

Title	ホッブズ哲学の諸問題
Author(s)	岸畑, 豊
Citation	大阪大学文学部紀要. 1968, 14, p. 151-332
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/6260
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

ホッブズ哲学の諸問題

岸 畑 豊

目 次

序 言

第一部 物体の諸問題——学一般の省察

第一章 哲学の本質, 対象, 及び目的

第二章 物体の問題

第三章 論 理 学

第一節 感 覚

第二節 言 語

第三節 理 性

第四章 第 一 哲 学

第五章 体系の構想

第六章 物体と属性の問題

第七章 唯物論の問題

第二部 人間, 及び国家の諸問題——人間と社会の省察

第一章 人間哲学の諸問題

第一節 哲学的人間像

第二節 自然状態——一つの思考実験

第三節 「万人の万人に対する戦」Ⅰ——情念のドラマ

第四節 「万人の万人に対する戦」Ⅱ——自然権のドラマ

第五節 自然状態の理論の哲学的意味Ⅰ——情念研究

第六節 自然状態の理論の哲学的意味Ⅱ——人間悪の問題

第七節 自 然 法

第八節 自然法の二条件——国家権力と社会契約

第九節 人間の自己工作——人格

第十節 社会契約——国家の誕生

第二章 国家哲学の諸問題

第一節 国家哲学の問題点

第二節 国家主権の本質と機能及びその根本問題

第三節 国家主権者——神と人間との接点——予言者

第四節 国家のキリスト教的系譜

第五節 人間, 及び国家の哲学——一つの叙事詩の理論

結 語

註 目 次

註 1 実証主義に於けるフィクションの系譜

註 2 スッポジツム *suppositum* とスプエクツム *subjectum*

註 3 無限小の解釈の問題——ホップズとファイヒンガーとの異同について

註 4 自然状態に対応する人間像の問題

註 5 カントの自然状態の解釈——根本悪の問題

ホッブズ哲学の諸問題

岸 畑 豊

序 言

中世以後イングランドの政治史を一貫している特色は、国王の専制政治と、議会のこれに対する制限とによって創り出される政治的均衡の維持にあった。しかし十七世紀に入って封建制度が崩壊しはじめるとともに、議会内部の勢力分野も変動し、政治的権力闘争に宗教的派閥が結合して、国王と、議会内部での清教徒派の反国王共同戦線との対立となり、1628年の国王に対する「権利請願」の強要が一つの頂点となった。その後の十年に亘る議会閉鎖期間のチャールズ一世の統治は、議会再開を期に両者の対立の爆発を予想させる底のものであった。1640年、短期議会の後をうけて開かれた所謂長期議会を舞台に、予想された対立が正面衝突となり、1660年の王政復古までの約20年間、所謂清教徒革命と呼ばれる激動期がイングランドを支配することとなった。

この革命の期間に、ホッブズは三度彼の国家哲学を世に問うている。1640年には「法学綱要」*Elements of Law* が出されており、パリ亡命後の1642年に「市民論」*De Cive* が現れた。この書は彼の哲学体系をなす三部作、「物体論」*De Corpore* (1655)、「人間論」*De Homine* (1658) に続く第三部であるにも拘らず、内乱の様相を呈してきた祖国の危急に応えようとして、順序を逆にして出版されたことで有名である。次いで1651年には、最もよく知られている「リヴァイアサン」*Leviathan* が英文で発表された。いわば彼の国家哲学の集大成ともいべきこの書の結びの文章の中で、三度にわたって出版された彼の国家哲学が世に受け入れられ、理解されて、内乱状態から脱出して新しく構成されねばならぬ国家の指針として役立つことを期待して、彼は次のように述べている。「結論をいうならば、こゝで述べられた総ての論述に於ても、又私が前に同じ主題についてラテン語で書いた論述に於ても、私の知るかぎり神の言葉、又は良俗に反するようなものは何もないし、公共の平和を乱すような何物もないといえる。それ故私はこの書が印刷されることを有益だと思ふし、このような事柄について判断すべき大学も亦同じように考える場合には、この書が諸大学で教えられることが一層有益だと考える¹⁾」と。このような彼自身の確信と期待にも拘らず、「市民論」の出版後のパリでのプリンス・オブ・ウェールズの亡命宮廷に於ても、「リヴァイアサン」の出版に続くイングランド帰国後も、ホッブズの得たものは無神論者という最大の不名誉を意味する烙印であった。当時の彼の批判者にとって、「ホッブズ主義は根絶すべき毒樹であった²⁾」とまでいわれる程であって、イングランド

1) Hobbes : *Leviathan* ed. by M. Oakeshott. p. 467

2) L. Stephen : *Hobbes* p. 67

でのペストの流行と、ロンドンの大火を口実に、「リヴァイアサン」は遂に発行禁止の憂き目を見るに到ったのであった。

無神論という烙印は当時何を意味していたのであろうか。ミンツによれば、その重大な結果は第一に「神性の否認と、キリスト教信仰の破壊³⁾」であり、第二に「精神の否定、或は存在の段階での精神の優位の拒否⁴⁾」であって、このような結果を導き、「総ての批判者にとって、無神論の巧妙な告白、乃至はそれへの危険な序曲を意味した彼の徹底した唯物論⁵⁾」であった。しかしそればかりでなく、彼の唯物論と結合している唯名論からの不可避の結論である「倫理的相対主義と国家権力至上主義⁶⁾」とは、ホッブズの悪名を一層高からしめることになった。キリスト教信仰が社会のモラルの揺ぎない基礎であり、しかも国王と議会との勢力の均衡を政治的伝統とする当時のイングランドに於て、弁解の余地がない程に鮮明に主張された唯物論的な哲学と国家権力の絶対性とは、当時の人々から理解されるどころか、批判され、攻撃を受けただけでなく、時の権力より弾圧さえ蒙ったのもやむをえないというべきであろう。

不名誉の中に葬られ、やがて忘却の淵に沈んでしまったホッブズの業績が、約一世紀を経てイギリスの功利主義者や、ドイツの国家社会主義者によって発掘されてからホッブズの再評価が始まることになった。もはや無神論という烙印に対しては、彼を弁護することが殆ど興味を引かなくなってしまうのも状勢の推移というべきであろうが、再評価の主な傾向は、彼の本領を国家哲学に見出し、イングランドに於ける社会の近代化の歴史的過程の中に彼の哲学を位置づけて、その意味を理解し、その価値を評価しようとする努力にあると見てよい。換言すれば、ホッブズが一流の学者として評価されるのは国家哲学の領域に於てであって、その他の領域、即ち自然哲学では、所詮彼は二流の学者にすぎず、この領域での彼の哲学は再評価に値しないものと見做されているように見える。実際「物体論」で展開された自然哲学の領域では、彼はユークリッド幾何学と、ガリレイの力学をモデルにしているものの、デカルトやライプニッツ、ニュートンと比較した場合、業績の独創性について特に評価すべきものがないと見做されても仕方がないといえる。このような事情から、ホッブズの再評価にあたって、自然哲学を国家哲学から切り離そうとする傾向を生んだことも一応頷くことが出来よう。この傾向の例を二・三挙げることにしよう。ホッブズの国家哲学を特に重視して、その解釈に関して多くの傾聴すべき説を為したシュトラウスによれば、「ホッブズの政治哲学の根柢をなす道徳的態度は近代科学の基礎から独立であり、少なくともこの意味で『前科学的』pre-scientificである⁷⁾」といわれる。つまりホッブズの間、及び国家の哲学は何等科学的世界観を予想するものではなく、彼が幾何学や力学に接する以前から、既に人間観としてこれらから独立に懐か

3) S.I. Mintz : The Hunting of Leviathan p. 39

4) ib. p. 41

5) ib.

6) ib. p. 51

7) L. Strauss : The political philosophy of Hobbes p. 5

れており、両者は哲学としても相互に独立であることが強調されているのである。レアドもホッブズを「合理的唯物論者⁸⁾」と呼びながら、「それにも拘らず、彼自身の認めるところによれば、彼の心理学と現象論とは彼の唯物論から独立に理解され、完成されることが出来たのであった。同様に彼の倫理—政治理論も亦部分的には心理学に基づいて、新しい全く特殊な一連の定義によって基礎づけられたのである⁹⁾」といふ、「物体論」での自然哲学については、「ホッブズの幾何学への脱線¹⁰⁾」とさえ言う仕末である。レアドもシュトラウスと同様、倫理—政治理論が自然哲学から独立の基礎の上に立っていることを強調しており、自然哲学は本筋から一種の脱線であって、高く評価すべき何物もないことを簡潔に示唆している。これに対して、ホッブズの「物体論」を比較的高く評価し、彼を「生来の論理学者¹¹⁾」、又は「素朴で徹底した唯物論者¹²⁾」と呼んだスチーヴンは次のように語っている。「ホッブズは政治哲学が自然哲学の上に基礎づけられねばならないことを主張した最初の著述家であったようにおもわれるのである¹³⁾」と。けれどもそれにも拘らず、「自然科学は尚未発達であって、ホッブズ自身の科学的知識は必然的に同時代の人々と同様に未熟であり、科学自体に特有の欠陥をもたざるをえなかった。そこで政治哲学は、仮令どれ程鋭い内容のものであっても、長い間に陳腐になってしまった思考法という言葉で述べられねばならなかったのである¹⁴⁾。」ホッブズ自身の自然哲学はその時代の科学の水準を反映して未熟であり、「特殊な科学に何の寄与もしなかった¹⁵⁾」古めかしい唯物論である外なく、結局彼の意図にも拘らず、政治哲学を基礎づけるのに役立つことは出来なかった。そのために、「ホッブズは、その後の思想の経過に極めて卒直で力強い成果を残した法、又は政治理論の構成に於て成功した¹⁶⁾」が、これが自然哲学から独立に為される外なかったために、スチーヴンの結論も亦前二者に著しく接近することになる。これらの例に於て理由には夫々微妙な差異がありながらも、彼の自然哲学が国家哲学から切り離されて、後者に於て彼の本領と真価とがみられる点では一致しているといえる。しかもこれらの解釈を正当化するかのようにおもわれる理由をホッブズ自身述べているのである。既に触れたように、祖国の革命の危急にそなえるために、本来彼の哲学体系の第三部である「市民論」が最初に出版せられた。しかし順序の顛倒にも拘らず、これに先行すべき二書を前提しなくとも、「市民論」が理解されうことは次の理由によって期待されていたからである。スチーヴンの言葉通り、本来ならば自然哲学の原理が先行して、これの上に人間、及び国家の哲学が基礎づけられねばならないし、ホッブズの体系構想もこゝにあった。しかし順序を顛倒しても、人間の原理

8) J. Laird : Hobbes p. 86

9) ib. p. 245

10) ib. p. 243

11) Stephen : Hobbes p. 70

12) ib. p. 82

13) ib. p. 73

14) ib.

15) ib. p. 75

16) ib. p. 74

は人間自身の内省的方法によって、分析的に導き出すことが出来ることを彼自身明言しているのである¹⁷⁾。実際スチーヴンも指摘していたように、当時の諸科学は未発達であり、特に人文、及び社会科学の殆ど存在しなかった状況下で、自然哲学と人間、及び国家の哲学を原理的に連結することは不可能であるとはいわないまでも、極めて困難であったにちがいない。そのために、自然哲学と人間、及び国家の哲学との間に、接続というよりはむしろ断絶があり、ここに彼の体系の生硬と未熟とを感ずるのは自然であるかもしれない。更にこのような解釈が西欧で受け入れられやすい理由がある。それはいうまでもなくキリスト教が代表するような人間中心の世界観、即ち人間と他の被造物との間に本質的な差別を設ける世界観であって、人間と自然とはあくまで二元的に理解される。デカルトの二元論はこの意味で重要であり、キリスト教と自然哲学との並立の可能性がこれによって開かれることになった。精神には目的観を、自然には機械観を夫々対応させる事が思想上主流となり、今例に引かれたようなホッブズの再評価も勿論この立場に立って為されていることはいうまでもあるまい。

しかしホッブズが無神論者、又は唯物論者として徹底的に批判され、攻撃されたのは何故であろうか。彼自身同時代の人々の無理解を考慮して、表現を慎重にし、言葉に気を配りつゝも、哲学の原理に関するかぎり、疑いの余地がない程にその旗幟は鮮明であった。それはデカルトの二元論に対する哲学的一元論ではなかったか。精神と自然とを二元的に分離するのではなくて、自然も人間も共に、同一の哲学の原理によって貫徹することではなかったか。そうであればこそ同時代の人々の反応があれ程にまで激しく、徹底的であり、彼に対して唯物論者、無神論者という烙印も押されたのである。この意味で、ホッブズを無神論者として葬り去ろうとした人々が、自分達の世界観を破壊しようとする危険なものを彼の哲学の中に鋭敏に感じ取ったのも理由があるというべきではないか。勿論彼等は彼の哲学を理解することが出来なかつたにちがいない。それにも拘らずホッブズに異端者をみたのは、彼等の立場よりすれば当然といえるだろう。そしてそれがむしろホッブズの真の姿であったというべきではないだろうか。

我々はホッブズに対して自由な立場に立っている。従って出来るかぎり彼の主張に忠実に彼の哲学を考察して、その真意を解明することが、我々の課題である。これがホッブズを再発掘し、再評価するためになによりも重要な前提であるからである。そこでホッブズ哲学に対する我々の態度を先ず明確にしておきたい。仮令彼の自然哲学が二流のものと評価さるべきであるにせよ、彼の人間、及び国家の哲学をこれから切断して、後者だけに彼の真価をみようとする評価には反対する。成る程、彼の自然哲学は独創性に乏しく、しかもこの哲学の故に唯物論として悪名が高かったのであるから、未熟で生硬な哲学的連結を切断して、自然哲学を追放することは、彼を悪名から救い、西欧社会に受け入れやすくするとともに、彼の評価をその本領とする人間、及び国家の哲学に集中せしめるという利点があることは認められねばなるまい。しかし我々がこの評価に反対する理由は次の通りである。彼の哲学が統一ある体系として意図

17) Hobbes : De Corpore (Opera philosophica ed. by G. Molesworth 1839 vol. I) p. 66

されていたばかりでなく、実際不完全であるとはいえ、一つの体系をなしていることは否定出来ない事実である。これを分割し、切断することは、各の理論をみて、その哲学をみないと評すべきであろう。個々の理論は勿論夫々重要である。しかしそれらの理論を構成する哲学的立場の理解なしには、理論内容の評価も充分であるとはいえない。更に自然哲学の低い評価が「物体論」を軽視、乃至無視する風潮を生んだことも亦否定出来ない。しかし「物体論」にはホッブズの哲学の立場を解明するために極めて重要で、注目すべき省察が含まれており、彼の哲学の原理、及び体系を理解するのにこの省察を欠くことは出来ないのである。そこで我々は「物体論」を再発掘して、その意味を再評価し、ホッブズを哲学者として、彼の体系を哲学として把握し、個々の理論を、首尾一貫した哲学の立場によって統一された哲学体系として理解することをその立場とする。しかし彼の歴大な体系の全体にわたって、これを詳細に論ずることはもとより不可能であるから、この小論に於ては、若干の問題点に絞って考察することにする。

第一の問題点は、彼の哲学体系の第一部「物体論」の前半、即ち「論理学」と「第一哲学」を中心に論ぜられている問題、換言すれば、彼の哲学——彼にとっては学一般をも意味する——の本質、目的、方法、対象、及びその構成等についての論理的、認識論的な省察がこれである。「哲学——学一般——とは何か。その目的と方法とは何か。」「学の対象とは何であり、又それは一般にどのように構成されるか。」「学の対象は存在としてどのような性格をもつか」等の諸問題が、この省察に含まれている。これらの諸問題は結局「哲学——学一般——の対象一般である物体とは何か」という最も基本的な哲学の問題に帰せられるであろう。そしてこの問題との関連に於て、「物体論」の後半である自然哲学も問題とされることになる。この問題に関するホッブズ自身の省察を追跡しつつ、これに一定の解釈を加えるならば、ホッブズに固有の哲学の立場が再発見されることになる。これによって彼の哲学体系が一つの哲学的立場によって貫徹されているということも亦理解されることになるだろう。今まで軽視、乃至無視されてきたこの問題点の解明が、ホッブズ哲学の解釈にとって基礎的な観点を提供するという意味で重要であることを我々は確信するのであるが、ホッブズに固有の哲学の立場の再発見は筆者の哲学的立場への模索にとって極めて示唆に富むものであったことを告白せざるをえない。この問題がこの小論の第一部「物体の諸問題」に於て取り扱われる。

彼の哲学体系では第二部が「人間論」、第三部が「市民論」となっている。しかし「法学綱要」や「リヴァイアサン」をみればわかるように、「人間哲学」と「国家哲学」とは組み合わされており、両者は論理的に連関していて、切り離す事は出来ない。この小論では「人間、及び国家の哲学」として考察する。その詳細は第二部の最初の部分で明らかにされる筈である。さて人間、及び国家の哲学に関する問題点を我々は大きく二つに分けて考察するであろう。我々は彼の哲学体系が一つの哲学的立場によって貫ぬかれていることを確信している。しかし物体論で展開された哲学の省察は自然哲学をモデルとしている。ところが学の対象が人間となり、

更に人間の構成する社会となった場合、あくまで自然哲学と同一本質の哲学的立場を維持するとすれば、果してこれらの対象に同一の方法が適用されうるだろうか。それとも対象が人間や社会となった場合には、方法に修正が加えられねばならないのではないか。要するに一般に人間、及び社会を対象とする学が可能であるとすれば、その方法はどのようなものであるべきか、そして対象である人間とは何であるかという問題に帰する。これは人間、及び社会を対象とする学一般についての基本的な哲学的問題であるといえる。この問題は、彼の体系をして自然哲学と人間、及び国家の哲学を含ましめ、しかも首尾一貫した体系たらしめるか否かを決定する重要な意味をもっており、体系を分割し、切断することに反対する我々にとっては、決定的に重要な問題である。しかも社会の学の方法論は、現在に於ても尚論ぜられている問題点であって、十七世紀の中葉に、既に我々の哲学者によってこの問題が意識的に考えられていることは、極めて注目すべき事柄といわねばならない。これがこの小論の第二部「人間、及び国家の哲学」の第一の問題点である。

人間、及び国家の哲学の構成に関しては、当時の一般的風潮に従って、ホッブズも自然法学派に属していたことは、その発想法や用語等からいって明らかである。しかし彼の人間、及び国家の哲学の内容には、所謂自然法学派の一般的傾向よりみれば逆説というより外ないような注目すべき偏向が指摘される。その一つは、国家構成の論理的前提である自然状態が「万人の万人に対する戦 *Bellum omnium contra omnes*」というセンセイショナルな表現で規定されていることである。現実の社会状態に自然を対置し、これによって人間の理想を宣言する自然観の社会的機能が自然法の主流であるとき、自然——人間本性——に於て人間を告発することは逆説というべきではないだろうか。他の一つは、国家権力の絶対性の主張である。自由主義的観点からいえば、国家権力は必要であるにも拘らず、それ自体悪と見做された。当時のイングランドに於てさえ、国王が議会の制限を受けて、両者の政治的勢力の均衡を正統とする風潮は殆ど全階層を支配していた。これに対して、我々の哲学者の国家権力の絶対性の主張はあまりにも鮮明でありすぎた。「国家権力至上主義」という非難はむしろ当然といわねばならない。この二点はホッブズの再評価に於て様々に解釈されているけれども、定説というべきものは未だになく、解釈の困難な点として尚残されている。我々は第一の問題点と並行して、この二つの逆説に対して、彼の言葉に出来るかぎり忠実に従いながら、一つの解釈を与えようと試みるであろう。これが人間、及び国家の哲学の第二の問題点である。

我々の哲学者は祖国の清教徒革命の動乱に際して、三度その著を世に問い、解決の指針たらしめようとした。彼は決して書齋で瞑想する学者でもなく、大学の教壇に立つ教授でもなく、その理論の目的は祖国の現状の実践的な解決であった。これが、やがて明らかにされるように、彼の哲学の目的であった。それにも拘らず、彼はいずれの社会階層のイデオログでもなく、一介の哲学者であった。この意味で、彼はまさしく「抽象的理論を構成する傍観者¹⁸⁾」で

18) Stephen : Hobbes p. 13

あったといえるかもしれない。しかしこのことは、彼が革命に無関心であったことを示すわけではない。むしろ正反対であった。けれども彼はどの社会階層のイデオログでもなく、哲学者であったために、彼が全階層から受けた批判と攻撃は、彼の社会的立場を甚だ不名誉なものとした。ロック等の社会的名声と比較すれば、まさに雲泥の相違がある。彼が単にいずれかの社会階層のイデオログであったとしたならば、当時彼がどれ程社会的名声を得ていたとしても、彼に対する我々の興味は思想史的なもの以上でありえなかったかもしれない。仮令内乱の解決という社会的な目的をもってにせよ、彼の理論が哲学であったために、総ての優れた哲学がそうであるように、再発掘され、再発見されることが今尚我々にとって哲学的に重要な意味を有する。このことが我々を彼の再評価へと向わせた理由であり、又この小論が書かれることになった動機でもある。

第一部 物体の諸問題——学一般の省察

第1章 哲学の本質、対象、及び目的

我々の諸問題の解明にとって、先ずホッブズの哲学そのものに固有の本質を明らかにしておくことが大切である。彼は自らの哲学を次のように定義する。「哲学とは、諸結果、即ち諸現象について、その諸原因の諸概念、即ち諸生産から *ex conceptis eorum causis seu Generationibus*, あるいは逆に、ありうべき諸生産について、その認識された諸結果から、*ex cognitis effectibus*, 正しい推論によって *per rectam ratiocinationem*, 獲得された認識である¹⁾」と。この定義によれば、彼の哲学は次の点で特徴づけられる。第一に、感覚と記憶、及びその集積である経験や、これに基づく「思慮²⁾」のように、自然に与えられ、蓄積されるものではなくて、哲学的認識は「自然的理性」を正しく、適切な方法に従って働かせて、「勉励によって達しえられた³⁾」認識であるという点である。第二に、この認識は専ら現象の生産、即ち現象の原因である存在を、現象との因果的生産関係に於て推論し、認識する学であるという点である。一言でいえば、哲学は簡潔に「原因の学 *scientia τῶν δῖοτι⁴⁾*」と呼ばれて、感覚や経験の蓄積である「事実の学 *scientia τῶν ὄτι⁵⁾*」から区別されるところにその特徴がある。

このような哲学の本質から、その対象は次のように規定される。「哲学の対象 *subjectum philosophiæ*, 即ち哲学が想いめぐらす主題は、その一定の生産が把握され、一定の考察に従って相互の関連が規定されることの出来る総ての物体 *corpus* である。即ちこれらの点で構成と

-
- 1) Hobbes : *De Corpore* (op. vol. I) p. 2
 - 2) ib. p. 2~3
 - 3) Hobbes : *Leviathan* p. 29
 - 4) op. I, p. 59
 - 5) ib.

分解 *compositio et resolutio* の余地のあるもの、換言すれば生産されること、又は一定の独自の性質をもつことが理解されることの出来る総ての物体がこれである⁶⁾」と。ホッブズの哲学は、存在を存在するかぎりに於てではなく、哲学の定義が示すような認識を得ることが出来るかぎりに於て対象とする。しかもその対象は物体という名称でもって総称される。哲学が対象とするものは総て物体と呼ばれ、逆に物体と呼ばれるものは、総て哲学の対象となりうるものに限られるという点が先ず銘記されねばならない。従って、凡そ実在し、又は実在すると信じられているものが総て哲学の対象となるのではない。彼が神学の対象、歴史的事象、宗教の信仰内容、占星術の対象等を哲学の対象から除外したのも、これらの諸対象が哲学の対象に相応しい性質をもたず、哲学の方法の適用が不可能であると考えたからである。これとは逆に、通常物体と呼ばれるのが不適當であるとおもわれている事柄へも、哲学の対象となるかぎり、物体という名称が与えられた。例えば、哲学は自然を対象とするばかりでなく、人間、及び社会をも対象とする。従って後者も亦物体と呼ばれて然るべきであろう。しかしこの呼び方が常識と掛け離れているために、様々な誤解を生んだことは想像に難くない。彼が唯物論者として非難された理由の一つは、恐らくこの点の誤解にあったものとおもわれる。誤解を避けるためには、次の点が十分に注意されねばならない。彼の哲学の対象は現象する存在、即ち現象の相に於て生産し、生成する存在であり、哲学は現象の生産の理解のために、現象の生産の原因として存在の属性を推論し、逆に存在の属性から現象を理解する。即ち現象の理解のために論理学によって対象が分析され、構成されるかぎり、それらは哲学の対象となる。従って現象しないもの、又は生産されないものは勿論のこと、仮令現象しても、自然理性の方法である論理学の適用を受けることの出来ぬものは対象から除外される。この意味で存在と呼ばれるかぎりの総てのものを対象とするアリストテレスの存在論とは異なる。一定の論理学によって自然理性が探求し、認識しうるかぎりの存在が哲学の対象である。勿論同一の論理学の適用を受けるとしても、存在の属性は現象の相違によって当然異なる。例えば自然現象から推論される自然物と、人間現象から推論される人間とでは、各に帰せられる属性は異ならねばならない。しかし両者を対象とする哲学の本質は、ホッブズの場合全く同一であって、人間を対象とする哲学の本質が、自然を対象とする哲学の本質と異なるわけではないし、対象を取り扱う論理学も本質的には同一である。しかしキリスト教的世界観に対して、自然学をも含めて諸学が哲学と総称されていた時代には、このことは仲々理解されることが困難であったにちがいない。端的に言えば、スピノザがその書簡で、繰り返し倦むことなく拒否しつゞけてきた所謂「人間的話法 *humano more loquendo*⁷⁾」によることなく、冷静な自然理性の論理学によって現象を理解すること、及びこれとの連関で存在を把握することが我々の哲学者の立場であるといつてよいだろう。

ホッブズの哲学は何故このような本質をもつのであろうか。その鍵は彼の哲学の目的にあ

6) *ib.* p. 9

7) Spinoza : *Epistola xix* (opera hrsg. v. C. Gebhardt vol. IV) p. 88

る。一般に「知は力のためにあり *scientia propter potentiam*, 理論……は解かるべき問題, 即ち構成の術のためにある。従って, 総ての考察は何らかの行動, 又は働きのために為されるのである⁸⁾」から, 「哲学の目的, 又は意図は, 既に知られている結果を我々の福祉のために *ad commoda nostra* 用いることであり, 言い換えれば, 物体と物体とを関係づけることによって精神が捉えた結果に基づいて, 人間の力と物的素材の許すかぎり, 人間の努力によって, 人間生活の利益のために同じ結果を生み出すこと⁹⁾」である。一言でいえば, 哲学の知識を人間の実践的な力に転化せしめることであり, その目的は「我々の福祉」である。これらの言葉を一貫しているのは, 「知は力なり」というベーコンの有名な言葉の精神である。要するに, 哲学は人間の福祉のために, あらゆる意味で生活を生産する力となることを目的とする。ホップズによれば, 人間はその生産力の限りを尽して, 自らの福祉の実現のために努力すべき存在であるからである。「物体論」の最初の章で, 彼は次のように語っている。「今日人間の間で哲学が果している役割は, 丁度大古に自然の中で穀物とぶどう酒が果したと語り伝えられているものと同じであるように私にはおもわれる¹⁰⁾」と。何故ならば, 耕作という方法によって穀物とぶどう酒が人間によって生産され, 人間が豊かな生活内容を生産する力をもつ迄は, 人々は自然によって与えられた木の実や草を採取する外に生活の途がなかったからである。人間にとって, 自然に頼る生活は不安定と悲惨とを意味した。自然は人間にとって見えない不幸であり, 抵抗することの出来ない力の支配下にあるようにおもわれる。外からの自然の脅威に対しては, 人間は自然の生成, 又は生産の秘密を探り, 一定の方法によってこれを発見し, 生成の理法に従って種子を播き, 収穫するように努力せねばならない。人間に相応しい生活を生産する力は哲学によって人間のものとなる。人間は労苦して自己の運命を開拓せねばならない。その為に必要な力に転化する知識が哲学に外ならない。そして見えない不幸を予測出来る幸福に変えることがその目的である。それ故ホップズは哲学を「創造を模倣すること¹¹⁾」ともいう。哲学の能力である「自然的人間理性は総ての創造物を勤勉に経廻り, それらの秩序, 原因, 及び結果に関して真理を報告する¹²⁾。」哲学は, 神のように, 無から存在を創造することは出来ないし, 又世界をそのままに写す映像でもない。神が秩序を与えて世界を創造したことに倣って, 人間理性が世界を熱心に観察し, 調査し, 論理的方法を適用してその秩序を認識し, 所与の混沌に秩序を見出して現象を再構成し, 対象を理解する。これが哲学であり, 人間の努力の所産であって, 努力する人間のみがもちうる知識である。「あなたの精神と全世界との娘である哲学は, あなた自身の中にある¹³⁾」と言われるのもこの意味である。しかし人間にとって,

8) *op. I, p. 6*

9) *ib.*

10) *ib. p. 1*

11) *ib. Ad Rectorem*

12) *ib.*

13) *ib.*

自然の脅威は外からだけやって来るわけではなく、人間の内なる自然、即ち人間本性の中にも潜んでいる。現実に行進している内乱状態、即ち「人間が人間にとって狼である *homo homini lupus*¹⁴⁾」状態から脱出して、「人間が人間にとって神である *homo homini Deus*¹⁴⁾」状態、即ち国家を構成する力も亦哲学の知識によって導かれねばならない。人間、及び国家の哲学の目的はこゝにある。無知は無力の同伴者であり、人間を悲惨にする。これに対して、哲学は外、及び内から人間を襲う自然の脅威に対して脱出の道を指示し、よりよい人間生活を生産する力を開発する。しかも、この知も力も一にかゝって人間の努力にある。人間の運命は人間自身の努力次第である。ホッブズの哲学をして、生成、又は生産の相に於て現象を理解することを以てその本質たらしめたものは、力を求めて努力する人間の現実的本性にあるということが出来る。ホッブズは彼の韻文の自叙伝の中でその出生の様子に触れて、スペインの無敵艦隊来襲の噂がイングランド中に恐怖を播き散らしていた当時、「私の母はその時非常な恐怖を孕んでいたのも、私と恐怖とは一緒に、まるで双生児のようである¹⁵⁾」と語っている。確かに彼の恐怖心は異常に強かったようであるが、彼の危機感覚が極めて鋭敏であったことは事実であろう。彼の哲学の目的が本来あらゆる人間への脅威からの脱出に向けられていたことは、彼の生涯の大部分がイングランドにとって危機的な革命の時代であったことと密接に関連することはいうまでもない。彼の鋭い危機感覚がこの時代に敏感に反応して、彼の哲学の方向を決定したともいえるだろう。しかし同時に、彼の哲学をして専ら生成と生産の哲学たらしめたのは、更に一般的に言えば、流動を本質とする近代そのものであり、又それを反映している近代的学の省察であって、生成と生産という観点から、重要とおもわれない対象を大胆に哲学から除外せしめることになった。存在を、存在するかぎりに於て直感し、これを享受するのではなくて、生成と生産の相の下に現象を理解して、知る力に転化しようとする努力の哲学がホッブズのものである。

ホッブズの哲学の本質と対象、及び目的が略このようなものであるとすれば、哲学は科学と同じものか、それとも異なるものかという疑問が当然起るにちがいない。実際「リヴァイアサン」では哲学の代りに「科学 *science*¹⁶⁾」という言葉が使われている。現在我々が自然科学、社会科学等と呼んでいる諸学が、当時は自然哲学、精神哲学等と呼ばれていたのであるから、諸科学が哲学から分化し、発達してゆく過程からいえば、ホッブズが哲学と呼んだ学は、我々のいう諸科学と同じであるといってよい。事実ホッブズの哲学体系には幾何学、力学、物理学等が含まれており、彼が一般に哲学と総称する場合には、哲学を学一般と理解して差支えないのである。しかし彼の哲学は分化してゆく諸科学に解消してゆくものではなく、所謂哲学固有の領域がある。ホッブズの表現に従っていえば、「物体論」の第一部である「論理学」と、第二部である「第一哲学」とが含む学一般の哲学的省察がこれである。ホッブズがアリストテレ

14) Hobbes : *De Cive, Epistola Dedicatoria* (op. vol. II) p. 135

15) Hobbes : *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Vita* (op. I) p. lxxxvi

16) *Leviathan* p. 25

スに倣って、「第一哲学」という古めかしい名称でもって自己の哲学を呼んだのは、この学が自然学や、人間、及び国家の学に論理的に先行して、諸学の基礎である問題を探求することをその課題とするからである。第一哲学と諸学とはどのように異なるのであるか。ホッブズによれば哲学者は二様に探求する。「一方で……哲学者は特定の問題を立てることなく、単に一般的に可能なかぎり知ることを求める。他方では、光、色、重さ、与えられた形、その他のものの原因が何であるかというように、ある特定の現象の原因、或は少なくともある確実なものを発見することを求める¹⁷⁾」と。前者が第一哲学者であり、後者が自然哲学者である。第一哲学者は「出来るかぎり総ての事物の原因の知識からなる学を求める¹⁸⁾」と言い換えてもよい。端的に言えば、自然哲学は個々の現象の原因の学であるのに対して、第一哲学は現象一般の原因の学といえる。この意味で第一哲学は、諸学の探求する諸原因の論理的な根拠となる普遍的原因の学であり、学一般の哲学的基礎についての省察である。従ってホッブズにとって、所謂哲学に固有の問題は、学一般の認識の前提としての論理学と、これによって構成される学一般の対象、即ち物体の省察とによって、諸学に対して哲学的基礎を置くことである。しかし彼が意図したように、果して第一哲学が哲学に固有の意味と役割とをもつことが出来るかどうか、又第一哲学と諸学とはどのように相互に関連するかについては、後にやゝ詳細に論ぜられ、検討されるであろう。

我々はこゝで先に引用したホッブズの言葉を再び思い起しておきたい。「あなたの精神と全世界との娘である哲学はあなた自身の中にある」と。彼の哲学は決して世界の存在の反映でもなければ、模写でもない。況んや精神だけの創造物でもない。世界の中におかれ、その中で生きてゆかねばならない人間の現実的本性から発する要求と必要とに基づいて、現象から出発しながら、論理学を導きの糸として、世界——人間をも含めて——の理解を目指して辛苦して存在を探求する人間精神の創作というべきではないだろうか。哲学は労苦に満ちた創作者である人間精神の外では無である。創作者である人間の生産する力に転化してこそ、哲学は人間精神に於て生きる。しかも人間の力に転化しうるには、「創造を模倣すること」への努力が必要である。この意味で、哲学は人間精神と世界との娘であり、人間の努力によって創り出され、養い育てられなければならないのである。

第2章 物体の問題

我々の問題である物体は確かに存在であるにはちがいないが、これが存在として我々にとって意味をもつのは、彼の哲学の本質から明らかなように、生産、又は生成の論理によって導かれる認識の対象としてである。従って物体が何であるかを解明するためには、先ず存在自体、現象、及び論理的認識の対象等の相互関係を明らかにして、これらの関連の中で物体が占める

17) op. I, p. 60

18) ib. p. 61

位置とその規定から、今後検討されねばならない物体の問題を具体的に示さねばならない。その手掛りとして、ホッブズの有名な「構想された全世界の抹殺 *ficta universi sublatio*¹⁾」, 又は「事物の絶滅 *rerum annihilatio*²⁾」の仮定に注目しようとおもう。

突然一人の哲学者を残して全世界が抹殺されたものと仮定する。この仮定は甚だ突飛なもののようにみえるかもしれない。しかしこれはやがて触れる彼の方法の一つである分析的方法の適用であって、認識者としての哲学者と、対象としての世界とを切り離そうとする思考上の実験である。さて残された哲学者の思考は対象を失って全く消滅するだろうか。それとも思考として何物かが残っているであろうか。ホッブズによれば、世界が抹殺される以前に得られた「世界と総ての諸物体の諸観念、即ち大きさや運動、音、色等と、更に又それらの秩序と部分等の記憶と表象³⁾」が残っているといわれる。これらは総て「表象 *phantasma*」にすぎないにも拘らず、恰も外界に実在するかのように現れて、普通そのように信じられている。このことは人間にとって避けがたい事実ではあるが、現象の正体は表象群以外の何物でもないのである。従って表象群が記憶の中に残るかぎり、新しい表象は感覚を通して得られないが、それでも尚外界が実在するかのように、思考は作用することが出来る。もしそうであるならば、時間や空間は表象でなければならぬだろう。表象は外界の実在物のように現れるのであるから、空間的配列と時間的継起がすでに予想されるからである。こゝで再び抹殺された世界が旧に復するか、又は新しく世界が創造されたものと仮定する。この仮定も亦先の分析に対して、総合的方法を適用した思考実験であることはいうまでもない。そうすれば、世界は旧通りに空間中に位置を占めることになるであろうが、その存在に関していえば、世界自体は我々の思考に全く依存することなく存在することは明らかである。そこで世界は次のように様々に規定される。「我々の思考から独立の故に自立存在 *Subsistens per se*³⁾」であり、「我々の外に存在するものであるが故に現実存在 *Existens*³⁾」でもある。又「延長の故に物体 *Corpus, propter extensionem*³⁾」と名づけられ、「感覚によってではなく、唯理性によってのみ基礎にある或るものとして認識されるように、想像空間の下に拡がり、置かれているとおもわれるが故に、スッポジツム、及びスブエクトツム *suppositum et subjectum*³⁾」であると。或は、「物体は、我々の思考に依存せず、ある空間の部分と重なり合い、或は共に拡がる或るものである⁴⁾」と。

存在についてのこれらの諸規定が物体の問題の解明の有力な手掛りとなるのであるが、先ず「事物の絶滅」の仮定から得られた結論を整理しよう。世界の抹殺と復活とが我々の思考に与えた影響は何であったであろうか。前者では表象が専ら過去のものに限られていたのに対して、後者では新しい表象が与えられるという相違があるが、いずれの場合にも、我々にとって所与であり、又素材であるものは表象群であるという点では同じであるといわねばならない。

1) *op. I, p. 81*

2) *ib. p. 81~2*

3) *ib. p. 91*

4) *ib.*

換言すれば、世界は存在すれば現象し、表象を生み出す原因とはなっても、それ自体は直接に思考の素材とはならず、表象は人間に受容されたものであるから、表象と存在自体とは全く別物であって、思考のための所与は表象群にすぎないということが一つの結論である。この点でホッブズは経験論、又は実証主義と同じ立場に立っている。これに対して、世界は存在として、表象から明瞭に区別されて、次の諸点で規定される。

1) 世界は存在自体として、我々の思考から独立した自立存在であり、我々の外に現実存在としてある。

2) 存在が認識の対象となる場合、それは感覚に直接与えられることなく、現象の基礎にある或るものとして理性によってのみ想定され、認識されるスッポジツムであり、スプエクツムである。

3) 認識の対象として、延長という属性が帰せられる存在を物体と呼び、延長は空間と重なり合い、共に拡がるものである。

これらが表象から区別された存在の諸規定として得られた結論である。これらの諸規定から、一応物体を次のように言い換えれば、もう少しその内容が明らかになる。第一に、ホッブズによれば物体は存在自体に付与される名称である。彼のいう「自立存在」、又は「現実存在」は所謂実体として、「知覚の外に自己を維持するもの——端的に存在するもの⁵⁾」である。我々の思考の外に何物かがあることは疑うことが出来ない。ホッブズはこの意味で実在論の立場に立っている。しかしこの云い方は充分注意されねばならない。物体という名称で呼ばれる存在は確かに「自立存在」である。しかし総ての「自立存在」が物体と呼ばれるのではなく、又物体と呼ばれるものだけが「自立存在」であるわけでもない。哲学的認識の対象となる限りでの「自立存在」に物体という名称が付与されるのである。このことが何を意味するかは後に明らかにされるであろう。ところで存在自体は、仮令我々の思考に依存しないとしても、それが何であるかが我々に知られなければ、我々に対して積極的な意味をもつことは出来ない。そこで第二に、物体があるばかりでなく、物体が何であるかを知るには次のような手続きを必要とする。物体が認識の対象となる場合、直接感覚には与えられず、直接与えられるのは表象だけであったから、表象群を出発点として、これを素材としながら、理性が現象の原因として存在の属性を探求し、発見しなければならない。このための有力な方法が生成、又は生産の論理学である。そして認識の対象となる物体は現象の原因となる属性が帰せられて、現象の基礎にある或るものとして理性によって想定され、認識されるスッポジツムであり、スプエクツムである。つまり哲学的認識の対象となるかぎりでの存在の相であり、こゝに物体の積極的な意味と性格とが見出されねばならない。この規定は今直ちに説明されることは出来ないが、後に重要な意味をもって想起されることになる。第三に、論理学によって得られた物体の認識内容、即ちその本質——ホッブズはこれを「属性 *accidens*」と呼ぶ——の代表的なものが「延長」であ

5) Tönnies : Hobbes s. 13

る。或は逆に「延長」という属性が帰せられるが故に、その存在は物体と呼ばれるのである。

世界は現象する。しかし我々が受容する表象が世界そのものではないという基本的事実を認めるならば、「端的に存在するもの」として世界があることは理性の正当な推論であり、又我々の体験の承認するところでもある。もしこの点が認められるならば、物体の問題は、一応それが何であるかという点、即ち物体の属性とは何かという点に集中されることになる。しかしホッブズにとって、物体の属性とは一体何を意味するのであるか。普通物体の属性といえば、我々が認識するとしないうちに拘らず、物体に内在している本質と考えられる。存在自体である「自立存在」も、この意味で夫々固有の本質をもっているものと想像される。しかしホッブズは物体の属性を次のように定義している。「属性は、それによって物体が理解されるその在り方 *modus corporis, juxta quem concipitur*⁶⁾」であるとともに、「属性とは物体の概念がそれによって我々に表示される物体の可能的性能である *accidens esse facultatem corporis, qua sui conceptum nobis imprimit*⁷⁾」と。前の定義によれば、属性は物体を対象とする哲学によって認識されるその在り方であるから、哲学的認識を離れて属性はなく、属性とは哲学が認識するかぎりでの物体の本質に外ならない。我々の思考から独立に、存在自体も様々な本質をもつものと想像されるのであるが、それらが我々に認識されないかぎり、属性と呼んでみても我々にとっては殆ど積極的な意味をもたない。我々に認識されて、物体が理解されるかぎり、その知は力となりうるし、属性も我々にとって意味をもちうるからである。では我々がそれによって物体を理解する属性とは何であるか。後の定義によれば、それは「物体の可能的性能」と呼ばれる。これは「能力 *potentia*⁷⁾」と同義であって、言い換えれば、「作用因 *causa efficiens*」とも同じ意味であるが、本来は「その結果の生産に関する能力 *potentia respectu ejus effectus producendi*⁸⁾」を意味する。そしてこの定義こそ彼の哲学の本質を端的に表わしているといえるだろう。我々が物体を認識するのは生成、又は生産の論理学によるのであるから、物体の属性も亦「生産する能力」として分析され、物体に帰せられるからである。存在はそれ自体として様々な本質をもつであろう。しかしホッブズの哲学にとって重要な属性は、生成と生産の論理学が注目し、その網目にかゝるかぎりでの属性であって、それ以外の本質は捨象される。哲学的認識はありのままの存在の本質の模写ではなくて、論理学に導かれる認識の対象に限られる。従って物体の属性は「可能的性能」以外のものではありえないのである。

そこで物体の問題は次のように要約される。第一は、事実上物体の属性はどのように認識されているかという哲学的認識の事実問題である。これに対しては、先ず論理学が考察されて、次いで諸学の基礎論である第一哲学に移り、この基礎の上に諸学がどのように構成されているかが考察されることになろう。しかし物体の属性は存在自体の本質の模写ではなく、端的にい

6) *op. I, p. 91*

7) *ib. p. 5*

8) *ib. p. 113*

えば、人間精神が論理的に構成したものである。勿論厳密に論理学に従って構成されるとはいえ、これを物体に帰する場合、存在自体の本質でないとすれば、一体物体の属性とは何であるか。又これが帰せられる物体とは存在自体に対して何であるか。物体とその属性とは一体どのような意味をもっており、又如何なる権利に基づいてその意味を主張しうるのであるか。これらの諸問題は、一言でいえば、物体とその属性の認識の権利問題ということが出来る。これが第二の問題点である。こゝで属性の帰せられる物体が、「現象の基礎にある或るものとして、理性によってのみ想定されるスッポジツムであり、スプエクツムである」という規定が重要な意味をもって検討されることになる。

第3章 論 理 学

我々はホッブズの論理学を生成、又は生産の論理学と呼んだ。その理由は、現象を生成、又は生産の相の下に、即ちその因果関係の形式の下に認識することをその本質としていたからである。論理学に固有の方法に従って現象を処理し、属性を分析して、対象を構成するのは理性である。しかしホッブズによれば、理性は直観しない。理性に対しては処理すべき素材が与えられねばならない。感覚された表象が所与であり、これが認識の出発点である。表象を受容する能力はいうまでもなく感覚である。感覚された表象は確かに我々に事実についての知識を与える。経験と呼ばれるものがこれであった。しかし表象は、感覚する者が現象する存在について懐く像ではあっても、存在自体の写像ではなかった。ところが理性の探求するのは現象の事実ではなくて、現象の原因としての属性であり、これを帰すべき存在を物体として対象とする。従って感覚によって得た表象と、存在に関する理性の概念とは異質のものといわねばならない。しかしそれにも拘らず、理性にとって認識の唯一の所与は表象であって、これを出发点とせざるをえないのであるから、感覚表象と理性の概念とを仲介するものが必要である。ホッブズによれば、この仲介者が記号としての言語であり、人間に固有の言語能力の所産である。

そこで、ホッブズの論理学には人間の三つの能力、即ち感覚、言語、理性が参加しており、これらの三能力の協力によって論理学はその機能を発揮する。こゝでは彼の論理学を能力別に順を追って考察することにする。

第1節 感 覚

「感覚 *sensio* とは、対象から内へ向う傾動 *conatus* によって生み出され、外に向う感覚器官の傾動から発して、かなりの間持続する場合、この反動によって生ずる表象である¹⁾」と定義される。この定義を理解するには、先ず感覚を作用とその結果である表象とに区別せねばならない。感覚の作用は次のように説明される。感覚の主体は「感覚者 *sentiens*」であり、その対

1) *op. I, p. 319*

象は「感覚されるもの *id quod sentitur*」であって、感覚の作用は感覚者、及びその対象という二物体の相互作用であり、感覚作用とは対象からの作用に対する感覚者の反作用をいう。いうまでもなく、所謂知覚の因果説が前提されているのである。「眼が太陽の光を見る」という表現は正しくなく、「人間が太陽を見る」というのが正しい²⁾と折に触れてホッブズが強調するのもこの意味である。眼は感覚器官ではあっても、感覚者ではなく、光は表象ではあるが、対象ではないと彼は考えるからである。しかし「視覚 *visio* は光り輝く対象の作用によって視る者の中に生みだされた受動である *passio producta in vidente*³⁾」といわれるように、感覚者の反作用は受動である。感覚器官が正常であるかぎり、対象からの作用に対しては受動的に表象を受容するのが感覚作用の特徴であるからである。しかしながら、感覚作用の結果として感覚者が受容するのは対象そのもの、又は作用ではなく、これらと全く異質の表象である。我々は太陽という物体とその作用を見るのでなく、光り輝く球の表象をもつのである。「光とは、光るものから伝達された運動の……眼前での現象である⁴⁾」といわれるのもその為である。表象は「精神の内的諸属性 *accidentia animi interna*⁵⁾」といいかえられてもよい。表象は対象の属性ではなくて、感覚者の精神の属性ともいふべき主観的な像である。表象と対象とは同じものではない。しかし表象と対象とは全く無関係でもない。表象は、対象が作用して、感覚者の中に生み出したその結果である。従って物体の属性は現象の原因であり、表象はその結果であるから、両者は因果的に結合されているものと理解されており、この意味で、表象は物体の属性への分析の出発点となることが可能であるといえる⁶⁾。

表象が認識の素材となるためには、蓄えられ、整理されねばならない。「記憶」は継続的に蓄積された表象を同時的に並べ、比較することによって異同を発見し、これに基づいて表象を類別し、整理する機能をもつといえる。空間的・時間的配列とともに、論理的関連が加えられて、命題を作る素材となることが出来るのもこの機能による。表象群からなる「思考の連続 *train of thoughts*」が「ある欲望と意図によって規制されたものとして、一層恒常的となる⁷⁾」場合には「想像表象の継続、又は連続 *consequence or train of imaginations*⁸⁾」と呼ばれる。ホッブズは感覚能力の中に含ませているけれども、思考の連続の中で注目すべきは、特に想像力によって「規制された思考の連続」である。この連続には二種類があり、次のようなもので

2) *ib.*

3) Hobbes: *Tractatus opticus* (op. vol. V) p. 217

4) *ib.* p. 221

5) *op.* I, p. 82

6) 普通感覚表象は主観的であると考えられているが、しかしこれが唯一の所与であり、認識の出発点でなければならぬ場合、この表象の実在性が問題となる。この点についてホッブズ自身殆ど何事も語っていないが、我々はロックに於いて、鋭い分析を見出す。ロックも知覚の因果説を前提としているが、一見全く主観的とおもわれる知覚表象の実在性が、この表象を結果として生み出す原因である存在との「不変の対応 *steady correspondence*」(Locke: *Essay*; II, xxx, 2)にあることを指摘している。ホッブズの場合の理解にとって、この主張は傾聴に値しよう。

7) *Leviathan* p. 14

8) *ib.* p. 13

ある。「その一つは、想像された結果について、それを生み出す原因、又は手段を我々が探求する場合であって、これは人間と動物とにとって共通である。他は、何等かあるものを想像して、それによって生み出されうるあらゆる結果を我々が探求する場合である⁹⁾」と。彼によれば、後者は人間にだけ固有なものであって、「好奇心 curiosity¹⁰⁾」と呼ばれている。しかし両者は共に、想像力によって思考の連続を規制して、因果的に思考を連続せしめることであり、この意味で、この思考の連続は「探求 seeking¹¹⁾」といわれ、想像力は「発見の能力 faculty of invention¹¹⁾」とも呼ばれる。例えば一定の実践的関心の下に目的を定めて、その有効な手段を探求する場合が前者にあたり、経験に基づきながら、想像によってある出来事の将来を予想する場合は後者にあたる。我々がここで特に注目すべき点は、感覚能力に含まれている想像力が表象群を素材にして、すでに因果的関連の下に思考を連続せしめ、結果の原因、又は原因の結果等を探求する能力であり、発見の能力であるということである。日常生活に於て、この能力が如何に重要な役割を果しているかは今更いうまでもあるまい。少なくとも人間は感覚能力に於てすでに表象群を因果的関連の下に連続せしめ、探求、又は発見への身構えを基本的にもっていることがこの際重要である。唯感覺的表象にとゞまるかぎり、思考の連続は経験的事実に基づく外なく、思考の連続の範囲も限られ、又連続も蓋然性以上に出ることは困難である。哲学は想像力の基本的な探求の姿勢を感覺的表象の範囲にとゞめず、理性的の方法を適用して論理的ならしめ、思考の連続に高度の必然性を与える試みということが出来る。この意味で、想像力は感覚を理性へ媒介する役割をもつといえる。

一般に感覚作用とその表象とは、程度の差こそあれ、人間と他の動物とに共通の事柄と考えられている。これらは人間の中に植えつけられていて、唯五官が正常であれば、自然に働き、自然に得られるから、何等努力を要しない。言い換えれば、感覚の作用と表象とは自然現象であるということが出来る。これらの所与を人間、又は特定の動物に相応しい思考へ向わせるものが想像力であって、特に人間の場合、人間に相応しい高度の認識へ感覺的表象を媒介する役割をもつ。そして人間の想像力の基本的姿勢である探求をして真に人間的たらしめ、哲学的認識にまで導くのは、真に人間に固有である他の二つの能力、即ち言語と理性とである。

第2節 言語

感覚という自然的能力に対して、言語と理性とは所謂人間的能力と呼ばれ、「学習と勤勉とによって獲得され、増進されて、大部分の人々にとっては、教育と訓練とによって学びとられる。そしてそれらは総て言葉と言語の発明から生ずる¹⁾。」ホッブズによれば、人間の言語能力

9) ib. p. 15

10) ib.

11) ib.

1) Leviathan p. 17

と理性とは相伴って発達してきた。人間は、自然のまゝでは、単なる動物であるにすぎなかったであろうが、人間的能力を徐々に身に付けることによって、動物的能力を人間化してきたといえよう。「感覚と思考、及びこれの連続を除いては、人間精神は他に運動をもたない。言語と方法との援助によるとはいえ、これらの諸能力が人間を他の動物から区別する程の高さへと向上させることが出来る²⁾」といわれているのもこの意味である。彼によれば、その能力に関して、人間と他の動物とは相互に断絶しているという程に異質的ではない。むしろ両者は連続的といえる。他の動物と同様、人間に於ても感覚的能力は運動といわれ、単に自然現象にすぎないが、これを人間的現象にまで高めるのが人間に固有な能力の役割である。人間的能力とは人間化された自然の能力といってよいだろう。二つの人間的能力の中、先ず言語について考察することにしよう。

ホッブズは「人間が他の生物よりも偉大な力をもった被造物である³⁾」理由として、二つの優れた点を挙げている。「言語の使用⁴⁾」と「手の使用⁵⁾」とがそれである。こゝで問題とするのは勿論前者である。「言語の一般的使用は、心の談話を言葉の談話に、即ち我々の思考の連続を言葉の連続に翻訳すること⁶⁾」であって、二つの利益を目指している。一つは「我々の思考を記録すること⁷⁾」であり、そのために使用される言語は、「諸符号、即ち記憶のための覚え書 marks ; or notes of remembrance⁸⁾」と名づけられる。他の一つは「(その結合と秩序によって) 人々が各の事柄について何を思い、何を考えているか、又彼等が何を望み、恐れ、又はどのような他の情念を懐いているかを相互に記号で知らせること⁹⁾」であって、この場合の言語は伝達のための「記号 sign¹⁰⁾」と名づけられて、区別されている。しかし我々にとって問題は言語の仲介の機能であるから、記号による思考の翻訳としての言語の機能を中心に考察することにする。「名称 nomen とは人間の意向によって付与された人間の音声 vox humana arbitratu hominis adhibita であって、次のようなものである。例えば、それによって過去の思考に類似の思考が心の中に呼びおこされることの出来る符号 nota であり、又それが言語として整えられて他人に示された場合、示された者にとって、示す者自身の中にどのような思考が心を占めているか、又ははないかを言い表わす記号 signum である¹¹⁾。」こゝで特に注意すべき点は、名称が「諸物そのものの記号ではなく non esse signa ipsarum rerum¹²⁾」、諸概念の記号 signa

2) ib.

3) Hobbes: Liberty, Necessity & Chance, (English Works ed. by Molesworth vol. V) p. 186

4) ib.

5) ib. p. 187

6) Leviathan p. 18

7) ib.

8) ib. p. 19

9) ib.

10) ib.

11) De Corpore (op. I) p. 14

12) ib. p. 15

conceptuum¹³⁾」であることである。例えば「石」という音声で言い表わされる名称は、石そのものを表わす記号ではなく、石という事物について話者のもつ概念の記号である。「人間の意向によって付与された人間の音声」といわれた理由もこゝにある。言語が各の民族によって異なるのも、又同一言語に於て同じ言葉が応々にして異なる内容の表現であるのもこのためである。言語は自然的能力ではなく、人工的に獲得された能力であるからである。

言語の使用で、我々にとって重要なのは固有名称ではなくて、「普遍名称 *nomen universale*」である。この名称は集合名称から明瞭に区別されねばならない。例えば、普遍名称「人間」は、集合名称「人類」とは別物である。では普遍名称とは何であるか。例えば、「人間」という名称そのものは普遍的であるが、人間の集合に対してではなくて、個々人に対して用いられる。それならば個々の人を意味しているのであるか。そうではないとホップズは言う。では「人間」は我々の心に受容される個々人の表象であるか。そうでもない。「人間」は普遍名称であって、「このような普遍名称は自然の中に存在するものの名称でもなく、又観念、即ち心の中に形づくられる表象の名称でもなく常にある音声の、即ち名称の名称 *alicujus vocis, sive nominis nomen*¹⁴⁾」であると彼は言う。「人間」というものは感覚的に実在しないし、又表象されもしない。従って感覚表象という観点からいえば、「人間」と言われた時の音声であるか、又はその表わす名称以外の何物でもないから、この観点からいえば、「人間」は音声、即ち名称の名称という外ないであろう。では空しく響く名称にすぎないのであるか。彼はこの間の事情を次のように説明している。普遍名称は個々のものの名称ではなくて、「普遍的諸名称、即ち多くの事物に共通の名称 *nomina universalia, id est, nomina pluribus rebus communia* であり¹⁵⁾」、心そのものの中でこれに対応しているのは個々の事物の映像と表象とであると。では個々のものが普遍名称で呼ばれるのは一体何を意味しているのであるか。この名称は一般的命題で言い表わされる判断を含んでいるのである。例えば、「甲（という名の人）を人間と呼ぶ」ことは、「甲は人間である」という判断を予想しているのである。一般に、「命題は二つの結合された名称からなる陳述であって、これによって語る人は、後の名称が前の名称をもつ同一のものの名称であると自ら理解していることを記号で表わすのである¹⁶⁾。」この場合重要なことは、二つの名称が単に並列されているのではなくて、繫辞によって結合されている点である。「繫辞による結合は、そのものにこのような名称が付けられた原因についての思考を伴っている¹⁷⁾。」例えば、我々が「物体は可動的である」という時、実際は石についていわれているのであるが、しかし我々が問題としているのは石という物ではなくて、それ以上の事柄、即ち石が「可動的」と呼ばれる意味である。「何故それはそのように名付けられて、他のように名付

13) ib.

14) ib. p. 18

15) ib.

16) ib. p. 27

17) ib. p. 28

けられないのであるか。従ってあることであるということ、例えば可動的であること、温いこと等は何を意味するかを問うているのであり、事物の中にその名称の原因を問うているのである¹⁸⁾。」一言でいえば、二つの名称が繫辞によって結合されている理由——原因——は、普遍名称で呼ばれるものにではなくて、ものに於て普遍名称で呼ばれること、即ち「性質 *proprietas*」, 或は「属性」に求められねばならないのである。例えば、「人間」という普遍名称で呼ばれるものは各個人であるが、この名称で呼ばれること、即ち「人間性」は、この名称で呼ばれるものに共通であって、この名称で呼ばれないものからこのものを区別する性質をいう。普遍名称が普遍的であるのは、この性質の普遍性による。このような省察から、ホップズは普遍名称を更に「具体的名称 *nomen concretum*」と「抽象的名称 *nomen abstractum*」とに分析する。「さて、存在すると想定される或るものの名称であるもの〔名称〕が、具体的であるのである。従って、或はスッポジツム、或はスブエクツム、つまりギリシヤ語でヒュポケイメノンと呼ばれる。例えば物体、可動体、運動体…がこれである¹⁹⁾」と。例えば、「人間」という普遍名称は個々人に対して使用されるけれども、厳密に言えば、「存在すると想定される或るものの名称」であり、スッポジツム、又はスブエクツムと呼ばれるものである。我々が問題としている「物体」という名称もこれと全く同様であって、「存在すると想定される或るもの」、即ちスッポジツム、又はスブエクツムであるものを表現する具体的名称であることが銘記されねばならない。何故具体的名称の表現するものが存在すると想定されるのであるか。その答は抽象的名称の説明から与えられる。名称が「抽象的であるのは、想定される事物に存在している具体的名称の原因を指示する場合であって、例えば、物体であること、可動的であること²⁰⁾」、即ち「物体性 *corporeitas*」, 「可動性 *mobilitas*」であると。換言すれば、「この名称の原因というのは、つまり我々の概念の原因、即ち概念的に把握されるものの或る能力、或は作用、又は性状であって、ある人は、これをその諸様態 *modi* というが、しかし多くの人が諸属性 *accidentia* と呼ぶものである²¹⁾。」この説明は抽象的であるから若干の説明を必要とするであろう。我々が個々人を「人間」という具体的名称で呼ぶ場合、その理由は、人間に共通で普遍的な「人間性」という属性が発見されて、概念として持たれ、これが人間性という抽象的名称によって表現されるからである。この場合、抽象的名称の表現するものは「人間性」という人間の属性である。我々はこれを次のように理解してはならない。先ず人間という存在に人間性という属性があって、これが認識されて、抽象的名称によって表現され、すでに存在しているこのものが人間という具体的名称で表現されると。これが誤解であることは次のように説明されるであろう。先ず抽象的名称についての誤解を解くために、ホップズの属性の定義を思い起こすことにしよう。一言でいえば、物体の属性とは、人間が現象を因果的関連の下に理解するため

18) *ib.*19) *ib.*20) *ib.*21) *ib.* p. 29

に論理的方法に従って現象の原因を探求し、その結果発見した性質であって、本来存在するものに内在していると想像される性質ではなかった。端的に言えば、属性とは理性が論理的方法を現象に適用することによって発見した普遍的概念であって、抽象的名称はこの概念の記号である。理性の概念は抽象的な普遍概念であるから、それが判明に示されるためには、普遍名称という記号によって表現されねばならない。普遍名称がなければ、理性の概念は判明に表現されず、従って理性もその機能を発揮することが出来ない。そうだとすれば、普遍名称は直接「事物そのものの記号」ではないけれども、理性の「概念の記号」として、間接的には理性の概念を媒介とした存在の記号とあってよいだろう。人間性という属性はこのようなものとして理解されねばならない。何故物体の属性が抽象的名称という記号によって表現されるかは、理性の方法の考察によって明らかにされるであろう。次にこの名称に対応している具体的名称についての誤解を避けるためには、この名称のもつ重要な意味を指摘しておかねばならない。この二つの名称の対応こそホブズ哲学に独特のものであって、この点を理解しなければ、彼の哲学の独自性は見失われてしまうことになる。抽象的というならば、具体的名称はすでに存在しているものの名称ではなく、理性によって現象の原因として発見された属性が帰せられねばならぬが故に、「存在するものと想定される或るもの」の名称である。人間の例で説明することにしよう。我々は個々の人々を感覚表象として受容する。これを人間の現象の相と呼ぶことにしよう。我々は生活体験から、又生活の必要から、現象する相の下に「自立存在」というべきものがあると考えている。そしてこの「自立存在」が現象すると考えるのである。いわば存在は二層的である。ところでホブズの哲学は現象を原因から理解しようとする。人間的現象を因果的関連の下に理解しようとして、理性は現象に論理的方法を適用して原因の探求に努力する。その結果発見されたものが属性であって、「人間性」という抽象的名称で表現される。ところで発見された属性は現象の原因であるから、存在に帰せられねばならない。しかし存在自体は我々には不可知である。そうだとすればこの属性を何に帰すべきであるか。理性は現象の原因である属性を帰すべき当のものとして「存在すると想定される或るもの」を対象とし、これを「人間」と呼ぶ。この点に関しては「物体」も全く同様である。では「人間」とは何であるのか。ホブズはこれをスッポジツム、及びスブエクツムと規定したのであるが、一言で言えば、現象の原因である属性をもつものとして、現象の基礎に「存在すると想定される或るもの」であり、「自立存在」に代っておかれた理性の対象である。この点については後に更に詳細に論ぜられる筈である。こゝでは次のことだけを指摘しておこう。ホブズの場合、哲学の認識によって、存在は、いわば三層的となり、三つの相が重ね合される。即ち表象としての個々の人々と、人間と、そして人々の存在自体とがこれである。しかしこれらの三相は別々の存在であるのではなく、現象の相を見るのは感覚であり、「人間」という哲学的相を発見するのは理性であり、存在自体の相を確信するのは人生体験であり、生活の必要である。現象の相と存在自体の相との間に哲学的相が挿入されることによって、現象は説明され、本来不可知的であ

る存在自体にも哲学的照明が当てられて、抽象的な姿に於てではあるが、洞察されることが可能となる。ホッブズの哲学の対象は存在のこの哲学的相であって、これが学一般の対象の領域である。「物体」という名称は、このような対象の総称に外ならない。経験論の立場に立つ哲学にはこの哲学的相が欠如しているために、学が構成すべき真実の対象が見失われて、懐疑主義が基調とならざるをえなかった。合理論の哲学に於ても、存在のこの相が対象とされずに、「存在自体」、即ち実体が対象とされるならば、独断論となることは不可避であった。これらのことを想えば、具体的名称の表現する存在の相が学の真実の対象の発見と構成とにとって如何に重要な意味をもっているかが理解されるであろう。これらの点については後に再び触れる機会がある筈である。

抽象的名称が理性の属性の探求と規定にとって不可欠の記号であったように、具体的名称は理性による対象の構成にとって不可欠の記号であった。これらの普遍名称があればこそ、表象群の集合である思考の連続が、「記号による翻訳」によって理性の思考の連続になることが出来る。ホッブズ自身哲学に於ける抽象的名称の重要性に触れて、「もしもこれらがなければ、我々は一般に物体の独自の性質を推論すること、即ち計算することが出来ない²²⁾」と述べているのもこの為である。理性の概念は理性によって探求され、発見されるけれども、判明な形でこれを固定し、更に接続させるのが普遍名称であるから、普遍名称は存在に関する理性の記号的表現ということが出来る。記号は写像ではない。理性の概念の記号は存在自体を写すのではなくて、存在について理性が探求し、発見した概念を表現するものであり、総じて学とその対象は、存在に関する理性の記号的表現と考えられねばならない。換言すれば学の対象とその属性とは、存在について記号的に表現された理性の対象とその属性として理解されねばならないのである。

第3節 理 性

哲学に於て最も重要な役割をもつ理性は次のように定義される。「理性とは……我々の思考を符号により、又記号によって表現するために同意された普遍名称の諸継続の計算(即ち加減) *Reckoning, that is adding and subtracting, of the consequences of general names……*以外の何物でもない²¹⁾」と。理性の対象は表象ではなく、記号によって翻訳された普遍名称であることはすでにみたところであるが、計算という言葉は説明を要するだろう。理性の推論を計算として説明することは、彼自身語っているように、ローマ人の使用法をそのままに受け継いだものようであるが、一見奇妙にみえるこの説明がかえって彼の理性の性格を的確に表現しているといえる。「ローマ人は金銭勘定を計算 *rationes*, 勘定することを見積 *ratiocination*, 我々が勘定

22) *ib. p. 29~30*

1) *Leviathan p. 25~6*

書、又は計算書で項目といているものを名称 *nomen*、即ち名前と呼び、そして彼等は計算 *ratio* という言葉を他の事柄についての計算の能力にまで拡大したもののようである²⁾と。商品について金銭勘定をする場合、計算書に品目と並べてその金額が書き込まれていないと計算することは出来ない。金額は数多い様々な商品に付けられた共通の性質である貨幣の数量である。理性は具体的な品物の質を度外視して、専ら共通の性質に翻訳された数量にだけ注目して計算する。つまり商品の使用価値ではなくて、交換価値について計算する。勿論ホッブズの哲学に於ける理性の計算は論理的なものであって、その本質に於ては金銭勘定と同じであるが、取り扱う対象が異なる。哲学に於ける論理的計算は、彼の場合、哲学の方法に基づく理性の操作を意味する。「哲学の方法は知られた諸原因による諸結果の、或は知られた諸結果による諸原因の最も簡潔な探求である³⁾」と定義される。ではこの探求はどのようにして為されるのであるか。「総ての学の第一の端初は感覚と想像力の諸表象であり、我々は確かに自然にこれらのものが何であるかを知るのであるが、何故そうであるのか、即ち、如何なる理由に由来するかを知るのは推論 *rationatio* の為すべきことであって、それは構成と分割、即ち分解から成っている *consistet in compositione et divisione sive resolutione*⁴⁾」と。普通に使用されている言葉でいえば、結果から原因へ、又は原因から結果へ推論するための分析と総合、即ち減じたり、加えたりする計算が方法であることになる。

さて我々は哲学の本質の説明に於ても、そして今の哲学の方法の定義に於ても、原因と結果という言葉に出会ってきた。今迄は一応自明の事柄としてきたが、哲学の方法に於て実際に原因の分析が問題とされるのであるから、方法の考察に入るに先立って、ホッブズが原因と結果をどのような意味で使用しているかに触れておく必要がある。しかしホッブズの説明は、一見したところ、甚だ形式的であるばかりでなく、アリストテレスの言葉を若干近代的に修正しただけで、極めて陳腐なものにすぎないという印象を与える。彼によれば、作用する物体が各能動者と受動者と名づけられ、受動者に於て生じた属性の変化が結果と呼ばれ⁵⁾、「能動者、又は受動者の属性は、それなしに結果が生み出されない場合、仮定により必要不可欠の原因、即ち結果を生み出すのに必要な原因と呼ばれる⁶⁾。」更に彼はアリストテレスに倣って、能動者の属性を「作用因 *causa efficiens*⁷⁾」と呼び、受動者の属性を「質料因 *causa materialis*⁸⁾」と呼ぶ。我々が現象を連続的過程として理解しようと試みる場合、因果関係は論理的に要請される範疇であって、ある属性を結果というとき、必ずこれを生み出す原因を予想し、逆にある属性を原因と呼ぶとき、必ず結果が生ずるものと考えねばならない。ホッブズは原因を二つに分析

-
- 2) *ib.* p. 22
 - 3) *op.* I, p. 58~9
 - 4) *ib.* p. 59
 - 5) *ib.* p. 106~7
 - 6) *ib.* p. 107
 - 7) *ib.*
 - 8) *ib.*

したために、結果を必然的に生み出す原因を両者の総合として、「完全原因 *causa integra*⁹⁾」とも呼んでいる。近代的修正というのは、形相因と目的因とを作用因に吸収して¹⁰⁾、機械的自然観を反映させていることを指す。彼はこのような古風な形式的説明の後に、更に一節を設けて、「可能と現実について *de potentia et actu*」論じている。この概念は、周知の通り、アリストテレスによって一般に生成、変化、運動等を説明するために用いられたものであった。ホッブズはこの古めかしい概念をわざわざ復活して、これに新しい解釈を与えている。「原因と結果とに可能と現実とは対応している。確かに後者と前者とは同一の事柄であるが、しかし見方の相違のために、異なった名称で呼ばれうる¹¹⁾。」「というのは、原因は既に生み出された結果に関していわれるが、可能は生み出さるべき結果に関していわれる。いわば原因は過去に関わり、可能は未来に関わる¹²⁾」と。彼が何故「原因—結果」の範疇の外に、わざわざ「可能—現実」の範疇を復活させたのか、その理由については直接説明されていないし、その真意は必ずしも明らかではない。機械観の確立とともに、現象の法則的説明は総て原因—結果の範疇によって与えられ、可能—現実の範疇は入り込む余地がないものと確信されてきた。現象は過現未の三相を通じて一貫した因果関係で法則化され、数式で表現される透明な世界となったかのように見える。ホッブズが「原因—結果」に「可能—現実」を対応させたのは、単に蛇足であるか、或は彼の自然学が数学と無縁であったために、残されていたスコラ学的な古さというべきであろうか。ホッブズ自身説明を与えてはいないけれども、しかし彼の哲学的省察の文脈の中でこれを考えてみれば、一つの意味が見出される。現象を因果関係によって説明する場合、他の自然学者にとっては恐らく法則の探求、又は発見にその関心が集中するであろう。彼等にとって、法則に従う対象そのものの哲学的省察は殆ど関心を引く問題ではなかった。ところが哲学者ホッブズにとっては、現象の法則の探求はもとより関心事であったが、それにもまして重要なのは法則に従う対象の哲学的省察であった。彼にとって、法則的に「原因—結果」として関係づけられる属性には、これらが帰せられねばならぬ存在が学の対象として対応していなければならないのである。抽象的名称が表現する属性には、具体的名称によって表現される対象が対応し、この対象に属性が帰せられたことを想起すれば、この間の事情は明らかな筈である。もしこのように解釈することが許されるならば、ホッブズが「原因—結果」の範疇に対応させて、「可能—現実」の範疇を復活させ、しかも前者を過去に関して用い、後者を未来に関して用いようとした理由も推察出来ないわけではない。過去にすでに起った結果に関しては、作用因と質料因との総合である完全原因がこれに先行していなければならないし、又先行していた筈である。しかし未来に起りうべき現実に関しては、その完全原因となるべき二つ、又はそれ以上の原因は未だ総合されずに、二つ、又はそれ以上の存在に分有されている属性でな

9) ib.

