

## リヴァイアサンの論理(二)

岡 部 悟 朗

### 三、ホッブズの対象・記号・人間

#### (一) 若干の予備的考察

本論を展開する前に若干の予備的考察が必要であろう。まず、ホッブズの位置づけに関してである。

ホッブズとその思想は、政治学の本質にふさわしく、一七世紀以来この方、ポレミカルである。しかし、ポレミカルというその意味は、たんなる果てしない論争史にとどまるということの意味ではなく、あるいはまた、ホッブズ自身の論争好きの性格とか、かれの思想の弱点、あいまいさ、さらには、矛盾のしからしめるところを突いているのではない。実際、ホッブズをめぐる、数多くの否定的なクリティークがあるにもかかわらず、そこに、我々は、一貫して共通する承認を発見することができる。

ピーターズはいう、

「(リヴァイアサンは)、少なくとも稀有の哲学的特徴を備えているが、余りに明快であるが為に多くの論点で誤っており、その概念は余りに理解しやすく刺激的であるが為に、二流の聖職者ですら、それを反駁せんと没頭したのであった。」<sup>(1)</sup>

プラムナッツは、「ホッブズは、イギリス政治哲学者のうちの泰山北斗であり最も刺激に富む人物である。」<sup>(2)</sup>といい、オークショットも「『リヴァイアサン』は英語圏で著わされた政治哲学の、最高にして恐らく唯一の、傑作であろう」という。<sup>(3)</sup>

ミノグになると、多少皮肉がこめられながら、「イギリス人のような極めてプラグマティックな国民が、政治哲学の最高傑作たる『リヴァイアサン』を生み出したことは、知性史上、興をそそるアイロニーである。」<sup>(4)</sup>と評される。

しかし、そこに共通する「最高傑作」という評価は、決して「英語圏」に限定されるものではないであろう。セイバインがいうように、マキアヴェリやグロティウスの流れにたつて、「一切のこうしたヨーロッパ思想は、一六四〇年から一六五一年にかけて一連の著作の中で発展させたトマス・ホッブズの政治哲学の中に合流し交叉した」<sup>(5)</sup>のであり、さらに、「近代の政治的傑作のうちで、唯一、ヘーゲルの『法の哲学』が『リヴァイアサン』の構図のもつ広さ・簡潔さ・堅固さを備えている」<sup>(6)</sup>といえる。その点、ミノグも、「むしろ、それは、ヨーロッパの政治的思索に関する偉大な哲学的伝統によつて理解されなければならない。『リヴァイアサン』は、プラトン、アリストテレス、聖アウグスティヌスの政治的傑作と並び聳立している。」<sup>(7)</sup>と主張し、ホッブズの偉大さを時間的・空間的により広げて認めるのである。

こうして、我々は、ホッブズを、ヨーロッパ知性史の中に、ヨーロッパ叙事詩的伝統の中に、つまり、ヨーロッパ思想の主題の中に位置づけることができるのである。

オークショットの言葉を借りよう。

「ホッブズのこの理論は、古典世界にさかのぼる系譜をもっている。創造的意志の概念や主権の観念を欠落するギリシャ思想が、代替しうる伝統の構築に達しなかつた合理的——自然的理論の批判に寄与したことは確かである。エピキュロスは案内役というよりもむしろ、靈感であつた。しかし、ローマ文明の政治概念やユダヤ教の政治的——神学的観念の中には、合理的——自然的伝統の外へ我々を引き離し、意志と創造の伝統の開始を構成するといわれる思想潮流が存在する。ホッブズの直接の先行者は、ローマ的概念の *lex* とユダヤ教——キリスト教的概念の意志と創造の上に構築し、双方とも合理的——自然的伝統に反対する種子を含んでおり、その種子は既にアウグスティヌスにおいて早くも花咲き、中世末期までにこの反対的立場は、それ自身の生きた伝統の中に結晶していた。ホッブズは近代科学の、だけでなく中世思想の世

界の中に生をもうけた。懷疑論も個人主義も、かれの社会哲学の基礎であり、それらは後期スコラ哲学の唯名論の賜物であった。意志と構想力、そしてまた、情念の解放によって、理性の置換は、ホッブズが書き著わす以前に、はるかに進行していたヨーロッパ思想のうちの變化を、徐々に伝えていく。政治哲学は、政治経験を、一般的に世界の経験に同化するものであつて、ホッブズの偉大さは、かれがこの点における新しい伝統を開始したことではなく、一五・一六世紀の神学者によって主として切り拓かれたヨーロッパの知的意識における變化を反映した政治哲学を構築したことにある。『リヴァイアサン』は、あらゆる傑作と同様、終りにして端緒である。それは過去の開花であり未来の種子箱である。その重要性は、それが、人類の墮落と救済のアウトグステイヌスの叙事詩を、新しい神話の中に再び具体化するヨーロッパ思想の長大な試みにおける最初にして偉大な達成であることにある。<sup>9</sup>

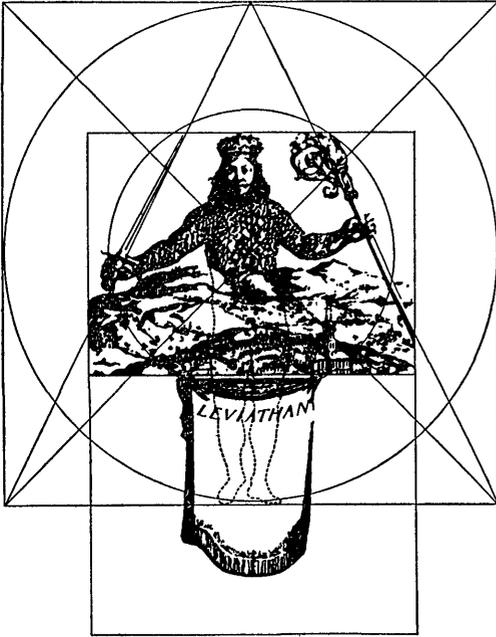
こうしたヨーロッパ知性史におけるホッブズの位置を確認した上で、本論を展開する前に、なお若干の予備的考察が必要である。それは、リヴァイアサンの論理の展開起点をどこにおくかの問題である。

当然の手順として、リヴァイアサンの論理の展開起点は、「レヴィアタン」の名称と意味から開始しなければならないかもしれない。しかし、それは、(決断主義や反ユダヤ主義の点をのぞけば) シュミットにまかせることが妥当であろう。<sup>10</sup>

では、どこから開始されるべきであろうか。それは、当然、一六五一年版の『リヴァイアサン』初版本の扉絵から始めなければならないだろう。しかし、それは、起点だとしても、同時にリヴァイアサンの論理の終点であるかもしれない。「その絵によれば、主権者の巨大な姿は、まるで小人国での王者ガリヴァーのように周囲からそびえ立っており、一方の手には戦いの剣を振り上げ、他方の手には正義の王笏をもっている。その下の谷間には、繁栄する都市が小さく描かれており、それが幾何学的に整理されているのは、明らかに、背後に立ちほだかる巨人によって平和と秩序とが可能になったことを象徴している。」<sup>11</sup> ゴヤの「巨人」はナポレオン戦争の象徴ではなく『リヴァイアサン』のこの扉絵に示唆されたものであるという説は、ホッブズ批判者のいう、主権者の恐るべき権力、あるいは主権の絶対性のイメージと容易に結

