズの反教権的立場の表れであると解することが出来る。38章における終末論も同様に、聖職者の権力の根幹に対するホッブズの攻撃だと解することが出来る。

『リヴァイアサン』47章には伝統的な天国・地獄論を聖職者の何らかの権力・利益と結び付ける箇所はなかったが、36章の末尾に両者の関連性を示唆する一節がある。ホッブズはここで、預言者に対する警戒を呼び掛けて、次のように預言者を特徴づける。預言者は「我々に神に服従するように主張するが、それは、その預言者が神の名の下に幸福への道筋として我々に示すことに服従せよということなのである⁵⁷。」ここでは自称預言者に服従する要因として、神の言葉が称されていることと幸福への道が示されていることの二つが存在するように見える。しかしこれに続く文で、どちらに重点があるのかが明らかになる。「というのもそれほど大きな幸福へと至る道を人に教示すると称する者は、教える相手を支配すると称しているからである⁵⁸。」永遠の幸福という伝統的な天国の観念に訴えることは、それ自体で、支配を要求するのに相当する。この言明から、聖職者の権力一般の重要な源泉として天国の観念をホッブズが認識するようになったことが看取される。翻って、ホッブズの終末論がどのように機能することとなっているのかも、ここから推察できる。一般に聖職者は永遠の幸福か悲惨かというあまりにも重要なことを論じているために、聞き手がその言葉を見做すことは容易ではない。だがもしこの前提が崩れれば、聖職者はその権威を大きく減じることとなる。

36節の言明にはもう一つ特徴がある。それは『市民論』と異なり、地獄ではなく永遠の幸福としての天国が言及されていることである。タックやジョンストンは、ホッブズの終末論の政治的意義を考察する際に、地獄の観念に議論の照準を合わせ、地獄の悲惨の緩和に政治的意義を見出していた。しかし『リヴァイアサン』で

⁵⁷ Lev, 36: 674.

⁵⁸ Ibid.

は、永遠の幸福としての天国も、危険な政治的含意を有する観念として対処の必要があると認識されていたのである⁵⁹。

「それほど大きな幸福へと至る道を人に教示すると称する者」という言葉は非常に一般的であり、およそ聖職者一般を指しうる。しかし、永遠の幸福の観念に訴えたより具体的な議論がホッブズの正義論に見られる。

更に進んで、自然法は、現世における人間の生存に資する規範ではなく、死後の永遠の幸福を獲得するのに資する規範であると考えられる者がいる。そしてこの者は、それに契約違反も資するかもしれない、それゆえ契約違反は正義と理にかなったことだと考えるのである。（このような者の例として、自ら合意によって設立した主権者を殺したり、退位させたり、あるいは主権者に反乱を起こしたりすることが功德になると考える者が挙げられる。）⁶⁰

批判版に付せられたマルコム注によれば、この種の議論を提唱したのはイエズス会修道士である⁶¹。そうすると『リヴァイアサン』の遙か以前からこの議論はホッブズに知られていたということになる。『リヴァイアサン』で初めてホッブズがこれに批判の刃を向けるようになったのは、この著作に至り、宗教的意見の政治的に危険な含意をより強く意識するようになったからだと言えよう。実際ホッブズが具体例として挙げているものは、『市民論』の第二版で初めて攻撃するようになった教義と類似している⁶²。同時にこの議論と『市民論』のそれとでは相違も存在する。すなわち、『市民論』で提示された議論では、主権者への反逆は神の言葉にかなうとして正当化されていたのに対して、ここではそれが死後の幸福につながる点に重心が移っている。

興味深いことに、この議論に対するホッブズの返答は、終末論とのつながりを強く示唆するものである。ホッブズは以下のように応答している。

しかし、死後の人間の状態についての自然的知識は存在せず、ましてや契約違反により得られる褒賞についてのそれは存在しない。あるのは、超自然的に

⁵⁹ Johnston, "Hobbes's Mortalism," 658-59; Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes," 130-36; Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, 205-6.

⁶⁰ Lev, 15: 226.

⁶¹ Lev, 15: 227, note h.

⁶² DC, 83.

これを知ると主張する（中略）他人の言葉に対する信頼だけである。それゆえ、契約違反は理性あるいは自然の規則であるとは言えない⁶³。

「死後の人間の状態」を「超自然的に」のみ知りうることとして表現する点から、この議論と 38 章の終末論との関連性が窺える。というのも、38 章は、超自然的な事柄を扱う第 3 部に配置されているのみならず⁶⁴、当該章の主題が「死後の人間の状態」だからである。この二つを関連させて把握するもう一つの論拠は、両者とも正義を問題としていることである。契約違反はホッブズによれば不正であり、この議論は正義が主題の 15 章に配置されている⁶⁵。他方で 38 章の冒頭でホッブズは、当該章の本論の前提として政治社会の基礎に正義があることに読者の注意を促している⁶⁶。

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Lev, 32: 576.

⁶⁵ 同様に、この議論の直前では「愚者」が契約違反を正当化している。(Lev, 15: 222, 24.) しかしながら両者は区別して捉えるべきである。27 章の議論を転用すると、愚者は「誤った原理」を想定しているのに対して、ここでの議論の提唱者は「自然法を誤って理解している。」(Lev, 27: 458, 60.) 愚者が不正義であれ契約違反に理があると論じるのに対し、ここでは契約違反は正義だとして正当化されているのである。

愚者が神の国という観念に訴えかけたのは確かであるが、それでもホッブズは愚者を無神論者と見なした。愚者という名で呼ばれているのはおそらくこのためである。というのも、『市民論』においてホッブズは、無神論者の一カテゴリーとして「愚者 (insipiens)」を挙げているからである。この語はラテン語版リヴァイアサンにおいても「the Foole」の語に対応するラテン語として使われている。(DC, 14:19 ann.; Lev, 15: 223.) (別の見解については、以下を参照。Patricia Springborg, "Hobbes's Fool the *Stultus*, Grotius, and the Epicurean Tradition," *Hobbes Studies* 23(2010): 30-31; Kinch Hoekstra, "Hobbes and the Foole," *Political Theory* 25, no. 5 (1997): 622. ホークストラの論文は、ホッブズの愚者への応答が議論として妥当か否かを検討するものである。これに対して本稿は、この種の議論が『リヴァイアサン』の成立にどのような役割を果たしたかに考察を加えている。) ホッブズは『市民論』と『リヴァイアサン』の両方において無神論者を論駁したのにも関わらず、後に彼自身が無神論者として糾弾されるようになったことは皮肉な顛末である。

ホッブズは後に愚者に言及しながら、愚者の意見を「ある者が主張するのを聞いた」と紹介する。(Lev, 30: 522.) この言い方からすると、愚者の意見は比較的最近生じたものであるように思われる。愚者のソースの候補として挙げられるのは、内戦初期における王党派のピューリタン論駁であり、特に以下の二つが有力である。Dudley Diggle, *An Answer to a Printed Book Intituled, Observations vpon Some of His Majesties Late Answers and Expresses* (London: Printed by his Majesties command at Oxford [i.e. London] by Leonard Lichfield, printer to the Vniversity., 1642), 19-20. Henry Hammond, *Of Resisting the Lawfull Magistrate under Colour of Religion, and Appendant to It, of the Word Krime, Rendred Damnation, Rom. 13. Reprinted. Also, of the Zelots among the Jewes. Of Taking up the Crosse. A Vindication of Christs Reprending St. Peter, from the Exceptions of Mr. Marshall* (Oxford: Printed for H. Hill] and VV.VV., 1644), 40-41.

⁶⁶ Lev, 38: 698. 正義が政治社会の基盤であるという考えは以下でも表明されている。Lev, 30: 522.

上記引用文の議論は反乱を正当化するのに「死後の人間の状態」に訴えかけている。もちろんその返答として、反乱は死後の天国への道筋とはなり得ないと論じることが出来ただろう。しかしホッブズの終末論も別種の応答となっている。すなわち、反乱が死後の褒賞を得る手段となりうるという、この議論の前提を共有した上でなおかつ、その褒賞の魅力を減じることで、この議論の動員力を抑え込むのである。

V

ここで、Ⅲで論じた熱狂者と、Ⅳで論じた天国に至る手段として不正を推奨する論者の両方に共通する特徴とそれが提起する研究課題について、若干の考察を加えたい。それを通して『リヴァイアサン』の執筆動機や意図に関するこれまでの通説にも若干の疑問を呈したい。これは第2部冒頭で掲げた第三の課題である。

両者に共通する特徴とは、超自然的な事柄を論拠に用いていることである。熱狂者は超自然的啓示を主張する。またⅣの議論で登場した来世の事柄は、少なくとも『市民論』においては、自然的理性と対比されるキリストの権威に依拠するものであった⁶⁷。『市民論』では、このような超自然的な事柄は哲学の領域外のことであり議論不可能であるとされていた⁶⁸。だが『リヴァイアサン』では、かつて『市民論』において分析不可能だとされていた多くのことが確かに論じられているのである⁶⁹。『市民論』から『リヴァイアサン』にかけて、超自然的な事柄の分析枠組みが発展したのである。

他方で超自然的な事柄への関心そのものについて言えば、それは『法の原理』以来のものであった。この著作において自然法と神の法との関係を論じる際に、ホッブズは、「理性的で道徳的な議論に対する今日の超自然主義者の反対と攻撃」に言及し、これに対して自己の議論を擁護した⁷⁰。「超自然主義者」に対する理性的な議論の擁護は、ホッブズの宗教論の基調をなす。『市民論』ではこの点は暗黙のうちに前

⁶⁷ DC, 17:13.

⁶⁸ DC, 17:14, 28, 18:4.

⁶⁹ 『リヴァイアサン』においてホッブズは、「『市民論』において信仰の領域に属するものとして守られていた領域にも邁進していった」と福田は指摘する。このような研究領域の拡大に伴う困難が何であり、それをホッブズがいかに克服したかが本稿の関心である。Arihiro Fukuda, *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 144.

⁷⁰ EL, 1:18:12.

提とされているのみであったが、『リヴァイアサン』では超自然的な啓示を扱う中でホッブズは再び明示的に自然的理性を擁護し始めた。キリスト教を本格的に分析する冒頭の章でホッブズは、今後の議論は神の超自然的啓示に大きく依存することを指摘し、次のように続ける。「しかし、我々は自らの諸感覚と経験、それに（神の疑いなき言葉である）自然的理性を放棄するべきではない」⁷¹。この意味において

『リヴァイアサン』は、宗教論が最も発展した作品であると同時に、自然的理性が最も強力に擁護された作品でもあった⁷²。本稿の主要な課題として、『リヴァイアサン』のこの側面の解明がある。そして、かつては人間の認識の限界を超えているとされていた「超自然的な」事柄に、『リヴァイアサン』においてホッブズがいかにして分析のメスを入れたかを明らかにし、その精緻な分析手法を示していきたい。

『リヴァイアサン』において自然と超自然との区別に関するホッブズの理解が深まったことを例証するのが、『市民論』第6章第11節の論証の変化である。どの教義が教えられるべきかを定める主権者の権利を裏付ける当該節に、第二版で注がつき、そこに『リヴァイアサン』第4部および38章に向けての議論発展の糸口が見出されることはⅡやⅣで見た通りである。ここでは『市民論』第6章第11節の議論を自然と超自然の区別の観点から振り返りたい。当該議論では地獄の観念が論証中

⁷¹ Lev, 32: 576.

⁷² このように三著作を連続的に捉えると、「超自然主義者」と熱狂者の関係如何という問題が生じる。ホッブズが『法の原理』において「超自然主義者」で具体的にいかなる論者を念頭に置いていたのかは基本的に本稿の射程を超える問題である。しかし両者の関係についてさしあたり以下のことが言えよう。熱狂が超自然的啓示の主張である以上、『リヴァイアサン』におけるホッブズの熱狂への応答は「超自然主義者」への応答ともなっている。他方で、『法の原理』の表現によれば、「超自然主義者」が攻撃したのは宗教的事項について理性を働かせることであり、その政治的含意は直ちには明らかではない。これに対して『リヴァイアサン』では、超自然的啓示を通した神の言葉を伝えると称することで、当該（自称）預言者が信奉者に対して権力を得ることをホッブズは問題にするようになったのである。また本部のⅢ末尾近くで既に指摘したことだが、『市民論』の宗教論の問題設定においては、夢や靈感等を通して聖書外で神の直接の啓示を受けたと称する主張はホッブズの考慮の外にあった。

ミンツが早くに指摘しパーキンも継承したテーゼとして、ホッブズは論敵に理性的議論による応答を強いることで、イングランドにおける啓蒙に貢献したというものがある。(Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 415-16; Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), passim.) 本文を踏まえれば、ホッブズとイングランドにおける啓蒙というテーマをさらに発展させるには、ホッブズを批判した論者が超自然的な現象をいかに分析したかを考慮することが有益だろう。なぜなら超自然的な事象は、理性的議論を推進するホッブズにとって桎梏となるものだったからである。ホッブズの大陸への影響とそのニュアンスに満ちた性質については、以下を参照。Malcolm, "Hobbes and the European Republic of Letters."

に用いられていたが、これは『リヴァイアサン』の観点からすれば、自然的理性に基づいた議論と超自然的啓示に基づいた議論との混同である。主権者の権利の立証は自然的理性の仕事であり、信仰の事柄に言及するのは避けるべきである。この考え方は『リヴァイアサン』第15章の正義論から窺える。そこでホッブズは、来世の事柄は超自然的事項であり、これに訴えた議論は自然的とは言えないと論じている⁷³。地獄行きの罪の超自然的な性質にホッブズが『リヴァイアサン』においてより意識的となったことを示唆する議論が、他にもある。それは、自然的神の王国の最後に付け加えられた、自然的刑罰についての議論である⁷⁴。『リヴァイアサン』において初めて神の刑罰は、自然的なものと同様に明示的に区別されるようになったのである。

自然的刑罰の議論の導入は、啓示宗教の独自性、特に秩序不安定化の要因としての特徴を一層明瞭にしている。宗教は神の言葉が人の言葉に優位するために秩序不安定化の要因となっているという認識をホッブズは一貫して示してきた。しかし、聖書で叙述されるところの地獄行きという神の刑罰は、主権者に対する潜在的脅威として、秩序不安定化の別個の要因となっている。自然的神の王国では、刑罰は「自然法違反に自然に伴う帰結である。それゆえ、恣意的な結果ではなく自然的な結果として、自然法違反の後に生じる⁷⁵。」ここにおいて、自然法が主権者への服従を要求していることを別にすれば、神の命令の違反者に対して課される「自然的刑罰」が、主権者の法の違反者に課される刑罰よりも大きな不利益なのかは明らかでない。聖書に示されている神の報奨と刑罰のみが、主権者のそれよりも明確に甚大なのである。このように、自然的刑罰の議論が導入されたことによって、宗教的主張の巨大な影響力の背景には二つの別個の要因が存在することが明示的になった。それはすなわち、神の言葉が人の言葉に優位することと、聖書が示唆するところの褒賞・刑罰が主権者のそれよりも遥かに大きいことである。

『リヴァイアサン』における超自然的な事象の分析の洗練度合いを示唆するもう一つの重要な表徴として、以下の区別が挙げられる。それ自体は伝統的な議論であるとはいえ、ホッブズは、「理性を超えた」と「理性に反する」ことを区別する

⁷³ Lev, 15: 226.

⁷⁴ Lev, 31: 572. いわば現世における因果応報をその内容とする。

⁷⁵ Ibid.

ようになったのである⁷⁶。異教徒や自己の同時代人が抱いていた非合理的な宗教的見解に対して第12章や第4部でホッブズが批判の刃を向けたことは良く知られている。しかしこの区別から窺えるように、ホッブズは聖書それ自体の中には超自然的な現象のみを見出し、そこに非合理的な要素が含まれているという考えは否定した。この区別をするからこそ、自然的理性によって明らかになる限りの合理的な宗教を論じた『市民論』の枠組みを超え、『リヴァイアサン』では12章において、人間の誤りと誤解を含んだ宗教一般をも論じることが可能になったと解される。

ホッブズによる超自然的な事柄の分析が、『市民論』から『リヴァイアサン』にかけていかに発展したかを本格的に検討する本稿は、以下の2点についてホッブズ研究のこれまでの通説を疑問視する。第一は、ホッブズが『リヴァイアサン』をなぜ新たに執筆したかについてである。これまでその動機は、ホッブズが「自らの哲学的立場の真の含意をより明瞭に意識するようになった」ため、あるいは「キリスト教を純然たる唯物論と両立するようになろうとした」ためであると説明されてきた⁷⁷。『リヴァイアサン』における聖書解釈が『市民論』におけるそれよりも遥かに明示的に唯物論的形而上学・認識論を活用したものであることは確かである。しかしここで問題なのは、どのようにしてこの変化を説明するかである。とりわけ、『市民論』の執筆時に既にホッブズは唯物論的世界観を有していたにもかかわらず、それを聖書解釈に適用したのは『市民論』ではなく、『リヴァイアサン』が初めてであったのはなぜかを説明できなければならない。第一哲学が宗教問題にいかなる含意を有しうるかを探求するという動機でもって、哲学の領域における未解決の問題ではなく、そもそも哲学の範疇外にあると認識されていたことを新たに分析し始めるということが十分に説明できるのかどうか、明らかでない⁷⁸。むしろ、超自然的な事象に訴えかけて既存の政治秩序を攻撃する新たな見解が現れたことに応答して、ホッブズは、『市民論』では超自然的だと済ませていたことに改めて考察を加えるよう

⁷⁶ Lev, 32: 576.

⁷⁷ Tuck, *Hobbes: A Very Short Introduction*, 97; Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 92-93. 同様の見解として、Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, 177-81, 92 201; Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 31; Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 5, 7-8, 14-15.

⁷⁸ ホッブズにとって「信仰と啓示に基づく神学的真理と哲学的な真理は完全に両立可能なものだった」とジョンストンも主張する。Johnston, "Hobbes's Mortalism," 649-55, esp. 54.

になったと考えるべきではなかろうか。以上の点に加え、第一哲学の含意の探求を通してホッブズは宗教論を発展させたと一般的に論じても、『市民論』と『リヴァイアサン』の具体的な相違は説明できない。『リヴァイアサン』におけるホッブズの宗教論はこの説明が示唆するのよりも遥かに多面的で複雑な性質を有する。『リヴァイアサン』に初登場する宗教論の中で、ホッブズの唯物論が具体的にいかなる役割を果たしているのかを、まず精確に特定する必要がある⁷⁹。

第二は、キリスト教に対するホッブズの態度についてである。ここで超自然的な事象と虚偽との区別を改めて強調したい。ホッブズが『リヴァイアサン』において虚偽の反駁をより熱心に行うようになったという、それ自体は正しいことを指摘するホッブズ研究の潮流の中で、この区別はしばしば見落とされがちだったからである⁸⁰。『リヴァイアサン』においてホッブズは、当時に流通していた（彼から見て）虚偽の見解を反駁したのみならず、キリスト教や聖書それ自体をも密かに貶めようとしたという一般に流布する見解は、この区別を無視したものではなかろうか⁸¹。

VI

これまで『リヴァイアサン』において平和・主権の擁護と密接に関わる事項を見てきた。しかしながら『リヴァイアサン』の宗教論にはもう一つ顕著な特徴が存在する。この特徴を把握し、『リヴァイアサン』のコンテクスト探求の糸口を掴むという第2部の一番の課題を仕上げるための手がかりとして、ホッブズが自己の立ち位置を表明した、献辞における以下の重要な発言に着目したい。

世間がどのように本書[『リヴァイアサン』]を受け入れるのか、そして本書を好意的に受け止めてくれるだろうと思われる者が実際にはどのようにこれを評価するのかは、私には分からない。というのも、一方ではあまりに過度な自

⁷⁹ 例えば、本稿第4部第6章で示すように、信仰の自由と寛容を擁護するためにホッブズが『リヴァイアサン』で新たに展開した議論は、大枠において彼の形而上学・認識論とは独立である。それゆえこの点については他の要因を考える必要がある。

⁸⁰ 例えば、ジョンストンのように合理的なものと非合理的なものとで二分すると、超自然的なものの特異性が見落とされてしまう。David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 213, 18.

⁸¹ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 405, 11-12, 17, 23-25; Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution* (London: Penguin Books, 1994), 415-17; Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 27-32.

由を求めて主張し戦う者があり、他方ではあまりに強大な権威を求めて主張し戦う者がいる。これらの者で溢れた道を通るときに、双方の剣の切っ先の間を無傷で通過することは困難だからである。⁸²

ホッブズが「あまりに過度な自由」の要求に警戒していたのは政治哲学の三著作を一貫しているが、「あまりに強大な権威」に対して自由を擁護したのは『リヴァイアサン』が初めてである。確かにこの言葉は、世俗的な事柄に関する論争を念頭に置いたものであるかもしれない⁸³。しかし『リヴァイアサン』の後半部でも、ホッブズは様々な種類の宗教的権威とその基礎の検討に多くのスペースを費やしている。またこれに対応して、新たに最小限の内面の自由を擁護し始め、とりわけ顕著なことに、当時のイングランドにおいて教会秩序が消滅した状態を最善として推奨するようになった⁸⁴。確かに『市民論』でもホッブズは一種の自由擁護論を展開していた。まず、「市民の幸福な生活に不可欠な」無害な自由の保障を主権者の義務として挙げていた⁸⁵。より根本的な点として、ホッブズにとって国家の設立は、他者の妨害・暴力を被る恐怖から免れる自由を獲得し、これを市民に保障することを意味した⁸⁶。それにも関わらず、ホッブズによる信教の自由擁護論には、明らかに『リヴァイアサン』にのみ見出されるものがいくつもある。それゆえ、献辞にあるこの一般的な言説を、宗教的事項にあてはまるものとして理解することも可能であろう。

宗教的自由と権威を巡る論争としてホッブズが具体的に何を念頭においていたかを知るための手がかりが、『リヴァイアサン』18章の草稿版にある。ここでホッブズは、「長老派と独立派の、教義を巡る派閥」に言及している⁸⁷。これは第一版では、「信教の自由を巡り意見対立する者」という表現に変更されている⁸⁸。この論争は今日では寛容論争と呼ばれるものである。そこでこの寛容論争が、『リヴァイアサ

⁸² Lev, Dedication: A2r.

⁸³ 例えば、主権者の刑罰権の基礎を論じる議論は、刑罰を課す主権者の権威を暗に否定している。というのも、主権者の刑罰権は、国家設立時の権威の委譲によって主権者のものとなったのではないからである。(Lev, 28: 482.) より明示的な別例としては、服従義務の永続性が挙げられる。いかなる状況でも王への服従義務は永続すると主張する一部の王党派とは異なり、ホッブズは主権者に対する市民の義務が消失する例外的な状況が存在することを認め、それがどのような状況かを詳述している。Lev, 21: 344, 46.

⁸⁴ Lev, 47: 1114, 16.

⁸⁵ DC, 13:15-17.

⁸⁶ DC, 10:1, 13:17.

⁸⁷ Lev, 18: 278.

⁸⁸ Ibid.

ン』のコンテクストを探求する際に着目すべきコンテクストの一つだということになる。

第2部の締めくくりにこれまでの成果を振り返ろう。第一に、ホッブズが『リヴァイアサン』第4部において様々な宗教的見解を反駁したり、38章において新奇な終末論を展開したりしたのは、宗教的見解が主権者を害する含意を有すること、とりわけ聖職者一般の支配権力につながりうることを、以前よりもより鋭敏に認識するようになった結果であると指摘した。第二に、『リヴァイアサン』の特質を把握するための一つの視角として、ホッブズがいかにして『市民論』では「超自然的」としていた事象に理性の光を当てていったのかという問題を特記した。第三に、内戦期の熱狂と寛容論争という、『リヴァイアサン』に固有の議論と関わるコンテクストを特定した。続く第3部では、ここで特定したコンテクストをそれぞれ実際に探求する作業に取り掛かりたい。

第3部 『リヴァイアサン』の宗教的コンテクスト

第3部第1章 熱狂者

I

第2部では、『リヴァイアサン』に固有の宗教論と密接に関連する（と考えられる）コンテクストを、テキスト分析を通して複数特定した。第3部ではそれらのコンテクストを実際に探求していきたい。第1・2章では、直接の啓示を受けたと称する熱狂を巡るコンテクストを考察の対象とする。まず第1章で、戦争と平和というホッブズの全般的な関心と最も関連性がある政治的コンテクストを検討する。とりわけ、聖書外で神から直接の啓示を受けたと称する主張を根拠として、ニューモデル軍の軍事的・政治的行動を擁護する軍説教師が考察の中心に来るだろう。第2章では熱狂の神学的側面に関わるコンテクストを検討に付したい。

内戦期はイングランドの宗教史における画期であり、革命の名に値する大変動が起きた。その変動の中でも、ピューリタンの分断化（the fragmentation of Puritanism¹）が重要であり、これによって、この時代をそれ以前の時代から隔てる一際顕著な事象が二つ生じた。第一に、留保つきではあるものの、相対立する多元的な宗教的見解の主張者が、互いに反目しながらも共存する状況が生じた。つまり宗教的自由の事実上の成立である。これを巡る寛容論争については第3章で考究するだろう。もう一つは、キリスト教への根底的な異議申し立てが始まった²。内戦前には宗教論争は、カトリックとプロテスタントとの間で行われるか、あるいはイングランドのプロテスタント内部では、ウィリアム・ロードを中心とするアルミニウス派とピューリタンとの間で行われており、後者では予定説の是非などが論題とな

¹ ピューリタニズム一般についてのバランスの取れた概説として、以下のスパーの著作がある。(John Spurr, *English Puritanism 1603-1689* (Basingstoke: Macmillan, 1998).) 邦語では、常行がエリザベス女王の時代から内戦前までのピューリタンを取り巻く文化的・政治的状況を詳述しており、参考になる。常行敏夫『市民革命前夜のイギリス社会：ピューリタニズムの社会経済史』岩波書店、1990年、187-287頁。

² ロイドは古代ギリシャと他の社会を比較して、ギリシャの特質は何よりも、根本的問題に関する批判的考察に存すると論じている。とすれば、内戦期を特徴づける第二の事象も、イングランドにおける自由の成立の一環をなすと解することが出来るだろう。G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 264.

っていた³。しかし内戦期になると、教会分離や異端を取り締まる当局の監視が緩まり、新たな急進的見解が目立つようになった。そして急進的見解の主張者は、内戦前には論争の参加者双方が共有していた基本的な前提を問いただしたのである⁴。その一例としてソッチーニ派が挙げられる。この一派は三位一体論を否定した⁵。

しかしながら、ソッチーニ派の見解よりも更に急進的見解が内戦期には登場した。すなわちそれは、聖書の権威、すなわち神の言葉としての聖書というキリスト教の基本原則すらも問題視したのである⁶。そのような急進的見解の一つが熱狂であり、これは聖書外で神からの直接の啓示を受けたと主張した。もう一つが反聖書主義 (antiscriturism) であり、これは、聖書が神の言葉であるという命題を端的に否定した。ほとんどのキリスト教徒にとって、これらの見解が自らの信仰への挑戦を意味したことは明らかである。第2章では、キリスト教への根底的な異議申し立てとしての熱狂に応答し、聖書の権威に新たな基礎づけを与えることを試みた、当時の幾人かの宗教論者に光が当てられるだろう。

本章では、熱狂が内戦期においていかにして政治秩序を直接的に脅かす要因となりえたのかを検討に付したい。無論、熱狂は異端信仰である以上、寛容論争を媒介として政治秩序維持の問題と関わり得る。しかしあらゆる異端信仰が直ちに政治秩序にとっての脅威となるわけでも無いであろう⁷。そこで本稿は、熱狂がいかなる形態において政治的主権者を直接に脅かす要因となりえたのかを吟味する。この検討を通して、ホブズが『リヴァイアサン』、特にその34章と36章において、具体的にどのような問題と対峙していたのかをより深く理解することが出来るであろう。

³ 戦前の論争についてのホブズの見方については、EL, 2:6:9, 2:7:1.

⁴ 戦前と内戦中の急進派ピューリタニズムを関連させて捉える貴重な試みとして、コモの以下の論文がある。(David R. Como, "Radical Puritanism, C. 1558-1660," in *The Cambridge Companion to Puritanism*, ed. John Coffey and Paul Chang-Ha Lim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).) コモは内戦前の急進派ピューリタニズムについても優れた研究書を著している。*Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford: Stanford University Press, 2004).

⁵ 1610年から1660年にかけてのイングランド社会に対するソッチーニ派の影響に関する近年の研究として、Sarah Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

⁶ この時代に無神論への関心が増したことはこの背景から理解することが出来る。

⁷ ただし、本節で検討する議論は、ジョン・ロックが寛容の限界外においた教義の一つに相当するであろうことも指摘しておきたい。John Locke, *A Letter concerning Toleration*, ed. Mario Montuori (The Hague: M. Nijhoff, 1963), 88-91.

革命期における熱狂者の動向は、当時の急進派ピューリタンを対象とした既存の研究から有益な知見が得られる⁸。しかし本稿は、調査対象を以下の二点で限定しなくてはならない。第一が時期的な限定である。既存の多くの研究は、1640年から1660年までのピューリタン革命期全体を網羅しており、その結果、50年代の急進派、とりわけクエーカー教徒にも言及する。もちろんホブズの議論はクエーカー教徒の主張を封じ込めるのにも有効である。しかし、『リヴァイアサン』執筆の動機を理解するという本稿の趣旨からすると、主たる研究対象を1640年代に限定する必要がある。

第二に本章では、熱狂の政治的意義に着目する。とりわけ、急進派の牙城であったニューモデル軍⁹に着目し、軍説教師がどのように熱狂を軍の軍事・政治行動の正当化に用いたかを検討する。この点は急進派ピューリタニズムの研究ではこれまで十分に光が当てられてこなかった。そこでニューモデル軍の研究に目を向けると、軍の軍事行動とその思想傾向との関連性を分析する研究がいくつかある¹⁰。しかしながら、直接の啓示を受けたと称する主張がどのようにして1640年代後半においてニューモデル軍の軍事的・政治的行動を正当化するのに使われたのかという本稿の問題関心については、いくつかの有益な参照文献は存在するものの、『リヴァイアサン』の執筆背景を解明するのに十分な程にはこれまで研究されてこなかった¹¹。

⁸ 代表的な研究として、以下の三つがある。Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution* (London: Penguin Books, 1991); J. F. McGregor and Barry Reay, *Radical Religion in the English Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Nigel Smith, *Perfection Proclaimed: Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1660* (Oxford: Clarendon Press, 1989). より近年の研究としては、Nicholas McDowell, *The English Radical Imagination: Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660* (Oxford: Clarendon Press, 2003).

⁹ バクスターの証言が良く知られているが、ホブズも『ビヒモス』でこのことを指摘している。Hobbes, *Behemoth, or, the Long Parliament*, 291; William Sir Clarke and A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, 3rd ed., Everyman's Library Y (London: Dent, 1986), 387-89.

¹⁰ 軍の宗教的イデオロギーの諸側面については、I. J. Gentles, *The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645-1653* (Oxford: Blackwell, 1992); Solt, *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army*.

¹¹ Murray Tolmie, *The Triumph of the Saints: The Separate Churches of London, 1616-1649* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 184-87; Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, 58-59, 70-71, 187-94; Clarke and Woodhouse, *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, 241-47, 390-96; Solt, *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army*, 24, 27; William Haller, *Liberty and*

既存の研究ではハラーのそれに最も詳しい説明がある。しかし第一に、ハラーが詳述するのは主権というよりも教会関係の問題であるのに対して、本稿が着目するのは直接の啓示を受けたと称する主張と政治秩序との関連性である。第二に本稿は、ニューモデル軍における熱狂と軍の登場以前に論じられていたそれとを比較することで、軍の議論の特徴を明らかにする。第三に、ハラーによって描かれた軍の宗教的教義が広く一般に知られていたことを裏づける。そのためにまず、ハラーが言及する以外の軍説教師によっても直接の啓示が主張されていたことを示し、さらにそれが、当時の様々な政治的・宗教的立場の者に報告され批判されていたことを例証する¹²。最後に、本稿のコンテクストの探求が、『リヴァイアサン』の宗教論の理解を深めるのにどのように寄与するのか、いくつか具体的な点を指摘する。

ニューモデル軍で主張された直接の啓示の特徴を具体的に特定するため、宗教的急進派・熱狂者一般とその政治的意義について、あらかじめ簡単に考察を加えておきたい。宗教的急進派が既存の社会秩序にとっての脅威であるというのは一般的な了解事項だった。例えば、内戦期においておそらく最も名の知られた異端記録者であるトマス・エドワーズ (Thomas Edwards) は、いわゆる異端者の反道徳的な行いについて数多くの逸話を記録している¹³。しかしながら、この書物で伝えられる話は、国家の一大事とは直接には関係ないものである。宗教的急進派がいかにして政治秩序を脅かす勢力と成り得たのかについて、当時の一般的イメージを把握するためには、ドイツの再洗礼派についての記録に当たる方が良い。活動の中心時期が宗教改革初期であり時代は遡るものの、この一派は直接の啓示を受けたと主張すると共に反乱も起こしたからである。神学者で 1642 年からライデンに本拠を置いたフリードリヒ・スパンハイム (Friedrich Spanheim) が、ドイツの再洗礼派の政治的活動について、やや党派的偏見も交えながら詳述した著作を執筆した。これが内戦期

Reformation in the Puritan Revolution (New York: Columbia University Press, 1963), 196-204, 338.

¹² ハラーは、キリストを自らの内に宿すという観念がニューモデル軍に見られると証言するバクスターのテキストについて言及しているが、管見の限り当該箇所にもそのような証言は見つからなかった。Ibid., 196; Richard Baxter, *The Saints Everlasting Rest, or, a Treatise of the Blessed State of the Saints in Their Enjoyment of God in Glory Wherein Is Shewed Its Excellency and Certainty, the Misery of Those That Lose It, the Way to Attain It, and Assurance of It, and How to Live in the Continual Delightful Forecasts of It and Now Published by Richard Baxter* (London: Printed by Rob. White for Thomas Underhil, 1650), 1-68.

¹³ Thomas Edwards, *Gangraena* (Exeter: The Rota at Imprint Academic, 1977).

に、ラテン語から英語へと翻訳されイングランドで出版された¹⁴。この翻訳書は、「ドイツの災難を通したイングランドへの警告」というタイトルから明らかなように、当時のイギリス人にとって教訓となることが意図されていた。熱狂者がいかなる意味で社会秩序を脅かす存在であったのかについて、当時の一般的なイメージを得るために、以下では本著作を吟味したい。

スパンハイムは以下のように再洗礼派を特徴付ける。再洗礼派は多様な宗教的意見を有する人々の寄せ集めである。しかしその中でも、熱狂は再洗礼派を特徴付ける教義である。再洗礼派の教義一般が誤りであるのと同様に、このグループが称する啓示の主張も、人を騙すための偽りにすぎない¹⁵。そのうえ再洗礼派は、神から直接の啓示を受けたと称する熱狂者も含めて、頭の狂った狂信者である¹⁶。しかしながら、外面上は敬虔な態度を取って人を騙し、一般大衆を唆してきた¹⁷。再洗礼派が直接の啓示を受けたと称するのは、聖書に基づいた議論で自らの教義を擁護することが出来なくなったときである¹⁸。聖書の拘束から離れることで、再洗礼派は新奇な教義を好んで主張するようになった¹⁹。スパンハイムは以上のように再洗礼派を描写しているが、他に、より具体的に熱狂とは何かを定義づけもしている。再洗礼派は熱狂者と呼ばれることもあるが、これは、

熱狂、恍惚などその他の類の事柄を、彼らは神が密かにもたらす靈感だと言
い立てるからである。そして聖書を解説する際や信仰箇条を決定する際、また
何か特別な行動に移る際に、この主張を根拠として自らの夢を考慮に入れる。

¹⁴ Friedrich Spanheim, *Englands Vvarning by Germanies Vvov: Or, an Historicall Narration, of the Originall, Progresse, Tenets, Names, and Severall Sects of the Anabaptists, in Germany, and the Low Countries: Continued for About One Hundred and Twenty Years, from Anno 1521. (Which Was the Time of Their First Rise,) until These Dayes. Vvherein Is Set Forth Their Severall Errors Dangerous, and Very Destructive to the Peace Both of Church and State: The Way and Manner of Their Spreading Them: The Many Great Commotions: (Yea, to the Effusion of Much Blood,) Which They Occasioned in Those Parts, by Their Opposition to, and Resistance of the Civill Magistrates; and What Course There Was Taken for the Suppressing Them.* (London: Printed by John Dever & Robert Ibbitson, for John Bellamie, 1646).

スパンハイムによる熱狂者への応答については、以下も参照。Michael Heyd, *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (New York: E.J. Brill, 1995), 14, 19-22, 25-28, 32-34, 39-43.

¹⁵ Spanheim, *Englands Vvarning*, 6, 11, 15.

¹⁶ Ibid., 7, 11, 15, 17.

¹⁷ Ibid., 15, 17, 21.

¹⁸ Ibid., 5.

¹⁹ Ibid., 6, 14.

そのみならず、当該夢に無制限の権威をも認める。このために彼らは狂信者とも呼ばれる。²⁰

しかしながら、ここで注意すべき点は次のことである。すなわち、再洗礼派は当時の政治的主権者に対して反旗を翻したにも関わらず、スパンハイムが再洗礼派の熱狂と主権者への反乱との間に直接の関連性を見出すことは無かった。スパンハイムの見るところ、反乱は再洗礼派の他の教義に基づくものである。そのような教義の一例として、「全てのものは自然によって自由で共通である。君主のくびきはローマ教皇のそれと同様に断ち切らねばならない」が挙げられている²¹。スパンハイムにとって熱狂は、せいぜい教会秩序を脅かすものに過ぎなかった²²。教会秩序の混乱が国家へと飛び火する可能性があることは認めていたものの、基本的には、教会の問題と政治秩序あるいは政務官の権利義務の問題とを峻別していた²³。

スパンハイムの事例から窺えるように、内戦の早い段階においては、直接の啓示の主張を根拠として既存の政治秩序を直接に攻撃する者はいなかった。この事情は、内戦初期に熱狂に言及した高名な作家ヘンリー・ハモンド (Henry Hammond) にも当てはまる。彼がピューリタン論駁のために記した有力な政治的パンフレットの中で、熱狂が言及されている。ハモンドは、論敵のジョン・グドウィン (John Goodwin) の議論から推論を行うことで、その議論は熱狂を実質的に意味するものだと論じた²⁴。しかしここでの熱狂は、ハモンドが推論によりグドウィンの議論の含意として見出したものであり、グドウィン自身は自分が熱狂者であるとは認めなかったであろう。というのも彼は、自分の立場を擁護するのに基本的に自然的理性と聖書に訴えて議論を構築していたからである²⁵。

II

これまで検討に付してきた報告や議論では、熱狂と政治との間に何らかの関連性は見出されていたものの、熱狂が政治秩序にとっての直接的な脅威とまではなっ

²⁰ Ibid., 26. 以下も参照。Ibid., 24, 28.

²¹ Ibid., 4.

²² Ibid., 45.

²³ Ibid., 45-48.

²⁴ Henry Hammond, *Of Resisting the Lawfull Magistrate under Colour of Religion* (Oxford: Printed for H. H[ill] and VV.VV., 1644), 23-24.

²⁵ John Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England* (Woodbridge: Boydell Press, 2006).

いなかった。しかし1640年代後半になると、直接の啓示の主張を根拠として、既存の主権者を攻撃するニューモデル軍の行動を正当化する者が、軍の支持者の中に現れた。ニューモデル軍は王党派との戦いで議会派を勝利に導くのに決定的な役割を果たしたのみならず、当該時期になると徐々に国政にも関与するようになっていった。1648年に軍は自らの政策方針を表明した抗議書（the Remonstrance）を發表し、この方針に基づき1648年末にはプライドの追放（Pride's Purge）、翌年にはチャールズ1世の処刑を先導した²⁶。抗議書では主として世俗的な事項が論じられているものの、軍を宗教的観点から擁護する著作も当該時期に發表された。本稿では、まず導入としてウィリアム・デル（William Dell）の議論を検討し、軍説教師の議論の中に熱狂が見出されるようになったことを確認する。そして本論として、ウィリアム・エーブリー（William Erbery）とトマス・コリアー（Thomas Collier）、ウィリアム・セジウィック（William Sedgwick）による、直接の啓示の主張を通した軍擁護論を考察に付す。続いて次節でこの種の議論を同時代人がいかにかに伝えあるいは反駁したかを吟味したい。

ここで重要な先行研究として特筆したいのは大西の論文である²⁷。大西は靈的千年王国というカテゴリーの下に軍説教師のソルトマーシュ、コリアー、エーブリーに検討を加えており、本稿と大きく重なる。本稿が大西の分析と異なるのは、第一に、1647年に亡くなるソルトマーシュではなく、デルをもって分析に着手することである。第二に、本稿はこれら軍説教師が説く聖者と神の合一を熱狂の一種として捉え、既存の熱狂との関係を明らかにしている。第三に、大西は「政治権力奪取を弁護する」という側面にも言及するものの、主たる関心を独立派聖者に対する軍説教師の対応に向けているのに対して、本稿が着目するのは既存の主権の担い手に対する軍説教師の態度である²⁸。

ウィリアム・デルは、軍の恐らく最も有力な説教師として知られている。彼は、後に他の説教師も取り入れる熱狂の議論を早い段階で定式化した。しかし彼自身

²⁶ ジェントルスは、1649年にかけてのニューモデル軍の動向と行動原理を理解するのに抗議書が重要であることを指摘している。Gentles, *The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645-1653*, 274.

²⁷ 大西晴樹「反律法主義者の靈的千年王国論—軍隊とレヴェラーズ・シーカーズ・セクト」田村秀夫編『イギリス革命と千年王国』同文館出版、1990年、113-51頁。

²⁸ *Ibid.*, 131-33, 38-39.

は、後の説教師とは異なり、直接の啓示を主張したときにもそれを利用して既存の主権者に対する軍の攻撃を正当化することはなかった。

以上の軌跡をより具体的に検討しよう。1645年の時点で早くもデルは、霊を強調する説教を發表した²⁹。この作品は、既存のピューリタニズムと教会の支配的なあり方を攻撃したものであった。デルが否定したのは、形式と人間の力に頼るという考えだった³⁰。聖職者に必要なのはそのようなものではなく、「我々の内にあり力を有する霊」、「我々に宿る神の霊」である³¹。この霊は、全てのキリスト教徒が平等に「如何なる区別もなく」共有する³²。それゆえ、もしキリスト教徒が「神の言葉が知られていなく、それを知らせるための聖職者もいない地域に来た」ならば、「公的に神の言葉を語る」ことがいかなるキリスト教徒にも認められる³³。デルの批判のうち、ホッブズとの関連で興味深いのは、霊の働きと対比される、人間の働きとしての理性が非難的となっていることである³⁴。デルによれば、人間の自然的諸能力と理性は、聖職者の義務遂行に不十分であるのみならず、霊の受領を妨げる。霊が十全に働けるようにするには、自然的理性の使用を断たなくてはならない。これこそ、ホッブズが政治哲学の三著作全てにおいて、そしてとりわけ『リヴァイアサン』において激しく論難した見解である³⁵。

こうしてデルは、キリスト教徒に宿る霊に訴えることで、「正統派」ピューリタンの聖職者としての権威を糾弾した。しかし、政治的権威に対してはより融和的態度を示した。確かにキリスト教徒に霊が宿ることを強調する彼の教義は、既存の政治権力を脅かし得るものであった。デルによれば、霊から信者が得る力として「一

²⁹ William Dell, *Power from on High, or, the Power of the Holy Ghost Dispersed through the Whole Body of Christ, and Communicated to Each Member according to Its Place and Use in That Body. Delivered in Two Sermons, on Acts 1.8. And Now Published, for the Insturction [Sic] and Use of Those That Are Spirituall.* (London: Printed for Henry Overton, 1645).

³⁰ Ibid., A2r-A3v, 17-26.

³¹ Ibid., 9, 13-14.

³² Ibid., 27.

³³ Ibid., 31.

³⁴ Ibid., 18, 35, 38-39.

³⁵ 1640年に、人間の学識を攻撃し聖書解釈には霊こそが必要であると説くハウの著作が出版された。ホッブズが『リヴァイアサン』以前の著作において霊を強調する教義を論駁したときに念頭に置いていたのは、この著作かもしれない。Samuel How, *The Sufficiencie of the Spirits Teaching, without Humane-Learning: Or a Treatise, Tending to Proue Humane-Learning to Be No Help to the Spirituall Understanding of the Word of God. Written (If It May Be) for the Silencing of Such False and Scandalous Reports, as Have Been Rumored About Concerning This Matter; and Also for the Affording of True Information to All Such as Desire to Know the Truth.* ([Amsterdam]: [at the Cloppenburg Press], 1640).

種の全能」がある³⁶。「全てのことがこの者には可能である。なぜなら信仰によってこの者は神の力を手にしており、全てのことが神の力をもってすれば可能だからである。それゆえ神の力に与かる信者には、全てのことが可能なのである³⁷。」しかしながら他面で、この霊は全ての信仰者が共有するとされており、その限りにおいて、霊に訴えかけることである特定のグループが特権的な立場に就くということとはなかった。同様に、政治的主権者に言及するときデルは、その不当な命令には従う必要はないと論じていた。この言葉はそれ自体では、主権者への服従拒否を容認し、主権者の権利の土台を崩す可能性を秘めている。しかしそこで念頭に置かれていた事例は、主権者が福音の教えを禁じたり否定したりするような場合である³⁸。それゆえ、17世紀イングランドにおいて実際に服従拒否の事態に陥る可能性は、極めて低かったと考えるよいであろう。

この著作発表から一年後、1646年にデルは、ニューモデル軍に宛てた別の説教を公表した³⁹。霊への訴えや、ピューリタン多数派と人間理性への糾弾といった多くの議論は、この作品にも受け継がれている。しかしこの作品で初めて登場する新たな議論も存在する⁴⁰。第一に、前作では霊は信仰者全てに共通のものとされていたのに対し、今作では信仰者の範囲が限定されている。あるいは、信仰者とは元来少数派なのだと明示されたということなのかもしれない。デルによれば信仰者は、他者からは異端者や宗教分派として蔑まれているものの、実際には聖者あるいは神の民であり、他の人民より遥かに貴重な存在である⁴¹。聖者の数は未だに少数であるが、現在イングランドにおいて増加中である⁴²。神の霊を宿しているのはこの聖者である⁴³。第二の新しい点が、ニューモデル軍論である。デルの見解では、ニューモデル軍は聖者の理念を体現した存在である。軍には「霊と肉との結合」が見られ

³⁶ Ibid., 12.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 21.

³⁹ William Dell, *The Building and Glory of the Truly Christian and Spiritual Church. Represented in an Exposition on Isai. 54, from Vers. 11. To the 17. Preached to His Excellency Sir Tho. Fairfax and the General Officers of the Army, with Divers Other Officers, and Souldiers, and People, at Marston, Being the Head-Quarter at the Leaguer before Oxford, June. 7. 1646.* (London: Printed for G. Calvert, 1646).

⁴⁰ Ibid., A2r-A3v, 14.

⁴¹ Ibid., 12, 28.

⁴² Ibid., 2-3.

⁴³ Ibid., 11.

る⁴⁴。また軍には「神が特別に現前」している⁴⁵。しかしデルのニューモデル軍論のうち、政治的主権者との関連で重要なのは、ニューモデル軍の美点として「国家への忠誠心」が挙げられていることである⁴⁶。議会に対して請願や抗議をしないことをもって、デルはニューモデル軍を称えていたのである⁴⁷。

以上の分析から明らかなことは、デルの議論には、直接の啓示を受けたと称する熱狂の教義が明示的に表れているとはいえ、これは、既存の教会権威に対する彼の批判とのみ関連していたということである。直接の啓示を根拠として政治的主権者を攻撃することはなかったのである。確かにこの背景には、この時点ではニューモデル軍と議会との間に大きな対立が存在しなかったという事情もあるだろう。しかしながら、1649年にロンドンの聖職者たちの非難に答え軍の擁護論を展開した時にも、デルは直接の啓示に訴えることはなかった⁴⁸。確かに、ニューモデル軍の一連の成功を、神の軍への好意的な評価や神の軍への現前に帰すことはしている。しかしながら、聖書「無しであるいはそれに反して」軍が神から直接の啓示を受けたと主張しているという非難への応答において、キリスト教徒は聖書から逸脱するべきではないという原則を受け入れている⁴⁹。軍により主張されている直接の啓示は真であり、「神の言葉に沿った」ものであると答えたのである⁵⁰。実際のところ、軍を擁護するこの作品においてデルが熱狂に言及するのは、この箇所においてのみである。デルによるニューモデル軍の弁護は主として、聖書解釈により軍の行動と神の言葉との両立を論証することを通して行われた。

以上でデルの検討を終え、続いて、直接の啓示の主張を根拠として政治的主権者を攻撃する議論の吟味に入りたい。まずウィリアム・エーブリーの議論を分析しよ

⁴⁴ Ibid., A4v.

⁴⁵ Ibid., av.

⁴⁶ Ibid., a2r.

⁴⁷ Ibid., a2v.

⁴⁸ William Dell, *The City-Ministers Unmasked, or the Hypocrisie and Iniquity of Fifty Nine of the Most Eminent of the Clergy in and About the City of London. Cleerly Discovered out of Two of Their Own Pamphlets, One Intituled, a Serious and Faithful Representation; the Other a Vindication of the Ministers of the Gospel, in and About the City of London. Together Vvith a Propheisie of John Hus, Touching the Choosing of a New Ministry; and an Ancient Prophetical Farewel of Hildegards, to the Old Corrupt Ministry. Both Very Useful for the Knowledg of the Long Deceived Nations.* (London: Printed for Giles Calvert, 1649).

⁴⁹ Ibid., 27.

⁵⁰ Ibid.

う⁵¹。エーブリーが神の神秘と称して熱狂を初めて表明したのは1647年である⁵²。エーブリーによれば、神はキリストのみに宿るのではなく、聖者にも宿る⁵³。聖書の中でキリストの性質として描写されたことは、聖者にも当てはまるというのである。エーブリーの見解では、聖者は自らのうちに、キリストと「同じ父たる神の性質を同等にそして完全に」有している⁵⁴。以上の教義面においてのみならず、これを証明する手段においても熱狂は明示的である。エーブリーは主として聖書解釈を通して自己の教義を証明したが、「自分の内で語りかけるかの霊」あるいは「自分の内なる神の力」にも訴えかけていた⁵⁵。

この時点ではエーブリーの主たる関心は、以上の新教義を説明し論証することに向けられていた。しかし、聖者に神が宿るという教義がいかなる政治的含意を有しているかについても、若干の示唆を得ることが出来る。そのための第一の手がかりが、エーブリーが論じるころの聖者の特徴である。明示的ではないものの、エーブリーが聖者と言う時にはそれは、ニューモデル軍のことを指していた。エーブリーは「同胞たる兵士たち」に語り掛け、聖者と「我々」とをしばしば互換的に用いていた⁵⁶。第二の手がかりは、聖者の宗教上の立場にある。エーブリーによれば聖者は少数派であり、迫害を受け、以下のような様々な嘲笑的なレッテルをつけられてきた。プロテスタント、ピューリタン、分離派、そしてエーブリーの時代では分離独立派、異端者、神の冒涇者と⁵⁷。このように、エーブリーにとって宗教的多数派は聖者の敵である。彼は、神が聖者に宿るという教義を否定する者を「反キリスト者」と呼んだ⁵⁸。ここからは、ほぼ全ての聖職者が、彼の聖者のカテゴリーから外れるということが分かる。実際エーブリーは、自らの主張する真理が実現した暁

⁵¹ ヒルは革命期におけるエーブリーの思想と行動を概観し、モーティマーはエーブリーの思想が三位一体論にとっていかなる意義を有したかを検討に付している。Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, 192-97; Sarah Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 168-71.

⁵² William Erbery, *Nor Truth, nor Errour, nor Day, nor Night; but in the Evening There Shall Be Light*, Zach. 14. 6, 7. *Being the Relation of a Publike Discourse in Maries Church at Oxford, between Master Cheynel and Master Erbury, January 11. 1646*, ed. Francis Cheynell (London 1647), A3r.

⁵³ Ibid., 8.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., 1.

⁵⁷ Ibid., 23.

⁵⁸ Ibid., 14.

には、「聖職者への従属」から聖者は解放されるであろうと論じていた⁵⁹。同様に、「合法的な教会メンバー」を非難して、彼らが「肉的な形式」から高慢になっていると指摘した。そして、彼らは、「散り散りになっている聖者」に将来的に服従するだろうと予言した。ここでのエーブリーの批判対象は標準的なピューリタン多数派と解してよいだろう。

既存の教会権力の批判は、エーブリーのみならずデルも行っていた。しかし、エーブリーの議論の政治的含意を示唆する第三のそして最も主要な点として、以下が挙げられる。すなわちエーブリーは、自己の時代を最後の時代と解し、ヨハネの黙示録の預言の記述を通して、自己の提示する新たな真理が顕現する過程を説き明かし、その中で当時の一連の政治過程を意味づけた。そして、政治において聖者こそ最高位にあるという観念を提示した⁶⁰。これを示す際にエーブリーが着目したのは、「今日この世における流血と殺戮、王と王国の粉砕、これら全てが聖者によってなされた」ということである⁶¹。「あなたに仕えない王国は消滅し、完全に破壊されるであろう」と論じ、エーブリーは聖者の支配を預言した⁶²。確かにここで具体的な国家名などには言及されていない。しかし、「あなた」と呼びかけていることから、エーブリーが念頭に置いていたのは王党派との戦いだったであろうと想定できる。エーブリーによれば、近年の戦争での聖者の活躍は、「誰をも裁かず」「誰をも傷つけない」といった聖者の性質を考えると、驚くべきことである⁶³。これを説明するには、聖者に神が宿ったと考えざるをえない⁶⁴。このように、国政における聖者の比重の大きさは、エーブリーの論証において重要な役割を果たしていた。

以上のように当時の政治過程にも言及するものの、この段階ではエーブリーの関心は、主として聖者に神が宿るという教義の証明に向けられていた。しかしながら、1648年公表の『軍の擁護論』 (*The Armies Defence*) においては、聖者に神が宿

⁵⁹ Ibid., 15.

⁶⁰ Ibid., 7, 16-18.

⁶¹ Ibid., 16.

⁶² Ibid., 17.

⁶³ Ibid., 19.

⁶⁴ Ibid.

るといふ教義の政治的含意が余すところ無く明示された⁶⁵。この著作においても、前作同様に鍵となるのは、「聖者に宿る霊たる主」や聖者「に現前する主の霊と力」といふ概念である⁶⁶。この觀念に、ニューモデル軍を聖者とする見方を組み合わせることでエーブリーは、ニューモデル軍の政治的・軍事的行動を説明・正当化した。前作と同様に、ニューモデル軍の目覚ましい成功は聖者に宿る神の力によってのみ説明可能だと主張した⁶⁷。神のみが「聖者の精神を、自身のように戦争に向いた存在へと引き上げる⁶⁸。」エーブリーによれば、この戦争において神が目指すのは抑圧からの解放である。王と議会の対立や司教派と長老派の対立は神の業であり、これによって聖者が自由に神に仕える余地が生まれたのである⁶⁹。ニューモデル軍の聖者は、議会の下で王の抑圧に対抗して戦い、議会が抑圧からの解放といふ目的から逸脱すると、今度はその運動を「神の直接の力の下にある」当該軍が引き継いだのである⁷⁰。

エーブリーは当時の戦争を神学的時間枠組みの中で捉え、新たな時代の始まりと捉えた。法と福音の時代につき、「我々は今第三の時代に入っている⁷¹。」この「天国の中の天国」は前の二つの時代を組み合わせたものである⁷²。人々は「人間からの偉大なる解放に神を見出だす⁷³。」ここで言う解放が具体的に意味するのは、政治権力が宗教的事項について権力を振るうことはもはや無くなるということである⁷⁴。エーブリーによれば、この新たな時代においては聖者が世界を支配し、以前は聖者に反発していた者も聖者に服従するようになる⁷⁵。以上の議論を要約す

⁶⁵ William Erbery, *The Armies Defence, or, God Guarding the Camp of the Saints, and the Beloved City. Shewing, That All Oppressions in Governors, and Government Shall Case by the Appearance of God in the Saints. Whether the Appearance of God in the Army, with the Saints, Be in Contrariety or Enmity to the Good Spirit and Minde of God. Not to Rebuke an Evil Spirit in Any, but Soberly to Enquire Whether God Doth Not Act with Highest Power in the Saints, When They Are at Lowest Weakness. And Whether It Be Their Weakness to Act in This Way of Povver* (London: Printed by T. N. for Giles Calvers, 1648).

⁶⁶ Ibid., 15, 20.

⁶⁷ Ibid., 14.

⁶⁸ Ibid., 13.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 9-11, 23.

⁷¹ Ibid., 26.

⁷² Ibid., 27.

⁷³ Ibid., 26.

⁷⁴ Ibid., 29. 以下も参照。Ibid., 33.

⁷⁵ Ibid., 10, 31-32; Erbery, *Nor Truth*, 17-18.

るに、聖者に神が宿るという観念と聖者の世界支配という観念、この二つの観念を組み合わせるとエブリーはニューモデル軍を擁護したのだった。

ニューモデル軍擁護論を展開した別の熱狂者にトマス・コリアーがいる。1647年における彼のパトニでの説教は、ウッドハウス編纂の資料集により長らく知られており、本研究にとっても重要な一次資料である⁷⁶。彼はエブリーと共通する議論を多く展開している。コリアーによれば、「この最後の時代」は法と福音の時代に続く第三の時代である⁷⁷。この時代において聖者は、神の霊と一体化しながら⁷⁸、政務官となり世界を支配する⁷⁹。世界を支配するとは、具体的には聖者が世俗そして教会の権力から解放され、信教の自由を手にするということを目指す。宗教事項に関する政務官の権能は、かつては政治権力者により不法に行使されていたが、廃止される⁸⁰。古い教会においては法と形式が重視されていたのに対し、新しい教会ではこれは霊の原理に取って代わられる⁸¹。この点にコリアーの特徴、すなわち彼の反立法主義的な傾向を見て取ることが出来る⁸²。この新たな時代において聖者は、「もはや自分の外にある法の原理に基づいて行動することはなくなり、光と生命、自由、そして自らの内なる力の原理に基づいて行動するようになる⁸³。」かつては「法の拘束の下に生きていた」のに対し、今や自分がキリストによって義とされ罪から自由になったことを、聖者は悟るのである⁸⁴。

1648年にコリアーは、セジウィックのニューモデル軍糾弾に応答して、軍を弁護する著作を発表した。ここでもコリアーは、エブリーと同様に、王と議会の抑圧から自由を勝ち取るための戦いとしてニューモデル軍の戦いを描く⁸⁵。コリアーの

⁷⁶ William Sir Clarke and A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, 390-96.

⁷⁷ Thomas Collier, *A Discovery of the New Creation. In a Sermon Preached at the Headquarters at Putney Sept. 29. 1647. By Thomas Collier* (London: Printed for Giles Calvert, 1647), 6, 11-12.

⁷⁸ *Ibid.*, 7, 13, 15, 20.

⁷⁹ *Ibid.*, 8, 31-32.

⁸⁰ *Ibid.*, 17-18, 34-35.

⁸¹ *Ibid.*, 25-28.

⁸² *Ibid.*, 16-17, 28.

⁸³ *Ibid.*, 27.

⁸⁴ *Ibid.*, 16.

⁸⁵ Thomas Collier, *A Vindication of the Army-Remonstrance, Vvhile They Act Sutable to Those Things Therein Remonstrated: Being a Brief and Moderate Answer to Mr. Sedgwicks Book, Intituled, Justice upon the Army-Remonstrance*. (London: printed for Giles Calvert, 1648). 2, 7-9, 15-16.

軍擁護の主要な論拠は、神の承認である。軍は神の意向に従ってきたにすぎず、神こそが軍つまり聖者を「直接の霊」により導いた⁸⁶。確かにコリアーは、以上の議論においてもエーブリーとは異なり、聖者が直接の啓示を受けていると強調することはなかった。だが、神からの認可をもって軍への反論を退けるという基本的な議論の筋では両者は共通していた。前年の説教と比較すると、この作品では反立法主義的な傾向が無くなっている。神のそれであれ人間のそれであれ、正義と法の重要性をコリアーは認めるようになった。そして、王党派との戦いの中で軍が何らかの法に違反したという批判はこれを全て否定した⁸⁷。

コリアーがセジウィックへの反論書を著したことからも明らかなように、セジウィックはニューモデル軍の抗議書を強く論難していた。しかしその後、前作とは逆に、軍に好意的な見解を表明する第二の作品を発表した⁸⁸。セジウィックも、前二者の説教師と同様にニューモデル軍への神からの直接の啓示を主張する。セジウィックによれば、軍は神の霊によって導かれている⁸⁹。神は軍に現前しており、軍に宿っている⁹⁰。軍は神と一体である⁹¹。以上の共通点に加え、セジウィックは神との一体化が何を含意するかについて、他の誰よりも急進的な解釈を提示した⁹²。セジウィックによれば、神の全特質、すなわちその力・意向・正義など全てが、ニューモデル軍にも帰属する⁹³。「神の性質として現在論じられていることで、軍に当てはまらないことは何もない⁹⁴。」

ニューモデル軍の軍説教師の考察の締めくくりに、聖者の内にある神の霊という、ここで主張されている啓示の特質を明らかにしたい。そのためにこれを、夢や幻視のような通常の啓示と比較する。この啓示の第一の特徴は、啓示の及ぶ範囲の広さである。啓示は通常個人のみが受けると考えられている。ホップズは、神が啓

⁸⁶ Ibid., 5-6, 9, 14-19, 25-26.

⁸⁷ Ibid., 28.

⁸⁸ William Sedgwick, *A Second View of the Army Remonstrance. Or Justice Done to the Armie. Wherein Their Principles Are New Model'd, Brought out of Obscurity into Clearer Light. By Which the Army and the Whole Kingdome Are under the Conduct of the Spirit of God, Led out of a Wildernesse to the View of a Canaan.* (Printed for H. Hils, and G. Calvert, 1648).

⁸⁹ Ibid., 12, 16, 27.

⁹⁰ Ibid., 17.

⁹¹ Ibid., 17-18.

⁹² Ibid., 17-18, 24.

⁹³ Ibid., 17-18.

⁹⁴ Ibid., 18.

示で語るの「個別の人間に対してであり、異なる者には異なる内容を語る」と論じている⁹⁵。これに対して神が人間に宿る時、その啓示は団体全体に至ると考えられており、啓示を受ける聖者は全体として一つのアクターと捉えられている。例えばエーブリーは以下のように述べている。「地上全てに一人の王しかいないはずであるのに、全ての聖者が地上を支配するとされている。これほど多くの者が同時に支配しながら、一人の王しか存在しないというのは、どのようにしたら可能なのであろうか。それは、聖者たちと息子[のキリスト]が一人の完全な人間であって、神が両者の内に完全にそして同程度に存在するという以外には、あり得ない⁹⁶。」同様にセジウィックは、彼自身のことと軍のことを区別して論じるべきだという反論を受けて、以下のように論じている。自分と軍隊は「一つの命、一つの霊」を共有しており、その霊は「個人的で私的な霊ではなく、神の霊であり全ての聖者たちの霊」なのだと⁹⁷。ここでの二種類の霊の対比から、聖者に宿る神の霊は団体全体に及ぶということが見て取れる。

第二の特徴は、啓示の永続性である。夢や幻影による啓示は一時的なものだが、神が人間に宿るという主張は、ニューモデル軍の一連の行動全てを正当化することが意図されている。

第二の特徴と関連して、第三の特徴として、この特別な啓示を受ける人間は全体が神格化されるということが挙げられる。通常の啓示では啓示を受けた人の言葉が神の言葉となるが、この特別な啓示では、神の宿る人間の全行動・地位が神と同等となる。この点を最も明確に示したのはセジウィックである。彼は神の全ての力と正義をニューモデル軍に帰する。軍は「神の言葉を話し、神の御業を行わなくてはならない」と論じている⁹⁸。

聖者に宿る神という啓示の特徴と政治的意義がおそらく最も明瞭に表れているのが、キリスト教徒には上位者とりわけ政務官に従う義務があるという想定反論に対するエーブリーの応答である⁹⁹。神がニューモデル軍に宿っている以上、政務官でさえ、自らより上位の存在たる、軍に宿る神に従わなくてはならないとエーブリー

⁹⁵ DC, 15:3; Lev, 31: 556.

⁹⁶ Erbery, *Nor Truth*, 8-9.

⁹⁷ Sedgwick, *A Second View*, 30.

⁹⁸ *Ibid.*, 18.

⁹⁹ Erbery, *The Armies Defence*, 30.

は答えている¹⁰⁰。この応答では、啓示が軍全体に及んでいること、および軍の地位が神的なものであること、これらが前提されているのである。

III

次に、ニューモデル軍に敵対した者が、これまで検討してきた議論をどのように認識し反駁したかを吟味したい。ここでの考察の対象は、セジウィックとウィリアム・ウォルウィン（William Walwyn）、ロンドンの説教師達、ヘンリー・ハモンドである。

既に触れたように、セジウィックはニューモデル軍を賞賛する著作のみならず、軍の抗議書を反駁する著作も著した。ここで着目するのは後者である¹⁰¹。この作品でセジウィックが熱狂に言及する箇所はわずかにすぎない。しかしここで彼は、熱狂の問題を政治的問題—正義すなわち契約の遵守の問題—と結びつけて論じている。そのためこの議論は、熱狂の政治的意義を探る本稿にとって重要な意味を有する。まずこの議論の背景たる軍の抗議書の議論展開を確認したい。抗議書において軍は、王の権威を攻撃する自らの行動について、厳粛な誓約と契約（the Solemn Oaths and Covenants）では王の保護が義務条項に定められているという反論に応えている。応答で提示されたいくつかの議論のうち、主たるものとして、真の宗教の保全という契約の趣旨と王の保全とが矛盾することから、契約の趣旨の方を優先するという議論があった¹⁰²。王の権威を擁護するセジウィックは、この議論は契約が定める義務から逃れるための逃げ口上に過ぎず、ニューモデル軍は実質的に契約違反を犯したと解した。ここで、軍の契約違反と啓示の主張との間に関連性を見出し、次のように論じた。

厳粛な誓約と契約はほとんどの人の良心を拘束することが出来る。しかしその例外として、以下の者が挙げられる。すなわち、霊の宗教で高慢になり、現

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ William Sedgwick, *Justice upon the Armie Remonstrance. Or a Rebuke of That Evill Spirit That Leads Them in Their Counsels and Actions. With a Discovery of the Contrariety and Enmity in Their Waies, to the Good Spirit and Minde of God. Dedicated to the Generall, and the Council of War.* (London: Printed for Henry Hills, 1648).

¹⁰² *A Remonstrance of His Excellency Thomas Lord Fairfax, Lord Generall of the Parliaments Forces. And of the Generall Councell of Officers Held at St Albans the 16. Of November, 1648. Presented to the Commons Assembled in Parliament, the 20. Instant, and Tendred to the Consideration of the Whole Kingdome,* (London: Printed for John Partridge and George Whittington, 1648), 54-60.

前する神からの直接の指令に従って自分は行動していると考え、現世で特別な御業をなすように神の召命を受けていると称する者である。このような者は、誓約の最も高い砦をも容易によじ登り、すぐに足蹴にするようになるのである。¹⁰³

セジウィックの解するところ、これは「墮落し棄教した宗教」の業である¹⁰⁴。

以上のようにセジウィックは軍の宗教的行動原理を否定的に捉えた。だが、スパンハイムと同様に、直接の啓示を主張して自らの政治的行動を正当化する軍の言説を描写するにとどまり、これをいかに封じ込めるかという対応策を示すことはなかった。それを提供したのが、ニューモデル軍を支持する教会と密接なつながりがあり、レヴェラーズ (Levellers) の指導者でもあった、ウィリアム・ウォルウィンである¹⁰⁵。軍の啓示の主張に対する彼の応答を検討する前にまず、軍を支持する教会で主張される熱狂とその意義を、ウォルウィンがどのように把握したかについて確認したい。ウォルウィンの伝えるところによれば、教会の構成員は「霊が自らの内から述べること」に従い語っている¹⁰⁶。神が自分の内に宿っていると考えることから、この者らは聖書を内なる霊に従属させてしまっている。「自分の見解を聖書のテキストによって吟味するのではなく、聖書のテキストこそ自分の意見と経験によって解釈すべきだ」と主張するのである¹⁰⁷。しかしながらウォルウィンの見解では、ここで称される内なる霊は偽であり、これを称する者の想像の産物に過ぎない

¹⁰³ Ibid., 40.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ ウォルウィンは主としてレヴェラーズの指導者として知られており、邦語でもいくつか研究がある。山本はウォルウィンの政治思想をその基礎をなす宗教思想・救済論との関連で考察している。(山本隆基『レヴェラーズ政治思想の研究』法律文化社, 1986年, 90-122頁。)大澤はウォルウィンの宗教思想を当時の長老派の不寛容政策への批判・寛容の推進という側面から解明している。(大澤麦『自然権としてのプロパティ：イングランド革命における急進主義政治思想の展開』成文堂, 1995年, 90-104頁。)本稿の関心に近いものとして、1640年代末のウォルウィンの動向と彼への批判を検討した菅原の論文がある。(菅原秀二「急進派と神の王国—1649年の分裂におけるウィリアム・ウォルウィンをめぐる」田村秀夫編『千年王国論：イギリス革命思想の源流』研究社出版, 2000年, 67-87頁。)その中で熱狂の問題にも触れている。(Ibid., 83.)本稿は熱狂への応答者としてのウォルウィンに焦点を合わせ、彼の熱狂批判を当時の他の論者のそれと比較検討する。

レヴェラーズ思想については、上述の大澤や山本の著作の他に、田村秀夫『イギリス革命思想史：ピューリタン革命期の社会思想』創文社, 1961年, 53-111頁も参照されるべきである。

¹⁰⁶ William Walwyn, *The Writings of William Walwyn*, ed. Jack R. McMichael and Barbara Taft (Athens: University of Georgia Press, 1989), 317.

¹⁰⁷ Ibid.

108. 内なる霊を称して彼らは、すぐ信じ込む傾向がある民衆を欺いているのである。

以上の点では、ウォルウィンの熱狂観はスパンハイムのそれと大枠において共通である。しかしながらウォルウィンは、これに加えて、熱狂の主張が不可謬性のそれと結びつくことをも示した。熱狂者は、自らの言葉は人間の言葉ではなく神の言葉であると称する。それは「まるで、熱狂者の主張を疑うことは罪の中の罪である」と言うかのようなものである¹⁰⁹。ウォルウィンによれば、このような主張は自分が不可謬だと称するのに等しい¹¹⁰。これに対抗してウォルウィンは聖書の権威を強調した。不可謬であるのは熱狂者が称するところの神の言葉でなく、聖書あるいはその中の預言者や使徒の言葉であると¹¹¹。

このように確実性の観点から啓示を受けたと称する主張と聖書を対比することを通し、ウォルウィンは、熱狂者への主たる対抗手段をも提示した。すなわち、熱狂者が称するところの啓示は本質的に不確かだと主張し、その信憑性を失墜させようとしたのである。その論拠づけとして、直接の啓示を主張する者は、多様で互いに矛盾する教義を説いていると指摘した¹¹²。そして読者に対し、熱狂者の主張の不確実性を認識するよう、これを批判的に捉え吟味することを推奨した¹¹³。ウォルウィンがこのためにとりわけ薦めたのは、教会内部の知的雰囲気を変革することである。ウォルウィンによれば、神から直接の啓示を受けたと称する者が現れた背景には、教会内で、理解困難な聖書の節について説教する慣習があった。これは信じやすい民衆の気質につけ込んだものであり、説教師を傲慢にし、最終的には直接の啓示を受けたと称するまでに至らしめた¹¹⁴。この代替案としてウォルウィンが提案するのは、キリスト教徒同胞の間で互いに議論を交わすことだった¹¹⁵。これを通して、人々の間で互いの宗教的見解の吟味が活発になり、批判的態度が醸成されることを期待していたのであろう。

¹⁰⁸ Ibid., 318, 21.

¹⁰⁹ Ibid., 313.

¹¹⁰ Ibid., 331.

¹¹¹ Ibid., 326-27.

¹¹² Ibid., 314, 18.

¹¹³ Ibid., 313-14, 18, 28.

¹¹⁴ Ibid., 321. 聖職者は自己の利益を追求しているという指摘もウォルウィンは行っている。この視点は彼の寛容論以来のものである。Ibid., 107-9.

¹¹⁵ Ibid., 104, 320, 30.

以上のようにウォルウィンが熱狂に対する対応策を提示した。しかし、ニューモデル軍を支持する教会の、直接の啓示の主張と政治的な行動との間の関連性を明示することはなかった。軍の行動原理として熱狂を把握することでこの点を明示しながら、かつ熱狂への対応手段をも提示したのが、以下で検討に付す、ロンドンの聖職者たちとヘンリー・ハモンドである。ただし両者とも議論それ自体は非常に短い。

ロンドンの聖職者は、ニューモデル軍の抗議書に応答し、軍の近年の行動とその行動原理を反駁した連名の著作を公表した¹¹⁶。そこでは軍の数多くの行動原理が批判対象となっていたが、そのうちの一つに、軍が称するところの直接の啓示の主張があった。ウォルウィンと同様に、ロンドンの聖職者は、書かれた神の言葉たる聖書と「靈感つまり心に刻み込まれたと称されるところの印象」とを対比した¹¹⁷。ウォルウィンほど効果的ではないが、ロンドンの聖職者も熱狂の不確実性を指摘した。「この[熱狂という]手段によって悪魔の囁きと神の霊の働きとが同等の平衡状態に置かれる¹¹⁸。」そこで、直接の啓示を受けたと称する主張が「神の声であるのか、それとも悪魔のそして自らの墮落した心の声であるのか」について、神の言葉である聖書により吟味することが「キリスト教徒の義務」である¹¹⁹。聖書の権威を強調するこの言明において特徴的なのは、これまで吟味してきた者と異なり、軍の称する啓示を虚偽とは断定していないことである。ここでロンドンの聖職者が薦めているのは、直接の啓示を受けたと称する者の言葉に対して、盲目的に従う代わりに、批判的態度を取ることである。

批判的態度を取ることの意義をさらに明確化したのがハモンドである。彼も、ウォルウィン等と同様に、啓示を受けたと称する主張の吟味を推奨した。その著書『フェアファックスへの建白書』 (*Address to Fairfax*) においてハモンドは、軍の行動原理たるいくつかの見解を再検討するように相手に勧めた。ハモンドが初めに問題としたのが、神の霊への軍の依拠と、靈感に導かれて国政に関与してきたという

¹¹⁶ Thomas Gataker, *A Serious and Faithfull Representation of the Judgements of Ministers of the Gospell within the Province of London. Contained in a Letter from Them to the Generall and His Councell of Warre. Delivered to His Excellency by Some of the Subscribers, Jan. 18. 1648* (London: by M.B. for Samuel Gellibrand, and Ralph Smith, 1649).

¹¹⁷ *Ibid.*, 13.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, 14.

軍の意識である¹²⁰。ここでハモンドは問題を二つに分ける。もし霊の声が聖書の教えと同じであれば、フェアファックスはその根拠となる聖書の節を示すことが出来るはずである。しかし問題となるのはもう一つの場合、つまり聖書と霊の声とが齟齬する時である。ここでハモンドはフェアファックスに、主張するところの啓示の根拠を提示するように要求した。

これは、当該啓示の内容が不可謬だと信じられる前に、霊と称されるものが本当に神に由来するのか否か、神の言葉として一般に承認される[聖書]で定められた規定に基づき、これを定期的に吟味して検討するためである。¹²¹

熱狂を吟味することを推奨するこの言葉は、主張されたところの啓示が偽であると断定しない点で、ロンドン聖職者のそれと共通する。真の啓示でなければ悪霊の仕業であるとする点でも、ハモンドはロンドン聖職者と類似する。ハモンドによれば、霊と称されるものは外界からの悪霊である可能性があり、「神の選民たる聖人として信じられている者やこれに教わる」者の心に巣くう悪霊であるという可能性もある¹²²。他方でハモンドの議論に見られる特徴を一つ指摘すれば、それは、吟味のタイミングに言及していることである。すなわちハモンドは、称された啓示の主張が正しいと軽率に結論する前に、まず吟味を行わなくてはならないと論じている。ここでは批判的態度というものの以下の特質に光が当てられている。すなわち批判的態度とは、考察の対象たる主張に賛成か反対かの、結論それ自体を指すのではなく、どちらの結論に達するにせよ、その前に当該主張の論拠を吟味し、結論に至るまでに知的手続きの一段階を設けることを指すのである。

ハモンドの議論に関してもう一点着目に値するのは、『リヴァイアサン』においてホップズが熱狂に対処する際の基本的分析枠組みとハモンドの熱狂の対処法とに共通点が見られることである。すなわち、『リヴァイアサン』の問題設定においても神の言葉を伝えると称する主張に対して批判的態度で臨むことが前提とされており、神の言葉として提示される言明が本当に神に由来するものか否かが問われていた。さらに、後述するように、『リヴァイアサン』を通してホップズは直接の啓示を受けたと称する主張が偽であると予め断定することはなかったが、この点もハモ

¹²⁰ Henry Hammond, *To the Right Honourable, the Lord Fairfax, and His Councill of Vvarre: The Humble Adresse of Henry Hammond* (London: Printed for Richard Royston, 1649), 2.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., 3.

ンドと共通する。ホッブズが『リヴァイアサン』において推奨したのは、神の言葉か否かの判断で軽率に結論に至る前に、立ち止まり吟味をすることだった。以上のように両者の間にはいくつか共通点がある。とはいえ以上の指摘は、『リヴァイアサン』の熱狂への応答に顕著な特質があることを否定するわけではない。ホッブズの独創性は特に、直接の啓示の媒介として提示される霊や夢などを自然主義的に説明する点や、神の言葉を伝えると称する当時の熱狂に対する批判と懐疑を聖書解釈にも適用する点に見られる。以上の点については本稿の第4部で詳しく検討を加えたい。

本章の最後に一度立ち止まり、これまで描写してきたコンテクストと『リヴァイアサン』との関連性を示す試みを簡単に行いたい。これまで我々は、『リヴァイアサン』の特質を理解するために熱狂が重要であるという仮説を提示し、イングランド内戦下における熱狂者の動向を明らかにした。これにより、ホッブズと『リヴァイアサン』についての理解はいかなる点で深まったのだろうか。

第一に、『リヴァイアサン』を理解するために熱狂が重要であるということそれ自体は、何人かのホッブズ学者が指摘してきた¹²³。しかし本稿は、イングランド内戦のコンテクストにおける熱狂の政治的意義を具体的に解明した。すなわち、ホッブズが熱狂に応答したとき、それは、内戦期に登場した数多くの新奇な見解のうちの単なる一つを反駁したのではない。ホッブズは、1640年代後半の最も有力な政治的アクターであるニューモデル軍を支えた主要な宗教的教義の一つと対峙していたのである。確かに、本章において熱狂の提唱者として吟味に付した急進派ピューリタンは、広く知られた人物ではないかもしれない。しかしながら、幅広い政治的・宗教的立場にあった当時の多様な論者が、ニューモデル軍の思想的基盤に、直接の啓示を受けたと称する主張があると伝えていたことも想起すべきである¹²⁴。このことから、熱狂が軍の思想的支柱の一つだということは、当時広く知られていたと見てよいであろう。

¹²³ 序論でも挙げたが、以下がホッブズと熱狂についての主要文献である。Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 400-1, 4, 9-10, 13-14, 20-21; Hobbes, *Leviathan*, 42; Hoekstra, "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power," 124-41.

¹²⁴ 本稿が挙げた人物・資料の他に、以下参照。Austin Woolrych, *Soldiers and Statesmen: The General Council of the Army and Its Debates, 1647-1648* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 131-32. デルと並ぶ軍の主要な軍説教師だったソルトマーシュについては、大西「反律法主義者の霊的千年王国論—軍隊とレヴェラーズ・シーカーズ・セクト」121, 24頁。

第二に本稿は、熱狂が軍の政治的行動の正当化に用いられたのは、1640年代後半になって初めて生じた現象であることを示した。このことは、『市民論』ではなく『リヴァイアサン』においてのみ熱狂への本格的な応答があるということと、うまく符合する。

第三に、軍の擁護者が称した啓示は、聖者の内に神が宿るという特別な種類の啓示だと指摘した。後に詳細に示すように、『リヴァイアサン』34章における「霊」のフィロロジが具体的にいかなる政治的意義を有するのかを理解するために、この点は重要である。

最後に第四点目として本稿は、ホッブズの熱狂への応答は、少なくとも部分的には既存のそれを引き継ぐ側面があるということを明らかにした。とりわけ、熱狂への対抗策の中核に、称されるところの啓示を吟味する批判的態度を据えることは、ウォルウィンやロンドンの聖職者グループ、ハモンド、そしてホッブズに共通する¹²⁵。批判的態度の他にも、『リヴァイアサン』の熱狂への応答には同時代人と一致する側面がある。その一つが、物事を性急に信じる一般大衆の傾向を問題とする点であり、これはスパンハイムやウォルウィンと共通である¹²⁶。さらに、啓示を受けたと称する主張が偽である時に、それを欺瞞と解するホッブズの見解も新しいものではない¹²⁷。他方でこれは、ホッブズの熱狂論に新たな観点が数多く織り込まれていることを否定するわけではない。第2部で言及した『リヴァイアサン』の特徴をここで想起しよう。直接の啓示を受けたと称する主張は、もしそれを聴衆が信じれば、啓示の主張が真実か否かに関わりなく、当該主張者は聴衆を支配する権力を握る、このようにホッブズは認識した。この認識を通してホッブズは、本章で検討してきた同時代人と異なり、熱狂と政治との間に直接の論理的関連性を見出したのである。

¹²⁵ 『法の原理』においてホッブズは既に「霊の吟味」の必要性を指摘していた。(EL, 1:11:7.) しかし後述するように、『リヴァイアサン』においてホッブズはこの点について議論を大幅に拡大した。

¹²⁶ Lev, 37: 694.