10) ib. p. 117

11) ib. p. 113

12) ib.

ければならない。この属性を我々は何と呼ぶべきか。「可能 *potentia*」と呼ぶ外ないのではないか。しかもホッブズの属性は本来能力、力を意味する可能的性能であった。従って未来に関して「可能—現実」という範疇こそホッブズの属性の相互関係の表現としては一層適切であるというべきではないだろうか。

さて哲学の方法にかえて、先に指摘された分析と総合の方法は実際どのように適用されるのであろうか。この点についてホッブズは次のように語っている。「我々がある結果を認識するというはその諸原因が何であるか、そしてそれがどのような対象に内在し、そしてどのような対象に結果を導き入れ、更にそれがどのようにしてなされたかを我々が認識する場合である¹³⁾」と。この言葉を手掛りとして、我々は問題を二つに分けて考えることにしよう。第一は原因を知るとはどういうことであるかという問題である。次にこの言葉では、先ず原因が問われて、その後原因である属性が内在する対象が問われている。属性が対象から独立に先ず問われていることは説明を要するだろう。これが第二の問題点である。

原因を知るということはどういうことであるか。これを明らかにするために、ホッブズは「事実の知識」と比較して次のように説明する。「事実の知識」は表象として受容された現象の知識であるから、先ず全体の表象が受容されて、それから部分の細部に移るのが普通である。事実の知識は全体の表象が与えられねば成り立たないからである。これに対して原因を知の場合、原因は存在の属性であって、直接表象として与えられることが出来ないから、「原因の知識」は「事実の知識」と異なった事情にある。現象が事実として与えられるかぎりでは、全体として具体的であり、複雑であるとともに、個別的でもある。全体としての現象には、勿論具体的で複雑な原因があり、これに先行したであろうが、このような複雑な原因を一挙に探り出すことは人間の能力を越えている。そこで原因を探求するには、人間の能力に相応しい人為的操作をもってするのが普通である。つまり複雑な全体としての原因を単純な部分的原因の構成物と想定して、これを分析し、比較的知ることの容易な部分的原因を先ず発見して、その後知られた部分的原因を総合し、全体としての原因を構成するのが順序であり、分析と総合という手続きはこのことを意味する。全体としての原因が具体的、個別的であるならば、部分的原因は抽象的、普遍的であるということが出来る。従って最も単純な部分的原因は「総ての物体、即ち総ての物質に共通な普遍的属性の原因¹⁴⁾」といわれる。我々が原因を問う時、探求し、発見することが容易であるように、現象の性質、条件を出来るかぎり単純化せざるをえない。「普遍的なものが個別的なものの中に含まれている場合、理性によって探り出されねばならない。即ち分解によって *per resolutionem*¹⁵⁾」といわれる所以である。勿論分析は総合を予想し、再構成のための「要素 *element*¹⁶⁾」への分解であることはいうまでもない。従って原因

13) *ib.* p. 59

14) *ib.* p. 61

15) *ib.*

16) *Leviathan* p. 29

を知るには必ず理性の方法、即ち計算が必要である。ホッブズが属性を「それによって物体が理解されるその在り方」と語ったのも、この方法との関連で理解されねばならない。

次に第二の問題点、即ち原因が、その内在すべき対象から独立に、先ず問われている意味が説明されねばならない。さて属性が原因として作用しうるためには、作用するもの、即ち存在するものに内在せねばならない筈である。言い換えれば、属性はまさに物体をサブエクトムとする偶有性に外ならず、生成し、消滅する。これに対して物体は偶有性の消長変転に拘らず、不生不滅である¹⁷⁾。しかし属性の生成消滅は事実の知識に属する事柄である。ところが原因を探求する場合、単純で普遍的な原因の分析がなされねばならないのであるが、この分析に並行して、極めて重要な抽象がなされていることに注目する必要がある。これを「物体からの属性の抽象」といってよいだろう。レアドはこれを次のように説明している。「抽象するというのは、切り離すことではなく、物体、又は対象を考慮することなく、量、熱、その他の属性の増加と減少を考慮すること、即ち着眼することである¹⁸⁾」と。ホッブズ自身例として挙げている¹⁹⁾ 三角形の命題について考えてみよう。「三角形の内角の和は二直角に等しい」という命題は、三つの角をもつものについてではなく、三つの角をもつこと、即ち三角形についての命題である。この場合、形という属性がものから抽象されて、考慮され、着眼されているのである。この抽象の意味を一言でいえば、物体に対立させて、属性に相対的独立性を与えることである。例えば物理学の所謂「理想化」がこれにあたり、表象の直観性の排除といってもよい。属性の現存在に関するかぎり、物体が不変であって、属性はこれに内在しつつ、消長変転するものであった。しかし属性によって生ずる因果関係に注目するかぎり、属性は物体から抽象されて常住と考えられ、逆にある物体が現実にこの属性をもつかどうかは偶然的となる。これが属性の相対的独立性の意味であって、先ず最初に原因が問われて、その後に対象への内在が問われたのもこのためである。

属性の相対的独立性が分析—総合の方法と並行するとき、法則の発見が可能になることは注意されてよい。三角形の有名な命題が定理として通用するのも、形の属性の相対的独立性による。属性の相互関係だけが抽象されて、固定されるならば、ものがこの属性を現実にもつかどうかという偶然性は問題とはならず、属性の相互関係だけが常住なものとして把握されているからである。しかしながら、法則が因果的必然性をもつためには、属性の相互関係と、「原因—結果」という論理的必然性との間に類比が発見されねばならない。自然の創造者には、具体的全体としての自然についてこの類比を見通すことが可能であろう。しかし我々被造物にとっては、現象はあくまで所与であって、この類比が事実として与えられているわけではなく、又先天的な原則というようなものでもない。この類比は探求され、努力して発見されねばなら

17) op. I, p. 103

18) Laird: Hobbes p. 148

19) Leviathan p. 20

ない。そして理性のこの努力は、ものから属性を抽象して、これに相対的独立性を与え、この属性に関して普遍的で単純な原因を発見して、現象を再構成するという方法によらなければならない。従って、ホッブズによれば、現象の法則の発見はどの現象についても一律に同じであるわけにはゆかない。例えば、属性の抽象度の高い幾何学や力学の法則は高度のものであることが出来るが、これよりも一層複雑な現象に関わる物理学では、同程度の法則の発見は困難と考えられる。勿論その差は程度の差とはいえ、理性の方法の適用の難易によって決定されるからである。

このようなホッブズの哲学の方法は、合理論的決定論、及び経験論的懐疑論と比較されるならば一層よく理解されるであろう。両者は主張するところが全く相反するにも拘らず、一つの共通点をもっている。法則の必然性を現実存在に内在する必然性と解している点がこれである。前者の場合、もし存在自体が法則の必然性によって決定されていると主張されるならば、この主張は恐らく創造者のものではありえても、人間のものとはいへないというべきであろう。人間にとって、具体的で個別的な存在に因果関係との類比を発見することは、方法上非常に困難だからである。この主張が独断的であると評される理由もここにある。これに対して、後者によれば、存在するものは総て感覚表象に外ならない。従って存在するものは常に経験される出来事であって、ここに法則を発見することはまず不可能に近い。ある場合にあるものが一定の規則に従ったとしても、次の出来事に関して同じである保証はありえない。どれ程事実を屢繰り返しても、それから法則を発見することは不可能であるからである。これらに対して、ホッブズは理性の方法によって探求され、発見された属性を抽象的名称によって表現し、これに相対的独立性を与えるとともに、これに対応して、この属性が帰せられる対象を存在するものとして想定し、これを具体的名称によって表現する。これが学の対象であり、先に存在の哲学的相と名づけられたものであって、彼によって物体と総称される。例えば幾何学の場合、厳密に言えば、「三角形であること」という属性に対応して、「三角形と呼ばれるもの」が幾何学の対象であって、これも亦物体と呼ばれて然るべきである。しかしこのような言い方は普通ではないので、奇妙におもわれるであろうし、又経験論からは反論が予想されるだろう。例えばロックが問題としたように、経験論の立場からいえば、「三角形という一般観念」は「存在することの出来ないある不完全なものである²⁰⁾」といわねばならないだろう。知覚される具体的な三角形は皆特定の形をもつものであるからである。従ってロックにとって、「三角形という一般観念」は幾何学にとって有用ではあるが、フィクションであって²⁰⁾、これに対応する存在はありえなかった。存在、又は対象を経験から得られた知覚表象に限る経験論にとって、存在は感覚の対象の外にはありえないであろうが、感覚が対象をもつと同等の権利をもって、ホッブズは理性の対象として物体を想定する。三角形を物体と呼ぶことは確かに奇妙におもえるが、方法上仮令属性に相対的独立性が与えられても、これは単に方法上の手続きであ

20) Locke: Essay; IV, vii, 9

って、実際に属性を対象から切り離すことではない。学の対象が属性という抽象的名称にすぎないと主張するのであれば兎に角、学が少なくともある意味で存在を対象とするというべきであるならば、学の対象は感覚の対象ではなくて、理性の対象でなければならないというのがホッブズの主張である。そして理性の方法的探求との相関関係に於て、理性が想定する存在を対象とすることによってのみ、学は合理的でありながら独断論に陥らず、感覚表象を出発点としながらも、懐疑論を避けることが出来るであろう。しかし理性の対象の権利根拠については、あらためて論ぜられねばならない。

我々は現象の原因の探求と発見とに重点を置いて彼の論理学を考察してきたのであるが、原因の発見に続いて、原因としての属性の対象への内在、結果の生成、法則等についての説明が残されている。しかし、後に諸学の構成を考察する際に具体的な例によってこれらの点に触れる機会があるであろう。

第4章 第一哲学

論理学の考察に続いて、いよいよホッブズ哲学の問題の核心に入らねばならない。先に彼が世界の抹殺の仮定の下での思考実験の結果、存在を幾通りか規定した際に、「延長の故に物体 corpus, propter extensionem」という規定を与えたことを想起しよう。現象の原因としての物体の属性が延長によって代表されることは、彼が折に触れて強調している通りであるが、尚延長と並んで、これに勝るとも劣らぬ重要な属性がある。「運動」がこれである。そこで問題は次のようになるであろう。延長と運動とが現象一般の原因として物体の基本的属性と考えられるのは何故であるかと。これが彼の第一哲学の基本問題である。ホッブズ自身この問題に答えるために、次のような自問自答を試みている。「何故に物体のある部分がこゝに、他の部分がそこに現れるようなことが起るのであるか」と問い、「延長の故である propter extensionem¹⁾」と自ら答えている。又「何故に全物体が連続してある時にはこゝに、他の時はそこに見られるというようなことが起るのであるか」と問い、「運動の故である propter motum¹⁾」と答えている。この簡潔な自問自答を手掛りにして、基本問題を追跡してゆくことにしよう。

この自問自答をみて直ちに気付かれることは、二問が共に、個々の特殊な現象についてではなくて、現象一般についてその原因を問うていることである。第一哲学の基本問題がこれらの点にあることは既にみた通りである。さてこれらの問答の眼目を簡潔にいうならば、次のように言うことが出来るであろう。第一の問答は現象するものの「現存在 existentia 一般」の原因が「延長」という属性であることを明らかにしているし、第二の問答は、現象するものの「変化 mutatio 一般」の原因が「運動」という属性であることを明らかにしている。一般に現象があるのは、それが現に存在し、又変化するからであって、凡そ現に存在もせず、又変化もしない現象などありえないからである。

1) op. I, p. 92

ホッブズは禅問答にも似た簡潔な自問自答によって基本問題に解答を与えたけれども、この解答が導き出される過程が補足されねば充分な説明とはいえない。従って、次に論理学によって導き出されるこの過程を補足して、説明せねばならない。彼の論理学の出発点は感覚表象の受容であった。我々は様々の具体的ではあるが、複雑で、混沌とした表象群の堆積をもっている。しかし我々が哲学を志すかぎり、莫大な表象群の堆積を整理し、現象に共通な事柄を抽象して、その原因を問わねばならない。第一哲学は今指摘された基本問題に答えることを任務としている。そのためには、理性がその方法に従って、問題とされている現象の分析にすまねばならない。延長も運動も、勿論理性のこの方法によって探求されて、発見されたものである。第一哲学の場合、問題は現象一般の原因の探求であるから、その部分的な原因で、しかも要素となるべきものは、最も普遍的で、究極的な原因でなければならない。現象一般の現存在の原因の分析によって到達した「最も普遍的な原因 *causa universalissima*」が「延長」であり、現象一般の変化の原因が分析される場合、「これらの総てのものの唯一で、普遍的な原因は運動である *causa eorum omnium universalis una, est motus*²⁾」というのが彼の根本的な確信であった。この間の事情について、スティーヴンは次のように語っている。第2回のヨーロッパ旅行(1629)でホッブズは偶々或る貴族の図書室に掘げられていたユークリッドの幾何学原理を見て、幾何学に強く引きつけられたというエピソードは有名であるが、これに劣らず重要な事柄は、パリ滞在中、或る学者の集会で提出された「感覚とは一体何か」という問題に対して、誰からも満足な説明が与えられなかったことに驚ろかされて、彼が感覚——存在の現象する相——の原因について思いめぐらす機会を得たことであった。「この問題について彼自身思いめぐらした結果、彼は次の事柄に注目した。即ち総ての事物が静止するか、又は全く同じように運動するならば、事物には何の相違もなく、従ってどのような感覚もありえないであろうと。そこでこれら総ての事柄の原因は、これらの事物の運動の相違の中に求めらるべきであると彼は推論したのである³⁾。」我々が事物を感覚的に受容するのは、ものが変化するからである。ものが変化する原因はものの運動にある。これがホッブズの推論であった。この推論を導いたのは勿論理性の分析的方法である。この問題は、彼の第3回のヨーロッパ旅行(1633~5)中も、引き続き彼の念頭にあった。「この全旅行中、ホッブズはいつも一つの主題について思いめぐらしていた。船中であれ、馬車の中であれ、或は馬の脊の上であれ、彼は世界の本性について瞑想し、学者の集会で彼に強い印象を与えた観念について工夫を凝らした。そして彼は思いついた。この世界に於て、唯一つの真実な事柄がある。それは、我々が誤って事物と思い込んでいるが、頭脳の単なる表象にすぎない総てのものの根拠であると。又この唯一實在が運動であり *The only reality is motion*, それ故運動の様相を学ぶことが学問に於ける探求の成功にとって必要な条件である

2) *ib.* p. 62

3) *Stephen: Hobbes* p. 18

4) *ib.* p. 21

と⁴⁾。」この旅行で彼は尊敬するガリレイをイタリアに訪ねており、この確信がこれによって一層強められたことは想像に難くない。総ての現象に共通する現存在と変化との究極の原因が、探求の方法の極まるところで、「延長」と「運動」にまで到って発見され、確信されたことは、スティーヴンの語る通りであろう。しかし現象の相として受容された表象と、理性の探求の究極に於て発見された存在の属性とは異質のものであって、簡単に対応するものではなく、両者の対応と相関とを説明する仲介者が必要である。仲介者によるこれらの点の説明がなければ、二つの属性そのものも十分に規定され、理解されることが出来ないからである。

感覚表象と属性とを仲介するものは「空間」と「時間」とである。先ず空間から考察しよう。我々は現象について様々な感覚表象をもっている。事物は各特殊な色、形、大きさ、重さ等をもつ表象として受容されるばかりでなく、近くの方は大きく、遠くの方は小さく見える。このような感覚表象は、勿論物体の属性である延長と直接対応しない。では両者を仲介するといわれる空間とは何であるか。ホップズは空間を次のように定義する。「空間は現に存在するものであるかぎりでの、現に存在するものの表象である *spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis*。その際想像力をもつ者の外に現れること以外の、その事物の如何なる属性も考慮されていないのである⁵⁾」と。この定義に含まれている意味は甚だ重要である。これを要約すれば、次のようにいえるだろう。第一に空間は確かに表象であるにちがいないが、感覚表象ではなくて、想像力の表象であるということである。第二に空間表象は、現に存在するかぎりでの現存在の表象であると規定されている。いわば事物の現存在だけが抽象されて、他の諸属性は一切考慮されていない。感覚表象は決してこのような表象であることが出来ず、常に具体的な内容を伴う。抽象的に現存在だけを内容とする空間表象をもつことが出来るのは想像力だけである。第三に空間表象は、一方それが表象であることによって感覚表象に対応し、他方それが現存在だけの表象であることによって、現象の現存在一般の原因である延長と対応することが出来る。こゝに空間の仲介者としての性格があるわけである。

先ずホップズ自身が述べている延長と空間との対応について考えよう。簡単にいえば、事物が現象するとき、事物は現に存在していなければならないが、これを表象としていえば「空間を占めている」ということであり、物体の属性としていえば、「延長している」ということになるだろう。換言すれば、事物が空間を占めるように現れるから、我々はそのように現れる原因として、事物は物体として「延長している」と推論するのであり、逆に物体が「延長している」から、現象する事物は「空間を占めている」ように表象されると我々は理解するのである。しかも「物体は我々の思考に依存せず、ある空間の部分と重なり合い、共に広がるあるものである⁶⁾」といわれるように、両者は相互に重なり合って、その拡がりを共にする関係にある。つまり物体の延長は延長するだけの空間を占めて、同一の拡がりをもつといってもよい。このこ

5) *op. I, p. 83*

6) *ib. p. 91*

とを理解するには、ある一点を原点とする三次元の座標空間を考えればよい。例えば、太陽の感覚表象は見掛け上の大きさを示すにすぎないが、実際には、太陽は三次元の座標空間の中でその真実の大きさ——延長——をもって、それに等しい空間を占めているものと推論され、確信されている。これは勿論座標空間を表象する想像力と、延長を推論する理性との所産であって、感覚表象だけをもって、想像力も理性も持たない生物には、太陽が見掛けの大きさと違った巨大な物体であることなど全く思いも及ばぬ事柄であろう。空間表象と延長とのこのような対応は、想像力と理性とを持つ人間精神の発見したものであって、想像力の仲介的役割が特に注目されねばならない。

延長と空間は重なり合い、共に広がるという意味で対応するものであるが、しかしホップズによれば、両者は同じものではなく、明らかに区別される。延長は「精神の外に存在する物体の属性⁷⁾」であるのに対して、空間は表象であるから、「精神の外では無である⁸⁾」といわれる。両者を比較するために共に延長と呼ぶならば、延長は「真実の延長 *extensio vera*⁹⁾」であるのに対して、空間は「構想された延長 *extensio ficta*⁹⁾」といわれ、共に空間と呼ぶならば、延長は「実在空間 *spatium reale*¹⁰⁾」であり、空間は「想像空間 *spatium imaginarium*¹⁰⁾」といえよう。更にいゝかえれば、延長は物体の「大きさ *magnitudo*¹¹⁾」であり、空間はそれが占める「場所 *locus*¹¹⁾」ともいえる。彼によれば、両者の相違は次のように要約される。第一に、物体は動静の如何に拘らず、大きさを変えないが、場所を変えることはある。第二に、場所は「単なる形姿の表象¹²⁾」にすぎないが、大きさは「その物体に固有の属性¹²⁾」である。第三に、場所は「精神の外では無である¹³⁾」が、大きさは「精神の内では無である¹³⁾。」このように両者は相互に区別されねばならず、全く別のものであるにも拘らず、どのような大きさの物体であれ、重なり合う空間はその物体の場所といわれ、物体そのものは位置づけられているといわれる。

延長と空間との対応と相違については詳細に論じているホップズも、感覚表象と空間表象との対応については殆ど何事も述べていない。しかし空間表象が延長を感覚表象と対応させ、関連させる仲介者であるべきであるならば、この対応も亦無視されてはならない筈である。感覚表象は、感覚者を原点として、常にその周囲にパノラマ的秩序をもって展開される。空間も亦パノラマ的であって、表象は常に見掛けの形姿である。我々は太陽の真実の大きさを数字の上では知っているけれども、地球上でその感覚表象を真実の大きさに変えることは出来ない。これに対して延長に対応する空間は三次元の座標空間であって、その秩序は幾何学的である。この空間では延長と空間とは真実の大きさと対応する。前者を感覚的空間と呼ぶならば、後者を

7) *ib.* p. 93
 8) *ib.* p. 94
 9) *ib.*
 10) *ib.* p. 93
 11) *ib.*
 12) *ib.* p. 94
 13) *ib.*

想像力的空間ということが出来る。そしていずれもが表象であるから、想像力によって両者を幾何学的に対応させることは決して困難ではない。例えば、感覚者から1米のところにいる人と、300米のところにいる同じ身長の人との感覚表象には大小がある。このパノラマ的空間に幾何学空間を対応させて、両者の大きさの占める空間を略同じものと想像することは容易であろう。これは空間表象が極めて単純な表象であることによるばかりでなく、このような表象をもち、これに対応させる能力である想像力によることは勿論である。このようにして一見直接対応しないかのようにみえる延長と感覚表象が、想像力の機能とその単純な空間表象によって、対応させられ、関連をもつことになる。

空間表象を仲介として、延長が感覚表象と対応するということは何を意味するのであるか。第一に、既に述べられたことであるが、感覚表象が空間表象に対応して、現に存在するかぎりでの現に存在するものの表象に翻訳され、感覚表象が「空間を占めている」ものの表象と見做されるとき、このように現れる原因として、「延長している」物体が理性によって推論されるのである。逆に、「延長している」物体が存在していると想定されるからこそ、空間表象に対応するかぎりでの感覚表象は、そのように現象するものとして理解されるのである。ホップズにとって、延長はあくまで物体に固有の属性であって、理性によって推論されるものであり、物体は推論された延長を属性とする存在として想定されたもの、即ちスッポジツムであることを特色とする。この点はいくら強調されてもよい。第二に、空間が拡がりという単純な等質性をもつことから導き出される計量の可能性である。空間には、「分割すること *dividere*」、又は「構成すること *componere*」という「精神の働き *mentis opus*¹⁴⁾」が容易に加えられるからである。そこで一定の単位を人工的に定めるならば、空間は測定が可能となり、一定の原点を定めるならば、空間は三次元の座標空間となる。この座標系の中に物体が場所を占めるならば、その位置ばかりでなく、延長、即ち大きさと物体間の距離が数量的に測定出来る。物体ばかりでなく、感覚表象も座標空間の中に位置づけられるように想像力によって表象されるならば、計量出来ることはいうまでもない。これこそ計算を機能とする理性的思考の領域であって、空間は主観的な感覚表象を数量的関係に配列することによって、理性的思考へ媒介する役割をもっている。空間はこの二つの点で感覚表象を理性的思考へ仲介する機能をもち、本来感覚に属しながら特異な能力である想像力が両者の仲介者である。これと同時に、幾何学空間、又は座標空間に場所を占めることによって、延長は計量可能となり、物体は固有の「大きさ」をもつ。延長がこの規定を得ることも亦重要である。

空間表象との対応によって「延長」が規定されたように、「運動」も亦空間表象との対応で、次のように定義されるのが普通である。「運動とは連続してある場所を離れて、他の場所を占めることである¹⁵⁾」と。この定義は場所の移動と呼ばれるのであるが、この定義のように、運

14) *ib.* p. 85

15) *ib.* p. 97

動が空間的に場所だけに対応させられるならば、ゼノンの逆説を免れることは出来ない。そこでホブズは運動を定義するために、これを修正して次のようにいう。運動とは「そこにある場所から、まだない場所へ *a loco ubi est, ad locum ubi non est*」の「継起 *successio*¹⁶⁾」であると。この意味で、「あるものが運動することは時間に於てでない」と理解されえないのである¹⁷⁾。では時間とは何であるか。「時間とは、運動に前後、即ち継起を我々が想像するかぎりでの運動の表象である *Tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem*¹⁸⁾」と。時間表象は先ず運動の表象といわれている。そして空間表象と同様に想像力の表象であって、唯前後、即ち継起という点だけが考慮された、極めて抽象的な内容に関する運動の表象と規定される。そこで運動は「継起する場所の移動」として表象されることが出来る。さて時間表象は、それが表象であることによって感覚表象に対応し、唯前後、即ち継起の表象という点で変化の原因である運動という属性に対応する。

運動と時間との対応は次のように説明されるだろう。一般に事物が現象するとき、それは変化として現れねばならない。これを表象としていえば、「時間の中で継起する」ということであり、物体の属性としていえば、この表象の原因として物体が「運動している」ということである。事物が「時間の中で継起する」ように現れるから、この変化の原因として、物体が「運動している」と理性は推論するのである。逆に物体が「運動している」から、事物が「時間の中で継起する」ように現れると我々は理解しているのである。この場合にも、具体的で、個別的な感覚表象に於て、唯継起だけの表象をもつ想像力が仲介者の役割を果していることは空間の場合と同じである。

延長と空間の場合と同様に、運動と時間とは全く別のものであって、判明に区別されねばならない。運動は物体の属性であるのに対して、時間は想像力の表象であって、空間との類比でいえば、運動を「真実の運動 *motus verus*」と呼ぶならば、時間を「構想された運動 *motus fictus*」とでもいうべきであろうか。時間表象は、勿論変化の感覚表象とは違っている。変化の感覚表象は感覚者の主観的印象や体験であり、具体的、個別的である。空間との類比でいえば、感覚表象は現在の時点を中心としてパノラマ的である。これを現在を原点とする時間座標の表象に対応させることは想像力の機能である。具体的な感覚表象が、時間表象を介して、運動の属性に対応し、関連するのも、想像力の機能によることは空間の場合と同様である。時間座標による計量の可能性も亦、空間と同様、時間の重要な仲介機能の所産であることを付け加えておかねばならない。この意味で、時間は「数量化された運動の表象 *phantasma motus numerati*¹⁹⁾」といわれる。但し時間の場合、単位の決定が空間の場合と比較して困難な事情にあるために、時間の単位が運動を尺度として、一定時間に対応する場所の移動によって決定されるのが普通

16) ib.

17) ib.

18) ib. p. 84

19) ib.

である。しかし一旦単位が決定されれば、逆に時間が運動を数量的に測定する尺度となることはいうまでもない。

現象一般の原因を探求することが第一哲学の課題であった。ホッブズは基本問題を二つに分けて、凡そ現象が現象であるかぎり、現象一般に不可欠な二つの性格、即ち現存在と変化との原因を探求しようと試みた。感覚表象から出発しながら、空間と時間とを仲介として、推論され、発見された原因が「延長」と「運動」という属性であった。言い換えれば「延長」と「運動」とは、第一哲学が発見した属性の概念を表現する抽象的名称である。従って第一哲学の対象は、この抽象的名称を理由として、これと対応している具体的名称によって表現される。この名称が「物体」であって、これによって表現される対象は、理性によってのみその存在を想定されるもの、即ちスッポジツムという性格をもつ。ホッブズは「延長」という属性に対応する具体的名称を「物体」とし、「延長」と「運動」との二属性に対応する具体的名称を特に「第一質料 *materia prima*²⁰⁾」というときもある。しかし彼がこの古めかしい名称を復活したのも、現象一般の原因である二属性をもつ第一哲学の対象を表現するためであって、物体と別の対象を特に表現するわけではない。さて第一哲学は現象一般の原因という最も普遍的な原因を探求することを課題とするから、発見された原因としての二つの属性の規定も極めて抽象的であることはやむをえない。しかし個々の現象の領域に於て、これらの属性を要素として、各の学が構成されることが次の課題であり、これによって抽象的な属性の規定が具体化されてゆくことになる。それと同時に、総合の方法によって諸学の構成が成功すれば、第一哲学の分析の方法による探求と発見との妥当性が確認されることになる。分析は総合と構成の要素の発見のためであり、総合はこの要素を具体化するとともにこれを検証する。この相互性が理性の方法の性格だからである。

第5章 体系の構想

第一哲学は諸学の構成の基礎となるべき要素を分析し、発見することを課題とし、延長と運動とを基本的属性とする物体を対象として確立した。しかしながら、ホッブズによれば属性は直観されるものではなく、論理的方法によって分析—抽象されて推論されたものであった。この方法の適用が正しければ、推論された諸属性は客観的妥当性をもつ筈である。けれどもこれは今のところ予想ではあっても、事実ではなく、実際にそうであるかどうかは別の問題でなければならない。属性の客観的妥当性が検証されるためには、この属性を要素として、学の総合—構成の方法によって種々の現象が総合され、再構成されねばならない。これに成功したとき、初めて第一哲学の分析の成果は諸学の基礎論として検証されたことになる。従ってこの検証はもはや第一哲学には属しない。この検証のためには諸学を構成することが必要である。

20) *ib.* p. 105

これは分析と総合との方法が含む当然の相互関聯であるからである。この点と並んで、次の事柄も亦注目されてよいであろう。前章の終りに触れておいたように、第一哲学は現象一般について最も普遍的な原因の探求を目指す。現象が何等特殊な規定をもたないために、物体の属性は専ら空間、時間という抽象的な表象との対応によって規定される外なかった。確かに空間、時間と延長、運動との対応によって、感覚表象は属性と対応することが可能となったのであって、空間と時間との仲介者の役割は重要である。しかし先にも強調されたように、空間、時間はいくまで表象であって、存在である物体の属性とは異質のものであった。延長が空間との対応で「大きさ」を意味し、運動が空間と時間との対応から「時間的継起の中での場所の移動」と規定されるかぎり、これらの規定は表象によるものであって、属性そのものの規定とはいえない。第一哲学に於ては属性に対応する表象が空間と時間だけであったから、このような抽象的規定が与えられる外なかったといえる。しかし諸学に於て現象が具体的となるに応じて、属性の規定も具体的となり、存在に固有の属性の規定をもつことになる。この意味で、諸学の構成によって第一哲学の対象である物体はその内容を具体化し、豊富にしてゆくのである。方法的な相互関聯と、対象の規定の具体化という二点に於て、第一哲学と諸学の関聯は不可分であり、相互的であるといわねばならない。

諸学を構成するにあたって、ホップズは雄大な哲学体系を構想する。この構想は第一哲学を基礎に、幾何学、自然哲学、道徳学、国家哲学を含む一大体系である。しかもこの体系に含まれる諸学は、いずれも各の現象の原因から夫々現象を構成するという同一の哲学的立場によって貫通されている。又諸学は第一哲学の対象であった「延長し、運動する物体」を具体化された内容を伴って対象とするという点でも一致していることを特色とする。このことは次に触れる彼の体系の構想の概要から容易に気付かれるところである。

諸学の構成は、方法上からいえば、「論証的方法 *methodus demonstrandi*¹⁾」に基づくから、専ら「総合的 *synthetica*²⁾」である。或はむしろ「演繹的」といった方が彼の方法の特色を一層よく示すことになるかもしれない。何故ならば、論証の基礎となるべき要素は既に第一哲学によって分析的に発見されているというのがホップズの確信であるからである。今指摘された彼の体系の構想の特色を知るために、その概要を簡単にみることにしよう。

最初に第一哲学の成果として諸学の基礎となるべき物体の属性の定義が与えられる。「場所とは物体によって対応的に満たされ、占められた空間である²⁾」と定義された後に、「運動とはある場所の放棄と、他の場所の獲得である³⁾」と定義される。これらの定義は、第一哲学によって確立され、諸学にとって構成の要素となるべき事柄として前提される。

第二に幾何学の構成の眼目は次のように述べられている。「もし運動以外の如何なるものも

1) *op. I, p. 71*

2) *ib. p. 62*

3) *ib. p. 62~3*

考慮されないとすれば、運動する物体が何を生み出すかをみななければならない⁴⁾」と。

第三に力学については次のように述べられている。「次いである一つの物体の運動が他の物体に何を生み出すかの考察が続くであろう⁵⁾」と。

第四に物理学については次のように語られている。「次に、諸部分の運動から——例えばこの運動によって同一の物が感覚にとっては同一にではなく、変化したものにみえるというようなことが起るのであるが——何が生ずるかという探求に到るであろう⁶⁾」と。例えば、光、音、色等の現象の感覚的变化の説明が、普通の感覚には受容されない微細な粒子の運動から説明されようとするのである。

第五に道徳学の構成の眼目は次のようなものである。「物理学の後に道徳学に進まねばならぬのであるが、こゝに於ては精神の運動、即ち欲求、嫌悪、愛、慈愛、希望、恐怖、怒、競争、嫉妬等は如何なる諸原因をもち、又これら自体は如何なるものの原因であるかが考察される⁷⁾」と。但し人間を対象とする道徳学と次の国家哲学とは、先行する自然哲学と事情が異なることについては先に少し触れておいた。学の体系の構想としては、先行する自然哲学が道徳学と国家哲学の構成のための基礎を与えねばならない筈であるが、しかし自然哲学から人間哲学に到るまでの間隙は決して小さくなく、当時としては接続よりも、むしろ断絶していたという方があっているだろう。その上「市民論」を先に出版せねばならない事情もあって、「精神の運動の諸原因の考察は推論によるだけではなくて、各自己自身に固有の運動を観察する各人の経験にもよる⁸⁾」ことをホッブズも承認している。人間現象は自然現象に比べて複雑多岐であるから、その原因の発見は先行の自然哲学からの論証的推論によるばかりでなく、人間現象についての経験の分析からもなされねばならない。勿論人間現象の独自性から、理性の方法の適用には若干の修正⁹⁾が必要であろうが、分析の方法としては本質的に相違はない。たゞし次の点は注意されてよいだろう。ホッブズによれば、人間哲学は本来先行する自然哲学よりの論証的推論によって連続すべきものであると確信されていたことは確かであって、こゝに学としての本質的断絶をみることはもとよりホッブズの真意ではなく、彼の体系の構想を曲げるものといわねばなるまい。もっとも彼の体系が彼の構想通りに実際構成されることが出来たかどうかは別問題であって、注意深く検討される必要がある。さて人間精神の運動の諸原因が発見されたならば、これから「正義、自然法、市民の義務」等が構成されねばならない。これが第六の国家哲学構成の眼目である。

ホッブズの体系の構想を一瞥して直ちに気の付くことは、次のような事柄である。第一に、

4) ib. p. 63

5) ib.

6) ib. p. 64

7) ib.

8) ib. p. 65

9) 修正の必要については、人間、及び国家の哲学の最初の部分で問題となる。

各の学の領域で、延長をもった物体が運動することによって何を生み出すことが出来るか、又は説明されねばならない現象がどのようにして物体の運動を原因として導き出されるかが問われ、現象の再構成の論理的過程が学の構成となっている点である。こゝに諸学が説明すべき現象を各異にしつゝも、学としての本質を皆同じくしており、彼の体系は同一の本質をもった諸学の体系として一貫しているのをみる。最初に我々のホッブズ解釈の立場として主張された点が、今や彼自身の体系の構想そのものによって確認されたものと確信する。第二に、諸学の対象が単純で抽象的なものから順次複雑で具体的なものへと配列されているのをみる。こゝから物体と総称されている学の対象が、諸学の構成によって順次に具体化され、その内容を豊富にしてゆくことが予想される。

彼の体系の構想は甚だ雄大であり、その企図が実現されたならば、巨大な哲学体系が構築され、彼の哲学は内容の充実したものとなったであろう。この雄大な構想にも拘らず、彼の幾何学と自然哲学に於ては、若干の点を除いては、独創的な見解を見出すことが困難であって、この領域では遂に一流の学者であることが出来なかったという評価も強ち不当ではないようにおもわれる。しかしながら、我々にとって重要な問題点、即ち諸学の構成による第一哲学の検証と物体の属性の具体化について我々が確認するためには、断片的ながらこれらの諸学の中の若干のものに簡単に触れることが必要である。こゝでは「延長」に関しては幾何学を、「運動」に関しては力学を考察することによって、これらの問題点を検討することにした。

幾何学の基本問題は、「もし運動以外の如何なるものも考慮されないとすれば、運動する物体は何を生み出すか」ということであった。幾何学の最も基本的で単純な図形に関して、ホッブズはこの問題に次のように答えている。「もし運動する物体の大きさ——それは常に何らかの大きさであるにも拘らず——が全く考慮されないとすれば、物体の通過する径路は線 *linea*、即ち一次元で単純なものといわれ、物体の通過した空間は長さ *longitudo*、物体そのものは点 *punctum* と名づけられる。これと同じ意味で地球は点、その一年の径路線は黄道と呼ばれるのが普通である。もし運動する物体が長さをもつと考えられ、しかもその個々の部分が個々の線を通過するものと解されるように運動すると想定されるならば、この物体の個々の部分の径路は幅 *latitudo*、通過した空間は平面 *superficies* と呼ばれ、幅と長さとの二次元よりなり、その一方の全体が他方の個々の部分に対応するのである¹⁰⁾」と。同じ様にして三次元の図形が幅をもつ物体の運動によって構成され、その径路は「厚さ、又は深さ *crassities seu profunditas*¹¹⁾」といわれ、この物体の通過する空間は「立体 *solidum*¹¹⁾」といわれる。これらが三次元の幾何学空間を座標系とする幾何学的図形の生産的構成の最も単純で原則的なものである。換言すれば、「単純に運動から何が生ずるか」という基本問題に原則的に答えられたわけである。「そこからして、同様に加えられたり、倍加されたり、又引き去られたり、分割されたりする運動か

10) *op. I, p. 98~9*

11) *ib. p. 99*

らどんな諸結果、又どのような形、そしてその形にどのような諸性質があるか等が考察されねばならない。そしてこのような考察から、幾何学と名づけられる哲学の部分が成立するのである¹²⁾と。例えば、円は平面上に一端が固定された線分の運動によって描かれる他端の軌跡として定義される¹³⁾。

さて彼の幾何学に関して次の諸点が注意されねばならない。第一に、ホップズの哲学の本質である生成、又は生産の論理学がこゝに典型的にみられるということである。即ち第一哲学で発見された二つの属性をもつ物体が生産原理として学の構成の要素の役割を果しているのを我々はみた。ホップズにとって、幾何学は与えられた感覚表象の形を対象として、これを唯直観的に考察する学ではない。図形に注目することは勿論であるが、しかし彼によれば、その形を考察し、その性質を理解するためには、形そのものを更に要素に分析して、要素から再構成するという方法をとる。「創造の模倣」とはこのことであって、感覚表象を創造することは人間には不可能であるけれども、少なくともその形だけについては、「創造の模倣」が可能であるということが出来る。この模倣によって図形の性質が理解されることはもとより重要であるが、再構成する力、即ち「創造の模倣」の力が人間のものとなることこそ彼の哲学の目的であったことを想起すべきであろう。第二に、生産の原理となるべき物体の属性の具体的な規定に注目せねばならない。幾何学に於ても、運動は生産原理として重要ではあるけれども、ここでは唯場所の移動という点だけが考慮されているにすぎないので、運動の具体的規定は力学に譲るとして、一応問題とはせず、延長についてだけ考察することにする。幾何学では、物体は、例えば点、線、面、立体等である。簡潔を期するために、こゝでは点によって代表させることにしよう。ホップズは点を物体という。物体の属性は延長、即ち大きさであった。従って点、即ち大きさのない物体とは形容矛盾ではないか。そうではない。点は存在するもの、即ち空間中に位置を占めるものでなければならない。この場合理性は延長を大きさと位置とに分析して、前者を考慮せず、後者だけに注目する。点とは「理想化された延長」であり、大きさの極限である位置、即ち現存在の極限といてよい。線や面についても同様のことがいえることはいうまでもない。点は決して感覚表象ではなく、感覚的に直観されるものでもない。想像力の表象である空間とのみ対応し、しかも理性の方法によって分析され、発見された延長の極限を属性としてもち、存在すると想定されるもの、即ちスッポジツムとしての物体である。この意味で点は感覚表象から区別されねばならないばかりでなく、運動する物体としては空間からも判明に区別されねばならない。又彼が「線」を「長さ」と区別し、「平面」を「幅と長さ」とから区別したのも、物体と空間とを判明に区別せんがためであった。点は物体であるにも拘らず何故極限としての延長をもたねばならぬのであるか。点は線を構成する生産原理でなければならないからである。つまり点が有限量の大きさをもつならば、総ての線の生産原理であるこ

12) ib. p. 63

13) ib. p. 72

とは出来ないからである。延長に関しては極限を属性とするが、同時に運動を属性としてもつところに点の生産原理としての性格があり、唯理性の対象としてだけこのような存在は想定されることが出来る。ホッブズのいう学の対象の典型的な一例を我々はこゝに見出すのである。ホッブズが挙げている地球の例で考えてみよう。地球の公転径路、即ち黄道を幾何学的に再構成しようとする場合、地球は点と見做され、黄道は線と見做される。感覚表象としての地球は点でありえないし、又黄道という線が感覚的に表象されるわけでもない。地球は感覚表象としても受容されるし、それ自体として存在するものでもあろう。しかし黄道を線として再構成する生産原理となるためには、地球は点と見做されて幾何学の対象となる。現実の黄道も物ではなく、空間に於ける地球の運動の軌跡であるにすぎない。しかし幾何学の対象として再構成されるためには、我々に理解しやすい線と見做される。これが「創造の模倣」ということであり、抽象的にはあるが、我々に理解されるように理性によって再構成されるかぎりでの再創造であり、神の創造を人間的に模倣することである。ホッブズの幾何学のモデルがユークリッド幾何学であったことは確かである。しかし彼の独自性を挙げるとすれば、静的直観的なギリシヤ的幾何学に対して、作図を重視するホッブズの幾何学は動的、構成的であるという事が指摘されてよいだろう。言い換えれば、直観的に洞察するよりは、構成して理解することを本質としており、彼の哲学体系第二部として、彼の哲学の本質を典型的に示しているところに彼の幾何学の特色があるということが出来る。

次にホッブズ其自然哲学の中で最も精彩ある部分である力学について簡単に触れることによって、先に述べた問題点を「運動」の属性について考察しよう。こゝでは「速度」の問題に限ることにする。幾何学の生産原理も物体の運動であった。しかしこの場合の運動は、唯ある位置から他の位置への移動だけが考慮されていて、時間は全然考慮されなかった。しかし「速度」が問題となる運動に関しては当然空間と共に時間が考慮されねばならず、次のように定義される。「速度とは時間と線とによって限定された運動の量である *Velocitas est quantitas motus per tempus et lineam determinata*¹⁴⁾」と。我々が日常運動するものを眺めているとき、運動体を一定の時間にある場所から他の場所へ移動するものとして感覚的に表象している。感覚表象は所謂パノラマ的展望をもつために、同じ速度のものでも近い程早くみえることは誰でも経験するところである。しかしこの定義によって表現されている速度は勿論感覚表象としての速度ではない。共通の座標系としての空間と時間、及び測定の単位を前提とした上での測定された運動の量である。「速度」は先ずこの意味で運動量であり、空間と時間とによって表現された想像力の表象である。確かに測定された数値で表現されている点で正確であり、客観的でもあるが、あくまで表象によって表現されているにすぎない。しかし力学の目指すところは単に現象としての運動の観測だけではなくて、これを手掛りにして、一定の速度をもつ運動を生産原

14) ib. p. 176

理にまで分析して、これを再構成することであった。そのためには、「速度」は運動の量的表現以外のものとして定義されねばならないであろう。ホップズは次のように定義する。「速度とは力として考察される運動のことであって、この力によって可動体は一定時間に、一定の距離を通過しうるのである。Velocitatem esse motum consideratum ut potentiam, qua mobile tempore certo certam potest transmittere longitudinem¹⁵⁾」と。この定義によれば、速度は運動体に内在する「力」として考察される運動であるといわれる。従って、一定の速度をもつ運動の原因の分析はこの「力」に向けられねばならない。ホップズによれば、この分析の結果発見されたのが「傾動 conatus」の概念であった。「傾動とは与えられたもの、即ち限定されたもの、或は表象により、又は数量によって規定されるものよりも小さい空間と時間、即ち点を通過する運動である conatum esse motum……per punctum¹⁶⁾」と。彼が「傾動」の概念に到達したのは、点の想定という理性の方法によるのであるが、この方法は普通「無限小解析」と呼ばれていることは周知の通りである。彼自身点の想定について次のように説明している。「点によって如何なる量をもたないもの、或は如何なる理由によっても分割されないもの（何故ならば自然の事物にはこのようなものは何もないから）と解されるのではなく、その量が考慮されないもの、即ちその量も、又その部分も論証の間に計算に入れられないものと解せられる。丁度点が分割不可能と見做されず、不可分者と見做される punctum non habeatur pro indivisibili, sed pro indiviso のと同様である¹⁷⁾」と。ホップズの分析が数学を伴わぬために、ニュートンの流率法や、ライプニッツの微分法に比べて不完全であることはいうまでもないが、彼自身の言葉からして、彼が無限小解析についてかなりの理解をもっていたことだけは認めねばならない。無限小解析はよく次のような例で説明される。連続音も、非常に早い断続音も我々の耳には同じ様に聞えるという事実との類比によって、感覚される連続量と不連続量である数とを対応させて、後者から前者を構成する方法ということが出来る。或は曲線を直線に対応させて、前者を後者によって構成する場合を考えてもよい。この手続きは勿論理性の方法であって、この手続きによって分析された量は人間の感覚の対象となることは出来ない。丁度映画のスクリーンの上に連続した映像の動きだけを我々は見て、フィルムの一コマ、一コマを感覚することが出来ないように。ところが異なる二つのものの対応が出来るかぎり精密で、正確であるためには、対応する二つの量が有限量であってはならない。どれ程微小量であっても、有限量は二つの量の質的相違を含まねばならないからである。それは更に分割されることが出来る。無限小はこの分割の極限として理性によって分析され、想定されたもの、即ち点である。点は全く量をもたない無ではないが、どの感覚された量よりも小であり、有限量の系列の極限として不可分者と見做される要素である。このような要素の想定は、それが無限小であるが故

15) ib.

16) ib. p. 177

17) ib.

に許される。物体の通過する空間と時間とが無限小の極限にまでおしすすめられたとき、そこに理性が見出すのは、有限量としての速度ではなく、有限量の速度を生産する力学的原理、即ち「傾動」である。無限小解析による点の想定は、有限量の系列の極限での外延量の否定というべきものの発見である。「傾動」は空間と時間との点を通過する際に想定された存在の属性としての力、即ち「可能的性能」であり、この属性が帰せられる物体も亦この意味でスッポジツムという性格をもつ。こゝに我々は運動という属性が力学的生産原理として具体化されているのを見る。物体はこのように具体化された力学的生産原理を属性とするスッポジツムとして力学の対象となる。幾何学の場合に点について指摘しておいたように、力学の場合にも「傾動」は空間、時間という想像力の表象とは全く異質な物体の属性であって、力という質的内包量とあってよいだろう。「傾動」という抽象的名称によって表現される属性に対応して、この属性が帰せられて存在すると想定されるものの具体的名称が力学の対象としての物体、即ち「運動体 motum」である。

さて一定の速度をもつ運動体が感覚的に表象される場合、先ず空間と時間の座標系の中で測定されて、一定の運動量として数量的に規定されねばならない。更にこの速度をもつ運動が傾動を属性とする運動体の運動として再構成されなければならないのである。「傾動」が存在の属性として「可能的性能 facultas」であるならば、力学現象を再構成するには「傾動」の「現実的作動 actus」がなければならない。ホップズはこれを「動力 impetus」と呼んで、次のように定義している。「動力とは傾動自体の速度であるが、しかし経過の起るある時間の点、即ち瞬間に於て考察される速度である¹⁸⁾」と。従って「傾動」と「動力」とは丁度「可能」—「現実」の関係にあるわけである。「傾動」は物体に内在する力であり、障害さえなければ常に作動しようとする属性である。これは過去に於てある現象の原因であったばかりでなく、条件さえ満たされれば、將に作動しようとする傾向である。そして「動力」は「傾動」が現実に発した瞬間の運動体の速度である。この両者の関係を表現しようとして、ホップズはアリストテレスの「可能—現実」という範疇を復活したとという我々の解釈の意味がこれによってよく理解されるものとおもう。

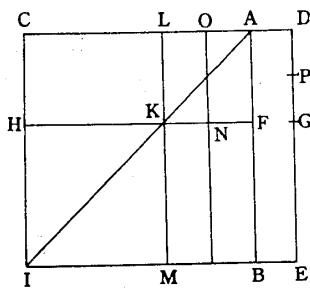
この二つの力学的概念から、例えば「抵抗 resistantia」や、「作用力 vis」という力学的概念が導き出される。「抵抗とは、二つの運動体が接触した場合の、ある傾動に対する——全体として、又はある部分的なものとして——反対の傾動である¹⁹⁾」といわれ、「作用力とは運動体そのものに於て、即ちその大きさに於て増加された動力であり、それによって運動体が抵抗する物体により大きく、又はより小さく作用する¹⁹⁾」といわれる。この定義によれば、「作用力」は「動力」と「大きさ」の積であり、言い換えれば、「運動」と「延長」との積であって、物体の基本的な二属性を綜合した「現実的作動」ということが出来る。しかしこの定義をみて直

18) ib. p. 178

19) ib. p. 179

ちに気付かれる問題点がある。それは「作用力」の要素に「大きさ」が挙げられており、しかも「作用力」が「動力」と「大きさ」の積に比例すると考えられている点であって、もとよりこのまゝで直ちに承認することは出来ない。「大きさ」とは「空間」と対応するかぎりでの「延長」の規定であって、勿論「空間」とは判明に区別されはしたが、力学的原理の要素としての規定は遂に与えられなかった。ロックのように「実質性 *solidity*²⁰⁾」とでも規定されておれば兎に角、「延長」の空間的规定である「大きさ」だけでは、これがいくら増加されようとも、実質が欠けているならば、「作用力」に変化の起りようがないことは明らかである。「大きさ」は「実質性」以上に、例えば「質量 *mass*」にまで具体化されねば、ホッブズの「作用力」の定義そのものが力学的に成立しないことを注意しておきたい。この点はやがて検討されるであろう。

「作用力」の定義が問題を含んでいるので、力学の生産原理による力学現象の再構成の考察を速度に限ることにしよう。一定の速度をもつ運動は「動力」によってどのように再構成される事が出来るであろうか。ホッブズはこの問題を図解しようとする。左図はホッブズ自身が



物体論の中で描いた図の模写であるが、この図によって彼の説明の要旨を極く簡単に述べることにしよう。ACの横軸は「動力」を示し、ABの縦軸は「時間」を示し、そしてDEは「通過距離」を示すものとする。ところで「速度」は「時間と線によって限定された運動量」であった。この観点からいえば、「動力」をその要素として考慮すれば、次のように定義される。「ある一定時間での各運動体の速度の大きさは、時間に於て作動する

その物体の動力（この物体が時間の点に於てもつ）から生ずる量と同じである²¹⁾と。一言でいえば、「速度」は「動力」と「時間」との積であり、この図でいえば、動力軸と時間軸との上での一定の長さの積である平面で表現されることが出来る。これを若干の例によって説明することにしよう。最初に最も単純な等速運動を例にとろう。今仮に「動力」がAC、「時間」がAB、「通過距離」がDEである等速運動があるとすると、これでは軸が三つあるから、この運動を平面で表現することは出来ない。しかし他の等速運動があると仮定し、「動力」がAC、「時間」がAFであるとすれば、「通過距離」はDGであろう。従って両運動の比は、「距離」でいえば、DE:DGであるが、これは $AC \times AB : AC \times AF$ に等しい。従って等速運動の場合には、距離は時間に比例するから、距離の軸は考慮しなくてもよく、等速運動の速度は「動力」と「時間」との積、即ち二つの軸をもつ長方形によって表現される。例えば、「動力」AC、「時間」ABの等速運動の速度はABICによって表現されることになる。同様に、等加速運動の場合には、仮に「初速」A, AB時間後の「動力」BIならば、この運動の速度は三角形ABIによって表現されることが出来る。これとの類比で考えれば、自由落下の加速運動は、「初速」A,

20) Locke: Essay ; II, iv, 1

21) op. I, p. 184

AB 時間後の「動力」BI ならば、AI は直線ではなくて、拋物線になり、この運動の速度は AB, BI と、拋物線 AI で囲まれた図形で表現されることになる。

さてホッブズの力学の構成がこのようなものであるとするならば、我々はスティーヴンの次の言葉を認める外あるまい。「彼〔ホッブズ〕に感銘を与えた科学的方法は、ユークリッドが彼に典型的な例を示したその方法である。総ての結論を、否定しがたい第一原理から展開するのは演繹的方法である。彼は実験の集積を軽蔑する。彼に強く印象づけられる困難は、我々が十分なデータを持たぬことではなく、我々がそれらについて厳密な正確さで推論しないことである²²⁾」と。彼がガリレイやニュートンに比べて、自然哲学の領域で一流でありえなかったのは、この点に彼の学的方法の欠陥があったからであろう。即ち、実験的方法の軽視と数学の欠如とがこれであった。力学の生産原理の分析にかぎり、彼は無限小解析にかなりの理解を示したことは事実である。「傾動」の概念は高く評価されてよいだろう。しかしながら、ガリレイのように実験によって得られたデータから法則を発見する努力はホッブズには殆どなく、又ニュートンのように無限小解析から流率計算を発明することは望むべくもなかった。ホッブズの場合、「速度」の測定値から「動力」を計算することが出来なかったので、「動力」から「速度」を再構成するにも、計算によって展開することは不可能であった。彼は厳密に演繹的であろうと努力したが、ユークリッド幾何学の影響の下で、かえって演繹的な論理主義に留まらざるをえなかったのである。

幾何学と力学の学的構成に簡単に触れた一つの理由は、第一哲学が分析した要素、即ち物体の基本的属性が果して各の学の構成の要素として有効であり、客観的妥当性も亦検証されることが出来るかどうかを検討することにあった。幾何学については後に触れることとして、明らかに問題点が指摘された力学について検討することにしよう。「延長」は仮令「大きさ」と言い換えられようとも、「延長」であるかぎり「作用力」を規定しうる要素となることは出来ない。先にも指摘しておいたように、「延長」が力学的原理の要素となりうるためには一定の実質をもたねばならない。これが力学的原理に要請される性質である。もしそうだとすれば、この要請はホッブズ哲学にとって重大な意味をもつこととなる。この要請はホッブズ哲学の方法の一部を修正し、更にその体系の構想に重大な修正を求めることになるからである。スティーヴンも指摘していたように、彼の総合的方法は構成的であるばかりでなく、論証的であり、演繹的であった。又彼の体系の構想には、第一哲学によって分析された要素から諸学を演繹的に構成しようとする意図が含まれていた。このことは、彼が第一哲学という名称を復活したこと、又彼自身総合的方法を論証的方法と呼んでいたことから明らかである。問題はこの演繹的方法にある。彼は第一哲学から幾何学を演繹し、更に幾何学から力学を演繹しようとした。そのために第一哲学で分析された属性の一つが「延長」とならざるをえなかったわけである。

22) Stephen: Hobbes p. 77

幾何学の演繹にはこの属性が不可欠であろう。しかし幾何学から力学を演繹しようとしたところに問題があった。「延長」が力学的原理の規定要素として導入されたばかりでなく、速度をもつ運動の構成が幾何学的図形で表現されるという結果になった。これに対して、「運動」は幾何学に於ても重要な役割をもっていたが、本来力学的属性であるため、「傾動」という力学的生産原理に相応しい要素にまで具体化されることが出来た。しかし「傾動」の発見にも拘らず、他の要素が「延長」であったのでは、力学的生産原理は力学的原理として欠陥をもたざるをえない。スティーンゲンも言うように、ホップズは演繹的であろうとしたために、実験を軽視し、データから法則を発見して、これを数式によって表現し、これによって運動を数学的に構成する方法を理解することが出来なかった。これでは到底近代科学としての力学を構成することは不可能であるといわねばならない。

この問題は実に第一哲学そのものの再検討をも要求することになる。少なくとも自然哲学を幾何学から演繹するという論理主義が通用しないとすれば、第一哲学そのものも意味を失うのではないかという疑問が当然起るからである。実際力学に関していえば、第一哲学の確立した要素である「延長」と演繹的方法——幾何学的図形による構成法をも含む——そのものが力学的原理を欠陥あるものとし、力学の構成を妨げたときえいえるとするれば、体系の演繹の基礎という意味で、第一哲学の存在理由は失われてしまうのではないだろうか。この疑問は尤もである。では第一哲学は存在理由がないので、廃棄されねばならないのであろうか。我々はこのことで事柄を肌理細かく分析して、問題を処理せねばならない。

第一に彼の学の方法に関していえば、理性の本来の方法である分析—総合的方法と演繹的方法とは分離することが出来るし、むしろ切り離されねばならないというべきであろう。その証拠として、例えば、彼の人間哲学は人間現象の分析から出発して学を構成することを承認されたし、又実際このようにして構成されている事実を挙げることが出来るからである。勿論人間哲学にとって力学的原理の示唆するところは大きく、その影響の強さを認めぬわけにはゆかないが、しかし決してこれを演繹ということは出来ない。むしろ人間哲学が、それに固有の現象の分析から出発して、先行の自然哲学から演繹されなかったからこそ——この演繹は事実上不可能に近いが——自然哲学とは比較にならぬ程に精彩を放ちえたというべきであろう。これは甚だ皮肉なことであるが、我々に一つの教訓を与えているともいえる。幾何学は一応別格として、自然哲学も亦先行の学から演繹されることなく、夫々固有の自然現象の実験的分析から出発して、その原理の規定要素を発見し、これに基づいて学を構成すべきであったと。このことは、人間、及び国家哲学の構成の例からいって、決して彼の本来の哲学的方法とは矛盾しないからである。もしこのようにして自然哲学の構成が試みられていたとすれば、彼自身独創的な学を構成しえたかどうかは別問題として、少なくとも演繹的論理主義から解放されて、もっと自由にガリレイの力学を学び、その本質を理解することが出来たのではないかと惜まれる。第二に学の体系に関していえば、もし諸学が夫々固有の現象に対してその方法を適用して学を

構成するならば、体系の演繹的一貫性は失われてしまうことになるだろう。しかしこれによって体系そのものが崩壊すると考える必要はない。ホップズにとって、諸学の学としての本質は皆同じであり、その目的と方法は各の学によって具体的に若干の修正を必要とするにせよ、本質的な相違があるわけではなく、彼の体系に含まれている諸学は、同一の哲学的立場によって貫かれているといえるし、我々が彼の体系を再評価するに方って注目したのもこの点であった。

ホップズに演繹的方法を採用させたものは何であったであろうか。スティーヴンの指摘を俟つまでもなく、ユークリッド幾何学の方法が彼に与えた強い感銘がその原因であった。幾何学は若干の基本的定義から出発して、演繹的に学を構成する方法をとる。我々がみたように、彼の体系はまさしく、この方法の通りに構想されている。彼はこの方法を幾何学に限らず、全体系に適用しようと試みたために、演繹的論理主義に陥ることになったのである。そこで第一哲学を全体系の基礎としてではなく、単に彼の幾何学の基礎としてのみ考えるならば、第一哲学による幾何学の演繹は方法上問題はない筈である。彼の幾何学はユークリッド幾何学をモデルとしているのであるから、演繹的方法はむしろ当然といえる。但し彼の幾何学も彼の学一般の本質を分有しており、しかも第一哲学を前提としているために、ユークリッド幾何学とはかなり異質の、いわば物体の幾何学となっていることは注目されてよいだろう。このような性格をもつ彼の幾何学が、幾何学としてどれだけの価値と意味とをもつかは容易に判定されえないとしても、学の内容が高度に抽象的であるだけに、学の対象である物体の性格や、彼の哲学の本質、及び目的等を理解するには興味深い内容を含んでいることだけは確かである。もしこの解釈が許されるとすれば、幾何学の要素としての「延長」と「運動」との定義を与える幾何学基礎論としてであれば、名称に尚問題があるとしても、第一哲学の内容を温存しても差支えないといえるだろう。或は彼の物体の幾何学の基礎論としては不可欠の前提というべきであるかもしれない。

彼の第一哲学の内容は幾何学の基礎論以外に意味をもちえないのであろうか。直接の前提という意味では、幾何学に対してもつ程の意味を他の諸学に対してもつことが出来ないことは確かであろう。しかし我々が既にみたように、一般に属性に関する彼の分析はかなり精緻であり、感覚表象、及び空間、時間表象との相互関聯の省察も論理学との関聯で注目すべきであり、我々の問題である物体の哲学的省察にとっても重要な内容を含んでいることを否定することは出来ない。第一哲学が諸学の基礎論を意図して構成された経緯からいっても、このことはむしろ当然というべきであるかもしれない。諸学の演繹的構成の原理論としては存在理由が疑われるとしても、学一般の哲学的省察にとって、第一哲学の内容は依然として重要な意味を失うものではないというのが我々の解釈である。

学の構成の考察によって、第一哲学の分析した諸要素の検証と確認とが与えられることを我々は期待したのであるが、その結果はむしろ逆であって、第一哲学そのものの存在理由が疑われ

る結果となった。しかしこれは彼の自然哲学を独創的ならしめることを妨げていた原因を摘発することを意味し、これに妨げられることのなかった人間、及び国家哲学が自然哲学に比べて独創的でありえた理由の発見でもあった。今述べた通り、これらの考察によって、彼の体系の再評価についての、我々の観点が与えられることになったのである。

第6章 物体と属性の問題

物体という名称は様々な属性を伴って、今まで主として自然学の対象を表現してきたし、我々の哲学者も亦哲学の対象を総称するのにこの名称を使用した。特に自然学にとって、この名称のもつ意味は極めて重要であり、果たした役割は大きかった。諸学の対象を物体と総称した我々の哲学者にとって、物体の意味と役割とは実に決定的であった。この事実を認めぬわけにはゆかない。今まではホッブズの規定する通りに一応物体を理解し、属性を解釈してきた。事実上自明のように考えられてきた物体と属性には、しかし尚哲学的問題がないわけではない。実際上の使用とその承認とは歴史的事実であるとしても、この事実上の承認がどのような根拠から正当でありうるかということは尚問題であるからである。これを物体と属性との認識の権利根拠の問題と言い換えてもよい。勿論こゝでは我々の哲学者が使用した物体と属性とに関してこの問題を検討することが我々に残された課題である。

我々は、一応ホッブズの言葉に出来るかぎり忠実に、物体と属性とを考察してきたが、しかし実際にこの二つのものを理解することは必ずしも容易ではないようにおもわれる。それというのも、例えばホッブズのいう属性の解釈が人々によって異なっており、一定の解釈を与えてその性格を定めることは決して容易ではないからである。そこで我々の問題とすべき点は何であるかを探り出すことが先ず必要であろう。最初に解釈の例を若干挙げることにしよう。その最も極端な例として、スティーヴンは次のように言う。「ホッブズは、我々が名称を与える事柄に四種類のもの、即ち諸物体、諸表象、『諸属性』、諸名称自体があることを語っている。私は『諸属性』、即ち彼を大そう困らせた見当違いの邪魔物 “accidents”, an irrelevant intrusion については何も語る必要はない。実在的な区別は物体と表象との間にあるのであって、問題はこの両者が如何に関連するかにある¹⁾」と。スティーヴンは、乱暴にも属性を「見当違いの邪魔物」として、あっさり無視してしまった。その理由は必ずしも明らかではないが、推察するところでは、ホッブズが普遍名称を「人間の意向によって *arbitratu hominis*²⁾」付与されるものと説明しているために、普遍名称、特に抽象的名称によってのみ表現される属性を非実在的なものと考えたためとおもわれる。彼はホッブズ哲学の中で一番問題となるべき点が属性であることに気付きはしたが、これを掘り下げて充分検討することなく無視してしまったのは、軽卒の譏を免れないというべきであろう。これに対して、一応常識的な解釈の例としてテンニエ

1) Stephen: Hobbes p. 98

2) op. I, p. 14

スを挙げる事が出来る。彼は「延長」と「運動」とが現象の原因として物体に不可欠の属性であり、「従ってこれらの性質は真実には物体と同じものである³⁾」点に注目して、ロックに倣ってこれを第一性質と呼び³⁾、特に現象の原因の分析がホッブズの学にとって重要な意味をもっているので、原因となる性質を存在としての物体から区別して表現する必要から属性と名づけたものと解釈する。彼が属性を「第一性質」と呼んだのも、「第二性質」である感覚表象との区別を強調せんがためであろう。少なくともこの意味に於てはテンニエスの解釈も我々によく解るし、一応常識的で尤もらしくおもわれる。しかしよく検討してみると、ホッブズの属性の解釈としては必ずしも適当ではないといわねばならないのである。その一つの理由は次の点にある。即ち、ロックの第一性質が内在すると考えられる存在は物的実体、即ち存在そのものであった。しかしホッブズの場合、属性が帰せられる物体は、ロックの場合のように、物的実体と同じものであるかどうか問題だからである。他の理由は、ロックの「第一性質」そのものの性格が必ずしも明らかではないことである。ロックがこの性質によって意味しようとしているのは、「物的実体の実在的本質 the real essence of corporeal substance⁴⁾」、即ち「その感覚されることの出来ない諸部分の、実在的ではあるが知られることの出来ない構造⁴⁾」とは別の自然学の対象であろうと推測することは出来る。しかし「第一性質」がどのようにして我々に認識されるかという説明が曖昧であるばかりでなく、実在的本質とは異なるものとして、第一性質が同じ物的実体にどのように内在しているかという説明も殆ど与えられていない。従って、解釈の困難なホッブズの属性を、十分に説明されていないロックの第一性質に置き換えても、我々の理解に益するところはあまりないといわねばなるまい⁵⁾。もし仮にテンニエスの解釈を許すとしても、これと全く正反対の解釈もありうるのである。例えば、ギューネはカントの批判を前提とした上で、ホッブズの属性が論理的認識によって発見されるものである点に注目して、次のように述べている。「彼〔ホッブズ〕はこのように属性を物体に対立させ、物体の作用様式として定義することによって、第一、及び第二性質の区別を避け、非実在的属性の下に延長を把握する⁶⁾」と。つまり物体が実体であるとすれば、物体は認識の到達しえない彼方において、「実在的」ではあっても内容は「空虚 leer⁶⁾」であり、属性は認識可能であるが、「非実在的 unreal」であるといわねばならないわけである。テンニエスと同様、ギューネにとっても、物体は所謂「物自体」と解されている。もしそうであるならば、属性が物体に内在する第一性質とすれば、認識不可能ということになるだろう。もし属性が認識可能であるならば、属性は認識主観の構成する表象以外の何物でもなく、物体は空虚な存在にすぎない。従って、ロックのように、物体に第一性質を帰することは出来なくなる。しかしホッブズは物体に属性が帰せられることを主張していたのであるから、ギューネの批判によれば、テンニエス

3) Tönnies: Hobbes s. 98

4) Locke: Essay; III, iii, 17

5) この点については註1を参照

6) Gühne: Über Hobbes naturwissenschaftliche Ansichten s. 19

の解釈は成り立たなくなるといわねばならない。カントの批判を前提とすれば、物体が物的実体と考えられるかぎり、テンニエスのように属性を第一性質と解釈するならば、属性の物体への内在を主張することは出来ても、ロックのように、その認識可能性が説明されないまゝに残らざるをえないからである。これに対して、ギューネのように、属性が認識主観によって認識されるかぎり、論理的構成物であることを強調することは正しいが、物体が「物自体」と同一視されたために、属性が物体に内在しえなくなる点でホッブズの主張に忠実な解釈とはいえない。このような若干の例によっても明らかなように、ホッブズの主張する通りに物体と属性とを解釈することはかなり困難な問題を含んでいることに気付かれるのである。しかしここで少なくとも次の事柄はいえる筈である。カントの批判を前提とすれば、ホッブズの主張に忠実であるためには、物体は少なくとも所謂「物自体」と同一視されてはならないと。

我々の問題を整理するために、レアドの言葉を借りることにしよう。属性の性格は「ある事物が何かであること the isness of the thing that is⁷⁾」にあつて、従つてスコラ的本質の様に「諸諸の類似物体 quasi-bodies」と解すべきではないことを指摘した後に、レアドは次のように語っている。「彼〔ホッブズ〕は属性が抽象的名称であること、そして又この抽象的名称がある事物の斯く斯くの現象の原因であることを論証したのである⁸⁾」と。今彼が指摘したように、ホッブズの主張に忠実であるならば、物体と属性とが各具体的名称と抽象的名称によって表現されるものであったことを想起し、これを銘記しておかねばならない。属性は在るものの「何かであること」を意味し、物体はこの「何かであること」に対応し、これを根拠にして、「何かであるもの」を意味していた。「仮令属性は物体の諸部分ではないとしても、それにも拘らず、一定の諸属性、即ち『普遍的な事柄』が実在的事物の実在的本性を構成することをホッブズは主張する⁹⁾」のである。何故ならば、「実在するもののこのような性格がなければ、ホッブズ哲学はその出発点から始まることが出来ない¹⁰⁾」からである。物体と属性とは、一方では普遍名称によって表現されるものであったが、他方では何等かの意味で存在するものであり、これに内在する本質でなければならなかつた。ホッブズの主張に忠実であろうとすれば、レアドの指摘した通りでなければならぬだろう。彼によって浮き彫りにされた問題点を突き詰めてゆけば、次のようになる。ホッブズは、一方では物体と属性とを普遍名称で表現した。しかも普遍名称で表現される普遍的なものであればこそ、属性は現象の原因として分析されることが可能であつたし、又これが帰せられる物体も学の対象となることが出来た。彼の哲学の特色である合理主義はまさにこれらの点にかゝっているといつてよい。しかし他方では、ホッブズは次のように語っている。「この世界に於て、普遍的なものは名称以外には存在しない。何故ならば、

7) Laird: Hobbes p. 96

8) ib. p. 95

9) ib. p. 96

10) ib.

