

ホッブズの情念論とその政治的射程

川 添 美 央 子

序

一節 運動としての位相

二節 主観的経験という位相

三節 問主観的位相

結

序

ホッブズの自然哲学と政治哲学の関係を考えるにあたって、両者の完全な分断でもなく、また前者による後者の基礎づけという単純な関係でもない、別の角度からの見方も可能なのではないだろうか。それは次のようなものである。ホッブズの中には相反する二つの傾向が緊張をはらみつつ内在しており、その緊張関係が両学問を縦断して存在しているのではないか、ということである。前稿ではその相反する傾向のことを、恣意的な命名や作為の可能な領域と、恣意性の介入を拒絶する領域と呼んでいた。¹⁾しかし煩瑣になるため、便宜上本稿では、前者

を人為、後者を自然と名付けて議論を進めたい。⁽²⁾

本論に入る前に、このような視角から接近することの意味を明らかにしておくべきであろう。人為と自然の関係を問うことを通じて問題とされているのは、ホッブズの政治学の、「制作学」としての側面である。ホッブズによる、人為的な制作の学としての政治学の提示に注目することに関連する問題設定である。

というのも人為と自然を問うことは、つまるところ、ホッブズの政治学がいかなる性質を持った制作学なのかを、明らかにする試みだからである。それは例えば、のつとるべき規則もなぞるべき範囲もない、完全に恣意的で無制約な作図が許されているような、そのような種類の制作学なのか。それとも、人為的作図を一定の枠内に収めようとするような、自然の側からの働きかけが随伴している、制約付きの制作学なのか。後者だとすれば、そこに随伴するのはどのような制約なのか、明らかにしようとするからである。

本稿の課題は、上述の問題意識にのつとつたうえで、この人為と自然という二つの傾向性がどのような形で表れているか、おもに情念を題材にして考察することである。ではなぜ情念を対象とするのか。ホッブズやデカルトをはじめとした一七世紀の哲学者達が、近代的学知の確立にあたって取り組んでいた問題の一つに、「合理的な知と経験的な知の境界設定」⁽³⁾という問題があった。そのとき、我々の認識に情念がどう関与するかを見極めることが、合理的な知、すなわち恣意性の影響からは独立した知の源泉を確定するにあたって、不可欠な課題だったからである。

また、このような哲学史的意義だけではなく、ホッブズ研究史という観点から見ても、情念は劣らず重要である。情念（およびそれが還元されるところの欲求）は運動として描写され、また政治学でも理論上重要な働きをしているため、ホッブズの自然哲学と政治哲学の連結環と見なされてきた。⁽⁴⁾しかし本稿では単なる連結環ではない、情念の持つ別の位相をも析出し、その政治学的意味をも考察したいと思う。というのも、政治を制作の学として

捉えた場合、材料は言うまでもなく人間であるため、人間の強力な駆動力たる情念と、対する理性との関係は、その制作の性質に影響しないはずがない。情念の様々な位相を検討することを通じて、それがどのような影響でありうるか、一定の見通しを得られると思うからである。では情念論において人為と自然を問うとは、具体的にどのような問題を設定することになるだろうか。

第一に考察すべきは、観念と情念の間に、また死の恐怖という情念とその他の情念の間に、何か明確な境界線は存在するか、という問題である。もし存在するならば、それは人為の侵食を受けない自然の領域が保障されていることを意味する。何故なら、感覚や情念によって歪められたり曇らされたりしていない、純然たる観念を得る途が開かれていることは、恣意的な命名や操作によって介入できない、確実な知識の領域が保障されることになるからである。同様に、純粋な死の恐怖を示す明確な特徴があるならば、正当化される行為についての、誰の目にも明らかな要件が確定する。それは特定の人間の解釈によって変更のきかない、正／不正の境界線が、部分的にはあれ出来上がることになろう。

この問題の意義をより一般的な文脈で述べるならば、次のようになる。古代よりしばしば見られたのは、人間の中に理性、感情、感覚などいくつかの精神的原理を見出し、その中であるものを他のものに対して支配的な地位に置き、その構図にそって認識や実践の原理が導き出す手法であった。⁽⁵⁾ この場合、そのようにしてこれらの精神的原理の間に序列をつけることが正当性を持つためには、それを支える十分な前提が提供されている必要がある。

従って、観念、情念、死の恐怖の境界線の問題は別言すれば、ホッブズの政治理論を成り立たせている独自の序列に対し、彼の哲学はそれに対応するような地盤を提供しているのか、という問題でもある。というのも彼の政治理論の要諦たる自然法の認識（そこから社会契約が導かれる）は、死の恐怖という情念と、理性という、二

つものものによって支えられている。つまりそこには、理性の情念に対する優位に加え、死の恐怖という情念の、他の情念に対する優位が想定されている。そしていずれの組においても、前者が後者を克服することが期待されており、それがが政治理論の要をなす序列となっている。よって、運動一元論に基づくホッブズの認識論のうち、感覚、情念、観念などへの分化をもたらし、それぞれを截然と区分する道具立てが内在するかという問題は、彼の哲学のうちにこの序列を根拠づける議論を見出しうるのか、いま一度検証する試みといえよう。

第二に、もし感覚や情念と観念の間の境界線が存在しない場合、では情念は完全に人為の側にあるのか、という問題を検討しなくてはならない。つまり情念が観念を、そして観念に基づく理性のはたらきを蝕むがゆえに、理性的なものを支柱とした社会の存立もかなわなくなり、結局主権者が力を頼りに恣意的な法を押しつける。情念はそのような筋書きに与するものでしかないのか、という点が問題となる。

さて、ホッブズの議論をよく観察してみると、情念が三つの位相において描かれていることが分かる。運動としての位相、意識において経験される位相、最後に他者との関係性の中で捉えられるという位相である。よってこれら三つの位相における情念の把握のされ方に注目しながら、上記の問題を考えてみたい。

一節 運動としての位相

感覚、想像、情念など、我々の意識に生起するあらゆる事象を、全て運動として捉える視点において、情念を他の精神活動から区別する指標にはどのようなものがあるだろうか。全ての情念がそれによって成っているとされる、欲求と嫌悪〔DC25 : 13〕についての記述を手がかりに、整理してみたい。

