

(資料)

M・オークショット『リヴァイアサン』序論(二)

岡 部 悟 朗

「序論」目次

第一章 生涯

第二章 『リヴァイアサン』の背景

第三章 精神と態度

第四章 体系

(以上、前号)

第五章 『リヴァイアサン』論究

(本号)

第六章 考察されるべき若干の問題

第五章 『リヴァイアサン』論究

いやしくも『リヴァイアサン』の論究に認められるに値する説明とは一つの解釈たかねばならない。而してこうした説明は、解釈たるが故に原著の代用ではないのである。特殊な注釈は必要でない。然るに、取捨選択、即ち、強調の際に含

まれる言外の注釈や言葉のいい換え、また原著にある観念の序列を変換することは避けがたい。

人間の本質とは人類の苦境のことである。こうした本質に関する知識は内省から把握することができる、つまり、各人は自らのうちに人類を見出す為に、自分自身を知るのである。社会哲学は人間の本質に関するこの種の知識から着手する。⁽⁴⁸⁾

人間は感覚をもつ被造物である。いやしくも知覚でないものは何一つ心に抱くことができない。知覚は、頭脳に結果として生ずる運動、所謂、諸観念をひきおこす感覚器官上の運動である。感覚の刺激がおさまった後に、知覚の漸次衰えゆく残像、所謂、映像もしくは観念が心に残る。想像はこれらの映像の意識であって、我々はいやしくも感覚のうちにあるものを想像するが、しかしそれはもはや存在しないのである。記憶はこれらの映像の想起である。人間の経験は、その記憶の全内容、つまり想起している人が利用できる知覚の残像なのである。また、心の説話とは心の中に相互に継起する映像である。この継起は偶然である場合もあるしあるいはまた規制されていることもあるが、しかし常に、知覚の、それ以前の継起に付随するのである。映像が典型的に規制された継起はある結果の映像がその原因の映像を記憶から思い出すところにある。過去において連想された知覚の映像を想起すること、一つの知覚の現在の経験とを結びつけることによって、我々が別の現象を予測する場合に、心の説話は慎慮もしくは予見となる。慎慮は生れつきの智力である。これらすべてを一つにすれば人間の感受力と呼ばれてよからう。それらの原因(49)（その原因についてはここで探求する必要はない）は知覚であって、それらは頭脳における運動以外のなものでもない。

しかし頭脳にはこれらのものから生ずるもう一組の運動があつて、それはわかりやすくいえば人間の能動力と呼ばれてよからう。つまりそれが人間の情動もしくは情念なのである。こうした運動は、血液循環のような非意志的運動と区別す

る為に、意志による運動と呼ばれる。意志による運動は観念に相応する活動であるから、それ故、構想力の中にその起源がある。その未分化の形態が努力と呼ばれるが、努力はそれが生ずる映像の方へ向かう時、意欲もしくは欲求と呼ばれ、その本源的な映像から離れていく時には嫌悪と呼ばれる。愛は意欲に照応し、憎悪は嫌悪に照応する。また、人間の意欲の対象は何であれ善と呼び、憎悪するものは何であれ悪と呼ぶ。それ故、善もしくは悪はそれ自体としては何ら存在しない。何故なら、異なる人々は異なるものを求め、各人は自分の意欲の対象を善と呼び、そして同一人物が異なる時間に同一物を愛したり憎んだりするからである。快樂とは善だと考えられるものの映像に伴う心の運動であり、苦痛とは悪だと考えられるものの映像に伴う心の運動である。さて、心の映像の継起が心の説話（慎慮たるものの終り）と呼ばれるのとまさしく同じく、心の情動の継起は熟慮とよばれるものであって、それは意志たるものの終りである。意欲と嫌悪とがいかなる決意も得られずに相互に継起している間は、我々は熟慮しているといわれる。つまり、決意が得られて意欲が或る対象に集中される場合に、我々はそれを意志しているといわれるのである。意志は熟慮における最後の意欲である。だから、人間の能動的な諸力にとって、いかなる終極目的、つまりいかなる至高善⁶⁰も存在するはずがない。即ち、人間の行為は目的論的ではなく人間が次から次へと意欲するそういつたものごとを獲得することに継続的に成功することにかかっており、而して成功は意欲されるものを入手することにかかっているだけでなく将来において意欲されるものが同様に獲得されるであろうという保証にもかかっているのである。この成功が所謂至福であって、それは運動状態なのであり休息とか平安の状態ではない。人がこの成功をかちとる手段がわかりやすいえば力と呼ばれる。従って力は至福の不可欠の手段であるが故に人間には力を求める永久不断の意欲があるのである。⁶¹

人間の感受力も能動力も五官の働きに直接に由来する。つまり諸感覚はそれらの作用因である。しかも我々は、感覚を動物と共有しているのと同じ理由で、これらの諸力をも共有しているのである。人間と野獣とは同一の映像や意欲はもたないが、然るに両者とも似かよった想像力や意欲はもつのである。このように同一のものをもたないことからすれば、そ

の場合、何が人間を野獣と区別するのであろう。二点ある。つまり、宗教と推理力である。これらは双方とも、いやしくも自然的にしかつ人為的である。即ち、それらはその生成が感覚や情動のうちにあるから人間の本性に属すし、一方それらは人間の精神活動の所産であるから人為的なのである。宗教並びに推理は人為性という人間の本性的遺伝形質である。

推理の特徴並びに言葉の發明からくる推理の形成は既に説明された。慎慮が構想力の最後の産物であり至福が情動の最後の産物であるのとまさしく同じく、智恵は推理の最後の産物であるということをごここで補足することだけが必要であらう。だから智恵は、知覚の諸名辞の原因と帰結をめぐって、推理によつて発見された・多くの一般的・仮説的な結論もしくは定理なのである。⁶³⁾

宗教の種子は推理の種子と同様人間の本性に内在するのであって、他方その種子から生ずるもの、つまりその特殊な体系たる宗教的信条や礼拝が人工物である、にもかかわらずそうなのである。宗教の発生は、慎慮が必然的に欠けているところ、つまり人間の未熟にある。慎慮は想起に基礎を置く蓋然的な将来についての予見でありかつ同様に想起に基礎を置く蓋然的な原因への洞察でもある。その直接的情動的な効果は不安と恐怖を和らげること、つまり未知の原因もしくは帰結についての恐怖を和らげることである。⁶⁴⁾ところが慎慮の範囲は必然的に制限されているから、慎慮はその限界をこえて存在する人間の恐怖をますます増大させる効果をもつ。慎慮が恐怖の統御領域を限定する状態にあつては、さらに恐怖されうる恐怖を増大してしまう。つまり人間は、ある予見をもてば、予見が完全でないからますます不安になる。(動物は予見を殆どもたないかあるいは全くもたないから、予見しえないより小さな悪のみを被る、つまり予見の限界よりも大きな悪は被らない。)宗教はこうした状況に対処する精神活動の所産である。宗教は慎慮の力が発見できないものに対する慎慮の恐怖から生ずるのであって、⁶⁴⁾しかも理解されないが故に恐れられるものに対する崇拜なのである。宗教の反対物が知識である。即ち、知識の反対物は迷信であつて、それはまさしく知識の対象たるものについての恐怖から生ずる崇拜

