

2020年度
東洋大学審査学位論文

トマス・ホッブズにおける神と自然

文学研究科哲学専攻博士後期課程
4110150002 寅野遼

目次

序論	4
第1節 本稿の課題	4
第2節 先行研究と本稿の位置付け	6
第3節 本稿の構成	18
第1章 エムプーサ退治の哲学	20
第1節 二本足の怪物	21
第2節 混合と内戦の歴史	22
第3節 存在と本質の分離	30
第2章 創造と制作	34
第1節 創造から制作へ	34
第2節 自然と技術	40
第3節 制作としての哲学	43
第4節 制作の限界	47
第3章 物体としての実体	51
第1節 基体と物体	52
第2節 物体と観念	58
第3節 観念の誘惑	62
第4章 名辞・偶有性・真理	67
第1節 名辞	69
第2節 偶有性	73
第3節 真理	77
第5章 無限小の世界	82
第1節 分割可能な点	84
第2節 充満の自然学	90
第3節 自然と神の威光	96
第6章 物体としての神	102
第1節 無神論の根	103
第2節 ホッブズの弁明	109
第3節 偽装した無神論者	116
結論	123
あとがき	127
文献表	128

凡例

頻出するホッブズの著作からの引用については、著作ごとに以下に示す略記号とそれぞれの著作ごとの表記法を定める。また、特に指定がない場合はモールズワース版（英語版EW, ラテン語版OL）の巻数とページ数を記す。

その他の文献については、古典的著作も含め、巻末の文献表に定めた略記号にしたがって表記する。二次文献については、著者名と出版年のみを表記し、使用した版については巻末の文献表に記した。

AB: 『ブラモールへの回答』

An answer to a book published by Dr. Bramhall, late bishop of Derry; called the Catching of the leviathan
引用に際しては、EW IVのページ数を記す。

Beh: 『ビヒモス』

Behemoth, or The Long Parliament
引用に際しては、ローマ数字で部数を示し、EW VIのページ数を記す。

CMT: 『トマス・ホワイト批判』

Critique du de Mundo de Thomas White
引用に際しては、ローマ数字で章、算用数字で節を示し、巻末に掲げた1973年版のページ数を記す。

CTG: 『ホッブズ氏についての考察』

Considerations upon the reputation, loyalty, manners, & religion of Thomas Hobbes of Malmsbury written by himself, by way of letter to a learned person
引用に際しては、EW IVのページ数を記す。

DCi: 『市民論』

De Cive
引用に際してはローマ数字で章、算用数字で節、およびOL IIのページ数を記す。

DCo: 『物体論』

De Corpore
引用に際してはローマ数字で章、算用数字で節、およびOL IIのページ数を記す。

本文はシューマンの校訂にしたがっているが、この版にはOLのページ数が記されているため、OLのページ数のみ記す。ただし、OLにページ数が記されていない箇所についてはシューマンの校定版のページ数を記す。

DeP: 『生理学のデカメロン』

Decameron Physiologicum: Or, Ten Dialogues of Natural Philosophy.
引用に際しては、算用数字で章番号、EW VIIのページ数を記す。

DiP: 『自然学的対話』

Dialogus physicus, sive De natura aeris
引用に際しては、OL IVのページ数を記す。

DH: 『人間論』

De Homine
引用に際してはローマ数字で章、算用数字で節、およびOL IIのページ数を記す。

- EEM: 『今日の数学の吟味と進歩』
Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae
引用に際してはローマ数字で対話番号を示し、OL IVのページ数を記す。
- EL: 『法の原理』
The Elements of Law, Natural and Politic
引用に際してはローマ数字で章、算用数字で節、およびEW IVのページ数を記す。
- L: 『書簡』
Thomas Hobbes, the Correspondence
引用に際してはマルコム編集の書簡集の書簡番号を示す。
- LevE: 『リヴァイアサン』英語版
Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil.
引用に際してはローマ数字で部、算用数字で章、およびEW IIIのページ数、およびノエル・マルコムによる校訂版のページ数を略記号NMの後に記す。本文の校訂自体はマルコムにしたがっている。
- LevL: 『リヴァイアサン』ラテン語版
Leviathan, Sive de Materia, Forma, Et Potestate Civitatis Ecclesiasticæ Et Civilis.
引用に際してはローマ数字で部、算用数字で章、およびOL IIIのページ数、およびノエル・マルコムによる校訂版のページ数を略記号NMの後に記す。本文の校訂自体はマルコムにしたがっている。
- OCM: 『デカルトの省察に対する反論』（第三反論）
Objectiones ad Cartesii Meditationes de Prima Philosophia
引用に際しては、Ob.で反論の、Re.で答弁の番号を示し、OL Vのページ数を記す。必要に応じてデカルト全集（AT）も参照しているが、引用は基本的にホブズに合わせる。
- SL: 『数学者への六つの講義』
Six Lessons to the Professor of Mathematics
引用に際しては、算用数字で講義（章）番号を示し、EW VIIのページ数を記す。
- SPP: 『七つの哲学的問題』
Seven Philodophical Problems
引用に際しては、算用数字で章を示し、EW VIIのページ数を記す。
- Thu: 『トゥーキューデイデースの戦史』
The History of the Grecian War Written by Thucydides
引用に際しては、EW VIIIのページ数を記す。

序論

第1節 本稿の課題

本稿は17世紀イングランドの哲学者トマス・ホッブズ(Thomas Hobbes, 1588-1679)の哲学を、神と自然という観点から考察する。従来のホッブズ研究においては、契約論を中心とする彼の政治哲学に注目が集まってきた。しかし、彼の思索を体系的に受けとめるためには、ホッブズが神と自然をどのように考察したのかについて答える必要がある。本稿ではこれらをめぐるホッブズの問題意識と論理構成を辿り直し、彼の思索を包括的に読み解くための視座を築くことを目的とする。

では、ホッブズにおける神と自然の問題とは何を意味するのであろうか。最も単純化して述べるならば、彼の哲学体系と神概念の両立である。彼の哲学はしばしば「唯物論materialism」もしくは「機械論mechanism」と称されてきた。このようなレッテルをどのように理解するかには一考の余地があるものの、彼が哲学の主題を物体に限定し、この世界には物体でないものは存在しないと考えたことは明らかだ¹。だが、存在するものは全て物体であるといった主張には、直ちに反論がなされるであろう。というのも、哲学は伝統的に物体から区別される何かを認めてきたからである。とりわけ、ホッブズが生きた時代においては、神や天使、霊魂といったものが重要な主題になっていた。これらは物体や身体といったものから区別される霊的な何か、あるいは「非物体的実体incorporeal substance」と呼ばれるべきものだ。一切を物体とその運動として考えてしまうと、哲学とも深く結びついた伝統的な神学や宗教との対立は避けられないのではないか。この点からすれば、同時代の知識人の多くがホッブズを「無神論者atheist」と呼んだことは不思議ではない。彼の唯物論的な哲学体系は、非物体的実体と考えられる神の概念と明確に矛盾するように思われる。

ところが、ホッブズは晩年になって「神は物体であるDeus est Corpus」と明確に主張する²。もちろん、もし神が物体であるとすれば、形式的には先の矛盾は解消されるだろう。とはいえ、こうした主張は霊と肉、精神と物体の区別を認めてきた伝統を根本から転覆させるものに他ならない。また、神が物体であることによって生じる様々な問題をあまりにも無視しているようにも思われる。だとすれば、この「神は物体である」という主張は、無神論者であるとの批判に対する苦し紛れの弁明か、さもなくば自らを有神論者と見せかける偽装なのではないか。彼の生前から今日に至るまで、こうした疑念は後を絶たない。しかし、ホッブズにおける神と自然の問題に改めて注目するならば、こうした主張は決して唐突なものではないし、何らかの偽装のために述べられたものでもない。むしろ、彼の政治および神学に対する問題意識と、それを解消するために案出された哲学体系からの必然的な帰結であると見なければならぬ。神を物体として考える一見奇妙な主張の中にこそ、ホッブズの思索の核心が含まれているのである。

もっとも、こうした神と自然をめぐるホッブズの主張を理解するためには、その思索全体の構造へと目を向けなければならない。というのも、彼はこうした問題について、ひとつの著作の中で体系的かつ包括的に述べたわけではないからである。神と自然の問題は彼の思索全体に浸透してはいるものの、それぞれがどのような仕方で結びついているのかについては、必ずしも直接的に述べられているわけではない。そのため、本稿ではそうした彼の記述を再構成した上で読み解く筋道を探っていく。その際に重要な手がかりとなるのは、彼の哲学体系である。彼は哲学における最も基本的な概念を扱う第一哲学から、運動一般について扱う幾何学や、自然の諸現象につい

¹ DCo: I-8, OL I: 9; LevE: IV-46, EW III: 672, NM: 1076-1078.

² LevL: App. III, OL III: 561, NM: 1229.

て扱う自然学の諸部門が生じてくると考えた³。この体系には神学や宗教に属する領域が見出されないことは一見して明らかだ。すると、彼は神や超自然的なものを完全に放逐した哲学体系を構築しようとしたのだろうか。だが、ホッブズは唯物論的かつ機械論的と呼びうる体系を構築したにもかかわらず、まさにその中において神の問題を扱おうとした。実のところ、彼の哲学の背後には常に神の問題が存在し、それは必ずしも単純に神を排除するという仕方では進んでいない。この哲学体系の構造を辿り、その議論を突き詰めることで神の問題に行き当たるとすれば、ホッブズの哲学体系と神概念が単純に矛盾するものではないことを示すことになるだろう。

本稿のこうした試みは、ホッブズを新たな仕方でも読み解くことにも繋がるだろう。今日、ホッブズは政治についての理論家として知られている。自然状態からの契約によって国家の人為的な設立を説明したことによって、彼はしばしば近代政治思想の祖であるとされる⁴。このため、次節でも示すように、従来の研究の多くは、権利や義務の発生をめぐる、彼の政治哲学や道徳哲学に集中してきた。それに比べると、自然哲学をはじめとするその他の分野に関する研究は少ない。しかし、ホッブズ自身はその長い生涯の中で様々な主題についての著作を遺した。修辞学や古典の翻訳などの人文主義的な著作もあれば、本稿でも重要な意義を持つ幾何学や自然学についても極めて力を注いだことがわかる⁵。こうした彼の注力を周縁へと追いやることは彼の思索を理解する上で適切であるとは思われない。さらに、彼の哲学的な問題への取り組みに注目することは、政治的な問題を読み解く上でも重要な意義を有している⁶。同時代人にとっては明らかだったように、ホッブズの政治哲学はそれ自体で考えられるべきものではなく、唯物論的な哲学体系や独特の神概念からの帰結であった⁷。本稿はホッブズにおける契約をはじめとする狭義の政治哲学の問題にするものではない。しかし、神と自然の問題を考察することを通じて、彼の政治哲学への理解を深めることにも貢献するだろう。

改めて本稿の課題を整理しよう。本稿はホッブズにおける神と自然の関係を考察することを目的とする。それは最終的には「神は物体である」という彼の主張の意義を明らかにすることから導き出されるだろう。ただし、そのためには彼がなぜ唯物論的な哲学体系を構想したのか、その中で伝統的な問題系とどのように距離をとり、いかなる仕方でも神を位置付けたのか。このような問題に答えなければならない。我々はホッブズの哲学の背後にある問題意識を読み解いた上で、彼がそれに対してどのような仕方でも答えようとしたのかを探る。これらの検討を通じて、彼の思索

³ LevL: I-9, OL III: 66-67, NM: 125-129.

⁴ シュトラウスはホッブズを人間の権利に重要な意義を与えた点で「近代政治思想の祖」と評価する。ただし、後に彼はこうした評価を撤回し、マキアヴェッリこそがこの荣誉に相応しいと述べた(シュトラウス 1990: p. XV)。とはいえ、ホッブズを近代政治思想史における重要な転換点と位置付ける評価は20世紀を通じて存在し、今日でも根強い。これに関する代表的な見解として、まずは以下を見よ(小野 2015, p. 191)。

⁵ 本稿でほとんど触れることができない彼の人文主義者としての側面については、ジョンストンの先駆的な仕事の他(Johnston 1989)、スキナーの研究が有名である(Skinner, 1996; Skinner 2018)。また、具体的な算出方法は不明だが、モールズワース版著作集に収められたホッブズの著作全体の27%は、数学と自然学に割かれているという見解がある(Breidert 1979, p. 416)。

⁶ ザルカはホッブズの現代政治思想史における重要な影響を認めつつも、主権や契約などの問題を個別に取り出すと、彼以前に既に論じられていることを指摘する。その上で、ホッブズの重要性は「政治科学」の設立であり、その重要性を正しく理解するためには、彼の形而上学的な主題に目を向ける必要があると主張する(Zarka 1987, pp. 11-12)。

⁷ ミンツの次のような指摘は今日でも有効である。「我々の時代において、ホッブズは何よりも絶対主義の極めて論理的な理論を作りだした政治哲学者として読まれている。ホッブズの同時代人たちは、彼の思索に対するそうした接近法は極めて狭いと見なしていた。すなわち、彼らはホッブズの宗教的、形而上学的な見解と彼の政治的学説を不可分なものと考えたのである」(Mintz 1962, p. vii)。また、これについては以下も参照。Weber 2009, pp. 17-18.

の中で神が巧妙に配置され、最終的には彼の哲学体系と神概念が整合的であることを明らかにする。

第2節 先行研究と本稿の位置付け

現代的な意味でのホッブズ研究がいつ頃始まったかについての正確な言及は難しい。しかし、19世紀半ばのモールズワースによるホッブズ著作集の公刊が重要な出発点であったことは明らかだ⁸。この著作集の公刊と軌を一にするように、ホッブズは様々な観点からの研究対象となり、19世紀末までに既に一定の研究の蓄積が存在した⁹。そうした成果は20世紀以降にも引き継がれ、現在のホッブズ研究は極めて膨大であり、その内容も多岐に渡る。そのため、従来の研究のあらゆる論点に触れるのではなく、本稿の問題設定と読解方針に関わる重要な論点をめぐる代表的な研究を挙げた上で、それに対する本稿の立場を明確にすることにしたい。

(a)神と自然の忘却

我々がまず振り返らなければならないのは、これまでの研究史においてホッブズにおける神と自然が重要な主題と見なされてこなかったことである。前節でも述べたように、従来のホッブズ研究の多くは政治哲学を問題にしてきた。より具体的には、『リヴァイアサン』や『市民論』などの政治的著作における契約をめぐる議論に関心が集中してきた。とりわけ日本におけるホッブズ研究は政治思想史をはじめとする文脈で進められており、それ以外の文脈での言及は極めて少ないと言わざるをえない¹⁰。ホッブズが政治的な問題に強い関心を寄せていたことは明らかであり、思想史的にもこうした問題の重要性は疑いえない。とはいえ、これらの政治的著作には実のところ自然哲学や神学に関する見解も多く含まれている。なぜ『リヴァイアサン』のような著作の研究に際して、これらの領域が周縁に追いやられ、狭義の政治哲学だけが問題になってきたのであろうか。

この点について、明確に立場を表明し、かつ広範な影響力を持ったのはレオ・シュトラウスによる解釈である。1936年に公刊された彼の『ホッブズの政治哲学』にしたがえば、ホッブズの政治哲学は近代科学によって基礎づけられるものではなく、人間についての実際の経験と観察から

⁸ 今日ではしばしば「モールズワース版」と呼ばれるこの著作集は、ウィリアム・モールズワース (Sir William Molesworth, 1810 - 1855) によって編集作業が進められ、1839年から1845年にかけて公刊された。

⁹ A. パッキの作成した年代順の文献目録には、1841年から1900年までの間に66の文献が挙げられている(Pacchi 1962)。とりわけ、1886年のロバートソンおよび1896年のテニエスの研究は19世紀末の出版にもかかわらず、既に様々な問題を包括的に記述しており、この時代の研究の豊かさをうかがわせる(Robertson 1993, Tönnies 1971)。

¹⁰ 20世紀後半までの日本におけるホッブズ研究史については高橋が包括的な研究を残している。それにしたがえば、日本における戦後のホッブズ研究は「戦後市民社会の建設ないし戦後民主主義の実現といった実践意欲」に支えられていたという(高橋 1991, p. 311)。たとえば、水田はホッブズの内に「抵抗権」を読み取り、しかもそれを積極的な人民の革命にまで推し進めた(水田 1954)。田中もまた、ホッブズを「国民主権・人民主権の先駆的形態」と解釈し、ホッブズの生命重視の思想から「革命是認」を引き出す(田中 2012, pp. 31, 40)。この他にも、中世的な「自然」に対比された近代的な「作為」の思想家としてホッブズの位置付け、丸山真男や福田歓一などの研究によって広く知られている(福田 1998; 関谷 2003, pp. 2-4)。もっとも、20世紀後半以降の研究では、こうした研究手法への反省もあり、主題はより複雑化していると言えるだろう。たとえば、鈴木は「近代民主主義の思想家」などのホッブズの「アイデンティティ」や「全体像」などを求める研究手法を空しいと批判している(鈴木 1994, pp. 12-13)。近年では、ブラモールとの自由意志論争に注目した川添の研究(川添 2010)や、同時代の宗教的な言説との関係を詳細に検討した岡田の研究(岡田 2017-2018)など、その主題は多様化している。ただし、自然哲学に関する研究は本邦ではほとんど存在しないと断言しなければならない。

導き出されているという¹¹。ホッブズは同時代の幾何学や自然科学の成果を取り込もうとした。しかし、彼がそうした学問に本格的に触れる以前の著作においても、その政治哲学における核心は見出される。この意味では、自然科学による基礎付けはホッブズの体系をむしろ混乱させてしまっていることになる。また、シュトラウスはホッブズの神学的な主題への関心についても懐疑的である¹²。ホッブズは実のところ無神論者であったにもかかわらず、対外的にはそうした自らの本心を隠蔽するために神学的な偽装をしたに過ぎない。シュトラウスのこうした解釈方針を文字通りに受けとめるならば、ホッブズの思索にとって重要なのは、あくまでも政治哲学であり、一見すると関連しているかのように見える自然哲学や神学の議論は、実のところ無視してよいことになる。シュトラウスは表面的に述べられている言葉を文字通りに受け取るのではなく、著者がそこに込めたアイロニーや戦略といったものを著作の行間や余白に求めようとする。こうした解釈手法にしたがう限り、たとえホッブズがどれほど神と自然の問題に紙幅を割いていたとしても、そうした記述を彼の真意と見なす必要はないことになる。シュトラウスのこうした解釈は、とりわけホッブズを無神論者として理解する場合の重要な論拠であり続けている。

これに対して、ホッブズの有神論的解釈を強調するのが「テイラー・ウォレンダーテーゼ」と呼ばれる立場だ。この立場は、1938年にA. E. テイラーが「心理学的利己主義」の立場からのホッブズ解釈を批判し、ホッブズをカント的な義務論の先駆者に見なしたことにはじまる¹³。ウォレンダーは1957年の著作の中で、こうした解釈をさらに広く展開し、ホッブズは自然法の究極的な源泉を神に求めていると結論づけた¹⁴。ホッブズの義務の根拠を神に求めるというこうした解釈は、多くの論者から幅広い議論を呼ぶことになった¹⁵。そうした中で、F. C. フッドは1964年に、ウォレンダーよりもいっそう進んだホッブズの有神論的な解釈を展開した。フッドはホッブズが唯物論者であり機械論者であることを認めつつも、同時に彼は有神論者であり、その思想の核心はキリスト教思想にあると主張する。というのも、彼の政治学の根幹には哲学的な議論よりも、むしろ聖書の教えから導かれたキリスト教的な国家論があり、最終的に彼は「神権政治divine politics」を主張していたからであるという。ウォレンダーやフッドらの解釈は、幾分か幅を持ちつつも、ホッブズを有神論的に解釈する際の、今や古典と呼ぶことができる立場である。

ところが、クエンティン・スキナーはフッドの著作に対する書評論文の中で、こうした有神論的なホッブズ解釈に対して厳しい批判を展開した。スキナーの批判は、フッドのみならず、過去の著者のテキストを繰り返し読むことによって、その真意を読み取ろうとする哲学的研究全体に向けられた¹⁶。問題となるのは、あるテキストの中に矛盾や不整合が見つかった際に、解釈者自身が持ち込んだ仮説や理論によって整合性を確保するという手法そのものである。フッドはホッブズの著作における不整合の原因を、彼は本来はキリスト教的な思想家であるにもかかわらず、科学的な

¹¹ シュトラウス 1990, pp. iv-v, 205. ただし、こうした見解はシュトラウスが最初に述べたものではなく、彼が参照したロバートソンの著作において既に見られる(Robertson 1993, p. 57)。

¹² シュトラウス 1990, p. 100-103.

¹³ Taylor 1938, pp. 418-420. ただし、この論文で批判されている「心理学的利己主義」が具体的にどのような論者に帰されるのかは必ずしも明らかではない。心理学的利己主義の立場からのホッブズ解釈についてはガートの整理を見よ(Gert 1967)。

¹⁴ Warrender 1957.

¹⁵ ウォレンダーからはじまる義務に関する論争については梅田の整理を見よ(梅田 2005, pp. 9-11)。

¹⁶ Skinner 1964, pp. 321-324.

手法を求めて聖書以外に義務の源泉を求めたことにあると解釈する¹⁷。しかし、こうした場合の「ホブズがキリスト教的な思想家である」という仮説や理論は、解釈者の思い込み以外に何らかの正当化がされているのであろうか。スキナーはテキスト内部の論理的整合性だけを問題にする場合はともかく、テキスト全体における作者の真意や目的を明らかにする場合には、極めて慎重な扱いが必要であると指摘する。というのも、とりわけホブズのような書き手の場合には、書いてあることが全て真意であるとは限らないからだ¹⁸。たとえば、彼はしばしば無神論者として批判されていたため、少なくとも表向きは有神論的にふるまう必要があった。フッドはホブズ自身の弁明だけを手がかりに彼を本当は有神論者であると判断しているのではないか。こうした複雑な状況を考えるためには、ホブズだけでなく、彼を取り巻く彼の同時代人たちの評価を見なければならぬ。もしフッドの主張が正しければ、彼を無神論だと批判した多くの同時代人はみな一様に彼の真意をとらえ損なったことになるが、果たしてそのようなことはありえるのか。スキナーは最終的に、『リヴァイアサン』をはじめとするホブズの著作は歴史的な位置づけを無視した結果、不合理な結論が支持されており、これを正すためには「より少ない哲学、より多くの歴史」が必要であると締めくくる。スキナーはフッドのような解釈方針を批判する一方で、同時期に公刊されたサミュエル・ミンツによる歴史的研究の重要性を称賛する¹⁹。スキナーはフッドへの書評という形をとりながら、解釈者が自らの関心や理論的枠組みを無批判にテキストの中に持ち込むという解釈手法全体を批判し、そうしたテキストが生成した文脈としてのコンテキストの重要性を主張した。

スキナーの方法論は、やがて思想史研究全般に幅広い議論を呼ぶことになる²⁰。また、ホブズ研究においても、コンテキストを重視する手法から、それまでとは異なる主題の研究が登場したことは事実だ²¹。こうした意味で、研究史におけるスキナーの重要性は疑いえない。しかし、本稿にとってより重要なことは、スキナーがホブズを無神論者であると結論づけたことである。もちろん、その際にスキナーが挙げているように、同時代人の多くが彼を無神論者と見なしたことは事実だ²²。とはいえ、周囲から無神論者と見られていたことをもって、ホブズ自身の真意が無神論的な主張にあったと言うことはできない。あるいは、ホブズの著作に含まれる内容が無神論と呼ばれて然るべきものであったとしても、彼の神に関する記述を何らかの偽装やアイロニーとして読む必要はない。ホブズが通常のキリスト教徒が抱いているのとは異なる神の概念を抱き

¹⁷ Hood 1964, pp. vii-viii.

¹⁸ Skinner 1964, pp. 330-333.

¹⁹ Mintz 1962. ただし、ホブズの批判者についての研究はミンツが初めて取り組んだ問題ではない。既に1951年にはボウルがこうした研究に着手している。また、ミンツの明白な影響下にあるその後の重要な研究として、Parkin 2007がある。

²⁰ スキナーに対する批判とそれに対する反論について、まずは半澤 1988を見よ。特にホブズ研究においてはスキナーに対するザルカの批判があり、両者は1997年に直接の論争の機会を持っている。これについては神原がその主要な論点を整理している(神原 1999)。

²¹ たとえば、サマヴィルはホブズのコンテキストに留意しながら政治哲学に再検討を加え、彼にとっての宗教問題の重要性を改めて指摘した(Summerville 1992)。スキナー自身も、それまで必ずしも詳細に論じられていなかったホブズの人文主義者としての側面を多くの一次史料の分析から明らかにした(Skinner 1996.)。また、ホブズの主要な論争相手であるブラモールやウォリスといった批判者との論争の分析などは、まさにコンテキストに注目したことによって得られた重要な成果と言えるだろう(Jackson 2007; Jesseph 1999)。

²² フッドへの批判の中で述べられていたこの論点は、後に別の論文でもおよそ同じ仕方で述べられている(Skinner 1969, p. 34)。

つつも、無神論者ではないという可能性は十分にあるからだ。スキナーはその方法論を極めて厳密に定めているものの、テキストの外側にこそ真意があり、ホッブズの場合のそれは無神論であると想定する点で、シュトラウスと同様の結論に至っているように思われる。

このように見てみると、伝統的なホッブズ解釈における無神論的解釈と有神論的解釈の構図が明らかになる。まず、無神論的解釈が神の問題を重視しないことは明らかだろう。同時代人の多くはホッブズを無神論者と見ていたのであり、彼の神や宗教に関する記述は、そうした非難を避けるための偽装に過ぎない。彼の真意はむしろ世俗的な政治理論にあり、神に関する記述は彼の政治哲学を理解する上では必ずしも重要ではない。これに対し、有神論的解釈は政治や倫理の基礎として神の役割を認めている。しかし、そこで問題になっている神は果たしてどのような神なのであろうか。ウォレンダーやフッドは、ホッブズの物的な神に関する議論をとりあげることなく、あくまでも倫理や政治の基礎としての要請される、伝統的な神概念を想定しているように思われる。この限りにおいて、こうした有神論的解釈もまた、ホッブズ自身の神概念から適切に導き出されたとは言えない。すると、ホッブズの神に関する伝統的な立場は、どちらもホッブズの神に関する議論を重視してこなかったことになる。いずれの立場も、自らが想定するホッブズの政治哲学に合わせて、神の問題を読み替えてしまっているように思われる。

自然哲学の忘却についても考察を進めよう。伝統的に、ホッブズは一貫した哲学体系を備えた哲学者だと考えられてきた。その主な理由は、彼自身が幾何学の論証形式を高く評価し、確実な定義から論証を積み重ねることで誤りのない結論にたどり着くことができると強調したこと起因していると思われる²³。一方で、彼が哲学の諸領域を確実に理解するためには、最も普遍的な学問である第一哲学から順に進む必要があると考えていたことは明らかだ。たとえば、ホッブズは幾何学を理解せずに自然哲学に取り組んだとしてもそれは無意味であり、道徳哲学は自然哲学の後に位置付けなければならないと述べている²⁴。このような記述を文字通りに受けとめる限り、彼の学問体系には幾何学から道徳哲学までを支配する一貫した原理があり、その順序にも必然性があることになる。しかし、彼は他方では「国家哲学は道徳哲学に付随している。とはいえ、そこから引き離すことができないほどではない。というのも、それは心の運動の諸原因を推論的な仕方によってだけでなく、自らの心の運動を経験によって観察することによっても認識されるからである」とも述べている²⁵。国家哲学が論証ではなく、自らの経験を観察することによっても知られるとすれば、第一哲学から続く体系の連鎖は必ずしも厳密な意味を持つわけではないことになる²⁶。果たして自然哲学と国家哲学もしくは政治哲学の間には、厳密な論証の順序や何らかの関係があるのだろうか。それとも、両者はそれぞれに自立した内容と方法を持っているのであろうか。この問題はしばしば研究者たちを悩ませてきた²⁷。まず、この問題について考えられる3つの立場について、代表的な論者の見解を振り返ることにしたい。

第一の立場は、自然哲学と政治哲学の間に「強い結びつき」を認める立場である。この立場において、自然哲学は政治哲学の理論的基礎になっており、前者なしには後者を理解できないと考

²³ ホッブズの幾何学への信頼は様々な場所で見られるが、代表的なものとして以下を参照(Lev: I-5, NM: 68-69, 72-73; DCi: Ep., OL II: 137)

²⁴ DCo: VI-6.

²⁵ “Philosophia civilis morali ita adhaeret, ut tamen distrahi ab ea possit; cognoscuntur enim causae motuum animorum non modo ratiocinatione, sed etiam uniuscujusque suos ipsius motus proprios observantis experientia.” (DCo: VI-7. OL I, 65)

²⁶ ホッブズは『リヴァイアサン』の序文後半においても、“Nosce teipsum, Read thy self”という格言を引用して、とりわけ統治者における自己観察の重要性を指摘している(Lev. intro. NM: 18-19)。

²⁷ この問題の整理として、以下を参考にした。Macpherson 1962, pp. 9-17; Malcolm 2002, pp. 144-155; 川添 2010, pp. 7-9.

える。これはホッブズが強調する演繹的方法の重要性を文字通りに受けとめたものであろう。とはいえ、実際にこのような立場を強く主張した論者がいるのかは定かではない²⁸。この問題を整理したマルコムにしたがえば、この立場はホッブズをコントやミルが構想した「社会学者」のように考えるものであり、代表的な論者としてはアラン・ライアンの説明が挙げられている²⁹。ライアンによれば、政治や社会の領域において起きる様々な現象は、その構成要素である人間が作りだしており、人間の行動を決定するのは彼らの体内にある様々な微小の物体である。そのため、物体がどのように運動するのかを正確に知ることができれば、政治や社会についても知ることができるという³⁰。こうした立場は、自然哲学と政治哲学の強い結びつきどころか、両者が同一であることを主張しているようにすら思われる。ホッブズはこうした解釈を必ずしも否定しないかもしれないが、実際に彼がこうした仕方で政治に関する分析を試みているわけではない。一般的に考えても、このような人間社会の諸現象を物体に還元する立場は、政治哲学において考慮されなければならない実践問題に対して有意義な示唆を引き出せるとは思えない。こうした立場に固執すると、事実から規範をいかにして導き出すのかという哲学上の難問を抱え込んでしまうことになるだろう³¹。

第二の立場は、自然哲学と政治哲学を完全に切り離す立場である。彼の政治哲学は自然権や自然法、契約や信約といった概念によって構成されている。こうした概念を精確に理解するために、彼の自然哲学の諸原理が有益であるとは考えにくい。たとえば、ホッブズが取り組んだ「円の正方化」のような幾何学上の問題が、彼の契約論についての考察の助けになるとは考えにくい。この意味では、両者を切り離すことは実践的には十分に正当化されうる。シュトラウスの見解は、こうした立場の典型として理解できるだろう。既に述べたように、彼によれば、ホッブズの政治的見解は自然哲学に基づくものではなく、人間についての経験と観察から導き出されているからである。こうした立場は、自然哲学からの演繹という枠組みから自由になったことで、政治における様々な実践問題や政治思想史における連続性の中にホッブズを置く上では非常に有益だろう。とはいえ、こうした解釈方針は、ホッブズ自身が様々な箇所ではじめとする自然哲学の重要性を強調したことを明らかに無視している。さらに、たとえ自然哲学が政治哲学の強固な基礎になっていると考えることが難しいとしても、両者の間に多くの共通点があることを見逃すべきではないだろう。

第三に、ホッブズの自然哲学と政治哲学の間に「弱い結びつき」を認める立場が考えられる。この立場は両者の関係を緊密なものとする見ことも、逆に完全に独立しているとする見こともしな

²⁸ 川添は「物体論、人間論、政治論を、連続した演繹の形で表現された統一科学だと主張する」論者として、ピーターズ、ゴージェ、そして藤原保信の名前を具体的な参照箇所を明示せずに挙げる(川添 2010, p. 8, 206)。しかし、ピーターズは、ホッブズが自然哲学から政治哲学を演繹的に導き出そうとしたことを認めつつも、それが最終的には誤りであったと述べている(Peters 1956, pp. 78-79)。ゴージェもまた、「ホッブズの哲学を統一し、彼の政治学の研究を自然学に結びつけているのは、実際には、演繹的な唯物論の糸ではなく、機械論的な説明の編み目なのである」(Gautier 1969, p. 2)と述べ、ホッブズにおける方法論的な統一性は認めつつも、それが「連続した演繹」であるとは必ずしも述べていない。その意味では、政治哲学を独立して読もうとする解釈に明確に反発し、自然哲学と心理学と政治哲学との連続性を重視している藤原は、こうした立場に含めることができるかもしれない(藤原 2008, pp. 19-24, 134-135)。とはいえ、藤原はその連続した演繹が具体的にどのような仕方で正当化されるのかについては論じていない。

²⁹ Malcolm 2002, p. 144.

³⁰ ここでマルコムが論拠としているライアンの記述は、ホッブズに関する専門的な研究ではなく、社会科学における行動をどのように理解するかについての理論の紹介においてわずかに登場するに過ぎない(Ryan 1970, p. 102-103)。この意味で、ライアンがホッブズをこのように解釈していたのかは定かではない。

³¹ この点については、既にピーターズが指摘している。Peters 1956, pp. 160-161.

い。ただし、それは単に両者の中間的な立場であることを意味しない。こうした解釈において重要なのは、自然哲学と政治哲学という異質な領域の間の関係を強固な演繹関係で結ぶのではなく、両者の方法論的類似に注目する点である。この立場における重要な解釈はJ. W. N. ワトキンスである。ワトキンスはシュトラウスの提起を受けとめつつも、ホッブズの哲学体系における自然哲学の重要性を再検討した³²。彼が強調するのは、ホッブズが「分解と組立」と呼ばれるパドヴァ学派の方法論を採用しているという点だ³³。この方法論においては、「ある事物を理解する方法は、その事物を実際に、もしくは思考のうえで分解して、その各部分の性質をみきわめ、次いでそれをふたたび組み立てること」であるとされる³⁴。ホッブズが分解と組立を自らの方法に関する議論の中で採用していたことは事実だ³⁵。さらに、彼はこの方法を政治哲学にも応用しようとした。『市民論』の冒頭では、機械時計の構造を知るために解体してその部品を調べるのと同じように、国家についても、実際に解体することは不可能であるにしても、あたかも解体されたかのようにして考察される必要があると述べられる³⁶。ワトキンスはホッブズのこうした方法論の内に自然哲学と政治哲学の類似を見出している³⁷。

こうした解釈は、自然哲学と政治哲学の領域の異質性を認めつつも、両者の関係を方法論的な観点から明らかにした点で重要だ。しかし、こうした自然哲学における方法の適用という主張は、あたかも自然の事物を探究するように国家を探究するといった意味で受け取られていいのだろうか。トム・ソレルはこの問題に対して重要な考察を加えている³⁸。彼によれば、ホッブズが自然哲学における分解と組立という方法を国家の考察にも適用したという主張は、いくつかの点で困難がある。そもそも、『市民論』の冒頭部は、機械時計との比較で国家を分解と組立から考察すると述べているのではない。時計と比較されているのは国家の権利と臣民の義務である。時計を部品に分解することは可能だが、権利や義務を分解することはできない。そのため、ここでのホッブズの意図はあくまでも国家の権利が様々な種類（司法や刑罰についての権利など）に分けられることを示すことであり、国家の権利や臣民の義務がない状態を想像させることにあるという。とはいえ、ソレルのこうした読解は、マルコムによって『市民論』の英語版の不完全さに基づ

³² Watkins 1973. ここでは主に同書の第2章から第4章の議論に依拠している。

³³ もっとも、ホッブズにおけるガリレオからの方法論的影響、とりわけ分解と再構成による事物の理解については既にカッシーラーが1907年の『認識問題』の中で指摘している(カッシーラー 2000, pp. 44-47)。また、ピーターズとゴージェも、ホッブズにおけるパドヴァ学派の影響に触れている(Peters 1956, p. 67; Gautier 1969, pp. 2-3)。ただし、ホッブズが用いている分解と組立といった語は一般的であり、必ずしもガリレオやパドヴァ学派の影響として読む必要はないとマルコムは指摘する(Malcolm 2002, p. 153)。

³⁴ ワトキンス 1999, p. 90.

³⁵ 「それゆえ、我々が事物の原因を探求するためのあらゆる方法は、組立もしくは分解、あるいは部分的な組立もしくは部分的な分解である。そして、分解は分析的と呼ばれるのに対して、組立は総合的と呼ばれるのが常である」(DCo: VI-1, OL I: 58)

³⁶ DCI: AdL, OL II: 145-146. ただし、「組立するcomponere」については『物体論』と『市民論』に共通ではあるものの、『物体論』では「分解するresolvere」とされているものが、『市民論』では「解体するdissolvere」となっている。

³⁷ Watkins 1973, pp. 46-48. 邦訳122-124頁。

³⁸ Sorell 1986, pp. 17-21.

く誤読であることが指摘されている³⁹。もともと、マルコムもソレルの読解の誤りは指摘しつつも、時計と国家を完全に同じ方法論で語れるわけではないという提起には賛同している。というのも、ホッブズは自然物一般ではなく、時計と国家という、人間が介在して作られる人工物を比較対象に選んでいるからだ。そのため、彼はあくまでも人間が自ら作り出すという領域においてのみ、分解と組立の方法を適用していることになる。この点はソレルによるホッブズの読解方針とも繋がっている。ソレルは最終的にホッブズの政治哲学は自然哲学から論理的に独立していると主張する。その理由は既に見たように、ホッブズ自身が政治哲学は経験によって知られることができると述べていることに他ならない。さらに、自然哲学の方法を身につけた人しか政治哲学を理解できないというのは、人々に国家の必要性を理解させるというホッブズの政治的著作の目的を逸脱してしまう。とはいえ、ソレルは論理的な自立を主張しつつも、両者の間にはいかなる関係もないという点は否定する⁴⁰。というのも、自然哲学と政治哲学は、どちらも人間の推論によって展開されるからである。これは極めて高い一般性の次元での共通点でしかないものの、繋がりが無いわけではない。ソレルの解釈は、ワトキンスが提示した方法論上の連続性を引き継ぎつつも、自然哲学と政治哲学との類似をより一般的な次元に限定している。それは極めて弱い結びつきではあるものの、学問体系の統一性を主張しつつ、政治哲学を独立したものと見なすというホッブズの相反する説明を可能な限り切り捨てずに保持したものと思われる。

ホッブズにおける自然哲学と政治哲学の関係についての3つの立場を見てきた。ホッブズ自身が相反する説明を与えているため、解釈者たちにも混乱が生じている。だが、少なくとも明らかなのは、両者の関係についての極端な立場はいずれも問題を抱えているという点だ。そのため、両者の連続性を方法論的な仕方で結びつける第三の立場は穏当かつ妥当であるように思われる。この立場においては、ホッブズの体系性についての意図を汲みつつ、それをあくまで方法論の次元に留めることで、それぞれの領域の独自性も維持することができる。

しかし、ホッブズの哲学の体系性を考える上で、自然哲学と政治哲学の二項で考えるという構図自体が見直されるべきであるように思われる。彼自身が哲学の主要な部門を「自然哲学」と「国家哲学」に大別したことは事実だ⁴¹。こうした区別はそれ自体として十分に理解できるものであるし、哲学の体系性を考える場合には、考慮されなければならない問題であることも間違いはない。とはいえ、ホッブズ自身の記述に即して両者の関係を理解するためには、第三項としての神の問題を考察することは避けられない。現代の我々にとっては考えにくい問題であることは事実だが、彼にとっての神の問題は自然と政治の領域に論理的にも実践的にも接続していた。こうした観点を抜きにして、自然と政治の二項関係で考えることは、上で見たような困難に行き当たるだろう。このことは先に述べた政治と神との関係についても言えるだろう。無神論的もしくは世俗的な政治思想を主張することは神の問題を無視することとは異なるし、神は政治や倫理の単なる基礎というわけでもない。

³⁹ マルコムは1651年に出版された英語版『市民論』の訳者はホッブズではないとした上で、先に出たラテン語版では機械時計と国家の解体の対比は明白であり、英語版が原文ラテン語の精確な翻訳ではないと指摘する(Malcolm 2002, p. 149)。ラテン語版と英語版を比べる限りこの指摘は正しい。ラテン語版では「なるほど国家を〔本当に〕解体することはできないがnon quidem ut dissolvatur civitas」となっている部分が、英語版では「私はそれらをばらばらにするとは言わないがI say not to take them in sunder」となっており、目的語が曖昧になっている。ソレルはこの「それら」を「国家の権利および臣民の義務the rights of States, and duties of Subjects」と解したものと思われる。

⁴⁰ Sorell 1986, pp. 26-27.

⁴¹ DC0: I-9. LevE: I-9. ただし、『リヴァイアサン』第9章における自然哲学と国家哲学の区分が含まれる表は、ラテン語版では削除されている。

従来の研究の主要な動向は、ホッブズにおける神と自然の問題を戦略的に忘却してきた。もちろん、彼の政治哲学から実践的な帰結を引き出したいといった場合には、煩雑かつその意義が必ずしも定かではない自然哲学や神の問題を深入りする必要はないのかもしれない。とはいえ、あくまでもホッブズに即して議論を展開する場合には、彼が政治を考える上で神や自然の問題をどのように位置付けていたのかを改めて問わなければならない。彼は独特の世界観と歴史観から神と自然の問題を結びつけ、それが最終的に政治的な問題にとっての重大な前提となっている。このため、神と自然の問題は決して周縁に追いやられるべきではなく、むしろホッブズの体系の中心にあるものとして考察されなければならない。

(b)神と自然をめぐる研究史

ここからは本稿の主題に関係する、神と自然をめぐる研究状況について見ていくことにする。これらの領域に関する研究が政治哲学に比べて少ないことは既に述べた通りだ⁴²。しかし、数は少ないものの、これらの領域についての代表的な研究は、いずれもホッブズを理解を着実に進めている。我々はまず第一哲学や自然哲学についての研究をとりあげ、その後で神についての研究の状況を概観する。

ホッブズの第一哲学や自然哲学に関する古典的な研究としてまず重要なのは、カッシーラーが20世紀初頭に公刊した『認識問題』におけるホッブズの記述である。もちろん、同書はヨーロッパの近代哲学を広範な視野から考察する思想史的研究であり、狭義のホッブズ研究ではない。とはいえ、カッシーラーがホッブズの最終的な主張や結論よりも、それが導き出される方法こそが重要であると指摘したことはなおも有益である。その上で、ホッブズを特定の学派に分類しようとする試みは、不明瞭で矛盾したな諸規定に陥るため、「彼の哲学が掲げる統一的で独自の目標の厳密な分析だけが、その個々の命題の理解を可能にする」と述べる⁴³。カッシーラーは認識をめぐる同書全体の課題の中で、ホッブズが分解と合成の方法を取り上げたことで、ベーコンからガリレイへの移行がなされたと理解している⁴⁴。同書にしたがえば、ホッブズの最終的な結論は必ずしも成功しているわけではないが、人間が何かを理解する場合には、それを原因から発生させるという点に注目したことに彼の重要な進展であったことになる。カッシーラーはホッブズの認識論・方法・幾何学・言語・感覚などの第一哲学などに触れながら、その意義と限界を卓抜な仕方整理し、認識をめぐる思想史の中に位置付けている。

次に注目すべきは、1928年に公刊されたフリショフ・ブランドの『トマス・ホッブズの自然の機械論的概念』である⁴⁵。同書は1921年にデンマーク語で公刊されたものの英訳であり、十分な分量をもってホッブズの自然哲学を論じたものとしては世界初の研究であると思われる。ブランドはホッブズが1630年代に書いたとされる『第一原理についての小論』と、その後に書かれた『物

⁴² タックは1989年に公刊された啓発的な入門書の読書案内において「ホッブズの一般哲学にかんする信頼できる解説書はそう多くない」と書き、本稿でも既に触れたピーターズ、ワトキンス、ソレルの名を挙げる(Tuck, 1989, p. 122, 二二九頁)。この記述は2002年版では改められたが、挙げられている文献は論文集が2つ増えただけである。また、2003年に亡くなったカール・シューマンの追悼論集において、ライエンホルストとステーンバックは「シューマンは1928年のフリショフ・ブランドの論文以来、はじめてホッブズの自然哲学を再び描き出した研究者の一人である」と述べている(Schuhmann 2004, p. XI)。これはもちろん故人への敬意が込められた文章ではあるが、これは少なくとも言い過ぎとはいえない。なお、シューマンがホッブズ研究に取り組んだのは1980年代以降である。

⁴³ カッシーラー 2000, p. 42. ホッブズが分類の難しい哲学者であることについては、ラッセルも同様のことを述べている(ラッセル 1970, p. 539)。

⁴⁴ カッシーラー 2000, pp. 43-44.

⁴⁵ Brandt 1928.

体論』の冒頭部を読み解き、彼の機械論的な自然哲学の発展を読み解こうとした。そうした発展は主にガリレオやデカルトからの影響による、アリストテレス的な自然哲学の克服として描き出される。ブランドが最終的に提示するホッブズは極めて明快だ。すなわち、ホッブズは一貫して運動についての哲学者なのであり、唯物論者よりもむしろ「運動論者motionalist」と呼ばれるに相応しい⁴⁶。ホッブズが運動を中心とする機械論者であることはそれ以前にも言及されていた。しかし、同書は彼の初期の自然哲学のテキストに立ち入り、そうした機械論の形成を具体的に分析している。20世紀におけるホッブズ研究が機械論に言及する場合、ブランドによるこの研究の少なからぬ影響下にあることは疑いえないであろう。

20世紀前半には、こうした第一哲学や自然哲学に関する注目すべき仕事があったにもかかわらず、ホッブズの政治哲学に関する議論が注目を集めるにつれ、この分野に関する体系的な研究は下火になっていく⁴⁷。そうした動向が続く中、1985年に出版されたスティーヴン・シェイピンとサイモン・シャッフアーによる『リヴァイアサンと空気ポンプ』は、狭義のホッブズ研究を超えた、科学史および科学哲学研究における重要な著作である。同書はボイルが空気ポンプを使った実験によって、「空虚vacuum」を発生させたと主張したのに対して、ホッブズが実験の真理性を疑ったことから始まった論争を主題としている。本稿にとって重要なのは、同書が両者の論争の分析を通じて、自然学と政治学の間関係を読み込もうとした点である。ホッブズは実験の真理性はそれ自体で担保されているのではなく、そうした実験を目撃し、記述し、その結果について説得する人間の連の技術によって支えられていると考えた。ホッブズにしたがえば、自然に関する知識は自然そのものの内にあるのではなく、人間が社会的・政治的に作り出すものであるということになる。さらに重要なことは、シェイピンとシャッフアーがホッブズとボイルの対立は、単に自然学的な理由だけではなく、イングランドの政治的混乱が背景にあると主張した点である。それによると、ホッブズは「政治的真空」を避けるために、自然学における空虚を取り除いたという⁴⁸。今日の観点からすれば、自然学と政治学は縁遠い学問であるように思われる。だが、同書は17世紀の歴史的状況を精査した上で、自然学の背後に政治学がなければならないことを指摘している。もっとも、本稿でも扱うように、こうした自然学と政治学を直接結びつけようとする読解は、ホッブズ自身のテキスト上の根拠付けが薄いことが指摘されている⁴⁹。前項で述べたように、ホッブズの自然哲学から政治哲学を演繹することは容易ではないが、政治哲学から自然哲学を導き出すことにも同様の困難がある。同書は本稿にとって極めて重要な示唆を与えるものだが、自然と政治の関係についてはさらに立ち入った分析が必要であると思われる。

その後、ザルカが1987年に『ホッブズの形而上学的決断』を公刊したことで、第一哲学をめぐる議論にも進展が見られた⁵⁰。ザルカはホッブズを理解するためには政治哲学だけでなく形而上学が重要であることを改めて主張する。ただし、自然哲学と政治哲学の並存も、前者と後者がの演繹関係という両方の立場を退ける。ザルカによれば、ホッブズの哲学上の核心は、事物と表象の間に根本的な分離があるという「分離の形而上学La métaphysique de la séparation」である。こうした事物と表象の分離を前提にすると、政治は単に唯物論的な空間や、非歴史的な時間の中で展開されるものではないことが明らかになる。ザルカは伝統的に指摘されてきたホッブズ哲学

⁴⁶ ibid. p. 379.

⁴⁷ もっとも、本稿では扱うことができないが、1973年のシャピローによる光学についての研究は、この分野に関する今日でも重要な研究のひとつである(Shapiro 1973)。

⁴⁸ Shapin and Schaffer 2011, p. 99, 一一五。

⁴⁹ Leijenhorst 2002. pp. 127-128. Malcolm 2002, pp.190-192.

⁵⁰ Zarka 1987. pp. 365-367. ザルカのホッブズ解釈については川添の紹介も参照。川添 2010, pp. 176-189.

の唯名論的な傾向に改めて分析を加え、両者の独立や単純な演繹関係を避けつつ、最終的には彼の政治的基礎まで結びつける。ただし、こうした唯名論的な分析の中で、「神は物体である」というホッブズの主張は、論争的な文脈で言及されるものであるため、文字通りに受け取られてはならないという⁵¹。これは分離の形而上学から導き出された帰結としては妥当であると思われるものの、論争的な文脈において述べられたことはその言葉を文字通りに解釈できないことの十分な理由とはならない。ザルカが最終的に描き出す、感情や歴史が複合的に作用する場として政治を分析するためにも、ホッブズの神の問題は再検討の必要があるだろう。

また、2002年には、ケース・ライエンホルストが『アリストテレス主義の機械化』を公刊した。同書は既に触れたブラントの研究を批判的に継承しつつ、ホッブズの第一哲学や自然哲学の枠組みに対して、初期近代の「後期アリストテレス主義」が重要な影響を与えていたことを明らかにした。この時代の他の知識人達と同様に、ホッブズはアリストテレスやスコラ学への批判や罵倒を様々な箇所述べている。ところが、実際の彼の哲学を精査していくと、その語彙や議論の枠組みにはストアスをはじめとする後期アリストテレス主義の影響が確認できる。同書は本格的なホッブズ研究を意図したものではなく、あくまでもホッブズと後期アリストテレス主義という極めて限定された主題に向けられている⁵²。しかし、こうした問題に取り組むために、『物体論』第2部に相当する部分に読解を加えているため、『物体論』を読む上では極めて重要な研究である。こうした研究動向の変化により、近年では第一哲学や自然哲学に関する研究も充実し、より細かい主題についての研究も行われるようになってきている。

ホッブズの神をめぐる研究に話を移そう。ホッブズにおける道徳や義務の根拠として神を想定する研究動向が存在したこと、またそれらにおいては必ずしもホッブズ自身の神概念について掘り下げられたわけではないことは前項において述べた通りだ。その後、スキナーらの影響の下でホッブズの時代における政治と宗教の関係を問い直す研究が注目を集めたことは間違いない。だが、ホッブズの哲学体系において神をどのように位置付けるかという問題は必ずしも関心を集めてこなかった。

A. P. マーティニッチが1992年に公刊した『リヴァイアサンと2つの神』は、こうした研究動向に対して、体系的な有神論的解釈を改めて展開した。マーティニッチはフッドをはじめとする従来の有神論的解釈に問題があったことは認め、ホッブズ自身の記述を辿り直すことはもちろん、スキナーらの批判に答えるために同時代の宗教的な文脈にも目を向けている。彼にしたがえば、当時の科学と宗教の緊張の中で、聖書と自然科学上の真理が両立可能であることを示すことこそがホッブズの課題であった⁵³。マーティニッチの最終的な結論は、ホッブズは同時代における宗教の標準見解からは離れていたかもしれないが、カルヴァン主義の影響下にある正統なキリスト者であるというものである⁵⁴。本研究はホッブズにおける神の問題を再び主題化したこと、とりわけ自然の問題との関係を示そうとした上で極めて重要である。しかし、彼は同時代人たちがホッブズを無神論者と呼んだことを、政治的な立場の違いや、彼らの学識に帰することでその意義を引き下げる傾向が見られる⁵⁵。そうした側面は無視できないが、なぜ彼に対してあれほど苛烈な批判が投げかけられたのかを考察するためには、やはりそうした批判の内実を検討する必要があるだろう。そして何より、マーティニッチはホッブズが「神は物体である」と主張したことを本格的

⁵¹ Zarka 1987, pp. 148-149.

⁵² Leijenhorst 2002, p. 7.

⁵³ Martinich 1992, pp. 5, 28.

⁵⁴ *ibid.* pp. 1-2.

⁵⁵ *ibid.* pp. 36, 356.

な検討の対象にしていない。彼によれば、ホッブズは霊は物体であると考えたが、それは天使についてだけであり、神については述べていないという⁵⁶。マーティニッチはホッブズの有神論を擁護する目的のために、そのスキャンダラスな見解を薄めようとしているように思われる。

これに対して、アゴスティノ・ルポリは、ホッブズにおける神の物体性の問題を独特の仕方に取り上げた⁵⁷。ホッブズはラテン語版『リヴァイアサン』や、死後に出版された『ブラモールへの回答』の中で神の物体性に言及している。ルポリによれば、こうした神の物体性についての議論は、ホッブズの哲学者のキャリアとしては極めて早い段階にあるデカルトとの論争において既に見出される。その上で、物的な神とその他の物体の関係をどのように考えればよいのかという点で、ホッブズは難問に陥ったと指摘する。ルポリは自然学における「流体fluidum」の概念を吟味することで、神の物体性についての議論を極めて豊かなものになっている。ただし、ルポリがホッブズの自然学から神の議論に結びつける際に用いる分析には、曖昧さや飛躍があることが指摘されている⁵⁸。自然学から神へと接近することは極めて重要だが、その際の道筋はより厳密に探る必要があるだろう。

さらに新しい研究として、ドミニク・ウェーバーがホッブズにおける神の物体性に注目した研究を公刊している⁵⁹。ウェーバーはシュトラウスらによって周辺に追いやられてきたホッブズにおける神の問題を再び中心へと置くことを目指す。そのために、ホッブズの主張に対する同時代人からの視点や、思想史における形而上学的伝統の中での彼の学説の位置づけを検討している。ウェーバーは最終的に、ホッブズをドゥンス・スコトゥスやフランシスコ・スアレスなどによって進められた「存在の一義性」をめぐる問題系の中に置き直そうとする。それにしたがえば、ホッブズはこうしたスコラ学者たちの見解をしばしば軽蔑するが、まさにその軽蔑こそが彼のこうした系譜への参与を明らかにするものであるという。ウェーバーの研究はホッブズそれ自体への分析を超え、彼をヨーロッパの長期的な思想史の中でどのように位置付けるのかを目指す点で、極めて意欲的なものである。しかし、ホッブズによる神と物体の定式化に際して、主に形而上学な側面からの分析に集中しており、それが幾何学や自然学、あるいは政治学とどのような関係を見せるのかについては、更なる探究が必要であると思われる。

ここまでで、ホッブズにおける自然哲学と神の問題についての主要な研究について振り返ってきた。当初、彼の第一哲学や自然学についての研究と、神をめぐる研究はそれぞれに独立して進められてきた。しかし、既に見たように、近年ではホッブズの第一哲学や自然学に関する記述と神の問題を統合して考察が進められている。これは前項で述べた伝統的な動向における神と自然の位置づけが見直されていることを意味する。ホッブズにおける神と自然の問題を扱う本稿もまた、こうした動向を発展的に継承しなければならないだろう。

(c)本稿の位置付け

ここで触れた以外にも、近年のホッブズ研究は様々な主題を展開しており、その研究領域はますます豊かになっている。その意味では、ここで言及できなかったものや、批判的に言及したものも含め、本稿はこれまでのあらゆる研究成果に負っている。これを確認した上で、そうした先行研究に対する本稿の位置づけについて述べることにしたい。

⁵⁶ *ibid.* pp. 248-250.

⁵⁷ Lupoli 1999. また、ルポリによるホッブズの神学と自然学の考察は以下でも見られる(Lupoli 2016)。

⁵⁸ Leijenhorst 2005, pp. 214-221.

⁵⁹ Weber 2009.