びつくものではある。しかし、「この主権者の力に満ちた身体は、いわば、彼自身のものではない。その身体の外面は、臣民たちの小さな像によって完全に覆われているのである。換言すれば、主権者は臣民を通してのみ、存在する。また、同じように重要なのは、臣民のひとりひとりが、主権者の身体の内側ではつきりと区別されているということである。国民たちは匿名の大衆のなかに呑み込まれてしまってもいいし、また秘蹟によって神秘的な身体に一体化してしまっていることもない。ひとりひとりがそれぞれ別個の個人なのであり、その各人は、自己同一性を絶対的に保持している。ここで示唆されているのは、主権者に委託された権力の実質は、権力に関する修辭が示しているほどには強力なものではないということである。」<sup>(12)</sup>

しかし、この扉絵には、もう一つの問題が隠されている。この扉絵 $\parallel$ エンブレムを、仲手川は幾何学的 $\parallel$ 図像学的に発展させて以下の様に考察している。<sup>(13)</sup>



ラインハルト・プラント「リヴァイアサンとゴヤの〈巨人〉の口絵」における図像分析図を参考にして作成

仲手川によれば、リヴァイアサンの鳩尾を中心にした小円は、「われわれの世界」であり、大円は、「いっそう大きな全体であり、ここには天界と冥府とが含まれている。」「神の御座」は、二等辺三角形の頂点に位置し、「これによって、リヴァイアサンは神の支配の内にあり、かれの手によって聖俗両権は行使されているが、両権は究極的に神に仕えていることが、図像学的に示される。」という。このようにして、仲手川は、ホップズ<sup>14)</sup>「無神論者」説の再検討をよびかけるのである。

再言すれば、この扉絵は、リヴァイアサンの論理の展開起点でもあり終点であるかもしれない。しかし、ウォーリンやリヤンや仲手川の主張をうけたからといって、我々が、結論をいそぐことは、暫く避けねばならない。それは、ホップズ国家論並びに宗教論を検討した上で結論づけられねばならないであろう。しかし、かれらの主張に対し、二点だけ、方法的な条件をつけることは許されるであろう。つまり、ホップズ思想の本質的特徴は、まず第一に、運動の論理で貫かれる<sup>15)</sup>ということであり、第二に、社会哲学を展開する際にも“annihilation”ないし“privation”の手続きがあると<sup>16)</sup>いうことであって、我々がエンブレムの中でステイックに考察してしまうと、ホップズ自身の思考と論理のダイナミックなプロセスを欠落してしまうおそれがあることである。我々は、リヴァイアサンの論理をどこから開始するにしても、想像の上で「この世界からすべてを取り除いた状態」から出発すること、つまり、「全滅せられた世界を想定すること」、「仮説的な世界消去」<sup>17)</sup>から始めて、そのあとに「物体の機械的な結合と因果論的運動」によって論理を展開しなければならぬであろう。そうでなければ、「ヨーロッパ思想の主流が、到達したとしても一歩一歩しか到達しなかつた結論と想像へ、ホップズがほぼ瞬時にして就いた」<sup>18)</sup>意義、つまり、ヨーロッパ思想におけるホップズのパラダイム転換の意義を、平面的にではなく立体的に、つまり、浮き彫りにすることはできないであろう。「苦心に苦心を重ねたあらゆる実験に従事してきた眼前に、それは、世界に関する人の通常の思考の大半を変革し、常識の領域にさえ、陸続たる諸発見と再解釈の巨大の流れに道を拓いたのであった。それは、あたかも科学や人間の思想が、この瞬時まで障壁にさえぎられていたかのようであった。——最初の欠陥が、あらゆる種類の運動を有する世界の中の万物に対する人の態度にある為に、水が堰止められて

いるかのようであった。しかるに今や、巨大な流れが解き放たれた。たとえ科学革命に対して作用するいかなる要因が存在しないとしても、変化と発見は滝となって流れこまざるをえなくなった。」<sup>(6)</sup>

註

- (1) Richard S.Peters's Introduction to Leviathan, Collier Books,p.7
- (2) John Plamenatz's Introduction to Leviathan, Founta Paperback,p.6
- (3) Michael Oakeshott's Introduction to Leviathan, Basil Blackwell,1946,p.viii  
この点、セイバインも同じ評価をなしている。「ホッブズは恐らく、英語圏の国民が生みだした最高の政治哲学者であろう。」  
G.H.Sabine,History of Political Theory,George G.Harrap & Co.LTD,1937,p.457.
- (4) K.R.Minogue's Introduction to Leviathan,Everyman's Library,p.iii
- (5) G.H.Sabine,op.cit,p.456
- (6) J.Plamenatz,op.cit,p.6
- (7) K.R.Minogue,op.cit,xxiv.  
ホッブズ自身は、自己を「プラトンに比し」(Leviathan,Dent, chap.31,p.197)、「又、同時代人の、コペルニクス、ガリレオ、ハーヴェイ、ケプラー、ガッサンディ、メルセンヌと比し」かれらの自然哲学に対し自らの社会哲学を並べる。(Concerning Body,F.W.I,pp.viii—ix)
- (8) M.Oakeshott,op.cit,liii  
なおオークショットは、ヨーロッパ知性史を刻印する三つの主要類型、すなわち、①理性と自然という支配的概念、②意志と技術、③合理的意志、をあげる。①にプラトンの『国家』、③にヘーゲルの『法の哲学』が属し、そして②に『リヴァイアサン』が「首座に上つて王」の位置を占める、と云ふ。(ibid., pp.xi—xii)
- (9) Carl Schmitt,Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes,Hohenheim,1982,SS.19-21  
これは、他の論文と共に、長尾龍一訳『リヴァイアサン』(福村出版、一九七二年)に収められている。(二六頁以下参照)
- (10) Sheldon S.Wollin,Politics and Vision,George Allen and Unwin,1960  
尾形他訳『西欧政治思想史』Ⅲ、福村出版、二五八頁
- (11) 仲手川良雄『歴史のなかの自由』中公新書、一三二頁

- (12) ウォーリン、前掲書、一五九頁  
 リヤンも、この点に關し、「特定の優越的な全体の中に、個々の個体が見えなくなってしまうことはない。」という。(Alan Ryan,Hobbes,Toleration and the Inner Life,in D.Miller and L.Siedentop(ed.),The Nature of Political Theory,Oxford Clarendon Press,1983,p.215)
- (13) 仲手川、前掲書、一三七頁—一四〇頁
- (14) ホッブズが「無神論者」であるかどうかという問題よりも、以下の点が重要である。「ホッブズは造物主を信じ、その信仰を告白し、神の存在を——第一原因として——論じ、推論しえたが、神の特性のいかなるものも、また、創造のメカニズムも、叙述されうるとは考えなかった。この問題に關連する問いは、ホッブズが論じたように、厳密には、解答不能の種類のものである。」(M.M.Goldsmith,Hobbes's Science of Politics,Columbia U.P.,1966,p.44)
- (15) 「心」や「靈魂」や「神」のよきな精神的概念を、切り離された領域にあてがうことによつて、それらを機械的運動圏から釈放した、より保守的なデカルトに比べると、ホッブズは、事實上、さらに前進したのであった。ホッブズは、運動を実体の全体に従うと考えた断固たる一元論者であった。結果として、ホッブズの運動モデルの受容は、デカルトの同じ受容よりも、ホッブズの人類学と政治思想にも拡大しさらに深く到達した意味をもちえたのである。」(T.A.Spragens,Jr.,The Politics of Motion,Croom Helm,1973,p.61)
- (16) T.Hobbes,Concerning Body, E.W.I,p.92  
 なお、藤原保信『政治理論のパラダイム転換』岩波書店、一九八五年、九六、一〇一、一五九頁  
 また、ウォーリン、前掲書、一一七、二二〇頁
- (17) 佐藤正志「ホッブズの自然概念」、飯坂、田中、藤原編『社会契約説』新評論社、一九七七年、八二頁
- (18) T.A.Spragens,Jr.op.cit.,p.20
- (19) Butterfield,The Origins of Modern Science,New York,Collier Books,1962,p.19.

