

ホッブズにおける哲学と歴史

—

ホッブズは、すぐれた意味で、イギリス革命の時代を生き抜いた思想家であった。彼は自分の生きていた時代をヨーロッパ史上未曾有の危機の時代であるとみていた。

「時にも場所にも高い低いの度合いがあるとすれば、

一六四〇年から一六六〇年までの期間こそはまさに最高の時であった、と私は確信している」と彼は晩年の著作

『ビヒモス』の冒頭に書いている。すでに多くの人が指摘しているように、ホッブズの哲学的思索は、内乱の危機を克服する道を見いだそうとするとそこから出発していた。彼はこの内乱の時期に、社会哲学上の三つの著作

『法の原理』『市民論』『リヴァイアサン』——を発表し、

池田 貞夫

さらに『物体論』と『人間論』を書いて彼の体系構想を完結させている。そして彼は、晩年になっていま一度自分の生きてきた時代をふりかえって、内乱の歴史にたいする彼の見解をとりまとめ、この著作に『ビヒモス』という表題をあたえたのであった。このことによってホッブズは、この時代の動き全体と彼の『リヴァイアサン』との敵対的な関係を表現しようとしたのである。

ホッブズは『ビヒモス』の最初の部分に、内乱をひき起した七つの問題を列挙している。そのあとに続く彼の説明をふまえながらこれを整理すると、ほぼつぎのよう

にまとめることができるであろう。

(一) 人びとが「人に従うよりも神に従うべきである」という聖書の言葉を、政治的主権者に服従するより

も、教皇、長老、諸宗派の聖職者、あるいは各人の私的な思想や良心に服従すべきだという意味に理解し、そうした解釈にのっとって、長老派は国民にたいする統治権を主張し、教皇派は全キリスト教徒を支配しようとし、独立派やその他の諸宗派は国王にたいする反逆を企てたこと。⁽²⁾

(二) 都市の経済的利害と結びついて、自由についての誤った考え方が広まり、人びとが主権者にたいする法の優越性や所有権の絶対性を主張し、あるいは混合王制や民衆的統治を要求したこと。⁽³⁾

(三) 以上のような考え方が、アリストテレスの哲学やスコラ神学を支えとして大学で教えられ、そこから扇動家たちによって民衆のあいだに広められたこと。⁽⁴⁾

内乱の原因にたいするホッブズのこうした一見奇妙なとらえ方は、彼が内乱を現世的権力と霊的権力との中世以来の対立における矛盾の最終的な現われとみようとしていた、ということから考えていけば、納得のいくものとなる。ホッブズの観方からすると、内乱におけるどの党派も、霊的権力を現世的権力の上位に置こうとしていることでは同じである。内乱は、そのような土俵のなか

で、新しい経済的利害の発生を契機としてひき起された衝突にほかならない。とすれば、教会的権力と政治的権力との二元的対立が揚棄されぬかぎり、問題の解決はありえないであろう。

このようなとらえ方に立っていたことから、ホッブズは対話の登場人物の一方に、「キリスト教世界に属するすべての国は、おそらくこの世の続くかぎり、このような反乱の発作に悩まされざるをえないだろう」と言わせているのである。⁽⁵⁾

霊的権力を現世的主権者の上位に置く見解を生み、あるいはこれを支持する者を、ホッブズは『リヴァイアサン』では「暗黒の王国」の創造者、あるいは暗黒から利益をひき出す者であると言い、これをはっきりと「敵」と呼んでその見解にたいする批判を展開している。『リヴァイアサン』の第三部と第四部をみていくと、内乱についてのホッブズのとらえ方が、彼の独自の救済史観と世界史観に結びついていたということが明らかになってくる。

ホッブズによれば、聖書のあちこちで述べられている「暗黒の王国」とは「この世の人びとを支配するために、

邪悪な誤った教義によって人びとから自然の光も福音の光も奪い、人びとが神の王国に入れないようにしている詐欺師たちの連合」のことにほかならない。彼がそこで「敵」と名ざしているのは、「教皇」と「長老派の聖職者」。「そのほか、いま地上にある教会が旧約と新約に述べられていて神の王国なのだ、という誤りにみちた教義を、人びとの心に植えつけようと努力しているすべての者ども」である。『リヴァイアサン』の第三部でホッブズがおこなったことは、こうした敵たちによる誤った聖書解釈にたいして、原典そのものに即した聖書解釈をおこなうことであった。彼はそのことを、聖書の言葉に「われわれの理解力と理性を密着させる」という言い方で表現している。無神論者として非難されつづけてきたホッブズが独自の救済史観をもっていたなどと言うと奇妙に思われるかもしれないが、彼はこの聖書解釈を通して神学の問題を歴史の問題としてとらえなおし、そこから教会の権力と政治的権力との二元的対立の揚棄という問題を解決していこうとするのである。