第一に、ホッブズの狭義の政治哲学をめぐる諸問題から距離をとらなければならない。従来の研究の多くは、ホッブズの近代政治思想史に対する重大な貢献を前提にしている。このこと自体に議論の余地はないものの、彼自身はその形成過程において困難な問題に多く取り組まざるをえなかったことは事実だ。そのため、我々が目を向けなければならないのは、政治思想史に重大な貢献を可能にした彼の思想的基盤である。これを検討するためには、契約論などに代表される狭義の政治的問題よりも、より理論的な問題に関する考察が必要となる。このためにこそ、我々は神と自然の問題に向かわなければならない。こうした問題は直ちに政治についての実践的な帰結を引き出すことができるようなものではないにしても、ホッブズの政治哲学がなぜ現在のような形になったかを考察する上では重要な視点を提供するだろう。この意味では、彼の政治の概念をより拡張する上でも、本研究の試みは意義があると思われる。

第二に、方法論の問題、とりわけコンテキストの利用についてである。スキナーによる批判を契機として、ホッブズ研究者たちは自らの方法論に自覚的であることを求められてきた。そのため、研究の冒頭においてテキストを重視するのか、コンテキストを重視するのかを言明する研究も今日では珍しくない。本稿についていえば、まず問題にするのはホッブズ自身のテキストであることは明白だ。ただし、従来の研究において重視されてきた『リヴァイヤサン』や『市民論』などの政治的著作だけでなく、『物体論』やその他の自然学に関する小品にも目を向ける。また、ホッブズのテキストを理解するためのコンテキストについては本格的な検討を行わない。これは単純に筆者の力量の問題もあるが、それ以上にまずは彼自身のテキストの内的な整合性が問題にされなければならないからである。何らかのテキストを読む際に現代的な価値観から解釈を試みてはならないことは言うまでもない。しかし、ホッブズのような常識外れの議論が展開されたテキストを読む際には、同時代人の評価を手がかりにして判断を下すことができない部分があることも明らかだ。我々が問題にする「神は物体である」といった言明はまさにこうした問題を抱えていると思われる。そのため、ホッブズがこうした主張をするにいたった歴史的背景は極めて重要であることを認めつつ、本稿では主要な考察対象としない。ただし、本格的なコンテキストについての研究ではないが、ホッブズの特定の主張を同時代人たちがどのように受けとめたのかは、彼の批判対象や議論の前提を知る上で重要である。そのため、扱う主題について、ホッブズと直接の論争があった場合や、彼のテキストに対する直接的な言及については、必要に応じて言及することにしたい。これによって、ホッブズ自身のテキストを離れずに、同時代人からの視点も取り入れることが可能になるだろう。

第三に、個別的な問題をホッブズの体系全体の中に位置付けていく。これまでの研究においては、ホッブズにおける政治・方法論・幾何学・自然学・神の問題などがそれぞれ切り離された形で言及されてきた。本稿はこうした個別的研究の成果を引き継ぎつつ、それらがホッブズの体系の中でどのように配置されているのかに注意を払う。たとえば、幾何学に関する問題をホッブズが政治的問題を処理するためのモデルと見る研究は少なくない⁶⁰。そうした部分があることは否定できないにせよ、おそらくホッブズは幾何学により具体的な役割を与えていると思われる。我々は彼がこうした個別的問題でどのような議論をしたのかについて、必ずしも深入りするものではない。だが、彼にとってこうした領域の考察は単なる思考モデルや知的関心を超えて、具体的な役割を持っていることを示す。

第四に、近年におけるテキスト校定の進展を有効に用いる。長きにわたり、ホッブズ研究においては19世紀に編纂されたモールズワース版が主要な典拠となってきた。その後に見、編集が進められたいくつかの著作は抜け落ちているものの、現在でもこの版は著作の網羅性という点で

⁶⁰ Spragens 1973, pp. 7-8; Alexander 2014, p. 222, 邦訳233頁。

は随一である⁶¹。しかし、モールズワース版には編者による注釈や参照がほとんどなく、研究の進展にともなって、新たな版が望まれるようになった。1987年からはオクスフォード大学を中心にテキストの出版事業が進められているが、完成には長い年月がかかると思われる。本稿にとってとりわけ重要なのは、この事業の一環として2012年にノエル・マルコム編集によって公刊された『リヴァイアサン』である。この版は1651年に公刊された英語版『リヴァイアサン』と1668年のラテン語版を、複数の版を精査しつつ、英語・ラテン語の見開き対訳の形で編集したものである。しばしば『リヴァイアサン』のラテン語版は英語版からの忠実な翻訳だと考えられ、多くの研究者が英語版のみを参照してきた。ところが、実のところ両者には様々な点で異同がある⁶²。こうした改訂の背景には、彼が英語版『リヴァイアサン』を完成させた後、『物体論』の公刊によって自らの自然哲学を固め、そこから生じた幾何学や自然学、さらには宗教についての様々な論争に挑むことになったことなどが挙げられる。そうした研究と論争の成果がラテン語版『リヴァイアサン』に反映されていると考えるのが自然であろう。とりわけ、本稿の課題である「神は物体である」という主張は、ラテン語版において追加された「附録」においてはじめて言明される。こうしたホッブズの主張の特異性を読み解くためには、英語版のみならず、ラテン語版の細かな記述にも目を配ることが重要であると思われる。この他にも、『物体論』のラテン語版についてはカール・シューマンがモールズワース版を底本にしつつ、複数の版を検討した校定版を公刊している。本稿ではこうした近年のテキスト校定の成果も活用しつつ、ホッブズが最終的にたどり着いた立場について検討を加える。

ホッブズにおける神と自然という本稿の課題は、彼を広範な思想史の中に位置付けることや、それぞれの領域におけるより詳細な議論から見れば、極めて限定された主題に過ぎない。とはいえ、近年の研究成果を引き受けつつ、それをより発展的な課題に繋げるためには、何よりもまずこの点が明らかにされなければならない。「神は物体である」という彼の主張は、何らかの偽装や弁明でもなければ、抽象的な形而上学の問題でもなく、だからといって自然学や神学といった領域における個別的問題だけで理解することもできない。彼の問題意識と哲学体系を辿り直すことで、その意義がはじめて見えてくるものである。

第3節 本稿の構成

以上のような課題と読解方針を踏まえ、本稿は全6章で構成される。

第1章では、ホッブズの哲学における根本的な動機と計画を探る。手がかりとするのは『物体論』冒頭に見られるスコラ学への不満を表明した記述だ。これは一見すると、新哲学の興隆に比べてスコラ学が時代遅れであることを示そうとしたものに思われる。しかし、彼の記述を詳しく読み解いていくと、その背後には、同時代の政治的混乱、その原因となった宗教勢力の戦略、その戦略を実現する手段としての哲学といった複数の問題が存在している。我々はホッブズがこれらの問題をどのように見ていたのかを彼の歴史的な記述に立ち入って検討する。最終的に、彼が哲学と宗教、さらには政治の関係をどのように考え、そこから自らの哲学の課題をどのように定めたのかを明らかにする。

第2章では、ホッブズの哲学における創造というモチーフに注目する。彼はしばしば世俗主義的な哲学者であると考えられてきた。もちろん、思想史的にそのような位置づけが可能であることは事実だ。しかし、政治哲学上の主著である『リヴァイアサン』と自然哲学における主著である

⁶¹ 19世紀末にテニエスによって発見された『第一原理についての小論』、パリの図書館で発見され1973年に公刊された『トマス・ホワイト批判』はモールズワース版からは抜けている。

⁶² こうした両者の異同については編者のマルコムが序論において詳細に解説している(pp. 175-195)。

『物体論』は、いずれも冒頭部において神の創造の模倣という記述が出てくる。もし彼が単なる世俗主義者であるとすれば、なぜ自らの主著をこうした記述から始めるのであろうか。我々はこうした記述を同時代人の反応なども参考にしながら読み解くことで、彼の哲学の基本的な方法論に目を向けることにしたい。

第3章では、ホッブズの唯物論的な体系の論拠を明らかにする。『物体論』という書名からもわかるように、彼は物体を哲学体系における中心概念に置き、しばしば唯物論者であると考えられてきた。しかし、なぜ彼は自らの哲学を唯物論的なものとしたのであろうか。これは既に完成した体系を前提に書いている『物体論』を読むだけでは十分に理解することができない。我々はホッブズの哲学的著述としては最初期のものであるデカルトの『省察』への「第三反論」からこの問題を考える。デカルトは精神が身体から独立した実体であることを主張するのに対し、ホッブズはそれを正面から否定し、実体と呼ぶことができるのは物体だけであると述べる。両者の議論を追うことで、ホッブズの唯物論的な主張の根源を探る。

第4章では、ホッブズにおける真理の問題を扱う。デカルトやライプニッツは、ホッブズの主張にしたがえば真理は存在しなくなってしまうと批判する。というのも、ホッブズは真理は事物ではなく名辞の内にあり、その名辞は人間が恣意的に取り決めるものだとして述べているからだ。我々はこうした批判を手がかりに、彼の真理観を明らかにする。彼の真理を問題にするために、まずは名辞の恣意性について扱い、その名辞の原因となる偶有性、さらに名辞同士が結合することで生じる命題における真理の問題に進む。それぞれの領域における彼の議論を読み解くことで、最終的には彼が真理と神の関係をどのように位置付けたのかを明らかにする。

第5章では、ホッブズの幾何学と自然学を取り上げる。とはいえ、様々な個別的問題に分割可能なこの領域に対して包括的な記述をすることができない。本稿が取り組むのは、彼の幾何学と自然学に共通する無限小という問題である。彼は幾何学においては点を分割可能なものと定義し、自然学においても原子論を独自の観点から批判する。これは必ずしも伝統に忠実ではなく、一見して奇妙な記述にも思われる。だが、彼はこうした議論を展開することで、物体や運動における無限小という領域を確保しようとしているように思われる。本稿では、こうした彼の議論を読み解きながら、それが最終的に神の問題と接続することを示す。

第6章では、以上の諸分野の問題を踏まえて、ホッブズにおける神と物体の問題に取り組む。彼が無神論者なのか有神論者なのかについては、生前から今日に至るまで様々な仕方で問題にされてきた。本稿では彼自身の内的な信仰や彼の時代の宗教的な文脈などの問題については扱わない。しかし、ホッブズに対する無神論という批判がどのような仕方で生じたのか、それに対して彼はどのような仕方で応じたのか、そうした弁明は果たして彼の哲学体系と整合的に解釈しうるのかについて考察を加える。最終的に、ホッブズの自然哲学と神学的研究の成果として神と物体の関係が明らかになり、神と自然をめぐるホッブズの考察の全体像に見通しがつくことになるだろう。

第1章 エムプーサ退治の哲学

ホッブズがスコラ学やその源泉であるアリストテレスをしばしば批判し、嘲笑の対象としたことはよく知られている。オーブリーは「アリストテレスはこれまで存在した中で最悪の教師である」というホッブズの言葉を伝えている¹。それに加えて、彼自身の著作の中にもアリストテレスの学問に対する苛烈な批判や非難はしばしば見られる²。もちろん、初期近代においてアリストテレスやスコラ学を批判すること自体は決して珍しいことではなく、その古い方法は新しい学問によって克服されるべきだと考えられていた³。ホッブズもまた『リヴァイアサン』第4章において、スコラ学の用語を「無意味な語」として退けようとしている⁴。このように見てみると、古い時代の学問であるスコラ学と、新しい時代の学問から影響を受けたホッブズという構図が浮かびあがるように思われる。すると、ホッブズがアリストテレスを攻撃したのはその「古さ」ゆえだったのであろうか。

しかし、おそらく事態はそう単純ではない。ホッブズ自身も大学でアリストテレス主義の学問を学び、近年ではそれらが彼に与えた影響が少なくないことも指摘されている⁵。もちろん、彼が最終的にアリストテレス主義の様々な問題を克服しようとしていたことは疑いえない。とはいえ、彼の見かけ上の言葉の過激さから、彼がそれらを全面的に軽蔑していたのだと即断することはできない。ホッブズのこうした批判を理解するためには、先に述べたような大まかな時代背景から理解するのではなく、彼自身の根本的な問題意識に接近してみなければならない。彼のアリストテレスおよびスコラ学への批判は、一見したよりもはるかに複雑な構造を持っているのであり、自然哲学・神学・政治学を巻き込む広範な問題系を作りだしている。

本章では、ホッブズのアリストテレス主義哲学への批判を理解するために、次の順序で考察を進めることにする。まず、第1節では『物体論』の献辞におけるホッブズのスコラ学批判を分析する。彼はそこで同時時代の自然学の進歩に賛辞を送り、ギリシア哲学とスコラ学を批判する。しかし、これらに対する彼の批判は、自然学の領域に留まることなく、スコラ学の神学へと向けられている。第2節は、前半と後半に分けて、彼が批判対象とするスコラ学がどのように形成され、どのような目的を持っているとホッブズが考えているのかを彼の歴史的記述から読み解く。前半ではラテン語版『リヴァイアサン』第46章前半部における哲学史を、後半では『ビヒモス』における彼が経験したイングランド内戦の歴史において、スコラ学がどのような問題を持っていたのかを読み解く。第3節では、『リヴァイアサン』第46章の後半部から、彼がアリストテレス主義の学説

¹ Aubley 1982, p. 237. ただし、同じ箇所ではホッブズがアリストテレスの『修辞学』と『動物誌』を称賛していたことも言及されている。

² たとえば、英語版のみだが、『リヴァイアサン』には次のような記述がある。「そして私が信じる場所では、自然哲学において、今日ではアリストテレス形而上学と呼ばれているものよりも不合理なことは、ほとんど何も言うことはできないし、彼が『政治学』において述べたことよりも統治に背くことも、彼の『倫理学』の大部分よりも無知なことは何も言うことができない」(LevE: IV-46, EW III: 669, NM: 1060)

³ ウィレー 1958, p. 8; ヘンリー 2005, pp. 19-70.

⁴ Lev: I-4, OL III:30, NM: 60-61.

⁵ 『ラテン語自叙伝』には次のような記述がある。「彼 [ホッブズ] はラテン語とギリシア語を手ほどきされ、14才でオクスフォードへ送られた。彼はそこに5年間とどまり、アリストテレス主義の論理学と自然学の研究に取り組んだ」(Vita, OL I: xiii) ホッブズにおけるアリストテレスおよびスコラ学の影響についての考察は、Leijenhorst 2004; 笠松 2019を見よ。

のどこを誤りと考えているのかを分析する。最終的に、我々はホッブズの自然哲学における課題が、政治哲学にも浸透していることを示す。

第1節 二本足の怪物

ホッブズの自然哲学における主著と呼ぶべき『物体論』は、デヴオンシャー伯ウィリアムへの献辞からはじまっている⁶。この献辞において、ホッブズがまず描き出しているのは、彼の同時代における自然学の興隆である。彼はコペルニクス、ガリレオ、ハーヴェイ、さらにはケプラー、ガッサンディ、メルセンヌらの名前を直接挙げ、その業績を称えている。ホッブズによれば、こうした人々以前の自然に関する学問には、各人の経験と「博物誌*historia naturalis*」しか存在しなかったという。とりわけ、ガリレオは運動の本性を解明することで「一般自然学*Physica universae*」への門を開いたと言及されており、彼のガリレオへの敬意を伺うことができる。ホッブズは自然学がこうした点で非常に新しいものであることを述べた後で、国家哲学については自らの『市民論』よりも古い書物は存在しないと述べる。ここには自然学の興隆と自らの国家哲学が、軌を一にした学問の歩みであるという彼の強い自負を読み取ることが出来るだろう。

しかし、ホッブズの時代においてはじめて自然学や国家哲学が始まったというのは奇妙な話のように思われる。彼によれば、古代ギリシアには哲学者と呼ばれる人々がいたことは事実だが、哲学は存在していなかったという。それは表面上が重々しいだけの、哲学に似た「幻 *phantasma*」に過ぎない。こうしたギリシアの哲学者たちの学説は好き勝手に論争すること以外にはほとんど役に立たなかったと彼は述べる。しかし、問題はここからである。キリスト教の初期の教父たちは信仰を自然の理性で擁護するために、こうした異教徒の哲学者の意見を聖書の教えに混ぜはじめ、それによって大きな問題が生じた。

彼ら [教父たち] は、なるほど最初はプラトンから比較的害の少ない見解を認めた。だが、その後は聞きかじりの自然学とアリストテレスの形而上学の書物から、愚かしく誤った多くの学説を採用し、いわばキリスト教信仰の砦を敵共に委ねてしまったのである。我々が神への崇拜 *θεοσέβεια* の代わりにスコラ学派の神学 *θεολογία* と言うようになったのは、この時代からなのである。この神学は2つの足で歩んでいる。その一方は聖書という堅固な足であるが、もう片方は哲学という腐った足なのである。使徒パウロが「虚しい」と称したあの哲学は、有害な哲学と呼ぶこともできただろう。というのも、それはキリスト教世界に宗教に関する無数の論争と、そうした論争による戦争を呼び起こしたからである。それはアテナイ人の喜劇に登場するエムプーサに似ている。⁷

ここにはホッブズのギリシア哲学、スコラ学への問題意識が凝縮されていると言えるだろう。まず、彼はプラトンよりもアリストテレスの影響をより危険視している。それは彼の形而上学の書物に含まれた「愚かしく誤った多くの学説」が教父たちに採用されたことによって、スコラ学の神学が成立したからであるという。この神学は聖書とギリシア哲学の二本足を持った怪物であり、それはギリシア喜劇に登場する銅の脚とロバの脚を持った「エムプーサ *Empusa*」に似ているという。パウロは哲学の空しさについて述べているが、ホッブズはそこからさらに進んで、ギリシア

⁶ DCo: Ep. Schuhmann, pp. 3-6.

⁷ “Et primo quidem dogmata admiserunt nonnulla ex Platone minus noxia. Deinde vero etiam ex libris Physicae Auscultationis et Metaphysicorum Aristotelis multa inepta et falsa assumentes, fidei Christianae quasi introductis hostibus arcem prodiderunt. Ex eo tempore pro *θεοσέβεια* abuimus scholasticam dictam *θεολογία* pede incedentem altero quidem, quae est Scriptura Sacra, firmo; altero autem putrido, quae est Philosophia illa, quam Apostolus Paulus appellavit vanam, potuit pemiciosam; innumerabiles enim illa in orbe Christiano de religione controversias et ex controversiis bella excitavit. Similis existens *Empusae* apud Comicum Atheniensem.” DCo: Ep. Schuhmann, p. 5.

哲学はキリスト教にとって有害であると述べている⁸。そうした哲学が聖書と混合されることによって、神学という二本足の怪物が誕生してしまったのである。

続く箇所では、ホッブズはこのエムプーサを退治するためには、宗教に関することは聖書に、哲学に関することは自然理性に帰することが必要であると述べる。その上で、この『物体論』においては、自然学の正しい基礎に基づいて「形而上学というエムプーサEmpusa Metaphysica」を退治すると宣言する。ここからは明らかなのは、エムプーサが神学のみならず形而上学の比喩でもあることだ。彼が『物体論』で取り組むのは、聖書とギリシア哲学の教えを混合することで生じた神学や形而上学を、自然学の正しい原理を述べることで論駁することに他ならない。

従来の自然哲学の不在を説き、新たな自然学の必要性を主張するという点で、ホッブズのこうした記述は『物体論』という自然哲学の書物に相応しいものにも思われる。とはいえ、問題は新しい自然学の克服対象となっているエムプーサである。もし彼が宗教と哲学の混合そのものを批判しているとするならば、それは哲学史の中で必ずしも珍しいものではない⁹。しかし、彼が強調しているのは、エムプーサがキリスト教世界において無数の論争を巻き起こし、その論争によって戦争が生じたことと述べていることだ。宗教論争が様々な宗派を生み、それが宗教戦争の背景になったことはおおよそ想像がつく。とはいえ、自然哲学の書物の冒頭において、なぜ戦争が問題にされなければならないのだろうか。この点について、『物体論』の本文からはこれ以上明らかにすることができない。

第2節 混合と内戦の歴史

17世紀を生きたホッブズにとって、宗教論争や宗教戦争が切迫した問題だったことは容易に想像できる。しかし、アリストテレスの哲学がそうした戦争の引き金になっているとは必ずしも一般的な見解ではないだろう。彼が具体的な事例を想定していることは明らかだ。それを読み取るためには、彼の理論的な記述ではなく歴史的な記述に目を向けなければならない。ここで注目するのは彼の2つの歴史的記述である。前者はラテン語版『リヴァイアサン』第46章であり、後者は『ビヒモス』第1部である。今日の水準からすれば、彼の歴史的記述は必ずしも精確なものではないかもしれない。しかし、我々にとって重要なのは、彼の記述の客観的な精確さよりも、彼が哲学と戦争を結びつけた理由である。そのため、まずはホッブズが哲学と宗教の混合の歴史をどのように理解していたのかを分析しなければならない。

(a) 哲学と聖書が混じるとき

『リヴァイアサン』第4部は「暗黒の王国についてde Regno Tenebrarum」という副題を持っている。この暗黒の王国とは「現世において他の人々を支配しようとする詐欺師たちの同盟であり、彼らは誤った愚かしい教説を通じて、自然理性の光も福音の光も消し去り、永遠の救済の道に霊的な暗黒を引き入れようと努力している」と説明される¹⁰。この部でホッブズが述べようとしているのは、聖書解釈や本来のキリスト教信仰とは無関係な伝承が教義の中に取り入れられるこ

⁸ このパウロの言葉は次の箇所からとられている。「空しいだまし事の哲学によって、人のとりこにされないように気をつけなさい。それは人間の言い伝えに基づくもの、この世のもろもろの靈力に基づくものであり、キリストに基づくものではありません」(「コロサイの信徒への手紙」第2章第8節)。ホッブズはこの言葉を『法の原理』第2部第6章第9節、『リヴァイアサン』第46章などでも引用している。

⁹ 中世における哲学と宗教の問題として、たとえば以下を見よ(川添 2005, pp.4-14)。

¹⁰ LevL: IV-44, OL III: 449-450, NM: 957.

とによって、宗教と政治がいかにして混乱したかである。その中でも、「空虚な哲学から生じた暗黒について」と題された第4部第46章は、彼のスコラ学に対する批判が最も集中して現れている。

この『リヴァイアサン』第4部第46章は、1668年のラテン語版の出版に際して大きく内容が改められた箇所のひとつである。全体としての主張は大きくは変わらないものの、ラテン語版では冗長な記述が削除され、英語版に見られたアリストテレスやスコラ学への批判的な調子も幾分か和らいでいる¹¹。その代わりに、ラテン語版では公会議や異端についての記述が新たに付け加えられ、哲学と宗教の関係がより並列して語られている¹²。構造上、この章は大きく2つに分けることができる。前半部で哲学と宗教がいかにして混じり合うことになったかの歴史が語られ、後半部ではそうした哲学の内容的な問題が批判の対象となる。本節ではまず、その前半部で描き出された歴史について見ることにしよう。

ホッブズはまず哲学の定義からはじめ、その起源は人間の言葉と同じくらい古いと述べる¹³。人間は何らかの驚嘆すべきことが起きたときにその原因を探ろうとするが、これこそが哲学の始まりだからである¹⁴。もっとも、哲学を最も促進したのは、ギリシア人たちが「スコラSchola」と呼ぶ、「余暇Otium」であった。そのため、強大な国家が形成されたインドやエジプト、ペルシアなどに最初の哲学者と呼ぶべき人々が現れた。やがてアテナイがペルシアを破り繁栄すると、余暇を享受するアテナイにおいて様々な哲学者たちが出現し、他の人々に哲学の教授をはじめた。こうした哲学を教授した場所が「学校Schola」であり、そこでの議論は「時間潰しdiatribae」と呼ばれた¹⁵。やがて、プラトンはアカデミア派、アリストテレスはペリパトス派、ゼノンは一ア派というように、哲学者とその弟子たちは様々な名称で呼ばれる学派を形成することになった。

もっとも、ホッブズによれば、こうして作られたギリシアにおける様々な学校や学派は、人類にとって特に利益をもたらさなかったという。彼はプラトンやアルキメデスのような優れた哲学者や幾何学者がいたことは認めるが、そうした人々は学校によって何かを学んだわけではない。また、ペリパトス学派は他の学派よりも弁論においては優れていたかもしれないが、自然の諸現象を明らかにしたわけではない。とはいえ、ホッブズはこうした状況について「様々な学校は無

¹¹ 「アリストテレスの形而上学と呼ばれているものより不合理なことは何もいうことはできない」(EW III: 669)や「アリストテレスの空虚な哲学の上に築かれた、この分離した本質の学説によって彼らを脅かし、国家の諸法に服従することから遠ざけようとする」(EW III: 674)といった表現は全て削除されている。また、しばしばホッブズの唯物論を示す典型的な言葉として引用される「この世界は[...]物体であり、長さや幅や深さといった大きさの諸次元を持つ」(EW III: 672)といった表現も削除されている。ラテン語版第46章の冒頭でホッブズは次のように述べている。「読者よ、ここで哲学者や哲学者を非難する議論を期待してはならない。では、あなたは一体何をするつもりなのか、と訪ねるかもしれない。私は哲学者と哲学者でないもの[...]を区別するのだ」(Lev: IV-46, OL III: 489-490, NM: 1053)

¹² こうしたキリスト教史に関するホッブズの記述は、ラテン語で書かれた『教会史』においても見ることができる(OL V: 341-408)。両者の間には重なる記述も多いが、少なからぬ差異も見られる。『教会史』とラテン語版『リヴァイアサン』の関係をめぐる問題の整理として、梅田の論考を見よ(梅田 2018)。

¹³ 英語版『リヴァイアサン』でも哲学の定義が述べられているが、ラテン語版での定義はむしろ『物体論』における哲学の定義に違い。『物体論』における哲学の定義については本稿第2章で考察する。

¹⁴ 「驚きadmiratio」が哲学の始まりという主張は、プラトン『テアイテトス』155Dやアリストテレス『形而上学』982bなどに典型的だが、ホッブズがこれらの著作を意図していたのかどうかは定かではない。

¹⁵ もちろん、ホッブズがここで余暇と学校をどちらも「スコラ」と呼んでいることは意図的だろう。ただし、その語の関係をどのように述べているのかの意図は不明である。クロムは哲学は「余暇と討論」によって成り立つと解釈している(Krom 2007, p. 99)。なお、『リヴァイアサン』第13章では、自然状態においては「いかなる学芸もないnullae Artes」と言われており、社会や平和が学問にとって必要なことは既に述べられている。

益ではあったものの、このときまでは有害ではなかった」と述べる¹⁶。というのも、そうした学派同士は対立していたとはいえ、どのような哲学を学び、どのような学説を認めるのかは自由であったからだ。アリストテレスの学説はその中では特に広く受け容れられていたものの、必ずしも全員がアリストテレスの用語に縛られていたわけではない。

状況が変わるのは、ギリシア人たちの中にキリスト教信仰に入るものが現れ、ギリシア哲学とキリスト教の教義が結びつくときである。それ以前には聖書とギリシア哲学の間にはいかなる関係もなかった。ユダヤ人たちは自らの学校の中で旧約聖書だけを哲学として用いていたため、ギリシア人の哲学からはいかなる影響も受けていなかった¹⁷。しかし、改宗したギリシア人の中には哲学者がいて、彼らはかつて学んでいた哲学を捨てることなく、それをキリスト教の教えと調和させようとした。これによって、最初の宗派对立が生じることになる¹⁸。改宗したギリシア人たちは、キリストの本性が神であることが受け容れられず、様々な哲学的な議論によってそれを再解釈しようとした。

このような様々に異なる意見が生じたために、それを調停する宗教会議が開催され、そこにおいてはじめて正統と異端という区別が現れる。とりわけニカイア公会議は、過去のあらゆる異端を非難し、「キリストは真の神であり、神から生まれた息子であり、それは神と同じ実体を持つ」と要約される正統の信仰簡条を定めた¹⁹。ここでホブズが強調するのは、このニカイア信経は聖書そのものから引き出され、ギリシア哲学には依存していないという点である。すなわち、キリスト教の正統信仰が最初に定められた時点では、ギリシア哲学の影響は限定的であり、聖書のみに基づいた信仰が確立していたことになる。アリストテレスの哲学もまた、論理学や自然学に関する著作が読まれていただけであり、必ずしも宗教との結びつきが確立していたわけではない。

ところが、ギリシア哲学がキリスト教、さらには世俗の権力へと進出していく決定的な出来事が起こる。教皇レオ3世によるカール大帝への戴冠である。ホブズはこの出来事を、神の名においてこの戴冠が行われたことによって、キリスト教国家に対する教皇の支配権が大きく動いたと見ている。問題は宗教と政治の結びつきだけでなく、学問においても起きた。それは教皇が大学の設立をカール大帝に勧め、それによって実際に大学が設立されたことである。この大学において、哲学と宗教の関係は大きく変質することになる。

1、2年後、教皇レオは皇帝カールに対して、学芸全般が教授される大学を彼の領内に設立するように書簡で勧めた。そのため、彼〔カール〕はパリに最初の大学を建て、その後で他の王たちも自らの領内に研究のための学寮を設立し、ローマ教皇の支配に適うような規則を整備した。このときはじめて、ロンバルドゥス、スコトゥス、トマスといった教師たちによって、アリストテレスの哲学と聖書を混ぜ合わせ

¹⁶ Lev: IV-46, OL III: 491, NM: 1059.

¹⁷ ユダヤ人たちの学校や信仰についての英語版の記述は大幅に削除されている。その原因は定かではないが、次のような解釈は可能である。英語版では、イエスが現れた際にユダヤ人たちはその教えに反発したが、それはユダヤ人たちの学校での教育が歪んでいたからであると述べられている。その際、ユダヤ人たちの学校が歪んだ原因として「ギリシア人の空虚な哲学と神学」が挙げられている。これは事実として精確であるとも思われたいし、その後の彼の議論の筋道としても適切ではない。そのためにラテン語版では削除されたと考えられる。

¹⁸ ホブズはここで宗派がギリシア語では*haeresium*と呼ばれると付け加えている。彼はしばしば異端として理解されるこの語について、それが本来はある宗派や学派の学説の意味であることを強調している。これについては本稿第6章において考察する。

¹⁹ LevL: IV-36, OLIII: 493, NM: 1065. 編者のマルコムも指摘するように、この信仰簡条の要約は正確ではない。原文と翻訳は次の通り。「まことの神からのまことの神、作られずして生れ父と同一実体である *Deum verum de Deo vero, natum, non factum, unius substantiae cum Patre*」(デンツィンガー/シェーンメッツァー 2002, p. 27)

たスコラ学と呼ばれる神学が生まれた。諸大学においては、アリストテレスの論理学、自然学、形而上学、倫理学、政治学が教えられ、あたかも諸学の普遍性は（今や最高の教父となった）アリストテレスただ一人にあるかのようにであった。²⁰

大学や学寮は教皇の勧めによって設立され、それらはローマ教皇の支配に適うような規則によって運営された。さらに、大学で教えられる学問はアリストテレスと聖書の混合物であるスコラ学の神学である。これまではあくまでもギリシアにおける一学派に過ぎなかったアリストテレス哲学は、大学で教えられることによって、あらゆる学問において最高の普遍性を持つようになった。ただし、ここでホッブズは明らかな事実誤認を犯している。教皇がカール大帝に送ったという書簡は存在しないし、カール大帝がパリ大学を設立したわけではない²¹。だが、仮にそのような誤りがあるにせよ、あるいはそうした誤りがあるからこそ、ここでの彼の意図はむしろ明白である。すなわち、彼にとって、大学は教皇による世俗支配の一貫として建てられたということだ。というのも、彼がこの引用に続いて述べているように、大学で学んだ学生たちはやがて卒業し、社会に対して影響を持つようになるからである。すなわち、学生たちは教会人としてキリスト教世界の様々な場所で演説や著作を通じて人々にローマ教会への服従を教え込む。彼にしたがえば、ローマ教皇による世俗支配の計画は、このような大学とそこで教えられる学問によって実行されたことになる。

『リヴァイアサン』第46章前半部における歴史的記述は、ここまで見てきた哲学の起源から大学におけるスコラ学の地位の確立で終わっている。こうした記述が事実かどうかはともかく、こうした歴史においてホッブズが描き出そうとしたことは明白である。彼にしたがえば、ギリシア哲学の諸学派は無益であったかもしれないが、聖書と無関係である間は有害ではなかった。ところが、ギリシア哲学はやがてキリスト教と混じり合い、聖書や様々な教義の解釈に用いられるようになる。そうした混合は、大学の学問においてアリストテレスが採用されることによって決定的になる。さらに、大学においてスコラ学を学んだ学生たちが民衆たちにローマ教皇への服従を説くことで、宗教と政治の両方が統制される。こうした意味で、哲学は単なる学問に留まることなく、大学を通じて宗教と政治の領域に多大な影響を及ぼしていることになる。もっとも、ここまでのホッブズの論述を見る限りでは、問われるべきことの片方にしか答えていない。というのも、『物体論』冒頭で問題になっていたエムプーサは、単にキリスト教世界において論争を巻き起こしただけでなく、その論争を通じて戦争を呼び起こしたとも述べられていたからである。

(b)内戦と哲学

神学が宗教論争を引き起こし、それはときに戦争へと発展する。そうした宗教戦争はホッブズの時代には決して珍しいものではなかつただろう。だが、宗教を背景にした戦争ということで彼がまず念頭に置いていたのは、故国イングランドの内戦である。この内戦がホッブズの人生に与

²⁰ “Post unum enim aut alterum annum, Leo Pontifex Carolum Imperatorem ad *Vniversitates* per *Dominia* sua instituendas, ubi *Literae & Scientiae universae* docerentur, per *Literas suas* hortatus est. Itaque *Parisiis* ille *Vniversitatem* erexit primam; & postea alias alii *Reges* in *Dominio* quisque suo, *structis instructisque ad studia Collegiis*, legibus ad *arbitrium Pontificis Romani* gubemandas. Tum demum a *Magistris Lombardo, Scoto, Thoma*, ex *Philosophia Aristotelis & Scripturis sacris commista*, nata est *Theologia*, quae dicitur *Scholastica*. Docebantur autem in *Vniversitatibus Logica, Physica, Metaphysica, Ethica, Politica Aristotelis*, quasi *Vniversitas Scientiarum* in uno esset (maximo tunc *Ecclesiae Patre*) *Aristotele*. Lev: IV-46. OL III: 496. NM: 1075.

²¹ マルコム脚注にしたがえば、この問題は次のように整理出来る。第一に、教皇からカールへ送った書簡は残っておらず、これはシャロン＝シュル＝ソーヌで開かれた宗教会議と混同している可能性がある。この会議ではカール大帝の指示にしたがって学校の設立が認められた。第二に、パリ大学の設立は12～13世紀頃なので、9世紀初頭に亡くなっているカール大帝がこれを直接設立したとは言えない。しかし、パリ大学はそれ以前に存在した様々な教育機関を統合して作られた。その中にはカール大帝が宮廷内に作った学校も含まれている。(NM: 1074)

えた意味はあまりにも大きい。というのも、彼は内戦直前のイングランドの政治的混乱の中で最初の著作である『法の原理』を執筆し、さらにそれがきっかけでパリに亡命することになる²²。この意味では内戦こそが著述家としてのホッブズを作ったとも言える。そうしたこともあってか、彼は晩年になってこの内戦を振り返る著作を書く。彼の死後、1682年に出版された『ビヒモス、あるいは長期議会』である。

『ビヒモス』は全4部から構成され、AとBによる対話によってイングランド内戦の原因や経緯を辿っていく形式をとっている。対話者のAはイングランド内戦を直接経験した年長の人物であり、ホッブズの直接的な代弁者と考えられる。これに対して、Bは内戦を直接知らない若い世代であり、Aに様々な質問をすることで内戦の実像に迫ろうとしている。ここには内戦の経験を後世に伝えようとする、ホッブズのある種の教育的な意図をうかがうことができる。とはいえ、この著作は内戦の詳細な事実や、ホッブズ自身の具体的な体験を述べることに重点が置かれているわけではない。内戦の経過についての記述は他の著作に依拠していることを彼自身が認め、しかもその事実関係については必ずしも正確ではない²³。『ビヒモス』におけるホッブズの目的は、内戦の出来事そのものよりも、その原因やそれを引き起こした人々の意図を探ることにあると思われる²⁴。我々は内戦の原因について述べられる同書の第1部を中心に読解することで、彼がこの内戦において哲学と宗教の関係をどのように位置付けていたのかを見ることにしよう。

『ビヒモス』第1部の冒頭部では、強力な権力と軍事力を手にしていたはずの国王チャールズ1世が、なぜ内戦に敗北してしまったのかと問いが立てられる。これに対して、ホッブズの代弁者であるAは、人民が墮落し、王に不従順になってしまったからだと述べる。その上で、そうした人民の墮落を引き起こした原因が7つ挙げられる²⁵。それらを見る限り、彼は内戦の原因を政治的力学や経済的理由ばかりでなく、内戦を引き起こした人々の宗教や思想といった精神性に注目しているように思われる²⁶。とはいえ、こうして挙げられる原因の中に哲学が直接挙げられるわけではない。内戦における哲学の影響は、ここで挙げられる7つの原因のうち、特に2番目の「教皇主義者 Papist」についての分析と関わっている。

ホッブズにしたがえば、教皇主義者とは「教皇はキリストの代理人であり、キリストの権利を継承する全キリスト教徒の支配者である」と信じていた人々のことである²⁷。この教皇の支配を具

²² Vita, OL I: XV; VitaC, OL I: XC; Martinich 1999, p. 161-163, 梅田 2005, p. 53-54.

²³ 献辞の中でホッブズは「ヒース氏の『年代記』」を参照していると述べている。これは王党派の歴史家であったジェイムズ・ヒースの『年代記』(James Heath, *A Brief Chronicle of the late Intestine War in the three Kingdoms of England, Scotland, and Ireland*, 1663)を指すとされる。『ビヒモス』におけるホッブズの叙述についての特徴や事実関係の分析については以下を観よ(MacGillivray 1970, pp. 182-183)

²⁴ 本文中でBは次のように述べている。「というのも、あなたの目的は、私にあの歴史を教えること、それも近年の争乱の時代に生じた出来事自体についてよりも、むしろその原因や、それが生じるに至った意図や策略について教えることにあった、と思うからです」(EW VI: 220, 邦訳84-85頁)

²⁵ この7つの理由をまとめると、およそ次のようになる(Beh: I, EW VI: 167-169. 一九～二一)。^①長老派の聖職者が自らの教区の人々の統治権を主張したこと。^②教皇主義者が教皇の統治権を支持したこと。^③内戦勃発後に、独立派・再洗礼派・第五王国派・クエイカー・アダマイトなどの様々な諸派が生まれたこと。^④教育を受けた人々の中に、ギリシアやローマの共和制に共感し、君主制に反対をする人々が現れたこと。^⑤ロンドンなどの交易都市はオランダの繁栄に憧れ、同様の統治形態をとろうとしたこと。^⑥財産を持たない人々がパンを得るために、より金のある党派について戦争に加わったこと。^⑦人民が自らの義務に無知であったため、国王や国家の必要性を理解していなかったこと。

²⁶ ボロはホッブズが挙げる7つの原因のうち、最初の4つは宗教およびイデオロギーに関するものであり、5番目と6番目は経済的な分析であり、最後の原因は民衆の精神の誤りであると指摘する(Borot 2000, p. 139)。

²⁷ Beh: I, EW VI: 167.

体化するものこそ、哲学であり大学であった。彼は「大学はこの国にとってトロイア人に対する木馬のようなものであった」と述べる²⁸。彼の基本的な認識は既に見た『リヴァイアサン』第46章における哲学と大学の関係と変わっていない。哲学の起源や初期教父における哲学の導入などは扱われていないものの、大学の設立の経緯についてはほとんど同じ見解を示している²⁹。もちろん、支配装置としての大学という側面も同じように語られている。

そうした目的〔ローマ教会の擁護〕のためにいくつかの学寮が建てられた後、間もなくして、さらに多くの学寮が王や司教、その他の裕福な人々の献金によって追加された。そこでの規律はその当時の教皇によって定められ、そこで学ぶために多くの学生たちが、教皇の仲間たちによって送り込まれた。学寮は〔学生たちに〕教会と国家の両方での出世の道を開き、容易にする場所だったのである。ローマ教会がこうした学寮に期待し、そこから実際に受け取った利益は、教皇の教えを、また王とその臣民に対する教皇の権威を、スコラ神学者によって維持することである。そうした神学者たちは、信仰上の多くの重要な点を把握不可能にするために奮闘し、自らの助けとしてアリストテレスの哲学を呼び込み、大量のスコラ神学の書物を書いた。それらを理解することは誰にもできず、それを書いた本人にすら不可能であった。こうしたことは、ペトルス・ロンバルドゥス、スコトゥス、あるいは彼についての多くの注釈を書いた人、あるいはスアレス、さらにはもっと後の他のスコラ神学者の書いたものを注意深く読めば誰でもわかるだろう。³⁰

ここでの基本的な問題意識は『リヴァイアサン』と変わらないものの、大学を通じた教皇の支配の構図はこちらの方がより具体的に描かれていると言えるだろう。まず、学寮は教皇の影響下にある人々によって設立され、学生もそうした人々によって送り込まれる。学寮は学生と教皇のどちらにも利益があった。学生は学寮で学ぶことで教会と国家の両方における出世の道を開き、教皇は学生への教育を通じて自らの権益を維持することができた。そこでの教育に使われたのはアリストテレスを源泉とするスコラ学の神学である。ホッブズがここで強調するのは、スコラ学者たちが信仰の要点をあえて曖昧にするために理解不能な書物を書いたということだ。彼が別な箇所でも述べるように、スコラ学者は微妙な言葉の使い分けによって、人々を欺いたのである³¹。本来は意味のない言葉であっても、それらの間に細かい区別があれば、民衆はそこに何らかの内実があると考えてしまうからである。

しかし、ホッブズがここで批判しているのはあくまでもスコラ学の神学であり、アリストテレスの哲学そのものではない。内戦の発生に大学での教育が影響したことは事実だとしても、具体的にいかなる学説が、どのような場面で利用されたのであろうか。重要なのは、ホッブズが聖職者たちはアリストテレスの論理学、自然学、形而上学を利用したことを認めつつも、政治学や倫

²⁸ Beh: I. EW VI: 213, 七六。

²⁹ 『ビヒモス』では大学の設置について2箇所で言及されている (EW VI: 184-185, 213-214)。教皇がカール大帝に大学の設立を勧めたという経緯はどちらの記述においても同じである。しかし、前者ではカール大帝だけでなく、エドワード3世(1312-1377)の治世までの間に大学の設置が進められたと述べられている。また、後者では教皇の書簡だけでなく、シャロン＝シュル＝ソーヌでの宗教会議にも言及されている。

³⁰ “After some colleges were built to that purpose, it was not long time before many more were added to them, by the devotion of princes and bishops, and other wealthy men : and the discipline therein was confirmed by the Popes that then were; and abundance of scholars sent thither by their friends to study, as to a place from whence the way was open and easy to preferment both in Church and Commonwealth. The profit the Church of Rome expected from them, and in effect received, was the maintenance of the Pope's doctrine, and of his authority over kings and their subjects, by school-divines; who striving to make good many points of faith incomprehensible, and calling in the philosophy of Aristotle to their assistance, wrote great books of school-divinity, which no man else, nor they themselves, were able to understand; as any man may perceive that shall consider the writings of Peter Lombard, or Scotus, or of him that wrote commentaries upon him, or of Suarez, or any other school-divine of later times.” Beh: I. EW VI: 184-185.

³¹ Beh: I. EW VI: 214.

理学からは特に影響を受けていないと説明していることだ³²。もっとも、アリストテレスの政治学はスコラ学や聖職者の批判とは別の仕方で、内戦の原因に含まれてはいる。というのも、長老派、および民主制支持者democratical menと呼ばれる人々は、国王と教皇の統治いずれに対しても反対し、人民による統治を主張した。こうした人々は自らの手で聖書を読み直すためにギリシア語やラテン語を学び、そこからアリストテレスやキケロの政治学を読み、民主制を支持するようになった。もちろん、こうした民主制支持者が登場した背景にも大学の教育が関係している。とはいえ、ホッブズは明らかにスコラ学やアリストテレスへの批判と、政治学や倫理学への批判を区別している³³。実のところ、彼が教皇主義者を中心とした内戦の原因として見ているのは、アリストテレスの形而上学や自然学であるということになる。

しかし、形而上学や自然学がどのようにして政治問題と結びつくのであろうか。もちろん、これらがスコラ学の神学の成立そのものに関わっていると包括的に述べることもできる。だが、ホッブズはそれらの具体的な意義に注意をうながしている。

アリストテレスの哲学が宗教の要素であるということも、大学に由来する。それはキリストの体の本性や、天国における天使や聖人たちの階級に関して、非常に多くの不合理な事柄を言いつくろうのに役立つ。大学はこうした事柄を信じさせるにふさわしいと考えた。なぜならば、これらは聖職者に対して、たとえ極めて地位が低かったとしても、いくらかの利益と崇敬をもたらしたからである。極めて地位の低い聖職者でさえキリストの体を作ることが出来ると人々に信じさせ、特に彼らが病気のときに、聖職者が救い主を作り、彼らのもとへ持ってきてくれると人々が考えるようになれば、聖職者に崇敬を示さないような人が、また教会に対して物惜しみするような人がいるだろうか？³⁴

大学で教えられるアリストテレスの哲学は「キリストの体の本性」についての学説を提供している。聖職者はその身分にかかわらずキリストの体を作ることができ、しかも病める民衆に対してそれを施す。このような活動を通じて、聖職者と教会は民衆の崇敬を得る。それによって教会は民衆から利益や崇敬を集め、結果として教皇を世俗の権力よりも上位に置くという民衆を作り出す。ホッブズがイングランド内戦の原因として上げる教皇主義者は、およそこのような仕方で生じるのである。ここで言及されている「キリストの体を作る」とは、聖餐においてパンがキリストの体に変化することに他ならない。聖餐式におけるこのようなパンの変化を説明するために採用された学説こそが「実体変化transubstantiation」である。ホッブズが別の箇所述べるように、これはキリスト教において最初から存在したわけではなく、後にアリストテレスの哲学を援用することで正当化され、付け加えられた教義である³⁵。この他にも、聖職者たちは「分離した本質

³² Beh: I. EW VI: 217-218.

³³ ただし、政治的著作の中ではアリストテレスの『政治学』への批判は何度か取り上げられている。とりわけ、アリストテレスが生まれながらに支配するのに適した人間とそうでない人間がいるとしたことについては繰り返し批判している(EL: I-17-1, DCi: III-12, Lev I-15)。

³⁴ “From the Universities it was, that the philosophy of Aristotle was made an ingredient in religion, as serving for a salve to a great many absurd articles, concerning the nature of Christ's body, and the estate of angels and saints in heaven ; which articles they thought fit to have believed, because they bring, some of them profit, and others reverence to the clergy, even to the meanest of them. For when they shall have made the people believe that the meanest of them can make the body of Christ; who is there that will not both show them reverence, and be liberal to them or to the Church, especially in the time of their sickness, when they think they make and bring unto them their Saviour?” Beh: I. EW VI: 215.

³⁵ Beh: I. EW VI:182. 実体変化の説は1215年の第四ラテラノ公会議において始めて正式に認められ、その後のトリエント公会議においても重要な議題のひとつとなった(イェディン 1986, pp. 61, 117)。ホッブズは『リヴァイアサン』第3部第43章で、パウロは実体変化や煉獄のような複雑な学説を考えなかっただろうと述べている (LevE: III-43, EW III: 592-593, NM: 940-941)。

separated essences」などの不可解な言葉で死後の靈魂についての学説を広め、民衆から服従と金を巻き上げたという³⁶。もっとも、聖職者はアリストテレスの学説を完全にそのまま利用していたわけではない。もしアリストテレスの学説と聖職者の見解が異なる場合は、しばしばアリストテレスは無視された³⁷。ホッブズが示そうとしているのは、アリストテレスと聖書の混合によって生まれたスコラ学の神学は、実のところ両者をともに無益なものにしてしまっているということであろう。それはアリストテレスの学説の忠実な継承でもなければ、聖書に本来は存在しない数多くの教義を作りだしている。彼にとって、それはあくまでも教会による支配の手段に過ぎないのである。

『ビヒモス』第1部の結論部では、「叛逆の核心」を改めて大学に帰した上で、その改革案が大きく2つ述べられる³⁸。第一に、大学では国王とそれが定めた法への服従を定めた「真の政治学」が教えられるべきである。これは大学でアリストテレスやキケロを学ぶことで民主制が支持されるようになったことへの応答である。もちろん、ここで教えられる真の政治学とは、ホッブズの『リヴァイアサン』に他ならないだろう³⁹。第二に、宗教は自然哲学の問題から切り離されるべきである。宗教は救世主の再臨を静かに待つものであり、「意志の自由、非物体的実体、永遠の今、遍在、位格」といった自然哲学の諸問題と混同されるべきではない。こうしたことは、人々に理解されないし、気にされることもないからだ。大学がこのような仕方では改革されていけば、そこから適切に訓練された説教者が出現し、誤った訓練を受けた説教者はやがて淘汰されていく。このような改革案について2人の対話者が合意したところで『ビヒモス』の第一部は終わる。

『リヴァイアサン』と『ビヒモス』におけるホッブズの歴史的記述は、彼のスコラ哲学批判が極めて具体的な政治問題と結びついていたことを明らかにしている。ホッブズが描き出すギリシア哲学が戦争を引き起こすまでの歴史はおおよそ次の通りだ。哲学と宗教の間には本来はいかなる関係もない。ところが、初期の教父たちは宗教を合理的に説明するために、哲学の学説を採用しはじめた。哲学からの影響は当初は限定的だったが、大学が設立され、そこで聖書の教えとギリシア哲学を混合したスコラ学が教えられることによって事情は大きく変わる。学生たちはそこで不可解な教えを教育され、教皇の権威を世俗の権力よりも上位に置くようになる。彼らが卒業後に聖職者として民衆に語りかけ、またスコラ学によって正当化された実体変化によって聖餐を行うことによって、民衆は聖職者や教会に金や崇敬を惜しまないようになる。教皇主義者はこのようにして生じ、彼らこそがイングランド内戦を引き起こす主要な原動力になった。

ホッブズによる内戦の分析は表面的な政治力学だけでなく、そうした構造を支えている支配装置としての大学、そこで教えられている哲学にまで及んでいる。とりわけ、彼はスコラ哲学においては倫理学や政治学よりも、形而上学や自然学の影響の大きさを強調していた。スコラ学者たちは常にアリストテレスに忠実だったわけではないものの、聖餐式や死後の靈魂といった学説の正当化において、彼の形而上学は重要な役割を果たしている。ホッブズは自らが直面した内戦において、哲学と宗教、さらには政治の緊密な結びつきを見出していたことになる。

³⁶ Beh: I. EW VI: 215-216.

³⁷ Beh: I. EW VI: 216-217.

³⁸ Beh: I. EW VI: 235-238.

³⁹ ホッブズは英語版『リヴァイアサン』の「総括と結論」において、同書における自らの学説は「大学で教えられるのがより有益である」と述べている(LevE: RaC, EW III: 713, NM: 1140)。

第3節 存在と本質の分離

ホッブズはアリストテレスの形而上学や自然学の学説が宗教を介して政治にまで影響を及ぼすと考えていた。しかし、具体的にどのような学説が問題になるのであろうか。これを明らかにするために、我々はラテン語版『リヴァイアサン』第46章の後半部に目を向けることにしよう。既に見たように、この章の前半部ではギリシア哲学が徐々にキリスト教と混合していく過程が描かれていた。その後で、ホッブズは「しかし、いかにして、またどのようなアリストテレスの見解から、ローマの教義、もしくはあなたが非難するスコラ学の神学が引き出されたのか」と改めて問いを立てる⁴⁰。ここからホッブズは歴史的な記述ではなく、「存在」をめぐる言葉の混乱についての議論を展開する。

彼が目にするのはギリシア語やラテン語、およびヨーロッパの大多数の言語に存在する「ある」という言葉だ。この言葉には2つの用法がある。第一は、「人間は動物であるHomo est Animal」のように、2つの名辞が同じものであることを示すときに使う「繫辞copula」としての用法である。第二は、「神はあるDeus est」という場合のように、ある名辞が実際に存在することを示す際に用いる「存在動詞Verbum Substantivum」である⁴¹。ただし、繫辞としての用法は必ずしもあらゆる言語に存在するわけではなく、旧約聖書の言語であるヘブライ語にはこうした用法は見られない。旧約聖書においては、神が「私はあるsum」と述べる場合のように、存在動詞を用いることはあるが、繫辞に相当する表現はない。そのため、ヘブライ語において繫辞が必要な場合には、「地は無形のものTerra res informis」のように、名詞を同格にして表現した。ここでホッブズが述べようとしていることは、繫辞はあらゆる言語に見られるものではなく、それが存在しないからといって、必ずしも不都合が生じるわけではないということだ⁴²。

ところが、こうした「ある」という言葉に強く注目した哲学者がいた。アリストテレスである。ホッブズによれば、彼は事物よりも言葉の探究を重視した⁴³。そのため、たとえば「人間は動物である」と言われたときに、人間と動物という言葉でいかなる事物を理解すべきかを考察した。しかし、アリストテレスはより注意深く、2つの名辞を繋ぐ繫辞としての「あるEst」や、その不定法としての「あることEsse」によってどのような事物を理解すべきかを問題にした。ホッブズはこうした言葉の探究こそが、スコラ学の誤りの出発点であると考えている。というのも「人間」や「動物」といった名辞に対応する何らかの事物が存在するように、「存在Esse」やその派生語である「本質Essentia」に対応する何らかの事物が自然の内に存在すると考えられるようになったからだ。アリストテレスは言葉を注意深く探究した結果、本来は単なる言葉でしかなかった「ある」を存在や本質として、あたかも事物の名前であるかのように扱ってしまった。その上で、ホッブズは次のように述べる。

こうした不合理さから、彼 [アリストテレス] はさらに悪い別の誤りに陥った。すなわち、何らかの本質が、存在するものそれ自体から分離されて存在し、彼が認めるところでは、そうした本質は天球の傍

⁴⁰ LevL: IV-46, OL III:497, NM: 1079.

⁴¹ Verbum Substantivumとは、プリスキアヌスが『文法学教程』の中で、ὕπαρκτικόν ῥῆμαから翻訳した語である。これについては以下を参考にした(柏木 1982)。

⁴² 英語版『リヴァイアサン』では次のように述べられている。「そして、もしEstやIs、あるいはBeに対応する動詞を何も持たない言語があったとしても、それを使用した人々は、推理や結論、そしてあらゆる種類の推論の能力において、ギリシャ人やラテン人にいささかでもおとることはなかつただろう」(Lev: IV-46. EW: 673-674, NM: 1080) 同様のことは『物体論』第1部第2章第4節における抽象名辞をめぐる議論でも取り上げられている。

⁴³ アリストテレスが事物ではなく言葉の調査をしたという主旨の記述は『物体論』第1部第2章第16節にも見られる。

らに存在し、天球を回転させているという。同様にして、人間の魂も人間から分離され、遠く離れた別の場所にそれ自体によって存在するのだという。このような学説はもしかするとヘルメス神学には一致するかもしれないが、聖書とは一致しない。というのも、この本質という言葉は、聖書やイングランドの教会典礼にも、信仰箇条もしくは教会法典にも見られないからだ。また、ギリシア語のウーシア οὐσία も、ラテン人が「ものres」とも呼ぶ、富という意味を除けばやはり〔聖書の中には〕存在しない。本質的Essentiale、本質性Essentialitas、存在物Entitas、存在的Entitativumといった繋辞から作られた言葉もない。というのも、ヘブライ語はこれを認めなかったからである。それ故、本質とは創造されたものについてであれ、創造されていないものについてであれ、技術によって作られた名辞なのである。このような新奇で、偽りに満ちた、空しい存在物Entiaなるものを名辞の結合によって生み出したのは（言葉と用語にからめとられてしまった）アリストテレスだけである。これこそ聖パウロが空しい欺瞞と呼んだ、哲学の第一原理なのである。⁴⁴

ホップズはここでアリストテレスが導入した本質という言葉、聖書の教えと完全に切り離そうと試みている。ここで批判されているのは、本質が存在者から分離して働きかける何かといった考えである。たとえば、アリストテレスは天体は単なる物体ではなく、靈魂や生命を持って動く物体だと考えているし、靈魂は人間身体から離れて存在すると考えている⁴⁵。ホップズはこうした学説は聖書やその他の教会文書の中に一切存在せず、あくまでもアリストテレスが作ったものであると結論づける。既に見た通り、存在と本質をめぐる様々な語は、繋辞を操作することで作られたのであり、繋辞が存在しないヘブライ語ではそもそもありえないからである。我々が本章第1節で引いた『物体論』冒頭部と同様、ここでもホップズはパウロの哲学への批判を引用し、キリスト教と哲学との距離を示そうとしている。

ホップズによれば、アリストテレスのこうした「諸実体から分離された本質と形相Essentia et Forma Substantialibus separatis」という学説がキリスト教の中に導入されたことによって、幽霊や悪魔払いのような迷信的な習慣が生じたという。また、それに続いて「非物体的実体 Substantia Incorporea」と呼ばれる見解も生じた。それは大きさ全くを持たない何ものかであり、この見解にしたがうと最善にして最大である神自身は大きさを持たなくなってしまうという。しかし、なぜ分離した本質の次に非物体的実体の見解が生じるのかは、ホップズは必ずしも説明していない。おそらく、この2つは次のような仕方では繋がっている。既に見たように、分離された本質とは人間身体における靈魂のような存在を指す。こうした考えにしたがえば、人間の身体が亡びたとしても、それによって身体から分離している靈魂が直ちに亡びるものではない。その意味で、物体から離れて存在する何かは分離した本質と考えられる。さらに、先の引用の中にもあるように、分離した本質は「それ自体で存続するper se subsistere」と考えられている以上、それを「実体substantia」と呼ぶことは可能である。ただし、ここでは身体から切り離された靈魂といったことが問題になっているのだから、そうした実体は物体ではありえない。そのため、身体や物体を離れてそれ自体で存続する実体として「非物体的実体」が考えられることになる。もちろん

⁴⁴ “Ab hoc absurdo in aliud lapsus est adhuc pejus, nempe, Essentias quasdam esse ab Entibus suis separatas, quas Coeli Orbibus Assistentes circumagere illos affirmabat. Etiam Animam humanam, ab homine separatam & dissitam, per se subsistere; quae quidem doctrina cum Theologia Homerica fortasse congruit, sed cum Scriptura sacra non congruit. Neque enim vox illa Essentia in Scripturis aut Ecclesiae Anglicanae Liturgia, Articulis, vel Canonibus invenitur; neque vox Graeca οὐσία, nisi pro divitiis, quas Latini etiam vocant Rem; neque Essentiale, Essentialitas, Entitas, Entitativum, neque quicquam quod fit ex Copula. Non enim lingua Hebraeorum id patiebatur. Essentia ergo res non est neque Creata, neque Increata; sed nomen Artis causa fictum. Entia hujusmodi nova, notha, inania (verbis & vocibus implicitus) per copulationem Nominum solus genuit Aristoteles, Philosophiae quam fraudem vanam appellat S. Paulus, principia prima.” LevL: IV-46, OL I: 498-499, NM: 1081.

⁴⁵ 『リヴァイアサン』の編者であるマルコムにしたがえば、天体についてはアリストテレス『天体論』第2巻第12章 292a18-20を、人間身体と靈魂の関係については『デ・アニマ』第3巻第5章を典拠としている。ただし、マルコムは天体と靈魂の関係は、キケロの『神々の本性について』に由来すると指摘している。

ん、ホップズが繰り返し強調しているように、分離した本質も非物体的実体も聖書の中には存在しない。

では、このようにして作りだされた非物体的実体という語を、スコラ学者たちはどのように用いるのであろうか。彼は続く短い段落において次のように述べている。

同じ物体が同時に複数の場所にあるとか、複数の物体が同時に同じ場所にあるなどということは、アリストテレスであれ、哲学者であれ、健全な人間は誰一人として考えない。しかし、あらゆる聖別されたパンにおけるキリストの肉の真なる現前を主張するためには、それは都合よく言われるのだ。⁴⁶

分離された本質や非物体的実体についての直後の記述にもかかわらず、一見すると話題が急に転換したように思われるかもしれない。しかし、我々が『ビヒモス』第1部の読解において見た、聖職者が聖餐の際に実体変化の学説を利用して民衆から崇敬を集めてきたという記述を前提とするならば、この箇所は極めて明瞭に理解することができる。聖餐においては、聖職者の手によってパンがキリストの肉に変化すると考えられる。しかし、もしキリストの体が参列した人々に与えられたパンの中にそれぞれ宿るとすれば、上で述べられているように、同じ物体が複数の場所にあることになってしまう⁴⁷。すると聖餐は理性によって理解不可能なことによって執り行われているのであろうか。分離した本質や非物体的実体の学説はこうした問題の助けとなる。聖餐においてパンはキリストの体に変化する。ただし、それはパンが物体として文字通りキリストの体に変化したわけではない。物体としてのパンはそのままだが、そのパンの分離した本質、もしくは非物体的実体がキリストの体に変化する。非物体的実体は物体ではないから、特定の場所に位置を占める必要はない。そのため、複数の参列者に多くのパンが与えられたとしても、上述のような問題は生じないことになる。もちろん、こうした解決法は聖書の内に見られないだけでなく、アリストテレスから直接的に引き出されたものでもすらない。ホップズは非物体的実体という学説こそが、前節で見たような聖餐式を通じた世俗の支配に大きく寄与するものであることを明らかにしている。

ラテン語版『リヴァイアサン』第46章では、この他にも自由意志や因果性、感覚や永遠性などの問題が取り上げられている。これらがそれぞれについて様々な問題を含んだ含んだ主題であることは間違いないだろう。とはいえ、ホップズが政治的問題に対するスコラ学の貢献を聖餐の権威付けに見ているのだとすれば、彼がその中でも存在をめぐる問題に分析の重点を置いたことは理解できる。様々な言葉の操作から分離した本質や非物体的実体といった用語を作ることで、聖職者たちは聖餐の学説を根拠づけ、それは最終的に教会の権力を維持する装置として機能する。彼にとって、アリストテレスにまで遡った存在をめぐる語の探究は、抽象的な哲学問題としてのみならず、具体的な政治的制度との繋がりを念頭に置いていたと思われる。

⁴⁶ “Quod Corpus idem in pluribus simul locis, & plura corpora in eodem simul loco esse dicunt, neque Aristotelis, neque Philosophi, neque hominis cujuscumque sani est, putare. Sed dici expediebat ad sustentandam Praesentiam Realem Carnis Christi in omni Pane consecrato.” LevL: IV-46, OL III: 499. NM: 1085.

⁴⁷ 『ビヒモス』では、聖餐に関して対話者であるBの口を借りて次のように言われている。「すると、参列者が複数いる場合には、キリストは多くの体を持ち、同時に多くの場所にいるということになるようですね。思うに、聖職者たちは非常に野蛮で、庶民だけでなく王侯やその廷臣たちも含めて、愚鈍な人に対しては威張り散らしてきたのでしょう」(Beh: I, EW VI: 182)

結論

本章における我々の議論を今一度振り返ろう。まず、自然哲学の書物であるはずの『物体論』の冒頭において、ホッブズはキリスト教世界に論争と戦争を巻き起こす神学および形而上学というエムプーサの退治を宣言する。だが、このエムプーサとは何なのか。ラテン語版『リヴァイアサン』第46章の前半部では、哲学の起源から大学におけるスコラ学の成立の過程が描かれる。ホッブズが描き出す哲学史において、アリストテレスをはじめとするギリシア哲学の諸学派は無益ではあるが有害ではなかった。ところが、キリスト教の学説の中にそれらが混合されると、宗教論争の原因になった。これこそがエムプーサの誕生である。ホッブズ自身も経験したイングランド内戦もまた、それは引き起こした戦争のひとつに他ならない。彼の分析にしたがえば、内戦において特に教皇主義者と呼ばれる人々は、大学を通じて教皇を世俗の権力よりも上に置くことを学んだ。さらに、聖職者たちは大学によって権威づけられた実体変化の学説に権威づけられた聖餐を手段として、民衆たちから崇敬を集めた。この実体変化の学説は、アリストテレスによる繫辞の様々な派生語に由来している。それは本来は聖書の教えにはない分離した本質や非物体的実体といった語を生み出し、それこそが実体変化の学説の基礎となった。

改めて冒頭の問いに立ち返るならば、ホッブズがアリストテレスやスコラ学を批判した理由は明らかであろう。ホッブズにとって、これらの学問は「古い」ものではなく、むしろ彼自身が直面した切実な問題と密接に結びついていた。また、彼は単にスコラ学の用語を「無意味な語」と考えていただけではない。もちろん、非物体的実体をはじめとするスコラ学の用語は哲学にとって不要であると考えていたことは明らかだ。しかし、分離した本質や非物体的実体といった言葉は、哲学的には無意味であるかもしれないが、神学のおよび政治的に重大な機能を持っており、ホッブズもそのことは理解していた。彼はときにアリストテレスやスコラ学に対して痛烈な皮肉を飛ばしたり、極めて嘲笑的に扱ったりする。だが、その一方でホッブズはこれらの学問がいかにか強力なものであるかを正しく認識し、場合によっては両者にも違いがあることを適切に分析している。その意味で、彼のスコラ学批判は決して時代の風潮にしたがっているだけではない。

本章はホッブズのアリストテレスおよびスコラ学批判の検討を通じて、彼が哲学・宗教・政治を関連づけ、それらを巨大な問題系の中で思索していることを明らかにした⁴⁸。彼が最終的に目指すのは国王に服従する国民を作り出すような政治学だ。だが、政治に対する宗教的権威の勢力は強く、それを解体するには政治学だけでは十分ではない。だからこそ、宗教的権威を支える自然哲学の再構築がなされなければならないのである。彼の分析にしたがえば、スコラ学は究極的には言葉の操作から権力を作り出すための装置である。彼にとっては、そうした言葉の混乱を取り去り、宗教と政治の混合を取り去ることこそが、現実の政治的問題の刷新にも繋がる新たな哲学の始まりであった。彼にとっての哲学は、現実の政治を解体し再構築する手段という課題を背負っているのである。

⁴⁸ ホッブズの晩年に公刊された『生理学のデカメロン』第1章においても、自然哲学をはじめある種の前提として、哲学の歴史が語られている。記述そのものは極めて簡潔になっているが、カール大帝によって設立された大学が教皇の権威や権力の源泉になったという主旨についてはおよそ同じ仕方で語られている(DeP: I, EWVII: 76-78)。

第2章 創造と制作

ホッブズはしばしば人間の作為を強調した哲学者であると考えられてきた。政治哲学においては、人間同士が契約によって国家を作るという構図が重視されていることはもはや周知の通りである。また、自然哲学においても分解と合成に基づく方法論が注目され、人間の様々な認識をある種の制作行為としてとらえる解釈は古くから存在した¹。この意味で、ホッブズは人間が様々な技術を発展させた初期近代において、人間の作為に注目した哲学者とも言えるだろう。

ホッブズにおける作為性は、しばしば彼の世俗性や近代性と結びつけられて理解されてきた。たとえば、契約論において人間同士の契約を強調したことは、神や自然といった所与の権威や規範を前提にするのではなく、人間が新たな秩序を自らの手で打ち立てるといった仕方で理解できるだろう。こうした人間による世俗的な秩序の台頭をホッブズの近代性として理解することはもちろん可能である²。しかし、契約論という発想そのものは古く、比較的近い時代だけを問題にしたとしてもホッブズの独創ではない³。また、より重要なのは作為を単純に世俗性と結びつけて理解してしまうと、彼がその作為において神をどのように位置付けているのかが見えにくくなるという点だ。前章で見たように、彼はスコラ学やそれを基礎にした教会の権威を激しく批判する。こうした宗教批判を踏まえると、彼は哲学のあらゆる局面から単純に神を放逐しようとしているように考えてしまうかもしれない。ところが、ホッブズは政治哲学上の主著である『リヴァイアサン』と自然哲学上の主著である『物体論』の2つの冒頭部において、聖書における神の創造から話を始めている。もし彼が単純に作為と世俗性を単純に結びつけているとするならば、なぜ神の創造に触れられなければならないのであろうか。そこには、神を単純に放逐するのではなく、むしろ神の概念を自らの哲学体系と合致するように読み替えるホッブズの思考が読み取れるように思われる。

本章では、ホッブズが人間が何らかの物体を作るという意味での制作を強調したことと、神の創造との関係について、政治哲学と自然哲学の両面から接近を試みる。我々は『リヴァイアサン』および『物体論』それぞれの冒頭部において神の創造の模倣というモチーフが存在することに注目し、そこで彼が神の創造の概念をどのように読み替えているのかを明らかにする。本章では、まず前半部で『リヴァイアサン』におけるホッブズの神と自然についての議論を、同時代の彼の批判者の見解と対比することで分析する。その上で、『物体論』における哲学の位置づけと神の関係について検討する。最終的に、彼が神と人間の間の連続性と断絶をどのようにして確保しようとしたのかを明らかにする。

第1節 創造から制作へ

ホッブズの『リヴァイアサン』は近代政治哲学における最も重要な書物のひとつである。同書は自然状態からの契約による世俗的な国家形成を主張し、同時代の聖職者や神学者からは無神論的な書物として攻撃された。そうした意味では、同書は一見すると、神とは無縁の書物であるとすら思えるかもしれない。ところが、そうした点から見ると、同書の序論は意外な言葉ではじまっている。

¹ 川添 2010, pp. 3-5; カッシーラー 2000, pp. 48-49; Watkins 1973.