名づけられる事物は総て皆個別的、特殊であるからである¹¹⁾」と。又彼が普遍名称を「名称の名称」と呼んでいたことも想起されてよいだろう。更に彼が哲学の対象を現象する存在に限り、現象を認識の出発点としたことをも思い併せるならば、彼は当然「唯名論者」と呼ばれて然るべきであろう。そうだとすれば、ギューネのように、ホッブズは唯名論の復興者であり¹²⁾、「彼〔ホッブズ〕はその言葉の理論によって、同時に新しい懐疑論への道を開いた¹²⁾」というべきであろうか。この場合ヒュームが彼の念頭にあったことは略確実であって、唯名論は当然懐疑論へ到るという通念に基づいていることはいうまでもない。それともリードに従って次のようにいうべきであろうか。ホッブズは「極端な唯名論」の支持者であったといわねばならぬ¹³⁾けれども、「伝統的な言葉遣いをするならば、ホッブズは概念論者 *conceptualist* であったがために、唯名論者であったということと、彼は自己を欺いて忘れてはいたが、結局飾り気のない合理主義者 *a naïve rationalist* でもあったということとの明らかなパラドックスを私はむしろ弁護したいと思う¹⁴⁾」と。ホッブズが唯名論者であったからといって、彼を懐疑論者たらしめることに我々は賛成出来ない。彼の哲学は明らかに合理主義的であるからである。そうだとすれば、やはりリードのように、彼のパラドックスを認めて、これを弁護すべきであろう。我々の問題の核心はこうして明らかになってきた。即ち、彼の哲学の対象の認識可能性の根拠は唯名論と合理主義との総合というパラドックスにあるということがこれである。唯名論と懐疑論、実在論と合理主義とは常に相伴うと考えられるのが普通である。この通念を破って、唯名論と合理主義との総合というパラドックスが解明されなければ、ホッブズ哲学は根柢から崩壊せざるをえない。それにも拘らず、リードの言葉は確かに当たっている。ホッブズは唯名論者として語る時には合理主義者であることを忘れ、合理主義者として語る場合には唯名論者であることを忘れていたような印象を与えるからである。ホッブズはこのパラドックスの上に自己の哲学を築き上げながら、このパラドックスを明瞭に自覚して、これを弁護し、解明しようと試みてはいないといわねばならぬ。リードがこの点を評して、「ホッブズは大体に於て個々の洞察を固く信頼した楽天的な合理主義者であった¹⁵⁾」といているのも、強ち不当とはいえないようである。しかしリード自身もこのパラドックスの弁護を積極的に試みているわけではない。我々は彼に代ってこの弁護をなさねばならない。ホッブズ哲学の根柢にあるこのパラドックスをどのように説明し、弁護すべきであるか。これが我々に残された問題、即ち彼の哲学的認識の権利根拠の問題である。勿論ホッブズ言葉の中には、この問題の解決を暗示する重要な事柄が含まれていることは確かである。しかし断片的に述べられている事柄を補って、説明を与えてゆくことは我々の努力に委ねられているのである。

11) *Leviathan* p. 19

12) *Gühne : Hobbes* s. 10~11

13) *Laird: Hobbes* p. 148

14) *ib.* p. 149

15) *ib.* p. 160

先ずホッブズが紛れもなく唯名論者であること、従って唯名論を伴う哲学的立場、即ち経験論、又は実証主義と彼の立場とに相通ずるところがあることを確認しておきたい。ホッブズにとって、学の認識の唯一の出発点は感覚表象であった。この点に関するかぎり、少なくともロックの経験論と異なるところはない。そこでこの哲学的立場からみて、普遍名称、又は一般観念が「フィクション fiction」と考えられている事実に注目しようとおもう。例えばロック、バークレイ、ヒューム、ベンタム、そしてファイヒンガー等に於てこの観念に出会う。いわば思想史上で、実証主義に於てフィクションの系譜のようなものを考えることが出来るかもしれない¹⁶⁾。しかしホッブズの場合にはどうであろうか。彼は明らかに唯名論者であるから、当然この系譜の中にあるといっても誤りということとは出来ない筈である。しかし彼自身が意識してこの観念を用いているかどうかは自ら別の問題であるから、彼の使用例を若干検討してみよう。例えば、彼はリヴァイアサンの中ではフィクションを三通りの意味で使用している。その一つは、文字通り「交ぜ合された想像 a compounded imagination」即ち「まさしく単なる精神の作り事 properly but a fiction of the mind¹⁶⁾」という意味であり、他の一つは「先見、思慮、又は用心深さ foresight, prudence, or providence¹⁷⁾」と同じ意味で、過去の経験からの類推として将来のことについての「精神の構想 a fiction of mind」を意味している。尚この外の例として、人格が他のものを代表する場合、「真実にであろうと、フィクションによってであろうと whether truly or by fiction¹⁸⁾」、いずれにせよ可能であることが述べられている箇所がある。この場合には、「自然のまゝに naturally」に対して、「人工的に artificially」という意味に解してよいだろう。これらの使用例はいずれも常識的なものであって、今の我々にとってはさほど問題とはならない。物体論ではこれらの例に比べて興味深い例がある。延長と空間とを比較するために、前者が「真実の延長 extensio vera」と呼ばれたのに対して、後者は「構想された延長 extensio ficta」と呼ばれていたことはすでにみた通りである。これに略近い例として、有名な「構想された世界の抹殺 ficta universi sublatio」があった。これらは、リヴァイアサンの例に比べて、いずれも学の方法を前提としている点で興味を引く。ところで、「デカルトの省察に対する反論」 *Objectiones ad cartesii meditationes* の中で、ホッブズが普遍的命題、例えば「三角形の内角の和は二直角に等しい」という命題が何故永遠に真であるかを論じている箇所がある。その要旨は次の通りである。もし仮に総ての三角形が滅び去ったとすれば、三角形の本質も亦滅んで、永遠ということは出来ない。それにも拘らず、命題を構成する名称が残るかぎり、先の命題は永遠に真であると。つまり事物の生滅に拘らず、名称が残るかぎり、名称から構成されている命題も真として残る。命題の永遠性は名称の永遠性に依存するわけである。従って存在する事物と、その本性を表現する名称、即ち普遍名称とは判明に区別されることが出来るし、又

16) *Leviathan* p. 10

17) *ib.* p. 16

18) *ib.* p. 105

区別されねばならない。これに続いて彼は次のように述べている。「同様に、『人間は動物である』という命題は、永遠なる名称の故に、永遠に真である。しかし人類が減んでしまえば、もはや人間本性も存在しないだろう。このことから次のことは明らかである。即ち現存在から区別されるかぎりでの本質は繫辞による名称の結合以外の何物でもない。それ故現存在を伴わない本質は我々のコンメンツムである *essentia absque existentia est commentum nostrum*¹⁹⁾」と。我々はこゝでフィクションに相当するラテン語「コンメンツム *commentum*」に出会う。そしてこゝに彼の唯名論の立場を改めて確認することが出来る。一般に普遍名称は総てそうであるが、属性を表現する抽象的名称も勿論コンメンツムである。従って、ホッブズが理性の概念の記号である普遍名称をフィクションと考えていたと判定することが許されるであろう。このことは彼の唯名論の立場から当然のことといわねばならない。そこで属性がフィクションであることに注目しよう。我々の問題を言い換えるならば、物体と属性との認識の権利問題はフィクションの認識の権利問題であるということが出来る。しかしホッブズ自身から解答を直接期待出来ないのであるから、この問題の解決への一つの手掛りとして、実証主義に於けるフィクションの系譜に沿いつつ、フィクションの意味と機能とを検討しようとおもう。これによって、実証主義とホッブズ哲学との異同を明らかにして、ホッブズ哲学でのフィクションの意味と機能を解明することが期待されるからである。

イギリス経験論の哲学、及びその伝統の上に立つ哲学をこゝでは実証主義と総称したのであるが、その特色は、一般的にいて、常識の哲学的分析をその本領とするところにあるといえるであろう。さてこれから極く簡単に辿る実証主義に於けるフィクションの系譜は、大きく分けると、二つに区分されるようにおもわれる。一つは、常識の哲学的分析が経験論の徹底によって完成される過程であり、我々の注目するフィクションの意味と機能とは徐々に後退し、衰弱してゆく過程である。他は、ヒュームに於ける哲学的分析の立場の転換によって与えられた新しい観点から、フィクションの意味と機能とが再評価され、実証主義でのフィクションの理論の完成に到る過程である²⁰⁾。

ロック²¹⁾は経験論の立場に立ちながら、更に又「表象説 *representationalism*」をもその立場としていた。観念は事物の記号であって、事物そのものの模写ではなかった。常識は事物を直接に受容し、知ることが出来ると信じているけれども、彼によれば、常識の観念と知識とは事物の記号である観念と、その結合である知識にすぎない。事物の性質と信じられているものも、実際は観念であって、敢て性質と呼ぶとしても、事物の「第二性質」としか呼ぶことが出来ないと説明される。一言でいえば、常識の対象は事物についての感覚的記号、又は悟性によって構成された意味の記号としての諸観念であって、事物そのものではない。ロック哲学の中で、常

19) Hobbes: *Objectiones ad cartesii meditationes* (op. v) p. 272

20) 註1 序言参照

21) 註1 ロックの項参照

識の哲学的分析は精緻を極め、精彩を放っている部分であるし、その意味で評価されてよいだろう。ところで彼は事物そのものについての、所謂形而上学的観念を放棄した。そこで常識と並んで彼の哲学的分析の対象となるべきものは事物の第一性質とその観念の問題、換言すれば、科学的観念とその対象の問題である。これこそ我々が注目せねばならぬ学的フィクションの問題に外ならない。当時発達しつつあった自然科学の観念と知識とは常識とは異質のものであり、まさしく事物の真相に迫るものと確信されていたにちがいない。ロックが事物に内在する、本質的で、しかも普遍的な性質を第一性質と呼び、しかも第一性質に類似する観念を第一性質の観念と呼んだのも、自然科学の対象と、その観念とを表現せんがためであった。確かに常識とは異質の科学の対象と、その観念とを想定することは必要であったが、この想定と共に彼は経験論的構成主義の埒外に一步踏み出さざるをえなかった。彼の定義したような第一性質の観念は、彼の哲学的立場からは、結局構成されることが出来ないからである。第一性質こそ、テンニエスが解釈したように、ホッブズの属性に当り、その観念は学によって構成されるフィクションとして、この属性の学的表現でなければならなかった。しかしロックが現象の因果関係の説明で経験論へと後退することによって、第一性質と、その観念とは学の構成原理となることが出来ず、経験論の中に生まれた鬼子として、非生産的なまゝに流産してしまった。その原因は恐らく次の点にあるというべきであろう。ロックにとって、自然科学は、彼自ら構成する学ではなくて、眼前に展開しつつある経験的事実であった。彼には、ホッブズのように、学の本質や目的、とりわけ学の方法の省察がなく、これらが欠如していたことは致命的であった。彼が第一性質を想定して、これを論じながら、これを学の構成原理とすることが出来なかった理由はこゝにある。唯自然科学とは対象も方法も異にする幾何学のフィクションについて、ロックがその実在性と有用性を指摘していることは、我々の関心からいって興味を引く点である。幾何学のフィクションは、実在する事物との対応を全然考慮しない「諸原型 archetypes」として構成される一般観念であるから、観念そのものが論理的、又は事実的な矛盾を含まぬかぎり実在性をもつといわれる。何故ならば、これらのフィクションが矛盾を含まぬかぎり、これを「原型」とする具体的な観念を構成することは可能でなければならぬからである。この意味で幾何学のフィクションは実在性をもつばかりでなく、普遍的な知識の拡大には欠くことの出来ない有用性をもつことも亦否定出来ない。ロックの立場から学のフィクションに与えられた積極的な意味と機能とをこゝに見出すことが出来る。しかし彼の場合、あくまで幾何学の哲学的分析に限られていて、自然現象の学にまで及ぶことが出来なかった。折角「実質性」と、「運動と静止」とを第一性質として挙げながら、これを力学の生産原理として理解することなく、経験論へ後退したために、唯諸科学の成果を事実として指摘するにとどまったことが、彼の哲学の前提の一つである表象説を衰弱させる結果となった。観念と区別され、これから独立に存在すると想定される事物も、その第一性質の認識が説明不可能であるならば、人間に残された観念と知識とは常識だけであろう。しかも常識が所詮第二性質の知識であるにすぎないと

すれば、実在する事物は我々の知識とは全く無縁の存在にすぎないことになる。表象説は、学のフィクションが積極的な意味と機能とをもつ場合にのみ、哲学の一つの立場となりうるのである。このようにして、ロックが経験論にとどまることによって、彼の立場は急速に「現象説 phenomenism」へと傾斜してゆかざるをえない。

ロックの哲学的立場を受け継ぎながら、ロックにとっても既に無縁な存在になってしまっていた物的実体を、無神論の根拠という理由で否定し去ったバークレイ²²⁾は、精神だけを実体とする唯心論の立場に立つ。従って、物的現象に関しては、もはや実体が存在しないから常識だけが存在する。哲学的分析によれば、常識が確信している実在する事物は知覚された観念にすぎないが、しかし観念の外に実在する事物はなく、哲学的分析でいう観念は、常識でいう事物と一致し、融合して、それ以外に如何なる存在もありえないことになる。この意味で物的事物に関するかぎり、彼は明らかに現象説の立場に立っている。彼によれば、知覚される観念は総て具体的な感覚表象であって、ロックのいう意味での抽象観念は矛盾した観念として拒否される。しかし抽象という方法までが拒否されてしまうわけではなく、抽象的思考は言葉で記号として尚可能である。言葉だけが具体的な観念を代表する記号として一般的意味を表現する。ロックに於ては抽象的一般観念に対応していた一般用語は、バークレイに於ては一般観念との対応さえ失って、単なる意味の記号となる。バークレイにとって物的実体は存在しないのであるから、彼にとって、ロックの所謂「第一性質」の想定の余地は全くなくならざるをえない。このことは、学が常識とは異質の知識である可能性を失ってしまったことを意味しているというべきであろう。このようにして「普遍的な感覚象徴主義」が徹底されて、「自然とは自然の創造者の言葉である」ことになる。所与である観念が総て自然の創造者の言葉であるならば、人間の知識はこの言語の解釈ということにならざるをえない。この意味で常識と学とは全く同じ立場に並び立つことになる。両者にとって、自然の創造者の言葉の解釈は経験が我々をして諸事物の間に観察せしめる習慣的結合によってのみなされる。両者に共通の立場というのは経験的構成主義であって、この点で彼は著しくヒュームに類似する。唯バークレイがヒュームと異なる点は、自然科学と常識との相違点を認め、自然科学の方が解釈の範囲と程度に関してより広いことを承認しているところにあるといえる。しかしバークレイにとっても、ロックと同様に、自然科学は経験的事実であり、諸科学の挙げた成果も亦所与にすぎなかった。諸科学の成果は事実としてその承認を要求するし、バークレイも亦これを承認する外なかったのである。彼も諸科学が使用している学術用語をフィクションとして承認する。彼が承認する理由はこれらのフィクションの学に対する有用性であった。フィクションは事物の本性やその真理を表現することが出来ないにも拘らず、現象を法則的に記述したり、説明したりするのは欠くことが出来ず、この意味に於てのみ有用であるからであると説明される。換言すれば、

22) 註1 バークレイの項参照

フィクションの有用性は仮説の有用性であって、真理に関わるものではない。ロックと同様に、バークレイも自然科学の成果を認め、学のフィクションの有用性を承認するが、しかし学のフィクションはもはや現象説から承認を受けることはあっても、説明され、理解されることの出来ないものであって、単に事実的所与にすぎないものとなる。

ヒューム²³⁾は、バークレイに於て尚実体として残存していた精神をもその対象から除外することによって、現象説を徹底せしめる。しかし彼に於て、徹底した現象説が自然と観念との間の予定調和を前提としていることは注目されてよいだろう。ロックやバークレイの観念はヒュームによって「印象」と「観念」とに区分されるけれども、ヒュームの観念は印象に正確に対応して、「印象の薄れた像」にすぎないから、彼にとっても抽象観念は、バークレイと同じ意味で、パラドックスを含むと考えられ、更に一般用語による意味の表現さえも習慣に帰せられて、抽象の方法さえもが否定されることになる。諸観念には対応すべき実体もなく、又観念を普遍的ならしめる抽象の方法も意味を失って、唯具体的個別的印象と、その薄れた像である観念の集積があるだけであるとすれば、次の二つの原理が当然主張されることになる。第一の原理は、如何なる対象に於ても、それ自体として考えられるかぎり、対象を越えて一つの結論を導き出す理由を我々に与える何物もありえないということである。第二の原理は、対象の恒常的結合を数多く観察した後でも、我々が経験したことを越えて、ある対象について何等かの推論を導く理由を我々はもたないということである。これが所謂懐疑論の原理といわれるものである。対象——ヒュームにとっては印象と観念——が与えられて、唯これらだけに注目するかぎり、諸対象の間の必然的結合を結論しうるような根拠をこれらの諸対象の中に発見することは不可能である。与えられた諸対象の中に結合の原理を求めて、これから学を構成しようと沈思黙考する学者にとって、この原理は懐疑の鋭い刃であった。この原理の前では、構成された一切のフィクションも人間の思考習慣の所産にすぎず、習慣によってどれ程真実らしくみえようとも、その正体は薄れた観念、又は単なる言葉にすぎないのであって、これに対応する存在もなければ、一般観念さえもなく、人間にとっての意味の表現の有用性を除けば、「精神の単なるフィクション」、又は「想像力の単なるフィクション」にすぎないものとなる。必然の成り行きとして、経験論が現象説に徹底してゆくにつれて、これに反比例してフィクションの意味と機能とは減少し、後退してゆく。これは先に指摘しておいた実証主義に於けるフィクションの系譜の一つの過程であるが、これを辿ることによって、我々は次の点に気付かざるをえないのである。第一に、ロックの場合にみたように、学のフィクションが意味と機能とをもちうるためには表象説が維持されねばならないということである。第二に、学の認識が仮令感覚表象から出発せねばならないとしても、単に経験的構成主義にとゞまるならば、結局懐疑論に陥らざるをえないということである。

23) 註1 ヒュームの項参照

さてしかし、書齋の中で、与えられた諸対象の中にこれらを結合する原理を求めて、学を構成しようとする学者が空しい努力を繰り返していようと、一步陰気な書齋から外に出てみれば、常識に生きる人々が生氣溢れる態度をもって、聊かの懐疑に苦しむこともなく、健全にその生活を営んでいるのを見るであろう。理性が懐疑に悩むとき、自然（人間本性）は本能のままに健やかに生活する。ヒュームの哲学的分析の本来の対象は自然に従って生きる常識人の思考、感情、道徳でなければならない。こゝでは思考に限って考察することにする。ヒュームの分析によれば、常識的思考の能力は理性ではなくて、想像力であり、常識的思考の原理は観念連合の原理である。そしてこれらに客観性を与えるものは習慣であることは周知の通りである。ところで観念連合の原理は観念の中にその根拠をもつものではなく、人間本性の中にあり、人間が呼吸したり、感じたりするのと同様に、この原理に従って判断するように本性的に決定されているのである。もっとも、判断の場合にはこの決定は穏かなものであり、絶対的必然性をもつものではない。しかし仮令穏かなものであるにせよ、決定するのは人間本性であって、これに客観性を与えるのは習慣の力である。観念連合の原理としてヒュームの挙げたのは「類似」、「時空に於ける近接」、「原因と結果」の三原理であった。

ヒュームはフィクションの系譜の中で注目すべき地位を占めている。一方、その懐疑の原理によって、実証主義がフィクションと呼んだものが「単なる想像力のフィクション」にすぎないことを彼は暴露した。例えば、ロックの第一性質の観念はフィクションでありながら、第一性質と類似した記号であると考えられた。しかし経験論的構成によるフィクションは実在する事物の性質を直接表現するものではありえないというのが彼の懐疑論の結論である。他方、彼の常識の哲学的分析によれば、人間の思考能力は記憶と理性とを併せ含む想像力であり、思考の原理は人間本性に根差す観念連合の原理であることが明らかにされた。この哲学的分析によって、人間的思考の性格は大きく転換する。ロックにとって、人間の思考は実在する事物についての、悟性による記号的表現であった。バークレイにとって、それは神の言語の解読であった。しかしヒュームによれば、人間の思考は、一方対象についての思考でありながら、他方思考の原理は人間本性の中にあり、人間的思考でもあるといつてよいだろう。例えば「原因と結果」とが観念連合の原理の中に含まれていることは興味深い。因果関係による思考は対象についての合理的思考であるが、この形式は対象に内在するのではなくて、人間本性に属する。従って、対象についての因果関係による思考は、対象の合理的説明であるとともに、人間本性の表現でもあることになろう。これによって先に否定されたフィクションにも新しい意味と機能とが与えられた。人間的思考が、人間本性を全く度外視して、実体なり、神の言語なりの記号的表現としてだけ考えられるかぎり、フィクションは空虚なものとならざるをえない。しかしフィクションが対象についての、人間本性に根差す原理による思考の表現と考えられるならば、新しい意味と機能とが見出されうるのであるからである。ヒューム自身はこの新しい観点からフィクションの意味と機能とを評価することはしなかったけれども、この観点を受け継い

で、フィクションそのものを哲学的分析の対象として再評価し、更にこれを理論的に完成しようとする試みがこれに続くことになった。

ヒュームの懐疑論にも拘らず、一般に学はフィクションなしには成立しえないことも亦否定出来ない事実である。そして又新しくフィクションの意味と機能とを与える観点がヒュームによって準備された。この事実に注目し、この観点に立って、フィクションそのものに哲学的分析を加えた人がベンタム²⁴⁾であった。彼によればフィクションは人間精神の案出したものであるが、真実在——ベンタムにとっては感覚表象である——と同じレベルでの「表現様式 mode of representation」と規定される。感覚表象と同一レベルで対象を代表する——代って表現する——機能にフィクションの意味と役割とが見出される。彼はこれを「論理的な意味での必要な貨幣」ともいっている。これは次のように説明されるだろう。我々が使用価値のある品物を持っている場合、自分の持物を使用することは出来るであろうが、他人の持物が必要であっても、貨幣がなければ交換は困難であろう。貨幣は具体的な品物を交換価値である価格におき換え、各の品物を価格によって代表するから、交換は容易となる。これと同様に、具体的な感覚表象は各真実在として受けとられるのであるが、他のものと比較したり、正確に規定したり、相互の関係を認識したりする場合には、感覚表象そのものだけからは我々に学的認識に価するような原理を何一つ与えることは出来ない。例えば、対象を正確に測定するという比較的単純な認識にも「量」という範疇が必要であり、「量」が総ての対象を代表する論理的貨幣となって、初めて諸対象の正確な測定は可能となる。ベンタムが例として挙げているのはアリストテレスの諸範疇であるが、これらはフィクションでありながら、人間の学的認識には不可欠で、まさしく論理的貨幣の機能を果していることは「量」の例からも明らかであろう。「運動と静止」も亦これと同様であって、諸対象が因果関係により関係づけられて思考される場合、これらは諸対象を代表する論理的貨幣の役割をもっているのである。比喩的にいえば、「無意識に想像された実体」、例えば「容器 receptacle」のようなものと見做される。そして諸対象が「運動と静止」という容器に入れられ、関係づけられて、初めてある対象は原因と見做され、他の対象が結果と見做されることも可能となる。ベンタム自身次のような例を挙げている。月と海水とを各感覚表象としてのみ眺めれば、相互の因果関係など恐らく気付かれもしないであろう。しかし両者を「運動」という容器に入れてみて初めて相互関係の発見も可能になると。これこそは、我々がホッブズの論理学に於てみたところの物体に対する属性の相対的独立性に外ならない。属性の類を表わす範疇は、我々が学的認識を目指さなければ、単なる名称にすぎない。しかし人間が学的認識を目指すかぎり、人間本性に基づいて案出されながら、認識の論理的前提として欠くことの出来ない表現機能をもつ。現象を生成、又は生産の相の下に理解することを本質とするホッブズの学が認識を目指す場合、諸対象を相互に関係づけて認識するた

24) 註1 ベンタムの項参照

めには、総ての対象を普遍的に代表する論理的貨幣が必要であった。現象の変化一般の原因として分析され、発見された「運動」という属性は、まさしくこの意味でフィクションでありながら、論理的に対象を代表する機能をもつといえる。この機能にフィクションとしての属性の存在理由とその有用性があるということが出来るであろう。

ヒュームによれば、常識は対象についての人間的思考であった。これと同様に、学的認識も亦対象についての論理的で、普遍的な人間的思考といってよいのではないだろうか。学的認識も亦常識に劣らず人間的思考であるということはホッブズの場合にもいえることであった。彼によれば、哲学は人間精神と全世界との娘であるといわれていたからである。従って、フィクションの意味と機能とは存在、又は対象そのものの表現にあるのではなく、存在、又は対象についての、人間の学的構成の表現の機能にあるというべきであろう。ここから次の事柄が承認される筈である。フィクションに客観的妥当性を与えるものは存在、又は対象ではなくて、学の本質と目的との自覚と、就中、学的認識を構成するための方法とであると。何故ならば、これらのものこそフィクションを学的に分析し、発見すると共に、その存在理由をもこれに与えるものと考えられるからである。この点こそホッブズの問題点の解明にとって極めて重要な意味をもつことになるであろう。

ベンタムとは独立にはあるが、しかしロックとヒュームの哲学的立場を継承して、実証主義の立場でフィクションを広く、深く分析して、その理論を完成した人がファイヒンガー²⁵⁾である。彼は表象説と経験論と構成主義とをロックより継承するが、構成主義がヒュームの自然主義の影響下で「人間化 Anthropomorphismus」という性格をもっていることは注意されてよい。彼によれば、人間の究極目的は有機体としての自己維持である。人間の論理的思考はこの目的のための人間による「外界の自主的同化」、即ち人間に合目的的行動を可能にすることを目指す。しかし存在そのものは実践の対象ではあっても、理論的認識の直接の対象とはならないのであるから、我々の思考の対象と存在そのものとが一致するという保証はない。思考は感覚的素材に加工して、これを観念の形成物へと変形させる。丁度歩行が調整された顛倒であるように、「思考は調整された誤謬 ein regulierter Irrtum である」と彼は言う。倒れるのを巧みに調整して前進に転ぜしめる技術が歩行であるように、与えられた感覚的素材——彼にとっては現実在である——を変造するという誤謬を敢てしながらも、これを調整して人間に合目的的行動を可能にする技術が人間の思考であって、一般的に「技術 Kunstgriff」と総称され、その構成物がフィクションと呼ばれる。フィクションはどのような方法によって構成されるにせよ、「現実在の随意的ではあるが、合目的的変更」であり、敢て言えば、現実在の「偽造」ともいえるだろう。しかし仮令偽造であるにしても、フィクションの組織は「現実在に対して、象徴として代用しうる」ところにその意味と機能があるといわれる。これはフィクションの解

25) 註1 ファイヒンガーの項参照

積にとって銘記されておいてよい点である。ファイヒンガーにとって、フィクションの意味と機能とは現実の中で人間を合目的行動へと方向づけるための象徴として役立つ主観的道具であるところに見出される。従って、彼にとってフィクションは実践的には必要であり、しかも合目的であるが、理論的には現実の偽造である表象形成物にすぎないということが出来る。フィクションは人間化された認識の手段であって、例えば因果関係による対象の認識が可能であったとしても、これは認識の人間化以外の何物でもなく、現実にとってはこの認識も単に「偶然の見解」にすぎず、唯人間の合目的行動への指針として役立つにすぎないからである。一言でいえば、フィクションは現実の写像ではなく、「現実的なものを計算するための記号 Zeichen, um das Wirkliche zu berechnen」であるから、現に存在するものではなくて、恰も存在するかの如く、現実を代ってこれを象徴的に表現する記号である。

実証主義に於けるフィクションの系譜に於て、ヒュームの場合のように、純粋な実証主義が否定的な懐疑論に陥ることを考慮して、ファイヒンガーは自己の立場を「批判的実証主義 *der kritische Positivismus*」と呼ぶ。実証主義である以上、この立場にとって現実とは知覚群を意味し、それ以外のものを総てフィクションと呼ぶ点では唯名論の立場を堅持する。しかし純粋実証主義が範疇のようなフィクションさえも認めないで、フィクションであるかぎり「単なる想像力のフィクション」として否定するのを批判して、人間的思考の理論的意味と実践的意味とを区別する必要を説き、懐疑論が実践的意味にまで及ぶことを不当であると主張する。理論的にはフィクションが象徴として代用されるとしても、その正体は現実の偽造であった。しかしこれが実践的行動への指針として役立つことは事実であり、この点に関してフィクションの形成の必然性と合目的性、更にはその随意性までも説明するのが彼の批判主義であり、これが彼の実証主義とフィクションの性格を特色づける。そして又彼がその立場からフィクションに対して与える意味と機能もこゝに出見されるのである。

この系譜に属しないけれども、しかしこの系譜に対して大きな影響力をもっていたのは、数学、特に諸科学の構成と発展とであったことを付け加えておかねばなるまい。諸学はロック、パークレイにとっても否定出来ない事実として承認を要求するものであったが、ヒュームの懐疑論にも拘らず、新しい観点から学が構成するフィクションの再検討を要求したのも、諸学の目覚しい発展の事実であった。実証主義者にとって、学が構成するフィクションは実証主義的分析の対象ではあったが、しかしそれは所詮与えられた経験的事実であって、自ら学の立場に立って構成する対象ではなかった。彼等は経験的事実に忠実ではあるが、実証主義的分析の方法が彼等の理解を制限する。こゝに実証主義の限界があり、この立場から与えられるフィクションの意味と機能とを性格づけることにならざるをえない。一般に実証主義者にとっては、現実が知覚群であるという基本的信念から、知覚されないものはフィクションであり、虚構ではないまでも、現実の変造、又は偽造という性格をもち、これに対応すべき存在はなく、恰も存在するかの如く見做されるにすぎないものであった。それにも拘らず、フィクションが実

実践的有用性をもつことは否定出来ない事実であって、彼等が承認したフィクションの意味と機能とはこの点に集中する。この意味で実証主義者の評価は終始プラグマチックであるといわねばならない。この有用性の根拠は結局諸科学の実際的成功ということに求める外あるまい。近代以後の諸学の驚異的な発展による理論、応用両面での華々しい成功がこれを証明しているといえるかもしれない。しかしながら、実際的成功は事実問題であるが、その権利根拠を示すものではない。我々は結局実証主義者からフィクションの権利根拠についての十分な説明を得ることが出来なかった。しかしホッブズについての我々の問題に解明を与えるのに、彼等から極めて重要で、有益な観点を得たことも亦事実である。とりわけヒュームの与えた人間的思考の性格は、少なくとも実証主義的な哲学——ホッブズ哲学をも含めて——の立場にとって決定的な重要性をもつし、フィクションの機能についてのベンタムとファイヒンガーの評価は、フィクションの解釈にとっては原理的な意味をもつ。これらの事柄を解釈の根拠としながら、実証主義の制限を突破して、ホッブズのフィクションの意味と機能とが解明されねばならない。

ホッブズは確かに一面実証主義的であり、唯名論者であった。それであればこそ、彼の物体と属性の問題をフィクションの問題に置き換えたのである。しかし我々が追跡してきた若干の実証主義者と彼が同じであると考えすることは出来ない。次に彼と実証主義者との相違点が明らかにされねばならない。こゝで彼の属性の定義を再び思い起すことにしよう。属性は「それによって物体が理解されるその在り方」であったが、又「物体の観念がそれによって受けとられる物体の可能的性能」でもあった。前の定義は、ファイヒンガーがフィクションを「思考の様態 *modus cogitandi*²⁶⁾」と言い換えているのを思い併せるならば、相互に一脈相通ずるものがあるといえる。属性は物体に内在するとはいえ、我々に理解されうるかぎりでの本質であるとするならば、フィクションによって示される属性は、結局人間の「思考の様態」の表現でもなければならぬからである。我々がホッブズの属性をフィクションとして理解しようとする重要な理由の一つもこゝにあったわけである。しかし後の定義がホッブズを実証主義者から区別することになる。仮令属性がフィクションによって表現されるとしても、属性は物体の可能的性能として、物体に内在するものでなければならぬ。実証主義者にとって、フィクションは精神の所産であって、現実存在に対して象徴として代用されるけれども、これに対応する存在があるわけではなかった。しかしホッブズにとって、属性は一方でフィクションであると共に、他方物体に内在せねばならない。ホッブズ自身の言葉でいえば、抽象的名称——フィクション——には、具体的名称の表現する存在が対応していなければならない。フィクションは存在の写像ではなく、言葉、又は観念にのみその存在が依存している記号であった。記号としてのフィクションの意味と機能とは、ベンタムが指摘したように、その表現機能、又は表現様式にある。彼が示したように、フィクションの表現するものは量、質、運動と静止等であって、人間

26) Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob s. 467

が対象を理論的に認識しようとする場合に、所与の現存在に代って帰せられねばならない性質、即ち属性であった。このような属性を対象に帰さねば、一般に理論的認識は成立しないのであるが、実証主義者は知覚群だけを唯一の現実性と確信しているために、フィクションの表現する属性に対応して、これが帰せられねばならない存在を見出すことが出来なかった。従ってフィクションの有用性を様々な意味で認めざるをえないにも拘らず、少なくとも理論的には単なるフィクション、即ち現実在の変造という理解以上に進むことが出来なかったのである。

ではホップズが主張する、フィクションに対応する存在、言い換えれば、属性に対応する物体とは一体何であろうか。我々はこゝで、ホップズが物体を「サブエクツム *subjectum*」、又「スッポジツム *suppositum*²⁷⁾」と規定していたことを想起しなければならない。彼が物体をこのように規定したのは、「延長」が帰せられる当のものとして、「感覚によってではなく、唯理性によってのみ基礎にある或るものとして認識されるように、想像空間の下に拡がり、置かれているとおもわれる」からであった。では「サブエクツム」とは何を意味するのであるか。サブエクツムは想像空間、更には又一般に「現象の下にあるもの」、「その原因である属性の支持者」であって、ホップズが「ヒュポケイメノン」とも呼んだものである。これは次の点で「自立存在」や「現実存在」とは異なる。即ち、サブエクツムが現象の下にあるのは現象の原因としてであり、しかもこの原因が哲学によって探求され、分析されて、発見された場合には、この原因が属性として帰せられるまさにそのサブエクツムとしてである。即ち属性は、論理的には、判断の述語として立言されて初めて属性として認識されるのであるから、サブエクツムは属性が述語として立言せられる「主語」に外ならない。この点で、サブエクツムは、本来不可知的である「自立存在」、又は「現実存在」と異なる。しかしサブエクツムが現象の下にある存在でありながら、主語として属性を述語とするならば、同時にスッポジツムという性格をもたねばならない。スッポジツムには普通三つの意味が含まれていると考えられている²⁸⁾。サブエクツムは「現象の下にあるもの」ではあるが、属性が述語として帰せられて初めて主語として機能し、判断によってその意味と機能とが見出されるものであった。換言すれば、現象の原因が発見されて、これに帰せられて初めて「現象の下にあるもの」という意味をもつ。従って「下にあるもの」というよりは「基礎におかれたもの *subtus positum*」という方が適当であろう。サブエクツムの具体的内容である属性は人間によって発見されて、これに帰せられるからである。「自立存在」や、「現実存在」のように「本来あるもの」ではなくて、学によって現象の「基礎におかれたもの」であり、理性によってのみ「基礎にある或るものとして認識されるもの」であるから、第一に「仮におかれるもの」という仮定性をその性格とする。学的判断は、彼によれば、直観的ではなく、さしあたり仮定的でなければならないからである。これがスッポジツムの第一の意味である。しかし「仮におかれるもの」は「本来あるもの」の「代

27) ebend. s. 252~3 山内得立：Suppositio の諸階型—「意味の研究」その五。哲学研究第495号参照

りにおく *subjicere*」こと，即ち代置性としてであって，これがスッポジツムの第二の意味である。「本来あるもの」の「代りにおかれるもの」は学の対象として意味をもち，おかれるに価するものでなければならぬだろう。「代りにおく」には，「何故おかれねばならないか」，又「どのようにしておかれねばならないか」が明らかにされる必要がある。これが「代りにおく」ことの学的意味である。この学的意味をもって「代りにおく」ことは「作り出すこと *factio*」であって，これがスッポジツムの第三の意味である。フィクションは「本来あるもの」ではなくて，実証主義者が言うように，確かにある意味での「変造」であり，「押し入れられたもの *suppositivum*」といってもよい。実際作り方を誤るならば，フィクションは現実在の「偽造」となり，「虚構」となりかねない。しかし学的意味をもって「代りにおかれるもの」が鍛えて作り出されるならば，直接直観されえない「本来あるもの」の「代りにおかれるもの」として学の対象となる。ホッブズが学の対象として総称した物体とはこのような意味でのスッポジツムであり，属性が帰せられ，これに内在する存在である。具体的名称である物体が存在すると想定される或るものを表現する原因は，抽象的名称が表現する属性であるというホッブズの主張もこゝで初めて充分理解されることが出来る。「本来あるもの」に「代っておかれるもの」がスッポジツムとして学の対象となることが出来るのも，学が探求し，発見した現象の原因である属性がこれに対応し，これに帰せられるからである。同時に又属性はスッポジツムとしての存在に帰せられるから，物体の属性であり，理論的にも積極的な意味をもつことが出来るし，実証主義者の場合のように，単なるフィクションと成り終ることもないのである。端的に言えば，属性は現象の原因として探求され，発見されたものであるから，これが帰せられる物体とともに，決して虚構とはならない筈であるが，しかし同時に属性を認識するのは人間であり，人間本性に根差す原理と，人間の能力に相応しい方法による認識であるが故に，属性と物体とは「本来あるもの」ではなくて，これに「代っておかれる」ために「作り出されたもの」という性格をもたざるをえないのである。従ってフィクションの権利根拠は次の問題に答えることによって明らかにされることになる。スッポジツムは何故おかれねばならないのであるか，又どのようにしておかれねばならないのであるか。前者に答えるのはホッブズの哲学の本質と目的とである。それは学として現象を生成，又は生産の相の下に理解することであり，この知を自己の力に転化して，人間が自らの運命を開拓し，好転せしめることであった。強烈で執念にも似た人間の要求と目的とがスッポジツムをおかれねばならぬものとして要求する。この点に関するかぎり，我々の解釈はファイヒンガーのフィクションの解釈と原則的に一致する。又ヒューム程楽天的ではないとしても，ホッブズも亦哲学を人間本性に基づける点で両者は本質的に一致するといつてよいだろう。後者に答えるのは哲学の方法であって，哲学の本質と目的とに合目的的で，しかも必然的なものとして属性を分析し，発見して，学を構成しつつ，その内容を具体化するとともに，これに対応する存在に帰して，学の対象たらしめる。実証主義者に欠如していたのはこの点であった。我々が究極的に問題とした，唯名論と合理主義との綜合というパラドック

スを可能ならしめる根拠は、ホッブズの学の対象がスッポジツムという性格をもつ存在であるということにある。これが我々の解釈によって導き出された結論である。

先にも一寸指摘しておいたことであるが、我々の解釈によれば、ホッブズにとって存在は三つの相に区分される。感覚表象として受容される現象の相と、「自立存在」や、「現実存在」と呼ばれた存在自体の相と、そしてスッポジツムとしての物体、即ち学的対象の相とがこれである。ところで学的対象の相が現象の下に、「本来あるもの」に代っておかれたとき、現象は生成、又は生産の相の下に理解される。これが学的対象の相の現象の相に対する意味であり、又果すべき役割でもあって、学の目指すところはこゝにあった。しかし学的対象の相は、現象の相に対して学的意味と役割とをもつが故に、存在自体の相に対しても次のような意味と役割とをもつことが見逃されてはならない。即ちスッポジツムは学的意味をもって、「本来あるもの」に「代っておかれたもの」であるから、「本来あるもの」についての、人間が構成した学的表現、或は端的に人間的表現ということが出来る。或は存在自体の人間化であり、フィクションという学的記号による存在自体の表現であるといつてよいだろう。その意味は、学の対象がスッポジツムとして存在自体に対応することによって、存在自体を表現するということである。この意味で学の対象は現象と存在自体の間へ学によって「押し入れられたもの」といってもよく、両者に対して、以上のような意味をもって対応し、関聯する。スッポジツムである学の対象は、あくまで存在自体に対応して、これを論理的に表現するけれども、決して存在自体と一致したり、又存在自体を占有するものと考えられてはならない。学の対象と存在自体とは常に対応的な表現関係にあるのであるから、学の本質と目的、及びこれに相応しい方法が自覚的に確立されるならば、学はその対象を構成し、夫々現象の理解を可能にするかぎりに於て、スッポジツムとして存在自体に対応せしめて、これを論理的に表現する。従って一定の学が存在自体を独占することはありえない事柄である。こゝでホッブズが哲学について語った言葉を再度想起することは無意味でないであろう。「あなたの精神と全世界との娘である哲学はあなた自身の中にある」と。世界の中で自己の運命を開拓しようと努める人間が持たざるをえない現実的要求と目的に基づいて、受容された現象から出発しながら、論理的方法によって世界——人間をも含めて——の理解を目指す人間精神が創作したもの、これが学の対象であり、努力する人間の中のみ、その表現が見出されるのである。

学が現象を対象とするかぎり、懐疑論に陥るのを免れることは出来ないであろうし、存在自在を対象とするならば、独断論となることを避けることは困難であろう。この両者を避けうる道は、学の対象をスッポジツムと考える我々の哲学者の立場である。しかしその積極的内容がフィクションである以上、虚構へと墮落する危険を絶えず伴うことが注意されねばならない。スッポジツムは理性の対象であり、現象のより包括的で普遍的な理解を目指して、理性が常に探求し、発見すべく努力せねばならない目標でもある。この意味で、ホッブズの哲学は不断の努力の哲学であるということが出来る。

我々はホッブズの属性をフィクションと考え、これが帰せられる理性の対象、即ち物体をスッポジツムと解釈することによって、彼の哲学の根柢にあるパラドックスを解釈しようと試みた。しかしながら、この解釈は勿論のこと、彼の属性と物体そのものが抵抗なしに、受け入れられるものとはおもわれない。例えば、ホッブズの自然哲学での物体の典型的な例として、「傾動」を属性とする運動体を挙げる事が出来る。しかし無限小解析によって分析され、発見された「傾動」という属性が必ずしも理解されやすいわけではなかった上に、この属性に対応して、これが帰せられる存在、即ち運動体に至っては、一層理解が困難であったであろう。直接ホッブズに向けられたわけではないとしても、ニュートンの「流率」や、ライプニッツの「微分」に対する実証主義からの批判と反論とは必至であったし、これは当然ホッブズの「傾動」への批判としても受けとられねばならない。しかしこの点の検討は他のところに譲って註³⁾、こゝでは一般的に次の点を指摘しておくにとどめたい。

要するに問題は、傾動が理性の方法によって分析され、発見されたフィクションである以上、このような抽象的属性をもつ存在、即ち運動体というものは果して存在するであろうか、むしろ、単なるフィクションにすぎないのではないかという点である。先ず「存在する」ということの意味が問題である。例えば、常識的思考、又は実証主義のように、感覚表象を存在するものと確信すれば、運動体は存在しないということになる。確かに感覚表象の中を探し廻ってみても、運動体を見出す事は出来ないし、感覚そのものはこれを対象とすることが出来ない。又現象の背後に存在自体を想定する形而上学的思考は、存在自体が運動体のような抽象的属性をもつものと同一であることを拒否するであろう。形而上学的思考がどのようにして存在自体を把握するのかは我々には一つの神秘であるが、しかし複雑な現象の背後にある存在自体が運動体のように単純で、抽象的な属性だけをもつと想像することが出来ないことだけは確かである。従って、存在するということが、感覚表象としてか、又は存在自体として「存在する」ことを意味するかぎり、運動体は、傾動という属性と共に、存在しない単なるフィクションといわれる外ない。少なくとも運動体は受動的に与えられたもの、又は既に存在しているものという意味での存在でないことは確かである。では運動体は何によってその存在性を主張するのであるか。繰り返し述べたように、人間には、自らの運命を好転させるために、現象を生成、又は生産の相の下に理解し、この知をその力に転化せしめようとする強い要求がある。この人間的要求に対して、感覚表象の蓄積である経験と形而上学がどれ程応ええたであろうか。実はこれが問題である。強烈で、貪欲なこの要求に応えるべく、学は人間の能力に相応しい方法を工夫して、現象の理解に努力する。この探求が人間の能力に相応しい方法によって為されるために、現象の原因として発見された属性は抽象的とならざるをえないけれども、しかしこの属性が現象の原因でありうるならば、抽象的な形に於てであれ、現象を再構成して、これを理解する原理となる事が出来る。傾動はこうして発見された属性であり、これが帰せられる存在が運動体であった。これらはいずれも現象の原因の探求との相関に於て、そして又現

象の原因でありうるかぎりに於て、理性の対象となり、その存在性を主張する。我々はこの存在性をスッポジツムとして性格づけたのである。

存在を感覚表象として、又は存在自体として思考する習慣は人類と共に古い。これらはいずれも長い思考習慣によって真実の存在であると確信されてきたにも拘らず、思考習慣に基づくが故に、決して絶対的なものではありえない。少なくとも自然に関するかぎり、学的思考習慣は徐々に定着しており、学の対象も亦その存在性を獲得してきていることは確かである。そして自然以外の領域に於ても、人間の現実的な要求が強烈であり、この要求に応える必要があるかぎり、学の探求は拡大されてゆき、その対象も存在性の市民権を要求するであろうし、学的思考の習慣の定着とともに、これを獲得することであろう。要するに、学の対象の存在性は、存在すると確信されてきたものの中に探し求めて見出されるものではなく、長い間の思考習慣から解放されて、人間の基本的要求に応える学的な、自由な思考の習慣を確立することによって獲得さるべきものである。フィクション、又はスッポジツムという名称はこのような存在性を表現せんがためのものであったのである。

第7章 唯物論の問題

我々の哲学者は同時代の人々から「唯物論者」と呼ばれ、その故に又「無神論者」という烙印を押されたのであった。確かに彼の哲学は当時十分に理解されることが困難であったために、人間をも含めて、学の対象を一般に物体と総称する彼の哲学が唯物論と受けとられたのも無理はなかったといえる。内乱、又は革命の時代に、その見解や態度を多少とも曖昧にすることは保身上やむをえないことであろう。ホッブズにもこの傾向がなかったわけではない。けれども彼の旗幟は比較的鮮明であった。誤解に基づくとはいえ、彼の悪名の高さはこのことを証明しているのではないだろうか。ところで唯物論という名称の意味内容は、一見明らかなようであって、実際はかなり曖昧である。こゝではこの名称の意味を穿鑿するつもりはないが、彼の哲学が唯物体だけを対象とするという意味で、彼の哲学を唯物論と呼ぶことにした場合、当然検討せねばならない問題点がある。こゝでは二つの問題点に絞って検討することにしよう。

第一の問題点は、彼の同時代人が考えたように、彼の哲学は果して所謂「無神論」と同一視されて、宗教や道徳にとって有害なものであるかどうかということである。古典的一例として、バークレイの批判を挙げることが出来る。彼はエピクロス¹⁾の徒と共に、「ホッブズ派 Hobbists」を宗教の敵として告発し、その理由として次の点を挙げている。「それらの体系が事物の形成から一切の自由、叡知、及び意図を排除して、その代りにそれ自体で存在する、無感覚で、思考せぬ実体を総ての存在の根源とする²⁾」こと、換言すれば、「宗教の敵共が思考せぬ物質を強調して、総ての事物をこれに還元するように熱心に努力し、工夫する」という点にあるとされ

1) Berkeley: Principles of human Knowledge (Works ed. by A.C. Fraser vol. I) p. 309

る²⁾。一言でいえば、総ての現象の根柢に唯一実体として物質をおき、総てをこれに還元することによって、宗教的表象や、道徳的観念を抹殺し去ることがその理由である。さてこの告発に対して、我々の哲学者をどのように弁護すべきであろうか。我々がすでに検討してきた彼の物体の性格と意味とからいえることは、彼の物体が決してバークレイの告発しようとした唯一実体としての物質と同じものではないということである。確かに彼は学の唯一の対象を物体と総称した。しかし彼のいう物体は学の本質、目的、及び方法によって論理的に構成された学の対象であって、その性格はスッポジツムと規定され、決して存在自体ではなかった。スッポジツムは存体自体に対応して、学が構成した人間的記号であるフィクションをその属性とする存在であって、存在自体の人間の表現であった。従ってホッブズの物体と、バークレイが告発しようとした「思考せぬ物質」とは決して同一視されてはならないのである。両者を同一視することが論理的に誤謬であることは明らかである。況して、ホッブズの物体の想定から、「存在は総て『思考せぬ物質』に還元さるべきである」という結論に導く如何なる論理的根拠も存在しない。従って、少なくとも彼の物体に関するかぎり、バークレイの告発は論理的根拠がなく、彼の哲学に対する誤解に基づいていると評すべきである。

この点に關聯して、次の事柄に注意を促しておくことは強ち不要ではないとおもわれる。第一に、ホッブズの学の対象がスッポジツムであることから、この対象は存在自体に一物を加えるものでもなく、又一物をも奪い去るものでもない。ホッブズの学の定義に従っていえば、学はその本質と目的とを自覚し、その方法を確立するかぎり、夫々対象を構成しても、互に並立することが可能でなければならぬ。学が相互にその対象と称して存在自体を奪い合い、存在の領域から相互に追放し合うような事態は本来起りえないのである。ホッブズにとっても、自然哲学と並ぶ人間、及び国家の哲学に於て、道徳論が中心の主題となっているし、又これとの關聯で宗教や神さえもが取り扱われている。これらの事柄についてはいずれ後に触れられる機会があるであろうが、ホッブズの哲学の立場からいえば、物体は人間を排除しないし、人間は物体を排除することはない。夫々学の対象としてスッポジツムという性格を獲得し、維持するかぎり、決して相互に矛盾し合うことはありえないのである。但し、そうであるからといって、学に宗教的表象や、形而上学的観念が無批判に導入されることは、ホッブズによって拒否された。一定の学がその対象と称して存在自体を独占するならば、真理という口実の下に論争を人々の間に導き入れることになる。

第二に、近世以後発展してきた諸科学が、その対象である物質によって、存在の領域から、形而上学的観念や宗教的表象の表現するものを駆逐してきたかのように一般に信じられていることも亦否定出来ない事実である。今述べたように、この信念は論理的には根拠がないにも拘らず、実際上は決して無力ではなく、重要な意味をもっていたのであって、バークレイの生涯

2) ib. p. 310

を賭けた論争も決して無意味ではなかったのである。何故ならば、このような誤った信念をもつ独断的唯物論が横行しているからである。近世以来、自然科学が自然の法則を求めてその対象を構成したとき、その対象に属性として帰したのは一般に力であった。物体の世界に於ては力が支配する。強大なものが弱小なものに作用して、力の差だけの現象を生ぜしめる。何という単純さであり、平明さであろう。自然法則の発見と、それに基づく自然力の利用開発によって、文明の進歩は著しく、学の知識の転化によって、人間の力は巨大なものとなった。自然科学がモデルとなって、その方法が人間、及び社会に適用されるのは自然の勢であろう。閉鎖的な封建社会から解放されて、開放的で広大な近代社会が学の対象となったとき、対象に帰せられる属性も亦力、即ち種々様々な自然的、社会的な力であった。問題は、学の対象に帰せられる力がスッポジツムという性格をもつ対象に内在すると想定される点を見逃して、存在自体の属性とされ、しかも存在自体の唯一の本質と速断されて、存在そのものを独占することである。この独断は論理的に根拠がないにも拘らず、かなり普遍的に通念として有力である。こゝから力による存在——人間をも含めて——の支配、即ち物質主義が発生する。この主義の支配する世界は弱肉強食の世界である。哲学や科学はこの頽廢した主義に対して直接責任を負わねばならぬわけではない。学とこの物質主義とは本来直接に関係があるわけではないからである。しかし實際上、学がその対象の性格と意味とを反省することなく、唯現象の法則の発見と、これに基づく力の技術的開発とだけに専心するならば、これが人間的欲望を刺戟し、これを誘発して、物質主義を生む機縁となりうるし、この主義の跳梁を座視するならば、間接的にその責任を免れることは出来ないであろう。バークレイはこの物質主義を反宗教、反道徳の故に敵として戦い、その根拠である唯一実体としての物質を存在の領域から追放しようとした。彼の哲学的立場である普遍的感覚象徴主義そのものは、尚我々にとって興味深い意味をもつことを認めねばならぬとしても、我々はこれをそのまま我々の哲学的立場として受け継ぐことは出来ない。勿論物質主義に対する彼の戦は引き継がれねばならないが、我々がこの戦に於て採る立場は、バークレイの唯心論ではなくて、我々の哲学者の立場である。そしてこの立場から次の事柄が注意されてよいだろう。先ず物質主義の根柢にある独断は論理的に誤謬であることが指摘されねばならない。そして諸学、及び世界観等が各その対象の意味と性格とを自覚すれば、相互に並立することが可能であり、従って相互に寛容であることが必要なことも主張されねばならない。これは現在に於ても学一般の責務であり、特に哲学にとっては義務である。

唯物論は唯心論と対立させて考えられるのが普通である。こゝでは、人間の問題に関して彼の唯物論がもつ意味を検討することが第二の問題点である。キリスト教的世界観と科学的自然観との並存する当時の西欧では、人間は精神と身体とからなるという二元論が社会通念として存在した。その代表は、いうまでもなくデカルトであった。これに対して唯物論は人間に関する一元論を代表するものであり、ホッブズはこの立場に立っていた。彼はデカルトの省察に反論して、自己の一元論を主張しようと試みたのであるが、しかし人間は実体として二元的であ

るか、それとも一元的であるかという形而上学的問題に決着をつけることは、実際極めて困難なことであるし、又ホッブズの哲学にとっても、そして我々にとってもさほど重要な事柄ではない。この点については次の事柄を付け加えておくにとゞめよう。延長と思惟とは、デカルトが言う程に判明に区別されるかどうかの問題であることは措くとしても、少なくともホッブズの立場よりすれば、思考という属性は思考する者から判明に区別されねばならなかった³⁾。彼の言葉でいえば、属性は抽象的名称によって表現されるものであったし、これに対応する存在は具体的名称によって表現されるものであった。彼にとっても、延長と運動との属性に対応する具体的名称は物体であったが、これは形而上学的実体ではなかった。しかし問題は、仮令属性の区別が認められるとしても、この区別が果して存在を区別する根拠となりうるかという点にある。ホッブズによれば、両者を同一視することは論理的飛躍といわねばならない。人間の二元的実体論には論理的に問題があることが注意されてよい。しかしキリスト教的世界観が有力であった当時に於て、精神と身体（物体）との実体二元論が科学の領域——物体の領域——を宗教から独立させて、科学の発達のために果した役割は大きかった。このことは十分に認められてよいであろう。しかし我々の関心事は形而上学的実体の問題ではなく、ホッブズによる人間の一元的把握の意味の検討である。ホッブズは一応思考を人間の作用として認めながら、しかし思考する者がなければ、思考することが不可能である⁴⁾ことを理由に、次のように述べている。「さて、こゝから思考する者は或る物的なものであるという事になるようにおもわれる。何故ならば、総ての作用の主体は物的性質、即ち、物質的性質の下でのみ理解されるようにおもわれるからである⁵⁾」と。彼によれば、属性が帰せられる哲学の対象は総て物体と総称されたのであるから、彼は思考という属性が帰せられるものも物体でなければならぬと考えたのである。何故ならば、彼によれば思考も結局運動に還元されることが出来る⁶⁾と確信されていたからである。そこで彼は言う。「このように、精神は有機体の一定部分に於ける運動以外の何物でもないであろう⁷⁾」と。我々はこの結論に、「生れつきの論理学者⁸⁾」であり、「単純で、徹底した唯物論者⁹⁾」ホッブズの素顔を見ることが出来る。それと同時に、彼の人間一元論が、徹底はしていても、あまりにも単純にすぎると印象を与えることは否定出来ない。彼が一元論の根拠とした事柄、即ち精神的性能は果して運動に還元されることが出来るかどうかは、現在に於ても恐らく決定されることは不可能であろう。この点は一応措くとしても、彼の一元論はあまりにも機械論的ではないだろうか。当時学問的に不毛で、非生産的な宗教的表

3) Hobbes: *Objectiones ad cartesianas meditationes* (op. V) p. 254

4) *ib.* p. 255

5) *ib.* p. 253

6) *ib.* p. 258

7) *ib.*

8) Stephen: *Hobbes* p. 70

9) *ib.* p. 82

象や、形而上学的觀念に愛想をつかした人々にとって、機械觀が学の生産原理として、新鮮で、強烈な感銘をもって受けとられたことは想像に難くない。しかし彼の人間一元化の試みの基礎には、彼の全体系を通して、「延長」と「運動」との二属性によって性格づけられる物体を一貫して維持しようとする彼の強い意志があることを見逃してはならない。この試みの当否は勿論問題として残る。しかし彼のこのような試みに於て、我々は彼の哲学の本質を理解しなければならない。対象が人間である場合でも、彼の哲学の本質は、人間の主要な現象を再構成してこれを理解するために、人間現象を分析して、この現象の生産原理、即ち、人間に内在する属性を発見することにある。従って人間存在の実体性を問題とすることは、本来ホッブズにとって無縁の事柄といわねばならない。彼が人間をも物体というのは、学の対象としての総称としてであって、人間現象から分析され、発見されたその生産原理は、自然哲学の生産原理とは異なって、勿論人間的なものでなければならない。従って、人間的属性に対応している物体は、「人間」と呼ばれて然るべきであろう。人間的属性には精神と呼ばれるものがあるにも拘らず、彼がこれを運動へ還元しようとしたのは、人間現象の生産原理の発見を目指していたからである。ホッブズにとって本質的な問題は、人間現象の生産原理として人間に帰すべき具体的属性は何であるかということである。従って、精神的性能としてどれほど高尚な能力が存在するとしても、普遍的な人間現象の生産原理となることが出来なければ、ホッブズの哲学にとっては大して意味がないのである。又人間存在が人間現象の原因と考えられるかぎり、これを一元的に理解する方がより自然であるといえるであろう。ホッブズがこれを物体と呼んだのは、体系上の整合性のためであろうが、これが誤解を招いたことを考えれば、人間的属性に対応する哲学の対象を人間と呼ぶべきであろう。「人間」は、実体としての精神でもなければ、身体でもなく、哲学の対象である。言い換えれば、学の対象としてスッポジツムという性格をもつ存在以外の何物でもない。人間が実体として、二元的であるか、又は一元的であるかということは、彼にとっては閑葛藤にすぎないといわれた理由はこゝにある。それにしても、自然現象に比べて、人間現象は極めて複雑であるばかりでなく、同時に人間が人間自身を対象とするため、人間、及び国家の哲学はかなり独自の問題をもっていることが予想される。それにも拘らず、一元論をもって全体系を貫徹しようとする彼の唯物論は、形而上学的ではなく、彼の所謂哲学の立場から理解されねばならないというのが我々の結論である。

註1 実証主義に於けるフィクションの系譜

序 言

ロックに始まる所謂イギリス経験論の哲学、及びその系譜に属する若干の哲学をこゝでは実証主義と総称するのであるが、これらの実証主義は常識の哲学的分析をその本領とする点に共通の特色をもつてよいだろう。これらの実証主義にとって尚一つの共通の特色がある。彼等はいずれも経験論を前提としているから、経験より得た觀念、又は表象を実在的なものとする常識の立場に立っており、これとは異質の一般觀

念、又は抽象的な普遍名称をフィクションと考える点でも共通しているといえる。ホッブズ哲学は合理主義的である点で実証主義とは異質的であるといわねばならないが、彼も学的認識の唯一の出発点を感覚表象とする点では、広い意味での実証主義と相通する立場に立っている。彼にとっても属性を表現する普遍名称はコンメンツムであった。フィクションに注目するかぎり、ホッブズをこの系譜の中に入れても決して不自然ではない筈である。これらのものに共通するフィクションに注目して、実証主義に一つの系譜のようなものを見出そうとするのがこゝでの試みである。この試みの動機は、フィクションというものの意味と機能等を明らかにして、ホッブズ哲学の最も困難な問題である属性の解釈のために、側面からこの問題を照明する一つの手掛りを得るためである。しかしながら、唯名論の立場に立つために懐疑論を基調とする実証主義と、同じく唯名論の立場に立ちながらも、合理主義を標榜して学の立場に立つホッブズとの間には、重要な差異があることも亦否定出来ない。共通点に関して両者を比較しつつ、その異同を明らかにして、ホッブズの属性の意味と性格とを出来るかぎり明瞭に浮き彫りにするのに役立てることも亦この試みの動機である。

同じ実証主義といっても、各の哲学者には夫々に個性があり、それに応じてフィクションの意味と機能が微妙に変化することは勿論である。実証主義が常識の哲学的分析を本領とするからといっても、素朴な「直接的实在論¹⁾」の立場に立つわけではなく、常識を分析するための哲学的立場をもっていることは勿論であって、これを大別すれば、「表象説 Representationalism」と「現象説 Phenomenalism」とに区別することが出来る。前者に於ては、経験によって得られる観念、又は表象の外に存在そのものが想定され、観念乃至言葉の記号性がこの立場の特徴となる。後者に於ては、存在そのものが観念、及び表象の外に想定されないか、又は想定されても、その意味は全く消極的で、観念と事物とが融合して、一致することになり、観念の記号性が稀薄となるか、全く自覚されなくなる。これらの立場に応じて、フィクションの意味と機能も微妙に変化せざるをえない。観念と存在とが分離し、対応して、観念の記号性が積極的に意味をもつ場合には、知覚される観念と並んで、一般観念乃至普遍名称もその記号性を積極的に発揮する余地が残されている。フィクションは本来記号であり、記号として存在を表現することにその意味と機能とがあるからである。しかし知覚される観念と事物とが融合する現象説に於ては、観念の記号性が後退するために、それに依ってフィクションの機能も減退せざるをえなくなる。

このような観点から、こゝでいう実証主義の思想史をみると、フィクションの系譜に二つの時期を区分することが出来るようにおもわれる。その一つは、ロックからバークレイを経て、ヒュームに到る過程で、表象説から現象説への移行の過程であり、実証主義としては、経験論、又は唯名論の徹底である。しかしこれに応じて、フィクションの意味と機能とは後退してゆくことになる。この徹底の極点に立つヒュームは、哲学的分析そのものに一つの転換を与えたのであった。それまでの経験論に於ては、経験の所与である知覚された観念から、再びこれらを与えた存在に出来るかぎり対応するように観念を再構成することが知識の課題であった。しかしこのような観念構成への懐疑論が、ヒュームの破壊の側面であり、観念構成の「人間化」を積極的に主張するところに、彼の建設的側面があった。ヒュームによる重要な立場の転換によって、フィクションの分析に新しい観点が与えられることになった。ヒューム自身は積極的にこの分析を試みはしなかったが、新しい観点からのフィクションの再検討と再評価が、この系譜の新しい別の過程の特徴となる。この過程では、フィクションそのものの哲学的分析が自覚的に試みられ、そのための独立した著作のあることも注目されてよいであろう。こゝでは、ベンタムとファイヒンガーによってこの過程を代表させるのであるが、ファイヒンガーは、この実証主義の系譜に於てフィクションの哲学的分析を一応完成した人といえる。こゝでは、この二つの過程に留意しつつ、哲学者毎に項を設けて、簡単に夫々の立場でのフィクションの意味と機能とを一瞥することにしようとおもう。

〔I〕 ロ ッ ク

所謂経験論の哲学の開祖といわれるロックによって、この哲学的立場を代表させる意味から、彼の哲学的立場を次の三点によって特徴づけることにしよう。第一は、ロック自身彼の論理学をセメイオチケー

1) Armstrong: Perception and the physical world p. xi.

σημειωτική」と名づけることによって特徴づけた事柄、即ち、「観念」が「諸事物の記号、又は表現 a sign or representation of the things¹⁾」であり、「言葉」が「我々の諸観念の記号 signs of our ideas²⁾」であるという、所謂表象説の立場である。この立場によれば、存在自体の直接的直観は認められないため、論理学の対象は、「知識の偉大な諸道具としての観念と言葉³⁾」に限られることになる。我々はこゝにロックの哲学的分析の基本的立場を見出す。第二に、観念の起源について、ロックは次のように語っている。「さて、精神を、いわば全く文字が書かれていないし、如何なる諸観念も伴っていない白紙であると想定しよう。どうしてそれらは与えられるのであるか。……これに対して、私は一言で経験から from EXPERIENCE と答える。総ての我々の知識はこゝに基礎づけられ、究極的にはこゝから導き出されるのである⁴⁾」と。この有名な言葉によって彼は経験論の父といわれるのであるが、その本質は、「感覚や反省に於て与えられる究極的なものが、人知の基礎として欠くべからざるものである⁵⁾」という点にあらう。第三に、諸観念は、経験から得られた観念を素材としながら、悟性によって様々に構成される。ところでこれらは総て「悟性の作品 workmanship of the understanding⁶⁾」と名づけられる。一言でいえば、複合観念の構成主義 compositionism とでもいうべきものが特徴として挙げられる。

このような特徴をもつ哲学的立場から、一般観念は次のように規定される。「既に述べられた事柄から明らかなことは、一般的、及び普遍的ということは、事物の現存在に属するのではなくて、悟性自体の使用のために、それによってつくられた悟性の諸々の発見物と創造物 the inventions and creatures of the understanding であって、それが観念であれ、言葉であれ、唯記号だけに関わるものである⁷⁾」と。つまり一般観念は、「それらの意味に於て in their signification 一般的である⁸⁾」わけである。言い換えれば、「一般的な諸観念は精神の諸々のフィクション、及び案出物である General ideas are fictions and contrivances of the mind⁹⁾」と。これは経験論に伴う唯名論からの当然の帰結である。ところで、ロックにとって一般観念を構成する方法は、「抽象の方法 the way of abstraction¹⁰⁾」であった。一言でいえば、具体的な観念から、特殊的、個別的内容を捨象して、その内包を一般化する方法であって、所謂分類の方法といってもよい。この方法によって抽象されて構成される一般観念は、「種類の本質」を表現することを本来の性格とするといえる。

表象説を立場とするロックに於て、我々の関心を引く問題点は、いうまでもなく観念と実在する事物との関係である。実在する事物の観念は、その模写ではなくて、記号であった。この立場から常識、及び学の諸観念の哲学的分析がなされる。そのために、彼は事物に諸性質を想定して、これを諸観念に対応せしめ、両者の関係を問題とするのであるが、先ず観念と性質とを夫々次のように規定する。「精神がそれ自体の中に知覚するか、又は知覚、思考、或は悟性の直接の対象であるものを、どのようなものであれ、私は観念と呼ぶ¹¹⁾。」これに対して、「我々の精神の中に何らかの観念を生み出す力を、その力がそれに属する対象の性質と呼ぶ¹²⁾」と。このように規定すれば、観念と性質とは判明に区別されるように見えるが、常識の思考習慣や言葉遣いが必ずしもこの規定と一致しないために、常識と学とが夫々事物の性質と呼ぶものを区別して説明する必要上、彼は性質を第一、第二、及び第三性質の三つに分析する。そして彼は夫々の性質を次のよ

- 1) Locke: Essay ed. by A.C. Fraser, IV, xxi, 4.
- 2) ib.
- 3) ib.
- 4) ib. II, i 2,
- 5) Aaron: John Locke p. 114
- 6) Essay; III, iii, 13
- 7) ib. III, iii, 11
- 8) ib.
- 9) ib. IV, vii, 9
- 10) ib. III, iii, 6
- 11) ib. II, viii, 8
- 12) ib.