ホッブズの読み方によると、神の王国とはもともとユダヤ人にたいする神の特別な政治支配を意味していた。

それは「比喩的な王国ではなく、ひとつの現実的な王国 (a real, not a metaphorical kingdom)」——「政治的王国 (a Civil kingdom)」であった。⁽⁹⁾ そこでは最高の政治的権威と最高の宗教的権威とが同一の人物によって掌握されることによってコモン・ウエルの統一と平和が保たれていた。しかし、その王国はサムエル／サウルの時代に終わってしまった(第三五—三八章、四〇章)。キリストがこの世に送られてきたのは、この王国がいつの日か復活されることを人びとに知らせ、その日のために準備させるためであった(第四章)。キリスト自身が「わたくしの王国はこの世のものではない」(ヨハネ一八・三六)と明言しているように、この王国はまだ存在していない。キリストの王国は「きたるべき世界に属しているのである」⁽¹¹⁾とホッブズは言う。いま地上にある教会が神の王国であるとされうるような論拠は、聖書のかなのどこを探しても見あたらないのである。

そうだとすれば、教会とはキリスト教徒にとっていったい何なのか。ホッブズによれば、「教会という言葉は(家と解されぬ場合には)ギリシアのコモン・ウエルスで Ecclesia という言葉が表わしたのと同じものを表わし

ている。すなわちそれは、市民の会衆 (Congregation) あるいは合議体 (Assembly) であって、為政者が市民たちの語るのを聞くために召集されたものである⁽¹²⁾。彼は言葉のこの意味にしたがって、「教会とはキリスト教への信仰を告白している人びとの、一人の主権者の人格において合一された団体 (company) であって、彼らはこの主権者の命令のもとに合議すべきであり、この主権者の權威なしには合議すべきではない」と定義する⁽¹³⁾。この定義からすれば、政治的主権者がキリスト教徒である場合には、当然、現世的統治と靈的統治とは一体のものでなければならぬことになる。ホッブズの考えでは、国家と教会がひとつの政治的主権者のもとに統一されてい、政治的主権者が同時に最高の牧者であるときにのみ、平和が維持されるということは、旧約の時代でもその後、時代でも変わるはずがない。しかるに、使徒たちの時代以後のキリスト教の歴史のなかでは、政治的権力と教会的権力とは分離されつづけてきており、教会権力の側は、現在の教会こそが神の王国であるという誤った教義を盾にとって、現世的権力にたいする優位を主張している。ホッブズによれば、人びとがたえず戦争の災害を蒙

り、精神的な暗黒のなかで生きなければならなかったのは、そのためなのである。

キリスト教世界全体にわたる普遍的な王国が事実として存在しない以上、ホッブズのこのようなとらえ方からすれば、問題の解決が純粹に世俗的な仕方でおこなわなければならないことになるのは当然であった。これが彼の聖書解釈の結論である。ホッブズはキリスト教徒として、聖書の言葉に「理解力と理性を密着させる」ことを通じて、「神の国」をいわば天上に祭り上げるとともに、キリスト教を「この世」の歴史に「つなぎとめること」によって「神の国」にたいする「この世」の自律性を強調するのである。

このようにみえてくると、「教会的権力について」と題された第四章こそが『リヴァイアサン』のもっとも中心的な部分であるということが、明らかに becoming であろう。この章は著作全体のやく七分の一、初版のページ数でかぞえて三九六ページのうちの五四ページを占める長大な章である。ペラルミーノにたいしてこの章で展開しているホッブズの反論は、彼が、自分の構想している政治体 (corpus politicum) と中世的なキリスト教共同

体 (corpus Christianum) とを、明確な意識をもって対置していることを示している。彼の構想する政治体もやはり一つのキリスト教共同体である。しかし彼は中世的な社会理論をたんにさかさまにしたのではない。教會的権力と政治的権力との二元的対立を否定して現世的権力の自律性を主張することは、彼にとってはキリスト教そのものの否定を意味するものではけつてなく、むしろ本来のキリスト教的信仰への復帰を意味していた。ホッブズが彼の『リヴァイアサン』のことを「現時の騒乱を機縁として書かれた市民的かつ教會的統治についての論究 (Discourse of Civil and Ecclesiastical Government)⁽¹⁴⁾」と呼び、その副題に「教會的かつ市民的コモンウェルス (a COMMON-WEALTH Ecclesiastical and Civil)」と云う言葉を用じてゐるのは、そのためであつて、彼は、同時代の誰のものともちがった信仰をもつて、旧い社会の矛盾を揚棄するような、一つの新しいキリスト教共同体の政治的統一の実現をめざしていたのである。その意味で、ホッブズの立場は、カール・シュミットの言葉を借りれば、まさに「完成された宗教改革の表現」⁽¹⁵⁾にほかならなかつた。

