

リヴァイアサンの論理(一)

岡 部 悟 朗

目 次

- 一 ヨーロッパ思想の主題と変容
- 二 ホッブズの物自体・物体・運動(以上本号)
- 三 ホッブズの対象・記号・人間(仮題)
- 四 ホッブズ国家論 (仮題)

一 ヨーロッパ思想の主題と変容

ブルクハルトが、「しかし、国家だけがよく計算され、組織された芸術作品だったのでなく、その宮廷も、しかもあらゆる意味において芸術品であった。」<sup>(1)</sup>と述べる時、我々は、ただちに、中世の審美的な世界にひきこまれてしまう。寛束ない生とその背後に忍びよる諸々の死、時折の死刑と群衆の歡喜、打ち続く戦さとかの間の祭、<sup>(2)</sup>それらが生活をおびやかし、人を熱狂と憂愁に耽けさせる。美しさと醜が常に同居するこの世界は、「永遠の昨日なる」<sup>(3)</sup>諺と儀式とを日常の支配原理

とする世界であり、その世界は、天使の階梯になぞらえられて、微妙な色調変化を伴った秩序と諧調の構造を有していた。

先のブルクハルトの「国家」の語を、マキアヴェッリの「ロ・スタート」に発する現代国家概念<sup>ステート</sup>への流れではなくて、ポリス、キヴィタス、レスプブリカの流れにある語と考えれば、中世までの国家は、共同体的外被におおわれた、いな、国家そのものが共同体的語と等しかったのである。屢々、中世の政治単位が、*res publica christiana*、あるいは *corpus christianum* とよばれるように、平面図的に表現すれば、教皇と皇帝、教会の権威 (*authoritas ecclesiae*) と世俗の権力 (*regalis potestas*) を双頭に頂く楕円的・二中心的統一体であったし、立面図的に表現すれば、自然発生的共同体を底面にした、これら二つの頂点をもつ円錐であった。この「ひとつの巨大な岩塊」(大木英夫) は、神という一者に向って整序されており (*ordinatio ad unum*)、世俗の権力も、その支配の正統性根拠を、絶えず聖化 (*consecratio*) することによって獲得、維持せざるをえなかった。トマス・アクィナスの *lex divina, lex humana, lex aeterna, lex naturalis* は神の啓示、神の意志、神に由来する権威、神の目的、神の理性の支配によって構想され、その思想は中世の終焉まで主役を演じ続けたのであった。<sup>(4)</sup>

こうしたキリスト教と世俗権力の支柱を援護したものは、アリストテレス哲学であった。アリストテレス哲学は、スコラ哲学を経由して、「純粋なアリストテレスに少々の聖水を加えた」<sup>(5)</sup> トマス・アクィナスによって補強され、代替理論が発展させられたが、しかし、それらのうちのどれも、アリストテレス理論が有している分析的視野と力をしのいで、その理論を十分にこえているとは思えなかったのである。アリストテレスの運動モデルは、たとえその受容がかなり容易ではなかったとしても、一七世紀に至るまで一般的であり続けたのである。<sup>(6)</sup>

こうした共同体的世界、こうした岩塊、こうした自己完結的な円環世界は、中世に限らず、古典古代から一貫した巨大な脈、つまり、一言でいえば、叙事詩的な伝統をもっているといえよう。叙事詩的とは、無論、長短短格六脚詩律という文学的事柄を指すものではないし、また、シュリーマンのトロイア遺跡の発掘やチャドウィックらのクレート系線型文

字の解説といった神話と歴史学の結合の問題ではない。また、ウォーリンのいうように「偉大な行為の行為者である」ともに、「偉大な言葉の話し手」が記念碑的に話す偉大な言葉を指すのではない。まずは、叙事詩的世界とは、神的なものとする的なもの、永遠的なものと偶有的なもの<sup>アシデンゲル</sup>が、合一しており、時間も空間もなく、対象と記号と主体、神と自然と人間の一切が未分化、未分離の世界として立ち現われる。この世界には、事実と虚偽の乖離はなく、極めて些細な事件も、普遍的事実として語られる。時間的及び空間的秩序を位置づける近代的遠近法によってではなく、共同体の期待を中心にして秩序づけられる。この叙事詩的世界の諸要素が、分化、分離し始めると、諸要素間の共通事として現われるから、一見叙事詩的世界と同一のものにみえる。しかし、それは、差異性を含んだ共同体的一体性であって、叙事詩的世界そのままではない。この諸要素が徹底的に、完全に分離、分化してしまふと、今度は、逆に、諸要素間の関係・結合の存在論的意味が問われることになる。それは、ある時は、必然性、あるいは法則とよばれ、ある時は、生の意味として問われた。こうした叙事詩的世界から共通事へ、また、部分たる存在と全体との関係<sup>(8)</sup>を問う姿勢(世界観)を叙事詩的伝統と呼ぶ。この叙事詩的伝統こそ、換言すれば、ヨーロッパ思想の主題とよべるものである。

しかし、主題には常に変容がある。一つの岩塊にたとえられたキリスト教・世俗権力・アリストテレス哲学の中世世界においても、岩塊のゆるみに従って、様々な変動が、薄明の光を放つ個々の存在が静かに動き始める。ホイジンガがいうように、「より美しい世界をもとめる願ひは、いつの時代にも遠い目標をめざして、三つの道のみいだしてきた」<sup>(9)</sup>。第一の道は、世界の外に通じる俗世放棄の道であるが、それは、この世界の殆んどの人々がとる道であったし、エラスムスもモンテーニュも思索と哲学を究める時、まずは俗事を放棄した後でなければ求められなかった。第二の道は、世界そのものの改良と完成をめざす道であるが、中世は、この志向を殆んど知らない。善も悪も、生も死も、一切の職業も神によって予め定められたことであり、結局、その道の果ては、彼岸の世界であった。華々しいルネサンスの世界肯定も、その欲望充足のうちに、その道を歩まなくなるのである。第三の道は、夢みることであり、英雄譚であり、フーガであり、リュウ

トであった。あるいは、薄い光を通すステンドグラスであった。

この三つの道は、しかし、現代革命の、あるいはまた、近代革命の三型態の遠い古い祖とよんでよからう。第二の道を欠落するが故に、「革命形態」とはよべぬにしても、それを長く準備するものであった。とりわけ、第三の道は、——我々に注意を喚起するものであるが——すでに、古代叙事詩のイーリアスやサガの世界ではなく、シャンソン・ド・ジュストやニーベルンゲンの歌の世界なのである。確かに、結局は「夢みること」に終わったとしても、そこには、全体のなかの個々のまずは共通に意識された物語として物語られている。つまり、全体性へのアン・ジッヒな讃歌ではなくて、意識された共通性への讃歌となる。あらゆる英雄、宗教的事件、戦さへの讃美は個々のもの、の共通性の反映なのである。主題は変容をうける。

