

翻訳

マックス・ホルクハイマー

『市民的歴史哲学の端緒』(2)

永井健晴

(承前)

2 自然法とイデオロギー

マキアヴェッリは近世最初の歴史哲学者である。彼は勃興する市民社会のために先陣を切って戦った。彼が歴史を考察する際に用いている諸原理は、市民社会の発展を促すことを目指している。彼の時代において、イタリア市民層が競争力を持つための条件は、イタリアの国民的統一であった。どのような国でも、社会が束縛された中世的経済の諸制限と封建制の残滓とを共に清算するために、一つの集権化された強力な政府を必要としているところでは、マキアヴェッリ的な考え方が現われてくる。こうした政府は、抵抗したり妨げたり

するあらゆる要因を取り除かなければならないし、過渡期に人間が味わうあらゆる恐怖や悲惨を克服して、仮借のない暴力を以て、妨げられない、安全な、統一的規則をもった交換経済を可能にしなければならぬ。要するに、そうした政府は、できるだけ広大で自立的な領域の上に市民的秩序を形成していかなければならない。フランスでは、リシュリューが、マキアヴェッリスト的原理を以て、統一的国民国家を創設した。ナポレオンは、マキアヴェッリに関する一つの注釈書を書いた。彼の歴史的課題は、フランス革命の嵐が過ぎ去った後に市民的な安全と秩序を導入することにあった。彼は、この役目を果たしてしまうと、フランスの市民層によって、たちまち見殺しにされてしまった。市民的な自由と信条とを要請したフィヒテは、マキアヴェッリを擁護する一冊の書物を著し

た。三月革命前のドイツにあって、いたるところで経済的・政治的發展を妨げられていた市民層は、ヘーゲル哲学の中に彼らのもつとも明瞭な理念的表現を見出した。そのヘーゲルの考えは、事実、多くの点で、マキアヴェッリのそれに合致している。そればかりか、ヘーゲル自身もマキアヴェッリを大いに評価した。ホッブズが生きた国では、市民社会が妨げられることなく發展するための基礎が出来ていた。マキアヴェッリの考えは、彼の故国ではなんら事実上の影響を及ぼさなかったが、これとは違って、ホッブズの歴史哲学は、歴史的現実から生み出されたばかりでなく、それを生み出した、と見做すことができよう。

ホッブズは、一五八八年、無敵艦隊が撃滅された年に生まれた。彼の父は、オックスフォードの不十分な教育しか受けていない牧師であったが、彼自身は、近世史におけるもつとも重要な哲学者の一人である。ホッブズは、歴史哲学についてはマキアヴェッリから学んだが、他の学問については偉大なフランシス・ベイコンの弟子であった。ベイコンは、今日流布している見解とは異なり、近世哲学の決定的諸問題を中心的課題としてはじめて提示した思想家であった。九一年に

わたるホッブズの生涯の大部分は、イングランドの市民層と封建勢力との間の闘争が最終局面を迎える時代に属している。だから、ホッブズは、次のことを目のあたりにした。すなわち、王権は、失墜を免れるために無条件の権力を必要とし、その存続をはかるために、この権力を、「国民的」な、つまり市民的な利害関心に捧げざるをえないこと、そして当時のイングランドでは、この市民的な利害関心がプロテスタントの成金貴族の利害関心に一致していたことを。

ホッブズは、エリザベスの統治時代の一部を体験してから、ジェイムス一世の脆弱な統治と、最後にはまた、もっぱら家勢の増大にばかり腐心するイングランド王家の政策の帰結である王権の失墜とを、目のあたりにしている。ホッブズは、いつも個人的には君主制を最善の統治形式と考えていたし、従って一六四十年に「長期議會」が召集されたとき、ロンドンから亡命し、十一年間フランスに留まらなければならなかったのであるが、しかし、彼は、如何なるときも、マキアヴェッリの精神をそっくり受け継いで、何らかの強力な支配権力が事実上現存することに比すれば、国家の形式など、どちらかといえば、副次なものを見做した。この点を考慮するな

ら、フランスに亡命していたホッブズが、サン・ジェルマンに宮廷をもつ追放されたウエールズ王子、後のチャールズ二世の家庭教師を勤め、彼との親交を結んでいながら、クロムウェルの共和制政府を承認して、彼と不和となってしまうこと、そして一六五一年の終わり頃、ホッブズが議会の恩赦によって、新体制に忠誠をつくす市民として、ロンドンに帰還したことについて、自ずから説明がつく。チャールズ二世は、後に王政復古に際して、ふたたびホッブズに手を差し伸べたが、そのとき彼は、ホッブズが相変わらず君主制支持者であることを知っていたのである。しかし、ホッブズは、言わば私人としてのみ、君主制支持者であつたに過ぎない。彼は、哲学者としては、そのつど政権を握った強力な政府への奉仕者であり、その政府の権力を確固たるものにするからこそ、最高の義務にして課題である、と考へた。ホッブズは、マキアヴェッリがそうしたのと同じく、一人の君主にでも一つの共和制にでもなく、強力な政治権力に対して、彼の学問を捧げたのである。⁽²⁸⁾

マキアヴェッリが抽象的・原理的に考えることは稀であつた。このフィレンツェの政治家は、政治学と自然学との間に、

自然学的説明と歴史学的説明との間に、類比関係があることを、素朴にあつさり想定していた。ホッブズの哲学体系は、彼の時代のもっとも鋭敏な感覚を持つもっとも輝かしい精神の記録であるが、この点ではマキアヴェッリと異なり、本質的に、自然的事象と社会的事象との、すなわち自然学(物理学)的な構成体と人間たちから成る国家的統一体との間にあり、こうした構造上の類比関係の理論的分析に、基づいている。国家や歴史に関する彼の教説は、彼の自然理解について識ることなしには、捉えることが出来ない。彼の自然理解は、まさに機械論的世界観に基づいているのであるが、この世界観を、あらゆる謎を解決するものとして、中世的な有機的世界観に対置したのは、勃興する近代市民層である。

ガリレイは、あらゆる事象を、機械的事象へと、しかも最小の物質粒子の運動へと還元した。彼によれば、きわめて複雑な事象や大きな質量の変化も、原子の運動へと還元することが出来る。「静止は万物の根源的で、言わば適正な状態である」という今日でもなお「自然的な」世界像の中で出くわす中世的見解とは対立して、「同形的かつ直線的な運動が、もっとも単純な物理概念である。」「静止と運動とは、一般

的に考察するなら、総じて、相対的なことがらと見做されなければならぬ。」というガリレイの教説は、世界史を画するものである。ガリレイに従えば、説明し得るのは、運動そのものではなく、加速もしくは減速と方向の変化である。こうして、アリストテレスの神、すなわち自らは動くことなく世界を動かすもの、運動の起因であると同時に運動を保持させるものは、少なくとも自然哲学においては、余計なものとなった。

ルネサンス期に基礎づけられた、この新しい世界観に、ホッブズは、根本的な仕方では、そのまとまった体系的表現を与えた。彼に従えば、学問というものはすべて、原因を知ることを目指しているのだから、事実の単なる確定もしくは記述に甘んじてはならない。物体のあらゆる変化の原因は、その部分の運動である。確かにホッブズは、狭い意味では、原子論には属さなかつた。彼の友人ガッサンディのような原子論者にとっては、存在するものはすべて、不変・不可分・自立的な究極の部分、つまり原子から構成された。こうした原子は、本来感覚的な質は持たないとしても、重さや不透過性といった特定の属性を持つ。ホッブズは、質料のこのような最

小部分を承認しない。ホッブズにとって存在するのは、理解する主体との関係においてのみ意義を持つ大小の相対的な概念である。物理学者に最小の部分として現象するものであっても、それは絶対的な意味でそうあるわけではない。しかしながらホッブズは、「空間において位置をしめるもの以外には、如何なる現実的なものも存在しない」ことを、確信している。彼はそれを、質料（あまりにもアリストテレスを想起させる、彼にとってはひどく抽象的かつ一般的な概念）ではなく、物体と名づけている。実体もしくは現実態と呼ぶことが許されるのはすべて、物体である。変化というものはすべて、物体の諸部分の運動であり、われわれはこれらを、さらに小さな部分の運動の中に追求しなければならぬ。延長と形とが物体の恒常的属性であつて、色、匂い、音は、それらの属性が主観的に捉えられたものである。運動という最上位の法則は、自然的世界の最上位の法則であり、他の世界は存在しない。

人間もまた、物体（身体）的な諸部分から構成された一つの機械である。人間が自然のうちにある他のすべての物体と區別されるのは、人間における諸事象が機械的法則以外の法

則に服しているからではなく、それらの構造と機能がより複雑であるからに過ぎない。ホッブズは、身体を動かしている諸器官を機械装置の諸部分に喩えている。例えば、心臓を一つの発条に、神経を索条に、関節を車輪に喩えた。人間は、少なくとも意識を持っている点で、その他の物体の一部とはやはり区別される、という問題に、ホッブズは、時に悩まされることがあった。彼は、この問題に、その生涯の様々な時期に様々な仕方を取り組んでもいる。しかし、彼はこれについて、けっしてはっきりと一義的には見解を表明していない。この問題について、彼には動揺が見られる。一方には、感覚や意識事象も、総じて、他のすべてと同じく、物質的事象である、という教説がある。他方には、物理的事象と心理的事象とは分けて考察できる、という見解がある。この場合、彼が問題にしているのは、実在的差異ではなく、分類の様々な可能性に過ぎない。いずれにしても、意識という事実があるからといって、人間の行動を機械論とは違うかたちで説明できるわけではなく、人間の運動は、ちょうど例えば大気の運動がそうであるように、その原因である部分の運動から、捉えなければならぬ、というのがホッブズの意見である。