ホッブズは『リヴァイアサン』の第四部の終り近くに、彼の時代までのキリスト教世界における「暗黒の王国」の生成と発展と没落の歴史を、壮大な総合と分析、構成と分解の過程として描き出している。

はじめ、使徒たちの時代には、人民は使徒たちのもつ徳への尊敬からキリスト教に改宗した。その後、信者が増加したので、長老たちは合議体をつくつて、人民がその布告に従属するよう義務づけ、人民が服従を拒否したときにはこれを破門した。これがキリスト者の自由を縛つた最初の結び目であつた。その後、長老の数が増える⁽¹⁶⁾と、その上に立つ者が司教と名のことになつた。これがキリスト者の自由を縛つた第二の結び目であつた。最後に、ローマの司教が他のすべての司教にたいする權威をわがものにした。これが第三の、そして最後の結び目であつて、祭司権力の完全な総合 (synthesis) であり構成 (construction) であつた。

分析 (analysis) または分解 (dissolution) の過程は、イングランドの「超政治的な教會統治 (the praeterpolitically Church Government)」の解体にみられるやうに、最後の結び目から始まる。教皇の権力がエリザベス女王

によって解体されることによって、第一の結び目は解かれた。このあとで、司教制が廃止されることによって第二の結び目も解かれた。それとほとんど同時、長老たちからも権力が取り去られて、われわれは原始キリスト教徒の独立性にひきもどされ、各人が欲するままにどの使徒にでも従えるようになったのである。⁽¹⁶⁾

しかし、歴史にかんするホッブズのとらえ方がほぼ以上のようなものであったとすれば、それは彼の哲学の体系的基礎とどのように接合していたのであうか。そこでわれわれは、ホッブズにおける哲学(科学)と歴史の問題あるいは理性と信仰の問題を、哲学の原理的な問題として問うていく道をひらいていかなければならないことになるであろう。

二

中世の哲学は国家論を哲学の一般的な課題とすることができなかつたが、ホッブズの思想のきわ立った特徴は、社会哲学Ⅱ道德哲学が体系の中心にすえられているという点にある。このことを考えるとき、われわれは、ホッブズが体系的思索への出発点で『人間の自然本性』(H-

man Nature)』について書き、公刊された最初の著作である『市民論』をアリストテレスの政治学にたいする批判から始めていることを重視すべきであろう。なぜなら、アリストテレスの政治学こそは、彼の時代にいたるまで、あらゆる政治Ⅱ社会理論の典拠とされてきたものにほかならないからである。

アリストテレスにおいては、倫理学と政治学は今日のように別個の学問ではなかつた。彼にとって、倫理学は広義の政治学の一部をなすものであつた。『ニコマコス倫理学』と『政治学』は合して一つの「人間的なことがらについての哲学」⁽¹⁷⁾の全体を構成するのである。彼が人間を「ポリスの動物」として規定したのは、ポリスを人間の自然にもとづいて生成し存在する制度であると考えたからである。アリストテレスは『政治学』第一巻第二章で、人間は自然本性上よく生きるために存在しているのだから、家族や村を形成し、最後に一つの完全な自足的共同体としてポリスをつくるのは自然必然的である、と述べている。彼によれば、人間はポリス(市民国家)すなわちポリティケー・コイノニア(Politike koino-nia)政治的共同体または市民社会⁽¹⁸⁾のもとではじめて

すべての必要を充たして、その自然本性を完成させることができる。その意味で彼は人間をポリスの動物として規定したのである。⁽¹⁹⁾ アリストテレスにおいては、ポリスにおいてのみ人間の本性は十分に発展させられるのだから、ポリスは家族よりも自然的であると考えられていた。

ホップズが最初に批判したのは、このような考え方にたいしてであった。人間が自然本性上、社会を要求していることは確かである。しかし、このことは人間が自然本性上、社会に適合しているということを意味していない、とホップズは言う。むしろ「われわれは社会そのものためにではなく、そこから受ける名誉や利益のために、社会を求めるのである」⁽²⁰⁾。

ホップズがこのように言うとき、彼の念頭にあったのは彼の生きている時代の現実の姿だったのであろう。そこでは人びとのあいだの自然的な結合というものがすでに完全に解体されて、自然的な秩序とか和合といったものへの共通の感覚すら失われてしまっていたのである。アリストテレスの見解では、アリアやハチの国にすら自然的な和合の状態が保たれているが、人間がそうした動物たちよりもすぐれて自然本性上ポリス的な動物であるのは、