## (二) 対象・記号・人間

ホッブズにとって、社会哲学の展開起点は、*annihilation* の思考によってまさしく現実社会を解体することであったかもしれない。しかし、一七世紀前葉の現実社会は、三〇年戦争並びにピューリタン革命によって現実的に崩壊していた。さればこそ、ホッブズの直接的な任務は、学的な *annihilation* にあつたのであり、それは、アリストテレス命題「ゾーン・ポリテイコン」を、マキアヴェリよりもさらに徹底して解体することであつた。「人間は自然によって国的動物である」という命題の解体は、ポリス、キヴィタス、レスプブリカという政治的共同体の解体、また、アレテーを探求する倫理的人間の解体と並んで、いっさいの「自然性」に関する意味転換を示すものである。この第三の「自然性」の意味転換、すなわち、ホッブズの主張する「人間的自然」||「人間性」を問うことから、本稿は出発しなければならぬ。

「ゾーン・ポリテイコン」が一旦解体されてそこから折出された「自然人」は、藤原がいうように、「『反社会的』ではあつても必ずしも『非社会的』であることを意味しない。……ホッブズの自然状態は決して文明社会から切り離された状態ではない。」<sup>2)</sup>といえよう。確かに、ホッブズの「自然人」像には、現実社会の反映がある。しかし、論理的には、現実社会からの投影を切り離し、「自然人」||「非社会人」を措定することは可能である。なぜなら、「自然人」という場合、本来、ホッブズの「自然」の概念には、多義性が認められるからである。「リヴァイアサン」序説冒頭で示される「自然」から出発し、「うまれつきの」人、「うまれつきの」感覚と構想力 (Leviathan, Dent, p.15) (以下、数字は頁数を示す)。「うまれつきの」慎慮 (p.22)、「食物の欲求、排洩及び解除の欲求」のような「うまれつきのもの」(p.24)、「自然的理性」(p.32, p.61)、「うまれつきの」智力 (p.33)、「うまれつきの」力 (p.43)、「自然的宗教」(p.53)、「宗教の自然的種子」(p.56)、「自然状態、自然権、自然の諸法、そして自然的人格に至るまで、概観しただけでも、無機的・有機的自然、有機的自然、生理的自然、社会化を経っていない精神力、他人との関係を含まない個体の自然、前社会的をさす自然、本来的な所有を示す自然、等々

の意味をうかがうことができる。まずは、セイバインがいうように、ホップズの「自然」は、二重の意味で語られているといえよう。すなわち、「自然人」は、ほぼ「非理性的人間」、「spontaneously」に行動する人間なのであるが、「社会状態を設立し運営する際には、自然人は超自然的な計算能力を示す」というパラドキシカルな人間像なのである。ともあれ、こうした「自然」概念の多義性にもかかわらず、ホップズにおいて、「非社会的」人間——「反社会的」人間——「社会的」人間の論理過程を明確に抽出することは可能であろう。

こうした明確な論理過程を把握させるものこそ、ホップズの自然哲学から社会哲学に至るまでの一貫性と体系性、そしてその過程を貫く運動概念なのである。従って、その体系性のうちにある人間は、自然過程にある一つの実在として把握される。無機的自然と異なる有機的自然としての人間は「生命運動」なのである。「ホップズが、運動モデルを、物理運動の領域から実在のすべてに運びこむ重大な第一段階は、『生命運動』の概念を伴って現われる。」<sup>(4)</sup>しかし、この「生命運動」は、「血行、脈搏、呼吸、消化・栄養・排泄など」<sup>(5)</sup>の運動として説明されるから、それは生物一般の運動、人間にとつては生理運動でしかすぎない。従って、生命運動の概念は、ウィリアム・ハーヴェイの血液循環論にもとづく人体の機械論的説明には有用であろう。しかし、のちに、もっとも人間的な<sup>6</sup>しとしての好奇心や発明力、語とことば<sup>7</sup>をもつ人間の説明の出発点としては、生命運動はふさわしくない。「生命運動が、感覚によつて、つくられた運動により援助されるならば、器官の部分は神経の助けによつてその運動の保存と増大とを最大化するやり方で、精神を導くよう配置されるだろう。」<sup>(6)</sup>かくして、社会哲学としての人間論の出発点は、「感覚」概念におかれることになる。「感覚作用の問題はホップズ哲学にとっての中核をなす。感覚概念は、分解の為の出発点である。……感覚の説明は、人間と世界との結合をもたらし、かつまた、それは、物理的世界の説明と人間行為の説明との結合である。」<sup>(7)</sup>

従って、我々は感覚から出発せねばならない。感覚それ自体もまた、運動であつて、外的物体からの直接・間接の圧力を感覚器官に受け、それが頭脳と心臓にまで到達すれば、今度は逆に外部に向う運動となる。この反対圧力の運動の端緒

が、コナトゥス || endeavor<sup>11)</sup>であるが、それは同時に、外觀 || 想像 || 感覺と呼ばれる。感覺は、外的物体をその原因とするとはいえ、アリストテレスがいうように、外的物体が感覺しうる種を送り出すのではない。ホッブズのそれは、いわば、素朴唯物的な「反映」を意味している。ホッブズは、アリストテレスと同じく、感覺を、思考のすなわち理解力の出发点としながらも、その内容転換を果たしたのである。しかし、さらに重要なことは、反対圧力という場合、同時に、デカルトの直観主義批判をこめていることである。なぜなら、デカルトは、以下の様に主張するからである。

「これまで私がこの上ない真理と確実性をもっていると認めてきたすべてのものを、私は感覺から、あるいは感覺を介して、受けとつてきた。ところが、これらの感覺が我々を誤らせることもあることを私は気づいたのである。そして、ただ一度でも我々を欺いたことのあるものには、絶対的な信頼を寄せないのが慎慮あることなのである。」<sup>12)</sup>

この様に、感覺は、デカルトにとって、人間の知識の探求を誤らせるものであったから、感覺を思考や理解力の出发点におくことはできなかった。デカルトは、こうした感覺の信頼不能性に対し、明証かつ明晰な觀念の知識を与える直観 (intuitions) を対置し、その直観こそ、数学的觀念であり、同時に、神と靈魂の觀念であった。<sup>13)</sup>だから、ホッブズは、外的物体を感覺の原因としつつ、アリストテレスの感覺概念の内容転換を図り、同時に、デカルトの直観主義も批判するのである。スプラゲンズのいうように、ホッブズは、「諸感覺から離れた精神力というデカルト的神秘主義を何らもっていない。」<sup>14)</sup>といえるのである。