国家と諸個人との関係は、個人とその身体を成す素材的諸部分との関係、すなわちそれぞれの物理的システムとその物質的構成部分との関係と同様である。「時計やその他の複雑な機械において、それぞれの部品や歯車のはたらきを知るためには、それを分解して、個々の部分の素材、形態、運動を、それぞれ調べてみなければならない。それと同じように、国法や臣民の義務を研究するには、国家を（実際に分解してみるわけにはいかないが）分解して考察する必要がある。すなわち、人間の本性がどのようなものか、この本性が一つの国家を構成するために役立つか役立たないかは、その本性のどういった性質によるのか、統一を目指そうとする人々はどのような仕方で互いに結び付けられなければならないのか、が正確に見極められなければならない。⁽²⁹⁾」大きな物を捉えるためには、物質の最小部分の性状を調べてみなければならない。物理学においては、無限に小さなものを問い続けなければならない。これと同じく、国家を構成する小部分である人間の性状からも、大きな全体である国家の成立と構成とが説明されなければならない、というわけである。

こうして、ホッブズの体系的に基礎づけられた理論の中に

は、マキアヴェッリによる歴史の説明に見られる基本的誤謬を、よりはっきりと見て取ることができる。ホッブズは、遊離した個人の性状を、非有機的身体の属性と意識的に類比して、永遠かつ不変のものとして捉えているので、国家、政治と宗教、道徳と法におけるあらゆる社会的変化が、この遊離した個人から説明されることになってしまふのである。こうした個人はそれぞれ、否応なく外的な運動に対して反応する。内面の方から見れば、人間のこの反応は、特定の体験、感情、衝動として、呈示される。ホッブズの人間学は、「われわれの行為の動機となる情動は、我々の身体やさらには外部世界における機械的事象からまつた必然的に生じてくる」という基本的な考えに基づいている。人間の身体機能は、心臓によって作動し、維持される。心臓そのものは、その活動の絶えざる推進力を、呼吸によって特定の物質から得ている。心臓は、血液を身体に送り出し、諸器官の活動を維持する。血液循環を促進する原因は快であり、それを妨げる原因は不快である。たとえば、美しいものを見て感じられる歓びも、光る物体に発し、眼の網膜、視神経、脳を通して心臓に伝わり、そこから快を生じさせるエーテルの振動に条件づけられてい

る。外部の自然から、もしくは身体そのものの内部から生じる運動が、どこでも、快と不快を法的に成立させる原因である。さらに、快と不快から、あるいは生理学的に見れば、循環の促進と阻害から、法的な必然性によって、人間の意志行為が現われる。機械との厳密な類比によって、魂の「運動」が、引き付ける運動と排斥する運動とに区分される。前者には、愛、欲望、領有、保存欲が、後者には、苦痛、嫌悪、恐怖が属している。常識的には、精神的苦痛と身体的苦痛とは分けられる。しかし、どちらの場合も問題になるのは量なのであって、身体的苦痛は、肉体の特定の範囲に限られた場所にしか係わらないが、精神的苦痛は、身体機能全体に係わる、という違いがあるに過ぎない。これと関連して、ホッブズは、情念（受苦）の全体を、引力と領有とに帰着する情念と、抵抗あるいは排斥する情念とに分けている。

ホッブズの哲学には、従って、所謂「意志の自由」が存在する余地はあり得ない。哲学史の教科書は、大抵この観点からもホッブズを位置づけている。もちろん、もっと重要なことは、「意志の自由」を「行為の自由」から区別することである。ホッブズは、この区別によって、自由の問題に関する

議論を本質的に前進させた。「意志の自由」に関する教説は、盛期スコラ哲学においてではなく、新しい自然科学の拡大に意識的に対立した宗教改革や反宗教改革において、ようやく深刻な意義を持つようになった。この教説は、次の命題に要約できよう。すなわち、「人間の行為は、自然的原因から説明できない。」もっと正確に言えば、「完全な自由裁量権を持っているのは、われわれ自身であり、自然法則に制約されることなく自分自身で、つまり任意に、可能な多くの行為のうちから一つの行為を選択して、それを実現するのは、われわれ自身である。」宗教的関心ばかりでなく、社会的関心も同じく、この教説を拠り所とする。選択の自由を前提にしなければ、神に対して責任を負うことも、あの世やこの世で罪を問われることも、根拠を失う。法律家たちは、いつも「意志の自由」に関する教説に基づいて判断を下している。これに対して、法律家たち自身によって異議が唱えられたのは、ようやくごく最近のことである。この点から見て、すでにホッブズや啓蒙主義が、この教説を説得力のある議論で論駁していたことは、注目に値する。

われわれが、個々のケースにおいて、ある行動を駆り立て

『市民的歴史哲学の端緒』(2)

ている原因を、知らないからといって、その行動の動機を因果連関において説明することは、そもそも不可能なのだ、というわけではなからう。別の言い方をするなら、説明の代わりに積極的な自由を設定することは、ホッブズや啓蒙主義にとっては、科学をわざわざ制限してしまうことを意味している。科学の持ち前は、研究の如何なる地点にも最終的に立ち止まってしまうことである。人間の行為の諸々のメカニズムを知らないからといって、われわれはもろん、因果連関を独断的に構成したりしてはならない。けれども、われわれはまた、科学を性急に制限してしまうような自由概念によって、問い続けることをやめてはならない。

ホッブズは次のように言っている。⁽³⁰⁾「私の見解によると、自由とは、運動を妨げるもの一切の不在以外ではない。だから、樽のなかに注ぎ入れられた水は、自由ではない。樽がその流出を妨げているからである。反対に、樽が壊れてしまえば、水は自由である。誰もが、運動する空間の多少に応じて、自由を持っている。だから、広い監獄に閉じ込められた者は、狭い監獄にいる者よりも、多くの自由を持つわけだ。また人間は、ある面では自由でありながら、他の面ではそうでない

ことがあり得る。道に境を接している畑や葡萄園を壊さないように、どちらかの側の道を歩かされる者は、垣根か壁で行動を妨げられているわけだ。この種の障害は、外的で無条件的である。この意味では、奴隷や暴力に屈している者たちもすべて、手足を拘束されたり牢獄に監禁されていないかぎり、自由である。もう一つのもっぱら意志にのみかわる障害は、運動を無条件に妨げるのではなく、それがわれわれの選択に影響を及ぼして、運動を間接的に妨げる。船客は、自分がそれを望むのに、海に飛び込むことを妨げられている、というわけではない。ところで、この場合でも、人間は、自分を移動させる方法が増えれば増えるほど、より大きな自由を持つことになる。：奴隷というものが存在するあらゆる国家や家族においては、自由民やその家族の子息たちは、奴隷たちに対して、国家ないし家族においてより名誉ある職務を占め、余剰物資をより多く占有する特権を持っている。奴隷と自由民の違いは、自由民は国家にだけ奉仕するが、奴隷は市民にも奉仕する、という点にある。その外のあらゆる自由は、国法からの解放であり、支配者にのみ与えられている。」

ホッブズのこの論述は、彼が意志する自由ではなく、行為

する自由について語っていることを、はっきり証明している。彼にとって存在するのは、観念論的な意味での意志の自由ではなく、われわれの行為の諸々の可能性を制限する障害からの自由のみである。この自由は、個人、状況、階級的立場に応じて、異なる。外面的障害ばかりでなく、たとえば予期される結果といった内面的障害もまた、われわれの行為を制限する。かの船客は、彼が「正常」であるかぎり、それができるとしても、海に飛び込んだりしないであろう。係わりのない通行人にとって、ある家に入ることを実際に妨げられているか、あるいは死刑を以て禁じられているかなど、どうでもよいことである。ホッブズが間接的障害と直接的障害に分けた両方のケースにおいて、意志そのものは自由ではなく、一連の原因によって限定されているのである。

ホッブズは、意志の形而上学的な自由を拒否している。こ
ういう「意志の自由」は、すべての人間を、すなわち身分の
高き者と低き者、富める者と貧しき者、病める者と健やかな
る者、若き者と老いたる者を、無差別に一括りにする。だか
ら、これは、人間が等しく神の子とされる神学的な意味でも、
万人の平等が政治的理由から強調される啓蒙主義的な意味で

も、一つの共通の能力ということになる。これに対して、ホッブズによって承認される「行為の自由」は、その時々で様々な在り方をしている。ホッブズは、「行為の自由」に関して、とりわけ社会的状況の違いを強調する。引用の最後のところで、彼は、奴隷とその主人とを念頭において、「余剰物資」、つまり贅沢を問題にした。奴隷もその主人も、このような対象を享受しようとする意志、そうした対象によって享楽を味わおうとする意志を持つている。この点では、観念論的自由の概念からすれば、両者の間に違いはまったくない。意志の自由があるかないか、という純粹に哲学的な論争は、奴隷と主人の違いを問わない。こうした論争においては、奴隷も主人も理論的に一つの共通の概念のもとに一括され、両者には、一つの共通の尊厳かあるいは悲劇性が認められる、ということになる。だから、そのかぎりでは、そうした論争は、現実に目をつぶり、「現実を超越する」。これに対して、ホッブズの自由概念は、現実の只中に分け入ってくる。奴隷とその主人は自らの自然本性に準じて願望し意志しなければならぬ、ということとは、物理学的な機械論者にしてマキアヴェッリの弟子たる者には、四の五の言う前に確かなことなので