ヘーゲルはいう、「精神が自分を形成する場合にも、新たな形態に向かって、ゆっくりと静かに熟してゆく。今までの世界を組み立てていたもののうち、小さな部分が一つづつ、次々に解体される。その限りでは、世界の動揺は、まだ個々の徴候によって暗示されているにすぎない。現存のものの中に蔓延する軽薄さと、倦怠、未知のものに対する漠然とした予感、これらは、何か別の世界が近づきつつあることの前触れである。このゆるやかな崩壊の過程において、全体の相貌は変わらない。しかし、出現のときが来たれば、この過程は打ちきられ、電光石火、一挙にして新たな世界の結構がそこに立ち現われるのである。」<sup>10)</sup>

こうした緩やかな崩壊過程と新しい世界の出現の結節点<sup>シナツクス</sup>は、世界史上、通常、ルネサンス、宗教改革、イギリス・ピュリタン革命、一七世紀科学革命にもとめられる。ある人は、それらのどれかに、ある人は、それら全体を長い革命<sup>Revolutions</sup>として求める。それは、先にみたように、中世世界が、キリスト教・世俗権力・アリストテレス哲学の総体であれば、変革の起点を定める問題は、政治理論にとっては第二義的なものにしかすぎないであろう。近代革命は、現代のそれと違って、経済・政治・文化革命に峻別しえないであろう。科学と経済と宗教と政治と文化が一体となった、強いて名づけければ、イン

テレクチュアルな変革とよべよう。ただ、イギリス・ピューリタン革命は様々なアスペクトをもつ知性革命の集中的表現であつたといえるであろう。

イタリヤ・ルネサンスを、「キリスト教とアリストテレス主義の中世的総体」に対するこの知性革命の遠い起点として考えれば、それはなによりも、アリストテレス主義に対する科学革命の視点が有効である。その時、「近代的世界観とは、主観客観二元論という認識論に立脚して、支配意志をその発条源として、世界(自然、社会)を機械論的に構成しようとする作爲の論理である。」<sup>(13)</sup>という定義に従えば、ルネサンス哲学の意味は、二元論にもとめなければならぬ。ルネサンスの精神主義(Spiritualismus)と自然主義(Naturalismus)の二元的対立は、精神主義優位の構図だとしても、神や「本性の場所」から演繹される中世一元論から「運動」や「力」に環元される近代一元論への過渡期にあつては、さしあつて、二元論(もしくは、多元論)として現象せざるをえないのである。「アリストテレスの力学を基盤にして構築された世界は、すでに精神に対しても半開きの扉をもつていた。みえざる手が常に働かねばならなかつたし、荘嚴な神(Intellectus)が天球を回転せねばならぬ世界であつた。逆に、物体は、靈魂と靈感に特權を賦与しなければならなかつたから、その為、物質そのものが神秘的性質をもつように見えるのである。」<sup>(14)</sup> こうしたアリストテレス哲学の側面がイタリヤ・ルネサンスの二元論に増幅されたとしても不思議ではない。マキアヴェッリのあの赤裸々な力も、結局は、「運命の女神の微笑み」に左右されたし、ペトラルカも「雄々しく現世に立ち向かおうとするこの理性的道徳をもつても魂の不安は消えることなく、結局彼は自然の無視と内面への逃避を説くアウグスティヌス主義へと跳躍してしまふ。」<sup>(15)</sup> 近代科学の方法の父・デカルトもまた、「心」や「靈魂」や「神」といった精神的概念を隔離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<sup>(16)</sup>のであつた。佐々木は「レオナルド・ダ・ヴィンチや、フィチーノやピコ・デッラ・ミランダのような人まで」Hermes Trismegistusの魔術的な伝統「アニミズム哲学」の範囲におしこめることに反対している。<sup>(17)</sup> 確かに、ウェーバーの『Entzauberung』の巨大な流れからすれば、ヘルメスの伝統とすることには首肯出来な

いであろう。しかし、中世モーンニズムの崩壊過程にあって、されど近代的モーンニズムに到達しえぬ状況にあれば、デュアリズム、あるいはまたアニミズムは元来、母系制社会の統一せざる神々の反映であったから、科学的無政府状況を表現するものとして、「アニミズム哲学」が成立してもそれは不思議ではない。しかも、それは、ヨーロッパの叙事詩的伝統||ヨーロッパ思想の主題の一変容として位置づけられ、この二元論や多元論こそが、一七世紀の科学革命に繋がっていくものである。

そもそも、イタリア・ルネサンスの経済基盤は、小アジア、並びに北・西欧世界との商業の繁栄におかれており、その繁栄は、絶えず没落の不安にさいなまれており、それは重商主義の宿命とも呼ぶべきものであった。A・ラブリョイのいう「A Great Chain of Beings」は絶えず揺れ続けてもその動揺の中に正当化せざるをえなかった。それが、変容したアリストテレス哲学の受容であったり、プラトン哲学の再生の根拠であった。<sup>(18)</sup>「フィチーノやピコに代表されるプラトン主義者たちは、プラトン主義の二元論と新プラトン主義の流出説に依拠しつつ、中世的世界観の下でも特殊な位置を与えられていた人間の靈魂に、さらに、一層特権的な役割を付与することによって、ルネサンス的人間の自己解放を自然の発見に思想的基盤を提供した」<sup>(19)</sup>（傍点、岡部）という主張は、「特権的な役割を付与したとしても」に修正されねばなるまい。ともかく、この二元論（あるいは「アニミズム哲学」こそ、後期バロックの偉大なコントラバンクト、主観と客観、さしあたって無限と悪無限、ピアノとフォルテ、レンブラントの暗と明、野蠻と文明、<sup>(20)</sup>陰と光、蒙昧と啓蒙、<sup>(21)</sup>内乱と主権、等々の絶対的対立を形成するものであった。

しかし、中世アリストテレス哲学の一面をその二元論（あるいは多元論）によって、くい破ったイタリア・ルネサンスは、「キリスト教の禁欲と彼岸性とを解体」<sup>(22)</sup>しつつも、中世的なキリスト教社会、また世俗的社会それ自体を破砕するものではなかった。「ルネサンスの現世肯定は、いかなる人間を理想としたかといえ、支配的権力と関係を結んだり、年俸給与者に依存したり、あるいは、みずからの力量才幹のおよぶかぎりの多面性において自我を貫徹する自由を享受するところの無職業人なのである。それが目標とするところは、万能人（*uomo universale*）であり、優雅な宮廷人（*galant-uomo*）であり

