

トマス・ホッブズの歴史の観念

高野 清弘

- 一 ホッブズと政治哲学の伝統
- 二 歴史の意味
- 三 希望と人間
- 四 ホッブズと終末論

一 ホッブズと政治哲学の伝統

希代の偶像破壊者にして孤高の体系構築者たるトマス・ホッブズが、最初の政治哲学論稿『法の原理』を著したのは、一六四〇年、人生も半ば過ぎた五二歳のときであった。ついで彼は、『市民論』、『リヴァイアサン』を公にする。これら一連の著作とともに、その名が政治哲学史を語るに欠かせぬものとなったことは、いまや何びとも知るとおりである。しかしながら、我々は、若き日のホッブズについて、そのはなばなしの後半生の活動を準備し、自らの思想を熟成させていった日々について、あまりに知らなさすぎるといわねばならない。ホッブズには、オックスフォード大学卒業後、キャヴェ

ンディシユ家の家庭教師をするかたわら、ギリシア、ローマの古典研究に勤しんだ時代があった。彼は、ホメロス、ウェルギリウス、ホラティウス、ソフォクレス、プラトゥス、エウリピデス、アリストファネスを読み漁り、とりわけ歴史書に親しんだ。この時代は、のちにオーブリーに語ったとされている「人なみにたくさんの本を読んでいたら、人なみにしかものが分らなかつただろう」という回顧の言葉とは裏腹に、まさに人文主義的な修業の時代であった。ホップズが、この「暗黒時代」⁽²⁾をぬけて、その姿を我々の前に現すのは、一六二九年、ツキジデス『ペロポネソス戦争史』(以下『戦史』と略記)翻訳の公刊においてである。

さて、それでは、なぜホップズは、ヘロドトスやプルタルコスではなく、ツキジデスを選んだのであろうか。テニエスは、ホップズの歴史研究が、政治理論の理解には歴史研究が必要不可欠の前提条件となるとする確信に支えられたものである⁽³⁾とし、ホップズ自身は、「ツキジデスこそ……かつて世にあらわれた歴史家の中でもっとも政治的な歴史家である」⁽⁴⁾と、『戦史』序文に記している。ホップズをして、その翻訳に向かわしめたのは、ツキジデスのこの「政治的」性格に他ならなかつた。さらに、ホップズは、晩年の『自伝』⁽⁵⁾で、「ツキジデスほど私を喜ばせてくれた人間はいない。彼によれば、民主政など愚にもつかない、一人の君主の賢明たること共和国にもまさる」と述べている。ピューリタン革命に向かつてすでに胎動を開始していた当時のイングランドの政治状況にあって、おそらく彼は、「権利の請願」(一六二八年)に触発されるかのように、さまざまな逡巡をふりきり出版を敢行した。それは、文筆をもって自らを政治的激動の只中に投ぜんとする決意の、ひそやかな表明であつたといえよう。⁽⁶⁾

ところでホップズは、ツキジデス評価のゆえんを次のようにも語っている。すなわち、詩におけるホメロス、哲学におけるアリストテレス、雄弁におけるデモステネス、その他の古代人はいまだに凌駕されていけないが、「歴史を著述する能力は、ツキジデスにおいて頂点に達した」、「けだし、歴史の主要にして固有の課題は、過去の行為を知ることによって人

びとを啓発し、現在においては思慮深く、未来に向けては先見の明をもって身を処することを可能ならしめることであり、この課題を生き生きと、かつまた十全になしとげた歴史書は、(人間の手になるものとしては「聖書をのぞけば、の意」)我がツキジデスの歴史において他にはないからである⁽⁷⁾と。

ここにおいてホップズは、彼が、歴史に道徳的・政治的な教育上の価値を認めるといふすぐれて人文主義的な伝統の下にあることを明かしている。だが、さらに注目すべきことは、彼が、人間とその営為のみがもつ固有の宿命、すなわち、過去・現在・未来という時の流れの中に生きざるをえない人間的生存の基本的条件を前提としている点であろう。ガネルによれば、神話的表象の下で自然との調和に生きていた人間は、自我と時間とを発見して以来、古代ヘブライ人、ホメロスからハイデッガーにいたるまで、その存在を時間性という条件によって特徴づけられることになった⁽⁸⁾。悠久の宇宙、恒常の自然の中で、ひとり人間のみが無常なものとして生まれ、活動し、死んでゆく。「大いなる破壊者」たる時間は、人間のなすいかなる英雄的行為も、そして人間なるがゆえに陥るいかなる悲惨をも、忘却の淵へとおいやってしまう。ヘロドトスとツキジデスを歴史叙述へと導いたのは、これであった⁽¹⁰⁾。また、政治哲学は、その出発点において時の破壊的な力に抵抗し、「もっとも永遠なるものに人間を同化もしくは統合し歴史的事実を超克する……政治的秩序ウィジョンの再生をめざした」⁽¹¹⁾。「政治」とはまさに、時の流れに生きざるをえない人間が、みずからをこえて、失なわれた永遠を回復せんとする試みなのである。

いまや我々は、ツキジデスこそ「もっとも政治的な歴史家」と評したホップズもまた、この伝統の下にあることを確認しなければならない。彼の自然状態論は、人間存在の時間性を前提にはじめて成立する。「死をもってのみ止む、力から力への意欲」⁽¹²⁾を必然化するの、過去の恐怖の経験と未来にたいする予見能力に他ならない。人間は、獣とはことなつて「未来の飢えをも飢える」がゆえに、もっとも擧猛な野獣よりも危険な存在と化するのである⁽¹³⁾。かの地上にならぶ者なき権