¹²⁷ Lev, 32: 580. 以下も参照。EL, 1:11:7.

第3部第2章 ピューリタン革命と聖書の権威

I

前章では、内戦期における熱狂の政治的コンテクストに検討を加えた。本章では熱狂の神学的コンテクストとして、ホッブズが『リヴァイアサン』で大幅に議論を拡充した聖書の権威について、これを彼の同時代人がいかにして合理的に根拠づけを与えようと試みたかを考察したい。

聖書外からの直接の啓示を主張する熱狂は、キリスト教の根本原理たる聖書の権威を揺るがすものだった。また聖書が神の言葉たることを否定する者の登場も当時の保守派から報告されている。しかし同時に内戦期にはこのような急進派の挑戦に応答した、聖書の権威・キリスト教信仰に合理的な基礎を与える試みも現れた。本稿はこれを吟味していく。その際に、内戦期の議論の特徴を把握するために、これとそれ以前の議論の比較も試みたい。キリスト教の根本原則を合理的議論で擁護した論者は、ピューリタンとアングリカンの両陣営から現れた。後者の方が人的にも知的にもホッブズに近い立場にあった。ここではまず、内戦前の議論状況を一瞥する意味を込めて、ウィリアム・チリングワースが提示する聖書の権威論を検討する。続いて内戦期にピューリタンとアングリカンそれぞれがいかにかに聖書の権威を擁護したかに考察を加えたい¹。

本稿は以下の三点で先行研究を発展させることを目指している。第一に、本章で扱う多くの論者が合理的なキリスト教の提唱者として知られているが、その「合理性」の質について各人の特徴を明らかにする²。第二に、このテーマに関してはクリストファー・ヒルの代表的研究がある³。本稿は各人についてヒルより詳しく検討し、それぞれの議論の関係を示す。第三に、『リヴァイアサン』における聖書の権威

¹ この区別は暫定的なものであり、バクスターやグロティウスの議論も検討すれば、区別法も変わる可能性がある。恐らくグロティウスの議論の洗礼を受けたか否かが真の分水嶺であろう。

² これは各人が「理性」あるいは合理性をどのように定義したかという問題とは異なる。このことに一応注意を喚起しておきたい。Cf. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*.

³ Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, 223-48; *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, 259-68.

またレービンの研究も非常に重要である。Joseph M. Levine, "Matter of Fact in the English Revolution," *Journal of the History of Ideas* 64, no. 2 (2003).

論をホッブズの同時代人のそれと比較することで、ホッブズの議論の具体的意義を解明する。

チリングワースは、グレート・チュウ・サークル (the Great Tew Circle) という、1630年代を中心に活発な活動が行われた知識人サークルの中心メンバーだった⁴。このサークルにはホッブズも出入りしていたことが知られている。チリングワースとホッブズは友好関係にあり、伝記作家ジョン・オーブリー (John Aubrey) は、熱烈な論争家だったチリングワースの性格についてホッブズが残したコメントを記録している⁵。チリングワースとホッブズの関係についてはこれまでもいくつかの研究があり、聖書の権威についても、グレート・チュウ・サークルの構成員がホッブズに影響を与えた可能性が指摘されている⁶。

チリングワースの主著『プロテスタントへ救済への安全な道』(*The Religion of Protestants a Safe Way to Salvation*, 1638) は、イエズス会士エドワード・ノット (Edward Knott) の反駁書という体裁を取っている。翻ってノットはロード派の神学者クリストファー・ポッター (Christopher Potter) を反駁しており、さらにその前にポッター自身がノットを論駁する著作を執筆していた。それゆえ、論争の火種となったノットの第一の著作から数えてチリングワースの著作は第4作目にあたる。チリングワースは一時期カトリックに転向していた経緯があり、本書は、再転向し英国国教会へと復帰した理由を明かすものでもあった。

ノットは、伝統と教皇の権威・無謬性を擁護し、聖書のみを依拠するというプロテスタントの原則 (*sola scriptura*) を攻撃する、標準的なカトリックの議論を展開した。ノットの戦略は、プロテスタントの側の不確実性を強調することだった。ヘブライ語原典テキストでさえ人間の手が加えられている可能性があり、実際諸々の

⁴ このグループを広い視野から捉えた優れた研究としてローパーの論文がある。H. R. Trevor-Roper, "The Great Tew Circle," in *Catholics, Anglicans and Puritans: Seventeenth Century Essays* (London: Secker and Warburg, 1987). この論文はグループの形成期から離散期までを扱い、知的側面のみならず政治的側面についても吟味している。

⁵ John Aubrey, *Brief Lives, Chiefly of Contemporaries, Set Down by John Aubrey, between the Years 1669 and 1696*, ed. Andrew Clark, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1898), 173.

チリングワースの生涯の軌跡については以下を参照。Warren Chernaik, "William Chillingworth," *Oxford Dictionary of National Biography* (以下 ODNB); Robert Orr, *Reason and Authority: The Thought of William Chillingworth* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 1-44.

⁶ Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 108-12; Hobbes, *Leviathan*, 45.

写本間には読みが異なる場所がある。そしてプロテスタント諸派は聖書を各国語に翻訳するが、ここからは、誤訳の可能性が生じる。翻訳の結果異なる読み方が並存してもいる。それゆえ、確実性を得るための唯一の道はカトリック教会の無謬性に依拠することであると、ノットは結論づけた⁷。以上の議論に対してチリングワースは、これらの問題は教会とは無関係だと応答した。原典に関する問題は、テキスト批判の基本的な手法、すなわち様々な写本をつき合わせることで対処可能である。翻訳について言えば、学のある者なら翻訳をヘブライ語原典とつき合わせて吟味することが出来る⁸。しかし、より根本的な問題としてチリングワースがノットを糾弾したのは、信仰の問題について数学的・絶対的な確実性を要求したことである⁹。チリングワースによれば、これは、カトリックとプロテスタント双方にとって不可能であり、救済に不要でもある。信仰はその性質上、道徳的な確実性（*moral certainty* — 蓋然性、絶対確実ではないがそうだと考えられる程度の確実性）の領域内にある¹⁰。この道徳的確実性の観念をもって、矛盾する聖書の翻訳・写本が複数存在するという問題も対応できる。すなわち、確かに副次的な事柄については翻訳間や写本間で矛盾が存在するかもしれない。しかし主要な事柄については一致があり、救済に必要な道徳的な確実性は確保されている¹¹。

続いて聖書の権威へと考察を移したい。聖書の権威の基礎は聖書外に求められなければならないとする点で、ノットもチリングワースも一致していた。ノットはカトリック教会にその基礎を見出したが、チリングワースは「キリストの立派な教え」と「不変で有名かつ非常に広く伝わる伝統」に聖書の権威の基礎を見出した。この伝統は「キリストから我々まで伝わってきた」「原初からの普遍的な伝統」であり、カトリック教会のそれと対比される¹²。またこの普遍的な伝統は権威を有する。「彼ら[カトリック]が聖書を信じていると我々も認めるのは、この普遍的伝統の

⁷ William Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 3 vols. (Oxford: University Press, 1838), 1: 141-44. 引用に際しては、巻とページ数を記した。

⁸ *Ibid.*, 1: 179.

⁹ *Ibid.*, 1: 3, 10, 114-15, 75, 79, 84, 89, 266-67.

¹⁰ *Ibid.*, 1: 115, 267.

¹¹ *Ibid.*, 1: 175-76, 80. カトリック反駁のためにチリングワースがいかにソッチーニ派の考えを活用したかについて、モーティマーの分析がある。Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, 67-82.

¹² Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 115, 89, 271.

権威によるのである¹³。」確かにチリングワースは、カトリックの無謬性の教義に反論して理性を擁護した¹⁴。しかし普遍的伝統についてはチリングワースも権威を認めていたのである。チリングワースは聖書の権威の基礎についてこれ以上詳しく論じることはなかった。それは恐らく、チリングワースの見るところ、聖書はカトリックとプロテスタント双方に共通する原理だったからである¹⁵。無神論者やユダヤ人と異なりキリスト教徒は旧約・新約の両聖書をもってキリスト教徒間のあらゆる論争にけりをつけることが十分可能である¹⁶。それゆえチリングワースにはこれ以上聖書の権威を検討する必要が無かったのである。

II

内戦期にはピューリタンの一部が急進化し、その中で直接の啓示を受けたと主張する熱狂も出現した。これは、前章で見たように政治的主張と結びつくこともあったが、基本的には聖書を中心とする伝統的キリスト教への挑戦であった。そしてこの挑戦に対してはいくつかの応答があり得た。一つがトマス・エドワーズのように現代版の異端記録書を執筆し、人々の注意を喚起することだった。もう一つの応答が、法的制裁に訴えることだった。議会で不敬法（**Blasphemy Act**）が制定され、当時の最も急進的な見解がいくつか刑罰の対象となった。そして本章でこれから検討するさらに別の対応が、聖書の権威を合理的に根拠づけることだった。内戦期には少なくとも二人のピューリタン—エドワード・リー（**Edward Leigh**）とジョン・グドウィン（**John Goowdin**）—が聖書の権威を論じたことで知られている。

エドワード・リーは今日では、聖書内の語の意味を検討するフィロロジーの書『聖書批判書』（*Critica Sacra*, 1639）の著者として主に知られており、本稿もホブズの「霊」フィロロジーを検討する際にこの著作に言及する。1603年に生まれピューリタンの教育を受け、1630年代後半までにはピューリタンの一員となっていた。内戦期には議会派を積極的に支持し、当時の宗教・教会問題に取り組んだ¹⁷。

¹³ Ibid., 1: 238.

¹⁴ Ibid., 1: 235-39.

¹⁵ Ibid., 1: 164-65, 195, 230.

¹⁶ Ibid., 1: 271.

¹⁷ John Sutton, "Edward Leigh," ODNB.

聖書の権威を論じた彼の著作は『神学論考』(*A Treatise of Divinity*, 1646)である。

ここでのリーの目的は、「ソッチーニ派の理性とファミリスト派の霊」という両極端を避け中庸の道を行くことだった。「ソッチーニ派は理性以外の何も認めず、神から超自然的に授けられた徳 (*infused habits*) を全く認めない。そしてそれにより霊の証言を無としてしまう。ファミリスト派は霊以外の何も認めず、超自然的で私的な霊に完全に依拠する¹⁸。」ここからは、熱狂に対して聖書の権威を擁護する際に、ソッチーニ派からも距離を保つ必要があったことが分かる。リーは博識ではあったが、その議論は恐らく、既に流布していた議論以上のものではない。そこで、当時の標準的ピューリタンの立ち位置を知るために、リーの議論を見てみたい。

リーは一方で自己の議論の射程に限定を加えることでソッチーニ派から距離を保つ。彼によれば、内なる聖霊のみが信仰に関する確実性 (*certitudo fidei*) を我々に保障する¹⁹。チリングワースは道徳的な確実性あるいは蓋然性のみを認めていたが、リーは聖霊の力で絶対的確定性に達しようと考えた。他方でリーは、熱狂者からも距離を取ろうとした。リーによれば霊の機能は聖書の権威を証しすることであって、個々人の救済には関わらない。また聖書の権威も直接に基礎付けるわけではなく、他の合理的な根拠と組み合わさって最後に証しする²⁰。さらにリーは、カトリックに対抗して、「聖書はそれ自身のうちに権威を有し、この世のいかなる人間から借りてきた」のでもないと論じる²¹。「聖書は自身の自然的光によって自己を証明する²²。」この言明は、聖書の権威を教会に根拠づけるカトリックの立場に対する反論を意図したものである²³。しかしながら同時に、ここからは、リーはチリングワ

¹⁸ Edward Leigh, *A Treatise of Divinity Consisting of Three Bookes. The First of Which Handling the Scripture or Word of God, Treateth of Its Divine Authority, the Canonick Bookes, the Authentick Edition, and Severall Versions; the End, Properties, and Interpretation of Scripture. The Second Handling God, Sheweth That There Is a God, and What He Is, in His Essence and Several Attributes, and Likewise the Distinction of Persons in the Divine Essence. The Third Handleth the Three Principall Workes of God, Decree, Creation and Providence.* (London: E. Griffin for William Lee, 1647), 24.

¹⁹ *Ibid.*, 23.

²⁰ 霊は「聖書が神の言葉であることを直接的に」証言するのではなく「最終的に」証言する。

Ibid., 24.

²¹ *Ibid.*, 25.

²² *Ibid.*, 26.

²³ 異教徒に対しては、リーは、聖書の権威それ自体と我々から見たそれとを区別する。すなわちリーによれば、聖書はそれ自体では神的であるが、人間の視点からはそれを認識したときに神的となる。*Ibid.*, 10.

ースとは異なり、聖書の権威の弁証時にいかなる外的権威に訴えることも考えなかったということも窺える。

リーは確かに聖書の権威の根拠として外的な要因（奇跡や全時代の教会の証言、殉教者や異教徒の証言など）にも言及した²⁴。しかし彼は主として聖書の内容に根拠を求めた²⁵。彼が言及したのは以下のような内容である。人間理性の限界を超えた神的で超自然的な事柄、神の性質と完全性、最も厳密で完璧な善の要求、聖書の目的としての神の栄光、衡平な命令、矛盾の欠如。聖書の内容から推論されることも論拠となっており、聖書の預言の実現や聖史に基づく聖書の古さがこれにあたる。さらに議論の型も論拠とされている。リーによれば、聖書の議論の型は他のいかなる著作のそれとも異なる。聖書の著者はいかなる根拠も示さず権威をもって語るのに対して、他の著者は多くの議論を用いて自己の主張が真であると論証する。

以上に示したように、リーは複数の敵を念頭に置いており、これに対応して彼の聖書の権威論は複合的で折衷的な性格を有していた。聖書の権威を論じたもう一人のピューリタンであるジョン・グドウィンは、リーとは異なり、より直截に聖書の権威の根拠を提示しようと試みた。グドウィンは寛容擁護論者として最も名高いが、合理的な宗教の提唱者としても知られている。彼の主著の一つである『聖書の権威擁護論』（*Divine Authority of the Scriptures Asserted*, 1648）はこの後者の特徴をよく反映している²⁶。リーとは異なり、グドウィンは霊には言及していない。そのためリーからすると、グドウィンの立場はソッチーニ派に近接し過ぎているように映ったかもしれない。他方でグドウィン本人からすれば、当時の宗教問題、すなわち聖書の権威を否定する者の突然の出現には、「死んだ信仰」という根源的な原因がある²⁷。これは、人々が教え手や正統派の教義、主権者などに無頓着に依拠

²⁴ Ibid., 19-23.

²⁵ Ibid., 11-18.

²⁶ ジョン・グドウィンの生涯とその数多の著作をバランスよく考察した伝記的研究の決定版として、コフィーの研究がある。（Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*）本著作についてのコフィーの考察は *ibid.*, 154-58 に見られる。山田は政治思想、宗教思想、会衆の活動の3つの観点それぞれから革命期におけるグドウィンの思想の軌跡を明らかにしている。（山田園子『イギリス革命の宗教思想: ジョン・グドウィン研究』御茶の水書房, 1994年。）グドウィンの聖書観をケンブリッジ・プラトニストのカドワースのそれなどと比較しており、興味深い。Ibid., 149-53.

²⁷ John Goodwin, *The Divine Authority of the Scriptures Asserted, or the Great Charter of the Worlds Blessednes Vindicated. Being a Discourse of Sovereigne Use and Service in These Times; Not Only against That King of Errours, and Heresies Anti-Scripturisme, Who Hath*

し、あらゆる反論に答えられるように自身で信仰に根拠を与える努力を怠ることを指す。そこでグドウィンは、信仰箇条に合理的な根拠を与えることを躊躇せずには推奨した。この聖書の権威論は、「死んだ信仰」に対する彼の戦いの一翼を担うものであり、自身の信仰表明なのであった。

霊への依拠の欠如と関連する、グドウィンの議論のもう一つの特徴は、チリングワースのように絶対的确实性と道徳的确实性を区別しないことである。グドウィンはそもそも、絶対的确实性という可能性を意識していなかった。これはそれぞれの論敵の性質と関連しているように思われる。チリングワースの敵は絶対的确实性を要求したカトリックだったが、グドウィンが対峙したのは聖書の権威を否定する者だった。グドウィンにとって、自己の議論が相対的で決定的結論に至るものでなくとも、それが神の言葉としての聖書の信憑性を増すのであれば、それで十分だったのであろう。そこで彼は、考えつく限りの多くの種類の論拠を列挙していった。

グドウィンが聖書の権威論を執筆した直接的な契機は、彼の寛容擁護論『聖者への攻撃者』(*Hagiomastix*, 1647) に対して加えられたいくつかの批判だった²⁸。この著書でグドウィンは、聖書は神の言葉でありキリスト教の基礎であって、これを否定するのは死刑に相当するという言説に対して、そこで言われている「聖書」の具体的内実を明らかにするように要求した。そしてこのように要求する理由として、以下の分析を提示した。まず「聖書」は英訳を意味し得ない²⁹。翻訳は複数の異なるものが存在し、翻訳間で互いに矛盾する箇所がある。また翻訳は、原典と一致する限りにおいて真正だといえる。だが「聖書」は原典の写本をも意味し得ない³⁰。書物に先行するものとして使徒の教えがあり、これはそれ自身で完全である。また諸々の写本間にも相違があり、書記が誤って書き写した可能性もある。もし神

Already Destroyed the Faith of Many, and Hath All the Faith in the World yet Remaining, in Chase, but Also against All Such Inward Suggestions and Secret Underminings of Satan, by Which He Privily Attempteth the Ruine of the Precious Faith and Hope, Wherewith the Saints Have Built up Themselves with Much Spirituall Industry and Care. Together with Two Tables Annexed; the Former, of the Contents, and Severall Arguments More Largely Prosecuted in the Treatise; the Later, of Such Texts of Scripture unto Which Some Light Is Given Therein. (London: A.M. for Henry Overton, 1648), sig. ar, a2r-a3v.

²⁸ この著作についてはコフィーの簡便な概観が参考になる。Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, 142-45.

²⁹ Goodwin, *The Divine Authority of the Scriptures Asserted*, 4-10.

³⁰ *Ibid.*, 10-11.

の靈感を受けた写本なるものが存在したとしても、当該写本が確かにそうだと知ることは不可能である³¹。要するに、キリスト教の基礎はいかなる書物でもなく、その「内容、すなわち、世界の救済についてイエス・キリストにより伝えられる、神の恵みに満ちた教え」である³²。

グドウインの議論内容は、概して、リーのそれを拡張してより精巧にしたものとして理解できる。グドウインは「内的な」論拠と「外的な」論拠とに議論を分けた。前者は聖書それ自身に基づくが、後者は聖書の外に根拠が求められた³³。前者の内的な論拠はさらに以下の小区分に分かれる。第一が聖書の語句や言語、表現方法についてで、第二が神的な特徴を有する内容についてである。後者の外的な論拠も、神の摂理および神の摂理に従った人間の言行を主題とする小区分に分かれる。より具体的にグドウインが論じたのは、今日まで聖書が保持されてきた事実やキリスト教の広まり、聖書内の預言の成就などだった³⁴。この具体例から分かるように、グドウインにとって外的な要因は、教皇のような誰か特定の人間を指すのではなく、聖書に関連した出来事を指した。

それぞれの小区分の中でさらに複数の論題が議論されている。しかしここではそれら個々の論題に分け入ることはせず、ホップズも論じた聖書の古さというテーマに絞るのみ簡単に触れておきたい。グドウインが着目したのは、聖書の中でも最も古い時代について記述がなされているモーセ五書である³⁵。グドウインによればモーセは最も古い作家であり、ホメロスやヘシオドスよりも古い。異教徒である古典古代の作家は、神について論じるとき、モーセから考えを借用した。

グドウインが選択した主題は多くがリーのそれと同一だった。しかしグドウインは議論の構造を洗練化した。議論の第1部ではまず、敬虔などの聖書の教えが示される。続く議論の第2部では、当該聖書の教えから、確かに聖書が神に由来するもので、人間由来のものではないことが立証されている。ここでは、当該聖書の教えについて、聖書の神性から説明する自身の主張と対立する他の説や可能性も考慮に入れられている。この点にグドウインの議論の主要な特徴がある。対立説にもグド

³¹ Ibid., 14.

³² Ibid., 17.

³³ Ibid., 31.

³⁴ Ibid., 228.

³⁵ Ibid., 41-48.

ウィンは一定程度譲歩する。彼がしばしば認めたのは、異教徒の哲学者の教説と聖書の教えとの間に、ある程度の類似性が存在することである³⁶。とはいえグドウィンの見るところ、聖書の教えとその力はいかなる人間の知恵をも超えている。対立説として彼が第二に検討するのは、人々が聖書を信じがたいと考える諸要因である。例えば、矛盾を含む報告が信じがたいものとして挙げられている。この点グドウィンは、聖書には確かに表面的な矛盾が存在し、その限りで一見したところ是不利な立場にあることを認めている³⁷。とはいえもちろんその後、これが表面的に過ぎないと反駁に取り掛かっている。第三の対立説としてグドウィンが挙げているのは、キリスト教に並ぶ有力な実定宗教として当時も知られていたイスラム教である³⁸。イスラム教の繁栄についてグドウィンは、これはイスラム教が人間の自然的な性向に適合しているからだと説明する。これに対してキリスト教の偉大さは、その教えが人間の肉的な性質に反するのにも関わらず普及したことにある。以上のような、異教徒に関心を傾ける彼の姿は、不信心者の罪を巡る議論にも見られる³⁹。福音の教えに触れる機会があった者には信じるための十分な手段があるが、この機会が無かった者について不信心の罪を帰することは非合理ではないかというのがそこでの問題だった。この疑問に対するグドウィンの回答は、福音に触れる機会の無かった者にも、神の摂理によって神の信仰それ自体については十分な手段が与えられているというものだった。このように異教徒の状況にも関心を示している点、および「聖書」という言葉の意味を明確化している点に、聖書の権威を巡る論争へのグドウィンの貢献が存すると思われる。

III

続いて、1640年代にキリスト教の基礎を提示した論者のうち、ピューリタンからアングリカンに考察を移し、セス・ワード (Seth Ward) 及びヘンリー・ハモンドの二名の検討に取り掛かりたい。

³⁶ 例えば *ibid.*, 75-77, 99-100, 138.

³⁷ *Ibid.*, 279-84.

³⁸ *Ibid.*, 296-305.

³⁹ *Ibid.*, 183-88.

ワードはその聖書の権威論を 1652 年に刊行した⁴⁰。王政復古後の国教会の知的基盤を築いた立役者として知られるハモンドは、『キリスト教の合理性』 (*Of the Reasonableness of Christian Religion*) を 1650 年に出版した⁴¹。両者ともリーやグドウィンよりもホッブズに知的に近い立場にあった。『法の原理』前半部にある人間本性の認識論的分析が『人間本性』 (*Humane Nature*) として 1650 年に刊行されているが、ワードは恐らくこの著作の序言を執筆している⁴²。ハモンドは、チリングワースと同様に、グレート・チュウ・サークルの主要な構成員だった⁴³。さらに両者とも、後に長く続く『リヴァイアサン』批評史・受容史の先駆けとして、本書出版後すぐの最初期に『リヴァイアサン』論評を発表している⁴⁴。両者とも、ホッブズの議論を吸収まではしなくとも、その発展の推移を積極的にフォローしていたのである。

他方でこの両者をホッブズ研究の中で論じるのには、両者の著作がホッブズとほぼ同時期に出版されているという点に問題がある。ワードは著作の序で『リヴァイアサン』に言及しており⁴⁵、その意味でこの著作は、厳密に言えば、パーキンのようにホッブズの影響史で扱うのが正攻法かもしれない。それにも関わらずここで両者を扱うのは、以下の理由による。まず、ワードの序は恐らく最後の段階で付け加えられたもので、本論は『リヴァイアサン』と独立に書かれたものと思われる。ワードは、この著作の成立過程について、「本の助けが無い中で」数年かけて執筆し、他の論者が同様のテーマを扱っていることが判明した後も、議論を変更する時

⁴⁰ オックスフォード英国人名辞典に伝記的説明がある。John Henry, "Seth Ward," ODNB.

⁴¹ 革命期の困難な時期においてハモンドが (旧) 英国国教会を擁護するために精力的な著作活動を行ったことは確かである。(Trevor-Roper, "The Great Tew Circle," 219-27; Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, 129-37.) しかしこの著作は、ピューリタンに対して司教制を擁護するものではなく、根本的懐疑の提起に対してキリスト教全体を弁護するものだった。この点で、この著作を国教会擁護の脈絡で捉えるオックスフォード英国人名辞典の説明は疑問である。(Hugh de Quehen, "Henry Hammond," ODNB.) モーティマーも簡単にだがこの著作に言及している。Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, 127-28.

⁴² Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 76, 118.

⁴³ Hugh de Quehen, "Henry Hammond," ODNB.

⁴⁴ Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 116-19.

⁴⁵ Seth Ward, *A Philosophicall Essay Towards an Eviction of the Being and Attributes of God. Immortality of the Souls of Men. Truth and Authority of Scripture. Together with an Index of the Heads of Every Particular Part* (Oxford: Leonard Lichfield, 1652), sig. A3r-A4r.

間も意図もなかったと述べている⁴⁶。そして実際に、『リヴァイアサン』の影響は本論には見られない。確かに刊行時期がほぼ同時期なだけに、ワードやハモンドの著作がホッブズに影響を与えたと言うことは難しい。とはいえ、少なくとも同時期に同様の論題を扱った著作が刊行されている事実から、ホッブズが『リヴァイアサン』で聖書の権威を新たに論じ始めたのは、キリスト教の根本原則が疑問にさらされたピューリタン革命期の宗教状況を反映したものだとは言えよう。つまり二人のアングリカンは、ホッブズと同時並行的に、当時の宗教状況が提起した同一の新たな問題に応答したと解するわけであり、これが両者を本稿で扱う第一の理由である。第二に、イングランドに考察を限定している本稿では取り上げないが、恐らくワードとハモンドは、グロティウスの強い影響下にある。そしてグロティウスならば、その知名度に鑑みて、ホッブズとの関係を考察することは正当だと思われる。ワードやハモンドは恐らくグロティウスの議論を大きく変更せずに転用しているが、ホッブズの議論は新たな地平を築くものである。なぜホッブズは、ワードやハモンドのように、当時の知的最前線であったグロティウスの議論を転用するだけではイングランドの宗教問題の解決には不十分だと考えたのであろうか。本稿はこの問いに取り組む。

二人のアングリカンの議論には、これまで検討を加えてきたピューリタンのそれともいくつか共通点がある。まず、聖書の権威を根拠付けるものとして奇跡を捉えている。この奇跡観は、後にみるように、これらの論者とホッブズとの主たる相違点である。また、聖書の権威の根拠のみならず聖書の権威そのものが論争の対象となる点で、内戦前のチリングワースとは状況が異なっていた。ワードはリーと同様に、当該論争ではキリスト教徒にとっての根本原理である聖書の地位が疑問にさらされており、これを新たに正当化する必要があると明確に意識していた。その証拠に、自分の論敵は「信じることがあまりに少ない者であり、あまりに多くを信じすぎる者」すなわちカトリック教会ではないと、注意を喚起している⁴⁷。以上のような言明からは、内戦の勃発前後における宗教的脈絡の変容が見て取れる。

他方で、アングリカン両者の聖書の権威へのアプローチは、全体として、ピューリタンのそれとは明確に異なるものだった。ピューリタンは聖書の権威を主として

⁴⁶ Ibid., sig. A2v.

⁴⁷ Ibid., 79-80.

聖書の内容から根拠づけたが、アングリカンは聖書の権威の問題を事実の確定の問題と捉える歴史的アプローチを取った⁴⁸。このアプローチは、リーもグドウィンも認識していなかったように思われる。逆にアングリカンは、別の論拠付けもあることを意識していたにも関わらず、実際には、このアプローチのみを提示した。これは、より急進的な種類の懐疑論を意識し、これに答える必要を感じていたからであろう。

この点について、ワードの議論が参考になる。ワードは、リーやグドウィンが提示した類の議論も認識していたが、彼自身がそれを展開することはなかった⁴⁹。確かに、その議論の効力を否定した訳ではない。しかしワードが実際に採用したのは、歴史的アプローチであり、それのみである。このアプローチが最も説得的であり、これがあれば他の議論を必要としないと考えたからこそ、ワードは歴史的アプローチに議論を絞ったのではないだろうか。

聖書の権威を根拠づけるのに適した論拠は限定的だということをワードが意識していたことが窺われる箇所が、聖書を教義に関わる部分と歴史に関わる部分とに分割する議論である。ワードによれば、聖書の権威の主たる根拠は歴史的部分にあり、その中でも、教義を教える者の信憑性が鍵となる。だがこの議論の裏を返せば、これが示唆するのは、教義を提示するだけではその神的権威に疑問の余地が残るということであろう。ここでワードが挙げるのは、モーセやイエス・キリストという、キリスト教の中核をなす最重要人物である。ワードの懐疑的観点からすると、彼らが主張するところの神の権威でさえ、それが教義にのみ依拠する限りにおいては、神の言葉を称したのに過ぎない⁵⁰。確かにこの懐疑は短い譲歩に過ぎず、この後すぐに啓示の主たる論拠として、明白な奇跡が持ち出される⁵¹。しかし、聖書の権威の論拠を絞り込む機能は果たしている。また、この懐疑からは、グドウィンの問題設定の問題点も浮かび上がってくる。すなわち、彼のように聖書が神由来のものか人由来のものかと問うのではなく、神の言葉を伝えると称する者に焦点を

⁴⁸ このアプローチに関しては、レービンの論文が重要である。(Levine, "Matter of Fact in the English Revolution.") ワードとハモンドについての詳細な分析もある。(Ibid., 322-29.) 本稿は、このアプローチと当時存在した他のアプローチとの関係をより明晰化しようと試みた。

⁴⁹ Ward, *A Philosophicall Essay*, 136.

⁵⁰ Ibid., 84, 86.

⁵¹ Ibid., 84-88.

合わせることに肝要である。グドウィンのように聖書が神に由来するか人に由来するかと二者択一に問題を立てると、神の言葉を告げると称する人間というカテゴリーが視界から消えてしまう。だが問題の核心は、神の言葉を自称する預言者が本当に神の言葉を伝えているのか否かが不明瞭な点にある。

譲歩としてではあれワードが懐疑論を展開したのは、恐らく当時の懐疑の風潮に影響を受けたのであろう。ワードの見解では、当代を特徴付けるのは、懐疑により不確かさを強調する議論であり、その対象は宗教の根本原則にまで及ぶ。この懐疑の挑戦に応答するために彼が取った手段が、「共通の諸原理 (Elements) と諸原則」から論証を進め、「いかに信仰に薄弱な者でも否定し得ない事柄から徐々にこの者を導き、最終的に我々の信仰の神秘を認め、宗教的規範を遵守し実践するようにする」ことである⁵²。懐疑を克服するために「諸原理」を推論の出発点に据えるというのは、ホッブズの議論の特徴でもあった⁵³。この点に鑑みて、ワードがホッブズの著作に関心を抱いていたことは容易に理解できる。また以上のワードの言葉からは、彼が応答した懐疑は徹底しており、「いかに信仰に薄弱な者」さえも導くことを要求するものだったということが看取される。

根底的懐疑の挑戦はワードのみならずハモンドも意識していた。ハモンドの見るところ、諸原則から演繹を行うよりも、「最も確立された真理に疑いの目を向ける」のが当時の風潮だった⁵⁴。この中で、「キリスト教」の「基礎それ自体」が根底的懐疑の攻撃対象となっていた⁵⁵。この懐疑に応答するために、ハモンドはワードと同様に歴史的アプローチを取った。両者とも新約聖書の使徒に議論の照準を合わせ⁵⁶、使徒の言葉の信憑性を証明しようと試みた。

⁵² Ibid., 3.

⁵³ 『市民論』はホッブズの政治哲学の著作のうち一番初めに出版されたが、この著作の題名は、厳密には「哲学原理—市民論 (*Elementa philosophica, de cive*)」である。(DC, 89.) ホッブズと懐疑論というテーマについてはタックの研究が有名である。Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, esp. 283-310.

⁵⁴ Henry Hammond, *The Miscellaneous Theological Works of Henry Hammond, D.D.: Archdeacon of Chichester and Canon of Christ Church*, ed. J. Fell and N. Pocock, vol. 2 (Oxford: J. Parker, 1849), 5.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ ハモンドは旧約聖書についてはほとんど論じない。ワードは旧約聖書も議論対象とするが、そこでの主たる関心は、テキストが改竄されずに彼の時代まで無事に伝わっているかに向けられている。(Ward, *A Philosophical Essay*, 119-37. 旧約聖書と新約聖書で論証が異なるのはワードの議論の特徴と言える。) 旧約聖書における啓示それ自体ではなく人間の手による啓示の伝達を検討に付す限りにおいて、この箇所は問題の核心から離れている。キリストは旧約聖書の

しかしながら、歴史的アプローチの具体的な内実においては両者は互いに異なっていた。ワードは、新約聖書をその他の通常の歴史的著作と比較し、使徒の言葉の方が信憑性が高いと議論を進めた。他方でハモンドは、神の証言に根拠を見出し、特に天からの声と聖霊の降臨という二種類の最も「真正な」証言を詳細に論じた⁵⁷。すなわちハモンドの関心は使徒への啓示にあった。

以上の両者の相違は、どの論敵を相手にしていたかに関連している。ハモンドは最も先鋭な懐疑論を念頭に置いていたのに対し、ワードは懐疑論と熱狂あるいは反律法主義との双方を相手にしていた。ワードの見解ではこの二つは結びついていた。すなわち、懐疑の台頭に対して十分な回答が提示できず、その結果として霊への依拠が始まった⁵⁸。さらに、霊への依拠を通して、「近年教会の内部で様々な奇行が行われるようになった⁵⁹。」ここでは以下のような推論がなされているとワードは推定する。福音を信じる者は、信仰の唯一そして十分な基盤として聖霊を有しているが、聖霊を有する者は罪から自由である。それゆえ、信仰者は罪から自由であり、殺人や不貞などの不正行為を犯してもよいと⁶⁰。

ハモンドは、根底的懐疑にも耐えるような確実性を追求して、可謬の人間の証言と対比される不可謬の神の証言にそれを見出した⁶¹。しかしながら、神の啓示に依拠する彼の議論は、熱狂の挑戦に対して脆いとも評価できる。これに対してワード

テキストを疑うことがなかったという議論は興味深いが、これは新約聖書の信憑性を前提としたものである。

⁵⁷ Hammond, *The Miscellaneous Theological Works of Henry Hammond, D.D.: Archdeacon of Chichester and Canon of Christ Church*, 2, 8-9, 12.

⁵⁸ Ward, *A Philosophicall Essay*, 76-77.

⁵⁹ *Ibid.*, 77.

⁶⁰ *Ibid.*, 78. 以上のような具体的な議論に言及していることから、ワードの主たる関心は第一部の神の存在や第二部の霊魂の不滅よりも第三部の聖書の権威にあったのだと推察できる。第一部や第二部での論敵は「エピキュロス派」や「マキアヴェリ主義者」といった一般的な呼称で呼ばれており、どちらも17世紀以前から長らく存在していた。

聖書の権威がテーマとなっている第三部は推論方法においても他と異なっていた。第一部と第二部では哲学的議論が演繹的に展開されていたのに対して、第三部では使徒の言葉が歴史的事実として証明された。

ワードが魂の不滅の論証をキリスト教論ではなくて宗教論一般に配置していることからすれば、ホブズを「無神論者」と呼ぶのも首肯出来る。パーキンは、ワードのホブズ批判を説明して、ホブズの一昧と見られることを恐れていたと論じている。だが同時に、ワードにとってホブズ批判は自己の信仰の弁明でもあった。Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, 117-18.

⁶¹ Hammond, *The Miscellaneous Theological Works of Henry Hammond, D.D.: Archdeacon of Chichester and Canon of Christ Church*, 2, 8.

の議論は、人間として提示できる範囲の論拠に主たる論拠を限定しているために、熱狂にも対処できるのである。

この点について、ワードの議論をより具体的に検討したい。まず彼は、新約聖書の記述には通常の歴史的書物と同じ程度の信憑性があることを証明しにかかる。このために、新約聖書のみならずあらゆる書物に当てはまる、歴史的論拠一般の判断基準を提示する⁶²。ワードによれば、新約聖書はこの判断基準を全て満たす⁶³。特に、話し手の誠実性という判断基準においては、使徒は通常の歴史家よりも誠実だった。誠実性を判断するための一般原則としては、嘘をつくことで手にする何か明白な利益があるのでない限り、語り手の誠実性を推定してよい。しかし使徒は、キリストの教えを広めることで何らかの快樂や名声を手にするどころか、逆に死刑に処せられ、ユダヤ人やギリシャ人の間で悪評を被った。以上のように、新約聖書の信憑性が他の歴史的著作に匹敵することを証する箇所では、ワードが用いた判断基準は全ての歴史的著作に適用可能なものだった。確かに、使徒の方が通常の歴史家よりも信憑性があることを示そうと、使徒の特徴に言及する段になると、神的な事柄に基づく議論が始まる⁶⁴。すなわち神自身の証言としての奇跡や使徒の預言の実現が論拠とされる。しかしそれでも、ワードの議論はハモンドのそれより神の啓示に依拠する程度が遥かに少なく、その分熱狂の挑戦にも応答可能だったと言えよう。

他方でハモンドの議論にも大きな長所がある。デカルトの懐疑を想起させるような根底的懐疑 2 種類を想定し、これに対する応答として、その非合理性を示していることである⁶⁵。ここでハモンドが応答している懐疑は、ホップズが『リヴァイアサン』で提起するものに近く、ハモンドの応答を検討することでハモンドとホップズのおおよその理論的位置関係が見て取れる。第一の懐疑は、「そのような声がそも

⁶² Ward, *A Philosophicall Essay*, 90-93.

⁶³ *Ibid.*, 100-5.

⁶⁴ *Ibid.*, 114-18.

⁶⁵ 本著作は王政復古期において大きな影響力を持ったことが知られている。その際着目されたのは、この箇所ではないかと思われる。Cf. Theodore Waldman, "Origins of the Legal Doctrine of Reasonable Doubt," *Journal of the History of Ideas* 20, no. 3 (1959): 303-7; Richard Henry Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, revised and expanded ed. (New York: Oxford University Press, 2003), 208-18.

そも本当に聞かれたのかどうか」を疑問視する⁶⁶。ハモンドは、使徒の信憑性は「事実の問題」であるとし⁶⁷、事実問題に関して人間が得られうる確実性には限界があることを以下のように説明する⁶⁸。啓示はその性質上、必然的に一定の時と時間においてなされる。場所について言えば、イエスが一人の人間である以上、あらゆる場所に同時に存在することは出来ない。さらに、世界中の人間が啓示を受けたとしても、将来の世代は、現代の世代の証言に依拠しなければならない。啓示の時代に生きることのなかった者にとっては、証言の他に啓示の合理的な証しは存在しない。新たな天の声は不必要であるばかりか、次の世代の者には再び疑わしくなるという問題を抱えている。確かに神は重要な真理を啓示で示すこともある。しかし、一度啓示がそれとして認識されたら、後は人間の手によって啓示の内容は十分に伝播される。日々確証を得るために天の声を断続的に聞くといった類の、啓示の証言以上のものを要求するのは非合理である。それは信仰と知識の混同である⁶⁹。日常生活では、いちいち自己の行動を根拠づけなくとも合理的だとされる。同様に、使徒が伝える啓示は、信憑性がある限り、厳密な証明がなくともこれを信じるのが合理的である。

第二の懐疑は、啓示の受け手が思い違いをしていた可能性があるのではないかと問い質す。ハモンドはこの懐疑論者を、理神論者と、ユダヤ人のように旧約聖書のみを認める者へと区別する。ここでは前者に対するハモンドの応答に着目したい。ハモンドによれば、天からの声や聖霊の降臨よりも確かなものは想像すら不可能であり、もしこの議論が有効なら、「神が人間に啓示するいかなる手段もあり得なくなるだろう⁷⁰。」「誰か詐欺師の声ではなく確かに神の声だと我々が合理的に信じることができるように啓示することがもし神に出来ないのなら、この点で神の全能は何の役に立っているのか⁷¹。」

⁶⁶ Hammond, *The Miscellaneous Theological Works of Henry Hammond, D.D.: Archdeacon of Chichester and Canon of Christ Church*, 2, 19.

⁶⁷ この著作の次章では、事実の問題は超自然的真理と対比されて、人間の理性の領域内に配置されている。Ibid., 32.

⁶⁸ Ibid., 19.

⁶⁹ Ibid., 21.

⁷⁰ Ibid., 26.

⁷¹ Ibid.

以上の懐疑両方に応答した後、最後にハモンドは、真の声と偽の声を区別する方法をいくつか提示する⁷²。一つは、これまで認められてきた神の預言や真理との一つ、もう一つは奇跡である。この論点はホブズも『市民論』と『リヴァイアサン』の両方で論じている。ハモンドの示す基準とホブズのそれとの異同は第4部で検討したい。

IV

最後に、本章で検討してきた聖書の権威論と『リヴァイアサン』の議論との関係について、予め若干の考察を加えておきたい。何よりもまず指摘すべきは、チリングワースを除く4人全員が執筆の動機として内戦期の宗教変動を挙げていることである。具体的には、熱狂者および懐疑論者が論敵として挙げられていた。以上を背景に置かならば、『リヴァイアサン』でホブズが熱狂や聖書の権威について新たに分析を深めたことは不思議ではない。他面で、当時の宗教情勢に関するホブズの認識の特質を見落とすべきではない。ホブズの同時代人にとって、聖書の権威というテーマは、どれだけ重大であったにせよ、信仰の問題あるいはせいぜい道徳の問題だった。聖書の権威は内戦下の政治的問題とは捉えられていなかったのである。他方でホブズは、神の言葉の伝え手として信じられた者は信奉者に対して事実上権力を有することを認識し、真の宗教と聖書の権威にもこれを当てはめて考察した。この結果、従来信仰の問題として論じられてきた聖書の権威も、政治学の一環として論じたのである。

続いて、聖書の権威の論証方法に関して以下の点を指摘したい。『リヴァイアサン』で新たに登場した議論には、事実の確定問題として聖書の権威を捉えるアプローチを想起させるものがいくつかある。第一に、信仰の対象とは何かを議論する際にホブズは、神の言葉としての聖書および預言者の言葉を信じる場合と、通常の歴史書の記述を信じる場合とを同列に並べている⁷³。しかし、聖書と他の歴史書の信憑性を同列に並べることの含意は、ホブズとワード（やハモンド）とで、正反対だった。後者が歴史書の信憑性を援用したのは、聖書の信憑性を確立するためだった。これに対してホブズは、神の名の下に語られる言葉を信仰または拒否する

⁷² Ibid., 27-28.

⁷³ Lev, 7: 102.

際、その対象が厳密に言えば何であるかを例証するために、歴史的著作で言及されている神的事柄に懐疑を投げかけたのである。しかし、聖書と他の歴史書の信憑性の問題が同列に並べられているために、これは以下のことを示唆する。すなわち、聖書の権威や預言を自称する者を疑うのは、厳密には、神を疑うのではなく、あくまである特定の言説が神の言葉であることを疑うのにすぎないと。これは、神の言葉を告げると称する主張に対して懐疑を推奨するホッブズの戦略の一環として解することが出来る。後に詳しく示すように、熱狂の脅威に対する『リヴァイアサン』の応答は懐疑の推奨だった。

第二に、『リヴァイアサン』における歴史学と哲学との対比も、聖書の権威を事実問題として把握するアプローチとの関連で理解することが出来る。『リヴァイアサン』には、二種類の知識、すなわち歴史学における事実に関する知識と、哲学における「一つの命題からもう一つの命題への帰結」に関する知識との、明確な対比がある⁷⁴。この対比は、聖書の古さという、伝統的に聖書の権威と関連付けられて把握されてきた論点において、ホッブズ自身の分析手法の特徴を明確化するのに用いられている。まずあらかじめ、この対比の中でどの要素が『リヴァイアサン』に固有のものかを示しておきたい。

『法の原理』で既にホッブズは、歴史学と「哲学 (the sciences)」とを対比していた⁷⁵。1643年ころに書かれた、トマス・ホワイト (Thomas White) の『世界論』 (*De Mundo*) への反駁では、歴史的知識と哲学的知識を対比していた。確かにこの段階でも哲学的知識が何かについては『リヴァイアサン』と同じくらい明確だった。しかし、歴史は叙述とされており、二種類の知識の対比と事実の知識としての歴史学という観念とは、この著作には見られない⁷⁶。他方で『リヴァイアサン』では、二種類の知識の対比により、事実問題と哲学との関係が明瞭になっている。

⁷⁴ Lev, 9: 124.

⁷⁵ EL, 1:6:1.

⁷⁶ Thomas Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, ed. Jean Jacquot and Harold Whitmore Jones (Paris: J. Vrin, 1973), Section 1, Parts 2-3. 以下の英訳も参照した。Thomas White's '*De Mundo*' Examined, ed. and trans. Harold Whitmore Jones (London: Bradford University Press, 1976).

ホッブズが歴史学と哲学それぞれの長所短所をどのように把握していたかについては、ジョンストンがより詳細に検討している。Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, 11-14.

前述の通り、ホッブズは聖書の古さすなわち聖書を執筆した人間の著者が誰かという問題を分析する際に、上記 2 種類の知識・学問の対比を用いて、自己の分析手法の何が新しいかを明らかにしている。ホッブズはまず、上記 2 種類の分析ではこの問題の解明には不十分であることを示す。自然理性が示すのは事実ではなくて命題の帰結である。他方で「他の歴史書のいかなる十分な証言（これが事実の問題についての唯一の証拠である）によっても」聖書の著者が誰かが判明することはなかった⁷⁷。そこでホッブズは、『リヴァイアサン』第 3 部に初登場する第 3 の分析方法を提示する。それは、聖書の「本そのもの」から推論するというものである⁷⁸。これはすなわち、聖書を一種の歴史書と見て、聖書の証言から推論を行うということであろう。以上のようにホッブズは、聖書の権威の問題と関連する聖書の古さという主題において、聖書を一種の歴史書と把握した。これは、聖書の権威を事実問題として把握した議論を踏まえ、それをホッブズなりに自己の哲学的議論の中に取り込んだものとして解釈できるのではないだろうか。

聖書の古さに関する議論に登場した「証言」の観念に、ホッブズはモーセの権威論でも言及している。モーセ自身の証言はモーセの権威の論拠としては不適當だというのである⁷⁹。これが示唆するのは、『リヴァイアサン』の中核をなす自称預言者の問題は証言の信憑性の問題として解されることを、ホッブズが認識していたということである。以上示したように、聖書の権威の問題は預言者や使徒等の証言の信憑性の問題であり、その意味で事実の確定の問題に近いと、『リヴァイアサン』でもある程度意識されていたように思われる。

第 4 部第 4 章で、本章のコンテクスト研究の成果をも踏まえ、『リヴァイアサン』の聖書の権威論を本格的に吟味するだろう。ここではコンテクストの研究を進め、熱狂の出現と並んでピューリタン革命を特徴づけるもう一つの宗教的事項—良心の自由を巡る論争—に考察を移したい。

⁷⁷ Lev, 33: 588.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ この論点は本稿の第 4 部第 4 章第 1 節で詳しく検討する。

第3部第3章 アングリカンの寛容論

I

本章では『リヴァイアサン』の第三のコンテクストとして、寛容論争の一角を占める、アングリカンの寛容論に考察を加えていきたい。内戦期の寛容論争は、概してピューリタン主体の論争だった。『リヴァイアサン』を論じる際に本稿は、ピューリタンの議論と関連すると考えられるホッブズの議論を検討に付していただく。しかしながら内戦期には、アングリカン側からもジェレミー・テイラーが画期的な寛容擁護論を発表した。『リヴァイアサン』と共通する特徴を最も多く有し、その意味でホッブズに影響を及ぼした可能性があると考えられるのは、ピューリタンの寛容論ではなく、テイラーの寛容を求める訴えである¹。そのうえ、テイラーの寛容論そのものに、ホッブズの政治哲学の初期の著作が影響を与えている可能性がある。それゆえ本章では、ピューリタンではなくテイラーの寛容論とその意義に議論を絞り、吟味していきたい。

本論に入る前に、あらかじめ本稿の寛容概念について説明を加えておきたい²。寛容は一般的に宗教的自由のことを指す。それゆえ、自由の概念を定義するのが容易ではないのと同様に、寛容の概念を定義するのにも困難が伴う。とはいえ、標準的な自由の観念は、モンテスキューの言葉を使えば、社会における「不協和の調和」を指す³。それはすなわち、1 社会の多元的諸勢力が互いに激しく対立しながらも、2 その対立が内戦などの武力対立には至らず、社会全体としては秩序が保たれ諸勢力の存在が認知されている状態である⁴。この自由の概念は、宗教的自由としての寛

¹ 寛容論争におけるホッブズの立ち位置について、本稿はサマヴィルの以下の概観と見解を共にする。「彼[ホッブズ]は確かに急進派ピューリタンによって提供された議論のいくつかを反駁したが、フォークランド (Falkland) やテイラーのようなリベラルなアングリカンが提示した寛容擁護論の多くを是認した。」Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 150.

² なおここで問題にするのは寛容の概念であって語義ではない。初期近代において「寛容 (toleration)」とその派生語が消極的なニュアンスを有していたことは良く知られているが、この点についてはさしあたり以下を参照。宇羽野明子『政治的寛容』有斐閣、2014年、13-15頁。

³ 川出良枝『貴族の徳、商業の精神—モンテスキューと専制批判の系譜』東京大学出版会、1996年、184頁。モンテスキューが下す、17世紀イングランド史の評価については、ibid., 212-13.

⁴ ギリシャ人がこれを最初に実現したということは、日本でもかねてから指摘されてきた。ギリシャ国家に「多元の対立の中から統一を求める不断の創造として、みずからを理解するところの最初の社会共同体の典型を、われわれは見出すのである。」南原『政治理論史』25頁。

容概念にもあてはまる。中世社会に寛容が存在しなかったのは、寛容の第一条件たる、宗教的諸勢力の間での根本的な対立が存在しなかったからである⁵。この条件が初めて満たされたのは、宗教改革以後のカトリックとプロテスタントの対立においてである。初期近代ヨーロッパにおいてこそ寛容が本格的に議論の俎上に載ったことは偶然ではない⁶。しかし、当時この宗教対立はしばしば宗教戦争にまで発展した。この条件下において寛容論は、諸宗派の根本的な対立を前提としつつ、なおかつその共存を推奨し、そのための条件を探ることを意味した。

社会的次元から、寛容あるいは迫害を实践する当事者に視点を移せば、寛容とは偽の宗教の寛容を指す。すなわち、各当事者が、本人から見て「偽」の宗教を信奉する者に対し、武力行使するのを差し控えることを指す。ここで注意すべきは、第一に、いかなる寛容論者も偽の宗教との広い意味での戦いそれ自体を否定したわけではないということである。彼らが否定したのは、偽の宗教の信奉者に暴力を振るうことに過ぎない。議論によって偽の宗教を論駁することは、むしろ寛容論者も推奨するところだった⁷。本稿の寛容概念の第一条件—多元的宗教的諸勢力の対立の保存—は、以上のような寛容論者の議論の特徴に根拠がある。第二の注意点は、宗教的真偽の区別がなされていることである。現代では、異なる宗教への寛容という形で寛容が論じられることがある⁸。そこでは、自己の宗教と他のそれとの間に必ずしも価値の差や真偽の差は設けられていない。しかし真偽の区別は、ジョン・スチュアート・ミルの『自由論』にまで継承されていることからしても、長らく思想・良心の自由を論じる際の基本的議論枠組みであり続けたと言える。とりわけ初期近代では、第一に、宗教的真理が非常に重要な価値だとされ、それを促進する義務が各人にあると考えられていた。この義務ゆえに、「偽」の宗教の信奉者に対する寛容は、しばしば問題を孕むとされたのである。寛容論者が議論による偽の宗教の反駁を推奨したのも、この義務感の表れと見る事が出来る。第二に、寛容論争におけ

⁵ 丸山によれば、これは基本的に近代日本にも該当した。丸山真男『日本の思想』岩波書店、1961年、14-15頁。

⁶ 有賀も根拠は異なるが宗教改革を画期とする。有賀弘「宗教的寛容—信仰の自由の思想史的背景」東京大学社会科学研究所編『基本的人権 5』東京大学出版会、1985年、6-10頁。

⁷ これは多くの寛容論者のテキストに見出せるが、さしあたり邦語では、山田園子『イギリス革命の宗教思想: ジョン・グッドウィン研究』124-25頁で描かれる、宗教的誤謬に対するグッドウィンの対応を参照。

⁸ 大澤麦「寛容論の思想的源泉としての良心—17世紀イングランドにおける『自由』と『信従』」『思想』1025号、2009年、124-25頁。

る宗教的「真理」は、通常、客観的なものと考えられていた。これは、現代の思想の一潮流である価値相対主義と正反対である。異端者は、客観的な「真理」に反しているからこそ、なおさら問題ある存在と見られたのである。とはいえ、寛容論が発展する中で、客観的な真偽から各人の誠実さの有無へと重点の変遷が徐々に生じた⁹。この変遷それ自体が興味深い思想史上のテーマであり、後に見るように、ホブズもこれに一役買っていると考えられる。しかしいずれにせよ、初期近代の寛容論に臨む際に注意すべき第二の点として、客観的な真理の前提が存在することに変わりは無い。

なお、通常の用法では寛容は、主権者あるいは多数者から少数者への迫害を念頭に置いた脈絡で使われる。しかし本稿では、少数者が「偽」の宗教を奉じる多数者あるいは主権者に対してどう対応すべきかについても、寛容の概念を用いる。偽の宗教への対応一般について寛容の問題があると捉え、主体間の力関係によって区別を設けない。寛容の概念を通常のそれよりも拡大するには、2つの理由がある。第一に、17世紀イングランドの事例において明らかなように、宗教的諸宗派の社会の中での権力関係は変化しうる。社会的弱者であったときには寛容を説いていても、権力の地位に立ったときには宗教的真理のために武力の行使も辞さない立場を変更することがありえた。このダブルスタンダードを保持する宗派は実際にいくつも存在した¹⁰。そうだとすれば、ある時点においてたまたま迫害される立場にある少数派の宗派についても、その少数派の、多数者や主権者が信奉する「偽」の宗教に対する「寛容」を論じることが必要であると考えられる。それにより、権力関係の変遷に左右されずに寛容一般を論じることが出来るであろう。

寛容の概念を拡張する第二の理由は、宗教戦争下における寛容の問題と、秩序が保たれている状態におけるそれとを双方連続的に視野に入れるためである。宗教戦争の中で平和と寛容を説くという寛容の語法は、通常の寛容概念においても見られる¹¹。戦時においては双方が自己の「真」の宗教を掲げて戦うわけであるから、偽

⁹ John Coffey, "Defining Heresy and Orthodoxy in the Puritan Revolution," in *Heresy, Literature, and Politics in Early Modern English Culture*, ed. David Loewenstein and John Marshall (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 130-31.

¹⁰ *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*, 54.

¹¹ 「西洋政治思想の歴史において寛容論は、戦争状態の回避というきわめて深刻な問題圏から発生している。」山岡龍一「迫害と寛容」川出良枝・山岡龍一『西洋政治思想史一視座と論点』放送大学教育振興会、2005年、90頁。有賀はこれを裏から表現し「不寛容（さらにはその結果と

の宗教の寛容は戦争状態でも有意味な概念である。実際、本章で検討するテイラーの寛容論は、戦争下で平和を説くという含意も有していた。しかしピューリタンの例に見られるように、戦争における一方の主体は、戦前には迫害される少数派の立場にあることがあり得た。そこで、このような事例において戦前と戦争勃発後の状態を連続的に捉えるためには、多数者あるいは主権者に対する少数派の寛容も視野に納める必要があるであろう。

ただし、市民が「偽」の宗教を促進する主権者に対して寛容の態度を保持するといふときに、通常の寛容の概念との関係で一つの難点が生じうる。通常の寛容の概念には宗教的多元性の要素が含まれており、本稿も宗教的多元性は寛容の重要な一側面であると考えられる。しかし、市民が「偽」の主権者に対して「寛容」であり、その命令に服従するときには、多元性が失われてしまう。それが失われないようにするには、ジョン・ロックのように、市民の自由な宗教的活動の容認を主権者の側の義務として定める必要があるであろう。ホッブズの理論には、このような主権者の義務の観念は存在しない。とはいえ、寛容の概念は平和の要素も含み、真の宗教のための反乱正当化を封じることは平和の達成に資する。ロックの『寛容書簡』における寛容論も、反乱を助長し秩序維持の脅威となるような教義を寛容の限界外に置くことで、ホッブズと同様に、主権と平和の要請に配慮を見せていた¹²。ロックはそのうえでホッブズ（的主権論）に対抗して改めて宗教的多元性を復権し、平和と多元性の新たな均衡を提唱したのである。それゆえ本稿の寛容概念は、寛容の二つの条件—対立する宗教的諸勢力の多元性と秩序維持—の間で均衡を保つための、必要条件は包含していると思われる。

本稿の寛容論が通常の寛容概念に工夫を加えたもう一つの点は、主権者と市民との間で寛容が問題になる場合と、市民の間での相互寛容が問題になる場合とを区別することである。政治権力を相手にするか、教会権力を相手にするかの区別とも言えよう。寛容が問題となる状況は多様であり、何らかの区分が必要であることはコフィーも指摘している¹³。ホッブズの寛容論は複雑であり、著作の中には寛容に反対しているように解釈できる言説と、賛成しているように解釈できる言説とが共存

しての宗教戦争)」という言い方をしている。有賀「宗教的寛容—信仰の自由の思想史的背景」10頁。

¹² Locke, *A Letter concerning Toleration*, 88-93.

¹³ Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*, 11-13.

している。この両者の共存を説明するために、以上の区別が有益であると考えられる。またこの区別は、テイラーの寛容論の議論構成にも見て取ることが出来る。

以上が寛容概念についての説明であるが、アングリカンの寛容論の検討に取りかかる前に、急進派ピューリタンの寛容擁護論の顕著な特徴についても一点ここで言及したい。その特徴をホップズも『リヴァイアサン』で共有しているからである¹⁴。『リヴァイアサン』の結論部でホップズは、自己の宗教的見解には新奇なものも含まれていることを認め、それを当時の内戦の脈絡に言及しながら釈明した。

¹⁴ 内戦期の寛容論争については以下の著作群を参照。W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vols. (Gloucester: Peter Smith, 1965), vols. 3, 4; John Coffey, "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution," *The Historical Journal* 41, no. 4 (1998); "The Toleration Controversy during the English Revolution," in *Religion in Revolutionary England*, ed. Christopher Durston and Judith D. Maltby (Manchester: Manchester University Press, 2006); Carolyn Polizzotto, "Liberty of Conscience and the Whitehall Debates 1648-9," *Journal of Ecclesiastical History* 26(1975). 寛容論争の発端にある『弁明』(*An Apologeticall Narration*) については以下を参照。Thomas Goodwin, *An Apologeticall Narration Humbly Submitted to the Honourable Houses of Parliament by T. Goodwin ... [Et Al.] London 1643*, ed. R. S. Paul (Philadelphia: United Church Press, 1963), 43-125. 邦語でも那須敬による一連の優れた論文がある。(那須敬「病としての異端—十七世紀内戦期イングランドにおける神学と医学」鈴木晃仁・石塚久郎編『身体医文化論：感覚と欲望』67-90頁、慶應義塾大学出版会、2002年；同「反寛容の構築—イングランド革命期の異端論争を再考する」『歴史学研究』809号、2005年、15-27頁；同「『クリスチャン』と『異端』のあいだ：十七世紀イングランド教会とイフライム・パジット」深沢克己編『ユーラシア諸宗教の関係史論』281-300頁、勉誠出版、2010年；同「宗教統一を夢見た革命？—内戦期イングランドの宗教政策とスコットランド」岩井淳編『複合国家イギリスの宗教と社会：ブリテン国家の創出』53-81頁、ミネルヴァ書房、2012年。）また寛容論者グドウィンの視角から捉えたものとして、山田『イギリス革命の宗教思想：ジョン・グッドウィン研究』117-37頁も参照されるべきである。1640年代半ばの議会派ピューリタン内部の論争については上田の詳細な分析が参考になる。(上田惟一著・山川雄巳編『ピューリタン革命史研究』関西大学出版部、1998年、253-92頁。)他に浜林正夫「イギリス革命における宗教的寛容の問題」『人文研究』28号、1964年、21-52頁；香内三郎「ジョン・ロックにおける『寛容』論の近代的転回」『コミュニケーション科学』22号、2005年、11-42頁がある。寛容というよりは広く宗教思想一般を扱ったものに見えるが、大澤も「宗教的寛容論の諸相」という題目の下、レヴェラーズの思想を検討している。大澤『自然権としてのプロパティ：イングランド革命における急進主義政治思想の展開』56-104頁。

イングランドにおける寛容論争の、より幅広い諸側面については以下を参照。Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. 2; Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*; Alexandra Walsham, *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700* (Manchester: Manchester University Press, 2006); Mark Goldie, "The Theory of Religious Intolerance in Restoration England," in *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, ed. Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel, and Nicholas Tyacke (Oxford: Clarendon Press, 1991); Justin Champion, "Willing to Suffer": Law and Religious Conscience in Seventeenth Century England," in *Religious Conscience, the State, and the Law: Historical Contexts and Contemporary Significance*, ed. John McLaren and Harold G. Coward (Albany: State University of New York Press, 1999). 邦語では大澤「寛容論の思想的源泉としての良心—17世紀イングランドにおける『自由』と『信従』」がある。

キリスト教国家を論じた部分において、反対の見解が既に十分に定着している国家において一臣民が許可なく公表しては、教育者の地位の篡奪となって落度となるような新奇な教義がある。しかしこの時代、平和のみではなく真理も求められている状況下において、私が真理であると考え、平和と国家への忠誠へと明らかに寄与する教義を今もなお思案中の人々に提示することは、新しい革袋に入れられる新しいぶどう酒を提供して両方が共に長持ちするようにする¹⁵ことに他ならない。¹⁶

ミルトンとグドウィンという二人の代表的寛容者は、自分たちが生きた革命期を新たな真理がさらに発見されていく時代と捉えた¹⁷。彼らは、新たな宗教的考えを提唱する少数分派への寛容を主張したのみならず、自ら新奇な見解を熱心に吸収し、それによって、ピューリタンの標準的見解から外れていった。急進派ピューリタンは一般的に、新しい考え、「新たな光」(new light) を主張した。新しい考えを吸収し提唱することへの積極的な態度は、ホッブズも共有していた。また、ホッブズと急進派ピューリタンは、以下の真理観でも共通していた。すなわち両者とも、真理は、新奇で不人気であっても、多数者が抱く誤りを、いかなる社会的な後押しが無くともそれ自身の力で打ち破ることが出来ると考えていた。

しかしながら、両者は平和と真理との関連性で意見を異にした。ピューリタンは、王党派が偽の宗教を奉じていることを批判し、王党派との戦いに身を投じた。ピューリタンにとって、宗教的真理無き平和は無意味だった¹⁸。だがホッブズは、

¹⁵ マルコム注にあるように、これは、マタイによる福音書第9章第17-18節の以下の記述を踏まえている。「新しいぶどう酒を古い革袋に入れる者はいない。(中略) 新しいぶどう酒は、新しい革袋に入れるものだ。そうすれば、両方とも長持ちする。」

¹⁶ Lev, conclusion: 1139.

¹⁷ John Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, ed. Ernest Sirluck, vol. 2 (New Haven: Yale University Press, 1959), 551, 53-55, 62, 66; Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, 71, 97-98, 115.

¹⁸ Samuel Rutherford, *Lex, Rex: The Law and the Prince, a Dispute for the Just Prerogative of King and People, Containing the Reasons and Causes of the Defensive Wars of the Kingdom of Scotland, and of Their Expedition for the Aid and Help of Their Brethren of England. In Which a Full Answer Is Given to a Seditious Pamphlet, Intituled, "Sacro-Sancta Regum Majestas," or the Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings* (Edinburgh: Robert Ogle and Oliver and Boyd, 1843), 118; Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, 2, 563-64; John Goodwin, *Hagiomastix, or the Scourge of the Saints Displayed in His Colours of Ignorance & Blood: Or, a Vindication of Some Printed Queries Published Some Moneths since by Authority, in Way of Answer to Certain Anti-Papers of Syllogismes*,

真理は常に平和を促進すると考えた。「平和に反する教義が真理であり得ないのは、平和と和合が自然法に反することがありえないと同様である¹⁹。」『リヴァイアサン』の主要な課題の一つに、ピューリタンによって提唱された、宗教的真理を掲げた戦争という観念の解体があった²⁰。これをホッブズがいかに行ったかは第4部で検討したい。

II

ホッブズとテイラーの寛容論へ分析の歩を進める前に、両者の議論の土台にある（と考えられる）チリングワースの寛容論に考察を加えておきたい²¹。というのも、チリングワースとの相違を示すことで、両者の議論の特質と意義がより明確に浮かび上がるからである。ただし、ピューリタンの寛容論と比較した際には、テイラーとチリングワースの議論はアングリカンの寛容論としていくつか共通の特徴があることにも、あらかじめ注意を喚起しておきたい。第一がカトリックに対する態度である。ピューリタンはカトリックを嫌悪し、ミルトンを典型としてしばしばカトリックを寛容の限界外に置いた。だがアングリカンは、カトリックの寛容の可能性とその条件を真剣に考察した²²。第二に、ピューリタンは1630年代の英国国教会制度としばしば対立し、更なる改革を求め、40年代以降では王党派と戦い政治的権力の中枢に近づいたが、アングリカンはこれらのピューリタン独自の諸前提を共有していなかった。

チリングワースがその主著『プロテスタント救済への安全な道』で示した、寛容促進のための主たる理論装置は、宗教における根本的事柄と非本質的事柄の区別

Entitled a Vindication of a Printed Paper, &C. (London: Matthew Simmons, for Henry Overton, 1647), 99.

¹⁹ Lev, 18: 272.

²⁰ 翻って、真理と平和との不可分性をより強く意識することで、ホッブズは、内戦前のイングランドの状況についてより厳しい判断を下すようになった。「宗教的意見を擁護したり導入したりするために武器を取ることが必要な程、不注意な統治下にある者は、いまだに戦争状態にある。つまりこの状況は、平和ではなく、相互恐怖からの停戦状態にすぎない。」(Ibid.) 王党派が、主教制といわゆるロード的アングリカンの教義を守るために武器を取ることが余儀なくされた事実は、内戦前のイングランドが平和でなかったことを示唆している。この見方は『市民論』のそれより厳しい。前著ではホッブズは、戦争の通念に従って、内戦の勃発と、戦争の前触れとしての統治を巡る論争とを区別していた。DC, 82.

²¹ チリングワースの寛容論については、以下も参照されるべきである。Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. 2: 377-400.

²² Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, 2, 565.

である²³。チリングワースによれば、キリスト教徒は非本質的事柄については相対立する見解を有するものの、根本的事柄については意見の一致が可能であり、実際に一致した見解を有している。宗教的対立と紛争の原因は、諸宗派間の相違の過度の強調から生じている²⁴。そのためこの区別により、一方で非本質的事項についての相違・争いの矮小性を示し、他方で根本的事項についての見解の一致に注意を向けることで、キリスト教徒間の対立を緩和することが出来る²⁵。

しかしながら、以上の区別をもってしても、非本質的事項については依然として相違が残る。この点については、チリングワースは互いの寛容と慈悲心 (*charity*) を勧める²⁶。そして主に以下の二つの方法で寛容の合理性を示す。第一が、政治的論争と宗教的論争の区別である²⁷。チリングワースはこの区別の含意をいくつも挙げているが、ここでは以下の二点に注目したい。一つは強制力についての区別である。政治的論争では判断者は強制力を有するが、宗教的論争では強制力は、相手を説得して自己の宗教へと転向するように仕向けるのには不適當である。信じていない宗旨を外面上称させることしか出来ない。だがこれは、相手を偽善者へと仕立てることを意味する。もう一つは、政治的論争では判断者に対して外面上の服従を示しさえすれば十分であるのに対し、宗教的論争では判断者を信じることが要求されるという点である。しかしこのためには、宗教的論争において判断者は無謬でなければならない。以上の二点に渡る政治的論争と宗教的論争の区別は、寛容の合理性を裏付ける、以下の第二の論拠と深い関わりがある。

本質的事項と非本質的事項の区別と並ぶ、チリングワースの寛容擁護論の第二の論拠は、無謬性の否定である。チリングワースは、何らかの宗教的権威、とりわけ教皇が、いかなる誤りも犯さずに宗教的論争に正しい回答を常に与えることが出来るという考えを否定した。もしこれが出来るとすると、その権威に反対する者は宗

²³ この種の区別を設ける試みはジェームズ一世の時代にも見られた。またさらにその起源を訪ねれば、宗教的教義には救済に無関係なものがあるという宗教改革初期の教義 (*adiaphorism*) に遡ることが出来るだろう。Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 146; Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. 2: 35-38; Bernard J. Verkamp, *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554* (Athens: Ohio University Press, 1977).

²⁴ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 123; 2: 35, 172. 巻数: ページ数、の順に表記する。

²⁵ *Ibid.*, 2: 58.

²⁶ *Ibid.*, 1: 216, 404; 2: 58.

²⁷ *Ibid.*, 1: 171-74.

教的真理に背いていることになる。しかしチリングワースの考えでは、聖書は非本質的事項についてはいかなる明確な回答も与えていない²⁸。それゆえ、使徒という例外を除けば、いかなる人間もこの種の問題について無謬ではありえない²⁹。真理に到達するための確かな手段は存在しないという認識は、チリングワースの思想において、寛容と救済の条件の両方と関わり合いがある。まず寛容との関連性を明らかにしよう。チリングワースによれば、宗教的論争を終了させ宗教的見解において一致を見るのは望ましいことではあるものの、これを実現するための確実な手段は全く存在しない。キリスト教徒間の意見の相違は不可避であり、見解の一致は、互いに対して慈悲心を示すということに関してのみ実現可能である³⁰。チリングワースの説く一致は、各論争当事者の立場から見れば、自己の原則を保持したまま敵対者の立場を容認するということを意味する。社会全体で見れば、この相互寛容は、古代の共和国に比することが出来るような政治社会のビジョンを描いているように思われる。その社会では「規則に則った、そして共通の価値観を幾分か意識し互いに敬意を示しながらの争いが継続的に行われ」、「敵対者が互いに尊敬することが出来る」のである³¹。本章の冒頭でも触れたように、寛容は自由—多元的対立の保存—を意味するのである。

チリングワースは、真実到達への確かな手段が存在しないという彼の認識を、救済論とも結びつけた。そこでの鍵は、神は救済のためにいかなる不可能なことも非合理的なことも要求しないという認識である³²。チリングワースによれば、救済に必要なのは、真実の発見それ自体というよりもむしろ、最大限の努力をもって正直に真実の発見へと努めることである³³。たとえ人間に出来る限りの努力をして誤りに陥ってしまったとしても、その者は赦しを得られるであろう³⁴。逆に偽善は、地獄行きの断罪に確実に値する³⁵。以上のように論じるチリングワースは、カトリック

²⁸ Ibid., 1: 33, 119.

²⁹ Ibid., 1: 341-43, 54.

³⁰ Ibid., 1: 215-16, 2: 58-59, 222.

³¹ J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 20-23.

³² 1: 82, 231-32. 2: 31.

³³ Ibid., 1: 169, 71-72, 248, 319; 2: 79.

³⁴ Ibid., 1: 124. 真理発見のために最大限に努力するということは、いかなる人間に従うのでもなく、聖書のみに従うことを含意する。これが、プロテスタントとは聖書を奉じることだとするチリングワースの有名な見解の意味するところである。Ibid., 2: 409-10.

³⁵ Ibid., 2: 209-10, 14.

を論難する際に、自己の宗教的見解を押し付け良心の自由を否定している点を特に問題にした³⁶。ただし、真実発見を目指す正直な努力を勧めたからといって、宗教的誤りが救済と無関係と見たわけでは必ずしもない。しばしばチリングワースは、カトリックの誤りはそれ自身では罪であると述べていた。ただ、無知といった人間の弱さ、一般的な懺悔、根本的な信仰箇条の告白によって、赦しを得られるのにすぎない³⁷。この観点からチリングワースは、カトリックからのプロテスタントの分離・分裂を擁護した。寛容を説くからといって、チリングワースはキリスト教諸派の間にある重大な相違を無視した訳ではないのである。本稿の寛容概念で対立の契機を強調したゆえんである。

続いて非根本的事項から根本的な事項へと検討対象を移したい。根本的事項では正しい見解が救済に必要なだということは前述した。しかしチリングワースは、そもそも何が根本的事項かを提示することはなかった。チリングワースにとってこれは不必要なことであった。なぜなら根本的事項を非本質的事項から区別することはあまりに困難であり、これを試みるいかなる者も、確信をもって根本的事項が何かを特定することは出来ないからである³⁸。また聖書に書かれていること全てを信じる者は、そこに根本的信仰箇条は全て含まれている以上、全ての根本的信仰箇条を信じることになる³⁹。チリングワースはこれを、カトリック教会への暗黙の信仰

(implicit faith) に比肩される、聖書あるいはキリストへの暗黙の信仰と見た⁴⁰。

とはいえチリングワースは、根本的信仰箇条の特徴にいくつか言及してはいる。第一に、これは聖書に明瞭に記されており最も単純な人にも理解可能である。反対に非本質的事項は聖書の中で曖昧なままに残されている⁴¹。第二に、全ての根本的信仰箇条は使徒のそれに含まれている⁴²。また、チリングワースは時に、具体的な教義に言及している。例えば、イエス・キリストへの信仰は根本的信仰箇条に含まれる⁴³。判断が難しいのは三位一体説である。確かにチリングワースは反三位一体

³⁶ Ibid., 1: 33, 157, 2: 38-39, 194.

³⁷ Ibid., 1: 124, 319; 2: 88, 220, 68.

³⁸ Ibid., 1: 88.

³⁹ Ibid., 1: 88, 368, 79. オアは異なる説明をしている。Orr, *Reason and Authority: The Thought of William Chillingworth*, 92-94.

⁴⁰ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 372.

⁴¹ Ibid., 1: 32-33, 124, 233.

⁴² Ibid., 2: 46-47.

⁴³ Ibid., 1: 247-48; 2: 72-73.

論者の救済可能性を否定することはなかった。他面で彼は、反三位一体論を反駁しており、三位一体論を非本質的事項として明示することもなかった⁴⁴。

III

『法の原理』と『市民論』ですでにホッブズは寛容の問題に取り組んでいた⁴⁵。確かにこれらの作品では宗教的多元主義の擁護はしていない⁴⁶。むしろ名誉を求める人間の欲求を宗教的分裂の源泉と捉え、宗教問題の核心を聖書解釈の多元性に見出していた⁴⁷。それにも関わらず、ホッブズの理論的営為と寛容論者のそれは、以下の二点で共通のテーマを事としている。第一が良心の自由の要求である。寛容論者はこれを強く主張した。ホッブズは良心の自由の要求に応答している。というのもこの要求は、チリングワースとその論敵ノットの双方が認めたように、反乱や不服従の口実となりえたからである⁴⁸。第二に、ホッブズと寛容擁護者が相対した諸宗派は共通の特徴を有していた。カトリック・長老派・少数分派 (sectarians) の全てが、自己以外の宗教的見解と対立し、他の諸集団との妥協を忌諱した。主権者の観点でこれを捉え直すと、これら諸集団は、反乱の推奨まではしなくとも、しばし

⁴⁴ Ibid., 2: 64-67. オアは他の作品におけるチリングワースの見解も検討している。Orr, *Reason and Authority: The Thought of William Chillingworth*, 98-99.

⁴⁵ 17世紀イングランドにおける寛容を扱った代表的著作として長らく知られてきたジョルダンの大部な著作はすでにホッブズと寛容というテーマに触れていた。(Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. 4, 291-320.) しかし現代のホッブズ研究がこのテーマに関心を持つようになったのは主として80年代以降のことであり、その嚆矢がライアンの論文である。(Alan Ryan, "Hobbes, Toleration, and the Inner Life," in *The Nature of Political Theory*, ed. David Miller and Larry Siedentop (Oxford: Clarendon Press, 1983).) 本稿は第一に、ホッブズの寛容論を『リヴァイアサン』とそれ以前に分けて考察することをコリンズと同様に提唱し、第二に、ホッブズとチリングワース、テイラーの議論の関係を明確にすることを提唱している。(Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 123-24, 29.) ホッブズとアングリカンとの間の関係を他の様々な側面から明らかにした論文としては、J. P. Sommerville, "Leviathan and Its Anglican Context," in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)。寛容を扱ったホッブズ研究としては、第4部第6章第2部も参照。

⁴⁶ 第二版『市民論』序文でホッブズ自身が、良心の自由を要求する少数分派 (Sectarii) は自己の議論に反発していると述べている。(DC, 84.) なお、ここで言及されている少数分派が具体的にいかなるグループを指すのかを特定することは今後の研究課題である。これが厄介なのは、メルセンヌやホッブズと密接な繋がりのあった学識者の間のみで『市民論』の第一版は読まれていたからである。

⁴⁷ DC, 18:1. ホッブズ自身が当時一般の不寛容の風潮を意識しており、自己の立場を支える論拠としてこれに言及している。「他人から意見が異なっていて、自分が正しく相手が間違っていると考えているときに、自分の意見が国家全体から認められ、相手方も自己の意見に従うのが合理的だと考えないような者が誰かいるだろうか。」EL, 2:6:13.

⁴⁸ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 2: 150, 266-67.

ば受動的服従を容認した。しかしホッブズは、あらゆる形態の不服従を抑え込もうと努めた⁴⁹。それゆえ、ホッブズと寛容擁護者の両方とも、他との妥協を忌憚する諸宗派の共存を目指した点で、意図が重なっていたのである。

ホッブズはチリングワースの寛容擁護論を以下の二点で発展させた⁵⁰。第一に、チリングワースは根本的信仰箇条を明示しなかったのに対し、ホッブズはこれをはっきりと示した。さらにホッブズは、根本的信仰箇条を最小限にまで縮減した。イエスをキリストとして信仰するというホッブズの根本的信仰箇条は、ほぼ全てのキリスト教徒を射程に収める⁵¹。ただし、興味深いことに『法の原理』では、アリウス主義はこの信仰箇条からも排除された⁵²。『法の原理』ではホッブズは宗教的多元主義を支持したわけではない。とはいえ、この根本的信仰箇条は、チリングワースのそれと同様に、キリスト教諸宗派の間の対立の浅薄さを示し、それにより対立の緩和を意図したものだ。しかもホッブズは、根本的信仰箇条に関わらない論争において救済に必要なのは、主権者の判定への服従であり、論題についての正しい回答ではないとする点で、チリングワースよりも宗教的過誤に対して融和的態度を示した⁵³。というのも、この見解は、非本質的事項に関する過誤でも地獄に落ちるというチリングワースでさえ保持していた観念を暗に否定していたからである⁵⁴。この限りにおいて、ホッブズの議論は寛容擁護論と重なるのである。

第二に、ホッブズはチリングワースの寛容擁護論に矛盾を見出した。寛容を擁護する際の難点として、いかに論争に対処するかという問題があった。チリングワースは主として、政治的論争と宗教的論争を区分することでこれに対応した。しかしながら、宗教的問題において聖書に服従するというチリングワースが主張した立場に言及した後で、ホッブズは次のように鋭く指摘する。「もし聖書がそれ自体で、信

⁴⁹ 受動的服従と能動的不服従の区別を否定する箇所が『市民論』にはある。DC, 14:23.

⁵⁰ ホッブズとチリングワースというテーマに関しては、以下も参照。Johnson, "Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation," 112, 20-21; Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 147-49; 鈴木『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』212-13頁。

⁵¹ ただし、梅田によれば、ホッブズ以前にもフッカーが同様の主張をしていたようである。梅田『ホッブズ政治と宗教：「リヴァイアサン」再考』163-65頁。

⁵² EL, 2:6:6. 『市民論』では、根本的信仰箇条に、神の息子あるいは神としてのキリストという観念は含まれていないように思われる。ただし、三位一体論的観念には言及され続けている。DC, 17:4, 18:5.

⁵³ DC, 18:2, 14.

⁵⁴ EL, 2:6:9.

