

M・オークショット『リヴァイアサン』序論(-)

岡 部 悟 朗

訳者序

本稿は、Michael Oakshott, 'Introduction to Leviathan', 'Hobbes on Civil Association', Oxford, Basil Blackwell, 1975. の全訳である。

オークショットの「序論」は、そもそも同社から一九四六年に出版されたホッブズの『リヴァイアサン』序論として書かれたものであるが、一九七四年に加筆修正され、右論文集に収録されたものである。

「序論」は六章から成っており、旧版と新版とを較べると、第一章から第四章までの本文中には殆んど加筆修正はない。書名を表わす『リヴァイアサン』の定冠詞 'the' が新版では省かれたことと、'civil society' が 'civil association' に改められた点を除けば、本文中の加筆修正は、第五章、第六章に集中している。

しかし、引用文献中、『リヴァイアサン』からの引用のみが全く修正されている。旧版は右のブラックウエルからの引用であるのに、新版は、クラレンドン・プレスから一九〇九年に出版された『リヴァイアサン』初版本のリプリントからの引用である。しかも、引用箇所はよりの確な箇所からの引用に修正され、削除されたり、追加されたりしている。つまり、完全に改められたといつてよい。原註中の文章も、特に第五章、第六章では書き改められている。旧版と新版との比較は、オークショットの思想を探究する上で興味あるテーマではあるが、新版において加筆修正された旧版の箇

所を、いちいち示すことは割愛せざるをえない。

『リヴァイアサン』の序論については、今日、プラムナッツのファウント・ライブラリー、ピーターズのカリエ・ブックス、ミノグのエブリマンズ・ライブラリー、マクファーソンのペンギン・ブックス等、数多くのものが知られている。体系性の故に評価される『リヴァイアサン』を結晶化して「序論」にまとめる事は、それ自体、偉業であり一つの詩的な営みに近いといえる。プラムナッツの‘Man and Society’やピーターズの‘Hobbes’、マクファーソンの‘The Political Theory of Possessive Individualism’等の大著は、ホッブズ思想体系と対置しつつ著述されたものであり、これらの「序言」はその大著を結晶化したものである。

しかし、オークショットの「序言」は、ホッブズについての自らの大著を読者に示すことなく、『リヴァイアサン』との直接の会話を我々に直接に披露するものである。しかも、それは、『リヴァイアサン』のエッセンスを示すだけでなく自らの広大な思想のエッセンスと政治哲学のエッセンスを我々に示すものである。

なお、原註は頁毎に付されているが、一連番号になっていることから、訳註（*印）と共に、一括して（次号）本文末尾に掲げることにする。

「序論」目次

第一章 生涯

第二章 『リヴァイアサン』の背景

第三章 精神と態度

第四章 体系

（以上、本号）

第五章 『リヴァイアサン』の論旨

第六章 考察されるべき若干の問題

序論

(何ぶんにもこの問題は)、つまらぬことではなく、人生いかに生きるべきかということに係わっているのだからね。

——プラトン、『国家』352 D.

第一章 生涯

マールズベリー近郊ウェストポートの別に目立つところのない牧師の第二子、トマス・ホップズが生まれたのは、一五八八年の春であった。かれは、マールズベリーで教育をうけラテン語及びギリシャ語に秀でた学生となり、また、オックスフォードでは五年の間古典文学に関心をもち続け当時の神学論争に精通するようになったが、教授されたものはわずかに初級論理学とアリストテレス自然学にすぎなかった。

一六〇八年、初代デボンシャー伯、ウイリアム・キャヴェンディッシュの子息の家庭教師(後年、秘書となる)に指名された。成人生活の全期間、ホップズは、キャヴェンディッシュ家と親密な結びつきを保ち、多年、チャットワースあるいはロンドンのいずれかで家族の一員としてすごした。こうした環境で当時の指導的政治家や文人の幾人かの知己を得、その中にはベーコンやジョンソンがいる。一六一〇年には、家庭教師としての責務上、フランス及びイタリアで

暮らし、大陸の知的生活を初めて瞥見したことから、学者になる決意を固めて帰国した。大半チャットワースですごしたその後の一八年間は、かれの将来の知的関心と活動を発展させる時期であった。かれの生涯のうちでの一八年間の生活については正確な記録は少なく、一六二八年に出版されたツキディデイスの翻訳がこの時期のかれの唯一の文筆作品として残っているだけである。とはいえ、次第に哲学がかれの心を占めたことは疑いあるまい。

一六二八年、第二代デボンシャー伯の死に際し、ホップズは、ジャーヴァス・クリントン卿の子息の家庭教師の職を受諾し、三年間共に暮らしたがそのうちの二年は大陸での生活であった。ホップズが独力で数学と幾何学の知的世界を発見したのはまさにこの時であった。その世界は、当時の大陸の哲学者にとつて極めて重要であつたにもかかわらず、かれはそれについてはこれまでまったく無知であつた。その発見はかれの哲学的考察に新たな刺激と新鮮な方向を与え、爾来、哲学がかれの心を支配したのである。

一六三一年には新伯爵の家庭教師としてキャヴェンディッシュ家のもとに帰り、(一六三四年から一六三七年にかけて)伯爵と共に三度目の大陸旅行を行う。かれが、フロレンスでガリレオに会い、パリでメルセンヌの周りに集つた哲学者の、とりわけガッサンディの知己を得たのは、この訪問においてであつた。それから、英国に帰国し、哲学的著作の最初の主要な作品たる『法学原理』を一六四〇年に完成した。(だが、一六五〇年に至るまで出版されることはなかつた。)かれは五二才になつていたが、哲学を体系的に詳述したいという構想を抱いていた。

その後の一二年間は、重要でない職務から暫く解放されてパリですごした。しかし、かれの最も一般的な部門——自然哲学——の著述に一拳に着手することなく、その政治哲学的詳述たる『市民論』を著わし、それは一六四二年に出版された。ホップズにとつてのパリは哲学者たちと交友する場であつた。しかし、一六四五年のパリは皇太子チャールズの亡命宮廷の地となり、ホップズは皇太子の家庭教師に指名された。かれの思考はなお順調に政治哲学へと向い、一六五一年にはかれの名著『リヴァイアサン』が出版されたのである。

一六五二年英国に戻り、デボンシャー伯家に居を構え二度とそこを立ち去ることなく、かれの哲学体系の残りの著述に着手し始めた。一六五五年には『物体論』が、一六五九年には『人間論』が出版された。かれはその後なお二〇年存命した。それは、絶え間ない著述活動と、哲学、数学、神学、政治学上の論争の日々であった。王政復古期には宮廷に迎えられ、ロンドンで時の大半をすごした。一六七五年には、しかし、やがてこの世から去らねばならぬと自覚し、チャットワースに隠退した。一六七九年の冬に没し、九一才であった。

第二章 『リヴァイアサン』の背景

『リヴァイアサン』は、英語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。しかるに、我が文明史は、それに比肩しうる同じ視野と業績について、わずかに二、三の作品を与えうるにすぎない。従つて、それは、最高水準以外のなものによつても判断されてはならないし、かつ最も広大な背景においてのみ判断されなければならない。傑作というものは、事実上注解にすぎない二線級の作品に、一つの水準と背景を与えるものである。だが、傑作それ自体の背景、即ち、その意味が明らかにされる環境は、必然的に政治哲学史よりも狭隘ではないはずである。

政治生活についての考察は様々な次元で行われるであろう。それは手段の決定の次元にとどまることもあろう。あるいは、目的の考察へ向うかもしれない。考察を促すものは、直接実践的であつて、目前の利益を察知して、それと合致するように、政治秩序の諸制度を修正するということもあろう。あるいは、それは実践的であつても、それほど直接的ではなく、一般理念に嚮導されているかもしれない。あるいはまた、それは、政治生活の経験から発して、ある教義の中にその経験の一般化を求めることもあろう。まこと、考察というものは、一つの次元から他の次元へと流れがちであつて、思想家の思潮に従つて不断に移りゆくものである。政治哲学とは、その性格が、文明に属す世界の全概念と、政治