である。宗教の源泉たる永久の恐怖は、それ自体集中すべき対象を捜し求め、その対象を神と呼ぶ。推理を完遂すれば第一原因の必然性を明らかにしうるのは確かなのであるが、しかし第一原因について殆ど知りえないからそれに対する人間の姿勢は常に、知識の姿勢というよりむしろ崇拜の姿勢となるに相違ない。だから各人は、その経験の限界と恐怖の大ききによって神に崇拜と名譽を捧げるのである。⁶⁵⁾

我々が考察している人間性とは、個別の人間の内面構造と諸力、つまり例えその人が人間という種の唯一の実例だとしても人間たりうる構造と諸力なのである。つまり、我々は孤立者の特徴を考察しているのである。孤立者は自らの知覚と構想力、意欲と嫌悪、慎慮、理性と宗教の世界に生きている。孤立者は自分自身以外の誰れに対してもその思想と行動の責任を負わない。孤立者は一定の諸力を所有していると自覚しているのであって、その諸力を行使する根拠はひたすらその存続にかかるし、かつそうした根拠は絶対的である。それ故、我々が孤立者の特徴を考察する別世界の観察者だとすれば、諸目的を達成する為に本性上与えられている心身の諸力を行使する際に判断する自然的自由あるいは権利が孤立者にある、とは誤っても考えないであろう。⁶⁶⁾至福を追求する過程で孤立者は犯ちを犯すことも心の説話において誤謬を犯すことも推理において背理の犯ちを犯すこともあろうが、しかし至福の追求の妥当性を否定することは孤立者の特徴と実在の妥当性を無意味に否定することになろう。更に、我が孤立者が、情動的本性に基づいて命ぜられた諸目的を獲得する上で適切な手段を発見する為に推理の力を働かせる場合、その推理が堅実であれば、その行動の蓋然的な帰結について幾許かの一般的真理あるいは定理をみつただすであろう。だから、拘束をうけない行動（それは自然的な諸力を行使する人間の自然権と呼ばれても差しつかえあるまい）、並びに至福の追求について一般的真理を明確にする能力は、人間性の必然的な結果であるように思える。

更に二点ほど所見を述べても差しつかえなからう。第一に、至福の追求の過程では精神と行動の特定の性癖が特に役立つことがおわかりになるであろう。それ故、これらは価値と呼ばれる。その他の性癖は至福の追求を妨害するであろう、それ故、これらは短所と呼ばれる。短所は誤って指示を与えられた価値なのである。例えば慎慮は、普通、価値なのであるが、しかし過度に慎重であったり余りに遠い将来を展望したりまた過度に将来について懸念することは、人間を、(夜に獲得されたものが昼間の不安によってくいつくされる) 岩山のプロメテウスの状況におとしめるしかつまた至福の追求を妨げてしまう。また人間が害を被ると考えられる極めて障害的な短所は自慢である。これは誇りの短所であつて別名が虚栄ないし自惚れである。誇りは、至福を獲得する人間の力についての正しい評価にもとづいた心の歓喜であり有用な情動である。それは、十分に根拠のある、自信の原因と結果の双方である、しかし自慢は、自分自身の力について誤った評価であり、かつまた確実な失敗の前兆でもある。実に自慢は根本的な短所であるから、それは至福の達成にとつてあらゆる障害の典型だと理解されてよい。⁶⁷⁾ 第二に、死、つまり意欲並びに意欲の目的たる追求の不如意な停止は、中でも最も憎悪すべきことだと認められてよい。つまりそれは至高悪なのである。かつまた、人間は憎悪するものが自分の支配に及ばない場合には、人間はそれもまた同様に恐怖する。慎慮が人間に人間は死ぬであろうと告げると、慎慮のある人間は思考をめぐらすことによつて起こりうる事件を避け従つて死を避けうることもあり、その限りでは死についての恐怖は減少するであろう。だが死は最も俊足の走者をも遙かに引き離すであろう。死はいかなる形でも憎悪されもし恐怖されるものである。ましてや死は、慎慮の支配が全く及ばない時最も恐怖されよう。つまり、最大の恐怖たる死とはいかなる予見も守ることの出来ない死——突然の死——である。⁶⁸⁾ だから、自慢は至福の獲得にとつてあらゆる障害の典型であり、また死はすべての嫌悪の典型であると思える。

さて、これまでの議論で想像をめぐらしてきたことは、孤立人（その特徴については既に考察している）とは、一つの抽象物であるとか実在しないということではなくて（実在するし現実の個人である）、単独で存在するのではないということである。この事実、つまり、同類の孤立人が一人にとどまらないということが今や認められなければならない。即ち我々は、人間の本性から人間の自然状態へ眼を向けなければならぬ。然るにこの点にこそ人類の苦境が立ち現われるのである。何故なら、死を免れえないことを別にすれば、孤立人の特徴はまさしく苦境と呼ばれうるものを何一つ示さないからである。

孤立人たる同類の他人の存在と並んで、他人との交際を免れることができないということが、至福追求上最初の現実的な障害となる。つまり他人が必然的に競争相手となるからである。このことは単なる経験的な知識ではないのであって、そうした結果が誰か率直な観察者によって理解されようとも、である。つまり、それは至福の本質からの演繹なのである。何故なら、人間にとって至福に属しているように見えるものなら何であれ全力をあげて獲得しようとしなければならず、それと同時に同一対象の占有を求める人々は相互の敵となる、からである。なおまた、最も成功をおさめる者は最大の敵をもつだろうから、最大の危険状態にあるであろう。家を建てたり庭を開墾したりすることはすべての他人に対して力によってそれをするという挑戦を発したことになる、というのは、より難儀でない方法によって獲得されうることを行うことで自らを疲弊させるのは普通の至福観に反することだから、である。更にまた、競争は二人以上の人が偶々同一のものを欲する場合にのみ生ずるとは限らない。というのはある人が同類の他人の間にいる場合、その至福は絶対的なものでなく比較上のものだからである。また大抵の至福は優越性、つまりその仲間より多くのものをもっているという感情に由来するから、競争は本質的なものであつて偶然的なものではない。人々の間にはどう見ても恒久的な潜在的な対立、つまり「名譽と財産と權威を求め永遠の闘争」がある。しかも事態を更に悪化させるのは、各人が力の点で他の各人とはほぼ等しい為、強いというその優越性（ある人々を競争の不利益以上の状態、つまり滅亡の可能性におくかもしれない。）