精神的自由人であり、教養人なのであって、〔プロテスタントイズムの現世肯定が生み出した〕職業人や専門人 (Berufs- und Fachmenschen) とはまさに「正反対のもの」であった。<sup>(22)</sup> そういった社会観、人間観、職業観であれば、「分業体系をそのまま(神の秩序として)肯定する職業観」<sup>(23)</sup> たらざるをえず、中世社会の変革思想とはならなかったのである。

こうして、中世キリスト教社会と世俗社会の変革は、ひとえに宗教改革にもとめられる。一つの岩塊にたとえられた中世社会に刻みこまれている「浮彫的人間」<sup>(レトリック)</sup> が、いかにして、無名的存在から名づつけられた存在に転化されるのだろうか。共同体のなかで単にダイアログしていた人々が、どのようにして、それから切り離され、モノログを語りうるようになるのであろうか。

こうした共同体的紐帯からの解放、原子化、<sup>(アトマイズ)</sup> 個人の析出は、中世社会の人間を管理する教会、その教会からの個人の脱出に求められなければならない。「教会——ひととは、教会のなかに『生れ落ちる』、教会は正しい人にも正しくない人にもその恩恵の光をかがやかせる——の一員であることとは、対照的に、人物の倫理資格証明書、とくに営業倫理資格証明書の交付を意味したという事実、これが決定的な動機だったのである」<sup>(24)</sup> 教会からの、またその末端機関である教区からの個人の脱出は、信仰上の不安と経済上の窮乏をただちに意味しており、時には、死をも覚悟せざるをえない。「カトリック信仰の確かさは、僧侶階層的制度や教理 (Dogma) やそして最後に罪を聖めて赦すサクラメントの奇蹟に依存しており、主観的感情の動揺は、この感情を保護し導く神の代行機関によって、すべて克服される」<sup>(25)</sup> に比して、プロテスタントは、聖書にもとづく直接信仰と、神のみが彼らを救済するという絶対的な確信 (Gewissheit) の上に立たざるをえない。このプロテスタント、またピューリタンの神こそ、ヨブ記の神であり、<sup>(26)</sup> (the patience of Job) (ヨブのような忍耐) の語を生む背景なのである。救済予定説をかかげるプロテスタントの自己確信 (Selbstgewissheit) は、個人の信仰のうちに終らない。それは、単に主観性にとどめぬ為には、日常行為のうちに点検されねばならない。この自己審査 (Selbstkontrolle) 律は、<sup>(27)</sup> さしあたって、組織的点検と日常の自己の職業労働を通じて点検される。前者の点検が「教派」<sup>(セクト)</sup> によるものであり、

この自由意志による強靱な結合と契約をもたらし「集い」<sup>コングレゲーション</sup>であった。「教派」は、(概念の上では)宗教上、倫理上の有資格者だけに加入を許す自発的な団体である。ひとが自由意思にもとづき信仰を証明して、迎えられる時、ひとは自由意思により団体の成員となる。道義上の過失によって教派を除名されれば、経済的には信用の失墜、社会的には零落の身、そういう意味であつたのだ。<sup>80</sup>後者の点検は、プロテスタント的禁欲(Askese)に裏打ちされた職業倫理(Beruf)にもとづく労働の点検であることは論をまたない。「現世的禁欲のまことに独特な担い手であるピューリタン諸教派は、普遍主義的でカトリック的な恩恵の機関の、一番徹底したアンチ・テーゼなのである。社会的に自分を大切にするという一番強力な個人的な利害関心は、ピューリタン諸教派のもとでは、ある特質の陶冶に奉仕させられた。従つてまた、ピューリタン諸教派のもとでは、こうした個人的動機や人間的利己心が、それ固有の結果をとまう『市民的』・ピューリタンの維持と浸透とに奉仕させられたわけである。これこそ、この倫理が人々の間を貫流して重大な作用を及ぼす上できめ手となつた点である。こんないい方をするのは、——くりかえすようであるが——ある宗教の倫理学説ではなく倫理的な態度こそ、社会学的な意味で、『その宗教に』特有な『エートス』というものだからである。」<sup>81</sup>

こうして、プロテスタントの、とりわけ、ピューリタンのエートスが、中世キリスト教社会と世俗社会を破砕し、個人の析出をもたらしたものであるが、しかし、このエートスが、ただちに近代科学の精神とも結合したわけではない。かえつて、逆に、フランスでは、反宗教改革派の政治派(Politiques)が、その懐疑論によつて「個人の主観的判断にゆだねてしまいがちなプロテスタント神学を独断論と見たてて、新しい確実性を求めていこう」<sup>82</sup>としたのであつた。しかし、イギリス・ピューリタンたちは、「アリストテレス主義に代わり得る新しい自然概念を求めた。内乱の時代の革命家の心情によくあることだが既存の国家及び教会秩序を打倒する為のイデオロギーの正当化を、ピューリタンの多くは、超自然的なアニミズム的自然観に求めた。」<sup>83</sup>のである。我々は、すでにこのアニミズム哲学をルネサンス哲学の一部としてみた。しかしルネサンス哲学のそれは、中世モーニズムから離脱していく(結局は離脱できなかったにせよ)多元論として登場したが、



ピューリタンのそれは、近代モーニズムへ向かう多元論なのである。このプルーラリズムは、「第一に粒子哲学的仮説であり、第二に日常的な知覚を基本とする自然観察ではなく、自然が隠伏している性質を人為的に自然を『拷問』することによって導き出そうとする態度であり、第三にそのために大がかりな実験設備が必要であった」<sup>82</sup>のであり、それは「プロテスタントの科学の中心的性格」<sup>83</sup>であったのである。かくして、ピューリタニズムによるキリスト教社会からの個人の析出と近代科学の精神の端緒が結合したわけである。