生活並びにそれに伴う価値と目的、との関連ということからして、考察の動きが一定の方向をとり一定の次元に達する場合、何が生ずるかを表現するものと理解されてよい。即ち、我々は、政治生活に関する考察の他のすべての次元に対し、政治生活というただ一つの世界を眼前にしているわけだし、我々が関心を抱くのは、その世界に内在する一貫性である。しかし、政治哲学にあつては、我々はそれと違つた世界を心に抱いてるのであつて、我々の努力は二つの世界の一貫性を一体的に探究することにある。反省力は、何の巨大な変化にも意識をもたず、さりとて新しい試みを着手する何らの意識もなく、ただ反省の衝撃に屈従し、論争の帆を広げることによつて、この次元に安住しがちである。何故なら、自然界について、神について、人間活動について、そして文明に属する人間の運命についての考えを心にとどめる人ならば、誰しも、かれが生活する政治秩序と区別する理念にこれらを同化しようとする努力は、殆んど妨げえないであらうし、そのことを妨げえない場合に期せずして（純然たる）哲学者になれるだらうからである。

しかし、哲学の辺境で無意識につまづいていゝることもあろうし、先に進むことを拒む以外に何ら表明せずつまづいていゝるかもしれないが、意義ある考察を得る為には手落ちでは済まされぬし、また、理念の二つの世界を黙認するだけでは済まされないことは勿論である。その試みの全起動力とは以下の理解である。つまり、真に存在するものとは、単一の理念世界であり、それは環境の及ぼす抽象力によつて我々には分割されるようになること。また、我々の政治理念と、理念と呼びうるその他のものは、事実として二つの別個の世界ではないということ。そしてまた、その二つの別個の世界は、我々に研究素材とその背景を別々に提示するかもしれないが、その意味は、それが常に統一性のうちにあらねばならぬように、研究素材とその背景という別々の存在がはつきりしている一つの統一性のうちにあるのである。我々は、研究素材と背景の別個の評価に着手してもよいであらうし、恐らく着手しなければなるまい。しかし、我々が予感を得た統一性を細部に至るまで復元し終つて初めて、考察の起動力は使い果たされるのである。しかるに、これまで、政治に関する哲学的考察は、人間の偏愛のもつ通常の不注意によつて傷つき損なわれた統一性を知的に復元することに

ほかならないであろう。しかし、ここまでくれば、既に問題を提起したことが、我々の背後にあるものについて何か新しい研究が発見されるはずがないという解答になってしまう。たとえ現代文明の水準と価値判断を承認するとしても、そうした水準が示されている一般的な語、つまり、善悪、正・不正、正義・不正義の意味についての考察を妨げてしまふのは、熟考した上で勝手に垣根を設けてしまふ場合だけであろう。だから、換言すれば、我々が聞き及ぶことが普遍的 universally 思惟 thought において考察された場合にすべてを知ることができるであろう。

さて、以上のことが、政治哲学の本質に関する仮説的概念として正当性を主張しうるものかどうかは別にして、それは我々の文明史に連綿たる歴史をもつ政治についての考察の一つの型を述べていることは確かである。政治学と永遠なるものとの結びつきを、原理的かつ詳細に、直接もしくは間接に、作るのは、その追求者がいなければ決して果たしえない試みなのである。実際、こうした試みを追究することは、我々の文明の知的生活全体がもつ唯一の特別な取りきめなのである。つまり、それは、特殊な視角から組織され提示された全知性史なのである。政治哲学の鏡の中には、それ自体の反映を捜し求めてこなかった、世界の本性に関する、人間の活動に関する、人類の運命に関するいかなる理論も、いかなる神学や宇宙論も、あるいは恐らく形而上学ですらも存在しないであろう。永遠なるものの中にその反映を捜し求めずに全面的に考察された政治学がありえなかつたのは確かである。だから、政治学のこのような歴史が傑作の生まれる背景なのである。そしてまた、こうした歴史の背景でそれを解釈するということは、政治哲学の単なる抽象概念への服従という不毛の要求に対抗してそれを確保することなのである。

政治学に関するこの種の反省は、この場合、我々の知性史における地位を拒むことではない。しかるに、政治哲学者が、人間状況に関して陰鬱な見方をするのは、かれらの特性なのである。つまり、かれらは暗鬱の中で論ずるのである。政治哲学者たちの著作に現われる人間生活は、通常、祭やあるいは旅としてでさえなく、苦境として立ち現われる。だ

から、政治学と永遠なるものとの結合は、政治秩序がつくりだすと考えられる、人類解放への貢献をなすのである。その思想が暗黒と光明の極端な対比から最も疎遠な人々（例えば、アリストテレス）ですら、こうした思想傾向を全く回避しない。しかも、政治哲学者たちの中には、光明をより受容可能にする為に暗黒を拡大してしまうと疑う者さえいるかもしれない。人間というものは、そのように様々な信条が横行すれば、過ちにだまされ、罪や恐怖や懸念の奴隷となり、かれ自身の、あるいは他人の、あるいは双方の敵となる。――

おゝ、人間の哀れなる心よ

おゝ、盲目の感情よ

――しかるに、政治秩序は、人類の救済の構想の全部あるいは一部として現われる。苦境が感ぜられるまさにその態度、心と想像力の質、そしてまた、人間が自らの救済の達成に至らしめうる種々の行動、政治的装置と制度のもつ確かな活力と権力、解放の方法と把握力――これらは、それぞれの政治哲学のもつ特性なのである。それらのうちに、時代もしくは社会の知的達成が反映され、かつまた、我々の文明をとらえてきた知的な習慣と地平の巨大な変化や緩やかに伝えられた変化とが反映されている。政治哲学の傑作はそれぞれ、苦境に関する新しい構想から生れ出る。つまり、それは、解放の微光もしくは修復の示唆なのである。

従って、政治哲学の基盤と着想に明然とまつわる要素、つまり、窮境の感覚、懸念、一時代特有の情念、時代の支配的な愚かさに対する感覚、をみいだすのは、我々には驚ろくべきことではないであろう。何故なら、人間の苦境とは、個性として至るところに出現する普遍性だからである。プラトンの思想はアテネ民主政治の誤りによって、アウグスティヌスの思想はローマの略奪によって鼓舞されたが、ホッブズの心を揺り動かしたものは、「我が祖国の現在の惨禍に

対する悲しみ」であつて、祖国は、自由を余りにも声高に主張する人々と權威を主張しすぎる人々の間に引き裂かれ、野望の増長に「目がくらんだ人々」の妬みと恨みの支持を得た野心的な人々の手中に引き渡されてしまつていた。⁽¹⁾⁽²⁾ しかるに、こうした個別の要素に驚嘆せずとも、我々が政治哲学者になる為には、感受性のある政治意識以外には何ら必要でないと思定することに誤つて導かれてはならないだろう。つまり、傑作にとつては、少くとも常に普遍的な苦境が、局部的にして一時的な危害のうちに顕現しているからである。⁽³⁾

政治哲学の歴史の一貫性が、人間生活に支配的な苦境としての意味の中に内在し、かつまた、ヨーロッパの知的舞台が変容する雰囲気を不断に反映するうちに内在するとすれば、その意義ある変容は三つの偉大なる思想的伝統の内部にみいだされるであろう。政治哲学の諸特性とは(たいていの特性と同様に)、唯一無二のものではなくして、政治に関する哲学的省察がヨーロッパ知性史に刻印してきた三つの主要類型の一つを辿るものである。これらを、私が伝統と呼ぶのは、それが内面的多様性を寛容しつつ結合し、かつ単一の特徴への服従を主張しないという伝統性があるからであり、その上、それはその独自性を失うことなく変化する能力をもっているからである。これらの伝統の第一のものは、理性と自然という指導概念によつて区別される。それは我々の文明と同様に古いもの、つまり、現代世界の中に途切れることのない歴史をもち、無比の適応力によつてヨーロッパ人の意識の一切の変容にもかかわらず生き続けている。第二の指導概念は意志と人為性である。それもまた、ギリシャの土壤から発生し、かつ、その着想を多くの源泉から、ユダヤやイスラムからも少なからずひくものである。第三の伝統はより最近の起源をもつものであつて、一八世紀になつて初めて現われる。それが今なお定まらない水面に影を映す宇宙論は、人間の歴史の類推から考えられた世界なのである。その指導概念は合理的意志であつて、その信奉者に許されている信念は、最初の二つの伝統のもつ真理がその内部に実現されておりかつそれらの伝統の誤りは幸運にも無罪を宣告されるということである。政治哲学の傑作はその背景に、人類の苦境と解放を解明する政治哲学の歴史をもつだけでなく、通常、その歴史特有の伝統をもっている。一般的