まず第一に、運動の起こる「場所」が区別のための指標となる。感覚、すなわち外部の刺激を光や音などの心

像 (phantasma) として受け取る現象は、感覚器官において起こる運動であるのに対し、情念は心臓という場で起こる運動である。「感覚の直接の原因は、最初の感覚器官 (sensiois organum primum) が触れられたり押されたりすることである。」 [DCo25 : 2] 「心臓の運動が欲求や嫌悪である。(motus cordis sunt appetitus et aversiones)」 [DCo25 : 9]

場所という指標によって、情念と感覚（およびその弱められた形態である想像）が区別されることは明らかだが、情念と快苦が別物なのかという点については、ホッブズは必ずしも一貫していない。情念と快苦が別物のように論じられている場合、第二の指標となるのが運動の「向き」である。その場合快苦と情念の違いは、それが心臓に向けて起こる運動であるか、それとも心臓において起こる、ないしは心臓から発する運動であるかの違いとして理解できる。快苦は「器官の最も外側の部分から心臓に向けての継続的作用から生じる (ab organi parte extrema per continuam actionem versus cor)」 [DCo25 : 12] と言われる。一方、欲求や嫌悪は外部からの運動が心臓に達した時、その結果として心臓において起こる、特定の対象に向けてのコナトウス（エンデヴァー）として捉えられているからである。「同じ対象の運動が、目、耳、その他の器官から心臓へと続いたとき、そこに現れる実際の効果 (effect) は運動あるいはエンデヴァーに他ならない。それは動いている対象への欲求、またはそこからの嫌悪である。」 [Lev40]

情念を、体内で起きている他の運動から区別するための第三の指標として、運動の種類を挙げることもできよう。ホッブズは我々の内部で起きている運動を生命的運動 (motus vitalis) と動物的運動 (motus animalis) に区別している。周知のとおり動物的運動とは、想像を最初の端緒とする運動であるのに対し、生命的運動とは想像の助けを必要としない、血行、脈拍、呼吸、消化等の運動である。（『物体論』においては後者は特に血液の運動に特化されている。）⁽⁸⁾ この分類によれば、快苦は後者の方に分類され、生命的運動を助ける時は快であり、妨げる時

は苦である。[DCo25 : 2] これに対し情念は動物的運動であって、行くこと、話すこと、四肢を動かすことと結びつくものとして快苦から区別される。[Lev37 : 8] しかし「全ての情念は欲求と嫌悪から成っている。例外は純然たる快苦だけであり、それは善ないし悪の享受なのである。(praeter voluptatem et molestiam puram, quae boni malive est certa fruiio)」[DCo25 : 13] というように、「快苦が情念の一角を占めるように取れる記述もある。このように快苦と情念が区別されないケースがあることも相俟って、運動の種類による区別の一貫性を疑問視する指摘はある。⁽⁹⁾

いずれにせよ、我々の体内に様々な運動が存する中で、運動としての情念はどのような特徴によって他と区別されるか、ある程度明らかになっただろう。しかし、もっぱら感覚や快苦との区別の曖昧さに言及してきたが、より重要な、死の恐怖と他の情念との区別、および理性との区別という問題においても、同様の曖昧さは見られる。

まず理性と情念の区別について考えてみたい。理性的思惟の素材となる観念だが、他の認識原理と比べ特別な源泉を持つわけではなく、運動に由来することに変わりはない。そのような運動一元論において抽象的観念(特に幾何学的観念)の起源をどう理解するか、という問題がある。詳しくは別の機会に議論したが、⁽¹⁰⁾要約すれば、感覚には個物しか与えられず、しかも偶有性は引き離されえないという前提において、抽象名辞が指示するものを我々はいかにして手に入れるのか、という問題である。しかしここではそれ以上立ち入ることはせず、つづいて、理性的な推論の行為そのものと情念との関係について検討したい。

感覚、想像、欲求などが運動として記述される際に場所や方向まで特定されていたのに比べると、ホッブズは運動としての理性の働きをそこまで特化して説明してはいない。しかし理性的思惟が物質の働き(つまりは運動)として把握されていたのは確かであり、『デカルト省察への反論』(以下『反論』と略記)や『自由、必然、偶然

性に関する諸問題』(以下『諸問題』と略記)などのテキストのうちに、そのことを示す記述は見出される。

『反論』は言うまでもなく、デカルトの心身二元論を論駁せんとするテキストであるから、ホッブズもはつきりとそこで「思惟するものは物質的な何かである (rem cogitatem esse corporeum quid)」(O.C.M253-4)と断定している。人間精神の本性について書かれた、デカルトの第二省察への反論四においては次のように述べている。

「推理は名称に、名称は想像に、想像はおそらく、私が思うには、物体的器官の運動に依拠する。こうして精神 (mens) は有機体の若干の部分における運動以外の何ものでもない。」(O.C.M258) これらの箇所から、ホッブズが理性の働きを単なる想像の展開に還元しようとしていることが見てとれよう。

理性と想像を殊更に区別すまいとする傾向は、『諸問題』において一層明白に現れている。ここではブラモールに対し次のように述べる。

彼 (ブラモール) は想念 (consideration) も理解 (understanding) も推論 (reason) も、心の全ての情念も、想像 (imagination) であることを知っていたであろう。あるものを思い浮かべるとは、それを想像することである。あるものを理解することも、それを想像することである。……推論する (reason) とは、組み合わせられた肯定と否定との帰結を想像することである。[LN(C358-9)]

ここでホッブズが論駁しているのは、理性の働きを想像や情念から区別すべきとするブラモールの議論であるから、これらを同一視する傾向が顕著になるのは当然といえるかもしれない。いずれにせよ、以上を要約すれば、理性による推論とはほぼ、想像が発生している諸器官における運動だと理解できよう。

次に死の恐怖と他の情念との差異はどうであろうか。政治理論においては規範的な地位にある死の恐怖だが、筆者の見るところ、運動として死の恐怖という情念の持つ固有の属性は存在しないと断言してよい。死の恐怖が量的に最大の運動として、他から区別されるとする記述はどこにもなく、また死の恐怖は必ず、熱や痛みなど一定