一七世紀初頭、イギリスの詩人、ダンがうたったように、「……そして新しい哲学はいっさいを疑う。火の元素は、まったく消えうせてしまった。……すべては、ばらばらでつながりはまったくなくなつた。いっさいは、まだ素材にすぎず關係にすぎない。……君主、臣下、父、子が忘れ去られ、ひとりひとりの人間はこう考える。自分は不死鳥になつたのだ、だから、自分にかかわりあるものは、自分自身のほか何ものもない、と」<sup>84</sup>という状況が生れる。<sup>85</sup>この原子論的状况、孤絶した個人状況は、近代科学の「運動」や「力」のモーニズム、また、個人主義を原理とした社会契約論によって初めて「新しい繋がり」をもつことができるのである、しかし、個人の析出、近代的科学観が成立しても、ただちに社会契約論が成立するわけがなく、近代社会創出の運動に伴って初めて成立するのである。中世以来の世俗権力の打倒は、イギリス・ピューリタン革命において初めて可能となつたのである。ピューリタン革命への準備は、革命形態の原型ともいふべき三つのパターンを辿らなければならない。一つは、平和的・合法的運動であつて、カートライト等によって国王や議會への説得運動として展開されるが、一五九三年の反ピューリタン勅令以降は、平和的・非合法的運動、つまり民衆への説得運動(ヴ・ナロードノ)に転化する。第二は、国外脱出による亡命、<sup>エミグレ</sup>つまり、旅人<sup>旅人</sup>一六二〇年の Pilgrim Fathers である。第三は、国内変革一六四二年のピューリタン革命である。

かくして、中世社会の緩やかな崩壊過程は、やつと近代社会出現のときを迎えるわけであるが、まさしくその時代こそホップズの時代であつた。

- (1) J. Burckhart, *Die Kultur der Renaissance in Italien*. 柴田治三郎訳『イタリアルネサンスの文化』中公・世界の名著一〇七頁
- (2) 「中世において祭りとは、地域共同体がかかえていた根源的な生活の不安のなかで、豊穡と祈り、共同体の安寧を祈願する重要な神事であり、……。ところが、宗教改革のなかで、このような祭りそのものが、不道徳な行為として非難されたのです。カトリック教会が支えていた最も土俗的な基盤が祭りのなかに現われていた為でもあったからですが、それだけでなく、宗教改革のなかでルターやカルヴァンを通して、宗教が、内面化、個別化され、感性的表現をとりざられていったからであります。阿部謹也「中世の窓から」朝日新聞社一九八一年、一五三頁
- (3) ホッブズにとってメランコリーは「失意は、人を原因のない恐怖にゆたねる。それはふつうに、憂鬱とよばれる狂乱マッダネス」にすぎなかった。
- (4) *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800* by Otto Gierke. translated with an introduction by Ernest Barker, Cambridge, 1958, Translator's Introduction, XXXVIII
- (5) T. A. Spragens, Jr., *The Politics of Motions*, Croom Helm, 1973, p. 59.
- (6) T. A. Spragens, Jr., op cit., p. 60.
- (7) S. Wolin, *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, U. of California, 1970, ヤロブソンはウォーリンとは逆に「ホッブズのトリックは、神学や古代政治哲学、もしくは英雄詩のそれと違って、理想的にその任務に合っている。つまり中立的なのである。」と述べる。N. Jacobson, *Pride and Solace*, U. P. of California, 1978, p. 89.
- (8) 小野紀明「近代政治思想成立の認識論的基礎(一)」『神戸法学雑誌』第三〇巻第三号、五三二頁
- (9) ホイジンガ、堀越孝一訳『中世の秋』中公・世界の名著、一一五頁
- (10) ヘーゲル、山本信訳『精神現象学序論』中公・世界の名著、九六一七頁

- (11) ベリー・アンダーソンがピューリタン革命を、「早熟の革命」と呼ぶ時、それは後の一八世紀の産業革命、アメリカ独立戦争、イギリス・ゴードン暴動、フランス革命という大西洋革命に比べてのことであり、そうではなくて、中世の流れからすれば、ピューリタン革命は、新世界を形成するこの流れの合流点であった。
- P. Anderson, *The Origins of the Crisis of Modern England*, in "Toward Socialism", ed. by P. Anderson & R. Blackburn, Fontana, 1965
- E. Hobsbawm, *the Age of Revolution*, Weidenfeld & Nicolson, 1962
- ※ G. Rudé, *the Gordon Riots* 拙訳(但し共訳)「ゴードン暴動」『政治研究』一七号
- (12) T. A. Spragens, Jr., *op. cit.*, p. 53.
- (13) 小野紀明「近代政治思想成立の認識論的基礎」『神戸法学雑誌』第三〇巻第四号、七三六頁
- (14) H. Butterfield, *the Origins of Modern Science*, 1919.
- (15) 小野、前掲論文、七四七頁
- (16) T. A. Spragens, Jr., *op. cit.*, p. 61.
- (17) 佐々木力「一七世紀の危機と科学革命」『思想』六七二号、一一五頁
- (18) プラトニスト・フィチーノやピコ・デッラ・ミランダの哲学の詳細については、小野、前掲論文、七四六―七五二頁参照のこと。なおフィオレンツアのアルテ・マジョーレを中心にしたヴィルトオーンや、ロレンツォ・デ・メディチ、フィチーノ、画家のポツティチェルリ、ダ・ヴィンチの生活をイマージュした辻邦生の作品は、彼らとギリシャ・再生との結びつきの雰囲気をつましく伝えている。辻邦生『春の戴冠』(上、下)新潮社、一九七七年
- (19) 小野、前掲論文、七五二頁

(20) 野蠻 (英語の Savage, sylvan) は、ラテン語の sylvanus (森の神) の支配する silvestris (森の中の) を語源にし、フランス語の sauvage, sylvane を経て成立する。ヨーロッパの森が切り拓かれ、そこに初めて光が射しこんだ場所こそ、啓蒙と文明が開花するところである。

(21) E. Troelsh, Renaissance und Reformation,

トレルチ、内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』岩波文庫、四〇頁

(22) トレルチ、前掲書、四七頁

(23) トレルチ、同右、四一頁

(24) M. Weber, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus.

