

＜法的＝政治的＝実践＞における 主体性の基盤

—— ホッブズ・ロック・トミスムにおける意思 ——

宗 岡 嗣 郎

はじめに—本稿の課題と展望

I 個体的個人と社会的個人

II 個人主義と自由論

III 経験主義と人間の現実

IV 主体性の基盤—感覚・理性・意思

V 結語

はじめに

本稿の課題と展望

本稿は、人間の「主体性」という視角から、法的および政治的ディメンジョンでの「実践」を考察する。「主体性」と「実践」が本稿のテーマである。したがって、私たちは、個人の考察から始め、最初に、人間は、「個体的個人」と「社会的個人」という2つの存在態様で、しかも「個」と「類」という矛盾した「あり方」が統一された「個即類」という形態で¹、「私」や「君」として実存することを示そう（1, 2）。

人間に対する「個」と「類」という2つのイメージは、近代法思想や政治思想の基盤ともいえるべき個人主義や自由の考察において、2つの異質な論理に結実した（3, 4）。1つはトーマス・ホッブズの論理であり、彼は「個体的個人」に純化して人間を捉えるアトミズムから論理を組み立てた。

もう1つはジョン・ロックの論理であり、彼はアトミズムの人間観を拒否する。ホッブズは数理的に表現可能な近代自然科学の力学法則から人間をみつめたが、ロックは人間の社会的な存在態様の現実から目を離さない。ロックがみつめる世界は「社会（政治社会）」である。

ホッブズが依拠したアトミズムは、現代法学および現代政治学でも、なお1つのパラダイムである。ただ、多くの法学者や政治学者は、自己の論理がホッブズのアトミズムに依拠することを明示しない。リバタリアンはその典型であろう。彼らの多くは自らの思想の淵源をロックに求めるが、リバタリアニズムは、ホッブズのアトミズムを母胎とし、ロック思想の対極にある（5）。これは1例にすぎない。現代法学でも現代政治学でも、真正ホッピストの論理的帰結が、あたかもホッブズとは無関係であるかのように語られる。ホッブズとの連続性が意識されないことも多い。この現実にはホッブズ的アトミズム以上に危険である。

ホッブズのアトミズムは人間の現実を捉えていない。アトミズムの論理は、本稿でも示すように、論理的に人間の「主体性」や「能動性」を消失させる。ホッブズの論理は「人間疎外」に至る近代社会の病理現象を生みだした哲学的元凶である。そして、ホッブズの論理は、デカルトによって拓かれた科学的認識論を唯物論の側に徹底したものであるが、あきらかに近代認識論の典型であり、ブルジョア思想の底流になっている。もちろん、ロックの思想の底にも、ホッブズ同様の論理が流れている。しかし、ロックが人間の現実をみる視座は、アリストテレス以来の伝統的経験主義の上であり、ホッブズの視線とはかなり異なる。一般に、ホッブズとロックは共に経験主義の系譜に位置づけられるが、ホッブズに経験主義の実質はない。ホッブズは経験知の哲学への流入を拒否する（6）。

私たちは、「実践」の「主体性」という観点からホッブズ意思論を再考するが、それは科学信仰を核とした観念論である（7-10）。これに対して、ロックの意思論は、伝統的なスコラ学の意味論と近接しており、伝統的な経験主義の上に基礎づけられる。そこにはホッブズ的アトミズムを克服し

ようとする視点がある。ただ、経験に即して人間の現実を捉えようとするかぎり、デカルト以来の科学的認識論の枠組を逸脱し、サイエンスを超えた「形而上学 (*meta-physics*)」的色彩を帯びざるをえない (11-13)。ロックの思想には、バークレーやヒュームにつながる主観主義的な近代的観念論に純化しえない経験主義的伝統を継承し、ある種の混沌とした「深さ」がある。このことはトミスムとの比較からもわかるだろう (14)。

ここまでの本稿の考察範囲である。以下、実践とのかかわりで「意思」を考察して、「実存」という「実践の形態」に統一された「個体的個人」と「社会的個人」の2つの側面がどのように人間の「意思」を規定しているかをみよう。その中で、ホッブズとロックの異質性やロックとスコラ学の近接性、逆に、ホッブズとロックの連続性やロックとスコラ学の決定的な断絶性の一端を示す。「一端」と書くのは、ホッブズとロックの比較、両者とスコラ学の比較が本稿で完結的に示されるのではなく、続稿において、より詳細に検討し補足する所存だからである。意思からアプローチした本稿は知性からアプローチする続稿による補完を前提としている (15)。

I 個体的個人と社会的個人

1 出発点としての「私」

学問の唯一の方法論は「経験」への立脚である。私は、こう考えるので、後述するとおり「哲学」から「経験」を排除したホッブズとは反対に、経験主義の観点から人間の主体性を哲学的考察の対象とする。そこで、人間の「あり方」を経験的に考察しようとするれば、まず自分の存在態様を考察すべきだろう。ここで「自分」というのは、独自の精神的世界と独自の肉体をもって、今、ここに、個人として存在する「私」であり、「現存在」としての「私」である。要するに、今、この文章を書いている「私」である。「私」という「個人」を抜きにして、人間はどのように「ある」のかを考えることはできない。「私」や「君」として人称的に実存する個人こ

そ、あらゆる人間論の出発点である。ことに法的あるいは政治的な角度から人間をみる場合、法や政治が個人の生活と直結し、個人の具体的な行動を制約するだけに、「個人」が人間の「あり方」の根幹であり人間論の核心である。このことを瞬時も忘れてはならない。

しかし、「個人としての私」とは、一体どのような「私」だろうか。まず、他者とは完全に切り離された「個体的個人」として、「私」を考えることができるだろう。しかし、個体的個人としての「私」とは何かと自問すると、思考対象の範囲は意外に狭く、思考そのものも簡単に終わることに気づく。私の場合、たとえば「寒がりである」とか「記憶力が衰えた」とか、私の感覚器官や知的能力の特徴を書きだし、そこに、いくつかの身体能力の現状を書き加えれば、思考対象のリストはほぼ完成する。つまり、「個体的個人としての私」といっても、それは現実の生活世界を生きる「私」という存在者の1部である。したがって、個体的個人だけを考えても、「私」を考えたことにならない。ましてや「人間のあり方」を考えたことにはならないし、「社会のあり方」「国家のあり方」を法的かつ政治的に考察するための前提にもなりえない。

そうすれば、「個人としての私」を考えるとき、主要な考察対象となる「私」とは何だろうか。それは、生活世界の中で他者の動静を気にし、それを観察し彼らの会話を聴きながら対他的に思考し行動する「私」であり、周囲を気遣って他者とのかかわりにある「社会的個人」としての「私」である。具体的な生活者として、「私」は、圧倒的に社会的個人として生活世界を生きている。しかし、そこから、「私」の本質を社会的個人としての「私」だと位置づけてしまえば、「私」という実存の現実を捉え損なうだろう。

つまり、社会的個人としての「私」がどれほど重要であっても、その根底には、個体的個人としての「私」がある。たとえば、時に、私は他者から隔絶された「私」を感じる。この孤独感は、私が他者に理解されないときに生じる感情であって、私が他者との関係性において存在する社会的個

関する思考の前面にでるだけのことである。私たちが立つべき地平は「個性をもち社会性をもった個人」に対する経験的な観察である。

2 社会関係の中の個人

個性をもち社会性をもった個人として「私はある」。「個性」と「社会性」のどちらを捨象しても、その限りで「私」という人間の現実が抽象化され、現実的な人間の「あり方」を見誤る。そこで、まず、人間の個性の側面がどれほど強く社会性の側面に依存しているのかを明確にするために、現代リバタリアニズムの代表者にならって、「ロビンソン・クルーソーの物語」を例に考えよう（ロスバード33以下）。はたしてロビンソンは個別的な個体的存在者としてのみ「あった」のだろうか。

私の回答は「否」である。それは、ロビンソンが孤島でどのように「生きていた」のかをみればわかる。彼はナイフ1本、パイプ1個、煙草入れ1個だけで無人島に漂着した。そして、嵐がおさまり、難破船からさまざまな物資を運び出し、生きる基盤を整えた。さしあたっての食料品を入手し、帆布や衣類らの生活財、大工道具・釘・ジャッキ・手斧・砥石らの加工具、剣や猟銃やピストルといった武器、火薬や弾薬、さらに木材、細綱、麻紐、種などを手に入れた。これらのモノがなければ、彼自身の個体は維持できず、ロビンソンの孤島での生活はなかつただろう。彼の生活を支えたモノはすべて社会的生産物であり、彼の生活は、社会的生産物に依存し、社会システムの中で営まれた。

人間が「ある」ことは人間が「生きる」ことである。人間の「あり方」とは人間の「生き方（生活）」である。そして人間は1人では生きていけない。それは、出生の瞬間に、個体的個人のまま放置された新生児の事例が厳然と示す。人間は、家族（社会）の中に生まれ、そこで「生きる」ために、社会の側からの保護と介助が必要である。誰の人生も、この最初の援助がなければ、絶対にありえない。一般に、「自己保存」はホッブズ以降の近代自然権思想の核心だとされるが³、その基盤は他者（社会）からの援

助にある。個体的個人の保存は社会的個人の保存においてのみ可能である。つまり、自己保存は、伝統的倫理学を含めて、すべての倫理学の核心である。人間が「生きる」ことは、彼が社会の誰かに「援助される」ことであり、人間の「生活」は社会的個人の生活としてのみありうる。個体的個人の生活世界という現実はいない。私たちの経験はそのことを教えている。

ロビンソンはたしかに孤島にあった。それも24年間、1人で生きていた。物語ではそうになっている。しかし、彼の生活は社会的生産物に支えられ、その限りで、彼は社会関係の中で生きていた。ロビンソンは、孤島においても、社会関係を取り結ぶ社会的存在者であった。彼の生活は、正真正銘の社会的個人としての生活であり、たとえ孤島に1人でいたとしても、アリストテレスのいう「ゾーン・ポリティコン」である。ここでは、孤島におけるロビンソンは、私が個体的な存在者であるのと同じように個体的個人であったし、また、私が社会的な存在者であるのと同じように社会的個人であったことだけを確認すればよい。

II 個人主義と自由論

3 個人主義の系譜—個体的個人と社会的個人

人間は、社会の中に個体的個人として生まれ、社会的個人として現実の生活世界を生きる。それ以外の「生き方」をするものがあるとすれば、それは神か野獣であって（政治学8）、どちらにしても人間ではない。このことは、誰もがわかる事実であり、現実である。だから、古代から中世にかけて、人間は社会的存在者だというアリストテレス以来の人間観を誰も疑わなかった。近世になっても、たとえばアルトジウスは人間の本性を「共生するもの（symbiotic）」とみていたし、スアレスもフッカーも、基本的にアリストテレスの立場に拠る⁴。経験主義に立脚して、人間の生活を冷静に観察すれば、人間は「ゾーン・ポリティコン」以上でも以下でもありえ

ない。

ところが、17世紀の哲学者ホッブズは、人間の本性が完全に非社会的であることを提示して、各人が各人に対立し敵対する個体的個人の生活を「自然状態」（人間の「本性状態」）として描きだした（リヴァイアサン85）。政治哲学の対象としての人間は、完全な個体的個人が相互に連携することなく無機的に集合する存在者であり、論理的には、社会的側面を欠落させた個体的個人が生きる世界像であった。この「個体主義」ともいうべき人間観は⁵、アトミズムの極端な表明である。それもきわめてナイーブなアトミズムである。ホッブズの論理は、デカルトより直線的かつ粗雑であり、物体に妥当する力学法則がそのまま現実の人間にあてはまると信じている⁶。力学法則が絶対視され、法則に現実をあわそうとする転倒した観念論的信念こそ、ホッブズ政治哲学における最大の特質であり、その単純さがホッブズ思想に革命的な力強さを与えた。人間が物体性をもって実在する以上、物体の運動法則が人間の全現実を支配する唯一の法則である。ホッブズは躊躇なくそう断定する。この観念的な確信の上でのみ⁷、人間および国家を機械のアナロジーで体系的に叙述する近代アトミズムの政治哲学が拓かれた。

さて、ホッブズのアトミズムは近代個人主義の1つの源流となるが、『リヴァイアサン』の約40年後、ロックは『統治論』を公刊し、ホッブズの個体主義を全面的に否定し、社会的個人という生活世界の現実を視野に入れて、近代個人主義のもう1つの源流となった⁸。ホッブズとロックは、共に個人主義政治理論の基礎を与えたが、本性状態における人間の「あり方」を個体的個人とみるか社会的個人とみるかにより、両者に由来する個人主義はかなり異なる。端的に言えば、個体的個人の無機的集合の中に人間の生活世界はありうるかという点こそ、両者の決定的な分岐点であり、2つの個人主義の分岐点である。

ロックによれば、自然状態でも、自然法の支配する生活世界がある。自然状態は、自然法の範囲内において、各人が等しく「自分の行動を律し、

自分が適当と思うままに自分の所有物と身体を処理」できる自由な状態であった（統治論194以下）。ロックにとって、自然状態は、非社会的かつ敵対的なアトムとしての個体的個人の無機的集合ではなく、平穏な社会生活として、各人は各人の生活を営む。つまり、個人は、個体的個人であるとともに、社会的個人である。ロックはアリストテレス以来の伝統的人間観を継承する。

実際、ロックの思想は全般的に伝統的であり⁹、この点、ホブズとは異なる。レオ・シュトラウスのように、ロックをホッピストと位置づけるのは有力な考え方であり、その根拠もあるが¹⁰、社会論が対極的に異なること、両者が対極的な「社会」を認識していることは、両者の認識論が異なることの証拠である。ただし、ロックの思想といっても、『統治論』の論理は『知性論』の論理と整合していない¹¹。『知性論』だけを見ても、ある時には経験論的であり、ある時には合理論的である。また、ある時にはスコラ的であり、ある時にはホブズ的である。ロックの思想は混沌としている（Copleston 1963, 69 seq.）。

ただし、ロックはホブズ的アトミズムの人間（社会）論を認めず、個人を社会的個人のレベルでみようとする。この姿勢は一貫している。私たちはこの点をどう理解すればよいのだろうか。ロックは、人間が社会的な本性をもって、つまり普遍的な本質を内在させて「ある」ことを認めていたのだろうか。しかし、これでは完全にスコラの社会（人間）論そのものだから、大部分のロック学者はこの解釈を否定する。私もこれは無理だと思う。それでは、なぜ、ロックは個体的側面から人間をみるホブズの一貫した帰結を否定しえたのか。ホブズの明快な个体主義の論理と比較すれば、ロックの人間（社会）論には、認識論上の不明確さが残されている。この問題は、自由論をはじめとした種々の論点ともかかわるので、それらを概観したうえで、再度この論点に戻って考えよう。