の物理的刺激をもたらし、その刺激の強さが他の感覚や情念をはるかに凌駕する、といった説明も無い。死の恐怖と他の情念とを運動として捉え比較した場合、両者を隔てうる何らかの指標を見出すのは困難なのが実情である。

すると、運動としての位相に注目する限りでは、死の恐怖にせよ理性にせよ、他の精神活動からの独立性を保証されているとは言い難い。確かにいくつかの精神的原理の中には、場所や向きによって特定されるものもあるが、しかし死の恐怖が他の情念から区別される徴表が存在しないことは先程述べたとおりであるし、理性の手續きにのっとった思考と、想像の諸連鎖とを区別するものも見当たらない。そしてホッブズにとって空間とそこを占める物体は全て均質であり、ある物体や場所が他のそれよりも、価値が高かったり低かったりすることもなければ、場所によってそこで働く原理が異なるということもない。これらの点を考えあわせるならば、均質な空間と物体を通過する運動が、情念や理性という互いに異質なものへと区分されていく過程について、説得力ある説明は与えられていないと結論できよう。

このことを政治理論と関連させて捉えるなら、次のことを意味する。ホッブズの政治理論の中で、死の恐怖には特権的な地位が与えられており、また理性には情念と対立し、それを克服する役割を与えられている局面はあるが [Levi 155-6]、その役割を保証する用意は見出せないということである。

しかし、運動以外の位相で捉えた場合はどうであろうか。意識によって経験されるものとしての情念の位相を考察しよう。

二節 主観的経験という位相

情念を主観的経験という位相において捉えた場合は、理性、死の恐怖、その他の情念が相互に交じり合うことなく区別される、有効な指標が存在するだろうか。

情念と理性との識別について論ずる前に、まず確認しておくべき点は、理性が欲求に従属するという側面である。理性の本来的な機能は、自己保存という人間の最大の欲求を、充足する手段を考え出すことにあるためである。そして前述のとおり全ての情念は欲求に還元されるため、言うなれば情念が理性を導くという構図が看取される。

しかし情念が理性を導くと述べたが、勿論理性がつき従うべき情念とそうでない情念とがある。ホッブズが自己保存の欲求や死の恐怖を強調したのも、虚栄心という別の情念を排除するためであった。つまり虚栄心の導きに従ったら、それはもう理性とは呼べないのである。では我々が何らかの意見を心に抱くとき、それが自己保存の合理的手段なのか、虚栄心が生んだ妄想なのか、自分自身で判別する手がかりはあるのだろうか。

人間の意識に浮かぶ多くの想念の中で、理性に由来したものと情念が生んだものとの判別基準について、ホッブズは全く言及していないわけではない。理性的推論 (ratiocination) が正しく定義された名称による算術だというのは繰り返される主張であるし [DCOI: 3, Levy31-2]、⁽¹²⁾ 理性的推論の反対概念である不条理の諸原因を列挙してもいる。にもかかわらず理性的思惟と情念が生む想念との区別は、当時同様の問題に取り組んでいたデカルトほどははっきりしていない。デカルトの場合前者は精神に、後者は身体に由来するという形で理論上は明確な境界線が引かれていた。また確実な知へ至るための第一歩として、「我思う」という第一原理が措定されていた。それに対し、ホッブズにおける両者の境界線はひどく心もとないものである。

その淵源は、推論の出発点である言葉の定義の時点にある。つまり言葉の意味の内実を、本質でも形相でもなければ、その社会における共通理解に求めるでもなく、最初に定義した人の判断に求める点である。⁽¹³⁾ここに、ホップズの理性がその出発点から持っているあやうさが存する。我々がいかに理性を用いて注意深く思考しようとも、その素材がいわば純粹に内的な言語でしかないのなら、その理性は個々人の思考を相互に架橋しうる理性ではない。そこから、ホップズにあつては理性的な行為とは単に自分の物の見え方に忠実な行為、自分の主観に誠実な行為でしかない、といった指摘もなされる余地がある。⁽¹⁴⁾

このことが具体的な形で露呈されるのが、他者との対話という場である。例えば討論において人間は、「自分の情念の一つ一つを、そのまま正しい推論として認めさせようとしてゐる」[Lev33]という指摘がある。それは、人が自分の意見が理性になうと判断するために、満たすべき基準が見出し難いという事実を示す。またホップズの特徴は、多くの人の同意を得られたものが理性になつたものだとも考えないことである。

どんな人の推論 (reason)、また幾人かの推論も、決して確実なものではない。それは非常に多くの人々が一致して認めたからといって、ある計算 (account) がうまくいっているとはいきれないのと同様である。だから、ある計算にかんして論争がある場合には、当事者双方は自発的に、双方ともに受けいれることができる仲裁者または裁定者 (judge) の推論を、正しい推論として定めなければならない。[Lev32]

このように正しい推論の何たるかは、裁定者に委ねることでは知り得ない、という状況は、我々の意識には、理性的思惟と情念による想念とを区別する指標は与えられていないことの究極の帰結なのである。

明確な指標が存在しないことに関しては死の恐怖も同様である。死の恐怖の徴表の問題は 正当化されうる行為の明白な要件は何か、という問いの一角を占める。(言うまでもなく死の恐怖から発する行為は正当化される。) 我々が何らかの思いに憑かれている時、自分を捕えているのが死の恐怖だと見極める手がかりはあるのだろうか。

最初に以下の箇所から考えてみたい。

欲求と嫌悪は心像によって生じるが、また心像も欲求と嫌悪によって生じる。たとえば、怒りと戦いから心臓にある熱が発する。そしてまた、その原因が何であれ心臓にある熱から、睡眠中であって怒りと敵のイメージが発生するのである。[DCo25: 9]

ここからは、心臓の熱と怒りという情念が切り離せないように、ある一定の物理的条件と対応する情念とが切り離し得ない関係にある、という印象を抱く。快苦を情念に含めて考えた場合も同じことがいえる。「生命的運動」を助ける時は快であり、妨げるときは痛み、困惑、悲嘆」[DCo25: 12]であるから、快さという情念は対応する身体的状態に裏付けられているようでもある。