に云えば、政治哲学の傑作は、それ自体の伝統の至高の表現なのである。それ故、プラトンの『国家』が第一の伝統の代表として、また、ヘーゲルの『法の哲学』が第三の伝統の代表として選ばれうる如く、まさしく『リヴァイアサン』は第二の伝統の首座にして王である。

『リヴァイアサン』は一つの傑作である。しかるに、我々は我々の手段によつてそれを理解しなければならないのである。我々の手段が極めて貧弱であつても破滅的なものでなければ、その二つの遮蔽条件を無視して理解することなく、そこに無いものは何らそこから引きださないという意図をもつて理解しよう。このようにすれば、かなり限定されたものとしても注目し値する業績となるであらう。それは、一切の精神運動に関して弁証法的な業績を評価する処になるであらうし、また、そういう偉業の効果を評価する処となつて返つてくるであらう。とはいへ、『リヴァイアサン』は一力作を超えている。しかも、『リヴァイアサン』と比較して未解決のホップズのその他の諸著作と並べて読めば、『リヴァイアサン』は度量の広い特徴をもつていることが感ぜられるであらう。あるいはまた、学ぶ勞を厭わなければ、我々はその伝統の中で考察することもできようし、そうすれば、我々に対し打ち開く理念世界の新しい意味を発見するであらうが、最終的には、我々はその中に傑作の——それ自体の中に現代及び歴史の無数の思想潮流を引き込み、その後、その求心力によつてそれらが未来の中に再び振り落される前に時々刻々の意義を形成しかつ圧縮する諸理念の渦巻の今なお中心たる——真の特徴を見い出すかもしれない。

第三章 精神と態度

人間の精神にあつては、形式と内容の統一^{unity}のみが実在的である。様式と質料、方法と原則は不可分である。しかるに、精神が哲学者の精神である場合、そのことは、哲学者の気性、精神状態、並びに文体に現われるこの統一について

ての非形式的な意見で述べられた上で、初めてそれについての専門的な表現を考察するのが適切である。この種の状況証拠は、無論、ある哲学の専門的区分を具現するのに、何ら有意性ある貢献をなしえないが、しかし屢々、それはそれらの区分の理解については貢献するものがあるのである。少なくとも、ホッブズに関しては私はそうだと考える。

哲学が生れ出るのは心の適性からであつて、それは性質上異なつてはいるが、数学の資質や音楽の才と同程度の天赋なのである。哲学的思索というものは、世界についての知識の点では、殆んど必要としないし、また、その他の知的営みと比べれば書物から学ぶことは全く別である為に、その天赋の資質が人生の早い時期に明らかとなる傾向がある。

しかも屢々、哲学者は、それ以外の者が語つたり行動したりすることを今なお準備している年齢で、重大な貢献をなし得てしまふのは確かである。ホッブズが *anima naturaliter philosophica* 生命自然哲学 に全面的に貢献したとはいへ、哲学的著述の開始は四二才以前

にさかのぼることは出来ないし、しかも、かれの主著が六〇才過ぎてもなされたことは、特筆に値することである。確かにかれの才能に早熟なところは何一つない。とはいへ、哲学の資質に属している、推論することへの愛、つまり、弁証法に対する情熱が青年期のかれの性格に欠落していたと想定できるであろうか。ホッブズ研究者は従来、このことが不可解だと示唆することで短絡しがちであつた。ホッブズの人生は截然と時期区分された上で、壮年期にかれが哲学者として登場したことは解明されるよりもむしろ驚嘆をうけてきたのであつた。学校時代明哲で大学時代は怠惰、青年期には野心はなかつたが、その後、学問への共感に触発されて、四〇才で幾何学の証明力をユークリッドの書物に知つた時、ついに哲学の小道を辿つたのであつた。以上がかれのものとなつた人生である。そのようにいうことには遺憾な点もある。しかるに、近年集められている証拠は、哲学と幾何学とがホッブズの心に時を同じくしていかないことを明らかにし続けているし、また、思索的な資質が若い頃に発揮されなかつたのではないということである⁽⁴⁾。にもかかわらず、かれが哲学者として登場する時には、既に成人になつており精神的に成熟しているということとは、なお真実である。意欲的に探究した時代、つまり、試行的な実験の時代は、かれの書物には反映されていないのである。

我々が、ホッブズの著作で接するその精神と自信には、眼を逸らすことができないものがある。傲慢であり（とはいえず、それは青年のもつ傲慢さではない）、教条的であり、しかも、かれが主張する際にはそれは自信にあふれた断定的な調子なのである。つまり、自分の学説がいかに受け取られるかという点を除けば、すべてのことに精通しているのである。かれにあつては、未完成のものや未展開のものは何らなく、成されていないものは何らない。いかなる約束も存在せず、ただ達成が存在するだけである。自信過剰が、それもモンテーニュめいた自信過剰がある。かれは自らを信じていたし、他人が同等に自分を容認すると期待する。ホッブズは自分の精神活動を我々にさらけ出す、かの哲学者の一人ではないということ、また、五四才に至るまで何も出版しなかつたということ（5）を認識すれば、以上のことすべてが理解できる。かれの自信過剰については、別の、もっと技術上の理由がある。哲学は、仮説的な諸原因を推理することによって確立するとするかれの考えは、事実と事件を論ずるにふさわしい慎重さの遵守を不要にしたのである。だが、実際にはそれは、かれの熟慮、つまり、自分が主張する以前に自らが無鉄砲に口答えするいかなる人々にも好敵手になつていた、という認識に発するものである。かれの熱情を支えるものは、その環境と同様、かれの気性と技能にある。中年以降の長い人生は、他の人々が比較的若い時期に発見する変化と発展の場をかれに与えたのであつたが、しかし、それを大いに活用することはなかつた。かれは屢々誤つたし、とりわけ数学への気楽な逸脱ではそうであつたし、そしてまた屢々その説を変更もしたが、しかし滅多に意見を撤回することはなかつた。かれが、自信を全く喪失してしまうということは決してなかつたのである。

とはいえず、ホッブズの哲学的著作の第一印象が熟慮と熟考という印象だとすれば、第二の印象は際立つた活動力という印象である。それは、あたかもホッブズの失なわれた青春がこの著しい青春の気質の中で回復され永続されているかのようなものである。かれについて、オーブリーの比較的意義深い観察の一つに、「かれは、片時も怠けていなかった。かれの思考は、常に活動していた」というのがある。だから、この活動力から、かれの精神や態度のその他の際立つた特徴——懐