『プロテスタントイイズムの教派と資本主義の精神』角川、世界の大思想、八八頁

(25) トレルチ、前掲書、三六頁

(26) ウェーバー、梶山力、大塚久雄訳『プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神』(下)、岩波文庫、一九七頁

(27) この規律は、カトリック、またルター派とピューリタンの決定的相違をもたらす。

「ルター派の教会規律もそうであるが、中世の教会規律は、

(一) 官職としての聖職の手にゆだねられており、

(二) そもそも効果を發揮したかぎりは權威にかがやく手段によっておこなわれたのであり、

(三) その規律は具体的行為のい、ち、い、ち、を罰したり奨励したりしたものであった。

ピューリタンの、また諸教派の教会規律は、

(一) 最底の一部分が、しばしば、その全体が平信徒の手中に委ねられており、

(二) おのれを持つ、必要という手段によって行なわれたのであり、

(三) その規律はひとの特質を培養したり、必要とあれば、これを選抜したりしたものである。この第三のことが一番重要である。

ウエーバー『教派』論文、河出・世界の大思想、一一二頁

28) ウエーバー、同右、八八頁

29) ウエーバー、同右、一一二頁

30) 佐々木、前掲論文、一一〇頁。なおゴールドスマスは、ホッブズの政治的立場を「エラストゥス主義、王党派、ポリテイーク」としているが、その根拠は明らかにしていない。

M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia. U. P., 1966, XXiii

31) 佐々木「一七世紀の危機と科学革命」(上)『思想』六七一号、三三頁

32) 佐々木、同右、三四頁

33) 佐々木、同右、同頁

34) John Donne, *Selected Poems*,

目下『イギリス文学史』三二一三頁

35) ホッブズの伝記を著わしたオーブリーの『名士小伝』も、解き放たれた諸個人が登場という社会背景なしには成立しない。

John Aubrey, *Brief Lives, between the years 1669 & 1696*.

橋口稔・小池銈訳『名士小伝』富山房百科文庫、一九七九年、なお、ハーバート・ノーマン「ジョン・オーブリー——近代伝記文学の先駆者」、『思想』(一九五〇年十月号)参照のこと。

## 二 ホッブズの物自体・物体・運動

すでに、ルネサンスと宗教改革と萌芽的近代科学の精神とによって、自然も人間も社会も原子化、あるいは粒子化された。こうした状況にあつては、二元論あるいは多元論をいかにして新しい近代のモーニズムに構成するかが課題となる。

ヤコブソンが『ヨブ記』第三八章から第四二章までを引用しながら、ホップズとヨブを比較し、「近代科学のありとあらゆる途、徹もない探究は実際のところ殆んど着手されていない。だから、恐るべき誇り高いホップズこそ、一人の創造者、と他の創造者との斗いという神の挑戦をうけられる人なのである。」と述べたことは、あなたがち誇張とはいえない。「神」を中心にした政治・哲学・科学・文化の一体系が崩壊した時、神に代わり得る一人の創造者として、体系を構成しなければならぬ。「知識が現実的なものとして存在し、かつ表現されるのは学問として、いいかえれば体系としてだけである。」というヘーゲルの言葉は、ほぼ二〇〇年遡及してホップズの立場にあてはまる。ホップズもこの立場を意識し体系を構成しようとする。「ホップズ哲学は、体系を構成せんと目論んでいる。」<sup>(3)</sup>

では、体系はどこから始められるべきか。体系の始源はどこに求められるべきか。「太初に言ありき」と書いてある。

ここでもうつかえてしまおう。さてどうしたものか。己は『言』というものをそれほど尊重する気にはなれぬ。己の精神が正しく活動しているとしたなら、ここでは別の語を選ばずばなるまいな。『太初に意ありき』ではどうであろうか。筆が滑りすぎぬように、第一行をじっくりと考えねばなるまい。森羅万象を削り出すものは、『意』であろうか。いや、『太初に力ありき』としなければなるまい。だが、そう書きながら、すでに何者かが、不十分だと己の耳に囁く。ああ、どうにかならないか、そうだ、うまい言葉に思いついた。こうすればいい、『太初に行ありき』。<sup>(4)</sup>

数多の言葉は虚偽となった。ルネサンス的な「力」も欲望充足とともに静止した。いっさいが粒子的な混沌の中では、まさしく「行」しかありえぬであろう。「概念上の巨大な革命は、しばし、ごく微小なかなめ、のまわりを旋回する。……：一七世紀の知性革命はこの種の衝激の実例とみなすことができる。無論、そういった驚くべき知性的大変動を、一片の概念の変容に帰するのは、余りに過度な単純化といわねばならぬであろう。にもかかわらず、人が一七世紀の知性変容の検討を進めるにつれ、新しい運動観の過程全体にわたる絶対的集中性に、いよいよ印象づけられるのである。」<sup>(5)</sup> ホップズの体系の始源は、「運動」である。「太初に運動ありき」である。<sup>(6)</sup>

しかし、「変化や運動の問題は、一七世紀において目新しいことではなかった。」<sup>(7)</sup>すでに、ギリシャのパルメニデスもヘラクリトスも問題にしたし、プラトンもその形相とイデアの関係で論じていた。アリストテレスも、落下物体が落下してその『本性の場所』<sup>ナチュラール・プレイス</sup>で静止するのは落下しようとする目的因<sup>フアイナル・コーズ</sup>とした。この考えは、スコラ哲学、トマス・アクィナスに受け継がれ、一七世紀まで基本的には変わらなかった。「運動が自然の鍵を握るといふこの信頼、方法的及び存在論的確信は新奇なものではない。」<sup>(8)</sup>無論、運動観におけるアリストテレスからの転換は、ホッブズはガリレオに負っているわけであるが、ホッブズの運動観は以下のようにいえる。ホッブズにとって、「すべての変化は、真に位置変化<sup>プレイス</sup>以外のなものでもない。一連の定義を完成するにあたって、ホッブズにとつての『位置』<sup>プレイス</sup>は、それが時にアリストテレスにとつて有していた——たとえば『本性の場所』の概念——暖かで優しい性格をまったくもっていなかった。アリストテレスの『場所』はその『安住の場所』<sup>ホーム</sup>であったが、ホッブズの『位置』は空間的幾何学的抽象物であった。」<sup>(9)</sup>この相違こそ、ホッブズをして「自然哲学において、なにが背理的にいわれたとしても、現在アリストテレスの『形而上学』とよばれるもの以上に背理的なことは、めったにいられない。」<sup>(10)</sup>といわしめた背景であった。

「運動」概念をホッブズ世界観 (Weltverfassung・世界把握ではなくて、Weltanschauung) の鍵概念、またホッブズ哲学体系の始源とする時、しかし、我々がここで問う事は、哲学体系構成上の整合性や「運動」概念そのものの検討ではなくて、すでに対象・記号・主体の各々が分化し分離した世界でのそれらの関係、及び「運動」概念の果す存在論的意味を問うことなのである。換言すれば、ホッブズ思想にヨーロッパ思想の主題と変容をいかにみいだすかなのである。<sup>(11)</sup>

ホッブズが、すべての対象にむかう時、その方法は、「ガリレオ、ハーヴェイ、バドヴァ学派の科学的方法」にあることはよく知られている。その分解(分析)的——構成(総合)的方法は、前者が結果から始めてその可能な原因を発見するのに対し、後者は原因から始めその必然的結果を演繹する方法である。方法とはそもそも対象と主体とを媒介する、哲学的概念のことであった。<sup>(12)</sup>

