

早稲田大学博士論文(論文冊子)		
	学位記	文科省報告
2008	4885	甲 2704

初期近代における方法の概念の誕生と知恵の伝統
——ホッブズとヴィーゴを中心にして——

山口正樹

早稲田大学博士論文 2007年

初期近代における方法の概念の誕生と知恵の伝統
——ホッブズとヴィーコを中心にして——

山口正樹

早稲田大学博士論文 2007年

初期近代における方法の概念の誕生と知恵の伝統——ホッブズとヴィーコを中心にして

山口 正樹

目次

序文

序論 近代政治学における方法の問題

第1節 ホッブズにおける政治の科学化

- (i)ホッブズの政治学と幾何学の方法……………1
- (ii)ホッブズ政治学と古典的政治学の理念……………9

第2節 ヴィーコの実践哲学——古代人と近代人の学問の和解を目指して

- (i)ヴィーコと古典的政治学の理念……………11
- (ii)ヴィーコと近代学問理念——数学的自然学と代数解析の技法……………13
- (iii)ヴィーコと人文主義の学芸——ポイエーシスと歴史について……………19

第一部 近代学問理念の方法と論理

第一章 近代学問理念の形成と方法の問題

第1節 初期近代における方法の概念の史的展開

- (i)古代ギリシャから中世ヨーロッパにかけての方法の概念……………27
- (ii)ラムス主義の新しい論理学——事物の配置としてのトポス論……………29
- (iii)ラムスの方法と弁論術の改革……………33
- (iv)グーテンベルグ印刷革命と対話(口頭文化)の衰退……………36

第2節 ベーコンにおける論理学と弁論術——ベーコンにおける学問の分類

- (i)ベーコンの新論理学(ノヴム・オルガヌム)……………39
- (ii)ベーコンにおける事物の探求——帰納法と自然誌の作成……………42
- (iii)ベーコンにおける弁論術の改革——伝達の方法について……………44

第3節 デカルトの新しい学問理念——『精神指導の規則』におけるデカルトの方法について

- (i)事物の真理の探求にむけて——デカルトの弁証術批判……………46
- (ii)デカルトにおける直観と演繹——理性の光と確実性について……………48

(iii) デカルトの数学思想——代数学、解析、普遍数学をめぐって……………	52
(iv) デカルトの光学理論——機械論的人間像に向けて……………	62
第4節 ホブズにおける機械論的人間観の成立	
(i) ホブズとメルセンヌ・サークル……………	67
(ii) ホブズの機械論的認識論——ホブズと光学理論……………	68
第二章 ホブズ哲学の方法と論理	
序 ホブズ哲学における方法の概念……………	74
第1節 古代ギリシャにおける分析(解析)-総合の方法の歴史的背景について	
(i) はじめに……………	75
(ii) 古代人の解析(1)——プラトンとアリストテレス……………	76
(iii) 古代人の解析(2)——パッポスとユークリッド……………	79
第2節 17世紀ヨーロッパにおける代数解析の理念	
(1) 中世イスラム世界における代数学の誕生——アラビア数学の発展……………	83
(2) ルネッサンスにおける知の伝承——古代ギリシャ数学の発見……………	85
(3) ヴィエトからデカルトへ——代数解析技法の展開……………	86
第3節 ホブズ方法論における分析・総合の概念について——バドゥア学派とガリレオの影響	
(i) ホブズにおける分析の概念——因果関係の連鎖としての第一原因を求めて……………	101
(ii) 学問の総体としての哲学の理念……………	103
(iii) ホブズ哲学における推論の概念……………	104
(iv) ホブズの運動論——バドゥア学派とガリレオの方法をめぐって……………	109
第4節 ホブズ哲学における唯物論の影響	
(i) カヴァリエーリの不可分者の理念……………	114
(ii) ジョン・ウォリスの『無限の算術』——算術の無限化……………	116
(iii) 代数解析的技法に対するホブズの反論——ホブズのウォリス批判……………	118
(iv) ホブズの新しい幾何学の理念——物体の運動に基づく幾何学の構想……………	120

第二部 初期近代ヨーロッパにおける統治の技法

第三章 ホブズと近代国家概念の成立

第1節 ホブズ政治哲学の方法と論理

- (i) 問題の所在……………135
- (ii) 幾何学化された空間と時間の成立……………136
- (iii) ホブズにおける物の本質について……………139

第2節 ホブズの機械論的人間観

- (i) ホブズ哲学におけるコナトゥス概念……………141
- (ii) ホブズの自然主義的人間論——コナトゥスの反作用としての人間の情念……………147
- (iii) ホブズの意志論——熟慮における最後の欲求……………149

第3節 ホブズの政治哲学——人為的人格としての国家の論理

- (i) ホブズの自然状態論——「万人の万人に対する戦争」の状態……………153
- (ii) ホブズの自然法論——理性によって発見された理性の戒律……………156
- (iii) ホブズの国家論——人格の概念を媒介にして……………158

第4節 ホブズと人文主義の技法——科学とレトリックの間で

- (i) スキナーのホブズ論……………165
- (ii) 初期ホブズと人文主義の学芸——歴史と弁論術……………168
- (iii) ホブズの科学主義への転向
 - (1) 『リヴァイアサン』以前のホブズ——『法の原理』と『市民論』を中心に……………171
 - (2) 『リヴァイアサン』における理性と雄弁の結合……………176
- (iv) 人文主義のレトリック概念再考——ヴィーコを手がかりとしながら……………181

第四章 ヴィーコにおける新しい学問の方法と知恵の伝統

第1節 ヴィーコにおける学問教育の理念

- (i) 古代人と近代人の論争におけるヴィーコ……………186
- (ii) ヴィーコの共通感覚論……………189

(iii) ヴィーコにおけるトピカの技法——総合的な視座を求めて	193
第2節 ヴィーコ哲学の方法と論理	
(i) ナポリにおける自然哲学の興隆	199
(ii) ヴィーコの基礎命題——真なるものは作られたものについて	202
(iii) ヴィーコと幾何学の理念	205
第3節 ヴィーコの『新しい学』と文明神学——政治の詩的起源とその歴史的視座について	
(i) ヴィーコ其自然法論——文明世界の始まりについて	211
(ii) ヴィーコ自由意志論——コナトゥスの概念を手がかりとして	213
(iii) ホブズとヴィーコの宗教観について	221
第4節 ヴィーコの古代統治論——ヴィーコにおける国家理性の概念をめぐって	
(i) 国家理性論の系譜——マイネッケの研究を手がかりにして	225
(ii) ボテロの国家理性論——マキアヴェッリとの比較を通じて	227
(iii) 国家理性論と専門知——統治の秘術をめぐって	230
(iv) ヴィーコにおける国家理性論と統治性	236
第5節 ヴィーコと知恵の伝統——プラトンとキケロをめぐって	
(i) ヴィーコとプラトン——自己への配慮と魂の教育	244
(ii) 対話的实践と人間の完成——正義と節制について	246
(iii) ヴィーコとキケロ——人間的教養としての知恵と雄弁の結合	250
結論 ヴィーコの詩学——知とヴィジョンについて	257

テキスト・参考文献

序文

本稿の目的は、18世紀イタリアの人文主義者ジャンバッティスタ・ヴィーコ(Giambattista Vico, 1668-1774)の思想が有する弁論術を中心とした人文主義的な知恵と教養の理念の可能性を、ベーコン、デカルト、ホッブズを中心とする初期近代の哲学者の方法概念と比較しつつ考察することにある。とりわけ本稿においては、ホッブズとヴィーコという二人の思想家の学問方法に焦点を合わせているとはいえ、それは決して恣意的な選択ではないと主張したい。というのもホッブズの哲学に顕著に示されているように、理論知の実践への適用という意味での近代的なレトリック論を、ヴィーコに見られるような反省的思考を根底から支える原初的な形態としてのレトリック論とつき合わせることは、われわれの言語および思考の成立条件とともに、政治的・社会的なるものの成立、さらにはそれらの歴史的な変遷の条件を探るための格好の手がかりを提供していると思われるからである¹。とくに後者のレトリック論に関して言えば、それは、反省的および抽象的な思考に先行する基底的な概念を対象にしているとはいえ、科学革命の時代にあつて技師や職人たちの創意工夫に富む種々の実験と機械学を導いた根源的能力に対する鋭い洞察に基づくと共に、そのような科学的思考の概念形成を根底から支えていた人間の能力に対する深い認識に依拠するものであったといえる。また著作の理念から見ても、ホッブズこそは、フランス啓蒙思想を準備したといわれるピエール・ペールとともに、その唯物論的性格ゆえにヴィーコが対決せざるを得なかった思想家であった。それゆえ近代学問理念の方法に対する二人の思想家の類似点と相違点を浮かび上がらせることは、近代的な知がもつ可能性とその限界性を見極めることにほかならないのである。

さらに言えば、アリストテレス・スコラ的な学問方法をもはや時代錯誤たとして放棄し、厳密な科学的方法に基づき自らの政治哲学を築き上げたホッブズと、あくまで人文主義的な教養の理念の立場から、ソクラテス的な自己の無知を前提としつつ、蓋然的な学問のあり方を擁護したヴィーコとの方法論的な差異を論じることは、近代的なものの見方が有する知の構図を再度問い直すことにほかならない。つまり、他者に対する優越をもとめて絶えず力と権力を追い求める近代的な自己のあり方と、他者との対話を通じて自己の卓越性と品格をどこまでも配慮していくような古典的な実践哲学との差異をである。もともと、このようなしばしば見られる安易な古典的二分法により、晦渋な文体で知られるヴィ

¹ この点に関して、Ernesto Grassi, *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, pp. 77-78. ここでエルネスト・グラッシは、メタファーを中心としたレトリックの根源的な能力について言及しながら、反省的な思考の基盤となるレトリックの役割について強調している。

一コの思索の本質と真の深さが十分に明らかにされるわけでは決してない。むしろヴィーコの実体をより深く究明するために必要とされるのは、総合的かつ時間的なものの見方を可能にしたヴィーコの詩的知恵についての精緻な読解であり、その百科全書的な知の空間を可能にした比喩的な伝統の解明にあるように思われる。とりわけこの点に関して述べるならば、すでに指摘したように、それは、言語意識の根底において働いていると見られるメタファーの作用や、互いに異質に見えるものを相互に関係づける力としてのインゲニウムをことさら強調するバロック的の修辞学の伝統に関わるものであるといえる。したがって、本稿のヴィーコ論もまた、できるかぎりこの点に焦点を合わせつつ、バロック期ナポリにおけるヴィーコの詩学の成立のための条件とその可能性について考察してみることにしたい。

ところで、歴史的に見るならば、ヴィーコは、バロックという同時代に生きた人々に対してよりも、近代以降の西洋文化に対して多大なる影響を与えた偉大な思想家の一人であり、その理念の有する際立った独創性のゆえに、彼の著作は、哲学、文学、歴史学、言語学、神話学、人類学といった様々な学問の領域において大きな関心と反響を呼び起こしてきたといえる。例えば、ロマン派の巨匠であり、イタリアの詩人であるマンゾーニや、18世紀後半における新たな時代の息吹に鼓舞された北方の魔術師たるハーマン、ヘルダー、ゲーテといったドイツにおけるロマン主義運動の創始者たちは、ヴィーコの著作が有するその精神の深さと想像力に大きな関心を示した。そして19世紀の初頭のヨーロッパにおいて、ヴィーコを自らの師としたフランスの歴史家ミシュレが、ヴィーコの『新しい学』の仏語訳と著作集を刊行して以来、それまで生まれ故郷であるナポリ以外ではほとんど知られることのなかったヴィーコの著作は、ヨーロッパ中の知識人に広く知られるようになったと言われる²。ミシュレがヴィーコから学んだものは、民衆がもつ生きた力の原理であり、社会および歴史の中で生み出され、受け継がれてきた民衆の詩的な知恵であった。マルクスもまた、ヴィーコの歴史観に影響を受けながら、ダーウィンのいう自然的技術の歴史という観点からではなく、人間の作り出した社会組織に関する「テクノロジーの批判的歴史」の構想という観点から、『資本論』の第1巻第13章の脚注においてヴィーコに言及している³。その後、19世紀後半を過ぎると、ヴィーコへの関心は急速に失われたとはいえ、アビ・ヴァ

² ミシュレに関しては、ヴィーコの『新しい学』の仏訳者であるアラン・ポンス(Alan Pons)の解説が参考になる。Giambattista Vico, *La science nouvelle* (Paris: Fayard, 2001)。またミシュレとヴィーコの関係については、J・ミシュレ、大野一道訳『世界史入門——ヴィーコからアナーールへ』(藤原書店、1993年)を参照した。

³ Cf. Marx-Engels, *Werke*, Bd. 23 (Berlin: Dietz, 1962), pp. 392-93.

ールブルグ(Aby Warburg)のような歴史家たちは、ヴィーコの中に自らの方法論の先例を見出し、図像学、文化史、精神史といった手法を用いて、過去の歴史の中で忘れ去られた記憶の探求に向かったのであった⁴。

やがて20世紀に入り、イタリアの哲学者ベネデット・クローチェの著作『ヴィーコの哲学』が、1911年にバーリのラテルツァ出版社から刊行されると、クローチェの著作は、その研究水準の高さと哲学的な堅実さゆえに、その後のヴィーコ研究の基盤となるのであった⁵。ただし、このクローチェの研究は、近代の哲学的諸問題をめぐる正当な対話者としてヴィーコを位置づけながら、自覚的にクローチェ自身の哲学体系の関心に引きつけて議論が展開されていたのであった。それゆえにクローチェのヴィーコ論は、その思索の独創性ならび思想書としての観点から見て、きわめて質の高い緊張度のある作品になっているにもかかわらず、ヴィーコの認識論や摂理の概念の明確な世俗化といった事例からも読み取れるように、実際はバロックの諸問題に対するヴィーコの関心の多くを決定的に孤立させてしまったのである。つまり、クローチェの画期的ともいえるヴィーコ解釈は、クローチェ自身の内在的な歴史論を擁護するための根拠として機能しているがゆえに、その解釈そのものはきわめてクローチェ的と言わざるを得ないのである⁶。

しかしながら、このような性格を持つクローチェのヴィーコ解釈を通じて、20世紀以降におけるヴィーコ研究は、ファウスト・ニコリーニの文献学的な再構成も相まって、疑いようもない文化的現象となったのは歴史的な事実であった。クローチェ以来、ヴィーコ研究は、クローチェ的な哲学的解釈を機軸としつつ、アウエルバハ、コリングウッド、バーリン、モリアーノ、サイドといった影響力のある有名な知識人を含むヨーロッパおよびアメリカの研究者たちによって遂行されることになり、近代ヨーロッパ思想史における確固たる地位がヴィーコに与えられることになったのである。また20世紀において最も重要な作家として知られるジョイスやベケットといった作家たちは、ヴィーコのもつ過去の世界についての鋭い洞察力と未来に向けての予見的なヴィジョンに魅了されたのであった。

4 この点に関しては、『新しい学』の英訳版の序論におけるA・グラフトン(A. Grafton)の解説を参照させていただいた。Giambattista Vico, *New Science* (Penguin Classics, 1999), xiii. またヴィールブルグについてはゴンブリッチによる伝記、Gombrich, E. H., *Warburg: an intellectual biography*, (London: Warburg Institute, 1970), 鈴木社幾子訳『アビ・ヴァールブルグ伝——ある知的生涯』(晶文社、1986年)。田中純『アビ・ヴァールブルグ、記憶の迷宮』(青土社、2001年)を参照。

5 Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari: Laterza, 1965).

6 このようなクローチェのヴィーコ解釈に対する批判としては、Andrea Battistini, *La Sapienza Retorica di Giambattista Vico* (Milano: Guerini, 1995), pp. 63-64.

しかしながら、クローチェ以降のヴィーコ研究者にしばしば見られたように、確固たる哲学的な視座のみからヴィーコを見つめたとき、われわれは、彼の思索がもつ豊かでバロック的な知の体系をほとんどうまく説明することができないのである。なぜなら、ヴィーコの知の体系は、論理学、数学、自然学、歴史、法、政治、宗教、言語、神話といった多様なトポスが空間的に統合された包括的な知の体系であり、バロック特有の百科全書的な知の試みであったからである。したがって、従来の視点のみからヴィーコを捉える限り、啓蒙期のナポリにおいてヴィーコがその著作を通じて実際に何を為そうとしていたのかについての真の理解に到達することはできないのである。当時の知識人と同様に、ヴィーコもまたナポリの知識人の集会のみならず、ヨーロッパの文芸共和国における知的交流を通じて、北方の国々からもたらされる新しい科学革命の成果に深い関心を示し、またそうした知的交流を通じて近代的な知の方法(数学的自然学)の有効性と限界に対する鋭い洞察力を持ち合わせていた。今日のヴィーコ研究は、このようなヴィーコの実像を当時のナポリおよびヨーロッパの知的な文脈の中で考察することでより鮮明に描き出そうとしている。その成果は、マツォッタ(G. Mazzotta)のヴィーコ研究において象徴的に示されており、それは、従来のヴィーコ論においてしばしば見られたように、ヴィーコの基礎命題を中心とする哲学的な認識論に終始するのではなく、ヴィーコの詩学を中心テーマに据えながら、論理学、自然学、歴史、法、政治、言語、神話、地理学といった多様なトポスが絡み合ったヴィーコの百科全書的な知の体系の試みを、バロックという当時のヨーロッパ思想史の文脈に即して分析し、総合的に捉え返したという点において、近年における画期的なヴィーコ論であったように思われる。また、かつてのクローチェのヴィーコ論に見られたように、ヴィーコを思想的に政治に無関心なもの(apolitica)と見なす従来の見方に反し、マツォッタの論考は、当時のナポリの政治・社会的な背景を考慮に入れながら、ヴィーコを思想的に人文主義の伝統における教育的な実践的問題があることを強く主張している⁷。本稿のヴィーコ論も、ヴィーコの詩学のアクチュアリティを強調する点において、彼のヴィーコ論を全面的に支持するものである。そしてこの点を踏まえながら、ヴィーコの思想の根幹には、還元主義的な方法主義に基づく道具的な理性ではなく、対話的实践を通じて得られる人文主義的な教養(人間形成)の重要性と知恵の伝統がある点を明らかにしている。ただし、このようなヴィーコの思想の輪郭をより鮮明に浮かび上がらせるためにも、近代的な方法概念につい

⁷ Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, p. 256. それに対するマツォッタの批判は、Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 67-68.

での理解は必須のものであると考えられるがゆえに、本論は、ホッブズの方法論との比較を中心として、以下のような構成をとっている。

まず第1部第1章、第1節においては、W・オングとパオロ・ロッシの著作に依拠しながら、古代ギリシャから中世ヨーロッパにおける方法概念の史の変遷過程を概観し、初期近代におけるラムス主義の興隆とその論理学の改革について考察を試みている。第2節においては、ベーコンにおける新しい論理学の構想について考察している。ベーコンは、ラムスの論理学改革が言葉や思考の分類には役立つにせよ、未だ自然学において事物の新しい原理を解明する方法にはなっていないと批判し、それに代わる新しい方法として帰納法と自然誌による新論理学(ノヴム・オルガヌム)の構想を提唱した。そして方法の問題に焦点を合わせるならば、ベーコンが主張する知識の「伝達の方法」の概念が、ラムスの論理学の改革に続く、学問体系の一大変革であることを示した。第3節においては、デカルトの『精神指導の規則』を中心に、事物の真理の探究に向けての学問の方法について吟味している。そこではまずデカルトの方法概念の基本が明晰・判明な観念による确实性の探求にあることを確認し、その确实性に見合う学問としてデカルトが探求した代数解析の技法と順序と計量に関わる普遍数学の試みについて考察した。またデカルトにより学問の方法が、従来の対話的な弁証術ではなく、純粹な「理性」に基づくようになった点を確認した。第4節では、メルセンヌ・サークルにおけるデカルトとホッブズの知的な交流を踏まえて、そこでの光学実験の成果が、ホッブズの機械論的認識論や機械論的人間論へと結実したことを明かにしている。

第2章においては、ホッブズの分析－総合に基づく方法概念の系譜について明らかにするために、古代ギリシャにおける分析・総合の方法の誕生から、17世紀にかけてのヴィエト・デカルトを中心とする代数解析の技法の展開と、カヴァリエーリの不可分者の概念、パドヴァ学派の分解・構成の方法、そしてガリオの運動論について考察しつつ、ホッブズの方法概念の構想の特異性を明らかにしている。結論から言えば、ユークリッド幾何学の理念に依拠しているとはいえ、ホッブズの方法概念は、パドヴァ学派とガリオの分解・合成に基づく運動論(投射体の放物運動)と融合しながら、古代ギリシャの静的な幾何学ではなく、近代の運動学に基づく新しい動的な幾何学の理念を構想したということである。

第3章では、ホッブズと近代国家概念の成立について焦点を当てながら、幾何学的かつ人為的に構築されたホッブズの家論(主権者と臣民との対話なき支配関係)において、ホッブズのレトリック

論が果たす役割を逆説的に吟味し、それが果たしてキケロに由来する人文主義のレトリックの伝統につながるものであるのかどうか、スキナーの論考およびヴィーコのレトリック概念を中心に批判的に検討している。そして理論知の実践知への適用を目的とするホブズの科学的なレトリック論を、われわれの概念形成作用を根底から支えているメタファー論を中心としたヴィーコのレトリック論と対置させることで、その隠喩的言語のもつ根源的な役割について考察している。

第4章では、まず第1節においてヴィーコの人文主義の学問教育理念について概観した後、第2節においてヴィーコを当時のナポリの自然哲学の興隆という文脈に沿って理解することを試みた。そして自らの力を過信し、その限界を認識しようとはしない独断的なデカルト主義が蔓延する当時のナポリにおいて、ヴィーコがその独断主義に対してどのように対処し、自らの思索を展開したのかについて、彼の基礎命題である「真なるものは作られたもの」を中心に考察した。あくまで人知の有限性に立つ懐疑主義者としてのヴィーコは、単に人間の理性の完全性を称揚して憚らない独断論の立場を無批判に受け入れるのではなく、まずは人間の理性およびその認識能力の可能性と限界についての批判的な省察をくわえることの重要性を説くのであった。そしてここからヴィーコが得たのは、自然の事柄について人間の作り出すものは、外的事物の部分的な把握にとどまるがゆえに、それは第一真理からの二次的な派生物でしかないという認識である。それゆえにヴィーコは、自然についての新しい学ではなく、むしろ諸国民の世界についての新しい学の構想を提唱する。なぜならば人間の文明世界こそは我々が作り出したものであるのだから、我々が本当に理解することのできるのは外的な自然の世界ではなく、むしろわれわれの人間の世界だからある。この発想の転換こそがヴィーコの著書である『新しい学』の構想につながることになるのである。第3節においては、ヴィーコが『新しい学』において描いた文明世界の始まりを、主にホブズの自然状態論を批判的に検討することによって、政治の詩的起源とそのビジョンについて考察した。この考察を通じて、ヴィーコの描く文明社会の始まりがホブズの描く自然状態論とは全く異なることになった理由を、両者の意志論を比較検討することで明らかにしてみた。その要点を端的に言えば、ホブズにとって意志とは、結局のところ熟慮における最後の欲求であったのに対して、ヴィーコにとってのそれは、まさしく人間の諸情念を昇華しながらそれを人間社会における正義へと向けさせるところのカ(コナトゥス)にほかならない。それゆえヴィーコのいう自由意志とは、人類の根源にあるカオスの状態を抜け出し、人々の諸情念を鎮めながら、文明社会の創設のための根源的な基礎となるのである。ただしここで注意しなければならないのは、太古の

人間にとって文明社会のために意志を働かせることが可能となるのは、外的な畏怖と想像的普遍を通じて得られる詩的象徴人格(ゼウス、ヘラクレス、ホメロス、ロムルスなど)を通じてであるというのがヴィーコのいう文明世界論の創設のための根拠となる点である。次の第4節においては、当時の国家理性論を軸に据えながら、ヴィーコの古代統治性論について考察する。というのもヴィーコもまた、国家理性論に特有の用語を頻繁に用いながらも、マキアヴェッリ主義者たちの邪悪な国家理性論に對抗しようとするような、啓蒙の時代にふさわしい新しい統治の理念を模索していた可能性があるからである。そして最後の第4章第5節では、ヴィーコが自らの歴史・文明社会論を展開するのを可能にした全体的な視座としてのピカ的な知恵の伝統の再検討するために、彼の主張する知恵の概念を、プラトンが述べる自己の魂への配慮としての知恵の伝統と、キケロの述べる「学識ある弁論家」としての知恵の伝統と照らし合わせながら、その両者の概念がまさしくヴィーコのレトリック論と知恵の概念の根幹となっている点を考察している。

以上が本論の概要および構成である。最後に、ここでの序文を締め括るにあたって、なぜヴィーコが、自らの『新しい学』の構想において、詩やメタファー、そしてレトリックを重視した理由について前もって確認しておきたい。ヴィーコが自らの新しい学の鍵概念として詩やメタファーを重視するのも、詩やメタファーの創造的な力こそは、そこから人間の諸学が自然な概念形成を通じて派生するところの根源的な土壌であるのみならず、あらゆる論理的・分類学的な思考に先行する基底な原理であると考えられたからである。したがってそれは、われわれの詩的な構想力の可能性を根底から支えているものであるとともに、近代の方法主義がもたらす硬直した思考の枠組みを根本的に問い直すものであるといえる。さらに言えば、このような人間の自由な創造力に関わる詩的な能力こそは、本質的に開かれていることにより、あらゆる画一的な思考様式に抵抗するための契機となりうるからであった。したがってそれは、ホブズ政治哲学に典型的に見られるデ・ファクトな支配関係や、人々の意見や言論を人為的に操作し、抑圧することによって自らの統治を維持しようとするあらゆる試みに対して警鐘を鳴らし、人間の精神の自由をどこまでも擁護しようとする志向性をもつといえる。それゆえヴィーコにとって詩やメタファー、レトリックといったものは、ただ単に文芸上の修辞学的な表現技法ということではなく、むしろ根源的な意味において言語と思考の可能性を問い直す、自由な創作および実践的行為のための基盤となり得るものと思われるのである。したがって、このようなヴィーコの詩学のもつ根源的な可能性を問いつつ、それが近代以降のわれわれにとって有する意義を見つめ直すことがここでの課題

となる。

第1節 ホッブズにおける政治の科学化

(i) ホッブズの政治学と幾何学の方法

おおよそ過渡期と呼ばれる時代、自然や人間の諸制度を含めた従来のあらゆる価値観が揺らぎ始め、それまで一つであった社会秩序が掘り崩される時、それと併行して、新しい諸価値に基づいた新たな政治・社会の創造が開始される。この新しい政治・社会に向けた秩序の創造が力強く胎動する時こそ、理論的にも実践的にも、いわゆる「政治的なるもの」についての新たな構想が提起され、それについての最も活発な議論が展開される。例えば、17世紀イギリスの哲学者であるトマス・ホッブズ(Thomas Hobbes, 1588-1679)は、いわゆる科学革命の時代において、コペルニクスの天文学、医学におけるハーヴェイ、ガリレオの力学といった新しい学問の理念に影響されながら、あくまで実践的で蓋然的な技法にとどまる伝統的な古典的政治学の理念に対して、厳密な学問的基礎を与え、そうした新しい理念に基づく科学としての新たな政治哲学を構想した¹。この目的のために、ホッブズは、神と人間と自然の目的論的な階層秩序からなる中世的な政治理論は言うまでもなく、「人は生まれながらにして政治的動物である²」と語った古代ギリシャのアリストテレス(Aristotélès, 384-322 B. C.)以来、等しき市民が公的領域の中で対話と説得による相互の実践を通じて、互いに善き生を求め合う実践哲学としての古典的政治学の理念をも否定することにより、新しい政治哲学の可能性を喚起することになった。いわばホッブズは、新しい学問の理念に立脚しながら、可変性の視座のもとに既存の秩序を観念的に崩壊させることによって、人間の技術に基づく人為的な「作為」(*vómos*)としての新たな政治

¹ 17世紀の科学革命のパラダイムの中にホッブズの政治哲学を位置づけ、その思想を近代学問理念の体系から理解しようとする研究としては、以下のものが挙げられる。藤原保信『近代政治哲学の形成——ホッブズの政治哲学』(早稲田大学出版部、1974年)、岸畑豊『ホッブズ哲学の諸問題』(創文社、1974年)、J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories* (London: Hutchinson, 1965)、田中浩・高野清弘訳『ホッブズ——その思想体系』(未来社、1988年)、小野紀明『精神史としての政治思想史——近代政治思想成立の認識論的基礎』(行人社、1988年)第3章第3節、佐々木力『近代学問理念の誕生』(岩波書店、1992年)、第2章、佐藤正志「ホッブズ——機械論的自然像と近代政治哲学」、藤原保信・飯島昇蔵編『西洋政治思想史(1)』(新評論、1995年)第13章。

² Aristotle, *Politics*, 1253a, Loeb Classical Library, trans. H. Rackham(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1932)、山本光雄訳『政治学』(岩波文庫、1961年)、35頁。

学の体系の構築に向かったのである。

このホッブズの政治学の誕生とともに、対話と説得を通じた言論に基づく古典的政治学の理念や、かつて存在するものとして信じられてきた客観的な階層秩序の自明性、またその下で目的論的に秩序づけられた宇宙や自然との関係によって基礎づけられたトマス・アクィナスに代表される中世的な政治理論の体系は無残にも崩壊し、それに代わり新しい学問の理念に基づいて新たに政治秩序を擬制として人為的に構築する可能性が浮上する³。今や、徳に基づく古典的政治学の理念や、自然を含めた客観的な階層的秩序と一体である限りで正統性を持ちうるとされた中世の古き諸概念は、決定的にその価値を剥奪され、その客観的な意味を失う。それと同時に、もはやそうした秩序の自明性に安住し得ない懐疑的で批判的な精神は、それまで信じられてきた客観的な世界が崩壊し、既存の諸価値から解放された無限の世界が立ち現れるのに直面して、自らの立脚する政治秩序ならびに人間の諸条件をいま一度問いただし、新しい学問の方法論に基づく科学と論理の力のみを頼りにして、新たに政治・社会の秩序を一から構築することを余儀なくされる。その結果として、ホッブズにとって問題なのは、もはや公的な場における説得や討議を通じた古代の善き生活の理念や、個々人の美徳および賢慮の育成を目的とする実践哲学としての古典的政治学の形式でも、所与のものとしてされた既存の価値や目的論的な秩序に従って生きることを説く中世のスコラ哲学に代表される従来の学問の体系でもなく、むしろ変化の相の下、それらを抽象的な観念と記号による思惟の論理に変換することによって、人為的かつ作為的に人間の技術を用いて新しい政治秩序の成立を可能にする新しい方法(method)の概念なのであった。

こうした観点から見れば、対象の技術的な操作の関心に基づく方法の概念は、ホッブズの政治学およびその哲学体系の核心に位置するものであり、新しく政治社会を人為的に作り出す可能性を与えた当のものであると言える。その概念なくしてホッブズは、過渡期と呼ばれる変革の時代において、既存の概念的な枠組みに依存することなく、新しく人為的に政治社会を構想することも、新しい政治学や哲学の体系を作り出すこともできなかった。さらに言えば、そうした新しい方法概念に依拠することなしには、

³ またホッブズに関する貴重な研究書としては、以下のものがある。水田洋『近代人の形成—近代社会観成立史』(東京大学出版会、1963年)、福田歓一『近代政治原理成立史序説』(岩波書店、1971年)、加藤節『近代政治哲学と宗教』(東京大学出版会、1979年)、田中浩『ホッブズ研究序説』(御茶の水書房、1982年)、田中浩編『トマス・ホッブズ研究』(御茶の水書房、1984年)、高野清弘『トマス・ホッブズの政治思想』(御茶の水書房、1990年)、鈴木朝生『主権・神法・自由——ホッブズ政治思想と17世紀イングランド』(木鐸社、1994年)、梅田百合香『ホッブズ——政治と宗教、リヴァリアサン』再考』(名古屋大学出版会、2005年)。

政治的にも宗教的にも複雑な利害が絡み合う当時の現実政治の中であって、既存の秩序を概念的に破壊することも、またそれらを徹底的に批判することによって、そこから新しい政治秩序を論理的に創造することもできなかった。その意味で、方法の概念は、まさしくホッブズの政治哲学の輪郭を明らかに決定つけた当のものであり、自らの思惟の力のみを頼りにして新たに人間の政治制度を作り出すための論理的な支柱であったと考えられるのである。

したがって、ホッブズは、この新しい方法の概念を用いながら、既存のあらゆる諸制度をいったん観念のうちで完全に崩壊せしめ、それらをいったん構成要素、すなわち素材にまで分解することで、事物の原因について究明し、そこから新たに政治秩序を人為的に構築する手法を取ったのである。このホッブズの方法は、言うまでもなく同時代の機械論的自然観に影響を受けて編み出された新たな学問の方法であり、当時において一般に「分析・総合の方法」(analytical-synthetical method)と呼ばれた。それは、「既知の事物から未知の事物」へと推論を展開するための学問の方法であり、しかも「認識された諸原因から結果を、あるいは認識された結果から諸原因を発見するための最短の方法」であるとされた⁴。すなわち、前者が「原因からの学」であり、いわば後者の「結果からの学」から区別される。なぜなら、結果からの学が、感覚的な知覚を通じて現象から与えられる経験的事実についての蓋然的な知識であるのに対して、原因からの学は、普遍的原因——ホッブズにおいてそれは物体の運動(motion)である⁵——から、対象が生み出される生成過程を自ら純粋に演繹し、構成することによって獲得された知識であったからである。この意味において、例えば、単に経験的な事実によって得られる歴史や自然誌といった知識は、経験的な事実という受動的な認識に基づく蓋然的な原因についての知識であって、あくまで推測的な知識にとどまる。この点において、ルネッサンス期に古代ギリシャ・ローマの古典文献学として人文主義者たちの間で復興した歴史の知識は、普遍的な原因から演繹することによって得られる絶対確実な知識としての哲学から区別される。また経験的で蓋然的な知識としての歴史のみならず、正しく演繹することのできない占星術や、その生成過程を計り知れない神学の教義は、必然的に哲学の対象から除外される。つまりホッブズにとって、普遍的な原因から対象の生

⁴ Hobbes, *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth. 11 vols., London, vol. 1, p. 66. 以下、*De Corpore* と略記法を用いる。

⁵ ホッブズの運動論および17世紀ヨーロッパにおける運動学については、Cees Leijenhorst, "Hobbes and the Galilean Law of Free Fall," in *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth Century Europe*, eds. Carla Rita Palmerino and J. M. M. H. Thijssen (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), pp. 165-184.

成過程を純粹に演繹しうる構成的な知識こそが、絶対に確実な真理なのであり、その限りにおいてのみ哲学ないし学問の主題とされたのである。

こうしてホッブズは、分解と構成に基づく新しい学問の方法に立脚しながら、自らの哲学体系を構想する。例えばホッブズは、ラテン語版『市民論』(1647年)に付け加えられた「読者への序文」において、哲学の主題とする主要三部門を次のように提示している。すなわち、「私は哲学を気の向くままに研究し、あらゆる種類の最初の諸要素を集めた。そしてそれらを三つの部門に徐々に整理し、第一に物体とその属性について扱い、第二に、人間とその固有の能力および感情について扱い、第三に国家と臣民の義務について扱うように、それらを著述するつもりであった⁶。」このような順序に基づいてホッブズは、自らの哲学体系を構想していたのであるが、しかし実際には現実の内乱という危機的な状況にあって、その構成部分のうち最後のものが時間的には最初に提示されることになる。例えば、1642年にパリで『市民論』が公刊されたのに対し、哲学体系の第一部門にあたる『物体論』と第二部門の『人間論』の公刊は、それぞれ1655年と1658年であった。ここにホッブズ政治哲学の体系における整合性に関して疑問が提起される理由があるのだが、しかしこの整合性の問題は残るにせよ、ホッブズの哲学体系を構成している分析・総合の方法の概念は、政治学の領域においても首尾一貫して適用されていたと理解するのが妥当であると思われる。実際にも、ホッブズは『市民論』の「読者への序文」において、この分析・総合の方法の政治学への適用について、以下のように論じている。「方法に関して……私は、政治的統治の素材そのものから出発して、そこからその生成と形態、そして正義の始まりについて論を進めた。というのも、すべてのものは、その構成的原因によって最も理解されるからである。すなわち、時計、或いはそうした何らかの小さい機械は、それをばらばらに分解した上で、部分部分で観察しなければ、素材、形態、歯車の運動は十分には知り得ない。同様に、国家の諸権能と臣民の諸義務とについて、さらに緻密な研究をするためには、それらをばらばらにしないまでも、あたかもそれらが分解せられたかのように考察する必要がある。言い換えれば、われわれは、自然としての人間の性質がどのようなものか、いかなる点においてこの性質は政治的統治を設立するのに適し、また適していないか、またいかに人々は、立派に基礎づけられた国家を建てようとする者の中で結び合うべきかを正しく理解することが必要であると思う⁷。」このようにホッブズは、すべてのものはその構成的原因によってこそ最もよく理解せられるとして、政治学の領域にも分析・総合の方法を適用するのである。そしてその方法の概念に

⁶ Hobbes, *De Cive*, ed. Howard Warrender (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 82.

⁷ Hobbes, *De Cive*, p. xiv.

に基づきながら彼は、まず国家ないし政治的統治の構成的原因を明らかにすることから議論を展開するのであった。

したがって、ホブズはまず国家の構成要素を観念的にばらばらに分解しながら、その素材たる人間の諸性質を明らかにする。次に、そうした人間の本性に立脚しつつ、ホブズは、それらの構成的原因から国家の生成過程とその諸帰結に関して純粋に演繹的に推論を展開し、さらに再びそうした人間の特性に見合った政治的統治の仕組みを人為的に構成する方法を取ったのである⁸。こうしたホブズの分析・総合の方法は、『リヴァイアサン』(1651年)においても同様に採用されており、それは、その素材にしてまた製作者であるところの人間から国家を探求しようとするかれの方途に見出される。その方法によれば、人間は、「それによって神がこの世界を創造し、統治している技術」である自然の技術を模倣しながら、まさしく自動機械としての時計のように、人間の技術によって国家を人工的に作り出すことができる⁹。またホブズはさらに続けて次のように論じている。「技術はさらに進んで、自然の理性的で最も優れた作品である人間を模倣する。すなわち、技術によって、人工的人間にほかならないコモンウェルス(commonwealth)、あるいは国家(ラテン語ではキーウィタース *civitas*)と呼ばれるかの偉大なリヴァイアサンが創造されるのである¹⁰」と。このように、ホブズにとって国家の素材にしてかつ製作者であるところの人間は、自然とその最も優れた作品としての人間自身を模倣し、技術の力で人工的人間としての国家を作り出す。ここに成立するのがホブズのいくつかの偉大なリヴァイアサンであり、ここにおいて人間は、人工的人間としての国家の素材かつ製作者たる視点から、その構成要素を厳密に分析することによって、まさしく自動機械の時計のように、その素材を人為的かつ機械論的に構成する新しい政治哲学の方法を成就させることができたのであった。

このようにしてホブズは、厳密な自動機械たる時計の技術を模倣することによって、国家の素材をその構成的原因から人為的かつ機械論的に構成する新しい政治哲学の方法を完成させた。この点に

⁸ 17世紀ヨーロッパにおける個の概念の成立と方法の概念の関係については、Peter Machamer, "The Concept of the Individual and the Idea(l) of Method in Seventeenth-Century Natural Philosophy," in *Scientific Controversies: Philosophical and historical Perspectives*, eds. Peter Machamer (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁹ Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 9, 水田洋訳『リヴァイアサン』(岩波文庫、1954年)、37頁。ホブズの政治学と時計のメタファーの関係については、Otto Mayr, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1986), p. 104-105. 忠平美幸訳『時計じかけのヨーロッパ——近代初期の技術と社会』(平凡社、1997年)、152~153頁。

¹⁰ Hobbes, *Leviathan*, p. 9. 邦訳、37頁。

において、ホッブズの政治哲学は、人間の理性的な技術と結びついた厳密な意味における真の知識であると同時に、「原因からの学」として絶対確実な理論的知識であるとされた。なぜなら、すでに述べたように、ホッブズにとって絶対確実で厳密さを要求する真の知識は、原因からの学として、普遍的な原因から純粋に演繹的に推論し、対象を自ら作り出すときにのみ獲得されるからである。

それでは絶対確実な真の知識の事例としてホッブズが想定していたものは一体何だったのであるか。周知のように、ホッブズにとって真の知識は、1629年におけるいわゆるユークリッド幾何学との出会いに始まる。ホッブズにおいて幾何学の理念が重要なもの、まず幾何学については、われわれ自身が欲するままに推論の出発点たる点や、線や、面についてのその諸定義を自ら作り出し、定義や公準、公理を互いに矛盾することなく用いて純粋に演繹することにより、直線や図形を自らの思考のうちで構成することが可能だからである。さらに言えば、ホッブズにとって国家もまた、幾何学と同じように、その素材であり構成要素を人間自らの手で作り出し、それらを言葉によって定義づけることができるが故に、その素材にして製作者たる人間にとって論証可能なものと見なされたのであった。こうした視点から見れば、ホッブズにとって幾何学と国家は、たとえその構成要素が、幾何学的な点と人間というまったく異なるものから構成されるにせよ、構成的原因からその構成要素を人間自ら作り出すという方法の観点では、同一のものであると考えられたのであった。

その帰結として、ホッブズの政治哲学においては、幾何学と国家はともに人間自身がその素材を構成的原因から創造するという点において同一のものであるとされたのである。そしてここでさらに重要なのは、この幾何学との方法の類似性により、ホッブズの政治哲学は、経験的な学問という意味での受動的認識に基づく自然学とはその方法の観点において一線を画すものとして捉えられているということである。というのも自然学の方法が、いわば結果からの学であり、与えられた事象の結果から推測的にその構成的原因を探求するというその手法において、あくまで蓋然的な知識にとどまるのに対して、ホッブズの政治哲学は、幾何学と同様に、その構成的原因から純粋に演繹的に推論し、真に論証する点において、真に論証可能であるとされる。ただし、このような自然学に対するホッブズの考えは、当時のガリレオ・ガリレイ(Galileo Galilei, 1564-1642)を中心とする自然哲学の理念に必ずしも一致しているわけではない¹¹。というのも、当時の自然哲学が暗黙裡に基準としていたのは、端的に言って、実

¹¹ 近代の科学革命の所産として成立した新しい自然哲学および機械論的自然観に関する代表的な文献としては、N. R. Hanson, *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 村上陽一郎訳『科学的発見のパターン』(講談社学術文庫、1986年)。Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300-1800* (New York: Free Press, 1965),

験と数学的推理によって確定された自然現象(経験)の人為的な製作、すなわち再生産可能性にあったからである。つまり、17世紀の自然哲学は、自然現象を自然が作り出す仕方ですら作り出す技術を獲得することを志向していたのである。したがって、それはホッブズが主張するように単に受動的認識に基づくようなものではなく、実験と数学的論証の上に初めて可能になる発見なのである。とはいえ、こうした17世紀特有の自然哲学の方法とホッブズの自然学に対する見解の相違にもかかわらず、ホッブズの政治哲学の方法は、ガリオに見られる近代的方法に相当する特有の性格づけを得ているのもまた事実なのである。なぜなら、ホッブズの政治哲学は、国家の素材となる人間の本性や情念といった経験的な側面を多分に対象にしなが、しかもそれらをいったん個々の構成要素にまで分解し、その構成的原因から純粹に演繹的に推論することで、国家を人為的に再生産可能なものとして提示しているからである。

ホッブズがこのように自らの政治哲学を構想できる根拠もまた、すでに述べたように、人間自身が国家の素材であり、それらを自らの理性に基づいてその構成的原因から自らの論理の力によって作り出すところにあったからである。つまりホッブズにとって政治哲学が真であることの根拠は、人間自らがその認識のうちに、国家の素材となる人間を含めた諸対象の原因を予め把握し、何らかの任意の記号を用いてそれらの本質を定義することによって、その定義から論理的かつ演繹的に構成するという論証過程に存したのである。これに関してホッブズは次のように述べる。「いかなるものを主題とするにしても、科学は、その主題となるものの原因、生成、構成についてまず認識することから導出される。したがって、原因が知られているところに論証の余地は存在するが、原因を探求しなければならないところには論証の余地はない。それゆえ幾何学が論証可能なのは、そこからわれわれが推論する線や図形を、われわれ自身によって描かれ記述されるからであり、また政治哲学が論証可能であるのも、われわれ自身が国家を作り出しているからである。しかしながら、自然的物体については、われわれはその構成を認識しえず、その結果からそれを探求するのであるから、われわれが探求する諸原因が何であるかに

渡辺正雄訳『近代科学の誕生』(講談社、1978年)、A. Koyré, *Du monde clos à univers infini*, trans. Raissa Tarr (Paris: Gallimard, 1973), 横山雅彦訳『閉じた世界から無限宇宙へ』(みすず書房、1973年)、Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 中山茂訳『科学革命の構造』(みすず書房、1971年)、Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 常石敬一訳『コペルニクス革命』(紀伊国屋書店、1976年)、Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 川田勝訳『科学革命とは何だったのか——新しい歴史観の試み』(白水社、1998年)などがある。

ついでに論証は存在せず、ただその諸原因がおそらくこうであろうと論証できるにすぎないのである¹²。」上記のホッブズの主張に従うならば、科学が論証可能である根拠は、その主題となる事物の原因、生成、構成について予め認識しているというところに存する。そしてホッブズにとって政治哲学が科学的に論証可能である根拠も、幾何学と同様に、その構成的原因を前もって知っており、そこから国家それ自体を自ら構成するところが可能であることにあるのである。それに対して、人間の認識にとって外的な自然的物体や、それらが引き起こす自然現象を対象とする自然学といった類のものは、その当時の新しい自然哲学の理念とは少し異なるにせよ、その現象が実際に生み出される生成過程に関して、外的な結果からのア・ポステリオリな探求にとどまるが故に、われわれにとってその原因についての認識は、どこまでも蓋然的で仮説的なものととどまるのである。したがって、ホッブズにとって絶対確実に論証可能な知識は、あくまでも外的な自然的物体の諸原因に関する仮説的で蓋然的な知識にとどまる自然学ではなく、対象自身の生成過程を自らの論理的思考の内であらかじめ認識し、構成要素をその諸原因から純粋に推論しながら、再び人為的に構成することができる幾何学と政治哲学に限定されたのであった。

このようにホッブズにとって自然学が、結果からの学として、所与の結果から原因を探求するア・ポステリオリな学であるのに対して、幾何学やそれ自ら素材にして製作者である国家を対象とする政治学は、それらの学が扱う事物の生成が、人間の自由意志に従属するが故に、ア・プリオリな論証科学であるとされた。その根拠も、まず幾何学の特性に関してから言えば、すでに指摘したように、それが描き出す「個々の図形が有している性質の原因は、われわれ自身が引く線に内在するからであり、またその図形の生成はわれわれの自由意志に従属する」からであった¹³。言い換えれば、「図形に固有の任意の性質を知るのに、図形を描く際にわれわれ自身が行う構成に伴うあらゆることを考察すること以上に要求されることは何もない。したがって、われわれ自身が図形を創造することから、幾何学が得られ、それは論証可能なのである¹⁴。」また政治学が原因からの学であることの根拠についても、ホッブズは『人間論』の第10章において次のように述べている。「政治学と倫理学、つまり正義と不正義、公正と不公正についての科学は、ア・プリオリに論証可能である。事実、正義と公正、そしてその反対の不正

¹² Hobbes, *Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 7, p. 184.

¹³ Hobbes, *De Homine*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia in Unum Corpus Nunc Primum Collecta*, ed. Sir William Molesworth, vol. 2, p. 93. 以下、*De Homine*と略記。

¹⁴ Hobbes, *De Homine*, p. 93.

義と不公正が何であるかについて、われわれが認識する諸原理、すなわち正義の原因、法、契約は、無論われわれ自身が作ったものだからである。というのも、制定された契約や法以前には、動物の間にと同様、人間の間にも、正義も不正義も、また公的な善や悪の本性も存在しないからである¹⁵。」このホッブズの見解に従うならば、倫理学とともに、正義と不正義、公正と不公正についての政治学の諸原理は、われわれが認識する以前から所与のものとして存在するのではなく、むしろそれらの原理をわれわれ自身の認識によって作り出したという理由で存在するのである。この意味において政治学は、幾何学と同様に、原因からの知識とされ、ア・プリオリに論証可能な科学と断定される。つまり、ホッブズにおいて政治学が論証可能な学である根拠もまた、幾何学と同様に、その諸原理をわれわれ自身が自らの思考の内でも人為的に作り出したということに存するのである。それに対して、事物の生成過程をその諸原理から作り出しえず、もっぱら人間の自由意志には従属しない自然の現象を対象とする自然学のような領域においては、その原因からア・プリオリに論証可能な科学が存在する余地はなかった。つまり、「人間に対してア・プリオリに与えられる論証科学は、その事物の生成が人間自身の自由意志に従属しているものだけなのである¹⁶。」したがって、ホッブズにとってア・プリオリに論証可能な科学の根拠が、その科学の扱う対象の人為的な製作可能性に存するのと同様に、かれにとって政治学が論証科学である根拠もまた、その対象となる政治体を、人間自身の自由意志によって人為的に作り出すというところに求められたのであった。このようにしてホッブズにおいて論証可能な科学の根拠は、人間の自由意志に基づく製作可能性に求められることになり、その結果として政治学もまた、国家の素材と生成過程に関する諸原理をわれわれ自身の思惟と意志により作り出すが故に、ア・プリオリに論証可能な科学と考えられたのであった。

(ii) ホッブズ政治学と古典的政治学の理念

こうした理由でホッブズは、自らの政治哲学が、17世紀の科学革命の時代に成立した新しい自然哲学と同じく、否それよりも時間的に新しいものとして、自らが新しい政治哲学の創始者であることを誇った。だが、このホッブズによる新たな政治哲学の革命は、すでに指摘したように、アリストテレスの政治的動物としての人間観と同様に、ポリスにおける善き正しい生活を営むための実践的な教えとして成立していた古典的政治学の否定を必然的に伴っていた。なぜなら古典的政治学は、もっぱらギリシャ語の

¹⁵ Hobbes, *De Homine*, p. 94.

¹⁶ Hobbes, *De Homine*, p. 92.

固有の意味での実践(プラクシス)と、そのための実践的知識である「賢慮」(フロネーシス)のみにかかわり、ホッブズの政治哲学に見られる技術(テクネー)的な関心はほとんどなかったからである。これらのうち、ここで言う「賢慮」とは、アリストテレスの言葉を借りれば、「およそ全般的な仕方、どのようなことが善く生きるといふことのためにいいのか¹⁷」について熟慮するための実践的知識であり、その中には人間の行為に関する一般原理を把握し、個々の状況に対して適切に対応するための能力が含まれている。それゆえに、賢慮を有する人間は、特定の状況に応じて自己ないし他の人々にとって善きことがらを賢明かつ分別のある仕方、熟慮しうる人間である。また賢慮は、技術のように他の何らかの目的のために用いられるのではなく、「善く行うこと」それ自体を目的としていた。それゆえ古典的政治学の伝統において、政治は根本において市民相互の対話を基調としつつ、ポリスにおける実践的生活を通じて獲得される善き「生」(ビオス)を目指しており、それを通じた市民の倫理的な徳および卓越性といった品性の育成こそが第一の目標とされていた。ところが、これに比べてホッブズにおいては、対象となる国家の人為的な製作可能性という観点から政治を捉えているという点において、その第一の関心は、もはや古典的政治学に見られる実践哲学としての賢慮や「善き生」といった美德ではなく、科学的な論証可能性に基礎づけられた政治的統治のための技術にあったと言える。したがって、ホッブズの政治哲学においては、かつてアリストテレスが設けた理論(theoria)、実践(praxis)、制作(poiesis)という人間の三つの知的活動に対応する理論的知識(エピステーメー、episteme)、実践的知識(賢慮、phronesis)、製作的知識(技術、techne)という区分は廃棄され、政治は、原因と結果からの科学的な方法の概念に基づく理論的知識に包摂されながら、対象となる自然の技術的な操作に還元されることになったのである。

こうしてホッブズの政治哲学は、因果関係についての知識を本質とする厳密な科学的方法の探究へと向かううちに、かつての古典的政治学がそなえていた実践的知識と賢慮への関心を失う。そこでは、同時代のデカルト(René Descartes, 1596-1650)の哲学と同様に、科学的な真理と蓋然性が明確に区別され、実践を支えた賢慮は非科学的なものとして排除され、政治は、理論的知識と同じく厳密な科学的論証を要求されることになったのである。

しかし、アリストテレスの著作から明らかなように、元来、古典的政治学の伝統においては、賢慮のような実践的知識は、理論的知識と同様の厳密さや正確さを求めるべきではないとされていた。なぜな

¹⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140a, Loeb Classical Library, trans. H. Rackham (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), 高田三郎訳『ニコマコス倫理学(上)』(岩波文庫、1971年)、223～224頁。

ら、政治のような変わりやすい偶然的な不確実性を伴う人間の領域においては、厳密な学問的必然性も恒常性も欠けているからである。こうした不確実な実践の領域において求められるのは、ホブズに見られるような厳密な科学的知識ではなく、むしろ特定の状況において正しく行為し、善く生きるための実践的知識なのである。

第2節 ヴィーコの実践哲学——古代人と近代人の学問の和解を目指して

(i) ヴィーコと人文主義の学芸

ところで、近代においてこのような実践的知識の復興を願い、政治学が対象とする実践的領域に対して、デカルトやホブズのように厳密な理論的知識を求めることの危険性をいち早く見抜いた人物として、イタリアの人文主義者ジャンバッティスタ・ヴィーコが挙げられる¹⁸。ヴィーコは、ホブズが開始した新しい政治哲学やデカルトの新しい学問の方法に対して、人文主義的なレトリックの伝統とキリスト教の信仰の立場から批判を展開し、新しく生み出された厳密な真理を求める理論的知識が実践的な学問の領域に適用された場合の不都合について、その著書『学問の方法』(1709年)において次のよう論じている。「今日では、真理が学問の唯一の目的であるので、われわれは自然については確実であるように見えるという理由で探求に努め、人間の本性については自由意志がはたらくために不確実きわまりないという理由で探求しようとはしない。しかし、この学問方法は青年たちには何とも不都合であって、これでは彼らは今後の政治生活を、賢慮をはたらかせて遂行することも十分にできなければ、弁論に人びとの気風を盛ることによって彩りを与え、また人びとの感動を呼び起こすことによってそれを燃え上がらせるすべも十分にはわきまえていないということになってしまう¹⁹。」厳密な科学的真理を追い求める同時代の学問方法に対する上記の批判から明らかなように、ヴィーコにとって学問の方法は、厳密な科学的真理を探究するためだけでなく、実践的領域において賢慮を働かせて行動できるような人間にす

¹⁸ ホブズとヴィーコに関する研究書としては、以下のものがある。Ferruccio Foher, *Vico e Hobbes* (Napoli: Giannini Editore, 1977). A. Child, *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1953). Aniell Montano, *Storia e Convenzione di Vico contra Hobbes* (Napoli: Edizioni Città del Sole, 1996). また古典的な研究書としては、F. Nicolini, Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e lo Hobbes con qualche riferimento a Machiavelli, in *Atti della Accademia Pontaniana nuova serie*, vol. 1, Napoli, 1949.

¹⁹ Giambattista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, ed. Andrea Battistini (Milano: Mondadori, 1990), pp. 130-131. 上村忠男・佐々木力訳『学問の方法』(岩波文庫、1987年)、第7章、参照。以下、*De studiorum ratione*と略記法を用いる。

るためのものでもなければならぬのである。

ヴィーコによれば、科学的知識と賢慮は次の点において相違している。すなわち、「科学的知識において秀でているのは、自然の数多くある現象がそこに引き戻されるところの単一の原因を探求する人々であるのに対し、賢慮において卓越しているのは、ある一つの行為のできるだけ数多くの原因を探り出して、どれが本当の原因であるかを推測する人々であるということである。」この学問の区分は、すでに述べたように、理論的知識と実践的知識を区別するアリストテレスの学問の区分にまで遡り、その後、古代ローマの修辞学者キケロやルネッサンス期の政治的人文主義者たちによって復興された理念である。この理念に立脚したところから、ヴィーコは、「第一真理をあらゆる虚偽だけではなく、虚偽の嫌疑からも浄化するために、あらゆる二次的な真理とか、あらゆる真らしいもの(*versimilia*)をも、虚偽と同様に知性から追放することを命じるクリティカ」から学習を始めようとする近代的な学問方法のあり方を厳しく批判するのである。ここでいうクリティカ(*critica*)とは、デカルト的方法もしくはポール・ロワイヤル学派の教育理念に基づく批判的かつ厳密な判断の技法であり、それは、単に一定の地平での妥当性を求めるような蓋然的真理としての「真らしいもの」とは対立する。だが、人文主義者であるヴィーコの立場からすれば、自然の第一原因を探求する科学的方法もさることながら、賢慮や雄弁の基礎となるべき実践的な知恵(*sapientia*)の涵養もまた、学問および教育の最大の目標の一つのはずである。すなわち知恵とは、ヴィーコによれば、ある共同体において基準となる人々の共通感覚に支えられながら、それを通じて歴史的に育まれてきた共同体の慣習的な理念であり、それは蓋然的な真理である「真らしいもの」からこそ生まれる。それは、あたかも真理と虚偽の間接物のようなものであるが、ほとんど一般に真理であり、極めてまれにしか虚偽にならないようなものである。にもかかわらず、新時代を代表するホブズやデカルト主義的な学問の方法は、事物の真理に向けた方法の探究に勤むあまり、賢慮や雄弁といった実践的知識の基盤となる共通感覚や真らしいものをあたかも虚偽と言わんばかりに、学問の対象から完全に追放するよう命じる。しかし、それでは人々をとりまく不確実極まりない実生活の中において、青年たちが、具体的状況を適切に把握し、正しく判断し、実践的に行為するための賢慮や雄弁の育成が阻害されてしまう危険性がある。つまり、知識の确实性を求めて方法の研鑽に励むだけでは、その一方で学問方法の生に対する有意味性は見失われてしまう危険性があるのである。それゆえ、自然の第一真理にだけ注意を向けるような学問の方法によって、「想像力や記憶力、あるいは両者が関係する諸技芸、たとえば絵画術、詩作術、弁論術、法学のようなものへの才能が何ら虚弱にされるべきではない」とヴィーコは主張する。そして自然に逆らうどんな力も働かせることなしに、あらゆる

学芸を学びつつ、自らの知のトポスを豊富にし、全体的に物事を見るための発見技法である「トピカ」を身につけた後で、批判的かつ徹底的に物事を判断する学問の方法である「クリティカ」を修得すべきであることを青年たちに説くのであった。その結果として、青年たちが、「学問においては真理を重んじ、物事についての賢慮を磨き、雄弁になれるように言葉豊かに、詩作や絵画においては想像力を磨き、法賢慮においては記憶力を発揮できるようになる」ことをヴィーゴは願っているのである。

(ii) ヴィーゴと近代学問理念——数学的自然学と代数解析の技法

こうした当時の学問の方法に対する一般的な見取り図を作成し、それに対する自己の立場を表明した上で、さらにヴィーゴは、同時代の二つの学問方法に批判的に応答している。すなわち、第一は、数学的自然学であり、第二は代数解析の技法である²⁰。

第一の数学的自然学に関していえば、当時の科学革命の成功を最も雄弁に物語る作品として、ガリレオの『新科学対話』(1638年)とニュートンの『自然哲学の数学的原理』(1687年)の二つを挙げることができる。前者はガリレオの落体実験の法則を定式化したことで有名な書物であり、数学的自然学については近代物理学の発点になった重要な著作である。その中でガリレオは、古代のアリストテレスが設けた天上の自然学と地上の自然学との基本的な区分を廃棄しながら、複雑な地上の自然現象の中にも数理的な法則性があることを発見し、自然界の確実な知識についての新たな獲得方法を提示した。つまりそれは、信頼できるに足る観察と実験、そして数学的に練り上げられた推論である²¹。それにより彼は、空気抵抗を無視するなど、理想化された条件の下では、「落体の落下距離が落下時間の自乗に比例する」こと、言い換えれば、落下速度が落下時間に比例することを実験により発見したのである。しかもそれは落体物体の質によらず同一なのである。このような数理的な法則が地上において存在することは、それ以前の常識ではほとんど考えられてこなかった。なぜなら、アリストテレスの世界観においては、天上界には変化も不完全なものも存在しない美しい規則が存在するのに対して、私たちが生活する地上界はいわば混沌(カオス)が支配する世界であり、単純で美しい法則が存在しない世界であると考えられてきたからである。だが、落体現象を研究する中でガリレオは、こうしたアリストテ

²⁰ ヴィーゴと同時代の学問との関係については、佐々木カ「ヴィーゴの近代科学論——デカルト的数学・自然学に抗して」、『近代学問理念の誕生』(岩波書店、1992年)、381～447頁において詳しく論じられている。

²¹ ガリレオにおける数学と実験については、Peter Machamer, “Galileo’s Machines, his Mathematics, and his Experiments,” in *The Cambridge Companion to Galileo*, ed. Peter Machamer (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 64-71.

レス以来の世界観の常識を打ち破り、地上世界にも美しい数学的な法則があることを証明し、近代学問理念の方法論的な基礎である数学的自然学の誕生を告げたのであった。

ガリレオにより落体现象が非常に単純な数学的構造を持つことを実験によって確かめられると、この世界は究極的には数理的な単純な法則によって支配されているにちがいないという一種の科学的なパラダイムが生まれる。つまり世界は、単純で美しい法則から成り立つという一種の予定調和に満ちた古典的世界観である。こうした世界観の中で、もう一人の天才であるニュートン(Isaac Newton, 1642-1727)は、ガリレオに始まる実験と理論を融合しながら、惑星の運動法則を力学の一般原理と万有引力の法則という二つの原理から統一的に導き出した人物である。周知のように、万有引力の法則とは、どんな物体の間にも、それぞれ他方に二つの物体の質量の積に比例し、二物体間の距離の自乗に反比例する大きさの引力が及ぶというものである。この万有引力という名称から理解できるように、ニュートンは、ガリレオと同じく天上界と地上界との垣根を取り去り、天上界と地上界とが全く同じ法則によって支配されていることを数理的に提示する。例えば、ニュートンは、すでにケプラーによって説明されていた惑星の楕円軌道を二つの運動から説明する。一つは慣性運動で、惑星は等速直線運動をしながら軌道の接線方向に飛び出す傾向があるということ。もう一つは、太陽と惑星の間の引力によって引き起こされる運動で、惑星を太陽の中心に引き寄せる傾向があるということである²²。この二つの運動概念を用いながら、ニュートンは、天上のものであれ地上のものであれ、すべての物体はこれら二つの運動に従うか、静止を続けるかのどちらかであり、それらがどこにあるうとも、互いに引力によって引き合っていることを数学的に示したのであった。このようにしてガリレオとニュートンは、刻々と変化する地上の自然現象の中にも数理的な構造があることを発見し、天上界の法則と地上界の法則を統一させながら、近代科学革命の主要な成果である数学的自然学の基礎を与えたといえる。その結果として、17世紀以降、自然的世界は数学の言語によって書かれているものとして、数学的に計算可能なものと見なされるようになったのである。

しかしながら、自然の数学化が17世紀の学問活動の重要な特徴であることは疑えない事実であるとしても、物体の質量と運動からなる機械論的自然観と数学的自然学との間の構造的な関係を安易に主張することはできない。なぜなら、質量と運動からなる自然界をはたして数学的自然学が適切に

²² ニュートンにおける力の概念については、I. Bernard Cohen, "Newton's Concepts of Force and Mass, with notes on the Laws of Motion," in *The Cambridge Companion to Newton*, eds. I. Bernard Cohen and George E. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 57-84.

表現するものなのかどうかという問題は依然として残されているからである。例えば、ガリオの落体実験によって数学的に定式化された落体法則は、摩擦のない環境で運動する物体に関するものであり、空気抵抗を排除した理想化された条件のもとで成立するものであって、現実の物体がこの法則に従って運動することはほとんどないという可能性は十分にあった。またニュートンは、万有引力を数理的に定式化し、それにより惑星の軌道を幾何学的に説明することができたものの、万有引力がそもそもいかなる原因によって生まれるのかの説明を与えることはできなかった。こうして見ると、自然的世界の数学化と因果関係に基づく機械論的な原因の探求とは必ずしも一致するものではないということが理解できるのである。

さらに言えば、ニュートンが、重力や機械論的な説明原理に還元することができないとされた磁気力や生命現象の説明の中に、非質料的な力を導入したことに対して、ライプニッツ(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)のような敵対する哲学者たちは、適切に構成された自然哲学の中にオカルト的原理(遠隔作用)を導入することによって、因果的に自然を説明する機械論的自然学の試みをニュートンが放棄しているとして、彼を激しく批判した²³。また、こうした批判のもう一つの事例として、英国学士院(Royal Society)の初代幹事であり、空気ポンプの実験で有名なロバート・ボイル(Robert Boyle, 1627-1691)に対するホッブズの批判がある²⁴。ホッブズがボイルを批判するのも、哲学が自然の原因についての確実な知識の探求であるにもかかわらず、ボイルの実験哲学が自然現象の事実を収集し、記録することだけに関わり、確実な根拠に基づいて真の原因を探求するという任務を果たしていないという理由に基づいていた。つまり、ホッブズやライプニッツの立場からすれば、自然現象の説明にあたっては何よりも信頼に足る原因の説明が与えられなければならない、そうした原因についての正しい知識から、自然の知識が機械論的に構成される必要があったのである。したがって、こ

²³ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, p. 200, *Opera Philosophica Omnia*, J. E. Erdmann (Meisenheim: Scientia Aalen, 1959), 谷川多佳子他訳『人間知性新論』(ライプニッツ著作集4 上)、(工作舎、1993年)、34～36頁。I. Bernard Cohen, "Newton's Concepts of Force and Mass, p. 63. ライプニッツを中心とする大陸の自然哲学者たちがニュートンの力の概念を批判するのも、力は他の物体との接触を通じてのみ作用するとする厳密な機械論的な考え方を一部、放棄したからにほかならない。

²⁴ Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985), pp. 110-112. ホッブズが、ボイルの実験プログラムを批判するのも、もし人が自然の諸帰結から諸原因を実際に見極めることができるのであれば、たった一回の実験で十分であるにもかかわらず、ボイルの実験哲学は、体系的な一連の実験を必要とすること。またホッブズにとって哲学とは、諸原因からいかに諸帰結が生じるのかを論証すること、あるいは諸帰結から諸原因を推論することであるとすれば、ボイルの実験プログラムはこの定義を満たすことができないからである。

の時代に特有の科学的なパラダイムの中にも、自然の因果的説明に関して多様に異なる意見が錯綜しており、数学的自然学によって一つの安定したパラダイムが形成されていたわけでは決してなかったと言えるのである。

このように、数学が最も確実な知的形式であり、数学的に定式化された自然哲学こそが最も基本的かつ有効な方法であるという信念は、17世紀においてほとんどの自然哲学者に認められていたにもかかわらず、自然現象の原因を説明する際に、どのような方法でどの程度まで数学的方法を用いるのが適切かという問題は、依然として自然学の研究に携わる人々にとっての共通の問題であった。ヴィーコもまた、数学的に表現された自然法則を、自然現象の一定の妥当性を示すものとして認めており、同国人であるガリオの落体法則を称賛する。しかし、ヴィーコは、数学的自然学が、数理的および幾何学的方法により自然現象からその法則性を無限に解明したところで、それが自然についての完全な理解には決してならず、原理的には不完全なものにとどまることに注意を促す。これに関してヴィーコは、『学問の方法』の中で次のように述べている。「学識ある人々は、自分たちがそいった(幾何学的)方法に基づいて教えるこの自然学は自然自身と同一であり、あなたが宇宙の観想に向かうところではどこでもこの自然学を眺めることになるのであると主張している。したがって、彼らは、自然についてさらに思索する多大な労苦からわれわれを解放してくれ、極めて広大で装備の整ったこの邸宅を遺贈してくれた創始者たちに感謝すべきであると考えている。自然が必然的にそのようにできているときには、彼らは最大限感謝すべきである。しかし、もし自然がほかの仕方できているとしたならば、もし運動法則の一つでも虚偽であったとしたならば……、彼らは注意しなければならない。自然についてはもう間違いなく心配ないものとふるまわないよう、邸宅の屋根の手入れをしている最中に危険なことにも土台のことを忘れてしまわないように、繰り返し繰り返し注意しなければならない。」さらに続けてヴィーコは次のように言う。「幾何学的方法の力によって真理として引き出された自然学のことからは、単に真らしいだけのことであり、また幾何学から確かに方法は得ているにしても、証明を得ているわけではないのである。われわれが幾何学的なことから証明するのは、われわれが(それらを)作っているからである。もし仮にわれわれが自然学的事実を証明できるとしたら、われわれは(それらを)作っていることになってしまうであろう。」ここには、ヴィーコの認識論の根本命題である「真なるものは作られたものに等しい」(verum=factum)という言明が表明されており、幾何学的な数学的世界と自然自体との安易な同一視という当時の自然学の方法一般がもつ危険性が述べられている。この言明は、自然的物体についてはその構成的原因を認識しえず、その結果からそれを探求するのみとした自然学に対するホップ

ズの否定的な見解と非常に酷似しており、興味深い点であるが、ここで十分に留意しなければならないのは、この言明によってヴィーコが単に自然科学研究の存在意義そのものまでをも否定しようとしているわけでは決していないということである。ヴィーコもまた、ガリオやベーコンといった同時代の人物と同様に、科学的実験を通じた自然知識の改良を積極的に推奨する。むしろここでヴィーコが問題にしているのは、あくまでも「幾何学の方法が自然科学に導入されることによる不都合」に関してであり、人間が作り出したものと自然が生み出したものとの間の質的な違いを無視して、数学的自然学を盲目的に支持しようとする当時の知識人一般の態度なのである。もっとも、自然が生み出したものと人間が技術と数学的推論によって生み出したものとの間に基本的な類似性があることを認めなければ、そもそも実験とその諸帰結からの数学的な推論に基づく新しい自然科学が、実際の自然を表していると考えることができないのも事実である。言い換えれば、人間の技術が生み出したものが自然の秩序を表しているという根本的な信念を受け入れることなしには、近代の実験科学や数学的自然学は成り立たないのである。とはいえ、ヴィーコにとって、こうした新しい自然科学の理念は、人間存在の有限性と人知の不完全性の観点から見れば、いかにも高慢なものに映ったはずである。確かにわれわれ人類は、数学的なことから(幾何学的ことから)を思惟の力によって発見し、その規則を作り出してきた。もちろん恣意的にはなく、人間の思考パターンを精緻かつ論理的に把握することによってである。だが、われわれは、そもそも自然科学的ことから完全に作り出すことはできない。なぜなら、われわれは、質量と複雑な機能をそなえた自然界のものを完全には認識しえず、それがどんなに小さいものであろうと、その構成的原因から完全に組み立てることができないからである。そもそも数学的自然学が、自然現象の仕組みを調べ、それら構成要素の相互関係を数学的形式によって体系的に秩序づける知的システムとして人間が作り上げてきたものであるならば、その数値的な眼鏡によって明らかにされる自然の世界は、それが非常に有益なものであるにせよ、やはり世界の一側面を表しているにすぎない。つまり、われわれが作り出す自然界の体系は、せいぜい生きた自然の実体についての二次元的な妥当性でしかないのである。したがって、複雑な要素が絡み合い、刻々と変化する自然の生きた世界を、われわれは数学的手段を用いても完全には理解することはできないのである。もしわれわれが数学的な形式によって自然を記述し尽くすことができると考えるならば、それはわれわれ人類を高慢にも全知全能の神の座に位置づけることと同じであり、それは数学的自然学の限界性に対する無知としてヴィーコの目には映ったのであった。つまり、ヴィーコにとって自然の実体は、常に人間の学知を超えたところにあるのである。

第二の代数解析の技法に対するヴィーコの批判は、主に次の一点にまとめられる。それは、記号代

数解析が、数学の対象から可能な限り一切の身体的かつ感覚的なものを徹底的にそぎとってしまい、青年たちから直観的な数学的発見の場と共に、それを作り出していく創造の喜びを奪ってしまうという点にある。つまり、代数解析の方法は、幾何学を含めたあらゆる数学的問題を原理的には方程式と代数計算に基づく機械的な記号の操作に還元するため、結局は青年の直観的な想像力を蝕むこと、意味の空洞化をもたらすことになってしまうとヴィーコは考えているのである。それゆえヴィーコは、青年たちが代数解析の記号法によってではなく、まずは幾何学的図形によって数学的な想像力が視覚的に育まれるよう訓練されるべきであることを説くのであった。

しかしながら、17世紀以降の代数解析学の発展を顧みるならば、そこにはヴィエトの記号代数学から、デカルトによる解析幾何学の誕生、そしてライプニッツやニュートンらによる無限小解析、すなわち代数解析的技法による微分積分学の形成、さらには無限小解析の解析力学への展開という近代数学史における重大な発展のプロセスを見出すことができる。『学問の方法』が出版された1709年当時におけるヴィーコの代数解析に対する否定的な評価は、こうした知的運動の展開を考慮に入れるならば、一般的な妥当性を得られるとは思われない。なぜなら、数と共に幾何学的量を、その未知量から既知量にいたるまで数と記号によって方程式の形で表す代数解析の技法は、その後、座標の概念と幾何学とを統合しながら、またそれとは対照的な物理的現象である運動の概念とも融合しつつ、古代の幾何学的方法が到底想像できないほどの解決能力を持っていたからである。

けれども、ヴィーコの代数解析学批判が有する意義は、こうした歴史的展開の事実があるにせよ、決して色褪せるものではないであろう。なぜなら、17世紀以降の代数解析的技法の確立と共に、自然的世界だけでなく政治社会をも統計学的に計算可能なものとして抽象的に分析される中において、学問は確実な真理の探究を求めあまり、次第にその対象から人間の身体的および行為の次元を徹底的に排除し、その創造の場である実践的な領域を忘却せしめようとする傾向があったのは事実であると思われるからである。そのような中では、青年たちに、学問が有する歴史性やその政治的・社会的な次元との関係、そしてそれが有する実践的な役割といったものを意識させるどころか、むしろ忘却させる危険性を孕んでいるとも言える。ヴィーコが人文主義のレトリックの伝統から古典的政治学に通ずる実践哲学の理念を保持し、学問を方法論的に厳密な科学へと組み替えようとするデカルトやホブズに、そして代数解析の試みに反対するのも、確実性を求めて確立された政治社会の理論は、古典的政治学の理論が直接の接触を経験的に保っていた実践の次元を見失ってしまうからである。ホブズのように技術的統治という関心の下で設計された政治哲学の方法は、その理論がもたらす実際の諸帰結を

その技術者自身の自己理解の範囲内で反省することしかできない。つまり、ホッブズが作り出す政治哲学の确实性は、技術者の主観的な理性的方法の範囲内で導き出されたものであって、人々の相互の意思疎通を基だ欠いたところに成立する确实性なのである。したがって、そこには古典的政治学が有していた人々相互の対話や実践的な交わりの中で成立する人々の公共性の次元が欠落しており、技術的知性が推論によって導き出した理論と人々の日常的な実践とを媒介するものはもはや存在しない。すなわちホッブズの政治哲学は、表面的には実践の諸領域を技術的に統制し得たかに見えるにもかかわらず、現実的には理論と実践の関係を、自らの哲学体系の中で捉え返し、その間隙を埋め合わせる術をもちや持ってはいない。理論から実践への転換は、ホッブズが言うようには、単に技術的方法の関心のみでは成立しない。なぜなら実践的領域においては、理論的な要請が実際に生きている現実の市民たちの意志と情念に受け入れられる必要性があり、どのような理論的方法も客観的な要求と合意を満たすための必要性を具体的状況の中で現実に行動している人々に説明し、説得するという課題に直面するからである²⁵。しかも人々が、純粋な知見に基づいて政治的・社会的権威に服することは現実的にあり得ない。このような理由から、ヴィーコは、どこまでも聴衆を相手にし、実践的に有効な説得の技法の必要性を心得ている人文主義のレトリックの伝統に忠実なのである。

(iii) ヴィーコと人文主義の学芸——ポイエーシスと歴史について

ところで、人文主義のレトリックの伝統において説得のための技術は、一般に「弁論術」(rhetorike)と呼ばれる。それは、どのような問題に対しても、その各々について可能な限り説得の技法を見出すことを目的とする。ヴィーコもまたそれを「人々をして義務を果たすべく説得する能力である²⁶」と定義している。元来、弁論術は、古代ギリシャの民主政における市民の権利の実現ないし擁護のための実践的手段であり、そのため弁論術は、聴衆に対してもつ作用ないし効果に焦点を合わせた説得のための言論の技術であった²⁷。したがってそれは、実践的哲学をひとつの确实な学問として確立させようとする近代的な試みとは対照的に、どこまでも経験的かつ蓋然的な学問にとどまろうとする。な

²⁵ James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1996), pp. 4-6.

²⁶ Giambattista Vico, *De studiorum ratione*, pp. 136-137, 邦訳、66頁。

²⁷ レトリックと古代のデモクラシーとの関係については、Benedetto Fontana, "Rhetoric and the Roots of Democratic Politics," in *Talking Democracy: Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, eds. Benedetto Fontana, Cary F. Nederman, Gary Remer (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004), pp. 27-56.

ぜなら、人間の行為とか性格とか動機といったものは、多くの場合において蓋然的なものであり、学問的な厳密性および必然性を欠いているからである。この点に関して、例えば、アリストテレスは、「人によってなされる行為はすべて他の仕方でもありうる類のものであり、言わば、どれ一つを取ってみても必然的なものはない」として、人間の行為の蓋然性を認める。しかしアリストテレスは、そこでなおかつ、その蓋然性に見合う形で弁論術に学問的な基礎を与え、弁論術を一種の蓋然的な学として確立させようとするのであった。つまり、アリストテレスは、弁論術をソフィストのように単なる見せかけの詭弁術としてでも、プラトンのように真理探究の唯一の方法である弁証術(dialektike)としてでもなく、現実的な問題に対応しうる説得の技術として構想したのである。その後、この理念は、古代ローマの弁論術の理論家であり実践家であったキケロにも受け継がれ、彼は自らの弁論術の処女作である『発想論』において、知恵とレトリック(雄弁)が結合した政治学の理念を提唱している²⁸。さらにこの理念は、ルネッサンス期の人文主義者たちによって再発見されることになり、それ以後、初期近代のヨーロッパにおける人文主義的かつ共和主義的な教養理念の模範となるのであった。

そしてヴィーコもまた、人間の行為の蓋然性を認め、そこから弁論術を蓋然的な学問として成立させようとしたアリストテレス、またその中で自らが育ててきたキケロに代表されるルネッサンス人文主義のレトリックの伝統に賛成する。ヴィーコが、そうした人文主義的教養の立場から、デカルトやホブズといった近代学問批判を展開しているのはすでに指摘したとおりである。とはいえ、ここで注意しなければならないのは、ヴィーコがこのような人文主義的なレトリックの伝統に基づく古典的な展望だけから、近代学問批判を展開したのでは決してないということである。確かに、古典的な人文主義のレトリックの観点から、理論と実践の媒介という問題——実践的領域との接触の喪失という犠牲を払って理論的確實性を手に入れた近代政治学の理念が残した問題——を解決するということは理念的に不可能ではない。だが、自己反省に基づき近代的学問が急激に進展する時代の中であって、ヴィーコもまた、何らかの理論的・方法論的な支柱を抜きにして、もはや古典的な人文主義の立場からこの問題を現実的に解決することはできない。近代的な学のパラダイムの中にあるヴィーコにとっても、このことは無視できない時代の要請であった。このことは『学問の方法』における中心的なテーマが、当時においてフランスで展開されていた「古代人と近代人の論争」を多分に意識しながら、「学問方法において、われわれのも

²⁸ Cicero, *De Inventione*, Loeb classical library, trans. H. M. Hubbell (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949), I. 1. 片山英男訳『キケロー選集6』(岩波書店、2000年)、3頁。またこの点に関しては、角田幸彦『キケローにおける哲学と政治——ローマ精神史の中点』(北樹出版、2006年)、369～370頁を参照。

のと古代人のもの、いずれがより正しくより良いであろうか」というテーマから成り立っていることから明らかであろう。

ではヴィーコが、古代人の研究方法と近代人の研究方法と比較検討を通じて模索していたものとは一体何だったのであるか。ヴィーコが模索していたもの、それは、近代学問理念と古典的な人文主義的教養との対立を超えた地平の下、ハーバーマスが指摘しているように、古代人と近代人との方法論的な和解であり、またそれを可能にする新しい学問の方法なのであった²⁹。そのためにもまずヴィーコは、『イタリア人の太古の知恵』(1710年)において、当時の実験哲学の形而上学的基礎づけを行い、「真なるものと作られたものは相互に置換される」というヴィーコの認識論の根本命題を提示している。それは、まさしく17世紀以降の科学革命の諸成果についてのヴィーコ自身の批判的総括であり、何よりもヴィーコが人文主義の立場から近代学問を一面的に批判しようとしたのではないことの証拠であろう。したがって、ヴィーコはあくまで近代という知のパラダイムに内在しながら、そこから古代と近代の学問が和解しうる新しい学問の地平を模索していたと考えられるのである。

ヴィーコの根本命題は、やがてかれの主著である『新しい学』にも受け継がれ、その方法論的な原理となるのであるが、その完成に向けてヴィーコは、近代のヨーロッパ文明が生み出した諸学の新たな再構成を図りつつ、人間存在に対する根源的な視座の下、さらに歴史の始原に向けてのより一層深い言語文献的な省察を試みている。そして諸国民の文明世界の起源を探究するために、ヴィーコが『新しい学』の中で採用した方法こそ、「真なるものは作られたもの」というかの根本命題であったのである。

「この文明世界(mondo civile)は確かに人間によって作られてきたのであり、したがって、その諸原理はわれわれ人間の知性そのものの変容のうちに見出すことができるのであり、またそうであるに違いないのである。この原理に想いをいたす者は、自然界をつくったのは神であるから、これについての知識はただひとり神のみが有しているにもかかわらず、いかに哲学者という哲学者のすべてがこれまでかくも真剣に自然界についての知識を達成しようと努めてきたのか、その一方で、諸国民の世界、または文明世界は人間たちが作り出してきたのであるから、これについて人間たちは知識を達成できるにもかかわらず、これほどまでにそれを省察するのを怠ってきたのか、驚きの念をもつに違いない

²⁹ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Neuwied am Rhein und Berlin, Luchter Hand, 1963), p. 18. 細谷貞雄訳『理論と実践——社会哲学論集』(未来社、1975年)、18～19頁。

このように近代の自然哲学者たちは、自然界についての確実な知識を追い求めるあまり、自らが作り出してきた文明世界の考察を蔑ろにしてきたことに対してヴィーコは驚きを隠せない。それゆえヴィーコは、近代の自然哲学者たちに、「文献学的な権威によって哲学の推論に確実性を与える」ことを要求するとともに、文献学者に対しても「哲学者たちの推論によって自分たちの権威を検証する」ことを求めるのであった³¹。つまり、哲学と文献学が結合されることによってこそ、それらは人間の事象の経験的かつ実践的領域についての新しい学へと高まることができると考えられたのである。その結果として、哲学は、文献学的検討を批判的に遂行することによって、言語、習俗、行為といった人間の自由意志に関わるあらゆる諸制度をより深く解明することができると考えられたのであった。ヴィーコの『新しい学』において、「真なるものは作られたもの」という第一原理のもと、歴史をも確実性を伴った学問の構成要素のひとつとして認めているのである。その根拠としてヴィーコが挙げるのは、「真理の基準は当の真理を作ったということである」という認識である。したがって、事物の真理を認識しうるのはただ一人その製作者のみであるとすれば、歴史もまた人間自身の手によって作り出されてきたが故に、幾何学と同様に論証可能であるとされるのである。これに関して、ヴィーコは次のように述べている。

「この学は同時に、そのもとであらゆる民族の勃興、発展、停滞、衰退、終焉の歴史が時間の中で通りすぎていく永遠の理念の歴史を描き上げようとするものである。もっとはっきり言えば、この学を熟考する者はすべて、この永遠の理念史を自分自身にたいして物語っているとさえ断言できるのである。というのも、この諸国民の世界は間違いなく人間によって作られており(これは先に述べたように疑う余地のない第一原理である)、それゆえそのあり方は、われわれ自身の知性自体の変容の中に見出されるのである。……というのも、事象を作り出す者自身がそれらについて語るときほど、より確実な歴史はありえないからである。こうして幾何学がその諸要素に基づいて大きさの世界を構成し、観照するとき、それはその世界を自ら作り出しているわけであるが、この学もまさしく幾何学と同様の行

³⁰ Giambattista Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune Natura delle Nazioni*, in *Opere*, a cura di Andrea Battistini (Milano: Mondadori, 1990), § 331. 清水純一・米山晟訳『ヴィーコ』(中央公論社、1977年)、156頁。以下、*Scienza nuova*と略記法による。§は節、算用数字は頁を示す。

³¹ Vico, *Scienza nuova*, § 138. 邦訳、118頁。

き方をするようになるのである。ただし人間の事象に関する諸秩序には、点、線、面、図形と違って実在性があるだけに、より一層多くの実在性を伴ってである³²。」

このようにしてヴィーコは、諸国民の歴史的世界を幾何学的手法によって再検討するのであるが、ここには明らかにすでに見たホブズ政治哲学との方法論的な類似点が見出される。すなわちそれは、両者ともに真理の基準を対象の構成ないし制作という幾何学的方法の観点から見ており、ホブズはそれを政治哲学の構想に向けたのに対して、ヴィーコはそれを文明の歴史的世界の探求のために用いたという点にある。だがホブズとヴィーコには、こうした類似点と共に、興味深い相違点も存在する。すなわち、それは、ホブズは近代科学革命の諸理念を範としつつ、古典的政治学の諸理念を時代錯誤と考へ、それらを近代学問理念の方法に従って変革しようとしたのに対して、ヴィーコはそうした近代的な学問の方法が実践的領域に適用される場合の不都合について批判しつつも、まさにその近代学問理念の方法論的な確実性に依拠しながら、さらに古典的世界の探求に向かったという点である。ヴィーコは、ホブズと同様に、学問の方法として幾何学的方法を取りながらも、それをホブズのように政治哲学の新しい構想だけに限定するのではなく、文明社会の歴史的な始まりに向けたさらなる根源的探求に適用しようとしたのである。

それでは、この『新しい学』の方法によって発見された古代人の原理とは一体何だったのであろうか。これに関して、ヴィーコはこの学の鍵概念をなす言語と文字の起源についての発見があると論じている。すなわち、「異教世界の最初の人びとは本性上の必然性からして詩人であり、詩的記号によって語っていた³³」というのがそれである。この詩的記号は、また想像的普遍(*universali fantastici*)と呼ばれるもので、あらゆる特殊なものの中に類似性を見出しながら、それに何らかの独創的な表現を与える古代人の能力である。つまりそれは、ヴィーコが太古の人々の認識の起源とそのメカニズムを示すために用いた根源的な概念であり、抽象的かつ論理的思考に先立つ古代人の言語意識を理解するために、彼が採用した概念形成の基底となる根源的能力としての隠喩作用ということができる³⁴。これについてヴィーコは次のように述べる。「したがって、本学の批判は、比喩がいつごろから言語の中に生まれてきたのかという点に関して向けられる。というのは、抽象的な精神の作用を表現するために、物体との類

³² Vico, *Scienza nuova*, § 349. 邦訳、166頁。

³³ Vico, *Scienza nuova*, § 34. 邦訳、71頁。

³⁴ 上村忠男『ヴィーコの懐疑』(みすず書房、1988年)、261～262頁。

似から作り上げられるあらゆる隠喩法は、哲学がまだ荒削りな思考を始めたばかりの時代の産物だと考えなければならないからである³⁵。」

では、なぜこのようなメタファーないし想像力といった古代人の言語意識についての考察が、ヴィーコの『新しい学』にとってこれほどまで重要になるのであろうか。この背景にはデカルトを範とする近代的な教育理念に対するヴィーコの懐疑と太古の詩的知恵の世界に対する発見と確信があったのは間違いない。またこうした古代人の認識に関する発見は、まさしくヴィーコをして悟性主義的な方法に基づく近代的な学問のパラダイムを批判的に省察することを可能にした当のものであったといえる。

だがヴィーコは、単に古代人の知恵から近代哲学の方法に対立するのはまったくの不毛であることを自覚しており、古代崇拜へと回帰することは決してない。むしろ彼が選択したのは、古代人の知恵と近代人の学問理念を批判的かつ内在的に省察しながら、近代の学問理念が残した理論と実践の間隙を新たに媒介しうる和解のモデルを模索するという道である³⁶。この目的のために、ヴィーコが『新しい学』の中で採用した方法こそ、近代的学問理念の画一的な方法に代わりうる、古代と近代のあらゆる知が歴史的に統合されたバロックの百科全書的な知のモデルであった³⁷。つまりヴィーコは、太古の人々たちの詩的世界から近代人の抽象的思考の世界への歴史的な段階を、メタファーからアイロニーにいたる言語の修辞学的な変容過程において普遍的に捉えようとする新しい知を構想していたといえるのである³⁸。それゆえこの百科全書的な知のモデルは、まさしくヴィーコにとって古代と近代の学問理念の再編と和解のモデルであり、古代から近代の学問の理念を包括的に統合していくための知のモデルとして採用されたものであったのである。さらに言えば、この百科全書的な知の理念は、当時の多様に分化しつつあったヨーロッパ文明社会において、近代国家間の平和的な秩序の構築のみならず、知識人の共同体であるヨーロッパの文芸共和国の中に新しい文化的な秩序を創設しようという実践的な目的を包含していたとも考えられるのである。したがって、ヴィーコの『新しい学』は、まさしく多様に分化しつつあった啓蒙のヨーロッパの文明世界の中に新たな知の和解のモデルを提示するという実践的な試みなのであり、これを達成するために不可欠なものと見なされたものこそ、人間の根源的な言

³⁵ Vico, *Scienza nuova*, § 404. 邦訳、195頁。

³⁶ ヴィーコ自身、ナポリ大学で行なった第7回の講演をまとめた著作である『学問の方法』(1709年)において、その講演の表題を、『近代と古代とで和解された学問の方法』(*De recentiori et antiquae studiorum ratione conciliata*)とすることも可能であったと述べている。Giambattista Vico, *De studiorum ratione*, p. 212. 邦訳、148頁。

³⁷ ヴィーコとバロック文化の関係については、上村忠男『バロック人ヴィーコ』(みすず書房、1998年)を参照。

³⁸ Vico, *Scienza nuova*, § 404-408. 邦訳、194から197頁。

語意識についての理解とその歴史的な発展のプロセスであったのである³⁹。

このようにしてヴィーコは、バロックの百科全書的知の理念を採用しながら、近代知がもたらした理論と実践の分裂という問題に立ち向かったのであった。それはまた、近代という反省の時代に特有の懐疑的で否定的な言説であるアイロニーの力に対抗し、矛盾に満ちた複雑な現実を描き出すために採られた新たな思考の様式でもあった。ヴィーコは、こうした新しい思考様式を追求するなかで、実践的な方法を排除した純粹に理論的な省察という同時代の学問理念のあり方に対して、それに代わりうる新しい学問の視座を創造していったのである。

このような視点で『新しい学』を見ていくなら、そこにおいて詩的知恵とメタファーの問題は決定的な位置を占めていることが分かる。ヴィーコにとって詩やメタファーが重要なのは、詩が芸術を探求する者にとって必要だからとか、生と想像力を窒息させる過度に技術的な合理性から身を守るためであるからという理由よりも、むしろそれらが抽象的思考に先立つすべての自然的な概念形成の場において普遍的に作用する役割を担っているからなのである。それゆえにヴィーコの『新しい学』の中心には、単に人為的かつ操作的に自他を区別し、自己とは異なるものを排除していく悟性的なものの見方からではなく、概念形成作用の根源的な場から人類の新しい知のヴィジョンを作り出していこうとするポイエーシス (poiesis) の原理があると考えられるのである。

さらにメタファーの問題について言えることは、ヴィーコにとってそれは時間に拘束された歴史的な存在である人間の過去の諸文化を、狭隘な理知主義的アナクロニズムに陥ることなしに認識するための手がかりを与えてくれるということであろう。すなわち、人間の知性と言語意識はまさしく詩的言語の喩的な流動性をつづいて変容していくという点において、メタファーこそが人間の概念形成作用の根源に位置するものであるとヴィーコには考えられたのである。そのような意味で、ヴィーコにとってメタファーとは、人間の知性の根源的な源泉であり、またそれによって作り出された世界を知るためのアリアドネの糸なの

³⁹ Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 5. このイタリア語版には、*La nuova mappa del mondo: La filosofia poetica di Giambattista Vico* (Torino: Einaudi, 1999)があるので挙げておく。なおこのマツォッタの研究は、従来のヴィーコ論においてしばしば見られたように、ヴィーコの基礎命題を中心とする哲学的認識論に終始するのではなく、ヴィーコの詩学の百科全書的な知の体系の試みを、当時のヨーロッパ思想史の文脈に即して分析し、総合的に捉え返したという点において、近年における画期的なヴィーコ論であったように思われる。また序文でも指摘したように、ヴィーコを思想的に政治に無関心なものと思なす従来の見方に反し、マツォッタの論考は、当時のナポリの政治的・社会的な背景を考慮に入れながら、ヴィーコの思想の核心には教育的かつ実践的問題があることを強く主張している。

である⁴⁰。このような詩的知恵とメタファーについての直感的な洞察によってこそ、A・バッテスティーニ (Andrea Battistini) も述べるように、ヴィーコは近代世界の画一的なパラダイムに対する新しい方法としての詩的知恵の世界と、百科全書的な知の総体を創造することが可能になったのである⁴¹。またこのヴィーコの新しい方法は、多様に分化した知の領域だけでなく、ヨーロッパの政治社会をも平和的に協調させることを求めるものでもある。そのためにもヴィーコは、文明世界の新たな始まりの可能性についての理念を必要としたのであり、それをまとめたのが、「諸民族が再帰したときに生ずる文明の反復」と題された『新しい学』の第五巻において「リコルソ」(ricorso)と名づけられた歴史の理論である。この言葉は *riccuro* より派生したラテン語の *ricursus* を翻訳したもので、語源的には「再び走る」に由来する⁴²。これは、『新しい学』の口絵にも見られるように、ヘルメスの杖にも譬えられうる螺旋状の円環を象徴した言葉であり、また、歴史を新しく見つめ直すための様式としてヴィーコが採用した比喻表現でもある。つまり、それは歴史の中で互いに遠く離れた出来事と言葉をふたたび結びつけるための詩的な方法であり、それによって歴史を新しく見るための視座を提供する新しい認識の様式なのであった。

このようにしてヴィーコは、古代人の知恵と近代人の学問方法という二つの理念の境界に立ちながら、理論と実践を媒介しうる歴史の始まりについての新しい方法を見出していったのである。そして自己の起源についての歴史を捏造するあらゆる試みを批判しながら、ヨーロッパの新しい秩序に向けての原理を打ち出していったのである。したがって、『新しい学』を書くことによってヴィーコが為そうとしたこと、それこそ啓蒙という近代ヨーロッパの新しい時代に向けて、新しい方法と視座を提示するという実践的な試みであったと考えられるのである。

⁴⁰ Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 229.