疑主義、体系への耽溺、論争に対する情熱——が出てくるのである。

哲学へ向つて駆りたてるものは、(エウリケナの如く)信仰の中に、あるいは(ロックの如く)好奇心の中に生ずることもあるが、ホッブズを主に動かしたものは、疑いであつた。懷疑主義は、無論、かれの生きた環境に漂つていた。しかし、懷疑の時代にあつて、かれは、かれらすべてのうちで最も急進的であつた。かれの思想は、モンテーニュの哀調を帯びた懷疑主義でも、あるいはパスカルが格闘した不確実な畏でも、あるいはまたデカルトの方法論的な疑念でもなかつた。即ち、ホッブズにとつてのそれは、浄化し創造する方法と結論の双方であつた。それは、非常に際立つたかれの懷疑主義のもつ技巧性(これについては後に考察しなければならぬが)ではなくしてそれのもつ他を圧倒するような強烈さである。かれが、永遠の真理の存在を信じる者と真理の熱心な探究者の双方、即ち信仰と科学双方を周知の不条理の深淵の中に退けるなら、中世的な真理探究の情熱がかれを打ち負かす。まことにかれの懷疑主義は非常に大げさだしその反響に対し余りにも無頓着だから、読者は、ホッブズ自信がユークリッドの第四七命題の証明を見て叫んだといわれる「畜生！こんなはずはない」ということばを叫びたくなる。だから、唯一、ホッブズの懷疑主義を説得力あるものにさせるものは、かれ自身の大胆さなのである。かれには、自分の結論を容認する度胸と、結論を組み立てる自信とがある。破壊的精力と建設的精力とが二つながらに、ホッブズには強力なのである。

一般に同意されることであるが、人間というものは、他のなにかの手段による場合と同じく哲学体系によつても容易に自分をおかしくしてしまうこともある。けれども、体系的に思考する駆動力は、実際のところ、すべての哲学者者によつて達成されるべき目的を意識的に追究することだけである。明晰さと簡潔さへの情熱、非論理的なものに満足しない決意、経験の一要素を他の要素を犠牲にして際立たせることを拒否すること、これらはすべての哲学的思考の動機でありかつ体系に役立つものである。「知の欲求は、王国へ通ず。」しかも、体系の追究は、良質の知性や構想力のみならず、恐らくすぐれて精神の活力を必要とすることである。つまり、体系性のある学問とは、適合しないすべてのものの単なる排

除ではなくて、一貫性をもつ永遠の再構成だからである。ホッブズは、体系の創造者として、同時代人の間だけでなくイギリス哲学史にあつても抜きん出ている。かつまた、かれは、比較的単純な特徴を無視すれば、ヘーゲルの壮大にして鋭い創造にさえ比肩しうるほどの構想力によつてこの体系を考え出したのである。しかし、体系を創り出すのに巨大な精神力を必要とするすれば、創造の廣とならぬ為にはより大きな活力を必要とするのである。人生において創造の廣となることは、「哲学の進行を妨げる」時を知らないこと、つまり、非論理的なるものの最終的勝利を認めること、ではない。哲学にあつては、了解の要求が一貫性の要求よりまさる場合を認めることはできないのである。ここでもまた、ホッブズは、その精神の活力を失うことはなかつた。我々がかれの哲学の技巧性を考察するに至る時、例えば、節度をもつてかれが原子論的哲学に逃げ込むことを認めるであらうし、また、厳密性を欠いて、かれが政治を論ずる際に哲学的方法を修正してしまうことも認めるであらう。ここでホッブズの精神の資質を非形式的に考察すれば、この能力は、復元力として、つまり、自らの体系の形式主義から自らを不断に解放する活力として現われるのである。

ホッブズにとつて、思考は運動として認識されたのではなく、運動として感覚されたのであつた。精神は機敏なものであり、思考は飛翔し、そして情熱にみちたかれの言語は、それらの働きを記述するのになつてゐる。それ故、かれは、その本性的な精力のおかげで、論争を楽しむことができたのであつた。喧嘩好きの血潮は、その傾向に走らせたのであつた。かれは、理念の偉大な解説者たる頭脳明晰な資質を身につけていたが、その気性から闘争家であつて攻撃以外にはいかなる戦術も知らなかつた。かれは、明晰で器用で不屈で構想力に富む論争家であつたから、論旨を嘲笑との微妙な混合によつてスコラ学者やピューリタンやカトリック教徒の誤りに決着つけた。だが、この態度が、政治学におけるのと同様、数学においても、普遍的に有効だと思わせる過ちをかれに犯させたのであつた。というのは、論争上での優越は、墮落を成就してしまうからである。勝利を得るといふことは常に、相手から自分の価値規準を獲得するということであり、また、部分的勝利とは、すべての他の人々の考えを駆逐することになる。たいていの読者なら、ホッ

ブズの論争好きは極端であることがわかるであろう。しかし、それは、格別に活動力に富んだ精神がもっている欠陥なのである。しかるにかれにあっては、論争相手を打ち負かすことと、立場を確立することとの区別を完全に破壊するとは決してなかつたし、かつまた、哲学的思考の中核たる自分自身との対話を沈黙することも決してしなかつたのである。しかし、多くの論争家と同じく、かれは真理を愛する以上に誤りを憎み、自分の理論に対する反論に過度に左右されることとなった。ホッブズには賢明さがあり、かつ屢々深い思慮もある。しかし、いかなる休息も存在しないのである。

ホッブズが著しい自信と精神的活力の所有者であることは理解した。さて、我々は、かれの精神が独創的であるかどうかとも考察しなければなるまい。エピキュロスと同じく、かれには独創性をきどるふしがある。かれは、著作家の誰れかに負っていることは滅多に認めることはないし、哲学の先達から自分が自律していることに過敏であるようにも思えることがある。アリストテレス哲学は「空虚」であり、スコラ学派は「背理の寄せ集め」であつた。しかし、かれが時には認めたがつている以上に読書したことは確かなのであるが——自分が他人と同じ程度に読書すれば他人と同じ位熟知しただろうというのはかれのお気に入りの言葉であつた——偶々、手に入つた書物で満足したように思えるし、また、書物の不足よりも人生の様々な時期における対話不足の不便さの方をこぼしているように思える。かれは、デカルトのような教育もスピノザのような経歴もない独学の哲学者、つまり素人たることを自覚していた。しかも、こうした感情は、公的な学問的環境の不在によつて、恐らく高められたのであろう。官学哲学の隆盛の秋は過ぎており、まさに次の時代が到来しようとしていた。一七世紀は無所属の学者の時代であつたし、ホッブズは我が道を進みかつ学問世界と独自の接触をはかる学者の一人であつた。しかも、哲学の權威の如きあらゆるものに対するかれの深い疑念は、周囲からの自立に弾みをつけたのであつた。自分の望んだ嚮導は、同時代人、とりわけパリの同時代人との接触から得たのである。当時の科学によつて示された諸問題に対して解答を与えようとする場合、かれの着想は、哲学に必要とされる方向

性に対しては生まれつき鋭敏であつた。考えの上でも構想の点でもかれの哲学は独自のものであつた。かれが、社会哲学で「拙著『市民論』より先立つものはない」と主張する場合、市民結合体の意味をかれが解釈したことで人間意識の諸事実を新しくさせたという個人的業績と並んで、同時に、かれの時代がそれ自体の知的業績を評価した新しさの普遍の意味を一挙に表現しているのである。しかし、それにもかかわらず、かれの哲学は伝統に属するものである。ホッブズは、自ら考えた通り独創的であつたことは恐らく確かであろうが、かれが真の学恩を認める為には以下のことを（かれが理解するとは期待されないことではあるが）理解することが必要であつた。つまり、それは我々に今になつてやつと明らかになつているスコラ哲学と近代哲学との結合のことである。かれの哲学はパリンプセストに似ている。その作者にとつて重要であつたことは、自分が書いたことであつたし、また、その人にはそこに以前からあるものはどうでもよいはずであるということは、たんに予想されることにすぎないのである。しかし、我々にとつては、書かれた両方のことが意義あることなのである。

最後に、ホッブズは、全人格を表現する個性的な文体をもつ、著述家であり、自意識過剰の文章家であり、かつ達人である。つまり、その人格と哲学との間にはいかなる割れ目もない。かれの著作態度がその時代と異質ではないことは勿論である。著述上、ホッブズたる由縁は、ロックによつて達成された形式ばらないやり方でもないし、あるいは現代の哲学的著作家によつても拒絶されることのないヒュームの文体を典型とする簡潔なやり方でもない。ホッブズは、技巧に凝ることを歡ぶ時代にあつて凝りに凝つてゐるのである。しかし、自分の機会の射程内で、その気性を正確に反映する著作方法を見出したのであつた。かれの論争目的は、すべての著作にわたつて大なるものがある。かれは、確信をもつ為と同時に反駁する為にも著述したのであつた。だから、かれの著述はそれ自体、一つの学問なのである。ホッブズは雄弁であり機智の魅力があり断固とした自信があり対処の仕方は警句に富んでいる。洗練された能力があると同時に野性のアイロニーの力がある。しかし、かれの文体の最も意義深い特徴は、教訓的でありかつ想像力に富んでいる