人間だけがロゴスを、すなわち言葉と理性をもっているからだとされていた。しかしホップズのみるところでは、これはまったく逆である。人間が集まったときに自然必然的に生じるのは、和合ではなくて競争と羨望と憎悪であり、そしてついには戦争である。しかも、アリアやハチは言葉と理性をもたないからこそ社会を維持し平和な生活を送ることができのだが、人間は言葉と理性もつがゆえに騒擾と内乱を生み出すのである。動物たちのあいだでは共通の利益と私的な利益は一致しているが、人間はたがいに他と比較して自分の優越性を見いだすことを楽しみとし、公共体の運営にかんしても、いたがずに自分の知恵を誇示しようとする。「人間の舌は内乱と騒擾のラッパである」。雄弁は善悪についての人びとの判断や評価を狂わせることができ、思いのままに人びとに不平不満を抱かせることができる。ギリシア人自身がこのことで苦い経験をなめたことがあったはずである。動物とちがって、人間は安楽になればなるほどごたごたをひき起すものなのだ、とホップズは言う。⁽²¹⁾ 彼にとって、人間は、アリストテレスの言葉をそのまま使って言えば、⁽²²⁾ 「偶然によってではなく自然によって国家をなさぬ者」

であり「戦いを好む者」である。「劣悪な人間」だけが
 そうなのではなく、およそ人間というものは、自然本性
 上そうなのである。

しかし、そうだとすれば、人間社会の平和はいかにし
 て実現されうるのか。

アリストテレスとその追隨者たちにたいする右のよう
 なホップズの批判は、彼の哲学における課題の設定と直
 接に結びついていた。彼はこの批判的考察をおこなった
 あとで、つぎのような結論を出している。「動物たちの
 同意は自然的なものであるが、人びとの同意は契約によ
 ったのみ成り立つ。すなわち、それは人為的なものであ
 る。それゆえ、人間が平和に生きていくためには、なに
 かそれに加わるものが必要とされてもけつして不思議で
 はない。同意あるいは契約による社会は、個人人を処罰
 への恐怖によって支配しうるような、ある共通の権力が
 なければ、自然的正義を実現するのに必要な保障を十分
 に得ることができないのである⁽²³⁾」と。

アリストテレスが考えたのとはまったく逆に、ホップ
 ズにとつては、人間が「戦いを好む者」であり「自然に
 よって国家をなさぬ者」であるからこそ、平和を実現し

保障するような国家あるいはポリテイカル・ソサイエテ
 ィー(政治社会||市民社会)が人間には必要なのである。
 ホップズの学問の構想はここから始まる。彼の研究はま
 ず、私的な利害の根拠、すなわち「なぜいかなる人間も
 あらゆるものを、他人のものではなく自分のものだと主
 張しつづけるのか⁽²⁴⁾」を追求することから始められなけれ
 ばならないであろう。そしてつぎに、これを基礎として、
 自然本性上すべての欲するものを奪い合い他人を従属さ
 せようとする人間を統合し、平和を維持していくことが
 できるような結合形態を案出しなければならないであろ
 う。しかし、もっとも重要なことは、人間がそのような
 国家(Civitas, state)すなわち政治的共同体(politike
 koinonia||Civil society)を創り出す能力をもっている
 ことを明らかにすることであろう。この最後の問題のな
 かには、もちろん、こうした課題に応えうるような学問
 (哲学||科学)を産み出す能力の問題も含まれる。ホッ
 プズのいわゆる「自然状態(natural condition of man)」
 論は、このような問題意識のなかから生まれたのである。
 すなわち、それは人間における国家あるいは社会形成の
 「自然的条件(natural condition)」を見いだそうとする

こと、換言すれば、人間の自然本性のうちに国家あるいは社会の生成と存在の根拠を見いだそうとするところに成り立っているのであって、しかも、ホッブズにおいては、この問題は学問の可能性の条件にかんする問題と一体のものとなるのである。

ホッブズの自然状態の概念は、現実の世界を基礎にもちつつも、すぐれて方法的な概念である。それでは彼はかかる概念をいかにして獲得しえたのであろうか。

すでによく知られているように、ホッブズは『リヴァイアサン』の序説で、人間を国家の素材であるとともに創造者であると述べ、人間による国家の創造を神による「無からの創造」に譬えている。彼はまた学問一般の方法についても、『物体論』の「読者への序文」のなかで、「方法は創造の業わざに似たものでなければならぬ」と述べている。ホッブズとアリストテレスとの立場のちがいを決定しているのは、この「無からの創造」という思想である。リーデルは、ホッブズが国家を人為の所産としてとらえたことが、アリストテレス以来の理論と実践と制作との序列関係の平準化をもたらすとともに、自然を人為の模範とみなすアリストテレス的存在論の前提の転覆