は幻想にすぎなくなる。人間の自然状態は、至福に属する（優越性⁽⁶¹⁾を求める意欲の為に必然的に稀少な）ものを求める平等者の競争状態である。しかし、力の平等性は競争によって恐怖の平等性のみならず希望の平等性をもたらすすべての人々に隣人を出し抜くよう駆りたてるであろう。だから、最後は抗争、つまり万人の万人に対する戦争を免れず、そこでは人間の性格や環境の短所が特別に攻撃をうけやすいものにさせる。というのは、自慢、つまり自分自身の力の過大評価が単独でいる時の最善のコースを選ばせないとすれば、自慢は競争の上で競争相手につけこまれて一切の有利な条件を全く駄目にしてしまうであろう、からである。だから、敵と居る時には、死、つまり、至高悪の方が至福よりもより近いものとなる。人が人々と混じっている場合には、自慢はより危険なものとなり、かつ死はより一層ありうるものとなる。⁽⁶²⁾

然るに、至福を求めて自己運動するこれらの探求者間の関係は両面性によって一層複雑にされる。かれらは敵であると同時に相互に必要とする。これには二つの理由がある。つまり他人がいなければ優越性は全く確認しえないし従って卓越した至福は何ら存在しない。また、人の至福となる多くの満足、恐らく大抵の満足は他人に無理強いする反応にある。至福の追求は、大抵の至福を考えれば、ある人が他人が得ているものを求める場合や代りに満足を与えるに違いないものを他人と取り引きする行動なのである。

苦境を今や正確にのべてよろしかろう。人間の本性と人類の自然状態の間に根本的な対立がある。つまり、ある人が達成の希望によって必死に求めるものを、他人は求めさせなくするのである。人間は孤立している。つまり単独であろうとする。というのは、他人の努力を通じて手にいれるすべての快よさは、それに支払わなければならない代償によって一層苦いものにされるからである。だから苦境を生みだすものは原罪でも墮落でもない。本性そのものが人間の零落の張本人なのである。

然るに、プロメテウスが人類にもたらした火種（それ自体、暖くはなかったが）の如く、つまり、ルクレティウスやその後ホップズが、公然たる運動に先行したと考える先駆的運動（そのように呼ばれることは殆どないが）の如く、解放

もまた自然の内部にあるのである。救世主は別世界からの訪問者でもなく、また、混沌から秩序をつくりだしうる理性、という神の如き力でもない。状況の中にも論拠の中にもいずれの中にも好機は何一つ存在しない。その病いの治療は同種療法なのである。⁶³⁾

解放の必須条件は苦境の承認である。キリスト教理論において罪人の悔悟が赦しと救済へ向かう不可欠の第一段階であるのとまさしく同じく、ここにおいてこそ人類はまっ先に自慢と呼ばれる幻想を一掃しなければならぬ。何故なら、人間がこの幻想の支配下にある限り、今日失敗したのに明日成功したく思うことになるからである。希望は虚しくなってしまう。幻想を一掃する情動（何故なら情動に対してこそ我々は解放の原因をみいだすようになるから）とは、死の恐怖である。この恐怖こそ慎慮を啓発する。つまり人間は死の恐怖によって教化される被造物である。そしてまた慎慮において始められるものが推理において継続される。技術は自然の賜物を補完する。

というのは、推理は人が単独状態で至福を追求する場合かれを嚮導する真理を発見しうると同じく、推理は人の必要物を満たすその競争的な努力の点でも同じ真理を明然とする能力となる、からである。また、こうした環境で至福を確保する一切の試みを威嚇して勝利することがその追求の無条件で競争的な特徴（即ち、一言でいえば戦争）であるから、万人の万人によるこの敗北を避ける為に理性によって発見されたこれらの真理がまさしく平和の諸条項と呼ばれてよからう。そういう真理は、事実発見されているのだから、至福の競争的な追求を和らげるすべての条件となるのであって、真理が万人によって遵守される場合には各人を大いに満足させるものではないにしても至福は確実性を高めるであろう。真理が「自然の諸法」と呼ばれることもあるが、「自然の諸法」は、それが神の命令あるいは政治的主権者の命令と認められる特殊な環境（後に考察されよう）にある場合を除いて、間違った名称なのである。正確にいえば、自然の諸法は、定理、つまり、人間の求めるものを最高に満足させるに役立つものについての推理の所産なのである。⁶⁴⁾ だから、自然の諸法は、それが単なる定理から人間の行為の格率へそしてまた格率から法へ変えられるまでは効力はない。即ち、自然の諸法

が公知の支配権の有効な行為規則として認められ、その支配権の内にある万人によって同意され、かつ不同意に対する処罰が当然加えられ強制しうる権力が与えられているということが認められるまでは効力がないのである。しかしこうした変換は人間の技の能力にかかっている。そういう行為規則はまさしく自然の諸法を規則として認める合意の所産であつて、ことばの能力をもつ人間が自らの考えを伝えうるのみならず合意をも結びうるのである。実際、人間の結合社会はただ合意にもとづいているのである。要するに、人間の必要物の充足を確かなものにしえない恐怖につき動かされ、いかにすればこうした不成功が軽減されて推理の結論を首尾よくさせる能力をもちえるかというその結論によって指図されて、人間は人類の苦境を免れる手段を享有するのである。

この問題で人間の推理が実質的な効果を与える結論を、ホップズは以下の格率に要約する。つまり「おまえがおまえ自身に対してなされるのを欲しないようなものごとを、相手に対してしてはならない。」⁽⁶⁹⁾と。しかしこのことよりも重要なことはそれが形式上いわんとすることである。即ち、自らの必要物の充足を確保する為他人との無条件の競争に加わる多数の各人が存在していて、しかも求めるものそれぞれを獲得するのにはほぼ等しい力を持っているところでは、その無条件性が取り除かれる場合にのみかれらは各自の努力に成功するかもしれない、ということなのである。無論、競争をやめさせることはありえない。つまり、かれらが自らの注意を向けるよう説得されうる共通のものしくは共同社会的な至福というものが全く存在するはずもない。然るに、各人が先頭に立とうとし、かつ不可避的にも継続的にもそうしないことを恐れるこの競争は、競争が万人を疲弊させなければそれ自体に一定のルールを課すに違いない。そしてまたこのことは当事者の合意においてのみなされるのである。

さて、人間が自分たちの必要物の充足を探索する日々の取引において、こうした理性が伝えるものに屢々耳が傾けられそれに従つて行動がなされる場合もある。かれらは、取引の方法についてその場限りの合意を結び、形式的な関係に加わり、将来の行動について約束を結びそれを受けいれたりもしかつまた約束を守ることも屢々ある。しかもそういう取り決