² ホッブズの政治思想の世俗性を強調する解釈としては、鈴木 1994がある。

³ ホッブズ以前の契約説、とりわけスアレスの重要性に触れたものとして、以下を見よ(ヨンパルト 1983, cf 松森 2009, pp. 131-135, 206-209)。

神がそれによって世界を作り、統治している神の技術である自然を、人間の技術は、他の多くのものごとと同様に、人工の動物を作ることができるという点においても模倣する。というのも、生命とは手足の運動に他ならず、その運動の始まりが、身体のある主要な部分の内部にあるのだから、あらゆる自動機械、あるいは時計そのものがそうであるように、バネと歯車で自ら動くあらゆる機械を人工の生命と言っはいけない理由はないのではないか。というのも、心臓とはバネに他ならず、神経とは糸に他ならず、そして関節は歯車に他ならず、[これらは] 制作者によって意図されたような運動を全身に与えるのではないのか。技術は単に動物を模倣するだけでなく、最も高貴な動物である人間をも模倣する。というのも、国家と呼ばれるあの偉大なリヴァイアサンは技術の働きによるのであり、それは人工の人間なのである。とはいえ、[その人工の人間]（その保護と救済のために考え出された）自然の人間よりも、大きさについても強さについても、いっそう上回っているのである。そこにおいては、全身に生命を与えて動かす、最高権力を持つものこそが魂の代わりなのである。政務官と監督官たちは人工の関節である。最高権力の考量による報酬と懲罰は、それによって構成員を最高[権力]と、各々がなすべき職務に駆り立てるので神経であり、それが自然の身体においてしているのと同じことをする。各々の人間の富は力の代わりである。人民の福祉はその務めである。顧問官は、最高権力が知る必要がある様々な事を提案するので、記憶の代わりである。公平と法律は人工の理性である。和合は健康である。内紛は病である。内戦は死である。最後に、この政治的な身体の一部を結び合わせる契約は、世界を創造する際にはじめに神が述べた、神の「命令」もしくは「人間を作ろう」というあの言葉を模倣している。⁴

ここでは神と自然、人間と技術の関係が興味深いアナロジーで語られている。神は自然という技術によって世界を作り、統治している。人間はこうした神の技術である自然を様々な仕方で模倣する。国家もまた神が作った自然の人間の模倣であり、人体が様々な器官を持つように、国家もまたそれに対応する様々な機関を持つ⁵。このような構図は、人間が国家を設立することは認めているものの、それはあくまでも神の技術である自然の「模倣imitatio」でしかないことを示しているのではないか。人間が国家を作りだすときに結ぶ契約すらも、「創世記」において神が述べた「人間を造ろう」という言葉の模倣であると言われている⁶。ここでホップズが述べていることは、世俗的な政治哲学どころか、人間のあらゆる技術は神の技術である自然の模倣であり、人間は神が統治する世界の支配下に置かれていることを示しているのではないか。

ところが、先行研究においてこの箇所が問題になる場合、しばしばホップズにおける作為の台頭が強調して解釈されてきた⁷。その背景には、人間と神があたかも対等であるかのように述べられていることや、近代における人間の技術の象徴である自動機械が強調されていることがあると思われる。たとえば、スキナーはこの箇所を、国家はいかなる意味でも神の創造や自然発生に由来

⁴ “Naturam, id est, illam, qua Mundum Deus condidit & gubernat, divinam Artem, eatenus imitatur Ars humana, ut possit inter alia producere artificiale Animal. Cum enim vita nihil aliud sit quam artuum motus, cujus principium est internum in parte aliqua Corporis principali, Quid obstat quo minus dicamus, Automata omnia, sive machinas omnes quae ab Elastris Rotulisque intus dispositis motum habent, ut Horologia in seipsis, habere etiam artificialem vitam? Quid est cor, nisi Elastrum, quid Nervi, nisi chordae, quid articuli, nisi totidem rotulae, motum, qualem voluit artifex, toti corpori impertientes? Neque animal tantum imitatur Ars, sed etiam nobilissimum animalium, Hominem. Magnus ille Leviathan, quae Civitas appellatur, opificium Artis est, & Homo artificialis, quanquam Homine naturali (propter cujus protectionem & salutem excogitatus est) & mole & robore multo major. In quo Is qui summam habet Potestatem, pro Anima est, corpus totum vivificante & movente. Magistratus & Praefecti, artificiales Artus. Praemia & Poenae summae Potestati appensae, & à quibus Membra ad suum quodque opus perficiendum incitantur, Nervi sunt, qui idem faciunt in corpore naturali. Divitiae singularium hominum sunt pro robore. Salus populi, pro Negotio. Consilarii per quos ea, quae cognitum necessaria illi sunt, suggeruntur pro Memoria sunt. Aequitas Legesque pro artificiali Ratione. Concordia, sanitas est. Seditio, Morbus. Bellum civile, Mors. Postremò Pacta quibus partes corporis hujus politici conglutinantur, imitantur divinum illud verbum Fiat, sive Faciamus Hominem, à Deo prolatum in principio cum crearet Mundum.” Lev: intro., OL: 1, NM: 17.

⁵ 自然の人間と人工の人間である国家の間の対応関係については以下を見よ(Roux 1981, pp. 110-112)。

⁶ 「神は言われた。『我々のかたちに、我々の姿に人を造ろう。そして、海の魚、空の鳥、家畜、地のあらゆるもの、地を這うあらゆるものを治めさせよう。』」 「創世記」第1章第26節。

⁷ 代表的な解釈として、Gautier 1969, pp. 1-3; Peters 1956, p. 191; Sorell 1986, p. 20; 岸畑 1974, pp. 177-178などがある。

するものでもなく、人間が自らの目的のために作りだした装置であると解釈する⁸。あるいは、より進んだものとしては、ここでの人間の手による国家の設立を神や自然の秩序への「対抗」と読む解釈も存在する⁹。こうした解釈は、神や自然とは独立に、あるいはむしろそれに対抗する形で人間が秩序を制定することを強調している。しかし、もしそうだとすれば、なぜホッブズは国家の設立を神の「模倣」と位置付けたのであろうか。模倣という言葉の含意には、模倣されるものは模倣するものよりも先立ち、また優れているということが前提にされているように思われる。そのため、この箇所を人間の神からの断絶や神への対抗と読みとることはそれ自体として難しいように思われる。それよりも、ホッブズはここで模倣と述べることで、むしろ何らかの連続性を確保しようとしたのではないか。

ホッブズの近代政治思想史における重要性を念頭に置いてしまうと、上述のような作為を強調した世俗的な解釈を自明のものとしてしまう。そのため、ここで彼がどのような読み替えを行っていたのかを見極めるためには、むしろ同時代人がこの箇所に見出した違和感が手がかりとなるだろう。ここで取り上げたいのは、英語版『リヴァイアサン』出版の2年後、1653年に出版された『釣り上げられたリヴァイアサン』と題された100頁あまりの小冊子である。アレクサンダー・ロスという人物によって書かれたこの小冊子は、後に多く出版されるホッブズへの批判書の先駆けである。全体としてロスがホッブズに対して批判的であることは疑いえない。とはいえ、彼は『リヴァイアサン』の本文を引用し、分析した上で解釈を述べるという点では、誠実な批判者と言える。そのため、彼の著述は当時の知識人がホッブズの記述をどのように受けとめたのかを知るための重要な手がかりとなる。ロスは『リヴァイアサン』序論の冒頭部について、まずは次のように述べる。

彼 [ホッブズ] は序論において、自然を「神がそれによって世界を作り、統治している」と呼んだ。神が作るまで自然は存在していなかったのだから、神は自然によって世界を作ったのではない。そして、彼がそれ [自然] を作ったとき、それは創造の範型でもなければ、補助原因でもなかった。世界はそれが作られるまでは存在しなかったものによっては作られることができなかった。そしてそれ [自然] が作られたとき、それは事物の形相と質料以外の何ものでもなかった。一方は能動的な、他方は受動的な自然であり、そして両方が宇宙の諸部分に他ならない。さらに、もし、(我々が彼の言い回しを好意的に解釈して) 彼が自然という語で神の秩序づけられた力を意味しているのであれば、世界はこのように作られてはいなかった。[というのも] 彼はそれを統治するのに秩序づけられた力を用いるが、彼の秩序を超えた力によってそれを作ったからだ。こうした力は自然的ではなく、奇跡的と呼ばれる。¹⁰

ロスが目にするのは、冒頭の「神がそれによって世界を作り、統治している(the Art whereby God hath made and governes the World)」神の技術としての自然である。彼はここでの「自然」という語の使い方を問題視する。ホッブズは神が自然によって世界を作ったと述べている。だが、おそらくロスは「自然nature」を、神によって作られた自然物、およびその集合としての「世界world」と解している。だとすれば、神が自然によって世界を作るとは、未だ作られていないも

⁸ Skinner 1996, p. 387.

⁹ 中村 2017, pp. 66-67.

¹⁰ "IN His introduction he calls Nature [The art whereby God hath made and governes the World.] God made not the world by Nature, for Nature had no being till God made it; and when he made it, it was neither the exemplary, nor adjuvant cause of the creation; the world could not be made by that which had no being till it was made; and when it was made, it was nothing else but the form and matter of things; the one being the active, the other the passive nature, and both but parts of the universe; if again by nature (that we may make a favourable construction of his phrase) he meaneth the ordinary power of God; the world was not made thus: by his ordinary power he governs it, but by his extraordinary power he made it, which power is never called natural, but miraculous;" Ross 1653, pp.1-2.

のを手段として、まさにその手段となる何かを作るという大なる矛盾を生じさせることになる。もちろん、ロスには自然という語が多義的であり、必ずしも世界と同一視できるものではないことは承知している。しかし、自然を神の「通常の力ordinary power」と解釈したとしても、やはり問題は残る¹¹。というのも、神は世界を統治するのに自然もしくは秩序づけられた力を用いるが、世界を作る際には秩序を超えた力、すなわち奇跡的な力を用いたからだ。

神は自然によって世界を作ったのではなく、奇跡的な力によって作ったというロスの主張は、神による「無からの創造creatio ex nihilo」を念頭に置いていることは明らかだ。神が世界を統治していること、すなわち世界が一定の秩序をもった仕方で維持されていることは、自然によって理解されうる。しかし、世界を最初にする際の力は奇跡的でなければならない。これはホッブズにとって重大な問題を含んでいるだろう。というのも、もし神が世界を作る際に奇跡によって無から作ったとするならば、人間が模倣することはおよそ不可能なように思われるからだ。人間は何らかの既にある素材から何かを作ることにはできるが、無から何かを作りだすことはできないからである。人間が神を模倣するためには、神との間に何らかの共通性や連続性が見出されなければならない。しかし、神が無から世界を作る以上は、両者の間にはむしろ断絶が存在することになる。もちろん、神は無から世界を創造したわけではないと考えることも論理的には可能だ。しかし、それは神の全能性を傷つけるという意味で、露骨に無神論的な主張に繋がりがねないものである。残念ながら、ロスからのこうした批判に対してホッブズが直接的に応答した形跡は残されていない¹²。とはいえ、ロスが見逃していたと思われるいくつかの観点を考慮することで、ホッブズがこうした批判にどのように答えるのかを探ることはできる。

そもそも、ホッブズはここで無からの創造を問題にしようとしていたのであろうか。彼は冒頭で、神が世界を「作ったmade/condidit」と述べており、「創造したcreated/creavit」といった語を使っているわけではない。だが、引用した箇所最後では、『創世記』が引用されている以上、神の世界創造と無関係であるとは思えない。創造を問題にしつつ、無からの創造とは異なる仕方で「作る」とは一体何を意味するのであろうか。ここで手がかりとなるが、ホッブズの同時代人であり、この時代における重要な機械論者の一人であるデカルトの創造に関する議論である。彼は『方法序説』第5部で次のように述べていた。

ところが以上のどんなことから、私は現在のこの世界が私の提示したようなぐあいには創造されたなどと推論しようとは思っていませんでした。というのも最初から神がこの世界をそうでなければならなかった姿にしたというほうが、ずっとほんとうらしく思われるからです。しかしいま神がこの世界を維持しているはたらきは、神が世界を創造したときはたらきとそっくりそのままだというのは確かなことで、これは〈神学者〉たちのあいだで共通に受け入れられている意見です。こういうぐあいで神が最初はこの世界におそらく〈カオス〉以外の形は与えなかったにしても、〈自然〉の〈法則〉を打ち立てたうえで、自然がいつものようにはたらくために神が協力を与えてやりさえすれば、つぎのように信じて、創造の奇跡を傷つけることにはなりません。つまり以上のことだけによって、純粋に物質的であるどんなものでも、この地上で時とともに、現在私たちが見るとおりのものになっていくことができた

¹¹ これは13世紀以降のスコラ哲学において導入された、神の「絶対的な力potentia absoluta」と対になる「秩序づけられた力potentia ordinata」を指すと思われる。前者が神の絶対的力能を指すのに対し、後者は一定の摂理のもとで考えられた神の力能を指す。

¹² ロスは『釣り上げられたリヴァイアサン』の末尾で、自らのホッブズに対する批判が誤る可能性があることを認め、もし彼がそうした誤りを訂正してくれたら感謝すると述べている(Ross 1653, p. 102)。これはホッブズからの返答を待っているとも解釈できる。

うということです。そしてそれらのものの本性は、こういうふうになんか少しずつ生まれるのを見るときのほうが、すっかりできあがったのしか考察しないときよりもずっとつかみやすいのです。¹³

デカルトがここで問題にしているのは、世界は創造された原初から現在のよう秩序立った姿をしていたのかという点である。もちろん、神が世界を最初から完全な姿で無から創造したと考えることはできる。しかし、神学者たちによれば、神が世界を維持している働きと創造した際の働きは同じであるとされている。すると、次のように想定することができる。神は世界を無から創造した。しかし、そのようにした創造された原初の世界は、明確な形を持たないカオス、混沌であった。とはいえ、その混沌とした状態の世界に対して自然法則が与えられれば、あとは世界を維持するのと同じ力によって、世界は現在の姿に形作られていくことができる。デカルトがこのよう秩序の形成を問題にするのは、そのように考えた方が最初から完成した世界を考えるよりも自然の諸事物の本性について理解できるからである。花が突然生じることはなく、種子からやがて花が咲くように、自然の諸事物は一定の時間の中で変化する。これと同様に、世界も様々な変化の末に現在のよう秩序立った姿になったはずである。デカルトは神の無からの創造を否定しているわけではない。ただし、神が世界を無から作った直後の混沌状態と、世界が現在の秩序ある姿になるまでの間には時間的な開きがあることになる。こうした混沌から秩序への変化の間も、「創造」の内に含まれることになる。そのため、聖書における無からの創造と、近代的な機械論哲学における生成変化の探究は両立するということになる。

もっとも、ホッブズが『方法序説』を読んでいた可能性は高いものの、この箇所から影響を受けたという明白な証拠があるわけではない¹⁴。とはいえ、彼自身の著作の内に、ここで見たデカルトと同様の思想を見出すことは決して不可能ではない。ホッブズもまた、宗教的な文脈においては、神が世界を無から創造したことは明白に認めている¹⁵。だが、そうして創造された世界が最初から現在のよう秩序立った姿をしていたという主張は見られない。むしろ、『物体論』の「読者への序言」ではそれと逆のことが述べられている。

それ故、[読者である]あなた自身の精神の娘であり、また世界全体の娘でもある哲学は、あなた自身の内にある。それはまだ形を成しておらず、その産みの親である世界が原初においてそうであったような、形を持たない状態に似ている。それゆえ、余分な素材を削り取ることで、像を作り出すのではなく、見つけ出す彫刻家たちのしていることが、あなた自身のためになされなければならない。これはすなわち、創造を模倣することである。(もしもあなたが哲学の重大な仕事に力を注ぐならば)あなたの理性はあなたの思考の深淵と経験の混乱とを超えてゆくであろう。¹⁶

¹³ Descartes AT VI: 45, 邦訳第1巻49-50頁。

¹⁴ 1637年10月のディグビーからホッブズ宛てた書簡には、「デカルトの著作」を送る旨が記されている(L: 27)。この著作こそが、『方法序説』であると考えられる。

¹⁵ 対話篇で書かれたラテン語版『リヴァイアサン』の附録に次のような記述がある。「A: この「創造主」という言葉によって何かを考えるべきであろうか。この世界が無から作られたということだろうか」「B: もちろん無からであって、アリストテレスが言うように既に存在する素材からではない。というのも、聖書においては、一切は無から創られたと明白に述べられている」(LevL: App. I, OL III: 513, NM: 1145-1147)ただし、ホッブズは無からの創造の典拠として聖書のどの箇所を挙げているのかは定かではない。『第二マカバイ記』第7章第28節には次のような記述がある。「子よ、お前をお願いします。天と地を仰ぎ、そこにあるものすべてものを見て悟りなさい。神はこれらをすでにあるものから造られたのではなく、人類もまたそのようにして成ったのではない、ということ。」

¹⁶ “Mentis ergo tuae et totius Mundi filia Philosophia in te ipso est; nondum fortasse figurata, sed genitori Mundo, qualis erat in principio, informi similis. Faciendum ergo tibi est quod faciunt statuarii, qui materiam exculpentes supervacaneam, imaginem non faciunt, sed inveniunt. Vel imitare creationem. Super abyssum cogitationum experimentorumque tuorum confusam (si Philosophiae operam seriam daturus sis) superferatur ratio tua.” DCo: AdL, Schuhmann, p. 7.

この箇所全体の意図自体は、書物ではなく自分自身の理性によって哲学を始めなければならないということだ。ただし、ここで重要なのは、原初の世界の姿が「形を持たないinformis」ものと言及されていることだ。世界が無から創造されたとしても、その世界は当初は形を持たない混沌とした姿をしていたことになる。実際、彼は世界のそうした姿を念頭に置きつつ、余分な材料を削り取り、像を見つけ出す彫刻家の仕事に言及した上で、そうした作業を「創造を模倣する」と述べている。ここでの含意は明らかであろう。彫刻家は無から何かを作り出すのではなく、一定の素材から余分なものを削り取ることによって作品を形作る。これと同じように、神もまた最初から世界を完全な姿で作ったのではなく、まずは混沌とした姿として無から創造し、それに対して形を与えることで現在のような秩序ある世界を作り出したのである。本稿のこの後の章で検討するように、ホッブズとデカルトの間には少なからぬ対立点があることは事実だ。しかし、無からの創造を認めつつも、創造の過程を可能な限り合理的に理解しようとする点では、両者は一致している。したがって、『リヴァイアサン』の序論において問題にされている神が世界を「作った」ということで、必ずしも無からの創造を考える必要はないことになる。以下では、無からの創造と区別するために、ホッブズが挙げている彫刻家の例に倣って、こうした素材から何かを形作ることを、「制作」と呼ぶことにしよう。

ホッブズが無からの創造ではなく素材からの制作を問題にしていたことは、別の観点からも示すことが出来る。『リヴァイアサン』序論においては「創世記」の記述に触れられているため、あたかも神が世界を無から作ったことと、人間が国家を作ることにアナロジーが成立しているように読めてしまう。しかし、この箇所を精確に読むならば、アナロジーが成立しているのは人工的人間である国家の設立と、自然的人間の創造である。「創世記」によれば、人間の創造は世界が創造されてから6日目のできごとであり、しかも最初の人間であるアダムは土の塵から作られたとされている¹⁷。これは無からの創造ではなく、神による土の塵という素材からの制作と解するべきであろう。この意味では、ここで依拠している「創世記」の記述そのものが、デカルトやホッブズの理解する創造の概念と矛盾しない。神は世界を創造した。しかし、創造には無からの創造と混沌とした素材からの制作という2つの局面がある。前者は人間の力が及ばない奇跡的なものであるが、後者は素材から作り出すという意味で、彫刻家をはじめとする様々な職人の手仕事に通じる側面がある。この意味では、「神が世界を作った」ことの全てを無からの創造のような奇跡としてとらえる必要はないことになる。

ただし、ホッブズの政治的著作における国家の設立と神の創造をめぐる問題は、時期によって彼の立場が変化していることに注意する必要がある。最初の政治的著作である『法の原理』では、契約による国家の設立を「無からの創造」と表現している¹⁸。第二の政治的著作である『市民論』においては、創造の問題は直接出てこないものの、国家の統治が「神の通常の世界統治」に似ていると述べられている¹⁹。また、我々が冒頭で引用したのは1668年のラテン語版だが、ロスが読んだ1651年の英語版では幾分か誤読を招きやすい表現があることは事実だ。英語版では、国家が「技術によって創造されるby Art is created」とされていたのに対して、ラテン語版では同じ

¹⁷ 「神である主は、土の塵で人を形づくり、その鼻に命の息を吹き込まれた。人はこうして生きる者となった」（「創世記」第2章第7節）

¹⁸ 集会に集まった多数の人間の意志によって国家が設立された場合には「人間の機知による無からの創造と呼ぶべきものwhich is like a creation out of nothing by human wit」と言われる(EL: II-1-1, EW IV: 126)。なお、同書では「世界は全能の神によって創造されたのと同様に、現在も統治されている」といった表現も見られる(EL: II-5-3)。

¹⁹ 「ところで、最高命令権に属する権利とその執行とが切り離されている場合、国家の統治は、万物の第一動因である神が、第二原因の秩序を通じて自然な結果を生み出す通常の世界統治に似ている」DCo: XIII-1, OL II-298.

箇所が「技術の働きによる *opificium Artis est*」と修正されている²⁰。あくまでも可能性の範囲に留まるが、ロスをはじめとする他の解釈者からの指摘を契機として、ホッブズが創造に関する自らの思想を固めていったことはありえる。いずれにしても、国家を無からの創造ではなく、何らかの素材からの制作と理解することは、ホッブズの政治哲学における議論とも整合する。というのも、彼の契約論において、国家が設立される以前の自然状態は、無秩序な混沌状態ではあるものの、完全な無ではないからだ。その意味では、『法の原理』のように国家の設立を無からの創造として語る事が次第に放棄されていったのは必然であると言えよう。

以上からして、神の無からの創造を論拠としたロスの議論は退けられることになる。彼が『リヴァイアサン』冒頭部における創造について、何らかの奇妙な印象を抱いたことはおそらく正しい。しかし、ホッブズは神の全能性や秩序を超えた力、さらには無から創造そのものは否定しないものの、世界が形作られる一切を奇跡的な力として理解する必要はないと考えている。人間が何らかの素材に形を与えていくように、神もまたある種の制作によって世界を創ったのである²¹。ホッブズにとって、創造には無からの創造と素材からの制作という2つの局面があり、後者の素材からの制作についていえば、人間はそれを模倣することができるのである。

第2節 自然と技術

素材から何かを作り出すこと、すなわち制作という点で、神と人間の技術の間には共通点がある。しかし、それはあまりにも形式的な共通点であるように思われる。というのも、人間が神の創造を模倣することができるとしても、それによって作りだされた作品は質的に全く異なると考えられるからだ。ロスは前節で見た批判の直後に次のように付け加えている。

さらにいえば、自然は彼 [ホッブズ] がそう呼んでいるように、技術なのではない。もつとも、それらはどちらも原理ではあるのだが、自然は内的な、技術は外的な原理であるのだから [両者は区別すべきである]。私が外的というのは本質に関してであって、それは場所については内的でありうる。技術は、それがハビトゥスであって、技術者の心の内にある限りでは全く外的なのであるが、技術の働きを考える場合には、つまり、技術によって作られた事物の内においては、まさに時計の運動に見られるように、内的でありうる。²²

²⁰ この他にも、我々が本章冒頭で引用した最後の部分の「模倣している *imitantur*」は、英語版では「似ている *resemble*」となっている。単に似ているのではなく、意図的に神の模倣をしていることを強調する点で、こうした変更は我々の解釈を裏付けられると思われる。

²¹ 医師にして著述家でもあるサー・トマス・ブラウン (Sir Thomas Browne, 1605-1682) は、1643年に公刊された『医師の信仰』の中で次のように述べている。「自然が一つの世界を造り、技巧がもう一つの世界を造ったのだ。要するに、自然も神の御業であるがゆえに、万物は技巧の所産なのである」(ブラウン 1998, 第15節, 46頁)。また、次のような記述も見られる。「あらゆる創造は神秘であるが、とりわけ人間の場合は格別だと言え。他の被造物は神のお口から息が発せられた瞬間に創られ、神がただその名だけを告げられるや否や、無から生じた。しかし、(聖書の記述によれば) 人間を形作られる際、神は賢明な作り手を演じられ、創造というよりもむしろ製作を行われた」(同前、第36節、92-93頁)。神の技巧としての自然を認めたり、人間の創造は無からの創造ではないとする点で、ブラウンの記述にはここで我々が見たホッブズとの類似が見られる。『リヴァイアサン』冒頭部を書く際にホッブズがこうした記述を参照したのかは明らかではないが、初期に書かれた草稿の中に『医師の信仰』からの引用があることは指摘されている (Malcolm 2002, pp. 17-18)。

²² “neither again is Nature Art, as he calls it, though both be principles, because Nature is an internal, Art an external principle; I say external in respect of essence, though it may be internal in regard of site, albeit Art, as it is an habit, and in the minde of the Artificer is altogether external, but take it for the effect of Art, it may be internal in the thing made by Art; as may be seen in the motions of a watch.” Ross 1653, p.2.

問題になっているのは、前節と同様に自然の位置付けである。ただし、前節では自然が神の秩序を超えた力と対比されていたのに対して、ここでは人間の技術と対比されている。ロスによれば、自然は内的な原理だが、技術は外的な原理であるため、両者は区別されるべきであることになる。こうした議論は、明らかにアリストテレスの『自然学』第2巻における自然と技術の区別に依拠している。アリストテレスにしたがえば、自然物はその内部に運動と変化の原理を持っているのに対し、技術によって作られたものは外部から手を加えられなければ変化しない²³。たとえば、動物は他からの働きを受けなくとも場所を移動するし、成長や老化といった仕方で変化するが、寝椅子や衣服は人間の手が加えられない限り、そのような変化は起きない。もし自然と技術の間に質的な区別があるとしたら、人間が神を模倣して何らかの作品を作ったとしても、そこで完成した作品は質的に異なり、やはりホップズの主張する模倣という関係は崩れることになる。

ここでのロスの批判は、ホップズ自身が挙げている時計の例を踏まえている。『リヴァイアサン』序論において、ホップズはバネや歯車で動く機械時計のような自動機械は、「その運動の始まりが、身体のある主要な部分の内部にある」ために人工の生命と呼ぶこと出来ると述べている。自然の生物においてはその体内にある心臓によって運動がはじまるように、自動機械もまた内部にあるバネから運動が発生する。するとホップズもまた、アリストテレス的な自然物と人工物の区別を念頭に置いた上で、運動の発生源が内部にある自動機械は人工の生命と見なせると主張していることになる。

だが、ロスは機械時計の運動の発生源が内部にあることは認めつつも、それは技術と自然の区別において問題になっている内的と外的の区別ではないと主張する。彼が問題にするのは場所的ではなく、「本質」としての内的や外的という区別が存在すると述べている。彼が挙げている本質的な意味での「外的」とは、時計という作品から離れた技術者の心の内にあるという。これは技術者が思い描く時計の機能や姿といったものが、実際に存在する物体としての時計とは離れて、本質として存在することを前提にしている。これ自体は決して奇妙な主張ではないものの、ホップズにとっては無意味な言葉と見なされるであろう。というのも、こうした意味での本質は、時計から場所的に離れた人間の心の内にある本質が、時計の運動に影響を与えることを意味し、これは非物体的な何かが物体的な運動を引き起こすことを認めることになるからだ。これは彼が前章において批判した「分離した本質 *separated essence*」に他ならないだろう。ホップズにとって意味を持つのは、そうした言葉の上での区別ではなく、あくまでも物的および空間的な意味での場所である。運動の発生源がその物体の内部にあるか否かを問題にする限りでは、自然物と自動機械の間に違いはない。ホップズが自動機械を構成するバネや歯車を心臓や関節に喩えるのは、まさにこうした機能の代理を果たすからに他ならない。また、制作者が必要であるという点については、人工物と自然物の間に違いはない。というのも、世界は神によって作られたのだから、そこに存在するあらゆる自然物もまた神を作者として持つことになる。こうして、作者とその本質によって自然物と人工物の間に質的な区別を与えようとする、ロスの第二の批判も退けられることになる。

とはいえ、誤解されてはならないのは、彼はここで本質というスコラ的な区別については退けるものの、アリストテレスによる区別にはむしろ意識的にしたがっているという点だ。既に見たように、ホップズはアリストテレスによる自らのうちに運動と変化の原理を持つ自然物の規定にしたがい、運動の発生が内部にある自動機械を人工の生命と呼んだ。もちろん、機械時計のような人工物と自然物の区別は明らかであると言えることができるかもしれない。だが、ホップズがどこまで考えていたのかは定かではないものの、見た目には区別ができないほどの極めて精巧な自

²³ 『自然学』第2巻第1章、邦訳70頁、192b8-192b20.

動機械が作られたとき、それを自然物と区別する究極の論拠は運動が内部にあるか否かである。そうした機能を代替する限りにおいて、人工物と自然物の間の区別はない。自然物にも作者が存在し、しかも自然とは神の技術なのであるから、自然物もまた技術の所産によるもの、すなわち「人工物artificium」なのである²⁴。実のところ、彼はアリストテレスによる古典的な区別に忠実にしたがいつつ、自動機械という技術の産物によって、その区別を新たにとらえ直そうとしているように思われる。

とはいえ、もしホップズがアリストテレスに忠実にしたがっているとするならば、人工物と自然物のもうひとつの区別である、生殖や増殖の問題はどうなるだろうか。アリストテレスは人間から人間が生まれることはあるが、寝椅子から寝椅子が生じることはないと指摘する²⁵。実際、機械時計がそれ自体として機械時計を生み出すことは考えられないし、ホップズもそうしたことを述べているわけではない。しかし、『リヴァイアサン』序論の後半部では、人工の人間である国家が、自然の人間と同じような機能を持ち、それらが健全に働くときには健康であるが、病や死に至ることもあると述べられている。ここには国家が自然の人間と同じような生き物であることが含意されている。実際、この序論では述べられていないが、『リヴァイアサン』第24章では、そうした生命体としての国家がより細かく描かれている²⁶。それにしたがえば、国家に必要な様々な物資はコモンウェルスの栄養であり、栄養はコモンウェルスの血液である貨幣によって運ばれるという。さらに、そのようにして繁栄して成長した国家は、最終的には「植民colonia」もしくは「移民plantatio」という形で自らの子供をもうけるとされる²⁷。こうした彼の説明は必ずしも多くの人々を納得させるものではないかもしれないものの、彼がアリストテレスの定める自然と技術の区別の枠組みに沿って思考しつつ、人工物である国家が自然物と同じ機能を果たしうることが示そうとしているのは明らかだ。人間から人間が生まれるように、人工的人間である国家は国家を生み出すことができるのである。この点においても、ホップズは技術と自然の間の区別を決定的なものとは見なしていない。

ただし、ホップズは技術と自然の間に決定的な区別を認めているように思われる。『リヴァイアサン』序論では、人工の人間としての国家は自然の人間よりも強大であると述べられていた。しかし、こうした区別もまた、実のところアリストテレスにしたがっていることは明らかだろう。

『自然学』第2巻では、「技術は自然がなし遂げることのできないものごとを完成にもたすものであるとともに、自然のやり方を模倣する」と述べられているからだ²⁸。自然状態における人間は非常に不安定であり、自らの生命を十分に保護することができない。これに対して、技術によって作りだされた国家は、自然的人間を保護することができる。こうした点では、自然的な人間と人工的な人間は異なることになる。ただし、そうした差異は質的なものではなく、「大きさと強さと」といった量的な差異として理解されているのである。

以上のように見てみると、ホップズはアリストテレス的な技術と自然の区別を明確に意識していることがわかる。運動の発生が内部にあり、生殖によって自らを増やすという点で、国家はアリストテレス的な枠組みにおいて自然物と考えられることになる。また、両者の質的な区別を否定しつつも、強かさという量的な区別において技術は自然に困難なことを達成するという技術の基準

²⁴ マーティニッチは『リヴァイアサン』序論冒頭部において、ホップズは伝統的に設けられていた自然と技術の区別を「脱構築」し、「自然は人工的であるnature is artificial」と述べようとしたと指摘する(Martinich 1992, p. 46)。

²⁵ 『自然学』第2巻第1章、邦訳75頁、193b9-193b13。

²⁶ Lev: II-24.

²⁷ Lev: II-24. OL III: 189-190, NM: 397.

²⁸ 『自然学』第2巻第8章、邦訳107-108頁、199a16-17.

は満たしている。この点で、ホッブズはアリストテレスの枠組みそのものを否定しているわけではない。そもそも、国家を身体に喩える伝統は古代から存在し、それ自体はホッブズの独創ではない²⁹。ただし、彼の場合には、国家と比較される人体もまた機械論的に理解されている。機械時計がバネや歯車を通じて自らの内部で運動を発生させ、それぞれの部品に運動を伝達するように、国家においても主権者という人工の魂が運動を発生させ、政務官や監督官を通じてその運動を国家全体に伝えていく³⁰。このような自動機械という思考モデルを獲得したことにより、伝統的な区別の枠組み自体は維持しつつも、人間は神が作る自然物に等しいものを作ることができるようになる。もちろん、あらゆる人工物と自然物を同じように考えることができると彼が主張しているわけではない。しかし、神が作った最も高貴な動物である人間は、人間の技術によって国家という形で模倣され、そこには自然物との質的な差はないことになる。

ここまでロスの批判に答えることで、『リヴァイアサン』序論の冒頭部においてホッブズがどのような論理を展開してきたのかを見てきた。ホッブズは国家を人間が技術によって作り出す人工の人間と考えており、そこには自動機械というモチーフが重ねられている。この点では、現代の解釈者がこの箇所における国家を人間が作り出す機械や装置として解釈したことは正しい。ただし、彼はその際に人間の技術の自然に対する独立や対抗を語っているわけではない。人間の技術は自然の模倣であり、自然とは神の技術に他ならないのである。こうした模倣が成立するためには、人間と神の技術の間に何らかの連続性がなければならない。ホッブズはそうした連続性を制作という次元で担保しようとしている。神と人間は、混沌とした物的な素材に対して何らかの形を与える制作という点では、同じ意味での技術を行使している。さらに、そのような過程を経て生じた作品についても、両者を質的に区別するための決定的な論拠があるわけではない。このため、彼は神と人間との間に制作と作品という2つの観点での連続性を認めていることになる。

第3節 制作としての哲学

我々は『リヴァイアサン』序論の分析を通じて、ホッブズの政治哲学に制作という契機があることを明らかにした。この制作とは、既にある素材を何らかの仕方で加工することで自然には不可能なことをなすとげる人間の技術に他ならない。実のところ、こうした意味での制作は、国家を作るといった政治的な文脈のみならず、彼の哲学全体にとって重要な意義を持っている。我々が本稿第1節で引用した『物体論』の「読者への序言」においては、哲学そのものが神の創造を模倣する形で進められると述べられていた。ホッブズは哲学そのものにも何らかの混沌や混乱が存在

²⁹ この伝統については、甚野の所説を参考にした(甚野 2007, pp. 132-192)。それにしたがえば、国家を有機的な人体に喩える伝統はプラトンやアリストテレスをはじめとして、古代ギリシアから中世まで幅広く存在した。ただし、近世においてはこうした伝統は形骸化しつつあった。ホッブズは一見すれば国家と有機的な人体を比較しているように見えて、どのように国家を作るのがいいのかを機械的に考察しているに過ぎないと甚野は指摘する(ibid. p. 189)。また、カントローヴィチが明らかにした中世から近世にかけてのイングランドにおける「王の二つの身体」の問題は、王権と国家と人体の間に存在するアナロジーを広範な観点から読み解いている(カントローヴィチ 2003)。同書はホッブズへの直接言及はないものの、ホッブズが影響を受けたと考えられるジェームズ1世の「余は頭であり、この島は余の身体である」といった議会演説などの分析は、こうした人体と国家の問題について興味深い示唆を与えてくれる(ibid. 下巻 p. 289)。なお、ジェームズ1世とホッブズとの関係について、まずは以下を見よ (Martinich 1992, pp. 46-47)。

³⁰ ホッブズは動物と自動機械の類比ではバネと心臓を比べているのだから、ここでの主権は魂よりもむしろ心臓と呼ばれる方が適切であるかもしれない。なお、ホッブズがその医学における貢献に賛辞を送っているウィリアム・ハーヴェイは『心臓の動きと血液の流れ』におけるチャールズ1世に捧げた献辞の中で、国王は「国家の心臓Reipublicae Cor」であると述べている(Harvey 1628, p. 3, 邦訳17頁)。

し、それを少しずつ秩序ある形にしなければならないと考えている³¹。ここからは、『物体論』における彼の哲学に関する説明を読み解きながら、制作がどのような役割を持つのかについて検討していきたい。

ホッブズは『物体論』第1章第1節において、彼の時代における哲学を太古の人間たちの生活に喩えている³²。穀物や葡萄のような食べるのに適した作物は世界の至る所に点在していたにもかかわらず、太古の人々はそうした作物の栽培法を知らないために、食べ慣れた堅い木の実で満足せざるをえなかった。これと同じように、人間は神から与えられた自然理性を持っているにもかかわらず、作物の栽培法のような「正しい方法*recta methodus*」が欠けているために、人々は哲学の豊かな実りを享受するのではなく、食べ慣れた堅い木の実のような日常の経験に満足してしまっている。こうした比喻は、彼の哲学が人間の文明の歩みを意識していることを表しているように思われる。作物や理性は単に自然のままに存在するだけでは人間の生活を十分に豊かなものにすることはできない。栽培法や理性を用いる正しい方法といったある種の技術が獲得されることではじめて、自然に存在するものは人間にとって有益なものになるのである。

こうしたホッブズの哲学に対する基本的な態度は、この直後に彼が定める哲学の定義それ自体にも反映されている。

哲学とは、正しい推論によって獲得された、様々な原因もしくは発生から理解された結果もしくは現象の認識、およびこれとは逆に、認識された結果から正しい推論によって獲得されたありうる発生の認識である。³³

この定義にしたがえば、哲学とは「正しい推論によって獲得された認識」である。この推論には、原因から結果に進む場合と結果から原因に遡る場合の2つの方向がある。いずれの場合にしても、原因と結果を何らかの推論で結ぶことこそが哲学であり、我々はそのような限りにおいてのみ、何かを知っていると主張することができる。彼が別な箇所述べるように、我々が何らかの結果を知っているとは、「その原因がどれだけあり、どのような基体に内在し、どのような基体に結果が導入されるのか、またその導入がどのような仕方で行われるのか」を認識している場合である³⁴。たとえば、自然に生えている穀物や葡萄をただ食べるだけではなく、それを実際に生じさせることができるようになったとき、人間は何かを理解したことになるのである³⁵。

ホッブズのこうした定義を理解する上で重要なのは、原因と結果を結ぶ「推論*ratiocinatio*」である。彼が注意しているのは、感覚と記憶による認識は自然から直接与えられたものあり、推論によって獲得されたものではないから、哲学に含まれないということである³⁶。また、これと同様

³¹ ホッブズは『哲学原論』全体の議論構成においても神による世界の創造の順序を念頭に置いている(DCo: AdL. Schuhmann, p. 7)。神は世界を光・昼夜の区別、天空・日月・感覚を持った生き物、人間という順で創造し、その後で十戒を授けた。それを踏まえて、彼は理性・定義・空間・天体・感覚的な質・人間について述べ、その後で人間が増えた結果としての国家が考究されるという。

³² DCo: I-1, OL I: 1.

³³ “*Philosophia est effectuum sive phaenomenam ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio.*” (DCo: I-2, OL I: 3)

³⁴ DCo: VI-1, OL I: 59.

³⁵ カッシーラーの次のような整理は極めて的確である。「われわれは、ある事物なり現象なりの「なぜ」を認識し、さらにその事物や現象をその究極的な諸根拠から構成し、自由自在にわれわれの前に生じさせることができるようになったときにはじめて、それを真に理解したことになる」(カッシーラー 2000, p. 43.)

³⁶ DCo: I-2, OL I: 3.

に、過去の記憶である経験や、それと類似した未来の出来事への期待である「予見prospectus」もまた哲学の内には含まれない。ここには自然から直接与えられた認識を、推論によって獲得された認識から区別する彼の哲学についての基本的な立場が見られる。感覚はあらゆる認識や思考の原因である³⁷。とはいえ、それはいわば思考や推論の素材であって、推論そのものではない。哲学的な認識とは、素材そのものではなく、推論というある種の加工を経た上で作られた認識なのである。

では、そうした哲学における推論とは何を意味するのであろうか。ホッブズによれば、推論とは「計算computatio」を意味し、この場合の計算とは、「足し算と引き算という心の2つの作用」を指すという³⁸。推論が計算であるとは、人間は推論している限りにおいて複雑な計算機であることを意味するのだろうか³⁹。あるいは、人間の推論が計算であるということは、彼は人間の思考を数によって表すことができると考えていたのだろうか。残念ながら、こうした問いを彼が直接扱うことはない。だが、とりわけ後者については、ホッブズは計算とは数についてのみ言われるのではなく、「大きさ・物体・運動・時間・度合い・行為・概念・比例・陳述・名辞」についても足したり引いたりできると述べている⁴⁰。もっとも、彼がそうした推論や計算として挙げている例は、必ずしも明瞭ではない⁴¹。しかし、彼が言おうとしているのは、人間の推論とは、計算において数をひとつずつ足し合わせるように、名辞と名辞を然るべき仕方ひとつずつ結びつけることであり、どれほど複雑な推論であっても、究極的には足し算や引き算のような形に還元できることに他ならない。また、計算において無関係の数字が突然出てくることがないように、人間の正しい推論において突如として飛躍する答えが出てくることはありえない。

こうして、ホッブズが述べる哲学とは、職人が素材を加工して何らかの作品を作るように、感覚から与えられたものに推論を加えることで獲得された認識に他ならない。さらに、彼はそうした仕方で進められる哲学の目的を、物体と物体を結びつけることによって、思い描かれた結果と同様の結果をもたらす、それによって人間の生活に役立つものを生み出すことにあると述べる⁴²。ここでは「力のための知Scientia propter potentiam」というベーコンを思わせる言葉も登場する。哲学は自らが賢いことを心の中で勝ち誇ったり、周囲からの名声を得るために取り組むべきものではなく、何らかの行為や仕事のために試みられる価値があるとされる。人間が豊かな生活を享受することができるのは、哲学の中でも自然学や幾何学の進歩によって様々な技術が生み出されたからであり、道徳哲学や国家哲学が正しく設立されれば、内戦という惨禍を避けることもできる⁴³。ホッブズにとって、哲学とは単なる思弁や議論のためでなく、現実は何らかの利益をもたらすものとして考えられていることになる。

³⁷ Lev: I-1, DCo: XXV-1.

³⁸ DCo: I-2, OL I: 3. ホッブズにおける計算と理性の考察としては、Barnouw 2008を見よ。

³⁹ ホッブズにおけるこうした推論と計算の同一視から、彼を人工知能の先駆者として見る解釈については、Haugeland 1985, pp. 23-28を見よ。

⁴⁰ DCo: I-3, OL I: 4.

⁴¹ 彼が挙げているのはおよそ次のような例だ(DCo: I-3, OL I: 3-4.)。遠くに見えたある「物体」が、自ら動くのを見て「生命がある」ことを認識し、さらにそれが言葉を話すのを聞けば「理性を持つ」ことがわかる。ここから「物体」と「生命がある」と「理性を持つ」を足し合わせて「理性を持った生命ある物体」すなわち「人間」という名辞を合成するという。

⁴² DCo: I-6, OL I: 6. ホッブズにおける哲学の目的についてはHoekstra 2006も見よ。

⁴³ DCo: I-7, OL I: 6-8.

ホッブズは以上のように哲学の定義、およびその目的と効用に触れた上で、哲学の主題を次のように定める。

哲学の主題、すなわち、それを巡って思案がなされる題材とは、次のようなあらゆる物体である。すなわち、その物体の何かある発生を考えることができること、またその物体についてのある考量に従って、その物体の比較を企てることができること、もしくは、それらの物体に関して組立と分解が行なわれる物体、つまり、発生することや何らかの特性を持つことが理解されるあらゆる物体である。⁴⁴

哲学の主題とは、特定の条件を満たす物体に限定される。その条件とは発生が考えられ、大きさや量について他の物体との比較ができ、さらには分解と組立が可能であるというものである。おそらく、我々が思い浮かべるほとんど全ての物体はこうした条件を満たし、哲学の対象となるであろう。それでもあえて彼が哲学の対象を物体に限定したことは、この引用に続いて述べられるように、伝統的に哲学の主題とされてきたものや、学問として見なされてきたものの中にも、こうした条件にあてはまらない主題を扱うものがあるからに他ならない。彼はそうしたものを哲学から除外しようとする。

ホッブズがまず取り除くのは「神学Theologia」である。ここでの神学とは「永遠なる神の、発生しえず把握不可能な本性や属性」についての学説である。というのも、神の属性は上で挙げたような分解や組立、比較などを考えることができず、そこからして推論の余地がないからであるからだ。また、天使や「物体とも物体の状態とも考えられないような諸事物」についての学説についても同じく除外される。これに加えて、哲学は歴史を含まない。彼自身もいくつかの歴史的な著作に関わったことからわかるように、彼は歴史の有用性そのものは大いに認めている⁴⁵。しかしながら、歴史はある人の経験を記したのか、さもなくばそうした経験がやがて権威となったものかであり、推論によって生じたものではない。ここからして、歴史は推論に基づく哲学とは区別される⁴⁶。この他にも、彼は神的な靈感や啓示から生じる知識や、占星術のような疑わしい学説も哲学から除外する。こうしてホッブズは哲学の主題を物体に限定する。

本節の考察からして、ホッブズの哲学がある種の制作行為をモチーフとしていることは明らかであろう⁴⁷。彼は人間が理性の正しい使用法としての哲学を知らない状態を、有益な作物の栽培を知らない太古の人間の生活に喩える。また、哲学の目的の中では、哲学は単なる論争において相手を打ち負かすことを目指すものではなく、実際に人間の生活を向上させるための様々な事物の制作に関わることが述べられる。こうした目的を達成するために、彼の哲学は制作というモチーフを使っているように思われる。職人が特定の素材に対して手を加えて何らかの作品を形作るように、哲学は感覚や記憶を素材として推論によって原因と結果の認識を作りだす。人間の文明が太古

44 “Subjectum Philosophiae sive materia, circa quam versatur, est corpus omne, cujus generatio aliqua concipi et cujus comparatio secundum ullam ejus considerationem institui potest. Sive in quibus compositio et resolutio locum habet; id est, omne corpus, quod generari vel aliquam habere proprietatem intelligi potest.” (DCo: I-8, OL I: 9)

45 ホッブズはイングランド内戦を扱った『ビヒモス』、古代からの教会の発展を記した『教会史』など、いくつかの歴史的著作を遺している。また、彼がトゥーキューディデースの『戦史』の翻訳に付された献辞の中では、「歴史と国家に関する知識history and civil knowledge」が優れた人々の労苦に相応しい学問であると言われている(Thu: Ep. EW: VIII: iv)。また、ホッブズの歴史記述に関する概観として、Schuhmann 2000を参照せよ。

46 哲学から歴史が除外されることについては、ラテン語版『リヴァイアサン』においても述べられている(LevL: I-9. OL III: 66, NM: 125)

47 伊豆藏はアリストテレスが『ニコマコス倫理学』第6巻で行った哲学と技術の区別との対比を念頭に置きつつ、ホッブズは哲学を技術あるいは制作知として位置付けようとしたと指摘している(伊豆藏 2010, pp. 160-162)。

から少しずつ自然についての知識を増やし、それを技術として利用可能にしてきたように、哲学もまた様々な概念を整理して秩序づけることで、新たなものの制作へと向かわなければならない。

第4節 制作の限界

ホッブズは哲学から神学を排除した。もちろん、彼が聖書とギリシア哲学の混合物であるスコラ学を嫌ったことは前章で考察した通りだ。哲学の主題を物体に限定したことも、非物体的実体のような学説を哲学に持ち込まない意図があったことも明らかだろう。とはいえ、本章で見たように、彼は明らかに神の創造について語っている。神学を哲学から除外しておきながら、神が世界をどのように作ったのかについて語るということは、それを単なるレトリックにしてしまうか、さもなければ重大な矛盾かのいずれかではないか。

とりわけ『リヴァイアサン』などの著作において、ホッブズが聖書解釈に取り組んでいることは事実であり、これをある種の神学と見なすことはできるだろう。しかし、彼は聖書解釈を自らの哲学的論証の論拠それ自体にすることはしない。後の各章でも見るように、彼が自らの哲学によって導き出された帰結が聖書とも矛盾しないことを示すことはしばしば見られる。ただし、その場合にも聖書解釈と哲学的な論証はあくまでも区別されている。彼にとっての神学とは、神の本性或属性などの知りえない事柄について語ろうとする学説であり、理性において探究される限りの神を語ることは必ずしも否定していない。たとえば、現にこの世界が存在するという結果から、推論によってその第一原因としての神に遡ることは、彼自身の哲学の定義を逸脱していない。だが、そうした場合に神が具体的にどのような仕方で作ったのかについて断言することは、彼が批判する意味での神学に陥ることになるだろう。このような哲学と神学の区別は、前章でも見たスコラ学批判においても述べられたことであり、神をある種の不可知なものとして見なすことはそれ自体としては不都合はないように思われる。とはいえ、神が実際にどのようにして世界を作ったのかを知りえないことは、彼の哲学に大きな限界を設けることになるのではないか。とりわけ、既に作られた世界について探究する自然学は、こうした問題を抱えることになりはしないだろうか。

「自然学、もしくは自然の諸現象」と題された『物体論』第4部の冒頭を見てみよう⁴⁸。ホッブズはここで我々が前節で見た哲学の定義を改めて振り返り、哲学する方法には発生から結果へ進む場合と結果からありうる発生に進む場合があると述べる。その上で、彼は同書の第1部から第3部まではこの前者の方法を実行してきたが、第4部においては後者に取り組むと宣言する。すなわち、『物体論』の第3部までで扱われる論理学・第一哲学・幾何学と、第4部で扱われる自然学の間には、推論の進む方向が異なるということになる。その理由について、彼は次のように説明している。

したがって、以下で述べるものが依拠している諸原理は、我々が作りだしたものでも、定義として一般的に述べたものでもなく、むしろ自然の創設者によって諸事物の内に置かれたものを我々が観察したものなのである。それらは全体として明らかにされるのではなく、我々が個別に見出すものである。またこれらの原理は、定理としての必然性を作り出すのではなく、単に（既に普遍的な命題として証明されているものもあるが）何らかの発生の可能性を示すにとどまる。⁴⁹

⁴⁸ DCo: XXV-1.

⁴⁹ “Principia igitur, unde pendent quae sequuntur, non facimus nos, nec pronuntiamus universaliter ut definitiones, sed a Naturae conditore in ipsis rebus posita observamus; nec universaliter prolatis, sed singulis utimur. Neque necessitatem haec faciunt theorematis, sed tantum (non absque propositionibus universalibus supra demonstratis) generationis alicujus ostendunt possibilitatem.” DCo: XXV-1, OL I: 316.

自然学の諸原理は、人間が作りだした定義に基づくのではなく、自然の創設者である神が諸事物の中に置いたものを観察すること見出される。しかも、その場合でも、自然の原理全体が一度に見られることはなく、あくまでも人間の感覚に断片的に現れるものから観察されなければならない。そのため、自然学における様々な定理は、その必然性を保証されるものではなく、あくまでも蓋然的な可能性を提示するに留まるのである。この引用においても、あるいは前節で見た哲学の定義においても、結果から原因に遡る場合には「発生の可能性」や「ありうる発生」と述べられていたことに注意しよう。たとえば、既に完成した家を見てその原因を探るという場合でも、どのような人間がどのような道具を使って作ったのかについては、様々な可能性が考えられる。その意味では、結果からの原因の推論は蓋然的なものにならざるをえない。とはいえ、家のような人工物については作者が存在する場合にはその制作過程を尋ねてみることはできるし、同様のものを自分自身で作ってみることでその原因を理解する可能性は残されている。しかし、ここでホッブズが問題にしているのは、人工物ではなく自然物の原因の理解不可能性である。これについては、この『物体論』第4部の冒頭からだけでは明らかではない。

そこで『物体論』の3年後に公刊された『人間論』第10章第5節に目を向けてみよう。ホッブズはこの箇所において、幾何学やそれに類する学問が「証明可能demonstrabilis」であると述べつつも、幾何学と自然学の間に区別があることを指摘する。重要なのは、彼がそこでの区別を創造という点においていることだ。

それ故、証明可能な定理の多くは量に関するものであり、そうした学問は幾何学と呼ばれる。というのも、個別の図形が有する様々な特性の原因は、我々自身が線を引いたものに内在し、それらの図形の様々な発生もまた、我々の裁量に依存しているからである。また、何であれその図形固有の現象を認識するためには、我々が図形を描く際にしている組立から帰結する全てのことを考察する以外には何も要求されない。そのため、我々自身が図形を創造するというまさにこのことのために、幾何学が獲得され、かつそれは証明可能であることになる。これに対して、自然の諸事物の原因は我々の権能の内にはなく、むしろ神の意志にあり、また自然の大部分を占めるもの、すなわちエーテルは不可視であるのだから、自然の諸事物の様々な特性を原因から導き出すことは、そうした原因を見ていない我々には不可能である。⁵⁰

これにしたがえば、幾何学の定理は証明可能である。というのも、幾何学とは人間が自ら線を引いて図形を描き出し、そうした作業を通じて図形の特性を理解する。これらの図形は人間の「裁量arbitrium」のみに依存し、図形の創造者はそれを描き出した人間自身である。創造者である以上、我々はその図形の発生について完全に理解している。そうした図形の発生もしくは原因を理解している限りにおいて、幾何学は必然的な仕方では証明可能なのである。これに対して、自然の作者は人間ではなく神である。神がどのような意図や手段で自然を作ったのかについて、創造者ではない我々は完全には理解することができない。自然についての制作過程を全て見渡すことができない以上、自然学はあくまでも結果から原因に遡るといふ仕方でのみ探究されるべきものであり、その理解は蓋然的なものに留まる。ホッブズはその学問の対象が人間によって作られたのか、神によって作られたのかによって学問の性格が大きく異なると考えていることになる。

⁵⁰ "Demonstrabilia ergo sunt theoremata plurima circa quantitatem, quorum scientia appellatur geometria. Cum enim causæ proprietatum, quas habent singulæ figuræ, insint in illis quas ipsi ducimus lineas ; generationesque figurarum ex nostro dependant arbitrio ; nihil amplius requiritur ad cognoscendam quamlibet figuræ propriam passionem, quam ut ea omnia consideremus, quæ consequuntur constructionem quam in delineanda figura ipsi facimus. Itaque ob hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contigit geometriam haberi et esse demonstrabilem. Contra, quia rerum naturalium causæ in nostra potestate non sunt, sed in voluntate divina, et quia earum maxima pars, nempe æther, est invisibilis ; proprietates earum a causis deducere, nos qui eas non videmus, non possumus." DH: X-5, OL II: 93.

以上のようなホッブズによる学問分類は、本章の前半部で示した神と人間の技術における連続性には、意図という点で限界があることを示すものである。素材からの制作という手法そのものについては、両者の間に違いはない。また、そうして作られた自然物と人工物という作品を比べる限りでも、その質的な区別は絶対的なものではない。ところが、そうした作品の作者の意図という問題になると、両者の間には決定的な違いがある。たとえ熟練した職人の優れた作品であったとしても、それがどのような目的や手段で作られたのかを作者に問うことはできるし、あるいは自分自身で作品の制作を追体験することでその意図を理解することはできるかもしれない。ところが、自然物の作者である神に対しては、意図を尋ねることもその制作を追体験することもできない。果たしてこの世界がなぜ作られたのか、どのようにして作られたのかについての決定的な答えは、こうした神の意図の理解不可能性ゆえに閉ざされているのである。こうした点において、人間の技術と神の技術の間には決定的な断絶が存在することになる。

こうした断絶は、一方では人間が自然の諸原理については完全には知りえないという人間の限界を示すものである。この後で見るように、こうした限界はホッブズの自然学のみならず、世界認識全般に関わってくる。しかし、他方では、人間が自らの取り決めに基づいて定めたものについては、人間は神から独立していることになる。実のところ、先に見た『人間論』において、ホッブズは政治学や倫理学を幾何学と同様の学問に含めている⁵¹。というのも、こうした学問においては正や不正について論じられるが、その際の根拠となる法と信約は人間が自ら定めるものだからである。もちろん、ここで彼が念頭に置いているのは自然状態からの契約に他ならない。すなわち、国家における正や不正を定める法は、人間自身が作りだしたものであり、そこには神の意志は関係がない。あるいは、神は人間や国家に対して何らかの普遍的な法を定めたのかもしれない。だが、仮にそうだとしてもそうした神の意図を完全に理解することはできない⁵²。既に見たように、自然物がどのように作られたのかは我々には理解できないし、聖書の言葉にしても神自身の意図を直接的に読みとることができないわけではないからだ。このため、人間は自ら作りだした法や権利に基づいて国家を運用していかざるをえない。こうした見解が彼の世俗的な国家論の基礎にあることはもはや疑いえないだろう。ホッブズは神と人間の技術の間にある点では断絶があることを認めた上で、その断絶によって人間が幾何学や政治哲学を自らの裁量に基づいて打ち立て、理解することが可能であることを導き出しているのである。

結論

本章はホッブズの哲学の開始点における創造と制作について考察を進めた。前半部では『リヴァイアサン』序論の読解において、ホッブズが神の創造に興味深い仕方を読み替えているのを見た。彼は新たな哲学の動向における神の理解を取り入れ、神の創造を素材に形を与えるという意味での制作として理解する。これによって、神の技術である自然と人間の技術との間に連続性が確保される。ホッブズのこうした発想は、ロスが想定するようなスコラ的な世界観からは隔たっているかもしれないが、聖書やアリストテレスの記述そのものを否定するものではない。こうした点で、彼は神と人間、自然と技術の関係という問題に伝統的な思想を基礎として用いつつ、人間の技術により重点を置くための論拠を探っていたように思われる。こうした傾向は、後半部で

⁵¹ DH: X-5, OL II: 94. 英語版『リヴァイアサン』第20章の末尾では、「コモンウェルスを作り、維持する手腕 [skill] は、算術や幾何学がそうであるように、何らかの規則にあるのであって、(テニスのように) 実践のみにあるのではない」と述べられる(LevE: XX, EW III: 195-196, NM: 322)。

⁵² ホッブズにおける人間と神との相互理解不可能性を主題にしたものとして、以下が重要である(梅田 2005, Overhoff 2000)。

扱った『物体論』の記述からも読みとることができる。ホッブズにとって、哲学とは原因と結果を推論によって導き出す営みに他ならず、それは単なる思弁ではなく、人間の生活を豊かにするための技術であった。その上で、彼は哲学から神学をはじめとする言説を追放し、その主題を物体に限定する。ただし、そうした物体においても、探究方法の違いによる区別が存在する。人間は幾何学や国家のような自らの手で作ったものは完全に理解できるが、自然のような神によって作られたものはその意図の理解不可能性から、完全な理解の対象にはならない。

本章で考察した制作という観点からは、ホッブズを作為の哲学者として見る従来の研究を否定するものではない。しかし、作為的な解釈で強調されていた神や自然からの独立や対抗は、実のところ彼の議論においてはより複雑な構造を持っている。彼にとって、人間の技術としての制作は、あくまでも神の技術である自然の模倣として展開されているからである。もちろん、彼は最終的には国家とは人間自身が作りだすものであることを認めてはいる。しかし、それは人間が単純に神から独立しているために可能になるのではなく、神が作ったものと人間が作りだしたものとが区別されることではじめて見出されるのである。この意味で、ホッブズにおいて人間が何かを作りだすという場合には、常に神との関係を考慮しなければならないのである。

第3章 物体としての実体

1640年11月、ホッブズは一通の書簡を受けとる。送り主は当時のヨーロッパにおける学術交流の仲介者であるメルセンヌであり、書簡には後に『省察』の名で知られることになる書物の草稿が含まれていた。祖国イングランドの政治的混乱を逃れるためにパリに亡命したホッブズは、このときまだいかなる哲学的著作も公刊していなかった。にもかかわらず、彼はデカルトの第一哲学をめぐる重要な書物の反論者に選ばれたのである¹。ホッブズが1ヶ月あまりで書き上げたこの反論は、それに対するデカルトからの答弁とともに、「第三反論」として『省察』の中に収められた。この反論はホッブズによる『省察』本文を引用した16の反論と、それに対するデカルトの逐次的な答弁で構成されている²。

哲学史におけるデカルトとホッブズの重要性を考えると、両者が第一哲学について直接論争をしていたという事実はそれ自体で興味を惹かれる。ところが、「第三反論」におけるデカルトの答弁から読み取れるのは、彼の深い失望と苛立ちである。彼は繰り返し自らの哲学に対するホッブズの無理解を責め、その反論を正面から受け止めることを拒否しているようにすら見える。後にデカルトはメルセンヌに対して次のような書簡を送っている。

英国人に対する答弁の中で私はあれ以上に詳説すべき義務などなかったのではないかと思います。と申しますのは、あの人の反論には真実らしいところはほとんどないようにお見受けしましたので、さらに言葉を継いで答弁をしては、その価値を高めてしまうことになりかねなかったはずだからです。³

ここでのデカルトの言葉にしたがえば、『省察』に対するホッブズの反論は、真剣に答弁するに値しないことになる。単に意見が異なるのみならず、議論すらも拒絶する点で両者の溝は極めて深いと思われる。なぜデカルトはここまでホッブズの反論を遠ざけなければならなかったのだろうか。

先行研究においても、この「第三反論」は、しばしば失望という言葉とともに語られてきた⁴。ホッブズとデカルトという哲学史における重要人物が第一哲学について直接的に論争しているという興味深い事実にもかかわらず、両者の論争はすれ違ったまま終わっているように見えるからだ。その原因は、およそホッブズの側にあると考えられてきた⁵。すなわち、彼が『省察』の議論を誤解し、自らの独断的な主張に固執したために、両者の対話は挫折したということになる。もちろん、両者の基本的な立場が根本的にすれ違っていることは否定できない。ホッブズは唯物論

¹ タックにしたがえば、ホッブズが『省察』の反論者に選ばれた経緯については、およそ次の通りである(Tuck 1988, p. 14)。ホッブズは1640年には故国イングランドの政治的混乱から逃れるため、パリに亡命した。以前の大陸旅行によって、既にメルセンヌとの知己を得ていた彼は、1640年11月5日付でデカルトの「屈折光学」に対する反論文を送る。これは両者の間に光学に関する論争を巻き起こすことになる。このとき、『省察』への反論者を探していたメルセンヌは、ホッブズの鋭敏さを認め、1640年11月8日付で『省察』の反論を書くように依頼する。ホッブズからの返信は1640年12月23日であった。

² 『省察』には全部で6つの反論が附されているが、ホッブズによる第三反論だけがこのような逐次的な答弁の形で書かれている。

³ 書簡309、『デカルト全書簡集』第4巻329頁。

⁴ Adams 2014, pp. 1-2; Curley 1995, p. 97.