をもたらしたことを指摘しているが、そうしたことがおこなわれえたのは、実はその基礎に「創造」の思想があったからなのである。

創造はアリストテレス的な意味での制作とはことなる。とりわけ、ホッブズの言う自分自身を素材とする創造という考えは、キリスト教的であると同時に唯物論的である。さきに見たアリストテレスのポリスについての学説は、その背景にギリシア的な自然学と形而上学をもっていった。「自然はすべてのものにとって秩序の原因なのである。自然は自然的であり自然によっているものは、なにひとつとして無秩序ではありえない」とアリストテレスは考えていた。ホッブズのラジカリズムは、プラトンとアリストテレスに由来する宇宙論と対照してみることによって明らかになるであろう。

多くの重要な点でプラトンとアリストテレスとはくちがっており、古代と中世における彼らの追隨者たちは多くの変種を案出している。しかし、あらゆる複雑さと論争にもかかわらず保持されているのは、永遠の知性によって組織された理性的な秩序としての宇宙の像である。この知性をギリシア人は神と呼んだが、この神は宇宙の

創造者だとは考えられず、たんに秩序の形成者であるのみられていた。プラトンにおいてのみならず、アリストテレスにとつても、神はデミウルゴスである。プラトンやアリストテレスによれば、人間は他のすべてのもののように宇宙の秩序にたんに従属しているのではなく、理性のはたらきを通じて積極的にそれに関与しているのだとみられていた。人間が形相と質料との合成物であるということから、人間が精神と物質、理性と情念、あるいは神性と獣性の合成物であるということが説明され、人間についてのこのような理解が道徳論の枠組を決めていた。道徳は理性と情念との格闘として理解され、徳の追求における困難さは、神性へと向かう能力と獣性へと引きずり落そうとする傾向とのあいだの緊張関係に帰せられた。この考え方は今日にいたるまで引き継がれている。しかし今日のわれわれとはちがって、古代の哲学者たちは、この格闘のなかでもし人が理性を用いるならば、人は宇宙に秩序があることを知りうるだけでなく、それが何でありなぜであるかを知ることができ、そうすることによって宇宙の秩序にあずかることができると考えたのである。

だが、人間と宇宙にかんするこのような理解は、キリスト教の出現によって破壊された。ユダヤ教的キリスト教的な神の主宰する宇宙は、ギリシア的宇宙と根本的にかがったものである。宇宙はもはや単一の理性的原理によって秩序づけられた統一体ではなく、人間は不断に変化する経験の世界のあなたにある永遠の実在を理解することはできない。キリスト教における霊と肉との関係は、ギリシア思想における理性と情念との関係とはまったくちがったものである。にもかかわらず、キリスト教をギリシア哲学の思考の枠組のなかへはめこんだのがスコラ哲学であった。

ホッブズがスコラ哲学をほとんど罵倒するといった調子で批判したのは、彼がキリスト教の否定者であったからではなく、スコラ学者がキリスト教を「異教徒の哲学者」の思考のなかにはめ込んで聖書の光をくらましたとみたからである。

それゆえ、ホッブズが霊という言葉の意義をとらえなおし、伝統的な概念とはまったくちがった理性の概念を確立することに力を注いだのは、けっして理由のないことではなかった。ホッブズは『リヴァイアサン』の第三

部における聖書解釈を、霊という言葉が聖書のなかでどのように用いられているかをみることから始めている(第三四章)。彼によれば、霊を非物体という意味で「無形的」なものとしている箇所は、聖書のなかのどこにもないのである。さらに第四部では、彼はつぎのように述べている。

「世界(……宇宙すなわち存在するすべてのものの総体を意味する)は有形なもの(Corporeal)すなわち物体(Body)であり、大きさの諸次元すなわち長さ広さ深さをもつ。物体の各部分もまた同様に物体であって、同様な諸次元をもつ。したがって、宇宙の各部分は物体であり、物体でないものは宇宙の部分ではない。さらに、宇宙はすべてであるから、その部分でないものは無であり、したがってどこにもない。このことから諸霊が無であるということはない。なぜなら、それらは諸次元をもち、したがってほんとうは物体なだけだからである。ただその名辞が、普通の言葉遣いのなかでは、目に見えるか触れられる物体、つまり、ある程度の不透明性をもつ物体だけにあたえられているのである。ところで、霊のことを人びとは無形的と呼んでいるが、それはさら

に名譽ある名辞であり、したがって神自身に帰属させる方が敬虔であろう。神の場合には、われわれは理解しえない神の本性を、どの属性がもっともよく表現するかを考察するのではなく、彼に名譽をあたえたいというわれわれの意欲を何がもっともよく表現するかを考察するのである。⁽²⁸⁾」