めが大いなる至福を増大しえないにもかかわらず、かれらは至福の追求を危険のより少ないものにするであろう。しかしこうした不確実性を減らすことは精々不十分であつて最悪の場合には妄想となる。約束者間のこうしたその場限りで形式的な相互合意関係は次第に解消されるものである。つまり、そういう関係は、合理的な行為について一般的に受けられた定理を間接的に反映するものであつても、ルールとしては当事者間の特殊にして一時的な合意の所産なのである。更にまた、そういう関係は競争上の敵意をもつ根本的な関係によつて常に弱体化させられがちである。しかも、そういう合意が取引行為に課す諸条件違反に対する処罰条項を含んでいても、この合意は（合意を強制する独自の手段がないところでは）、求められている結果の確実性を増すものでは全然ない。だから、このことは、とりわけ、将来において応ずる約束が既に条件付きの利益をうけとつている人によつて結ばれる場合の事例なのである。合意が与えると称する不確実性の減少は、合意が実現されるという期待にかかつている、即ち、時期到来の折りに約束を遵守することが応ずる人の利益になるかどうかにかかつているのである。然るに、ホッブズの見方によれば、こうしたことは、合理的な人がそれをあてにするのは、常に確実性が不十分であるに違いない。要するに、必要物の充足の確実性を増すこうしたその場限りの方策は、そのことだけが行われるのであれば、不確実性そのものとなつてしまう。つまり、相互の利益について当面のかつ実質的な合意がある場合にはその方策は好都合のものとなるかもしれないが、こうした合意がない場合には方策は安全についてたんなる幻想を与えるにすぎない。

だから、個々の至福の共通の追求を充足させない苦境から「不断に永久に」解放するのにここで不足していることや必要とされることは、安定した・公知の行為規則と、行為規則を守らせる為に支配権の及ぶ人々を強制するに足る力である。上記の行為規則や力の条件はどのようにして「引き起こされ」「生成される」と想像されるであろうか。第一に、その条件は、当事者間の唯一合意の所産であるはずである。それは特殊なやり方で結びついた人間であつて、あらゆる人間の結合体は合意にもとづいてるのである。第二に、それは、唯一特殊な合意の所産であろう。即ち、小人数でもなく

さりとして手に負えぬほどの大人数でもない相当数の人々が以下のような信約によって自ら結合する合意である。その信約とは、かれらが自分たちの必要物を充足する一切の努力にあつて公平に服従すべき・効力を失わぬルールを制定し外部の敵意からその結合体を護ることを一代、代理者に授權し、そしてまた、これらの行為諸条件を強制しこの保護をもたらすに足る力をこの代理者に授ける信約である。即ち、これが平和や安全が望まれる条件の唯一考えられる原因ではないとしても、その場合少なくともそれは可能な原因なのである。⁶⁶⁾

そういう信約が至福の追求を妨げないということや信約を結ぶ人々の所謂特徴と矛盾しないということが示されうるとすれば、その信約には細心の明確化が必要である。然るにそれが多様に説明しうるかは疑わしい。一般的には信約は「共通の平和と安全に關するすべてのこと⁶⁷⁾」についてすべての人々の意志を一人の代理者の意志に服従するという多数者合意だと認められるであろう。より正確に言えば、信約は、関与者各自が「自らを統治する」（即ち「かれ自身の理性によって統治される」⁶⁸⁾）——それは自らの至福の無条件の追求への自然権に由来する——自然権を引き渡す際の合意と同一視されよう。しかし、そうだとすれば、この引き渡しの性格が明確化されねばならない。つまりこの引き渡しはこの権利のたんなる放棄ではなくて他人にそれを手放すことである。「自らを統治する」（即ち、至福を追求しうる諸条件を決定する）各人の権利は、一代、代理者に譲渡される。つまり、譲渡を実行する合意の際に、授權された人に譲渡されるのである。しかし、この代理者はいかなる人でなければならないのだろうか。この代理者は自然人格ではない、つまり自らを統治する権利を引き渡すべく信約する人々の一人ではない、というのは、自然人格であるとすれば、かれらの行為の支配を、自らの必要物を充足する為に欲求によってのみつき動かされている者の手に置くにすぎない、からである。代理者とかれら各人を代表するかもしくはその「人格をになう」人為的な人であつて、かれらは自分たちの間でそうすることを合意することによって代理者をつくりだしかつ代理者の一切の行為を權威づけるのである。この信約においてつくりだされ權威づけられるものは一つの職務であつて、その職務は一人あるいは二人以上の職務保持者に占有されるにもかかわら

ず、その職務上の一切の行動や発言において依然として単一で主権的である。かくして、平和と安全の条件は、「各人が各人に向かつて次のようにいうかの如き、各人対各人の信約によって」つくられる。即ち、「私は、この人に、また人々のこの合議体に対して自己を統治する私の権利を、權威づけ与えるが、それはあなたも同じようにしてあなたの権利をかれに与え、かれのすべての行為を權威づける」という条件においてである。つまり、再言すれば、信約は以下のように認められるであろう。即ち、信約締結者がかれら自身の間で「かれらすべての権力と強さを一人の〔人工的〕人間に与える」ことを合意し、かくしてかれらが至福を追求する過程での幾許かの冒険においても万人が守るべき諸条件を熟慮・決定するよう授權された職務保持者の意志と判断に服従するよう抵抗者に強制する力を授ける信約なのである。だから、ここでいう信約は権利譲渡の信約のみならず（たつた一度限りでの宣言で生ずることは想像では可能である）、信約を実行するに必要な力を与えられて継続的に現に効力をもつ信約なのである。——何故なら、職務にはそれ自体がもつそういう源泉があるはずがないからである。

だから、この信約は一つの人工物を生みだすことを意味する。その人工物は信約締結者によって權威づけられかつ権力を与えられた主権的支配者から構成されるが、信約締結者はそれによって「一人の人格に統一される」ことになり、自らを臣民に変えることによって万人対万人の戦争状態から自らを救出するのである。この人工物こそコモンウェルス、あるいはキヴァタスと呼ばれる。

以上が市民的結合体の仮説的な作用因に関するホップズの説明である。そこには、私がこれまで言及していない微妙な問題もあるうし、難問があることもいうまでもない。しかし、社会哲学が扱うその他の点は、この人工物を内部的因果をもつ体系として提案することから成っており、ここではその構造に不可欠な諸部分が、緊急に人類を解放するようもくろまれている苦境の特殊な特性と結びついている。これは都合よく四つの項目で考察されよう。(1)主権者の權威の構造、(2)主権者の權威の諸権利と「能力」、(3)臣民の義務と自由、(4)社会状態。

(1)、譲渡される諸権利の受領者は、受領者の構成がどうであれ、単一にして主権的な權威である。然るに、この職務は、一人の者あるいは多数の者によって占有される場合もあり、二人以上の場合は一定の構成員によるか全構成員によるかのいずれかである。かくして、政治的權威は、君主政的構造、貴族政的（寡頭政的）構造あるいは民主政的構造をもつ。いずれが存在しうるのかということは、市民的結合体が設立される目的たる平和を生みだすにはどれが最も好ましいかという問題に尽きる。君主政が様々に優れているのは明白である。しかし、その職務が人々の合議体によって占有される場合、このことはそういう合議体が臣民たちの間の多様な意見を「代表する」のがより好ましい理由であるはずがない、つまり、支配者は臣民たちの多様な必要物の解釈者ではなく平和を求めるかれらの意志の監督官だからである。とはいえ、いかなる種類の權威構造にもその欠陥がなくはない。理性はいかなる決定的な解答をも何一つ与えず以下のことを我々に告げるのみである。つまり、主要に考察すべき事柄とは智慧による規則ではなく權威による規則なのである、と。⁽⁹⁾