力を有するリヴァイアサンは、こうした人間の窮状を救済するものとして創造される。しかもホッブズは、人間の手になるこの神に、「可死の」という形容を附さざるをえなかった。「死すべきものが作るものはすべて、不死ではありえない」⁽¹⁴⁾、この宿命との対決へと、ホッブズは全知全霊を傾けていく。

さて、ペロポネソス戦争開戦に際し、ツキジデスは、ただちに『戦史』に着手した。ペリクレス全盛期にアテナイに生れ育った彼には、この戦争がその覇権を揺がす大いなる歴史的出来事となるとの予感があった。果たして、彼の予感は的中した。開戦後二年にして、彼はアテナイを恐怖のどん底に落しめる疫病に自ら罹患する。奇しくも生還したのち、軍艦七艘を率いてアンピポリス救援にかけつけた彼を待ちうけていたのは、時を逸した責を問う追放刑でしかなかった。それからの彼は、命絶えるまでひたすら『戦史』執筆に没頭する。

ツキジデスとホッブズ、両者はともに「時のうねりの頂点⁽¹⁵⁾」を生きた思想家であった。二千年の時間を超えて、ホッブズは、ツキジデスから何を学ぼうとしたのか。ホッブズの思想形成解明の鍵はここに存するといっても過言ではあるまい。

- (1) John Aubrey, *Aubrey's Brief Lives* (Penguin Books, 1976), p.314.
- (2) Miriam M. Reik, *The Golden Lands of Thomas Hobbes* (Detroit: Wayne State University Press, 1977), p.20.
- (3) Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre* (Stuttgart: Friedlich Fromman Verlag, 1971), S.4.
- (4) Hobbes, *Hobbes's Thucydides*, ed. by R. Schlatter (New Jersey: Rutgers University Press, 1975), p.7. ホッブズの序文は、「献呈の辞」「読者へ」「ツキジデス小伝および解説」に分かれているが、ここでは紙幅の都合もあるので「序文」として一括した。『戦史』本文からの引用は、モールズワース版『ホッブズ全集』および邦語訳参照のことも考えて、巻・章数を *Thucydides*, bk. 〇, ch. 〇 として示す。本文訳出にあたっては、久保正彰氏訳の岩波文庫を参考にさせていただいた。しかし、ホッブズの英訳はそれとかなり異同があるので、当然のことながらホッブズ訳から私が訳出したものを使用した。ツキジデスの生涯と思想については、久保氏の詳細な解説、その他に学ぶところ大であった。

- (5) Hobbes, *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury* (London, 1680), p.4.
- (6) ロバートソンは、ホッブズにおける翻訳刊行の意図を、アテナイ民主政衰頹の物語によって、イングランドの人びとに警告を發せようとしたと見て、恐ろしくキヤモング・タレオンをエリオットおよびピムと比較している。George C. Robertson, *Hobbes* (Edinburgh, 1886), pp.23~4.
- (7) *Hobbes's Thucydides, op. cit.*, p.6.
- (8) John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time* (Connecticut, Wesleyan University Press, 1968), p.15.
- (9) *Ibid.*, p.237.
- (10) *Ibid.*, p.114.
- (11) *Ibid.*, p.16. Cf. *ibid.*, p.240.
- (12) *Leviathan*, p.47. 邦訳六七ページ。『リヴァイアサン』からの引用は、初版本のページ数を挙げ、水田洋・田中浩訳河出書房『世界の大思想』13「ホッブズ」のページ数をも邦訳として掲げる。その他のホッブズの著作は、とくに記さないかぎり、モールズワース版『全集』に依拠し、書名のものに、E.W.の、p.の、あるいはO.L.の、p.の、として示す。
- (13) *De Homine, O.L. II*, p.91. 「自然状態の観念は、人間を時間内の存在として、すなわち、記憶とプロメテウスの予見とによって不安とたえずある恐怖にとりつかれたものとして見る観念に立ってはじめて、理解可能となる」。John G. Gunnell, *op. cit.*, p.248.
- (14) *Leviathan*, p.167. 邦訳二一七ページ。
- (15) Hobbes, *Behemoth*, ed. by Ferdinand Tönnies, second edition (London, Frank Cass, 1966), p.1.

二 歴史の意味

ホッブズ政治哲学の特色の一つは、その非歴史性にあるとされてきた。彼は、人間をひたすら自己の生命維持のみに関心を集中した原子的な個にまで還元し、それを超歴史的に妥当するものとして提示した。そこにおいて、人間の「発展」あるいは「進歩」という観念は、⁽¹⁾何ら意味をもたない。かかる人間分析の上に普遍的論証科学として構築されていく彼の

政治哲学は、彼の論理にしたがうかぎり、いついかなる時点においても即座に平和は達成されるとする確信に満ちていた。また、『法の原理』においては、「経験はなにごとも普遍的には結論づけ⁽²⁾けない」と述べて、歴史の価値に疑義を呈したのであった。

だが、このようないわば後期のホッブズと、歴史の効用を得々と論じた『戦史』翻訳段階の彼との間には、大きな落差がある。彼は、いわゆる「幾何学との恋」によって、歴史観を、ひいては思想そのものを変化させてしまったのであろうか。この点を検討するには『戦史』翻訳時のホッブズの歴史観のみならず、ツキジデスの歴史観そのものをも考察の俎上にのせなければならぬ。