4 現代自由論への影響—リバタリアニズムとリベラリズム

個人主義の問題は自由論の問題である。つまり、ホッブズとロックを源流とする2つの個人主義に対応して、2つの自由論がある。ホッブズの自由は「意思していることを行う能力」(EW.v.1, 409)であり、要するに「意のままに振舞う自由」である。ロックは、ホッブズと同じく意思に従うところに自由の核心を認めたが、同時に、「法の下での自由」を強調する。ここでは、第1にホッブズとロック自由論の相違点が、第2にロック自由論の一貫性の有無が問題になろう。

第1の問題は、両者の「自然状態」の内容的な相違が正確に反映する。ホッブズの自由は、行為に対する「無拘束性」であり、「意のままに振舞う」ことであった。これに対して、ロックは、ホッブズ的自然状態を認めず、「もし人が自分以外のすべての人の気まぐれに支配されるとしたら、だれが自由でありえようか」と反問し、自由が「他人から拘束や暴力を受けないこと」であれば、「そのような自由は法のないところには存在しえない」という(統治論226以下)。かりにホッブズのような自由論を絶対的自由論と呼べば、ロックは、ある場合には絶対的自由を認め、ある場合には認めない。

ホッブズの論理からみよう。ホッブズによれば、自然状態は個体的個人の単なる量的な無機的集合であり、それは無規範状態である。そして、無規範状態の世界であれば、人間を区別し等級に分ける基準がないので、人間は完全に平等である。そもそも、無規範状態で、平等(不平等)の概念は成り立たない。また、行為の正邪を示す客観的な基準がなく、人間は完全に自由である。ただ個体的個人の中に自然的衝動としてある「欲望」だけを基準とした「自由」が想定される(EW.v.2, 8 seq.)。ホッブズは個体的個人の内部で完結した完全な行動の自由を「自然権」と呼んだ。「自然の権利とは、各人がかれ自身の自然すなわち彼自身の生命を維持するために、かれの欲するままに自己の力を用いるという、各人のもつ自由である。したがって、かれの判断と理性において、そのためにもっとも適当な手段だ

と思われるあらゆることを行なう自由である」（リヴァイアサン87以下），と。人を傷つけ殺すことも，「自己保全」に必要であれば，それは自然権であった（リヴァイアサン204）。

他方，ロックは，自然法的な義務を知った自律的な個人を前提に，自由を考える。ロックによれば，神が「徳と公共の幸福（virtue and public happiness）」を分かちがたい連環に結びつけたので，社会の維持のために，徳の実践は必須の要請であった。『知性論』においてロックはいう。神は，思い上がった罪人の責任を問う力をもって，人間を秘かに見張っている（W.v.1,38），と。ロックの自然法は徳の実践へと人間を義務づけ拘束する倫理的な行為規範である（統治論197）。これは第2の問題への回答になるが，『知性論』でも『統治論』でも，自然法を行為規範とみるロックの立場は一貫している。ロックは，最初期の著作『自然法』以来，人間の行為を拘束し義務づける倫理（自然法）規範を前提に，自由を考えた。ロックは，この脈絡では，ホッブズの絶対的自由を認めない。

さて，以上のような2つの個人主義に対応する2つの自由論は，現代自由論におけるリバタリアニズムとリベラリズムに対応する。私見では，現代リバタリアニズムはホッブズの自由論に依拠するが，多くのリバタリアンは自らの思想的原点をロックに求める。たしかに，リバタリアニズムの土台は「自己所有権」の論理であり，ロックは自由と自己所有の関係について述べている。しかし，先にみた自然権の理解からわかるように，自己所有権はホッブズの帰結でもある（リヴァイアサン104参照）。そうであれば，リバタリアニズムの源流は，ロックなのかホッブズなのか問われよう。考察の素材として，マリー・ロスバードの権利論から，個人主義と自由主義にかかわる1側面をみよう。

ロスバードによれば，人間が何らかのモノをもつ権利の根拠はロックに由来する自己所有権である（ロスバード23以下）。そして，彼は，すべての人権は財産権だという。権利といえるものは，ただ「自分のものを自分の好きなようにする権利」だけである。つまり，権利と自由は表裏一体であり，

その実質は「財産権」である（同132以下）。人格権も財産権に還元される。自己所有権にもとづく財産権（すなわち財産に関する自由）から人格権（すなわち人格に関する自由）をみる。

たとえば、虚偽の事実を公然と摘示する名誉毀損は、常識的には、人格権の侵害であり、不法行為であり、場合によれば犯罪になる。当然、他人の社会的名誉を毀損する行為は、行動の自由の領域外にある。しかし、ロスバードによれば、このような行為も権利行為であり、自由に行なう権利がある。理由はこうである。名誉毀損行為をした者は、「自分の身体を所有しており、それゆえ彼の頭脳内にある知識を所有する財産権をもって」いる。したがって、その知識が真実であろうと虚偽であろうと、「その知識を印刷し配布する当然の権利を持っている」（同142以下）。同様に、恐喝もまた、権利行為である。XがYの秘密を知ってYを恐喝した場合、その秘密は、Xの頭脳にあるのだから、Xが所有する財産権の客体である。Yがそれを買取ることは不正ではない（同147以下）。自分が知っていることは自分の財産権として保護されるし、他人の知っていることは他人の財産権の内容だから、それを知りたければ買取る以外にない。私たちにある自由は、他人の財産権として保護される情報を買取る自由でしかない。こうして、普通に理解される「知る権利」は私たちの財産権の客体ではないので、その権利性は否定される。

5 リバタリアンの発想とロックの自由

リバタリアニズムの基盤は自己所有権である。リバタリアンはそう考える。私たちはロックの自己所有権の内容を確認すべきだろう。ロックはいう。世界は「神の贈り物」であり、すべての被造物は「すべての人々の共有物である」が、すべての人間は「自分自身の身体に対する所有権をもっている（この部分を私訳すれば「自分自身の人格において所有をもっている）」、と。だから、「彼の身体の労働とその手の働きは、まさしく彼のものであると行ってよい」。労働によって得たものは、自己の所有物として、他人の共有権

を排除する（統治論207以下）。ロックによれば、人間以外の諸物はもともと共有物であるが、「人間はく彼自身の主人であり、自分自身の身体とその行為または労働の所有者であることによってく自分自身のうちに所有の大きな基礎をもっていた（この部分も私訳すれば「人間は彼自身の主人であり、『彼自身の人格の所有者であり、その行動もしくは労働の所有者であることにより』彼自身の中に所有の大きな基礎をもっていた）」（統治論220）¹²。

「私」が「私」をもつ。これが「自己所有権」であれば、「私」は権利の「主体」とすると同時に権利の「客体」である。私は主体なのか客体なのか。この点を明確にするために、伝統的な「権利論」の構造を示しておこう（水波2005, 605, 875以下参照）。まず、権利の主体としての「私」は「人格（ペルソナ）」としての「私」である。「ペルソナ（persona）」以外の事物を「レス（res）」という。「私」の肉体は「レス」であり、思想内容や生命現象まで「レス」である。「ペルソナ」が「レス」を「もつ」こと、つまり「各人」が「各人のモノ」を「もつ」ことが権利の構造である。この伝統的な権利論からみれば、「レスとしての私」が「ペルソナとしての私」に「もたれている」（「帰属している」）という現実そのもの、つまり「固有のものとして（proper）もつこと（property）」が権利の内実である。ロックが伝統的権利論の構造を踏まえていたことは、先に引用した『統治論』の文章、とりわけ私訳として示したところからあきらかである¹³。

もう1点だけ伝統的な権利論に関して補足しておこう。ある者（ペルソナ）がある事物（レス）を「もつ（所有する）」ことが「権利」といえるためには、伝統的権利論は、レスとペルソナが「正しい帰属関係」にあることを要請する。この帰属の原理が自然法上の「正義」であり、自己所有権に限定すれば、人間は身体をもって実存し、それ以外の「あり方」はないので、帰属の「正しさ」は問題にならない。むしろ人間が身体を「もって」実在する「自己所有の事実」すなわち「実存」が正義概念の基礎になる¹⁴。ロックがいうとおり、自己所有権は「自分自身のうちに所有の大きな基礎」をもった権利の原型である。これに対して、自己の身体以外の「レス（モノ）」

を所有する場合、「各人に各人のモノを帰せ」という自然法上の正義を基準として、その帰属の「正しさ」が問われる。つまり、伝統的権利概念では、身体の自己所有という個体的個人の中で完結している根源的な事実と、この事実を前提としてありうる、對他者的な行動としての労働・生産・商品所有といった社会的個人の行為としての事実とは、異なった性格をもつ。後者の領域では、正義の自然法を基準として、帰属の「正しさ」がなければ、権利とはいえない。ロックは、たとえば人類の共有物である果実を収穫するとき、収穫（労働）した果実は「彼のモノ」になるが、腐るほどの果実を収穫することは「他人の分を盗んだ」ことになるという。これは帰属の「正しさ」を前提とした主張である。

ロックの所有権論は伝統的自然法論のもとで形成された権利概念とつながっている。たしかに、格別の説明もなく当然のように、ロックが「自己所有」を所有権の基礎とみなしたことは、ホッブズに始まる近代的な権利概念（自然法に先立つ自然権）に依拠するようにみえる。レオ・シュトラウスは、そう考えて、ロックもまた自然権を自然法に先行させたという（シュトラウス1953, 239）。しかし、ホッブズを継承するのであれば、自然権において、帰属の「正しさ」を問題にする必要はない。ところが、ロックは、収穫（労働・生産）行動に関して、自然法が義務的な行為規範として拘束的にはたらくことを認める（自然法140, 169など）。ロックのいう行動の自由は、無規範状態の中での個体的個人の自由ではなく、一定の秩序をもった社会関係の中にある社会的個人の自由であった。ロックの論理はホッブズ的な近代自然法論の論理とは異質である¹⁵。

私は、先に、ホッブズの絶対的自由につき、「ロックは、ある場合には絶対的自由を認め、ある場合には認めない」と述べた。その意味が、今、あきらかになる。ロックが「権利」や「自由」を語る時、ロックの論理は個体的個人の中に完結する行為（事実）と社会的個人の對他者的な行為（事実）を区別している。たとえば、ロックが自分の指の動きを例にして、指を動かそうと思って指を動かしたとき、意思に従って行動したのだから、

彼は自由だという（W.v.1, 248）。この部分だけに着目すれば、ホッブズと同様、ロックも「意のままに振舞う自由」を認めていた（Cf. *ibid.*, 252）。しかし、ロックは、「指の動き」のような個体的個人の中で完結した行動の自由を、社会的個人の對他者的な行動領域に敷衍し、自由な行動の権利（正しさ）を語ることはない。伝統的な権利論では、法（自然法）なしに権利（自然権）はなく、その行動（レス）が行為者の人格（ペルソナ）に「正しく帰属」しているか否かが問われなければならないからである。

他方、リバタリアンは、「自分が自分の身体をもつ」という個体的個人において完結した事実の権利の基盤を求め、それを社会的個人の領域に敷衍する。ペルソナとレスの帰属の「正しさ」を問うことなく、生活世界における権利と自由を考える。ロスバードのいう権利と自由は、もともと社会的（倫理的）な行為規範としての自然法にかかわらない自己所有の事実をもって「自然権」を基礎づけ、それを、社会的行為の領域に移して、社会的行為の自由を最大限に認め、「意のままに振る舞う」自由を導き出す。ロスバードの権利論を読み、それが自己所有権に由来する権利（自由）論だと知れば、おそらくロックは驚愕するだろう。そして、「思い上がった罪人」の責任を問うために、神は人間を秘かに見張っていると忠告するだろう。ロスバードのリバタリアニズムとロックの思想は、無縁であるだけでなく、権利の根底的な捉え方において正反対である。

ロックの権利論は、不明確な部分が残されているが、基本的に自然法を前提にした伝統的権利論の立場である。社会の存在を前提に、社会的個人に対する行為規範の側面から権利をみる。これは、ホッブズとの決定的な差であり、私がリバタリアンをロックではなく、ホッブズの徒だとする理由である¹⁶。リバタリアンは、個体的個人の無機的集合が生活世界を形成する社会（人間）観をホッブズと共有する。私見では、人間（社会）をみる経験主義的な視線の有無は、ホッピストとロックアンを区別する基準である。そこで、次に、人間を捉える視座として、ホッブズとロックの経験主義についてみておこう。

Ⅲ 経験主義と人間の現実

6 経験主義の立脚点—人間の現実をみる目

まず、一般論として、「経験主義」という言葉がきわめて無限定に使われている現実注目すべきである。これが問題を複雑にしている。比喩的にいえば、自然科学者の目も観察者の目も、共に経験主義者の視線だと考えられるが、科学者と観察者の視線はあきらかに異なる。第1に自然科学者の視野は観察者の視野よりはるかに広い。科学は、観察データを数量的に処理し数学的に表現することによって、個別的な観察事実を超える。第2に、数理的に表現できなければ、経験的な観測データも認めないので、科学者の視野は観察者よりもはるかに狭い。広狭どちらの場合も、観察を超えており、科学者であることは観察者であることと同じではない。

そして、この問題には、ノミナリズムが関連する。ホッブズとロックは近代自然科学の思想的前提になったノミナリズム的発想を共有する。ただし、ホッブズは明確にノミナリズムを表明するが、ロックの見解は微妙である。ホッブズの見解が「ラジカル・ノミナリズム」(Watkins 104)といえらるとしても (Con. Copleston 1963, 20), ロックには、ノミナリズムを推測させるに十分な叙述があるけれども (W.v.2, 166 seq.), ホッブズのように普遍は名辞だとまでは書かないので¹⁷, ロックがノミナリズムに依拠していたか否か、本当のところは不明である (反対に、ロックには、リアリストの立場を推測させるに十分な叙述もある¹⁸)。この種の曖昧さを残しながら¹⁹, ロックは、人間を個物としての個体的個人に還元しなかった。

その理由は、おそらくホッブズのアトミズムが人間に対する経験的な観察からあまりにも離れていたことによるだろう。ロックは、医学を修めた臨床医であり、真偽の基準を経験と観察に求めた (W.v.1, 81)。ロックの視線は常に現実の人間行為に向けられている (W.v.1, 35)。放置された新生児の例をみればわかるとおり、文字どおりの個体的個人からなる世界は放置された新生児の世界であり、人が人を再生産しえない世界である。ホッブ