ある。しかし、主人は、享受するものを自分で調達するなら、それをすべて享受し尽くすことができる。奴隷が同じ望みを充たせば、そのために殺されることになる。社会的現実においては、自由のこの違いが問題になる。意志の自由という概念は、どのみち、この違いの解明には役立たない。

ホッブズに従えば、人間の行為は原因から説明されなければならない。人間は国家において一つに結びつき、文化を創造し、こうして彼らの歴史を形成する。如何にして人間は自らの歴史を形成するか、に関するホッブズの研究の仕方を理解するためには、次の点を強調しておかなければならない。すなわち、ホッブズがとりわけ叙述しようとしたのは、諸国家が実際如何にして成立したか、ということではないことを。言い方を換えてみよう。ホッブズの考え方は、「国家契約」に関する教説という意味で、ルソーからカントにいたるまでの多くの歴史哲学者たちに特徴的なものであるが、この考え方からすると、いつもいたるところで国家の現存を基礎づけている本来の原因を知るためには、実際に経過する歴史を研究する必要はない。ホッブズによれば、自然科学者もまた、自然界における事物が如何なる原因から導き出されるか、に

ついて申し立てるために、実際にその事物が如何に成立するか、を追求する必要はない。実際、物理学者は、自然界を構成する物質的部分の諸属性を知っている。彼は、一定の物体におけるそれらの関連はともかくとして、それらを知っているから、部分の性状の知識に基づいて、つまりここでは、物質の運動法則に基づいて、事物が如何に成立するか、を思考の中で構成することができると同様、われわれは、国家形成に至る原因を認識するためには、国家における諸個人の関係はともかくとして、国家を欠いた「自然」状態において諸個人が如何に行動せざるをえないか、を考察するだけでよいのである。この時代の物理学者たちは、細胞や原子といった部分をそれだけ取り出して考察したのであるが、それは、部分の属性から事物の形態を捉えるためであった。すなわち、物理学は、混沌から、つまり関係を欠くものと考えられていた物質から、世界を成立させた。これと同様に、かの契約論者たちは、人間の社会的諸関係を度外視して、個々の関係点としての諸個人から国家全体を成立させることが出来た。契約論者たちは、歴史的に与えられた国家を捉えるためには、

如何にして、「自然状態」において関係を欠く諸個人は、こ

うした彼らの属性から、諸関係を生み出すべく、そしてこれらの諸関係を国家において確固としたものにしていくべく駆り立てられているか、を考察するだけでよい、と考えたのである。

だから、ホッブズにとって、本来的な意味では、政治学は、世俗世界の歴史でも自然の歴史でもなく、国家論は、むしろ、純粋な思惟から構成される。この国家論の基本的特徴は、次のように規定することができる。すなわち、快・不快のみが人間を動かすのであるから、最高の善は生であり、最大の悪は死である、と。自然状態において、各人の生はもつとも脅威に晒されている。たしかに、掟（法律）が不在であるから、各人は万物に対して自然権を持っている。しかし、各人は、より強い者が、それどころか時には、より弱い者が、彼からすべてを奪い去ることを、いつも予期していなければならぬ。実際、より弱い者も、最高の善である生を、より強い者から奪うことができる。自然界では、つねに生物学的により上位のものが下位のものに勝利する、と主張する物活論的ロマン主義は、誤りである。自然状態は、各人の無際限の欲望によって、しかし同時に自分以外のすべてのものに対する恐

怖によって、特徴づけられている。支配しているのは、「万人の万人に対する闘争」である。この恐怖から安全への欲求が、この欲求から、制限された自由を安心して享受するために、不断に脅かされている自分の無制限の自由を放棄する覚悟が生ずる。こうして、社会契約が、恐怖と希望から、われわれの無制限の攻撃欲とわれわれの無制限の恐怖との間の妥協として、創出される。

自然状態にはいまだ如何なる統治府もまったく存在しないから、原契約は、統治府と被統治者との間にはなく、国家の将来の全市民の間で、締結されることになる。各人は彼らの合意に基づいて、今後この契約によって支配を行なう主権を、「二人の」人間もしくは「一つの」集会に委ねる。契約締結者たちのすべての力と権能とを裁量する主権者の意志は、その唯一の意志を以て万人の意志を代表する。こうして、この権威は、本来人民に由来し、すべての個人あるいは原集会の多数の意志に基づいていることになる。しかし、この起源を度外視すれば、各人は国家つまり主権者に対して、もはや何ら自由を持たず、まったくその法律に服さなければならぬ。国家の意志は、君主制の場合には一人の個人から、共

和制の場合には一人の議長から発せられるが、いずれにしても、支配者の意志と同一視されることになる。無条件の絶対主義者としてのホッブズにとっては、主権の制限は、如何なるものでも、原契約の意味に反する。確かに、この契約から、国家権力の保持者にとって諸々の義務も導きだされるが、しかし、それらを支配者に対して履行せしめることができるのは、市民たちではない。支配者は、神と理性に対してのみ責任を負うに過ぎない。

一度権力が委任され、万人の手から離れてしまうと、如何なる個人も、たとえ彼が他の多くの諸個人と結びついても、もはやその委任を取り消すことは出来ない。この点で、ホッブズは、自然哲学の立場から、取り決め（約束）から成立する国家を、取り決めから確定される数学的諸概念に喩えている。いずれの場合も、一度だけは規定する自由があり、意志どおりに概念を定義することができる。しかし、一般的合意がなされると、もはやその合意を揺るがすことは出来ない。幾何学において定義に抵触する者は、誤謬を犯し、国法に抵触する者は、犯罪人もしくは謀反人となる。機械を組み立てるために、幾何学的取り決めが取り消し不能のかたちでな

れたように、すべての機械の中で最大の機械である国家を建設するために、原契約という取り決めが結ばれている。この巨大な機械の機能は、自然状態の恐怖、アナーキーの恐怖を防ぎ止め、市民的安寧を危険に晒しかねないすべての怪物を、とりわけ「ビヒモス」、つまり反乱という怪物を抑制することにある。国家は、実際には、それ自身最強の怪物、「リヴァイアサン」に他ならない。それは、己れの意のままに振舞う「死すべき神」であり、それを前にして、他のすべての死すべき者の意志は沈黙する。

こうして、ホッブズは、国家を諸個人に備わる素質から必然的に成立させる。このように国家を導出（演繹）することは、同時に、政治的な基本的義務を自然法によって基礎づけることでもある。実定法は、国家において通用している法律と同じであるが、ホッブズにおける自然法は、理性的考慮の及ぶかぎり、必然的に人間の本性から、人間の行為にとって、帰結してくることのすべてである。彼の言葉によれば、自然法において問題になるのは、「生命と身体を出来るだけ長く保持するために」われわれが理性的になさねばならないことのすべてである。このような自然法則から成立するとされる

国家の課題は、国内の市民的平和を保全することである。

オックスフォード大学の教授連や学生たちがホッブズの教説を断罪して、彼の著作を焚書としたとき、彼らは社会契約や自然法に関する理論の危険性をよく見極めていた。というのは、「統治者にしろ、ツンフトや身分の秩序の全体にしろ、神によって定められたものである」という中世的確信に、「国家や社会は、それらの現存と正統性を人民の意志から導き出しているものであり、それらの目的は人民の福祉である」という見解は対立するからである。封建的諸勢力は、時代遅れとなった秩序や制度、特権や独裁を、神によるそれらの聖化や伝統を引き合いに出して正当化しなければならなかった。「尊く、神々しい」もの（後のロマン主義者たちは、それを「有機的に成長したもの」と名づけているが）が、初期の市民層によって合理的に設定された「最大多数の最大幸福」という目的に対抗して、擁護された。ホッブズばかりでなく、グロティウス、プーフENDORF、クリスチアン・ヴオルフ、ルソーといった契約論や近代自然法の古典的代表者たち、しかしまた、フィヒテや総じて十九世紀初頭までの市民層の大部分の偉大な哲学者たちも、桎梏となった封建的諸

形式から自己解放を遂げようとする社会層の諸要求を、原契約や自然法から基礎づけている。というのも、こうした教説によれば、支配者もまた特定の義務を負うからである。支配者は、市民の最終判断に従属してはならないとしても（そのように従属することは、ホッブズにあっては、主権者の定義に論理的に矛盾することになる）、それでもやはり支配者は契約の趣旨は叶えなければならぬ。ホッブズによれば、支配者が配慮しなければならぬのは、国内の平和だけでなく、それどころか、剥き出しの生命ばかりでも決してないのであって、彼は、すべての市民のできるだけ充たされた生存を目的とする法律を公布し、施行しなければならぬ。⁽³²⁾

ホッブズは、当時の状況に見合った、市民たちの福祉のために然るべき、政府の諸政策を、立ち入って検討している。商工業がいまだ充分には発展していない時代には、商工業の要請のために国家がとる政策に、数世紀後よりも本質的により大きな自由裁量の余地が認められなければならなかった。重商主義政策がとられた理由は、市民たちの諸々の営業を国家が保護する必要があったからである。こうした要請を、ホッブズは、原契約的な自然法から導きだしている。たとえば、

『市民的歴史哲学の端緒』(2)