仰の問題を巡る論争において判定者の職務を果たすことが出来るのであれば、なぜそもそも教会の統治組織（church government）が設立されるのか⁵⁵。」もしチリングワースの解決策が本当に機能するのであれば、教会の統治組織を不要とするはずである。しかし、カトリックであれアングリカンであれ、チリングワースは常に何らかの教会統治を支持した。『市民論』でホッブズは、宗教的論争の性質に関する自らの見解を明示した。宗教論争では宗教に独自の事情が関わってくるとはいえ、宗教的論争も政治的論争も、人間の名誉を求める欲求に起因し、政治秩序にとって潜在的危険性が大きいという点で共通する⁵⁶。そこで主権者がその権威をもって両タイプの論争に決着をつけるのである。チリングワースは、政治的裁定と異なり宗教的裁定は信じなければならないと述べたが、ホッブズはこの区分を否定した。ホッブズによれば、根本的信仰箇条以外の事項に関しては、キリスト教徒の臣民が主権者に対して負う義務はその裁定への外面的服従に留まり、内面の信仰には及ばない⁵⁷。

IV

テイラーの高名な著書『聖書解釈の自由』（*Liberty of Propheying*, 1647）における寛容論は、ピューリタン革命期における代表的な寛容論の一つである。本稿が既存の研究に対して貢献を主張するのは、イングランドの同時代人の中でテイラーの寛容論の特徴を具体的に特定することであり、特に、ホッブズとテイラーが相互寛容論に関して互いに影響を与えた可能性を仮説として提示することである⁵⁸。

⁵⁵ EL, 2:6:13.

⁵⁶ DC, 1:5, 18:14.

⁵⁷ EL, 2:6:10; DC, 18:11.

⁵⁸ Henry Trevor Hughes, *The Piety of Jeremy Taylor* (London: Macmillan, 1960), 23-31. ジョルダンはテイラーの他の著作にも言及している。(Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, vol.4, 378-409.) 文体に着目した興味深い研究として、Frank Livingstone Huntley, *Jeremy Taylor and the Great Rebellion: A Study of His Mind and Temper in Controversy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970), 34-55.

ホッブズとテイラーに関してはサマヴィルも論じている。(Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 153-56.) しかしサマヴィルは、テイラーを当時の寛容論者のうちの一人としてのみ見ている。ホッブズとテイラーの関係については更に厳密に捉える余地が残っている。

更に本稿はイングランドの寛容論争の研究一般にも以下の2点で新たな視角を提起する。第一に、ピューリタンとアングリカンの寛容論を同時に捉える視点を提示すること。第二に、Polizzotto, "Liberty of Conscience and the Whitehall Debates 1648-9"にあるように、年代順の

初めにテイラーの議論の全般的特徴を明らかにしたい。まずテイラーは、ホッブズと同様に、カトリックから分離派まで全てのキリスト教諸宗派を考察の対象とした。さらに、内戦の最中に執筆したテイラーは、キリスト教諸宗派の多元性を強調した点で、ホッブズ以上に鋭い認識を示した。後に見るように、ホッブズも『リヴァイアサン』ではこの多元性に言及するようになる。このためテイラーは、チリングワースやジョン・グドウィンとは異なり⁵⁹、ある特定の宗派を批判するという形で議論を組み立てることはなかった。チリングワースやグドウィンは、もちろん寛容擁護論者である。しかし彼らの議論は、カトリックや長老派といった個別のキリスト教宗派の論敵に対して自己の立場・宗派を擁護するという性格も有していた。彼らはキリスト教諸宗派間での論争に直接加わっていたのである。他方でホッブズとテイラーは、多元的キリスト教諸宗派間の論争とそれぞれの宗派の立場を全て考慮に入れ、全ての諸宗派に共通する根底的な諸前提を議論の中心に据えた理論を構築した。すなわち、彼らの議論は際立って理論的だった。

テイラーの寛容論の理論的傾向は、テイラーとピューリタンの寛容擁護論者との比較からも読み取れる。ピューリタンと異なりテイラーは、カトリックの寛容を志した。そのため、更なる改革やルターの権威といった、ピューリタンの寛容擁護論者がしばしば訴えたピューリタンの大義や理想を自らの議論に取り入れるわけにはいかなかった。また、ピューリタンのように同時代の論争点を直接に取り上げるわけにもいかなかった。それはピューリタン内部だけでも多様な諸宗派が相矛盾する仕方で解釈していたからである。それゆえテイラーはしばしば、当時の全てのキリスト教徒が疑いなく共有するような前提—原始キリスト教や教父という模範—にのみ言及した。これらは、論争で満ちた当時の時代状況からはるか離れた遠い過去の事例である。テイラーの著作の理論的傾向の背景としては、以上の点も挙げられよう。

ピューリタンの寛容擁護論との対比では、テイラーの相互寛容論はその一貫した平和の訴えにおいても特徴的である。ピューリタンは、寛容擁護論者も含め、自ら

寛容論の発展を描くこと。トピックごとに論点を整理して寛容論争を叙述すると、これは難しいように思われる。

⁵⁹ グドウィンの研究としては、Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*; 山田『イギリス革命の宗教思想: ジョン・グッドウィン研究』。

信じる「真の」宗教のために王党派との戦いを積極的に推進した。これは不寛容と
言いえるのである。

以上に加え、テイラーの寛容論の顕著な特徴は、主たる関心が相互寛容に向けら
れており、少数「異端」に対する政務官の寛容は議論全体の中でわずかな割合しか
占めないということである。テイラーは平和という目標ではホブズと一致する
が、この点ではホブズよりも、カトリックとプロテスタントの相互寛容というチ
リングワースの問題関心を引き継いだと言えよう。平和達成のためにホブズが提
示した手段は、まず宗教的事項を唯一の根本的信仰箇条とその他の非本質的事項に
分け、次に非本質的事項に関する分裂と論争を、主権者を頂点とする教会統治によ
り裁定し統制するというものであった。しかしながら、内戦下で英国国教会の既存
の教会秩序は崩れ、主権者の権利も深刻な挑戦に直面した。この空前の事態の中
でテイラーは、主権者の権威と教会統治よりもむしろ、チリングワースのように相互
寛容を説いた。そして、非本質的事項を巡る分裂に対処するための新たな理論的諸
装置を提供した。その際テイラーはしばしば、慈悲心（charity）の観念を新たに強
調した。これも彼の議論の主要な特徴として挙げられる。この特徴は、内戦の中で
平和を求めるテイラーの姿勢と、慈悲心の欠如に戦争の原因を見出した彼の見解を
反映していると言えよう⁶⁰。

最後にもう一点、テイラーの議論の重要な特徴に言及したい。すぐ後に詳細に明
らかにするように、テイラーは、その洗練された議論を構築する際に、チリングワ
ースやホブズ、ピューリタンの寛容擁護論者の議論を多く取り込んだ⁶¹。こうし
て、以上論じてきた全ての特質—同時代の各宗派からの議論の吸収や、広い視野、
理論的傾向—を備えることで、テイラーの議論は内戦期における最も洗練された寛
容論の一つとなっている。王政復古期に彼の著作が「アングリカンと非国教徒双方
から最も引用される寛容論となった」のは、アングリカンによる数少ない寛容擁護
論だったということを差し引いても、少しも不思議ではない⁶²。

⁶⁰ Jeremy Taylor, *The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor: Episcopacy. Apology for Set Forms. Reverence Due to the Altar. Liberty of Prophesying. Confirmation*, ed. C.P. Eden and R. Heber, vol. 5 (London: Longman, 1853), 367. 本著作は以後 WT と略記し、ページ数と共に示す。

⁶¹ 例えば、テイラーの議論にはミルトンの中心的主張と極めて類似したものがある。WT, 350-54, 57-58.

⁶² Coffey, "The Toleration Controversy during the English Revolution," 61.

以上でテイラーの議論の全般的な特徴の検討を終え、個別具体的な特徴の考察へと移りたい。これは大きく四つの柱から成る。第一は、イエス・キリストへの信仰という根本的信仰箇条以外に信仰箇条を設けることに対する批判である。まず前提として確認すべきは、テイラーはホッブズに従い、根本的信仰箇条はただ一つ、イエス・キリストへの信仰だと明示したことである⁶³。しかし第一に、テイラーはホッブズより明示的に、根本的信仰箇条からの推論に信仰箇条の地位を認めることを否定した⁶⁴。第二により重要な点として、根本的信仰箇条以外の通常信仰箇条と見なされるものについてホッブズとテイラーは異なる態度を示した。ホッブズは主権者の判断への服従を要求したのみであったのに対し、テイラーは非本質的事項に関して信仰箇条が存在することそれ自体を疑問視し始めた。テイラーは非本質的事項に新たに信仰箇条を設けることに宗教問題の根源を見出したのである⁶⁵。確かにチリングワースも同様に、カトリックに対して新たな信仰箇条を定めていると批判した。しかしテイラーはそこに新たな視点を取り入れた。第一に、チリングワースはこのような信仰箇条の制定を、キリストの軽いくびきを不必要に増やす非道なものと捉えた。これに対してテイラーはそれを慈悲心と矛盾するものと認識した。というのも、テイラーによれば新たな信仰箇条の創設は、教父も含めて、それ以前は救済されたであろう人々に地獄行きを宣告することを含意したからである⁶⁶。第二に、テイラーはチリングワースの批判の射程を拡大し、唯一の信仰箇条以外全てにその批判の刃を向けた。そして、チリングワースの聖書への暗黙の信仰を使徒の信仰箇条へのそれへと変更し、信仰箇条に新たな説明を加えることで疑問や不確かな決定を呼び起こし新たな問題の種をまくよりは、使徒の明白な信仰箇条以外は潜在的なままに残しておく方が優れていると論じた⁶⁷。

⁶³ この点の証明に、二人とも同じ聖書の節に言及していることは、着目に値する。(ヨハネの福音書第 11 章第 27 節、第 20 章第 31 節、ヨハネの手紙一第 4 章第 2 節、使徒言行録第 8 章第 37 節、ローマの信徒への手紙第 10 章第 9 節。) (EL, 2:6:8; DC, 18:5, 9, 10; WT, 369.) しかし、これに加えて、テイラーは『法の原理』のみならず『市民論』にも通じていた可能性がある。テイラーは『市民論』に固有の二つのテーマに言及しているのである。一つは福音書の著者の目的で、もう一つは教会の基礎に根本的信仰箇条があるという考えである。(DC, 18:6, 9; WT, 377.) なお浜林もこの点でホッブズとテイラーの立場の近接性を指摘している。浜林正夫「思想学の現在と未来(2)トマス・ホッブズの教会論」『未来』494号, 2007年, 10頁。

⁶⁴ WT, 374.

⁶⁵ Ibid., 466-80, 602.

⁶⁶ WT, 377; Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 405; 2: 91-92.

⁶⁷ WT, 409.

このため、ニケーアの公会議で確立した三位一体論のような基本的な教義でさえ、テイラーからすれば、正しい教義であるとはいえ、信仰箇条としては問題を孕むものであった。これは、初期のキリスト教において保持されてきた宗教的自由への制限となったからである。この点でテイラーは、チリングワースや『リヴァイアサン』以前のホッブズよりも、明確に寛容論を発展させている。これを支える論拠としてテイラーはまず、三位一体論は「微妙で難解」であり、当時には信仰箇条とは考えられていなかったと指摘する⁶⁸。テイラーからすれば、信仰箇条を設けるのではなく、使徒の信仰箇条の説明という形で当時の論争に決着をつけることも可能だった⁶⁹。実際のところ当時、三位一体論は使徒の信仰箇条の説明であると主張されていた⁷⁰。テイラー自身は明確に反三位一体論者に救済の可能性を認めた⁷¹。というのも、結局のところ、この論者も使徒の信仰箇条を信じていたからである。最後にそして最も重要な批判の論拠は、ニケーアの公会議におけるこの事例は、従うべき先例として見られるようになったことで、後により薄弱な論拠で信仰箇条が増設される事態、そしてその結果としてテイラーの時代には数多くの信仰箇条が存在する事態を引き起こしたということである⁷²。

内乱のコンテキストでは、新たな信仰箇条を創設することの批判は、ウエストミンスター会議⁷³とその信仰告白（両者ともホッブズ『市民論』の執筆後に現れた）への攻撃を意味した。テイラーは、ウエストミンスター会議での活動に刺激されて、新たな信仰箇条を設けること一般の意義について吟味を加えるようになったと考えられる。

最小の根本的信仰箇条とその他の非本質的事項の区別に基づいた、新たな信仰箇条の創設への批判はピューリタンの寛容論にも見られない。というのも、この主張は最小限の根本的信仰箇条を前提とするのであるが、第二版の『市民論』でホッブズはこの教義の新奇性と世間一般における不評に触れているからである⁷⁴。革命期

⁶⁸ Ibid., 398-401.

⁶⁹ Ibid., 400.

⁷⁰ Ibid., 407.

⁷¹ Ibid., 405-6.

⁷² Ibid., 402-8.

⁷³ ウェストミンスター会議の活動を政治史的に詳細に辿った邦語文献として、上田惟一「ピューリタン革命とウェストミンスター宗教会議」『ピューリタン革命史研究』203-50頁、関西大学出版部、1998年。

⁷⁴ DC, 18:6 anno.

において根本的信仰箇条を定義しようとしたピューリタンの試みを調査したコフィーの研究もこのことを裏付ける⁷⁵。それゆえ、ホップズの議論をさらに発展させたテイラーの議論は、当時全体において新しかったと見て良いだろう。

テイラーの功績の第二の柱は、その懐疑に関するものである。彼以前にも、チリングワースがローマカトリックと対決したとき、あるいはピューリタンの寛容論者が多数派の長老派を攻撃したときに、それぞれの論敵の（想定上の）不可謬性に批判を加え、論敵の立場の不確実性を指摘してきた。テイラーは主としてチリングワースの議論の型を継承した。真実に達するための確実な手段が欠けているために、意見の一致は実現可能なものというよりは、希求の対象である。実現可能な一致は、慈悲心と相互寛容のそれである⁷⁶。同様にテイラーとチリングワースは、他人のためにする判断には常に限界があり不確実だと論じ、これを証するのに、伝統から公会議・教皇・教父・教会に至る、全ての権威の源泉に内部の矛盾が存在することを指摘した⁷⁷。テイラーがしたのは基本的に、チリングワースの推論の敷衍であり、それを体系的に行うことで、議論の趣旨をチリングワースの断片的な議論よりはるかに明瞭にした。

しかも、人間の不可謬性を反駁する過程で、テイラーは理性の弁証に取り組み、これを新たに強調した。たしかにチリングワースやグドウィンがそれぞれの理性擁護論をすでに展開しており、テイラーのそれは、基本的にチリングワースの枠組みに依拠している。しかし、チリングワースの議論は論敵ノットの反論という形態をとっているために、断片的である。これに対してテイラーは、理性の弁証を独立のテーマとして取り出し、一つの章を設けた。そこで彼はより本格的な議論を展開し、とりわけ以下の二点でチリングワースの議論を発展させた。第一に、チリングワースにとってカトリック教会の権威が人間理性を抑圧する主たる主体だったのに対し、テイラーは、キリスト教諸党派の多元的分裂を意識しながら、複数の権威主体を同時に視野に入れた。ローマカトリックの権威は非常に疑わしいが、他の権威はある程度の重みをもつ。そのため、チリングワースは諸権威の不確実性と聖書の確実性を対比したが、テイラーは必ずしも権威を否定しなかった。むしろ彼は、諸

⁷⁵ Coffey, "Defining Heresy and Orthodoxy in the Puritan Revolution," 113-30. 翻って、テイラーはこの点でバクスターに影響を与えた可能性がある。Ibid., 126-29.

⁷⁶ WT, 366-67.

⁷⁷ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 2: 410. WT, 428-94.

権威すなわち人間の宗教的指導者の中からの選択こそが問題の核心だと認識した。ここにおいてテイラーは、『リヴァイアサン』の宗教論の基本枠組みとなる、宗教的指導者とその信奉者との対比を捉えている。

この枠組みに基づいてテイラーは、宗教的事項に関する個人の判断を是認した。「なぜならこのことについてはいかなる他人よりも自己の方がより信用できるからである。というのも、この場合では自分自身の利益が最も多くかかっているからである⁷⁸。」そして、「いかなる人間の救済も、他人のそれには依存しないからである⁷⁹」。加えて、諸権威には限界があるゆえに、どれだけ宗教的指導者に従うかにも個人の判断により限度が設けられなければならない。「理性で納得できる分だけ」指導者に従うことにより、全指導者の理性と自己のそれ両方を用いることが出来る⁸⁰。テイラーによれば、このようにしないのは怠慢である⁸¹。テイラーはここで、この主題に関してしばしば引用された聖書の章句「聖書をさがしなさい」「聖霊をふるいにかけてなさい」などを引用する⁸²。テイラーによれば、もし指導者の述べること全てに追従すると、しばしば自己の判断に背くことをする羽目に陥る⁸³。これは、ミルトンやグドウィンの著作にも類似表現が見られる有名な文句、「自己の能力をナブキンに包んで使わないでおく」のに相当する⁸⁴。ホップズも『リヴァイアサン』のキリスト教論で理性を擁護する際に類似表現を用いた⁸⁵。テイラーはチリングワースに倣い、ローマカトリックの事例を用いこれを例解する⁸⁶。カトリック教徒が真実を求めて学ぶとき、「それは自身にとって真実と見えるものを追い求めるためではなく、既に信じていることを確証するためである⁸⁷。」ここに欠けているのは、真実と想定されたものを検証し、もし必要があれば、これまで真実と想定してきたものを新たな真理へと改めることである。これが欠けているために、もし何か自己の信仰箇条に反することが生じた場合、「カトリックはそれを誘惑ととり、啓蒙

⁷⁸ Ibid., 495.

⁷⁹ Ibid., 496.

⁸⁰ Ibid., 495.

⁸¹ Ibid., 497.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., 495.

⁸⁴ Ibid., 497. Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, 2, 543-44.

⁸⁵ Lev, 32: 576.

⁸⁶ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 272; 2: 418.

⁸⁷ WT, 495.

(illumination) とは見ないのである⁸⁸。」この「啓蒙」という表現は、急進派ピューリタンが自己の教義を呼ぶ際にしばしば用いた表現「新たな光」(new light) を想起させる。テイラーは更なる改革というピューリタンの大義には言及しないが、ここでの彼のカトリック批判は、更なる改革を進め新しい考えを吸収しようとはしないピューリタン主流派に対する、ミルトンやグドウィンのような寛容擁護者からの攻撃を反映しているように思われる。

権威の選択という考えに基づくテイラーの理性擁護論のもう一つの特徴は、理性と権威の二項対立という「広く行き渡った偏見」の否定にある⁸⁹。これが広く流布していたことは、チリングワースと彼の論敵ノットの両方が理性と権威を対比させており、権威の保持者が誰かについてのみ意見を対立させていたことから裏付けられる⁹⁰。しかしながら、この当時の通念に対して、テイラーは次のように疑問を差し挟んだ。「理性と権威は相反も矛盾もしない。権威が不可謬で至高のものであるときは特にそうである。なぜなら、そのような権威への信仰ほど合理的なことは世の中に他に無いからである。だが、我々が考えなければならないのは、そのような権威だと主張するもの全てが実際にそうなのか否かである⁹¹。」これは『リヴァイアサン』に固有の問題設定—預言者を自称し命令するものの判定の問題—を想起させる⁹²。テイラーは続けて述べる。「それゆえ『神が述べたことだからこれは正しい』というのは、この種の事項に関して世界で最大の論証である。人間の命令に関しては事情は異なる。とはいえ、理性と人間の権威は敵ではない⁹³。」状況により、人間の諸権威のうちどれか一つに従うか、自分自身の理性に従うか、どちらかをすれば良いのである。「しかしそうであるならば、選択は理性か権威の間にあるのではなく、この理性とあの理性の間にある。どちらの方が説得的かというのが問題なのである⁹⁴。」これだけ多くの相矛盾する諸意見が存在する状況下では、「どれが最善の議論で、どの命題が最も正しい論拠に基づいているのかを考察するのが全ての賢明な人のなすべきことである。もしそうでないならば、なぜ人々は論争して論拠を要

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid., 498.

⁹⁰ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 238.

⁹¹ WT, 498.

⁹² Lev, 43: 928.

⁹³ WT, 498.

⁹⁴ Ibid.

求するのか。なぜ公会議や教父を引用するのか。(中略) もし我々が判断しなければならぬのなら、自己の理性を働かせなくてはならない。もし判断してはならないのなら、なぜ人々は証拠を提示するのか⁹⁵。」 「それゆえ、聖書・伝統・公会議・教父、これらは全て主張の裏づけとなるが、判断をするのは理性的なのである。すなわち、我々が説き勧められている者なのであるから、我々は合理的に説き勧められているのだと考えなくてはならない⁹⁶。」(神の) 権威を主張するいかなる(人間の) 権威よりも個人の判断が優越するというこの一般原理の定式化は非常に重要である。ホッブズが『市民論』で教皇の聖書解釈権を主張するカトリックの議論を反駁したときに、彼はこの原理に基づく議論を展開していた⁹⁷。しかしながら、これを一般原理として明示することは決してなかった。この原理が相互寛容に対して持つ含意は以下の点にある。すなわち、議論を判断するのは聞き手側であり、議論を提示する側は、もし聞き手が自己の「正しい」意見へと改心せずにとどまっても、その判断を受け入れなくてはならない。これに類似する議論を、後に『リヴァイアサン』における相互寛容論で見ることになるだろう。ただし相互寛容の枠を超えて考えた時に、『リヴァイアサン』との対照でテイラーの議論では不明確なのが、聖書の権威の位置づけである。

テイラーの寛容論の第三の柱は、宗教的過誤の原因の詳細な分析と、それに伴う異端と潔白な過誤との区別である⁹⁸。第一に、テイラーは聖書における「異端」の語法を分析した。当時他の多くの人々が異端の概念を大まかに捉えていたのに対し、テイラーはホッブズのように、この観念の根本的前提、キリスト教の教義の源泉としての聖書に再検討を加えた⁹⁹。そしてそれにより、異端に関する新たな知見を得た。使徒が非難した異端はあらゆる種類の過誤ではなく、イエス・キリストの信仰という唯一の信仰箇条を直接に否定する誤りと、不道德につながる実践的な事柄に

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid., 499.

⁹⁷ 「要求することそれ自体によって他人に属す権利と認めているものを要求するのは不当」である。カトリックは自己の要求の論拠として神の権威に言及する。しかし「それはどのようにして知りうるのか。聖書からである。さあ本がある。読むのだ。[こう論じて、]私があなたと同じように解釈しない限り無意味である。それゆえ聖書解釈は私の権利であり、また他の各市民の権利である。」 DC, 17:27.

⁹⁸ Cf. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. 4, 394-98.

⁹⁹ とはいえ、ピューリタンの中には異端を定義しようと試みた者がいたことも確かである。(Coffey, "Defining Heresy and Orthodoxy in the Puritan Revolution," 114-16, 30-31.) 彼らの定義とテイラーとの比較は興味深いテーマであろう。

ついで誤りのみである¹⁰⁰。キリスト教徒が根本的信仰箇条を保持して正しい生活を送る限り、聖書の意味での異端となることはあり得ない。このようにしてテイラーは、異端の問題を実質的に道徳の問題へと還元した。信仰は、正しいというだけで道徳と慈悲心を伴うことが無ければ、「美德 (a grace or a virtue)」ではないとまで論じた。「というのももしそうであるならば、無学な者は地獄行きが確実なのに対して、優れた学者は必ずや皆救われる、ということになるからである¹⁰¹。」この言明は、当時の人々が真の宗教を強調していたことに照らして、非常に大胆である。

以上論じたように、異端の問題を不道徳・不敬のそれへと還元することでテイラーは無実の過誤を異端から区別した。これは当時の異端研究者 (heresiographer¹⁰²) たちに対する彼の応答と解釈することが出来る¹⁰³。ここにテイラーの異端論の第二の特色がある。当時の著名な異端目録『ガングリーナ』 (*Gangraena*) の一つの戦略は、異端者と考えられる者の非道徳で恥ずべき行いを記録して、その非道徳性を喧伝することであった¹⁰⁴。しかしテイラーは、宗教的過誤と非道徳とを結びつける当時の通念を否定したのである。

テイラーは、異端記録のジャンルを別の方法でも反駁した。すなわち、初期キリスト教における異端の記録の不確実性を示すことで、この先例に倣った、後の時代の同種の記録の信憑性に疑義を呈したのである¹⁰⁵。グドウィンやウォルウィンのようなピューリタンは『ガングリーナ』の報告の信憑性を直接反駁したが、テイラーの理論的アプローチは、根本的前提を崩すことで、異端カタログというジャンル全体を疑問に晒したのである。

¹⁰⁰ WT, 378-88.

¹⁰¹ Ibid., 383.

¹⁰² 「heresiography」やその派生語の語源となった著作を著したイフライム・パジットの経歴を辿った興味深い論文として、那須「『クリスチャン』と『異端』のあいだ：十七世紀イングランド教会とイフライム・パジット」281-300頁。

¹⁰³ 長老派が1640年代半ばに異端への攻撃を強めた背景については、那須「反寛容の構築--イングランド革命期の異端論争を再考する」15-27頁。

¹⁰⁴ Edwards, *Gangraena*, vol. 1: 61-62, 70-74, 125. 以下も参照。Walsham, *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, 145-46.

『ガングリーナ』執筆の背景や意図については邦語でも那須や上田によるしっかりした分析がある。(那須「病としての異端-十七世紀内戦期イングランドにおける神学と医学」252-84頁; 上田惟一著・山川雄巳編『ピューリタン革命史研究』253-87頁。) 英国では著者エドワーズについての単行本がある。Ann Hughes, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

¹⁰⁵ WT, 389-95.

第三に、テイラーは過誤の原因として潔白なものがあることを例示することで、無実の過誤という観念を擁護した¹⁰⁶。テイラーによれば、議論それ自体の妥当性は説得力の一部をなすに過ぎない。各人それぞれの異なる判断力、原理の神聖さ、論争者の成功、教育、敵の欺瞞などといった要因からも人々は影響を受ける。これらは「人間の不完全性を示すものであり、罪を宣告するものではない¹⁰⁷。」

異端と無実の過誤との区別からは、誤りに陥った者を憐みの対象として描くテイラーの画期的な特徴づけが導かれる¹⁰⁸。これは確かにテイラーが慈悲心を強調したことを反映している。しかしこのような特徴づけは当時において非常に例外的だった。通常、誤りに陥った者はその誤りを広めるとして警戒・批判された。チリングワースは根本的信仰箇条と非本質的事項を区別したものの、カトリックの誤りについてはそれを容赦できるもの、すなわちそれ自体では地獄行きに値するものと見た。しかしテイラーにとっては「いかなる単純な誤りも罪ではなく、神の玉座の前で我々に罪を宣告するものでもない」のである¹⁰⁹。

最後にテイラーの相互寛容論の第四の柱であり白眉でもある、「最も厄介者とされ嫌われている」二つの宗派、再洗礼派とカトリックへの寛容の条件の分析を検討に付すことをもって、本章を締めくくりたい¹¹⁰。これらの両宗派それ自体は、当時のイングランドでは少数派だった。しかしテイラーの論旨は、「この二宗派を論じることで、これ程大きな誤りは犯していないと考えられている他の諸宗派をいかに遇すれば良いかが見えてくるだろう」というものだった¹¹¹。ここでの「他の諸宗派」には間違いなく、内戦を推進してきた中心の宗派、アングリカンと多くのピューリタンが含まれるであろう。それゆえ両極にある二宗派の弁護は、相互寛容と平和を訴えるテイラーの議論の一部を成す。このように、最も極端な事例を考察することで、より穏健で当時の文脈・勢力上より重要な他宗派も同時に議論の射程に収めるというのは、『リヴァイアサン』でもいくつかの形で見られる¹¹²。

¹⁰⁶ Ibid., 499-510.

¹⁰⁷ Ibid., 499.

¹⁰⁸ Ibid., 386, 409, 503.

¹⁰⁹ WT, 514, 604.

¹¹⁰ Ibid., 540.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² 典型的な例としては、ホップズのベラルミーノ論難や、モーセや使徒に関する議論が挙げられる。

幼児への洗礼を否定するという意味での再洗礼派¹¹³の擁護のためにテイラーが取った手段は、この意見の論拠を数多く提示することだった¹¹⁴。これを通しテイラーが示そうとしたのは、「彼らは非常に有力な論拠 (excuse) を備えており、その誤りは軽率なのでも容易に克服可能なものでもない」ことだった¹¹⁵。この弁護方法は、それぞれのキリスト教党派の合理的説明それ自体が寛容に寄与することを示唆している。これは王政復古期のイングランドの理解に新たな視点を提供する。確かに寛容擁護論者はこの時期でも依然としてごく少数だったかもしれない¹¹⁶。しかし合理的宗教の重視は当時の一致した見解だった。これにより「異端」の論拠が十分に明らかにされたことは、イングランドにおける寛容の発展の隠れた主要因であったといえるだろう。

次にテイラーのカトリック論を一瞥しよう。カトリックを寛容の枠内に極力含めようとするテイラーの営為は、それ自体、当時のイングランドでは例外的だった。カトリックの寛容を目指す際の大きな障害として、カトリックが政治的主権者と公共の平和に反する教義を説いていたことが挙げられる。カトリックはカトリックであるというだけで、プロテスタントの国では反逆者ではないかと疑いの目をもって見られたのである。テイラーがカトリックの扇動的な教義として挙げるものには、有名であるとはいえ、ホッブズが『リヴァイアサン』で反駁するのと同じものがある¹¹⁷。これが、テイラーの議論において、宗教的自由が内面的自由に制限され、説教が刑罰の対象となる数少ない事項の一つである¹¹⁸。だがこれを除けば、テイラーはカトリックに宗教的自由を認めた。ホッブズも『リヴァイアサン』である種のカトリック信仰を認めるようになった。このことは第4部第6部で詳しく検討するだろう。

¹¹³ 再洗礼派が多様な見解の持ち主を指し示すラベルとして用いられていたことに関しては、第3部第1章のスペンハイムの議論を参照。

¹¹⁴ Ibid., 540-80.

¹¹⁵ Ibid., 540.

¹¹⁶ Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*, 166. 王政復古期における寛容論を検討した邦語文献として、大澤『自然権としてのプロパティ：イングランド革命における急進主義政治思想の展開』170-256, 310-25頁。

¹¹⁷ WT, 594-95. Lev, 15: 226; 42: 920.

¹¹⁸ WT, 595.

第4部 『リヴァイアサン』

第4部第1章 『市民論』から『リヴァイアサン』へキリスト教論の新原理

I

第3部におけるコンテクストの検討結果を活かし、いよいよ第4部では『リヴァイアサン』に考察を加え、なぜホッブズが『リヴァイアサン』において宗教論と聖書解釈を拡大したのかという問いに答えたい。そのための手続きとして、第一に、『リヴァイアサン』と『市民論』以前の議論を比較し、『リヴァイアサン』に固有の議論を特定する。その後第二に、『リヴァイアサン』にのみ見られる議論を、第3部で明らかにしたコンテクスト及び本部で新たに提示するコンテクストの中に位置づけることで、その背景と意義を解明する。第3部では『リヴァイアサン』の宗教論全体への関わりが大きいテーマとして、熱狂を通した主権者への攻撃、聖書の権威、アングリカンの寛容論という三つのコンテクストに検討を加えた。第4部ではこれに加え、終末論や寛容など個別のテーマに関わるコンテクストをそれぞれその場で示していきたい。

宗教論の基本的枠組みとその政治的メッセージは、全体としては、『市民論』と『リヴァイアサン』との間で大きな変化は見られない。しかしながら他面で、議論が類似しているところでも、詳しく検討すると微妙な相違が見られる。このため両作品間の異同を十全に明らかにすることは容易ではない。そこでこの問題を検討するための下準備としてまず、『市民論』における国家教会関係の有名な結論部にあらかじめ目を通しておきたい。『市民論』の良く知られた節において、ホッブズは宗教論争を、この世の事象に関するものと霊的な事象に関するものとの二種類に分ける。この世の事象については主権者が論争に決着をつける。しかし

信仰の問題、すなわち神についての問題であって人間の理解を超えたものに決着をつけるには、按手によりキリスト自身から継承されてきた神の祝福が（それにより少なくとも[救済に]必要な事項について我々が間違いを犯さないために）必要である。というのも永遠の救済のために我々は超自然的な教義を受け入れるように義務付けられているが、これは超自然的であるがゆえに理解不能である。そして救済に必要なことについて間違え得る状態に我々が放置さ

れているというのは、衡平に反する。以上の理由からである。この不可謬性を、我々の救世主は（救済に必要なことについては）使徒に、最後の審判の日に至るまで、すなわち使徒と、按手により代々聖職者へと任命されてきた牧師とに、約束した。キリスト教徒である以上主権者は、問題が信仰の神秘に関わる限り、適法に聖職者に任命された者を通して聖書解釈をするように義務付けられている。それゆえキリスト教国家において、この世の事象と霊的な事象の裁定は主権者の権威に属するのである。¹

このように、霊的な事象について判断する権威は主権者に属するものの、主権者は適法に任命された聖職者の聖書解釈を受け入れるように義務付けられている。ホッブズ研究者はこの結論の重要性を認識する一方で、当惑も表明してきた。というのも、当該結論部のホッブズの議論は、主権者の権威を強調するホッブズの全体の論旨とそぐわない、唐突なものに見えるからである²。しかしながら当該結論部を理解するためには、聖書を解釈する主権者の権威というので何が意味されているのか具体的に明らかにする必要がある。旧約聖書の諸王について論じる中でホッブズは、解釈者を任命する主権者と聖書を実際に解釈する聖職者との間の分業を論じている。「聖職者は才能と訓練により他者よりも聖書解釈に向いているかもしれないが、王は、そのような聖職者を自己の配下として任命する者として十分に適格である。それゆえ、王は自分自身では神の言葉を解釈しないかもしれないものの、解釈の仕事は主権者の権威に依拠しているのである³。」この種の分業こそが、上記結論部でホッブズが念頭に置いていたものであろう。

加えて、上記引用の結論部におけるいくつかの鍵概念は『市民論』の他の部分でも用いられている。この意味で当該結論は『市民論』の全体の論旨と軌を一にする⁴。第一の、そして『市民論』のキリスト教論全体を貫く中心概念がこの世の事象と

¹ DC, 17:28.

² サマヴィルは、「主権者が正式に任命された聖職者に聖書解釈を任せるように義務付けられているという規範は、『市民論』の他の箇所でもホッブズが論じることと首尾一貫していない」と述べている。(Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 124-27.) 同様にコリンズは、「この節は作品全体の論旨に反する」と論じている。(Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 66-68.) ナウタも同じ見解である。Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church between the Elements of Law and Leviathan: A Dramatic Change of Direction?," *Journal of the History of Ideas* 63, no. 4 (2002): 590-91.

³ DC, 16:16.

⁴ 当該結論部においてホッブズが不可謬性について論じることが『市民論』の最終節におけるそれと首尾一貫するののかについて、サマヴィルは疑義を提起している。(Sommerville, *Thomas*

霊的な事象との区別である⁵。しかしながら、本稿はこの対比についてすでに第2部で触れており、ここでは『市民論』の中でこの区別が果たす役割の大きさについてのみ確認しておきたい。

第二に、不可謬性と救済に不可欠な事項についての聖書解釈の正誤とを当該結論部でホッブズは非常に重視している。これと同様の見解が、霊的な事象については単なる人間の力では不十分であると論証する箇所に見られる。「いかなる人間の推論からも知られえず、神の啓示のみから知られうる教義から導かれる規則は、神の規則以外にあり得ない。というのも、ある教義についてその真偽を知ることが出来ないと我々が認めてしまうような者が意見を述べても、それを当該教義についての規則とすることは不可能だからである⁶。」とりわけホッブズが注意を喚起するのは、人間は誤りを犯す可能性があるということである⁷。ここから、主権者も人間である以上、聖書解釈において、誤りから免れることは出来ないと推察できる。このような誤りから免れるためには、何らかの神の力の助けが必要となる。ホッブズは、このような神の力が継承される場所として教会を認識していたように思われる⁸。このように想定すると、「教会の伝統」という概念にホッブズがなぜ言及し、人間の可謬性という問題の指摘直後に教会論を展開したのかが説明できる⁹。また、異教徒の国

Hobbes: Political Ideas in Historical Context, 125.) しかしながら第一に、主権者が聖書解釈者を任命するのであるから、両者の間に利益相反は通常は起きないだろう。第二に、『リヴァイアサン』に至って初めてホッブズは、聖職者が持ちうる宗教的権力を十全に認識しその解体を目指すようになった。それゆえ『市民論』では、両者は両立すると考えられていたのであろう。

⁵ 『法の原理』においてはこの区別は明示的には設けられていないことに注意すべきである。国家教会関係についてのホッブズの見解の変化を検討するナウタの研究は、この点に言及していないのが問題である。Nauta, "Hobbes on Religion and the Church between the Elements of Law and Leviathan: A Dramatic Change of Direction?," 587-89.

⁶ DC, 17:17.

⁷ DC, 17:18, 16:16.

⁸ この限りにおいて、『市民論』でホッブズはアングリカンであったと言えよう。ホッブズとアングリカニズムというテーマについては、サマヴィルのバランスの取れた概観がある。

(Sommerville, "*Leviathan and Its Anglican Context*.") ただ無謬性について『市民論』と標準的アングリカンの比較が無いのが惜まれる。鈴木は受動的服従論を中心にホッブズとアングリカンの立場を比較している。(鈴木『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』85-192頁。) またアングリカンの代表的論者たるフッカーとホッブズの共通性を強調する梅田も、さらに広げてホッブズとアングリカニズムというテーマを扱っている。梅田『ホッブズ政治と宗教：「リヴァイアサン」再考』148-65, 208-9頁。

⁹ DC, 17:15, 19.

家において、キリスト教徒はなぜ霊的な事象について「キリスト教徒の教会」に従わなくてはならないのかも理解できる¹⁰。

教会を神の力が伝承される場所として概念するという点に関連して、第三にホッブズは、聖職者の任命とりわけ按手により何らかの神の力、「神の祝福」が伝達されると当該結論部で想定している。按手は、『市民論』の第17章第24節で、聖職者の選択という教会の伝統に密接に関連するテーマが論じられている中でも、言及されている¹¹。当該節の要旨は、聖職授任と按手は使徒や牧者の役割であるが、誰を授任するか選択する権原は教会に属するというものである。しかしこの節から、『市民論』においてホッブズが按手をどのように概念していたかも窺い知ることが出来る。

そこでホッブズの議論をより詳細に検討しよう。パウロとバルナバがどのように使徒に加えられたかに考察を加えた後ホッブズは、按手による聖職授任と聖霊の命令による適任者の選択という二つを区別する。続いて聖霊の言葉と称されるものはいかなる権威によってそれとして認定されるのかと問い、ヨハネの手紙一第4章第1節を引用する。「どの霊も信じるのではなく、神から出た霊かどうかを確かめなさい。偽預言者が大勢世に出て来ているからである。」そしてその権威を教会に見出す。しかしこの議論は、逆に言えば、教会の承認があれば当該霊は神に由来するとして認定されるということを示唆している。また、ホッブズが引用するテモテへの手紙一第4章第14節「あなたの内にある神の賜物を軽んじてはなりません。その賜物は、長老たちがあなたに手を置いたとき、予言によって与えられたのです」では、「神の賜物¹²」と按手とが結び付けられている。

以上に照らして、聖職授任者が教会の認可を得るという条件のもとで、按手を通して何らかの神の力が継承されているとホッブズは考えていたように思われる。もちろんこの解釈は、「聖霊」をいかに観念するかにかかっている。しかし聖霊は、『市民論』において神の権威の主たる媒介とされている。神の言葉はその一つの意味として、「聖霊による命令や靈感を受けた人によって言われたこと全て」を指す

¹⁰ DC, 18: 13.

¹¹ Cf. Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 122.

¹² この表現は『市民論』の第17章第28節における「神の祝福 (benediction divina)」に類似している。また、ウルガータにおける「賜物 (gratia)」という表現が「神の賜物 (gratia Dei)」へと変更されていて、神とのつながりが一層明確になっている。

と、ホップズは論じている¹³。そしてこの意味における神の言葉を聖書の権威と関連づけて捉えている。「我々は聖書を神の靈感を受けた書物と認めている。それゆえ聖書全てが」この意味における「神の言葉である¹⁴。」以上から、ホップズが『市民論』において聖書の権威を神からの靈感に見出したこと、そして神の権威を伝える主要手段として聖霊を認識していたことが窺われる。

以上の『市民論』の前提的分析を踏まえ、次に『リヴァイアサン』の検討に移り、『市民論』におけるこれらの諸前提がいかに変化したかを徐々に示していきたい。

II

『市民論』では、自然的神の王国の議論に続いてすぐに旧約聖書における聖史の分析が始まっているが、『リヴァイアサン』では、聖書の内容の分析が始まる前に2つの章が配置されている。その前半にあたる32章では、聖書の権威を基礎付けるとされる超自然的な啓示が主たる考察の対象となっている。つまり、聖書がキリスト教の根本的テキストであるという認識は変化していないが、神の言葉としての聖書のさらに基盤にありこれを支える超自然的啓示に、入念な分析が施されるようになったのである。これはホップズの熱狂への応答の第一歩でもあった。そこで、『リヴァイアサン』に固有な宗教論についてその一般的な特徴を把握するために、32章に分析の歩を進めたい。

ホップズは、自然的な事象と超自然的な事象との区別という『法の原理』以来の区別を再確認することをもって32章の議論の端を開く¹⁵。続いて、超自然的な事象が議論対象となる際にも理性を放棄すべきでないとこれを擁護する。ここでホップズは、寛容論者と同様に、カトリックの盲信（implicit faith）論を非難する。しかし他方で、超自然的な事象をいかに取り扱うかの段になると、寛容論者がしばしばカトリックに対して批判した、理性の服従論の一変形バージョンを提示する。「聖書に書かれていることで我々が吟味するにはあまりに困難なことが何かあった際には、理性を聖書の言葉に服従させ、理解不可能でいかなる自然科学の規則も当ては

¹³ DC, 17:15.

¹⁴ DC, 17:16.

¹⁵ Lev, 32: 576.

まならいような神秘について、その哲学的真理を論理によってふるい分けようと努めることがないようにと、我々は命じられている¹⁶。」

しかしすぐに続いてホッブズは議論を切り返し、微妙なしかし重要な区別を設ける。

しかし理性の従属は、知的能力を他のいかなる人間の意見にも従属させることを意味するのではない。そうではなくこれは、服従すべき時に我々の意思を服従するように指し向けることを意味するのである。(中略) 理性を服従させるとは以下のような状況を指す。すなわち、矛盾に耐えるときや、(適法な権威によって) 命令されたことをそのまま口にするとき、そしてその命令通りに生きるときである。これを要するに、語られる言葉について頭の中でいかなる観念を有することが出来なくとも、それを語る者を信用・信頼するということである。¹⁷

この一節の意義と特質を十全に理解するためには、『市民論』における信仰の概念を振り返る必要がある。そこでは信仰の概念は、三種類の区別を通してその輪郭が明確になっている¹⁸。第一に、知識と対比される。「命題に同意する理由がその命題自身から導出されるのではなくて、それを主張する人間から導出されるときがある。このとき我々は、主張者は騙されておらず、自分を騙すような動機も何も見出せないと判断するために、同意するのである。このときその同意は信仰と呼ばれる。なぜならそれは自分以外の誰か他人の知識に依存しているからである¹⁹。」『リヴァイアサン』でもホッブズはこの区別を維持する。さらにここでは、信頼すべき相手を「適法な権威」と特定する。本稿第2部で検討したように、『リヴァイアサン』においてホッブズは、神の言葉を伝えると称する者の主張に懐疑的態度を示すようになった。ここで新たに問題となったのは神の言葉を伝えると称する者たちの中で誰を信用すべきかを判断することだった。上記引用箇所では、その信用すべき相手は適法な権威であると示唆されているのである。

『市民論』の信仰論で設けられている第二の区別は、内的な同意としての信仰と外的な行動としての(信仰)告白であった。これに対して上記引用文では、信仰は

¹⁶ Lev, 32: 578.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ DC, 18:4.

¹⁹ Ibid.

適法な権威への一種の服従とされており、これは『市民論』における信仰の概念と矛盾する。信仰を外的な服従と概念規定し直したことの影響は、『リヴァイアサン』宗教論における結論部にも見て取れる。つまりキリスト教国家において臣民は、「イエスはキリストである」という根本的信仰箇条を含め、いかなる信仰箇条をも信じる必要は無いとホッブズは論じるようになったのである。無論信仰箇条を内面で信じることも救済への道である。しかし、信仰箇条を外的に承認するだけでも条件は満たされるというのである²⁰。『市民論』でも、通常は信仰箇条と見なされるほぼ全ての事項は服従の対象に過ぎないことが明らかにされている。しかし、根本的信仰箇条のみは、内面から信じるのが救済に必要であるとされていた²¹。この変化は、ホッブズが理論の射程をキリスト教市民から他の実定宗教を信仰する市民も含めるようにと広げた一環として理解できる。例えば、キリスト教国家に住むイスラム教徒市民の事例が考慮されているのである²²。

同様の変化が、『市民論』の信仰論で設けられている第三の区別、科学と信仰の区別についても見られる。定義は、科学にとっては不可欠だが信仰にとっては有害だというのが『市民論』での議論だった。「人間の理解の範疇を超える、信じる対象として提示された教義は、説明により明晰になることは決してなく、反対に曖昧になりより信じ難くなる²³。」ここでは対比の根拠が何かは必ずしも明示されていない。しかし『リヴァイアサン』ではこの対比の内実がより明瞭になっている。超自然的な教義については「頭の中でいかなる観念を有することも出来な」い。これでは命題の中の個々の概念の連結を把握するという科学的理解は不可能である。この意味で『市民論』における科学と信仰との区別は理解できる。また、この『市民論』の区分に照らせば、なぜ『リヴァイアサン』上記引用文で外的な服従について「信仰」という表現があてられているのかも理解できる。超自然的な事象は、「人間の理解の範疇を超える、信じる対象として提示された教義」であるから、「信仰」という表現が適するのである。

²⁰ Lev, 43: 936.

²¹ DC, 18:11, 14. この点に照らしてみると、『リヴァイアサン』において「信仰は完全に主権者が主張することを信じることとなり」、「キリスト教の歴史的記録の独立の価値を信じる」ことではなくなったとするタックの議論は『リヴァイアサン』の特質を捉え損なっている。Tuck, *Hobbes: A Very Short Introduction*, 100.

²² Lev, 42: 786.

²³ DC, 18:4.

上記引用文における信仰概念がなぜ内面ではなく外面に属すのかという問いは、この文に続く、32章の中核をなす議論からもその答えを推察することが出来る。この議論は、理性の従属の意味が注意深く特定されたその含意を明らかにする。ここでホッブズは、「人間の理解の範疇を超える、信じる対象として提示された教義」についてその根拠を問う。信仰箇条についてその根拠を問うというのは、聖書の権威を正当化する際にグドウィンも行っていた²⁴。しかしながらグドウィンにとって、宗教的事項の批判的吟味は、王の命令の適法性を市民が判断することをも含意し、王党派に対する抵抗を正当化する根拠ともなった²⁵。これに対してホッブズは、あくまでも宗教を口実とした戦争正当化を無力化するために信仰箇条の根拠を問うのである。

ホッブズは、『市民論』にも見られる、神の言葉を伝える二種類の経路の区別をもって議論の口火を切る²⁶。「神が人間に語りかけるとき、それは直接的に、あるいは以前に自身で直接に語りかけた誰か他の人間の媒介を経て[間接的に]なされる²⁷。」しかしこれに続き、『リヴァイアサン』を特徴付ける独特の認識論が展開される。

神がどのように人間に直接的に語りかけるのかは、啓示を受けた当人には十分に理解されるのかもしれない。しかしそれが一体どうやって他者にも理解されるのかは、不可知とまではいわなくとも、知り難い。というのも、もしある

²⁴ Goodwin, *The Divine Authority of the Scriptures Asserted, or the Great Charter of the Worlds Blessednes Vindicated. Being a Discourse of Sovereigne Use and Service in These Times; Not Only against That King of Errours, and Heresies Anti-Scripturisme, Who Hath Already Destroyed the Faith of Many, and Hath All the Faith in the World yet Remaining, in Chase, but Also against All Such Inward Suggestions and Secret Underminings of Satan, by Which He Privily Attempteth the Ruine of the Precious Faith and Hope, Wherewith the Saints Have Built up Themselves with Much Spirituall Industry and Care. Together with Two Tables Annexed; the Former, of the Contents, and Severall Arguments More Largely Prosecuted in the Treatise; the Later, of Such Texts of Scripture unto Which Some Light Is Given Therein.*, sig. ar, a2r-a3V.

²⁵ *Anti-Cavalierisme, or, Truth Pleading as Well the Necessity, as the Lawfulness of This Present Vvar, for the Suppressing of That Butcherly Brood of Cavaliering Incendiaries, Who Are Now Hammering England, to Make an Ireland of It: Wherein All the Materiall Objections against the Lawfulness of This Undertaking, Are Fully Cleered and Answered, and All Men That Either Love God, Themselves, or Good Men, Exhorted to Contribute All Manner of Assistance Hereunto* (London: Printed by G.B. and R.W. for Henry Overton, 1642), 18-22.

²⁶ 『法の原理』においてもある程度聖書について認識論的吟味が展開されていたものの、本文で以下検討する『リヴァイアサン』の議論は『市民論』を土台にして初めて展開可能となったということが、ここから看取される。EL, 1:11:7-9.

²⁷ DC, 15:3; Lev, 32: 578.

人が私に、神が自分に超自然的にそして直接的に語りかけたと称したとしよう。この時、私がそれを疑ったとしたら、当該啓示の主張を信じるように私を義務付けるようないかなる論拠が提供できるのか、私には容易には理解できないからである。²⁸

ここにあるように、神から直接に超自然的な啓示を受けたと称する主張に対して疑いを差し挟むというのは、『リヴァイアサン』の宗教論全体を通した一つの基調をなす。ホッブズが宗教問題の所在を明らかにした際も、(自称)預言者は啓示を自称しているに過ぎないと見抜く点で、この懷疑が暗黙の前提となっていた。主権者は、啓示の主張に対して向けられる当該懷疑から免れる唯一の例外である。この点を説明する以下の引用からは、なぜホッブズが新たな信仰概念を設けたのかが読み取れる。

当該主張者が私の主権者であれば、私を服従へと義務付け、私が啓示の主張を信じないと行動や言葉によって表明しないようにするのも差し支えない。しかし私の理性の教えと異なる考えを持つようにすることは出来ない。²⁹

すなわち、主権者が超自然的な啓示を主張しても、それが真の啓示だという説得的な論拠を提示できない限り、主権者に出来るのは外面の服従を調達することに限られる。上記引用文は明らかに理性の従属の意味するところを特記した議論を反映している。信仰の根拠を要求するという意味で理性を働かせるようになったことにより、宗教事項についての主権の限界にもホッブズは神経を使うようになったのである。

以上示唆してきたように、直接の啓示を受けたと称する主張に対する認識論的懷疑は『リヴァイアサン』の顕著な特徴である。しかしこの懷疑それ自体は、ホッブズの後期の作品『ビヒモス』にも見られる³⁰。『リヴァイアサン』を『ビヒモス』からさえも区別するのは、この懷疑を根拠づける点である。その手法は、通常超自然的だと見なされる事象に対して、これを単なる自然的な事象として理解する代替解釈を提示することである。自称預言者の問題が厄介なのは、主張されるところの直接の啓示は超自然的だとされるので、「自然的理性によって証明することも反証する

²⁸ Lev, 32: 578.

²⁹ Ibid.

³⁰ Hobbes, *Behemoth, or, the Long Parliament*, 174.

ことも出来ない」ように見えることである³¹。ここでホッブズが示す解決案は、超自然的な事象の内に啓示の主張の真偽を区別する徴を見出すのではなく、超自然的な事象のカテゴリーそれ自体を自然的な事象のそれと対比し、称されるところの啓示の真偽を超自然と自然のそれぞれのカテゴリーにあてるというものである。このためにホッブズは『リヴァイアサン』第一部における認識論を持ち出す。例えば、神が「夢で語りかけてきたというのは、神が語りかけるという夢を見たのに過ぎない。そしてこのような主張は、以下のことを知るいかなる者からも信仰を勝ち取る力を持たない。すなわち、夢はほとんど自然的であり、それ以前の諸思考から生じうること。そしてその夢は、慢心や愚かな傲慢さ」など「によって、自分は並々ならぬ啓示を受ける特権に浴していると考えることから生じている³²。」

この議論には二つ特筆すべき点がある。第一に、この認識論的懐疑は、直接の啓示を受けたと称する預言者に人々が盲目的に付き従うことを、少なくともいったんは阻止する。それと同時にこの懐疑は、超自然的な事象の存在を否定することもしない。ホッブズにとってこれは、いずれにせよ不可能なことであった。また、後に明らかにするように、ホッブズは主権的預言者によって主張されるところの啓示は超自然的だと認めていた。

この推論において着目に値する第二の点は、なぜホッブズがわざわざ政治哲学の著作を新たにもう一つ執筆したのかが、この推論からある程度見て取れることである。『市民論』で聖書解釈にホッブズが用いた理論装置は、自然法といった、主として政治論の枠内の諸概念であった。しかしながら、啓示の主張に対抗するためには、人間論で展開されている認識論をより本格的に宗教論に取り入れる必要があった。そこでホッブズは、自己の哲学体系では第二部に配置されている人間論を、『法の原理』と同様に、改めて政治哲学に取り入れた著作を執筆する必要があったのである。

こうしてホッブズは、啓示を受けたと称する主張の典型的なタイプを退けた。とはいえこれは、神の言葉を告げると称する者の論拠薄弱性を露わにしたに過ぎず、この問題に決定的・最終的な解答を与えるわけではない。称されるところの啓示の主張は真であるかもしれないが、十分に説得的ではない。これでは、啓示の主張に

³¹ Lev, 32: 576.

³² Lev, 32: 580.

直面した聴衆はその主張の真偽について不確かなまま、とり残されてしまう。ホップズは旧約聖書の二つの事例—列王記— 22 章と列王記— 13 章—を参照することで、啓示の真偽の判断につきまとう不確実性に、更なる光を当てる。

イスラエルの王がラモテ・ギレアデに対して起こした戦争について助言を求めた 400 人の預言者のうち、ミカイアのみが真の預言者であった。ヤラベアムによって設けられた祭壇に反対して予言するために遣わされた預言者は、真の預言者であり、彼のいるところで行われた二つの奇跡からして神からの召命を受けた預言者であるように見えるにも関わらず、他の年老いた預言者によって騙されてしまった。この預言者は、神の口から出た言葉だと称し、自分と共に食べて飲むように真の預言者を説得したのである。もしある預言者が他の預言者を騙すのであれば、神の意思を知ることの確実性は、理性によるもの以外に、いかなるものがあるのだろうか。³³

第一の事例は、真の預言者に出会う可能性がわずかしかなことを明瞭に示し、自然的理性が示すところの懐疑を例証する役目を果たしている。また、内戦期に出現した宗教的多元性を表す聖書的表現として解釈することも出来るかもしれない。ホップズが光を当てるところの、400 人の自称預言者の中で一人しか真の預言者がいないという状況は、当時の人が困惑をもって迎えたに違いない内戦期イングランドの宗教状況と呼応している。すなわち内戦勃発後、ピューリタンの断片化によって、真理を主張する数多くの宗派が新たに登場した。その結果、数多くの宗派のうちどれが実際に正しい教えを説いているのかという難問に、当時の人々は直面したのである³⁴。

第一の事例と同様に第二のそれも自然的理性の教えを例証している。つまり、自然的理性が示唆したところの欺瞞の可能性について、聖書内の例を通してこれが実際にありうることを裏づけている。しかしそれ以上のことをも示唆している。自然的理性が明らかにしたのは、啓示を受けたと称する預言者が真の預言者か否かについて、一般のキリスト教徒が確実な結論に達するのは非常に難しいということであった。しかしこの聖書の例は、真の預言者でさえ騙されるかもしれないという可能性を提起している。これは偽の預言者の巧妙な手口を例証しているのみならず、真

³³ Lev, 32: 580.

³⁴ Cf. WT, 355.

の預言者でさえ、騙される可能性がある以上信頼できないということを示唆している。これを通し啓示の不確実性により一層光が当てられているのである。

以上示したようにホッブズは啓示の不確実性を強烈に印象付け、啓示の主張に懐疑的態度を取ることを強調した。これは、当時の宗教的コンテクストや『市民論』との関連において、そしてホッブズの政治的主張に照らして、どのように理解できるだろうか。まず宗教的コンテクストから考察を加えたい。宗教的懐疑はこの時代には一般的ではなかった。しかし内戦期には以前よりも広がりを見せたように思われる。とりわけ以下の二つの脈絡で懐疑が武器となっている。一つは熱狂者に対する応答であり、ウィリアム・ウォルウィンやヘンリー・ハモンドが啓示の主張の不確実性や称される啓示が偽である可能性を考慮に入れる必要性を主張していた。もう一つがグドウィンやテイラーのような寛容論者であり、彼らはしばしば懐疑を武器とした寛容擁護論を展開した。以上の論者は総じて、当時の論敵やより広くは使徒の時代以降のキリスト教徒に対して懐疑を向け、その主張の確実性を疑問にさらした。ホッブズは、モーセや使徒をも視野に入れる形で懐疑を提起する点において、これらの論者の中でも突出していた。これに加えて、聖書の権威へのアプローチがホッブズとその他の論者で異なる。寛容論者や熱狂者に応答した論者は、聖書の権威を想定して、聖書解釈の不確実性や熱狂者の主張の不確かさを強調した。だがホッブズの懐疑の射程は、靈感により神の言葉とされる聖書の権威にも及んだ。この点において、ホッブズのラディカルな懐疑はヘンリー・ハモンドが論敵として想定する懐疑を想起させる。両者とも、使徒への啓示が現実の出来事ではなかった可能性や使徒が錯覚していた可能性を提起したのである。

続いて、『リヴァイアサン』の当該預言者論と『市民論』の議論との異同を検討していきたい。『市民論』でも預言者の真偽の確定が一定程度問題になっていた。しかしこの作品の基調をなす問題設定では、預言者の時代が過去のものであるということが前提とされていた³⁵。これに対応して預言者論は短く、わずか一節を占めるに過ぎない³⁶。他方で『リヴァイアサン』における認識論的懐疑は、聖書の中の預言者をより先鋭に、包括的に分析することを可能としたのである。

³⁵ DC, 18:11.

³⁶ DC, 16:11.

『リヴァイアサン』の政治的意義を考えると、自称預言者に対するホッブズの懐疑は、ニューモデル軍の軍説教師の啓示の主張を退けるのに資する。しかしながら、懐疑それ自体が預言者の真偽を判断するための基準を提供することはない。この判断基準を求めてホッブズが次に向かったのは聖書であった。ウォルウィンやハモンドも聖書に照らした熱狂者の主張の吟味を主張したが、聖書から具体的に判断基準を導出しようと試みることは無かった。しかし『市民論』で既にこの問題に触れていたホッブズは、新たな熱狂の脅威に対応出来るようにそこでの議論に適宜変更を加えた形で聖書解釈を展開することで預言者の真偽の判断基準を具体化していく。

III

既に言及したとおり、『市民論』でもホッブズは預言者の真偽の判定というテーマに取り組んでいた。そして『リヴァイアサン』においてホッブズが引用する聖書の節は、『市民論』で引用するものと全く同一だった。しかしながら、『リヴァイアサン』において自称預言者の判定が宗教問題の中心に据えられたことに伴い、この問題を解く鍵となる当該節が、決定的な重要性を帯びるようになった。実際、『市民論』における預言者論を詳しく検討すると、この作品では熱狂者の問題は意識されていなかったことが判明する。第一に、後の節で預言者の問題に言及する際、ホッブズはそれを「後に登場した預言者の書物が神の言葉として受け入れられるべきか否か」（傍点引用者）と表現している³⁷。『市民論』でのホッブズにとって問題は聖書をいかに解釈すべきかであり、預言者を自称する者が現実に出現したときにそれにどう対処すべきかは議論の射程外だった。第二に、『市民論』では預言者の仕事は未来の出来事の予言だと想定されていた。しかしこれは、『リヴァイアサン』で示されているように、聖書の中の「預言者」の語が有する複数の意味のうちの一つにすぎない³⁸。それゆえ『市民論』では、自称預言者が称する啓示の主張の真偽を判断するという問題は、厳密に言えば、ホッブズの関心の外にあった。

『市民論』と『リヴァイアサン』両方で、預言者の真偽を判定する基準が見出されるとして同じ聖書の節が引用されていることは、既に指摘した通りである。だが

³⁷ DC, 16:13.

³⁸ Lev, 36:658.

『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての上述の微妙な変化は、当該聖書の節の具体的な解釈にも反映して表れている。ホップズが取り上げるのは申命記第13章第2-5節と申命記第18章21-22節³⁹であり、ここから二つの基準を導出している。申命記第18章から抽出する基準は奇跡である。この点では、ホップズの解釈は両作品間で大きく変化していない。『市民論』から『リヴァイアサン』にかけて変化したのは、申命記第13章第2-5節の解釈である。またこの節から導出される基準の方が、奇跡よりも『リヴァイアサン』の議論全体にとってはるかに重要な意義を有している。そこで以下では、ホップズがこの節をいかに解釈したかに議論的を絞り検討していきたい。

『市民論』においてホップズはウルガータ訳を極めて正確に引用する。以下、新共同訳、ウルガータ訳の順に示したい。「預言者や夢占いをする者があなたたちの中に現れ、しるしや奇跡を示して、そのしるしや奇跡が言ったとおり実現したとき、『あなたの知らなかった他の神々に従い、これに仕えようではないか』と誘われ（ても、その預言者や夢占いをする者の言葉に耳を貸してはならない。（中略）そうではなく、）⁴⁰〔（中略）たら、〕⁴¹その預言者や夢占いをする者は処刑されねばならない。」（彼らはあなたたちの神、主に背くように勧めているからである。）

「*Si surrexerit in medio tui Propheta, aut qui somnium vidisse se dicat, et praedixerit signum atque portentum, et euenerit quod loquutus est, et dixerit tibi eamus, et sequamur Deos alienos et c. Propheta ille, aut factor somniorum interficietur*⁴²。」 「他の神々 (Deos alienos)」という表現を土台に、ホップズはブラハムの神への信仰を基準として導出した。

他方で『リヴァイアサン』では、引用箇所を若干拡張したのみならず、原本と考えられる欽定訳からいくつかの表現において逸脱している。ここでは表現の変化を吟味する関係上、原語のまま引用したい。

³⁹ この二つの節を組み合わせることは珍しくない。仏ジュネーブ聖書やユニウス・トレメリウス訳の注もそうしている。

⁴⁰ () の部分は、以下で引用する『リヴァイアサン』の引用部分をまかなうためにここで訳出している。

⁴¹ [] の部分は『市民論』に合わせて訳出した。

⁴² DC, 16:11.

If a Prophet rise amongst you, or a Dreamer of dreams, and shall pretend the doing of a miracle,⁴³ and the miracle come to passe; if he say, Let us follow strange Gods, which thou hast not known, thou shalt not hearken to him, etc. But that Prophet and Dreamer of dreams shall be put to death, because he hath spoken to you to Revolt from the Lord your God.⁴⁴

『市民論』と比べると、「あなたの知らなかった (which thou hast not known)」と「彼らはあなたたちの神、主に背くように勧めているからである (because he hath spoken to you to Revolt from the Lord your God)」の二箇所が追加されている。欽定訳からの最も顕著な相違は、「背く (turn away)」から「反旗を翻す

(Revolt)」への表現の変遷である。当該一節からホッブズが推論により導く訓戒には、この表現の変化（あるいは意味の特定）を生かしたものがある⁴⁵。もう一つの特筆すべき変化は「他の (other)」から「よその、奇妙な (strange)」へのそれである。確かにこれらの変化は必ずしも根拠が無いわけではない。ホッブズは欽定訳の同義語を用いたにすぎないとも解釈できる。しかしながら、欽定訳における一般的な表現が、『リヴァイアサン』におけるホッブズの政治的主張により適合した表現へと変化している。とりわけ、引用文における予言者が、王党派との戦いを先導すると共に、宗教の教義上では新奇な意見を表明した急進派ピューリタンになぞらえて描かれるようになっていく⁴⁶。当該節にホッブズが見出す予言者の判断基準である、確立した宗教も、同様に解することが出来る。というのも、急進派を含めピューリタンは、司教制や共通祈祷書 (the Book of Common Prayer) といった当時のイングランドの宗教制度を打ち壊したからである。

⁴³ 仏ジュネーブ聖書はこれを「しるしあるいは奇跡 (signe ou miracle)」と訳している。

⁴⁴ Lev 32: 582. 欽定訳では以下の通り。“If there arise among you a prophets, or a dreamer of dreams, and giveth thee a sign or a wonder, And the sign or the wonder come to pass, ... Let us go after other gods, which thou hast not known, ... Thou shalt not hearken unto the words of that prophets, or that dreamer of dreams ... And that prophets, or that dreamer of dreams, shall be put to death; because he hath spoken to turn you away from the LORD your God.” 欽定訳と『リヴァイアサン』での表現が異なっている箇所のうち顕著なものは下線で明示した。ホッブズは『リヴァイアサン』で聖書を引用する際にしばしば表現を変えているとはいえ、これだけの規模の変化は珍しい。

⁴⁵ この点については以下参照。福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』427-29頁。

⁴⁶ Cf. Schotte, *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion*, 165.

ここで、当該節は寛容論争の中で非常に頻繁に引用されたということも指摘しておきたい⁴⁷。寛容の反対者は、教会分派や偽の預言者を処罰する主権者の義務を立証するために当該節を引用していた。確かにホッブズの引用目的はこれとは異なる。ホッブズの関心は主権者の義務ではなく、「主権者に対するキリスト教臣民の義務」に向けられていた⁴⁸。とはいえ、『市民論』と対比した際に見られる『リヴァイアサン』における当該節の解釈の特質は、以下の二点で寛容論争での解釈と共通する。第一に両者とも現在直面する問題を偽預言者の問題として規定している。第二に当時の問題に直接適用するために当該節を解釈している。

熱狂者の問題に立ち戻ると、ホッブズが示す二つの基準は懐疑と同様に熱狂者の主張を退けるのに寄与している。奇跡の提示が真の預言者の必要条件であるため、熱狂者が直接の啓示を受けたと主張しても、その主張のみでは真の預言者とは認定されない。この点は、奇跡は既に止んだという標準的なプロテスタントの議論によって裏書きされている。もう一つの基準である、確立した宗教について言えば、32章の末尾でこれは聖書と具体化される。熱狂者も聖書を否定したのではなく、むしろ、直接の啓示を称してそれに基づき聖書に新たな解釈を施していた。このことに照らすと、32章で熱狂者に対してホッブズがしたことは、聖書外の有効な論拠の排除である。

本章の終わりに、これまで検討に付してきた32章の議論の骨子とそこに見られる『リヴァイアサン』の独創性をまとめると共に、未解決の問題点を指摘したい。まずホッブズは超自然的な事象と非合理的な事象との区別を始めた。超自然的な事象が提示されても理性を働かせてこれに応ずることの重要性を説き、その一環として外面的服従を意味する新たな信仰観念を創出した。超自然的な事象について人間はいかなる観念を有することもできず、主権者がそれを提示した場合でさえ、市民に出来るのは命令通りに外面上行動するのみであり、これが主権者への信仰であると論じた。超自然的な啓示を受けたと称する者に対していかに理性を働かせて応ずれば良いのかは、以下の通りである。まずホッブズは、『市民論』における直接の啓示を受ける預言者と間接的にしか神の言葉を聞けない者との区別に基づき、主張されるところの啓示が本当にそうなのか疑いを差し挟んだ。そしてその根拠として、夢な

⁴⁷ Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*, 31-32.

⁴⁸ Lev, 32: 584.

どのいわゆる超自然的事象は、唯物論的認識論をふまえれば自然的事象と解することも出来ると対抗解釈を提示した。この懐疑を通し超自然的な啓示を受けたと称する主張の不確実性を強調した。続いて不確実性を克服するために、預言の真偽の判断基準が見出される聖書の節を参照し、そこから確立した宗教すなわち聖書が基準になると特定した。

しかしながら、以上略述した 32 章における熱狂者への応答は、以下の三点で不十分である。第一に、『法の原理』以来ホッブズ自身が指摘してきた通り、聖書は多様に解釈できるため、聖書が基準だといってもそれは一義的な回答とならない。第二に、32 章で懐疑が提示されたときその主体は「私」であった。つまり懐疑的態度は（ホッブズの）個人的なものに過ぎず、他者が啓示の主張に対して懐疑的態度を取るか否かは不明だった。第三に、32 章でホッブズは夢や靈感など代表的な啓示の媒体を挙げ、それに対して自然主義的な対抗解釈を提示していたが、それはあくまで、一つ一つの啓示の主張に対する個別的な応答だった。あらゆる啓示全てに応答する一般的な回答ではなかった。とりわけ、自然的理性は啓示を受けたと称する主張に対して懐疑を提起するのみで、真か偽かの確定は出来ないため、真の啓示そのものは分析の対象となっていなかった。

以上の問題に答え、熱狂者の脅威に対する最終的な解決策を提示するため、ホッブズは『リヴァイヤサン』の 33 章以下で聖書解釈、とりわけ聖書における預言の媒体の分析を発展させる。その聖書解釈を、ホッブズは明示的に、「熱狂あるいは超自然的な靈感 (Enthusiasme, or supernaturall Inspiration)」に基づく聖書解釈と対比する⁴⁹。ホッブズがいかにして聖書解釈を通して啓示を分析し熱狂の脅威に応答したかについて、以下第 2 章・第 3 章において考察を加えていきたい。

⁴⁹ Lev, 32: 584.

第4部第2章 「神の霊」のフィロロジー

I

ホッブズが熱狂の脅威に対する最終的な解決策を提示したのは、『リヴァイアサン』36章においてである。しかしながら聖書における「霊」の語の意味を分析する34章のフィロロジーも、直接の啓示を受けたと称する主張に対するホッブズの応答の一環を成す。なぜなら霊や靈感は、啓示の主要な媒介の一つに数えられるからである¹。特に我々は、『リヴァイアサン』のコンテクストを探求する中で、軍説教師がニューモデル軍の軍事的・政治的行動を正当化する際に、軍に神の霊が宿ると主張したことを指摘した。本章では第一に、この特別な形態の啓示こそがホッブズが34章で応答したものであるという仮説を提示し、34章の具体的な政治的意義を明らかにしたい。続いて第二に、「霊」の分析結果が、『市民論』から『リヴァイアサン』に至る、ホッブズの宗教論における政治的主張の微妙な変化とどのように関わるかに考察を加える。その後第三に、『リヴァイアサン』における「霊」の語義の分析と『法の原理』における類似した霊論とを比較する。これを通し、なぜ『リヴァイアサン』においてのみこのフィロロジーが存在するのかに理論的観点から説明を加えることを志す。最後に第四に、ホッブズのフィロロジーが彼の時代において具体的にどの程度独創的だったのかを明らかにしたい。このために、ホッブズが提示する「霊」の意味のカタログと参照する聖書の節に施す解釈とを、同時代人のそれと比較検討する。

これら四つの作業全てが既存のホッブズ研究への貢献を成すだろう。あらゆるテーマが研究し尽くされたとさえ考えられるホッブズ研究においても、不思議なことに、34章は分析の対象となることが極めて稀であった。ショッテやカーリーのような、ホッブズの宗教論の多様な側面を論じた学者でさえ、34章の議論を真正面から取り上げることは無かった。管見の限り、この傾向の中での例外は以下の二つの研究のみである。第一はマーティニックのそれである。ホッブズの「霊」解釈を分析する際のマーティニックの関心が、無神論の問題や現代の聖書解釈学とホッブズとの異同に向けられているのに対して、本稿が目指すのは、ホッブズが有していたと

¹ Lev, 32: 580.

考えられる前提に照らしてその議論を理解することである²。第二の例外は福岡の研究である³。聖書内の「神の霊」の語義を示すホッブズとスピノザ両者の異同を明らかにするその比較の手法は、スピノザ理解には大変有益であるものの、ホッブズ理解についてはそれほどではない。スピノザ研究という性格上、スピノザについては十分に施されている前提的分析がホッブズについては欠けているからである。

34章の議論の政治的含意は、軍に宿る神の霊という観念に訴えてニューモデル軍の政治的行動を正当化した軍説教師の議論に応答し、これを封じ込めた点にある。これが本稿の提示する仮説である。これを示すためにまず、ホッブズが『リヴァイヤサン』において確かに神の霊が人間に宿るといふ観念それ自体を意識しており、さらにこの啓示が通常の種類啓示とは異なる特殊なタイプだとも認識していたことを、以下の引用を通して確認したい。

神の靈感とは人の中に聖霊が超自然的に入ることであって、神の恩寵を教義や研究によって得ることではないと主張する者がいる。だが思うに、このように主張する者は非常に危険なジレンマに陥っている。というのも、このような靈感を受けていると信じるところの者をもし人々が崇拝しなかったら、それは不敬に陥ることになる。神の超自然的な現前を崇敬していないのであるから。だが、もしこの者を崇拝したら、それは偶像崇拝を犯すことになる。なぜなら使徒は、自身がそのように崇拝されることを認めなかったであろうから。⁴

ホッブズの見るところ、「人の中に聖霊が超自然的に入ること」は「神の超自然的な現前」に相当し、このような靈感を受けた人はほとんど神に等しい。それゆえ、超自然的な霊が人間に宿っているという主張は、啓示の主張の中でも特別な種類のものである。本稿が仮説として主張するのは、この種の啓示の主張について論じるときにホッブズが念頭に置いていたのは、軍説教師が説いた、人間に宿る神という言葉だったということである。ホッブズが熱狂に対する最終的な解決策を示した36章の末尾に、この解釈を裏付ける以下の一節がある。

キリスト教徒が自己のキリスト教主権者を神からの預言者と受け取らないと、以下の二つのどちらかに陥らざるを得ない。すなわち一方では、自分自身

² Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 247-52.

³ 福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』337-71頁。

⁴ Lev, 45: 1036, 38.

の夢をもって、それにより自分が支配されるようにと意図する予言とみなし、自分自身のうぬぼれをもって神の霊とみなすこととなる。あるいは他方では、政府を誹謗することで自分を魅了し反乱へとけしかける外国の君主や同胞臣民によって、誘導されることとなる。それも、この君主や臣民には、時に目覚しい成功を収め刑罰から免れることを除けば、自らの召命を裏付ける奇跡は他に何も無いのにも関わらずである。こうしてこのキリスト教徒は全ての神の法と人の法とを打ち壊し、全秩序と政府、社会を暴力と内戦という原初の混沌へと引き戻すのである。⁵

とりわけ、「目覚しい成功を収め刑罰から免れること」という表現が、ニューモデル軍が何度も目覚しい勝利を収め、これを通して国政においてもほぼ最高位の地位を得た過程を想起させる。

34章をもこの方向性で解釈すると、当該章における「霊」論は、軍説教師が強調した人間に宿る神の霊という観念には、そもそも聖書上根拠が無いと示すことが意図されていたと解することになる。34章のフィロロギーにおいてホップズは明らかに、「霊」という語がゴースト (Ghost)⁶を指す解釈を避けようとしている。しかし、ゴーストのいかなる特質をもってこれを避けようとしたのであろうか？ 軍説教師もしばしば暗に参照したルカの福音書第4章第1節にホップズが施した解釈に、この問いに答える手がかりがある。ホップズが引用するのは「イエスは聖霊に満ちて」という表現である⁷。ここでホップズは、欽定訳で使われている「Holy Ghost」という語句をそのまま引用し、この語は「holy spirit」を指すと注釈する。

「Ghost」という語がゴーストを指すのではないことを説明するために、ホップズは以下のように論じる。「これをゴーストと解釈すると、神それ自身（なぜなら我々が救世主は神であるから）が神に満ちていたと言うことになる⁸。」ここではゴーストは神と同一視されている。神が人間の内にあるという観念をホップズが避けようとしていたことは、「靈感」(inspiration)という語を巡る彼の議論にも見て取ることが出来る。

⁵ Lev, 36: 678, 80.

⁶ 以下で示すように、「幽霊」という訳語を当てるとかえってここでの意味から遠ざかる。そこであえてゴーストと、カタカナ語のままにした。

⁷ Lev, 34: 618.

⁸ Ibid.

多くの人々そして我々が救世主について、聖霊に満ちていたと言われる。しかしここで、満ちているという表現から、神の実体が吹き込まれていたのだと解してはならない。そうではなく、超自然的にあるいは研究や勤勉を通して手にした、敬虔な生き方や言語能力などといった神の贈り物が蓄積されているのだと解するべきである。⁹

この一節から窺えるように、「霊」の語がゴーストを指すとする解釈を否定することでホップズが回避しようとしたのは、人間に神が内在するという観念である。

ホップズが警戒したゴーストのもう一つの特徴は、人間の内に永続的に存在し続ける能力である。ゴーストは、ホップズの科学的見地からすれば、「人間の脳の想像上の居住者を指すに過ぎず」、通常考えられているような実体ではない¹⁰。この科学的見地において、ゴーストが永続的に存在することは否定されている。だが、「人間の脳の居住者」という表現からは、ホップズが否定する通俗的ゴースト像における、人間の内部に永続的に居続けるというイメージの名残が見て取れる。ゴーストの永続性を否定するホップズの論旨は、「霊」が確かに直接の啓示を指し示す際の議論に最も明瞭に表れている。このように微妙な事例においては、ホップズも自己の論旨を注意深く具体的に表明する必要があったのであろう。当該事例は、

「霊」という語の第4の意味、「夢や幻影による予言の才能」に関するものである¹¹。ここでホップズは、「幻影」と「自らの内で語る霊」とを、あるいは「何らかの超自然的な夢や幻影」と預言者の「内なるゴースト」とを対比している¹²。ここでの対比の軸は二つの可能性が考えられる。一つ目は永続性である。ゴーストは永続的な実体と想定されるのに対して、夢や幻影は実体ではなくすぐに消え去る性質のものである。もう一つの可能性は、内外の対比である。ゴーストは人間の内に存在しながらその者に語りかけるのに対し、夢は自然的原因であれ超自然的な原因であれ、外部の要因から生じる。ペテロの手紙2第1章第21節の解釈でホップズは同様の議論を展開している。「『預言は、決して人間の意思に基づいて語られたのではなく、聖なる神の民が聖霊に導かれて神からの言葉を語ったものだ』とあるが、ここでの聖霊は、超自然的な夢や幻影における神の声を指すのであって、靈感

⁹ Lev, 34: 632.

¹⁰ Lev, 34: 618.

¹¹ Lev, 34: 616.

¹² Ibid.

(inspiration) を指すのではない¹³。」この箇所でも、夢や幻影における超自然的な啓示と「靈感」とがいかなる基準で区別されているのかは、必ずしも明確ではない。しかしホップズが解釈上避けようとしているのは、ゴーストが人間の内に入り込むこと、そしてそれにより人間の内で永続的に存続することであるように思われる。そしてここで特筆したいのは、以上の靈感論は『リヴァイアサン』で始めて登場したものだという点である。『法の原理』ではホップズは、当時の通念に従い、靈感を「我々の内にある霊の働き」と理解しこれを認めていたのである¹⁴。

しかし、ゴーストを否定して超自然的な霊を超自然的な夢や幻影に還元することに、どのような実践的・政治的意味があるのだろうか。本稿の見るところ、この解釈は、36章で熱狂の脅威に対する最終的な回答として提示される、直接の啓示を受けたと称する主張に対する批判と懐疑を促進する役目を果たしている¹⁵。より具体的には、第一に、一度受け入れた啓示の主張を再吟味する機会を生み出す。仮に、人間に宿る霊という教義を聴衆が受け入れてしまったとしよう。すると、霊は人間の内部で永続的に存続するとされるので、この聴衆は、霊の教義を説く預言者に以後永続的に従うことになる。他方で超自然的な夢や幻影を見た等と称する主張は、もし人々がこれを一度は受け入れてしまったとしても、この者らには、啓示の主張を次回改めて吟味する機会がある。啓示の主張が真であるのはその時のみだったかもしれない、夢や幻影を介した啓示の主張はその都度吟味の必要があるのである。

第二に、ホップズの「霊」解釈は、真に超自然的な霊と単にそれを称した主張との間の隔たりは、通常考えられているよりも遥かに僅差であることを示唆している。人間に宿る霊と超自然的な夢や幻影とを比べると、前者では人間の内部の全過程で何かしら超自然的な現象が起きていると想定されている。だが後者では、人間内部で起きる事象は自然的であり、その原因のみが超自然的であるということになる。ホップズは36章でもこの論旨を繰り返し、続いて超自然的な啓示を受けたと称する主張に対して用心深く応答しなければならないと説く¹⁶。ここで前提とされている論理は、自然的な現象と超自然的な現象との相違があまりに僅少なために、本

¹³ Lev, 34: 632.

¹⁴ EL, 1:11:7.

¹⁵ Lev, 36: 674, 76, 78, 80. 本稿の次章を参照。

¹⁶ Lev, 36: 674.