⁴¹ Andrea Battistini, *La Sapienza Retorica di Giambattista Vico* (Milano: Guerini, 1995), p. 94.

⁴² Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 228.

第一部 近代学問理念の方法と論理

第1章 近代学問理念の形成と方法の問題

第1節 初期近代における方法の概念の史的展開

(i) 古代ギリシャから中世ヨーロッパにかけての方法の概念

西洋の文化において「方法」という概念の史的展開を知るためには、まずそれが古代ギリシャ哲学にまで遡る伝統をもつという事実を知る必要がある。そもそも古代ギリシャにおいて方法の概念は、ギリシャ語の「メトス」(μέθοδος)に由来しており、もとは学問研究のための真理への「道」を意味していた。例えば、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の冒頭において、「いかなる技術、いかなるメトスの類型も……ことごとく何らかの善を希求している」と主張しつつ⁴³、方法の概念を何らかの善を把握するための道程として捉えている。プラトンもまた、『国家』の第7巻において、自らの学問方法を「弁証術」と定義しながら、それを真理への道として叙述している。すなわち、「哲学的な対話と問答(弁証術)を通じて、いかなる感覚にも頼ることなく、ただ言論(理)を用いて、まさに各々の本質であるところのものへ前進しようと努め、最後にまさに善それ自体を、知性的思惟の働きだけによって直接把握するまで退転することがないならば、そのとき人は、思惟される世界の究極に至ることになる。」またプラトンは、『パイドロス』において、弁証術の方法を、話したり考えたりする力を得るための「分割」と「総合」の方法であると論じている。このようにアリストテレスとプラトンにとって方法という概念は、言論を通じた理性的推論によって善それ自体を把握するための真理への道程と同一視されている。

その後、ギリシャ語のメトスという語はラテン語に翻訳され、*methodus* となるが、しかし一般的に古代ローマの著述家たちは、このラテン語の単語をほとんど用いなかった。むしろ彼らはこの言葉を用いる代わりに、その同義語である「ラティオ」(*ratio*)や(ウィア)(*via*)という言葉好んで用いた⁴⁴。例えば、キケロは、体系的な方法という意味合いでラティオという語を好んで用い、クインティリアヌスは、「正確

⁴³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094a. The Loeb Classical Library, trans. H. Rackham (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), 高田三郎訳『ニコマコス倫理学(上)』(岩波文庫、1971年)、15頁。

⁴⁴ Perez Zagorin, *Francis Bacon* (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 51-52.

な技術」という意味で「メティケ」(methodice)という語を一度使っているだけである。

中世になると、ソールズベリーのヨハネス(John of Salisbury, Bishop of Chartres)、アルベルトゥス・マグヌス(Albertus Magnus)や他の中世の権威たちは、方法を、散在する知見を何か簡潔な表現に集約するやり方、つまり一つの「提要」と見なすようになった。それゆえ、中世的な方法の概念は、古代ギリシャの方法概念に見られたような真理への道でも、その道を切り開いていくという意味でもなく、むしろ伝統的に継承された知見を集積し、予め定められた真理の道程を忠実に辿ることを意味するようになったのである⁴⁵。ここでいう継承された知見とは、アウグスティヌスやボエティウスのような古代の権威の著作であるが、その中でもやはりその中心はアリストテレスの「オルガン」であり、かれらの著作によって示された教義を忠実に辿り、記録し、再現することこそが、中世における方法の本質とされたのである。したがって、中世における知的活動の中心は、古代の権威を復興し、写本の形に書き残すことであり、古代の弁証術のように言論による対話的实践を通じた真理の発見という方法の理念は、大幅に縮小されることになったのである。この変化により、中世の方法概念は、アリストテレスの「オルガン」のように伝承された知見を忠実に辿るとい形式主義と結び付けられ、それ以後、中世から16世紀に至るまで、それはアリストテレス・スコラの論理学によって基礎づけられるようになったのである。

だが中世後期から初期近代にかけて、方法という概念は、主に蓋然的な推論の形式を扱う弁証術との関係でふたたび採用され、哲学者や人文主義者たちの間で活発に議論されることになる。中世後期から初期近代にかけての方法に関する一般的な言明は、とりわけ中世論理学の聖書ともいえるペトルス・ヒスパヌスの『論理学綱要』の冒頭の一節に集約されている。すなわち、「弁証術(dialectica)は、諸技芸の技芸であり、あらゆる方法の基盤へといたる道を握っている。というのも、弁証術だけがあらゆる学知について討論するからであり、それゆえに、弁証術こそが学知を獲得する際には第一のものなのである⁴⁶。」ここには明らかに、弁証術を学問の方法の中心に位置づけるという初期近代の著述家に特有の傾向がすでに表明されている。だが、このヒスパヌスの弁証術の定義は、厳密な論証と蓋然的な議論との方法論的な境界線が非常に曖昧なために、以後、学問の方法とその境界線をめぐって活発な議論が展開されることになるのである。

⁴⁵ シェルドン・ウォリン、『政治学批判』、千葉真・中村孝文、斉藤真編訳(みすず書房、1988年)。104～106頁。

⁴⁶ Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractus called afterwards Summulae logicae*, ed. L. M. De Rijk (Netherlands: Van Gorcum & Comp. B. A. Assen, 1972), p. 1. この邦訳には、山下正男訳『論理学綱要』(京都大学人文科学研究所、1981年)がある。

16世紀になると、方法に関する議論は、従来のアリストテレス・スコラの論理学に対する批判を軸にしなが、激しい論争を引き起こし、中世の学問体系を揺るがすほどの影響力をもつようになった。従来のアリストテレス・スコラの論理学に対して批判が起こる理由としては、中世的な方法の概念が、論理的な手続きとして継承されてきた知識と経験を形式的に整序していくことであって、必ずしも新しい論点を発見することではなかった点が挙げられる。この点こそ、初期近代の著述家にとって、アリストテレスの論理学を改革するという反アリストテレス主義の方向に導いた根本的な原因なのである。この論理学の改革は、まずロドルフ・アグリコラ(Rodolphus Agricola, 1443-1485)の著作である『弁証術的発想』(1515年)において見出される。その中で彼は、アリストテレスの論理学を中心とするそれまでの形式的な論理学に代えて、人文主義の教育理念に依拠しながら説得と蓋然的な議論のための弁証術を提唱し、それを「ありとあらゆる論題について蓋然性をもって話す技術」と定義する。そしてキケロに由来する古典的・人文主義的なレトリックの理念に立脚しつつ、弁論術を、結論を導く論拠としての場所(トポス)を発見するための発想と、それによって見出された論拠を配列するための判断に分割したのであった。しかし、他方においてアグリコラは、ヒスパニアスによって提唱された諸学知の学知としての弁証法という観点から、発想を厳密に弁証術にのみ割り当てることによって、弁証術と弁論術の境界線を明確にし、あらゆる学芸を統括する唯一つの弁証術の方法を提示したのであった。そしてこの弁証術と弁論術の区分に基礎づけられたアグリコラの方法は、初期近代における実践的技法としての弁論術の衰退に関わる重大な事件の嚆矢であると共に、16世紀以降のあらゆる学問の領域に対して決定的な影響を及ぼすことになるのであった。

(ii) ラムス主義の新しい論理学——事物の配置としてのトポス論

こうしたアグリコラの弁証術の改革に続いて、論理学の改革は、主にフランスの論理学者であるラムス(Peter Ramus, 1515-1572)と、その学問上の協力者であったオメール・タロン(Omer Talon, 1510-1562)によって遂行された。彼らの学問上の教義は、一般に「ラムス主義」(ramism)と呼ばれている⁴⁷。このラムスを中心とする新しい論理学の改革は、アグリコラによって始められた弁証術の方法

⁴⁷ ラムス主義に関しては、以下のものを参照した。Paolo Rossi, *Clavis universalis: Arti della memoria e logica combinatorial da Lullo a Leibniz* (Bologna: il Mulino, 1983), pp. 155-162. 清瀬卓訳『普遍の鍵』(国書刊行会、1980年)。Robert Goulding, "Method and Mathematics: Peter Ramus's Histories of the Sciences," in *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, no. 1. (2006). また古典的な著作として、Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958).

をさらに基礎づけるとともに、それまでの古典的なレトリックの概念を大きく変えたと言われている。それゆえ、ここではまず、このラムスの論理学の改革とレトリックの再編に注目しながら、ラムス主義の学問的・教育学的な傾向について見て行くことにしたい。

ラムスは、パリ大学においてアリストテレス・スコラ哲学の批判者として教鞭をとり、ルドルフ・アグリコラやメラニヒトン(Philipp Melanchthon, 1497-1560)といった人文主義者たちによって始められた論理学(弁証術)の改革をさらに推進させた人物である⁴⁸。そして、このラムスの論理学の改革がはじめて提示されたのは、1543年の『弁証術の分析』とその第二版である『弁証術教程』、そして『アリストテレスの考察』においてであり、そこにおいてラムスは、公然と伝統的なアリストテレス・スコラの学問に反旗を翻し、従来の学芸科目のカリキュラムを激しく批判している。この批判のために、ラムスは同じ大学に所属する同僚たちの怒りをかうとともに、ラムスの書物も、まもなくフランソワ一世の命令により発禁処分となるのであった。同時にラムスは、勅許なしに担当していた哲学の講座を教授することを禁止されたため、指導する科目を数学に変えつつも、さらに著述家としては学問上の協力者であったオメール・タロンの名の下に、1546年に『弁証術教程』の改訂版を出版している⁴⁹。ラムスが初めて自らの方法の概念を打ち出したのはここにおいてであり、その第7巻の終わりでそれを次のように論じている。「方法とは、多くのよき論点の配置である。それには、教化と賢慮の方法の二種類がある。……後者は、ただ人々の自然的な判断と賢慮に依存するためいかなる訓練も技法も必要としない。教化の方法は、普遍的で一般的な原理から基底にある個々の論点へともたらされた様々な事柄の配置であり、その配列により、全体の事柄がより簡単に教えられ、理解されるのである。そのような方法においては、次のことだけは規定されなければならない。すなわち、教化においては、定義や要約のような一般的で普遍的な説明が先行し、その後に各論の配分による特殊な説明が続くということである。そして最後に各々の部分が定義され、適切な例により例を用いて明らかにされるのである⁵⁰。」ここでラムスは、方法を教化と賢慮の二種類に分類しながら、賢慮の方法を個々人の自然的かつ経験的な判断に依存するものであるとして論じている。なぜなら、賢慮の方法は、人や事柄、時と場所に応じて配列の仕方をわれわれに

⁴⁸ Peter Mack, *Elizabethan Rhetoric: Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 54-75.

⁴⁹ ラムスの数学論については、Isabelle Pantin, “Ramus et l’enseignement des mathématiques,” in *Ramus et l’Université*, eds. Kees Meerhoff and Michel Magnien (Paris: Presses de l’École normale supérieure, 2004), pp. 71-86.

⁵⁰ Petrus Ramus, *Dialectici commentarii tres auctore Audomaro Talaeo editi*, (1546), pp. 83-84. これについては次のものに参照した。Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, pp. 245-246.

忠告してくれるのであるが、人々の感情は移ろいやすく、意見の一致は完全には見出されないため、そこには必ずしも最善の方法があるわけではないからである。したがって、ラムスにとっては、教化の方法だけが、われわれに秩序ある論理的な配列を与えるのである。「それゆえ必要なのは、方法と確実な配置の仕方のみなのである。教化は、まず普遍的で一般的な事柄を最初に位置づけ、その後、特殊で二次的な事柄を位置づけるための単一で単純な仕方であることをわれわれに示しているのである⁵¹。」

このようにしてラムスは、配置のための確実な仕方として教化の方法を選択したのであるが、1546年に提示されたラムスの方法論的な二分法は、依然として、1555年のフランス語の『弁証術』においても維持されている。だが、1569年の『弁証術』までには、その二分法は、一つの単一な方法のもとに解消されている。ラムスの立場からして見れば、自らが唱える教化の方法と、詩人や弁論家、歴史家たちが唱える賢慮の方法は非常に異なっているため、後者の方法をはたして方法の名で呼ぶことができるのかどうかという疑問が生じていたのである⁵²。この方法論的な問題に対応するため、ラムスは賢慮の方法を不完全な方法として取り扱い、詩人、弁論家、歴史家の方法を自らの確実な方法から切り離す。なぜなら、詩人や弁論家の主な目的は、結局のところ聴衆を教化することではなく、もっぱら快苦の情念に訴えることで聴衆の心を揺さぶることにあるからである。事実、彼らが聴衆に対して用いる方法は、不確実な前提に基づき、結局のところ蓋然的な結論にしか到達しない。それゆえラムスは、詩人や弁論家の方法に代わりうる、自らの確実で単一な配列の方法を提示しなければならなかったのである。

ラムスにとってこうした単純な方法とは、認識の絶対的な秩序のもと、三段論法を通じた適切な推論により、「普遍的なものから特殊なものへの絶え間ない進展」を可能にする方法である。ラムスは、アグリコラの弁証術の方法に依拠しつつ、自らの方法を三段論法として提示する。例えば、「人間は弁証法的であるか」という疑問文に対して、もし主語(人間)と述語(弁証法的)を結び付ける合理的な根拠、すなわち「中名辞」が発見されるならば、人は、大前提、小前提、結論からなる三段論法を通じて正しい結論に至ることができるとラムスは主張する⁵³。この場合、中名辞を「理性的である」とすれば、三段論法は次のように導かれるであろう。すなわち、理性的なものはすべて弁証法的である(大前提)。すべての人間は理性的である(小前提)。それゆえすべての人間は弁証法的である(結論)。この典型的

⁵¹ Ramus, *Dialectici commentarii tres authore Audomaro Talaeo editi*, pp. 83-84.

⁵² Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, pp. 252-253.

⁵³ Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, pp. 182-183.

な三段論法の事例から明らかのように、中名辞とは、三段論法において大前提と小前提の中にそれぞれ一度ずつ使われる名辞のことである。そして、もし「すべての人間は弁証法的である」ということを聴衆に説得したいのであれば、人はこの命題を確実に根拠づける中名辞を発見しなければならないのである。ラムスは、これら中名辞を発見するために、アグリコラと同様、あらゆる可能な論拠が見出され収集される場所(トポス)のリストを提示する。そして従来の論理学で使用されていたカテゴリーの議論を止めて、すべての弁証術の議論を論拠としての場(トポス)論に置き換えようとしたのであった。例えば、ラムスは1543年の『弁証術教程』において、トポスを、アグリコラより10少ない14にまとめている。すなわちそれは、原因、結果、主語、付加詞、不一致、類、種、名、記号、結合、証拠、対立物、分配、定義である。そして人は、このトポスの一覧表をめぐっていき、すぐに定義、類、種のような場所に行きあたり、人間という言葉から、人間が理性的動物であるということがただちに想起させられるのである。それと同時に、人は、人間をして弁証法的な存在にさせている原因が、人間の理性にあるということをただちに理解することができるのである。それゆえ、ラムスにとってトポスの一覧表は、三段論法において論拠となる中名辞を発見し、そこから説得のための議論を迅速かつ論理的に組み立てるための見出し項目であると言えるのである。またこの一覧表はラムスにとって、世界において収集されたすべてのものが論理的に探求され、それについての問いが発せられる百科全書的な知の体系そのものでもあったと考えられる。したがって、ラムスは、この百科全書的なトポスの一覧表を通じて、議論のための適切な中名辞が発見され、この中名辞により、大前提から小前提を介して結論へと議論を論理的に導くための方法を提示したのであった。

このようにしてラムスは、中名辞を媒介して先行するものから帰結への論理的な推論を可能にする三段論法の確実な方法を提示しつつ、既存のあらゆる蓋然的な方法を批判していくのであった。こうした方法論的な批判の姿勢は、1572年の『弁証術』の最後の改訂版に至るまで、トポスに関する二分割化された図表的な装飾が施されながらも、一貫して保持されている。ラムスが、既存の蓋然的な方法とともに、伝統的な論理学を批判するのも、すでに述べたように、それまでの論理学の伝統の中には、学問としての価値を損なわせる方法論的な二分法が存在していたからである⁵⁴。つまりそれは、一方において、厳密な理論的な領域でのみ通用する弁証術があり、他方において、実践的な領域においてのみ適用される弁論術のような蓋然的な学があるとするアリストテレスに見られる学問の二分法である。ラムスが断固として拒否するものこそ、まさしくこうした学問の二分法であり、弁論術のような蓋然的な学

⁵⁴ Paolo Rossi, *Clavis universalis*, p. 157. 邦訳、188頁。

を弁証術の一部へと組み込んだアリストテレスの誤った方法論なのである。ラムスは既存の学問体系が有する諸々の蓋然性へのこうした配慮をすべて捨て去り、こうした学問体系の二分法ではなく、あくまでも統一された唯一の確実な方法に基づき、新しい論理学(弁証術)の体系を構想しようとしたのであった。

しかしながら、それまでの学問の二分法を超えて、新しく統一された論理学を構想するためには、既存の蓋然的な学としての弁論術を新しい論理学の体系の中でどのように位置づけるべきなのかという問題が発生する。ラムスはこの問題に対処するため、弁証術を発想と判断に限定したアグリコラの方法に依拠しながら、それまでの弁論術の構成要素を改変し、発想と判断からなる新しい弁証術の方法を提唱する⁵⁵。発想とは、適切な論拠を発見するための方法であるのに対し、判断とは、そのようにして発見された論拠を正しく配列するための方法である。そしてラムスによれば、判断は次のような三段階を経て進む。第一に発想の見つけた内容を命題と三段論法の形式に整序し、第二に定義と二分割によってさらに大きな連鎖を作り出し、最後に弁証術の階梯を経て神性にまで上昇することである⁵⁶。このうち第三の段階は、おそらくラムスのプラトン主義を示唆したものであると思われるが、いずれにせよラムスは、発想と判断こそが、弁証術が拠って立つただひとつの方法であるとする。今やこの新しい弁証術の方法に基づき、発想により見出されたあらゆるトポスは、ラムス的図表のもとで二分割化され、またその分割された下位の部分がさらに二分割化されるという具合に整然と図式化される。したがって、ラムスの新しい論理学の方法は、まさしく発想と判断による二分割に依拠するものであり、発想された論拠を三段論法の形式にまとめ上げ、さらに定義と二分割によって単純な図式化を完成させることこそが新しい論理学の中心的な役割であるとされたのである。

(iii) ラムスの方法と弁論術の改革

しかしながら、この新しいラムスの方法は、明らかに古代の弁論術の改革を意識して構想されており、

⁵⁵ Ibid., p. 158. 邦訳、190頁。またラムスに関する研究書としては、N. Bruyère, *Méthode et dialectique dans l'oeuvre de la Ramée* (Paris, J. Vrin, 1984), K. Meerhoff, J. C. Moison, eds., *Autour de Ramus. Text, théorie, commentaire* (Montréal: Nuit Blanche, 1997), P. Sharratt, "Peter Ramus and the Reform of the University," in P. Sharratt, ed., *French Renaissance Studies 1540-1570* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1976), pp. 4-20. Peter Mack, "Humanist Rhetoric and Dialectic," in *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). pp. 82-99.

⁵⁶ Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, pp. 186-190.

古代の弁論術を構成していた五つの構成要素のうち二つを採用することで成り立っている。例えば、キケロは弁論術の構成要素を次の五つの技法に分類していた。すなわちそれらは、発想(*inventio*)、判断(*iudicium*)もしくは配置(*dispositio*)、修辞(*elocutio*)、記憶(*memoria*)、演説(*pronuntiatio*)の五つである⁵⁷。このうちラムスは、アグリコラの弁証術の方法に影響を受けつつ、新しい論理学の構成要素として発想と配置を採用する。その結果、ラムスは、伝統的なレトリックの構成要素から発想と配置を奪取する代わりに、弁論術の役割を修辞と演説に限定したのであった。また記憶は、物事の正しい判断が想起と密接に関係し、配置と判断に付随しているため、必然的に論理学の体系の中に組み込まれた。ラムスが記憶を論理学の体系の中に包摂する理由としては、トポスに基礎づけられたラムスの論理学の体系自体が、知識の場の秩序づけには不可欠な記憶の体系に依拠しているためである。したがって、ラムスの論理学の体系においては、それまで弁論術の構成要素であった発想、配置、そして記憶のみが、論理学の構成原理として認められ⁵⁸、他方、それまで古典的な弁論術の構成要素として数えられていた修辞と演説の技法は、弁証術が発見した論法を装飾するための技法にすぎないとされたのである。その結果、修辞と演説の技法は、厳密な学の体系性を求めるラムスの弁証術から排除されて、たんなる文芸上の修辞学的な技巧へと限定されることになったのである。

したがって、ラムスの論理学は、弁論術の構成要素として存在していた修辞と演説という蓋然的で実践的な技法を排除することで、厳密な学として成立し得たといえる。つまり、説得のための技術として成立していた弁論術の実践的な側面を削ぎ落とすことによって、ラムスの論理学は成立したのである。このラムスの論理学の改革とともに、古典的な実践哲学としての弁論術の理念——説得と対話の理念もまた改革を余儀なくされたのである。ここにわれわれは、初期近代において古典的な人文主義のレトリックの理念が消滅していく最初の契機、すなわち「対話の衰退」の最初の契機を見出すことができるのである。

さらに言えば、こうしたラムスの論理学の改革と併行して、伝統的なレトリックの理念は、その内容を大きく変えることになる。例えば、ラムスの論理学の改革に対応するために、ラムスの学問上の協力者で

⁵⁷ Cicero, *De Inventione*, Loeb classical library, trans. H. M. Hubbell (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949), 1. 9. 『キケロー選集6』(岩波書店、2000年)、10頁。

⁵⁸ Paolo Rossi, *Clavis universalis*, p. 161. 邦訳、194頁。

あったオメール・タロンは、積極的に弁論術の改革に取り組んだ人物であった⁵⁹。タロンは、ラムスの『弁証術の分析』(1543年)が出版された5年後に、『弁論術』(1548年)という書物を著し、その中で弁論術の構成要素を大きく分けて二つに分類している。すなわち、ひとつは修辞であり、もうひとつは演説である。修辞はさらに比喻(tropi)と文彩(figure)に、演説は発声と身振りに分割される。そして比喻もまた次の四つに——メタファー(metafora)、換喩(metonymia)、提喩(sineddoche)、アイロニー(ironia)に分類される。この分類から分かるように、タロンの『弁論術』においては、伝統的な弁論術の構成要素であった発想、配置、記憶は、その体系から削除され、弁論術の構成要素としては修辞と演説に限定されたのである⁶⁰。いわば知恵があらゆる事物についての知識を扱うように、レトリックは修辞を扱うのである。そしてこれらの消滅した弁論術の構成要素は、すでに述べたように、ラムスの新しい弁証術の構成要素として再編されることになったのである。その結果、初期近代ヨーロッパにおいて弁論術は、ラムスの論理学の改革以降、修辞と演説へと還元されて、それは論理的な判断と配置による推論の技術というよりも、もっぱら文体論を中心とした修辞学的な技巧へと制限されることになったのである。

タロンによるレトリックの改革は、ラムスの論理学の改革と同様、何世紀にもわたるヨーロッパの教育体系との間に緊張関係を生み出したのは言うまでもない。古代の弁論術の技法は、決して文芸上の修辞的な技法に限定できるものではなく、公的な空間で実践的に活動するための弁論家の技術であった。それゆえ古代の都市国家において青年たちは、あらゆる事柄を発想し配置するための基礎を学び、記憶力を伸ばしながら、文芸的な技法と共に人々の前で実際に演説するための技法を修得したのであった。しかし今やタロンのレトリック論において、弁論術に残されるのは修辞と演説の二つだけであり、しかもその役割は、実質的には演説というよりはむしろ比喻と文彩を扱う修辞の技法に大きく限定されたのである。それゆえ、タロンの弁論術においては、古代の弁論家にとってとりわけ重要視された発想と判断の技法が放棄されており、演説者と聴衆という枠組みの中で、弁論家はその場の状況に応じて適切な論拠を見出し判断するための技法は、論理学の抽象的な枠組みの中に置き換えられることになったのである。したがって、タロンの弁論術は、もはや演説者と聴衆の間で言語を通じて交わされる実践的な対話の技法というよりは、むしろ対話という声なき文芸上の修辞学的な技法という側面が強調されることになったのである。

⁵⁹ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 60.

⁶⁰ Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, p. 277.

(iv) グーテンベルク印刷革命と対話(口頭文化)の衰退

だが、この弁論術から修辞学への転換をより注意深く考えるならば、そこには初期近代において出現した新たなコミュニケーションの形式に適合すべく新たに形成された文化的かつ学問的な革新が存在していたことが明らかになる。この文化的・学問的な刷新は、活字印刷の発明によるグーテンベルクによる印刷革命であり、タロンの弁論術から修辞学への変革も、当時の印刷術の発展と密接に関係しながら展開されたものと考えられる⁶¹。なぜなら、グーテンベルクの活字印刷の発明以降、印刷技術が大きく発展し、印刷された書物が迅速かつ大量に流布しつつあった初期近代のヨーロッパにおいて、もはや演説という口頭文化に基づく弁論術の技法は、学問の形式としては実質的な意味を失いつつあったからである。それに代わり重要視されるようになったのが、書き言葉としての文芸上の技法である修辞学であったと考えられるのである。タロンの弁論術の改革が遂行されたのは、まさしくこうした時代背景においてであり、この文化的・技術的な革新を抜きにして、口頭文化としての弁論術から書き言葉として文芸上の技法である修辞学への転換の意義を捉えることはできないのである。だからこそ、タロンの弁論術から修辞学への転換は、おそらく時代に即した学問上の方向転換であり、書き言葉として大量に普及しつつあった書物というコミュニケーションの形式に適合する仕方で展開された文化的かつ学問的な革新であったと考えられるのである⁶²。

この点に関しては、当然のことながら、ラムスの論理学の改革も当てはまる。なぜなら、グーテンベルクによる活版印刷の発明は、まさしく彼の方法論の中心である場(トポス)の理論を可能にし、その展開をより積極的に実現するものであったと考えられるからである⁶³。ラムスは、グーテンベルクの活版印刷の発明以降、大量に印刷された図表を通じて自らのトポス論を展開する。そしてラムスの著作は、その

⁶¹ Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, pp. 307-314. また初期近代における印刷と科学の関係については、Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communication and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 別宮貞徳監訳『印刷革命』(みすず書房、1987年)。Adrian Johns, *The Nature of the Book: Knowledge and Print in Early Modern England* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998). Timothy J. Reiss, "From Trivium to Quadrivium: Ramus, Method and Mathematical Technology," in *The Renaissance Computer: Knowledge Technology in the First Age of Print*, eds. Neil Rhodes and Jonathan Sawday (London and New York: Routledge, 2000).

⁶² Lina Bolzoni, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, (Torino: Einaudi, 1995), 足達薫・伊藤博明訳『記憶の部屋——印刷時代の文学的・図像学的モデル』(ありな書房、2007年)。

⁶³ Lisa Jardine, "Humanistic Logic," in *the Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 184-186.

各々がまさしく議論のための論拠によって満たされるという視覚的な構造で出来上がっている。つまり、印刷された書物の視覚的な場の構造に訴えることこそが、まさしく彼のトポス論の真髓であり、従来の口頭文化としての弁証術の構造を改革するための主動因であったのである。それゆえ、トポスに基づくラムスの方法は、伝統的な口頭での思想の伝達という仕方に代わりうるオールタナティブとして、印刷技術に適合するかたちで展開されたものだと言える。こうしたトポスによる場の構造は、それ以前の写本では想像しがたいほど困難であるため、何よりも活版印刷の技術を抜きにしては達成できるものではない。またこの印刷技術は、はるかに正確な書物の複製を作り出すことができたばかりか、誤りを発見したときに、すぐに正誤表を作成しつつ訂正版を作ることができた。この点こそ、ラムスの方法論が、印刷された書物を通じて幾度となく改訂され、口承文化としての弁証術や弁論術の技法を改革しながら、初期近代のヨーロッパにおいて急速に普及していくこととなった第一の理由なのである。その結果、ラムスの著作は総計約60タイトル、タロンの著作と合わせると73のタイトルにも上り、二人合わせて800にもなる版本が現存している。こうした膨大な著作を通じて、ラムスは、中世から初期近代にかけて蓄えられてきた大量の知見を自らのトポス論によって整理し直し、それらを書物という視覚的な知の空間の中に配置しながら、それまでの口頭文化に代わりうる新たな知の技法を提示したのであった。

その後、ラムスとタロンに代表されるラムス主義の方法は、新しい論理学と弁論術の方法を携え、全知識の単純化を目指してヨーロッパ各国に急速に拡大していく。ラムス主義の影響は、非常に複雑で膨大であるため、その展開を完全に見ることはできないけれども、1572年の聖バルテルミの大虐殺によるラムスの死後、ラムス主義はフランスだけでなく、ドイツ、イギリス、スイス、アルザス、フランス、ベルギー、オランダ、そして北アメリカの植民地にまで浸透した。例えば、その影響は、フランスにおいては歴史の方法論化を目論んだボダン(Jean Bodin, 1529-1596)やその後の百科全書派に見られるし、ドイツにおいてはあらゆる知識の体系化を目指し百科全書への扉をひらいたコメニウスの師であるアルシュテート(Johann Heinrich Alsted, 1588-1638)、政治学の方法論化を目指したアルトジウス(Johannes Althusius, 1557-1638)の『政治学』(1603年)がある⁶⁴。さらにオランダではグロティウス(Hugo Grotius, 1583-1645)の『捕獲法論』(1604-1606年)や『戦争と平和の法』(1625年)

⁶⁴ アルトジウスの『政治学』については、Martin van Gelderen, “The state and its rivals in early modern Europe,” in *States & Citizens: History, Theory, Prospects*, eds. Skinner, Quentin and Bo Stråth (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) の第6章を参照。グロティウスについては、Richard Tuck, “Grotius and Selden,” in *The Cambridge history of political thought 1450-1700*, eds. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

といった著作に見出せる。またイギリスにおいては、1574年、ユグノー移民であったトーマス・ヴァトリエにより、ラムスの著作がロンドンにおいて翻訳されている。同年、ラムスとの個人的な接触があったアンドリュー・メルヴィルが大陸から戻り、グラスゴー大学でラムス主義に基づく改革を着手している。その後、フィリップ・シドニーがドイツのラムス主義の拠点であったフランクフルトの印刷業者から膨大な書物をイギリスに取り入れ、さらにその影響の下でガブリエル・ハーヴェイは、ケンブリッジ大学でレトリックの教授としてラムス主義の講座を始めている。こうしたヨーロッパ各国へのラムス主義の導入により、知識の単一で体系的な秩序づけとしてのラムス主義の方法概念は、ヨーロッパ各国の知識人たちに強く意識されることになったのである。その結果、ラムスの方法概念に基づき知の伝達方法を改革すること、あらゆる学問原理を単一の総体にまとめあげるために実践的および知的活動のすべてを体系化することこそが、ラムス以降の新しい知の構想の中心に位置することになったのである。

しかしながら、やがて17世紀になると、弁証術や弁論術の改革を目指したラムス主義の方法は、自然界の諸原理を合理的に探求するための確実な科学的方法に取って代わられる運命を辿った。なぜなら、ラムスが方法として提示したのは、論理と言論の単一な組織化のための技術であり、それは弁証術や弁論術の教師には有効であるが、自然界の原理を新たに発見することには何ら役立たないと見なされたからである。例えば、後述するように、ベーコンは自然の解明という視点からラムスの論理学の方法を批判しているし、またデカルトの『方法序説』(1637年)においても、ラムス的な弁証術の方法それ自体を確実な学問の方法から区別している。だが、ベーコンやデカルトの方法は、その方法論的な批判がいかに顕著であろうと、初期近代のヨーロッパにおいて普及を見たラムス主義の著作との対話の中で完成されてきたのは歴史的事実なのである。ベーコンは明らかにラムスの発想の技法に注目しているし、デカルトはそれを順序に従って配置するという観点から捉え返し、その中で自らの新しい方法概念を構想した。つまり、17世紀における方法の概念は、けっして近代の抽象的な思考の産物であるのではなく、印刷技術革命を背景にした人文主義の技法やラムス主義の方法概念との長年にわたる葛藤の中から生み出されたものであるということを忘れてはならないのである。とはいうものの、後世の人々に対するラムス主義の影響は、17世紀の偉大な哲学者の背後に隠れて、その方法がもたらした革新性とその歴史的意義に気づく人は意外に少ない。しかしながら、ラムス主義が残した方法論的な遺産は、ベーコン、デカルト、ホッブズ、そしてアルノーとニコルに代表されるポール・ロワイヤル派の論理学に批判的に受け継がれて、その後のラディカルな転換点となったのは疑い得ない。さらに言えば、ラムス的な方法概念は、18世紀の百科全書的な知の試みやライプニッツの普遍記号法へと受け継

がれて、経験の合理的な分類、観念と思考の体系的な配列、事物や場所の整然たる配置、さらには普遍的なトピカといった知の構想を生み出すことになったのは学問史上の事実である。それゆえ、われわれは、ラムス主義の方法が、17世紀以降のヨーロッパにおける方法概念の先駆けであるとともに、それ以降のあらゆる知識の体系化を可能にする知の条件であったといえるのである。

第2節 ベーコンにおける論理学と弁論術——ベーコンにおける学問の分類

(i) ベーコンの新論理学(ノヴム・オルガヌム)

17世紀の前半において旧来のアリストテレスの学問体系を批判し、近代における新しい学問のあり方を模索したベーコンもまた、ラムス主義の方法概念に影響を受けた人物であった。ベーコンは、ラムスの論理学の分類に従って、伝統的な弁論術の構成要素であった発想と判断を弁論術から切り離し、それらを論理学の一部としてのみ採用する。そして論理学と弁論術を区別した上で、新たに伝達という技法を知性の技法として新しい論理学の一部に採用するのであった。これについてベーコンは、論理学が扱う知性の技法を次の四つに分類しながら、『学問の進歩』(1605年)において、次のように論じている。

「知性の技法は数において四つあり、それらが向けられる目的に応じて区分される。というのも、人間の仕事は、探求し提案されるものを発想するか、あるいは発想されたものを判断し、判断したものを保持するか、保持されているものを伝達するかのどれかであるからである。それゆえ技法も四つでなければならない。すなわち、探求ないし発想の技法、吟味あるいは判断の技法、保持あるいは記憶の技法、発表あるいは伝達の技法である⁶⁵。」

このように知性の技法を、発想、判断、記憶、伝達の四つに分類する点において、ベーコンは、明らかにラムス主義の論理学の影響が見られる。またここでベーコンが知性の技法(*Arts Intellectual*)と呼んでいるものも、『学問の進歩』のラテン語版である『学問の尊厳と進歩』(1623年)においては、明確に「論理学の技法」と名づけられており、したがってベーコンのいう以上の四つの知性の技法が、

⁶⁵ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, in *Francis Bacon: The Major Works*, ed. Brian Vickers (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 219. 服部英次郎・多田英次訳『学問の進歩』(岩波文庫、1974年)、210頁。

新しい論理学の基礎として構想されていたことが確認できるのである。

またベーコンによれば、発想には二種類あり、ひとつは科学と技術のための発想、もう一つは言語と論証のための発想である。ベーコンによれば、従来の論理学で用いられてきた言語と論証による発想の技法は、蓋然的な学問の領域で扱われるのであれば問題はないのであるが、自然の領域における発見の技法としては不適切であるという。なぜなら、ベーコンにとって伝統的な論理学における論証の技法は、結局のところ三段論法を通じた言葉による論証であり、それによつては自然の原理を発見することができないからである。ベーコンはいう。「三段論法においては、命題は中間の命題を通じて原理へともたらされる。今や、この発想と試論の技法は、倫理学、政治学、法学のような一般的な学問の中で用いられている……。しかし、その目的が、議論において論敵を打ち負かすことではなく、自然を技術的操作によって支配することにある自然学においては、真理はわれわれの手から完全に滑り落ちる。なぜなら自然の微細さは、言葉の微細さよりもはるかに大きいからである⁶⁶。」この点に関しては、その表題からアリストテレスの論理学(オルガノン)に代わる新しい学問のあり方を提示した大革命の第二部『ノヴム・オルガヌム』(1620年)においても次のように述べられている。すなわち、「いま使用されている論理学は、政治的な問題や議論や意見に基づく技芸には非常に適切に用いられるけれども、依然として自然の微細さにははるかに及ばない⁶⁷。」ここから理解できるように、ベーコンにとって三段論法の技法に基づく従来の論理学は、少なくとも倫理学や政治学といった言論を扱う学問には役立つけれども、それらの学問が用いる言語の微細さは、自然の微細さにははるかに及ばないがゆえに、自然の原理を探究する原理としては適していないのである。既存の論理学は、言論や議論によって論敵の意見を打ち負かすには効果的であるが、それはただ何らかの蓋然的な議論に関わるだけで、自然を探究することには何ら役立たないのである。それゆえベーコンは、単なる論争のための形式にすぎない旧来の論理学に代わり、自然の原理を発見するための新しい論理学の方法を探求する必要があったのである。

またベーコンにとってラムス主義の論理学も、たとえそれが思考の分類および秩序づけには効果的であるにせよ、伝統的な論理学の方法と同様に、自然学において新しい真理を発見するための道具としては役立たないものとされた。確かに、ラムスの「方法の一様性」(uniformity of method)とい

⁶⁶ Francis Bacon, *De Augmentis scientiarum*, in *Collected Works of Francis Bacon*, vol. 1, Part 2 (Routledge: Thoemmes Press, 1996), p. 621.

⁶⁷ Francis Bacon, *The New Organon*, eds. Lisa Jardine and Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 10. 桂寿一訳『ノヴム・オルガヌム』(岩波文庫、1978年)。

う概念は、学問としての体系性と一貫性を保証するものであるけれども、ベーコンにとってそれは、実在する自然の多様性をただ一つの方法により限定することで、学問を空虚で内容のない形式へと還元したにすぎない⁶⁸。それゆえ、ラムス主義の方法を用いたとしても、その帰結は、やはり従来の論理学と同様に、同じことの際限のない繰り返してあり、「真理を探究するよりも、むしろ誤謬を強化し、固定化するのに効果がある⁶⁹」だけなのである。しかも、もしそれらの論証の中で用いられる言葉や記号といったものが、無造作にでたらめに人々の間で用いられるのならば、そうした言葉を用いた論証の過程は、結局のところ誤謬にはじまり、その誤謬を訂正できないまま、最終的には誤謬に終わるだけなのである。したがって、ラムスの論理学の方法は、ベーコンにとっては、従来の伝統的な論理学と同様、依然として自然の原理を発見するための方法にはなり得なかったのである。

それでは、こうした従来の論理学に代えて、ベーコンが新しい科学の発見のために導入した新たな論理学の方法とは、一体何であったのであろうか。ベーコンによれば、それは「自然の解明」(Interpretation of Nature)と呼ばれる技法であり、それはまた「新論理学」(Novum Organum)とも呼ばれている⁷⁰。ベーコンによれば、この新しい論理学は、従来の論理学とは次の三つの点において異なるという。すなわち、「その目的において、論証の順序において、また探求の出発点においてである⁷¹。」というのも、自然の解明が目指す目的は、「議論ではなく技術の発見であり、原理からの推測ではなく原理そのものを、そして蓋然的な推論ではなく、研究のための標識と指標を見出すこと⁷²」にあったからである。この意味において、自然の解明のための発見の技法は、当然、三段論法においてすでに前提の中に含まれている内容の発見にすぎない従来の論理学の発想の技法とは明確に区別されるべきものなのである。ベーコンはこれを次のように述べている。すなわち、「言語あるいは論証の発想は、本来の意味における発見ではない。というのは、発見するというのは、われわれが知らないものを発見することであり、われわれがすでに知っているものを取り戻したり、呼び出したりすることではないからである。この発見の効用は、われわれの精神がすでに所有している知識からわれわれの考慮する目的に適うものを取り戻し、或いは呼び出すことに他ならないのである。それゆえ、本当を言えば、それは

⁶⁸ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, p. 235. 邦訳、244頁。

⁶⁹ Francis Bacon, *The New Organon*, p. 35. 邦訳、72頁。

⁷⁰ Francis Bacon, *The New Organon*, p. 15, 邦訳、37頁。 *De Augmentis scientiarum*, p. 623.

⁷¹ Francis Bacon, *The New Organon*, p. 15. 邦訳、37頁。

⁷² Francis Bacon, *The New Organon*, p. 15. 邦訳、37頁。

発見ではなく、応用を伴う想起あるいは示唆なのである⁷³。」ここで想起と呼ばれているものは、もちろんラムスやアグリコラにおいて見られたかの場(トボス)による発見の技法(トピカ)であるが、ベーコンにしてみれば、それは、あらかじめ収集された知識の一覧表から他人と蓋然的に議論するための蓋然的な論拠を与えるだけであって、新しい科学や自然の原理を研究には何ら役立たない。それゆえにこそ、ベーコンは、所与の前提に依拠するそれまでの論理学の方法に代えて、われわれが未だ知らない自然の原理を新たに発見できるような新しい論理学の方法を提唱しなければならなかったのである。

(ii) ベーコンにおける知の改革——帰納法と自然誌の作成

このようにしてベーコンは、こうした自然の原理を発見するための知の全面的な改革の技法として、「帰納法」(induction)を提唱する。それは、従来の三段論法において陥る可能性のある誤謬や欺瞞をできる限り避けるためにベーコンが導入した新しい論理学の方法なのである。従来の三段論法は命題から、命題は名辞から成り立ち、名辞は概念の記号であるため、たとえ中名辞が相互の事物の間で一致していたとしても、もし言葉の概念が混乱し事物から軽率に抽象化されたとしたならば、そこには払拭できない潜在的な欺瞞がつけねに残されている。それゆえベーコンは、事物の本性にできるだけ迫るために三段論法の手法を退け、それに代わる新しい帰納法を採用するのである。すなわち、ベーコンにとってそれは、「感覚を尊重して自然に迫り、結果を促してほとんどそれ自体に関わるような論証の形式⁷⁴」なのである。したがって、ベーコンの帰納法の論証過程は、感覚的な経験的事実をその確固たる出発点としているがゆえに、それは必然的に従来の方法の手順とは全く異なることになる⁷⁵。なぜなら、従来の論理学が三段論法により個々の特殊なものから最も一般的な命題への飛躍を特徴としていたのに対して、ベーコンの帰納法は、その公理をその最も深い基礎から徐々に段階的に導き出すことを目的としていたからである。それゆえにも、帰納法における「新しい始まりは、もっとも根底的な基礎からなされなければならないのである⁷⁶。」ベーコンがこのように新しい論理学の方法として帰納法を基礎づけようとするのも、人間の精神はすでに種々の「イドラ」によって占領されており、感覚的な知覚だけ

⁷³ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, pp. 222-223. 邦訳、218～219頁。

⁷⁴ Francis Bacon, *The New Organon*, p. 16. 邦訳、39頁。

⁷⁵ ヴィーコもまた、『新しい学』において、ベーコンの経験的な帰納法を、真の确实性の基盤を提供する哲学方法であるとして称賛している。ただしその対象は、自然から人間文明へと移行しなければならないとヴィーコは論じている。明らかにここにはヴィーコ哲学の方法におけるベーコン主義の影響が見出せる。Vico, *Scienza nuova*, § 163. 邦訳、123頁。

⁷⁶ Francis Bacon, *The New Organon*, p. 39. 邦訳、80頁。

では誤謬に陥る危険性があったからである。このイドラには四種類あり、それらは、「種族のイドラ」、「洞窟のイドラ」、「市場のイドラ」、「劇場のイドラ」に分類される⁷⁷。種族のイドラは人間の本性そのもののうちに根ざした誤謬であるのに対して、洞窟のイドラは、各人の個人的な先入見によって引き起こされる誤謬である。また市場のイドラとは、言葉の混乱ゆえに、人間の社会的な交わりの中から生み出される誤謬である。そして最後の劇場のイドラは、さまざまな教説ならびに誤った論証を信じた結果、人々の心の中に生み出された誤謬である。こうした精神の誤謬を防ぐためにも、ベーコンは、種々のイドラから知性を浄化しつつ、事物の本性を解明するための方法として帰納法を提唱する必要があったのである。

またベーコンが、帰納法とともに、自然の本性を解明するための新しい知性的手段として提示するのが、新しく秩序づけられた「自然誌」(natural history)および実験誌の作成であった⁷⁸。ベーコンにとって自然誌とは、「事物の多様さで楽しませたり、実験の目先の成果を促進させたりするのではなく、むしろ諸原因の発見に光をあてて、育て上げるべき哲学に最初の乳房をすわせるものなのである⁷⁹。」したがって、それは自然の諸原因の発見のための基礎になるものであると同時に、多様な自然の原理を分類し整理しながら、学問的な知識を徐々に育てていくための土台でもある。つまり自然誌とは、いわば科学の第一質料であり、真の帰納法の材料として用いられるためのものなのである。ベーコンは、多様で混乱した自然の素材を適切な秩序へと配列して、精神が自然の実例を正確に取り扱うことができるように、自然研究の確固たる土台として新しく組織された自然誌を作成することを要請したのである。これによりベーコンは、旧来の論理学が残してきた様々な誤謬を克服し、それに代わる自然の原理を発見しようと試みたのであった。この意味において、ベーコンの自然誌の試みは、自然の探求における帰納法をより確かなものにするための備えであり、究極的には新しく秩序づけられた自然の百科全書的な体系を人類に対して提示する試みであったと考えられるのである。いわばベーコンの新しい論理学の目的は、帰納法と自然誌をたよりに、科学がいかなる中断も飛躍もなく、着実に一步一步前進しながら、個別的なものから正しい階梯をつづじて一般的な命題へと少しずつ上昇していくことなのである。この点において、ベーコンの新しい論理学の方法は、それまでの論理学のように所与の前提の中で閉じられた円環としてあるのではなく、観察と実験を通じて自然誌を作成しながら、自然の原理の発見に向けてどこまでも開かれたものとしてあったのである。ベーコンの著作である『大革新』が未完成であり、ベ

⁷⁷ Francis Bacon, *The New Organon*, pp. 41-42. 邦訳、83頁。

⁷⁸ Francis Bacon, *The New Organon*, p. 20. 邦訳、45頁。

⁷⁹ Francis Bacon, *The New Organon*, p. 20. 邦訳、46頁。

ベーコンが学問における個人的な完成という目標にどこまでも反対していたのはこうした理由からなのである。それゆえ、ベーコンの新しい論理学において重要なのは、自然の解明に向けてどこまでも続く継続的な発見の過程なのである。『ノヴム・オルガヌム』の第一巻の最後のアフォリズムには、次のように書かれている。「発見の技法は、種々の発見とともに成長しうるものなのである⁸⁰」と。そして、印刷術や火薬、羅針盤といった注目すべき偉大な発見を通じて、その恩恵を人類の全体に及ぼすことこそが、ベーコンにとっては政治を含めた人間の諸活動のうちで第一を占めるものであったのである。

このようにしてベーコンは、それまでの論理学の発想の技法と、自然の諸原理の解明のための発見の技法を明確に区別した上で、もっぱら発見の技法を後者に限定することにより自らの新しい論理学を基礎づけたのであった。この意味で、ベーコンの新しい論理学においては、伝統的なレトリックの構成要素であった発想の技法は、科学的発見のための技法へとその意味内容を大きく変化させていると言えるのである。

(iii) ベーコンにおける弁論術の改革——伝達の方法について

では、自然の原理の発見を中心に据えるベーコンの新しい論理学において、発想以外の伝統的な弁論術の技法は、その体系の中でいかなる位置を占めていたのであろうか。まず判断についてであるが、それは証明と論証を扱う技法であり、その結論は、帰納法か三段論法によって導かれる。後者が中名辞によって間接的に結論に達するのに対して、後者はいかなる中名辞の助けを借りることなしにほとんど直接的に遂行される。したがって、ベーコンにとって、発見と判断が一致する帰納法による判断のほうが、媒辞の発見と結論が別々に行われる三段論法による判断よりも、その推論の過程において優れているとされる⁸¹。記憶に関していえば、それは、自然誌のように書くことを通じてなされるため、自然の発見に基礎をおく帰納法のためには不可欠なものとされた。伝達の技法に関つていえば、それは発見と判断により記憶の中に蓄えられたものを他者に伝えるための技法であり、文法を中心とする「伝達の機関」に関する教義と、「伝達の方法」に関する教義、そして伝達の例証(装飾)の三つに分類されている。第一のものに関して、ベーコンは、とりわけの言葉と文法の教義を、あらゆる科学が伝達されるために最低限必要なものと論じている。第二の言説の方法とは、ベーコンの新しい論理学の中心に位置すると共に、彼にとってそれは弁論術における判断と配置の技法を意味した。ベーコンはまたその

⁸⁰ Francis Bacon, *The New Organon*, p. 101. 邦訳、198頁。

⁸¹ Francis Bacon, *De Augmentis scientiarum*, p. 640.

方法を「伝達の知恵」という名称でも呼んでおり、それは知識の進歩にとってとりわけ重要なものであるとされた⁸²。なぜなら、一人の人間の労力と生涯では、完全な知識には到達できないからであり、知識の伝達を通じてこそ、人をしてさらなる発見へと前進させるものだからである。第三の伝達の例証とは、弁論術に関する教義であるが、ベーコンにとって弁論術とは、「論理学が理解することに役立つように、想像力に役立つものなのである⁸³。」それゆえ弁論術は、ベーコンの論理学においては、欲求と意志を駆り立てるために理性の命令を想像力に伝える役割を与えられているのである。いわば、「弁論術の任務と役割とは、意志のより善い方向へと動かすために、理性を想像力に適用することなのである⁸⁴。」つまり、ベーコンの論理学の体系において、弁論術の技法は、理性を人間の意志に浸透させることで、さらにそれをより善い方向へと向かわせるという実践的な役割を与えられているのである。こうした観点から見れば、ベーコンにとって弁論術とは、論理的な理性を補助するための「理性の技法」(Arts of Reason)と見なされているのが分かるのである。

さらに言えば、ベーコンが弁論術に対してこのような役割を与えるのも、理性は常に、論理学に付随する詭弁と、弁論術に付随する想像力と、道徳性に付随する情念によって妨害されていると考えていたからである。つまりベーコンにとって人間とは、他人との交渉の場合でも、自己の内部で折り合いをつける場合でも、情念により間違った推論に陥る傾向があるがゆえに、「もし説得のための雄弁がうまくやって、情念の側から想像力を味方に引き入れて、情念に対する理性と想像力との同盟を結ぶことがなければ、理性は捕らわれ奴隷となる⁸⁵」ような存在なのである。それゆえ人間は、情念の力に対抗するために、弁論術を用いて想像力を満たし、情念の力から理性を解放しなければならないのであった。それゆえにもベーコンは弁論術に対して、想像力を満たして理性を補佐しながら、理性をより善い方向に向かわせるという倫理的な役割を与えているのである⁸⁶。すなわち、「論理学の目的は、立論の形式を教えて理性を確保することであり、それを畏にかけることではなく、道徳学の目的も情念を理性に従わせることであって、それを侵害することではない。弁論術の目的は、想像力を満たして理性を補佐することであって、それに対立することではないのである⁸⁷。」したがって、ベーコンの新しい論理学におい

⁸² Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, p. 233. 邦訳、240頁。

⁸³ Francis Bacon, *De Augmentis scientiarum*, p. 671.

⁸⁴ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, p. 238. 邦訳、249頁。

⁸⁵ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, p. 239. 邦訳、252頁。

⁸⁶ Brian Vickers, "Bacon and Rhetoric," in *The Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 216.

⁸⁷ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, p. 238. 邦訳、250頁。

て弁論術は、想像力を満たして理性を補佐し、理性を情念の力から解放するという明確な目的が与えられているのである。

こうしてベーコンにおいて弁論術は、情念の克服という倫理的な役割を与えられて、新しい論理学の体系の一部として組み込まれているのである。しかしながら、ここで注意しなければならないのは、ベーコンの論理学においては、弁論術は理性の補佐という役割を与えられているものの、厳密な知識の伝達のためには、弁論術ではなく、むしろ「伝達の方法」(Method of Tradition)が採用されているということである。つまり、ベーコンが「方法」という言葉を用いるのは、弁論術に対してではなく、伝達の方法に対してのみなのである。このことは、ベーコンの新しい論理学における弁論術の位置づけを理解するためにも、とりわけ重要なことであると考えられる⁸⁸。なぜなら、ベーコンの論理学の分類においても、ラムス以降の学問の特徴であった論理学と弁論術の区別が明確に維持されており、弁論術の役割は知識を扱うのではなく、理性の補佐といえども、もっぱら修辞学的な役割に限定されているからである。この意味においてベーコンもまた、厳密な論理的と弁論術の区分を立てるラムス主義の影響を受けた人物の一人として分類が可能なのである。その結果として、ベーコンの論理学においても、新しい発見の技法を通じて得られた知識を伝達するための方法と、弁論術の技法が扱う役割は明確に区別されることになり、知性の技法としては伝達のみが、論理学の一部に採用されることになったのである。それゆえ、ベーコンの方法論的な区分の中には、たとえ彼がラムスの論理学の方法や三段論法の手法を激しく批判しているといえども、論理学と弁論術の役割を峻別するという点において、明らかにラムス主義の影響が見られるのである。しかし、この区分こそ、まさしくベーコンが自然の原理の探求のための新しい論理学を構想するための根本的な土台なのであり、新しい論理学を提唱するための知の条件であったと考えられるのである。

第3節 デカルトの新しい学問理念——『精神指導の規則』におけるデカルトの方法について

(i) 事物の真理の探求に向けて——デカルトの弁証術批判

デカルトもまた、ベーコンと同様に、従来のアリストテレス＝スコラの論理学の体系を批判しつつ、自然界における事物の真理を発見するための新しい方法を構想しようとした人物であった。デカルトが、それまでのアリストテレスの論理学の方法を批判する理由も、それに対するベーコンの批判と同じように、

⁸⁸ Perez Zagorin, *Francis Bacon* (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 56.

弁証家たちが用いる伝統的な三段論法の仕方では、前もって与えられた内容から中名辞の発見を通じてその結論を導くだけであって、そこには何ら新しい事物の発見は見出されないからである。つまり、アリストテレス＝スコラの論理学の推論法は、先行する内容を前提としてのみ可能である以上、議論のための論証は可能であっても、科学的発見にとって最も重要な仕事である真理の探究の方法としては全く貢献するところがないのである。これに関して、デカルトは、自らが亡くなるまで出版することのなかった未完の草稿である『精神指導の規則』の第10章において、それまでの弁証家たちが用いる三段論法を次のように批判している。

「弁証家たちは、彼らが以前に三段論法の内容を知っていたのでなければ、すなわち、三段論法において演繹されるのと同じ真理を前もってすでに認識していたのでなければ、真なることを結論するようないかなるものも三段論法の方法によって形づくることはできない、ということである。したがって、弁証家たち自身がかかるとして新しいことを何も把握せぬこと、それゆえ、通俗的な弁証術は事物の真理を探究しようと熱望する人々にはまったく効果のないこと、しかし、すでに知っている理論をよりやさしく他人に説明するためにのみ時には役立つこと、したがって、弁証術は「哲学」から「修辞学」へと移されねばならぬということは明らかである⁸⁹。」

この興味深い一節においてデカルトは、弁証家たちが用いる三段論法の手法が、他人を説得する手段としてはある効果を有するものの、「事物の真理」を探究する人々にとってはまったく不適切であると主張する。しかもここでデカルトは、その弁証術を、学問および科学という意味での哲学の領域から、文体論としての修辞学の領域に移行させるべきであると論じているのである。このデカルトの弁証術批判は、もちろん主にアリストテレス＝スコラの論理学に向けられているのであるが、ここにはまた16世紀以降のフランスにおいて隆盛を極めたラムス主義の弁証術が含まれているのも確かである。実際にも、ラムス主義は、すでに見たように、方法への関心を中心にしつつ、若きデカルトが生きた当時のフランスの学問傾向を特徴づける時代の雰囲気であった。しかしながら、デカルトにとって、トポスの場に基づくラムス主義の方法もまた、議論のための論拠の発見には役立つとはいえ、事物の真理を発見するための方法としては、アリストテレス＝スコラの方法と同様、明らかに不適切であった。なぜならラムス主義の方法は、

⁸⁹ Rene Descartes, *Regulae ad Directionem ingenii*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol. X (Paris: J. Vrin, 1965), p. 406, 『デカルト著作集』、第4巻、57頁。以下、AT, Xと略記。

事物を単一な方法に基づいて分類するとはいえ、それでもやはりそれは事物の恣意的な分類法に依拠していたからである。デカルトの著作からこうしたラムス主義に対する直接的な批判の痕跡を見出すことは幾分難しいといえども、デカルトがラムス主義の方法の概念をふくめたアリストテレス・スコラの弁証術の方法を、事物の真理の発見のための手段としては有効ではないとして、それを修辞学の一つと見なさなければならなかったのは当然であったように思われる。

(ii) デカルトにおける直観と演繹——理性の光と確実性について

こうした伝統的な弁証術に代えて、デカルトが事物の真理の探究のための方法として要請したのが、純粋数学の2つの学科である「算術」と「幾何学」であった。デカルトが真理の探求のための方法として算術と幾何学の二つを選択した理由は、この二つの学科だけが、「非常に純粋かつ単純な対象を扱っているがゆえに、経験が不確実なものとするかもしれぬどんなものをも全く前提することなく、完全に合理的に演繹された多くの帰結だけから成り立っているからである⁹⁰。」つまり、デカルトにとって、確実に明証的な事物の認識以外は、学問にはなりえない。それゆえ算術と幾何学だけが、経験による不確実性を前提することなく、「演繹」という合理的な方法に基づいてその帰結を純粋に扱うことができるという点において、事物の真理を確実に探究する方法として有効なのである。したがって、デカルトは、経験と演繹による方法を区別しながら、前者がしばしば事物についての誤りを犯すのに対して、後者は、「あるものの他のものからの純粋な推論」であるがゆえに、最も合理性に乏しい知性であっても、不注意によるものでなければ、決して推論を誤ることはない方法であるという。一方、それまでの弁証家の推論の方法は、もっぱら経験的な事実に対する判断から成り立っているがゆえに、蓋然的な知識にしか到達せず、それは必然的に誤謬を免れないとされた。これに関してデカルトは、弁証家の推論過程を次のように批判している。「弁証家たちが考えたところの論証の連鎖は、他の使い方には非常に適していることを私は否定しないとしても、このためにはほとんど効用がなかったように私には思われる。確かに人間にとって——動物にとってではないという意味でだが一起こりうるあらゆる誤りは、決して間違った推論から生ずるのではなく、ほとんど理解されていないある種の経験が前提されているか、あるいは、無謀にしかも根拠もなしに判断が下されるということからのみ起こるのである⁹¹。」この言明から理解できるように、デカルトにしてみれば、弁証術のような蓋然的な学問の方法は、議論においてもっともらしい意見を述べる

⁹⁰ Descartes, *AT*, X, p. 365, 邦訳、17頁。

⁹¹ Descartes, *AT*, X, p. 365, 邦訳、17～18頁。

ための技法であり、それができたとしても、それを通じてわれわれは必ずしも完全な知識を獲得しているわけではないのである。いわばデカルトにとって完全な知識とは、確実性(*certitude*)を有した知識であり、算術と幾何学だけがこの要請を満たすのである。つまり、それらの二つの学問は、経験的な不確実性と虚偽を免れているという点において、確実性と明証性を保障するのであり、それらの認識を通じてこそ、われわれは自らの精神をあらゆる虚偽と不確実性から解放することができるのだとされたのである。

しかしながら、デカルトは、『精神指導の規則』の第2規則の最後で述べているように、算術と幾何学だけが学ばれるべきであるとは必ずしも論じてない。そうではなく、デカルトが言いたいのは、「ただ単に、真理の正しさをもっぱら探求するにあたっては、算術や幾何学の証明に匹敵する確実性を持ちえないようなどんな対象にも専念すべきではないということなのである⁹²。」この点において、それまでの弁証術の方法は、このデカルトの要求に応えることができない。なぜなら、もし弁証術が確実に明証的な知識を有するのであれば、互いに意見の異なる人々がいたとしても、算術や幾何学の論証のように、確実な論拠を提示することによって相手を納得させることができたはずだからである。つまり、そのような確実な論拠を提示できないような知識は、デカルトにとっては学問ではないのである。むしろデカルトにおいては、確実性を伴う算術や幾何学こそが学問(*scientia*)の中心に位置するのであり、したがって確実性を伴わないあらゆる学問は、学としての資格を失うのであった。『精神指導の規則』の第2規則はこのことを明瞭に示している。「われわれの精神にとって、確実なそして疑うことのできない認識が可能だと思われる対象のみを考察するべきである」と⁹³。

このようにしてデカルトは、学問としての根拠を数学の確実性に置きながら、それまでの他のあらゆる学問方法の改革と再編に向かうのであるが、この目的のために、デカルトは、『精神指導の規則』の第3規則の冒頭で、われわれの認識が誤謬に陥らないために探求されるべき学問の対象について以下のように論じている。すなわち、「提示された対象に関して探究されるべきは、他人が何を考えたか、あるいはまた、われわれ自身が何を推測するであろうかではなく、われわれが何を明晰(*clare*)かつ明証的に(*evidenter*)に直観できるか、あるいは、何を確実に演繹できるか、ということである⁹⁴。」このようにデカルトは、事物の真理の探求に当たっては、明晰で明証的な直観以外のどのような蓋然的な推測をも自らの判断のなかに持ち込んではいならないと主張する。それゆえに、例えば、提起された問題に

⁹² Descartes, *AT*, X, p. 366, 邦訳、17頁。

⁹³ Descartes, *AT*, X, p. 362, 邦訳、14頁。

⁹⁴ Descartes, *AT*, X, p. 366, 邦訳、18頁。

対して明晰な判断を下すことができないようなプラトンやアリストテレスの著作を中心とする古典文献学といった学問は、デカルトにとっては学問ではなく、単なる歴史物語(*historiae*)にすぎないのである。そうした歴史物語の蓋然的で不明瞭な推測に対して、学としての真理の認識に達するための確実な方法としてデカルトが提示するのは、「直観」(*intuitus*)と「演繹」(*deductio*)という二つの知性の働きなのである。まず直観についてデカルトは次のように論じている。

「直観によって私が理解するのは、諸感覚の不安定な保証でも、また虚構的な想像力の偽りの判断でもなく、純粹で注意深い精神の、われわれが理解するものについては懐疑の余地をまったく残さないほど容易で判明な把握作用(*conceptus*)なのである。あるいは、同じことではあるが、純粹で注意深い精神の理性の光(*rationis lux*)のみから生ずるところの、かつ人間によって誤りが犯されることはない……演繹それ自体よりも、はるかに単純であるがゆえに、いっそう確実であるところの疑うことのできない把握作用なのである⁹⁵。」

この知性の直観作用により、デカルトによれば、誰もが、「自分が存在すること、自分が思惟していること、三角形は3つの線だけによって限界づけられていること、球はただ一つの面で囲まれていること、またこれに類似のことを知的に直観することができる⁹⁶」という。また、ここでデカルトが用いている直観というラテン語の動詞形(*intueri*)が、文字通り、「目を向ける」ないし「眺める」という意味であるならば、デカルトにとって直観とは、まさしく純粹で注意深い精神の理性の光を通して、何の誤謬もありえないような仕方で、直接的に精神の眼によって対象を把握する作用なのである。こうした純粹な直観の作用により、われわれは、真なる認識へ第一歩を踏み出すことができるとデカルトは考えたのである。

もうひとつの知性の働きである演繹に関していえば、デカルトはそれを次のように定義している。すなわち、演繹とは、「確実に認識されたある別の事柄から必然的に帰結するすべてのものを意味している⁹⁷。」例えば、デカルトは、「 $2 + 2 = 3 + 1$ 」という推論において、「2と2の和が4であり」、また「3と1の和が4である」という命題を直観的に理解しなければならないだけでなく、これら二つの命題から最初の命題をも必然的に導き出さなければならないと主張する。つまり、デカルトにとって演繹とは、直観的に把

⁹⁵ Descartes, *AT*, X, p. 368, 邦訳, 20頁。

⁹⁶ Descartes, *AT*, X, p. 368, 邦訳, 20頁。

⁹⁷ Descartes, *AT*, X, p. 369, 邦訳, 21頁。

握された個々の命題の間に関係ない結び目を見出すことにあり、「三角形の内角の和が2直角である」という確実に認識された命題から、「4角形の内角の和が4直角である」という命題を推論するように、それ以上の多角形の内角の和についても、既知の命題から連続的で中断されることのない明証的な思考の運動を通じて推論することを意味する。したがって、われわれは、こうした演繹による一連の思考の運動を通じて、たとえ非常に多くの事柄を直観によって一目で眺めることができなくても、それらを結び付けている中間項の関係を順に目を通すことにより、その帰結を確実に導き出すことができるとしたのである。

以上のような直観と演繹という二つの知性の働きを、デカルトは、学問的真理へのもっとも確実な道であると、数学的確定性を保証するための根本的な認識作用としたのであるが、直観と演繹の認識作用の違いについてもデカルトは次のようにまとめている。すなわち、「われわれは、精神の直観と確実な演繹とを、後者には運動、すなわち、ある種の継続が認められるが、前者においては同様でないという理由で区別する。そしてさらに、演繹には、直観に対するような現前的明証性は必要なく、むしろ演繹にはその確定性のある仕方では記憶から借りてきているという理由からも区別する。確かに、以上のことから、第一原理から直接に帰結される命題は、異なった観点からして、ある時は直観によって、またある時は演繹によって認識すると言われうということが結論される。しかし、第一原理そのものは直観によってのみ知られ、それに反して、遠く離れた諸結論は、演繹によってのみ認識されるのである⁹⁸。」このようにデカルトは直観と演繹の作用の違いについて述べる。だが、そうした差異にもかかわらず、これら直観と演繹の二つの認識作用は、デカルトにとっては学問に至るための最も確実な知性の働きなのであり、これらの過程を通じて以外は、事物の真理を探究すべきではないと論じていたのである。

以上がデカルトの『精神指導の規則』の第3規則における直観と演繹に関する説明であるが、次の第4規則から第7規則にかけて、デカルトは、みずからの具体的な「方法」(*methodus*)についての議論を展開している。まず第4規則の冒頭でデカルトは、「事物の真理の探究のためには方法が必要である⁹⁹」と主張しながら、方法なくして事物の真理を探究するのであれば、いっそのことその探求それ自体を試みないほうがまだよいと論じている。なぜなら、そうした無秩序な探求によっては、「自然の光はむしろ混濁され、かくて精神もまた盲目にさせられることはまったく確実だからである¹⁰⁰。」デカルトは、こうした

⁹⁸ Descartes, *AT*, X, p. 370, 邦訳, 21頁。

⁹⁹ Descartes, *AT*, X, p. 371, 邦訳, 23頁。

¹⁰⁰ Descartes, *AT*, X, p. 371, 邦訳, 23頁。

た精神の誤謬を避けるために、方法を「偽りを真と思い誤ることはなく、また精神の努力を浪費せずに、常に一步一步知識を増しながら、認識可能な限りですべての事物の真なる認識に到達するであろうような規則¹⁰¹」と定義する。つまり、デカルトにとって方法とは、精神の誤謬を避けつつ、われわれが真なるものを認識するために直観と演繹がどのように用いられ、いかに事物の認識に到達すべきかを説明するための学問の規則なのである。それゆえに、デカルトは、こうした規則に反する弁証術といったそれまでの学問は、「理性の純粋な光に対しては、ある仕方でのその光を曇らせることなしには、何も付け加えないから」という理由で、「無用のもの(inutiles)、あるいはむしろ障害(impedimenta)に数えられるべきである¹⁰²」と主張したのである。

(iii) デカルトの数学思想——代数学、解析、普遍数学をめぐって

では実際に、デカルトは、事物の真なる認識へと導く直観と演繹という知性の作用が確実に遂行されるために、具体的にはどのような方法のモデルを構想したのであろうか。これに関してデカルトは、自らの方法概念を形成するにあたって、古代の幾何学者たちが用いた解析(Analysis)と近代人の代数学(Algebra)の二つが非常に重要な役割を果たしたという。なぜなら、デカルトにとって、これら二つの学問の方法は、「自然に植えつけられた諸原理から生じた自発的果実以外のなにものでもない¹⁰³」がゆえに、その他の学問に比べて、あらゆる障害から免れていると思われたからである。またデカルトにとってそれらの学問は、「人間理性の第一の基本的要素を含んでいる¹⁰⁴」がゆえに、事物の真理を探究する学問方法としてさらに発展させるべきであると考えられた。それゆえに、こうした代数解析の技法は、デカルトにしてみれば、事物の真理を探究するための発見の技法として他のすべての数学的諸学問の源泉になるものであり、またそれに背負わされている多くの記号や不明瞭な図形を除きえて、明瞭さと容易さとを欠かぬようになれば、それ以外に明証的で確実な学問の方法はないとされたのである。したがって、古代人の幾何学的解析と近代人の代数学の二つの学問は、事物の真理の探求に向けたデカルトの方法概念の形成において中心的な役割を演じており、かれに方法についての重要なモデルを提供したと考えられるのである。

こうしたデカルトの代数学に基づく数学的方法のモデルは、『精神指導の規則』の第4規則の後半

¹⁰¹ Descartes, *AT*, X, pp. 371-372, 邦訳、24頁。

¹⁰² Descartes, *AT*, X, pp. 372-373, 邦訳、24頁。

¹⁰³ Descartes, *AT*, X, p. 373, 邦訳、25頁。

¹⁰⁴ Descartes, *AT*, X, p. 374, 邦訳、26頁。

部分において展開された「普遍数学」(mathesis universalis)の概念の中にも反映されている。デカルトはこの概念を提起するにあたって、数学的諸学問に対する自らの遍歴過程を回顧的に振り返りながら、数学という学問の特性について以下のような問いを投げかけている。

「……私はまず、すべての人が数学という名称によって、正確には一体何を理解しているのか、また、なぜすでに述べられた算術や幾何学ばかりでなく、天文学、音楽、光学、力学、そして他の数多くの学問もまた数学の部門であるといわれるのか、という理由をもっぱら尋ねてみた。事実、この点に関しては、言葉の語源を考えて見るだけでは不十分である。なぜなら、数学(Mathesis)という言葉は学問と同じものを意味するにすぎないから、先に挙げた諸学問も、幾何学自身と同じ権利で、数学(Mathematica)と呼ばれるべきであったのである。……このことをもっと注意深く考察する人はついには次のことを認める。すなわち、順序(ordo)あるいは尺度(mensura)が吟味されるすべてのもののみが数学(Mathesis)に関係し、また数とか、図形とか、星とか、音とか、あるいはその他のどんな対象におけるにせよ、そこにおいて尺度が研究されなければならないということは重要ではないということ、そしてどんな特殊な質料にも付与されていない順序と尺度についても探求がなされることをすべて明らかにするような、ある種の一般的な学問がなければならないということ、そしてまたこの同じ学問には、それのおかげで他の諸学問が数学(Mathematica)の一部と呼ばれるようなものがすべて含まれているところから、外来語によってではなく、すでに昔から存在して用法も認められている用語では、普遍数学(mathesis universalis)なる名称が与えられているということを認めるのである¹⁰⁵。」

このようにデカルトにとって普遍数学とは、「順序」と「尺度」だけにかかわる。そうした特徴のゆえに、普遍数学の中には、算術や幾何学の他に、天文学、力学、光学、音楽など他の諸学問もまた、数学の一部門として包摂される。こうした観点から見れば、デカルトにとって普遍数学は、算術や幾何学といった共通の数学的諸科学の先頭に位置づけられるべき数学的学科と見なされているのである。

この普遍数学の特徴に関してデカルトは、先に引用した文章に続けてさらに次のように述べる。「普遍数学が、それ自身に属している他の諸学問よりも、有用性においてもまた容易さにおいてもどれほど優れているかは、この学問が他の諸学問の範囲にあるのと同じすべてのものに及んでおり、さらにまた

¹⁰⁵ Descartes, *AT*, X, p.377-378, 邦訳、28～29頁。

その他の多くのものにも及んでいるということからして、またこの学問がいくつかの何らかの困難を含んでいるとしても、他の諸学にもまた同じ困難が存するのであり、後者には、特殊な対象からしてこの学問の有しない別のいくつかの困難が内在していることから明らかである¹⁰⁶。」この言明から明らかなように、デカルトは、普遍数学を、それに含まれる若干の困難はあるにせよ、他の数学的諸学問と比べてその有用性と容易さの点においてより一層優れていると見なす。その理由としては、普遍数学が、事物の真理を探究する上で数学的諸学の中でも最も単純で容易なものに関係するからであり、それを出発点し、推論の順序を正しく守ることで、それはあらゆる数学的諸学において普遍的で確実な知識に到達するための一般的な方法となるからであった。

では、デカルトにとって普遍数学という用語は、厳密には何を意味していたのであろうか。先の引用の最後に述べられているように、普遍数学という言葉は、実際にはデカルト自らが作り出した言葉ではなく、むしろ「すでに昔から存在して用法も認められている用語」であった。しかもそれは外来語でもない。このことは、デカルトの用いる普遍数学という用語が、16、17世紀のヨーロッパの数学者たちの間にすでに一般に普及していたことを意味する。例えば、その中には、16世紀の普遍数学に関するクラブリの精緻で詳細な研究書である『普遍数学——16世紀における一理念の生成』が明らかにしているように、アレッサンドロ・ピッコロミーニ、コンラート・ダシュポディウス、ベニト・ペレイラ、ヨーハン・ハインリッヒ・アルシュテート、そして普遍数学に関して最も注目すべき数学者としてアドリアン・ファン・ローメン (Adrian Van Roomen, 1561-1615) (ラテン名、アドリアヌス・ロマーヌス *Adrianus Romanus*) といった数学者たちがいた¹⁰⁷。とりわけ最後のベルギー人数学者ファン・ローメンは、クラリップが述べているように、16世紀後半から17世紀初頭にかけて、普遍数学の理念を最も完全な形で体現し、定義した人物であった。ファン・ローメンの著書『アルキメデスのための弁明』(1597年)における普遍数学の定義に関して、クラリップは次のように要約している。すなわち「数や大きさのように抽象的であるだけでなく、時間、音、声、位置、運動、力のように具体的でもある……、あらゆる量に共通の性質が関係し……、比例に関わる諸命題がある確かな普遍学に関係すると正当に判断されるべきであるような量を一般的に計測可能なものと見なす、算術と幾何学に共通のある学問が存在する¹⁰⁸。」そしてクラリップは、その著作の結論において、16世紀における普遍数学の理念を以下のように簡潔にまとめて

¹⁰⁶ Descartes, *AT*, X, p.378, 邦訳、29頁。

¹⁰⁷ Giovanni Crapulli, *Mathesis universalis: Genesi di una Idea nel XVI Secolo* (Roma: Ateneo, 1969).

¹⁰⁸ Giovanni Crapulli, *Mathesis universalis*, p. 146.

いる。「普遍数学とは、一般に算術と幾何学を第一とするあらゆる数学的諸学に共通の学科として理解される。それはその共通の本性、原理、性質について扱う。数学の領域においてこうした共通の本性が厳密な関係へと決定される計量においては、またそのような学科としての数学的特性が明確に決定され、その原理やその特性自体の内容が明らかにされる。その体系は、以下のような諸決定によって満たされる。すなわち、その共通の本性は量であり——数学的に抽象化された量——、その根源的な特性は、相等性と非相等性である。このような特性に基づいて、量が、それらの間の単純な関係 ($\lambda\gamma\omega\iota$, 'rationes', またある人々によれば、'proportiones'), 関係の關係、あるいは比例 ($\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\iota$, 'proportiones', 'proportionalitates')へと関係づけられ、その都度、公理と問題に翻訳可能な特性によって特徴づけられる。それは、定義、公理、公準といったいくつかの根源的な諸概念の原理により、一つの教義への場を与えられ、普遍数学の論考の一部をなすのである¹⁰⁹。」ここから明らかなように、16世紀後半から17世紀の初頭にかけて普遍数学という用語は、主に算術と幾何学といった数学的諸学の内部において、その共通の本性たる量を一般的に扱い、その量をもっとも単純な比例へと関係づける学科として位置づけられている。デカルトもまたこの16世紀の普遍数学の理念に従い、自らの方法を具体的に論じる際に、『精神指導の規則』の全体を通じてその方法に関する議論の中心に比例論を据えている。そしてわれわれもまた、こうした比例論に対するデカルトの姿勢を、『方法序説』(1637年)の第2部におけるデカルトの次の言明からも確認できる。すなわち、「人が普通、数学という名で呼んでいるあの個々の諸学をひとつ残らず努力して学ぼうというつもりはありませんでした。その対象は違っていても、そこに見出されるいろいろな比あるいは比例 (*rappports ou proportionis*)以外のものは考察しないという点で、それらの個々の諸学が結局は一致するのを見て、私はただこうしたいろいろな比例を全般的に検討するほうがよいと考えました¹¹⁰。」ここで明らかにデカルトは、16世紀の普遍数学の理念と同様に、比例論こそ数学の中心に見ており、数学的諸学が共通に取り扱う量的対象をそれ以外の仕方では考察しないように心掛けたと述べている。そしてその文章に続けてデカルトは、そうした対象の比例関係をより一層容易に考察するために、それを線ないしはだけ簡潔ないくつかの記号によって表すことが必要だとも論じている。それにより、デカルトは、幾何学的解析と代数学の最良部分を採りつつ、その相互の欠陥を補うことができると考えていたのである。『精神指導の規則』においてもデカルトは、その第14規則において、「人間の努力の主要な部分は、それ

¹⁰⁹ G. Crapulli, *Mathesis universalis*, p. 145.

¹¹⁰ Descartes, *AT*, VI, pp. 19-20, 『デカルト著作集』、第1巻、27頁。

ら比例を単純化して行って、求めるものと既知の或るものとの間の相等性が明晰に見てとられるように、還元することのうちにのみ位置づけられる¹¹¹』として、彼の比例論を方程式の形へと、言い換えれば代数学の形へと組み立てようと試みているのである。したがって、デカルトにとって普遍数学という用語は、それを代数学と完全に同一視することができるかどうかは別としても、主に数学的に計量化しうる量をもっとも単純な比例に関係づけ、それらの関係を数と記号を用いて方程式の形式へと還元する代数学の一種と見なされているのである。

このようにデカルトの普遍数学は、算術と幾何学をはじめとするあらゆる数学的諸学に共通の核心的な部分であり、それらの規範的学科として主に比例論と代数学を中心に構成される。しかし、この「普遍数学」という用語は、デカルトの著作の全体の中では、『精神指導の規則』の第4規則の中に現れるだけであり、また彼により普遍数学についての具体的な言明が存在しないため、近年のデカルト研究者の間で、とりわけジャン・ポール・ヴェーバーの『「規則」テキストの構成』(1964年)が刊行されて以来¹¹²、最も活発な議論が展開された概念であった。例えば、彼らの議論の中には主に次のようないくつかの問題が存在していた。すなわち、デカルトの普遍数学という用語は、単に数学的諸学科の領域の内部でのみ共通に適用されるべき規範的な方法なのであるのか、それとも数学的諸学科よりも広いあらゆる知識の総体を包摂する普遍的方法のためのモデルとして捉えられるべきであるのか、あるいはまた普遍数学とは、デカルトが完全には到達し得なかった単なるひとつの夢であったのか、といった問題である。先に示したヴェーバーによれば、デカルトの普遍数学とは、数学的概念としての普遍数学であり、若きデカルトの思想的発展の初期段階を示すものであるため、後にそれはより人間のあらゆる知識の全体を包摂する一般的な方法によって乗り越えられるべきものであったとする。それゆえヴェーバーは、『精神指導の規則』のテキストを再構成し直し、その第4規則を互いに異なる二つのテキストからなると推測し、第4規則Aと第4規則Bに分割する。そして彼は、第4規則Bが『精神指導の規則』の末尾に置かれていた初期のハノーファー草稿を手がかりに、第4規則Bは、もっぱら数学的概念としての普遍数学にのみ関わるがゆえに、人間知識のより一般的な方法を示した第4規則Aに先立つと主張した¹¹³。こうしたヴェーバーの立場は、ジャン＝リュック・マリオンやヴァン・デ・ピットらといった様々なデカルト研究者によって批判的に吟味された。例えば、マリオンは、普遍数学を順序と尺度に関わる普遍

¹¹¹ Descartes, *AT*, X, p. 440, 邦訳、88～89頁。

¹¹² Jean Paul Weber, *la Constitution du Texte des Regulae* (Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1964).