⁵ Robertson 1993, p. 54; Sorell 1995, pp. 87-88.

的な一元論者であり、デカルトは心身の区別を基礎にする二元論者だからである⁶。反論者であるホッブズがデカルトの二元論的な問題構成を理解せず、自らの一元論的な主張に固執したならば、結果的にこの論争が多くの人々を失望させたことは驚くにはあたらない。しかし、この論争を単に一元論者と二元論者が自らの体系に固執した末に生じた決裂と見ることは適切なのだろうか。あるいは、そうした決裂の責任は反論者であるホッブズのみには帰されるべきなのであろうか。

本章では「第三反論」における議論を分析することで、ホッブズの唯物論的立場がどのような論拠を持っているのかを検討する。「第三反論」には様々な論点が含まれているものの、本章では実体もしくは基体の非物体性、および観念の位置づけについて注目する。というのも、両者の最大の相違点は、デカルトが物体から独立した精神という実体を認めるのに対して、ホッブズは精神は物体に付随するものだと考えている点だからだ。デカルトが重視する観念についても、やはり同じ観点から批判されている。両者の議論を検討することで、ホッブズが自らの哲学体系を唯物論的な一元論としたことの背景を明らかにしたい。

第1節 基体と物体

「第三反論」の中で我々がまず検討しなければならないのは、第二省察に対して向けられた反論2である。この反論はデカルト哲学における「私は思惟する cogito」をめぐる一連の問題に向けられている。ホッブズはまず、第二省察の一節を引用しつつ次のように述べる。

「私は思惟する事物である」。正しい。というのも、私は思惟するということから、すなわち私が心象を持つということから、私が目覚めていようと眠っていようと、私は思惟しつつあるものであることが推論されるからである。すなわち、「私は思惟する cogito」と「私は思惟しつつある sum cogitans」は同じだからである。[さらに、]私は思惟しつつあるということから、「私はある」ということが帰結する。なぜなら、思惟するものは無ではないからである。しかし、これに「言いかえるならば、[私は]精神、心、知性、理性である」と付け加えられると、疑問が生じてくる。というのも、「私は思惟しつつある、ゆえに私は思惟である」とか、「私は知解する、ゆえに私は知性である」といった論証は正しいとは思われないからである。もしそうであるならば、同じようにして、「私は歩行する、ゆえに私は歩行である」と言うこともできるであろうから。⁷

ホッブズはデカルトが第二省察を通じて導き出す「私は思惟する事物である Sum res cogitans」の正しさを認める。「私」は目覚めていようと眠っていようと、何らかの「心象 phantasma」を持つため、「私は思惟しつつある」からである。さらに、そのような思惟しつつある何かが存在する以上、それは無ではありえないから、「私はある」が帰結する。「私は思惟する、ゆえに私はある」というデカルト哲学の核心部の推論の正しさを、ホッブズは明白に認めている。ところが、デカルトはそこで見出された「私」を「精神、心、知性、理性 mens, animus, intellectus, ratio」といった語で言いかえる。ホッブズが問題にするのはこの点である。彼は「私」が存在するというデカルトの推論の正しさを認めつつ、その「私」が何であるかについては異なる見解を抱いていることになる。

では、「私」を精神や知性といった言葉で言いかえることはなぜ問題なのであろうか。ホッブズはここに論証の形式上の問題を指摘する。既に見たように、「私は思惟する」から「私はある」

⁶ マーティニッチはデカルトを「精神的二元論者」、ホッブズを「機械論的一元論者」と位置付け、両者の基本的な立場の違いを描写している(Martinich 1999, p. 164)。cf. 梅田 2005, pp 58-59.

⁷ OCM: Ob. II, OL V: 252. Descartes AT VII: 172.

を導き出すことは正しい。だが、「私は思惟する、ゆえに私は思惟である」は正しいだろうか。もしこれが正しいとするならば、「私は歩行する、ゆえに私は歩行である」のような明らかにナンセンスな論証も正しいことになってしまう。ホッブズにしたがえば、デカルトはここで「基体 subjectum」と、その「能力 facultas」および「作用 actus」を混同しているということになる⁸。

「私が思惟する」という場合には、「私」が基体であり、「思惟する」がその作用である。この区別を前提にすると、思惟するという作用を支えるための基体である「私」は、思惟的ではなく、物的な何かであることもありえると彼は述べる。思惟するという作用はその基体が思惟であることを必ずしも導かないからだ。ところが、デカルトは「私」が精神や知性であると述べることによって、まさにこれと反対のことを証明もなく主張しているとホッブズは指摘する。

では、ホッブズにとって思惟する事物としての「私」とは何であろうか。

さらにここから、思惟する事物は物的な何かであるということが帰結するように思われる。というのも、あらゆる作用の基体は、ただ物体の観点もしくは物質の観点の下でのみ理解されるように思われるからだ。このことは〔彼自身が〕後に蜜蠟の例によって示した通りである。すなわち、蜜蠟の色、固さ、形その他の作用が変化したとしても、にもかかわらずそれは常に同じ事物、言い換えれば、それらあらゆる変化の基体である同じ物質であると理解される。これに対して、私が思惟することは他の思惟によって導出されるのではない。というのも、自らが思惟したことを思惟することは誰でもできる——ここでの思惟とは想起することに他ならない——が、にもかかわらず、自らが思惟することを思惟することは、自らが知ることを知ると同様に、およそ不可能である。というのも、それは無限に続く問いになるであろうから。あなたが知るといふことをあなたが知るといふことを、あなたはどこから知るのであるか。⁹

ここでは「思惟する事物は物的な何かである」という主張と、それを支えるためのいくつかの論拠が重ねられている。彼によると、思惟する事物が物的であるのは、あらゆる基体は物体もしくは物質の観点でのみ理解されるからであるという。その論拠は、デカルト自身が第二省察の後半で挙げる蜜蠟の例から引かれている。蜜蠟の色や形といった作用は様々に変化するが、その作用は蜜蠟という同一の物質の変化であると理解される。これに対して、思惟することは他の思惟によっては導出されない。というのも、思惟したことを思惟するという過去の反省は可能であるものの、思惟することそれ自体を思惟することはできないからだ。もしそのように考えようとする無限後退を招くことになる。

この箇所は「思惟する事物は物的な何かである」という反論二におけるホッブズの主張の核心部となる説明であるはずだ。にもかかわらず、彼の説明には不明瞭な部分が多く見られる。とりわけ、前半の蜜蠟の例についての言及と、後半の無限後退の問題が論理的にどのように結びついているのかが明らかではない。一見すると、彼はあらゆる基体が物体であることや、思惟が他の思惟によって導き出されないことを、自明のこととして述べているようにすら思われる。

カーリーはこの箇所を整合的に読むために、ある大胆な読解を提案している¹⁰。それによれば、この箇所はデカルト哲学における実体の「不変性 constancy」に対する批判として読まれるべきである。デカルトは実体としての思惟に対して、延長もしくは物体と同等の不変性を認めている。しかし、両者には大きな違いがある。延長の場合には、具体的な量がなくてもそれについて考えることが可能である。幾何学をはじめとした学問は、まさにそうした仕方で進められる。ところ

⁸ OCM: Ob. II, OL V: 252-253. Descartes AT VII: 172.

⁹ OCM: Ob. II, OL V: 253. Descartes AT VII: 173. ただし、〔彼自身が ipse〕はATのみにあり、OLにはない。

¹⁰ Curley 1995, pp. 103-104.

が、思惟は延長とは異なり、その対象となる何かなしには考えられない。思惟と延長にはこのような差異があるため、思惟に延長と同等の不変性を求めようとするとは無限後退に陥るとホッブズは考えたということになる。

この読解における、思惟に延長と同じだけの不変性を認めてよいかという観点自体は、ここでのホッブズの主張を理解する上で重要である。また、思惟はそれ自体では成立できず、何らかの対象を必要とすることはおそらくホッブズも認めるであろう¹¹。とはいえ、ホッブズが物体や幾何学図形を具体的な量なしに考えられるとしていたかは、直ちに主張できることではない。それ以上に問題なのは、カーリーのこうした読解は「第三反論」の本文から離れすぎていることだ。ホッブズはここで実体の不変性のような問題を直接的に取り上げているわけではない。カーリー自身も、こうした読解はホッブズの主張が整合的であることを擁護するための推測であることを認め、仮に整合的だったとしても説明としては必ずしも明瞭でないとも述べている。このため、思惟と延長の実体としての不変性という観点を引き継ぎつつも、それをよりここでのホッブズ自身の言葉に即した形で読み解く必要がある。

この箇所を読み解く上で必要なのは、ホッブズが独断的に自らの主張を展開しているといった印象に惑わされないことだ。彼はあくまでもデカルトへの反論としてこうした議論を導き出している。彼はデカルトが蜜蝋の例によって示したことは正しいと認めている。彼の理解にしたがえば、蜜蝋の色や形は様々に変化するが、その変化は同じ物体に生じる。これをホッブズが述べていた作用と基体の区別の下に置き直すならば、変化という作用が、蜜蝋という基体に生じていると理解される。こうして、蜜蝋の場合には作用と基体の関係が正しく記述されていることになる。その上で、思惟の場合には蜜蝋で認められた作用と基体の関係が成立しえないという点で後半の話題へと転換している。注目すべきは、ホッブズがここで「私が思惟すること *me cogitare*」が「他の思惟 *alia cogitatio*」から導かれられないというように、同系統の語(*cogitare* / *cogitatio*)を連続して使っていることだ。蜜蝋の例の場合、変化という作用と、蜜蝋という基体とが区別されていた。ところが、思惟することを別の思惟から導き出すという場合には、思惟という言葉が繰り返されることによって、作用と基体の区別が見えなくなってしまう。本来、思惟することは別の思惟によってではなく、思惟を支える別の基体によって支えられなければならない。にもかかわらず、思惟を別の思惟によって支えようとするならば、無限後退が生じてしまうことになる。このため、ホッブズは自らの独断的な主張を押しつけているのではなく、むしろデカルトの不徹底を指摘している。デカルトは蜜蝋の例においては作用と基体を適切に区別している。にもかかわらず、思惟の場合には、思惟するという作用を思惟という基体支えるという繰り返しに陥っている。これは結果的に無限後退を招くことになり、思惟は物体と同じような意味で基体であることはできない。

以上の考察から、ホッブズは反論二の末尾で次のように結論する。

それゆえ、「私は存在する」という命題の理解は「私は思惟する」に依存し、そして「[後者の命題の]理解は、我々が思惟を思惟する物質から分離できないということに依存するのだから、思惟する事物は非物質的であるというよりは、物質的であると結論されるべきであると思われる。¹²

¹¹ 我々が本稿第1節冒頭の引用で見たように、ホッブズは思惟することを「私が心象を持つ」と言いかえている。この心象が何らかの具体的な対象であり、それは最終的には人間の外部にある物体を指すことになるだろう。

¹² “Quoniam ergo notitia hujus propositionis *ego existo*, pendet a notitia hujus *ego cogito*: et notitia hujus, ex eo quod non possumus separare cogitationem a materia cogitante: videtur inferendum potius rem cogitantem esse materialem quam immaterialem.” OCM: Ob. II, OL V: 253-254. Descartes AT VII: 173-174.

デカルトは思惟する事物としての「私」を「精神、心、知性、理性」といった言葉で言いかえることで、あたかも「私」が非物質的な何かであるかのように述べていた。しかし、これまでの議論から明らかなように、「思惟する」という作用は何らかの基体なしは成立せず、その場合の基体とは物体でなければならない。したがって、「思惟する事物」は物質的であるという結論が導かれる。ホッブズは反論二を通じて、デカルトが陥ってしまった「私は思惟する、ゆえに私は思惟である」という推論を修正しようとしていることになる。

こうしたホッブズからの反論に対して、デカルトは答弁において大きく3つの点から答弁している。

第一に、ホッブズが自らの用語法を正しく理解していないという点だ¹³。ホッブズの反論はデカルトが挙げた「精神、心、知性、理性」を作用として理解することから始まっている。しかし、デカルトはこれらの語によって作用や能力だけではなく、「思惟する能力をそなえた事物」を意味していたと主張する。というのも、精神と心については、一般的に「全ての人々によって」そのように理解されているし、知性と理性も「しばしば」そのように理解されているからである。そのため、ホッブズが挙げる「私は歩行する、ゆえに私は歩行である」という例は、ここでの争点と関係がない。歩行は単なる作用だが、思惟は作用としても、能力としても、そうした能力をそなえた事物としても理解されるからである。したがって、ホッブズが指摘するような、作用と基体の混同は生じていないことになる。

第二に、『省察』全体の構造への誤解という点だ¹⁴。思惟する事物は物的な何かであり、デカルトはこれと反対のことを主張しているとホッブズは指摘する。しかし、デカルト自身はこのことを否定する。というのも、ここで問題になっている第二省察の時点では、思惟する事物としての「私」が物的か否かは問題の遡上にあがっておらず、「全くの未決定のまま *plane indeterminatum*」第六省察まで持ち越されている。ここからして、ホッブズは結論を急ぎすぎており、『省察』の厳密な論証過程を理解していないことになる。

第三に、内容的にはこれが最も核心的だが、ホッブズが最終的に導き出している「思惟する事物は物的な何かである」という主張は誤りだという点だ¹⁵。デカルトはホッブズによる基体と作用の区別、および作用は基体なしには存在しえないことの正しさは認める。とはいえ、基体は物体という観点の下でのみ理解されるわけではない。むしろ、論理学者はもちろん、一般的にも、実体の一方は精神的であり、他方は物的であると言われるのが常である。さらに、蜜蝋の例についてもホッブズは誤解しているとデカルトは指摘する。この例で説明されるのは、蜜蝋の色や固さといった変化は、蜜蝋そのものの「形相的根拠」に属していないことに他ならず、これによって物体や精神の形相的根拠を述べたわけではない。その上で、ホッブズは「一つの思惟は他の思惟の基体になりえない」と述べているが、そのようなことは彼以外の誰も考えたことがないとデカルトは反論する。その上で、デカルトは基体と作用の関係を改めて説明する。

しかし、事柄そのものを簡潔に説明しよう。思惟は思惟する事物なしにはありえず、いかなる作用あるいはいかなる偶有性もそれが内在する実体なしにはありえないことは確実である。しかし、我々は実体そのものをそれ自身によって直接認識することはできず、むしろそれが何らかの作用の基体であることによって認識するのだから、我々が全く異なる作用ないし偶有性の基体であると認識するそれらの実体を、異なる名前によって呼び、そしてその後で、それらの異なる名前が異なる事物を意味するのか、あるいは一つの同じ事物を意味するのかを検討してみることは、理性に適ったことであり、慣例が命じるこ

¹³ OL V: 254. Descartes AT VII: 174.

¹⁴ OL V: 255. Descartes AT VII: 175.

¹⁵ OL V: 255-256. Descartes AT VII: 175-176.

とでもある。さて、大きさ、形、運動、および場所的延長なしには考えられないその他全てのような、我々が物的と呼んでいるある種の作用が存在する。そして、この作用が内在する実体のことを我々は「物体」と呼ぶのである。形の基体である実体と、場所的運動の基体その他は別の実体であると考えられることはできない。というのも、これら全ての作用は、延長というひとつの共通の観点の下に合致しているからである。次に、これとは異なる、知解する、意志する、想像する、感覚する等の、我々が思惟的と呼ぶ作用があり、これらは全て思惟、知覚もしくは意識という共通の観点の下で合致している。そして、これらの作用の内在する実体を我々は「思惟」もしくは「精神」と言うのである。あるいは、それを物的な実体と混同しなければ、他のいかなる名前でも呼ぶこともできる。というのも、思惟的な作用は物的な作用といかなる類縁性も持っておらず、一方の共通の根拠である思惟は、他方の共通の根拠である延長と全く異なっているからである。¹⁶

我々は実体を直接認識することができず、その作用ないし「偶有性accidens」の基体としてのみ認識する。ただし、作用は大きさや形といった場所的延長なしには考えられない物的な作用と、知解することや意志することといった思惟的な作用とに分けられる。前者が内在する実体が「物体」であり、後者が内在する実体が「思惟」もしくは「精神」と呼ばれる。この2つの作用はそれぞれに延長と思惟という共通の論拠を持っており、両者の間にはいかなる類縁関係もない。こうして我々は、異なる観点によって理解される2つの作用から、それが内在する2つの実体を認識していることになる。

以上の3つの観点から、デカルトは思惟が基体もしくは実体であると改めて主張する。デカルトは基体と作用の区別、作用は基体がないと成立しないというホッブズの主張は認めているものの、それ以外の主張はほとんど退けている。しかし、こうした反論はホッブズを満足させるのであろうか。現在確認できるホッブズのテキストの中で、デカルトの答弁に対する彼の再反論に相当するものは見いだせない¹⁷。そのため、ホッブズ自身がデカルトの答弁をどのように受け止めたかは定かではない。とはいえ、デカルトの答弁がホッブズの反論に対して適切に答えていたのかという検証は可能であり、ホッブズの反論の意義を見極める上でも重要である。今述べられたデカルトの3つの観点について、それぞれ検討を加えることにしよう。

第一に、用語法の誤解についてだ。デカルトは「精神、心、知性、理性」といった語を作用だけでなく、能力やそれを有する事物として理解されると反論していた。彼によれば、こうした語は「全ての人々から」あるいは「しばしば」そのように理解されているという。もちろん、精神や心といった語が単なる作用ではなく、何らかの事物もしくは基体を指すということ自体は不自然ではない。その上で、デカルトはこれをもって思惟と歩行の間にはいかなる関係もないとホッブズの議論を退ける。しかし、もしそうだとすれば、思惟と歩行の間の区別はあくまでも一般的な言葉の用法という慣習に依拠しているということになる。様々な作用の中で、なぜ思惟に類するものだけが事物もしくは基体と呼ばれうるのか、その論拠は慣習以上には示されていないことになる。

第二に、『省察』の構造に対する無理解についてだ。ホッブズは第六省察で問題にされるべき「思惟する事物が物体であるか否か」という問題を、第二省察の時点で問題にしようとしたとデカルトは反論する。ソレルはこれについて、ホッブズはいわゆる方法的懐疑を誤解したのではないかと指摘している¹⁸。こうした指摘は、ホッブズがデカルトの議論の流れに忠実に従わなかった

¹⁶ OCM: Ob. II, OL V: 255-256. Descartes AT: 175-176.

¹⁷ 『省察』以降のホッブズによるデカルトの言及については、自然学もしくは数学的な文脈で名前が登場するに留まる (eg. DCo: XXVII-13, OL I: 376, SPP: VII, EW VII: 57, CTH, EW IV: 436, DiP, OL IV: 250). cf. Watkins 1973, pp. 86-87.

¹⁸ Sorell 1995, note. 5, p. 87.

という意味ならおそらく正しい。しかし、ここでホッブズが問題にしているのは、そもそも基体であるはずの思惟する事物を非物質的な何かと考えることができるのかという点だ。デカルトが最終的に人間の心身合一を認めるのは事実だが、ホッブズは思惟や精神が何らかの基体でありうるのかというそれ自体を問題にしている。そのため、議論の順序に従わないことは議論への無理解を直ちに帰結するものではない。

第三に、精神と物体の区別が存在するという点についてだ。これについて、デカルトは2つの論拠を挙げていた。まず、実体には精神と物体の2つがあることは「一般的に」認められているという点だ。これについては、第一の点と同じく、言葉や概念についての慣習からその論拠が引き出されている。次に、実体は作用の基体としてのみ認識されるのだから、思惟的な作用と物的な作用の区別が存在する以上、それが内在する実体にも区別が存在するという論証である。これは実体なしの作用はありえないという両者がともに認める前提から導かれている。さらに、デカルトは実体は作用を通じてのみ理解されると述べており、これについてはホッブズも認めている¹⁹。とはいえ、ここでは作用における思惟と延長の区別が自明とされているが、詳しくは次節で述べるように、ホッブズは思惟もまた物体の作用の一つであると述べるだろう。だが、より重要なのは、デカルトが答弁において、先に分析した無限後退の問題に答えていないという点だ。デカルトはホッブズが引用する蜜蠟の例は本来の意図を取り違えていると答えてはいる。だが、仮にホッブズが蜜蠟の例の意図を取り違えていたとしても、ここで問われたこと自体が無効になるわけではない。というのも、ホッブズの問いの力点は、色や形などの変化が蜜蠟に従属するように、様々な思惟が従属する基体は何であるのかという点であった。これに対して、デカルトは思惟や精神をその基体として挙げていることになる。だが、ホッブズはそのように答えることを見越して、無限後退の問題に言及している。にもかかわらず、デカルトはこの問題については特に回答していない²⁰。

こうした沈黙の内にこそ、デカルトの答弁における問題の核心があるように思われる。ホッブズが指摘していたのは、「私は思惟する、ゆえに私は思惟である」という論証の誤りである。これに対してデカルトは、物的な作用から区別される思惟的な作用が存在し、その思惟的な作用が内在する実体が思惟もしくは精神と呼ばれると答える。だが、作用からその基体を導き出すという論証は、「私は思惟する、ゆえに私は思惟である」という論証とどこが違うのであろうか。これは結局のところ、「ある事物は思惟する、ゆえにその事物は思惟である」と言っているに過ぎないのではないか。

ホッブズはデカルトのこうした議論の内に、彼が批判するスコラ学と同様の問題を見出していたと思われる。というのも、デカルトの回答は、いわば「思惟すること *cogitare*」の基体は「思惟 *cogitatio*」であるというものだ。ここには我々が第1章で見た、ホッブズのスコラ学批判の核心である「である *est*」から「存在 *esse*」や「本質 *essentia*」を導き出すのと同様の構造が見られる。すなわち、動詞として使われる言葉を名詞化することで、あたかもそうした言葉に対応する何らかの実体が存在するかのよう考えられてしまう。実際、ホッブズは反論三において、もしもデカルトの言うように知性や意志が基体であるとすれば、「知性が知解する *intellectus intelligit*」や「意志が意志する *voultas vult*」のような「スコラ的な言い方」をしなければならなくなると指摘

¹⁹ 「第三反論」の反論四では「古代ペリパトス学派」に寄り添う形で、実体は感覚ではなく理性によって推論されると述べられる (OL V: 257. Descartes AT VII: 178.)。また、反論九においては実体は我々にいかなる概念も示すことができなく、推論によって導かれると述べられている (OL V: 264. Descartes AT VII: 184-185.)。

²⁰ 清水はデカルトがこの問題に対して回答していないことを指摘した上で、デカルトがこの問いについてどのように答えたかについて考察を加えている(清水 1999)。

する²¹。彼によれば、このような言い方は不明瞭かつ不適切であって、デカルトのいつもの明快さに「似つかわしくない」という。ホッブズは「第三反論」の中で、デカルトを「新しい理論の極めて優れた作者」と呼んでいる²²。彼はスコラ学に変わる新たな学問の基礎をデカルト哲学の内に期待していた。にもかかわらず、第一哲学の最も核心部の論証において、デカルトはスコラ学と同様の言葉の混乱に陥ってしまっている。おそらくデカルトが答弁の中で二度に渡って言葉の一般的な用法について言及するのは偶然ではない。ホッブズの問題構成に従う限りでは、基体としての思惟が成立する論拠はもはや言葉の内には残されていないからである。

第2節 物体と観念

問題はまだ残されている。デカルトは物的作用と思惟的作用がいかなる関係も持っていないことを論拠として、実体における物体と精神の区別を導き出していた。ホッブズの反論を徹底させるためには、思惟的作用がどのようにして位置付けられるのかが明らかにならなければならない。この問題は「観念idea」をめぐる反論から考察することができると思われる。まず、ホッブズが観念をどのように理解しているのかについて、反論5に目を向けてみよう。ホッブズはここでも『省察』本文におけるデカルトの言葉を引いた上で、自らの見解を述べている。

「ここから、すなわち人間の思惟のうちにある何らかのものは、いわば事物の像である。観念という名は本来こうしたものに対してのみ相応しい。たとえば、人間、キマイラ、天空、天使、あるいは神について私が思惟しているといった場合である」

私は人間を思惟する際には、観念あるいは形と色から構成された像を認知し、私はその像について人間の似姿か否かを疑うことができる。天空について私が思惟する際にも同様である。キマイラについて私が思惟するとき、私は[やはり]観念ないしは像を認知する。私はその像について、それが現存するのではないが、存在しうるような、あるいは別の時に存在したかもしれないような、何らかの動物に似ているか否かを疑うことができる。²³

デカルトによれば、人間の思惟の内には「いわば事物の像tanquam rerum imagines」があり、観念とは本来はこうしたものを指す名であるという。これは思惟という作用が生じているときに、人間には観念が生じていることを意味するだろう。ホッブズもさしあたりデカルトのこうした観念の規定には同意している。彼によれば、観念とは「形と色から構成された像」であり、何らかの事物の「似姿similitudo」として考えられる何かである。このため、人間を思惟する際には人間の像を思い浮かべ、それが当の人間そのものと同じなのかについて疑うことができる。これは天空について思惟する際にも、キマイラのような実在しない事物を思惟する際にも同様である。

ところが、デカルトが挙げる観念の5つの例のうち、天使と神については事情が異なる²⁴。天使について思惟する際に「炎」や「翼のある美しい幼児」といった像が心に浮かぶことはある。しかし、我々はこうした像が天使の似姿ではないことを知っている。というのも、天使とは「神の使者である不可視かつ非物質的な何らかの被造物」を意味するのであり、本来は像を持つもので

²¹ OCM: Ob. III, OL V: 257. Descartes AT VII: 177.

²² OCM: Ob. I, OL V: 251. Descartes AT VII: 171.

²³ “*Quaedam ex his, scilicet cogitationibus humanis, tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideæ nomen: ut cum hominem, vel chimaeram, vel cælum, vel angelum, vel Deum cogito.*

Cum hominem cogito, agnosco ideam sive imaginem constitutam ex figura et colore, de qua possum dubitare an sit hominis similitudo vel non. Similiter, cum cogito cælum. Cum chimaeram cogito, agnosco ideam sive imaginem, de qua possum dubitare an sit similitudo alicujus animalis, non existentis, sed quod existere possit vel extiterit alio tempore, vel non.”OCM: Ob. V, OL V: 259. Descartes AT VII: 179.

²⁴ OCM: Ob. V, OL V: 259-260. Descartes AT VII: 179-180.

はないからだ。ここで挙げられた天使の観念とされている像は、あくまでも「可視的な事物の観念から合成されたもの」に過ぎない。神についてもこれと同様である。人間は神についての像や観念を持つことができないし、何らかの像を思い浮かべて神を礼拝することは禁じられている。ホッブズはここで天使や神についての神学的な教義と、デカルトの述べる観念の学説が必ずしも両立しないことを指摘している。デカルトが言うように観念が事物の像であるとすれば、非物体的で形や色を持たない天使や神の観念は想定できないはずである。

しかし、人間は神の像を持たないとしても、神について何らかのことを考えることができるように思われる。そのように考えられたことは観念ではないのか。これについて、ホッブズは次のような例を挙げて説明する。

それ故、我々の内には神のいかなる観念もないように思われる。しかし、生まれつきの盲人が、たびたび火に近づき、自分が暖められるのを感じる時、その人は自らを暖める何かが存在することを認識し、さらにその何かが火と呼ばれるのを聞けば、火が実在すると結論する。にもかかわらず、[その盲人は] 火の形もしくは色がいかなるものであるかを認識することも、あるいは、心に現れる火のいかなる観念もしくは像も持ちえないのである。これと同様に、自らの持つ像ないしは観念には何らかの原因がなければならないこと、さらに、その原因にもそれに先立つ別の原因がなければならないことを人は認識する。このようなことを続けていくと、最終的にはある終極が、すなわちある永遠の原因の措定が導き出されることになる。この永遠の原因は、決して始まることがなかったのだから、自らに先立つ原因を持つことができない。[そのため] 必然的に、人は何らかの永遠なものが存在することを結論する。にもかかわらず、その人はその永遠な何かの観念であると言うことができるいかなる観念も持っておらず、むしろ[このような仕方] 信じられ、認識される事物を神と命名する、あるいは呼ぶのである。²⁵

この例では、生まれつきの盲人にとっての火と、人間にとっての神が類比的に語られている。盲人は目が見えないために、火の形や色についての観念を持つことができない。だが、その人は火の側に繰り返し近づくことで、自らを暖める何かが外部にあることを感じることはできる。さらに、周囲の人々がその何かを「火」と呼んでいるのを聞けば、盲人は像としての観念を持たないままに、自らの外部に「火」と呼ばれるものがあることを認識することができる。すなわち、観念そのものが直接与えられなかったとしても、与えられた結果から原因へと推論によって遡ることで、その原因に到達することは可能なのである。人間が神について知るのも、これと同様の仕方である。人間は神についてのいかなる観念も持つことはできない。しかし、人間は自らの内に様々な観念を有しており、その観念には原因が存在することも知っている。このような原因の遡行を続けていくと、最終的にそれ以上遡ることができない永遠の原因の「措定suppositum」に行き着く²⁶。この措定された何かを我々は「神」と呼ぶのである。

こうした議論によって、ホッブズは神の観念というデカルトの主張の問題を指摘している。デカルトは「我々が自らの心の内に神の観念を持つ」という仮定から神の存在証明に向かうが、そも

²⁵ “Videtur ergo nullam esse in nobis Dei ideam. Sed sicut cæcus natus, sæpius igni admotus, et sentiens se calere, agnoscit esse aliquid a quo calefactus est, audiensque illud appellari ignem, concludit ignem existere, nec tamen qualis figuræ aut coloris ignis sit cognoscit, vel ullam omnino ignis ideam vel imaginem animo obversantem habet : itaque homo cognoscens debere esse causam aliquam suarum imaginum vel idearum, et causæ illius aliam causam priorem, et sic continuo, deducitur tandem ad finem sive suppositionem alicujus causæ æternæ, quæ quia nunquam coepit esse, causam se habere priorem non potest, necessario aliquid æternum existere concludit: nec tamen ideam ullam habet, quam possit dicere esse ideam æterni illius, sed rem creditam vel agnitam nominat vel appellat Deum.” OCM: Ob. 5. OL V: 260. この例はホッブズの様々な著作に登場し、その内容にもほとんど変化がない(EL: I-11-2, LevL: I-11.)。

²⁶ この「措定suppositum」という語はホッブズの物体の証明において重要な意義を持っている。これについてはまず岸畑の一連の議論を参照せよ(岸畑 1974, pp. 36-40, 102-108)。

そも神の観念が与えられていなければ、こうした議論は不可能になる。だが、今見たように、人間は神の観念を持つことができない。そのため、ホッブズにしたがえば、デカルトは神の観念をより適切に説明すべきであったし、神の存在だけでなく世界の創造をも導き出すべきであったことになる。

デカルトは答弁においてホッブズのこうした反論を正面から退ける²⁷。問題となるのはやはり観念という言葉の意味だ。ホッブズは観念を「物質的な事物の像*imagines rerum materialium*」と理解している。そのような仮定に立てば、天使や神についての観念が否定されることは驚くにはあたらない。しかし、観念とはそのような物質的な像ではなく、「精神によって直接知得されるもの全て*omni eo quod immediate a mente percipitur*」であるとデカルトは述べる。我々が神についての物体的な像を持たないことは事実だが、哲学者たちはこの観念という言葉で「神の精神による知得の形相」として用いており、この語を使うことは適切である。彼は自らが適切に説明した語句を異なる仕方で理解しようとする人に対してはそれ以上説明することはできないとして、ホッブズの反論を退けている。

ここでも両者の用語をめぐる理解の違いが、議論に決定的な食い違いを生じさせている。ホッブズが第三省察に対して与えた反論はいずれも観念に関わるものだが、デカルトの反論は次第に短くなり、ホッブズが観念という語を取り違えていることを指摘するだけで終わっている箇所もある。もちろん、デカルトのこうした用語法を前節と同様、非物体的な何かを残すためのスコラ学の残滓と見なすことはできるかもしれない。しかし、観念をめぐるホッブズの議論はあまりにも単純化されていることも事実だ。ここでの彼の反論は少なくとも2つの問題を抱えていると思われる。第一に、観念は本当に「物質的な事物の像」だけなのか、という点である。像という言葉にはそれが視覚的であることが含意されている。しかし、様々な感覚の中で果たして視覚だけが観念の原因なのだろうか。少なくともこの点では、デカルトがここで挙げる「精神によって直接知覚されるもの全て」という答えの方が観念の内実としては適切であるように思われる。第二に、ホッブズが挙げる火と盲人の例から神と人間の間を導き出す論証は果たして適切なのだろうか。人間は神の観念を持たなくても神が存在することを推論によって知るとされる。しかし、眼が見える人にとっては観念を持ちうる火と、あらゆる人間にとって観念を持ち得ない神を同一視していいのであろうか。また、仮に神について何らかのことを知りうるとして、その内容が観念でないとしたら何と呼ぶべきなのか。これらを明らかにするために、まずは彼の観念の規定をより細かく見る必要があるだろう。我々はここで「第三反論」を離れ、ホッブズ哲学における観念の位置付けについて考察してみたい。

実のところ、ホッブズが自らの著作の中で観念の語に言及する箇所は極めて少ない。彼の全著作を見渡してみても、観念についての体系的な説明を見出すことは難しい。彼にとって、観念はそれ自体で考察されるべき用語ではなく、類似した他の語とともに、「表象作用*imaginatio*」として理解されるべきものだからである²⁸。彼は『物体論』における表象作用を説明する箇所において、次のように述べる。

²⁷ OCM: Re. V, OL V: 260-261. Descartes AT VII: 181.

²⁸ 執筆時期としては「第三反論」に先立つ『法の原理』において、既に次のような記述が見られる。「我々の外部にある事物の性質についてのこの像*imagery*および表現*representation*を、我々はそれらについての概念*conception*、表象作用*imagination*、観念*ideas*、認知*notice*、あるいは知識と*knowledge*呼ぶ」(EL: I-1-8, EW IV: 3) これらの語についてのより細かい区別の考察として、Sacksteder 1978を見よ。

運動、静止、大きさ、そして形は視覚とともに触覚にも共通である。しかし、光も色も、形なしには存在しえない。さて、この「光や色をともなった形」の全体は、ギリシア語ではエイドス εἶδος、エイドロン εἶδωλον、そしてイデア ἰδέαと呼ばれ、ラテン語では形象 species および像 imago と呼ばれるのが常である（こうした言葉全ては見え方を意味する）。²⁹

ここでホッブズは「光や色をともなった形」の全体を呼ぶ様々な語があることを指摘する。ここには観念すなわちイデアと像の同一視も見られる。ただし、伝統的には様々な仕方で区別しうる語を、ホッブズはいずれも「見え方」を意味する語として統一している。彼はここでも観念が視覚的な像であると説明していることになるが、同時にそれは触覚においても共通であるとも言われている。では、観念と表象作用が置き換え可能であるとして、その表象作用はどのような仕方で生じるのであろうか。

ホッブズは表象作用が生じる仕組みを生理学的な仕方で語っている。そうした説明は彼の様々な著作の中で見出されるが、その内容はおよそ次のように整理することができる³⁰。まず、人間の外部にある物体が、人間身体の感覚器官を圧迫する。こうした圧迫によって生じる運動は、感覚器官から神経などを介して心臓や脳などの身体の内奥に伝達される。そこで生じる抵抗もしくは反対方向への運動が感覚である。感覚とはこのような外部の物体からもたらされた、身体内部における微弱な運動である。身体外部の運動がそうであるように、感覚もその原因から遠ざかるにつれて徐々にその運動は弱まっていく。この弱まりつつある感覚が表象作用と呼ばれるものである。表象作用とは外部の物体が感覚器官に作用していなくても、身体内部に微弱な運動が残っている状態を指す。そのため、たとえ物体が現前していなくとも、それらを思い出したり、思い描いたりすることができる。こうした説明の中で、ホッブズはあくまでも弱まりつつある感覚が表象作用であると述べており、表象作用の原因は視覚に限定されるものではない³¹。

以上から、我々は先に挙げたホッブズの反論の第一の問題に答えることができる。表象作用あるいは観念は、感覚を原因として生じる、身体内部における極めて微小な運動であり、視覚に限定されるものではない。ここから、デカルトとホッブズの観念の違いを改めて読みとることができる。デカルトが挙げる「精神によって直接知覚されるもの全て」という説明には、感覚に直接現れないものであっても観念を持ちうるという含意があった。これに対して、ホッブズの場合には、感覚を通さずに表象作用や観念が生じることはない。それらはあくまでも体内で生じている微弱な運動であり、外部の物体が人間身体を刺激することなしには考えられないものだからである。

ここから、我々は第二の問いについても考察を進めることができる。盲人にとっての火と、あらゆる人間にとっての神は、どちらも観念に基づく推論によって導き出されるという点で同一である。我々が観念を持つことができるのは、あくまでも火の暖かさや神が作った様々な被造物の観念に過ぎない。ただし、我々はそうした観念には何らかの原因が存在すると想定し、推論によって何らかの原因を措定する。火や神はあくまでもそうした推論の結果として導かれたものに過ぎず、直接的に観念が与えられるわけではないという点で同じである。重要なのは、ここでホッブズが言葉の介在を挙げていることである。盲人が火の存在について結論できるのは、自らを暖める

²⁹ “Motus, Quies, Magnitudo, Figura cum visu tactui communia sunt. Sed nec lumen, nec color sine figura esse potest. Totum autem illud, figura cum lumine vel colore, a Graecis εἶδος, et εἶδωλον, et ἰδέα; a Latinis species et imago, (quae voces omnes idem significant quod aspectus) appellari solet.” (DCo: IV-25-10. OL I: 329-330)

³⁰ ここでのホッブズにおける感覚と表象作用については、『法の原理』第1部第2章から第3章にかけて、『リヴァイアサン』第1部第1章から第3章にかけて、および『物体論』第25章の内容を敷衍している。

³¹ とはいえ、ホッブズにおいて視覚が優位であることはおそらく否定できない。たとえば、彼の『人間論』の大半は人間の視覚についての幾何光学的な分析であり、これは

何か「火」と呼ばれることを周囲の人の言葉によって知るからである。また、我々は観念の原因を推論によって遡った最初の原因を「神と命名する、もしくは呼ぶnominat vel appellat deum」という。推論によって知られる何かは感覚由来の観念ではなく、言葉によって知られるということになる。ここで確認しておきたいのは、ホッブズが観念と推論を区別していることである。デカルトは神が像を持たないことは認めつつ、我々が神について何らかのことを知っていることを観念の内に含めている。ホッブズが否定するのはこうした意味での観念の用法である。彼にとって、視覚的な像をはじめとする、感覚に原因を持つものだけが観念であり、それ以外は言葉に基づく推論として扱われなくてはならない。

以上から、我々は本節の冒頭の問いに答えることができる。ホッブズにとって、思惟は物体から独立した作用ではなく、物的な作用の一部に他ならない。というのも、思惟が生じているときに我々が抱えている観念とは、外部の物体によって引き起こされた感覚が弱まったものに過ぎず、それは運動の一種に過ぎないのである。人間の場合においても、実体と呼べるのは身体のみであり、精神はそうした実体に生じる物的作用の一樣態に過ぎないことになる³²。デカルトはもちろんこうした議論を拒絶するが、あくまでも自らの言葉の定義を確認するに留まっている。

第3節 観念の誘惑

ホッブズが思惟や観念を物的な作用として理解しようとしていることは明らかだ。もちろん、彼からすれば、デカルトが言葉の定義によって観念を物的な作用から区別される特権的な位置に置いていることは批判されるべきなのかもしれない。とはいえ、あらゆる観念が物的だと考えることは、実践的には困難な問題を生じさせるように思われる。第三省察に対して与えられた残りの反論のうちのいくつかは、こうした問題の考察へと向けられている。

まず、外部の事物に対する人間の反応という問題がある。前節で見たホッブズの説明は、観念とはいわば外部の物体が人間身体に刻印されたものとして述べられていた。だが、たとえ同じ刺激が与えられたとしても、人間によって異なる反応をすることはありえるのではないか。ホッブズが反論6で取り組むのは、まさにこうした場面だ³³。デカルトは人間が何らかの事物を欲したり、恐れたりする場合には、その事物の似姿を把握していると同時に、「その似姿以上の何か」を持っており、それこそが感情や意志であると述べる。これに対して、ホッブズはある人が向かってくるライオンから逃げるという例を挙げる。彼にしたがえば、これは向かってくるライオンの観念と、そこから逃げるという結果だけで説明できる。恐怖は思惟の一種ではあるものの、この場合の恐怖とは向かってくるライオンという観念だけであり、事物の似姿以上の何かを想定する必要はない。これに対して、デカルトは単にライオンを見ることと、それを恐れることは違うという簡潔ながらも核心的な回答をしている。もっとも、ここでデカルトが想定している観念が、単なるライオンの像ではなく、たとえば自分がライオンに襲われるという結果への恐怖だとすれば、おそらくホッブズはそれを観念ではなく推論と見なすだろう。観念として必要なのはあくまでもライオンの像であり、デカルトのように恐怖や意志を別に認める必要はない。本稿では深く立ち入ることはできないが、意志や感情といった人間の心的作用を機械論的にとらえるというホッブズの思考は、この時点で既に見られることになる³⁴。

³² 「[...]推論は名辞に、名辞は表象作用に依存し、そしておそらく表象作用は有機的な身体の運動に依存すると思われる。こうして、精神は有機的な身体の諸部分における何らかの運動に他ならないことになる」 OCM: Ob. IV, OL V: 258, AT VII: 178.

³³ OCM: Ob. VI, OL V: 261, Descartes AT VII: 182.

³⁴ デカルトへの反論を手がかりにホッブズにおける意志や感情を機械論的に解釈する考察として、木島1995がある。

次に、反論7から反論10にかけての、「本有観念*idea innata*」をめぐる一連の問題がある。デカルトは最も完全なるものとしての神の観念は人間に本有的に存在すると主張する。この本有観念は、感覚器官に現れてくるものでもなく、期待もせず現れ、さらには「私」によって作りだされるものでもない。こうした意味での本有観念が認められれば、感覚には直接現れない何かについて、より容易に語るができるように思われる。だが、ホッブズはこうした感覚に依存しない本有観念という考え方を一貫して退ける。第一に、デカルトは神についての観念を「私自身の観念が私に本有的であるのと同様に本有的である」と述べている。ホッブズがそもそも神の観念を認めないのは既に見た通りだ。反論7では、これに加えて、「私自身の観念」も本有的でないとして述べられる³⁵。彼によれば、「私」の観念は自分自身を見ることによって得られるものである。彼にとって、「私」の観念とはその身体以上の何かではない。たとえ、「私」の観念ということで靈魂を想定したとしても、靈魂そのものを見ることはできないため、それは「私」の身体運動を可能にする何かとして、やはり推論によって措定されたものに過ぎない。デカルトが「私」の観念を挙げたのは、それが本有観念として最も明らかだからであると思われる。しかし、ホッブズにとっては、そうした「私」の観念もまた、身体なしには考えることができないことになる。

さらに、デカルトの場合には、本有観念は知識の成立にとっても大きな意義を有している。彼は、見かけ上の太陽の大きさと、天文学によって導き出された大きさは異なるという例を挙げる。肉眼で見た太陽の観念は手で覆い隠せるほどに小さいとしても、天文学的な知見から得られた観念はそれを否定する。これに対して、ホッブズは反論8において、前者は観念だが、後者はそうした観念から得られた知見に基づく推論であると指摘する³⁶。太陽を肉眼で見たり、望遠鏡を通して見たりすることで、我々には太陽の様々な観念が与えられる。とはいえ、我々は一度に一つの観念しか持つことができない。そのため、太陽の真の大きさは、観念そのものではなく、様々な観念から推論によって導き出されなければならないということである。この区別が重要なのは、学問的な知識を確定するためにも本有観念は必要ではなく、あくまでも感覚から与えられた推論だけで十分であるとされる点である。このことは続く反論9においてホッブズが述べることから明らかである。

私は既に、神および靈魂についてのいかなる観念も与えられていないと述べた。私はこれに実体の観念をも付け加える。というのも、実体は、物質が偶有性と変化の基体である限りで、ただ推論によってのみ証されるのであり、それが把握されることもなければ、何らかの観念を我々に示すこともない。³⁷

実体はそれ自体として理解されるのではなく、あくまでも偶有性や変化の基体として推論を通じて理解される。本章の第1節で見た通り、この点は基体と作用の関係として、ホッブズとデカルトで合意されていたことである。ここでホッブズが明らかにしているのは、実体の理解は我々にとってはあくまでも推論でしかないということだ。既に見たように、太陽の真の姿、真の大きさはあくまでも推論としてのみ存在することになる。これと同じように、神や靈魂もまた実体として考えられる以上、それは観念ではなく推論によって導き出されなければならないことになる。

³⁵ OCM: Ob. VII, OL V: 262-263, AT VII: 183.

³⁶ OCM: Ob. VIII, OL V: 263, AT VII: 184.

³⁷ *Notavi sæpius ante neque Dei neque animæ dari ullam ideam : addo jam, neque substantiæ. Substantia enim, ut quæ est materia subjecta accidentibus et mutationibus, sola ratiocinatione evincitur, nec tamen concipitur, aut ideam ullam nobis exhibet.* OCM: Ob. IX, OL V: 264, AT VII: 185. ただし、ATでは「物質が偶有性と変化の基体である限りで」に相当する部分が()で囲われている。

しかし、ホッブズがここで挙げている実体についての議論は、ここでデカルトが主題としている神には該当するのであろうか。デカルトによれば、神は無限で、独立した、この上ない知性と力能を持ち、あらゆるものを創造した実体である。神は様々な実体の中でも特別な実体であるように思われる。こうした神すらも本有観念ではなく、他の事物と同様、外的な作用から導き出されるのであろうか。反論10において、ホッブズは次のような反論を展開している。

そのため、神の観念を我々が持ち、その観念の内に我々自身から生ずることができなかつた何かがあるかどうか我々が見るために、我々が神の属性を考察する際には、もし私の誤りでなければ、神という名辞で我々が思惟するものは、我々自身から生じることはできず、[我々の] 外的な対象以外から生じる必要はないということを私は見出す。というのも、神という名辞によって私は実体を理解する。すなわち、私は神が実在することを、観念を通じてではなく、推論によって理解する。[さらに、神は] 無限である。すなわち、その限界もしくは極限の部分を把握することも想像することもできず、それどころかより大なるものを想像することもできない。ここからして、「無限の」という名辞は神の無限の観念ではなく、むしろ私自身の限界なしに限度に由来するものである。[神はまた] 独立である。³⁸

ここでは「神の観念」が改めて退けられている。特に強調されているのは、神を理解するためには本有観念のような想定は必要ないということだ。神は他の事物と同様に、推論によって理解することができる。もちろん、デカルトが挙げるような様々な属性が神に帰されること自体はホッブズは否定していない。しかし、それらは何らかの積極的な規定ではない。神について述べられる無限や独立といった属性は、あくまでも人間が神についてそれ以上考えることができないという限界から消極的に導き出されるに過ぎない。さらに、この上ない知性や力能を持つと言われるが、神の知性や力能をそれ自体として見ることはできない。我々がそれらを知るのはあくまでも神がそうしたものによって作りだした何らかの事物を通じてである。これは創造者という点についても同様である。

私は自分自身が見たことを通じて、たとえば人間が生まれてくるところ、あるいは、人間が点から現在持っている形や大きさに成長するところを見たことから、創造についての何らかの像を思い描くことはできる。この観念を除いては、私は創造という名辞については何も観念を持つことがない。しかし、創造を証明するためには、創造された世界を想像することができるというだけでは十分ではない。

それ故また、何らかの無限で、独立して、この上ない力能を持つ等々の何ものかが存在することが論証されたとしても、創造者が存在することは帰結しない。ただし、他の全てのものを創造したと我々が信じている何かが存在するということから、世界はその何ものかによって創造されたと結論する人がいるとしたら、話は別であるが。³⁹

ホッブズの創造についてのこうした主張は、我々が第2章で見た創造の発生的な理解と繋がっているとされる。創造は人間の成長を見ることによって得られた観念を手がかりに推論によって導か

³⁸ Considerans attributa Dei, ut Dei ideam inde habeamus, et ut videamus an in illa aliquid sit quod a nobis ipsis non potuerit proficisci, invenio, ni fallor, neque a nobis proficisci quæ ad nomen Dei cogitamus, neque esse necessarium ut proficiscantur aliunde quam ab objectis externis. Nam Dei nomine intelligo substantiam ; hoc est, intelligo Deum existere, non per ideam, sed per ratiocinationem ; infinitam, hoc est quod non possum concipere neque imaginari terminos ejus sive partes extremas, quin adhuc possim imaginari ulteriores. Ex quo sequitur ad nomen infiniti non oriri ideam infinitatis divinæ, sed meorum ipsius finium sive limitum. Independentem, hoc est, non concipio causam ex qua Deus oriatur. (OCM: Ob. X, Ol V: 265, AT VII: 186)

³⁹ creationis imaginem quamdam mihi ipsi fingere possum ex iis quæ vidi, velut hominem nascentem sive crescentem velut ex puncto in figuram et magnitudinem quam nunc habet. Aliam ideam ad nomen creatoris nemo habet. Sed non sufficit ad probandam creationem, quod imaginari possumus mundum esse Creatum. Ideoque etsi demonstratum esset aliquid infinitum, independens, summe potens etc., existere, non tamen sequitur existere creatorem. Nisi quis putet recte inferri ex eo quod existit aliquid quod nos credimus creasse cætera omnia, ideo mundum ab eo fuisse aliquando creatum. (OCM: Ob. X, Ol V: 266-267, AT VII: 187) ATには改行はなく、一段落で述べられている。

れるのであり、創造それ自体の観念はやはり存在しない。さらに、先ほどから言われているような諸属性を持つ神が存在したとしても、それが直ちに世界の創造者であると導かれるわけではない。結局のところ、神について考えるために必要なのは、神が作った世界に存在する諸事物であって、神についての本有観念ではない。我々が神について何らかのことを知りうるとしたら、それは神の観念を持っているからではなく、神が作りだした様々な事物を通じて知りうる限りのことだけである。

以上からして、ホッブズが観念をあくまでも物的な感覚に由来するものと考えていることは明らかだ。観念は感情や意志のような形で、物体から受け取った運動に新たに何かを付け加えることはないし、本有観念のような外的事物なしに成立する観念もありえない。ホッブズにとって存在するのは感覚に由来する観念と、その観念に基づく推論だけである。他の哲学者が観念に様々な働きを認めたのに対し、彼は観念に極めて限定的な役割しか与えていない。その意味では、この時代の様々な哲学者の中で、ホッブズが観念の誘惑に負けなかった最後の一人だという指摘は正しい⁴⁰。

結論

ホッブズは『省察』への「第三反論」を通じて、一貫して精神が物体から独立しているというデカルトの主張を批判している。これは本稿がこれまで見てきたように、非物的実体の存在を認めないホッブズの第一哲学の根本原理から必然的に導かれることである。彼はデカルトの内にスコラ学の残滓を見出し、物体から独立した精神という実体を否定する。こうした批判は思惟の作用として考えられる思惟や観念にも及ぶ。ホッブズにとって、観念とはデカルトが述べた精神の非常に幅広い作用ではなく、あくまでも感覚に関連づけられたものに過ぎない。人間は身体外部の物体の運動から刺激を受けて、それに対する一定の反応を示すだけであり、感情や意志もこうした決定論的なプロセスの中で生じるにすぎない。さらに、デカルトが外的世界を認めるための重要な起点である神の生得観念も、生得観念なしに神について考えることができるという点から排除される。ホッブズにとって、人間の認識は観念か推論のいずれかである。伝統的な哲学やデカルトが認めてきた観念の様々な役割はホッブズにとってはもはや不要である。

こうした議論を振り返る限り、ホッブズの主張は一貫しており、少なくとも「真実らしいところがほとんどない」と言われるべきものではない。もちろん、彼はデカルトの用語法や議論の構造に忠実にしたがわなかったことは事実であり、多くの解釈者はこうした点をもってホッブズの限界を指摘してきた。しかし、哲学史におけるデカルトの権威から一度距離を置くならば、ホッブズの批判はデカルト哲学が前提としてしまっているスコラ的な要素を明らかにしている点で決して軽んじられるべきではない。少なくとも、デカルトが言葉の慣習に依拠して心身の区別や観念といったものを位置付けていたという回答を引き出した点で、彼の反論には十分な意義を認めることができるだろう。ホッブズからすれば、デカルトもまた言葉の操作によって本来は実体ではないものを実体化する哲学の伝統に参加していたということになるだろう。

もちろん、両者の対立点は第一哲学における言葉の用法だけに留まるものではない。デカルトは『省察』において哲学の第一原理を明らかにすると同時に、神の实在や靈魂の不死性といった主題も扱おうとしていた。この点からすれば、ホッブズの反論は神や靈魂を人間の推論によって導き出されるものに引き下げるものに他ならない。というのも、もしあらゆる実体が物的である

⁴⁰ 「私がホッブズについて論じようと思う理由の一つは、彼が当時の偉大な哲学者たちのなかで、言語と世界と精神に関する多くの問題に対する万能薬として「観念」というものを用いようという誘惑に負けなかった、最後の一人だからである」 (Hacking 1975, p. 18, 邦訳42頁)

とすれば、神や靈魂も物的であり、その永遠性や不死性はもはや認められなくなるであろうから⁴¹。実際、デカルトは1642年4月から1644年7月の間に書かれたと思われる書簡の中で、『市民論』の著者は「第三反論」の著者と同一人物であろうと述べた上で、その道德論や教会への攻撃を危険視している⁴²。両者の第一哲学の原理に関する意見の相違は、最終的には神学的問題を含む世界観全体へと波及している。デカルトがホッブズの反論を真剣にとりあげようとしなかった背景には、こうした神学的な問題に深入りする危険性があつたように思われる。

この「第三反論」は、デカルトとの論争を離れて単独で見た場合でも、ホッブズ哲学の形成を考える上で極めて重要な意義を持っている。これはホッブズが書いた哲学的著作としては極めて初期の論考であるにも関わらず、非物的実体の否定、観念と推論の区別といった彼の後の著作でも鍵となる主題が既に展開されている。こうした点で彼の唯物論的傾向は首尾一貫しており、この世界に物体以外の何かが存在する可能性をことごとく排除している。

⁴¹ 時期によって彼の態度は微妙に異なるものの、ホッブズは哲学的な議論においては靈魂の不死を認めていない。これについては『法の原理』の邦訳につけられた高野の訳注(90)が有益である。

⁴² 「『市民論』という書物について私が申し上げることができるのはただ、私は、この書物の著者が私の『省察』の「第三反論」の著者と同じ人だと判断しているということ、そしてまた私は、この著者を形而上学や自然学よりも道德論に長けた人だと評価しているということだけです。とは申しませんが、私は彼の原理にも原則にもまったく賛成できません。これらの原理原則は、すべての人間を悪意に満ちた者だと想定している点で、あるいは、悪意に満ちた者であることの口実をすべての人間に与えている点で、きわめて劣悪で、きわめて危険です。著者の目的はただ、君主制のために書くことです。それは、もっと高潔で、堅固な原則もつてすれば、彼がやったよりもずっとうまくしかりとできることでしょう。また彼は、教会やローマ・カトリックに対して、きわめて不都合な書き方をしています。したがって、もし彼が何かきわめて有力な厚情によって特別に支援されているのでなければ、彼はどのようにして自分の書物の禁書処分を免れることができるのか、私には分かりません」『デカルト全書簡集』書簡438、邦訳第6巻104頁。表記を一部変更した。

第4章 名辞・偶有性・真理

ホッブズはあらゆる実体を物体であると主張する。この場合の実体とは、直接的に認識することができるものではなく、その実体の作用の結果として与えられた観念から推論によって措定されるものである。また、彼は推論をある種の計算として考えており、それは実際には言葉によって進められることになる。前章では十分に考察することができなかつた、「第三反論」の反論4では次のように説明されている。

もし推論が「である」という言葉による名辞ないし名称の結合もしくは連結に他ならないとするならば、今や我々は何と言うべきであろうか。我々は推理によっては事物の本性については何も得ることがなく、むしろそれらの名称の意味について、我々の裁量に基づいて定めた協約にしたがって事物の名辞が確かに結びつけられているのか否かを結論するのである。もしこの通りであるとすれば——それはありうることなのだが——推論は名辞に、名辞は表象作用に、そして思うに、表象作用はおそらく、身体の諸器官の運動に依存することになるだろう。こうして、精神は身体の諸器官のいくつかの部分における運動以外の何ものでもないことになるだろう。¹

推論とは「であるest」という繫辞によって、2つの名辞を結びつけることである。この場合、推論は事物の本性ではなく、その名辞の結合が、人間同士が「裁量arbitrium」に基づいて取り決めた名辞の用法として適切か否かを結論する²。さらに、推論において用いられる名辞の取り決めは人間の表象作用に依存し、それは究極的には身体の諸器官の運動、すなわち感覚に依存することになるという。このこと自体は、前章までで考察した彼の唯物論の帰結として理解することはできる。しかし、その一方でここではそれとは異なる問題も発生している。もしも推論が名辞と名辞の結合であり、その名辞は人間の恣意的な取り決めに基づくものであるとすれば、この推論の妥当性は究極的には何によって担保されるのであろうか。

ホッブズのこうした主張に対して、もちろんデカルトは激しく反論した³。推論とは単なる名辞同士の結合ではなく事物の結合だ。もしそうでないとすれば、異なる言葉を話す外国人同士では同じ事物について同じ結論を下すことができない。そのため、推論にとって重要なのは、そこで用いられる言葉そのものではなく、言葉にとって指し示される事物の方だ。デカルトは推論によって真理が導かれるためには、名辞と事物の間に何らかの恣意的でない関係が必要であり、それがなくしては「天は地である」のような明らかに奇妙な命題も可能になってしまう。

デカルトの懸念はさしあたり正しいように思われる。人間が何らかの事物を正しく理解していると言えるためには、その事物の状態を言葉で正確に表現することが可能でなければならない。ところが、ホッブズが言うように名辞とは人間の取り決め過ぎないのだとすれば、事物と名辞

¹ “Quid jam dicimus, si forte ratiocinatio nihil aliud sit quam copulatio et concatenatio nominum sive appellationum per verbum hoc est? Unde colligimus ratione nihil omnino de natura rerum, sed de earum appellationibus: nimirum, utrum copulemus rerum nomina secundum pacta, quae arbitrio nostro fecimus circa ipsarum significationes, vel non. Si hoc sit, sicut esse potest, ratiocinatio dependebit a nominibus, nomina ab imaginatione, et imaginatio forte, sicut sentio, ab organorum corporeorum motu: et sic mens nihil aliud erit praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici.” OCM: Ob. IV, OL V: 257-258. Descartes AT VII: 178. ATは「名称の意味について、我々の裁量に基づいて定めた」に相当する部分が（ ）で囲われている。

² 現行の邦訳においては、このarbitriumは「自由意志」や「意志」と訳されていることが多い。しかし、意志についてはvoluntasを用い、arbitriumとは区別されるべきであると思われる。実際、ホッブズも基本的には自由意志批判などの文脈ではvoluntasを用い、arbitriumはこうした目印や記号の決定という文脈で使っている。そのため、本稿ではarbitriumには「裁量」の訳語を用いる。ただし、『人間論』第11章第2節では例外的に欲求や熟慮などの問題について「自由裁量liberum arbitrium」の語が用いられている。

³ OCM: Ob. IVRe., OL V: 258-259.