当は自然的な現象であるのにそれを超自然的なものだと見なしてしまう危険が、常につきまとうということであろう。

ホップズがゴーストを排した「霊」解釈により示そうとしたのは超自然的な啓示と単にそれを称したものと間の共通領域の広さであるという本稿の主張は、この「霊」論と、32章における、靈感を受けたと称する主張に対するホップズの応答とを比較することによっても、裏付けることが出来る。「超自然的靈感」を受けたと称する主張に対してホップズが32章で提示した代替解釈は、「その者が語ることに熱烈な意欲を有しているか、あるいは、十分な自然的論拠は提示できないが自分自身への高い評価を有している」というものであった¹⁷。この解釈において、真の靈感と、それを単に称したもの（「語ること」への「熱烈な意欲」あるいは「自分自身への高い評価」）との相違は大きい。他方で、霊が超自然的な夢や幻影である場合、これとその偽のバージョン、すなわち自然的な夢や幻影とは、非常に似通っている。両者とも夢や幻影である点においては変わらないのである。

「霊」のフィロロジー全体からも同様に、霊を受けたと称する主張に対する批判的態度を醸成しようとするホップズの意図を読み取ることが出来る。ホップズが施す「霊」の語義の分析は、超自然的現象の領域を大幅に限定づけ、「霊」の語が有する7つの意味のうち、超自然的現象と関わるのはわずか一つに過ぎないことを明らかにしている。すなわちホップズによれば、称されたところの霊が実は単なる自然的な現象に過ぎないという可能性は非常に高いのである。

以上示してきたとおり、ホップズによる「霊」の語の意味分析の主意は、特別な種類の啓示を受けたと称する熱狂者に応答することだった。しかしながら、キリスト教において霊はその観念体系の中核をなすため、「霊」の語義解釈とそれによる超自然的領域の大幅な縮小は、キリスト教の伝統的教義に変容を迫ることをも伴った。ここでは、政治と関わる範囲に限定して、その具体的内実を検討したい。

第一に検討するのが聖書の権威である。伝統的に「霊」は、聖書の権威の基礎を成すと考えられていた。リーの標準的議論において霊は、理性による論拠と組み合わせさせて聖書の権威を裏付ける最終的な根拠であり、絶対的な確実性を保障するものだった。ハモンドは可謬な人間の証言を不可謬な神のそれと対比し、その神の証

¹⁷ Lev, 32: 580.

言の主要な手段として、聖霊による啓示を挙げていた¹⁸。ホップズも『市民論』においては、神の靈感を根拠として聖書を神の言葉と認めていた¹⁹。

しかしながらホップズは、『リヴァイアサン』において、以上の『市民論』の議論に対応する聖書の一節、テモテへの手紙 2 第 3 章第 16 節「聖書は全て神の霊の導きの下に書かれ」ているという箇所、独自の解釈を施す。ホップズが引用したのはこの箇所のみであるが、その解釈は、当該節の残りの部分、すなわち、聖書は「人を教え、戒め、誤りを正し、義に導く訓練をするうえに有益です」とある部分をも踏まえたものであった。英語版ジュネーブ聖書につけられた注にあるように、他の論者にとってこの節は、使徒が聖書を神の言葉と見なしていることを証する箇所だった。しかしホップズの解釈では、「これは、人々が正しい生き方に向かうように教え、戒め、誤りを正し、教示するのに有益なことを書くように、神が著者の気質あるいは心 (spirit or mind) を仕向けたということを示す、易しい比喻である²⁰。」ここでホップズは、「霊」という語を人の傾向あるいは気質と解している²¹。

これは一つの可能な解釈であるかもしれないが、「霊」を超自然的な夢や幻影と解釈する可能性を排除してもいない。実際のところ、英仏両方のジュネーブ聖書とベーザのラテン語訳聖書につけられた注で、当該聖書の節は、「聖霊」を超自然的啓示と解釈するところのペテロの手紙 2 第 1 章第 20 節およびその前後の節と関連づけられている。そしてこの二つの聖書の節をホップズも同一のページに配置し、他の解釈者と同様に、後者については「聖霊」は超自然的啓示を意味すると解しているのである²²。以上の背景に照らすと、これらの節に解釈を施す際のホップズの独創性は、「霊」の意味のカタログを装備して、二つのしばしば関連付けて解釈された節においても「霊」の意味は異なり得ることを示した点にあると言えるだろう。これによりホップズは、靈感をもって聖書の権威を基礎付ける見解について、その主要な根拠とされてきた聖書の一節を退けたのである。この自然主義的解釈は、33

¹⁸ Hammond, *The Miscellaneous Theological Works of Henry Hammond, D.D.: Archdeacon of Chichester and Canon of Christ Church*, 2, 13-15.

¹⁹ DC, 17:15, 16.

²⁰ Lev, 34: 630, 32.

²¹ Cf. Lev, 36: 670.

²² Lev, 34: 632.

章でも聖書の権威論との関連で繰り返されており、『リヴァイアサン』における聖書の権威の新たな基礎付けの一背景をなすと言えよう²³。

第二に、教会権力の主権者からの独立を裏付ける根拠の一つとされてきた按手について、ホッブズは『リヴァイアサン』で新たな解釈を施すようになった。按手は霊を伝え、それと共にある種の神の力をも伝え、一般に考えられてきた。このように、主権から独立に神の力を伝達するとされた按手は、主権者に拘束されず行使できる教会権力を主張する際の主要な論拠の一つであった。最も先鋭なエラストス主義（国家の教会に対する優位の主張）者であるホッブズでさえ、前述したように、『市民論』の一節でこの種の議論を導入していた。その要旨を繰り返せば、宗教事項に関する主権者の権能の範囲について結論を導出する際に、ホッブズは以下のように述べている。主権者は叙任された聖職者の教えに従う義務があるが、それは、当該聖職者は救済に必要な霊的な事柄について不可謬なためであり、翻ってその不可謬性は、「按手によりキリスト自身から受け継がれてきた」神の祝福に由来する²⁴。確かに、この議論それ自体は、『市民論』全体の趣旨に照らして例外的に過ぎないと見なすことも出来よう。だがこの議論の前提にあるこの世のものと霊的なこととの区別は、『市民論』のキリスト教論を貫く基本枠組みである。そしてこの区別は、この世の権力と霊的な権力の区別という、教会権力の主権者からの独立を主張するための主要論拠と類似するのである。ホッブズにとって霊的な事柄とは、超自然的啓示によってのみ知られるキリスト教の教義を指していた。言い方を変えれば、この種の教義を指す言葉として、ホッブズは「霊的な」という表現を用いている。このことから、『市民論』ではホッブズが霊と超自然的な事象との間に密接な関連性を見出していたことが窺える。しかし『リヴァイアサン』では、「霊」のフィロロジーにより、この言葉は超自然的な事象と多くの場合において無関係であることが明らかにされた。そして按手について言えば、これにより伝達される「霊」は、権威への服従を指すと解されるのである²⁵。こうしてホッブズは、「霊」の語義の分析を媒介として、教会が主権者から独立する権力を有するという主張の論拠をまた一つ崩したのである。

²³ Lev, 33: 602.

²⁴ DC, 17:28.

²⁵ Lev, 34: 618; 42: 774, 76.

以上検討してきたように、「霊」のフィロロジは、『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての、ホッブズのキリスト教論の変容と密接に関わっていた。『リヴァイアサン』において変容を遂げる前の『市民論』の議論が伝統的なものであることから逆に、この「霊」解釈は、『リヴァイアサン』における急進的な政治的結論を支える支柱の役目を果たしていると言えよう。

II

これまで我々は、ホッブズの「霊」解釈がいかなる政治的含意を有するかを検討してきた。以下では、当該結論を導出するためにフィロロジにおいてホッブズが用いた道具立てが何かを考察したい。「霊」の語の意味内容の分析において、ホッブズの唯物論形而上学の影響は非常に顕著である。そのため、ひとえにこれをもってホッブズの分析手法の特質は把握できるようにも見える。しかしながら、『法の原理』において既にホッブズは唯物論的自然観を有し、霊についても若干の分析を施していた。この点に鑑みると、『リヴァイアサン』のフィロロジの特徴はホッブズの唯物論にあると済ませるのでは不十分である。『法の原理』から『リヴァイアサン』にかけてホッブズの理論枠組みがどのように発展したのかを精確に把握する必要がある。

『法の原理』においてホッブズは、（自然的な事象と対比される）超自然的な事象に付与される語の意味の分析に一章を費やしている²⁶。ホッブズがとりわけ関心を傾けたのは、神や霊、天使であり、これらについて人間がいかに科学的に把握出来るかであった。まず初めに『法の原理』と『市民論』の異同を明らかにしたい。両者とも神論の議論内容それ自体は非常に似通っており、それは以下の通りである²⁷。すなわち、自然的理性が神について把握できるのは第一原因としての神の存在のみであり、神の性質については、人間はいかなる観念も有することが出来ない。神に帰せられる属性は、神に対する人間の敬意と服従の念を表明するものに過ぎない。ホッブズの神論は、他方で、以下の点において両著作間に相違が見られる。まず、『法の原理』では神が霊や天使と同一の平面で論じられていたのに対し、『市民論』では自然宗教と啓示宗教が明確に区別されるようになり、神論が自然宗教の

²⁶ EL, 1:11:1.

²⁷ EL, 1:11:2, 3; DC, 15:4.

問題として独立に論じられるようになった。また『市民論』では、神の性質について人間がいかなる観念を有し得るかについても議論がより精密になった。そして神に帰せられる属性で適当なものは、否定、最上級、不定の属性のみであると特定されるようになった²⁸。

『法の原理』と『市民論』の間の、もう一つの微細ではあるが重要な変化は、超自然的事象に関するホッブズの理解の深化である。『法の原理』ではホッブズは自然的事象と超自然的事象とを区別した²⁹。しかし『市民論』になると、自然と超自然は、それらの事象それ自体の性質によって区別されるのではなく、人間がそれぞれをいかに把握するかという認識手段によって区別されることとなった。超自然的なのは、直接の啓示それ自身か、啓示によってのみ知りうる事象である。例えば、靈的な事象とは「自然的理性によってではなく啓示によってのみ知られうる」事柄である³⁰。信仰の礼拝は「理性ではなくて神が、彼[アブラハム]に超自然的に啓示した」礼拝である³¹。『市民論』の一節でホッブズはこの視点をさらに発展させ、神がいかにして神の法を布告するかについて、より精緻な区別を行っている。すなわち、布告のための3つの手段—自然的理性と直接の啓示、預言者の言葉—を提示するのである³²。『リヴァイアサン』に至ると、ホッブズはこの後者二つについて分析を更に深めた³³。

『市民論』から『リヴァイアサン』にかけてのこの発展は、聖書で神が靈と表明されている箇所をいかに理解すべきかを論じる、以下の議論に色濃く反映されている。この議論の検討をもって、『法の原理』と『リヴァイアサン』の比較を開始したい。

これら[ホッブズが示した意味]のどれも聖書内のこの[靈という]語の意味として十分でなかったとしたら、その箇所は人間の理解の範疇には無いのであり、その箇所についての我々の信仰は、何らかの見解を有することではなく服従することに存する。その例として、神が靈と呼ばれている箇所、あるいは神の靈によって神それ自身が意味されている箇所全てが挙げられる。というのも神の

²⁸ DC, 15:14.

²⁹ EL, 1:11:1.

³⁰ DC, 17:13, 14.

³¹ DC, 16:4.

³² DC, 15:3.

³³ Lev, 32: 578.

性質は不可知であり、それゆえ我々が神に帰する属性は、神が何であるかについて相互に伝えるのでも、神の性質についての我々の見解を示すものでもない。それは、我々自身の間で最も光栄だとされる名称を神に授与したいと望む、我々の願望の表れなのである。³⁴

この議論の特徴は、第一に、信仰との関係で意見と服従が対比されていることである。確かに、ここでホッブズがしていることは基本的には、人間が神の性質に言及するときの実質的な意味内容についての『法の原理』以来の議論を、聖書における超自然的な事象をいかに理解すべきかの問題に適用しているに過ぎない。しかしながら、超自然的な事象との関連で言及される「服従」は、32章における聖書の言語への「我々の理解の従属」に遡ると解することも出来る³⁵。ここで「服従」の語によりホッブズが指し示しているのは、神への敬意のみならず聖書の権威への服従である。自然的理性が命じるのは、「素晴らしい」などの不定の形容詞のみを神に帰すべきだということであるが、神を指す語である「霊」は不定語ではない。少なくとも自然宗教では、「霊」は神を指す適切な属性として挙げられていない³⁶。それにも関わらず、神を霊として表明する聖書の言葉を外的に否定することは許されず、場合によっては、神は霊であると自ら表明する必要さえもあるかもしれない。上記引用文における「服従」という語は、この特別な意味をも暗に指し示しているように思われる。

この議論の第二の特徴は、霊論が聖書解釈の一部とされていることである。『法の原理』でもホッブズは、神を霊と呼ぶ際の意味内容などについて『リヴァイアサン』に類似した議論を展開していた。しかしそこでは、超自然的な事象の分析には自然的な事象についてのそれと異なる知的手続きが必要になるという認識は無かった。10章から11章へと章は変更するものの、自然的な事象の吟味から超自然的な事象の吟味への変更は断絶は無く、12章では再び機械論的人間論へと議論が戻ってもいた。他方で『リヴァイアサン』においては、超自然的な事象の吟味は後半の第3・4部の課題だと意識されている³⁷。ホッブズは、聖書解釈に移る前にまず超自然的な啓示の主張を吟味する。これに懐疑の目を向け、称されるところの超自然的啓

³⁴ Lev, 34: 614.

³⁵ Lev, 32: 578.

³⁶ DC, 15:14. Lev, 31: 566.

³⁷ Lev, 32: 576.

示は実際には自然的事象として理解する余地があることを指摘するのである³⁸。その後で初めて聖書に向かう³⁹。ホッブズにとって、通常称されるところの超自然的な啓示は単なる主張に過ぎない。聖書においてのみ、疑いなく超自然的な事象が見出される。そのため『リヴァイアサン』のホッブズにとって、超自然的な事象の考察は、実質的に聖書解釈を意味するのである。

以上の前提的考察を念頭において、次に『リヴァイアサン』における「霊」の分析手法それ自体に吟味を加えたい。ここでの第一の顕著な特徴は、語を比喩的に理解する可能性が考慮されている点である。これはホッブズが『リヴァイアサン』において、聖書の性質と言語をより深く理解するようになったことと密接に関連する。すなわち、聖書は科学の論文ではないため、通常の科学における思考手続きとは若干異なった手続きが要求されることをホッブズは認識したのである。

全ての正しい推論の基礎は、語の意味が一定不変であることにある。このことは、以下の議論では、（自然科学におけるように）著者の意思によるのではなく、（一般の会話におけるように）一般大衆の語法によるのでもなく、聖書において語がいかなる意味をもつかに依存しているのである。⁴⁰

以上の議論が具体的に意味するのは、聖書の言語は曖昧さを免れていないということである。「これ以上推論を進める前に、聖書の中から、曖昧さゆえにそれを元に推論すると、結論が不明瞭や不確かになるかもしれないような言葉の意味を、確定する必要がある⁴¹。」確かにホッブズはこの種の分析を『市民論』でも展開しており、例えば「神の言葉」という語が複数の意味を有することを解明していた。しかしこれは、「神」と「言葉」の二語の関連性について複数の解釈可能性があるという指摘であり、一語一語それ自体についての曖昧さは問題にしていなかった。これに対して『リヴァイアサン』でホッブズが認識したのは、一つ一つの重要語句に内在する多義性である。とりわけ重要なのは、聖書では語が元来の意味を有するときもあれば比喩的な意味を有するときもあると示唆されていることである⁴²。

³⁸ Lev, 32: 578, 80.

³⁹ Lev, 32: 580.

⁴⁰ Lev, 34: 610. 以下も参照。 Lev, 8: 120.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

語の比喩的な意味をも考慮に入れるというのは、『リヴァイアサン』の宗教論の主要な特徴の一つである。『リヴァイアサン』の前半部でホップズは、科学において語を元来の意味で用いることの重要性を説いた。十分に注意深い吟味に欠いた既存の定義を修正する必要性を強調し、語を比喩的な意味で用いることを退けた⁴³。ホップズが『市民論』において聖書を分析した際には、彼が用いた鍵概念は、全て語を元来の意味で用いたものであった。しかし『リヴァイアサン』の34章においては、語を比喩的なあるいは一般大衆の用法で用いる可能性が認められている。このため、「霊」という語について、元来の語法よりもはるかに多くの意味を備えたカタログが実現している。そしてホップズは、この成果をもとに、聖書の中における「神の霊」という語句の非常に多岐にわたる用例を理解可能としているのである。この解釈方法は、『法の原理』におけるそれと明確な対照をなす。後者では、霊に関連する表現は文字通りに解釈されているように見受けられる。その好例として、聖書において霊が物的な性質を有することの証明に、「来る」「宿る」「下る」といった場所を指し示す語が言及されていることが挙げられる⁴⁴。他方で『リヴァイアサン』においては、「霊」の語と関連する表現の多くが比喩だと解釈されている。その最も顕著な例が「靈感」(inspiration)の語釈である。ホップズは、この語は「聖書では比喩的にのみ用いられている」と論じるのである⁴⁵。

聖書で「霊」の語が比喩的な意味で用いられているという可能性を認識することを通し、ホップズは霊の性質についても新たな理解可能性を見出した。これが「霊」の語義の具体的な分析手法に関する第二の特質である。『法の原理』においては、超自然的な霊が「次元(dimension)を有しない何らかの実体」と描写されていることにも表れているように、霊は一貫して実体だと考えられていた。確かに、いわゆる超自然的な霊については、これは次元を有しない実体を意味し、自己矛盾する表現だとホップズも指摘する⁴⁶。しかし、聖書解釈においてもホップズはこの理解を貫き、以下のように論じている。「我々キリスト教徒は、良き天使と悪しき天使がいること、天使は霊であること、人間の魂は霊であること、これらの霊は不

⁴³ Lev, 4: 50, 56, 62; 5: 70.

⁴⁴ EL, 1:11:5.

⁴⁵ Lev, 34: 618.

⁴⁶ EL, 1:11:4.

死であること、以上のことを認めている⁴⁷。」不死であれば永続的に存在するので、不死たる霊は実体であるように思われる。またこの節でホッブズは、聖書における霊を物体すなわち一つの実体と解釈する方向に傾いている。次の節でも、「霊が存在する」というのが聖書の教えだと論じている⁴⁸。

他方で『リヴァイアサン』においては、「霊」の語は必ずしも実体を意味しないと解されるようになった。これは、「真の実体か、あるいは比喩的に、何らかの著しい能力や心身の性向」を指すとホッブズは論じている⁴⁹。また、「霊」の比喩的な意味には、「何らかの超自然的な夢や幻影」という、実体とは言えないものが含まれている⁵⁰。そしてこの意味こそが 34 章の政治的含意を理解するのに鍵となるということは、既に指摘したとおりである。

天使論においても、「霊」の語の当該用法が非常に重要な役割を果たす。というのも、『リヴァイアサン』で天使が霊であるという命題をホッブズが解釈したときに参照したのが、「霊」のこの用法であったと考えられるからである。天使が霊であるというときの霊について、ホッブズは初めに、空気のような希薄な物体という実体として理解する可能性を提示する⁵¹。続いてこの意味と対比される、以下の第二の可能性を示す。すなわち、それは

夢や幻影における想像において生じる諸映像である。これらは真の実体ではなく、前提たる夢や幻影以上に存続することもない。これらの諸映像は真の実体ではなく脳の偶発物であるものの、しかし神が自らの意思を伝えるために超自然的に生ぜしめたのであれば、それをもって神の伝達者すなわち天使であると呼ぶのも、あながち不適切とは言えない。⁵²

ここではホッブズの唯物論的形而上学が前面に出ている。だが「霊」の意味内容は、要するに、超自然的夢や幻影、つまり「霊」の語の第 4 の意味として挙げられていたものである。

⁴⁷ EL, 1:11:5.

⁴⁸ EL, 1:11:6.

⁴⁹ Lev, 34: 618.

⁵⁰ Lev, 34: 616.

⁵¹ Lev, 34: 622.

⁵² Ibid. マーティニックはホッブズの天使論がミルトンのそれと類似していることを指摘している。Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 250.

それでは、以上の天使論に顕著な、ホッブズの唯物論的な認識論は、議論の中で精確にはどのような役割を果たしているのだろうか。それは、実体としての希薄な物体という「霊」理解と、非実体としての夢や幻影としての「霊」理解との対比を、より鮮明なものにしている。つまり、夢や幻影の性質は「脳の偶発物」であると看破することで、霊たる天使が束の間の存在に過ぎないという強い印象を与えている。その意味で、唯物論的認識論無しで聖書解釈から導出された帰結を、より明示的なものにしていると言える。このように『リヴァイアサン』でホッブズは、唯物論的認識論を利用して、天使を実体と見る見解を否定した。この天使論は、天使や人間の魂は霊でこれらの霊は不死であるとしていた『法の原理』の議論と、明確な対比を成す⁵³。

III

IIでは、ホッブズの政治哲学三部作を比較することで、『リヴァイアサン』における「霊」の語の分析枠組みの特質を明らかにした。以下では、この「霊」のフィロロジを同時代人のそれと比較することで、その特質を明らかにしたい⁵⁴。そのために第一に、「霊」の意味を列挙するホッブズのカatalogを検討する。このように「霊」の語義を分析する議論は、当時例外的であった。多くの論者は霊の観念を前提して議論を展開していた。あるいは、ソッチーニ派のジョン・ビドル (John Biddle) のように、霊に再考察を加えその種類は区別するようになっても、霊を実体と解する理解は保持し続ける場合もあった⁵⁵。しかし、「霊」の語の意味内容を分析すると、このように霊を単一の実体と捉える理解は（暗に）退けられる傾向にあった。この時代では、リチャード・オーヴァトンが、霊魂不死説を反駁する一環として、聖書の中の「霊」の語には複数の意味があることを指摘している。しかしこの議論は、彼の数多くの議論の中のごく一部を構成するに過ぎない。他方で、エドワード・リー著の『聖書批判』 (*Critica Sacra*) は、聖書の中の様々な言葉の意味を一つ一つ検討するフィロロジの作品そのものであり、この時代において「スタン

⁵³ EL, 1:11:5.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 248.

⁵⁵ John Biddle, *Xii Arguments Drawn out of the Scripture Wherein the Commonly-Received Opinion Touching the Deity of the Holy Spirit Is Clearly and Fully* ([London]1647), [A5]v-[A6]r.

ダードな参考書」であったとされる⁵⁶。そこでこの作品を主たる基準とし、これとの関係でホップズが提示する「霊」の語義のカタログの特質を析出していききたい。

「霊」つまりギリシャ語の *pneuma* の項においてリーは、聖書においてこの語が有しうる複数の意味として以下のものを列挙している。1. 風、2. 人間の魂、3. 心と内的な性向、4. 改心した人間、5. 天使、6. 一般に神とキリストの神性あるいは個別的に聖霊、7. 一般に霊の贈り物 (*gifts*) あるいは個別的に知恵の霊と温和の霊⁵⁷。他方でホップズのカタログは以下のとおりである。1. 風と息、2. 思慮分別の非凡な才能 (*gifts*) あるいは「著しい神の恵み」、3. 「熱意」や「勇気」のような並外れた性向、4. 夢や幻影による予言の才能あるいは「超自然的な夢や幻影」、5. 生命、6. 権威への服従あるいは「キリスト教の主要な信仰箇条への服従」、7. 希薄な物体⁵⁸。

これら二つのカタログを比較すると、ホップズの「霊」語義全てが彼に独自のものだったわけではないことが判明する。ホップズの項 1 (風) はリーのそれと同じである⁵⁹。ホップズの項 2 (思慮分別の非凡な才能) や 3 (並外れた性向) は、リーの項 7 (霊の贈り物) や 3 (内的な性向) とそれぞれ似通っている。

さらに、ホップズがカタログに含めなかった意味の項目があるにしても、それは必ずしもホップズとリーの聖書解釈上の違いを反映しているわけではない。例えば、ホップズのカタログに神の項目がないのは、その理論上、神の性質を霊と理解する選択肢は排除されているからである。また、ホップズの「霊」のカタログには

⁵⁶ John Sutton, “Edward Leigh,” ODNB; Edward Leigh, *Critica Sacra: Or, Philologicall and Theologicall Observations, upon All the Greek Words of the New Testament, in Order Alphabetically Wherein Usually the Etymon of the Word Is Given, Its Force and Emphasis Observed, and the Severall Acceptions of It in Scripture, and Versions by Expositors Are Set Down*. (London: Printed by Robert Young, 1639). リーは旧約聖書についても同様の性質の作品を執筆しているが、新約聖書版における「霊」の分析の方がはるかに緻密であるため、ここではこちらのみを扱う。

より早い時期の同種の作品として以下がある。Thomas Wilson, *A Christian Dictionarie* (London: Printed by W[illiam] Iaggard, 1612). 当時の通常の「霊」理解がどのようなものであったか把握するのに役立つ限りで、本作品も注で言及する。

⁵⁷ Leigh, *Critica Sacra*, 461-62. リーのカタログは、同様の意味群を一つのグループにまとめて提示している点で、ウィルソンのそれよりはるかに秩序だっている。Wilson, *A Christian Dictionarie*, 460-62.

⁵⁸ Lev, 34: 614, 16, 18, 20. この一覧ではテキストの余白につけられた見出しを参照している。それぞれの項の具体的な意味内容が分かるように本文からも引用した際には、それに引用符をつけている。

⁵⁹ オーヴァトンもこの語義を指摘している。Richard Overton, *Mans Mortalitie*, ed. Harold Fisch (Liverpool: Liverpool University Press, 1968), 35.

天使が含まれていないものの、ホップズも天使が一種の霊であることには異論は無かった⁶⁰。ただ、「霊」の語を説明するのには、天使の概念を用いていないというだけなのである。同様に、ホップズはリーの項2のように「魂」の語を用いることはなかったが、ホップズの項5（生命）はこれに相当すると解することが出来る。聖書で「魂」とあるのは生命を指すと別の箇所論じているからである⁶¹。リー自身も「魂」あるいはギリシャ語の *psyche* の項で「魂」が生命を意味しうることを認めており、この語は「しばしば生命（*Anima, Vita*）を意味する」と論じている⁶²。それゆえホップズの特質は、厳密には、「魂」の意味を生命のみに限定して把握する点にある。しかしこの点については、ホップズの他にも、オーヴァトンが聖書内の「魂」の語を同様に理解している⁶³。それゆえホップズの「魂」解釈は、一般的ではないとはいえ、彼独自のものとも言えない。

他方でホップズのカタログには、確かに彼独自の特質がいくつか存在する。まず理論的な側面に言及したい。第一に、リーは「霊」の複数の意味を羅列するのみであるが、ホップズは「霊」の語の本来の意味と比喩的な意味とで区別を設けている。これは、語を本来の意味で用いることを重視するホップズの意識を反映していると言えよう。そしてこのように意識するからこそホップズは、聖書の中で語が比喩的な用法で使われているときにはそれを明示して、読者に注意を促すのである。

第二に、ホップズの解釈においては神の贈り物あるいは才能の項で「霊」を実体と解する理解が排除されている。軍説教師が展開した霊論が例証するように、当時の他の論者も、ホップズが引用した聖書の節に登場する霊の効果や神の贈り物そのものについては、ある程度ホップズと同様の観念を有していた。しかし彼らは、その効力を、実体としての霊の業だと見なしていた。これとは反対にホップズの「霊」理解では、効果から区別されその原因となる一つの実体としての霊は想定されず、「霊」の語は、端的に神によって引き起こされた効果だと解釈されているのである。

⁶⁰ Lev, 34: 622.

⁶¹ Lev, 44: 974. ウィルソンは、魂も「霊」の語の一つのありえる意味であるとしているが、「魂」の語が生命を意味するという可能性は排除している。Wilson, *A Christian Dictionarie*, 461.

⁶² Leigh, *Critica Sacra*, 627. 同様にウィルソンも、「魂」の語義一覧の中で、生命という意味に言及している。Wilson, *A Christian Dictionarie*, 457.

⁶³ Overton, *Mans Mortalitie*, 33-34, 54, 57.

第三に、「魂」や「天使」、「霊」という語の多くの語義において、これらを独立の実体として解する可能性が排除されていることの結果として、ホッブズの解釈は、キリスト教に固有な専門用語を完全に除外した、神秘の帳とは無縁な、科学および日常の言語から成り立っている。その唯一の例外が超自然の観念であろう。実際、『市民論』でのこの世の事象と霊的な事象との区別が例証するように、「霊」という語は通常超自然的な事象を指し示す。しかしここでも、『リヴァイアサン』の解釈では、「霊」の語は超自然的な事象を指すという含意をほぼ失っているのである。「霊」の語の意味の一覧のうち、超自然的な事象と関わるのは、第4の意味、すなわち超自然的な夢や幻影としての霊のみである。こうして超自然的な事象の領域は、通常想定されているそれより遥かに狭いことが示唆されている。ホッブズの唯物論的認識論を介した天使論も、このことを裏づける。超自然の領域を限定付けた結果として、聖書は、そのほとんどが人間の知性にとって理解可能なものになっている。実際、この理解可能領域の増大は、ホッブズの「神の霊」の解釈全体の成果である。ホッブズが引用する聖書の章句は、ほとんどが「神の霊」という語を神として理解することも可能な章句である。しかしこのように理解すると、多くの聖書の章句が超自然的、すなわち自然的理性にとって理解不可能なものとなってしまう。ホッブズの解釈は、代替案を提示することで、聖書の中の理解不可能な章句を著しく減少させるのである。

ホッブズのカatalogの、理論的な側面における特徴の考察は以上で済ませ、以下では、より実践的な側面における特徴に光を当てたい。ここで検討を加えるのは、「霊」の語の一覧のうち2つ、すなわち超自然的な夢あるいは幻影と、権威への服従である。両者ともホッブズの政治的主張にとって鍵となる意味である。まず権威への服従という意味から吟味に取りかかりたい。このような「霊」の語釈それ自体は新しかったが、『市民論』でもホッブズは既に、中核となる聖書の一節、民数記第11章第25節に言及していた⁶⁴。「主は雲のうちにあつて降りモーセに語られ、モーセに授けられている雲の一部をとって七十人の長老にも授けられた。雲が彼らの上にとどまると、彼らは予言状態になったが、続くことはなかった。」ホッブズによれば当該節は、当時の預言者がモーセに服従していたということを示唆してい

⁶⁴ DC, 16:13.

る⁶⁵。『リヴァイアサン』36章でもこの節は、モーセを代表とする至高の預言者と他の従属預言者との区別という、当該章の結論を導くのに重要な役割を果たす区別の裏づけに引用されている⁶⁶。36章でホブズは、当該節の「霊」を超自然的な性格を持つものとして理解する解釈をより詳しく検討し、これを退けている⁶⁷。この意味で、34章における権威への服従というカテゴリーは、それ自体としては新しいが、基本的に『市民論』の議論の精緻化としても理解できよう。

しかしこのカテゴリーで巧妙なのは、権威の概念が広く捉えられていることである。ホブズが「権威」で指し示したのは、政治的権威のみではなく、キリストの権威つまり根本的信仰箇条をも含んでいた。これにより、権威への服従は、ほとんど「神に奉仕する傾向」とも同等になり得た⁶⁸。それゆえ、一見したところでは「権威への服従」というカテゴリーは突然に登場したもので「霊」の語を説明するホブズの一般的な理論枠組みとそぐわないようにも見えるが、実のところ、「性向あるいは気質」というホブズが「霊」の語の比喩的な意味として挙げたものの枠内にあることが判明する⁶⁹。

続いて啓示の媒体としての霊に考察を移そう。リーがこの意味に言及していないのは奇妙であるが、「霊の贈り物」のカテゴリーがこの意味を包含しているのかもしれない。いずれにせよ、この解釈は新しいものではない。リーが直接に言及しなくとも、例えばヘンリー・ハモンドが主要な啓示の手段として霊に言及している⁷⁰。しかしながらホブズに特徴的なのは、この意味をもって天使を理解するため、「霊」の語義の一覧に天使の項目が無いことである。また、超自然的な事象を指し示すという意味で重要なこの項目のもう一つの特徴は、ここでは霊が実体とは考えられていないことである。

最後に、34章におけるホブズの個々の聖書解釈を当時のコンテキスト内に位置づける試みを簡単に行いたい。「霊」の語を比喩的に解するホブズの独創性と語義を分析するという手法の僅少さのために、個々の聖書の節に関するホブズの解

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Lev, 36: 670, 78.

⁶⁷ Lev, 36: 670, 72.

⁶⁸ Lev, 36: 672; 42: 774.

⁶⁹ Lev, 34: 612.

⁷⁰ ウィルソンもそのカタログの中で「霊の啓示」に言及している。Wilson, *A Christian Dictionarie*, 461.

釈は、いかなる先例も発見困難である。しかし、少なくとも二つの事例において、何らかの先例を見出すことが可能である。その第一が、「霊」の語の意味を風や息と解する箇所である。この意味の用例として参照される、創世記第1章第2節と第8章第1節についてのホップズの解釈は、何らかの形で先例がある。これは、この意味がホップズが提示する一連の「霊」の語義の中で最も論争の余地が無いということとも適合的である⁷¹。後者の節から検討を始めると、ホップズは以下のように引用する。「地の上に私の Spirit をもたらし、水が減るようにしよう。」多くの翻訳において「spirit」は端的に風と訳されている。しかしウルガータ訳がその例外であり、ここではホップズの引用と同様に「spiritus」の語が用いられている。そこで、ホップズによるこの節の解釈は、ウルガータ訳とその他の聖書訳を組み合わせることで生まれたと解することが可能である。創世記第1章第2節に目を向けると、「神の spirit が水の面を動いていた」という箇所について、ユニウス・トレメリウス訳の注は「spirit」を風と訳す可能性に言及している。この訳注ではこの解釈は結局否定されているが、少なくとも、当該箇所の「spirit」を風と解釈する可能性は、他の人にも考え付くものであったとは言えよう。

第二の事例は、「霊」が生命を意味する場合についてである。オーヴァトンが「霊」をこの意味で解釈したことは、既に指摘した通りである。これを敷衍して彼は次のように論じている。「塵が人間となり活動をすることが神の意思であり、これによって命ある人間が生じた⁷²。」これは、ホップズが参照する創世記第2章第7節を明らかに意識した言葉である。ホップズの言葉で引用すると、「神は大地の塵から人間を作り、その鼻に命の息 (Spiraculum vitae) を吹き入れた。人はこうして生きる者となった⁷³。」ホップズによれば、この節の実質的内容は、「神が人間に生命を与えた」ということである⁷⁴。オーヴァトンはその著作の冒頭で当該節を引用し、以下のように説明を加えている。神は「生命のない肉体に、考えを伝達し理性を用いる能力、すなわち人間の種に即した、生命に固有の能力を与えた⁷⁵。」そ

⁷¹ Lev, 34: 614.

⁷² Overton, *Mans Mortalitie*, 54.

⁷³ Lev, 34: 616.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Overton, *Mans Mortalitie*, 7.

れゆえ、創世記第2章第7節におけるホッブズの「霊」解釈は、オーヴァトンの影響下にあると解することが可能である。

本章の締めくくりに、その要旨を振り返りたい。まず、34章における「霊」の語義の分析は、神が人間に宿るといふ、ニューモデル軍を擁護した軍説教師にとっての中心概念を批判対象とし、その聖書上の根拠を崩すことに主眼があるという仮説が提示され吟味された。また、この政治的目的のためにホッブズが展開した個別の聖書解釈や解釈の道具立てが、厳密にはどの程度、ホッブズの三部作と当時のイングランドの中で特異だったかが明らかにされた。その過程で、ホッブズの唯物論的形而上学・認識論は、「霊」のフィロロジーの説明要因として重要ではあるものの、一つの要因に過ぎないこと、そして、聖書の言語についてのホッブズの理解の深まりといった他の諸要因も考慮する必要があることが指摘された。だが以上の議論では、議論の対象となる啓示の媒体が霊一つに限定されていた。霊や幻影による啓示も含んだおよそ啓示を受けたと称する主張全般に対しては、ホッブズはいかなる解決策を提示し、それと『リヴァイヤサン』で拡充された聖書解釈とはどのような関係にあるのだろうか。次章では以上の問いに答えていきたい。

第4部第3章 啓示の媒体と懐疑の義務：36章における熱狂への回答

I

『リヴァイアサン』における熱狂への最終的な応答は、36章に見出される。まず、この章の議論が『市民論』からどのように発展したのかを明らかにしたい。分析の中心に据えるのは、アブラハムの神への信仰という『市民論』の鍵概念である。というのも、この概念の説明中に引用される聖書の節が36章の聖書解釈でも引用されているからである。アブラハムの神への信仰は、『市民論』においては重要な役割を果たしていたが、『リヴァイアサン』では完全に消滅した。この変遷は、この概念に内在する曖昧な要素をホップズが取除しようとした結果として理解することが出来る。しかしより重要な要因として、アブラハムの神という概念は『リヴァイアサン』における自称預言者の問題を解決するのに不適合だったということが挙げられる。

アブラハムの神という観念は以下の二点において曖昧である。第一に、これが神の実定法の一部なのか否かが曖昧である。『法の原理』においては、神の法と自然法が完全に同一視されていたため神の実定法が論じられることはなかった¹。『市民論』では、神の実定法は一方において神の礼拝を規定するものと概念されており、この理解に従えばアブラハムの神への信仰をその一部として含むであろう²。他方で、神の実定法はイスラエル共和国に固有のものともされている³。だがアブラハムの神への信仰はヘブライ人だけでなくキリスト教徒にとっても重要な意味を有する⁴。このことに照らすと、アブラハムの神への信仰は神の実定法に含まれないようにも解される。『リヴァイアサン』ではこの概念が消失し、代わりにこの作品を特徴付ける認識論的議論が登場した⁵。この結果、神の実定法はいかなる実定宗教の国にもあてはまる概念として、曖昧さが一掃された。

第二に、アブラハムの神への信仰は内面に属すのか外面にも関わるのかが明確でない。一方では、アブラハムは自分に語りかけたその神こそを自分の従者が礼拝す

¹ EL, 2:10:7.

² DC, 14:4.

³ Ibid.

⁴ DC, 14:4, 18:11.

⁵ Lev, 26: 442, 44, 46, 48.

るように欲したとあり、これは「宗教と信仰の礼拝」と呼ばれている⁶。この議論はアブラハムの神の信仰が礼拝と関わることを示唆する。同様に、この信仰からの逸脱とされる偶像崇拜は、アブラハムによって定められたのとは異なる仕方でも神を礼拝することだとされている⁷。ヘブライ人がモーセを信仰した根拠を説明する箇所では、アブラハムへの信仰はアブラハムの神の礼拝と同一視されている⁸。しかし礼拝は外面に表れる行動である⁹。他方で別の箇所では、信仰は外的な服従としての告白と対比されている¹⁰。明確に内面に属すとされているキリストへの信仰も、旧約聖書内で示された（アブラハムの神の信仰を含む）信仰を含意しこれを内包するとされている¹¹。

以上のような曖昧さが伴うにも関わらず『市民論』で「信仰の礼拝」という表現が用いられているのは、おそらくこの礼拝には超自然的な要素があるからであろう。この礼拝は「理性でなく神が彼[アブラハム]に超自然的に啓示したものである¹²。」だが超自然的な要素は『市民論』においては信仰と結び付けられている。それが最も明晰に表れているのが、「人間の理解の範疇を超える、信じる対象として提示された教義」という言明である¹³。人間の理解の外にあることを対象とするというこの信仰観は、当該節で信仰が「自己の理性」に依拠する意見と対比されていることと整合的である¹⁴。また、当該節で内面の信仰と外的な服従としての告白とが対比されていることに照らし、上記引用内で「信じる対象」というときには内面の信仰を指すと見てよいだろう。他方で『リヴァイアサン』では、第1章で論じたように、政治的主権者への服従を指す新たな信仰概念の創出により、超自然的な事象について信仰という言葉を使うにしても、それは主権者に対する外面的な服従を指すことが明確になったのである。

アブラハムの神への信仰という概念が『リヴァイアサン』で消失した理由は、以上の曖昧さに限られない。もう一つの重大な理由として、熱狂者の脅威という新た

⁶ DC, 16:4.

⁷ DC, 16:7.

⁸ DC, 16:11.

⁹ DC, 15:9.

¹⁰ DC, 18:4.

¹¹ DC, 18:11.

¹² DC, 16:4.

¹³ DC, 18:4.

¹⁴ Ibid.

な問題に応答するのに、この概念では以下の二点で不十分だったということが挙げられる。第一に、アブラハムの神への信仰は、神の礼拝を事とする概念である。この信仰は、アブラハムは「自分に神として語りかけたその神こそを自分の従者が礼拝するように欲した」ことに由来する¹⁵。しかしニューモデル軍の軍説教師が正当化したのは、王や議会といった既存の主権者への武力攻撃であり、これは神の礼拝というパラダイムでは捉えきれない。第二に、アブラハムの神と対面した際にアブラハムが夢や幻覚で見聞きしたことは、端的に超自然的なことだとされていた。アブラハムの神の信仰は、アブラハムへの直接の啓示を要素として含む。これは「彼[アブラハム]が声を聞き約束を結んだ主体は神であるということを疑わない」ことに存する¹⁶。しかしながら、ニューモデル軍の説教師が訴えたのは、『市民論』において議論の前提とされている神からの啓示だった。これらの理由により、アブラハムの神の信仰という観念とそれに関連する議論を『リヴァイアサン』では練り直す必要がホッブズにはあったのである¹⁷。

その修正結果は、聖書の中での預言者と神との接触を総体として分析した 36 章に見出される。ここでの議題は「神がどのようにして預言者に語りかけたのか」である¹⁸。これは 32 章の議論と密接に関わる。第 1 章で詳しく検討したように、直接の啓示を受けたと称する熱狂者に対して 32 章で提示された対抗策は、啓示の主張に疑いを差し挟み、これを自然主義的に解釈する可能性を指し示すことだった。だがそこでは、聖書内の預言者は議論の対象外だった。聖書を通して主張する啓示は、直接ではなく、「他の全てのキリスト教徒に神が語りかけるのと同様に、預言者や使徒、教会の媒介を経由してのものである¹⁹。」そしてまさにこの預言者の媒介こそを、ホッブズは 36 章で議論の俎上に上げたのである²⁰。聖書内の預言者には、ホッブズの時代の自称預言者とは異なり、キリスト教徒にとって疑いなき真の預言者も

¹⁵ DC, 16:4.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ カーリーはこの点について別様に解釈し、以下のように論じている。『リヴァイアサン』の趣旨は啓示の神、すなわちアブラハムとイサク、ヤコブの神をその基礎から掘り崩すことにある。」Curley, "I Durst Not Write So Boldly": How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise," 572.

¹⁸ Lev, 36: 662.

¹⁹ Lev, 32: 580.

²⁰ 32 章と 36 章の議論の相違にも着目する点で本稿はホークストラの研究を発展させている。Cf. Hoekstra, "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power," 138-39.

確かに含まれている。この意味で、両者を分けて議論することには理論上も意味があったと言えよう。

聖書内の啓示に分析を施すのは、当時においても全く皆無というわけではなく、本稿もヘンリー・ハモンドが使徒への直接の啓示の性質を吟味するのを一瞥した。しかしその分析の目的はホッブズとハモンドで大きく異なる。ハモンドは急進的な懐疑の挑戦に直面し、确实性を追及してそれを啓示に求めた。これに対してホッブズは熱狂者の挑戦に対して懐疑の促進をもってこれに対抗することを目指した。この目的のためにホッブズはハモンドよりはるかに緻密な解釈の道具立てを整えた。

II

ホッブズは詩編の中で神の性質が描写されているように見える一節を解釈することをもって議論の口火を切る²¹。それは詩編第94章第9節であり、以下のように言われている。「耳を植えた方に聞こえないとでもいうのか。目を造った方に見えないとでもいうのか。」当該節は『法の原理』でも取り上げられており²²、この節から神の性質を導出する解釈はどちらの著作でも否定されている。ただし、『市民論』における理論的發展で人間の器官を神に帰する可能性が否定されたことをふまえ²³、『リヴァイアサン』では問いが次のようにより先鋭化している。人間の器官やそれに基づく知覚は神に帰することは出来ないかもしれないが、人間の器官とは独立に知覚などを神に帰することは、神がどのようにして知覚するのかは人間には理解不能だとしても、出来るかもしれないと。

また『リヴァイアサン』では、聖書の当該節は神の性質を描写しているのではないという三著作共通の結論の後、さらに議論が展開していく。「それゆえ、(どのようなやり方にせよ) 人間に自己の意思を理解させるように神は人間に直接に語りかけるのだと我々は解釈すべきである²⁴。」すなわち、神がいかなる手段をとるにせよ人間である預言者は実際に神の意思を理解しており、その事実が重要である。ここから翻ってホッブズは神から人間へと焦点を移す。すなわち、37章の奇跡論が人間の認識に議論の照準を合わせているように、以下の聖書解釈を通した直接の啓示

²¹ Lev, 36: 662.

²² EL, 1:11:3.

²³ DC, 15:14.

²⁴ Lev, 36: 662.

の分析は、神の性質の代わりに人間の知覚に焦点を合わせている。詩編におけるホッブズの聖書解釈はこの方向性での聖書解釈をお膳立てするのである。

以下の聖書解釈でホッブズが証明することは大きく分けて二つある。第一が、くじを除く全ての啓示の媒介は夢と幻影に還元できるということである。第二が、主権的預言者と従属的預言者という新たな区別と、これに伴う、超自然的啓示を受ける主体の主権的預言者への限定である。以下では『市民論』の聖書解釈との相違に着目しながら、ホッブズがこれら二点の証明のためにいかなる聖書解釈を展開したか、その特徴を明らかにしていきたい。

ホッブズはおそらく聖書の冒頭から順に啓示の様態を指し示す徴を探求し、アブラハム・預言者と神との接触にそれをいくつか見出す。ここでホッブズが引用する聖書の節は『市民論』におけるアブラハムの神の説明で引用されるものと幾分か重なる。では、ホッブズの解釈は両作品間でどのように変化したのだろうか²⁵。

『リヴァイアサン』の特徴は第一に、聖書の言語表現に厳密に従わなくともよしとする態度である²⁶。これは、『リヴァイアサン』において聖書の性質とその言語についてのホッブズの理解が深まったという、前章でも言及した点と関連している。聖書は科学の論文として書かれたのではなく、その言語は曖昧さを免れていない²⁷。一方では「霊」のような鍵となる用語が複数の意味を有し、他方では異なる言語表現でも科学の視点からすれば実質的に同一のことを意味しうる。このことを認識した結果、聖書の言語表現に厳密に従う必要性は少ないと判断したのであろう。

この変化を例証する具体例を挙げていきたい。総じて『市民論』の聖書引用はウルガータ訳に極めて忠実である。神のアブラハムへの啓示を議論する中での引用時も、実質的な内容をふまえた若干の修正はあるものの、その範囲と程度は極めて限定的である。ホッブズは二つの表現を変更している²⁸。創世記第 18 章第 2 節の「三人の人 (tres viri)」を「三人の天からの人の姿で (sub specie triumvirorum

²⁵ これまでのホッブズ研究では、マーティニックとショッテがホッブズの啓示論を考察している。(Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 227-28; Schotte, *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion*, 164-68.) また福岡が 36 章におけるホッブズの聖書解釈を詳細に検討している。(福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』277-317 頁。) 本稿が付け加えたのは、『市民論』と『リヴァイアサン』との比較の視座である。

²⁶ Cf. *Ibid.*, 278-79.

²⁷ Lev, 8: 120; 33: 602.

²⁸ DC, 16:4.

caelestium)」へと変え、また、おそらく創世記第 15 章第 12-13 節の「アブラハムを眠りが襲い、(中略) [神が]彼に語りかけられた (sopor irruit super Abram... Dictum est ad eum) 」を、「夢によって (per somnium)」へと変更している。しかし『リヴァイアサン』では、ホップズの視線は聖書の言語表現を貫き、『リヴァイアサン』第一部の認識論で把握されるような実体を捉える。『市民論』でも引用された創世記第 18 章第 2 節の解釈が好例である。ホップズは「目を上げてみると、三人の人が彼に向かって立っていた (And he lift up his eyes and looked, and lo, three men stood by him)」を「三天使の現出によって (by an apparition of three angels)」へと変更している²⁹。確かに「人」を天使と解する語釈はごく普通である³⁰。しかし天使に「現出」という語を付け加えることで、「人」や「天使」は実体ではなく、人間がそのように知覚したものに過ぎないという解釈が、強く示唆されている。ここでの天使の概念の登場が唐突にならないよう、直前の引用で幻影に説明が加えられてもいる。幻影そのものはホップズが全ての啓示の媒介を還元させようとする目的物であり、それ以上の説明は特に必要ないはずであるが、次のような補足説明が加わっている。「幻影において、すなわち、神の現存を示す徴としての何か神の使者として現れ、彼に語りかけたのである³¹。」

この例から窺えるように、これらの聖書の節を解釈するホップズの第二の特徴は、出来事と解釈できる引用文内の事象を人間の知覚内において生じているものと解そうとする姿勢である。その好例として、モーセの受けた啓示を描写する出エジ

²⁹ Lev, 36: 662, 64. 明示的に「テキストの言葉」と言及しているときでさえ、ホップズは必ずしもテキストの言葉通りに引用はせず、創世記第 28 章第 12 章の「彼[ヤコブ]は夢を見て、階段を見た (And he dreamed, and behold a ladder)」を「ヤコブは夢で階段を見た (Jacob dreamed that he saw a ladder)」へと変更している。(Lev, 36: 664.) (マルコムが訂正した聖書引用箇所に従った。)

³⁰ 仏ジュネーブ聖書とユニウス・トレメリウス訳の注釈はヘブライ人への手紙第 13 章第 2 節に言及している。「旅人をもてなすことを忘れてはいけません。そうすることで、ある人たちは、気づかずに天使たちをもてなしました。」主教聖書の注釈でも、「人」は外見上は人間でも実際は天使であると説明されている。

³¹ Lev, 36: 662. この注釈の趣旨は、福岡の論じるように「最終的には自然科学における現象のような明晰判明な定義ないし説明を与え得るものではないかもしれない」が「なお特定の現象として同定しうる」ものとして現象としての啓示に説明を与えたのではなく、天使の現出として次の引用部の啓示を解釈するための下準備であると思われる。福岡『国家・教会・自由—スピノザとホップズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』279 頁。

他の可能性としては、幻影それ自体は完全に自然的でもあり得ることに照らして、この箇所の幻影が超自然的啓示であると明示したのかもしれない。

プト記第3章第2節が挙げられる。「そのとき、柴の間に燃え上がっている炎の中に主の御使いが現れた。彼が見ると、見よ、柴は火に燃えているのに、芝は燃え尽きない³²。」ホップズはこの啓示を「柴の中から現れる火の現出」と言い換える³³。この事例では、聖書の「彼が見ると」という表現から、柴の火はホップズの解すとおり人間の知覚内での出来事であると解釈する余地は確かにある。しかしそれを明言する表現もなく、火はモーセの知覚とは独立に生じた実際の出来事と解することも可能であろう。それゆえ、ホップズは聖書の当該節の意味を絞り限定付けたと言える。これをより判然と示す別の例が創世記第26章第24節にある。ホップズは「その夜、主が現れて言われた」という表現のうち「夜」という語を捉え、これを「睡眠中に」、更には「夢によって」へと言い換えるのである³⁴。

このようにホップズは啓示の媒介を人間の知覚の領域内に限定する。そして、聖書内の多様な言語表現からわずか二つの啓示の媒体を抽出する。『市民論』におけるアブラハムの神論との比較で、このように啓示の媒体を還元するのは『リヴァイアサン』の特徴であると言えよう。具体的には、聖書では以下の表現が用いられている。創世記第12章第7節「現れて」、創世記第15章第1節「幻の中で」、創世記第18章第1-2節「三人の人が立っていた」、創世記第20章第3節「夢の中で」、創世記第19章第1節「二人の御使い」、創世記第21章第17節「天から神の御使いが呼びかけて」、創世記第26章第24節「夜」、創世記第28章第12節「夢を見た」、創世記第32章第1節「神の御使いたち」、そして最後に出エジプト記第3章第2節「柴の間に燃え上がっている炎の中に主の御使いが現れた」がある。これらの多様な表現からホップズはただ二つの啓示の媒介、すなわち幻影と夢を抽出する。確かに福岡の指摘する通り、ホップズは啓示という現象を「自然科学によって追証可能な、一種の核のようなもの」へと還元し、超自然的な啓示の出来事を脱神秘化し、最終的に超自然的な事象の領域を大幅に縮減しようとする意図している³⁵。とはいえ、脱神秘化を実際に行う時までホップズはその意図を明示はせず、機械論的認識論に

³² 欽定訳では以下の通り。“And the angel of the Lord appeared unto him in a flame of fire out of the midst of a bush: and he looked, and, behold, the bush burned with fire, and the bush was not consumed.”

³³ Lev, 36: 664.

³⁴ Ibid.

³⁵ 福岡『国家・教会・自由—スピノザとホップズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』287-88頁。

固有の専門用語を用いることは控えている。ホップズが解釈の中で持ち出す天使でさえ、ここでの解釈に必要なのは「神の使いであり、とりわけ夢や幻影の手段を用いる」という定義の部分のみであり、続く説明における脱神秘化の部分は前提しなくともよい³⁶。この段階でのホップズの主要な狙いはむしろ、超自然的な啓示において人間の知覚から独立した実体としての媒介が存在するとする聖書解釈を避けることにあったと考えられる。

この解釈は、啓示を直接に受けたか、間接に聞いたかで預言者と一般の人間との断絶を強調する 32 章以来のホップズの主張を聖書上から裏付けている。すなわち、啓示の媒介が人間の知覚の領域内に限定されているということは、啓示はそれを受けた者にとっての個人的な経験で、他者には認識できるとは限らず、外部から啓示の存否を確かめる手段もないということを含意する。これが当てはまるのは当時の啓示を自称する者のみならず、聖書内の預言者もそうであり、さらに一見したところでは当てはまらないように見える聖書内の啓示の事例でもこれが妥当することをホップズは示すのである。

『リヴァイアサン』34章の霊論を前提として、霊も夢や幻想へと容易に還元される³⁷。啓示の媒体を夢や幻想へと還元するこのプロジェクトで問題となるのは、民数記第12章第6-8節である³⁸。この節は『市民論』においては、数ある預言者の中でモーセが有する特別な地位を証明するのに積極的な役割を果たしていた³⁹。だが『リヴァイアサン』においては以下の二点で問題となる。第一に、当該節は夢や幻想とは別種の啓示の存在を強く示唆する。第二に、ホップズが「神が声や言語を有する」という観念を否定しているのに対して、当該節は「神自身が僕であるモーセに対して、人が友人に対して語る仕方で語りかけると明確に宣言している」ように見える⁴⁰。そこでホップズは、モーセの啓示の媒介は天使であると示唆する新約聖

³⁶ Lev, 34: 622.

³⁷ Lev, 36: 666.

³⁸ 『リヴァイアサン』ではホップズは出エジプト記第33章第11節も同時に引用する。(Lev, 36: 664.) この箇所と民数記第12章第6-8節の言葉が呼応していることにホップズが自身で気づきこちらも引用したのかもしれない。とはいえこの対応関係は、ジュネーブ聖書や司教聖書、ユニウス・トレメリウス訳の民数記第12章第6-8節への注が指摘していることに照らしても、広く知られていたのだろう。

³⁹ DC, 16:11.

⁴⁰ Lev, 36: 662, 64. ユニウス・トレメリウス訳の出エジプト記第33章第11節への注は実際にこの節を土台に神の性質を議論している。

書の一節を参照することで、民数記第 12 章第 6-8 節を自己の理論枠組みに引き寄せる⁴¹。この点の証明に聖書の他の節も引用されているが、それは啓示の媒介一般に関わるもので、モーセに対する特別な啓示には触れていない。そのため民数記第 12 章第 6-8 節のホッブズの解釈に裏づけを与えているとは言えない。とはいえ、啓示は一般に夢と幻影に還元できるというホッブズの命題の傍証とはなっている。

以上のホッブズの聖書解釈にも関わらず、これまでのところでは、『リヴァイアサン』で還元されたところの啓示の媒体と『市民論』でのアブラハムの神の観念が具体的にどのように異なるのかはあまり明瞭ではない。しかしながら、啓示の媒介は夢や幻影に尽きると要約した後にホッブズは、聖書の著者の意識の更に奥深くに入る議論を提示し、『市民論』からも明確に離脱する。すなわち、『リヴァイアサン』第 1 部の機械論的自然科学の用語を用いて、夢や幻影について以下のような説明を加えるのである。一般に旧約聖書内の啓示の媒体は夢や幻、「つまり、預言者が睡眠や恍惚の中で有した想像である。この想像は全ての真の預言者においては超自然的であるが、偽の預言者においては自然的であるか偽りである⁴²。」夢や幻影は想像であり、その限りでは超自然的な直接の啓示においてさえ、自然的な現象である⁴³。このようにホッブズは、啓示の媒体を夢と幻影へと還元しこれを機械論的自然科学の用語で説明することにより、『市民論』では端的に「超自然的」とされていた現象にも自然的理性で捉えられる領分が多く存在することを示し、超自然的な事象の領域を限定付けたのである。これが示唆するのは、主張されたところの啓示において自然と超自然を区別するのは、『市民論』において想定されていたのよりはるかに注意を要し困難であるということである。実際、預言者自身にとってさえ、想像という限りで「啓示」の経験は真の預言者と偽の預言者との間で相違はなく、実際に啓示を受けたとしてもその確証は非常に困難であるように思われる。真の啓示と偽の啓示の類似性の大きさのために両者の区別が難しいという点は、36 章の結論部で、啓示を受けたと称する主張に対して懐疑の義務を導出するための根拠となるであろう。

⁴¹ この点の分析は、福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』282-87 頁を参照。

⁴² Lev, 36: 666.

⁴³ Lev, 36: 674.

III

以下では、36章の聖書解釈を通してホッブズが導出する第二の主眼点、主権的預言者と従属的預言者の区別という『リヴァイアサン』に固有の議論へと考察を移したい。

この区別を論じる際にホッブズは再び民数記第12章第6-8節を参照する。しかしながら、ここでの聖書解釈には二つの問題点がある。第一に、わずか数ページ前ではこの節の意義が否定されモーセへの特別な啓示という観念が退けられていたのにも関わらず、今度は主権的預言者への啓示の方法は「明らかでない」ことの証明のために同一の節が反対の趣旨で引用されているのである⁴⁵。すなわち今回は、モーセがシナイ山で幻影や夢により神の啓示を受けたという見解を否定するために当該節が引用されているのである⁴⁶。民数記第12章第6-8節をこのように解釈することには別の問題も伴う。ホッブズによれば、啓示を受けた方法が不明なのはモーセに限られず、祭司長のような後の主権的預言者も同様である⁴⁷。しかし上記の議論は、モーセと他の全ての預言者との間にある区別に基づく以上、祭司長に適用することは出来ないはずである。ホッブズは主権的預言者を全て一塊に捉えて論じようとする余り⁴⁸、この問題が視界から抜けてしまったのであろう。しかし『リヴァイアサン』のラテン語版では、この二つの問題両方を解消している。民数記第12章第6-8節を参照する議論を除去し、その代わりに祭司長への啓示についての議論を差し挟んでいるのである⁴⁹。

主権的預言者に続きホッブズは従属的預言者の検討に移り、従属的預言者への啓示は自然的過程であると論じている⁵⁰。主権的預言者と従属的預言者をこのように対比することにはいくつかの政治的含意がある。一つは、熱狂者によって称されたところの直接の啓示の主張を否定することである。もう一つは、『市民論』の結論部において論じられていた、教会の聖職者が有するとされる不可謬性の土台を大きく掘り崩すことである⁵¹。

⁴⁵ Lev, 36: 668.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ 福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』307-8頁。

⁴⁹ Lev, 36: 669.

⁵⁰ Lev, 36: 670.

⁵¹ DC, 17:28.

最後に啓示の一手段としてのくじに簡単に言及し、ホッブズは聖書解釈を締めくくる。だが、このように聖書解釈を拡充することでホッブズは何を達成しようとしたのだろうか。ホッブズの聖書解釈にはいかなる政治的含意があったのか。これらの問いに答えるためには 36 章の結論部へと視点を移し、『市民論』と 32 章における熱狂への応答の二つとの比較からその特質を明らかにしていかなければならない⁵²。

IV

36 章の結論部は 37 章のそれと議論構造が類似している⁵³。この 2 章は、複数の層から成り立っている『リヴァイアサン』の結論部の中で一つの層を占めている。この結論部における鍵は、全ての市民の義務として、啓示を受けたと称する預言者に対して理性つまり批判と懐疑をもって相対することが定められていることである⁵⁴。これは『リヴァイアサン』の宗教論の顕著な特徴である。確かにこの義務は、市民を義務付ける点と、自然的理性に関わる点で自然法と共通する。しかし自然法が人間の自然的情念と対比されているのに対し、懐疑の義務は、支配欲求から故意に欺瞞を働く人間の性向と自称預言者に「あまりに性急に信を置く」人間の傾向と

⁵² 本稿は、熱狂者に対抗してホッブズが提示した案は懐疑の推奨による熱狂者の孤立化だとするホークストラと意見を共にする。そして本文の問いに答えることを通し、より具体的なレベルでこの命題の内実を明らかにする。Hoekstra, "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power," 132-34.

⁵³ Lev, 37: 694, 96.

⁵⁴ Lev, 36: 674, 76, 78. ホッブズがこの義務を全市民のものとしたことは、『リヴァイアサン』で想定された読者層というテーマと関連しているように思われる。より精確に言えば、ホッブズが『法の原理』から『リヴァイアサン』にかけて読者層を拡大したその大きな要因は、この義務を全市民に果たしてもらうことで神の言葉を伝えると称する主張に対抗しようとしたことに求められる。よく知られているように、『法の原理』は配布されたのみであり、『市民論』の第一版は少数の知識人の間でのみ読まれたが、『市民論』の第二版は初めてラテン語の読者一般に公開された。第二版に追加された序言でホッブズは、神の名の下に反逆を推奨する意見を表明する者を信じず逆に告発するように読者に勧めている。(DC, 83.) 『リヴァイアサン』における懐疑の義務は、『市民論』の序言における懐疑の推奨の延長線上にあると解することが出来る。著述の言語がラテン語から英語に変更したのも、より多くの人にこの勧告が届くようにという願いの表れと解することが出来る。最後の点については、以下も参照。Hobbes, *Leviathan*, 51-61.

これに関連して、『市民論』第二版を出版したのは読者のためであるというホッブズの言葉に注意を喚起したい。(DC, 83.) 実際、このようなラディカルな作品を出版した動機を自己利益にのみ求めることは容易ではない。確かにホッブズ自身も指摘しているように、この著作は名誉をもたらすかもしれない。しかし同時に多くの読者の機嫌を損じ数多くの敵をも作るだろうと、ホッブズは既に予想していた。そしてそれは彼個人の利益に大きく相反することである。Ibid.

を背景に設けられている⁵⁵。しかも自然法は理性の結論であり行動を指し示すが、懐疑の義務は行動の前提となる意見に働きかけるものである。つまりこの義務を果たすには、啓示を受けたと称する預言者が神の名の下に反乱を扇動した時に、その言葉に従って反乱に加わるかあるいはそれを拒否するかを決断し行動に移す前にまずその言葉が本当に神の命令なのか否かを吟味しなくてはならないのである。

この懐疑の義務の外延を一層明確化するために、続いて『リヴァイアサン』32章の議論と比較してみたい。32章でも既に批判と懐疑は熱狂に対する対抗策としてある程度力を発揮していた。しかし第4部第1章の末尾で示したように、いくつかの不備も伴っていた。聖書解釈を経た36章の結論部では、その不備が解消している。概して32章における熱狂への応答は一時的な応急措置の性格を有していたのに対し、聖書解釈を経た36章におけるそれは、啓示の真偽の判断で最終的な結論を下すことを可能としている。

これを具体的に示す第一の相違が、啓示の種類の特異化とそれによる問題の核心の把握である。『市民論』においてアブラハムの神の信仰が取り上げられた際や『リヴァイアサン』32章では、夢・幻影・声・靈感などに啓示が区別されていたのに対し、聖書内の啓示の検討を通してこういった啓示の区分は表面的であることが判明した。その代わりにホップズが設けた区別は、完全に自然的な啓示と超自然的要素を含む啓示というそれであり、ここでは非本質的要素が全て捨象されている。

この新たな区別が設けられたのは、聖書における啓示のあらゆるパターンの分析を経て、想像とくじという全ての啓示に共通する二つの自然的な現象が把握されたことと関連する。このようにあらゆる種類の啓示を対象とすることが、36章結論部の懐疑の義務を特徴づける第二の点である。これは具体的には以下の二つのことを意味する。第一に真偽が確定した啓示をも議論の射程に入れていた。32章では称されたところの超自然的な啓示のみが取り上げられているが、36章では聖書の中の真の啓示と偽の啓示両方が視野に入っており、この意味で全ての種類の啓示へと応答している。そして第二が多様な啓示の媒体全てに対応する一般的な回答の提示であ

⁵⁵ Lev, 37: 694. 37章の該当箇所では予言ではなく奇跡を自称する者について言及されている。しかし同ページ内でホップズは両者をまとめて次のように述べている。「自称されたところの奇跡や預言者を信じる前に」と。この言明と、36章と37章の結論部の議論構造の類似性に鑑みて、36章を理解するのに37章の言及を参照するのも許容されるだろう。

る。32章における熱狂への対抗策は、称されたところの超自然的な啓示一つ一つのタイプそれぞれに対してそれを自然的な現象として解する可能性を指し示すことであった。これに対して36章の結論部では「全ての啓示」に対する一般的な応答がなされている⁵⁶。実際のところ、36章では議論の射程に啓示を受けたと称する預言者自身も含まれている⁵⁷。熱狂の聴衆だけでなく熱狂者自身も、自らが啓示だと想定したものに対して疑問を呈し距離をとることが期待されたのである⁵⁸。以上の議論をまとめると、啓示の種類を新たに分類し直して全ての啓示の基礎にある共通の自然的な現象を把握することを通し、全種類の啓示の主張に対し懐疑で対抗することが可能となっている。

36章における聖書解釈のもう一つの要が主権的預言者と従属的預言者の区別であり、この区別を通して36章では32章と異なり預言者の真偽の判断に最終的な判断を下すことが可能となっている。これが36章結論部の懐疑の義務の第三の特徴である。預言者の真偽の判断には何らかの基準が必要であり、32章と36章の双方でそれは聖書に見出されている。しかし32章では当該基準は聖書であると結論付けられた⁵⁹。だが聖書は解釈の必要があり、その解釈は多元的でありうるためこれでは最終的な決着とならない。これに対して36章と37章の結論部では、聖書解釈を通して主権的預言者の観念が導出された結果、主権的預言者という単一の判断主体が特定されている。この結果として、預言者や奇跡の判断については、少なくとも外面の行動に関わる限りでは、単一の結論と市民間の一致が実現するのである。言い換えれば、外面の領域では、自然的理性のみによっては到達することの出来なかった「確実性」に到達することが出来るのである⁶⁰。

以上では、啓示の媒介を検討する聖書解釈が熱狂への応答としての批判と懐疑にどのような寄与をしているかに考察を加えてきた。しかし同時に結論部でも、熱狂への応答としての批判と懐疑に更なる弁証が加わっている。この結果36章では懐疑は全市民の義務となっている。これが36章結論部における熱狂への応答としての懐疑を特徴付ける第四の点である。これは、聖書が提示する預言者の真偽の判断基準

⁵⁶ Lev, 36: 676.

⁵⁷ Lev, 36: 680.

⁵⁸ Cf. Hammond, *To the Right Honourable, the Lord Fairfax, and His Councill of Vvarre: The Humble Adresse of Henry Hammond*, 2.

⁵⁹ Lev, 32: 584.

⁶⁰ Lev, 32: 580.

という 32 章にもあった論点を、新たな視点で捉え直したものである。32 章と 36 章は、真偽の判断基準の説明の直前に、啓示の主張に対して理性を働かせることの重要性が説かれており、その論拠として、称された啓示が欺瞞である可能性と聖史上での数多くの偽預言者の存在が挙げられている点で共通する⁶¹。しかしながら、32 章の議論では批判と懐疑が前提されており、これにより称されたところの超自然的な啓示の不確実性が明らかにされ、その克服のために聖書の援護が要請された。これに対して 36 章の結論部は、聖書が提示する預言者の真偽の判断基準の存在を前提としている。今回はこの基準から、自称預言者に対して批判的態度で望むことは聖書上の根拠があると示される。とりわけ、基準が聖書にあることから、自称預言者に対する批判と懐疑は誰にでも可能なことだとされる⁶²。この議論に、聖書において預言者の吟味を命ずる議論を加味することで、36 章の結論部では、自称預言者に対する批判と懐疑は全ての人の義務にまで持ち上げられる⁶³。

⁶¹ 後者の点についてホップズは 36 章でエレミヤ書第 14 章第 14 節を引用する。欽定訳の言葉で以下の通り。“The prophets prophecy lies in my name: I sent them not, neither have I commanded them, neither spake unto them: they prophecy unto you a false vision and divination, and a thing of nought, and the deceit of their heart.” 明らかに欽定訳を土台にした、本節後半に言及するホップズ自身の言葉は以下の通り。“They prophecy to you a false Vision, a thing of naught; and the deceit of their heart.” (Lev, 36: 676.) 下線部を省くことでホップズは「偽の幻影 (a false Vision)」と「むなしいこと (a thing of naught)」を同一視し、自称されるところの幻影はたいてい偽の啓示であり重視する必要はないと仄めかしているように思われる。

聖書の基準が現にあるということの他に、ホップズが懐疑の推奨のために言及するのは、預言者を自称する者に追従することの社会学的意味である。これが『リヴァイアサン』において要となる認識であることは既に幾度か指摘した。ホップズは、預言者が信用を得たときに信奉者に対して得ることとなる支配権力は、人間がその本性上欲するものだと指摘する。32 章においては欺瞞の可能性のみが言及されていたのに対し、ここでは欺瞞の背景と普遍的可能性が指摘されている。このように、神の言葉を告げると称する預言者が成功した際に得る利益に着目して懐疑を推奨するのは、47 章において偽の宗教的教義が聖職者にもたらす利益に着目して聖職者の諸権力を批判する、「利益は誰にもたらされるのか (cui bono)」を問う批判の一変形バージョンであると見ることが出来る。熱狂者による神の言葉の濫用のみならず聖職者によるそれに対しても、この懐疑は有効なのである。

⁶² Lev, 36: 674, 66.

⁶³ エレミヤの言葉をホップズは神の言葉として引用する。「万軍の主はこう言われる。お前たちに預言する預言者たちの言葉を聞いてはならない。彼らはお前たちに空しい望みを抱かせ主の口のことばではなく、自分の心の幻を語る。」(Jer. 23:16; Lev, 36: 676.) 啓示の主張に対する懐疑が義務となっているのは恐らくこれが神の命令だからである。

カーリーは、「深慮ある人間なら神と直接の交流を有したと称するあらゆる主張を懐疑的に見るだろう」とホップズの立場を説明する。(Curley, "I Durst Not Write So Boldly": How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise," 533, 35.) しかしながら第一に、この懐疑は深慮からなすことではなく、義務である。第二に、この義務は深慮ある人間のみならず全ての市民が果たすべきものである。

36章の結論の特徴と意義は、預言者の真偽の判断において自然的理性を働かせる必要性を指摘した、『市民論』の類似の議論と比較することで一層明らかになるだろう⁶⁴。『市民論』では自然的理性の役割は預言者の真偽の判断基準を解釈により明確化して具体的な状況に適用できるようにすることだった。これに対して『リヴァイアサン』では、聖書解釈を経て奇跡と並ぶ主要な基準は主権的預言者の判断だと特定され、これ以上の解釈は不必要となっている。ここでの自然的理性の役割はむしろ、自称預言者に対して懐疑的態度で臨み、主張されるところの超自然的な啓示を聖書の基準に照らして吟味することである。また、理性と懐疑がホッブズ自身の推論の一要素としてあるだけでなく読者にも推奨されているのは、『リヴァイアサン』においてのみである。

以上示したように、36章において聖書は、自然的理性には提示することの出来ない判断基準を提供するのみならず、啓示の主張に対して自然的理性を働かせてこれを吟味する義務を基礎付けるのである。ここにおいて、神の言葉を告げると称する預言者が扇動する反乱を防ぐという目的に向け、聖書と自然的理性が互いを補い協力し合うのである⁶⁵。

ここにおいてホッブズは、その政治哲学の著作全てで言及する、超自然的な事象について自然的理性を働かせることに否定的な見解を、転倒させている。第2部で

⁶⁴ DC, 16:11.

⁶⁵ ホッブズの議論で理性と啓示のうちどちらが優位に立つのかというカーリーの問いと、これが「悪循環になるように思われる」という彼の回答は、この選択肢を見落としているように思われる。Curley, "I Durst Not Write So Boldly": How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise," 535.

コリンズは「啓示の知識に関する」ホッブズの「深い懐疑」に言及し、これは「キリスト教と両立しない」と述べている。(Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 30.) しかしながらホッブズにとって、「深い懐疑」は熱狂の提起する政治的脅威に応答するための不可欠の手段である。この点については、以下のホークストラの研究も参照。Hoekstra, "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power," 133-34.

福岡は、ホッブズは表面上では理性と聖書の一致という「哲学者としての観点からは一級の質を持たずとも一般通念に近い方の原理」「を文面の上ではあえて維持し、理性から来る懐疑はむしろ行間において一部の読者とのみ共有しようとする」と論じている。(福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』281, 88, 405-6, 63頁。) しかしながら、聖書に対してではなく当時において啓示を称した預言者に対してとはいえ、ホッブズは確かに全読者に懐疑的態度を備えるように推奨したのである。ホッブズにおける理性と聖書との関係については、理性を超える超自然的な事柄と理性に反する非合理的な事柄との区別をここで改めて想起したい。(Lev, 32: 576.) ホッブズは聖書解釈で非合理的な要素を排除することを通して聖書が自然的理性にとって害ではなく助けになるようにしたのである。これにより、聖書を自然的理性の側につけながら同時に、解釈で非合理的な要素を聖書に持ち込んでいると論敵を攻撃したのである。Lev, 44: 956, 58.

前述したように、『法の原理』から『リヴァイアサン』にかけてホッブズは理性を攻撃する者に言及し続けてきた⁶⁶。本稿の第3部で、ホッブズが攻撃した相手の候補としてウィリアム・デル（やハウ）を挙げた。『リヴァイアサン』の32章冒頭では、このように理性を放棄する者がいるのは、聖書内の超自然的な現象に起因すると指摘されている⁶⁷。しかしながら36章の結論部では、超自然的な啓示を受けたと称する主張に対して理性を働かせ懐疑を向けることは、単なる推奨事項ではなく、聖書内の神の命令に基づいた全市民の義務だとされるのである⁶⁸。これは、デルのような一部の急進派ピューリタンが想定していたのと正反対の結論である。

V

『リヴァイアサン』には多かれ少なかれ熱狂を取り上げている箇所が多くある。それでは、『リヴァイアサン』の宗教論の各章と比較したとき、36章における熱狂への応答にはどのような固有の意味があるのだろうか。先に、36章結論部の議論構造が37章のそれと類似していることを指摘した。以下では内面の思想・信仰と外面の服従との関係に関する両者の微妙な相違を明らかにしたい。37章で提示される自然的理性を働かせる義務は、『リヴァイアサン』の前半部における議論と比較して以下の点に特徴がある。まず公的理性と私的理性という二種類の理性が区別されている⁶⁹。そしてこの区別をもとに、内面の思想と外面の服従との間に齟齬が残り続ける可能性が示唆されている。このような状況は、宗教を除いた、ホッブズの国家における市民の状況一般と対照をなす。後者では市民の外面の行動と内面の思想は

⁶⁶ EL, 1:18:12; DC, 12:6; Lev, 29: 504.

⁶⁷ Lev, 32: 576.

⁶⁸ ジョNSTONが指摘するような、多くの誤りを反駁したという意味においてのみならず、懐疑を全ての市民の義務として定めたという意味においてこそ、ホッブズは啓蒙の先駆者でありこれに寄与したと解することができるように思われる。Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, 92-218.

熱狂批判をテーマとする二つの作品が両方とも啓蒙の起源に関心を示していることは興味深い。Heyd, *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*; Frederick C. Beiser, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1996). (バイサーはホッブズに言及している。ただしホッブズの熱狂論はバイサーが示唆するのよりもはるかに洗練されたものである。Ibid., 207-9.) ホッブズの『リヴァイアサン』を含め、熱狂批判の系譜には、啓蒙の一起源を見出すことが出来るのである。ホッブズと啓蒙というテーマについては、本稿の結論部も参照。

⁶⁹ Lev, 37: 678.

原則として一致するとされている。自然状態とは異なり国家では、自然法つまり自然的理性が市民に要求する行動は、違反の際の刑罰の恐怖という強力な情念の支援を得ている⁷⁰。そのため市民は、自然法とくに正義に反する行動を自己利益に明確に反すると見なすことが想定されている⁷¹。政治についての正しい意見が、市民の外的行動を規定する義務を基礎付けるのである⁷²。他方で『リヴァイアサン』37章における結論部では内面の信仰と外面の服従が齟齬する可能性が言及されている⁷³。このような不一致が生じるのは、内面の判断と外面の服従のどちらもが自然的理性に基づくからである。内面の判断は私的な理性に基づき外面の服従は公的な理性に基づく。不一致が生じるもう一つの理由は、私的理性は称されたところの奇跡の真偽の判定において最終的な決定的回答を与えることが出来ないからである。32章で提示された、預言者の真偽の判断における確実な解の探求という課題は、外面の行動についてのみ解決するのである。私的理性は依然として人々の内面を不確実なままに取り残す。これを示唆するホッブズの言葉が、「信じるのか、信じないのか」である⁷⁴。ここでは両方の可能性が開かれたままであり、さらに「信じる」という語が不確定性を示唆している。

37章と類似した議論構造を有するのにも関わらず、36章では内面の思想と外面の服従が食い違う可能性は言及されていない。これは恐らく預言者の性質と奇跡のそれとの相違に由来する。というのも奇跡は結局のところ、自称預言者の真偽を判定するための二つの基準のうちの一つに過ぎない。もし人々が称されたところの奇跡を心から信じたとしても、奇跡を起こした者を真の予言者と認定するにはもう一つの条件が満たされる必要がある。もし「奇跡」を行い預言者を自称する者が現れても、その者の教えが主権者の教えと矛盾した際には、36章の結論部に従えば人々は主権者に服従することになる。他方で、もし人々が預言者を自称する者を心から信じた場合には、神の命令は主権者の命令に優越するため、信奉者は主権者よりも預言者のほうに従うだろう。だがこれは国家と平和にとって有害である。

⁷⁰ Lev, 18: 254. 『市民論』における国家と自然状態の対比の一つとして、理性の王国か情念のそれかという対比がある。DC, 10:1.

⁷¹ DC, 6:4.

⁷² DC, 6:13.

⁷³ Lev, 37: 696.

⁷⁴ Ibid.

このように、自称預言者の真偽の判断には、内面の意見が外面の行動に直結するという特別な性質がある。そのため 36 章の結論部は、『リヴァイアサン』のキリスト教論の全体の中で固有の政治的意義を有する。国家教会関係に関する政治的結論は主として 42 章で論じられており、主権者には全宗教事項についての決定権があり臣民には主権者に服従する義務があると定められている⁷⁵。しかしこれは臣民の外的な服従義務を定めたに過ぎず、内面の思想・信仰には関わらない⁷⁶。だがこのような内面と外面の区別が無効であり内面の思想が外的な行動に直結する領分が一つだけ存在する。それが預言者への信仰である。

42 章の政治的結論において残された陥穽は、他の章で啓示を受けたと称する主張への対策が示された際にも据え置かれたままであった。まず、聖書の権威の基礎を検討する 33 章の議論に目を向け、私的な靈感あるいは啓示を受けたと称する主張により聖書の権威を正当化する議論へのホッブズの反論を考察しよう。それは、超自然的な啓示を受けたことの無い通常の間人は、私的に啓示を受けたと称する預言者の主張することを神の法として受け入れる義務は無いというものだった⁷⁷。しかし、義務が無いといってもそれは、私的な預言者が告げると称するところの神の命令を人々が信じ従うことを妨げはしない。32 章における熱狂への応答も同様にこの問題に答えることはない。32 章では啓示を受けたと称する預言者に対して批判的態度を取ることが前提されているからである。ホッブズあるいは「私」は熱狂者の主張を「疑い」、「その主張を信じるように私を義務付ける論拠」を要求するかもしれない⁷⁸。しかしこのことは、他の人々が啓示の主張に対して同様の態度を取ることが保障するものではない⁷⁹。

以上で示したように、36 章と 37 章で提示された、啓示を受けたあるいは奇跡を行ったと称する預言者に対して批判的・懐疑的態度で応じその主張を吟味する義務は、自称預言者に人々が盲順することをくい止めるための唯一の手段である。しかも、吟味の際には、最終的な判断基準として主権的預言者の判断に依拠すべきと定

⁷⁵ Lev, 42: 856; 43: 952.

⁷⁶ Lev, 42: 782, 84, 864.

⁷⁷ Lev, 33: 604, 6.

⁷⁸ Lev, 32: 578.

⁷⁹ このように各章の議論の特徴と射程を特定することで本稿はホークストラの研究を発展させている。Hoekstra, "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power," 133.