¹¹³ Jean Paul Weber, *la Constitution du texte des Regulae*, pp. 3-17.

的方法として、数学よりも一階レベルが抽象的なものであると見なし、「数学の非数学的数学性」を主張する¹¹⁴。つまり彼の見解では、普遍数学は、数学を超えた抽象性を有しているため、もはや数学ではなく、普遍的方法なのである。したがって彼は、ヴェーバーと異なり、第4規則Aと第4規則Bの連続性を認める。ヴァン・デ・ピットもまた、基本的にこのマリオンの見解を支持し、普遍数学の概念が論理的に数学に先行する(すなわち、外部にある)がゆえに、第4規則Bにおける普遍数学の概念を、数学ではなく普遍的方法として見なしたのである¹¹⁵。

しかしながら、すでに見てきた普遍数学に関するクラップリの研究から明らかのように、普遍数学という用語は、16世紀から17世紀にかけて、一般に「あらゆる数学的諸学に共通の学科」として理解されていた。例えば、ファン・ローメンは、普遍数学を第一数学(*prima mathesis*)と呼び直しており¹¹⁶、このことは普遍数学という用語があらゆる数学的諸学に共通する第一の学科を意味していたことを裏づける。したがって、普遍数学という用語は、マリオンやヴァン・デ・ヴィットの解釈とは異なり、数学を超えた抽象的なレベルでの普遍的方法というよりは、むしろ数学的諸学の内部における共通の規範的学科として理解する方がより適切であると思われる¹¹⁷。

もともと、デカルトの普遍数学が、あらゆる数学的諸学に共通の規範的学科という意味合いを帯びたとしても、もちろんこのことは必ずしも普遍数学が普遍的方法であることを排除しない。確かにデカルトの普遍数学は、数学的諸学の範囲内においては、順序と尺度に関わる普遍的方法として十分に機能する。にもかかわらず、やはりデカルトにとって方法という概念は、もっぱら数学的諸学に限定されるものではなく、あらゆる知識を包摂する普遍的な方法でなければならない。第4規則が明瞭に述べているように、デカルトにとっての方法とは、「事物の真なる認識に到達するであろうような規則¹¹⁸」なのである。それゆえに方法とは、数学のみならず、よりいっそう広範に事物の真理を獲得するための一般的な規則であることが要請されるのである。この普遍数学と普遍的方法との違いは、第4規則の後半にお

¹¹⁴ Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes: Science cartésien et savoir aristotélien dans les Regulae* (Paris: Vrin 1975), p. 64.

¹¹⁵ Frederic Van de Pitte, "Descartes' Mathesis Universalis," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61 (1979), pp. 154-174.

¹¹⁶ Adriaan van Roomen, *Apologia pro Archimede*, in Crapulli's *Mathesis Universalis*, pp. 213-214.

¹¹⁷ なおこの見解は、佐々木カ氏の浩瀚なデカルト研究書である『デカルトの数学思想』(東京大学出版会、2003年)の第4章第3節における普遍数学の箇所ですく論じられている。224~241頁。なお、この英語版としては、Chikara Sasaki, *Descartes's Mathematical Thought* (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003)がある。

¹¹⁸ Descartes, *AT*, X, p.371, 邦訳、23頁。

ける、デカルトの次の言明からも確認できる。すなわち、「私は、自分の弱点を知っているので、事物の認識を追及する際には、常にもっとも単純でもっとも容易なものから出発して、私にとって望ましいものがそこにはそれ以上何も残っていないと思われるまでは決して他のものに進まない、という順序を頑として守ろうと決心した。このおかげで、私は今まで自分の力の及ぶかぎり普遍数学を修めてきた。その結果、私は、機熟した熱意をもって、引き続きもう少し高度な学問に携わることができると考えている¹¹⁹」と。このようにデカルトにとって普遍的方法は、普遍数学の範囲よりも、自然学や形而上学といった「もう少し高度な学問」へと応用することが可能なものであり、事物の普遍的な真理を発見するための確実に容易な規則として機能するのである。

上記のデカルトの普遍的方法は、『精神指導の規則』の第5規則における方法に関する次のデカルトの主張からも確認できる。すなわち、「方法は、挙げて、われわれがある真理を発見すべく、精神の洞察力が向けられるべき諸対象の順序と配列(*dispositio*)とに存する。そこで、もしわれわれが、入り組みかつ不明瞭な諸命題を、段階的により単純なものに還元し、ついですべてのうちで最も単純なもの直観から、他のすべてのものの認識へと同じ段階を経て登ってゆこうと試みるならば、われわれはこの方法を厳密に遵守するであろう¹²⁰。」この言明の中にわれわれは、明らかにデカルトの方法の還元的な特徴が容易に読み取れる。つまりここでデカルトは、真なる発見に至るには、まず複雑かつ不明瞭な命題を最も単純な命題に還元し、その後で、さらにそれと同じ階梯を順序立てて配列しなおすことが最も肝要であると主張しているのである。そしてデカルトは、この自らの方法を、ギリシャ神話におけるテセウスの糸に喩えながら、事物の真なる認識を試みる人々によっては厳格に遵守されなければならない規則であると論じている。

さらに次の第6規則においてデカルトは、第5規則において述べられた順序と配列の方法により、一体いかなる仕方で、最も単純な命題と、そこから始まるそれ以外の命題が必然的に結びつけられなければならないのかについて具体的に説明している。すなわち、「最も単純な事物を複雑な事物から区別し、かつ順序立てて探求するためには、われわれがあるいくつかの真理を他の真理から直接的に演繹した事物の系列の各々において、何が最も単純であるか、またこの最も単純なものから、それ以外のすべてのものの隔たりの、大・小・相等を観察すべきである¹²¹。」このようにデカルトは、真なる認識に

¹¹⁹ Descartes, *AT*, X, p.378-379, 邦訳, 29頁。

¹²⁰ Descartes, *AT*, X, p.379, 邦訳, 31頁。

¹²¹ Descartes, *AT*, X, p.381, 邦訳, 33頁。

至る順序づけられた一連の推論の系列においては、その系列における最も単純な命題から必然的に演繹される事物の相互関係を注意深く見極めながら、それらの事物が配置されなければならないという。しかもその系列は、かつてのスコラ哲学者がしたように、「存在の類」(genus entis)に関係づけられる限りにおいて事物を範疇(カテゴリー)へと分類するのではなく、むしろ人間の純粋な知性に基づきながら、方法によりある事物が他の事物から即座に感知されるような仕方でも順序正しく配列されなければならないのである。そしてデカルトが、この第6規則の命題を、この著作の中で方法に関する最も有用な命題であると主張する理由も、それが、それまで支配的であった「存在の類」に基づくアリストテレス＝スコラの学問方法を実質的に打ち破るものであったからに相違ない。例えば、この「存在の類」に関してアリストテレスは、「人は事物を、(その事物がそれに属していない)他の類から出発して、その事物へと移行行くことによって証明してはならない」¹²²と論じていた。それゆえに、アリストテレスの学問体系においては、個々の学問領域には、それぞれの領域に対応するある固有の原理が存在するのであり、その同じ原理に基づいてそれぞれの学問は、一つの類に属する科学的知識として分類されなければならないのである。つまり、このアリストテレスの学問論に従うならば、ひとは、科学的知識の対象を、その対象が属していない他の類から出発して論証することはできないのである。いわばアリストテレスにおいては幾何学に属することを、算術を用いて論証してはならないのである。その理由とは言えば、算術の論証には算術の論証に関する類が原理として常に存在しているからであり、また幾何学に関する論証においてもそれは同じだからである。算術はその単位として数を措定し、その諸属性を考察するのに対して、幾何学は点や線をその原理として有している。したがって、アリストテレスの学問方法においては、これら類としての原理を異にする学問の間では共認不可能性の原理が存在しており、それら各々の原理を相互に適用してはならないとされていたのである。ところがデカルトは、こうした従来の考え方に反し、自らの学問方法を次のように主張する。すなわち、「すべての事物は、何らかの系列に配列せられることができ、しかもそれは、哲学者たちがすべての事物を彼らの範疇へと分類したように、すべてのものが存在の類に関係せられる限りにおいてではなくして……、事物の一が他から認識せられる限りにおいてなのである¹²³。」こうした事物の配列が正しく行われるために、デカルトは、すべての事物の「孤立的な本性」(naturas solitarias)をわれわれが考察するのではなく、むしろ事物を相互に比較すること

¹²² Aristotle, *Analytica posterior*, 75a40. Loeb Classical Library, trans. E. S. Forster (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 加藤信朗訳『アリストテレス全集1、分析論後書』(岩波書店、1971年)、638～639頁。

¹²³ Descartes, *AT*, X, p. 381, 邦訳、33頁。

で、認識すべき事物の系列を考察すべきであるという。つまり、事物の真理を認識する上でデカルトにとって重要なのは、アリストテレスのように、個々の実体の本性を明らかにし、それらの事物を範疇に応じて分類するという視点ではなく、むしろ事物相互の比較を通じた事物の関係ないし系列についての視点なのである。

こうした観点から、デカルトは、伝統的な存在の類としてのアリストテレスの方法論に代えて、事物を系列的に認識する方法を提示するのであるが、その際、彼が自らの方法を具体的に説明するために、『精神指導の規則』の第6規則の中で採用するのが、すでに普遍数学に関する部分で説明したように、事物の比例的なあり方を明らかにする比例論なのである。例えば、この比例論に関して、デカルトは次のように述べる。「誰もが6という数が3の2倍であるという考えが浮かんだとすれば、私は続いて6という数の2倍、すなわち12を求めるであろう。そしてもし好むならば、繰り返しこの2倍つまり24を、またこの2倍の48等々を求めるであろう。こうしてここから、これは容易なことであるが、3と6の間にあるものと同じ比例が、6と12の間に、同様に12と24の間にあるということ……、したがって、3、6、12、24、48などの数は、連続的に比例しているということを私は演繹するであろう¹²⁴。」そして、このような問いを繰り返すことにより、最終的にわれわれは、「事物の間の比例(propotiones)すなわち関係(habitudines)について提起されうるあらゆる問題がいかなる理由で内蔵されているか、またこれらの問題がどんな順序で研究されねばならないか」を理解することができる、とデカルトは主張する。しかもデカルトは、この点においてこそ、純粋数学という学問全体の要諦が含まれていると論じている。次に、こうした事例としてデカルトが挙げるのは、数列における未知の比例中項を求めるというものである。例えば、両端が3と12、3と24、そして3と48といった二つの量が与えられた場合の比例中項を求める問題であるが、これらの問題が、先の3と6の間にある連続比例の問題とは異なり、解決がより困難である理由も、それらの比例中項が見出されるためには、「両端の項とその両端の2項の間にある比と同時に注意しなければならないと同時に、この比の分割によって新しい比が得られなければならないからである¹²⁵。」例えば、3と48の間の比例中項を求める場合、その一つだけ、すなわち12だけが求められる。次に3と12の間の比例中項を求める。すなわち6。それから12と48の間の別の比例中項である24が求められる。このようにしてデカルトは、二つの項の間に未知の比例中項を発見するという数学上の手順の中に、連比をなす数の系列、すなわち等比級数が内包する秩序と構造に着目し、そこからあらゆる問題がどのよう

¹²⁴ Descartes, *AT*, X, p. 384-385, 邦訳、36頁。

¹²⁵ Descartes, *AT*, X, p. 385-387, 邦訳、37～38頁。

な順序に従って探求されるべきか、またわれわれが探求するすべての事物が、その単純・複雑の度合いに応じていかに数の系列へと配列すべきなのかについての確実な認識の方法を見出していったのである。

上記の第6規則における比例論に続いて、デカルトは次の第7規則の命題を以下のように始める。すなわち、「知識を完成するためには、われわれの目的と関連するすべてのものおよび個々のものを、連続的かつどこにも中断されることのない思考の運動によって検討しつくし、そしてそれらを十分かつ順序づけられた枚挙(enumeratio)によって総括せねばならぬ¹²⁶。」このデカルトの言明によれば、われわれは、知識を完成するために、認識によって順序づけられた事物の系列すべてを、十分な枚挙という思考の運動によってもれなく総括しなければならない。この意味において、枚挙は、推論過程の最後に来るもの、言い換えれば、最終的に推論全体の確実性を総合的に検証する手続きであるといえる。しかし、デカルトにとって枚挙とは、同時に「帰納」(inductio)を意味しており、「提示された何らかの問題に関係するすべての事柄についての……、緻密でかつ入念な研究なのである¹²⁷」と述べられている。それはまた、『精神指導の規則』の第11規則において、「多くの区別された事物を出発点とする推論¹²⁸」と定義されている。このことを考慮に入れるならば、それは単に推論過程の確実性を最終的に総括するものであるとは言い切れない。むしろ、デカルトにとって枚挙とは、推論過程の確実性を最終的に検証する役割だけでなく、推論過程の出発点において関係するあらゆる複合的な事物を、単純な要素に分解して、推論において必要なものだけを取り集めるという分析的な役割も果たすものである。

以上が『精神指導の規則』におけるデカルトの方法論の要点である。簡潔に見てきたが、その中でもとりわけ第5規則から第7規則にかけての3つの規則を、デカルトは、自らの方法論の要である順序に関わるものとして相互に分離するべきでないという。なぜなら、そのいずれの規則もが等しく協力することによってこそ、方法は完全なものとなるからである。それゆえに、デカルトの方法の核心には、複雑で不明瞭な命題を、直観により最も単純な事物へと還元し、そこから直接的に演繹して成り立つところの事物相互の比例関係を観察しながら、再び連続的で中断されない思考の運動によって、関係のある事柄すべてを総括するという順序正しい推論の過程が存在するのである。

¹²⁶ Descartes, *AT*, X, p. 387, 邦訳、39頁。

¹²⁷ Descartes, *AT*, X, p. 388-389, 邦訳、40頁。

¹²⁸ Descartes, *AT*, X, p. 407, 邦訳、58頁。

(iv) デカルトの光学理論——機械論的人間像に向けて

こうした順序に関するデカルトの方法論は、さらに次の『精神指導の規則』の第8規則において具体的に説明されている。そこでデカルトは、屈折光学(Dioptrica)の理論を用いながら、それまでの自らの方法における探求の手順を以下のように提示している。

「例えば、数学のみを研究する人が、屈折光学で屈折的と呼ばれているあの線、すなわち、平行光線がすべて屈折後に一点で交わるように屈折する線について探求するとしよう。確かに、彼は、第5規則および第6規則に従って、この線の決定は屈折角が入射角に対して成す比に依存していることに気づくであろう。しかしながら、この比を研究することは、それが「数学」にはなく「物理学」に属しているために、彼の手に余るので、彼は、ここでは始めたばかりで立ち止まらざるをえないであろう。そしてもし彼が、この認識を「哲学者」たちから聞いたり、あるいは経験から借りようとしても、無駄であろう。なぜなら、彼は第3規則に抵触するからである。その上、この命題は、今までのところ複合的で相対的である。それにもかかわらず、適当な箇所ですべて述べるつもりであるが、確実な経験は純粹に單純かつ絶対的な事物についてのみ所有されるのである。この種の角の間に、もっとも正しいと推測される何らかの比を仮定することもまた、無駄であろう。なぜなら、その場合には、屈折線をより立ち入って研究しているのではなく、ただ単にその仮定から論理的に帰結される線を探求しているにすぎないからである。

これに対して、単に数学のみを研究するのではなく、発生するすべての事物について第1規則にしたがって真理を探究することを切望する人が、もし同じ困難に陥ったとするならば、彼は一歩進んで入射角と屈折角との間のこの比が媒質の多様さに応ずる角度の変化に依存していることを見出すであろう。さらに今度は、この変化は光が透明な物質全体を透過する仕方に依存すること、そしてまた、この透過の認識は、光の作用の本性もまた認識されていることを前提していること、そして最後に、光の作用を理解するためには、一般的に自然力(potentia naturalis)とは何かを知る必要があることを見出すであろう。この最後のものが、この系列全体における最も絶対的なものである。そこで彼は、精神の直観によってこのことをはっきりと洞察した後に、第5規則に従って同じ段階を経て元へ戻るであろう。こうして、もし彼が第二の段階で光の作用の本性を即座に認識できないならば、彼は第7規則に従って他の自然の力をすべて枚挙するであろう。その結果、彼は、別の何らかの自然力の認識を通して、少なくとも類推——これについては後で触れる——によって、この光の本性の作用に

についてもまた理解するであろう。以上のことがなされた後で、彼はどのような理由で光が透明体全体を透過するのか、を探求するであろう。このようにして、他のものを順を追って追究し続けて、最後に屈折線そのものに到達することになる。たとえこれまで多くの人々による屈折線の研究が徒労に終わったとしても、しかしわれわれの方法を完全に使いこなす人に対しては、屈折線の明証的な認識の妨げとなりうるものはひとつもないと私は考える¹²⁹。」

この『精神指導の規則』の第8規則には、屈折光学の実験プログラムを通じてデカルトの方法に関する具体的な例証が含まれている。それは、その正確な実験の日付は特定できないが、おそらくデカルトが1626年から1628年にかけて行ったいくつかの光学実験に由来している。この光学実験によって得られた屈折光学の理論を下に、デカルトは、この理論を発見するための方法と順序として、屈折線に関する数学者の問いから議論を始めている。まず数学者は、第5規則と第6規則に従って、屈折線の決定が屈折角の入射角に対する比に依存することに気づくのであるが、しかしこの比がいったい何に因るのか説明できない。なぜなら、デカルトが述べているように、これは数学ではなく物理学の問題に属するからである。このため数学者が、他の哲学者から意見を聞いたり、自らの経験に照らしてそれを説明しようとしても無駄なのである。それはデカルトの方法に反するのである。したがって、光の屈折作用の原理を説明するためには、数学者といえども、自然の原理を探求するものとして厳密にデカルトの方法の諸規則を遵守しなければならないのである。

一方、デカルトの方法に従って事物の真理を探究する者は、光の屈折作用の物理的本性を認識するためにも、さらに一歩進んで、この自然現象の全体において最も単純なものが何であるのかを精神の直観によって把握しなければならない。この還元的な方法の手順を通じて得られた最も単純で絶対的な自然力についての認識により、自然の真理の探求者は、光の屈折作用についての物理的本性を最もよく理解できるとデカルトは考えたのである。このように、光の屈折作用に関するデカルトの興味深い再構成は、光の単なる幾何学的な記述のレベルから物理的なレベルへの方法論の移行を伴っている。そして、この光の屈折作用に関する物理的な再構成において中心的な役割を果たすのが、微視的な光の作用の機械論的な説明なのである¹³⁰。デカルトにとって、こうした機械論(Mechanism)に基づく光の説明がなされるまでは、光の屈折作用の理解には完全には到達し得ないのである。つま

¹²⁹ Descartes, *AT*, X, p. 393-395, 邦訳、45～46頁。

¹³⁰ Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 146-158.

り、われわれは、光の作用の機械論的な説明ができてはじめて、光の物理的な本性を理解することができるのである。

そしてさらに重要なことは、こうした光学実験の成果を踏まえて、デカルトが人間の認識と知覚の問題を精緻かつ入念に吟味しようとしていることである。光学実験の事例に続けてデカルトは、次のように述べる。「ところで、あらゆるもののうちで、最も高貴な例をあげてみよう。もし人間の理性が十分に認識しうる一切の真理を吟味することを誰かが課題として自らに課そうとするならば……、他のすべてのものの認識は知性に依存すべきであり、その逆ではないから、彼は、現にすでに提示された諸規則によって知性よりも先にあるいかなるものも認識されえぬことを見出すであろう。次いで、彼は、純粋知性の認識に直接続くすべてのものに目を注ぎ、とりわけ、われわれが有する知性以外の認識手段をすべて枚挙するであろう。その認識手段とは、ただ二つだけ、すなわち想像(*phantasia*)と感覚(*sensus*)とである。そこで彼は、これら三つの認識様態を区別し吟味することに全力をあげるであろう。そして本来、真理とか虚偽とかは知性の中にしかありえないが、しかしその起源をしばしば他の二つの認識様態からのみ得ているのを見てとって、彼は自らを欺きうるすべてのものに対して、身を守るために細心の注意を払うであろう。そして確実な道に従うべく、人間にとって接近可能な真理への道をひとつ残らず正確に枚挙するであろう……¹³¹。」このようにデカルトは、人間の認識手段を、知性、想像、感覚の三つの認識様態に限定する。そして彼は、われわれがいかなるものを認識しうるかを真剣に問いながら、知性を欺くすべてのものに対して自らの知性を守り、そのための方法と諸規則を正しく確立するよう説くのであった。

こうした人間の認識と知覚の問題についてのデカルトの考察の背景には、ゴークロージャーも指摘しているように、明らかに光学実験で得た光の作用の機械論的な説明原理が存在している¹³²。とりわけここでのデカルトの関心は、いかにわれわれの知覚が機械論的に世界を像として捉えるのか、そしてそうした機械論的な世界像がいかに光学的な原理に基づいて形成されるのか、ということにある。この点において、デカルトは、人間の知覚を機械論的に説明するために、自らの光学実験で得た光の屈折作用の原理を最大限利用しているのである。またこうした人間の認識論におけるデカルトの機械論的な説明は、主にメルセンヌ(*Marin Mersenne, 1588-1648*)を中心とする新しい自然哲学の実験プログラムによって推進されたことは間違いない¹³³。デカルトの光学実験とその機械論的な原理の発見も

¹³¹ Descartes, *AT*, X, p. 395, 邦訳、46～47頁。

¹³² Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, p. 146.

¹³³ メルセンヌと機械論に関しては、Peter Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools* (Ithaca: Cornell University Press, 1988) を参照。

また、メルセンヌが主催する自然哲学の実験プログラムの中で遂行されたと考えられる。1625年に出版された『懐疑主義者ないしピュロン主義者に抗する諸学の真理』においてメルセンヌが提示した新しい自然哲学のプログラムは、古代と近代の懐疑主義者によって論じられた人間の知覚の不確実性と可謬性といった議論に反駁することを第一の目的としており、そうした懐疑主義者の主張を、論争の余地のないア・プリオリな学問の原理によって克服する試みであったといえる¹³⁴。そしてこの中には、物理学から倫理学までの諸学が包摂されており、中でもとりわけ懐疑主義を克服するためにメルセンヌが期待を寄せたのが、光の屈折作用を原理とする新しい光学の理論なのであった。デカルトが、人間の知覚構造を機械論的に認識し、『精神指導の規則』の第8規則や第12規則において人間の認識論と事物の真理を探究するための方法を精緻に考察することができたのも、こうしたメルセンヌ・サークルにおける光学実験を通してであった。さらに言えば、デカルトだけでなく、ホブズやエピクロスの原子論を主張したピエール・ガッサンディ(Pierre Gassendi, 1592-1655)といったメルセンヌ・サークルに所属する哲学者もまた、懐疑主義の克服を目指したメルセンヌの新しい自然哲学のプログラムによって推進された光学実験に強く影響されながら、自らの機械論的な学問の方法を発展させたと考えられるのである。

このように、学問的な原理の確実性に対して疑いをいだく懐疑主義の克服を目指したメルセンヌの新しい自然哲学のプログラムは、光学実験を通じた屈折作用の原理の発見を通じて、デカルトを含めた近代の哲学者たちに、人間の知覚構造や世界における物体の運動を機械論的に捉えるための視座と方法とを与えたという点において、極めて重要な構成要素であったといえる。そして懐疑主義の特徴が、R・タックも述べているように¹³⁵、もっぱら世界を共通感覚を通して素朴に実在するものと見なすアリステレス主義な認識論に反対するものであったとするならば、事物の真理を探究するデカルトや近代哲学の学問の方法は、そうしたアリステレスの認識論や懐疑主義の地平をさらに超えて、機械論哲学を中心に据えながら、理性的に人間や自然の世界を見るための確実性を伴った新しい学問の方法を基礎づける試みであったと言えるのである。

¹³⁴ Richard Tuck, "Optics and Skeptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought," in *Conscience and Casuistry in early modern Europe* ed. Edmund Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 237-239. また初期近代ヨーロッパにおける懐疑主義に関する古典として、Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: California University Press, 1979), 野田又夫・岩坪紹夫訳『懐疑: 近世哲学の源流』(紀伊国屋書店、1981年)がある。

¹³⁵ Richard Tuck, "Optics and Skeptics," pp. 239-240.

しかしながら、確実性を伴った機械的計算に基づく新しい学問の方法の確立に向けたデカルトの試みは、すでに見てきたように、懐疑主義やアリストテレス主義だけでなく、それまでの対話に基づく伝統的な人文主義の理念を必然的に否定するものであったことを忘れてはならない。中でも、ラムスの新しい論理学を含めた弁証術や弁論術に対するデカルトの態度は、それらが三段論法による蓋然的な議論にこだわるだけで事物の真理を発見することができないという点において、とりわけ否定的であった。デカルトは、そうした伝統的な学問に代えて、算術や幾何学の論証と同等の確実性を伴った学問の方法を、純粋数学に限定することなく、あらゆる諸学に要請したのである。つまり、経験的な誤謬を免れた純粋な思考の方法に基づく数学的な確実性こそがデカルトの方法の最大の基準なのであり、その基準を満たさない従来の学問の論証の連鎖は、デカルトにとってはほとんど効用がないもの・無用のものと思われたのである。その結果、デカルトの学問論の出現とともに、弁論術や弁証術に代表されるそれまでの人文主義の学問の理念は、決定的にその価値を剥奪され、学問の方法は、対話的な技法から純粋な思考に基づく理性的な方法へと傾いていったのは疑い得ない。こうしてデカルトとともに、それまでの批判的な討論と対話に基づく学問のパラダイムは、口頭的ではない非対話的なものとなり、純粋な代数記号の操作に基づく思惟の機械的な計算へと移行したのである。もっとも、われわれは、こうした「対話の衰退」の萌芽を、すでに16世紀において新しい論理学の方法の確立を目論んだラムス主義に見出すわけであるが、しかしオングが的確に指摘しているように、それが完全に遂行されるのは、依然として人文主義的な性格を多分に有していたラムス主義においてではなく、むしろ代数解析的技法に象徴される抽象的な理性の技法を求めたデカルトの方法概念においてなのである¹³⁶。ここにわれわれは、方法をめぐる思考の歴史において、批判的討議や対話といったコミュニケーションの形式とは関係のない純粋な「理性」に基礎をおく方法概念の最初の契機を見出すことができるのである。

第4節 ホッブズにおける機械論的人間観の成立

(i) ホッブズとメルセンヌ・サークル

デカルトが、事物の原理の探究における自らの方法の確実性を確信し、人間の知覚構造を機械論的に認識することができたのも、1628年頃の懐疑主義の克服を目指したメルセンヌを中心とする哲学者たちによって遂行された光学実験を通じてであった。それと同様に、ホッブズもまた、メルセンヌの新しい

¹³⁶ Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, p. 307.

い自然哲学のプログラムによって推進された光学実験に強く影響されながら、自らの機械論的な学問の方法を大きく発展させたと考えられる。というのも、この時期、ホッブズは、その学問的な形成過程のほとんどをイングランドではなく、主にフランスで過ごしており、1628年から1651年にかけてホッブズがイギリスに滞在したのは、僅か6年あまりであって、その残りの17年、とりわけ第三回目の大陸旅行にあたる1634年以降は、もっぱらパリで自らの知的活動を展開していたからである¹³⁷。つまり、ホッブズ哲学体系の形成過程の中心はイングランドよりも、むしろフランスのパリにあったといえるのであり、とりわけそこでメルセヌ・サークルを中心とするデカルトやガッサンディといった哲学者たちとの知的交流は、新しい学問方法の可能性を問いながら、まさしくホッブズ哲学体系の基本的な方向性を決定づける貴重な体験であったと考えられるのである。

それでは、ホッブズは、このメルセヌ・サークルでの知的交流を通じて具体的には一体どのような学問的な成果を得たのであろうか。この点に関してわれわれは、デカルトと同様に、ホッブズがいかに当時の光学理論に影響され、自らの学問方法の確立に向けた知的探究の多くが、光学の問題に費やされたのかについて知る必要がある。この事実は、彼がデカルトの『屈折光学』を取り扱い、テンニエスによって1637年直後に出版されたと推定される『光学論考』や、1640年頃に執筆され、手稿のまま友人たちの間で広く回覧された『法の原理』、そしてメルセヌ宛の書簡やデカルトの『省察』(1641年)への反論や、1642年から1643年にかけてカトリック司教であるトーマス・ホワイト(Thomas White, 1593-1676)によって執筆された『世界論』に対するホッブズの『世界論批判』(1643年)といった初期ホッブズの哲学的な著作によって確認することができる¹³⁸。そしてこれらのホッブズの著作の中に、われわれは、ホッブズがメルセヌ・サークルの光学実験を通じて得た理論的かつ認識論的な成果を容易に見出すことができるのである。とりわけその成果は、『法の原理』におけるはじめの第1章と第2章において具体的に提示されているので、ここでまず概観していくことにする。

(ii) ホッブズの機械論的認識論——ホッブズと光学理論

まずホッブズは、『法の原理』の第1章において、われわれの外にある事物と人間の知覚との関係を

¹³⁷ Richard Tuck, "Optics and Skeptics," p. 237.

¹³⁸ ホッブズと光学理論に関する文献としては、A. E. Shapiro, "Kinematic Optics: A Study of the Wave Theory of Light in the Seventeen Century," in *Archiv for the History of the exact Science* vol. 11 (1973), Antoni Malet, "The Power of Images: Mathematics and Metaphysics in Hobbes's Optics," in *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 32 (2001), pp. 303-333 がある。

問うために、われわれの外的な世界をいったんわれわれの精神の内で仮定的に消去し、人間の認識能力の各々を分類することから推論を始めている。ホブズはこれを「仮定的世界消去」(privation)と名づけている。彼によれば、この仮定的世界消去により、たとえわれわれの精神の内で外部の世界が消去されたとしても、われわれが生きている限り、われわれが以前に見た外的世界についての心像(image)は、依然として心の中に残されるという。つまり、一度見られた事物が無くなったとしても、われわれの経験から明らかなように、人間の心の内にはそれについての像がなお保持されるのである。それゆえホブズは、こうした外的世界についての像から、人間の認識能力は生み出されると考えるのである。これについてホブズは次のように述べる。すなわち、「われわれの外にある事物の性質の心像と表象(representation)が、それらの事物についてのわれわれの認識・想像・観念・認知・概念・知識(cognition, imagination, ideas, notice, conception, knowledge)なのである¹³⁹。」こうした人間の認識能力は、『法の原理』の第2章である「感覚の原因」におけるホブズの言明によれば、元来、外的世界にある事物の作用によって引き起こされるものであり、それゆえ彼は、そうした作用が現存する際、その作用によって産出されるすべての概念を「感覚」(sense)と呼ぶのに対し、その作用によって生み出されるものを感覚の「対象」(object)と名づけている。それゆえ、われわれが外的事物の作用によって引き起こされた感覚の対象を所有し、その対象の中にあるいくつかの性質についての諸概念を獲得することができるのも、視覚や聴覚といった自らの感覚器官を通じてだけなのである。すなわち、「視覚によってわれわれは、対象がわれわれの眼を通じて伝えるその本性についての全認知・認識である、色ないし形から成る概念ないし心像をもつのである。また聴覚によって、われわれは、われわれが対象の性質について耳からもつ全知識である、音と呼ばれる概念をもつのである¹⁴⁰。」

しかしながら、色や形といった視覚における像は、感覚対象の性質についてわれわれがもつ知識であるがゆえに、人はたわいもなく、その色と形が、あたかも対象それ自体の内在的な性質であるかのように考える傾向がある。また同様の理由で、人は、音と騒音がベルや空気の実在的な性質であるという憶見にたやすく陥ってしまう。こうした憶見が、ホブズが生きた当時においても長く一般的に受け入れられていたので、上記のようなホブズの主張は、あまりにも逆説的な主張であるかのように受け取られる危険性があり、それゆえホブズは、われわれの概念における色や形といったものが、対象それ自体の

¹³⁹ Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. with an introduction by J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 22. 以下、*The Elements of Law*と略記。

¹⁴⁰ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 23.

実在的性質ではなく、むしろわれわれの主観的な「二次性質」であることを明確に主張する必要があったのである。そのためにも彼は、以下の四点を明確に論じなければならなかったのである。

- (1) そこに色や心像が内在的であるところの基体は、対象ないし見られるものではないこと。
- (2) われわれが心像ないし色と呼ぶものは、われわれの外では実際には無であるということ。
- (3) その心像ないし色は、対象が頭部の脳ないし精気(spirits)、あるいは内的実体の中に惹き起こす運動、動揺、変化のわれわれへの現出(apparition)に過ぎないこと。
- (4) 視覚による概念におけるように、他の諸感覚から生じる概念においてもまた、それらの内在する基体は、対象ではなく、感覚主体(sentient)であるということ。

ホブズは、これらの四つの命題を、明らかにそれまでの伝統的なアリストテレスの認識論を反駁するために提示したのは疑い得ない。アリストテレスによれば、感覚には、「それ自体として感覚されるもの」と「付帯的に感覚されるもの」があり、前者はさらに、それぞれの感覚に「固有のもの」とすべての感覚に「共通するもの」の二つに分類される¹⁴¹。そしてアリストテレスがそれぞれの感覚に「固有のもの」であるという時、それは、視覚が色を、聴覚が音を、味覚が味を対象とするように、他の感覚器官によっては感覚することが不可能なものを意味する。これに対して、「共通のもの」と言われるのは、運動と静止、数、形、大きさである。というのも、こうした対象は、各々の感覚によっても同じように感覚されるがゆえに、すべての感覚に共通するものだからである。また感覚されるものが「付帯的」と言われるのは、「例えば、白いものがディアレスの息子である場合」のように、その感覚される対象(色の白いディアレスの息子)が、感覚に固有の対象である白いものに付帯している場合である。このように、アリストテレスにとって色とは、視覚によってのみ知覚されるがゆえに、その感覚にとって固有のものであるのに対して、感覚される対象とはその固有の対象である白いものに属しているがゆえに、付帯的なものにすぎないのである。それゆえアリストテレスにとっては、各感覚に固有のものが本来的な意味で感覚されるものなのであり、それぞれの感覚の本質が自然本性的に関係しているのは、その固有の対象に対してだけなのである¹⁴²。

またアリストテレスは、すべての感覚に普遍的に妥当することとして、次のことを把握しなければならないという。すなわち、「感覚とは、感覚される形相をその素材(質料)を伴わずに受け入れるものであり、それは、たとえば封蠟が指輪の印形を指輪の素材である鉄や金を伴わずに受け入れることに喩えられ

¹⁴¹ Aristotle, *De anima*, 418a10, Loeb Classical Library, trans. W. S. Hett (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936), 中畑正志訳『魂について』(京都大学学術出版会、2001年)、91頁。

¹⁴² Aristotle, *De anima*, 418a20. 邦訳、92頁。

る¹⁴³。」だからこそ、感覚の対象が過ぎ去ったとしても、感覚器官にはその感覚や表象が内在しているのである。そして、感覚が感覚対象からその形相を受け取ると、これに伴って一種の運動としての表象(パンタシアー)が生じ、この運動に基づいて数多くの表象像(パンタスマ)の作用を受け取ることができるのである。また思惟することが、感覚することのようであるとすれば、思惟することは思惟されるものによって何か作用を受け取ることであるか、それと類似したものであるかのいずれかなのである。したがってこの場合、思惟とは、ちょうど感覚がその対象からその固有の形相を受け取るように、純粋な魂のうちで思惟されるものの形相を受け取ることを意味しているのである¹⁴⁴。

このように、感覚の本質が自然本性的にその固有の対象ないし形相に内在していると考えるアリストテレスの素朴な認識論に対して、ホブズは、人は太陽やその他の可視的対象を、ただ直接的にそれらを見るだけでなく、水や鏡に映った(反射した)像によっても見ることができるという経験的な事例を挙げることで反論する。この事実により、ホブズは、水の中の像が対象の中にあるのではなく、単なる心像的な(phantastical)ものであるのと同じように、色や心像は見られるものが存在しないところにも存在するという結論を導き出す¹⁴⁵。さらにホブズは、こうした事例として、人は、病気によってか、あるいは自らの意志によって一本のろうそくを二本と見るように、同一の対象を二重に見ることができるという経験を挙げている。しかし、同一対象からなるそうした二つの像の色や形は、「見られるものが二つの場所には存在し得ないがゆえに、その両者がそれに内在的であることはできない¹⁴⁶。」つまり、これら二つの像のうちの一つは、対象には内在しないはずである。けれども、ホブズによれば、そのときの視覚器官が等しく正常であれ、等しく異常であれ、それらのうちの一つが他と比べてより内在的であるということではできない。なぜなら、その両者ともにその対象の中には存在しないからであり、結局のところ、そうした色や形は、ホブズにとっては対象ないし見られるものに内在する実在的なものではないのである。

以上がホブズの第一の命題の内容であるが、次の第二の命題においてホブズが言いたいのは、すでに述べたように、鏡とか水に反射して見られるいかなるものの色や像も、鏡の中ないし背後に、あるいは水の中に存在するものではない、ということである。このことはまた、『法の原理』の第2章の最後の節で、以下のように簡潔に要約されている。すなわち、「われわれの感覚が、世界の中に存在すると思わせる偶有性ないし性質が何であれ、それらはそこにあるのではなく、単なる外観(seemings)ない

¹⁴³ Aristotle, *De anima*, 424a20. 邦訳、119頁。

¹⁴⁴ Aristotle, *De anima*, 429a20. 邦訳、148頁。

¹⁴⁵ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 24.

¹⁴⁶ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 24.

し現出にしか過ぎないのである¹⁴⁷。]したがって、ホッブズの認識論的な立場からすれば、われわれの感覚が世界において知覚し得るのは、色や形といった事物の感覚的対象の外観や現われに限定されるのである。このようなホッブズの立場は、一見するとある種の懐疑論に陥る傾向があるといえるけれども、しかしホッブズの認識論に従うならば、そうした外観への懐疑の可能性は、それでもなお世界において実在するものに対するホッブズの次のような確信によって完全に払拭される。すなわち、「われわれの外で世界の中に実在するのは、それによってこれらの外観が引き起こされるところの運動(motion)である¹⁴⁸」と。このホッブズの確信は、われわれが世界の中で獲得することができる色や形といったものは、対象がわれわれの感覚器官を通じて引き起こす運動や変化の現われに過ぎない、という第三の命題において明確に表明されている。そして、この運動と現われの関係についての第三の命題を具体的に説明するために、ホッブズが取り上げているのが、脳の大きな動揺や脳震盪についての例なのである。例えば、もしある強い打撃が目に与えられ、それによって視神経が何らかの大きな衝撃を被るならば、眼前にある火花が現れるけれども、その火花は、「外的には無であり、現出にしか過ぎず、実在的であるのはその神経の部分の震盪ないし運動だけなのである¹⁴⁹。」ここからホッブズは、外的な火花といった視覚における光の現出は、実際には視神経の内的な運動以外のなにものでもない、と結論づける。それゆえ、もし光る物体から視神経に対して、それに固有の仕方で作用する運動が導き出されるのであれば、それに沿ってその運動が導かれた軌道上のどこかに、光の像が生じるはずなのである。つまり、何らかの光る物体から、目への、目を通して視神経への、そして脳への運動が産出され、こうした一連の運動によってその光ないし色の像が現出されるのである。したがって、そうした光や色といったものは、第三の命題によって述べられているように、その対象が、脳ないし精気、あるいは頭部の内的実体に作用した運動、動揺、変化のわれわれへの現出にすぎないのであり、そうした光や色といったものは対象に内在するものではなく、そうした対象の運動によって惹き起こされたわれわれの感覚器官にたいする効果にすぎないのである。

また感覚に関する第四の命題についても、ホッブズは上記と同様の仕方で論じている。彼によれば、同一のもの臭と味は、必ずしもすべての人にとって同じであるわけではないがゆえに、それらは臭われたあるいは味われた物の中ではなく、人間の中にあるという。同様に、われわれが火から感じる熱は、明らかにわれわれの中にあるのであって、火の中にある熱とはまったく別のものなのである。なぜなら、

¹⁴⁷ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 26.

¹⁴⁸ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 26.

¹⁴⁹ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 24.

われわれの熱は、それが極度であるか適度であるかによって、苦痛であるのかまた快楽であるのかのどちらかであるのに対し、炭の中にそうした快苦が存在するものではないからである。ホッブズはこのようにして第四の命題を証明している。

以上が、ホッブズがあげる自らの認識論に関する四つの命題の要点である。ここから理解できるように、光学実験を通じて得られた成果に基づきながら、色や形を現出させるものの原因を、感覚の対象である物体の運動を通じて感覚器官にもたらされた変化のうちに見るホッブズの確信こそ、彼の機械論的認識論の中心に位置するものなのであり、この確信はまた、トーマス・ホワットの『世界論批判』における、「運動なしにはいかなる物体も他のものへと変化することはありえない¹⁵⁰」というホッブズの言明からも確認できる。それゆえ、こうした世界における普遍的な原理としての物体の運動という理念に基づきながら、ホッブズは、その後の彼の哲学体系となる『物体論』、『人間論』、そして『市民論』の3部作を執筆したと考えられるのである。例えば、これに関してホッブズは、『物体論』の第二部の始まりにおいて、『法の原理』のなかで論じられた光学理論と同様に、そこでも彼は、「仮定的世界消去」を通じて得られた世界の内に真に実在するものを物体とその運動に限定しつつ、感覚器官を通じて得られた運動によってこそ、われわれの心の中に物体の心像が惹き起こされると論じている。つまり、ホッブズにとっては、そうした物体の機械論的な運動こそが、感覚器官を通じてわれわれの内側にその心像ないし諸概念を生み出す根本的な原因であり、それなくしてはわれわれの認識や知識といったものは感覚器官の中に作り出されないとされたのである。

したがって、ホッブズにとって光学の理論は、人間の知覚と外的自然との関係を明らかにしつつ、人間の認識に科学的かつ機械論的な根拠を与えようとする彼の企図の出発点をなすものであったといえる。それゆえ、ホッブズ哲学の体系化の基礎は、この時期における光学実験を中心とするホッブズの関心から生み出されたといえるのであり、それは従来のアリストテレスの認識論に代わる新たな機械論的な自然観を前提にしつつ、自然と人間を含めたあらゆる諸関係をいま一度問い直しながら、世界における普遍的な原理を探究する新たな試みの中から生まれてきたものであった。それゆえに、ホッブズ哲学の基礎は、事物の形相に実在的な基礎を置くアリストテレスの認識論およびその目的論的自然観を崩壊せしめることを前提としており、この前提を終結させる限りにおいてのみ、ホッブズ哲学の枢要な基礎である物体とその運動からなる機械論的自然観は成立したのであった。この意味で、光学の問題と

¹⁵⁰ Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, introduction, texte critique et notes par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones (Paris : Vrin, 1973), p. 320.

は、ホッブズをして人間と自然との関係を原理的に問うための認識論的な基盤を与えた当のものであり、したがってそれは、彼の哲学体系の根幹である機械論的・唯物論的自然観の基礎づけには不可欠の自然哲学的探求であったと考えられるのである。

第二章 ホブズ哲学の方法と論理

序 ホブズ哲学における方法の概念

17世紀の科学革命の主要な成果である力学、天文学、機械学、光学の諸理論を踏まえつつ、自然界におけるあらゆる作用の原因を、究極的には、世界における単一の普遍的な原理である物体の運動に還元するホブズの機械論的・唯物論的自然哲学は、事物の実在的な形相に基づくアリストテレスの認識論とその目的論的自然観を終焉させながら、それに代わる新しい機械論的自然観を理論的に基礎づけていった。このホブズの機械論的自然観に従うならば、あらゆる自然哲学の探求は、自然現象の機械論的な原因についての探求に制限されるべきであり、したがって形相や目的因といった抽象的で非機械論的な実体の概念に基礎を置く伝統的なアリストテレスニスコラ哲学の理論や、単なる自然の事物の収集に過ぎない自然誌といった学問は、ホブズの哲学の方法からしてみれば、不条理かつ無用なものでしかあり得ない。むしろホブズにとって重要なのは、まさしく物体の運動とその因果関係についての認識に基礎づけられた自然と人間についての新たな推論の方法の探究なのであり、またその方法概念に基づいて自らの哲学および政治哲学の構想を可能にするための哲学原理なのである。したがって、ホブズにとって方法概念の探求は、自らの機械論的・唯物論的な哲学体系の成立を論理的に根拠づける根幹に位置するものであると考えられるのである。

しかしながら、このような機械論的な因果関係に基づく哲学体系を構想したホブズの方法概念を十分に理解するためには、何よりもまず、初期近代のヨーロッパにおいてその概念の展開を決定づけた学問の歴史的な諸条件についての考察が不可欠である。これに関してわたくしは、前章においてすでにホブズに先立つ方法概念の史的展開の輪郭を簡潔に描いた。けれども、ホブズもまた、そうした方法概念の伝統の真っ只中にあり、その中で自らの独自の方法概念を形成していったことを確認するために、ここではそれよりもさらに一層具体的なホブズの方法概念に関する史的展開の考察を試みるつもりである。とりわけ方法概念における因果関係の役割についてのホブズの強調は、序論においてすでに指摘したように、彼の有名な分析・総合の方法論的な推論の様式の区分において顕著である。それゆえここではまず、ホブズの方法概念の中心である分析・総合の概念に焦点を合わせながら、その概念の史的展開を辿ってみることにしたい。具体的に言えば、古代ギリシャにおける分析(解析)・総合の概念の検討からはじめて、次に17世紀のヨーロッパにおけるその概念の影響と発展のプロセスを、西洋における数学的技法としての代数解析法を確立したとされるフランソワ・ヴィエト(François

Viète, 1540-1603)や、算術と幾何学とを統合しながら、解析幾何学への端緒を開いたとされるデカルト、ホッブズの論敵であり、オックスフォードの数学教授に任命されたウォリス(John Wallis, 1616-1703)、そして分析と総合の方法に関してパドヴァ学派とガリオ、またその弟子の一人であるカヴァリエーリ(Bonaventura Cavalieri, 1598-1647)を中心に考察し、最後にそうした方法概念の伝統の興隆の下で、いかにホッブズが自らの方法の概念を模索し、どの程度までかれ独自の新しい方法概念を構築することができたのかについて、彼の『物体論』を中心に明らかにしてみることにしたい。

第1節 古代ギリシャにおける分析(解析)-総合の方法の歴史的背景について

(i) はじめに

ホッブズ哲学の方法概念についての研究のいくつかは、一般に、ホッブズ方法論の根幹に位置する分析・総合の概念の思想史的な系譜について言及してきた。そうした研究書のいくつかによれば、分析・総合というホッブズの方法論的な区分の中には、すでに16世紀から17世紀かけてイタリアのパドヴァ学派ないしガリオによって提示された方法論の影響が強く見られるという。例えば、ホッブズ研究者のマクファーソン(C. B. Macpherson)は、慣性の法則による水平方向への等速運動と下方への自然加速運動の合成に基づく投射体の運動に関する議論でガリオが用いた分析・総合の方法をホッブズの方法論の中心に読み込んでいる¹⁵¹、またジョン・ワトキンス(J. W. N. Watkins)は、ホッブズの分析・総合の方法の中に、イタリア・パドヴァ大学の論理学者ザバレラ(Jacobi Zabarella, 1533-1589)を中心とするパドヴァ学派の方法論の影響を深く読み取っている¹⁵²。彼らがこのような読解を主張する理由はといえば、ホッブズとガリオないしパドヴァ学派との方法論的な接点が、主にホッブズの『物体論』第1部・第6章におけるホッブズの分析・総合の方法についての次の叙述の中に明らかに読み取れるからである。すなわち、「それによってわれわれが事物の原因を発見する方法は、構成的なものか分解的なものか、さもなければ部分的に構成的であるか部分的に分解的であるかのいずれでしかない。そして分解的なものとは、構成的なものが総合的方法(synthetical)と呼ばれているよ

¹⁵¹ Crawford B. Macpherson, "Introduction" to *Leviathan*, by Thomas Hobbes, pp. 25-26.

¹⁵² J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Scientific Theories* (London: Hutchinson, 1965), p. 52. 田中浩・高野清弘『ホッブズ——その思想体系』(未来社、1988年)。

に、通常、分析的方法(analytical method)と呼ばれている¹⁵³。」このホッブズの言明から、マクファーソンやワトキンスは、ホッブズの方法論が、ガリオやパドゥア学派の分析・総合という区分に基づいて提示されたものであると確信したのであった。だが、そうであるにしても、このようにホッブズが用いている方法論的な区分が、実際にガリオやパドゥア学派の理念に基本的に依拠していたのかどうかについての確固たる証拠は依然として見つかっていない。それゆえマルコルム(Noel Malcolm)を代表とするホッブズ研究者の何人かは、分析・総合の区分によって基礎づけられたホッブズの方法論の起源を、ガリオやパドゥア学派の伝統の中に見ることに反論している¹⁵⁴。しかもホッブズの方法論的な区分が、17世紀の当時の方法に関するほとんどの議論において含まれているだけでなく、またその起源としては、すでにアレクサンドリアのパッポス(Pappus, 4世紀前半)の『数学集成』第7巻「解析のトポス」(トポス・アナリュシス)や、ユークリッド『原論』第13巻命題1の証明に対する古注といった古代ギリシャにおけるいくつかの数学や哲学に関する書物の中にも見出し得ることを考えるならば、なおさらそうなのである¹⁵⁵。それゆえに、ホッブズの方法論がどの程度ガリオないしパドゥア学派の方法概念を受け継いでいるのかについて、ここでわれわれはもう一度精緻に捉え返す必要があるのである。したがって、ここではまず、ガリオやパドゥア学派の方法論がホッブズの分析・総合の方法に独自の理念を与えたという一般的な理念を歴史的に相対化するために、古代ギリシャにおける分析・総合の理念の思想史的な系譜について概観することから、ホッブズの方法論に関する試論を始めることにしたい。

(ii) 古代人の解析(1)——プラトンとアリストテレス

ところで、西洋における分析・総合の方法概念の歴史的な起源は、すでに指摘したように、古代ギリシャの数学や哲学の書物にまで遡ることができる。だが、この分析・総合という推論様式の方法論的な区分は、すでにホッブズが生きた当時においても一般的に知られた慣習的な事実であった。例えば、初期近代のヨーロッパにおいて、数学的技法としての代数解析法をはじめて確立したと言われるフラン

¹⁵³ Hobbes, *De Corpore*, p. 66.

¹⁵⁴ Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 153.

¹⁵⁵ Pappus of Alexandria, *Book 7 of the Collection*, Part 1: Introduction, Text, and Translation, edited with Translation and Commentary by Alexander Jones (New York, Berlin, Heidelberg, Tokyo, 1986), and Euclides, *Elementa*, vol. IV, post I. L. Heiberg, ed. E. S. Stamatis (Leipzig: B S B B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1973), p. 198.

ソワ・ヴィエトは、1591年に刊行された『解析法序説』(*In artem analyticem isagoge*)の第1章の冒頭において、分析(解析)-総合の方法を次のように論じている。

「数学には真理を探究するためのある手順が存在し、それはプラトンによって初めて発見されたと言われ、テオンによって分析(解析)と名づけられたものであって、求められていることを、あたかもそれが確かめられているかのように受け取り、その帰結を通して、確かめられた真理へと移ることである、と定義している。その反対は総合であり、確かめられたことを取り、その帰結を通して求められていることの終結および理解へと移ることである¹⁵⁶。」

この分析-総合の方法に関するヴィエトの言明のうち、プラトンがその最初の発見者であったということの信憑性は定かでないが、彼が述べているように、古代ギリシャにおいて数学的かつ哲学的な真理の探求の方法は、分析-総合の概念的な区分と密接に関係していたのは疑い得ない。例えば、これに関してアリストテレスもまた、『ニコマコス倫理学』の熟慮に関する説明の中で、分析の方法を、目的に対する手段の探求と関係づけながら、哲学的探求における分析の順序について次のように論じていた。すなわち、

「われわれが熟慮するのは目的に関してではなく、目的へのもろもろの手段に関してである。例えば、熟慮されるのは、医者の場合にあっては、病人を健康にすべきか否かではなく、弁論家にあっては相手を説得すべきか否かではなく、政治家にあっては良政を行うべきか否かではないのであり、その他何人にあってもその目的に関してではない。むしろ、人々は目的を設定した上で、この目的がいかなる仕方、いかなる手段によって達成されるであろうかを考察する。そして、この目的を達成するいくつかの手段があると見られる場合には、そのいずれによって最も容易にまた最もうわしく達成されるであろうかを考察するし、もしまた達成の手段が一つであるならば、いかなる仕方、いかなる手段によって達成されるか、そしてこの手段はさらにいかなる手段を要するのかというふうにして、

¹⁵⁶ Francisci Vietæ, *In artem analyticem isagoge*, in *Opera Mathematica*, in unum Volumen congesta, ac recognita, Opera atque studio Francisci à Schooten Leyudensis, Matheseos Professoris (Lyden Elzevir: 1646), p. 1. またフランス語訳としては、François Viète, *Introduction en L'Art Analytic*, traduit. J.L. de Vau-Lezard (Paris: Fayard, 1986)があるので、以下の引用はこのフランス語版から用いることにする。

発見されることにおいては最後のものである第一原因にまで遡る。というのも、熟慮するにあたって、ひとは、そのような方法で探求し、分析するようだからであり——あたかも幾何学の作図においてのごとく(もちろんあらゆる探求が必ずしも熟慮であるわけではなく、例えば、数学的な探求のごときは熟慮とはいえない。しかし熟慮はすべて一つの探求である)、そして分析の順序において終極をなすものが達成においては第一にくるように思われるからである。そして、もし不可能な事柄にぶつかったならば、例えば、金銭を要するがその調達ができない場合には、人々はそれを断念するし、またもし可能と見られるならば、行動を開始するのである。可能とはわれわれによって達成されうるという意味である¹⁵⁷。」

この熟慮に関する重要な一節において、アリストテレスは、分析の順序を、熟慮においてそこから目指すべき目的が産出される第一原因を、与えられているもろもろの手段の中から遡って発見する過程であるとしている。そして分析と反対の推論過程である総合の役割もまた、アリストテレスにとっては、それによって求められるべき帰結がその第一原因から推論される生成の過程とされる。これら推論過程における分析と総合の過程は、アリストテレスの『自然学』の第1巻の冒頭における次の言明からも確認できる。すなわち、「およそいかなる部門の研究においても、その対象に、その原理、原因ないしその構成要素があるかぎり、われわれがその研究対象を知っていると、学問的に認識しているとかいいうのは、これらをよく知ってからのことである。(というのは、普通われわれは、各々の対象の第一原因、第一原理を、その構成要素に至るまで知りつきたとき、そのとき初めてその各々を知ったものと考えているからである)、だから明らかに、自然についての学の場合にも、まず第一にわれわれの努むべきは、その諸原理に関する諸事項を確定することにある。ところで、そのための道は、われわれにとってより多く可知的で明晰であるものごとから出発して、自然においてより多く明晰で可知的なものごとへと進むのが自然的である¹⁵⁸。」このようにアリストテレスにとって学的認識に至るための道程とは、われわれにとって与えられた明晰に知りうるものから始めて、その構成要素を第一原理ないし第一原因にまで遡って分析することにより、事物の本性を最も明晰かつ自然に即して確定する過程なのである。

¹⁵⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1112b11-26, Loeb Classical Library, trans. H. Rackham, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), 高田三郎訳『ニコマコス倫理学』(岩波文庫、1971年)、96～97頁。

¹⁵⁸ Aristotle, *Physics*, 184a10, Loeb Classical Library, trans. Philip H. Wicksteed and Francis M. Conford, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929), 出隆訳『アリストテレス全集3、自然学』(岩波書店、1968年)、3頁。

(iii) 古代人の解析(2)——パップスとユークリッド

この分析と総合に関するアリストテレスの方法に加えて、古代ギリシャにおける分析(解析)と総合の教義に関する最も完全な説明は、4世紀初めのアレクサンドリアで過ごし、古代ギリシャ的伝統における最後の数学者であるパップスの『数学集成』の中にも見出される。この書物の第7巻は、「解析の場所」(トポス・アナリシス)と名づけられ、ギリシャ時代から伝わる様々な著述家たちの議論の概要が含まれている。そしてパップスにとってこの解析の場所とは、文字通り、解析が展開される場所ないし特別な資源を意味している。そして、その第7巻における分析と総合についてのパップスの説明もまた、証明ないし論証の秩序に関係している。

「解析の場所と呼ばれるものは……自らに設定された問題を解くことができる幾何学における力を獲得したいと願う者にとっては……全体としてある特別な資源である。そして、これ単独でも有益である。これは、『原論』の著者ユークリッドと、ペルゲのアポロニオス、大アリストイオスの三人の人間によって書かれ、解析と総合によって行われるものである。

ここで解析は、人が探求するものから、あたかもそれが確立されたかのようにして、そのことの帰結を辿って、総合によって確立されたものに至る道筋である……。解析には二つの種類がある。その一つは、真理を追い求めるもので、「定理的」と呼ばれるのに対して、もう一方は、要請されているものを見つけるを試みるもので、「問題的」と呼ばれている。定理的解析の場合、求めるものが事実であり真理であると仮定し、この仮説にしたがって、その帰結が真なる事実であるかのように考えて、その帰結を通じて前進し、確立されたものにまで至る。もしこの確立されたものが真理であるならば、求めていたものもまた真であって、この証明は解析の逆である。しかし、確立されたものが偽である場合には、求められているものも偽である。問題的解析の場合、命題をわれわれが知っているものと仮定し、あたかも真であるかのように、その帰結を通じて前進し、確立されたものに至る。もし確立されたものが可能であって獲得可能なものである——これは数学者たちが「与えられたもの」と呼ぶものである——ならば、要請されているものも可能であって、やはりその証明は解析の逆である。しかし、確立されたものが不可能であることが分かった場合には、問題もまた不可能なのである¹⁵⁹。」

¹⁵⁹ Pappus of Alexandria, *Book 7 of the Collection*, Part 1: Introduction, Text, and Translation, edited with Translation and Commentary by Alexander Jones (New York, Berlin, Heidelberg, Tokyo, 1986), p. 82.

ここから理解できるように、パプスにとって解析とは、定理の証明を発見するための定理的解析と、問題の解法を発見するための問題的解析に二分される。ここでいう前者の定理的解析とは、定理の真理性を仮定しつつ、その帰結を通して確立されたものに至る証明の技法であるのに対し、後者の問題的解析とは、与えられた命題をすでに知っているものと仮定しつつ、その帰結から逆の過程を通して確立されたものに至る解析の技法である。この逆の解析の過程は、必ずしも定理の逆が真理とは限らないがゆえに、常に議論を呼んだ。それはともかくパプスによれば、解析とは、最終的に探求されるべき命題をあたかも真であるかのように仮定することにより、その仮定から何らかの帰結を導き出す推論の過程であると言えるのである。

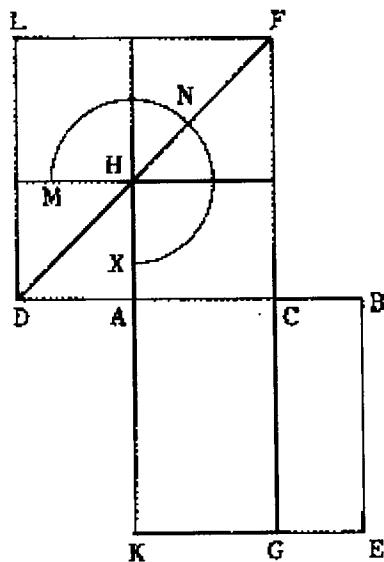
このパプスにおける古代の解析法についての知識のうち、とりわけ定理的解析と言われるものは、その例として、ユークリッドの『原論』第13巻命題1の証明とそれに付せられた古注においても見られる¹⁶⁰。それは、時にアレクサンドリアのテオン(Theon, 4世紀後半)に帰せられるものであるが、初期近代のヨーロッパの人々にとっては、パーゼルの人文主義者グリユナエウス(Simon Grynaeus, 1451年没)によるギリシャ語の初版本や、イタリアのウルビーノの人文主義者フェデリコ・コマンディーノ(Federico Commandino, 1509-75)によるラテン語版といったルネッサンス期に刊行された種々の版本によって広く知られたものである。その古注には、「解析と総合とは何か」という内容が含まれており、それゆえここではまず、ユークリッド『原論』第13巻命題1の証明を考察する前に、その古注をまず見ることにしたい。その古注は次のように書かれている。すなわち、「解析とは、求められていることを、あたかもそれが確かめられているかのように取り、その帰結を通して、ある真と認められていること(へ移ること)である。総合とは、確かめられていることを取り、その帰結を通して、求められていることの結論もしくは達成(へ移ること)である¹⁶¹。」この古注による分析-総合の説明は、パプスの説明と同様に、解析を、求められている定理の証明や問題の解法が、あたかも確かめられているように仮定しつつ、その結論からの論証の過程を経ることを通じて、既知の命題に到達する、総合の論証とは逆の推論の手順であると見なしている。この解析の手順を踏まえた上で、古代の定理的解析の例として、ユークリッド『原論』第13巻命題1の証明を見てみることにする。

¹⁶⁰ Euclides, *Elementa*, p. 137, p. 198. 邦訳としては、ユークリッド『原論』、中村幸四郎・寺阪英孝・伊藤俊太郎・池田美恵(共立出版、1971年)があるので、それを全面的に参照させていただいた。

¹⁶¹ Euclides, *Elementa*, vol. IV p. 198.

第13巻命題1 もし線分が外中比に分けられるならば、大きい部分に全体の半分を加えたものの上の正方形は、全体の半分の上の正方形の5倍である¹⁶²。

ユークリッドは、この命題を考察するために、下の図における線分ABを例にしつつ、その命題の内容を次のように説明している。すなわち、「線分ABがCにおいて外中比に分けられたとし、ACを大きい部分とし、線分ADがCAと一直線をなして延長され、ADがABの半分とせよ。CD上の正方形はDA上の正方形の5倍であると主張する¹⁶³。」またここでユークリッドが用いている外中比とは、『原論』第6巻の定義3において、次のように定義されている。すなわち、「線分は、不等な部分に分けられ、全体が大きい部分に対するように、大きい部分が小さい部分に対するとき、外中比に分けられたといわれる¹⁶⁴。」この定義に従うならば、もし線分ABが、 $AC:CB = AB:AC$ という比例関係にあるならば、それは外中比に分けられたと言えるのである。この線分についての説明の後、ユークリッドは以下のように具体的に証明を行っている。ギリシャ語原典からの引用なので、少し晦渋な文章になっているが、ここで少し引用してみることにする。



「AB、DC上に正方形AE、DFが描かれ、DF内に作図がなされ、FCがGまで延長されたとせよ。そうすれば、ABIはCにおいて外中比に分けられたのであるから、矩形ABCIはAC上の正方形に等しい。そして矩形ABCはCEであり、AC上の正方形はFHである。それゆえ、CEはFHに等しい。そしてBAはADの

¹⁶² Euclides, *Elementa*, p. 137. 邦訳、411頁。

¹⁶³ Euclides, *Elementa*, p. 137. 邦訳、411頁。

¹⁶⁴ Euclides, *Elementa*, p. 44. 邦訳、117頁。

2倍であり、BAはKAに、ADはAHに等しいから、KAはAHの2倍である。ところが、KAがAHに対応するように、CKがCHに対応する。ゆえに、CKはCHの2倍である。ところが、LH、HCの和もCHの2倍である。したがって、KCはLH、HCの和に等しい。ところがCEがHFに等しいことも先に証明された。したがって、正方形AE全体は、グノーモンMNXに等しい。そしてBAはADの2倍であるから、BA上の正方形はAD上の正方形の、すなわちAEは、DHの、4倍に等しい。ところが、AEはグノーモンMNXに等しい。それゆえグノーモンMNXもDHの4倍である。ゆえにDF全体はDHの5倍である。そしてDFはDC上の正方形、DHIはDA上の正方形である。したがって、CD上の正方形は、DA上の正方形の5倍である。よって、もし線分が外中比に分けられるならば、大きい部分に全体の半分を加えたものの上の正方形は、半分の上の正方形の5倍である。これが証明されるべきであった¹⁶⁵。」

このユークリッドの証明は、線分DACB上に作図された、正方形と長方形を中心とした図形の面積を変形しつつ、仮定と外中比の定義を用いて、証明されるべき結論に至ることを特徴としている。だが、この証明の過程が、すでに見たように非常に難解であるため、『原論』第13巻命題1の証明にあたって、その写本には、明らかに紀元後の早い時期に古代の注釈者たちによって、解析と総合に関する注が挿入されることになった。それゆえ、ユークリッド『原論』第13巻命題1の証明の後には、定理的解析として、解析と総合に関する注釈が続いているのである。現代の記号で簡略に提示するならば、その解析と総合の過程は次のようになる。

ABをCで外中比に分け、ACが大きいほうの部分とする。また、 $AD = \frac{1}{2}AB$ とする。

解析というのは、結論が真、つまり $CD^2 = 5AD^2$ であると仮定し、その帰結を判断することである。 $CD^2 = AC^2 + AD^2 + 2AC \cdot AD$ ($AC \cdot AD$ を二辺とする二つの長方形)であるから、 $AC^2 + 2AC \cdot AD = 4AD^2$ である。しかし、 $AB \cdot AC = 2AC \cdot AD$ であって、 $AB:AC = AC:BC$ (外中比の定義)であるから、 $AC^2 = AB \cdot BC$ でもある。ゆえに、 $AB \cdot BC + AB \cdot AC = 4AD^2$ 、つまり $AB^2 = 4AD^2$ である。こうして最終的に、 $AB = 2AD$ ($AD = \frac{1}{2}AB$)であって、これは真であると分かっている結果である。

次に総合は、各段階を逆にすることによって論証可能である。 $AB = 2AD$ であるから、 $AB^2 = 4AD^2$

¹⁶⁵ Euclides, *Elementa*, pp. 137-138. 邦訳、411頁。

である。 $AB^2 = AB \cdot AC + AB \cdot BC$ でもあるから、両辺にADの平方を加えれば、 $CD^2 = 5AD^2$ という結果が得られる。これが証明されるべきことであった。

以上がユークリッド『原論』における解析・総合の一例である。ここから明らかなように、古代ギリシャにおいて分析(解析)・総合の理念は表裏一体であり、総合を発見するために解析という手順を経た後で、もう一度総合が行われるのは当然の推論過程なのである。それゆえ、この分析と総合の二つの推論方法は、その推論過程の特徴により、古典的伝統においてはそれぞれ慣習的に次のように呼ばれていた。すなわち、前者が、総合に先立つ機能を果たすために、一般的に「発見の方法」と呼ばれたのに対して、後者は、発見された第一原理からの推論のゆえに、「論証の方法」と呼ばれていた¹⁶⁶。このように考えるならば、古代において解析とは、そのもとで問題が解かれ、定理が証明される条件を発見するための手段を提供するものであり、したがってそれは、ある命題が真であることの総合的な論証を満たす第一原理を発見するための方法なのである。そしてもしその解析的な推論により、定理のような第一の原理にまで論理的に遡ることができるのであれば、その時、その推論過程は、必ずしもその逆の方法が正しいとは限らないにしても、定理からの総合的な論証の方法へと移ることができるのである。他方、もしその分析過程が偽であることが示されるのであれば、その解析が依拠していた仮定がそもそも間違いであったことが判明するのである。

第2節 17世紀ヨーロッパにおける代数解析学の理念

(i) 中世イスラム世界における代数学の誕生——アラビア数学の発展

17世紀ヨーロッパにおける代数解析学の理念は、中世のイスラム世界の代数学の伝統の継承とともに、ルネッサンス以降の人文主義者たちによって遂行された古典ギリシャ・ラテン語原典の忠実な復元と、古代の学問の全般的な理解に向けた知的運動の興隆と密接に関係している。まず前者の伝統に関しては、イスラム代数学の歴史的な著作の一つとして、9世紀イスラムの数学者であるアル・フワールズミー(Muhammad ibn-Mūsā al-Khwārizmī, 780年頃-847年以降没)の『アル・ジャブル

¹⁶⁶ Douglas M. Jesseph, *Squaring the Circle: The War between Hobbes and Wallis* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 227.

とアル・ムカーバラの計算法についての簡約な書』(825年ごろ)にまで遡ることができる¹⁶⁷。この書物の中で使用されている「アル・ジャブル」(al-jabr)という言葉は、「復元して整序すること」、すなわち、方程式において一辺から引かれた量(負の項)を、もう片辺に移項する操作を意味している。つまり、当時においては不条理で架空なものと考えられていた負の数を他方の辺に符号を逆にして移項することで、それを正の数に変える(復元すること)なのである。それに対して、「アル・ムカーバラ」とは、「向かい合わせること」を意味し、方程式の両辺から同種の項を引きさり、正の項を小さくする操作を指している。その後、こうした算術と代数学に関するフワーズミーの著作が、12世紀以降、アラビア語からラテン語への翻訳を通じてヨーロッパの世界に普及するにつれ、その計算技法の一つであるアル=ジャンブルという技法の名称が、次第に転化して「代数学」(algebra)という言葉となり、数学的分野の名称そのものとして定着することになったのである。

ここでは、この中世イスラムの代数学の歴史について深く立ち入ることは避けるが、次の点は指摘しておく必要がある。すなわち、フワーズミー以降、イスラム世界において代数学は、算術(四則演算)の技法と深く結びつきながら一種の解析の技法と見なされるようになり、代数学全般の主要な目的を、既知のものから出発して未知のものを決定することであると定義したムハンマド・イブン・ハサン・カラジ(1019年没)や、代数技法を一種の解析法の一部と見なした12世紀のユダヤ人数学者アッ=サマウアル(Ibn Yahyā al-Samaw'al, 1125頃生・1180年頃没)らの研究を通じてさらなる発展を遂げるようになったという点である¹⁶⁸。とりわけ後者のアッ=サマウアルは、その著作である『代数における驚嘆』において、初等算術演算を代数における未知のものへと体系的に適用しながら、「代数の算術化」をさらに展開させている。それは、「算術化が、既知量に対して施すように、算術的道具を使って、未知量に対して施すこと」に拠っている¹⁶⁹。そして彼は、その著作の第2巻・第1章「代数技法は解析法の一部であることについて」において、解析を、未知のものがあたかも既知のものであるあるかのように仮定して、確かめられているものに至る技法として捉えており、代数を解析の一部として提示しているの

¹⁶⁷ 中世イスラム世界における代数解析的伝統に関しては、佐々木カ「代数的論証法の形成」、佐々木カ編『科学史』(弘文堂、1987年)、116～118頁、上野健爾・三浦伸夫監訳『カツ 数学の歴史』(共立出版、2005年)、277～299頁において詳しく論じられている。原書は、Victor Katz, *A History of Mathematics: An Introduction, second edition* (Reading: Mass, Addison-Wesley, 1998)。

¹⁶⁸ その後のイスラム代数学の展開としては、Roshdi Rashed, *Entre Arithétique et Algèbre: Recherches sur l'Histoire des mathématiques arabes* (Paris: Société d'Édition Les Bells Lettres, 1984)。邦訳としては、ロシュディ・ラーシェド、三村太郎訳『アラビア数学の展開』(東京大学出版会、2004年)がある。

¹⁶⁹ ロシュディ・ラーシェド、『アラビア数学の展開』、35頁。

である。このように、中世のイスラム世界の数学者の研究を通じて、代数学は、所与の未知数と既知数との間の関係から未知数を導き出す解析の技法なのであり、しかもそれは、すでに見た古代ギリシャの幾何学的な解析の技法とは異なり、算術的な解析の技法と考えられているのである。

(ii) ルネッサンスにおける知の伝承——古代ギリシャ数学の発見

次に、後者のルネッサンス期における古代の学問の継承に関してであるが、上記の中世イスラム代数学の伝統に加えて、とりわけ、数学の分野におけるこうした知的運動の最も重要な人物としては、第一章で論じたフランスの論理学者であるペトルス・ラムスと、16世紀における「数学の復興者」として知られるイタリア・ウルビーノの数学者フェデリゴ・コマンディーノの二人が挙げられる。まず前者のラムスに関して、彼は、今日知られている限り、近世のヨーロッパ世界において初めて代数学を一種の解析の技法であると見なした人物であり、その著書である『幾何学』(1569年)において、ユークリッド『原論』第2巻命題4の算術的・代数的解釈を提示している¹⁷⁰。また後者のコマンディーノは、アルキメデス、アポロニオス、パッポス、アリストタルコス、アウトリュコス、ヘロンなどによって書かれた古代ギリシャ数学の著作のほとんどすべてを、自ら一人でギリシャ語原典からラテン語に翻訳し、古代の数学書を忠実に再現させた人物である¹⁷¹。すでに当時のヨーロッパ世界には、ユークリッド、アルキメデス、プトレマイオスといった基本的な数学の著作が翻訳されていたとはいえ、その翻訳の内容は、古代の数学的内容の複雑さと翻訳者の数学的知識の欠如ゆえに、必ずしも当時のヨーロッパの人々には完全に理解できるものではなかった。そうした状況の中でコマンディーノは、もう一度古代の数学書の分かりにくい点に注釈を付しつつ、忠実にギリシャ語原典をラテン語へと翻訳しなおし、また自らの数学的才能を生かしつつ、数世紀にわたる写字生たちの活動によって写本の中に紛れ込んだ様々な誤謬や曖昧さを克服しようと試みたのであった。

こうして、コマンディーノの翻訳により、古代末期における図書館の破壊によりギリシャ数学に関する主要な著作の大部分はすでに焼失していたとはいえ、それを免れたいくつかの数学書が初期近代のヨーロッパの人々に利用可能になったのである。その結果として、今やヨーロッパの数学者たちは、いか

¹⁷⁰ 佐々木カ「代数的論証法の形成」、『科学史』、118頁。Michael S. Mahoney, “The Beginnings of Algebraic Thought in the Seventeenth Century,” in *Descartes: Philosophy, Mathematics, and Physics*, ed. Stephan Gaukroger (New York: Barnes and Noble Books, 1980), p. 149.

¹⁷¹ ヴィクター・J. カッツ『カッツ 数学の歴史』、419頁。

に古代ギリシャの数学者たちが数学的な定理を発見したのかという疑問に直面することになり、その発見の技法へと関心が向かうことになった。とりわけ、パップスの『数学集成』の第7巻の「解析の場所」が読めるようになると、初期近代ヨーロッパの数学者たちは、古代ギリシャの数学者たちが用いていた幾何学的「解析の方法」へとその関心を向けたのであった。このような関心が当時の人々に生まれることになった理由としては、それまでほとんどのギリシャの数学書が、定義と公理から出発して演繹的に推論し、その帰結へと段階的に到達するという典型的な総合の証明を扱っているだけで、その結果がどのようにして見出されたのか、またそのような帰結をいかにして見出すのかについての解析の技法についてはほとんど述べられていなかったからである。つまり、ユークリッド『原論』に典型的に見られるように、認識された原理から出発して、定理の証明へと向かう総合の推論形式こそが、古代ギリシャ人たちにとって、またそれ以降のヨーロッパ人にとって、数学の知識の体系を構成する唯一の厳密な論証の方法なのであり、またそれは解析の方法よりも普遍的な論証の手法と見なされたのであった。それに対して、パップスの著作は、解析の基本的な技法だけでなく、いかにして新しい定理の証明を発見し、問題の解法を発見するための解析的方法の手がかりを提供したという点において、当時のヨーロッパの数学者たちにとって、古代ギリシャにおける幾何学的解析の方法を知るための非常に貴重な資料となったのである。

(iii) ヴィエトからデカルトへ——代数解析技法の展開

こうしてパップスの著作のラテン語訳により、古代ギリシャの解析的方法は近世ヨーロッパの数学者たちに知られるようになったのであるが、16世紀において、この古代ギリシャの解析的方法を新しい代数学と見なしつつ、またラムスの思想に影響を受けながら、代数解析を実質的な数学的技法としてはじめて確立させようとした最初の人物は、フランス国王アンリ3世によって招聘され、その後継者であるアンリ4世に仕えることになったフランス人のフランソワ・ヴィエトであった。すでに指摘したように、彼は、16世紀末の1591年に、フランスのトゥールにおいて近代数学史における画期的な代数学の書物として知られる『解析法序説』を刊行している。その冒頭においてヴィエトは、すでに述べた解析(分析)と総合に関する方法の一般的な定義をした後、解析の技法に関する三つの重要な区分を行なっている。したがって、ここではまず、すでに引用した部分を合わせて彼の解析的方法的な区分を全体的に見てみることにする。ヴィエトはいう。

「数学には真理を探究するためのある手順が存在し、それはプラトンによって初めて発見されたと言われ、テオンによって分析(解析)と名づけられたものであって、求められていることを、あたかもそれが確かめられているかのように受け取り、その帰結を通して、確かめられた真理へと移ることである、と定義している。その反対は総合であり、確かめられたことを取り、その帰結を通して求められていることの終結および理解へと移ることである。古代人は、二種類の解析、すなわち、^{ゼーテティケー}探求的解析(Zetetic)と^{ポリスティケー}補完的解析(Poristic)だけを提示したけれども、これについてはテオンの定義がもっとも適切である。しかしながら、私は、それらにふさわしい3番目の種類として、^{レティティケー}解說的解析(Rhetic)あるいは^{エグゼジュティケー}釈義的解析(Exegetic)を加えた。探求的解析とは、求められるものと与えられているものから要請される大きさに関する方程式ないし比例が見出される技法であり、補完的解析とは、提示された定理の真理性を、方程式または比によって検証する技法であり、釈義的解析とは、与えられた方程式または比によって、問題であるところの未知の大きさを提示する技法である。したがって、解析の技法の全体は、このような三種類の機能が付与されており、それは数学における正しい発見の学と定義されるのである¹⁷²。」

ここでヴィエトは、パッポスにおいては定理的解析と問題的解析の二種類に分類されていた解析の技法を、その名称を変えつつ、それらを探求的解析と補完的解析へと割り当て、さらに新しい第3番目の解析の技法として解說的解析(釈義的解析)を加えているのである。彼によれば、探求的解析とは、求められている大きさと与えられている大きさとの関係から方程式ないし比が発見される手続きであり、補完的解析とは、求めた方程式から適切な記号の操作により、発見された定理の真理性を検証するための解析法である。そして第3番目の解析の技法である解說的解析(釈義的解析)とは、提示された方程式ないし比に適合しうる未知の大きさが決定される方法である。ヴィエトは、これら三つの解析の技法のすべてを用いることによって、解析は数学における正しい発見の学となりうると主張する。つまり、ヴィエトにとって解析の技法とは、文字通り、論証の発見法なのであり、未知の大きさを既知の大きさと関係から提示するために、基本的な演算規則を用いながら、方程式を解いて未知数を発見するための技法であったのである。そのためにもヴィエトは、『解析法序説』において、当時としてはまったく新しい代数解析のための記号法を提示する必要があったのである。すなわち、「与えられた大きさは、一定

¹⁷² François Viète, *Introduction en L'Art Analytic*, p. 13. 訳の用語に関しては、ヴィクター・J. カッツ『カッツ 数学の歴史』、419～420頁を参照している。

で永続的で容易に識別される記号によって未知の大きさから区別される。例えば、求められている未知の大きさは、文字Aあるいは他の母音、E、I、O、V、Yで表し、与えられている大きさは、文字B、C、Dあるいは他の子音で表すことによってである¹⁷³。」

またヴィエトは、未知の大きさを求めるために、既知の大きさとの関係から方程式を組み立てる近代の解析法は、古代のギリシャ的な解析法よりも以下の理由において優れていると見なす。すなわち、古代の解析法が、たとえディオファントス(Diophantus、250年頃活躍)の『数論』において見られたように、方程式における未知数を記号によって表せたとしても、それは依然として数のみに制限されていたのに対して、ヴィエトの解析法は、ある大きさを相互に比較するために、数だけではなく幾何学的な大きさも表すことができる新たに発見された記号論理が採用されていたからである。それをヴィエトは、古代の数計算法(logistice numerosa)と対比しつつ、記号計算法(logistice speciosa)と名づけている。「数の計算が数によって提示されるように、記号の計算は、記号ないし事物の形式、すなわちアルファベットのような文字によって扱われるのである¹⁷⁴。」このようにヴィエトは、数とともに、幾何学的な量をも表すことができる文字を操作の対象とすることによって、近代の代数解析法が扱っている領域をさらに拡張しようと試みたのであった。言い換えれば、ヴィエトは、このような演算の記号化に依拠しながら、古代のギリシャ的な解析法を拡充するものとして自らの代数学を構想しており、既知の大きさから未知の大きさまで任意の記号を用いて方程式を組み立てる記号代数学として、幾何学と代数学を結合する方向性をすでに提示していたのである。これにより、数学的諸関係は、算術の四則演算から幾何学的量の計算まで任意の記号を用いて表現することが可能となり、その結果として、古代の幾何学的解析は、ヴィエトの記号計算法とともに、記号代数学へと、言い換えれば代数解析法へと拡張されることになったのである。そしてヴィエトは、そうした自らの解析法のカと成果を確信しつつ、『解析法序説』の最後の段落を次のように締め括っているのである。「結局のところ、探求的解析、補完的解析、積義的解析という三つの形式によって導入された解析の技法は、あらゆる問題で最も重大なものを自ら引き受ける。すなわち、それが解かぬ問題はないのである¹⁷⁵。」

このようにしてヴィエトによって大きく発展を遂げた代数解析法を、次の17世紀において大いに取り上げ、継承したのは、すでに第一章で論じたデカルトの『精神指導の規則』においてであった。ヴィエトと同様にデカルトもまた、彼がヴィエトの著作を知っていたかどうかは別に、代数学の幾何学への適用を

¹⁷³ François Viète, *Introduction en L'Art Analytic*, p. 47.

¹⁷⁴ François Viète, *Introduction en L'Art Analytic*, p. 31.

¹⁷⁵ François Viète, *Introduction en L'Art Analytic*, p. 65.