情念が全てこのように、身体的条件によって内容が決定されるのであれば、死の恐怖に固有の要件をも見出しうるように思えるが（例えば心臓に異常な高熱を感じたらそれは死の恐怖だというように）、そう単純ではない。死の恐怖は突発的な異常事態ばかりを指すのではなく、冷静な計算の結果将来起こる危機を予感しているような漠然とした状態も含まれるからである。⁽¹⁵⁾つまりそこから、情念の発生には経験や判断という要素が大きく介入することの持つ、様々な問題が生じるのである。

情念の発生が大きく経験に依存することは次の記述に明らかである。

この最初のコナトゥスは、快い経験として知られているもの (*ad placida experiendo cognita*) に向かうときは欲求であり、逆は嫌悪である。[DCo25: 12]

特定のものに対する欲求は、その事柄が自分や他人におよぼした効果についての、経験や試みから発生する。

[Lev39]

このように、我々が何に対し欲求を抱くかは、我々がそれまでに何を悦ばしいものとして経験してきたかに多

分に依存している。さらに、我々は最終的に手に入れたものだけでなく、それを獲得する手段に対しても欲求を抱くが、ここにさらなる個人差の生まれる契機がひそんでいる。目的のための手段をみきわめたり、特定の状況の結果を予測する判断力も個人々人によって千差万別である。例えばある苦しい状況を目前にして、単純に嫌悪を感じ退くか、より有利な状況にいたるための通過点と考え突進するか、個人々の判断力にかかっているからである。

このように見るならば、政治理論において占める規範的な位置にもかかわらず、普遍妥当性を持つ死の恐怖の要件を明確に特定するのは不可能に近いといえる。死の恐怖という情念もまた、経験と判断の媒介を経て生まれることにかわりはない。つまり目の前に銃口やナイフがつきつけられている時の恐怖だけが死の恐怖とされているわけではない。内乱の中にあつてどちらの陣営が自分を保護する力があるか見極め、その陣営に服従する行為もまた死の恐怖による行為である。⁽¹⁶⁾ ここに見られるのは、理性のみならず死の恐怖という極限的情念すら、かぎりなく主観性の支配下におかれている状況である。

このような主観性、すなわち経験や判断との密着度の強さは、健全な情念たる死の恐怖と、単なる私的判断との区別を困難にする。つまり運動としての側面のみならず、我々の意識に映る側面をとりあげてみても、死の恐怖は客観的に要件が特定できるようなものではなく、個人々の思惑や判断と交じり合つて成立する。このような理論構造の中で、ある他者の行為を、理性や死の恐怖の帰結として容認するか、私的判断に基づくものとして断罪するかは、物理的力を持つ者の解釈によって左右されるといふことになりやすい。それは同時に、理性や死の恐怖を規範的地位にすえて成立している彼の政治理論が、いかに危うい基盤のうえに建てられているか、浮かびあがらせるのではないか。

以上で見た、死の恐怖や理性の主観性の問題は、ホッブズ以外の同時代の哲学者も突き当たった困難が、ホッ

ブズ特有な形で現れていると考えうる。そこで、このことが当時持っていた意味について若干の点を粗描しておきたい。

これまでの議論で確認されたのは、ホッブズが描く理性、死の恐怖、他の情念を見渡したとき、その中には主観性に呑みこまれる危険のない安全地帯が存在しないように見えることであつた。しかし、逆にこうした安全地帯を明確に設けようという試みには、問題は生じなかつたのだろうか。そのような試みをなした当時の代表的な哲学者として、我々は、「いかなる経験的実在からも独立な知的直観の存在に賭けた」デカルトを想起する。そのデカルトは、人間を本来の方向性から逸脱せしめる情念の源泉を動物精気のうちに見出したのだが、デカルトのそのような議論は、「情念の発生が文脈や判断に依存することを軽視し」⁽¹⁸⁾「想像界（イマジネールなもの）についての理論を欠く」⁽¹⁹⁾などの批判を浴びている。つまりデカルトの試みにもまた、多くの問題点が随伴していた。

すると我々の目には、ホッブズとデカルトが同じ哲学的課題に応えようとした結果、まるで背中合わせに立っていたかのように映るのである。同じ課題とは、質料形相の原理が説得力を失つた後の世界で、精神と物質の新たな結合関係を模索しなくてはならない、という課題である。⁽²⁰⁾その課題のなかでも特に、感覚や情念といった身体性の強い認識原理をどう位置づけ、いかなる役割を担わせるかという問題は、確実な知識の源泉を確定する上で重要であると同時に、ひととき厄介な問題であつた。⁽²¹⁾だからこそ、逸脱的な情念の源泉を動物精気に還元したデカルトは、判断や文脈の要素を軽視したと批判され、逆にそのような要素を十分すぎるほど考慮に入れたホッブズは、経験の多様性から独立した領域をうちたてるのに、非常な困難を伴つた。その結果ホッブズにおいては、理性や死の恐怖が果すはずの規範的役割は、その内実が諸情念によって食いつくされかねない様相を呈しているのである。

そのことは、情念の役割についてのデカルトやスピノザの議論と比較してみても明らかである。両者は、『リ

ヴァイアサン』第六章がデカルトの『情念論』の強い影響を受けていたり、またスピノザがホッブズを批判的に撰取する形で自説を構築したりなど、ホッブズとの影響関係という点で無視できない位置にある。⁽²³⁾しかし、ほぼ同時代に同様の哲学的課題を追求した両者とホッブズとは次のような違いがある。

全く異なる体系を構築したデカルトとスピノザを、やや乱暴ではあるがあえて一まとめに論じるなら、両者は共通して、自然の働きへの信頼とも呼べるものが見られるといえる。ここでいう自然とは、デカルトの「ある自発的傾向」⁽²⁴⁾という言葉にも見られるように、事物と人間の一切を包含し、そこにおいて働く原理、というふうにしあたって理解しておきたい。そしてその自然の働きへの信頼が、その一形態でもある情念の機能を規定する際にも、表れていると思われる。