まっている。ホッブズは、自称預言者の吟味の義務と最終的な判断基準としての主権的預言者の判断との二つを組み合わせることで、ニューモデル軍の軍説教師が説く言葉に従って人々が主権者に対する反乱に加わる可能性を完全に除外したのである。こうして 36・37 章は『リヴァイアサン』のキリスト教論全体の中で独自の重要な政治的役割を担っているのである。

『リヴァイアサン』内における 36 章の意義の考察に引き続き、当時の他の論者との比較を通し、36 章の結論部の意義をより広い脈絡の中から検討したい。セス・ワードやエドワード・リーにとって熱狂の脅威は信仰の問題だった。だがニューモデル軍の熱狂の主張に直面したと考えられるホッブズや他の論者にとってこれは主として政治的問題だった。それゆえ前二者の熱狂に対する応答は聖書の権威の擁護だったが、ホッブズ等の回答は、聖書の権威の擁護も含んだにせよ、核となるのは啓示を受けたと称する主張への懐疑と吟味だった。懐疑の推奨は当時のイングランドでは例外的だった。ヘンリー・ハモンドの護教論が例証しているように、多くの者が懐疑を信仰への脅威として否定的に捉えていた。確かに既に言及したように、熱狂への応答者の他に寛容論者が懐疑を武器として提示しており、『リヴァイアサン』の議論もこの二つの脈絡内で捉えることが出来る⁸⁰。しかし同時にホッブズは、聖書内の預言者へと懐疑の射程を拡大させ、全市民の義務にまで懐疑の地位を高めた。この二点にホッブズの独自性があると言えよう。

最後に次章への橋渡しとして、熱狂が提起する新たな問題の解決に向けて神の言葉としての聖書が『リヴァイアサン』において有した新たな意義に言及したい。聖書の権威はそれ自体では主権者の権威を侵食する可能性があり、国家を害する要因ともなり得た。『市民論』において宗教論の中心問題は、神の言葉としての聖書の解釈が多様である点に見出された⁸¹。これに応じて解決策は、主権者の解釈を通して聖書解釈を統一するという事だった。ここでは聖書の権威は何ら積極的な政治的含意を有しておらず、むしろ宗教的騒乱の一大要因となっている。しかしながら、

⁸⁰ タックはホッブズの『リヴァイアサン』以前の著作における宗教論を、懐疑への応答として登場した、信仰のみによって真理を把握しようとする信仰主義 (fideism)、特にチリングワースに代表されるイングランドのそれ、の潮流の中で把握する。これに対して本稿は、『リヴァイアサン』にのみ見られる宗教的懐疑を革命期における宗教的コンテクストの中に位置づけている。Tuck, *Hobbes: A Very Short Introduction*, 91-97.

⁸¹ DC, 18:1.

『リヴァイアサン』における直接の啓示への応答においては、聖書の権威は積極的意味を有するようになっていく。すなわち、自然的理性によるあらゆる吟味を経てもなお預言者の真偽の判断に決着がつかないとき、権威ある書物としての聖書内の基準こそが自然的理性の課題を補完するのである。この基準は自然的理性に直接依拠するわけではない。つまり、そもそもなぜこの基準を用いるべきなのかという根拠は権威あるテキストとしての聖書の性質に求められるのである。たとえその権威が究極的には自然的理性に依拠するとしてもこの事情は変わらない。この意味において聖書の権威は、『リヴァイアサン』において預言者の真偽の判断という課題の解決のために自然的理性を補完する不可欠の役割を担うようになったのである。だが、『リヴァイアサン』において熱狂の主張を退けながら同時に聖書の権威を根拠づけることはいかにして可能だったのか。そしてその議論にはいかなる特徴があるのか。次章ではこれらの問いに取り組みたい。

第4部第4章 『リヴァイアサン』における聖書の権威の基礎

『リヴァイアサン』の分析に取り掛かる前に、それ以前の著作で聖書の権威がどのように議論されていたのかを一瞥しておきたい¹。『法の原理』には認識論の一部として聖書の権威に関する議論が若干ある。ホッブズの議論の要旨は以下の通りである。聖書の権威の主たる根拠である靈感は批判的に吟味しなくてはならないが、翻ってその吟味の判断基準は聖書の中にある²。それゆえ「聖書が神の言葉であるという我々の知識は、単なる信仰にすぎない³。」この信仰は、「神の驚異的な御業を直に見た者の時代から連続的に継承されてきた、神の教会の聖職者」への信頼に帰着する⁴。この継承過程は教えを聞くことを通した「自然的」過程である⁵。宗教的事項を認識論的に論ずる当該章は全体として後の政治論から独立しているが、例外的にこの教義からは以下の政治的結論が導出される。イエス・キリストへの信仰という根本的信仰箇条が保持される限りにおいて、論争や疑いが生じた場合には、「推論であれ霊であれ自分自身の意見」よりも聖職者の聖書解釈と判断を信じた方が安全であると⁶。

『法の原理』にはある程度実質的な議論があったのに対して、『市民論』の議論は非常に短く目新しい点もない。靈感に基づいて聖書を神の言葉と認めるとあるだけで、それ以上の分析はない⁷。『市民論』の真価はむしろ、神の言葉を伝える手段を三通り—自然的理性と直接の啓示、預言者の声—に分けた点に見出される⁸。この区別に対応して、神の王国は自然理性に基づくそれと預言者の声に基づくそれとの二つに区分される。『市民論』と『リヴァイアサン』両方でホッブズは聖書で叙述されている神の王国は后者でありそのようなものとして分析している。しかしながら『市民論』では、聖書の権威に関連して前者を扱う15章の議論と後者を扱う16章

¹ 聖書の権威その他の論点に関するこの種の比較はシュトラウスも行っている。本稿の吟味ほど本格的ではないが、有益である。Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, 71-78.

² EL, 1:11:7-8.

³ EL, 1:11:8.

⁴ EL, 1:11:9.

⁵ Ibid.

⁶ EL, 1:11:10.

⁷ DC, 17:15-16.

⁸ DC, 15:3-4.

以下の議論との間に以下の間隙が存在する。聖書の基礎とされる靈感は、上記三区分のうちでは直接の啓示の範疇に入る。そしてホッブズによれば、神は啓示によって「異なる事を異なる者に」伝えたとされる。だが聖書は、多様な解釈が可能であるとはいえ、ある程度特定の内容を有する⁹。このように、ホッブズは『市民論』の段階では自然宗教と聖書の権威との関係を十分に詰めて考察してはいなかった。これに対して『リヴァイアサン』では、キリスト教論を聖書の内容の分析からではなくて直接の啓示の分析から始めている。そして直接の啓示を受けたと称する主張に対して新たに認識論的懐疑を投げかけ、自然的理性のみによっては啓示をそれとして特定することは非常に困難であることを示している。ホッブズが『リヴァイアサン』で聖書の権威を分析したのは基本的にこの分析視角からである。ここでのホッブズの議論は複数の層から成る。とりわけモーセの権威を新たに基礎づける議論は、前章で分析した熱狂への応答と聖書の権威論とを結ぶ結節点としての意味を持つ。そこでまずこの論点に分析の歩を進めたい。

第4章第1節 モーセの権威の基礎：40章

セス・ワードの聖書の権威論を検討した際に指摘したように、ワードは聖書を教義に関する部分と歴史に関する部分に分ける中で、モーセの預言者としての地位に疑問を差し挟んだ。つまりモーセは、自己の教義に依拠する限りでは、神の言葉を告げると称する者に過ぎないというのである。『リヴァイアサン』でホッブズは、『市民論』のモーセ論を発展させる過程で、この類の懐疑をワードのそれよりもはるかに先鋭化させ、モーセの権威の基礎について革新的な議論を提示した。この問題が最も鮮明に現れる時としてホッブズが着目するのは、シナイ山において契約の更新が行われた直後である。以下ホッブズの議論を詳細に引用・検討したい。

この設立によって、一つの王国が神のものとなった。A)しかしモーセはアブラハムの権利を継承する者としてイスラエルの人民を支配する権威は何も有していなかった。この権利を相続によって主張することはモーセには出来なかったからである。このことに鑑みて、B)人民がモーセを神の代理人と見なす義務

⁹ DC, 15:3.

があったのは、今のところまだ、神がモーセに語りかけたと信じた間以上のものではなかったようである。C)それゆえ（人民と神との間に契約が結ばれたにも関わらず）モーセの権威は依然として、彼が神聖だという意見および彼が神と実際に語ったという意見、そして彼の奇跡が本物だという意見に依拠するものに過ぎなかった。D)これらの意見が変わったならば、モーセが神の名の下に提議することを神の法として受け入れる義務は人民にはもはやなかった。E)それゆえ我々は、モーセが述べることに従う人民の義務について、何か他の根拠を考慮しなくてはならない。F)というのも人民を義務付けたのは神の法ではあり得ないからである。なぜなら神が人民に語りかけたのは直接にはではなく、モーセ自身の媒介を介してであったからである。この点に関して我々が救世主は自分自身について「もし、わたしが自分自身について証するならば、その証しは真実ではない」と言っている¹⁰。ましてモーセが自分自身について証言するのならば（それも神の人民にふるう王の権力を主張するならとりわけ）、その証言は受け入れるべきではない。G)それゆえモーセの権威は、他のあらゆる君主の権威と同様に、人民の同意と服従の約束とに基礎付けられているはずである。H)そして実際にそうだったのである。なぜなら出エジプト記第20章第18節に以下のようにある。「というのも民は（中略）モーセに言った。『あなたがわたしたちに語ってください。わたしたちは聞きます。神がわたしたちにお語りにならないようにしてください。そうでないと、わたしたちは死んでしまいます。』」これが服従の約束である。これにより人民はモーセが神の命令として伝えることに何でも服従するように義務付けられたのだった¹¹。

何よりもまず、『リヴァイアサン』で初登場するこの議論と『市民論』にも見られる神と人民の契約との関係を確認したい。B)で「今のところまだ」、C)で「人民と神

¹⁰ 仏ジュネーブ聖書・英ジュネーブ聖書・ベアザ訳の注はこの節と、これに一見したところ矛盾して見えるヨハネの福音書第8章第14節とを調和させようとしている。以上の観点からすると、端的にこの節のみを引用するホッブズは不用意であるようにも見える。あるいはこの節の重要性に鑑みて、これに反する議論を意図的に除外したということなのかもしれない。

¹¹ Lev, 40: 740. この論点に関するホッブズとスピノザの詳細な比較として福岡の研究がある。福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』212-16, 322-26, 419-22頁。

マルコムは、『リヴァイアサン』になりホッブズの議論が「非常に先鋭化したこと」の例として結論部G)とH)を挙げている。(Hobbes, *Leviathan*, 41.) 本稿の関心は、そのような先鋭な議論がいかんにして可能になったのか、その政治的含意は何か、といった点にある。

との間に契約が結ばれたにも関わらず」とあることから分かるように、ホップズは、神と人民の間の契約が更改された後に初めてモーセの権威が確立したことを認識していた。また、『市民論』で人民が神の提案を受け入れたとされる出エジプト記第 19 章第 8 節や『リヴァイアサン』 35 章で神がモーセに命令したとされる出エジプト記第 19 章第 5 節と、H)で人民がモーセに服従したとされる第 20 章第 18 節との間には時間の隔たりがあるということも認識していた¹²。この意味で、時間の隔たりを表す上記の表現からは、神との契約だけでは神の国の成立に不十分であり、神と人民を媒介する預言者が基礎付けられることも必要だという『リヴァイアサン』におけるホップズの新たな意識が読み取れるのである。これが必要となったのは、人民と神との接触により神の法の拘束力が生じたという『市民論』の議論が、『リヴァイアサン』の分析視角からすると、妥当しないことが判明したからである。『市民論』の議論構成では、神と人民の契約の直後に神の法についての考察が来る¹³。つまりここでは神の法の基礎は神との契約にあり、神の法の拘束力は契約のみに依拠するとされているのである¹⁴。他方で『リヴァイアサン』では F)で新たな観点が提示されており、これにより契約締結で直ちに神の法に人民が拘束されるという考えが否定されているのである。

これが否定されている論拠は大きく分けて二つある。一つは、32 章にもあり、36 章では市民の義務とされた認識論的懐疑を転用したものである。しかし 32 章とは異なり、ここではイスラエルの人民が懐疑の精神を有していたと想定することは出来ない。恐らくこのためにホップズは、神たるキリストに訴えかけ、36 章で示された懐疑の義務を弁証している。それも 36 章ではエレミヤの口を通しての神の言葉を引用していたが、ここで引き合いに出すのはキリストである。モーセの権威をも疑うには、モーセの権威を確実に上回る恐らく唯一の人物であるキリストの権威に訴えかける以外になかったのだろう。

¹² DC, 16:8; Lev, 35: 636.

¹³ DC, 16:3-5, 8, 10; 17:7-8.

¹⁴ 「他の種類の法について言えば、その拘束力は、人民自身と[神と]の間で結ばれた契約のみに由来する。というのもこの法は、神がイスラエルの人民のための特別な王として提示したものである。」(DC, 16:10.) また、「キリストが要約した法はアブラハムの神を認める者全てが拘束される法に他ならない」とあり、確かにそのうち自然法については永遠に拘束力があるにしても、「旧約により拘束される、神の崇拜に関する全ての法」に関しては、その拘束力の源泉は旧約（あるいは直前の節で論じられた新約）以外に見出し難い。DC, 17:7, 8.

神の法の拘束力が否定されているもう一つの要因としては、法が機能する条件についての考察が深まったことが挙げられる。『リヴァイアサン』26章の神の実定法論においてホブズは以下のように論じている。「法に拘束される者が布告者の権威を確信しているということが法の本質に属す¹⁵。」モーセの証言が否定されその権威が未だ確立していない状態では、法の公示条件は満たされていない。それゆえ契約締結後もいまだ神の法はイスラエルの人民を拘束しないのである。以上の、『リヴァイアサン』に特有の認識論的懐疑と法の公示条件の議論とが組み合わさって、神との契約締結のみでは神の法が拘束力を有する条件を満たさないという、『市民論』とは異なる議論に至ったのだと思われる。このためホブズはモーセの権威の基礎として他のものを見出す必要があった。

以上で『市民論』との関連でF)の議論の特徴と意義を考察した。さてF)の議論はA) — D)の議論と合わさって、モーセの権威の基礎の候補である継承権、モーセへの信仰、および神の命令の3つ全てを否定する役目を果たしている。A)の継承権に関する議論は特に問題ない。『市民論』との関連で綿密な検討が必要なのは、人民のモーセへの信仰がモーセの権威の基礎として否定されていることである。ここでのB) — D)とおおよそ対応する『市民論』の議論は、イスラエルの人民がなぜモーセを真の預言者と信じたのかを主題とする、第16章第11節のそれである。『市民論』でもB) — D)でも、イスラエルの人民がモーセを信じていたということは否定されていない。『リヴァイアサン』で否定されたのは、このモーセへの信仰がモーセの権威を基礎づけるということであり、その根拠は信仰が変化に服するという点に求められている。この新たな信仰観を理解するためには、『市民論』でモーセへの信仰の基礎として挙げられていた3つの要因—奇跡、アブラハムの神への信仰、および民数記第12章第8節に基づくモーセの預言者としての特別な地位—が、『リヴァイアサン』ではどのように論じられるようになったかを想起することが有益である。『リヴァイアサン』の観点からすると、『市民論』の上記三要因は全て超自然的現象が伴う。しかし『リヴァイアサン』の認識論的批判で明らかになったように、超自然と称される現象は実際には自然的現象かもしれず、自然的理性を働かせて吟味する必要がある。他方で32章の議論が明晰に示すように、聖書の判断基準の助け

¹⁵ Lev, 26: 444.

なくして自然的理性だけでは、当該吟味において決定的な判断は下せない。だがモーセの権威の基礎に関しては、主権者が不在である以上、主権的預言者の判断という聖書の判断基準は使用できない。この意味で、モーセが超自然的な啓示を受けたとするイスラエル人の信仰あるいは見解は、自然的理性の裏づけを欠く限りにおいて、不確かであり変化に服する。

ホッブズは、D)で示した信仰の可変性から、信仰はモーセの権威を基礎づけることは無いという結論をE)で導出する。国家の基礎が変化に服するものであってはならないという考えは、ホッブズの国家設立論における契約の役割にも見られる¹⁶。ホッブズが政治社会設立の際に契約が必要だと考えた背景には、契約なしで形成される単なる人の集まりと契約により形成される同盟との対比がある。前者はもろい。なぜならこれは、各人の善悪の認識が偶然に一致したことから形成されるものであるが、善悪の認識自体が情念に基づくため変わりやすい性質を有するからである¹⁷。これに対して同盟は、政治社会を含め、より堅固である。なぜなら同盟の形成の際には理性に基づき契約により将来の権利を互いに譲り渡すが、一旦譲り渡された権利は、合理的な恐怖が生じない限り、譲り手の下に戻ることはないからである¹⁸。それゆえ、ホッブズが変化に服する信仰を法の基礎として不適格だとするのは、以上の政治社会論の議論と軌を一にする。

以上の懐疑論を踏まえた後ようやくホッブズはモーセの権威に関する積極的な根拠を提示する。それはイスラエルの人民の服従の約束である。モーセという恐らく聖書の中で最も権威ある預言者でさえ、真の預言者としての地位を有するのは、最終的には何らかの神の恩寵によるのではなく、政治的主権者としての地位に依拠するというのである。ホッブズはワードが提示した懐疑を先鋭化させることで、ワードが全く予期しなかったような回答を導出したのである。この議論は『リヴァイアサン』の聖書解釈全体の中で鍵となる様々な役割を果たしている。それぞれの役割については、議論を進める中で徐々に指摘していくこととなるだろう。ここでは『リヴァイアサン』の聖書の権威論に検討を加える作業に戻りたい。

¹⁶ 拙稿「ホッブズとプーフENDORFにおける政治社会の構造」『国家学会雑誌』125巻3号、2012年、91-93頁。

¹⁷ DC, 3:31, 12:11; Lev, 22: 370.

¹⁸ DC, 2:1, 9, 11.

第4章第2節 聖書外在的分析：33章

『リヴァイアサン』のコンテクストを検討する際に、内戦期には聖書の権威の正当化に2種類のアプローチが存在したことを指摘した。一つは主として聖書の内容から根拠づけるもので、もう一つは事実問題として、使徒の言葉の信憑性から根拠づけるものだった。これらおよび内戦前のチリングワースによる聖書の権威論と比較すると、『リヴァイアサン』33章における聖書の権威論には二つの顕著な特徴がある。

第一の特徴は、数学的な確実な論証を提示している点である。チリングワースやワード、ハモンドは、この種の確実性は達成不可能であり要求するのが不合理なものだと考えていた。この点においてホッブズの立場はカトリックのそれに類似している¹⁹。ホッブズは、ノットが繰り返し要求し、プロテスタント側には欠如しているとして糾弾したところの絶対的確実性を提示するのである。ホッブズとカトリックは、確実性を求めて聖書外の特定の人間に根拠を求める点でも共通している。逆にこの点でホッブズはグドウィンと異なる。グドウィンは様々な種類の論拠を提供しており、内的な論拠としては聖書やキリスト教に特有の教義、外的な論拠としてはキリスト教に関連する出来事を挙げていた。しかしホッブズからすれば、グドウィンが提示する論拠はどれも確実性に欠けると見えたであろう。

数学的な確実性を有する議論は、ホッブズの長所であっただけでなく、ホッブズにとって必要不可欠なことでもあった。すなわちこれは、預言を自称する者に対する懐疑を義務として強調する彼の議論と表裏一体の関係にある。ホッブズが預言者に対する懐疑を推奨するために提示する一連の議論を想起しよう。32章でホッブズが挙げた聖書の例では、預言を称した400人のうち真の預言者はたった一人であった。36章では、預言者はいったん認められると信奉者に対して支配権力を握ることとなるが、支配は人間がその本性上欲するものだと論じられていた。以上のように預言者に対して徹底的な懐疑を推奨するホッブズには、道徳的な確実性はこの懐疑に耐えないと見えたであろう。とりわけ、懐疑の必要性を示すホッブズの議論は、使徒の言葉の信憑性を強調して聖書の権威を擁護する議論の基盤を掘り崩してい

¹⁹ Malcolm, "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea," 417.

る。ワードは、使徒の誠実性の論拠として、使徒は嘘をついても何も得るものが無かっただろうと論じていた。しかしホップズが示したように神の言葉を告げると称することで信奉者に対して支配権力が手に入るのなら、使徒を含め神の言葉を告げると称する者は全て、その誠実性を疑う理由があるということになる²⁰。

以上のような徹底的懐疑に関してハモンドは、信仰の事柄に関してこれは不合理だと論じその論拠を挙げていた。だがホップズは逆に、熱狂者を封じ込め孤立させるのにこの懐疑こそが不可欠だと認識した²¹。ハモンドもニューモデル軍が主張する霊の啓示に対しては懐疑を推奨していたことに鑑みると、ホップズがハモンドと異なるのは、厳密に言えば、熱狂への応答と聖書の権威論を結びつけた点にあると言えるかもしれない。ホップズは熱狂への応答として根底的な懐疑を要求し、聖書の権威の基礎としてそのような懐疑にも耐えるような確実性を追求したのである。

ホップズの聖書の権威論は、その第二の特徴として、啓示の媒介に議論の照準を合わせていることが挙げられる。とりわけホップズが着目するのが、直接の啓示とその特異性である。これは3つの観点から把握することが出来る。第一に、カトリックとプロテスタントの論争の脈絡の中に位置づけることが出来る。この論争の中で既に聖書原典と翻訳それぞれの長所短所が詳細に論じられ、人間が介在する聖書の伝達過程において生じる不確実性が明らかにされていた。恐らくこの論争における議論の蓄積を生かし、グドウィンやリーは、聖書原典もその伝達過程において書記など人間の手が不可避免的に混入するという点を鋭く指摘していた。以上の議論の蓄積の上にホップズが新たに指摘したのは、啓示された神の言葉が預言者や聖書の（人間の）著者から人間の手を経て伝達されていくことに伴う不確実性ではなく、預言者や聖書の著者が受けたとされる直接の啓示を認識することに伴う不確実性である。

第二に、直接の啓示に議論の照準を合わせたことにより、ホップズが着目するところの情報や論拠の範囲も限定的になっている。グドウィンやリーは多種多様な議論を提示したが、ホップズの視点からすれば、聖書の権威に本当に関連する論拠は彼らが想定したのよりもはるかに限られている。ホップズが重視するのは、預言者

²⁰ Cf. Lev, 47: 1114.

²¹ 本章では聖書の権威論についてホップズとハモンドを比較しているが、モーティマーは教会論に関して同様の比較をしている。Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, 128-36.

やこれに相当する立場の者についての情報である。逆に言うと、キリスト教の広まりといった、使徒の時代より後の出来事は重要性が低いということなのであろう。この意味においてホップズのアプローチは、聖書の権威の問題を事実確定の問題と捉え、使徒の受けた啓示や奇跡に焦点を合わせて論じた論者のそれに近い。とりわけハモンドは神の証言について詳しく論じている。ホップズがこれらの論者からも突出していたのは、新約聖書の使徒のみならず旧約聖書の預言者にも検討を加え、聖書内のあらゆる種類の啓示を視野に納めたことである。

第三に、聖書の権威の問題を事実の確定問題として把握する議論も、『リヴァイアサン』の分析枠組みからは重大な問題を抱えているように見えたであろう。道徳的現実性の限界の他にも、このアプローチには、いかにして超自然的な現象について事実の確定を行うのかという問題がある。これが最も先鋭に現れるのは、奇跡に関するワードやハモンドとホップズとの見解の相違である。確かにワードやハモンドも偽の奇跡の存在は認識していた。しかしながら彼らにとって使徒の奇跡は疑いなく真実であった。それゆえ奇跡は懐疑論に対抗する彼らの議論において重要な一角を占めていた。ホップズにとっては事情が全く異なる。奇跡は懐疑論を押さえ込むのに資するどころか、これを称する者は欺瞞の可能性を疑い十分に吟味しなくてはならない²²。さらに、奇跡は定義上超自然的であるため、奇跡を奇跡として認定することには根本的な困難が伴う。称される場所の奇跡を直に目撃した者でさえ、この点に関して確信を得ることは出来ない²³。まして聖書で使徒や預言者が起こしたとされる奇跡は、直接に見ることは出来ず、媒介としての聖書の言葉を通してしか知ることが出来ないのである²⁴。

ホップズの聖書の権威論全般に渡る考察は以上で済ませ、ここから個別のテーマに分け入って検討を加えていきたい。『リヴァイアサン』33章では聖書の権威に関連すると考えられてきた諸題目が論じられている。この意味で、33章内の個々の題目は直接的に相互連関するわけではないが、この章の主題は全体としては聖書の権威であると言えよう。このテーマに関するホップズの議論の特徴として、神の言葉の伝達過程のうち、単なる人間を媒介とする過程にはあまり関心を示さないという

²² Lev, 37: 690, 92.

²³ Lev, 37: 694, 96.

²⁴ Cf. Lev, 37: 696.

ことが挙げられる。確かにホッブズは聖職者の手による聖書の改竄という可能性を考察している。だが手短かにこの可能性を排除した²⁵。また書記の過失などといった他の原因で聖書に人の手が加わっている可能性を考慮することもない。ホッブズが関心を傾けるのは、あくまでも預言を自称した者あるいはそれと同等の立場にある者であり、聖書の場合にはそれは聖書を執筆した人間の著者である。聖書の古さという題目の考察において、聖書の著者についての情報を出来るだけ収集しようとするホッブズの姿勢が見てとれる。この題目はリーやグドウィンも聖書の権威を擁護する中で取り上げていた。彼らの議論を背景においてホッブズの議論の特質・意義を考察すると、それは既存の議論において聖書の権威の基礎とされていた論拠を掘り崩した点にある²⁶。とりわけ、いわゆるモーセ五書の著書がモーセではないことを証明するホッブズの議論は、このことを前提して聖書の権威を導出するグドウィンの議論の説得力を弱めている。以下ではこの論点に関するホッブズの議論が具体的にどの点で既存の議論と異なっていたのかを明らかにしたい²⁷。

第一に、ホッブズはモーセ五書の著者の検討に入る前に、著作の題名（モーセ五書）は必ずしも著者（モーセ）を指し示すのではないことを確認する²⁸。この点は、『市民論』で展開されていた、「神の言葉」という語が3つの意味を有するという議論を転用したものである²⁹。そのうえでホッブズは、モーセがモーセ五書の著者だとする説を全体として否定する。その根拠の一つは、申命記の最後の章にこの

²⁵ Lev, 33: 600, 2.

²⁶ グドウィン研究の側からホッブズとグドウィンの聖書の権威論を比較したものとして、コフィーの研究がある。Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, 155.

²⁷ ホッブズのモーセ五書を対象とした研究としては、まずカーリーのそれがある。(Curley, "I Durst Not Write So Boldly": How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise," 556-71; "Hobbes and the Cause of Religious Toleration," in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 317-19.) またベルニエの研究は、モーセ五書の著者がモーセであることを疑問視した、ホッブズおよびその他の17世紀の有力な論者を考察しており、有益である。(Jean Bernier, *La critique du Pentateuque de Hobbes à Calmet* (Paris: Honoré Champion, 2010).) しかしホッブズの議論の前提を理解するには依然としてマルコムの研究に如くものは無い。(Malcolm, "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea.") 本稿は、モーセ五書など聖書の権威に関わる個別の論点の相互関係をより厳密に把握し、その際に『リヴァイアサン』とそれ以前の著作との比較の視点を取り入れている。Cf. *Ibid.*, 422-28, esp. 28.

²⁸ Lev, 33: 590.

²⁹ DC, 17:15.

説と矛盾する記述があるということだった。この点はリーも認識していた³⁰。だがリーはこの箇所は後世に挿入された例外だとした。同様の説を、この論点に関する有力な論者であったアラピデ (à Lapidé) も提示した³¹。しかしリーがこの箇所だけに改竄を見出したのに対して、アラピデはモーセ五書を、モーセ自身の著述と後世の著者による多くの挿入との混合物だと見なした。モーセ五書のテキストの成り立ちに関するこの一般理論は、ホッブズの議論に非常に近い。しかしホッブズは以下の二点でアラピデよりも急進的だった。第一に、後世の著者により挿入された記述はアラピデが想定したのよりも更に広範囲に渡ると想定し、むしろこちらこそがモーセ五書の大部分を占めると論じた。第二にホッブズは、モーセ五書にモーセの死後に関する記述があることに関して、預言によってモーセが未来を予知したとする (アラピデの) 説明を反証した³²。これにより、モーセの死後が記述されている箇所についてモーセが執筆したという可能性を完全に排除したのである。

聖書の古さと並んで、聖書が書かれた意図をホッブズは論じている。リーやグドウィンもこれらの題目を取り上げていたが、ホッブズは、これをもって聖書の権威を裏付ける積極的な根拠とはしていない点で、これらの論者と異なっていた。「著者ではなく教会の権威こそが本を聖典とする」という言葉から窺えるように、聖書の権威の基礎としてふさわしい論拠は限られていることに意識的だった³³。

聖書の権威というテーマにおいて問題の核心が何かにホッブズが意識的だったということは、この題目そのものに向き合ったホッブズの議論にも見て取ることが出来る。

キリスト教諸宗派の間で激しく議論されている問いとして、「聖書の権威は何に由来するのか」というものがある。この問いは他の言葉で言い表されることもある。例えば「我々はどのようにして聖書が神の言葉であると知るのか」

³⁰ Leigh, *A Treatise of Divinity Consisting of Three Bookes. The First of Which Handling the Scripture or Word of God, Treateth of Its Divine Authority, the Canonick Bookes, the Authentick Edition, and Severall Versions; the End, Properties, and Interpretation of Scripture. The Second Handling God, Sheweth That There Is a God, and What He Is, in His Essence and Several Attributes, and Likewise the Distinction of Persons in the Divine Essence. The Third Handleth the Three Principall Workes of God, Decree, Creation and Providence.*, 47.

³¹ アラピデの議論については本稿はマルコムの研究に完全に依拠している。Malcolm, "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea," 409-10.

³² Ibid., 410.

³³ Lev, 33: 602.

や「なぜ我々は聖書が神の言葉であると信じるのか」という具合である。この問題の解決が困難なのは、主として問いそれ自体が適切な言葉で言い表されていないことに由来する。というのも、聖書の最初のそして根源的な著者が神であるということは各方面で信じられているからである。それゆえ問題になっているのはこれではない。さらにまた、聖書が神の言葉であると知ることは、

(真のキリスト教徒は皆これを信じているものの、) 誰にも出来ず、神自身がこれを超自然的に啓示した者だけがその例外だということは明白である。それゆえ我々の知識に関して問うのは、正しい問題設定ではない。最後に、我々の信仰に関して問う場合について言えば、ある者はある理由により、別の者は別の理由によって信じるように向かうため、全ての人にあてはまる一般的な回答はありえない。正しく問いを立てて表現するならば、それは「いかなる権威によって聖書は法となるのか」となる。³⁴

この議論を『法の原理』のそれと比較すると、まず共通点としては、両方とも聖書を神の言葉とする見解は知識の領分ではなく信仰の領分にあることを認めている。ただしその根拠は異なる。また『法の原理』ではこの結論で当該論点は終了し信仰の対象へと議論が移った。だがここではホッブズは、十分な結論が導出できなくとも、信仰の根拠をあえて問うている。これは 32 章の認識論的懐疑と類似しており、このように信仰箇条の根拠を問うのは『リヴァイアサン』の特徴である。

これはグドウィンやワードの議論の特徴でもあったが、『市民論』における神の言葉の伝達方法の三分割に基づき、『リヴァイアサン』ではホッブズは、例えばグドウィンよりも問題の所在を精確に捉えている。グドウィン（ヤリー）は神に由来する聖書と単なる人間に由来する他の書物とを対比していた。しかしこの対比は、預言を自称する者あるいは聖書を執筆した人間の著者には当てはまらない。預言者や聖書の著者は人間であるが、彼らの言葉は、語られたものであれ書かれたものであれ、神の言葉であると想定される。預言者の言葉は人間の言葉であると同時に神の言葉なのである。『リヴァイアサン』においてはこの両義性こそが問題の核心とされている。確かにワードもホッブズと同様に、イエス・キリストと直接の親交があっ

³⁴ Lev, 33: 604.

た使徒の証言に議論の照準を合わせていた。しかしなぜそうする必要があるのでかは、ホッブズの理論枠組みにおいて初めて説明可能なのである。

聖書の権威において内的な確実性あるいは知識が得られないというのは 32 章の議論と同様である。しかし 32 章と異なりここではホッブズは議論の位相を（信仰といった）人間の内面から外面へと移し、外面の領域において確実性を見出している。これが、聖書の権威の問題を法の問題として理解するホッブズの議論の意味である。続いてホッブズは、聖書の権威の基礎の候補としてカトリックとプロテスタントの標準的議論—カトリック教会、霊—を取り上げるが、それと同時に政治的主権者にも言及する³⁵。以上の二点、すなわち議論の位相を人間の内面から外面に移すことと、聖書の権威の問題を政治的主権者や法と結びつけて論じることが、『リヴァイアサン』の顕著な特徴である。第 3 章で検討した他の論者は聖書の権威の問題を主として信仰の問題、あるいはせいぜい道德の問題と認識したのに対して、ホッブズはこれを政治的問題として把握したのである³⁶。他方で、『市民論』から『リヴァイアサン』にかけて発展した議論にはグドウィンやワードのそれと類似している側面もある。それは、政治的主権者の観念は、霊や教会のそれとは異なり、キリスト教の観念体系に依拠しない、非キリスト教徒にも通じるものだということである。

政治的主権者、カトリック教会、霊という 3 つの選択肢のうち、ホッブズが初めに退けるのはプロテスタントの靈感論である。これは、聖書の権威が靈感に基礎付けられていた『市民論』の立場とは明確に異なる³⁷。他方で靈感が聖書の権威の主たる根拠たることを退けたのはホッブズだけではなく、同時代人でもリーやとりわけワードがそうであった。そしてこの説を否定する理由もこの 3 者はほぼ共通すると言える。すなわちそれは、内戦中に霊のみに依拠する熱狂者が登場したことである。

³⁵ Lev, 33: 604, 6. 聖書の権威に関するホッブズ、カトリック、プロテスタントの三つ巴の対抗関係についてはサマヴィルの明晰な概観がある。(Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 108-10.) ただしホッブズの聖書の権威論はサマヴィルの説明が示唆するのよりも複雑である。

³⁶ これを示す兆候として、『リヴァイアサン』第 3 部の題名「キリスト教国家について」（強調引用者）が挙げられる。『市民論』の第 3 部の題目は「宗教」であり、これに対応させれば「キリスト教について」となるはずであるが、ホッブズはそうはしなかった。

³⁷ DC, 17:15, 16.

この結果、靈感論の否定においてホッブズの見解は標準的カトリックのそれと一致する³⁸。またホッブズは、聖書はそれ自体では神の言葉と分ならず、聖書外のある特定の間人がこれを基礎づける必要があると想定する点でも、カトリックと共通だった。実のところ、カトリック教会と政治的主権者の二択のうちどちらかが正しいのかという問題はこの章では決着がつかない³⁹。この問題の決着をつけるためにホッブズは、聖書の教えそのものへと分析の歩を進める⁴⁰。このためにホッブズには『リヴァイアサン』で聖書解釈を拡張する必要があったのである。

第4章第3節 聖書内在的分析：39章と42章

39章における「教会」という語の意味の吟味は、確かに、法的に有意義な「教会」は国家の教会に限定されるという議論の概要において『市民論』とほぼ同一である。しかしこの議論は、政治的主権者とカトリック教会との間で聖書の権威を基礎づけるのがどちらかを判断する前述の問題に関して、新たに以下のことを示唆している⁴¹。すなわち、各キリスト教国家にはそれぞれの国教会があり、普遍的なカトリック教会など存在しない。それゆえ、残された唯一の選択肢は政治的主権者となる。しかしこれまでのところ、このことを積極的に証明する議論は存在しなかった。42章の聖典 (canon) ⁴²論がこの課題に取り組んでおり、その際に40章のモーセの権威論を基礎としこれに類似した議論が展開されている。まずこの聖典論を『市民論』と比較し『リヴァイアサン』の議論の特徴を具体的に特定したい。

『市民論』は聖典とは何かを真正面から論じることにはしていない。しかし聖典（あるいはこれに類する観念）に言及する箇所はいくつかあり、ここからホッブズ

³⁸ Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 108; Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 148.

³⁹ マルコムによれば、カトリックとホッブズの一致は偶然的なものだった。(Malcolm, "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea," 424.) とはいえ、ホッブズとカトリックには共通の敵がいたのであり、その点からすれば両者の議論に共通点があっても不思議ではない。むしろこの両者の類似ゆえに、『リヴァイアサン』において聖書の権威を基礎づける対立候補が最終的にカトリック教会と政治的主権者に絞られていると見るべきであろう。

⁴⁰ Lev, 33: 606, 8. 聖書内在的な議論と外在的な議論とを組み合わせる聖書の権威を証明する点はグドウィンに類似していると言えるかもしれない。

⁴¹ DC, 17:19-22; Lev, 39: 730, 32, 34.

⁴² Canon の語は日本語でいう「聖典」よりも広く、宗教的脈絡以外でも使われている。この脈絡で「聖典」と訳すと日本語としては不自然になるが、本稿は原語が同一であることを示すために、「聖典」の訳語で統一した。

が有していた聖典のイメージが推察できる。まず、「旧約聖書の残りの本が初めて聖典として受け入れられたのがいつかは明らかでない」とある⁴³。ここでの「聖典」は神の言葉として認められた書物を指す。申命記が再発見された時の状況について議論する中でホッブズは「書物を神の言葉として認める権威」に言及している⁴⁴。新約聖書に関する章では聖典を異なる角度から捉えている。第一に、「聖典」の存在をキリスト教についてのみならず諸科学についても認めている。キリスト教の聖典は「宗教論争を裁定するためのキリスト教教義の規範」である⁴⁵。政治学や歴史学など、「信仰の神秘」とは無関係な科学の聖典は、その学問の正しい教えである⁴⁶。第二にホッブズは聖典を解釈者と関連させて捉えている。「聖書は理解しない限りそれを元に精神を統御することは出来ない。それゆえ聖書が聖典となるには解釈者がいなくてはならない⁴⁷。」聖典を論争裁定のための規範や神の真理と認識するここでの見解は珍しいものではなく、ホッブズの同時代人にも見られた⁴⁸。

『リヴァイヤサン』ではホッブズは新たな分析視角をもって「聖典」を定義し直している。

著作は二つの意味で聖典と呼ばれうる。というのも聖典は規則であり、規則は規範であり、その規範により人はいかなる行動においても統御され方向付けられる。このような規範は、たとえ教師から弟子への教えであったりあるいは相談役から友人への助言であったりして、受け取る側がそれを遵守するように強制する権力が伴っていなくとも、やはり聖典である。というのもそれは規則だからである。だが、もし受け取り手が遵守するように義務付けられている場

⁴³ DC, 16:12.

⁴⁴ DC, 16:16.

⁴⁵ DC, 17:18.

⁴⁶ DC, 17:16.

⁴⁷ DC, 17:17.

⁴⁸ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 129-39, 77; Leigh, *A Treatise of Divinity Consisting of Three Bookes. The First of Which Handling the Scripture or Word of God, Treateth of Its Divine Authority, the Canonically Bookes, the Authentically Edition, and Severall Versions; the End, Properties, and Interpretation of Scripture. The Second Handling God, Sheweth That There Is a God, and What He Is, in His Essence and Several Attributes, and Likewise the Distinction of Persons in the Divine Essence. The Third Handleth the Three Principall Workes of God, Decree, Creation and Providence.*, 87-88. これらの論者が聖典に言及するのは、聖書のどの本が聖典として受け入れられるべきかという問題を論じる脈絡においてであることが多い。

合には、その聖典は規則であるのみならず法である。それゆえここでは、(キリスト教信仰の規則である) 聖書を法とする権力が問題となっている。⁴⁹ ここでの聖典の定義にはいくつか特徴がある。第一に、『市民論』では科学の聖典は真理の観点から捉えられていたが、この視点はここでは消えている。これと関連して第二に、ここでの聖典は人間の行動を指示する規則のみを指すが、『市民論』での科学の聖典は恐らく必ずしも人間の行動を事とするものではない。第三にこの定義では『市民論』とは異なり解釈者には言及されていない。最後に最も重要な特徴として、この定義では法あるいは強制権力に言及されている。

以上に挙げた変化は、『リヴァイアサン』で超自然的事象や聖書の権威に関するホッブズの理解が深まったことと関連する。32・33章の議論で、超自然的事象に関しては内面において確信を得て確定的な真実に到達することは不可能だということが判明した。それゆえキリスト教の聖典を諸科学の教えと同列に置くのは不相当だということになる。そして33章でホッブズは議論の位相を人間の内面から外面・法へと切り替えた。ここでも同様に聖典としての聖書を法の観点から考察している。法としての聖書に従うということは、命令された通りに話し法たる聖書に従って生き、逆らわないということである⁵⁰。これを要するに、外面の行動に関する限り聖書を真理と見なすということであろう。この意味において、『リヴァイアサン』で新たに提示された聖典の概念も、実のところ真理の観念と関連していると言えよう。また、聖書の権威が外面にのみ関わる限りにおいて、聖書の内容の理解を助ける役目の解釈者は必ずしも必要ない。実際、『リヴァイアサン』において超自然的事象とは、いかなる具体的な観念を有することも出来ない、その限りで理解不能なものであった⁵¹。人々の内面がどうであれ、外面上聖典に従った行動を確保することをホッブズは重視したのであった。

聖典の観念を研ぎ澄ませることを通し、ホッブズは旧約聖書解釈で新たな問いを設定する。『市民論』では列王の時代に再発見された本がどのように聖典と認定されたかが論点となっていた。しかし『リヴァイアサン』ではモーセの時代のモーセの十戒や第二の律法までもが、いかにして聖典と認められるのかと問う対象となって

⁴⁹ Lev, 42: 812.

⁵⁰ Lev, 32: 578.

⁵¹ Ibid.

いる⁵²。十戒や第二の律法が神の書かれた言葉として認められる論拠は、ホッブズによれば、モーセの権威の基礎に関するそれとほぼ同一である。つまり神の実定法において法の公示条件が満たされるには、預言者の言葉が確かに神の言葉だと判明している必要があり、それは預言者に服従する約束によって初めて実現する⁵³。ここまではモーセの権威の基礎についての40章の議論と同一であった。しかしここではホッブズは40章の議論を前提とし、モーセとその後継者が政治的主権者であるという当該議論の結論を持ち出す⁵⁴。つまり、40章のモーセの権威論と42章の聖典論は著しく類似しているものの、確かに前者が先に来る必要があったのである。このようにしてホッブズはついに、書かれた神の言葉の拘束力を政治的主権者に基礎付けたのである。

神の書かれた言葉の拘束力が政治的主権者によって基礎付けられたことには、含意がいくつもある。第一に、これによってホッブズはモーセの時代からホッブズ自身の時代まで聖史を間断無く連結することが可能となった。第二に、より重要な含意として、この議論は『市民論』の聖書解釈権に関する政治的結論の変更の一つの背景となっている。『市民論』では超自然的事象あるいは教義は「神の啓示によってのみ知られうる」とされていた⁵⁵。それゆえ聖書の中の超自然的な事象は、神の言葉としての聖書の特質により真理と認められていたものであり、そこに政治的主権者が関与する余地は無かった。他方で『リヴァイアサン』では、主権者のみが臣民に対して聖書を神の言葉と認めるように義務付けることが出来る。それゆえ『リヴァイアサン』において、(聖書内の)超自然的事象を含む聖書全てを解釈する権利が政治的主権者に帰属するという結論になっているのは不思議ではない。以上の政治的結論の変化と密接に関わるのが、『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての終末論の理論的發展である。終末論を吟味する次章の始めにまずこの点を検討したい。

⁵² Lev, 42: 812.

⁵³ Lev, 42: 814, 16, 18; 福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』223-31頁。

⁵⁴ Lev, 42: 814.

⁵⁵ DC, 17:17.

第4部第5章 終末論

第5章第1節 理論的基礎

『リヴァイアサン』におけるホッブズの終末論は、彼のキリスト教論の中でも一際奇妙な議論だと考えられている。しかしながら、終末論で議論されている来世の事柄は、『市民論』では「超自然的」であり哲学の領域外にあるとされていたことは、これまで十分に認識されてこなかった¹。例外的に、ジョンストンが『市民論』における知識と信仰の区別の重要性を指摘していた。しかし彼は、『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての変遷を、1640年代の政治的コンテクストからのみ説明を施していた²。だがホッブズの終末論は、ホッブズ自身の理論枠組みの変化からも説明する必要がある。本節ではこの課題に取り組みたい。

『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての超自然の領域の減少は、ホッブズの終末論にのみ当てはまることではなく、34章から37章にかけての、「霊」や「天使」等の語の意味分析を通じた超自然的啓示の分析にも当てはまる。それゆえ「霊」の語義を分析するフィロロジーの理論的背景も、部分的には終末論のそれに関わる。とはいえ38章の来世論は、それ以前の章の議論と異なる側面もあり、別の観点からの説明も必要である。ここでは二種類の説明を試みたい。

第一に試みる説明では、『市民論』における超自然の観念を『リヴァイアサン』の枠組みから捉え直す。『市民論』では霊的な事柄は、「キリストの権威と職務に基礎を有し、キリストが教示しない限り不可知なこと」と定義されている³。自然法を教示する二つの方法の対比で、自然的理性を介した教示法と神の権威を介した教示法という同様の対比がある⁴。ここで我々の議論の道筋を先取りすると、自然的理性と神の権威との間の明確な対比が『リヴァイアサン』において大きな変化を被った結果、終末論も理性の枠内で扱うことが可能となったのである。

¹ DC, 17:13. DC, 17:28 も参照。

² Johnston, "Hobbes's Mortalism," 655-59. ホッブズの終末論は彼の「唯物論が論理的に含意していたこと」だとしてこれを説明する試みに対してジョンストンが行う批判は、今でもその価値を失っていない。Ibid., 653-55.

³ DC, 17:14.

⁴ 一つは「自然的理性を通して、すなわち人間の原理と契約から自然権と自然法を導出することで、定理として」教示することである。(DC, 17:13.) もう一つは「神の権威により、すなわちあれこれが神の意思であると示すことによって、法として」教示することである。「この教示法は神の意思を超自然的に認識できる者、すなわちキリストにのみ可能なことである。」Ibid.

キリストの権威と職務はキリスト教の教義の一環をなすが、『リヴァイアサン』43章で論じられているように、キリスト教信仰の基礎、つまり「最も通常の直接的な原因」は、神の言葉としての聖書の地位に帰着する⁵。この点は、『リヴァイアサン』以前の著作において根本的信仰箇条がどのように論じられていたかに照らして、若干の敷衍が必要である。

『法の原理』では聖書の権威は、根本的信仰箇条を除けば教会への信仰に依拠するとされる⁶。『市民論』では、根本的信仰箇条がいかなる意味で例外なのかが明示される。今日では全キリスト教徒は根本的信仰箇条を教え手から学ぶこととなっているが、「だからといってこれらキリスト教徒が当該信仰箇条について教え手や教会に依拠している訳ではなく、むしろイエスその人に依拠しているのである。というのも他全てがキリスト教教会の後に誕生したのだとしても、この信仰箇条は教会に先行するからである。教会がこの信仰箇条の土台の上に立つのであって、その逆ではない⁷。」ここでは、イエス・キリストは論理的・時系列的に教会より先行するとされている。しかし『リヴァイアサン』では、根本的信仰箇条に認められていた例外的地位が消滅している。この変化は恐らく、『リヴァイアサン』で始めて、預言者を自称する者あるいは預言者と同等の立ち位置にある使徒のような者に対して、認識論的懐疑が投げかけられたことと関連する。すなわちこの懐疑により、通常のキリスト教徒は、自己の信仰の系譜を辿っても、預言者や使徒を越えて神あるいはキリストにまで達することが出来なくなった。ホップズによれば、真の預言者や使徒は神あるいはキリストを信じたのかもしれないが、他の者は、根本的信仰箇条を含め自らのキリスト教信仰について、使徒や聖書の権威に究極的に依拠している⁸。それゆえ『リヴァイアサン』では、根本的信仰箇条も区別無く聖書の権威に依拠するとされるのであろう。

本論に立ち戻ると、『リヴァイアサン』では、キリスト教信仰の基盤であるとされる聖書の権威は、外面に関する限り、政治的主権者に依拠することが判明する。逆に『市民論』では政治的主権者の権威について幾度か言及されているものの、これがキリストの神の権威と結び付けられることは無かった。また主権者の権威がい

⁵ Lev, 43: 934.

⁶ EL, 1:11:10.

⁷ DC, 18:9.

⁸ Lev, 43: 932, 34.

かに生じるのかが論題となることもなかった。『リヴァイアサン』ではこの点についても、この著作で初登場する「授權（authorisation）」理論によって、政治的主権者の権威がいかに生じるかが説明されることとなる。その結果として、『市民論』における自然的理性と神の権威との二項対立が解消されることとなったのである⁹。

『リヴァイアサン』でホッブズは、『市民論』では主権者の事例のみで用いられていた権威概念を、個々人にも保持可能なものだと明示し、さらに権威は権利の一つとして授受可能だとも明示した。これにより、政治的主権者の権威の生成が説明可能となった。以下このことをより詳しく説明したい。『市民論』の世俗的な事項に関する議論の箇所では、権威概念は、以下のような王国の想定事例において用いられている。つまり、主権者が「政務官や公務官を任命することで、すなわち執行権力を行使せずとも権威を有することで満足する」国の事例である¹⁰。この事例では、「権威」は政務官が主権者の代わりに公務を執行する際の権原を指している。この類の国家は、主権の権利と行使との区別でも言及されている。主権者は自己の権利を保持しながら、任命した参事や顧問を通して権力を行使できるとされる¹¹。この例では、第一例における「権威」の概念が、権利の行使と対比される権利そのものとなっている。以上の『市民論』の権威概念は、『リヴァイアサン』16章にある「何らかの行為をする権利」としての一般的な「権威」概念が、主権者の事例で

⁹ 授權論あるいは代表論は、『リヴァイアサン』に初登場する議論の一つとしてよく知られている。スキナーは、内戦期における、世俗の事項に関する政治論争の中にこれを位置づけて理解している。(Quentin Skinner, "Hobbes on Representation," *European Journal of Philosophy* 13, no. 2 (2005); "Hobbes on Persons, Authors and Representatives," in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).) マルコムも同様の理解を示している。Hobbes, *Leviathan*, 15-17, 19-20, 23.

代表論の宗教論への含意については、ビエイラが三位一体論を論じている。(なお内戦期における三位一体論を巡る論争の中にホッブズを位置づけた近年の研究として、以下を参照。

Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, 149-74, esp. 55-57.) 本稿の観点からすれば問われるべきなのは、ホッブズはなぜ代表論を『リヴァイアサン』で初めて展開したのかという問いである。この問いとの関連で、本文に以下のことが付け加えられる。すなわち代表論は、『リヴァイアサン』で初めて登場する自称預言者の問題を広い視野で捉え直すのに非常に適していたということである。なぜなら預言者は、真の預言者であれ偽の預言者であれ、神の名の下に語るからである。Lev, 16: 248; Mónica Alexandra Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State* (Cambridge: University of Cambridge, 2005), 209-33.

¹⁰ DC, 10:15.

¹¹ DC, 13:1.

用いられているものとして理解できる¹²。さらに『リヴァイアサン』では、授權理論により、権利としての権威が授受可能であること、また、政治的主権者が有する権威は、自然状態における個人間の契約を通じた権利の授受により生成することが判明する¹³。この国家設立の契約は、自然法の一部として詳細に論じられた契約のうちの特別なタイプであり、自然的理性の力で実現する。ここから以下のことが帰結する。すなわち、政治的主権者の権威、そしてより重要なことに、外面の領域において主権者の権威に依拠するキリストの神的権威は、合理的根拠を備える、自然的理性の枠内の事項となったのである。来世のことが、『市民論』では「超自然的」とされていたのに、『リヴァイアサン』では議論の対象となったのには、以上の理論的發展が背景にあったと考えられる。

第二の説明に移る前に、『リヴァイアサン』における権威概念の変容の意義を、より広い脈絡から捉えてみたい。権威、とりわけ神の権威は、通常、根拠を提示せず人々に服従を迫る、何らかの外的原理を指した。リーの用いる権威概念が好例である。聖書は「人間のように語るのとは異なる。つまり、聖書はあらゆることを根拠も無くただ断定するが、他の論者は、自らの論じることが真理であると証明するために、数多くの論証を提示する。聖書内の話者は権威を持って語っており、その言葉は、それ自体で、いかなる論拠に欠けていても信じなくてはならないのである¹⁴。」宗教的事項について理性を用いることを推奨したことで著名なチリングワースにおいてさえ、彼が聖書の権威の根拠として挙げている普遍的伝統の権威は、それ以上の説明を拒むもののように見える。論敵ノットが理性ではなく権威に従うべきだと論じたときに、チリングワースは、カトリック教会の権威の代替物として、普遍的伝統の権威を提示していたのである¹⁵。『市民論』においてでさえ、ち

¹² Lev, 16: 244.

¹³ Lev, 16: 244; 17: 260.

¹⁴ Leigh, *A Treatise of Divinity Consisting of Three Bookes. The First of Which Handling the Scripture or Word of God, Treateth of Its Divine Authority, the Canonick Bookes, the Authentick Edition, and Severall Versions; the End, Properties, and Interpretation of Scripture. The Second Handling God, Sheweth That There Is a God, and What He Is, in His Essence and Several Attributes, and Likewise the Distinction of Persons in the Divine Essence. The Third Handleth the Three Principall Workes of God, Decree, Creation and Providence.*, 14. この関連でリーはソッチーニ主義者の合理主義を非難している。

¹⁵ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 238. 理性と権威の対立については以下も参照。Trevor-Roper, "The Great Tew Circle," 200, 29-30.

ハモンドも、超自然的な事柄について人間の理性が確証できるのは以下に限定されていると論じる。すなわち、超自然的な事柄が「権威から私へと来ており、その結果私には疑ういかな

ようど本節で検討したように、神の権威は、以上の意味の権威として把握されていた。テイラーは理性と権威の二項対立に疑問を差し挟んだ恐らく最初の人物であるが、彼の議論の射程には聖書の権威は含まれていなかった。しかしながら、もしこれまでの本稿の解釈が妥当するならば、神の権威と聖書の権威を含め、権威は、『リヴァイアサン』において初めて以下の変容を遂げている。すなわち、服従を要求するという性質は維持しながらも、根拠の不明な外的性質のものではなくなり、各人が根拠を理解して服従できる内的原理となった¹⁶。ここに、イングランドにおける合理的なキリスト教の登場への、そしてより広くは啓蒙への『リヴァイアサン』の貢献を一つ見出すことが出来る¹⁷。

第二の説明では、第一のそれとは異なり、『リヴァイアサン』の理論枠組みに沿って考察したい。『リヴァイアサン』においてホッブズの終末論は、第3部における一連のフィロロジカルな分析の一環を成すに過ぎず、38章の終末論と他の章の議論とで理論的位置づけに相違があるようには見えない。そうだとすればここでの問題は、ホッブズの聖書フィロロジーがなぜ彼にとって哲学の一部を成すのか、ある

る理由も無いどころか、これを受け入れるようにとあらゆる論拠が一致している」ことである。ここでも権威は、理性の吟味を退けるものとして提示されているように思われる。

Hammond, *The Miscellaneous Theological Works of Henry Hammond, D.D.: Archdeacon of Chichester and Canon of Christ Church*, 2, 33.

¹⁶ 福岡は聖書の権威についてホッブズとスピノザの議論が対照をなしていることを指摘している。すなわち、ホッブズが聖書とその権威を一体として捉えたのに対して、スピノザは聖書内で権威の及ぶ範囲を限定したと。(福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』401-35頁。)ただし、ホッブズが理性による証明と盲目の服従との間の二項対立を措定していたとする見解には同意しかねる。(Ibid., 424.)この主題については、福岡以前にもカーリーが論じている。Curley, "I Durst Not Write So Boldly": How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise," 556-71.

¹⁷ 復古王世紀には合理的な宗教を重視することで各方面が一致し、宗教が合理的な議論で擁護されるようになったことについては、John Spurr, "'Rational Religion' in Restoration England," *Journal of the History of Ideas* 49, no. 4 (1988). なおホッブズと世俗化との関係が論じられることがあるが、それよりもホッブズと合理的な宗教との関係を論じるほうが、より有意義であるように思われる。

ベイザーは、理性が如何にして、伝統と聖書、靈感という他の信仰のルールすなわち宗教的知識の基準よりも優位に立つようになり、啓蒙期に信仰の問題を完全に管轄下に置くようになるに至ったかの過程について研究をしている。『リヴァイアサン』における理性と権威の対立の解消は、この過程の中の重要な一転換点であったと思われる。Beiser, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*.

古典古代では、神の権威の一般的な観念はホメロスの時代に早くも解体されたように思われる。というのもホメロスの神は肉体を有し多元的だからである。神の権威に関する限り、『リヴァイアサン』に至ってようやく近代も古典古代のホメロスの段階にまで追いついたと言えるのかもしれない。

いはより一般に、なぜホッブズの聖書解釈はその哲学の一角を占めるのかという問いに帰着する。

まず後者の問いに答えたい。一般的に言って、ホッブズが聖書に向かうのは理論的な要請からというよりも政治的な関心から、あるいは読者がキリスト教徒だと想定してきたからである。『リヴァイアサン』以前の作品では、この側面がより明瞭に見て取れる。『法の原理』では、自然法の内容を確証するための聖書解釈の他に、聖書が議論の中心に来る箇所が二つある。一つは政治的な問題を扱う箇所、神の言葉と人間の言葉、とりわけ主権者の言葉との潜在的対立を解消することに力が注がれている¹⁸。この政治的問題は、以後もホッブズの関心を引き続けており、哲学的著作でなぜホッブズが聖書解釈をしたのかを説明する重要な要因である。しかし『法の原理』では、初期近代当時のキリスト教国家においてのみ当該対立が起こりうると、さらに具体的な言及がある¹⁹。それゆえホッブズが聖書解釈をしたのは、キリスト教の読者を想定してキリスト教市民の義務を示そうとしたからだと言えよう。

『法の原理』の中で聖書が重要な役割を果たすもう一つの箇所は、第1部第11節である。ここでは、超自然的な事象について人間がいかなる観念を有するかという理論的な問題がテーマになっている。超自然的な事象の吟味それ自体は哲学的な論題であると言えよう。しかしホッブズはここで、いかなる前置きも無く聖書を参照している。ある一節では自分と読者のことを合わせて「我々キリスト教徒」と呼んでいる²⁰。それゆえここでもホッブズは、キリスト教徒の読者を想定しているために、いかなる前置きも無く聖書を引用したり、「超自然的な霊」としての神という伝統的の神概念に言及したりするのだと理解できよう²¹。

『市民論』でもホッブズはキリスト教徒の読者を想定し続けている。このことは、議論の大半が費やされているキリスト教主権者の下でのキリスト教徒の義務を除くと、ホッブズが考察の対象とするのは異教徒の主権者の下でのキリスト教徒のみであり、キリスト教主権者の下で暮らす異教徒という逆の事例は議論から外れていることから窺える。他方で、『法の原理』から『市民論』にかけて、ホッブズは

¹⁸ EL, 2:6:1.

¹⁹ EL, 2:6:2.

²⁰ EL, 1:11:5.

²¹ EL, 1:11:4.

以下の二点で超自然的な事象についての分析枠組みを発展させている。第一に、章の再編成により、超自然的な事象の分析はいわば上部構造にあり、自然的理性により得られる知見を前提とすることが明示的になっている。『法の原理』では宗教に無関係の議論が超自然的な事象についての宗教論の後に配置されているものの、

『市民論』では宗教論と超自然的な事象についての議論は、基本的に他の議論全ての後に、最後に配置されている。『リヴァイアサン』でもこの議論配置は継承されており、超自然的な事象は基本的に後半部で検討されている。

超自然的な事象についてのホッブズの思想の深化はキリスト教論内の議論・事象の区切り方に見て取れる。『法の原理』でホッブズが設ける区分は、自然的理性・科学とキリスト教・超自然との対比である。しかし『市民論』では、ホッブズはまずキリスト教を自然宗教と聖書の教えとに分割した。さらに聖書の教えも、自然的理性によって証明できる知識とキリストの権威に訴えることのみにより把握できる知識とに区別した²²。後者のみが超自然的であり哲学の範囲外にある。以上示した二つの議論分節により、『市民論』ではキリスト教内における超自然的な事象の位置づけが一層明晰になっているのである。

『リヴァイアサン』では、ホッブズはキリスト教徒が読者であるという想定を放棄した。キリスト教主権者の下で暮らす異教徒の事例や、異教徒からキリスト教徒への転向が市民の権利義務にどのような影響を及ぼしうるかといった問いをテーマとするようになったのである²³。この変化により、『リヴァイアサン』において初めて、ホッブズが哲学的な著作で聖書解釈をしていることの理論的意味を問うことが有意義となっている。ホッブズの終末論の第一の説明で提示した、外的な領域では神の言葉としての聖書の地位は最終的には個人の自然的理性に依拠するという議論は、ここでも回答として機能する。聖書における「真理」の観念は自然科学におけるそれとは異なっている。ここでの自然と超自然との対比は、『市民論』におけるように知識の獲得方法を軸とする対比ではなく、知識あるいは真理の性質を軸とする対比である。自然科学あるいは哲学では、真理であるならば自然的理性により内面において確実性（certainty）を得られる。しかし聖書の「真理」に関して言えば、自然的理性が到達できるのは、外的領域における確実性のみである。この外面

²² DC, 17:13-14.

²³ Lev, 42: 786, 820.

における確実性は、内面で聖書を信じようが否が、キリスト教主権者が法として設けた聖書が「真」であるかのように振舞い生きる、市民の義務に体现している²⁴。

ホッブズの聖書解釈がその哲学の一部を成す背景としては、これがホッブズにとっては超自然的事象の分析とほぼ同義であったという事情も挙げられる。『リヴァイアサン』後半部は、超自然的啓示という新要素でもって特徴付けられている²⁵。これは、『法の原理』においてホッブズが超自然的事象を検討した理論的議論に、おおよそ対応すると見ることが出来る。すなわち、超自然的事象の検討という哲学的な論題は、聖書解釈という形以外では論じえないというのが『リヴァイアサン』におけるホッブズの考えなのであろう。その限りで、なぜ哲学的著作に聖書解釈が含まれているのかは理論的にも理解可能である。

続いて、ホッブズの聖書解釈全体がなぜ哲学の一部を成すのかという問いからより範囲を限定して、聖書の重要語句の語義を分析する一連の議論がなぜ哲学の一部を成すのかという問いに考察を移したい。ここでも、『市民論』から、とりわけそこでの知識と信仰の対比から吟味していきたい。ホッブズにとって知識に至るための唯一の道が定義であるが、これは信仰にとっては有害であるとされている。「というのも、人間の理解を超える、信じる対象として提示されている事柄は、説明によってより明晰になることはなく、逆により不明瞭で信じがたいものとなるからである²⁶。」『リヴァイアサン』においてホッブズが聖書のキーワードの語義に検討を加えたのは、彼の自然科学・哲学における定義に相当すると考えられる。この両者の相違は以下の点に存する。『リヴァイアサン』前半部における、定義を用いた議論の進め方は、初めに自己の思索の結果・産物としての定義を提示し、議論の中心部で定義から演繹し具体的推論結果をいくつも導出している。これに対して後半部では、自己の意思ではなく聖書に議論の出発点が置かれている²⁷。この結果、聖書解釈や思索の結果としての語義を端的に提示するだけでなく、その語義を導く前提・根拠となった聖書内の用例とそこからの推論をも提示することが必要だったのである。

²⁴ Lev, 32: 578; 37: 696.

²⁵ Lev, 32: 576.

²⁶ DC, 18:4.

²⁷ Lev, 34: 610.

『リヴァイアサン』でも、一連のフィロロジーに関わらず、聖書内の若干の重要語句は依然として超自然あるいは不定の意味を持つと理解されているのは確かである。しかしながら、ホッブズによる「霊」の分析手法を検討する際に明らかにしたように、『市民論』から『リヴァイアサン』で変化したのは、ホッブズが聖書の性質について理解を深め、聖書内の重要な語句を比喩的な意味で理解するようになったことである。聖書内の語句に幅広い語義の可能性を見出したことにより、本来の語法あるいは比喩的な語法いずれかの理解で行き詰まったときに、逆の語法に向かうことが出来るようになった。この結果、超自然的と解される聖書内の語句の数が劇的に減少した。

本節では、『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての超自然的の領域の縮小を、終末論の事例に即して理論的に説明しようと試みた。第一に、『市民論』の理論枠組みに即して考察を進め、自然と超自然の性質を、両者の区分の基準に着目しながら吟味した。そして『リヴァイアサン』における理論発展、とりわけ聖書の権威論や授権理論といった新たな議論により、『市民論』における自然と超自然の区別が変容を被ったことを、終末論の理論的背景として指摘した。第二に、聖書のキーワードの語義を示す一連の議論の一部として終末論が議論されているという、『リヴァイアサン』の理論枠組みに即して検討を加えた。そしてホッブズの政治哲学三著作における、聖書解釈・フィロロジーの背景にある諸前提や理論的基礎を明らかにしてきた。

第5章第2節 政治的意義

ホッブズの終末論の理論的諸前提の考察に続いて、今度はその政治的含意を明らかにしたい。『リヴァイアサン』における終末論の登場を説明するのが困難なのは、この教義の政治的含意を具体的に把握するのが難しいことに起因する。このために、本稿第2部では『市民論』と『リヴァイアサン』を比較し、以下の指摘をした。すなわちホッブズの終末論は、宗教的教義が政治的に危険な含意を有することをホッブズがより明敏に認識し、これに応じて聖職者の権威を解体する必要性をより強く意識するようになったことから執筆されたと。この分析は、ホッブズのテキスト分析・テキスト間の比較のみに依拠しており、その分堅固な論拠と推論に基づ

く議論になり得る。以下の議論は、このような確かさには欠けるが、ホッブズの終末論と内戦期における政治・宗教問題とを結びつける一つの試みである。これに伴い本章では以下、第3部で探究した広く『リヴァイアサン』の宗教論全般の特徴に関わるコンテクストとは別の、終末論に固有のコンテクストを示していくことになる。

議論の出発点として、王政復古期において『リヴァイアサン』を振り返ってその執筆背景に言及したホッブズの言葉に考察を加えたい。ここでホッブズは、自分の神学的議論が「神学者が一般に議論することと矛盾する」ことを認めており、それは「自分の意見として言われたものではなく、教会権力を有する者に服従する意図を持って提唱した」にすぎないという、『リヴァイアサン』の終末論でもなされていた指摘を繰り返す²⁸。これに続き、「宗教は哲学ではなく法であることに鑑みて」、なぜ宗教を扱ったのかという問いに答え、以下のように論じている。

これが書かれたのは、キリストの王国のためだという口実が、想像の限りの最もおぞましい行為を正当化するために用いられていた時であった。その中で私は、様々な聖職者が反乱の口実として説いていたキリストの王国という教義について、その根底を見極めたいと願ったのである。²⁹

このホッブズの言葉からは、キリストの王国の教義を反乱の正当化のために説く聖職者の存在という、特定の文脈への応答としてホッブズの終末論が書かれたことが窺える。

しかし具体的にどのようなコンテクストをホッブズは念頭に置いていたのであろうか。考察の出発点となる言葉は、「キリストの王国のためだという口実」である。しかしこれは依然として抽象的である。そこで以下では、『リヴァイアサン』に固有のコンテクストを特定するために、『法の原理』から『リヴァイアサン』に至るまでの、キリストの王国についてのホッブズの議論の変遷を検討に付したい。

『リヴァイアサン』の44章でホッブズは、聖書濫用の最大のものとして、聖書内の「神の王国」を現世の教会と解する解釈を挙げている³⁰。ホッブズの見るところ、新約聖書における神の王国は地上における正式の王国であり、最後の審判を経

²⁸ Lev, 38: 708; Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Molesworth, vol. 7 (London: John Bohn, 1845), 5.

²⁹ Ibid.

³⁰ Lev, 44: 960.

て始まる。神の王国が既に現世にあるとする見解として、ベーザのそれをホッブズは論駁している³¹。しかしながら、他者が提示する神の王国論をこのように攻撃するのは『リヴァイアサン』が最初であったものの、神の王国がこの世のものではなく最後の審判を経て始まるという見解は、『市民論』でも既に表明されていた³²。

さらに興味深いことに、『法の原理』ではホッブズは、キリストの王国は教会を指すという見解に与していたように見受けられる³³。第一に、キリストの「天の王国、すなわち教会」という二つを等置する表現を使用している³⁴。第二に、異端者への対応を論じる中で「キリストの王国は剣によって守る必要はない」ことを示した後、続けて「既に改宗済みで教会の内にある者」の事例を扱っている³⁵。ここではキリストの王国と教会とが等置されているように思われる。第三に消極的な論拠として、キリストの王国がこの世のものではないとの証明が『法の原理』には存在せず、後にこのことを証明するために引用されている聖書の節が、この著作では、教会の聖職者の権威が強制と無縁であることを証明するのに引用されている³⁶。

『法の原理』と『市民論』の両方でホッブズは聖職者の強制権力を否定しているものの、恐らく『市民論』に至り、『法の原理』で引用した聖書の節から推論されるのはむしろ、キリストの王国は現世のものではないという教義だと認識したのであろう。『市民論』から『リヴァイアサン』に至るまでのホッブズの見解の変化は、キリストの王国は現世の王国だとする教義に関する限り、主権に反する宗教的見解の多くがこの教義をその根に有していることを新たに認識するようになった点に、限定されている。『リヴァイアサン』で顕著なのはむしろ、オーバーホッフが指摘する通り、新約聖書にある「神の王国」は地上の正式の王国を指すと明示的に論じるようになったことである³⁷。『市民論』では、霊的な教義の一つとして新約による神の王国は「この世のもの (terrestre) ではなく天のものである」というのがあっ

³¹ Lev, 44: 978.

³² DC, 17:5.

³³ 鈴木はこの点を説明しようと試みている。本稿は端的にホッブズが見解を変えたと解する。鈴木『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』154-55頁。

³⁴ EL, 2:7:5.

³⁵ EL, 2:7:9, 10.

³⁶ EL, 2:7:9. 例えば、ホッブズはヨハネの福音書第18章第36節「わたしの国は現世には属していない」というキリストの言葉を参照している。

³⁷ Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, 180.

た³⁸。また「天の王国」という表現が論拠に用いられている箇所があった³⁹。これら二点から、『リヴァイアサン』とは異なり『市民論』では、ホッブズは神の王国が地上ではなく天にあるという伝統的な理解を保持していたことが窺える。

以上の比較に基づき本稿では、来世における地上にある神の国という観念に焦点を絞りたい⁴⁰。とりわけ、オーバーホッフの知見を発展させ、以下を仮説として提示したい。すなわち、「キリストの王国のためだという口実」で反乱を扇動した人物という表現でホッブズが指し示したグループに、ヘンリー・アーチャーや彼の影響を受けた軍説教師が含まれている可能性があることを。アーチャーは、世界の終末期、最後の審判の前にキリストが再臨し千年続くキリストの王国が設立されると説く千年王国論者だった⁴¹。オーバーホッフは、アーチャーの議論がホッブズに影響を与えた可能性があるという有益な指摘をしたが、アーチャーの議論それ自体には政治的含意は無いと考えていた⁴²。しかしながら、カップが指摘するとおり、アーチャーの終末論は当時「大変な騒動を引き起こした⁴³。」本稿は、アーチャーの議論の政治的含意を明らかにすることで、当時の反応には十分な根拠があったことを示す⁴⁴。また、軍説教師の一人トマス・コリアーが「キリストの直接の支配 (the personall reign of Christ)」に言及し、その代替案として自身の天国観を提示していることから窺えるように、アーチャーの議論は急進派の軍説教師に影響を与えてい

³⁸ DC, 17:13.

³⁹ DC, 17:5.

⁴⁰ マーティニックは天国と神の国を同一視する点にホッブズの特徴が見出されると論じている。(Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 262-23.) しかしこれは『リヴァイアサン』の特徴ではないため、本稿の議論の対象外である。DC, 17:5.

⁴¹ 千年王国論については日本でも田村秀夫・岩井淳を中心に研究の蓄積がある。古代から17世紀の革命前までに千年王国論が辿った経過については、岩井の概観が参考になる。(岩井淳『千年王国を夢みた革命：17世紀英米のピューリタン』講談社、1995年、18-50頁。) 田村は革命期に至るまでの17世紀イギリスの主要な千年王国論者をほぼ網羅的に挙げている。田村秀夫『イギリス革命と千年王国』同文館出版、1990年、254-65頁。

⁴² 「それ[アーチャーの作品]は自己の預言と現在の出来事を結び付ける試みをほとんどしていない。」Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, 200.

⁴³ Bernard Capp, “John Archer,” ODNB.

⁴⁴ 同様に田村もアーチャーの著作から国王の権力批判を読み取っている。田村秀夫『千年王国論：イギリス革命思想の源流』研究社出版、2000年、135頁。

る⁴⁵。そこで、軍説教師がいかなる点でアーチャーの千年王国論を取り込み発展させたのかも明らかにしたい⁴⁶。

アーチャーの議論は以下の三点からその政治的含意が窺える。第一に、アーチャーによるとキリストの王国は地上にあり、全世界を覆う。それゆえこの王国は既存の政治的諸権力との共存が不可能である。アーチャーの見解では、キリストの王国の到来と共に全ての既存の国家は終焉を迎え、キリストの王国に取って代わられる⁴⁷。この新たな王国は、初めはキリスト自身の手で設立されるものの、すぐにキリストは天に帰還し、統治は復活した聖者に委ねられる⁴⁸。

第二にアーチャーは、聖書の記述が当時の政治状況と呼応するように解釈を施している。アーチャーの議論の要点は、キリストの王国は最後の審判の前に地上に設立されるということである。この見解は、現世と来世における神の王国との区別を曖昧にし、以前には来世のことを指すと考えられてきた聖書の節を現世に関わるものとして解釈することを可能とするのである。その最も顕著な例が、キリストの王国は1666年に到来するとする彼の予言あるいは聖書解釈である⁴⁹。この予言を、キリストの王国到来時における既存の全政治権力の消滅という、既に指摘した点と合わせて解釈すると、チャールズの支配あるいはイングランドの王政は、今後約20年で終焉を迎えるということが帰結する。さらにアーチャーは、ダニエルの預言における第5の王国をキリストの王国、第4の王国を教皇の支配と同定する解釈を紹介し、教皇はその支配が終わりに近づくにつれて一時的に力を取り戻し、ヨーロッパ

⁴⁵ Collier, *A Discovery of the New Creation*, 8, 32. コリアーは聴衆がこの直接の支配について既知だと想定している。それゆえ、アーチャーの終末論はニューモデル軍で広く知られていたと考えられる。

⁴⁶ ホブズと千年王国論というテーマは鈴木や梅田も論じている。(鈴木『主権・神法・自由—ホブズ政治思想と17世紀イングランド—』147-50頁; 梅田『ホブズ政治と宗教: 「リヴァイアサン」再考』192-94頁。) 本稿は第一に、鈴木と同様に、『リヴァイアサン』の議論の特質を把握することで、千年王国論と対応させて考えるべきホブズの議論を厳密に特定している。ここで鈴木は神の国の到来時期を不明とするホブズの言明に着目しているが、本稿が着目するのは別の点である。第二に、既存の主権者に攻撃を加えた具体的な千年王国論の担い手を指摘し、それとの関係でホブズの議論を考察している。

⁴⁷ Henry [John] Archer, *The Personall Reign of Christ upon Earth. In a Treatise Wherin Is Fully and Largely Laid Open and Proved, That Jesus Christ, Together with the Saints, Shall Visibly Possesse a Monarchicall State and Kingdome in This World. Which Sheweth, 1. That There Shall Be Such a Kingdome. 2. The Manner of It. 3. The Duration of It. 4. The Time When It Is to Begin.* (London: Printed, and are to be sold by Benjamen Allen, 1642), 11-12.

⁴⁸ Ibid., 22-23.

⁴⁹ Ibid., 47, 52-53.

のプロテスタントを抑圧すると予言していた⁵⁰。ここでアーチャーが直接に言及するのはヨーロッパの状況一般についてであるが、この議論はイングランドにおけるピューリタンとロードの関係にも適用可能だった。ピューリタンは、ロードによるアルミニウスの教義と一連の新宗教政策の導入をしばしばカトリックへの後退と見なし、ロードから迫害を受けていると自己認識していた。アーチャーがイングランドの状況を想定していることが見て取れる箇所は、ヨハネの黙示録についての彼の説明、とりわけ、教皇によりプロテスタントが殺されるということの説明である⁵¹。プロテスタントが殺されるということの意味について、アーチャーは次のように注意を喚起する。これは実際の死ではなく「市民的な死であり、聖職停止や彼ら[プロテスタント]の官職追放、抑圧の形態を取り、これによりプロテスタントが自らにあえて抵抗しないようにすることを目的としている⁵²。」この言葉は、30年戦争のような宗教戦争には当てはまらないが、1630年代のロードによる厳しいピューリタン取締りについては実によく妥当する⁵³。

第三に、終末論の実践的意義について著作の末尾近くで論じる際に、アーチャーはキリストの王国の到来に人間が貢献できる行動をいくつか列挙している⁵⁴。それにより到来の日を早める可能性も言及している⁵⁵。確かに、「キリストの到来を切望する」といった行動は穏健であり、それ自体で政治的な危険性を帯びるものではない⁵⁶。しかしながら、このような可能性が提示されていることそれ自体から、政治的状況が変われば、より急進的で政治的な行動が推奨される可能性が生じている。内戦期の前例なき政治状況の中で、急進派ピューリタン、とりわけ本稿第3部第1章で検討したニューモデル軍の軍説教師が、アーチャーの議論を発展させて、軍による既存の政治的権威の攻撃を擁護するためにこれを転用するようになった

⁵⁰ Ibid., 50, 54-57.

⁵¹ Ibid., 48-49.

⁵² Ibid., 49.

⁵³ アーチャーは、キリストの王国の設立時には不信心者全体に裁きが下り、これにより「改革」が実現するだろうと預言する。ここでの「改革」への関心には、更なる改革を要求したピューリタンとしての特徴が表れていると言えよう。Ibid., 14.

⁵⁴ Ibid., 57-59.

⁵⁵ Ibid., 57-58.

⁵⁶ Ibid., 57.

57. 以下では軍説教師が、自己の政治的目的と新たな政治状況に合わせて、アーチャーの議論にいかなる変更を加えたかを簡単に示したい。

アーチャーの議論から三つの点で政治的含意を読み取ったのに合わせ、ここでは軍説教師がアーチャーの終末論を発展させた三つの側面を明らかにしたい⁵⁸。第一に、アーチャーがピューリタン一般を聖者として把握したのに対し、軍説教師が「聖者」と同定したのはニューモデル軍の構成員だった。第二に、軍説教師は、アーチャーのように特定の年に言及することこそ無かったものの、彼と同様に自己の時代を最後の時代と認識した。そのため、アーチャーと同様に、聖書の中の聖者の支配という記述に現代的意義を見出した。第三に、軍説教師はアーチャーと同様に神の王国の実現に貢献することをニューモデル軍に推奨した。ただしその実現手段でアーチャーと異なっていた。アーチャーのように神の王国を希求することを説いたのではなく、軍事行動によって既存の政治権力を解体することを推奨したのである。

これまでのところ、アーチャーの終末論の政治的含意と軍説教師への影響とを見てきた。本稿がホップズ解釈の一つの可能性として提示するのは、ホップズの終末論は、急進派ピューリタンにとっての主要なソースであったアーチャーの神の王国論への応答としての側面を有しており、この王国論が有する主権にとっての潜在的危険性を抑え込むことを一つの目的としていたという解釈である。この応答は二つの観点から捉えることが出来る。

⁵⁷ 軍説教師の他に、以下の著作も参照に値する。Anon, *Certain Quaeres Humbly Presented in Way of Petition, by Many Christian People, Dispersed Abroad throughout the County of Norfolk and City of Norwich, to the Serious and Grave Consideration and Debate of His Excellency the Lord General and of the General Council of War. The Resolution of Which May Tend Much to the Discovery of the Great Work of God in Hand, the Union of the Godly, and the Direction of Those Worthy Instruments Employed in the Work. Together with an Humble Advice for the Settling of the Kingdom, according to Such a Model Hinted Therein, Offered as the Sence of Many Christians, Who Conceive Themselves Ingaged (as by Their Prayers, So) by Their Councils, to Help on the Present Work of God; Desiring It May Be Examined with All Candor, and According as It Is Found Agreeable to the Word of God, May Be Accepted; or If Otherwise, Rejected* (London: Printed for Giles Calvert, 1649), 3-7.

⁵⁸ 他に、千年王国論を通して国王派の打倒を説いた独立派の聖職者としてトマス・グドウィンやウィリアム・ブリッジが挙げられる。岩井淳『千年王国を夢みた革命：17世紀英米のピューリタン』126, 33頁；同『ピューリタン革命の世界史：国際関係のなかの千年王国論』ミネルヴァ書房, 2015年, 130-33, 66-69頁。

第一の観点は、ホッブズの終末論を、アーチャーや軍説教師が神の王国について抱いていた非常に高い期待を緩和する試みとして理解することである。アーチャーの事例を第一に考察しよう。アーチャーの見解では、最後の審判の前の地上における神の王国は、不死をもたらすとまでは言えないもの、「平和や富、健康、長寿といった（中略）あらゆる地上における恩恵を十全に」享受することを可能とする⁵⁹。最後の審判の後に到来する最高の天国は「我々の理解をあまりに越えているため、キリストの王国の恩恵を享受する時までそれを観念することは不可能である⁶⁰。」アーチャーとは異なりホッブズは、想像もできない利益をもたらす、天にある神の王国など存在しないと断定する。ホッブズにとって神の王国は、アーチャーにとっての地上におけるキリストの王国におおよそ相当する。人間は「神の足台である地上よりも高い幸福へと昇ることは無いのである⁶¹。」しかも、ホッブズにおける神の王国が、アーチャーのキリストの王国よりも多くの恵みをもたらすのか否か、定かでない。確かにホッブズの神の王国にある者は、永遠の生命という、アーチャーのキリストの王国には欠けていた利益を享受し、アーチャーのキリストの王国にある聖者と同様に、病気などのあらゆる害悪から免れている⁶²。しかし他方で、ホッブズが神の王国における結婚や生殖を否定していたことに鑑みて、この国にいる者が、アーチャーの王国にいる者のように、あらゆる地上の便益を享受していると言えるのかは疑わしい⁶³。

同様に、軍説教師は聖者が神の王国で手にする様々な便益を列挙していた。この便益の中でも特に強調されたのは、聖者の神との一体化である⁶⁴。一体化で何が意図されていたのかは、必ずしもはっきりしない。しかしながら、例えばコリアーは、これを「永遠の完全無欠（*eternal perfection*）」と表現し、またこの天国観を、「低劣で肉的な天国観、すなわち天国を、現世の後になるまで味わうことの出来ない、目に見えない天空の彼方にある、栄光に満ちた場所として捉える見方」と対比

⁵⁹ Ibid., 23-24, 31.