『戦史』の序文でホッブズは、「真理が歴史の魂であり、表現技法がその肉体である。真理を欠いた表現技法〔のみの歴史〕は絵空事の歴史でしかなく、逆に、〔すぐれた〕表現技法がともなわなければ、真理といえども人びとを教え導くことはできない⁽³⁾」と歴史を定義した。この簡潔な一節は、「あるべきものとしてではなく、あるがままの存在、すなわちたんなる人間⁽⁴⁾」を見すえようとする、ホッブズの生涯かわることなき姿勢を、雄弁に物語る。マキャヴェリ同様、彼もまた、伝統的哲学の有効性に深い不信感を抱いていた。「(通常の哲学者の役割となっている)教訓をむきだして提示すること」では、かならずしも人は動かされない。「知識の目的が力である⁽⁶⁾」ならば、真理は情念をゆり動かすレトリックの支援を必要とする。真理とレトリック、理性と情念、この往々にして矛盾しあう二者を統合してはじめて、人びとを教え導くことは可能となる。若きホッブズが歴史に求めたのは、この統合の場であり、ツキジデスはその理想的モデルに他ならなかった⁽⁷⁾。

ホッブズは、ツキジデスを史上最大の歴史家と称讃した理由を次のように展開する。すなわち、ツキジデス以後も無論多くのすぐれた歴史書が現われはした。だが、あるものは行動のあり方や政治についての議論が歴史上の出来事の脈絡を

無視して挿入され、またあるものは登場人物の秘められた意図への憶測がちりばめられている。それらは歴史ではなく著者の知識のひけらかしであり、無益とはいえないまでも確実さを欠くものでしかない。これにたいし、「ツキジデスは、みずからのテキストに依拠して道徳的、政治的訓話を垂れたりせず、したがって「彼の描く」人びとの行動そのものが読者の琴線にふれることはあっても、彼自身読者の心に入りこもうとはしない」。そもそも、「歴史の本質は「出来事」記述以外のなにものでもない」。ツキジデスは、出来事をひたすらに記述することにより、読者を歴史的事件の間接的目撃者たらしめる。「彼の聴衆は観客と化す、……読者はみずから、論争只中の民衆の集会や元老院に陪席し、暴動渦中の街頭に立ち、そして戦闘たけなわの戦場にのぞむのである」⁽⁸⁾。

ところで、ホップズによれば、歴史書をひもとく多くの人びとは、「ローマの民衆が、剣闘士の闘いを見て、その剣の技術にではなく流す血に喜びを感じる」のと同じ気持で書に接し、「軍隊や国家にかんすることがらがいかなる技術で処理され目的を果たしたかを顧慮」せずに「血まみれの戦闘や、何千もの人々の一瞬の殺戮などを好んで読もう」⁽⁹⁾とする。片やこうした情念の喜びのみを求める読者におもねる歴史家は、「まるで歌でもあるかのように聞き手の喜び」のみに拘泥して歴史を著す。ホップズがこのような読者や歴史家を忌避したことはいうまでもない。ホップズはいう、歴史家たる者は、ルキアノスがいうように、「著述に際しては、国をもたず、みずからがみずからに課す法にのみ服従し、いかなる王にもつかえぬ異邦人となり、なにびとの好悪をも顧慮することなく、あるがままにことがらを記述しなければならぬ⁽¹⁰⁾」と。ツキジデスは、叙述の迫真性^{レトリック}をみごとに具現しつつ、この歴史家の戒律を守りとおしている。彼は「当時の風習に背を向け、当座の称讃のためなどでは断じてなく、来るべき時代を教導する記念碑として、自己の歴史を記すと宣言し、その書を、*KITHMA EZ AEI*^{キッサーマ・エズ・アエ} すなわち永遠の財産と呼んだ」。それゆえ、「端的にいつて、歴史の真理がかつて書物となって現われたことがあるとすれば、それはこの『戦史』以外のなにものでもないのである」⁽¹¹⁾。

それでは、ホップズをして「記述そのものがひそかに読者を教え導く」といわしめたツキジデスにおける歴史とは何か。ツキジデスは『戦史』を著すに際して、「私自身が真理と考えたにすぎないもの」や「伝説の類」は極力排除するという方法的自覚にもとづき⁽¹²⁾、みずからの考案になる年代表記にのっとりて克明に事実を記録し、ペリクレスをはじめとする重要人物の口を借りた「討議演説」をさしはさむといった形をとっている。その叙述は、ツキジデス批判の急先鋒であったディオニシウスに愛国的でないと論難され⁽¹³⁾、アレントには「なみはずれた」と形容される「客観性」⁽¹⁴⁾につらぬかれていた。

戦争、内乱、疫病、地震等々の変転きわまりない諸事件を、ツキジデスは乾いた筆致で描いていく。たとえば淡々とした語り口に終始しているアテナイ軍のシケリア島戦記⁽¹⁵⁾などは、まさにそのゆえに読む者の心を暗澹たる思いにかりたてずにはおかないであろう。だが、本書において「記述そのものがひそかに読者を教え導く」ところは、個々の歴史的出来事では決してない。かの有名な第一巻二二章の序文には、次のように記されている。「この歴史を読むのは……おそらくあまり、愉快なことではあるまい。だが、かつて人間が行い、人間性のしからしむところ、将来再び行われ、あるいは少なくとも同様の轍を踏むであろうこと、その何たるかを知らんとするならば、必ずや本書に益を見出すであろう」。ツキジデスは、不断に生起する歴史的諸事件の背後に、牢固として存在する不変なるものを見すえんとした。ここには、「全身眼になり切った精神」⁽¹⁶⁾の持ち主ツキジデスの姿が厳然として存在する。シュトラウスは、「ツキジデスは、記述した個別的な出来事において、それを通して、我々に普遍的なるものを見せようとする。自らの作品を永遠の財産といわしめる所以である」⁽¹⁷⁾と評した。これこそホップズのいう「歴史の真理」⁽¹⁸⁾にほかならない。またガネルは、ツキジデスが「無秩序のエイドス」、「秩序の病理学」を提示したと評した⁽¹⁸⁾。ツキジデス自身の罹患体験にもとづく詳細な疫病の記録は、後代の人びとが同じ疫病にみまわれたときの診断の「よすが」⁽¹⁹⁾となろうし、人間の本性が変わらない限り陥りうるペロポネソス戦