デカルトは情念の逸脱的性格に言及することもあるが、それは習慣が我々をねじまげてしまうが故のことだ、と説明される。彼によれば情念には「本性上われわれに有用であると定められているところのものを欲せしめる [ATX1372]」⁽²⁵⁾という機能が与えられており、研究者達もしばしばデカルトの情念の持つ調整機能を強調してきたことは無視できない。ジェームズによればデカルトの存在論においては本性的に善であったり悪であったりするものが存在し、我々の情念は前者を追及し後者を退けるように適用されるのであり、つまり情念とは潜在的に人間にとって有益なものだと考えられている。⁽²⁶⁾「情念はその本性上 (nature) すべて良し [ATX1372]」⁽²⁷⁾という指摘にもあるように、デカルトにおいては自然の働きへの信頼と情念の有益性という洞察とが、表裏一体になっていると言えよう。

スピノザは、意志作用 (volition) と概念 (conception——情念は概念として解される) の区別を廃棄し、意志作用を実体の因果的秩序に吸収させた点でデカルトと異なる。そして感覚も記憶も情念もすべて一つの種類、すなわち肯定であり判断だとした点で、伝統から完全に切斷しているとも言われる。⁽²⁷⁾にもかかわらず自然の働きへの

信頼、という点でデカルトと一括りにしたのは、スピノザにおいてもまた、情念が我々に自らのあるべき方向を指し示す、という構図が見てとれるからである。

スピノザについての著名な注釈者マトゥロンは、情念と欲求との関係を、様態と実体との関係と前提したうえで、その欲求概念がホッブズのそれよりもはるかに豊かなものであることに注意を促している。欲求とは勿論保存本能と同一ではあるが、そのとき保存しようとするのは、運動のみならず、運動と休息を含めた私自身というシステム全体である。そして欲求には、それを深めることによって、自分についての適切な認識に辿りつき、ひいてはそれによって生物学的エゴイズムを越えるような可能性が見出されている。²⁸

勿論、デカルトもスピノザも、情念が我々の歩む方向を時として歪めることは認める。しかし彼らが情念のうちに見出す逸脱的傾向は、ホッブズの場合ほど強烈で深刻なものではない。彼らは同時に情念のうちの自然治癒力をも適切に評価している。換言すれば、それぞれに形は違っても、デカルトやスピノザの描く情念には、向かう先が善であれ自己維持であれ、いわば自然の導く方向への忠実さ、とも呼ぶべきものがみられるのである。そしてこのような自然の働きへの信頼はまた、自然の規範性を示唆するものでもある。

ひるがえってホッブズの筆にかかると、情念が自然の導き（自己保存）とは逆の方向へと人間を動かす側面に、強調点が置かれる。その最たるものが、不信（diffidence）や自負心（Glory）などの情念によって悲惨な闘争の場と化している、彼独特の自然状態論であろう。第一節でその運動としての側面を確認したように、情念が身体に根ざしているということは、すなわち造られた自然に根ざすということである。その情念のうちに、共同体維持能力よりもはるかに強力な相互破壊の契機が見出されているということは、「自然の働き」がもはや共生の拠り所として頼りにされなくなってしまうことを物語っている。

自然が機械論的なものになってしまった後で道徳や政治について思考しつつも、デカルトやスピノザにはなお、

自然が我々を保全する方向へと導くことへの信頼があった。それに対し、「自然の働きへの信頼」が限りなく失われているのがホップズの情念論だと位置づけうるのではないか。

三節 間主観的地位

ここまでの議論を、「情念と自然」という観点からまとめてみたい。第一節で見たのは、情念は運動である限りに於いて物的自然に根ざしてはいるが、規範的地位にある死の恐怖という情念は他の情念に対し、物的自然のうちに対応する区切りを持たないことであった。規範的自然は物的自然のうち存在の根拠を持たないとも言え換えうる。第二節では、主観的経験という側面を見ても、理性的思惟は情念がもたらす想念と、また死の恐怖は私的判断と、容易に混同されうることが明らかにになった。いかなれば、情念は規範的自然（自然権や自然法は理性や死の恐怖——つまり自己保存——にその根拠をおく）をいかようにも侵食できる構造になっている。このように規範的自然が消失せんばかりの状態だからこそ、ホップズの政治理論を、主権による完全な人為の貫徹とする解釈も登場してくる。⁽²⁹⁾

では情念は完全に人為の領域にあると、ただ人為が介入するための素地としてのみ存在すると言うべきだろうか。そうではない。

第一に指摘すべきは、情念には他者理解の鍵としての役割が、期待されていることである。『リヴァイアサン』の序文にある有名な箇所を、いささか長くなるが引用したい。

「勞さえいとわなければ、お互いを読むことを真にそこから学ぶうるべつの格言がある。それは「ノスケ・ティプス ム」すなわち「汝みずからを読め」である。……中略……それは、ひとりの人間の思考や情念は他の人間の思考や情念

に似通っていることを教えている。したがって人々が自分自身を深く見つめるならば、自分がたとえ「考え」「意見を抱き」「推論し」「希望し」「恐怖する」ときに何をしているのか、また何にもとづいてそうしているのかを考察するならば、同じような場合における他のすべての人々の思考や情念を、そこから読み取りまた知ることができるということである。

私がいふ「情念」の類似とは、「欲望」「恐怖」「希望」などあらゆる人間に同一のものであり、情念の「対象」すなわち人が「欲しがり」「恐れ」「希望する」ものの類似ではない。[Leviathan]

このように、何を愛し、憎むかなどの対象には違いが生じても、愛したり憎んだりといった思いを感じる経験、すなわち情念そのものは同一であることが強調されている。つまり、哲学者が言葉を正しく定義したり、あるいは主権者が規則の体系を設立するずっと以前から、我々が生や世界を受け取る仕方には、何か共通のものがあつたのである。情念そのものの同一とは、そのことを物語つていよう。

第二に、我々がこのように様々な対象に対し同一の情念を経験することが、相互理解のための言語以前の媒体である自然的しるしを基礎付けていることである。自然的しるしとは、ホッブズが明確な定義を与えていない概念の一つだが、さしあたり人為的制定によらずして、ある一定の範囲の人々に対しまとまった内容を提示しうるもの、と理解しておきたい。ホッブズは情念をあらわす言葉を一通り列挙した後、次のように述べる。