(2)、主権的職務の占有者をもつ権利とは信約締結者たちがその人に与える権利ではない。⁽¹⁰⁾それは支配する権利であり、かつ合意において自らを臣民につくりあげた人々の支持を享受する権利である。こうした諸権利は制限されてもいるし同時に無条件的でもある。信約締結者たちは至福を追求するかれらの権利を引き渡すことはなかった。つまりかれらは、至福を無条件に追求する各自の権利のみを、あるいは（同じことだが）、各人が独自に決定する諸条件に基づいて至福を追求する権利のみを引き渡したのである。ところが、かれらが主権者に賦与した権利は撤回出来ないものであり、そしてまた、主権者はいかなる合意の当事者でもないから主権者は合意の諸条件を守るという条件に立って「臣民の人格をになう」ということはない。あるいはまた、いかなる人も自らを「法の恩典を受けぬ者」と宣言したり主権者の保護を喪失したりしなければ、信約に同意しないという根拠で臣民の条件から自らを除外することもない。支配権とは臣民の平和と安全にとって必要なことについての唯一の判定者たる権利である。

支配の本分とはこの権利の行使である。かつその本分のうちでも最も重要なことは臣民の行為に対する規則を定めるこ

とである。キヅ、イ、タ、スにおいて主権者が法をつくりだす唯一の權威である。つまり主権者が法たることを宣言するものを除いて何一つ法ではなく、そうした宣言の効力においてのみ法である。法とは、法についてホッブズが理解するところでは、命令、つまり主権者の意志の表明である。主権者のすべての命令が法ではなくて、すべての臣民によつて公平に同意されるべく行為規則を規定するそうした諸命令のみが法なのである。

一般に市民法の内容は、自然理性が人間間の平和の關係に役立つことについて明らかにした諸定理に、相応するものである。一定の状況では（我々は今は問題にしない）、これらの諸定理はまさしく「自然法」と呼ばれるだろうし、また、政治的主権者の宣言の法的価値もしくは法的効力は、少なくともある面では、こうした「自然法」との一致に由来すると考えられるであろう。しかしここで、政治的主権者にはかれを嚮導する自然理性の諸定理があるにすぎず、かれが制定する規則の法的効力は規則がかれの命令たることのみにかかっている。要するに、市民結合体における法の効力は、法が行為に課す諸条件の見識とこましてや平和を推進する傾向に存するのではなく、法が主権者の命令であることや（このことはあいまいであるが）法が効力あるよう強制される点に存する。不必要な法や、ましてや抗争を少なくするよりかえつて増大させる法が存在する場合もあり、また、こうしたことは嘆わしいことではあれ効力がある法であればいずれも厳密にいつて「不正」ではない。「正しい」行為とは法に基いてのみ正当化でき市民結合体にあつて唯一市民法のみが存在するのである。しかも、ホッブズが示唆するように、人が正当に自らのものとみなしかつこの点での他人の権利を認める諸条件を確認する法が市民法の最重要部門だとすれば、各人が自らのものとみなしうるものを知るようになりかつ法を享受して保護される時に、人間による争いを最も多くつくりだす原因が除去されるというのはこのことなのである。⁷³⁾

法を制定する権利と相俟つて、それを解釈し執行する権利、並びに法を遵守しない人々を処罰する権利がある。法は悉く解釈を必要とする。即ち、解釈は不確かな状況で法が意味するものについての決定である。この決定は權威的でなければならぬ。だから、ホッブズの見方によれば、法はその遵守が、免れることの出来ない処罰に基いて強制されなければ

一切のその価値を失ってしまう。政治的主権者のこうした「権能」は、かれ自身もしくはその代理人によつて務められる法廷において行使される。市民法に対する主権者の関係は以下のとおりである。つまり、主権者は市民法制定者としては *legibus solutus* 法から解除されているが、しかしその司法的職務に関しては法のままに法によつて拘束される。主権者に一定の違反は許されてよいのである。⁷⁴⁾

法律を制定し廃止し解釈し執行し強制する独占権に加えて、主権者は、外部から来る・結合体への脅威に関する臣民の平和と安全に必要なことについての判定者である。つまりそれは、交渉権、戦争遂行権、和平締結権、戦費負担の為の徴税権、並びに主権者が適当と考えるような範囲で志願兵を募集する権利である。主権者には自らの忠告者や代理人を選定する権利があり、また主権者は自ら市民結合体が配置するような軍事力の最高司令官である。⁷⁵⁾

最後に、政治的主権者は、臣民の信条を左右しえないとはいへ、市民結合体の平和を推進したり崩壊させる傾向に関して臣民の間の意見や学説の一切の表明（特に、大ぜいの聴衆にむけた表明）を検閲し支配する権利をもっている。この検閲は、発言された意見の真偽に直接にかかわるものではなくて、「平和に反対する学説が真理でありえぬことは、平和と和合が自然の法に反することでありえぬのと、同断⁷⁶⁾」なのである。

主権者の職務に、いかなる「領主」権もないことは特記されるべきであろう。つまり、主権者の支配とはもっぱら王に、*dominium* *regale* (regale) のため。

(3)、政治的臣民とは相互の合意において主権的代理人、*reges* に対し自らを統治する各自の権利を譲渡した人々である。つまりかれらは以下の如く相互に信約を締結したのである。即ち、主権者の一切の行為を権威づけること、各人は主権者のそういう一切の行為を自らの行為と認めること、自分たちの平和と安全にかかわる一切の点についてその判断と意志とを主権者の判断と意志に従わせること、主権者の命令に服従すること、そして、主権者の権威の行使を支持するよう一切の強さと力とを与えること、である。かくして、相互の合意においてかれらは各自すべてが義務を負うのである。他のすべての

人々と合意している各人は、かれら相互の關係と、支配者及び支配者の支配の行為の關係で、あらかじめ行為の具体的な過程(7)の中で自らを束縛するのである。それでは、政治的臣民に自由があるといわれるのはいかなる点にあるのであろうか。

自由とは運動の外的障害の意味する。そして、人間の場合には、その運動とはその人が実行しようとする意志した行為の実行なのであって、それがまさしく自由であるといわれるのは、「かれの強さと智力によつてかれがなしうるものごとのうちで、かれがする意志をもつものごとを行うのを妨げられない」時である。人間の自由とは意志ではなくて行為自体の質である。行おうとする意志があることを行う際にいかなる外的障害物もみださないことが自由人たることである。

とはいえ市民は、かれらがしたいことをする行く手にある人為的障害には服従する。即ち、障害とは、市民法やそれを遵守しないことに伴う処罰であり、さらに一切の行為の停止たる死罪である。かれらは、したいとは思わないことを行うよう強制される状況にある。だからこの点では市民の自由は縮小される。