争のごとき混乱にたいし、『戦史』は確かな指針を与えることになる。ホップズはこの「永遠の財産」に「歴史の効用」を見出した。すなわちホップズにおいて、まさにツキジデスの歴史は、あくなき人間性探究への階段を歩ましめる着実な導きの手であったのである。

さて、ここで歴史観の伝統をひもとくならば、そこには二つの潮流を見出すことができる。それは、いうまでもなくギリシアの伝統とヘブライの伝統である。両者は各々対蹠的な方法で時間性という人間の基本的な条件を克服せんとした。前者においては、破壊者として時間の手を逃がれて、自然の秩序に反映される永遠の存在を獲得することが求められた。アレント風にいふと、ギリシア人は神々にひとしい「不死」を願い、英雄のためにその事蹟を永遠に伝える記念碑を建立した。歴史もまた、「忘却から生まれる空しさから人間の違業を救う」⁽²¹⁾記念碑であり、さらには、人間的事象のさまざまな有為転変をつうじて自然界に存すると同様の不変の法則を説き明かすものとされたのである。他方、これにたいしヘブライ人は、むしろ時の流れに身を投ずることにより問題の解決をはからんとした。彼らの神は、なににもまして「歴史の主なる神」であった。神は、みずからの「秘かな計画」にもとづき、人間・世界・自然の一切を天地創造から終末にいたるまで支配していく。この神を信ずる者には「今ここで」の決断において、神の主宰する歴史への主体的な参加が要請された。したがって、ここでは一つ一つの歴史的出来事が神の摂理の発現とされ、二度とくりかえされることのない歴史の一回性が強調されることになる。

コリングウッドによれば、ツキジデスは歴史を歴史以外のものに作りかえた。「これ〔『戦史』〕はおよそ歴史ではなく、特殊な自然科学である。事実を語ろうとして語っているのではない。主たる目的は法則、換言すれば心理学的法則の確認にある」⁽²²⁾。このよく知られている酷評は、ツキジデスがまぎれもなく典型的なギリシアの歴史家であることを確認するものに他ならない。そしてポーマンはいふ。「ツキジデスは歴史を自然から、とりわけ人間の自然から理解しようと試み

た。それゆえ歴史そのものが自然の素材となった。すなわち一度生起したことは確実にふたたび生起するか、さもなければ似たことが生ずる。こうして歴史を自然科学の意味における学として理解しうる礎石が据えられたのである⁽²³⁾」と。

もはや述べるまでもなく、以上のごときツキシデスへの接近をもって学的生涯を開始した我がホッブズにとって、『戦史』の翻訳、公刊は、ギリシアの伝統に連なることを宣言するものにほかならなかった。以後の彼を変わることなく貫くもの、それは「永遠の相の下に」⁽²⁴⁾人間を把握せんとする姿勢である。かくしてホッブズは、「時のうねり頂点」、「現時の騒乱」すなわちピューリタン革命の只中であって、その「局地的、一時的災厄のうちに」⁽²⁵⁾「人間の」普遍的窮状を開示する⁽²⁵⁾ものとして『リヴァイアサン』を著すことになる。次節では、ツキシデスとホッブズにおける人間観の問題に触れる。

- (1) この二つの観点の近代思想史における意味については、Hannah Arendt, *Between Past and Future* (Penguin Books, 1977), p. 61. 志水速雄訳『歴史の意味』(合同出版、一九七〇)七八ページ参照。
- (2) Hobbes, *The Elements of Law*, ed. by Ferdinand Tönnies, second edition (London: Frank Cass, 1969), p. 16.
- (3) Hobbes's *Thucydides*, *op. cit.*, p. 16.
- (4) Hobbes, *Liberty and Necessity*, *E. W. IV*, p. 256.
- (5) Hobbes's *Thucydides*, *op. cit.*, p. 18.
- (6) Hobbes, *De Corpore*, *E. W. I*, p. 7.
- (7) Cf. Miriam M. Reik, *op. cit.*, pp. 38 ff. & Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), pp. 79 ff.
- (8) Hobbes's *Thucydides*, *op. cit.*, pp. 6~7.
- (9) *Ibid.*, p. 8.
- (10) *Ibid.*, p. 22.
- (11) *Ibid.*, p. 16. なお、一六三四年版のタイトル・ページには、左にアテナイ、右にスパルタを象徴する絵が描かれ、中央下方に『戦史』を手にしたツキシデスが描かれている。その『戦史』は開かれており、「永遠の財産」の文字が読める。

- (12) *Thucydides*, bk. 1, ch. 22.
- (13) *Hobbes's Thucydides*, *op. cit.*, p.21.
- (14) Hannah Arendt, *op. cit.*, p.52. 『前掲訳書』六六ページ。
- (15) *Thucydides*, bk. 7, ch. 57~ch. 87.
- (16) Francis M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus* (New York: Greenwood Press, 1969), p. 74. 大沼忠弘・左近司祥子訳『アナーキョーニヤトース』(みすず書房 一九七〇)一一九ページ。なお、ここに記した語句は、両氏の見事な翻訳の辞句で
 498。
- (17) Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), p.143.
- (18) John G. Gannell, *op. cit.*, p.113.
- (19) *Thucydides*, bk.2, ch. 48.
- (20) 『戦史』第一巻二二章へのホッブズの傍註。
- (21) Hannah Arendt, *op. cit.*, p.41. 『前掲訳書』五三ページ。『同訳書』六〇～六一ページ。
- (22) R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp.28~31. 小松茂夫・三浦修訳『歴史の観念』(紀伊國屋書店 一九七〇)三〇～三二ページ。
- (23) Thorleif Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), S.158. 植田重雄訳『ヘブライ人とギリシア人の思惟』(新教出版社 一九七〇)三四三ページ。
- (24) Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p.5.
- (25) *Ibid.*, pp.6~7.