古代の幾何学的解析の方法の拡張と見なしていた。例えば、彼は、その第4規則の中で、古代の解析について次のように言及している。「実際、昔の幾何学者たちが一種の解析を用い、たとえ後世の人々にそれを伝えるのを惜しんだとはいえ、あらゆる問題の解決にまで及ぼしたことにわれわれは十分気がついている。そして今日では、昔の人々が図形について行ったことを数について行うための、数論の一種で、代数学と呼ばれるものが盛んである。これら二つの学問は、この方法の、自然に植えつけられた原理から生じた自発的な果実以外の何ものでもない¹⁷⁶。」このように言明した後でデカルトは、同じ第4規則において再度、古代ギリシャの解析の技法と代数学との関係を次のように論じている。

「真理の、自然によって人間精神に植えつけられた最初のいくつかの種子は、かの粗野で単純な古代にあってはきわめて大きな力を有しており、そのため、快樂よりも徳が、また効用よりも誠実さが尊重されるべきであると彼らが考えた同じ精神の光によって、なぜそうであるかを彼らは知らなかったとはいえ、哲学と数学についても、たとえこれらの学問そのものがまだ完全には把握されえなかったとしても、彼らはそれらの真の観念をさえ認識していたほどなのである。そして、事実、この真の数学のあるいくつかの痕跡が、最初の時代ではないとしても、われわれの時代よりも数世紀も前に生きていたパッポスやディオファントスにおいてはなお明らかであるように私には思われる。しかし、その後、著作者たち自身が、これを悪意に満ちた狡猾さによって隠してしまったのだと私は考えたい。事実、多くの発明家たちが自らの発明についてたしかに行ってきたように、たまたま彼らも、発見された方法が非常に容易で単純であったために、それが一般に広まって価値を失うことを恐れた。そして彼らは、その方法自体を教えてわれわれの称賛を完全に失うよりも、われわれが彼らを称賛すること、論理的必然性に基ついて厳密に論証されたあるいくつかの不毛の真理を自分の方法の成果としてわれわれに提示することの方を、好んだのである。最後に、今世紀においても、その同じ方法を再生させようと試みたところの非常に有能な人々が存在した。なぜなら、外来語で代数と呼ばれているあの方法こそ、もしもそれにとっては過重な負担である数多くの数字と説明不可能な図形とからそれが解放されることができ、その結果、真の数学には欠くことができぬとわれわれが考えている最高の明晰さと容易さとがより以上備わりさえすれば、それに他ならぬと思われるからである¹⁷⁷。」

¹⁷⁶ Descartes, *AT*, X, p. 373, 『デカルト著作集』、第4巻、25頁。

¹⁷⁷ Descartes, *AT*, X, pp. 376-377, 邦訳、第4巻、27～28頁。

このようにデカルトは、古代の幾何学者たちが発見した解析の方法があまりにも容易で単純であったために、その価値が一般の人々に知られることを恐れて、彼らがそれを悪意に満ちた狡猾さによって隠してしまったという疑いの念をもちつつも、パッポスやディオファントスの著作の中に真の数学の痕跡を見出しているのである。しかもここでデカルトは、古代ギリシャで用いられてきた幾何学的な解析の方法とともに、同時代に再生された数論の一種である代数学もまた、自然に植えつけられた原理から生じた自発的な果実以外の何ものでもないと論じているのである。つまり、デカルトは、古代ギリシャの幾何学的な解析の方法を、問題解決の技法としての新しい代数学の理念と類比の関係で捉えているのである。とりわけ後者の解析的方法としての代数学に関しては、『精神指導の規則』の第13規則における次のデカルトの言明からも確認できる。すなわち、「第一に、すべての問題において何かが未知でなければならぬ。なぜなら、そうでなければ、求めても無駄ということとなろうから。第二に、その未知なるものは、何らかの仕方で指定されていなければならない。なぜなら、そうでなければ、われわれは、求めるものが他のどれでもなくそのものであるとは限定されなくなるからである。第三に、かく指定されるのは、既知のある他のものによってのみ可能なのである¹⁷⁸。」このようにデカルトにとって問題なのは、ユークリッド『原論』に見られるように、与えられた命題を根拠づけるための、定義と公理から出発して定理を証明する演繹的な証明の過程なのではなく、未知の何かを求めるための発見の方法なのである。そしてデカルトによれば、古代におけるそうした発見の方法とは、当時の幾何学者たちが作図の解を発見する際に用いた解析の方法なのであり、それは、すでに図形が確かめられたものと仮定して、それらの既知のものからその条件を遡りつつ、すでに知られている作図法に達するという通常の証明とは逆向きの手続きなのである。この手続きこそ、デカルトが「古代人の解析」と呼ぶところの技法であって、それは古代の幾何学者たちが新たな真理や定理を発見するときに用いた解析の方法なのである。だがデカルトは、古代の幾何学者たちが、新しい定理の発見を試みる際には、この幾何学的な解析の方法を用いながらも、その真理を一般の人々に公表する場合には意地悪くそれを隠してしまったと考えたのであった。その後、古代の幾何学的な解析的方法は一般の人々の目には隠されてしまったとはいえ、デカルトは、古代の幾何学者が図形に対して用いていた解析の方法を数に応用したものが、同時代の有能な数学者たちによって再生された「代数学」であると認識していたのである。しかしながら、代数学とは、既知のものから未知のものを求めるために、求める未知量に何らかの記号を付与することにより、未知量と既知量とをその条件に合った仕方で方程式の形へと組み立てる方法であるが、デカルトは、当時の代

¹⁷⁸ Descartes, *AT*, X, p. 430, 邦訳、第4巻、80頁。

数学は、未だに数多くの数字と図形によって不明瞭にされているがゆえに、問題解決のための明晰さという点においては依然として問題あると見ていたのである。それゆえ彼は、いかなる条件の下で、既知のものから出発して求められるべき未知のものへと向かう代数学の発見の手順が、最も明晰で容易な仕方で遂行される条件について問う必要があったのである。この条件に関しては、『精神指導の規則』の第13規則において次のように論じられている。「すべての問題においては、そうでなければ求められても無駄ということになるのであるから、あるものは未知であるにちがいないとしても、この未知なるものそれ自体は、われわれが他のものではなくある一つのことを研究すべく完全に決められるように、正確な条件によって指定されなければならない。かくして、最初からただちにその吟味に専念すべきであるとわれわれが言っているのは、これらの条件のことなのである。これがなされるには、われわれの求めている未知のものが、どの範囲まで、どの条件によるにせよ、限定されるかを入念に探究しつつ、われわれは精神の洞察力をこの条件に判明に直観することに向ければよいのである。なぜなら、ここでは、人間の精神は二重の意味で、すなわち、問題を限定すべく所与のもの以上にあるものが仮定されたり、あるいは逆に、あるものが見落とされたりすることによって、誤るのが常だからである¹⁷⁹。」

さらにデカルトは、次の第14規則において、既知のものから未知のものを探求するための条件として以下の点に注意を促す。その条件とは、「ある未知なものがそれ以前にすでに知られているものから演繹されるたびごとに、それだからといって存在の新しいある類が見出されるわけではなく、求めるものが命題中に与えられているものの本性をあれこれの仕方で分有していることをわれわれが把握するように、この認識全体がただ単にこのものへとか拡張されるにすぎない¹⁸⁰」ということである。それゆえデカルトにとって問題なのは、未知のものへの探求といえども、それは存在の新しい類の発見ということではなく、認識における既知のものから未知のものへの拡張の仕方なのである。そのためにも、ここでデカルトがその拡張の方途として挙げるのが、「比較」という認識の手順なのである。デカルトによれば、この比較という認識の手続きにおいては、次のことが注意されなければならないという。すなわち、「単純かつ明白な比較というのは、求めるものと所与のものとが等しくある性質を分有しているときにのみ言われているということ、それに反して、その他のすべての操作が準備を必要とする理由は、あの共通の性質が両者のうちに等しくあるのではなく、それが含まれているもろもろの関係もしくは比例に応じて両者のうちにあるからにはほかならぬということ、そして、人間の努力の主要な部分は、それら比例を、求めるものと認識さ

¹⁷⁹ Descartes, *AT*, X, pp. 434-435, 邦訳、第4巻、83～84頁。

¹⁸⁰ Descartes, *AT*, X, p. 438, 邦訳、第4巻、87頁。

れているあるものとの間の相等性(*æqualitas*)が明晰に見てとられるように、還元することのうちにのみ位置づけられる、ということである¹⁸¹。」ここから明らかのように、デカルトにとって比較とは、求めるものと与えられているものとの間の共通の性質の単純な比較ということなのではなく、むしろそこに含まれる比例の関係を、それらとの間の相等性が明晰に見て取れるように、方程式(相等性)(*æqualitas*)の形式へと還元することを意味する。そして彼は、それらの関係を方程式へと還元すべきために、問題中の比例関係を表す諸項が、すべての基体から抽象化された実在的延長として扱われるべきであることを主張するのである。

「もしわれわれが量一般について言われると理解していることを、われわれの想像力の中にきわめて容易かつ判明に描かれているような種類の量に移すならば、たいへん有益である。実際、この量が形を有しているということ以外のすべてが抽象された物体の実在的延長(*extensio realis*)であるということは、第12規則に付言されたことから帰結する。そこでは想像それ自体、そのうちに存する観念を有する以上、延長と形を有する真の実在的物体にほかならぬ、とわれわれは考えたのである。そのことはそれ自体からしても明証的である。というのは、他のいかなる基体においても比例のすべての差は、より判明には示されていないからである。なぜなら、たとえあるものが他のものよりもいっそう白いかいっそう白くないとか言われうるとしても、同様にある音がより高いとかより高くないとか、その他同様のことが言われうるとしても、しかし、かかる超過部分が比例的に二倍とか三倍とかであるかどうかをわれわれが正確に定めうるのは、形ある物体とのある種の類比(*analogia*)による以外にないからである。それゆえ完全に決定されている問題が、比例を相等性に帰せしめるということのうちに存する困難を除いては、ほとんどいかなる困難も含まぬということは、依然として不動の確固たることなのである¹⁸²。」

このようにデカルトは、比例を方程式の形へと正しく還元するために、あらゆる量一般を抽象化し、それらを排他的に物体の形と延長(*extensio*)に限定する。しかもこの際、デカルトは、厳密に量(*quantitas*)という用語を避けつつ、代数解析が行われる抽象的な場として、延長という言葉を用いる。すなわち、「われわれは、延長的対象においては延長それ自体を除いてはいかなるものをもまったく

¹⁸¹ Descartes, *AT*, X, p. 440, 邦訳、第4巻、88頁。

¹⁸² Descartes, *AT*, X, p. 441, 邦訳、第4巻、89頁。

考察せず、しかも、故意に量という語を差し控えつつ、延長的対象について思い巡らすことにしよう。なぜなら、「哲学者」たちのうちには、量をも延長から区別するほど繊細な人がいるからである¹⁸³。」また彼は、「それらすべてを延長それ自体としてわれわれが考察するならば、われわれの目的は十分なのである¹⁸⁴」と明確に論じている。このようにしてデカルトは、抽象化されたある延長を他の既知の延長と比較することにより、どんなに複雑に絡み合った問題であろうとも、そこから未知のあるものと既知のあるものの相等性が明晰に見て取れるように、そこに含まれる比例を方程式の形へと還元することを強く求めるのであった。

こうして比例を方程式の関係へと還元するために、デカルトは極度に抽象化された延長という概念を採用したのであるが、では実際に彼は、延長の間に存する比例の関係を考察すべく、具体的にはどのような新しい代数学を展開していたのであろうか。この新しい代数学を確立するために、デカルトはまず、比例の差を表現するのに役立つすべてのものを次の三つの点に限定する。それら三点とは、すなわち、次元、単位、および図形である。このうちデカルトにとって次元とは、「それによって基体が計量可能と見なされる様態および様式にほかならない¹⁸⁵。」その帰結として、単に長さ、幅、奥行きのみが物体の次元ではなく、重さも、また速さも次元ということになり、そうした無数の次元によって基体は計られるのである。具体的に言えば、もしわれわれが、部分を順序にしたがって全体の方へと考察してゆくならば、われわれは数える(*numerare*)と言うのに対して、もし全体を部分に分配されたものとするならば、われわれはそれを測る(*metior*)と言うのである。例えば、「われわれは世紀を、年、日、時間、瞬間(*momentum*)によって計る。しかし、もしわれわれが瞬間、日、および年を数えるならば、最後には世紀を満了することになる¹⁸⁶」のである。したがって、デカルトによれば、「同一の基体のうちに異なる無限の次元がありえ、かつこれらの次元は、計られたものに何ひとつつけ加えるものではなく、基体それ自体のうちに実在的基礎をもつにせよ、われわれの精神によって恣意的に考え出されたにせよ、同じ仕方ですれらは理解される……。しかしながら、こことか数学的諸学科とかにおいてなされねばならないように、それらすべてが次元という様式の元でのみ考察されるならば、それらすべてには差異はないのである。というのは、それらの基礎が実在的であるかどうかを検討することは、むしろ物理学者の領域に属する

¹⁸³ Descartes, *AT*, X, p. 447, 邦訳、第4巻、94頁。

¹⁸⁴ Descartes, *AT*, X, p. 447, 邦訳、第4巻、94頁。

¹⁸⁵ Descartes, *AT*, X, p. 447, 邦訳、第4巻、94頁。

¹⁸⁶ Descartes, *AT*, X, p. 448, 邦訳、第4巻、95頁。

からである¹⁸⁷。このことは、同様に単位や図形に関しても当てはまるのであるが、デカルトは明確にそれらをただ延長的なものとして抽象化しながら、比例の差を最も容易に表すものとして、点、線、および正方形といった連続的な図形を採用することを主張しているのである。

このようにしてデカルトは、延長それ自体として抽象化された基体を、次元、単位、図形という観点からのみ計量化することを目指すわけであるが、そのためにも彼はまた、古代ギリシャ以来の伝統における幾何学的に規定された数の概念の刷新を図りながら、しかもそれまで対象領域を異にしていた算術と幾何学との統合という概念を提起する必要があるためである。デカルトが、従来の考え方に反して、このような数の概念の刷新をなす理由としては、古代ギリシャにおいて数は、一次元における数、二次元の数(平面)、三次元の数(立体)のように、まさに幾何学的な図形と関係しており、またユークリッド『原論』の第7巻から第9巻にかけて典型的に示されているように、数が線分の長さで表されているために、乗法における数の積が常に高次の次元となるような幾何学的な性質と密接に結び付けられていたからである¹⁸⁸。例えば、乗法において、線分 a , b を掛け合わせたとすると、その積は線分 a と b をそれぞれ一辺とする二次元の長方形の面積となり、また線分 a , b , c を掛け合わせたとすると、その積は線分 a , b , c を一辺とする三次元の立体図形となるように、古代ギリシャにおいては、たとえわれわれが抽象的な数を扱ってしようとも、乗法において数は、必然的に幾何学的な次元の変化を伴うのであった。このように数の概念が幾何学的な次元と密接に関係していることにより、当然のことながら古代において数の演算は、それぞれ互いに同じ次元のもの間において為されなければならないという幾何学的な規定を受けることになっていたのである。しかも数がこうした幾何学的な規定を受けているならば、古代における算術は、もっぱら自然数に限られ、無理数は文字通り非理性的で不条理な数と見なされていたのである。それゆえデカルトは、この幾何学的な空間の次元に規定された数の概念をいったん解体し、あらゆる量一般を物体の延長として抽象化したように、数の抽象化をも遂行するのであった。そうすることでデカルトは、それまで幾何学的な対象であった連続的な大きさが、単位をもとに多数性へと還元される方法を提示するのであった。これについてデカルトは、次のように述べている。

¹⁸⁷ Descartes, *AT*, X, p. 448, 邦訳、第4巻、95頁。

¹⁸⁸ これに関しては、Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, pp.172-173を参照した。また代数学に関する次の論考も参考になる。Stephen Gaukroger, "The Nature of abstract Reasoning: philosophical Aspects of Descartes' work in Algebra," in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 91-114.

「連続的な大きさは、仮の単位のおかげで時によって多数性(multitude)に還元されうるし、また少なくとも部分的にはいつでも還元可能であることが知られねばならない。こうして以後、単位の多数性は尺度(mensura)の認識に関連していたところの困難が、ついには順序(ordo)のみの吟味に依存することとなるような、そういった順序に配列されうるのであり、かつ方法はこの過程において最も役立つことが知られなければならない。最後に、……連続的な大きさの次元のうちでは長さ、幅より以上にはっきり判明に考えられるものはなく、また、二つの異なる次元をわれわれが相互に比較するためには、同一の図形において多くの次元に注意すべきではない。なぜなら、もしわれわれが二つ以上の多くの異なる次元を相互に比較しなければならないのなら、それらを順次通覧し、ちょうど二つのものに同時に注目するのが方法というものだからである¹⁸⁹。」

このようにデカルトは、連続的な大きさを単位による多数性へと還元することで、連続的な大きさの次元に制限されることなく、幾何学と算術との両者において彼自身の新しい代数学が取り扱うことのできる領域を拡張しようと試みたのである。そのためにもデカルトは、幾何学者が用いる図形をさらに抽象化しつつ、連続的な大きさだけでなく数をも示しうるような、真に延長的な基体としての図形を導入している。すなわち、「ここで命題は、もし、幾何学者たちの扱う図形が問題になっているならば、他の任意の質料からと同様に、幾何学者たちの扱っているそれらの図形それ自体からも抽象されるべきである。そしてこのためには、直線および直角で囲まれた面、または直線以外のいかなる図形も保有されるべきではない。直線をも図形と呼ぶのは、上に述べたように、それらによって面によるのに劣らず、真に延長的な基体をわれわれは想像するからである。こうして最後に、それらの図形によって時には連続的な大きさが、時には多数性もしくは数もまた、示さねばならないのである。そして人間の努力をもってしては、関係のすべての差異を明らかにするのにこれ以上単純なものはひとつも見出されないのである¹⁹⁰。」

このような連続的な大きさと数の両者を表現しうる線や図形を描くことで、われわれの思考はより容易に注意力を維持することができると、デカルトは次の『精神指導の規則』の第15規則において論じている。そのような図形によって、すべての基体は常に、「延長的かつ無限の次元を許容する」ものとして理解することが可能となるのである¹⁹¹。そして次の第16規則においてデカルトは、彼独自の新しい代数学

¹⁸⁹ Descartes, *AT*, X, p. 452, 邦訳、第4巻、99頁。

¹⁹⁰ Descartes, *AT*, X, p. 452, 邦訳、第4巻、99頁。

¹⁹¹ Descartes, *AT*, X, p. 453, 邦訳、第4巻、100頁。

を確立するために、連続的な大きさと数を表す図形をより簡潔な記号(*nota*)によって示そうと試みている。例えば、既知の大きさには、*a*、*b*、*c* といった文字を、未知の大きさには、*A*、*B*、*C* といった記号を用いる。さらに彼は、そうした文字を用いて関係の数を表すために、例えば、「三つの関係を含むところの *a* なる文字に示された大きさの2倍」を意味する $2a^3$ と書くことを提案している¹⁹²。デカルトによれば、そのように工夫して記号を用いることで、われわれは多くの表現を節約するだけでなく、精神の注意力を持続させながら、問題中の項を極めて純粹かつ明晰に見ることができるのである。その結果として、われわれは、個々の大きさを数自体からも抽象化することができると同時に、問題の性質に関する本質的な部分が常に判明のまま保持することができるのである。例えば、所与の二辺が9および12であるような直角三角形の斜辺が求められたならば、 $\sqrt{225}$ もしくは15であると書く代わりに、 $\sqrt{a^2 + b^2}$ と書くならば、数においては不分明であるところの a^2 と b^2 の部分が常に判明なままで保持されるのである。

さらに続けてデカルトは、乗法における次元の問題について論じながら、関係の数(*numerus relationis*)について次のように述べている。「関係の数とは、相互に連続する順序で継続しあう比例の意であることもまた、注目されねばならない。それらの比を他の人々は通俗的な代数学において多数の次元ならびに図形によって表現しようと努力している、そしてそれらのうちの最初の比を根(*radix*)、第二の比を平方(*quadratum*)、第三を立方(*cubum*)、第四を二重平方(*biquadratum*)、等々と彼らは呼んでいる。私自身それらの名称に長い間欺かれていたことを告白する。というのは、線および正方形に次いで、立方体およびこれに似せて描かれた他の図形よりも明晰に私の想像に提示されるものは何もないように思われたからである……頭を混乱させぬために、こうした名称はまったく棄て去られるべきである。というのは、その大きさは、たとえ立方とか二重平方とか呼ばれようとも、線や面の場合とは異なる仕方で、先の規則に従って想像に提示されるべきでは決してないからである。それゆえ、もっとも注意を払わなければならないのは、根、平方、立方、等々は、連続的比例における大きさ以外の何ものでもなく、すでに上で述べたところのあの任意の単位が予め置かれていると常に考えられるのである¹⁹³。」このデカルトの言明に従えば、例えば、*a* の3乗が a^3 と表されるのは、それが三次元の立方体を表すがゆえにではなく、三つの関係の大きさにおける比例級数によって生み出されるがゆえにそのようなのである。つまり、*a* と a^3 は、ある単位によって結びつけられた関係の数なのであり、

¹⁹² Descartes, *AT*, X, p. 455, 邦訳、第4巻、103頁。

¹⁹³ Descartes, *AT*, X, pp. 456-457, 邦訳、第4巻、103～104頁。

$1:a = a:a^2 = a^2:a^3$ と表すことができるのである¹⁹⁴。それゆえデカルトは、以後の代数において、根、平方、立方と呼ばれる大きさを、ある単位を基準とした連続比例における大きさの観点から理解することで、自らの新しい代数記号がはたらく明証的で判明な認識のための精神指導の規則を提示したのであった。

そして次の第17規則においてデカルトは、上記の規則に基づきながら、いかにわれわれが演繹的推論によって問題を明証的に解くのかに関する手順を提示している。第17規則は述べている。「提示された困難は、あらゆる項が既知であり、他の項が未知であることを気にせず、個々の項の他の項への相互依存を真の回覧により直観することによって、直接通覧されねばならない¹⁹⁵」と。ここでのデカルトの問いは、演繹によって解かれるすべての問題において、最初と最後の命題が相互に確実に結びついているという前提のもとに、いかにしてわれわれが演繹によりそれらを相互に結び付けている中間命題を見出すことができるのかという推論の問題に関わる。このような問題を解決するための推論の手順としてデカルトがここで挙げるのは、以下のような通常とは逆の証明の規則である。すなわち、「この場合の技巧というのは、挙げて、どんなに錯綜した困難においても、未知のものを既知と置くことによって、容易かつ直接的な探究法を自らに提示しようということにある。しかも常に、このようなものを妨げるものはない。というのは、問題において未知なるものが既知なるものから明らかに決定されるという意味での、依存関係があるのをわれわれが認識しているということ、この部分のそもそもの初めから、われわれは仮定していたからである。その結果、もしわれわれが、最初に現出するそのものを、その決定を認識するに至るまで、反省し、たとえ未知にしる、それを既知のものに数え入れ、こうしてそれから段階的にかつ真の回覧を経て、他のすべての既知のものをあたかも未知であるかのごとくにわれわれが演繹するならば、この規則の命ずることをわれわれは実行していることになろう¹⁹⁶。」このデカルトの規則は、未知のものをあたかも既知のごとく仮定しつつ、未知のものに対しても既知のものに対するものと同様何らかの記号を付与することにより、一定の条件の下で比例ないし方程式を組み立てる代数解析の技法であると言える。

しかしながら、この代数解析の技法としてデカルトが、『精神指導の規則』において採用したのは、代数記号ではなく、むしろ空間的で視覚的な図形としての線ないし面であった。算術的な四則演算を代数的な用法で説明した後、デカルトは続けて次のように述べている。「以上のことから、ある関係にした

¹⁹⁴ Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, p.174.

¹⁹⁵ Descartes, *AT*, X, p. 459, 邦訳、第4巻、107頁。

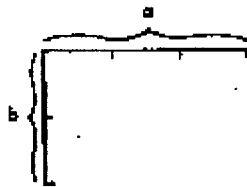
¹⁹⁶ Descartes, *AT*, X, pp. 460-461, 邦訳、第4巻、108頁。

がって他の大きさから演繹されるべき任意の大きさを見出すのにこれら二つの操作がいかにして十分であるかが結論される。こうして、これらの操作が理解されたならば、それに続くのは、これらの操作をどのようにして想像力による吟味に委ねるべきか、また、どのように視覚そのものにもまた訴えるべきかを明らかにした後、最終的にはそれらの操作の使用もしくは実践を説明することである。もし加法あるいは減法がなされなければならぬならば、われわれは基体を線の形で、もしくはただ長さのみが考慮されるべき延長の大きさの形で考える¹⁹⁷。」つまり、デカルトは、加法と減法を単純に、ある線分にもう一つの線分をつなぎ合わせるか、差し引くことで表すのである。また乗法の場合、デカルトはそれを次のように説明している¹⁹⁸。

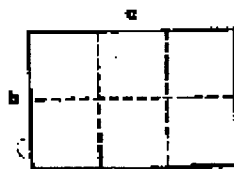
「乗法においても、われわれは所与の大きさを線の形で考える。しかし、それらの大きさから長方形が作られると想像する。すなわち、もし a に b を掛けるとすれば、



次のように一方を他方の直角に合わせ、



そして長方形ができる。



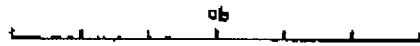
再び、もしわれわれが ab に c を掛けようと思うなら、



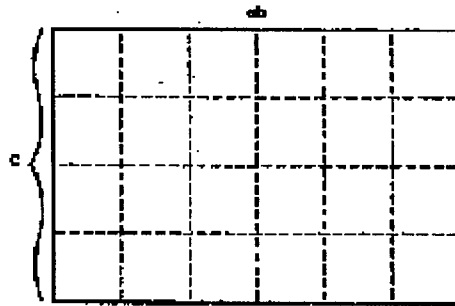
¹⁹⁷ Descartes, *AT*, X, p. 464, 邦訳、第4巻、111頁。

¹⁹⁸ Descartes, *AT*, X, pp. 465-466, 邦訳、第4巻、112～114頁。

ab を線として考えなければならない。すなわち、 ab は、



その結果、 abc に対して生ずるのは、



このようにデカルトは、線と面という視覚的な操作に基づいて自らの代数学を説明するのであるが、ここで重要なのは、そのような視覚的な操作が、すべての関係の基盤かつ基礎としての「単位」に基づいていることであり、それを基盤としつつ、あらゆる二次元的な大きさが、連続的な比例の系列における線として還元することができると考えられていることである。つまりデカルトは、一辺の長さを単位として取ることで、二つの線の乗法から生じた長方形を、他の操作を行なうために、再びそれを変形させながら、除法により次元の異なる線へと還元することができる考えたのであった。これが、『精神指導の規則』を通じてデカルトが主張した、比例論を基盤としつつ線と面を活用した代数学の具体的な内容であり、方法なのである。

しかしながら、このように算術を代数的に表現することと、それらの算術の過程を視覚的な線と図形の操作によって立証することの間には、その代数学の手順に関してやや複雑さが感じられるのも否めない事実である。そのためにデカルトは、後年の『方法序説』(1637年)において、再度自らの方法を問い直しつつ、それをより容易で簡潔な方法へと定式化する必要があったように、そこにおいて論じられた自らの方法の有効性を確認すべく執筆された『幾何学』(1637年)においてもまた、自らの方法をより単純な線分の代数学へと変換させる必要があったのである。このことは、解析的方法についての書かれた『幾何学』の最初の部分が、未完のまま打ち捨てられた『精神指導の規則』の第19規則から21規則で述べられていた内容を、より簡潔で単純な代数解析の方法へと変換させたものであることから理解できる。例えば、デカルトは、「問題を解くのに役立つ等式にどのようにして到達すべきか」という一節において次のよう論じている。すなわち、「そこで、何らかの問題を解こうとする場合、まず、それがす

でに解かれたものと見なし、未知の線もそれ以外の線も含めて、問題を作図するのに必要と思われるすべての線に名を与えるべきである。次に、これら既知の線と未知の線の間は何の区別も設けずに、それらがどのように相互に依存しているかを最も自然に示すような順序に従って、難点を調べ上げて、ある同一の量を二つの仕方で表す手段を見出すようにすべきである。この最後のものは、方程式と呼ばれる。なぜならば、これら二つの仕方の一方の諸項は、他方の諸項に等しいからである。そして、仮定した未知の線と同じだけ、このような方程式を見出すべきである¹⁹⁹」と。このように、後年の『幾何学』におけるデカルトの代数学の方法は、『精神指導の規則』において提示されたように比例論に基づくというよりも、未知ないし既知量としてのあらゆる線分を文字記号に置き換えた方程式の理論がより顕著かつ前面に採用されているのである。しかも、そこでは二つの線分 a と b を掛け合わせたものは、すでに述べたような二次元の長方形なのではなく単純に一次元であり、一辺が a で他の辺が任意の単位線分であるような三角形を作図するだけの「線分の代数学」になっているのである。これをデカルトは、「ある線をとる——これを数に関係づけるために私は単位と呼ぶが、普通は任意にとることができるものである——さらに他の2つの線をとる時、この2線の一方に対して、他方が単位に対する比をもつ第4の線を見出すが——これは乗法と同じである²⁰⁰」と論じている。つまり、単位としての1に対応する辺が b であるような相似三角形において、 a に対応する他の辺は ab となるようにである。これを現代の記号で表せば、 $1:a = b:ab$ という比例式となるであろう²⁰¹。デカルトの『幾何学』の冒頭に示されているものと同様のものを示すならば、次のようになる。「たとえば、 AB を単位とし、 BD に BC を掛けねばならぬとすると、点 A と点 C を結び、 CA に平行に DE を引けばよい。 BE はこの乗法の積である²⁰²。」このようにデカルトは、幾何学的な線分を数と見なしつつ、幾何学的な線分と算術の計算を結び付けて、それを任意の単位のもと代数的に処理しようとしているのである。つまり、ここでもまたデカルトは、『精神指導の規則』の第18規則において示したように、 a^2 、 b^2 等々の記号を、「平方、立方と呼びはするが、普通は単なる線をしか考えていないのである」と明確に宣言しているのである。したがって、デカルトの幾何学においては、線分は単位とともに一つの代数的な構造を形成しているものであり、ここではもはや幾何学的な線分は非連続量としての数としての扱いを受けることになっているのである。視覚的な図形と比例論を中心に

¹⁹⁹ Descartes, *AT*, VI, p. 371, 邦訳、第1巻、5頁。

²⁰⁰ Descartes, *AT*, VI, p. 370, 邦訳、第1巻、3頁。

²⁰¹ デカルトの『幾何学』についての見解は、マイケル・S・マホーニ、佐々木カ編訳『歴史における数学』（勁草書房、1982年、ちくま学芸文庫、2007年）、および佐々木カ『デカルトの数学思想』（東京大学出版会、2003年）の第5章において詳しく論じられている。

²⁰² Descartes, *AT*, VI, p. 370, 邦訳、第1巻、3頁。

基礎づけられた『精神指導の規則』の代数学が未完のまま放棄され、後年の『幾何学』において、算術の計算と幾何学的量とを関係づけながら、より単純な線分の代数学へとさらに再定式化される必要があったのは、以上のような理由によるものであったと考えられるのである。

第3節 ホブズ方法論における分析・総合の概念について——バドゥア学派とガリオの影響

(i) ホブズにおける分析の概念——因果関係の連鎖としての第一原因を求めて

古代の幾何学的な解析の技法を、新しい代数解析の方法として確立させようと試みたデカルトとは異なり、ホブズは、分析・総合の方法論的な区分に関して、古代の分析・総合の概念の伝統的な区分に忠実に従っている。実際にもデカルトが、『省察』(1641年)に向けられた反論への第二答弁の中で、分析(解析)を、「事物が方法的に、そしていわばア・プリオリに発見された真の道を示すもの」とし、総合を、「それとは逆に正反対のいわばア・ポステリオリ(しばしば証明そのものは解析的な方法よりも総合においていっそうア・プリオリであるけれども)」な方法と述べて、分析・総合に関する伝統的な見解を全く逆にひっくり返しているのに対して²⁰³、ホブズは、伝統的な方法論的区分に従いながら、分析をア・ポステリオリに結果からの推論、総合を第一原因からのア・プリオリな推論と見なしている。この分析(解析)と総合について、例えば、ホブズは、『物体論』第3部第20章第6節においてこれを明確に次のように定義している。「分析(Analysis)とは、われわれが真であると仮定する命題の条項に関する定義からの絶え間ない推論であり、また再度、これら命題の条項の定義から、われわれが認識される何らかの事物に至るまでの推論なのである。そこでの構成は、初めに仮定されたものの真偽についての論証であり、この構成ないし論証をわれわれは総合(Synthesis)と呼ぶのである²⁰⁴。」このようにホブズにとって分析とは、真であると仮定された命題から認識される事物の原理への絶え間ない推論であり、仮定された事物の真偽が論証されるのに十分な第一命題が発見されるまで続けられる推論過程であるのに対して、総合とは、分析の推論過程とは逆に、それにより発見された原理からの論証なのである。この定義に従うならば、ホブズにおいては分析と総合の過程は、「前向きに進むか後ろ向きに進むかという推論の秩序を除いて、何ら違いがないのである²⁰⁵。」それゆえ、ホブズにとって分析と総合におけるあらゆる命題の関係は、その分析の推論過程が正しい限り、どんな命題でも相互

²⁰³ Descartes, *AT*, VII, p. 155, 『デカルト著作集2』、188頁。

²⁰⁴ Hobbes, *De Corpore*, pp. 309-310.

²⁰⁵ Hobbes, *De Corpore*, p. 310.

に置換することが可能なのである。いわば分析におけるすべての推論の階梯が相互に交換できるのであれば、その逆の推論である総合による第一原因からの推論過程は効力を発揮するのである。ホッブズの言葉を借りてこれを簡潔に述べれば、次のようになる。すなわち、「たとえそれらの命題が仮定的に述べられるにしても、その帰結の真理は先行するものの真理から生じるだけでなく、逆に、先行するものの真理は、必然的に帰結の真理からも推論されなければならないのである。さもなければ、分析によって事物の原理に到達しようとする際に、われわれは、総合によって探究される事物へと直接的に戻ることはできないはずだからである。こうして分析における第一の項は、総合においては最後の項となるのである²⁰⁶。」このホッブズの定義に従うならば、分析と総合の方法は相互に置換が可能であり、とりわけこの場合、分析の過程は、推論によって得られる第一原因ないし因果関係についての知識を解き明かしながら、真の論証へと導くまさしく総合への序文として、言い換えれば、総合における真の論証に先立つ「発見の方法」としての役割を担っているのである。

さらに言えば、ホッブズのいう分析の概念は、何らかの認識された事物に関する原理へと至る過程であると同時に、その原理が、最終的に何らかの相等性に還元されることにより、定義ないし定理へと還元されるような過程でもあるということである。そのためにホッブズのいう分析の過程においては、「われわれは、最終的に相等性と非相等性からなる原因それ自体へと到達するまで、あるいはそうした原因から前もって論証された定理に到達するまでは、分析を終わらせることができないのである²⁰⁷。」ここでホッブズは、従来の伝統的な分析の概念に原因と結果の関係を付与し、それによってわずかながら従来の伝統的な分析概念に修正を加えているのであるが、このホッブズ哲学の方法における分析・総合の概念的な区分は、いわば原因と結果の因果関係の知識に基づく推論の連鎖であるとともに、第一原因と定義とが密接に関係した推論の連鎖であると考えられるのである。後者の定義についてわれわれは、『リヴァイヤサン』においてその重要を次のように見出すことができる。すなわち、「そこで真理とは、われわれの命題における名辞の正しい順序づけであるということを知るならば、正確な真理を求め人は、かれが用いているあらゆる名辞が何を表しているかを銘記し、それを正しく配列することが必要である。さもなければ彼は、自分が鳥もちの中の鳥のように、言葉の中に巻き込まれていることに気づくであろう。彼がもがけばもがくほど、身動きができなくなるのである。それゆえ、神がこれまで人類に賜った唯一の科学である幾何学においては、人々は、まずその言葉の意味を決定することから始める。

²⁰⁶ Hobbes, *De Corpore*, p. 310.

²⁰⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 311.

そしてその意味が決定されたときに、それを彼らは定義と呼び、それを彼らの計算の最初に置くのである。これにより、真の知識を希求する人にとって、それ以前の著者たちの定義を検討し、それらが不注意なままに下されているならばそれを訂正し、あるいは自らそれらを作り変えることがいかに重要であるかがわかる。というのは、定義の誤謬は、計算が進むにつれておのずから倍化し、最後にはたとえそれに気づいたとしても、その誤謬の基をなしている最初から新たに計算をしないことなしには避けることのできない背理へと人々を導いて行くからである。……それゆえ名辞の正しい定義に言葉の最初の効用があるのであり、それが学問の獲得である。また誤った定義と、定義をしないことの中に、言葉の第一の悪用が存するのであり、そこからすべての偽りの無意味な教説が生まれるのである²⁰⁸。」この言明から明らかかなように、ホブズにとって定義のもつ意味は決定的に重要である。なぜならホブズにとって分析的方法によって得られた第一原因を認識し、それを定義づけることは、学問が成立するための不可欠な条件だからである。

(ii) 学問の総体としての哲学の概念

このようにホブズにとって分析の目的は、最終的に定義ないし定理へと導かれるような事物の原因についての探究なのである。この目的の達成のためにも「分析家は、自らが構成しようとするものに関する作用因を含むこうした事物に至るまでは、立ち止まってはならないのである。だが、彼が第一命題に到達した際には、そこで必然的に立ち止まらなければならない。そしてこれらの命題こそが、定義なのである。それゆえに、これらの定義は、彼が構成するものの作用因を含んでいなければならないのである²⁰⁹。」いわば分析の結果として最終的に到達する第一命題こそがホブズのいう定義なのであり、そこには構成のための原因が含まれているのである。ホブズはいう。

「分析(Analysis)とは、前もって仮定された事物の構成ないし生成から、構成ないし生成される事物の作用因ないしその相関的な原因への推論である。そして総合(Synthesis)とは、構成するものの第一原因から、そのすべての中間的な原因を通して、構成ないし生成される事物自体へと至るまでの絶え間ない推論なのである²¹⁰。」

²⁰⁸ Hobbes, *Leviathan*, p. 28. 邦訳、75～76頁。

²⁰⁹ Hobbes, *De Corpore*, p. 311.

²¹⁰ Hobbes, *De Corpore*, p. 312.

このように事物の生成の第一原因である運動と、その因果関係をめぐる推論過程によって基礎づけられたホブズの分析と総合の概念は、明らかに彼の哲学(Philosophy)の定義とも密接に関係している。というのもホブズは、『物体論』の冒頭において哲学を次のように定義しているからである。すなわち、「哲学とは、われわれが最初に有する、それら現象(結果)の原因または生成についての知識から、真の推論によって得られる、結果ないし現象についての知識である。それはまた、それらの結果をまず初めに認識することによって得られるような原因または生成についての知識である²¹¹。」この哲学に関するホブズの定義と、先の分析・総合の定義の双方を合わせて考えてみるならば、哲学とは、すでに現象の結果が認識されている場合には、そこから分析的方法に基づく真の推論によって事物の第一原因を導き出す学問的な探究であり、またすでに生成の原因が分かっている場合には、そうした第一原因から中間的な原因を通してその結果へと至る、ア・プリオリな総合の演繹過程を意味する。そしてこれらの推論過程を通じて得られる知識の総体を通じて、われわれは、幾何学、力学、物理学は言うまでもなく、生理学、倫理学、人間学、政治哲学を含めた学問を体系づけることが可能となるわけである。この意味において、ホブズにとって分析と総合の方法概念は、古代の数学者たちとは違って、単に数学に限定されるようなものではなく、学問の総体としての哲学(科学)に本質的に属しているのである。そして事物が生成される因果関係についての推論により、哲学(科学)という学問が成立するのであれば、分析と総合という二つの推論過程は、事物の原因についてのあらゆる学問探究において不可欠の方法であると言えるのである。

(iii) ホブズ哲学における推論の概念

それでは、このような哲学の理念と共に、分析と総合の概念の要諦ともいえるホブズの「推論」(ratiocination)という用語は、一体いかなる意味を含んでいるのであろうか。ホブズにとって推論とは、端的に言って、加法と減法からなる計算(computation)に他ならない。「計算とは、付け加えられる多くのものの総和を集めること、もしくはひとつのものが他のものから取り去られたときに残っているものを知ることである。それゆえ推論とは、加法と減法である。そしてもしある人が、乗法と除法を加えたとしても、わたくしはそれに反対しないであろう。というのも、乗法とはいくつかの等しいものの加法にほかならず、また除法とはいくつかの等しいものの相互の減法にほかならないからである²¹²。」このようにホブ

²¹¹ Hobbes, *De Corpore*, p. 3.

²¹² Hobbes, *De Corpore*, p. 3.

ズにとって推論とは加法と減法を中心とする計算を意味するにすぎないのである。だが、ここでホッブズが使用する推論という用語は、もちろんわれわれが考えるようにその対象が「数」のみに限定されるわけではない。実際にも、ホッブズにとってその計算の対象には、算術の対象である数のみならず、「大きさ、物体、運動、時間、質の程度、作用、概念、比、言語、および名辞(names)²¹³」といったものも包摂されているのである。つまり、ホッブズのいう推論においては、事物の大きさやその運動から、熱さや冷たさといった物体の性質、人間の言語や名辞といったものまでを含めたあらゆる事物が、計算の対象となり得るのであり、これらの事物を計算するために、われわれはまず自らの観念を想起するための任意のしるし(marks)と、それを他人に伝えるための記号(sign)からなる名辞を事物に付与し²¹⁴、そして付与された二つの名辞を互いに結合させることにより命題(proposition)を作り出すのである。さらに言えば、これらの命題の関係から三段論法(syllogism)を作り出し、一連の論証の連鎖を構成することで、その結論からある一つの確実な命題を見出すのである。したがって、ホッブズにとって名辞や記号とは、いわば推論の道具なのであり、『リヴァイアサン』の有名な一節においても言われているように、「言葉は賢者の計算機であるが、彼らはそれによって計算するだけであるが、それは愚者にとっては貨幣であり、彼らはそれらをアリストテレスやキケロ、トマスのような人の……権威によって価値つけるからである²¹⁵。」

またホッブズのいう命題に関して言えば、それは、「結合された二つの名辞よりなる言葉であり、それによってそれを話す人は、後行の名辞が先行の名辞であるところと同一のものの名辞であると把握し、また(同じことであるが)、先行の名辞が後行の名辞によって理解される²¹⁶。」例えば、「人間は生き物である」(Man is a living creature)である命題においては、主語である人間と、述語である生き物という二つの名辞が、連辞の(is)によって結合されていることにより、文字通り、人間が生き物として理解されるのであるが、この結合により明らかになるのは、述語である生き物という名辞が、その対象である人間に付与されることになった原因(人間は動くことができる物体である)なのである。ホッブズによれば、この場合、主語の位置にくる名辞が何らかの事物を表す「具体名辞」(concrete names)であり、それに対して、その原因を示すところの名辞は「抽象名辞」(abstract names)と呼ばれる²¹⁷。とりわけ、後者の抽象名辞により、われわれは物体の特性ないしその偶有性を示すのであるが、それはまたそのように

²¹³ Hobbes, *De Corpore*, p. 5.

²¹⁴ Hobbes, *De Corpore*, p. 15.

²¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, pp. 28-29. 邦訳、76頁。

²¹⁶ Hobbes, *De Corpore*, p. 30.

²¹⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 31.

事物が認識された原因をも表しているのである。そしてその抽象名辞を駆使する限りにおいて、われわれは物体の特性について推論し、その因果関係を明らかにしていくことができるのである。

それゆえにもまた、ホッブズにとって真の命題とは、「その述語が主語を包摂しているもの」であるのに対して、誤った命題とは「その述語が主語を内包しないもの」を意味する²¹⁸。例えば、先の命題である「人間は生き物である」は、その述語があらゆる人間を包摂しているがゆえに真であるのに対して、「人間は石である」は、その条件を満たさないがゆえに偽の命題となるのである。そしてとりわけここで重要なのは、ホッブズにおいては「真理とは言葉の中にあり、話された事物の中には存しない²¹⁹」がゆえに、ホッブズにとって真理とはあくまでも命題の真理を意味するのであり、この点において、ホッブズはいわゆるミナリズム(唯名論)に徹していると言えるのである²²⁰。それゆえにホッブズにとって真理とは、言葉の正しい使用とその論理的な構成の中にあると同時に、三段論法を通じたそれら命題の構成を通じた正しい推論の中に存するのである。

このようにホッブズにおいて正しい推論とは、もっぱら三段論法に依拠するのであるが、それは、二つの命題から第三の命題が帰結するところの三つの命題よりなる言葉であり、二つの前提となる命題と一つの「結論」から構成される²²¹。例えば、「すべての人間は生物である」という命題と、「すべての生き物は物体である」という二つの命題から、すでに述べた「人間はすべて物体である」という第三の命題が導き出された場合、前二者が前提であり、最後の命題が結論となるようにである²²²。そしてこのような推論の帰結として、われわれは、自らの精神や思考の中で、二つの名辞からなる命題の関係を三段論法により連続的に計算しながら、事実相互の依存関係と因果関係についての知識である科学(science)を獲得することができるようになる」とホッブズは論じている。この名辞の付与から三段論法を通じて科学へと至る一連の推論の連鎖について、ホッブズは、『リヴァイアサン』の第5章において以下のように論じている。すなわち、

「以上のことから次のことが明らかになる。すなわち、推理は、感覚や記憶のようにわれわれに生ま

²¹⁸ Hobbes, *De Corpore*, p. 35.

²¹⁹ Hobbes, *De Corpore*, p. 35.

²²⁰ ホッブズと17世紀における唯名論との関係については、以下のものがある。David Sepkoski, "Nominalism and Constructivism in seventeenth-century mathematical philosophy," *Historia Mathematica*, vol. 32 (2005), pp. 33-59.

²²¹ Hobbes, *De Corpore*, p. 44.

²²² Hobbes, *De Corpore*, p. 45.

れながら備わっているものでも、賢慮のようにもっぱら経験によって得られるものでもなく、努力 (industry) によって獲得されるものなのである。すなわち、まず第一に名辞の適切なる付与によって、そして第二に正しい秩序だった方法によって、名辞という諸要素からそれらの要素の結合によって作られる命題へと進み、さらにわれわれが当該の主題に関する名辞のすべての連続についての知識に到達するまで、命題相互の結合よりなる三段論法にまで進むことによって獲得されるものであり、われわれはこれを科学と呼ぶのである。そして感覚や記憶は、過去の回復しがたい事柄である事実についての知識であるのに対して、科学は事実相互の帰結と依存関係についての知識である。それによってわれわれは、われわれが現在なしうることから、何か他の同じようなことを別の時になそうとするとき、どのようにすべきかを知るのである。何故ならば、われわれがある事柄が、どのような原因に基づき、どのようにして生ずるかを知ったとき、つまり同じような原因がわれわれの力のうちにあるとき、われわれはその同じような結果を生み出すにはどうすべきかを知るのである²²³。」

このようにホブズにおいて科学とは、経験的な事実についての知識である賢慮とは異なり、名辞の適切な付与と三段論法の構成を通じて、いかなる原因によりどのような結果が生ずるのかについての推論に存するのである。例を挙げるならば、ユークリッド幾何学が、その推論のための道具として点や線といった用語を厳密に定義し、これを出発点にして幾何学的な図形の証明を行ない、その結論を導き出すようにである。それゆえ、このような推論の体系は、ある種の任意の約束を前提としつつ、自己完結的に自らの思考のうちで推論を行なうところに成立する厳密な論証の体系といえるのである。

しかしながら、名辞と命題からなる三段論法の使用により、ホブズにおける論証の体系が厳密であるにせよ、その推論の対象が数学的な対象だけでなく、物体の大きさや運動という自然学の対象にも拡張された場合、いかに名辞や命題、三段論法からなる言葉の論理的な連鎖が、自然界の事物の因果関係を正しく表象しうるのかという疑問が生じてくる。とりわけこの問題は、ホブズの哲学においては数学(幾何学)と自然学との間にある推論の方法の差異に、言いうなれば、それらの推論が遂行される分析と総合の方法論的な差異のなかに顕著に反映されている²²⁴。例えばホブズは、自然学における推論の過程は、その対象である物体の運動を通じて精神の中に惹き起こされた心像とともに

²²³ Hobbes, *Leviathan*, pp. 35-36. 邦訳、第1巻、91頁。

²²⁴ Douglas Jesseph, "Hobbes and the Method of Natural Science," in *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 87-89.

始まり、知覚しうる物体の心像が問題となるがゆえに、その分析方法は、ア・プリオリな推論としての幾何学的方法とは異なり、もっぱら観察された自然現象を通じて得られた物体の像から、可能な限りそれらの原因へと至ることにならざるを得ないという。つまり、感覚的な世界を対象とする自然学の推論過程は、外的な物体の運動によって惹き起こされる自然現象の原因をア・ポステリオリに仮定することにより、それらの原因を派生的に分析し、推論するにすぎないのである。そうであるならば、人間にとって自然現象の第一原因は、あくまで仮説ないし推測的な知識にとどまり、自然学における総合の推論過程は、数学的(幾何学的)な証明によって得られるような確実性を得られるわけでは決していないのである²²⁵。したがって、自然学に利用できる総合の過程は、幾何学者たちが用いる厳密な論証の過程とは異なり、あくまで仮説的な原因からの推論にすぎないのである。

このように自然学があくまで仮説的な原因からの探究であるとはいえ、自然学の領域における分析・総合の推論の事例として、ホブズは『物体論』の第1部第6章において、本稿の第1章で見たように光学の問題を提示している。そこで探究されている問題は、以前と同様に、いかにして事物の心像が感覚器官に生じるのか、そうした事物の現われがどのようにして光を通じてもたらされるのかといった問題であるが、それを分析的に解くためにホブズは以下のような推論過程を提示している²²⁶。第一に、我々は、自らの外にある事物を考察しながら、光が現われる場合には常に光源があることを確認する。そしてその光源なしには、我々は光を知覚することはできないこと、また事物の対象が現われるためには光の生成が必要であることを知るのである。第二に、我々は光の媒質を考察し、その光の透過性こそが、光の現出の条件であることを認識し、最後に、我々は、感覚器官の作用について考察しながら、もしその病気により、自らの外にある感覚的な印象を受け取ることができなければ、光を受容することができないことを知るのである。それゆえ、この一連の推論から明らかなように、感覚器官の正常な働きこそが、光を受け取ることに不可欠の条件なのであり、光の効果(結果)である事物の現われが現存する際には、それは決して欠けてはならない原因なのである。このような分析を続けた後で、われわれは、「光が生ずる作用は、その対象の部分における運動である²²⁷」ということ、また光の媒質を通じた感覚器官への連続的な運動と生命運動(vital motion)の連続的な相互作用こそが、光が現出する原因であるということ推測するのである。その帰結として、われわれは、「光とは、生命運動への印象による対象からの絶えざる運動からなる生命運動の変化にほかならないために、こうした光の原因が、そ

²²⁵ Hobbes, *De Corpore*, p. 75.

²²⁶ Hobbes, *De Corpore*, p. 78.

²²⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 79.

の運動の光源から生命運動の根源への絶えざる運動により構成される²²⁸」ということを知るのである。このように、光の原因に向けてのホブズの探究の中には、すでに見た分析的方法とともに総合的方法が採用されているのであるが、この場合、分析の過程は、「いかにして環境がそれぞれ結果の産出へと導くかを把握する」のに対して、逆に総合の過程は、「そうした環境が、それ自体単独において生じさせるものを合成する」という役割を担うのである²²⁹。とりわけ、分析的方法では、自然現象の十分な説明のために認識しうる単一の普遍的な原因へと至ることが重要なのであり、自然学の場合、物体の運動こそが、自然現象を説明するための普遍的な原因となるのである。そしていったん分析が、普遍的な原因である第一原因にまで到達するや、第一原因からその結果へと向かうア・プリオリな論証過程である総合への道が開かれるのである。

(iv) ホブズの運動論——パドヴァ学派とガリオの方法をめぐって

以上が、自然学の領域における分析と総合の方法についてのホブズの説明である。ところで、このような分析・総合の方法論に関する彼の議論は、少なくとも16世紀のイタリアのパドヴァ大学において展開されたパドヴァ学派(the school of Padua)の分解(resolution)と構成(composition)の方法論と極めて似ており、その影響が多分に見られると言う。例えば、この学派を代表する最も有名な人物として知られるザバレラ(Jacobi Zabarella, 1533-1589)の学問的方法論によれば、真の認識のための秩序は、まずある複合的なものをその原因ないし構成要素にまで分解し、その原因から結果への推論を通じて再び複合的な全体へと構成することによって得られるとされる。そしてザバレラは、この方法論のうち、前者の結果から原因への過程を分解的方法(methodus resolutiva)、後者の原因から結果への過程を論証的方法(methodus demonstrativa)と名づけている。この二つの方法に関してザバレラは、1578年に刊行された自らの著書である『論理学著作集』(Opera Logica)の中で明確に次のように論じている。すなわち、「……既知のものから未知のものへのすべての科学的前進は、原因から結果へ向かうか、それとも結果から原因へと向かうかである。前者が論証的方法であり、後者が分解的方法である。事物についての確実な知識を生み出す他の手続きというものには存在しない。というのは、もしわれわれが、それらのいずれも他の原因ではないようなあるものから他のあるものへと進んでいったとしても、その間にはいかなる本質的または必然的な関係もありえないからである。したがって、

²²⁸ Hobbes, *De Corpore*, p. 79.

²²⁹ Hobbes, *De Corpore*, p. 79.

そのような進み方からは、いかなる確実な知識も由来し得ない。このようにして論証的方法と分解的方法を除いては、いかなる科学的方法もありえないことは明らかである²³⁰。」ホッブズもまた、上記のようなザバレラの方法論にどの程度直接的な影響を受けたのかわかるとは定かでないにせよ、『物体論』の第1部第6章の中で、ザバレラの方法論と極めて酷似した自らの方法論を以下のように展開している。すなわち、「われわれが事物の原因を発見するには、構成的であるか、もしくは分解的であるか、さもなければなかば構成的であり、なかば分解的であるかのいずれか以外に方法はない。そして構成的なものが総合的方法と呼ばれているように、分解的なものは一般に分析的方法と呼ばれているのである²³¹。」ここでホッブズが用いている「構成的」という用語は、ザバレラの論証的方法に相当すると考えられるが、ザバレラ自身もまた、この論証的方法を構成的の方法と言い換えて用いている。それゆえホッブズにおいて構成的・分解的方法とは、ザバレラの方法論と同様に、時計のような自動機械を完全に理解したいのであれば、まず分解的方法により、その仕組みをいったん要素にまで分解したうえで、そこで得られた相互の因果関係についての知識から、総合的方法により、時計を再び作り上げる方法に相当する。もっとも、ホッブズにとってこうした分解と構成の方法は、時計の修理のためだけではなく、自然や国家といったあらゆる現象にまで拡張されるものであり、それらの構成要素を分析することにより、究極的には自然のあらゆる現象を解き明かす第一原因へと至ることを目的としているのは言うまでもない。それゆえホッブズにとって方法とは、何よりもまず、第一原因の探求に向けた、「既知の事物から未知の事物へと進むため²³²」の分析的方法なのであり、相互に組み合わされた全体を分析的方法により部分へと分解しながら、その構成的原因を明らかにし、そこから部分を全体へと再び演繹的に構成していくための方法なのである。「感覚による認識においては、対象全体のほうが、そのどの部分よりもよく知られている。……それゆえに、あらゆる事物についてのどんな認識においても、我々の探究のはじまりは、全体についての観念から出発するのである。反対に、どの事物の原因についてのわれわれの認識においては、つまり学問においては、われわれは、全体についてよりも諸部分の原因についての知識をより多く持つのである。というのも、全体の原因は、各部分の原因が組み合わされたものだからである。したがって、組み合わされてきた全体を知る前に、われわれは、組み合わされるべきものをあらかじめ認識しておく必要があるのである。ところで、ここで私が部分によって意味するのは、事物そのものの

²³⁰ Jacobi Zabarella, *Opera Logica*, (Köln: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), p. 226.

²³¹ Hobbes, *De Corpore*, p. 66.

²³² Hobbes, *De Corpore*, p. 66.

部分ではなく、その事物の本性をなす部分のことである²³³。」

ところで、このようなホッブズの分析・総合の方法は、その起源として、バドゥア学派のみならず、その学派の理念に多大な影響を受けたとされるガリオの自然哲学にも見出される。このために、ホッブズの方法論に見られるバドゥア学派の影響は、実際にはガリオを経由して伝えられたのではないかという説もある²³⁴。これに関する直接的な証拠は今のところ見つかっていないが、ホッブズにとってガリオとは、物体とその運動に基づく彼の哲学体系の基礎づけの上では不可欠の人物であり、また彼の機械論的自然学の形成にとってかなり重要な意味をもっていた²³⁵。ホッブズ自身も、ガリオを、「運動がその本性である普遍的な自然学の第一の門をわれわれに開いた最初の人物である²³⁶」と『物体論』の序文の中で明らかに称賛している。そして、とりわけホッブズの哲学体系にとってガリオの自然哲学が重要である理由は、ガリオもまた、明らかに分析と総合の方法を用いながら、自らの新しい運動学を基礎づけていったという点にある。例えば、その最も有名な事例として、ガリオは、『新科学論議』の最後の部分である第4日目において投射体の運動(De motu Proiectrum)について論じており、そこでガリオは、砲弾のような投射体の運動の軌跡が、いくつかの単純な運動の合成によって説明できるという。すなわち、一定の速度を持つ水平方向の均等運動と、垂直方向の自然加速運動の合成によってである。ガリオはそれを次のように述べる。

「あらゆる障害が取り除かれた状態で、ある可動体が水平面に沿って投げ出されたと想定する。すると他のところ(第3日)で詳細に述べたことから明らかのように、もし平面が無限に延びているならば、この運動は均等でその平面に沿ってどこまでも続いていくことになる。しかし、もしその平面が有限であり、高いところに置かれていると考えるならば、私はその可動体が重さを持っていると想定しているので、可動体が平面の端に行き、それを超えて進む際に、最初の均等で不減な運動にさらに固有の重さによって持つ下方の傾向が加わり、その結果、水平方向の均等運動と下方への自然加速

²³³ Hobbes, *De Corpore*, pp. 66-67.

²³⁴ J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Scientific Theories* (London: Hutchinson University Library, 1965), chaps. 3-4. 田中浩・高野清弘訳『ホッブズ——その思想体系』(未来社、1988年)。

²³⁵ 近年におけるこのようなホッブズ解釈の代表例としては、Douglas M. Jesseph, "Galileo, Hobbes, and the Book of Nature," *Perspectives on Science*, vol. 12, no. 2 (2004), p. 192 がある。

²³⁶ Hobbes, *De Corpore*, epistle.

運動から合成された運動が生じるだろう。それを投射と呼ぶのである²³⁷。」

このようにガリレオは、まず複合的な投射体の運動を、地球の重力と速度の水平・鉛直成分を考慮に入れつつ、水平方向の均等運動と垂直方向の自然加速運動という二つの単純な直線運動へと分解する。そうした後で、彼は、それら単純な直線運動に関する諸結果を相互に判断しつつ、その分析結果を逆に辿りながら、いかにして投射された物体の運動が、それら相互に異なる複数運動の合成によって生じるのかについて総合的に説明しようとしているのである。

またここでガリレオは、投射体の運動の説明において、一定の速度で摩擦のない水平方向を動く物体は、そこには加速や遅延の原因が存在しないために、その運動の状態を永遠に保持するという「慣性の法則」について述べている。ただしここでガリレオが関心を寄せているのは、そうした運動の基本法則ではなく、むしろ投射体の軌跡に関する証明であった。その定理は次のように書かれている。すなわち、「投射体は、水平運動の均等運動と下方への自然加速運動から合成された運動によって進み、その運動を通じて半パラボラ曲線を描くだろう²³⁸」と。この定理は、文字通り、水平方向の均等運動と自然落下運動により合成された運動において、落下する可動体の軌跡が半パラボラとなるということについてであるが、ここでガリレオが証明する手法もまた、運動を水平方向と垂直方向に分解しつつ、水平方向の運動が重力による垂直方向の運動には影響されないという分析によって得られた実験結果であった。これをガリレオは次のように論じている。「横方向の運動は常に均等の状態を維持し、また下方への自然運動も、時間の2倍比に従って常に加速していくというその状態を同じく維持するということです。さらにこのような運動とその速さは、合成される際に互いに変化を及ぼすことも、攪乱することも、妨害することもないので、結局運動を続けていく際に、投射体の(描く)線が他の種類に変わってしまうことはないということも仮定されています²³⁹。」ここからガリレオは、等しい時間内になされる水平方向への運動の距離が一定であるように、それと同じ時間内でなされる垂直方向への運動の距離が、時間の平方に比例して増加することを発見し、それらの運動の合成が必然的に放物線になるということを経験的に結論づけているのである。そして彼は、このような投射体の運動の軌跡が、大砲の砲弾のように

²³⁷ Galileo Galilei, *Discorsi e Dimostrazioni matematiche*, in *Le Opere di Galileo Galilei*, vol. 8, Nuova ristampa della Edizione Nazionale sotto l'alto patronato del presidente della Repubblica Italiana, Giuseppe Saragat, (Firenze: G. Barbera, 1968), p. 268. 『新科学論議』、伊藤俊太郎訳『ガリレオ』(人類の知的遺産31、講談社、1985年)、264頁。

²³⁸ Galileo Galilei, *Discorsi e Dimostrazioni matematiche*, p. 269. 邦訳、265頁。

²³⁹ Galileo Galilei, *Discorsi e Dimostrazioni matematiche*, p. 273. 邦訳、271頁。

水平面に対してある角度をもって発射された物体についても同じように放物線として見出されうることを証明したのであった。

以上が、投射体の運動の証明におけるガリオの分析-総合の方法である。しかしながら、その方法概念が、どの程度ホブズの分析-総合の方法に影響を及ぼしているのかについては、彼のガリオに対する称賛はあるにせよ、直接的な資料がないために、それを見定めるのは非常に困難である。ホブズ研究者の間でも、ホブズのいう分析-総合の方法概念が、どの程度までガリオないしパドゥア学派の方法論に依拠しているのかに関して、意見を異にしているのが実際のところの現状である。例えば、ガリオに対するホブズの称賛にもかかわらず、ホブズ研究者として著名なノエル・マルコルムは、ホブズにおける分析-総合の方法は、ガリオの方法概念ともパドゥア学派の伝統ともほとんど関係がないと論じている。その理由はこうである。すなわち、「分解と構成という用語の使用は、あらゆる領域の学科を超えて、広く行き渡っていた。つまり、それらは、ただギリシャ語の分析と総合のラテン語に対応するものにすぎず、診断と予後に関するガレノスの伝統において、また数学的諸問題の方法に関するユークリッドの伝統の中で用いられた用語にすぎないのである²⁴⁰。」またホブズとパドゥア学派との間には、科学の理念をめぐって全く異なる概念を有しているために、分析と総合の方法論に関して直接的な関係を見出せないとする意見や、さらにハンソン(Donald. W. Hanson)のように、ホブズを含めた17世紀の新しい学問の方法に拠って立つ哲学者たちが、分析-総合の方法概念の共通の起源として見なしていたのは、ザバラヤやパドゥア学派の方法ではなく、古代ギリシャのパプスの著作の中であったとする意見も提起されているのである²⁴¹。だが、たとえホブズにおける分析と総合の概念が、パドゥア学派に直接由来するものではなく、古代ギリシャのパプスの著作にあったとしても、ガリオの方法が、ホブズの分析-総合の方法とその機械論哲学の構想にとって極めて重要な構成要素であることは疑い得ないように思われる。なぜなら、自然界における普遍的な原因を何よりも物体の運動と見なすホブズの機械論的世界観は、明らかにガリオの運動学なしには成立し得ないものだからであり、またホブズの分析-総合の推論方法も、やはりそうした物体の運動の基本原理に基づく因果関係についての知識なしには構成され得ないと思われるからである。それゆえに、ホブズにとってガリオとは、何よりもまず普遍的な第一原因としての運動概念の説明によって新しい自然哲学の門を開いた最初の人物であり、因果関係についての知識に基づく彼の分析-総合の方法概念の構想にとっては不可欠の人

²⁴⁰ Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, pp. 153-154.

²⁴¹ Donald. W. Hanson, "The meaning of 'Demonstration' in Hobbes's Philosophy of Science," in *History of Political Thought*, vol. 11 (1990), p. 604.

物であると言えるのである。

第4節 ホブズ哲学の方法における唯物論の影響——ホブズの新しい幾何学の理念

(i) カヴァリエーリの不可分者の概念

これまで見てきたように、ホブズは、物体の運動こそが自然界における普遍的な原理であることを主張し、その原理に基づき新しい自然哲学の扉を最初に切り開いた最初の人物としてガリオを称賛する。しかしながら、実際ホブズは、『物体論』においてガリオの新しい運動学を継承しつつも、さらにそれを発展させて、物体の運動概念に基づく新しい幾何学の理念を構想しようとも試みているのである。つまりホブズは、ガリオ自身も気づいてはいない彼の運動学の成果を、さらに図形の面積や体積計算といった求積のための方法として採用することにより、新しい運動の概念に基づく幾何学の方法を構築しようとも試みているのである。例えば、こうした試みについてホブズは、『物体論』の第3部第20章において、数学的・幾何学的対象を含めたあらゆる事物が物体の運動から生起することを強調しながら、幾何学的図形の相等性と非相等性の原因を発見するための新たな動向として次の分析方法を挙げている。すなわち、その方法とは、運動(motion)の計算による分析と、不可分者(indivisible)による分析である²⁴²。

第一のものは、文字通り、運動と時間の分解・合成に基づいた分析の方法であり、それによって図形が描かれる運動と密接に関係する。すなわち、「もしある与えられた量に対して、もう一つの同じ量の図形を作図することが求められたならば、これが、何らかの運動によってなされるかどうかを探究する方法がある。というのも、その相等性と非相等性が、運動と時間によって、またその合成によって論じられる量があるからである。また、線であれ面であれ、それらの一つが曲げられて、他方が直線であろうとも、それによって二つの量が合同ないし一致されるような運動が存在するのである。この方法をアルキメデスは、著書である『螺旋について』の中で用いたのである²⁴³。」つまりホブズは、速さと時間によって量としての空間は描かれるがゆえに、与えられた二つの図形の大きさの相等性ないし一致は、「運動の計算」によって発見することが可能であると考えたのである。

次に、ホブズが第二の分析方法として挙げているのは、不可分者の方法である。ホブズはこの

²⁴² Hobbes, *De Corpore*, p. 314.

²⁴³ Hobbes, *De Corpore*, pp. 312-313.

方法を、「アルキメデスがしばしば、そしてわれわれの時代においてはボナVENTゥーラ・カヴァリエーリがなしたような不可分者²⁴⁴」の方法と述べている。つまり、この不可分者の方法とは、古代においては平面図形や立体図形を無限に分割してそれぞれの面積や体積を求めようとしたアルキメデスの球積法によって、またホブズと同時代においてはガリオの弟子の一人であるボナVENTゥーラ・カヴァリエーリ(Bonaventura Cavalieri, 1598-1647)によって活用された方法であり、とりわけ後者のカヴァリエーリは、近代天文学の開拓者であるケプラー(Johannes Kepler, 1571-1630)の『葡萄酒樽の新立体幾何学』(1615年)において論じられた無限の分割を特徴とする円の球積法に多大な影響を受けながら、近世において最も影響力のある著作のひとつである1635年の著書『不可分者の幾何学』(Geometoria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promonta)を著した人物である。そこで彼は、ケプラーの分析法をさらに発展させながら、それ以上は分割不可能な連続的に小さくなっていく線分としての不可分者(indivisibles)という概念を提示している。つまり、カヴァリエーリにとって線の不可分者は点であり、その連続体としての全体の面積が一次元の線をなすのである。この不可分者という概念を用いてカヴァリエーリは、幾何学的な二次元の平面もまた不可分者としての線から、そして立体の体積も、同様に不可分者としてのそれ以上分割することができない極微な面から成り立つものと仮定しつつ、すべての不可分者の集まりが全体に等しいことを、『物体論』におけるホブズの表現を借りるならば、「あらゆる部分が集められるならば、全体に等しい²⁴⁵」ということを明らかにしたのであった。このカヴァリエーリの原理をもう少し具体的に説明すると以下のようになる²⁴⁶。すなわち、もいくつかの高さの等しい平面図形(立体図形)を、底辺に平行な任意の線によって切り取り、その切り口が底辺から等しい距離で、つねに線分の長さが等しいならば、これらの図形の面積(体積)は、高さで切り取られた線分の長さが等しいゆえに、当然等しくなる。例えば、平行四辺形がその対角線によって二つの三角形に分割されたとすると、一方の三角形の底辺に平行な任意の線分は、他方の三角形の唯一つの等しい線分に対応するので、その二つの三角形に含まれる線分の全体(omnes lineae)は互いに等しくなる。一方、その平行四辺形内にあるすべての線分は、両三角形に共通の一本の線分から成り立っているので、平行四辺形の線分の全体は、それら三角形二つ分の線分全体を

²⁴⁴ Hobbes, *De Corpore*, p. 313.

²⁴⁵ Hobbes, *De Corpore*, p. 314.

²⁴⁶ Douglas M. Jesseph, *Squaring the Circle: The War between Hobbes and Wallis*, pp. 40-42. またカヴァリエーリの原理に関しては、中村幸四郎『近世数学の歴史——微積分の形成をめぐって』(日本評論社、1980年)の第2部第3章「無限小の幾何学」において詳しく論じられている。

足したものになる。したがって、その平行四辺形の線の全体は、平行四辺形を構成する二つの三角形のうち、その一つの三角形の中に含まれる線分の全体の2倍になっていること、言い換えれば、一つの三角形の中に含まれる線分の全体が、平行四辺形全体の線分の半分となっていることを明らかにしたのであった²⁴⁷。これを、現代の式で表すと、 $\int_0^a x dx = \frac{a^2}{2}$ となるのである。それゆえこのカヴァリエー

リの方法は、その解法が本質的に幾何学的なものであったとはいえ、その後の積分計算への道を切り開くことになったのであり、フランスの数学者であるフェルマ(Pierre de Fermat, 1601-1665)やパスカル(Blaise Pascal, 1623-1662)、そしてイギリスの数学者であるジョン・ウォリス(John Wallis, 1616-1703)らにとって画期的な解析法となるのであった。

(ii) ウォリスの『無限の算術』——算術の無限化

ところで、そうした数学者たちの中でも、とりわけ英国のジョン・ウォリスは、トリチェッリ(Torricelli, 1608-1647)の『幾何学的著作』(1644年)によってカヴァリエーリの「不可分者の方法」を知り、1655年に出版された『無限の算術』(Arithmetica infinitorum)を通じて、もっぱら幾何学的な大きさに焦点を合わせたカヴァリエーリの「不可分者の幾何学」を、「無限算術」として代数的に数論化し、図形における無限に多くの不可分者を、数と関係づけることで、そこに含まれる幾何学的な性格を取り去り、積分に関わる様々な計算法をさらに発展させた人物である。例えば、 $y = x^k$ が表す曲線に対して、 x が $0 \leq x \leq 1$ の区間において、この曲線と x 軸との間にできる領域の面積は、現代の定積分の基

本公式により、 $\int_0^1 x^k dx = \frac{1}{k+1}$ で求められるが、ウォリスは、この面積とそれに外接する長方形との

の比を決定するために、無限に分割した線分の長さの和としての無限級数の和を計算することでこれを

求めている。現代の記号法で表せば、 $\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{0^k + 1^k + \dots + n^k}{n^k + n^k + \dots + n^k}$ に相当する比の値を、ここでウォリス

は求めようとしているのである。例えば、ウォリスは、『無限の算術』の命題39の補助定理において、これを次のように述べている。

²⁴⁷ Bonaventura Cavalieri, *Geometoria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promonta*, Bononiae, Liver II, 1635, p. 146-147.

「量の立方の級数があつて(それは3乗数の級数のように)、点あるいは0からはじまり(いわば、0、1、8、27、64等のように)数と同じ割合で引き続いて増大すると仮定するとき、この級数と、その級数の項と同じ個数の最大項の級数との比は何であらうか²⁴⁸。」

この比を求めるために、ウォリスは帰納的な方法を用いて、最初の線分の長さを不可分者として0にとり、また2番目のそれを1に、3番目を2と取りながら、 $k=3$ としつつ、3乗における級数とその最大項との比がどのような結果となるのか計算している。すなわち、

$$\begin{aligned} \frac{0+1=1}{1+1=2} &= \frac{2}{4} = \frac{1}{4} + \frac{1}{4} \\ \frac{0+1+8=9}{8+8+8=24} &= \frac{3}{8} = \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \\ \frac{0+1+8+27=36}{27+27+27+27=108} &= \frac{4}{12} = \frac{1}{4} + \frac{1}{12} \\ \frac{0+1+8+27+64=100}{64+64+64+64+64=320} &= \frac{5}{16} = \frac{1}{4} + \frac{1}{16} \\ \frac{0+1+8+\cdots+64+125=225}{125+125+125+\cdots+125+125=750} &= \frac{6}{20} = \frac{1}{4} + \frac{1}{20} \\ \frac{0+1+\cdots+125+216=441}{216+216+\cdots+216+216=1512} &= \frac{7}{24} = \frac{1}{4} + \frac{1}{24} \end{aligned}$$

このように、級数の項の数が足されるにつれて、得られる比はすべて $\frac{1}{4}$ よりも大きく、その違いは、項の

数が増えるに従って、 $\frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{12}, \frac{1}{16}, \dots$ と減少していく。つまり、その余剰項の差異は、0の後に続く

項の個数である n に対して $\frac{1}{4n}$ であると理解することができるのである。したがって、項の数が増大する

に従って、その差異は引き続いて減少するのであり、さらにその項数を無限に増やしていったならば、そ

れは $\frac{1}{\infty}$ として無限に小さくなるので、必然的に0となるのである。式で表せば以下のようなになる。

²⁴⁸ John Wallis, *Arithmetica infinitorum, sive Nova Methodus Inquirendi in Curvilinearum Quadratum aliaq; difficiliora Matheseos Problemata*, Oxford, 1655, p. 31.

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{0^3 + 1^3 + \dots + n^3}{n^3 + n^3 + \dots + n^3} = \lim_{n \rightarrow \infty} \left(\frac{1}{4} + \frac{1}{4n} \right) = \frac{1}{4}$$

このようにしてウォリスは、項数を無限にして、無限に分割された線分の和によって求められる領域が満たされるならば、その比の値が $\frac{1}{4}$ であることを計算により証明したのである。そしてこの帰結を得た後、さ

らにウォリスは命題42において3次放物線の球積の問題に向かい、半3次放物線の補形と等しい底と高さをもつ長方形との比が、1対4であるということ、したがって、半3次放物線と同底同高の長方形との比は3対4であることを明らかにしているのである。

このような幾何学の算術化の過程において注目すべきなのは、上記のような比の値を求めるために、ウォリスが、明らかに幾何学的な不可分者の概念を用いながらも、幾何学的な延長としての図形の問題に対して、代数的な原理を適用しているという点であろう。言い換えれば、ウォリスの方法は、もはや離散数と連続量との間の古典的な区分を遵守することができないという点において、古典的なギリシアの幾何学の方法とは一線を画するものなのである。つまり、ウォリスは、連続的な幾何学的量を不連続の点や不可分者としての線分を用いて扱うことで算術の中に無限を取り込みながら、従来の幾何学的な球積の概念を、代数計算による数値的な球積へと大きく転換させたのであった。

(iii) 代数解析の技法に対するホブズの反論——ホブズのウォリス批判

しかしながら、ヴィエト、デカルト、ウォリスらに見られる代数解析の技法が幾何学に導入され、その手法が幾何学の主流になることに対して、古典的な幾何学の方法に固執するホブズは次のように批判している。すなわち、「問題が非常に複雑になるならば、これらのどの方法によっても、分析家が最も適切に始める未知量についての仮定からは、確実な規則は構成されない。またわれわれが、最初に最も適切に選択したように見える多くの方程式からも確実な規則は構成されない²⁴⁹」と。そしてホブズは、そうした解析が成功するか否かは、多くの場合、解析家が以前に習得した解析手法の器用さか、あるいは偶然に左右されるとまで主張し、幾何学的な総合による証明が代数解析の技法に優る理由を以下のようにまとめている。「というのも誰も、最初に有能な幾何学者であることなしに、有能な解析家になることはできない。また解析(分析)の諸規則が、まさにその原理から始めてその論理的な使用によ

²⁴⁹ Hobbes, *De Corpore*, p. 314.

て展開していく総合の過程のように、幾何学者を作り出すのではない。というのも、幾何学の真の教えは、ユークリッドの方法に従えば、総合によるものだからである。ユークリッドを自らの師とする者は、ヴィエトなしに幾何学者となり得るであろう。ヴィエトは最も称賛されるべき幾何学者であつたけれども、だが、ヴィエトを自らの師とする者は、ユークリッドなしにはそうではあり得ないのである²⁵⁰。」

このようにホブズは、幾何学者としてユークリッドによる総合の推論過程を支持する立場から、ヴィエト以降の代数解析の技法に対して非常に深い疑念を抱いているわけであるが、こうした解析技法に対するホブズの懐疑の理由のとしては、次の2点が考えられる。第一に、代数解析の技法が、確かに、幾何学的な総合による証明の過程と較べて、代数記号による操作によりその証明過程を大幅に縮小することができるとはいえ、そのような証明過程の省略は、それにより伝統的な幾何学の総合による証明の過程を何ら強化する技法ではないこと。第二に、代数解析の技法の幾何学への導入は、幾何学的な量についての省察を、もっぱら記号の操作へと変換させただけであるため、実際には何ら重要な事柄を、従来の幾何学に対して新たに付け足すものではないと思われたという点にある。つまり、ホブズにとって代数解析の技法は、幾何学の方法を根本的に強化し得るものではないために、その技法は、「幾何学を教えたり、習得したりするためではなく、むしろ幾何学者が発見したものを簡潔かつ迅速さをもって記録するための技法²⁵¹」にすぎないのである。こうしたホブズの代数解析への批判は、もちろんウォリスにも向けられている。すなわち、「私は、世界の始まり以来、彼(ウォリス)の書物の中に見られるように、幾何学の中で書かれたこれほどまでの不条理はなかったし、またこれからもないであろうと本当に信じている。……その原因について私が想像するのは以下のことである。つまり彼は、記号の研究を幾何学の研究と取り違えてしまい、記号に関する著作を一種の新しい方法として、記号によって書かれた他人の論証を新しい論証と考えたのであつた²⁵²。」この一節に加えて、さらにホブズは、他のところで、記号で覆われたウォリスの論考を、「記号のかさぶた」(the scab of Symboles)と揶揄しながら、そうした記号で覆われているがゆえに、彼の論考が果たして十分に問題を証明しているのかどうかを検証することができないと批判している。だが、われわれ今日の視点から見れば、ウォリスやデカルトに見られる代数記号による解析の技法は、17世紀半ばの当時において、古代の幾何学者が太刀打ちできないほどの諸問題を解決する能力を持ち合わせていたのは明白な事実であり、この時期における幾

²⁵⁰ Hobbes, *De Corpore*, p. 314.

²⁵¹ Hobbes, *De Corpore*, p. 316.

²⁵² Hobbes, *Six lessons to the Savilian Professors of the Mathematics*, dedication. *EW* 7, pp. 187-188. 以下、*Six lessons*と略記。

何学的な思考様式から代数解析的な思考様式への移行、またその融合の過程は、歴史的に見ても最も重要で基本的な数学史における業績のひとつであることは疑い得ないのである。それゆえ問題は、なぜホッブズが、近代の代数解析学の主張に反して、これほどまでにユークリッドの総合による演繹的かつ構成的な論証の方法に固執するののかについての根本的な理由なのである。しかも、ホッブズの推論の過程が、名辞と命題の構成において、事物に対する任意の記号とそれらの結合である三段論法に基づいてなされるものであったと考えるならば、彼の幾何学の方法において代数記号の使用は、むしろ正当化されても良かったと考えられるからである。この理由として考えられるのは、ホッブズの哲学および総合についての定義でも示されていたように、彼にとって真の論証とは、「構成するものの第一原因からそのすべての中間的な原因を通して構成ないし生成される事物自体へと至るまでの絶え間ない推論」であるがゆえに、もし代数解析の技法が、事物それ自体の観念を離れて単なる記号の操作へと還元されるならば、それは、構成されるべき事物の原因から推論された真の論証とはもはや言えず、明らかにホッブズの幾何学的な総合による論証の理念とは相反するものであったと考えられたからである。したがってホッブズにとって真の論証とは、代数解析の記号に基づく仮定からの推論ではなく、事物の普遍的な原因から結果へと絶え間ない推論によって進展していく幾何学的総合の過程である必要があったのである。

このように考えるならば、事物の生成の第一原因である運動と、その因果関係をめぐる推論過程によって基礎づけられたホッブズの論証過程においては、幾何学的な総合による原因からの構成が真の論証なのであり、幾何学こそがあらゆる学問が基づかなければならない論証の基盤なのである。しかもホッブズは、事物の普遍的な第一原因である物体の運動を伝統的な幾何学の理念の中に導入することによって、運動学的方法の概念に基づく新しい幾何学の構想に乗り出しているのである。そのためホッブズは、自らが分類した幾何学的な量を分析するための三つの方法の中でも、とりわけ最初の運動による分析に着目することより、自らが運動に基づく新しい幾何学の方法を構築しようとしているのである。いわばホッブズは、物体の運動の概念に基づきながら、それを伝統的なユークリッド幾何学の理念に組み込むことによって、古代ギリシャの静的な幾何学ではなく、近代の運動学に基づく新しい動的な幾何学の理念を構想しようと試みているのである。

(iv) ホッブズの新しい幾何学の理念——物体の運動に基づく幾何学の構想

だが、ホッブズにとってこのような物体の運動概念に基づく新しい幾何学の構想は、従来の抽象的に

理解されていた伝統的な幾何学の理念からのラディカルな離反であったのは間違いない。なぜなら、ユークリッド幾何学の伝統において点といえば、ホッブズが考えるような大きさをもった物体ではなく、「部分をもたないもの」と定義されていたからである²⁵³。線もまたユークリッドにおいては「幅のない長さ」として、面も「長さと幅のみをもつもの」と定義されている²⁵⁴。したがって、ホッブズように幾何学的な点のある大きさを持った物体として、線もまたそのような大きさを持った点の運動により構成されるものとして、また面はどのように作り出された線の運動によって構成されるものとして考えることは、幾何学的な対象を、自然の中には存在しない抽象的で非物質的なものとして構想しようとしたユークリッドやそれ以後の幾何学者の理念からの大きな離反であったと考えられるのである。この例としては、5世紀半ばのギリシャのアテナイで活躍した哲学者であるプロクロス(Proclus, 410 頃・485)は、その著書である『ユークリッド原論第1巻の注釈』において、幾何学的な図形の基本的な特性を非物質的なものとして次のように語っている。「幾何学者は、より複合的な図形からより単純な図形へと進むにつれて、三次元の立体からそれを境界づける面へと、面からその境界である線へと、そして線からあらゆる延長が取り除かれた点へと進むのである。このことはしばしば言われているし、すべての者にとって明白である²⁵⁵。」このようにプロクロスを含めた従来の幾何学者にとって、点や線といった幾何学的な図形の基本的な特性は、根本的に物体の延長から分離された抽象的な実体として捉えられている。それゆえに、幾何学的な点を物体と見なし、線もまた点の運動からの構成であると見なすホッブズは、それまでの伝統的な幾何学の理念を、新たに物体とその運動からなる唯物論的な幾何学の理念によって再構成しなければならなかったのである。

ただし、初期近代においてこのような幾何学の再編は、必ずしもホッブズによってのみ遂行されていたわけではない。同様の改革は、パリのメルセヌ・サークルにおけるロベルヴァル(Gilles Personne de Roberval, 1602-1675)のような幾何学者によっても為されており、彼もまた、ホッブズと同様に、移動する点運動の結果として線が生成されるものと考えることにより、螺旋やサイクロイド(円を転がす際に円上の一点が描く曲線)のような複雑な曲線の問題を解くためにこのような運動学的な幾何学の方法を採用していた。そして注目すべきことに、ロベルヴァルは、1643年から1645年にかけてホッブズと知的な友好関係を結んでおり、彼は、ホッブズの運動学的方法に基づく幾何学的な分析の概念に多大

²⁵³ Euclides, *Elementa*, df. 1.

²⁵⁴ Euclides, *Elementa*, df. 2, 5.

²⁵⁵ Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, trans. Glenn R. Marrow (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 85.

な影響を与えたと言われている²⁵⁶。この事実は、メルセヌ・サークルにおけるデカルトやガッサンディといった偉大な哲学者の影に隠れて見失いがちであるが、ホッブズの方法概念の形成にとっては非常に重要な出来事であったと思われる。つまり、ロベルヴァルの幾何学の概念は、ホッブズの新しい幾何学の構想に対してかなりの程度で影響を及ぼしており、ホッブズの新しい幾何学の構想には不可欠の人物であったと考えられるのである。

このような運動学としての新しい幾何学の方法の構想を目論むホッブズは、まず『物体論』の第2部第8章第4節において、「物体の延長(extension)は、その大きさと同じである²⁵⁷」としながら、物体の延長を物体の大きさと同一視した後、さらにその第12節において、幾何学的対象としての点、線、面を物体の運動の観点から以下のように解釈しなおす。すなわち、

「何らかの大きさを持たない物体は存在しないけれども、ある物体が動かされた場合、その物体の大きさが全く考慮されないならば、それが作り出す道筋は線(line)と呼ばれる。あるいはそれは一次元と呼ばれる。また 物体が通過した空間は長さ(length)と呼ばれ、物体それ自体は点(point)と呼ばれる。その意味で、これは通常、地球が点(質点)と呼ばれ、その公転の経路が黄道と呼ばれるのである。しかし、動かされる物体が長く、そのあらゆる部分がいくつかの線を構成すると理解されるように動かされると仮定されるならば、その場合、その物体すべての部分の道筋は幅(breadth)と呼ばれ、作り出される空間は……二次元からなる面と呼ばれるのである²⁵⁸。」

明らかにここでホッブズは、「物体それ自体が点である」と明確に論じており、点の定義を、それまでの部分を持たない抽象的な実体としての点の定義から物体としての唯物論的な点の定義へとラディカルに転換させている。さらにホッブズは、この定義に続けて、立体を三次元の空間と関係づけながら、立

²⁵⁶ ホッブズとロベルヴァルとの知的な交流関係については、Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, pp. 156-199 において詳しく論じられている。だが、ホッブズがロベルヴァルからどの程度方法論的な影響を受けたかどうかについては、論者によって多少意見の相違がある。例えば、Douglas M. Jesseph, *Squaring the Circle*, p. 121, またロベルヴァルの運動学的方法は、後のニュートンの学問方法に多大な影響を与えたとされている。これに関しては、佐々木カ『数学史入門——微分積分学の成立』(筑摩書房、2005年)、第5章「ニュートンとライブニッツの微分積分学」で詳しく紹介されている。17世紀後半における数学と運動との関係については、Michael S. Mahoney, “Infinitesimal and transcendent relations: The mathematics of motion in the late seventeenth century,” in *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 461-491.

²⁵⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 105.

²⁵⁸ Hobbes, *De Corpore*, p. 111.

体の生成過程を次のように描き出している。

「もし物体が面を持つと考えられ、そのすべての部分がいくつかの線を描くように動かされると理解されるならば、その場合、その物体のすべての部分の道筋は、深さ(thickness or depth)と呼ばれ、作り出される空間は……三次元の立体と呼ばれるのである。

しかし、もし物体が立体として考えられるならば、その場合、そのあらゆる部分がいくつかの線を描くことはありえない。というのも、たとえそれが動かされたとしても、それに従う部分の道筋は、その物体の前にある部分の道筋に陥るだろうからであり、その結果、その立体は、以前にその面がそれ自体で作り出したのと同じ立体を作り出すだろうからである。それゆえ、立体が物体であるとして、いま私が描き出した三つ以外に他の次元は存在し得ないのである。だが、後で示されるように、長さに応じた運動である速さが、立体のあらゆる部分に適用されることによって、四次元からなる運動の大きさを作り出すのであるけれども、黄金の女神のあらゆる部分を計算すると、その価格と価値を生み出すように
259。」

これら幾何学についてのホッブズの基本的な定義は、ホッブズ哲学の幾何学的方法における唯物論の影響を理解する上で非常に重要であることは言うまでもない。なぜなら、このホッブズによる幾何学の定義は、明らかに物体とその運動のみを現実的なものと見なし、点としての物体の運動こそが、あらゆる幾何学的対象を生み出すための普遍的な原因であると考えられているからである。それゆえにホッブズは、そのような新しい自らの幾何学の方法を、運動による分析、または運動の方法と呼んで、従来の幾何学の理念から区別しようとしたのであった²⁶⁰。この意味で、ホッブズの新しい幾何学の試みは、静的で抽象的な実体からなる従来のユークリッドの幾何学の伝統から動的な運動する幾何学へのラディカルな転換であったと考えられるのである²⁶¹。

しかしながら、このようなホッブズの唯物論的な幾何学の構想は、幾何学とその対象を純粋なもの

²⁵⁹ Hobbes, *De Corpore*, pp. 111-112.

²⁶⁰ Hobbes, *Six Lessons*, p. 307.

²⁶¹ ホッブズの数学観については、William Sacksteder, "Hobbes: The Art of the Geometricians," in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18 (1980), pp. 131-146. Id., "Hobbes: Geometrical Objects," in *Philosophy of Science*, vol. 48 (1981), pp. 573-590. Helena M. Pycior, "Mathematics and Philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow, and Berkeley," in *Journal of the History of Ideas*, vol. 48 (1987), pp. 265-268 などを参照。

見なす当時の数学者から見るならば、大きな逸脱であったのは間違いない。例えば、ジョン・ウォリスは、ホッブズ幾何学に対する批判の書物である1655年の『論駁』(Elenchus geometoriae hobbianaе)において、伝統的な幾何学の理念の立場から、幾何学的な点を物体として見なすホッブズの唯物論的な幾何学の定義に反論を加えている。ウォリスはいう。「かつて誰があなた以前に、点を物体であると定義したのか。かつて数学的な点は何らかの大きさを持つものであると真剣に主張したのはいったい誰なのか。もしそれが物体で大きさを持つなら、その時、一つの点は、もう一つの点が付け加えられることで、より大きくなるであろう。もっとも、あなたは物体に関してこのことを否定しないと私は思っており、それゆえに、もし実際に点が物体であるならば、あなたは点に関してそのことを否定しないであろう。しかし、もし一点を加えることが、何も付け足さないのであるならば、二個、三個、百個、千個、あるいは無限の点を加えても何も付け加えることにはならないであろう²⁶²。」このウォリスの反論に直面して、ホッブズは、点とは部分を持たないものとするユークリッドの定義を現実的には不条理なものを見なしつつ、もし点がそのような意味であるのならば、点とは実際には無(nothing)であるにすぎないであろうと反論する。「もし点が量でなければ、実体でも質でもないからして、それは無である。そしてユークリッドが自らの定義においてそのように定義したのであれば……、彼はそれをより簡潔に、しかも馬鹿げて、点とは無であると定義したかもしれない²⁶³。」つまり、ホッブズは、点のある量を持った物体ではなく、それが非物質的なものであると考えるユークリッドの見方は、現実的には無であるにちがいないとして、この理念に反論するのである。ホッブズにおいて点とは何よりもある量を持った物体なのである。ただし、ここで注意しなければならないのは、ホッブズにとって点の本質は、それがある量を持った物体であるにもかかわらず、その微小さゆえに、「その量が考察されないような物体」として、言い換えれば論証の対象にはなり得ないものとして巧妙に考えられており、その限りにおいてホッブズは、点とは部分を持たないものとしたユークリッドの点の定義に同意しているのである²⁶⁴。

またホッブズは、点の定義と同じく、「線とは幅のない長さである」というユークリッドの定義に対しても異議を唱えている。その理由もまた、端的に言って、もし線を幅のないものとして考えるならば、点の場合と同様、それは実際には無であるがゆえに、そのような線は実際には存在しないからである。したがって、幾何学を物体とその運動に還元するホッブズの構想においては、線もまた運動の概念によって定義さ

²⁶² John Wallis, *Elenchus Geometoriae Hobbianaе, sive, Geometricorum, quae om "Elementis Philosophiae," à Thoma Hobbes Malmesburiensi proferuntur, Refutatio*, 1655, pp. 6-7.