ところで、感覺それ自身が運動であることが確認され、思考や理解力の出发点であるとしても、感覺が、生物の(厳密には動物の)二つの運動、すなわち、生命運動、並びに、意志による運動の、いづれに属するのか、必ずしも明確でない。ゴッティエは、「我々は、意志による運動の根源を感覺知覚に求めることができる。」<sup>15)</sup>といい、ゴールドスマスは、「映像像が、意志による運動の根源である。」<sup>16)</sup>という。ホッブズ自身は、「生命運動は、感覺によってつくられた運動により……」、あるいは、「生命運動は、構想力の助けを必要としない。……構想力がすべての意志による運動の内的端緒」と主張す

るから、感覚は生命運動に属さないし、また、構想力以降を意志による運動の範囲にいられているようにみえるから、結局、感覚がどの運動に属するのか、必ずしも明瞭ではない。このことは、感覚と、ファンシー(想像)、イメージ(像)、イメージネーション(映像、構想力)との関係があいまいな為に生ずるように思える。

まず、感覚とは、外的対象との直接・間接の衝突から生じた運動、つまり、視、聴、匂、味、触は、肉体上の「物質」的な運動の圧力や力に着目する場合であつて、その同じことを「主観」として表現した場合が想像である。感覚と想像は、対象との関係で同一性であつて、同じことの別表現にすぎない。その意味では、感覚∥想像は、人間の生理運動(生命運動)と、意志による運動の結節点であるが、感覚知覚が(per 完全に+capere、つかむ)の語源をもち、主観的に把握する意味があるとすれば、意志による運動の直接の根源ではないにしても、遠い根源であることには相違ない。しかし、感覚∥想像は、対象との同一性(信頼可能性)を前提にする限り、映像に比べて、なお、受動的な位置にとどまる。それ故、想像は、「反省されない、それゆえに受動的な」現象を指示するのに対し、映像は、「主観に投影された像と同時に、その像を構成し整理する主観的作用をあらわす」こととなる<sup>(15)</sup>。映像は、感覚∥想像のように対象との同一性は主張しえず、その意味で映像は「衰えゆく」感覚である。しかし、その時の「衰えゆく」とは、対象との衝突によって生じた運動が慣性法則によつて、障害のない限り衰弱することはありえないから、ある運動と他の新しい運動との相対関係によつて最初の運動があいまいにされることをいう。星は日中も夜間も同じ光量を放つが太陽の光によつてあいまいにされるし、同じ物体でありながら空間的に遠方の物体は輪郭しか見えず接近すれば細部まで見え、時間的に古い刺激は運動は変らなくとも新しい刺激によつてあいまいにされる、ことと同じである。こうして、想像が主観的に把握され直した時、衰えゆく感覚としての映像なのであるが、うつろいゆく、あるいはあいまいになっていく像自体を指す場合、映像と呼び、感覚のうつろいゆく痕跡である、事実に着目する場合、記憶と呼ぶ。従つて、映像と記憶は同一物である。記憶の諸変形、つまり、対象からの距離が限りなく長くなった場合の諸変形が、夢や幻、あるいは幻影である。(この夢、幻、幻影は、の

ちに宗教の遠い源泉となるであろう。)また、多くのものごとの映像 $\parallel$ 記憶が経験とよばれ、語の利用と結びついた映像は、構想力イマジネーションと呼ばれる。語の利用とは、語と「話す」の利用ではないから、語の利用のみに終る動物と、語とことばスピーチを利用する人間との間に、この段階ではまだ区別はない。語の利用とは、理解 (understanding) という観点から考察されているのであって、「犬が主人の呼声や叱声を慣習によって理解する」<sup>(16)</sup>ような場合をさしている。

こうして、構想力の段階に至って初めて、受動的な感覚作用は、主体的な段階に到達するわけであるが、しかし、この段階で、人間と動物がいきなり区別されるわけではない。その主体的な構想力は、のちに認識力と情動力の二つの運動に分岐する起点なのであるが、認識力と情動力に関して人間と動物はある点では重なりある点では決定的に異なることになる。

構想力は、理解という観点に立つ場合、すなわち、構想力の連続 $\parallel$ 系列を考察しなければならぬから、その連続 $\parallel$ 系列は、二種類に区別されなければならない。一つは、夢のような「指導レディンクされない」系列であり、もう一つは、意欲や企図によって規制される「規制レグレートされた」系列である。前者に対し後者は、方向性や恒常性をもつ点で区別される。指導されない系列は、当然、人間、動物に共通である。それでは、後者の系列が特殊人間的かといえは、そうではなく、これがさらに二つに分かれる。すなわち①「構想された (imagined) ある結果について、我々がそれを生む原因あるいは手段を捜す場合」と、②「何かあるものを構想して、我々が、それによって生ぜしめられるあらゆる可能的な結果をさがす場合」<sup>(17)</sup>に区別される。従って、①は帰納的、分析的、(過去) 予測的 (retrospective) といえるし、②は演繹的、総合的、未来予測的 (predictive) といえよう。「猟犬が匂いをみつけるまで野を歩きまわる如く」、①には人間と動物の区別はない。「以前の行為の再吟味である」回想 (Remembrance) や「類似の行為には類似の結果が付随するであろうと想定する」慎慮 (prudence) は、①の範囲に入り、人間と動物に共通する。しかし、②の場合のように、可能な結果を探究し、それがなしうると確信するのは、特殊人間的なことである。その意味で、好奇心、探究心、発明力、洞察力は、人間固有の

ものである。しかし、「人間のみに固有なもののようにみえるところの、その他の諸能力は、……研究と努力によって増大したものであって……これらはすべて、語とことばの発明から生じたのである。」つまり、規制された系列のうちの②のものは、語とことばによって裏打ちされた時に確立されるのである。

構想力は、かくして、人間が語とことばを獲得することによって、認識力と情動力に分歧していく。認識力は、語とことば——言語<sup>フンダ</sup>——推理<sup>リイズ</sup>——学問<sup>サイエンス</sup>からなり、情動力(意志による運動)は、語とことば——欲求・嫌悪——善悪——その他の情念——熟慮——意志からなり、最後に再び判断<sup>ジャッジメント</sup>において合流する。判断という合流点を導くモメントは、二つの運動におけるそれぞれの最後のもの、すなわち、学問と意志の内部に存在する。合流した判断を展開したものが、第八章の「智力<sup>ウイット</sup>」論であって、この「智力」論は、のちの「力」論の前段をなす。智力論は、全体としては情動力の流れを重視しながら、認識力の側面も含んでいる。前者は、「うまれつきの智力」として論じられ、後者は、「獲得された智力」として論じられる。多少展開されることの弱かった後者を補足するものが、第九章の「学問論」である。こうして、第十章の「力」論が、第八章、第九章の到達点として展開され、そこがホップズの人間論の眼目をなしている。そういった展開過程を展望して、再び、第四章、つまり、語とことばの段階に戻ろう。