との間には真の関係はない。このような前提の下では、人間が自然について何を主張しようとも、それはあくまでも特定の人間によって取り決められた言葉使いを確認しているに過ぎず、事物や世界の真のあり方には対応していないことになる。もしそうなれば、言葉と事物の対応関係としての真理はもはや意味を持たないだろう。ライプニッツは「ニゾリウスへの序文」において、ホッブズのこうした真理観を批判的に取り上げている⁴。

オッカム自身は、今日のトマス・ホッブズと比べると、それほど唯名論者ではなかったと私は考えている。実を言えば、ホッブズは唯名的な立場よりもさらに進んでしまったように私には思われる。というのも、彼は唯名論者たちのように普遍を名辞に還元するだけでは満足せず、事物の真理そのものが名辞の内にあり、さらには真理は人間の裁量に依存すると主張した。というのも、[彼によれば] 真理とは用語の定義に依存し、用語の定義は人間の裁量に依存するからである。⁵

ライプニッツによれば、ホッブズの立場はオッカムのような唯名論からさらに進んでしまっている。というのも、「事物の真理」が名辞の内にあり、しかも名辞は人間の裁量によって取り決められるとするホッブズの主張は、真理が人間の裁量に依存するというに他ならないからだ。もっとも、彼のこうした要約に対応することをホッブズが自らの著作の中で直接述べているわけではない。おそらくライプニッツは、前述のデカルトとの論争などを踏まえてこうした批判を展開したものと思われる⁶。だが、ホッブズが「真理と虚偽は事物ではなく、言葉の属性である」と述べていることは事実であり、ライプニッツの批判は全くの勘違いに基づくものでもない⁷。もし人間の用いる名辞のうちには真理がないとすれば、伝統的に神が担保してきたような意味での真理は存在しないことになるのではないか⁸。

本章では、こうした批判について、次の3つ点から検討を加える。第一に、ホッブズにおける名辞の恣意的な取り決めの際意である。名辞は人間の裁量によって定められたと彼が考えていたこと自体は事実だ。しかし、その場合に、先にデカルトやライプニッツが危惧していたような問題は本当に生じてしまうのであろうか。仮に名辞が完全に人間の裁量によって決まるとしても、それは直ちに名辞と事物との一切の関係が恣意的であることを意味するものではない。第二に、名辞と事物を繋ぐものとしてホッブズが想定する偶有性の解釈である。彼によれば、物体に付随する偶有性こそが様々な名辞の原因になる。ところが、この偶有性をどのように位置付けるかについては解釈者によって様々な見解がある。我々はそれらを踏まえつつ、改めて偶有性の定義を分析し、それに適切な位置づけを与える必要があるだろう。第三に、以上の名辞と偶有性の検討を踏まえた真理の位置づけである。ホッブズが真理を言葉の問題としてとらえ直していることは事実だが、それは必ずしも真理の恣意性を帰結するものではない。少なくとも、あらゆる人間があらゆることを真理として策定できると彼が考えていたわけではない。

⁴ このテキストの概要について、まずは以下を見よ。Aiton 1985, pp. 31-32, 邦訳57-59頁。また、このテキストを含むライプニッツのホッブズ批判と唯名論の関係については清水 2001を見よ。

⁵ “[...] ut credam ipsum Occamum non fuisse Nominaliorem, quam nunc est Thomas Hobbes, qui, ut verum fatear, mihi plusquam nominalis videtur. Non contentus enim cum Nominalibus universalia ad nomina reducere, ipsam rerum veritatem ait in nominibus consistere, ac, quod majus est, pendere ab arbitrio humano, quia veritas pendeat a definitionibus terminorum, definitiones autem terminorum ab arbitrio humano.” (Leibniz G-IV: 158)

⁶ Bolton 1977, p. 245.

⁷ LevL: I-4, OL III: 26, NM: 54-55.

⁸ たとえば、トマス・アクィナスは『真理論』第1問題第2項において次のように述べている。「それゆえに、たとえ人間の知性が存在しないとしても、なお諸事物は神の知性との関係において真なるものである」(アクィナス 2018, p. 44)

第1節 名辞

ホップズは『リヴァイアサン』第4章において、「名辞Nomen」あるいは「名称Appellatio」とその結合による「言葉Sermo」の発明を「最も高貴にして有益な発明」と述べている⁹。人間は言葉によってはじめて自らの思考を記憶し、記憶を想起し、他人と交際することが可能になり、言葉なしには様々な学問も社会も存在しない。言葉があることによって人間は他の動物と区別されるのである¹⁰。ホップズのこうした記述からは、彼が人間にとっての言語を極めて重要なものと考え、さらに言語とは名辞や名称の結合と考えていることが読み取れる。しかし、『リヴァイアサン』においてはこの名辞に関する原理的な説明は必ずしも深く掘り下げられているわけではない。そのため、彼が名辞について包括的な説明を行っている『物体論』第2章を読み解くことから始めよう。

『物体論』第2章では、哲学のための名辞の必要性から議論がはじまっている。人間の記憶は失われやすく、思考は移ろいやすい。記憶や思考を呼び起こし、記録することができなければ、複雑な思考を何度も最初から繰り返さなければならなくなり、哲学をはじめすることはできない。そこで、過去の思考を想起し、思考の流れを記録するために用いられるのが、「目印nota」である。この目印を手がかりにすることで、我々は過去の思考を心の内に回復することができるようになる¹¹。ただし、目印はあくまでも思考する当人が自分のために用いるものだけを指す。自らの思考を他人に伝達するためには、用いられている目印によって指し示されているものが他人にも共有可能でなければならない。この共有された目印が「記号signum」であり、これによって人間は他人に知識を伝達することができる¹²。目印や記号は、思考の想起や伝達に用いることができれば、どのようなものであっても構わない。特定の文脈においてその役割を果たすことができれば、表現したい事柄と用いられるものとの間に直接の関係は必要ない。たとえば、畑の境界を示すために石を使うように、どのような事柄について、どのような目印や記号を使っても構わない。それを定めるのは人間の「裁量arbitrium」次第だからである。

このような目印や記号の中で、人間の声によって作られたものが名辞である¹³。名辞は目印と記号の役割をどちらも果たすことが出来る。ただし、名辞はあくまでも目印や記号の一種であるため、どのような名辞が用いられるかはあくまでも人間の裁量に依存する。

ところで、私は様々な名辞が人間の裁量によって生じたことを前提にしたが、このことは簡単な理由によるので、疑う余地は少しもないと仮定してよいと判断した。というのも、新しい言葉は毎日のように生まれ、過去のもものは亡び、異なる民族は異なる言葉を使い、つまるところ、言葉と事物の間にはいかなる類似性もなければ、両者を比較することもできないからである。こうしたことを見ている人が、事物の本性が事物そのもの名辞を与えるなどという考えを自らの心に抱くことはあるだろうか。¹⁴

⁹ LevL, I-4, OL III: 21, NM: 49. ホップズの言語に関する基本的な見解は『法の原理』第5章、『人間論』第10章などでも共通している。

¹⁰ 人間と動物の差異については『市民論』第5章第5節における考察も見よ。

¹¹ DCo: II-1, OL I: 12.

¹² DCo: II-2, OL I: 12.

¹³ DCo: II-3, OL I: 13.

¹⁴ “Quod autem nomina ab arbitrio hominum orta esse supposuerim, rem minime dubiam brevitatis causa assumi posse judicavi; cui enim, qui verba quotidie nova nasci, vetera aboleri, diversa diversis gentibus in usu esse, denique qui inter res et verba neque similitudinem esse neque comparationem ullam institui posse videt, in animum venire potest naturas rerum sibimet ipsis nomina sua praebuisse?” DCo: II-4, OL I: 14.

どのような事物に対して、どのような名辞が用いられるかは、時代や地域によって大きく異なる。必要に応じて新しい言葉が作られることもあれば、古い言葉が使われなくなることもある。さらに、学者たちはしばしば「放物線」や「シッソイド」といった新しい語を案出することもある。これらは自らの新たな考えを伝えるためには言葉を新たに作る必要があり、またそれが可能であることを示している。名辞はあくまでも人間がその裁量によって定めたものであり、事物そのものの本性によって決まるわけではない。

事物の名がどのように決まるのかといった問題は、古代から存在する哲学的問題だ¹⁵。大きくいえば、事物そのものが名辞の原因となるのか、さもなくば事物の名辞は人間の取り決めによって決まるのかという立場が考えられる。ここまでの考察からして、ホッブズが後者の立場に近いことは明らかだろう。しかし、この問題についてはもうひとつの可能性が考えられる。すなわち、あらゆる事物の作者である神が、言語の作者でもあるという可能性である。事物の本性が名辞になるという考え方を退けるとしても、事物の作者である神が事物の正しい名前を定め、それを最初の人間であるアダムに伝えていたと考えることはできる¹⁶。ホッブズはこうした「アダムの言語」の可能性について、先の引用に続いて次のように述べている。

というのも、我々の祖先が最初に用いていた動物や何らかの事物の名辞は、神が自らの裁量によってのみ定められたのだが、その後バベルの塔での出来事によって、あるいは時の経過によって、失われ忘れられ、そうしたところでは人間の裁量によって発明され、受け入れられた名辞が代わりに用いられるようになった。¹⁷

ここでホッブズが述べているのは、事物の名辞は神によって定められ、我々の祖先に伝えられ、その後バベルの塔の出来事によって失われ、人間が考案した名辞に取って代わられたということである。つまるところ、名辞の最初の作者は神であり、現在は失われたとはいえ、神と最初の人間であるアダムとの間で用いられた名辞が存在したことを認めている。

ただし、名辞の作者をめぐるホッブズの主張は時期によって変化している。『物体論』の前に公刊された英語版『リヴァイアサン』においては「言葉の最初の作者は神自身である」と明言されている¹⁸。ところが、ラテン語版『リヴァイアサン』においては同じ箇所が「言葉の最初の作者はアダムであり、彼は神が彼に対して見せた被造物に命名した」と、書き換えられている¹⁹。これは決して些細な修正ではない。というのも、既に述べたように、失われたアダムの言語が存在し、それが事物の作者である神によって定められたものだとすれば、そうした言語は現在の人間が用いている言葉よりも事物の本性をよく表していると考えられうる。それは場合によっては、スコラ学用語と同様に、神聖な言葉として民衆の支配に使われてしまうかもしれない。彼が2つの『リヴァイアサン』の間で言語の作者を神からアダムに書き換えたのは、そうした人間の言語を超越

¹⁵ プラトンの対話篇『クラテュロス』はこうした問題に考察にあてられたものである。また、アリストテレスにおいても「また名詞が取り決めによって成立すると言ったのは、どんな名詞も自然において成立しているのではなくて、それが符号となるときに成立するからだ」（アリストテレス『命題論』第2章 a20）と述べられている。

¹⁶ アダムと神が交わっていたアダムの言語、完全なる言語をめぐる初期近代の言説については、以下を見よ。エーコ 2011, 第6章; フーコー 1974, 第2章。

¹⁷ “Quamquam enim nomina quaedam animalium aliarumque rerum, quibus parentes nostri primi uterentur, docuerit Deus, ea tamen arbitrio suo posuit, et postea tum ad turrim Babel, tum etiam procedente tempore passim in desuetudinem et oblivionem abierunt aliaque in eorum locum arbitrio hominum inventa et recepta successerunt.” DCo: II-4. OL I: 14

¹⁸ “The first author of speech was God himself” LevE: I-4, EW III: NM: 48.

¹⁹ LevL: I-4, NM: 49.

た言語を根本から取り去るためであったように思われる。おそらく、ホップズは「創世記」の記述を読み直し、必ずしも神が名辞を定め、人間に教えたと聖書に書かれているわけではないことに気がついたのだろう²⁰。『物体論』とラテン語版『リヴァイアサン』の間に書かれた『人間論』では、神が人間に対して事物を示し、それに対して人間が命名をして、それが子孫へと受け継がれていったと述べられている²¹。それ以前の聖書の記述の中で、神がアダムに対して禁止や命令を与えてた手段は、言葉ではなく神の超自然的な力によるものであるという。以上から、ホップズにおける言語の作者の問題は次のように整理できる。まず、いずれの時期においても、現在用いられている言葉が人間の裁量によって定められている点で、彼は一貫している。ただし、おそらくは『人間論』の執筆を転機として、そもそも言語とは最初から人間によって定められたと述べられるようになった。こうして、神はあらゆる事物の作者ではあるが、言葉に関しては人間が作者であることになる。神が言葉の作者であることが否定されることで、名辞と事物の間には人間の裁量に基づく関係のみが残り、言葉の神秘性は問題にならなくなる。

こうした名辞と事物の分離には、言葉を脱神秘化する以外にも利点がある。すなわち、名辞によって示すことができるのは、自然の中に存在する事物だけではないという点だ。というのも、目印や記号は人間の記憶や思考を表すために定められたものであり、これは名辞についても同じだからである。ホップズによれば、名辞は事物そのものの記号ではなく、名辞を使う人が抱えている概念の記号である²²。そのため、人間が感覚を通じて外部から受け取った観念や表象作用はもちろん、そこから推論を進めることで得られた思考に対しても名辞を使って呼ぶことができる。たとえば、「ゼロnihil」という名辞に対応する事物は自然の内には存在しないが、算術の答えとしてこの名辞が必要になる。彼にしたがえば、名辞は人間の思考の内において「名づけられたものnominatum」と関係しているのだから、こうした自然に存在しないものについての名辞であっても、「学問上の理由doctrinae causa」で事物と呼ぶことが許されるという²³。名辞は事物ではなく思考の記号であるため、神が創造した自然物以外についても名辞を用いて語るができる。

しかし、名辞が事物ではなく思考の記号であるとしても、思考と事物の関係からどのように名辞が生じてくるのであろうか。ホップズはこの問題を『物体論』第2章の後半からはじまる名辞の様々な区分においてではなく、「命題」について扱う第3章において考察している。名辞と名辞を結びつけることにより、様々な「陳述oratio」が生じる²⁴。それは疑問や約束、命令の他、様々な感情を示すために用いられるし、名辞の系列と思考の系列が対応していない無意味な陳述もありうる。こうした陳述の様々な種類の中で、哲学において用いられるのが、肯定や否定、真と偽と示す「命題propositio」である。命題は、たとえば「人間は動物であるHomo est animal」のように、2つの名辞が「である」という動詞によって結合されて、前の名辞が後の名辞に含まれている陳述を指す²⁵。命題は、前の名辞である主語、後の名辞である述語、両者を結ぶ動詞である繫辞から構成されている。

²⁰ 「神である主は、あらゆる野の獣、あらゆる空の鳥を土で形づくり、人のところへ連れて来られた。人がそれぞれをどのように名付けるか見るためであった。人が生き物にそれぞれ名を付けると、それがすべて生き物の名となった」
（「創世記」第2章第19節）

²¹ DH: X-2.

²² DCo: II-5.

²³ DCo: II-6, OL I: 15-16.

²⁴ DCo: III-1, OL I: 26-27.

²⁵ DCo: III-2, OL I: 27.

もつとも、あらゆる命題が「人間」や「動物」のような類いの名辞同士の結合とは限らない。たとえば、「物体は可動的であるCorpus est mobile」という命題の場合、単に前者が後者に含まれるというだけでなく、「物体」という名辞についての何らかの定義ないしは説明がなされたと理解される。そこで重要になるのが、ホップズが導入する「具体的名辞」と「抽象的名辞」の区別である²⁶。具体的名辞とは「指定されたものsuppositum」もしくは「基体subjectum / ὑποκείμενον」のことであり、具体例としては「物体」や「可動的なもの」、そして「アッピウス」などが挙げられている。これに対して、抽象的名辞は「存在すると前提された事物のうちにあつて具体的名辞の原因を指示する名辞」であるとされる。具体例としては「物体であること」や「可動的であること」、さらには「アッピウス性」などが挙げられている。先ほどの例の場合、あるものが「物体」と呼ばれるのかについて、「可動的である」という抽象的名辞によって示される原因が説明されていることになる。

以上の名辞の区別を踏まえた上で、ホップズは名辞が最終的に何を原因として生じるのかについて次のように述べる。

さて、名辞の原因は我々の概念の原因と同じである。すなわち、それは事物の概念を抱かせる、何らかの力能や作用、変状もしくはある人々の言い方ではその事物の様態であるが、多くの場合には偶有性と呼ばれている。私の述べる偶有性とは、必然性に対する偶然的という意味ではない。そうではなく、偶有性とは名辞の原因が事物そのものでも事物の諸部分でもないが、事物そのものに伴っていて、（延長を除けば）その事物から消滅したり、破壊されたりすることはありうるが、引き離されることはできないのである。²⁷

名辞の原因とは「偶有性Accidentia」である。偶有性という語自体は、伝統的な哲学においても用いられてきた。ただし、ホップズはここである事物に偶然に備わっている性質といった意味でこの語を用いているわけではない。もちろん、ある事物から消滅することはありえるという点では、事物に偶然的に備わる状態という意味も完全になくなっていないわけではない。だが、ここで強調されているのは、偶有性は消滅することはありえたとしても、物体から切り離すことはできないという点である。たとえば、ある人間が歩いているとすれば、歩いていることはその偶有性として考えられる。その人は常に歩き続けるわけではなく、やがて立ち止まれば歩くという偶有性は消え去るからである。しかし、歩くという偶有性は消え去るとしても、歩く人なしに歩くことは決して理解されない。彼が強調しているのは偶有性のこうした側面である。

こうした偶有性の規定は、歩くことを歩くものから切り離すことができないという、前章で見たデカルトとの論争を想起させる²⁸。さらに、先ほど見た具体的名辞と抽象的名辞の区別を踏まえるならば、ホップズの認識論と名辞の関係を整理することができるだろう。すなわち、実体や基体、あるいは事物や物体と呼ばれるものに対して与えられるのが具体的名辞であり、偶有性や作用と呼ばれる物体の様々な性質や状態に与えられるのが抽象的名辞である。このことは彼が抽象名辞の濫用について語る部分から明らかだ²⁹。彼は抽象名辞が人間の思考において極めて有用であることを認める。たとえば、ある物体の大きさが2倍になったと想定して計算する場合、考えなけ

²⁶ DCo: III-3, OL I: 27.

²⁷ “Causae autem nominum eadem sunt quae nostrorum conceptuum, nimirum potentia aliqua vel actio vel affectio rei conceptae vel, ut aliqui loquuntur, modi ejus, plerumque autem vocantur Accidentia. Accidentia dico non eo sensu, quo accidens opponitur necessario, sed quia non sunt res ipsae nec rerum partes, ita tamen res ipsas comitantur, ut (excepta extensione) perire et destrui possint, abstrahi non possint.” (DCo: I-2-3, OL I: 29)

²⁸ OCM: Ob. II, OL V: 253.

²⁹ DCo: III-4, OL I: 30.

ればならないのは物体そのものではなく、物体の持つ大きさという特性である。こうしたことを考えるためには、物体から区別された偶有性と、それを指し示す抽象名辞が必要不可欠になる。しかし、抽象名辞が濫用されると、偶有性が物体から切り離されてそれ自体として考えられるようになる。既に第1章で見た「分離的本質」などの無意味な語も、こうした抽象的名辞の濫用から生じた誤りであると彼は述べている。それらは繫辞から派生した「本質」などの言葉を「実在性 *realitas*」や「何性 *quiditas*」といった語と混同したことによって生じたからである。こうして、ホッブズはデカルトとの論争において基体と作用の区別を強調したのと同様、具体的名辞と抽象的名辞との間にも区別を主張し、後者の濫用を批判するのである。

以上からして、ホッブズが名辞と事物の関係をどのように位置付けたのかを整理することが出来る。彼は名辞の作者が人間であり、人間の裁量に基づいて名辞が定められたとすることで、名辞や言葉についての神秘性を剥ぎ取ろうとした。名辞は事物そのものではなく、事物について人間が抱く概念の記号である。この意味では、事物と名辞の間には明らかな断絶がある。ただし、この断絶は、デカルトが危惧したような名辞が完全に事物から独立してしまい、異なる言語を話す人同士は同じ事物について語るができないといった問題を帰結するものではない。というのも、ホッブズは名辞や概念の原因として物体の偶有性を挙げているからだ。偶有性は物体そのものからは区別されるが、それから切り離されることはなく、名辞の原因となる。だとすれば、彼がまず主張しているのは、あくまでもある物体をどのような名辞で呼ぶのかは人間の裁量に基づくということに過ぎない。同じ事物を様々な言語の様々な名辞で呼ぶことができるのは、この意味ではむしろ当然である。だが、そうした事物と名辞の間に想定される偶有性について、どのように考えればよいだろうか。我々は今や、名辞から偶有性の考察へと進まなければならない。

第2節 偶有性

偶有性は物体そのものではない³⁰。それは常に物体に付随した仕方ではしか考えられないため、実体ではない。厳密な用法から距離を置くならば、偶有性とは、物体に付随した様々な作用や状態、あるいは性質を指すと考えられる。ただし、そうした性質が切り離されてそれ自体として考えられるようになると、抽象名辞の濫用、およびそこからして非物体的実体のような問題が生じてくる。その意味で、ホッブズにとって偶有性をどのように定義するかは極めて重要な意義を持っている。

ところが、先行研究において、ホッブズの偶有性の定義は両義的であると指摘されてきた³¹。ライエンホルストの言葉を借りれば、彼の偶有性の定義には、偶有性を物体に内在するものと考え「实在論的 *realist*」な定義と、人間が物体を把握する際の仕方という「現象論的 *phenomenalist*」な定義が存在することになる³²。川添にしたがえば、このどちらの定義を重視するかによって、解釈者の抱くホッブズ像は大きく変わってしまうという³³。というのも、もし偶有性が物体に内在するとすれば、その偶有性を原因として名辞は事物の正しい姿を描き出すことが出来る。逆に、もし偶有性が人間による物体の把握の仕方であるとすれば、事物の正しい姿はあくまでも人間が一定の仕方ではしか存在しないことになる。しかし、ホッブズは偶有性に対して2つの

³⁰ 『物体論』における偶有性の最初の用例は、第2章第15節における範疇の分類においてであり、そこでは「物体でないもの、すなわち偶有性 *Non Corpus sive Accidens*」と述べられている(DCo: II-15)。

³¹ 偶有性が二通りの仕方では定義されているという見解は、ホッブズ研究において比較的古くから存在する指摘である。たとえば、以下を参照。岸畑 1974, pp. 81-86; Malherbe 1988, pp. 47-48; Martinich 1995, pp. 53-54.

³² Leijenhorst 2002, pp. 155-159.

³³ 川添 2010, p. 96-97.

異なる定義を与えているのであろうか。あるいは、こうした2つの定義を選択する必要はあるのだろうか。ホッブズにおける事物と言葉の関係を理解するためには、両者を繋ぐものとしての偶有性の曖昧さを取り除く必要がある。

ホッブズは『物体論』第8章第2節全体を通して偶有性の定義について述べている。ここでのホッブズの記述が一見して錯綜しているように見えることは否定できない。とはいえ、改めてこの箇所の全文を注意深く検討し、そこで問いの構造に注目するならば、彼が何を問題にしようとしていたのかを明らかにすることができる。

[A]これに対して、偶有性とは何かについては、定義よりも例を用いたほうが容易に説明できる。そのため、物体がある空間を占めている、すなわちある空間と等しく延長していると考えよう。この空間と等しい延長は、延長している物体そのものではない。同様に、同じ物体が移動すると考えるならば、この移動は移動した物体そのものではない。あるいは、この物体が移動しないと考えるならば、この移動しないこと、つまり静止は、静止している物体そのものではない。ではそれらは何なのか、それらは物体の偶有性である。[B]しかし、ここで問われているのは「偶有性とは何か」それ自体である。なるほどこの問いにおいては、我々が理解していることが問われていて、問われなければならなかったことが問われていない。というのも、何かが延長しているとか、動いているとか動いていないと述べる人を、常に同じ仕方では理解しないような人は誰もいないからである。[C]ところが、多くの人々は「偶有性とは何かである」、すなわちそれが自然の事物のある部分であると言われることを望んでいる。実のところ、偶有性はそうしたものではないのだが。[D]こうした人々を満足させるために、可能な限り最善の答え方をしている人々がいる。彼らは、偶有性を「物体がそれに基づいて把握される物体の様態」と定義している。これは「偶有性とは、その概念を我々に刻印する物体の能力である」と述べるのと同じことである。[E]この定義は問われていることに答えるものではないが、問われなければならなかったことへの答えにはなっている。すなわち、[問われなければならなかったのは]「物体のある部分がこちらに、別の部分はあちらに現れることはなぜ起きるのか」ということであり、これには「延長のゆえに」が正しい答えとなるだろう。あるいは、「ある物体の全体が、連続してこちらやあちらに見られるのは何によって起こるのか」ということについても、「運動のゆえに」と答えられるだろう。最後に、「同じ空間が違う時間に何かによって占められていると思われるのは何のために起こるのか」には、「それが動かされなかったから」と答えられるだろう。[F]というのも、物体の名辞、すなわち具体的名辞について「それは何か」と問われた場合には、定義によって答えることができる。というのも、そこで問われているのは言葉の意味だけだからである。だが、もし抽象的名辞について「それは何か」と問われた場合には、何かがあればこの仕方では生じていることの原因が問われている。たとえば、「硬いものとは何か」と問われた場合には、「硬いものとは、全体が動かない限り、その部分が動くことがないもの」と答えられる。しかし、「硬さとは何か」と問われたら、全体が動かない限り部分が動かないことの原因が示されなければならない。[G]したがって、「偶有性とは物体の把握の仕方である」と定義される。³⁴

³⁴ “[A]Quid autem sit Accidens, non tam facile definitione quam exemplis explicari potest. Cogitemus igitur corpus spatium aliquod occupare sive cum eo coextendi: coextensio illa non est ipsum corpus coextensum. Similiter cogitemus corpus idem transferri: illa translatio non est ipsum corpus translatum. Vel cogitemus corpus illud non transferri: illa non translatio seu qui es non est corpus ipsum quiescens. Quid ergo sunt? Sunt corporis accidentia. [B]Sed hoc ipsum quaerimus, *quid sit Accidens*. In quo quidem quod intelligimus, quaerimus, quod quaerendum erat, non quaerimus. Quis enim est, qui dicentem aliquid extendi vel moveri vel non moveri, non semper et eodem modo intelligit? [C]Volunt tamen plerique dici sibi *Accidens esse aliquid*, scilicet partem aliquam rerum naturalium, cum revera pars earum non sit. [D]His ut satisfiat, optime, quantum fieri potest, respondent illi, qui accidens definiunt esse *modum corporis, juxta quem concipitur*; quod est idem ac si dicerent *Accidens esse facultatem corporis, qua sui conceptum nobis imprimit*. [E]Qua definitione etsi non respondeatur ad id quod quaeritur, respondetur tamen ad id quod quaerendum erat, nimirum *Unde accidit, quod corporis una pars hinc, altera illinc appeareat?* Sic enim recte respondebitur: *Propter extensionem*. Vel *Unde accidit, quod totum corpus continuo modo hinc, modo illinc conspicitur?* Et respondebitur: *Propter motum*. Vel denique *Unde accidit, ut idem spatium tempore aliquo occupari videatur?*, ut respondeatur: *Propterea quod non est motum*. [F]Nam si de nomine corporis, id est, de nomine concreto interrogatur: *quid est?*, per definitionem respondendum est; quaeritur enim vocis significatio tantum. Verum si de nomine abstracto quaeratur: *quid est?*, quaeritur causa, quare aliquid hoc vel illo modo apparet. Ut si quaeratur, *quid sit durum*, respondebitur: *Durum est, cujus pars non cedit nisi cedente toto*; at si quaeratur, *durities quid sit*, ostendenda est causa, quare nisi cedente toto pars non cedit. [G]Definiemus igitur *Accidens esse concipiendi corporis modum*.” DC0: VIII-3, OL I: 91-92. [A]から[G]の記号については、引用者が読解のために付与したものである。

まずは全体の構造を確認しておこう。この節は「これに対してautem」という逆接の接続詞で始まっている。これは直前の節において物体の定義が与えられたことに対応している³⁵。おそらく、ホッブズはここで「偶有性とは何か」という問い自体に、「物体とは何か」と問う場合とは異なる困難さがあることを念頭に置いていると思われる。その上で、彼はこの「偶有性とは何か」という問いに対して、定義ではなく例によって答える[A]、上で述べた实在論的な定義に相当する[D]、さらには現象論的な定義としての[G]という、3つの答えを示している。

まず、[A]において、偶有性については定義よりも例の方が説明が容易であると述べられる。ホッブズは偶有性の例として、物体の延長、運動、静止を挙げる。これらは物体に付随してはいるものの、物体そのものではないため、偶有性である。この後でも見るように、延長や運動は偶有性の中でもとりわけ重要な位置付けを持つ。だが、[B]で述べられているように、「偶有性とは何か」について例を挙げて答えることは、「問われなければならなかったこと」には答えていないという。たとえば「人間とは何か」という問いに対してペテロやパウロのような個人名を挙げて答えることは、問いの主旨に対する正しい答えではない。これと同様に、偶有性の例として延長や運動などを挙げることは、ある意味では自明なことを確認したに過ぎない。そのため、「偶有性とは何か」に対して具体例を挙げる答え方は最終的な答えにはならない。

続く[C]において、ホッブズは偶有性を「何かaliquid」、すなわち自然の事物の部分であると言って欲しい多くの人々がいると述べる。彼は何を言おうとしているのであろうか。まず、明言こそされていないが、ここで彼が念頭に置いていた人々とは、同時代のアリストテレス主義の影響下にある人々であろう。彼は感覚の原因となる質が、物体の特定の部分に内在すると考える人々を批判し、それをしばしばアリストテレスの学説と結びつけている³⁶。そうした人々は、「偶有性とは何か」という問いに対して、具体的な何か、つまり事物の名辞が答えられることを期待していることになる。しかし、偶有性はそもそも物体ではないのだから、このような理解は誤りである。

だが、偶有性が物体の一部であることは誤りであるとしても、偶有性が物体の側にあると考えること自体は必ずしも否定できない。そこで、[D]においては、そうした人々を満足させるための最善の答え方をしている人々の見解が導入される。これこそが实在論的定義と呼ばれる、偶有性を物体の「様態modus」もしくは「能力facultas」として理解する定義である。こうした定義にしたがう限りでは、偶有性とは物体の内に、あるいは少なくとも認識する主体としての人間ではなく客体としての物体の側に存在し、我々の精神に何らかの概念を生じさせる能力であることになる。様態や能力である限りにおいて、偶有性は物体そのものからは区別され、偶有性が事物の内にあると考える人々をも満足させる。こうした定義には後期アリストテレス主義の影響が指摘されている³⁷。偶有性を物体に内在すると考える解釈の中では、こうした定義こそが最善であるということになるだろう。

さらに、続く[E]では、こうした定義が「問われていること」には答えていないが、「問われなければならなかったこと」には答えているという。その後で、延長や運動などに触れられているため、一見すると[A]との違いがわかりにくい。しかし、ここでは単に偶有性についての名辞を挙げるだけでなく、それが特定の現象の原因として述べられている。偶有性について「問われなければならなかったこと」とは、まさにこうした特定の現象を成り立たせる原因であることだ。その理由は、[F]で示されているように、我々が前節において見た、具体的名辞と抽象的名辞の区別に

³⁵ この冒頭の“autem”は本田訳では「さて」と訳されている。本稿は逆接と明確にわかるように訳したが、物体の定義との対置という内容上の観点の他、英語版『物体論』ではこの箇所は“but”となっていることも考慮に入れた。

³⁶ EL I-2-4, LevE: I-1, DCo: VIII-3.

³⁷ Leijenhorst 2002, p. 158; 川添 2010, pp. 207-208.

ある。前者の場合、答えなければならないのは言葉の意味あるいは定義だけである。というのも、前節で見たように、ある事物をどのような名辞で呼ぶのかは人間の裁量に依存しているからだ。しかし、ある偶有性について「何か」と問われる場合には、単に言葉の定義を答えるだけでなく、そうした偶有性が生じる原因が示されなければならない。これは具体的名辞についての問いが言葉の次元だけで回答できるのに対して、抽象的名辞の場合には、ある偶有性がいかにして成立するかについての事物についての探究が必要であることを示している。たとえば「硬さとは何か」について問われた場合、単に言葉の上での定義を述べるだけでなく、なぜ硬さが生じるのかについて、事物を直接探究することが必要になる³⁸。偶有性とは名辞によって示される事物ではなく、名辞が生じるための原因でなければならないからだ。

ここからして、ホッブズは最終的に現象論的定義と呼ばれる[G]の定義を導き出している。一見すると、ここでの論理的繋がりはずしも明瞭ではない。偶有性を明らかにするために事物を探求して原因を探らなければならないことと、偶有性が物体の理解の仕方であることはどのように繋がるのであろうか。おそらく、ここには本稿第2章で考察した、彼の自然学がア・ポステリオリな次元に留まることが関係している。自然の作者は神であるから、人間はそれについて完全に知ることはできない。そのため、自然の諸事物の探求から、硬さについての何らかの原因を導き出したとしても、それが確実な原因として自然の内に内在すると確定することはできない。それはあくまでも人間が感覚を通じて認識した様々な現象から、推論によって導き出した蓋然的な仮説にすぎない。ここからして、偶有性とは我々がある物体をどのように理解しているかという、その「把握の仕方」であることになる。

以上のような読解を踏まえると、ホッブズは偶有性について2つの異なる定義を与えているわけではない。先に挙げられた實在論的定義は、偶有性が物体に内在していると考える人々を満足させるために導入されており、彼の最終的な立場ではない。ホッブズの想定にしたがえば、人間はあくまでも断片的に現れる現象を特定の物体に帰するという形でしか物体を理解することができない。ある偶有性が実際に物体に内在するかどうかを調べることは、彼の認識論的な前提からして不可能である。このため、偶有性が物体の内に内在すると考える實在論的定義は彼が積極的に主張している立場ではない。

ただし、實在論的定義は、現象論的定義を前提にする限りでは、一定の意義を持っている。というのも、人間がある事物の偶有性について語る際には、あたかも内在するかのよう感じられることは否定できないからだ。たとえば石が硬さという偶有性を持っていると言われる場合、その硬さは人間が恣意的に事物の把握の仕方を変えることによって生じたわけではなく、あくまでもその物体に内在的なものとして認識される。これは自然学のような学問を探究する限りでは必要不可欠であろう。ただし、これはあくまでも人間にはそのようにしか考えられないというだけであり、実際に石に硬さが内在しているのかは確実な仕方では知ることができない。偶有性とは人間が物体を把握する仕方であると定義されたその枠組みにおいてのみ、偶有性は物体に内在すると考えられることができるのである³⁹。

実際、ホッブズは続く第8章第3節において、偶有性が物体の内にどのような仕方で内在していると考えられるべきかについて論じている⁴⁰。そこでは偶有性が物体の部分として物体に内在する

³⁸ この議論に直接答えたものではないが、ホッブズは『物体論』第4部で硬さの原因について、氷結や熱など、複数の原因を考察している(DCo: IV-28-7-10)。

³⁹ ライエンホルストは現象論的な定義が正当な定義であり、實在論的な定義は第一の定義を導き出すためのその条件付きの定義であると指摘している(Leienhorst 2002, p. 156)。

⁴⁰ DCo: VIII-3.

ことは否定される。そうではなく、大きいもののうちに大きさが、動いているもののうちに運動があるかのように内在すると理解されなければならない。ここでも、ホッブズはあくまでも「理解されなければならないintelligi debet」という言い回しをしており、偶有性が実際に物体に内在していると断言しているわけではない。また、ここでは、あらゆる偶有性が同じように理解されるわけではなく、延長・運動・静止・形といった偶有性と、色・熱・匂いといった偶有性が区別されるべきではないかということも問題にされている。ホッブズはここでそれについての明確な答えを述べているわけではない。だが、偶有性の中でも延長や運動がその他の偶有性よりも重要であることは、後にロックが一次性質と二次性質を区別したことなどを踏まえれば、比較的容易に理解できるだろう⁴¹。物体の様々な変化によって、色や熱といった偶有性は変化し、ときには全く失われてしまうように感じられることもある。それに対して、延長や運動が全く取り去られた物体はそもそも考えることすらできない。実際、彼は『物体論』第3部における幾何学をはじめに於いて、「様々な物体の最も共通性の高い偶有性である運動と大きさについて論じる」と述べている⁴²。このため、物体には様々な偶有性を想定することができるが、その中でも延長と運動は物体にとって必要不可欠な、最も共通性の高い偶有性なのである。

以上からして、我々はホッブズの偶有性に関して従来よりもより明白な仕方で語るることができる。ホッブズは偶有性について2つの異なる定義を語っているわけではない。彼が偶有性の定義について最終的に述べているのは、人間が物体を把握する際の仕方であり、物体そのものに偶有性が内在していると考えているわけではない。それは彼の偶有性の定義をめぐる議論からだけではなく、認識の構造から導き出される。ただし、偶有性があくまでも人間の理解の仕方であることを前提とするその限りにおいて、偶有性があたかも物体に内在するかのように考えることは必ずしも否定されていない。そのため、偶有性とは何かという問いに対しては、現象論的定義こそがホッブズの回答ではあるが、偶有性を実際に考察する上では、それがあたかも物体に内在するものとして考えられることが認められる。ホッブズが2つの定義を挙げていることは事実であり、これが彼の偶有性をめぐる解釈を混乱させていることも否定できない。とはいえ、2つの定義は彼の議論の中で等しい資格を持つものではない。實在論的定義はあくまでも現象論的定義を前提にしなければならない。

第3節 真理

既に本章の冒頭において、ホッブズが「真理と虚偽は事物ではなく、言葉の属性である」と述べていることには触れておいた⁴³。我々はここまで、その言葉の基礎としての名辞と、名辞の原因となる偶有性について考察してきた。だが、真理が言葉の属性であるとは具体的にどのような意義を持つのであろうか。『物体論』において真理は次のように説明されている。

ところで、「真verum」「真理veritas」「真なる命題vera propositio」という言葉は同義である。というのも真理は言説の内であって、事物の内には存するのではないからである。また、ときには「真」が「見かけ」や「虚構」に対置されることがあるにしても、それでもやはり「真」という言葉は命題の真理に帰せられるべきものだからである。というのも、鏡の中の人間の似像や幻像が真の人間であるとい

⁴¹ 岸畑 1974, pp. 81-83. また、川添はホッブズが偶有性の中でも「延長や運動という、幾何学的処理の対象になるもの」のみ、消失しないという特権的な地位を与えた」と述べる。延長や運動が彼の幾何学にとって重要な意義を持つものであることは事実だ。しかし、これらが消失しないのは物体の考察からの必然的な帰結であり、彼がそれらに特権的な地位を与えたからではないだろう。

⁴² DCO: XV-1, OL 1: 175.

⁴³ LevL: I-4, OL III: 26, NM: 54-55.

うことは否定され、それ故に「幻像は人間である」という命題が真ではないからである。というのも、幻像が本物の幻像ではないということが否定できないからである。そしてそれゆえに、真理は事物の状態ではなく、命題の状態なのである。これに対して、形而上学者たちが「存在と一なるものと真実とは同一である」と言いならわしていることは、取るに足りない子供じみたことである。というのも、「人間」と「一人の人間」と「真に人間であること」とが同じことを表すということを知らない人などいないであろうから。⁴⁴

まずホップズは真、真理、真なる命題の3つを同一視する。というのも、何かが真であることは、あくまでも「言説dictum」の内にあり、事物それ自体に内在するわけではないからである。これが彼の基本的な立場であることは既に述べた通りだ。ただし、それに続いて彼が述べている鏡の中の人間の例は、真理が命題の内にあることについての傍証であると思われるものの、その含意は必ずしも見えにくい。おそらく彼が述べようとしているのは、真理とは実際の人間の行動に関わり、そうした行動に伴う判断にはまず命題における真偽が問題になるということであろう。たとえば、人間は鏡の中の人間に話しかけることは通常はありえない。鏡に映った人間の像は人間ではないからだ。この場合、「鏡像は真の人間である」という命題が偽とされ、そうした命題に基づいて判断がなされているということだろう。一方、続く箇所では、ホップズは動物が鏡の中の人間の像を恐れたり甘えたりする、という例を挙げている⁴⁵。彼によれば、この場合、動物たちは真偽を命題として推論した結果としてこうした行動に出ているわけではない。そのため、動物たちは鏡像と真の人間が似ているということに基づいて行動しただけであり、この点に関しては誤りであるとは言えない。人間のあらゆる行動が命題の真偽に基づいているのかといった問題はあるものの、ホップズが真理および虚偽が存在するのはあくまでも言葉を用いる人間が命題として何かを表現した場合に限られると考えていたことは明らかだ。

では、そうした命題において、何が真で、何が偽とされているのであろうか。ホップズが挙げる例は「ある人間は病人であるhomo est aegrotus」と「ある人間は岩石であるhomo est saxum」という命題である⁴⁶。前者は「病人」がその人間の名辞であるために真であり、後者は述語が主語を含んでいないために偽なる命題であるという。もちろん、こうした例は内容的には容易に理解できるし、命題の真偽が主語と述語の対応関係にあることも特別な主張ではない。だが、そうした名辞同士の関係は原理的にはどのように決まるのであろうか。ホップズによれば「あらゆる真理のうちの第一の真理は、諸事物に最初に名辞を与えた人、もしくは他の人々が定めた名辞を受け容れた人々の裁量に由来する」という⁴⁷。たとえば「人間は動物である」という命題が真であるのは、同じ事物に「人間」と「動物」という2つの名辞が与えられることが「協定されたplacuit」からに他ならないことになる。また、そうした命題の中でも、「人間とは生命があって理性的な物体である」のような複数の名辞によって主語を説明する命題は「原始命題」と呼ばれる⁴⁸。この原始命題は、定義もしくは定義の一部であり、語り手と聞き手の裁量によって定められるとい

44 “Voces autem hae verum, veritas, vera propositio idem valent. Veritas enim in dicto, non in re consistit: nam etsi verum opponatur aliquando apparenti vel ficto, id tamen ad veritatem propositionis referendum est. Nam ideo simulachrum hominis in speculo vel spectrum negatur esse verus homo, propterea quod haec propositio Spectrum est homo vera non est; nam ut spectrum non sit verum spectrum, negari non potest. Neque ergo veritas rei affectio est, sed propositionis. Quod autem a metaphysicis dici solet *Ens, unum et verum idem sunt*, nugatorium et puerile est; quis enim nescit *hominem et unum hominem et vere hominem* idem sonare.” DCo: III-7, OL I: 31-32.

45 DCo: III-8.

46 DCo: III-7.

47 DCo: III-8.

48 DCo: III-9.

う。こうして、命題の真理性は用いられる名辞の定義に依存し、それは根本的には人間同士がそれぞれの裁量に基づいて取り決めたものに他ならない。

ホッブズの真理についてのこうした態度はしばしば「規約主義conventionalism」と呼ばれる。彼は哲学とは推論であるとした上で、推論とは正しい定義からはじめなければならないことを強調する⁴⁹。たとえば、何らかの自然の現象についての探究をする場合には、まずはそこで扱われる諸事物の性質などについて定義を定め、定義に基づいて命題を作り、そうした命題から推論を進めていかなければならないことになる。しかし、こうしたホッブズの規約主義は、明らかに定義への負担が多すぎることはこれまでも指摘されてきた⁵⁰。もし定義が語り手と聞き手の裁量と合意によって決められるとすれば、原理的にはあらゆる内容の命題が真理として認められることができる。彼が偽の命題の例として挙げる「人間は岩石である」にしても、もしある人々の間で取り決めがなされるならば真の命題として扱われることが可能なのではないか。だとすれば、たとえば自然学的な探究に基づいて導き出された自然法則も、それが命題の形で表現されている以上、究極的には人間同士の取り決めに基づいていることになる。こうして、あらゆる真理は人間の恣意的な取り決めに基づいていることになってしまうのではないか。

こうした疑いは、ホッブズが真理についての競合が生じたときの解決策を論じる場面でいっそう濃くなる。彼にしたがえば、適切に合意された定義から正しい推論によって導き出された命題は、議論の余地がないほどに真である。とはいえ、人間はこうした推論においてしばしば誤りを犯す。『リヴァイアサン』第5章において、彼は算術に熟練した人々ですらもしばしば誤りを犯すように、推論において誤りを犯さない人はいないと述べる。また、ある計算の答えについて、多くの人々が正しいと認めたからといってその計算が正しいことになるわけではない。そのため、ときには計算や推論の帰結について、対立が生じることがある。もちろん、そうした場合には対立した双方で推論を改めて検討したり、その最初の命題である定義を再検証するなどして解決が図られるだろう。だが、双方の同意によって取り決めなければならない定義においてすら、合意が得られない場合にはどのようにすればよいのだろうか。ホッブズは次のような解決策を提案している。

したがって、計算や推論について対立が生じた場合、対立している双方の人々は、裁定者や判定者の推論を正しい理として自発的に定め、彼らはその裁定者の理に従わなければならない。もしそうでなければ、彼らの論争は、自然によって定められた正しい理の欠如のために、全くの未決定にとどまるか、さもなくば武力によって決定されなければならないようになってしまう。こうしたことはあらゆる種類の論争において生じるのである。⁵¹

ある推論について論争が生じた場合、それを最終的に調停するのは、双方がしたがうべき「裁定者Arbitrium」もしくは「判定者Judex」である。このような仕方での解決がなされなければならないのは、そうした裁定者が優れた知性や推論能力の持ち主であるためではない。あくまでも、こうした解決を避けると、論争の帰結は未決定のままになるか、さもなくば武力による闘争に陥らざるをえなくなるからである。ホッブズがここで述べているのは、真理を判定するための「正しい理recta ratio」は自然の内にはなく、あくまでも人間である裁定者によってもたらされなければ

⁴⁹ LevL: I-4, DCo: VI-15, VI-16.

⁵⁰ Sorell 1986, pp. 45-50; Jesseph 1996, pp. 99-102.

⁵¹ “Quoties igitur in computatione sive Ratiocinatione oritur controversia, illi quibus controversia est, pro recta Ratione, Arbitri alicujus vel Iudicis Rationem constituere debent voluntarie; qua uterque obligandus sit; alioqui controversia eorum aut non omnino, aut armis dijudicanda est, defectu rectae Rationis a natura constitutae. Idem contingit in omni genere certaminis.” LevL: I-5, OL III: 33, NM: 67.

ばならないということに他ならない。さらに、裁定者や判定者は特別な推論能力の持ち主である必要はないものの、論争の武力による解決を調停する程度には何らかの力を持った人物であることが含意されており、実質的には国家の主権者や、その代行者を指すだろう。

これは学問的真理が政治に依存することを帰結するようと思われる。法律や政治的な問題についての論争が最終的に主権者によって解決されるべきものであることは容易に理解できる⁵²。しかし、先の引用においては「あらゆる論争」について、裁定者による解決が必要であると述べられていた。そこには純粹に政治的な問題のみならず、様々な学問的論争も含まれるだろう。その場合には、もはや学問は政治から独立した真理の探究ではない。少なくともそれに関する論争が生じた場合には、真理の決定は政治的な問題に委ねられることになる。我々が第1章で考察したことを踏まえれば、ホッブズがこのような結論を引きだしたことは必ずしも驚くべきものではないだろう。一見すれば政治とは直接関係がないと思われる問題でも、何らかの権力の基礎として機能し、結果的に政治に混乱を巻き起こす可能性があった。そうしたことを防ぐためにも、学問的真理を含むあらゆる論争の最終的な解決は政治に委ねられなければならない。別の言い方をすれば、真理のについての人間を超えた審級は存在しないということだ。真理とは命題の内しにしかなく、命題は名辞同士の結合によって作られる。しかも、その名辞もまた神から与えられたものではなく、人間の裁量によって定められたものに過ぎない。ここからして、人間の知性を超えた領域において何らかの真理が存在することや、少なくともそうした真理を人間が直接知りうる可能性はない。学問的真理が政治に依存するという主張は、それ自体としては驚くべきものであるが、ホッブズの問題意識と認識論的構図からの必然的な帰結なのである。もちろん、こうした真理観に基づいたところで、直ちにあらゆる命題が真理として認められるわけではない。真理の根源には人間同士の同意による取り決めがあり、さらには真理の最終的な審級は国家の主権者の手に委ねられている以上、多くの人間にとって同意しがたいものであったり、国家の安定性を危うくするような不合理な命題は真理として認められる可能性は極めて低いからだ。原理的には通常考えられるよりもはるかに多くのことが真理として認められる可能性はあるものの、実践的には限界を抱えていることになる。

これに加えて、あらゆる命題の真理が人間の審級においてのみ決定されとしても、不合理な命題が無際限に作られることは原理的にもありえない。偶有性についての議論を思い出そう。偶有性とは定義上、人間が物体をどのように理解するかではあるものの、偶有性そのものは人間の思考には依存せず、あたかも外部の物体に内在するかのように現れるのであった。この限りで、ある偶有性に対して具体的にどのような名辞を与えるかには選択の可能性のあるものの、偶有性の内実それ自体を変更することはできない。たとえば、眼前に迫る炎から感じられる偶有性を「冷たさ」と名付けたところで、その原因から帰結すること自体が変わるわけではない。ホッブズは名辞の本性が事物に名を与えるといった見解を退けていたが、同様に名辞の変更が事物に対して何らかの変化を与えるわけではないことも承知している。人間が完全に作りだすことができる幾何学や政治的な問題についてはともかく、神が作った自然についての真理は、文字通りの意味であらゆることが真理として恣意的に主張できるわけではない。彼が述べているのは、そうした自然をめぐる命題についての真理が問題になる場合であっても、その最終審級は自然そのものやそれを作った神に委ねることができず、あくまでも人間が判断者となることに他ならない。

⁵² 『市民論』においては、法律や哲学に関する論争については言葉の意味についての合意が問題になっており、それについて国家が聖書の解釈を用いて決着をつけることは不要であるが、信仰の諸問題については最終的には国家が決定すべきであると指摘されている(DCi: XVII-28, OL II: 412-413)。

結論

本章はホッブズにおける真理の恣意性について、デカルトとライプニッツの批判から考察をはじめた。彼らの批判は一面では正しい。ホッブズは真理を命題の内にのみ存在するとし、その命題を構成する名辞は人間の裁量のみによって作られ、推論の開始点となる定義においてもこうした恣意性は維持されている。その上、何らかの命題の真理が問題になった際の最終審級をあくまでも人間の領域に、より具体的には政治に置いている。ホッブズが人間の知性を超えた真理の可能性を否定し、真理とはある種の取り決め過ぎないと考えていたことは明らかだ。伝統的に真理の担い手として考えられてきた神は、その役割を最小化されている。まさに「創世記」の記述のように、神はあくまでも人間に自然を通じて事物を示すだけであり、それに名辞を与えるのは人間である。この点において、人間こそが真理の担い手であり、制定者であると彼が考えていたことは明らかだ。

しかし、あらゆる真理が恣意的に定められることにはならない。まず、実践的には、命題の決定においては重層的な合意や推論の過程があり、ある人が思いつきのままに立てた命題が直ちに真理になるわけではない。また、自然の諸事物に関する真理は、人間がそれについて語るための手がかりである偶有性が恣意的に変更できるわけではないため、あらゆる命題が可能なのではない。この意味では、ホッブズはあくまでも真理とは常に探究の中で更新される可能性があるとして述べているに過ぎない。ある物体がどのような偶有性を持つかは自然学の重大な問題であるが、人間はこうしたことについて常に誤る可能性がある。それは具体的には特定の命題を構成する定義や推論の誤りという言葉の次元で示される。その際に訂正が受け容れられることもあれば、論争が長引く可能性もあるだろう。そうした論争が長引いた際に、もし真理の基準が神にあるとすれば、両者は一步も譲らず、最終的には内乱にも繋がりうるだろう。そうした論争から生じる戦争を避けるためにこそ、彼は真理をあくまでも人間の領域の内にとどめようとするのである。このように考えたところで、ホッブズは真理を完全に相対的なものとしたわけではないし、真理の探究の必要性それ自体を否定したわけではない。不完全な人間はあくまでも命題という仕方では真理に参与することができず、それは推論と合意の積み重ねによって少しずつ更新していくしかない。この意味で、ホッブズは真理を世俗化したのである。

第5章 無限小の世界

本章ではホッブズの幾何学と自然学を扱う。これらの領域は先行研究においては長きに渡って注目されてこなかった¹。既に本稿の序論で述べたように、従来の研究の多くは彼の政治や道徳についての論考に集中してきた。また、彼の自然哲学が扱われる場合にも、物体や運動についての一般的な原理が取り上げられることが多く、幾何学や自然学の内実に踏み込むことは稀であった²。そうした中で、20世紀後半になるとこれらの分野についての2つの重要な研究が登場した。自然学については、1985年に初版が公刊されたシェイピンとシャッフアーによる『リヴァイアサンと空気ポンプ』であり、幾何学についてはジェシフによる1999年の『円の正方形化』である³。前者がロバート・ボイルとの自然学論争、後者がジョン・ウォリスとの幾何学論争を扱っており、両者はホッブズと同時代の知識人との論争に注目したという点では共通点がある。さらに、どちらの研究も、従来は彼の一方的な敗北と考えられてきたこれらの論争を改めて分析し、その主張の中に興味深い論点が多く含まれていることを明らかにした。本稿もまた、このような幾何学や自然学の再評価から多くの恩恵を受けている。とはいえ、こうした研究はあくまでも論争の分析を主眼に置いているため、そもそもホッブズ自身が幾何学や自然学において何を目指していたのかを必ずしも明らかにしているわけではない。果たして彼は幾何学や自然学においてどのような問題に挑み、それによって最終的にどのような世界観を構築しようとしたのだろうか。本章ではこれらの論争が本格化する以前に書かれた『物体論』の記述を中心に追うことで、彼が幾何学や自然学をどのように位置付け、そこでどのような議論が展開されたのかを読み解くことにしたい。

もちろん、論争に注目すること自体は、ホッブズの幾何学や自然学に関する評判を考える上では決して無視されるべきものではない。彼は1640年代から1650年代前半にかけて、主に光学の分野において優れた名声を誇っており、周囲の人々はその数学についての能力を称賛した⁴。こうした評判を裏付けるものとして、彼は後にチャールズ2世となる王子の数学教師を務めたことが挙げられるだろう。ただし、ホッブズはこの時点では、たとえばデカルトの『屈折光学』への批判など、草稿や書簡などの形で考察を発表しており、それらを書物の形で公刊したわけではなかった⁵。そのため、周囲の人々は自然哲学に関するホッブズの体系的な書物の完成を待ち望んでい

¹ ホッブズの自然哲学に関する研究状況については以下を見よ。Shapin/Shaffer 2011, pp. 7-12, 邦訳39-42頁。

² ホッブズの自然哲学研究の古典として重要なブランドの研究(Brandt 1927)も、彼の1640年代の自然哲学の分析に重点が置かれ、『物体論』以降の具体的な幾何学や自然学の分析には十分な分量が割かれていない。

³ Shapin / Schaffer 2011(1985); Jesseph 1999.

⁴ Malcolm 2002, pp. 323-326; Grandt 1996, pp. 109. 1650年にデカルトが死亡した際、ホッブズの友人であるソルビエールは、彼の数学における業績を「ロベルヴァル、ボンネル、ホッブズ、フェルマー」に比するものと称賛している(Jesseph 1999, p. 6)。

⁵ 1640年頃、ホッブズはデカルトの『屈折光学』への56ページにわたる批判論文をメルセンヌに送り、これをきっかけとして両者の光学についての論争がはじまる。この論争の経緯はデカルトの書簡集において確認できる(DEp. 296, 300, 302, 303, 304, 306, 308)。ただし、最初に書かれたホッブズの批判論文については現在は失われている。この事情についてはホッブズの書簡集におけるマルコムMの解説を見よ(L. pp. lii-liiii)。また、20世紀中頃には1642-1643年に書かれたとされる、今日では「トマス・ホワイト批判」と呼ばれる大部の草稿がある。これに加えて、1646年頃にキャヴェンディッシュに献呈された「光学についての第一草稿もしくは覚書」と呼ばれる自筆草稿が残されている(Harley MS 3360)。いずれも複数の人物に回覧されたと思われるが、正式な形での公刊はされていない。

た⁶。1655年の『物体論』の公刊は、そうした声に応えるものであつただろう。ところが、同書によってホッブズが自らの幾何学や自然学の全体像を示したことは、結果として上述の論争を引き起こす原因になった。ウォリスは同書が出版された直後から幾何学に対する批判を展開した。その少し後ではじまった Boyle との論争においても、『物体論』は繰り返し批判の対象となった。こうした論争の中で、ホッブズの幾何学や自然学についての評価は徐々に失われていった。この意味では、彼と同時代人の論争を分析することは、その名声の浮き沈みを理解する上では重要である。

幾何学や自然学をめぐる論争において、ホッブズが誤りを犯したと見なされてきたことは事実だ。幾何学をめぐるウォリスとの論争における最大の問題は、ホッブズが古代からの難問である「円積問題」の解法を得たと主張したことである⁷。ホッブズはこの問題について繰り返し様々な証明を試みたが、ウォリスはそうした証明の失敗を指摘した。今日では、この問題はそもそもホッブズが試みた手法では証明不可能なことが明らかになっている⁸。また、Boyle との自然学をめぐる論争においては、空気ポンプを用いた実験によって真空もしくは「空虚vacuum」が発生したかが争点になった。その中で、ホッブズは実験の成果を受けとめるのではなく、哲学的に空虚が存在しうるか否かに固執した⁹。何よりも、ホッブズがこうした論争の中で代数学や実験科学を無用なものとして繰り返し批判したことは、いかにも時代遅れに見える。もちろん、彼は古い世界観に囚われていたわけではなく、後に科学革命と称される同時代の自然学の進歩を積極的に評価していた。にもかかわらず、彼はこの時代の変化を正しく受けとめることができているように思われる。論争相手が証明の誤りを指摘しても、彼は自らの根本的な意見を換えず、独断的にも見える主張を繰り返し続けた。ホッブズが晩年に書いた自伝を見る限り、彼は自らの学説が周囲の人々に評価されていないことは認識していたものの、自説の正しさは最後まで信じていた¹⁰。

このような経緯を見る限り、ホッブズの自然哲学の意義は論争の勝敗とは別な形で考察されなければならない。というのも、同時代人との論争は、彼の名声には大きな影響を与えたものの、彼自身の見解を大きく変えることはなかったからだ。実際、彼は批判に応えるために論争的な小著の中で自らの議論を技術的に調整は加えたものの、その主張の根幹部に関しては、『物体論』から大きな変化はない。だとすれば、論争の経緯や背景とは別に、ホッブズが自らの自然哲学において何を目指してたのかを検討する必要があるだろう。

このことは論争の中で双方の見解がしばしば初歩的な次元で異なっていることから明らかだ。論争相手が主に技術的な観点からホッブズを攻撃したのに対し、彼自身はそもそも幾何学や自然学をどのように位置付けるかを問題にしている。彼は幾何学を物体の大きさや運動についての

⁶ ソルビエールは1646年5月の書簡で、ホッブズに光学と「自然一般Vniuersa natura」に関する書物の完成を熱望している (Ep. 41)。これに対して、ホッブズは反論の余地がないように議論を仕上げるのに時間がかかっていると弁解しつつ、この年の終わりまでには完成するだろうと答えている (Ep. 42)。

⁷ 円積問題とそれともなう両者の論争については、Jessephの研究が最も詳しい (Jesseph 1999)。これに先立つ先駆的研究として、Bird 1996がある。こうした研究の成果を敷衍して論じたものとして、佐々木 2010, pp. 439-443; Alexander 2014がある。

⁸ Alexander 2014, pp. 227-229.

⁹ たとえば次の箇所を見よ。DiP: Ep. OL IV: 235-237.

¹⁰ 2つの自伝の記述に基づく。第一に、韻文の自伝においては、代数学を支持するウォリスとの間に論争が始まり、彼に対して「幾何学者への6つの講義」を書き反論したが、権威たちにウォリスの誤謬が支持されたとされる (OL I: xciv)。第二に、散文の自伝では、自らの業績を振り返った上で、幾何学については特に7つの大きな発見があると述べ、円積問題はその一番目に挙げられている (OL I: xix)。

学問であると考え。だからこそ、そこで用いられる点や線、それが描き出す図形は物体とその運動の軌跡として理解されなければならないという。こうした主張が、特定の問題に対する証明の成否とは異なる次元にあることは明らかだろう。同様に、自然学においても、ある実験で示されたことの意義を考察するために、そもそも空虚は自然の内に存在しうるのかということに彼は問題にしている。このように見えてみると、論争相手があくまでも幾何学や自然学の専門的な枠組みの中で論じようとするのに対して、ホッブズはより広い観点からこれらの領域に取り組んでいたことになる¹¹。そのため、専門領域の閉じた問題系の中で考察しても彼自身の思考は必ずしも見えてこないし、彼の自然哲学についての基本的な見解が『物体論』以降で変化していない以上、論争相手との関係を考察してもやはり同様である。重要なのは、ホッブズが幾何学や自然学の考察を通じて、いかなる世界観を確立しようとしていたかである。

そのため、本章ではホッブズにおける幾何学と自然学をそれぞれの論争の中で考察するのではなく、『物体論』における彼自身の記述の順序に基づいて考察する。それは単に彼が幾何学を自然学の基礎として位置付けたからだけではない。論争の中でも問題になった幾何学における点や自然学における空虚をめぐる議論は、実のところ「無限分割可能性」という類似した発想が支えている。我々はこうした点に目を配りながら、最終的にホッブズが幾何学と自然学の背後にどのような世界観を想定していたのかを明らかにする。こうした考察によって、彼の幾何学と自然学の意義を、同時代人との論争に注目するのは異なる仕方でも明らかにすると同時に、本稿の最終的な課題である神の問題への道を開く。

第1節 分割可能な点

ホッブズが幾何学について本格的に論じるのは『物体論』第3部においてである。その冒頭において、彼は自らの幾何学の構想と読者への注意を次のように示している。

次に、物体の最も共通した偶有性である運動と大きさについて論じる番である。そのため、この箇所の多くの部分は幾何学の諸原理に割られることになる。しかし、哲学におけるこの部分は、あらゆる時代の最も優れた天才たちによって入念に取り組みされてきたため、我々の著作の限られた紙幅の内に詰め込むことができるものよりも、非常に豊かな実りをもたらしている。このため、この箇所に進もうとする読者には、エウクレイデス、アルキメデス、アポロニウス、その他の古代から近年に至るまでの〔幾何学の〕著作も手にとっていただきたいと思う。既に為されたことを繰り返すのには意味がないからだ。むしろ、私が取り組むのは、幾何学的な事柄については少しだけ、それも新しく、自然学に役立つことだけを、この後のいくつかの章で述べることにする。¹²

ここには幾何学の伝統に対する彼の相反する態度を読みとることができるように思われる。一方で、彼は古代から近年に至るまでの幾何学者の伝統を尊重した上で、自然学に役立つことをわずかに付け加えるだけと述べる。しかし、他方では、彼の幾何学は物体の最も共通した偶有性である「運動と大きさ *Motus et Magnitudo*」について述べる学問であると説明されている。幾何学が物体の偶有性について扱うという見方は伝統から大きく逸脱しているように思われる。というの

¹¹ 佐々木はこの幾何学的論争について、ホッブズが「数学基礎論的洞見」を有してこの問題に取り組んだという点においてのみ、彼はウォリスを凌駕していたと指摘する(佐々木 1992, p. 204)。

¹² “Proxima ordine tractatio est de *Motu et Magnitudine*, corporum accidentibus maxime communibus. Itaque locum hunc sibi vindicant magna ex parte proprium sibi *Elementa Geometriae*. Quoniam autem pars ista Philosophiae ab excellentissimis omnium temporum ingeniis exulta uberiorem tulit segetem, quam ut in angustias propositi operis nostri contrudi possit, Lectorem ad hunc locum accedentem admonendum esse censui, ut Euclidis, Archimedis, Apollonii, aliorumque tum antiquorum tum recentiorum scripta in manus sumat. Quorsum enim actum agere? Ego vero de rebus geometrieis pauca tantum et nova et ea praesertim, quae Physicae inserviunt, proximis aliquot Capitibus dieturus sum.” DCo: XV-1, OL I: 175-176.