²⁶³ Hobbes, *Six Lessons*, p. 201.

²⁶⁴ Hobbes, *Six Lessons*, p. 201.

れる必要があるのである。この場合、ホブズにとって幾何学的な線とは物体としての点の運動によって生成されるものとして次のように定義されている。すなわち、「それゆえに、まず、たとえ他の者にとってはいかなるものであれ、私にとっては、線を運動によって定義することが適切である。というのも、線の生成とはそれを描く運動だからである。また最初に哲学を、生成からの特性についての知識であると定義したがゆえに、線をその生成によって定義することが適切なのであった²⁶⁵。」ここから明らかなように、ホブズは自らの哲学の定義に忠実に従いつつ、線もまた運動によって生成されるものと判断することで、従来の幾何学的な線概念を、物体の運動とその生成概念によって再定式化しようとしているのである。このような線の定義は、ホブズの1666年の著作である『幾何学の原理と推理』という書物においても見出せるのであるが、そこでもまた幾何学的な線は、同様に、運動している物体によって生成される軌跡であると定義されている。「物体以外に動かされるものはなく、物体の他に運動が知覚されることはないことは誰もが知っている。運動するすべての物体は、長さだけでなく幅の軌跡をも残す。したがって、線の定義は以下のようになる。すなわち、線とは、運動している物体が残す軌跡であり、その量は証明によっては考察されないのである²⁶⁶。」いわばホブズにとって幾何学的な線分とは、運動する物体がその軌跡として残す長さも幅をもった生成物なのであり、幅のない長さであるとした伝統的で抽象的な線概念は、ホブズにおいては放棄されているのである。

以上のような物体とその運動と生成から形成されるホブズの線の定義は、ウォリスや当時の数学者たちの伝統的な見解から見れば、幾何学にとって非本質的であると考えられたがゆえに、それは激しい批判に晒されたのであった。だがホブズは、『数学教授への六つの講義』(1656年)の冒頭において、こうした批判に応答すべく、従来のユークリッド幾何学の定義ではなく、自らの幾何学の定義の正当性を次のように弁明している。「論証の余地があるところで、もし第一原理が、すなわち定義が、その基体の生成を含んでいないのであれば、それが当然なされるように論証されるものは何もない²⁶⁷。このことは、ユークリッドの最初の三つの定義において十分に現われている。というのも、彼は、自らの証明においてそれらのどれも用いていないことからして、それらは幾何学の原理の一つとして数えられるべきではないのである。……それゆえに私が幾何学を扱う自らの書物のその箇所において、線、面、立体、そして図形が描き出されるところのこれら運動を自らの定義の中で表明することが必要であると考えた

²⁶⁵ Hobbes, *Six Lessons*, p. 215.

²⁶⁶ Hobbes, *De Principiis et Ratiotinatione Geometratum*, in Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia, vol. 4, p. 393.

²⁶⁷ Hobbes, *Six Lessons*, p. 184.

のである。どのような幾何学の教授たちも、その中に欠点を見出すことがほとんど期待できないのだが、それどころか逆に私は、それにより懐疑主義者たちのあら探しを避けるだけでなく、その他の原理に基づいては論証できない様々な命題を証明すると想定しているのである。また真にあなたたちが私のこうした運動の原理が成功するのを見出すのであれば、あなたたちはまた、私が以前から幾何学の中に現存していたものに何かを付け加えていることに気づくであろう²⁶⁸。」この言明において明らかにホブズは、伝統的なユークリッド幾何学における点と線の定義の抽象性を否定するとともに、自らの幾何学が運動の原理によって基礎づけられていることで、いかなる懐疑主義者たちの攻撃をかわすことができるだけでなく、新たに幾何学的な命題の真理をも証明することができると主張している。またここでホブズによって指摘されている懐疑主義の問題は、その存在とホブズとの関わりを含めて、ホブズ研究者たちの間で多分に議論された問題であった。例えば、リチャード・タック(Richard Tuck)は、ホブズの哲学体系を、デカルトの誇張懐疑(hyperbolic doubt)を含めて、懐疑主義への理論的な応答であったと捉えているのに対して²⁶⁹、ホブズ研究家のトム・ソレル(Tom Sorell)は、ホブズ哲学におけるこの種の解釈に疑問を呈しながら、彼の哲学体系におけるその役割をあまり重視してはいない²⁷⁰。だが、上記のホブズの言明から明らかのように、少なくともホブズは、物体とその運動に基づく因果関係からあらゆる事物が生成するという機械論の立場に立つことにより、懐疑主義者たちによる幾何学的な真理への攻撃をかわしうると確信したこと、またそれにより懐疑主義に対する自らの新しい幾何学の方法の決定的な優位性を確信しえたことは明白であると思われるのである。

このような運動概念に基づくホブズの新しい幾何学の理念において、さらに重要なことは、『物体論』の第2部において、ホブズは、量(Quantity)、相似と比例(Analogism and Proportion)、角と図形(Angle and Figure)といった項目のもとに、点、線、面といった自らの幾何学の概念を応用しつつ、長さ、時間、速さ、重さといった物理量を幾何学的に考察しているという点である。例えば、ホブズは、『物体論』の第2部・第12章において、まず量一般を定義して次のようにいう。すなわち、

²⁶⁸ Hobbes, *Six Lessons*, p. 185.

²⁶⁹ Richard Tuck, "Hobbes and Descartes," in *Perspectives on Thomas Hobbes*, eds. G. A. J. Rogers and A. Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1988) and "Optics and Skeptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought," in *Conscience and Casuistry in early modern Europe*, ed. Edmund Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 236.

²⁷⁰ Tom Sorell, "Hobbes's Objections and Hobbes's System," in *Descartes and His contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, eds. Ariew Roger and Marjorie Grene (Chicago: Chicago University Press, 1995), pp. 94-95.

「量とは測定された次元であり、またその境界が、その場所によるか何らかの比較によって定められるような次元である²⁷¹」と。ここでホブズのいう次元とは、線(長さ)や面、そして立体といった幾何学的な三つの次元のことであるが、それらの次元が一般に量と呼ばれるのは、何らかの物理的現象が、点や線、そして面などによって測定され、その境界が認識される限りにおいてなのである。それゆえに、線、面、立体といった三つの次元は、ホブズにとって基本的にあらゆる物体に共通する様態なのであり、またそのように表象される限りにおいて、あらゆる物体は量的対象として測定されるのである。

このようなホブズの量についての説明は、それによって幾何学的な図形が描かれるところの点や線の運動に依存しているわけであるが、そのように考えることができるのであれば、例えば、ホブズにおいて時間とは、ある線分上を通過する物体としての点の運動によって表されるであろう。つまりホブズは、「そのような線分上の一様な運動についての概念が時間である²⁷²」と仮定することで、時間のような抽象的なものを幾何学的な運動として視覚化することができると考えているのである。またホブズにとって速さのような概念も、空間上の点の運動として視覚的に表せると論じている。「その定義により、ある時間にある空間を通過した運動であるところの速さを説明するためには、時間が提示されるだけでなく、物体によって通過される空間もまた提示される必要がある。そのような物体の速さをわれわれは測定することができるのである²⁷³。」このように線分や空間上の点運動として時間や速さが理解されるのも、線の大きさがその両端にある点の間の最大の距離によって計算されるからであり、また面や立体がその中における点の運動によって測定されると考えられているからである。ホブズは面ないし平面を定義して次のように語っている。すなわち、「面あるいは平面とは、そこにおけるすべての点がいくつかの直線を描くように、そのように動かされる直線によって描き出されるものである²⁷⁴。」それゆえにホブズにとっては、線や平面上の点運動は、明らかに図形が生み出されるためには不可欠なのであり、このような平面上の点の運動として表される量の変化を用いることで、彼は、時間や速さといった量を幾何学的に測定しようとするのである。またこうした時間や速さの測定についての説明に加えて、量に関するホブズの説明で重要なのは、伝統的に線や面といった連続量とは区別された離散量と考えられてきた数のような概念も、ホブズにおいては幾何学的な点として表象しうるものとして考えられているということである。そうすることでホブズは、時間や速さだけでなく、離散量といったあらゆる量的な概念を、幾何学的な物

²⁷¹ Hobbes, *De Corpore*, p. 139.

²⁷² Hobbes, *De Corpore*, p. 141.

²⁷³ Hobbes, *De Corpore*, p. 142.

²⁷⁴ Hobbes, *De Corpore*, p. 179.

体の点運動へと還元しながら、幾何学を新たに物体の運動学として再構築しようと試みているのである。

このように幾何学を物体としての点の運動から再構築しようとするホブズを試みは、『物体論』の第3部においても顕著に現われている。「運動と大きさの比」という表題をもつこの第3部において、ホブズは、幾何学的な大きさの間にある比の関係をその大きさが生み出される運動を考察することによって明らかにしようとしている。そのためにもまずホブズは第3部の冒頭において、自らの新しい幾何学の位置づけを明確に次のように表明している。すなわち、「私が幾何学に関して以下の章のいくつかで述べる僅かな事柄だけが新しいのであり、自然哲学に貢献するのである²⁷⁵」と。ここで言われている新しい僅かな事柄とは、端的に言って運動の原理なのであるが、この運動の原理を幾何学の原理に応用することで、例えばガリレオやカヴァリエーリなどによってもたらされた新しい自然哲学の原理に貢献する新しい幾何学の理念を構築しようと試みているのである²⁷⁶。そのためにもまずホブズは、その第15章の第1節において、自然哲学の領域で見いだされた新しい運動の原理を簡潔に整理し、それを11の命題の形にまとめている。それを簡単に整理するならば以下のようになる²⁷⁷。

まず第一にホブズは、運動を、『物体論』の第8章第10節において述べられているように、「ある一つの場所の連続的な放棄と、別の場所の連続的な獲得である²⁷⁸」と定義している。第二に、動かされるものは何であれ、時間の中で動くということが、第三に、静止とは、ある物体がしばらくの間、ある場所にとどまるときのことであるということが示されている。そして第4の原理において、「運動がなされる空間のすべての部分において、われわれは三つの時間を、つまり、過去、現在、そして未来を考へる²⁷⁹」ということが述べられた後、第5の原理において、速度が定義されている。すなわち、「速度とは、力として、つまりそれによりある物体がある時間においてある長さを通過する力として考えられるのであり、より簡単に述べれば次のようになる。速さとは時間と線分によって測定された運動の量である²⁸⁰」と。そして第6では、運動とは時間の単位であるということが示され、次の第7と第8の原理においては、運動と速さの関係が論じられている。そして第9から第11の原理にかけて、いわゆる運動の基本原理として

²⁷⁵ Hobbes, *De Corpore*, p. 204.

²⁷⁶ ホブズにおける幾何学と運動学との密接な関係については、佐々木力『近代学問理念の誕生』(岩波書店、1992年)、166頁。

²⁷⁷ Hobbes, *De Corpore*, pp. 204-206.

²⁷⁸ Hobbes, *De Corpore*, p. 109.

²⁷⁹ Hobbes, *De Corpore*, p. 204.

²⁸⁰ Hobbes, *De Corpore*, pp. 204-205.

の「慣性の法則」が簡潔にまとめられている。すなわち、「静止しているものは何であれ、運動によってその場所に侵入することにより、もはやそれを静止させておかないような、それ以外の何らかの他の物体が存在しないのであれば、常に静止しつづけているであろう。そして動かされるものは何であれ、その運動を妨げるそれ以外の何らかの他の物体が存在しないのであれば、常に動かされるであろう²⁸¹。」そして第10の原理においては、静止していた何らかの物体が動かされる時、その運動の直接的な起動因(efficient cause)は、何らかの他の隣接した動く物体に他ならないということが主張されている。つまりホブズにとって物体のすべての変化は、それに隣接する他の物体の運動によってひき起こされるものなのである。最後の運動原理として、ホブズは次のことを論じている。「動かされるものは何であれ、もしそれが何らかの他の動かされた隣接する物体によって妨げられないのであれば、常に同一方向に、同じ速さで動かされるであろう²⁸²」と。

上記のような運動の基本原理の中でも、とりわけ第9から第11命題にかけての「慣性の法則」の中で明確に述べられているように、ホブズにとって運動とは、ガリオの運動学と同様に、まさしく物体の位置運動(local motion)なのであり、隣接する他の物体の運動によって以外はない。つまり、ホブズにおいて物体の運動は、近代以前のアリストテレスの運動論のように、もはやその原因が形相のような自然的本性として物体それ自体の中に内在するようなものとしては見なされていないのである。

これは近代における運動概念の決定的な転換点を示すものと言える。なぜなら、そもそもアリストテレスにとって運動、すなわちキーネーシス(κίνησις)とは、「可能態」(デュナミス、δύναμις)から「現実態」(エネルゲイア、ἐνεργεια)への移行であり、またその逆であったからである。つまり、アリストテレスにとって、「運動とは可能的に存在しているものの——可能態である限りにおける——現実態²⁸³」であったのである。それゆえ、アリストテレスにとって可能態とは、ある存在になる可能性の状態のままで、まだ現実化していないものを意味し、それに対して現実態とは、ある物体がその形相を完全に実現した状態であった。ここからアリストテレスの運動概念は、現実化のプロセスにおける可能態を意味し、この可能態から現実態への移行が「運動」と呼ばれるものであったのである。

またこのような古代の運動概念は、アリストテレスの四つの範疇である「実体」と「性質」、「量」と「場所」にも適用される。つまり、実体の運動とは「生成と消滅」、性質の運動とは「変化」、量の運動とは「増加と減少」、そして場所の運動とは「移動」であった。それゆえに、このアリストテレスの運動概念を近

²⁸¹ Hobbes, *De Corpore*, p. 115.

²⁸² Hobbes, *De Corpore*, pp. 204-205.

²⁸³ Aristotle, *Physics*, 201a10, 邦訳、84頁。

代の運動概念と比較するならば、近代において運動概念というものは場所の運動に、すなわち物体の位置運動に限定されていることは注目に値するのである。この物体の位置運動への限定こそ、古代ギリシャから1700年ものあいだ続いてきたアリストテレスの運動概念との差異を決定的に印しつけるものであり、近代の運動概念の転換を明らかに示すものといえるのである。

さらに言えば、アリストテレスにおいて運動は、自然的運動と強制的運動とが区別された²⁸⁴。自然的運動とは、天界における天球の円運動と、月下界におけるいわゆる四元素(火、空気、水、地)の上下の直線運動である。天球の円運動においては、純粋な第五元素とされるアイテールの性質によって完全な円運動が保たれるのに対して、月下界においては、四元素のそれぞれが「本来の場所」(*δικεῖος τόπος*)を有しており、自らのうちにその場所へと向かう自然の傾向をもつとされる²⁸⁵。つまりこれが物体の形相であるが、それゆえこの月下界において自然の傾向に逆らおうとするあらゆる運動は、その本性からみれば強制運動と見なされたのである。例えば、四元素のうち火の自然的な場所は上空の一番高いところにあるのに対して、地の元素の本来の場所は最も低いところにあるがゆえに、石を上方に投げてそれが本来の場所にもどろうとするのは、その石の「自然の傾向」に原因があるとされ、そのコスモスの回復ために強制運動が働くと考えられたのであった。したがって、このようなアリストテレスの運動概念からすれば、あらゆる物体には、その自然の傾向ゆえに、自らの本来の場所にとどまろうとする傾向があり、静止こそが何よりも事物の本来のあり方とされたのであった。

これに対して、近代におけるガリオやホブズの運動論は、アリストテレスの運動論のように物体の形相といった自然的な本性をいっさい認めず、運動を純粹に物体の位置運動に限定する。その理由は、ホブズが述べるように、「運動は運動以外のものを生みださないからである²⁸⁶。」それゆえホブズは、実体、性質、量、場所というアリストテレスの四つの範疇のうち、運動を最後の「場所」だけに限定したといえるであろう。そして彼は、ガリオと同じく、物体の運動を唯一の普遍的な原因と見なして、本来の場所における静止ではなく運動こそが物体の本来の姿であるとしながら、自然界におけるあらゆる変化の原因をその運動に求めたのであった。

このように、伝統的なアリストテレスの運動概念を否定して、あらゆる変化の原因を隣接する物体の運動へと機械論的に還元しようとするホブズにとって、運動の本質を、質的ではなく量的に明らかに

²⁸⁴ Aristotle, *Physics*, 254b-255a. 邦訳、311～312頁。

²⁸⁵ Aristotle, *Physics*, 254a. 邦訳、307頁。

²⁸⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 14. 邦訳、第1巻、44頁。

することは、その哲学体系の基礎づけとともに、その新しい唯物論的な幾何学の構想にとってもまた極めて重要な位置を占めていた。そして、この運動の量的な側面を説明するために、ホブズが最も重要な基本原理と見なしていたのが、微小な空間における点運動としてのコナトゥス(conatus)の理論、すなわちその英語訳であるエンデヴァー(endevour)の理論なのである。ホブズは、『物体論』の第15章において、このコナトゥスの概念を、「所与の微小な空間と時間においてなされる運動であり、すなわち説明や数によって測定され、査定されるよりも微小な運動、つまり一点の距離を一瞬の間に、あるいは一点の時間になされる運動である²⁸⁷」と定義している。つまり、ホブズにとってコナトゥスとは、われわれの感覚や知覚によってだけでなく、われわれが実際の測定において用いる任意の時間の単位によっても捉えることのできないほど小さな空間と時間における一瞬の運動なのであり、運動それ自体の構成要素として存在するような微小な点の運動なのである。このようなある瞬間において点を生み出すような点運動を、ホブズはコナトゥスと名づけているのである。ただしホブズは、このコナトゥスを説明するにあたって、たとえそれが一瞬に起こりうる点運動であるにしても、それが量をもたないものとして、言い換えれば、他のものと比較することができないような抽象的な実体として理解されるべきではないという。なぜなら、自然の中にはそのような物は存在しないからであり、そのような点運動は、ホブズにとってはあくまでも有限な大きさをもった微細な物体の運動の結果生じると考えられているからである。これをホブズは次のように論じている。すなわち、「一つの点が他の一つの点と比較されうように、あるコナトゥスを他のコナトゥスと比較することができる。そしてあるコナトゥスが他のコナトゥスよりも大きいし小さいということが見出されるであろう²⁸⁸。」このホブズの言明において重要なのは、たとえコナトゥスが非常に微細な点であるといえども、それは物体として何らかの延長的な部分を有しているがゆえに、それが運動の構成要素たる微小な量的存在として哲学的な推論の対象となり得ることなのである。

このような性格を有するコナトゥスの説明の後、さらにホブズは、その量あるいは速度として、インペトゥス(impetus)の概念を次のように定義している。すなわち、インペトゥスとは「動いている物体の速さあるいは速度であり、その物体が動かされている時間のいくつかの点において考察されるものである。その意味でインペトゥスは、コナトゥスの量あるいは速度に他ならない²⁸⁹。」ここから明らかなように、ホブズにとってインペトゥスとは、時間の一瞬の点において見出されるような微小な運動としてのエンデヴァーの量ないし速さを表す度合いなのである。したがって、ホブズにおいてコナトゥスやインペトゥスといったもの

²⁸⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 206.

²⁸⁸ Hobbes, *De Corpore*, p. 206.

²⁸⁹ Hobbes, *De Corpore*, p. 207.

は、われわれの知覚によっては直接理解することができないほど微細な一瞬の点の運動であるがゆえに、われわれの思考においてのみ考察されるような無限に小さな量的存在として指定されているのであるが、それでもなお運動が本質的に他の物体の運動によってのみ可能であるという機械論的な立場をとるホブズにとって、それらの運動は分割されうる何らかの量的存在なのであり、またそこからさらに点、線、面といったように再構成することができるような物質的なものとして規定されているのである。

ところで、このようなホブズのコナトゥスおよびインペトゥスの概念は、多くの論者によって指摘されているように²⁹⁰、ガリレオによってなされたモメント(*momento*)、すなわちラテン語のモメントゥム(*momentum*)の概念ときわめて類似している。ガリレオはこのモメントゥムの概念を、速さのモメントゥム(*momentum velocitatis*)、すなわち速度の度合いという意味で用いる²⁹¹。ガリレオによれば、動きはじめたある物体は、それが一定の速度に到達するまえに無限の速さあるいは遅さの度合いを通過するという。そしてこの無限の微小な遅さの度合いを、ガリレオはモメントと呼ぶのであった。それゆえ、このモメントの概念は、たとえそれが無限に短いものであったとしても、ある有限な時間の中でなされる瞬間なのである。つまりそれは、いわゆる運動の微分の概念に相当するのであるが、ガリレオは『天文対話』においてそれを次のように論じている。「その通過が一瞬しか要さなくても、任意の無限に小さな瞬間を含み、その時間がどれほど短いものであったとしても、無限にある遅さの度合いの一つ一つに対してその時間を区切ることができるであろう²⁹²。」また『新科学論議』においてもガリレオは、「どんなに小さな時間の中にも無限の瞬間が存在している²⁹³」と述べている。したがって、ガリレオにとってモメントという概念は、コイルも述べているように、無限に小さな瞬間であるが、有限な時間の中でなされうるような何らかの物体の運動と考えられているのである²⁹⁴。ここに、運動よりも重要で普遍的なものはおそらく存在しないと述べたガリレオの運動論の特徴があると言えるのである。

ガリレオと同じように、運動を何らかの物体においてのみ可能とするホブズにとっても、エンデヴァーすなわちコナトゥスも、すでに指摘したように、有限な延長者であった。ここにわれわれはホブズ哲学の

²⁹⁰ Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, (Leiden : Brill, 2002), pp. 200-201.

²⁹¹ Galileo Galilei, *Discorsi e Dimostrazioni matematiche*, in *Le Opere di Galileo Galilei*, vol. 8, p. 198. 邦訳、235頁。

²⁹² Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mondo*, in *Le Opere di Galileo Galilei*, vol. 7, p. 46. 青木靖三訳『天文対話(上)』(岩波文庫、1959年)、39~40頁。

²⁹³ Galilei, *Discorsi e Dimostrazioni matematiche*, pp. 200-201. 邦訳、239頁。

²⁹⁴ Alexandre Koyre, *Etudes galileennes* (Paris: Herman, 1966), pp. 143-144. 菅谷暁訳『ガリレオ研究』(法政大学出版局、1988年)。

唯物論的な性格を見いだすことができるのであるが、しかし、このホッブズのコナトゥス概念についてより厳密に考えるのであれば、それは延長的なものというよりも、むしろ延長的なものとして仮定されていると考えるほうが妥当であろう。というのも、たとえそれが延長的なものであったとしても、われわれはそうしたコナトゥスの点を直接的に感覚によって知覚することができないからであり、それゆえ、そのようなコナトゥスの点は、何らかの延長物と仮定されつつも、実際にはわれわれの抽象的な表象空間においてのみ成立するようなもの、言い換えれば、それは任意の数や記号を用いて表されるにすぎないものと言わざるを得ないのである。この意味において、ホッブズは、任意の無限な瞬間を主張するガリオの運動論を受け継いでいるのみならず、さらには無限小すなわち微分概念を用いてより抽象的に運動論を展開したライプニッツにも接近していると考えられるのである。ただし、このホッブズの運動論においてコナトゥスは、ライプニッツのようにそれが抽象的で精神的な実体としてあるのではなく、あくまで量的な推論の対象としての物体にとどまるということは、十分に注意すべき事柄であろう。

またホッブズは、このような運動の構成要素としての点を生み出すコナトゥスの概念に基づきながら、自然のあらゆる物理現象のみならず、われわれ人間の生理学的な感覚および心理学的な情念の分析も行なっている。この点は、『物体論』の第4部である「物理学、すなわち自然の諸現象」において具体的にとり扱われているので、本論・第2部第3章第2節におけるホッブズの機械論的人間観の中で詳細に論じることとする。むしろここでは本章の最後に、点運動としてのコナトゥスの概念が、ホッブズにおいては自然界における運動の原理としてだけでなく、作為の所産として的人為的な国家の構成の原理としても用いられていることを確認することにより、ホッブズの哲学体系における彼の新しい幾何学の構想についての意義について検討してみることにしたい。

すでに見てきたように、ガリオの運動学に影響されながら、哲学を事物の生成についての因果関係に関する知識であると見なすホッブズにとって、運動の原理は、真の哲学ないし科学を基礎づけることの第一原因であった。それゆえ、あらゆる事物が生成するための原因を物体の運動であると見なすホッブズにとって、点や線に関して抽象的な定義にとどまるそれまでのユークリッド幾何学の原理は、物体とその運動の原理によって基礎づけられた新しい唯物論的な幾何学の理念によって取り替えられるべきものとして考えられていたのである。つまり、ホッブズは、点を物体として、線をそうした点の運動によって、また面を線の運動によって生成されるものと見なすことにより、唯物論的で機械論的な幾何学を構想したのであった。そうすることでホッブズは、ある線分上の幾何学的な点の運動を、運動の構成要素である微小なコナトゥスの点運動と同一視しながら、そこにおいて各々の点の量および速度であるイン

ペトゥスを幾何学的な図形によって表すことで、幾何学、自然学、そして人間の生理学を含めたあらゆる対象を、定量的ないし機械論的に説明するための準備を完了させたのであった。その結果として、例えばホブズは、『物体論』の第4部において、運動の原理としてのコナトゥスを人間の情念の始点と仮定しており、情念が発生する運動の内的なプロセスを機械論的に説明しようと試みている。また人間の感覚の原因についても、それは「感覚主体のある部分における運動にほかならず、そのように運動せる部分とは感覚器官の一部である²⁹⁵」と述べ、それを形相や魂のような抽象的な実体からではなく、物体とその運動から機械論的に論じようとしているのである。つまり、ホブズにとって人間の情念や感覚といったものは、自然の現象と同じく機械論的な運動過程として説明可能なものであり、感覚器官に伝えられた外的物体の運動が、身体の内的部分に伝えられて、内的運動の原因となり、人間の諸情念の端緒であるコナトゥスを形成する過程と見なされているのである。この意味においてコナトゥスを軸に形成されるホブズの人間論は、まさしく物体としての人間の最小単位への分解であり、人間の自然(本性)についての精密な機械論的分析なのである。このように人間を最小の物体の運動にまで解体することで、ホブズは、そこから見たり、話したり、歩いたりする人間の意志による行為の内的な始まりである情念を機械的に分析することが可能となったのである。しかもここでさらに重要なことは、このような新しい機械論的人間観に基礎づけられながら、作為の所産としての人工的人間たる国家についても、ホブズが、人間の最小単位としてのコナトゥスに起因する情念に支配された人間がみずからを素材としつつ、それら内的な諸情念の原因に従って、そこから完全に幾何学的に国家を再構成しうものとして描き出したということにある。言い換えれば、ホブズは、すべてのものはその構成的原因によってこそ最もよく理解せられるとしながら、いったん国家をその構成要素たる点としての個人にまで分解し、その素材たる人間の諸情念の原因を明らかにした後、人間の諸関係の領域にも運動の原理に基づく新しい幾何学の方法を適用しつつ、そこからふたたび総合の過程をへて、国家を人為的かつ幾何学的に再構成しようとしたのであった。この点こそ、物体とその運動についての因果関係の知識によって組み立てられたホブズの新しい幾何学が適用される意義が存するのであり、古代のユークリッド幾何学と近代のガリオの運動学を継承しつつも、さらにそれらを融合かつ発展させて、新しい物体の運動概念に基づく新たな幾何学の理念を構想する必要があった理由であると考えられるのである。したがって、完全に幾何学化された量的空間の成立とそこにおける新しい運動の概念の結合こそが、ホブズの新しい幾何学の理念の成立のための根本的な条件であったと言えるのである。

²⁹⁵ Hobbes, *De Corpore*, p. 388.

第二部 初期近代ヨーロッパにおける統治の技法

第三章 ホブズと近代国家概念の成立

第1節 ホブズ政治哲学の方法と論理——幾何学化された空間と時間の成立

(i) 問題の所在

これまで見てきたように、ホブズは、物体とその運動からなる自らの新しい幾何学の理念に依拠することで、物理的な自然現象のみならず、感覚や情念といった人間の生理学までも機械論的に分析しつつ、それらの生成ないし原因についての知識の獲得を目指した。ホブズが、このように人間の感覚の原因を機械論的に分析する理由も、彼にとって人間とは、まさしく作為の所産としての人工的人間たる国家の構成要素として、いわば人為的な国家の素材と見なされていたからに他ならない。いわば、ホブズにとって国家とは、その素材としての人間を構成要素としつつ、そのうちに内在する必然的な因果関係を解き明かすことで、それらの構成的原因から人為的に作り出されるものとして考えられていたのである。そして、幾何学が定義によりその諸原理をわれわれ自身の思考の内で人為的に作り出すものとしてあるならば、ホブズにおいて国家は、幾何学と同様、人間自身が人為的に作り出すという点において同一のものと見なされており、この点においてホブズにとって国家とは、もはやアリストテレスのように政治的動物としての人間を本性的に前提することも、また中世のトマス的な政治理論の意味におけるように、所与の目的論的な階層過程を前提することもなく、人間自らが、自らの自由意志に基づき人工的に作り出していく対象と見なされるようになったのである。

したがって、ホブズの政治哲学は、所与の秩序そのものを前提することなく、その構成的原因から演繹的に推論し構成していく点において、純粹に論証的な学問であるとされた。この意味において、ホブズにとって国家とは、その方法論として、明らかに幾何学的な推論過程をモデルとして構築されたものであると言える。この幾何学的なモデルに立脚するホブズの極めて人為的で人工的な人間からなる近代国家概念の形成の過程を詳細に検討し、ホブズの政治哲学の意義を検討することがこの第二部第3章におけるわれわれの課題である。

(ii) 幾何学化された空間と時間の成立

ホッブズが近代国家論を構想するために前提としていた世界観とは、先ほど述べたように、幾何学的な量的空間において物質としての幾何学的な点が機械論的な運動学的方法の原理にしたがって規則的に動いていくような世界である。おそらく、このような機械論的な空間概念の成立を抜きにして、ホッブズの政治哲学が成立し得たとは考えにくい。したがって、このような機械論的世界観の成立過程を問うことは、人間論や政治哲学を含めたホッブズの哲学体系を貫いて規定している根本的な条件を問うことに等しいのである。

ところで、空間に関して言うならば、ホッブズは、『物体論』の第2部第7章において、それが実在的なものではなく、ただ我々の思考の内部における想像的な(imaginary)ものにすぎないことを示すために、仮定的に世界消去(privation)という思考実験を行なっている²⁹⁶。それは、この世界からあらゆるものが取り除かれ、ただ一人そのような消去された世界に取り残された場合、考察すべき哲学の対象としてわれわれにはいったい何が残されているのかについて問う実験である。この問いに対してホッブズは、「その人にとって残されるのは世界についての観念であり、それらの世界消去以前に彼自身の目で見えたか、あるいは他の何らかの感覚によって知覚したあらゆる事物の観念である。つまり、大きさ、運動、色、音や、その順序や部分についての記憶と想像なのである。それらすべては、想像する者の内部に惹き起こされる観念と心像以外の何ものでもないが、それらはあたかも外部にあるように見え、決して精神の力には依存しないように思われるのである²⁹⁷」と答えている。つまり、ホッブズにとって世界消去がなされた後の世界は、それ以前に自らが見た事物に関する記憶ないし心像なのである。この意味で、ホッブズにおいて空間とは、あくまで外的な事物とは明確に区別されながら、そうした外的事物の観念からなる仮想的な空間としてのみ規定されることになり、その結果、対象たる外的世界は、自らの精神のうちの空間それ自体とは区別されながら、そのような表象空間の枠組みの中でのみ位置づけられることになるのである。

しかしながら、ホッブズにおいてこのような表象としての空間の成立は、精神の独立した主体的な作用によるよりは、むしろ外的な事物の効果によるものなのかもしれない。なぜなら、ホッブズの見解に従えば、外的な物体の運動なしに、そもそも精神の内部にそのような空間が成立することは不可能だからであり、また空間が思考の内部で成立し、そこにおいて何らかの事物の特性を考慮することができるのも、

²⁹⁶ Hobbes, *De Corpore*, p. 91.

²⁹⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 92.

やはり外的な物体が何らかの延長および大きさ(magnitude)を有する限りにおいてだからである。つまり、ホブズにとって空間とは、我々の精神からは独立した何らかの物体の延長ないし大きさがある限りで存在するのであり、実際にもホブズはそのような物体の延長ないし大きさを、われわれの想像的な空間と区別しながら、「現実の空間」(real space)と呼んでいる。これに関してホブズは次のように論じている。「物体の延長は、その大きさと同じものであり、それをある者は現実の空間と呼んでいる。しかしこの大きさは、想像的な空間ように、われわれの思考には依存しないのである。というのも、これはわれわれの想像の結果であり、しかも大きさはその原因であるからである²⁹⁸。」いわばホブズにとって現実の空間が外的な物体の延長であるのに対して、われわれの想像的な空間は、実際には物体の真の延長(true extension)とは区別された架空のものにすぎないのである。それゆえに、ホブズにおいて想像的な空間の成立の原因は、真の延長としての外的物体によって惹き起こされた感覚器官における知覚の運動にあると考えられるのである。

このような外的物体との因果関係によって成立するホブズの空間概念により、すべての物体は、それによってその場所(place)が決定されるところのひとつの空間を想定せざるをえない。そしてホブズによれば、物体が占める空間としての場所と真の延長としての物体の大きさとは以下の点で区別されるといふ²⁹⁹。まず第一に、物体は、それが静止しているときであれ運動しているときであれ常に同一の大きさを有するのに対して、場所とは、物体の運動とともに変化する。第二に、場所が想像的空間における何らかの大きさを持った物体の映像であるのに対して、大きさはあらゆる物体に固有の偶有性である。第三に、場所は精神の外側では無であるが、大きさは精神の中のなにものでもない。そして最後に、場所とは想定された延長であるのに対して、大きさは真の延長であり、位置づけられた物体は延長ではなく、延長づけられたものである。このようにホブズは場所の概念を定めることによって、最終的に空間の概念を次のように定義づけるのである。すなわち、「空間とは、単に精神の外側に存在している物体の映像である³⁰⁰」と。そしてその空間ないし場所が、ある物体によって占有されるならば、それは満たされている(full)と呼ばれるのに対し、そうでなければ空っぽ(empty)と呼ばれるのである³⁰¹。

このように空間を、真の延長としての外的物体から区別された想像的なものと定義つけた後、ホブズはまた時間についても、それを外的物体の運動によって精神のうちに惹き起こされた映像として次のよ

²⁹⁸ Hobbes, *De Corpore*, p. 105.

²⁹⁹ Hobbes, *De Corpore*, p. 105.

³⁰⁰ Hobbes, *De Corpore*, p. 94.

³⁰¹ Hobbes, *De Corpore*, p. 107.

に説明している。「ある物体が精神の中にその大きさの映像を残すように、またある動かされた物体は、その運動の映像を、つまり、ある空間から他の空間への連続的な継起によって通過するそうした物体の観念を残すのである。そしてこの観念ないし映像こそは(一般的な意見であり、あるいはアリストテレスの定義からの引用を取り消すことなく)、私が時間(time)と呼ぶところのものなのである³⁰²。」この引用から見てとれるように、ホブズは、それまでの時間についての一般的な見解であったアリストテレスの定義をも引き合いに出しながら、時間を我々の精神ないし観念における物体の連続的な運動の映像と断定する。つまりホブズにとって、「時間とは運動における前後についての映像³⁰³」なのである。この時間に関するホブズの定義は、アリストテレスの『自然学』の第4巻第10章においても同様に見られ、ここではアリストテレスにより時間は、「前後に関する運動の数³⁰⁴」と定義づけられている。ホブズはこのアリストテレスの時間の定義を踏襲しつつ、しかも数えることを精神の内的な活動と見なすことで、時間を前後に関する運動の数とするアリストテレスの定義を、さらに「時間とは数えられた運動の映像である」と読みかえているのである。それゆえホブズにとってもアリストテレスにとっても、時間の本性とは、物体の運動そのものに内在するのではなく、数えられる限りにおいての運動の中にあるがゆえに、それは現実存在するものというよりは、むしろ理性的な思考の対象として考えられているのである。

アリストテレスと同様に、ホブズは、時間を運動それ自体と同一のものでも、運動から独立したものでなく、数えられる限りにおいての運動における前後の映像であるという見解を表明することにより、時間を現実的な運動と同一視するような人々の意見に反対する。この点において、ホブズは一種のアリストテレス主義に同調しているといえる。もっとも、この事実によりホブズの哲学がアリストテレス主義的な側面をもっているということが大事なのでなく、むしろここで注目すべきなのは、ホブズの認識論においては、先に示した物体の場所が決定される空間と、それによって物体の運動が測定される時間が、ともにわれわれの精神の側における想像的なものとして存在することになり、いわば空間と時間が、認識対象とは区別された抽象的な概念として成立したという点なのである。つまり、ホブズにおいて空間と時間は、われわれの精神の偶有性となるとともに、それと並行して、自然の対象世界は、認識主体からは独立した物体とその運動からなる機械論的な世界として立ち現われることになったのである。その結果、いまや対象世界たる自然界は、その絶対的な運動の法則を伴いながら、人間の認識の前に横たわる何らかの無限のものとして存在することになったのである。また言うまでもなく、このような認識主

³⁰² Hobbes, *De Corpore*, p. 94.

³⁰³ Hobbes, *De Corpore*, p. 94.

³⁰⁴ Aristotle, *Physics*, 219b. 邦訳、170頁。

体における空間と時間の概念の成立と、それによる対象世界の分離こそが、ホッブズのいうところの幾何学的世界観の成立の前提条件にほかならないのである。

(iii) ホッブズにおける物の本質について

このようにしてホッブズにおいては、仮定的世界消去という思考実験により、認識主体における空間と時間は、その外部に存在する対象世界とは截然と区別されることになり、その結果、外的な世界に実在するすべてのものは、我々の思考には依存しないそれ自体存在するものとしての「物体」(body)として位置づけられることになったのである。それゆえホッブズは、『物体論』の中でそれを、「われわれの思考に依存せず、空間のある一部と一致し、あるいは同延であるところのもの³⁰⁵」と定義している。ただし、ここで注意しなければならないのは、ホッブズにおいて物体とは、「感覚によって知覚されるだけでなく理性によっても理解されるために、想像的空間の中に位置づけられ、またその下に置かれるがゆえに、基体(subject)と呼ばれる³⁰⁶」というホッブズの言明から理解できるように、そこでは依然として「下に置かれたもの」という意味での伝統的な基体(subjectum, suppositum)という用語が使われているといえども、やはり彼にとって基体とは、そうした伝統的な用語の意味を超えて、文字通り、想像的空間の基礎をなし、その中に位置づけられるようなものとして解釈し直されているのである。それゆえにホッブズは物体に対して伝統的な用語を用いながらも、そこには明らかに近代的な意味での主観(subject)の概念が背後から立ち現れてきているのである。言い換えるならば、ホッブズの『物体論』において物体は、われわれの精神の外部にそれ自体存在するものとして位置づけられながらも、それは理性によってわれわれの想像的な表象の幾何学的空間の下に置かれるがゆえに、それはそのような空間の中で計算および人為的な記号の操作の対象となり得るような三次元の実体としてわれわれの前に立ち現われているのである。

では一体、このような認識主体と対象とが分離されることによって、われわれは、想像的空間に立ち現われる外的な物体をいかにして認識し得るのであろうか。この問いに対してホッブズは、すでにわれわれが何度か用いてきた「偶有性」という言葉を定義することによって答えようとする。ホッブズによれば、

³⁰⁵ Hobbes, *De Corpore*, p. 105.

³⁰⁶ Hobbes, *De Corpore*, p. 102. ただし、この部分のラテン語からの翻訳は明らかに誤りを含んでいる。ラテン語版においてこの箇所は、想像的空間に位置づけられるのは、「感覚によってではなく、理性によって」となっている。この指摘については、Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, p. 148 を参照されたい。

偶有性とは、「ある物体がそれによって認識される様式³⁰⁷」であり、また我々の概念それ自体に働きかける場所の物体の能力である。またホブズはそれを次のように定義している。すなわち、「偶有性とは、物体についてのわれわれの概念の様式である³⁰⁸」と。このようにホブズにおいて偶有性とは、われわれが物体を認識する際の様式であると同時に、物体がそれによってわれわれに概念を惹き起こす際の様式であると言える。しかしながら、このホブズの定義を厳密に考えるならば、ホブズにおいて偶有性という用語は、古典的なアリストテレス以来の実体と偶有性との関係を完全に反転させていると言える。なぜなら、元来、偶有性とは実在するものからの派生的で偶然的な事物の性質であるのに対して、実体とはそもそも事物の本質であったからである³⁰⁹。ところがホブズにおいて偶有性とは、ある物体がそれによって認識される場所の様式であるがゆえに、明らかにそこには物体についての認識を生み出す場所の物体の本質を含んでいると考えられるのである。これに関してホブズは次のように論じている。「ところで、そのためにわれわれがある物体に対して一定の名前を与える偶有性、あるいはその基体を命名する場所の偶有性は、一般にその物体の本質(essence)と呼ばれる。合理性が人間の本質であり、白さがすべての白いものの、延長が物体の本質であるように。そしてその本質は、それが生成される限りにおいて、形相(form)と呼ばれる。また物体は、偶有性に関しては基体と呼ばれ、形相に関しては質料(matter)と呼ばれる³¹⁰。」このようにホブズは、古典的な実体と偶有性の関係を、外的物体とわれわれの想像的空間との関係として捉え返すことで、物体の本質たる偶有性を、われわれの想像的空間の中においてのみ認識されるような基体として位置づけているのである。つまり、ホブズにとっては物体の性質は、外的な事物の中に存するのではなく、我々の認識によってのみ命名され基礎づけられるようなものなのである。ホブズが物体の偶有性を基体と呼んでいるのは、こうした理由からなのである。この意味で、偶有性とは、我々の精神の中で生成される基体を認識する際の概念の様式なのである。したがって、もはやホブズにおいては偶有性とは、対象それ自体からの派生的なものでも偶然的なものでもなく、我々が自らの想像的空間において物体の本質を認識する際の概念の様式であると言えるのである。

さらに言えば、もはやホブズにおいては古典的な形相・質料という形而上学的な区分は有効では

³⁰⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 103.

³⁰⁸ Hobbes, *De Corpore*, p. 104.

³⁰⁹ Aristotle, *Metaphysica*, 1025a20, the Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936), 出隆訳『形而上学(上)』(岩波文庫、1959年)、212～213頁。

³¹⁰ Hobbes, *De Corpore*, p. 117.

なく、物体は形相・質料といった関係なしに、人間の精神の外部にそれ自体存在するものとして措定されているのである。つまり、物体は、延長あるいは大きさといったそれ自体の実体を有しているのである。そしてそのような外部に独立して存在する物体は、われわれの想像的空間に対してその位置運動によりある効果をもたらすがゆえに、その量的な側面は、われわれの想像的空間と同延であるところの物体の大きさ、形、運動といった偶有性によって説明されるのである。このことは、自然の第一質料 (*Materia prima*) を、形相によってではなく、物体の延長量から普遍的に考察されるような「物一般」であるというホブズスの言明からも確認することができるのである³¹¹。このようにして外的な自然の世界は、抽象化された想像的な幾何学的空間において人為的な操作の対象となるのであり、そのような人為的な手段を介しながら、われわれは対象たる自然の物体をその構成的原因から機械論的に説明することが可能となるのである。

第2節 ホブズスの機械論的人間観

(i) ホブズス哲学におけるコナトゥスの概念

これまで見てきたように、ホブズスにおいて自然の対象世界は、われわれの精神の外部にそれ自体独立して存在するものとして措定されながら、しかも同時にそれはわれわれの想像的な幾何学的空間の下に置かれるがゆえに、それは、そのような空間の中でわれわれの人為的な計量ないし記号の操作の対象となるような物体もしくは素材としてわれわれの前に立ち現われている。このようにして量化された想像的空間において、あらゆる物体は、自然の法則である運動の原理に基づいて機械論的に説明され、その各々は、われわれの幾何学的空間の中に位置づけられる。例えば、そのような空間の中で、あらゆる物体の運動ないし変化は、他のある物によって動かされた物体が精神の中に残した像によって説明できるがゆえに、その運動の原因は、隣接する他の物体の運動のみに求められた。このような物体の運動の伝達に関して、例えば、ホブズスは『物体論』の第9章「原因と結果について」において、他の物体に働きかけ運動を伝える側を起動者 (*agent*) と呼ぶのに対して、そのようにして運動を伝えられる側を受動者 (*patient*) と呼んでいる。また彼は、結果の産出に必要な起動者における運動の原因を起動因 (*efficient cause*)、受動者においてそのような結果が生み出される偶有性を質料因

³¹¹ Hobbes, *De Corpore*, pp. 118-119.

(material cause)と名づけている。³¹²つまりホブズにしてみれば、結果のないところに原因はなく、結果のないところに原因はないのであり、それゆえ自然界におけるすべての変化の原因は、上記の二つの原因に限定されるのである。こうすることでホブズは、アリストテレスに見られる伝統的に主要な運動概念であった目的因(final cause)と形相因(formal cause)の二つを、自らの機械論的な因果関係の世界から完全に排除したのであった。

もちろん、ホブズにおいてこのような運動の原理に基づく因果関係の法則からなる機械論的世界観は、外的な自然の物体のみならず、われわれの人間の生理学的な運動の側面にも適用される。例えば、ホブズは、『物体論』の第2部において展開された慣性の法則を中心とする物体の運動の原理を、自然哲学の領域と同じように、ホブズの人間論にも貫徹させようとしている。つまり、ホブズは、人間そのものが完全に自然の一部としてその体系の組み込まれたものと見なして、その人間の自然(本性)を機械論的に分析しようと試みているのである。このホブズの機械論的な人間の分析は、その表題に象徴的に表されているように、『物体論』第4部「物理学、あるいは自然の現象」において詳細に展開されている。いわばここでは人間の知覚や行動そのものが一つの自然現象として取り扱われているのである。この自然としての人間を分析するために、ホブズはまず、その第4部・第25章「感覚と動物的运动について」において、人間の自然を人間それ自体に備わる自然的な諸能力(natural faculties)の総体と見なして、その基本的な能力である感覚から議論を始めている。そして彼は、人間の感覚(sense)および知覚が成立するための原因を、自然哲学と同様に運動の原理から分析し、しかもそれをすでに述べた微小な大きさを持った点としてのコナトゥスの原理から説明しようと試みているのである。それゆえに、ここではわれわれはまず、この感覚の運動の原理としてのコナトゥスに注目しながら、ホブズの人間観の特徴と意義について明らかにし、そうした上でその人間論がホブズの政治哲学との関連においていかなる位置を占めているのかについて考察してみることにしたい。

まずホブズは、我々が感覚器官を働かせている間に自らの内に絶え間なく生成され消滅する観念や映像といった知覚の原因を、感覚主体の中における変化に求める。そしてそのような変化もまた、われわれの身体内部の感覚器官における内的部分の運動にほかならないとして、次のように論じている。すなわち、「すべての変化は、変化せるものの内的部分における運動もしくはコナトゥス(エンデヴァ

³¹² Hobbes, *De Corpore*, pp. 120-122.

一)である³¹³と。このようにホブズにとって感覚主体における感覚の原因は、すでに述べたコナトゥスの定義に従うならば、その感覚器官の内部におけるコナトゥスの微少な時間における微小な運動以外の何ものでもないのである³¹⁴。いわばコナトゥスとは、ある所与の時間の無限に小さな部分における瞬間の運動なのである。そしてホブズは、このような感覚器官における微小な運動の原因を、「運動は隣接し運動せる物体によって以外は生み出されない」という運動原理を適用しつつ、それを「最初の感覚器官が触れられまたは圧迫された」という事実から導き出そうとしているのである。この場合、ホブズにとって感覚器官における微小な運動とは、感覚器官のある部分が圧迫されるやいなや、それが感覚器官の内部における連続的な運動を通じて即座にその最内奥にまで伝達されるような内的運動なのである。「それゆえ感覚とは、対象の諸部分の何らかの内的運動によって生み出され、すべての媒体を通じて、器官の最内奥にまで伝えられた、感覚主体における何らかの内的運動である。」このようにホブズにとって感覚とは、感覚器官に伝えられた外的物体の運動であり、それが感覚器官を圧迫しつつ身体の最内奥へと伝えられたものに他ならないのである。

次にホブズによれば、このように感覚器官の最内奥にまで伝えられた外的物体の運動は、逆にそこから翻ってそれとは反対の運動を惹き起こすという。この運動をホブズは抵抗(**resistance**)と反作用(**reaction**)という用語を用いながら、「すべての抵抗は、他のコナトゥスに対するコナトゥス、すなわち反作用である³¹⁵」と論じている。つまり、感覚器官を通じて受け取られた外部の物体の運動は、その内的な自然の運動により最内奥にまで伝えられた後、それとは反対の運動であるコナトゥスの反作用を惹き起こすのである。そしてホブズによれば、このような反作用の原理からわれわれの内部において映像ないし観念が生み出されるというのである。ただしこの場合、このような映像は、内的なコナトゥスがいまや外部へと向かおうとする運動であるがゆえに、あたかも感覚器官の外側にあるかのように現われるのである。このようにしてホブズは、感覚が生み出される原因と仕組みを最終的に次のように定義しているのである。すなわち、「感覚とは、対象からの内に向かうコナトゥスによって惹き起こされたところの、感覚器官における反作用または外に向かうコナトゥスによって作り出された映像であり、それは多少にかかわらずある時間残存する³¹⁶。」このように感覚器官の運動により受容された何らかの対象が、感覚主体の中である映像を生み出すことを、ホブズは一般に感覚と呼んでいるのであるが、そのようにしてそ

³¹³ Hobbes, *De Corpore*, pp. 389-390.

³¹⁴ Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, p. 75.

³¹⁵ Hobbes, *De Corpore*, p. 391.

³¹⁶ Hobbes, *De Corpore*, p. 391.

ここで生み出された映像は、対象が過ぎ去った後もなお依然として感覚主体の中に残り続けるがゆえに、一般に想像(*fancy, imaginatio*)とも呼ばれる。つまり、ホブズにとって想像とは、「対象の欠如による衰えゆくあるいは弱められた感覚にほかならないのである³¹⁷。」またホブズによれば、想像と記憶(*memory*)が異なるのも、記憶が過去の時間を仮定するのに対して、想像が単純に現在を対象にする限りにおいてなのである。つまりその差異は、対象それ自体の中にあるのではなく、感覚主体の思考の中にあるにすぎないのである。このようにして、想像や記憶によって絶え間なく生み出されては消えていく映像により、感覚主体の内では、あらゆる生き物に共通の「精神の言説³¹⁸」(*discour of the mind*)が成立する。それは、言葉を通じてではなく、過ぎ去った過去の映像を現在の感覚により生み出された映像と相互に比較しつつ、それらが似ているか似ていないかを判断する感覚主体における知覚作用である。これは、ホブズの『リヴァイアサン』においては、「諸思考の連続または系列」および「精神の言説」(*mental discours*)とも名づけられている³¹⁹。そしてホブズはそれを二つに分け、一つは、導きのない思考の系列、もう一つを規制された思考の系列へと分類している。前者は、たとえば夢のごとく、「導きがなく、企図がなく、恒常的でないもの³²⁰」であり、諸思考を支配し方向づけるものが存在しない心の状態である。後者は、「ある意欲および企図によって規制されているので、前者よりも恒常的である³²¹」ような心の状態である。ホブズによれば、後者にはさらに二つの種類があり、「ひとつは、ある想像された結果について、われわれが諸原因あるいはその結果を生む手段を探する場合であって、これは人間と獣に共通である。もう一つは、何かある物事を想像して、われわれがそれによって生み出されるあらゆる可能な結果を探する場合、言い換えれば、われわれがそれを持ったならば、それで何をする事ができるかを、われわれが想像する場合である。」それゆえ後者は、動物には見出すことのできない意図的で意識的な企図によって規制された人間の探究であって、それは多様な因果関係の連鎖から目的に対する手段の関係を思考によって探し出すような人間の能力に相当する。このような能力を通じて、感覚主体は、外的対象のもつ類似の諸成果や過去の因果関係の連鎖を経験的に把握することができたとき、賢慮(*prudence*)をもつと言われるのである。『リヴァイアサン』においてそれは次のように定義されている。「ある人の思考が、当面の企図を持っていて、多数の物事を見渡して、それらがどのよう

³¹⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 396.

³¹⁸ Hobbes, *De Corpore*, p. 399.

³¹⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 20. 邦訳、第1巻、58頁。

³²⁰ Hobbes, *Leviathan*, p. 20. 邦訳、第1巻、59頁。

³²¹ Hobbes, *Leviathan*, p. 21. 邦訳、第1巻、60頁。

にその企図に役立つか、あるいはどの企図にそれらが役立つかを観察するとき、もし彼の観察が、容易でも通常のでもないならば、この彼の知力は、賢慮と呼ばれ、それは類似の物事およびこれまでのそれらの成り行きについての、多くの経験と記憶に依存する³²²。」このようにして多くの経験と成り行きについての知識である賢慮を獲得すればするほど、人は対象世界の因果関係についての知識や、その結果としての予見能力などを増大させることができるのである。

以上のように、コナトゥスに始まり、感覚、映像、想像、思考の系列、賢慮という連続的な知覚のプロセスを経て人間の知識が形成されていくことを説明した後、ホブズは、人間の五つの感覚器官である視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の原因についても説明している。もちろんここでの感覚の対象もまた、それら個々の感覚器官によって生み出されたものにすぎない。例えば視覚による映像とは光と色、聴覚の対象は音、嗅覚の場合は匂い、味覚は味、触覚はやわらかさや硬さといった対象となるようにである。つまり、これらの対象はすべて、対象によって生み出され感覚器官に伝えられた感覚主体における効果なのであって、対象そのものの性質ではないということなのである。いわば光や色、音、味、においといった「知覚の性質」(sensible qualities)は、感覚主体の内でのみ成立するものなのであり、³²³あくまでホブズにとってそれら感覚的知覚の対象にあるものは物体とその運動からの効果によって成立しているものなのである。こうしたホブズの区分は通常、「一次性質」(primary qualities)と「二次性質」(secondary qualities)と呼ばれる区分であり、古代のデモクリトスやエピクロスといった原子論者たちの著作に見られるとはいえず、ガリオやジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)の著作に見られるように、17世紀の哲学者たちには一般に知られるところの概念区分であった³²⁴。例えば17世紀において、この概念区分を最も早く提示したのはイタリアの自然哲学者であったガリオであるが、彼は1623年に刊行された『偽金鑑識官』(Il Saggiatore)において、これを次のように論じている。「これら味や匂いや色彩などは、それがそこに内在しているかに見える基体の側からみると、単に感覚主体の中にそれらの所在があるにすぎない³²⁵。」さらにこれに続けてガリオは、二次性質を次のように結論づけ

³²² Hobbes, *Leviathan*, p. 52. 邦訳、129頁。

³²³ Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, pp. 84-89.

³²⁴ ロックの一次・二次性質論に関しては、三浦永光『ジョン・ロックの市民的世界——人権、知性、自然観』(未来社、1997年)、第五章で詳しく説明されている。

³²⁵ Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, in *Le Opere di Galileo Galilei*, vol. 6, p. 348. 山田慶児、谷泰訳『偽金鑑識官』(中央公論社、1973年)、世界の名著 21、502～503頁。

ている。「私は、外在的に内在する性質と見なされていた多くのものが、まさに私のうちにしか実在せず、わたしたちの外においては、名辞にしかすぎないことをこれで知ったのです³²⁶。」このように味、匂い、色といった事物の性質は、外在的に事物に内在する性質であると考えがちであるが、実際ガリオにとってはそうではなく、私たちの外においては名辞でしかないような二次的な性質なのである。それに対して一次性質とは、形、大きさ、運動など対象たる物体自体に属する性質のことである。これに関してガリオはこう述べている。「私が、ある質料とか物体を考えると、ただちにイメージとして描く必要にかられるのは、次のようなものだと考えます。つまり、そのものが、しかじかの形をして境界と形態をもっており、他のものと比べて大きいとか小さいとか、またしかじかの場所に、しかじかの時刻に存在し、運動しているか静止しているか、他の物体と接触しているか接触していないか、一個か複数個かということなのです³²⁷。」このように形や大きさ、運動、静止といった物体それ自体に実在する性質は、それなくしてはどのような物体も説明することができないような絶対的な性質であるがゆえに、第一の性質と言われたのである。他方で、色や、味や、温かさといった二次的な性質は、それなくしても物体の構成要素としては説明することが可能であるような一次性質に付随するものと見なされたがゆえに、物体を構成する要素としては考えられなかったのである。いわば物体の構成要素である形や大きさ、運動といったものを通じてこそ、色、匂い、味といった性質は、我々の精神の中に生み出されるのであり、逆にそうした構成要素なしには、そのような現象はわれわれの感覚には伝達されないものとして考えられていたのである。このような考え方は、イギリスのジョン・ロックにも見られ、物体の固性、延長、形、可動性など、ある物体がどんな変更を受けようとも不断に保持するような本源的性質を「一次性質」と呼び、「この性質が私たちのうちに単純観念、すなわち、固性、延長、形、運動あるいは静止、数を産むことは、私たちに観察できると思う³²⁸」と述べているのである。そしてロックにとって二次性質と呼ばれるものもまた、たとえそれがわたしたちにとって実在的な性質であるように見えようとも、形や延長といった物体の一次性質に基づくものであるがゆえに、色や音などの二次的な観念は、結局のところ一次性質が産み出した結果ないし効果と考えられているのである。このようにガリオやロックといった17世紀の哲学者および自然哲学者たちにとって、色、音、味といった知覚の性質は、感覚主体のなかで惹き起こされた対象の観念ないし

³²⁶ Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, p. 350. 邦訳、505～506頁。

³²⁷ Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, p. 347. 邦訳、502頁。

³²⁸ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 132-143. 大概春彦訳『人間知性論』(岩波文庫、1972年)、186～187頁。

想像物にすぎないと見なされているのであり、ホッブズもまたこれらの概念区分に依拠しながら、人間の知覚の構造を認識していたと考えられる。

(ii) ホッブズの自然主義的人間論——コナトゥスの反作用としての人間の情念

以上のように、感覚の原因ないし知覚の成立の条件を、17世紀における自然哲学の成果に依拠しながら、自然現象と同じように物理的な対象に還元して説明しようとするホッブズの立場は、彼の人間論に一貫して流れる傾向であるといえる。明らかに、感覚、コナトゥスの反作用としての映像、想像、記憶、思考の系列、賢慮と続く一連の認識のプロセスは自然史的な過程であり、それは、人間が生まれながらにして持っていた能力を生かしながら、物体とその運動を介した自然との相互作用の中でその力を経験的に増大させていく過程にあるといえる。それゆえ、ホッブズにおいては人間の能力そのものが完全に自然の一部に組み込まれたものとして想定されており、この点においてホッブズの人間論は、いわば首尾一貫した自然主義によって構築されたものであるといえる。そしてホッブズにとって喜びや苦痛といった人間の情念もまた、最も外側にある感覚器官の諸部分から生命の源である心臓へと向かう絶え間ない運動によって惹き起こされるものであり、そのようにして心臓へ伝えられた感覚主体における運動は、必然的にそれを助長したり妨げたりする。この作用をホッブズは生命運動(vital motion)と呼び、動脈や静脈における絶え間なく身体を循環している血液の運動や、脈拍、呼吸、消化などの運動の行程がそこには含まれる³²⁹。この点は同時代における血液循環論に基づくハーヴェイの医学を参照したものである。そしてホッブズによれば、心臓において生命運動を助長する場合に喜びが生じるのに対して、もしそれが妨げられるのであれば、苦痛や悲しみの情念が心の中に生み出されるという。なぜなら、「もし生命運動が、感覚によって作り出された運動によって助長されるのであれば、その場合、その器官の諸部分は、神経の助けを借りることで、そうした運動を保持し増大させる方向へともっとも貢献するような仕方で精気を導くように配置される³³⁰」のに対して、苦痛を惹き起こす場合には、それとは反対の運動を生命運動にもたらすからである。このようにして成立する身体の諸器官の運動を、ホッブズは動物的運動(animal motion)と名づけており³³¹、またそれは『リヴァイアサン』においては、意志による運動(voluntary motion)とも呼ばれている。ホッブズにとってこの意志による運動の中には、「われわれの心の中で最初に想像されたような仕方で、行き、話し、われわれの四肢のどれかを動かすこ

³²⁹ Hobbes, *De Corpore*, pp. 406-407.

³³⁰ Hobbes, *De Corpore*, p. 407.

³³¹ Hobbes, *De Corpore*, p. 407.

と³³²」などが含まれる。それゆえこの意志による運動は、想像や映像を必要としない生命運動とは異なり、まず初めに何らかの意志を伴った映像を先行的に伴っており、そこから身体の諸器官が動かされるような運動であるといえる。いわば映像こそがすべての意志による運動の端緒をなすのである。ホブズによれば、このような意志による運動の端緒にあるものこそが、まさしく最初のコナトゥスなのであり、その眼に見えない微小な運動こそが、われわれの身体ないし情念の始まりと想定されているのである。この意志による運動の端緒であるコナトゥスについては、『リヴァイアサン』の中では次のように論じられている。すなわち、「行くこと、話すこと、その他同様の意志による行為は、常に、どこへ、どの仕方、何かについての先行する思考に依存するから、想像力がすべての意志による運動の最初の内的な端緒だということとは明らかである。そして無教養な人びとは、動かされたものが見えない場合、あるいはそれが動かされる空間が(短いために)感覚されないところでは、そこにいかなる運動をも概念しないのであるが、そのことが、そのような運動があることを妨げないのである。というのも、空間がいくら小さいとしても、その小さい空間が一部分をなすより大きな空間上を動かされるものは、最初にその上を動かされるにちがいないからである。歩くこと、話すこと、打つこと、その他の眼に見える行動となって現われる以前における、人間の身体の内部のこのような小さな端緒が普通、コナトゥス(エンデヴァー)と呼ばれるのである³³³。」このようにホブズの人間論においてコナトゥスの概念は、感覚の成立のための条件であると同様に、われわれの身体の内部における意志による運動においても不可欠な概念なのである。そしてホブズは、このようなコナトゥスによる運動が我々の欲求や嫌悪といった情念の始まりであると仮定する。すなわち、「このコナトゥスが、それを惹き起こしたあるものに向けられる場合には、欲求(appetite)あるいは意欲(desire)と呼ばれる。……そしてコナトゥスが、あるものから離れる場合には、それは一般に嫌悪(aversion)と呼ばれるのである³³⁴。」つまり、ホブズにとって欲求や嫌悪といった人間の情念は、結局のところ外的物体の運動に対するコナトゥスの反作用として決定されるのであり、もしそれが生命運動を助長するものに対して向かうのであれば欲求として、それを阻止するようなものに対しては嫌悪として現われるのである。またホブズによれば、このような人間の情念のあり方は、成人のみならず人間の胎児の中にも見られ、自らに快楽を与えるものを追い求め、苦痛を与えるものを避けるために、自らの意志的な運動により母の胎内の中でその手足を動かすと述べている³³⁵。それゆえこのホブズの見解

³³² Hobbes, *Leviathan*, p. 38. 邦訳、第1巻、97頁。

³³³ Hobbes, *Leviathan*, p. 38. 邦訳、第1巻、97頁。

³³⁴ Hobbes, *Leviathan*, p. 38. 邦訳、第1巻、98頁。

³³⁵ Hobbes, *De Corpore*, p. 407.

に従うならば、人間は、生まれてからと同様に生まれる以前からも、苦痛を回避し快楽を追求するような情念に支配された存在として規定されているのである。この意味で、ホッブズの人間論は一種の快楽主義に基づいているといえる。このような人間観に基づく限り、もっぱら欲求と嫌悪の情念に支配された人間は、自らにとっての嫌悪の対象を避けつつ、快楽をもたらす自らにとって欲求の対象であるものの獲得を目指してのあくなき追求に駆り立てられた存在であるといえる。それゆえに、とりわけここで重要なのは、そのような人間にとって善・悪の基準は、個々人の内面における欲求と嫌悪の関係に還元されることになったということである。すなわち、

「あらゆる人間の欲求または欲求の対象は、それがどんなものであれ、彼が自分で善(Good)と呼ぶものであり、彼の憎悪または嫌悪の対象は、悪(Evil)と呼ぶものである。彼の軽視の対象は、つまらなく、取るに足りないものである。というも、これら善、悪、軽視といった言葉は、常にそれらを使用する人格との関係において使用されるのであり、単純かつ絶対的にそうであるものではなく、対象それ自体の本性から引き出される善悪についての共通の規則は存在しないのである。ただ、(国家がない場合には)その人の人格から、また(国家においては)それを代表する人格から、あるいは相互に一致しない人々が同意によって設置して、その判決をそれらの規則とする、仲裁者ないし裁判官から引き出された共通の規則があるだけなのである³³⁶。」

このようにホッブズにおいては善悪の基準が、もはや対象それ自体がもっている本性からではなく、個々人の主観的な欲求と嫌悪に還元されることにより、それは、ただ個々の人格の主観的な判断ないし趣向に委ねられることになった。つまり、善悪の基準は、欲求と嫌悪からなる個人のいわば動物的なコナトスの運動によって判定されることになり、その結果としてそこではもはや、すべての者にとって共通の規則となりうるような絶対的な規則は存在しなくなったのである。いわば、すべてがまったくの個人の内面の欲求と嫌悪の感覚的な作用に還元されることにより、かつての普遍的な善悪の基準は否定されて、あらゆる価値基準が主観的なものとして相対化されることになったのである。

(iii) ホッブズの意志論——熟慮における最後の欲求

ただし、こうした欲求と嫌悪についての個人的な内面の作用は、同一の対象に対してさえもその時と

³³⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 39. 邦訳、第1巻、100頁。

場所に応じて様々に異なるがゆえに、実際には多様であり、その時々の主観的な判断に依拠せざるを得ない。個人の内面では欲求と嫌悪が激しく移り変わり、したがって自らの思考の中で、その対象が自分にとって善であるのか悪であるのか判断しなければならないのである。この思考のプロセスをホブズは熟慮(*deliberation*)と呼び、この過程は苦痛を避けつつ自己の欲求が満たされるまで永遠に続いていくとされる³³⁷。またホブズは『自由と必然』(1654年)において熟慮をその帰結の観点から次のように論じている。「人間があることを為すか為さないか熟慮するとき、彼は、それを為すか為さないことが自らにとってより善いことであるかどうか考慮しているにほかならない。そして行為を考慮することは、その善と悪についての結果を想像することなのである³³⁸。」ホブズにとって熟慮とは、何らかの対象が自らにとって善い結果をもたらすかどうかを考えるプロセスなのであり、そこで善といわれているものも、結局は個々人の主観的な欲求に過ぎないのである。それゆえ熟慮とは、行為の結果についての「交互の希望や恐怖ないし交互の欲求」ということにほかならないのである。そしてこうした熟慮の過程の果てにある最後の欲求(*the last appetite*)を、ホブズは意志(*will*)と名づけるのである³³⁹。すなわち、「熟慮において行為またはその回避に直接に付着する、最後の欲求または嫌悪を、われわれは意志と呼ぶのである³⁴⁰。」したがって、ホブズにとって意志とは、端的に言って熟慮における最後の欲求を意味するのであり、意志と欲求が異なるのも、結局のところ熟慮の過程を経て欲求が行為として現われたのかどうかの違いにすぎないのである。つまり、すべての認識作用を欲求と嫌悪からなる身体内部のコナトゥスの作用と見なすホブズにおいては、もはや意志と欲求を区別することはできないのであり、人間の中で意志と欲求といわれるものは同一のものに見なされているのである。

このように人間の意志的な行為の端緒を欲求と嫌悪に結びつけて考えるホブズにとって、人間とは、まさしく熟慮において嫌悪の対象を回避しつつ、ひたすら自らの欲求の充足を求めていくような絶え間ない運動のプロセスとして現出せざるを得ない。そして人間が、自らの欲求の充足を求めて絶え間なく運動するのも、そうした欲求の対象を獲得していく運動の過程そのものが、まさしく自己の生命運動の強化と援助につながるからにほかならない。この意味で、このような絶え間なき欲求の連鎖の中にある人間の生は、外的物体とコナトゥスとの相互作用からなるまさしく機械論的な運動の過程にあるといえる。したがって、このようなホブズの人間観においては、人間の生命活動そのものが、欲求と嫌悪からなる

³³⁷ Hobbes, *De Corpore*, p. 408.

³³⁸ Hobbes, *English Works*, vol. IV, p. 273.

³³⁹ Hobbes, *De Corpore*, p. 409.

³⁴⁰ Hobbes, *Leviathan*, p. 44. 邦訳、第1巻、111頁。

機械的な身体の運動によって決定つけられているのであり、たとえそこに熟慮や意志の作用があるといえども、結局そこには欲求と嫌悪からなる身体の必然的な因果関係があるだけで、本来の意味での意志する自由はないのである。これに関してホブズは、人間と動物を比較しつつ、『物体論』の第25章において次のように結論づけている。すなわち、「意志し意志しない自由というのは、人間においては他の動物よりも大きいというものではない。というのも、欲求が存在しているところでは、欲求の完全な原因(an entire cause)が先行していたのである。そしてその結果として欲求の行為は生じるほかには選択しえなかったのである。すなわちそれは必然的に起こったのである。それゆえ必然からの自由というようなものは、人間の意志においても、動物のそれにおいても見出されえないのである³⁴¹。」このようにホブズは、人間の意志というものも、他の動物たちと同じく、それに先行する欲求によって必然的に決定つけられていると考えているのである。ただ、このようにホブズが人間の自由意志というものを認めないとしても、意志的な行為者のうちに熟慮の過程が存在している限り、そこに一定の精神的な自由があることをホブズは認めている。なぜなら、「意志的な行為者のうち、彼は自由であると述べるのと、かれは熟慮することを終えていないと述べることは全く同じことである³⁴²」からである。このホブズの説明に従うならば、何らかの意志をもった行為者は、熟慮が終結していない限りにおいて、「自由」であるといわれるのである。またこの熟慮のあいだに人間のもとにやって来る様々な欲求は、ホブズによれば意図とか意向(inclination)とかと呼ばれるものであって、意志ではないとされる³⁴³。なぜなら、意図というのは変わりやすいものであるのに対して、意志というのは一つであって、熟慮における最後の欲求にはかならないからである。そして人間であれ動物であれ、熟慮において自己の最後の欲求を選択している限り、それを終えるまでは「自由」であると見なされるのであった。

このように熟慮の過程を通じて自己の欲求の対象を絶え間なく追い求めていくホブズの人間観においては、たとえ熟慮において一定の自由が認められようとも、そもそも何が欲求の対象であり、何が嫌悪もしくは嫌悪の対象であるかは各人によって異なり、その決定は各人それぞれの意志に委ねられた。その結果として、善と悪といった道徳的な価値観が、各人の欲求と嫌悪と同一視されることにより、あらゆる倫理的な価値は各人の主観的な価値観によって決定されることになったのである。したがって、いわば古典的な究極的な価値としての最高善や、他者との共同の実践的な生活によって陶冶することができる共通善といったものは、もはやここでは存在しないのであり、人々はそれぞれ自己にとって苦痛

³⁴¹ Hobbes, *De Corpore*, pp. 409-410.

³⁴² Hobbes, *English Works*, vol. IV, p. 273.

³⁴³ Hobbes, *Leviathan*, p. 45. 邦訳、第1巻、111頁。

の対象を逃れながら、自らの欲求の充足を求めることで、自らの生命活動を維持し強化していくような自己中心的な存在として生きているのである。その結果として、各人は、自らのコナトゥスを中心とする生命運動のさらなる強化のためにも、ここでは相互の人間関係において他者よりも多くの力とそのため的手段を獲得できるように、さらなる欲求に駆り立てられるような利己的な存在として登場してきているのである。この限りにおいて、人間にとってはカこそがあらゆる欲求充足の根底にあるといえるのであり、ここではカへの欲求こそが、あくなき情念に支配された人間の決定的な要素として浮上してきているのである。

このホッブズにおけるカの問題は、『リヴァイアサン』の第10章において直接的に次のような形で取り上げられている。すなわち、「ある人のカとは、一般的に言って、何らかの将来の明白なる善を獲得するための彼の現在の手段であり、それは本源的であるか手段的であるかである。生まれつきのカとは、極端な強さ、容姿、賢慮、技芸、雄弁、寛容、高貴のような身体および精神の諸能力の優越である。手段的であるというのは、これらのものによって、もしくは運命によって獲得されたカであり、それは、富、名声、友人、および人々が幸運と呼ぶところの神のひそかな働きのような、より多くのものを獲得するための手段および道具である³⁴⁴。」ここでホッブズはカを、「何らかの将来の明白なる善を獲得するための現在の手段」と定義しているが、ここでいう善もまたホッブズにとっては欲求の充足を意味する限りにおいて、カとは将来の欲求を満たすための現在の手段であると見なすことができる。そしてそこには、各人が生まれながらにもっている強さや容姿といった本源的なカと、それらによって獲得された手段的なカが含まれている。それゆえに、ホッブズのカのカテゴリーの中には、まず身体の強さ、容姿、賢慮、技芸といった個人的な諸能力から始まり、富、名声、友人など他人によって評価され比較されるような諸価値が含まれている。そして何よりもこのようなカを人々が獲得したいと欲するもの、他人に対する自らの精神的および身体的な諸能力の優越を得たいがためであり、それによって相対的な人間関係をより優位な立場へと押し上げたいと願うからであった。このようにして人間は、まさしく他者との相対的な人間関係の中で、あくなきカと優越を求めて無限の生存を賭した競争へと駆り立てられるようになるのである。ここにいわば、人間の死ぬまで止まない「力につぐカへの永続的な絶え間なき欲望」が発生する理由が存在するのであり、ホッブズはその理由を次のように論じている。「そこで第一に私は、全人類の一般的な性向として、死においてのみ消滅する力につぐカへの永続的な絶え間なき欲望をかかげる。そしてこの理由は、人は必ずしもすでに彼が得ている以上の喜びを求めるとか、あるいは彼

³⁴⁴ Hobbes, *Leviathan*, p. 62. 邦訳、第1巻、150頁。

が穏健な力では満足できないとかいうのではなく、より多くを獲得することなしには、彼が現在持っているよく生きるための力や手段を確保することができないからである³⁴⁵。」このホブズの言明から明らかのように、相対的な力の関係において各人は、自らの生命運動の維持と強化のために、死においてのみ消滅するような無限の力への欲望に駆り立てられるのであるが、その理由も、もしそうしなければ、今現在持っている力や手段までをも、他者との相対的な関係の中では安全に確保し維持することすらできないからなのである。この意味で、ホブズにとって人間の関係は、他人に対する力の優越を求めての力につぐ力への絶え間なき競争の過程であるといえる。そしてこのような絶え間なき力を求めての競争関係の中で、相対的な力からなる人間の諸関係を制御するものが存在しないとすれば、そこで人間関係は必然的に敵対関係とならざるを得ないようなものとして現われるであろうし、最終的には相互の不信と虚栄心に駆られることで戦争の状態に突入せざるを得なくなるのである。それはまさしくホブズのいう自然状態であり、「万人の万人による戦争³⁴⁶」の状態を招来させることにほかならないのである。

第三節 ホブズの政治哲学——人為的人格としての国家の論理

(i) ホブズの自然状態論—「万人の万人に対する戦争」の状態

古代ギリシャのアリストテレスにまで遡る政治哲学の伝統と決別し、17世紀の科学革命と呼ばれる時代の中で、新しい自然哲学の理念を基礎にしつつ、新たに科学としての政治学を打ち立てようとしたホブズにとって、人間は生まれながらに政治的動物であるという古典的政治学の理念は、もはや所与のものとして依拠すべき対象ではなかった。それゆえにホブズは、『物体論』において示されていた分析と総合の方法に依拠しながら、いったん政治社会を自らの思考の中でばらばらの個人からなる状態にまで解体させ、そこから国家の素材となるものをその構成的原因から人工的に構成することにより、新しい真の政治哲学の理念を自ら打ち立てなければならなかったのである。そのためにもまずホブズは、国家をその最小の構成単位である個人にまで分解し、公的な共通権力が完全に存在しないいわゆる自然状態(natural condition)において、人々がいかなる状態に置かれ、お互いにどのように振舞うのかを提示する必要があるためである。これはいわば自然哲学においてなされた世界消去の手法

³⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, p. 70. 邦訳、第1巻、169頁。

³⁴⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 88. 邦訳、第1巻、211頁。

と同種の思考実験なのであるが、それは同時に、共通の権力が存在しない状態において人々がどのような状況に陥るのかについての歴史的な事実を想定して描き出されているのは疑い得ない。いずれにせよ、ホブズの自然状態論は、分析的で論理的な仮説に基づくといえども、あくまで経験的な人間を対象としながら、その推論の対象としての素材が始まる地点に忠実に従っているといえるのである。

このようにして描かれる人間の自然状態とは、ホブズによれば、次のような人間の状態である。すなわち、「社会に入る以前の人間の自然状態は、戦争そのものであり、しかも単なる戦争ではなく、万人に対する万人の戦争(*bellum omnium contra omnes*)なのである³⁴⁷。」このようにホブズにとって固有の意味での政治哲学の出発点は、悲惨な戦争状態としての自然状態より始まるのである。それは端的に言って、人が人に対して狼であるような状態であり、統一された共通の政治組織を欠きながら、いかなる客観的な規範もなく、人間相互の関係がまさしく剥き出しの敵対関係にあるような戦争の状態である。このようないかなる規範も存在しない自然状態にあって、欲求と嫌悪の連続的な生起からなる情念に支配された人間にとって、その行動基準となるのは、最終的には自己の生命の維持ないし保存となる。つまり自己保存の運動こそがここでの行動の第一の基準なのである。そしてそのような基準の下で、各人は、死ぬまで止むことのない力につぐ力への永続的な絶え間なき情念と欲望によって突き動かされ、他人による自らの力の承認を虚しく追い求めること(虚栄心)で戦争状態に陥るのであるが、このような戦争の状態の帰結として人間にもたらされる害悪は、極めて凄惨であることは、ホブズにより次のように描かれている。「各人が各人の敵である戦争の時代の帰結が何であれ、それと同様のことが、人々が自分自身の強さと発明の才が与えるものの他に、何の保障もなく生きている時代の帰結としても生じる。そのような状態においては、その成果が不確かであるがゆえに、勤労のための余地はなく、したがって土地の耕作はない。航海もなく、海路によって輸入される生活必需品の使用もない。便利な建築もなく、多くの力を必要とするようなものを移動させる手段もない。地球の表面についての知識もなく、時間の計算も、芸術も、文字も、社会もない。そして最も悪いことに、絶えざる恐怖と暴力による死の危険が存在し、人生は孤独で、貧しく、険悪で、野蛮で、そして短い³⁴⁸。」このように人間の敵対関係から生み出されるあらゆる戦争状態の帰結は、われわれ人間にとってはあまりにも悲惨で不都合な状態であるといえる。ただし、ホブズは、共通の権力の存在しないこのような自然状態において、人

³⁴⁷ Hobbes, *De Cive*, p. xiv.

³⁴⁸ Hobbes, *Leviathan*, p. 89. 邦訳、第1巻、211頁。

間は自由で平等であるともいう。なぜなら、人間の生まれながらの自由と平等を前提することがなければ、そもそも「万人の万人に対する戦争」の状態である自然状態が生じることは不可能だからであり、そのような前提なくしては、そうした状態の中では結果的に強者の支配に帰着せざるを得ないであろうからである。自由に関して言うならば、それは、「各人が、自分自身の自然すなわち自分自身の生命を維持するために、自身の意志するとおりに、自分自身の力を使用することについて、各人が持っている自由であり、自分自身の判断と理性において、その最適な手段と考えるだろうどんなことでも為す自由なのである³⁴⁹。」このような自由をホブズはまた、自然権(Jus Naturale)ないし自然の権利(Right of Nature)と呼んでいる³⁵⁰。つまりそれは、各人が自己保存のために、自分自身の力の許す限り、いかなることもなしの権利なのである。しかしそれゆえにこそ自然状態は、各人が無制限の自由をもちながらも、それと同時に各人の自然権が相互に衝突し合うそれとは矛盾した状況を呈することになるのである。また平等に関して言えば、ホブズは、次のような見解を述べている。すなわち、「自然は人々を、心身の諸能力において平等に作ったのであり、その程度は、ある人が他の人よりも肉体において明らかに強いとか、精神の動きがはやいとかいうことがときどき見られるにしても、すべてをいっしょにして考えるならば、人と人との違いは、ある人がその違いに基づいて、他人が彼と同様には主張してはならないような便益を主張できるほど顕著なものではない、というほどなのである。すなわち、肉体の強さについて言えば、もっとも弱いものでも、密かな企みにより、あるいは彼自身とおなじ危険に晒されている他の人々との共謀によって、最も強いものを殺すだけの強さをもつのである³⁵¹。」このようにホブズが仮定する自然状態において、人間は肉体的かつ精神的な諸能力において平等であるがゆえに、自然状態は絶え間ない競争と戦争の状態として現われざるを得ないのである。このようにしてホブズは、人間の自然状態がもたらされる原因を、まさしく人間の自由としての自然権と自然的な諸能力の平等の中に見出すであり、そのような自然権と根源的な能力の平等なくして、自然状態はもたらされないというのがホブズの見解なのである。

またホブズによれば、こうした悲惨な自然状態から帰結するいかなる事件や出来事も不正ではないという。なぜなら、そもそも客観的規範の存在し得ない自然状態においては、「正邪と正不正の観念はそこに存在の余地を持たない」からであり、また「共通の権力がないところに法はなく、法がないところ

³⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 91. 邦訳、第1巻、216頁。

³⁵⁰ D. J. C. Carmichale, "The Right of Nature in *Leviathan*," in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18 (1988), pp. 257-70.

³⁵¹ Hobbes, *Leviathan*, pp. 86-87. 邦訳、第1巻、207頁。

に不正はない」からである³⁵²。つまり、ホブズにしてみれば、正義や不正といった観念は、法や共通権力がある限りにおいてのみ成立する政治的・社会的な観念なのであり、もしそれがなければ、そもそも正義や不正といった観念もまたそこには存在しないのである。したがって、そのような正義や法の観念の存在しない自然状態においては、その当然の帰結として、「そこには所有や支配もなく、私のものとあなたのものとの区別もなく、各人が獲得しうるものだけが、しかも彼がそれを保持する限り、彼のものなのである³⁵³。」このように自然状態においては、いかなるデ・ファクトな力の優位に基づく支配関係も存在しないがゆえに、人間に対して無限の自由を与えながらも、同時に、各人が他人のものを自らのものと主張することで互いに侵害し合う悲惨な戦争の状態なのであった。いわば無際限の自由が与えられているがゆえに、各人が各人の自由を侵害する不自由で矛盾した状態にあるのが、人間の自然状態なのである。

(ii) ホブズの自然法論——理性によって発見された平和の戒律

自然状態において人間は、自己保存のために自らがなしうる力の限り自由にあらゆるものに対する権利を持っているがゆえに、戦争状態に陥る。ホブズは、このような悲惨な状態から脱出し、人々をして平和に向かわせるためには、もはやそのような状態をもたらした根本的な原因である虚栄心に駆られた人間の諸情念を、快適な生活に必要な事物への欲望へと向きを変えさせるか、死への恐怖によって鎮める以外に何も無いという。すなわち、「人々を平和に向かわせる諸情念は、死への恐怖であり、快適な生活に必要な物への欲望であり、彼らの努力によってそれらを獲得する方法である。そして理性が、それに基づいて人々が合意へと導かれる都合のよい平和の条項を示唆し、これらの条項が別に自然法(Laws of Nature)と呼ばれるものである³⁵⁴。」ここから明らかなように、ホブズは、悲惨な戦争状態である自然状態から各人をして脱却させる第一のものを死への恐怖の中に見ており、この戦争状態における死への恐怖が、各人の情念と理性を突き動かして、その状態を終結させる可能性を提供する。各人は、そのような自然状態における死への恐怖から逃れるために、自己の生命を保存する方法を、自らの理性の計算を通じて反省する。それによって発見されるのが、自然状態を終結させる

³⁵² Hobbes, *Leviathan*, p. 90. 邦訳、第1巻、213頁。

³⁵³ Hobbes, *Leviathan*, p. 90. 邦訳、第1巻、214頁。

³⁵⁴ Hobbes, *Leviathan*, p. 90. 邦訳、第1巻、214頁。またホブズの法の概念に関しては、S. A. Lyold, "Hobbes's Self Effacing Natural Law Theory," in *Pacific Philosophical Quarterly*, 82 (2001), pp. 285-308.