⁶⁰ Ibid., 32.

⁶¹ Lev, 38: 704.

⁶² Lev, 38: 720.

⁶³ Lev, 38: 702; 44: 990.

⁶⁴ Collier, *A Discovery of the New Creation. In a Sermon Preached at the Head-Quarters at Putney Sept. 29. 1647. By Thomas Collier*, 7.

していた⁶⁵。セジウィックの見解では、神と一体化した軍は「神の知恵や力、正義を備えている⁶⁶。」だがホッブズの見解では、神の王国に入ることでの得る利益は、アーチャーとの対比と同様に、軍説教師が期待するものよりも僅少である。ホッブズの主張を繰り返すと、「神の臣民が神の王座と同じだけの高い位置あるいは神の足台よりも高い位置を占めること、これは王の尊厳にふさわしくないように思われる⁶⁷。」確かにホッブズは、不死などの神の王国で手にする便益を挙げているが、神との一体化といった軍説教師が強調する便益には言及していない。ホッブズ版の神の王国は、軍説教師が説くそれほど入国の意欲を喚起するものではなく、その分この観念が反乱の動機として機能する余地が少なくなっていた。

第二の観点は、聖書における最後の時代の記述と当時のイングランドとの関連性を否定する試みとして、ホッブズの終末論を理解することである。このように解釈できるホッブズの議論は三つある。第一が、聖書における時代区分を「旧世界、現在の世界、来るべき世界」に三分することによる、現世と来世との断絶の強調である⁶⁸。ホッブズはここでペテロの手紙二第3章第13節を引用している。「しかしわたしたちは、義の宿る新しい天と新しい地とを、神の約束に従って待ち望んでいるのです。」これは、軍説教師がその天国論の中でしばしば引用した一節だった⁶⁹。軍説教師は、当時が最後の時代であり、聖書の天国の記述と密接に関連すると考えたので、これを当時の状況に適用した⁷⁰。しかしながらホッブズの三分からは、現在の世界は、どれだけ終焉に近づいていようと、来世からは明確に区別されることが窺える。

第二が反キリスト者についてのホッブズの解釈である。反キリスト者は、ホッブズが指摘するとおり、キリストの第二の降臨の直前に現れるとされる存在である

⁶⁵ Ibid., 8-10.

⁶⁶ Sedgwick, *A Second View of the Army Remonstrance. Or Justice Done to the Armie. Wherein Their Principles Are New Model'd, Brought out of Obscurity into Clearer Light. By Which the Army and the Whole Kingdome Are under the Conduct of the Spirit of God, Led out of a Wilderness to the View of a Canaan.*, 17.

⁶⁷ Lev, 38: 726.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Collier, *A Discovery of the New Creation*, 7, 33. あるいは、この節そのものが参照されていたのではなかったとしても、少なくとも、新しい天国論を説いた軍説教師が「新しい天」という表現をしばしば用いていたことは確かである。

⁷⁰ Ibid., 12; Sedgwick, *A Second View of the Army Remonstrance*, 2, 14.

71。ピューリタンには反キリスト者を教皇と解する者もあり、この見解に基づきアーチャーは、近い将来にキリストの第二の降臨を予想した⁷²。教皇は反キリスト者ではないとするホップズの解釈は、世界の終焉が近いとするアーチャーの聖書解釈の一つの基盤を崩していると解することが出来る。イエスがキリストであるという命題の否定者として反キリスト者を解するホップズの議論は、より広い射程も有している。すなわちこれは、反キリスト者や最後の時代についての聖書の記述は初期近代ヨーロッパにおける宗教戦争とは無関係であるということを含意した。

第三が、キリストの再臨の場所をエルサレムと特定し、「ここから我々かつて異邦人であった者の救済が始まる」と論ずるホップズの解釈である⁷³。これと同様にホップズは、救済はユダヤ人から始まるとも論じている。「新エルサレム」を新しい天のほぼ同意語と解する点では、ホップズの解釈は通常のそれと同様であった。しかし通常これは、天国を指す比喩的表現であると理解されていた。これに対してホップズは、これを字義通りに解釈し、現実世界における実際の場所を指すと理解した。さて、軍説教師はイングランドの社会状況に最後の時代の到来を告げる徴を見出しており、とりわけエーブリーは天国の始まりを聖者に見出していた。だがホップズの解釈からすれば、このように最後の時代や天国についての聖書の記述を、イングランド、より広く初期近代ヨーロッパの状況に当てはめて理解することは誤りだということになる⁷⁴。

⁷¹ Lev, 42: 876. これはホップズのベラルミーノ反論の一部を成す。ホップズがベラルミーノを反駁する際に、このイエズス会士の見解のみならずピューリタンの見解も同時に攻撃していたことは知られている。ホップズの反キリスト論からはさらに、カトリックや教皇についてピューリタンが有するイメージが、ホップズが相対した一つの対象だったことが窺える。

⁷² Archer, *The Personall Reign of Christ*, 48, 57. コリアーやエーブリーにとって、反キリストは、聖者と神との合一という教義を否定する者を指した。Collier, *A Discovery of the New Creation*, 15; Erbery, *Nor Truth, nor Error, nor Day, nor Night; but in the Evening There Shall Be Light*, Zach. 14. 6, 7. *Being the Relation of a Publike Discourse in Maries Church at Oxford, between Master Cheynel and Master Erbury, January 11. 1646*, 16-17.

⁷³ Lev, 38: 722, 24.

⁷⁴ Erbery, *The Armies Defence, or, God Guarding the Camp of the Saints, and the Beloved City. Shewing, That All Oppressions in Governors, and Government Shall Case by the Appearance of God in the Saints. Whether the Appearance of God in the Army, with the Saints, Be in Contrariety or Enmity to the Good Spirit and Minde of God. Not to Rebuke an Evil Spirit in Any, but Soberly to Enquire Whether God Doth Not Act with Highest Power in the Saints, When They Are at Lowest Weakness. And Whether It Be Their Weakness to Act in This Way of Povver*, 4-5.

最後に本節の議論を要約しよう。ホッブズは通常、同時代の問題に間接的・婉曲的にしか言及しない。だがそれを踏まえたうえで、あえてホッブズの終末論を内戦期の具体的な政治的問題と結びつけて解釈することが、本稿の試みたことである。そしてホッブズの終末論は軍説教師が説く終末論への反論という側面を有していたという解釈の可能性を提示した。この解釈ではホッブズは、キリストの王国が惹起する期待を減じ、世界の終焉前後の状況を描写する聖書の記述を当時の政治状況に当てはめて理解する余地を無くした論者として理解されるのである。

第5章第3節 天国論—地上における神の王国と靈魂死滅論

前節ではホッブズの終末論の政治的・実践的含意に考察を加えてきた。以下ではホッブズの終末論の神学的側面、およびいかなる手法で聖書を解釈したかというテクニカルな側面を吟味したい。ホッブズの終末論は大きく天国論と地獄論に区分することが出来、それぞれに別個の分析を施すことが必要である。本節では、オーバーホッフの研究成果に基づき、ホッブズの神の王国論を、靈魂死滅論と地上における神の王国論という二つの神学論の潮流の背景から解釈する。そしてホッブズの聖書解釈に議論の照準を合わせ分析することで、オーバーホッフの研究を発展させる。

前節ではホッブズの終末論をアーチャーへの返答として理解する解釈を提示した。この解釈の主要な根拠は以下の点にあった。確かにホッブズはアーチャーとは異なり新約聖書における神の王国は最後の審判後に樹立されるという伝統的観念を維持していた。しかしアーチャーと同様に、神の王国は地上にあると、『リヴァイヤサン』において、そしてこの著作においてのみ、論じていた。この解釈を傍証する論拠として、以下ではこの神の王国論の論証において両者に共通する三つの特徴を挙げたい。

第一に、ホッブズとアーチャーは、この教義の論証過程でいくつか共通の聖書の節を引用している。ホッブズが引用するのは、詩編第133章第3節、ヨハネの黙示録の第2章第7節、第21章第2節、同章第10節、使徒言行録第1章第11節、マ

タイの福音書第 22 章第 30 節である⁷⁵。このうちヨハネの黙示録の第 2 章第 7 節、第 21 章第 2 節、使徒言行録第 1 章第 11 節が、アーチャーにも、地上におけるキリストの王国の樹立を論証するために引用されている⁷⁶。これらの節は通常最後の審判後の天国と結びつけて解釈されていたが、アーチャーは最後の審判前のキリストの王国を指すと解釈したのである。

アーチャーとホップズの議論がどの程度対応するのかをより詳しく検討してみよう。ヨハネの黙示録第 2 章第 7 節は「勝利を得る者には、神の樂園にある命の木の実を食べさせよう」とあり、ここからアーチャーは樂園が天にあることを否定する⁷⁷。ホップズも同様に否定する⁷⁸。ホップズにとってこれは神の王国が地上にあるということの直接証拠である。というのもホップズは、アーチャーとは異なるが、伝統的理解⁷⁹にしたがって、樂園の場所は地上にあると考えたからである⁸⁰。同様に、アーチャーは使徒言行録第 1 章第 11 節を彼のキリストの王国論と関連付けて解釈するが、ホップズはこれを最後の審判後の地上における神の王国を論証するために引用している⁸¹。しかしアーチャーが好んで複数回引用したのは、他でも無くヨハネの黙示録第 21 章第 2 節である。「更にわたしは、聖なる都、新しいエルサレムが神のもとを離れ、天から下ってくるのを見た。」アーチャーはここから以下のように論じる。「このエルサレムは天にあるのではない。なぜならそれは神のもとを離れ、天から下ってくるのだから⁸²。」「それ[キリストの王国]が天から下ってきたということは明示的に論じられている。キリストの王国は確かに天の性質を有しているが、地上にあるのであり、天にあるのではない⁸³。」ホップズも同様の主張をするために当該節を引用している。ホップズとアーチャーが共に当該節を文字通りに解釈しているのとは対照的に、ジュネーブ聖書やユニウス・トレメリウス聖書から

⁷⁵ Lev, 38: 700, 2, 4, 6, 8.

⁷⁶ Archer, *The Personall Reign of Christ*, 14, 16, 19.

⁷⁷ Ibid., 19.

⁷⁸ Lev, 38: 700.

⁷⁹ これは、ジュネーブ聖書の注と創世記第 2 章についての地図から窺える。

⁸⁰ Lev, 38: 700, 2. ジュネーブ聖書と司教聖書に付属する地図は、樂園の場所はメソポタミア地方にあることを示唆している。また、創世記第 2 章第 8 節についての、ジュネーブ聖書とユニウス・トレメリウス聖書の注ではバビロンが言及されている。

⁸¹ Archer, *The Personall Reign of Christ*, 16.

⁸² Ibid., 14.

⁸³ Ibid., 19. 同様に 10 頁で「天から新しいことが降りてくる」と言われている。ただし参照されている聖書の節は、恐らく黙示録第 21 章第 2 節の引用ミスで、同第 21 章第 25 節とある。

窺える伝統的理解では、この節は比喩的に理解されていた。とりわけ英ジュネーブ聖書は、「下る」「天から降りる」というヨハネの黙示録第 21 章第 2 節および第 10 節の表現そのものに比喩的な解釈を施していた。

ホップズは、神の王国が地上にあると証明するのに、これらの聖書の節を引用するにとどまらず、さらに進んで、地上にあるのならなぜ天の王国と呼ばれるのかという、アーチャーも論じていなかった疑問に答えた。ホップズによれば、天の国は、王である神の玉座を指してこう呼ばれている。なぜなら神の玉座は天にあるからである⁸⁴。この議論は、聖書の言語の曖昧さを、『リヴァイアサン』に至りより明敏に意識することになった産物である。他の類似の議論に、モーセ五書や「神の霊」についての分析がある。34 章の「神の霊」論の冒頭で、聖書の中の重要な語が曖昧であることが指摘されていたが、この王国論からは、聖書の言語は個々の語についてのみならず各語の連結の仕方でも曖昧だということが判明する。この分析手法は『市民論』でも「神の言葉」の分析で用いられており、『リヴァイアサン』で新しいのは、この分析を他の鍵概念の検討にも広げて用いていることである⁸⁵。

第二に、『リヴァイアサン』のホップズもアーチャーも共に、旧約聖書における神の王国と新約聖書におけるそれとが同様の性質を有することを強調している⁸⁶。ホップズにとってこの相応関係は、神の王国を正式の王国と同定した 35 章の議論に由来する⁸⁷。ここで着目したいのは以下の点である。確かに神の王国が正式の王国であるという考えは、明らかに、旧約聖書における神の王国がほぼ政治社会と同一視されていた『市民論』に由来する。しかし厳密に言えば、これは『リヴァイアサン』に初めて登場する観念だった。というのも『市民論』では、厳密な意味における神の王国は、厳密な意味における政治社会あるいは人間の王国からは区別されていたからである。

両者の区別についてより詳しく見てみたい。『市民論』は神の特定の王国について次のように論じている。「刑罰が定められており判決を下す政務官がいたもの

⁸⁴ Lev, 38: 702, 4.

⁸⁵ DC, 17:15.

⁸⁶ Archer, *The Personall Reign of Christ*, 3-4.

⁸⁷ Lev, 35: 634.

の、刑罰を科す権利は私人の意思に依拠していた⁸⁸。」「これは神の特定の王国の性質に適合していた。なぜなら神が真に支配するのは、人間ではなく神への恐怖から人々が法に従うときだからである⁸⁹。」神の王国は人間への服従の欠如で特徴付けられているのである。神の王国は「完全に自由な王国で、ここではいかなる人間の権力にも服従する必要がなかった⁹⁰。」この点は、神の王国の設立時の議論でも繰り返されている。当時のヘブライ人は「完全に自由であっただけでなく、直近のエジプトでの従属の経験が記憶に新しく、人間への従属に完全に敵対的であった⁹¹。」この結果として、ヘブライ人は神の特定の王国を設立した。アブラハムの時代には、「ヘブライ人の意思が彼らの王としてのアブラハムの意思に包含されていた分を除いては、神とヘブライ人との間にはいかなる契約も存在しなかった。しかし今や、シナイ山で交わされた契約では、各個人が同意をすることで、神の王国がヘブライ人の上に打ち立てられた⁹²。」

他方で神の王国が正式の王国とされている『リヴァイアサン』では、『市民論』に存在したような神の王国と人の王国との明確な区別は消失した⁹³。また、『リヴァイアサン』では『市民論』と異なり、アブラハムの時代における神の王国とモーセの時代に設立された正式のそれとの区別が無くなった⁹⁴。これらの変化は、アーチャーのように旧約聖書と新約聖書それぞれの神の王国の類似性を強調するためになされたものだと解することが出来る。だが同時に、この変化は、政治的主権者と

⁸⁸ DC, 16:15. マーティンの論文には、この議論は、まさしくホッブズが『リヴァイアサン』の結論部で「憤激の権利 (ius zelotarum)」として反駁したものに相当するという貴重な指摘がある。(Lev, conclusion, 1136-38, esp. Malcolm's annotation r; Hobbes, *Leviathan*, 69-71; Dzelzainis Martin, "Anti-Monarchism in English Republicanism," in *Republicanism: A Shared European Heritage* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 27-31.) 本稿はこの議論を『市民論』の議論全体の中で捉え、『市民論』から『リヴァイアサン』への変化について理論的側面から説明を試みている。

⁸⁹ DC, 16:15.

⁹⁰ DC, 17:7.

⁹¹ DC, 16:8.

⁹² DC, 16:9. 旧約聖書における神の王国をホッブズが『法の原理』においていかに把握していたかは、『市民論』においてほど明確でない。確かにホッブズは、一方で、キリストの王国には強制力は存在しないと論じ、このキリストの王国を旧約聖書における神の国になぞらえている。(EL, 2:7:5, 9.) しかし他方で、イスラエル人の間では破門された者は「現世の権力 (power temporal)」で会衆から排除されたと論じている。(EL, 2:7:10.) ただしこの言明も、『市民論』の議論と真っ向から矛盾するわけではない。

⁹³ Lev, 35: 634.

⁹⁴ Lev, 35: 636.

してモーセの権威に新たな基盤が与えられたことにも帰することが出来る⁹⁵。もしヘブライ人がモーセに政治的主権者となるように服従を約束したのなら、旧約聖書における神の王国は、『市民論』で論じられていたように、人間への服従の欠如によって特徴付けられるとは言えない。モーセの権威に新たな基礎付けを与えることを通して、『リヴァイアサン』では、旧約聖書における神の王国は正式な王国だと論じることが可能となったのである。

第三にホッブズは、ヨハネの福音書第3章第13節と使徒言行録第2章第34節、詩編第16章第10節を引用し、魂が死後昇天するという説を否定して、昇天したのはキリストのみであると論じている⁹⁶。アーチャーは、これらの節を引用することも、人間の霊魂が自然的には不死ではないと主張することもしなかったが、魂が天に昇天するという説は否定した⁹⁷。またアーチャーは、この説を否定する際に、ホッブズと同様に、キリスト以前にはいかなる者も天に入っていないと主張した。ただし、この説の論拠として引かれる聖書の節は、アーチャーとホッブズでは異なっていた⁹⁸。

魂昇天説の否定はアーチャーに新たな問題を提起した。すなわち、復活以前に聖者の魂はどこにあったのかという問題である。これは、人間の霊魂は自然的に不死であるという伝統的教義をアーチャーが維持したために生じたものである。アーチャーの答えは、それは「最高の天よりも低い箇所」にあるというものだった⁹⁹。しかしアーチャーは、この場所はカトリックが説く煉獄とは異なるとも主張する必要があった。ホッブズやその他幾人かの論者は、この教義では煉獄論に類似しすぎていると見、煉獄論を完全に否定するための道筋を霊魂死滅論に見出した¹⁰⁰。ここで地上における神の王国論から霊魂死滅論へと考察の対象を移したい。

神の王国が地上にあるという教義を証明する際のホッブズの論証は、アーチャーのそれと部分的にのみ一致していた。しかし霊魂死滅論についていえば、ホッブズはこの議論を提唱した先駆者、とりわけリチャード・オーヴァトンの影響を受けたとする、有力な根拠が存在する。オーヴァトンは後にウォルウィンと並ぶレヴェラ

⁹⁵ Lev, 40: 740.

⁹⁶ Lev, 38: 704, 6.

⁹⁷ Archer, *The Personall Reign of Christ*, 24-26.

⁹⁸ Ibid., 25-26.

⁹⁹ Ibid., 26.

¹⁰⁰ Cf. Lev, 44: 976.

ーズの指導者となる人物であり、寛容擁護論者でもあった。霊魂死滅論は当時、幼児洗礼の否定とアルミニウス主義とで特徴づけられるジェネラル・バプティスト教会で論じられていた。『人間死滅論』の1644年刊行から、その前年辺りにオーヴァトンが当該宗派へと改宗したことが推定されている¹⁰¹。

自然的死と復活との間における人間（とその魂）の状態についてはいくつかの見解があり、まずこの中でのホップズの立ち位置を確認したい。議論を整理するため、哲学的見解と神学的見解とに分けて議論を進めていく。17世紀半ばには3つの哲学的立場が存在した。古代の哲学者の多くによっても支持されていた伝統的な見解においては、人間の魂の不死は理性によって証明することが出来ると考えられていた。内戦期には、霊魂死滅論の登場に応答し、アレクサンダー・ロス（Alexander Ross）やケネルム・ディグビー（Kenelm Digby）、セス・ワードといった論者が、人間の魂の不滅を裏づける哲学的議論を公表した¹⁰²。他方で、内戦期における霊魂死滅論の最も有力な論者の一人に数えられるオーヴァトンは、自然的理性から立証されることは、いわゆる魂の、不死というよりもむしろ死滅であると論じた¹⁰³。第三の立場は、死後の人間の状態は単なる自然的理性で認識可能な範囲の外にあるとした。ホップズやそれ以前にもトマス・ブラウン（Thomas Browne）（およびカルヴァ

¹⁰¹ B. J. Gibbons, “Richard Overton,” ODNB.

¹⁰² Kenelm Sir Digby, *Two Treatises in the One of Which the Nature of Bodies, in the Other, the Nature of Mans Soule Is Looked into in Way of Discovery of the Immortality of Reasonable Soules* (Paris: Printed by Gilles Blaizot, 1644), 50-87; Alexander Ross, *Medicus Medicatus, or, the Physicians Religion Cured by a Lenitive or Gentle Potion with Some Animadversions upon Sir Kenelm Digbie's Observations on Religio Medici* (London: Printed by James Young, 1645), 10-13; Ward, *A Philosophicall Essay Towards an Eviction of the Being and Attributes of God. Immortality of the Souls of Men. Truth and Authority of Scripture. Together with an Index of the Heads of Every Particular Part*, 35-66.

ロスとは別の作品では、自然的理性を用いた議論を展開するばかりでなく、聖書の権威及び自己の立場を裏づける聖書の節にも訴えた。しかし彼の議論の支柱は哲学的議論であり続けた。Alexander Ross, *The Philosophicall Touch-Stone: Or Observations upon Sir Kenelm Digbie's Discourses of the Nature of Bodies and of the Reasonable Soule. In Which His Erroneous Paradoxes Are Refuted, the Truth, and Aristotelian Philosophy Vindicated, the Immortality of Mans Soule Briefly, but Sufficiently Proved. And the Weak Fortifications of a Late Amsterdam Ingeneer, Patronizing the Soules Mortality, Briefly Slighted*. (London: Printed for James Young, and are to be sold by Charles Green, 1645), 104-11.

¹⁰³ Richard Overton, *Mans Mortalitie*, ed. Harold Fisch (Liverpool: Liverpool University Press, 1968), 17-31, 58-72. 大澤は、純粋な神学的問題に特化して議論がなされている『人間死滅論』を寛容論とする点で疑問であるものの、ウエストミンスター信仰告白とオーヴァトンの立場を対比するくだりは有益である。（大澤『自然権としてのプロパティ：イングランド革命における急進主義政治思想の展開』75-86, esp. 77-80頁。）山本はオーヴァトンの霊魂死滅論と彼の政治思想との間に関連性を見出す試みを行っている。（山本『レヴェラーズ政治思想の研究』123-55頁。）本稿が以下で着目するのはオーヴァトンの聖書解釈である。

ン) がこの見解の持ち主だった¹⁰⁴。この第三の立場は、人間の理性の限界がどこにあるかについて証明を試みたわけではなく、むしろ単なる懐疑あるいは想定の状態を取っていた。そのため、ホッブズやブラウンのこの問題についての発言は、明確な論拠に欠けており非常に短い。ここではホッブズについて詳述しよう。確かにホッブズは、『法の原理』から『リヴァイアサン』に至るまでの間に、人間の魂の不死に関する聖書の教えが何かについては見解を変えた。しかし、自然理性の教えが何かについては、同一の見解を保持し続けた。『法の原理』では、自然的理性の教えとキリスト教徒としての立場を対比した。「我々キリスト教徒は」霊の存在を認めるが、自然的理性のみによってはこれを知ることが不可能であると、ホッブズは主張した¹⁰⁵。『市民論』では、魂の不滅は信仰の教義であり、「自然的理性によって知ることは出来ず、啓示によってのみ知りうる」ということを明示した¹⁰⁶。『リヴァイアサン』でも、死後に手にする永遠の幸福の観念に訴えて契約違反を正当化する議論に反論する中で、ホッブズは以下のように述べている。「人間の死後の状態についてはいかなる自然的知識も存在しない¹⁰⁷。」

ここでホッブズに関して特筆すべきことは、以下の点である。すなわちホッブズは、唯物論の形而上学を有していたものの、だからといって人間の魂の不死を哲学的に否定することはしなかった。ホッブズの唯物論は、『リヴァイアサン』の靈魂死滅論にとって、せいぜい背景の一つを成すに過ぎない。すなわち唯物論は、靈魂の不滅を説く論者の哲学的論拠の支柱である、非物質の実体としての魂という観念を根幹から否定している。この魂論を利用した靈魂の不滅の擁護論は、ディグビーやワードが展開していた¹⁰⁸。それゆえ、ワードが靈魂の不死を擁護する著作の序文で、唯物論と靈魂死滅論とを共に説く『リヴァイアサン』を名指しで糾弾したこ

¹⁰⁴ John Calvin, *John Calvin: Works and Correspondence*, vol. 05 (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844-51), 420; Thomas Sir Browne, *Religio Medici, and Other Works*, ed. L. C. Martin (Oxford: Clarendon Press, 1964), 7-8. バーンズは、ホッブズの靈魂死滅論が基本的に神学的議論であることを強調している。これは正当な指摘だが、「ホッブズはもちろん哲学者として靈魂死滅論を理性上も基礎付けている」と論じる点では、やや不用意である。Norman T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 183-85.

¹⁰⁵ EL, 1:11:5.

¹⁰⁶ DC, 17:13.

¹⁰⁷ Lev, 15: 226.

¹⁰⁸ ロスも魂の不死を魂の非物質性と関連付けて捉えている。Ross, *The Philosophicall Touch-Stone*, 112, 121.

とは理解できることである¹⁰⁹。とはいえ、ホッブズ自身はオーヴァトンとは異なり、魂の不滅という観念に哲学的な反駁を試みることは遂に無かった。

ホッブズにとって、そして実際のところオーヴァトンにとっても、霊魂死滅論は主として神学的な見解であり、聖書解釈の問題だった。その要旨は、聖書の説くところ、人間の不死は自然によるのではなく恩寵により、人間とそのいわゆる魂は自然的死と復活の間死んだ状態に留まるというものである¹¹⁰。この意味においてバーンズは、初期近代における霊魂死滅論を検討した古典的著作において、霊魂死滅論は主としてキリスト教の教義として理解すべきであると、正当な指摘をしている¹¹¹。バーンズはまた、霊魂死滅論は宗教改革の初期に既に知られていたこと、そして再洗礼派により広まった「異端」の霊魂死滅論に対抗してカルヴァンが執筆した著作において、この論点に関して問題となる聖書の節はおおよそ網羅的に取り上げられたこと、以上の二点も指摘している¹¹²。ここでカルヴァンとの関連で、霊魂死滅論の具体的内実をもう少し明確にしておきたい。というのもカルヴァンも、ホッブズやオーヴァトンと同様に、人間が自然的には死すべき存在であることを認めていたからである¹¹³。彼らが対立したのは、聖書に記述されているところの人間の「魂」の性質やアダムの墮罪の意義、これに相応して信者に対するキリストの約束と不信心者に対する断罪の意義、これらの点であった¹¹⁴。

内戦期のイングランドについて言えば、バーンズは、霊魂死滅論の代表的な論者としてオーヴァトンやミルトン、ホッブズ、ブラウンの名前を挙げている¹¹⁵。霊魂死滅論を論じたミルトンの著作は17世紀には出版されなかった。そのため本稿では無視してよいであろう¹¹⁶。ブラウンの議論は、上述したように哲学的な議論であり、『リヴァイアサン』の神学的議論とはやはり関連性が低い。他方でリチャード・オーヴァトンは、オーバーホッフが指摘する通り、『リヴァイアサン』に初登

¹⁰⁹ Ward, *A Philosophicall Essay*, A3v-A4r.

¹¹⁰ Lev, 44: 972, 74; Ross, *The Philosophicall Touch-Stone*, 117.

¹¹¹ Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, 2-5.

¹¹² *Ibid.*, 19-25, esp. 22.

¹¹³ *Ibid.*, 12; Calvin, *John Calvin: Works and Correspondence*, vol. 05, 478.

¹¹⁴ なお霊魂死滅論者は、厳密に言えば、現世での肉体上の死の後、最後の審判の際に肉体が復活とする霊魂睡眠説を説く者 (soul sleeper) と、肉体の復活を否定した消滅論を説く者 (annihilationist) とに分かれる。しかし本稿で問題にするのは前者のみである。

¹¹⁵ Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, 1, 148-91.

¹¹⁶ Cf. Nathaniel H. Henry, "Milton and Hobbes: Mortalism and the Intermediate State," *Studies in Philology* 48(1951).

場する靈魂死滅論に影響を与えている可能性があり、重要性が高い¹¹⁷。バーンズも次のような的確な指摘をしている。「彼[ホッブズ]が論証の際に引用する聖書の節とその解釈は、ほとんどミルトンやオーヴァトンと同一である¹¹⁸。」ここでは、バーンズのテーゼを以下のように裏付けたい。まずホッブズとオーヴァトンの聖書引用箇所とそこでの解釈には多くの具体的な共通点が見られることを指摘する。そして両者の類似の度合いが際立ったものであることを示すために、靈魂死滅論を論駁するカルヴァンの著作や¹¹⁹、内戦期に出版された同趣旨の他の著作も適宜参照する¹²⁰。

ホッブズとオーヴァトンの議論には二種類の顕著な類似点があり、ここから靈魂死滅説に関してオーヴァトンがホッブズに影響を与えた可能性が推察できる。第一は、靈魂死滅論の論証に同じ聖書の節を引用し、同様の解釈を施していることである。ホッブズが『リヴァイヤサン』の 38 章で引用するのは、創世記第 2 章第 17 節、ローマの信徒への手紙第 5 章第 18-19 節、コリントの信徒への手紙一第 15 章第 21-22 節、ヨブ記第 14 章第 7-12 節であり、同著 44 章で引用するのは、伝道者の書第 3 章第 19 節、第 4 章第 3 節、第 9 章第 5 節である¹²¹。これらのほぼ全ての節をオーヴァトンも引用している¹²²。唯一ホッブズのみが引用しているのは、ローマの信徒への手紙第 5 章第 18-19 節である。しかし、オーヴァトンは同趣旨のコリントの信徒への手紙一第 15 章第 21-22 節を引用しており、ホッブズ自身、こちらの方がローマの信徒への手紙の節よりもメッセージが明確だと論じていた。また両者とも、この節に基づいて、アダムの罪によって永遠の命が失われたことと、キリストによりそれが信者のために取り戻されたこととを対比していた。ガイヤロス、オ

¹¹⁷ Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, 193-96, 220.

¹¹⁸ Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, 185. ボールはホッブズの靈魂死滅論に対する当時の反応を検討している。B. W. Ball, *The Soul Sleepers: Christian Mortalism from Wycliffe to Priestley* (Cambridge: James Clarke & Co, 2008), 105-8.

¹¹⁹ これは 1581 年に英訳版が出版された。Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, 119.

¹²⁰ 16 世紀から 17 世紀半ばに至るまでのイングランドにおける靈魂死滅論者を概観した近年の研究として、Ball, *The Soul Sleepers: Christian Mortalism from Wycliffe to Priestley*, 43-96.

¹²¹ Lev, 38: 700, 6, 8; 44: 986, 88.

¹²² Overton, *Mans Mortalitie*, 7 (創世記第 2 章第 17 節), 9 (コリントの信徒への手紙一第 15 章第 21-22 節), 12 (ヨブ記第 14 章第 7-12 節), 14 (伝道者の書第 3 章第 19 節), 17 (伝道者の書第 4 章第 3 節、第 9 章第 5 節) .

オーヴァトンを念頭に置いた著作で、論敵が引用する聖書の節として伝道者の書第3章第19節、コリントの信徒への手紙一第15章第21-22節、ヨブ記第14章を挙げている¹²³。同様にカルヴァンが論敵の引用する聖書の節として挙げるのは、創世記第2章第17節、ヨブ記第7-12節、伝道者の書第3章第19(18-21)節である¹²⁴。カルヴァンは、創世記第2章第17節を、コリントの信徒への手紙一における、この世の人間の状況と復活後のそれとの比較と結びつけて解釈する点でも、ホップズやオーヴァトンの議論を先取りしている。但しカルヴァンが引用するのは、コリントの信徒への手紙一第15章第42節であり、21-22節ではなかった。以上から次のことが帰結する。すなわち、ホップズの聖書引用は、一方で、長期にわたる霊魂死滅論を巡る論争の中で良く知られた節を引用しているに過ぎないという側面があった。他方で、この論争史を考慮に入れたとしても、ホップズの聖書引用とオーヴァトンのそれとの一致は顕著だった。

聖書引用における両者の一致に加えて、これらの節を両者が霊魂死滅論の脈絡で引用していることにも注意を喚起したい。なぜならこれらの節は、霊魂死滅論とは別の脈絡で読み解くことも可能だからである。例えば、創世記第2章第17節において、善悪の知識の木から食べると「死んでしまう」とあるのは、ホップズの解するところ、人間が不死から死ぬべき存在へと変化したことを意味している¹²⁵。他方で、ジュネーブ聖書、仏ジュネーブ聖書、司教聖書についての注によれば、「死」は、神あるいは神の恩寵から人間が切り離されたことを意味する¹²⁶。それゆえ、ホ

¹²³ [Holland Guy], *The Prerogative of Man: Or, His Soules Immortality, and High Perfection Defended, and Explained against the Rash and Rude Conceptions of a Late Authour Who Hath Inconsiderately Adventured to Impugne It* ([Oxford]: [H. Hall], 1645), 8 (伝道者の書第3章第19節), 42 (コリントの信徒への手紙一第15章第22節); Ross, *The Philosophicall Touch-Stone*, 118 (伝道者の書第3章第19節とヨブ記第14章), 123-24.

¹²⁴ Calvin, *John Calvin: Works and Correspondence*, vol. 05, 453 (創世記第2章第17節), 457-58 (ヨブ記第14章第7-12節), 460 (伝道者の書第3章第18-21節)。脈絡は異なるが、カルヴァンはコリントの信徒への手紙一第15章第21-22節およびローマの信徒への手紙第5章第18-19節の隣にある同17節も参照している。(Ibid., 439, 56.) バーンズは、伝道者の書第3章第19節は「間違いなく霊魂の不死を否定する者が好んで引用する聖書の節だった」と注記している。Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, 29.

¹²⁵ この解釈はユニウス・トレメリウス訳聖書にも見受けられる。また当該訳の注はコリントの信徒への手紙一第15章第21-22節における対比にも霊魂死滅論の提唱者と同様の解釈を施している。

¹²⁶ オーヴァトンへの反駁の中で、ロスは、魂の死を論証するためにオーヴァトンが引用する聖書の節は、実際には魂が神から分離したことを意味すると論じている。Ross, *The Philosophicall Touch-Stone*, 124.

ップズとオーヴァトンの類似は、聖書引用箇所のみならず、引用した節を靈魂死滅論の脈絡で解釈する点にも及ぶのである。

聖書の諸版に設けられている注において、ホップズの引用する聖書の節が靈魂死滅論の脈絡で解釈されていることは多くない。しかし少なくとも、ヨブ記第 14 章第 7-12 節を解釈するホップズの議論を理解するには、これらの注は資する¹²⁷。仏ジュネーブ聖書は、ホップズと同様に、ヨブ記第 14 章第 12 節の「天が終わりを迎えるときには (the heavens be no more) ¹²⁸」を、ペテロの手紙二第 3 章第 7・12 節の「新しい天」「新しい地」といった言葉と結び付けて解釈している。さらに、多くの聖書の版で当該節は、人間の死ぬべき運命という観点から解釈されている。このように、ヨブ記第 14 章の主題は人間の死すべき運命であるという解釈が広く行き渡っていることからすれば、ホップズの以下の議論の進め方も十分理解できることである。まずホップズのヨブ記第 14 章引用の脈絡を確認すると、ホップズは、人間の魂の不死を肯定するように一見見える、自己に不都合な聖書の節に、それとは別の解釈を提示していた。そのうえで、一見したところは靈魂の不死を肯定しているように見えるかもしれないが多分に曖昧な聖書の節と、人間の死すべき運命を最も明確に断定しているヨブ記第 14 章とを対比していたのである¹²⁹。ホップズはヨブ記第 14 章に関して次のように注記している。ここでヨブは人間の死すべき運命について不満を述べているが、これは復活の際に人間が不死になることと矛盾しないと¹³⁰。同様に、複数の版の聖書でヨブ記第 14 章第 10 節「だが、人間は死んで横たわる。息絶えれば、人はどこに行ってしまうのか。」に注がつけられており、そこでは、この一節はヨブが不死の希望を持っていたことと矛盾しないと論じられている。

ホップズとオーヴァトンは、靈魂死滅論を裏付ける聖書の節の引用・解釈においてのみならず、これに反するように見える節への対処においても、多くの点で議論が類似していた。ホップズは『リヴァイアサン』38 章でルカの福音書第 20 章第 37-38 節¹³¹、44 章で伝道者の書第 12 章第 7 節、創世記第 5 章第 24 節およびヘブライ

¹²⁷ Lev, 38: 706, 8.

¹²⁸ 新共同訳では、「天の続くかぎりには」とある。

¹²⁹ Lev, 44: 986.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ マルコムは批判版の注で、該当する聖書の節として、マタイの福音書第 8 章第 11 節あるいはルカの福音書第 13 章第 28 節を挙げている。だが、本文で挙げている聖書の節の方がより適合的であるように思われる。例えば以下の二つが比較できる。マタイの福音書第 8 章第 11 節「東

人への手紙第 11 章第 5 節におけるエノクの事例、マタイの福音書第 22 章第 32 節・マルコの福音書第 12 章第 27 節およびルカの福音書第 20 章第 37 節においてアブラハム・イサク・ヤコブの生存が示唆されているように見える点、ルカの福音書第 16 章第 19-31 節におけるラザロの話に言及している¹³²。ホップズ以前にオーヴァトンがこれらの論点および聖書の節全てに言及していた¹³³。これらの聖書をどのように解釈するかについての両者の類似点も著しい¹³⁴。確かに以上の解釈の中には、ラザロの話を寓話として退ける点やアブラハム等の生存はキリストの約束だと解する点のように、カルヴァンの議論に見出されるものもある¹³⁵。ガイとロスも、霊魂不死説を擁護するために、マタイの福音書第 22 章第 32 節におけるアブラハム・イサク・ヤコブの生存の記述や、ルカの福音書第 16 章におけるラザロの話、伝道者の書第 12 章を強調していた¹³⁶。しかしながら、例えばルカの福音書第 20 章第 37-38 節の解釈で、ホップズとオーヴァトンは以下の具体的な点に至るまで共通している。すなわち両者とも、この節が一見したところでは霊魂不死説を裏付けているということ想定しており、そのうえで、だが実際にそのように解釈するとキリストが伝えようとしていた趣旨と食い違ふと指摘したのである¹³⁷。

以上、ホップズとオーヴァトンの類似の第一点目として、霊魂死滅論の論証におけるそれを指摘した。両者に見られる第二の顕著な類似は、聖書内の「魂」という語の解釈方法に見られる。人間の魂は通常実体であると考えられていた。『法の原

や西から大勢の人が着て、天の国でアブラハム、イサク、ヤコブと共に宴会の席に着く」。マタイの福音書第 22 章第 32 節『わたしはアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である』とあるではないか。神は死んだ者の神ではなく、生きている者の神なのだ。」また状況証拠として次の点が挙げられる。つまり、カルヴァンやオーヴァトン、ガイ、ロスが（そして恐らくホップズも Lev. 38: 706 で）、アブラハムとその他の者が魂で生きているという説の論拠として引くのはこの節だった。この点は後により詳しく論じる。

¹³² Lev, 38: 706; 44: 986, 88. 聖書における「永遠の苦しみ」をホップズがどのように解釈したかについては、第 4 節を参照。

¹³³ Overton, *Mans Mortalitie*, 16 (ルカの福音書第 20 章第 37-38 節とアブラハム等が生きているという論点), 54 (伝道者の書第 12 章第 7 節), 47 (ヘブライ人への手紙第 11 章第 5 節のエノクの事例) and 55 (ラザロの話) .

¹³⁴ 但し伝道者の書第 12 章第 7 節の解釈は、ホップズとオーヴァトンで大きく異なる。

¹³⁵ Calvin, *John Calvin: Works and Correspondence*, vol. 05, 430-35, 44-45. ロスも霊魂死滅論を否定する際にラザロの話に言及している。Ross, *Medicus Medicatus*, 50-51.

¹³⁶ [Guy], *The Prerogative of Man*, A2v (マタイの福音書第 22 章第 32 節), 9 (伝道者の書第 12 章); Ross, *The Philosophicall Touch-Stone*, 108-9 (マタイの福音書第 22 章第 32 節、ルカの福音書第 16 章、伝道者の書第 12 章) .

¹³⁷ Lev, 38: 706; Overton, *Mans Mortalitie*, 16. エノクの論点については、ホップズとオーヴァトンの解釈は部分的に一致する。

理』における、「人間の魂は霊であり」不死であるという言葉は、この伝統的観念の表れである¹³⁸。しかし『リヴァイアサン』では、「魂」は生命あるいは生物を指すと解釈されている。これは、「神の霊」の解釈とのアナロジーで捉えることが出来る。「神の霊」を神の贈り物とする解釈において、「霊」が神あるいは具体的な贈り物とは区別される一つの実体であるという観念が否定されている。それと同様に、聖書内で「魂」という語は、生命の原因となる一つの実体ではなく、端的に生命あるいは生物だと解釈されているのである¹³⁹。

ホップズのように「霊」や「魂」といった語が聖書内でいかなる意味を持っているかを検討するのは、当時稀だった。しかしながら、第4部第2章でも指摘した通り、オーヴァトンはホップズと同様に、聖書内の「魂」の語が実体を指すとする解釈を否定するために、これらの語の語義を分析していた¹⁴⁰。さらにオーヴァトンの遙か以前にカルヴァンが、論敵が「霊」や「魂」という鍵となる語をいかに理解したかに触れた後、それに反駁して人間の魂の不死を証明するために、自己が聖書内で見出した語義を提示している¹⁴¹。カルヴァンが反駁した議論は後にホップズが展開しているものであり、聖書内の「魂」は生命（あるいは生物）に他ならないとするものであった¹⁴²。この点に照らせば、この種のフィロロジの手法を用いた分析は、イングランドの中では稀でも、聖書を通した霊魂死滅論を巡る論争の中では、比較的標準的な知的道具立てであったように思われる。

以上に挙げたホップズとオーヴァトンの顕著な類似点の他に、最後にもう二点、両者の類似に簡単に触れたい。第一は、両者とも、霊魂死滅論とそれぞれ独自の新たな天国・地獄論とを関連させて捉えていることである。もう一つは、両者とも天国論の最中に、伝統的な教義である「浄火天 (coelom empyreum)」を論駁していることである¹⁴³。

以上のような著しい共通点がある一方で、ホップズとオーヴァトンの議論には重要な相違点も存在した。哲学的論証の有無という明らかな相違の他に、ここでは以下の二点を指摘したい。第一点目は、人間と動物とを比較して、魂の不死を人間の

¹³⁸ EL, 1:11:5.

¹³⁹ Lev, 44: 974.

¹⁴⁰ Overton, *Mans Mortalitie*, 33-35, 54. ただしその分析結果は両者で異なっている。

¹⁴¹ Calvin, *John Calvin: Works and Correspondence*, vol. 05, 420-27.

¹⁴² Ibid., 420.

¹⁴³ Overton, *Mans Mortalitie*, 53-54. Lev, 38: 704.

特権と捉える見解への関心の有無である。確かにホッブズも、靈魂不死論とこれを人間の特権と捉える見解とが結びつくことは認識しており、人間の魂の不死を裏付けるとされる聖書の節には、同時に動物の不死をも証明してしまうものがあることを指摘していた¹⁴⁴。しかしながら基本的には、ホッブズが靈魂不死論を人間の特権と明確に結び付けることは、極めて稀だった。ディグビーやワードといった他の論者も、必ずしも人間の特権という論点には関心を示さなかった。カルヴァンは、論敵に反駁する際にのみ、人間と動物とを比較した¹⁴⁵。ホッブズは、カルヴァンが反駁した類の伝統的議論を持ち出しただけなのかもしれない。他方で、魂の不死が人間の特権であるという見解は、議論で取り上げるかどうかは別としても、恐らく広く知られていた。これは、ブラウンが靈魂不死論に言及する際に、「この私の魂の特権」と何気なく述べていることから推察できる¹⁴⁶。オーヴァートンは、魂の不死を人間の特徴として理解することには困難が伴うことを、何度も示そうとした¹⁴⁷。このように、靈魂死滅論と人間の特権への攻撃とを組み合わせる点に、オーヴァートンの特徴がある。恐らくこの事が念頭にあったために、ガイがオーヴァートンの論駁に取りかかったとき、人間の特権としての魂の不死を擁護するということが、彼の主たる関心事としてあった。この事は、当該著書のタイトルが「人間の特権」となっていることから容易に読み取れる。

第二点目は、靈魂死滅論が天国論・地獄論にいかなる含意を有するかについての相違である。ホッブズにとって靈魂死滅論は、信仰者には神の贈り物の主たるものとして永遠の命が与えられるという天国論、またこれに対応して、断罪された個々人には再び死が待ち受けており永遠の苦しみは存在しないという地獄論の、基盤となっていた¹⁴⁸。これにより、復活後の信仰者と断罪された者との間の境遇の相違が狭められた。他方でオーヴァートンは、靈魂死滅論を熱心に提唱し天国の場所について独特の考えを提示したものの、信仰者の享受する「至高の歓喜」と断罪された者が陥る「最悪の悲惨 (debasement)」という伝統的な対照は保持したのである¹⁴⁹。

¹⁴⁴ Lev, 44: 974.

¹⁴⁵ Calvin, *John Calvin: Works and Correspondence*, vol. 05, 450-52

¹⁴⁶ Browne, *Religio Medici, and Other Works*, 8.

¹⁴⁷ Overton, *Mans Mortalitie*, 14, 22, 27-29, 35, 55, 62, 64, 66, 69-70, 73.

¹⁴⁸ Lev, 44: 972, 88, 90.

¹⁴⁹ Overton, *Mans Mortalitie*, 40, 44.

ホップズとオーヴァトンの関係と相違とがよく表れているのが、コリントの信徒への手紙一第 15 章第 42-43 節の解釈を巡る相違である。ホップズの引用においては、これは次の通りである。「肉体は蒔かれるときは朽ちるものでも、朽ちないものに復活し、蒔かれるときは卑しいものでも、輝かしいものに復活し、蒔かれるときには弱いものでも、力強いものに復活するのです¹⁵⁰。」ホップズはこの節を引用した際、想定反論として以下のものを挙げている。信仰者のみだけでなく断罪された者も、復活後には永遠の命を享受するのだと¹⁵¹。実のところ、これはオーヴァトンの見解だった。オーヴァトンは、コリントの信徒への手紙一第 15 章第 42 節の「蒔かれるときは朽ちるものでも、朽ちないものに復活する」という箇所のみを引用し、ここから、復活の意義は「永遠の存在」への変化にあると論じている¹⁵²。しかしながらホップズは、このような解釈の妥当性を否定した。というのも、ホップズによれば、次の節で「輝かしいもの」あるいは「力強いもの」とあり、これらは信仰者についてのみ当てはまる言葉だからである¹⁵³。

本節では、ホップズの天国論が当時の脈絡で具体的にどの程度独創的なのかを明らかにした。地上に神の国があるというホップズの議論は、アーチャーの地上におけるキリストの王国論を組み替えたものとして解釈することが出来る。霊魂死滅論について言えば、ホップズとオーヴァトンの議論の間にある類似点は、霊魂死滅論を巡る論争史に照らして見ても著しいことを示した。その一方で、両者には相違点があることも指摘した。そのうちの 하나가、霊魂死滅論の地獄論への含意である。次節ではこの地獄論に考察を加えたい。

第 5 章第 4 節 神の慈悲と地獄論

I

地獄論を検討するに当たりまず、なぜ伝統的な地獄観を拒否したか、ホップズ自身が説明を加えている『リヴァイアサン』44 章の議論に着目したい。

¹⁵⁰ Lev, 38: 718.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Overton, *Mans Mortalitie*, 9.

¹⁵³ Lev, 38: 718.

神は慈悲の父であり、天と地の全てを思うがままに動かし、あらゆる人の心も思うがままであり、人の行動と意思とに働きかけ、その自由な恩寵 (free gift) がなければ人は善に向かうことも出来ず悪を悔い改めることも出来ない。このような存在である神が、人間の罪を、想像の限りあるいはそれ以上の、あらゆる甚大な苦痛の限りで罰し、それも終わり無く罰し続けると言うのは、無情 (hard) であるように思われる。¹⁵⁴

後にホッブズは、ブラムホール反駁においても同様のことを指摘しており、この論点が『リヴァイアサン』執筆後もホッブズの関心を引き続けたということが窺える¹⁵⁵。しかし、後のホッブズの言葉より、引用した当該議論の方が、『リヴァイアサン』に固有の他の議論と密接に結びついている。マーティニックもこの議論それ自体は指摘しているものの、本稿は、この議論の含意とその背景を出来る限り広く探求していきたい¹⁵⁶。

当該議論を『リヴァイアサン』の他の議論と関連付けるための最初の鍵は「自由な恩寵」である。キリスト教信仰の原因に関する議論でもホッブズはこの語に言及している。前掲引用文の趣旨をよりよく理解するために、この議論に検討を加えよう。「我々の信仰の最も通常で直接的な原因」は、聖書を神の言葉と認めることである¹⁵⁷。ここでのホッブズの結論である、「キリスト教徒は聖書が神の言葉であると知っているのではなく信じているのみである」という命題は、『法の原理』のそれと同一である¹⁵⁸。また、キリスト教徒が信じるのは聖職者であり、通常信仰の原因は聖職者の教えを聞くことにあるという議論も、『法の原理』に見られる¹⁵⁹。しかし、『リヴァイアサン』ではホッブズは新しい議論を二つ加えており、そこから、実定宗教としてのキリスト教へのホッブズの関心が窺われる。

一つは、キリスト教信仰の原因についての経験的な議論である。

¹⁵⁴ Lev, 44: 988, 90.

¹⁵⁵ 「もし神が全ての人間に永遠の命を付与したのなら、人間創造の際に神は、自らの生きた恩寵を与えるつもりがなかった多くの人間を創造したことになる。人間が永遠の苦しみを味わえるようにするためだけに、神が人間に永遠の命を与えたということについて、ブラムホール閣下はいかにお考えになったのか。このような教義は無情であり、敬虔な心持ちで信じることは出来ないと私には思われる。」 Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 4, 354. 以下も参照。 Lev, Appendix, 1160-61.

¹⁵⁶ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 259.

¹⁵⁷ Lev, 43: 934.

¹⁵⁸ Lev, 43: 936; EL, 1:11:8.

¹⁵⁹ EL, 1:11:9.

キリスト教国家では聖書が神の声であると全ての人間が信じているか少なくともそう称し、他のキリスト教国家ではそうする者がほとんどいないのには、以下の他にどのような原因が考えられるであろうか。すなわち、キリスト教国家ではこの教義が幼少時から教えられているが、他の国家では違うことが教えられていると。¹⁶⁰

ここでホッブズは、キリスト教国家の外の異教徒にまで視野を広げている。これは、実定宗教としてのキリスト教の基礎に関心を示しているということの兆候であると解することが出来る¹⁶¹。

もう一つは、神の恩寵としてのキリスト教信仰についての議論である。「もし教わることが信仰の原因であるならば、なぜ教わった全ての人が信じるわけではないのか。それゆえ確かに信仰は神の恩寵であり、神はそれを自分が欲した相手に与えるのである¹⁶²。」ここでホッブズは、キリスト教国家における非キリスト教徒に関心を向けている。これは『リヴァイアサン』に特徴的な視点であり¹⁶³、同様に『リヴァイアサン』に初登場する聖書の権威論との関連で把握出来よう。『リヴァイアサン』では、直接の啓示を受けたと称する主張が真であるか否かについて確実な解答に到達することは、通常の間人には出来ないことが明らかになった。そして聖書の権威の問題はこの自称預言者の問題の一変形バージョンであり、実質的な問題状況は同じである。キリスト教信仰、すなわち主権者の命令の有無に関わらず聖書を神の言葉と見なすことは、自然的理性の教え以上のことを真として認めることである。それゆえ、キリスト教が法として、適法な教え手によってしばしば教え伝えられるキリスト教国家においてすら、自然的理性に従い市民の義務を忠実に果たしてはいるものの、「神の恩寵」の欠如ゆえに内面ではキリスト教を信仰していない異教徒の市民がいるかもしれない。だが、このような遵法市民が地獄行きの断罪を受けるとするのは、ホッブズの理論枠組み上、正当化が難しいように思われる。この

¹⁶⁰ Lev, 43: 936.

¹⁶¹ 異なる国では異なる意見が抱かれていることは懐疑論者がしばしば指摘した。ホッブズの議論の特質は、恐らく、この種の議論を道徳的問題や理性にではなくキリスト教信仰に適用していることにある。

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ 本稿第4部第6章第1節で、キリスト教国家にイスラム教徒がいた場合の想定事例をホッブズが論じているのを検討に付すだろう。

ように、信仰と理性の命法との間に間隙が存在することから、ホッブズは地獄を緩和しようと欲したと考えられる。

この知見をもとに、本節冒頭の引用文の趣旨をより詳しく敷衍してみよう。神の「自由な恩寵 (free gift) がなければ人は善に向かうことも出来ず悪を悔い改めることもできない」と論じるとき、ホッブズが「恩寵」として念頭に置いているものには、キリスト教信仰も含まれていよう。確かに『リヴァイアサン』では、救済の条件には、『市民論』におけるようなキリスト教信仰以外に、聖書の権威を「認める」ことも挙げられている¹⁶⁴。しかしここでの同時代人への反論においては、信仰が救済に必要であるという通念が措定されていたと考えてよいであろう。一般には、キリスト教を信じない者は地獄行きの運命にあると考えられていたのである。しかし信仰は理性の命法を超えたことであり、その意味で神の「自由な恩寵」を必要とする。そうだとすれば、神の恩寵を受けることが出来ず理性の命法のみに従って生きた者が、激しい苦痛で永遠に罰せられるというのは無情であろう。

本節冒頭の引用文における、第二の鍵となる観念は神の慈悲である。神の慈悲の観念は、贖罪といったテーマについての『リヴァイアサン』内の他の神学的議論でも言及されている。ホッブズの贖罪論が中世以来の様々な議論を踏まえたものであることについてはマーティニックの優れた分析がある¹⁶⁵。ここでは、神の慈悲の観念を介してホッブズの贖罪論と地獄論が関連することを指摘したい。神の慈悲は、ホッブズ自身の贖罪観念を他のバージョンと区別する際の鍵となっている。ホッブズが強く否定するのは、贖罪により罪が取り除かれるという考えである。「なぜならそれでは罪を犯す自由が出来てしまい、罪が売買可能なものとなるからである¹⁶⁶。」罪が取り除かれるという考えに対抗してホッブズが提唱するのは、「罪は許される」という見解である¹⁶⁷。ホッブズによれば、罪を許すのは正義に反することではない。「害悪を約束してもそれは人を拘束することはない。まして、人間よりも無限に慈悲深い神を拘束することは一層ない¹⁶⁸。」この節の末尾でホッブズはこ

¹⁶⁴ Lev, 43: 936.

¹⁶⁵ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 267-72.

¹⁶⁶ Lev, 38: 728.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid. ラテン語『リヴァイアサン』で新たに加えられた付録で、ホッブズは自己の地獄論を擁護して、この論点を繰り返している。「なすべき善を行わなかった者は不正であるものの、加えるべき害悪や損害を加えなかった者は不正なのではなく、慈悲深い (misericors) ののである。ま

の二つの贖罪観念を改めて対比する。贖罪は聖書において「価格」と呼ばれている。とはいえ、

価格によって我々は以下のようなものを思い浮かべてはならない。すなわちその価格をもって、侵犯された父に対して我々への許しを要求する権利を得るのだと。そうではなく、この価格は、父たる神がその慈悲から要求して下さったものなのである¹⁶⁹。

ホッブズは同様の区別を、褒賞に値するものあるいは功德 (merit) を論じる際にも、設けている。契約において値するとは、自由な贈与において値するのとは意味が異なると、ホッブズは指摘する。前者の場合には「私自身の力と契約相手の必要により値する」のであるが、後者の場合には「私が値するのは相手はその権利を手放すことではなく、実際に手放した場合にその権利が他者にではなく私に帰属するということである¹⁷⁰。」ホッブズはこの区別を、神による天国の約束の事例に適用し、値することには二種類の意味があると論じている。神の命令に従って人生を全うしたものは天国に値する。「しかしいかなる者も、自分自身の正しさや自己の有する力によって天国に入る権利を要求することは出来ない。天国に入るのはひとえに神の自由な恩寵によるのである¹⁷¹。」

これまでのところで、ホッブズが神の慈悲の観念を前面に押し出したのには、キリスト教徒は罪が取り除かれ、自己の何らかの力により神の許しを得て天国に入る権利を要求できるという議論を反駁するという脈絡があったことを、明らかにした。この種の議論を提唱したのは、天国に入るための道筋として契約違反を正当化した、『リヴァイアサン』15章に登場する論者であるかもしれない。実際、両者ともカトリックに帰せられる教義である。ただし、この点についてのテキスト上の根拠はこれまでの議論より弱い。ホッブズは、死後の永遠の幸福を得るのに「契約違反が役立つかもしれないと考える」者に言及したとき、その例として、主権者「を殺したり、退位させたり、または反乱を起こしたりすることが功德ある行為 (a

して無限に慈悲深い神が、自己の正義を曲げることなく正当な刑罰の刑期と厳格さを和らげることが出来ないということがあろうか。」 Lev, Appendix, 1160-61.

¹⁶⁹ Lev, 38: 728.

¹⁷⁰ Lev, 14: 208.

¹⁷¹ Ibid.

work of merit) だと考える」者を挙げていた¹⁷²。「功德ある行為」という言葉から、この議論とこれまで検討した功德論とが関連するかもしれないと解釈しうる。そうだとすると、この契約違反の推奨論者は、救済を自分自身の力に頼り、神の自由な恩寵に頼らない者として理解することが出来るかもしれない。もしこの解釈が可能であるならば、ホッブズが地獄を緩和したのは、遠く、彼の正義擁護論と関連しており、その意味で政治的含意があったということになる。

II

これまでは『リヴァイアサン』の枠組み全体の中で、通常的地獄観が神の慈悲と矛盾するとするホッブズの議論を吟味してきた。同様の関心は彼の同時代人にも見られる。内戦期に登場した、様々な新しい宗教的教義の提唱者の中には、神の愛と慈悲を強調する者があった。その一例としては、ウィリアム・ウォルウィンが、

『愛の力 (*The Power of Love*)』の中で、律法の下にあり神の怒りと地獄とを恐れる人間の状態と、恩寵の下にありイエス・キリストの贖罪を通して神の恩寵と無償の愛の下にある人間の状態とを対比していた¹⁷³。別の例としてはジェレミー・テイラーが挙げられる。彼は寛容を擁護する際に、慈悲と思いやりで満ちた教義のみを説いたイエス・キリストの模範を見習い、いわゆる異端者に対しても隣人愛と慈悲を示すことの重要性を説いた¹⁷⁴。政治的文脈においては、神の慈悲の観念は、捕縛されたチャールズ一世の取り扱いを巡る論争の中で引き合いに出された¹⁷⁵。

このように神の慈悲の観念は複数の異なる文脈で用いられていたが、この中には、ホッブズのように、永遠の苦しみとして地獄を観念すると、それは神の慈悲と不整合であるとして伝統的地獄観を疑問視する者があった¹⁷⁶。その一例としてトマ

¹⁷² Lev, 15: 226.

¹⁷³ Walwyn, *The Writings of William Walwyn*, 84-93.

¹⁷⁴ WT, 342, 46. テイラーが慈悲心を強調したことについては、本稿第3部第3章を参照。

¹⁷⁵ Sedgwick, *Justice upon the Armie Remonstrance. Or a Rebuke of That Evill Spirit That Leads Them in Their Counsels and Actions. With a Discovery of the Contrariety and Enmity in Their Waies, to the Good Spirit and Minde of God. Dedicated to the Generall, and the Council of War.*, 20; Collier, *A Vindication of the Army-Remonstrance, Vvhile They Act Sutable to Those Things Therein Remonstrated: Being a Brief and Moderate Answer to Mr. Sedgwicks Book, Intituled, Justice upon the Army-Remonstrance.*, 15-16.

¹⁷⁶ 17世紀における伝統的地獄論の衰退については、ウォーカーの古典的著作における明快な論理的・歴史的的分析が参照されるべきである。ただし、当該作品における主要登場人物、特にイングランドのそれは、17世紀後半に著作を発表している。このため、ゲラルド・ウィンスタンリーやリチャード・コパンへのわずかな言及はあるものの、残念ながら基本的にこの著作は

ス・ブラウンが挙げられる。彼は若年時に抱いていた異端として、以下の見解を挙げている。

神は永遠に復讐に固執することはなく、一定の期間怒りを発散した後には断罪された魂を苦しみから解放する。この過ちに私が陥ったのは、神の偉大なる属性としての慈悲について真剣に考察を払った結果である。そしてこの誤りに私自身多少の愛着を抱いていた。というのも、この誤りにはいかなる悪意も認められなかったし、他方の極にある絶望から私をすばやく拾い上げてくれる力があると思われたからである。¹⁷⁷

このブラウンの議論は短く、過去の一時の見解として提示されている。これに対して、土地私有を原罪と人類の墮落の結果として糾弾した、ディガーズ (the Diggers) の指導者ゲラルド・ウィンスタンリー (Gerrard Winstanley) は、地獄についても新奇な説を詳細に展開していた¹⁷⁸。その中で着目に値するのが、地獄で苦しむ期間は限定的に過ぎず、最終的に全ての人が救済されると説いている点である。ウィンスタンリーは、確かに、最後の審判で全人類が裁きかけられ信仰者と不信心者に分けられる点、また後者は地獄に断罪され非常な苦しみを受けることとなる

『リヴァイアサン』執筆の背景を理解するにはあまり有益でない。D. P. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment* (London: Routledge & K. Paul, 1964), 104-5.

ピューリタン革命期について言えば、地獄について急進的な見解を発表した者についてのヒルの概観が極めて有益な研究である。(Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, 170-83, esp. 77.) ヒルは、伝統的地獄観の問い直しを、聖書の権威や神の存在への懐疑としばしば結び付けて論じている。しかし本稿では、地獄論を問い直す中で中心的な問題となったのは神の愛や慈悲と地獄との関連性であり、これはキリスト教神学内部での問題だったことが示される。Ibid., 172-73, 79-80.

¹⁷⁷ Browne, *Religio Medici, and Other Works*, 8.

¹⁷⁸ イギリスで広く研究されてきたウィンスタンリーについては、日本でもいくつかの研究がある。田村の研究は、分析視角に時代を感じさせる箇所もあるが、ウィンスタンリーの政治・宗教思想の総体を捉えようとする試みは今も有益である。(田村『イギリス革命思想史：ピューリタン革命期の社会思想』112-54頁及び同『増補イギリス・ユートピアの原型—トマス・モアとウィンスタンリー』中央大学出版部, 1978年, 117-228頁。)近年の同様の試みとして、栗原淑江「霊的千年王国論と社会主義—ウィンスタンリー・ディガーズと千年王国」田村秀夫編『イギリス革命と千年王国』同文館出版, 1990年, 154-83頁も参照されるべきである。山本はウィンスタンリーの権利思想をレヴェラーズとの関連で検討に付している。(山本『レヴェラーズ政治思想の研究』215-36頁。)菅原はウィンスタンリーの主著『自由の法』における国家構想と彼が献辞を捧げたクロムウェルのそれとの比較検討を行っている。(菅原秀二「クロムウェルとウィンスタンリー—コモンウェルスの形成に向けて」田村秀夫編『クロムウェルとイギリス革命』聖学院大学出版会, 1999年, 99-124頁。)本稿は当時表れた新種の終末論の一つとしてウィンスタンリーのそれを考察する。

点で標準的見解に与した¹⁷⁹。しかしながら、その後が生じることについては、通常の終末論から逸脱する意見を表明した。ウィンスタンリーによれば、最終的には全人類が救済され、神は「全被造物に宿る¹⁸⁰。」神により滅ぼされるのは、「蛇」すなわち罪ある人間の性質である¹⁸¹。聖書における「永遠の業火」は「被造物が永遠に苦しむ悲惨」を指すのではない¹⁸²。ここで言われている永遠の時は、審判の日の時間を指しており、これは通常に考えられているよりも遥かに長く、おそらく数年にわたる¹⁸³。また、地獄にはいかなる終わりも存在しないとする見解に反論し、ウィンスタンリーは、「地獄に落とされることがあっても、そこから救い出されることもある」と論じる。ちょうど人間の慈悲が「地獄の一部を成す蛇」たる罪や死から一部の人間を救い出すことが可能なように、神の慈悲は、最後の審判後に地獄に落ちた被造物を救い出すことが可能なのである¹⁸⁴。

ウィンスタンリーの議論のうち、ホップズとの関連で注目に値するのは、神の慈悲を理由として地獄を緩和し永遠の苦しみを否定している点に限られない。この説の論拠として黙示録第 20 章第 14 節「死も黄泉も非の池に投げ込まれた」を引用している点もそうである。ウィンスタンリーの解釈では、この節は、「いかなる被造物にも災いや死、悲しみ、苦痛が降りかかることはもはや無くなるだろう」ことを意味している¹⁸⁵。確かにホップズは、ウィンスタンリーのように最終的に全人類が救済されるとは述べていない。しかし、神の慈悲と整合させるために地獄を緩和する点や永遠の苦しみの場としての地獄を否定する点など、いくつかの論点で、ウィンスタンリーと一致していた。この見解を支える論拠でも、ホップズはウィンスタンリーと同様に黙示録第 20 章第 14 節を引用していた。この点はすぐ後に見るだろう。

¹⁷⁹ Gerrard Winstanley, *The Myserie of God, Concerning the Whole Creation, Mankind. To Be Made Known to Every Man and Woman after Seaven Dispensations and Seasons of Time Are Passed Over. According to the Counsell of God, Revealed to His Servants.* ([London : s.n.]1648), 22.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 8, 16, 53.

¹⁸¹ *Ibid.*, 11, 17, 22.

¹⁸² *Ibid.*, 56.

¹⁸³ *Ibid.*, 57, 61.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 58-59.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 17.

リチャード・コパン (Richard Coppin) は、ウィンスタンリーと同様の問題関心を有しており、神の慈悲を重視する観点から、多くのピューリタンが抱いていた予定説と神の選びに反対し、新たな地獄論を発表した。神は「慈悲と真理の神であり、哀れな罪人に対して愛情ある思いやりに満ちており、罪人に最悪の運命を望んではない¹⁸⁶。」ウィンスタンリーは、神の慈悲から地獄の刑期の限定と最終的な全人類の救済とを提唱したが、コパンは神の慈悲と地獄への断罪それ自体とに矛盾を見出した。標準的ピューリタンの立場を批判してコパンは以下のように論じている。彼らは、「神は人間を作りそれからその被造物を断罪するような、あるいは初めは人間を愛しておいて後になると憎むようになるような不正な存在だと主張するかの如きである。しかし確かに永遠の時において神は人間を良しとしているのである¹⁸⁷。」

そこでコパンは、これとは異なる地獄論を展開した。それはウィンスタンリーの地獄論を一部変更し、発展させたものである¹⁸⁸。ウィンスタンリーの見解では、地獄で滅ぼされるのは「蛇」つまり罪深い人間本性だった。コパンも同様に、神が嫌悪し地獄へと断罪するのは、悪すなわち人間の「肉的で自然で純人間的な部分である」と論じている¹⁸⁹。またウィンスタンリーとの更なる共通点として、コパンは、最後の審判の過程において、罪深い本性を有する「古い人間」は清められ、「聖性と正義」を備えた「新しい人間」へと変化するとも論じている¹⁹⁰。しかし、ウィン

¹⁸⁶ Richard Coppin, *Divine Teachings in Three Parts. I. The Glorious Mystery of Divine Teaching between God, Christ, and the Saints. Ii. Anti-Christ in Man, Opposing Emmanuel, or, God in Us. Iii. The Advancement of All Things in Christ and of Christ in All Things, with a Discovery of Good and Evil, Inhabiting in Man. Together with a Brief Discovery of Some Things concerning Election and Reprobation; Resurrection and Day of Judgment; Love and Wrath, in God and Man: The Causes of Trouble and Joy in the Creature: The Chaining up of the Devill, and the State of a Christian in 3 Kingdoms. Being Some Sparks of That Glory That Shines and Dwels in Richard Coppin. With an Occasionall Word by Way of Preface, Wherein Is Something of the Mystery of Alpha and Omega, with a Prophetical Hint, Written by Abiezar Coppe*, ed. Abiezer Coppe (London: printed for Giles Calvert, 1649), 48-49.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 1-2.

¹⁸⁸ ジョージ・フォスターは、更にまた別の地獄観を提示している。しかし彼は神の慈悲には関心を示さなかった。また、彼の地獄観では、不信心者の肉体は消滅するが、魂は永遠に苦しむようである。それゆえ彼の議論は本稿では取り上げなかった。George Foster, *The Sounding of the Last Trumpet: Or, Several Visions, Declaring the Universall Overturning and Rooting up of All Earthly Powers in England. With Many Other Things Foretold, Which Shall Come to Passe in This Year, 1650.* ([London: s.n.]1650), 52-54.

¹⁸⁹ Coppin, *Divine Teachings*, 2, 18-20, 24-25.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 45.

スタンリーの地獄論では、不信心者および罪人自身が地獄行きとなっていた。これに対してコパンの見解では、「救済と断罪、神の選びと遺棄はいかなる人本人 (any mans person) ととも全く関係無く、関係があるのは人間の内で成長する善悪である¹⁹¹。」このようにしてコパンは神の愛と怒りを調和させた。神が「目指すのは、あらゆる善が保全・促進され、あらゆる害悪が破壊・排除されることである¹⁹²。」

上記二名とはまた別に、不信心者が地獄で永遠の苦しみを被ることを否定した宗派として、大陸発祥のソッチーニ主義者が挙げられる。『リヴァイアサン』でホップズは、ソッチーニ主義者に帰せられる三つの教義を提唱しており、フランスに滞在中ソッチーニ主義者の著作に接していた可能性があると考えられる。ソッチーニ主義者を特徴付けるとされる教義とは、第一が伝統的三位一体論の否定、第二が靈魂死滅論、そして第三が不信心者には永遠の命は無いという見解である¹⁹³。イングランドでもソッチーニ主義者が永遠の地獄を否定したと言われることがあった。1640年代にロスがソッチーニのものとして、不信心者に科せられる永遠の死と業火は、実際には「悪人がいかなる感覚的な苦痛も味わうことなく絶滅する」ことを意味するという見解を紹介していた¹⁹⁴。確かに、多くのソッチーニ主義者がこの見解を表明したわけでは無い。もしこの見解を有していたとしても、ビドル以前には、ソッチーニ主義者でこれを公然と表明した者はほとんど存在しなかった¹⁹⁵。それゆえ、ソッチーニ主義とホップズとの間に何らかの関係があったと、なんらかの確証を持って論じることは非常に難しい。以上の留保をつけたうえで、それでもソッチーニ主義の例を挙げるとすると、以下がある。一つは1601年のラクー (Rakow) 会議で提唱された教義の中で、ホップズやウィンスタンリーと同様に、不信心者の永遠の苦しきは神の性質に矛盾するとして否定されている¹⁹⁶。

¹⁹¹ Ibid., 2.

¹⁹² Ibid., 21.

¹⁹³ ウォーカーは、17世紀における地獄論の衰退を辿った前掲書において、その一章をソッチーニ主義者の検討に割いている。Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, 73-92

¹⁹⁴ Ross, *Medicus Medicatus*, 53.

¹⁹⁵ Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, 80, 82, 91.

¹⁹⁶ Delio Cantimori, Elisabeth Feist, and Sébastien Castellion, *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa* (Roma: Reale accademia d'Italia, 1937), 251. 当該箇所は英

もう一つの例が、有力なイギリスのソッチーニ主義者であるジョン・ビドルであり、彼は神の慈悲の問題とは無関係に当該結論に達している。ビドルが著作を公表したのは『リヴァイアサン』より後であるものの、ホップズの地獄論が同時代人とどの程度異なるのかを明らかにするために本稿でも取り上げたい¹⁹⁷。全ての人々が永遠の命を有するのかそれとも信仰者のみがこれを有するのかという問いに対して、ビドルはヨハネの福音書第3章第36節を引用する¹⁹⁸。「御子を信じる者は永遠の命を得ているが、御子に従わない者は、命に与ることがないばかりか、神の怒りがその上に留まる。」続く質問ではまず、この節は明らかに、永遠の命は信仰者にのみ帰属することを示唆すると確認される。続いて、世上一般では反対の見解が説かれていることが触れられ、このことに照らして、「悪人は死に、それが第二の死である。悪人は滅ぼされ、永遠の破滅で罰せられる」ことを示す聖書上の根拠が他にもあるかが問われている¹⁹⁹。ここでの鍵は「第二の死」であり、これはビドルの返答部にも登場する。ビドルが引用するいくつかの聖書の節の内の一つに黙示録第21章第8節があり、これは、悪人「に対する報いは、火と硫黄の燃える池である。それが、第二の死である」と定めている²⁰⁰。後に見るように、聖書内の「第二の死」は、ホップズにとっても、永遠の苦しみが悪人に科せられている訳ではないと証明するのに中心的な役割を果たしていた。ホップズがそこで引用したのは黙示録第20章第14節であるが、悪人が被る第二の死を証明する少し前の議論で、当該節は黙示録第21章第8節と関連付けられていた²⁰¹。

ピューリタンの断片化の中で登場した、ソッチーニ主義者とはまた別の論者に、LS という、『神の愛の完全性』 (*The Fulnesse of Gods Love Manifested, 1643*) の著者

訳については、以下を参照。Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, 81. 以下も参照。Ibid., 85-91.

¹⁹⁷ また、ビドルのソースである大陸のソッチーニ主義は、ホップズのそれと同じである可能性もある。

¹⁹⁸ John Biddle, *A Twofold Catechism: The One Simply Called a Scripture-Catechism; the Other, a Brief Scripture-Catechism for Children. Wherein the Chiefest Points of the Christian Religion, Being Question-Wise Proposed, Resolve Themselves by Pertinent Answers Taken Word for Word out of the Scripture, without Either Consequences or Comments. Composed for Their Sakes That Would Fain Be Meer Christians, and Not of This or That Sect, Inasmuch as All the Sects of Christians, by What Names Soever Distinguished, Have Either More or Less Departed from the Simplicity and Truth of the Scripture.* (London: Printed by J. Cottrel, for Ri. Moone, 1654), 134-35.

¹⁹⁹ Ibid., 135.

²⁰⁰ Ibid., 135-36.

²⁰¹ Lev, 38: 712, 18.

とジョン・グドウィンがいる。両者は神の愛を強調してピューリタンの標準的な贖罪論を疑問視した。ピューリタンは通常、運命説を強調し、人類を少数の選民とその他の断罪された者とはっきりと区別した。しかし上記両者は神の愛の普遍性を強調した。LSはこの語を用いこの点を直接的に証明しにかかった。「慈悲を示すのに、人間の中から選び取り選択するということは神にふさわしくない²⁰²。」LSが示そうとしたのは、具体的には、第一に「神が御子に死を下したのは御子を通して全ての者が命に与るためだ」ということであり、第二に「神は全ての人間に、自己に良き寛大な存在を自分で発見し、それにより自分の内に善と寛大さを生じさせるための、十分な手段を与えている」ということである²⁰³。神の愛の普遍性を説く関連上LSは、キリストのことを一度も聞いたことの無い異教徒の事例に触れている。LSの見解では、このような異教徒にはキリストへの信仰は要求されていない。なぜならそれは彼らには不可能であり、慈悲深い神は不可能なことは何も要求しないからである²⁰⁴。グドウィンは「神の愛の普遍性」という語そのものは用いないものの、彼も全ての人間に救済のための十分な手段が備わっていると示そうとした²⁰⁵。LSと同様に、グドウィンも福音に触れたことの無い異教徒の事例を扱う²⁰⁶。彼の見解では、異教徒も、漠然とではあるが以下の福音書の要旨に達することが出来る。それは、「神は、罪に対して強い不快感を抱いていたのから距離をとり、白旗を掲げ、世界に対して平和条約の条件を提供しており、悔い改めて神のもとに赴く者はその恩寵と恩恵のうちに迎えられる」というものである²⁰⁷。

²⁰² S. L., *The Fulnesse of Gods Love Manifested: Or, a Treatise Discovering the Love of God, in Giving Christ for All, and in Affording Meanes of Grace to All : Wherein Also the 9. Chapter of the Romans, and Other Places of Scripture (Usually Urged against the Universality of Gods Love to Mankind) Are Cleared, and Divers Objections of the Like Nature Answered.* ([London : s.n.]1643), 2.

²⁰³ Ibid., 2-3.

²⁰⁴ Ibid., 28-29.

²⁰⁵ Goodwin, *The Divine Authority*, 183-86. それゆえ、本著作で初めて表明されたこの見解はLSに影響を受けた結果かもしれない。

²⁰⁶ グドウィンは1650年代にも異教徒の救済というテーマについて考察を深めていった。このことについては、山田『イギリス革命の宗教思想: ジョン・グッドウィン研究』, 183-87, 297-338頁を参照。また当時の彼の第五王国派批判については、山田園子, 「千年王国への二つの道」 田村秀夫編『千年王国論: イギリス革命思想の源流』 研究社出版, 2000年, 101-8頁。クロムウェル教会体制に対する批判については、同クロムウェル教会体制への批判」 田村秀夫編『クロムウェルとイギリス革命』 聖学院大学出版会, 1999年, 65-84頁。

²⁰⁷ Goodwin, *The Divine Authority*, 184-85.

この議論は、神の正義と衡平は人間の正義・衡平観と一致するという彼らの確信と深く結びついている²⁰⁸。LSはこの点について具体的な論拠を提示している。神の命令は常に正しいが、同時に神は人間に「何が正しくて何が不正かを判断する理性と判断力を与えている²⁰⁹。」それゆえ我々は、「我々自身には不正に見えることを神が話したり行動したりすると信じることに對して、非常に用心深く」なければならない²¹⁰。もし正義と不正のどちらをも神に帰するならば、それは我々の側の矛盾である。「一方の神を真摯に信じる者は、もう一方の神を信じることは決して出来ない²¹¹。」人間の神観に焦点を合わせることで、LSは神の正義と人間のそれとの間に矛盾はないと論じるのである。

両者が神の愛の普遍性を説いた背景には、断罪された者は容赦の余地が無い存在であるという見方がある²¹²。この見方は、神は不可能なことを何も要求しないという見解の裏返しである。もし、ある者にとっては信仰が不可能なのに神がそれを要求したとすれば、このことは神の衡平と慈悲に矛盾するばかりでなく、断罪された者に有力な釈明理由を与えることとなってしまう。というのも、この場合には、断罪された者はいかに努力をしたとしても救済に達することは出来なかったであろうからである。これでは、恩寵の下にある人間の状況は、立法の下にある人間の状況と変わらないことになってしまう²¹³。また、もし断罪された者が被る悲惨が不可避であるならば、それは罰としての意味を大きく失うだろう²¹⁴。グドウィンはこのような神は冷酷で僭主的であり、このような要求は無情で不公平だとしている²¹⁵。

断罪された者には容赦の余地が無い以上、なぜその者が断罪されたかについて、神の選択とは異なる説明が必要となる。それは、神は自らの平和のオファーを受け入れるか拒否するかについて人間に選択の余地を残しており、これに對して、断罪された者は自己の運命と断罪について自己に責任があるというものだと思われる。LSは、人間の選択は強調していないものの、神の恩寵を「拒否し、抵抗し、濫

²⁰⁸ L, *The Fulness of Gods Love Manifested*, 78, 86-87; Goodwin, *The Divine Authority*, 167-69, 80.

²⁰⁹ L, *The Fulness of Gods Love Manifested*, 87.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid., 88.

²¹² Ibid., 76-80; Goodwin, *The Divine Authority*, 179, 86-87, 200-1.

²¹³ L, *The Fulness of Gods Love Manifested*, 46-49.

²¹⁴ Ibid., 79-80.

²¹⁵ Goodwin, *The Divine Authority*, 203.

用する可能性が受け手にはある」ことを認めており、これは人間には選択の余地があるという趣旨と解せられる²¹⁶。LSの見解では、断罪された者は神から提示された救済への手段を悪意で放置している²¹⁷。確かに聖書には、神がある者の心を盲目にしたり硬くしたりしたという記述がある。しかしこの記述から、神がそれを「積極的に、直接的に、意図的に」なしたと解してはならない²¹⁸。もしそうであれば、断罪された者には瑕疵が無いことになる。「なぜなら、もし神がそうしたのなら、その者には避けようが無かったからである²¹⁹。」これが実際に意味するのは、「本来は人間を悔い改めへと向かわせる福音書が、人間の悪意と頑固さにより、付随的に反対の効果を生み出してしまうことがある」ということである²²⁰。この区別からは、断罪された者にもその運命を避ける可能性と選択肢があったということが窺われる。グドウィンにより公然と、人間には選択の余地があることを認めており、この教義で有名な「アルミニウス主義」という呼び名にも言及している²²¹。人間は、神からの「恩寵の提案と条件とを放棄するか受け入れるかを選ぶことができる」ように創造されている²²²。不信心の罪はそれを「自らの意思で欲したこと」にある²²³。

ホップズの立場は、確かに、以上の両者とは異なる。ホップズの見解では、神の人類を支配する権利は神の全能性から導出されるのに対して、人間の支配は正義す

²¹⁶ L, *The Fulnesse of Gods Love Manifested*, E8r (67).