うに定義する。第一性質とは、「どのような状態であろうとも、物体から全く分離することの出来ないようなもの」、即ち、物体に本質的なもの、及び「知覚するに充分な程の大きさをもった物質の総ての分子に於て感覚が常に見出すようなもの¹³⁾」、即ち、総ての物体に普遍的にあるものを意味する。例えば、「実質性 solidity, 延長 extension, 形 figure, 運動と静止 motion and rest, 数 number¹⁴⁾」がこれである。「第二性質は、実際には、対象そのものの中に存在するものではなく、対象の第一性質、即ち対象の見ることの出来ない部分の大きさ、形、組織、及び運動等によって我々の中に様々な感覚を生み出す力であって、色、音、味等のようなものである¹⁵⁾」と。物体の「第三種の性質は、普通の話し方に従って私が性質と呼びはしたが、特に区別するために第二性質と呼んだものと、主体にとっては同様の実在的性質であるが、単に力であると認められる性質である¹⁶⁾」と。例えば、蠟や粘土に新しい色や堅さを生み出す火の中にある力がこれである。これらの諸定義は次のように要約されるであろう。実在する事物に本質的に、そして普遍的に内在する性質が第一性質であって、しかもこの性質が感覚者に作用して、感覚を生み出したとき、感覚された観念が第二性質であり、感覚者以外の物に作用して、その物に変化を起させたとき、その力を第三性質という。従って、第一性質は実在する事物に内在する本質であるとともに、作用する性能でもあり、第二、第三性質はその作用の結果であるということが出来る。

この分析の目的の一つは、常識でいわれる事物の性質の説明にあった。ロックによれば、普通事物の性質と呼ばれているものは、実際には事物に内在する性質ではなく、知覚された観念であって、これを常識に従って性質と呼ぶとしても、哲学的分析によれば、「第二性質」とでも呼ばれる外ないものである。「ロックの気持としては、この分類の主要目的は明らかである。彼は第二性質の観念を検討することを望んだのであり、彼が最も注意を払ったのもこの点である¹⁷⁾」といわれるように、ロックにとって常識の哲学的分析が主要関心事であったことは確かであり、結果的にみても、これが彼の哲学的分析の中で積極的な意味をもつ重要な部分となっている。しかし観念が事物の記号であるとするれば、第二性質は果して事物に対応して実在性をもちうるであろうか。これに対してロックは次のように説明する。例えば、白さ、冷たさ、痛さ等の観念は雪の第二性質であって、雪という物体に内在する性質ではない。しかしこれらの諸観念は、自然の創造者によって我々の中に特定の感覚を生み出すように決定された事物の中の力の結果であるから、「それらの諸観念は我々の中での実在的観念であり、これによって我々は事物そのものの中に実際ある諸性質を区別するのである¹⁸⁾」と。第二性質は事物の性質の直接の写像ではなく、単なる記号であるが、知覚の因果説の前提の下に、事物の第一性質の作用の結果としてこれに対応しており、少なくとも事物を判明に区別する機能をもつ。そしてこのことによって、第三性質である諸観念も、間接的にはあるが、事物の性質を表現するという意味で実在的であるといわれる。換言すれば、知覚される観念の「実在性は、諸観念が実在する事物の判明な構造との間にもつ不変な対応関係 steady correspondence の中にある¹⁹⁾」といえるだろう。その実在性の根拠を、この対応関係の中にもつことこそ、記号の基本的性格であるからである。常識が本来記号である諸観念を事物の性質と混同しているにも拘らず、実生活に於て大した支障を感じないのも、観念のこの実在性によることはいうまでもない。しかし哲学的分析は、あくまで素朴な「直接的実在論」を避けて、表象説の立場を維持しなければならない。この立場が厳密に維持されるならば、常識的に、又は哲学的に実体と呼ばれる事物そのものは、もはやそれ自体としては我々には知られることの出来ないものとならざるをえない。実体について我々のもつ観念が、その「名目的本質 nominal essence²⁰⁾」以外のものであることが出来ないことを彼が繰り返し述べているのもこの意味である。もしそうであるならば、彼の哲学の基本的立場で

13) ib. II, viii, 9

14) ib.

15) ib. II, viii, 10

16) ib.

17) Aaron: John Locke p. 123

18) Essay; II, xxx, 2

19) ib.

20) ib. III, vi 2

ある表象説の維持は、実在する事物に内在するといわれる第一性質の観念の哲学的分析の成否にかかっているということになる。

実際我々にとって重要な問題は、彼の第一性質とその観念の哲学的分析について検討することである。テンニエスがホブズの属性を解釈する際に、これを第一性質と同一視したことを想起するならば、事柄の重要さは明らかであろう。第二性質が常識の観念であるとするれば、第一性質こそ学の観念に対応するその属性でなければならない。彼の分析によれば、第一性質は物体に本質的で、しかも普遍的な性質であり、しかも感覚、又は事物の変化の原因でもあった。しかしこのような性質が事物に内在するとしても、我々がこれらの性質について持ちうるのは、それらの観念以外のものではありえない。これらの観念は、先の例でも明らかかなように、一般観念であり、当然フィクションと呼ばれねばならない。ところで、「諸物体の第一性質の諸観念は、諸性質の類似像 *resemblances of them* であって、諸観念のひな型 *their patterns* は諸物体そのものの中に現実に存在する²¹⁾」といわれる。そこで当然第一性質の観念は如何にして得られるかが問われねばならない。これに対してロックは次のように答えている。「それは明らかに衝撃によって *by impulse*、即ち諸物体が作用するのを我々が知る事の出来る唯一の方法によってである²²⁾」と。しかしながら、「衝撃によって」という説明は曖昧である。もしこれを知覚という心理過程に並行して仮定される物理的過程と解するとしても、衝撃そのものは知覚されないから、知覚によって受け取られるのは単純観念以外のものではありえないだろう。仮令第一性質が感覚器官を衝撃したとしても、第一性質そのものが、そのまま観念によって受容されるわけにはゆかない。しかし彼がこれを「感覚による」といわなかったのも理由があるといえよう。もし「感覚による」といえば、第二性質と同一通路を通ることになり、両者を区別することは困難となる。といて別の通路があるわけではなく、結局感覚による外ない。これが経験論の原理であるとするれば、第二性質と同一の通路から受容されるにも拘らず、第一性質の類似像は如何にして得られるのであろうか。一例を挙げて検討してみよう。触覚に関する単純観念として、ロックは熱、冷、硬、軟、滑、粗等と並べて「実質性 *solidity*」を挙げている。いうまでもなく実質性のみが第一性質であって、他は第二性質である。そして「実質性の観念を我々は触覚によって受容する²³⁾」と彼は言う。彼によれば、実質性は、消極的には抵抗、不可透入性等を意味し、積極的には物体の充満性を意味して、物体の作用力の重要な規定要素と考えられている。確かに実質性については、我々は触覚を通してのみ具体的なイメージをもつことが出来るだろう。しかし触覚だけで、これだけの内容をもった実質性の観念をもつことが果して可能であるだろうか。ロックは実質性が空間と異なり、又硬軟とも区別されねばならぬことを強調する。実質性は触覚上の硬軟の区別、例えば固体、液体、気体の区別の如何に拘らず、総ての物体に普遍的な本質だからである。実質性を他の触覚的第二性質から区別して、これを第一性質の観念として受容するのは触覚そのものではありえない。総ての物体に普遍的で、しかも本質として内在するような性質を触覚が単独で受容出来る筈がないからである。これは少なくとも感覚以上の判断、更には判断の根拠としての学の方法を予想しないでは到底不可能である。ヨールトンの言うように、「厳密な経験論の外に出ないかぎり、解決不可能である²⁴⁾」といわねばなるまい。確かにロックが第一性質として言いたかったものは、我々にも推測出来ないわけではない。他の第一性質、例えば形でも、運動でも視覚を通して受容されるだろう。しかもこれらは学にとって欠くことの出来ない観念であり、学は実在する事物の性質の観念を対象とすると確信されていたので、これらを第一性質と呼んだにちがいない。しかしこれらが同じ視覚又は触覚を通して受容される第二性質と、どの点で区別され、又どのようにして観念として受け取られ、又どうしてそれらが実在する事物に内在する第一性質の類似像といえるかというような諸問題に彼が殆ど解答を与えていないところに問題がある。その理由は次のようにいえるだろう。つまり彼の所謂第一性質の観念を得る学の方法が彼に欠けていることと、彼が学そのものの、及び学の対象についても充分な省察をもたなかったことにあると。常識的観念の哲学的分析に関し

21) *ib.* II, viii, 15

22) *ib.* II, viii, 11

23) *ib.* II, iv, I

24) Yolton: *J. Locke and the way of ideas* p. 113

ては精緻を極めたロックが、第一性質の観念の分析に関して著しく精彩を欠いた理由はこゝにあるようにおもわれる。

「実質性」と「運動と静止」という第一性質の観念は、ホッブズの「延長」と「運動」という属性に比べられると、力学的原理としては一層有効であるようにみえる。因果関係による現象の認識の場合に、これらの第一性質の観念は果して有効な力学的原理でありえたであろうか。ロックの因果関係による認識は、「諸物の恒常的消長 the constant vicissitude of things²⁵⁾」への注目から始まる。そして変化に関して、これを因果関係によって推論するのは理性であり、変化の始まりに対して、作用する或るものを伴う作用の観念を彼は原因と呼ぶ。因果関係の形式は、確かに理性の原理として、現象認識の主観的形式である。これに対応して現象自体にも、事物の様態間に相互依存関係があつて、個々の事物は独立の実体としてあるのではないという洞察がある²⁶⁾。従つて因果関係の形式によって、現象自体にある相互依存関係が理性によって推論されれば、自然学が成立するかにみえる。しかしロックはこゝで経験論へ後退する。彼は因果関係について次のように語っているからである。「我々自身、及び他人の恒常的観察によって、常に同じ様式に従っているようにみえる事物について、我々は不変で、規則正しい原因の結果であると結論してよいのである²⁷⁾」と。彼はこゝで実質性や運動と静止について何事も語っていない。このことが何を意味しているかは明らかであろう。「第一性質」の観念を現象に於て探求し、発見して、これを学の構成原理たらしめる学そのものの省察と、その方法とが欠如しているからである。

力学的観念に関しては経験論へ後退せざるをえなかったロックも、論証科学としての数学、特に幾何学と、道徳学とに関する分析にはかなり意欲的であった。こゝでは幾何学だけについてみることにしよう。論証科学の一般観念の形成は悟性によってなされるが、悟性は素材である単純観念から、学の関心に於て、観念を任意に選択して構成する。ロックによれば、これらの学の主内容をなす観念は「様態 mode」と「関係 relation」の諸観念である。幾何学の場合には、第一性質である「形」についての諸観念を形成することが課題であることはいうまでもない。更に注意すべきことは、論証科学の場合、悟性は実在する事物や現象に全然考慮を払わず、従つて悟性の構成する一般観念には、実在する事柄に関わりなく定義を与えることが出来るということである。これは論証科学の観念にとって欠くことの出来ない条件である。構成された観念は実在する事物との対応を欠くため、それ自体「原型 archetype²⁸⁾」といわれる。幾何学を含めて一般に論証科学の一般観念の実在性は、この「原型」の実在性でなければならない。これについてロックは次のように説明する。「混合様態と関係は、人間精神に於てもつもの以外には実在性をもたない。この種の諸観念をして実在的ならしめるには、諸観念がそれと一致して存在する可能性があるように構成されること以外に、何ものも要求されない。これらの諸観念は原型であるから、それらの原型と異なることはありえず、何人かが諸観念に矛盾した諸観念を混合しないかぎり、妄想的であることもありえない²⁹⁾」と。これらの諸観念の座は人間精神であり、その実在性は、実在する事物との直接的な対応関係にはなくて、観念そのものの無矛盾性、即ち、論理的矛盾、又は経験的事実との矛盾を含まぬ観念の存在可能性にある。このような諸観念は、一度正確に規定されることが出来れば、いつ如何なる場合にもその内容を変えることなく、観念間の結合である命題も、不変の真理、又は法則を表現することが可能となる。ロックの挙げている例、即ち「三角形という一般観念³⁰⁾」についていえば、先に指摘されたように、これは精神のフィクションである。三角形という一般観念は、不等辺でもなく、二等辺でもなく、又直角を含むものでもない。しかし同時にいずれをも含む、ある三角形の本質を表現しているといえる。この一般観念は勿論彼の「抽象の方法」によって構成されたものであつて、三角形という一般用語に対応して、その意味を表示するものである。一般用語と一般観念の対応がロックの特徴であることは注意されてよい点である。しかし彼も実証主義者としては、具体的

25) Essay; II, xxvi, 1

26) ib. IV, vi, 11

27) ib. IV, xxi, 6

28) ib. II, xxx, 4

29) ib.

30) ib. IV, vii, 9

な三角形の観念を無視することが出来ない。この観点よりみれば、「結局この観念は、存在することの出来ない、或る不完全なものである³¹⁾」といわざるをえない。三角形という一般観念は抽象的であるからである。それにも拘らず、「精神はこの不完全な状態でこのような観念を必要とし、出来るかぎり急いでこれらの諸観念を構成する。というのは、知識の伝達と拡大——精神は本性上この両者に向う強い傾向をもって——にとって便利だからであるということも亦真実である³²⁾」と。「三角形の内角の和は二直角である」という定理の普遍妥当性は、一般観念の原型としての実在性にその根拠をもち、経験的事実との直接的対応を免れているその抽象的本質に基づいていることは勿論である。こゝに又幾何学を含めて、論証科学一般にとって、これらの一般観念の有用性の根拠があることも見逃されてはならない。しかし彼は幾何学を構成したわけではなく、唯既成の幾何学的一般観念について、彼の哲学的立場から分析を加えて、その実在性と有用性を説明したにとどまる。そしてロックから期待される学的フィクションの意味と機能とは、略これらの点に尽きるようである。

ところで我々にとって重要な問題点であった第一性質の観念というフィクションが、ロックの場合結局非生産的であったのは、先に繰り返し指摘しておいたように、学そのものの省察と、学の方法の欠如によるといわねばならない。そこで、少なくとも学の本質と目的との省察をもち、学の方法をもつホブズ哲学の対象である属性を、このように曖昧で非生産的な第一性質として解釈するテンニエスの試みが決して適当でないことは今や明らかであろう。第一性質の観念が学の構成に関して非生産的であったために、ロックの哲学的立場であった表象説は、その積極的根拠を失って、現象説へと急角度に傾斜してゆくことになる。

〔II〕 バークレイ

バークレイによれば、感覚と本能とに従って常識の大道を歩む一般大衆は懐疑論に陥ることがないのに、推論や思考、反省という、知的に高度の能力を用いる学者がかえって疑いや、逆説、困難に出会って、結局懐疑論に陥っているというのが否定出来ぬ事実であった。従って、彼の哲学は、「人知の原理論」 *Treatise concerning the Principles of human Knowledge* の副題として述べられているように、「そこに於て、諸学に於ける誤謬と困難との主要原因が、懐疑論、無神論、無宗教の根拠とともに探求される¹⁾」ことと、同時に健全な常識を根拠づける新しい原理の解明とを目的としている。諸学に於ける誤謬と困難との主要原因を一言でいえば、所謂観念の背後に、これを記号とする隠れた存在を想定することであり、バークレイ自身の言葉でいえば、次の通りであろう。「諸事物が諸観念から区別されるという想定は、総ての現実の真理を奪い去り、その結果普遍的懐疑論へ導き入れる。というのは、総ての我々の知識と思想は、唯我々自身の諸観念に限られるからである²⁾」と。彼がいう隠れた存在の想定というのは所謂唯物論のことであって、この立場を支持する根拠として次の二つのものが挙げられる。第一は視覚によって知覚される事物の「外在性outness」であり、第二は「物質的実体」の想定である。第一の根拠を批判するために書かれたのが、「視覚新説のための試論」 *An Essay towards the new Theory of Vision* と、「視覚説、即ち視覚的言語説」 *the Theory of Vision, or Visual Language* とであった。これらの目指すところは、視覚によって直接距離が知覚されるものではないこと、即ち、距離の知覚による外在性の承認が誤謬であることの論証であって、これは我々の問題と直接関係のないことであるからこゝでは触れないが、唯これら二書で述べられている次の事柄だけは我々にも関係があり、しかもバークレイに固有の考え方であるので指摘しておかねばならない。「視覚の本来の諸対象は自然の普遍的言語 *the Universal Language of Nature* を構成する。これによって我々の身体の保存と福祉に必要な物を得たり、同様に又我々の身体の為にならず、有害でありうる如何なるものをも避けるために、我々の行動を規制する方法を我々は学ぶのである³⁾」と。又他の論文では、「視覚は自然の創造者の言語 *the*

31) ib.

32) ib.

1) Berkeley: *Berkeley's Complete Works* ed. by A.C. Fraser vol. I p. 211

2) Berkeley: *Commonplace Book* (vol. I) p. 30

3) Berkeley: *An Essay towards the new Theory of Vision* (vol. I) § 147

Language of the Author of Nature であって、こゝから現象の理説や解釈が演繹されたり、視られる事物や視覚能力の本性が説明されたりするのである⁴⁾と。これらの二書では言語説が特に視覚に限られているが、この考え方が特に視覚に限られる理由はなく、当然総ての感覚に拡大されて、フレイザーの所謂「普遍的感觉象徴主義 universal sense symbolism⁵⁾」ともいうべきバークレイ哲学の特色となるのである。この点については後に触れる機会があるであろう。

バークレイ哲学に於て、我々にとっての問題点は、物質的実体の想定批判の一つの根拠と見做される抽象的観念の検討である。バークレイ自身にとっても、これは懐疑論と無神論という諸学の誤謬と困難との根拠である物質的実体を否定するために極めて重要な意味をもっていた。バークレイにとって、観念は総て具体的な感覚像であって、それ以外の何物でもありえない。この感覚像について具体的に知覚が可能であるかぎり、感覚像の部分を取り離したり、結合したりすることは想像可能である。例えば、ケンタウルスの想像は可能である。しかし感覚像からその性質の或るものを切り離すという意味での抽象は、観念に関するかぎり不可能といわれる。何故ならば、彼にとって観念とは感覚像であると同時に、常識という事物でもあって、この意味での抽象は観念、即ち事物の破壊を意味し、「抽象された観念」というものは理解出来ない不合理なものであるからである。もしそうであるならば、「諸属性の支持という相関的概念を伴う存在一般の観念 the idea of Being in general⁶⁾」を意味する「物質的実体 material substance⁷⁾」は、まさしく抽象的観念であるが故に、想定されることは不合理といわねばならない。これによって、少なくとも無神論の根拠である物質的実体の想定の一つの重要な理由が否定されたことになる。無神論との論争にその生涯を捧げた彼が、倦まずに繰り返し主張した点がこれであった。では彼にとって抽象という方法は全く無意味であるのだろうか。確かに事物と同一視される観念に関するかぎり抽象は不合理であるが、抽象という方法は無意味ではないし、抽象によって得た意味を表現するものは、バークレイにとっては、観念ではなくて、言葉である。ロックにとって「言葉は一般観念の記号とされることによって一般的となる⁸⁾」が、バークレイによれば、「言葉は抽象観念ではなくて、若干の特殊な諸観念の記号とされることによって……一般的となるようにおもわれる⁹⁾」といわれる。或は彼は次のようにも言う。「或る観念は、それ自体として考察されれば特殊であるが、同種類の他の総ての特殊観念を表示し、又は代表するようにされることによって一般的となることを我々は認めるであろうと思う¹⁰⁾」と。その意味は次の例から明らかであろう。「特殊な線が記号とされることによって一般的となるように、線——絶対的意味にとれば特殊である——という名称も、記号であることによって一般的となる¹¹⁾」と。つまりバークレイには、ロックのいう一般観念が否認されて、欠如しており、それ自体では特殊な観念か、又は一般的名称が他の諸観念を代表する記号とされることによって、一般的となるわけである。一言でいえば、「その意味に関して一般的である with regard to its signification general¹²⁾」といってよいであろう。彼は次のようにも言う。「さてこゝで次の事柄が認められねばならない。即ち、人はある図形を単に三つの角をもつものとして考察することが出来る。その際角の特殊な性質や、辺の関係には注目していないのである。そのかぎりでは人は抽象出来る。しかしこのことは、彼が三角形の抽象的で一般的な、しかも矛盾した観念を構成しうることを是認するものではない¹³⁾」と。名称や特殊観念が記号とされるというのは、精神が観念に於て見出す抽象的で一般的な意味の記号とされることに外ならない。名称や特殊観念が表示し、代表するのはこの意味に限られる。ロックにとって一般観念がフィ

4) Berkeley: The Theory of Vision, or Visual Language (vol. II) § 38

5) Works vol. I p. 200

6) Berkeley: Treatise concerning the Principles of human Knowledge (vol. I) 1st part § 17

7) ib.

8) Locke: Essay; III, iii, 6

9) Treatise, Introduction § 11

10) ib. § 12

11) ib.

12) ib.

13) ib. § 16

クションであったが、一般観念、又は抽象観念を否定するバークレイにとって、フィクションと呼ばれるものは名称、特に一般用語以外にはありえないことになる。これについては後に触れられる筈である。

ロックによれば、単純観念は実在する事物の記号としてこれに対応し、これを表現することをその性格とした。しかしバークレイによれば、実在する事物は、少なくとも外界として、又物質的実体としては否定されねばならなかった。もしそうだとすれば、彼にとって観念とは一体何であるか。端的にいえば、常識でいう事物が観念に外ならなかった。常識の哲学的分析を基礎づける彼の新しい哲学原理が 'esse is percipi'¹⁴⁾と表現されたことはあまりにも有名である。彼はこれを次のように説明する。「思考せぬ諸事物の絶対的現存在について、それらが知覚されることと無関係にいわれる事柄に関しては、それらは私には全く理解出来ないものである。それら〔思考せぬ諸事物〕のあることは知覚されることである their esse is percipi。それらの諸事物が、精神、又はそれらを知覚する、思考する事物の外に何らかの現存在をもたねばならぬということは不可能なことである¹⁵⁾」と。要するに、常識的にいわれる物質的事物は観念であって、これらの存在は、精神によって知覚されるのと同じことであり、それ以外のものではありえないということに尽きる。知識の対象が観念であることをバークレイはロックより受け継いだが、少なくとも物質的存在に関しては、表象説を放棄して、現象説へ移行する。事物の現象性、認識の観念性が強調せられて、常識的にいって実在する事物は認識の対象としては観念的——知覚されるもの——であることが原理となる。彼によってこの原理は自明の理として承認されるのであるが、実際この原理を否定することは困難である。しかしそれにも拘らず、この原理は必ずしも自明でない点を含むことも亦事実である。例えば、「知覚されること percipi」が「精神の中に in the mind」と等しいと考えられ、更に「精神の外にない not without mind」と等置されること等は決して自明ではなく、問題を含むといわねばなるまい。'esse is percipi' と主張される場合、'percipi' の場であり、更にその主体であるものが「精神 mind」としての実体であった¹⁶⁾。ロックの実体二元論に代って、唯心論がバークレイの立場となる。さてしかしバークレイの新原理に関して、更に説明を要する問題点がある。それは、知覚が単なる想像や虚構とちがって、真に客観的な知覚であることが出来るのは如何なる根拠によるのであるかという問題である。我々有限な精神は確かに観念を知覚する。しかし「諸感覚に印された諸観念は私の意志の創造物ではない。従ってそれらを生み出す或他の意志、又は精神がある¹⁷⁾」筈である。感覚像としての観念が単なる想像とちがうのは、神の意志によって人間精神の中に知覚するように生み出されたものであることによる。そこで、「感覚の諸観念は、想像の諸観念よりも一層強く、生き生きとして判明である。又それらは同様に不変性、秩序、首尾一貫性をもつ¹⁸⁾」ことになる。「さて我々の依存する神的精神が我々の中に感覚的観念を起さしめる一定の諸法則、又は確立された方法は、自然の法と呼ばれる¹⁹⁾。」自然の法に従って規則正しく、神の意志によって我々の中に起る生き生きした諸観念は、客観的知覚と呼ばれることが出来る。客観的に知覚された諸観念が常識でいう事物であるならば、その諸観念の集合である自然は次のようにいわねばならないであろう。「もしも自然によって、一定の堅固な一般的法則に従って我々の精神に印された結果、即ち感覚の明白な連続が意味されるにすぎないとすれば、この意味にとられるかぎり、自然は何物をも全く生まないことは明白である²⁰⁾」と。従って又自然は何物にも自ら変ることはない。物質的実体が否定された以上、これは当然の結論といわねばならない。もしそうであるとすれば、先に触れた視覚に関する二論文から引用した命題を自然全体に拡大して、「自然とは、自然の創造者の言語である」ということが出来る筈である。「普遍的感覚象徴主義」は当然こゝまで徹底されねばならない。

14) Treatise, 1st Part § 3

15) ib.

16) ib. § 2

17) ib. § 29

18) ib. § 30

19) ib.

20) ib. § 150

パークレイによれば、一般に人間の知識は神が語りかける言語の解読であるといつてよい。諸観念は相互に記号として、「表示されるもの」を「示唆する suggest」という関係にあり²¹⁾、この関係は神の意志によって法則的に結合されたものとして不変であるが、人間は、「経験が我々をして諸事物の間に観察せしめる習慣的結合によってのみ²²⁾」これを学び知ることが出来る。この点では常識も自然哲学も基本的には同じである。唯その相違は、「自然の構造の中に、類比、調和、一致が発見されたり、特殊な結果が説明されたり、即ち一般的法則に還元されたりする理解力のより偉大な大きさだけにある²³⁾」といわれる。この点に関するかぎり、彼は著しくヒュームに接近しているように見える。では我々にとってさしあたり関心のある自然哲学はどのような意味をもつのであろうか。これを「運動論」De Motuに於て簡単にみることにしよう。最初に自然哲学で使用される「諸々の用語 voces」について次のような点が明らかにされる。「簡単にいえば、死力 vis mortua や重力 gravitatio のような諸用語は、仮令形而上学的抽象によって、運動体、被運動体、運動、静止等とは異なった或るものを意味するものと想定されようとも、しかし真実には、それは全く無である²⁴⁾」と。現象としての運動体や運動から切り離されて、隠れた性質として物体に帰せられる力というものは本来存在しないものであるということが彼の一貫した主張であった。それにも拘らず、「力、重力、引力、その他このような諸用語は運動や運動体についての計量や計算にとって有用である utiles sunt ad ratiocinia et computationes de motu et corporibus motis。しかし運動自体のありのままの本性を理解したり、様々の判明な性質を規定したりすることには役に立たない²⁵⁾。」何故ならば、「計算や数学的論証に役立つことと、事物の本性を示すこととは全く別の事柄であるからである²⁶⁾。」自然哲学も亦諸観念だけを対象とする。諸観念の集合である現象の本性の説明は神という真実の原因に到るべきであるから、これは自然哲学の領域を越える。従つて自然哲学は経験と観察から現象の数量的な関係だけを問題とし、そのために有用であるかぎりには於て力学的用語を使用する。そしてその有用性は、計算の基礎となり、自然哲学の原理ともいべき法則に関係する。「これらの運動の法則は原理と呼ばれて然るべきである。何故ならば、これらから一般的な力学の理説と同様、現象の特殊な説明が導き出されるからである²⁷⁾」と。一般化された法則の発見と記述とによって、これらの力学的用語は不可欠だからである。ではこれらの有用な用語はどのようにして得られるのであろうか。「さて学問的処理のために、幾何学者は多くの事柄を考案する multa comminiscuntur が、これらを幾何学者自身規定することも、自然の中に発見することも出来ないように、これと全く同様、力学者もそのような抽象的で一般的な用語を利用して、物体の中に、力、作用、引力、牽引力等を創り出す fingit。これらは事物の真理そのものや、現存する物体の中に探り求めても無駄であるが、幾何学者によって数学的抽象を通して創り出された finguntur もと同様に、理説や記述、例えば運動の計算にとって特に有用である²⁸⁾」と。我々はこゝで「考案する comminisci」、及び「創り出す fingere」という言葉に出会う。抽象的な一般用語が彼にとってはフィクションであった。ではフィクションによって記述される自然の原理とは一体何を意味するのであるか。パークレイは次のように言う。「……物体に帰せられた総ての力は、遊星と太陽とに於ける引力と同様、数学的仮説 hypothesis mathematicae である²⁹⁾」と。数学的仮説は事物の本性の記述ではなく、現象を合理的に説明するために考案され、創り出されたものである。パークレイ自身、圧力についての説明の仕方がニュートンとトリチェリとの間で違う例を挙げて、数学的仮説の仮説である所以、即ち、同一現象が二つ以上の説明の仕方を許すことを説明している。数学的仮説こそ、自然の創造者が語りかける言語を常識以上に広く、深く、しかも一層整合的に解読するために自然哲学者が創作したも

21) Theory of Vision § 39

22) Essay towards the new Theory § 147

23) Treatise, 1st part § 105

24) Berkeley: De Motu (vol. I) § 11

25) De Motu § 17

26) ib. § 18

27) ib. § 36

28) ib. § 39

29) ib. § 36

のであり、この目的にとって不可欠で、しかも有用であるところに、パークレイ自身の語るフィクションの意味と機能とがあるということが出来る。フィクションの学的仮説性と、その有用性こそは、パークレイがフィクションに与えた存在理由である。

〔Ⅲ〕 ヒューム

実証主義者ヒュームを特徴づけるものは、経験論と、これに伴う唯名論との徹底であったことは周知の通りである。ロックの精神と物体の二実体説は、パークレイに於て唯心論になったが、ヒュームでは、精神さえも哲学の対象としては実体という性格を失うに到る。一般に「自己」と呼ばれるものは、「異った知覚の束、即ち集合にすぎない but a bundle or collection of different perceptions¹⁾」し、「精神は一種の劇場であって、そこでは色々の知覚が次々に、現れてくる²⁾」と語られている通りである。彼にとって認識の対象となるべきものは、知覚されたもの、即ち、「印象 impression」と「観念 idea」以外にはなく、これに対応して意識から独立に自立する存在は、認識の対象としては全然考慮されなくなる。しかしヒュームによってこのような存在が全然否定されてしまうわけではない。例えば、「感覚の印象」は、「その起源よりいえば、精神の中に未知の諸原因から from unknown causes 起る³⁾」ことを認めながら、「我々の感覚の検討は人文学者よりも、むしろ解剖学者や自然学者に属する⁴⁾」として、彼自身この未知の原因である存在を哲学的分析の対象から除外する。ロックにとって、精神も物体も観念とは別に実在する実体であったために、観念を対象とする認識は、実在的であり、且つ真理であるためには、常に存在との対応が考慮されねばならず、観念構成である知識は、いわば存在と観念との間の緊張と不安とを伴わないでは成り立たなかった。パークレイにとって、物質的実体は常に実体であることを要求して、宗教的真理に激しく襲いかゝる妖怪であって、彼は理論的にこれを繰り返して否認し続けたが、これとの緊張した闘争は遂に終生止まるところを知らなかった。この二人に対して、存在と観念との関係に関するヒュームの基本的信念は次のように語られている。「さて、自然の経過と我々の諸観念の継起との間に、一種の予定調和がある Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas. 前者が支配せられている諸力は我々には全く未知であるが、しかしそれでも我々の思考や概念は自然の他の構造と同じ順序で進んできたことがわかる。この対応が生じてきたその原理は習慣 custom であって、人間生活のあらゆる事情と出来事に於て、人類の生存と行動の規制に非常に必要である⁵⁾」と。哲学史の常識によれば、ヒュームは懐疑論者という重苦しいイメージによって想い描かれてきた。しかしこの基本的信念の何と楽天的であることか。精神や物体がそれ自体としては仮令どのようなものであろうとも、常識の確信する事物はその知覚表象であって、それ以外のものではなく、しかもこれらの内容とする知識は自然の経過と対応し、調和する。そして経験的に繰り返されて得られた習慣が、この調和の根拠として確信される。それというのも、経験によって繰り返されて習慣となった思考は、ロックの言葉を借りていえば、存在に対して「不変の対応関係」をもっと確信されるからであろう。従って、ヒュームにとっては実体の観念に伴う不可知性の嘆きはなく、物体という妖怪に対する悪戦苦闘もない。予定調和という楽天的信念に支えられて、彼は現象説へと徹底してゆく。こゝに彼の哲学的分析の立場の特徴があるといえる。

哲学史上有名な彼の懐疑の原理とは何であろうか。彼自身の語るところから、簡単に以下のように要約されるだろう。彼にとって印象と観念との関係は「正確に対応的⁶⁾」で、その差異は「力と活気の程度⁷⁾」に

- 1) Hume: A Treatise of human Nature (Philosophical Works ed. by Th.H. Green & Th.H. Grose, vol. I) p. 534
- 2) ib.
- 3) ib. p. 317
- 4) ib.
- 5) Hume: An Enquiry concerning human Understanding (Works vol. IV) p. 46
- 6) Treatise p. 313
- 7) ib. p. 311

あるにすぎない。というのは、「我々の印象が我々の観念の原因である⁸⁾」上に、観念が印象の模写⁹⁾として、「正確にこれを表現する¹⁰⁾」からである。一言でいえば「観念は印象の薄れた諸像 the faint images¹¹⁾」にすぎないということになる。観念がこのように規定されるならば、それから当然抽象観念の否定が結果することになる。ヒュームは「人性論」A Treatise of human Nature の中で、名前こそ挙げていないが、それとすぐわかる表現でバークレイの考え方に触れ、それをそのまま踏襲している。ヒュームにとっても、観念は「印象の薄れた像」として、本来特殊的、具体的であって、抽象観念はそれ自体に矛盾を含むものである。けれども彼はバークレイと同様次の点を認める。即ち、「抽象観念は、従って、それ自体個別的であるが、しかしそれらはその表現に於て一般的になる¹²⁾」と。彼の場合にも、「表現」というのは、一般用語によって表現される意味と、その意味の及ぶ範囲の指示とであった¹³⁾。しかしヒュームとバークレイの間には相違があることも事実である。バークレイにとって、抽象観念は形容矛盾であり、存在しなかったが、一般用語を使用することによって、抽象という方法は消極的ながら承認された。自然哲学の一般用語が有用性をもつと考えられたのもこれに基づいている。これに対して、ヒュームによれば、一般用語の使用による表現も、結局「この種の習慣¹⁴⁾」にすぎなくなる。これはバークレイに於て尚残されていた抽象の方法の否定といわねばならない。諸観念を対応せしむべき事物もなく、観念を一般的ならしめて普遍的知識を構成すべき抽象の方法も否定されて、しかも知覚された具体的、個別的印象と、その模写にすぎない観念との雑然とした堆積だけがあるとすれば、少なくとも蓋然的知識 Probability に関する限り、次の二つの基本的原理は当然の結論といわねばならない。「如何なる対象に於ても、それ自体として考えられるかぎり、対象を越えて一つの結論を導き出す理由を我々に与える何物もありえないこと、更に対象の数多くの、又は恒常的な結合を観察した後でさえも、我々が経験した事柄を越えて、或る対象について何らかの推論を導く理由を我々はもたないということ¹⁵⁾」がこれである。我々が印象と観念を持つ場合、これらだけをいくら観察してみても、これらを結合する根拠は、少なくとも印象や観念そのものの中には存在しないし、これらの間の結合も経験を越えて推論することが許されないとすれば、事実に関する限り、必然性をもって妥当する普遍的命題の構成は不可能といわねばならない。有名なカントの例のように、独断の夢にまどろむ哲学者にとって、この二原理は強烈な衝撃であったにちがいない。人性論を書きつゝあった血気にはやる青年ヒュームは、「これら総ての点〔道徳や政治の諸原理等〕について悲しむべき無知の下におかれている学界の現状を憂慮する¹⁶⁾」が故に、鋭い懐疑の原理を提出したのであった。「私は人類の啓蒙に貢献し、私の発明と発見とによって名声を得ようとする野心が自分の中に起るのを感じず¹⁷⁾」と語るヒュームには、確かに不安と、そして憂鬱とがあった¹⁸⁾。しかしこの不安と憂鬱も、決して彼が発明し、発見した学の原理そのものに対するものではなく、功を急ぎ、血気にはやる青年が新しい自分の原理に対してもつ孤独の不安であり、その前途に対する憂いである。人間の知識の様々な矛盾と不完全とを強く印象づけられ、基本的な疑問の中で狼狽し、混乱を感じず若いヒュームは、しかし次のように告白する。「この上もなく幸運なことには、理性がこれらの雲を吹き払うことが出来ない上は、自然自体がこの目的を果すのに充分であり、私を……この哲学的憂鬱と興奮から救ってくれるようになる¹⁹⁾」と。理性が懐疑の淵に沈むとき、人間を救うのはその自然、即ち人間本性である。「人間本性は唯一の人間の学であるが、しかし今までには全く顧みられなかった²⁰⁾」ことが彼の重要

8) ib. p. 314

9) ib. p. 317

10) ib. p. 314

11) ib. p. 311

12) ib. p. 327~8

13) ib. p. 329

14) ib. p. 328

15) ib. p. 436

16) ib. p. 550

17) ib.

18) ib. p. 544

19) ib. p. 548

な発見であった。この点が人性論の緒言で繰り返し強調されていることは周知の通りであるが、彼自身の言葉でその立場を表現するならば、次のようにいえるだろう。「人間の学 the science of man が他の諸学の堅固な基礎であるように、我々がこの学そのものに与える唯一の堅固な基礎は、経験と観察とにおかれねばならない²¹⁾」と。「人性論」という名称が彼の著書に与えられた所以である。

人間本性とは何であるか。書齋に籠って、理性によって諸観念を結合して、認識を構成しようと努力する哲学者は懐疑に陥らざるをえないとしても、彼が書齋を一步外に出て日常生活に立ち帰れば、そこでは常識に従って健全に生活する人々が目に入るであろう。人々をして常識的に考え、感じ、行動させるもの、それが人間本性である。ヒュームにとって、諸学の唯一の基礎である人間の学は次のことを目指している。即ち、常識的に考えること、感ずること、そして道徳的に行動を規制し、又評価すること等、これら日常的な人間現象を三つの分野に区分して、詳細に分析し、これらの現象に於て本質的に作用している人間能力とその法則とを明らかにしつつ、能力の基礎に想定される人間本性を剔出して、これを説明することがこれである。彼の人間の思考の分析を通して明らかにされたことは、人間の思考能力が理性ではなくて「想像力 imagination」であり、その原理は所謂「観念連合の原理」であって、しかもこれらの思考が一般性、又は客観性をうる根拠は習慣であること等である。更に「情念論」、「道徳論」に於ても、夫々人間現象が深く、鋭く分析されて、それらがいずれも究極に於て人間本性に根差すことが解明される。

フィクションの系譜を追跡する我々にとって注目すべき点は、ヒュームの人間の学の基本的要素である「想像力」という能力と、その原理である「観念連合の原理」、及び「習慣」である。彼自身想像力を次のように説明している。「私が想像力を記憶に対立させた場合、我々がそれによって薄れた観念を形成する能力を私は意味する。私がこれを理性に対立させたとき、我々の論証的、及び蓋然的推論だけを除いた同じ能力を私は意味する²²⁾」と。彼自身の説明によれば、記憶と想像力との区別は、普通考えられているように、前者に於ては観念の配列が経験した通りであるのに対して、後者ではその配列がより自由であることにあるのではなく、「それ〔記憶〕と想像力との差は、その勝れた勢力と生気にある²³⁾」ことになる。つまり観念の勢力と生気が強ければ、それは記憶となり、想像力のように自由にその配列を変えることは困難であるが、同じ記憶も勢力と生気が弱くなるにつれて、配列に自由が許されるようになって、想像力と呼ばれるわけである。従って想像力も、本来は記憶された印象、又は観念の稀薄化であり、それに伴う配列の自由化ということが出来る。ところでヒュームが理性をどのように考えていたかを簡潔に述べることは仲々困難である。断片的に述べられているところから要約すれば、次のようにいえるだろう。「理性だけでは独創的な観念を生ぜしめることは決して出来ない²⁴⁾」し、又「経験から区別されたものとしてみられた場合には、理性は総ての存在の起源にとって原因、又は生産的性質が絶対に必要であると我々をして結論せしめることも出来ない²⁵⁾」と。合理論の主張するように、理性が独創的に観念を構成したり、又経験的に知覚される事実以前に、又はこの事実と無関係に存在に因果関係を推論することなどは、彼のいう理性には無縁の事柄である。「事柄を正しく考えれば、理性は我々の魂の驚嘆すべきではあるが、しかし不可解な本能以外の何物でもないのであって、一定の諸観念の順序に沿って我々を導き、これらの特殊な状況と関係とに応じて諸観念に特殊な性質を与えるのである²⁶⁾」と。この本能は勿論人間本性に根差しており、過去の観察と経験から生ずる²⁷⁾とすれば、まさしくこの理性は観念連合の原理に従う想像力に外ならないであろう。独創的で、固有の論証能力をもたないのが、ヒュームのいう理性であるとすれば、ヒュームのいう意味で順序をもつ観念の結合能力である理性はまさしく想像力である。従って、想像力は、経験より受容する能力である点では記憶

20) ib. p. 552

21) ib. p. 307~8

22) ib. p. 416 Note

23) ib. p. 386

24) ib. p. 452

25) ib.

26) ib. p. 471

27) ib.

につながり、順序のある観念結合能力としては理性そのものといわれてよいだろう。それにも拘らず、この能力が理性と区別されて特に想像力と呼ばれたのは、その原理が観念連合の原理であることによる。観念を結合する原理は、観念そのものの中に発見することが出来なかった。「本性が絶対的な、統御出来ない必然性をもって、我々してを呼吸し、感ずるよう決定しているのと同じように判断するように決定してきている²⁸⁾」といわれる通り、結合の原理は人間本性の中にあり、人間本性がそれに従って判断するように決定される原理である。彼によればこの原理は三つあって、「類似 RESEMBLANCE」,「時空に於ける近接 CONTIGUITY in time or place」,「原因と結果 CAUSE and EFFECT²⁹⁾」がこれである。しかしながら、「この観念間の結合原理は切り離すことの出来ない結合と考えられてはならない。その事はすでに想像力から除外されているからである。といてこの原理がなければ、精神は二つの観念を結合出来ないと我々は結論すべきではない。その能力〔想像力〕よりも自由なものはないからである。我々は唯この原理を通常世に行われている……穏やかな力と見做すべきである³⁰⁾」と。本性は判断するように方向を決定するが、絶対的必然性をもって決定するわけではなく、若干の自由の余地を残している。こゝにこの結合能力が想像力と呼ばれるに相応しい理由があるといえよう。では想像力を世に行われている穏やかな力をもって規制するものは何であるか。「想像力は長い習慣によって思考の同一方法を得なければならぬ³¹⁾」といわれる。ヒュームによれば、「何ら新しい推論や結論を伴わず、過去の繰り返しから from a past repetition 生ずる総てのものを我々は習慣と呼ぶ……³²⁾」のであって、習慣は唯繰り返されるだけで、自ら一定の固定した思考の様式となるわけであるが、この力も亦人間本性に根差していることは次の言葉からも明らかである。「本性は確かに習性 habit から生じうるとのようなものでも生み出すことが出来る。否習性は本性の一原理以外の何物でもなく、その総ての力をその根源〔本性〕から導き出すのである³³⁾」と。このように、人間本性の指示し、方向づける通り、想像力が観念連合の原理に従って、習慣によって固定された様式で観念を結合すること、これが人間の思考であるということが出来る。

さて我々の問題であるフィクションにかえることにしよう。既に触れた通り、抽象観念はヒュームにとってもパラドックスを含むものであった。「我々が先に挙げたパラドックスを説明する仕方は次の通りである。即ち或る諸観念はその本性上個別的であるが、その表現に於ては一般であると。個別的観念は一般用語、即ち習慣的結合 customary conjunction によって他の多くの個別的観念と関係をもち、容易にそれらを想像力の中に呼び起す用語と結合されるとき一般的となる³⁴⁾」と。ロックにとっては一般用語に対応する一般観念があったし、パークレイにとっても仮説に欠くことの出来ない学術用語があった。しかしヒュームにとっては、もはや観念を対応せしめて解明すべき存在もなければ、解読すべき神の言語もない。所与としてあるのは諸印象と、これの模写である諸観念ばかりである。そこで「諸観念は、常に諸観念が導き出される諸対象、即ち諸印象を表現しているから、フィクションによらなければ、決してそれ以上のものを表現したり、又これらのものに適用されたりすることは出来ない³⁵⁾」筈であり、更に一般用語は総て、対応する存在はもとよりのこと、観念さえ欠いたフィクションにすぎないことになる。従って、例えば「幾何学の対象、即ち、これらの平面、線、点——幾何学はこれらの比や位置を検討する——は精神の中での単なる諸観念にすぎない mere ideas in the mind³⁶⁾」。しかもヒューム自身告白するように、「我々の精神作用の究極原因を説明することは不可能である。もし我々が経験と類推からそれらについて存分に語ることが出来ればそれで

28) ib. p. 474~5

29) ib. p. 319

30) ib.

31) ib. p. 320

32) ib. p. 403

33) ib. p. 471

34) ib. p. 330

35) ib. p. 344

36) ib. p. 348

充分である³⁷⁾とすれば、我々の想像力が生活上の必要から、又は芸術上の感興によって、「想像の単なるフィクション mere fictions of imagination³⁸⁾」を様々に構想する場合、これらが習慣によってどれ程真実らしきを得、又生活上必要であり、又有用であったとしても、その本性はあくまで「精神の単なるフィクション a mere fiction of the mind³⁹⁾」以上のものであることは到底不可能であるといわねばならない。ロックやバークレイによって承認され、評価されたような学的フィクションは、遂にヒュームに到って存在の余地が非常に狭まったといわざるをえない。これは勿論現象説へと徹底したヒュームの立場からの必然的な結果である。しかしヒュームにとって一般用語が全然無用であるというわけではない。例えば、道徳論での重要な原理である「正義」は、道徳的感情と社会的共感とに対応した美德を表現する一般用語であって、これがなければ、もとより道徳の原理は表現されない。感情に対応した実践的フィクションの典型をこゝにみる事が出来る。しかしこゝでは理論的な問題に絞られているから、唯指摘するにとどめねばならない。我々が先に指摘しておいたように、ロックからバークレイを経て、ヒュームに到る系譜は、表象説から現象説への移行の過程であったが、フィクションの意味と機能がこれに応じて徐々に後退し、衰弱してゆく過程でもあることは、以上で略明らかにされたこととおもう。

ヒュームの人間の学の立場に立つかぎり、想像力の構想する対象としてのフィクションは極めて消極的な意味をもつ外なかったけれども、フィクションの系譜を追跡する我々にとって、ヒュームの人間の学がもつ意味は極めて重要であるといえる。これを次の二点に要約することが出来るようにおもう。第一に、フィクションは確かに抽象の方法によって構成されるもので、ロックの言葉を借りていえば、「精神の案出物」といえるであろうが、仮令分析が理性によってなされたとしても、バークレイが指摘した通り、それはあくまで仮説的であるといわねばならない。しかも唯一絶対の仮説というものはないのであって、仮説は少なくとも二つ以上ありうることを意味する。分析する方法は同じであっても、構想されるフィクションが本来仮説的である以上、理性は半面想像力的といわれる方が、その性格に相応しいだろう。ヒュームの想像力は学の方法を欠いたために、学に不可欠のフィクションを発見し、構成することが出来なかったが、もし一定の学の方法が与えられていたならば、学の構成に不可欠のフィクションを構想するのに相応しい人間の能力は、ヒュームの想像力、即ち、記憶と理性とを併せ含む想像力ではないだろうか。ホッブズに於ても、学の方法は理性の適用するところであるが、彼自身言うように、理性は本来計算の能力であり、現象一般の原因として、方法の極まるところで「延長」と「運動」とを発見するものは、むしろ「発見の能力」と呼ばれた「想像力」であるという方が適切であるとおもわれるからである。

第二に、ホッブズによれば、フィクションは存在の属性の表現として、存在に対応して構想された一般観念、又は普遍名称を意味した。しかしヒュームが明らかにしたように、これを構成する主体の能力が想像力であり、しかもこれが人間本性に根差しており、その指向する原理に従ってフィクションを構成するとすれば、フィクションは一方存在の属性の表現でありながら、他方同時に構成する人間本性の表現でもあるといえるのではないだろうか。言い換えれば、存在の属性の表現という場合、この表現が人間的表現といわれねばならないのではないだろうか。例えば、ヒュームが観念連合の原理の中に「原因と結果」を挙げたことは、この意味で興味深い。因果関係による把握は現象の合理的認識ではあるが、この関係の形式は人間本性が判断に与えた方向であって、決して現象に内在するものではない。従って原因と結果というフィクションは、現象の説明の形式であるとともに、人間の認識形式として、人間本性の表現でもあるといえるからである。後にみる通り、ファイヒンガーが「人間化 Anthropomorphism⁴⁰⁾」と呼んだのもこの事である。そして我々はこゝにホッブズの所謂「スッポジツム」の性格を理解する一つの重要な鍵を見出すであろう。フィクションは存在そのものの表現ではありえず、存在そのものの代りに人間が構想するものであり、あくまで

37) ib. p. 330

38) ib. p. 387

39) ib. p. 535

40) Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob s. 309

存在の属性の表現であることを目指すのであるけれども、構想する主体が人間であるかぎり、同時に人間本性の表現という性格を完全に免れることは出来ないといわねばならない。その故にこそ、人間が構想した属性——フィクション——が滯せられる存在はスッポジツムであって、存在自体ではないわけである。学の普遍化、客観化は「人間化」からの解放の努力といえるであろうが、しかし学が人間の理解、又は発見の能力、及びその観念と言葉に本質的に依存する以上、「人間化」からの解放が完全になされることは不可能というべきではないか。

ともあれ、存在と観念との予定調和を確信し、「私の感覚と悟性に従いつつ、私は自然の流れに身を委ねることが許されている。否委ねざるをえないのである⁴¹⁾」と語るヒュームの楽天主義には賛同しがたいけれども、「総ての諸学は、多かれ少なかれ、人間本性に関係することは明白である⁴²⁾」という主張こそ、ヒュームに於ける哲学的分析の重要な転換点であり、フィクションはこれによって新しい解釈の視点を与えられることになったのである。

〔IV〕 ベンタム

ヒュームの懐疑論にも拘らず、自然科学は着実に発展しつつあったし、その成果はこの学の真理性の事実上の承認を要求する。経験的事実に忠実である実証主義者にとって、この事実を無視することはもとより不可能であった。哲学的分析の立場としては、ヒュームと略同じ立場に立つベンタムは、社会的な事象、例えば道徳、法律、経済等にもその分析を加えて多方面に活躍した人であるが、ヒュームによって与えられた観点からフィクションそのものを哲学的分析の対象とし、特にそのために一書「フィクション論」Theory of Fictionを著わしたことが我々の注目を引く。この点で彼はファイヒンガーと並んで、実証主義から与えられるフィクションの意味と機能を知るのに注目されねばならない人である。

彼は先ずフィクションを次のように定義する。「フィクション——フィクション的な存在が創り出されることが出来るかぎりに於て、このように創り出されたフィクション的な存在が、真実在の衣裳をまとい、これと同じレベルにおかれる表現様式 the mode of representation——は一つの案出物 a contrivance である¹⁾」と。ベンタムにとって「真実在 real entity」とは感覚的経験の直接の対象である。この意味では、「フィクションは真実在ではない」が、しかし「非存在 non entity」でもなく、「言語に対して、しかも言語に対してのみ、フィクション的存在はその現存在、即ちその奇妙ではあるが、しかも欠くことの出来ない現存在を負う²⁾。」つまり、「フィクション的諸存在の名称 names of fictitious entities³⁾」によってのみその現存在は確保される。しかしフィクションは実在するものと全く無関係に想定されるものではない。「あらゆるフィクション的存在は或る実在的なものに一定の関係をもっており、この関係が知覚せられ——この関係の観念がえられる場合以外では理解されることが出来ない⁴⁾。」この規定は極めて重要である。真実在、即ち知覚された対象と全く無関係なフィクションはまさしく虚構となる危険がある。ホップズの場合でいえば、現象から出発して、その原因の探求によって物体の属性が発見されたのであるが、属性を表現するフィクションが意味をもって理解されることが出来るのも、現象との関係が明らかに知られているからである。しかしこれと同時に重要なことは、彼が定義で明らかに指摘しているように、フィクションが「表現様式」であるという規定である。フィクションはその現存在を言葉、乃至は名称にのみ依存するから、一見極めて不安定であるように見える。しかし重要なのは、その表現する機能であって、この機能を発揮するとき、初めて言葉にのみ依存する現存在は意味の重みを加えることによって、真実在と同じレベルにおかれることが出来るのである。これをベンタムは次のような比喻によって表現している。「総ての者の精神に於て、フィクショ

41) Treatise p. 549

42) ib. p. 306

1) Bentham: Theory of Fiction p. 16

2) ib. p. 15

3) ib.

4) ib. p. 12

ンは理論的な意味で必要な貨幣 a coin of necessity であった⁵⁾」と。この意味で「妥当性と有用性をもって
いる with propriety and use⁶⁾」とき、フィクションは非存在と区別されて、その存在理由を獲得するのである。

フィクションは「理論的な意味で必要な貨幣」といわれたのであるが、それはどのような意味であろうか。ベンタム自身の挙げている例によってこの点を見ることにしよう。我々の論題に関係のあるものとして、「自然学的な、フィクション的諸存在の名称⁷⁾」が適当であろう。ベンタムはこゝでアリストテレスの範疇表を引用するのであるが、最初の「実体」を除いた残り九つの範疇の名称がフィクションとして考察される。例えば、「量 quantity は、量がそのもののものである実体なしには存在することが出来ない。実体に関していえば、如何なる種も、又如何なる個体も、或る一定の量に於て存在することなしには存在することが出来ない⁸⁾」と。質、場所、時間等についても全く同様のことがいわれているのであるが、我々にとって興味のある「運動と静止」については次のように言われている。「総ての物体は運動の中にあるか、又は静止に於てある。こゝでは場所、即ち、相対的场所がやはり原型 archetype である。運動はある物であり、想像的な、無意識に想像された実体であり、その中に物体がおかれているものと考えられるのである。静止もこれとよく似た物であり、そこに於て実在的物体がおかれていると見做されるのである⁹⁾」と。換言すれば、「運動は容器であり、この中に物体がおかれているものと見做される Motion is a receptacle in which the body is considered as stationed¹⁰⁾」といえるのである。これらの言葉は何を意味しているのであろうか。先ずこれらのフィクションがいずれも範疇であることに注意しよう。フィクションは、抽象的名称のままでは存在するといっても、単なる名称にすぎない。ホップズが「名称の名称」と呼んだのもこの意味であった。しかしその存在が不可欠で、しかも妥当性と有用性とをもつことが出来るのは、実在について我々が認識しようと身構え、分析し、判断し、推論する場合である。例えば、実在するものの現存在だけを知ることが目的であるならば、量は単なる名称にすぎないだろう。しかし実在するものを測定し、計算しようとする場合には、総てのものが「ある一定の量に於て存在すると見做されること」が必要である。即ち総てのものが量によって代表される——代って表現される——ことが必要条件である。丁度総ての商品に価格が定められて、貨幣によって代表されるように。貨幣によって代表されるかぎり、総ての商品は交換が可能であるように、総てのものが量によって代表されることによって、初めて計量が可能となり、相互の比較も亦可能となる。諸範疇はこの意味で、必要な貨幣といわれたわけである。実在に関していうならば、量は実在するものに内在するといわねばならないが、量的に認識する場合には、即ち観念的には、実在するものが量の中にあると見做されることが必要である。量的に総てのものを代表するという表現機能が、量というフィクションに認識上での妥当性と有用性とを与え、これを虚構や非存在から区別して、実在的ならしめる。運動と静止についても、事情は全く同様である。運動と静止のフィクションはどのような認識に必要であろうか。「因果関係の観念の中に——原因と結果との間の関係の観念の中に——この関係がそれによって生み出され、又この関係がその中に生ずる作用や状況の観念の中に、運動の観念は切り離すことが出来ぬように含まれている。運動を取り去るならば、如何なる因果関係も存在しえない——如何なる帰結、如何なる結果、如何なる物も生み出されえない¹¹⁾」と。現象を因果関係によって認識することがホップズの学の本質であったが、彼によって物体の属性が運動として分析され、発見されたのも、ベンタムの言葉でいえば、学の本質である認識にとって、運動が総てのものを代表する論理的に必要な貨幣であり、これを欠くことが出来ないからであるといっていよう。ベンタムが運動を容器と言ったのも、ホップズに於て指摘しておいた、物体に対する属性の相対的独立性の意味であるといえれば理解されうることとおもう。ベンタム自身挙げている例によってい

5) ib. p. 18

6) ib. p. 16

7) ib. p. 19

8) ib.

9) ib. p. 21

10) ib. p. 32

11) ib. p. 39

ば、月と海水の干満との関係は、月という実在する物体と、潮の干満という運動との関係ではなく、月の作用と潮の運動との間の因果関係であり、両物体が同一の容器、即ち運動という容器に入られたと考えられて、初めて理解されることが出来るのである¹²⁾。つまり我々が月と海水とを感覚的に表象するかぎり、これらは真実在として受け取られるであろうが、両者の因果関係は気付かれもしないし、況して認識されることは不可能である。属性ばかりでなく、「実体」についても、これだけが「実在的諸存在の種類¹³⁾」であって、「質料 matter」と「形相 form」とは、共に「フィクション的諸存在の名称¹⁴⁾」であること、更に実在的には実体が質料と形相との容器であり、観念的にはその逆であること¹⁵⁾が主張されていることを付け加えておこう。

さてベンタムのフィクションそのものの分析から、我々にとって注目されねばならない点を要約すれば、大体次のようになるであろう。フィクションに妥当性と有用性を与えるのは、まさに学的認識に於ける論理的に必要な貨幣としてのその表現機能、即ち、総てのものを代表する機能であった。そしてこの表現機能をして真に学的に発揮させる根拠は学の中に見出されねばならないだろう。第一に学が学的認識の本質と、その目的とを明確に自覚することを必要とする。この自覚によって、学的フィクションは不可欠の表現機能として要求され、有用性を与えられることになる。この自覚が欠如しているかぎり、フィクションは単に空虚な言葉に止まり、我々の眼前には雑然とした知覚表象の堆積があるばかりだからである。第二に、学は、フィクションを学の目的にとって合目的なものとして、必然性をもって構成する方法をもたねばならない。この方法を欠くならば、そもそも不可欠のフィクションを発見することさえ出来ないし、又このフィクションに客観的妥当性を与えることも出来ない。ベンタムによれば、フィクションの権利根拠は学的認識に於ける合目的で、しかも方法的に必然性をもった表現機能にあり、この機能を発揮させるばかりでなく、これに存在理由を与えるのは学の本質と目的との自覚と、方法の確立であるということが出来る。我々はホッブス自身に欠けていたフィクションの哲学的分析をこゝに見出すとともに、彼のフィクションの権利根拠をこの観点から検討することが我々の課題となる。フィクションの権利根拠はフィクション自体の中にあるのではなく、これを構成するものの中に探求されねばならない。これがヒュームによって与えられた観点であった。この観点からのベンタムのフィクションの分析は以上のような意味で、今後の我々の検討を方向づけるということが出来よう。

〔V〕 ファイヒンガー

ベンタムと同様に実証主義の見地から、フィクションそのものを一層広い範囲にわたって分析して、浩瀚な書、「アルス・オブの哲学」Die Philosophie des Als Ob を著わしたのがファイヒンガーであった。彼の哲学的分析の立場はロックの立場の継承であるということが出来るであろうが、同時に先に指摘されたヒュームの観点が彼に強く影響していることも事実である。彼はロックの表象説を受け継いでおり、実在は客観的に存在するけれども、これを直接的に直観する道は閉されている。彼は自らの立場を「批判的実証主義 der kritische Positivismus¹⁾」と名づけて、次のように説明する。「しかし我々の実証主義は、唯直接に知覚されたものだけを現実在と考える程極端なものではなく、我々は一度知覚されたことのあるものばかりでなく、常に知覚されることが可能であるような知覚群をも現実的と呼ぶのである²⁾」と。このような自己の立場を前提とした上で、彼は人間的思考、特に学的思考を次のように説明する。「学的思考は魂の機能である³⁾」が、魂は所謂実体ではなく、「総ての所謂精神作用、及び反作用の有機的総体⁴⁾」を意味し、学的思考

12) ib. p. 43

13) ib. p. 26

14) ib.

15) ib.

1) Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob s. 87

2) ebend.

3) ebend. s. 1

4) ebend. s. 2

も亦「環境への柔軟な適応」と、「生理的有機体の維持⁵⁾」という目的に対する「経験的合目的性⁶⁾」をその原理とする。人間の直観や思考の形式も環境へ適応した器官であって、この器官の生み出した概念や、その他の諸表象も亦経験的合目的性をその原理とする。思考が有機体の機能である以上、思考は「外界の自発的同化⁷⁾」であり、「感覚的素材の有機的、合目的々加工⁸⁾」ともいえるであろう。しかし客観的実在と呼ばれるものが、存在することを認められながらも、結局不可知的であって、この実在と思考との一致が保証されないとすれば、感覚と行為との中間に位置する「思考の究極的で、本来的な目的は行為であり、行為を可能にすることである⁹⁾」ということになる。この究極的目的を目指す「思考の本来の技術と課題とは、存在そのものがとって進む道とは全く違った道程で存在に到達することである¹⁰⁾。」言い換えれば、「思考の有機的機能は、感覚的素材を相互に矛盾せず、一致すると同時に……客観的存在とも一致するような諸表象、及びその結合と観念の形成物へ変形させ、加工することを目的とする¹¹⁾」ともいえる。しかし「主観的思考は客観的な出来事とは全く異なる道をとる。この思考はまさしく論理的、有機的、目的論的であろうが、存在が論理的でないことも亦本当である¹²⁾。」勿論そうであるからといって、存在が非論理的であると結論されねばならないわけでもない¹³⁾。要するに思考は結局存在と一致するという保証はないのである。しかも現実的なものとして確信されるものが唯知覚群であるにすぎないとすれば、これを素材にして、思考が変形し、加工する表象や概念の形成物は、現実的なものの変造、乃至は偽造といわれねばならない。有機体はその目的を実現するために行為せねばならない。人間の行為は知覚群に対する直接的な反応だけに尽きるものではないから、行為を可能にするためには、仮令現実の変造であろうとも、思考せねばならない。そこで彼は思考を次のような比喻によって説明する。丁度「歩行とは調整された顛倒である *Gehen ist ein reguliertes Fallen*」ように、「思考とは調整された誤謬である *Denken ist ein regulierter Irrtum*¹⁴⁾」と。顛倒を巧みに調整して、これを前進に転ぜしめる技巧が歩行であるように、現実の変造という誤謬を敢てしながら、しかもこれを調整して、行為を可能にする技術が人間的思考の特徴であって、一般に「技術 *Kunstgriff*¹⁵⁾」と総称される。所謂フィクションはこのような技術の形成物に外ならない。人間的思考を「調整された誤謬」として性格づけることは、基本的にロックの立場を受け継ぎながら、ヒュームの哲学的分析の立場の転換をも内に含む、彼の批判的実証主義の特徴をよく表現しているといえる。

一体何故フィクションは形成されねばならないのであるか。「有機体は矛盾に満ちた感覚の世界の中に引き入れられて、敵対する外界の攻撃に曝されている。自己を維持するためには、外からも、内からも、あらゆる救助手段を探し求めるように強制されている。そして必要と苦痛とに直面して、精神的発展は起り、この矛盾と対立とに意識は目覚める。このようにして、人間はその精神的展開をその友よりは、むしろ敵に負うのである¹⁶⁾。」生活の中で必要に迫られ、苦痛に対処するために、求められる救助手段の一つが思考である。そしてその手段そのものが技術であり、その所産がフィクションである。フィクションの形成には特有の技術、即ち「フィクションの基礎的方法¹⁷⁾」があって、様々の方法が適用されるのであるが¹⁸⁾、「これら総てに共通していることは、現実の随意的であるが、合目的的な変更 *die willkürliche, aber zweckmäßige Veränderung*

5) ebend. s. 1

6) ebend.

7) ebend. s. 3

8) ebend.

9) ebend. s. 95

10) ebend. s. 11

11) ebend. s. 4

12) ebend. s. 11

13) ebend.

14) ebend. s. 217

15) ebend. s. 29

16) ebend. s. 19

17) ebend. s. 116

18) ebend. s. 121~2

der Wirklichkeitである¹⁹⁾』といわれる。「それ故、フィクションは、我々の意味に於ては、常に学問的思考を容易にする目的のための構想力の合目的形成物を表わしている²⁰⁾。」「それ故この形成物は或るフィクションの組織であり、絶対的現実に対して象徴として代用されうるものである²¹⁾。」「フィクションがこのようなものであるとすれば、「我々は主張する。この世界像は我々が現実の中で象徴的に方向を定めるのに適している主観的道具 ein subjektives Instrument である²²⁾』と。従って、「フィクションは認識を生み出すのではなく、唯計算の可能性を開くにすぎないような論理的形成物である²³⁾」から、「実践的には必要で、合目的であるが、他方理論的には偽造である表象形成物²⁴⁾』ともいわれるのである。更に彼によれば、「真に純粋な、学問的に厳密に定立されたフィクションは、創られた概念や、創られた想定が如何なる実在の妥当性をもたないという意識を常に伴っている²⁵⁾』ところにその特徴があるといわれる。この意味でフィクションは「意識された諸過誤 bewußte Fehler」, 「意識された諸誤謬 bewußte Irrtümer」, 或は、「意識された諸矛盾 bewußte Widersprüche²⁶⁾』とも呼ばれる。人間の思考、特に学的思考は、与えられた知覚群にその方法を適用して、人工的にこれを変造し、意識して過誤や誤謬、更には矛盾さえも犯しながら、現実在を理解し、人間を合目的的行為へと導く人間の努力の一形態である。人間はもとより出来るかぎり高度の合目的性をもったフィクションの形成に努めるであろうが、この努力は限りないものというべく、この道程で形成されるフィクションは「一時的諸想定にすぎない nur provisorische Annahmen²⁷⁾』という性格をもたざるをえない。比喩的にいえば、「鑄造者も亦鐘を鑄終れば、その鑄型を壊すように、論理的機能はその目的を達すれば、壊れ易い足場を取り去ってしまう²⁸⁾』のである。いわばフィクションは鐘の鑄型であり、建築物の足場にすぎない。実践的には必要欠くべからざるものであるが、鑄型は鐘そのものではなく、又足場は建物ではない。行為という鐘が鑄られれば、フィクションという鑄型は役目を果して壊される。この比喩は先に指摘された「思考は調整された誤謬である」という言葉を想起させる。誤謬が意識されながら、尚且つ調整されて役立つ思考というのは、「その存在の正当性をその成功によって証明したフィクション的な表象形成物として」理解するべきであろうか。「これに対して、このような論理的活動の成功から、その論理的潔白さ、又は実在的妥当性を推論することは誤りである」と彼は言う。何故ならば、「それらのものは思考の迂路であり、抜け道であって、それ以上のものではなく、これらは目標に達したからといって、実在的に有効であったり、論理的に矛盾を含まぬものとして適用されることは出来ないからである²⁹⁾。』要するに、人間の思考の所産であるフィクションは、それが誤謬であり、矛盾さえ含むことが意識されつゝ、合目的的行為を可能にするために形成される主観的道具であるということになる。

では一体我々がフィクションの合目的性、有用性について確信する根拠は何であるか。ファイヒンガーは次の二点を指摘している。即ち、「表象方法の明快さの必要性」と「計算の生産性の考量³⁰⁾』とがこれである。つまりフィクションは生きんがために人間が持たざるをえない思考の「主観的必然性と有用性とをもった形成物である³¹⁾』から、フィクションは行為の鑄型として明快であることを必要とするし、行為から人間にとって多くの収穫を得るための計算の生産性が考量されねばならないであろう。彼のフィクションの分析は一貫してプラグマチックである。「それ故この『認識形式』は諸々の人間化的把握 nur anthropomor-

19) ebend. s. 123

20) ebend. s. 82

21) ebend. s. 94

22) ebend.

23) ebend.