ことである。哲学には、一般的にいって、二つの文体、つまり、默想的なものと教訓的なものがあるが、そのことは、その他の文体を完全に除外し、いずれにも属さない多くの著述家がいるにもかかわらず、あるのである。第一の文体で書く著述家は、かれらの精神を秘める著作の中に我々をひきこむから、かれらは厳密に定式化された教義によって我々を追い立てることに余り注意を払わない。かれらにとつて哲学とは会話なのだから、対話として著述するかどうかは別にして、その文体は自らの考えを内省するものである。ホップズの著述方法は第二の文体の例である。その主張にあつては、思考過程の疑念や逡巡からもはや完全に解放されている。読者に供されるものは残留物であり蒸溜物にすぎない。そういう文体の欠陥は、読者が容認するか拒否するかをいずれかを選ばなければならぬことである。つまり、それが新たな思想を喚起するとすれば、反対者に対してのみ喚起するのである。しかも、ホップズの文体は想像力に富むものであつて、それは、かれの著作を満たす微妙な心象のためだけでないし、また体系を構成する上で想像力を必要とするからだけではない。かれの構想力は神話を創造する力のようにも思える。『リヴァイアサン』は神話であつて、抽象的な議論を想像の世界に移しかえるものである。我々は、その世界の中に複雑にして変化する関係をもつた宇宙の固定化されかつ単純な中心を一瞥のもとに気づかされるのである。そのように主張することは、右の移しかえには良いことではないかもしれないし、また、迫真性において獲得するものをそれは幻想の中に返報してしまうかもしれない。しかし、芸術的なる達成こそ、ホップズが、政治哲学史上、ただプラトンとのみ分かちまつのである。

第四章 体系

ホップズの考えでは、その「社会哲学」は一哲学体系に属するものであつた。従つて、こうした体系的性格へ立ちいつた研究を成すことは、ホップズ政治学の解釈者には避けえないことなのである。仮りに政治理論の細部は、細部自体の

一貫性が不可欠だと不当に考えられてはならないとすれば、全体としての理論的意義は、それが属す体系に左右されるし、また、それが体系上占める位置に左右されるに違いないからである。

それらの間には二つの説が、現在、有力な地歩を占めているように思える。第一は、ホッブズ哲学の基礎は唯物論学説であつて、かれの体系のもつ強さは、この学説が、自然、人間、並びに社会に漸進的に開示するところにある、この開示は、かれの三大哲学書、『物体論』、『人間論』、『市民論』において達成されたとする説である。これらの著作は、連続的な論旨、つまり、『リヴァイアサン』の中に再生産される一部を構成するといえよう。しかも、「社会哲学」の新規の試みとは、「自然哲学」に基礎をおく政治の解明、つまり、政治学を世界に関する唯物論的学説に同化することであつたし、あるいは、それが自然諸科学の結論の中に現われるような世界観に同化すること(だともいえよう)。機械論的—唯物論的政治学は、機械論的—唯物論的宇宙論を源泉とするとされる。また、誤りなく主張されていることは、終局的に現われるものの意義は当初において証明されたかあるいは仮定されたものに基づいて少なくともある面では決定済みであるということである。第二の説は、これがホッブズの意図するものであることは間違いないが、しかし、「その試みが(その実行がではなくて)かれを混乱させている」とする。体系を繋ぐものが整合しておらず、かつまた、唯物論の哲学を基礎にして連続的な主張であつたはずのものが、自らの重圧に耐えかねて崩壊しているのである。

これら両説とも誤っていると私は考える。とはいへ、それらは、ホッブズの議論に対する単なる不注意の結果にすぎないのではない。同時にそれらは、解釈の重大な欠陥に、即ち、哲学体系の本質について誤つた期待に由来すると危惧されるのである。つまり、ここで期待されていることは、哲学体系が建築学的比喩に一致すべきであつて、従つてホッブズ体系に求められるものは、最上階に社会哲学がくる、単一の全体として計画された基礎と上部建築であるということだからである。さて、あらゆる哲学体系が建築学の用語で適切に表現されるかどうか疑しいとはいへ、確かなことはその比喩はホッブズ体系を歪曲するということである。かれの哲学の一貫性、即ち、その哲学の体系性とは、建築学的

構造にあるのではなくて、その諸部分に全面的に広がる単一の「強烈な思考」⁽⁷⁾にある。その体系は哲学の迷路の凶解もしくは鍵ではない。むしろそれはアリアドネの糸のような導きの糸口である。⁽⁸⁾それは踊り子の動作に一貫性を与える音楽の如きものがあるいは裁判手続きの処理に一貫性を与える証拠法のようなものである。従つて、その糸、つまり、隠された思考とは、哲学の本質に関する一つの原理の連続的な適用なのである。ホッブズ哲学は、哲学的な眼の鏡に映つた世界であり、それぞれの映像は、鏡自体の特性によつて決定されている。要するに、社会哲学は、一哲学体系に属しているが、しかし、それは唯物論的だからではなくて哲学的だからである。その体系の特徴やそこにおける政治学の位置への探究は、ホッブズが哲学の本質だと考えているものの中への探究に形を変えるのである。

ホッブズにとつて哲学的に思考することとは推理することである。つまり、哲学とは推理である。他の一切は、これに従属する。他の一切がこれに由来する。哲学的探究の幅と限界とを決定することこそ、推理の特徴である。この特徴こそ、ホッブズ哲学に一貫性を、つまり体系性を与えるものである。哲学はかれにとつてそれが理性の鏡に現われるような世界である。社会哲学はその鏡に映しだされた社会秩序の映像である。一般に、この鏡の中に見られる世界が因果の世界なのである。つまり、因果はその規範である。しかるに、ホッブズにとつて、理性には二つの二者択一的な目的がある。所与の結果に対して条件的な原因を決定すること、もしくは所与の原因に対して条件的な結果を決定することである。⁽⁹⁾しかし、哲学の、推理とのこの同一視によつてかれが意味することをより正確に理解する為には、我々はかれの著作すべてに貫く三つの対比を考察しなければならない。つまり、哲学と神学（理性と信仰）の対比、哲学と「科学」（理性と経験論）の対比、並びに哲学と経験（理性と感覚）の対比である。

推理は、原因と結果のみにかかわる。従つて、その機能は、原因もしくは原因の結果たるものごとから成る世界のうちに在らねばならない、ということになる。仮りにこの世界を知覚する別の方法があるとしても、それを追究することは推理力の範囲内にはない。定義によつて原因がないもの、あるいは生成されえないものがあるとしても、それらは哲