²¹⁷ Ibid., E6r (63).

²¹⁸ Ibid., 115.

²¹⁹ Ibid., 122-23.

²²⁰ Ibid., 115.

²²¹ Goodwin, *The Divine Authority*, 202. それゆえここでも、グドウィンの「アルミニウス主義」はLSとの関連で捉えることができる。

スパーは「アルミニウス派ピューリタンの存在」は「ピューリタン史上最大の逆説の一つ」と述べている。(Spurr, *English Puritanism 1603-1689*, 168.) グドウィンの1644年から本作品に至るまでの転向過程については、コフィーの明快な時系列的説明がある。(Coffey, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, 199-204.) 山田はグドウィンと同時代人との論争経過を辿ることを通してそのアルミニウス主義の特質を明らかにしている。(山田『イギリス革命の宗教思想: ジョン・グドウィン研究』, 137-45, 56-68頁。) また、グドウィンの到達点である『しよく罪されたしよく罪』における彼の立場を当時の様々な論者のそれと対比しながら明らかにした労作を著している。(山田園子『イギリス革命とアルミニウス主義: 「しよく罪されたしよく罪」を中心に』聖学院大学出版会, 1997年。) 本稿は、アルミニウス派ピューリタンの主要な論者であるグドウィンにLSが影響を与えた可能性を検討する。

²²² Goodwin, *The Divine Authority*, 202.

²²³ Ibid., 187.

なわち契約の遵守に基づく²²⁴。またホッブズは、選民の予定説を維持しており、グドウィンが最終的に達したようなアルミニウスの立場を受け入れることはなかった²²⁵。しかしLSやグドウィンのように、ホッブズも『リヴァイアサン』で神の慈悲を強調し、これが選民のみならず断罪された者にも及ぶと論じた。神の慈悲により一方では選民が救済を得、他方では断罪された者が被る地獄の苦しみが軽減されており、しかもその苦しみは永遠ではなく復活後の第二の生の期間のみとなっている。マーティニックのようにホッブズがアルミニウス主義者かカルヴァン主義者かと問えば、確かにホッブズは予定説を信奉するカルヴァン主義者に分類されるだろう²²⁶。しかしそれよりも重要なことは、1620年から王政復古期までに主流派がカルヴァン主義者からアルミニウス主義者へと変化したというイングランドの宗教的潮流の変遷と、ホッブズの『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての宗教論の発展との間に、何らかの関連性が見出せないか検討することではないだろうか。

III

これまで、『リヴァイアサン』における地獄の軽減と関連する、当該著作内のいくつかの議論を検討に付してきた。そして、そこで登場するいくつかの観念、とりわけ神の慈悲が、ピューリタン革命期の宗教状況のコンテキストでどのように用いられてきたかを明らかにしてきた。その過程で、ホッブズの地獄論の特徴を理解するために、当時新たに現れた地獄論にいくつか吟味を加えた。テキスト・コンテキスト両方にわたる以上の分析をふまえ、次に、地獄の苦しみを軽減するためにホッブズがいかなる聖書解釈を展開したかを検討したい。

ホッブズは、ウィンスタンリーのようには人類全体にわたる救済を論じたり、コパンのように神の愛と怒りの対象を人間からその内なる善悪へと変換したりすることはせず、選民と断罪される者との伝統的な区別を維持した。それゆえ、ホッブズにおいて地獄の緩和は、聖書解釈を通じた地獄での苦しみの緩和を意味した。これは二つの構成要素から成る。一つは地獄の場所が地上にあるとする解釈で、もう一つ

²²⁴ DC, 15:5-7; Lev, 31: 558, 60.

²²⁵ Lev, 44: 990; Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 4, 248-50.

²²⁶ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 273, 334-35.

は、断罪された者が最後の審判後に被る第二の死を本来の語義で解釈することである。

どちらも当時極めて例外的な解釈であったが、後者の方が到達しやすい立場であったと思われる。ピューリタン革命期には、ジョン・ビドルが後に教理問答書で、恐らくホッブズとは独立に、全く異なる関心と聖書解釈原理を有しながらも、同じ結論に到達した。ここでも、急進派を含めてホッブズの同時代人の中でホッブズの地獄論が具体的にどの程度他者から突出していたかを測定するために、ビドルを取り上げたい。ビドルは、ホッブズのように地獄論の中で神の慈悲に言及することはしなかった。ホッブズは聖書解釈で多くの語や節を比喩的に解釈したが、ビドルは聖書を文字通りに解釈することに固執した。しかしながら、ビドルはこの聖書解釈原理により、黙示録の「第二の死」を文字通りに理解し、最後の審判後に断罪された者が被る文字通りの死だとしてこれを解した。ホッブズも、「死という言葉の本来の自然的意味における、第二のそして永遠の死という教義」を提唱していた²²⁷。それゆえ、「第二の死」を理解する際の解釈原理は比較的単純であり、この方式で地獄を緩和することは、『リヴァイアサン』におけるホッブズ独特の解釈の道具立てがなくても可能だったと言えよう。

ホッブズが着目する聖書の節は黙示録第 20 章第 13-14 節である。「死んだ後、墓はその中にいた死者を出し、全ての者がそれぞれ自分の行いに応じて裁かれた。死も墓も火の池に投げ込まれた。これが第二の死である²²⁸。」ここからホッブズは次のように推論する。「以上から次のことは明らかである。すなわち、最後の審判の

²²⁷ Lev, 44: 992.

²²⁸ Lev, 44: 718. “For after Death, and the Grave shall have delivered up the dead which were in them, and every man be judged according to his works; Death and the Grave shall also be cast into the Lake of Fire. This is the Second Death.” 欽定訳では以下のように訳されている。“And the sea gave up the dead which were in it; and death and hell delivered up the dead which were in them; and they were judged every man according to their works. And death and hell were cast into the lake of fire. This is the second death.” 本稿は下線によりホッブズと欽定訳の相違を示している。最も顕著な相違は、欽定訳及び本稿が参照したその他の全ての翻訳で「陰府」(hell)とあったのからホッブズの引用では「墓」(the Grave)となっていることである。原典での該当するギリシャ語が「haides」である以上、ホッブズの読解は言語学的正確さからすると問題があり、この訳語の変更は彼の神学論の意図を反映したものと言えよう。とはいえ他方で、欽定訳では最後の審判後に登場する「陰府」の語がここで使われているために、時系列的に何が起きたかを整理することが、ホッブズの訳語選択の場合よりはるかに難しい。その意味でこの変化は、聖書の全体の趣旨に照らしてホッブズがテキストの一部を訂正したのだとして解釈することも可能であろう。

日に断罪された全ての者には第二の死が待ち受けており、その後にはこの者らが死ぬことはもはやないと²²⁹。」聖書の翻訳版で当該節につけられた注は、英ジュネーブ聖書のように、「地獄と死は最後の敵であるが、滅ぼされる運命にある」と解釈するのが普通だった。この解釈によれば、当該節は、信仰者とキリストの勝利を指している。これに対してホッブズの解釈では、当該節のテーマは断罪された者の運命である。この意味で、当該節のホッブズの解釈は、広く行き渡ったものとは言えない。しかし前述したように、同時代でもビドルがホッブズと同様に「第二の死」を最後の審判後に断罪された者が被るものと解釈したのである。

ビドルが引用したのは、「第二の死」という言葉が登場するもう一つの節、黙示録第 21 章第 8 節であるものの、火の池を論じる際にホッブズは当該節を黙示録第 20 章第 13-14 節と合わせて解釈している²³⁰。ここでホッブズが伝えようとしたことは、「もはや死ぬことはない」という言葉からすると、上述の箇所と同趣旨であったように思われる。しかし実際には、『リヴァイアサン』の英語版では、恐らく不注意から、これとは別の趣旨になっている。「死も陰府も火の池に投げ込まれた」とある中の「火の池」を説明して、ホッブズは、これは「破壊され打ち壊された」という趣旨と釈義する。それゆえホッブズの解釈では、黙示録第 20 章第 14 節の当該箇所の趣旨は、「最後の審判の日の後には、死はもはや存在しないだろうと言うかのようだ」となる。確かにこれは、「火の池」の当該解釈から直接導かれる結論であろう。しかし同時にこの解釈では、最後の審判後に断罪された者を待ち受ける第二の死が否定されており、断罪された者が永遠に生きることを意味するようになっている。恐らくこの問題に気づき、ラテン語版ではホッブズはこの解釈を変更し、当該節の解釈が第二の死に関する議論と調和するようにした²³¹。

断罪された者には第二の死が待つという教義に到達するまでの聖書解釈の手続きは比較的単純であると先に指摘した。これに対して、ホッブズの地獄緩和論のもう一方の側面、すなわち地獄の場所は地上にあるという教義は、これより遥かに複雑な解釈手続きを要する。その複雑さは、ここでの解釈手続きを「霊」や「靈感」の

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Lev, 38: 712.

²³¹ ラテン語版での議論は次の通りである。「したがって福音伝道者は、最後の審判で断罪されたあらゆる不信心者は火の池で再び死ぬ運命にあることから、これを第二の死と呼んだのだと思われる。」 Lev, 38: 712-13.

それと比較することで明瞭になる。後者においてホッブズは、本論の前に、通俗的解釈の問題を以下のように示す。すなわち、「神の霊」を神自身として理解したり「靈感」を文字通りに解したりすると、超自然や不適切な語法となり解釈上行き詰まる²³²。ホッブズにとってこれは証明が容易な前置き部分であり、本論では、「霊」や「靈感」の語を比喻などの他の仕方で理解する可能性が検討されている²³³。地獄についてもホッブズは同様のアプローチを取っている。しかし地獄論で問題となるのは、「火の池」などを文字通りに解する地獄の場所に関する通俗的理解は、必ずしも自然的理性に反しないことである。というのも、これは来世の事柄であり、自然的理性により来世に実際の火の池はあり得ないなどと証明することは容易ではないからである。それゆえ地獄論でホッブズは、聖書において地獄の場所を指し示す諸々の語句は、文字通りの事象を指す言葉ではなく比喻表現だと示す必要が初めにあった。

地獄の場所がどこかと思弁をめぐらすのはホッブズに限ったことではなく、彼の同時代人にも同様のテーマに考察を加えた者がいた。ロス²³⁴は、地獄の場所は地下だとする議論をいくつか提示している²³⁴。オーヴァトンもこの問題について複数の見解を挙げている²³⁵。その中で彼が良いと考えたのは、ヘンリー・アーチャーの見解で、地獄を地球の原初状態と解するものである²³⁶。またオーヴァトンは、聖書内の地獄を指し示す表現は実際のところ比喻であると解する傾向があった²³⁷。

ホッブズも同様に聖書内の地獄の場所を指し示す語句は比喻だと理解した。しかしホッブズは、比喻と証明するのに、これを旧約聖書内の諸々の逸話と結びつけた。ここでも再び、「神の霊」の語積とのアナロジーで捉えることが出来る。ホッブズは、「神の霊」の語を霊の効果あるいは神の贈り物として理解する際に、霊をその効果とは異なり当該効果を生じさせる一つの実体として捉えることを退けて、「霊」の語を端的に神によって引き起こされた効果と釈義した。同様にここではホッブズは、まず前提として、地獄の場所を指し示す聖書内の表現は旧約聖書内の話との関連で理解出来ることを示した。しかしさらに進んでホッブズは、これらの表

²³² Lev, 34: 614, 30.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ross, *Medicus Medicatus*, 60-62.

²³⁵ Overton, *Mans Mortalitie*, 36-41.

²³⁶ Ibid., 41.

²³⁷ Ibid., 39-41.

現は、旧約聖書内の話に基づいて出来た地獄の実際の場所を指すのではなく、端的にこの関連性を指し示す比喩表現に過ぎないと論じたのである。

当該聖書の諸節を文字通りに解する解釈可能性を排除するためにホップズが提示した唯一の議論は、「底の無い奈落」の語釈の中にある²³⁸。地獄の場所を指す他の語句については、ホップズは、端的に文字通りに理解する可能性は排除されていると想定したのか、あるいは奈落論で展開した議論が地獄の場所を指す他の表現にも適用できると想定したのかかもしれない。この点において、36章の主権的預言者の論証時と同様に、ホップズは自己の枠組みを貫徹するのに性急だったとすることが出来るかもしれない。しかし「底の無い奈落」については、確かにホップズは文字通りの理解が排除される理由を提示した。この語は文字通りに解すれば「無限の深さの穴」である。しかし、「(星の高さと比べて) 大した大きさではない」「大地の球体」にそのような穴があるとするのは理に反する²³⁹。このような穴は「地と天の比率では担いきれないもの」だからである。以上のように文字通りの理解を退けた後、ホップズはもう一つの見解を提示した。それは、この表現は断罪された者がいる「場所を指すとして、我々は特定しないままで (indefinitely) 信じるべきである」というものである²⁴⁰。

ここでの「信じる」や「特定しないままで」という表現は、超自然や「理性の従属化」についての『リヴァイアサン』32章冒頭近くの説明を想起させる²⁴¹。ホップズにとって超自然的現象を説く者への信仰・信頼は、「頭では語られる言葉についていかなる観念を有することが出来なくとも」、その者に反論しないことである²⁴²。ホップズが、断罪された者が罰を受ける場所を「特定しないままで」理解して、その刑罰の性質をそれ以上究明しないのは、要するにこれを超自然的な現象として、「神の霊」を神と理解した場合と同様に捉えているように思われる²⁴³。すなわち、それは人間が意見を形成できる事柄ではなく、服従の領域にあると²⁴⁴。しかし、いったん当該表現を超自然的なものとして捉える可能性を提示した後で、ホッ

²³⁸ Lev, 38: 710.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Lev, 32: 578.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Lev, 34: 614.

²⁴⁴ Ibid.

ブズは再び「神の霊」の議論と同様のアプローチを取る。すなわち人間の頭脳でも把握できる別の釈義を提示し、それにより超自然の領域を減少させるのである。

地獄の場所を特定するためにホッブズが辿る推論の最後の鍵が、地上にある神の国とその敵国との近接性である²⁴⁵。旧約聖書における神の王国と新約聖書におけるそれとの類似関係を想定しながらホッブズは、この説の論拠として、旧約聖書において神の国は敵国に囲まれていた事実を持ち出す²⁴⁶。この想定において、神の国は正式の王国であると論じた 35 章の議論、そしてその背景にあるモーセの権威論の重要性を改めて目の辺りにすることになる²⁴⁷。

以上の複雑な解釈手続きを経てようやくホッブズは、地獄の場所は地上であり、非常な苦痛があると容易に想像できるような場所には無いと結論した。こうして地獄の苦しみは大きく緩和されることとなった。確かに断罪された者は、永遠の命を得た信仰者の幸福を見て、これを自身の状況と比較して精神的苦しみを被るかもしれない。しかし肉体上の苦痛に関して言えば、それはホッブズの読者には馴染み深いものであったように思われる²⁴⁸。この苦しみは「悪しく冷酷な支配者」の下にあるだけでなく神を敵とする者が受ける類のものである²⁴⁹。だが多くのピューリタンは、1630年代において、チャールズ一世とロードをこの種の支配者と見ており、神がイングランドを見捨てたのではないかと疑っていた。それゆえホッブズの議論では、精神的な苦しみを除けば、断罪された者が被る苦しみは現世の苦しみにむしろ似通っているのである。

終末論を締めくくるにあたり、これまで第 4 部で検討してきたテーマに共通する特徴とそこから看取される『リヴァイアサン』の特質に言及したい。これまで検討に付してきた『リヴァイアサン』に初登場するテーマ—聖書の権威、「霊」のフィロロジー、終末論など—は、いずれも神学と密接に関わるものだった。確かに本稿は、これらの神学的論題がなぜホッブズの視点からすれば政治的含意を有するのかを明らかにしてきた。しかしそれと同時に、ホッブズの同時代人はしばしば、政治的脈絡とはほとんど無関係にこれらの論題を論じてきたことも指摘してきた。この

²⁴⁵ Lev, 38: 716.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Lev, 36: 634.

²⁴⁸ Lev, 38: 716.

²⁴⁹ Ibid.

ようにホッブズの『リヴァイアサン』において政治学の対象が広く捉えられていることは、今日から見れば無論のこと特異に写る。だがこれは、17世紀の脈絡においても『リヴァイアサン』の特質であったと言って良い様に思われる。ホッブズの政治哲学の特質は、当時勃興した新たな哲学を政治学に適用し両者を統合した点にあるとしばしば言われる。しかし『リヴァイアサン』に関して言えば、神学と政治学の統合ということも、その特徴として挙げられると思われる。このことは、ホッブズと同様に政治・神学の双方を論じた同時代人である、ヘンリー・ハモンドやリチャード・オーヴァトンと比較すると明らかである。『リヴァイアサン』とは異なり、彼らの著作全体の中では、通常、学問的性質を有した神学的著作と政治的パンフレットとがはっきりと区別出来るのである。

『リヴァイアサン』のこの特質は、ホッブズのいかなる認識に基づいているのだろうか。宗教が法の性質を有するというホッブズの認識は、有力候補ではあるが、それ自体では独自のものではなかった。ハモンドも、その政治的著作の中で同様に、宗教を「その土地の法」とほぼ同一視していた²⁵⁰。恐らくホッブズの特質は、宗教が法であるという命題の根拠に分析のメスを入れた点に存する。この過程で、通常は神学的の著作で議論される、霊や聖書の権威、天国・地獄論といった主題を、「支配と服従の教義に必要なことのみ」を論じていると主張するところの『リヴァイアサン』で取り上げることとなったのである²⁵¹。

より具体的には、以下の二つの認識が鍵であると思われる。第一が、外的領域に関わる限り、神の啓示の同定は政治的主権者の判断に基づくこと、それゆえ聖書を神の言葉として認識することやイエスをキリストとして認めることは主権者の定める法の問題だということの認識である。第二にホッブズは、宗教的主張の政治的意義、とりわけ宗教的説教者が成功したときに信奉者に対して得る支配権力を、鋭く意識するようになった。本稿第2部で詳述したように、具体的には、宗教的支配の以下の二つの特徴を明確に認識するようになった。第一の特徴は、宗教的支配は二つの異なる原因から生じるということである。第一の原因は、神の言葉を告げると称することは、聴衆がそれを信じたら神の言葉として自称預言者の言葉に服従する

²⁵⁰ ただし宗教が「魂の行為」であることもハモンドは認めている。Hammond, *Of Resisting the Lawfull Magistrate*, 1-2, 5.

²⁵¹ Lev, 46: 1082.

義務が生じるため、実質的に神の名の下に命令を下すことを意味するということがある。もう一つの原因は、政治的主権者の褒賞や刑罰より、天国や地獄という聖書内にあるそれの方がはるかに甚大である（と解される）ということである。宗教的支配の第二の特徴は、上述の宗教的支配の原因は両方とも、カトリックのような一つの宗派にのみ当てはまることではなく、あらゆる実定宗教について当てはまるということである。以上の認識を通し、『リヴァイアサン』において神学的題目が政治学の一部として論じられることとなったのである。しかし、続く第4部の最後の章では、これまでとは異なって直接に政治に関わるテーマ、すなわちホッブズの寛容論を検討に付したい。

第4部第6章 宗教的自由をめぐる実践的結論

第6章第1節 私的な最小限の自由と「誤った」公的権威との弁明

『リヴァイアサン』の特徴の一つに、ホッブズが良心の自由を様々な形で擁護するようになったことがある。『法の原理』でホッブズはすでに良心の自由を求める主張に言及しており、最小限の信仰箇条を提示することをもってそれに応答した¹。しかし『法の原理』と『市民論』のいずれにおいてもホッブズは良心の自由を個々の市民の視点から擁護することはなかった。これを主権者の視点から捉えていた。「人間の法のどれも、行動のみを拘束するもので、良心を拘束することは意図されてはおらず」、もしそのような法が仮に存在したとしても「効果はないであろう²。」ホッブズは良心を求める主張が主権を脅かす可能性にも警戒し、「良心に反して行うことは全て罪である」という、寛容の擁護者の典型的な言説に内在する潜在的危険性を取り除いた³。ホッブズがこの問題を個々の市民の視点から捉えた際には、良心の自由の問題から救済の条件の問題へと議論の位相を移した⁴。イエス・キリストへの信仰という根本的信仰箇条が、『法の原理』における「人間の法への服従に関して生じる良心のとがめ」を無くすためにホッブズが提供した主要な回答だった⁵。

しかしホッブズはそもそも、良心の自由を要求する者が求めているのは本当に自由なのか懐疑的であった。

長い経験上以下のことは明白な真実である。つまり、人は良心の自由のみならず、行動の自由を求めている。そればかりか、自分のものへと意見を変更するように他人を説得する自由を。いや更に、全ての者は、自分が奉じる意見以外のいかなる他の意見も主権者が容認しないことを望んでいるのであると。⁶

良心の自由の要求を評するこの見解は、自由を求める者は実際には自由の代わりに支配を望んでいるという彼の見解の一派生バージョンであると言ってよいだろう

¹ 本稿の第3部第3章を参照。

² EL, 2:6:3.

³ EL, 2:6:12; DC, 12:2; Lev, 29: 502. 『リヴァイアサン』においてホッブズはこの意見それ自体が反乱につながると見たが、それ以前の著作ではより融和的な態度をとっており、この意見の特定のバージョンのみを反駁していた。またホッブズは『リヴァイアサン』で論駁方法も変更し、良心も誤る可能性があるという、寛容論争において典型的な論点に訴えるようになった。

⁴ EL, 2:6:2-5.

⁵ EL, 2:6:12.

⁶ EL, 2:6:13.

7. ホッブズがこのように述べたとき、良心の自由の主張者として念頭に置いていたグループの一つは長老派であり⁸、確かにこの見解は長老派の1640年代の行動と目的をうまく説明する⁹。しかしながら、独立派と宗教分派両方からなる寛容擁護者が、ピューリタン内の矛盾し対立する意見の主張者が共存できる環境を要求したことを説明しない。独立派を強く支持した議会軍の指導者は英4ヶ国で政治権力を手中にし、ジョン・オーウェンのような保守独立派は1650年代には新体制の中心を占めるようになった。それにも関わらず、独立派は自己の宗教的教義を多数派のピューリタンに押し付けることはなく、定められた教会に出席しないと課せられる刑罰は1650年に廃止された¹⁰。この新たな事態を前にして、ホッブズは『リヴァイアサン』において良心の自由の問題を新たに捉え直す必要に迫られたのだと考えられる。

ホッブズは確かに『リヴァイアサン』においても以前の著作と同様に主権者の権利を熱心に擁護した。しかし『リヴァイアサン』ではこれに加えて、個々の市民が主権者に服従している時にも最低限の良心の自由を保持していることを新たに強調しそれを後押しするようになった¹¹。これは、本稿でこれまでに論じてきた熱狂者への応答と表裏一体の関係にある。ホッブズは、神の名を語る者が信者への支配権力を手にすることに警戒を示すようになり、それへの主要な対抗手段として神の名の下に下される命令に対して理性を働かせ懐疑的な態度で臨むことを推奨するようになった。この批判的態度を主権者に対して示すと、良心の自由の擁護論になるのである。

⁷ DC, 10:8.

⁸ EL, 2:6:13.

⁹ ミルの『自由論』における進歩的な思想家が類似の例として挙げられる。ミルによれば彼らは「自分自身が異端の立ち位置になる特定の論点に関して人類全体の見解を変えようとし、自由の擁護のために異端者一般と共同戦線を張ることをしない。」 John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, ed. John Gray (Oxford: Oxford University Press, 2008), 11. (もちろん、進歩的な思想家は内戦期の長老派のように暴力に訴えることはしない。) この言葉に続いて、ミルは唯一つの例外として良心の自由のための闘争に言及している。 *Ibid.*, 11-12.

¹⁰ Coffey, "The Toleration Controversy during the English Revolution," 48-52. この間の事情は、クロムウェル教会体制の前提として青木も詳述している。青木道彦「クロムウェルの教会構想—プロテクター政府の下の教会体制を中心に」田村秀夫編『クロムウェルとイギリス革命』聖学院大学出版会, 1999年, 38-45頁。

¹¹ ホッブズは『リヴァイアサン』において『市民論』においてよりも良心の主張を遥かに重視するようになったとコリンズも主張する。 Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 123-4.

その一例が奇跡論の末尾にある。称される奇跡が本当か否かについて、市民は主権者の判断に従い命令通りに述べなくてはならないが、「(何を考えるかは自由なので) 私人は常に心の中で、奇跡だとして提示される行いが[本当に]奇跡なのか否かについて、自分で見て判断するのに従って信じても否定してもよい¹²。」このようにホッブズは、批判的態度をとり個人の判断を下すことが内面では依然として許されることを明示した。『リヴァイアサン』において自然的理性を働かせることが新たに強調されるようになったからこそ、個人の判断と主権者への服従との二つの義務のバランスが初めて正面から問題になったのである。

個人の判断と理性を行使する私人の内面の自由は、ホッブズの認識論からも暗黙のうちに裏付けられている。「感覚や記憶、理解、理性、意見を変えることは我々のなせる業ではない。それらは常にそして必然的に、我々が見て、聞き、考えることが我々自身に示唆する通りなのである¹³。」この言明は『リヴァイアサン』第一部の認識論に基づいている。『法の原理』においても十分に洗練された認識論が展開されていたが¹⁴、このような明確な言明は『リヴァイアサン』に特有のものだった。自己の意見を自身の力で変えられるか否かは当時の寛容論争における一つの論点であり、寛容擁護者はそれが不可能であると主張したが、ウィリアム・プリン

(William Prynne) のような寛容に反対する論者は逆に可能であると主張した¹⁵。この論争において、ホッブズは寛容擁護派の側に立ったということになる。そして寛容擁護派の中でもホッブズは、機械論的哲学により寛容の洗練された理論的基礎を提供した点に特徴があると言えるだろう。

¹² Lev, 37: 696.

¹³ 「それゆえそれらは我々の意思の結果として生じるものではなく、意思がそれらから生じるものなのである。」 Lev, 32: 578.

¹⁴ EL, 1:12:5, 6.

¹⁵ William Prynne, *The Sword of Christian Magistracy Supported: Or a Full Vindication of Christian Kings and Magistrates Authority under the Gospell, to Punish Idolatry, Apostacy, Heresie, Blasphemy, and Obstinate Schism, with Pecuniary, Corporall, and in Some Cases with Banishment, and Capitall Punishments. Wherein This Their Jurisdiction Is Cleared, Asserted, by Arguments, Proofs, from the Old and New Testament; by the Laws, and Practise of Godly Christian Emperors, Kings, States, Magistrates; the Common and Statute Laws of England; the Consent of the Best Ancient and Modern Authors of All Sorts; and the Most Materiall Objections to the Contrary, Made by Donatists, Anabaptists, Independents, and Mr William Dell in His Late Fast-Sermon, Fully Answered and Refuted.* (London: Printed by John Macock for John Bellamie, 1647), 106.

この点を巡る王政復古期の論争については以下参照。Goldie, "The Theory of Religious Intolerance in Restoration England."

ホッブズが私人の最低限の自由と公的権威のバランスを保つために『リヴァイアサン』において初めて展開した議論のうち、最も注目すべきものとして、いわゆるナーマンの自由を巡るそれが挙げられる。これはキリスト教の市民が異教徒の王にいかにかに服従すべきかという厄介な問題に回答を与える試みである。ここではキリスト教徒と異教徒との間の関係が論じられており、これはホッブズが『リヴァイアサン』で大幅に議論を拡充したテーマであるが、一見したところこの拡充は奇妙である。何故ならば異教徒はホッブズの時代には大して政治的重要性を持っていなかったからである。宗教戦争は主としてキリスト教徒同士で行われたのであって、キリスト教徒と異教徒との間でではなかった。

それではいかにしてこの議論に政治的意義を見出せば良いのか。ここで本稿が提唱するのが、寛容論争の観点からの解釈である。寛容とは通常、これに関わる当事者にとって、虚偽の宗教の寛容、つまり虚偽の宗教や異端的信仰を抱く者に対して暴力をふるわないようにする態度を意味した。ここで異教徒に対する態度が重要な試金石となる。なぜなら異教徒に対する寛容では、二つの主要な寛容擁護論が通用しないからである。一つは、何が虚偽の宗教かについて誤謬に陥る可能性があることと指摘することである。グドウィンのような寛容擁護論者がしばしば活用したこの戦略はこの事例では不適當である。何故ならイエス・キリストを否定する異教徒の信仰がキリスト教徒から見て虚偽であることは疑いようがないからである。もう一つの主要な寛容擁護論は、根本的信仰箇条と非本質的事項との区別である。この区別は、非本質的事項に関する誤りは、誤っている者の救済を危険に晒す程重大ではないということを含意しており、それにより争いを緩和する役割を果たした。しかし根本的信仰箇条を共有しない異教徒に対しては、この区別に基づいた寛容の訴えも無効である。しかも『リヴァイアサン』でホッブズが新たに問題にしたのは、キリスト教への改宗など、異教徒とキリスト教徒の区分のメルクマールたる根本的信仰箇条が議論の中心に来るテーマだった¹⁶。そのため、異教徒に対してどのように接すべきかは寛容論の有効な試金石と見ることが出来る。逆にそのように読まないこと、このテーマを巡る議論から内戦期のイングランドにおける政治的意義を見出すことは難しい。

¹⁶ テイラーの寛容は異教徒には及ばない。

ナーマンの自由に目を向ければ、寛容へのホッブズの関心はより明白である。というのもここでの議論は余白に「キリスト教徒は迫害を避けるために何をすることが許されるか」というタイトルがつけられているからである¹⁷。ここで改めて本稿の「寛容」概念に注意を喚起しておきたい。通常寛容の概念は、(少数派) 市民に対する主権者の態度について用いられる。しかし本稿は、偽の宗教を奉ずる者に対して態度決定する者が主権者であれ市民であれそこに寛容の問題が存在すると主張する。その根拠は第一に、既に述べたように、宗教戦争とそれを克服するためのものとしての寛容というテーマを取り上げる際に、主権者側からの寛容を考慮に入れただけでは不十分だからである。第二に、寛容の概念を拡張し偽の宗教を奉じる主権者に対する市民の「寛容」をも合わせて考察することで、以下で検討する、ナーマンの自由論におけるホッブズの「自由」の語法を視野に納めることが出来るからである。

ホッブズはナーマンの自由論に着手するにあたり、キリスト教徒の市民が「真の」宗教を否定するよう、主権者が出来る限りのことを強要した場合、つまり口頭でのイエス・キリストの否定を命じた状況を想定する。ホッブズによれば、臣民はこの命令にさえも服従する義務があり、心の中で偽だと信じていることを述べなくてはならない。

この見解はホッブズのエラストス主義から自然に導かれる帰結であるように見える。確かにここでの推論の一部あるいは少なくともその類似バージョンは『法の原理』や『市民論』にもある¹⁸。しかしながら、これら初期の著作においてホッブズがこの見解それ自体を主張していたというのは、控えめに言っても疑わしい。『法の原理』には、「我々が服従することを禁止されている行動は、救済に必要な信仰を否定することを含意するようなもののみである」とある¹⁹。この言明は確かに、唯一の根本的信仰箇条を除く全てのキリスト教の教義について、主権者によって打ち立てられた教義に服従するように読者を説得することを意図したものである。とはいえ、それ自体としては、根本的信仰箇条の否定を含意する行動はキリスト教徒には許されないということを含意し、それは『リヴァイアサン』の立場と矛盾する。

¹⁷ Lev, 42: 784.

¹⁸ EL, 2:6:3; DC, 12:2.

¹⁹ EL, 2:6:5.

実際に、異教徒の王の下でのキリスト教徒の義務を論じる箇所では、「それを果たすと永遠の地獄へと断罪されると心から信じる義務」は、主権者に抵抗せずに殉死する覚悟があるならば、免除されるとある²⁰。『市民論』でも、キリスト教徒には異教徒の王の命令に従えない場合があると想定されている²¹。キリスト教徒は超自然的な事柄について「キリスト教教会」の判断に従うように義務付けられているというのである。ホッブズがこの世のものと霊的なことを区別したときに根本的信仰箇条を考慮に入れていたのかは明らかでない。だが、あえてこの区分を当てはめれば、根本的信仰箇条は明らかに霊的なことの方に分類されるであろう。それゆえ『市民論』においてもホッブズは、『リヴァイアサン』とは異なる立場を取っていたと言えよう。また、確かに『市民論』では内面的な信仰と外的な告白とが『リヴァイアサン』におけるのと同様に区別されるようになった²²。だがこの区別は、非根本的な事柄についての外的な服従あるいは告白の正当化を意図したものであり、この非根本的な事柄と、服従ではなく信仰に関する事柄だとされる根本的な（信仰）箇条は区別されている²³。

それゆえ、『リヴァイアサン』におけるホッブズの立場は彼のエラストス主義に照らしても自明ではない。ホッブズが『リヴァイアサン』で明らかにしたのは、外面的な服従あるいは告白の義務は非本質的事柄のみならず根本的信仰箇条にも及ぶということである。この微妙な変化は、以下すぐに検討するように、ホッブズがキリスト教徒国家にイスラム教徒がいる可能性について新たに考察を加えるようになったことと関連する。

さて、ナーマンの自由を巡る議論は、当時の特定の政治的脈絡、すなわち『リヴァイアサン』の結論部にあるように、人々の真理の要求にホッブズがより鋭敏になったということとの関連で、把握することが出来る²⁴。結論部におけるこの言明は、翻って、ピューリタンの活動を指すとして解釈可能である。ピューリタンはロードが「偽の」宗教を自分たちに押し付けるのを耐え難いとし、真の宗教のために戦争を主導した。宗教的真理を保持する義務を重視するこの姿勢に対して、ホッブ

²⁰ EL, 2:6:14.

²¹ DC, 18:13.

²² DC, 18:4; Lev, 42: 784.

²³ DC, 18:6.

²⁴ Lev, conclusion: 1139.

ズは列王記下第 5 章第 17-19 節を引用して応答した²⁵。ナーマンが述べて言うには、

「僕は今後、主以外の他の神々に焼け尽くす捧げ物やその他のいけにえをささげることはしません。ただし、この事については主が僕を赦してくださいますように。私の主君がリモンの神殿に行ってひれ伏すとき、わたしもリモンの神殿でひれ伏さねばなりません。わたしがリモンの神殿でひれ伏すとき、主がその事についてこの僕を赦してくださいますように。」これを預言者は承認して、「安心して行きなさい」と彼に命じた。ここにおいてナーマンは心の中では正しい信仰を保持していたが、偶像リモンの前で頭を下げることで、実質的に真の神を否定した。それは、もし彼が口頭で真の神を否定したとしても同様である。²⁶

ホッブズの解釈はまず、テキスト上でのリモンと主を「偶像リモン」と「真の神」と特徴づけることで実質的な問題の所在を明確にしている。そして、頭を下げることを、真の神の否定という一般的な定式に変換する。この一般化により、翻ってナーマンの事例を他の事例—ここでは告白による真の神の否定—にも適用可能にしている²⁷。このようにしてホッブズは、市民が政治的主権者に外面的に服従する義務を果たす中で、その一環として口頭で真の神を否定することが許される、その意味の「自由」を有すると弁証したのである²⁸。

ここでのホッブズの「自由」という語は、主権者に対する服従義務から免れているということの意味するのではない。真の宗教を促進する義務から免れているということの意味するのである。そしてこの「自由」は市民が主権者に服従してこそ実現するのである。この「自由」の語法は、本稿における、偽の宗教を促進する主権者に対する臣民の寛容という「寛容」のそれと軌を一にすると見えよう。

²⁵ ホッブズだけでなく服従を説く当時の他の論者もしばしばナーマンの例に言及した。
Walsham, *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, 200.

²⁶ Lev, 42: 784.

²⁷ Ibid. 同様に、直前の推論においてホッブズは舌を動かしての告白を外服の例としている。Ibid.

²⁸ Ibid. ナーマンの自由は、福岡の述べるように内面の最小限の自由を指すのではなく、むしろ真の宗教を外面上否定する自由を指すように思われる。福岡『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』442-44 頁。

そしてこのように根本的信仰箇条が宗教的自由と結び付けられるのは『リヴァイアサン』の特徴である。というのもホッブズの以前の著作では根本的信仰箇条は常に救済との関連で捉えられていたからである。また、ナーマンの自由論から看取される『リヴァイアサン』のもう一つの特徴は、以前の著作におけるように主権者の命令の有効性ではなく、キリスト教市民の権利に関心が向けられていることである。

ナーマンの自由を理性に基づく議論と聖書解釈によって根拠づけた後、ホッブズはもう一つの注目すべき議論をもってこのトピックを締めくくる。この議論からも、宗教的真理を一つの独立の問題とみて扱うホッブズの態度が読み取れる。

もし誰かが私の提示するこの教義を真の偽りなきキリスト教に反するとして批判したとしよう。私はその者に尋ねたい。もしどこかのキリスト教国家において、心の中ではイスラム教を信奉している臣民が仮にいたとして、その国の主権者が当イスラム教徒にキリスト教教会の礼拝への出席を命じたとしよう。その時、このイスラム教徒は合法的な君主の命令に従うよりも死刑に処せられるように良心において義務付けられていると、その者は考えるのか否か。〔私のこの質問に〕もしそのイスラム教徒は服従するより死ぬべきだと答えるのならば、その者はあらゆる私人が自己の宗教を維持するために君主に不服従することを容認することになる。その宗教の真偽にお構いなしに。もし服従すべきであると答えるのであれば、その時その者は他者には否定することを自分に認めていることになる²⁹。だがこれは我々の救世主の言葉と（中略）自然法に反する。³⁰

この議論は詳細なコメントに値する。第一にこの推論は、真の宗教のための戦争という観念を無力化している。イスラム教徒にとってキリスト教が偽の宗教であるように、ピューリタンにとって1630年代の英国国教会は偽の宗教だった。ピューリタンが王党派と戦ったのは、まさしく宗教的真理が彼らにとってそれほど重要なものだったからである。しかしながら、ホッブズの推論に従って、もし実際には偽の宗教であるが真の宗教であると思われているもののために戦うことあるいは「服

²⁹ すなわち、「真の」宗教のために死を被ったり不服従したりすることである。この表現はどのような相手をホッブズが念頭に置いていたかを示唆する。イングランドの文脈においては、ほとんど疑いなくノンコンフォーマリストのピューリタンのことであろう。

³⁰ Lev, 42: 786.

従しない」ことが許されるのであるならば、それはピューリタンが重要視する真の宗教の維持も危険に晒すだろう。これに加えて、この議論における仮説的状況は、ピューリタンが1630年代にロードの取り締まりにあつて従順か服従拒否かでゆれた困難な状況を想起させる。ホブズの議論が示唆するのは、当時のピューリタンが示した不服従の心性は偽の宗教の維持のためのそれと区別できないということである。

第二に、この議論は『市民論』から『リヴァイアサン』への理論的発展の方向性、すなわち実定宗教としてのキリスト教についての認識の進化、を示唆している。当該議論はキリスト教と他の実定宗教との関係の考察例として把握することが出来るのである。ここではイスラム教（キリスト教以外で当時知られた唯一つの有力な宗教）を、キリスト教以外の実定宗教の一例として理解することになる。この意味でイスラム教への新たな関心は、聖書の権威の考察とパラレルな関係にある。このように、実定宗教としてのキリスト教の基礎を吟味するのが『リヴァイアサン』の特徴である。

第三に、もしイスラムをキリスト教以外の実定宗教の例としてではなくてそれ自体として見たら、ホブズの言及の仕方は、イスラム教についての当時の通念との関連で意味を持つ。一般的に言って、当時のイギリス人はイスラム教徒を、純真なキリスト教つまりプロテスタントを攻撃し破壊しようとする、カトリックにも比せられるようなキリスト教の不倶戴天の敵として捉えていた³¹。しかしホブズの議論が示すことは、もしイングランドに仮にイスラム教徒が住んでいたとしたら、自己の宗教を他宗教の信仰者—イスラム教徒—に押し付けているのはキリスト教徒自身の側であろうということである。

第四に、寛容擁護者はしばしば、強要された服従から帰結する偽善を咎め正直さの価値に訴えた。この背景に照らしてみると、ホブズの議論が示唆するのは、寛容が異教徒にまで拡大されない限りこの議論で寛容を擁護するのは自己矛盾するということである。つまり、もし偽善の非難を首尾一貫させようとするなら、国家と教会の分離、そして法としての宗教の完全な廃止が必要になるということである。

³¹ N. I. Matar, *Islam in Britain, 1558-1685* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 154-59.

ここで偽善に目を向けると、ホッブズは偽善的なキリスト教徒について彼一流の考えを有していた。上辺だけのキリスト教徒でも破門にはならないことを論じた後で、ホッブズはこの種のキリスト教徒の偽善が明るみに出る状況を提示する。それは「その者の行動様式に表れ」、具体的には、その「行動が主権者の法、すなわち行動様式についての規則でありキリストと使徒が我々に服従するように命じたものに反している」ときに偽善だと判明すると³²。しばしば偽善を批判したピューリタンの寛容擁護論者は、ホッブズからすれば、その本人が偽善者であり上辺だけのキリスト教徒に過ぎないのである。

イスラム教徒についての引用にあった、「死刑に処せられる」という言葉を結節点として、ナーマンの自由から殉教へとテーマが移っている³³。殉教の通常のイメージは、迫害の苦難を被り、場合により、真の宗教のために死ぬというものである。それゆえ殉教は寛容に関連する。また殉教はホッブズが『リヴァイアサン』において大きく拡充したテーマでもあった。『市民論』においては殉教は、異教徒の王にいかにかに服従すべきかについての結論部においてわずかに言及されたのみであった³⁴。殉教は異教徒の王に服従できないキリスト教徒にとって抵抗の代替物であり、平和の助けとなるものだった。これに対して『リヴァイアサン』では、殉教は不服従により死んだ者に名誉を与える、問題を孕む観念と見なされるようになった³⁵。殉教は政治的に危険な含意を持ちうるものと認識されたのである。つまり、殉教という美名により、「偽」の宗教を促進する主権者の命令への服従を人々が思いとどまるようになるかもしれないのである³⁶。内戦の文脈では例えばジョン・グドウィンが、

³² Lev, 42: 804.

³³ 鈴木も『市民論』における殉教への言及を理解するために『リヴァイアサン』の殉教論を検討に付している。(鈴木『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』179-84頁。)本稿は『リヴァイアサン』の殉教論の独自の意義を把握することを志している。

³⁴ DC, 18:13.

³⁵ Lev, 42: 788. 鈴木は『市民論』でホッブズが殉教を認めているかのように見えるのは表面上のことであり、ホッブズの実際の意図は異なると主張している。(鈴木『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』71-73, 98, 163, 71, 74-84頁。)だが、『リヴァイアサン』の議論とりわけ殉教論をもってして、それ以前に書かれた『市民論』の議論内容を解する鈴木解釈手続きは疑問である。(Ibid., 164, 73-74, 79-84.)これは一種のアナクロニズムであるように思われる。いずれにせよ、殉教が問題を孕む概念であると意識されるようになったのは『リヴァイアサン』が初めてである。

³⁶ グレゴリーが指摘するように、一般に殉教は、既存の分裂を拡大して諸キリスト教党派の対立を増幅した。Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 7.

議会派の大義を擁護した著書として名を馳せた『反王党派論』において、殉教の概念を拡大して、王党派と戦った議会派が殉教者の範疇に含まれるようにした³⁷。戦争前ですら、ロード体制下で刑罰を被ったピューリタンは殉教者として見られて人々の同情を集めていた³⁸。

この背景下で殉教に新たな分析を施すことによるホッブズの狙いは、殉教を当時のイギリスの文脈に出来る限り関わり無いものにする事だった³⁹。ホッブズの分析で顕著なのは、念を入れて殉教者が何でないかを確認していることである。殉教者を根本的信仰箇条のために死んだ者に限定した後、ホッブズはその意味を敷衍して次のように述べている。「聖職者の功名心と利益に資する全ての教義のために死ぬことは要求されていない。また証人の死ではなく証言そのものが殉教者を殉教者たらしめるのである⁴⁰。」ここからは、イエス・キリストの信仰という根本的信仰箇条以外のいわば見せかけの信仰箇条に対するホッブズの否定的な見方が読み取れる。これは、次節で検討する、相互寛容を擁護するホッブズの議論と軌を一にする。ホッブズは殉教者を別のやり方でも特定し、異教徒の改宗を目指す者と規定する。ホッブズによれば、キリストは使徒や70人の弟子を送り出したのであって、「全ての信仰者を送り出したのではない。またキリストが送り出したのは不信心者に対してである。キリストが述べているのは以下のことである。『わたしはあなたがたを遣わす。それは、狼の群れに羊を送り込むようなものだ。』羊を他の羊へ送るとは述べて

³⁷ Goodwin, *Anti-Cavalierism, or, Truth Pleading as Well the Necessity, as the Lawfulness of This Present Vvar, for the Suppressing of That Butcherly Brood of Cavaliering Incendiaries, Who Are Now Hammering England, to Make an Ireland of It: Wherein All the Materiall Objections against the Lawfulness of This Undertaking, Are Fully Cleared and Answered, and All Men That Either Love God, Themselves, or Good Men, Exhorted to Contribute All Manner of Assistance Hereunto*, 34-36. 1640年代前半の一連の著作におけるグッドウインの王党派批判については、山田『イギリス革命の宗教思想: ジョン・グッドウイン研究』37-46頁。

³⁸ Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*, 129. この見方は、初期近代イングランドにおいて最も影響力があった著作の一つ、フォックスの『殉教者伝』(*Acts and Monuments*)に影響を受けたのかもしれない。この著作の受容については、以下を参照。John N. King, *Foxe's Book of Martyrs and Early Modern Print Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 267-315.

³⁹ 同時に、ホッブズの議論の射程は初期近代ヨーロッパ全体にまで達する。宗派を越えた各国の殉教を巡る状況を研究したのものとして重宝するのが以下の著作である。Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*.

⁴⁰ Lev, 42: 788.

いないのである⁴¹。」この概念規定において殉教は、ホッブズの時代のイングランドにあてはめることがほぼ不可能になっている。『市民論』においても、異教徒の王の下におけるキリスト教徒について論じられる際にのみ殉教が言及されていることから、『リヴァイアサン』の殉教概念は暗黙のうちに前提されていたのかもしれない⁴²。しかしキリスト教徒間において殉教の概念が意味をなさないことをホッブズが明確に指摘したのは『リヴァイアサン』が初めてである。

ナーマンの自由論と殉教論を経てホッブズは、異教徒の王のもとにおけるキリスト教徒の市民の義務、言い換えれば「誤った」主権者への寛容について、『リヴァイアサン』で新たな結論に到達する⁴³。『市民論』ではキリスト教徒の市民は、霊的な事柄について教会の命令に従い、時には異教徒の王に不服従するように義務付けられていた⁴⁴。しかしながら『リヴァイアサン』ではホッブズは、この世の事柄と霊的な事柄の区別の撤廃およびナーマンの自由論をもって、異教徒の王の下にあるキリスト教徒の市民に、王の命令に従う中で外的にキリストを否定する自由までも認めさせた⁴⁵。これによってキリスト教徒は偽の宗教が信奉されるいかなる国でも平和な生活を選択できるようになった。また殉教論において、殉教の名に値するのは根本的信仰箇条に関わる時のみだと明示された。この場合を除いて、キリスト教徒の市民は殉教者の名誉を得るために自分の命を危険にさらす必要は無いとされたのである。

ホッブズは同様の考えをベラルミーノ反駁でも表明した。ベラルミーノはホッブズと反対の考えで、「不信心あるいは異端の王がキリスト教徒を自分の意見の方へ引き寄せようとする場合に、その王を寛容する (tolerate) のはキリスト教徒には許されない」と論じていた⁴⁶。しばしば指摘されるように、このようなカトリックの最も極端な立場を反駁することで、ホッブズは同時にピューリタンの戦争正当化に応

⁴¹ Ibid. ホッブズはマタイの福音書第 10 章第 16 節あるいはルカの福音書第 10 章第 3 節に言及している。ジュネーブ聖書の注は、「悪に復讐するなかれ、まして悪をなすなかれ」と述べている。ベーザの翻訳版についての注も同様に解釈している。これに対してホッブズは、一般的な命令として読むのではなく、キリストの言葉のより特定の文脈に着目している。

⁴² DC, 18:13.

⁴³ この変化については以下も参照。(Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 125-26.) また浜林も殉教に関してホッブズの見解の変化を指摘している。浜林「思想学の現在と未来(2)トマス・ホッブズの教会論」12-14 頁。

⁴⁴ DC, 18:13.

⁴⁵ Lev, 43: 954.

⁴⁶ Lev, 42: 920.

答したのである⁴⁷。また本稿の寛容概念の傍証として付記したいのは、ベラルミーノは主権者への市民の寛容にここで言及していることである。

異教徒の王からキリスト教徒の主権者へと考察を移す前に、主権者の改宗が持つ意味について吟味を加えたい。これは『リヴァイアサン』に固有のテーマであるのみならず、寛容論争の中での一つの論点でもあった。ジョン・グドウィン⁴⁸は主権者の宗教権限を否定する中で、その根拠の一つとして、異教徒の主権者がキリスト教に改宗したからといってキリスト教に及ぼす新たな力を得るわけではないと論じていた⁴⁸。これとは逆に、『リヴァイアサン』でホッブズは、改宗により主権者は聖書を法とするという議論を展開した⁴⁹。つまりホッブズによれば、主権者は改宗により宗教に関する法を増設するのである。

この理論をもってホッブズはイスラエル国家のモデルを彼の時代の主権者に当てはめることが出来るようになった⁵⁰。寛容論争において寛容擁護派は、古代イスラエルのモデルはキリストの到来により廃止あるいは大きく修正されたとしばしば主張していた⁵¹。しかしホッブズにとってモーセのモデルは主権者の対宗教権限の弁証に不可欠だった。その政治哲学の全著作においてホッブズは、政治法と神の法の一致、聖書解釈者としての主権者の地位を示すために、モーセに言及していた⁵²。特に『リヴァイアサン』においては政治的主権者をモーセに直接になぞらえている。

キリスト教国家においてモーセの地位を占める者は誰でも、神の言葉を伝えその命令を解釈する唯一の者であると結論してよいだろう。そしてここから、聖書解釈においていかなる者も主権者によって設定された境界を越えてはなら

⁴⁷ ホッブズはここで異端の唯一の判定者は政治的主権者であるとも宣言している。(Ibid.) 『リヴァイアサン』における「異端」の意味を寛容論との関係でより幅広く分析したものとして、Jeffrey R. Collins, "Thomas Hobbes, Heresy, and the Theological Project of *Leviathan*," *Hobbes Studies* 26, no. 1 (2013): 8-12.

⁴⁸ Goodwin, *Hagiomastix, or the Scourge of the Saints Displayed in His Colours of Ignorance & Blood: Or, a Vindication of Some Printed Queries Published Some Moneths since by Authority, in Way of Answer to Certain Anti-Papers of Syllogismes, Entitled a Vindication of a Printed Paper, &C.*, 118-19.

⁴⁹ Lev, 42: 820, 22, 28.

⁵⁰ 国家の教会への優位を説く者が一般に古代イスラエル国家モデルにいかにか訴えたかを明らかにした、ネルソンの以下の研究も参照。Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, 88-128.

⁵¹ Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*, 62-63.

⁵² EL, 2:6:2, 2:7:2-5; DC, 16:13.

ないということが帰結する。というのも聖書は、それを通して神が今語りかけるのであるから、シナイ山なのである。そこにおける境界は神の人格を地上で代表する者の法なのである。その境界を見上げること、そしてその中にある神の驚くべき御業を見、神を恐れるようになることは許されている。しかしそれらを解釈すること、すなわち、神が自己の下で統治するように任命した者に何と言うのかを覗き見てその任命者が神の命令通りに統治しているのか否か判定する者になることは、神が設定なさった境界を踏み越え、不遜に神を見つめることである。⁵³

このアナロジーは一方において政治的主権者としてのモーセの地位、他方で聖書の権威の基礎としての主権者の地位に基づいており、そしてこれら二つは共に『リヴァイアサン』に固有の議論である。また、聖書解釈者としての主権者というのは三著作すべてに共通するが、ここでは若干の新要素がつけ加わっている。ホッブズは、主権者によって統制される統一的な聖書解釈の境界あるいは領域を新たに定めているのである。逆に言えば、この境界という新概念が示唆するのは、主権者が関与するのは境界内の領域の保持に限られており、その外では各人が個々に聖書解釈をすることを認めるということである。その意味でこの議論は、後述するキリスト教徒の自由論を裏付けていると言えよう。

この新要素は『市民論』と『リヴァイアサン』の間の聖書引用の相違を反映している。ここでの「境界」という観念は、私人や集会の聖書解釈権を否定するのに引照された出エジプト記第 19 章第 12, 21 節に由来している。「民のために周囲に境を設けて、命じなさい。『山に登らぬよう、また、その境界に触れぬよう注意せよ。山に触れる者は必ず死刑に処せられる。』」「あなたは下って行き、民が主を見ようとして越境し⁵⁴ないように警告しなさい。」他方で『市民論』では近接する出エジプト記第 19 章第 24-25 節が引用されている。ここにも同様に人々への警告はあるが、境界の概念は無い。「『祭司たちと民とは越境して主のもとに登って来てはならない。主が彼らを撃つことがないためである。』モーセは民のもとに下って行き、彼らに告げた⁵⁵。」

⁵³ Lev, 40: 744, 46.

⁵⁴ 新共同訳では日本語の語順の関係で、「越境し、多くの者が命を失うことのないように」と続く。

⁵⁵ DC, 16:13.

モーセを巡るエピソードは熱狂者を抑えるためにも重要であった。すでに見たように『リヴァイアサン』においてホッブズはモーセを、モーセから権威を授かる従属的預言者と対置され超自然的啓示を受ける最高位の預言者として描いた。

モーセを最高位の預言者として描き、またキリスト教徒の主権者とアナロジーで結ぶことにより、ホッブズは『リヴァイアサン』において政治的結論を急進化させ、以下のよく知られた議論を提示する。

最高位の者を除いて、全ての牧師が自己の義務を果たすのは、最高位の者の権利によって、すなわち政治的主権者の権威によってであり、つまり人のおきてによって (*Iure Civili*) である。しかし王と全ての他の主権者が最高位の牧師の職務を果たすのは、神からの直接の権威による、すなわち神の権利によってであり、つまり神のおきてによって (*Iure Divino*) である。⁵⁶

『リヴァイアサン』における新たな関心を反映した聖書解釈の変化は、アーンロンの権威がモーセのそれに従属することの証明にも見られる。『市民論』においてホッブズは民数記第 12 章のみに、特にその中の、預言者としてのモーセの特別な地位が示唆されている 6-8 節に依拠していた。これに対して『リヴァイアサン』ではこの章にはあまり重点を置かず、6-8 節の引用もしない。この変化はおそらく、『リヴァイアサン』 36 章において、当該節で示唆されていたモーセへの啓示の特殊性が否定されていることを反映している。とはいえ、モーセは他の主権的預言者との関係では特異性を否定されているが、同時代の他者と比べたら依然として特別な地位に立つ。そしてその一環として、モーセがアーンロンに優越することを示す中でホッブズは出エジプト記第 24 章第 1-2 節の引用を含む新たな議論を展開する。「主はモーセに言われた。あなたは、アーンロン、ナダブ、アビフ、およびイスラエルの七十人の長老と一緒に主のもとに登りなさい。モーセだけは主に近づくことができる。その他の者は近づいてはならない。民は彼と共に登ることはできない。」(Lev, 42: 742.) ホッブズがここで着目するのは、超自然的な啓示の方法ではなくて、神との物理的な近接性である。出エジプト記の第 24 章第 9 節でモーセと同様に神に近づける者がいたとあることはホッブズも認めるが、彼らの中でモーセが神と人民の媒介者として特異な地位を保持していたことは譲らない。モーセのみが神の命令をイスラエルの人民に伝えたことを指摘し、せいぜい「神を見ても生き延びる」ことが許されたにすぎない他の者とモーセとを対比した。(Ibid.) なお、民数記第 24 章第 11 節の「食べ、また飲んだ」は「生き延び」たことを指すとするホッブズの解釈は、ユニウス・トレメリウス訳やフランス語ジュネーブ聖書のそれと同様である。

⁵⁶ Lev, 42: 854. この結論が、本稿第 4 章第 1 節の冒頭で参照した『市民論』におけるホッブズの結論とは異なるということは確立している。例えば以下を参照。Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 120-22; Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, 317-19, 32-33; "The Civil Religion of Thomas Hobbes," 124-28.

とはいえ、同時に指摘しておくべきなのは、一般市民とその義務については、両著作でほとんど状況は変わらないということである。このことはホッブズ自身が後に示唆している。Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Molesworth, vol. 5 (London: John Bohn, 1841), 269. Cf. Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, 213-14.

この結論はホッブズのエラストス主義が最も明瞭に表れた箇所であり、実際にそのようなものとして知られ引用されてきた⁵⁷。しかし同時にこの結論は『リヴァイアサン』におけるホッブズの寛容論ともいくつかの点で関連性がある。第一に、聖職者の権威は政治的主権者にのみ由来し、その他のいかなる権原にも由来しないという含意がこの結論にはある。それゆえこの結論は次節で見るホッブズの相互寛容の勧めと密接に結びつく。

第二にこの結論は、『リヴァイアサン』においてカトリックに対してホッブズがある重要な側面においてホッブズが融和的になったことを説明するのに役立つ。一般論として、カトリックの主権者を寛容出来るか否かはキリスト教主権者の誤りへの寛容の試金石である。ピューリタンが特に敵視したのはローマカトリックであった。彼らがローマ教会体制に反対した主たる根拠は、それがカトリックに近似しているということにあった。寛容論者にとってでさえ、カトリックは寛容し難い相手だった。高名な寛容論者であるミルトンは、偶像崇拜を理由としてカトリックを寛容の限界の外に置いた⁵⁸。他方でチリングワースがカトリックとプロテスタントの相互寛容に道を開き、テイラーがカトリックの寛容の条件に関する洗練された議論を初めて展開したことは、すでに見た通りである。

この観点に照らして『リヴァイアサン』で興味深いのは、多くのカトリックの教義をホッブズは熾烈に攻撃したのにも関わらず、マルコムが適切に指摘したように、以下の点で『市民論』よりカトリックに対して融和的になっていることである⁵⁹。それはすなわち、主権者の対宗教権限が認められる限りにおいて、主権者は宗教の教育者を任命する権原を外国人に委託出来ると認めることである。ここで外国人として明確に「ローマ教皇」が言及されている⁶⁰。『市民論』ではそのような可能性は完全に除外されており、主権者は聖書解釈の権限を外国の権威すなわちローマ教皇に譲り渡すことは出来ないと議論されていた⁶¹。

⁵⁷ ホッブズとエラストス主義者というテーマについては、梅田『ホッブズ政治と宗教：「リヴァイアサン」再考』204-9頁。なお上田が1640年代半ばの議会を中心として活発に行われたエラストス主義の是非を巡る論争を克明に辿っている。（上田『ピューリタン革命史研究』295-364頁。）また那須「宗教統一を夢見た革命？—内戦期イングランドの宗教政策とスコットランド」59-67頁も参照。

⁵⁸ 別の著名な例はジョン・ロックである。Locke, *A Letter concerning Toleration*, 72-73, 88-93.

⁵⁹ Hobbes, *Leviathan*, 42-43. 本稿はこの変化をより精密に特定し、その背景を広く探る。

⁶⁰ Lev, 42: 854.

⁶¹ DC, 17:27.

『リヴァイアサン』における新たな政治的結論はローマ教皇への融和化と関連付けて捉えることが出来る。つまり、『市民論』では主権者は、霊的な事柄については、「按手」により「神の祝福」を受けた「適切に叙任された聖職者を通して」聖書解釈をするように義務付けられていた⁶²。しかしこれは、万が一聖職者によって聖書が濫用されたら非常に危険であり主権者の手に負えないこととなってしまう。他面で『リヴァイアサン』の結論部においては、主権者は神の権利を主張できる唯一の主体であるがゆえに、聖職者の解釈を変更あるいはそれに反対することが出来る。これはカトリックの教義の潜在的な危険性を緩和するであろう。

カトリックの王に対するホッブズの態度の変化は、際立ったものなだけに、ここで更なる検討に付したい。ホッブズは『市民論』においてカトリック信仰を否定した際に、二つの論拠を提供した⁶³。一つは、聖書解釈の権威を有する者は、救済を得て地獄行きを避けるために何が必要であるかを裁定することが出来るために、外的な権威を信奉するカトリック教徒は正確には市民ではなくて外国の権威の臣民であるというものである。もう一つは、外国人はその性質上敵であって、主権者が「敵に市民の良心の管理を委託するのは馬鹿げている」というものである⁶⁴。これらの否定的な論拠があったにも関わらず、なぜホッブズは考えを変えたのだろうか。

第一のそして最も重要な政治的要因として、ピューリタンが先導する当時の反乱を契機として、ホッブズが当時の宗教問題の核心をより精密に捉え直したという点が挙げられよう。というのも内戦中において主権者の権利を攻撃したのはカトリックではなくてピューリタンだったからである。『市民論』においてカトリック信仰を攻撃した第一の論拠は外国の権威を奉じるカトリック教徒に固有のものではなく、むしろピューリタンを含め神の言葉を説くあらゆる聖職者に当てはまることだったのである。対比は精確には内的と外的権威ではなく、神の権威の主張者と政治的主権者の間にあった。宗教教育者の任命権を委託する際にホッブズが警戒したのは被任命者の「功名心」と「無知」だった⁶⁵。これら二つの欠点は、外国人により見出されるものかもしれないが、普遍的である。確かにローマカトリックの教義を説く

⁶² DC, 17:28.

⁶³ DC, 17:27.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Lev, 42: 854.

者は、概して、最も政治的に危険な宗教的教義を説いてきた。しかしピューリタンもこの欠点から免れてはいなかった。それゆえ、外国人であるか否かは、『リヴァイアサン』においてローマ教皇に一定の宗教的権威を委譲するのを妨げるほど重要な要因ではなくなったのである。

第二の政治的要因として、王がカトリック信仰に近接し過ぎているという、王に対するピューリタンの不満が挙げられる。ピューリタンは、王とその周辺の側近は実は隠れカトリックではないかと疑っていた。ホブズは新たな議論をもって、実際に王がローマ教皇に権威を認めたとしてもそれは適法であることを認め、この不満に応答したと解釈することが出来る。

『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての理論的發展も、カトリックの王に対するホブズの態度の変化を説明するのに資する。そのような発展の一つに、外国人についてのホブズの見解の変化がある。すなわち、ホブズは『市民論』では外国人を本性上敵だと見なしていたのに対して、『リヴァイアサン』では外国人も契約を結ぶことにより敵ではなくなる可能性があることを認めるようになった⁶⁶。それゆえ、『リヴァイアサン』の枠組みではローマ教皇とカトリックの王は敵ではないのであろう。

加えて、ホブズは『リヴァイアサン』において授權 (authorisation) 理論を通して、権威の委譲を説明できるようになった。『市民論』でもホブズはすでに主権の行使の委譲を観念していたが⁶⁷、それは世俗的な事柄に限定されていた。他方で宗教論で宗教的権威に言及したときには、それは世俗の部での権威論から独立していた。『リヴァイアサン』で初めてホブズは宗教的権威と世俗の事柄で議論されていた権威とを授權理論で結びつけたのである。

最後に、テイラーのカトリック論を想起しよう。テイラーは、カトリック信仰を政治的に危険な誤りと無害な誤り・教義へと区別し、この区別に応じてカトリックの誤りに関して二通りの対応を提起した。これと同じようにホブズも、無害である限りではカトリックを容認しようとしたということなのかもしれない。カトリック信仰には公共の平和にとって潜在的に危険な教義が混在しているにしても、まさに網羅的にかつ徹底してカトリックの教義のうち政治的に危険なものを反駁したか

⁶⁶ Lev, 28: 494.

⁶⁷ DC, 13:1.

らこそ、自己の教えがしっかりと根付けば、たとえカトリックの教義が教えられ広まってもそれが政治的害をもたらす可能性を無くすあるいは少なくとも和らげられると考えたのかもしれない。

本節の締めくくりに、キリスト教主権者の対宗教権限をまとめたホブズズの結論部からも、誤ったキリスト教主権者に対する寛容を推奨するホブズズの姿が読み取れることを指摘したい。すなわち、異教徒の王についての結論部と同様に、ここでもホブズズは、主権者が宗教的な教義で誤る可能性に更なる考察を加えている。『法の原理』においてホブズズは信仰箇条を唯一のイエス・キリストへの信仰へと限定した。しかしそこでは、当該信仰箇条に、「そこから明らかに推論できるあらゆること」を含めていた⁶⁸。次に、『市民論』の本文では、根本的信仰箇条からの推論は言及しなくなった。第二版に付せられた注では、自己の新たな立場を明確に示し、信仰箇条から推論をせずとも救済は得られると論じた⁶⁹。『リヴァイアサン』においては、誤った推論に起因する臣民の不服従、つまり神の真理のための戦争というピューリタン等の戦争正当化の一バージョンを検討に付した。根本的信仰箇条からの誤った推論についてはテイラーがすでに考察を加えていた。ここではホブズズは、誰がその「誤り」の判断者となりえるのかと問い、使徒でさえ判断者として適格ではないという重要な指摘をしている。

聖パウロが聖ペテロに面と向かって反対したとき、聖ペテロか聖パウロのどちらかの一人が、[根本的信仰箇条の基礎の]上にある教義で誤ったのではないのか。⁷⁰

テイラーが諸々の教父や公会議の間の内的矛盾を指摘することで彼らの無謬性を否定したのに対し、ホブズズはより大胆にこの議論を使徒に適用している。この何気ない言葉のラディカルな含意は、使徒に言及するチリングワースの言葉を一瞥すれば明瞭に浮かび上がる。ノットへの反駁の一環としてチリングワースは、ノット

⁶⁸ EL, 2:6:6.

⁶⁹ DC, 18:6 ann.

⁷⁰ Lev, 43: 952. ホブズズがここで言及しているのはガラリア人への手紙第2章第11-14節である。「ケファがアンティオキアに来たとき、非難すべきところがあったので、わたしは面と向かって反対しました。[中略]わたしは[中略]ケファに向かってこう言いました。『あなたはユダヤ人でありながら、ユダヤ人らしい生き方をしないで、異邦人のように生活しているのに、どうして異邦人にユダヤ人のように生活することを強要するのですか。』」このエピソードでホブズズが着目するのは使徒の間の対立である。

のテーゼから推論をしてそれにより相手も否定せざるを得ないはずの馬鹿げた命題を導き出す。この反駁法においてチリングワースが推論結果として導いた命題が、「使徒が矛盾する諸教義の源泉であった」あるいは「使徒が誤りを教えた者であった」というものである⁷¹。しかしホッブズが含意するのはまさしくこのことだった。この言葉の第二の含意は、『市民論』の結論部における、聖職者が聖書の霊的な事柄の解釈者であるという議論で置かれていた前提条件を掘り崩しているということである。というのも、聖職者のこの地位は、使徒の無謬性に由来することになっているからである⁷²。第三に、使徒の教えの多元性を指摘するこの言葉は、47章でキリスト教徒の自由を擁護するホッブズの議論の背景ともなっている。次節ではこのキリスト教徒の自由に関わるホッブズの言説を検討に付したい。

第6章第2節 相互寛容とキリスト教徒の自由の理想

I

主権の保持を第一に考えるホッブズは、宗教的自由が主権と齟齬する場合には常に主権を優先した。しかし、主権と公共の平和が損なわれない限り、『リヴァイアサン』に固有の議論には、寛容あるいは宗教的自由を支持するものが多い⁷³。より精確に言えば、これまで示してきたように、ホッブズは『リヴァイアサン』で主権の保持のために宗教的事由に関して個々の市民が理性と判断を行使することを強調するようになった。これが、以下で示すように、彼の寛容擁護論の根拠ともなっているのである。その意味で両者は表裏一体の関係にあると言えよう。前節では市民と主権者との間において「偽」の宗教を奉ずる者への寛容を考察してきたのに対し、本節ではキリスト教徒同士あるいはキリスト教徒と異教徒間の相互寛容に焦点を当てたい⁷⁴。宗教的自由を弁護するこの議論の白眉が、47章におけるキリスト教徒の

⁷¹ Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, 1: 354. 以下も参照。WT, 376-77, 446, 527; Walwyn, *The Writings of William Walwyn*, 326.

⁷² DC, 17:27.

⁷³ この区別を設けないために、宗教を統制する主権者の広範な権利を捉えて鈴木は寛容論者ホッブズというテーゼを一蹴する。またこれは彼が『リヴァイアサン』独自の議論よりも『法の原理』・『市民論』に主たる関心を向けていることにもよる。鈴木『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』25, 30, 209-10頁。

⁷⁴ 鈴木と同様に不寛容論者ホッブズと規定する林も、ホッブズが「既存の教会権力の不寛容に打撃を与えたという点では評価されるべきである」としている。これは、主権者が関わる局面

自由を推奨する議論である。ここでホブズは、『リヴァイアサン』執筆時におけるイングランドで宗教的自由が広範に実現していた状況を初期キリスト教徒の宗教的自由独立になぞらえ、これがおそらく「最善」であると示唆した⁷⁵。

この議論は多くのホブズ学者の注目を集めてきた⁷⁶。タックはこの箇所を主たる根拠として、『リヴァイアサン』が寛容を擁護した作品であるのに対して、『市民論』は宗教的抑圧を擁護した作品である」と定式化する⁷⁷。また独立派擁護の著作として『リヴァイアサン』を解釈するコリンズにとって、このホブズの言明は重要なテキスト上の根拠である⁷⁸。またコリンズは『市民論』と『リヴァイアサン』の相違に注意を払いながら、『リヴァイアサン』のテキストの脈絡内にこの言説を位置づけようと試みている⁷⁹。しかしコリンズはこの後者の試みに十分に成功していない。第一に、ホブズが良心を『リヴァイアサン』でより重視するようになったことはコリンズの指摘どおりだが、このことと47章の議論との間にはまだ距離があり、具体的な関連が依然として不明確である⁸⁰。第二に、コリンズが『リヴァイアサン』固有の脈絡として挙げるホブズの教会論は『市民論』に既に見られる⁸¹。マルコムはこの点を正当にも指摘した⁸²。そしてコリンズと逆に、47章の議論は『リヴァイアサン』の全体的な論旨と整合せず、当時の政治状況に合わせて著述の最後に付け加えたものだと主張した⁸³。

とそうでない局面を分けて考察すべきということを示唆しているように思われる。林喜代美「ホブズの寛容論」『社会科学研究』13号、2000年、85-87頁。

⁷⁵ Lev, 47: 1116.

⁷⁶ 興味深いことにホブズと寛容を扱った早い時期の作品であるライアの論文や藤原の著書はこれに言及していない。(Ryan, "Hobbes, Toleration, and the Inner Life; "A More Tolerant Hobbes?," in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, ed. Susan Mendus (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); 藤原『ホブズの政治哲学』321-23, 35-36頁。)キリスト教徒の自由に関するホブズの議論が広く知られるようになったのは主としてタックによる。Richard Tuck, "Hobbes and Locke on Toleration," in *Thomas Hobbes and Political Theory*, ed. Mary G. Dietz (Lawrence: University Press of Kansas, 1990).

⁷⁷ Ibid., 165.

⁷⁸ Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 7, 129-30.

⁷⁹ Ibid., 123-129. この視点は近年の研究にも欠けがちであり、コリンズの長所である。Curley, "Hobbes and the Cause of Religious Toleration; Arash Abizadeh, "Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's *Leviathan*," *Modern Intellectual History* 10, no. 02 (2013): 276-77, 83, 88-89.

⁸⁰ Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 123-24.

⁸¹ Ibid., 124-26.

⁸² Hobbes, *Leviathan*, 63-64.

⁸³ Ibid., 61-65.

これらの既存の研究を踏まえ、本稿は第一に、キリスト教徒の自由を擁護する 47 章の議論を『リヴァイアサン』固有のテキストの脈絡の中で位置づけるというコリンズの試みに改めて取り組みたい。コリンズの回答の問題点を踏まえ、まず、コリンズが全くあるいは不十分にしか着目してこなかった、『リヴァイアサン』に新たに加えられた寛容擁護の諸議論に検討を加える⁸⁴。そしてそれと 47 章の自由の推奨との関連を明らかにする。その際に、本稿全体で取り組んできたように、ホッブズの聖書解釈に着目する。第二に、47 章の議論の背景となるコンテクストについても若干新しい視点を提示することを試みたい。47 章の議論はしばしば内戦期における独立派の台頭と結びつけられて考えられてきたが⁸⁵、本稿では、これと関連はするが微妙に異なる寛容論争のコンテクストから考察を加えていく⁸⁶。

前節ではキリスト教徒と異教徒の関係に関する議論を寛容論争の観点から読むことを示唆し、異教徒の王とキリスト教徒の市民の事例を吟味した。本節では使徒とユダヤ人・異邦人との関係に関するホッブズの議論を相互寛容擁護のための議論として解釈していく。ここでは通常のキリスト教徒ではなく使徒の例が挙げられているため、ホッブズが引用する聖書の章句は寛容論にいつそうふさわしい題材となっている。前節の最後で確認したように、使徒は無謬で真の教義の担い手と考えられ

⁸⁴ 寛容論についての『リヴァイアサン』の特徴は特定していないものの、サマヴィルの著作もホッブズの寛容擁護論を広く取り上げ、これをイングランドの他の寛容論者のそれと比較しており、有益である。Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, 149-56.

⁸⁵ "Hobbes and Independency; Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, 131-58; "Thomas Hobbes and the Blackloist Conspiracy of 1649," *The Historical Journal* 45, no. 2 (2002).

⁸⁶ 王政復古期におけるホッブズと寛容というテーマは本稿の射程外にある。これについては、以下の諸論文を参照。"Thomas Hobbes, Heresy, and the Theological Project of *Leviathan*;" Tuck, "Hobbes and Locke on Toleration; Justin Champion, "An Historical Narration Concerning Heresie: *Thomas Hobbes, Thomas Barlow, and the Restoration Debate over 'Heresy'*," in *Heresy, Literature, and Politics in Early Modern English Culture*, ed. David Loewenstein and John Marshall (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); "'Private Is in Secret Free': Hobbes and Locke on the Limits of Toleration, Atheism and Heterodoxy," in *Les Fondements Philosophiques De La Tolérance*, ed. Yves Charles Zarka, Franck Lessay, and John Rogers (Paris: Presses universitaires de France, 2002).

ていたからである⁸⁷。ホッブズにとっても使徒は、後の時代の人々と異なり、キリストと直接の接点を有した点で特別な地位を占めていた⁸⁸。

ホッブズの相互寛容論にはテイラーが影響を与えている可能性があることをここで本稿の仮説として提示し、以下で両者の議論の類似点を示していきたい⁸⁹。最初に指摘したいのは、新しい信仰箇条を設けることへのホッブズの否定的態度である⁹⁰。聖書の中で「このような論争を避けるようにと命令する全ての箇所は、(ティモシーやティトスなどのような) 牧者たちに対しての教訓として、些細な論争に決着をつけて新たな信仰箇条を設けることのないようにとの意図で書かれているのである。というのもこのような信仰箇条は、良心への不必要な重荷を背負うように人を義務付けたり、教会の結びつきを破壊するように人を駆り立てたりするからである⁹¹。」新しい信仰箇条の創設に批判の刃を向けることはテイラーの主要な特徴の一つであり、ホッブズの提示する論拠でさえもテイラーのそれを想起させる⁹²。

ホッブズの相互寛容の更なる弁証は、政治的主権者がキリスト教徒になる以前において聖書解釈権が誰に属するかというテーマの議論に見られる⁹³。ここでホッブズは、各人が自己にとっての聖書解釈者であるという結論を導く。この結論は、他者の聖書解釈や宗教的意見に反対しても構わないということを含意する。それは翻つて、自己から見て「偽」の宗教を奉ずる(説得)相手に対して、自己の説得と

「真」の宗教の提示にも関わらずその者が「偽」の宗教を奉じ続けた場合、それを互いに許容するということを意味する。それは相互寛容に相当すると言えよう。こ

⁸⁷ 寛容擁護のための懐疑論をホッブズが展開しなかったというブルグスの指摘は正しい。だがそれはホッブズが寛容を支持しなかったからではなく、むしろ寛容擁護のためのより有効な議論を展開したからである。Glenn Burgess, "Thomas Hobbes: Religious Toleration or Religious Indifference?," in *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, ed. Cary J. Nederman and John Christian Laursen (Lanham: Rowman & Littlefield, 1996), 153-54.

⁸⁸ Lev, 43: 932. 政治的意義の他に、この議論には理論的意義もある。『リヴァイアサン』において、モーセでさえその真の預言者としての地位は彼の政治的主権者としてのそれに依拠していることが明らかになった。モーセも使徒も真理の体現者であるから、この両者を論じること、宗教的教えが疑いもなく正しい者が他者に対して何が出来るのかについて、その者が主権を保持している場合と保持していない場合との両方を視野に入れることが出来るようになった。両方合わせて理論的可能性を網羅したのである。

⁸⁹ 影響関係を度外視しても、テイラーの独創性を明らかにしてホッブズの議論に目を向けると、その真価が一層良く分かる。

⁹⁰ Cf. 浜林「思想学の現在と未来(2)トマス・ホッブズの教会論」11頁。

⁹¹ Lev, 42: 802.

⁹² WT, 603.

⁹³ Lev, 42: 808, 10, 12.

こでもまたホッブズの議論は、結論部のみならずそれを支える主要な論拠でも、テイラーが権威に対し理性を弁証するために展開した議論と全く同じである。「一般にこの世のあらゆる論争において、何らかの証拠があると主張する側は、相手方をその証拠の判定者とすることになる⁹⁴。」しかしながら、ホッブズはこの議論を聖書解釈の形で展開し、この推論が使徒のように「神の権威」の保持者にも有効かどうかをふるいにかけた。ここにホッブズの特徴がある。ホッブズがこのような関心から引用する聖書の節—使徒言行録第 17 節第 2-3 節—は、寛容論争の中で引用されるものとしては例外的だった。それはテッサロニアでパウロがユダヤ人を改宗させようとする際の話をもとにしている。「パウロはいつものように、ユダヤ人の集まっているところへ入って行き、三回の安息日にわたって聖書を引用して論じ合い、キリストは必ず苦しんで死者の中から復活することになっていること、そして彼が述べ伝えているイエスがそのキリストであること⁹⁵を述べた。」この説得の結果として、使徒言行録第 17 節第 4-5 節にあるように⁹⁶、パウロの言葉を信じる者もいたし、そうでない者もいた⁹⁷。ここからホッブズは、聖書の解釈者とパウロの推論の判定者はユダヤ人の聴衆であったと結論付ける。この推論の鍵は、パウロが自身にとってのみならず他人にとっても聖書解釈者であったという可能性を排除する箇所にある。

もし聖パウロであるとするならば、なぜ彼は自己の教義を証明するのに[聖書の]どこかの箇所を引用する必要があったのか。私は聖書に、すなわちあなたの法に、そのような教義を見出したのであり、私がキリストから遣わされた聖書の解釈者であると言えば十分であったはずである。⁹⁸

パウロによって述べられなかったことに読者の注意を促すことで当該事案に一般原則が適用できることをホッブズは示しているのである。

⁹⁴ Lev, 42: 808.

⁹⁵ 欽定訳の「I preached unto you is (私があなたに述べ伝えている)」から「he preached was the (彼が述べ伝えている)」へと変えてホッブズは間接話法を保持し続けている。

⁹⁶ 使徒言行録第 17 章第 5 節の主眼はむしろ、使徒の話に説得されなかったユダヤ人が使徒を攻撃するという点にあるが、ホッブズはパウロの説得が成功したか否かに関心を傾けている。

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

改宗後も状況は同じであることを証明する際もホップズは同様の推論を辿る⁹⁹。今回は、個人の判断を弁証するためにしばしば引用された節—ヨハネの福音書第 5 章第 39 節—を引用し、以下のように述べる。

「聖書をさがしなさい。というのもあなた方はその中に永遠の命があると思っているのだし、聖書は私について証しをするものだからである¹⁰⁰。」もし彼らが聖書を解釈すべきだと彼[イエス]が意図したのでなかったなら、自分がキリストであることの証しを聖書から取るように命令しなかったであろう。聖書を自分で解釈するか、祭司の解釈に委ねていたはずである。¹⁰¹

ここでもまたホップズは、テイラーによって示された一般原則が聖書でも認められていることを示した。そのみならず、使徒やキリストのような真の教義と神の権威の担い手であっても、自己の教義に異議を唱える権利を聴衆に認めていたことを示すことで、当該原則をより一層強固にした。これが示唆するのは、主権が関わらない範囲において、宗教的「真理」は相対的だということではなかろうか。コフィーは、17 世紀において『迫害』『良心』『殉教』といった寛容に関連する概念に含まれていた客観的な『真理』の要素が徐々に抜け落ちていく傾向があった」という指摘をしている¹⁰²。相互寛容を擁護するホップズの議論も、この傾向の中に位置づけることが出来よう。

加えてこの解釈は、テイラーの一般原則が具体的な状況にいかに関適用されるのかを例証している。特に、背理法的推論を通して、例外としてこの原則から免れることを主張する者が聴衆に何を言わなければならないかを示している。そしてそれがめったに言われるようなことでないと示唆することで、逆に、なぜこの原則が一般的なのかを示している。

以上で検討したホップズの議論は当時の寛容論争の中でいくつかの政治的含意を持つ。第一に、テイラーは寛容の範囲をキリスト教徒に限定したが、ホップズはテイラーの原則をキリスト教徒と異教徒との関係に適用することで、寛容の範囲を異

⁹⁹ Lev, 42: 810.