も、幾何学とは現実の物体とは異なる、抽象的な点や線について扱う学問であると考えられてきたからである。ホブズは幾何学の伝統に敬意を示しつつも、その規定においては大きく伝統を逸脱しているように思われる。

ホブズにしたがえば、幾何学は運動についての学問である。そのため、彼はまず『物体論』の先行する箇所において述べられた運動についてのいくつかの原理を振り返る。その上で、幾何学の考察をはじめめる上で、新たに6つの原理を導入する¹³。すなわち、コナトゥス、衝動、抵抗、圧力、復元、力である。いずれも彼の運動についての議論を理解するための重要な原理であるが、その中でも特に注目すべきは第一の「コナトゥスConatus」である。ホブズはそれを次のように定義している。

第一に、「コナトゥスとは、与えられたすなわち定められたよりも小さな空間および時間を通じての運動である。これはすなわち、説明や数によって定められたものよりも小さい、つまり、点を通じての、および瞬間における運動である」と定義する。¹⁴

コナトゥスとは点や瞬間における運動であると定義される。この定義はそれ自体としては必ずしも明晰とは言いがたい。彼がここで言おうとしているのは、コナトゥスとは「説明や数によって定められたもの」、すなわち何らかの明示された単位よりも小さな運動であるということだ。たとえば、ある地点から別の地点までの距離が話題になっている際に、そこまで何歩で到達するかということが問題にされるとする。この場合には、「一步」が単位となる。しかし、一步という距離の単位は、実際にはより小さな距離に分割することができる。同様に、移動にかかる日数が問題になる場合には、「一日」が単位であるが、これもより短い時間に分割可能である。このような与えられた単位よりも小さな距離や時間によって測られる運動こそがコナトゥスである。それはあくまでも、ある単位よりも小さい運動という相対的な概念であって、運動の実際の大きさは必ずしも関係がない。惑星の運動について論じる場合にはその単位は極めて大きくなるし、砂粒や物体の微小な部分について語る場合には、その単位は極めて小さくなるだろう。だが、いずれの場合にも、そうした単位よりも小さい運動が考えられることになる。なお、『リヴァイアサン』で心理学もしくは生理学的概念として用いられるコナトゥスについても、ここで述べられる物理的な意味の延長として考えられるべきである¹⁵。というのも、そこでは人間が何らかの目に見える行動に出る前の、体内における微弱な運動がコナトゥスであるとされているが、これは人間の行動という単位よりも小さい運動であると考えられるからだ。いずれにしても、ホブズはコナトゥスを何らかの空間的、時間的に幅がある運動として理解しており、運動の量ではないという点だ。コナトゥスの持つ量や運動の速度は、第二の原理である「衝動Impetus」と呼ばれる¹⁶。

しかし、コナトゥスが特定の単位よりも小さい運動であるとしても、それが点や瞬間における運動と呼ばれるのはなぜだろうか。点と瞬間は空間と時間における最小単位であり、それよりも

¹³ DCo: XV-2, OL I: 177.

¹⁴ “Primo definiemus Conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum et in instanti” DCo: XV-2, OL I: 177.

¹⁵ 『リヴァイアサン』において、コナトゥスは次のように説明されている。「歩く、話す、打つといった目に見える行為が生じるよりも前の、人間身体内部におけるこのわずかな運動の始まりは、コナトゥスと呼ばれるPrincipia haec Motus parva, intra humanum corpus sita, antequam incedenda, loquenda, percutienda, caeterisque actionibus visibilibus appareant, vocantur Conatus」(LevL: VI, OL III: 40, NM: 79)。

¹⁶ 「第二に、衝動とは速度そのもの、ただし移行がその内で起きる時間的な点において考慮された速度である、と定義される。それゆえ、衝動とはコナトゥスそのものの量ないしは速さに他ならない」(DCo: XV-2, OL I: 178)

小さいものはもはや考えられないのではないか。これについて、ホッブズは続けて次のように補足している。

この定義の説明のために思い出されるべきは、点とはいかなる量も持たないもの、すなわちいかなる仕方でも分割できないものと理解されるのではなく（というのも、諸事物の本性においてこのような仕方で存在するものは何もないのだから）、その量が考慮されていないものとして、つまり、その量も部分も証明の内では計算されないと理解されなければならない。そのため、点は分割不可能であるのではなく、分割されていないことになる。同様に、瞬間も時間によって分割されていないものと考えられるべきであり、分割不可能と考えられるべきではない。¹⁷

これにしたがえば、点は量を持たない分割不可能なものとして考えられるべきではない。点は実際には量を持ち、分割も可能だが、証明においてはそうした量は考慮されなくてよいし、分割されていないものとして考えなくてはならない。これは時間的な点としての瞬間についても同様である¹⁸。ホッブズのこうした主張は、幾何学における点は自然的物体と同じであると述べていることに他ならない。実際、彼は『物体論』の先行する章において、運動する点を物体、その運動の軌跡が線であると述べている¹⁹。点は物体と同様に何らかの大きさを持つ。そこからして、点が移動することで引かれる線には幅が存在し、線が作りだす面には厚みが存在することになる²⁰。彼は点や線や面を単なる抽象的な図形ではなく、物体と同じような仕方で空間を占めると考えている。もちろん、何らかの幾何学の作図や証明に関わる場合には、そうした大きさや幅は考慮されなくてもよい。だが、それでも実際には点は大きさを持ち、分割可能である。ホッブズが幾何学を物体の偶有性としての大きさや運動を扱う学問だと述べたのは、こうした理由に基づいている。

ここでホッブズにおける「分割する *dividere*」という働きについて注意が必要であろう。点が仮に物体だとして、それを分割するということは、刃物で果物を切るような意味に解されるかもしれない。しかし、彼がここで述べようとしているのは、むしろ精神による分割である。『物体論』の先行する箇所では、分割は「諸部分を作りだすこと *partes facere*」であると言いかえられ、最終的には「分割は手の働きではなく、精神の働き」であると説明されている²¹。さらに、ある時間や空間を分割することとは、そうした時空の内に別の時空の概念を持つことであるとも述べられる。彼がここで言おうとしているのは、思考における分割とは、何かを文字通りに切り離して考えるのではなく、特定の時空のさらに小さな部分を考えることに他ならない。そのため、どれほど小さな部分であっても、それが一定量の時空間の分割から導かれた部分である以上、思考の上ではさらに細かく分割することが可能である。ホッブズが点を分割可能であると言うとき、それは具体的には点が物体である以上、やはり一定の大きさを持ち、大きさを持つ以上はさらに小さな部分について考えることが可能であるという意味に他ならない。

¹⁷ “Ad cujus definitionis explicationem meminisse oportet, per punctum non intelligi id, quod quantitatem nullam habet, sive quod nulla ratione potest dividi (nihil enim est ejusmodi in rerum natura); sed id cujus quantitas non consideratur, hoc est, cujus neque quantitas neque pars ulla inter demonstrandum computatur; ita ut punctum non habeatur pro indivisibili, sed pro indiviso. Sicut etiam instans sumendum est pro tempore indiviso, non pro indivisibili?”

¹⁸ もしかすると、ホッブズはここでガリレイによる瞬間の時間的計測を念頭においていたのかもしれない。ガリレイは『天文対話』において、光の速さの計測に挑んだが、光は瞬間的に到達するようには見えなかったと実験の失敗を報告している(ガリレイ 1937, pp. 73-75)。ガリレイは速度の計測には失敗したものの、光が一定の時間を通じて伝達されることは確信していた。

¹⁹ DCo: VIII-12, OL I: 98-99.

²⁰ DCo: XII-3; SL: V, EW VII: 318. cf. Alexander 1999, pp. 223-224, 邦訳234頁。

²¹ DCo: VII-5. OL I: 85.

もっとも、幾何学をめぐる論争において、点についてのこうした見解はウォリスからの苛烈な批判を浴びることになった。彼は円積問題をはじめとするホッブズの証明の誤りを指摘するだけにとどまらず、その幾何学についての能力全般を攻撃しようとした。その中で、上述の物的な仕方
で定義された点を次のように批判している。

あなた以前に、一体誰が点を物体であると定義しただろうか。数学的点が何らかの大きさを持つなどということを実に主張した人がいるだろうか。もし点が物体であり、大きさを持つのであれば、1つの点が別の点に加えられることで、より大きくなるだろう。というのも、私が思うに、もし本当に点が物体であるならば、あなたは物体についてはそれを否定しないだろうし、そこからして点についても否定しないだろう。しかし、もし1つの点の追加が何も増やさないとすれば、2つ、3つ、100、1000、あるいは無限の点ですらも同様に何も増やさないだろう。実際、あなたは他の箇所でも衝動について [そのように] 論じているのだから、なぜ同じことを大きさについても考えないのだろうか。もしかすると、それがどれほどの [大きさ] であっても、[そうしたことは] やはり考えられないとあなたは言うかもしれない。結構だ。しかし、私はだとすればそれはなぜ今もなお物体であると考えられなければならないのかと問うことにしよう。もしそれが物体でなければ、定義における物体についての言及はいかなる目的があるのか、あるいは、なぜこの物体や大きさは除外されることもできないのか。そこからして、なぜあなたは次のように定義しないのか。点とは、物体であると考えられない物体であり、点とは大きさとは考えられない大きさを持つ、と。²²

ここでウォリスは、点が物体であるという定義はそもそも成立しえないと指摘しようとする。彼はホッブズがおおよそ次のように考えていることは理解している。すなわち、物体は大きさを持ち、点は物体であり、したがって点は大きさを持つ。だが、点をそのように考えることはできるのだろうか。ある物体に別の物体を付加すれば、より大きな物体ができることは間違いない。ところが、点の場合にはこれと同じようにはいかない。点はそもそも大きさを持たないのだから、点に点をいくら付加したとしてもその大きさは増えない。ここでウォリスはホッブズの衝動についての議論を参照しているが、後述するように、これは適切な理解とは言いがたい。いずれにしても、点に大きさを付加したところでより大きな点ができるとは考えられないのだから、点を物体として考えることはできない。もちろん、ホッブズは点は物体であるが、証明においてその大きさは考慮されなくてもよいとは述べている。しかし、そうだとすれば、今度はなぜ点を物体として定義する必要があったのかという問題が生じる。こうして、ホッブズによるこの定義は、点は物体でない物体であるとか、点は大きさではない大きさを持つような不合理に陥っているとウォリスは指摘する。

ウォリスのこうした批判は、幾何学の伝統からしても極めて正しいように思われる。ホッブズが最大の敬意を払うエウクレイデスは、『原論』において、点は部分を持たず、線は幅を持たず、面は厚みを持たないと定義した²³。するとホッブズは、エウクレイデスのこうした定義を誤りと考え、自らの定義こそが正しいと主張しているのだろうか。彼が『原論』の定義に対して不満を持つ

²² “Quis unquam ante te, definivit punctum esse corpus? Quis unquam (sobrius) puncti (mathematici) ullam esse magnitudinem asseruit? Si corpus est, si magnum est, tum punctum puncto additum efficiet majus; nempe illud de corpore, credo, non negabis, ergo nec de Puncto; si modo punctum sit corpus. Si autem unius Puncti additione nihil accedat, ergo nec duorum, trium, centum, mille, aut etiam infinitorum. Nempe sic tu alicubi de impetu disputas, cur non id de magnitudine valeret Dices forsan, ipsias magnitudo; utut aliqua sit, non tamen consideratur. Esto. At quaero num interim consideretur esse corpus? Si non, quorsum corporis mentio in definitione, vel saltem cur ipsa corporeitas non pariter excludatur, atque ipsa magnitudo? Cur non igitur sic definis, *Punctum est corpus quod non consideratur esse corpus, et magnum quod non consideratur esse magnum?*” Wallis 1655, pp. 6-7. 訳出に際しては、ジェシフによる英訳を参考にした(Jesseph 1999, p. 179)。

²³ ユークリッド 2011, p. 1.

ていたという解釈はもちろん不可能ではない²⁴。ウォリスの批判は明らかに伝統的な幾何学の定義を前提にしており、これを退けようとするれば、エウクレイデスとの対決は避けられないように思われる。ところが、ホッブズは驚くべき仕方での問題に応答した。すなわち、ウォリスをはじめとする多くの幾何学者たちは、『原論』を誤って解釈しているというのだ。もしエウクレイデスが本当に点は大きさを持たず、物体ではないと言いたかったとすれば、「点は無である」と定義したはずだとホッブズは述べる。彼にしたがえば、「点は部分を持たない」という理解は、セクストス・エンペイリコスによる幾何学の誤った解釈を原因として広まったという²⁵。当然ながら、ウォリスをはじめとする周囲の人々はこうした主張には説得されなかった。それでもなお、ホッブズは点や線についての自らの見解を根本から改めることはなかった。少なくとも彼自身は、自らの物的な幾何学がエウクレイデスをはじめとする幾何学の伝統に反するものではないことを確信していたように思われる。

もっとも、点を物体として考えることは、特定の文脈の中では必ずしも不合理ではない。既に見たように、ホッブズ自身は点と物体の同一性を示す際に、地球を点、その公転軌道が線と見なされることを挙げていた²⁶。天文学や光学などでは、運動の軌跡や視覚線を計算する際に、点や線で代替する。こうした場合には、点は実際には部分を持つ物体であるが、証明においてはそうした大きさや幅は考慮されない。彼の幾何学にはこうした数学の応用分野、すなわち混合数学の発想が反映されていることは疑いえない²⁷。とはいえ、ホッブズは幾何学を混合数学であると述べているわけではない。『人間論』における彼の区別にしたがえば、物体の様々な特性を考慮する自然学は混合数学であり、抽象化された量のみを扱うのが純粋数学であり、幾何学は算術とともに、後者に分類されている²⁸。混合数学ならば点を物体と見なすことは十分に考えられるとしても、純粋数学に属する幾何学においてそのように考えることはできるのだろうか。ウォリスの批判もまた、そうした純粋数学としての幾何学を前提にしているように思われる。しかし、ここで想起しなければならないのは、ホッブズが幾何学を「物体の最も共通した偶有性である運動と大きさ」についての学問であると述べていた点だ。物体には硬さや色や匂いなど、様々な偶有性が考えられるが、運動と大きさについてはあらゆる物体に共通である。物体の持つ個別的な様々な偶有性ではなく、共通の偶有性について考察する点で、幾何学は純粋数学と呼ばれうるのである。もちろん、最も共通性が高いとはいえ、物体の偶有性について扱う以上、点は分割可能な物体として考えられなければならない。また、彼にしたがえば、純粋数学の中でも算術は幾何学よりも純粋である²⁹。というのも、算術で扱われる離散量は、幾何学的な連続量を等しい比で分割することで生じるからである。そのため、算術はあくまでも幾何学からの派生であることになる。ホッブズはおそらく、混合数学のような物体の特性についてより複雑な思考が必要な場合であれ、算術のように極めて抽象化された量を扱う場合であれ、その基礎には連続量を扱う幾何学がなければならないと考えている。彼のそうした構想の根本こそが、大きさを持つ物体としての点の定義であることになる。

²⁴ ジェシフは、ホッブズがエウクレイデスの点や線の定義に対して不満を抱いていたと指摘している(Jesseph 1999, pp. 79-80)。ただし、そこで挙げられているテキストからはホッブズのそうした態度を直接的に読みとることは難しい。

²⁵ SL: V, EW VII: 317-318. cf. EW VII: 184, 201-202.

²⁶ DCo: VIII-12, OL I: 98-99.

²⁷ 近世から近代にかけての混合数学という言葉の用語法の推移については、Brown 1991を参照。ただし、ホッブズは純粋数学と混合数学に相当する区別に忠実にしたがっているわけではないという指摘もある(Jesseph 1999, pp. 74-75)。

²⁸ DH: X-5, OL II: 93.

²⁹ EEM: Dia. I, OL IV: 24-28.

純粋数学である幾何学にも物体性を認めることは、一見すると、純粋数学と混合数学、すなわち幾何学と自然学の結びつきをより円滑に進めるかのように考えられる。しかし、両者の関係における別の問題を無視することはできない。本稿の第2章で考察したように、幾何学は人間の手によって作られる完全に証明可能な学問であるが、自然学は神が作った自然の諸事物について蓋然的な仮説を立てることしかできない。幾何学と自然学では、その論証の性質が異なるのである。それでも、ホッブズは幾何学なしの自然学は無意味であると述べる³⁰。というのも、自然学において自然の諸事物が引き起こす様々な現象を解明するには、物体のごく小さな部分の運動が認識されなければならないが、これを理解するためには運動がそれ自体で何を引き起こすかが認識されなければならない。幾何学は運動の経路を端的に考察し、自然学は外に現れた運動の経路の原因である内的で目に見えない運動の経路を探究する。幾何学における運動の考察はそれ自体としては抽象的に考えられるものの、そこで獲得された運動のモデルは自然学を考える際にも重要な意義を持っている。両者は学問領域としては区別されつつも、幾何学によって運動それ自体が考察されていないならば、自然学は十分な仮説を立てることができない。この点で、両者は区別されつつも密接な関係を持っていることになる。

ここまで、ホッブズにおけるコナトゥスとそれを理解するための前提となる点の定義、さらには彼の幾何学の位置付けについて検討を加えてきた。こうして幾何学の基礎となるいくつかの原理が立てられると、そこから運動の本性についてのいくつかの定理が導出される³¹。その第一は「静止している点は、他の点がそれに接触するまで近づけられると、その点の持っている衝動がどれほどわずかであったとしても、その衝動によって動かされる」というものだ。これはどれほど微弱な運動を持った物体であれ、静止している点を動かすことができることを意味する。というのも、もし一定以下の衝動では静止した点を動かすことができない、すなわち0の運動しか引き起こさないとすれば、その倍の衝動を持ってしても運動が生じないことになってしまうが、これは不合理である³²。そのため、極めて微弱な運動であっても何らかの作用をもたらすことを認めない限り、静止した物体が運動することは不可能になってしまう。第二の定理は、「もし運動している点が、何であれ静止していて、また非常に硬い物体的点にどれほど小さい衝動によってであれ衝突するならば、前者は最初の接近によって、いくら引き下がるように強いる」である。これもまた第一の定理と同様に、どれほど弱い衝動であっても、硬い物体に対して0の作用しか与えないとするならば、どれほど衝動を集めても同じく0の結果しかもたらさないことになってしまう。すると、無限に多くの衝動を集めても砕くことができない絶対的に硬い物体が存在することになるが、これは不合理である。さらに、第三の定理として「動かすものの停止は、それによって動かされたものの停止を強制しない」も挙げられる。運動は反対方向の運動が与えられない限りは同じ速さと経路を保ち続けるが、動かすものの停止は反対方向への運動とは言えないため、動かすものの停止は動かされるものの停止をもたらすものではない。ホッブズはこの第三の定理から、妨害や抵抗の除去は、ある物体が動き始める原因にはならないという「系」を導き出している。

ホッブズはこうした運動の定理によって何を言おうとしているのだろうか。彼は『物体論』の後の箇所、この箇所を参照しつつ「あらゆる運動はあらゆる物質に対して何らかの作用を持つ」と

³⁰ DCo: VI-6, OL I: 64-65.

³¹ DCo: XV-3, OL I: 179-180.

³² ウォリスは先に見た点に対する批判の中で、点に何を足してもより大きな点になることはないと述べる際に、こうした衝動の議論を念頭に置いていたと思われる。しかし、ホッブズが述べているのは、衝動においてもごく小さな運動が何かを動かすことはありえるということなので、彼の批判は誤りである。

述べている³³。たとえどれほど微弱な衝動であろうとも、何らかの静止した物体と接触すれば何らかの作用をもたらすし、その物体がどれほど硬い物体であろうとも、やはり何らかの結果を生じさせる。それは目に見えるようなものではないかもしれない。だからといって、その作用を全くの無であるとも考えることもできない。彼はまた、あらゆる運動は空間が物体で満たされている限りにおいて、無限かつ瞬間的に伝播されるとも述べる³⁴。というのも、運動はどれほど弱まったとしても隣接する物体に運動を伝え、その運動はさらにまた別の物体へと伝達されるからである。ウォリスはこれについて、一匹のノミが飛び跳ねたところで、その運動が遠く離れたインドまで伝播することはありえないと批判した³⁵。ところが、ホッブズはそうした意見は感覚から述べられてたものであって、実際にそうであるとは断言できないと反論した³⁶。明確に述べているわけではないが、ここまで見てきたホッブズの諸原理からすれば、ノミの跳躍のような微小な運動であっても、物体に何らかの作用を及ぼし、そうした作用は宇宙全体に伝播しうるものであることになる。コナトゥスとその量としての衝動が定義されることで、感覚に現れる運動よりも小さい、微小の運動の世界が切り開かれるのである。

我々は『物体論』第3部の冒頭のわずかな記述に目を向けたに過ぎない。それでも、ホッブズの幾何学の持つ基本的な性格は十分に理解できるだろう。彼は幾何学を「物体の最も共通した偶有性としての運動と大きさ」についての学問であると考えている。そこからして、幾何学において用いられる点は物体、線はその運動の軌跡となる。あらゆる物体は大きさを持つ以上、点はそれよりも小さな部分に分割されることができる。そうした点や瞬間における極めて微小な運動こそがコナトゥスである。それは感覚可能な物体の運動に先立って存在し、あらゆる物体に感覚には現れないものの何らかの作用を与えている。彼の運動の原理にしたがえば、どれほど微弱な運動であっても、他の物体に何らかの作用を与えることができるのである。空間における最小の単位である点が分割可能であるとされることによって、ホッブズは運動を極めて微小な次元で考察することを可能にしている。

第2節 充満の自然学

ホッブズは自然学において様々な主題に取り組んだ。『物体論』の目次を見るだけでも、感覚や光、冷たさや音、重さなど、そこで扱われている内容の多様さをうかがい知ることができる。本稿はそうした中で、彼の世界観の根本に関わる「原子atom」と「空虚vacuum」についての問題を扱う。彼が原子論者であるかについては、これまでも様々な見解が出されてきた³⁷。今日では、ボイルとの論争の中で一貫して空虚を批判したことを主要な論拠として、ホッブズを「充満論者plenist」と見なすことが共通見解となっている³⁸。ただし、その一方で彼を原子論者と見なすべきいくつかの論拠も存在する。彼は近世における原子論の復興者であるガッサンディと交流があ

³³ DCo: XXVII-8, OL I: 370.

³⁴ DCo: XV-7, OL I: 182-183.

³⁵ Wallis 1655, p. 37.

³⁶ SL: III, EW VII: 268. cf. Watkins 1973, p. 8.

³⁷ ホッブズの原子論の位置づけをめぐるいくつかの重要な論点については、Giudice 1996, pp. 471-474を参照。

³⁸ Malcolm 2002, pp. 190-196; Lemetti 2012, p. 341. また、ミンツは比較的早い段階でホッブズが充満論者であることに触れている(Mintz 1962, p. 41)。

り、ときにその影響が指摘されてきた³⁹。そうした状況証拠に加え、彼の自然学的記述においては、原子という語を用いた説明をしている箇所も見られる⁴⁰。そのため、彼を原子論者やその派生形である粒子論者であると見なす場合もある⁴¹。ホッブズを最終的にどのような立場に分類するかはともかく、彼が一方では空虚を否定しつつ、原子という説明そのものは排除しなかったことは明らかだ。だが、空虚は否定しつつ原子を残すということは果たして可能なのだろうか。彼はボイルとの論争が始まる以前の『物体論』において既に原子論批判を展開している。ホッブズはそこでいかなる議論を展開したのであろうか。この問題に取り組むことによって、彼が原子と空虚に対してどのような立場をとり、彼自身はどのような世界観を提示したのかを明らかにすることができる。

『物体論』におけるホッブズの原子論批判は、自然学を扱う第4部第26章冒頭のいくつかの節において展開されている。彼は空虚の存在を否定するために、いくつかの実験からの論拠を取り上げてもいる⁴²。ただし、ここで注目すべきは、彼が古典的な原子論の論駁を試みている箇所である⁴³。彼はまず、空虚を支持する「エピクロスの学説」にしたがった人々がいると指摘する。その上で、宇宙は「いかなる物体にも占められていない極小の場所と、いかなる空虚な場所も含まずに点在している（硬さのゆえに原子と呼ばれる）極小の物体」から成り立っていると彼らの学説を要約する⁴⁴。この後の議論で『事物の本性について』からの引用が見られることから、おそらくホッブズはエピクロス自身よりも、ルクレティウスを原子論の典拠としているように思われる。いずれにしても、これは原子論についてのさしあたり適切な要約であると言えよう。

原子論においては、自然の様々な現象を原子が空虚の中を様々な仕方で運動することで成立すると考える。物体とその運動によって世界を理解するという点では、ホッブズと原子論は少なからず親和的であるように思われる。ところが、彼は原子論の前提にしたがうと、むしろ運動が不可能になると批判する。

第一に、もし空虚がなければ、いかなる運動も存在しなかったと彼 [ルクレティウス] は言う。というのも、彼が言うには、物体の仕事とは運動を妨げ、阻むことである。そのため、もし仮に一切が物体で充満しているとすれば、運動にとっての障害がいたるところにあることになる。ここからして、運動のいかなる始まりも、さらにはいかなる運動も存在することができない。なるほど充満していて、さらにそのあらゆる部分が静止しているもの内にある場合には、運動の始まりが生じることは不可能であるが、しかし、このことから空虚の立証につながることは何も引き出されることがない。というのも、たとえ空虚が存在することが認められたとしても、空虚の内に混ぜ込まれた物体は、すべて同時かつ一斉に静止し、再び動き出すことは決してないであろうから。⁴⁵

³⁹ ホッブズとガッサンディとの関係については、まずはマルコムが編集した書簡集の附録を見よ(Ep. App. pp. 834-837)。両者の関係により踏み込んだ研究としては、Schumann 2004, pp. 219-225; Sarasohn 1985がある。

⁴⁰ DCo: XXVIII-8, XXIX-13, XXX-3など、複数の箇所で用いられている。

⁴¹ 佐々木 1992, p. 187; Kargon 1966, pp. 54-62.

⁴² DCo: XVI-2, 4.

⁴³ DCo: XVI-3, OL I: 339.

⁴⁴ “Ille autem constare universum docuit ex locis minimis nullo corpore occupatis et minimis corporibus nullum vacuum locum comprehendentibus (quaeque ob duritiem appellat Atomos) interspersis.” DCo: XVI-3, OL I: 339.

⁴⁵ “Dicit itaque primo, ni ita esset, nullum potuisse esse motum. Corporis enim, inquit, officium est motui obstare et officere. Siquidem ergo omnia corpore essent plena, obstaculum motui ubique esset. Motus ergo initium nullum esse potuit neque motum ullum esse. In pleno quidem et secundum omnes suas partes quiescente initium motus fieri impossibile est, sed nihil inde trahitur ad probationem vacui. Nam etsi vacuum esse concederetur, corpora autem illi intermixta semel et simul omnia quiescerent, nunquam ea rursus moverentur.” DCo: XXVI-3, OL I: 284.

ルクレティウスは物体の運動のために空虚の必要性を主張する。物体は運動を阻むため、物体が運動するためには物体が存在しない場所としての空虚が必要になる。ホップズもまた、物体が完全に充満していて、かつ静止している状態では運動が始まらないことは認める。しかし、もしも物体が空虚な空間の内に点在していると考えれば、運動は決して生じない。というのも、運動は隣接していて、かつ運動している物体同士の間でしか伝達されないため、物体でない空虚が介在すると、運動の伝達が阻まれるからである。ホップズが言いたいことはおよそ次の通りであろう。静止した物体は他の運動した物体が接触しない限り、自ら運動をはじめることはない⁴⁶。ところが、動かす物体と動かされる物体の間に空虚が存在すると、運動が伝達されることはできず、物体は静止したままである。空虚は物体の運動を阻むことはないが、障害がないだけでは物体に運動が生じることはありえない⁴⁷。そのため、この引用に続けて述べられるように、こうした運動の始まりという難点を解決するためには、物体は最初から運動していたか、あらゆる物体の運動が同時に始まったかいずれかの仮定をしなければならない⁴⁸。しかし、エピクロスの説は世界と運動に始まりを認めていない。そのため、原子論者たちが運動を可能にするために導入する空虚は、むしろ運動の否定を帰結してしまうことになる。これこそが彼の原子論批判の最も重要な論拠となる。

これに続けて、ホップズは原子論者のこうした誤りの原因を次のように指摘している。

さて、この誤りの原因は、空虚について私と議論した人々の話から理解する限りでは、次のことにある。彼らは流体の本性を考察する間、挽かれた穀物から穀物の粉の流体が生じるように、流体の本性をあたかも固体の粒から成り立っていると想像している。しかし、流体はその本性からすれば、あたかも原子や空虚そのものと同様に等質的であると理解することができるのである。⁴⁹

原子論者の誤り原因は、「流体fluidum」の本性を正しく理解しなかったことにあるという。流体は「等質的homogeneous」と考えることができるにもかかわらず、原子論者たちは流体を穀物の粒が流れるように、小さな粒から成り立っていると考えてしまう。とはいえ、流体が小さな粒から成り立っていると考えることが、なぜ原子論者の誤りの原因となるのだろうか。これを理解するために、ホップズが流体をどのように考えているのかを見てみよう。

さて、運動は可動的な物体を前提とし、それらには流体、固体、およびそれらの混合物の3つの種類がある。そして、流体とはその諸部分がよく軽微なコナトウスによって互いに切り離される物体である。これに対して、固体とは、その諸部分を分離するのにより強い力が用いられなければならない物体である。そのため、固体性とは度合いであり、その度合いは固体性がより大きいものや小さいものと比較されるのに応じて、軟らかさや硬さと名づけられる。それゆえ、流体は等しい流体へと常に分割可能であるが、これは量が量へと常に分割可能であり、軟らかいものがどれほどであれ同じ度合いの軟らかいもの

⁴⁶ この論拠として彼が挙げるのは『物体論』第9章第7節である。そこでは「運動の原因は隣接していて運動している物体の内以外にはありえない」(DCo: IX-7, OL I: 110)とされている。その上で、静止している物体や、他の物体との間に空虚な空間が介在している場合には、他の物体の運動に影響を与えることはできないとされている(ibid. OL I: 111)。

⁴⁷ cf. 「妨害や抵抗の除去を運動の原因の内に数えるのを常とする人々は、誤りを犯している」(DCo: XV-3, OL I: 180)

⁴⁸ DCo: XXVI-3, OL I: 340.

⁴⁹ “Causa autem <erroris>, quantum ego ex eorum sermonibus, qui mecum de vacuo disseruerunt, intelligo, est, quod dum naturam fluidi contemplantur, constare illud imaginantur tanquam ex duris granulis, quomodo farina fluida fit e frumento molito; cum tamen fluidum concipere possibile sit tanquam natura sua aequae homogeneum ac est ipsa atomus vel ipsum vacuum.” DCo: XVI-3, OL I: 340.

へと分割可能であるとの同じである。それにもかかわらず、多くの人々は、硬い粒が流動的であると言われうる（と思われている）のと同様に、諸部分の大きさの違いから生じる違い以外に、流動の違いを理解していないように思われる。これに対して、流動は本性からすれば、粒が流れるようにではなく（もしそうだとすれば、崩れかかった家も流体であることになるだろうから）、むしろ水が流動する諸部分へと溶けひろがるのが見られるような仕方、流体のあらゆる部分において同時に生じたと私は理解する。⁵⁰

分割するのに比較的強い力が必要となる固体に対して、流体とはごく軽微なコナトゥスによって切り離される物体である。両者の違いはあくまでも相対的な度合いの違いであり、軟らかさや硬さといった呼称もこれに準ずることになる。その上で、流体は分割すると常に同じ度合いの軟らかさを持つ流体へと分割される。ある流体を分割すると生じる流体は、量は分割前よりも減るが、その軟らかさの度合いは変化しない。こうした度合いを変えなく分割可能であることこそが、「等質的」の意味するところであろう⁵¹。多くの人々は流動を粒が流れるように理解しているが、ホップズは水がその流動する部分へと溶けて混じり合っていくように理解している。

ホップズは粒が流れるという仕方、流体や流動を理解することを避けようとしている。原子論者たちは、たとえば水のような流体を分割していくと、やがてそれ以上分割できない固体である原子にたどり着くと想定している。これはまさに、実際の大きさこそ異なるが、流体を粒として理解することに他ならない。だが、このように考えてしまうと、そうした微小の粒である原子と原子の間に空虚を認めることになり、先に述べたような運動の始まりという問題が発生し、流体の運動が説明できなくなってしまう。これを避けるためには、流体は無限分割可能あり、分割によって固体が生じることはないと考えなければならない。流体が等質的であると考え限り、空虚は必要とされず、流体もまた物体である以上、運動の伝達は可能であることになる。こうして、ホップズは運動を考察する際の物体の基本的な姿を、固体から流体へと転換させている⁵²。

しかし、流体に注目することで空虚の存在を不要としたところで、原子の問題が残っている。先の引用にしたがえば、ホップズは流体と固体の違いを相対的な度合いと位置付けることで、両者を連続的にとらえようとしていた。石のような硬い物体であったとしても、より強い力を加えるならば分割は可能である。ただし、原子論者が想定する原子とは、そうした度合いによる連続性とは独立に、それ自体として分割不可能なほど硬く、また小さな物体を指すのではないか。長さを持つ線の分割から大きさを持たない点が出てくるわけではないように、実際の物体の分割から原子が出てくると考えているわけではない。ところが、ホップズは硬さだけでなく、大きさについても連続的であると考え、原子もまたそうした連続性の中で理解しようとしている。こうした点で注目すべきは、 Boyle への批判として書かれた対話篇である『自然学的対話』の中の一節で

⁵⁰ “Motus autem supponit corpora mobilia, quorum tria sunt genera: fluida, consistentia, et ex his mixta. Et fluida sunt, quorum partes separari a se invicem levissimo conatu possunt; consistentia vero, ad quorum partium diremptionem vis adhibenda major est. Sunt itaque consistentiae gradus, qui gradus, prout comparantur cum magis minusve consistentibus, modo mollities, modo durities nominantur. Fluidum ergo est semper divisibile in aequae fluida ut quantitas semper in quantitates et mollia, in quocunque gradu, in mollia ejusdem gradus. Multi tamen floris nullam intelligere videntur differentiam, nisi quae oritur ex differentia magnitudinis partium, quemadmodum (ut videtur) pulvis adamantinus fluidus dici possit. Ego vero fluorem intelligo a natura factum in omni simul fluidi parte, non ut fluit pulvis (sic enim ruitura domus fluida appellaretur), sed ita ut videtur diffuere aqua in partes perpetuo fluidas.” DCo: XVI-4, OL I: 347.

⁵¹ 「等質的homogeneous」というラテン語についての正確な定義を『物体論』の中に確認することはできない。ただし、「等質的もしくは均一なものὁμοιογενής sive uniformes」については、その諸部分が長ささえ等しければどこで切り取られても重なり合うものと説明されている(DCo: XIV-3)。ただし、この説明は曲線をめぐるものであり、ここで問題になっている物体の性質についての用語と完全に同じかどうかについては改めて検討する必要がある。

⁵² ここで想定されている流体との関係は定かではないが、ホップズは1640年頃のデカルトとの論争の中で、既に「微細で流動的な物体」について触れている(D-Ep. 302, 邦訳4-278頁)。cf. Lupoli 1999, pp. 573-580.

ある。原子論を擁護する対話者であるBは、流体と非流体の区別を主張する。もちろん、ここでの非流体とは原子や粒子などの極小の固体を指す。Bによれば、両者を区別するのはその大きさであり、流体は分割を続けていくと非流体になるという。これに対して、ホッブズの代弁者であるAは次のように答える。

たしかに無限の分割を考えることは不可能ですが、分割可能性を考えることは容易なのです。それどころか、あなたたちが諸部分の大きさから認めている流体と非流体の間の区別を私は認めません。というのも、もし私が[その区別を]認めてしまえば、セント・ポール大聖堂に横たわる残骸や瓦礫を、私は流体と呼ぶなければならなくなってしまうからです。しかし、もし石が非常に大きいという理由で、あなたたちがそれを流体であることを否定するというのであれば、どうか私に、崩れ落ちた壁の諸部分がどれだけの大きさを持てば流体と呼ばれるべきなのかを定義してください。[...]もしそのように言われるべきであるならば、流体でないものは何もありません。大理石の場合ですら、エピクロス派の原子よりも小さな部分へと分割することができます。⁵³

分割された物体の大きさによって流体と固体を区別することはできない。もし大きさによる流体と固体の区別を認めるとすれば、流体でないものは何もなくなるという。彼はここで何を言おうとしているのであろうか。穀物の粉と大聖堂の壁から剥がれ落ちた石は、実際の大きさは異なるが、どちらもまだ分割できるという意味では流体と呼ぶことができる。ただし、既に見たように、流体は常に分割可能であって、特定の大きさを下回ると固体になるということはあるにない。するとあらゆる物体は実際には常に無限分割可能であり、大理石のような固体でさえも、原子よりも小さく分割することができる。

ホッブズが原子を分割不可能な最小の物体と考えていないことは明らかだ。もちろん、物体を実際に分割することには限界があるだろう。しかし、前節でも述べたように、分割とは手ではなく精神の働きである以上、どれほど小さな物体であれ、それよりも小さな部分に分割された物体を考えることは可能なのである⁵⁴。極小の原子であっても、物体である以上は何らかの大きさを持つため、それよりも小さな部分を考えることができるのである。「原子atom」が分割可能であるとは、その語義に反した主張であることは事実だ。とはいえ、ホッブズは原子の特徴である硬さや大きさを徹底して相対化する。彼にとっては、物体が持つ大きさや硬さはあくまでも様々な度合いの中に位置付けられるのであり、絶対的に硬い物体や小さい物体が存在するわけではない。ここからして、原子も分割可能な物体と考えられなければならないのである。

こうした原子の分割可能性は、ホッブズが点を分割可能な物体と定義したことと無関係ではないだろう。実のところ、彼は直線を分割していくと、やがて線と呼ぶことができないような部分に至り、それが点と呼ばれると述べている⁵⁵。これがウォリスのような幾何学者の反発を招いたことは既に見た通りだ。こうした点の場合と同様に、ホッブズは原子についても、分割できない極小の物体といった理念的なものではなく、物体を思考の上で分割していくと生じる一定の大きさを持った物体の部分と考えている。幾何学における点が分割可能であるように、自然学における

⁵³ “*Divisio quidem infinita concipi non potest, divisibilitas autem facile. Ego, contra, distinctionem non capio inter fluida et non fluida, quam sumitis a magnitudine partium; nam si caperem, ruina illa, sive rudera illa, quae jacent in ecclesia Paulina, mihi dicenda essent fluida. Sin propter nimiam lapidum magnitudinem fluida illa esse negaveritis, defini mihi magnitudinem illam, quam habens pars ruentis muri, propter eam sit dicenda fluida. [...] Si sic loquendum est, nihil non est fluidum. Nam etiam marmor comminui potest in partes omni atomo Epicureama minores.*” DiP. OL IV: 244-245. 訳出に際しては1985年版の『リヴァイアサンと空気ポンプ』に付されたシャッフアーによる英訳を参照した(Shepin/Shaffer 1985, p. 354)

⁵⁴ ホッブズは『物体論』において、「分割されるものは何であれ、さらに分割可能な部分に分割される」、および「いかなる与えられた量についても、それよりも小さい量をとることができる」と述べている(DCo: VII-13, OL I: 89)。

⁵⁵ DCo: XIV-9.

原子も分割可能である。もちろん、少なくとも『物体論』の構造を見る限りでは、点の分割可能性が原子の分割可能性の直接的な論拠になっているわけではなく、彼自身が直接的に議論を参照しているわけでもない。とはいえ、幾何学と自然学における最小単位をともに分割可能と彼が考えたことは、偶然ではないだろう。ホッブズは物体を無限分割可能であると理解することによって、世界の構造を連続的にとらえようとしている。

ホッブズは空虚と原子という原子論が想定する論拠を退けた上で、自然学の考察を進めていく上での「自然の諸現象を救うための仮説」を6つ提示する。そのうちの第一のものは、これまで見てきた議論の総括であり、彼の世界観を端的に表している。

それ故、私は第一に、我々が世界と呼ぶ計り知れないほど巨大な空間が、次のような諸物体から集積されてできていると仮定する。すなわち、地球や諸天体などの可視的な固体、これに対して地球や諸天体の間に散らばっている極小の原子という不可視の固体、そして最後に、宇宙の中のどこであれ、その他のあらゆる場所をいかなる空虚な場所も残らないように占めている、非常に流動的なエーテルである。⁵⁶

世界と呼ばれる巨大な空間は、様々な物体が集積してできている。それらの物体には、天体のように目に見える大きな固体から、原子のような目に見えない小さな固体までが存在し、さらにそうした物体の隙間を流動的なエーテルが埋めている。こうした世界観の下では、あらゆる大きさの物体が充満していることによって、空虚は明確に否定される。その一方で、天体のような大きな固体の間に散在している原子の存在はそれ自体として否定されていない。本節の冒頭でも触れたように、彼は物体を構成する固体的な部分としての原子を自然学的な説明において使うことがある。とはいえ、それは原子論者の想定するような不可分な物体ではなく、天体のような巨大な物体と比較された限りでの目に見えない極小の物体でしかない。これは、彼が幾何学における点を「不可分なものindivisibilis」ではなく、「分割されていないものindivisus」と考えたことと同じである。このため、彼が原子という語を用いることは事実だが、その用法は原子論者のそれと大きく異なるのである。

以上からして、ホッブズが自然学においてどのような世界観を定めたのかが明らかになる。原子論者が想定する世界は、物体か空虚かという両極端な空間の総体である。これに対して、ホッブズは世界全体が様々な大きさや硬さの度合いを持つ物体で充満しており、いかなる微細な場所にも空虚は存在しない。物体は常に何らかの物体に隣接しているため、運動する物体は相互に作用を与えることが可能である。ここからして、ホッブズが原子論者か充満論者かといった議論にもより具体的な輪郭を与えることができる。空虚の存在を否定し、原子にも分割可能性を認める点からして、彼を原子論者と呼ぶことはできない。これに対して、世界のあらゆる場所に物体が充満していると主張することからして、彼を充満論者と呼ぶことは適切である。ただし、彼は世界は単に均質的な延長を持つ空間ではなく、その中に様々な度合いの大きさや硬さを持つ物体が含まれていると考えている。いずれにしても、ホッブズの世界観を理解する上で重要なのは無限分割可能な流体であり、これこそが物体とその運動を可能にするのである。

⁵⁶ “Suppono ergo primo loco spatium immensum, quem vocamus mundum, aggregatum esse ex corporibus, consistentibus quidem et visibilibus, Terra et astris, invisibilibus autem minutissimis atomis, quae per Terrae et astrorum intervalla disseminantur, et denique ex fluidissimo aethere locum omnem, quiconque est in universo, reliquum ita occupante, ut locus nullus relinquatur vacuus.” DCo: XXVI-5, OL I: 347-348. なお、残りの5つの仮定は次の通りである。二、コペルニクスが述べた太陽から土星に至るまでの天体の順序。三、太陽や地球のような惑星には、誕生と同時に単純円運動が常に内在していること。四、エーテル状の物体には、流体ではない感覚できないほど小さな物体が点在していること。五、ケプラーが述べた天体の距離。六、円の大きさと円周上の物体が円を描く時間について。

第3節 自然と神の威光

ホッブズの想定する世界においては、あらゆる物体は無限に分割可能であり、どのような微細な場所にも空虚が存在することはない。ここからして、彼は世界全体を内部が完全に充満した連続体と考えていることになる。だが、ホッブズはなぜこうした世界観を構想しなければならなかったのであろうか。唯物論的な前提を維持し、運動による現象の説明を追求するのであれば、原子論を採用することも考えられたはずだ。そのため、彼の幾何学や自然学を支える根本動機については、とりわけ彼と論争者との対立点を考察する上での重要な問題となってきた。

そうした議論の発端として重要なのが、既に序論でも触れたシェイピンとシャッフアーによる『リヴァイアサンと空気ポンプ』である⁵⁷。同書はホッブズとボイルの空気ポンプの実験をめぐる論争を詳細に検討し、その論争の背後には双方の政治的立場の違いがあると結論づけた。この論争において、ボイルは実験的手法を重視した。その手法とは、空気ポンプをはじめとする装置を作り、その装置が作りだす実験を多くの人が目撃し、それを記述することで自然についての知識を増やしていくというものに他ならない。ところが、ホッブズはそうした手法では自然の真の原因は明らかにならないと批判した。自然についての研究は、感覚に依存する実験からはじめるのではなく、運動についての原理から導かれなければならないと彼は指摘する⁵⁸。シェイピンとシャッフアーによれば、こうした帰納と演繹の対立は、実のところ、ボイルが属する王立協会が共和主義的な政治体制を支持しており、ホッブズが支持していた君主制と対立していたことを反映しているという。知識とは、究極的にはそれを決定する人間が属する社会的要因なしには説明されえないことを17世紀の論争を手がかりに明らかにした点で、彼らの研究は極めて重要である。

ところが、こうした社会的要因への注目には批判も多い。その最大の理由はシェイピンらの議論がホッブズ自身のテキストに十分に裏付けられていないことだ。彼らは『リヴァイアサン』第46章における、宇宙のあらゆる部分が物体であるという記述を、彼が空虚を否定する最大の論拠にしている⁵⁹。しかし、こうした記述は唯物論の論拠にはなるかもしれないが、充満論を支持する理由にはならない⁶⁰。さらに、付け加えるならば、この箇所は英語版のみに存在し、ラテン語版では削除されている。もし空虚を取り除くべき理由が『リヴァイアサン』において説明されているとすれば、既に論争が激化していた時期に公刊されたラテン語版において、こうした記述が削除されるのは不自然であると思われる。また、『リヴァイアサンと空気ポンプ』は、ホッブズが非物体的実体を取り除くために空虚を否定したと指摘する⁶¹。しかし、空虚と非物体的実体がどのような

⁵⁷ Shapin / Schaffer 2011.

⁵⁸ 「そのため、彼らの会合から学問の発展に対する大きな成果があったということは、疑うべきではありません。つまり、彼らが自らのために運動についての真の学問を発見するか、あるいは、彼らが私 [ホッブズ] の説を受け入れるかした場合には、大きな成果となるでしょう。というのも、彼らは会合し、熱心に議論し、好きなだけ多くの実験をするのかもしれませんが、私の原理を用いない限り、彼らは何も進歩することはないのです。というのも、アリストテレスが正しくも『運動について無知であることは、自然についての無知である』と述べている通りだからです” *ita ut dubitandum non sit quin conventus hii promovendis scientiis plurimum sit profuturus aliquando, id est, cum scientiam motuum veram aut invenerint ipsi, aut meam receperint. Nam convenient, studia conferant, experimenta faciant quantum volunt, nisi et principiis utantur meis, nihil proficient. Ignorato enim motu ignorari naturam recte censuit Aristoteles.*” DiP. Ep., OL IV: 236.

⁵⁹ 「世界とは（私が言いたいのは、単に地球のことではなく、[...]存在するあらゆる事物の塊全体であるが）物体的、言い換えれば物体的である。それは大きさの次元、すなわち長さ、幅、そして深さを持つ。そしてまた物体のあらゆる部分は同じように物体であり、同じように次元を持つ。そしてその帰結として、宇宙のいかなる部分も物体であり、物体でないものは宇宙の部分ではない。そして宇宙とは全てであるのだから、その部分でないものは無であり、その帰結としてどこかの場所 [を占める] ということもありえない」 LevE: IV-46, EW III: 672, NM: 1076.

⁶⁰ Malcolm 2002, pp. 187-191.

⁶¹ Shapin / Schaffer 2011, pp. 98-99. 邦訳115頁。

関係にあるのかについては、同書はいかなる典拠も示していない⁶²。本稿では既に見たように、非物体的実体ということでホッブズがまず念頭に置いているのは、スコラ学者たちが神学的主題に関して述べることであり、自然学の文脈において直接触れられるわけではない。こうした点において、同書はその議論をホッブズ自身のテキストに置き直すことについては、必ずしも十分ではないだろう。

これに加えて、ホッブズと論争相手との関係を社会的要因に還元する立場については、別の観点からの批判もある。ウォリスとの論争についての研究を行ったジェシフは、シェイピンとシャツファーの成果を参照しつつ、幾何学論争に関してはこうした社会的要因への還元は不可能であると指摘した⁶³。というのも、論争の中でウォリスがホッブズの無神論や王室への忠誠などを問題にしたことは事実だが、論争の主題はあくまでも『物体論』における幾何学の証明の成否であったからだ。さらに、ウォリスは過去の幾何学の成果からの演繹なども多用するのに対して、ホッブズは定義自体を改めて合意できる形から始めようとする。これはある意味ではホッブズの方が民主的にすら思われるとジェシフは指摘する。彼にしたがえば、ウォリスとの論争は社会的要因ではなく、むしろ幾何学における具体的な証明の成否と、両者の論争的な気質がその原因であることになる。もちろん、幾何学論争と自然学論争は様々な点で異なることは当然だが、ホッブズが幾何学においても自然学と同じ方向で議論を進めていたことを踏まえるならば、こうした指摘は決して無視すべきではない。

ホッブズの自然哲学の根本動機を社会的要因に還元する立場が様々な難点を抱えていることは明らかだ。とはいえ、単純に他の充満論者からの影響や、それぞれの領域における議論の整合性などからこうした問題に答えることもやはり難しいように思われる。というのも、実のところ、ホッブズは最初から完全な充満論者ではなかったからだ⁶⁴。1640年代に書かれた『トマス・ホワイト批判』では、次のような記述を見つけることができる。

諸部分の隙間に空虚もしくは空虚な空間がなければ、それ[瞬間的な伝達]が生じることはありえない。むしろ、空虚が想像されることは不可能ではなく、また、あらゆる空間が何らかの物体によって満たされていることは証明されえないのだから、太陽の諸部分がそのような運動を持ちうることを決して妨げないのである。⁶⁵

この一節は、太陽から熱や光がなぜ瞬間的に伝達されるのかという議論の中に登場する⁶⁶。あらゆる空間が充満していることは証明されえないため、空虚の存在を前提しなければそうした瞬間的な運動が説明できない。文脈を含めた詳細な検討はできないが、これが『物体論』の主張と真逆であることは明らかだ。これと同様の見解は、ホッブズが1646年頃に書いたとされる草稿の中に

⁶² Leijenhorst 2002, p. 127.

⁶³ Jesseph 1999, Ch. 8.

⁶⁴ ホッブズの空虚に対する見解の変化についてはGiudice 1997に多くを負っている。

⁶⁵ CMT: IX-2, p. 161.

⁶⁶ この問題は『物体論』では第27章第2節において。もちろん、そこでは空虚の存在は認められず、太陽は周囲のエーテル状の物質を押すことによって、太陽と目が極めて遠い距離にあっても、運動が伝達されると説明されている。

も見出すことができる⁶⁷。ところが、1648年5月のメルセンヌ宛て書簡では、水銀を使った実験による空虚の存在が批判されている⁶⁸。これを見る限り、彼は少なくとも一時期は空虚の存在を積極的に認めており、それを自らの自然学上の考察に組み込もうとしていた。ところが、数年の内に彼は考えを大きく転換させたことになる。これはいかなる理由によるのだろうか。

残念ながら、ホッブズが空虚に関する見解を改めた決定的な証拠となる資料は現存しない。しかし、『物体論』がいかなる性格を持つ書物であるかを改めて考えることは、この問題を考察する上でもやはり重要である。我々は本稿の第1章で『物体論』がスコラ学というエムプーサを退治するための書物であることを見た。ホッブズはイングランド内乱を引き起こした原因として聖職者や神学者の政治への介入を挙げ、それを可能にしたのは自然哲学による神学の権威付けであると考えた。このため、自然哲学は神学を介して政治とも結びついていることになる。この意味では、シェイピンとシャッフアーが自然哲学の背後に社会的要因を見出したことは、やはり無視されるべきではない。ただし、その場合には、自然哲学と政治哲学を性急に結びつけるのではなく、両者の間におかれるべき神学に対して、自然哲学における空虚の問題がどのように位置付けられるのかを明らかにしなければならない。

『物体論』第27章第1節において、ホッブズは宇宙における天体以外の物体を一括した「星間物体intersideralium」と呼ばれる物体に言及する⁶⁹。これらの物体は、前節の最後で見た、目に見える諸天体の間に散在している原子や流動的なエーテルを指す。これらは様々な大きさや硬さを持つが、ホッブズは星間物体の大部分は極めて小さいと仮定している。というのも、前節でも見たように、人間はあらゆる物体を知性によってのみ分割可能だが、「全能なる宇宙の創造者」は知性ではなく実際の物体を分割することが可能である。そのため、「物体のいかなる微小さも不可能ではない」ことになる。彼はその証拠のひとつとして、様々な器官を備えた極めて小さな生物が存在していることを挙げている。さらに、顕微鏡の性能が進歩すれば、そうした微小な生物のよりいっそう小さな部分を見ることが出来るとも彼は述べる。宇宙の創始者は天体のような極めて大きなものから、今述べたような小さなものに至るまでを作り上げた。かつて人々は星々の間に極めて長い距離があるなどとは信じていなかったが、今日では学識ある人々の間ではそれは共通の認識となっている。そこからして、ホッブズは微小な世界についてもやがて多くの人々に知られるようになると述べる。彼はレーウエンフックによる顕微鏡の革新的な改良に先駆けて、ミクロな世界に目を向けていることになる。ただし、ここで注目しなければならないのは、彼が微小の世界に目を向ける理由である。

というのも、小さな諸事物の内にも大きな諸事物の内にも、同一の神の威光が存在しており、この威光は宇宙全体の大きさにおいても、宇宙の諸部分の微細さにおいても、人間の感覚を等しく超えているからである。変化しないものども〔諸天体〕の距離について今信じられている様々な事柄に劣らず、組立においては第一の元素が、作用においては最初の開始が、時間においては最初の瞬間が信じられるべきものであるとするならば、〔宇宙全体の大きさも、諸部分の微細さも、人間の感覚を超えているのであ

⁶⁷ たたとえば、「光学についての覚え書きもしくは第一草稿」においては次のような記述が見出される。「私が仮定しているのは次の通りだとお答えします。〔太陽の〕膨張のようなものによって作られる空虚が存在するという。しかし、空虚を認めることにおいて、いかなる不可能性も、不合理さも、不確実性すらも〔私は〕見出しません。というのも、これに反するいかなる有望な論拠も決して示されることがないからです」引用はGiudice 1997, p. 478に基づく。

⁶⁸ 「あなたや他の人々が水銀を使って行なったあらゆる実験から、真空の存在を結論することはできません。というのも、空気の中にある希薄な物質は、圧縮されており、それは水銀を通過し、また、他の様々な流体ないしは融解したものに浸透するのでしょうか。あたかも、水を通る煙のように」(L. 59)

⁶⁹ DCo: XXVII-1. OL I: 362-364.

る]。死すべき人間は、彼らがそれらを有限であると見なす通りに、それらは実際には有限ではあるのだが、大きなものが存在することを認識している。これと同様に、彼らが見ていない諸事物の大きさが無限大 [あるいは無限小] でありうることも認識している。だが、無限なもの、自らが見るか認知している最大のものとの間に中間のものがあるということは、直ちに納得されるものではないし、大いなる学識なしには納得されない。しかし、こうした類いの語るも不思議なことの多くは、省察と熟考の後にはよく知られたものになり、そのとき信仰者たる我々は作品から制作者へと称賛を転じる。⁷⁰

宇宙の極めて小さな部分にも大きな部分と同様に「神の威光majestas divina」が宿っている。それは人間の感覚を超えているものであるから、直ちに理解されるものではない。だが、様々な作用や時間が点のように小さなものから構成されると考えることができるならば、世界には極めて小さな部分があることも信じることができるという。我々がこれまで見てきた通り、ホップズはまさにこうした微小な部分についての考察を可能にするように、幾何学や自然学を構想していた。さらに、自然の内に様々な大きさの事物があると理解することは容易ではないが、学識の果てにそれを見出すことは不可能ではない。そのとき、人間は信仰者として作品としての自然から、その作者、すなわち神へとその称賛の対象を変える。ホップズは大小様々な自然の事物の内に神の威光を見出すことは、やがては神そのものへの称賛へと向かっていくと述べる。この点において、彼の自然学は既に述べた外的な神学政治問題だけでなく、その内部においても神との間に何らかの結びつきを想定しているように思われる。

こうした自然学における神の観点を踏まえつつ、それが空虚とどのように関係しているのかを見るために、『生理学のデカメロン』第3章の冒頭を見てみよう。

A：無限にして全能である万物の創造者が、私たちが見ている世界のような広大な作品を作り、それらの中に何も無い非常に小さな空間を全く残さないなどということは考えるのが難しいですし、信じるとなるとよりいっそう困難です。あらゆる被造物について [それを] 徹底しているとは理解できないのです。

B：なぜそんなことを言うのです？そこから空虚の存在を証明しうる何らかの論拠が引き出されると考えているのですか？

A：もちろんです。自然の諸物体は極めて激しく震動しているのですから、それらのある小さな部分が追いつき出されて、投げ出された場所が空になるのではありませんか？

B：それら [万物] を作った彼 [創造者] は空想ではなく、最も現実的な実体であって、つまり彼は無限なのですから、彼がいる空虚な場所などは存在できませんし、また、彼が存在していない場所が充滿していることもないのです。

A：この論拠に答えることは難しいですね。というのも、私は神の書物に空虚に関する主張についてどんな論拠があったのか覚えていないからです。ですから、その議論はやめて、別の議論に進むことにします。⁷¹

⁷⁰ “Etenim in parvis et magnis majestas divina eadem est; utque in magnitudine Universi, ita in exilitate partium ejus sensus humanos aequae superat. Siquidem in compositionibus elementa prima, in actionibus primae aggressionis, in temporibus prima momenta non minus credibilia sunt quam ea quae nunc creduntur de distantia fixarum. Agnoscunt mortales magna esse quaedam, etsi finita, ut quae vident ita esse, agnoscunt item infinitam esse posse magnitudinem eorum quae non vident; medium vero esse inter infinitum et eorum quae vident cogitantve maximum, non statim nec nisi multa eruditione persuadentur. Sed cum post meditationem et contemplationem multa hujusmodi dictu mirabilia familiariora fiunt, tunc credentes admirationem transferimus ab operibus ad Opificem.” DCo: XXVII-1, OL I: 363-364.

⁷¹ A. IT is hard to suppose, and harder to believe, that the infinite and omnipotent Creator of all things should make a work so vast as is the world we see, and not leave a few little spaces with nothing at all in them; which put altogether in respect of the whole creation, would be insensible.

B. Why say you that? Do you think any argument can be drawn from it to prove there is vacuum?

A. Why not? For in so great an agitation of natural bodies, may not some small parts of them be cast out, and leave the places empty from whence they were thrown?

B. Because He that created them is not a fancy, but the most real substance that is; who being infinite, there can be no place empty where He is, nor full where He is not.

A. It is hard to answer this argument, because I do not remember that there is any argument for the maintenance of vacuum in the writings of divines: therefore I will quit that argument, and come to another. (DeP: III, EW VII: 89)

2人の人物が空虚の存在について話している。Aは神が作ったこの世界においても空虚が存在することを示そうとする。自然の物体は激しく震動しているのだから、物体から何らかの部分が抜け落ち、そこが空虚な空間になるのではないか。こうした見解は、神について触れてはいるものの、あくまでも自然学の枠内において述べられたものであるように思われる。これに対して、この著作におけるホップズの代弁者であるはずのBは、神の作った世界ではなく、むしろ作者としての神に注目することで、空虚の存在を否定する。神は無限なのだから、空虚な場所に神が存在することはありえないし、神が存在しない場所が充満していることもありえない。この返答は、直前の問いに対する直接的な答えとしては明らかに不適切だ。実際、Aはこの神と空虚の関係には深入りせず、別の論拠へと話を移す。同書はその後、実験を論拠とした空虚の存在をめぐる問題へと議論を移していく。

神が無限であることが、なぜ世界には空虚な場所が存在しないことを帰結するのであろうか。まず考えなければならないのは、空虚な場所にはいかなる事物も存在しないため、大小様々な事物に見出される「神の威光」が存在しえないということだ。これは別な言い方をすれば、神の力が及ばない空間が世界のうちに存在することを意味することになり、神の全能や無限を損なうことになるだろう。むしろ、人間の感覚にはいかなる物体も存在しないと思われたとしても、極めて微細な物体が空間を満たすことは可能である。どれほど微細であったとしても、何らかの物体が存在する以上、そこには神の力が何らかの仕方で及ぶことになるだろう。ホップズにとって、物体が全く存在しない場所としての空虚は、運動が伝達されない場所であると同時に、神の力が及ばない場所でもある。彼の記述は極めて曖昧であるが、空虚が存在することの問題は、純粋に自然学上のものだけでなく、神と自然との関係においても問題を生じさせる。

ホップズが空虚を取り除いた理由を直ちに社会的要因に結びつけることは難しい。とはいえ、彼が自然の細部においても神の働きを認めようとしたことを踏まえると、こうした問題の溝は埋まるように思われる。ただし、その場合には彼の神の概念についてより深く論じる必要があるだろう。というのも、我々は先の『生理学のデカメロン』からの引用における重大な問題をまだ検討していないからだ。すなわち、ホップズは単に神の力や威光が及ばない場所を問題にしているだけでなく、あたかも神そのものが何らかの場所を占めるかのように書いている。だが、神が場所を占めることなどありえるのであろうか。場所とは通常は物体が位置付けられるための空間であり、その点についてはホップズも認めている⁷²。だとすれば、神は物体のように延長を持つのであろうか。もしそうだとすれば、人間は神を感覚によって見るのであろうか。こうした問いが次々と生じてくる。しかし、こうした問いはもはや本章で扱う範囲を大きく超えているだろう。我々はここで、ホップズにおける自然学の問題が最終的には神の問題と無関係ではないことを確認するに留め、次節でこうした問題も含む、神の概念について考察することにしよう。

結論

本章の目的はホップズが幾何学と自然学においてどのような問題に取り組んだのかを、彼が巻き込まれた同時代人との論争とは独立して明らかにすることであった。こうした問いに対する直接的な答えは、彼にとって幾何学と自然学はどちらも無限小の世界を描き出すことに関わっているというものであろう。どちらも点や原子すらも含めた、あらゆる物体の無限分割可能性が根底に置かれている。この無限分割可能性は、人間の感覚には現れないほど極めて微細な物体と運動の記述を可能にしている。もちろん、点や原子が分割可能であるという主張はあまりに先鋭的であり、同時代人から批判されたことはある意味で必然であると言えるだろう。しかし、ホップズ

⁷² DC0: VIII-5. OL I: 93.