旧約の神はモーゼにたいして「私は『在すもの』である(I AM WHO AM)」と答えただけであった(出エジプト記三・一四)。したがって、聖書に忠実な立場に立つかぎり、ホッブズにとっては、神の本性あるいは屬性についてうんぬんすることは、神への尊敬に反することと考えられざるをえなかつた。⁽²⁹⁾そして、これと同時に、彼においては物体と精神との区別も廃棄されるのである。ホッブズはプラムホールとの論争のなかで、プラムホールが神を無形的だというのは、彼がアリストテレスやスコラ哲学にばかり頼って、聖書を使っていないからだと⁽³⁰⁾言っている。彼はプラムホール監督にたいし、自分は「人間が理性的である」ことを信じるものであると請合う。しかし、だからといって「理性が人間の一部分である」ということにはならない。「欺いたのはアリストテ

レスであった。アリストテレスによれば、理性的動物というのが人間の定義であり、人間の定義は人間の本質である。そこで監督やその他のスコラ学者たちは、理性的という語が人間は理性的動物であるという語の一部であるということから、人間の本質は人間の一部分であり、理性的人間というのは理性的な魂と同じものだと結論したのである。⁽³¹⁾

このようにして、ホップズは、古い自然神学を支えていた理性と宇宙的秩序との結び目を断ち切って、人間と世界についての新しい理解の地平を開いていく。神の創造の業を模倣するホップズの「新しい科学」は、「世界の揚棄 (universi sublatio)」または「事物の絶滅 (rerum annihilatio)」⁽³²⁾の仮定から出発する。この仮定によってえられた帰結は、ほぼつぎの二点にまとめられる。

(一) ホップズは、一旦、世界が無になつてしまつたかのように考えることによつて、かえつて物体の世界の自立性を確認するとともに、物体の世界と意識の世界との区別を明らかにする。彼は意識の世界を物体の運動の意識における現われとして説明し、しかもこの説明のなかで、意識主体の能動性を明らかにしつづつ、空間と時間

の概念や実体と偶有性の概念を鍍直していく。

(二) ホップズは「否定」の概念の意味を転換させて、新しい、運動の一般理論をつくりあげる。彼はアリストテレスの四原因説を批判することによつて、運動の原因を形相や目的ではなく、ふたたび運動に求める。このことによつて運動の無限の交錯こそが自然界の変化の原因となり、因果律は目的論的原理から完全に解放されて、物体間の相互作用に還元されることになる。

このようにして開かれた世界を展望しつづつ、ホップズは哲学(科学)を「結果または現象について既知の原因または生成根拠から、また逆に、ありうべき生成根拠について既知の結果から、正しい推理によつて獲得される認識」⁽³³⁾と定義し、そのうえでアリストテレスの方法観をふたたび生かして自分のものにする。すなわち、ホップズによれば、知識の最初の出发点は感覚や構想力にもとづく表象である。まず全体の表象が受容される。表象として受容された現象についての知識を、彼は「事実の学問 (scientia tou hōti)」と呼び、それについて哲学(科学)を「原因の学問 (scientia tou dioti)」と呼ぶ。「なぜそのようなものが存在するか」「いかなる原因から

それは生じたのか」を知るのには推理 (rationatio) のなすべき仕事である。この仕事は構成と分解とからなる。したがって、事物の原因を探究する方法は、分解的または分析的方法 (methodus resolutiva sive analytica) か構成的方法または総合的方法 (m. compositiva sive synthetica)、あるいは両者をまじえたもの以外にはない⁽³⁴⁾、とホッブズは言う。

それでは、この新しい展望のもとで、理性と情念との関係や人間のあり方そのものについては、どのようにとらえられることになるのだろうか。

ホッブズにとって、理性とはもはや、発明 (inventio) の能力あるいは推理の能力以上のものではありえない。しかも、あらかじめ感覚しなかったところには思考はありえず、思考はすべて感覚によってよび起こされた欲求または意欲と嫌悪によって導かれるほかはないのだから、思考はもっぱら快いものとそうでないものとを認識し、それを獲得したり避けたりする行動を起こすこととのみかかわるのである。理性はもはや高次の原理ではありえないし、情念も人間の獣性を構成するものとはみなされない。なぜなら、情念とは、ある対象に向かい、

あるいはある対象から離れようとする運動、すなわち欲求と嫌悪以外のなものでもないからである。情念は理性によって導かれず、逆に、理性が情念によって導かれるのである。理性は情念によって使用される「計算機⁽³⁵⁾」でしかない。——理性と情念にかんするホッブズの考察からひき出される帰結は、およそこのようなものであるとみることができであろう⁽³⁶⁾。このような考え方は、ギリシア的思考様式を編成しなおそうとする立場——最初はケンブリッジのプラトン主義者たち——からさまざまな反論をあげせられたあとで、ヒュームによって復活されることになる。