¹⁰⁰ この節はジュネーブ聖書と主教聖書につけられた注で使徒言行録第 17 章第 11 節と結びつけられている。ホップズが前の議論で使徒言行録第 17 章に着目したのはここに由来しているかもしれない。

¹⁰¹ Lev, 42: 810.

¹⁰² Coffey, "Defining Heresy and Orthodoxy in the Puritan Revolution," 130.

教徒にまで広げた。第二に、当該議論は、偽の宗教や異端を暴力で抑え込むことを主張する寛容反対派はその行動原理に矛盾があるということを示唆している。寛容の反対者も、暴力に訴える前には異端者に説得を試みなければならないことを認めていた。また寛容への反対についても、しばしば聖書引用を通じた根拠づけを行った。しかしながらホッブズの議論が示唆するのは、この説得の努力それ自体によって寛容の反対者は、聴衆あるいは「異端者」に自己の意見に反対する権利を認めているということである。そうだとすれば、相互寛容のみが唯一の合理的な態度であるということになる。

牧師によって教義が定められた時の状況に触れる中で、教義制定の後も人々は自己の好きなように聖書を解釈する権利を保持したとホッブズはわざわざ指摘する¹⁰³。この指摘や、新しい信仰箇条の創設への否定的な態度から窺えるのは、牧師によって論争の決着がつけられることにホッブズが宗教的自由の制限づけの元凶を見出していたということである。

II

『リヴァイアサン』47章における、キリスト教徒の自由を支持するホッブズの著名な言明は、以上で考察してきた議論や他の『リヴァイアサン』に固有な議論とどのような関係に立つのだろうか¹⁰⁴。まず47章でのホッブズ自身の言葉を確認したい。現在「我々は、各人が最善と思うのに従って、パウロ、ケファあるいはアポロに付き従う原始キリスト教徒の独立[の状態]に引き戻された。この状況は、もし争いなしに、そしてキリストの代理人あるいは聖職者 (Minister) への愛着からキリストの教えを評価するようなこと (この点に関して使徒はコリント人の落ち度を非難した) がなければ、おそらく (perhaps) 最善である¹⁰⁵。」

¹⁰³ Lev, 42: 812.

¹⁰⁴ この点に関して本稿は、全般として非の打ち所がない『リヴァイアサン』序論におけるマルコムMalcolmの議論を例外的に疑問視する。(Hobbes, *Leviathan*, 61-65.) 本文ではキリスト教徒の自由を説くホッブズの議論と『リヴァイアサン』の全般的な特徴とが軌を一にすることを示す。ここではマルコムが本稿とは反対の結論を導く際に挙げる論拠が不十分であることを指摘したい。第一に、マルコムは第二の論拠のすぐ後に続く第三の論拠を無視している。第二に、37章末尾の議論とこの議論との間の脈絡の相違を見落としている。前者は主権者と市民の関係を、後者は聖職者と平信徒との関係あるいは聖職者の権力を扱っているのである。

¹⁰⁵ Lev, 47: 1116.

キリスト教徒の自由を支持するこの言明の特徴は、第一に、ホッブズの聖書解釈に見られる。ホッブズが言及する聖書の節は、コリントの信徒への手紙一第1章第12-13節、第3章第4, 22-23節である。「あなたがたはめいめい、『私はパウロにつく』『私はアポロに』『私はケファに』『私はキリストに』などと言いつているとのことです。キリストは幾つにも分けられてしまったのですか。」「ある人が『わたしはパウロにつく』と言いつ、他の人が『わたしはアポロに』などと言いつているとすれば、あなたがたは、ただの人にすぎないではありませんか。」「パウロもアポロもケファも、(中略)一切はあなたがたのもの、あなたがたはキリストのもの。」これらの節は、異なる説教師に従う信奉者の間における嘆くべき分裂とキリストの下における望ましい一致とを対比しているようにも読める。実際に『法の原理』ではコリントの信徒への手紙一第3章第4節にこの趣旨の解釈が施されている。非根本的な事柄について互いに口論する当時の人々は、ホッブズの見るところ、「信仰に熱心な者」ではなく、その論争は「肉の」ものである¹⁰⁶。この見解を確証するためにホッブズはコリントの信徒への手紙一第3章第4節を引くのである。しかしながら、『リヴァイアサン』の上記引用部では、確かに対立の生じる可能性が警戒されているとはいえ、個別の説教師に従うことに高い評価が下されていた。このように、ホッブズが多元性を支持するのにこれらの節を引用したということは、注目に値する。

第二の特徴は、宗教的多元性からは対立が生じる可能性があるにも関わらず、主権の力による宗教的一元化が説かれることはなく、多元性が保持・許容されていることである。『市民論』でホッブズは単なる意見の不一致に戦いの直接的な要因を見出していた¹⁰⁷。『リヴァイアサン』でも相手の名誉を傷つけることの例として不同意の表明を挙げていた¹⁰⁸。これらの言明に照らして、ホッブズがキリスト教徒の自由に条件をつけ、「最善」という強い表現の直前に、「おそらく」という緩和表現を付け加えていることは不思議ではない¹⁰⁹。むしろ、そもそも多元的な意見の表明を

¹⁰⁶ EL, 2:6:9.

¹⁰⁷ DC, 1:5.

¹⁰⁸ Lev, 10: 138.

¹⁰⁹ この表現は別様にも解釈出来る。つまり、ここでの議論が論証ではなくてせいぜい確からしいのに過ぎず、その意味で『リヴァイアサン』の科学的な性質から見て例外であるというホッブズの意識の表れとして解釈できる。では、それにも関わらずなぜホッブズはキリスト教徒の自由の確保が最善だとわざわざ示そうとしたのだろうか。『市民論』でホッブズは主権者が保障すべきものとして「国家に無害で個々の市民が幸福に生きるために必要な自由」を挙げてお

平和と両立させることは不可能なのでないのかという疑念さえ浮かぶ。実際『市民論』におけるホッブズの回答は、宗教論争を主権者の権威によって抑制することだった。しかしこれでは、『リヴァイアサン』執筆時のホッブズが当時のイングランドに見出した宗教的多元性が説明出来ない。そこでホッブズは、その実現を理論上可能にする新しい考えを『リヴァイアサン』でいくつか提示した。

その第一は、キリスト教徒の自由の第三の論拠の中で言及されている、良き牧者の美德、謙虚さに関するものである¹¹⁰。この美德を、『市民論』と『リヴァイアサン』の間で生じた、戦争の原因としての名誉観の変化と合わせて考えれば¹¹¹、謙虚さを保持する者同士が意見の不一致の中でも平和を保持する状況が想定可能になる。『法の原理』や『市民論』では、名誉は他人に優越すること、より厳密に言えば、「自己と相対する他人の力を超える自己の力を心に抱くこと」に存した¹¹²。確かに『リヴァイアサン』でも、「各人は自分自身につけた値段と同じ分だけ仲間が自分のことを高く評価してくれるように求める」とあり、名誉を求め不名誉を厭う人間の性向が自然状態における戦争の原因の一つとなっている¹¹³。しかしながらここでは、名誉と不名誉は「各人が自分自身につけた値段」に相対的である。もし謙虚な者であれば、自己に低い値段をつけ、簡単に侮辱されたと感じることは無いであろう。

第二が他者の聖書解釈に反対する自由である。この自由あるいは権利が互いに尊重される状況下であれば、説得に従わず自己の意見に固執する者がいても、そのことで説得を試みた者が気分を害するようなことはないであろう。

り、『リヴァイアサン』47章のキリスト教徒の自由もそのうちの一つに数えられるということであろうか。DC, 13:16.

¹¹⁰ Lev, 47: 1116. 第三の論拠は、既存の教会の権威がなぜ倒壊してきたのかについての説明ともなっている。とりわけ重要なのが、既存の教会の欠点として理性の抑圧が挙げられていることである。なぜならブラムホールとの論争においてホッブズは、自国の反乱と内戦の原因としてそれに言及していたからである。Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 4, 264. (この論争の全経緯を明らかにした研究として、Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*.) 王政復古期には合理的な宗教は皆が一致して重視するようになった。宗教事項において理性を働かすことの重要性を説いたホッブズや寛容論者の主張は、勝利を収めたのである。

¹¹¹ ホッブズの政治哲学三著作における名誉論の変化を本稿とは別の観点から辿った研究として、Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000), 84-92.

¹¹² EL, 1:9:1; DC, 1:2.

¹¹³ Lev, 10: 136; 13: 190.

これらの変化を通して、47章に描かれたキリスト教徒の自由は実現可能になっていると思われる。実際のところホッブズは、この種の宗教的自由と個人の権利を単に可能と考えていたばかりでない。『リヴァイアサン』の宗教論全体から鑑みても、ホッブズが主権に反しない限り自由を肯定していたことは明瞭である。前述したように、ホッブズは新たな信仰箇条の創設に否定的であり、統一教義が牧者によって定められた後でも人々は聖書解釈の自由を保持すると述べていた。これらの言明全てから、教会の権力あるいは権威からの自由を志向するホッブズの姿が見て取れる。47章におけるキリスト教徒の自由は教会権力からの自由を十分に実現したものに過ぎない。

しかしここでは、教会の権力からの自由を目指すホッブズの志向について更なる説明が加えられている。ここに、テイラーには見られないホッブズ特有の思考法を見出すことが出来る。キリスト教徒の自由論は、聖職者の既存の権力の興廃を時系列的に辿る説明に組み込まれている。最初期で最善の時でさえキリスト教には「権力の元」(Elements of Power)が存在した¹¹⁴。というのも人々は尊敬の念から使徒に服従したからである。しかし、「後に(キリストの羊の群れが増加するにつれて)長老達が何を教えるべきか考えるために集まるようになり、それにより集会での決定以外には何も教えないようにお互いを義務付けることで、人々もそれにより自己の教義に付き従うように義務付けられていると考えるようにした。そしてもしそれを拒否したら、その者と共にいることを拒否した(これは当時破門

(Excommunication)と呼ばれた。)その者は不信心者と見られたのではなく、不従順だと見られたのである。そしてこれがキリスト教徒の自由につけられた最初の[束縛]結び目である¹¹⁵。」キリスト教徒の自由の制限は、牧者がいわば新たな信仰箇条を設けた時点で始まった。そして42章での議論に照らしてこの引用の中で注目に値するのは、「考えるようにした(made it thought)」や「これは当時破門と呼ばれた(that was then called Excommunication)」といった表現である。ここで述べられたことは、破門の真の意味・効果ではないのである¹¹⁶。それゆえにホッブズは、自由につけられた束縛の「結び目」を「人間の考案」と銘打つのである¹¹⁷。

¹¹⁴ Lev, 47: 1114.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ For Hobbes's view on excommunication, see Lev, XLII.279.

¹¹⁷ Ibid.

しかしながら、ここでより重要なのは、この時に宗教的指導者と信奉者との関係が変化したことである。『リヴァイアサン』において実定宗教はこの二元構造の中で捉えられており、宗教的指導者あるいは神の言葉を伝えると称する者は信奉者に対して権力を得ると認識されていた。このように宗教的指導者とその信奉者との間の力関係に着目するというのは、テイラーの議論には見られず、ホッブズの議論の特徴である¹¹⁸。

それゆえ、ホッブズとテイラーは使徒の時代を完全な自由の時代として見ることでは一致するものの、自由の制限の開始時期で意見を異にした。テイラーは制限の始まりをニケーアの公会議での新たな信仰箇条の設立に見出したが、ホッブズは社会学的にこの問題を捉え、遥かに早い時期にこれを見出した。使徒の時代には教え手は多元的であり¹¹⁹、教え手同士でいかなる団体を形成することもなく個人的であった。しかしながら、長老たちが同じ教義を説く教え手の団体を形成し始めた。これにより教え手と信奉者の関係は、個人同士のものから、教え手の団体と個々の信奉者との関係へと変化した。司教制度とローマカトリックの下では教え手の間でも階層制度が形成され下層の教え手は上層の者に服従するようになった¹²⁰。しかし信奉者が階層性の一番下にあるのは変わらない。ホッブズが避けようとしたのはこの教え手の団体と個人の信奉者との対比であり、より一般的な用語で表現すれば、平信徒に対する聖職者の権力である。革命期の多くの寛容論者が反教権であったとはいえ¹²¹、およそ全ての教会権力の廃止を理想として提示する点に『リヴァイアサン』のひとときワラディカルな性格が表れていると言えよう。

聖職者の権力に対して個人を擁護するという動機は、キリスト教徒の自由を根拠づける議論にも見られる¹²²。「いかなる小さな誤謬にも大変大きな危険があると教えている者が、自己の理性を備えた者に対して、いかなる者であれ他の人間の理性

¹¹⁸ ただし以下も参照。Walwyn, *The Writings of William Walwyn*, 107-13; Locke, *A Letter concerning Toleration*, 6-7.

¹¹⁹ 教え手とその教義の多元性を肯定するこの態度が示唆するのは、当時のイングランドにおける多くの論者と異なりホッブズは、ピューリタニズムの断片化を、宗教的意見の多元性と教会権力が最小化された状態との表れとして歓迎したということである。

¹²⁰ Lev, 47: 1114.

¹²¹ Coffey, "The Toleration Controversy during the English Revolution," 54-55.

¹²² ホッブズが「独立」(Independency)に言及するとき、そこで意味されているのは個々の宗教的集会の独立や自律ではなくて、キリスト教信奉者の独立であるということに、注意を喚起しておきたい。両者は大体において重なるが、ホッブズの関心は、最小限の宗教的団体でもなく、むしろ、最小限の団体にさえある階層内の、下位の立場の人間に向けられている。

あるいは大多数の他者の声に従うように要求することは、不合理である¹²³。」個人の判断と理性を擁護するこの主張は、聖書解釈を各人で行う自由の肯定や、神の直接の啓示を主張する熱狂者に対する対抗策としての、理性を働かして「神の言葉」を批判的に受け止める義務と軌を一にする¹²⁴。しかしながらここでの主眼は、この論拠でもホッブズが多数者の圧力に対して個人を擁護しているということである。いかなる者であれ自己以外の存在である他者に追従することは、「十字架と火刑の薪で自己の救済を危険にさらす (venture his Salvation at crosse and pile) のとほとんど変わらない¹²⁵。」

良心を対象にした立法への反対を表明する中で、ホッブズは同様の議論を展開し、この判断の背後にある原理をより明瞭に示す。このような法は自然法に反するが、

キリスト教の信仰箇条について誤った意見を抱いたまま死ぬと、永遠のそして極度の苦しみへ陥ることになるだろうと教える者においては、特に[その自然法違反は]著しい。なぜなら、誤りにそれ程の危険が伴うことを知っていながら、自分の地獄行きに無関心な他のいかなる人間よりも自分自身の判断に依拠して自己の魂が危険に晒されないようにしようと、自己への当然の

(naturall) 配慮によって強いられないような者が誰かいるだろうか。¹²⁶

この議論は主権者と市民との関係についてのものであるが、ここで対比されているのは個人と「他のいかなる人間」であり、それゆえキリスト教徒の自由にも転用可能だったのである。だがそうだとすると、個人の自由を擁護するこの議論の射程は極めて広い。実際のところ、この議論に、人権概念に典型的な構成要素を見て取ることが出来る。すなわちそれは、自身にとって決定的に重要なもの—ここでは救済への道—を有する主体として各個人を捉えること。そして重要なものとそれに関わる各主体—個人、教会、国家など—との間の結びつきの強さを判断すること。そして結びつきが最も強い主体、通常個人を、他のいかなる主体、とりわけ権力を持

¹²³ Lev, 47: 1116.

¹²⁴ 類似の議論として、聖職者、特にローマカトリックに対するホッブズの批判点に、形而上学や奇跡を示すことを通して「若い人が理性を働かせないようにする」ことがある。Lev, 47: 1120.

¹²⁵ Lev, 47: 1116.

¹²⁶ Lev, 46: 1096.

つ団体よりも優先すること。以上である。無論ホッブズは、主権の制限を意図したわけでは決して無い。むしろ、主権の保全のために強調したこと一個々人が宗教的事由について理性と判断力を働かせ、神の名の下に語る者に対して懐疑的態度を取ること一を、他の脈絡においても擁護したに過ぎないのである。しかしここで本稿が指摘したいのは、主権保持のためにもなされる個々人の理性の擁護が、良心の自由を擁護する脈絡では、あらゆる集団の圧力に対して個人を擁護するための原理を浮き彫りにしているということである。この原理を通してホッブズは、主権者との関係では臣民の内面への主権者の干渉を確かに弾劾し、社会的平面においては教会権力からの完全な自由を志向した。それゆえこの議論に、後に人権の一つとして発展を遂げる良心の自由の原型を見て取ることができよう。

第5部 結論

ホッブズがなぜ『リヴァイアサン』において奇妙と評される宗教論を展開したのかは、長い間大きな疑問であった。この謎を解明するために本稿が取った手続きは次の通りだった。まず第2部では、『リヴァイアサン』でホッブズが宗教問題の性質についていかに理解を深めたかを、政治哲学三著作の綿密なテキスト分析を通して明らかにした。そしてこのテキスト分析上の知見を内戦期についての歴史学上の既存の知見と照らし合わせ、探求すべきコンテキストの糸口を掴んだ。第3部では、内戦期における宗教的コンテキストを広く探求することで、第2部で示唆した問題群・コンテキストが、内戦期においていかなる具体的形態を取っていたかを把握した。第4部では、まず『リヴァイアサン』の宗教論の中で具体的に何が新しいのかを緻密に特定した。そして、ここで特定した『リヴァイアサン』に初登場の議論を、第3部であるいは第4部自体の中でも提示した、仮説としての諸コンテキストの中に位置づけようと試みた。その際に第3部では第2部で示唆した『リヴァイアサン』の宗教論全般に関わるコンテキストを、第4部では終末論やピューリタンの寛容論など個別のテーマに即してコンテキストを提示した。以上の一連の手続きを通して本稿は、『リヴァイアサン』にのみ登場する宗教論の政治的・理論的意義を具体的に明らかにしようとした。そしてホッブズがなぜ『リヴァイアサン』の宗教論を、さらに踏み込んで言えば、なぜ『市民論』第二版の出版からわずか4年で、今度は『市民論』を注で補うのではなく、『リヴァイアサン』という新たな政治哲学の著作—そしてその顕著な特質は宗教論と聖書解釈に見出される—を執筆・出版したのかという疑問に答えようと試みた。

ホッブズのコンテキスト研究には常に大きな困難が伴う。すなわち、ホッブズは自分が依拠・反駁した具体的なソースをめったに明示することがなかったため、その議論を歴史学上既知の問題群と結びつけることには常に不確実性が伴うのである。そして本稿でも、どの程度の確かさに達しえたかは場合によりけりだった¹。しかしながら、たとえ絶対的确实性に到達することが不可能だとしても、より確から

¹ 逆に言えば、ソースが厳密に特定できるのは、この一般的な状況のうちの簡易な場合である。

しい説明に近づけるよう探求を深めることは可能である。そうでなくとも、少なくとも新たな説明要因を一つの可能性として示唆することが可能である²。いずれにせよ、最も懐疑的な立場に立った場合でさえ、この種の知的手続きを経ることは、少なくとも当時の時代状況においてホッブズが実際のところどの程度独創的な思想家だったのかを明らかにするのに寄与することは否定しえないだろう³。

続いて、以上の手続きを経て明らかにしてきたことについてその要旨を示したい。『リヴァイアサン』に固有の宗教論は、急進派ピューリタンの登場に対するホッブズの応答として、そして聖職者の権力一般の源泉と危険性をホッブズがより鋭敏に意識するようになったことの結果として、おおよそのところ理解できる。『リヴァイアサン』の宗教論のコンテクストとしてとりわけ重要なのが、熱狂の脅威および寛容論争である。

熱狂は長い間、危険な異端であり、教会秩序そしてさらには聖書の権威への挑戦として受け止められてきた。ピューリタン革命期における熱狂の登場を契機として、聖書の権威を擁護する新たな神学的著作がいくつか発表された。しかし内戦期には、ニューモデル軍の軍説教師によって、軍の政治的・軍事的行動を正当化するためにも直接の啓示が主張され、これに応答した政治的パンフレットもいくつか発表された。しかし両者はそれぞれ別の脈絡で論じられており、両方を論じたハモンドのような論者でさえ、それぞれの主題を全く別の著作で取り上げていた。以上の背景に照らすと、ホッブズの独創性は次の点にある。ホッブズは『リヴァイアサン』において宗教論を拡充した際に、聖書の権威を基礎付ける神学的な議論と神の啓示を受けたと称する主張に対して懐疑を推奨する政治的な議論との両者を一つの著作の中で提示してその関連性を示し、この二つを統合したのである。

この統合を通して、ホッブズの神学的・政治的議論はそれぞれ急進的特徴を帯びるようになった。このことを、『リヴァイアサン』において議論が大幅に拡充され

² 思想家の影響関係を考察することに対してスキナーが表明する懐疑は重要だが、この点で補足が必要である。(Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," 75-76.) この点、ホークストラの見解も参考になる。Hoekstra, "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power," 98.

³ 翻って、この点の理解を深めることは以下の疑問に答えるのにも助けとなる。ホッブズ批判者はなぜ数ある論者の中でもホッブズを標的としたのか、あるいは、内戦期に数多く登場した多様な急進的思想家の中でなぜホッブズが17世紀後半あるいはそれ以降に至るまでの長期に至り影響を与え続けたのか、という疑問である。ホッブズの受容を検討するパーキンの優れた研究に更に何か付け加えられる点があるとすれば、このことであろう。

た聖書の権威を通して見てみたい。ホッブズが新たに展開した聖書の権威論は、聖書の権威を弁証した当時の作品群の中に位置づけることが可能である。しかしホッブズのアプローチと（聖書の権威の基礎に政治的主権者があるという）回答は、他から大きくかけ離れていた。第一に、他の論者は聖書の権威の根拠として奇跡を持ち出したのに対し、ホッブズにとって奇跡は懐疑の目で吟味すべき性質のものであった。第二に、他の論者は使徒の信憑性にせよ聖書の内容にせよ聖書の権威の基礎としてキリスト教独自の要因を挙げたのに対し、ホッブズは政治的主権者とその法という、自然的理性で全ての人間に把握できる要因を挙げた。しかもこの回答は聖書の権威を政治的問題として捉える点でも特異だった。第三に、カトリックを除く論者が聖書の権威は蓋然的な議論・根拠づけしか出来ないとしていたのに対し、ホッブズは絶対的な確実性を有するような議論や論拠を提示した。

以上に挙げた聖書の権威に関するホッブズの見解の特質は、神の言葉を告げると称する主張の社会学的意義を『リヴァイヤサン』でホッブズが鋭く認識するようになったことと関連する。さらにホッブズはこの認識を通して聖書の権威というテーマと政治的脅威としての熱狂者という問題との間に関連性を見出した。神の言葉を告げると称する主張の社会学的意義とは、神の言葉を説く者はもし信奉者を得たらその者への支配権力を得るということである。そこで書かれた神の言葉としての聖書の権威についても、その基礎は既に支配権力を有する主権者にあると論じられるようになったのである。逆に主権者のコントロールの外で神の言葉を伝えると称する熱狂者は政治的脅威であるということになる。熱狂者に対するホッブズの回答は徹底的な懐疑の義務だった。すなわち神の言葉を伝えると称する者に対して批判的・懐疑的態度で臨み、その言葉が本当に神に由来するのか吟味することが、熱狂者を含む神の権威の乱用者を押さえ込むための対抗策だった。この一環として、奇跡が称された際にもこれに懐疑的態度で臨むことが定められたのである。翻って、懐疑の義務が神の言葉としての聖書の地位に関して要求するのは、この懐疑にも耐えるような堅固で確かな基盤だった。他の論者が提供する蓋然的な議論あるいは「道徳的確かさ」ではホッブズにとって不十分だったのである。

続いてホッブズによる懐疑の推奨に目を向けると、これ自体当時において極めて稀なことだった。宗教的懐疑は通常、キリスト教を害するものとして非難的だっ

た。その中でもハモンドは、単に非難するのではなく、最も急進的な懐疑の主張を想定しこれに理論的応答を提供した。

とはいえ、ハモンドが応答の必要性を感じたということから窺えるように、宗教的懐疑が内戦期に広まった、あるいは広まったと受け止められたことは確かである。とりわけ、以下の二つのグループが懐疑を推奨した。第一のグループは寛容論者であり、宗教的諸権威の主張の不確実性を強調し、自らの信仰に自分の力で論拠を与えることを提唱した。寛容擁護論と宗教問題についての個人の判断行使の推奨とが結びつくのは、『リヴァイアサン』でも見受けられる。主権者への服従時にも内面において判断の自由が残されていることを指摘するものであれ、あるいは原始キリスト教徒に比せられるようなキリスト教徒の独立を最善として推奨するものであれ、良心の自由を擁護する、『リヴァイアサン』に初登場する議論は、しばしば個人が宗教事項に関して他に頼ることなく自己の判断を働かせることの擁護を媒介していた。第二のグループは、ニューモデル軍を弁護する軍説教師が主張した直接の啓示に対して批判の刃を向けた者たちである。彼らが軍の熱狂を封じ込めるための武器として推奨したのが、ホッブズと同様に、啓示の主張に対する懐疑だった。この意味で、ホッブズによる懐疑の推奨は確かに当時珍しかったとはいえ、革命期イングランドには若干の先駆者がいた。

しかしこれら二つのグループの中でも、ホッブズの提唱する懐疑は以下の二点で徹底したものだ。第一にホッブズは、宗教的懐疑を単に推奨したのみならず、全ての市民の義務とした。第二に、通常懐疑の目が向けられたのは当時の論争相手であり、相手の立場の不確実性と聖書や使徒の言葉の確実性とが対比されたのに対し、ホッブズが疑いを差し挟んだ相手には、明示的には聖書における最も権威ある預言者であるモーセが含まれており、黙示的には使徒が含まれていた⁴。ホッブズも結論としてはこれらの者に神の権威を認めていたものの、モーセの権威を基礎づける議論において政治的主権者としてのモーセの地位にその権威の基礎が見出されていることから窺えるように、懐疑を通してホッブズのエラストス主義は一層先鋭化した。このように聖書解釈など自らの議論の中で懐疑を実践することで、ホッブズ

⁴ Cf. Lev, 47: 1124.

は『リヴァイアサン』の読者に懐疑の精神を伝え、神の言葉を告げると称する者に対する懐疑の義務に貢献したのである。

『リヴァイアサン』にはホッブズの根底的懐疑と関連するもう一つの主要な特徴がある。それは、宗教的真理を求める当時の熱烈な要望に応答したものであり、真の宗教と偽の宗教との間で伝統的に設けられていた明確な線引きや両者の鮮明な対比を問い直し、両者の微妙な関係を明らかにしたということである。本論を振り返りながら、このことを以下、具体的に説明していきたい。第一に、直接の啓示を受けたことの無い通常のキリスト教徒は、キリスト教が真の宗教であるという確実な認識を内面上得ることは出来ないとホッブズは示唆した。外面においてのみ、それもキリスト教主権者の権威を介在して初めて、キリスト教が真の宗教だという確実性を得ることが出来るのである。通常のキリスト教徒は聖書が神の言葉だと信じているが、それを知りたくない、こうホッブズは『リヴァイアサン』で論じた。この議論が示唆するのは、キリスト教信仰は一種のフィクションであるということである⁶。すなわちキリスト教信仰は、自発的にキリスト教徒として生きるために、実際には単なる自然的現象であるかもしれないものを、本当に超自然現象であると見なすことを伴うのである。ホッブズの内面の信仰を明かす決定的な証拠は存在しないが、本稿の『リヴァイアサン』解釈に従えば、主権者への服従を度外視した際に（自然宗教と対比される）キリスト教（の真偽）に関するホッブズの理論的立場は、言うなれば懐疑論的不可知論だった。すなわちホッブズは啓示宗教への強い懐疑を表明しながらも、非常に限定的に超自然的な事象の領域および真の超自然的啓示の可能性を認めており、啓示の真偽は最終的には通常の間人には知り得ないことだと認識した⁷。その意味で啓示の存在を完全に否定した理神論者、ましては神の存

⁶ Cf. 来栖三郎『法とフィクション』東京大学出版会、1999年、269-71頁。

⁷ ホッブズが内面で信じていた信仰が本当は何であったかというテーマはしばしば議論されている。代表的な議論としてカーリーの論文がある。(Curley, "I Durst Not Write So Boldly": How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise," 497-593.) 本稿の立場は本文で示した通りである。しかしながらそれ以前に、そもそもこの問題設定が適切なものか、疑問である。なぜならスプリングボークが的確に指摘しているように、これは「彼[ホッブズ]の神学的議論がその政治理論にとってどのような意味を持つのかという問い」とは別問題である。「というのも、ホッブズが実際に何らかの特定の信仰を抱いていたと想定せずとも、教会の権威の問題に決着をつけることが自らの政治的立場を主張するために決定的に重要だとホッブズが考えていたと解することが出来ればそれで十分だからである。」「ホッブズの神学的議論を評価する際には、その私的な信仰に基づいて判断を下すのではなく、この問題を解決するためになされた公的な発言に基づいて、ホッブズ自身が問題を把握するために用いた言葉に即して判断を下すべきである。」(Springborg, "Leviathan and the Problem of

在を否定した無神論者とは区別される立場にあった⁸。第二に、『リヴァイアサン』12章では、伝統的には偽の宗教を特徴付けるとされていた、政治的権力を伴うという性質が、真の宗教にもあてはめられている。第三に、36章における啓示の諸媒介の分析は、真の超自然的な啓示と偽の自然的な啓示との相違はあまりにも僅少であり、聖書内の基準の助けが無く単なる理性の力のみでは預言者の真偽を見分けることは不可能だということを明らかにしている。最後に、相互寛容を弁証する42章の議論では、キリストや使徒のような、権威ある「真」のキリスト教の教え手でさえ、聴衆に自己の教えが正しいか否かを判断する権利を認めていたことが指摘されている。

以上のことは、『リヴァイアサン』において聖書解釈が哲学的議論の一部として展開していることの理論的意義と関わる。すなわち聖書解釈は、理想気体のように、更なる真理を探究するための一種のフィクションとして機能しているように思われる⁹。(むろんホッブズにとって聖書は、政治的主権者の権威を通して真の神の言葉として認定されるものでもあったが。) 例えば『リヴァイアサン』32章では、自然的理性のみによっては自称預言者の主張の真偽を判断しようとしても確かな結論には至れないこと、それゆえ真の預言者がいたとしてもそれとして認定することが出来ないことが判明する。36章の聖書解釈を通じた議論においてのみ、真の預言者そのものを議論の対象にすることが出来るのである。同様に、通常の間人は可謬であり、モーセやキリスト、使徒の事例を通してのみ、真の宗教を教える者がそれに逆らう者に対して何をする事が出来る(あるいはすべき)かについて、いかなる留保もなく論じることが出来るのである。ホッブズの終末論も同様に解することが出

Ecclesiastical Authority," 289-90.) 同様の疑問を呈しているものとして、伊豆蔵好美「ホッブズにおける宗教の問題」『奈良教育大学紀要』46巻1号, 1997年, 56, 60頁も参照。

⁸ なお無神論者に対するホッブズの反対が心からのものであるということが窺える一つの証拠として、神への恐怖を好意的に捉えるホッブズの見方がある。人間の言葉よりも神の言葉が優先されることに宗教戦争の一因があることはホッブズも理解していた。とはいえホッブズは、神の恐怖それ自体を否定的に捉えていたわけではない。『市民論』では旧約聖書における神の王国は人間への恐怖がない王国として描かれている。「神が真に支配するのは、人間ではなく神への恐怖から人々が法に従うときである。そして人間がもしあるべき存在であるならば、この国家のあり方が最善であろう。」(DC, 16:15.) ここから看取されるのは、神の恐怖が上手く機能する状況をホッブズが高く評価していたことである。『リヴァイアサン』でも、正義の合理性に疑問を呈す「愚者」への反論の中で、同様の見解が表明されている。すなわち、ホッブズは論敵たる愚者・無神論者を、神を恐れない者として特徴付けているのである。Lev, 15: 222.

⁹ Cf. 来栖『法とフィクション』122-23, 59, 200-1頁。

来る。『市民論』におけるホッブズが考えていたように、来世の出来事は哲学・自然的理性の領域外にあると通常は見なされている。しかしながら『リヴァイアサン』ではホッブズは、定義という自己の哲学的方法論（あるいは聖書解釈の場合には正確に言えば聖書の重要語句の語義の分析）から逸脱することなく、来世論を展開することが出来たのである。

続いてホッブズの聖書解釈についてその特徴をまとめたい。第一に、『リヴァイアサン』においてホッブズは『市民論』においてよりも、参照した聖書の諸版の言葉使いに几帳面に従うことが無くなっている。自己の政治志向や、テーマ、当該表現が結局何を意味しているか、以上のような観点に基づき欽定訳の訳語からしばしば逸脱している。聖書の言語に対するこのような態度の変化は、恐らくホッブズが聖書の性質の理解を深めたことに起因する。すなわち『リヴァイアサン』において聖書は自然科学の著作ではなく、その性質上、曖昧な語や比喻表現を含んでいると認識されるようになった。そこで、聖書内の曖昧な語や比喻表現を自然科学の明晰な言語で説明するということが聖書解釈の主要な課題となった。これが聖書引用にも反映しているのである。

第二に、『リヴァイアサン』においてホッブズは、『市民論』においてよりも聖書内のモデルや聖書の教えを当時の政治的問題に直接適用する傾向がある。言い換えれば、『リヴァイアサン』ではホッブズ自身の時代と聖書内の預言者や使徒の時代との間の距離感覚が希薄なのである。例えばモーセとアブラハムは両作品で論じられているが、『リヴァイアサン』ではこの両者はキリスト教主権者になぞられ、このアナロジーを元にして、二人の特徴がキリスト教主権者にも直接に当てはまるとされている。また別の例としては、預言者の真偽判断の基準が見出される聖書の節の解釈が挙げられる。『市民論』と『リヴァイアサン』の両方でほぼ同一の節が引用されているものの、『リヴァイアサン』では、そこから導出される基準が、当時の熱狂者の脅威に対処するために直接適用されるべきものとなっている。この変化はホッブズの宗教論の理論枠組みの発展と軌を一にしている。すなわちホッブズは『リヴァイアサン』において初めて聖書年代記を旧約聖書の時代からキリスト教主権者の時代まで途切れなく連結したのである。またこの変化の背景として、『リヴァイアサン』において初めてモーセの権威の基礎が通常的主権者のそれと同一視されたことも挙げられる。

本稿の締めくくりに、これまで示した『市民論』から『リヴァイアサン』にかけての発展が、今日啓蒙と呼ばれる運動にいかに関与したかを四点指摘したい。第一に、『リヴァイアサン』では実定宗教としての基督教の基礎が『市民論』より広範に分析されている¹⁰。聖書の権威が詳細に考察されており、イスラム教が言及され、使徒と異教徒の接触と関わり合いが大きく取り上げられている¹¹。これは啓蒙期における比較宗教学の先駆けと解することが出来る。ただしホッブズの分析は、公平無私な客観的分析というよりは、その政治的意図を直接に反映したものであった。

『リヴァイアサン』の第二の貢献は、既存の神の権威の観念を解体し、これを無害なものへと変えていることである。ホッブズは聖書の「神の」権威に合理的な基礎を与え、聖職者の職務が神の権威によることを否定し、使徒という最も権威ある神の言葉の語り手にも内部で矛盾・対立があったことを指摘し、神の言葉としての聖書が批判的思考を妨げず逆にこれを助けるようにと聖書解釈を行った。神の権威の観念に働きかけ、これが主権者を支える働きのみをし、それ以外の者の権力の源泉とならないようにしたのである。

貢献の第三点目は、超自然とされてきた事象に分析のメスを入れ、それにより超自然の領域を大幅に縮減したことである。聖書の権威の新たな基礎付けを通し、『市民論』では超自然的なこととされた来世の事柄を哲学の内部で論じる理論的根拠が出来、『市民論』よりも超自然の領域が縮小した。また機械論的認識論が、自称されるところの超自然的啓示と聖書内の真偽双方の啓示とに適用されることにより、超自然的啓示において想定されていた超自然の領域が大幅に縮小した。真の超自然的な啓示でも超自然の領域は非常に小さいため、超自然的な啓示と単なる自然的な現象との区別が難しいということは、啓示を受けたと称する者を批判的な吟味にかけるとする主要な根拠の一つだった。

最後に第四点目として、実践的・政治的結論の根拠となる理論的基盤の考察の拡充が挙げられる。『リヴァイアサン』の宗教論では『市民論』よりも、直接的には政

¹⁰ 『法の原理』から『リヴァイアサン』に至るまでホッブズは一貫して基督教の基礎に分析のメスを入れ続けてきた。『法の原理』では、根本的信仰箇条としてのイエス・キリストへの信仰がその顕著な例である。『市民論』では自然宗教論の登場と旧約聖書における神の王国論の拡充とに発展が見られる。

¹¹ 『リヴァイアサン』45章では当時の基督教に異教信仰の名残が見出されている。

治的・社会的問題と関わらない事柄がはるかに多く論じられている。その例としては、46章における哲学の諸流派の発展をたどる議論やスコラ哲学の形而上学的諸観念の反駁、聖書の重要な語句の語義を分析する第3部の一連の議論が挙げられる¹²。『リヴァイアサン』の前半部でも、第1部で機械論的認識論が政治理論の一部として論じられている。これは『市民論』と異なる。『市民論』は、確かにホッブズの哲学体系の第三部として物体論や人間論に基づくとはいえ¹³、この二つとは区別される、一個の独立の作品として公表された。本稿は『リヴァイアサン』の第3部を主たる分析対象とし、ホッブズが第1部における機械論的認識論を要所で用いながらいかに聖書の語義分析を展開したかを検討に付した。この結果、神学の著作でも論じられているテーマを扱った、ホッブズの一見したところ純粹に理論的・学術的な分析が、いかにしてキリスト教の根底にある諸前提を問い直し、『リヴァイアサン』に初登場する急進的な政治的結論を支えているかを明らかにした。以上の変化からは、政治・社会の諸問題が生じる背景には、人々の意識の奥深くにある理論的・抽象的事項についての無知・誤解があり、それゆえ基礎理論の発展は将来的に社会問題の解決に資するという認識が読み取れる。だがこれは、啓蒙の基本的動機の一つである。

ホッブズには『リヴァイアサン』以前にも、後年に至るまで彼自身が誇りを抱き続けた『市民論』があり、実際これは非常に完成度の高い洗練された作品だった。しかしピューリタン革命期の宗教的大変動の中でホッブズはもう一度政治と宗教の問題の哲学的考察に取り組み、『リヴァイアサン』で宗教論に新たな地平を切り開いた。宗教を単なるイデオロギーや虚妄として一刀両断に切り捨てるのではなく、聖典たる聖書の内容に分け入って内からキリスト教論を展開した。外から見ればともすれば非合理的として一蹴されてしまいかねない啓示あるいは奇跡といった超自然的な事象を否定し、さることはなく、しかし超自然の領域を大きく狭めこの観念の濫用は封じ込めた。ホッブズはとりわけ宗教が権力と結びつく可能性とその教義上の根拠に非常に敏感になり、その徹底的な解体を推し進めた。その際の鍵は宗教事項

¹² Lev, 46: 1082.

¹³ ホッブズの自然科学と政治学がいかなる関係にあるのかについては多くの議論がある。例えば以下を参照。Tom Sorell, *Hobbes* (London: Routledge, 1991); Malcolm, "Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science." 拙稿「ホッブズとプーフENDORFにおける政治社会の構造」96, 134頁も参照。

について人々が自己の判断を行使することだった。政治と宗教の関係をどう捉え、両者をどう調停するかという問題は、今日の政治学にとっても重要な課題である。政治と宗教の問題を扱う際に『リヴァイアサン』が目指したのは、分析対象たる宗教の外在的批判や形式的判断に陥ることなく内側から教義内容を把握する視点を保つこと、外から見れば非合理的に見えるかもしれない教義を一蹴せずに学問的分析の対象とすること、宗教的指導者や宗教団体が権力を濫用するのを防ぎ国家秩序と個人の信教の自由を守ること、その際に鍵となる、個々人が他者の意見に依存せずに自己の判断を働かせる心的態度を擁護・推奨することであった。こうした課題へのホッブズの真摯な取り組みとその広大な理論的射程は、今日の政治学にとって、なおも大いに示唆に富むといえよう。

参考文献

聖書

The Bible: Authorized King James Version. edited by Robert P. Carroll and Stephen Prickett Oxford: Oxford University Press, 1998.

Biblia sacra juxta vulgatam Clementinam. edited by Alberto Colunga and Laurentio Turrado: Biblioteca de Autores Cristianos 1965.

The Geneva Bible: A Facsimile of the 1560 Edition. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007.

La sainte bible qui est toute la S. Escriture, contenant le Vieil & le Nouveau Testament. Geneva: Matthieu Berjon, 1605.

Parker, Matthew. *The. Holie. Bible.* edited by Thomas Cranmer and Cuthbert Tunstall London: Richarde Iugge, 1572.

Testamenti veteris biblia sacra, sive, libri canonici, priscae iudaeorum ecclesiae à deo traditi latini recens ex hebraeo facti, brevibusque scholijs illustrati ab Immanuele Tremellio & Francisco Junio; accesserunt libri qui vulgo dicuntur Apocryphi, latine redditi & notis quibusdam aucti à Francisco Junio; multò omnes quam ante emendatiùs editi & aucti locis innumeris, quibus etiam adjunximus novi testamenti libros ex sermone Syro ab eodem Tremellio & ex graeco à Theodoro Beza in latinum versos, notisque itidem illustratos; tertia et omnium quae hodiè extant nouissima cura Francisci Junii. edited by Franciscus Junius, Immanuel Tremellius and Théodore de Bèze Londini: Excudebant G.B.R.N. & R.B., 1597.

『聖書 新共同訳』日本聖書協会, 2001 年。

洋書 一次文献

Anon. *Certain Quaeres Humbly Presented in Way of Petition, by Many Christian People, Dispersed Abroad throughout the County of Norfolk and City of Norwich, to the Serious and Grave Consideration and Debate of His Excellency the Lord General and of the General Council of War. The Resolution of Which May Tend Much to the Discovery of the Great Work of*

- God in Hand, the Union of the Godly, and the Direction of Those Worthy Instruments Employed in the Work. Together with an Humble Advice for the Settling of the Kingdom, according to Such a Model Hinted Therein, Offered as the Sence of Many Christians, Who Conceive Themselves Ingaged (as by Their Prayers, So) by Their Councils, to Help on the Present Work of God: Desiring It May Be Examined with All Candor, and According as It Is Found Agreeable to the Word of God, May Be Accepted; or If Otherwise, Rejected.* London: Printed for Giles Calvert, 1649.
- . *A Remonstrance of His Excellency Thomas Lord Fairfax, Lord Generall of the Parliaments Forces. And of the Generall Councell of Officers Held at St Albans the 16. Of November, 1648. Presented to the Commons Assembled in Parliament, the 20. Instant, and Tendred to the Consideration of the Whole Kingdome.* London: Printed for John Partridge and George Whittington, 1648.
- Archer, Henry [John]. *The Personall Reign of Christ upon Earth. In a Treatise Wherin Is Fully and Largely Laid Open and Proved, That Jesus Christ, Together with the Saints, Shall Visibly Possesse a Monarchicall State and Kingdome in This World. Which Sheweth, 1. That There Shall Be Such a Kingdome. 2. The Manner of It. 3. The Duration of It. 4. The Time When It Is to Begin.*: London : Printed, and are to be sold by Benjamen Allen, 1642.
- Aubrey, John. *Brief Lives, Chiefly of Contemporaries, Set Down by John Aubrey, between the Years 1669 and 1696.* edited by Andrew Clark. Vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1898.
- Baxter, Richard. *The Saints Everlasting Rest, or, a Treatise of the Blessed State of the Saints in Their Enjoyment of God in Glory Wherein Is Shewed Its Excellency and Certainty, the Misery of Those That Lose It, the Way to Attain It, and Assurance of It, and How to Live in the Continual Delightful Forecasts of It and Now Published by Richard Baxter.* London: Printed by Rob. White for Thomas Underhil, 1650.
- Biddle, John. *A Twofold Catechism: The One Simply Called a Scripture-Catechism; the Other, a Brief Scripture-Catechism for Children. Wherein the Chiefest Points of the Christian Religion, Being Question-Wise Proposed, Resolve Themselves by Pertinent Answers Taken Word for Word out of the Scripture, without Either Consequences or Comments. Composed for Their Sakes That Would Fain Be Meer Christians, and Not of This or That Sect, Inasmuch as All the Sects of Christians, by What Names Soever Distinguished, Have Either More or Less Departed from the Simplicity and Truth of the Scripture.* London: Printed by J. Cottrel, for Ri. Moone, 1654.
- Browne, Thomas Sir. *Religio Medici, and Other Works.* edited by L. C. Martin Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Calvin, John. *John Calvin: Works and Correspondence.* Vol. 05, Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844-51.
- Cantimori, Delio, Elisabeth Feist, and Sébastien Castellion. *Per la storia degli eretici italiani del decolo XVI in Europa.* Roma: Reale accademia d'Italia, 1937.
- Chillingworth, William. *The Works of William Chillingworth.* 3 vols Oxford: University Press, 1838.

- Clarke, William Sir, and A. S. P. Woodhouse. *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents* [in eng]. Everyman's Library Y. 3rd ed. London: Dent, 1986.
- Collier, Thomas. *A Discovery of the New Creation. In a Sermon Preached at the Head-Quarters at Putney Sept. 29. 1647. By Thomas Collier.* London: Printed for Giles Calvert, 1647.
- . *A Vindication of the Army-Remonstrance, Vvhile They Act Sutable to Those Things Therein Remonstrated: Being a Brief and Moderate Answer to Mr. Sedgwicks Book, Intituled, Justice upon the Army-Remonstrance.* London: printed for Giles Calvert, 1648.
- Coppin, Richard. *Divine Teachings in Three Parts. I. The Glorious Mystery of Divine Teaching between God, Christ, and the Saints. Ii. Anti-Christ in Man, Opposing Emmanuel, or, God in Us. Iii. The Advancement of All Things in Christ and of Christ in All Things, with a Discovery of Good and Evill, Inhabiting in Man. Together with a Brief Discovery of Some Things concerning Election and Reprobation; Resurrection and Day of Judgment; Love and Wrath, in God and Man: The Causes of Trouble and Joy in the Creature: The Chaining up of the Devill, and the State of a Christian in 3 Kingdoms. Being Some Sparks of That Glory That Shines and Dwels in Richard Coppin. With an Occasionall Word by Way of Preface, Wherein Is Something of the Mystery of Alpha and Omega, with a Propheticall Hint, Written by Abiezar Coppe.* edited by Abiezer Coppe London: printed for Giles Calvert, 1649.
- Dell, William. *The Building and Glory of the Truely Christian and Spiritual Church. Represented in an Exposition on Isai. 54, from Vers. 11. To the 17. Preached to His Excellency Sir Tho. Fairfax and the General Officers of the Army, with Divers Other Officers, and Souldiers, and People, at Marston, Being the Head-Quarter at the Leaguer before Oxford, June. 7. 1646.* London: Printed for G. Calvert, 1646.
- . *The City-Ministers Unmasked, or the Hypocrisie and Iniquity of Fifty Nine of the Most Eminent of the Clergy in and About the City of London. Cleerly Discovered out of Two of Their Own Pamphlets, One Intituled, a Serious and Faithful Representation; the Other a Vindication of the Ministers of the Gospel, in and About the City of London. Together Vvith a Prophetie of John Hus, Touching the Choosing of a New Ministry; and an Ancient Prophetical Farewel of Hildegards, to the Old Corrupt Ministry. Both Very Useful for the Knowledg of the Long Deceived Nations.* London: Printed for Giles Calvert, 1649.
- . *Power from on High, or, the Power of the Holy Ghost Dispersed through the Whole Body of Christ, and Communicated to Each Member according to Its Place and Use in That Body. Delivered in Two Sermons, on Acts 1.8. And Now Published, for the Insturction [Sic] and Use of Those That Are Spirituall.* London: Printed for Henry Overton, 1645.
- Digby, Kenelm Sir. *Two Treatises in the One of Which the Nature of Bodies, in the Other, the Nature of Mans Soule Is Looked into in Way of Discovery of the Immortality of Reasonable Soules.* Paris: Printed by Gilles Blaisot, 1644.

- Digg[le]s, Dudley. *An Answer to a Printed Book Intituled, Observations vpon Some of His Majesties Late Answers and Expresses*. London: Printed by his Maiesties command at Oxford [i.e. London] by Leonard Lichfield, printer to the Vniversity, 1642.
- Edwards, Thomas. *Gangraena*. Exeter: The Rota at Imprint Academic, 1977.
- Erbery, William. *The Armies Defence, or, God Guarding the Camp of the Saints, and the Beloved City. Shewing, That All Oppressions in Governors, and Government Shall Case by the Appearance of God in the Saints. Whether the Appearance of God in the Army, with the Saints, Be in Contrariety or Enmity to the Good Spirit and Minde of God. Not to Rebuke an Evil Spirit in Any, but Soberly to Enquire Whether God Doth Not Act with Highest Power in the Saints, When They Are at Lowest Weakness. And Whether It Be Their Weakness to Act in This Way of Povver*. London: Printed by T. N. for Giles Calvers, 1648.
- . *Nor Truth, nor Errour, nor Day, nor Night; but in the Evening There Shall Be Light, Zach. 14. 6, 7. Being the Relation of a Publike Discourse in Maries Church at Oxford, between Master Cheynel and Master Erbury, January 11. 1646*. edited by Francis Cheynell London 1647.
- Foster, George. *The Sounding of the Last Trumpet: Or, Several Visions, Declaring the Universall Overturning and Rooting up of All Earthly Powers in England. With Many Other Things Foretold, Which Shall Come to Passe in This Year, 1650*. [London : s.n.] 1650.
- Gataker, Thomas. *A Serious and Faithfull Representation of the Judgements of Ministers of the Gospell within the Province of London. Contained in a Letter from Them to the Generall and His Councill of Warre. Delivered to His Excellency by Some of the Subscribers, Jan. 18. 1648*. London: by M.B. for Samuel Gellibrand, and Ralph Smith, 1649.
- Goodwin, John. *Anti-Cavalierisme, or, Truth Pleading as Well the Necessity, as the Lawfulness of This Present Vvar, for the Suppressing of That Butcherly Brood of Cavaliering Incendiaries, Who Are Now Hammering England, to Make an Ireland of It: Wherein All the Materiall Objections against the Lawfulness of This Undertaking, Are Fully Cleered and Answered, and All Men That Either Love God, Themselves, or Good Men, Exhorted to Contribute All Manner of Assistance Hereunto*. London: Printed by G.B. and R.W. for Henry Overton, 1642.
- . *The Divine Authority of the Scriptures Asserted, or the Great Charter of the Worlds Blessednes Vindicated. Being a Discourse of Sovereigne Use and Service in These Times; Not Only against That King of Errours, and Heresies Anti-Scripturisme, Who Hath Already Destroyed the Faith of Many, and Hath All the Faith in the World yet Remaining, in Chase, but Also against All Such Inward Suggestions and Secret Underminings of Satan, by Which He Privily Attempteth the Ruine of the Precious Faith and Hope, Wherewith the Saints Have Built up Themselves with Much Spirituall Industry and Care. Together with Two Tables Annexed; the Former, of the Contents, and Severall Arguments More Largely Prosecuted in the Treatise; the Later, of Such Texts of Scripture unto Which Some Light Is Given Therein*. London: A.M. for Henry Overton, 1648.

- . *Hagiomastix, or the Scourge of the Saints Displayed in His Colours of Ignorance & Blood: Or, a Vindication of Some Printed Queries Published Some Moneths since by Authority, in Way of Answer to Certain Anti-Papers of Syllogismes, Entituled a Vindication of a Printed Paper, &C.* London: Matthew Simmons, for Henry Overton, 1647.
- Goodwin, Thomas. *An Apologeticall Narration Humbly Submitted to the Honourable Houses of Parliament by T. Goodwin ... [Et Al.]* London 1643. edited by R. S. Paul Philadelphia: United Church Press, 1963.
- [Guy, Holland]. *The Prerogative of Man: Or, His Soules Immortality, and High Perfection Defended, and Explained against the Rash and Rude Conceptions of a Late Authour Who Hath Inconsiderately Adventured to Impugne It.* [Oxford]: [H. Hall], 1645.
- Hammond, Henry. *The Miscellaneous Theological Works of Henry Hammond, D.D.: Archdeacon of Chichester and Canon of Christ Church.* edited by J. Fell and N. Pocock. Vol. 2, Oxford: J. Parker, 1849.
- . *Of Resisting the Lawfull Magistrate under Colour of Religion, and Appendant to It, of the Word Krima, Rendred Damnation, Rom. 13. Reprinted. Also, of the Zelots among the Jewes. Of Taking up the Crosse. A Vindication of Christs Reprending St. Peter, from the Exceptions of Mr. Marshall.* Oxford: Printed for H. H[ill] and VV.VV., 1644.
- . *To the Right Honourable, the Lord Fairfax, and His Councill of Vvarre: The Humble Adresse of Henry Hammond.* London: Printed for Richard Royston, 1649.
- Hobbes, Thomas. *Behemoth, or, the Long Parliament.* edited by Paul Seaward Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *The Correspondence.* edited by Noel Malcolm. Vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- . *Critique du De mundo de Thomas White.* edited by Jean Jacquot and Harold Whitmore Jones Paris: J. Vrin, 1973.
- . *De Cive: The Latin Version Entitled in the First Edition Elementorum Philosophiæ Sectio Tertia De Cive, and in Later Editions Elementa Philosophica De Cive.* edited by Howard Warrender Oxford: Clarendon Press, 1983.
- . *The Elements of Law, Natural and Politic.* edited by Ferdinand Tönnies London: Frank Cass & Co. Ltd., 1969.
- . *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury.* edited by W. Molesworth. Vol. 7, London: John Bohn, 1845.
- . *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury.* edited by W. Molesworth. Vol. 4, London: John Bohn, 1840.
- . *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury.* edited by W. Molesworth. Vol. 5, London: John Bohn, 1841.
- . *Leviathan.* edited by Richard E. Flathman and David Johnston New York: W. W. Norton, 1997.
- . *Leviathan.* edited by Noel Malcolm Oxford: Clarendon Press, 2012.
- . *On the Citizen.* edited and translated by Richard Tuck and Michael Silverthorne Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Thomæ Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quæ latine scripsit omnia: In unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi*

- Molesworth*. edited by William Molesworth. Vol. 1, London: Joannem Bohn, 1839.
- . *Thomas White's 'De Mundo' Examined*. edited and translated by Harold Whitmore Jones London: Bradford University Press, 1976.
- How, Samuel. *The Sufficiencie of the Spirits Teaching, without Humane-Learning: Or a Treatise, Tending to Proue Humane-Learning to Be No Help to the Spirituall Understanding of the Word of God. Written (If It May Be) for the Silencing of Such False and Scandalous Reports, as Have Been Rumored About Concerning This Matter; and Also for the Affording of True Information to All Such as Desire to Know the Truth*. [Amsterdam]: [at the Cloppenburg Press], 1640.
- L, S. *The Fulnesse of Gods Love Manifested: Or, a Treatise Discovering the Love of God, in Giving Christ for All, and in Affording Meanes of Grace to All : Wherein Also the 9. Chapter of the Romans, and Other Places of Scripture (Usually Urged against the Universality of Gods Love to Mankind) Are Cleared, and Divers Objections of the Like Nature Answered*. [London : s.n.]1643.
- Leigh, Edward. *A Treatise of Divinity Consisting of Three Bookes. The First of Which Handling the Scripture or Word of God, Treateth of Its Divine Authority, the Canonick Bookes, the Authentick Edition, and Severall Versions; the End, Properties, and Interpretation of Scripture. The Second Handling God, Sheweth That There Is a God, and What He Is, in His Essence and Several Attributes, and Likewise the Distinction of Persons in the Divine Essence. The Third Handleth the Three Principall Workes of God, Decree, Creation and Providence*. London: E. Griffin for William Lee, 1647.
- Locke, John. *A Letter concerning Toleration*. edited by Mario Montuori The Hague: M. Nijhoff, 1963.
- Mill, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. edited by John Gray Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Milton, John. *Complete Prose Works of John Milton*. edited by Ernest Sirluck. Vol. 2, New Haven: Yale University Press, 1959.
- Overton, Richard. *Mans Mortalitie*. edited by Harold Fisch Liverpool: Liverpool University Press, 1968.
- Prynne, William. *The Sword of Christian Magistracy Supported: Or a Full Vindication of Christian Kings and Magistrates Authority under the Gospell, to Punish Idolatry, Apostacy, Heresie, Blasphemy, and Obstinate Schism, with Pecuniary, Corporall, and in Some Cases with Banishment, and Capitall Punishments. Wherein This Their Jurisdiction Is Cleared, Asserted, by Arguments, Proofs, from the Old and New Testament; by the Laws, and Practise of Godly Christian Emperors, Kings, States, Magistrates; the Common and Statute Laws of England; the Consent of the Best Ancient and Modern Authors of All Sorts; and the Most Materiall Objections to the Contrary, Made by Donatists, Anabaptists, Independents, and Mr William Dell in His Late Fast-Sermon, Fully Answered and Refuted*. London: Printed by John Macock for John Bellamie, 1647.

- Ross, Alexander. *Medicus Medicatus, or, the Physicians Religion Cured by a Lenitive or Gentle Potion with Some Animadversions upon Sir Kenelme Digbie's Observations on Religio Medici*. London: Printed by James Young, 1645.
- . *The Philosophicall Touch-Stone: Or Observations upon Sir Kenelm Digbie's Discourses of the Nature of Bodies and of the Reasonable Soule. In Which His Erroneous Paradoxes Are Refuted, the Truth, and Aristotelian Philosophy Vindicated, the Immortality of Mans Soule Briefly, but Sufficiently Proved. And the Weak Fortifications of a Late Amsterdam Ingeneer, Patronizing the Soules Mortality, Briefly Slighted*. London: Printed for James Young, and are to be sold by Charles Green, 1645.
- Rutherford, Samuel. *Lex, Rex: The Law and the Prince, a Dispute for the Just Prerogative of King and People, Containing the Reasons and Causes of the Defensive Wars of the Kingdom of Scotland, and of Their Expedition for the Ayd and Help of Their Brethren of England. In Which a Full Answer Is Given to a Seditious Pamphlet, Intituled, "Sacro-Sancta Regum Majestas," or the Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings*. Edinburgh: Robert Ogle and Oliver and Boyd, 1843.
- Sedgwick, William. *Justice upon the Armie Remonstrance. Or a Rebuke of That Evill Spirit That Leads Them in Their Counsels and Actions. With a Discovery of the Contrariety and Enmity in Their Waies, to the Good Spirit and Minde of God. Dedicated to the Generall, and the Councel of War*. London: Printed for Henry Hils, 1648.
- . *A Second View of the Army Remonstrance. Or Justice Done to the Armie. Wherein Their Principles Are New Model'd, Brought out of Obscurity into Clearer Light. By Which the Army and the Whole Kingdome Are under the Conduct of the Spirit of God, Led out of a Wildernesse to the View of a Canaan*.: Printed for H. Hils, and G. Calvert, 1648.
- Spanheim, Friedrich. *Englands Vvarning by Germanies Vvoe: Or, an Historicall Narration, of the Originall, Progresse, Tenets, Names, and Severall Sects of the Anabaptists, in Germany, and the Low Countries: Continued for About One Hundred and Twenty Years, from Anno 1521. (Which Was the Time of Their First Rise,) until These Dayes. Vvherein Is Set Forth Their Severall Errors Dangerous, and Very Destructive to the Peace Both of Church and State: The Way and Manner of Their Spreading Them: The Many Great Commotions: (Yea, to the Effusion of Much Blood,) Which They Occasioned in Those Parts, by Their Opposition to, and Resistance of the Civill Magistrates; and What Course There Was Taken for the Suppressing Them*. London: Printed by John Dever & Robert Ibbitson, for John Bellamie, 1646.
- Taylor, Jeremy. *The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor: Episcopacy. Apology for Set Forms. Reverence Due to the Altar. Liberty of Prophesying. Confirmation*. edited by C.P. Eden and R. Heber. Vol. 5, London: Longman, 1853.
- Walwyn, William. *The Writings of William Walwyn*. edited by Jack R. McMichael and Barbara Taft Athens: University of Georgia Press, 1989.

- Ward, Seth. *A Philosophicall Essay Towards an Eviction of the Being and Attributes of God. Immortality of the Souls of Men. Truth and Authority of Scripture. Together with an Index of the Heads of Every Particular Part.* Oxford: Leonard Lichfield, 1652.
- Winstanley, Gerrard. *The Myserie of God, Concerning the Whole Creation, Mankinde. To Be Made Known to Every Man and Woman after Seaven Dispensations and Seasons of Time Are Passed Over. According to the Counsell of God, Revealed to His Servants.* [London : s.n.]1648.

洋書 二次文献

- Abizadeh, Arash. "Publicity, Privacy, and Religious Toleration in Hobbes's *Leviathan*." *Modern Intellectual History* 10, no. 02 (2013): 261-91.
- Ball, B. W. *The Soul Sleepers: Christian Mortalism from Wycliffe to Priestley.* Cambridge: James Clarke & Co, 2008.
- Beiser, Frederick C. *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment.* Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Bernier, Jean. *La critique du Pentateuque de Hobbes à Calmet.* Paris: Honoré Champion, 2010.
- Brito Vieira, Mónica Alexandra. *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State.* Cambridge: University of Cambridge, 2005.
- Burgess, Glenn. "Thomas Hobbes: Religious Toleration or Religious Indifference?". In *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, edited by Cary J. Nederman and John Christian Laursen, 139-61. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996.
- Burns, Norman T. *Christian Mortalism from Tyndale to Milton.* Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Champion, Justin. "An Historical Narration Concerning Heresie: *Thomas Hobbes, Thomas Barlow*, and the Restoration Debate over 'Heresy'." In *Heresy, Literature, and Politics in Early Modern English Culture*, edited by David Loewenstein and John Marshall, 221-53. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . "Hobbes and Biblical Criticism: Some Preliminary Remarks." *Institut D'histoire de la Reformation* 31 (2010): 53-72.
- . "'Private Is in Secret Free': Hobbes and Locke on the Limits of Toleration, Atheism and Heterodoxy." In *Les Fondements Philosophiques De La Tolérance*, edited by Yves Charles Zarka, Franck Lessay and John Rogers, 221-53. Paris: Presses universitaires de France, 2002.
- . "'Willing to Suffer': Law and Religious Conscience in Seventeenth Century England." In *Religious Conscience, the State, and the Law: Historical Contexts and Contemporary Significance*, edited by John McLaren and Harold G. Coward, 13-28. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Coffey, John. "Defining Heresy and Orthodoxy in the Puritan Revolution." In *Heresy, Literature, and Politics in Early Modern English Culture*, edited

- by David Loewenstein and John Marshall, 108-36. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*. Woodbridge: Boydell Press, 2006.
- . *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*. Harlow: Longman, 2000.
- . "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution." *The Historical Journal* 41, no. 4 (1998): 961-85.
- . "The Toleration Controversy during the English Revolution." In *Religion in Revolutionary England*, edited by Christopher Durston and Judith D. Maltby, 42-68. Manchester: Manchester University Press, 2006.
- Collins, Jeffrey R. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- . "Thomas Hobbes and the Blackloist Conspiracy of 1649." *The Historical Journal* 45, no. 2 (2002): 305-31.
- . "Thomas Hobbes, Heresy, and the Theological Project of *Leviathan*." *Hobbes Studies* 26, no. 1 (2013): 6-33.
- Como, David R. *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- . "Radical Puritanism, C. 1558-1660." In *The Cambridge Companion to Puritanism*, edited by John Coffey and Paul Chang-Ha Lim, 241-58. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Cornford, Francis Macdonald. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. edited by W. K. C. Guthrie Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Curley, Edwin. "Hobbes and the Cause of Religious Toleration." In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 309-34. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . "'I Durst Not Write So Boldly': How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise." In *Hobbes e Spinoza*, edited by Daniela Bostrenghi, 497-593. Naples: Bibliopolis, 1992.
- Farr, James. "Atomes of Scripture: Hobbes and the Politics of Biblical Interpretation." In *Thomas Hobbes and Political Theory*, 172-96. Lawrence: University Press of Kansas, 1990.
- Foisneau, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: Presses universitaires de France, 2000.
- Fukuda, Arihiro. *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Gentles, I. J. *The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645-1653*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Goldie, Mark. "The Theory of Religious Intolerance in Restoration England." In *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, edited by Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel and Nicholas Tyacke, 331-55. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Graham, Gordon. "Political Philosophy and the Dead Hand of Its History." In *Political Philosophy Versus History: Contextualism and Real Politics in*

- Contemporary Political Thought*, edited by Jonathan Floyd and Marc Stears, 84-102. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Gregory, Brad S. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Haller, William. *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. New York: Columbia University Press, 1963.
- Henry, Nathaniel H. "Milton and Hobbes: Mortalism and the Intermediate State." *Studies in Philology* 48 (1951): 234-49.
- Heyd, Michael. *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. New York: E.J. Brill, 1995.
- Hill, Christopher. *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*. London: Penguin Books, 1994.
- . *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*. London: Penguin Books, 1991.
- Hoekstra, Kinch. "Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power." *Rivista di storia della filosofia*, no. 1 (2004): 97-153.
- . "Hobbes and the Foole." *Political Theory* 25, no. 5 (1997): 620-54.
- Hughes, Ann. *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Hughes, Henry Trevor. *The Piety of Jeremy Taylor*. London: Macmillan, 1960.
- Huntley, Frank Livingstone. *Jeremy Taylor and the Great Rebellion: A Study of His Mind and Temper in Controversy*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970.
- Jackson, Nicholas D. *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Johnson, Paul J. "Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation." In *Thomas Hobbes in His Time*, edited by Ralph Ross et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974.
- Johnston, David. "Hobbes's Mortalism." *History of Political Thought* 10 (1989): 647-63.
- . *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Jones, H.W. "Thomas Hobbes and the Bible: A Preliminary Enquiry." In *Arts du spectacle et histoire des idées: recueil offert en hommage à Jean Jacquot*. Tours: Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, 1984.
- Jordan, W. K. *The Development of Religious Toleration in England*. 4 vols Gloucester: Peter Smith, 1965.
- King, John N. *Foxe's Book of Martyrs and Early Modern Print Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Klosko, George. *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Lessay, Frank. "Hobbes's Protestantism." In *Leviathan after 350 Years*, edited by Tom Sorell and Luc Foisneau, 265-94. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Levine, Joseph M. "Matter of Fact in the English Revolution." *Journal of the History of Ideas* 64, no. 2 (2003): 317-35.

- Lloyd, G. E. R. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Lloyd, S. A. ed. *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Malcolm, Noel. "Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science." Chap. 5 In *Aspects of Hobbes*, 146-55. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . "Hobbes and the European Republic of Letters." Chap. 14 In *Aspects of Hobbes*, 457-545. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea." Chap. 12 In *Aspects of Hobbes*, 383-431. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . "A Summary Biography of Hobbes." Chap. 1 In *Aspects of Hobbes*, 1-26. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Mandelbrote, Scott. "English Scholarship and the Greek Text of the Old Testament, 1620-1720: The Impact of Codex Alexandrinus." In *Scripture and Scholarship in Early Modern England*, edited by Ariel Hessayon and Nicholas Keene, 74-93. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Martin, Dzelzainis. "Anti-Monarchism in English Republicanism." Chap. 2 In *Republicanism: A Shared European Heritage*, 27-41. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Martinich, Aloysius. *Hobbes: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Matar, N. I. *Islam in Britain, 1558-1685*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- McDowell, Nicholas. *The English Radical Imagination: Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- McGregor, J. F., and Barry Reay. *Radical Religion in the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Metzger, Hans-Dieter. *Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.
- Mintz, Samuel I. *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mortimer, Sarah. *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Nauta, Lodi. "Hobbes on Religion and the Church between the Elements of Law and Leviathan: A Dramatic Change of Direction?". *Journal of the History of Ideas* 63, no. 4 (2002): 577-98.
- . "Hobbes the Pessimist?". *British Journal for the History of Philosophy* 10, no. 1 (2002): 31-54.
- Nelson, Eric. *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Orr, Robert. *Reason and Authority: The Thought of William Chillingworth*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Overhoff, Jürgen. *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2000.

- Parkin, Jon. *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Philp, Mark. "Political Theory and History." In *Political Theory: Methods and Approaches*, edited by David Leopold and Marc Stears, 128-49. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Pocock, J. G. A. *Barbarism and Religion*. Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . "Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes." Chap. 5 In *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, 148-201. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Polizzotto, Carolyn. "Liberty of Conscience and the Whitehall Debates 1648-9." *Journal of Ecclesiastical History* 26 (1975): 69-82.
- Popkin, Richard Henry. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. revised and expanded ed. New York: Oxford University Press, 2003.
- Rogers, G. A. J., and Tom Sorell. *Hobbes and History*. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. London: Routledge, 2000.
- Ryan, Alan. "Hobbes, Toleration, and the Inner Life." In *The Nature of Political Theory*, edited by David Miller and Larry Siedentop, 197-218. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- . "A More Tolerant Hobbes?". In *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, edited by Susan Mendus, 37-59. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Schotte, Dietrich. *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013.
- Schuhmann, Karl. "Leviathan and De Cive." In *Leviathan after 350 Years*, edited by Tom Sorell and Luc Foisneau, 13-31. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- . "Hobbes on Persons, Authors and Representatives." In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 157-80. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . "Hobbes on Representation." *European Journal of Philosophy* 13, no. 2 (2005): 155-84.
- . "Meaning and Understanding in the History of Ideas." In *Visions of Politics: Regarding Method*, 57-89. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Slomp, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.
- Smith, Nigel. *Perfection Proclaimed: Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1660*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Solt, Leo F. *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army*. Stanford: Stanford University Press, 1959.

- Sommerville, J. P. "Hobbes and Independency." *Rivista di storia della filosofia*, no. 1 (2004): 155-73.
- . "Leviathan and Its Anglican Context." In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 358-74. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*. Basingstoke: Macmillan, 1992.
- Sorell, Tom. *Hobbes*. London: Routledge, 1991.
- Springborg, Patricia. "Hobbes's Fool the *Stultus*, Grotius, and the Epicurean Tradition." *Hobbes Studies* 23 (2010): 29-53.
- . "Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority." *Political Theory* 3, no. 3 (1975): 289-303.
- Spurr, John. *English Puritanism 1603-1689*. Basingstoke: Macmillan, 1998.
- . "'Rational Religion' in Restoration England." *Journal of the History of Ideas* 49, no. 4 (1988): 563-85.
- Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- . *What Is Political Philosophy? : And Other Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Tolmie, Murray. *The Triumph of the Saints: The Separate Churches of London, 1616-1649*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Trevor-Roper, H. R. "The Great Tew Circle." In *Catholics, Anglicans and Puritans: Seventeenth Century Essays*, 166-230. London: Secker and Warburg, 1987.
- Tuck, Richard. "The Civil Religion of Thomas Hobbes." In *Political Discourse in Early Modern Britain*, 120-38. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . "Hobbes and Locke on Toleration." In *Thomas Hobbes and Political Theory*, edited by Mary G. Dietz, 153-71. Lawrence: University Press of Kansas, 1990.
- . *Hobbes: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Originally published as *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- . *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Verkamp, Bernard J. *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554*. Athens: Ohio University Press, 1977.
- Waldman, Theodore. "Origins of the Legal Doctrine of Reasonable Doubt." *Journal of the History of Ideas* 20, no. 3 (1959): 299-316.
- Walker, D. P. *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. London: Routledge & K. Paul, 1964.
- Walsham, Alexandra. *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*. Manchester: Manchester University Press, 2006.
- Woolrych, Austin. *Soldiers and Statesmen: The General Council of the Army and Its Debates, 1647-1648*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

- 青木道彦「クロムウェルの教会構想—プロテクター政府の下の教会体制を中心に」
田村秀夫編『クロムウェルとイギリス革命』36-64頁, 聖学院大学出版会,
1999年。
- 青柳かおり『イングランド国教会: 包括と寛容の時代』彩流社, 2008年。
- 有賀弘「宗教的寛容—信仰の自由の思想史的背景」東京大学社会科学研究所編『基本的人権 5』5-36頁, 東京大学出版会, 1985年。
- 伊豆蔵好美「ホッブズにおける宗教の問題」『奈良教育大学紀要』46巻1号, 1997年, 51-71頁。
- 伊藤宏之・渡部秀和訳, トマス・ホッブズ著『哲学原論; 自然法および国家法の原理』柏書房, 2012年。
- 犬塚元「クラレンドンのホッブズ『リヴァイアサン』批判(1)ステュアート王党派の『君主主義』政治思想とその系譜分類をめぐって」『法学』76巻3号, 2012年, 187-218頁。
- 「クラレンドンのホッブズ『リヴァイアサン』批判(2・完)ステュアート王党派の『君主主義』政治思想とその系譜分類をめぐって(大西仁教授退職記念号)」『法学』76巻6号, 2013年, 581-603頁。
- 岩井淳『千年王国を夢みた革命: 17世紀英米のピューリタン』講談社, 1995年。
- 『ピューリタン革命の世界史: 国際関係のなかの千年王国論』ミネルヴァ書房, 2015年。
- 上田惟一「ピューリタン革命とウェストミンスター宗教会議」同『ピューリタン革命史研究』203-50頁, 関西大学出版部, 1998年。
- 上田惟一著・山川雄巳編『ピューリタン革命史研究』関西大学出版部, 1998年。
- 梅田百合香『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, 2005年。
- 『甦るリヴァイアサン』講談社, 2010年。
- 宇羽野明子『政治的寛容』有斐閣, 2014年。
- 大澤麦『自然権としてのプロパティ: イングランド革命における急進主義政治思想の展開』成文堂, 1995年。
- 「寛容論の思想的源泉としての良心—17世紀イングランドにおける『自由』と『信徒』」『思想』1025号, 2009年, 124-40頁。
- 大西晴樹「反律法主義者の霊的千年王国論—軍隊とレヴェラーズ・シーカーズ・セクト」田村秀夫編『イギリス革命と千年王国』113-51頁, 同文館出版, 1990年。
- 岡田拓也「ホッブズとプーフェンドルフにおける政治社会の構造」『国家学会雑誌』125巻3号, 2012年, 210-73頁。
- 「学界展望—Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Thomas Hobbes, Leviathan. Edited by Noel Malcolm. Oxford: Oxford University Press, 2012」『国家学会雑誌』127巻5号, 2014年, 168-70頁。
- 小笠原弘親・飯島昇藏編著『政治思想史の方法』早稲田大学出版部, 1990年。
- 荻間寅男「ホッブズの神学批判—『レヴァイアサン』第3部『キリスト教のコモンウェルスについて』への予備考察」『東洋女子短期大学紀要』34巻, 2002年, 73-84頁。

- 加藤節『近代政治哲学と宗教—17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, 1979年。
- 川出良枝『貴族の徳、商業の精神—モンテスキューと専制批判の系譜』東京大学出版会, 1996年。
- 川出良枝・山岡龍一『西洋政治思想史—視座と論点』放送大学教育振興会, 2005年。
- 栗原淑江「靈的千年王国論と社会主義—ウィンスタンリ・ディガーズと千年王国」田村秀夫編『イギリス革命と千年王国』153-83頁, 同文館出版, 1990年。
- 香内三郎「ジョン・ロックにおける『寛容』論の近代的転回」『コミュニケーション科学』22号, 2005年, 11-42頁。
- 来栖三郎『法とフィクション』東京大学出版会, 1999年。
- 佐々木毅「政治思想史の方法と解釈—Q.スキナーをめぐって」『国家学会雑誌』94巻7号, 1981年, 574-92頁。
- 佐藤正志「クエンティン・スキナー：『テキスト主義』と『文脈主義』を超えて」第4章『政治思想の方法』119-58頁, 早稲田大学出版部, 1990年。
- 菅原秀二「クロムウェルとウィンスタンリーコモンウェルスの形成に向けて」田村秀夫編『クロムウェルとイギリス革命』99-124頁, 聖学院大学出版会, 1999年。
- 「急進派と神の王国—1649年の分裂におけるウィリアム・ウォルウィンをめぐって」田村秀夫編『千年王国論：イギリス革命思想の源流』67-87頁, 研究社出版, 2000年。
- 鈴木朝生『主権・神法・自由—ホッブズ政治思想と17世紀イングランド—』木鐸社, 1994年。
- 高野清弘『トマス・ホッブズの政治思想』御茶の水書房, 1990年。
- 田中浩・重森臣広・新井明訳, トマス・ホッブズ著『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』岩波書店, 2002年。
- 田村秀夫『イギリス革命思想史：ピューリタン革命期の社会思想』創文社, 1961年。
- 『増補イギリス・ユートピアの原型—トマス・モアとウィンスタンリ』中央大学出版部, 1978年。
- 『イギリス革命と千年王国』同文館出版, 1990年。
- 『千年王国論：イギリス革命思想の源流』研究社出版, 2000年。
- 常行敏夫『市民革命前夜のイギリス社会：ピューリタニズムの社会経済史』岩波書店, 1990年。
- 角田安正訳, トマス・ホッブズ著『リヴァイアサン』（1）光文社, 2014年。
- 那須敬「病としての異端—十七世紀内戦期イングランドにおける神学と医学」鈴木晃仁・石塚久郎編『身体医文化論：感覚と欲望』67-90頁, 慶應義塾大学出版会, 2002年。
- 「反寛容の構築—イングランド革命期の異端論争を再考する」『歴史学研究』809号, 2005年, 15-27頁。
- 「『クリスチャン』と『異端』のあいだ：十七世紀イングランド教会とイフライム・パジット」深沢克己編『ユーラシア諸宗教の関係史論』281-300頁, 勉誠出版, 2010年。

- 「宗教統一を夢見た革命？—内戦期イングランドの宗教政策とスコットランド」
岩井淳編『複合国家イギリスの宗教と社会：ブリテン国家の創出』53-81頁、
ミネルヴァ書房、2012年。
- 南原繁『政治理論史』岩波書店、1973年。
- 浜林正夫「イギリス革命における宗教的寛容の問題」『人文研究』28号、1964年、
21-52頁。
- 「思想学の現在と未来(2)トマス・ホッブズの教会論」『未来』494号、2007年、
7-16頁。
- 林喜代美「ホッブズの寛容論」『社会科学研究』13号、2000年、65-101頁。
- 福岡安都子『国家・教会・自由—スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対
抗』東京大学出版会、2007年。
- 福田歓一『近代政治原理成立史序説』岩波書店、1971年。
- 藤原保信『西洋政治理論史』早稲田大学出版部、1985年。
- 藤原保信著、佐藤正志・的射場敬一編『ホッブズの政治哲学』新評論、2008年。
- 本田裕志訳、トマス・ホッブズ著『市民論』京都大学学術出版会、2008年。
- 『人間論』京都大学学術出版会、2012年。
- 『物体論』京都大学学術出版会、2015年。
- 的射場瑞樹「トマス・ホッブズにおける情念と政治(情念と政治)」『思想』1033
号、2010年、35-50頁。
- 丸山真男『日本の思想』岩波書店、1961年。
- 『戦中と戦後の間：1936-1957』みすず書房、1976年。
- 水田洋訳、トマス・ホッブズ著『リヴァイアサン』全4巻、岩波書店、1992年。
- 『ホッブズの弁明/異端』未来社、2011年。
- 安武真隆「政治理論と政治思想史—J・G・A・ポーコックと『ケンブリッジ学
派』」第7章『政治理論とは何か』183-215頁、風行社、2014年。
- 山岡龍一「迫害と寛容」川出良枝・山岡龍一著『西洋政治思想史—視座と論点』
90-104頁、放送大学教育振興会、2005年。
- 山田園子『イギリス革命の宗教思想：ジョン・グッドウィン研究』御茶の水書房、
1994年。
- 『イギリス革命とアルミニウス主義：「しよく罪されたしよく罪」を中心に』聖
学院大学出版会、1997年。
- 「クロムウェル教会体制への批判」田村秀夫編『クロムウェルとイギリス革命』
65-97頁、聖学院大学出版会、1999年。
- 「千年王国への二つの道」田村秀夫編『千年王国論：イギリス革命思想の源流』
89-111頁、研究社出版、2000年。
- 「ホッブズとイギリス革命—『ビヒモス』の定本作成のために」『思想』996号、
2007年、132-48頁。
- 山田園子訳、トマス・ホッブズ著『ビヒモス』岩波書店、2014年。
- 山本隆基『レヴェラーズ政治思想の研究』法律文化社、1986年。

論文

Okada, Takuya. "Religious Liberty and Authority: Hobbes's Use of the Bible in *Leviathan* in the Context of the English Civil War." UCL, 2015.