『リヴァイアサン』序説の冒頭の有名な一節は、神の作品たる人間（自然）と人間の作品たるコモンウェルスの対位から始まる。自然は、神<sup>11</sup>主体の作品<sup>アーク</sup>結果であると同時に、その作品の素材<sup>マテリアル</sup>である。神こそが「最初にして永遠の原因」なのであるから自然が主体<sup>12</sup>原因であることはありえない。では、神は、作品たる自然（人間も含めて）をつくる際にどのような方法をとったか。その方法こそアートである。ところが神のアートとは何かは明瞭に示されない。逆に人間のアート（技術）を通して神のアートを推量する論理となる。「生命とは四肢の運動にほかならず」の叙述は、有機体の生命を動物界の生命に限定しているものの、しかし精神主義的な説明を免れて自然主義的な説明に成功しているとはいえる。しかし、「心臓はなにかといえればそれは発条<sup>スプリング</sup>にほかならず、神経はそれだけの紐<sup>ストリング</sup>にほかならず……」の叙述に達すると、この自然主義的説明が完全に機械論的説明にとつてかわられている。しかも「創造者（Artificer）が意図したような運動を全身にあたえるものではないだろうか」の叙述によって、「人間の工夫<sup>artifice</sup>を模倣するのが自然である。自然の作者である神は、聖なる職人<sup>Practitioner</sup>」となり、ここでは、近代の作為の論理が完全に貫かれると共に、神のアートが単なる機械的手法であることが宣言される。機械的手法は、その作為性によってのみ近代的性格をもちえるのだが、機械的手法の問題は、実はその手法を適用する対象がすでに付与されており、しかもその対象がうまく作動している（あるいは、作動させる知識をもっている）ことが前提なのである。ある機械やコモンウェルスをまさしく機械的に分解し、再び機械的に組み立てたとしても、機械の作動の仕方や機能の知識がなければ、組み立てることも、何故に作動するかも、またうまく作動するか否かもわからないであろう。<sup>13</sup>それは、ホップズ自身がコモンウェルスの解体の危険性に対する警告として使ったメデアの寓話

——老衰した父をばらばらに切つて見知らぬ草と一緒に煮ても新しい人間が蘇生できなかった話<sup>14</sup>——が、そのまま、この機械論的説明方法の限界としてあてはまるのである。しかし、いそいで付け加えねばならぬが、機械論的説明は対象や知識が予め前提されねばならぬといつても、それは、国家の有機体論的説明のように、所与の現実の対象を肯定的に説明することとは明らかに異なっている。その意味では、ホップズのコモンウェルスの説明は、一七世紀イギリスの現実のコモン



ウエルスを機械論的に説明するものではなくて、コモンウエルスをいかに機械論的に建設すべきかという叙述であるから厳密には「機械論的仮説」あるいは「機械論的理念」と呼ぶ方がより適切であろう。繰り返すことになるが、自然論と人間論については、何故運動するのか、いかに運動させるべきかという問いは、アリストテレスの目的因の否定から、当然機械的説明として成立するわけであるが、コモンウエルスについては、いかに作動させるべきかの機械的仮説(理念)なのである。さらにいうならば、自然対象については機械的説明で徹底されるが、人間論では機械的説明と機械的仮説とが同居し、コモンウエルス論では機械的仮説が採用されるのである。しかし、いずれにせよ、機械論的論理が貫徹することには相違はない。その中心が運動概念なのである。

運動の概念をめぐる諸概念は以下のように整理できよう。

- (1) thing (一般的な「もの」) / matter (物質) / subject (物自体) / body (物体) / substance (実体) / accident (偶有性)
- (2) time (時間) / space (空間) / full, fulfilment (充満) / existence (実在) / empty (空) / vacuum (真空) / extension (延長) / expansion (拡がり、膨張)
- (3) form (形態) / essence (本質) / property (属性) / 神の属性のみは attribute / appearance (現象)
- (4) identity (同一性) / similarity (類似性) / difference (相違性) / equality (同等) / inequality (不等)
- (5) cause (原因) / effect (結果)
- (6) object (対象) / agent (動因) / patient (作用対象)
- (7) motion (運動) / movement (移動) / transmission (伝導、伝播)
- (8) uniformity (斉一性) / contiguity (隣接性)
- (9) magnitude (大きさ) / conatus, endeavor (努力) / 端緒運動 / resistance (抵抗) / pressure (圧力) / impetus (運

動量) / force (力)

(10) quantity (量) / size (大きさ) / time (時間) / number (数) / velocity (速度) / weight (重量) / proportion (比例)

ここで、ホッブズのこれらの概念定義を正確に追ひ、また、これらの諸概念の関係を明らかにした上で、詳細な科学的検討を加えなければならぬが、それには現代物理学の成果に通暁しなければならぬから、それは著者の能力をはるかに超える。そこでゴールドスマスに<sup>(19)</sup>従いながら素描的な説明と簡単な結論にとどめたい。

ホッブズは、実は、空間も時間も、物体の運動の延長や膨張ではなくて、人間の想像上のものだとする。対象の占有している空間は、対象の拡がりと同義とするか、もしくは、空間は実在するが、しかし空であるとするか、そのどちらかの選択肢にホッブズが直面した際、彼はトリチェリの実験によって生じた水銀管内の真空を光が歪みもおこさず通過することによって、真空は実在するが空ではないという結論に達したのであった。光は、エーテルという流動体の空気を媒体として継起的な運動によって伝播されると考えたのである。光は、太陽の運動がエーテルを通過する努力である。時間は、運動における前後についての映像である。こうして、時間と空間は幾何学の点や線と同じく広さも大きさももたない想像上のものであると考えられたのである。物体とは何か。物体は実在すると同時に空間を占有すると想像されるから想像上のものだと考えられたのである。物体とは何か。物体は実在すると同時に空間を占有すると想像されるから想像上のものだと考えられている。この時、我々が注意しなければならぬのは、ホッブズの用語では「実在する」は我々の感覚にとつて「そのように知覚される」ことであつて「想像される」の方が我々にとっては客観的な物体の量や大きさなのである。物体が占有する空間が位置であるが、位置も想像しうるものなのである。物体の知覚しえる—ホッブズの用語では「<sup>リアル</sup>实际的な」—大いさと客観的な—「想像しうる」—大いさとの関係は、物体と偶有性との関係である。偶有性は、物体の膨張運動、停止の質であり、物体が知覚される物質であり、我々の内部にあつてそれ自体の概念に作用する物体の機能なのである。物体の最も重要な偶有性が運動である。運動は、ある位置の継続的な放棄と他の位置の継続的な獲得である。偶有