然るに、こうした状況は、まず、市民自身が選択した状況だといつてよからう。かれらは二者択一的な恐怖(かれらの行動の他人による永久にして規制されない妨害)の中からこの状況を選択したといえるのであって、これは自由な行動であるとはいえ信約を結ぶことになる。こういうわけで、かれらが被るいかなる障害も市民自身によつて權威づけられる。更にまた、市民の信約は至福の追求に対する特定の外部の障害からかれらを解放するべく企図された行為であつて、信約が万人によつて誠実に遵守されるとすれば真正正銘の自由が獲得されるであらう。つまりかれらが意志した行為にとつて破滅を招く障害はより少なくより小さくなるであらう。

しかし、その点については更に以下のことと考えられる。政治的權威、つまり人間の行為の法による規制はいかなる人の行為の全体をも規定しないし規定しえない。規則はそれが規定しない行動を選んで実行する場合にのみ遵守されうると

いう事実は別にして、政治的臣民の行為領域は常に存在するのであって、そこではかれらは、法の沈黙の理由から、自らの条件通りに活動する、つまり自分の思い通りにそれぞれの条件を行ったり差し控えたりするのは自由なのである。だから、政治的臣民の「最大の自由」は法の沈黙に由来する。⁽⁷⁹⁾ その上に政治的臣民はホッブズが臣民の「真の自由」と呼ぶ^{リベライ}自由、つまり厳密な信約形態に由来する自由を享受する。信約は臣民の義務を明確にすることで同時に自由をも明確にする。信約締結者各人は、自己統治権を引き渡し、あたかも主権的支配者の行為がかれら自らの行為であるかのようにかれの行為を権威づける義務を負ったのである。信約の諸条件は以下のことを除外するし除外すると考えられる。即ち、権利を引き渡すのに何であれ義務を負うことであつて信約を締結するにあつて人は、自分の保存に役立つと考えた一切を失う危険性を冒すのであれば必ず断念せざるをえない。つまり至福の追求や、ましてや生命を失うことは除外される。⁽⁸⁰⁾ かくして、信約締結者は、主権者が法廷で所謂法の破約の認否を問うことを正当と認めるが、かれには赦免の保証もなしに自己問責する義務は何らない。また信約締結者は、有罪を宣告されれば、合法的な処罰を——死罪でさえも——自らに科すことを正当と認めるが、自分自身もしくはいかなる他人といえども殺すよう義務づけられない。だから信約締結者が引き渡さないこうしたすべての権利の享有にこそ臣民の「真の自由」が存するのである。最後に、信約締結者は、かれが賦与した権威づけを撤回することはできないが、権威賦与された支配者がもはや保護しえない場合には自分が持ちうる力量によつて自分自身と自らの利益を護る権利を保持している。⁽⁸¹⁾

(4)、社会状態とは一つの人工物である。しかもそれは単一の主権者の決定と行動を権威づけることによつて結合された人間であるから、ホッブズはそれを人工的人間と呼ぶ。それは、社会構成員間の「正しい」関係の諸条件を定める安定したかつ公知の法によつて関連づけられた結合体である。だから、「正義」と社会状態は同時的だといえるのであって、それには二つの理由がある。一つに、「正義」とは、厳密にいえば、罰を受けずして破約しえない規則をもつ機能のことである。二つに、キヴ、イタス、が存在しない場合には、(規則に付随する)処罰を伴つた規則は何一つ存在せずただ幾許かの定

理と一体となった必要物充足を求める無条件の競争があるのみである。その定理は、その定理から慎慮ある行為の一般的格率だけが得られるのだから、いかにしてこの競争がより成果の多いものとなるかについての定理なのである。

ところが、必要物の充足を求める人々の間での無条件の競争による挫折や懸念が軽減されるのは人間が市民結合体において「平和」の条件をみいだすことだとしても、こうした挫折や懸念はかれらが被る唯一の懸念ではなくかれらが求める唯一の「平和」でもない。かれらは原因なしに起こらないものは何一つない世界に棲んでいると漠然と感知しているし、また、比喩的にいえば「神の自然の王国」つまり神の意志と同一視される一切の偶然事の第一原因もしくは主因として、現世を考え語るのである。しかしかれらは、出来事的作用因について自分たちが無知であることも敏感に気づいているし、また、必要物の充足の達成を保証された自信によって現世を動きまわることが当然不可能であることも敏感に気づいている。かれらは、自分たちの仲間と無条件に競争する上で力不足から生ずる懸念と区別しうる一つの懸念によってさいなまれるから、政治の平和のみならず神の平和における救済を求める。かれらは「自然理性によって正当とみとめられるもの」以外何一つ神に属するとは考えない。かれらは神の力（それも神の全能性）を承認する。かれらは神の属性を論ずることによって神を冒瀆しない（冒瀆するはずがない）。そしてかれらは崇拜の言葉で神に呼びかける。——以上のことはすべて、かれらが自分たちの懸念を統御しえず従ってやわらげることもできないことに阿る意図なのである。社会状態にあつてこうした崇拜は秘密のものであつて従つて政治的主権者には関わりのない場合もあるし、あるいはまた他人の意見を拝聴する私人によるもの、従つて礼儀正しさの条件に属するものである場合もある。しかし市民結合体は多数者が意志において結合し主権的權威の行動を權威づけたものであるからそれはこうした統一を現世の神の崇拜の中に示さなければならぬ。神は公共的祭祀においてもまた政治的主権者によって決定された言葉や動作においても承認され崇拜されるべきである。キヴィタスにあつて神の平和は政治の平和の統合部分なのである。⁶²⁾

さて、注意深い読者ですら、『リヴァイアサン』の論究はここで終ると考えても差しつかえあるまい。論究の適切性について我々がどのように考えようとも、社会哲学として企図されたものは今や成就されたかに見えるであろう。しかしそれはホッブズの考えではない。かれにとつては、なお議論の価値を損う非現実的な要素を一扫することが残っている。しかも非現実的な要素はこの点にのみ現われているのではない。それは我々を最初に立ち帰らせる、つまり苦境それ自体に立ち帰らせるのであって、それ故、非現実的な要素を取り除く為には論究全体の再調整を必要とするのである。自然状態の概念に内在する（即ち、市民結合体の原因に内在する）非現実的な一要素はそれが現われるや否や修正されたことは、覚えておられることと思う。つまり、自然人は孤立しているにもかかわらず単独ではないということは承認されたことである。しかし、これまで承認されずに終っていることは、自然人は孤立しているが単独ではないということだけでなく、同時に実定宗教の帰依者でもある、ということである。自然人特有の宗教とは自然人が信仰したとはとてもいえぬ代物であった。これがいかに根本的な見落としであるかは我々は直ちに理解するであろう。しかし先ず、我々は別の立脚点から論旨の欠陥を考察しても差しつかえあるまい。ホッブズ以前の言説では苦境は完全に普遍的性格のうちに表現されていたが、しかし（ホッブズがみるところでは）かれの時代に出現したその特殊形態、つまりその一般性から幾分はずれたかれの時代特有の愚劣さであった。つまり、かれの思想の最も重要な位置にこの筋を立ち戻らせることが、かれには社会哲学者が読者に負う義務であるように思えたのである。だから『リヴァイアサン』後半部の論旨の企図は、原理上の誤りを修正することによって、人類の普遍的な苦境が一七世紀に現われた局部的にして一時的な誤りをより明確に示すことにあった。こうした企図についてホッブズは、概念の上でも実行の上でも、かれの時代の急務に対する敏感さだけでなくかれの思考様式の中世的系譜をも明らかにするのである。