彼は次のように書いて⁽³³⁾いる。「市民たちの福祉を全うさせるのに三つの方法、土地と海の産物、労働、儉約しかないとすれば、支配者の義務もまた、これらに向けられていなければならない。第一の方法には、農業と漁業を振興して、土地と海からの収益を増大させる法律が有用である。第二の方法には、怠惰を戒めて、勤勉を促すすべての法律が役立つ。」（この点ではまた、われわれは、この時代についてさらに、一面では、物乞いや浮浪生活を禁ずる法律が失業者を恐ろしい条件でマニユファクチュアに押し込めたことを、他面では、とりわけ航海術に国庫助成が与えられたことを、想い起すことが出来る。）ホッブズが航海術以外に特に重要なものとして名を挙げているのは、「あらゆる高度な手工業者の行なう機械技術、それに航海と営業の技術の源泉である数学」である。⁽³⁴⁾ホッブズは、正面切って次のように言っている。「この種の法律は、上で挙げた諸目的に役立つのであるから、こうした法律を公布することは、支配者の義務でもある。」⁽³⁵⁾

「国益が最高の掟でなければならない」という市民的な教説が、ホッブズや総じてこの教説の多くの初期の代表者たちにおいて持っていた意味は、近代の発展によって著しく修正

されてしまった。当時それが意味していたことは、どちらかと言えば、「国益が促進されなければならないのは、そのようにしてのみ、私益が確保され得るからである」ということであつたとすれば、かの倫理的見解は今日では、「個人は、全体にとつては何ものでもなく、むしろ一身を国家に捧げなければならぬ」という逆の意味になっている。国益という概念が機能転換してしまふ理由、言い換えると、国家概念が物化され、絶対化されてしまふ理由は、とりわけ次の事情の中に、すなわち、市民層は国家に様々な立法措置を要請したが、このことが、その社会の大部分の人々の物質的な生活水準を高めることになった、という事情の中に、求めることが出来る。これまでの歴史においては、国益と公益とは、しばしば概念として一致しなかつた。だから、国庫投入の要請も、実際の私益との一致を根拠として、たびたびなされるわけにはいかなかつた。国益という概念の中では、もともと、目的と手段とが、素朴に結び付けられ、一つになっていた。ところが、理論の中では、国家は、次第に自己目的となり、自立的な実体にまで物化される。

明晰性を欠いていることが、初期の教説の本質的特徴であ

ることは、明らかである。国民という無差別の一体性としての国家と、様々な利害関心を持つ様々な社会階級を一括りにしたものとしての国家、つまり国家と社会とは、概念としていまだに分けられていない。ところが、現実には、こうした差異が生じている。数多くの理論が、概念形成において、いまだにホップズの水準に留まっていると、こうした差異は、重商主義の時代以来現在にいたるまで、現実生活に孕まれた矛盾として、ますます明瞭になっている。ある種の哲学は、現実そのものが証拠立てていることに目を向けない。こうした傾向は、現代哲学においては、現象学などにはつきり見て取れるが、概念と現実の乖離という上述した問題との関連において考察することが出来る。国家と社会の一体性は、事実としてはもはや救うことができないのに、対応する一つの社会が、純粋な観念像として描かれる。とかく、現実には実証できないことが、理念において「真実」として固執されることになり、所謂「粗野な事実」などは、理念が遠ざけるものではあつても、理念に対しては何ら影響を及ぼさないものとして、貶められる。ある種の哲学には、こうした傾向があるにせよ、国家と社会が互いに異なるものであることは、

やはり確認しておくべきであろう。社会は、一体的なものではなく、それ自身において分割されている。国家の役割は、国家が如何なる社会集団を一定の状況において代表するか次第で、異なる。

ホッブズの愚直さは、さらに次の点にも示されている。すなわち、ホッブズは、絶対主義体制を万人の福祉の条件と見做し、このことを明言しているが、このことによってこの体制を直接的かつ原理的に基礎づけることに甘んじることなく、自然法から、とりわけ社会契約の義務から、この体制を演繹することが必要だ、と思ひ込んでゐる。自然法は、ホッブズにあっては、中世的な神の命令の代わりとなるものである。十八世紀までの近代哲学の一部は、自然や理性に訴えて、不壊の宗教的権威が旧秩序に与えていた聖化を、新秩序にも与えようとする。哲学者たちは、このような神聖さを、彼らの一般的読者に対してばかりでなく、自分自身に対しても必要としていた。こうした神聖さは、目的を自覚した熟慮から生ずるのではなく、社会的に有効に機能する心理学的メカニズムの結果として生ずる。ホッブズから啓蒙主義にまで引き継がれた哲学的論争の眼目は、国家制度を根拠づけるのは神か、

それとも自然的理性か、という問題である。後者の想定のはうが、かの時代にあつては、もちろんより進歩的ではあるとしても、両者ともにやはり幻想であり、国家の現実的成立根拠を隠蔽している。自然法と社会契約による根拠づけには、「国家を創出したのは、人々の自然のままの生活上の利害関心である」という予感が、隠れたかたちで潜んでゐる。しかしながら、こうした利害関心は一体的ではなく、分割され、変わり得ること、それ故国家は、客観的に一般的な利害関心（公益）を表現するものから、特殊な利害関心（私益）を表現するものへとなり得ること、こうしたことを洞察すること、契約神話は遮っている。国家形態の変遷と墮落に関するマキアヴェッリの教説は、革命を犯罪としてばかりでなく、歴史的必然としても捉えていた。この点では、この教説は、ホッブズや彼の後継者たちの硬直した自然法論よりも、より包括的で適切である。というのも、こうした自然法論は、社会的生活の深層における諸変化にはまるで無知であつて、反対に、哲学的な国家論者たちが得々として描きだしている国家の永遠性への信仰（これはその後なお一層硬直したものとなつてゐるが）を根拠づけているからである。

従つて、この点でホップズは、偉大なルネサンス期の政治家（マキアヴェッリ）の本能よりも劣っている。しかし、ホップズは、政治と自然の連関についてのマキアヴェッリの断片的考察を、体系的な形式で叙述した。非道德という非難や、理念と現実の間の事実的諸連関の暴露に対する嫌悪感は、ホップズに対しては、マキアヴェッリに対してほど強くは向けられなかった。そうだとすれば、その理由の一部は、恐らく次の事情に、すなわちマキアヴェッリの著作は体系的には著わされていないので、ホップズの抽象的な叙述よりも近づき易かった、という事情に帰せられよう。ホップズは、鋭さの点では、決してかのイタリア人にひけをとらない。ホップズの鋭さは、彼の包括的な基礎づけによって、むしろより際立っている。ことによると、ホップズに対する敵視が逸らされたのは、すぐ後に世間を震撼させたスピノーザの『神学・政治論』が、同じ問題を中心に据え、ホップズと似通った意味の判断を下しているからかもしれない。老齡となっていたホップズは、スピノーザの著作を出版直後に読んだが、恐らく当時イングランドに立ちこめていた焚刑の煙に不安を覚えて、スピノーザの作品が自分の著作よりも大胆な言葉で同じ思想

を表現していることを、曖昧で理解しにくい言葉で認めたに過ぎない。

ホップズは、次いで、彼の一般的な哲学的諸命題から政治と文化一般に関する諸々の推論を引き出しているが、これらは、他の一連の思想家たちの歴史哲学的見解と一致している。こうした見解は、勃興する市民層の歴史哲学に見られる唯物論的傾向と呼ぶことが出来る。この唯物論的傾向は、マキアヴェッリ、スピノーザ、ピエール・ベール、マンドヴィル、そしてドルバック、エルヴェシウス、コンドルセーといったフランス啓蒙主義の幾人かの思想家たちによって特徴づけられる。

空間的に広がる自然を除くなら、如何なる現実性も存在しない。彼らにあっては、このように考えられている。人間自身、自然の一部であり、他の存在がそうであるように、自然の一般法則に服している。歴史は、人間的自然において生起したことを物語る（枚挙する）こと以外ではない。それは、他の自然史が他の自然領域で生起したことを記述するのと同様である。無機物、植物、動物、人間といった自然、個人、諸個人から構成される社会の中に同様に見いだされる自然的

な現実には、真実の認識はいつも係わる。概念的にまだ分けられていない国家や社会も、諸個人の組織形態であるから、現実性を有することになる。他のあらゆる機能している機械と同様に、国家や社会も、現実的な諸部分の関係であるかぎり、現実的なものとして見做されなければならない。心身関係の問題も、概念的に、自然を越えてしまうことはない。実際、自立した（身体から、分離されていないにせよ、独立しているにせよ）魂も、聖霊もしくは幽霊も、自然より以上のものとされる天使もしくは悪魔も存在しない。人間のあらゆる行為は、無意識的にせよ意識的にせよ、恣意的であろうとそうでなかりと、自然法則的な必然性のもとにある。

ところで、もしそうだとすると、如何にして道德的、形而上学的、宗教的なイメージ一般は生じたのか、如何にして自然の中ではなく彼岸にあるとされる諸々の対象についての確信が数千年にわたって人々を支配することが出来たのか、が問われることになる。如何にしてこれらの不可思議な誤謬は成立したのか、何のためにこれらの誤謬は保持されるのか？ こうした問い掛けを以て、イデオロギー（虚偽意識）の問題は、基本的に提起されている。もっとも、イデオロギーの問題