学世界外の世界に属している。このことは、直ちに、ホッブズにとつて、哲学から、全体としての宇宙、無限なるもの、永遠なるもの、目的因、そしてまた神の恩寵や啓示によつてのみ知られるものごとについての考察を排除する。それは、ホッブズが神学とか信仰とわかりやすく呼んでいるものを排除する。かれは、これらのものごとの存在を否定するのではなくて、それらの合理性を否定するのである。哲学の関心事を限定するこうした方法がホッブズに始まるのではないことは勿論である。そのルーツは余り過去にさかのぼらなくてもアウグスティヌスにまでさかのぼるし、そしてまた、それはスコットゥスとオッカムのアペロエス主義のその定式から直接に一七世紀に至るまで継承されたのである。(その一端は信仰主義の異端として知られている。モンテーニュもパスカルも信仰主義者であった。)事実、この教義は、近代哲学の生みの親であるスコラ哲学に内在する温床の一つなのである。従つて、哲学的説明は、原因をもつものごとに関わりをもつ。そういうものごとの世界は、必然的に目的論が排除されている世界である。その内部運動は、その諸部分の相互影響、つまり引力と反発力の影響を含んでおり、成長や発達を含むものではない。それは機械を類推して考えられている世界であつて、その世界では我々は結果を説明する為に、その直接原因に向うと同時にある原因の結果を探究する為にその直接原因のみに向う。⁽¹⁾ 換言すれば、ホッブズ哲学の機械論的要素は、かれの合理主義に由来している。その源泉と根拠は観察にあるのではなく推理にある。かれは自然世界が機械だと主張しているのではない。合理的な世界は機械に類似すると主張しているにすぎない。かれはスコラ哲学的な機械論者であつて「科学的な」機械論者ではない。このことは機械論的な要素がホッブズには重要でないということを意味するものではなくそれが派生的だということを意味しているにすぎない。厳密に言えば哲学は推理であり、推理は機械作用の解明であり、機械は本質的に諸力の結合、移転、並びに解体であるという理由でホッブズ哲学は全面にわたたりすぐれて力の哲学だから、それは事実として最重要のものなのである。哲学の目的自体が力なのである。—— *scientia propter potentiam*。⁽²⁾ 人間は諸力の複合体である。つまり、意欲とは力を求める意欲であり、誇りは力に関する幻影であり、名譽は力に関する意見であり、人生は

間断なき力の行使であり、死は力の絶対的喪失である。だから、社会秩序は諸力の結合力として考えられるが、それは政治が俗に諸権力の競合だと考えられるからではなく、即ち、社会哲学が自然哲学からその諸概念をうけとらねばならないからではなく、社会秩序を合理的研究にさらそうとすることが不可避的にそれを機械作用に変えるからである。

ホッブズの著作にあつては、哲学と科学とがその名のもとに對比されてい¹⁰ない。そういう對比は、諸科学間の分化がなく、人間のもつ知識は統一体をなしているという考えがいまだゆるぎなく威力を発揮している一七世紀にあつてはありえなかつたであろう。実際、ホッブズは慣行に従つて、科学の語を哲学の同義語として使つてゐる。つまり、合理的知識が科学的知識なのである。それにもかかわらず、ホッブズには知識の構造と要素についての新しい視座、つまり、ロックの世代に漸次明らかとなりカントによつて完成された視座の転換の開始に近いものがある。ペーコンヤかれ以前の他の人々と同じく、ホッブズは知識様式¹¹に関するかれ自身の分類方法をもつており、その分類方法が哲学と我々が「科学」と呼ぶようになったものとの区別を含んでいるということは当時の科学者たちの研究に對するかれのあいまいな態度によつて示されている。かれは、ケプラー、ガリレオ、ハーヴェイによつてなされた偉大な前進については、いつになく惜しみない感激を寄せて書いている。「天文学の開始はコペルニクス以前にさかのぼつてその淵源をたずねることは出来ない¹²」という。ところが、「最新哲学及至実験哲学」に對し共感も許容力も寄せなかつたし、同時に、かれの存命中に創設された英国学士院の研究に對しその輕蔑を隠さなかつたのである。とはいへ、我々は、ホッブズが何をなそうとしていたかを理解するならば、つまり、科学と哲学との間の区別を試みたものではあるが不完全にしかなしとげられなかつた結果からかれの思想の幾許かの内的緊張の一つが起因しているのだと理解するならば、こうしたあいまいさは矛盾ではなくなるのである。現在では我々に周知のことではあるが、区別とは、現象しているものごとに関する知識と、ものが現象している事実への探究との区別、つまり、現象界の（すべて必然的な仮説を伴つた）知識と、知識それ自体の理論との区別である。ホッブズはこの区別の大切さを知つており、そのことによつて、かれをロックやカントと同じ

くさせると共に、ペーコンやまたデカルトとさえも分けへだつものである。かれは、哲学者としての自分の関心が、これらの探究の第一のものではなく第二のものにあると考えている。しかし、その区別はかれの思想にあつては不完全に定義されるにとどまる。とはいへ、哲学がホッブズにとって自然科学の研究とは異なるものを意味していたことは、我々がホッブズの思想的出発点やかれが研究を要すると考えた諸問題の性格を考えれば直ちに明らかとなる。かれは感覚から着手する。かれがそこから開始するのは、感覚の発することにいかなる虚偽も屈曲も存在しないからではなく、我々が感覚をもつという事実が、疑いもなく確かでありうる唯一のことであるように思えるからである。⁽¹⁵⁾我々が疑いなく経験するところの感覚をもつためには、世界は我々にとつてどのようなものでなければならぬかというのが、ホッブズが自問した問題である。かれの探究は、感覚の原因に対するものであり、観察手段によるのではなく推理手段によって行われる探究である。そしてまた、かれの提出する解答が科学者たちの着想に何か負うとしても、それは問題自体に固有の、科学と哲学との区別を何ら修正する処とならない。ホッブズの時代の科学者たちにとつて自然世界は機械に近いものであり、ケプラーは自然学における「anima」（靈氣）という語を「vis」（力）という語に置換することを提案していた。自らの関心が合理的世界（定義によって機械に類するとも考えられる）にあつたホッブズは、科学者たちの幾許かの一般理念が自らの目的に役立つと悟つたのであつた。しかし、これらが許しうる利用であつても、ガリレオあるいはニュートンの探究にホッブズの研究を近づかせせるものは何もない。哲学とは推理であつて、その場合それと対比されるものは、神学とではなく我々が自然科学として認識するようになるものと、なのである。だから、一九世紀に非常に深く関心を呼びおこすことになる、科学時代の哲学の任務とは何かという問題は、ホッブズには既になじみ深いものであつた。しかるに、ホッブズ社会学のうちに社会学あるいは政治の科学の起源をみいだすのは、つまり、「物理学の諸方法を政治的なるものの固有のモデル」⁽¹⁶⁾と考えるようになる、かの思想運動の起源をみいだすのは、かれの意図及びかれの業績に対する誤解である。

しかし、最終的に哲学を弁別しかつその全面的な特性を明らかにする対比は、哲学と、ホッブズのいう経験との対比である。何故なら、ホッブズは、この区別を説明する中で、哲学が存在するに至る過程を示し、それが生成されるものであることを示し、かつ、その原因に関係づけることによってそれ自体合理的考察の固有の属性たることを立証するからである。人間の精神の歴史は、知覚から始まる。「何故ならば、人間の心の中の概念はすべて、最初は感覚の諸器官に、全部一時にあるいは一部づつ生じたものだから」である。ただ瞬時を占有するにすぎないいくつかの知覚は、他に對するいかなる関係も、また、いかなる時間的意味も伴わないであろう。しかし、通常、知覚は一瞬以上の最小時間要し、以前の知覚の残像を既に貯えている脳裏に到達するのであつて、時間の感覚を与えるものなしには——記憶なしにはありえない⁽¹⁸⁾。知覚は記憶力を伴い、そしてまた、人間の経験は記憶された知覚の爾後の映像にすぎない。しかし、記憶する力から、人間は、別の力、つまり、構想力をひきだすのであつて、それは心の中に過去の知覚の衰えゆく残像を呼び起しかつ始動させる能力、つまり、感覚自体が表現をやめる時ですら経験する能力なのである。更に、構想力は、過去の経験にもとづくものであるがひたすら模倣的な能力なのではない。それは異なつた時間において感じられた知覚の残像をひとつに合成することができる。実際、構想力において、我々は、現実に全く見たことのないもの（黄金と山のみを見たことがあるにすぎないのに、黄金の山を想像する場合の如く）だけでなく、キメーラのように全く見るはずのないものの映像を心に浮かべることができるといふ。しかし、構想力は、「ひとつの映像から他の映像への移行もいまだかつて我々の感覚中でおこなわれていなかつたならば、生じない⁽¹⁹⁾」から、依然、模倣にとどまる。二つのことが、更に経験に属している。つまり、それらは経験の諸結果であつて、第一のものは過去の経験の秩序づけられた記録たる歴史であり、第二のものは以前になされた記憶の手段によつて経験を予測する力たる慎慮である。「過去についての考えから、我々は将来を形づくる」⁽²⁰⁾。全面的で十分に記憶された経験は、「予見」と「智力」を受け、それらは慎慮ある人のものとなるし、また、智力は、理性からでなく時間が我々に教える因果の認識から生ずるものである。これは経験の目的にしてか