三 希望と人間

「人間は繁栄よりはむしろ不幸な出来事を観察することによって利益を受ける。人間は、みずからの成功ではなく悲惨から、計り知れぬほどの教訓を学ぶのである」⁽¹⁾。『戦史』はあまりにも悲惨な出来事に満ちているとツキシデスを非難する

ディオニシオスを批判して、ホップズはこの一節を献じた。これはホップズの生涯を貫く人間理解の基本姿勢の表明ともなる。『リヴァイアサン』第四部の冒頭には次のように記されている。「人はその人生途上でふりかかる不慮の災難から推理する以外に、自身の暗黒を知るなんらの手段も持たない」⁽²⁾。

人生とは競争であるとホップズはいう。「決勝点もなく、栄冠もなく、ただ「他人に」先んじようとする⁽³⁾ことしかないこの競争走りぬくこと、これがすべての人間に課せられた宿命である」。「コースからの離脱は死」を意味する。かくして人は、「生まれおちたときから、またその本性からして、欲しいと思うものはなんでもわれがちに奪いあい、全世界をして自分を恐れさせ、服従させよう⁽⁴⁾とさえする」。この競争の結末がいかにようになるかはいうまでもあるまい。なにがかかる事態を招来するのか。シュトラウスが指摘したように⁽⁵⁾、その原因は、人間が誇り高ぶる者であること、すなわちそれぞれが他者とは隔絶した自己の「空想の世界」^{イマジナリ・ワールド}に生き、「全世界を自分に服従させる」とする^{ヴェイン・ゲローリ}うぬぼれに感溺する存在たることにある。これこそがホップズのいう人間の「暗黒」である。人間は、「不幸な出来事」や「不慮の災難」に逢着してはじめて、「自分自身の暗黒」を、つまり自己の「空想の世界」の虚妄さを知ると彼はいう。例外状況のみが、我々に人間の深淵を垣間見させるというのである。

さて、右の観点に立つならば、『戦史』はまさに例外状況下の人間の現実を描いた書であるといわねばならない。アテナイを襲ったあの疫病は、アテナイの人びとに人間の「暗黒」を容赦なくつきつけた。「頑健であろうが虚弱であろうが、誰もこの病に抗しえず、すべての人が倒された」。疫病は、ギリシアの覇者アテナイを未曾有の社会混乱に陥れた。「かつてない無秩序が……この疫病からはじまった。以前には人目を忍んで行われていたことが、今は恥じらいもなくなされる……神々の恐怖も人間の法も人を畏怖せしめる力をすっかり失った」。患者との接触はただちに死を意味したから、家族関係すらも崩壊の途を辿る⁽⁶⁾。ペリクレスがかの名高い葬送演説において、ギリシア全体の追求すべき理想の顕現としてア

テナイを賛美したのは、わずかこの半年前のことにすぎない。彼は、みずからこの災禍の餌食となりゆく運命など知るよしもなく、国法のみならず不文の法をも遵守するアテナイの人びと、質朴な勇氣と柔弱に墮することなき哲学を愛するアテナイを誉めたたえた。⁽⁷⁾ うたわれた理想が崇高であればあるほど、疫病の暴露した人間の現実は暗い。

「平和と繁栄のさなか」にあれば、人間性の暗黒の部分は、道徳・法・宗教・習俗などの力で隠されもする。だが、「戦争はきわめて暴逆な教師であつて、日々の必需品さえ奪いさり、ほとんどの人間の情念を目前の安危のみに向かわせる」。ツキジデスのいう不変の「人間の本性」が露呈するのは、このときである。それはある種の必然のごとく人間を支配し、「人間の意志をも蹂躪して」野獣めいた行動に駆りたてていく。ツキジデスは、この不条理としかいいようのない事態を、開戦後最初に内乱に陥ったケルキュラの惨状や、後続の諸都市で起きた数々の残虐行為を通じて描き出そうとした。そのあげくに、もっとも人間的な道具である言葉までもが本来の意味を失った。ツキジデスはいふ「無思慮な蛮勇が誠実な男らしさとみなされ、慎重な配慮はていのよい恐怖、謙虚さは卑怯者のかくれみのとされた」。「人びとは……欺瞞によって敵をだしぬくことができる」と自分の知恵の勝利だと考え……正直と呼ばれるのを恥じ不正直であることに誇りを抱いたのである⁽⁸⁾と。

さらにマンティネアの会戦の記録は、かのスパルタ重装歩兵でさえいざ戦闘となると自己保存の本能を剥出しにするさまを伝え、悪名高いメロスの対話⁽⁹⁾では、弱者にたいする強者の残忍さが明るみに出される。こうして『戦史』は例外状況下の人間をあますところなく描いていく。そのあいまに反復されるのは「人間の本性が変わらないとすれば、永久に同じことが繰り返されるだろう⁽¹¹⁾」という不気味なりフレインである。若き日のホッブズがここからなにを学んだかは、容易に了解されよう。『戦史』の世界は、すべての人間が平等に——生き残った者はむしろ権謀術数に劣った者であるとツキジデスはいふ——他人の「暴力による死」を恐れて、自己の生命維持のみに心を奪われ、言葉も行違い、「暴力と欺瞞」を