以上述べたような形態の言語が、私達の情念の表現、また意志による表示法である。しかしこれらは情念の確実なしるしではない。なぜなら、これらの表現は本人がその情念を抱いているか否かにかかわらず、恣意的に用いられることもあるからである。その時の情念がもつともよく現れるしるしは、表情、身体の動き、行動、それにその人が持っていることを、別の方法によって私達が知っていると、目的やねらいにおいてである。[Leviathan]

ここに見られるのは、情念は我々が世界を受け取る仕方の同一だけでなく、受け取ったものの表現方法の共通性をも保証することである。表現の共通性は相互理解の可能な地平を切り開く。そこには我々が相手の状態を読

む手がかりとなるしるしが、言語以前にあるいは言語とは別に、到る所に散りばめられているからである。ホップズの言語論については、「純粹に内的に形成される概念を表現するための中性的な媒体⁽³⁰⁾」というのが一般的な解釈となってきた。しかしここに広がっているのは、そのような言語観だけでは捉えきれない、別の世界だと言えるのではないか。

第三に、『リヴァイアサン』第六章で取り扱われている様々な情念は、生命の維持や身体の快苦にのみ関わるものばかりではない。恥や競争心、ねたみについての記述は、評判のよい事柄や不名誉な事柄についての共通認識が人々に浸透している状況を暗示する。ではこれらの情念の背後に示唆されているのは、何に基づく意味空間といえるだろうか。

シュトラウスやパッキの研究に従うなら、それは貴族の徳に関する人文主義的な理解にある。パッキによれば、三部作における情念の描き方には、貴族の徳がだんだん薄れてゆくという特色がある。つまり『法の原理』ではホップズはもっぱらアリストテレスの『弁論術』にのっとって情念を描写していた。ホップズがアリストテレスの『弁論術』の抄訳を出版したのが一六三七年であるから、三年後に出回った『法の原理』のうちに、アリストテレスの影響が色濃く見られるのは不思議なことではない。そしてそこに描かれた自負心 (Gloria) などは伝統的に貴族の情念とされたものだという。しかし『リヴァイアサン』でホップズがモデルにしているのはアリストテレスではなく、デカルトの『情念論』である。その結果、すべての情念は欲求と嫌悪に還元され、構造の統一性は得たものの、情念の内容は貧弱になったというのである。⁽³¹⁾

とはいえ、パッキは『人間論』においては再びアリストテレスに近づいたと指摘しているし、シュトラウスはホップズが貴族の徳への崇敬の念を終生保持していたと主張している。⁽³³⁾ 少なくとも、いかに幾何学との出会いが決定的なものだったといっても、そのことでホップズに染みついていた人文主義的な思考様式⁽³⁴⁾が完全に消えてし

まったくするのも、考えにくい。

では具体的に、『法の原理』の情念論における、人文主義的な側面のうち、どのような要素が消え、何が残っているのだろうか。『法の原理』も基本的には自己保存を土台にして議論が組み立てられているが、個々の情念について論じる時は、自己保存を超えるものも登場する。それに対し『リヴァイアサン』では、全ての情念がごとく自己保存へ還元されるよう、注意が払われている。二つの作品の違いが顕著に現れている例は勇気である。『法の原理』では、勇気は悪に対し恐れぬこと、さらには傷害や死の軽視だとされているのに対し [E19: 4]、『リヴァイアサン』での中心的な意味は、抵抗によって傷害をほらいのける希望である [Lev11]。つまり身にふりかかる死や傷害を、引きうけようという方向から払いのけようという方向へとベクトルが変化している。確かに『リヴァイアサン』にも、エゴイズムを越えているような、「他人のためによかれと思う意欲」である仁慈 (benevolence) 慈愛 (charity) への言及がある [Lev11]。しかしその同じ慈愛が、『法の原理』では、他人を助けることができるという情念として、自分に忠実でいてくれる者への愛情 (affection) に基づいて、かなりの紙幅をさいて説明されている [E19: 17] のに比べると、貴族的な要素の貧弱化は一目瞭然である。

であるならば、ホッブズの人文主義的要素のうち、『リヴァイアサン』においてもなお残っているものは何であろうか。それは、自分の力や能力、およびそれに対する他者の評価によって各自が自己を理解するという構造だといえよう。その点で、名誉と自己理解が表裏一体であった貴族社会の痕跡をわずかにとどめてはいる。しかしそこで名誉を手にするのは、もはや徳のある者ではなく力のある者である。もともとアリストテレスの『弁論術』では名誉は善に基づいていたが、ホッブズでは確かに、それが全て力へと組み替えられている。

にもかかわらず看過しえないのは、情念の持つ次のような位相である。情念は自然法などの規範的自然とも、機械論的に理解される物的自然とも異なる、第三の領域を表現していると考ええる。それは間主観的自然とも呼

びうる領域であり、後述する「自然的記号」が成立するための不可欠の土台となっている。ここで間主観的自然という耳慣れない表現をあえて用いるのは、人々の間で蓄積されてきた共通了解に根ざしており、かつ人為に対比される、という意味を込めたためである。つまりこの間主観的自然とは、いわば自生的意味空間であり、人為的に設立される記号や価値の体系に対比されるものである。そしてこの自生的意味空間の存在は、人々の間で共有された社会的経験の時間と空間が存在してきたことを物語る。つまりそれはある程度の相互理解が担保されている空間であって、人々が私的言語を操る結果、意思の疎通に困難をきたしている場ではない。ホップズの情念論はこの「間主観的自然」が暗黙のうちに前提されて成り立っているといえよう。

従って以上により、規範的自然とは別の種類の、人為に抗しうる自然、すなわち間主観的自然の存在とその様が把握されたのではないか。その間主観的自然とは大体次のような意味空間だと理解できよう。そこでは我々は名誉ある事柄を基準に他者と比較することで自己理解を手にし、競争心を刺激される。ただし、他者からの称賛を得られるのはもはや貴族ばかりではなく、その機会が万人に平等に開かれていることが、かえって不断の抗争を呼んでいる。我々はその中に生きることによって様々な情念を経験し、他人の思いも類推できるようになる。そしてしぐさや表情など、身体が発するサインを通じて、そこから読み取るべき情念を学んでゆく。およそそのような意味空間だと考えればよい。そしてそれが人為に抗しうる意味で「自然」であるのは、たとえ主権者といえども、あるしぐさや表情に対して、まったく異なる意味をあてがうことはできないだろうからである。