題が、充分な方法を以て検討されるようになったのは、ヘーゲル以後の時代になってからであるが。すでにマキアヴェッリも出していた答えであるが、ホッブズや彼の後継者たちの答えは、もちろん単純明快である。すなわち、自然としての人間や人間以外の自然に関する精密な理論から逸脱してしまふイメージは、すべて、他の人間を支配するために人間によってでっつけ上げられたものである、というのがそれである。これらすべての理念（観念）の出生には、狡知や欺瞞が伴っている。それらの原因は、一面では支配意志であり、他面では教育（教養）の欠如である。また、それらの目的は、それらを宣伝する者たちの権力を保持することである。近代の諸理論が攻撃の的としていられる社会形態に対して敵対する、という観点からすると、教会と聖職者こそがまさしく、こうした精神史的誤謬の原作者として現われる。こうした（支配手段としてのイデオロギーという）教説は、それが歴史的に普く妥当するものであることを要求している。この教説によると、これが当てはまるのは、現在までのあらゆる時代に支配に特定の影響力を行使したすべての社会層のみではない。「考え得る如何なる現実的支配も、この（イデオロギーによ

る支配という)方法なしに済ますわけにはいかないし、だからこの点では、近代国家も例外ではない。近代国家はむしろ、イデオロギー的な権力手段を、旧勢力からもぎ取り、こうした手段そのものを、賢明なる制限を付すにせよ、適用しなければならぬ。」こうした意見に関して、マキアヴェッリ、ホッブズ、スピノーザは一致している。後世の文献においてこれらの思想家たちが忌避された一つの理由は、彼らが、イデオロギー(虚偽意識)というものは必要(必然)である、という彼らの見解を、歴史哲学的に一般化した、ということにあることは確かである。『リヴァイアサン』においては、こう述べられている。⁽³⁶⁾「私には疑念のないところであるが、もし三角形の三つの角が正方形の二つの角と等しいという命題が、なんらかの所有権と、(より正確に言えば)財産を持つ人たちの利害と抵触していたならば、この教説は、論駁されることはないとしても、すべての幾何学書を焚書にすることによって、利害に關与する者たちがこれを押し通すことができたかぎりでは、弾圧されていたであろう。」

ホッブズは、聖職者にとっての宗教の効用について、立ち入った分析を行なっている。そこでは、スコラ哲学のまるで

浮き世離れした哲学的教説でさえ、現実的な利害と關係づけられている。一つの例は、この問題を特に性格づけている著作、『ビヒモス』の第一の對話の中に見られる。⁽³⁷⁾ 對話者は、〈甲〉と〈乙〉と称せられる。〈甲〉は、スコラ哲学についてかなり長い検討をした後に、アリストテレス哲学を受容したことに如何なる意義があつたか、について分析している。「このアリストテレス哲学も)宗教を構成する部分とされました。というのも、この哲学は、キリストの肉体の本性と天国での天使や聖なものたちのありさまとについて述べられている馬鹿げた(不条理な)信仰箇条を支えたからです。そこで、これらの信仰箇条は、アリストテレス哲学を教義となるに相応しいものと見做したのです。何故なら、それらのうちの幾つかは、聖職者に対して払われる、それも彼らのうちで取るに足らぬ者たちに対してさえ払われる(神へのそれとは)別の畏敬、という利点をもたらしただからです。なにしろ、彼らが、彼らのうちで取るに足らぬ者でさえ、キリストの肉体をつくることができる、と民衆に信じ込ませたならば、特に、病氣のときとか、あるいは民衆が、彼らは自分たちに救済者をつくる、あるいはもたらす、と考えているときには、

誰がこういう者たちに畏敬を示そうとしないでしょうか。誰が彼らに対して、あるいは教会に対して、物惜しみをしたりするでしょうか。こんな人がいるなら、お目にかかりたいものです。」 \langle 乙 \rangle は問う。「ところで、アリストテレースの教えは、こうした欺瞞に際して、どんな利点を彼らにもたらしたのでしょうか？」 \langle 甲 \rangle は答える。「彼らは、彼の教説より、むしろ彼の曖昧さを利用したのです。人間を言葉で惑わす巧みさ、結局ローマ教会の決定で決着がつくことにならざるをえない論争の巧みさといった点で、古典古代哲学のどんな著作も、アリストテレースの著作と比較することは出ません。彼らは、この曖昧さにもかかわらず、アリストテレースのこうした教説の多くの点を利用したのです。例えば、まず分離された本質態に関する教説がそれです。」 \langle 乙 \rangle 「何ですか、分離された本質態とは？」 \langle 甲 \rangle 「物体（身体）を欠く分離された本質です。」 \langle 乙 \rangle 「何から分離されるのですか？」 \langle 甲 \rangle 「存在するもの、すべてからです。」 \langle 乙 \rangle 「私には理解できません。現実に定在しないとされる、事物の本質というのは。しかし、彼らは、それから、何をするこゝとが出来るのでしょうか？」 \langle 甲 \rangle 「神の本性と死後の魂

の天国、地獄、煉獄における状態とに係わる問題において、きわめて多くのことをです。実際、あなたにしても、誰にしても、ご存じでしょう。服従が如何に大きなことか、彼らがこうした手段で如何に多くの金銭を卑俗な民衆からまきあげているか。アリストテレースは、これに対して、魂を、物体の運動の、従って魂そのものの運動の第一原因と考えています。彼らは、自由意志に関する教説において、これを利用しました。これによって、彼らが如何に、何を獲得しているか、それを私は述べるつもりはありません。」

対話はさらにアリストテレースの他の幾つかの教説の機能と、また彼とスコラ哲学との差異とに触れ、突然次のように方向転換する。 \langle 乙 \rangle 「私はいまや、如何に彼らがアリストテレースの論理学、自然学、形而上学を利用してゐるか、を理解しています。しかし、私がまだ理解していないのは、如何に彼らが彼の政治学的な教説を自分たちの目的のために役立てることが出来るか、ということです。」 \langle 甲 \rangle 「私にも分かりません。私の考えるところによりますと、われわれは、たまたま大いに損害を蒙ってきたわけですが、にもかかわらず、彼らにとっても善からぬことが生じました。というのは、聖

職者たちの恥知らずなふるまいに、最後にはうんざりして、自分たちに課されていた教えの真実を検討することになった人々は、自分でギリシア語とラテン語を勉強して、教えられた言葉の中にある聖書の意味を調べはじめたからです。こうした人々は、アリストテレスやキケロの民主制的な基本的諸原則を知るようになり、これらが雄弁に語るところに魅せられ、これらの政治にこころを奪われ、とうとう、われわれがいまそれについて語っている暴動にまで、ことは進んでしまったのです。」啓蒙主義は、物質的諸契機から生じてくるが、これがまた、革命を準備する。十八世紀のラディカルなフランス人たちは、故国の成長していく市民層のために、プロバガンダ的意図で、こうした啓蒙主義を、歴史を動かす動力にしようとした。ホッブズの故国では、市民層はすでに公権力への広範な参加権を自らに確保していたから、ホッブズは、こうした啓蒙主義は従来の歴史を動かしてきた直接的な動因であるとしても、破滅の原因でもあることを、見極めるべきである、と考えた。

ホッブズが演じた役割は、かならずしも、フランスの哲学者たちのような、封建制の最後の砦を攻撃する闘士ではなく、

近代的な秩序の開始を告げる先触れである。彼は、こうした認識から、近代国家についての結論をいきなり導き出す。人間はもともと道徳的・宗教的なイメージに左右されやすく、こうした理念（観念）の（内面への）働きかけは、過去が示しているように、いつでも、支配者の一つの重要な手段であるから、近代国家は、この手段を、過去の諸勢力からもぎ取り、それを完全に意識的に自ら使いこなさなければならぬ、というわけである。

ホッブズの意見によると、中世において、こうした理念（観念）形成の主役を演じたのは、大学であった。大学では、数多くの学者（ドクトル）たちが養成された。彼らは、人間にとって決定的に重要な事柄について判断する権利を唯一与えられた身分を認められるために、一定量の既成の知識を習得しなければならなかった。彼らが大学で学んだことは、「実のところ、これが彼らがやりたかったことのすべてであるが、自分たちの読者を煙にまいて、舌先き三寸で本当の理解力を揜じ曲げてしまう芸当である。私が言わんとするのは、何の意味もない、ただ多くの無知な人々を驚かせることのみ」に役立つに過ぎないような区別立てのことである。理解力の

ある読者はほとんどいなかったもので、こうしたお高くとまった新米博士たちは、無知な人々が考えていることなどに、こころを煩わせたりはしなかった。これらのスコラ学者たちは、教皇たちがその時々信ずるように命じたすべての信仰箇条を、当然のごとく是認した。：あらゆる聖職者たちも大学から出て、都市や農村に溢れ、民衆を威し付けて教皇の教理典範に無条件に服従させた。⁽³⁸⁾」

大学は、歴史過程においてその重要性がはっきりと証明された（イデオロギー形成のための）道具であるが、いまや、新たな善きことがら、つまり市民的國家のために役立てられなければならない。ホッブズによれば、国内の平和は、大半が、人々に植え付けられる理念（観念）によって条件づけられている。だから、彼に従うと、支配的見解のもっとも重要な苗床としての大学は、学問的仕事を組織するに際して、國家目的に叶うように心掛けなければならない。大学は、それが中世には教会のために果たしたことを、いまや自然法によってまさに最善の統治形態として根拠づけられている新しい國民的権力國家のために、果たすべきである。ホッブズは、きつぱりと自分の意見を吐露している。⁽³⁹⁾「國家の安寧にそぐ