平和の条項としての自然法なのである。それは、平和を希求しそれに従うために、各人が自然状態においてもっていたあらゆる自然権を放棄するよう命じる。すなわち、「人は、他の人々もまたそうである場合には、彼が平和と自己防衛のために必要であると考える限り、すべてのものに対する権利をすすんで捨てるべきであり、彼が自分自身に対して許すのと同じだけの、他の人々に対する自由で満足すべきである³⁵⁵。」つまり、自然法は、各人に対して何よりもまず平和への努力を命じるのであるが、そのためにも各人のもつ自然権の放棄ないし制限として登場するのである。ただしその放棄は、当然のことながら、「他の人々もまたそうである場合には」という条件の下であり、なぜなら、もしそれがなければ、明らかに自然権を放棄した人は、なおもそれを保持しようとする人々によってさらなる危険に晒されるからである。ホッブズはこれを次のように述べる。すなわち、「もし他の人々が、彼らの権利を、彼と同じように放棄しようとはしないならば、そのときは、誰にとっても自分の権利を捨てるべき理由がない。なぜなら、それは彼自身を平和に向かわせるよりも、むしろ餌食としてさらすようなもの(誰もそうするように拘束されていない)だからである。これは、「他人が自分に対してしてくれるように、あなたが求めるすべてのことを、あなたが他人に対して行え」という、あの福音の法である。そして、「あなたに対して為されるのを欲しないことを、他人に対してしてはならない」という、あのすべての人間の法である³⁵⁶。」この命令は、平和とそこにいる人々の生命の保存を目的とした自然法の実現のためには不可欠の条件なのである。このようにして自然権の放棄は相互的であることが自然法の成立のための条件なのである。

次にホッブズは、自然権の相互的な譲渡のため、人々が契約(contract)および信約(covenant)を結び、その結ばれた契約を遵守することを自然法の命令の中に加えている。そしてこの命令の中には、「人々は、彼らが結んだ信約を履行すべきである³⁵⁷」という内容が含まれている。これは自然権の相互的な放棄からの当然の帰結として遵守されるべき内容であり、もしこの信約が遵守され履行されないものであるならば、そもそもこの信約それ自体が虚しい空虚な言葉となって、無効となってしまうのである。その結果、各人のすべてのものに対する自然権は依然として残され、その後も自然状態における戦争の状態は継続してしまうのである。それゆえに、この信約の遵守と履行は、戦争状態を脱し人類の平和に向けた自然法の戒律にとってとりわけ重要であるがゆえに、ホッブズはこの信約の遵守を正義(justice)と呼び、その不履行を不正義(injustice)と呼ぶのである³⁵⁸。この意味で、ホッブズの正義

³⁵⁵ Hobbes, *Leviathan*, p. 92. 邦訳、第1巻、218頁。

³⁵⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 92. 邦訳、第1巻、218頁。

³⁵⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 100. 邦訳、第1巻、236頁。

³⁵⁸ Hobbes, *Leviathan*, p. 100. 邦訳、第1巻、236頁。

の概念は、もはやアリストテレスのように古典的な卓越性としての徳目とは見なされず、平和に向けた自然権の相互放棄に関する信約の遵守に限定されたのであった。

以上が、平和にむけてホッブズが提示する自然法の基本的な内容である。この自然法の特徴をより詳細に吟味するならば、そこには二つの重大な論点があるように思われる。一つは、自然法と自然権との関係であり、もう一つは法(*lex, law*)と権利(*jus, right*)の関係である。前者に関して、ホッブズにとって自然法とは、自然状態における戦争状態を平和的に終結させて、人々が生まれながらもつ自己保存といった自然権を保護するために、死への恐怖を逃れるための情念と計算能力としての理性によって発見された平和の戒律であるという点において、もはやそれは、かつての神の意志や目的といった普遍的で客観的な規範からは分離せられて、単に各人の自然権をよりよく実現させるための規則にすぎなくなったということである。いわば自然法は、客観的な規範として個人の自然権に先行するものではなく、ただ各人の自己保存を実現し、平和を希求するための戒律にすぎなくなったのである。後者に関して言えば、ホッブズが指摘しているように、権利と法とは区別されるべきものであり、「なぜならば、権利の本質は為しまたは為さざる自由にあるのに対して、法は、これらのうちのいずれにかに決定し拘束する。このようにして法と権利は、義務と自由と同じように異なるのであり、それらは同一のことがらにおいて一致しないのである³⁵⁹。」このようにホッブズにおいて法とは、自由な行為を本質とする各人の権利の制限として現われているのであり、その限りにおいて、それは積極的に何らかの善を達成するよう各人に命令するよりは、悪を為すことを禁止するような消極的な禁止命令だと言えるのである。

(iii) ホッブズの国家論——人格の概念を媒介にして

しかしながら、このように自然法が、自然状態にある各人に対してその自然権の放棄を命じたとはいえ、それだけでは必ずしも平和が達成されるわけではなかった。力につぐ力への絶え間なき戦争の状態に追い込まれた人間にとって、欲求と嫌悪からなる情念に突き動かされた人間の本性を、自然法の命令と信約によってその内部から自律的に変えることはそう容易なことではない。いわば剣による恐怖なくしては、約束は言葉にしかすぎないのである。それゆえにこそ、自然状態にある各人相互の間で彼ら本来の自由としての自然権を放棄させ、自然法の遵守を強制的に命じるところの共通の権力を確立することが必要になる。そのため人々は、治安を維持し、その目的のために適切であると考えられる共通の権力としての国家を人為的に創設することが要請されるのである。

³⁵⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 91. 邦訳、第1巻、216～217頁。

このようにして共通権力としての国家は人為的に創設されるのであるが、この人工的人間 (**artificial man**)として国家について、ホッブズは次のように論じている。すなわち、「技術はさらに進んで、自然の理性的で最も優れた作品である人間を模倣する。すなわち、技術によって、人工的人間にほかならないコモンウェルス、あるいは国家(ラテン語ではキーウィタース **civitas**)と呼ばれるかの偉大なりヴァイアサンが創造されるのであり、それは人工的人間にほかならない。それは、自然人よりも形が大きくて、力が強いのであって、自然人をそれが保護し防衛するようこと、意図されている。そして、その中で主権は、全身体に生命と運動を与えるのだから、人工の魂であって、為政者たちとその他の司法と行政の役人たちは、人口の関節である。賞罰は……神経であって、自然の身体においてと同じことをする。すべての個々の構成員の富と財産は力であり、人民の安寧(人民の安全)はその業務であり、それが知る必要のあるすべてのことを、それに対して提示する顧問官たちは、記憶であり、公正と諸法律は人工の理性と意志であり、和合は健康、騒乱は病気で、内乱は死である。最後に、政治的諸部分をはじめ作り、集め、結合した協定と信約は、創造において神が宣告したあの命令、すなわち人間をつくらうという言葉に似ている³⁶⁰。」このようにホッブズは、まさしく国家を作為の所産としての人工的人間として捉える。そのように理解することで、ホッブズは、国家の生理と病理について科学的に分析しようと試みるのである。

このようにホッブズにとって国家とは、自然状態における悲惨な死への恐怖を逃れるために、各人の各人との信約を通じて人為的に設立された人工的人間である。またこの信約を通じた国家の設立には、授權(**authorization**)を通じて設立された人民の人格の代表者としての主権者の確立を含んでいる。この意味で、国家の誕生には、人々の授權を通じた信約によって生み出された人格の代表者としての主権者の確立が不可欠なのなのである。ホッブズは『リヴァイアサン』の第17章においてこの生成過程を次のように述べている。

「人々を外敵や相互の侵害から防衛し、それによって彼らが自分自身の勤勉によって、また地上の果実によって自らをささえ、快適な生活ができるように彼らを保障することが可能な共通の権力を打ち立てる唯一の方法は、すべての彼らの権力と力を、ひとり人間または一つの合議体に与え、彼らすべての意志を多数決によって一つの意志になしうるようにすることであり、それは次のように言うのと同じである。すなわち、一人の人間、または一つの合議体を指名して、彼らの人格(**person**)を担

³⁶⁰ Hobbes, *Leviathan*, pp. 9-10. 邦訳、第1巻、37～38頁。

わせ、各人をして自らが、共通の平和と安全に関わる事柄において、そのような彼らの人格を担う者が行為し、行為せしめられるものが何であれ、みずから本人(author)であることを認め、そこにおいて彼らの意志を彼の意志に、彼らの判断を彼の判断に従わせるということと同じである。これは同意や一致以上のものである。それは各人の各人との信約によって作られた同一人格への彼らすべての統一であり、あたかも各人が各人に対して次のように言うのに等しい。私は、あなたもあなたの権利を彼に与え、彼のすべての行為を同じように授權する(authorize)という条件のもとに、私自身を統治する私の権利を、この人またはこの人々の合議体に与え譲渡する、と³⁶¹。」

このように授權を通じて、多数の人々の力や意志を一つの人格に統一することによって人為的に設立される政治体がホッブズのいう国家なのである。それゆえホッブズは、この国家の本質を定義して次のように述べている。すなわち、「それは、ひとつの人格であり、群衆の中の各人が相互に信約を結び、各人がそれぞれ自分自身をその人格の行為の本人としたのであり、そしてその目的は、人々の平和と相互の防衛のために、彼が適当であると考えような彼らすべての力と手段とを用いることができるということにある³⁶²。」したがって、ホッブズにとって、各人の相互の信約と授權により設立される共通の権力としての国家の人格は、主権者(sov^{er}eign)によって担われるのであり、自然状態にある群衆を一つの人格として主権者が代表するときのみ国家は存在するのである。そしてそのように設立された国家において、主権者以外のすべての者は、臣民(subject)と呼ばれるのである。

以上のようなホッブズの国家の定義から理解できるように、ホッブズは国家の人格としての主権者を基礎づけるに当たって授權の理論を用いているのであるが、授權とは、権威を与える立場にあるものが、他人の言葉や行為を自らのものとして認めることにより、自らがその言葉と行為の本人であることを承認すること、つまりその人を自らの人格として認めることを意味する。そしてここで重要な概念として用いられている人格(person)の概念に関して言えば、そもそもそれは舞台上で俳優がつける仮面(mask)を意味し、それをまとう者がその面によって他のもの表す(代表する)ことを示すラテン語「ペルソナ」に由来する。そしてそれが転化して、劇場におけるのと同様に、法廷といった他の領域においてまで用いられるようになったのである³⁶³。それゆえに、「人格とは、舞台でも日常の会話でも、役者(actor)と同じであって、

³⁶¹ Hobbes, *Leviathan*, p. 120. 邦訳、第2巻、33頁。

³⁶² Hobbes, *Leviathan*, p. 121. 邦訳、第2巻、34頁。

³⁶³ Skinner, "The Purely Artificial Person of the State," in *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 181-182.

扮するとは、彼自身や他の人を演じること、すなわち代表することであり、そして他人を演じるものは、その人の人格を担うとか、彼の名において行為するとかいわれる³⁶⁴。」またホブズは、このような劇場的な用語に由来をもつ人格概念について、『リヴァイアサン』の第16章において次のように定義する。すなわち、「人格とは、彼の言葉や行為が、彼自身のものと見なされるか、あるいはそれらの言葉または行為が帰せられる他人ないし他のものの言葉や行為を、真にあるいは擬制的に代表すると考えられるような人のことである³⁶⁵。」この場合、言葉と行為が自己のものとして考えられるのであれば、それは自然的人格(natural person)と呼ばれるのに対して、その言葉と行為が他人あるいは他のものによって代表されるのであれば、それは人為的人格(artificial person)と呼ばれる。もちろんこのホブズの人格の概念において重要なのは、前者の自然的人格の概念ではなく、他人の言葉や行為を代表する後者の人為的人格の概念である。その場合、人格を担うものが代表者としての代理人(actor)であり、彼の言葉や行為を自らのものとする者が本人と言われる。代理人は、本人の権限(authority)によって行為するのであるが、彼がそのように行為できるのも、彼に権限を与える者が、彼の言葉と行為を自らのものとして見なし、その帰結に対する責任を全面的に負うからなのである。それゆえ、そのような権限に基づく代理人の行為は、当然、本人自身がなした行為と同じように自らを拘束する。「代理人が権限に基づいて信約をかわすときは、彼はそれによって本人を、本人自身が信約したのと同じく拘束し、それのあらゆる帰結に同じく彼を従属させる³⁶⁶。」したがって、国家の人格を担うものが主権者であるとするならば、人々はその相互の信約を通じてその主権者の言葉と行為のすべてを自らのものとするに同意したがゆえに、主権者の行為を勝手に変更したり、取り上げたり、また主権者の責任を追及することは許されないのである。

このようにしてホブズは、授権および人格の概念を用いながら、自らの国家論を基礎づけていく。ホブズは『リヴァイアサン』の第16章において、人間の群衆がいかにか一つの人格となるのかと問いながら、単なる自然的な群衆が一つの人格を形成するためのプロセスを提示している。すなわち、「人間の群衆は、彼らが一人の人あるいは一つの人格によって代表されるときに、一つの人格とされる。だからそれは、とりわけ群衆の各人の同意によって為される。というのも、人格を一つにするのは、代表者の統一性であって、代表されるものの統一性ではないからである。そしてその人格を担うのは代表者であり、

³⁶⁴ Hobbes, *Leviathan*, p. 112. 邦訳、第1巻、260頁。

³⁶⁵ Hobbes, *Leviathan*, p. 111. 邦訳、第1巻、260頁。

³⁶⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 112. 邦訳、第1巻、261～262頁。

しかも一つの人格をになうのである。統一性とは、群衆においてはそれ以外には理解されえないのである³⁶⁷。」このホブズの解釈に拠るならば、国家の人格とその代表者が設立される以前には社会的な統一性としての群衆など存在しないのである。それゆえ社会において人民相互の自発的な統合が想定できないのであれば、群衆がひとつに統合されるための唯一の手段は、個々人が自分たちの自然権をある一人の主権者ないし合議体に与えることによって、主権者の言葉や行為を自らのものとして承認することによってだけなのである。その限りにおいてそこで生成された集合体はたんなる群衆の和合以上のものとなるのであり、それは各人の信約に基礎づけられた一つの人格における真の統一となるのである。このようにして単なる自然的な集合体にすぎない群衆が、代表者を設立することによって一人の人格へと自らを統一するとき、そこで生成されるのがホブズのいう国家(Common-Wealth)なのである。ホブズの言葉を引用すれば、次のようになる。「このようにして一人格のうちに統一された群衆は、コモンウェルス、ラテン語ではキウィタスと呼ばれる。これがあの偉大なリヴァイアサンあるいはむしろ(より敬虔にいうならば)死すべき神の生成なのである……³⁶⁸。」そしてこのようにして人為的に設立されるホブズの国家は、必然的に社会的なものに先行する概念なのであり、伝統的な社会的結合体としての人民に由来するものではないのである。

このようにしてホブズにおいては、国家の人格とそれを担う代表者が区別されて、ここに初めて抽象的な人格としての国家概念が成立しているのである。それでは一体こうしたホブズの国家において、主権者の行為が国家の人格の正当な行為であるということの根拠は一体どこにあるのだろうか。この問いに対して、ホブズはコモンウェルスとしての国家を定義しながら、その主権者によって果たされるべき行為の正当な根拠を次のように指摘している。すなわち国家とは、「ひとつの人格であって、かれの諸行為については、一大群衆が各人の相互の信約によって、その人格がかれらの平和と共同の防衛のために好都合であると考えたとき、彼らすべての強さと手段を利用することができるという目的のために、各人自らをその本人としたのであった³⁶⁹。」つまりホブズにとって主権者の行為を正当化する根拠は、各人相互の信約にあり、各人相互の平和と安全を保障する限りにおいてなのである。この目的のためにも、人々は主権者に対して自己の自然権を放棄し、授權を通じて国家を設立することを要請されるのである。

³⁶⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 114. 邦訳、第1巻、265頁。

³⁶⁸ Hobbes, *Leviathan*, p. 120. 邦訳、第2巻、33頁。

³⁶⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 121. 邦訳、第2巻、34頁。

しかしながら、ここで注意しなければならないのは、ホッブズの理論においては、こうした統一体としての共通権力が成立するや否や、自らの諸権利を主権者に譲渡したすべての者には、必然的に次のような義務が生じるということである。すなわち、その義務とは、主権者の言葉や行為を自分のものとして承認した当事者たちは、その主権者の言葉や行為についていかなる異議をも唱えることはできないということである。つまりホッブズの理論においては、主権者の行為に対して臣民が干渉すること自体が自己矛盾なのであり、主権者の行為を臣民が正当に非難することは論理的に矛盾することになるのである。

こうして人々は、主権者のあらゆる行為に対して絶対的に服従することを要請される。だが、翻ってホッブズがこのような主権論をあえて展開しなければならなかった理由を考えてみるならば、一体われわれはそれをどう説明すればよいのだろうか。おそらくこの理由として考えられるのは、スキナーも述べているように、ホッブズが1640年代の内乱期に国王の権限の源泉をめぐって議会派の支持者たちによって用いられた理論、すなわちあらゆる権限は人民の同意に基づくとする理論に対して反論する必要があったからであろう³⁷⁰。例えば、ヘンリー・パーカーといった議会派の支持者たちは、正当な権限は普遍者 (*universitas*)としての人間の社会が共通の権力を打ち立てることに同意したことに由来すると主張した。そのため主権者としての国王は、より大きな諸個体であるといえども、より小さな普遍者であるということ、つまりその権限が由来する普遍者全体としての人民よりも低い地位にあると考えられていたのである。したがって、もし国王が自らに権限を与えている普遍者としての人民の信約に違反するなら、人民はその信約を撤回し、彼を打倒する権利を持たなければならないと論じていたのである。

これに対してホッブズは、あらゆる政治権力の正当性が人民の同意に基づくことには反対しないけれども、普遍者としての人民をあくまでも主張する議会派のラディカルな意見には賛成できなかった。これについてホッブズは『リヴァイアサン』の第18章において次のように反論している。「この大きな権限は分割不可能であり、不可分に主権に結びついているので、主権をもつ王に関して、彼らはその臣民の各々よりも大きな権限を持った、より大きな諸個体 (*singulis majores*)ではあるけれども、しかし彼らはすべてをいっしょにした臣民よりも小さな普遍者である (*universis minores*)であるという人々の意見には、ほとんど根拠がない。というのも、もしすべてをいっしょにということによって、彼らが一つの人格としての集合体を意味しないのであれば、そのときすべてをいっしょにしたものと各々と同じことになり、その言

³⁷⁰ Skinner, "The Purely Artificial Person of the State," pp. 204-205.

葉は不条理になるからである……³⁷¹。」このようにホブズは、一つの人格としての集合体とたんなる群衆の集合体を区別する。つまりホブズは、それ自身の平和のために、授權によって主権者を設立した群衆が、主権者と同じ権力をもつこと自体が根本的に誤りなのであり、そのような群衆が主権者に対して異議を申し立て、制限を加えること自体が不条理であると見なしたのである。それゆえにホブズは、授權という行為が正当に行なわれるためには、主権者に対する各人の権利の完全な譲渡が不可欠であると主張し、この完全な権利の譲渡を通じてのみ、主権者は人為的人格としてすべての人の意志を代表しながら、その臣民が自然状態においてすでに有していたすべての権利と能力を、平和的な秩序の創設と人民の安寧に向けて利用することができる考えたのであった。

しかしながら、このようなホブズの国家論の帰結として、当然、そこにはただ支配する絶対的な主権者と、それに服従する臣民という確固たる政治秩序が残されることになり、そこにはかつての古典的政治学が有していた賢慮に基づく実践哲学の理念、すなわち、等しき自由な市民が公的な領域の中で、対話と説得による相互の実践を通じて、互いに善き生を求め合うような古典的政治学の理念が存在する余地はどこにもなかった。そこにあるのはただ、絶対的な主権者の剣による威嚇と、それに服従を余儀なくされる死への恐怖と自己保存への衝動に駆られた臣民の存在だけなのである。つまりホブズの政治哲学においては、もはや公共的な空間において市民が言葉を通じて相互に語り合い、そのような実践を通じて相互の規範を自律的に確立していくような自由な主体的な契機は見失われてしまっているのである。そして臣民たちが有する最大の自由といえども、それは「法の沈黙」に依存し、主権者が何ら規則を設けなかった場合の、いわば主権者の絶対的な権利に対する「臣民の自由」を意味するにすぎない³⁷²。つまりそれは消極的な意味での自由であり、かつて市民が、言論に基づく実践的な活動を通じて得られるような積極的な自由はもはやどこにも存在しないのである。なぜなら、ホブズにとっては、もしそうした自由が与えられ、対話的实践が市民たちの間で行なわれるのであれば、そのことは彼らに統治者に対する不服従と反乱の口実を与え、内乱を引き起こす可能性があると考えられからである。それゆえホブズの政治哲学においては、もはや古典的政治学が有していた実践哲学の意味は完全に変容し、支配者の剣による威嚇を背景にしつつ、自由な市民の対話的实践が喪失した、支配と服従からなるデファクトな力の関係に還元されてしまっているのである。

³⁷¹ Hobbes, *Leviathan*, p. 128. 邦訳、第2巻、48頁。

³⁷² Hobbes, *Leviathan*, p. 152. 邦訳、第2巻、86～105頁。

第4節 ホブズと人文主義の技法——科学とレトリックの間で

(1) スキナーのホブズ論

17世紀の科学革命の時代において、批判的対話や討論といったコミュニケーションの形式とは関係のない純粋な理性に基礎をおく方法概念を提示したデカルトが、真理と蓋然性とを区別しながら、それまでの書物の権威を否定することによって人文主義的な方法概念の価値を格下げたのと同じように、市民たち間の実践的対話をもはや重要な契機であるとは見なさないホブズもまた、弁論術や歴史といった人文主義の技芸を、経験的で蓋然的な知識としてあくまでも因果関係の知識である科学から区別しようとした。17世紀の科学革命によってもたらされた新しい自然哲学に基づき、自己の哲学体系を厳密に基礎づけていこうとしたホブズにとって、科学とは、普遍的な原因から演繹されることによって得られる絶対確実な知識なのであり、それに基づいてあらゆる帰結が推論される場所のものである。これに関してホブズは、「知識の種々の主題について」と題された『リヴァイアサン』の第9章において、知識を次のように分類している。

「知識には二つの種類があって、そのひとつは事実についての知識であり、もうひとつは、一つの断定の他の断定への帰結についての知識である。前者は、感覚と記憶以外の何ものでもなく……後者は、科学とよばれるもので条件的であり、……そしてこれは哲学者において、すなわち推理をすると呼ぶ人にとって必要とされる知識である³⁷³。」

このように、ホブズにとって科学とは、推理によって得られる条件的な知識であるのに対して、弁論術や歴史のような「事実についての知識」は単に感覚と記憶の集積にすぎないのである。人間を含めたあらゆる生き物にとって共通なのは、感覚による事実についての知識であるが、それらは直接的に自然によってわれわれに与えられ、推論によって得られていないためにホブズにおいては科学とは考えられないのである。それゆえデカルトと同じく、ホブズにとっても歴史や弁論術といった人文主義の技芸は経験的なものであって、決して科学とは見なされることはなかったのである。

このように科学的な推論を唯一の学問的知とし、人文主義の知識に見られる蓋然的なあらゆる知をそこから排除しようとするホブズにとって、従来の人文主義者たちによって重要なものと見なされてきた

³⁷³ Hobbes, *Leviathan*, p. 60. 邦訳、第1巻、146頁。

書物による学問である弁論術や歴史は、経験的で蓋然的な知識として真の科学からは厳密に区別された。それゆえ、一般的なホブズ研究において、ホブズ哲学と人文主義の学芸とは対立する関係にあると考えられてきた。しかしながら、近年のケンブリッジ学派の指導的な人物と目されているスキナーのホブズ研究は、こうしたホブズと人文主義とを対立させて考える傾向を覆す主張を展開している。1996年に刊行された『ホブズ哲学における理性とレトリック』において、スキナーは『リヴァイアサン』を中心とする後期のホブズ著作を、人文主義のレトリックの伝統の中に位置づけ、ホブズ研究の新しい方向性を示している³⁷⁴。この作品がホブズ研究者に与えた衝撃は、フランスにおける中心的なホブズ研究者であるザルカ(Yeves Charles Zarka)との論争からも分かるように、非常に大きいものであった³⁷⁵。ここでこのスキナーとザルカの論争を取り上げることはしないが、とりわけこの著作におけるスキナーの研究は、ホブズと人文主義との関係を、とくにその科学とレトリックの関係を知るためのひとつの手がかりを与えてくれる。それゆえここではまず、この著作におけるスキナーの論点を確認することから始めることにする。

スキナーはまず、ルネッサンス人文主義の政治理念を概観することからホブズ論を説きおこしている。スキナーによれば、ホブズがその公的な教育を受けはじめた1590年代までには、すでにチューダー朝イングランドの人文主義者たちは、政治学(*scientia civilis*)の理念を古代ローマの弁論術の理論家キケロやクインティリアヌスの著作に基づいて普及させていたと言われている³⁷⁶。例えば、キケロは、『発想論』において、古代の都市の創設者たちの資質を問いながら、次のように論じていた。

「多くの都市が建設されたのも、大多数の戦争が終結したのも、緊密な同盟が締結され、固い友情で結ばれたのも、理性ばかりでなく雄弁の成果でもあった。雄弁の伴わぬ知恵が共同体の役に立つことはないが、逆に知恵の伴わぬ雄弁も害を与えること甚だしいだけで、決して何の役にも立たない³⁷⁷。」

³⁷⁴ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). 以下、*Reason and Rhetoric* と略記。またホブズとレトリックに関する著作として、David Johnson, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton: Princeton University Press, 1986)がある。

³⁷⁵ Skinner, *Amsterdam Debate*, ed. Hans Blom (Hildesheim: Geolg Olms, 2001).

³⁷⁶ Skinner, *Reason and Rhetoric*, pp. 34-35.

³⁷⁷ Cicero, *De inventione*, I. 1, 片山英男訳『キケロー選集6』(岩波書店、2000年)、3頁。またキケロと共和主義の関係については、Cary J. Nederman, “Republicanism—Ancient, Medieval, and Modern,” in *Renaissance Civic Humanism*, ed. James Hankins

このように、キケロは古代の都市国家の創設に必要な人間の資質を、理性(ratio)と雄弁(eloquentia)の結合の中に見ていた。これに続いてキケロは次のように述べている。「こうして都市が建設され、人々が約束を守ることを公正と尊ぶことを憶えたり、自ら進んで他人に従い、公共の利益のために労苦を厭わないばかりか、生命を投げ出すことさえできる状態になるためには、理性が見出したことを人々に説得する雄弁の力が不可欠だったはずである³⁷⁸。」このように、古代ローマの政治学の理念において理性は雄弁によって補わなければならないとされ、理性と弁論術の結合こそが古代の政治学の理想であると考えられた。それゆえ、沈黙した理性および知恵といったものは古代ローマの政治学においては何の価値も与えられていないのである。

その後、この理念はルネッサンス人文主義者たちによってふたたび発見され、ルネッサンスの政治的人文主義者たちの文化の中で脈々と受け継がれることになる。ホブズの著作の思想的な文脈がこうしたルネッサンス人文主義のレトリック文化の中にあつたのではないかという指摘がスキナーによってなされるのも、以上のような理由からなのである。彼がその著作の半分を占める第一部を「ルネッサンス期イングランドにおける古典的雄弁術」として詳細に論じている理由はここにあるといえるのである。

だが、スキナーがこの著作の中で取り組んでいる論点は、ルネッサンス人文主義とホブズの関係とということだけでは決してない。むしろスキナーが強調するのは次の点にある。すなわち、ホブズはその著作である『法の原理』(1640年)と『市民論』(1642年)において、科学的な推論の立場から理性とレトリックの結合というルネッサンス人文主義の理想をいったん退けたものの、1651年の『リヴァイアサン』へと目を転じるならば、そこではかつて批判していた理性とレトリックの結合という人文主義の理念はむしろ肯定的に評価されているということなのである。この変化は、『リヴァイアサン』の「総括と結論」において、「もしそこに強力な雄弁があつて注意と同意を獲得しないならば、理性の効果はわずかなものでしかない³⁷⁹」というホブズの主張に端的に示されている。このような観点から、スキナーは、このホブズの主張から理性とレトリックの結合というルネッサンス人文主義の理念を見出すことができるとし、人文主義のレトリックの伝統という文脈のなかにホブズを位置づけようとするのである。これがスキナー

(Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 249-253. ここでニーダーマンは、人間の共同体の起源と雄弁の起源を同一のものとしている。というのも、社会それ自体は、説得力と知恵と洞察力の兼ね備えた古代の弁論家なしには成立し得なかったからである。

³⁷⁸ Cicero, *De inventione*, p. 7. 邦訳、4頁。

³⁷⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 483. 邦訳、第4巻、157頁。

のホッブズ論の基本的な解釈の方向性なのである。

以上が、ホッブズの『リヴァイアサン』をルネッサンス人文主義のレトリック文化の中に位置づけようとするのがスキナーの著作の要点である。しかしながら、『リヴァイアサン』において弁論術がホッブズ哲学の体系の中で重要な契機になりえたとしても、このことが、科学的な分析と総合の推論過程をその中心に据えるホッブズの方法論に対して、どれだけの影響力を持ち、それに変更を迫るものであったのかについては、依然として批判的な吟味が必要であるように思われる。なぜなら、たとえスキナーの解釈を受け入れるにしても、その場合、ホッブズのレトリック概念は、依然として科学的方法論に強く影響されたものであると考えられるからである。それゆえ問題は、スキナーが述べるように、ホッブズのレトリック概念を、ただ忠実に人文主義のレトリックの伝統に引きつけて解釈してよいのだろうかということである。むしろホッブズのレトリック概念の意味内容は、実際には、『法の原理』から『リヴァイアサン』にかけて、科学的な推論という点においては本質的には同じであり、たとえ弁論術に対するホッブズの態度が変わったとしても、その変化はとるに足らないものであり、二次的な重要性しかもっていないとさえ考えることもできる³⁸⁰。しかもホッブズのいうところの弁論術も、その用語は同じまま使用されていたとしても、ルネッサンス人文主義におけるレトリック概念とは違って、より科学的な性格を色濃く反映してはいないのであろうか。われわれとしては上述したスキナーの解釈を受け入れるにせよ、こうした解決すべき問題は依然として残されるのである。したがってここでの課題は、このような批判的な視点からスキナーのホッブズ論を読み解くことで、ホッブズのレトリックに対する評価の変遷を明らかにすることにある。そのためにもここではまず古代の弁論術の形式を概観することからはじめて、初期ホッブズとルネッサンス人文主義との関係を考えることにしたい。

(ii) 初期ホッブズにおける人文主義の学芸——歴史と弁論術を中心に

ところで、一般にホッブズ研究者たちはその哲学を17世紀の科学革命の所産であると考えてきた。これは、トム・ソレル(Tom Sorell)といったホッブズ研究者の多くによって支持されてきた見方であるが³⁸¹、スキナーはこれに修正を求める。なぜなら、『市民論』が刊行された1642年以前のホッブズの経

³⁸⁰ ここでスキナーが主に念頭に置いているのは以下のホッブズ研究者たちである。Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 田中浩・重森臣広訳『トマス・ホッブズ』(未来社, 1995年) D. Raphael, *Hobbes: Moral and Politics* (London: Allen and Unwin, 1977), p. 13. H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1957), p. VIII.

³⁸¹ Tom Sorell, *Hobbes* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), p. I.

歴を辿るならば、そうした見方がホッブズの知的展開のほんの一部にすぎず、ホッブズの教養の多くは科学よりも人文主義の文化に多分に負っているとスキナーは考えているからである³⁸²。スキナーが論じているように、ルネッサンス期イングランドの人文主義者の一般的な職業はグラマー・スクールや大学において古典語の教育を行なう人文学芸(studia humanitatis)の教師か、それとも貴族や紳士の館で秘書や家庭教師となるかのいずれかであった³⁸³。ホッブズも例外ではなく、1608年のオックスフォード大学の卒業後は二代目ウィリアム・キャヴェンディッシュの家庭教師となっている。その生徒に対しホッブズは、人文学芸の三つの基本的な科目である文法、レトリック、詩学を教えていたようである。そこでは、確かにホッブズは論理学や算術なども教えているが、彼が生徒に対して強調するのは、「ローマ人によって用いられた語の意味を学ぶことによっていかに正しいやり方でラテン語を結び合わせるのか³⁸⁴」ということなのであり、弁論家や修辞学者の技法、そして詩の作成法なども合わせて勉強しなければならないと主張している。それゆえ、ここから理解できることは、ホッブズが生徒に対して教えようとしているのは、まぎれもなく人文主義の伝統につらなる善き文人(good letters)の教育理念であったと考えられるのである。

ところで、初期ホッブズの経歴がこうした人文主義の教育理念と密接に関わっていたのなら、ホッブズの人文主義的教養の具体的な内容はどのようなものであったのだろうか。スキナーによれば、ホッブズはすでに1603年までには古典語を十分使いこなし、エウリピデスの『メディア』をギリシャ語からラテン語に翻訳するまでになっていたという³⁸⁵。さらに、こうした人文主義的教養にたいするホッブズの探求はオックスフォード大学を去ってからも続き、古典語の探求の過程で古代の弁論術の知識を吸収することができたようなのである。例えば1629年の『トゥキディデス』の英語訳の序文ではキケロの『弁論家について』が引用されており、その時点でホッブズが古代ローマの弁論術の作品に触れていたことが確認できる。さらにこの時期には、ホッブズは人文学芸の三つ目の基本科目である詩や演劇についての研究にも取り組み、ラテン語韻文の『自伝』によれば、例えば詩人のうちでは、ホメロス、ホラティウス、ヴェルギリウス、劇作家のうちではエウリピデス、ソフォクレス、アリストファネスなどを研究していたと考えられる。このように、初期のホッブズの作品からは多分に人文主義の影響を読み取ることができるのであ

³⁸² この点については、佐藤正志「歴史における真理と修辞——初期ホッブズにおける方法の問題」、渋谷浩編『啓蒙政治思想の形成——近代政治思想の研究(1)』(成文堂、1984年)を参照。

³⁸³ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 217.

³⁸⁴ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 221.

³⁸⁵ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 26.

る。

こうした初期ホップズの人文主義的な成果としてもっとも重要であると考えられるのは、1629年のトゥキュディデスの『戦史』の英訳である。このトゥキュディデスの翻訳はすでに1550年にトマス・ニコル(Thomas Nicolls)によってなされていたのであるが、ホップズはニコルの翻訳が正確さを欠いているだけでなく、根本的な人文主義の文献学の教義にも反している点を批判する。なぜなら、ニコルの翻訳には1527年のクロード・ドゥ・セーセル(Claude de Seyssel, 1450-1520)のフランス語訳が使われており、しかもそれは欠点の多い1450年代のイタリアの人文主義者ロレンツォ・ヴァッラ(Lorenzo Valla, 1407-1457)のラテン語版を基にしていたからである。そのためホップズは、新たに校正されたアメリウス・ポルトゥス(Amerius Portus)のギリシャ語の原典を用いながら、トゥキュディデスのギリシャ語を正確に翻訳しようとしたのである³⁸⁶。その結果、その厳密な文献学的な校正に基づいたホップズの訳は、1634年と1648年に再版されるほど好評をえて、初期ホップズの人文主義への重要な貢献のひとつとなったのである。

このトゥキュディデスの翻訳に続いてホップズがとりかかったつぎの仕事は、アリストテレスの『弁論術』の翻訳であった。スキナーが述べているように、ホップズがこのアリストテレスの『弁論術』を翻訳するきっかけになったのは、1623年の初めにヴァージニア・カンパニーの会合でその作品の校訂者であったテオドール・グルストン(Theodore Goulston)と面会したことであった³⁸⁷。その当時のホップズは依然として第三代デヴォンシャー伯の家庭教師の地位にあったのだが、アリストテレスの『弁論術』の一部をラテン語に翻訳し、正確に生徒に教えていたといわれている。その後、ホップズはそのラテン語訳を英語に翻訳直し、そのうちの二編の英文抜粋が1637年に印刷されることになる。これははじめて英語の活字として出版されることになった『弁論術』の翻訳であり、先のトゥキュディデスの翻訳と合わせて、初期ホップズの人文主義のレトリック文化への貴重な貢献であったといえるのである。

このように初期のホップズは古典の作品の翻訳を通じて人文主義の文化と密接に関わっていたことが確認できるわけであるが、それではいかにホップズは人文主義の技芸を吸収し、実際それが作品のなかで反映されているのであろうか。スキナーによれば、こうした人文主義の技法を考察するためには、まずルネッサンスの人文主義者たちがこの当時一般に使用していた文芸テキストの提示の仕方を理解

³⁸⁶ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 239.

³⁸⁷ Skinner, *Reason and Rhetoric*, pp. 239-240.

することが重要であるとしている³⁸⁸。例えばこの時期のイングランドにおけるテキストの提示の方法として、演説的(demonstrative)、討議的(deliberative)、法廷的(forensic)といった三つの弁論術の形式があるとし、明らかにホブズは、このうち、「演説的な類」(genus demonstratiuum)という弁論術の形式を用いながら、トゥキュディデスの『戦史』の序文を執筆しているスキナーは主張するのである。この「演説的な類」という弁論術の形式は、聴衆を前にしてある人物を称賛するときに用いられる弁論の形式であるが、それは、「読者へ」につづく「トゥキュディデスの生涯と歴史」と題された序文において、ホブズがトゥキュディデスの『歴史』において称賛されるべき二つの事柄として、「真理」(truth)と「修辞」(elocution)を挙げている箇所において確認できる。そこでホブズは、「真理の中に歴史の魂が、修辞の中に歴史の身体が存するからである。前者なき後者はたんに歴史の写実的な描写にすぎず、後者なき前者は教育には適さない³⁸⁹」と明確に論じるのである。このようにホブズは、「演説的な類」という弁論術の形式を用いることで、トゥキュディデスの歴史書の称賛すべき点がどこにあるのかを提示しようとしたのであった。

このような観点からスキナーは、初期ホブズの著作は、ルネッサンス人文主義の弁論術の形式に多大なる影響を受けながら成立していること、つまり初期ホブズの著作を読み解くためにも、人文主義者によって用いられた弁論術の形式についての知識が不可欠であることを強く主張するのである。もしこうしたスキナーの解釈が正しいとすれば、ホブズを単に科学革命の所産とみなし、科学という視点だけでその著作を見ていくのは困難であるのかもしれない。それゆえに、われわれは、ホブズの著作を人文主義のレトリック文化の中でいま一度読み返し、その哲学体系を再度慎重に吟味していく必要があるといえるのである。

(iii) ホブズの科学主義への転向

(1) 『リヴァイアサン』以前のホブズ——『法の原理』と『市民論』を中心に

ところで、初期ホブズの著作のなかには多分にルネッサンス人文主義の弁論術の形式が使われているとはいえ、オーブリー(John Aubrey)の逸話で知られているように、ホブズは1629年の「ユーグリッド幾何学の発見」以来、このルネッサンス人文主義の文化から徐々に離脱し、新しい科学的な

³⁸⁸ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 244.

³⁸⁹ *The History of the Grecian War written by Thucyudides, translated by Thomas Hobbes*, 1628, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury*, ed. Sir William Molesworth (London, 1839-1845), vol. 8, p. xx.

探求へと向かうことになったとされる。とりわけ1634年から1635年にかけてのパリの滞在中にホッブズはメルセンヌに出会い、そこでその知的な探求は自然哲学の方法の問題に向かったといわれている。そこでホッブズが得た自然哲学の内容は次のようなものであった。すなわち、世界において唯一実在するものは「運動」(motion)であり、「自然学を理解したい者は何よりもまず運動の法則を研究しなければならない³⁹⁰」ということであった。このメルセンヌとの対話を通じてホッブズは、後にその哲学体系の原理となる科学的な基礎を確立するようになるのであった。

1636年の10月にイングランドに戻ったホッブズは、一時、新しい科学的な理念の探求からくる不安と鬱積から精神的危機に陥つたらしいが、それを乗り越え、メルセンヌとの科学的な対話によって得られた成果を徐々に体系化していくことになる。この体系化の中でホッブズは、それまで培ってきたルネッサンス人文主義のレトリックの理念に対して疑問を抱き始め、その懐疑は、『法の原理』と『市民論』の著作において表明されることになった。スキナーは、これらの著作の主要な目的のひとつは、ルネッサンス人文主義のレトリックの形式を、科学の形式へと置き換えることにあったと主張する³⁹¹。しかもここでさらに重要なのは、ホッブズがこうしたレトリックの理念に対して疑問を抱くようになっただけでなく、それと結びついた古典的な政治学の理念にも不信を抱くようになったということなのである。その結果、ホッブズは、対話的な手法を特徴とする古典的政治学の理念を放棄し、それを厳密に論証的な科学へと置き換えることで、新しい真の政治哲学を再構成しようと試みようとしたのである。

では、このような真の政治哲学を構想するために、伝統的な人文主義の技法に対するホッブズの批判の矛先はいったいどこに向けられたのであろうか。スキナーによれば、何よりもまずホッブズの人文主義批判は、エートス(ethos)と発想(inventio)という弁論術にとって不可欠な要素に向けられているという³⁹²。エートスとは弁論者の「性格」を意味する用語である。なぜこのエートスの概念が批判されるかといえば、弁論者が聴衆から信頼を得るために自分のエートス(性格)の良さを示さなくても、理性による正しい推論によって科学は真理を伝えることができるからである。発想についてもホッブズは否定的である。なぜなら、発想とは最も説得力のある論法を見出すことであるが、そのためにはすでに聴衆によって受け入れられた信念(belief)に訴える必要があったからである。ホッブズにしてみれば、そうした信念に根拠をおく発想とは単に過去の歴史的な記憶を想起することであり、事実に基づく経験にすぎない。そのためホッブズは、こうした事実の経験に基づく人文主義的な知とは厳密に区別された形式として、

³⁹⁰ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 253.

³⁹¹ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 257.

³⁹² Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 258.

科学を主張していくことになるのであった。

こうした科学の視点からすると、ルネッサンス人文主義の理念に深く結びついていた歴史という技芸も批判されることになる。ルネッサンス人文主義者にとって歴史とは、古典の復興のためにも不可欠な科目のひとつであり、それはまた賢慮(*prudence*)の源泉であるとさえ見なされていた。しかし、ホッブズにとって歴史はたんに事実の経験についての知識にすぎず、いかなる普遍性をもち得ない。それゆえ、ホッブズにとっては古典的な政治学にとっては不可欠とされてきた賢慮もまた、科学を生み出すための真の知識とは見なすわけにはいかなかったのである。

ではホッブズにとってそもそも科学(*science*)とはいったい何を意味するのであろうか。ホッブズは『法の原理』の第6章の冒頭において、知識を二つの種類に分類し、一方を感覚(*sense*)ないし想起(*remembrance*)とし、他方を「科学」としながら、後者を「命題の真理についての知識」と定義している³⁹³。前者が外部から自己に作用した事物の効果についての経験であるのに対して、後者は言語における正しい使用として人々がもつところの推論である。それゆえ科学においては、たんに外部から自己に働きかけられた経験の事実を語ることも、むしろ事物が名づけられるさいの名辞の適切な使用と推論こそが重要なのである。「名辞の利用によってこそ、科学がわれわれに可能となるのである³⁹⁴。」それゆえ、たんに経験的な事実を書物に記録したものが歴史と呼ばれるのに対して、科学は名辞の正しい使用によって命題の真理を正しく導き出したものにほかならないのである。

このようにホッブズは、科学を名辞の適切な使用をつじた命題の真理についての知識と見なすのであるが、しかし他方においてホッブズは、名辞のもつ多義性ゆえに言葉の両義性は避けられないとも指摘している³⁹⁵。ここに名辞の多義性に起因する誤謬の問題が発生するのである。例えば、こうした多義性をもつことばとして、ホッブズは信(*faith*)という名辞を取り上げ、それが信用を意味する場合もあれば、キリスト教の信仰を意味する場合もあり、ときには単に約束を守ることを意味するにすぎないこともあると指摘している。そして彼は同時に、あらゆる比喩もまた両義的であると見なして批判しているのである。

さらにホッブズは、『法の原理』の第13章において言語の問題を取り上げ、それを次のように述べている。「言語の最初の使用はわれわれの概念の表出であり、つまりわれわれが自らの中にもつ概念を他の者に生じさせることである³⁹⁶。」そして言葉によって聞き手に明証性(*evidence*)を与え、論争

³⁹³ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 40.

³⁹⁴ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 35.

³⁹⁵ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 37.

³⁹⁶ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 73.

(controversy)を引き起こさないようにすることを、ホッブズは「教化」(teaching)と名づけている。これに対して、聞き手に明証性を与えないのであれば、それはたんなる「説得」(persuasion)であって、絶えず論争を引き起こす可能性のある「憶見」(opinion)にすぎない。つまり、ホッブズにとって、すでに受け入れられた明証性なき人々の憶見を受け入れることは、まさに論争の原因なのであり、それゆえに人々を、対話を通じて説得するのではなく、教化し明証性を与えることが重要であると説くのであった。

またこの教化と説得との本質的な差異を論じた後で、ホッブズはこの両者の各々に特有の人々を次のように分類している³⁹⁷。その一人は数学者 (mathematici) であり、もう一人は独断論者 (dogmatici) である。数学者とは、最も能力のない人々にすら明白な原理から出発し、ふたつの名辞を結合して命題をつくり、さらにその命題を推論することによって三段論法をつくりながら、論証を続ける者のことをいう。これに対して、独断論者と呼ばれる人々は、推論のために教育や権威、そして慣習的な用語から原理を導き出そうとする者のことである。ホッブズは、論争を引き起こす罪は数学者ではなく、独断論者にあると論じている。なぜなら、不十分な学識しか身につけていないにもかかわらず、彼らは情念に起因する自らの憶見に至るところで真理として提示しようとするからである。それゆえ独断論者は、数学者のように最も低い諸原理から推論をすることを怠っているがゆえに、誤謬を生み出し、論争を引き起こす者と見なされたのであった。

この情念と言葉との関係については、すでにホッブズは『法の原理』の第5章において次のように述べていた。「人間の諸情念があらゆる自発的な意志の運動の始まりであるように、それらは言葉の始まりなのである³⁹⁸。」ホッブズにとって言葉が人間の情念に起因するのであれば、それはすでに情念と憶見から派生した偏見によって支配されていることになる。言いかえれば、「理性 (ratio) はいまや雄弁 (oratio) にすぎず、たいていの場合そこでは慣習が大きな力を持ち、そのため精神は始めのことばを述べるだけで、残りは慣習に従い、精神に従うことはないのである³⁹⁹。」これに関してスキナーも述べているように、ここで第一にホッブズは、理性と雄弁との結合というルネッサンス人文主義の政治的理想を否定していること、第二に、人間の言葉があまりにも多くの憶見と偏見に支配されている限り、それが理性と両立することは不可能であるとされたことである⁴⁰⁰。もっともホッブズが認めているように、独断論者が必ずしも理性と両立できないということはない。なぜなら、彼らの言説もまた正しいことばの使用によっ

³⁹⁷ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 75.

³⁹⁸ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 39.

³⁹⁹ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 39.

⁴⁰⁰ Skinner, *Reason and Rhetoric*, pp. 283-284.

て真理の明証性を偶然によって獲得する場合があるからである。しかし、当然のことながら、これにより真の科学が獲得されることはまずあり得ない。なぜなら、何らかの知識をもつと主張するためには、その真理について語れるだけでは十分ではなく、その真理を語っているということを認識していることが必要だからである。これは、「もし言葉だけで十分であるなら、オウムは真理を語るのと同じように、真理を認識するようにも教化されうるであろう⁴⁰¹」というホブズの言葉に端的に示されている。それゆえ、偶然によって事物に正しい名辞を与えることができたとしても、ホブズにとってそれは科学的な言明であるとは到底いえないのである。

こうした理由から、ホブズは情念に起因するみずからの意見を至るところで説得しようとする独断論者を科学の立場から否定していくことになる。ホブズが彼らを批判する最大の理由は、彼らが恣意的に言葉を用いることによって、人々の情念を駆り立て、論争および反乱(rebellion)を惹き起こす原因となる可能性があると考えられたからである。『法の原理』の第27章はこの反乱の原因について書かれた章であるが、そこでホブズは反乱を引き起こす者の特徴のひとつに雄弁であることを数えあげている⁴⁰²。それゆえホブズにとって雄弁とは、人々の信念を勝ち取るための力であり、そのためにも聴衆の情念に訴えかける必要があるものなのであるのに対して、明証性および真の論証を教化していくことは、多大の注意と長時間におよぶ演繹とを要するために、聴衆にとっては不快なものとならざるをえない。それゆえ教化と異なり雄弁は、聴衆の情念に訴えかけながら、自分の都合のいいように善悪をすりかえる技法であるといえる。反乱を引き起こす煽動者がもちいる雄弁もまさにこうした情念に訴えかける技法にはかならないのである。ホブズが、雄弁をテッサリアの王ペリアスの娘たちを破滅へと導いた「メディアの魔法」として喩えた理由はここにあるのである⁴⁰³。

こうした傾向は1642年の『市民論』においても継続されている。ホブズはまず『市民論』の第10章において、民衆を煽動するデマゴグがいかにも民主的な政体において多く存在しているのかを指摘し、民主政と弁論術の関係を次のように述べている。「民主政においてはいかにも多くのデマゴグが、つまりいかにも多くの強力な弁論家たちが人々とともにいるのかを見るがよい⁴⁰⁴。」これに続けてホブズは、民主政においてこれほど多くの弁論家が存在することの理由として、民主政では「臣民の抑圧」なしに人々が満たされることはないとして、そうした「人々をなだめるために多くの弁論家が存在するのである

⁴⁰¹ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 41.

⁴⁰² Hobbes, *The Elements of Law*, p. 169.

⁴⁰³ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 172.

⁴⁰⁴ Hobbes, *De Cive*, p. 133.

405]と主張している。

さらにホッブズは、民衆が支配するところでは、「すべての者が、最も難しく重要な問題を審議するなかで、自分の知恵、知識、雄弁を表す機会をもっている⁴⁰⁶」という理由で、君主政よりも民主政を擁護する者を批判する。なぜなら、そうした民衆が支配するところでは人々の意見は多様であるために、人々の間には意見の不一致から必然的に憎しみが生じ、そこから党派間の抗争、反乱、さらには内乱が発生すると考えられたからである。こうした問題に取り組みながら、ホッブズは雄弁の本性を次のように結論づけている。「雄弁の本性とは、善と悪、有益と無益、誠実と不誠実といったものが、実際あるよりも多くあるように見せたり、少なく見せたりすることであり、そして語るものの目的に最も合うように不正なものを正しく見せることなのである⁴⁰⁷。」この一節から分かるように、ホッブズにとって雄弁とは、情念に訴えることによって人々を魅了する技法にすぎず、真理のために用いられることは決してないと考えられているのである。それゆえに、ホッブズにとって雄弁とは、その根拠を真なる原理からではなくほとんど誤謬に近い粗野な憶見から受け取るがゆえに、「教化」ではなく単なる「説得」として否定されざるを得ないのである。

これまで述べてきたことを要約するならば、ルネッサンス人文主義のレトリック文化の中で自らの教養を育んでいった初期ホッブズは、1629年頃にユークリッド幾何学と出会い、さらにパリのメルセンヌのサークルにおいて自然哲学の問題を吸収するにつれて、学問の方法をかつての人文主義の技法から厳密な科学的論証へと徐々に転換させた。われわれはこの過程を、『法の原理』と『市民論』を中心に考察してきたが、そこで明らかになったことは、ホッブズが、科学的論証への支持の立場からそれまでの人文主義の技法そのものに対して疑問を抱くようになったということである。そしてこのことは、必然的に理性と雄弁を結びつけようとする古代の政治学の理念を批判することにもなり、それがはじめて体系的に表明されたのが1640年の『法の原理』と1642年の『市民論』であったといえる。簡潔ではあるが、これが『リヴァイアサン』以前の弁論術に対するホッブズの評価なのである。

(2) 『リヴァイアサン』における理性と雄弁の結合

しかしながら、1651年のホッブズの『リヴァイアサン』に目を向けるならば、彼の政治学には多くの点で

⁴⁰⁵ Hobbes, *De Cive*, p. 134.

⁴⁰⁶ Hobbes, *De Cive*, p. 136.

⁴⁰⁷ Hobbes, *De Cive*, p. 137.

重要な転換があることがスキナーによって指摘されている⁴⁰⁸。すなわちそれは、『法の原理』と『市民論』では否定されていた理性と雄弁の結合という理想が、『リヴァイアサン』においては逆に認められているということである。これに関してホブズは、確かに『リヴァイアサン』の中で、「理性と雄弁は道徳哲学の領域においては両立可能である⁴⁰⁹」と明確に論じている。それゆえ、政治学を科学的に構想しようとするそれまでのホブズの立場が、この『リヴァイアサン』においては放棄されており、この点において、それまでには見られない重大な変化をここで確認することができるのである。『法の原理』と『市民論』を中心にホブズの学問論を見てきたわれわれにとって、これを単にホブズの近代政治哲学から人文主義への回帰と読み取るべきなのであろうか。つまり、かつてレオ・シュトラウス(Leo Strauss)が『ホブズの政治学』において、ホブズ政治哲学の基礎に人文主義的な政治哲学の伝統との深い影響関係を読み取ったようにである⁴¹⁰。しかしシュトラウスの論点が、ユークリッド幾何学の「発見」以降、ホブズの政治学が、アリストテレス的な人文主義よりも厳密な科学的政治学に向かったと論じているところからして、スキナーの主張とは矛盾するように思われる⁴¹¹。というのもスキナーは明確に、ホブズは弁論術に対してさらなる研究に関心をもつようになり、『リヴァイアサン』における弁論術の問題は、理論的な側面だけでなく実践的な側面においてもその頂点を示していると論じているからである。もちろん、これによりホブズの『リヴァイアサン』が、弁論術への関心から執筆されたもので、科学への関心が二次的なものであったということの意味するのではない。なぜなら、ホブズが実際に考えていたのは、科学と弁論術を結合することによって新しい政治学の理念を構築することであったと考えられるからである。このスキナーの主張は、後期のホブズの著作にたいする重大な視座の変更をわれわれに要求する。それゆえホブズ政治学におけるこの転換を理解するためにも、ホブズの政治学を把握するための新しい視座が必要であると考えられるのである。

それでは、なぜホブズはその政治学においてかつて否定的であったレトリックを理性と結合させる必要があったのであろうか。これらの問題を考えるために、ここではまず人間の情念と雄弁に関するホブズの論点から見ていくことにしたい。まず人間の情念の問題に関して、ホブズは『リヴァイアサン』の第19章において次のように論じている。「人々の諸情念はかれらの理性よりも強力なのが、ふつうだからであ

⁴⁰⁸ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 334.

⁴⁰⁹ Hobbes, *Leviathan*, pp. 483-484. 邦訳、158頁。

⁴¹⁰ Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, trans. Elsa M. Sinclair (Chicago: The University of Chicago Press, 1936), 添谷育志、谷喬夫、飯島昇蔵訳『ホブズの政治学』(みすず書房、1990年)。

⁴¹¹ Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 12.

る⁴¹²。」またホブズは、『リヴァイアサン』の第25章において、「おおぜいの合議体においては、公共体と反対の利害をもつ人々がないことはありえず、そしてこれらの人々の利害はかれらの情念を強め、情念は雄弁にし、雄弁は他の人々をおなじ助言に引き入れるのである⁴¹³」と述べている。これらのホブズの主張は、いかに人間は理性ではなく、多様な情念によって支配されているのか、さらに情念が特殊な利害と絡み合いながら人々を雄弁へと駆り立てているのか、ということを改めて考えさせる。さらにいえば、もし利害と理性が衝突した場合に、おそらくほとんどの人々は最も明確な理性の要求でさえも拒否して、自らの利害に適うよう行動すると主張されているのである。それゆえ、ほとんど人間は理性の力ではなく、自己利益の感覚によって突き動かされているというのがホブズの基本的な主張なのである。それゆえにこそ、特殊な利害が絡み合う政治の領域において、科学的な論証だけではほとんど人々を納得させることができないのではないのか、理性だけではほとんど効果を生み出すことが期待できないのではないのかという疑問が、ホブズに生ずることになったのである。こうした人間の情念と利害についてのホブズの見解を端的に示しているのが『リヴァイアサン』の最後に付せられている「総括と結論」の一節である。

「さらに、すべての熟慮において、すべての弁論において、確固とした推論の能力は必要である。なぜなら、それなしには人間の決意は性急であり、かれらの判決は不正であるからである。しかし、もしそこに注意と同意を獲得する強力な雄弁がなければ、理性の効果はわずかなものでしかないであろう。しかしながら、それら是对立する能力なのであって、前者は真理の諸原理にもとづき、後者は真偽のいずれであれすでに受容された意見に、そして人々の情念や利害にもとづくのであり、しかもそれらは変わりやすいのだからである⁴¹⁴。」

この「総括と結論」におけるホブズの主張は、『法の原理』や『市民論』におけるかつての主張と比べてみるならば、極めて重大な変化であると言わざるを得ない。というのも、ここでホブズは理性と雄弁との結合という人文主義の理想だけでなく、雄弁なしでは理性の効果はわずかでしかないことを明確に述べているからである。このことは、かつてホブズが『法の原理』の冒頭で、注意を喚起するためには

⁴¹² Hobbes, *Leviathan*, p. 131. 邦訳、第2巻、55頁。

⁴¹³ Hobbes, *Leviathan*, p. 181. 邦訳、第2巻、159頁。

⁴¹⁴ Hobbes, *Leviathan*, p. 483. 邦訳、第4巻、157頁。

理性を示すだけで十分であると主張していたことを考慮にいれるならば、ホッブズの政治学における画期的な転換であるといえるであろう。そしてまたホッブズは、おなじく「総括と結論」において、「理性と雄弁は(おそらく自然学においてではないが、道徳学においては)、きわめてよく両立するだろう⁴¹⁵」と論じてもいる。これもまたホッブズ政治学を考える上で重大な発言であると言わざるを得ない。というのも、ここでは、かつてホッブズが『法の原理』においてあれほど雄弁を批判したのとは対照的に、理性と雄弁が、道徳学の領域において限定されるとはいえ、うまく両立しうることを明確に宣言しているからである。したがって、『リヴァイアサン』においてホッブズの政治学は、自然学と道徳学との方法論的な差異に基づきながら、理性とレトリックの新たな結合関係を構築しようとしていると考えられるのである。

しかしながら、こうした区別に基づいて、ホッブズが理性と弁論術が結合された新しい政治学の構想に乗り出すことができたとはいえ、ここで示されている弁論術という用語が、実際にはホッブズによっていかなる意味で用いられていたのかについては不明のままである。それは以前の著作で述べられていたように、科学的な推論からは厳密に区別された伝統的な人文主義の技法にすぎず、理性的な教化とは区別された単なる説得の技法を意味するのであろうか。

この問題に関して、例えば、ホッブズは、『リヴァイアサン』の第5章において推理を定義して次のように述べている。「推理は、われわれの思考をしるし(**marking**)づけ、指し示す(**signifying**)ために同意された一般的名辞の連続の計算(すなわち足し引き)にほかならない。わたしがそれをしるしづけるというのは、われわれが自分自身で計算する場合であり、指し示すというのは、われわれが他の人々に向かって、われわれの計算を論証あるいは立証する場合である⁴¹⁶。」そして推理の目的を、諸名辞についての定義から出発して、「ひとつの帰結(**consequence**)から他の帰結へと進むこと」にあるとし、そこからわれわれは「帰結についての知識」とよばれる「科学」に到達することができるとホッブズは論じている。すなわち、

「このことから、推理は、感覚や記憶のように、われわれに生まれつきのものではなく、また賢慮のように経験だけによって獲得されるものでもなく、努力(**industry**)によって達成されるものであるということが明らかになる。そしてそれは、第一に名辞の適切な付与によって、第二に名辞なる諸要素からそれら相互の結合によって作られる断定へと進み、さらにわれわれが当の問題にかかわる名辞のす

⁴¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, pp. 483-484. 邦訳、第4巻、158頁。

⁴¹⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 32. 邦訳、第1巻、85頁。

べての連続の知識にいたるまでの、断定相互の結合たる三段論法へと進む、正しい秩序ある方法を獲得することによってである。そしてこれこそ、人々が科学とよぶものなのである⁴¹⁷。」

この科学の定義は、『リヴァイアサン』の第9章においても確認することができる。そこで科学は「ひとつの断定の他の断定への帰結についての知識⁴¹⁸」として、感覚と記憶を対象とする「事実についての知識」から明確に区別されている。これに対して、問題の弁論術に関していえば、それは以前のようにたんに人間の情念や意見に関わるものではなく、ここではむしろ「言葉からの諸帰結」についての科学として、すなわち説得のために言葉を用いるための科学として認められているのである。このことは『リヴァイアサン』において付せられた科学の一覧表からも明らかであり、人間とその能力の熟慮に起因する諸学として、倫理学、論理学、詩学とともに分類されているのである。こうして弁論術は、ホブズにおいて説得のために言葉を用いる科学として認められることになり、理性が推論によって見出したものを、読者が理解しやすいように助ける役割を得ることになったのである。

このように『リヴァイアサン』において弁論術がこれほどまでに評価されるようになった理由は、公的な議論においては理性だけでは読者に対してほとんど説得のための効果を生み出すことが期待できないと考えられたからにほかならない。ここにホブズの政治学における重要な視座の変更があると考えられるのであるが、それは『リヴァイアサン』における比喻ないし格言の使用、それから『リヴァイアサン』の口絵にも見られるような視覚的な効果、そして正式には承認されていないとしても想像力の重要性などからも確認できる。つまりホブズにとってそれらは、理性によって見出されたものを聴衆に訴えるためには必要不可欠な手段と考えられるようになったのである。われわれはここに理性とトリックの結合といういわば人文主義的な理想の再評価を見出すことができるのであり、『法の原理』や『市民論』には見られなかったホブズの新しい政治学にむけての方向性が示されているといえるのである。

このように見るのであれば、ホブズの『リヴァイアサン』は明らかに新しいタイプの読者を対象とし、その作品自体が新しい実践の原理によって貫かれているように考えられる。まず新しい読者についてであるが、これはとりわけラテン語で書かれた『市民論』のことを考えるならば明らかになるであろう。なぜなら、スキナーも述べているように、それはラテン語が使用されている点で、明らかに貴族やエリートに向けて

⁴¹⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 35. 邦訳、第1巻、91頁。

⁴¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, pp. 60-61. 邦訳、第1巻、146頁。

執筆されているからである⁴¹⁹。それに対して、ホブズスの『リヴァイアサン』にはレトリックと格言を駆使した文体が採用される点で、より広範な読者を対象とするものであったと考えられるのである。それゆえ、G・A・J・ロジャーズも述べているように、ホブズスの『リヴァイアサン』は、たんに貴族だけを対象とするような科学的な推論として執筆されたものというよりも、ひとつの知恵の書として、いいかえれば人類の生存と安寧のための「知恵」(wisdom)の書として、広範な読者に向けて執筆されたのではないのかと考えることもできるのである⁴²⁰。もしこの推測が正しいのであれば、キケロのような人文主義者の伝統につながる理性とレトリックが結合された知恵の書として『リヴァイアサン』を位置づけることができるかもしれないのである。

(iv) 人文主義のレトリック論再考——ヴィーコを手がかりとしながら

最後に、ここでスキナーのホブズ論の妥当性について取り上げてみることにする。これまで見てきたように、スキナーの論考はルネッサンス人文主義におけるレトリック概念を中心に据えながら展開されたきわめて興味深いホブズ論なのであるが、いくつかの疑問点が残るもの事実である。これについては若干はじめに指摘したのであるが、その中でも、とりわけ重要な論点として残されているのは、ルネッサンス人文主義における弁論術の概念と、ホブズスに見られるような科学としての弁論術との概念的な差異である。つまり、ホブズスはその新しい政治学のためにルネッサンスの弁論術の技法を取り入れているとはいえ、そのレトリックの科学的な性格ゆえに、それは果たしてルネッサンス人文主義のレトリック概念と同じ性格のものであるのかどうかという論点である。またルネッサンスにおける弁論術の本質が、スキナーが述べるところのものだけにとどまらないのであれば、その場合どうなるのであろうか。例えば、ルネッサンスにおいて弁論術がもっとも活発に適用された領域が法学の領域であったことを考えると、スキナーのレトリック概念との差異は明確になるのかもしれない。ルネッサンスにおいて法学とレトリックの関係が重要になる理由は、法学が解釈(interpretation)の問題、すなわち法解釈の問題と密接に関係していたからである⁴²¹。ボダンに代表されるルネッサンスの法学者たちは、自国の主権を確立するため

⁴¹⁹ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric*, p. 426.

⁴²⁰ G. A. J. Rogers, "Hobbes, History and Wisdom", in *Hobbes and History*, ed. G. A. J. Rogers and Tom Sorell (London and New York: Routledge, 2000), pp. 74-75.

⁴²¹ Donald R. Kelley, "Civil Science in the Renaissance: the Problem of Interpretation" in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 57-78. なおルネッサンスにおける解釈の問題を扱ったものとしては、以下のものがある。Ian Maclean, *Interpretation and Meaning in the Renaissance: the Case of Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

にも、ローマ法およびユスティニアヌス法典を解釈することは必要不可欠な課題であった。つまり法の解釈はたんなる文献学的な作業ではなく、実践的な政治的問題に関わるものなのであり、そのためレトリックの技術は必要不可欠なものと思なされたのである。それゆえにルネッサンスにおける弁論術の問題と法解釈の問題は、決して切り離しては考えることのできない関係にあると考えられるのである。

このルネッサンスにおける法解釈の問題を考慮にいれるならば、ホッブズが論じている弁論術の概念は、解釈や説得のための技法というよりも、理論知の実践への適用としての教化の側面が強いように思われる。たとえホッブズが『リヴァイアサン』において理性と弁論術の人文主義的な結合を呼びかけているにしても、それはあくまでも絶対的な主権者の独善的な視点からであって、市民が対話を通じて相互に規範を確立していくような実践的な契機が存在する余地はどこにもないといえる。そこにはもはや、人文主義的な弁論術の伝統において見られた自由で平等な市民の対話的实践の可能性はほとんどなく、市民に求められるのは、ただ主権者の命令を忠実に受け取り、それを遵守することだけなのである。ホッブズのレトリック概念が、スキナーが言うのと同様の意味内容をもっていたかどうかの疑問が生じる決定的な理由はここに存するといえる。

しかしながら、ここで注意しなければならないのは、人文主義の弁論術の技法や知恵の伝統は、スキナーがいうよりもさらに広い伝統と意味を有している可能性があるということである。例えば、近代の始まりにおいて人文主義のレトリックの伝統と知恵の概念の重要性を主張した人物として、イタリア・ナポリの修辞学者であるヴィーコを挙げることができる。ヴィーコが近代のヨーロッパ思想史において注目される理由も、デカルト主義や唯物論に立つホッブズ主義者が蔓延していた近代のヨーロッパにおいて、人文主義の立場からレトリックの重要性をとりわけ強調し、科学の探求もさることながら、人文主義的な知恵の涵養こそが教育(パイデア)の最大の目標であると説いたからにほかならない。つまりヴィーコは、真理を唯一の目的とする学問方法に対して、キケロに代表される人文主義の教育理念を主張するのである。

「今日では真理が学問の唯一の目的であるので、われわれは自然については確實であるように見えるという理由で探求に努め、人間の本性については自由意志が働くために不確實きわまりないという理由で探求しようとする。しかし、この学問方法は青年たちには何とも不都合であって、これでは彼らは今後政治生活で賢慮をはたらかせて遂行することも十分にできなければ、弁論に人々の気風を盛ることによって彩りを与え、また感動を呼び起こすことによってそれを燃え上がらせるすべも十

分にはわきまえていないということになってしまう⁴²²。」

このようにヴィーコは、科学的な学問方法の理念が、実践の学としての政治学に導入された場合の不都合について指摘する。つまり彼は、科学的な学問の教育のみを指導することによってだけでは、それ以後若者たちが、賢慮を働かせて実践的にかつ雄弁に自らの公的な生活を育んでいくことはできないことに注意を促すのである。そして政治生活において求められる賢慮と雄弁の源として、共通感覚 (*sensus communis*) と真らしいもの (*verisimilia*) の二つを挙げることにより、青年たちが公共的な空間において、実践的な対話を通じて、相互に共通の規範を自ら確立し、自由で自律的な主体として自己形成していくことの重要性を説くのであった。

こうしたヴィーコのレトリックへの関心は、その主著である『新しい学』にも受け継がれている。『新しい学』の第2巻「詩的知恵」において、ヴィーコは、言語の起源を問いながら、言語の生成過程について考察している。とりわけヴィーコは、その第2部「詩的論理学」において、言語の根底にある比喻 (*trope*) の役割を強調し、それらを「隠喩法」(*metafora*)、「換喩法」(*metonomia*)、「提喩法」(*sineddoche*)、「反語法」(*ironia*)の四つに分類する。これらの比喻の分類はルネッサンス以来の修辞学者の間で一般的に採用された分類法であり、とりわけこの比喻を四つに分類する方法は、タロンやラムス主義者たちによって採用されたものにほかならない⁴²³。ただしここで比喻とは、通常的な意味における言葉の意味を転移させるレトリック論であるよりも、われわれの言語や概念形成の根底において働いている根源的な力と見なしたほうがよいであろう。こうしたメタファーをはじめとするこれらの比喻の有する根源的な力によってこそ、太古の人々は、論理的かつ分類的な抽象的思考の成立する以前において、さまざまな個別的で特殊なものの中に類似性を見つけ出し、それらを詩的に組み合わせることで多様な象徴的概念を独創的に作り出すことができた。とヴィーコは考えているのである。いわば類似性に基づく詩的な概念形成作用があるからこそ、言語はおのずと多様な語義をもつと同時に、メタファーによる転移の作用を通じて自己拡大的に創造されていくのである。それゆえにこそ、ヴィーコにとって言葉とは、ホッブズのように理性的な命題関係のもとで常に固定化されるものではなく、根源的に流動的なものであり、あくまでも指示対象の捉えきることのない残余がつねに残されているといえる。

⁴²² Giambattista Vico, *De nostori temporis studiorum ratione*, pp. 130-131. 上村忠男・佐々木カヲ訳『学問の方法』(岩波文庫、1987年)、第7章。

⁴²³ Andrea Battistini, *La Dignità della Retorica: Studi su G. B. Vico* (Pisa: Pacini Editore, 1975), pp. 158-159.

たとえホプズが言語の混乱を政治的な混乱とパラレルに見なし、言語の正確な定義によって平和を確保しようとしたとしてもである。したがって、ヴィーコにとってそれぞれの言葉がもつ名辞には、歴史的に刻まれた多様で複数の意味が刻まれているのであり、そこに語源学を通じた解釈の余地がつけねに残されていると考えられたのであった。

さらにいえば、ヴィーコにとって歴史という時間が開始されるのは、こうした言語のもつ比喻の力を通じてであるといえる。つまり、機械論的な均質的空間ではなく、比喻やメタファーによる概念生成作用が自由に働く言語空間の内部においてこそ、人類の歴史は無限の生成と実践の可能性を手に入れることができるのである。ヴィーコが『新しい学』において、人類が原始的な状態から文明の段階に移行する際にたどる言語の諸段階を明らかにするために、比喻のもつ根源的な作用に着目したのはこうした理由からなのである。この意味で、ヴィーコによる比喻の分類は単に修辞学上の形式的な問題にとどまるものではなく、18世紀の啓蒙主義の時代に特有の文明社会の歴史的な生成・進歩と衰退の原因の解明にもつながる積極的な意味をもっているのである。

このことは、M・ムーニーも述べているように、ヴィーコはたんに言語の生成過程を論証するためだけに比喻の形式を分類しているのではなく、諸国民が辿る文明の普遍的な過程を歴史的に探求するためにもそれをを用いているのである⁴²⁴。それゆえにも、隠喩からアイロニーに至る言語の展開は、神々の時代から貴族政の時代をとり平民の時代にいたるまでの文明の過程と厳密に対応するものとして捉えられているのである。そして、この人間の事象の歴史的な過程を知るために重要なのが、ヴィーコが「詩的記号」と名づけたものである。これは太古の異教世界の人々が用いていた古代人の知恵を理解するためにヴィーコが採用した隠喩的な鍵概念であり、これを手がかりにしながら、ヴィーコは、詩的論理学、詩的政治学、詩的歴史学、詩的自然学といった古代人の知恵に向かうことになったのである。

したがって、ヴィーコの思索は、初期近代の合理的な言語観に基づく科学的な思考の中では見落とされしまう古代人の詩的知恵をふたたび見出そうとする試みであったといえる。しかしそれは、単に近代人に対して古代人を称揚することにより、新しい科学に対する人文主義の理念の擁護であったということでは決してない。むしろヴィーコの思索は科学と人文主義の対立という関係を越えたところにあったといわなければならないであろう。換言すれば、それは、「真なるものは作られたもの」というヴィーコの命題のもと、蓋然的なものから科学的なものまでを含めたあらゆる知の百科全書的な総体を創造することに

⁴²⁴ Michael Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric* (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 230.

あったと考えられるのである。

このようなヴィーコの思索は、人間存在の有限性および人知の不完全性という視点に立って初めて可能になったはずであろう。それは時間に拘束された歴史的な存在である人間の過去を理解するための前提なのであり、そうした視点に立つことによってはじめて人間の知性の根底にある詩的言語の喩的な流動性についてのヴィーコの鋭い認識が獲得されるのであった。このようにしてヴィーコは、その方法として詩的な比喩とメタファーを根底に据えながら、近代という反省の時代に特有の独善的な言説であるアイロニーの力に実践的に対抗しようとしたのであった。これこそ、ホップズが弁論術に焦点を当てながらも、その科学的な性格ゆえに捉えることのできなかつた当のものであり、言語起源の問題と根源的なメタファーのもつ概念形成作用への洞察を通じて達成された古代人の知恵の概念であったと考えられるのである。したがって、ホップズが残したこの余白の中にこそ、われわれがヴィーコとともに考察すべき何かが残されているのではなからうか。

第四章 ヴィーコにおける新しい学問の方法と知恵の伝統

第1節 ヴィーコにおける学問教育の理念

(i) 古代人と近代人の論争におけるヴィーコ

近代ヨーロッパの草創期にあたる17世紀の科学革命の時代に、デカルト主義者たちによって新しい学問の方法が切り拓かれる中、ジャンバッティスタ・ヴィーコは、1668年6月23日、ナポリの小さな古本屋の息子として生まれた。『自伝』によれば、ヴィーコは、7歳のときに階段から転落して頭蓋骨を損傷するという大事故に見舞われている⁴²⁵。両親は、貧しい生活ながらもそうした彼を初等教育に通わせているが、そうした事故が災いしてか、ヴィーコは初等教育になじめず、青年期の大部分を独学で過ごしている。そして彼は、1686年、18歳のときに、侯爵ドメニコ・ロッカ(domenico Rocca)の子息の家庭教師となり、その後9年間を、ナポリよりもさらに南のチレント半島のヴァットラという僻地で過ごしている。ナポリという都市から離れた田舎とはいえ、その侯爵の館の中には、哲学、法学、歴史といった人文主義の学芸から、自然学の分野にいたるまでの古今の膨大な書物が収められ、若きヴィーコにとって幅広い人文主義的な知識と教養を身につける上での格好の場を提供した。こうした遍歴過程を経た後、1695年にヴィーコはナポリに戻り、1699年1月、王立ナポリ大学の雄弁術(修辞学)の教授に就任している。

ヴィーコは、一般に、近代ヨーロッパを支配していたデカルト主義に対して、人文主義的なトリックの伝統の立場から、全面的に批判を展開した人物として知られている⁴²⁶。近代においてヴィーコが注目される理由も、近代の哲学の権威たちが自らの業績を誇り、人文主義的な教養の伝統を蓋然的なものとして退け、自己自身の主張があたかも最終的な真理であるかのように公言する独断論が席卷する当時のヨーロッパの中にあって、今一度、実践的知識に立脚するキケロ的＝人文主義的な知恵の伝統の重要性を訴えながら、懐疑的な精神を保持しつつ、自らが拠って立つ学問の基盤を問い直そ

⁴²⁵ Giambattista Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Opere*, a cura di Andrea Battistini, tomo 1, (Milano: Mondadori, 1990), p. 5. 西村晃二訳『ヴィーコ自叙伝』(みすず書房、1991年)、3頁。以下、*Vita scritta da se medesimo*と略記。

⁴²⁶ このような解釈の代表的な例としては、ガダマーの『真理と方法』が挙げられる。その中で彼は、ヴィーコを「いまだ絶えることなかった修辞学的・人文主義的伝統の中に生きており、したがってその不朽の権利を改めて主張しさえすればよかった」と論じている。Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* 4. Auflage (Tübingen: Mohr, 1975), pp. 20-21. 三島憲一他訳『真理と方法(1)』(法政大学出版局、1986年)。33頁。

うとしたからにはほかならない。だが、このようにヴィーコを人文主義者の一人としてレトリックの擁護者と見なすような見方は完全に間違っていないとはいえ、このような単純な図式で彼を解釈することは少し問題がある⁴²⁷。というのも、ヴィーコは、伝統的な学問の理念を放棄して、それらを方法に基づく確実な知識へと還元しようとする当時の学問の方向性に対抗するために、単にアリストテレスやキケロにまで遡る古典的な人文主義の技法とその実践的知識の重要性を擁護しようとしたわけではなかったからである。むしろ方法の問題に関して言うならば、ヴィーコは、人文主義の伝統と同様に、若いころから17世紀の科学革命の諸成果やその意義について思索をめぐらし、近代ヨーロッパの学問の方法のあり方について深い関心を寄せつづけてきた。この事実は、ヴィーコが40歳の秋にナポリ王立大学で行なった定例の開講講演を基に作成された1709年の著作である『学問の方法』を見れば明らかとなる。なぜなら、そこでのヴィーコの論点は、まさしくフランスの詩人であるシャルル・ペロー(Charles Perrault, 1628-1703)によって口火を切られた有名な「古代人と近代人の論争」(Querelle des anciens et des moderns)の重要なテーマであった古代の学問方法と近代の学問方法との比較にあったからである。そしてその際、ヴィーコは、単に古代人の立場から近代人の学問方法を批判するのでも、近代人の立場から古代人の学問方法を批判するのでもなく、冷静かつ批判的に両者の時代の利点と不都合を相互に比較し、検討しようとしているのである。

「ところで、もしわれわれの時代を古代と比較するとし、芸文の利得と損失とを両側において秤量するとすれば、われわれの値は古代人の値とおそらく同じになるであろう。というのも、古代人たちには全く知られていなかった多くのことが、われわれによって顕わにされ、かつわれわれには全く知られていない多くのことが、古代人には知られていたからである。われわれには芸文のある分野において貢献できるための能力が多数ある。彼らには、別の分野で貢献できるための多くの能力があった。彼らはみな、われわれがほとんど省みようとしないいくつかの種類の技芸に打ち込んでいたものであり、われわれは彼らが明らかに軽蔑していた物事に打ち込んでいる。彼らによっては都合よく統一されていた多くの教説を、われわれは分離しており、彼らが不都合にも別々に扱っていたものは、われわれによってはいくつかのものに取りまとめられている。最後に、もちろん少なからぬものが外見と名称を変え

⁴²⁷ 例えば、このような問題意識を抱いて、ヴィーコの初期の著作を、当時の「古代人と近代人の論争」という文脈の中に据えながら、理論と実践という観点から総合的な解釈を試みた論考として、次のものがある。Robert C. Miner, "Verum-factum and Practical Wisdom in the Early Writings of Giambattista Vico," in *Journal of the History of Ideas*, vol. 59 (1998).

ている。

公明正大なる青年たちよ、そういったことによって私があなたがたの前で論ずべき次のような論点を指し示されているのである。すなわち、学問方法において、われわれのものと古代人のもの、いずれがより正しく、より良いであろうか、という問題である。われわれはこのことを詳論するに際して、いずれの利点と不都合をも例を挙げて比較するであろう。そして、われわれの不都合のうち、どれが回避可能で、いかなる手段によってそれが可能なのかを論じ、他方、可能でないもので、古代人たちの不都合と相殺しあっているものは何かを論ずるであろう⁴²⁸。」

このようにヴィーコは、古典的な人文主義の伝統という立場から、近代の学問の方法を一面的に批判することにあるのでも、またその逆でもなく、むしろその両者の利点と欠点を相互に見極めながら、それらの利点を相互に検討することにより、さらによりよい学問方法を探究することにあるのである。ヴィーコにとっては、このことがこの講演ないし著作における第一の論点なのであるが、この目的を達成するためにも、ヴィーコは、青年たちに向けてさらに次の点を心して注意するよう忠告している。すなわち、「もし私が、われわれや古代人の不都合を批判することよりは、むしろ双方の時代の利点を比較したいのであるとあなた方が解釈して下さるのであれば、私は憎しみを受けるようなことにはならないですむであろう。あなたがたは心しているべきである。もしあなたがたがある分野において、古代人たちよりも多く知っているとしても、別の分野で彼らより知らないことにはならないようにし、古代人たちが全体として知りえた以上のことを知ることができる方法を獲得すること、そしてわれわれの学問方法の不都合が避けることができない場合でも、そういったことにもあなたがたは古代人の不都合のことを思い返せば、平静な心で耐えることができるようになることを⁴²⁹。」ヴィーコは、近代の学問方法を古代人のそれと相互に吟味することにより、近代の学問の方法が、古代の学問方法をいかなる点において凌駕し、いかなる点において凌駕されているのかを批判的に再検討し、そうすることで近代的な学問方法が拠って立つ歴史的な地平の全貌を明らかにしようとしているのである。

では、ヴィーコにとって近代的な学問の方法における利点と不都合は、具体的にどこに見出されたのであろうか。まずヴィーコは、近代的な学問方法の利点として挙げているのは、解析の技法であり、その驚くべき手法の容易さによって、古代人によっては解き得なかった幾何学的問題が解かれたことを評

⁴²⁸ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 92-94, 邦訳、14～15頁。

⁴²⁹ Vico, *De studiorum ratione*, p. 94, 邦訳、16頁。

価している。またこの他にヴィーコは、ガリオに代表される天文学や物理学といった近代の機械論的自然学、化学、薬学、解剖学、機械論的な医学の発展を近代の学問の利点として称賛するとともに、それら発展に寄与した顕微鏡や望遠鏡、海洋コンパスといった学問の道具の発明や、レオナルド・ダ・ヴィンチやラファエロに代表される絵画や彫刻、タッソ(Torquato Tasso, 1544-1595)の詩学、そして印刷技術においても、近代人は古代人をはるかに凌駕していることを称賛する。ヴィーコは、近代において達成された新しい学問の諸成果とそのため道具の発明をこのように評価した上で、次に彼は、これら近代の学問の研究の方法によって得られる利点によって、近代人は古代人が持っていた長所のいかなる部分を失ってしまっているのかを吟味するのである。その具体的な内容は、『学問の方法』の第3章「新しいクリティカの不都合」において展開されているのでここでまずそれを確認してみることにしたい。

(ii) ヴィーコの共通感覚論

まずヴィーコは、デカルトの名前こそ出していないとはいえ、デカルト主義者およびポール・ロワイヤル学派の『論理学もしくは思考の術』に基づく教育法によって推し進められていた学問の道具としてのクリティカ(critica)を批判の俎上にのせながら、次のように論じている。「何よりもまず、学問の道具に関してであるが、われわれは今日学習をクリティカから始める。その第一真理をあらゆる虚偽だけでなく、虚偽の嫌疑からも浄化するために、あらゆる二次的な真理とかあらゆる真らしいもの(verisimilia)をも虚偽と同様に、知性から追放することを命ずるクリティカからである⁴³⁰。」このように、ヴィーコにとってクリティカとは、厳密な真偽の判断に関わる学問の基本的な道具であり、二次的な真理とか真らしいものではなく、ただひとつの真理のみを求めて議論を展開するための学問の方法なのである。実際にも、このような学問の方法の特徴は、デカルトの『精神指導の規則』の第2規則において、次のように明瞭に示されている。「われわれの精神にとって、確実なそして疑うことのできない認識が可能だと思われる対象

⁴³⁰ Vico, *De studiorum ratione*, p. 104, 邦訳、26頁。またヴィーコのデカルト批判に関する古典的な著作としては、清水幾多郎『倫理学ノート』(講談社学術文庫、2000年)がある。そこで清水氏は、ヴィーコの思索に拠りながら、現代の学問教育方法の欠陥について次のように述べている。すなわち、「現代は、人間の性格、素質、感情などのことを忘れ、これらの要素を社会的な生活および雄弁に適應させる方法を忘れ、善悪を礼儀、年齢、男女、階級などと結びつける方法を忘れていた。そのために、政治学という「高貴で重要な学問」が誰からも顧みられない、という結果が生じている」と。前掲書、355～356頁。

のみを考察するべきである⁴³¹」と。だがヴィーコによれば、このように一切の虚偽からだけでなく、二次的な真理や真らしいものといった疑いのあるものすべての嫌疑からの知性の浄化を目論むクリティカの方法によって青年たちを教育することは、近代における自然科学の偏重に見られるように、明らかに彼らにとってその後の実践生活における不都合をもたらすという。なぜなら、そのような厳密な学問の方法および論理学だけをもってしては、「子供たちの若々しい精神がもつ才能をすっかりねじ曲げてしまう⁴³²」からである。それゆえにも、「青年たちにあっては、長じてからの実生活において奇妙で異常な結果にならないように、できるだけ早く共通感覚(sensus communis)が育成されるべきなのである。ところで、知識が真理から、誤謬が虚偽から生まれるように、共通感覚は真らしいものから生まれる。確かに、真らしいものは、あたかも真理と虚偽の中間物のようなものなのである。そして、ほとんど一般に真理であり、極めてまれにしか虚偽にならないのである。したがって、青年たちには共通感覚が最大限教育されるべきであるから、われわれのクリティカによってそれが彼らにおいて窒息せられないように配慮されるべきなのである⁴³³。」このようにヴィーコは、新時代の教育方針となりつつあった近代の学問方法としてのクリティカに対して、共通感覚の育成の重要性を訴えるのである⁴³⁴。そしてヴィーコにとって共通感覚が重要であるのも、それは、「あらゆる賢慮の基準であるように、雄弁の基準である⁴³⁵」からであり、青年たちの共通感覚を育成することは、実生活において必要とされる賢慮と雄弁の技法の習得のための規範

⁴³¹ Descartes, *AT*, X, p.362, 邦訳、14頁。

⁴³² Vico, *Vita scritta da se medesimo*, p. 16, 邦訳、23頁。

⁴³³ Vico, *De studiorum ratione*, p. 104, 邦訳、26～27頁。

⁴³⁴ ガダマーによれば、ヴィーコが拠り所にしてきた共通感覚の淵源は、古典古代以来の人文主義的伝統、とりわけストア学派の共通感覚の学説にあるという。賢慮(フロネーシス)の概念とともに、ガダマーはそれを倫理的なモチーフとして次のように論じている。すなわち、「具体的な状況を把握し、それに人倫的に対応するためには、普遍的なもの、すなわち人々の追及する目的に眼前の問題を包摂せしめることが必要であり、それによって正義が実現するのである。したがって、そのためには意志がある方向づけをもっていること、すなわちなんらかの習慣によって支えられた共同存在を前提としている。それゆえフロネーシスとは、アリストテレスによれば、ひとつの精神的な徳なのである。かれの見るところ、フロネーシスは単にひとつの能力ではなく、すでに一定の形をとった慣習的共同存在なのである。こうした一定の形としての規定性は倫理的な徳の全体なしにはありえず、また逆に倫理的な徳はこの規定性なしにはありえないのである。」したがって、ヴィーコのいう共通感覚は、正しいことと万人の幸福についての感覚であり、それぞれの生活の共同性によって獲得され、生活の秩序や目的に規定された倫理的な感覚なのである。それゆえに共通感覚が人びとの倫理的な感覚に拠るものであるなら、それは必然的に歴史的な性格を持ち合わせているはずであり、キケロが歴史を「記憶された生活」(*vita memoriae*)と名づけたようなある共同体の歴史的な記憶ということもできるのである。Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, pp. 18-19, 邦訳、30～31頁。

⁴³⁵ Vico, *De studiorum ratione*, p. 104, 邦訳、27頁。Michael Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 85.