結

さて本稿の課題は、ホップズの情念論における、人為と自然という二つの傾向を素描することで、制作学とし

ての政治学の存在条件を照らし出すことであった。一節と二節では、情念は徹頭徹尾人為の側に与し、自然を侵食する存在のごとく見えた。なぜなら情念を、運動と主観的経験というどちらの位相から見ても、虚栄心が理性にとつてかわつたり、また私的判断が死の恐怖にとつて代わることが容易に可能な構造となっているからである。すなわち規範的自然が依拠しているはずの理性と死の恐怖は、他の情念から識別されるための有効な指標を持たないからである。

従って、自然権、自然法という語句が用いられてはいても、これら政治学上の規範的自然は、情念とその周縁を見るかぎり、作図がモデルとすべき範型の役割を果しうる状態にはない。この点を見るかぎりでは、政治学は確かにいかなる範型による制約も受けない、恣意的な制作学として提示されているように見える。

しかし、情念とその周縁を見回したときにどこにも「自然」の領域がなく、従って情念は人為が貫徹する素地を提供し、無制約な制作としての政治を準備しているだけだとは結論できない。ホブズは情念のうちに、我々が類似した仕方では世界を受容していることの証左を見出しており、そこから間主観的自然と呼ぶべき領域が形成されているからである。すなわち、政治の制作はけつして、野放図なまでに恣意的ではありえず、必ずその素材による制約がつきまとうであろうことが、ここから読み取れるのである。

そこで次に我々が問うべきは、この間主観的自然がどこまで、主権者による様々な決定に対し、具体的な歯止めをかけることができているか、という問題であろう。従って今後の課題として、この間主観的自然と主権者による人為的体系設立とのせめぎあい、政治学においていかに表れているか、検討していきたい。

本稿におけるホブズの著作は「一」内に以下のように略述した。『リヴァイアサン』に関しては、水田洋訳と永井道雄訳を適宜参照したが、変更した所が多々あるため、邦訳の頁数は記さなかった。

まず以下の著作集は巻数をローマ数字で、次に頁数を示す。

EW *English Works of Thomas Hobbes*, ed. by W. Molesworth, 1839-45.

OL *Opera Latina quae Latinae scriptis omnia*, ed. by W. Molesworth, 1839-45.

以下の著作は「」内に略号と頁数を示す。

Lev *Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge 1991. 水田洋訳『リヴァイアサン』岩波文庫、一九九二年。永井道雄訳『世界の名著28 ホッブズ』中央公論社、一九九一年。

LNC *The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance* in EW V

OCM *Objectiones ad Cartesii Meditationes* in OL V

以下の著作は「」内に章、節を示す。

EL *Elements of Law, Natural and Politic*, ed. F. Tönnies. With an Introduction by M. M. Goldsmith (1968)
DCo *De Corpore* in OL I

また、デカルトの著作に関しては、「」内にアダン・タンヌリ版全集の巻数と頁数を略述する。

(1) 拙稿「ホッブズの唯名論に関する予備的考察——ソレル、ザルカの研究を通じて——」『法学研究』七四卷一〇号、二〇〇一年、八六―七頁。

(2) 作為ではなく人為としたのは次のような理由による。以下に挙げる福田歓一の名著において、自然と作為という対概念は議論の一つの軸をなしている。そこにおける「作為」の語は、近代革命以降の政治社会を人間の作為とみなす考え方に一般に適用されうるものだが、特に自然権や自然法を解釈原理ではなく、規範的構成原理として措定する、契約説との結びつきが強いと思われる。福田歓一『福田歓一著作集 第二巻 近代政治原理成立史序説』岩波書店、一九九八年、二〇六―二一五頁。しかし本文で述べるように、本稿が焦点を当てるのは、ホッブズの政治学の、制作学としての側面である。契約説と制作学という二つの側面の関係も、様々な論点をはらんだ問題であろうが、ここでは、契約説は相互性という前提を必要とするが、制作学としての側面には、制作の主体から素材へという、一方的な関係というニュアンスが濃いことを指摘するにとどめたい。しかもホッブズの場合、もはや古代のような、エイドス

に即してのポイエーシスではなく、恣意性が問題となる。従って本稿が作為ではなく人為の語を用いるのは、「恣意性が混入しやすい」というニュアンスを込めていることを付け加えておきたい。

(3) カッシーラー『認識問題』須田朗、宮武昭、村岡晋一訳、みすず書房、二〇〇〇年。六七頁。

(4) A. Ryan, *The philosophy of social science* Pantheon 1970, pp. 102-103. またスブレイジュエンスは「自然学と政治学の関係を、直接的演繹ばかりでなく、アナロジカルな関係としても捉えるべきだと述べる。そのとき重要なアナロジーとして指摘するのが、慣性の法則に基づいて続けられる物体の運動と、無限に動き続ける人間の情念なのである。」T. Spragens, *The politics of motion. The world of Thomas Hobbes*, Lexington, 1973, pp. 165-177.

(5) 古くはプラトンの魂の三分説と哲人王の關係にさかのぼる。

(6) 本稿では「自己保存(今回は中でも死の恐怖に重点を置く)」と「そのための理性によって服従が導き出される」という前提にのっとった上で議論を進める。服従の根拠を宗教的義務意識から導きだすウォレンダー・テーゼを継承した最近の研究としては以下のものがある。A. P. Martinich, *The two gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, 1992. しかしマルティニチの解釈の問題点については以下の論文が比較的バランスよく指摘しており、筆者もそれを妥当と考える。H. Caton, "Is Leviathan a Unicorn? Varieties of Hobbes Interpretations." *Review of Politics* 1994. さらにケンブリッジ学派の一連の業績を考慮に入れるならば「やはり義務倫理学としてのホッブズ解釈ではなく、自己保存に基づく」と考えるほうが実情に即していると思われる。R. Tuck, *Natural Right Theories*, Cambridge, 1979, pp. 131-2. J. P. Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, 1992, pp. 77-9. 従って「自己保存の代表的情念である死の恐怖と」慎慮的理性とが規範的地位にある」という前提のもとで議論を進める。

(7) 動物的运动は「別名意志による运动 voluntary motion」とも言われる。〔Lev37〕

(8) 「生命的运动 (motus vitalis) とは静脈と動脈をたえず循環する血液の运动 (sanguinis motus) である。」

〔DCc25 : 12〕

(9) トリコーは「快苦と欲求・嫌悪はそれぞれ別々の運動に結びついてはいるはずだが、ホッブズはその二つの運動という自らの理論に「全く忠実ではないと指摘している。」F. Tricaud, "Le vocabulaire de la passion" in Y. C.