ズは、自然状態を「孤独で、貧しく、陰悪で、残忍で、しかも短い」人生だと述べて悲惨さを強調するが、アトミズムの論理から引き出される帰結は、このレベルではなく、端的な「死の世界」である。どれほど悲惨な生活であっても、「生活」は社会的個人の生活であり、個体的個人の生活世界はありえない。冷厳な観察者であれば、人間の再生産すら不可能なものとなりうるホッブズ的自然状態は、現実的にも論理的にも、ありえない状態だと考えるだろう²⁰。

もう1つの例として、言葉を取りあげよう。ホッブズは、いかにもノミナリストらしく言葉を重視し、言葉をもった人間という動物を獅子や熊や狼といった動物とは別格の存在者とみる（リヴァイアサン23以下）。これは、ホッブズでさえ、「人格」という一種の品格（尊厳性といってもよい）が人間だけにあること、機械論（アトミズム）の論理を超えた「何か」が人間にあることを直観的に認めていたことを暗示する。この「何か」こそ「知性」であり、知性が直知する「社会」である。言葉があることは、人間が交流していることであり、社会が「ある」ことの直接的証拠である²¹。アリストテレスが書き残し（政治学7）、ロックが指摘するとおり（自然法159, 統治論240, W.v.2, 161 seq.）、言語による人と人との交流は、人間が社会的存在者であることを端的に示す。ロックによれば、神は人間を社会的創造物として設計したのであり、社会的結合の偉大な装置こそ「言葉」である（W.v.2, 158）。言葉は社会生活の必要条件であり、言語そのものが人間社会の形態である²²。

したがって、もし自然状態が前社会的な個体的個人からなる世界であれば、人間は、なぜ沈黙の世界にいなかったのか、なぜ言葉をもっていたのか。こう問われたとき、ホッブズはどう答えるだろうか。ここには、あらかじめ、自らが必要とするファクターを自然状態の中に組み込んでおくという、ホッブズ的な近代自然法モデルの欺瞞がある。これに対して、あきらかに、ロックは言葉の社会性を意識していた²³。人間が言葉をもちながら、アトムとして存在するというホッブズ的自然状態は、ロックにとって、

観察者（経験主義者）の受忍限度を超えた観念的な空論であつたらう。

実際、ホッブズの『リヴァイアサン』は、存在を質料的な物体に限定して成立した近代自然科学の力学（因果）法則を人間にあてはめ、そこから、法と国家の機械論的な構造法則を導き出し、それを絶対的な基準とした観念的仮説の展開であつた。周知のとおり、導入部分（Of Man）は時計のような自動機械を人間に見立て説明し、そこから逆転して、人間を機械のアナロジーでみる。この逆転は、経験的に検証されていない観念的な論理操作だが、ホッブズはこの可逆性を自明の前提にする。こうして、機械を支配する力学的法則が人間に適用され、感覚から推論に至る理性作用のみならず、情念についても意思の作用を機械（因果）論のパラダイムから解きあかす。この人間論は人間に対する経験的な観察から帰納されたものではない。ホッブズは哲学の論理として帰納を認めない。哲学の論理は基本的に演繹的推論だという。ここから、アリストテレスの目的論的な自然学が否定されるが、演繹論の「大前提」の正しさが帰納的にのみ実証されることを忘れており、アリストテレス批判は言葉の真の意味での「批判」になっていない。ほぼ完全に無視されたのが実相である。スコラ批判も、多くは、完全な誤解に基づく論難である²⁴。ホッブズにあるのは因果論のみを真とする観念的機械論者の「信念」だけである。

私たちは、プトレマイオスの天動説から地動説への転換を典型的な歴史的事実として、アリストテレス自然学から近代科学へのパラダイム転換をみる。ガリレイはその啓蒙史観的な象徴であつた。ホッブズは、ガリレイらとの交流から「サイエンスとしての哲学」を構想し、因果性を唯一の原理に据えて、計算的理性（ratio）の推論によって、人間および人工人間たる国家の細部にいたるまで、すべてを機械論的に説明する。サイエンスが哲学だという前提からは当然の帰結である。しかし、ここでは、人間の機械論的側面だけが哲学の領域に含まれる。ホッブズの哲学は総体的な「人間の問題」を対象としえない。それゆえ、厳密には、人間が経験的に創りだした「国家」もホッブズ哲学の対象たりえないはずである。サイエンス

は、視覚や聴覚のメカニズムを解明し、血液や筋骨の生成を明示しえても、「人間とは何か」について何の発言資格もない。それは、サイエンスではなく、哲学に固有の問題であり、それゆえ哲学はサイエンスの領域外の知的領域を含む (Maritain 1953, 6 seq.)。しかし、ホッブズは、サイエンスが哲学の「1部である」ことに気づかない。反対に、帰納を完全に排除しえない自然哲学よりも、むしろ政治哲学の方が真の哲学的領域だと考える²⁵。だから、彼の前提の下では「あたりまえ」の帰結として²⁶、人間は「生まれながらの社会的存在者 (a creature born fit for society)」だとするアリストテレスの人間観を「完全な虚偽」だと断定できた (EW.v.2, 3)。

私たちはこの断定にみられるホッブズの幼稚さを軽視すべきでない。17世紀の素朴な科学観に基づくホッブズの断定のどこにも、現実の人間を捉える契機はなく、「経験主義」といえる実質はない²⁷。ホッブズを経験主義者とみることは、おそらくホッブズ哲学の科学主義的色彩に影響された評価である。それが古典力学の最後の時代に確定した評価であること、また、その後の正統マルクス主義 (レーニン主義) の影響が最近まであり、唯物論の側面が好感されたのかもしれない。科学と科学主義が正確に区別されなかったことなども、ホッブズを経験主義者とみる方向に貢献した要因であろう。

7 個体主義と意思主義—ホッブズの意思論

わが国の社会論や国家論では、レーニン主義の影響が強く、『リヴァイアサン』は「もっとも戦闘的で純粋な、民主主義の古典」とまで賞賛された²⁸。その1つの根拠は、ホッブズが国家を、個体的個人の「契約 (合意)」の産物としたことにある。合意はデモクラシーの根幹だから、『リヴァイアサン』が民主的国家論の古典になるのかもしれない。しかし、法と国家を「合意」にのみ基礎づける「意思主義」の観点からは、合意がすべての国家行為をオーソライズする。すでに述べたように、ホッブズの自由は「意のままに振る舞う」ことであるが、ホッブズは主権者に「意のままに

振る舞う」自由を与えた（リヴァイアサン175以下）。この点、公平にみて、『リヴァイアサン』は「いかに悪しき政府をも自然状態よりよし」（藤原1985, 304）とする主張にすぎない。私は、意思主義にもとづいて主権の絶対性を演繹することにホッブズの真の目的があり、そのために『リヴァイアサン』が執筆されたといつて過言ではないと思う。『リヴァイアサン』は、主権者の絶対的意思の確立を「目的」として組み立てられた観念の所産であり、経験主義に立脚するものでも、民主主義を基礎づけるものでもない。

ホッブズの意思主義は、『リヴァイアサン』の構成からみれば、本性的に非社会的な個体的個人という人間の自然状態から導かれた必然的帰結のように組み立てられている²⁹。人間の本性がアトムであれば、実在する社会を理論化するために、社会契約という意思の合致にその成立根拠を求める以外にない。これに対して、人間が伝統的な意味での「ゾーン・ポリティコン」であれば、人間が社会とともに存在するのは当然だから、社会および社会規範（国家および実定法規）の基盤を意思にのみ求めることはできない。スコラの政治哲学のように、意思の合致を重視しつつも、人間の意思から独立し、統治者の意思をも拘束する「自然法」の存在を無視できなくなる。ホッブズはこれを避け、すべてを人間の「意思」に収斂させて、国家の絶対的権力を導きだし、そのもとで平和（安全）を実現するために、伝統的な意味での「自然法」の存在を否定した。自然状態を無規範状態とすれば、そしてそれによってのみ、伝統的な自然法論の影響を完全に断ち切れる。こうしてホッブズは個体的個人の無機的な集合を本性状態（自然状態）としたのである³⁰。

ホッブズの意図が「平和」のための政治哲学にあったことに疑問はない（EW.v.1, 8）。その最終的な処方箋が『リヴァイアサン』であるが（福田325以下）、ホッブズは、主権の絶対性を導くために、その不可欠な前提として主権を意思の産物とし（Oakeshott 60 seq.）、この意味での意思主義が成り立つ論理的な前提として、人間がアトムとしてある自然状態論を創出した。そう考えられるし、ホッブズの科学（幾何学）趣味からみて、そう考える方

が自然である。このことは、ホッブズの意味論をみれば、よくわかる。ホッブズによれば、人間の運動は生理的運動と意思的運動に分かれ、意思は行為の実行あるいは回避に直結した「情念の総和」である。しかも、人間は個体的個人だから、行動を束縛するものは嫌悪しかなく、行動を導くものは欲求しかない。ホッブズによれば、嫌悪を避け欲求を満たすため、「計算的理性」が「意欲、嫌悪、希望および恐怖の総計」を演算する。この過程が「熟慮」と呼ばれ、外的刺激と内的反応の総計である熟慮の最後の部分が「意思」である（EW.v.4, 68）。意思とは「熟慮における最後の欲求」である（リヴァイアサン37以下）。

ホッブズの意味論は、13世紀後半からノミナリズムとともに強くなったスコラの「意思主義（voluntarism）」と連続しているが、その内容はかなり異なる³¹。スコラ学でも、ホッブズと同じく、意思は欲求（情念）を基盤とする。熟慮の後に意思があるのも同じである。しかし、スコラ学では、意思は常に理性との関連にあった。他方、ホッブズでは、理性は、欲求と嫌悪を両極端とする情念の総和を演算し考量する機械であり、情念にはたらしかけてコントロールすることはない。意思は情念の総和であり、理性は情念を認識し、情念を演算するだけである。理性は情念の「計算機」である。こうして、情念は身体的感覚に規定されるので、意思は外的刺激を受ける感覚の受動的本質に支配される。そして、意思が全面的に感覚に還元されれば、人間精神から能動的な側面は消失する。ここにスコラとの断絶がある。また、意思は行動に直結するので、外的刺激に応える感覚の受動性は人間行動も規定する。ホッブズでは、人間を機械とみるが、自らを原因とし自らを動かす機械がないように、人間にも、自らを動かす主体性が認められる余地はない。

たしかに、感覚がなければ、理性は機能しないし、意思もない。理性や意思は、どちらも、感覚器官が外部の刺激を受けて機能する。これは絶対的な事実であり、アリストテレス（形而上学・上21以下）もトマスも、それを否定しない。経験主義に立つ以上、これは認識論上の「原理」である³²。

ただし、理性は、感覚を受けいれながら、感覚に支配されるわけではない。意思も、感覚に規定された情念を基盤とし、情念に拘束されても、情念に支配されるわけではない。私たちの経験によれば、人間には、感覚に支配された受動的な側面もあるが、自らが自らを動かす能動的な側面もある。ホッブズの意思論はこの能動的側面を消失させ、伝統的な自由の概念を決定的に変質させた。それは経験的な人間の現実から遠く離れている³³。

すべての思索は経験に基づく。そして、経験は、人間があきらかに能動的な主体性をもつことを教える。だから、人間の知識や知見が感覚に規定された受動性を示すとしても、「知性」は、本性的に受動的な「理性 (ratio)」の機能だけではなく、何らかの「能動的な力」をもつと考えなければ、人間の知的な精神生活の現実を説明しえない³⁴。ロックの意思論は、素朴な科学主義が絶対視された時代に、この「能動的な力」を基礎づけようとする試みであった (W.v.1, 235 seq.)。以下、感覚と理性の関係から、ホッブズが人間の能動的側面を排除する論理をみた上で、ロックの意思論に移り、さらに伝統的存在論 (トミスム) の意思論をみて、各々の意思論を比較しよう。その中で、個体的個人と社会的個人という実存の2側面を捉える認識構造論的な差異があきらかになるだろう。

IV 主体性の基盤—感覚・理性・意思

8 感覚の世界と理性の世界

もし人間の知性認識が受動的な理性のはたらきに尽きるのであれば、感覚的認識が個体的相違に応じて千差万別するように、知性認識も千差万別して、普遍的な認識は成り立たない。しかし、私たちの生活には、ゆるやかな認識の普遍性がある。これは、何らかの形で、私たちの認識が統合されていることを示す。この「普遍性」は、物体に内在する普遍性ではなく、認識の普遍性である。ノミナリズムが否定した「普遍」は個物に内在する普遍であって、個物認識の普遍性ではない³⁵。およそ、この普遍性まで否

定すれば、一切のコミュニケーションは成り立たず、サイエンスを含むあらゆる学問も成り立たない (Cf.Copleston 1962, 138 seq.)。当然、ホッブズでさえ、これを認めていた (リヴァイアサン25)。このことを前提に、意思形成のメカニズムを確認するために、ホッブズにおける感覚と理性の関係を整理しておこう。

ホッブズの認識構造論は、ホッブズがサイエンスとしての哲学を志向して以降、大きな変化はない³⁶。認識は、感覚が外的事物の運動に反応して、精神 (mind) の中に「映像 (fancy)」を生み出すことから始まる。ホッブズはこれを「構想力 (imagination)」と呼ぶ³⁷。映像 (ファンシー) や構想力 (イマジネーション) は「衰えゆく感覚」であり「記憶」である (EW.v.1, 396)。この記憶の集積が「経験」である。そして、ファンシーやイメージに「符号 (marks)」や「しるし (signs)」が与えられ一定の抽象を経て、さらに「名称」が与えられて抽象化が一層すすみ、理性の対象となり、思考を生み出し、哲学が獲得される (EW.v.1, 13-16)。

つまり、「心のなかで構想 (イメージ) されたものごとの論理的帰結にかんする計算を名称の論理的帰結にかんする計算に転化する」ことで、「1つの特殊な事例においてみいだされた帰結は普遍的法則として記録され回想され」る (リヴァイアサン26)。ホッブズのいう名称の「計算 (computation)」は「推論 (ratiocination)」のことだから、計算的理性 (ratio) は、言葉 (logos) を前提にし、名称を対象とする (リヴァイアサン28, 31以下)。理性は、名称が与えられた後、抽象的な概念レベルではたらく。ホッブズの認識構造論は、感覚器官が受ける映像 (ファンシー, イメージ) のレベルから理性 (推論) のレベルまで直線的に繋がっている。つまり、感覚的なファンシーは、そのまま理性が推論 (計算) する対象である。これがホッブズの出発点である。

しかし、ホッブズが名称を理性の対象にするとき、論理的に詰めておかなければならない曖昧な点がある。ホッブズのいう「名称」は抽象操作を経た「像」であり、伝統的な認識論 (型的認識) を継承している。ここまで