つ極致である。慎慮のある、あるいは賢明な人の心には、経験が一種の知識として現われる。それは、感覚に支配されるので、必然的に個々の、つまり、個別のものに関する個別の知識となる。しかし、それは、限界性内での、「絶対的知識」⁽²¹⁾である。それには疑問をもちうるいかなる根拠も存在しないし、かつ、真偽の区別はそれにつけないのである。それは、たんなる、批判しえない「事実に関する知識」である。つまり、「経験は何ら普遍的なもの⁽²²⁾を結論づけない。」だから、経験はそのすべての特徴において、哲学的知識と区別されるのである。哲学的知識は、(推理されるが故に)、一般的であつて個別的ではなく、連続に関する知識であつて事実に関する知識ではなく、条件的であつて絶対的ではない。さて、我々の任務は、ホップズが経験から合理的知識が生成されることを説明する処を辿るべきであろう。原理的には経験は(恐らくそれが歴史的に問題にされる場合を除いて)、人間が諸動物と分有するものであつて、ただ人間がそれをより多くもっているにすぎない。記憶や映像は、求めて得られたのではない機械的な知覚の産物であつて、それは水面をかき乱すものがゆっくり沈んで静止する後も水面にとどまつている波の運動のようなものである。こうした感覚—経験の限界をのりこえ、かつ、我々の知覚について推理された知識を獲得する為には、我々は知覚をもつだけでなく、それをもつことを意識することが必要である。つまり、我々は内省力を必要とするのである。しかし、この力の根拠は、その力が安易な急場しのぎの解決策という非難を避けうるとすれば、それは感覺自体の中になければならない。言語はこれらの条件の双方を満たす。それは内省を可能にし、かつまた、我々が動物と分有する力、つまり、音を発する肉体の力から生ずる。何故なら、「談話」という形態をとつて他の人に発せられる時⁽²³⁾言語は、人間がそれによつて相互に自分の思想を宣言する手段なのであるが、本来、それは人間が自己の思想を自分自身に伝える手段、つまり、自分の心の内容を自覚するに至る単なる手段だから、である。言語の端緒は、知覚の爾後の映像に名辞を与え、そして名辞によつて映像を意識するようになる行為である。何故なら、「名辞とは、我々が以前に抱いた思考に似たある思考を心の中に生ずるしるしとして随意に役立たせる語」⁽²⁴⁾だからである。言語、即ち、映像への名辞の付与は、それ自体、合理的ではない

のであって、それはすべての推理の任意の前提条件なのである。合理的知識の形成は経験に発する語にもとづいてい
 る。言語が行うことは、「我々の思考を記録する」こと、つまり、本質的に過ぎ去るものを固定することである。だか
 ら、こうすることによつてこそ、定義の可能性や、一般名辞、命題及び合理的議論の連結が、つまり、「言語における名
 辞の妥当な使用」にある一切のことが生ずる。だが、推理は、そのことと共に、全体なるものの知識、並びに真理及び
 真理の反対物、つまり背理⁽²⁶⁾の可能性をもたらすが、それは決して名辞の世界をこえて進むことはできない。推理は、た
 だ名辞の加算減算にほかならず、「我々に、ものごとの本性に関する結論を与えるのではなく、ものごとの名辞に関する
 結論を与える。即ち、推理によつて我々が理解することは、諸名辞間に立証したつながりが、それらの意味について立
 証した任意の申し合わせと一致するかどうかということにとどまる」⁽²⁷⁾このことは、直ちに唯名論的にして著しく懷疑論
 的な教義となる。真理は普遍的なるものに関するものであるが、しかし、普遍的なるものは諸名辞、即ち、知覚から残
 存された映像につけられた諸名辞である。しかも、真の命題は現実世界に関する主張ではない。だから、我々は、感覚
 —経験の限界をのりこえることができるし、合理的知識を獲得することができる。それ自体の厳しい制限を伴つた、こ
 の知識こそ、哲学の関心事なのである。

ところが、哲学は普遍的なるものの知識にとどまるものではない。それは原因に関する知識である。くだけた調子で
 ホッブズは、哲学を「被造物の間をとびまわり、因果の理法についての真の報告を行う人間の自然理性」⁽²⁸⁾だと記してい
 る。ホッブズが哲学を生起したものごとの知識に制限することによつて（というのは推理自体がこの制限を認めなけれ
 ばならないから）いかにして哲学を神学から切り離すかを、我々は既に理解した。我々が今や考察しなければならぬこ
 とは、推理の本質的な作業（従つてまた、哲学の本質的な作業）とは生起したものごとの原因について論証すること
 であると、ホッブズが何故確信したかということである。ホッブズにとつて原因とは、それによつてあらゆるものが存在
 するようになる力である。いかなるアリストテレス的原因とも異なつて、時間的に先立ち結果をひきおこすものこそ、

本質的にホップズにとっての原因である。だから、原因に関する知識とは、あるものがどのようなようにして生成されるかについての知識である。⁽²⁹⁾ところで、何故、哲学がこの種の知識でなければならぬのであろうか。ホップズの答えは、第一に、この種の知識が単なる経験では不可能だとしても推理からは生じうること、第二に、^{explanation}仮説から、哲学が準拠すべきものが諸結果であるが故に、それらについての我々の知識の唯一可能な拡大は、それらの原因に関する知識に存在しなければならぬということ、であるように思える。我々が一つの結果についての知識に、その生成の知識、つまり、その「構成的な原因」⁽³⁰⁾についての知識を付け加えれば、我々は知られうるすべてのものごとを知るのである。要するに、原因についての知識は、哲学が推理であるが故に哲学上、追究する処となるのである。⁽³¹⁾

経験と区別される場合の、哲学的知識の第三の特徴は、それが条件的であつて絶対的ではない、ということである。推理において、我々があるものの原因はかくかくしかじかだと結論づける場合、ただかくかくしかじかのことが可能な作用因であるということの意味しうるのであり、それが現実因であるということは意味しない。示唆された原因が判断される場合には三つの基準が存在しうるし、また、実際に作用する原因はそれらの間には存在しないという証明があるのである。推理にとつては、原因は「想像しうる」ものでなければならぬ、つまり、結果の必然性が原因から生ずることが明らかにされなければならないし、そしてまた、それは虚偽であるもの（即ち、結果において現存しない）は導きだされえないということが明らかにされなければならない。⁽³²⁾だから、これらの諸条件を満足するものは仮説的な作用因だと記述されることもできよう。このような哲学がそういう原因についての論証に限定されるということは、ホップズによつて様々な処で述べられている。即ち、それは、かれの哲学の細部にあてはまるだけでなくすべての原因の最大一般なるもの、つまり、物体と運動についてもあてはまる。例えば、かれが円の原因あるいは生成とは「一端が固定されたままの物体の回転」であるという場合、かれが補足していることは、このことは「[図形の]生成について恐らく図形がその運動によつてつくられたということではないにしても、図形が運動によつてつくられることもあるということ

を」示すということである。また、かれが知覚の原因について一般的問題を考察する場合には、物体と運動が唯一の因果的実在であるという定言的言明ではなく、物体（即ち、思考から自立した空間の一部を満たすもの）や運動は我々が知覚をもつことについての仮説的な作用因であると、結論づけるのである。いかなる物体も存在しないとすればいかなる運動も存在するはずがないし、また、いかなる物体の運動も存在しないとすればいかなる知覚も存在するはずがない。 *sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt*⁽³⁴⁾。哲学が条件的知識、つまり、ものごとの本性に関するものではなくものごとの名辞に関する仮説的な生成及び結論についての知識以外のものであることを示すものは、ホッブズには徹頭徹尾何もない⁽³⁵⁾。それらは仮想にすぎないのであるが、これらのことに哲学は満足されなければならない。事実、哲学とは真の仮想を推理することによる立証だと定義される場合もあるのである。それ故、こういう限界の根拠は、世界が何たるかについて、推理はそれ以上辿りえないということにある。「神の力には、多様なやり方で創造できないいかなる結果も存在しない⁽³⁶⁾」、つまり、これらの諸原因は合理的であつても知覚できないから、*realis* 検証は不可能であつて、それゆえ、理性がせいぜい到達しうることは、三つの合理的基準を満たす諸原因の論証なのである。