美德とする世界なのである。ここには、ホッブズ自然状態論の諸特徴のほとんどすべてが認められるといっても過言ではない。⁽¹²⁾

ところで、『戦史』の世界で繰り広げられるのは、ディオニシオスの批判どおり、たしかに悲惨な出来事ばかりである。だがどれほど血腥くとも、決して獣の世界ではない。そもそもペロポネソス戦争の原因は、ツキジデス、およびホッブズの見るところ、アテナイの強大化にたいするスパルタ人の恐怖にあった。ツキジデスは、スパルタ人を前にしたアテナイ使節の弁明演説を次のように記している。「名誉、恐怖、それに利得というなによりも強力な三つのものの虜となつた我々は、我々にゆだねられた覇権を固持し、それを手放すことは断固拒絶する。この点について我々は世人を驚かせたり人間の道にはずれることをしたことはない。またこの種のことはなにも我々がはじめてなしたわけでもない。弱者が強者によって服従させられるのは、古来世の常なのだ」。さらに続く、「他人を支配しようとするのは人間の生まれながらの性向」である。「正義を説くのもよからう。しかし力によって獲得できる獲物が現れたときに、利益を捨てて正義を選ぶ人間などいたためしがない」。⁽¹³⁾

これはむしろ強弁でしかない。だがアテナイ代表の口を借りたツキジデスがここでいわんとしたのは、覇権への執着と無際限の力への欲望とを人間性の名において正当化する、特殊人間的な非人間性ともいふべきものである。もとより野獣にこのような主張があろうはずもない。ローレンツの諸研究は、むしろ野獣の世界に一種崇高な秩序の存することを指摘している。だが人間は、ひとたび戦争という「暴虐な教師」に遭遇するや、目をおおわんばかりの悲惨な現実をつきつけられることになる。こうして『戦史』の非人間性は人間の本性ないしは人間なるものから直接に導き出されてくる。⁽¹⁴⁾しばしばペシスティックと評されるホッブズの人間論も、かかる認識の上に成立した。狼は狼に対して狼ではないのであって、「人間が人間にたいして狼なのである」。ツキジデスとホッブズは、この「問題的な」存在としての人間に我々を

直面させる。

ツキジデスは、この「人間なるもの」のうち一種のメカニズムの存在を見出ししていた。コリングウッドのいう心理学的法則である。ミュティレーネー人の処刑の可否をめぐるディオドトスとクレオンとの論争には、その一つの典型が表れている。

「さまざまな運〔不運〕は……人間が種々の抗しがたい情念の虜となっているのに乗じ、人間を危険へと導く。が、〔なかでもとくに〕希望と欲求はつねに人間を危険な深みに陥れる。欲求が先導し、希望が随伴するのだ。欲求は陰謀をたくらみ、希望は成功をちらつかせ、両者ともに犯罪の元凶となる。二つながら目で見ることができないだけに、目に見えない悪よりもさらに危険だ。両者に加えて、僥倖もまた人間を駆りたてる。この女神は思いもよらぬしかたでふと姿を現わし……十分な準備もないままの人間を冒険へといざなうからである⁽¹⁵⁾」。

さて、希望にかんし通念的理解を前提とするならば、この個所はいささか理解しにくいところとなる。我々は希望のイメージの多くをキリスト教から得ている。エジプトの奴隷の民に発するこの宗教は、歴史の終末における救済を切実に希望する。希望はキリスト教信仰の核心に位置している。モルトマンは「キリスト教は徹頭徹尾希望である⁽¹⁶⁾」といった。旧・新約両聖書をつうじて希望は、この世における信仰者の最後のよりどころとされている。しかしながら、ギリシアでは、希望に不吉な影がつきまとった。未来は暗く定かではない。それなのに「希望は人間をたぶらかして、『この』未来を完全に統制可能と思わせる。希望の女神は尊大なる自負心のあらわれ、成功につきまとう誘惑者なのである⁽¹⁷⁾」。この点においてツキジデスもまた例外ではありえない。希望は危険きわまりないデモーニッシュな力とされた。すなわち彼は、この希望・欲求それに僥倖にあやつられて不可避的にわなに落ち破滅してゆく存在が人間なのだという心理学的決定論を展開したのである。『戦史』には、いわばこの公理から演繹される系でもあるかのようにあまたの人間の破滅のさまが

描かれた。クレオンは、ピュロスの僥倖のゆえに過大な希望を抱いてあっけなく戦死⁽¹⁸⁾、アルキビアデスは、シケリア征服という破天荒な希望のために自身を窮地に陥れ、ついにはアテナイをも滅亡の淵に臨ませたのである⁽¹⁹⁾。

こうして、ツキジデスが希望をなにかえたいの知れぬ不吉なものとしていたとすれば、ホッブズにおいてもそれはまた同様であった。そこにキリスト教における美德のイメージはない。彼は希望を「獲得が可能であるという意見をとまらう欲求⁽²⁰⁾」と定義する。それは一見中立的にみえる。だが、彼によれば、希望は、恐怖・怒り・嫉妬・競合心・悔恨とならぶ「心の動揺⁽²¹⁾」であり、『市民論』では自然法の認識を妨げる情念の筆頭に希望を挙げている⁽²²⁾。希望が反乱を惹起する要因として不可欠であることは、彼のしばしば力説するところであった⁽²³⁾。そうして『リヴァイアサン』においては、自然状態が、「希望の平等性」の状態と規定されるにいたる。「人間の生活は孤独で、貧しく、険悪でしかも短い⁽²⁴⁾」というこの状態は、まことに逆説的にも、万人がひとしく希望に満ちあふれた状態なのである。ここにおける希望とはなにか。それはいうまでもなく、時間性という基本的条件の下で、「未来の飢えをも飢え」、他者との不断の「競争」の中で自己の生存を将来にもわたって確保せんとし、「死をもってのみ止む、力から力への」追求へと駆りたてられる人間が抱かざるをえない希望、すなわち、無際限の力の獲得、全世界の支配をのぞむ希望であり、それを可能とみなすうぬぼれに他ならない。いふなれば、ホッブズの自然状態は、万人がクレオンであり、アルキビアデスである状態なのである。であればこそ、万人の万人にたいする戦争という悲惨に人間は陥る。パンドラの小箱に最後まで残された希望は⁽²⁵⁾、ホッブズにおいても禍でしかなかったのである。

(1) Hobbes's *Thucydides*, op. cit., p. 20.