何の問題もない。また、ホッブズは言葉を推論におかれた概念だというので (EW.v.4, 28), すでに名称をもった概念が「計算的理性 (ratio)」の対象となり、サイエンスの対象となる (Ibid., 21)。これも了解しうる。しかし、先にみたとおり、ホッブズの出発点では、あきらかにファンシーは感覚的像として捉えられていた。そうであるとすれば、ホッブズのいう「ファンシー」は、感覚的像 (名称のない個別的像) なのか、知性的像 (名称のある類型的像) なのか。ホッブズでは、感覚的世界と理性的世界の限界点がきわめて不明確である。

具体的に考察するために、「芝生に座った1匹の白い犬」をみよう。視覚はそれを捉えて、1葉の写真のように、大腦にその情景 (相似像) を再現する。この相似像が「ファンシー」であり、脳に再現された像は疑問の余地なく感覚的「像」であり、名称はない。ファンシーに名称が与えられて「概念」になるのだから (EW.v.1, 17), ファンシーに名称はなく、ファンシーは前理性的なレベルにある。したがって、この「映像 (ファンシー)」がどれほど記憶に蓄積されても、1部の動物が人の顔を記憶するのと同様、それは個別的な「刺激」に対する個別的な「反応」である。それは、物理的な効果であり、理性的な判断ではない。視覚が捉える感覚像は、「芝生」の緑色の変化に富んだ彩り、それとは別にある「白い犬」の白色の変化に富んだ彩り、要するに様々な光の波長に応じて脳内にあらわれる視覚反応 (色彩) の微妙な相違の連続である。この感覚像の蓄積から、「芝生」とは別の「1つ」のまとまりをもった「存在者」として、そこに「犬」が「ある」という理性的認識を形成することはない³⁸。

もう1つ、同じことだが、聴覚たとえば雷鳴を考えよう。誰もが、これまで、何度も脳に伝わった雷鳴を経験している。しかし、その雷鳴の1つとして、同じ周波数の音 (雷鳴) はない。したがって、外的聴覚のレベルでは、どれほど多くの雷鳴を経験しても、その1つ1つが別の音 (周波数) であって、個別に経験する個別的感覚と正確に対応する (Cf. Copleston 1962, 389 seq.)。これらを1つの「もの (雷鳴)」と捉えるためには、個別の

経験を抽象しなければならないが、外的感覚の世界に抽象はありえない。視覚も聴覚も、外的感覚（五感）は刺激に対する反応であり、刺激と反応が個別的な対応関係であるかぎり、論理的に、外的感覚器官に抽象作用はない。物理現象としては、個別的な刺激（原因）があり、それに対する個別的な反応（結果）がある。因果の世界に尽きる。そして、因果と抽象が異なるように、感覚の世界と理性の世界は、各々が成り立つディメンジョンを異にする。

9 伝統的な認識構造論との比較

したがって、五感のレベルでは、各々の感覚器官が捉える相似像（ファンシー）が脳に再現されても、五感を原因とするかぎり、それは個別の相似像である。このレベルでは、「雷鳴である」とか「犬である」とか「芝生である」という判断は成り立たないし、そもそも「雷鳴」とか「犬」とか「芝生」といった認識（抽象）が成り立たない。五感の世界には、名称がないから（これはホッブズの出発点である）、抽象も、推論も、判断もありえない。だから、スコラを継承して、ホッブズが正しくいうように（EW.v.1.56）、感覚は間違わない（感覚の不可謬性）。

ところで、ホッブズは無邪気に「われわれの思考を記録する言葉の効用のうち、計数ほどその効用の顕著なものはない」と述べる（リヴァイアサン26）。そのとおりである。しかし、少なくとも五感の世界において、感覚像から「1」や「芝生と犬」のような「と」を引き出して「2」と抽象しえないし、「ある（存在）」という根本概念を引き出すこともできない。絶対に不可能なことである。したがって、ホッブズが理性的推論（ratiocination）を計算に喩えて、推論（計算）を巧みに説明するとき（EW.v.1, 3）、彼の説明が成り立つディメンジョンは、五感の捉える感覚の世界ではなく、抽象を伴う理性（概念）の世界である。ところが、ホッブズには、感覚から理性に移行する理性認識の始原的なメカニズムを説明する部分がない。

私たちが「芝生に座った1匹の白い犬」をみるとき（視覚）、感覚器官が

外的刺激を受けとめて、その対象の「相似像（ホッブズの「ファンシー」）」を脳の中に再現することまでは正しい。これは、スコラの伝統的認識論でも、認められた構造である。この最初の感覚的受容がなければ、およそ一切の知性認識はない。私たちの「計算的理性」が機能するためには、この感覚的な「相似像」の存在が最初の前提である。それが経験主義の原則である。しかし、この「相似像」だけでは、理性（ratio）は機能しえない。感覚器官が捉えるものは外的刺激だけであり、その外的刺激に対する「相似像（ファンシー）」に、名称が与えられていないからである。ホッブズがいうように、理性は、言葉を前提にし、名称を対象にする。名称がなければ計算の仕様がなない。したがって、「名称」は理性の産物であり（Oakshott 24）、「名称」の与えられるときが理性認識の始点であり、そのメカニズムが認識論上の核心となる。

さて、「芝生」や「犬」といった名称は、どの芝生も、どの犬も包含する。「この芝生」や「あの芝生」、「この犬」や「あの犬」といった個別を超えた抽象（概念）がある。スコラ学では、これを“speies”と呼び、「種」あるいは「形象」と訳される。このディメンジョンで、はじめて、個別的な「刺激－反応」のレベルが超えられる。そして、スコラでは、感覚のレベルにおいて、一定の「種」のレベルを認める。外的刺激との対応関係にある外的感覚の世界（このレベルで「種」はありえない）を超えたところで、内的感覚器官の1つである「共通感覚（センスス・コムニス）」が個別的感覚を抽象し、「ファンタスマ」という感覚的な「抽象像」つまり「感覚的形象（sensible species）」を創りだす。そして、次に、「能動知性（active intellect）」が感覚的形象に含まれた「事物の本質」を抽出して「知的形象（intelligible species）」を創り、この「知的形象」が受動知性（ホッブズのいう「計算的理性」）の対象となる。ここから、推論し判断する「計算的理性」が機能し、理性（ratio）の自由なはたらきに応じて、自由な理性認識（各個人の計算的理性の演算）が始まる。これがスコラの認識構造論である。大雑把にホッブズと対照すれば、「知的形象」がホッブズの「言葉（名称・概念）」に

相応する。芝生に座った犬を「犬」と捉えた（名称が与えられた）ところから、理性的推論が始まる。この「事物の本質」を捉える始原的なはたらきをする知性がスコラの「能動知性」である³⁹。スコラでは、共通感覚と能動知性によって、始原的な抽象がおこなわれる。ホッブズ的にいえば、「名称の始原的付与」がおこなわれる。

ホッブズによれば、名称は「概念の記号 (signs of our conception)」であり、「事物そのもの」に対する記号ではない⁴⁰。名づけられるのは、事物ではなく、「事物のファンタスマ」だとホッブズはいう (EW.v.1, 17)。ホッブズでも、伝統的なスコラ認識論と同様、理性的認識の始点に「ファンタスマ」という概念があらわれる。問題はホッブズの理解する「ファンタスマ」の内容である。ホッブズは、感覚を外部の客体からの刺激によって生じる感覚器官内の反応（運動）とした上で、この外的感覚そのもの（ファンシー）を「ファンタスマ」と同視する (EW.v.1, 391)。

この同視は誤解なのか否か。これはホッブズ認識論の重要なポイントになるだろう。まず、ホッブズは、スコラ学でいう「ファンタスマ」を「ファンシー（イメージ）」と英訳した上で⁴¹、そこに、重要な内容的変更を加える。スコラ学のいう「ファンタスマ」は、すでにみたとおり共通感覚の抽象作用を受けているが、それでも基本的に感覚のレベル（個別の世界）にあり（水波2005, 192）、能動知性による「知的形象」が形成されなければ、受動理性 (ratio) の対象にはならない。これに対し、ホッブズの「ファンシー（ファンタスマ）」は、計算的理性の対象だと位置づけられているので、ファンシーには、感覚のレベル以上の意味が与えられている。つまり、ホッブズのいう「ファンシー」は、私たちの外部にある光の波長の相違を受けて（外的刺激）、私たちの脳の中で色彩的に再現（内的反応）される感覚的相似像のレベルを超え、すでに理性的「像（型）」のレベルにある。スコラ学の「知的形象」の實質をもったものとされている。

つまりホッブズは「ファンシー」に2つの意味を与えている。1つは、感覚的「相似像」として、名称が与えられる前の「感覚の世界」に位置づ

けられる。もう1つは、すでに名称が与えられた概念的な「理性の世界」に位置づけられる⁴²。つまり、ホッブズは、すでに理性のレベルにあり、理性が機能する対象である「知的形象」を「ファンシー (ファンタスマ)」と呼ぶことによって、あたかも感覚のレベルから連続的に理性 (計算的理性) が機能するかのように認識のメカニズムを説明することができた。ホッブズは、共通感覚と能動知性の機能を除去して、それゆえ感覚的世界と理性的世界の結節点について語ることなく、感覚から理性へと直線的に繋がる認識論を構成したのである。

しかし、その結果、「理性的認識の始点 (starting-point of reasoned enquiry)」において、感覚像に対する「始原的抽象」のメカニズム (ホッブズ的にいえば、「始原的名称付与」のメカニズム) が決定的に不明確なものとなった⁴³。この点は伝統的認識論の構造と対照的である。スコラでは、ホッブズと異なり、なぜ種 (species) 的な「形象」が成り立ちうるのかという理性認識の始点から目を逸らさなかった。ただ、スコラの認識論は、共通感覚や能動理性を認める「形而上学」においてのみ成立可能である。この点、共通感覚や能動知性がサイエンスの対象となりえない以上、ホッブズの論理では、「事物の本質」は名称でしかなく (ノミナリズム)、それを捉える共通感覚や能動知性の根源的な抽象作用は認められない。サイエンスの視角からみれば、人間の行動は、個体的個人が刺激を外的感覚器官で受容して形成 (反応) する個体的個人の個別的行動に尽きている。こうみれば、ホッブズの「个体主義」は、外的感覚 (五感) と計算的理性 (ratio) だけで組み立てられ、共通感覚と能動知性のはたらきを否定する認識 (デカルトの科学的認識) 構造論から導かれた必然的な帰結だと了解しうる。

10 ホッブズ認識論の問題点

能動知性と共通感覚の否定は、サイエンスとしての哲学からみれば、当然のことである。しかし、ファンタスマに対してはたらく能動知性の始原的な抽象作用が否定されれば、ディメンジョンを異にする感覚と理性の世

界が媒介されないままであり⁴⁴、本来であれば、ホッブズの計算的理性は機能しえないはずである。そこで、ホッブズは、出発点において「名称が与えられる」対象（つまり名称のない感覚的像）であったはずのファンタスマを「すでに名称が与えられた」対象（つまり名称のある理性的像）であるファンシーと呼び換えることによって、計算的理性の対象とした。しかし、計算的理性の対象であれば、当然、名称が与えられていなければならないが、最初の名称の付与（始原的名称の付与）は、一体、どこで、どのようにしておこなわれたのだろうか。常に饒舌なホッブズがこの点を明確にしていない。むしろ隠蔽しているといつてよい。

ホッブズは、理性的認識の始点である「始原的抽象」のメカニズムをあきらかに隠蔽しており、ホッブズ自身がそのことを意識していた。だから、ホッブズは、彼の論理からみれば「かなり唐突」に、「心の会話 (mental discourse)」という伝統的認識論の「内面語 (mental language)」に似た概念をもちだす⁴⁵。ただし、ファンタスマと同様、ここでも、意味はまったく異なる。スコラの「内面語」は現実の言葉に置き換えられる前に「各人の心の中で直知されている言葉」(水波2005, 13) のことであり、能動知性による「知的形象」に対応する。これに対して、ホッブズのいう「心の会話」はどこまでも計算的理性 (ratio) の対象である。私が、遠くにみえる「もの」をみて、それが何かわからなくても、私たちが「物体」と呼ぶアイデアを心にもち、近づくにつれて「生物」という新しいアイデアを心にもち、さらに近づき姿を捉えて「理性的なもの」というアイデアを心にもって、これらのアイデアが加算 (推論) されて「理性的な・生・物体」という1つのアイデア、つまり「人」と認識する (EW.v.1, 4 seq)。ホッブズは、これを「言葉のない (without words)」思考の接続というが、この思考には、あきらかに抽象（「1対多対応」）が含まれている。つまり「言葉」による業である。感覚のレベルでは、感覚が刺激に対応する反応であるかぎり、遠くにみえた「もの」も、近くに移動している「もの」も、傍らまで接近した「もの」も、各々が1つの「もの」であり、別の「もの」である。つまり、ホッ

ブズのいう「心の会話」は、あきらかに「言葉」による計算的理性のディメンジョンにあって、感覚の世界との媒体になりうるものではない (Con. Oakshott 31 seq.)。

スコラの「内面語」は、能動知性のはたらきに対応するがゆえに、「言葉になおせない」ものであり、サイエンスが基準であれば、サイエンスでは説明しえないもの、「神秘的 (mystical)」なものである (Maritain 1953, 23)。そうであるとすれば、本来、ホッブズには使用しえない概念である。しかし、ホッブズの論理では、始原的抽象を説明することができないので、「言葉のない (without words)」思考というスコラ概念によって「感覚の世界」と「理性の世界」を繋ごうとしたのであろう。これは、やはり、「隠蔽」というべきものである。ホッブズは、この隠蔽によって、感覚から直線的に繋がった人間精神の機械論的構造を提示し、この構造を前提として、人間という存在者から、外的 (物体的・感覚的) 世界と内的 (精神的・理性的) 世界の区別を取り払い、自発性や主体性といった実存の根本原理を人間論から消去し、すでにみたように (7)、感覚つまり欲求に動かされる物質的な意思論 (「最後の欲求」) を導きだした。ホッブズは、個物に対応した感覚的アトミズムの論理を精神的な世界に敷衍し、精神的諸現象を物体運動とみなしたが、これは、始原的抽象という理性機能の前提を隠蔽することによって導かれた。

11 ロックの論理—社会的個人および自然法の認識

感覚と理性の関連でホッブズの「意思主義」が成り立つ論理構造をみた。それは、感覚と理性を連続 (一体) 的に捉えること、すなわち刺激に対する感覚の本質的な受動性と感覚に規定された「計算的理性 (ratio)」の受動性を基礎とし、理性を感覚に従属させて、感覚に規定された意思に理性を解消する論理である。ホッブズでは、「理性は情念に対しては無力」であり、理性が「情念に奉仕する」とき、「理性は全能」になるという指摘 (シュトラウス1953, 215) は、情念が感覚に規定されていることを思えば、的