24) ebend. s. 90

25) ebend. s. 127

26) ebend. s. 128

27) ebend. s. 30

28) ebend. s. 100

29) ebend. s. 190

30) ebend. s. 449

31) ebend.

phistische Apperzeptionen であるにすぎない³²⁾』といわれる。何故ならば、「我々には常に唯ある事象、或る過程が与えられているにすぎない。我々が先行するものを原因、後続するものを結果と呼ぶとき、それによって実際のところ人間化 Anthropomorphisms 以外の何物も得られてはいないのである³³⁾』からである。因果関係の形式は彼にとっても事象を理解するためのフィクションであって、この形式による思考は、事象自体にとっては単なる「偶然的見解 zufällige Ansicht³⁴⁾』にすぎない。唯人間にとってのみこの認識が有意義であるから、事象の「人間化」と呼ばれて然るべきであろう。先に指摘しておいた通り、ヒュームによって観念連合の原理とされた「原因と結果」が、ファイヒンガーによって「人間化」の形式として継承されているのを見る。一言でいえば、フィクションは「真実在の如何なる写像でもなく」、「現実的なるものを計算するための単なる記号 nur ein Zeichen, um das Wirkliche zu berechnen³⁵⁾』ということになる。

このようにフィクションを分析する自己の立場をファイヒンガーが「批判的実証主義」と呼んだことは既にみたところである。彼によれば、現実在は知覚群であった。従って、「批判的実証主義の立場に立てば、如何なる絶対者、物自体、主観、客観も存在しない³⁶⁾。」それと同時に、「批判的実証主義は、各の他の、そしてこれ以上の主張を総てフィクティブ、即ち、主観的で、根拠づけられないものと宣言する³⁷⁾。」この点までは彼の立場も所謂実証主義的唯名論と大差はない。しかしこゝにとゞまるかぎり、懐疑論に陥ることは不可避である。彼は実証主義者として懐疑論には同情的であるが、しかし所謂実証主義に対しては次のような批判を加えている。「純粹実証主義は次のような批判的付加、即ち極めて些少で、平凡な判断でも範疇なしには可能でない——そしてこれらはすでにフィクションである——ということを欠いては全く成立しえない³⁸⁾』と。純粹実証主義を回避して、懐疑論に陥らぬためには、「論理的機能の理論的目的から、その実践的目的が区別されねばならない。懐疑が後者に及ぶや否や、懐疑論は正当ではなくなる³⁹⁾』からである。何故ならば、「フィクションの肯定的意味と我々が称するのは、これらのフィクションが、それにも拘らず、高い実践的価値をもっており、認識手段として役立つという洞察である⁴⁰⁾』が故である。フィクションの実践的合目的性を積極的に承認することによって、フィクションの確信に根拠を与え、併せて、フィクションの形成の必然性とその随意性をも説明することが彼の批判主義なのであろう。彼のフィクションの分析は、基本的にはロックの立場を継承しつつ、ヒュームの観点をも併せて、よかれ悪しかれ実証主義の特徴を明瞭に表現している点で我々の興味を引く。ファイヒンガーは、この意味でも、実証主義によるフィクション分析の完成者と呼ばれるに相応しい人であろう。

結 語

実証主義と一口に言っても、その内容は必ずしも同一ではなく、各の哲学に於て微妙な差異があった。これに対応して、フィクションの意味と機能も亦微妙に変化せざるをえなかった。フィクションの系譜の第一の過程に於て我々はこの点を明らかにしたつもりである。そしてこの系譜の第二の過程に於て、実証主義の立場からのフィクションの積極的な意味と機能との解明の試みを考察した。我々の考察は主として自然学の対象にかぎられたけれども、学の認識の直接の対象をフィクションとして理解しようとする実証主義の見解は、確かに注目すべきものであろう。学の認識の直接の対象を現象そのもの、又は存在自体とするかぎり、懐疑論か独断論は不可避の運命とおもわれるからである。この二つのものを回避しつつ、学の合理主義的認識の対象を構成しうるための一つの道が、学の認識の内容をフィクションと考えることであった。ホップズ

32) ebend. s. 308

33) ebend. s. 309

34) ebend. s. 264

35) ebend. s. 88~9

36) ebend. s. 144~5

37) ebend. s. 115

38) ebend. s. 138

39) ebend. s. 316

40) ebend. s. 254~5

もこの観点に立っていたし、我々がフィクションに注目した理由も亦こゝにあった。しかし実証主義は、その哲学的立場と、方法との制限によって、フィクションを合理主義的認識の対象として理解し、説明することに成功することが出来なかった。我々はこの事にも注目して、この点に我々の哲学者と実証主義者との相違を見出し、両者を区別しようと試みる。具体的な一つの問題をめぐって、ホブズとファイヒンガーとの異同を浮き彫りにすることが註3に於て試みられる筈であるが、我々の基本的問題である合理主義と唯名論との総合の根柢は次のようなところに見出されることになるだろう。即ち、実証主義者の立場に欠如しているために、彼等がフィクションを積極的に合理主義的認識の対象たらしめることが出来なかった事柄がホブズ哲学の中にあるかどうか探求されて、もし発見されたならば、これが基本的問題の解決に役立つかどうか検討されねばならぬであろう。実証主義に於けるフィクションの系譜を辿ってみた結果、今後我々の問題について我々が論すべき事柄として得たのはこの点である。

註2 スッポジツム *suppositum* とスブエクツム *subjectum*

我々はホブズ哲学の根柢にあるパラドックスの解決を目指すにあたって、彼が使用しているスッポジツム *suppositum* とスブエクツム *subjectum* という言葉に注目して、これを手掛りとしようとする。そこで、これらの言葉について予め若干の註釈を付け加えておくことが必要であるようにおもわれる。

スッポジツムという言葉がどこから来たかは不明であるが、恐らく所謂スコラ哲学で使用されていたものが彼の念頭にあったものと想像される。スッポジツムという言葉そのものの意味は、いうまでもなく「仮定されたもの *das Vorausgesetzte*」, 「想定されたもの *das Angenommene*」, 或は「基礎におかれたもの *das Zugrundegelegte*」等であるが、スコラ的に使用された場合の意味は、「個体的実体 *die Einzelsubstanz*」, 「個体 *das Individuum*」, 或は「それ自体で本質的に完全な実在 *ens in se substantialiter completum*¹⁾」を意味していたといわれる。恐らくホブズは大学でこの言葉をこのような意味で学んだものとおもわれる。

次にスブエクツムであるが、この言葉をホブズ自身ヒュポケイメノン *ὑποκείμενον* と言い換えているように、これはこのギリシャ語の翻訳と考えられており、通常次の二つの意味で使用されてきた。第一に、存在論的に、「諸状態、諸作用一般の支持者 *Träger von Zuständen, Wirkungen überhaupt*」を意味し、一言でいえば、所謂「基体 *Substrat*」である。第二に、論理的に「述語の支持者 *Träger des Prädikats*」を意味し、所謂判断の「主語 *Subjekt*」である²⁾。これも亦アリストテレス以来の通説として、ホブズの念頭にあったものとおもわれる。

ところでホブズ自身これらの言葉をどのような意味で使用しているのであろうか。我々が本論で引用したところでは、少なくともこれらの言葉に二度出会ってきた。即ち、

1) 「感覚によってでなく、唯理性によってのみ基礎にある或るものとして認識されるように、想像空間の下に拡がり、置かれているとおもわれる *sub spatio imaginario substerni et supponi videtur* が故に、スッポジツム、及びスブエクツム³⁾」であると。

2) 「さて、存在すると想定される或るものの名称であるもの〔名称〕が *quod rei alicujus quæ existere supponitur nomen est*, 具体的であるのである。それ故、或はスッポジツム、或はスブエクツム、つまりギリシャ語でヒュポケイメノンと呼ばれる。例えば、物体、可動体、運動体がこれである⁴⁾」と。

彼自身のこれらの言葉から先ずいえることは、スッポジツムもスブエクツムも、彼の物体と同じものを意味しているということである。例えば、可動体としての幾何学的点、運動体としての傾動を属性とする力学的運動体を想起するならば、ホブズの使用するスッポジツムという言葉には、スコラの意味が殆どなく、スブエクツムも実体としての所謂基体という性格を殆どもたないといつてよいだろう。

1) R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe; 'suppositum' の項参照。

2) ebend. 'subjectum' の項参照。

3) op. I, p. 91

4) op. I, p. 28

むしろ彼の言葉からスッポジツムについていえることは、この言葉そのものの本来の意味、即ち、「假定されたもの」、「想定されたもの」、或は「基礎におかれたもの」という意味で使用されているということである。それは物体として、「想像空間の下に拡がり、置かれているとおもわれるもの」、即ち延長という属性をもって「存在すると想定されるもの」である。スプエクツムについては、自立存在という意味での基体という意味は殆ど失われたにも拘らず、「支持者」という性格は温存されているといえよう。では何の支持者であろうか。勿論現象の下にあって、その原因である属性の支持者である。しかも属性の支持者としては二つの意味をもつ。第一に論理的な意味での主語であり、第二に属性の支持者としてそれ自体「想定されたもの」である。一言でいえば、属性の支持者として、それ自体「存在すると想定される或るもの」であるという点で、本来は別の事柄を意味しているスッポジツムとスプエクツムとが、微妙な相違を残しながら、まさに物体の表現として同じように使用されているということが出来る。

しかしここで注意されねばならないことは、物体と同様、スッポジツムとスプエクツムが「存在すると想定されるもの」を意味しながらも、この言葉は具体的名称であるということである。つまり具体的名称として「存在すると想定されるもの」を表現する普遍名称である。しかもこの具体的名称によって表現される存在が想定される理由は、理性が分析し、発見した現象の原因である属性——抽象的名称によって表現される——が帰せられねばならぬ当の主語として、そして又支持者としてであった。物体は属性の支持者という意味でスプエクツムとしての、又「存在すると想定されるもの」という意味で、スッポジツムとしての性格をもつ。この意味で、物体はスプエクツムとして、又スッポジツムとして、「感覚によってでなく、唯理性によってのみ基礎にある或るものとして認識される」といわれたのである。従って、物体がこのような意味でスプエクツムとスッポジツムという性格をもつのは、ホッブズ哲学の理性の認識能力と全く相関的であり、その対象であることによるということが出来る。

ホッブズによれば、理性は対象を直観しない。理性の対象は現象そのものでもなければ、存在自体でもない。理性は現象の相を所与として、これに固有の方法を適用しつつ、現象の原因を探求して、現象を生産の相の下に理解しようと試みる。この努力によって、理性は原因の概念をフィクションとして構成し、これを抽象的名称によって表現するとともに、これに対応して、この属性が帰せらるべき存在、即ちその対象を、存在すると想定されるものとして、具体的名称によって表現する。ホッブズの理性はその対象とその属性とを直観しないから、対象とその属性は常に概念として認識され、普遍名称という記号によって表現される。このようなホッブズの理性の認識の仕方は、スコラ的な言葉の使用法に従えば、スッポジチオ *suppositio* と呼ばれていたようである。一言でいえば、「ある言葉が、その意味を失うことなく、様々なもの、即ち個体、又は類概念、或は概念、又は言葉一般を代表すること *das Stehen eines Wortes für Verschiedenes, ohne seine Bedeutung zu verlieren*……」といわれる。又「スッポジチオとは、名称自体、又は名称が表現するものの代りとしての、或る名称の受容である *suppositio est acceptio alicujus nominis pro se vel pro re, quam significat*⁵⁾」ともいわれる。例えば、「人間 *homo*」という名称を考えてみよう。名称自体の代りとしての或る名称の受容というのは、「人間 *homo* は二音節である」といわれる場合であって、人間という名称そのものが他の名称によって置き換えられることをいう。これに対して、人間という名称が表現するものの代りに或る名称が受容されるというのは、例えば、「人間は類 *species* である」とか、「人間は動物である」とかいはれる場合である。この場合には、人間という名称で表現されるものを理解し、又は認識するために、このものを或る名称で代表させることを意味する。我々はやがてホッブズの間人哲学に於てみるであろうが、彼によれば、「人間は生命をもち、感性をそなえた理性的物体である」と定義される。この場合人間という具体的名称の表現するものを学として規定し、認識するために、このものの代りに、「人間的属性をもつ物体」という名称が受容されて、この名称が人間と呼ばれたものを代表する。この定義の内容は人間哲学に於て説明される筈であるが、この認識の仕方は、いわば学的スッポジチオといわれうるであろう。

ホッブズの理性の認識の性格をスッポジチオとして特徴づけるならば、その対象がスッポジツムと呼ばれ

5) Eisler: Wörterbuch; 'suppositio' の項参照。

ていても不自然ではない。つまりスッポジチオという性格をもつ理性の認識の対象として、スッポジツムは理性の概念の記号である具体的名称によって表現されるもの、即ちそれ自体存在である筈であるが、直観されるものではなく、属性の支持者として存在すると想定されるものを意味するのである。ホッブズの理性の認識の性格がスッポジチオであるが故に、その対象の性格をしてスッポジツムたらしめるといってよいだろう。このことから、理性の認識の対象として、我々はスッポジツムの意味を仮定性と代置性⁶⁾に求めるであろう。そして更に理性の発見する属性がフィクションという性格をもつことから、更にこの属性の支持者として創作性を挙げるであろう。これらについては本論で説明される筈である。スッポジチオという言葉を用意に借用することは混乱を引き起す原因となるので、本論では使用することを差し控えたが、彼の理性をこの言葉で特徴づけることによって、スッポジツムという言葉の意味が一層よく理解されうるとおもわれるので、註として付け加えることにしたのである。

註3 無限小の解釈の問題——ホッブズとファイヒンガーの異同について

無限小解析はホッブズの幾何学の生産原理である「点」と、力学的生産原理である「傾動」の分析と発見とは欠くことの出来ない方法であった。ホッブズ自身流率計算や微分法を知らなかったし、力学の法則を数式で表現することも出来なかった。しかし無限小の意味はよく理解されていたといえる。しかしこの方法は発見された当時から、既に実証主義者の批判と攻撃を受ける恰好の目標となった。我々はホッブズと実証主義者との対比に於てその異同を浮き彫りにして、この点から我々の問題の解決を図ろうと試みるのであるから、無限小解析の問題は両者を比較するのに丁度適当な一例と考えられる。こゝでは主としてファイヒンガーの無限小解析の解釈を中心に考察することしよう。

ファイヒンガーがフィクションを意識された誤謬、又は矛盾と呼びながら、同時に「調整された誤謬」ともいって、その実践的有用性を強調したとき、その典型的例として彼の念頭にあったのは無限小の観念であった。例として楕円と円、円と内接多角形との関係が挙げられる。楕円の二焦点間の距離が零にまで接近したとき、楕円は円となり、又円に内接する多角形の辺が限りなく増加するとき、両者は重なり合うと考えられる。もしそうであれば、楕円と円、円と多角形は連続することになる。更にこの方法は運動体の運動の解析にも適用されることが出来る。微分法や流率計算はこうして成立した。これらの解析の方法の各方面での実際的成功を認めないわけにはゆかなかったファイヒンガーは、バークレイのように批判するだけにとどまっていることが出来なかった。そこで彼は無限小解析を「二重過誤の方法 *Methode der doppelten Fehler*¹⁾」と名づけて、次のように説明する。「我々は二重過誤という。何故ならば、二つの過誤が問題となるからである。第一は等しくないものの等置の過誤 *der Fehler der Gleichsetzung von Ungleichem* であり、それから無限小の許容の過誤 *der Fehler der Statuierung eines Undendlich-Kleinen* である²⁾」と。即ち、楕円と円、円と多角形、運動と実数等は相互に等しいものとはいえない。それにも拘らず両者を連続としてみようとする方法は、「等しくないものの等置の過誤」を取て犯すものといわねばならない。例えば、楕円の焦点距離が有限量であるかぎり、明らかに等置は過誤である。しかしこの量がどの有限量よりも小さい量、既ち無限小である場合、両者は連続するのではないか。しかしでは無限小とは一体何であるか。いうまでもなく無限分割の極限者であり、いわば「或るものと無との間の中間物 *ein Zwitterding zwischen Etwas u. Nichts*³⁾」であって、「媒介概念として、無限小はかの矛盾した規定を自らの中に統一しており、それ故『無限小』は純粹で、まごうかたなきフィクションである⁴⁾」と。従って、無限小は論理的矛盾を含み、しかも全く想像上の形成物、即ち、混り気なしのフィクションであるから、これを想定することは第二の過誤といわねばな

6) 山内得立：Suppositio の諸階型—「意味の研究」その五、哲学研究第495号参照。

1) Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob s. 522

2) ebend. s. 528

3) ebend. s. 516

4) ebend.

らないだろう。しかしこのフィクションの想定によって、第一の過誤は「補償 Kompensation⁵⁾」と「訂正 Korrektur⁶⁾」を受ける。「それ故この場合、その全秘密は犯された過誤の補償の中にある⁷⁾」といわれるわけである。彼にとって無限小解析の実際的成功はその存立の有効性を認めさせずにはおこななかったが、しかしこの成功から「その論理的潔白さ、即ち、その実在的妥当性を推論することは誤りである」といわねばならない。無限小解析の存立の有効性は、かえって「二重の過誤」による「補償」によって支えられているのであって、その正体は「調整された誤謬」以外の何物でもありえないというのがファイヒンガーの解釈である。

さてファイヒンガーのこの解釈は、例えばバークレイの批判と比べてみると、実証主義者としては精一杯の、しかも巧妙な説明といえるかもしれない。バークレイによれば、無限小は「去りゆく諸量の幽霊 the ghosts of departed quantities⁸⁾」として拒否されるべきものであった。何故ならば、無限小は「消え去りゆく増加 evanescent increments⁹⁾」であり、「これらは有限量でもなく、無限に小さい量でもなく、しかも無でもない⁹⁾」のものであるとすれば、明らかに論理的矛盾を含むといわねばならぬからである。近代のゼノンともいうべきバークレイの批判は鋭く、これに反論することは想像される程に簡単ではない。常識という長い思考習慣から解放されることは極めて困難であるからである。実証主義者としては、ファイヒンガーもこの批判の正当性を承認せねばならない。しかし無限小解析の実際的成功の事実をも認めねばならなかった彼は、フィクションそのものの哲学的分析に進まざるをえず、バークレイよりは深い洞察を得たのである。少なくとも無限小解析の方法は「意識された過誤」、又は「意識された矛盾」でありながら、「我々が現実の中で象徴的に方向を定めるに適している主観的道具」として、或は「この『認識形式』は単に人間化的把握にすぎない」ものとして理解されていることは、彼の立場を「批判的実証主義」と呼ぶに相応しい見解といえるだろう。

こゝで検討されねばならない問題は、先ずファイヒンガーが「無限小解析」を「二重過誤の方法」と呼び、無限小を矛盾した規定を自らの中に統一していると考えたところにある。彼にとって現実在は「知覚群」であった。彼はこれを注意深く、「一度知覚されたことのあるものばかりでなく、常に知覚されることの可能であるような知覚群」と規定していた。更に彼にとって、一般に「思考とは調整された誤謬」であった。思考が現実在への人工的加工であり、変造である以上、この規定は当然であり、彼の実証主義の立場を端的に示している。但し調整された場合には、有効であることが出来るし、「二重過誤の方法」こそ、まさしく「調整された誤謬」としての思考の典型的な例というわけである。例えば、楕円と円の場合を考えてみよう。両者が等しくないというのは一体何に基づいているのであろうか。現実在に等しくないというのであれば、等しくないことが知覚されたか、又は知覚可能であるからであろう。楕円の焦点距離が知覚出来る程の有限量であれば、勿論楕円と円とは等しくない。しかし今仮に楕円の二焦点が両者を結ぶ線上を互に近づくように動き始めて、遂に一点に於て重なり合ったとする。さて楕円の焦点距離が一点に於て重なり合う前後に、両者が等しいかどうかを判定するものは何であろうか。勿論知覚ではありえない。しかし一点に重なった瞬間を除いて、それ以前は総て楕円である筈であるから、円と等しくはないといわれるかもしれない。つまり判定の根拠は両者の知覚ではなくて、観念である。即ち焦点距離が有限な楕円と、中心が一点である円との観念である。しかしこの観念も、知覚可能な図形に対応して構成された観念であるならば、知覚可能な図形では有効であろうが、知覚することが不可能な現象に関しては、この観念そのものが有効であることは出来ない。何故ならば、何時楕円の観念が適用され、何時円の観念が対応するかの判定は不可能であるからである。もし二つの焦点の接近運動を連続と考えれば、楕円は円と連続する筈である。もし楕円と円とを等しくないと考えれば、楕円が円になるときに突然の飛躍がなければならぬ。楕円は円へ飛躍したのであるか、

5) ebend. s. 522

6) ebend.

7) ebend.

8) Berkeley: The Analysts (Works vol. III) p. 44

9) ib.

それとも連続しているのであるか。この問題はいうまでもなくゼノンの逆説の蒸し返しにすぎない。知覚している状態、又は静止の状態の思考による定義、乃至観念を、運動の状態へそのまま適用出来るかどうかが先決の問題であるからである。

次に無限小は、パークレイの言葉でいえば、まさに「去りゆく諸量の幽霊」であり、「消え去りゆく増加」であった。このフィクションは矛盾を含むが故に、これを許容することは明らかに過誤というべきではないだろうか。例えば円と内接多角形との対応を考える場合、多角形の辺が限りなく増加すれば、辺が無限小のとき、両者は一致すると考えられる。この増加が途中で止れば、両者は一致しない。まさに無限小は「消え去りゆく増加」という矛盾を含むようにみえる。ファイヒンガーによれば、円と多角形という等しくないものを等しいと仮定したから、この仮定が成立するためには、矛盾を含む無限小というフィクションを許容せねばならぬし、又許容すれば、先の仮定の過誤は後の過誤によって補償されて、かえって成り立つというわけである。しかしそうであるからといって、無限小が実在する量であったり、矛盾を含まないということにはならないと彼は言う。勿論知覚、又は知覚可能性を根拠とすれば、無限小は矛盾を含み、理解されることは困難であろう。「限りなく辺が増加する」とか、「無限」という観念は理性の概念であるからである。従って、実証主義者が知覚群を根拠にして無限小を矛盾を含むフィクションと判定しても、そのことは大して問題であるわけではない。本来理解出来ない能力が理解出来ない事柄を矛盾と言ったとしても別に不思議ではないからである。しかし実証主義者にとって矛盾を含むようにおもわれるからといって、無限小のフィクションを許容することを過誤であると判定するところに問題がある。先ず無限小は理性の概念を表現するフィクションであることに注意せねばならない。これを知覚される外延量によって表現しようとすれば、パークレイのように言わねばならないだろう。それは我々に表象出来る如何なる量でもない。それ故パークレイは否定し去ろうとし、ファイヒンガーは「意識された矛盾」という意味でフィクションと考えたのである。しかし我々は次のような比喻によって考えてみよう。嘗て、ピタゴラス学派にとって、正方形の対角線はその一辺に対して整数比をもたぬために、この問題を論ずることは禁忌とされたといわれる。数を有理数に限れば、これは当然のことであろう。しかし正方形があれば、対角線は現に存在する。無理数が数に組み入れられたとき、この問題は解決された。最初、無理数は有理数の論理からいえば、矛盾を含むフィクションと考えられたにちがいない。しかし実数が数と考えられるようになれば、無理数も立派な数として通用し、矛盾を含むわけではない。複素数の場合もこれと同じであろう。最初は全く無意味な記号としかおもわれなかったこの数は、表現する意味が発見されたとき、表現機能を発揮することが出来るようになって、数の資格をうることが出来た。数学はこのように最初単にフィクションとしか思えないものを数として組み入れて、その表現する領域を拡大してきたのである。そこで一般に次のようにいえるであろう。フィクションは、ある一定の思考法、又は思考習慣よりみれば、理解出来ず、矛盾しているようにみえたとしても、唯これだけの理由で、これを無意味なもの、又は誤謬、乃至は矛盾と断定されてはならないし、又されたとしても、大して意味があるわけではない。フィクションは存在するものではなくて、表現する機能を示す記号であった。表現する事柄が発見された場合、フィクションは表現する機能によって意味を得て、実在的なものと同一のレベルに高められる。先の例にかえるならば、楕円の二焦点の相互接近運動は、ピタゴラス学派にとっての正方形の対角線にあたるだろう。いずれも現に存在する。唯問題は、これを我々が理解し、認識するために、有効な表現機能をもったフィクションを発見して、これを表現させるかどうかにある。無理数がそうであったと同じように、無限小は楕円と円との連続を表現するための有効なフィクションとして採用されねばならないものである。このフィクションの採用によって、楕円と円との連続は一つの表現をえて、理解されることが可能となる。このことは連続する運動が表現をえて、理解される可能性を得たことをも意味する。ホップズが無限小を点として規定しながら、現象を生産する原理をこれによって表現しようとしたことは、我々が既にみたところである。幾何学に於ける「運動する点」、力学に於ける「傾動をもつ運動体」がこれであって、いずれも連続した線、又は連続した運動を生産する原理の表現であった。ホップズは無限小というフィクション、即ちファイヒンガーの所謂「純粹で、まごうかたなきフィクション」に意味を与え、現象を生産する原理を表現せしめることによって、その表現機能を発揮させ、まさにこのことによ

て、現象の背後にある存在、即ち物体への認識の道を開いたのである。

ファイヒンガーは無限小を矛盾を含むフィクションと考えながらも、尚これが少なくとも実際的には有用であることを理解していた。例えば楕円と円、円と多角形を対応させて、直接認識することが困難なものを、比較的容易なものとの対応で認識しようとする学問的要求に対する有用性がこれであった。この要求を持たない人には無限小は幽霊どころか、単なる名称以外の何物でもないであろう。少なくともこの学問的要求を前提とするかぎり、現実的なものを計算するための単なる記号にすぎないとしても、フィクションは有用性をもつシンボルとして機能する。それは「単に人間化的把握であるにすぎない」かもしれない。それにしても、現実在の「人間化」が人間にとって重要な意味をもつことは、ヒュームの明らかにしたところである。しかし彼は人間的思考を「人間化」として理解し、ヒュームの立場を受け継ぎながら、一般に人間的思考、特に学問的思考を本質的に現実在の変造として誤謬と考えたところに彼の問題点の一つがある。人間化である思考が本質的に誤謬であり、更に矛盾でさえあるならば、合理的な学問的思考は理論的に意味をもつことが出来ないであろう。学とは誤謬や矛盾を調整して、これに実際的な有用性を与える単なる技術にすぎないというべきであろうか。人間的思考が現実在の「人間化」であることと、その所産が本質的に誤謬、又は矛盾であることとは決して相伴うものではないと考えることが、学的合理主義を実証主義から区別する一つの根拠となりうるであろう。これと対応して、他の問題点は次のところにある。即ち、ファイヒンガーによれば、人間的思考の所産であるフィクションは「意識された誤謬」、又は「意識された矛盾」であることによって、シンボルでありながら、対応する存在をもつことが出来なかった。彼はフィクションを記号やシンボルと呼んではいたが、対応する何物をもたぬ記号、又はシンボルとは、そもそも何物であろうか。これに対して、フィクションは確かに「人間化」である思考の所産であるにしても、記号であるかぎり、これに対応している存在がなければ、記号であることの意味さえ失うであろう。ロックに於ては存在が、バークレイに於ても神が記号、又はシンボルに対応していた。理論的にこの対応を失ったとき、フィクションがその機能を失って、単なるフィクションとなることはヒュームの指摘した通りである。フィクションが記号として意味をもち、その機能を発揮するのは、存在に対応しているからである。このことはベンタムの分析からえた重要な原理であった。学が一般にフィクションを欠いては成り立たず、しかもフィクションがその認識に於て機能しうるとすれば、この表現機能以外ではありえない。我々はこの二点に於て、学的合理主義と実証主義とを区別することが出来る。つまりこれらの点でホッブズの学とファイヒンガーの批判的実証主義とは区別されうるのである。

既にみた通り、ホッブズの幾何学でも、力学でも、現象生産原理は、無限小のフィクションによって表現されることなしには、発見されることが出来なかった。勿論これらの原理は神の自然創造の原理であることは出来ない。即ち、存在自体の原理ではありえないであろう。彼の学は「神の創造の模倣」であり、学の認識は創造の人間化以上のものではありえない。この「人間化」という点に、我々は両者の一致点を見出すことが出来る。しかしホッブズにとって、思考の人間化は過誤、誤謬、矛盾等を必然的に伴うものではないし、フィクションが記号性を本質とするかぎり、表現する存在に対応していなければならなかった。言い換えれば、フィクションが表現する属性は、この属性が帰せられねばならぬ物体に対応していなければならぬのである。この点で両者は区別されねばならない。今後これらの異同を根拠にして、我々の問題が検討されてゆくことになる。

第二部 人間、及び国家の諸問題——人間と社会の省察

ホッブズによれば、哲学は次のように定義せられていた。「哲学とは、諸結果、即ち諸現象について、その諸原因の諸概念、即ち諸生産から、あるいは逆に、ありうべき諸生産について、その認識された諸結果から、正しい推論によって獲得された認識である」と。対象が自然である場合と同様、人間、及び人間の構成する国家を対象とする場合でも、彼の哲学体系を貫通する哲学の本質は聊かも変わらないというところに彼の哲学の特色があると解釈するのが我々の立場であった。勿論、「哲学の知識を人間の実践的な力、又は働きのために役立てること」、即ち「我々の福祉に用いること」も一貫した哲学の目的として維持される。しかし人間、及び国家の哲学にとって、目的の具体的内容は勿論自然哲学の目的と異ならざるをえない。彼の祖国に於て進行していた内乱は、彼にとって、人間の最高の不幸であり、国家にとってはまさしく死であった。このような状態から脱出して、人間にとって第一に望ましい善、即ち平和な社会に於て自然法の下に生活することがその福祉であり、この目的の実現に極めて有効な手段である国家の構成がなによりも必要であり、又急務であった。そこで哲学の知識を国家の構成という人間の実践力、又は働きのために役立てることが、人間、及び国家の哲学の目的とならざるをえない。彼が三度その著作を世に問うたのも、勿論この目的のために彼の哲学が役立つと確信されたからであった。しかしながら、対象が人間となり、又国家の構成という複雑な過程となる場合には、仮令抽象的にいって哲学の目的が同じであるといっても、現象を生産的に認識することを本質とする彼の哲学が果して有効にこれらの対象に適用されうるかどうか。もし適用されうるとすれば、その方法は自然哲学の場合と同一でありうるかどうか。このような哲学の基本問題に我々は直面することになる。

学の対象としての自然と人間との相違を数え挙げれば際限のないことであるが、最も基本的な相違は次の点にあるといえはしないだろうか。自然を対象とするとき、諸学は自然物が各その存在と運命とに関心をもっていると思ふなどしないであろう。人間を除いて、仮令自然物の中にそのようなものがあるとしても、多くの自然学はその点に考慮を払うことなく、生産の必然性に注目して、夫々現象を理解しようとし、専ら現象の法則の発見にその努力を集中しているように見える。自然現象に関しては、現象の原因としての力が属性として存在に帰せられて、個々の自然物の存在、及び運命は問題とされないのが普通である。唯力の差だけの現象が起り、この現象の法則を発見することだけが自然学者の関心を引く事柄であるかのように思われる。しかし人間を自然物としてではなく、人間として対象とする学に於ては事情が異なる。人間も自然的、社会的環境の中で生活するかぎり、様々の複雑な力の作用を受け、又自己に内在するだけの複雑な力をもって反応する。しかし人間自身の力は極めて限られており、外

からの力に比べると微弱であって、その存在は滅び易く、その運命は不安定である。しかも人間はこの事実に気付いているために、人間は固有の反応の身構えを持たざるをえない。この身構えは人間の基本的な関心と目的とを含み、これを実現するためには既に持っている力だけに満足せず、「力への欲望」という性格を持ち、情意的な努力となる。このように人間をみるならば、人間は基本的に主意主義の性格を持つといえるだろう。これを実践的唯名論と呼んでもよい。そこで人間の基本的な身構えを一応次のように規定することにしよう。人間は自己の存在と運命とに極めて強い関心を持ち、自己保存を基本目的とし、これに対して有効と確信する手段を選択して、これを実現すべく努力する存在であると。「自己保存」という観念は、中世は勿論、近世に於ても自然法学派にとっての基本観念であって、ホッブズ自身も勿論この観念を保持していたことはいずれ明らかにされるであろう。学が人間を対象とする場合、自己保存を基本目的とすることは、人間にとって最少限必要な規定であって、人間がどれ程自由であろうとも、自己保存を基本目的としない人間があるとすれば、これを人間の学の対象とすることは困難であるから、この目的は学の対象としての人間には必ず想定されねばならない。そこでホッブズの人間、及び国家の哲学の課題を一般的、抽象的に規定するとすれば、人間の自己保存という基本目的を実現するために、有効で合理的な手段を哲学的方法によって構成すること、言い換えれば、目的—手段の関係を原因—結果の関係に移し換えて学的に構成することであるということになる。具体的にいえば、人間の自己保存にとって最悪の状態である内乱から脱出して、自己保存にとって有効で合理的な手段として平和な国家を設立することが哲学の課題であるが、学としての課題の要点は、自己保存という基本目的と国家設立という手段とが、本来目的—手段の関係でありながら、哲学的認識の本質である因果関係として必然的に結合されることにあるのである。

人間の行動の原理は基本的には目的—手段の関係であり、一般的には一応自己保存という共通の目的をもつとはいえても、その目的の具体的内容とその手段の選択とは個人の自由に委ねられていることも亦否定出来ない事実である。人間の行動は単に機械的な因果関係だけによって支配されているのではなく、自由に選択されて為されることも出来るという意味で、人間の行動に自由を認めねばならない。しかもその選択にあたって、人間は常に有効で、合理的な手段を選ぶとはかぎらず、応々にして有効でないばかりか、その目的を否定するような手段をも有効であると信じて選ぶことさえありうることも亦事実であろう。やがて我々が情念、及び自然権のドラマに於てみるように、ホッブズ自身このような人間的事実を承認しているのである。この事実を認めないならば、人間を人間として学の対象とするということは出来ない。しかしこの人間的事実を認めるならば、困難な問題が起る。ホッブズの人間、及び国家の哲学の課題が今述べられたようなものだとすれば、本来自由であり、不合理な手段さえ選択されることのある目的—手段の関係を因果関係に移し換えることは、果して哲学にとって可能であるだろうか。これは人間を人間として対象とする学の最も基本問題であり、現在の我々の間でさえ

も、いまだに論議されている事柄であって、自然学がようやく学として組織されつゝあった十七世紀に於て、既に我々の哲学者によって問題とされたばかりでなく、彼なりにこの基本問題に一つの解決方法が示されたことは注目すべき事柄といわねばならない。ホッブズ自身これを可能と確信していたことはいうまでもない。しかしそのためには、人間という対象に適用される方法にある工夫が加えられる必要がある。人間に適用される方法には次の事柄が要請されることに注意しよう。一見自由であり、個人の任意に委ねられているように見える人間の行動の原因、即ち動機を洞察して、目的一手段という自由選択の関係を因果関係に移し換えることの出来る方法でなければならない。人間を対象とする学、例えば道徳学に於ても、人間の基本目的ばかりでなく、それへの有効で合理的な手段乃至方策が、目的との因果的関連によって必然的に結合されなければ、単なる目的、又は理念の規範学となる外ないからである。しかも特に近世以後の学にとって必要なことは、この学の内容が各個人に理解されて、各人の自覚された情熱によって支持されるものでなければならない。近代の学はもはや聖賢の教義ではなくて、理性によって構成される学でなければならぬからである。

このような要請に依ってホッブズが採用した方法も、本質的には既に我々が先に考察した方法、即ち分析と総合の方法と異なるものではない。しかし本質的には同じであっても、人間を対象とするかぎり、若干の工夫が必要である。こゝでは極く抽象的にそれらの点を指摘するとゞめよう。人間の基本目的は自己保存であるが、祖国の現状はこの目的にとって最悪の状態であった。従って、現状での自己保存への第一歩は、先ず現状の原因を探求して、これを明らかにすることによってなければならない。言い換えれば、内乱、又は戦という現象の原因の探求である。これはいうまでもなく分析的方法の役割であった。そのためには、一見自由選択に委ねられていて、恣意的であり、無秩序に見える人間の行動の原因、即ち動機についての深い洞察が必要であり、動機となるものの分析によって、動機に秩序が発見され、理解されねばならない。目的一手段の関係を因果関係に移し換えるには、この分析が極めて重要であり、不可欠の条件であるからである。ホッブズ自身の言葉でいえば、「叡知は、書物を読むことによってではなくて、人間を読むことによって得られる¹⁾」ということである。具体的には彼の情念研究がこれであり、分析的方法として重要であるばかりでなく、注目すべき内容を含んでいることはやがて明らかにされるであろう。もしも動機の分析によって行動の原因が発見されたならば、哲学者には、自由に選択して行動していると信じている人間の行動とその動機とが読めるわけであるから、次に分析された原因から内乱、又は戦という現象が総合され、再構成されねばならない。これが総合的方法であり、これによって学の具体的内容の一部が構成されることになる。総合は学の構成であると同時に分析の成果の検証であり、現象の生起の理解でもあった。この二つの方法は、自然を対象とする場合には、実験によって繰り返し検証されて、完成され

1) Leviathan p. 5

ることになるが、人間を対象とする場合でも、一種の思考実験という性格をもつ。我々はやがて自然状態の理論に於て具体的にこれをみる機会がある筈である。しかし人間、及び国家の哲学の場合、問題はこれで片付いたわけではない。内乱が自己保存にとって最悪の状態であるならば、その原因が剔出された以上、自己保存にとって有害で、不合理な原因を除去することが目指されねばならない。このことが自己保存へ到る客観的で合理的な原理と手段との発見へと導くことになる。現状に於て、人間の自己保存にとって有効で合理的な原理が自然法であり、これに基いて理性によって推論された合理的手段が国家の設立であって、国家の本質と機能等の理論が国家哲学として構成される。このような方法によって展開される彼の人間、及び国家の哲学は、人間の動機の分析から始まって、自然状態の思考実験を通して、人間の基本目的にとって合理的な原理の発見、即ち道德原理である自然法の自覚に導き、更にこの原理に基づく有効な手段としての国家の理論に到る論理的に一貫した長い動的過程である。この過程を通して、初めて本来目的一手段の関係として自由であると信じられている人間の行動が論理的に再構成され、更には理性によって推論されることさえ出来る因果関係に移し換えられて、学の対象となり、哲学理論として合理的に構成される。その詳細は内容の展開によってやがて明らかになるであろう。又我々が人間と国家との哲学を一括して論ずるのも、人間の哲学と国家の哲学とが分離出来る二つの哲学ではなく、一つの目的と一つの方法によって、論理的に貫かれている一つの動的な過程であることにその理由があることを付け加えておこう。

人間を学の対象とする場合の方法と関連して、予め注意を促しておきたいことがある。それは、人間、及び国家の哲学の内容に宗教的なものが、或は情念として、或は信仰として、或はその対象である神として、重要な意味をもって取り扱われているという事である。先に我々はホッブズが哲学の対象から神学の対象を除外したのをみた。何故ならば、哲学が常に自然理性だけをその能力とするために、自然理性の方法の適用を受けることの出来ないものは対象から除外されねばならないからである。では何故人間、及び国家の哲学に於て、宗教的なものがその内容となるばかりか、重要な意味さえもつのであろうか。ホッブズの哲学の方法は、人間を対象とする場合でも、勿論自然理性の方法であって、人間の行動の原因である動機を分析することが一つの重要な任務であった。ところで人間現象に於てこの分析は進められねばならないのであるが、ホッブズによれば、人間の行動原理である動機は二つのものに大別される。一つは所謂人間的な情念に基づく動機であり、他の一つは宗教的情念に基づく動機である。人間現象に於て、実際に宗教的なものが動機となっているならば、現象の原因の分析を任務とする自然理性はこれに注目して動機を剔出せねばならないのであって、それが特に宗教的であるから注目するわけでもなく、又宗教的であるから無視するわけでもない。要は、分析されて、発見された動機がどのようなものであれ、これによって我々が望む一定の人間現象を有効に再構成出来るかどうか問題であって、この点が自然理性の主要な関心事だからである。自然理性の方法の適用は常に哲学的であって、宗教的なものは、この方法の適用を受けることが出来る

かぎりに於て、取り扱われるにすぎず、宗教的なものが哲学の原理として導入されることを意味するものではない。ホッブズが直接対象とした社会は十七世紀のイングランドであったから、その大部分はキリスト教徒であり、当時としては、人間の行動の動機に宗教的なもの、或はキリスト教的なものが含まれることはむしろ当然であったといえよう。問題は人間の行動を読むために、人間現象の真実の動機を分析し、発見することである。確かに人間は、一方では自己中心的で、狭小な自己を世界の中心であるかのように錯覚して、利己的な、自然的、社会的欲望や情念に基づく動機に従って行動する。このことは人間を読むために注目されねばならぬ点であろう。しかし他方人間は自己自身の存在の脆弱性と運命の不安定とに苦しみ、自己の運命の安定の根拠を求めて止まない。ホッブズはこれを宗教的情念と呼び、その対象を宗教的信仰の対象と解したのである。今の場合特定の信仰内容を問題としないとしても、宗教的なものが、自己中心的な人間的動機と並んで、人間を読むのに欠くことの出来ない動機であると彼は確信していたようである。彼によれば、むしろこの二つの動機によって行動することこそまさに人間的であるといつてよい。この点についても、いずれ後にやゝ詳細に触れる機会がある。

次の問題点は、人間、及び国家の哲学の内容に関する事柄で、自然法学派の一般的傾向からみたホッブズの理論の逆説性である。差当つての問題点は、「万人の万人に対する戦」というセンセーショナルな表現で有名な彼の自然状態の理論の逆説性である。自然法学派の一般的な傾向として、自然状態での人間は大体次のように構想されるのが普通である。人間は個人として平等で自由であり、自己保存が自然によって義務づけられているが故に、資格づけられた自然権として人間の基本目的となる。その具体的内容は、例えば「生命、健康、自由、及び所有権²⁾」の保持、乃至追求である。そして人間は相互に平等で独立しており、隷属や抑圧によって妨げられないかぎり、自己保存に努めるものであり、この目的にとって有効で合理的な手段を選択する理性的存在者でもある。勿論そのためには各個人が共通の義務を負う必要があり、一言でいえば他人の自己保存への努力を妨げてはならないという義務がこれであつて、例えばロックに於てみられるように、これが基本的自然法に外ならない³⁾。自然法が法として総ての個人を拘束するとき、各人の自然権は資格づけられた権利となることが出来るし、又自然状態に於て既に自然法が拘束力をもつと考えるのが自然法学派の一般的傾向である⁴⁾。従つて、自然状態は「平和、善意、相互扶助と保存の状態⁵⁾」と考えられるか、或は少なくともホッブズのように戦の状態として構想されないのが普通である。そこで国家は偶然に起る少数者の妨害を排除して、既に自然状態に於て有効な自然法の拘束を一層確実ならしめることによって、自

-
- 2) Locke: *Two Treatises of Government*, Second Treatise p. 7
 - 3) *ib.*
 - 4) O. Gierke: *Das deutsche Genossenschaftsrecht* Bd. 4 s. 382
 - 5) Locke: *Two Treat.* 2nd Tr. p. 17

然権の発展と強化を図ることを本質とすると考えられる。このような一般的傾向からみれば、自然状態を戦と考えるホッブズの理論は明らかに逆説的であるといわねばならない。

自然法学派の一般的傾向として、自然状態は一種の理想状態であり、道徳的理念の宣言の一形態でもあった。それはロックの所謂「原型 archetype⁶⁾」としての複合観念という性格をもつとあってよい。不合理に満ちた現実の社会に対置された場合、それはイデオロギーの役割を果すことになる。これに対して、ホッブズの自然状態は、既に指摘した通り、彼の哲学の方法が適用される思考実験の場であり、その方法は先ず人間の行動を読むための動機の分析であって、実際の人間現象から出発しなければならない。しかしその現象たるや人間の動機の分析には好都合であるかもしれないが、国家生活にとっては——従ってその成員である人間にとっても——内乱という最悪の極限状況であってみれば、分析された動機と、この動機から再び原現象を再構成する実験の場としての自然状態がどのようなものであるかは容易に想像出来るであろう。ホッブズの自然状態の理論の逆説性の理論的根拠は、今指摘された通り、彼の哲学の本質とその方法とにあることは明らかである。残された我々の問題点は、このような逆説的主張である「万人の万人に対する戦」が一体何を意味しているかという解釈にあるのである。

社会科学が未発達であった当時に於ては共通の傾向といえるかもしれないが、人間、及び国家の哲学に於て、哲学の対象が終始一貫人間であることが、良かれ悪しかれ彼の特色となっている点も注意されてよいだろう。リヴァイアサンの序言の中で、ホッブズは国家を「人工的人間 an artificial man⁷⁾」と名づけ、「この人工的人間の本性を記述するために、私は先ず第一にその質料と工作者 the matter thereof, and the artificer を考察しようとおもう。これらは共に人間である⁸⁾」と述べている。国家そのものも、彼によれば、神によって創られた人間の模倣である人工的人間であって、しかもこの人工的人間の構成を説明するために分析され、発見される質料因も作用因も共に人間であるといわれる。しかしこれはどういうことであろうか。人間以外のものは、神によって創られたまゝの状態が存在し、作用し、活動して、この状態を自ら変えようとはしないように見える。人間も亦神によって創られた自然存在である。しかし人間は所謂自然状態に於て既に人間的であり、相互に人間的に交渉し合い、社会的に存在する。この自然状態での人間が国家構成の質料、即ちその素材としての人間である。ところで自然状態の中での人間に、この状態から国家を構成すべく人間を促す原因が含まれているとあってよい。人間の場合の質料因とはこの意味である。そこで人間は自己の自然状態を自らの手で変えて、人工的人間ともいうべき国家を工作する。工作者としての人間は、いわば自己改造者であり、人工的に自己を政治的人間たらしめる。何故に、そして如何にこの動的過程が必然的であるかはやがて理論として展開されるであろうが、この過程を通して人間は自然的人間、工作者とし

6) Locke: Essay; II, xxx, 4

7) Leviathan p. 1

8) ib.

ての人間、人工的人間という種々の様相の下に現れる。それにも拘らず、それらを一貫して人間は人間としての同一性を維持している筈である。では一体学の対象としてのこの人間、又はその同一性とは何であろうか。これも亦人間、及び国家哲学を縦に貫ぬく重要な哲学的問題である。この問題は、第一部での物体の問題と同様、人間、及び国家の哲学の対象の問題として取り扱われるであろう。

第1章 人間哲学の諸問題

第1節 哲学的人間像

人間哲学は人間現象の原因の分析から始まらねばならない。分析の方法によって見出された人間像はどのようなものであろうか。「人間は生命をもち、感性をそなえた、理性的物体である *Homo est corpus animatum sentiens rationale*¹⁾」とホッブズは定義する。この定義は類概念に種差を加えた伝統的形式に従っているが、彼の哲学の本質からも明らかなように、種差はいずれも人間現象の原因となるべき、人間に固有の属性を示していることに注意せねばならない。この定義に若干の肉付けをして、哲学的人間像を構成してみよう。先ず人間が物体であるということは、学の対象の最高の類概念である物体に固有の属性として、延長と運動、言い換えれば、「大きさ」と「傾動」とが属していることを意味する。勿論このまゝではこれらの属性は力学的であるが、人間に固有の種差がこの力学的で、抽象的な規定に具体的な内容を与えて、物体をして人間たらしめることはいうまでもない。延長は、人間にとっては先ず身体である。身体は生命体であるから、これに属する傾動も単純に力学的ではなく、「生命運動 *motus vitalis*²⁾」であり、ハーヴェイが発見した「血液の運動 *sanguinis motus*³⁾」がこれに当たると確信されていた。生命体は感性をそなえている。感性は、大別すれば、感覚と情念とからなる。「感覚とは、対象から内に向う傾動によって生み出された、外に向う感覚器官の傾動から発して、かなりの間持続する場合、この反動によって生ずる表象である³⁾。」一言でいえば、対象からの作用に対する生命体の感覚器官の反作用を原因とする表象に外ならない。これについては論理学に於て述べたので、これ以上触れる必要はないであろう。これに対して、情念の激発されるメカニズムは次のように説明される。「生命の基礎は心臓にあるのであるから、次の事柄は必然である。感覚者より心臓へ伝えられた運動は、生命運動を一定の仕方で変化させ、動揺させる。即ちその運動を、一層容易に、又は一層困難にする。つまり促進するか、阻害する。もし促進する場合には欲求が生じ、もし阻害する場合には悲しみ、怒り、悩みが生ずる⁴⁾」と。これらの説明はいずれも力学的、機械的であって、デカルトの影響下にあったことはいうまでもない。とにかく生命体としてこの二つの感性をそなえている点では人間も亦例外ではな

1) *op. I, p. 73*

2) *ib. p. 331*

3) *ib. p. 319*

4) *ib. p. 331*

い。人間を他のものから本質的に区別するものが「理性的」という属性である。「人間の本質は理性的であることとして *ut rationalitas* 言い表わされるのが普通である⁵⁾」と彼は折に触れて語っている。狭義の理性は所謂学を構成する能力、即ち哲学の能力を意味するが、これを広義に解すれば、言語能力、経験を含めることが出来る。冷静に観察し、合理的に思考し、推論する能力がこれである。これで大体彼の定義に基づく簡単な人間像が描かれたことになるが、彼がその著「法学綱要」*Elements of Law* の中で、「人間の全本性 *the whole nature of man*⁶⁾」として次の四つのもの、即ち「体力、経験、理性、情念 *strength of body, experience, reason, passion*⁷⁾」を挙げているのと略対応しているということが出来る。一言でいえば、人間に固有の属性は感性、即ち情念と意欲と、理性、即ち合理的思考とであるといえよう。

人間をも含めて、総て現象する対象を物体と総称するホッブズの合理主義の哲学が、これらの対象に固有の属性として帰したものは「作用力 *vis*」であった。物体の世界では力が支配する。強大な物体は弱小な物体に作用して、一定の仕方でこれを動かす。例えば自然哲学の場合のように、個々の物体の存在や運命について殆ど関心が払われることなく、現象に関して専ら法則が探求される場合には、合理主義の哲学が固有の属性として力を対象に帰することは、さほど問題とならない。しかし人間が人間自身を哲学の対象とする場合には事情が異ならざるをえない。人間は自己の存在とその運命に無関心であることは出来ない。合理主義の哲学によって開拓されてゆく、力の支配する広大な世界の周辺に位置する弱小な存在である人間にとって、その存在は滅びやすく、その運命は不安定である。その存在と運命への強烈な関心が人間存在を人間的に彩る。楽園喪失の神話は人間のこの基本的体験を反映するものであろう。人間の様々な現象はこのような人間存在の核心を示しているように見える。ホッブズは人間を分析して、この点を次のように喝破している。「私は力につぐ力への不断の、不安な欲望 *a perpetual and restless desire of power after power*——死に於てのみ終る——を全人類の一般的傾向と見做す⁷⁾」と。人間の属性である傾動は「努力 *Endeavour*⁸⁾」とも呼ばれ、これが人間的情念の核心である。これへの諸対象の作用に対する「努力」の反作用が諸情念である。最も基本的なものは快に対応する「欲求、又は欲望 *appetite or desire*⁹⁾」と、不快に対応する「嫌悪 *aversion*⁹⁾」とであって、これを基礎として愛憎が生じ、他の人間的諸情念が激発される。「努力」は力の重圧によって人間に影響する世界に対する人間の基本的身構えの一つであって、小さい自己を恰も世界の中心であるかのように思い込み、「努力」を核心とする自己中心的欲求の体系をつくり上げる。人間が世界を合理的に法則によって認識しようと望むならば、その対象——世界——に力を帰さずにはおれない。世界について我々の眼が開かれるにつれて、一面我々の得た

5) *ib.* p. 104

6) *Elements of Law* p. 53

7) *Leviathan* p. 64

8) *ib.* p. 31

9) *ib.*

認識は人間の力に転化するであろう。しかし反面に於て、人間はその存在と運命の不安定を益益思い知らされることにならざるをえない。これは、いわば合理主義のパラドックスとでもいうべきものであろうか。外に向けられた冷静な眼が人間の内面に向けられたとき、人間の存在の核心に於て、眺める理性の冷静さとは似ても似つかぬ、激しい緊張を孕んだ執念と欲求との嵐が発見される。その存在が弱小であり、その運命が不安定であるならば、力の支配するこの世界に於て、その存在を維持し、その運命を好転させる唯一のものは力、然り、人間が持ちうる力だけではないか。力への執念にも似た欲望と、激しく鋭敏な情念的反応とは、力の支配する世界に対する弱小な人間の基本姿勢である。人間は「理性的であること」をもって他から区別された。確かに人間は経験を蓄積し、言語を使用し、学を構成する。外界を知るばかりではなく、社会生活に於て他人を知り、自己を反省する。この能力は一面に於て人間をして合理的に思考せしめるが、その反面、人間の情念をして真に人間的なものたらしめる。人間は冷静に、合理的に思考するが、まさにこのことが人間をしてかえってその存在と運命の反省に導き、人間存在の核心に於て自己中心的な情念の嵐を捲き起さしめる。ホッブズの人間分析によれば、人間を読むための原理の一つとして、「努力」を核心とする情念激発のメカニズムが指摘される。近世に於ける情念研究の成果の一つはこの点を明らかにしたことにあるのであって、この意味に於てはホッブズも例外ではないといわねばならない。この原理は近世の情念研究に関心をもつ程の人であれば誰によっても注目されるし、ホッブズの研究に於ても、この原理を指摘しない人はまずないといってよい。しかしホッブズ自身明瞭に述べている情念でありながら、今迄に殆ど注目されないままに放置されてきた情念がある。宗教という情念がこれである。殆ど無視されてきたにも拘らず、人間を読むのに欠くことの出来ない一つの原理であるとおもわれるので、こゝでやゝ詳細に触れることにしたい。

近代人が合理主義を積極的に展開し、拡大したことは事実であろう。中世を暗黒時代と呼んだのもこの自負からであったとおもわれる。合理主義は人間の眼を広大な宇宙に向けて開かせ、又社会生活を広範な近代社会に拡大することを可能にした。しかし、かえってそのために人間の情念の均衡は失われて、情念は不安定化することになった。宗教は暗黒時代の遺物と考えられやすいし、合理主義者ホッブズの理論の中では、不調和な異物として今迄軽視、乃至無視されてきたが、ホッブズ自身はむしろ宗教という情念を、近代人にとってもその本質的な身構えの表現として指摘しようとしたものとおもわれる。それが伝統的な既成宗教を意味しているかどうかは別の問題である。繰り返し指摘したように、合理的思考は世界から人間的感性と想像力のヴェールを剥ぎ取って、単純で、抽象的な力をこれに帰した。このことがかえって人間をして、その存在の核心に於て情念的たらしめた。これこそ先に合理主義のパラドックスと呼んだところのものである。合理的思考が宗教という情念と全然無縁であると考えるのは、このパラドックスを無視した速断といわねばなるまい。では宗教という情念はどのようなものであるか。人間だけであって、しかも人間をも含めてこの世に在るものを越えた存在に対する

情念が宗教と呼ばれる。「精神によって作り出されるか、又は公認された物語から想像される目に見えぬ力に対する恐怖 *fear of power invisible* が宗教である¹⁰⁾」と。この言葉によって彼の言わんとするところは、勿論宗教一般の本質であって、このような情念の起る理由は次のように言い換えられるであろう。人間は記憶、想像力、思考等の能力を持っているために、自己の過去の状態を考え、又その将来の運命を想うとき、これを予測して、その好転を強く念願せざるをえないのであるが、しかし確実にこれを知ることが出来ないために、不安と恐怖に促されて、自己の運命を支配する、目に見えぬ力を構想し、これを実在として信ずるようになるのである。原始民族から文明人に到るまで、宗教の秘密はこゝにあるのであろう。ところが宗教の本質が恐怖であるのは何故であるか。「自分自身の無力感と、自然の出来事への驚嘆から、多くの人々は、目に見える総てのものの創造者が目に見えぬ神であると信じており、自己自身の中に自己を十分に保護するものがないと感ずるので、神を恐れるのである¹¹⁾」と。自己の無力感と、運命への不安感と恐怖感とが宗教的対象へ投影されることによって、宗教的情念の本質は恐怖という情念となる。自己の無力と無防備の感情に苦悩しつつも、尚且つ自己の運命を間接的に確かめようとする人間の止みがたい願望が、神の存在を信じさせ、神に対して宗教的な態度と行動とをとらせることになる。「宗教とは神を心から崇敬する人間の外面的礼拝である¹²⁾」ともいわれるように、宗教は内面的な「信心 *fides*」と、外面的な「礼拝 *cultus*¹³⁾」とからなっている。一言でいえば、「神への崇敬」である。ではその信仰内容とは何であるか。「さて神が存在するばかりでなく、万物の全能にして全知なる創造者であり、支配者であって、その上万物の禍福をその意向に従って配分する者であると信ずる者は、心から神を崇敬するのである¹⁴⁾。」この信仰に伴う神への情念は愛と恐れとである。「神を愛するとは、神の命令をすゝんで為すことであり、神を恐れるとは、法を恐れるのと同じ様に、我々が罪に陥らぬように注意することである¹⁵⁾」と。要するに、この二つの情念を伴う神への宗教的態度は、神への服従であり、神の支配の確信によって自己の運命の不安と恐怖とを除き、その好転を願う人間の基本的身構えに外ならない。これは「努力」を核心とする自己中心的欲求の体系の原理とは全然正反対であって、相互に矛盾するかのように見える。しかし人間の基本的身構えは、実はこの二つの極の間を揺れ動いているのであって¹⁶⁾、この二つの極をなす二つの原理によって人間は読まれねばならないし、又かなりの程度に読まれることが出来るというのがホッブズの確信であった。この点はやがて明らかにされるであろう。

さて、こゝで宗教の対象である神の存在と、その属性とについて、哲学的な問題が起る。ホ

10) *ib.* p. 35

11) Hobbes: *De Cive* (op. II) p. 351~2

12) Hobbes: *De Homine* (op. II) p. 118

13) *ib.*

14) *ib.*

15) *ib.* p. 119

16) 大阪大学文学部創立十周年記念論叢、拙稿「ホッブズの情念論」参照

ッブズが彼の哲学から神学の対象を一切除外したことはすでに述べた。彼が無神論者と非難された理由の一つはこゝにあるとおもわれるのであるが、しかし人間、及び国家の哲学に於て、宗教や、その対象である神が積極的に考察されていることは、彼の哲学の本質からいって、当然疑問を生むからである。我々はこゝで、ホッブズの哲学が現象から出発して、所謂自然理性の方法の適用を受けることの出来るものだけを対象としたことを想起せねばならない。神そのものは、この意味で、哲学の対象となることが出来ない。例えば、彼は、自然理性が許す範囲で神に属性を敢て帰するとすれば、否定的な属性、又は最上級の形容詞で表現される属性、又は不定な属性以外に帰することは出来ないと言う¹⁷⁾。現象から出発して、感覚表象を素材とする自然理性からみれば、神について積極的な素材を何一つ持つことは出来ないからである。では直接理性の認識の対象ではありえない神は、一体何の対象として哲学的に意味をもつことが出来るのであるか。「自然の光によって、神へのどのような崇敬が我々に教えられるかを我々が知るために、私は神の属性から始めよう。そこで第一に明らかなことは、我々が神に存在を帰すべきだということである。人間は何らの存在ももたぬと考えるものを崇敬する意志を持つことは出来ぬからである¹⁸⁾」と。神の存在は理性の認識の直接の対象ではなく、人間の崇敬する意志の対象として信じられるものである。つまり、人間が宗教的情念を持ち、崇敬する意志の対象として神を信仰するという宗教現象、このすぐれて人間に固有の現象に理性はその方法を適用して、人間を読むために、現象分析を行い、人間の内にある宗教的情念と、その同伴者である意志、及びその対象である神を剔出する。神が人間の情念と意志の対象であって、理性の直接の認識対象ではないというのはこの意味である。しかし、情念と意志の対象への信仰は迷信とはならないであろうか。理性は直接信仰するわけではないが、人間の宗教的情念、乃至信仰に対して冷静に指令する役割を放棄するわけではない。理性にとって、人間の基本目的である自己保存が合理的思考や行動の基準であるから、この目的に対して有効な手段や方策乃至態度を指令することが、理性の重要な実践的役割でなければならない。人間の間では、有力な者に対する崇敬は、この者に服従することによって自己をより有力ならしめることを目的とするが、唯一絶対で、全知全能の神に対する場合、人間の基本目的にとって合理的な身構えは、希望、恐怖、又は感謝のいずれによるにせよ、絶対に服従することである。何故ならば、神は絶対的な権力をもつとともに、合理的な統治者でもあるからである。宗教が理性の指令に反しない人間の身構えをその本質とするかぎり、真実の宗教として迷信から区別される。要するに、神に何を帰するかは理性の認識の問題ではなく、人間の情念と意志との問題であり、帰せられた属性は「神を崇敬する意志の記号 a sign of the will to honour God¹⁹⁾」に外ならない。神の信仰は、人間現象の中で、注目すべき一つの事実である。理性はこの事実注目し、この現象を

17) Leviathan p. 238

18) ib. p. 237

19) ib.

理解し、そこに人間を読むために分析を試みる。そして更に人間の基本的目的を基準にして、宗教の合理性を判定する役割をもつ。理性は直接神を対象としないからといって、信仰されている神を否定する理由をもっているわけではなく、又神の信仰を事実として認めるからといって、理性はこの神を信ずるわけでもない。哲学の中へ神を原理として導き入れることは、彼の哲学の本質の否定を意味する。神の信仰そのものは理性の問題ではない。何故人間は宗教的動機を持つのであるか、即ち何故宗教現象は生ずるのであるか。これらの問題に答えることこそ理性の任務であり、そのために理性は宗教を現象として分析する。そしてホッブズはこの分析によって人間を読む原理の一つが見出されると確信していたのであった。人間の自己中心的な欲望、即ち努力の原理と共に、宗教的な身構えが、ホッブズによって分析された基本的な人間の行動原理である。

第2節 自然状態——一つの思考実験

「自然状態」という言葉は、自然法学派にとっては、既に一般的に通用しており、例えば、シッジウィックの言うように、ある意味では社会的であるが、しかし尚政治的ではない状態の観念¹⁾として確立していた。この状態では人工的な政治的關係が未だに成立しておらず、唯自然法の下で、個人、家族、及び更に広範囲の集団が相互に交渉し合いつゝ営む一種の社会生活が想定されているのである。しかし現実には、政治關係のない社会は、少数の例外を除いては存在しない。従って自然状態は、人間の理想状態を表現するにせよ、或はその反対を表現するにせよ、現実の社会とは区別されるフィクションであることはいうまでもない。

ホッブズにとっても、「自然状態」は「人工的状态」である国家よりも以前の状態を意味する²⁾。こゝで「以前」というのは、歴史的に以前であるよりは、むしろ「論理的に以前」であると解されねばならない。言い換えれば、ホッブズにとって自然状態は、人間の現実の状態を表現するものではなくて、国家構成の理論上、論理的に国家に先行するものとして想定され、国家構成の原因を分析するためのフィクションである。諸国家が歴史的にどのように構成されたかではなくて、一般に国家——今の場合特に近代国家——は何故に、そして又どのようにして構成されるかを理論的に説明しようとする哲学にとって、論理的に欠くことの出来ないフィクションであるといえよいだろう。彼自身確かに実際歴史上存在した未開社会を例として挙げてはいるが、彼も断っているように、これはフィクションに慣れない人々の理解を助ける便法にすぎない³⁾のであって、自然状態は本来歴史的事実の表現ではない。これを理解するために力学の例を思い浮べることにしてしよう。今国家構成の過程を一つのベクトルで表現するとする。勿論学が理論的に説明しようとするのはこの過程だけであるが、しかしベクトルを理解

1) H. Sidgwick: *Outlines of the history of ethics* p. 162

2) *Leviathan* p. 82

3) *ib.* p. 83

するためには、少なくともこれを二つの分力に分析して、この二つの分力の合力と考える。この分力は勿論フィクションであるが、ベクトルの理解に欠くことは出来ない。況して国家構成の過程は、力学的運動に比べると極めて複雑であるから、これを理解するには、分析と総合の方法を適用するためのフィクションを欠くことは出来ない。この意味で、自然状態は理性的の方法の適用の場としてのフィクションという性格をもつ。

自然状態について尚一つ注意されねばならないことがある。シッジウィックの言葉にもあったように、自然状態は尚「政治的ではない」けれども、「ある意味で社会的である」ことである。自然状態は、人間社会から一切の社会関係を捨象した後に残る、ばらばらの個人の集合ではない。人間の社会から唯政治的關係だけが捨象された状態をいう。従って、「ある意味で社会的である」わけであり、仮令政治的關係は捨象されても、尚他の社会関係は残る。人間は、まさしく人々との相互関係の中でのみ、人間的であるのであって、自然状態とはいえこの関係まで消失するのではない。もし自然状態がアトム集合と考えられるならば、それは動物の状態ではあっても、人間の状態ではありえないから、人間が構成する国家の論理的前提として、有効なフィクションではありえない。人間が人間本性を持ち、人間的に感じ、考え、意欲し、行動するには、人間の相互関係が前提されねばならない。人間を動物化せずに、人間として分析し、総合することが自然状態想定の理論的な意味であるからである。

現実の人間の社会関係は複雑であるが、ここでは特に人間の政治関係、即ち支配と服従の關係の構成をその原因から説明することが目的である。そのためには、この関係構成にとって本質的な事柄だけが注目されて、他の事柄は捨象されねばならない。自然哲学の場合と同じ方法によって、こゝで一つの思考実験が試みられる。自然状態は、いわばこの実験装置であって、こゝへ登場するのが、先にみられたような行動原理をもつ人間であり、しかもこれらの人間の相互関係は自由と平等とによって特色づけられる。自由と平等程近代人にとって親しみ深い観念はない。数多くの人権宣言は皆この観念を高らかに謳歌している。この観念は近代人にとって自明の理とされているにも拘らず、必ずしも明瞭ではなく、又理解されやすいものでもないようである。しかし、少なくともこの観念が近代人に深く滲透していることは事実であり、特に近代初期に於ては、封建体制の崩壊に伴い、色々な意味で、これから解放された人間関係を表明するものであった。ホブズが人間関係の本質の表現としてこの二つの観念を選んだのは、自然法学派の通念としても、自然であったといえる。

ホブズにとって、「言葉の本来の意味によれば、自由によって理解されるところのものは、外的障害の欠如である the absence of external impediments⁴⁾。」言い換えれば、自由は「拘束 obligation」の反対観念である⁵⁾。自由とは、何人に対しても拘束を受けず、又拘束を感じもしないということの意味する。従って、力のあるかぎり、思いのままに振舞えるということでも

4) ib. p. 84

5) ib.

ある。しかしこれを逆にいえば、他人に拘束されないのであるから、他人を顧慮する必要はなく、各人が自己中心的となり、孤立化することでもあろう。何等かの社会関係がなくては、人間は生活出来ないし、この関係から多大の恩恵を蒙っている。それにも拘らず、自然状態での人間関係は恰も「きのこのように……全く相互に結びつきがないかのように見做される⁶⁾」と彼がいうのは、各人の孤立化を指している。孤立感は、消極的には、社会的結合への傾向と情熱とを冷却させ、積極的には、各人を自己中心的な方向に向わせ、人間の中核をなす「努力」をして利己的情熱たらしめる。人間の関心、欲求は専ら自己自身に集中する。疎遠で孤立した人間関係の中で、その存在を維持し、その運命を好転させるためには、一体何に期待すべきであろうか。力、然り、力以外の何がありうるであろうか。力の差、その優越だけが自由を保証する唯一の根拠と確信される外ないからである。反対に無力は自由の喪失であり、自己の存在の保障さえも覚束ない。そこで自由ではあるが、孤立した人間にとって、その全努力は、力への止みがたい欲望へと集中し、利己的情熱となって激発する。「自然は人間をこのように引き離し、人々をして相互に侵し、滅し合う傾向を与えたもののようである⁷⁾」という彼の言葉が端的にこの間の事情を語っている。

彼によれば、平等は次のように説明される。「自然は人間を、その身体と精神の能力に於て、平等に創ったので……総ての点を総合して考えれば、人と人との間の相違は、それに基づいて、彼と同じように他人が主張出来ないような或る利益を、自分自身に要求出来る程に重大なものではない⁸⁾」と。一言でいえば、何人といえども、他人に対して絶対的に優越した力をもつことが出来ず、何物かを独占的に要求し、これを維持しうる程に有力であることは出来ないのである。例えば、彼の次の言葉は甚だ興味深い。「身体の力に関していえば、最も弱い者でも、秘密の陰謀や、その人と同じ危険を感じている他人との共謀によって、最強の者をも殺すのに充分の力を持っている⁹⁾」と。死は総ての人間にとって、例外なく、容易に起りうるものが、人間の差別感を無意味にし、生命の無常さが、人間の力の平等を深刻に教えているのである。要するに、持っている力のおよぶかぎり自由に振舞えるが、他人に対して絶対的に優越することは出来ない状態が、平等な人間関係を特色づける。

さて、自由と平等との条件の下で、自然状態に登場する人間、先に指摘された行動原理をもつ人間は、一体どのように反応し、どのように感じ、どのように意欲して行動するであろうか。これを実験的に追跡するのが自然状態の理論の眼目である。ホッブズによれば、このような条件の下での人間の反応の仕方には、大別して二つのタイプが推測される。第一は、彼が「節度ある人々 men who are moderate¹⁰⁾」と呼ぶ人々であって、「自然の平等以上のものを求め

6) De Cive p. 249

7) Leviathan p. 82

8) ib. p. 80

9) ib.