は運動を従来の自然学とは異なる仕方で理解しようとしていた点では一貫していた。また、直接的な交流にこそ発展しなかったものの、ライプニッツが彼にコナトゥスに関する質問を送っていた事実は興味深い⁷³。ライプニッツの連続体としての世界や微小表象などの発想は、本章で述べられたホッブズの世界観と全くの無関係ではないように思われる。

本章で言及した3つの領域の関係について改めて整理しておこう。まず、ホッブズにおける幾何学と自然学は、実際に扱う対象はもちろん、論証形式という点でも異なる。しかし、運動を端的に探求する幾何学なしには、物体の感覚できないほどに微小な運動についても考察する必要がある自然学は不可能である。幾何学はこうした意味において、自然学に運動のモデルを提供している。さらに、自然学の議論も基本的にはそれ自体で完結したものであるにせよ、彼は自然学で導き出された世界観を神の問題とも結びつけている。自然のあらゆる場所には、いかなる空虚もないほどに微細な物体が充満している。彼によれば、こうした極めて小さな物体にすら、神の力は及んでいる。幾何学における抽象的な運動、自然学における充満論的な世界観、神の全能や無限という議論は、それぞれ全く異なる領域であるように思われる。だが、彼はこうした領域を根底において結びつくものとして考えている。

ただし、神の問題についてはなおも検討中であった。とりわけ本章で十分に検討できなかったのは、神が世界との関係だ。神が世界のいたるところに何らかの影響力を持つとホッブズが考えていたことは明らかだ。だが、その場合に神は世界とは異なる場所に存在するのか、あるいは神は世界の内に存在するだろうか。彼が神の場所について何らかの言及している以上、そうした場所をどのように理解すべきかが問題になるだろう。この点については自然学の問題を大きく超えるため、次章における神についての考察において改めて取り上げなければならない。

ウォリスやボイルとの論争の旗色が悪くなった後でも、ホッブズは幾何学や自然学について書き続けた。彼の根本的な主張そのものはほとんど変わらなかったが、技術的な修正を施したり、より説明的な仕方で記述された小著を彼は晩年にいたるまで書き続けた。晩年の彼が政治的著作よりも自然哲学の著作の執筆に注力していたことは明らかだ。こうした自然哲学に関する小著の執筆は、必ずしも彼の論争的な性格や、自らの賛同者を増やすといった目的だけではないだろう。本章で見たように、彼にとっての幾何学や自然学は、彼の哲学体系や世界観を根本的に支える領域だった。これらに対する攻撃を放置しておくことは、自らの議論の重要な支柱を失わせるものであった。ホッブズにおける幾何学や自然学の問題を扱う際には、そこでの個別的な問題や同時代人からの反応も重要だが、何よりも彼の世界観との関係が重要であると思われる。

⁷³ ライプニッツがホッブズに送った2通の書簡は、ライプニッツ 2015, pp. 56-66に所収。また、ホッブズとライプニッツのコナトゥス概念については以下を参照。Bernstein 1980.

第6章 物体としての神

最終章となる本章では、ホッブズの唯物論的な哲学と神の関係の問題に取り組む。これまでの各章において、彼は一方では哲学を唯物論的な仕方に進めながら、他方では様々な仕方について言及していた。そこから読み取れる限りでは、彼が神の存在を前提とし、神に対して何らかの敬意を払っていることは明らかなだ。しかし、それにもかかわらず、生前から今日にいたるまで彼を「無神論者atheist」や「異端heresy」と見なす声は少なくない。本章ではこれまでの考察を踏まえた上で、ホッブズの神概念を読み解き、彼を無神論者と見なす解釈を退ける。

ホッブズの無神論について、先行研究は無神論的な解釈と有神論的な解釈の大きく2つに分けられる。前者の立場は、ホッブズを偽装した無神論者と考える¹。彼が表面的には神の存在を肯定し、それどころか、ときには神を率直に崇拝する態度を見せることは事実だ。だが、それはあくまでも同時代人からの批判を回避するための偽装に過ぎず、彼は実のところ無神論者である。その際の重要な論拠は、何よりもホッブズが同時代人から無神論者と繰り返し非難されたことである。表向き有神論者として振る舞おうとも、宗教的に敏感であった同時代人に見抜かれていた以上、彼が無神論者であることは避けられないのではないか。また、彼の有神論的に見える主張はあくまでも偽装に過ぎないのだから、それらは彼の哲学体系と最終的には矛盾をきたすことになる。こうした立場は、彼に対する生前からの批判と足並みを揃えていると言える。他方で、後者の立場はホッブズを誠実なキリスト者であると考え²。彼が周囲の人から無神論者として非難されていたことは事実だ。しかし、彼は実のところ一貫して誠実なキリスト教信仰を抱いており、彼の著作の中に宗教的な背景を見出すことは不可能ではない。あるいは、ホッブズは政治に対して宗教を持ち込まないという意味では世俗主義者ではあるが、国家において定められた範囲での宗教と神への信仰を否定する意味での無神論者ではありえない。こうした立場は、ホッブズに対して直接与えられた批判だけでなく、より広範な歴史的な文脈の中で彼のキリスト者としての立場を検討している場合も少なくない。もちろん、それぞれの立場の中でより詳細な議論は行われているものの、代表的な論拠はおよそ今見た通りである。

ただし、こうした2つの立場は、どちらもホッブズの神についての個人的な信仰の問題に触れてしまっているようにも思われる³。彼自身が書いたことや周囲の評判から独立に、彼が内面において神をどのように考えていたのかを決定することは極めて困難であるように思われる。ホッブズ自身は自らの信仰についての内省的な文書を残したわけではない。彼が自らの信仰について直接的に語ったものとして知られているのは、重病で倒れた際にもイギリス国教会の信仰を捨てなかったという出来事に関するものであろう⁴。これは証人を立てているだけに、客観的であるとは思わ

¹ ホッブズの無神論的解釈としては以下のものが重要である。Strauss 1963; Skinner 1996; Berman 2013(1988); Jesseph 2002.

² ホッブズの有神論的解釈として、まずは彼の倫理学や宗教論に注目した一連の研究動向がある。Taylor 1938, Warrender 1957, Hood 1964, Martinich 1992. これに加えて、主に自然哲学における神概念に論じた以下のような研究もある。Lupoli 1999; Lupoli 2016; Leijenhorst 2004; Leijenhorst 2005; Gorham 2013a.

³ 加藤はホッブズ宗教問題についての解釈類型を整理した上で、いずれの解釈もホッブズ個人の信仰の有無をその理論的核心にあると考えていると指摘する(加藤 1979, pp. 51-53)。

⁴ ホッブズがパリのサンジェルマンに居たとき、彼は大病に倒れた際、友人であるカトリックの神父であるメルセンヌが見舞いに来てカトリックへの改宗を進めたが、彼は断った。だが、その数日後、後にイギリス国教会のダラムの主教となるジョン・コシンズ(John Cosins)が訪れた際には、ともに国教会の様式にしたがって祈りを捧げたという(Vita, OL I: xvi)。彼は死後1682年に公刊された『七つの哲学的問題』の国王への献辞の中でも、自らを無神論と騒ぎ立てる人々がいるが、ダラムの主教が自らの宗教については証言してくれると述べている(SPP: Ep. EW VII: 5)。

れるものの、逆にいえばいかにも偽装が疑われるような話にも思われ、判断は困難である。そのため、本稿ではホッブズの内面的な信仰については一切問題にしない。問われるべきは、彼が神をどのように位置づけたのかを明らかにした上で、それが彼のこれまで見てきた哲学と整合するか否かである。考察の対象とするのは、ホッブズ自身のテキストはもちろん、彼を無神論者と呼んだ同時代人の批判である。これらを分析することで、同時代人がいかなる論拠をもってホッブズを無神論者と判断し、それに対して彼がどのように答えようとしたのか、最終的にそうした弁明から彼の哲学と神を統合的に理解できるのかを明らかにする。

第1節 無神論の根

後半生から死後にいたるまで、ホッブズは同時代人からしばしば無神論者と呼ばれた。彼はときに激しい罵倒や非難の対象となり、その悪評は長きに渡って語り継がれた。今日において、ホッブズに何らかの否定的な印象を持っているとすれば、それは過去の評判に由来するものも少なくないという⁵。しかし、同時代人の評判にもかかわらず、彼自身は自らの信仰の正しさを一貫して主張し続けた。周囲の無神論との非難と、彼自身の主張の間には明らかにねじれがあり、これこそが彼の神についての解釈を複雑にしている。もっとも、周囲の人々から無神論者と呼ばれていたからといって、直ちにその人が神を否定した人物であると断定することはできない。マーティニッチが指摘するように、とりわけ彼の時代において、無神論者という語はしばしば濫用されていた⁶。彼はいくつかの例を挙げているが、最も典型的なのは、プロテスタントとカトリックがお互いを無神論者と呼び合っていたことだ。無神論者とは直接的に神を否定する相手と呼ぶ際のみならず、神についての考え方が異なる敵対者に対するありふれた罵倒語であった。無神論者という言葉が濫用されており、ホッブズ自身は自らが無神論者であることを否定したとすれば、彼を無神論と見なすのはある種の誤解なのではないか。

比較的近い時代に書かれた、ピエール・ベールの『歴史批評辞典』における分析はこうした見方を裏付けるかもしれない。ベールは同書の「ホッブズ」の項目を「十七世紀屈指の大天才」という言葉からはじめ、当時存在した数多くの悪評からホッブズを擁護している⁷。そうした中で、彼を無神論者と見なす評判について、ベールは次のように述べる。

この人〔ホッブズ〕の長い生涯は、終始、完全な君子のそれだった。祖国を愛し、国王に忠実で、友達甲斐があり、情深く、親切な人だった。それでもこの人は無神論者とされた。しかし、ホッブズの伝記を書いた人たちは、神の本性についてこの人はきわめて正統的な意見の持ち主だったと主張している (M)。⁸

この記述にしたがえば、ホッブズは極めて優れた人物であり、神の本性について「きわめて正統的な意見」を有していたにもかかわらず、無神論者と呼ばれたことになる。ベールはホッブズについての評判と彼自身の見解との間にねじれがあることに気付いていたと思われる。では、なぜこのようなねじれが生じたのか。ベールがこの箇所につけて注記にしたがえば、そうした批判はホッブズの神学に対する態度に起因する⁹。ホッブズは神の存在は認めるものの、それを人間の偏

⁵ Parkin 2010, p. 1.

⁶ Martinich 1992, pp. 19-21.

⁷ ベール 1984, p. 322.

⁸ ベール 1984, p. 323. [] 内引用者。

⁹ ベール 1984, p. 328-329.

狭な理性の内では理解することを避け、迷信的な儀式や無意味な思弁に繋がる煩雑な神学論争を嫌った。そうした「スコラ的学説」を退ける態度こそが周囲の不興を買ったという。その上で、ベールは次のように付け加える。

疑いもなく、無神論者という非難ほどひどい濫用に陥ったものはない。数限りない連中が、頭の悪さから、または悪意から、しっかりした形而上学の偉大で崇高な真理と聖書の一般的な教えだけを肯定する人をおしなべて無神論者として非難している。それだけでは足りないから、民衆に何千遍となく提示する個別的な箇条をも全部採用すべく義務づけようというのだ。そういうしきたりからあえて離れる者は、一部の学者に言わせると不敬の徒であり自由思想家である。¹⁰

ベールもまた、この時代には無神論者という非難が濫用されていたと指摘する。細かい信仰箇条を民衆に義務づけるのを避け、形而上学的な真理と聖書の一般的な教えだけを認める人々は、敵対者から無神論者と言われてしまう。ベールのこうした分析にしたがえば、ホッブズが無神論者と呼ばれたのは誤りであり、煩雑な神学的議論を重視する偏狭な学者たちによるいわれなき中傷であることになる。『歴史批評辞典』はホッブズを擁護する立場をとり、彼の無神論という評判が誤解であったと結論づけている。

こうした見方は、同時代におけるホッブズへの執拗なまでの攻撃の一端をを説明するかもしれない。この後でも見るように、彼に対する攻撃の背景には当時の政治的背景があることも事実である。とはいえ、無神論という言葉の濫用で彼の批判者を理解するのは明らかに問題を単純化しすぎている。ホッブズのスコラ学や神学的議論への批判に反発し、ある種の党派性から彼を攻撃した人物がいたことは事実だろう。しかし、この時代における重要な批判者たちは党派性からだけでなく、彼の著作の内容を問題にしていた。さしあたり、批判者たちが問題にしたホッブズの学説は大きく3つに整理できるだろう¹¹。第一に、あらゆる言葉は人間の取り決めであるという唯名論的な見解は、神が定めた自然法や倫理を相対化してしまうという点。第二に、国家の権力は教会よりも優越するというエラストゥス主義的立場。第三に、唯物論的な哲学によって靈魂の不死のような宗教的見解を退けることである。これらはいずれも神学者や聖職者にとっては不都合なものであることは容易に想像できる。その中でもとりわけ重大な問題は、最後に挙げた唯物論的見解である。

ホッブズの哲学が唯物論的であることは、これまでの各章においても繰り返し見てきた。ここでの問題は、そうした唯物論的な見解が無神論という非難と具体的にどのように結びつくかである。この文脈において検討しなければならないのは、『リヴァイアサン』第4章における「無意味な語 Words insignificant」をめぐる記述である。彼はまず、適切に定義されていないスコラ学者が使うような用語をその典型として挙げ、それに続けて次のように述べる。

もうひとつは、人々がその意味が矛盾し、両立しない2つの名辞からある名辞を作る場合である。たとえば、「非物体的物体」あるいは（全く同じだが）「非物体的実体」といった名辞、およびその他多数のものである。というのも、何らかの肯定命題が偽である場合には常に、それを構成する2つの名辞を組み

¹⁰ ベール 1984, p. 329.

¹¹ 問題の整理に際してはMintz 1962の主に第2章を参考にした。ミンツはホッブズの同時代人は唯物論と道徳哲学の両方を問題にしたと指摘する (ibid. p. vii)。その上で、ホッブズの学説がどのようなものであり、同時代人たちがそれをどのように受けとめたのかを分析する (ibid. pp. 23-36)。ただし、ミンツはホッブズへの攻撃の底流には、同時代人たちの彼の文体に対するルサンチマンがあったとも指摘している (pp. 37-38)。

合わせて1つにした [名辞は]、何も意味しないからである。たとえば、もし「四角は円い」と言うことが偽の肯定命題であるとすれば、「四角い円」という言葉は何も意味せず、ただの音に過ぎない。¹²

ここで直接問題になっているのは、「非物体的実体 *incorporeal substance*」のような名辞は何も意味しないことである。というのも、「四角が円い」という命題が偽である場合には、「円い四角」という名辞が何かを意味もしくは指示することがありえないように、「非物体的」と「実体」を結びつけて作られた名辞は決して何も意味することがないからだ。ここでの主題は、命題が偽である場合にはそこから合成された名辞も意味を持たないということに他ならない。ただし、彼はここで非物体的実体をその例として用いたことは、こうした語を用いるスコラ学への批判が念頭にあったことは明らかだろう。というのも、彼のここでの議論からして、非物体的実体が無意味な語であることは、そこに含まれる「実体は非物体的である」という命題も偽であることになるだろうから。これは内容的には本稿の第3章で確認した通りである。ホブズはこうして命題と語の関係に触れた議論の中でではあるが、非物体的実体を無意味な語であると明言した。

非物体的実体の否定が唯物論に繋がることは明らかではあるものの、直ちに無神論と繋がるものなのだろうか。これについては、彼の批判者たちが問題を的確に指摘している。その中でも特に重要なのは、ジョン・ブラモールによる批判である。彼は学識あるデリーの主教であり、ホブズと自由意志に関する論争を繰り広げた人物として知られる¹³。もともと、当初は自由意志と道徳についてはじまった両者の論争は、やがては哲学と神学に関する広範な論争へと発展していく。そうした中で書かれた『大鯨リヴァイアサンの捕獲』において、ブラモールは次のような批判を展開する。

しかし、「もう少し重要なことを歌ってみよう」。私の次の告発は、ホブズの実在は神の全存在を完全に破壊し、神の場所に空しい名前以外の何も残さないということだ。というのも、あらゆる非物体的実体を取り去ることによって、ホブズは神自身をも取り去ってしまう。「非物体的実体」とは、(彼が言うには)単なる「矛盾した」名前である。そして、「天使や霊は非物質的実体であると述べることは、結果的には、天使や霊は決して存在しないと述べること」なのである。同じ理由から、神は非物体的実体であると言うことは、神が決して存在しないということである。神は非物体的である。さもなくば、彼は有限であり、部分からなり、そして結果的に、神は存在しなくなってしまう。この、いかなる非物体的な霊もありえないということは、無神論の主要な根であり、そこからは小さな枝葉が日に日に伸びていくのだ。¹⁴

¹² "Another, when men make a name of two Names, whose significations are contradictory and inconsistent; as this name, an *incorporeall body*, or (which is all one) an *incorporeall substance*, and a great number more. For whensoever any affirmation is false, the two names of which it is composed, put together and made one, signifie nothing at all. For example, if it be a false affirmation to say a *quadrangle is round*, the word *round quadrangle* signifies nothing; but is a meere sound." LevE: IV, EW III: 27, NM: 60. なお、この箇所についてはラテン語版との異同はほぼないと言える。

¹³ ホブズとブラモールの論争の経緯とその政治的背景については、ジャクソンの研究が最も詳しい(Jackson 2007)。とりわけ自由意志論争の経緯については、以下も参照せよ(高野 1990, ch. 4, 川添 2010, pp. 16-19)。

¹⁴ "But "*paulo majora canamus*." My next charge is, that His existhe destroys the very being of God, and leaves nothing in His place but an empty name. For by taking away all incorporeal substances he taketh away God Himself. The very name (saith he) of an "incorporeal substance" is a "contradiction;" and "to say that an Angel or Spirit is an incorporeal substance, is to say in effect, that there is no Angel or Spirit at all." By the same reason, to say that God is an incorporeal substance, is to say there is no God at all. Either God is incorporeal, or He is finite, and consists of parts, and consequently is no God. This—that there is no incorporeal spirit—is that main root of atheism, from which so many lesser branches are daily sprouting up." Bramhall 1844, p. 525. ホブズはこの批判を自身のブラモールへの再反論の中で取り上げている(EW IV: 301-302)。ただし、テキストの細部については微妙に異同がある。

ブラモールが先ほど見た『リヴァイアサン』第4章における非物体的実体の否定を念頭に置いていることは明らかだ。もしホップズが言うように非物体的実体が存在しないとすれば、天使や霊、さらには神の存在が否定されてしまう。神が物体のように有限で、部分を持つということはないから。ブラモールはスコラ学的な伝統にしたがって、神や天使などの非物体性を擁護していることになる。この意味では、彼が非物体的霊もしくは非物体的実体の否定を「無神論の根」と呼んだことは極めて適切であろう。非物体的実体が存在しなければ、靈魂の不滅や死後の賞罰が否定され、倫理や道徳は結局のところ相対的なものにならざるをえない。また、物体以外には何も存在しないとすれば、靈的な世界に関わるとされてきた教会の権威は大きく揺らぎ、その結果として教会の国家への服従も当然となる。こうして、同時代の批判者たちが特に重視していた3つの問題は、この非物体的実体の否定という根から伸びる枝葉に他ならないのである。非物体的実体の否定が無神論を帰結するということについては、他の同時代人のホップズ批判の中にも見られる¹⁵。

では、ホップズ自身は非物体的実体と霊および天使の関係をどのように考えているのだろうか。批判者の多くが念頭に置いていたと思われる英語版『リヴァイアサン』第34章を見てみよう。彼はまず、スコラ学者たちが「物体body」を物体的実体と呼ぶのに対し、「霊spirit」は非物体的実体と呼ぶことを指摘する。だが、彼は物体という言葉に注意をうながす。彼によれば、物体とは一般的に「何らかの空間もしくは想像された場所を満たす、もしくは占有し、表象作用に依存せず、我々が宇宙と呼ぶ真の部分であるもの」を意味する¹⁶。こうした理解にしたがえば、実のところ宇宙のあらゆる部分は物体であり、物体と実体は同じものを意味することになるという。ところが、民衆の中には宇宙の全てが物体ではなく、手で触れたり、目で見ることができる部分だけを物体と考える人々がいる。そのため、「空気Aire」や空気のような実体は必ずしも物体とは考えられず、「風Wind」や「息Breath」、さらには霊と呼ばれる。こうして、感覚には直接現れないが何らかの作用をもたらすもの、たとえば生ける被造物に生命と運動を与える空気のような実体は霊と呼ばれる。一方で、霊という言葉が用いられる際には別の用法もある。鏡の中の像、夢の中で見る像、さらには目覚めていても頭脳が何らかの不調を抱えている場合には「偶像idol」が見えることがある。これらは実のところ何ものでもなく、感覚の不調から生じた幻に過ぎない。もっとも、こうした現象に直面した人々は、その十分な原因を知らないため、これらを超自然的な力によって生じた霊と呼ぶようになった。ホップズはここから「一般的な会話において、霊の固有の意味は、希薄で流動的で不可視の物体か、さもなくば幽霊その他の表象作用に基づく偶像もしくは幻のいずれかである」と結論する¹⁷。この他にも気質や性格を表すために比喩的な意味で使われることがあるが、それを除けば霊が意味するのはこの2つのいずれかだけである。彼はこうした霊の理解を聖書解釈に応用する。たとえば、「創世記」第1章第2節には、「神の霊

¹⁵ たとえば、本稿第2章でもとりあげたアレクサンダー・ロスは『リヴァイアサン』第34章への批判において次のように述べる。「もし物体でなければ宇宙の真の部分でないとなれば、宇宙は宇宙〔普遍〕ではなく、あらゆる創造された有の内でも最も高貴なもの、すなわち非物体的実体を欠いた、不完全な体系となる。しかし、神は世界を物体的および非物体的実体の両方からなる完全なものとして作った。天使や人間の靈魂といったものはその存在においても、作用においても、物体的ではありえない。というのも、もしそれらが物体的であるとすれば、それらは可死的かつ可滅的になってしまい、それらは少なくとも質料と形相が複合したものになる。それらはまた量的で、境界によって囲まれた場所を持ち、自然的な運動によって動かされるものにならなければならない。これら全ては不合理である。そして、もし実体が物体と同じであるとするならば、彼は神を物的なものにしてしまうに違いない。というのも、神は実体なのだから」(Ross 1653, pp. 35-36.)

¹⁶ LevE: III-34, EWIII: 381, NM: 610.

¹⁷ Lev:III-34, EW III: 382, NM: 612.

が水の面を動いていた」という一節がある。ホップズはこの箇所を、神の霊が「動いていた」と言われる以上、その霊は何らかの物体であると考えなければならないため、ここでの霊の意味は神の業としての風であると解釈する。こうして、霊を単なる幻として解釈せず、かつ何らかの比喩的な表現でないとするれば、空気のような希薄な物体として理解されるのである。したがって、ホップズは霊をスコラ学者が言うような非物体的実体ではなく、物体であると理解していることになる。

ホップズによれば、天使もまた非物体的実体ではない。まず、天使とは「神の使節 Messenger of God」を意味する言葉であり、神の力の尋常ならざる現れを夢や幻によって知らせるものである。天使がどのようにして創造されたのかは聖書には書いていないものの、天使が霊であるとはしばしば述べられる。その上、ホップズは天使とは翼を持った美しい人間といった特定の形状をもった存在を指すのではなく、その作用を意味すると指摘する。聖書の中では人間を導くために通常では考えられない雲が出現するといった場面が描かれるが、彼はこうした記述における雲を神が自らの意志を人間に伝えるために使わした天使であると解釈する。こうして、人間が見たり聞いたりできる雲や声のような様々な現象を通じて、神は人間に自らの意志を伝えるということになる。天使をあくまでも神の使節と考える限りで、それを非物体的実体と考える必要はない。むしろ、聖書の中には天使が非物体的であると明確に書いてある箇所は存在しないと彼は指摘する。そのため、天使とはまずは神の尋常なる力によって発生させられた超自然的な現出である。また、聖書のいくつかの箇所は天使が何らかの実体であると書いてあることは事実だが、それは非物体的な実体ではなく、霊と同様の希薄な物体と解すべきである。一連の記述を通じて、ホップズは霊や天使の存在を直接的に否定しているわけではない。また、聖書におけるそれらの記述が誤りであるとも述べていない。彼が主張しているのは、霊や天使が非物体的実体ではなく、何らかの希薄な物体や作用であるということに他ならない。こうして、彼は宗教的に重要な意義を持っていた天使と霊をあくまでも何らかの物体と解釈するのである。

ホップズのこうした主張は、伝統的に疑われてきた唯物論と無神論の結びつきを決定的なものにしているように思われる。彼は単に天使や霊、あるいは靈魂の存在を個別的に疑うのではなく、非物体的実体を批判することによって、結果的のあらゆる宗教的な権威に挑戦している。彼のこうした振る舞いは、やがて無神論者の典型として戯画されるようになる。英語における「唯物論者 materialist」の最初の用例は、1668年に公刊されたヘンリー・モアの『神学的対話篇』と題された著作の冒頭部である¹⁸。そこでは、この対話篇に登場する「ヒュロバレス Hylobares」なる人物の紹介として「若く、機知に富んだ、非常に道徳的な唯物論者 A young, witty, and well-moralized Materialist」という記述がある¹⁹。しかし、重要なのは、対話の主催者であるキュフオフロンがこのヒュロバレスの到着を告げる際に、参加者の一人であるソフロンとの間で繰り広げられる対話だ。

ソフロン

この世に質素な食卓と自由闊達な談話に勝る娯楽はありません。しかし、キュフオフロンよ、願わくば教えていただきたいのですが、そのヒュロバレスとは一体何者ですか？もしかして、世界には物体や物質以外には何も存在せず、それ自体の本性から公正や不正と言われるものは何もなく、さらには人間の残酷さや欲望は実に理解しがたいものではあるものの、あらゆる快樂はみな真正であると主張することで非常に悪名高いあの人のことではないでしょうね？

¹⁸ OED 3rd. “materialist”

¹⁹ More 1668, The proper Characters of the Persons in the ensuing Dialogues, with some Allusion to their Names.

キュフォフロン

いえいえ、彼のことはありませんよ。あなたが誰のことを言っているのかはよくわかります。彼と同席することは幸運とは言いがたいですし、少なくとも今はそうしたいと望んでいません。というのも、彼はほとんど話の通じない人であり、彼は悪徳の諸原理の傲慢な独裁者であり、あらゆる論争や矛盾に我慢がならない人であると噂されています。しかし、このヒュロバレスは全く別の素性の持ち主にして天才です。彼は唯物論者であると同時に、厳格さと生活の質素さという面で優れた道德家であり、親切で親しみやすい性格の持ち主です。²⁰

ソフロンはヒュロバレスが「唯物論者」であることから、あの悪名高い人物ではないかと疑う。キュフォフロンはそうした懸念を否定し、ヒュロバレスは唯物論者ではあるが道徳的に好ましい人であると答える。ここで両者が懸念している人物の名前は直接挙げられていない。だが、述べられている評判の内容からして、それがホッブズを指すものであることはほとんど疑いえない²¹。この対話篇が書かれた1660年代後半には、直接名前を挙げなくても明らかなほどに、ホッブズは唯物論者であり、同時に道徳的に危険な人物の代名詞であると考えられていた。同様の傾向は、カドワースをはじめとするその他のケンブリッジ・プラトン主義者の中にも見られる²²。その詳細な検討は別の機会に譲らなければならないが、ホッブズの唯物論と無神論が巻き起こした問題の大きさと根深さは明らかだ。霊や天使の非物体性は、様々な哲学や神学ではほとんど所与の前提と見なされるものであった²³。ホッブズの主張はそうした前提を根本から覆す。そのため、モアやカドワース、あるいはバークリーといった哲学者たちは改めて非物体性の擁護という問題に取り組まなければならなかった²⁴。

以上のように見てみると、ホッブズが無神論者とされたのは単なる誤解や言葉の濫用では済まないことは明らかだ。彼はベールが指摘したような神学の些末な学説だけを批判したわけではなく、非物体的実体という神学にとっての根本的な主張を攻撃した。これはまさに「無神論の根」となる主張であった。この点では、当時のホッブズに対する悪評には相応の根拠があったことは疑いえない。とはいえ、問題はまだ残されている。第一に、彼は霊や天使が非物体的実体であることを否定したが、その存在そのものを否定したわけではない。あるいは、霊や天使が何らかの物体であるとして、それはどのような物体であるかについては明確に述べていない。第二に、批判者たちが問題にしているのは、ホッブズが直接的に神を否定していることではなく、非物体的実体の否定が必然的に神の否定を帰結することであった。こうした問題について、彼はどのように答えるのか。これと関連して第三に、彼は天使や霊が非物体的実体でないことを認めたが、神については直接的には述べていない。彼は神をどのように考えるのであろうか。ここまで見てきた

²⁰ “No Entertainment better any-where then a frugal Table, and free and ingenuous Discourse. But I pray you, Cuphophon, who is that Hylobares? Is it he who is so much famed for holding That there is nothing but Body or Matter in the world; That there is nothing Iust or Vnjust in its own nature; That all Pleasures are alike honest, though it be never so unaccountable a satisfaction of either a man's Cruelty or his Lust?”

O no, it is not he. For I verily believe I know who you mean, though it never was yet my fortune to be in his company, and I least of all desire it now. For he is a person very inconversable, and, as they say, an imperious Dictatour of the Principles of Vice, and impatient of all dispute and contradiction. But this Hylobares is quite of another Genius and extraction; one that is as great a Moralist on this side rigour and severity of life, as he is a Materialist, and of a kind and friendly nature.” More 1668, pp. 5-6.

²¹ ブロック 2015, p. 16.

²² 原田 2014, pp. 76-79.

²³ たとえば、トマス・アクィナスは『神学大全』第1部第50問題第1項において、天使が非物体的実体であることを認め、それが神と物的な被造物の間にあるものと述べている（アクィナス 1973, pp. 126-128）。

²⁴ バークリーの『人知原理論』第1部第93節では、非物体的実体を擁護され、「エピクロス派やホッブズ派」が攻撃されている（バークリー 2018, pp. 139-140）。

英語版『リヴァイアサン』における記述だけでは、これらの問題は曖昧な形でしか示されていない。これらを考察するためには、『リヴァイアサン』公刊後の様々な批判に対して、彼がどのように答えようとしたのかを明らかにしなければならない。

第2節 ホッブズの弁明

前節で提起された神や非物体的実体の問題について、どのように答えればよいのだろうか。ホッブズが神学的な問題について体系的に論じた独立した著作はない。ただし、様々な批判に答えるという意味では、1668年のラテン語版『リヴァイアサン』に目を向ける必要がある。ホッブズ自身の手により翻訳と改訂が加えられたラテン語版は、基本的には英語版からの忠実な翻訳となっているが、文章や内容に関して、多くの部分が書き換わっている。このような内容の修正は、1651年の英語版『リヴァイアサン』出版以後に高まった批判に対して答える目的があったと思われる。そのため、このラテン語版『リヴァイアサン』に目を向けることは、前節までの批判に答えるための重要な手がかりになるだろう。

彼はなぜ『リヴァイアサン』をラテン語に翻訳する必要があったのであろうか。2つの『リヴァイアサン』の間には、まずは彼を取り巻く状況の大きな変化があった。ホッブズに対する無神論との告発のほとんどは、同書に向けられていた。とはいえ、同書は英語版が出た直後から批判が生じたわけではない。転換点は1653年末にクロムウェル体制が成立したことである。1654年以降、クロムウェルの絶対主義や教会政策などがホッブズに結びつけられ、彼に対する批判が高まっていった²⁵。さらに、1655年には『物体論』が公刊され、これが幾何学や自然学についての論争を呼んだのは既に述べた通りだ。こうして1650年代の後半から、ホッブズは社会的状況の変化と同時に様々な論争に巻き込まれることになる。1658年に公刊された『人間論』の献辞において、彼は自らの状況を明かしている²⁶。彼によれば、本来は『物体論』『人間論』『市民論』の三部作からなる『哲学原論』を書き上げた時点で執筆を辞めようと考えていた。ところが、今後は様々な批判から同書を擁護しなければならないと宣言する。『リヴァイアサン』と『哲学原論』を完成したことにより、彼の哲学体系は完成するはずだった。しかし、1660年代以降のホッブズは様々な批判に答えるための新たな思索を始める。

2つの『リヴァイアサン』の間にあった変化は、ホッブズの周囲の状況ばかりではない。彼自身の思索においても重要な変化が生じている。第一に、『物体論』とそこから生じた様々な論争は、彼の自然に対する考察を推し進めることになった。彼の自然学が神学・政治的主題と無関係ではないことは本稿において既に示した通りだ。ラテン語版『リヴァイアサン』の執筆にとりかかった時期のホッブズは、英語版執筆時よりも自然哲学に関してより体系化され、精緻化された見解を有していた。第二に、宗教的な問題についての思索が深まったことだ。もちろん、彼は英語版『リヴァイアサン』を書いた時点で、聖書や神学に関する様々な見解を取り上げていた。しかし、前節で取り上げたような宗教的な観点からの様々な批判に答えるために、彼はこの分野における研究もさらに進めたと思われる。

そうした研究の最初の成果は、1662年に公刊された小冊子『ホッブズ氏についての考察』の中に見ることができる²⁷。同書はウォリスからホッブズに対して投げかけられた幾何学以外に関する

²⁵ Parkin 2010, p. 136-137.

²⁶ DH, Ep.

²⁷ この著作は1662年に公刊されたが、彼の死後1680年に『マームズベリのトマス・ホッブズの評判、忠誠、礼節、そして宗教についての考察』として復刊された。

批判に答えたものである²⁸。ホッブズはまず、彼が Cromwell 体制を支持していたという指摘を否定し、自らは一貫して国王に忠誠を誓っている人物であり、『リヴァイアサン』は国王への擁護のために書かれたと弁明した。こうした政治や忠節の問題に加えて、彼は同書の中で無神論に対する弁明に取り組んでいる。というのも、ウォリスもまた非物体的実体の否定は無神論をもたらすとホッブズを批判していたからである。これに対してホッブズは、そもそも非物体的実体とはどのような属性なのかと問い返す²⁹。それは聖書のどこにも書かれておらず、プラトンやアリストテレスといった異教の哲学者からとられたものではないか。実体が非物体的であるということは理解できないため、神が非物体的であるということで、ウォリスは神が偶有性であると言いたいのか。これは神を実体であると考えたほとんどの教父たちの見解に反することになり、むしろ無神論に陥ることになる。ホッブズは自らに対して向けられた批判を、神を非物体的と考えることはむしろ無神論を帰結するものとして切り返す。こうした非物体的実体への批判に加えて、ウォリスは「この世界の創造を除いて、神性を証明するものは何もない」および「世界が始まりを持っていることは明らかにされえない」とホッブズが述べたことを批判する。これは『物体論』の中で、世界の始まりについての自然理性による証明を否定したことを指していると思われる³⁰。ホッブズは自らがそのように述べたことを否定しない。実際、世界の始まりについては、聖書とその解釈者の見解に従うべきであって、理性による証明の対象にすることはできない³¹。ウォリスはホッブズの言葉をあえて歪めて解釈することで、さも何か問題があるかのように語っているが、彼の見解は人間の理性の限界と聖書への敬意をしかるべき仕方では示しているに過ぎない。

1660年代には、この他にも宗教的に重要な思索がなされたと思われる。死後に出版された『異端についての歴史的語り』と『ブラモール主教への回答』はこの時期に執筆されたと考えられている³²。また、精確な執筆時期については異論もあるものの、『教会史』もこの時期に書かれたと考えられている³³。おそらく幾何学や自然学についての論争、あるいはラテン語版『リヴァイアサン』の翻訳作業と並行して執筆が進められたと見られるこうした著作は、いずれも神や宗教についての歴史的な問題を多く含んでいる。彼は自らに対する無神論との批判に 대응するために、宗教や神学についての歴史的経緯を改めて学び直していたと思われる。ホッブズはこうした宗教的な見解を自らの弁明に戦略的に位置付け直している。彼が強調するのは、自らの見解が単に哲学的に正当化されたものであるだけでなく、聖書や信仰箇条にも忠実にしたがっていることである。非物体的実体のような学説はそもそも聖書の内にはなく、哲学によって持ち込まれたものであることを立証することで、彼はこうした用語を使う側の方がむしろ聖書を歪めてしまっているのではないかと反論していることになる。

こうした自然哲学および宗教論についての再検討を経て公刊されたのがラテン語版『リヴァイアサン』である。とりわけ我々の主題において重要なのは、ラテン語版において最終章の後に新たに追加された「附録」である。この附録は、第1章「ニカイア信経について」、第2章「異端につ

²⁸ ウォリスの批判とは同じく1662年に公刊された“Hobbius heauton-timorumenos”を指す。

²⁹ EW IV: 426-427.

³⁰ DCo: XXVI-1, OL I: 335-337.

³¹ 初期の著作である『トマス・ホワイト批判』において、既に人間の理性によって世界のはじまりや人間の靈魂の不滅といった主題について明らかにしようとすることは、反哲学的な態度であると同時に、信仰にとっても危険であると指摘している(CMT: XXVI, 308-311)。

³² Lemetti 2012, p. xxvii, 68.

³³ 教会史の執筆時期と背景をめぐる問題については梅田 2018を参照。

いて」、第3章「リヴァイアサンへのいくつかの反論について」の全3章から構成されている³⁴。いずれも形式としてはAとBの二人の人物による対話篇の形で書かれている。もっとも、ホップズの他の対話篇と比べても、両者の人物的特徴づけは極めて乏しい。それぞれに特定の役割が与えられているわけではなく、どちらもホップズ自身の立場を代弁しているように読める。おそらくは、問いと答えを明確にする意味で、こうした形式がとられたものと考えられる。この対話篇において非物体的実体がどのように語られているのかを分析することで、前節で提起された問いに答えることが出来るだろう。

第1章ではニカイア信経において定められた、信仰に関する様々な用語や概念について論じられる。たとえば、「信じる」や「神はある」、「創造主」といった言葉についてひとつずつ確認されていく。物体と非物体的実体、および霊についてはこの章の後半部で扱われている³⁵。一見すると彼の基本的な立場は変わらない。まず、物体は「それ自体において現実に存在し、また何らかの大きさを持つもの」と説明されている。これに対して、鏡や夢の中に幻を見ることはあるが、これらは「物体のようにそれ自体で存在しているのではなく、幻および感覚器官に対して働いている諸事物の作用、すなわち非物体的なものである」と述べる。一見するとホップズはここで「非物体的なものincorporeum」の存在を認めているかのように読める。だが、本稿の第3章および第4章で述べられたように、物体の作用もしくは偶有性は、物体から離れて存在するものではないとしても、物体そのものからは区別される。ここでは何らかの物体の作用が感覚器官に働くことで、物体が存在しない場所に像が見えると言われているに過ぎない。その意味で、幻そのものは無であることになる。その上で、彼は霊について次のように述べる。

しかし、私は様々な霊 [Spiritus] については、息 [Spiritus] であるところの空気から、また、触れることで感じる風から考えていた。というのも、私は霊を希薄ではあるものの、物体であると考えてきたからだ。そしてある霊は他のものよりも希薄かつ純粹でありうるし、ある霊は他のものよりも力においてすら異なることがありえると考えてきた。その点では、[霊は] たとえ等しく見えたとしても、力の点では全く互いに異なっている液体にも劣ることがない。³⁶

霊が空気や息との類似で語られているのは、既に見た通りだ。しかし、ここでは霊は「希薄な物体corpus tenue」であるとより明確な形で述べられている。だが、ホップズがここで霊の性質を液体との比較によって説明しようとしているのはなぜだろうか。彼が想定しているのは、見た目が全く同じに見えたとしても、その力が異なるような液体である。たとえば、真水と毒物の混ぜられた水は見た目上は区別できないかもしれないが、それを飲み干した場合の結果は大きく異なる。これと同じように、霊と呼ばれるものは見た目からすれば空気のように見えたとしても、それが持つ力が異なることはありえる。こうした気体や液体は、我々が第5章で検討した物体の微細さについての考察と関係していると思われる。物体の無限の小ささは不可能ではないのだから、人間の感覚によっては区別されないほど微細な物体がそうした物体全体の作用の違いをもたらすことは十分に考えられるのである。こうして霊は物体であると明言され、それが非物体的であることは否定される。その上で、彼は霊と幻、および非物体的実体の関係を次のように整理する。物体とは存在し大きさを持つものであり、霊もそうした物体の中に含まれる。ただし、幻はそれ

³⁴ それぞれの章の概観についてはWright 2007を見よ。

³⁵ LevL: App. I., OL III: 537, NM: 1185.

³⁶ “De Spiritibus autem judicabam ex aere qui Spiritus est, & vento quem Tactu sentiebam, & propterea Spiritum existimavi corpus quidem sed tenue esse, & Spiritus alios aliis esse posse tenuiores, puriores, & alios ab aliis differre posse etiam virtute, non minus quam liquores, qui quanquam sint transparentes aeque, virtutibus tamen inter se immane discrepant.” LevL: App. I., OL III: 537, NM: 1185.

自体として存在するものではないのだから、結局のところ無である。その上で、希薄な物体である霊と無である幻の間に何か中間的なものを想定しうるかについて、そうしたものは考えられないと結論づけられる。どれほど霊が希薄で微細な物体であったとしても、それが何らかの大きさを持つ以上は、無とは決定的に区別されなければならないからである。こうして、物体についての自然哲学的な観点から非物体的実体は改めて否定されることになる。

同時に、この箇所直後では、霊の非物体性を否定するためのホッブズのもうひとつの発展を見ることもできる。非物体的実体が理性によっては理解できない以上、宗教的な文脈において非物体的実体や分離された本質が存在すると主張するためには、その典拠を聖書から引いてこなければならない。ところが、既に見たように、聖書そのものにはこれらの言葉を見つけることはできない。ただし、ホッブズはここで1562年にイングランド国教会によって公布された宗教に関する39箇条の第1条において「神は身体も部分も持たないDeum esse sine corpore et sine partibus」と述べられていることを取り上げる³⁷。この記述は、神が非物体的であることを教会が公式に認めたことに繋がりはないか。しかし、彼はそうした記述があることを認めた上で、同じく第20条では「聖書から導き出されえないことを教会から信じるように義務づけられるべきではない」と述べられていることを指摘する。この後者の教えにしたがう限りでは、聖書に非物体的実体や分離された本質が見られない以上は、それを信じる必要はないことになる。これは非常に細かな指摘ではあるものの、ホッブズがあくまでも自らが生活するイングランドの宗教に反することがないように思索を積み重ねようとしたことの証だろう。

続く第2章においては、異端と無神論が問題になる。主題の性質上、これがホッブズの弁明にとって重要な意義を持つことは明らかだろう。ここでの考察は、内容的には既に名前を挙げておいた『異端についての歴史的語り』と重なる部分が多い。彼はまず「異端Haeresis」という言葉の語源を確認することから始める³⁸。それにしたがえば、異端とはギリシア語で、ある特定の「学派Secta」の学説を指す言葉であった。学派とはたとえばプラトンやアリストテレス、エピクロスなどの教師の教えに従う人々によって構成されるものである。こうした原義からすれば、異端とは本来、それらが述べられる学説の真偽や法に適しているかといったこととは関係がない。本稿の第1章でも扱ったように、古代ギリシアの様々な学派は互いに論争を繰り広げていたが、相手を異端者と呼ぶことで非難することはなかった。ところが、ニカイア公会議が開かれ「普遍catholicus」となる信仰が決定されると、それに反するものが異端と呼ばれるようになった。こうして、普遍と相對する形で異端という言葉が用いられるようになった。異端についてのホッブズのこうした語源および歴史についての分析は、この言葉が学説の内容そのものよりも、政治的な背景を持つことを指摘しているように思われる。

しかし、それに続いて扱われる無神論について、ホッブズは幾分か異なる主張をしているように思われる。もしある人が無神論者であって、成文法に処罰について書いていない場合、その人は処罰されるべきなのかという問いに対して、厳しく処罰されるべきであると答える。ただし、ある人が無神論者であることをどのように判断するかの条件は厳しい。

ところで、いかなる行為によって無神論は証立てられるのであろうか。というのも、あなたは無神論者と全く考えられていない人だけでなく、キリスト教徒であると公言している人でさえもそうした行為をしたことがないほどの邪悪で不敬虔な行為をしていると聞いたことがないだろうか？そのため、行為によっ

³⁷ LevL: App. I., OL III: 537, NM: 1187.

³⁸ Lev. App. II., OL III: 539-540, NM: 1191.

て無神論が判断されることはない。そこからして、ある人が〔無神論の〕罪に問われるとすれば、何らかの発言や記述によってであり、しかも神の存在を直接的に否定した場合以外にはありえない。³⁹

ある人が無神論者であると責められるとしたら、それは言葉によって神を直接的に否定した場合に限られ、行為は問題とならない。これを見る限り、ホッブズは自らが直接神を否定しているわけではないから、自分自身を無神論ではないと考えているように思われる。ただし、前節で見たように、批判者たちが問題にしていたのは、彼が神を直接否定しているかではなく、非物体的実体を否定することは必然的に神の否定を帰結するのではないか、ということであった。興味深いことに、彼は上の引用に続けてまさにその問題に取り組んでいる。

A. そこから神が存在しないことが帰結するようなことを言ったり書いたりする人もまた、無神論者と呼ばれるのではないのか。

B. もしもその人自身が言ったり書いたりした際に、その必然的帰結を知っていたら、当然そうなる。というのも、もし何らかの発言や行為を法律が禁じ、そこからしてそれらを罰することができるとすれば、それは次のように定義されなければならない。すなわち、その法律に義務づけられる全ての人々が、法律によって定義された状況の限りで、あれこれの行為や、法律そのものに書かれている様々な言葉のどのようなものが罰せられるべきであるのかを認識していなければならない。というのも、言葉の帰結を判断することは非常に困難だからである。そのため、もし被告が（誰にも危害を加えることなく）適切な推論についての無知から法文に反することを述べたとすれば、その人の無知は罪を免責するだろう。しかし、もし裁定者がある帰結の無知によって無実の人を罰するとしたら、その人は免責されないであろう。ただし、言葉そのものが法に反することを誰かが知っていたとすれば、その人〔被告〕は処罰されうるだろう。⁴⁰

言葉によって直接神を否定しなかったとしても、その論理的帰結が神の否定に繋がるならば、その人は無神論者と呼ばれる。ただし、ホッブズはここで法律を例に出して説明を試みる。法律の場合にもその条文をどのように解釈するかは難しく、様々な可能性が考えられる。ホッブズがここで挙げている含意を読み取るのは難しいが、彼はこうした法律の議論を無神論の問題に適用しようとしていると思われる、すなわち、ある人がその発言の帰結によって無神論者であると言われるとすれば、3つの可能性がある。第一に、その人自身が自らの発言が無神論を帰結すると知っている場合。第二に、たとえ無神論者でなかったとしても、裁定者がその人の発言を正しく理解しなかった場合。第三に、もし誰かが被告人の言葉それ自体が無神論的であると気づいた場合。こうした記述からは、ホッブズが自らに対する無神論との嫌疑をどのように考えていたのかを読み取ることができるだろう。すなわち、彼は自らの記述が無神論を帰結するとは考えていないし、仮に帰結するとしても、それは無知によるものであるから免罪される。だが、仮に彼の主張が無実であるとしても、その帰結が誤って解釈される場合には有罪となってしまう。ただし、それはあくまでも誤解である。というのも、彼の言葉が無神論に直接結びつくという論拠も挙げられてい

³⁹ “Quibus autem Factis arguetur Atheismus? Quodnam enim Factum audivisti unquam tam sceleratum aut impium, cujus simile non commissum sit aliquando ab illis, qui non modo non putantur Athei, sed etiam professione tenus sunt Christiani? Non ergo ex factis judicatur Atheus. Dicto igitur aliquo sive prolato sive scripto reus fieri, neque ullo alio modo potest, nempe si directe negaverit Deum esse.” Lev. App. II., OL III: 548, NM: 1205.

⁴⁰ “A. Nonne Atheus dicetur etiam is, qui dixerit scripseritve id, ex quo Deum non esse necessario sequitur? B. Ita sane, si ipse quando id dixit, vel scripsit, consequentiae talis necessitatem vidit. Nam si Dictum vel Factum sit, id quod Lege prohibetur, & proinde puniri possit, illud definiri ita debet, ut illi omnes qui Lege illa obligandi sunt, cognoscant hoc & illud Factum, prout Lege cum circumstantiis definitum est, vel haec vel illa Verba, quae in Lege ipsa scribuntur, punienda esse. Nam Verborum consequentiae difficillimae judicatu sunt. Itaque si reus, ignoratione bene ratiocinandi, contra literam Legis loquutus sit (nullo cuiquam damno facto) excusabit illum ignorantia. Sin ludex per ignorantiam alicujus consequentiae, hominem innocentem poenae tradiderit, excusari non potest. Quod si Verba ipsa sciat contra Legem esse, puniri potest.” Lev. App. II., OL III: 548-549, NM: 1205-1207.

ないからである。こうして、ホップズは自らの無神論に対する挙証責任を批判者の側に投げ返していることになる。もし非物体的実体の否定が無神論を帰結するというのであれば、法律における法文に相当する聖書の記述を挙げる必要がある。

付録第2章における異端と無神論者に関する議論は、これらの言葉を法的な概念として再定義している。何らかの見解が異端や無神論と呼ばれるとすれば、それは適切な論拠との比較においてでなければならない。彼自身が非物体的実体のような語を批判するときに聖書を参照する背景には、こうした理由がある。あるいは、ホップズは彼の批判者たちがこれらの言葉の意味を正確に理解しているのではなく、単なる中傷として用いていることを暴こうとしていたのかもしれない。

こうして我々は『リヴァイアサン』に対する批判への反論を扱う付録の第3章にたどり着く。冒頭では彼自身の言葉でその経緯が説明される。1651年に公刊された『リヴァイアサン』は、イングランドの内乱の原因を各宗派の不和であると指摘した上で、国王の権利を擁護しようとした。ところが、同書は結果的に多くの神学者から無神論や異端との非難を受けた。このように説明した上で、どのような箇所が問題になったかが検討される。その中で、非物体的実体をめぐる同書の第4章が問題になる。

- A. 次に、第4章の冒頭近くで、彼はいかなる実体も非物体的ではないと述べる。このことは神が存在することを否定するものであるか、さもなくば神が物体であることを肯定する以外の何であろうか？
- B. なるほど彼は神が物体であることを肯定する。しかし、彼の前にテルトゥリアヌスも同じことを肯定していた。というのも、我らの救世主であるイエス・キリストは物体的ではなく、幻[Phantasma]であると説いていたアペレスおよび彼の時代の異端者に対する答弁において、彼は「物体でないものは何であれ存在者ではない」と述べた。プラクセアスに対しても同じく、「あらゆる実体は自己の類において物体である」と述べている。最初の4つの公会議の内いずれにおいても、これらの学説が非難されたことはない。もし可能ならば、聖書の中にある非物体的もしくは非物質的という言葉を私に示してもらいたい。だが私はあなたがたに「キリストの内には、満ちあふれる神性が物体的に宿っている」を示すだろう、すなわち、[この物体的に]こそが（アタナシウスが解釈しているように）「神性的に」という意味なのである。「我々はみな神の中に在り、神の中を動く」。これらは使徒 [パウロ] の言葉である。⁴¹

ここで問題となっているのは、非物体的実体と神との関係である。最初のAの発言は、我々が前節で見た同時代人からの批判をホップズが正しく受けとめていたことを示している。非物体的実体を否定すると、実体である神の存在が否定されるか、さもなくば神を物体と考えなければならなくなる。神がどのような実体であるかについて、彼はこれまでは明確に答えていなかった。しかし、彼はここで「神は物体である」と自らが考えていることを肯定する。彼は神の存在を否定せず、物体として存在していると考えるのである。

ここでのホップズの論拠は一見すると神学的なものである。神が物体であるという主張が常識とは異なるものであることはおそらく彼も承知している。そこで彼は古代の教父であるテルトゥリアヌスに助けを求める。上述の引用から明らかなように、テルトゥリアヌスは物体ではない存

⁴¹ “A. Deinde, cap. 4. sub initium negat substantias ullas esse incorporeas. Quid aliud est hoc quam negare Deum esse, vel affirmare Deum esse Corpus?”

B. Affirmat quidem Deum esse Corpus. Sed ante eum idem affirmavit Tertullianus. Disputans enim contra Apellem, aliosque sui temporis haereticos, qui Salvatorem nostrum Iesum Christum non Corpus, sed Phantasma esse docuerunt, dictum hoc universale pronuntiavit, Quicquid Corpus non est, non est Ens. Item contra Praxeam, Omnis Substantia est Corpus sui generis. Neque in ullo ex quatuor Conciliis primis generalibus doctrina haec condemnata est. Ostende si potes vocem incorporeum vel immateriale in Scripturis. Ego vero ostendam tibi plenitudinem divinitatis habitare in Christo corporaliter, id est (ut exponit Athanasius) Dealiter. Omnes sumus et movemur in Deo. Sunt verba Apostoli.” Lev. App. III., OL III: 561, NM: 1229)

在者を否定し、あらゆる実体は物体であると説いた⁴²。これはホッブズ自身の主張と極めて近い。1660年代以降の著作において、ホッブズはテルトゥリアヌスのこうした章句を積極的に引用するようになる⁴³。彼は哲学と宗教の分離や霊の物体性といったテルトゥリアヌスを自らの先駆者として見ていたのかもしれない⁴⁴。いずれにしても、テルトゥリアヌスのこうした学説が初期の公会議で異端として退けられたことがない以上、むしろ神を物体と考える方が正統であるということになる。

ホッブズはラテン語版『リヴァイアサン』執筆以前から、非物体的実体や分離された本質が聖書の本文中に存在しないと主張しており、ここでもまた同様のことを繰り返している。ただし、ここではさらに進んで、聖書ではむしろ神が物体的であることが述べられていると指摘する。彼がまず挙げるのは、「コロサイの信徒への手紙」第2章第9節である⁴⁵。彼にとって重要なのは、キリストの満ちあふれる神性が「物体的にcorporaliter」宿っているということである。彼はここで「物体的」を「神性的dealiter」と解釈するアタナシオスの注釈を念頭においている⁴⁶。これは物体と神性が置き換え可能であることを意味する。これは我々が前章で取り上げた宇宙の物体による充満と神の関係をめぐる議論を想起させる。ホッブズは宇宙のどんな小さな場所にも「神の威光」が満ちていると主張し、さらには神がいる空虚な場所は存在しえないと述べていた。もし神性が物体的であるならば、物体に満ちているこの世界は神性にも満ちていることになるだろう。だからこそ、ここでの『使徒言行録』第17章第28節、いわゆる「アレオパゴス説教」の一節は決定的に重要な意味を持つ⁴⁷。この世界が巨大な物体の集積であり、物体が存在しない場所としての空虚がどこにも存在しないならば、我々人間は常に物体に包まれていることになるが、これはすなわち神に包まれていることに等しいのではないか。

「神は物体である」というホッブズの主張は、彼の神学的研究と自然哲学の集大成でもある。イングランド内乱の原因としての非物体的実体や分離された本質を取り除くことは、彼にとって必

⁴² もっとも、校定者のマルコムはここでの2箇所に戻るテルトゥリアヌスからの引用の内、後者が必ずしも精確ではないことを指摘している(NM: 1228)。というのも、ホッブズにしたがえば後者は『プラクセアス反論』から引用されていることになるが、この記述はむしろ前者の引用元である『キリストの肉』に同様の文言があるという。その上でマルコムは、ホッブズが『プラクセアス反論』の第7章における「というのも、『神は霊である』としても、神が体であることを誰が否定するであろう。というのも、霊も独自の形において、独自の種類の体なのだから」と混同したのではないかと推測する(テルトゥリアヌス 1987, p. 30)。この指摘が正しければ、ホッブズは「神は霊である」という『ヨハネによる福音書』4:24の記述をテルトゥリアヌスと同じように解釈していた可能性がある。

⁴³ 本章第3節で挙げた1660年代に挙げた宗教的な論考の全てにテルトゥリアヌスの名が登場する(EW IV: 307, 383, 392, 398, 429)。逆にいえば、それ以前の著作にはテルトゥリアヌスの名は見られない。ただし、アレクサンダー・ロスがホッブズが『リヴァイアサン』第34章において霊を風と解釈したことについて、「ここで彼がテルトゥリアヌスの意見に従っていることはわかる」と述べている(Ross 1653 p. 36)。この頃からホッブズがテルトゥリアヌスを意識していたのか、あるいはロスのこうした指摘がホッブズに何らかの着想を与えたのかは定かではない。

⁴⁴ こうしたテルトゥリアヌスの思想については以下から多くを学んだ(津田 2011)。

⁴⁵ ホッブズは“plenitudinem divinitatis habitare in Christo corporaliter”と記している。同じ箇所はウルガータ訳では“in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter”となっている。先の引用文ではホッブズの記述に基づいて訳出した。

⁴⁶ マルコムによれば、ここでのアタナシウスの言葉とされているものは、実際には5世紀のタプススのヴィギリウスが書いた『三位一体論』第12巻における「コロサイの信徒への手紙」第2章第9節への注釈であるという。また、dealiterという言葉は古典ラテン語には登場しないため、造語であるか、さもなくばrealiterの書き間違いの可能性もあるという。実際、ホッブズは『ブラモールへの回答』の中ではアタナシウスの言葉として同様の箇所を引きながら、同じ箇所をrealiterと読んでいる(AAB. EW IV: 307)。

⁴⁷ 17世紀におけるアレオパゴス説教をめぐる議論の布置については坂本 2018を見よ。

然的な課題であった。そのため、本稿第3章で考察した1640年末に書かれた『省察』への論争からも明らかなように、物体以外の実体を否定する発想は古くから存在した。また、1660年代における神学的研究の成果として、テルトゥリアヌスなどの神学者の言葉を引いて非物体的実体を退けようとする主張は他の著作でも見られる。ただし、そうした場所においても、神を物体であると宣言することについて、彼は慎重であり続けた⁴⁸。それがラテン語版『リヴァイアサン』で明確な仕方で宣言されるのは、こうした神学的研究と自然哲学が結びついたからに他ならない。重要なことは、彼が自然哲学を通じて流体や微細な物体といった概念についての考察を深めたことだろう。というのも、聖書には非物体的実体という語は存在しないものの、「ヨハネによる福音書」第4章第24節には「神は霊である」と明確に記されており、これはしばしば神の非物体性と結びつけられてきた⁴⁹。こうした伝統的な解釈にしたがえば、神が霊であることはそのまま非物体的実体に繋がるだろう。しかし、霊を微細な物体として解釈することができれば、聖書の記述を損なうことなく、神を物体として考えることができる。この意味で、自然哲学においていかなる微小な物体も可能であるということは、目に見えないほどの極微な物体として神が存在することを正当化することができる。彼は同時代人からの批判に対して、神学と自然哲学を結びつけることで答えようとしたのである。

第3節 偽装した無神論者

ここまでホブズが同時代人から何故無神論者と呼ばれたのかを振り返り、それに対してホブズがどのような仕方で弁明を試みたのかを振り返った。もっとも、ホブズのこうした弁明の努力が実を結んだのかについては、残念ながら否定的に答えざるをえない。同時代人から今日にいたるまで、彼の有神論的に見られる主張は全て偽装であり、彼は本心では無神論者だったのではないかという疑いは絶えない。本稿の冒頭で述べたように、本稿ではこうした彼の内面的な信仰に立ち入ることはしないが、彼の弁明が本当に神の存在と働きを擁護しようのかについては検討の必要があるだろう。もちろん、「神は物体である」という彼の主張は、自らの唯物論的な哲学体系と神が両立することを示したものであるかもしれない。しかし、神が物体であると述べただけで彼を有神論者と見なすことはできないだろう。伝統的に神は、無限や全能など、様々な属性を有するものとして考えられてきた。神が物体であるとすれば、こうした神に対して与えられてきた属性をどのように考えればよいのか。さらに、神についての彼の主張を細かく見ていくと、そこには彼自身が述べた公準との矛盾があるように思われることは既に指摘されている⁵⁰。もし矛

⁴⁸ 既に見たように、非物体的実体の否定が神の否定もしくは物体化を帰結することは多くの同時代人にとっては明らかであった。ホブズは1662年の『ホブズについての考察』において既にテルトゥリアヌスを引用し、霊や靈魂についての非物体性を批判しており(CTH, EW IV: 429)、これは『ブラモールへの回答』においても同様だ(AB, EW IV: 307)。しかし、どちらにおいても「神は物体である」と直接的に述べてはいない。

⁴⁹ たとえば、アウグスティヌスは『ヨハネによる福音書講解説教』第15説教において、この箇所を次のように解釈している。「礼拝は、この山でも神殿でもない所で、霊と真理をもって行われるのだ。『なぜなら、父はご自身を礼拝する者を求めておられる』からだ。では、なぜ父は、この山でも神殿でもない所で、霊と真理をもってご自身を礼拝する者を求めておられるのだろうか。「神は霊である」からだ。神が物体であったらどうだろう。神は山で礼拝されて然るべきだっただろう。山は物体だからだ。神は神殿で礼拝されて然るべきだっただろう。神殿は物体だからだ。」(アウグスティヌス 1993, p. 276)

⁵⁰ ジェシフはホブズが無神論者であり、神の存在を信じていなかったと主張する(Jesseph 2002)。彼はホブズが神を物的に考えていたことは承知しつつも、こうした主張は最終的には矛盾をもたらすと論じる。最終的にジェシフは、ホブズがこうした矛盾に陥った原因を彼が本心では無神論者であり、有神論的な主張は偽装に過ぎないからだと結論づける。本稿で問題にする論点のいくつかは、ジェシフのこうした議論に依拠している。

盾が生じているのだとすれば、彼はいわばその場しのぎで神の存在を肯定するための理由を述べただけであり、本気で神の存在を信じていないことの論拠にもなるだろう。あるいは少なくとも、そうした矛盾に満ちた神についての議論を真剣に検討する必要がない、ということになりかねない。本稿ではそうした矛盾が疑われる論点の中で、特に「神は物体である」という主張に関するものを、これまでの各章での考察を踏まえながら答えることにしたい。

第一に、神の「把握不可能性incomprehensibility」についてだ。当然ながら、「神は物体である」という命題は、神が物体であることを積極的な仕方で主張している。だが、ホッブズにおいて、そもそも神が何かであると主張することは可能なのであろうか。というのも、彼は『リヴァイアサン』において次のように語っているからである。

[...]神の本性は把握不可能である。言いかえれば、我々は「神が存在する」ことを除いては、「神が何であるか」については何も理解しない。そしてそれ故、我々が神に与える属性とは、「神が何であるか」を互いに語るためでもなければ、彼の本性についての我々の意見を指し示すのではなく、むしろ我々自身の間で非常に名誉あると我々が考えるような名辞で、彼に栄誉を与える我々の意欲を示すのである。⁵¹

この記述にしたがえば、人間に理解しうるのはあくまでも「神が存在する」ということのみであり、神がどのような本性を持つのかは理解できない。神についてのこうした不可知論的な見解はそれ自体として無神論的なものではない。しかし、「神は物体である」と明言することは、ここで語るべきではないとされている神の本性について語ってしまうことではないのか。これに対しては、さしあたり次のように答えることができる。まず、ホッブズはここで神については文字通りに何も語れないと述べているわけではない。彼が警戒しているのは、人間が理性によって本来は知りえない神の本性について過剰なまでに抽象的な議論を展開することである⁵²。神に対する尊敬を示すために、何らかの属性を与えることは決して否定されていない。それ以上に重要なのは、「神は物体である」という主張は、神についての属性について語ったものではなく、人間にも知られうる「神が存在する」ことから推論されるものであるということだ。というのも、我々が本稿の第3章で考察したように、存在するものは実体であり、実体とは物体に他ならないからだ。神が存在することが知られるならば、そこからそれが物体であることを帰結することは、少なくともホッブズの哲学体系においては認められる。彼がテルトゥリアヌスに依拠して語るように、物体ではない存在者などありえないからだ。したがって、「神は物体である」という命題は、彼が定めた神の把握不可能性には抵触しない。

第二に、神と物体の概念上の差異についてだ。「神は物体である」という命題自体は問題ないとしても、の両者の概念は大きく異なるのではないか。というのも、物体は有限であるのに対して、神は無限であると考えられるからだ⁵³。ホッブズは物体を定義する際、それが「空間のある部分と一致する」ものであることを挙げていた⁵⁴。これに対して、無限な実体である神が有限な場所にあり、何らかの有限な像によってとらえられると考えることは、偶像崇拜を帰結すると彼は指摘している⁵⁵。こうした記述を読む限りでは、神と物体の概念は両立しないように思われる。とは

⁵¹ LevE: III-34, EW III: 383, NM: 614. ラテン語版では前半の「言いかえれば[...]理解しない」と、後半の「『神が何であるか』を[...]でもなければ」に相当する部分がないものの、大意は同じである(ibid. NM: 615)。

⁵² LevE: II-31, EW III: 353-354, NM: 568.