を射ている。理性が背後に退く意思論の構造がホッブズのアトミズム（人間機械論）を支える。したがって、「アトミズム」を克服しようとするれば、「実践」の主体性と能動性を意思論の中に取り戻す以外にない。そのために、ホッブズの論理構造から脱落した理性の能動的な要因を回復して、理性作用としての主体的な自己決定が明確になるように、理性と意思の正確な関係の復元が課題となる。感覚と情念の背後に隠れた理性の復元である。ロックは、あきらかにこの方向に沿って、理性と意思の関係を考察する。まず前提的な認識論上の問題からみよう。

周知のとおり、ロックの認識論は、生得観念を否定し、一切の観念は経験に由来することの確認からはじまる。ロックのいう「観念 (idea)」は、思考対象である「事物の像 (the pictures of things)」であり (W.v.1, 82 seq., v.2, 114 seq.)、それは、イデアを「像」と捉えるヨーロッパ思想の伝統に沿っている。思考の対象は、事物ではなく、事物の感覚から精神に与えられる「観念」つまり「像 (型)」である (ホッブズの「名称」も同じ構造である)。また、「知覚」「認識」とは、精神の中に「観念をもつ」ことだから (W.v.1, 86)、思考とは、観念を推論し (reasoning) 判断する (judging) 精神の機能であり (W.v.1, 229)、まさしくホッブズの「計算的理性 (ratio)」のことである。つまり、ロック認識論における生得観念の否定とは、人がいかなる「像」をも生得的に「もつ」のではないという確認である (W.v.1, 82 seq.)。これが有名な「タブラ・ラサ」説であり⁴⁶、すべての認識は、感覚器官による外的刺激の受容から始まるとロックはいう (自然法151)。

もっとも「タブラ・ラサ」説はロックのオリジナルではない。それは、ロックが『統治論』で引用するリチャード・フッカーが明記しており⁴⁷、フッカーが依拠したトマス・アキナス知性論の根幹であった (Pasnau, 302 seq.)。トマスは、その著作のどこでも、生得観念を認めなかった (Copleston 1962, 339 seq., 392)。一切の知識が感覚に由来することは、アリストテレスからトマスに至るヨーロッパの経験主義的伝統であり、その後のトマス主義の伝統でもある⁴⁸。フランス語圏で20世紀のネオ＝トミズムを代表した

1人ジャック・マリタンも知性の中に感覚に由来しないものはないことを強調する (Maritain 1953, 9)。

ロックは、生得観念を否定するので、たとえば「法の観念」もまた、生得的なものではない。「法の観念」は経験的観念であり、「自然法」も同様である。自然法は経験によって知られる。ロックによれば、自然法は私たちの「自然の能力 (natural faculties)」を適切に用いることによって経験的に知られる。生得の法を肯定し、自然の法を否定することは、どちらも真理を見捨てることに等しい (W.v.1, 46)。ロックは (自然法の内容については別論として)、自然法の存在、自然法の経験的認識について、基本的にはトマスと同じ伝統的な経験主義に立脚している。時に、伝統的自然法論を指して、「『自然法』は生まれながらにして心の中に消しがたく刻印されている」(藤原1985, 248) とか、トマスは生得観念から自然法を導出したと指摘されるが (前掲書168)、いずれも完全な誤解であり、トマスの思想とは無縁の臆見である。

ロックは、アリストテレス・トマスの伝統的な経験主義から、すべての観念の起源は経験だという。ただし、ロックが「経験」というとき、単に外的な可感的客体に関する感覚的経験に限定されない。精神の内的作用に関する観察⁴⁹、それは「内省 (reflection)」と呼ばれるが、それも経験だという (W.v.1, 82)。たとえばヨハネス・メスナーのいう「経験主義」と同様、「経験」を狭義の感覚的経験に限定せず、いわば「内的経験」を認めるわけで (Messner 1954, 2ff.)、ロックの「経験主義」理解のポイントになる。ロックが、物体に限定された原子論的な近代自然科学者の目ではなく、広義の経験主義に立った観察者の目で、人間と社会をみていることはすでに述べたが、これは内的経験を認めることと無関係ではない。

社会論のレベルに限定して考えよう。まず、ロックが個体的個人として人間をみるのは、それが感覚的経験から得られる観念である以上、当然のことだろう。人間は、誰にとっても、はじめは個体的個人の観念としてあらわれる。次に、内的経験 (内省) から社会的個人の観念が生まれ、生

活世界を生きる人間をみる視野が開かれる。「感覚」と共に「内省」は観念の源泉であり、この2つの性質の異なる経験から精神に与えられた「観念（単純観念）」は、反復的に結合され、拡大され、関係づけられ、抽象されて、「一般観念」を形成する（W.v.1, 153 seq.）。とりわけ内省のはたらきによって（Ibid., 236 seq.）、感覚が捉える個物を超え、「外部的な事物」から得られない観念が形成される（Ibid., 83）。こうして、社会的個人が知覚され、その集合体が1つの観念（集合観念）となって、たとえば「軍隊」や「都市」といった社会の観念が生まれる（W.v.2, 35）。

内省は、感覚が捉えた個体的個人の観念とは別に、抽象的な人間の観念を精神に与え、人間（manではなくmen）には「自然的傾向性（natural tendencies）」があるという観念を生みだす（Ibid., 36）。ロックは、この傾向性の観念が生得的観念でないと述べながら、人間は善（幸福）に「傾く（incline to）」という。ロックが幸福への「傾き（inclination）」の観念を認めたことは、ロックがスコラ学で形成された「伝統的自然法」の核心的部分を洞見的に承認していたことを示すのかも知れない。本稿では、自然法論の検討はできないので、トマスが人間の自然的傾向性を自然法の認識根拠としていたこと（Kretzmann-Stump, 222 seq.）、人間は自然法を「傾き」において捉えること（Maritain 1953, 16 seq., 26 seq.）だけを記しておく。

12 ロックの意思論

ロックによれば、人間の「傾き」を捉えるのは「内省」である。そして、すべての人間が「内省」という観念の源泉をもち、それは、「感覚器官のごときもの（very like senses）」であり、スコラ用語である「内的感覚器官（internal sense）」と呼ぶことも可能だという（W.v.1, 83）。ロックが感覚器官の「ごときもの」と書く理由は、「内省」が感覚器官と似た機能をもつことによる。内省は「精神に観念を与える」⁵⁰。つまり、「内省」は、精神作用そのものではなく、精神が作用するための材料（観念）を精神に手渡す。すでに触れたが、“ratio”という言葉で表される「理性」は「知的形象」

(ホップズでは「名称」、ロックでは「観念」)を受けて機能する。スコラでは、「ラチオ」としての理性に「知的形象」を与えるのが「能動知性」であったが(9)、ロックの「内省」はこれと似た機能をもつ。また、内省は、トマスが人間の脳の中にあると考えた「内的感覚器官(特に「共通感覚」)」に似ている⁵¹。なぜロックは「感覚器官のごときもの」としての「内的感覚器官」を想定しなければならなかったのか。ロックは、それが「外的客体と無関係だから」(Ibid.)と消極的な理由を述べるだけだが、これはロック認識論の全体を理解するための重要な点である。意思論にかかわる限度で、もう少し具体的にみよう。

意思の内容についてロックはいう(W.v.1, 239 seq.)。意思は、「特定の場合に、精神がある観念の思考を命じたり、思考の抑制を命じたり、あるいは身体の部分の運動よりも静止を選択したり、静止よりも運動を選択する力」である。意思は、知性ととともに、人間精神の2つの能力であり、同時に、これが自由の基準ともなることはすでに述べた。「人間は、自己の精神の選択または指示にしたがって、思考したりしなかったり、運動をしたりしなかったりする力をもつかぎり、自由である」と。

私たちはこの力の観念を内的経験(ロックの内省)から得るが、ここでの「精神の指示」が「理性の指示」を含むことはあきらかである。他方、ロックは、意思決定の要因が欲求(情念)にあるという。これも当然の指摘であろう。そして、欲求を動かすものは幸福であり、それは快であり善でもあるが、むしろ善の欠如(absent good)に由来する不安(uneasiness)が決定的だという。不安こそ、意思を規定する欲求と呼ぶべきものであり、「これが、連続的に意思を決定し、行おうとする行動へと私たちを向かわせる」(W.v.1, 254)。ただし、ここから、意思が欲求に従属すると誤解してはならない。ロックは、意思と欲求とは別物であり、時に対立するという(W.v.1, 253)。

ホップズと同様、意思が快と同視された善に基礎づけられているが、ホップズとの決定的な相違点は、欲求(不安=情念)に対して理性の積極的な関

与を認めるところにある。ロックによれば、精神は「欲求の実行や充足を一時中断させる力」をもち、精神が自由に欲求の対象を考慮し、それをあらゆる面で検証するところに精神に固有のはたらきがあることを認める（W.v.1, 267）。精神が「性急すぎる欲求に同調することを自制し、情念を緩和し抑制して、私たちの知性が自由に判断し、偏らない理性が理性的に判断して、そこに、真の幸福に向けられた行動の正しい指示がある」（W.v.1, 272），と。

ロックは、欲求を充足させる行為の選択、すなわち「意思のはたらき」に関して、理性が情念に対して能動的に機能する余地を認める。ロックは、行動を開始し抑制する力が自己の中にあるとき、自由があるというが、この力には、理性のはたらきも含まれる。時に意思と欲求は対立するが、それは、理性が欲求に指示を与えて、欲求に対立する意思が形成されることによる（W.v.1, 253）。ロックは、理性が欲求（情念）に対して指示し、欲求を統御することを認め、ホッブズが消失させた能動的な自発性や主体性を取り戻そうとした。この論理は機械論とはいえない。自らが自らを動かす機械はありえない以上、ロックがホッブズのような単純な機械論を超えていたことは疑いない⁵²。そして、この能動的な知性のはたらきの観念は、「内省」という「感覚器官のごときもの」によって精神に与えられる。

13 ロック意思論の問題点

ホッブズとロックの意思論を比較すれば、ロックの意思論の方が経験的に捉えられた人間の現実に即している。内的経験（「内省」のはたらき）は、人間が能動的な主体性をもつことを私たちに教えており、私たちは日々そのことを実感している。ロックは、ホッブズとは異なり、この内的経験事実を無視しない。だから、意思の形成において、理性の能動的な役割を認める。ただ、おそらく内省のはたらきを想定するのだろうが⁵³、理性作用が始まる点における感覚的像から知性的像への根源的な変換プロセスは、ホッブズと同じく、ロックにおいても不明である。

もっとも、ロックは、これについて何も述べていないわけではない。ロックによれば (W.v.1, 119 seq.), 私たちの精神の中に知性の対象である「観念を創りだす力」が物体の「性質」である。これには、1次性質と2次性質があり、たとえば「数」などは1次性質に属す。問題は、この物体の性質が「どのようにして、私たちの中に、観念を創りだすのか」であるが、ロックは「刺激 (impulse)」だけが唯一の方法だと述べるにとどまる。この「刺激」は、ロックが「身体のどこかで作られた運動」だと書くように、感覚的刺激を指すが (W.v.1, 97), 感覚的刺激が創りだす像は、あくまでも感覚的な像 (脳に模写された「相似像」) であり、理性的な像ではない。そして、このような模写像がどれほど多く記憶に蓄積されても、感覚的な像が知性的な像に変わることはなく、「数」のような「概念」は生まれない。そのことはすでに述べた。

ロックの「ファンシー」や「アイデア」もまた、ホッブズの「ファンシー」や「イメージ」と同様、それが感覚的像なのか知性的像なのかという点、すなわち知性認識の成り立つ限界点を明確にしないまま使われている。ロックが意識的にそうしていることは、『知性論』の冒頭におけるロックの叙述から推測しうる。ロックはいう。私が使用する「観念 (アイデア)」という用語には、「感覚的形象 (phantasm)」や「形象・種・本質 (species)」や「概念 (notion)」その他「精神が思考に用いるものは何であれ」含まれる (W.v.1, 6), と。ロック認識論の中核である「観念」には、感覚的要素と知性的要素が同居しており、それ自体が混沌としている。

このことは、内省から得る観念に目をやれば、より増幅される。内省は、ロックの定義を厳密に適用すれば、精神の作用である「理性のはたらき」を捉えることだから、内省と理性は異なる精神の機能である。しかし、ほとんどの文脈で、両者は同じ意味で使われる。また、「知性 (understanding)」と「理性 (reason)」を用語的に区別しながら、実際には、この両者も同じ意味である。さらに、理性的認識の始点にふれた核心的な部分では、ロックの記述は、主語が知性か意思かを明示せず、また内省を含むか否かも明

確にせず、そのすべてを含む「精神 (mind)」という言葉の主語として多用する（上記12を再読していただきたい）。正確な記述に欠けることは、ジョン・マッキーが指摘するように、ロック認識論における不明確さの原因だろう⁵⁴。ロックはしばしば「口をつむぐ」といわれる（シュトラウス1953, 221）。たしかに、観念の根源的な生成過程について、精神は「(感覚的) イデア」にせよ「(知性的) イデア」にせよ、それを受容するのに都合よく作られている (be fitted to receive) と述べるだけであり (Ibid., 93), これはロックの沈黙を象徴する。認識論の核心が、感覚と理性の区別すらなく、「都合よく作られている」で片付けられる。ロックでも理性認識の起源は明確でない。

それでも、ロックは、理性が情念を指導することを認めた。理性は感覚に対して無力ではない。ロックの意思論は、ホッブズとは異なり、機械論に由来する疎外回避の可能性をもつ。ロックによれば、人間は「真の幸福」を追求するので、何が「真の幸福」なのか、理性の「判断」を予定する (W.v.1, 270 seq.)。ここまでは確認できるし、意思論としては、それで充分である。ただ、理性が情念を指導するメカニズムが明確にされていないところに、根源的な疑問は残る。しかし、今は、この点をペンディングにしたまま、もう1つの比較の機軸として、伝統的存在論（トミスム）の意思論を瞥見しよう。

14 トミスムにおける意思

私はロック意思論の構造を積極的に評価する。ロックは、欲求を抑制する機能を理性に認めて、ホッブズの機械論的な意思論の克服を目指した。しかし、ロックは、なぜ感覚に対して受動的な理性が欲求（感覚）に対して能動的に機能しうるのかを明確にしていない。他方、既述のとおり、スコラ学では、「情念」にはたらきかけ、情念を指導する知性の能動的側面を認め、知性的な認識の始点を明確にして、意思論を展開した。この能動的側面は、アリストテレスが残した簡潔な指摘を受けて⁵⁵、スコラ学の中