(2) *Leviathan*, p. 334.

(3) *The Elements of Law*, op. cit., pp. 47~8.

- (4) Hobbes, *Decameron Physiologicum*, F. W. M., p. 73
- (5) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, pp. 8 ff.
- (6) *Thucydides*, bk. 2, dh. 47~54.
- (7) *Ibid.*, bk. 2, ch. 35~46.
- (8) *Ibid.*, bk. 3, ch. 82.
- (9) *Ibid.*, bk. 5, ch. 71. 久保正彰「ツキジデスの歴史記述における人間性」(『思想』一九七五年一月号) 四四~四五ページ参照。
- (10) *Ibid.*, bk. 5, 85~113.
- (11) *Ibid.*, bk. 3, ch. 82.
- (12) Cf. *Leviathan*, pp. 60~63. 邦訳八三~八七ページ。権謀術数については、cf. *Thucydides*, bk. 3, ch. 83. ホッブズも同様のトナリを述べている。 *Leviathan*, p. 49. 邦訳六九ページ。自然状態における言葉の問題については、Cf. G. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas* (London, Hutchinson University Library, 1972), pp. 104ff.
- (13) *Thucydides*, bk. 3, ch. 45.
- (14) 久保正彰「前掲論文」五三ページ。
- (15) *Thucydides*, bk. 3, ch. 45.
- (16) Jürgen Moltman, *Theologie der Hoffnung* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964). 高尾利数訳『希望の神学』(新教出版社、一九六六)四ページ。
- (17) Francis M. Comford, *op. cit.*, p. 168. 『前掲訳書』二二三八~二二三九ページ。訳文には多少の変更を加えた。
- (18) *Thucydides*, bk. 4, ch. 28~38 & *ibid.*, bk. 5, ch. 10. なお、コーンフォード『前掲書』「ピュロスの僥倖」の章参照。
- (19) *Ibid.*, bk. 6, ch. 8~32 & *ibid.*, bk. 6, ch. 53. ツキジデスは、この大遠征について、「定かならぬ未来に絶大な希望を賭した一業」を述べている。 *Ibid.*, bk. 6, ch. 31. マルキョブデスについては、コーンフォード『前掲書』「獅子の仔」の章参照。
- (20) *Leviathan*, p. 25. 邦訳四〇ページ。
- (21) Hobbes, *De Mundo Examined*, ed & tr. by Harold W. Jones (London, Broadford University Press, 1976), p. 378.

- (22) Hobbes, *De Cive*, E. W. II, p. 44.
- (23) *The Elements of Law, op. cit.*, p. 168 & *De Cive*, E. W. II, p. 160.
- (24) *Leviathan*, pp. 61~2. 邦訳八四~八五ページ。
- (25) 「プロメテウスはまた、この小箱のなかに人間をまどわす希望をも閉しこめておいたので、人間たちはみなこの希望の嘘にまどわされて、自殺もせずに生きながらえているのである」。Robert Graves, *The Greek Myths*. 高杉一郎訳『ギリシア神話』(紀伊國屋書店、一九六二)上巻一二七ページ。

四 ホッブズと終末論

『戦史』の世界に救いはない。ツキジデスのいう不変の「人間なるもの」が、我々を戦慄せしめるのみである。他方、政治哲学者ホッブズは、そこにとどまりえない。彼は、自然状態下の人間を「素材でありかつ創造者」とする社会秩序の構築へと向かう。母国を内乱から救わんとする彼にとってこれは緊急の実践課題ともなった。

ホッブズの前に立ち塞がる最大の障害は、いうまでもなくコンフェシヨナリズムであった。彼の龐大なキリスト教論は、ひとえにその克服を主眼として著されたといっている。だがここに登場するのは、ヘブライ的色彩濃厚の神の観念を説き、プロテスタント正統主義の仰信理解を述べ、終末論を主張し、これまでの我々の検討とは正反対の極に立つかのごときまことに敬虔なるホッブズである。いまや我々は、ホッブズにおけるヘブライズムとヘレニズムの問題にたちいたることになる。

ポコックは、『リヴァイアサン』第三・四部すなわち彼のいう「読まれざる部分⁽¹⁾」の分析を通じて、ホッブズの宗教思想を理神論と混同することの誤りを強調し、彼における神の「歴史の主なる神」としての性格を指摘して、終末論をホッブズ思想に不可欠な構成要素と位置づけた。⁽²⁾ 彼はいう、「ホッブズは、みずからの文化的伝統を構成する二つの要素、す

なわちギリシア的要素とヘブライ的要素とをきわめて厳格に分離し、アウグスティヌス以降の主要な哲学者の誰にもまして、ギリシア的要素をしりぞけヘブライ的要素に依拠したのである⁽³⁾と。