10) Elements of Law p. 54

ない人々¹¹⁾」であり、「普段、適度の範囲内で平静であることをよろこぶ人々¹²⁾」ともいわれる。これらの人々も、勿論自由であるかぎり、他の人々には何の拘束も感じないで、孤立していることにはかわりはないが、自己の力だけの自由に甘んじ、自然の与える平等な力に安住して、少なくとも積極的には他を侵害しようとしなない、比較的善良な人々である。これに対して第二のタイプとして推測される人々は、平等を信じようとはせず、自己自身を恃み、「自惚をもつ人々 the vain-glorious」であって、「仲間に対する自己の優先と優越とを望む¹³⁾」人々であるといわれる。こゝで興味深いのは、第二のタイプの人々の反応であって、これらの人々を、ホッブズに従って追跡しよう。自惚によって自己の力を過信し、他人との力の差別に執着して、他人に対して優越しようとする人々の求める価値は「名声 honour」といわれ、力の優越に対して与えられる。このような人々にとって、人生は「第一位であること以外にどのような他のゴールも、栄冠もない」「レース¹⁴⁾」に譬えられる。これらの人々にとって、「幸福は、一つの対象から他の対象への欲望の不断の進展であり、一つの対象を得ることは、尚、唯他の対象への道程にすぎない¹⁵⁾。」彼等には、所謂「究極目的 finis ultimus」や、「最高善 summum bonum」という安定した目的がなく、優越の維持という不安定な欲望だけがあるにすぎない。何故であろうか。「その原因は、人間の欲望の目標が一度だけ、ある時間享樂することにあるのではなくて、いつまでも自己の将来の欲望の道程を確かめるところにある。従って総ての人間の有意行動や傾向は、獲得することだけではなくて、満ち足りた生活を確かめることに向う¹⁷⁾」からである。ホッブズが剔出した人間の行動原理は、単純な快樂の肯定でも、否定でもなく、「力につぐ力への不断の、不安な欲望」であった。力は本来或る目的への手段として有用である筈である。それにも拘らず、力そのものへと欲望が向うのは何故であるか。「その理由は、必ずしも常に人間が既に得ている以上に強い喜びを望むということでもなく、又人間が適度の力をもって満足出来ないというのでもなく、むしろ人間は一層多くの力を得なければ、満足して生きてゆくために、現在持っている力と手段とを確かめることが出来ないからである¹⁸⁾」と。人間が対象の享樂以上に、「確かめること」に関心を払わずにいられないのは、「確かめねばならぬもの」に心を奪われて、これに重大な不安を感じているからであろう。「確かめねばならぬもの」は、例えば名声のような価値であって、これは他人の評価によって見積られる一種の「価格 price¹⁹⁾」であるために、絶えず自己の力によって釣り上げておくことを必要とする。しか

11) ib.

12) Leviathan p. 81

13) Elements of Law p. 54

14) ib. p. 36

15) Leviathan p. 63

16) ib.

17) ib.

18) ib. p. 64

19) ib. p. 57

し、それにもまして力そのものが絶えず確かめられねばならないのである。「力とは、単に他人の力以上に越え出た超過以外の何物でもない²⁰⁾」から、力は一定量によって客観的に価値づけられず、優越は専ら比較によって定まるからである。このタイプの人々は自己の力を過信しているとはいえ、決して平静で、満ち足りているわけではなく、その内心は極度に不安で苛立っており、その関心は、専ら力による優越か、劣等かを他人との比較によって決定することに集中している。「節度ある人々」が、他人から干渉されないかぎり、他人に対しては比較的無関心であるのに対して、第二のタイプの人々は、自己との比較に於て他人が常に気になり、自己の優越を確かめるためには、自己を有力にするばかりでなく、他人を無力にするために、干渉し、侵害し、滅ぼそうとさえする程に攻撃的であることを特色とする。こゝで自惚による自己過信の丁度正反対が宗教という情念であることに注目すべきであろう。自惚の反対は「激しい落胆 great dejection²¹⁾」であり、自己の無力感に外ならないからである。しかも自己過信による利己的努力の原理と、無力感にうちひしがれた宗教的情意の原理とは、正反対でありながら、一対をなしており、人間はこの両極の間を絶え間なく振動する。心の休まる暇もなく、人間は揺れ動き続けて、この両原理のいずれかに従って行動する。これがホッブズによって読み取られた人間の姿である。彼は人間を二つのタイプに区別した。しかしその各のタイプに属する人数まで推定することは勿論不可能であるから、どちらのタイプが多数で、どちらが少数であるかを決定することは出来ないし、各個人をどちらのタイプの人と判定することも亦困難である。しかしこの決定は不必要であって、両タイプの人々が混ざり合って、相互に交渉し合う状態にあることだけを想定すれば足りる。このような想定の下に、自然状態という実験装置の中で、どのような人間のドラマが展開されるであろうか。

第3節 「万人の万人に対する戦」I——情念のドラマ

人間の力の平等を前提として、ホッブズは次のように言う。「この能力の平等から、我々の諸目的の達成についての希望の平等が生ずる¹⁾」と。この場合の希望の平等というのは、自惚によって自己を過信する人々が、皆自己の優越を誇示することが出来るという希望を等しく持つことを意味している。これらの人々が皆このように優越する希望をもって相対するならば、当然戦の起ることが予想される。その原因として、ホッブズは次の三つものを挙げている。「人間本性の中に、我々は争いの三つの主要な原因を見出すのである。第一は競争 competition であり、第二は不信 diffidence であり、第三は誇り glory である²⁾」と。これらの原因を順次

20) Elements of Law p. 26

21) Leviathan p. 46

1) Leviathan p. 81

2) ib.

みることにしよう。

「第一のもの〔競争〕は、獲得のために人々をして侵害せしめる³⁾」といわれる場合、多くの者が力によって同じ目的物を奪い合うことを意味していることはいうまでもない。「第一のものが、彼自身を他人の身体、妻子、家畜等の主人たらしめるために暴力を振出しめる⁴⁾」のも、亦この意味であるように見える。しかし、この場合「彼自身を……主人たらしめる」ことが、獲得の目的であることに注意せねばならぬ。獲得競争は、目的物が稀少である場合にかぎって偶々起るというものではない。他人の身体と、その所有物の主人となって、これらを支配すること、即ち他に対して力による優越を誇示することを目指して競争は起るのである。このことは、力への欲望の本質が「確かめる事」であったことから明らかであろう。競争は「人間本性の中に」あって、唯機会を待っているにすぎない。他人の支配の獲得を目指す競争は、人間にとって本性的であるから、これに基づく戦は常住であるといわねばならない。彼によれば、「戦の本性は、実際の戦闘にあるのではなく、その反対への如何なる保障もない期間中の、よく見分けられる戦闘への性向にある⁵⁾」からである。

仮令競争によって他人の支配者となりえた者も、尚他の者に敗れる危険があり、彼にとって、総ての他人が信ずることの出来ない危険な敵となるであろう。「この相互不信から、何人にとっても自己自身を安全にするには、先手を打つこと *anticipation* 程適切な方法はない。即ち力や謀計によって、自己を危険に陥れるに足るような他人の優れた力がなくなるまで、出来るかぎり、総ての人間の身体を支配することである。そしてこのことは自己自身の保存の要求を越えるものではなく、一般に許されている⁶⁾」と。相互不信による他人への侵害、乃至支配が「許されている」と彼が語るのは何故であろうか。「彼等の安全に必要である事柄以上に追求される征服行為の中に自己の力を眺めてよろこぶ輩が幾らかでもいるのであるから、普段ならば、適当な範囲内で平静であることをよろこぶ他の人々も、もし侵害によって彼等の力を増さないならば、守勢一方では、長く存続することが出来ないであろう。従ってかの輩に対する支配の増大は、人間の保存に必要であるから、彼に許されねばならないのである⁷⁾」と。競争心によって他人を征服することによるこびを感じずような輩が若干でもいるかぎり、普段は節度ある人々も、不特定の他人に対して不信の念をいだかざるをえず、自己防衛のために、これらの人々でさえも戦に駆り立てられる。このことは注目されねばならない。この点について、ホップズは次のようにも語っている。「もし仮に、善人よりも悪人の方が少数であるとしても、しかし我々は善人を悪人から区別することが出来ないから、不信、防禦、先制攻撃、圧服、そ

3) ib.

4) ib.

5) ib. p. 82

6) ib. p. 81

7) ib.

の他何であれ、自己防衛の必要が絶えず善人や節度ある人々にさえ迫ってくるのである⁸⁾と。従って、競争によって幾許かの人々が他人の支配を目指して戦を仕掛けるかぎり、善良で、節度があり、すゝんで戦を仕掛けることを望まぬ人々をも必然的に戦に巻き込み、まさしく「万人の万人に対する戦」が必然的に起る。この戦は自惚の強い人間共だけのものであるわけではなく、善良な人々も局外に立つことが出来ない。一部の人々によって仕掛けられるとはいえ、総ての人々が相互に不信の感情をいだかざるをえない以上、自己保存のために、万人が万人に対して戦うことは必至となる。これこそ、善人悪人が入り乱れて相戦う地獄絵図である。この意味で、相互不信という原因はとりわけ注目されねばならない。一人の例外も許さず、「万人の万人に対する戦」を必然的に生ぜしめる原因がこれであるからである。

第三の誇りが原因となる戦は、明らかに純然たる情念の戦であるということが出来る。「人間というものは、自然の情念によって、様々な点で相互に気に障るものであるから、誰でも自分のことはよく思いながら、他人も亦そのように思うことは気に入らぬので、必ず言葉や、比較にありがちな軽蔑又は憎しみのしるしを持つと、相互に挑発し合い、結局体力や暴力をもって優劣を決定せざるをえなくなるに到る⁹⁾」からである。実際この場合には「言葉のような些細な事柄のために暴力を用いる¹⁰⁾」のである。このことは、力の優越を誇示しようとする努力が、その底に自己自身の力への不安と焦燥とを秘めている証拠であり、暗に自己の無力感を示しているものとして興味深い。自己の力、又は価値に対する確信の欠如が、些細な事柄への鋭敏な反応の原因であることは周知の通りであるからである。これら三つの主要原因から生ずる「万人の万人に対する戦」は盲目的な情念の戦であり、人間が情念の赴くまゝに盲目的にこれに従うことによって起る人間のドラマである。

情念に囚われて盲目になり、他人に対する優越だけを夢みて戦う人間は、人間以上の予期せぬ敵に直面せざるをえない。「自然の怖るべきかの敵、死 that terrible enemy of nature, death¹¹⁾」がこれである。ホップズは力の平等の一例として、万人にとっての死の容易さを指摘したが、情念に囚われて盲目となった人間には、戦うことによって、初めて死が感覚的に、身近に実感されるのである。死の実体は何であるか。「死、それから我々は総ての力の喪失と、その喪失の際の最大の実質的苦痛との二つを予期する¹²⁾」と。死は力の喪失であるから、人間に帰せられる基本的属性、即ち人間的性能の消滅という意味で人間存在の否定である。又死は力の優越の正反対でもあり、自己の無価値と無意味との実感であるという意味で最大の苦痛でもある。この意味での死は、自然死ではなくて、むしろ戦に於ける死、即ち「非業の死 violent death¹³⁾」

8) De Cive p. 147

9) Elements of Law p. 54

10) Leviathan p. 81

11) Elements of Law p. 54

12) ib.

13) Leviathan p. 82

である。しかも「総ての悪の中で第一のものは死、特に苦悶を伴う死である *malorum omnium primum mors, praesertim cum cruciatu*¹⁴⁾」ともいわれる。死は人間存在そのものの否定であり、自己の無力と無意味との実感として、人間にとって「第一の悪」であるといわなければならない。そこで死の意味は次のようにいわれるであろう。死は、盲目的に情念に従うことによって起る戦が本来不可能な目標への絶望的な試みであることに気付かせ、第一の悪が何であるかを実感させるものである。自然状態に於て、人間は初めてこゝに客観的な価値、しかも第一の反価値を見出し、しかも生々しく実感する。本来自然状態では、軽卒に客観的に価値を評価することは、慎まれねばならない。しかし非業の死が人間本性の否定であり、しかも人間にとって実質的な最大の苦痛であるが故に、これを第一の悪と判定することは、自然状態での客観的な価値の発見として、極めて重要な意味をもつのである。何故ならば、これが自然状態での客観的な価値を推論し、道徳的価値の体系を構成する糸口となるからである。

第4節 「万人の万人に対する戦」Ⅱ——自然権のドラマ

「死の恐怖 *fear of death*¹⁾」に襲われる人間は、盲目的情念から目覚めて、自己反省を強いられる。この反省によって、人間が自己自身について自覚するのが「自然権 *Jus naturale*」である。一言でいえば、「人間が自己自身の身体四肢を死と苦痛から保存するために、出来るかぎりのことをすることは理性に反しない²⁾」という自覚がこれである。これが自然権と呼ばれるのは次の理由による。「理性に反しないものを人々は権利 *Jus*、言い換えれば、我々自身の自然的な力と能力とを用いる潔白な自由 *blameless liberty of using our own natural power and ability* と呼ぶ³⁾」からである。自然権は、第一の悪と判定された死からの自己保存という目的と、これを達成するための行動の自由とをその内容とする。そしてこれが権利といわれる理由も、第一の悪を避けて、自己を保存することの合理性、正当性にあることはいうまでもない。「さて、第一の善は各人にとって自己保存である *Bonum autem primum est sua cuique conservatio*⁴⁾」と述べられているように、各個人にとって自己保存は基本目的であり、これに対する否定に対決して、人間が究極的に防衛し、維持しなければならない人間本性の保存であるからである。人間にとって客観的で、しかも第一の善である自己保存は、客観的で、第一の悪である死の実感を通して、これからの脱出、又はこれからの自己解放として自覚される。さて目的に関して権利があるならば、これを実現する手段に関しても権利がなければならない⁵⁾。そこで、「総て

14) *De Homine* p. 98

1) *Elements of Law* p. 61
 2) *ib.* p. 54~5
 3) *ib.* p. 55
 4) *De Homine* p. 98
 5) *Elements of Law* p. 55

の人間は、生来総ての事柄に対する権利 *right to all things*, 即ち彼が欲し、又為しうる総ての事柄を所有し、用い、享受するために、彼が欲する人に対し、彼が欲する如何なることでも為す権利を持っている⁶⁾」ということになる。いわば自己保存のための無拘束の自由といってもよい。第一の悪を実感し、盲目的情念から目覚めた状態で、各人が自覚する自然権の内容はこのようなものである。

ホッブズの自然権は、所謂自然法によって資格づけられた有効な権利でないことが先ず注意されねばならない。これは自然法学派の一般的傾向からいえば、特異な性格というべきであるが、どのように理解されねばならないのであろうか。例えば、ウォーリンダーは次のように解釈している。「ホッブズの理論では、生命、又は自己保存の権利は、他人、又は主権者が彼に干渉しない義務を負うという意味で、一個人が生きるように資格づけられていることを意味しないのであって、個人はその生命を放棄するように拘束されることは出来ない *the individual cannot be obliged to renounce his life* ということの意味しているのである⁷⁾」と。「この意味で、権利はこれに対応した他人の義務を含んでいないのである⁸⁾。」言い換えれば、人間が相互に何の拘束をも感じていない状態——自然状態とはこのような状態であった——での人間の権利である。ウォーリンダーがいうように、この権利を放棄するように拘束されることが出来ないのは、自己保存が各個人にとって第一の善であり、人間存在そのものの維持に関わる合理性と正当性とを含むからである。従って、自然権を拘束しうる唯一の「自然的拘束 *obligatio naturalis*⁹⁾」は次のようなものである。即ち「自由が希望と恐怖とによって奪われる場合であって *ubi tollitur spe et metu*, この意味で、弱い者が自ら抵抗してみても絶望せざるをえないような有力なものには従わざるをえない⁹⁾」場合である。「敵し難い力が自然状態では権利である *irresistible might in the state of nature is right*¹⁰⁾」といわれるのもこの意味である。自然状態では人間の力は平等であるから、人間間には自然的拘束はなく、唯神だけがこの拘束力を持つということは注意されてよい。この点は後に重要な意味をもって想起されるであろう。自然権が含む自己保存の目的は、「放棄するよう拘束されないもの」として、人間存在の中核をなす。弱者が強者の力によって抹殺されることはありうるが、弱者は抵抗によって自然権を行使するのであって、仮令自由は奪われても、自然権まで奪い去られることはないのである。希望と恐怖とによって奪われる自由というのは、総ての事柄への権利、即ち自己保存のための手段としての自由であることはいうまでもない。

人間の間では、自然的に拘束するものが存在しない自然状態に於て、各人が自然権を自覚する場合、各人は自己保存という正当な目的のために無拘束の自由を意味する「総ての事柄に対

6) *ib.*

7) Warrender: *The political philosophy of Hobbes* p. 20

8) *ib.* p. 21

9) *De Cive* p. 336

10) *Elements of Law* p. 56

する権利」をもっており、しかも独りでこの目的を実現せねばならぬと感じている。「しかしながら、総ての人間の、総ての事柄に対する権利は、人間が何かへの権利を持たない場合に比べて、結局少しもよりよいものではない。何故ならば、自己と同程度に強いが、又は自己よりも強い他人が同じ事柄に権利を持っている場合には、人間の持つ権利は殆ど役に立たないし、利益もないからである¹¹⁾。」否、自然権は情念の戦いを好転せしめるよりは、むしろこれを継続し、更に悪化させることになる。その理由は次の通りである。「人間が本性上相互に気に入らぬことに加えて、総てのものの、総てのものへの権利が加わり、それによって或る者は権利をもって侵し、他の者は権利をもって抵抗し、それによって人間は永続的な不信の中に生き、互に先手を打つ方法を学ぶので、この自然的自由の於ける人間の状態は戦いの状態である¹²⁾」と。「従って、総てのものの、総ての事柄への自由と権利の状態に生きようと欲する人間は自己自身に矛盾する¹³⁾」からである。自己保存は各人にとって第一の善であり、これを目的とすること自体合理的で、正当であることは否定出来ない。しかしこの目的を追求しようとする人間は依然として孤立した人間であり、その追求の態度は尚自己中心的で、利己的である。各人は唯自己自身だけの保存を目指しており、他人は全く眼中にない。従って各人の自己保存の追求は唯自己の実力を頼る外はない。人間の間では力が平等であるから、各人は他人に拘束されることもない。しかしまさにその同じ理由によって、各人が他人に対して優越する力を持つことは不可能である。それにも拘らず、実力によって維持されねばならないが故に、維持しうるだけの力があると信ずるところに人間の錯覚がある。そしてまさしくここに自然権の自己矛盾の根拠もあるわけである。情念の利己主義が自然権の自覚によって合理化されるために、戦いはもはや抜き差しならぬところまで推し進められ、事態は一層悪化せざるをえなくなる。情念のまゝに盲目的に戦う利己主義は死によって震撼させられたが、自然権によって合理化された利己主義は、戦いの継続の中に自己矛盾に直面する。自然権として確信された自己保存という目的は戦いの中で失われてしまうという矛盾がこれである。戦いは勿論「あらゆる種類の悲惨¹⁴⁾」と見做され、「万人が本性からそれを嫌う¹⁵⁾」ものである。何故ならば、「永続する戦いが如何に人類、又は個人の保存にとって不適當であるかを判断することは容易であり¹⁶⁾」、「従って万人に総てのことが許されているような状態にとどまるべきだと考える人は誰でも自己自身に矛盾する¹⁷⁾」からである。自己保存こそ自然権の中核であった。しかし自然状態では、情念の戦いの原因である孤独な自己中心主義、即ち利己主義がそのまま継続しており、自然権の自覚によって、戦は

11) ib. p. 55

12) ib. p. 55~6

13) ib. p. 56

14) De Cive p. 139

15) ib.

16) ib. p. 166

17) ib.

終るところか、一層悪化する。自己保存を否定する戦の中にとゞまることは自己矛盾を敢て犯すことであり、不合理極まりない振舞である。「相互の恐怖によって、我々は、このような状態から脱出して、仲間を求めねばならないとおもうようになる¹⁸⁾」ことは当然である。これは自然状態での、これまでの人間の基本的な身構えの革命的变化を意味し、孤立した状態から脱出して、仲間とともに国家を構成すべく身構えることを意味する。

第5節 自然状態の理論の哲学的意味 I —— 情念研究

自然状態は思考実験の場であり、分析された人間の行動原理と、近代的人間関係である自由と平等とが想定されて、これらからどのような人間関係が展開されるかを論理的に構成してゆくことが自然状態の理論の眼目である。そして内乱という現象の理論化として、戦の状態が再構成されるならば、彼の思考実験は一応論理的な役割を果たしたわけである。これが自然状態の哲学的意味であり、既に我々が先に指摘したところである。そして実際「万人の万人に対する戦」が必然性をもって再構成されたのを我々は考察してきた。この点に関するかぎり、彼の哲学の方法は一応適切に適用されて、その役割を果たすと評して差支えないであろう。我々の解釈によれば、自然状態は、国家の構成を理論的に推論するための論理的前提として、当時の社会現象である内乱の原因を発見して、思考実験的に戦の状態を再構成するための場であった。従って「万人の万人に対する戦」は、いわば内乱の再構成として展開されたのであって、彼の哲学的人間分析の妥当性の検証の意味をも含んでいる。このことは、我々の解釈の立場から、いくら強調されてもよい。しかしホッブズの自然状態の理論の内容が、自然法学派の一般的傾向よりすれば、あまりにも特異であり、又近代人が深く信じてやまない道徳的理想の表現である筈の自然権が、ホッブズによれば、情念的利己主義の延長であり、その名目的正当性にも拘らず、自己矛盾に陥ると主張されていることは、やはり説明を要するであろう。我々はここで次の二点に問題を絞って検討することにしよう。第一に、ホッブズが自然法との関連で自然権を近代的な道徳理想の表現と考えず、これとは正反対に、自然権を情念的利己主義の延長上に置いたのは何故であるかが説明されねばならない。第二に、自然状態が「万人の万人に対する戦」であるということは一体何を意味しているかが解釈されねばならない。

他の自然法学者と同様に、ホッブズも勿論自然法を道徳法と考えた。自然法の確立は、伝統的なモラルに対する近代的なモラルの対決を意味していることはいうまでもない。「ホッブズは、アリストラレスが政治学で仮定したような人間の自然的不平等や、この世の総ての善に対する永遠の至福の優越が実践的に重要な意味をもつことに対して反対するばかりでなく、このような不平等や優越を否定したり」という点で、彼も自然法学派の一般的傾向と一致する。し

18) ib.

1) Strauss: The political philosophy of Hobbes p. 100

かしホッブズの特異性は、一言でいえば、自然法を論証的に確立しようとして、そのために情念研究を先行せしめたという点にある。近世初期の情念研究はホッブズだけのものではなく、この時代に共通の問題であった。「情念研究が道徳への入口を見出したのは、最初は唯既に確立された規範の適用に関する問題と結びついている場合だけであったが、今やこの研究は規範そのものの知識の基礎となるべきものである²⁾。」シュトラウスのこの言葉は、少なくともホッブズの情念研究の意味を端的に語っている。ホッブズにとって自然法は宣言すべきものではなくて、推論すべきものであり、そのためには情念研究がその基礎となるべきであった。何故であろうか。ホッブズ自身、その最初の著「法学綱要」の巻頭でのニューカッスル伯への献辞の中で、この点について明瞭に語っているのである。「我々の本性の二つの主要な部分、つまり理性と情念とから二種類の学問、即ち数学と教理学とが生れて参りました。前者は形や運動だけを比較することから成っておりますので、論争や論議の余地はありません。しかし後者では、それが人間を比較したり、人間の権利や利益に干与致しますために、そして又それらの事柄では、理性が人間に反対することがよくあります様に、人間も亦理性に反対しようと致しますために、論議を招かぬようなものは何一つありません。そこで正義や政治一般について著述致しました人々は、皆実際に相互に攻撃し合ひまして、この矛盾によって彼等自身をも攻撃する有様であります。このような理論を理性の規則と確実性に迄引き戻すためには、次のような方法以外にはありません。つまり、先ず情念が疑うことなく、斥けようとする事の出来ないような原理を基礎として据えまして、その後（今までは空中に築かれておりました）自然法に関して、諸事実の示す真実をその上に段々と積み上げ、全体が確乎として揺がぬまでにすることがこれあります³⁾」と。この言葉は自然法学者の自己矛盾を嘲笑した実証主義者の口吻をおもわせるであろう。彼が自然法を推論するために情念研究をこれに先行させたのは、自然法を宣言する諸学者の相互矛盾と、それから当然結果する自己矛盾とを回避するためであった。自然状態が国家構成の原理である自然法を推論する論理的前提であり、又自然状態が情念と自然権のドラマとして展開された理由は、道徳と政治との揺ぎない基礎として、「情念が疑うことなく、斥けようとする事の出来ない原理」を確立するためであった。古来情念は「心の錯乱」であり、人間を理性から離反させ、その声に対して耳を閉ざさしめるものと考えられてきた。しかしながら、情念は人間本性に深く根差しており、応々にして理性よりも強力に人間を支配するものである。一方で如何に優れた道徳の原理が宣言され、教示されようとも、他方で情念の強力な支配を放置しておくならば、道徳の原理は単に理想にとどまって、理性と情念の葛藤の中にある人間は偽善と倦怠とに陥り、果ては美しい目的のために相互に醜くく相争うことになろう。本来情念研究はこのような矛盾の反省から始められたのである。そこでホッ

2) *ib.* p. 101

3) *Elements of Law, Epistle dedicatory*

ブズは逆手をとって、先ず情念をして相争わしめ、更に情念の戦の延長上で、名目的正当性を主張する自然権をも相争わしめることにより、自己矛盾に直面せしめて、この過程から「情念が疑うことなく、斥けようとする事の出来ない原理」を導き出そうと試みたわけである。名目的に正当性を主張する自然権から利己主義を洗い落して、自然法を客観的に妥当する道徳法たらしめる前提が自然状態での情念と自然権とのドラマの過程である。シュトラウスはこの過程をヘーゲルの精神現象学で展開されている弁証法的発展と比較して、次のように語っている。「これをヘーゲルの言葉でもっていえば、諸情念はその本質的構造によって作用し、その諸目的を達成し、人間社会という建造物を生み出すのであるが、こゝに於て諸情念はそれ自体に対抗する力を法と秩序とに与えてきたのである⁴⁾」と。「人間は人間にとって神である *Homo homini Deus*⁵⁾」ことを直接宣言せず、この状態に到るために、彼は先ず人間現象として認めねばならない事実、即ち「人間は人間にとって狼である *Homo homini lupus*⁶⁾」ことから出発した。否、この事実から出発しなければ、人間は神の如くであることを口にしつゝ、狼の如く相争わざるをえないことを見抜いていたので、弁証法的展開の道を採用したのである。人間の行動の原因を探求することを本質とする彼の哲学にとって、この方法は自然であるといえる。こゝに我我は革命のイデオログではない哲学者ホッブズの真面目を見ることが出来る。要するに、ホッブズの情念研究の意味は次の二点にあるといえよう。第一に、いうまでもなく内乱という祖国の現状を分析して、その原因を探求するのに、この方法は欠くことの出来ないものであり、その論理的意味は極めて重要であった。第二に、国家構成の原理である自然法を推論し、確立して、これに客観的妥当性を与え、他の自然法学者が陥ったような矛盾を回避するためにも、この研究は欠くことの出来ぬものであったということである。この二つの哲学的意味をもつが故に、ホッブズの自然状態の理論^{註4)}は特異な内容をもたねばならなかったといえる。

第6節 自然状態の理論の哲学的意味Ⅱ——人間悪の問題

我々は自然状態の哲学的意味について、主として論理的観点から検討してきたが、次に第二の問題点として指摘された事柄、即ち自然状態が「万人の万人に対する戦」と規定された意味の検討がなされねばならない。近代人が中世を暗黒時代と呼び、これに対比させて近世を光明と理性の時代と自負したとき、この信念を支えたものはいうまでもなく自然観であった。外的自然ばかりでなく、人間そのものも自然に根差すが故に、過去の伝統的な束縛と愚昧から解放された人間であり、それ自体無垢な存在と見做される。自然法学派による自然状態の想定はその典型的な表現であった。ホッブズの自然哲学が示すように、彼自身も深く自然観を確信していたことは疑うべくもない事実である。しかしながら、彼は自然状態を「万人の万人に対する

4) Strauss: The political philosophy of Hobbes p. 105

5) De Cive p. 135

6) ib.

戦」と規定することによって、人間の自然——本性——即ち自然権の矛盾を鋭く指摘した。中世以来の宗教的ドグマを信ずるならば兎に角として、自然観を確信しながら、人間に於てその自然を告発することは、自然法学派の一員として異端であると考えられたのも当然であろう。この点に関するホッブズ解釈が二つの極端に分裂していることも、或は自然というべきであるかもしれない。例えばウベンスキのように、戦としての自然状態を全く無視して、所謂自然観によって首尾一貫させる解釈がある。彼によれば、ホッブズの想定した「努力」は「生命運動 *Lebensbewegung*¹⁾」と解され、更に次のように説明される。「彼〔ホッブズ〕の体系の関連と全体の性格から推論の許されるかぎりでは、生得的で、中心的な生命力の現存在が想定されたのであって、この生命力は人間の活動を（合目的的に）支配し、人間にとって生命を促進するように現れるものへ向う本能的な欲求へと人間を動かすものである²⁾」と。つまり人間は他の動物と「生命促進の傾向³⁾」を共有しており、唯相違するところは、前者が理性的であるのに対して、後者が本能的である点だけであって、両者は最初から本性上生命促進の方向へ向うものと解釈される。人間本性がこのようなものであるとすれば、戦という自己破壊に向うような人間本性は全く不可解であり、戦である自然状態は偶発事と見做される外ないであろう。彼は人間を合理的動物たらしめることによって、ホッブズの自然状態の理論を無視してしまったのである。この解釈を一方の極とすれば、他の極からの解釈としてシュトラウスを挙げる事が出来る。彼はホッブズの自然哲学の背後にある自然観と区別して、「ホッブズの政治哲学の根柢をなす道徳的態度は近代科学の基礎から独立のものであり、それは少なくとも『前科学的』という意味でそうである⁴⁾」と解釈する。レアドも略この説に賛成して⁵⁾、ホッブズの幾何学や自然哲学への傾倒を「幾何学へのホッブズの脱線⁶⁾」とさえ評していたことについては既に触れた。一言でいえば、ホッブズの間観を支えるものは科学成立以前の、古代的、或はキリスト教的人間観であるという解釈である。我々はこゝにホッブズの自然状態の理論の解釈について二つの極端な例をみるのであるが、自然哲学や幾何学に於て、ガリレイやハーヴェイ、ユークリッドに傾倒するホッブズが人間本性を自己矛盾の故に告発することは、このように首尾一貫して解釈するのが困難な事柄であろうか。解釈の困難を招いているのはホッブズ自身の理論ではなくて、むしろ解釈者の側にある対立、即ち自然観と宗教的ドグマ、科学と宗教との対立の前提ではないだろうか。価値の観点からいえば、力学的、又は生物学的自然観が人間を無記的であるとみることは当然であるが、しかし自然観をそのままに人間の認識に導入することは、イデオロギーではあっても、ホッブズのいう意味での人間の哲学では許されることではない。

1) Lubienski: Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes s. 51

2) ebend. s. 52~3

3) ebend.

4) Strauss: The political philosophy of Hobbes p. 5

5) Laird: Hobbes p. 243~4

6) ib.

この意味から ウベンスキ の解釈は単純にすぎるといわねばならない。これに対して、人間と自然とが本質的に異なるということは、ある意味で真実であろう。しかしその故に、事人間に関するかぎり、伝統的なドグマによる以外に認識の道を認めないのも亦独断的といわねばならない。確かにシュトラウスとレアドの解釈は、西欧の社会では常識的であり、或る意味では当たっているともいえる。しかし自然哲学と人間哲学とを原理的に峻別し、両者を全く異質のものとして解釈することは、ホッブズの哲学の本質と方法とを理解していないことを暴露するものであって、我々の承認出来ないところである。繰り返して主張してきたように、我々の解釈によれば、ホッブズには、様々に現象する存在を対象とし、その現象から存在を探求しようとする一つの哲学の立場があるだけである。自然の物体はその現象から自然哲学の対象として認識されたように、人間はその現象から、その原因を含む存在として人間哲学の対象となり、探求される。この意味で彼の哲学に何の矛盾も対立もなく、一つの哲学的立場をもつ首尾一貫した体系があるばかりである。我々の解釈はこの観点に立って、彼の言葉に忠実になさねばならない。

「敵対と戦の状態は、それによって本性そのものが破壊され、人々が相互に殺し合うような状態である。……それ故万人の万物に対する自由と権利の状態のような状態に生きようと望む人は自己自身に矛盾する。何故ならば、総ての人は本性の必然によって自己の善を望むのであるが、この状態は丁度その正反対であるからである⁷⁾」と。この言葉によって、ホッブズは戦の状態が悪であること、及びその理由を簡潔に語っている。更に「戦には人類の滅亡が結びつくが故に⁸⁾」、「総ての人間がこの悲惨を知るや否や、この惨めで嫌わしい状態からその本性の必然によって脱れようと望むこと⁹⁾」は必至である。このように、ホッブズは口を極めて戦の悲惨を語り、その悪である所以を強調する。ところで「万人の万人に対する戦」は人間本性にひそむ情念を原因として激発され、自然権の自覚によって継続され、悪化させられたのではなかったか。言い換えれば、この戦は人間本性を原因とする故に、人間そのものを写す鏡というべきではないだろうか。戦に陥って、人間は自己の本性に気付くのであり、戦という現象が、その原因である人間本性を暗示し、指示する。もしそうであるとすれば、「万人の万人に対する戦」という表現によってホッブズが意図したのは、人間本性に絡まりつく自己矛盾を告発することではなかったか。そうであれば、人間自身も亦悪といわれねばならないのではないだろうか。

戦という状態については、首尾一貫して悪であることを強調するホッブズも、人間そのものについては、その表現が、良く言って微妙であり、悪く言えば曖昧である。例えば、リヴァイヤサンの中で彼は自然状態での人間の相互不信について実例を挙げた後に、次のように語っている。「我々はいずれも人類に於ける人間本性を非難するのではない。人間の欲望や他の情念

7) Elements of Law p. 56

8) De Cive p. 334

9) ib. p. 148

はそれ自体に於て罪ではない。況してこれらの諸情念から生ずる諸行動も、それらを禁止する法を知るまでは罪ではない¹⁰⁾」と。彼は決して人間本性を罪あるものとは言っていない。そしてこの主張だけは彼に於て一貫している。それには勿論次のような理由がある。近代の哲学が一般にそうであるように、ホッブズも人間哲学を始めるに方って、神から出発せずに、人間現象から出発して、人間本性をその原因として探求しようとした。従って神とその法とを前提しないかぎり、人間本性を罪あるものと規定する如何なる根拠も存在しない。彼の場合にも、人間本性は神によって創られ、与えられたものといわれてはいるが、価値を判定すべき前提がない以上、人間本性は無記的であると言われる外ないからである。勿論国家が設立されて、法が定められるならば、善悪、正邪の判断の基準が与えられることになる。そこで問題は自然状態に於ける善悪の価値判定である。国家の法が定められる以前に善悪の判定は全く無意味であるかといえば、必ずしもそうではないのである。我々が既にみたように、死は第一の悪であり、従って自己保存は第一の善であった。又自己保存の目的に矛盾する戦は悪といわれたのであるから、当然平和は善である筈である。このように自然状態に於ても、人間の自己保存を基準として客観的な善悪は成り立ったし、このようなものとして共感されることも亦可能である。もしそうであるとすれば、本性上罪があるわけでもない人間が戦に、しかも「万人の万人に対する戦」という悪に陥らざるをえないという矛盾はどのように説明せらるべきであろうか。

ホッブズは「市民論」の中で、自然状態を相互不信による敵対状態として想定した後に、次のように述べている。「恐らくある人々からは次のような反論があるであろう。もしこのような原理を認めるならば、直ちに帰結されることは、総ての人間が悪である *homines omnes…… malos……esse*——このことは仮令冷厳な事柄であろうとも、認めねばならぬだろう。聖書に於てははっきりとこのことがいわれているからである——ばかりでなく、人間がその本性上悪である *natura malos esse*——敬虔さを失うことなくこれを認めることは出来ないのであるが——ということがこれであると。しかし人間が本性上悪であるということは、この原理からは導き出されない¹¹⁾」と。先ず彼が「総ての人間が悪である」ことに反対しないばかりか、これを承認していることに注目しておきたい。それにも拘らず、「人間が本性上悪である」ことには強く反対している。「市民論」ではその理由について、彼は次のように述べている。「悪い人でも、そのように本性から創られているということは先ずありえない¹²⁾」し、又「動物的な自然から発する心の情意はそれ自体悪ではない¹³⁾」からである。「人間が本性上悪である」ことの否定という点で、ホッブズの主張は首尾一貫しているし、その理由は今引用した言葉や、先に指摘しておいた事柄にある。要するに彼の人間観が哲学的であることに帰せられるであろう。彼にとって「人間が本性上悪である」ことが意味をもつとすれば、これに該当するのは悪魔として

10) *Leviathan* p. 83

11) *De Cive* p. 147

12) *ib.*

13) *ib.*

の人間という外ないであろうが、彼にとってこれは形容矛盾である。人間は確かに悪を為すが、悪ばかりを為すように本性上決定されてはいないからである。悪を為すが、しかし善をも為しうるのが人間である以上、本性上悪であるという表現は人間にとって不適當といわねばならない。

人間本性は悪へ決定されていないにも拘らず、ホップズが聖書に述べられている原罪のことを念頭において、「総ての人間が悪である」ことを認めただけのどのような意味に於てであろうか。勿論国家成立後の法を基準としていわれているのでないことは明らかである。自然状態に於ても、確かに人間にとって客観的な善悪は存在した。しかしこの状態に於て、人間が善、又は悪であるということは果して意味をもちうるであろうか。自惚によって慢心している人々、即ち様々の情念から他人を侵害する傾向の強い人々と、節度ある人々との区別は確かに出来た。これらの人々を各善人、悪人と呼ぶことは出来るであろうが、その根拠が別に客観的にあるわけではない。精々個人の好みと、快不快の感情による判定以上のものではありえない。「野獣の強欲」さえも「戦の美德¹⁴⁾」であって、戦の状態にあるかぎり、自然権に基づく如何なる行動も悪とは判定されないからである。従って人間が悪であるという場合、個人を善人、悪人と呼ぶ意味での判定でないことは明らかである。人間が悪であるといわれるのは、人間にとって客観的に悪であることを為し、善であるものを否定するように振舞うか、又は為すべく身構えることでなければならない。そして人間が戦の状態にいることがまさしくこのような悪を為すか、又は為そうと身構えている状態であった。従って、「総ての人間が悪である」ということは、「万人の万人に対する戦」の状態と同じことを意味するということになる。仮令少数であろうとも、自惚によって侵害し、誇りによって戦う人々がいるかぎり、節度ある人々でさえも相互不信の情念に駆られて、先手を取って他人を侵すように強いられ、戦は必然的に「万人の万人に対する戦」とならざるをえないことはすでにみた通りである。「総ての人間が悪である」といわれる人間の悪の普遍性は、人間の戦の状態の例外を許さぬ普遍性を意味しているといえる。ホップズは人間を悪と規定することが様々な誤解を生み出すことを警戒して、その表現を慎重に、時として曖昧にした憾なしとしないが、我々はむしろ次のように言うべきであろう。自然状態を「万人の万人に対する戦」と規定することによって彼が言わんとしたことは、「総ての人間が悪である」こと、即ち、誰一人として局外に立つことを許さぬ人間の悪——悪をなす行動は勿論のこと、行動への身構えをも含む——の普遍性であると。もしこれを「人間悪」と呼ぶとすれば、その特色は次の点に見出されるであろう。この悪はキリスト教のドグマである原罪のように、神とその法とを前提としないし、又本性として決定されているのでもない。又個人個人別々に、又は人類を代表するという意味で人間に帰せられる悪でもない。どのような個人であれ、自然状態、即ち各人が孤立して、自己保存の追求が自己中心的であるため

14) ib. p. 136

に、力の優越以外に目的実現の保障のない人間関係の下では、総て悪を為すか、又為すべく身構えざるをえないということである。人間悪は個人の本性に内在するものではなく、個人をして悪を為さざるをえないように反応させ、発現させるような人間関係を重要な原因としている。この点は彼の自然状態の理論から容易に理解されるであろう。しかし人間悪の原因を唯人間関係だけに求めて、人間本性を悪とは無関係で、全く無垢なものと考えるのは単純すぎるといわねばなるまい。なるほど、彼自身「人間の欲望や他の情念はそれ自体に於て罪ではない」と語っていたことは事実である。人間が自然状態にあって、一定の欲望と情念を持たざるをえないことは確かに罪ではない。しかしこれらの欲望と情念とに基づいて悪を為すか、又は悪を為すべく身構えるとき、この身構えそのものも悪の原因と判定されねばならないであろう。悪の原因を全く無垢と判定することが出来るであろうか。悪の原因は人間本性と人間関係との相互関係に求められねばならない。これは次のようなことを意味している。つまり人間悪は所謂原罪のように個人の本性に固着していて、人間の力をもってしては除去出来ないようなものではない。人間は善を為すことが可能である。そして人間を善に向わせるには、人間関係を変革することが決定的に重要であり、又変革することが出来れば、人間は善を為すことが出来る。ホッブズにとって、国家構成の意味と必要とはこの確信に基づいているのである。しかしながら次の事柄を付け加えておかねばならない。我々が「万人の万人に対する戦」を「人間悪」の表現と解釈した理由の一つは、この悪が例外を許さぬ普遍性をもつことにあった。しかしそれと共に、この悪の克服が極めて困難であることも亦その理由として挙げられねばならない。この点については後に述べる機会がある筈である。以上が宗教的ドグマを前提としないで、哲学によって告発された人間悪の性格であるということが出来るだろう^{註5)}。一言でいえば、原罪の近代的解釈、又は近代人の原罪の摘発とってよいかもしれない。

第7節 自 然 法

自然状態に於ける「万人の万人に対する戦」に人間悪を自覚し、この状態から脱出することを意欲する人間は、情念への盲従をやめて、理性に耳を傾けるようになる。理性的に反省し、自己矛盾の解決を決意し、解決のための原理を推論によって確立しようとする人間、即ち自然状態から脱出するとともに、国家を設立して、新原理によって自己保存の基本目的を合理的に実現しようと努力する人間を、質料としての人間から区別して、工作者としての人間、或は簡単に「工作者」と呼ぶことにしよう。この人間は、質料としての人間のように哲学の対象とされる人間ではなく、自己を哲学の対象とし、哲学的に認識しつつ、これを自己の基本目的への有効な手段に転化しようと努力する人間である。或は人間、及び国家の哲学は工作者の自己反省と、自己構成との過程の哲学理論であるといつてよいかもしれない。

自然状態が「万人の万人に対する戦」といわれ、人間悪の状態と解釈されたのも、この状態

が、いわば「無道徳状態」であり、人間関係を規制し、統一する如何なる原理もなく、人間の盲目的で、放縦な振舞だけが横行していたからである。人間がこのような状態から脱出せねばならぬことと、仲間を求めねばならぬことを強く感ずるならば、無道徳状態を道徳状態へ、孤独地獄を仲間と共に作る社会生活へと変えなければならない。そのためには、先ず欠如している道徳原理が確立される必要がある。ホッブズの自然法はまさにこのようなものとして、理性によって推論され、認識される。近世に於て自然法は自然の光である理性によって認識されるし、理性にとっていわば自明の理でもあると考えられるのが普通である。しかし既に指摘しておいた通り、唯理性によって認識されるというよりは、むしろ「情念が疑うことなく、斥けようとするのが出来ない原理」として、人間悪の原因からその除去を目指して推論されるのがホッブズの自然法であった。従って自然法が道徳原理として推論され、認識されるとすれば、それは同時に人間悪からの人間の救済の原理でなければならない。この点が彼の自然法の重要な特色と解されるのである。

彼自身の言葉に従って、彼の自然法を概観することにしよう。「人間の力とその自然の能力との平等から想像されることは、人間が敵意と戦の状態にとゞまるかぎり、いくらかの間でも、自己自身を確かめるに足るだけそれらの力によって自己自身を保存する力を持つことはないということである。それ故理性は総ての人に対して、彼自身の善のために、平和を得る希望があるかぎり、平和を求めること *to seek after peace, as far forth as there is hope to attain the same*, 及びそのような平和を求めることの出来ない人々に対する自己防禦のために、得られるかぎりのあらゆる援助によって自己自身を強力にすること *to strengthen himself with all the help he can procure* とを指令する¹⁾」と彼は述べる。平和探求が「第一の基本的自然法²⁾」と呼ばれ、自己強化が「自然権の総括³⁾」と呼ばれている。先ず人間は最も基本的な選択を迫られている。平和を選ぶか、それとも自然状態にとゞまるかという二者択一がこれである。この場合、「平和を得る希望がある」かどうかはその鍵であり、「第一の基本的自然法」が仮言命題であることを注意しておこう。もし平和を得る希望がないならば、依然として自然状態にとゞまらざるをえないのであるから、最大限の自己強化が要求されるのは当然である。ホッブズは然り気なく語っているようにみえるけれども、彼の道徳の基本原理を表現する命題が仮言命題であることは甚だ重要な意味をもつ。自然状態で人間は人間悪を自覚することによって、この悪からの脱出と解放とを切望する。そうだとすれば、二者択一といっても、選択は容易ではないだろうか。平和を選ぶことは何故簡単ではないのか。こゝで我々は人間悪からの脱出の困難さに直面し、それが人間悪と呼ばれるに相応しいものであることを実感せざるをえないのである。困難を指摘することは簡単である。即ち、自分一人が平和を選択しても、他の総ての人々

1) *Elements of Law* p. 56~7

2) *Leviathan* p. 85

3) *ib.*

が、同時に平和を選ばなければ、自分の選択は無効になるということである。言い換えれば、普遍的な相互不信の中で、一体何が総ての人々を同一の原理の選択へと拘束することが出来るのであるか。その希望はどこに見出されるのであるか。これが倫理学、又は道徳学の根柢にある基本的困難であり、重大な問題点である。仮令倫理学がこの基本的問題点を回避しようとしても、問題をつきつめてゆけば、必ずこの問題点との対決に引き戻される外ないであろう。ホッブズはむしろ正面からこの問題点と対決しようとしており、彼の人間、及び国家の哲学はこの基本的問題点を軸として展開する。この点でもホッブズの人間、及び国家の哲学は我々の注目に価するものとおもわれるのである。こゝで平和について簡単に触れておくことにしよう。戦についての詳細な分析と比較して、平和について彼は殆ど語っていないことが目立つ。「戦の本性は、実際の戦闘にあるのではなく、その反対への如何なる保障もない期間中の、よく見分けられる戦闘への性向の中にある。その他の全期間は平和である All other time is PEACE⁴⁾」とのみ語っているにすぎない。又やがてみるであろうが、戦が悪であるから、平和が善であることを語っているのも事実である。しかし簡単な彼の平和の観念は何を意味するのであるか。その観念内容からいえば、戦の原因の除去、及び国家の設立とともに、自然法が支配する国家生活が意味されていることはいうまでもない。自然状態を無道徳状態というならば、平和は社会の道徳状態といってもよい。しかし平和の問題は、その観念内容の把握とともに、それを探求する過程にある。彼によれば、平和は常に戦との二者択一であるということ、言い換えれば、他者との間で希望があるかぎり探求されねばならないものであって、今指摘されたように、こゝに平和の問題の難しさがある。これと同時に平和の探求が一つの動的過程であることも注意されてよいだろう。平和は戦の悪と悲惨との自覚を前提としており、平和探求の情熱はこの自覚から発する。戦の悪は人間本性と人間関係との相関関係を原因とする。それは個人だけの問題ではなくて、我々の問題である。この自覚なしに、平和を観念的に固定して、戦の悪を他人事のようにこれから分離してしまえば、平和は単に観念と化して、平和探求の努力はその情熱を失い、平和を口にしつゝ相争うという自然状態へと逆転する。平和は観念だけに尽きるものではなく、第一の悪である死に直面してまでも相戦わざるをえない人間悪からの脱出という人間の悲願の象徴というべきであろう。平和については殆ど何も語らなかつたけれども、彼は戦について詳細に分析し、説明し、その悪と悲惨とを強調することによって、直接語るよりも、より一層の意味と重みを平和に与えたのである。

理論構成という観点から、第一の基本的自然法が受け入れられたものと想定する。そうすれば、この法を有効ならしめるために、第二の自然法が導かれることになる。「他人も亦そうである場合、平和及び自己防禦のために必要と考えられるかぎり、人間はすゝんで総ての事柄へのこの権利を放棄し to lay down this right to all things, 彼自身に対して他人が持つことを許す

4) ib. p. 82

ことが出来るのと同じ自由を他人に対して持つことで満足すべきである⁵⁾」と。これが有名な自然権放棄の自然法である。こゝで放棄を指令されているのは、「総ての事柄へのこの権利」といわれる自由の行使である。自然状態では無拘束の自由の行使が認められたが、これが戦の原因である以上、放棄するよう指令されるのは当然である。相互的な自然権の放棄、乃至譲渡は、通常「契約 contract⁶⁾」という形式を通してなされる。つまり第二の自然法は社会契約を指令しているといつてよい。個人を社会に優先させる自然法学派にとって、社会契約は唯一の社会構成の合理的手段であつて、この点ではホッブズも例外ではない。「保持しておれば、人類の平和を阻害するような諸権利を他人に譲渡するように我々が義務づけられるこの自然法に、第三の自然法が続くことになる。即ち人々は自ら結んだ信約を実行すべきであるということ *men perform their covenants made* がこれである。もしこの法がなければ信約は空しく、空虚な言葉にすぎない。そして万人の総ての事柄への権利が残るならば、我々は尚戦の状態にあるのである。そしてこの自然法に正義の源泉と根源とがある⁷⁾」と。近代社会での正義とは、契約の実行をその根柢としているからである。

更にこれに続いて、「報恩 *gratitude*⁸⁾」, 「礼讓 *complaisance*⁹⁾」, 「容赦 *pardon*¹⁰⁾」, 「公平 *equity*¹¹⁾」等十箇条が自然法として挙げられている。そしていずれもが聖書の所謂黄金律、即ち「汝の欲せざるところを人に施すなかれ¹²⁾」という精神に尽きると言われている。これらの徳はいずれも、人々をして相戦わしめる原因となる情念を抑制するか、又は発現する機会を与えないようにするのに役立つものだからである。ホッブズにとって、「自然法の学が真に唯一の道徳哲学である¹³⁾。」彼自身その理由を次のように説明している。「個人的欲求が善悪の尺度であるかぎり、人間は単なる自然の状態（それは戦の状態である）にあるのである。従つて、総ての人は平和が善であることで一致し、それ故に又平和への道、又は手段、即ち（私が既に示したように）正義、報恩、礼讓、公平、思い遣り、及び残りの自然法も亦善であり、言い換えれば美德であつて、これらの反対は悪徳であり、悪である¹⁴⁾」と。人間の基本目的である自己保存を合理的に実現する手段、即ち客観的な善を指令するものとして、自然法の学的構成は道徳哲学と呼ばれるに相応しいであろう。又自然法をこのように導き出すために、彼が哲学の方法に加えた工夫をも高く評価せねばならない。先に指摘しておいたように、人間の思考と行動とは目的一手段の関係を基本として、自由であると信じられている。もし、いきなり客観的

-
- 5) *ib.* p. 85
 - 6) *ib.* p. 87
 - 7) *ib.* p. 93~4
 - 8) *ib.* p. 99
 - 9) *ib.*
 - 10) *ib.*
 - 11) *ib.* p. 101
 - 12) *ib.* p. 103
 - 13) *ib.* p. 104
 - 14) *ib.*

善が何であるかを決定しようとしても、實際上困難であろう。自然法学者による自然法の主張が種々様々で、しかも相互に矛盾さえすることがホッブズ自身によって批判されたし、自然法学者の数だけ自然法があると嘲笑した実証主義者の酷評も決して不当ではないというべきである。人々の間で一致する善を直接に発見し、認識することの困難さはアリストテレス以来の嘆きの種といえるかもしれない。そこで目的（自己保存）に有効で客観的な手段を必然的にこの目的に結合するために、客観的価値として悪の方が容易に人間に実感されることに注目した着想¹⁵⁾は適切であったといえる。「万人の万人に対する戦」が人間悪、即ち客観的で、しかも普遍的な悪として告発され、その悲惨が実感される時、この客観的で、普遍的な悪は、客観的で、普遍的善を指示する。平和がこのような善であった。そして悪の諸原因が発見され、摘発されるならば、この原因の除去と平和の維持に有効で、しかも合理的な手段が推論されることになる。自然法はこのようにして道徳原理として導き出された。しかも「情念が疑うことなく、斥けようとすることの出来ないような原理」としてである。倫理学に固有の困難は、様々な世界観や、価値観を自由に持つことが出来る人々の間で、普遍的で、客観的な価値の原理を合理的に推論して導出することである。先に指摘しておいたように、倫理学のこの基本的問題点の解決のためには、ホッブズの学の方法上の着想と工夫とが十分に注目され、評価されてよいとおもわれる。

道徳法として導き出された自然法には尚検討すべき事柄が残されている。それは自然法がもつべき二つの性格の問題である。我々が彼の自然法の内容を概観したとき、「それ故、理性は…平和を求めること……自己自身を強力にすることを指令する reason therefore dictateth……」と述べられているのをみた。自然法の第一の性格は「理性の諸指令 dictates of reason¹⁶⁾」である。理性は人間の基本目的である自己保存を正当な目的として承認し、これを基準にして客観的な善悪を判定して、何がこの目的にとって破壊的であり、有害であって、反対に何が有効であり、合理的であるかを指示することを任務とする。自然状態に於て、自己保存に有効で、有益な事柄、即ち客観的善が何であるかを理性は指令した。人間の基本目的を実現しようと意欲するかぎり、この指令は合理的な方策として受けとられて然るべきものである。しかし自然法が道徳法として通用するには、唯理性の指令という性格をもつだけでは充分ではないと彼は言う。「理性のこれらの指令を人々は法の名で呼ぶのが普通であるが、しかしこれは本来的な意

15) これと同じような考え方は、例えばロックにも見出せる。彼は欲望と意志とを区別し、欲望は善、又は幸福とおもわれるものを目指すが、行動に結びついた意志を決定するものは、直接的な善、又は幸福ではない。「不快が意志を決定する Uneasiness determines the will」(Essay; II, xxi, 31)と彼は言う。この場合、不快とは、「人がその下にある或る(多くの場合、最もさし迫った)不快」(ib.)を意味している。これは一見逆説的にみえるが、「幸福に向う第一歩としての苦痛の除去」(ib. 40)が、意志決定の際に客観的な価値として受けとられることが容易であるからである。この着想は、ロックが基本的に立つ快樂主義の価値相対主義を修正して、価値を客観化する一つの道を指示している点で注目されてよいであろう。又我々はヒュームの「正義論」に於ても同じ発想法に出会うことを付加しておこう。

16) Leviathan p. 104

味に於て法ではない。何故ならば、それらは人々の自己保存と自己防禦にとって役立つ事柄に関する結論、即ち諸定理 *conclusions or theorems* にすぎないからである。他方、法とは本来権利によって他人を支配する者の言葉である¹⁷⁾」と。理性の指令であるかぎり、自然法は仮令法と呼び慣わされているとしても、本来人間を拘束する法ではないということは注意されてよい点である。理性の指令として道德原理を指示することと、これをもって人間を拘束し、義務づけることとは別の事柄であるというのがホッブズの主張である。しかしこの主張を理解するには、説明が必要とされるであろう。先に我々が彼の哲学的人間像を描いたとき、人間は確かに理性的であるけれども、その存在の中核は自己関心的な情意であることを指摘しておいた。彼の哲学は一面合理主義的であるが、その基調は唯名論であった。存在は総て個体である。理性が指令する道德原理は抽象的、普遍的原理である。この原理は、人間がこれに傾聴するように身構えるかぎり、影響力をもつことが出来る。しかし人間も亦物体として、その中核は傾動であり、情意を基調としていた。従って、存在の中核に於て人間を拘束し、義務づけるのは、理性ではなくて、情意を動かす力でなければならない。既にみたところであるが、自然状態で人間を拘束するもの、即ち「自然的拘束¹⁸⁾」は、「自由が希望と恐怖によって奪われる場合¹⁹⁾」に限られていた。つまり情意を自然に拘束するものは、自己より優越する力に対する希望と恐怖との情念である。「この意味で弱者は自ら抵抗してみても絶望せざるをえないような有力なものには従わざるをえない²⁰⁾」のであるから、その自由を放棄して、或は希望をこれに托し、或は恐怖を感じることによって、有力なものに拘束されるのである。従って、本来自然的拘束と、理性の道德的指令とは必ずしも一致するとはいえない筈である。しかし自然状態で人間をその権利によって拘束しうるものは唯ひとり神であって、この神の義務づけを理性も亦指令する。真に有力で、権利をもって人間を支配する神への服従は、人間の自己保存にとっても亦合理的な身構えであるからである。従って、ホッブズは言う。「もしこの同じ定理を、権利によって万物を支配する神の言葉の中に与えられたものと考えれば、これらの定理は本来的な意味で法と呼ばれる²¹⁾」と。「神の法 *divine law*」として受けとられたときに初めて自然法は法として人間を義務づける力を伴っており、道德原理は人間の義務となる。自然法は神の法であることを第二の性格とする。自然法は、これら二つの性格を兼ね備えたときに、ウォーリンダーのいう「義務の諸根拠 *grounds of obligation*²²⁾」となることが出来る。ホッブズが「市民論」の「読者への序言」の中で、こゝで述べられているのは、「人間としての、次いで市民としての、そして最後にキリスト教徒としての義務である²³⁾」と語っている通り、「市民論」が

17) *ib.* p. 104~5

18) *De Cive* p. 336

19) *ib.*

20) *ib.*

21) *Leviathan* p. 105

22) Warrender: *The political philosophy of Hobbes* p. 14

23) *De Cive* p. 141

代表する彼の人間、及び国家の哲学の眼目は、人間の義務を各の立場で指示することであった。何故ならば、何人に対しても全く義務を感じることなく、無拘束に、自由に振舞う自然状態から脱出して、人間が信頼し合い、結合して社会関係を構成するには、人間が各おかれた立場で義務を感じ、一定の道德原理に従って自らその行動を拘束することをなによりも必要とするからである。自然法が、神の法として人間を義務づけるかぎり、人間としての、人間の義務が指示されることになる。言い換えれば、自然状態に於ける神への人間の義務といってもよい。

自然法が、神への人間の義務を指示する神の法であるべきだとすれば、自然法は神の信仰を前提とするのではないだろうか。この点についての彼の説明は、大要次の通りである。「神が存在するばかりでなく、神が万物の全能で、全知なる創造者であり、支配者であること、更にもその上、その意志による禍福の配分者であることを信ずる²⁴⁾」こと、即ち「神に対する敬虔さ *pietas erga Deum*²⁵⁾」について先に触れたことを想起しよう。本来宗教的情念は、人間本性に深く根差しているのであるが、これが、このような理性的信仰である場合、この信仰を共にする人間集団は「自然による神の王国 *Kingdom of God by nature*²⁶⁾」と名づけられる。この王国に属するのは一体誰であろうか。「無神論者は臣下ではないし、又神が人間の行動に何等かの顧慮を払うことを信じない者も臣下ではない。何故ならば、彼はどのような言葉をも神のものと認めないし、又神の報償を望みもしなければ、その威嚇をも恐れはしないからである。それ故、この世を支配し、人類に命令を与え、賞罰を提示する神の存在を信ずる者のみが神の臣下であり、その他の者は総て敵と見做されねばならない²⁷⁾」と。神を信じない者は神を恐れず、その言葉に無関心であり、従って神によって義務づけられることもない。無神論者も理性を持つかぎりでは、自然法を理性の指令として受けとることも出来る筈であるが、これによって義務づけられていると信じてよい根拠はない。従って、無神論者の間では勿論のこと、神の王国の臣下と無神論者との間に於ても、敵対的な戦いの状態から脱出して、平和を求めることは極めて困難であるか、又は殆ど不可能に近いといわねばならない。相互不信の情念の故に、例外なく万人が万人に敵対し、戦いの状態にある場合、相手が同時に自然法によって義務づけられているという保証がないかぎり、相互不信の厚い壁を突破して、相互信頼に到ることは不可能であるからである。平和の希望がない場合には、人間は相互に敵と見做されねばならない。第一の基本的自然法が仮言命題でなければならなかった理由がこゝにあった。仮言命題が定言命題になりうる条件は、相互に自然法に義務づけられているという保証を得ることであって、具体的には理性的な信仰を共にすることを意味する。これの具体的なイメージが「自然による神の王

24) *De Homine* p. 118

25) *ib.*

26) *Leviathan* p. 232

27) *ib.* p. 233

国」である。「自然の王国では、神が正しい理性の自然的指令によって、その摂理を信ずるかぎりの多数の人々を支配することを意味する²⁸⁾」といわれる。従って、単にキリスト教徒にかぎらず、凡そ創造者、世界支配者の神を信じ、自然的理性の指令を正しく理解しうる者に広く開かれた王国が「自然による神の王国」であって、この王国に属するかぎり、自然法に義務づけられている保証があり、相互に平和を求める希望をもつことが可能でもあるのである。

今までのホッブズ解釈に於て殆ど無視されてきた宗教的情念に我々が注目した意味が、今や明らかになったであろう。理性的な宗教的情念、即ちホッブズの所謂真実の宗教が人間の基本的身構えの一つであることを我々は指摘した。この身構えがもしなければ、例えば無神論者のように、自己保存の合理的、道徳的手段による実現の方法を全く見失って、自然状態での戦に於て孤独に生きねばならない。彼等には道徳原理が法として受けとられ、これによって義務づけられる根拠が欠けているからである。ホッブズはこの基本的身構えを宗教的情念として説明しているが、ホッブズ自身暗示しているように、これを必ずしも既成宗教と結合して受け取る必要はなく、又必ず宗教的表象として理解しなければならないわけでもない。「自然による神の王国」という観念は、この意味で我々にとっても尚自由な解釈を許し、興味深い問題として残る。先に指摘しておいた倫理学の基本的な問題点の解決には、この観念、又はこの観念の適切な解釈が不可欠の要素とならねばならぬようにおもわれるからである。

第8節 自然法の二条件——国家権力と社会契約

人間が自然法を神の法として受け取るならば、確かに人間は神に対して人間としての義務を負う。従って、人間は神の法に従うように意欲せねばならないし、又意欲するであろう。しかしそうであるからといって、直ちに自然法が人間を相互に結合する原理となるわけではない。何故ならば、人間が人間に対して義務づけられる根拠はまだなにも存在していないからである。この間の微妙な消息をホッブズは次のように語っている。「自然法は、内面の法廷では、義務づける *the laws of nature oblige in foro interno*, 言い換えれば、この法はこれらの法が行われるべきであることを意欲するように拘束する。しかし外面の法廷に於ては、即ちこれらの法を行動へ移すことへは常に必ずしも拘束しない。何故ならば、他の何人もそのようにしない場合に、或る人が節度もあり、従順で、自ら約束したことを総て行うべきであるならば、彼は唯自己自身を他人の餌食とするだけであって、本性の保存に向う総ての自然法の根拠に反して、必ず自己自身の確実な破滅を招くであろうからである。そして更に、他人が彼に対して同法を守るであろうという十分な安全性があるのに、彼自身これを守らないならば、平和を求めず、戦を求めるのであって、従って暴力によって自己の本性の破壊を求めるのである²⁹⁾」と。つま

28) *ib. p. 233~4*

1) *Leviathan p. 103*

り自然法は個人個人が守れば足りるというものではなくて、皆が同時に守るのでなければ意味がない。他人が守らぬのに自分だけが守れば、他人の餌食になるばかりであるし、逆に、他人が守るのに、自分一人が守らなければ、自ら平和を破って自然状態へ逆転するからである。従って必要なのは、皆が同時に同じ法を守るための十分な安全性であって、これを保障するものは、ホッブズによれば国家権力であった。ウォーリンダーは「十分な安全性に関する有効条件²⁾」という意味で、国家権力を「義務の有効条件 the validating condition of obligation³⁾」と呼んでいる。この有効条件があるならば、自然法を人間間に於て行動に移さしめることが可能となるであろう。我々は後にあらためて国家権力に触れる機会があるが、こゝでは唯次の点だけを指摘しておくにとゞめよう。即ちウォーリンダーの言葉を借りていえば、「義務の有効条件の機能は義務を構成することではなくて、もし義務の根拠が効力あるべきものならば、満たされねばならない条件である⁴⁾」と。国家権力は義務を生み出す権限をもたないこと、そして又義務が神から与えられたとき、唯人間間に於て安全性を保障する条件であるにすぎないことが注意されてよいだろう。勿論そうであるからといって、国家権力の権限と機能とが重要ではないということにはならない。ホッブズによれば、むしろ国家権力は極めて強大であり、その機能は甚だ重要である。しかしこれらの点は国家哲学の問題である。

しかし国家権力は自然に存在するものではなくて、人工的に作り出されねばならない。ホッブズの場合にも、国家権力の設立は社会契約という形をとる。近代自然法に於て一般にそうであるように、社会契約は次のような事柄を意味する。即ち各人はその自然権を主権者に譲渡し、主権者を設立して、その支配に服する代わりに、人民の安全と福祉とがその対価物として引き換えられる。この契約によって、各人は主権者に対する市民の服従という政治的義務を負う。市民としての人間の義務がこれである。この意味でウォーリンダーは社会契約を「義務の手段 instrument of obligation⁵⁾」と呼ぶ。この契約によって国家権力が設立され、現実に義務の有効条件として機能したとき、自然法は外面の法廷に於ても市民として人間を義務づけ、良心に於て自然法に従うことを意志している人々をして、それを行動に移すことを可能にする。

我々は理性によって推論された自然法の内容とそれが道徳法として義務づける根拠、及び法として現実に行われるための条件と、この条件を実際に設立する手段等について考察した。これらは自然法の推論に続いて、これを有効に現実化する合理的方策として次々に推論された成果であり、そして推論する者は工作者としての人間であった。これらの理性の推論は工作者が工作するための理論内容を構成し、いわば工作の設計であるといつてよいだろう。次の問題は工作することである。

2) Warrender: The political philosophy of Hobbes p. 63

3) ib. p. 14

4) ib.

5) ib.