当時のヨーロッパは三つの実定宗教を知っていた。キリスト教、ユダヤ教、イスラム教である。これらは中世の用語でいえば法 (Legis) であった。⁽⁸³⁾ というのは、それらの特色を示すものは信者が一つの法に、つまりキリスト、モーゼ、マホメットの律法に服従する事実にあつたからである。だからいかなる伝統主義者であっても、「宗教は哲学でなく法である」⁽⁸⁴⁾ というホッブズの言明と争うことはしないであろう。市民生活にあつてこれらの「諸法」の存在の帰結は、すべての信者が二つの法に——キヴィタスの法と宗教の法とに——服従することであつた。つまり信者の忠誠は分割されたのである。このことこそ、ホッブズが例の精力と洞察力を用いて今や考察せんとする問題なのである。その問題はすべての実定宗教共通の問題であつたが、しかしホッブズの注意力は不自然ではなくキリスト教との関連の問題に集中されている。⁽⁸⁵⁾

その場合、人間、つまり我々がその苦境を考察しなければならぬ人間とは、その他一切のことを考慮に加えても、キリスト教徒のことである。而してキリスト教徒たることは、神の法の下での義務を承認することを意味する。これは真の義務であつて単なる名ばかりの義務ではない、何故ならそれは真の法——神の意志を表明する命令だからである。この法は聖書の中にみいだされる。自然法は人間の推理の結果だと主張する人がいるが、こういう主張を我々が受けいれる場合にはそれが合理的なるが故に法であると想定する誤謬に陥ることに注意しなければならない。自然的推理の結果は、それがある權威の意志であることが示されることによつて法に変えられなければ、かつ法に変えられるまでは不確実な定理、つまり一般的な条件つき結論にすぎない。もしそれが推理の陳述であることに加えて神の意志と命令であることが明らかにされうるとすれば、その場合かつその場合にのみそれは義務を生み出すといえよう。⁽⁸⁷⁾ しかし実を云えば、至福を追求する人間の行為に関する推理の一切の定理は、神の命令だと断定される聖書の中にみいだされるはずである。然るに、これらの結論は、自然法もしくは理性法と啓示法との間にいかなる適切な区別も主張されえない、ということである。すべての法はそれが聖書の中に見い出されることによつて神の命令であることが示され初めて法となるという意味は明らかである。聖書が人間の推理によつては発見されない命令を含みこれらは特殊な意味で啓示されたと呼ばれることもあるという

ことは確かである。しかし、推理の諸定理は神の命令であるという理由でのみ法となるのであって、従つてまた、それらの權威は推理の光によつて看破出来ない命令の權威と全然異なる處はない。だから、唯一の法、つまり自然法にしてかつ神法が存在するにすぎない。而してそれは聖書の中に啓示されるのである。

ところが、聖書は人為的な作品なのである。それは先ず第一に、諸著作を認定した權威が正典と呼ぶ、諸著作の中から恣意的な抜粹である。第二に、それは解釈と切り離すことが出来ない。キリスト教史は解釈が欠くことの出来ないものでありかつそれが多様であつたことを示すだけでなく、苟しくも全然おざなりでない知識の本質に考察を加えてみれば、「人間に生じたことと、人間に生じたことについての解釈との間に、いかなる一線も画しえない」と結論づけざるをえない。神の法が聖書の中に啓示されるとすればそれは聖書の解釈においてのみ明らかにされるといふことほど確かなものはない。然るに解釈は權威の問題である。何故なら、推理が解釈の過程でいかなる役割を果たそうとも万事を決定するものは、誰の推理が解釈するののかという決定だからである。だから、この決定の遠大な諸帰結は、我々がこの法によつて課せられた義務の重要性を考察すれば直ちに明らかとなる。この法を決める權威を有する人は誰でも、人々の行為を支配する至高の権力をもつのである。「何故なら、すべての人は、かれが正気であれば、己れが救済されるか呪われるかいづれかを信ずる判決文によつてその人に絶対的服従をなすだろうからである」。

さて、自然状態で、聖書を確定し解釈し従つてキリスト者の義務を決定するようこの權威に対して要求する者は二とおり存在する可能性がある。第一に、各個人が己れの為にその權威を行使するよう要求する場合がある。しかもこの要求は直ちに認められなければならない。何故なら、それが至福を獲得するに必要だと考えることは何であれ行ふという人間の自然権に属すとすれば、自然法及至神法によつて自分の義務が何たるかを確信することを決定することは況んやこの權利に属すだろう、からである。全く、万人は「自らの理性によつて統治されて」いるのである。しかしこのことの帰結は自然状態の闘争状況をより絶望的にすることにほかならないであろう。自らをキリスト教徒と称する人々が存在するのと同

じ数ほど多くのキリスト教的と称する「諸法」が存在するであろう。そして人々は以前に自然権に基づいて行ったことを、今やうわべだけの道徳的義務に立つて行動するであろう。かくして人の行動は良心的となるであろうが、しかし良心は自分の行動を善だとする自らの意見にすぎないであろう。だから自然の世俗的な戦争に激烈な宗教論争が加わるであろう。ところが第二に、聖書を確定し解釈する權威たることの要求は、その目的に向けて教会を自称する特殊な靈的權威の爲になされる場合がある。だから、この種の要求は、(その要求がすべてのキリスト教徒によつていかなる処でも受けいれられる解釈を与える權威をもつべきだということである場合には)所謂普遍教会によつてなされるか、あるいはその權威がキリスト教徒、全信徒の数より少ない信徒に限られる教会によつてなされるか、そのいずれかであろう。しかし要求の形が何であれ、我々が探求しなければならぬことは權威の生成である。そういう權威はどこに由来するであろうか。いかなる靈的權威であれそういう權力を行使すべしという神の委任をもっているという考えは直ちに一掃してよからう。そういう考えを支持する歴史上の根拠は何一つない。たとえあつたとしても、それは權威に必要な根拠を与えることはできないであろう。何故なら、そういう權威は信約の帰結としての自然権の讓渡によつて生じうるにすぎないからである。つまりこれこそ、あらゆる權威の唯一可能な原因なのであつて、その場合、權威が人々に何を命令するかは問わない。ところが信約の帰結としての權利讓渡が、聖書を解釈する特殊な靈的權威を生成しないし生成しえない、ということを我々は既に理解している。つまり權利讓渡は誤りなく、市民社会を生成するものである。従つて神法並びに自然法を確定する特殊な靈的權威なるものが存在するはずがない。つまり、それが実在するようにみえても現実に存在するものは一人の人間の自然的權威(その人自身の生活たる固有領域)にすぎないのであつて、それは不当に他人の生活を覆うべく拡大されて實際以上に權威があるように装つていたのである。要するに、靈的専制なのである。