語<sup>ワード</sup>の最初のものである文字<sup>レター</sup>の発明者や使用者が誰であるかはわからないとされる。ただ、ギリシヤにそれをもたらしたのは、フェニキア王アゲールの息子カドムスであったと推定される。こういった様々な文字のうち、もっとも有益な発明が、名辞(Name)あるいは名称(Appellation)と、それらの結合<sup>コンビネーション</sup>からなることばである。ことばの作者は、神であって、神がアダムにそれを教えたのであるが、聖書は「それ以上はのべていない。」名辞が結合されると、帰結または断定、つまり言明あるいは命題となる。この断定における諸名辞の正しい順序のことを、真というから、真偽は、事物の属性ではなく断定のみの属性である。<sup>(18)</sup> また、言葉の意味を決定することを定義といい、定義は計算(reckoning)の端緒である。この計算を語によって行うことを推理<sup>リイズ</sup>という。推理は語の加減乗除によって行われるが、「推理は、感覚や記憶のように我々

にうまれつきのものではなく、慎慮のように経験だけによつて獲得されるものでもなく、努力によつて獲得されるものである。<sup>(19)</sup> この推理によつて全面的な知識に到達したものが学問なのである。つまり、学問とは、諸名辞の連続の、すべてについての知識に到達するに至る、すぐれた秩序のある方法をうる努力であつて、それは、「ひとつの事実の他の事実への連続と依存とに関する知識である。」と定義される。<sup>(20)</sup> これが、語とことばを有した構想力の認識力的側面なのであるが、我々は一旦ここで認識力的側面の考察をおえ、もう一方の側面、すなわち情動力的な側面「意志による運動」を考察しよう。

構想力を端緒とする情動力的な側面「意志による運動」も、対象との関係で考察される。すなわち、情動力が、対象に向う時、欲求<sup>アベクワイ</sup>、意欲<sup>ディザイ</sup>、愛、善、愉快<sup>プレジヤ</sup>、希望、勇氣等であり、反対に、対象から離れようとする時に、嫌悪、憎悪、悪、苦痛<sup>ペイン</sup>、絶望、恐怖等と呼ばれる。対象と情動力の関係において、主体における力で強調される場合、意欲・嫌悪と呼ばれているが、より対象の存在（不在）の側が強調される場合、愛憎以下の情念が指示されている。ともあれ、アリストテレスの最高善が否定され、情念ないし「価値」の徹底的な主観化、並びに一切の倫理的意味の払拭こそ、ホップズの近代的意思義がまず確認できるわけであるが、ここには、もう一つ注目されなければならぬことがある。すなわち、これらの非社会的諸情念の後に、並列的に、社会的<sup>Ⅱ</sup>反社会的諸情念が語られていることである。憤慨以下の仁義、野心、親切、復讐心等々がそれである。つまり、情念論の半ばかり、非社会的人間と並んで社会的<sup>Ⅱ</sup>反社会的人間が語られていることに注目しなければならぬであらう。とくに、社会的<sup>Ⅱ</sup>反社会的情念のうちの重要な情念は、自らの力や能力を構想することから生ずる楽しみであるところの得意（glory）と、その根拠のないたんなる妄想としての自惚れ（vainglory）であつて、これが、のちに、自然状態における戦争原因の一つとなるからである。ともあれ、こうした諸情念の総計、つまり、意欲、嫌悪、希望、及び恐怖の、この全合計が熟慮（deliberation）とよばれ、それは、自由<sup>Liberty</sup>に終末を与えるという理由で、de liberation<sup>(21)</sup>といわれる。この熟慮において、行為、あるいはその回避に直接に継続する最後の欲求または嫌悪が、意

志なのである。意志は、感覺——構想力——語とことば——情動力（意欲・嫌惡——その他の諸情念——熟慮——）という必然性の最後の段階であつて、従つて、スコラ哲学の自由意志は存在する余地はない。

このように、語とことばを伴つた認識力と情動力は、再び、判断において合流するのであるが、この合流を可能にさせるものは、それぞれの最後の形態のうちに内在する。すなわち、学問と「情念におけることば」のうちに内在している。認識力としての学問は、本来、ともに意識してゐる (to be conscious of it one to another) すなわち、二人あるいはそれ以上の人々による共知 (Conscience) Ⅱ良心 (Conscience) からきており、プロテスタント神学における良心の主観性を免れる為に間主観性Ⅱ共知を成立させることによって、サイエンスが成立する契機をうるのである。このように、認識力としての学問は、共知Ⅱ良心と結びつけられることによって、情動力の方に歩みよることになる。また、情動力の方は、「情念におけることば」が、直接法、仮定法、命令法等の情念の推論 (inference) によって表現されるから、そのことによって認識力の側に寄せられるのである。

情動力と認識力の合流点としての判断、換言すれば、精神の諸能力が、他人との関係、つまり、社会性Ⅱ反社会性の文脈との関連において考察される場合、「智力」と呼ばれる。智力は後の「力」論が完全に社会において考察されるのに比べると、「力」論の前提であつてあくまで精神的な諸能力の段階にとどまるが、しかし、判断と比べると社会的文脈に寄せられて考察されている。智力は、「うまれつきの智力」と「獲得された智力」に分れ、前者には、判断、分別、奸智などが入り、後者は推理のみが属す。この智力論で重要な点は、この区分よりも、智力の性格であつて、この智力の性格の結果が、不平等をうみだす。もちろん、不平等は、平等のうちにあつて目立たない結果なのであるが、のちに自然法論を解く一つの鍵となるであろう。さて、智力の性格とは、構想力の迅速性のことであつて、迅速、遲鈍の差異は、情念の差異にもとづいている。このように「智力」論は、情動力の側に力点がおかれて説明されているから、認識力の側面を補足するものが、第九章の「学問」論である。そこにおいて、学問は、ひとつの断定の他の断定への連続に関する知識である

と簡潔に定義された上で、学問分類論が提示されている。ホップズの学問分類論は、ヴィコやコント（の一部）のような「人間理性の発達史にもとづく歴史的な学問分類方法ではなく」「知識を、単純——複雑、独立——依存関係において並列的に」、世界史上、初めておこなったものである。<sup>23</sup>

続く、第十、十一、十二章は、これまで考察されてきた精神的諸能力、智力、学問が、完全に外的・公的文脈、つまり社会的・反社会的文脈の中で考察されるものであり、社会的なものそれ自体が考察される第十三章、「自然状態論」の前提をなしている。

まず、第十章は、力の定義から着手され、「生まれつきの力」と「獲得された力」に分類される。しかし、その相違はさほど重要ではない。重要なことは、力の定義そのもののうちにある。第一の意義は、当然、力が社会的文脈において考察される、つまり、外的に表現された諸能力が他人に対する優越関係として考察されることにあるが、このことと共に、第二の意義が確認されなければならないだろう。それは、自由主義の成立の意義である。力の定義において、力はあくまで自己保存という目的にとつての手段であることが宣言されている。中世社会のもつ一元的な価値が多元化され、一旦それらの諸価値が内面的に完全に主観化され、最後に「力」という手段を介して再び一元化される時に初めて、自由主義の成立を語ることができる。既成社会の諸価値の多元化、並びに、価値の主観化のみでは、社会的あるいは内面的アナキーにとどまる。自由主義の成立は、このアナキーを、手段としての力を介して一元化するところにある。さらにまた、「社会」論の起点を「力」にいたことは、権威から権力を派生する中世政治構造の否定であつて、のちに（第十六章、人格論において）、近代国家の特質たる権力から権威を派生する論理の伏線となるものである。こうして、手段としての力は、他人との相対関係Ⅱ社会的文脈におかれているから、意欲の対象たる将来的な善を獲得する為には、手段たる力を、たえず、つまり、死によってのみとどまるまで次から次へと求めざるをえない。しかし、このことは、ホップズが権力主義を標榜しているのではない。あくまで、自然人（厳密には、非社会的・反社会的人間）の肉身的自然として語っているにす