Zarka, eds *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, 1992. pp. 142-3.

- (10) 報告要旨ではないが、以下を参照。日本イギリス哲学会部会研究例会報告要旨「ホッブズの原因概念に関する一考察」『イギリス哲学研究』二五号、二〇〇二年。
- (11) *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.*
- (12) たとえば、ごく一部の例を挙げるならば、名称を不適切に結びつけて断定すること、物体を指す名称を偶有性に、偶有性を指す名称を物体に与えていること、などである。[Lev34-5]
- (13) 「(こ)とばの便益の)」一つは、私たちの思考の連続を記録することであり、記憶から逃れがちで、思い出すために新たな労力を必要とする事柄が、符号としてつけられた言葉によって容易に思いおこすことが可能になるということである。[Lev 25] また、ホッブズに関するカッシーラーの次の文章も参照。「はじめのうち哲学は、自然の諸作用と『生産力』のアプリオリな認識とみなされていたのに、いまでは、われわれがおのれの思考においてつくりあげる『記号』の正しい組み合わせについての学説にすぎないとされる。だが、これらの記号のどれを選択し、どのように結合するかはまったく任意であり、これらの記号を最初に確定したひとの判断しだいである。」カッシーラー、前掲書、五〇頁。
- (14) Werham, "Liberty and Obligation in Hobbes" in *Hobbes Studies*. 1965. またタックは、「私が私の自己保存の審判者」だというホッブズの理論構造は、彼の懐疑主義から導きだされたものだと言っている。R. Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, 1993. p. 306.
- (15) 死の恐怖が本能的反応に限らなことは以下の研究も指摘。A. Fukuda, *Sovereignty and the sword*, Oxford, 1997. pp. 65-6.
- (16) 恐怖心と、保護を求めるための服従との関係については、J. P. Sommerville, *op. cit.*, 1992. pp. 31-2. また保護と服従との関係については次も参照。鈴木朝生『主権・神法・自由』木鐸社、一九九四年、二六三頁。
- (17) シルソン『理性の思想史』一七一頁。

- (18) S. James, *Passion and Action*, Oxford 1999 (1997), p. 105.
- (19) 上野修『精神の目は論証そのもの』学樹書院、一九九九年、一三八頁。
- (20) 中世における目的論的存在論とその政治思想的意味については、鷲見誠一『ヨーロッパ文化の原型』南窓社、一九九六年、七五―九四頁。また、デカルトにおける精神と物質の峻別と結合については、福井純『デカルト研究』、一九九七年、創文社、三三―三頁。福井氏はそこで、「そのような精神の純粹性とは物質から分離されたかぎりでの精神についてのみ言われうる事態であって、なお物質と結合した精神のありうることを否定するものではない。(傍点著者)」と述べている。さらに、デカルトに関する以下の古典的研究においては、「エリザベスの疑問を契機として、デカルトが心身の峻別のみならず、感覚や情念という場においての心身の結合を考えるようになった思考の経過が辿られてくる。H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 4me ed. 1999, pp. 329-339.
- (21) ジルソン『理性の思想史』二一九頁。さらにこの問題に関連して、情念と理性の対立だけでなく、帰納的推論と演繹的推論の対立も存在したとジェームズは指摘している。S. James, "Reason, The Passions, and The Good Life" in *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy* ed. by D. Garber and M., Cambridge University Press, 1998, vol. 2, pp. 1362-1366.
- (22) A. Pacchi "Hobbes and the Passions" in *Topoi* 6, 1987, p. 114.
- (23) 河合徳治『スピノザ哲学論攷』創文社、一九九四年、二五九―二六六頁。スピノザがホッブズの影響の強い環境で執筆した点については、N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, 2002, pp. 45-7. また政治理論だけでなく、認識論におけるホッブズからスピノザの影響については、カッシーラー、前掲書、八五頁。
- (24) 「私は自然によってそのように教えられた」と私がここで言う場合、それはただ或る自発的な傾向によって私がそれを信じるにいらしめられたという意味であって、ある自然の光によって真であると私に明示せられたという意味ではない。[ATIX30]
- (25) 谷川多佳子『デカルト研究——理性の境界と周縁——』岩波書店、一九九五年、一八九頁。
- (26) S. James, *Passion and Action*, p. 100.
- (27) S. James, *op. cit.*, pp. 149-150.

- (28) A. Matheron, *Individu et communauté chez spinoza*, Minut 1988, pp. 88-9, またジェームズは次のように理解している。スピノザにおいては、情念という反応は存在を維持しようという我々の努力の表れとして捉えられている。そしてそのコナトウスは常に善を求めるように我々を形づくるものだが、そのような理解の背景にはスピノザの心身平行論があり、つまり身体の善と魂の善との分裂の問題に悩まずに済むという前提がある。S. James, *op. cit.*, p. 147.
- (29) Y. C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, 1995. Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, 2nd edn, Vrin, 1999. 内容については前掲拙稿七四—八五頁で紹介している。
- (30) 佐藤正志『政治思想のパラダイム——政治概念の持続と変容——』新評論、一九九六年、一四頁。
- (31) A. Pacchi, *op. cit.*, pp. 114-6.
- (32) A. Pacchi, *op. cit.*, p. 117.
- (33) L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago Midway Reprint 1984, p. 45. レオ・シュトラウス著、添谷育志他訳『ホッブズの政治学』みすず書房、一九九〇年、六六頁。
- (34) 特に情念の問題に焦点が当てられているわけではないが、ホッブズの人文主義的キャリアを丁寧に辿ったものとしては、以下の研究が有名である。ここでは、ホッブズの科学的なスタイルが、人文主義に特徴的な議論の手法へのリアクションであることが強調されている。Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996, pp. 299-301.