人間のあり方については、ここではホッブズの政治Ⅱ 社会理論の原点にかかわることについて、一言だけ述べておくにとどめよう。

ホッブズは、「次から次へ力を求め、死によってのみ消滅する不断のやみがたい意欲」を「全人類の一般的性向」としてあげ、この原因は、「生きていくために現在有している力と手段を確保しようと思えば、人はさらに多くの力と手段を獲得しなければならない」ことにあると述べている。このことを認めることによって、ホッブ

ズはアリストテレス的な最高善の思想を斥け、至福を「一つの対象から他の対象への意欲の継続的な進行」としてとらえなおすのである。この「全人類の一般的性向」は、ホッブズの体系のなかでは、あらゆる物体における運動の基本原理によって基礎づけられる⁽³⁷⁾。このことによって人間の「自己保存」は、たんなる「一般的性向」ではなく「自然権 (natural right)」になるのである。

このようにしていまやわれわれの前には、ホッブズがアリストテレス政治学を批判することによって何を目標としたのかという問題についての展望がひらかれてくる。

ホッブズはアリストテレスのポリテイケー・コイノニアの理念を否定したのではけっしてない。そうではなくて、自由かつ平等な市民の相互的结合からなるポリテイケー・コイノニアというアリストテレスの理念が、アリストテレスの立場を基礎としては実現しえないという点を、ホッブズは突いたのである。ホッブズはアリストテレスの政治学のなかに奴隷にたいする主人の支配の正当性の弁証が含まれていることを非難し⁽³⁸⁾、また、アリストテレスにおける「市民の自由」が「自然権」を基礎⁽³⁹⁾にしていないことを批判している。

われわれは、ホッブズのこのような立場が彼の独自のキリスト教的信仰を基礎として生み出されたことをみてきたのであるが、この信仰は彼にとっては伝統的思想の誤った先入権を除去するための基礎になったとはいえず、彼の理論そのものは、けっしてキリスト教を前提としな

三

い普遍的なものになったのである。

しかしわれわれは、こうしたホッブズの思想のうちにさまざまな制限と矛盾があるのをみることができ

る。ホッブズは哲学を、原因から結果へ、あるいは結果から原因への推論として定義することによって、歴史を、神学、天使についての教義、靈感や啓示によって得られた知識、占星術、神の崇拜についての教義などとともに、哲学の領域から排除した。神学が哲学の領域から排除されたのは、神が永遠不変かつ不可知であって、「そこには分割あるいは複合されるべきなものもなく、いかなる発生も考えられない」とみられたからである。だが、歴史についてはどうなのか。『物体論』で哲学の定義に関連しておこなわれた「事実の学問」と「原因の学問」と

への学問の分類に対応して、ホッブズは『リヴァイアサン』でも知識を「事実にかんする知識」と「一つの断定の他の断定への連続にかんする知識」との二種類に分けている。『リヴァイアサン』では後者のみが「学問」とされ、前者は「歴史」と呼ばれる。「学問」が条件的知識であるのたいし、「歴史」——自然史と社会史——は絶対的知識であると言われる。⁴¹「宗教の規則は聖書に、哲学の規則は自然的理性に⁴²」というホッブズの主張は、理性と信仰との分離を意味してただけでなく、同時に科学と歴史との分離をともなっていたのである。そうだとすれば、彼がおこなったあの歴史叙述は、ホッブズの哲学にとっていったい何だったのか。歴史における事実の重みがホッブズの意識に大きいのかかってはいたけれど、それは哲学における彼の問題意識をかきたて、彼の問題設定の出発点となっただけで、彼の学問そのものは、歴史の理論と歴史認識の方法論を哲学的に基礎づけることができなかつたのだ、といわざるをえないであらう。

この点からみられるホッブズの哲学の定義のもつ制限は、哲学の方法についての考え方のもつ制限とつながっ

ていた。その考え方はいっさいの推理は論証的でなければならぬとし、あらゆる認識を論証による必然的な真理として生み出そうとするものであった。この点で彼は古代人の学問観と理性観から完全に解放されてはいなかつた。ホッブズの「理性」概念がギリシア的な「理性」観から完全に解放されてはいなかつたということを示すひとつの重要な例は、彼の「自然法」が慎慮の格率なのか、それとも「理性」の規範であるのかが必ずしも明瞭でないということにあり、いまひとつの例は、彼が神の存在証明を企てるという不斉合をしばしばおかしているということにある。

しかし、もっとも重要な問題は、ホッブズが自然状態について論じるとき、道徳と正義にかんするわれわれの觀念のなかに、歴史の経験、すなわち人びとが過去におこない、あるいは語ったことからの意図されざる帰結が反映され含蓄されている可能性を、彼がまったくみようとしなかつたということである。この点を最初に問題にしたのがヒュームであった。のちにヘーゲルも、ふたたびギリシア以来の伝統に自分を結びつけていくなかで、同じことを問題にした。つまり歴史的にそれぞれ重要な