わない謬見が無知な臣民の心情の中に入っていくのは、一部には講壇を通じてであり、また一部にはあまり忙しくない仕事について読書する余暇を持つ人々の日々のおしゃべりを通じてである。こうした輩は、自分たちの意見を、公共の大学で若者たちに教えを垂れている教師連中から受け入れる。それゆえ、他面からすれば、神聖なる教えを普及させるには、大学からことを始めなければならない。國家論の眞実の、眞実として証明された基礎は、大学に置かれなければならない。大学で教えを受けた若い人たちは、その後、教えられることについて、多くの人々に、個人的にも公的にも、教えることが出来きよう。若者たちは、こうしたことを、自分たちが伝え、教えることが、眞実であると、自分たち自身で確信していればいるほど、それだけ積極的に、かつそれだけ成果をあげて為すことになる。」

こうした見解は、きわめて大胆かつ率直に表明されている。だが、公共的な教育施設においては倫理や宗教解釈に関して何が教えられるべきか、を内容的に検討する際に、ホッブズは、さらに大胆かつ率直になっている。ちょうどホッブズの時代には、彼が喧伝した國家の利害関心は、イングラントの

民衆の経済的にもっとも有望な社会層の利害関心に対応して
いたから、ホッブズ自身は、確信をもって「国家の保全こそ
が、人間に対するあらゆる義務づけの法的根拠である」と公
然と教えることを提案することが出来た。国家と社会との違
いはいまだ認識されていなかったから、へあらゆる道徳は、
契約に由来する市民的徳として、すでに自然法から演繹され
ていなかったかぎりでは、国家によって公布された法律と同
一のものである。」という命題に、信憑性をもたせることが
できたわけである。もしこうした歴史的条件がなかったなら
ば、ホッブズは、次の点（この点は、もちろんマキアウエッ
リには見逃されていたが）を、もはや見逃すことはあり得な
かったであろう。すなわち、それは、へ昔から使われてきた
諸々の理念的（イデオロギー的）権力手段は、それらが有効
に適用されるためには、それらの目的に関する（これは昔か
らこうした手段に付き纏ってきたものであるが）秘密に満ち
た暗さ（不可解さ）なしにはすまない」という点である。ホ
ッブズにとって、国家とは、市民たちの最大多数の最大幸福
を保障するものに等しい。国家がこの条件を充たさず、従っ
てその権力手段をきわめて性急に必要としている場合には、

国家権力と理念財（イデオロギー操作）との関連を公然と指
摘するホッブズの方法は、（その国家にとって）最悪の結果
を招き寄せることにならざるを得ないであろう。なにしろ、
ホッブズ自身は、公共的教師の成功の条件として、自分たち
が、自ら伝えたり教えたりしていることが真実であることを
確信していることを、要求しているのである。しかし、真実
を権力手段として使用することを可能にするのは、そのとき
の歴史的に固有な状況である。実際、こうした真実は、勃興
する社会層と盟約を結んでいるように思われる。だが、こう
した真実は、変わりやすく、不実なものである。それは、こ
の社会層が地歩を固めるにつれ、それによって承認を得るこ
とになる諸思想との関係を絶って、次第に自ら身を引いてし
まう。こうなれば、確信をもって告知された言葉は、その字
面は変わらなくても、フランス共和国の監獄の上に掲げられ
ている「自由、平等、友愛」という標語がそうであるように、
真実からは見放されているわけだ。

政治においては、ひとり権力を保持する者だけが、真実だ
けでことを済すわけにいかない。このことは、ホッブズにと
っても、はじめから確かなことであつた。「国家は、教会と

宗教とを自らに奉仕せしめなければならぬ」とホッブズが宣言するとき、彼が問題にしているのは、国家が幻想を利用し尽くすことである。認識は、もちろん彼にとって、自然や国家に関する教説の内容と同じである。「宗教は一つの掟であるべきであろうが、宗教をひとつの学問とする意図を、私は好まない。宗教は、あらゆる国で同じものでないとしても、やはりどんな国でも、論議によって否定し得ないものである。⁽⁴⁰⁾」国家は、国家の目的のためにもっとも有用な幻想を、宗教として宣言し、しかるべき祭儀を、法律として定め、イングランド・ハイチャーチ（高教会派）のやり方に準じて、国家から俸給を支給された一連の聖職者たちによって執り行なわせなければならない。聖職者たちが、かつて宗教を、彼ら自身のために、熟慮を凝らして案出し、しっかりと手放さなかつたように、いまや国家も、国家の目的のために、そうしなければならぬ。「見えざる諸力の恐怖は、捏造されたものにせよ、伝統によって伝えられたものにせよ、国家によって確立されていれば、宗教であり、そうでなければ、迷信である。⁽⁴¹⁾」だから、人間の本性の基本的な属性である恐怖は、宗教を通じて、国家に役立てられ、すなわち、とりわけ法律

や市民的良俗への服従のために、一般的に利用されるべきである、というわけである。「信仰にあつても、習俗にあつても、魂の生活に必要なことはすべて、（私は、このことを認めるが）聖書の中に可能なかぎり簡潔に記されている。子供らよ、あらゆることにおいて、汝等の両親に従い、汝等の主人に奉仕せよ！ 全ての人間をして、王であれ、王に遣わされた者たちであれ、より高き力に服せしめよ！ 神を全霊で愛し、汝等の隣人を汝等自身と同様に愛しなさい！ 聖書のこれらの言葉は、きわめてよく理解される。しかし、子供らも、大部分の人々も、何故そうすることが彼らの義務なのか、を理解していない。彼らは、国家の保全と彼ら自身の保全とが、彼らが義務を果たすことにかかっている、ということをつかっていない。⁽⁴²⁾」

ホッブズは、ヘキリストは、旧約聖書で約束されている救済者である」という教義を、浄福の充分条件と見做している。というのも、これが受け入れられるなら、人々は、命令に従うことが、永遠の浄福にいたる近道だと、考えることになるだろうからである。『ビヒモス』の最初の重要な対話の結末のところでは、次のように述べられている。⁽⁴³⁾「私の意見では、

若いときに大学で基本的な善き教義を吸収している聖職者や貴族たちは、人々を自発的に服従させるようにしなければなりません。大学そのものが：こうした仕方では改革されるまでは、そして聖職者たちが、自分たちは最高の市民的権力が彼らに与える権威以外の如何なる権威も持っていないことを自覚するまでは、われわれは、決して持続的な平和を持ってないでありましょう。」こうして、宗教、つまり「見えざる諸力への恐怖」は、社会（世の人々）を支配することに奉仕することになるわけである。

もちろん、初期の市民哲学者、ホッブズの考え方の中には、彼の歴史的位位置からして、社会的なイメージや理論（のイデオロギー機能）を固定化する傾向ばかりではなく、これと結び付けられて、それらを批判的に見抜いていく傾向もまた含まれている。

ホッブズ自身は、次のように記している。⁽⁴⁴⁾「ものを考えることは、もともと自由であるから、一介の私人でさえ、民衆の信仰が、奇跡を主張したり、奇跡に肩入れする人たち（聖職者）に如何なる利点をもたらすのか、を認識するようになるにつれ、奇跡と称されている行為を信じる自由も、あるい

は信じない自由も、心中にいつも持つことになり、こうして、そうした行為を、奇跡あるいは虚言のいずれと見做すべきか、推し量るようになるであろう。」さしあたりは奇跡信仰に囚われている単なる「私的な」思考は、支配的な諸理念（イデオロギー）に対して、公然と包括的な批判を有効に行なえるようになっていく。だから上述のホッブズの見解の中には、こうしたイデオロギーを破砕してゆく歴史の弁証法が含意されているわけである。

ホッブズがここで投げ掛けている基本的な問題は、上述したように、イデオロギーの問題である。ホッブズにおいては、実際にはかなり多くのことがらが含意されているこのイデオロギーという概念が、用語としては使われていないが、しかし意味からすれば、すでに使われている。もっとも、それは、ホッブズにあっては、一定の時期に一定の社会において支配的である信念、この社会的（意識）形態をしっかりと保持するのに適した信念という意味に単純化されている。ホッブズ、それにスピノーザやすべての啓蒙主義者たちの見解は、およそ次のように定式化することができる。へこれまでの歴史過程を構成するもっとも重要な要因の一つは、人間たちがイデ

オロギー的手段によって導かれ（支配され）てきたことであるが、われわれは、この点に注意して考察するときのみ、これまでの歴史過程を（概念的に）把握することができる。彼らによれば、中世末期に、イデオロギーによって社会的（意識）形態をすっかり保持させたのは、とりわけ貴族や聖職者たちであり、彼らの優位は、本質的にこれが持続的に存立することにかかっていた。イデオロギーに対して、理性が対置される。理性は、ホッブズにあっては、しばしば「正しい理性」と呼ばれているが、学問や自然法と同義であり、現実的洞察の上に基礎づけられたすべての命題の総称である。⁽⁴⁵⁾

従って、ホッブズや啓蒙主義にとって、理性は、経験に基づくか、あるいは推論を行なう論理的思考に基づくかして、いつでも増加させることの出来る一連の認識から構成されている。ところで、この一連の認識の構成要因そのものは、いったん発見されると、もはや揺るがされることなく、固定される。このようにして存在するのは、自然という端的に妥当する概念ばかりでなく、道徳性や万人の真実の利害関心という、時間的にも空間的にも一般的に妥当する概念である。一度正しいと認識された社会理念や国家理念に組み込まれてい