だから、私の論旨は、ホッブズ哲学体系は哲学的知識の性格に関するかれの考えにかかつており世界に関するいかなる教義にも依存していない、ということなのである。かつまた、かれの哲学を促すものは、理性によつて嚮導される意志であり同時に他の一切の嚮導を拒否する意志である。このことこそ、哲学に一貫性を与え、それを信仰、「科学」並びに経験と区別する糸、即ち、隠された思考である。それは結局、ありうる誤謬から防禦するものとなる。ホッブズ合理主義の系譜は、(スピノザ合理主義やあるいはさらにデカルト合理主義の如く)偉大なプラトンの「キリスト教的伝統にあるのではなく、懷疑論的、後期スコラ哲学的伝統にある。かれは、理性について、つまり、人間を神と結びつける心の神的照明について通常語ることをしない。かれが語るのは、推理について、である。だから、かれはモンテーニュその人にまさるとも劣らず、その誤り易き性質と限界とを確信しているのである⁽³⁷⁾。推理によつて我々は確かに単なる感覚

— 経験をのりこえるが、しかし、構想力と慎慮が合理的知識を生成した場合にも、それらは持続低音の如く消え去ることとはない。つまり、推理自体が果たすことの出来ない諸機能を人間生活においてそれらは実行し続けるのである。あるいはまた、実際、人間は、ホップズの見方によると本質的に推理する生物ではない。この一般的な仮説的推理力は人間と動物とを区別するが、しかし、人間は基本的に情念的な生物にとどまるのであって、人間がその救済を獲得するのは推理によるのとまさるとも劣らず情念によってなのである。⁽³⁶⁾

社会哲学はそれがどうであれ哲学であるという理由から我々はホップズの哲学観を考察してきたのである。社会哲学、つまり、『リヴァイアサン』の主題は、厳密にいつて、市民結合体に対するこの哲学概念の適用なのである。それは、唯物論の哲学の最終章ではなく、市民結合体の、合理主義哲学の鏡の反映なのである。とはいえ、社会哲学という種類が哲学としてのそののもつ特徴であるとすれば、⁽³⁷⁾特性は、考察されるべき問題から推論される。社会哲学は、市民結合体の生成あるいは構成的原因を確定しつつある。しかも、社会哲学が当然論証すると思われるその種の仮説的な作用因は、市民結合体が一つの人工物だという事実によって決定されている。つまり、それは人為的なものであって自然的なものではないのである。しかるに、市民結合体が一つの人工物であると主張することは、その生成に関する問題に既に解決済みのことであつて、しかも、ホップズ自身、なんらそういう主張には手を染めていない。かれの方法は、市民結合体の生成を考察することによってその人為的性格を立証することにある。しかし、誤つた予想を避ける為には、我々はその議論に先手をうち、技と自然とのこうした区別によってホップズが意味するものを考察することが賢明であるだろう。

ホップズは、人為性に関する哲学について何らまとまつた説明を与えていない。それはただばらばらの観察から集められたものである。ところが、これが一体にされると、一貫した見解を構成するのである。技による作品とは、精神活

動の所産もしくは結果である。しかし、宇宙自体が神の精神活動の所産だと考えられなければならないし、また、我々が「自然」と呼ぶものは神にとつての人工物なのだから、このことそれ自体ではそれを自然と確実に区別するものではない。⁽³⁹⁾だから、それら自体をはつきりさせた上で、観察者にとつては自然界の一部たる人間の精神活動の所産が存在するのである。従つて、更にきちつと定義すれば、技による作品とは、その原因の観点から考察された精神活動の所産である。しかるに、我々が考察しなければならぬことは人間の技による作品なのであるから、我々は技による作品を生み出す本性的な人間のその種の精神活動を探究しなければならない。というのは、技による作品の原因は自然の中に、つまり、経験の中に存在しなければならぬからである。必要とされる諸活動とは、意志と推理であるように見える。しかし、推理自体は人為的であつて自然的ではない。つまり、それは「獲得された」精神活動であつて「生得的な」精神活動ではないから、⁽⁴⁰⁾従つて、技による作品を生み出す要素とは考えることができない。⁽⁴¹⁾だから、我々には、経験には属しているが推理には属していない、明白な自然の精神活動たる意志が残されているだけである。人間の技による作品の原因（無論、仮説的な原因にして作用因）は、人間の意志である。しかるに、意志とは「熟慮の際の最後の欲求」であり、熟慮とは主体が意欲と嫌悪である心の説話なのである。⁽⁴²⁾それは、構想力が知覚に働きかけて、それまでばらばらであつた諸部分を新しい世界につくりあげるのと同じやり方での、創造的な活動である（単に模倣的な活動ではない）。意志及び構想力は双方とも、それらの所産が機械作用である、つまり、因果の複合体であるという点で自然に似るに違いないというところが独創性に欠けることなのである。⁽⁴³⁾更に、意志は、それが単一にして単独である場合だけでなく、他の意志と協力する場合も創造的なことをなすのである。複数の意志の間の合意の所産は一つの意志の所産と同じく、技による作品なのである。しかるに、市民結合体の特性は、技による作品と同じく、多数の意志からそれが生成されることである。「civil」の語は、ホッブズにあつては、二つ以上の意志から生れる人為性を意味している。社会史は（自然史と区別されるように）コモンウェルスにおける人間の意志的行為から生れた諸事件の記録である。⁽⁴⁴⁾政治的権威は意志の

合意から生ずる権威であるが、一方、自然の権威（家族における父の権威）は、そういった生成は何らなく、従つてまた、性格を異にするものである。⁽⁴⁶⁾だから、市民結合体は、こうした説明において、たんなる自然の群居性の社会現象と対比されるものである。⁽⁴⁶⁾

さて、‘civil’ と ‘philosophical’ の双方の意味をこのように理解することによつて、我々は社会哲学に対し何が期待されるか決定してよからう。そのことから二つのことが期待されるかもしれない。第一に、それは因果体系として市民結合体の内部機構を表現し、市民結合体の諸部分の生成を決定するであろう。そして、第二に、我々は、仮説的な作用因の角度から、つまり、全体として人工物の角度から、その生成を確定すること、即ち、この技による作品が、特殊な人間性から生ずるということを社会哲学が明らかにすることを期待できよう。しかし、ホッブズの見解にくみして、この試みを企てる人には誰にでも二つのコースが開かれていることが認められよう。我々がみてきたように、哲学は、所与の結果からその仮説的作用因へと論証することもあるしあるいは所与の原因からそのありうる結果へと論証することもある。論証の第二の形態は屢々とりあげられなかつたのである。即ち、このことは、知覚に関して、所与のものは結果であり原因は探究されるべきものであるという場合にはとりあげられなかつたのである。しかし、社会哲学においては、かつまた、人工物に関するすべての推理においては、両方のコースが開かれているのである。つまり、原因も結果も（人間性も市民結合体も）所与のものであつて、哲学の任務は因果の角度からそれぞれの細部をそれぞれの細部と結合することにあるからである。ホッブズは、主題に関する自分の初期の思考が、結果（市民結合体）から原因（人間性）へ、技から自然へという論証形態をとつたといつてゐる。⁽⁴⁷⁾しかし、『リヴァイアサン』においてだけでなく、社会哲学について与えるその他すべての説明においても、論証形態は原因から結果へ、自然から技へと展開したということが認められるべきである。しかし、その生成は合理的であつて物理的ではないのだから、それが考察されている方向性についてはどちらでもよいことは明らかである。