キリスト教徒が関与している場合、自然状態には自然の法が存在する。それは聖書に基礎を置いている。しかしこの法の命令が何たるかは、誰もひとり己れに関わる点を除いて、述べることが出来ない。つまり、この法に関する公的知識は

たんに法が存在するという知識に限られる。⁽⁹³⁾だから、これまで、公的知識は、自然の混沌を鎮静化する自然の法に基づいて、自然法の存在を強調しているのである。「自然の」キリスト教徒たることは、自然状態の抱える苦境の暗黒に新たな不安を、つまり苦境の除去の為に解放の特別な準備が必要とされるのではないかという不安を付け加えるのである。

ここまでで理解されるように自然状態の混沌からの解放は、市民結合体もしくはコモンウェルスの創造にもとづいている。実際、自然状態はコモンウェルスの仮説的な作用因である。混沌のこの新たな要素が考慮にいられる場合、解放はキリスト教コモンウェルスの創造に基づかなければならない。即ちそれは、キリスト教徒の主権的権威の下にあって、キリスト教徒の臣民から構成される市民結合体の創造に基づかなければならない。この創造は新たな信約を何一つ必要としない。つまり、自らの為に聖書を解釈したり神の法を決定したりする各人の自然権は、かれの残余の自然権と共に譲渡されるであろう、というのはいささか自然権はかれの一般的自然権のうちで分離可能な自然権ではないからである。しかも、譲渡される権利の受領者は、人為的な主権的権威、つまり現世的でも、靈的でもなく（⁽⁹⁴⁾というのはいささか「現世的及び靈的な統治とは人々がかれらの合法的主権者を、二重にみて誤解するようにと、この世にもちこまれた二つのことばにすぎない」からである）、単一にして至高の権威なのである。また、主権者の人格のうちに代表される結合体は、国家でも、教会でもない。何故なら、真の教会とは（自然状態にあって独自の靈的権威たることのかれらの要求を口実にした所謂、諸教会と違って）、「一人の主権者の人格のうちに、結合された、キリスト教を信ずる人々の交わり」だからである。それは、法に反する正典を制定したり、政治権力に対立する靈的権力を設立したり、永遠の制裁によって人の行為を裁いたりする、対抗的な靈的権威であるはずがない。⁽⁹⁵⁾というのは、社会が設立された目的にそういう権威とその存在とが矛盾すると想像されうる生成は絶対がない、からである。だから、仮りに教皇がそういう権威を要求する場合には、別のいかなる外国の主権者であれ（諸々の市民結合体は相互に拮抗する自然状態にあるから）、事態を悪化させるにすぎないという主張が直ちに発せられよう。何故なら、教皇は臣民なき主権者、王国なき王だからである。「人が、もしもこの偉大な教会支

配権の根源を考察するならば、法王制が死滅したローマ帝国の幽霊でその墓の上に冠をいただいて坐っている者に他ならないことが直ちにわかるであろう。即ち、そのようにして法王制は、その異教の権力の廢墟から突然にはじまったのである。⁽⁹⁰⁾」

考察の余地があるのは、キリスト教徒たる主権者並びにキリスト教徒たる臣民とは何を意味するか、である。キリスト教徒としての主権者の主要な権利とは、聖書を確定し解釈し、かくして神の法並びに自然の法に属す諸規則を權威的に決定する権利である。主権者にこの権利がなければ、その職務に関する責務を履行することは不可能である。つまり、主権者がそれを所有していない場合には、それは誰によっても所有されていないか（だから、自然の混沌と戦争が続くであろう）、あるいは、この権利が授ける卓越した権力にもとづき平和に対して違法で破壊的な大権をふるう他の誰かによって所有されるか、そのいずれかになるであろう。しかし、それは広大な權威を授ける権利であって、というのは、その權威が定める諸法が神の諸法と呼ばれることがあっても実際は主権者の諸法であるからである。この権利によって主権者は公共的崇拜を統制する權威をもつであろう、即ち、いかなる臣民にもその永遠の救済を危うくさせるものごとを行わないようにか信じないように義務づけるやり方で行使される統制力をもつであろう。組織化された迷信や異端は平和を破壊するものであるからかれはそれらを抑圧するであろう。とはいえ、臣民の私的な信仰に対する審問は主権者の権利の一部では決していない。また、主権者は、主権のもつその他の諸権利と同じく、自分が選任する代理人、あるいは（それが社会の利益の為であるとすれば）教皇に対してさえ宗教的教導に關する権利を委任してもよい。⁽¹⁰⁰⁾しかし、このように委任された權威は教導する、つまり忠告と助言を与える權威にすぎず強制する權威ではない。ところで、キリスト教徒としての主権者に特殊な権利があるとすれば同時にかれには義務もあるのである。何故なら、キリスト教のコンウン・エルスでは主権者はある意味で義務づけられる法があるからである。以前にはたんに平和に關する理性の諸条項にすぎなかつたものが、（聖書の中で定められているものに基づいて）義務的な行為規則となる。無論、主権者には臣民に対するいかなる義務もなく

ただ責務があるにすぎない。しかし、神の法は主権者に対し（主権者がそれを自ら制定したにもかかわらず）臣民と同じ程の義務を生みだす命令なのである。だから、異教の主権者にあつては健全な推理の結論を認めなかつたにすぎない不正が、キリスト教徒の主権者にあつては法違反、それ故、神によつて罰せられるべき罪となるのである。

キリスト教徒たる臣民には主権者と同程度の義務と権利がある。臣民の宗教に関する規則は、聖書が權威による解釈で決定されるから、新たな独自の義務を何一つ生みださないが、しかし臣民のすべての義務遵守について新たな制裁をもたらず。平和の諸条項は臣民にとつて、もはや、主権的権力によつて正当に強制される推理の結論にとどまらない。それは神の諸法である。臣民が仲間と結んだ信約を遵守することは、一片の慎慮の智恵と並んで宗教的義務となる。キリスト教徒たる臣民の自由とは、臣民の思想と信仰に関する法の沈黙である。何故なら、論争を抑圧することが主権者の責務であるとしても、事実上統制出来ないことやまた統制しない場合でも平和を危うくしないことに干渉する権利は主権者に全くないからである。「人々の内面的な思想と信仰についていへば、それは人間である統治者たちが知ることができないものであつて（何故なら、神だけが心を知っている）、それらは意志的でも諸法の効果でもなく、啓示されない意志により、神の力によるのである。だから、義務づけをうけることがない。」¹⁰² そのことこそ、ホップズが寛容を根拠づけている陰鬱で懐疑的な教義なのである。

論究は完了した。とはいへ、誰も『リヴァイアサン』に対し犯ちを犯さないようにしよう。哲学的著作の傑作の骨格には力があり精妙さがあるが、しかし、それらは、ホップズのような著作家のアイロニーと雄弁とに装われた教義自体がもつ力と精妙さには比肩できようもない。