るすべてのカテゴリーは、永遠のものと考えられる。さらに、歴史は、本質的に見れば、人類が理性を完全に所有するにいたるまでの過程として現われる。理性が完全に所有されるなら、究極の状態として求められている最善の社会制度も、いともたやすく実現するであろう、というわけである。この究極の状態は、各人の利己的な活動を保障することを通じて公益（一般的福祉）を獲得する、という自然法の基本原則に従って規定され、この基本原則は、市民社会の本質を定式化している。だから、客観的に見れば、こうした理論は、歴史を、所有秩序や自由競争をとまなう市民社会という理想への進歩として捉えているわけである。この進歩の度合いは、思想家たち自身の諸理念（これらは、時代に条件づけられてはいるとしても、永遠のものと見做されている）によって計られる。こうした見解において、ホッブズと啓蒙主義との間には、ひとつの差異がある。ホッブズの素朴な想定によれば、理性は、いわばすでに発端において出来上がったものとして与えられており、特定の作為によって、とくに教会が作為的に混乱させることによってのみ、隠されてしまっていたのである。これに対して、ルソーを除く啓蒙主義者たちに従えば、（もち

ろん彼らにあって、支配者によって突き付けられた諸々の困難を克服して、という条件を付してであるが）理性は、社会的に組織された経験に基づいてのみ、獲得することができ。すなわち、ホッブズにあっては、認識は、すでに発端において、聖書の物語におけるようにあり、人間の罪によってのみ曇らされ、これによってその有効性を阻まれてゐるに過ぎない。これに対して、啓蒙主義にとって、発端においてイデオロギーが存在し、このイデオロギーは、歴史過程の経過においてはじめて排除することができる、ということは一つの自然法則である。

これらすべての見解に共通に見られるのは、理性は永遠に同じものであり、われわれは真実を、これは増加させ得るものであるにもかかわらず、やはり、いまここで決定的に（一度かぎりで）捉えることが出来る、という見方である。一方では、真実は、人間たちが近づいていくか、あるいはそこから遠ざかっていく対象である。ところが他方では、真実そのものは、歴史によって、つまり人間たちの時間に制約された運命によって触れられないものでありつづける。従つて、こうした理論は、それがイデオロギーとして否定した宗教が

そうしてきたのと同様に、絶対的かつ排他的な真実を与えることを、実は自らも約束しているわけである。この理論のこうした問題性は、ようやくヘーゲル哲学において明らかになる。こうした理論が確信するところによれば、こうした理論そのものが登場する時点において、真実は端的に自らのものとなつたわけである。

だから、近代哲学は、自然や社会に関する自らの教説を、究極的に妥当するものと見做す。近代哲学は、歴史をも白か黒かで特徴づける。これに対立する過去の諸時代のすべての信条（確信）に対しは、欺瞞か、せいぜい誤謬という述語が存在するに過ぎない。過去において理念が果たしたことは、良心のやましさか、あるいは悪しき理解力のなせる業である。たしかに、中世の多くの思想家たちの中に、古代のそれらの中にはそれ以上に、現代との一定の共通性が見出だされたりすることがあるし、中世における評価とは反対に、デモクリトスもしくはエピクロスといった人が、先駆者とか、偶然現われた天才などに見做され、特別に称賛されたりすることがある。しかし、こうした評価はまさしく、自己自身への信仰、時間的・空間的環境に対立して確実に所有される超時間的な

真実への信仰の揺るぎなさを、よりはっきりと暴露している。宗教のイデオロギー機能を批判する近代哲学の思考と批判された宗教的思考とに共通することであるが、両者は、自らには疎遠な人たちの見解をそれらの文脈から切り離し、それらを自らの意見と比較してから、それらを投げ捨たり、是認したりするが、それらの歴史的役割を（概念的に）把握することができない。信仰に凝り固まった人が、永遠の真実としての啓示に基づいて異端者を聖者から分けたように、市民的唯物論の哲学は、自らの「理性」に基づいて愚者や虚言者を賢者や殉教者から分ける。

過去の文化的な諸現象について判断するに際して、然りもしくは否と述べるだけに安んじてしまい、（概念的に）把握するかわりに、比較することだけで済ましてしまうような態度に対して、ヘーゲルは、次のように語った。「哲学史の全体は、死屍累々たる一つの戦場であり、…肉体的に死んだ過去の諸個人の王国であるばかりでなく、先行する体系を次々に屠り、葬り去った、精神的に過去の反駁された諸体系の王国であります。もちろん、この意味で、『我に従え！』ではなく、むしろ『汝自身に従え！』、すなわち、汝自身の確信

に忠実であれ！ 汝自身の意見にとどまれ！と申さねばなりませんまい。どうして、他人の意見に留まることがあるか？…しかしながら、かつての経験に照らしますと、むしろ、このような哲学に対して、使徒パウロが述べている聖書の別の言葉、『見よ、汝を運び去ろうとする者たちの足音が戸口に迫っている。』を使うことが出来ましょう。見よ、汝の哲学を反駁し、押し退けることになる哲学が、まもなくやって来るであろう。他のどんな哲学にもそうであったように。：哲学史の所業は冒険ではありません。世界史が単にロマンティックなものではないように。それは、独力で格闘し、志を果たせざれば果て、その活躍も跡かたなく消えてしまった彷徨らう騎士たちが偶々遭遇した事件や旅程の単なる集成ではありません。同様に、ここではある人が、あそこでは他の人が、何かを頭の中でそれをひねり出したわけでもありません⁽⁴⁶⁾。——「個人については、いずれにしても、誰もがその時代の子であります。哲学もまた、その時代の思想の中で捉えられるのです。いずれかの哲学がその現在の世界を跳び越える、と妄想することは、個人が自分の時代を跳び越える、つまりロードスを跳び越える、と妄想すること同様、愚かし

いこと⁽⁴⁷⁾です。」ヘーゲルに従えば、われわれは、歴史に登場する諸理念をそれらの時代の諸限定から(概念的に)把握するとき、すなわち、それらの諸理念を社会的生活のあらゆる領域との関係において見るとき、このときに、ようやくはじめて、それらの諸理念の意味を捉えることができる。「ある民族の宗教、その法律、その習俗、諸学問、芸術、権利関係の水準、その他の技能、物理的(生理的)欲求を充たす産業、その運命、境遇の全体、和戦の関係にある隣国、これらすべては緊密な関係にあります。：問題は、如何なる関係が現実に現前しているか、を限定すること⁽⁴⁸⁾です。」

こうした関係は、たしかに、ホッブズから啓蒙主義にいたるまで、くりかえし確認されてはいる(ヘーゲルはモンテスキューを想起している。)が、しかし表面的に捉えられていたに過ぎない。一民族のあらゆる生活表現が、互いに関係づけられ、一つの「民族精神」に組み入れられてはいるが、しかし、宗教的、形而上学的、道徳的な諸々のイメージの内容そのものを体系的に当該の社会構造から説明することは、企てられていない。ところで、これはまさしくイデオロギーの問題である。虚偽意識を虚偽意識として、現実の学問の水準

に照らして暴露することは、正しい。しかし、歴史認識にとつては、宗教的あるいは形而上学的な諸々のイメージを、これらをもはや学問の水準に合致させることができないかぎり、自然科学における誤った仮設をいずれかの研究者の誤謬として投げ捨てるのと同じような仕方、単なる誤謬として扱うのでは、やはり充分ではない。宗教を聖職者たちが主観的にでっち上げたものに還元してしまうことは、誤りである。何故ならば、例えば、ホッブズが、その場合、聖職者や貴族の動機として前提にしている諸属性、とりわけ営利欲は、市民社会を通じてはじめて展開されることになる精神的契機だからである。ホッブズは、たしかに、すでに、こうした精神的諸契機を眼前に見ていたし、これらについてとことん考え抜くことができた。しかし、これらは決して中世初期を特徴づけるものではなかった。

一つの時代を支配している諸々の重要なイメージには、幾人かの個人の悪しき意志などよりも、深い起源がある。これらのイメージそのものは、すでに、時代ごとに異なる人間の生活様式によってあらかじめ描き出されている社会構造の中に、産み付けられている。原始的な狩猟や漁労の民には、そ

の単純な生活過程を通じて、その物質的な生活様式ばかりでなく、それとともにその精神的地平もまた、一定の仕方であらかじめ指示されている。こうした原始的な発展段階を基礎にした生活形成は、諸個人の事実上の生活ばかりでなく、外部世界についての彼らの知識、彼らの世界像の内容と構成をもまた、ともに限定している。これと同じように、社会のより分化した（社会的分業のより進んだ）諸形態においても、人々の精神生活は、自分たちが帰属し、自分たちの活動を限定している社会的な身体（生活過程の中に、編み込まれている。实在（現実）は、ただ単なる物ではないし、意識は、啓蒙主義において言われている意味で、理解力を欠いた、忌まわしい息によって曇らされてはいるが、知識の獲得によって研げばピカピカになるような鏡ではない。現実の総体は、ここでは自然も社会も、この両者の関係も、変らないままではない、人類の生活過程に他ならない。だから、人々がそこで生活している時代についての知識を欠くならば、それぞれか、（原始的な人々のことはともかく）諸集団が社会的生産過程において属している特殊な位置（階級）についての知識を欠くならば、人々の精神状態の内容と在り方を理解する