ぎなこ。

第十一章が力の表出の側面、つまり力の正の面を論ずるものとすれば、第十二章は、力の不足の側面、つまり、力の負の側面を論ずる。力の不足、つまり、原因から結果へ、結果から原因への連鎖（最終的には第一原因）の認識力の不足や、あるいは不可知性、また、情念のうちの最も人間的な情念Ⅱ好奇心の不足、あるいは、逆に、過度に激しすぎる情念（wasted passion）Ⅱ狂気から、宗教を生みだすことになる。こうして、宗教の種子は、人間性に内在しながらも、それが、外的Ⅱ公的に表現された場合、つまり、社会的文脈におかれた場合、初めて、ホッブズの考察の対象となる。それは、すぐれて、国家と宗教の関係である。しかし、その関係は、後日、検討することとして、ひとまずは、こうした力の正の側面と力の負の側面の双方による混乱こそ、自然状態（厳密には戦争状態）であることを確認しておこう。

第十三章「自然状態」論は、人間平等論によって開始される。平等論によって開始されることは、中世的階層秩序、さらには、アリストテレス、アキナス的な目的論的、階層論的社会観の否定が、意味されている。しかし、人間がたんに諸能力において平等であって、かつ平和状態にあるとすれば、論理操作上、国家は必要でなくなるであろう。とはいえ、国家至上主義から戦争状態を措定するという意味ではなくて、社会的、内面的アナーキの克服の延長上に国家は出現するのであって、社会的不平等を固定化する国家主義と全く異なるものである。さればこそ、ホッブズは、社会的平等から出発するのである。自然人は、諸能力の点においても希望の点においても平等である。平等であるが故に戦争状態に陥る。つまり、一方で自然人は、自己保存の目的の為に手段たる力を徹底的に行使せざるをえない。しかし、他方でその行使が他人による暴力死を結果するとすれば、目的は成就されなくなる。自然人は本来的にジレンマに陥らざるをえない。このジレンマこそ混乱、すなわち戦争状態なのであるが、ホッブズによれば、戦争状態を導く原因には三つあるという。①競争、②不信（Diffidence）、③誇り（Glory）である。これらが戦争の原因だとしても、それらの原因の前提として、資源の稀少性、並びに社会的再生産力の欠如がなければならぬだろう。ともあれ、ホッブズが、人生を競争にたとえ、人間の

自然Ⅱ人間の一般的性向Ⅱ力の追求の結果として戦争が生ずるとしても、しかし、性悪説が前提されているわけでは決してない。<sup>25</sup>不信も、対象が継続的に獲得できないことからくるのであって、より多くは先の前提から生ずるであろう。誇りについては、若干の注意が必要である。先に、ホップズは、情念論において、誇りを「自らの力や能力を構想する楽しみ」と規定し、その根拠のない仮想を自惚<sup>ブネン、グロリー</sup>れとした。同時に、過度な激しい情念Ⅱ狂気と同じものとして、誇りまたは自惚<sup>26</sup>れをあげている。我々が、自分の力や能力を構想することに根拠がないとすれば、対象に対しては意欲も嫌悪もしなくなる。対象に対して意欲も嫌悪もしないことは、ホップズによれば、「軽視する」(contemn) <sup>27</sup>ことであつて、他人の能力を自分が、自分の能力を他人が軽視すれば、それは軽蔑 (contempt) である。従つて、軽蔑と誇りは対応関係にある。「あらゆる軽視や過少評価のしるしに出あうと、……より大きな評価を強奪しよう<sup>28</sup>とあえてするまでに」なる。つまり、軽蔑が、抗争のより深い源泉である。かくして、戦争の原因としての軽蔑——誇りの対応関係に着目すれば、戦争状態から脱出する道として、従来、理性Ⅱ自然法、及び情念Ⅱ恐怖が強調されてきた視角に新しい視角を付け加えることになるう。

ゴールドスミスは、このことを強調して以下の様にいう。

「力を欲し、他人による死を恐れるが、かれは名誉を生命の上におくのである。ある種の生命は、余りに恥づべき、余りに不名誉である為に、かれらは生きるに値いしない。そういう人間にとつては、その人自身の利益となる他人のおべっかには左右されない。かれは、自身の能力に対して充分受けるに足る自信があるのである。かれの評価の正しさが、他人を蔑視したり、かれらと不必要に争つたりさせない。かれは、争闘するに充分と思える諸徳——勇氣、剛勇、自身の能力に関する正確な評価を持つているが故に、かれが努力することは平和を希求することに他ならない。……誇りのある人間の行動パターンは、……語<sup>ワード</sup>(約束)を遵守すること、高潔であること、正義の価値に従つて行動することが、生活するよりも価値の規模でより高く位置づけられているし、……(そのよう<sup>29</sup>に行動することが)他人を感動させ、それによつて

かれらの期待を獲得する。力に対する期待は名誉であり、名誉自体は力の「形態」<sup>39)</sup>だからである。

しかし、ゴールドスミスのいうようには、この高潔の行為を過大評価することはできないであろう。ホップズ自身が以下のようにからである。「それは（信約の実行を拘束することを強めること）、約束破棄の帰結についての恐怖であるか、または、それをやぶる必要がないという外観についての自慢や誇りである。この後者はあまりまれにしかみられないので利用することができぬほどの大度」<sup>31)</sup>なのである。しかし、戦争における主要な徳、すなわち、強力と欺瞞を抑制できるものは、この高潔な動機以外にはありえないであろう。

さて、自然状態⇌戦争状態から脱出する道として、高潔の動機の考察はこの程度にとどめ、情念⇌恐怖と理性⇌自然法の考察に移ろう。恐怖とは、対象からうける害という意見をともなった嫌悪であつて、恐怖のうちの最大の恐怖が死であり、戦争状態は死の可能性をはらむものである。つまり、人は、最大の恐怖の可能性によつて恐怖するのである。「人間が恐怖に戦っている時、……恐怖は、理性に従つて危険を避ける為の手段を講じることを許さないのである。……危険に對する懸念は、危険そのものに直面した場合よりも遙かに大きな恐怖で我々を満たすものであつて、我々が心配していることよりもその心配の方が、我々にとつては大きな負担となるのである。」<sup>32)</sup> 死の恐怖は、まず死に對する恐怖の解決から始められなければならない。死の恐怖は、まず理性を駆逐してしまふが、しかし、死そのものは経験されえないことを知り、かつ死の恐怖よりも死に對する恐怖の方が大きいことを知れば、人間は死に對する恐怖をもう一段高いところで克服しうるのである。それは、死に對する恐怖に苦しんだロビンソン・クルソーが最終的に「平和と、感謝と、愛に満ちた気持の方が、恐怖と不安に驅られた状態よりも遙かに折りに適している」と悟つたように、ホップズは、恐怖の極限状況で、再び理性を発見するのである。理性はいわゆる推理でもなく自然理性でもない。それは、極限状況で人が見出す知の閃めき、あるいは神慮（Providence）に近いものであるかもしれない。そうした理性の示唆する平和の諸条項こそ自然法なのである。