⁵³ 神の無限性と物体の有限性が両立しないという論点は、ジェシフが特に強調した点である(Jesseph 2002, pp. 143-145)。

⁵⁴ DCo: VIII-1. OL I: 91.

⁵⁵ LevL: IV-45, OL III: 485, NM: 1037.

いえ、ホッブズは物体そのものが常に有限であるとは必ずしも述べていない。我々が物体を有限であると考えたとすれば、物体について思考する際、それが特定の空間の中に位置を占め、一定の境界によって限界づけられたものとしてしか考えられないからであろう。これは言い換えれば、物体について我々は感覚を通じて獲得された何らかの観念を持つということに他ならない。だが、彼にしたがえば、この世界にはいかなる空虚な空間もないように空間を満たす極めて微細な物体が存在する。こうした物体は我々の感覚に直接的に現れるわけではなく、物体の無限分割可能性から推論によってのみ理解されるものである。こうした意味で、観念を持つことはできないが推論によって理解することはできる物体が存在することになる。このような推論によってのみ知られる物体は、無限な物体と呼ばれるべきではないか。というのも、彼にとって有限とは表象作用によって心の内に一定の像が浮かんでいる場合にのみ言われうるものであり、神のような無限なものについての観念は存在しないからである⁵⁶。これについては、本稿の第3章において神について述べたことから明らかだ⁵⁷。ここからして、有限という意味での観念を持ち得ないが、それでもなお存在すると考えられる何かがあり、存在する以上それは物体なのだから、無限な物体が存在することになる。前節までで見たように、ホッブズは霊を極めて微細な物体と考えており、霊魂や天使と同様、神もまたこうした霊である。このような微細な物体である霊は、観念を持つことができないという点では無限であると考えなければならない。このため、神は霊という微細で無限定な物体でありうるのである⁵⁸。したがって、神が物体であったとしても、その無限性は問題なく維持されることになる。

第三に、神の運動についてだ。ホッブズが定めた運動についての公理にしたがえば、物体の運動の原因は、隣接していて、かつ運動している物体にのみ存在する⁵⁹。もし神が物体だとすれば、神もまた他から働きを受けることで運動するのであろうか。これは神は受動的でありえないという伝統的な神概念にも反するし、ホッブズ自身が神をあらゆる事物の第一原因として考えたことにも反するだろう。こうした批判はホッブズに対するボイルの批判の中に見出されるものであり、ホッブズ自身から直接引き出された前提を用いつつ、それらが矛盾することを示した点で鮮やかな議論であると言える⁶⁰。実際、彼の前提を崩さずにこうした議論を直接的に擁護することは極めて難しい。とはいえ、少なくともホッブズの公式な回答は存在する。すなわち、あらゆる事物の第一原因である神が世界をどのように創造したかについては我々には知りえない、というものだ。『物体論』第26章第1節にしたがえば、世界の第一原因は不動の動者である可能性もあるとしつつも、逆に「永遠なる動者」であると推論されることも述べている⁶¹。その上で、こうした世界の起源についての問題は哲学者ではなく、神への崇拜を扱う人々によって決定されなければならないという。先ほどは問題にならなかった彼の不可知論は、ここでは明白に意義を持っている。理性で考えた場合には、神がどのように世界を作ったのかについて複数の可能性が生じてくる。我々が本稿の第2章で述べたように、既に存在する結果から原因への遡行は、それが可能な原因を

⁵⁶ LevL: I-3, OL III: 20, NM: 47.

⁵⁷ OCM: Ob. 5. OL V: 260; EL: I-11-2; LevL: I-11.

⁵⁸ この点については以下も参照。Gorham 2013, p. 244. また、ジェシフは神を物体一般と考えず、神は「感覚によって知覚可能な他の物体から区別される『最も純粹にして単一の物的靈』」解している(Jesseph 2002, p. 147)。ただし、ここでジェシフが参照している箇所(ABB, EW IV: 306)では神が「最も純粹にして単一の物的靈」であるとは述べられているものの、他の物体から区別されているとは書かれていない。

⁵⁹ DCo: IX-7. OL I: 110.

⁶⁰ Boyle 1744, p. 520. これについては以下も参照。Shapin and Shaffer 2011, p. 204, 邦訳206頁。

⁶¹ DCo: XXVI-1, OL I: 335-337.

複数帰結することがありえるからだ。そのため、あらゆる事物の第一原因が存在することは理解できるが、それが実際にどのように事物を作ったのかということとはわからない。ホッブズは世界の起源については哲学ではなく聖書の記述に満足する他ないと考えている。

最後に、神と世界の関係についてだ。神が物体であることを仮に認めたとして、それは世界とどのように関わるのだろうか。これはまず、世界における神の場所という問題として考察されるべきだろう。我々が検討した第二の点から、さしあたり神は無限な物体であると考えられる。だが、そうした物体であったとしても、物体である以上は、世界のどこかに場所を持つのではないか。それはどこに場所を持つのであろうか。一つの回答として考えられるのは、ホッブズは実のところ「汎神論者pantheist」であるというものだ。神は物体であり、あらゆる物体は神であると考えることができれば、神の場所の問題は解決するように思われる。しかし、汎神論はある有限な事物の内に神を認めるものであり、しばしば無神論と同一視されてきた。ホッブズ自身もまた汎神論的な主張に対しては厳しい評価を下している。

第二に、世界もしくは世界の靈魂が神であると言った哲学者たちは、神に対して不敬なことを述べたのであり、神の存在を否定したのである。というのも、神ということについて理解されるのは世界の原因であって、世界が神であると言うことは、世界の原因がないと言うことであり、すなわち神がないということになるからだ。⁶²

ここでは神を世界や世界靈魂と同一視しようとする哲学者たちの見解が、不敬なものとして退けられている。神が世界そのものであると考えることは、神が世界の第一原因であることを否定し、最終的には神がないことを帰結してしまうことになる。こうした記述は彼の早い時期の著作においても見出される⁶³。ここからして、ホッブズが汎神論者であると考えことは難しい。しかし、これによって彼の神に要求される条件はますます複雑になっている。すなわち、神は物体であり、物体である以上は特定の場所に位置を占める。だが、神を物体そのものであると考えてしまうと、物体の原因としての神の位置づけが揺らぐことになる。神は物体でありつつ、物体一般とは区別される仕方で、何らかの作用を与えられるのでなければならない。

実際、ホッブズ自身もこうした問題に対して直接回答しなければならなかった。既に第1節でも触れたように、ブラモールはホッブズの神が物的であることを問題視する。もし神が物的であるとすれば、それは分割可能で有限な存在になってしまう。そうなれば「神の遍在、永遠性、単一性」が破壊されてしまうという⁶⁴。こうした批判に対しては、ホッブズはこれまでも見たような神学的論拠も含め、様々な仕方で応答している。しかし、それらの中でも、哲学的な回答として決定的に重要なのは次の記述である。

私はこれまでに何度も次のようなことを見てきた。一方は川の水、他方は鉱水という2つの水があり、それらは見かけ上は区別することはできない。だが、それらを一緒にすると、[白濁して] 乳と見分けることができなくなる。しかし、[このようになったとしても、] 川の水のあらゆる部分が鉱水のあらゆる

62 “Secondly, that those Philosophers, who sayd the World, or the Soule of the World was God, spake unworthily of him; and denied his Existence: For by God, is understood the cause of the World; and to say the World is God, is to say there is no cause of it, that is, no God.” (NM: 564) 編者のマルコムによれば、ここで想定されているのは宇宙と神を同一視したゼノンやクリュシッポスといったストア派の哲学者であるという。ラテン語版『リヴァイアサン』ではこうした記述が削除されていることは極めて興味深い。もっとも、同時期に書かれたと思われる『ブラモールへの回答』においてもこうした汎神論への批判が展開されている(ABB. EW IV: 296)。このため、彼が汎神論批判を後期において完全に放棄したと考えることは難しい。

63 『リヴァイアサン』以前に書かれた『市民論』第15章第14節においてもほぼ同様のことが述べられている。

64 AAB. EW IV: 301.

る部分にあるような仕方、両者が混じり合っているわけではないことを我々は知っている。というのも、2つの物体が同じ場所に存在することができない限り、そうしたことは不可能だからだ。しかし、そうだとすれば、[透明であったはずの川の水の] あらゆる部分で変化が生じることはなぜ可能なのだろうか。それは鉱水の作用によってでしかありえない。[鉱水の作用は] 川の水のいたるところで感覚への作用を変えるのだが、だからといって鉱水が川の水のあらゆる場所、およびあらゆる部分に存在しているわけではない。もし、こうした[鉱水のような] 粗雑な諸物体ですらこれほどの作用を持っているとするならば、霊spiritsについてはどう考えるべきであろうか。霊の種類は液体の種類と同じく存在し、そしてよりいっそう力強い作用を持つ。そこからして、限りなく微細で、知性を備えた霊である神が、あらゆる種類の物体を望むままに作り出すことができるということに疑いを挟む余地があるだろうか。とはいえ、私は全能の神がこのように働いていると断定したいわけではない。なぜなら、そうしたことは私の理解を超えているからだ。しかし、私の説明は神の全能はいかなる矛盾も含まないことを証明するには十分である。また、私の説明は、神的な実体の微細さを誇示するふりをして、ついにはそれを無に等しい妖精や幽霊の類いにしてしまう場合よりも優れている。⁶⁵

川から汲んできた水と鉱水は見た目からでは区別できない。ところが、両者が混ぜ合わされると白濁して乳と見分けがつかなくなる。この白濁という作用の原因は、鉱水が川の水に対して何らかの作用を与えたこと、別な言い方をすれば、鉱水との混合であることは明らかだ。では、両者が混合されているとはいかなる状態なのだろうか。川の水の成分と鉱水の成分がその混合物において全く同じ場所に位置を占めることではない。というのも、たとえ微細な物体であったとしても、同じ場所が複数の物体によって同時に占められることはありえないからだ⁶⁶。すると、川の水と鉱水の混合物の例によってホップズが言おうとしていることは、それぞれの液体の成分が異なる場所にありつつ、それでいて一方が他方に作用を与えることができることに他ならない。水や鉱水のような、目で見ることができ、触れることができるような「粗雑な諸物体gross bodies」ですらこうした作用を持っているのだから、極めて微細かつ知性を備えた霊である神は、この世界に対して様々な変化を引き起こしうると考えられる。もちろん、ホップズは神の具体的な働く仕方について断言することについては慎重であり続けている。しかし、自らの説明は神の全能を傷つけるものではなく、神を物体からかけ離れた無に等しい存在、おそらくは非物的実体にしてしまうよりも優れていると述べている。

こうした議論を踏まえる限りでは、ホップズにおける神は物体としてこの世界の内に存在し、様々な物体に対して作用を与えることができる。ただし、その具体的な場所は、有限な物体のように理解できるわけではない。極めて微細な霊である神は、観念ではなく推論によって導き出される無限定な物体であるからだ。物体である以上は世界のどこかに場所を持つと推論することはできるが、特定の空間に限定されているという観念を持つことはできない。それでもなお、神は原理的には世界のあらゆる場所に存在するあらゆる物体に対して作用を与えていると考えていることは可能である。また、彼の幾何学の中で言及されていたように、いかなる微細な運動であってもそれは無ではなく、我々の感覚には現れない範囲では何らかの作用を与えていると考えること

⁶⁵ "I have seen, and so have many more, two waters, one of the river, the other a mineral water, so like that no man could discern the one from the other by his sight; yet when they have been both put together, the whole substance could not by the eye be distinguished from milk. Yet we know that the one was not mixed with the other, so as every part of the one to be in every part of the other, for that is impossible, unless two bodies can be in the same place. How then could the change be made in every part, but only by the activity of the mineral water, changing it every where to the sense, and yet not being every where, and in every part of the water? If then such gross bodies have so great activity, what shall we think of spirits, whose kinds be as many as there be kinds of liquor, and activity greater? Can it then be doubted, but that God, who is an infinitely fine Spirit, and withal intelligent, can make and change all species and kinds of body as he pleaseth? But I dare not say, that this is the way by which God Almighty worketh, because it is past my apprehension: yet it serves very well to demonstrate, that the omnipotence of God implieth no contradiction; and is better than by pretence of magnifying the fineness of the Divine substance, to reduce it to a spright or phantasm, which is nothing." AB, EW IV: 309.

⁶⁶ DCo: VIII-8, OL I: 96.

はできるからだ。もし仮に神がホッブズの言うところの点のように極めて小さな物体であるとしても、その全能性にはいささかの問題もない。

ここからして、ホッブズの神が世界とどのように関わるのかについての、もうひとつの側面も明らかになる。一見すると、彼は神を世界の第一原因としつつも、それ以上の積極的な働きを認めていないように思われる。もし神が世界の原因であるとしても、それが現在の世界に対して積極的に働きかけるのでないとすれば、神の概念は余計なものにも思われる。また、ホッブズが政治的混乱を避けるために、自然哲学においても非物体的実体の概念を取り除こうとしていたとすれば、それは当然であるようにも思われる。しかし、『生理学のデカメロン』の末尾では、極めてさりげない仕方ではあるが「神は今もなお、彼が望むとき、望む場所で望むことについて働いていると考えることを妨げる理由は何もない」と述べられている⁶⁷。神は極めて微細な物体として世界の内にあり、あらゆる物体に対して働きかけることが可能である以上、神は望めばあらゆる状況下において働くことができる。もちろん、こうした神が世界に直接的に何かを引き起こしたという点について、ホッブズは極めて慎重であり続けている⁶⁸。神の働きを強調しすぎることは、教会による世俗権力への介入を正当化することに繋がり兼ねないからだ。しかし、そうした注意をしつつも、神が今もなお自然に対して作用を及ぼすことが原理的に可能であることを彼は否定していない。まさに『リヴァイアサン』序論の冒頭に示されているように、神は世界を作ったのみならず、統治しているのである。

以上の考察は、神の概念をめぐるホッブズの考察が、単なる偽装に留まるものではないことを示している。「神は物体である」という主張そのものは彼の晩年においてはじめて明らかにされる立場だ。しかし、それを支えるための哲学的な議論は極めて早い段階から既に準備されている。むしろ、彼の哲学体系を忠実に踏まえると我々が既に見たような神概念に行き着かざるをえないし、無限にして極めて微細な物体である神の概念を正当化するためにこそ、こうした哲学体系が整備されてきたとも考えられる。「神は物体である」という主張は従来の伝統を根本から転覆させてしまっており、哲学の大きな枠組みを変えずにこの主張だけを維持しようとする場合には大きな矛盾が生じる。だが、彼はそうした問題が生じることを承知の上で、哲学体系全体を改訂している。彼の物的な神をめぐる主張は、ホッブズにおける第一哲学や自然哲学などからの必然的な帰結なのである。

結論

本章はホッブズの神に対する見解を、同時代人からの無神論的な批判、本人による弁明、彼の哲学体系との整合性の3つの観点から検討した。まず、同時代人からホッブズが無神論者であること批判を受けたことは、単純な誤解や言葉の濫用に留まるものではない。彼は非物体的実体が存在することを明確に否定した。これは神や天使、霊魂などの実在を否定に繋がるものであった。同時代人たちはこうした彼の主張を正しく受けとめていたのであり、当時の文脈において彼が無神論者や異端者と呼ばれること自体は必然であると言えるだろう。だが、ホッブズは自らを無神論者であるとは考えていなかった。非物体的実体という語はそもそも聖書に存在する言葉ではなく、スコラ哲学によって作りだされた語に過ぎない。また、ある人が無神論者と呼ばれるためにはいわば法的な条件を満たす必要があるが、裁定者の誤解によって無神論者とされてしまう人もいる。ホッブズは批判に応えるために自然哲学と宗教についての歴史的研究を進めることで、自

⁶⁷ DeP: Ch. 10, EW VII: 176.

⁶⁸ 本稿では十分に考察することができないが、この点に関しては、ホッブズが奇跡について述べている『リヴァイアサン』第37章を検討する必要があるだろう。

らの議論が必ずしも無神論や異端ではないことを示そうとする。そうした彼の主張の核心とも呼ぶべきものが「神は物体である」に他ならない。しかし、果たして神と物体は両立するのであろうか。こうした問題を考える際には、ホッブズによる神と物体の規定を改めて見直す必要がある。最終的に彼が導き出すのは、神は極めて微細な物体であり、世界のあらゆる場所に対して作用を及ぼしうるが、特定の場所に限定された仕方では存在することはできないということだ。こうして、彼の独自に導き出された神概念はその哲学体系と矛盾しないのである。

もちろん、ホッブズのこうした主張を踏まえた上で、なおも彼を無神論者であると疑うことは可能である。彼は何らかの「アイロニー」によって語り、表向きの言葉とは別の真意を有していたと考えることもできるかもしれない⁶⁹。しかし、もし自らを有神論者として偽装するための戦略をとったとすれば、より穏健な主張をするのではないか⁷⁰。「神は物体である」という主張は、彼に対する疑いをむしろ正面から認めたものであり、偽装としてはほとんど成立していない。もちろん、ホッブズが自らを無神論者ではないと弁明しようとしたことは事実だ。ただし、彼はその際に自らの学説に訂正を加えたのではなく、そのままでも宗教的な教説と十分に両立しうることを説明したに過ぎない。あえて言えば、彼は真剣に神を物体と考えていたし、それによって伝統的に神に対して与えられてきた役割や敬意が傷つくことはいささかもないと考えていたのだろう。少なくとも、彼が晩年になって唐突に神の物体性という主張を展開したわけではないことは明らかだ。というのも、極めて早い時期のデカルトとの論争において、物体と実体の同一視、さらに神が推論によって導き出されることは述べられており、そこから「神は物体である」までの距離は極めて短いからである。あるいは、同時代人から無神論者と呼ばれたことがその論者を偽装した無神論者にするならば、彼と同様に無神論者と呼ばれた哲学者たちにも同様の疑いが帰されるべきではないか。たとえば、ホッブズを激しく批判したカドワースはデカルトを「偽善的有神論者、あるいは偽装した無神論者」と見なしていた⁷¹。このため、ある哲学者が無神論者であると結論づけるのは極めて難しく、またそれにどのような意義があるのかも的確に位置付けられなければならない。少なくとも、ホッブズの場合には、彼の内面的な信仰を問題にするよりも、その思索全体の整合性を問題にした方がはるかに有意義であると思われる。

⁶⁹ Jesseph 2002, pp. 156-162. ジェシフのこうしたアプローチはSkinner 1996に多くを負っていると思われる。

⁷⁰ ミンツはホッブズが有神論者であったという証拠はないとしつつも、彼は自らの見解が17世紀においては無神論的に見られることを理解していたと指摘する。そのため、ホッブズが自らの安全のために偽装として有神論的な見解を述べたというシュトラウスの読解については懐疑的である(Mintz 1962, p. 44)。

⁷¹ 原田 2014, p. 80. また、パスカルがデカルトの神について疑いを抱いていたことなども合わせて考慮されるべきだろう(パスカル 1973, p. 56)。

結論

バートランド・ラッセルは『西洋哲学史』の中で、ホッブズを経験主義者でありながら大陸の哲学者のように数学の重要性を強調した点で、彼の功績を高く評価している。ところが、それに続けてホッブズには重大な欠点があったと彼は指摘する。

しかしながら彼には重大な欠点があって、そのために彼をまったく第一流の哲学者の位置にすえることは不可能となる。すなわち彼は、微妙な議論の仕方には辛抱ができず、快刀乱麻を断ちたいという傾向をあまりにも示しすぎるのである。さまざまな問題に対する彼の解決は論理的ではあるが、それは都合の悪い諸事実を省略することによって到達されたものであり、また彼は活潑に論じはするが粗雑であり、しなやかな細剣よりは戦闘用の大斧の方をうまく振り回すのである。¹

細剣よりも大斧を振り回すホッブズという喩えは極めて的確なように思われる。ホッブズはそれまでの哲学や宗教が積み重ねてきた議論をひとつずつ論駁するのではなく、あまりに根本的に断ち切ろうとする。ホッブズがその生涯において様々な論敵を抱えたのは、その主張の危険性はもちろんのこと、彼のこうした議論の粗雑さも多くの知識人の気持ちを逆撫でするものであったからだろう。こうした傾向は、本稿で扱った主題についてはとりわけ顕著であろう。彼は哲学や宗教の根底にある問題を根本から断とうとしており、そうした手法はしばしば強引に見えることも否定できない。それでもなお、彼が振るった大斧の軌跡はいささかもぶれることがなく、哲学史に対して大きな衝撃を与えたと言えるだろう。

我々の課題はホッブズにおける神と自然の関係であった。この問いに対するホッブズの直接的な回答は「神は物体である」というものだ。こうした主張は伝統的な枠組みにおいてはほとんど考え難い。しかし、本稿ではこうした一見すると両立不可能な概念が並存することにこそ、彼の思想の核心があり、彼が自らの哲学体系の中に神を巧妙に配置していることを示すと約束した。今こそ、彼が自らの哲学体系の中に神をいかにして位置付けたのかを確認することにしたい。

我々はまず、ホッブズの哲学の根本動機とその解決策のための基礎的な概念を探ることからはじめた。第1章で示したように、彼の考察の出発点は、哲学と宗教が混合の歴史から生じた内乱であった。そうした内乱を引き起こすのは、言葉の操作によって自然の理解を歪め、大学での教育と教会での聖餐を通じて政治へと介入しようとする哲学の学説であり、その核心としての「非物体的実体」である。これらは哲学における言葉の操作によって作りだされた語に過ぎない。第2章では、そうした不可解な概念を取り除くために、彼が哲学の主題を物体に限定し、発生が考えられないものを哲学から除外したことを見た。ただし、ホッブズは哲学から神学を除外したものの、神そのものを否定したわけではない。むしろ、混沌とした世界に形を与える制作者としての神は、彼の政治哲学と自然哲学において模倣のモデルとしての意義を持っている。第3章においては、ホッブズがデカルトに対してもスコラ学と同様の問題を抱いていたことにも触れつつ、あらゆる実体は物体であり、それらは推論によって導き出されるものであることを明らかにした。これは神と物体の関係についての重要な前提に他ならない。神があらゆる観念の第一原因として存在することは事実なのだから、そうした神は実体であり、実体である以上は物体に他ならないからである。この意味では、「神は物体である」という主張自体が本稿の前半部における議論からの必然的な帰結である。

これに続いて、我々は後半部においてホッブズにおける神や物体をより具体的に分析するための考察へと進んだ。第4章では、人間が物体について何を知りうるのかについて偶有性を手がかりに検討した。人間は物体そのものを理解することはできず、あくまでも偶有性を考察することで

¹ ラッセル 1970, pp. 539-540.

しか物体や自然について考察することができない。その意味では、彼は伝統的な真理観から大きく逸脱していることは事実だが、人間が完全に恣意的に真理を規定できることについては限定を設けている。第5章では、幾何学と自然学における物体の無限分割性を問題にした。彼は幾何学上の点を無限分割可能な物体と考え、それによって極めて微小な運動であるコナトゥスの概念を導入する。自然学においても、原子は分割可能であり、たとえ空虚に思われる空間も含めて、宇宙のあらゆる場所には極めて微細な物体が充満している。こうした物体についての規定こそが物体としての神を具体的に考察するための大きな手がかりとなっている。第6章における神についての考察は、実のところこうした自然哲学の成果に負っている。「神は物体である」という主張が受け容れがたいように思われる大きな理由は、神がある明確な形を持った有限な固体として考えられてしまうことにあるだろう。しかし、ホッブズにとって神は極めて微細な物体なのであり、観念を持つことができず、推論によってとらえられるという意味で無限な物体なのである。もちろん、彼は有限な人間が神について語ることの困難さを承知している。神が世界をどのように創造したのか、具体的にどのような仕方で世界に介入するのかといった問題については不可知論的に考えている。しかし、神を微細な物体として考えることは、少なくとも非物体的実体として考えるよりもよいと、彼は比較級で述べている。ホッブズは一見すると哲学の様々な領域における各論を述べているように見えて、実のところ、それらの多くは神の概念をどのように考えるのかという問題へと収斂している。こうして、哲学によって正当化された唯物論的な世界観は、必然的に物的な神を要請し、それでいて神はその他の物体とは区別される仕方で世界を作り、統治することができるのである。これこそが、ホッブズにおける神の巧妙な配置に他ならない。

本稿のこうした議論は、先行研究において扱われてきた問題に対して、いくつかの解決を提起できるだろう。第一に、ホッブズにおける体系の一貫性についてである。従来の研究においては、ホッブズの自然哲学と政治哲学がどのように結びつくのかが問題になってきた。本稿は両者を単純な二項関係としてとらえるのではなく、神を含めた三項関係で考察するべきであると述べた。その含意は今や明らかだろう。ホッブズ自身の問題意識は、自然哲学によって基礎づけられた神学が政治に対して影響を与える構図にある。そのため、少なくとも彼の意図に沿って考察を進める限りでは、それらの関係を切り離して考察することは不適切であるし、形式的な論理関係よりも具体的な問題に即して考察されるべきであろう。第二に、ホッブズの真意をめぐる問題だ。多くの論者は、彼の記述が矛盾しているように見られた際、しばしば表向きの記述とは異なる彼の真意を想定することで問題の解決を図ろうとした。そのために、極めて複雑な解釈の方法論が構築されもした。しかし、本稿はそうした複雑な方法論を採用せず、彼が明確に主張したことだけを検討したとしても、その全体は整合的に読めることを示した。我々にとってまず必要なのは、ホッブズの著作の内部において、彼らが用いる言葉がどのように定義されているのかを確認することはもちろん、そうした言葉が彼の問題意識に対してどのような役割を持っているのか、一見すれば縁遠いと思われるような領域とも何らかの仕方で関係していないかを探ることである。第三に、政治哲学についての問題だ。本稿は狭義の政治的問題は考察の範囲外としていた。とはいえ、彼の神についての主張を踏まえるならば、彼が人間を超えた領域について述べることを極めて厳格に制限していたことは明らかであろう。我々は神がこの世界をいかなる意図で作ったのかが理解できないために、神とその作品である自然については蓋然的な知識しか持ち得ない。これは自然的な知識についてだけでなく、倫理や政治の基礎となる規範を自然から導き出すことは難しいことを意味するだろう。だからこそ、ホッブズは政治学を幾何学と同様の、人間自身が正しさの基準を自ら作り出す学問に分類したのである。もちろん、神や自然の問題を扱わなかったとしても、政治的な問題については様々な仕方で語りうることは事実だ。しかし、彼が政治の問題を単純に権力の設立といった局面だけでなく、権力装置としての学問や大学、教会や宗教なども重

要な要素としていることは政治をより具体的かつ広範に考察するための重要な手がかりとなるだろう。

本稿におけるホッブズの神と自然の問題の扱いは、これまでの先行研究の扱い方からすれば、中間的なものとして位置付けられるだろう。本稿は必ずしも広範な哲学史や思想史の中にホッブズの思索を位置付けるものではないし、彼の論じた個別的な問題を詳細に検討したわけではない。しかし、それだからこそ彼の議論が内的にどのように結びついているのかについての今後の様々な研究に繋げることができると思われる。我々はホッブズの思索の形而上学や政治哲学のような単一の視点から考察するのではなく、第一哲学や自然哲学などはもちろん、部分的には歴史や宗教についての問題から見ることによって、単一の視点からでは見ることができなかった議論を明らかにすることができた。彼は政治の問題を抽象的な権力関係の分析に終始しているのではなく、究極的には聖餐のような宗教的実践の場と結びついている。そうした権力を生成させる場を成立させるためにこそ、様々な学問領域が動員されるのである。こうした検討を通じて得られたホッブズの哲学体系の全体像は、今後の研究において彼を思想的に位置付ける場合においても、逆により個別的な問題を検討する際においても、重要な参照軸となるだろう。

一方で、本稿では十分に語りきれず、今後の課題としなければならない問題もある。第一に、本稿ではホッブズの自然哲学に対する見通しをつけたものの、運動理論や光学などの各論には十分に踏み込んでいない。とりわけ光学については、本稿の重要な観点のひとつである彼の無限小概念を読み解く上でも無視できないと思われる。本稿は主に『物体論』以降の後期の著作に焦点を定めたため、こうした光学をはじめとするホッブズの初期自然哲学については十分に語るができなかった。こうした点については、パリにおけるメルセンヌ、ガッサンディらとの交流も含めて、広範な調査と検討が必要であろう。第二に、人間と神の関係における意志の問題である。ホッブズにしたがえば、人間は自らの裁量にのみ基づいて名辞を定義し、幾何学や政治学などはそうした定義に基づいて進められるという意味で、人間が完全に理解できる学問である。ただし、周知のように、彼は人間の自由意志を否定する強固な決定論者である。また、神があらゆる事物の第一原因であるとするならば、人間が自らの裁量によって定めたことは、実のところ神の決定の一部であると言えるのではないか。おそらく、この問いは既に様々な仕方で研究が進められている、ホッブズとブラモールの自由意志についての論争に関わると同時に、単純に倫理学の枠内におさまらない問題系を含んでいるだろう。というのも、この問題は人間が神の意志をこの地上において本当に実現できているのかという問題に関係しているように思われるからだ。こうした観点は、ホッブズの政治哲学を世俗的にとらえる解釈から、むしろヨーロッパの政治思想のいわば古層に存在する政治神学としてとらえなおす際に極めて重要な意義を持っていると思われる。第三に、ホッブズにおける歴史的問題だ。彼は哲学から歴史を除外する。ただし、歴史は彼の理論的考察に直接現れない問題意識を探る上では極めて重要だ。とりわけ、宗教的な主題を考える上では、歴史的視座は極めて重要になるだろう。ホッブズは聖書が描き出す歴史において、神が預言者たちを通じて人間に語ったことは必ずしも否定していない。原理的には、過去に神が預言者を通じて語ったのであれば、現在においても預言者が現れることはありえるのではないか。だが、ホッブズは彼の時代において神の言葉を自らの靈感に基づいて語る人々を危険視していた。これは過去の預言者を否定せず、現在における超越的な力は可能な限り認めないという議論に他ならない。これは理論的な問題であると同時に、ある種の救済史の問題として、奇跡などの問題と合わせて考察されるべきだろう。

本稿では「神は物体である」という主張を手がかりにして、ホッブズにおける神と自然について考察してきた。彼は単純に神を世界から消し去ってしまったのではない。極めて奇妙な仕方で、神は自然と混合されている。神はいつでも、いかなる場所に対しても作用を及ぼすことができる

が、具体的にどこにいるのかは人間知性によっては理解することができない。もちろん、神が自然をどのような意図で作りに、統治しているのかについても同様だ。だからこそ、人間は自らの手で契約を結び、国家を運営していかなければならない。なるほど、これは世俗化への転換ではある。しかし、ホッブズの非物体的実体への批判は、当時の教会への攻撃に留まるものではないだろう。彼は人間の内なる意志や理念といったものも、国家の安定を脅かすものとして否定する。それどころか、彼は学問の独立性や大学の自治、さらには民主的な政治体制といった近代社会において培われてきた価値観に対しておおよそ否定的な見解を持っている。彼が世俗化のために払った代償はあまりにも大きい。その意味では、ホッブズは今もなお危険な思想家であり続けている。

あとがき

本研究は坂本邦暢氏の提案によって始まった。私のかつての研究主題はスピノザの政治哲学であった。そこでの研究動向においては、同時代におけるスピノザの独自性を際立たせるために、ホッブズをある種の仮想敵として位置付ける傾向にあった。私もかつてはそうした研究動向にしたがっていた。しかし、スピノザの克服対象として位置付けられているホッブズについて我々はどれほど知っているのだろうかという疑問は頭の片隅を離れなかった。その疑問は、2017年10月の白山哲学会での発表においてホッブズを取り上げることで一層強くなった。それでも私は直ちにスピノザ研究から方向転換することを決心したわけではない。そんな中、2018年2月22日に坂本氏から博士論文の主題をスピノザからホッブズに変更してはどうかという提案があり、私は困惑しつつもそれを受け容れた。本稿はそれから現在にいたるまでの研究成果となる。

本稿の作成にあたっては、何よりも指導教員の三重野清頭先生に感謝したい。前述の経緯で新たな研究主題に取り組む私を、先生は幅広い知識で導いてくれたことはもちろん、ときに様々な資料を提供していただき、論文作成に際しては訳文や記述の細かい部分にも助言をいただいた。もちろん、内容と記述に関しての最終的な責任は私自身にあることは言うまでもないが、本稿の記述が幾分かでもよいものになったとすれば、それは先生のおかげである。また、研究テーマをホッブズに移す以前の歴代の指導教員である河本英夫先生、長島隆先生、村上勝三先生にも様々な面でお世話になった。とりわけ、村上先生は学部生時代から指導をいただき、原典を厳密に読みとることはもちろん、何よりも学問に対する誠実さを学んだ。村上先生なくして、今の私はない。また、松浦和也先生、アダム・タカハシ先生からは本稿の執筆にあたっての貴重な助言をいただいた。その他、ひとりひとり名前を名前を挙げることはできないが、様々な学会や研究会、何気ない会話からも研究の手がかりを与えてくれた全ての人々に感謝したい。本稿がこれらの学恩にわずかでも報いることができたならば望外の喜びである。

本稿が仕上げにさしかかった2020年3月、新型コロナウイルス（Covid-19）の世界的な流行が発生した。生活面において自宅への待機を強いられたことはもちろん、研究に関する様々な交流は途絶え、図書館等の施設が閉鎖され、一部の資料が確認できないなど、本稿の仕上げ作業にも大きな影響が生じた。本稿の中で示したように、ホッブズは感覚に現れないほどの極めて微細な物体が世界全体に影響を及ぼしうると考えていた。まさに現在の世界は目に見えない微小の物体によって大きく姿を変えつつある。まだ先は見えないものの、こうした時代にホッブズについて研究することは大きな意義があると考えている。

最後に、研究主題を変えてからの短い期間にもかかわらず、ひとまずの完成にこぎつけることができたのは、様々な面での家族の支えがあつてのことである。それ以上に、正しいことは正しいと言い続ける勇気を持てるのは、この家族のもとで生まれ育ったからに他ならない。記して感謝したい。

文献表

【一次文献】

ホッブズ関連

- *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, London, John Bohn, 1839-1845.
- *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit Omnia*, ed. William Molesworth, London, 1839-1845.
- *Thomas Hobbes: Leviathan*, Edited by Noel Malcolm, Oxford University Press, 2014.
- *De Corpore*, Édition critique, notes, appendices et index par Karl Schuhmann, J. Vrin. 1999.
- *Court traité des premiers principes. Le « short tract on first principles » de 1630-1631*, Texte, traduction et commentaire par Jean Bernhardt, Presses Universitaires de France, 1988.
- *Thomas Hobbes, The Correspondence*, Edited by Noel Malcolm, Oxford University Press, 1994.
- *Critique du de Mundo de Thomas White*, introduction, texte critique et notes par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, J. Vrin, 1973.
- *Thomas Hobbes: Thomas Whites's Examined*, The Latin translated by Harold Whitmore Jones, Bradford University Press, 1976.
- Chappell, Vere(ed.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, 1999.

ホッブズ以外の一次史料

- [Descartes AT] *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vrin/CNR, 1964-1974; 1996. *略記号の後に巻数とページ数を記す。翻訳については基本的に下記の邦訳にしたがう。『増補版 デカルト著作集』白水社、および『デカルト全書簡集』知泉書館。
- Aubrey, John. (1982). Dick, Oliver Lawson(ed.), *Aubrey's Brief Lives*, Penguin Books.
- Boyle, Robert, (1744). *The works of the Honourable Robert Boyle*, vol. III, Printed for A. Millar, opposite Catharine-Street, in the Strand.
- Bramhall, John, (1844). *The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall*, vol. iv. ed. A. W. Haddan, Oxford: John Henry Parker.
- Harvey, William, (1628). *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, Frankfurt.(邦訳『心臓の動きと血液の流れ』岩間吉也訳、講談社、2005年)
- [Leibniz G] *Die Philosophische Schriften von G.W. Leibniz*, Gerhardt, C.I. (ed.), Berlin, Bd.I-VII. *略記号の後にローマ数字で巻数、算用数字でページ数を記す。
- More, Henry, (1668). *Divine Dialogues, Containing Sundry Disquisitions & Instructions Concerning the Attributes of God and his Providence in the World*, 2 vols., London.
- Ross, Alexander, (1653). *Leviathan drawn out with a hook, or; Animadversions upon Mr. Hobbs his Leviathan*, Tho. Newcomb, for Richard Royston.
- アウグスティヌス(1993)『アウグスティヌス著作集 第23巻：ヨハネによる福音書講解説教1』泉治典・水落健治訳、教文館。
- アクィナス、トマス(1973)『トマス・アクィナス 神学大全』日下昭夫訳、創文社。
- アクィナス、トマス(2018)『トマス・アクィナス 真理論 上』山本耕平訳、平凡社。
- アリストテレス『新版アリストテレス全集』内山勝利、神崎繁、中畑正志監修、岩波書店、2013年-2020年。*アリストテレスからの引用はこの邦訳全集から該当する著作名と欄外に付されたベッカー版のページ番号を記す。
- ガリレイ(1937)『新科学対話』上巻、今野武雄・日田節次訳、岩波書店。
- テルトウリアヌス(1987)『キリスト教教父著作集 第13巻』土岐正策訳、教文館。
- バークリー、ジョージ(2018)『人知原理論』宮武昭訳、筑摩書房。
- パスカル、ブレーズ(1973)『パンセ』前田陽一・由木康訳、中央公論社。
- ベール、ピエール(1984)『ピエール・ベール著作集』第4巻、野沢協訳、法政大学出版局。
- ユークリッド(2011)ハイベア・メンゲ編『ユークリッド原論』中村幸四郎・寺阪英孝・伊東俊太郎・池田美恵訳、共立出版。

- ライプニッツ、ゴットフリート (2015) 『ライプニッツ著作集第II期』 工作舎。
- ラッセル、バートランド(1970) 『西洋哲学史 3: 近代哲学』 市井三郎訳、みすず書房。

【二次文献】

欧文

- Adams, Marcus P. (2014). "The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's Meditations", in *Philosophy Faculty Scholarship*, vol. 20, 2014, pp. 1-24.
- Aiton, Eric John. (1985). *Leibniz: A Biography*, Adam Hilger Limited, 1985. (邦訳 『ライプニッツの普遍計画：バロックの天才の生涯』 渡辺正雄・原純夫・佐柳文男訳、工作舎、1990年)
- Allan, David. (2001). "An Ancient Sage Philosopher' : Alexander Ross and the Defence of Philosophy", in *Seventeenth Century*, vol. XVI, No. 1. 2001.
- Alexander, Amir. (2014). *Infinitesimal: How a Dangerous Mathematical Theory Shaped the Modern World*, Oneworld Book. (邦訳 『無限小：世界を変えた数学の危険思想』 足立恒雄訳、岩波書店、2015年)
- Anstey, Peter R. (2013). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, 2013.
- [van Apeldoorn] van Apeldoorn, Laurens and Douglass, Robin, *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, 2018.
- Ariew, Roger and Grene Marjorie(ed.). (1995). *Descartes and his Contemporaries*, the University of Chicago Press.
- Arp, Robert. (1999). The Quinque Viae of Thomas Hobbes, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 16, pp. 367–94.
- Barnouw, Jeffrey. (2008). "Reason as Reckoning: Hobbes's Natural Law as Right Reason", in *Hobbes Studies*, vol. 21, pp. 38-62, 2008.
- Berman, David, (2013). *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, Routledge.
- Bernstein, Howard R. (1980). "Conatus, Hobbes, and the Young Leibniz", in *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 11-1, pp. 167-181.
- Bird, Alexander. (1996). Squaring the Circle: Hobbes on Philosophy and Geometry, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 57. no. 2. 1996. pp. 217-231
- Bolton, Martha Brandt. (1977). Leibniz and Hobbes on Arbitrary Truth, in *Philosophy Research Archives*, pp. 242-273.
- Borot, Luc. (2000). "Hobbes's Behemoth" in Rogers and Sorell, *Hobbes and History*, Routledge, pp. 135-145.
- Bowl, John. (Bowl). *Hobbes and his Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Frank Cass & Company Ltd.
- Brandt, Frithiof. (1928). *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Levin & Munksgaard.
- Bredekamp, Horst. (2012). *Thomas Hobbes Der Leviathan: Das Urbild Des Modernen Staates und seine Gegenbilder*, Akademie Verlag.
- Breidert, Wolfgang. (1979). "Les mathematiques et la methode mathematique chez Hobbes", in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 33, No. 129, pp. 415-431.
- Brown, Gary I. (1991). "The Evolution of the Term "Mixed Mathematics"", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 1, pp. 81-102.
- Burns, J. H.(ed.). (1991). *The Cambridge History of Political Thought 1400-1700*, Cambridge University Press.
- Christov, Theodore. (2015). *Before anarchy : Hobbes and his critics in modern international thought*, Cambridge University Press.
- Finn, Stephen J. (2004). *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, Continuum.
- Gauthier, David. (1969). *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press.
- Gert, Bernart. (1967). Hobbes and Psychological Egoism, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 4, pp. 503-520.
- Giudice, Franco. (1997). "Thomas Hobbes and Atomism: A Reappraisal", in *Nuncius*, vol. 12, Issue 2, pp. 471-485.
- Goldsmith, M. M. (1966). *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, 1966.
- Gorham, Geoffrey. (2013). The Theological Foundation of Hobbesian Physics: A Defence of Corporeal God, in *British Journal for the History of Philosophy*, 21:2, pp. 240-261, 2013.

- Grandt, Hardy, (1996). "Hobbes and mathematics", in *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press.
- Haugeland, John. (1985). *Artificial Intelligence: The Very Idea*, The MIT Press.
- Hacking, Ian. (1975). *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, 1975. (邦訳『言語はなぜ哲学の問題になるのか』伊藤邦武訳、勁草書房、1989年)
- Henry, John. (2002). *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Palgrave Macmillan, 2002. (ヘンリー、ジョン『一七世紀科学革命』東慎一郎訳、岩波書店、2005年)
- Herbert, Gary B. (1987). Hobbes's Phenomenology of Space, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 48. no. 4, pp. 709-717, 1987.
- Hoekstra, Kinch, (2006). "The End of Philosophy (The Case of Hobbes)", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 106, pp. 25-62.
- Hood, F. C. (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of Leviathan*, Oxford University Press.
- Hutton, Sarah. (2015). *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press.
- Jackson, Nicholas D. (2007). *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge University Press.
- Jesseph, Douglas M. (1996). "Hobbes and the method of natural science", in Sorell(ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press.
- Jesseph, Douglas M. (1999). *Squaring the Circle: The War between Hobbes and Wallis*, The University of Chicago Press.
- Jesseph, Douglas M. (2002). "Hobbes's atheism", in *Midwest Studies in Philosophy* 26(1), pp. 140-166.
- Johnston, David. (1989). *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press.
- Kargon, Robert Hugh. (1966). *Atomism in England from Harriot to Newton*, Oxford.
- Krom, Michael P. (2007). "Vain Philosophy, the Schools and Civil Philosophy" in *Hobbes Studies*, vol. 20, pp. 93-119.
- Leijenhorst, Cees. (2002). *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Brill.
- Leijenhorst, Cees. (2004). "Hobbes' Corporeal Deity", in *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 59, No. 1, pp. 73-95.
- Leijenhorst, Cees. (2005). "Hobbes, Heresy, and Corporeal Deity", in Brooke and Maclean(ed.), *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, Oxford University Press, pp. 193-222.
- Lemetti, Juhana. (2012). *Historical dictionary of Hobbes's philosophy*, The Scarecrow Press.
- Lupoli, Agostino. (1999). 'Fluidismo e Corporeal Deity nella filosofia naturale di Thomas Hobbes: a proposito dell'Hobbesiano Dio delle Cause', *Rivista di Storia della Filosofia*, 54 (1999), 573-609.
- Lupoli, Agostino. (2016). "Hobbes and Religion without Theology", in Martinich, A. P. / Hoekstra, K., *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, pp. 453-480.
- MacGillivray, Royce. (1970). Thomas Hobbes's History of the English Civil War: A Study of Behemoth, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 31, pp. 179-198.
- Malcolm, Noel. (2002). *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press.
- Malherbe, Michel, (1988). "Hobbes et la doctrine de l' accident", in *Hobbes Studies*, vol. 1, pp. 45-62.
- Martinich, A. P. (1992). *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press.
- Martinich, A. P. (1995). *A Hobbes Dictionary*, Blackwell Publishers.
- Martinich, A. P. (1999). *Hobbes: a biography*, Cambridge University Press.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press.
- Mintz, Samuel I. (1962). *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press.
- Mintz, Samuel I. (1989). "Leviathan as Metaphor", in *Hobbes Studies*, vol. ii, pp. 3-9.
- Morrow, Jeffrey L. (2016). *Three Sceptics and the Bible: La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*, Pickwick Publications.
- Overhoff, Jürgen. (2000). *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstance*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Pacchi, Arrigo. (1962). Bibliografia hobbesiana dal 1840 ad oggi, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 17, No. 4, pp. 528-547.
- Paganini, Gianni(ed.). (2003). *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*, Springer Science Business Media New York.

- Paganini, Gianni. (2015). "Hobbes's Galilean Project: Its Philosophical and Theological Implications", in Garber, Daniel, and Rutherford, Donald(ed.), *Oxford studies in early modern philosophy*, Volume VII, Oxford University Press.
- Parkin, Jon, (2007). *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640–1700*, Cambridge University Press.
- Parkinson, G. H. E. (1993). *Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*, Routledge History of Philosophy.
- Peters, Richard. (1956). *Hobbes*, Penguin Books.
- Pettit, Philip. (2008). *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. (1970). "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", in *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago University Press, pp. 148-201.
- Pycior, Helena, M. (1987). "Mathematics and Philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow, and Berkeley", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 48. no.2, pp. 265-286.
- Reik, Miriam M. (1977). *The Golden Land of Thomas Hobbes*, Wayne State University Press.
- Robertson, George. (1993). *Hobbes*, Bristol(reprint, original 1886).
- Rogers, G. A. J. and Ryan, Alan(ed.). (1988). *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, 1988.
- Roux, Louis. (1981). *Thomas Hobbes: penseur entre deux mondes*, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Ryan, Alan. (1970). *The Philosophy of the Social Sciences*, The Macmillan Press Ltd.
- Sacksteder, William. (1978). "Hobbes: teaching philosophy to speak English.", *Journal of the History of Philosophy*, 16.1, pp. 33-45.
- Sarasohn, Lisa T. (1985). "Motion and Morality_Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, No. 3, pp. 363-379.
- Shapin, Steven and Schaffer, Simon. (2011) *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, (First Published in 1985). (邦訳『リヴァイアサンと空気ポンプ：ホッブズ、ボイル、実験的生活』吉本秀之・柴田和宏・坂本邦暢訳、2016年)
- Schuhmann, Karl. (2000). "Hobbes's concept of history" in Rogers and Sorell(ed.), *Hobbes and History*, Routledge.
- Schumann, Karl,(2004). *Selected papers on Renaissance philosophy and on Thomas Hobbes*, Edited by Piet Steenbakkers and Cees Leijenhorst, Springer.
- Shapiro, Alan, E. (1973). "Kinematic Optics", in *Archive for History of Exact Sciences*, Vol. 11, No. 2/3, pp. 134-266.
- Skinner, Quentin. (1964). "Hobbes's 'Leviathan'", in *The Historical Journal*, Volume 7, Issue 2, pp. 321-333.
- Skinner, Quentin. (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas", in *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969), pp. 3-53.
- Skinner, Quentin. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press,.
- Skinner, Quentin. (2018). *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, 2018.
- Sommerville, Johann P. (1992). *Thomas Hobbes: political ideas in historical context*, The Macmillan Press Ltd.
- Sorell, Tom. (1986). *Hobbes*, Routledge.
- Sorell, Tom(ed.), (1996). *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press.
- Sorell, Tom and Foisneau, Luc(ed.), (2004). *Leviathan after 350 Years*, Oxford University Press.
- Spragens, Thomas A. (1973). *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*, The University Press of Kentucky.
- Springborg, Patricia, (2012). "Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright", in *Philosophical Readings*, vol. 4(1), pp. 3-17.
- Sreedhar, Susanne. (2010). *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge University Press.
- Taylor, A. E. (1938). The Ethical Doctrine of Hobbes, in *Philosophy*, Vol. 13, No. 52, pp. 406-424.
- Tönnies, Ferdinand, (1971). Hobbes. Leben und Lehre, Friedrich Frommann Verlag. (First Published in 1896).
- Tuck, Richard. (2002). *Hobbes: a very short introduction*, Oxford University Press, (First Published in 1989). (邦訳『トマス・ホッブズ』田中浩・重森臣広訳、未来社、1995年)
- Warrender, Howard, (1957). *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford University Press.
- Watkins, J. W. N. (1973). *Hobbes's System of Ideas: a study in the political significance of philosophical theories*, Hutchinson. (邦訳『ホッブズ：その思想体系』田中浩・高野清弘訳、未来社、1999年)
- Weber, Dominique. (2009). *Hobbes et le Corps de Dieu*, Vrin.
- Wright, Geoge. (2007). "The 1668 Appendix and Hobbes's Theological Project", in Springborg, Patricia(ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press.

- Wright, George. (2010). *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Springer.
- Zarka, Yves Charles, (1987). *La Décision métaphysique de Hobbes: Conditions de la politique*, Vrin.

邦文

- アーミテイジ、デイヴィッド (2015). 『思想のグローバル・ヒストリー』 平田雅博・山田園子・細川道久・岡本慎平訳、法政大学出版局。
- 秋元ひろと (2017) 「ホッブズの形而上学：彼の自然学のまえに置かれ、あとに完成される学問」 『三重大学教育学部紀要：人文科学』 第68巻所収。
- 有馬忠広 (1994) 「マルティニッチのホッブズ解釈」 『同志社法学』 第46巻3・4号、83-110頁。
- 飯坂良明・田中浩・藤原保信 (1977). 『社会契約論：近代民主主義思想の源流』 新評論。
- イェディン、フーベルト (1986). 『公会議史：ニカイアから第二ヴァティカンまで』 梅津尚志・出崎澄男訳、南窓社。
- 伊豆藏好美 (2010). 「『方法の精神』としての唯物論：ホッブズにおける哲学と学知(scientia)」 哲学会編『想像力・共感』 (『哲学雑誌』)144-182頁。
- ウィレー、B. (1958) 『十七世紀の思想的風土』 深瀬基寛訳、創文社。
- ウォーリン、S・S. (1979) 『ホッブズと政治理論の叙事詩的伝統』 市川太一訳、未来社。
- 上野修 (2011) 『デカルト、ホッブズ、スピノザ：哲学する十七世紀』 講談社。
- 梅田百合香 (2005) 『ホッブズ政治と宗教：『リヴァイアサン』再考』 名古屋大学出版会。
- —— 「ホッブズの『教会史Hitoria Ecclesiastica』」 『思想』 2018年6月号所収、59-75頁。
- エーコ、ウンベルト 『完全言語の探求』 上村忠男・廣石正和訳、平凡社、2011年。
- 岡田拓也 (2017-2018) 「宗教的権威と自由：ホッブズ『リヴァイアサン』の聖書解釈とイングランド内戦」 (1)-(6) 『国家学会雑誌』 130-131号所収。
- 小野紀明 (2015) 『西洋政治思想史講義：精神史的考察』 岩波書店。
- 影浦亮平 (2016) 「ホッブズの自然権論の神学的要素」、『研究論叢』 第88号所収、35-46頁。
- 笠松和也 (2019) 「ホッブズに形而上学はあるのか：『物体論』の構想をめぐって」、『国際哲学研究』 第8号、65-74頁。
- 柏木英彦 (1982) 「verbum substantivumとsignificatio」 『中世思想研究』 第24号所収、122-131頁。
- カッシーラー、エルンスト (2000) 『認識問題2-1：近代の哲学と科学における』、須田朗・村岡晋一・宮武昭訳、みすず書房。
- 加藤節 (1979) 『近代政治哲学と宗教』 東京大学出版会。
- 川添信介 (2005) 『水とワイン』 京都大学出版会。
- 川添未央子 (2010) 『ホッブズ 人為と自然：自由意志論争から政治思想へ』 創文社。
- 川添未央子 (2012) 「ホッブズ研究の現在—精神史、哲学史」 『イギリス哲学研究』 第33号、150-158頁。
- カントローヴィチ、エルンスト・H. (2003) 『王の二つの身体』 上下巻、小林公訳、筑摩書房。
- 神原和宏 (1999) 「ホッブズ解釈の二潮流：スキナー・ザルカ論争」、『久留米大学法学』 第34号、89-131頁。
- 岸畑豊 (1974) 『ホッブズ哲学の諸問題』 創文社。
- 木島泰三 (1998) 「ホッブズの「観念」試論：デカルト『省察』への反論から」 『哲学年誌』 第30号、43-68頁。
- 坂本邦暢 (2018) 「デカルトに知られざる神：新哲学とアレオパゴス説教」 『白山哲学』 第52号所収、65-81頁。

- 佐々木力 (1992) 『近代学問理念の誕生』岩波書店年。
- 佐々木力 (2010) 『数学史』岩波書店。
- 佐藤正志 (1978) 「ホッブズ機械論的自然像の形成過程：「トマス・ホワイトの『宇宙論』への批判」を通して」、『イギリス哲学研究』第1号所収。
- 佐藤正志 (1990) 「クエンティン・スキナー：「テキスト主義」と「文脈主義」を超えて」、『政治思想史の方法』小笠原弘親／飯島昇蔵編、119-158頁。
- 清水明 (1999) 「自己知をめぐるホッブズとデカルトの対話」、『人文社会論叢 人文科学篇』第3号、85-96頁。
- 清水洋貴 (2001) 「ライブニッツにおける言語」、『哲学・思想論叢』第19号所収、21-34頁。
- シュトラウス、レオ (1990) 『ホッブズの政治学』添谷育志・飯島昇蔵・谷喬夫訳、みすず書房。
- シュトラウス、レオ (2013) 『自然権と歴史』塚崎智・石崎嘉彦訳、ちくま学芸文庫。
- ジョンストン、デイヴィッド (2015) 『正義はどう論じられてきたか：相互性の歴史展開』押村高・谷澤正嗣・近藤和貴・宮崎文典訳、みすず書房。
- 甚野尚志 (2007) 『中世ヨーロッパの社会観』講談社。
- 鈴木朝生 (1994) 『主権・神法・自由：ホッブズ政治思想と17世紀イングランド』木鐸社。
- 関谷昇 (2003) 『近代社会契約説の原理』東京大学出版会。
- 高橋眞司 (1991) 『ホッブズ哲学と近代日本』未来社。
- 高野清弘 (1990) 『トマス・ホッブズの政治思想』御茶の水書房。
- 田中浩 (2012) 『田中浩集 第一巻、トマス・ホッブズI』、未来社。
- 田村秀夫 (2000) 『千年王国論：イギリス革命思想の源流』研究社出版。
- 津田謙治 (2011) 「テルトゥリアヌスとストア主義：魂に関する議論を中心として」『カルチャー』第5号、43-52頁。
- デンツィンガー編 (2002) シェーンメッツァー増補改訂『カトリック教会文書資料集：信経および信仰と道徳に関する定義集』浜寛五郎訳、エンデルレ書店。
- 中村敏子 (2017) 『トマス・ホッブズの母権論：国家の権力 家庭の権力』法政大学出版局。
- ハーバーマス、J. (1999) 『理論と実践：社会哲学論集』細谷貞雄訳、未来社。
- 半澤孝磨 (1988) 「政治思想史研究におけるテキストの自律性の問題 1：Q.スキナーをめぐる方法論々争について」『東京都立大学法学会雑誌』第29号、37-62頁。
- 原田健二郎 (2014) 『ケンブリッジ・プラトン主義：神学と政治の連関』創文社。
- 福田歓一 (1998) 『ホッブズにおける近代政治理論の形成』、『福田歓一著作集』第1巻、岩波書店。
- フーコー、ミシェル (1974) 『言葉と物：人文科学の考古学』渡辺一民・佐々木明訳、新潮社。
- ブラウン、サー・トマス (1998) 『医師の信仰・壺葬論』生田省悟・宮本正秀訳、松柏社。
- ブロック、オリヴィエ (2015) 『唯物論』谷川多佳子・津崎良典訳、白水社。
- 藤原保信 (2008) 『ホッブズの政治哲学』、『藤原保信著作集』第1巻、新評論。
- ボッビオ、ノルベルト (2018) 『ホッブズの哲学体系：「生命の安全」と「平和主義」』田中浩・中村勝己・千葉伸明訳、未来社。
- ボルケナウ、フランツ (1965) 『封建的世界像から市民的世界像へ』水田洋ほか訳、みすず書房。
- マイネッケ、フリードリヒ (1976) 『近代史における国家理性の理念』菊盛英夫・生松敬三訳、みすず書房。
- マイヤー＝タッシュ、P. C. (1976) 『ホッブズと抵抗権』三吉敏博、初宿正典訳、木鐸社。
- 松森奈津子 (2009) 『野蛮から秩序へ』名古屋大学出版会。
- 水田洋 (1954) 『近代人の形成：近代社会観成立史』東京大学出版会。
- 矢島敏博 (1979) 「イギリス、ドイツのホッブズ研究の動向」、『社会思想史研究』第3号所収、162-169頁。
- 矢島信 (2012) 「義務・意志論・自由意志論争：ホッブズ研究史の一断面」、立命館大学『政策科学』19号所収。

- 山口正樹 (2002) 「近代政治学と人文主義の技法：ホッブズとヴィーコにおけるレトリックの問題」、『早稲田政治公法研究』第70号所収、345-376頁。
- ヨンパルト、ホセ (1983) 「古代・中世社会契約論：ストアレスの思想を中心に」『法哲学年報』。