ことはできない。原始的な狩猟や漁労の民の時代以来、生存を維持し存続させるために必要な生活諸機能は、もはや個人そのものにおいて一つにまとめられていることはなく、社会の内部の様々な集団に配分されている。だが、これとともに、すべての精神生活もまた、必然的に、自ずから分化し、自らのうちに諸々の対立を展開させてきた。従って、きわめて長期にわたり、しかも純粹に精神的な発展の特徴だけに限定されているような、芸術、哲学、学問についての統一的な理念史といったものは、主観的な作り物に過ぎない。

イデオロギーの問題は、すなわち、虚偽として認識された支配的イメージと社会状況との関係という問題は、近代の歴史哲学においては、ホップズと啓蒙主義者たちによってはじめて、提起された。けれども、彼らは、イデオロギーを、それが社会に依存している点において（概念的に）捉えるかわりに、個人の心理学に甘んじてしまった。だから、私益、巧妙さ、営利衝動、詐欺による利得、収益といった市民的世界の心理学的諸規定が、結局、中世的宗教の内容と目的として現われたわけである。けれども、中世的宗教の中には、認識とイデオロギーとが、かなり未分化のままに含まれている。

中世的宗教は、(これは、もちろん社会の総体の動態が考察されたときにのみ、明らかとなることであるが)むしろ、中世的な「理性」がとった姿である。しかし、かのスタティックな哲学は、本質的に、「理性」とイデオロギーとをもっぱら対置することに留まってしまい、両者をそれらの歴史的役割において(概念的に)把握することがなかった。このような歴史認識に目が向けられていたならば、自らの見解の永遠性に関して、批判的な自己意識が生じていたであろう。そうしていたら、彼らは、先行する諸時代の物質的かつ理念的発展が啓蒙主義の必然的な前提であることを認識していたに違いないし、啓蒙主義は、ヘーゲルの言葉に従うならば、⁽⁴⁹⁾「自己自身を越えて啓蒙されていた」であろう。さらには、カテゴリーの原理的な可変性、総じてカテゴリーの歴史的被制約性が、明らかとなり、中世と同じく自己自身を頑なに信仰していたこの(市民的)時代の固定的な理性概念は、自ずから解消されていたであろう。

精神的内容の歴史的被制約性についてのこうした教説が、歴史的な相対主義になってしまふことはない。ある教義(命題)が制約されていることとイデオロギーとは、同じことで

はない。われわれが正当にイデオロギーと呼ぶことが許されるものについて、その境界を定めるのは、いつも、われわれの認識の現在の水準である。⁽⁵⁰⁾ ホッブズや彼の後継者たちは、彼らの時代の学問を真剣に受けとめ、この学問とは相容れない教説を、社会的に有効にはたらく幻想として認識し始めていた。このことが、彼らの誤謬なのではない。彼らの誤謬は、彼らが自分たちの認識ストックの総量を永遠の理性として実体化して、この総量をもまた、社会的過程の総体の一契機として認識しなかった、という点にあった。この契機は、歴史の進行にもなつて、分析されるばかりでなく、実証されるが、事情によって変化を免れないものである。

厳密で良心的な思考への信頼と、認識の内容や構造の依存性(認識の存在被拘束性)についての知識とは、互いに排除しあうものではなく、必然的に一つになるものである。理性は自らの永遠性を確信し得ないこと、認識は、一定の時代に依じて、確保されるが、如何なる時代にも、あらゆる将来の出来事については、確保されないこと、それどころか、(認識の)時代的依存性という留保は、この依存性を確定する認識にさえ、当てはまること、こうした逆説は、こうした主張

の眞実性を帳消しにしない。むしろ、決して閉じられていない、という本物の認識の本質には、こうした逆説が含まれているのである。これこそが、恐らく、あらゆる弁証法的哲学のもっとも深い意義である。『エンチクロペディ』では、次のように述べられている。「ところで、徳のうちでも最悪の徳は、おそらく、有限的なものを、端的に固定的なもの、絶対的なものにする思惟活動の遠慮深さであり、これは、自らの根拠を自ら自身のうちに持たないものに留まり続ける、認識のもっとも不徹底な在り方である。…言及した遠慮深さは、眞実なるものに対して、こうした空虚なもの、有限的なものにしがみ付いており、それ故、それ自身空虚なものに他ならない。」⁽⁵¹⁾ヘーゲルは、別の箇所で、こう詳述する。弁証法は「この悟性的なるもの、区別されたものに、その本性が有限であること、それが産み出すものの自立性は誤った仮象であることを、ふたたび知らせ、統一状態につれ戻す。⁽⁵²⁾」この統一状態は、ヘーゲルにあつては、すでに完成されてしまつており、人間たちの閉じられることのない歴史の断章どころではない。ヘーゲル自身は、自らが手厳しく叩きのめした当の啓蒙主義の妄想に、自らを委ねている。ヘーゲルは、弁

証法を、過去にのみ適用し、これを、自らの立場のために、思惟の中で、閉じられたものと見做した。彼もまた、一つの歴史的瞬間を、自らの思惟の中で永遠のものとしてしまった。しかし、現実には、彼にとって、理念の自己呈示として現象するから、彼は、同時に、彼の哲学を以て、この哲学がその上にそびえたつ政治的土台、すなわち、革命前のプロイセン国家をも、言葉のもっとも固有の意味で、神聖化し、賛美せざるを得なかつた。現存するものに対するこうした恭順は、自身の思惟の誤てる「遠慮深さ」であつた。

原注

(28) 主として次の作品を参照した。: *Über den Bürger (1642), Leviathan oder über Inhalt, Form, und Macht des geistlichen und bürgerlichen States (1651), über den Menschen (1658); Behemoth oder das lange Parliament* は、一六四十年から王政復古にいたるまでのクロムウェル革命の成行に関する、対話形式で書かれた歴史論文であるが、きわめて興味深い著作である。この没後公刊された作品に対して、ホップズは、チャールズ二世との和解にもかかわらず、またクロムウェルや独立派に対する用心深く挿入された攻撃にもかかわらず、出版許可を得ることができなかった。というのは、彼と対立する聖職者たちの宮廷での影響力がますます強まっていた

からである。カトリックとプロテスタントの人たちは、まだ彼の生前に、彼の著作の一部を禁書とした。彼の没後三年を経て、オックスフォード大学は、あらゆる市民的権威は本来人民に由来する、という有害な教説に反対する旨、布告を発令した。(cf. Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart 1925, S. 65) こうして、『市民論』や『リヴァイアサン』と云ふた書物が、学生たちによって公然と焼かれた。スチュアート朝の古くさい政府は、まさに根本的には、イングラント市民層のあらゆる利害と対立していった。

- (69) Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, zweiter und dritter Teil, Lehre vom Menschen und vom Bürger, der philosophischen Bibliothek Band 158, Leipzig 1918? unten zitiert als *Grundzüge*.
- (30) *Grundzüge*, S. 175 f.
- (31) *Ibid.*, S. 91.
- (32) *Ibid.*, S. 213 f.
- (33) *Ibid.*, S. 221.
- (34) *Ibid.*
- (35) *Ibid.*, S. 222.
- (36) Zitiert bei Tönnies, *ibid.*, S. 179 (cf. Anm. 289)
- (37) Thomas Hobbes, *Behemoth oder das lange Parlament*, übersetzt von Julius Lips als Anhang zu seinem Buche *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der großen englischen Revolution*, 1927, S. 139 ff.; unten zitiert als *Behemoth*.

- (38) *Ibid.*, S. 138.
- (39) *Grundzüge*, S. 217.
- (40) *Behemoth*, S. 140.
- (41) *Ibid.*
- (42) *Ibid.*, 150. — ケーゲルもまた、この点で、'真実と国家の法律秩序とに対する尊敬の念を生み出す「正しい種類の」敬虔を見つづいた。(Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, herausgegeben von Georg Rasson, der Philosophischen Bibliothek Band 124, Leipzig 1921, Vorrede; unten zitiert als *Grundlinien*.)
- (43) *Behemoth*, S. 155.
- (44) Tönnies, S. 263.
- (45) インタリメント・インタリメントの啓蒙主義になつておは、"Vernunft" と云ふ概念が、正しい認識と人間が持つべきこの認識の全体とを示している。クリスチャン・ヴォルフ周辺のドイツの哲学者たちは、"Raison" という言葉を、精神的な能力の意味だけに受け取つた。このことが、カントにおつちやえ完全には除かれていた癒しがたぐい混世をまねく結果となつた。
- (46) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, erster Bd. (*Sämtl. Werke*, XIII, Berlin 1833, S. 29 ff.)
- (47) Hegel, *Grundlinien*, S. 15.
- (48) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, herausgegeben von Georg Lasson, Phil. Bibl. Band 171a, Leipzig 1920, S. 100, zitiert als *Philosophie*

d. Geschichte.

- (49) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von Georg Lasson, Phil. Bibl. Band 114, Leipzig 1911, S. 367.
- (50) 理論が歴史的に条件付けられていることの洞察は、理論がイデオロギー的であることの証明とは決して同じではない。この点については、むしろ、理論の社会的な機能についてのきわめて複雑な証明を必要としている。
- (51) Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, herausgegeben von Georg Lasson, Phil. Bibl. 33, Leipzig 1920, S. 336, zitiert als *Encyclopädie*.
- (52) *Ibid.*, S. 192.