で「能動知性」として位置づけられ⁵⁶、人間の知的な認識作用の始点となる知性のあり方を指す⁵⁷。すでに何度か述べたとおり、能動知性は、ファンタスマ（ファンシー）から理性（ラチオ）が機能するためのデータである「知的形象」を抽象して創りだし、それを「受動理性（ラチオ）」に与える。ホッブズやロックの理性は「受動理性」のことである。このように、スコラ学では、感覚に対して受動的な理性（ラチオ）のみならず、感覚に対して能動的な理性（能動知性）が認められた。この能動知性が欲求（情念）を教導する。ここでは、意思を、理性（能動知性）に教導された欲求（the rational appetite）とするトミスムの哲学的意思論について⁵⁸、わが国の法哲学でアリストテレス＝トマス主義を代表した水波朗の意思論を中心に概観しよう。

水波によれば（水波2005, 200以下）、情念（欲望）は「広く何であれ他のものの何かを受け容れる」のであり、およそ「何かを『却ける』」ことはない。情念（passion）は徹底的に受動的（passive）である（Pasnau 238）。この受動性は、情念が身体的な感覚的側面の受動性に規定されていることによる（Ibid., 241 seq.）。したがって、あらゆる人間の実践（行動）には、身体性を通じて情念がはたらくので、人間行動は基本的に受動的な性格をもつ。ただし、この受動的な存在者（行動）は、外的刺激に対する機械的反応の側面に限定して捉えられた存在者（行動）であり、当然、それは主体的なものではない。

しかし、と水波は続けるが（同204以下）、人間行動は情念に規定され尽くしていない。人間には（ホッブズすら認めるように）知的能力がある。水波によれば、この知的能力のゆえに、人間は「自らの実践の主人」となる。人間は能動的な実践主体となり、自らの行動への責任主体となる。日常の経験は私たちにそのことを教える。しかし、完全に非物質的な知性そのものは行動に直接的に作用しないから（Maritain 1953, 16）、知性は「実践の主人」とはいえない。また、上述のとおり、情念も完全に受動的だから、「実践の主人」たりえない。こうして、デカルトのように、精神と物体の2実体

の結合として人間をみれば（心身二元論）、この分裂の架橋は不可能であり、実践の主体を見失って機械論に傾斜せざるをえない。しかし、トマス主義の伝統では、人間は心身一体的な1実体である（Pasnau 25 seq., 73 seq.）。そして、純粹に非物体的な知性が肉体（物体）の形相となって人間を実在させる心身一元的な人間把捉を前提に（Maritain 1953, 57）、知性に滲透され指導された欲望（情念）が、知性でも情念でもない第3の能力、すなわち「意思」という能力としてあらわれる。意思が「自らの行為の主人」だという指摘はこういう意味である⁵⁹。

それでは、一体どのようにして、知性は情念に滲透し情念を教導するのか。これは「能動知性」の機能を問うことである。能動知性は感覺的形象を知性的形象に変換し、それを受動知性（ホップズの「計算的理性」）に与える。つまり、受動知性（ラチオ）は、能動知性がファンタスマから取り出す知的形象を受けてはたらく⁶⁰。この知的形象は、感覺が捉えた「像」の本質をあらわし、水波によれば（同173以下, 182以下）、それは「洞見」され「直知」される。能動知性は、洞見的な「直知」であり、アリストテレスの「ヌース」と同じはたらきをする（倫理学・上220以下）。つまり、デカルト以降の近代的な認識構造論のように「認識主体」と「認識客体」に分裂した「主客二元論」ではなく、主客分裂の手前で成り立つ「洞見知」による認識であり、人間が自らの存在に親和して「知る」、そういう「知り方」である（水波1987, 139以下参照）。「判断」つまり「ラチオのはたらき」を介さない「知り方」である（だから感覺と同じく不可謬である）。これは、水波が好んで使った「本性適合的認識」であり、トミスムのみならず、ハイデガーらの20世紀の存在論に共通するファクターである⁶¹。トミスムは、感覺に対し受動的な理性（受動知性）の始原に、感覺に対し能動的にかかわり、感覺的形象（ファンタスマ）から事物の「本質」を抽出する知性（能動知性）の存在を示して、理性認識の始点を明確にして、知性に指導された情念である「意思」に能動的な主体性を認めた⁶²。

もっとも、「洞見」や「直知」という知り方によって、事物の「知的形

象」を捉え事物の「本質」を捉えても、それが洞見であり直知である以上、それは言葉によって対象化的に記述しうる概念的認識ではないので、受動理性 (ratio) が常に正しい結論をだすとは限らない。理性 (ratio) のはたらきは自由であり、「真の幸福」を求めて「犯罪」のような自己喪失に至ることも多々ある⁶³。意思形成には、能動知性のみならず、受動理性がかかわるので、人間には、善を欲しつつも悪へと決断し意思形成する側面がある (水波2005, 209)。ロックもこのことを詳細に論じるが (W.v.1, 272 seq.)、すでにトマスは、悪への意思決定の自由があることを認めていた⁶⁴。トマスによれば、神を否定する自由、神に反逆する自由をも、神は人間に与えた。トマスの目は人間の経験的な現実を見据えている⁶⁵。

この洞見知 (能動知性) が事物や実践の本質を捉える。そして、この知性のはたらいておればこそ、多くの人間は、たとえば人を傷つけるような行為にでるとき、「悪を避けよ」という実践知 (良心) の声を聞く (これも生得観念ではない)。そして、多くの人間はそれに従うが、時に受動理性 (ラチオ) は、誤ってそれを正当化し、犯罪行為を選択する。理性 (ラチオ) は「判断する理性」だから、常に誤る可能性がある (メスナー99以下)。これは『罪と罰』のテーマであった。ドストエフスキーが描きだしたように、犯罪は、行為に対する判断と選択の可謬性を伴う受動理性の産物である。ラスコールニコフが種々の「理屈」を付けて自己の行動を正当化しようとしたかを想起しよう。犯罪は「判断する理性 (ラチオ)」の産物である。

こうして、トミスムでは、能動知性という知性のはたらきを認め、その教導により「善い」行為を選択することもあり、それに従わずに「悪い」行為を選択することもある「実践」の現実を冷静にみる (メスナー151以下)。人間は、経験的事実として、そのように意思を形成し、行為を選択する根源的な自由と可謬性をもつ。つまり、私たちの意思は、行為の「善」と「悪」を両極とする行動選択の範囲の中で、揺れ動く。より強く洞見知の告知にしたがって、事物および実践の本質を捉え、欲求を制御して「悪」を避けることもあれば、より強く感覚的な欲求にしたがって、洞見知の告

知を無視して「悪」を選択することもある。前者の「より知性的な意思」と後者の「より感覚的な意思」が両極にあり⁶⁶，その中に私たちの現実的な意思が形成されて，現実的な実践がある⁶⁷。

V 結 語

15 「形而上学」としての「個人」の復権

ロックは意思形成における理性の指示を認め，その具体的内容を「真の幸福に向けられた行動の正しい指示」（W.v.1, 272）だと指摘し，理性のもとでの行動選択の自由を認めた。この指摘は，人間の能動的な主体性を含意する点で，完全に常識的かつ説得的である。これは，アリストテレスとも（倫理学・上219）トミスムとも，多く一致する。ロックがいうように，「真の幸福」は，すべての実践が目指すものである。そして，能動知性が「真の幸福」を洞見すればこそ，はじめて具体的な行動（実践）を情念に教示しうる。正しい行動の選択は，実践の本質を把握することを前提とするが，それは，感覚にも理性（ラチオ）にもなしうることでなく，ただ直知する能動知性のみ可能なはたらきである。

したがって，ロックに認められる行動の主体性を成り立たせる基盤は，受動的な理性の根底的な始点を明確にした上で，「行動の主人」である意思の内容を哲学的に明示することによって，そのことにおいてのみ完結する。しかし，これは，ホッブズが隠蔽し，ロックが「口を閉じ」て，その後の近代思想でもほとんど論じられなかった。思想史的には，「共通感覚」と「能動知性」を柱とするスコラの知的伝統（存在論）は姿を消す。しかし，20世紀になり，広範囲な人間疎外の深刻な現実化を前に，啓蒙主義的な科学主義が疎外の哲学的原因だと意識されるに至り，「忘れられた存在」（ハイデガー）が再び姿をあらわした。

この存在論哲学の1つがトミスム（ネオ=トミスム）であり，私は，基本的にトミスムの意思論が正しいと考える。ただ，わが国の法学および政治

学における「スコラ」への啓蒙主義的偏見の強さを思えば、スコラの意味論がキリスト教の「信仰」とは無関係に成り立つ「哲学」の産物であることを、認識論的考察の中で確認することも必要であろう。そこで、キリスト教とは無関係な、アリストテレス由来の「ファンタスマ」に目を向けて整理しておこう。

これは、ホッブズやロックが「ファンシー」と英訳したものであるが、トマス認識論の根本概念である。すでにみたように、ファンタスマは、「共通感覚」が捉える「感覚的形象」である。そして、「アリストテレスがいうとおり、ファンタスマなくして精神は何も理解しえない」(Copleston 1962, 392) のであり、「能動知性」が、ファンタスマを「知的形象」に変換して、それを受けて「受動知性」つまり「理性」がはたらく。感覚的形象が感覚的認識の完成体であり、知的形象が知性的認識の出発点である⁶⁸。この感覚的認識の完成時と知性的認識の開始時に、「共通感覚」と「能動知性」がはたらくが、この2つの能力は、科学(サイエンス)によって特定されえないので、近代哲学の考察対象から脱落していった。

ホッブズのように「哲学」を「サイエンス」と捉えれば、これは当然の帰結である。そして、同時に、哲学的人間論は医学や心理学に解消される。これは、しかし、了承しうる帰結ではないだろう。人間とは何か。古代から現代まで、変わることなく提起されてきた人類最大の問いが医学や心理学的知見により解明されると考える者は、どれほど確信的な近代主義者の中にもいないだろう。たしかに、科学の発達は驚異的であり、半世紀前には「おとぎ話」であったクローン技術も今や現実である。しかし、個別領域の科学的知見をどれほど積み上げて、人間の機能的な1側面が解明されるだけである。もちろん、哲学の内にサイエンスがあることは、私も認める。またサイエンスと矛盾した哲学知はありえない。このことも認める。しかし、サイエンスが沈黙するところにも、哲学知は成り立つし、そこに踏み込まない哲学はない。カントの有名な「構想力」を思えばよい⁶⁹。カントによれば、人間には「直観の多様なものを1つの形象たらしめる」能

力があり、この「構想力」という能力が悟性（理論理性）の限界を突き抜けて、人間を「実り豊かな低地」へと誘導する。これは人間精神の根本能力であり、これがなければ、人間はいかなる認識をもなしえない⁷⁰。「人間的認識の2つの幹、つまり感性と悟性」は「おそらく共通の、しかし私たちには未知の根から生じて」（傍点は引用者）いる⁷¹。ハイデガーは、これを突破口として、カント哲学の存在論的解釈を展開し、新カント主義の広く流布したカント理解を退けたのであった。

カントのいう「未知の根」は明確に「共通感覚」や「能動知性」を指す。そうであるとすれば、カント哲学は、通常理解とは異なり、一種の「形而上学」である⁷²。私には、この点を詳述する能力はないが、少なくとも「未知の根」というカントの言葉には、サイエンスでは人間を捉えられないという率直な気持ちがあらわれている。それは、感覚のみならず内省にも観念の源泉を認めて、感覚を受けてはたらく知性の根底的な出発点について明確にしなかったロックの意識とも共通するだろう。そして、「人間を捉えられない」ところでは、「哲学」は成り立たず、「法学」や「政治学」もない。「動物的な五感を万人に共通する世界に適合させる感覚とは共通感覚のことであったが、この感覚を奪われた人間とは、所詮、推理することのできる」動物でしかないからである⁷³。

推論は「人間」を捉ええない。ただ人間の1面を説明しうるだけである。共通感覚や能動知性のはたらきを認める人間（個人）の形而上学（存在論）的把捉は、たとえサイエンスによる証明が不能だとしても、そのような能力が人間にあると認めなければ、経験的に自明な人間の能動的な主体性を捉えられないし、主体性の前提となる社会的個人の側面も捉えられない。こうして、形而上学（存在論）は、私たちの考察にとって唯一の哲学的土台となる。私たちは、「形而上学否定という形而上学」（藤原1997, 123）を乗り越え、狭隘な科学主義にとらわれず、また独断論に陥ることのないように、どこまでも経験主義に依拠した「形而上学」あるいは「存在論」をベースに、「実践」や「主体性」を構想すべきである。山積する政治学や法律

学の課題は、ただそのことの上にも、解決可能なものとなるだろう。

略記引用

- アリストテレス『政治学』山本光雄訳（アリストテレス全集15巻）－（政治学）と略記引用（以下、同）
- －『ニコマコス倫理学（上・下）』（高田三郎訳・岩波文庫版）－（倫理学・上下）
 - －『形而上学（上・下）』（出隆訳・岩波文庫版）－（形而上学・上下）
- Richard Ashcraft (Ed.), John Locke Critical Assessments, I～IV.－（Assessments- Locke）
- Vere Chappell (ed.), Locke, 1998.－（Chappell）
- Frederick Copleston, Medieval Philosophy; an Introduction, 1952－（Copleston 1952）
- － A History of Philosophy, v.2, 1962.－（Copleston 1962）
 - － A History of Philosophy, v.4, 1958.－（Copleston 1958）
 - － A History of Philosophy, v.5, 1963.－（Copleston 1963）
- 福田歓一『政治学史』－（福田）
- 藤原保信『西洋政治理論史』－（藤原1985）
- －『自由主義の政治理論』－（藤原1997）
- トーマス・ホッブズ『リヴァイアサン（国家論）』水田洋，田中浩訳（世界の大思想版）－（リヴァイアサン）
- Thomas Hobbes, Element of Philosophy, Concerning Body (De corp, 1655); The English Works of Thomas Hobbes, vol.1.－（EW. v.1）
- － Philosophical Rudiments, Concerning Government and Society (De cive, 1647) ; The English Works of Thomas Hobbes, vol.2.－（EW. v.2）
 - － Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy (De homine, 1658) ; The English Works of Thomas Hobbes, vol.4.－（EW. v.4）
- Preston King (Ed.), Thomas Hobbes Critical Assessments, II－（Assessments- Hobbes）
- 岸畑豊『ホッブズ哲学の諸問題』－（岸畑）
- Reinhart Koselleck und Roman Schnur (herg.), Hobbes -Forschungen, 1968.－（Hobbes -Forschungen）
- Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, 1982.－（Kretzmann et al.）
- Norman Kretzmann and Ekonore Stump (ed.), Aquinas, 1993.－（Kretzmann -Stump）
- John Locke, Of Human Understanding, 1689 ; The Works of John Locke, v.1-