第9節 人間の自己工作——人格

ホッブズによれば、人間が国家を構成することは、人間が工作者となって、人間自身を質料、即ち素材として、別の人工的人間を作り出すことであった。この過程に於て人間は三つの異なる様態で現れる。そこで次に、人間にのみ固有の現象である人間の自己工作について哲学的省察がなされねばならない。この問題を言い換えれば、人間哲学の対象である「人間」とは何であるかということである。この問題は、自然哲学で問われた「物体」の問題と同じ重要さをもつことはいうまでもない。ホッブズ自身にもこの問題についての省察があることは確かであるが、しかし断片的であって、纏った解答は与えられていない。そこで断片的に述べられている言葉に従いながら、これに一つの解釈を与えて、この問題の解答を導き出すことが我々の課題である。

物体について既にみたように、物体という具体的名称に対応して、存在を物体と呼ばせる理由を示すものが、抽象的名称で表現される物体の属性であった。これと同じように、存在を人間と呼ばせる人間の属性、即ち人間性について、我々は哲学的人間像という形で既に触れた。この像に於て分析された人間の属性は勿論人間にとって本質的で、人間は一貫してこれらを保持し続ける。しかし自然現象とはちがって、人間の場合には自己保存という基本目的があった。これを合理的に実現するか、又は破壊するかは人間にとって基本的な重要問題である。この観点からみるならば、自然状態での人間と、国家生活に於ける人間とでは、生きる身構え、行動の原理が本質的に異なっている。しかも自然状態から脱出して、国家を設立し、自己保存の合理的実現を可能にする生活を作るのも亦人間自身である。人間に固有なこの動的過程こそ、優れた意味での人間現象といわねばなるまい。そして人間哲学の対象は人間に固有な、この現象の原因である人間でなければならない筈である。この人間現象の分析には、勿論先に触れた哲学的人間像に含まれる人間の属性が十分に考慮されなければならないが、人間の身構えや、行動の原理を本質的に自ら変えてゆくという人間に独自の現象の説明には、これらの属性だけでは不十分である。そこで、自己工作という人間的な過程に於て、人間をして一貫して人間たらしめているもの、即ち人間という具体的名称に対応して、この名称を与える理由となる人間的属性を更にこの過程の中に求めねばならない。それを「人格性」に見出そうというのがこゝでの試みである。

周知の通り、人格、即ち「ペルソナは、ラテン語では、舞台上で真似られる人間の仮装、又は風采 *the disguise, or outward appearance* を意味する¹⁾」といわれるように、人格は本来「仮面 *mask*」を意味し、それが次の定義のように一般化されることになった。「人格とは、舞台の上や日常の会話でいう役者と丁度同じものであって、扮することは演ずること、即ち彼自身、

1) *Leviathan* p. 105

2) *ib.*

又は他人を代表することである *to personate is to act, or represent himself or another*。そして他人を演ずる人は他人の人格を有し、その名によって演ずるのである³⁾」と。彼自身引用している例によれば、キケロが「私一人で三つの役を演ずる。即ち私自身と相手と裁判官と⁴⁾」と言う場合、丁度今定義された意味で使用されているのである。ところで人格は又次のようにも定義されている。「人格とは、そのものの言葉や行動が彼自身のものか、又は他の人、又は真実に、又はフィクションによって、これらのものが帰せられる他のものの言葉や行動を代表すると見做される者である⁵⁾」と。例えば、人格には次の二つのものがある。「それら〔言葉と行動〕が彼自身のものと見做される場合には、そのものは自然的人格 *natural person* といわれ、他の者の言葉や行動を代表する場合には、作られた、即ち人工的人格 *feigned, or artificial person* と呼ばれる⁶⁾」のである。さてこの二つの定義を並べてみると、表現に微妙な違いがあることに気付かれるであろう。先の定義では、「人格」と「役者」とは同じものと考えられ、他人ばかりでなく、自己自身をも代表するといわれている。これに対して後の定義では、代表されるのは他人の言葉や行動だけであって、自己自身の言葉や行動が代表されるとは述べられていない。一見僅かな違いに見えるが、「人格」を解釈する上でこの点を見逃すことは出来ない。先の定義のように、「人格」を「役者」と同一視すれば、自己自身と他人とは共に代表されると考える方が筋も通り、しかも興味深い考え方といえよう。しかし自分で自己自身を代表するという考え方は、一寸奇妙におもわれるかもしれない。彼のいう「自然的人格」は自然によって創られたものであり、既に人間に与えられたものであるから、他人のように代ることが出来ないが、他人、又は人工的人格は他の者、又は人間が作ったもの、即ち自分でないものであり、従って代ることが出来る。そこで代表するということは後者にだけいえるのではないだろうか。これは確かに常識的な考え方である。しかし自然から与えられて、代ることの出来ない自分とは一体何であろうか。例えばホップズ自身が挙げていたキケロの例で考えてみよう。キケロが自己自身と相手と裁判官との三人格を有するといわれるとき、自己自身と相手とは相反する利害を持つ者であり、裁判官は公平な立場でこれを裁く者であって、キケロが一人でこの三人に扮し、演ずるわけである。従って、この場合自己自身と相手とは各異なった人格ではあるが、キケロによって同じ様に扮される人格としては、自己自身と相手とは同格といわねばならない。ホップズ自身が抽象的に与えた先の定義をこの例によって説明しようとしたのであるから、ホップズ自身は、自己自身も亦扮せられ、代表される人格と考えていたことは確かである。注意すべきことは、人格をして区別あらしめるものが、例えば人間として持つ利害の立場であって、自己自身と呼ばれ、他人と呼ばれるのも、各の利害の立場の相違によってである。扮し、演じることの出来るのはこの立場であって、人格に扮するという事は、その人格の基本的な原理

3) *ib.*

4) *ib.*

5) *ib.*

6) *ib.*

に従って感じ、言い、考え、行動することである。従って我々は他人に成ってしまうことは出来ないが、他人に扮することは出来る。では自己自身の場合はどうであろうか。自己自身が人格といわれるとき、それは一定の基本的原理を持ち、これに従って感じ、考え、言い、行動する者をいうのでなければならない。このような者としての自己は他人によって扮せられることは勿論のこと、原則的には、自分で扮することも出来る筈である。唯自分で自己自身に扮するという考え方は、確かに常識には馴染みにくいだろう。常識的には、自己自身の基本原理とこれに扮する者が全く融合していて、一つのもと考えられる習慣がついてしまっているからである。このことは確かに理由のあることであろう。我々にとって、人格は学の対象として考察されねばならないから、一定の行動原理によって区別されるのであるが、人間が「自立存在」や、「現実存在」として感じられる限りでは、自己自身は決して他人によって代られることの出来ないものであり、他人も亦自分によって代表されることは出来ないものとおもわれる。常識ではこれらの点が混同されているのもやむをえないが、しかし我々がホッブズの哲学の立場に立つならば、自己自身が自分によって代表されることは少しも奇妙でなく、むしろこのように考えられねばならないのである。人間は、人間現象の原因として分析された属性を理由に、このように呼ばれる。人間が人格として自己自身と他人とに区別されるのは、属性の区別、即ち基本原理の内容の相違による。言い換えれば、区別されるのは存在自体に関してではなくて、我々が現象から発見しうる原理に関してである。人間を対象とする場合にも、この哲学の立場はあくまで貫かれねばならないというのが我々の解釈であった。我々が存在を具体的名称で呼ぶ場合、この存在はフィクションである属性をその根拠とし、且つ内容とするスッポジツムという性格をもっていた。従って哲学的に存在を規定する場合には、あくまでこの哲学的立場が維持されねばならない。

ところで我々が「人間」という規定を「人格」とおき換えようとしたのは次のような理由による。自然現象では、同一の現象が大体繰り返されるものと見做されるから、存在に帰せられる属性は比較的単純であり、相対的な意味で不変であるといえる。これに対して人間現象では、現象は繰り返すというよりは、むしろ発展するというべきである。つまり人間の基本原理が変わると推論せねばならぬ理由が現象の中に発見されるのである。我々の問題でいえば、自然状態から国家生活へという人間現象の動的過程は、既にみた通り、人間の基本原理の本質的な変革を転換点として動的に展開される。もし基本原理に注目して二つの生活をみれば、それは同一の存在の現象とはみえないかもしれない。狼と神とを同一視することが果して出来るであろうか。それにも拘らず、この異質的な生活は別々のものではなくて、一貫して連続した人間生活の動的過程である。しかもこれを連続させるのが人間の自己工作によるとすれば、このような本質的な変革を連続せしめるものは何であるか。これを人間と呼んでもよい。しかしこの動的な過程に即してその属性を更に具体的に分析し、規定しようとするれば、一定の基本原理をもつ人格に扮して、これを演ずるという属性、即ち「扮すること to personate」を「人格性」と

呼ぶとすると、これこそこの動的過程に相応しい属性であるというべきではないか。そうであるとすれば、「扮すること」を属性とする「扮する者」、即ち「役者」、又は「人格」が「人間」に代る具体的名称といえる。この「扮する者」に於て、動的過程での人間の自己同一性が見出される。そこで、もし人工的人格が作り出され、これに基本原理が与えられるならば、人間はこれに扮して、この人工的人間にも生命を吹き込み、丁度自然的人格のように生活せしめることが出来る。国家とはこのようなものであり、人工的人間が理論的に自然的人間との類比で説明されるばかりでなく、現実に生きることが出来るのも、人間が「扮する者」であることによる。この解釈は、一見して、かなり大胆で、奇抜なもののようにみえるであろうが、彼の哲学の立場と人格の定義にむしろ相応しいものとおもわれるのである。

人間は総て役者であり、人生とはその舞台装置である。これが我々の到達した結論である。しかし同時に人間は又工作者であった。工作者は役者に対して、いわば演出者であり、ホップズによれば「本人 author⁷⁾」と呼ばれている。両者の関係を彼は次のように説明する。「人工的人格の中のあるものは、この人格によって代表される者によって、その言葉や行動を自己のものとして認知されている。人格が役者であり、彼の言葉と行動とを自己のものとして認知するものは本人であって *the person is the actor; & he that owneth his words and actions, is the author*, この場合役者は權威によって演ずる *the actor acteth by authority⁸⁾*」と。彼によれば、所有物に関して「所有主 owner」に当るものが、行動に関しては「本人」と呼ばれる。更に、「それ故、權威は常に何らかの行動を為す権利と解され、權威によって為されるとは、その權威が属する人の許可、又は認可によって為されることである⁹⁾。」従って、もし本人を代表する役者が、本人に認知されて許可を受け、權威によって演ずるならば、役者の演ずる総ての行動は本人自身の行動と見做され、本人は恰も自己自身行動したかのように、この行動によって拘束され、責任を負わねばならない。「役者が權威によって信約を結ぶとき、これによって、本人自身これを結ぶ場合に劣らず、彼は本人を拘束する。そして又同様に、この信約から生ずる総ての結果に従わせるのである¹⁰⁾」といわれるのもこの意味である。これがホップズの契約の中核をなすが、社会契約では特に注意すべき点であることを付け加えておこう。

作者が芝居の筋書を考え、登場人物を夫々役者に割り振った場合、役者は割り当てられた人物に扮して、これを演ずるように權威づけられたわけであり、作者であるとともに演出者でもある本人は舞台に登場せず、役者が代表して演技するのが普通である。立派な芝居は、台本の優れていること、演ずる役者が名優であること、にかゝっている。これを我々の場合に当てはめれば、工作者は作者と演出者とを兼ね、国家生活という芝居の筋書を優れたものとするために、人間、及び国家の哲学を構成しなければならない。国家生活という芝居では、作者兼演

7) ib.

8) ib.

9) ib. p. 106

10) ib.

出者は主要人物である国家主権者の役に或る役者を割り振る——これが社会契約である——と同時に、自らも「市民」に扮して登場し、社会の全員が夫々割り振られた社会的人格に扮して、これを演ずる。国家生活をこのように表現することが出来るとすれば、これとの類比によって、自然状態を次のようにいうことが出来はしないだろうか。その作者と演出者は神であり、人間が夫々自然的人格に扮して演ずる情念と自然権とのドラマであると。最初人間はこの芝居の筋書を知る由もない。唯ドラマのクライマックスに到って初めてドラマを反省し、その筋書に気付き、自己自身、即ち自然的人格が陥らざるをえない人間悪を自覚する。国家哲学は理性によって書かれた人間悪よりの救済劇という新しい芝居の筋書であり、平和を求める人々は、この筋書に従って平和な国家生活での登場人物を演じようと望み、決意しているのである。しかし所詮芝居は芝居であって、芝居でない生活に於てこそ人間は真に人間であるのではないか。このように反問されるかもしれない。しかし様々な人格に扮し、これを演ずることを除いて、別に外に生活があるわけでもなく、又真の人間がいるわけでもない。様々な人格に扮することによって、各人は夫々人間を代表しているのであって、様々に扮して、演じ続けるものがまさに人間であり、こゝに人間の同一性がある。これが我々の解釈であった。戦の中であって平和を求める場合、戦は宿命ではなくて、やはり人間が演ずる芝居である。従って人間はこの芝居に幕を下し、新しく平和の筋書を作り、この生活の登場人物に扮することを決意し、実際にその役を演ずること以外に平和への希望があるであろうか。役者、又は人格としての人間の自己同一性は、様々な基本原理に従う人格に扮し、これを演ずることによって性格づけられる。この場合、各人の人格はスッポジツムという性格をもつ。人格とは、人間が自ら扮し、自ら演ずることによって表現する人間存在であるからである。人間の場合、スッポジツムは多様であり、人間が扮し、演ずることによって、その人格はまさにスッポジツムとしての存在性を得て、その人間はそのような存在として自己を表現する。狼に扮して相戦う人間は、狼としてのスッポジツムによって自らを表現する。平和な生活に登場して演技する人格は、神にも似た人間というスッポジツムとして自己を表現する。その自己表現によって、各の人格は夫々スッポジツムとしての存在性を獲得する。自然状態の中であって、平和な生活の登場人物に扮して、演じようとする役者としての人間は、今後理性的原理に従ってこの人物を演じようとする固い決意によって支えられている。人生という芝居は単なる観せ物ではなく、自ら扮し、演じて一定の人間となり、ある人格として自己を表現し、それによって一定の生活を工作してゆくことではなければならない。意図して様々に扮し、演ずることによって自らの存在を表現しつつ工作してゆくもの、これが人間であるというべきではないだろうか。

人間の本質である「扮装 personation」に関して、次の二点を指摘しておくことが必要であろう。第一に、多数の人々が一人格を形成することが出来るのもこの扮装による。「多数の人々が一人、即ち一人格によって代表される場合、これらのものは一人格をなす。そしてこれは特に多数の総てのもの同意によってなされる。人格を一つのものたらしめているものは、代表

されるものの統一ではなくて、代表者の統一 the unity of the representer¹¹⁾」と。国家は勿論のこと、様々な社会集団を可能ならしめるのがこの集団の人格的統一であり、これは統一的人格の扮装による以外には不可能であるからである。代表者は勿論役者である。ところで社会集団が統一的人格によって代表されなければ、人間のように一つの意志をもった社会集団であることは出来ないのであるから、このような社会集団は人間の工作物であり、人工的創作、即ちフィクションである。このフィクションが積極的に存在となるのは、まさしく人間がスッポジツムとして自己を表現することによる。つまり統一的人格に扮して、その役割を演ずるとき、社会集団も亦人間の自己表現としてのスッポジツムという存在性を獲得する。こゝにスッポジツムの実践的な典型をみることが出来るであろう。

第二に「真実の神は扮せられることが出来る the true God may be personated¹²⁾」とホップズは言う。彼によれば、例えば神はモーゼと、イエス・キリストと、そして聖霊とによって扮せられたのである。古来神に扮する人々は予言者と呼ばれる。特に彼が「キリスト教国家論 Of a Christian Common-wealth¹³⁾」で展開しているのは、予言者によるイスラエル国家の建設と、その統治の理論であるが、人間生活に神が直接に関わる場合、神は常に自己を代表し、扮する予言者を選んで、その扮装の下に関係してきた。或は、神は予言者を媒介して初めて人間に感ぜられ、又語りかけ、その意志を伝えることの出来る人格であるといつてよいであろう。まさしくそれは「神の人格化 personification of God」である。人間は様々なものに扮することによって、それらを総て人格化し、人間関係の中へ引き入れて、恰も人間と同じものであるかのように同化してしまう。神も亦その例外でないことは、特に注目されてよい。人間はスッポジツムとしての存在を神との関係にまで拡大して自己を表現する。「扮する者」としての人間の性格を端的に示す事柄として、極めて興味深いといえよう。

第10節 社会契約—国家の誕生

「万人の万人に対する戦」によって特徴づけられた自然状態にある人間が、この状態を人間悪と感じた場合、当然このような状態から脱出せねばならぬことと、仲間を求めねばならぬことと、即ち、人間が相互に狼のように敵対せずに、共に一つの目的と意図とをもって結合して、社会を作らねばならぬことを強く願う。社会を作って結合するためには、自然権に含まれる無制限な自由の行使を相互に制限し合い、自己自身を拘束し合うこと、即ち相互に義務を負うことを承認し合うことを必要とする。「自己自身にそのような制限を導き入れる(国家生活では、人間はこのような状態にあるようにおもわれる)人間——本性自由と他人の支配を愛する——

11) ib. p. 107

12) ib.

13) Leviathan, 3rd part

の究極の原因, 目的, 即ち意図は, 彼等自身の保存, 及びそれによる一層満足な生活, 即ち戦の惨めな状態からの脱出への配慮である¹⁾と。この目的に対する合理的な方策を指令するのが自然法であった。しかし人間間に十分な安全保障がない場合には, 自然法は, 神に対しては内面的に人間を義務づけるけれども, 人間間での外面的行動まで義務づけることは出来なかった。従って, 自然法に基づく人間関係を実現するには, 十分な安全保障を人工的に作り出すことが絶対に必要であった。この保障を与えるのが「人々総てを畏怖せしむべき公権力 a common power to keep them [men] all in awe²⁾」, 即ち国家権力であった。こゝで次のように誤解されてはならない。即ち人間は国家権力に対する畏怖から自然法をやむなく遵守すると。人間はむしろその良心に於て自然法の遵守に義務づけられており, 又その情意に於ても理性に従うよう身構えている。唯不特定の他人が守らないのではないかという不安が各人の相互信頼を阻止しており, 行動に移ることを差し控えさせているのである。既にみた通り, 国家権力はこの不安を除くための「義務の有効条件」であることをその本質とする点を再確認しておきたい。そこで国家を構成する目的をもって, これへと一歩踏み出すためには, 自然法の命ずる自然権の譲渡と, 国家権力の設立という人工的工作がなされねばならない。社会契約がその手段となることは, 彼の場合も例外ではない。

社会契約は彼によって大要次のように説明される。このような公権力を設立する唯一の方法は, 人間の自然権を一人の人間か, 又は多数の人々よりなる議会に付与して, これらを任命することである。そして各人は, 皆自己の人格に扮して演ずる者が国家設立の目的のために為す総ての事柄の本人であることを認知し, これらの事柄についての各人の意志と判断とをこれらのものに従わしめることであると³⁾。「これこそ, 総ての人が総ての人と結ぶ信約によって作り出された, 一にして同一の人格に於ける人間総ての現実的統一であって a real unity of them all, in one and same person, made by Covenant of every man with every man, この信約は, 恰も総ての人間が総ての人間に対して, あなたがこの人にあなたの権利を譲渡し, この人の総ての行動を同じように権威づけるという条件の下に, 私も権威づけ, 私自身に対する私の支配権をこの人, 又は人々からなる議会に譲渡するかのようにつけられるのである⁴⁾。」「このことが為されたならば, このように一人格に統一された多数者は国家, ラテン語でキウィタス COMMONWEALTH, in latin CIVITAS と呼ばれる。これがかの偉大なリヴァイアサン, 或は(一層恭しく語るならば) 可死的な神の誕生である。我々は不死の神の下で我々の平和と防衛とをこれに負うのである⁵⁾」と。

社会契約を結ぶことによって国家権力が設立され, 国家が誕生したとすれば, 国家の市民と

-
- 1) Leviathan p. 109
 - 2) ib. p. 82
 - 3) ib. p. 112
 - 4) ib.
 - 5) ib.

なった人々はこの契約からどのような義務を負うべきであるか。「人がその権利を……委棄するか、又は譲渡したとき、その人は、その権利が譲渡され、又は委棄された人がその権利から利益を受けるのを妨げないように義務づけられ、又は拘束されるといわれる⁶⁾。」権利の譲渡が随意的であり、しかも契約の遵守が自然法によって命ぜられているのであるから、権利を譲渡した以上、市民は譲渡された主権者の権利の行使を妨げないこと、更にいうならば、主権者に服従することを義務として負わねばならない。この義務は権利の譲渡に伴うものであって、いわば市民の義務の消極的側面をなす。

彼の社会契約による市民の義務の積極的側面は主権者の権威づけにある。国家構成の目的は、いうまでもなく、人間の合理的な社会的自己保存であり、多数の人々が一つの意志に結集してこの目的を追求することであった。既にみた通り、多数が一つの意志を持つということは、多数が一つの人格となることであるが、具体的にはこの役割を演ずる者をして代表せしめることである。この人格は勿論人工的であるから、多数を代表するためには、権利が譲渡されるばかりでなく、本人である多数者によってその権利が認知され、この権利の行使が承認されねばならない。つまり権威づけられねばならぬのである。「総ての臣下は、この設立によって、設立された主権者の総ての行動と判断との本人であるから、こゝから次の事柄が帰結する。即ち、主権者の為すことは何でも、臣下の何人にとっても侵害ではありえないし、又主権者は臣下の何人によっても不正をもって告発されてはならないと。何故ならば、他人の権威によって何事かを為す者は、その事柄に関しては、その権威によって彼が行為するその当人に対して何の侵害も為すわけではないからである。しかも国家の設立によって、各個人は主権者の為す総ての事の本人であるから、従って主権者からの侵害を訴えるものは、自己自身がその本人であることについて訴えることになる。従って、自己自身以外の何人をも告発すべきではない。否、自己自身をその侵害の故に告発すべきではない。何故ならば、自己自身を侵害するということとはありえないことだからである⁷⁾」と。ホッブズが主権者の権利を主張するとき、常にこの点が根拠として強調される。これが主権者に対する市民の服従の義務の積極的側面である。この場合、義務は他から強制されてやむをえず拘束されることを意味しない。主権者の権利は本人である市民によって認知された権利であり、主権者への服従は、実は自己自身への服従であるわけである。彼のいう、権威づけによる人格化の真意に注目せずに、この言葉が読まれるならば、近代的な社会契約説としては一つの逆説としかおもわれぬにちがいない。この逆説については国家哲学で問題とされるであろうが、こゝでは権威づけの意味について次の点を指摘するにとどめたい。ホッブズにとって主権者の設立は、主権者と市民との間の契約によるのではなく、市民となるべき多数の人々との相互契約によるのであって、この設立にあたって、主権者が契約の当事者ではないことが充分注意されねばならないのである。彼によれば、主権者

6) ib. p. 86

7) ib. p. 115~6

が予め市民から独立に主権者としての人格をもっているわけではない。従って、主権者が契約の当事者となって市民と契約することは不可能である。勿論ホッブズにとっても主権者となるべきものが人間であるかぎり、彼が自然的人格であることは当然である。しかし彼が主権者に指名されるや否や、彼は多数の本人によって権威づけられ、権利を譲渡された人格に扮して、その役割を演ずる役者であって、本人の筋書通り演技することを使命とする。いわば主権者は市民の心を心として、結集された願望を満足させるように努めねばならない。しかしこゝには確かに主権者に於ける自然的人格と人工的人格との分裂という問題がある。これは政治の実際問題として極めて重要であるといわねばならない。古来様々な政治理論があったにも拘らず、現実の政治がそれ程好転しない原因の一つはここにある。この問題点にはホッブズ自身も気付いており、国家哲学で考察される筈であるが、彼が社会契約を権威づけによって性格づけたのは、やはり彼の間観にその根拠があるというべきである。人間は一定の原理に固定されるものではなく、様々の自然的、人工的人格に扮し、演ずることによって、まさに自己を人間として表現し、スッポジツムとしての存在を創作してゆく。同時に工作者としては、一定の筋書を自ら作り、人生という芝居に一定の方向を与えて、創作そのものを方向づけ、組織することも出来る。人生という芝居の第一幕が「万人の万人に対する戦」のドラマとすれば、社会契約は第二幕である国家生活のドラマの幕開きに当る。第一幕では狼の仮面をつけていた人々が、第二幕では市民の扮装で現れ、又国家主権者という新しい役者が主役として登場する。人生を芝居に譬えていえば、生活の転換と建設とは筋書と役者の役割の変更といえるかもしれない。自ら創作した筋書通りに人生の芝居を立派に成功させるには、筋書の構成と共に役者の演技が決定的な要素であるが、それにもまして重要なことは、この芝居を成功させようとする両者の強い情熱と、堅い決意である。ホッブズにとって社会契約は、夫々に様々の利害関心をもつ人々が夫々の利益を目指して、冷静に計算づくで取引することではなくて、相互に侵害し合わざるをえない人間悪からの救済のために、新生活を建設しようとする強い道徳的決断をその核心としている。言い換えれば、道徳法である自然法を原理とする国家の設立によって、平和な生活を作り出し、自己保存という基本目的を合理的に実現することへの決断である。この点が見逃されるならば、権威づけによる主権者の設立は権利の白紙委任であり、権利の無条件放棄であって、専制政治の確立以外の何物でもないようにおもわれるにちがいない。

第2章 国家哲学の問題

第1節 国家哲学の問題点

国家哲学はホッブズの哲学体系の最終の部分占める。繰り返し述べたことであるが、国家哲学は人間哲学と共に、「法学綱要」、「市民論」、「リヴァイアサン」の三書によって、「物体

論」,「人間論」に先立って世に問われたりにも拘らず,哲学体系に於ては最終の部分にあたり,これをもって彼の体系は完結する。人間哲学の最初に述べておいたように,対象が国家となっても,哲学の本質,目的,及び方法は少しも変ることはない。彼の哲学体系は同一の哲学の本質,目的,及び方法によって貫徹されていると考えるのが我々の解釈の立場であったことをここに於ても再確認しておきたい。国家哲学は人間哲学と有機的に関聯していて,方法論的にいえば,人間哲学は国家哲学を構成するための論理的前提であるが,しかし哲学の対象の内容からいうならば,国家哲学は様々の社会的機構を含みながらも,対象とするところは主権者と市民,即ち人間であって,この意味で,国家哲学は人間哲学の延長であり,その完成であるということが出来る。彼が国家を人工的人間と考えたことは,彼の国家哲学の性格を象徴する。

さて我々は社会契約によって国家権力が設立され,主権者が選定されるところまで,即ち国家の誕生まで考察してきたので,国家哲学では設立された国家と主権者の性格,及び機能等が考察の中心となる。こゝで人間哲学の考察から次の二点を想起しておくことが必要であろう。第一に,我々は国家権力がどのような意味で設立されねばならぬかをみた。それは自然法が現実に人間関係を支配するための有効条件であった。言い換えれば,国家権力は自然法が支配する社会を現実に建設するための必要条件ではあっても,あくまでもこの目的のための手段にすぎないという点が再確認されねばならない。第二に,人間哲学は,方法論的には,国家哲学を構成するための論理的前提であるが,その結果として,ホッブズの構想した自然状態が国家,及び国家権力の性格と機能とに本質的に関聯することになり,ホッブズに固有な自然状態の性格,即ち普遍的な人間悪からの自己救済ということが国家,及びその権力の目的となり,その能機をも決定する。これは彼の国家哲学を理解するのに重要である。「万人の万人に対する戦」である自然状態の構想が,自然法学派の一般的傾向からいって,一種の逆説というべきであるならば,この状態からの論理的帰結である国家,及び国家権力も亦当然逆説的でなければならぬからである。この点についてギールケを手引きにして極く簡単にみることにしよう。

近代的な社会理論としてのホッブズの国家哲学は,その傾向,用語等から自然法学派に数えられながらも,同学派の一般的傾向とは著しい相違点をもつことで注目されてきた。自然法学派が一般に社会に対する個人の優先を前提としており,国家状態に対して自然状態を先行せしめる点ではホッブズも例外ではない。しかし著しい相違点は次のところに見出される。ギールケによれば,自然法学派の一般的傾向にとって,自然状態から市民社会への移行が「自然状態の諸原理の発展と確立 *dessen Entfaltung u. Befestigung* である²⁾」のに対して,ホッブズでは自然状態からの社会の構成は,人間関係の「自然的関聯からの,理性によって課せられた分離

1) 「法学綱要」と「リヴァイアサン」とは人間哲学と国家哲学とを含むが,「市民論」は「人間論」と分けられている点で異なっているといえる。前二書は「人間,及び国家の哲学」という体裁を整えているが,「市民論」は祖国の危急を考慮して,国家の原理,方策等の提示を目的として出版されたのである。

2) Gierke: Das deutsche Genossenschaftsrecht Bd. 4 s. 384

ein von der Vernunft aufgelegter Bruch mit dem natürlichen Verhältnis³⁾』といわれているのがそれである。この相違を生んだのは、両者の自然状態の構想内容の相違であることはいうまでもない。言い換えれば、自然状態で構想された人間観の相違であるといってもよいだろう。これについては人間哲学に於て既にみた通りである。それにしても、ホッブズの自然状態が普遍的な人間悪を表現するものとすれば、ギールケの言うように、自然状態は国家の設立によってまさに分離されねばならないものであろう。この逆説から、国家、及びその権力に関する逆説が生じてくることになる。

その一つは社会の目的に関して現れる。自然法学派の一般的傾向として、「総ての社会制度の目的は個人に於て決定される⁴⁾」のであるから、社会は「個人の自由と所有権のための保険組織 eine Versicherungsanstalt für Freiheit u. Eigentum des Einzelnen⁵⁾」であることは常識であろう。このことが、市民社会に参加する際に個人がすゝんで譲渡しようとするのは、彼等の自由の、可能なかぎりの最少部分であるという前提に対応していることはいうまでもない。個人は唯自己の安全のためにだけ必要な最少限度の権利を国家に委ねるのであるが、出来るかぎり多くの権利を保持しようとする。従って、国家権力は必要ではあるが、個人の基本的権利の制限として悪と考えられる傾向がある。これに対して、ホッブズにとって国家の設立は「社会による個人の完全な吸収 die volle Absorption des Individuums durch die Gesellschaft⁶⁾』といわれる。我々の考察したところからいって、この表現は決して不当ではないといえよう。個人が自然権の戦に於て果しえなかった自己保存の目的の実現を国家に期待することは当然であるとしても、設立された国家権力に個人の権利が略吸収されてしまうことは一つの逆説といわれても仕方あるまい。

他の一つは国家主権に関して次のように現れる。国家の設立以前に個人が有効に自己を保存する権利をもっており、この権利を真に有効で、資格づけられたものとするのが自然法、及び国家権力の眼目と考えられるかぎり、人間が各自本性上持つ自然権は、何人によっても理由なく奪われることは出来ないし、この意味で人間は各自主権を持っているといえる。国家が設立されるかぎり、国家にも主権を認めねばならない。しかし個人は如何なる場合にも一定の自然権を主権として保持するものと考えられる。ギールケはこれを「二重主権 doppelte Souveränität⁷⁾』と名づけて、自然法学派の一般的傾向の問題点としている。社会に対する個人の優先を前提とするかぎり、何等かの意味でこの説を採用せざるをえないことは彼の指摘する通りであろう。ところがホッブズの場合、自然状態での人間の自然権は自己保存への有効な努力を意味せず、むしろ自己保存の否定への絶望的な試みであった。従って、国家を設立する際に

3) ebend. s. 385

4) ebend. s. 407

5) ebend.

5) ebend. s. 405

7) ebend. s. 292

は、この権利の行使を放棄することが第二の自然法によって要求されたのである。勿論ホッブズも市民に自然権を認めないわけではないが、それはあくまで生存を守るための最少限度の抵抗権としてであって、積極的に何事かを意のままに追求する権利ではなかった。自然権の行使の放棄は、実際には国家権力への譲渡であり、換言すれば、各個人の主権の移譲である。従って、国家に於て主権は国家権力にだけあって、市民には存在しないことになる。ギールケが「統一的国家人格性 *die einheitliche Staatspersönlichkeit*⁸⁾」と呼ぶ国家主権の性格が、二重主権説からホッブズを区別する。自然法学派が社会に対する個人の優先を国家理論の前提とするばかりでなく、その理論に於ても一貫して維持しようとすることを一般的傾向とするのに対して、ホッブズは同じ前提から出発しながら、かえってこの前提の否定ともいえるような理論を展開したとすれば、これも一つの逆説といわざるをえないであろう。

国家が個人を略完全に吸収して、個人の自然権をその手に集中することを要旨とするホッブズの国家哲学は、当時のイングランドの政治的状况からみても、異端と評して差支えないようにおもわれる。第一革命に於て爆発した封建勢力と新興勢力との権力闘争は、国王に於て両勢力を均衡せしめるという中世以来の伝統から一時逸脱して、共和制へと暴走したものの、名誉革命によって新しい均衡へ復帰して、その伝統を維持したことは周知の通りである。この歴史的事実からみても、形式的には君主制を採りながらも、実質的には国家主権の分割がイングランドの政治の疑うべくもない伝統であった。この事実は理論的に二重主権説と対応している。国王がその権力を絶対化するために採用する悪名高い王権神授説ならば兎に角として、絶対主義の理論という印象を与えるようなホッブズの国家哲学は当然誤解を招かざるをえない。「国家権力至上主義 *Erastianism*」という烙印が押されたとしても不思議ではないといえる。ホッブズを絶対主義のイデオログと考え、彼の自然状態の理論をこの結論へ導くためのフィクションと解釈するような極端な主張は一応論外としても、ホッブズを出来るかぎり忠実に理解したいと願う我々にとってさえ、彼の国家哲学が一種異様な印象を与えることを否定することは出来ない。我々は、彼の国家哲学が人間哲学を前提とし、その延長であり、又その論理的帰結であるとともに、その完成でもあると解釈する立場に立っている。彼の一貫した哲学の立場から、当然このように理解されねばならないのであって、彼は如何なる政治的党派のイデオログでもなく、あくまで哲学者であったというのが我々の確信である。それにも拘らず、やはり彼の国家哲学の理解は容易ではなく、現在でもまだ解釈の定説がない程に困難な問題として残されているのである。こゝではこの問題を要約して、論点を一つに絞ることにしたい。既にみたように、国家、及び国家権力は自然法の支配を目的としており、国家はその実現の場であって、国家権力はその有効条件であった。両者にとって、自己保存を合理的に——道徳的に——実現することが本来の目的である筈であるから、手段である国家権力は合理的に機能しな

8) ebend. s. 231

ければならない。しかしホッブズによれば、個人の自然権が国家権力に略完全に吸収されて、国家に於て主権者の権力は絶対的でなければならぬと主張される。つまり国家権力は権力として最強力でなければならぬのである。このような論旨からいえば、国家権力は合理的権力でなければならぬことになる。しかし合理的権力とは本来矛盾を含む概念ではないだろうか。力とは、相互に物体が作用し合う場合、必然的に力の差だけの結果を生む現象から分析され、推論された物体の属性であった。力は本来他に対する優越であり、支配することを本質とする。勿論人間の場合でも同様であって、弱者の存在、又は自己保存への強者の配慮は本来権力に伴うものではない。人間にとって合理的とは、その存在の保存であり、その運命の好転に対する配慮であろう。これは一般に人間にとって、特に弱者にとって強い願望ではあっても、強者の関心事ではない。しかも力は強者の意志によって発動する。従って、人間の求める道徳的合理性と、本来支配を目指す権力とは相容れないものではないだろうか。もともと本質的に相容れないものの結合でなければならぬ国家権力に含まれている矛盾は、理論的にどのように解決されてゆくであろうか。これが国家哲学での我々の論点であり、この点を中心として彼の国家哲学を検討することが、我々の当面する課題である。この問題は、先に指摘されたホッブズの理論の逆説性を理解するために解かれねばならないばかりでなく、人工的人間としての国家の構成が彼の人間哲学の完成となることが出来るかどうかとも亦、まさにこの問題の解決にかかっているからである。

第2節 国家主権の本質と機能、及びその根本問題

我々は先に国家の誕生をみた。誕生した国家は市民を代表する唯一の人格として「一つの意志 *una voluntas*¹⁾」であり、「最高権力 *summam potentiam*, 即ち最高支配権力 *summum imperium*, 又は主権 *DOMINUM* をもつ²⁾。」国家は主権をもつ。これは唯一の意志であり、最高の権力をもつ。市民は、消極的には、この権力の行使を妨げてはならないという義務を負うばかりでなく、積極的にこれを権威づけたのである。勿論国家主権者は市民を本人とする役者であり、市民が期待する目的の実現のために国家を統治する役割を担当する代表者でなければならぬ。主権者に扮する者が実現することを期待される目的は主権者を拘束する法でもある。「人民の安寧は最高の法である *Salus populi suprema lex*³⁾」という有名な句を引用して、ホッブズは国家の最高の義務を表現する。「人民の安寧」とは、「これによって人民の単なる生命の保存ではなく、一般に彼等の利益と福利 *benefit and good* と解されねばならない⁴⁾」といわれる。彼自身挙げるところによれば、「多数の人口 *multitude*」, 「生活物資 *commodity of living*」, 「国

1) De Cive p. 212

2) ib. p. 215

3) Elements of Law p. 142

4) ib.

内平和 *peace amongst ourselves*」, 「対外防衛 *defence against foreign power*⁵⁾」の四つがその具体的内容とされる。一言でいえば、これらは所謂富国強兵策の目指すところであって、「人民の世俗的福利 *the temporal good of people*⁶⁾」として総括されるものに外ならない。ところで、「利益は国家が設立されるときに目指されるもの、即ち平和と総ての個人の保存とである。……この利益は主権者と臣下との両者に等しく及ぶのである *this benefit extendeth equally both to the sovereign, and to the subjects*⁷⁾」と述べられている。もしそうであるならば、「人民の安寧」は市民の期待する目的であり、国家の最高の義務であると同時に、主権者も亦当然これに向う動機をもつということを意味する。何故ならば、主権者の対外防衛は市民の力に依存しており、市民の防衛は主権者自身の自己防衛であって、両者はこの点で利害の一致をみるからである。又生活物資を豊富にして、国家が富み栄えることは市民の富裕化に依存するが、市民の富裕化は統治者の富裕化でもある。従って、「人民の安寧」は主権者にとって最高の義務であるばかりでなく、同時に主権者にとっても利益であるから、利害の上からいっても、主権者はこの目的へ動機づけられているといえる。そこで人民の利益と自己自身の利益の一致を知ることが出来る程理性的な主権者であるならば、市民の期待する国家の目的の実現には本来重大な困難がないかのように見える。これに対して、「人民の安寧」の実現に主権者が努めないならば、「権力の行使を彼等に委ねた人々の信頼に背くが故に、自然法に違反する⁸⁾」といわねばならない。これは自然法の違反であるばかりでなく、本来主権者自身の利益にも反する筈である。

国家の目的、及び義務がこのように確定されたならば、これを実現するための有効条件として機能することが国家の本質でなければならない。既に指摘されたように、この機能は自然法が示す「義務の有効条件」という点にあった。この機能を大別すれば、次の二つのものに分けることが出来る。第一は、各個人が自然法に従って外面的に行動しても、他人の餌食にならないように保障する力、即ち何物にも優越して、万人を畏怖せしめる力としての機能である。それは生の力であり、違法に対しては抑圧する力である。不法を抑止するのに有効な方法は恐怖心に訴えることだからである。義務の有効条件として、国家は総てに優越する力、即ち絶対的な力の機能を欠くことが出来ない。第二の機能を一言でいえば、「総ての法の解釈者は国家である *legum omnium interpretem esse civitatem*⁹⁾」ということであろう。自然法の遵守のための安全保障が絶対的権力によってえられたとしても、尚問題が残る。ホッブズの挙げている自然法はいずれも普遍的な規定であって、大綱を示すことは出来ても、抽象的であることを免れない。そこで先ず自然法を基礎にして、その精神を活かしつゝ、細部にわたって具体的に規定する国法が定められ、国家の意志が具体的に示されねばならない。立法の機能がこれである。次に

5) *ib. p. 143*

6) *ib.*

7) *ib. p. 108*

8) *De Cive p. 299*

9) *ib. p. 346* (欄外の見出し)

定められた国法によって争を裁き、刑罰を決定する司法権を持つことが必要である。ホッブズは所謂行政権を特に区別して挙げてはいないけれども、これにあたる機能を含まねばならぬことは勿論である。いずれも自然法を実生活の中に具体化するために必要な機能であって、その実体は最高絶対の権力であるけれども、これらの機能はその合理的統治の側面ということが出来る。国家主権者は、国家の目的の有効条件として、絶対的権力と合理的統治との二つの機能を兼備した合理的権力でなければならないのである。

大要このように説明されるホッブズの国家の目的、本質、機能等について、当然幾つかの解釈がなされるであろう。例えばテンニエスは次のように語っている。「ホッブズは理性、光、及び啓蒙の国の接近を告げている。しかし又商業社会や、野蛮な競争、そして資本主義的搾取の勃興をも認めている¹⁰⁾」と。つまり「万人の万人に対する戦」という表現によってホッブズが表現しようとしたのは、利己的な商業社会の野蛮な競争や搾取であって、これが時とともに益々悪化してゆく現実の事態に対して、ホッブズの国家哲学は啓蒙の哲学として現れる。「強者に対して弱者を、利己的な者に対して貧者を護るために、益々立法者の理性と集中された国家権力が必要となる。しかし唯これだけによって彼が薄明の中に瞥見したにすぎない社会問題を解決しようとしたのではない。その上尚彼は学問的洞察と、支配者ばかりでなく国民の啓蒙からそれ以上のものを期待するのである¹¹⁾」と。これが所謂テンニエスの国家社会主義的解釈の一端である。ホッブズの自然状態に商業社会の競争や資本主義的搾取が具体的に対応しているという解釈には無理がある。従って、資本主義が内蔵する社会問題の解決を目指す国家社会主義がホッブズの国家哲学の本質であると解釈することも亦無理であろう。しかしそうであるからといって、次の事柄が否定されるわけではない。即ち、テンニエスのように、資本主義社会の現象を分析するのにホッブズの自然状態のフィクションを方法論的に活用することは、有効であるかもしれないし、彼の国家哲学を国家社会主義的に理解することも亦可能であろう。ホッブズの国家は資本主義体制下の国家の観念や機能と一致する点も勿論あるけれども、その目的や機能はかなり異質的なものを含んでいることも事実であって、資本主義的国家というよりは、むしろ社会主義的国家に対応させて理解する方が自然とおもわれる一面のあることも否定出来ない。一つには、彼の国家哲学が学として抽象的であり、その内容が極めて一般的であることにもよるが、又一つには、彼の国家哲学が特定の国家に対応した理論というよりは、むしろ人間哲学の論理的延長であり、又その完成を目指すという哲学的性格によるものとおもわれる。従って、テンニエスのように資本主義体制とその社会問題をホッブズの国家哲学に対応する現象と解釈することには無理があるが、この現象に対応させて、これの分析と理解に彼の国家哲学を活用することは許されるし、又それは有効であるかもしれない。この点は認めねばならないだろう。この意味ではテンニエスの国家社会主義的解釈は尚我々にとって示唆

10) Tönnies: Hobbes s. 224

11) ebend.

的であるといえる。

これに対して二重主権説の立場から解釈するウベンスキのような人もある。その解釈の要旨は次の通りである。市民が主権者に権利を譲渡したのは、唯彼から生命の維持や促進のために必要なだけの権利を再び手に入れるという目的のためにすぎない。そればかりでなく、この権利の放棄の妥当性もこの目的の実現にかかっている。従って市民から権利が譲渡されることによって、主権者は市民に対して義務を課せられることになる。「国家の本質は主権者と市民との間の（単に個々の市民相互の間だけではなく）権利の相互の譲渡の中にある¹²⁾」といわれるのもこの意味であろう。要するに社会契約が双務的なものと考えられているわけで、二重主権説の立場からは当然といわねばならない。しかしこの解釈は明らかに誤りである。既にみたように、主権者は契約の当事者ではなく、社会契約は市民となるべき人々の間だけで結ばれるのであるから、これによって拘束されるのは市民だけである。それにも拘らずこのような解釈がなされるのも、ホッブズの国家主権者の性格に含まれる逆説性の理解が困難である証拠といえるかもしれない。或はこの困難を回避するための一つの試みというべきであろうか。

尚このような解釈の一例として、プレイムナツの功利主義的解釈を挙げることも出来る。彼によれば、ホッブズは自然法学派と同じ用語を使用しているが、例えばホッブズが自然権と呼ぶものの正体は、功利主義者のいう「利権 interests」であって、ホッブズの真意は功利主義者として解釈されて初めて明らかになるわけである。もしこのように解するならば、「彼〔ホッブズ〕によれば、国家は有益な生活の促進者でもなく、諸権利の保護者でもなく、利権の調停者 the conciliator of interests である¹³⁾」ということになる。しかし盲目的な情念の延長である自然権と、冷静で合理的に計算する功利主義者の利権とを単純に同一視することが問題であるばかりでなく、国家を「利権の調停者」と解釈することは、あまりにもホッブズを功利主義に引き寄せている。これには時代の上での食い違いがあるばかりでなく、人間像に於ても重要な差異のあることが見逃されてはならない。しかしこのような解釈がなされるのも、ホッブズを出来るかぎり理解しやすい形で解釈しようとする意図によるものであろう。それにしても、それがホッブズの言葉に反したり、これを曲げたりするかぎり、承認されることは出来ないのである。

我々はホッブズ自身の次のような言葉に耳を傾けねばならない。彼によれば、主権者は市民に対して如何なる義務も負うことはない。言い換えれば、国家権力は市民に対して不正を行うことはありえないのである。その理由として次の二点が挙げられる。第一の理由は社会契約そのものによるのであって、この契約は主権者を拘束しないことである。「市民全体の人格を有する権利が、市民が主権者とした者に与えられるのは、単に市民相互の信約によるものであって、市民のある者に対する主権者の信約によるのではない。そこで主権者の側には契約違反

12) Lubienski: Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes s. 139

13) Plamenatz: The English Utilitarians p. 15

は起りえない。その結果彼の臣下の何人といえども、何らかの喪失の口実を設けて、その服従から解放されることは出来ないのである¹⁴⁾」と。主権者は契約の当事者ではないから、この契約に拘束されず、しかもこの契約によって権利の譲渡を受ける。従って、主権者は市民に対して権利を持つが、義務を負わないことになる。この主張はあまりにも形式的であるようにおもわれるかもしれない。しかしこの主張の真意は、ウォーリンダーが指摘するように、「主権者は臣下によって、不正の故に、合法的に告発されることが出来ないこと、言い換えれば、主権者は臣下に対して責任を負わないこと¹⁵⁾」を強調する点にあると解すべきであろう。実際ホッブズ自身もリヴァイアサンの第18章でこの点を強調しているのである。第二の理由として、次の点が挙げられる。「夫々の臣下は、この国家の設立によって、設立された主権者の総ての行動、及び判断の本人であるから、彼の為すことは臣下の誰にとっても侵害ではありえないし、又臣下の誰かによって、不正について告発されてはならない。他人の権威によって何事かを為す者は、そのかぎりでは、彼がその権威によって行動する人にとっては侵害ではないからである¹⁶⁾」と。この点については、人間哲学の第9節で既に考察したところである。しかし今市民に対する主権者の無拘束性の根拠として考えてみると、あまりにも拘子定規であるようにおもわれないでもない。けれどもこのようにおもわれるのは、既に暗黙のうちに二重主権説が前提とされているからであるともいえる。少なくとも本人と役者、所有者と代理人との間の権威づけの関係は、日常生活では普通の事柄であって、特に演劇に於て最も典型的にみられるのであるから、我々にとっても決して馴染みのない事柄ではない筈である。しかしホッブズの場合には、この関係が徹底していて、殆ど白紙委任ともいうべく、しかも問題が国家権力に関する場合、市民の運命への影響は圧倒的に強いというべきであるから、我々は何か釈然としないものを感じざるをえないのである。

更にホッブズによれば、市民に対して義務を負わない国家権力は次のようなものである。「理性と聖書から、私にとって次のことは明らかである。即ち主権の力は、それが君主制のように一人の者に、或は民主制、又は貴族制国家の場合のように多数からなる議会にあらうとも、人々が為しうると想像出来るかぎり偉大 great である¹⁷⁾」と。しかもその偉大さたるや次のような意味に於てである。「主権のこのような諸権利の総計は……国家以前に総ての人間が善しと考へたことを為したり、為さなかつたりする点で彼自身に於て絶対的であつたのに劣らず、国家に於ても主権者の力を絶対的ならしめる¹⁸⁾」と。つまり国家主権の絶対性は、自然状態での人間の権利、即ち「総ての事柄に対する権利」といわれた絶対的自由を意味している。自然状態では、個人の場合自然権をして実際に有効ならしむべき実力が伴わなかったために、

14) Leviathan p. 114

15) Warrender: The political philosophy of Hobbes p. 130

16) Leviathan p. 115~6

17) ib. p. 136

18) Elements of Law p. 87~8

権利は絶対的であることが出来なかったが、国家主権には怪物のように強大な権力が伴うために、現実に絶対的権力となることが出来る。そして、これに対応して市民に要求されるのは、服従の絶対性である。「臣下の義務は、支配者の命令を論議することではなくて、実行することである¹⁹⁾」と。社会契約によって市民は主権者に権利を譲渡し、これを権威づけたのであるから、市民にとって消極的には主権者の権力行使を妨げないこと、積極的には服従することが義務であったからである。ウベンスキのように、主権者と市民との間に双務関係を考えることが許されないことはこれによっても明らかであろう。「相互性の観念は、ホッブズの義務論の重宝な鍵であるどころか……こゝでは明らかに誤解を招く²⁰⁾」といわねばならない。「何故ならば、主権者と臣下とが行動する際の事情からいって、彼等は二つの異なる法的脈絡、即ち自然状態と市民社会との脈絡に属しているから、主権者と臣下とは、それ故に、相互的な体系に属することは出来ないのである²¹⁾。」この点が主権者と市民との関係を理解する重要な鍵である。何故主権者だけが自然状態にいななければならないのであるか。一言でいえば、自然権としての絶対的自由と、これを有効ならしめる強大な権力を持つことが主権の機能を果たすためには是非必要であり、これが主権者の本質的な性格でなければならぬからである。そのためには契約が拘束力をもつ市民社会の埒外に立たねばならぬ。では一体何のためであるか。勿論国内平和の維持と対外防衛のためである。国内平和の維持のために主権者が市民社会の埒外に立っている証拠として、よく例に引かれるのが主権者の刑罰権である。この権利は、社会契約によって市民から主権者へ譲渡されたものではない。市民には生存の危険に対する抵抗権があるからである。刑罰権は自然状態に於て各個人が持っていた「総ての事柄に対する権利」、即ち自己保存のためには必要とおもわれる事柄を何でも為す権利を基礎としていると考えられる²²⁾。勿論刑罰権ばかりでなくて、主権者の総ての権利は自然権として絶対性をもっているのである。市民に対して主権者が双務的な関係にないのも、彼が自然状態にいるからである。従って主権者に対する市民の義務は、主権者の不正な行動によって解除されるものではなく、対内的、対外的に国家権力として実際に有効に機能することが出来ない程に、主権者が力を喪失したときのみ解除される。しかし主権者の権利は、仮令事実上有名無実になってしまっても、主権者自身の同意によって放棄されないかぎり存続するといわれるのも、主権者が自然状態にいることに基づいている。ホッブズにとって、主権者と市民との関係が双務的でないことを強調するために、彼の言葉に従って、主権者の権利の絶対性と、市民の服従の義務の絶対性を指摘した。しかし繰り返しいわれてきたように、如何に絶対的とはいえ、主権者の権力はあくまで自然法の義務の有効条件であるにとどまって、権力自体が道徳の根拠になったり、勝手にその内容を

19) De Cive p. 371

20) Warrender: The political philosophy of Hobbes p. 196

21) ib. p. 198

22) Leviathan p. 202~3

規定したりしてはならないことを再確認しておきたい。

我々は「人民の安寧」が市民の目的であり、そしてこれが国家主権者の義務でもあり、同時に主権者が自己自身の真の利益も亦こゝにあることを知るだけの理性を持っておれば、利害得失からいっても、これへ動機づけられているのをみた。これだけを抽象的に考えてみれば、彼の国家哲学には本質的に困難な問題はないようにみえる。しかし彼が国家権力の絶対性と、市民の服従の義務の絶対性とを強調しているのを知った今では、楽観的な印象は薄れて、一つの問題が浮び上がってくる。それは先に指摘しておいた合理的権力という、一つの矛盾を含む概念の問題であって、市民の立場からすれば、絶対的な国家権力を合理化する根拠の問題である。主権者の利害得失の判断が常に理性的であることは必ずしも保証されていないことを考えれば、市民にとっては、主権者を「人民の安寧」へ義務づける根拠は何かという点がさしあたって問題とならざるをえない。これに対しては、次のような彼の言葉が一応の解答となるであろうとおもわれる。「主権者の職務は、君主であれ、議会であれ、そのために主権的権力を委ねられた目的、即ち人民の安全の獲得である。このことに彼は自然法によって義務づけられており、この法の制定者である神に対して——そして神以外の何者に対してでもない——責任を負うように義務づけられている²³⁾」と。或は又「彼〔主権者〕は神の臣下であり、そのことによって自然法に服従するように拘束されている²⁴⁾」とも述べられている。主権者が自然法によって義務づけられるのも、個人の場合と同様、この法が神の言葉であることによる。「この同じ法〔自然法〕は政府の治下にいない人々に、相互間で彼等が為すべきこと、及び避くべきことを指令するのであるが、同様のことを国家に対して、即ち主権者である君主や議会に対して指令する。そこでは唯良心以外には自然的正義の法廷はなく、これを支配するのは人間ではなくて、神である。総ての人類を義務づけるような法である神の法は、神が自然の創造者であるから、神に関しては自然的であり、神が諸王の王であるから、同一の神に関しては法である²⁵⁾。」社会契約によっても、又自ら立法する国法によっても拘束されない主権者の義務の根拠は、神の法である自然法以外にはなく、主権者が神の王国——例えば「自然による神の王国」——の臣下であることによって、「人民の安寧」へ義務づけられるのである。国家も亦死すべきものであり、衰頹を免れることが出来ない地上の被造物である以上、国家が怖れねばならぬもの、従ってその法に従わねばならぬものが天上にあるからである。主権者も恐怖によって奔放な自由が奪われるときに義務づけられる。その恐怖の対象は、自然法に違反したときに、神によって下される「永遠の死の苦痛 the pain of eternal death²⁶⁾」という罰である。「自然による神の王国」では、この罰は「彼〔神〕の自然的な罰 his natural punishment²⁷⁾」として現れる

23) ib. p. 219

24) ib. p. 139

25) ib. p. 232

26) Elements of Law p. 142

27) Leviathan p. 240

が、人間の行動は、人間の見通しを遙かに越えた長い因果の連鎖の一環であって、ある行動によって引き起された悪い結果は、その行動に対する自然的な罰である。例えば、「不節制は病気をもって自然に罰せられ……君主の怠慢な統治は反乱をもつて、反乱は虐殺をもつて罰せられる²⁸⁾」であろう。結局市民の立場からみて、「人民の安寧」へ国家主権者を義務づける根拠が神以外にないとすれば、我々はこゝで一つの循環に陥らざるをえない。元来個人を義務づける自然法の根拠は神であった。しかし神は人間の内面の法廷、即ち良心に於ては自然法へ義務づけたが、しかし外面の法廷、即ち実際の行動に於て義務づけるには、国家権力の保障を必要としたのであった。自然法によって外的行動まで義務づけるために設立された国家権力が、その絶対性の故に、再び自然法の遵守へ義務づけられる根拠が問われるとき、神が義務づけるのはその良心以外でありえないとすれば、主権者の外的行動を義務づける根拠は一体何であるか。この追跡は一つの循環、又は一種の無限遡進とならざるをえないだろう。この論理的循環と並んで、歴史的事例から、国家権力に対して経験的な不信感がいだかれていることも亦見逃されてはならない。経験の示すところによれば、国家権力は容易に専制に陥るのに、一体何故この危険を犯してまでも国家権力を絶対的ならしめて、十分な保障もないまゝに、市民の運命をこれに委ねねばならないのであるかという問題が当然起る。国家主権の問題は当時のイングランドに於ても重大な政治問題であった。ホッブズ自身自分の国家哲学に対してこのような問題が提出されることを予期してか、弁明ともいえるような言葉を著作の中に遺している。「法学綱要」では、国家権力の絶対性が自然状態での人間の権利の絶対性に劣らぬことを指摘した後、「長い戦によって人々が陥るこの悲惨な状態を経験しなかった人々はこのことを余程厳しい条件と考えるので、こゝで述べられたような彼等の側での契約や服従が、彼等の平和にとつて常に必要であったことを容易に認めることが出来ないのである。そこである人々は、彼等が適当と思うように主権を制限し、緩和しうるような仕方、国家が設立されることが出来ると思像するのである²⁹⁾」と語っている。又リヴァイアサンでは、国家権力の絶対性について触れた後に、次のように述べている。「このような無制限の力について多くの悪い結果を人々は想い浮べるかもしれないが、しかし力の欠如——総ての人々の彼の隣人に対する永遠の戦である——の諸結果は遙かに悪い。この世での人間の状態は不都合を免れないだろう。しかし国家に於ては、臣下の不服従と、国家の存立の基礎であるそれらの契約の違反から生ずる事柄以外には、何ら大きな不都合は起らないのである³⁰⁾」と。ホッブズが反論を予想して、その著作の中で弁明しているのは、イングランドでの国王の絶対的権力に対する反対の輿論が、長い反対闘争の歴史を通じて国民の全階層に浸透していたからであつて、第一革命の際国王の側近でさえこのような輿論と同じ見解を持っていたのであつた。このような見解を国王の側近の唯一の過誤

28) *ib.* p. 241

29) *Elements of Law* p. 88

30) *Leviathan* p. 136

と考えたホッブズは次のように語っている。「一般に全人民の中にもあったのであるが、唯一の過誤というのは、イングランドの政府が絶対君主制ではなく、混合君主制 a mixed monarchy であったと彼等が考え、もし万一国王がこの議会を完全に征服してしまえば、国王の権力は彼の好むまゝであろうし、彼等の力は国王の好むまゝに弱くなったであろうが、これを彼等は専制と見做したところにあった。この見解は、戦闘が避けられぬときには、戦闘で国王の為に勝利を得る努力を惜ませるものではなかったが、しかし戦争で絶対的な勝利をおさめる努力を弱めたのであった³¹⁾」と。混合君主制が、国王の側近をも含めて、イングランド全階層の輿論であり、絶対君主制が他の階層にとってはもとより、国王の側近の貴族にとってさえも専制と見做されていたとすれば、これを過誤とするホッブズは、国王一人を除いて、当時のイングランドでは全く例外者であったといわねばなるまい。このことを充分承知しながらも、彼が国家権力の絶対性を主張してやまなかったのは、彼の言葉が示す通り、人間悪の状態である自然状態の方が国家権力から生ずる弊害よりも遙かに悪く、自然状態からの脱出には絶対的権力が必要であると考えたからである。「法学綱要」では、彼は内乱の体験に訴えている。戦の悲惨と悪とは、確かに体験した者には深刻に、又強烈に印象づけられる。そしてこの印象が持続するかぎり、他の不都合に対する不満を凌駕することも出来るであろう。しかし戦を体験せぬ世代がやがて現れてくるであろうし、彼等にとって戦の印象は稀薄であるか、又は絶無であるかもしれない。従って彼等にとって他の悪が一層強く感ぜられるとしても不思議ではない。人類が繰り返し戦争という愚行を重ねてきた原因の一つはこゝにあるといえるだろう。ホッブズが内乱の体験に訴えたことは、同時代の人々に対してであれば、有効な手段であるし、彼の真意もこゝにあったものとおもわれる。しかし体験に訴えることは有効な便法であるとしても、これをもって理論的根拠の代用とすることは出来ない。個々の戦は避けられても、戦は常に起りうる。ホッブズの理論的根拠は、いうまでもなく現に起っている戦争ばかりでなく、常に戦う可能性の状態、即ち人間の内面に於ける無道徳状態、肉体と精神との絶え間のない不安と苦悩、一言でいえば人間悪からの脱出、或いは解放が人間にとって何よりも重大で、何にも優先する課題であるという点にあった。リヴァイアサンで彼が比較的抽象的に語っていた言葉の真意はこのようなものであるとあってよいだろう³²⁾。

イングランドの全階層の輿論が排撃する国王の絶対的権力の専制と、ホッブズのいう「万人の万人に対する戦」である自然状態を比較してみても、いずれをより悪い状態というべきであろうか。しかしこのように問うとしても、直ちに有効で明確な解答が与えられることは期待出来そうにもない。二つの見解を並べて抽象的に論じてみても、この論争に決着をつけることは恐らく非常に困難であろう。この問題は、理論的には人間本性の分析と、それから導き出される原理につながり、実際的には内乱、又は革命という事実の体験の仕方とその内容の差異にも関

31) Hobbes: Behemoth (English Works vol. 6) p. 306

32) 註4「自然状態に対応する人間像」参照

係する。自然法学派の一派のように、人間本性を合理的なものと想定すれば、国家権力は必要であるとしても、悪といわれねばならないし、戦も一部の不正な人々を原因とする偶発事ということになる。又イングランドの多数の人々が内乱を体験したことは事実であるが、個人や階層の利害が主要な関心事であるならば、戦は権利と利益追求のための権力闘争と受け取られるであろうし、個々の悲惨と損害とを体験することはあっても、それが人間悪に根差す人間一般の問題として受けとめられることは先ずありえないこととおもわれる。これに対してホッブズ自身の哲学的な人間本性の分析と原理、及び実際の体験とその受けとめ方をこゝで繰り返す必要はないであろう。両者に於て評価の根拠が異なるならば、二つの見解を単純に並べて比較してみても、その可否を決することは決して容易ではないから、こゝではこの点をこれ以上追跡することを差し控えることにする。

そこで我々は再び先に指摘されたホッブズの問題に帰ることにしよう。「人民の安寧」という目的へ国家主権者を義務づける根拠の追跡が結局一つの循環に陥らざるをえないとすれば、主権者とその良心に於てのみ神に義務づけられるというだけでは、市民を納得させるに足る理由となりうるとはおもわれない。理論的には、確かに国家主権者は人工的人格として、一般的にその本質と機能とをもっている。これらは抽象的には決定されているといってもよい。しかし問題はこれに扮する人間にあって、人間は応々にして自然的人格と人工的人格とに分裂するという点と、同時に権力支配と合理的統治とが本来矛盾するという点とが二重に重なり合つて問題を一層困難にしているのである。実際歴史上絶対権力が常に弊害を伴ってきたのも、この困難な問題のためであった。けれども神以外に、保障を主権者の外に求めてみても、唯循環を繰り返すだけであつて、循環を断ち切ることはならないから、我々の問題を次の点に集中することにしよう。即ち、国家主権者は、本来優越と支配とを旨とする権力と、自己保存への有効で合理的な手段である合理的統治とを如何にして結合することが出来るか。又結合しうるとすれば、それはどのような意味に於てであるかという問題がこれである。外に保障を求めることは、論理的にいつて循環を深めるばかりで、解決にならないだけでなく、外からの保障には疑惑と不信とが伴うものであつて、これを打ち消すことは實際上不可能に近い。国家主権者が合理的権力の行使者となる何らかの根拠が彼の国家哲学の中に見出されるならば、我々の問題の困難はそれだけ軽減されることになるであろう。

第三節 国家主権者——神と人間との接点——予言者

我々は極めて重要で、しかも困難な問題に直面している。既に指摘しておいた通り、ホッブズにとって権力と、道徳的に合理的な人間関係とは本来相容れないものであつた。人間が優越した権力を持てば、彼は他人を征服して、これを支配しようとするであろう。力と力との差だけの自由と支配とが人間的権力の本質であるからである。しかし個人にとってこの支配が不可

能であり、力の伴わぬ自由な振舞が自己の破滅を招くという恐怖と自覚とが、個人をして希望をもって道徳的人間関係による自己保存へ向寄せたのである。しかし道徳的人間関係を成立させ、維持するのに不可欠な条件として絶対的な権力が設立されねばならぬことは、論理的必然であるとはいえ、甚だ皮肉なことといわねばならない。これはいうまでもなく人間悪の深さの反映である。しかし先にも触れたように、抽象的理論として彼の国家哲学をみれば、次のようにいえるかもしれない。国家主権者が人民の集団を本人とする役者であり、人民の目的と願望とを代表して、国家哲学の筋書通りこれに扮して演技するかぎり、人民の目的は主権者を良心に於て義務づけ、外面的にも自己自身の利益という動機を含んでおり、人民と主権者とは恰も一人格の如く一体でありうるであろう。リヴァイアサンの題名が書かれている頁に描かれている国家主権者の身体は無数の人民の身体から成っている。ホッブズ自身がわだいていた国家のイメージは、この挿画の通り、無数の人民が主権者の身体の隅々まで喰い込んで、一つの意志によって統一された人工的人間の像であったであろうし、このグロテスクな画は、国家主権者の全身に人民のいづく願望、要求、情念等が隈無く浸透している状態の表現であろう。この画像が示す主権者は人民と対等に交渉したり、又は対決したりする他者ではなく、人民の総てを吸収し尽した一個の人工的人間というよりは、むしろ一個の怪物である。このイメージを抽象的に理論化すれば、人民を本人とし、これを代表する統一人格としての人工的人間という規定となるわけである。先にも指摘した通り、抽象的理論としてみるかぎり、彼の人間、及び国家の哲学には一応困難はないようにみえる。しかし我々が問題としてきたのは、一つには抽象的に規定された国家主権者という人格に扮する役者が、この人工的人格と自然的人格とに分裂する可能性であり、そして現実に分裂してきたという事実である。しかしこの点にもまして重要なことは、仮に国家主権者という人工的人格に役者が扮して、忠実に演技したとしても、その人工的人格に伴う権力が人間的権力であるということであった。ホッブズの国家権力の問題が循環に陥らざるをえなかったのもこゝにその理由があった。自然状態にある人間の権利の結集である国家権力は、市民の合理的な人間関係を保障しつつも自らはその埒外にあり、しかもこの権力は人間的権力として本来合理的統治とは相容れぬ性格をもっていたからである。権力による合理的支配が究極に於て人間的権力に求められないとすれば、これを他に求める外ないわけである。権力による合理的支配者として人類は神を表象してきたし、ホッブズに於てもこのような神に我々は既に出会ってきた。神は全能で、絶対的な権力をもつと同時に、自然法を人間に命ずる合理的支配者として表象されてきた。神に於ては絶対的権力と合理的支配とが完全に結合していると信じられている。強力な人間的権力は殆ど常に不合理な圧制を伴ってきたという人類の普遍的体験が、このような信仰の母胎となったのであろう。神と国家主権者との関係の中に、我々の問題の困難を緩和する何かがないものであろうか。ホッブズの言葉の中に探し求めてみることにしよう。

「神はこの地上の神の代理者、又は補佐人、即ち主権者である国王、又は彼等と同様の主権

の権威をもつ者を介して語るのである¹⁾」と彼は述べている。我々の注目を引くのは、国家主権者が地上の神の代理者、又は補佐人と呼ばれていることである。この意味を我々は二つに分けて考えることが出来る。一つの意味は、このことによって主権者が神の地上に於ける代理者であることを明らかにし、市民が口実を設けて派閥を作り、国家を分裂せしめて内乱へ導く一切の叛乱を封ずることにある。彼の次の言葉がこれを示している。「単なる自然を通してのみ神が統治する場合、総ての法の解釈者は国家、即ち神の下で最高の権力をもつこの人、又は議会である²⁾」と。既に指摘したように法の解釈者は自然法の解釈者であり、国法の立法者であって、これが唯一の主権者であることの根拠であるからである。又次のようにも語られている。「神は、命ずることは如何なることでも彼〔国家主権者〕の言葉を通じて命じ、そして反対に、神を崇敬する方法や世俗的な事柄に関して彼等によって命ぜられることは、神から命ぜられるのである³⁾」と。主権者の命令が神の命令として受けとられるとき、国家主権者は地上での唯一の主権者として神によって権威づけられる。これが彼の言葉の主旨であった。しかも「単なる自然を通してのみ神が統治する場合」、即ち、「自然による神の王国」に於てさえも主権者に対する神の権威づけが語られていることに注意を促しておきたい。

しかしながら、神の命令が国家主権者の命令であり、又国家主権者の命令が神の命令であるということは一体何を意味しているのであるか。もとより神と国家主権者との同一を意味するものでないことはいうまでもない。ホッブズ自身の言葉をもっていえば、「同様に、総ての君主と各種の国家の最高支配者は、神を支配者と認めるかぎり、神の役割を演ずる *Dei personam gerunt*⁴⁾」と。又我々は次のような言葉にも出会う。「真実の神は扮せられうる。神は先ず最初モーゼによって扮せられたように……⁵⁾」と。神を人格化してこれに扮し、その役割を演ずること、これが先に引用された言葉の第二の意味である。そこで国家主権者が地上の神の代理者といわれ、国家の唯一の主権者であるように権威づけられるのは、人民の権威づけによると共に、神に扮してその役割を演ずることを承認する神の権威づけによることが明らかになった。我々の問題にとって重要であるのはこの第二の意味である。国家主権者が人民によって権威づけられるかぎり、主権者の演ずる役割は人間的権力であった。そしてこの点に我々の問題があったのである。ところが国家主権者が神を人格化してその役割を演ずるとき、人格化されたのは神であり、人民の人格化とは本質的に相違する。神に於て絶対的権力と合理的叡知による支配とは完全に結合しているものと信じられていた。従って神の人格化は、人民の人格化である人間的権力の循環を一応切断する理論的根拠となるのではないだろうか。これがホッブズ自身の言葉から我々が探り出した一つの解答である。

- 1) *Elements of Law* p. 132
- 2) *De Cive* p. 346
- 3) *ib.* p. 347~8
- 4) *De Homine* p. 131
- 5) *Leviathan* p. 107

では神の役割を演ずる国家主権者とは具体的に何を意味するのであろうか。先に引用したりヴァイアサンの言葉から明らかなように、ホッブズがいただいていた具体的なイメージは予言者モーゼであった。モーゼが代表するような予言者こそ地上での神の代理者としての国家主権者である。ところで既に注意を促しておいたように、国家主権者のこのような性格が「自然による神の王国」に於ても語られていることから、我々は次のような結論に導かれる。「自然による神の王国」というのは、既に触れた通り、神のイスラエル民族に対する直接支配の終りから現在に到るまでの神の間接統治の表象であり、ホッブズの時代も勿論この王国の時代であった。従って彼が国家哲学で取り扱った国家主権者の概念は、予言者モーゼの像と重なり合って、同一本質をもつものと考えられていたといわねばならない。近代的社会理論の開祖というのがホッブズに与えられた評価であるし、彼の国家哲学が確かに近代的な社会理論としての前提、原理、方法、及び構成をもっていることも事実である。それにも拘らず、我々の問題の解答として得た結論は、近代も亦「自然による神の王国」の時代であり、国家主権者は一方人民の代表でありながら、他方では予言者として神に扮してその役割を演ずることをも本質とするということであった。一言でいえば、国家主権者は神と人間との接点に立つ予言者でなければならないのである。この結論を更によく理解するには、予言者のイメージをもう少し明らかにすることが必要である。

こゝで我々は次の事柄に注意せねばならない。我々の結論は所謂王権神授説のように、現実の権力を合理化することを意味するものではない。我々が既にみたように、権威づけは本人の承認の下にその人格に扮して、その役割を演ずることであった。従って神の人格に扮して、その役割を演ずるとは、神に接して、神から権威づけられることであり、神と人間との接点に立って振舞うことである。専ら人間的に振舞いながら、神の名によってこれを合理化することではなく、逆に人間的振舞いの神化として理解されねばならない。その唯一の道が神の人格化である。少なくとも我々がこの結論に到達したのは、我々の問題である人間的権力の循環を理論的に切断せんがためであった。この結論は確かに「デウス・エクス・マキナ Deus ex machina」という印象を与えるかもしれない。しかし理論的追跡に於てはやむをえない事柄であろう。唯我々に残された課題は、究極に於て見出されたものを出来るだけ具体的に想い描いて、これを説明することである。この意味でホッブズのいただいていた予言者像をもう少し明らかにせねばならない。

第四節 国家のキリスト教的系譜

ホッブズの国家哲学に関する三著を読んで我々が気付くことは、いずれの著作でも、聖書やキリスト教を中心とした宗教についての論述がかなりの部分を占めているという事実である。「法学綱要」に於てさえ、理性によって導き出された自然法を聖書によって確認するために、

第一部の第十八章があげられているし、第二部の第六章、第七章では国家内でのキリスト教徒にとって主権者と神との二者に対する服従の問題が論ぜられている。この著作は題名の示す通り国家哲学の概論であって、論述も断片的であり、思想内容も未熟であるが、仮令断片的であるにもせよ、聖書解釈の萌芽が既にみられることは注目されてよい。「市民論」になると、三部よりなる内容の三分の一、即ち第三部が宗教にあてられており、すでに立派な聖書解釈がなされている。それがリヴァイアサンになると、「キリスト教国家論 Of a Christian Commonwealth」と「暗黒王国論 Of the Kingdom of Darkness」の二篇が設けられて、優れた聖書解釈が展開されており、しかもその量は「国家論 Of Commonwealth」篇を遙かに凌いでいて、宗教に関する二篇はリヴァイアサンの全体の半分を僅かながら越えているのである。この事実は一体どのように理解するべきであろうか。例えばテンニエスはこの事実を指摘した後に、次のように述べている。「これ〔教会政策〕は断乎とした自由思想家に固有の重大な、大胆極まる草案であり、その精力的で広範にわたる改革予定表であり、無遠慮で鋭い教会批判である¹⁾」と。自由思想家の教会政策として、改革を目指す教会批判という解釈は一応常識的である。又シュトラウスは次のように語っている。「ホッブズは二重の意図をもって聖書の解釈者になった。第一には、彼自身の理論のために聖書の権威を利用することであり、次いで、しかも特に聖書の権威を動揺させるためである。全く徐々にではあるが、第二の意図が明らかに優位を占めるようになる²⁾」と。第一の点は、確かに「法学綱要」の第一部第十八章でかなり露骨にみられ、彼が導き出した自然法と同一趣旨の言葉を聖書の中から探し出して並べたという印象を与えることは事実である。しかしこのようなやり方は、キリスト教徒である同国人に訴えるための便法としては意味がないわけではないし、又ホッブズの意図が多少この点にあったとも想像されるけれども、理論的には大して意味があるわけではない。第二の点は殆どテンニエスと同じ趣旨であって、教会が根拠とする聖書解釈の批判を指している。両者の解釈が決して誤りでないことは確かであろう。ホッブズの聖書解釈は徹頭徹尾国家哲学の立場からのものであって、その一つの意図が教会政策であったことは、彼自身「キリスト教国家論」の末尾で、この篇の意図の一つが「教会政策 policy ecclesiastical³⁾」であったと語っていることから明らかである。法王を首領とする教会人、及び様々の宗派が宗教的権威を口実に国家権力に反抗するのを封ずるために、彼は聖書を国家哲学の立場から解釈することによって、彼等の口実が虚偽であることを論証しようとしているからである。このことの意味は重要であるが、しかし彼の聖書解釈が、テンニエスの言うように自由思想家の教会政策に尽きるものではなく、又シュトラウスの言うように「聖書の権威を動揺させるため」のものでないことは、彼自身の次の言葉から明らかである。彼はリヴァイアサンの第三篇「キリスト教国家論」の終りで次のように

1) Tönnies: Hobbes s. 202~3

2) Strauss: The political philosophy of Hobbes p. 71

3) Leviathan p. 395

語っている。「神の王国と教会政策とに関しては以上で充分であろう。それらに於て、私自身の何らかの立場を提示しようとするのでなく、唯国家主権者達の権力と彼等の臣下達の義務との確認として *in confirmation of the power of civil sovereigns, and the duty of their subjects*, キリスト教的政治の原理（それは聖書である）から私にとって導き出されうるとおもわれる結論が何であるかを私は示そうとするだけである⁴⁾」と。教会政策を別とすれば、ホッブズの聖書解釈の意図は、リヴァイアサンの第二篇である「国家論」で展開されたような、自然理性によって構成された国家哲学の内容を、聖書の歴史記述の中で展開されているキリスト教国家の原理によって確認しようとするのであった。勿論これは「彼自身の理論のために聖書の権威を利用すること」を意味するのではない。自己の理論を聖書中の言葉によって権威づけようとしても、論証としては大して価値がない。何故ならば、龐大な聖書の記述の中から、自己の理論に好都合な言葉を断片的に探し出すことはさほど困難なことではなく、どのような事柄でも、その気になれば権威づけの口実を得ることが出来るからである。では彼自身意図した聖書による確認とはどのようなことであるか。

ホッブズによれば、宗教的情念は人間に固有のものであるが、これが古来政治のために統治者によって育成されて、人民を服従、遵法、平和、及び慈愛等の社会的徳目へと向わせるのに役立てられてきた。宗教的情念を育成する政治は「人間の政治」と「神の政治⁵⁾」とに分けられ、前者は異教徒の国家建設者の政治であり、後者はアブラハム、モーゼ、イエス・キリストの政治であって、彼等によって我々の間に神の王国が導き入れられた。ホッブズにとって異教の王国は直接問題ではなく、神の王国の政治が「キリスト教国家論」の対象となる。

神の王国というのは、神が「その言葉によって、それに従うものに対する報償の約束と、それに従わないものに対する罰の威嚇によって統治する⁶⁾」王国であって、その臣下は神の存在とその言葉、約束、威嚇等を信ずる者に限られることは既に我々もみたところである。ところで「言葉による支配は、そのような言葉が明らかに知られることを必要とする。何故ならば、そうでないと、それらは法ではないからである⁷⁾。」そこで神の言葉の二つの種類に応じて、二つの王国が区別される。即ち、「自然的、及び予言者的な二つの部分のある王国 *a twofold Kingdom, natural and prophetic* が神に帰せられうる。自然的王国では、神が正しい理性の自然的指令によって、その摂理を信ずるかぎりの多数の人間を支配する。そして予言者的王国では、神は一つの特異な民族（ユダヤ人）をその臣下を選んで、彼等を、しかも彼等だけを自然的理性によるばかりでなく、彼の聖なる予言者の口を通して彼等に与えた実定法によって統治するのである⁸⁾」と。我々が今までに触れてきた「自然による神の王国」というのは、こゝで

4) *ib.* p. 395~6

5) *ib.* p. 73

6) *ib.* p. 233

7) *ib.*

8) *ib.* p. 233~4

いう「自然的王国」のことであって、「予言者的王国」と並んで、同一神の王国の形態の一つである。両者には若干の相違があることは彼の言葉通りであるが、しかしそれも神の言葉の表現の仕方と臣下の範囲の相違が主要なものであって、神の王国という点では同一の本質をもつことに注意すべきであろう。

「予言者的王国」は更に二つに区別される。「旧約による神の統治⁹⁾」と「新約による神の統治¹⁰⁾」とがこれである。前者はいうまでもなくヤーヴェ神がアブラハム、モーゼ等の予言者と結んだ契約による神の統治であって、この統治の本質はホップズの次の言葉によって端的に示されている。「神は唯アブラハムにだけ語ったのであるから、神が何を語ったかを知ることが出来て、それを家族に対して解釈しうるのは彼一人である。従って、又国家でアブラハムの地位を占めるものは、神の語ったことの唯一の解釈者である¹¹⁾」と。アブラハムはその家族の父長として、家族に対しては自然的に絶対的な権力者の地位にあった。その彼が同時に予言者として神から唯一人語りかけられることによって、神の言葉の唯一の解釈者とされるとき、彼はその家族に対して、「彼等の家父長であり、そして君主であり、そして又国家主権者である¹²⁾」ことになる。これに対して、「神が直接語らなかつた者は、神の実際の命令を彼等の主権者から受けねばならない¹³⁾」し、「従って、総ての国家に於て、それと反対の超自然的啓示を受けない者は、その外的行動に於ても、又宗教的信仰告白に於ても、彼等自身の主権者の法に従わねばならない¹⁴⁾」と。予言者とされることによって、アブラハムは、本来家父長として持っていた絶対的権力と共に、神の法の解釈者という国家主権者の機能を兼ね備えることによって、家父長国家の主権者となった。この意味で、彼は神を人格化し、これに扮してその役割を演ずる予言者であった。「アブラハムの神は、唯単なる神ではなくて、彼に現れる神 *Deum illi apparentem* を意味する¹⁵⁾」といわれる理由もここににある。このようにして国家主権者の絶対性と臣下の服従の絶対性とに基づくアブラハムの家父長国家が設立され、これに対する神の報償として、カナーンの地の領有という「人民の安寧」の具体的表象が与えられていたことは創世記にみられる通りである。

国家主権者としては、予言者モーゼもアブラハムと本質的には同じである。唯異なるところは、アブラハムがその家族の父長として、又部族の族長としての自然的関係から主権者の地位にあったが、モーゼはイスラエル人に対して、自然的関係からそのような地位にはいなかったことである。従って、神がモーゼを予言者として選んで、イスラエル人の主権者となるべき者であることを示したとき、モーゼが彼等の主権者となるために、「彼の権威は、総ての他の君

9) De Cive p. 351

10) ib. p. 372

11) Leviathan p. 308

12) ib. p. 307

13) ib.