性は物体ではないし物体の部分でもない。現象アピアランスの変化は、物体の偶有性の生成もしくは破壊である。物自体サブジェクトに命名する偶有性が本質であり、同一の本質が形態である。形態の観点から物体をいいかえると物質とよばれる。変化は偶有性の産出か消滅であるし、形態の変化はものの破壊か生成である。作用する物体は動因とよばれ作用をうける物体が作用対象とよばれるが、動因の一部あるいは全部の偶有性とまた作用対象の一部あるいは全部の偶有性との総計である。いいかえると原因とは結果を生ずるのに必要なすべての偶有性の総計である。従って生ずるすべてものに原因カウザルがあるのであって突発的事件アクシデンタル・イベントはありえない。生ずるすべてのものに因果があるとすれば、物体はすべて運動していることになる。その時、物体は、神(第一動者)によつて動かされたのであって、運動の内部に原因があるのではない。運動の原因は常に外部にある。運動は因果関係の繰り返し(連続性)であるから、均一の慣性運動を意味している。また均一な慣性運動であるということと真空の存在を否定することからすれば、物体同士は、隣接していることを意味する。つまり運動モーションは、移動的運動、伝導・伝播トランスミッションとしてとらえられる。そしてまた、こういう均一な慣性運動が常に生ずることは自然の斉一性を前提しなければならぬ。運動の量については説明は不要であろう。運動の大きさについては、努力は最小空間内の瞬時の運動である。抵抗は反対努力であり、圧力はある物体が他の物体を運動させる努力である。努力の量は運動量であり運動量の増加が力である。

これがホップズの運動概念と運動に關係する概念の素描である。我々は、この素描からすぐに気づくことであるが、ソウル・マインド魂や心の問題は原因を持たない(uncause)ことからホップズ機械論からはずされていることである。先に述べたように、ホップズは神を第一原因として論じたものの、神のオートそのものは論じずに人間のオート(技術・芸術・学問)から推量できるとしただけであつたから、「神の特性や創造のメカニズム」(21)について解答することはしなかつたのである。ニュートンも含めて、その時代、それで十分であつたのである。

確かにゴールドスミスがいうように「ホップズの科学的説明の多くは奇妙なものである」(22)。ゴールドスミスは、ホップズ

にとつての問題解決には、「(1)微積分学、(2) (質量概念の導入を含めて) 努力と直線運動の慣性の限界を考へる高度な理論的・用語的「精確性」」を必要とする旨を指摘する。しかし、それはアリストテレスがコンピュータを知らなかつたという種類の歴史的限界の指摘といわねばならぬであらう。

ホップズの自然科学的誤謬はさておき、科学方法論としてはどう評価されるであらうか。ゴールドスミスは、ブランドのホップズ批判を批判するなかで、彼のホップズ批判を展開する。ブランドのホップズ批判は、ホップズが事実収集と帰納法を重視しないしいかなる検証原理 (principle of verification) をも言明しない点にある。しかし、ゴールドスミスはこのブランドの主張のうちには、「(1)自然に関する唯一の眞の理論が存在する。(2)この眞の理論は、事実を収集し、そして事実収集が意味する諸結論を帰納することによって、発見しうるし発見される」という見解が含まれているとする。このブランドの主張は、我々からするとウィーン学団のシュリックの検証原理の主張であることが容易に理解しうるのである。だから、ゴールドスミスが次の様にブランドを批判している点は正しい。つまり、個別的事実 (fact) をいくら枚挙しても普遍的事実 (evidence) は確定しないのだから「個別命題は一般理論を包含しえない。……普遍命題は普遍的事実以下のものから導きだされない。完全な一連の事実以下のものは普遍命題を検証する (test) のは不十分である。」<sup>26)</sup>とところがゴールドスミスのホップズ批判は次のような科学的方法でおこなう。「我々は、ある一般理論が実証 (verify) されるとはいうことができない。しかし、それがまだ反証 (falsify) されていらない、つまり我々もっている事実は矛盾していないし理論とも不整合ではないということが実証 (verify) されるにすぎない。ホップズは、反証性の基準 (the criterion of falsifiability) を採用していないが……」<sup>27)</sup>

これは、ゴールドスミスの科学的方法が、ポパー主義にたっていることを表わしている。ポパーの仮説演繹主義は反証性原理の反省の上に導びきだされるものであるが、仮説演繹主義は科学的方法として有効であっても反証性原理を厳格な科学基準とすることは、科学の範囲を限定し一切の科学の発展を阻害することになりかねないのである。<sup>28)</sup> 藤原は次のよう

にいう。「M・M・ゴールドスミスのしたように、自然現象についてのホッブズの説明のなかから、いくつかの誤りを列挙することもできよう。しかしそれにもかかわらず、そのような部分的な誤りは、ホッブズの哲学体系中において、その自然哲学のもっている意味を少しも損うものでない。けだしホッブズがここで示しているのは、ひとつの原理にもとづくさまざまな自然現象の解釈であり、それ自身がひとつの新しい基本的な物の観方、つまり世界観的根拠を示しているのである。われわれはそれを機械論的自然観としてとらえた。そしてそれは機械論的人間観、および機械論的国家観にまで繋がっていく。ホッブズ自然哲学のもっている基本的な意味はまさにこのような思考そのものの根本的転換にある。」<sup>29)</sup>

我々は、ホッブズの科学的説明の個々の誤りや方法論上の問題、そして思考の根本的転換の意義について瞥見してきた。そこで最後に論ずべきことは、機械論的論理<sup>||</sup>作為の論理の意味、つまり、我々の用語でいえば、ヨーロッパ思想の主題と変容に関連するホッブズの論理の意味である。ホッブズの機械論的論理で貫かれるのは、自然対象(物体)と第一原因としての神であった。魂も心も、神のアート、神の創造のメカニズムも、この論理の外におかれ問われることはなかった。物体は論じられても物自体は論じられることはなかった。物体と第一原因としてのみの神とが構成する世界は、因果関係のみによって結合された。部分の総計としての、有限の世界であった。「全体」は問われることなく「無限」も質問の外におかれた。それはヨーロッパ思想の主題に対する徹底した対自的な変容である。中世世界に対する、中世世界からの・雄々しい歓喜の孤独であった。後にルソーは、その苦悶する孤独(からの孤独)を問い続けるなかで、「有限」の世界に存在する孤独そのものを把握することが出来たし、カントは「物自体」の世界に無限(悪無限)を見出し、ヘーゲルは、その絶対精神の展開によって有限と悪無限を統一した真無限の世界に達することができた。ヘーゲルによって再びヨーロッパ思想の主題がよみがえるのである。とすれば、我々はヘーゲルの言葉で終るのが適切であろう。「熱きにも冷やかにもあらず、それ故に吐き出されるようなしろものたる、真理にだんだん近づく哲学などをもつて理性は満足しない。他方、又、この現世ではたしかに万事がひどいか、せいぜい中くらいの状態だということは認めるが、そこでは、どうせま