3, 1823 (1963). — (W.v.1-3)

ジョン・ロック『統治論』宮川透訳 (世界の名著版) — (統治論)

— 『自然法』浜林正夫訳 (世界の大思想版) — (自然法)

Jacques Maritain, *The Range of Reason*, 1953. — (Maritain 1953)

Johannes Messner, *Kultur Ethik*, 1954. — (Messner 1954)

ヨハネス・メスナー『自然法—社会・国家・経済の倫理』(水波朗, 栗木壽夫, 野尻武敏訳) — (メスナー)

Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan*, 1962. — (Mintz)

水波朗『ホッブズにおける法と国家』 — (水波1987)

— 『自然法と洞見知』 — (水波2005)

Michael Oakshott, *Hobbes on Civil Association*, 2000. — (Oakshott)

マリー・ロスバード『自由の倫理学—リバタリアニズムの理論体系』(森村進, 森村たまき, 鳥澤円訳) — (ロスバード)

Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, 2002. — (Pasnau)

レオ・シュトラウス『ホッブズの政治学』(添谷育志, 谷喬夫, 飯島昇蔵訳) — (シュトラウス1936)

— 『自然権と歴史』(塚崎智, 石崎嘉彦訳) — (シュトラウス1953)

田中正司『増補ジョン・ロック研究』 — (田中)

John W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas, A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, 1965. — (Watkins)

注

- 1 人間を「個即類」と捉えることは三島淑臣に倣った。三島「法と正義」(大橋智之輔, 三島淑臣, 田中成明編『法哲学綱要』収) 154頁。
- 2 マルチン・ハイデガーによれば, この時, 人間(現存在)は「他の現存在とのすべての交渉は絶たれ」ており, 「現存在であることの絶対的な不可能性」という「最も固有な, 没交渉的な, 追い越しえない可能性」の前で, 人間(現存在)は「おのれの最も固有な存在しうることへと完全に指示され」(ハイデガー『存在と時間』<原佑訳・世界の名著版> 410頁)る。Cf. Maritain 1953, p.87 seq.
- 3 わが国の思想史文献では, ホッブズが「自己保存 (self -preservation)」を倫理思想の核心に据えたことは, 封建的秩序の解体とのかかわりで, 高く評価されている。私はそれに反対しない(むしろ同意する)。しかし, 「自己保存」を倫理の核心に据えることなくして倫理学はありえないし, 中世倫理学でも, トマス・アキナスをはじめとして, 「自己保全」は倫理学の核心であった(See Copleston 1962, p.406 seq.)。さもないとすれば, 第1に, 古代においても中世においても, 各々の時代の生産力とのかかわりで形成されていった社会関係(倫理)の基礎には,

厳然として「個人」があったこと、そして、倫理学はそれをベースにしてきたことが見落とされる。そして、第2に、個人がホッブズ的アトムに解消され、「自己保存」の核心が「共生の秩序」であることが忘却され、近代思想の決定的な負の側面が見落とされる。

- 4 アルトジウスは、「共生」が人間の本性であることから自己の社会論を説き始める。See Johannes Althusius, *Politica*, 1614, Edited and Translated, with, An Introduction by Frederick Carney, p.17 seq. なお、アルトジウスをはじめとして、近世初頭の社会理論については、別稿で詳述する。
- 5 ホッブズの人間観は「『個人主義』などといった曖昧な用語で語るべきものではなく、それは『個体主義』と正確に観念すべきもの」である（水波1987, 45頁）。
- 6 本文で「粗雑」と書いたのは、ボルケナウが「首尾一貫した機械論的唯物論」と書いていることと同じ意味である。フランツ・ボルケナウ『封建的世界像から市民的世界像へ』（水田洋ほか訳）565頁以下。
- 7 ホッブズを観念論だと評することは、観念論を唯物論と対比させる立場からみれば成り立ちえない指摘であるが、私たちの経験（帰納）主義の観点からみれば、ホッブズの論理は、デカルト同様、完全な観念論である。ホッブズは、「哲学とは何か」を語る文脈において、因果性を媒介に哲学と科学を同一視した上で（たとえばEW.v.1, pp.3 seq., 10 seq., 65 seq. など）、科学の論理は演繹的であり経験的ではないという。そして、それを人間論・社会論に展開する『リヴァイアサン』の人間論をみると、ホッブズは、科学的に表現される力学の論理を強引にあてはめているだけであり、経験的事実からの帰納を完全に無視しており（See A. E. Taylor, *Thomas Hobbes*, 1908, p.30 seq.）、そこに経験主義の実質がないことはあきらかである。ホッブズが（因果的な推論を経て獲得されたものでないかぎり、つまり理性の推論を経ていないかぎり）「われわれは、経験とよばれる本源的な知識を、それ[哲学]の一部分にかぞえるべきではない」と述べ、経験に基づく「慎慮」「熟慮」「知恵」を哲学の領域から除こうとするとき、少なくとも政治「哲学」や道徳「哲学」において、初期の躊躇もなく（Cf. EW.v.1, p.73 seq.）、ホッブズ自身が反経験主義を鮮明にしている（リヴァイアサン451頁以下）。Vgl. Manfred Riedel, *Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes*, *Hobbes -Forschungen*, S.103ff. ボルケナウ『前掲書』571頁以下参照。さらに、岸畑64頁以下、福田315頁以下参照。
- 8 ハイエクは、周知のとおり、「真の個人主義」と「偽の個人主義」の2つに個人主義を分類する。前者はロックやアダム・スミスの系譜であり、真と偽を分けるメルクマールの1つは、「個人」のあり方を完全な「個体」とみるか否かであった。ハイエクのいう「真の個人主義」は、個人を個体とみるのではなく、たとえば家族のように、努力を共有しうる小さな共同体にも、個人と同様の社会単位と

しての資格を認める（ハイエク『市場・知識・自由－自由主義の経済思想』1頁以下）。ハイエクがロックの個人主義を「真の個人主義」とする所以である。

- 9 すでに多くの優れた論稿によって指摘されている。たとえば藤原1985, 280頁以下, 藤原1997, 93頁以下。若干ニュアンスを異にして, 田中16頁以下参照。なお, 20世紀の初めに, ジェームス・ギルソンは, ロックがスコラ学から大きな影響を受けていることを簡潔に示している (James Gilson, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, 1917 (1968), pp.183–204)。ここでは, ロックの生得観念をはじめとした実体, 関係, 本質等々に関するスコラ学の影響についてふれられており, その論旨も妥当なものであるが, 残念ながら, ロックの概念に対して影響を与えたとするスコラ認識論の側での具体的な概念の考察はない。なお, コプルトンがいうように, ロックの経験主義とスコラの経験主義は決して異質ではないという認識は重要だろう (Copleston 1952, p.1 seq.)。私の理解では, 経験主義を基準として, スコラ学とホッブズは断絶し, スコラ学とロックは連続する。ロックの経験主義に関しては, 藤原1997, 121頁以下参照。
- 10 シュトラウス1953, 234頁以下, 239頁参照。ロックをホッピストとみるか否かは, 何を基準に両者を比較するかによって異なるので, それ自体として判定するものではないが, 政治思想の文脈でも哲学(認識論)的文脈でも, ロックとホッブズが対極にあることは, 本稿のいたるところで触れられるだろう。Cf. Charles Monson, *Locke and His Interpretation*, Political Studies, 1958, p.120 seq.
- 11 これもまた多くの論者が指摘する点である。たとえば, 藤原1985, 284頁以下参照。
- 12 これは労働価値説の原初形態であるが, これも伝統的なスコラ学からロックが継承した1つである。See D. E. Luscomb, *The State of Nature and the Origin of State*, in; Kretzmann et al., 1982, p.762. 藤原1997, 76頁以下参照。さらに, アダム・スミス『諸国民の富I』(大内兵衛, 松川七郎訳) 337頁。
- 13 本文に示したような意味において, ロックの“property”をすべての文脈で「財産」と訳出することは, 誤りではないとしても, ミスリードである。あきらかに伝統的権利論の構造を指していることが見落とされる。田中189頁注6も簡潔にこのことを指摘している。なお, ロックの所有概念については, 藤原1997, 69頁以下参照。
- 14 したがって, 伝統的自然法(正義)論では, 他人の肉体の所有は認められない。トマスも, 微温的ながら, 奴隷制は自然法から導きだせないという。Cf. Kretzmann - Stump, p.226.
- 15 Cf. Copleston 1963, p.127. ただし, それでは, ロックの権利論を伝統的権利論の中に整理できるかと問われれば, ここでもまた, 「そうだ」とはいえない。

ロックの主張はかなり混沌としており、その少なからぬ部分が用語（概念）の不正確な使用に起因している。本文で示したように、ロックは「ペルソナ (person)」を伝統的な語義で使うこともあれば、単に「人間」を指す意味で使うこともある。ロックの権利論については、別稿で私なりの結論をだす。

- 16 Cf. Alan Carter, *Philosophical Foundation of Property Rights*, 1988, pp.44 seq., 126 seq.
- 17 Cf. Richard Aaron, *Locke's Theory of Universals*, 1933, in; *Assessments-Locke*, v. IV, p.607.
- 18 1つだけ挙げておくと、ロックがアイデア (the abstract idea) は原型 (original pattern) から得られるというとき (W.v.2, pp.186, 207 seq. Cf.211), 感覚器官が捉える実在の相似像からファンタスマを抽象して外界認識の端緒とするトミスムの論理とほとんど変わらない (トミスムの論理については後述参照)。
- 19 本文に示したような曖昧さは、ロックをノミナリストと捉える立場からも認められている。Cf. Martha Bolton, *The Relevance of Locke's Theory of Idea to his Doctrine of Nominal Essence and Anti- Essentialist Semantic Theory*, 1992, in ; Cappell, p.215.
- 20 実際ホッブズもそこまでは考えていない。だから、『リヴァイアサン』を読めばわかるように、自然状態において、あきらかに人間は生活をしている。ホッブズも、「過去の経験からの仮定 (presumption)」としては、おそらく自然状態も社会状態であることを認める (岸畑188頁以下参照)。しかし、ホッブズの場合、そのような仮定は、「慎慮 (prudence)」と共に、哲学の領域から排除される。したがって、自然状態は文字どおりのフィクションではなく、ホッブズの哲学観が要請するものというべきである。リヴァイアサン21頁以下参照。
- 21 メスナー157頁以下参照。なお、ジャック・マリタンによれば、交流することは人々と共にあることであり、それは人々と共に悩み苦しむことである (Maritain 1953, p.121 seq.)。
- 22 Rosalie Colie, *The Social Language of John Locke*, 1965, in; *Assessments-Locke*, v. IV, p.269 seq. なお、当然のこととして、言葉が社会的なものであることはホッブズも認めていた (リヴァイアサン23頁, EW.v.1, p.13 seq.)。ホッブズは一方で言葉の社会性を認め、他方で言葉をもつ唯一の動物である人間の本性的な非社会性を説くのである。
- 23 E.J. Ashworth, *Locke on Language*, 1984, in ; *Assessments-Locke*, v. IV, p.237 seq. なお、アシュワースは、ロックの言語論がトマスの影響を色濃く受けていた16~17世紀のオックスフォードの教育で使われていた言語論によって示し、ロックの言語論には、スコラの「エコー」があるという (Ibid., p.242 seq.)。また、アシュワースが検討しているスコラの「内面語」については、

水波1987, 144頁以下, 水波2005, 13頁以下などを参照。

- 24 ホッブズはいう。スコラ学派は「(映像や感覚がなんであるかをしらずに), かれらが信じ, かれらが教えているのは, 次のようなことだからである。すなわち, ある者は, 映像はそれ自身で生じるのであってなんらの原因ももたないといい, 他の者は, 映像はごく普通には意思から生じるという。……感覚は, 事物の形相を感受して, それを意識一般に引き渡し, 意識一般はそれを想像に引き渡し, そして想像は記憶に, 記憶は判断に引き渡すと, 多くの言葉を費やしているが, われわれになにひとつ理解させてくれないのである」(リヴァイアサン19頁), と。ここに書かれた文章の内容は, ホッブズがいうとおりであれば, 私にも理解できない。しかし, ここに書かれている内容は, 盛期スコラ学を代表したトマスの理論とはまったく関係ない。ホッブズはトマスの理論を全然ふまえていない。現在の私たちは, 読もうと思えば, トマスの文献を日本語で読める。その他の多くのスコラの文献も, たとえ日本語では読めなくとも, 英独仏の現代語に訳されているので, 私たちは読むことができる。しかし, このような状況は, この半世紀の間にあらわれた状況であり, 20世紀に至るまで, スコラ学やトマスの思想はごく一部の学者に知られていたにすぎない。ちょうどアラビア語訳のアリストテレスがヨーロッパに入ってくる前, スコラ学者がその正確な内容を知らないままにアリストテレスを論じたように, 17世紀のホッブズは, スコラ学やトマスの思想内容を正確に知らないまま, スコラ学やトマスを批判している。上に引用したスコラ批判の箇所など, トマスの思想と何の関係もないことは一目瞭然である。See Mintz, pp.67 seq., 77 seq.
- 25 EW. v.1, p.73 seq., Cf. Watkins, p.45 seq. なお, これが政治「学のアナーキー」に直結しているという藤原の指摘は重要である。藤原1997, 33頁以下。
- 26 See Donald Hanson, Science, Prudence, and Folly in Hobbes's Political Theory, Political Theory, v.21, no.4, 1993, p.652.
- 27 コプルストンはいう。フランシス・ベーコンが経験主義者であるとしても, ホッブズが経験主義者の名に値するかはそれほど自明なことではない。ホッブズが推論モデルとしての数学的な発想にあまりにも深くとらわれている点では, イギリス経験論者(コプルストンはロックをイギリス経験論の出発点とする)というよりも, 大陸合理論者に近い。ただ, どちらかと問われれば, 経験主義者だと答えるが(Copleston 1958, p.25 seq.), と(Cf. Copleston 1963, p.17)。ここでも「経験主義」という言葉の多義性が実感される。本文では, サイエンスについてのみふれたが, その範囲を最広義にとれば, ホッブズもロックも経験主義者であろうが, こうなれば, 「経験主義」という規定自体がいかなる分析視角も提供しない。これに対して, 本文のように, その範囲を限定すれば, ホッブズは経験主義から外れるだろう。また, たとえば, ロックの「内省」を内的「経験」だと位