14) ib.

15) De Cive p. 354

主の権威と同様に、人民の同意と彼に服従する彼等の約束とに基づかねばならない¹⁶⁾」のである。これがイスラエル人の社会契約であり、神がモーゼを予言者としてイスラエル人の主権者としたことに同意し、彼に服従することを相互に契約したのである。これは決してモーゼとイスラエル人との間の双務契約ではなく、モーゼを主権者とすることについての、彼等の間での相互契約であった。このようにして、モーゼのイスラエル建国は成った。これはホッブズが国学哲学で展開した国家設立のための社会契約と本質的には全く同じであり、先に暗示しておいたように、ホッブズの国家哲学の抽象的理論に対応する具体的イメージがモーゼのイスラエル建国であったという想像は、決して不当ではないといえるであろう。社会契約によって国家主権者となったとはいえ、モーゼの予言者としての、又国家主権者としての性格は、アブラハムの性格と少しも異なるところはない。「『又モーゼに言いたまひけるは、汝アロン、ナダブ、アビウ、およびイスラエルの七十人の長老とともにエホバの許に上り来れ、而して汝等遙かに立ちて拝むべし、モーゼ一人エホバに近づくべし、彼等は近よるべからず、又民もかれとともに上るべからず』(出エジプト記 xxiv, 1, 2) と。このことによって明らかなことは、唯一人神の許に召されたモーゼだけが……イスラエル人に対して神の人格を代表した者 *he, that represented to the Israelites the person of God*, 換言すれば、神の下での唯一の主権者であったことである¹⁷⁾」と。モーゼも亦神の人格を代表し、これに扮してその役割を演ずる人、即ち予言者としての国家主権者であった。予言者的王国では、予言者は唯一人直接神からその言葉を聞き、これを臣下に伝え、臣下に対して神の人格を代表してその役割を演ずる意味で、絶対的な国家主権者であった。自然的王国でも、国家主権者は自然的理性によって神の法である自然法を解釈して、これを臣下に伝え、臣下に対して神の人格を代表してその役割を演ずる。神の言葉の受けとり方こそ違っても、両者に於て国家主権者の性格と機能とは同一であって、本質的に区別されるところはない。この点こそ我々の予期していたところであり、ホッブズ自身の言葉によって確認されたものとおもう。

次に「新約による神の統治」とは、いうまでもなくイエスによって伝えられたキリスト教徒に対する契約、即ち最後の審判の後に出現する、キリストを王とする「天上の統治¹⁸⁾」、即ち「永遠の生命¹⁸⁾」とも呼ばれる神の王国である。イエスはこの契約を伝えるとともに、この王国に入る道を教えるために、最初にこの世に遣されたのであった。そして再臨の時に、栄光の座について人々を審くとともに、永遠の王としてこの王国に君臨する。これこそキリスト教徒の理想、或は不合理な人間的権力の支配の下に苦悩する人類の悲願を表現する宗教的表象像というべきであろう。

我々は今まで神の王国の三つの統治形態をみた。「旧約による神の統治」と、「新約による

16) Leviathan p. 309

17) ib.

18) De Cive p. 381

神の統治」，及び「自然による神の王国」がこれであった。ではこれら三つの神の統治は相互にどのように関聯するのであろうか。ホッブズ自身の言葉によってこれに答えるために、少し長くなるが、彼の言葉を引用することにしよう。「神の王国は最初ユダヤ人だけに対して、モーゼの代理によって設立された……が、後に彼等がこれ以上神によって統治されることを拒み、他の諸民族の様式に従う王を要求したとき、サウルを王に選ぶことによって終ったのであり、神自らこのことに同意したのであった……。それ以後は、無限の権力を以て神がその意志に従って統治しながら、過去、現在、及び未来にわたって総ての人々、及び総ての被造物の王であること以外、何らかの契約、又はそれ以外のものによる神の王国はこの世には存在しなかった。しかし神がその秘密の意志の中に定めておいた時が満ちたとき、神は彼の統治を彼等に対して再建することを、彼の予言者によって約束したのであった。……しかし再臨の時はまだであり、神の王国はまだ来ていない。我々は今、我々の国家主権者以外の如何なる契約による他の国王の下にもあるわけではない。……¹⁹⁾」と。こゝにホッブズ自身によって構想された神の王国のキリスト教的系譜をみる事が出来る。言い換えれば、「旧約による神の統治」はモーゼの建国からサムエルまで続いたが、サウル王の即位とともに終って、他の諸民族と同様の国家形態となった。即ち神は直接統治せず、「自然による神の王国」となったのである。この王国は終末の時が来て、「新約による神の統治」、即ち「天上の統治」であるキリストの王国が出現するまで続くことになる。リヴァイアサンの第二篇である「国家論」の国家は、神の王国の系譜の中の「自然による神の王国」であったが、国家の主権者、臣下共にキリスト教徒である場合には、「キリスト教国家」と呼ばれて区別される。しかしこの区別は国家の本質や機能に関するものではない。我々はこゝで、「予言者的王国」と「自然的王国」とが同一神の統治の二形式であるという点だけではなく、ホッブズ自身によって一貫した歴史的系譜として連続的に構想されていることに注目したい。このことを根拠として、ホッブズによって抽象的に理論化された国家と主権者とに、イスラエル国家と予言者モーゼの具体的表象像を重ね合せれば、抽象的な彼の国家哲学が一層よく理解出来るであろうし、更に又彼の国家哲学が含んでいる根本問題の解決が、未来への歴史的展望に於てどのように暗示されているかを推測することも出来る。ではホッブズ自身が意図した国家論の聖書による確認とは何をいうのであろうか。一言でいえば次のようにいえるだろう。国家論に於て自然理性が構成する国家の本質と機能とが、聖書の歴史的記述の中に出現する国家の本質と機能と同一のものであると解釈することによって、抽象的な国家理論に具体的な歴史上の国家のイメージを対応させて、その意味を再確認することであると。このことは単純に聖書を権威として利用することでもなく、又国家論と聖書とが偶々一致したということでもない。自然理性によって構成された国家が聖書の中の歴史的国家的系譜の中に組み込まれることによって、国家理論は具体的に確認されるのであるが、こ

19) Leviathan p. 398~9

のことは同時に、自然理性による合理的な聖書解釈でもあるということが出来る。このことは丁度表裏一体をなしているというべきであろう。

人民の権利の結集であり、統一でもある人間的権力を人格化して、これに扮し、その役割を演ずる国家主権者の合理的支配の問題にからまる循環を切断するために、その根拠を求めて、我々は神の人格化にそれを見出し、更にその具体的イメージを予言者に求めた。そして予言者も亦国家主権者であり、予言者による神の統治から、キリストによる天上の統治に到る神の王国の系譜の中に、国家論の国家も位置しており、本質上総ての国家は同一であることが確認された。それではホッブズが国家論で構成した国家は古代のイスラエル国家と同じものであろうか。勿論そうではない。ホッブズも語っている通り、神がユダヤ人をその民としたのであり、或はむしろモーゼがこの民族をその国民として選んだのである。国家の設立もユダヤ人の意志というよりは、むしろモーゼの超人的意志に基づいている。これに対して、ホッブズの家論は、その偏向にも拘らず、あくまで近代的自然法の基本的立場に立っており、個人が社会に、そして権利が法に優先する基本的前提から出発する。しかも人民は自然法を認識し、国家の設立の目的を自覚しており、社会契約を相互に結ぶことによって、本人である人民の代表者として主権者を自らの役者たらしめ、統一された権力を代行せしめるものとして構想されている。理論の前提、構成、及び方法に関してはすぐれて近代的な社会理論といわねばならない。神の王国として表象されてはいるものの、自然理性によって人民が設立する国家であるところに彼の理論の近代性がある。しかし人間的権力による合理的支配という、人類に常につきまとうアポリアに注目して、この問題の解決を求めるとき、国家は、歴史を貫通する神の統治の系譜の上におかれ、国家主権者は、この系譜上で神の役割を演ずる予言者として振舞う人民の代表として理解されねばならないのである。本来近代的な社会理論である筈のホッブズの家哲学の解釈をこのような結論に導いたものは、単純には合理化されることの出来ない人間本性とその相互関係、即ち近代人の原罪ともいべき人間悪の問題である。この根本問題が歴史を貫通して持続するときは、古代イスラエル国家と近代国家が同一の原理に基づく歴史的系譜で繋がると考えられても少しも不思議ではない。我々はここにキリスト教的表象を借用しながらも、明確に自覚されている彼の歴史観を見出すのであり、そしてこれが彼の「人間、及び国家の哲学」の基礎的前提となっていることを知ることが出来る。

第五節 人間、及び国家の哲学——一つの叙事詩の理論

簡単ではあるが、我々はホッブズの家哲学の理論が含む根本問題を追跡してきた。彼の国家哲学の成立の動機は、いうまでもなく第一革命時代の内乱であった。内乱から脱出して、国家を設立し、平和な社会を作ることが彼の悲願であり、彼の哲学の目的であった。この過程を理論化したものが彼の人間、及び国家の哲学であって、一つの長い動的過程として展開されて

きたのである。さて今この過程を振り返ってみて、一つの点に気付くのである。それは彼の理論の抽象的、一般的過程に、更に一つの歴史的過程が対応しており、彼の理論はこの歴史的過程の哲学的理解であるとともに、そのことによって祖国の将来への予見でもあったということである。一つの歴史的過程というのは、聖書の「出エジプト記」に叙述されているイスラエル民族の壮大な叙事詩である。モーゼによるイスラエル国家の建設が、一つの長い民族の歴史的過程、即ちエジプトでの圧制から脱出して、神の約束したカナーンの地に到るまでの一大叙事詩の中での重大な出来事であったことに注目したい。エジプト人の圧制は人間的権力支配の不合理性を象徴している。この圧制下で、無統一な奴隷状態にあったイスラエル人は、まさしく自然状態の悲惨を身をもって体験したわけであり、この状態から脱出せねばならなかった。脱出は唯エジプトの地を離れるだけで完了する程単純なものではなく、無統一で、心身共に奴隷状態——自然状態の一変様——にあることからの解放でもなければならぬ。国家を設立して、統一された民族国家を建設することこそ真の解放であり、カナーンの地は、このようにして獲得さるべき「人民の安寧」の象徴であった。この一大叙事詩に於て我々が注目すべきことは、不合理な人間的権力の圧制と奴隷状態から脱出して、神の下で予言者を主権者として合理的支配を確立する動的過程に於て、国家の設立は、二つの異質な生活の転換点にあたるということである。イスラエル人に対するエジプト人の圧制に対応するものは、ホップズの祖国の内乱状態では、同国人同志の権力をめぐる戦であり、権力を得た者の圧制であった。これらを人間本性の分析によって抽象的に理論化したものが自然状態の理論である。人間がその権力によって人間を支配するとき、殆どの場合圧制に到る。従って圧制の状態からの解放は、消極的にはこの状態からの脱出であり、積極的には合理的な社会関係としての国家の設立でなければならない。この見地からホップズは次のようにこの叙事詩を理解する。古代に於て、イスラエル国家の建設はこのような目的をもって、予言者モーゼによってなされ、単なる群集であったイスラエル人に、神の下での予言者による合理的支配の基礎がおかれたのであると。この叙事詩の哲学的理論化である彼の国家哲学は、祖国に対して、内乱からの脱出と平和な生活の建設との転換点として国家の設立を提案する。彼は祖国の内乱にイスラエル民族の叙事詩を重ね合せながら、その政治的系譜上に彼の国家哲学をおいて、彼の理論を歴史によって確認しようとしたといつてよいだろう。一言でいえば、「出エジプト記」の叙事詩は、人間が不合理な状態から脱出して、合理的な人間関係を作り出そうとする努力の過程の一つの原型といえる。ホップズは祖国の内乱をこの原型に於て見、人間のこの努力を一つの過程として理論化した。これが彼の人間、及び国家の哲学であり、彼はこれによって将来を予見して、祖国に有効な方策と信じた事柄を提案しようとしたのである。これが我々の解釈からえられた結論である。

しかしながら、モーゼによるイスラエル国家の建設にも拘らず、イスラエル人のエジプト脱出が苦難に満ちた、長い長い過程であり、幾度かモーゼを激怒させる程の道徳的腐敗と叛乱とを伴った。この歴史的現実が暗示するように、自然状態からの脱出も亦決して安易なものでは

なく、人間関係において発現する、人間自身に内在する不合理な原理との絶えざる激しい戦でなければならない。戦の状態からの脱出は、決して現象として戦を止めることではなく、人間本性にある戦の原因からの脱出であり、戦の原因との不断の戦によらねば不可能である。この意味で戦からの脱出は、その原因との戦という過程となる。ホップズ自身「聖書の誤った解釈から生ずる精神的暗黒¹⁾」、即ち現世での人間的権力による人間支配の状態を「サタンの王国 the Kingdom of Satan²⁾」、又は「暗黒の王国 the Kingdom of Darkness²⁾」と呼んでいる。このような表象によって暗黒の原理を説明するために、彼は黄金時代というフィクションを利用する。「平和と黄金の時代があった³⁾」と語り出して、彼はその状態を次のように描いてみせる。この時代には社会の原理であるとか、人間のもつべき徳目等についての論義は全くなく、君主も最高の権力を要求して得たのではなく、既に執行していたし、支配権の根拠を論証によって正当化することさえ問題とはならず、唯実際に極悪な人間を罰し、正しい人々の安全を維持していたのである。市民も亦正義を個々の人の見解によって判定せず、国法によってのみ知り、この点について相互に論義を戦わせることもなく、君主の支配下で平和な状態を維持していた。勿論最高権力は、君主一人であろうと、多数の人々が構成する議会であろうと、恰も神の如くに尊敬されていた。そして野心的な人や、現状に失望した人々といえども、徒党を組んで国家を顛覆しようということなどは到底考えも及ばぬことであった。一言でいえば、この時代の純朴さが教化された愚昧に侵されることのなかった時代であったのである⁴⁾と。要するに、最も純朴な形で国家主権者が神の人格の代表として尊敬され、合理的統治の下に平和な社会生活が維持されていた時代である。「このように平和と黄金時代は存在したが、この時代は、追放されたサタンによって国王に対して武器をとることが出来ることを教えられはじめたのと時を同じくして終わったのであった⁵⁾。」黄金時代は国家主権者に対する疑惑と反抗とともに終り、「サタンの王国」、即ち「暗黒の王国」の支配が始まった。この王国は「現世に於ける人間支配を得るために、不吉で誤った教説によって人々の中に自然及び福音の光を消し、それによって来るべき神の王国に入るための人々の準備を妨げるよう努力する偽瞞者の徒党である⁶⁾。」サタンの王国の原理は、神の王国の支配に対する疑惑と反抗であり、更に人間的権力による現世での人間支配である。この目的のために人々の心を暗黒にし、理性と福音の光を遮断して、神の王国の支配を妨害することに努力が集中される。サタンの王国の最も暗黒の部分は異教徒の中にあるけれども、教会やキリスト教徒の間にさえもこの王国は浸透しているのであって、使徒時代以後この傾向はいよいよ強く、「それ故我々はいまだに暗黒の中にいるのである⁷⁾。」キリスト

1) Leviathan p. 397

2) ib.

3) De Cive p. 144

4) ib.

5) ib.

6) Leviathan p. 397

7) ib. p. 398

教徒の間でも、古い昔から現在に到るまで「サタンの王国」は心の中に深く喰い入っていて、盲人には光の観念がもてぬように、理性と福音の光は暗黒の心には微弱であり、しかも心の暗黒は容易に気付かれないため、この王国はいよいよ強大となる。そこで「敵はこゝ我々の自然の無知の暗夜の中に存在し続けて、精神的な誤りの稗子を播いてきたのである⁸⁾。」その中で最も注目されねばならぬのは聖書の誤った解釈である。「最も重大で、主要な聖書の濫用——殆ど他の総てのものはこれの結果であるか、これの手段であるが——は、聖書で屢いわれている神の王国が現在の教会であること……を証明するために、これを枉げることである¹⁰⁾」と。ホッブズがこのような聖書の濫用に対抗して主張しようと努力したのは、神の王国の正統性であった。言い換えれば、「現在の教会でのキリストの総代理者¹¹⁾」であることを要求する法王、及びその隷下にある司教、司祭、牧師達に対して、国家主権者こそ神の王国での神の真の人格化であり、これに扮してその役割を演ずる者であることをホッブズは主張してやまなかったのである。従って彼によれば神の王国の系譜はサタンの王国の絶え間ない攻撃の下で維持されてきたし、又維持されなければならない。法王治下の腐敗と弊害とは単なる教会批判、又は教会政策だけで事足りるような簡単な問題ではなく、神の王国の系譜上にある国家が厳しく対決して戦わねばならない当の敵であった。敵とは、誰であれ、人間的権力でもって人間を支配するものことである。国家の設立とその維持、及び発展をこのように動的で緊張と苦悩とに満ちた長い過程として理解することこそ、ホッブズの国家哲学の解釈にとって欠くことの出来ない観点であるといわねばならない。

我々はホッブズの国家哲学に含まれている根本問題、即ち人間的権力による合理的支配という問題を解決すべく、彼の理論を追跡し、検討してきたが、結局絶対的権力と合理的統治との統一である神の人格化、即ち予言者に人間的権力の論理的循環の切断の根拠を見出した。しかもこれは自然理性による聖書の解釈によって、神の王国の系譜の上で確認されたのである。この問題に関するかぎり、ホッブズの理論から見出さる理論的究極点はここにあるといわねばならない。我々は国家の設立を人間の自己救済劇の転換点と考えた。その意味は今や明らかであろう。不合理で、圧制的な人間的権力の人間支配から脱出して、人間が人間を合理的に支配するには、主権者は神と人間との接点に立ち、神の役割を演ずる予言者でなければならない。これは決して神の直接支配ではない。しかし人間が人間である限り、なすうる支配でもない。神をも人格化して、これに扮してその役割を演ずる役者としての人間の努力が、予言者というスッポジツムをして自己表現たらしめるであろう。これがホッブズの理論から見出さる我々の究極の結論であるということになる。

さてしかし、我々は我々の問題を究極まで追跡した今、これによって問題が解決されたと感

8) ib.

9) ib.

10) ib.

11) ib. p. 399

ずることが出来るであろうか。卒直な氣持を告白するとすれば、何か釈然としないものが尚残るといわざるをえないのではないか。ホッブズ自身も理論的にはこれ以上語っていないし、又恐らく語ることはもはや不可能であろう。我々の哲学者の胸中は果してどうであったであろうか。もとよりそれは謎であって、我々はこれを知る由もない。しかし尚我々が割り切れぬ氣持を捨て切れないのは何故であろうか。神の法としての自然法の大綱も自然理性によって認識されている。国家を設立して平和で安全な社会を建設する指針も理論として与えられている。問題はこれを実現するための実践であり、それを支える意志力である。確かに国家主権者が神の役割を演ずることは不可能ではないであろう。しかしこれは全く超人的で強烈な意志力のみによく為しうるところである。ホッブズの念頭にはモーゼのイメージがあったものとおもわれるが、しかしモーゼの悲劇的な最後は我々にとって極めて暗示的であろう。国家主権者は勿論超人的な意志力を持たねばならないが、しかし市民も亦理論の定めた役割を忠実に演じ続ける強い意志力を持たねばならない。人間の叡知によって書かれた人間の自己救済劇の成否は、筋書通り総ての人間がその役割になり切って、これを忠実に、そして確実に演ずるか否かにかかっている。これは叡知だけの問題ではなく、情熱に支えられた意志の問題である。この劇の成功は合理的人間関係、即ち国家という人工的人間の確立である。それは同時に、人間が理性によって構想した、拡大され、強化された人間、自己保存を合理的になしうる人間としての自己表現の完成であるであろう。人間の基本問題はこゝに於て解決をみ、人間哲学は国家哲学によって完成する筈である。しかし人間の現実の歴史は、この点に関しては、挫折の歴史であったといえないこともない。そしてこの問題はいつまでも水解することのない運命にあるのかもしれない。この点で歴史が常に繰り返してであるかぎり、キリストの王国はいつまでも人類の理想像として消滅することはないであろう。

結 語

我々はホッブズ哲学を彼が定義した通りの哲学として、又彼の哲学体系を、夫々異なる現象に対応して対象を異にしつゝも、同一の哲学の本質、目的、及び方法によって貫通されたものとして理解することをその立場としてきた。この立場を明らかにするために、彼が哲学の対象を「物体」と総称したことに注目して、先ず「物体」が学一般の対象としてどのような性格をもつかを解明し、その基礎の上に人間、及び国家の哲学がどのように構成されたかを明らかにしようと試みた。道徳、及び宗教の否定者という意味で彼に与えられた唯物論者という烙印を除去して、哲学者として、更には倫理学者としての彼の姿を浮き彫りにするには、何ら他の者の弁護を必要とせず、唯彼自身の言葉に忠実に従い、その主張を素直に理解し、解釈することが先ず必要であるというのが我々の確信であった。しかしこの小論の目的がホッブズを哲学者として描き出すことにあったために、こゝで取り扱われた著作も若干の主著に限られており、

その主著においてさえこの目的に直接関係のない部分には触れられなかった。こゝで描き出されたのは哲学者という、いわば彼の人間像の骨格にすぎないのであって、動乱の時代に生きた彼の複雑な全人間像を描くことは更に困難な問題である。こゝで彼の人間像の骨格だけを描き出そうと試みたのは、一つにはこのことが彼を理解し、評価するために不可欠の条件であるからでもあるが、同時に筆者に関心のある問題点に関して、現在の時点で彼を再評価する場合、彼の哲学こそ問題とされねばならぬと考えられたからでもある。そこで我々は最後に問わねばならない。現在において彼の哲学を再発掘することは我々にとってどのような意味をもつのであるかと。こゝでは筆者の関心事である倫理学の問題に限りたい。

倫理学には固有の基本問題がある。本論においても折に触れて指摘しておいたのであるが、倫理学は人間、及びその社会関係に関する学であるかぎり、人間関係の合理的原理を含まねばならないが、更にこの原理への「義務づけ obligation」をも含まねばならないということがこれである。我々の哲学者が強調したように人間はその中核において情意的であり、近代社会に対応して人間が基本的にどのような情念に支配されているかを彼は鋭く分析した。孤独な人間はその中核において情念的であり、本来道徳的に無記的ではあるが、やがて反道徳的となる動機を秘めている。仮令合理的原理が理性によって指令されたとしても、これへの義務づけを欠くならば有効な道徳的原理とはいへない。彼は人間をその中核から揺り動かして、道徳的原理へ義務づける動機を二つ挙げた。恐怖と希望とがこれであった。彼にとって、彼が生きた時代は恐怖の時代であり、人間の基本目的が暴力によって破壊されるという恐怖が反道徳的行動を抑止すべきであった。しかし恐怖は有効な抑止力ではありえても、あくまでその役割は消極的である。道徳的原理は同時に希望の指針でなければならない。そのために我々の哲学者は先ず内乱の現状の分析から始めて、不正と悪の原因を剔出し、これを除去するための道徳的原理を推論してこれを合理的ならしめ、この原理の実現に有効な方策を理論的に構成して、希望の指針たらしめたのである。彼が生涯孤独と恐怖とに耐えながら、彼を非難し、冷遇し、弾圧さえ加えた祖国に対して、彼が提示しようとしたのは希望の計画書としての「人間、及び国家の哲学」であった。我々は全世界的な規模において恐怖の時代に生きている。全人類の基本的目的の爆砕が恐怖によって辛うじて抑止されているのが現状である。現在希望の計画書が待望されているのではないだろうか。倫理学はこの課題に応えるように構想さるべきではないか。

この問い掛けは現在の倫理学の混沌とした状態において特に重要な意味をもつようにおもわれる。近代以後に限ってみても、倫理学が主張する道徳の原理は多種多様であり、その上これを取り扱う学の性格も亦様々である。これらの多様な諸原理と多様な性格とをもつ学を倫理学と総称した場合、倫理学は果して一つの名称で呼ばれるに相応しい学でありうるかという基本的な問題、否むしる致命的な問題に我々は直面する。我々の哲学者が自然法の多様性と相互対立の故に、自然法学者を批判したことは既にみた。そして実証主義者は自然法学者の数だけ自然法があるとして彼等を嘲笑した。倫理学も亦諸原理と学の性格の多様性と相互対立、否むし

る混乱の故に、この嘲笑を甘受せねばならないのではないか。これは人間本性とその相互関係との複雑さによる倫理学の宿命といえるかもしれない。しかし宿命を理由に倫理学の現状を弁明することは我々にとって名誉あることとはいえない。

倫理学の現在の混乱を整理するために、我々はホッブズの「人間、及び国家の哲学」の基本的構想に注目したい。彼は当時の自然学をモデルとして先ず学の本質、目的、方法、及び対象について哲学的省察を加え、これらを明確に規定した上で、当時の社会状態の中に見出された倫理の基本的問題を解決するために「人間、及び国家の哲学」を学として構成しようと試みた。今仮りに彼のこの哲学を「学としての倫理学」と呼ぶことにしよう。このような構想はホッブズをもって嚆矢とするが、この構想が近代以後の時代に固有のものであるばかりでなく、必然的でさえあることに注意したいとおもう。何故であろうか。近代において学は先ず自然学として成立した。自然が巨視的にも、微視的にも限りなく拡大されてゆくにつれて、巨大な自然界は局限された人間の常識や経験をもってしては把握されえないものとなる。自然に関する普遍的な認識は学の任務となった。自然観の拡大は同時に人間関係の拡張であった。人間の相互関係は拡がりゆく交通に基づいて普遍的抽象的とならざるをえない。ホッブズによって抽象的に孤立した個人の相互関係として把握された普遍的な社会関係は、商品生産を基本とする社会体制の下では、好むと好まざるとに拘らず、何人といえども社会的に商人として、更に人間自身さえも商品として市場に現れるという形式をとらざるをえない。人間関係を社会的に媒介するものは商品と貨幣という抽象物である。自然的な意欲や感情に基づく経験や常識をもってしては、人間は自己自身、及びその状況と運命とを適確に知ることさえ覚束ない。自然学と同様に学の方法に従って社会現象を普遍的に認識する学が必要となる。近代以後既に現実となっている普遍的抽象の人間関係において見出される倫理の基本問題の解決は学に委ねられねばならない。従って「学としての倫理学」の構想は近代以後に固有な人間関係に対応して必然的であり、不可欠といわねばならない。そして現在においても人類はこゝに将来への希望の指針を期待せざるをえないのではないか。「学としての倫理学」という基本構想に注目するかぎり、ホッブズを継承する著名な人々としてアダム・スミスとマルクスとを挙げる事が出来るのではないだろうか。この提案は甚だ大胆であるように見える。従来社会理論は常にこれに対応している歴史的な社会状態との関聯で理解されてきたし、このことは勿論意義のあることであった。事実歴史的社会的状態に対応して、ホッブズ、スミス、及びマルクスの理論には重大な相違がある。この差異を承認した上で尚彼等を貫通する共通点を指摘するために、我々は「学としての倫理学」という名称を用いたのである。一言でいえば、近代人がその運命ともいべき近代的な社会関係の中に発見する基本問題、即ち夫々の時代において人間の本質的活動を抑圧し、歪曲する社会関係からの人間解放を基本目的として、この目的実現の方策を学として探求しようとする基本的構想に共通点が見出されるのである。そして現在我々が倫理の問題を考える場合、「学としての倫理学」が近代以後に果してきた役割は高く評価されるべきであろう。このよ

うな観点から、我々はホッブズ哲学を「学としての倫理学」の源流として再発掘することに重要な意義を見出すのである。

「学としての倫理学」も亦近代思想の一つとして、その特色を分有する。近代自然法が示しているように、人間存在の合理性の確信がこれであり、倫理の問題の解決も、人間存在の本質と確信される合理的行動を妨げる不正な社会的関係の変革に求められるのが普通である。人間解放は専ら人間を疎外する社会関係からの人間の本質的活動の解放として構想されており、近代人の合理主義がその基調となっている。しかし我々の哲学者は一方で学としての倫理学を構想しながらも、他方でこの学の基礎である近代人の合理主義そのものを告発したのであった。

「万人の万人に対する戦」という表現でもって彼が剔出した近代人の原罪ともいべき「人間悪」の問題がこれである。社会的結合から解き放たれて、連帯感を失い、孤立した個人としての近代人が抽象的な人間関係の中で自己の存在自体の中に見出さざるをえない不気味な深淵の問題と言い換えてもよい。我々の哲学者は近代人の合理主義そのものに基本的な問題を指摘しながらも、この合理主義を基盤とせざるをえない「学としての倫理学」を構成しようと試みたのである。我々はここにホッブズの「人間、及び国家の哲学」の基本的矛盾を見出す。近代初期において既に、近代人自身が内包している基本的矛盾を彼は摘発したのである。我々はこの問題点に注目し、彼の人間、及び国家の哲学を追跡したのであるが、彼の指摘した基本的矛盾が国家主権者の人格的分裂という形で集約的に現れ、遂に満足を与えうるような解決に到ることが出来なかったということを見出したのである。予言者モーゼの悲劇に象徴される国家の性格は同時に近代社会の悲劇的性格を象徴するというべきではないだろうか。我々は応々にして近代国家の悪を語り、近代社会の不合理を批判する。そしてこれへの反定立として個人、或は一定の社会が対置される。勿論この批判には意義がある。しかしこの悪が自己の外部にあり、対置されたものとは無関係のものとなされ、対置されたものはこの悪から免れていると単純に考えられるところに問題があるのである。近代国家、又は近代社会を生み出し、これに独自の性格を与えたのは近代人であって、国家や社会に見出される悪は鏡に写し出された近代人自身の姿であることをホッブズは教えているのではないか。国家に苦しめられる我々は、ある意味で自己自身の間悪に苦しむのではないか。国家の悪に悩む近代人はバンクオの幽霊に戦慄するマクベスではないか。近代国家はこの意味で近代人が生み出したその運命というべきであろう。しかし先に指摘された通り、我々は「学としての倫理学」の意義を低く評価すべきであると主張するのではない。むしろ我々の立場はこれと正反対であって、この学の構想が近代にとって不可欠であり、我々はその意義の大きさをあくまで主張したいとおもう。唯我々の哲学者が告発したように、この構想には重大な問題点があることも亦無視出来ないのである。要するに近代社会の基本問題は、近代人が確信する程に単純に処理出来ないことが我々の哲学者の教えるところであるといつてよい。

我々の哲学者による近代人の合理主義の告発が或る意味で受け継がれて、別種の倫理学が構

想された。著名な例としてスピノザとカントを挙げることが出来るようにおもわれる。両者の倫理学には大きな差異があるにも拘らず、自由な存在者の構成する社会が倫理的理想状態として構想されている点では一致しているといえる。両者の倫理学が教えているのは、人間がその存在自体において自由となること、換言すれば、人間の自己変革の努力が解放された人間関係の構成の必要条件であるということではないか。これこそ我々の哲学者が近代人の基本的な倫理の問題として提出しながら、遂に解くことの出来なかった問題に対する一つの優れた解答というべきであろう。どれ程社会的関係と、そこにおける人間の機能とが合理的に想定されようとも、内面的にその機能を空洞化し、社会関係を掘り崩してゆく不気味な深淵を近代人は人間存在、及びその関係の中に感ぜざるをえない以上、人間の存在自体に関わる基本的な問題を取り扱う倫理学が構想されねばならない。今仮りにこのような倫理学を「形而上学としての倫理学」と呼ぶことにしよう。こゝで「形而上学」と呼ばれたのは、人間存在自体に関する倫理的問題を取り扱う学という意味を表現せんがためであるが、存在自体の理論的認識という意味は今の場合全然含まれていない。スピノザがその主著を「エティカ」と名づけ、カントが自由の形而上学を実践哲学として構成したように、形而上学は実践哲学という性格をもつべきであることも亦注意されてよいであろう。ともあれ、我々の哲学者が「人間、及び国家の哲学」において提出した問題は、その基本的矛盾の故に彼自身の努力にも拘らず、彼の手によっては解決されず、「学としての倫理学」と「形而上学としての倫理学」とに分裂せざるをえなかったとあってよいのではないか。

そこで我々は一つの問題に直面する。「学としての倫理学」と「形而上学としての倫理学」は相互に矛盾し、対立するものであるか、それとも少なくとも両立しうるものであるかという問題がこれである。現在の倫理学の混乱の原因の一つは、性格と原理を異にする諸学の無批判で、しかも感情的とでもいう外ないような不毛な対立にあるようにおもわれる。こゝで想うべきはカントの批判精神であり、この問題も亦批判を眼目としていることはいうまでもない。我々は既に考察された我々の哲学者の学に関する哲学的省察を想起せねばならない。我々の解釈によれば、学の対象は現象でもなく、又存在自体でもなくて、現象の原因として現象の下に、存在自体に代えて想定されたスッポジツムという性格をもつものであった。人間はホップズの場合「人間的傾動」、即ち「努力」を基本的属性とする「人間」であったし、アダム・スミスの所謂「ホモ・エコノミクス」、マルクスの「ホモ・ファーベル」もこれに当る。これらはいずれも社会現象を普遍的に説明し、理解せんがために学によって想定された人間存在であり、我々の哲学者の表現を借りれば、スッポジツムという性格をもつ学の対象でなければならない。学の対象は人間存在自体の学的表現ではあっても、これを尽すものではありえなかった。学はその対象の限界を謙虚に承認せねばならない。学の対象が存在自体を潜称するならば、学は独断的唯物論に転落せざるをえず、これが倫理的に如何に有害であるかはすでに述べた通りであって、倫理学という性格を喪失する外ない。我々が先に「独断的物質主義」と呼んだものがこれ

である。学は常に人間存在自体に関して倫理的に問われることを認めねばならないのである。我々の哲学者の学の省察が前提されるかぎり、「学としての倫理学」と「形而上学としての倫理学」とは、矛盾し、対立し合うものではなく、少なくとも両立しうるものでなければならない。これが我々の得た結論である。

では二つの倫理学は相互にどのように関聯すべきであろうか。これは我々に残された重要な問題であるが、この問題の検討は本論の課題を越えており、今後に残されねばならない。唯我我はホッブズの解決の努力にも拘らず到達せざるをえなかった結末を想うとき、軽々しく両者の総合を語るべきではないとおもう。ともあれ、十七世紀中葉、社会の近代化の激動期において、我々の哲学者は既に近代そのものを問題とし、これを哲学の対象として探求しようと試みた最初の人であった。現在の倫理学の混乱した状態に直面する我々にとって、近代という時代そのものに固有で、しかも必然的に提出されねばならない基本問題を初めてとりあげ、その解決のために学を構想した人としてのホッブズの再発掘と再評価の意義は大きいものがあるといふべきであろう。

— 了 — 1967. 3. 31

註4 自然状態に対応する人間像の問題

自然という観念には永遠不変という観念が結合しているのが普通である。この結合によって、近世初期に自然観が様々な意味で近代化のイデオロギーの役割を果たしたところに、その歴史的意義があったわけであるが、自然の観念によって構想された内容そのものは、決して永遠不変のものではなく、或る特定の歴史的な社会状態での人間の体験を基礎としていることは、もはや我々にとって常識である。この意味では、ホッブズの自然状態も亦例外ではありえない。本論では自然状態をホッブズの著作の言葉に従って、抽象的に論理的な観点から追跡することに重点をおいて、その意味を考察するように努めてきたが、彼の自然状態の理論が当時の歴史的過程の中でどのような人間像と対応していたかということは、彼の抽象的な理論、或は彼の人間分析を理解するためにも重要な意味をもつであろう。

例えば、我々は本論で自然状態の古典的解釈としてテンニエスを挙げた。彼によれば、戦の状態としての自然状態は資本主義体制下の社会状態、即ち「商業社会の勃興、野蛮な競争、資本主義的搾取」の状態の反映であり、『人間は人間にとって狼である』、そして『万人の万人に対する戦』という彼の表現は、近代社会内部でのこれらの状態を表示せんがために屢使用される¹⁾といわれる。国家社会主義的観点からホッブズを解釈しようとするテンニエスにとっては、このような解釈は当然といえるし、時代的な食い違いを度外視すれば、資本主義社会に於ける激烈な競争や、弱肉強食の状態は、ホッブズの自然状態の典型的な例とみえるかもしれない。しかしかなり高度に発達した資本主義体制を前提とする経済的自由競争と、資本主義的搾取とをホッブズの自然状態に対応させることは、時代の上からいっても無理であることは本論に於ても指摘されたが、更に経済学が成立する際に構想された資本主義的人間像、即ち経済人と、ホッブズが自然状態に於て分析した人間像との間には、共に資本主義的であり、近代人であるといっても、無視出来ない相違があることから難点があるといわねばならない。テンニエスの解釈は、それなりに我々にとって尚示唆に富むことは否定出来ないが、ホッブズの自然状態を理解するためには、やはり戦の具体的なイメージを彼自身が実際に体験した祖国の内乱に求めるのが自然であり、無理がない。そこで自然状態という方法的なフィクションに於て、抽象的に分析された人間像に対応している当時の具体的な人間像について、ここではシュトラウスの解釈を手引きとして簡単に触れておきたい。

1) Tönnies: Hobbes s. 224

「彼〔ホブズ〕の道德性はブルジョア世界の道德性である²⁾」とシュトラウスは言う。しかしブルジョアジーとはいわれても、所謂経済人という観念とは程遠い初期資本主義的人間を指している。具体的には、清教徒革命の時代の議会派の人々、つまりホブズと同時代の人々である。彼等にとっての最大の関心事は、経済人のように勤勉でも節約でもなく、「肉体と魂との安全 security of body and soul³⁾」であり、害悪も経済人の感ずる貧窮、圧制、侮辱ではなくて、「非業の死 violent death³⁾」であった。彼によれば、資本主義体制に確信をもち、将来の発展を楽観する経済人と、封建体制の崩壊に伴う伝統的な人間関係の解体によって、社会的、心理的に不安定な状態におかれ、政治的、宗教的抑圧の下にあった初期ブルジョアジー、即ち、清教徒達との基本的相違がこゝにあった。ホブズが自然状態で示した人間の基本目的も、「非業の死」の回避としての自己保存であり、言い換えれば、「肉体と魂との安全」であった。所有権よりも「肉体と魂との安全」に主として関心をもつ人間像がホブズの理論に対応していることが、後期のブルジョアジーに対応している理論から彼を区別する特徴の一つとなっていることは注意されてよい。人間のこのような基本的関心が次の二つの感覚に基づいていることに気付くのは容易であろう。一つは無力な孤独感である。「自然に基づく人間の本質的關係は、各個人が他の個人の思いのまゝに左右されることである⁴⁾」という感覚ともいえよう。ホブズの自由が人間の孤独を意味したことが想起されてよいだろう。他の一つは、自己の運命に関する不安の情念であって、無常感といえる。これは愛の神に対してではなく、絶対的な力としての神への恐怖を基調とする宗教的情念に伴う感覚であって、我々はこれをホブズの宗教という情念の分析に於てみた。運命は人間にとって好意あるものとはおもわれない。人間は現実の世界の抵抗に出会うことによって、その自然の性向とは反対の人間の地位を認識せざるをえないように強いられる。「一度この世と接触した人間は、喜びと笑いとを失ってしまい、人間は真面目にならざるをえず、しかも専ら真面目でしかありえない。人間をその生へしがみつさせるのは、生の楽しさではなくて、死の恐ろしさである⁵⁾」といわれる。人間の基本的態度は生真面目さであり、基本的感情は、生が楽しくないにも拘らず、死は恐ろしいということであろう。本論に於ても触れたように、孤独感と無常感に浸透されている人間にとっては、死、特に非業の死は自己の無力と無価値との完全な実現であり、自己の存在の無意味さの象徴であると感ぜられるからである。従って自己の運命の冷酷な無常に苦悩しつつも、人間は非業の死を第一の悪として避け、「肉体と魂との安全」を求めざるをえない。自己保存はこのような意味に於て第一の善である。しかし人間の福祉には全く関係のない運命、不可抗力ともいふべき宿命によって人間は左右されていると感じているのであるから、「人間は自己自身で自己を救うより外に道はないのである⁶⁾」ということになる。人間は生に何等かの積極的な価値を期待して、これを求めたり、生を享受したりするのではなくて、冷酷な状況からの自己救済が最大の関心事となる。人間の基本的な関心と状況とがこのようなものであるとするならば、ホブズが示した人間の情念のドラマは、個人の無意識で、衝動的な自己救済への試みであり、自然権のドラマもこの延長上に於て意識的に自己保存を目指しながら、その手段に於ては自己矛盾へ陥らざるをえない絶望的な努力であるということが出来る。両者の自己救済への努力も、冷厳な状況からの脱出という止むにやまれぬ要求に発してはいるものの、その目的が一個人だけの救済であり、しかもそれが専ら力による支配という絶望的な手段によって追求されたために、かえって人間悪という自己矛盾に陥らざるをえなかった。それにしても、このことがおかれた状況への不可避の人間の反応であり、止むに止まれぬ衝動的なものであるところに、人間悪が人間にとって根本的なものである理由がある。

情念と自然権とのドラマに於て挫折した人間の心理的特徴が、シュトラウスによって次のように指摘される。即ち、自由の挫折感人間をして自由を思考の対象とし、これに積極的意味を認めることを放棄せしめる。「理論的には、機制的な自然科学によってこのような自由を否定し、しかも実践的には、この科学の助

2) Strauss: The political philosophy of Hobbes p. 121

3) ib.

4) ib. p. 123

5) ib. p. 124~5

6) ib. p. 125

けをかりて、自然、特に人間本性の征服によって、その自由を主張することが、人間にとっては一層よく、又相応しい事柄である⁷⁾。」言い換えれば、人間は観想的ではなくて、実践的であり、自己の実践と労働とによってその力を拡大することが人間の自己主張であり、その力だけのことを実践する自由を確保することがその基本的姿勢となる。理論的には、科学的、又は宗教的決定論への傾斜をその特色とする。ホブズ哲学が「知は力なり」という精神の上に立っていたことはすでにみた。彼が意志の自由を否定したのもこれに対応しているといえるだろう。彼の哲学が人間の福祉のために、その力を拡大することを目的としたことも、人間を内外から脅かす力に対しては、力をもって反応しようとする人間の基本的姿勢に基づいている。欲求することが仮に自由であるとしても、この生に於て欲求すべき目的が他に見当たらない場合、或はむしろそのような目的を探求する心の余裕さえ失っている人間にとっては、一体この自由にどのような価値を見出さるであろうか。自由の実践的否定は、消極的には、享樂に対する不信からくる禁欲的態度、或は少なくとも生の享樂に積極的な意味を認めようとしなない態度となる。そして積極的には、自然——環境としてばかりでなく、人間本性としても——から離脱して、理論の援助の下に自然を利用し、又は開拓する人工的な創造への努力が人間の基本的姿勢となる。自然の開発への限りない努力はその典型的な発現であるが、これが社会的に国家の人工的構成に向う場合、国家の目的は市民の自由ではなくて、その平和と安全とであり、個々人が挫折した運命との悪戦苦闘を、集中され、結集された国家権力の人工的創造によって、合理的に継続する努力となって展開される。このような人間にとって、国家権力はその自由に対する障害として受け取られるどころか、「肉体と魂との安全」の有効条件として肯定される。その理由は、いうまでもなく人間にとっての最大の関心事が不安な運命からの自己救済であり、この目的を実現せんがために、結集された権力によって自由を実践的に拡大せんがためである。強大な人工的権力はこの合理的な目的のために必要でこそあれ、拒否される理由はないからである。「可死的な神 mortal god⁸⁾」という国家の人工的構成の目的は、人間が力を結集して、可死的ながら神とならんがためである。

さてこのようなシュトラウスの解釈から直ちに気付かれることは、このような人間像が、マックス・ウェーバーによって、その著「プロテスタント倫理と資本主義の精神」の中で分析されたカルヴィニズムの精神によく似ている点である。このことは時代の上からいっても当然というべきであろう。ホブズ自身が体験した第一革命は清教徒革命ともいわれ、資本主義の英雄時代の人々の推進した運動であったからである。しかしそうであるからといって、ホブズが清教徒革命運動のイデオログであったということの意味するのではない。清教徒は神の栄光のために、職業を通して社会的に活動して、現実に社会を資本主義体制へ変革していった人々であったといわれる。しかしホブズは哲学者であった。彼には、哲学という合理的認識の能力である理性への信頼と、理性に導かれて為される人工的工作の努力の有効性に対する確信がある。国家は人間の自己救済を目的として、合理的に計画された人工的創造物であった。仮令人間の現象にどれだけ不合理なものが含まれるにせよ、それが理性の対象となって、冷静に分析され、原因が突きとめられるかぎり、不合理からの解放の合理的設計も亦哲学の本領であり、この合理性への信念なくしては、そもそも哲学自体が成り立たないからである。しかしこの意味で彼が哲学者であったために、結局清教徒革命の渦中にありながら、抽象的理論を構成する傍観者たらざるをえなかったともいえる。

清教徒革命と、これに続く名誉革命は、結局のところ社会の諸階層の政治権力をめぐる権力闘争であり、各派の力の消長によってめまぐるしく変転するが、要するに新旧上層階級の妥協と、下層階級の弾圧とによって、名誉な革命の幕はおりたのである。実際政治上の変革はあったものの、ホブズの意図した人間の自己救済という観点からみれば、この結末がどのように判定されねばならぬかは別個の問題である。しかしテンニエスの解釈が生れたように、当時の状況は自然状態の解決というよりは、政治的妥協による闘争の終了というべく、自然状態は政治から経済の領域へと一層深化し、悪化していったと解釈することも可能であろう。唯我々は次のような安易な解釈に注意しなければならない。ホブズの理論に対応する人間像が資本主

7) ib.

8) Leviathan p. 112

義の英雄時代のブルジョアジーであるといわれるからといって、この英雄時代が過ぎて、資本主義体制が確立され、彼等が支配階級となった場合、もはや彼の理論はこれに対応せず、過去の思想になり終ってしまったのである。つまり彼の理論は封建貴族とブルジョアジーの勢力の均衡の上に維持される絶対主義のイデオロギーにすぎないというわけである。これに対して我々の維持する立場は、彼が如何なる階層のイギオログでもなく、哲学者であったこと、そして彼は彼等に於て人間、特に近代的人間を哲学的に対象としたこと、即ち、その対象はあくまで近代的社会関係における人間であり、しかもこれの哲学的分析であったことを指摘するにとゞめよう。このことは彼の人間、及び国家の哲学の考察によって明らかにされるであろう。

註5 カントの自然状態の解釈——根本悪の問題

本論に於てホッブズの自然状態が「万人の万人に対する戦」と表現されていることの哲学的意味を、普遍的な人間悪の表現であると解釈したとき、ホッブズの言葉に出来るかぎり忠実であろうと努めはしたが、その際に筆者の念頭にあったのは、宗教論に於けるカントの自然状態の解釈であったことを認めないわけにはゆかない。ホッブズは革命の時代に生きた人であり、その身边は批判と誤解とにとりかこまれており、当時としては、彼の旗幟は鮮明であったとはいえ、宗教に関する微妙な事柄についての彼の態度は必ずしも明瞭ではなかったのも事実である。この事柄に関しては彼の主張も断片的であり、はっきりと「人間悪」について語っているわけではなかった。ところでカントは宗教論に於て人間本性の問題をとり挙げ、その第三部を自然状態の分析に当て、人間の「根本悪 *das radikale Böse*」としてこれを告発していることは周知の通りである。勿論ホッブズとカントとは夫々哲学の立場を異にしているが、自然状態の解釈では著しく似ているという印象を受けることも亦事実である。こゝではカントによる自然状態の解釈を簡単に考察することによって、我々の解釈である「人間悪」が、カントのいう「根本悪」と略同じ性格のものであることを明らかにしたいとおもう。

「人間の自然状態は万人の万人に対する戦である *Status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* というホッブズの命題は、戦の状態である *est status belli* というべきであるということ以外に何らの誤りをも含んでいない¹⁾」とカントは言う。もっともホッブズも戦の本性を戦闘に限らず、「その反対への如何なる保障もない総ての期間の、よく見分けられる戦闘への性向の中にある²⁾」と述べていたのであるから、カントの訂正はホッブズの言葉に忠実に従いながら、センセーショナルな表現を和らげて、正確に規定したものといえるだろう。カントはこのように語ることによって、ホッブズの自然状態についての基本命題を略全面的に承認し、カントの立場からは当然のこととして、道徳性と合法性との区別をこれに適用して、根本悪の問題を「倫理的な自然状態 *der ethische Naturzustand*」にかぎり、これを次のように説明している。「倫理的な自然状態とは各人の中、及び各の他人の中に見出される悪による絶え間のない敵対状態であり、人間は（既に述べたように）相互に彼等の道徳的素質を腐敗せしめ合い、各個人が善意志をもつ場合でさえも、彼等を統一する原理の欠如のために、恰も彼等は悪の道具であるかのように、彼等の不和によって善の共通目的から遠ざかり、再び悪の支配の手に落ちる危険に陥るのである³⁾」と。或は又「倫理的な自然状態とは公然たる相互敵対であり、内面的無道徳状態 *ein Zustand der inneren Sittenlosigkeit* であって、自然的人間はこゝから出来るかぎり逃れるように努むべきである⁴⁾」と。一言でいえば、倫理的な自然状態は、「悪による絶え間のない敵対状態」、又は「徳原理の公然たる相互敵対」であり、その原因は、「彼等を統一する原理の欠如」、即ち、「内面的無道徳状態」にあるといえる。このような言葉が示す自然状態が根本悪として告発される人間の状態のカント的表現である。カントが人間本性の善原理と呼んだものは、いうまでもなく所謂「人間本性に於

- 1) Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Philosophische Bibliothek) s. 104 Anm.
- 2) Leviathan p, 82
- 3) Kant: Die Religion s. 103~4
- 4) ebend. s. 104

ける善への本源的素質⁵⁾」であって、動物性、人間性、及び人格性への三つの素質が含まれている。これらの原理は人間本性の中にある悪原理、即ち、「人間本性に於ける悪への性癖⁶⁾」の攻撃にも拘らず、勇気をもってこれと戦い、無限の精進によって善き人間となることを確信する人間的原理である。各個人の内面の戦はこの善悪両原理の間で戦われ、善原理の無限の努力が道徳的に要請される。しかし自然状態で相対立し、敵対するのは善原理と悪原理ではなく、善原理と善原理、即ち、どちらも善原理をもつ人間と人間とであることに注意せねばならない。何故善原理は相戦わねばならぬのであるか。人間と人間とを相戦わしめる原理の説明にあたって注目されねばならないのは、善への素質の一つであった「人間性への素質」であって、次のように説明される。「人間性への素質は自然的ではあるが、しかし比較する自愛（これのために理性が必要とされるのである）という普遍的な名称を得ることが出来る。即ち他人との比較に於てのみ自己を幸福、又は不幸と判定する。そしてこれから、他人の意見によって自己に価値を与える傾向が生ずる。しかもこの価値は、本来は平等な価値である筈であるが、誰にも自己に対する優越を許さないで、他人が優越しようとする努力はしないかという絶え間のない心配と結びついており、こゝから段々と他人の上に自己の優越を得ようとする不正な欲望が生ずる。この欲望の上に、即ち、嫉妬や競争心の上に、我々が我々にとって無関係な人々と見做す総ての人々に対するひそかな、そして公然たる敵対という最大の悪徳が接ぎ足されるのである⁸⁾」と。この「不正な欲望」がカントのいう「情欲Leidenschaft⁹⁾」であって、「自己自身に対する支配を排除する傾向性⁹⁾」ともいわれ、これがホッブズの情念にあたることはいうまでもない。ではこの情欲はどのようにして生ずるのであるか。「人間にこの危険を招き寄せ、その中にとゞまらせる原因と事情とを探るとき、人は容易に次のことを確信することが出来る。即ち、これらの事柄は、彼が孤立して存在するかぎりでの彼自身の自然のままの本性からではなくて、むしろ彼が関係し、又は交渉している人間からくるということがこれである。前者の刺戟によっては、人間の本源的に善なる素質を非常に荒廢させるところの、本来かく呼ばれて然るべき情欲は引き起されない。人間の欲求は極く僅かなものであり、これについて配慮する情意の状態は穏かで、平静である。人間は、他人が彼を貧しいと思ひ、そのために軽蔑はしないかと心配するときのみ貧しい（即ち、貧しいと思う）のである。嫉妬、支配欲、所有欲、及びこれらと結びついた敵対的な傾向は、彼が人々の間にいる場合、直ちにそのものとしては充足している本性に襲いかゝる。この場合、これらの人々が既に悪の中に沈んでいて、誘惑する実例として前提される必要は少しもない。相互にその道徳的素質を腐敗せしめ合い、相互に悪を為し合うには、彼等がそこにいること、彼等が彼を取り巻くこと、彼等が人間であることで充分である *es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, daß sie Menschen sind*¹⁰⁾」と。このようなカントの言葉から、我々は人間、及びその自然状態についての彼の鋭い洞察に深く感銘すると同時に、説明の言葉の相異にも拘らず、カントとホッブズとの人間分析が本質的な点で一致していることに気付くのである。人間の本性は本来無記なるものである。否それは善への素質を含み、或は正当な目的としての自然権さえもつものである。しかし人間が人間であるかぎり、即ち人々の間であって、人間として相対するということによって、人間は情念的となって、相互に善なるもの、正当なるものを滅し合うことになる。この例外を許さぬ人間の相互敵対こそ、カントの所謂根本悪の一形態であり、或は我々が呼ぶように、普遍的な人間悪といわれねばならないものである。

カントの自然状態の解釈によれば、戦は善原理と善原理との戦、即ち善原理をもった人間と人間との戦であった。ホッブズの言葉でいえば、自然権と自然権との戦であった。ここにこの戦の注目すべき性格がある。従って、自然状態では特に或る人を善人、悪人と判定する原理は存在しない。人間が総て善原理、又は自然権をもっており、これに基づいて行動するかぎり皆正当である。従って一部の人々だけが善原理に従っ

5) ebend. s. 25

6) ebend. s. 28

7) ebend. s. 26

8) ebend. s. 26~7

9) ebend. s. 29 Anm.

10) ebend. s. 99~100

て行動しており、他の人々をその反対と考えることは、イデオロギーとしては役立つかもしれないけれども、哲学的に言えば、何の根拠もない幻想にすぎない。ホッブズが清教徒革命の諸派のいずれにも左袒せず、夫々の理論を批判したのもこのためであった。自然状態が根本悪であるという意味は、次の点を考えてみれば一層明らかになるであろう。周知の通り、カントの道徳は理性的存在者の道徳である。その原理は所謂道徳法則であって、理性的存在者にとってはこれで充足している筈である。この原理も人間の個々人を規制することは確かであろう。「人格性への素質」がこの道徳の中核をなす。しかし自然状態に於ては、「各個人が善意志をもつ場合でさえも、彼等を統一する原理の欠如のために」、敵対せざるをえないのであるとカントは言う。人間でも、道徳法則の高貴さに感銘しないものはないであろう。道徳法則が現に意識されているとしても、人間が人々の間にいるかぎり、善原理を内に秘めながら、敵対することによって善原理を相互に荒廢させ、悪を為し合う。理性的存在者にとって、道徳法則はまさしく法則でありえても、人間にとっては、これが人間を道徳的に統一する原理であることは出来ない。自然状態は人間の無道徳状態であり、道徳法則さえもその結合原理でありえないところに、根本悪と呼ばれるに相応しい性格があるというべきであろう。

「万人の万人に対する戦」に於ては唯一つの悪がある。人間が正当なるもの、善なるものの実現を阻止し合い、滅し合うばかりでなく、内面的心情を腐敗せしめ合う。これこそ人間に固有の悪であり、例外なく普遍的な悪である。これがカントのいう「内面的無道徳状態」であり、人間を道徳的に統一する原理の欠如である。自然状態に於て人間が気付かねばならないのは、まさにこの点である。この状態に於てもイデオロギーは存在しうるし、近世の自然権を中心とした自然法思想も亦このような機能をもつものであった。しかしイデオロギーは道徳の原理となることが出来ない。むしろイデオロギーこそ、無道徳状態に於て道徳原理の代用物となることによって、この状態の無道徳性に気付くことを阻止する役割を果すとさえいえるかもしれない。又ここに近代人の原罪があるともいえるだろう。一言でいえば、ホッブズのいう相互不信である。人間が人間を相互に信じ合うことが出来ずに、しかも人々の間で生きねばならない。これが近代人の孤独地獄であり、道徳的頹廢である。

ホッブズの理論は自然法学派と同じ観念を使用しながら、その一般的傾向からは逆説と見做されてきたけれども、自然権がイデオロギーとして使用されるかぎり、それにどれ程の道徳的理想がこめられていようとも、決して道徳の原理となることが出来ないばかりか、かえって無道徳状態を悪化せしめるという逆説を指摘することこそ、彼の自然状態の理論の趣旨と解されてよいだろう。我々はここにホッブズの哲学的観点をみなければならぬ。政治家や革命者は自己の立場をその権利と利益との主張と維持とにおき、現実の戦を自己に有利に導き、終らせるように努力するであろう。目的は常に自己の権利であり、戦は眼前のものに限られている。しかし哲学者の立場からみれば、現実の戦は人間悪の現象であり、自然権の主張さえもその原因とみられる。個々の戦の終結だけが問題であるのではなく、人間悪からの人間の自己救済が問題である。少なくともホッブズとカントとは近代的人間の根本問題の一つがこの点にあることを教えており、倫理をも含めて、人間を考える場合にこの問題を無視することは出来ないのである。

Some basic problems in Hobbes's Philosophy

by YUTAKA KISHIHATA

Some basic problems in Hobbes's Philosophy

by YUTAKA KISHIHATA

Thomas Hobbes, who lived an eventful life in the turbulent days of the Puritan Revolution, is a problematic philosopher; indeed, he had much concern about social and political affairs of those days. The present paper, however, aims to study Hobbes solely as a true philosopher, and the reason for this concentration is, simply, that an accurate appreciation of his thoughts as a whole necessarily presupposes a full understanding of his philosophical foundations.

The present study is mainly concerned with two basic problems in his philosophy. Hobbes names all objects of his philosophy 'corpus' (body). I should like to pay attention to this fact. What is meant by 'body', which is the sole object of his whole philosophy?—this is the first problem, i.e. the first point to be brought under examination. And then, how is his philosophy of man and common-wealth to be interpreted, on the basis of the result of that examination? This is the second problem.

By his definition, philosophy (that is to say, science in general) is nothing but the correct ratiocination of reason, advancing from the diverse phenomena (natural or social) or effects, to their causes, i.e. the things, and vice versa. Whenever an event unfolds itself before us, it is supposed that there must have been some things which have given rise to it. His philosophy intends seek after its causes. However, 'body', which his philosophy seeks, is neither the thing in itself nor its phenomenon, but just a being, such that it is ratiocinated and supposed by reason, which analyses this phenomenon with the view to finding its causes according to its own logic; or a being known by the names of 'suppositum' and 'subjectum'. Suppositum or subjectum may be considered as a certain being supposed by reason under a phenomenon and, at the same time, in substitution for the thing in itself, so as to comprehend and account for that phenomenon. This is the true object of his philosophy, and here is a key to solve the riddles in his notorious materialism.

According to this nature of body, we come to realize, therefore, that by the word 'man' is meant a body, to which some human 'accidentia' (accidents) are ascribed, and by 'common-wealth', literally, a body politic. There are, however, some notable differences between man and other natural beings. Man necessarily lives under certain social conditions, it is true, but he may, on occasions, endeavour to erect a desirable society working together with their fellows. Man, in this sense, may be considered as a person. Now, 'person' is, in its original sense, a mask worn by an actor on the stage, and, in its transferred meaning, an actor himself, who personates himself or others and acts according to his assigned principles. If left in a state of nature, men must personate themselves, and act like wolves killing one another, from which state men necessarily

hope to flee. They ardently desire to have a peaceful common-wealth set up, where they are expected to act as virtuous citizens. A common-wealth is, in his opinion, an artificial man established by the people, and a sovereign also is an artificial person, who, as an actor, stands for the citizens. The main contents of his philosophy of man and common-wealth are, in my opinion, composed of great dramas, depicting a progress of human beings from the state of nature to a peaceful state. We may find the original archetype of these dramas in the grand epic 'Exodus' in the Holy Scriptures. His philosophy of man and common-wealth, therefore, should be regarded, I conclude, as a philosophical theory of this great human emancipation.

There still remain two problems, concerning which there have been no established theories as yet. The state of nature is described by him as 'Bellum omnium contra omnes' (a war of every man against every man). What does this description mean? This is the first problem. To this there have been given several answers, indeed, but very few that are satisfactory. He thereby intends, I believe, to point out the radical evil of man, that is to say, the Original Sin of modern people. In spite of our belief in the modern rationality of the human behaviours, we ought to learn here about the irrational activities of man in modern times. And Hobbes has usually been blamed for his theory of Absolutism. What is meant by the absolute sovereignty? This is the second point that remains unsolved. It is, of course, unreasonable to think that he did try to defend the Kings of those days in any way. We should rather say that his strange theory of the absolute sovereignty must be explicated as a logical consequence of the irrational activities of man mentioned above. A man, who shudders at the monster 'Leviathan', is really tormented by his radical evil that exists in himself. We should find here, in this point, the radical irrationality and other difficulties inherent in the modern state.

The conclusion of this study is, in a word, that Hobbes was a true philosopher who had a deep insight into man and his relations in modern times. If we are to discuss the basic problems in modern philosophy and ethics more or less fundamentally, then we should remember that his philosophy, as the origin of these disciplines, deserves our special attention and is well worth our serious studies and re-examinations.