しなものは得られないものとし、それゆえ、ただ現実との平和が保たれさえすればいいというような、冷たい絶望でもって理性は満足しない。認識が得させるものは、もっと熱い、現実との平和である。……世界がいかにあるべきかを教えることに關してなお一言つけ加えるなら、その為には、哲学はもともといつも来方が遅すぎるのである。哲学は世界の思想である以上、現実がその形成過程を完了しておのれを仕上げたあとで初めて、哲学は時間の中に現われる。これは概念が教えるところであるが、歴史もまた必然的に示しているように現実の成熟の中で初めて、觀念的なものは、實在的なもの、向こうを張って現われ、この同じ世界をその実体においてとらえて、これを一つの知的な王国の姿でおのれに建設するのである。哲学がその理論の灰色に灰色を重ねて描く時、<sup>62</sup>生の一つの姿は既に老いたものとなつていたのであつて、灰色に灰色では若返らされせず、ただ認識されるだけである。<sup>63</sup>」

- (1) N. Jacobson, *Pride and Solace*, U. P. of California, 1978, p. 53 (しかし、ヤコブソンは、ホッブズ思想において、運動よりも情念を優先させるという心理学主義的誤りにおちいつている。(六三頁参照))
- (2) ヘーゲル『精神現象学序論』中公・世界の名著一〇五―六頁
- (3) M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, U. P. of Columbia, 1966, Introduction.
- (4) J. W. V. Goethe, *Faust*, 1224—1237.  
高橋義孝訳『ファウスト』(新潮文庫八一頁)
- (5) T. A. Spragens, Jr., *the Politics of Motions*, Croom Helm, 1973, p. 53.  
また「ユーンヒム」だから運動は、あらゆる実在を理解するホッブズの鍵概念である。「このう。」  
D. P. Gauthier, *the Logic of Leviathan*, Clarendon, 1969, p. 2.
- (6) 我が国のホッブズ受容の歴史について明治一六年文部省編輯局、拂払士著『主権論』から重松俊明『ホッブズ』を経て、戦後の太田可夫『イギリス社会哲学の成立』に至る経過を明らかにした高橋は、太田の研究によって「近代日本人の主体的なホッブズ研究

がはじまると言ってもよい。」という。ホッブズの哲学の基礎概念が運動の概念であるということである。従って、私は先ず運動の概念から筆を始めなければならぬ」と太田がしたのは、我々にとって幸福な始点であった。

高橋真司「近代日本におけるホッブズ哲学受容の歴史」、『長崎造船大学研究報告』第一六卷第二号、九二頁

太田可夫「イギリス社会哲学の成立」『社会思想社』一九七一年版一四頁。また、藤原もいう。「物体論」第二部は、たんにホッブズ自然哲学の「第一原理」であるのみならず、全体としてのホッブズ哲学そのものの「第一原理」であり、その意味においてはまさにそれはホッブズの第一哲学であり存在論であるとすらいえる。すなわちそこにおいてホッブズは、まず「時間」と「空間」を“imaginary”なものとしながら、唯一の实在を「物体」の「運動」によってすべての現象を機械論的に説明しようとしたのである。もっと正確にいうならば機械論的に説明するための運動の諸原理を示したのである。そしてかれは、たんに幾何学や物理学のみならず、人間論や政治哲学をも貫き、その内容をおおきく規定しているのである。」藤原保信「近代政治哲学の形成」早稲田大学出版、一九七四年、六六頁

- (7) T. A. Spragens, Jr., op. cit., p. 55
  - (8) Ibid., p. 62.
  - (9) Ibid., p. 63
  - (10) Hobbes, *Leviathan*, Dent, 1979, p. 366
  - (11) M. M. Goldsmith, op. cit., p. 2
  - (12) D. P. Gauthier, *the Logic of Leviathan*, Clarendon, 1969, p. 3
  - (13) 拙稿「理論科学の方法論的検討」『法学論集』第一四卷一号参照
  - (14) Hobbes, op. cit., p. 55
  - (15) このことは、我が国の『古事記』と決定的な相違を示すが、キリスト教解釈では正統的なものである。
- D. P. Gauthier, op. cit., p. 2

- (16) Ibid., p. 4
- (17) Hobbes, *op. cit.*, p. 180
- (18) 「ホッブズの政治研究と物理学とを関連づけ、その哲学を統一させるものは、事実として演繹的な唯物論の系ではなく機械的説明の一対なのである。」とするコーシユの見解については、ホッブズ哲学が唯物論的に徹底していないと確かにいえるとしても、「統一性」の「統一」は「機械的説明」ではなくて「機械論的論理」なのである。
- D. P. Gauthier, *op. cit.*, p. 2
- (19) M. M. Goldsmith, *op. cit.*, pp. 15—47
- (20) 「自然の統一性」把握の批判について  
K. Popper, *the Poverty of Historicism*, Routledge 参照のこと。
- (21) M. M. Goldsmith, *op. cit.*, p. 44
- (22) Ibid., p. 38
- (23) Ibid., p. 34
- (24) Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1928.
- (25) M. M. Goldsmith, *op. cit.*, p. 40
- (26) Ibid., pp. 40—1
- (27) Ibid., p. 41
- (28) 「K・ポパーの理論科学—政治理論の発展の為に—」、『九大法学』第二八号  
藤原保信、前掲書、九九頁
- (29) 「ヨハネ黙示録」第三章一五、一六節  
「〜ただ微温ヒヤき故に我、汝を我が口より吐きださん」



- ③① ヘーゲルのカント『純粋理性批判』に対する批判
- ③② メフィストフェレス「いいかい、君、すべての理論は灰色で、緑に茂るのは生命の黄金の樹だ。」ゲーテ『ファウスト』(→新潮文庫 一二五頁原典二〇三八―三九行
- ③③ ヘーゲル、藤野渉、赤澤正敏訳『法の哲学』中公・世界の名著一七三―四頁