位置を占める二人の思想家が、同じことを問題にしているのである。一人は市民社会認識の地平をきりひろげていくなかで、いま一人は国家と市民社会との分裂と両者のあいだの矛盾の深まりをみるなかで。

- (1) Behemoth, ed. by Tönnies, p. 1.
- (2) *ibid.*, pp. 2—26.
- (3) *ibid.*, pp. 3—4, 23, 26—28, 33, 38.
- (4) *ibid.*, pp. 4, 39—43.
- (5) *ibid.*, p. 71.
- (6) Leviathan, LXLX, the Head edition, p. 334. (Penguin Classics 版と水田洋・田中浩訳河出書房版にはこの版のページ番号を記されていない)
- (7) *ibid.*, p. 333.
- (8) *ibid.*, XLVII, pp. 381—383.
- (9) *ibid.*, XXXII, p. 196.
- (10) *ibid.*, XXXV, p. 219.
- (11) *ibid.*, XXXVIII, pp. 247/48.; XLI, pp. 262/63.
- (12) *ibid.*, XXIX, p. 247.
- (13) *ibid.*, p. 248.
- (14) *ibid.*, p. 395.
- (15) Carl Schmitt, Die Vollendete Reformation, in: Der Staat, Bd. 4, 1965, esp. S. 65. (『トニーニアン 4』三井誠堂・初版出典記『キントクと抵抗権』《学叢11》)

二九〇ページ)ただし「シテミントはホップスの立場を中世の社会理論にたいするたんなるマンチテーゼとみていない。

- (9) Lev., XLVII, pp. 384/85.
- (17) Aristotels, Ethica Nicomachos, 1181b (藤田三郎記)
- (31) 国家と市民社会の発展とドイツ M. Riedel, "Geschellschaft, bürgerliche", in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, S. 719ff. politische koimonia (Aristoteles, Politica, 1252a) とその言葉は、古代末期の Societas civilis とそのラテン語で記された「市民社会」とその概念のあいだにわたるものである。国家と市民社会との概念的区別は、17世紀まで見いだされなかった。人間の自然本性に由来して形成された自然的な制度として観念された国家と市民社会の両者を概念的に区別する理由はなかった(9)。
- (31) Politica, 1253a. (日本光雄記)
- (32) De Cive, I—2, Opera Latina II, p. 159.; English Works II, p. 3.
- (32) *ibid.*, V—5, OL II, pp. 212/213.; EW II, p. 67. cf. Elements of Law, ed. by Tönnies, p. 102.; Lev., XVIII, pp. 86/87.
- (32) Politica, 1253a.
- (33) De Cive, OL II, p. 213.; EW II, pp. 67/68.; cf. Elements, pp. 102/3.; Lev., p. 87.

- (27) De Cive, OL II, p. 139.; EW II, p. vi.
(28) ナットキス『中世論』の Status naturae, state of nature 中の Status hominum naturalis, natural state of men 中の 状態を指している。『ナットキス』の註を参照せよ。『自然の condition 中の 状態を指している。』の註を参照せよ。彼の思想の源は、
キルケガールの『』。
(29) M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, S. 173ff.
(30) *Physica*, 252a. (田藤・若野尤胤訳)
(31) *Lev.*, XLVI, p. 371.
(32) *ibid.*, XXXI, p. 191.
(33) *EW IV*, p. 305.
(34) *ibid.*, p. 303.
(35) De Corpore, II—vii—1, OL I, p. 81.; *EW I*, p. 91.
(36) *ibid.*, I—i—2, OL I, p. 2.; *EW I*, p. 3.
(37) *ibid.*, I—vi—1, OL I, p. 58/59.; *EW I*, p. 66.
(38) *Lev.*, IV, p. 15.
(39) *Lev.*, Chap. I—VI 28—49°
(40) 聖書の訳題を参照せよ。De Corpore, II—viii—11, OL I, p. 98.; *EW I*, p. 109, cf. *Lev.*, II, p. 4.
(41) *Lev.*, XV, p. 77.; *Elements*, I—xvii—1, p. 88.; De Cive, III—13, OL II, p. 189.; *EW II*, pp. 38/39.
(42) *Lev.*, XXI, pp. 110/11,
(43) De Corpore, I—i—8, OL I, pp. 9/10.; *EW I*, pp. 10/11.
(44) *Lev.*, IX, p. 40.
(45) De Corpore, Epi. ded., OL I, (p. cvii.): *EW I*, p. xi.
(中央大学助教授)