となるからにはほかならない。それゆえヴィーコにとって共通感覚の育成なしには、賢慮と雄弁の技法の獲得は不可能なのであり、共通感覚の衰退と、賢慮や雄弁といった実践的知識の衰退は平行なものとして捉えられているのである⁴³⁶。いわばここでヴィーコは、共通感覚の衰退により、賢慮や雄弁といった蓋然的な出来事に対処するための実践的知識が、真理の獲得のみを排他的に優先させる近代の学問方法としてのクリティカによって損なわれてしまうことの危険性を喚起しようとしているのである⁴³⁷。

このようにヴィーコは、デカルト主義者に見られるクリティカを中心とする近代の教育法により、青年たちの共通感覚が損なわれ、そのために実生活において必要とされる賢慮や雄弁の技法が十分に発展しないことに対する危険性を説くのである。そのような危険性は、青年たちの想像力や記憶力、そして発明の才としてのインゲニウム(*ingenium*)といった三つの人間の能力の発育に根本的に関わっているがゆえに、ヴィーコは、批判的な判断の能力であるクリティカが、それらの能力の発達のうえて障害となつてはならないことを強く主張するのである。そして子供たちや青年のもつ若き才能に対しては、それぞれの年齢に見合った学習をさせるべきなのであって、例えば、「記憶力は言葉の学習、想像力は詩人や歴史家、そして雄弁家の作品を読むこと、インゲニウムは図形、幾何学といった勉強によって導かれ、発展させられるべきなのである⁴³⁸。」とりわけ最後のインゲニウムに関して言えば、それは、互いに離れた異なるものをひとつの形象へと結合する能力のことであり、図形や絵画の中に含まれている様々な諸要素を見出すことにより強化される。またそれをさらに高度で繊細な図形によって洗練させつつ、証明するのに必要な要素を抽象化するだけの力を養成させることで、やがて知的に成熟したときに、表

⁴³⁶ Robert C. Miner, *Vico: Genealogist of Modernity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002), p. 10.

⁴³⁷ この問題に関して、例えば、藤原氏によれば、このような実践的領域における蓋然性の排除は、近代の社会科学において、とりわけ政治学の領域において、以下のような帰結をもたらしたという。藤原は、ヴィーコに言及した後、次のように論じている。「ヴィーコによれば蓋然性の排除は、賢慮＝実践知の排除を意味し、それはそこにおいてのみ真の政治的空間が成立する常識＝共通感覚(*sensus communis*)の排除を意味した。ひとり自然科学のみならず、それに促され科学的たらんとしたその後の社会科学、とりわけ政治学の推移を見るならば、このことは改めて反省すべき意味を含んでいるといえる。蓋然性を排除し科学たらんとした政治学は、それ自身、反政治的なものを含んでいたといえる。そこに現われる政治概念が権力、利益、支配という形をとったのも故なしとしない。」それゆえに藤原は、科学としての政治学の反政治性を克服するために、政治学的知としての賢慮＝実践知の回復と共に、その推論の形式としての弁証法的推論の復権を提唱しながら、それにより学問と常識との間の懸隔を埋めつつ、ロゴスを媒介とした相互的な市民の参加とコミュニケーションの場としての政治的空間を切り拓く必要性を強く論じている。藤原保信『西洋政治理論史(下)』、岸本広司・川出良枝編『藤原保信著作集 第4巻』(新評論、2005年)、341頁。

⁴³⁸ Vico, *Vita scritta da se medesimo*, p. 16. 邦訳、23～24頁。

現豊かで、鋭敏で、生き生きとした英知として実を結ぶことができるのである。この教育の問題に関しては、ヴィーコは『学問の方法』において次のように論じている。

「われわれのクリティカ主義者たちは、あらゆる物体的表象の前に、その外に、またそれを超えたところに、彼らの第一真理を置いている。しかも彼らは、それを青年たちにあまりにも早期にそして強烈に教える。確かに、老人が理性において有能であるように、青年は想像力において優れているのであるから、常に未来の才能の極めて優れた標識と見なされてきたその想像力は、もちろん少年たちから断じて遮断されてはならないのである。そして記憶力は、想像力とたとえ同じでなくとも、確実にほとんど同じであり、他に何ら知性の能力の点で秀でていない少年においては熱心に教育される必要がある。想像力、記憶力、あるいは両者が関係する諸技芸、例えば、絵画術、詩作術、弁論術、法学のようなものへの才能(インゲニウム)は何ら虚弱にされるべきではないし、またすべての学芸の共通の道具であるクリティカが、そのいずれにとっても障害であってはならない⁴³⁹。」

このようにクリティカ主義者の理性を中心とした画一的な教育に反対するヴィーコは、記憶力、想像力、インゲニウム(才能、構想力)といった人間の知性の原初的で根源的な能力の発達をまずは重視するのである⁴⁴⁰。この記憶力と想像力の関係については、『イタリア人の太古の知恵』(1710年)においては、「ラティウムの人々にとって記憶力とは、感覚を通じて知覚がつかみとったものを自分の貯蔵庫に保

⁴³⁹ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 104-107. 邦訳、27～28頁。

⁴⁴⁰ このうちインゲニウムの概念に関して、上村氏は、ヴィーコの学問教育方法の理念のうちには、古典的レトリックの伝統を踏まえながらも、「同時にそこには伝統からの明らかな逸脱ないし偏差がみとめられる」のであり、「芸術・文化史上のバロックの時代と称される時代に特有の精神風土というか、趣味を考慮に入れないと理解しがたいものがある」と主張し、次のように論じている。「実際にも、ヴィーコは、遠く離れたもの同士のあいだに連関を見つけ出す能力であるインゲニウムなる能力を、トピカ的発見法を導く能力としてことのほか重視している。が、それは何よりも十七世紀に機械的技芸の分野において技師たちの創意工夫にとむ種々の実験を導いて「科学革命」を支えた能力であったとともに、同時代のスペインとイタリア文学者と芸術家のあいだで驚異にみちた「バロック的」綺想のかずかずを案出させた機知の能力でもあったのである。」上村忠男『バロック人ヴィーコ』(みすず書房、1998年)、273～274頁。スペインとイタリアの綺想主義(conceptism/ concettism)に関しては、前掲書、153頁。その古典的作品として、マリオ・ブラーツ、伊藤博明訳『綺想主義研究——バロックのエンブレム類典』(ありな書房、1998年)、上村忠男他訳『バロックのイメージ世界——綺想主義研究』(みすず書房、2006年)。またタッソ(Torquato Tasso)、グラシアン(Baltasar Gracián)、ペッレグリーニ(Matteo Peregrini)、テザウロ(Emanuele Tesauro)といったバロックの文芸理論家たちからなる綺想主義の系譜に関しては、Florence Vuilleumier, “Les conceptismes,” in ed. Fumaroli M., *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne 1450-1950* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), pp. 517-537. Yves Hersant, *La métaphore baroque: D’Aristote à Tesauro* (Paris: Éditions du Seuil, 2001), pp. 29-56.

管することであり、それらを取り出すときには想起力と呼ばれていた。しかし、またそれは、われわれが形像を作り出す際に用いる能力、ギリシャ人がファンタジーと呼び、われわれがインマジナティーヴァ(想像力)と呼んでいる能力をも意味していた⁴⁴¹とある。そしてインゲニウムに関してヴィーコは、「インゲニウムとは、互いに離れたところにある相異なる事柄を一つに結合する能力である⁴⁴²」と述べ、算術や幾何学において諸事物の美しい比例関係を見出したり、事物の美醜を見分けたり、さらには機械学上の事柄を案出する際の人間の能力であると論じている。つまりヴィーコにとってインゲニウムとは、文学や弁論術の領域においてのみ用いられるような人間の発想のための能力といったものではなく、17世紀の科学革命の時代において、ガリオ的な機械的諸技芸の分野における技師たちの発明や発想を根底から支えた人間の能力であると考えられるのである⁴⁴³。それゆえ何よりもまずヴィーコは、若者たちに将来に備えてこれらの三つの能力を十分に発育させるべきなのであり、彼らが未熟なうちに批判的な判断の領域に連れて行き、物事の考え方の自然な順序に反するような教育だけはさせぬよう注意を促しているのである。そのようなことをすれば、ただ若者たちが、「自己の表現において無味乾燥に陥り、自分では何ひとつ為さないのに、何もかも批判しようとするという結果しか出てこないのである⁴⁴⁴。」それゆえにヴィーコは、まずクリティカの批判術ではなく、これら記憶力、想像力、インゲニウムの能力を開花させることにより、青年たちが次第にその知性の自然的な流れに応じて徐々に批判的な思考を形成していけるような学問の方法を構想しているのである。そのためにも、青年たちがまず、自然に逆らうどんな力も動かせることなしに、図形の性質についての総合的な学問である幾何学を学習することにより、鋭い表象を自らのうちに形作る力を身につけながら、年齢に応じた能力にしたがって段階的に理性に慣れ親しめていけるような教育法を提案しているのである。

(iii) ヴィーコにおけるトピカの技法——総合的な視座のために

このようにしてクリティカの専制に由来する近代人の不都合の問題を、古代人の教育法によって和らげさせようとするヴィーコの試みは、同時に、ある一般的に受け入れられた共通の場から、その中にある

⁴⁴¹ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus Eruenda, in Opere Filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, (Firenze: Sansoni Editore, 1974), p. 115, 上村忠男訳『イタリア人の太古の知恵』(法政大学出版局、1988年)、118頁。以下、*De antiquissima Italorum Sapientia*と略記。

⁴⁴² Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, p. 117. 邦訳、119頁。

⁴⁴³ 上村忠男『バロック人ヴィーコ』(みすず書房、1998年)、151～153頁。

⁴⁴⁴ Vico, *Vita scritta da se medesimo*, p. 17. 邦訳、24頁。

すべての物事を全体的に見るための発見の技法であるトピカ(topica)にも向けられている。一般的に言って、トピカとは、聴衆を説得するために弁論家によって用いられる中名辞の発見の技法であり、共通のトポスを通じての論拠の発見に関わる。ここでヴィーコがトピカの技法を重視する理由も、「ちょうど論点の発見が、本性からして、その真理性の判断に先立つように、トピカは教授において、クリティカに先立たねばならないからである⁴⁴⁵。」いわばトピカの技法とは、批判的な判断に先立つ論点ないし論拠の発見の技法であり、事柄に内在するすべての論拠を可能なかぎり見つけ出すための技法なのである。それゆえ、この知性の自然な発育の流れを無視して、もっぱら批判的な思考のみを青年たちに学習させるというのは、あたかも全体的に物事を見る力も備わっていない段階で正しい判断を下せと命じるようなものに等しいのである。そうではなく、青年の教育にあっては、「諸観念の自然な流れ⁴⁴⁶」(il corso natural dell'idee)にしたがって、まずはトピカの技法を習得し、物事を全体的に見る力を十分に養った後で、批判的に正しい判断ができるように計画されるべきなのである。そして青年たちが、想像力やインゲニウムのカが活発な時期に、「発見の技法であり、才知あふれる者の特権であるトピカを(ちょうどヴィーコがキケロによって気づかされ、自分の少年時代に取り組んだように)学ぶのに努力を傾ければ、論題を過不足なく整理することができ、次いでこれについてよき判断を下すことが可能になるのである。というのも、一つの事柄について、そのすべてを把握せねば、正しき判断を下すことはできないのであり、トピカこそ、事柄に内在するすべてを発見する技術だからである⁴⁴⁷。」

このようなヴィーコの教育論に従うならば、適切で正しい判断を下すためには、まず人は、トピカの技法に基づいて事柄に内在する共通のトポスをすべて通覧し、それらを総合的に見た上で、そこから状況に応じた適切な論点を呼び出すという実践的な訓練が必要なのである。このような訓練は、とりわけ実践的な状況に関わる政治的人文主義の伝統における、弁論家にとっては必要不可欠な素質であることは言うまでもない。このような素質は、ヴィーコによれば、実践的なトピカの技法に多分に依拠するがゆえに、ただ批判的なクリティカ的能力だけを早期に教え込まれた者は、緊急の事柄に対処しなければならぬときでさえも、そのための実践的な訓練を受けていないために、それに適切かつ即座に対応することができなくなってしまうのである。それゆえこの場合、そのような能力を身につけていない者は、その場の状況に応じて実践的に対応する代わりに、それを事後的に処理する能力しか持ち合わせてい

⁴⁴⁵ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 106-107. 邦訳、28頁。

⁴⁴⁶ Vico, *Vita scritta da se medesimo*, p. 17. 邦訳、24頁。

⁴⁴⁷ Vico, *Vita scritta da se medesimo*, p. 17. 邦訳、24～25頁。

ないのである。この理論と実践に関するトピカの問題について、ヴィーコは次のように論じている。「トピカ、すなわち中名辞の発見の学科(ラテン人たちが「論点」(論拠)と呼んだものを、スコラ学者は「中名辞」と言っている)の訓練を受けた者たちは、論述に際して、すでに論点のあらゆるトポス(在り処)を知っているのです。いかなる問題に当面しても、その中にある説得可能などんなことをも、あたかもアルファベットのぎざと目を通すかのように、即座に見てとる能力をすでに持っている。他方、その能力を手に入れない者は、弁論家の名にほとんど値しない。弁論家の主たる任務は、遅延とか審問延期を容れない緊急の事柄……において、事件について弁論するのにわずかな時間しか与えられていない被告人に、即刻の助力を与えることなのである。ところが、われわれのクリティカ主義者たちは、何か疑問が彼らに提起されたときには、こう答えるのである。そのことについては私に考えさせてください、と。そのうえ、雄弁に関係したあらゆることは、われわれと聴衆との関係にかかっていることなのであり、また彼らの意見に応じて、われわれはわれわれの演説を制御しなければならないのである⁴⁴⁸。」クリティカの排他的な使用を称揚しようとする人たちは、物事を個々に分解して、分析するために唯一の真なる方法に重点を置くために、このような実践的なトピカの技法を見失ってしまうのである。だが、ヴィーコによれば、このようなトピカの技法を無視して、クリティカのみを称揚することは、特殊で偶然が支配する緊急の状況において、迅速かつ合理的に実践的問題に対処する能力失ってしまう恐れがあるのであり、それを避けるためにも、弁論家は、あらゆる出来事を想定して論点のあらゆるトポスを通覧し、正しい判断が下せるよう、トピカの技法を習得しておくことが必要なのである。

このようにヴィーコは、トピカの技法を、緊急の事柄に対処すべき実践的な技法として捉えているのであるが、しかしこの技法は、弁論家のみならず、不確実で偶然性が支配する実践的な生活のなかで迅速かつ正しい判断を要求されるあらゆる職業の人々に不可欠な技法であることは言うまでもない。したがってその職業の中には、例えば、緊急の患者を適切に判断し、治療することが必要な医者といった職業が含まれるであろう。それにもかかわらず、近代人の多数は、真理の発見のみに関心を示し、トピカの技法を何ら利益のないものとして遠ざけ、軽蔑し、まったく顧みようとはしない。それゆえ、このような近代の人々の態度に対してヴィーコは次のように忠告を発しなければならなかったのである。すなわち、「彼らの主張するところでは、人々がクリティカ主義者であれば、ある事物について、その中にどんな真理が存在するかを見出せるように教えれば十分であり、またトピカを何ら教えなくとも、真理の同じ基準そのものによって、周囲の真らしいものごとを見てとるというのである。しかし、すべてを見てとったと誰が確

⁴⁴⁸ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 106-107. 邦訳、30頁。

実に言いうるというのであろうか。……もちろん自然(本性)は不確定であり、そしてその技芸の主たる、否、唯一の目的は、正しくふるまったとわれわれが確信できるようにしてくれるということなのである⁴⁴⁹。」不確定で偶然性の支配する自然の領域において、事物の真理のみを目指すクリティカの技法に拠るだけでは、必ずしもすべてを確実に見通すことができるとは限らない。それゆえ、あくまでも懐疑の精神を保持するヴィーコにとって、不確定な状況に即座に対応しうるだけのトポスを前もって身に付けておくことが非常に大切なのであり、そのように備えることで、あらゆる問題に実践的に取り組めるようにすることは、批判的な判断の能力と共に、人間にとっては不可欠な能力であると見なされているのである。

ただし、ここで注意しなければならないのは、このようなヴィーコの教育論の目的は、クリティカに対してピカの実践的な技法を対置させることでも、真理へと向かう批判的な思考そのものを放棄するよう訴えているのではなく、むしろ近代の批判的な判断の能力としてのクリティカと共にピカの技法を、確実な学問の方法と共に賢慮と雄弁の基盤となる共通感覚を育成することなのであり、それらを通じて双方の欠点と不都合を避けながら、より健全な学問の方法を生み出すことにあるのである。そして青年たちが、ピカの技法により総合的かつ全体的に物事を見ることができるようになった後で、批判的かつ厳密な判断の能力を積極的に磨いていけるようにすることこそがヴィーコの教育論の枢要なのであり、このような学問の理念は、次のヴィーコ言葉の中に端的に示されているといえる。すなわち、「どちらの欠点もが回避されるように、青年たちには全体的な判断によってあらゆる学芸を教えられるべきである、と私は思う。それゆえ彼らは、ピカのトポスを豊富にし、そしてその間に賢慮と雄弁のための共通感覚を増大させ、想像力と記憶力を鍛えて、これらの知性の能力によって支えられている諸技芸のために準備すべきである。次いでクリティカを学ぶべきである。その際、徹底的に教えられたそれらの事柄について新たに彼ら自身の判断力によって正しく判断すべきであるし、また同じそれらの事柄においてどちら側に立っても(in utranque partem)議論できるように自らを訓育すべきである。なぜなら、このようにして彼らは、結局、学問においては真理を重んじ、物事についての賢慮を磨き、雄弁になれるように言葉豊かに、詩作や絵画においては想像力に富み、法賢慮においては記憶力を発揮できるようになるであろうからである⁴⁵⁰」と。

このように青少年の教育にあたっては、何よりもまず自然のリズムとその流れに沿って学習させることが大切であるという信念のもと、ヴィーコは、批判的で分析的なクリティカの能力に先立って、総合的に

⁴⁴⁹ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 106-107. 邦訳、29～30頁。

⁴⁵⁰ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 110-111. 邦訳、35頁。

物事を見るための技法であるピカの習得を強調する。それによりまずは自らのトポスを豊かにし、想像力、記憶力、共通感覚を駆使しながら、雄弁や賢慮といった公的な場で使用される実践的知識を磨いていくこと。その後で、批判的な思考に基づく分析的な認識能力の目覚めと共に、クリティカの技法を積極的に学んでいくこと。そして理論的知識と実践的知識を融合させながら、学問においては真理を、実践的領域においては、賛否両論の形式で物事について語れる賢慮と雄弁の能力を身に付けていくこと。これら三つの知性の発育の自然的な流れに沿って、全体的かつ批判的に物事の本質を見極める総合的な人間の能力を獲得することこそが、ヴィーコの教育論の中心的なテーマであるといえる。この意味で、ヴィーコの学問方法は、単に近代人に対する古代人の技法の擁護、近代のクリティカに基づく学問方法に対する伝統的な人文主義的な教養の弁護に尽きるものではなく、むしろ科学と人文主義という相互の単純な対立関係を越えて、それらが適切に融合された、より実践的な生活あるいは日常的な実生活の中で生き抜くための人間の総合的な知恵の伝統に根拠づけられたものであることは確かであろう。このように知恵の伝統をヴィーコが強調する理由も、単に近代の科学的な学問の成果を所与のものとして無批判に受け入れるのではなく、むしろそのような学問論がもたらす自然観の変更や、その日常的な社会生活への効果を正しく見きわめることで、それが自然の対象や私たち人間社会との間で取り結ぶ関係そのものに対する真摯な眼差しがあったからにはほかならない。この近代に対する根本的な懐疑こそ、ヴィーコをして近代の学問方法の成果を批判的に見つめ直し、その学問の方法が拠って立つ認識論的かつ実践的な条件を根本的に問いながら、そこから近代と古代の方法が和解されるための新しい知の創造への探究へと導かせたものと考えられるのである。

ところで、近代の学問が拠って立つクリティカの方法と同様に、ヴィーコが『学問の方法』において批判的に問い直しているのは、近代人に特有の自然の見方である機械論的自然観であり、またその確立のために導入された数学的自然学の問題である。そのような自然観が問題となるのも、そこにおいて自然は、数理的および幾何学的手法により、あたかも量化された幾何学的空間における物体相互の結合ないし運動からなる機械的な因果関係からなるものとして把握されることになり、その結果、自然は人間により機械の部品のごとく、実験を通じて人為的に製作しうる対象として、また無限に征服され、利用されうる対象として捉えられようとしていたからである。しかしながら、数学的自然学が、そのような幾何学的方法により自然の因果関係を無限に解明しようとしたところで、ヴィーコにとってそのような学問が、自然についての完全な理解には決してつながらず、原理的には不完全なものにとどまることに注意を促す。なぜなら、われわれ人間は、そのような幾何学的方法を得ているにしても、自然そのものと

自然学とは同一視することはそもそも不可能だからであり、自然学的な事柄そのものをその原理からすべて証明することはできないからである。これに関してヴィーコは、『学問の方法』の第4章「幾何学の方法が自然学に導入されることによる不都合」の中で次のように述べている。「幾何学的方法の力によって真理として引き出された自然学のことがらは、単に真らしいだけのことであり、また幾何学から確かに方法は得ているにしても、証明を得ているわけではないのである。われわれが幾何学的なことがらを証明するのは、われわれが(それらを)作っているからである。もし仮にわれわれが自然学的なことがらを証明できるとしたら、われわれは(それらを)作っていることになってしまうであろう⁴⁵¹。」ここには、ヴィーコの認識論の根本命題である「真なるものは作られたものに等しい」という言明が表明されており、幾何学的な数学的世界と自然自体との安易な同一視という当時の自然学の方法一般がもつ危険性が述べられている。そもそもこのような自然学に対するヴィーコの考え方の背景には、自然界はその真の姿において数学的であり、数学的な構造をもった対象を、数量的な関係によって捉えることができるという単純な理念化への彼なりの懐疑が存在しているといえる。つまり、ヴィーコにとってこのような数学的自然学の理念は、たとえそれが確実性を伴った真理として見えようとも、実際には真らしく見えるにすぎず、完全に証明を得られるほど確実性をもちうるものではないのである。なぜなら、彼にとってある事柄が真であるための条件は、その原因を完全に認識しているもの、言い換えればそれをその構成的原因から作り出せるものに限られているからである。だが、近代にいたって自然の学を自然それ自体と同一視させるデカルトの徒が、数学を範に取りながら数学的自然学を吸収しつつ、自然を数と量からなる数量概念によって定式化しようという理念を普及させることにより、あたかも数学的に理念化された自然が現実の自然そのものとして存在しているかのような錯覚が至るところで生じてしまった。このような理性主義的な錯誤が急速に進展するなかにあって、実際にも、微小な物体の衝突からなるデカルト的な運動法則の虚偽が明るみにされつつあり、デカルト的な数学的自然学の信憑性が根本的に問われていた。このような状況の中でヴィーコが問題にするのは、人間が作り出したものと自然が生み出したものとの間の質的な違いとその限界性を無視して、数学的自然学を盲目的かつ無批判的に支持しようとする当時の人々の一般的な態度なのである。このような自然学と自然そのものとの同一視をそもそも疑わない近代の学問的な態度に対して、ヴィーコはまず、われわれの認識能力そのものの限界性を認めつつ、そのような数学的自然学の原理的な不完全性と予測不可能性を決して忘れないよう人々に訴えかけているのである。

⁴⁵¹ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 116-117. 邦訳、40～41頁。

自然についてのわれわれの無知を知ることから、自然学の研究に向かうこと。ヴィーコはまず、自然学の仕事にあたってこのことを確認することから始める。このような自然に対する謙虚な姿勢は、ヴィーコにとって極めて重要であり、次のような形で表明されている。「われわれは、哲学者として、すなわち、われわれが心を鎮めることができるように、自然学の仕事をしよう。さらに、古代人はこの研究を、不敬虔にも幸福に関して神々と対抗しようとして遂行しようとしたけれども、これに対して、われわれは人間の傲慢さを抑制するために研究を行なって、古代人を凌駕しよう⁴⁵²」と。このようにヴィーコにとって自然学の研究は、当時の一般的な近代派の自然学者のように、ただ数学的な手法を用いて、それに内在する原因と結果の関係を機械論的に探究するというに尽きるのではなく、人間の生き方の問題として、いわばその傲慢さと自惚れを抑制しつつ、自らの精神を鎮めるための生の技法として捉えられているのである。このような自然の研究に対するヴィーコの謙虚な姿勢は、デカルトやホッブズの徒たちとは異なり、自然を単に技術的な関心に基づく人為的な操作の対象と見なしていないという点において、今日のわれわれの環境倫理にも通ずる理念を包摂しており、示唆に富んでいるといえる。だが、このような自然学に対する新しい視座をヴィーコが投げかけるのも、やはり幾何学上のことからわれわれが証明するのは、それらをわれわれが作っているからであり、自然学上のことから証明できるとするならば、われわれはそれらを作っていることになってしまうという、当時の科学的な実験的自然哲学の成果と向き合うことで獲得された彼なりの信念が存在していたことは言うまでもない。それをもとにして提起されたヴィーコの命題こそが、「真なるものと作られたものは相互に置換される」というヴィーコの基礎命題なのである。それゆえわれわれは次節において、このヴィーコの基礎命題がはじめて具体的に提起された1710年の著作である『イタリア人の太古の知恵』を詳細に検討することで、彼が当時の新しい自然学の方法にどのように向き合い、それに対してどのような認識論的な立場を取ろうとしていたのかについて明らかにして見ることにしたい。

第2節 ヴィーコの哲学の方法と論理

(i) ナポリにおける自然哲学の興隆

ラテン語の起源についての探究を通じて導き出された1710年のヴィーコの著作『イタリア人の太古の知恵』第1巻「形而上学篇」は、古代の文献学的な成果に依拠した作品であると共に、血液循環

⁴⁵² Vico, *De studiorum ratione*, pp. 116-117. 邦訳、41頁。

論や空気の圧力といった17世紀の科学革命によってもたらされた当時の新しい自然哲学の成果についてのヴィーコ自身なりの批判的な総括の試みであったことは間違いない。というのも、当時のナポリには、すでに様々な学術アカデミーやサロンが設立され、そうした対話の空間において、北方のイギリスやフランスからもたらされた新しい自然哲学の諸成果や方法についての議論が活発に展開されていたからである。そうした科学革命の影響がヨーロッパ各国に拡大される状況の中で、若きヴィーコはその知的な関心を育てていったと考えられるのであるが、例えば、ナポリにおいてこのような科学的議論は主に二つの領域において展開されていた。ひとつは、古代ギリシャの原子論をキリスト教に適合させようとしたピエール・ガッサンディの思想に共鳴したエピクロス主義者たちの領域。もうひとつは、デカルトの哲学およびポール・ロワイヤル論理学に触発されたデカルト主義者たちの領域である。前者のガッサンディの著作がナポリに到来するやいなや、それはそれまでのアリストテレスの自然哲学やガレノスの医学にかわる近代の新しい自然哲学を待ち望んでいた若き世代によって熱狂的に歓迎されたと言われている。ヴィーコと同時代人であり、『ナポリ王国史』で有名な歴史家ピエトロ・ジャンノーネ(Pietro Giannone, 1676-1748)によれば、それまでの伝統的な哲学は瑣末な学問として退けられ、新しい科学的思考が、観察と実験に基づく方法によって確立されたと伝えている⁴⁵³。しかし、エピクロスの思想が無神論的な性格を有していたように、ガッサンディの信奉者たちも、ルクレティウスやエピクロスといった古代原子論の無神論には大いなる危惧を抱いていた。とりわけ、天体の運動についての独自の見解を唱えようとしたガリオの運命を考えるならば、当時においてそれはきわめて危険なものであった。ヴィーコもまたルクレティウスの思想をまったく否定するわけではないが、エピクロスの思想そのものを認めることは決してできなかったのである。

もうひとつの領域であるデカルト主義は、ヴィーコが生きた当時のナポリを席卷した思想であった。事実、1686年から1695年までの間、ドメニコ・ロッカの子息の家庭教師としてナポリの南方のヴァトゥラで過ごした若きヴィーコが、ナポリに帰還したとき、彼が目当たりしたのは、町はすでにデカルトの機械論的な自然学が従来のアリストテレスの自然学を凌駕してしまった状態であった。ヴィーコの『自伝』はそのように伝えている⁴⁵⁴。このデカルト主義者の自然学は、それまでのアリストテレス哲学の体系だけでなく、ルネッサンスの新プラトン主義や古代人の知恵をも駆逐することになった。例えば、ナポリの近代派であり、数学者にして医学者であったレオナルド・ディ・カプア(Lionardo di Capua, 1617-1695)と、その

⁴⁵³ Joseph M. Levine, "Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and Moderns," *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991), p. 58.

⁴⁵⁴ Vico, *Vita scritta da se medesimo*, pp. 20-21. 邦訳、31頁。

友人で同じ医学者であったトマソ・コルネリオ(Tommaso Cornelio, 1614-1684)は、いちはやくガリレオ、デカルト、ガッサンディ、ホッブズ、ハーヴェイ、ボイルなどの新しい時代を代表する科学的思考を、新しい哲学の方法として積極的にナポリに導入しようとした人物であった⁴⁵⁵。この17世紀の新しい自然哲学者の成果を基にしながら、ナポリという僻地において彼らを中心にしてその知的な集会として形成されたのが、アカデミア・デッリ・インヴェスティガンティ(Accademia degli Investiganti、探究者たちのアカデミー)と呼ばれる自然研究のアカデミーであったのである⁴⁵⁶。そして彼らは、同時代において進展していた科学革命の理念を受け継ぎつつ、理性と経験とだけが唯一真理にいたる方法であると見なし、近代の学問方法に照らし合わせることで従来の誤謬に満ちた学問は、より科学的な自然哲学へと改善されると考えたのであった。

このナポリにおける新しい自然哲学の興隆は、1670年ごろにアカデミーそれ自体は、従来のガレノス派を中心とする国王の勸告により解散したとはいえ、1695年のヴィーコの死後もヴィーコを含めた多くの若い世代によって受け継がれる。彼らが目指したのは、デカルト主義者たちによってもたらされた新しい学問の方法を、正統派のカトリックの教義に適応させること、つまりキリスト教によるその方法の正当化であった。とりわけ、ガッサンディと同じように、彼らはカトリックの教義と古代の原子論を結合させることによって、正統派のスコラ学派の支配から哲学的な推論を解放し、宗教による異端審問からの恐怖を和らげることを目指した。そのため、そのうちの何人かはデカルトの方法に対して修正を加える必要があるとさえ考えていた。例えば、ヴィーコの友人であり、ジェノヴァの貴族の一門に生まれた哲学者・数学者であったパオロ・マッティア・ドーリア(Paolo Mattia Doria, 1666-1746)や、彼らの集会のホストであり中心的な存在であったジュゼッピ・ヴァレッタ(Giuseppi Valetta, 1636-1714)たちは、そうした人物の代表であり、実際ヴィーコ自身も彼らとの知的な交流の中でそのような考え方に大いに影響を受けた人物のひとりであったのである。またさらに、彼らの中で議論が活発に展開するにつれ、その内容は単に自然哲学に関する問題から、人間本性や古代の政治社会の起源に関する歴史の問題に徐々

⁴⁵⁵ 『ヴィーコ自叙伝』によれば、当時のナポリにおいては、ロバート・ボイルの名のもとに実験的自然学が人々の称賛的になっていたという。Vico, *Vita scritta da se medesimo*, p. 20. 邦訳、31頁。

⁴⁵⁶ Aniello, Montano, *Storia e Convenzione: Vico contra Hobbes*, p. 81. またそのような自然学的探究の中で、科学革命の所産であるホッブズの著作もしばしば言及されていたようである。これについては、前掲書、pp. 81-82. また当時のナポリにおけるホッブズの受容ないし批評に関しては、次の研究書がある。E. Garin, *Per una Storia della Fortuna di Hobbes nel Settecento italiano*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo: Studi e Ricerche*, 2 ed. (Firenze: Le Lettere, 1993), p. 139. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. II (Torino: Einaudi, 1966), pp. 856-859. John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 201-255.

に拡大していった。このヴァレッタを中心とするナポリのアカデミーは、古代のイオニア人やローマ人たちの歴史を辿ることで、古代人の知恵を探求しようと努め、ヴィーコを中心とする若い世代に多大な影響を与えたと言われている。英国国教会のギルバート・バーネット(Gilbert Burnet, 1643-1715)が1686年にナポリを訪問した際に、かれはヴァレッタの図書館で開催された知識人の集会を目の当たりにしたと書簡の中で述べている⁴⁵⁷。このように当時のナポリは、同時代のヨーロッパの思想的な潮流からまったく孤立していたとはいえない、ヴィーコを含めたナポリの新しい世代が、ヨーロッパ諸国の知識人たちの文芸共和国と十分に接触を保っていたと考えられるのである。若きヴィーコが新しい自然学の世界について考えはじめたのも、このような知的な環境においてであったのは間違いない⁴⁵⁸。それゆえナポリにおいてヴィーコが、科学革命によって生じた当時の新しい自然哲学の問題に関心を示し、『イタリア人の太古の知恵』においてそれらの学問的成果と課題についていち早く取り組むことができたのは何ら驚くことではないのである。

(ii) ヴィーコの基礎命題——真なるものは作られたものについて

さて、ラテン語の起源から古代イタリア人の自然学および知恵の伝統が考究されるどころのヴィーコの『イタリア人の太古の知恵』の第1章は、まず真なるもの(*verum*)と作られたもの(*factum*)は相互に置換される(*convertuntur*)という一節からはじまる⁴⁵⁹。この命題の真理性を確認するために、彼はまず、それらの用語が元来有していた語源的な解釈を遂行しながら、古代のイタリアの賢者たちが用いていた真理という言葉の本来の意味を明らかにしようと試みている。すなわち、「ラティウムの人々にとっては、真なるもの(*verum*)と作られたもの(*factum*)とは相互に取り替えられる、あるいは学校で一般に行なわれている言い方に従うならば、置換される。そしてまた彼らにとって(*intelligere*)は、完全に読み取る、および明瞭に認識すると同義である。これに対して、(*cogitare*)と彼らが言っていたのは、

⁴⁵⁷ Joseph M. Levine, "Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and Moderns," p. 62.

⁴⁵⁸ このような当時のナポリの知的文脈を考慮するならば、ヴィーコをして「前人未到の領域を歩む孤独な旅人」とする従来の見方はレトリカルな誇張表現であるといえる。例えば、Isaiah Berlin, *Vico and Herder* (London, The Hogarth Press, 1976), p. 7. 小池銈訳『ヴィーコとヘルダー』(みすず書房、1981年)、43頁。こうした見方に対する修正を求めるものとしては、アンドレア・バッティスティニの論考が重要である。Andrea Battistini, *La Sapienza Retorica di Giambattista Vico*, p. 16. そこで彼は、「ヴィーコが執筆したすべての著作は、本質的に、ロマン主義的で孤独なインスピレーションに導かれた才能の所産ではなく、まさしくナポリにおいて論争されていた具体的で文化的な諸問題への応答の帰結であった」と論じている。

⁴⁵⁹ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 62-63. 邦訳、33頁。

われわれの母語で思い巡らせる・思考する(*pensare*)および拾い集めていく(*andar raccogliendo*)と言っている行為のことであった。また、(*ratio*)は、彼らにとっては算術の諸要素を収集すること(計算)と、それによって人間が野獣と相違し、野獣に優位するところの人間の固有の資質(理性)を意味していた。しかし、通常、彼らは人間を(理性に参与する)動物と呼んでいて、それを無際限に自由自在に支配することのできる存在であるとは述べていなかった。他方、言葉が観念の象徴であり、記号であるように、観念は事物の象徴であり、記号である。それゆえ、読むというのが言葉を拾い集める者の行為のことであるのと同じく、理解するというのは、それらによって事物の最も完全な観念が表出されるころのその事物の全要素を漏れなく拾い集めることであるとされていた。ここからイタリアの古賢たちは、真理についての次のような見解において一致を見ていたものと推測することができる。すなわち、真理とは作られたものことにほかならない、ひいては、神こそは第一の製作者なのであるから、神のうちに第一の真理は存在する。神は万物の製作者なのであるから、その真理は無限である。……また、知るというのは、事物の諸要素を組み立て上げることであり、したがって人間の知性には思考が固有のものであって、これに対して、理解は神の知性に固有のものである。というのも、神は事物の全要素を外的なものも内的なものも含めてすべて自身のうちに含みもっているので、それらのすべてを読み取ることができるが、これに対して、人間の知性は制限されており、自分以外のあらゆる事物の外部に存在しているため、ただか事物の最も外的な要素を集めてまわりに行けるにすぎず、事物の全要素を収集し尽くすことは決してできないからである。こうして、人間の知性は確かに事物について思考することができるが、しかしながら、それを理解することはできないのであり、それゆえ彼は、理性の参与者であって、支配者ではない、というわけなのである⁴⁶⁰。」

この言明から明らかのように、真なるものと作られたものとは相互に置換されるという基礎命題によってヴィーコが言おうとしているのは、端的に言って、真理の基準はわれわれがそれを作り出したということにあり、ただそれを製作する限りにおいてのみ、事物の真理は完全に認識されうることなのである。つまり、ヴィーコのいう基礎命題は、認識することと作り出すこととの間に厳密な関係が存在するということなのであり、それらは相互に置換されうることなのである。ただし、ここで同時にヴィーコは、人間の認識能力と神の認識能力との差異について注意を喚起しながら、あくまで人間が理性への参与者にすぎないことを強調する。理性とは、彼によれば、算術の諸要素を収集する計算と、それによって人間が野獣から区別されるころの人間に固有の資質と見なされているのであるが、しかしそうであるとは

⁴⁶⁰ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 62-63. 邦訳、33～35頁。

いえ、人間はそれを自由にかつ無際限に使いこなせるようなものとは見なされていないのである。その理由としては、人間の言葉や観念は、事物の本質を完全に収集するとは限らないからであり、それゆえに人間は、全知全能の神と比較するならば、事物の最も完全な観念が表出されるころのその事物の全要素を漏れなく拾い集めるという意味での「理解」には完全に到達し得ない有限な存在者なのである。こうした観点に立つ限り、人間の知性に固有なものは、神のみに与えられるような全知全能な能力としての理解ではなく、むしろ事物の諸要素を外側から部分的に収集し拾い集めていくという意味での思考にすぎないのである。この意味において、ヴィーゴにとって人間とはあくまで理性の参与者なのであり、それを支配するほどの完全な存在者とは言えないのである。それに対して、神は事物のあらゆる要素を自らの内に内包しつつ完全に理解しているがゆえに、それらを認識すると同時に製作しうるような第一真理を自らの内側に確保する絶対的な存在として捉えられているのである。

このようにあくまで人知の有限性に立つ懐疑主義者としてのヴィーゴは、単に人間の理性の完全性を称揚して憚らない独断論の立場を無批判に受け入れるのではなく、まずは人間の理性およびその認識能力の可能性と限界についての批判的な省察をくわえる。そしてここからヴィーゴが得たのは、自然の事柄について人間の作り出すものは、外的な事物の部分的な把握にとどまるがゆえに、それは第一真理からの二次的な派生物でしかないという認識なのである。つまり彼は、真なるものは作られたものという基本的な認識命題に立脚しつつ、真理の条件を対象たる事物のあらゆる要素を完全に収集することのうちに見出しながらも、万物の構成要素を把握する神の完全性とは異なり、その外的な要素の収集に関わるにすぎない人間の理性においては、その事物の観念とそれについての知識は不完全であることに注意を促すのである。そしてヴィーゴはまた、この区別をより明確に表現するために、それを幾何学的な図形に喩えながら、次のように説明している。すなわち、「神における真理は事物の立体的な像、あたかも彫像のようなものであり、人間におけるそれは輪郭だけを描いたもの、もしくは平面的な像、あたかも絵画のようなものである。そして神における真理とは、神が認識しつつ配置し、生み出すものごとであるのと同じく、人間における真理も、人間が認識を獲得しつつ組み立て上げ、作り出すものごとである。このようにして、知識とは事物が作り出される(生じる)際の様式の認識、それによって知性がその様式を認識しつつ、そしてそのときにはそれは事物の諸要素を組み立て上げていることになるので、当の事物を同時に作り出すところの認識のことなのである。神は全要素を自身のうちに把握しているの

で立体的なそれを、人間は外的な要素しか把握していないので平面的なそれをである⁴⁶¹。」

(iii) ヴィーコと幾何学の理念

このような人間の理性の不完全性の確信のもと、ヴィーコは、人間の作り出すものと第一真理の製作者としての神の作り出すものとの差異を強調する。だが、彼はまた、神における無限の製作の方法論的なアナロジーに依拠しながら、人間の知性もまた、ある真理の条件を満たすことによって確実性を獲得することができるという。例えば、このような真理の条件を満たす学問として何よりもまずヴィーコが挙げているのは、その大部分を対象に依拠せざるを得ない自然学ではなく、幾何学なのである。それが真理の基準を満たしうるのも、われわれが幾何学的なことがらを認識する際には、点や線といったそれらの諸要素すべてを自ら知性のうちで保持しながら、それらを互いに組み合わせ、配列し、合成したりして、その幾何学的な対象を自らのうちで無限に製作しているからにほかならない。そのためにも人間は、事物の本性を完全に捕まえることができないことを逆手に、いわば対象からの抽象によって、幾何学的な点と離散数の単位としての一を人為的に作り上げたのである。

「人間は、事物の本性を探求していくうちに、ついに、事物がそれらによって構成されて存立しているところの諸要素を自分は自身のうちに有していないため、自分にはいかにもその事物の本性を捕まえることができないこと、そしてこれはすべてのものを自身の外にしかもっていないという人間の知性の欠陥を逆にうまく利用して、いわゆる抽象によって二つのものを自身の前に作り出す。描示しうる点(punctus)と、数多化しうる一(unum)とである。双方ともあくまで虚構でしかないのではあるが。点は、描示されればもはや点ではなく、一は数多化されればもはや一ではないからである。加えて、人間は、自らの権利に基づいてこれらから無限にまで進んでゆこうと企てるにいった。線は測りがたいところまで延長し、一は数えがたいところまで数多化することが彼には許されていた限りにおいてである。そして、このようにして人間は、宇宙全体を包蔵した図形と数の世界を自らの前に建設したのであり、線を延長したり、短縮したり、組み合わせたりして、また数を足したり、引いたり、合計したりして、無限の製作を行なっているのである。というのも、今や彼は自身のうちに無限の真なることがらを認識しているからである⁴⁶²。」

⁴⁶¹ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 62-63. 邦訳、35頁。

⁴⁶² Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 66-67. 邦訳、41～42頁。

このように自然における事物の本性をその構成要素から完全に理解することができない人間は、翻って、物質的な基体からの抽象により、幾何学的な点と数多化しうる一という二つの数学的な虚構を作り出す⁴⁶³。それらはまさに神の製作に倣って、何ら物質的な質料に依存することなく、人間の思考における無からの新たな創造といえるものであり、このようにして人間は、これら抽象化された虚構を用いて、線や面といった図形とともに、無限の数からなる世界を自由かつ無限に自らの前に構築することが可能となったのである。人間は、これらの仮構物を構成要素としつつ、抽象的な思考のうちで数学的な対象を自ら作り出しているがゆえに、真の認識の条件を獲得することができるのである。それゆえヴィーコにとって事物の真理を認識する条件は、たとえそれが抽象的なものであったとしても、知性それ自体がその構成要素を拾い集め、自らその対象の製作者である限りにおいてなのである。これをヴィーコの言葉で表現するならば、次のようになる。すなわち、「実際、ひとり問題においてばかりでなく、一般にはただ観照だけで十分であると思われる定理そのものにおいても、製作は必要とされるのである。なぜなら、知性はその自らが観照する真なるものの諸要素を拾い集めるときには、知性は自分の認識する真なることから作り出すことにならざるをえないからである⁴⁶⁴。」

したがって、自然の領域においては事物の本性を完全に理解し、その各々に対して固有の本性を確実に与えることができない人間は、「神に倣って、何ら基体の存在しないところから、あたかも無から創造するようにして点、線、面といった事物を創造する⁴⁶⁵。」そしてヴィーコにとっては幾何学のみが、自然学における人間の知性の欠点を補いながら、その構成要素を純粹に自ら作り出し、それらを証明するがゆえに、最大の確實性を有している学問なのである。それに対して自然は、知性の外側にあって、われわれの精神には何ら依存することはないがゆえに、その学としての自然学は、確實性においてはさらにいっそう幾何学よりも劣るのである。また自然学よりは確實性が多いものの、幾何学よりは確實性の少ない学として機械学があるが、それは、機械学が自然における外的な運動を考察するのに対して、自

⁴⁶³ クローチェ(Croce)の解釈によれば、上記のヴィーコの数学的方法の叙述には皮肉の影が差し込んでいるという。というのも、「数学のまばゆいばかりの真理性は、真理に絶望することから生まれ、恐ろしいほどの数学の力は、無力が承認されてはじめて生まれる」と述べられているからである。クローチェは続けて次のように述べている。「神と、数学を行使する人間の類似性は、ある作品の原作者とその模倣者の類似性と大して違わない。現実の宇宙において神であるところのものが、たしかに、大きさや数の宇宙においての人間であるが、しかしながらその宇宙の住人は、抽象と虚構ともたちなのである。人間に与えられた神性は、ほとんど茶番の神性である。」Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari: Laterza, 1965), p. 20. 邦訳、上村忠男・押場靖志抄訳「ヴィーコの哲学」、『思想』、752号、(岩波書店、1987年)、135頁。

⁴⁶⁴ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 66-67. 邦訳、42頁。

⁴⁶⁵ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 68-69. 邦訳、42頁。

然学はその内的な運動を観察するからである。これら諸学における確實性の度合いに関しては、ヴィーコは次のような階層的な叙述を行なっている。すなわち、

「人間における知識は抽象によっているので、諸学は物質的な質料に浸っている度合いが大きければ大きいほど、不確實なものとなる。例えば、機械学は幾何学や算術よりも不確實であるが、それは機械学が運動を、しかしながら機械の助けを得て考察するからである。自然学は機械学よりもさらに不確實であるが、それは機械学が外的な周囲の運動を観察するのに対し、自然学は内的な中心の運動を観察するからである。倫理学は自然学よりもなお一層不確實であるが、それは自然学は自然という確實なものから生じる物体の内的な運動を考察するが、倫理学は精神の運動という、きわめて奥深いところにあって、大概是欲望という無限定なものから生じてくる運動を探查するからである
466。」

このようにヴィーコにとって幾何学と算術は、純粹に製作的な学問であるがゆえに、他の学問と較べてみても学問の確實性の度合いにおいて最大なのである。そして物質的な質料を対象とするに従って、ますます学の確實性の度合いは減少するのであり、数学以外の確實性の順序としては、機械学、自然学、倫理学が後に続く。確かにこれらの学問も、真なるものは作られたものという基礎命題に従うならば、一定の確實性を有する学といえども、その確實性の度合いは幾何学のように完全に保障されるわけではない。例えば、自然学において確實性が承認されるのも、「自然の事柄についての思索がことに明晰であると見なされて、万人の最高度の賛同を得るのは、われわれがその思索を実験に付し、それによって何か自然に類似するものを作り出す場合⁴⁶⁷」だけなのである。それゆえ自然学は、実験と観察を通じて自然と類似したものを再生産する限りにおいて、確實性を伴った学問として承認されるのであり、実験による自然の人為的な再構成なくして、外的な自然との相互関係の中に成り立つ自然学が、幾何学や算術のような確實性をもつことは不可能なのである。

また確實性の度合いによって諸学を秩序づけるヴィーコの分類法の中には、純粹な数と図形からなる数学の世界や、外部の自然の運動を取り扱う自然学や機械学と共に、人間の内的な精神の運動についての学である倫理学が含まれている。倫理学とは、一般的に蓋然的な人間の領域を扱うもの

⁴⁶⁶ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 68-69. 邦訳、44～45頁。

⁴⁶⁷ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 68-69. 邦訳、45頁。

で、自然における外的な物体の運動とは違って、たいていは無限定で捉えがたい内的な情念の運動を扱う。それゆえ、それは形式的な手続きには最も関係がなく確実性が少ない学問と考えられてきた。だがヴィーコはこのような倫理学を、人間の意志と目的(**finis**)を対象としながら、目的との関係における精神の運動について考察する学と見なしている⁴⁶⁸。そしてヴィーコにとって、このような倫理学が何らかの確実性を伴う学問として承認されるのも、それが、自然の所業の解剖のごとく、人間を精神と身体に分割し、さらにそのうちの精神を内的な運動に分解することによって、人間の精神の内的な原因を明らかにするからであった。つまり、ヴィーコにとって倫理学が真理の基準を満たす理由も、その学の対象である人間の精神を、その主要な原因から解き明かし、その原因から諸要素を順序正しく配列し、合成し、証明するからにはかならないのである。いわば、「証明とは作為と同じであり、真なるものとは作られたものと同じであるというかのようにである⁴⁶⁹。」

以上のように、ヴィーコは、確実性を基準にしつつ諸学を分類するのであるが、その中でも数学的・幾何学的な知識が人間の知性にとって真理の条件を満たし、確実である理由もまた、その数学的世界を構成している諸要素たる原因を自らのうちに含みながら、かつそれらを自ら順序正しく配列・合成しつつ、その当の事柄の真理を自ら作り出していると言ったことができるからなのである。このような数学的な確実性は、機械学や自然学といった質料的な要素が非常に多く関係するにつれて消滅するとはいえ、そのような制約の下にあっても、ガリオに代表される新しい時代の自然哲学者たちは、科学革命の中で、幾何学を中心とする数学的自然学と実験という方法によって、自然界の真理を探究しようと努めてきた。ヴィーコの『イタリア人の太古の知恵』は、まさしくこの新時代の新しい実験的自然哲学に奉仕しうる学の可能性の条件の探究であったと考えられる。ヴィーコ自身もそのことを著作の結論のところのように明確に論じているのである。すなわち、「いとも賢明なるパオロ・ドリア兄、ここに貴兄が見ておられるのは、人間の弱さにふさわしい形而上学、人間にありとあらゆる真理すべての認識を許容するのではなければ、そのすべての認識を拒絶するのでもなくて、いくつかの真理についての認識を認める形而上学である。神における真理を人間における真理から識別し、そして人間における知識を神における知識の基準にするのではなくて、神における知識を人間における知識の基準にする、キリスト教信仰に適合した形而上学である。今日人類に莫大な利益をもたらしつつ研鑽されている実験的自然学に奉仕しうる形而上学である。これに依拠するとき、われわれは実験を通じてそのものと何か類似するものをわ

⁴⁶⁸ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 82-83. 邦訳、65頁。

⁴⁶⁹ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 82-83. 邦訳、65頁。

れわれが作り出すときにのみ、そのものを自然において真なるものであると見なすことになるからである
470」と。ヴィーコの著作が出版された1710年の時点においてヴィーコが目指していたのは、何よりもまず、
当時の新しい実験的自然学の形而上学的な基礎づけであったとすることができる。このように、この時
点におけるヴィーコの著作の目的は、新たに台頭しつつあった実験的自然学の形而上学的基礎づけ
なのであり、この点においてわれわれは、ヴィーコが、単に人文主義的な伝統に与するだけでなく、17
世紀以来の近代の自然哲学の諸成果も十分に理解しつつ、それに深い関心を寄せていたと考えな
なければならないのである。そして17世紀の科学革命の成果に関する批判的な再検討を通じて表明さ
れた「真なるものは作られたもの」というヴィーコの基礎命題は、それ以後『普遍法』(1720～1722年)
から『新しい学』(1744年)にかけて一貫して採用されることになるヴィーコの指導的な原理となるので
あった。

しかしながら、1710年に『イタリア人の太古の知恵』において定式化された「真なるものは作られたも
の」の基礎命題は、あくまで実験的自然哲学の形而上学的な基礎づけのためであって、後のヴィーコ
の主著となる『新しい学』におけるように人間の文明世界の歴史のかつ系譜学的な基礎づけにはまだ
なっていない。つまり、『イタリア人の太古の知恵』において表明された基礎命題は、依然として科学
革命の諸成果である数学的自然学についての批判的な再検討を目指したものであり、人間が築き上
げた文明社会の批判的・歴史的な探求には至っていない。それゆえに、真なるものは作られたものとい
うヴィーコの基礎命題が、後に彼の主著となる『新しい学』において、自然哲学の形而上学的な基礎
づけから人間の歴史的世界へと適用されたということは、ヴィーコの思索の展開の中で非常に興味深
い出来事であったと考えられるのである。

それでは一体、ヴィーコの基礎命題の適応される範囲が、これまでの自然哲学の領域から人間社
会の領域へと変更された事実は、ヴィーコにとってまたヴィーコの学の構想の中でどのような意味をも
っていたのであろうか。この理由については、ヴィーコは明確に次のように説明している。

「この文明世界(*mondo civile*)は確かに人間によって作られてきたのであり、したがって、その諸原
理はわれわれ人間の知性そのものの変様のうちに見出すことができるのであり、またそうであるに違
いなのである。この原理に想いをいたす者は、自然界を作ったのは神であるから、これについての知
識はただひとり神のみが有しているにもかかわらず、いかに哲学者という哲学者のすべてがこれまで

⁴⁷⁰ Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia*, pp. 130-131. 邦訳、140頁。

かくも真剣に自然界についての知識を達成しようと努めてきたのか、その一方で、諸国民の世界、または文明世界は人間たちが作り出してきたのであるから、これについて人間たちは知識を達成できるにもかかわらず、これほどまでにそれを省察するのを怠ってきたのか、驚きの念をもつに違いない⁴⁷¹。」

当時の自然哲学者たちが、自然の必然的な原因を追い求めるあまり、人間自らが人為的に作り出してきた文明世界についての省察をこれまで怠ってきたことにヴィーコは驚きを隠せないのである。それゆえにヴィーコは、近代ヨーロッパにおいて興隆しつつあった諸国民の文明世界の歴史かつ根源的な理解のために、人間それ自身の知性の歴史的な変容の過程に着目することで、人間が自ら作り上げてきた文明世界の歴史をいま一度、系譜学的に再検討しようと試みるのであった。このヴィーコの系譜学的な試みは、真なるものは作られたものという第一原理のもと、以下のような形で述べられている。すなわち、「この学は同時に、そのもとであらゆる民族の勃興、発展、停滞、衰退、終焉の歴史が時間の中で通りすぎていく永遠の理念の歴史(storia ideal eterna)を描き上げようとするものである。もっとはっきり言えば、この学を熟考する者はすべて、この永遠の理念史を自分自身に対して物語っていると断言できるのである。というのも、この諸国民の世界は間違いなく人間によって作られており(これは先に述べたように疑う余地のない第一原理である)、それゆえそのあり方は、われわれ自身の知性の変容のなかに見出されるのである。……というのも、事象を作り出す者自身がそれらについて語る時ほど、より確実な歴史はありえないからである⁴⁷²。」このようにヴィーコは、自然についての新しい学ではなく、むしろ諸国民の世界についての新しい学を提唱する。このようなヴィーコの新しい学の構想の大胆さは、人間の文明世界こそは我々が作り出したものであるのだから、我々が本当に理解することのできるのは外的な自然の世界ではなく、むしろわれわれの人間の世界なのであるという発想の転換にある。ヴィーコにしてみれば、われわれの自然界についての理解(世界観)はただ一つに固定されるものではなく(ただし現実の生活の中では一般に、自然の法則を批判的に検証することなく、それ自体あるものとして物象化してしまうのだが)、多数の自然学者たちにより多様に解釈されるものであるのに対して、わたしたち人間世界の歴史は真の意味において恣意的に作られるものではないからである⁴⁷³。それゆえヴィーコは、

⁴⁷¹ Vico, *Scienza nuova*, § 331. 邦訳、156頁。

⁴⁷² Vico, *Scienza nuova*, § 349. 邦訳、166頁。

⁴⁷³ この点に関しては、佐々木力『科学革命の歴史構造(上)』(講談社学術文庫、1995年)、317頁。廣松渉『物象化論の構図』(岩波書店、1983年)、「IV 自然界の歴史的物象化」参照。またそ

自らの基礎命題を人間の文明世界に適用しながら、当時の自然哲学者たちに「文献学者の権威によって哲学の推論に確実性を与える」ことを要求するとともに、文献学者に対しても「哲学者たちの推論によって自分たちの権威を検証する」ことを求めるのであった⁴⁷⁴。このようなヴィーコの批判的な文献学の試みは、すでに『普遍法』の第2巻「法律家の一貫性について」の第2部・第1章の冒頭において、「新しい学が試みられる」と明言されており、以下のように論じられている。すなわち、「文献学とは言説についての研究であり、言葉に対して向けられた考察である。それは言葉の起源と発生を説明しながらその歴史を語るものである。そのようにしてそれは、それらの特性、変化、用法を理解するために、それぞれの時代に応じて諸言語を秩序づけるのである⁴⁷⁵。」また『新しい学』においても、哲学は文献学的な検討を試みることとして、言語、習俗、行為といった人間の自由意志(arbitorio)に関わるあらゆる文明の歴史を解明するとしているのである。いわば、科学としての哲学とその歴史的な文献学解釈が結合されることによってこそ、自らが作り出してきた過去と批判的に対峙することができるのであり、このような過去との批判的対話を通じてこそ、自らの拠って立つ学問の歴史的な基盤を問い直し、独断論に陥ることなく自己を反省することが可能となるのである。そうすることでヴィーコは、文明世界についての系譜学的な探究への道を開きつつ、文明世界の始まりについての批判的・歴史的な視座を提供しようとしたのであった。

第3節 ヴィーコの『新しい学』と文明神学——政治の詩的起源とその歴史的視座について

(i) ヴィーコと自然法論——文明世界の始まりについて

文明世界の始まりについてのヴィーコの探究は、文字通り、その素材が始まったところから開始される。ヴィーコという言葉を用いるならば、「学はその素材が始まる場所を出発点としなければならないのである⁴⁷⁶。」この言明によってヴィーコが言いたいのは、人間の文明世界の始まりを明らかにするためには、その世界が構成されるために最低限必要であった素材についての厳密な分析が不可欠なのであり、文明世界ないし諸国民の世界の始まりについての学問は、太古の人々が初めて人間的に思考し始

これは、『廣松渉著作集 第十三巻』(岩波書店、1996年)に所収されている。

⁴⁷⁴ Vico, *Scienza nuova*, § 138. 邦訳、118頁。

⁴⁷⁵ *Il Dritto universale*, in Giambattista Vico, *Opere Giuridiche*, ed. Paolo Cristofolini (Firenze: Sansoni Editore, 1974), p. 387.

⁴⁷⁶ Vico, *Scienza nuova*, § 314. 邦訳、151頁。

めた時点を議論の出発点としなければならないということなのである。ここにはあらかじめ人間を理性的で社会的な生きものと仮定するホッブズ、グロティウス、プーフェンドルフといった近代の自然法論者への批判が含まれているのは言うまでもない。またこれら近代の自然法論者のなかでも、とりわけ伝統的な自然法の概念を、個々人の自然権に読みかえ、自然状態を「万人の万人に対する戦争」の状態と見なしたホッブズは、神への信仰や敬虔への配慮なしにも人間の社会は成立するといったピエール・ベール(Pierre Bayle, 1647-1706)とともに、とりわけヴィーコが批判の対象とすべき人物であった⁴⁷⁷。ヴィーコが、ホッブズが描く自然状態論に反対するのも、そもそも欲求と嫌悪からなる情念に支配された人間が、暴力的な死への恐怖から、それを克服するために理性を働かせることで共通の権力を設立することがはたして可能であるのかという根本的な懐疑に由来する。とはいえ、このようなヴィーコの懐疑は、彼が自らの政治哲学を構想する上で、とりわけ重要な契機であったことも疑い得ない。というのもヴィーコもまた、ホッブズと同じく、太古の人々の状態をとてつもなく残忍で抑制されることのない野獣的な自由の状態として描き出し、そこには明らかにホッブズの著作やルクレティウスの『物の本質について』の中で描かれた自然状態論の影響が見出されるからである。ホッブズと同様に、自然状態をまったくの野獣的な状態であったと推測するヴィーコもまた、その原始の状態を次のように描き出している。すなわち、「人間は、その墮落した本性のために自己愛に支配され、ひたすら自己の利益しか追求しない。つまり人間はただ自己の利益だけを求めて、仲間の利益は少しも望まない。したがって、彼らは情念を正義に向けさせるようにそれらを抑制することはできないのである⁴⁷⁸。」このようにヴィーコは、ホッブズと同じく、野生的な自然状態における人間の本性を自己愛に支配され、自己利益を求める存在であると見なす。それゆえホッブズが、自己の政治哲学の構成の出発点として自然状態論を基底に据えたのと同じく、ヴィーコの政治哲学における出発点もまた、ホッブズと同様に、本性的に利己的で自己愛に支配された人々が、野生的な放浪生活を止めて、仲間とともに人間社会の諸制度の中で生きよう仕向けるものはいったい何であるのかという根本的な問題に帰着せざるを得ないのである。

だがヴィーコが、ホッブズの自然状態論と同じく、始原の人間の状態を野獣的な状態と見なしたとはいえ、情念に支配された利己的な人間を平和へと向かわせる方途として考えていたのは、ホッブズのそれとはかなり異なるものであった。というのも、ヴィーコは、ホッブズの自然状態論のように、死への恐怖

⁴⁷⁷ ノエル・マルコームは、ヴィーコの政治哲学が、確かにホッブズの自然状態論の分析に影響されて執筆されたものであると論じている。Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, pp. 511-512.

⁴⁷⁸ Vico, *Scienza nuova*, § 341. 邦訳、162頁。

から逃れるために、自己利益の奴隷と化している人間が、その当の功利的な関心により、理性による自然法の発見を通じて自発的に共通権力を創設するという仮説それ自体を前提とすることはできなかったからである。そもそもヴィーコにとって、こうした利己的で自己愛の情念に支配されている太古の人々が、理性を働かして合理的に自然法を発見し、おのずと平和に向かう存在であると考え、自体に無理があるのである。これが、いわゆるヴィーコの言う「学識の錯誤」なのであり、自己の理性的な立場を、いまだ人間たちの間に人間性が確立していない太古の人々に投影して無批判に考えようとする時代錯誤的な考えなのである。それゆえ、こうした自然法を所与のものとして前提とするホッブズの理性主義的な考え方に対して、むしろヴィーコが対置するのは、太古の人々の激しい思考と情念を抑制し、和らげる原因となったある種の神的なものに対する畏怖の感情なのであった。

(ii) ヴィーコの自由意思論——コナトゥスの概念を手がかりとして

ヴィーコは、この太古の人々の中にある畏怖の感情を発見するために、優に20年以上の研究を費やす必要があったと自ら語っている⁴⁷⁹。そしてその研究の果てにヴィーコは、情念によって支配された太古の人々が、自らの意志によって人間的に思考することを可能にした始まりの原理を発見したという。これがヴィーコのいうコナトゥス(*conato*)の理論、すなわち人間の情念に対してある方向性を与え、人間に自由な意志の働きを与える力としてのコナトゥスの理論なのである⁴⁸⁰。このコナトゥスによる身体への働きかけにより、ヴィーコは、粗野な人間の情念は抑制されるとともに、またそこから人間の自由な意志は開始されるとする。すなわち、「この思考から、人間の意志に特有のコナトゥスが生まれたにちがいない。それは身体から精神へと伝えられた運動を抑制し、あるいはそれらを完全に和らげ、また少なくともよりよい使用のためにそれらを別の方向へと向けさせる。前者は賢者の態度であり、後者は文明人の態度である。このように身体の運動を抑制することは、たしかに人間の自由意志の自由な働きであり、したがって自由な意志の効力である⁴⁸¹。」したがって、ヴィーコにとってコナトゥスとは、単にそれを欲求ないし嫌悪からなる人間の意志的運動の端緒と見なすホッブズとは異なり、まさしく人間の思考と自由な意志の力を開花させる文明の端緒として考えられているのである。

⁴⁷⁹ Vico, *Scienza nuova*, § 338. 邦訳、161頁。

⁴⁸⁰ ヴィーコのコナトゥス概念については以下のものを参照した。Nicola Badaloni, *Introduzione a Vico* (Roma-Bari: Editori Laterza, 1984), pp. 19-26. Francesco Botturi, *La Sapienza della Storia: Giambattista Vico e La Filosofia pratica* (Milano, Vita e Pensiero), p. 340.

⁴⁸¹ Vico, *Scienza nuova*, § 340. 邦訳、161～162頁。

またヴィーコが、人間の自由意志の端緒となるコナトゥスの理論を提示する上で、古代の原子論者の理念と近代の機械論的な運動概念の二つを重要な理論的支柱としていたことは間違いない。というのも、これら二つの理念を融合させることで、ヴィーコは、単なる機械論には還元されない、自由意志を可能にする新しい身体観についての理論的な根拠を見出そうとしているからである。これに関してヴィーコは次のように述べている。「なぜなら、身体に対して衝撃を与えることは、身体はすべて本性的には必然的に作用するものであるのに、それらにその運動を規制するための自由をあたえることと同じであるからである。そして機械論者が「能力」、「力」、「コナトゥス」と呼ぶものは、それら身体の非感覚的な運動のことであり、これによってそれらの身体は、古代の機械論者が言ったように、それらの重力の中心に接近したり、あるいは新しい機械論者たちが言うように、その運動の中心から離れたりするるのである⁴⁸²。」とすれば、ヴィーコのいうコナトゥスにおいては、古代の原子論者のエピクロスが人間の自由意志を確保するために主張した傾斜運動、すなわちクリナメン(*clinamen*)に相当する理論と、近代において特有の機械論的なコナトゥスの二つの概念が融合される形で用いられていると考えられるのである⁴⁸³。つまりここでヴィーコは、古代の原子論の運動概念を近代の機械論に特有の運動論と結びつけることで、人間の自由意志の確保しうる身体観を新たに構想しているのである。

しかしながら、ヴィーコはこうした古代の原子論や近代の機械論のパラダイムからある意味において距離を確保しようとしたのも事実であった。というのもヴィーコによれば、太古の人々は、その墮落した性質のために自己愛に支配され、自己の利益のみを追求しようとする存在であるがゆえに、そもそもそうした情念を規制すべきコナトゥスを発動させる余地が存在しないからである。「しかも、彼らは利益のすべてを独り占めにしようとし、仲間の利益は少しも望まないのだから、彼らには情念を努力(コナトゥス)のもとに置き、それを正義へと指し向けることはできないのである⁴⁸⁴。」つまり、太古の人々は、その墮落した本性ゆえに、自らのうちで自発的に情念を鎮めようとする契機がそもそも欠落しているのである。それゆえにもヴィーコは、『新しい学』の第1巻・第4部「方法について」(*Del Metodo*)において、古代および近代の唯物論者によって提示された決定論的な世界観だけでは文明社会は創設できないことを強調し

⁴⁸² Vico, *Scienza nuova*, § 340. 邦訳、162頁。

⁴⁸³ クリナメンの概念については、次の論考において詳しく説明されている。Margaret J. Osler, "Ancient, Moderns, and the History of Philosophy: Gassendi's Epicurian Project," in *The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, ed. Tom Sorell (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 141.

⁴⁸⁴ Vico, *Scienza nuova*, § 341. 邦訳、162頁。

つつ、太古の文明社会が創設されるための基礎として、あくまで神的なものに対する畏怖の感情とともに、神の摂理からなる文明神学の視点を導入せざるを得なかったのである。これについてヴィーコは次のように述べている。「なぜなら哲学者たちは……運動させられたアトムの盲目的な集合であるといい、人間の事象を、冷徹な因果の連鎖が引きずっていると述べたエピクロス派やストア派のように、神の摂理によって推論された文明神学(*teologia civile*)を全く認識しなかったからであり、彼らは自然的な事物の秩序においてのみそれらを考察したからであった⁴⁸⁵。」実際にも、エピクロス派やストア派の哲学者は、こうした唯物論的な世界観を描き出して、世界を盲目的な原子の運動と見なしていた。だが、このような偶然と決定からなるエピクロスやストア的な世界観においては、何らかの神的なものに対する畏怖の感情が抱かれる余地が存在しないがゆえに、太古の人々がその激しい情念を自らの意志の努力(コナトゥス)によって規制し、それによって何らかの秩序に向けて自己を統治する根源的な契機を見失ってしまうとヴィーコは考えるのである。そして、そのような無神論的な世界においては、文明社会の政治的かつ社会的な基盤となる正義や法、徳といった概念を成立させること自体をも否定しかねないことをヴィーコは恐れたのであった。こうした理由でヴィーコは、エピクロスやストア派の世界観に対して次のように反論する必要があったのである。すなわち、「単に物体としての神や、単に精神だけの、しかも自由ではない神を信じる者はいない。したがって、神に物体とそれに伴う偶然しか与えないエピクロス派も、無限の神に無限の物体を与えながら、精神は宿命に従属するものとするストア派も(スピノザ主義者もこの分類にはいるであろう)、国家や法について論ずることはできないのである⁴⁸⁶。」もちろん、このヴィーコの批判のなかには、エピクロスとストア派に対する批判とともに、そこには機械論的な物体という観点から世界と人間を捉えようとしたホッブズに対する批判が包摂されているということは明らかである。実際にもヴィーコは、ホッブズをエピクロス主義者の直接的な継承者として見なしていた。このことは、とりわけヴィーコの『新しい学』を讀解するうえで注意すべき事柄の一つであろう。

「トマス・ホッブズは、いわゆる彼の残忍で凶暴な人間どものあいだで、こういう事象の原理があることを見るができなかった。というのも彼は、エピクロスの「偶然論」を心に抱きながら誤った諸原理の探求に出かけたからであった。だから彼が、あれだけ偉大な努力を払いながら、人類社会の全体の中で人間を考察するという……疑いなくギリシャ哲学には欠けていたこの重大な部分をそれに加え

⁴⁸⁵ Vico, *Scienza nuova*, § 342. 邦訳、162～163頁。

⁴⁸⁶ Vico, *Scienza nuova*, § 335. 邦訳、158頁。

たと考えたことは、同様に不幸な出来事であった。またホッブズは、もしキリスト教が彼にそのためのインスピレーションを与えていなかったならば、そのようなことすら考えることもなかったであろう。というのも、すべての人類に対して正義だけでなく、慈愛をも説いてきたのはキリスト教であるからである⁴⁸⁷。」

あらゆる事物の原因を探求し続けたホッブズの哲学をエピクロスの偶然論と同じものと見なすことにはやや無理があるものの、ヴィーコは、ホッブズのエピクロス主義がその無神論的な性格によって社会秩序の根拠を掘り崩す可能性があることに注意を促す⁴⁸⁸。そのためにもヴィーコは、ホッブズのような無神論的な主張に対して、文明社会の成立にとっての基盤であった摂理、正義、慈愛といったキリスト教的な概念を対置させる必要があったのである。つまりヴィーコは、社会に慈愛というものが存在しないかぎり、絶え間ない戦争と恐怖が支配する自然状態において、そもそも政治社会は成立しえないという見解を取っていたのである。それゆえ、たとえホッブズがそうした自然状態からの脱出を死の恐怖という情念によって衝き動かされながら理性によって発見された自然法に求めたとしても、ヴィーコにとってそれは不条理なものとして映ったのである。たとえヴィーコが、法こそは政治的な秩序を維持するために不可欠であるという点においてホッブズに同意したとしても、ホッブズがコモンウェルスといった共通の権力を設立するための根拠を、欲求と嫌悪からなる情念から導き出し、とりわけそこにおいて恐怖を服従のためのもっとも重要な契機と見なしていたことには同意できない。なぜなら、ヴィーコにとって恐怖とは、ホッブズのように平和に向けた服従および統治のための手段ではなく、むしろ人間の自己意識が成立するにあたっての根源的な根拠と見なされていたからである⁴⁸⁹。つまりヴィーコにとって恐怖とは、人類がその起源にある野性的な「カオス」(caos)から逃れ、自らの諸情念を静めながら、文明社会を創設するための根拠と考えられているのである⁴⁹⁰。

この人類の起源にあると想定された恐怖について、ヴィーコは『新しい学』の第2巻「詩的形而上学」において次のように述べている。「そのような本性をもって、異教の人間文明の創始者たちが、自己を自

⁴⁸⁷ Vico, *Scienza nuova*, § 179. 邦訳、126頁。

⁴⁸⁸ 例えば、ホッブズの著作を、16・17世紀の知的生活においてとりわけ重要なエピクロス哲学の再興の帰結であったとする見方は、Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Basil Blackwell, 1975) p. 143. 佐々木力『近代学問理念の誕生』(岩波書店、1992年)、143頁。E. Garin, *Per una Storia della Fortuna di Hobbes nel Settecento italiano*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo: Studi e Ricerche*, p. 139. Aniello Montano, *Storia e Convenzione: Vico contra Hobbes*, pp. 96-97.

⁴⁸⁹ Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 192.

⁴⁹⁰ この点に関しては、上村忠男『ヴィーコの懐疑』(みすず書房、1988年)、185～186頁。

覚したにちがいないのは……まさに天が雷光を打ち鳴らし、世にも恐ろしい稲妻と雷鳴を轟かせたときであった。大空にそれほどまで強烈な印象をもち込んだのはこれがはじめてであった⁴⁹¹。」このようにヴィーコは、それまで自己利益にのみ熱心な太古の人々が自己を意識し、自らの存在を自覚するためには、まさにこうした雷光による根源的な恐怖が必要であったと主張する。つまり、こうした根源的な恐怖なしには、太古の人々が自らのカオスを意識し、それを抜け出そうとする契機がないとヴィーコは考えたのである。

このようにして太古の人々は、雷光という恐怖によってはじめて自らを意識し、その自然的なカオス状態から抜け出そうとする。その際、ヴィーコにとって重要な契機として考えられているのが、次のような太古の人々の行為である。すなわちそれは、彼らが自らの恐怖を外的な対象へと投射しながら、外的な畏怖の対象を何らかの生命をもった実体であると想像してしまうことである。このような太古の人間の本性に関してヴィーコは、ひとは驚嘆すべきことに遭遇すると、わけのわからぬままに想像して信じ込み、「その驚嘆させられたものに対して、自らの観念から実体存在を与える⁴⁹²」と述べている。つまり太古の人間の精神は、このような想定外の場面に遭遇すると、原因のわからぬ驚愕すべき天の現象に対して自らの本性を与える性格があることが指摘されているのである。その結果、太古の人々は、「叫び声を上げたり、ぶつぶつ呟いたりしながら、自分たちのもっとも激しい情念を吐露した。天は生命をもった巨大な物体であるとされ、そうした外観ゆえに、彼らはそれをゼウス、すなわち大氏族の主神と名づけたのであった⁴⁹³。」そして人々は、好奇心をもちながら、天が稲妻によって自分たちに何かを語りかけているとして、それを何らかの生きた実体として想像し始めたのである。

太古の人々が、自らの恐怖を和らげるためにも、自らが想像の中で創り上げた恐怖の対象であるゼウスを崇拜する必要があった原因はここにあるといえる。ただし、ここで注意しなければならないのは、このようにして作り出された恐怖やゼウスといったものも、実際は「他人から他人に対してではなく、自分から自分に対して生み出されたもの⁴⁹⁴」であり、本質的にはメタフォリカルな存在であるということなのである。言い換えれば、ゼウスとは、太古の人々の強靱な身体感覚と想像力からなるメタファーによって作り出された虚構にほかならないのである。ただ太古の人々は、自分たちが見たり、想像したり、さらには自分自身が作り出したものすべてをあたかもゼウスのせいだと信じ、理解されうる宇宙の全体に、また宇宙の

⁴⁹¹ Vico, *Scienza nuova*, § 377. 邦訳、180頁。

⁴⁹² Vico, *Scienza nuova*, § 375. 邦訳、179頁。

⁴⁹³ Vico, *Scienza nuova*, § 377. 邦訳、180頁。

⁴⁹⁴ Vico, *Scienza nuova*, § 382. 邦訳、183頁。

各部分に、生命ある実体としての存在をあてがったのである。この意味で、畏怖すべき対象としてのゼウスとは、太古の最初の人間たちが、自らの身体感覚と想像力によって自ら作り出したひとつの詩的な創作(*poesia*)であるといえる。そして彼らは、稲妻や雷鳴をゼウスの合図であると本能的に信じ、この合図でゼウスが自分たちに命令を下していると考えたのである。こうした合図こそが、当時の人々が用いていた「物に即した言葉」(*palore reali*)、すなわち自然現象と密接に関係した言葉であり、人々が信じていたゼウスの言語の本質なのである。その必然的な帰結として、ここからそうしたゼウスの言語を知るための神占が、すなわちギリシャ人たちによって神学(*θεολογία*)と名づけられた「神々の言葉についての学」が誕生したのであった⁴⁹⁵。

このように、太古の人々が自ら作り出した恐怖をもってゼウスを崇拜し、その命令に服従したことは、それまで自らの自然的なカオスの状態で生活していたかれらにとって決定的であった。なぜなら、ゼウスを崇拜するために彼らが文明制度としての宗教的な祭壇を築いたことは、自らのカオス的な情念の支配を脱して社会状態に移行するための決定的に重要な契機であったからである。つまりヴィーコにとって、祭壇こそが、人々が森を切り開いて都市をつくり、宗教、婚姻、埋葬といった人類の文明世界を基礎づける重要な契機と見なされていたのである。この文明世界のはじまりにおける宗教の役割の重要性は、ヴィーコが『新しい学』の口絵の中央に祭壇を配置していることから理解できる。さらにいえば、この祭壇にはひとつの大きなひび割れが存在しており、いわばそれは人間の文明世界がはじめて誕生する契機となった稲妻の閃光を暗示している⁴⁹⁶。つまり、ヴィーコにとって宗教とは、人間の文明社会が成立するための根源的なものとして位置づけられているのである。それゆえクローチェのように、ヴィーコの摂理の概念および人類の歴史についての叙述を、神の意志から解放された人間の事象の客観的な説明であるとする見解は、幾分誇張された表現であると言わざるをえないのである⁴⁹⁷。

⁴⁹⁵ Vico, *Scienza nuova*, § 380. 邦訳、182頁。

⁴⁹⁶ Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 192.

⁴⁹⁷ ヴィーコの歴史概念は、クローチェにより以下のように解釈されている。すなわち、「歴史なる概念は、ヴィーコにおいて神の意志より解放された、しかもまた瑣々たる原因の支配や挿話的解説よりも解放された真に客観的なものとなっている。そして歴史は、自己の本質的目的の認識を獲得し、事実の連続、すなわち出来事の論理を理解して、合理的事実の合理的な再構成となっている。」 Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, pp. 115. 英訳としては *The Philosophy of Giambattista Vico* trans. R. G. Collingwood with a new introduction by Alan Sica (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2002), p. 121. 邦訳としては、次のものがある。青木巖『ヴィコの哲学』(東京堂、1942年)、182頁。また *ibid.*, p. 254. ところで、このようなクローチェによるヴィーコの歴史および摂理の概念に関する合理的な解釈は、キリスト教の超越的な摂理の概念を内在的に批判したと考える点において、その後のヴィーコの宗教論に関する解釈に大きな影響

このクローチェの見解はさておき、ここでわれわれが注目しなければならないのは以下のことである。すなわち、ヴィーコは文明世界の始まりにおけるこうした宗教の役割を強調するのであるが、その始まりを説明するにあたって、たんに文献学的手法にとどまらず、先に述べた近代の運動論に特有のコナトゥスの概念を用いているということである。この文明世界の始まりに関して、ヴィーコはコナトゥス概念を用いながら次のように論じている。「ついに天に雷光がとどろき、その必然的な行為者である物体に特有の運動によって自然の世界が始まったように、こうした人々を精神の自由に特有のコナトゥスへと向かわせることによって、ゼウスは人々の世界に原理を与えた。なぜなら身体においてコナトゥスと思われるものは、すでに「方法」において述べたように、感知しえぬ運動だからである。そうしたコナトゥスから、アポロンの象徴である文明の光が生じた。その光のもとで、文明の美が明らかになったのである……⁴⁹⁸。」このようにヴィーコは、文明世界の始まりにおいてゼウスや雷光といった畏怖の対象こそは、そこから人間精神の自由の根拠であるコナトゥスが生じるためには不可欠な要素と考えられているのである。このような神的なものに対する畏怖の感情が抱かれることによって初めて、太古の人々の激しい情念は自らの意志の努力(コナトゥス)によって向きを変えられ、太古の人々は何らかの文明秩序に向けて自己を統治する契機を手に入れたのであった。それゆえヴィーコは、このコナトゥスの運動から文明の光が、またアポロンに象徴される文明の美が立ち現れてきたとする。つまりヴィーコにとって、こうしたコナトゥスの運動なしには、それまで強力な情念によって刺激されて思考していた太古の人々が、いわばその情念をして人間的な思考へと目覚めさせることができなかつたのである。したがって、この人間的な思考を開花させるコナトゥスの運動の起点にあるものこそ、ある神性なものにたいする畏怖の感情なのであり、そこから人間の自由意志が生み出されたのであった。この人間の自由意志について、ヴィーコは次のように述べている。

「自由意志はあらゆる徳の住処、すなわち部屋であり、とりわけ正義の住まうところである。それらによって形成されることで、意志はあらゆる正しいものの基体となり、正しいものから作成されるあらゆる法の基体となるのである⁴⁹⁹。」

を及ぼしてきた。例えば、Leon Pompa, *Vico: A Study of the New Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975). しかし、こうしたヴィーコの歴史・摂理の概念に関する合理的な解釈は、近年において疑問視されている。例えば、Giuseppe Mazzotta, *The New Map of The World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 235.

⁴⁹⁸ Vico, *Scienza nuova*, § 689. 邦訳、362頁。

⁴⁹⁹ Vico, *Scienza nuova*, § 340. 邦訳、162頁。

ヴィーコにとって人間の自由意志とは、そこから正義や法といった人間文明のあらゆる徳が生み出される基体であり、この働きを可能にするものこそが、まさしくゼウスに対する畏怖の感情を通じたコナトゥスによる情念に対する働きかけなのである。それゆえにヴィーコは、コナトゥス概念を、正義、法、徳、自由、意志といった倫理的な諸概念が生み出される際における最も重要な契機として描き出しているのである。

このような自由意志の獲得を転機として、太古の人々は、それまでの自然状態における野性的な放浪生活をやめて、ゼウスに対する畏敬の感情のもと文明世界の最初の統治の基盤となる定住生活に入っていき、そして文明世界の最初の創始者となった人間は、定住に起因する土地の占有を行なうとともに、自然法の最初の基礎を築き上げていく。ヴィーコによれば、「権利とは意志の自由な行使」を意味し、この意志の自由に基づく人間性の権利に続いて、自然法の最初の権威が確立されたとする⁵⁰⁰。そしてこの権威のもとで、ゼウスを後見としつつ、いわゆる大氏族の長が生まれ、古代における最初の貴族が誕生する。そしてさらにそこから多くの家族が分岐し、初期の王国や都市国家が創設されたのであった。それゆえヴィーコのいう国家の創設の起源には、ホッブズの政治哲学において論じられた理性による自然法の発見や信約にもとづく国家の創設といった推論はまったく存在しないのであり、ただそこにあるのは、ゼウスとそれを大氏族の第一神として崇める敬虔な強者の支配があるだけなのである。つまり、ヴィーコの視点から見れば、文明世界の始まりにあるのは、はじめて雷光にあったときに生じたゼウスに対する畏怖の感情と、それを崇拜する少数の者によるゼウスの絶対的な統治だけなのである。これに関してヴィーコは以下のように要約している。「以上のようにして、神々の創作者たる最初の人間たち(神学詩人)(*primi poeti teologi*)は、最初の神話、それもそれ以後彼らが作り出していった数々の神話の中でも、最大の神話を作り出したのであった。すなわち、人間と神々の王にして父であるところの、そして常に雷を発しているところの神たるゼウスがそれである。そしてそれは人々の心とらえ動揺と示唆を与えるところが大きであったために、それを作り出した彼ら自身が次にはそれを信仰するに至ったのであり、恐るべき宗教儀式をもって畏れ、敬い、尊奉したのであった。(中略)こうしてゼウスは、畏敬に包まれた雷光の王国を手に入れることになった。いまやゼウスはその王国の人間と神々の王なのである。そしてゼウスには二つの称号が与えられた。ひとつは「最強の者」という意味での「最善の者」であり……もう一つは、天たる彼のその巨大な肉体からする「最大の者」という称号である。また、最初の

⁵⁰⁰ Vico, *Scienza nuova*, § 388-389. 邦訳、186頁。

大いなる恩恵を人類に与えたということで「救済者」という称号も与えられた。雷光で人類を打ち滅ぼさなかったからである。そして最後にはまた、「止め給し者」という称号も与えられた。後に諸氏族の王たちになった少数の巨人たちに彼らの野獸的放浪を止めさせたからである⁵⁰¹。」

(iii) ホッブズとヴィーコの宗教観について

このように文明世界の始原および国家の起源に関して、ホッブズとヴィーコの説明においてはかなりの差異が見られる。ただし、宗教の成立の観点から見ると、ホッブズとヴィーコの言明の中には次の点でかなりの類似点が見られるのも確かである⁵⁰²。というのも、ホッブズであれヴィーコであれ、ゼウスにはじまる太古の異教世界の神々といったものは、神々の創作者たる最初の人間たちが、畏怖すべき対象を、それが生じる原因についての無知から、自分たちの豊かな想像力によって人為的に作り上げた詩的創作にほかならないからであり、そのようにして作り出された神話の中でも最大の神話がゼウスの神話であったからである。この点に関して、ホッブズは『リヴァイアサン』の第12章「宗教について」の説明の中で次のように論じている。すなわち、「人間だけを除けば、宗教のしるしも果実も、どこにもないことを知るならば、宗教の種子もまた、人間の中にだけあること、そして他の生きた被造物の中には見出されないある特殊な性質、あるいは少なくともそれのある卓越した度合いに存することを、疑うべき理由はない⁵⁰³。」さらにホッブズは、宗教が成立するための自然的原因を次のように説明している。「この永続的な恐怖が、暗闇の中にあるかのように、原因についての無知の中にある人類に、常につきまとうのであって、それは対象として何かをもたないわけにはいかない。したがって、見えるものが何もいときは、彼らの運命の善悪いづれについても、責を帰すべきものは、ある見えない力または動因^{エージェント}しかないのである。おそらくこの意味で、昔の詩人たちのうちのある者が、神々は、はじめ人間の恐怖によって創造されたといったのであろう。それが、神々について(すなわち、異教の諸国民の多くの神々について)語られたのは、まったく真実である⁵⁰⁴。」このように眼に見えない力を自らの想像力によって作り出し、何らかの実体に見立て崇拝したものが、異教の世界の神々の姿なのであり、その後、詩人たちが、「彼ら自身の創意によって養い、秩序づけた⁵⁰⁵」ものなのである。例えば、天、太陽、惑星、火、大地、

⁵⁰¹ Vico, *Scienza nuova*, § 379. 邦訳、181～182頁。

⁵⁰² 宗教の起源に関するホッブズとヴィーコの見解については、Aniello Montano, *Storia e Convenzione: Vico contra Hobbes*, pp. 47-61.