- 置づけないのであれば、ロックについて、1部は経験主義者、1部は非経験主義者という評価も成り立つだろう。Cf. Douglas Odegard, *Locke as an Empiricist*, 1965, in ; *Assessments - Locke*, v. IV, p.1 seq.
- 28 水田洋「トマス・ホッブズー生涯と思想ー」参照 (リヴァイアサン499頁以下)。なお田中浩『ホッブズ』(イギリス思想叢書3) 80頁以下参照。
- 29 この『リヴァイアサン』の構成をそのままの形で前提とすれば、ホッブズは、人間論の分析を前提として、『リヴァイアサン』を書いたことになる (田中浩『前掲書』86頁以下参照)。しかし、本文に示したとおり、『リヴァイアサン』に人間論といえる実質はない。
- 30 Vgl. Riedel, *ibid.*, *Hobbes -Forschungen*, S.113 ff.
- 31 See Jerzy Korolec, *Free Will and Free Choice*, in; Kretzmann et al., p.629 seq. Con. Oakshott, pp.27, 64 seq. オークショットは晩期スコラと連続し、理性に導びかれた志向性にホッブズ哲学のインスピレーションをみるが、ホッブズでは、あきらかに理性は意思の背後に退ぞく。実際、これでは、オークショット自身が捉えるホッブズの間観に整合しにくいように思われるし、また情念に「創造性」を認めることに無理がある (Oakshott, p.29)。
- 32 Scott MacDonald, *Theory of Knowledge*, in; Kretzmann -Stump, 181 seq. 「感覚」から「記憶」へ、「記憶」の集積から「経験」へという論理は、完全にアリストテレスの論理である (形而上学・上21頁以下)。
- 33 Vgl. Riedel, *ibid.*, *Hobbes -Forschungen*, S.115. なお、このことに関して、レオ・シュトラウスは、ホッブズの著作を丹念に読み込み、ホッブズの間観は、ホッブズが自然科学に目を向ける以前に確立されていたことを指摘する。しかし、とすれば、ホッブズの「最も始原的な思想は、数学から借用された証明形式と自然科学から借用された心理学」によって、うまく「隠蔽される」(シュトラウス 1936, 36頁) に適したものであったといえよう。それは、結局、藤原保信がいうように、「それ以前の間観が科学的説明を可能にするような性質のものであった」(藤原1985, 236頁) ことを示しているだろう。
- 34 See W. M. Kyle, *British Ethical Theories - The Intuitionist Reaction against Hobbes*, in; *Assessments- Hobbes*, p.15 seq.
- 35 Marilyn Adams, *Universals in the Early Fourteenth Century*, in; Kretzmann et al., pp.411 seq., 434 seq.
- 36 本稿では1640年の『法学綱要』(The Elements of Law) 以降の主要著書だけしか対象としえなかった。つまりホッブズがサイエンスとしての哲学という構想を固めた後の著作である。すなわち、『人間論』(EW.v.4), 『物体論』(EW.v.1), 『市民論』(EW.v.2), 『リヴァイアサン』には、多少の修正変更はあっても、ほぼ本文に述べたような認識構造論をあきらかにしている。なお、初期の認識構造

論については、Cf. Watkins, p.12 seq.

- 37 本稿が依拠した『リヴァイアサン』では、“imagination”が「映像」と、“fancy”が「想像」と訳されているが、この部分は訳語を変えた。
- 38 水波朗はいう。「われわれの眼前にある各個の有体的諸存在者についての感覚的認識は、どれほど精密にそれが行われたところで、その各存在者の全体的・一者的『存在』を理解させない」（水波2005, 173頁）、と。ホッブズのような論理が成り立つのは、イメージやアイデアやナレッジ等々その名称は何であれ、要するに感覚的な認識と知性的な認識が渾然一体となっているホッブズの前提においてのみ可能である。Cf. *Human Nature*, EW.v.4, p.1 seq. ホッブズによれば、「経験」とは「記憶」のことであるが、このことを前提に、「経験はいかなる普遍をも含まない」（EW.v.4, p.18）と述べることを意味を考えてほしい。特に、本文で示した雷鳴の設例との関連で考えれば、記憶された雷鳴が1つずつ個物であることが了解されよう。
- 39 Mahoney, *ibid.*, in; Kretzmann et al., p.605 seq. 本文での記述はトマス・アキナスの解釈であり、トマスの解釈は能動理性の存在性格に関してスコラ学の主流ではなかったが、能動理性のはたらきについては、スコラにほぼ共通の理解があるといわれている。
- 40 この点に関しては異論があり、ジョン・ワトキンスは、“a sign - conception” 関係とともに “a name - thing” 関係もホッブズは認めていたという解釈を完全には捨てない (Watkins, p.99 seq.)。続稿で検討する。Cf. Copleston 1963, pp.16-20.
- 41 ファンシー、イメージ、イマジネーションなどは、いずれも「ファンタジー (fantasy or phantasy)」の産物であり、phantasyの語が示すように、もともとは phantasma と同じものである (Cf. Kuksewicz, *ibid.*, in; Kretzmann et al., p.608)。実際、本文に示したとおり、ホッブズも、image と phantasm をほぼ同じ意味で使っている (*Human Nature*, EW.v.4, p.9 seq.)。Cf. Anthony Kenny, *Intellect and Imagination in Aquinas*, in; Kenny (ed.), *Aquinas a Collection of Critical Essays*, 1964, p.293, Mintz, pp.23, 63 seq., Copleston 1952, p.109. ロックの「アイデア」との関係については、Cf. Ashworth, *ibid.*, p.236.
- 42 『人間論』では、物体自身の運動が生み出す「概念 (conception)」が感覚だという。Human Nature, EW. v.4, p.3 seq. なお、感覚と理性を「仲介するもの」と言語を位置づけるという指摘もあるが (岸畑29頁)、それには賛成しがたい。ホッブズでは、あきらかに、言語は理性の側にある。さらに、「仲介するもの」と言語を捉えるのであれば、言語は感覚と理性に対する第3の要因となり、言語による「始元的名付け」のメカニズムについて触れられてしかるべきである

- が、ホッブズにそのような部分はない（岸畑158頁以下参照）。
- 43 ホッブズはいう。「知の始点は感覚と構想力のファンタスマである」（EW. v.1, p.66），と。しかし，本文においても繰り返し述べたように，ホッブズのいうファンタスマそのものが「感覚的形象（sensible species）」であるとともに「知的形象（intelligible species）」をあわせもつ不明確さを残すかぎり，ホッブズの論理は「知の始点」を覆い隠しているといわざるをえない。
- 44 水波1987, 146頁参照。反対，岸畑29頁。
- 45 EW.v.4, pp.14 seq., 25 seq. リヴァイアサン19頁の訳語「心のなかのはなし」である。リーゼンフーバー『中世哲学の源流』（上智大学中世研究叢書）251頁以下参照。Cf. Hanson, *ibid.*, p.47 seq., Ashworth, *ibid.*, p.243 seq.
- 46 生得観念の否定は時に誤解される。たとえばシュトラウスほどの古典的教養に溢れた政治思想史家でさえ，「生得的な自然的義務は存在しない」とか「生得的な自然的権利は存在する」とか書く（シュトラウス1953, 239頁）。しかし，ロックが否定しているのは，あくまでも生得な「観念」についてであり，人間には，生得的な「観念（idea）」はないということである。権利や義務の「観念（idea）」の有無と，権利や義務の有無とは，全然ちがう事柄である。
- 47 Richard Hooker, *Of the Law of Ecclesiastical Polity*, Book I～IV, 1553 (1977), p.74.
- 48 Mahoney, *ibid.*, in; Kretzmann et al., p.608. なお，トマスと同様，ドゥンス・スコトゥスも生得観念の必要性を認めない（Copleston 1952, p.108 seq., Copleston 1962, p.496）。
- 49 ロックは，多くの場合，「精神（soul）」ではなく「心（mind）」という言葉を使うが，ロックはこの2つの言葉を同じ意味で使っているので（W.v.1, p.87），私は，以下，「精神」と書く。
- 50 See Odegard, *ibid.*, p.2.
- 51 トマスは内的感覚器官（internal sense）として，共通感覚器官（common sense）・想像力・評価認識力・記憶の4つを挙げる。Mahoney, *ibid.*, in; Kretzmann et al., p.606. なお，内的感覚器官は，本文で述べたように「脳」の機能だから，これは，知性ではない。知性は，この内的感覚器官の働きがなければ，はたらきえないので，その限りで脳のはたらきに依存しているけれども，肉体（物体）的な器官である脳の機能ではない。知性はいかなる物的器官をもたない。したがって，「人格」を理性的存在者と規定しても，そこには，すべての人間が含まれていることに注意されたい。脳にどれほど重篤な障害があろうとも，それゆえ現実的な思考ができなくとも，それは脳という肉体的な器官の問題であって，知性の存在とは異なったものである。Cf. Maritain 1953, P.56 seq.
- 52 Margaret Wilson, *Superadded Properties: The Limits of Mechanism in*

Locke, *American Philosophical Quarterly*, 1979, v.16, p.143 seq. ウイルソンは、知性的認識が成り立つ根源的なところで、ロックは機械論の論理を超えていることをいう (ibid., p.147 seq.)。

53 ただしロバート・パスナウのようなスコラの専門家によれば、ロックが内省を感覚と並ぶ観念の源泉とする点で、あくまでも外的な物体にのみ源泉を求めるトマスとの決定的な相違点があり (Pasnau, p.341 seq.), トマスの方がより徹底した経験主義者だと捉えられている。

54 John L. Mackie, *Locke and Representative Perception*, 1998, in; Chappell, p.65 seq. ここでも1点だけ補足して置くと、知性と理性がほとんどの文脈で同じ意味であるのは本文に示したとおりであるが、ロックが普遍的アイデアが与えられる能力を語る時、「理性」ではなく「知性」の語を用いる (W.v.2, p.172)。私にはまだわからないが、おそらく「内省」との関連で、「理性」と「知性」の本質的な相違をロックはみているように思う。なお、マッキーが問題にした「表象説」に関しては、岸畑89, 118頁以下参照。

55 アリストテレス『心とは何か』(桑子敏雄訳・講談社学術文庫版) 163頁以下。

56 Zdzislaw Kuksewicz, *The Potential and the Agent Intellect*, in; Kretzmann et al., p.595 seq. Edward Mahoney, *Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas and Siger*, in; Kretzmann et al., p.602 seq. なお、ホップズの当時、ジョン・ブラムホールは、スコラ学に依拠して、意思の能動的側面が理性の能動的側面 (a self-moved faculty) に規定されており、ホップズはそれを見落としているという批判をすでにしていたようである (Mintz, p.113 seq.)。なお、能動理性については、水波2005, 172頁以下に、スコラ学の豊かな学識に裏打ちされた詳述があるので、参照されたい。Cf. Copleston, 1962, p.388 seq.

57 すでにみたとおり、ロックは、この能動理性に関しては口をつむぐのであるが、そのため、根源的なところでは、知性も理性も受動的なものだと認めざるをえなくなる。そうすると、たとえば、記憶を失った(したがってこれまでの観念は失われている)老衰者がさらに感覚の働きを失えば(したがってあたらしい観念は生まれない)、もはや人以下の生物と変わりはないという (W.v.1, p.136)。私はこの点に近代的主知主義とスコラの主知主義との決定的な差があると思う。ロックのような帰結を導く近代的主知主義こそ、本稿の冒頭に述べた「人間の問題」が近代思想の最大の弱点だという私の認識の根拠である。スコラ的主知主義には、人間を「理性 (ratio)」ではかろうとする発想はない。スコラでは、脳の機能がどれほどはたらかなくても、それとは無関係に、知性はある、人間としての尊厳もあると断言する。上記(注)51参照。

58 パスナウはいう。「意思とは理性的な情念であり、理性によって教導された情

- 念である」, と。Pasnau, pp.200, 235 seq. なお, 付言すれば, 意思と知性のどちらを重視すべきかは, スコラの論争課題であったが (Copleston1952, p.112 seq.), いずれの立場でも, 意思形成における理性の関与は当然の前提であった (Cf. J.B. Korolec, Free Will and free Choice, in; Kretzmann et al., p.636 seq.). なお, もう1点を補足すれば, この考え方の淵源はアリストテレスである (倫理学・上219頁)。
- 59 稲垣良典『トマス・アクィナス倫理学の研究』141頁以下参照。
- 60 この意味で, 知的形象 (intelligible species) はファンタスマ (sensible species) を前提にするので, ファンタスマなくして知性のはたらきはない。See Pasnau, p.278, Copleston 1962, p.388 seq.
- 61 宗岡『リーガルマインドの本質と機能』281頁以下参照。
- 62 ここで補足しなければならないが, 本文で述べたような意思の能動的な主体性は, トマスによれば, あくまでも「意思の一面」にすぎず, 意思のベースにある情念の側面では, 意思は受動的である (Pasnau, p.238 seq.)。
- 63 Vgl. Messner1954, SS. 205ff., 229ff., usw.
- 64 J.B. Korolec, *ibid.*, p.632 seq., Ralph McInerney, Ethics, in; Kretzmann - Stump, p.200 seq.
- 65 啓蒙史観によれば, スコラ哲学は神学の侍女であるが, 少なくともトマスに代表される盛期スコラ哲学は, 啓示 (神学) とは無縁であり, 徹底的に理性 (哲学) に依拠して構成されている。私は, キリスト教徒ではないのでスコラの神学を理解することはできないが, 哲学および倫理学の領域に関するかぎり, トマスおよびトマス主義の徹底した経験主義的アプローチはホップズやロック以上であると思う。
- 66 Cf. Korolec, *ibid.*, p.632 seq.
- 67 See Pasnau, pp.236-40, 243 seq., Vgl. Messner1954, SS. 193-204.
- 68 水波2002, 193頁以下参照。Cf. Pasnau, p.278 seq.
- 69 カント『純粹理性批判』(原佑訳・理想社版カント全集4巻) 241頁以下。
- 70 カント『前掲書』176頁以下, 248頁。
- 71 カント『前掲書』113頁以下。
- 72 ハイムゼート『カント哲学の形成と形而上学的基礎』(須田朗, 宮武昭訳) 参照。ハイデガー『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』(石井誠士, 仲原孝, セヴェリン・ミュラー訳・創文社版ハイデッガー全集25巻)などを参照。なおハイデガー『前掲書』76頁以下も参照。
- 73 ハンナ・アレント『人間の条件』(志水速雄訳・ちくま学芸文庫版) 450頁。