自然法を検討する前に、自然権について若干検討しておこう。自然権は、自然状態における各人が、自分自身を保存する為に必要だと考えるあらゆる手段<sub>II</sub>力を行使する（あるいは、控える）自由であつて、本来的には、あらゆるものごとをなしてよい、という権利である。自然状態は、何をしてもかまわないという意味で、正と邪、正義と不正義の存在の余地がないから、自然権<sub>II</sub>権利は、「不正の不在」<sup>(34)</sup>ともいえよう。権利と法の相違は「権利は、おこないまたは控えることの自由にあつて、これに対し、法は、その一方に決定し拘束する。」<sup>(35)</sup>ことにある。各人の自然権の行使は、他人の自然権の行使とあいまって、自分自身の自己保存を危うくするから、法によって行いまたは控えるのいづれかに決定し拘束しなければならぬ。だから、自然法によって、「人間は、かれの生命を破壊するようなこと、あるいはそれを維持する手段を除去するようなことを、おこなうのを禁じられ、また、それを維持するのにもつともよいとかれが考えるものごとを回避するのを禁じられる」<sup>(36)</sup>のである。

さて、自然法に関する最大の問題は、自然法がこのように一方に決定し、拘束する、という時の、この命令の性格、並びに義務と、そしてそれらの関係の問題である。

ラファエルは、自然法<sub>II</sub>仮言命令<sub>II</sub>自然的義務<sub>II</sub>義務とし、それと共に、自然法違反は語（<sub>II</sub>約束）破棄を意味するから、自然法には、言葉の上での義務<sub>II</sub>人為的義務があるとする。<sup>(37)</sup>

スプラゲンスは、自然法<sub>II</sub>仮言命令としながらも、諸義務については議論することが難しいとする。<sup>(38)</sup>  
 ゴールドスマスは、自然法<sub>II</sub>仮言命令としつつ、それは科学的結論の特徴を示し論理的なものであつて、たんなる慎慮的なものではないとする。<sup>(39)</sup>

ゴッティエの場合は、自然権は一切の義務に論理的に優先し、自然法は義務を生まないものであつて、自然法はいわば自然状態において勝ち抜く為の戦略・戦術のようなものであつて、慎慮の体系にすぎない、という。<sup>(40)</sup>

さらに、オークションの場合には、自然的義務、合理的義務、道德的義務、また以上三つの混合形態である政治的義務

務に区分し、自然状態（＝自然法）では前二者が、国家設立以降は後二者が該当すると主張することもあるし、また、時には、自然的義務の普遍性を主張しながら、自然法を本来の意味での法として認めるのは、神の語としてそれを認める場合であるから、自然法は、神を認める者、すなわち、無神論者、子供、狂人を除くすべての者に道德的義務を課す、という。<sup>(42)</sup>

さて、自然法は、自己保存を望むならば、これをおこなえ、ということであるから、仮言命令であることには相違ない。従って、問題は、それを遵守することの拘束力の強弱である。ホッブズは、不明瞭ではありながらも、義務と責務を区別している。すなわち、義務は、力を通して他人に利益を与えた場合、つまり「恩恵は、貸与するものであり、<sup>オブリゲーション</sup>貸 与は束縛である。」<sup>(43)</sup>という文脈で使用されているし、責務の方は、「かれは、かれ自身の意志による行為を無効にしないのであり、それがかれの責務である」という文脈で使用されている。後者の責務は、人間の内面において感覚から始まり、語とことばを獲得し、意志に帰結した内面的運動全体と行為とが矛盾しないことであるから、矛盾すること、つまり責務を果たさないことは、いわば「背理」に似ており、それは神に対する、あるいは他の人に対する責務ではなく自分自身に対する責務である。前者の義務は、他人の利益との関係で使われているといっても、自然状態では自分の利益が貫徹されるわけであるから、一見、他人の利益となる行為でも、自分の不利益を意味せず、最終的には、他人に利益を与えることが自分の利益となる関係である。従って、自然法は、いかなる義務も意味せず、せいぜい、自分自身の意志と行動、さらにいえば語と行為に関しての責務を意味するにとどまる。と、すれば、自然人と自然法の関係は、ワトキンスのいうように、<sup>(44)</sup>チェスにおける達人と初心者の関係に似ているかもしれない。達人は無論ホッブズであって、初心者は自然人である。自然人は、手の打ち方も状況もわからぬままに敗北してしまうから、そこで達人は極意を授けるといふのである。

このように、自然法の拘束の意味を、語と行為の関係に限定すれば、第三の自然法の信約の遵守（つまり、契約ではな

くて)の意味が判然とするであろう。契約が、権利の相互譲渡を、語と行為によって裏打ちすることであるとされているのをみれば契約に至る道は二つの側面が思慮されている。一つは、リナウンス 放置——トランスラ 譲渡——契約の側面であり、もう一つは、カウナクト 信約——プロミス 約束——契約の側面である。前者の側面は、複数の人々による同時的な、力の行使の自由の一部、つまり自然権の一部の、特定の人または合議体への放棄であり、後者の側面は、語並びに行為に関する現在並びに将来に対する責務である。

かくして、第一部の最終章、第十六章をかざるのは、この契約を受領する者に関する考察である。それは「人格」論として展開されている。人格は、自然人格と人為人格に区別され、前者は、語と行為との本来的な所有者本人であり、後者は、「なにかの他のものの語や行為の代表ソルゼントと考えられるものである」。<sup>(46)</sup> 自然人格本人 (Actor) 〓 劇作家は、役者 (Actor) を通じて演じ (Act) やせる。この演ずることは扮する (Personate) ことであり、その時、役者が劇作家から受けとる指示 (語と行為) が、権威 (Authority) である。ここで意味されることは、第一に、中世的政治構造における本人 (Author) 〓 創造者オトイサリ 〓 神が明確に転換され、のちに臣民となる自然人こそが、本人 (国民主権) であることが宣言されていることであり、第二に、のちに主権者となる自然人は、のちに臣民となる自然人の力の一部を相互譲渡 (共通権力) されることによつて権威をもつから、権力が権威を生みだす近代国家の特質が明るみに出されているのである。

## 註

(1) アリストテレス、山本光雄訳、『政治学』 岩波文庫、一三六頁

(2) これについては、ルソーのホッブズ批判がある。

「ホッブズは、自然法の近代的なすべての定義の欠陥を非常によく見た。しかし、彼が自分の定義から引き出す帰結は、彼がやはり間違つた意味にこれを解しているということを示している。自分の定立した原理について推理するに際し、この著者は、自然状態とは、我々の自己保存の懸念が他人のそれを害すること最も少き状態であるから、従つて、この状態は、最も平和に適し、そして人類に最も好都合であった、と言うべきであった。然るに彼は、未開人の自己保存の懸念の中に社会の作品であ