すでに述べたように、分析をキリスト教論に限定するかぎり、ポコックのごとき主張も不可能ではない。しかしながら、「ホッブズは預言と歴史の神についてだけ語る。かかる信仰の神のみがホッブズの政治体系と両立しうる唯一の神である⁽⁴⁾」と結論することが、はたして妥当であろうか。

ポコックが依拠したラモントの報告⁽⁵⁾によれば、一七世紀前半のイングランドを席卷した思想は終末論であった。ジェイムズ一世、カンタベリー大主教ロードからピューリタン聖徒にいたるまでが、神の国はイングランドに、みずからの手で実現しうると信じた。神の国の間近な到来への希望にうながされ、その日を数える者さえいる。聖徒たちは、「今ここで」の決断にもとづき神の主宰する歴史への参加を求めて革命にたちあがる。状況は加速される。だが信仰が個人の心情の問題となり、「恩寵の施設」も崩壊し、共通の敵すらが見えなくなったところでは、彼らがそのもとに結束すべき神はもはや存在しない。人々はこぞって終末論を説く。人々がそれぞれに神の代理人となり、それぞれの信ずる神の国の実現を主張すれば、抗争は絶対化される。恐るべき無律法主義者やこの世の権力の徹底的破壊を叫ぶ者までが現れる。こうして、イングランドの社会は、終末論のゆえに、ロードの預言どおり「燃えさかるアトム⁽⁶⁾」に分解した。誰もここに、ホッブズ的自然状態の現実化を見出すであらう。

そのキリスト教論においてホッブズ⁽⁷⁾は、全能者と人間との絶対的隔絶を説き、信仰義認を唱え、徹底した聖書主義に立つ。およそ異端とはほど遠い、正統主義そのものともいふべきこの主張こそ、混乱の極に達したイングランドに捧げるホッブズの打開策に他ならない。彼はキリスト教によるキリスト教の批判を企図したのである。すでにホッブズは、今世紀のキリスト教神学がかちえた共通認識、すなわちキリスト教は非神話化の契機を内に含むとする地点に到達していた。

ホッブズの終末論は、靈魂の死滅と神の国の地上性を説く、もっとも過激な部類に属するものである。しかし、それは人間の歴史が創造から終末にいたるまで「神のひそかな計画」に導かれているとする救済史的歴史観に貫かれていた。⁽⁸⁾ 聖書には「古い世界、現在の世界、来るべき世界」が区別されているが、キリストの王国は、キリスト自身が「わたしの国はこの世のものではない」と語ったように「来るべき世界」に属する。⁽⁹⁾ ホッブズは「神のひそかな計画」の不可知性を強調する。終末はいつ到来するか、それは人智をもってはかりうるものではない。終末の日の計算など「有限は無限をいれず」の原則に反する。かつて地上に存した「モーセによる神の王国」は今や過去のものとなった。地上に復興さるべき「キリストの王国」はいまだその予兆さえもない。「救世主は感覚と経験と自然理性とを我々の手に託した⁽¹⁰⁾」。人間は、これにしたがって「現在の世界」を生きていくしかない。この世界には、世俗的政治的主権者のほかに服従を要求する「いかなる他の王」も存在しない。⁽¹¹⁾ ホッブズ終末論の結論はここにある。まさに終末論による終末論の止揚である。

ブラムホールが批判し、ポコックが指摘するように、ホッブズにおける神は時間の中で活動し歴史を主宰する神である。⁽¹²⁾ だがホッブズは、終末論を展開することによって逆説的に神の「国」⁽¹³⁾「支配」を永遠の未来のことさらに還元した。ギリシアにはじまる政治哲学の伝統が「大いなる破壊者」たる時間からの人間の救出を希求したのにたいし、ホッブズは、時間からの解放の課題を時間そのものの支配者である「歴史の主なる」神の彼岸への永遠の放逐によって達成しようとしたのである。人間は「現在の世界」を確保してはじめて、「人間の知力による無からの創造⁽¹³⁾」をなしとげうる。このとき、可死の神を設立する人間の力業すなわち政治秩序の構築は完遂される。自然状態から社会契約をへて国家設立へといたるホッブズ政治哲学の論理を、シュトラウスは、人類が平和を獲得する「典型的歴史⁽¹⁴⁾」と呼んだ。歴史を主宰するのは、もはや神ではなく、人間なのである。

(1) G. G. A. Pocock, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes in his Politics, Language and*

Time (New York: Atheneum, 1973), p. 161.

- (2) *Ibid.*, Passim.
- (3) *Ibid.*, p. 200.
- (4) *Ibid.*, p. 201.
- (5) W. M. Lamont, *Godly Rule* (London: Macmillan, 1969).
- (6) W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England* (Gloucester: Peter Smith, 1965), vol. III, p. 58.
- (7) コービー、ホッブズのキリスト教論について詳論することはできないので、拙稿「ホッブズ主権理論の形成」飯坂良明・田中浩・藤原保信編『社会契約説』（新評論・一九七七）を参照いただければ幸である。
- (8) *Leviathan*, p. 335. 邦訳四一三ページ。
- (9) *Ibid.*, pp. 248 & 262. 邦訳三〇九、三二四ページ。
- (10) *Ibid.*, p. 165. 邦訳二四三ページ。
- (11) *Ibid.*, p. 335. 邦訳四一四ページ。
- (12) Cf. *Liberty and Necessity*, E. W. N., p. 298.
- (13) *The Elements of Law*, *op. cit.*, p. 108.
- (14) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, p. 106.

附記 本稿は小松茂夫先生追悼論文集『哲学と社会科学の間』（御茶の水書房）のために執筆し、すでに校正刷りも出来ているが、その後同書の公刊が余りにも遅れているので、一部修正のうえ、ここに掲載させていただく次第である。