るところの・そして法律を必要ならしめたところの多くの感情を数へ入れた結果、正に反対のことを言っている。」

ルノー、本田喜代治訳、『人間不平等起源論』、岩波文庫、七七頁

なお、藤原保信『近代政治哲学の形成』、早稲田大学出版部、昭和四九年、一六五頁参照のこと。

- (3) G.H.Sabine op.cit. p.464
- (4) T.A.Spragens, Jr. op.cit. p.69
- (5) Hobbes, *Leviathan*, chap.6, (Dent), p.23
- (6) Hobbes, *Concerning Body*, E.W.I, p.407
- (7) M.M.Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia U.P., 1966, pp.13-4
- (8) 「感覚からは記憶が生じ、同じものについて、繰り返して得られた記憶から、経験が生ずる。すなわち、数において多くの記憶が一つの経験であるからである。経験から、あるいは別のいい方をすれば、〔経験に含まれる〕すべての事例から、〔これらの〕全体について、あること〔普遍〕が魂の内で静止するに至る時、すなわち、それらすべての事例の内に同じ一つのものが含まれている時〔人間における〕技術と知識の端緒である。すなわち、生成するものについては技術の端緒が、存在するものについては知識の端緒がある。」  
アリストテレス『分析論後書』2.19.100a 「アリストテレス全集」Ⅰ、岩波書店、七七〇頁
- (9) Rene Descartes, *Meditations*, trans. by John Veitch, Dent, p.80
- (10) デカルト、野田又夫訳、『精神指導の規則』、岩波文庫  
「『直観』というのは、感覚の変り易き証しでもなく、虚構の想像力の誤れる判断でもなく、純粹な且つ注意せる精神の把握」(一九頁)。「人間の全知識は、これら単純本質が如何に同時に協力して他のものを複合するかを判明に見るという、この一事に於てのみ存する。」(八五頁)
- (11) Spragens, Jr. op.cit. p.72 しかし、スプラゲンスは、逆にホッブズをアリストテレスに近づかせすぎている。(See pp.146-151)
- (12) D.P.Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, 1969, p.6
- (13) Goldsmith, op.cit. p.50 一方で彼は、「生命運動は、感覚作用、<sup>イマジン</sup>情念、構想力、意志による運動、の複合である」ともいう。(Ibid)
- (14) Hobbes, *Leviathan*, Dent chap.6, p.23
- (15) ホッブズ、水田洋訳、『リヴァイアサン』(一)岩波文庫、四六頁。水田洋による訳註(一)を参照のこと。
- (16) Hobbes, *Leviathan*, chap.3, p.8

- (17) *Ibid.*, chap.3, p.10
- (18) このことは、後のヒュームやヴァイトゲンシュタインを連想させる。「ホッブズは、ヴァイトゲンシュタインと同じ位、言葉の世界が我々の世界の限界であると考えているように思える。」Alan Ryan, *op.cit.*, p.274  
しかし、ホッブズが主観的観念論者だとはいえないであらう。
- (19) Hobbes, *Leviathan*, chap.5, p.21
- (20) *Ibid.*,
- (21) ラファエルは、ホッブズのこの語源的考察が誤りだとする。「*delibero*なる語は、*Libra* (平衡の語源)の方を重視しなければならぬのであって、*liber* (自由の語源)の方を重視してはならない。どんな場合でも、ホッブズの空想的な語源的考察は、かれの主張にはそぐわない。何故なら、開かれた可能性に終末を与えるのは、意志することであって、熟慮ではないからである。我々が熟慮する限り、*liber*に方向かは、我々に開かれたままなのである。」  
D.D. Raphael, *Hobbes*, George Allen & Unwin, 1977, p.45
- (22) 戸坂潤『科学方法論』「同全集」第一巻、勁草書房、五三頁
- (23) Spragens, *op.cit.*, p.190
- (24) Gauthier, *op.cit.*, p.18
- (25) Hobbes, *Elements of Law*, ed. by F. Tönnies, Frank Cass & Co. L. TD, p.47
- (26) Gauthier, *op.cit.*, p.17
- (27) Hobbes, *Leviathan*, chap.8, p.36
- (28) *Ibid.*, chap.6, p.24
- (29) *Ibid.*, chap.13, p.64
- (30) Gauthier, *op.cit.*, p.16
- (31) Goldsmith, *op.cit.*, pp.79-81
- これに対し、ラファエルは、ホッブズにおける高潔な行為の役割を認めない。Raphael, *op.cit.*, p.9  
なお、オークショットは誇りに関しては、ホッブズがアウグスティヌスの伝統の影響をうけ、二重性があるという。
- Oakeshott, *The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes*, in *Rationalism in Politics*, Methuen & Co. L. TD., 1962, p.291
- (32) デフォオ、吉田健一訳『ロビンソン漂流記』新潮文庫、一七三頁

- (33) 同右、一七八頁
- (34) プラムナツツ、堀田他訳、『イギリスの功利主義者たち』、福村出版、一九七四年、二五頁。しかし、続けて、プラムナツツは「ホッブズの自然権は決して権利ではない」というが、自然権の権利の意味が、制定法上の権利の意味と等しくないにしても、自然権と称することは何ら誤りではない。
- (35) Hobbes, *Leviathan*, chap. 14, p. 66
- (36) *Ibid.*,
- (37) Raphael, *op. cit.*, pp. 29-69
- (38) なお、拙稿「幾じかのホッブズ研究をめぐって」、『法学論集』二十一巻第二号、八六—九〇頁参照
- (38) Spragens, *op. cit.*, p. 121
- (39) Goldsmith, *op. cit.*, pp. 94-108
- 「自然状態における合理的な活動とは、誰も、その行動が確かでないように行動することである。」(p.100) また、「自然の諸法は、すべての行動における個々の実行に対してではなくて、諸法を履行する努力に対して拘束する。それらは、人間の意図と態度に対する規則である。従って、行動の正義と、行為者の意図の正義もしくは公正 (righteous) を区別することによって、四つの状況が可能となる。①正しい行動を実行する公正な人間、②正しい行動を実行する公正でない人間、③不正な行動を実行する公正な人間、④不正な行動を実行する公正でない人間。状況①では行為者は、両者ともその信約を履行し、かつ第三の自然法を遵守する。状況④では、行為者は両者ともその信約を破りかつ自然法に違反する。状況③では、行為者はその信約を破るがしかし信約の履行を命ずる法に違反するつもりはない。状況②では行為は法に適合しているが行為者の意図はそうではない。」(p.101)
- これは、自然法は、内面の法廷のみを義務づける、とするホッブズの主張に照応するものであるが、自然状態において、行動であれ意図であれ、正義あるいは公正が存在するのか、また、動機と行為、あるいは語と行為を、ゴールドスミスのように峻別しうるのか、夥々疑しむ。
- (40) Gauthier, *op. cit.*, p. 48
- (41) Oakeshott's Introduction to *Leviathan*, pp. 1x-1xi
- (42) Oakeshott, *The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes*, p. 261 and p. 278, sq.
- (43) Hobbes, *Leviathan*, chap. 15, p. 80
- (44) *Ibid.*, chap. 14, p. 68

- (45) J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson & Co. L.T.D, 1965, pp. 78-9  
註釋' Spragens, Jr. op.cit., pp. 154-55
- (46) Hobbes, *Leviathan*, chap. 16, p. 83