⁵⁰³ Hobbes, *Leviathan*, p. 75. 邦訳、181頁。

⁵⁰⁴ Hobbes, *Leviathan*, p. 75. 邦訳、183頁。

⁵⁰⁵ Hobbes, *Leviathan*, p. 78. 邦訳、187頁。

風には、それだけの数の神が住まい、男性、女性、鳥、鰐、子牛、犬、蛇などが神格化され、また平野は野原の精であるパン、森は牧神や妖精、海や川もその他の妖精たちによって満たされる。同時に、時、夜、昼、平和、和合、愛、争い、徳、名誉、熱といった偶有性や性質、そして芸術や才能の原因は、諸原因についての無知から、太古の詩人たちによって神性を帰せられたのであった。例えば、芸術の原因をアポロンに、巧妙と技巧の原因を、商業、雄弁の神であるメルクリウスに帰すようにである⁵⁰⁶。」これら宗教の成立の原因に関するホブズの見解は、まさしく異教の神であるゼウスを創作者たる最初の人間たちが自らの想像力によって詩的に作り上げた虚構と見なすヴィーコの見解と共通する。だが、これら宗教に関する二人の見解を詳細に比較するならば、両者の間にはそれが果たす役割の上で決定的な違いが存在することも明らかである。この点に関して、例えば、ホブズは「異教徒の宗教の創始者たちの目論み」と題する一節において次のように述べる。「民衆を従順と平和にしておくことだけを目標とした異教徒のなかの最初の建設者、立法者たちは、あらゆる場所で次のことに注意を払った。第一に、宗教に関して彼らを与えた戒律が、彼ら自身の案出からでてきたものと考えられることなく、ある神または他の霊の命令からでてきたのだと考えられるための信仰を、あるいはまた、彼らの諸法がいつでも容易に受け入れられるように、彼ら自身が、単なる人間よりも高い本性を持つのだという信仰を、民衆の心に刻印することである……。第二に、法によって禁止されたまさにその物事は、神々にとって不愉快なのだということを、彼らが信じるように注意した。第三に、儀式、祈願、犠牲献納、祝祭を定めて、それによって人民が、神々の怒りがなだめられうると信じるように、また戦争における不成功、病気の大流行、地震、各人の私的な不幸は、神々の怒りからきたのであり、彼らの怒りは、彼らに対する崇拜を怠ったか、必要とされる儀式のある点を忘れて、間違ったりしたことからきたのだと信じるように、注意したのである⁵⁰⁷。」このホブズの言明から明らかなように、彼にとって宗教とは、何よりもまず民衆を統治するための手段なのであり、彼らを服従させて、平和を達成するための道具にすぎないのである。そして実際にもホブズは、これらの宗教的な諸制度を通じて、以下のことが達成されたという。すなわち、「一般民衆は、不幸に出会ったときに、落ち度を自分たちの儀式における怠慢か過失、あるいは法に対する自分たちの不服従に帰して、彼らの統治者たちに反抗する傾向が、それだけ少なかったのである。それで彼らは、神々を讃えるために行なわれる祭礼の行列と遊戯や、公衆競技によって楽しまされているので、彼らが国家に対して不満を持ち、不平をいい、暴動を起こすことがないようにしておくには、

⁵⁰⁶ Hobbes, *Leviathan*, pp. 79-80. 邦訳、188～189頁。

⁵⁰⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 82. 邦訳、192～193頁。

パンのほかには何も必要ではなかったのである⁵⁰⁸。」このようにホッブズはあくまで宗教を民衆の統治のための手段と見なす。それに対してヴィーコは、ホッブズのように近代に特有の反省的な仕方でも宗教を理解しようとするのではなく、なぜ太古の人間たちが畏怖すべき対象であるゼウスを恐れ、宗教的な権威に服従しようとしたのかについて説明できないという。なぜなら、ヴィーコにとってゼウスの宗教とは何よりもまず、諸民族を結びつけて、その文明制度の創設を可能にした始原の原理にほかならず、それなくしては義務を行使しうる人間性の確立とともに、あらゆる文明制度の基盤は作り出せなかったからである。これに関してヴィーコはいう。「この著作において十分論証されてきたように、摂理に基づいて、世界の最初の政体(統治)(*primi governi*)は自己に完全な形式を与えるために、まずもっては宗教を有したのであり、(その最初の政体である)諸家族からなる状態(*lo stato*)は、もっぱら宗教に依拠していたのであった⁵⁰⁹。」そしてまたヴィーコがそのラテン語の起源から説明しているように、本来の意味において宗教(*religione*)とは、神聖なる畏怖の感情から生み出された敬虔(*pieta*)の徳によって人々を結合すること(*religando*)の意味で捉えられるべき言葉なのである⁵¹⁰。したがって、たとえ宗教的な神としてのゼウスが、彼ら自身の恐怖と強力な想像力によって人為的に作り出された擬制であるとはいえ、太古の人間はまさしくそのゼウスを敬神として、絶対的に畏怖すべき対象として崇拜し、人事および自然現象のあらゆる原因をゼウスに帰したのであった。いわばゼウスとは、人間とは明確に区別された外部からやってくる超越的な力であって、少なくともホッブズが考えたように、人間が意図的かつ人為的に統治のための手段として用いるような存在では決してなかったのである。

⁵⁰⁸ Hobbes, *Leviathan*, pp. 82-83. 邦訳、193～194頁。

⁵⁰⁹ Vico, *Scienza nuova*, § 1109. 邦訳、551～552頁。

⁵¹⁰ Vico, *Scienza nuova*, § 503. 邦訳、245頁。このヴィーコの解釈と同じように、例えばアーレントは、宗教 *religion* の語源がラテン語の *religare*(元(元)に結び付ける)に由来し、敬虔 *piety* を通じて永遠の都市国家としてのローマの創設の始まりの権威にさかのぼって結びつくことが本来の意味であると論じている。Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963), p. 199-202. 志水速雄訳『革命について』(ちくま学芸文庫、1995年)、317～322頁。

第4節 ヴィーコの古代統治論——ヴィーコにおける国家理性の概念をめぐって

初期近代のヨーロッパにおいて国家理性論は、グロティウスやホッブズに見られる近代自然法思想とともに、古典主義の時代を代表する政治理論のひとつであったが、しかしその内容は、明らかに自然法の言説とは根本的に異なる言説から成り立っていた。なぜなら自然法の言説は、個人の権利(自然権)に基づく法の原理から出発するのに対して、国家理性論の言説は、ザルカも述べているように、賢慮や規律の制度化、そして地政学的な分析に基づいて行使された力の戦略といったより実践的な統治の原理に基づいていたからである⁵¹¹。

ヴィーコもまた、後で詳しく論じるように、自らの『新しい学』において、グロティウスやホッブズの近代自然法論とともに、タキトゥス主義に代表される国家理性論の特色について論じている⁵¹²。彼の議論において興味深いのは、ヴィーコが国家理性論に特有の原理や用語について頻繁に言及するのみならず、それらをさらに敷衍して自らの古代の統治性に関する議論にまで適用しようと試みていることである。それゆえここではまず、この点をより一層明らかにするために、ポテロを中心とした国家理性論の系譜を辿りながら、その理論的な特徴のいくつかを整理した後で、マキアヴェッリ主義的な国家理性論が台頭していた当時のヨーロッパにおいて、キケロ的な人文主義とキリスト教の理念に基づきながら新しい統治のあり方を模索しようとしていたヴィーコの政治哲学について考察してみることにしたい。というのもヴィーコは、国家を合理的計算によって統治し、宗教をも統治の手段としようとするマキアヴェッリ主義やホッブズ主義的な国家論が台頭する中にあって、既存のマキアヴェッリ主義的な国家理性論には還元することのできない新しい統治のヴィジョンを構想していたと考えられるからである。したがって、このような近代の合理主義的な統治性のパラダイムには還元できないヴィーコの新しい統治のヴィジョンを描き出すことがここでの課題となる。

⁵¹¹ Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique* (Paris : PUF, 1998), p. 147. また国家理性に関する古典的な著作としては、Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der Neuere Geschichte* (München: R. Oldenbourg, 1957), 菊盛英夫・生松敬三訳『近代史における国家理性の理念』(みすず書房、1960年)。M. Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana (Paris: Gallimard : Seuil, 2004). 高桑和巳訳『ミシェル・フーコー講義集成 7』(筑摩書房、2007年)。

⁵¹² Vico, *Scienza nuova*, § 320. 邦訳、153頁。ヴィーコにとってタキトゥスは、「あるがままの人間」を観想し、あらゆる実用的な賢慮へとおりていくことによって、悪意や運命が無限に、不規則に生じる出来事の中で、実践知をもった人間が正しく行動できるように導いた人物として描かれている。Vico, *Vita scritta da se medesimo*, pp. 29-30. 邦訳、47頁。

(i) 国家理性論の系譜——マイネッケの研究を手がかりにして

国家理性というイタリア語の誕生には、その歴史的な系譜としていくつかの諸説が存在している。例えば、12世紀においてソールズベリーのジョン(John of Salisbury)がすでにその語を用いていたという説もあれば⁵¹³、1523年から1527年頃にかけてフランチェスコ・グッチャルディーニがこの語を使用していたという立場もある⁵¹⁴。また1547年にイタリアの大司教であるジョヴァンニ・デッラ・カーサ(Giovanni della Casa)が書簡の中で用いた *ragione degli stati* という語が、1589年にヴェネチアで出版されたジョヴァンニ・ボテロ(Giovanni Botero, 1540-1617)の著作『国家理性について』(*Della Ragion di Stato*)に受け継がれて、理論的に精緻化されることになったという立場もある。さらにはデッラ・カーサ以前に、すでにこの語が人々の間で一般化していたという説も存在している⁵¹⁵。このように多様な諸説が存在するとはいえ、国家理性という用語は、ボテロの著作が出版される1580年代後半頃までにはヨーロッパの宮廷においてかなり普及しており、絶え間なく議論の対象になっていた言葉であることは確かなのである⁵¹⁶。

このように16世紀後半のヨーロッパにおいて国家理性という用語は、新しい政治的構想のための鍵概念として登場してきたのであるが、この用語に関する解釈は歴史的にみて非常に多様であり、近年においてもそれに関する研究の急速な発展があるがゆえに、ここではまずこの用語に関するこれまでの研究動向について簡単に整理してみることにしたい。

周知のように、国家理性に関する古典的な研究書としては、フリードリヒ・マイネッケ(Friedrich Meinecke, 1862-1954)の『近代史における国家理性の理念』(1924年)があまりにも有名である。『イタリア・ルネッサンスの文化』の著作で知られるヤコブ・ブルクハルト(Jacob Burckhardt, 1818-1897)の研究における文化的なアプローチに影響を受けたマイネッケは、歴史研究をもっぱら政

⁵¹³ 川出良枝「内戦の記憶——「国家理性」論再考」、日本政治学会編『内戦をめぐる政治学的考察』(岩波書店、2000年)、6頁。

⁵¹⁴ この点に関しては、Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. 1, p. 248.

⁵¹⁵ 厚見恵一郎『マキアヴェッリの拡大的共和国——近代の必然性と「歴史解釈の政治学」』(木鐸社、2007年)、352～353頁。

⁵¹⁶ Peter Burke, “Tacitism, Scepticism, and Reason of State,” in *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 479-480. ピーター・バークによれば、ボテロの著作は、1606年までに少なくとも第5版以上出版されるとともに、フランス語、ドイツ語、スペイン語、ラテン語に翻訳されて、その後一世紀以上にわたってヨーロッパ政治思想の中心的な書物となったという。また国家理性論の系譜に関する詳しい分析は、押村高「国家理性論の系譜」、青山国際政経論集、44号、1998年。

治史と国家の外交活動に限定したドイツ近代歴史学の祖であるランケ(Franz Leopold Ranke, 1795-1886)と異なり、政治理念史の創始者として国家研究に対する新しい視座とそのための領域を切り開いた⁵¹⁷。彼は、『近代史における国家理性の理念』の序論において、「国家理性」(Staatsräson)の本質、すなわち国家行動の格率(国家の運動法則)に関する議論を展開している。マイネッケによれば、国家理性とは、「健全な力強い国家を維持していく上で政治家がなさねばならないことから」であり、それはまた「自己自身とその環境とを認識し、この認識に基づいて、行動の諸々の原理を創造する点に存する⁵¹⁸。」したがって各々の国家は、国家の置かれた可変的な状況の中で自己の存続と発展のために最善の道を選択する必要があるものであり、そのためにも各々の瞬間ごとに存在する国家行動の理想的な格率を正しく認識することが、政治家ならびに歴史家の任務であるとされたのである。

このように、国家の理性的な行動原理を認識するためには、国家を取り巻く様々な環境要因や因果関係を正しく読み取らなければならない。そこには人々の持つ功利的動機や理想的動機、他人に対する支配・優越と公共の福祉、権力衝動と道徳的責任といったクラートス(力)とエートス(倫理)の対立関係を軸とする近代人および近代国家がかかえる複雑な問題が存在している⁵¹⁹。それゆえ国家理性の概念を正しく認識するためには、公共の福祉といった理念的・倫理的価値だけでなく、「国家の必要」という現実的で功利的な諸価値に関する認識も不可欠とされる。とりわけ「国家の必要」とは、国家の自然的環境により大きく決定される。また国家が自己の権力の内的ならびに外的な脅威に直面した際に、公共の福祉という観点から法や習俗を破棄することもあり得るとというのが、国家理性に特有の概念なのである。ただしこの場合、法や習俗の破棄とはあくまで倫理的には許されないものであるがゆえに、それは「クラートスとの共存におけるエートスの敗北を意味する⁵²⁰。」それゆえ国家理性の概念の本質には、クラートスとエートスの緊張関係という近代国家が残した問題に配慮しつつ、国家の生存と発展に向けた最善の道を選択するという政治的に困難な課題が内在しているのである。

以上がマイネッケによる国家理性の本質についての分析である。上記の説明から明らかなように、国家理性という観念は、まさしく国家の必要という功利的な関心と、倫理的および規範的な関心との

⁵¹⁷ マイネッケの国家理性論については、Martin Van Gelderen, “The States and its Rivals in early-modern Europe.” In *States & Citizens: History, Theory, Prospects*, eds. Skinner, Quentin and Bo Stråth. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵¹⁸ Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte*, p. 1. 邦訳、1頁。

⁵¹⁹ Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte*, p. 5. 邦訳、5～6頁。

⁵²⁰ Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte*, p. 7. 邦訳、8頁。

間の緊張関係から成り立っていると同時に、国家が自己の内的かつ外的な脅威に晒された場合に、公共の福祉という名の下に法や倫理的な規範を破棄し、国家の暴力に訴えることを可能にするような超法規的な根拠としての役割を担っていた。それゆえ、マイネッケの著作に典型的に見られるように、国家理性という言葉は、たとえマキアヴェッリがその言葉を一度も用いなかったにせよ、歴史的にみてマキアヴェッリおよびマキアヴェリズムと緊密に結び付けられてきたのであった。

だが近年の多くの研究者が明らかにしているように、国家理性に関するマイネッケの議論の枠組みに根本的な違和感を表明しているのみならず、国家理性という用語の多様性について言及している⁵²¹。すなわちその多様性とは、国家理性という用語には、邪悪なマキアヴェリズムとの親近性の側面があるだけでなく、「反マキアヴェッリ」(anti-Machiavel)という倫理的な側面を強調するキリスト教カトリックの立場からなされた「良き」国家理性というもう一つの側面が存在していたということである。それゆえに国家理性論に関する近年の研究の高まりは、これら二つのうちの後者の国家理性論の再発見と再評価に関わっているものであり、この点においてピエモンテ出身のジェズイットの司祭として出発したボテロの国家理性論は、マキアヴェッリ主義者たちの悪しき国家理性論ではなく、キリスト教の倫理的規範と合致しうる良き国家理性論を標榜したものである。それゆえ次に、良き国家理性論と言われるボテロの国家理性論の一般的な特徴について確認してみることにしたい。

(ii) ボテロの国家理性論——マキアヴェッリとの比較を通じて

ところで、一般にボテロの著作の目的は、宗教さえも統治のための手段とする悪名の高きマキアヴェッリ主義者に対抗するために、それに代わる新しい国家理性の概念を提示することが著作の目的であったといわれる。つまりボテロの著作は、マキアヴェッリの名によって一般に広まっていた邪悪な国家理性論に対して宗教的かつ倫理的に肯定しうる国家理性の概念を対置しようと試みていたのである。では実際にボテロは、その著作の中で国家理性というイタリア語をいかに定義していたのであろうか。まずボテロは国家理性の概念を次のように定義している。すなわち、「国家理性とは、支配を基礎づけ、維持し、拡大するためにふさわしい手段についての知識である⁵²²。」ここから明らかなように、ボテロの国家理性論においては、マキアヴェッリの『君主論』において見られるように、国家を領土と領民の関係か

⁵²¹ マイネッケの国家理性論の分析と近年の研究動向に関しては、川出良枝「内戦の記憶——「国家理性」論再考」、6～7頁。

⁵²² Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, a cura di Chiara Continisio (Roma: Donzelli editore, 1997), p. 7.

ら定義づけようとしていないという点において、それらの間には決定的な違いがあるといえる⁵²³。要するに、ボテロの関心は、マキアヴェッリとは異なり、あくまで国家それ自体の支配とその維持、拡大にあるのである。またマキアヴェッリの理論においては、「国家を保持するために、時に応じて信義に背き、慈悲心に背き、人間性に背き、宗教に背いて行動すること⁵²⁴」が君主には要求されるがゆえに、君主の徳はそれほど問われないのに対して、ボテロの理論においては、君主が正義の理念に基づきながら国家を善く統治すること(*bene governare*)を第一の目的としているがゆえに、君主自らの徳と卓越性がとりわけ重要になるのである。そしてマキアヴェッリの理論が、君主自らの保身のために、臣下に対して自らが君主たるにふさわしい資質を備えていることをあえて誇示し、たえず「偉大なこと」(*gran cose*)を求める必要があったのに対して⁵²⁵、ボテロにおいてはそのような君主の保身術的な傾向からはできるかぎり解放された国家の合理的な統治術を模索していたと考えられるのである。この点において、国家それ自体の合理的な統治をはかっていこうとするボテロの国家理性論と、マキアヴェッリの『君主論』の間には、統治論の性格に関して決定的な差異が存在するのである。

このようにボテロの国家理性論は、国家の合理的な統治術に関わる書物なのであるが、では実際にボテロにとって国家の統治のために要求される君主の徳とは一体何だったのであろうか。これに関してまずボテロは、正義(*giustizia*)と寛大さ(*liberalità*)の二つを挙げている。ボテロにとって正義とは、「疑いなく平和の土台であり、人民の和合の確立するための基礎⁵²⁶」となるものであり、君主が臣民一人一人の権利を保障することによって確保されるとしている。それゆえ正義が確保されるためにも、君主は互いに敵対する勢力の暴力や不正から人々を守らなければならないとされる。寛大さについても、それは君主が「貧しい人々を貧困から解放して」、人々が「徳を涵養する」ことができる状態にまで引き上げるための徳であるとされている⁵²⁷。つまり君主は、人民との関係において絶えず正義と寛大さを確保しながら、犯罪や詐欺、そして行政官の腐敗が国家の平和を破壊しないように警戒する必要があったのである。

⁵²³ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, p. 243. 邦訳、294～295頁。

⁵²⁴ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, a cura di Giorgio Inglese (Torino: Einaudi, 1995), p. 118. 河島英昭訳『君主論』(岩波文庫、1998年)、134頁。

⁵²⁵ Machiavelli, *Il Principe*, ch. 18, ch.19. 邦訳、131～154頁。またこの点に関しては以下の著作を参照した。Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of Stato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 253.

⁵²⁶ Botero, *Della Ragion di Stato*, pp. 22-23.

⁵²⁷ Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 37.

またこうした正義や寛大さの徳に加えて、賢慮(*prudenza*)もまた君主にとって不可欠な徳と見なされている。なぜなら君主は、宗教戦争が拡大するヨーロッパの国際情勢の中で、賢慮を働かせて国家と人民をうまく統治し、自国の利益と支配の維持、拡大を求めていかざるを得なかったからである。このような理由で、君主は、道徳学や政治学を通じて人間の事柄に関する知識が必要とされただけでなく、雄弁術、歴史、地理学、そして自然哲学の知識についても広範に獲得する必要があるとされたのである。例えば、道徳学によって君主は、あらゆる人々に共通な情念について認識し、政治学によりこれら人間の情念を制御するための善き統治について知識をもつことができるとしている⁵²⁸。またボテロは、雄弁なしには、いかなる平和の技法も戦争術も有効ではないとして、君主は、哲学者、歴史家、自然哲学者たちとの様々な議論を通じて、自らの知見を広げていかなければならないと論じられている。そしてその中でも、とくに君主が賢慮の徳を訓練していくために不可欠なものと考えられたのは、歴史(*istoria*)であった。なぜなら、歴史を通じた経験的な知識こそが賢慮の源泉であり、実践的な統治のために役立つと考えられたからである。またボテロにとって歴史とは、「人々が想像しうる最も優雅な劇場」であった⁵²⁹。というのも、「そこでは他の者を通じて自己に有益なものを知り、恐怖や危険なしに人々の破滅や戦争を見たり、さらには経費をかけずに異なる人々の慣習や、多様な国家の諸制度を知ることができるとして⁵³⁰。」そして歴史を通じてこそ君主は、古代ローマ帝国の栄枯盛衰の歴史的原因について学ぶことができると同時に、歴史上の君主のうちに国家を平和的に繁栄、発展させることができた君主の統治術を修得しようと論じられている。さらに言えば、歴史を通じて得られる利点とは以下のことを指す。すなわちそれは、「君主の熟慮においては、利益こそが他のあらゆる決定に勝るものである」ということである⁵³¹。つまり、ボテロにとっては国家の利益なるものこそが君主の行動を規制するものなのであり、それゆえ君主は、利益に基づかないあらゆる紐帯に対して信用を置くべきではないとされたのであった。それゆえ君主は、自国の利益に適うようにするためにも、賢慮を働かせながら現実の国際情勢にできる限りうまく対処することが求められたのであった。

以上が、ボテロの主張する国家理性論の概略である。これ以後、初期近代のヨーロッパにおいて、こうした国家理性についての論考がヨーロッパの各地で書かれるとともに、さらに理論的に精緻化され

⁵²⁸ Botero, *Della Ragion di Stato*, pp. 43-45.

⁵²⁹ Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 46.

⁵³⁰ Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 46-47.

⁵³¹ Botero, *Della Ragion di Stato*, p. 51.

て、ヨーロッパの国々に伝播されることになるのであった⁵³²。その結果として、国家理性論の言説は、16世紀後半以降のヨーロッパにおいて諸国家を大きく規定する概念となり、それぞれの国家が、軍事的・外交的な手段によって自国の力を維持し発展させていくための実践的かつ戦略的な統治技法となったのである。例えば、これに関してわれわれは、このような国家理性の統治理念に基づきながら達成された具体的な事例を、30年戦争後の1648年においてヨーロッパ諸国によって締結されたウェストファリア条約に見出すことができるのである⁵³³。すなわちそれは、ヨーロッパという規模において達成された国家間の軍事・外交的な成果であって、まさに国家理性の理念によって基礎づけられた具体的な事例であったと考えられるのである。

(iii) 国家理性論と専門知——統治の秘術をめぐって

これまで見てきたように、ボテロの国家理性論は、マキアヴェッリの『君主論』との比較してみるならば、たとえそれが君主の鑑としての徳による統治のあり方を示しているとしても、本質的にマキアヴェッリの『君主論』から区別することができる。というのも、この点に関してスキナーも指摘しているように、マキアヴェッリの主張する国家においては、君主が相続や獲得によって得られた領国と領民を自らの所有物としている限り、国家の諸制度から区別されておらず、国家それ自体の利益を求めよう近代の国家論にはなっていないのである⁵³⁴。つまりマキアヴェッリの国家論においては、君主とその領土における領民との関係性に重点が置かれているために、彼のいう国家とは、その領国と領民に対する君主自身の支配の状態を示すものにすぎなかったのである。

そのためにもマキアヴェッリの国家論においては、君主は自らの国家の支配を強化するために、見せかけや暴力といったあらゆる手段を通じてでも、領民との関係を維持する必要があったのである⁵³⁵。この意味において、マキアヴェッリの君主と領民の関係は本質的に外在的なものであり、そのような脆弱な基盤のもとで君主はたえず他国のみならず自国からも脅威に晒された存在なのであった。だからこそ君主は、こうした国内外の脅威を避けるためにも、何よりもまず自らの領土における領民の支持を獲得し、そ

⁵³² Y. C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, p. 150.

⁵³³ Michael Dean, *Governmentality* (London: Sage Publications, 1999), p. 106. またこれに関する全般的な議論としては、M. Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, pp. 232-259, 邦訳、283～315頁を参照されたい。

⁵³⁴ Q. Skinner, "The state," in *Political Innovation and Conceptual Change*, eds. Terence Ball (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 103. またこの点に関して、押村高「国家理性論の系譜」、青山国際政経論集、44号、1998年、75～92頁。

⁵³⁵ Machiavelli, *Il Principe*, ch. 9. 邦訳、73～79頁。

の関係を維持するための統治術が必要であったのである。この点こそマキアヴェッリが『君主論』の中で書こうとした事柄なのであるが、この点を考慮に入れる限り、マキアヴェッリの『君主論』は、国家それ自体の利益を合理的に求めていくボテロの国家理性論から区別されなければならないのである。

このようなボテロの国家理性論の近代性について考えるために、ここで少し国家理性論の内容について確認しておきたい。ザルカによれば、国家理性という言葉は、実質的に四つの観念に分類することができるとい⁵³⁶。まず国家理性論の特徴として第一に挙げられるのは、国家の利益および必要という観点から政治的介入が行なわれる際の為政者による法の「逸脱」の観念である。つまりそれは、急を要する国際情勢において、国の支配者が法の原理に拘束されることなく、国家の利益と必要に応じて行動することを要請する超法規的な原理であるといえる。これに関してザルカも指摘しているように、国家理性の根幹には、まさしく「必要は法をもたない」(*Necessitas non habet legem*)という古代の格言が当てはまるのである⁵³⁷。したがって、もしこうした政治的介入が国家の利益に関わらないのであれば、それは必然的に国家理性(理由)に基づく法の破棄を正当化するほどの効力をもちあわせていないのである。つまり、国家理性が一般法よりも優れた理念であると認められるためには、国家や公共の利益を第一の目的としなければならないのである。国家の理由に基づいて君主による法の逸脱を正当化するのは、国家を保存し生きさせるための、国家それ自体の利益だけなのである。

国家理性論の第二の特徴は、「合理性」の観念である。一般に、国家理性論における合理性の観念は、一般民衆が有する通常の理性(*ragione ordinaria*)や通常の法令よりも優れたものとして認識されている。そのために国家理性の合理性は、一般の民衆が直接的に触れることのできないある限定された少数の人々による統治の次元に属していたのである。それゆえにこのような国家理性論の特徴は、必然的に次のような第三の観念を導き出す。すなわちそれは、「秘術」という観念である。実際にもしばしば国家理性の概念は、統治の秘術(*arcana imperii*)という国家機密の概念によって結び付けられており、隠し立てに関わる統治の技法に関係していた。例えば、統治のために集められた国家の歴史的な統計に関する情報や統治の背後に控える暴力の契機は、より効果的な統治のための手段として徹底的に秘密にされたのである。

そして最後に、国家理性論を特徴づける第四のものは、「暴力」の観念である。国家理性によって行われる政治的な行為は、しばしば合法性の範囲外での力の行使という形をとる。だがそれは、権力

⁵³⁶ Y. C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, pp. 151-152.

⁵³⁷ Y. C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, p. 151.

の乱用を意味するのではなく、逆に公共善と人民の保全という観点からなされる君主の行為と見なされていたのである。したがって、国家理性論のパラダイムにおいて政治は、ただ法の言説に従ってのみ行使されるようなものではなく、一般的な法の形式を一時的に停止することも可能な超法規的な実践的諸力の場に存在していたといえるのである。

以上がザルカによって示された国家理性論の概略である。ここからわれわれは、国家理性論の言説が、ホブズの抽象的な国家論からも明確に区別されるものであることも確認することができる。なぜなら、ホブズの国家論においては、単なる群衆としての人民の権力からは区別された国家の人格を各人の授權を通じて設立し、その人格を担うものとしての主権者を確立することを第一の目的としていた。そしてこのようにして主権者の統治権が確立される理由もまた、その主権者の権限は、あくまで自然法と市民法の原則を前提としていたからであり、人々の生命とその所有権の保全を目的とする限りにおいて、その権限を付与されていたからである⁵³⁸。それゆえに、このような条件によって基礎づけられたホブズの国家論は、国家理性論にとって中心的な概念であった君主による法の逸脱の観念とは相容れないのである。

さらに言えば、こうした為政者による法の越権行為に加えて、国家理性論は、政治的な統治のための特殊な視座を重視する点において、ホブズの国家論とは異なっていた。つまり国家理性の論理は、統治の対象の合理的に合わせた専門家の視点によって反映されており、専門家たちの経験的で蓋然的な合理性に基づいているのである。それゆえ国家理性の理論は、政治の偶然的な側面をも包摂しようと試みており、個々の専門的な合理性を追求しながら、蓋然的で特殊な経験的領域をも知の対象としているのであった。この点において国家理性の理論は、単に哲学的な推論によってのみ正当化されるようなホブズの国家論とは大幅に異なっていると言えるのである⁵³⁹。

そのためにも国家理性論の言説は、様々な領域における専門家の知識を発展させながら、実践的な統治技法を展開する必要があったのである。例えば、こうした専門家の知識うちには、諸国民の習慣や歴史に関する分析、各国の地政学的な布置、各国の自然の資源、富や財政、人口の調査・分析などがあり、それぞれ歴史、地政学、家政学、ポリス(内政)、政治算術、統計学といった専門知において具体化されていたのである。そして何よりもまず専門知として歴史が必要とされた理由としては、それまでの神聖ローマ帝国といった統一的な理念が放棄され、その中において各国がそれぞれ異なる

⁵³⁸ Y. C. Zarka, *Raison et déraison d'Etat : théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XV^e et XVII^e siècles* (Paris : Presses Universitaires de France, 1994), p. 5.

⁵³⁹ Y. C. Zarka, *Raison et déraison d'Etat*, p. 6.

歴史や慣習をもった実体として捉え返される必要があったからである⁵⁴⁰。つまり、そうした統一的な理念が解体し、ヨーロッパの諸国家が覇権を求めて競合する中において、歴史的にも慣習的にも異なる文化をもった各国が、他の国の地政学的な条件を研究することは軍事的・戦略的にも重要なものとされた。内政的にも、古典的な政治学においては分離されていた政治と家政との区分が取り除かれたことは注目に値する。いまや家政(経済)という私的な領域が古典主義の時代において政治算術(*political arithmetic*)や統計学(*statistics*)といった専門的な知の対象となり、それまでの政治にとってはヘテロな領域であった家政(経済)の領域が、自律し変動する合理的な知の対象として表象されるようになったのである。そしてここで重要なことは、こうした家政の領域において、ポリスという組織がローカルな国家統治のための行政組織として設立されたことである⁵⁴¹。ポリスが関わった任務としては、治安の維持、病気や伝染病に対する公衆衛生、市場や商業の統制、労働者や貧困者への援助などがあり、家政の領域において人々を積極的に指導し、管轄することが主な任務であった。またこうした任務や規律化の過程を通じてポリスは、人々の日常生活の次元にも深く関わっていた。例えば、人々の日常生活における礼儀作法(*manners*)や、商業社会における労働者の生活といったものをポリスは対象にしており、私的な領域における人間の行為とその交流を規制する役割を果たしたのであった。

このように、ポリスは一般の人々の生活に関わる統治術であったと理解することができる。しかし18世紀において、ポリスとともに人々の生に関わるテクノロジーとして看過してはならないのが、人口の変動を対象とする政治算術や統計学といった知であった。その中でも統計学は、人口という生きられた人間の集合体を対象にし、人々の健康、衛生、婚姻、出生率などを扱うテクノロジーであった⁵⁴²。つまりそれは、誕生、生と死、健康と病気といったものを対象にしながら、人口という生の最適化のプロセスを維持しようとする知なのである。それゆえ統計学は、まさに「生-政治学」(*biopolitics*)と呼べるものであって、そこにおいて人間が生き、生殖し、健康を維持し、病気になり、そして死んでいく社会的、経済的、

⁵⁴⁰ M. Dean, *Governmentality*, p. 87. また国家理性論においてとりわけ歴史が重視され、統治の秘術のための古典となったのが古代の歴史家タキトゥスの書物であった。タキトゥス主義が当時のヨーロッパにおいて普及した理由はここにあるといえる。これに関しては、Peter Burke, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", pp. 484-490. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, p. 248, 邦訳、300頁。またマイネッケによれば、マキアヴェッリの影響下にあったユストゥス・リプシウスが1574年に刊行したタキトゥスの著作を契機に、以後1世紀にわたってタキトゥスを政治的に利用するタキトゥス主義者たちの文献が盛んに刊行されることになったという。これについては、Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte*, pp. 29-30, 邦訳、31~32頁。

⁵⁴¹ M. Dean, *Governmentality*, p. 91.

⁵⁴² M. Dean, *Governmentality*, p. 107.

政治的な条件に関わる知なのであった。したがってそれは、単に生きた人間の集合体としての人口というよりも、明らかにある種の歴史や慣習をもった実体としての人口を対象としており、その人口に固有の現象を計量化することによって、そこから様々な規則や法則を合理的に見出すことを目的としていたのであった。

こうした観点に立つことでわれわれは、18世紀のヨーロッパの政治学において家政(経済)や人口といった問題が、統治のための主要な対象になった理由を理解することができるのである。とりわけこの家政の領域を包摂する国家理性論の言説は、18世紀において現われた顕著な特徴であり、古代の政治学やホッブズの主権論にはまず見出せない現象であった。というのも、古代ギリシャ以来の西洋の伝統において、そもそも家政とは、日常的な生活の必要のために妻、子供、奴隷といった家族全体を統治する技法を意味しており、それゆえ家政は、自由で等しい者たちの支配を意味した政治とは明確に区別されていたからである⁵⁴³。またアリストテレスも述べているように、人間は本性的に政治的動物であり、政治的な共同体において互いに言葉によって善き生を求めるものと考えられていた。それゆえそこでの生(ビオス)は、生き物すべてに共通する単なる自然的な事実としての生(ゾーエー)とは明確に区別されていたのである⁵⁴⁴。ところが国家理性の統治の技法においては、もはや古代ギリシャの思想において見られていたような家政と政治の領域を区別はなく、むしろ家政という蓋然的な領域を、積極的に政治的な知のうちへと包摂しようとするのであった。したがってここにわれわれは、国家理性という領域とともに、政治と経済(家政)が結合したいわゆる政治経済(Political Economy)という新しい統治の可能性を確認することができるのであり、これまでにはない政治と経済とが統合した新しい統治実践が誕生したのであった。

こうした新しい統治実践の特徴を考慮に入れるのであれば、国家理性論が、哲学的な推論によって自らの国家論を基礎づけようとしたホッブズの主権論とは大きく異なっていることは明らかであろう。例えばホッブズの主権論においては、主権者は、その臣民に対して剣による恐怖を平和と統治のための正当な手段として用いることが認められた。このことは『リヴァイアサン』の口絵において、片手に剣もった主権者に象徴的に示されているといえる。これに対して国家理性論は、たとえそれが統治されるものの支配に関わるとしても、それは事物の本性に肯定的に関わることで、それらの本性を助長することを目的と

⁵⁴³ Aristotle, *Politics*, trans. H. Rackham, in *The Loeb classical library*, pp. 28-29. 山本光雄訳『政治学』(岩波文庫、1961年)、37頁。

⁵⁴⁴ Aristotle, *Politics*, pp. 200-203. 邦訳、136～137頁。

しており、それによって自国の富と力を増やしつつ、人々の幸福と繁栄を追及する統治理論であったと考えられるのである。したがって国家理性の統治テクノロジーは、自国の領域において統治される人間や事物を、その目的に応じて正しく秩序づけるための合理的な知といえるのであり、ここにわれわれは、ホッブズの国家論と国家理性の理論の差異を見出すことができるのである。

さらに言えば、国家理性論の言説の中には、すでに述べたような多くの種類の専門知が存在しており、これらの知識を駆使することでヨーロッパの各国の支配者たちは、他国との政治的・経済的な問題に対して戦略的に取り組もうとしたのであった。それゆえ彼らは、自国の富と力を拡大するためにこうした専門家の知識を必要としていたと考えられる。それゆえこうした統治のための専門家の知識を考慮に入れるのであれば、すでにボテロが述べていたように、国家理性とは、まさしく「そのようにして創られた支配を基礎づけ、維持し、拡大するためにふさわしい手段についての知識」と定義づけることができるのである。

したがってわれわれは、国家理性の中心的な特徴とは、多くの専門知に依拠しながら、国家それ自体の支配を基礎づけ、国家の富と力を拡大していく合理的な手段についての知識ということができるのである。そしてこのような理由から、国家理性は、伝統的に信じられてきた神法や自然法といった外部の普遍法を参照するのではなく、むしろ国家それ自体の存立のための「合理性」に基づかなければならないと見なされたのである⁵⁴⁵。それゆえに国家理性論は、伝統的な *corpus christiana* といった超国家的共同体からの解放のみならず、普遍的な合法性や通常の理性に対する超法規的な絶対権力を志向するという点において、普遍性に対する特殊性の擁護という極めてナショナルな要素を自らのうちに内包した理論であったと考えられるのである⁵⁴⁶。またこのような特殊な国家の存立根拠を合理的に自己確認するためにも、国家理性論の言説は、その多様な専門知を駆使しながらその統治実践の合理化を図っていったのである。が、しかしここで問題なのは、これらの知が無神論的な性格を有する危険性があるだけでなく、国家崇拜に基づきながら、人々の通常の理性を凌駕した専門知に基づく非道徳的な力の行使を許容する可能性があるという点である⁵⁴⁷。なぜなら国家理性論による統治は、すでに述べたように、統治の秘術と呼ばれる一種の秘密の観念と密接に結びついており、必然的

⁵⁴⁵ Michel Foucault, "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique," in *Dits et Ecrits IV 1980-1988* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 150-153.

⁵⁴⁶ 厚見恵一郎『マキャヴェッリの拡大的共和国——近代の必然性と「歴史解釈の政治学」』、362～363頁。

⁵⁴⁷ Peter Burke, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State," p. 483.

に専門家たちによる少数者の支配に帰着する可能性があったからである。この問題点をヴィーコとともに考察することが次の課題となる。

(iv) ヴィーコにおける国家理性論と統治性

ヴィーコもまた、国家理性を、「万人に自ずから知られるというものではないが(自然的衡平のように)、賢慮にも経験にも学識にも富んだ少数の人々ならば、人間社会を維持するために必要とされるある種の蓋然的な根拠(**ratio**)である」と定義している⁵⁴⁸。このようにヴィーコにとって、国家理性とは人間社会を維持するために賢慮と学識に富んだ少数の人々によって行使される蓋然的な合理性なのである。またヴィーコは、古代における貴族の統治に言及しながら、「この階級をもとにして政治学者たちが統治の秘密と呼ぶものが生じた」と論じている⁵⁴⁹。おそらくヴィーコもまた国家理性の主要な概念として知られていた「統治の秘術」について熟知しており、古代の統治技法を考察する際に、その理論を応用したように思われる。つまりヴィーコは、当時の国家理性論に依拠しながら、古代統治論を展開していたと考えられるのである。

それではヴィーコのいう古代の統治論とは一体いかなるものであったのだろうか。これに関してまずヴィーコは、国家理性の論者と同じく家政を古代統治論の研究のための重要な領域と見なしながら、『新しい学』の第2巻・第4部において、それを道徳学から政治学への重要なプロセスの一部として組み込んでいる。そこでヴィーコが問題とするのは、都市国家が成立する以前の家族の状態から都市国家が成立してきた歴史的な過程である。そしてここで興味深いことは、この過程を叙述する中で、ヴィーコが国家理性論の鍵概念であった利益や必要という言葉を頻繁に用いていることであろう。それゆえわれわれも、この点に注目しながら、ヴィーコの古代統治論について考察してみることにしたい。

ところで、ヴィーコの古代統治論の出発点は、都市国家が成立する以前の家族である。彼によれば、そもそもギリシャ人にとって家政の領域とは、隷属民をも含んだ諸関係から成り立つものであったという。というのも古代において家族とは、近代社会におけるように単なる一つの結合関係から成り立つものではなく、むしろ奴隷や農奴をも包摂した共同体から成り立っていたからである。しかしながら、もちろんこのような家族関係が太古のはじめから成立していたわけではなく、大多数のものは依然として大森林の中で放浪生活を続けていたのであった。この成立の過程に関するヴィーコの叙述を要約すれば次のよ

⁵⁴⁸ Vico, *Scienza nuova*, § 320. 邦訳、153頁。

⁵⁴⁹ Vico, *Scienza nuova*, § 588. 邦訳、298頁。

うになる。すなわち、いまだ大多数の者が野性的な放浪生活を営んでいたころ、自らの激しい衝動をある種の畏怖の感情によって抑制しえた第一の者が現われ、彼らはこの畏怖の感情から祭壇を築き始めたという。そしてこの祭壇とともに、神的なものに対する畏怖の感情のもとでなされる貞潔な結合関係、すなわち婚姻(*matorimonio*)が成立し、ここにはじめて人類のうちに家族関係が成立したのである。しかしこうした家族関係は、依然として神的なものに対する畏怖の感情をもった一部の人々だけのものであって、残りの者たちはいまだこうした怖れを知らぬままに放浪生活を続けていた。やがて、「長い時代の昔から、事物や女性の破廉恥な共有とこの共有が生み出すいさかいのうちにとどまりつづけていた神に対する怖れを知らぬ巨人たちのうち、グロティウスの愚かな者たち、またプーフェンドルフの見棄てられた者たちが、ホップズの凶暴な者たちから逃れようとして……、強者の祭壇に逃れてくる⁵⁵⁰。」そこで強者たちは、すでにいみじくも社会と名づけられた家族社会を形成していたので、自分たちの土地を侵犯する凶暴な者たちは殺し、自分たちのもとに逃げてきた哀れな者たちは受け入れて保護したのであった。このようにして強者のもつ「徳力のヒロイズム」によって保護された避難民たちは、その英雄たちの名声(*fama*)から「隷属民」(*famuli*)と名づけられ、自らの生を保護してもらう代わりに、強者の奴隷として奉仕することを自らの義務としたのであった。これがヴィーコによって描かれた隷属民を含めた家族の成立の歴史的プロセスなのである。

このような家族関係の成立に関するヴィーコの叙述の中で何よりもまず注目すべき事柄は、第一の者たる貴族と隷属民との間にある本質的な差異であろう。この差異についてヴィーコは次のように述べている。神的なものへの畏怖の感情を欠いた避難民たちが、「いみじくも社会(*società*)という名称をもつことになったこの第二の関係に到達したのは、差迫った生の必要(*necessità*)からでしかなかった。そしてこれもまた省察に値することからである。というのも、第一の者たちが人間社会に到達したのは、宗教と、人間の子孫を広めようという自然的本能に駆り立てられてのことであって……、高貴で主人的な友愛関係の原理を与えたのであった。一方、第二の者は自らの生を保つ必要から到達したために、もともとは主としての利益(*utilità*)の共有を目的とし、それゆえに卑しく隷属的な関係である社会の原理を与えたのであった⁵⁵¹。」したがって人間社会という第二の関係に隷属民がやって来たのも、それはただ基本的な生の必要を満たすためだけであって、第一の者のように宗教的な畏怖の感情や敬虔への配慮からではなかったのである。それゆえに彼らは、第一の者のような確固たる共同性と友愛の関係を仲

⁵⁵⁰ Vico, *Scienza nuova*, § 553. 邦訳、275～276頁。

⁵⁵¹ Vico, *Scienza nuova*, § 555. 邦訳、277頁。

間と共に築いていくという決定的な契機をもつことはできず、真の意味での人間性を確立することができないまま、必然的に孤立していくことになったのであった。その結果、彼らは第一の者に対して自己の特殊な生を保障してもらい代わりに、自らの自由を喪失するのに対して、第一の者たちは、その奴隷に対して生殺与奪の権(*dritto della vita e delle morte*)を掌握することになり、自らを貴族(*nobili*)もしくは自由民(*liberi*)と呼んだのであった。こうして隷属民たちは、必然的に世界最初の社会構成員となり、専制的な支配権をもった貴族の家父長による統治が誕生したのである。ヴィーコによれば、そうした「家父長たちは牧人王(*principi pastori*)として家族を統治していたという⁵⁵²。」またヴィーコは、ホメロスの言葉を参照しながら、家父長を「民衆の牧者」とも定義している。このようにして古代の家族は、隷属民を吸収しながら家父長による封建的な保護関係のもとに成立したのであった。

以上が『新しい学』の第2巻第4部「詩的家政学」におけるヴィーコの古代家政論の概要である。ここからさらにヴィーコは、次の第5部の「詩的政治学」において古代の政治論を展開しており、隷属民(平民)に対する貴族の統治術についての考察を深めている。とりわけここで注目すべきことは、貴族の統治術が、隷属民の反抗の際に家父長たちが閉鎖的な階級を作ったということ、そしてそこから統治の秘術と呼ばれるものが成立したということである。なぜなら、初期の貴族政体においては至るところで司祭により政治が行なわれており、そこでは統治の秘術こそが国家の根源的な基礎になっていたからである。そのために、もともと神をもたず英雄のもとに到達した平民にとって、貴族政体は神秘的なものとして映り、すべての法と公的な権利はもっぱら英雄にのみ属すると考えられたのであった。こうした理由からヴィーコは、都市国家の誕生がもともと司祭による宗教的な統治であるか、貴族による英雄的統治のいずれかであると判断したのである。

こうして貴族を基盤とする最初の国家が誕生し、貴族たちは、宗教的な権威と英雄意識を通じて隷属民を支配したのであるが、これをヴィーコは、神々の統治(*governi divini*)、英雄の統治(*governi eroici*)と呼んでいる。だが、そうはいってもそこに誕生した国家自体は、その最初の形態においてはあくまで小規模な家族状態における英雄たちの統治という性格が極めて濃厚であるがゆえに、英雄たちはたびたび隷属民の反乱に直面したのであった。それゆえに古代の英雄たちは、平民に対する統治をより堅固なものとするために次のような措置をとることになったという。すなわち、「そこで英雄たちは、大いなる必要にもとづき、蜂起した隷属民たちの群衆に抵抗するため、必然的に秩序ある団結に向かわざるをえなかった。全員のうちで最も勇敢な、しかも最も精神力のある家父長が、彼らの長となったはず

⁵⁵² Vico, *Scienza nuova*, § 557. 邦訳、279頁。

である。そうした人物は、もとは「維持する」とか、「指導する」ということを意味した支配するという動詞に基づき王と呼ばれた⁵⁵³。」このようにして英雄の統治たる最初の王国が誕生したとヴィーコは考えるのである。そしてこのようにして誕生した王国の王たちが対等な参加のもとでさらに結合することにより、そこから自ずと統治と指導にあたる長老が出現し、王者の集まりとさえ言われる元老院(*senatus*)が創設されたという。そして何よりもここで重要なのが、そこで彼らは、自らの個人的な利益を祖国(*patria*)というより大きな共通の利益に関係づけながら、その最初の国家形態における最初の公民となったという点である。つまりヴィーコは、ここにはじめて家父長的な絶対的な王政から元老院のもとで貴族たちの市民権に基づく共和政体が形成されていく歴史的な転換点を読み取っているのである。

ただし、このようにして誕生した英雄たちの支配のもと最初の国家は創設されたのであるが、本来人間である英雄たちもまた、自らの生とその必要を満たすために奉仕者を必要とする。それゆえに彼らは、田畑の土地所有権を認めた農地法を制定し、彼らにできうるかぎりの最小の土地を分け与えることにより、被保護民の生を満たすとともに、その見返りとしてその生産物を受け取ったのである。これにより貴族は実質的に国家の統治者として君臨することになるのに対して、被保護民たちは国家形態のなかに平民という階級を作り出していくことになったのである。ただし注意しなければならないのは、そのようにして作り出された平民の階級といえども、それは意識的かつ自発的なものでは決してなく、貴族たちの管理と支配のもとにあったということは言うまでもない。したがって、国政への参加資格である市民権が平民たちに与えられたわけで決してないのであり、その権利を所有するのはあくまで貴族階級ののものたちに限られたのであった。

このようにして古代の初期の国家形態においては、貴族と平民は截然と区別されることになり、平民たちはただその生存と必要のための権利が認められただけの存在であったのである。それゆえに、貴族と平民の間には依然として堅牢たる壁が存在しており、ヴィーコもまたこれら二つの階級の特質について次のように論じている。「このような仕方では、最初の国家は、貴族階級と平民をもとにして建設された。そして彼らは、今著者が論じたこの人間文明の本性より生じる二つの永遠に対立する特質を有していた。つまりその第一は、常に政体を変化させようとする平民の特質であり、事実、それを変化させたのは常に平民たちであった。またその第二は、常に現状を維持しようとする貴族の特質であった。だから、市民の政府が動揺する際に努力する人々は、すべて「貴族」と呼ばれた。なお国家がそうした名前を得たの

⁵⁵³ Vico, *Scienza nuova*, § 584. 邦訳、294頁。

は、この安定し静止している特質によってであった⁵⁵⁴。」このヴィーコの言明から明らかなように、古代における最初の国家形態は、政治的な諸権利を有する貴族たちの平民に対する確固たる支配が展開されていたのである。

だがヴィーコによれば、こうした英雄たる貴族たちの支配もやがて歴史のうねりの中で衰退し、歴史的な転換期が訪れたという。ヴィーコはこの歴史的な転換点の原因を人間精神の発展に見るのであり、平民たちの長期にわたる敬虔の徳の涵養こそがこの転換点をもたらした原因であるという。この貴族たちからなる英雄の統治から人間の統治(*governi umani*)への転換のプロセスに関して、ヴィーコは次のように論じている。

「しかし歳月が経過し、人間精神がますます発達するにつれて、諸民族の平民たちはついにそのような英雄意識のひけらかしには惑わされなくなり、自分たちも貴族たちと等しい人間本性をもっていることを理解するようになった。それゆえに彼らは、自分たちもまた都市の政治的秩序に加わりたいと望んだ。そこでいずれは人民が主権者とならざるを得なかったので、摂理はあらかじめ長い間、英雄時代の戦いを通じて、平民たちが敬虔の徳および宗教に関して貴族たちと競争することを許した……。こうして敬虔への配慮と宗教への感情そのものが、人民をして都市の主権者へとまつりあげたのである……。このように政治的秩序のあいだに自然的秩序が混ざり合うような仕方で、民主制国家が誕生したのであった⁵⁵⁵。」

このようにヴィーコは、敬虔への徳と宗教への配慮を通じて、民主制国家が成立したことを明らかにする。それゆえヴィーコにとって政治的統治の起源には、欺瞞や暴力といった要素を国家の起源に据えるマキアヴェッリ主義的な政治学でも、ホッブズの死の恐怖でもなく、神的なものへの配慮と敬虔の徳が存在していると言えるのである⁵⁵⁶。またヴィーコによれば、この「民主制国家という人間の時代の到来とともに、大きな集会において知性がものを言いはじめた」という⁵⁵⁷。そしてそれ以後、知性の抽象的かつ分析的な理性が、法の理解のうちに存在するようになり、この法の理解もとで、「共通の合理的な利益

⁵⁵⁴ Vico, *Scienza nuova*, § 609. 邦訳、315頁。

⁵⁵⁵ Vico, *Scienza nuova*, § 1101. 邦訳、546～547頁。

⁵⁵⁶ Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 186.

⁵⁵⁷ Vico, *Scienza nuova*, § 1038. 邦訳、514。

という理念にもとづいて合意に達した市民たちの意思」が形成されたとしている⁵⁵⁸。それゆえ民主制国家において人々は、それ以前の各人が自己の利益に執着していた段階から、法の形式のもとで共通の利益を求めると移行しはじめたのである。したがってここで重要なのは、人々がこうした法の下で自己の情念から抜け出して、公正な法と正義を希求しはじめたという点なのである。それゆえヴィーコは、アリストテレスの言葉を引用しながら、このような人々の意志の状態を「情念なき意志」と名づけたのであった⁵⁵⁹。

また人民の共和国においては、こうした法や正義だけでなく、その他のあらゆる学芸が生まれてくるという。ヴィーコはそれを次のように叙述する。「形而上学、論理学、倫理学などのこうした諸原理は、アテナイの広場から生まれてきたと結論づけられる。またソロンがアテナイ市民に与えた汝自身を知れという忠告から……、民主制国家が生まれ、民主制国家から法が、法から哲学が生まれたのであった⁵⁶⁰。」またヴィーコによれば、この哲学から「雄弁」が生まれることになり⁵⁶¹、国家において人々を正義へと駆り立てる原動力となったという指摘がなされている。

こうして平民たちは、人民の共和国においてかつて貴族たちが統治の秘密のもとに所有していた様々な権利を獲得する。そしてここで獲得した権利も、以前のように単なる生の必要や利益から派生したのではなく、公正な社会的正義の観念のもとに成立していることは重要であろう。おそらくここには、国家をただ利益という観点からみるような国家論とともに、君主の利益や国家の利益の追及する国家理性論へのヴィーコの批判があったと考えられる。実際にもヴィーコは、国家をまるで商人からなる社会として語ったとしてスピノザを批判しており、必要や利益という観点のみから国家を捉えていくような立場には否定的であったと思われるのである。

したがってヴィーコは、当時のヨーロッパを席卷していた利益中心の国家理性論に対して、正義、敬虔の徳、そして宗教的な理念によって正当化されるような国家の概念を構想しようとしていたと考えられるのである。しかしこうしたヴィーコの試みは、彼だけのものではなく、すでに様々な思想家によって実践されていた。これらは主にキリスト教の立場から為された運動であり、いわばマキアヴェッリ主義者の「悪き」国家理性論に対して、キリスト教の理念に基づいた国家理念を対置しようとする試みであったという。この点に関してザルカも述べているように、こうした試みは一般に「良き」国家理性という名で普及した概

⁵⁵⁸ Vico, *Scienza nuova*, § 1038. 邦訳、514。

⁵⁵⁹ Vico, *Scienza nuova*, § 1042. 邦訳、515。

⁵⁶⁰ Vico, *Scienza nuova*, § 1043. 邦訳、516。

⁵⁶¹ Vico, *Scienza nuova*, § 1101. 邦訳、546。

念であり、この教義の中には、敬虔の徳を中心に据えた宗教的な正当化と統治実践の合理化という二つの原理が存在していたという⁵⁶²。ただこれら二つの原理は、カトリックであったボテロの国家理性論の中ですでに提示されていたものであるが、以下のことを指す。すなわち、宗教的な正当化とは、宗教および敬虔こそがあらゆる徳の源泉であり、それが臣民の服従を基礎づける限りにおいて、あらゆる君主国の基盤となるような原理である。また統治実践の合理化とは、力と利益からなる政治に固有の法則と論理を定義し、君主の行動に対して、領土、人口、財、軍事、外交、防衛に関する確固たる方針を与えることを目的とするような原理であるといえる。それゆえ良き国家理性論の最大の目的は、こうした相反する二つの要求を統一し、宗教的な正当化と政治的な統治の合理化の要求が同時に満たされるような国家論を再編成することにあつたと考えられるのである。

こうしたボテロの良き国家理性の概念は、その後ヨーロッパ各国に伝えられ、反マキアヴェッリの国家理性の理論家たちに多大な影響を与えたといわれている⁵⁶³。おそらくヴィーコもまた、こうした良き国家理性の伝統を踏まえた上で、当時、無神論の疑いがあったマキアヴェッリ主義者の悪しき国家理性に對抗し、宗教的かつ倫理的に正当化された統治論を展開しようとしたと考えられる。このことは、ヴィーコが政治と宗教の密接な関係にとりわけ注意を払い、都市国家が設立される根本的な原因として不正や暴力ではなく、宗教的な敬虔の徳を取り上げていることから明らかであろう。こうした観点からヴィーコは、絶え間ない戦争の状態がつづく当時のヨーロッパにおいて各国が国家権力の安定化を図るためには、単に国家理性の合理性だけでは不十分であることは見抜いており、信仰と敬虔の徳が何よりも必要であると判断したのであつた。それゆえヴィーコは、悪しき国家理性論が台頭し、政治的、宗教的に混迷する当時のヨーロッパの国際秩序に対して、啓蒙の時代にふさわしいキリスト教の理念に基づく平和共同体の構想を提唱し、新しい実践的な統治のヴィジョンを描き出そうとしたと考えられるのである。

⁵⁶² Y. C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, p. 157. またこの点に関しては、Peter Burke, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State," pp. 481-482.

⁵⁶³ 反マキアヴェッリの国家理性論については、川出良枝「内戦の記憶——「国家理性」論再考」、7～12頁。ただし川出氏によれば、これら二つの国家理性論の相違のみに着目するのは一面的であり、それらが歴史的に見て相互に補完し合う関係であつた点を強調する。すなわち、「良き国家理性論が、むき出しの暴力や欺瞞が内戦を激化させたという経験をふまえて、国家に、「公共の利益」の追求という古くて新しい正統性原理をあらためて表に掲げることを勧告したとすれば、悪しき国家理性論は、こうした道徳的基盤の背後に控える暴力の契機を、言わば自覚的に裏に隠す作業を作業を担当したのである。」そして良き国家理性論といえども、結局のところそれは、より洗練されたマキアヴェッリズムとして、公共善の追求と秩序の安定のためには不正や暴力的手段をも辞さないという論理では一貫していると論じている。

そしてさらにここで重要なのは、この新しい統治実践のための鍵概念としてヴィーコが見なしていたのが、雄弁ないし弁論術の技法であったという点であろう。このことは、国家において正義が実現されるためにも、ヴィーコが雄弁を極めて重要視していたことから明らかであろう。そしてヴィーコが弁論術の役割を強調する理由もまた、とりわけ国家理性の理念に付随していた統治の秘術という専門家の統治に対する彼の危惧が少なからずあったからであろう。実際にもヴィーコは、『新しい学』の終わりに「新しい学の実践」と名づけられた一節を置く予定であったが、これを最後には自らの判断で削除している。なぜならそこには、「それにより我々が哲学者として与えることのできる実践は、アカデミーの内部に限定することができる」と書かれていたからである⁵⁶⁴。ヴィーコがその一説を削除したのも、ヴィーコにとって弁論術とは、市民の集会において政治的な代表を決定し、法と正義を生み出す場としてのアゴラには欠かせない実践的な技法であったからである。それゆえにヴィーコにとって、国家理性論の専門知はもはや統治のための唯一の基盤とはなり得ず、弁論術を通じた人々の対話的实践こそが、既存の政治的な言説を問い直し、そこでの社会的正義を達成するための高貴な手段と見なされているのである。ここにこそわれわれは、利益と権力に基づくマキアヴェッリ主義的な国家理性論が台頭していた当時のヨーロッパにおいて、人文主義的な伝統とともに新しい統治のビジョンを描き出したヴィーコの可能性を見出すことができるのである。そしてもしヴィーコの示唆する内容が、専門知と権力が絡み合う文明社会に生きるわれわれにとっても未だに妥当なのであれば、ヴィーコの視座は依然としてわれわれに大切なビジョンを投げかけているのではなからうか。

⁵⁶⁴ Vico, *Pratica della Scienza nuova*, § 1406. 上村忠男訳『ヴィーコの懐疑』、240頁。

第5節 ヴィーコと知恵の伝統——プラトンとキケロをめぐって

(i) ヴィーコとプラトン——自己への配慮と魂の教育

これまで見てきたように、文明世界の始まりについての歴史的・批判的な探求であるヴィーコの文明神学の基礎には、自己の立場を過去に投影して理解しようとする近代的な学問のパラダイムにおいてはほとんど捉えることのできない根源的でラディカルな視座が包摂されていたといえる。いわば近代の反省的な言語であるアイロニーによっては捉えることのできない前反省的な文明世界の始まりの条件を、再度、ヴィーコは捉え返そうとしていたのである。このような視座を取ることをヴィーコに可能にしたものこそ、全体的に物事を見るための技法であるトピカ的な知恵の伝統なのであるが、それは同時に、近代に特有の独断論に陥ることなく、自己の無知とその限界を見定めるために、ヴィーコの学の根底に据えられた基本的なエートスであったといえる。

それでは、そもそもヴィーコにとって知恵とはいかなるものとして考えられていたのであろうか。このような知恵の概念に関して、例えば、ヴィーコは、『新しい学』の第2巻、詩的知恵の第1章において、古代の哲学者の理念を参照しつつ、次のように定義している。すなわち、「知恵とは、人間性(*umanita*)を完成するあらゆる知識学芸が、それによって獲得される訓練を指導する能力である。プラトンは知恵をして人間を完成させるもの(*la perfezionatrice dell'uomo*)と定義した⁵⁶⁵。」このプラトンの知恵の定義は、例えば、彼の対話篇の一つである『アルキビアデスI』において見られる。そこでは対話者の一人であるソクラテスが、最盛期をすぎ、かつて彼の美貌にひかれて集まってきた多くの求愛者たちが立ち去る中、今や公的な政治生活の中に入ろうとしているアルキビアデスに対して、魂の本来の機能である知恵を授けようとする。そしてここでいう知恵とは、デルポイの神殿に掲げられた格言である「汝自身を知れ」(*γνώθι σαυτον*)という自己認識の問題⁵⁶⁶、またそのための条件となる自己への気遣いとしての

⁵⁶⁵ Vico, *Scienza nuova*, § 364. 邦訳、170頁。

⁵⁶⁶ このような観点からヴィーコを読んだ作品として、Michael Donald Phillip Verene, *Philosophy and the Return to Self-Knowledge* (New Haven and London: Yale University Press, 1997). Michael Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, pp. 106-107. Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 224. マツォッタによれば、ヴィーコの自己認識の形式は、自らの無知を前提とする知恵の形式であり、それにより自らの知識の不完全さを知るソクラテス的なアイロニーに依拠していると論じている。ソクラテスのアイロニーに関しては、Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 24. なおヴィーコは、「汝自身を知れ」という古代ギリシャの格言を、ギリシャ七賢人の一人であるソロン創作に由来するものと論じている。そしてその際、ソロンは、古代アテナイの平民たちに自省を促しながら、みずからのもつ人間の本性を認識し、それを

「自己への配慮」の問題、そして統治者としてのすぐれた善き人間になるための魂(心)の教育(パイデア)である⁵⁶⁷。これら三つの主要な哲学的問題を相互に関係づけながら、プラトンは、言論を用いたソクラテスとアルキピアデスとの対話の形式で次のように描き出している。

「ソクラテス そうすると、愛するアルキピアデスよ、心もまた自分自身を知らねばならないとしたら、心で心をながめるようにしなければならないのかね。また特に、心の本来の機能(徳)である知恵が、そこに生ずるような、心のそういう局所をながめなければならず、それ以外のものなら、ちょうどこれが似ているようなものを眺めなければならないのかね。

アルキピアデス ええ、そうだと思います。ソクラテス。

ソクラテス それなら、心のうちで、そのあたりに知るとか、思慮するとかいうことが行なわれるところよりも、もっと神に近い性質のものを、われわれは挙げることができるであろうか。

アルキピアデス それはできません。

ソクラテス してみると、神に似ているのは、心のこのところであって、ひとはこれをながめているうちに、また神的なものの全体を知ることになり、それによってまた自分自身をも最大限に知ることができるようになるだろう。

アルキピアデス 明らかにそうです。

ソクラテス ところで、自分を知るということは、克己節制すること(思慮の健全さを保つこと)であるということについては、われわれの議論は一致していたはずだが。

開花するように諭す古代の賢人として描かれている。Vico, *Scienza nuova*, § 414-416. 邦訳、200～201頁。またヴィーコは、ソロンがアテナイの平民に与えた「汝自身を知れ」という忠告から、古代の民主制国家の基盤が生み出されるとともに、そこから平民たちは、土地所有をめぐる貴族との公的集会において自らの利益に適った税制と正義に適った法を実現しようと試みたという。そしてその中で市民たちが、抽象的な概念と思考を陶冶するにつれて、普遍的な抽象概念をあつかう哲学の原理が生み出され、さらには哲学から雄弁の技法が生み出されたことヴィーコは論じている。Vico, *Scienza nuova*, § 1038-1043. 邦訳、514～517頁、§ 1101. 邦訳、546～547頁。ただし雄弁の技法に関して言えば、ヴィーコは、富と権力を求めて人々が雄弁を悪用し、偽りの雄弁が横行するにつれて、民主制国家における民衆は必然的に腐敗したと論じている。Vico, *Scienza nuova*, § 1102. 邦訳、547～548頁。

⁵⁶⁷ ヴィーコにとって自己認識と教育の問題は、1699年のナポリ大学での第一回開講講演以来のテーマであった。その第一演説の論題は次のようである。「第一演説——自己自身の認識こそは、各人が学問のあらゆる分野を速やかに学び終えるための最大の刺激となる。」上村忠男『ヴィーコの懐疑』、110～114頁参照。ここで上村氏は、このようなプラトンに対するヴィーコの関心には、ルネッサンスにおける新プラトン主義の興隆はもちろん、「汝の精神を知れ」という意味での人間精神の尊厳についての自覚を促そうとしたキケロの影響があると論じている。

アルキビアデス はい、そのとおりです⁵⁶⁸。」

このようにソクラテスがアルキビアデスに対して忠告するのも、何よりもまずアルキビアデスが、国事を引き受けることにより、アテナイの民衆によって腐敗させられ、いまよりも醜くなるようなことがないようにするためであり、そのためにも常に自己の魂に配慮し、自己の魂の世話に眼を向けるようにさせるためであった。そしてこの場合、このような自己への配慮を通じて、アルキビアデスが自らを知るための身に付けるべき知恵とは、魂の本来の徳としての克己節制であり、思慮の健全さを保つことなのである。つまり、身体や金銭といった付属物に気を配ることよりも、まず自分自身の魂に配慮することで、自己を認識し、徳をそなえたより善い人間へと完成させるための知恵を確立することこそが、国事に赴く前にアルキビアデスには是非とも必要であるとソクラテスは説いているのである。プラトンの『アルキビアデス I』が伝統的に「人間の本性について」という副題がついた所以はここにあると言える。さらに言えば、そのような自己の本性を配慮する知恵なくして、公的な政治生活において自由で有徳な行為を立派に振舞うことは望めないのはもちろん、他者に対する適切な振る舞いも期待できないという。なぜなら、「自分のものが分からなければ、また他人のものも、同じように分からないだろう⁵⁶⁹」と思われるからである。それゆえソクラテスにとって自己への配慮は、単に自己の魂に対する気遣いを意味するだけでなく、他者への配慮という倫理的な関係を含んでいるのである。つまりそれは、公的な生活における他者との複雑な関係を前提とした自己との実践的な関わりなのであって、ポリスや共同体や個人との関係において、思慮の健全さを保ちながら、自由人として立派に振舞うことを目的とする知恵の技法なのである⁵⁷⁰。ヴィーコの知恵の概念もまた、おそらくこのソクラテスおよびプラトンの知恵の伝統を引き継いだものであり、人間性を完成させるための倫理的かつ実践的な規範として考えられるのである。

(ii) 対話的实践と人間の完成——正義と節制について

このように知恵の概念を人間の自己形成として定義つけた後、さらにヴィーコは人間の認識能力を

⁵⁶⁸ Plato, *Alcibiades I*, 133b-133c. Loeb Classical Library, trans. W. R. M. Lamb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), 田中美知太郎訳「アルキビアデス I——人間の本性について」、『プラトン全集6』(岩波書店、1975年)、97頁～98頁。

⁵⁶⁹ Plato, *Alcibiades I*, 133e. 邦訳、99頁。

⁵⁷⁰ デモクラシーおよびリベラルな教育におけるソクラテス的な自己への配慮の必要性を説くものとしては、Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), p. 19.

以下のようにまとめている。すなわち、「人間とは、本来の人間のあり方としては、精神と気力、言い換えれば知性(*intelletto*)と意志(*volontà*)にほかならない⁵⁷¹。」そしてヴィーコによれば、まさしく「知恵とは、人間をこの二つながらに、つまり前者に続いて後者を完成させるべきものである。つまり、至高のことがらを認識することによって啓蒙された(*illuminata*)精神により、最善のことがらを選択するよう気力が導かれることである⁵⁷²。」

このようなヴィーコの人間観もまた、プラトンの『アルキピアデス I』の中においても見出される。そこでは魂(心)と身体という概念をめぐってソクラテスとアルキピアデスとの対話が繰り広げられているが、その内容はもっぱらヴィーコの述べる人間観と非常に酷似している。すなわち、

「ソクラテス　ところで人間は、身体の全体をも使用するのではないか。

アルキピアデス　ええ、まったくそのとおりです。

ソクラテス　ところで、使用者と使用されるものとは違うのだったね。

アルキピアデス　そうです。

ソクラテス　したがって、人間は自己の身体とは別ものであるということになるのかね。

アルキピアデス　そうかもしれません。

ソクラテス　では、人間とはいったい何だ。

アルキピアデス　答えられません。

ソクラテス　しかしとにかく、身体を使用するものだけということだけは言えるはずだが。

アルキピアデス　はい。

ソクラテス　ところで、そもそもそれ(身体)を使用するものは、心(魂)のほかに何があるかね。

アルキピアデス　ほかにありません。

ソクラテス　そしてそれは、身体を支配することによってではないのか。

アルキピアデス　ええ、そうです。

ソクラテス　さて、それなら、もう一つここに、誰も異論はないだろうと思うことがあるのだ。

アルキピアデス　どんなことですか。

ソクラテス　人間は三つのうちのとにかく一つだということさ。

⁵⁷¹ Vico, *Scienza nuova*, § 364. 邦訳、170頁。

⁵⁷² Vico, *Scienza nuova*, § 364. 邦訳、170頁。

アルキビアデス 三つって、何の三つでしょうか。

ソクラテス 心か身体か、あるいは両方を合わせた、その全体かということだ。

アルキビアデス それに違いありません。

ソクラテス ところがしかし、まさに身体を支配するものが人間だということを、われわれは一致して認めたのだ。

アルキビアデス はい、認めました。

<中略>

ソクラテス ところで、身体も心身両方の合わさったものも人間ではないということになれば、思うに残るところは、そういうものは何もないか、あるいはもし何かあるとすれば、人間は心にほかならないという帰結だけであろう。

アルキビアデス 正確にそのとおりです。

ソクラテス それでは心が人間だということは、もっと何か明確な証明を必要とするだろうか。

アルキビアデス いいえ ゼウスに誓って、その必要はありません。これで十分だとぼくは思います
573。」

このソクラテスとアルキビアデスとの対話から明らかなように、プラトンにとって人間とは、端的に言って、心もしくは魂なのであって、人間の身体的な要素はその付属物にすぎない。いわばプラトンにとって、人間の人間たる所以は本質的に心に存するのであって、彼は、それよりもっと適格なものを、人間においては何ひとつ挙げることはできないという。それゆえプラトンにとって重要なのは、デルフォイ神殿の格言と同じく、自己の魂の本性を知ることなのであり、そのためにも彼は、公的な空間における他者との交わりの中で、言論を用いて相互に魂を通わせる必要があると主張するのである⁵⁷⁴。そのような言論を通じた公的交わりを通じてこそ、人間は、自らにとってもっとも至高なものを認識することができると同時に、それを基に自己を認識しながら徳のある最善の行為を立派になすことができるようになるという趣旨が述べられている。

「ソクラテス したがって、きみはまず自分で徳を身に付けなければならないのだ。そしてこれはきみだ

⁵⁷³ Plato, *Alcibiades I*, 130a-130c. 邦訳、86～88頁。

⁵⁷⁴ Plato, *Alcibiades I*, 130e. 邦訳、88～89頁。

けに限られることなく、いやしくも個人として、自分自身と自分のものを支配(統治)し、これの面倒をみるにとどまらず、また国家と国家のことがらについても、支配し面倒をみることをしようとする者は、そうしなければならないのだ。

アルキビアデス ほんとうに、あなたの言われるとおりです。

ソクラテス してみると、きみがきみ自身のためにも、また国家のためにも用意しなければならないのは、何でも自分のしたいと思うことをする自由とか、支配的地位とかいうものではなくて、ただ正義と節制(思慮の健全さ)なのだ。

アルキビアデス ええ、それは明らかです。

ソクラテス なぜなら、正義と節制をもって行為すれば、きみもきみの国家も、神々から愛される行為をすることになるからだ。

アルキビアデス それはとうぜん予期されることです。

ソクラテス またそのうえ、さきほどわれわれが言っていたことであるが、きみたちは神的なもの、光明に輝くものを見ながら、それらの行為をすることになるだろう。

アルキビアデス ええ、それは明らかです。

ソクラテス ところで、しかし、きみたちはそこへ眼をやっていることによって、きみたち自身と、きみたちのもっている善いものを、しかと見て、知るようになるだろう。

アルキビアデス そうです。

ソクラテス すると、きみたちの行いは正当で、よくなされたということになるのではないか。

アルキビアデス はい⁵⁷⁵。」

このようにソクラテスは、青年のアルキビアデスに対して、自らの自己統治という観点からだけでなく、国家という政治的な統治の観点からも、徳の涵養の必要性を説く。そしてアルキビアデスが、公的な領域において自らの卓越性を示し、品位をもって立派に行為するためにも、まずは正義と節制(思慮の健全さ)を身に付けることが肝要であると論じられている。そのように正義と節制をもって善く行為する場合にのみ、その行為の正当性は得られ、彼も彼の国も神々から愛され、必ずやそこに幸福がもたらされるのである。したがって、プラトンにとって重要なのは、正義と節制(思慮の健全さ)という徳をそなえたより善い人間へと完成させるための知恵を確立することなのであり、そのためにも公的な領域における

⁵⁷⁵ Plato, *Alcibiades I*, 134c-134d. 邦訳、102～103頁。

言論を通じた他者との交わりを通じて自らの品位を涵養することこそが、知恵の獲得のための前提条件となるのである。

(iii) ヴィーコとキケロ——人間的教養としての知恵と雄弁の結合

ヴィーコもまた、プラトンと同様に、『イタリア人の太古の知恵』の中で、知恵の概念を定義して次のように論じている。「そもそも知恵というのは、品位を持って適切に振舞おうという精励努力以外のなにものでもないものであって、これによって、知恵のある人は、あらゆる新しいことからにおいて、これ以上適切な振る舞いは他にありえないと思われるような仕方でも語り行動するのである。こうして知恵ある人は、礼儀に適い、かつまた利益にもなる行為を長年月のうちに数多く経験することを通じて、新しいことから出会うまでも、まるでそれらが自分自身のうちに存在しているかのように、それらについての明瞭な形象を受け取ることができるまでに知性を鍛え上げている。そして勇者が、どのような予期せざる恐ろしいことからに対しても心の準備ができていたのとまったく同様に、どのようなことからにおいても、即座に威厳をもって語り、行動する準備ができていたものなのである⁵⁷⁶。」このヴィーコの言明から読み取れるように、彼にとって知恵のある者とは、個々の特殊な状況に対して適切に振る舞い、また品位を持って正しく語ることのできる者のことをいう。それゆえ、ヴィーコの知恵の概念の中には、公的な場において品位を持って行為する能力だけでなく、言葉豊かに語るための説得の技法である雄弁術の技法が包摂されており、知恵と雄弁の技法は相互に補完し合っているとと言える⁵⁷⁷。実際にも、ヴィーコは『学問の方法』において雄弁を定義して、「華麗かつ言葉豊かに、そして共通感覚に適合的に語る知恵以外のなにものでもあろうか⁵⁷⁸」と述べている。また『ヴィーコ自叙伝』においてもヴィーコは、知恵と雄弁との関係について、「雄弁とはそれが語る際の知恵にほかならない」と述べながら、「知恵に関連しないのであれば、決して雄弁については語らなかつた」と論じている⁵⁷⁹。したがって、ヴィーコにとって知恵の概念は、賢明に語るため雄弁の概念を離れては存在しえないのであり、それらは相互に密接に関係していると言えるのである⁵⁸⁰。この点においてヴィーコの知恵の概念は、プラトンの知恵の伝統とともに、明らかにキケロ的な人文主義のレトリックの伝統に忠実に即していると言えるのである。しかも彼によれば、このような伝統は、

⁵⁷⁶ Vico, *De antiquissima*, pp. 78-79. 邦訳、59～60頁。

⁵⁷⁷ Robert C. Miner, *Vico: Genealogist of Modernity*, p. 10.

⁵⁷⁸ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 210-211. 邦訳、146頁。

⁵⁷⁹ Vico, *Vita scritta da se medesimo*, p. 84. 邦訳、143頁。

⁵⁸⁰ Nancy du Boies Marcus, *Vico and Plato* (New York: Peter Lang, 2001), p. 64.

古代アテナイのアリストテレス学派であるペリパトス学派と同じく、すでにプラトンに由来するアカデメイア学派において顕著であったという。すなわち、

「したがって、これまで述べてきたことをまとめてみると、最も重要なことからについての格別の知識を持っていたために、もとは国事一般に関わるという意味で政治哲学者と呼ばれ、のちにアテナイの都の一小区画、およびそこで彼らが教えていた場所から採って、ペリパトス学派とかアカデメイア学派という名称を得ることになった哲学者たちは、推理に関する学(論理学)をも、自然ならびに道徳の学をも、政治的賢慮へと適切な形で指し向けたのであったが、今日のわれわれのもとでは、事態はそれ以前の自然哲学者たちの時代の状態にまで逆戻りしてしまっているのである。また、もとは(論理学、自然学、倫理学という)それら三つの哲学は、彼らによって雄弁にうまく適合せられて、リュケイオンからはデモステネスが、アカデメイアからキケロが、つまりは(ギリシャ語とラテン語という)最も光り輝ける二つの言語をそれぞれ代表する最大の弁論家が出現したのであったが、今日の教え方とえば、およそ一切の、きわめて真らしく見え、言葉豊かで、鋭く、修辞に富み、明快で、広範囲にわたり、人々の気風にも合い、またその感動を呼んで燃えたたんばかりの演説の源泉を枯渇させてしまい、聴く者の頭を……のそれと似たような状態にしてしまいかねないものなのである⁵⁸¹。」

このヴィーコの言明にあるように、キケロの伝統より以前の古代ギリシャのアテナイの伝統においては、もともと知恵と雄弁、言い換えれば哲学と雄弁はうまく適合せられて、相互に補完しあう関係にあったのである。もともと古代ギリシャのアテナイにおいては、ソクラテスやプラトンが、哲学の究極の目的であるイデアを唯一の真理とする立場から、ソフィストのような見せ掛けの詭弁術を厳しく批判したという厳然たる事実があるにせよ、しかし彼らが、言論を用いた真の心(魂)の交流である弁証術(ディアレクティケー)を否定したわけではないことは、これまで見てきたソクラテスとアルキビアデスの対話的实践から明らかである。また上述のヴィーコの言明によれば、哲学の三つの部門であった論理学、自然学、倫理学は、もとは雄弁の力によって相互に緊密に結び付けられたものであって、近代の学問の体系のように相互に分化され、個別化されるものではなかったのである⁵⁸²。いわばそこでは哲学と弁論術、知恵と雄弁は

⁵⁸¹ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 134-137. 邦訳、63～64頁。

⁵⁸² Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 70. ここでマゾッタは、ヴィーコにおけるレトリックと政治の関係を次のように論じている。「レトリック、論理学、政治的知識との間の親密な関係を主張するアリストテレスと同様に、ま

対立する必要がないのであり、相互に補完的な関係として結び付けられているのである。そのような総合的な学問教養の伝統の中から、デモステネスとキケロというギリシャとローマを代表する最も偉大な弁論家が生まれてきたといえるのである⁵⁸³。それゆえ、このようにあらゆる教養を身につけた学識ある弁論家こそが真の弁論家なのであり、キケロのいう「学識ある弁論家⁵⁸⁴」に相当するのである。このような真の弁論家についての理想は、例えば、キケロの『弁論家について』において次のように述べられている。すなわち、「万象の認識の能力と弁論の能力を伝授してくれる哲学者を(真の)弁論家と呼びたいという人があれば、わたしはまったく同意するし、あるいは、雄弁と結びついた英知を有する人、とわたしの言う(真の)弁論家を哲学者と呼びたいという人があれば、けっしてそれにも異を唱えるつもりはない⁵⁸⁵。」この言明から明らかなように、キケロにとって学識ある弁論家は、また真の哲学者を意味する。それゆえに、このような弁論家の理想を範とするヴィーコもまた、「君はこの者たちが哲学者ではなくて、宮廷人であることを望んでいるのではないか、真理を無視して見かけに従え、徳は殺してただ徳があるように見せかけろ、とそそのかしているのではないか⁵⁸⁶」という人々の批判に対して、次のように反論する必要があったのである。「しかし、断じてそうではない。そうではなく、私が言いたいのは、宮廷にあっても哲学者たれ、ということである。真理にそれが人々にも真理と見えるよう心を配り、正義に誰もがそれを承認するようかたちで従って欲しいと言っているのである⁵⁸⁷。」いわばこのようにヴィーコは、雄弁を見せ掛けの詭弁術としてではなく、あくまで公的な場において真理と正義に対して最大限に貢献するための実践的な技法として位置づけようとするのである。それゆえにヴィーコは、厳密な真理と真らしいもの(蓋

た弁論家が政治生活において有する任務を示したキケロとまったく同様に、ヴィーコはレトリックを政治哲学の手段とした。レトリックに対してそのような特権をあたえるのも、それが、記憶、発想、判断の技法を結合するがゆえに、諸学のうち最も包括的な技法であるという事実からである。つまり、レトリックは、理性と意志の間関係を促し、情念を和らげるからであり、また説得の技法として、それは聴衆の想像力の範囲を広げるからである。最後に、サルターティ、ブルーニ、ヴァッラといったイタリアの人文主義者たちから、ヴィーコは、レトリックは政治であること(その逆も同じである)、またそれら二つの相等性により、政治は、思慮分別のある言説、徳への雄弁な励まし、そして移ろいやすい政治的現実を前にした柔軟な判断に依拠した技法(科学ではない)であるということが示唆されるのである。」

⁵⁸³ 例えば、キケロの知恵の概念は、議論において賛否両論の形式で語るという点において、実践的にも哲学的にも、知恵と雄弁の両者が結合された学問教養を必要とする。Gary Remer, "Cicero and the Ethics of Deliberative Rhetoric," in *Talking Democracy: Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, eds. Benedetto Fontana, Cary F. Nederman, Gary Remer (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004), pp. 144-145.

⁵⁸⁴ Cicero, *De Oratore*, ed. and trans. E. W. Sutton and H. Rackham (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942), 3. 143. 大西英文訳『キケロー選集7』(岩波書店、1999年)、407頁。

⁵⁸⁵ Cicero, *De Oratore*, 3. 142. 邦訳、406頁。

⁵⁸⁶ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 136-137. 邦訳、64~65頁

⁵⁸⁷ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 136-137. 邦訳、64~65頁。

然性)を峻別する近代の個別化された学問体系を批判すると同時に、知恵(哲学)と雄弁の結合というキケロ的なレトリックの伝統を再度強調しつつ、あらゆる知識学芸が一つに包摂された知恵の伝統を提示するのである⁵⁸⁸。これに関して、例えば、すでに述べたヴィーコの知恵の定義、「知恵とは、人間性(umanita)を完成するあらゆる知識学芸が、それによって獲得される訓練を指導する能力である」という一文において用いられている *commanda*(指導する)という動詞は、明らかに諸学芸を統合しながら、知識豊かに語るという意味で理解されるべき用語なのである⁵⁸⁹。その意味でヴィーコの知恵の概念は、あらゆる知識学芸と雄弁が総合的に統合されたキケロのレトリックの伝統に忠実に従っていると考えられるのである。これに関して、キケロは『弁論家について』の中で次のように述べている。「万般の豊かな知識は言葉の豊かさを生むからであり、語る事柄に高尚さがあれば、言葉にはおのずからあらゆる種の輝きが生まれるからである。語ろうとする者、あるいは書こうとする者は、子供の頃に自由人にふさわしい教育と学問を施された者でありさえすればよく、さらに、情熱に燃え、天性の助けを得、一般的・包括的な主題に関する非限定的問題の論争の修練を積み、誰よりも詞藻を凝らした著作家や弁論家を範に選んで知悉し、模倣しさえすればよいのである。いかにも、そのような者は、言葉をいかに組み立てるか、言葉にいかに光輝を与えるかといった方法の知識を弁論術教師に仰がなければならない理由はさらさないであろう。弁論を飾るための万般の豊かな知識の中で、それが実践に裏づけられたものであるかぎり、天性そのものが、誰の手も借りずに、おのずから道を切り開いてゆくはずだからである⁵⁹⁰。」このようにキケロにとって、万般の豊かな知識こそは、言葉を自由に組み立て、そこに輝きを与える弁論家にとっては不可欠なものなのである。そのような万般にわたる広範な知識が獲得されないならば、弁論家の発言は空疎で子供じみた言葉の羅列にすぎなくなってしまうのである。このことは、キケロをローマで最高の弁論家の一人と認めるヴィーコにとっても当然看過してはならない実践的な規範であった。つまり、ヴィーコにとって弁論術は、理論知と実践知との両者を併せ持つものでなければならず、それら両者を合わせて初めて、あらゆる知識学芸を言葉豊かにかつ総合的に語るための英知となるのである。そのためにも、弁論術は、あらゆる理論的知識と実践的な技芸とが統合された万般の豊かな知識、言い換えれば「森羅万象すべての事柄についての知識⁵⁹¹」を要するのである。つまり弁論

⁵⁸⁸ Michael Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 186.

⁵⁸⁹ Giuseppe Mazzotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, p. 98.

⁵⁹⁰ Cicero, *De Oratore*, 3. 125. 邦訳、397頁。

⁵⁹¹ Cicero, *De Oratore*, 1. 59. 邦訳、33頁。

家は、文法、論理、修辞、算術、幾何、天文、音楽、歴史、法律、建築、医学といったあらゆる事柄についての知識を身につける限りにおいて初めて、^{フーマーニタース}人間的教養を備えた真に学識のある弁論家となり得るのであり、語りうるあらゆる事柄について知識豊かにかつ多彩に発言することができるのである。それゆえヴィーコは、理論的知識と実践的知識を峻別しながら、哲学と雄弁を分離し解体しようとする近代のあらゆる哲学的な試みに対して警鐘を鳴らすと同時に、青年たちが、詭弁家としてではなく、学識ある弁論家として大成するためにも、まずはあらゆる学問領域を修得するよう要請するのであった。このヴィーコの弁論術および雄弁に対する姿勢は、『学問の方法』に収められた講演の結論において、以下のように端的に述べられている。すなわち、

「さて私は、われわれの学問方法の利点と不都合について古代と比較して、われわれのものが古代のものよりいかなる点においてもより正しくより良くなることができるように論じてきた。このように省察してきたことが真実であるとする、私は人生のすべての果実をすずにもぎってしまったことになる。ともかく、きわめてちっぽけな人間である私の力が及ぶかぎり、私はつねに人間社会のためになるよう努めてきた。しかし、もしわたしの省察が虚偽であったり、欠陥のあるものであることが明らかにされたとするならば、願望の疑いもない誠実さと企図の高潔さに免じてご容赦いただくことになる。しかし、誰かがいふかもしれない。必要なら大きな危険を冒すことも高潔であると言われるが、必要でないときは、軽率なことと見なされる、と。そして彼は問う——どうしてあなたはあらゆることを知っていることを前提とするような議論をひきつけたのか、と。しかしジャンバッティスタ・ヴィーコとしての私がひきつけたわけではない。ただ、雄弁術教授としての私には大いに関係のあることなのである。この大学を建設したわれわれのきわめて賢明な先達は、雄弁術教授があらゆる学芸に十分通じていて、年次演説で勉学の意欲に燃える青年たちにあらゆる学芸を自分のものとするよう鼓舞することを規程に定めたからである。そして、かのきわめて偉大なヴェルラム卿フランシスが、かのイギリス王ジェームズに対して、大学の規約について、青年はあらゆる学問領域を修めないかぎり、雄弁術研究は禁止されるべきであるという助言を与えたのも理由のないことではないのである。実際、雄弁術とは、華麗かつ言葉豊かに、そして共通感覚に適合的に語る知恵以外のなにものでもあろうか。それゆえ、あらゆる学芸を通じることなくしては、学生に近づくことのできない教授が、彼の職務の本質からいって、それらの学芸に無知であるということがあるのであろうか。そして青年たちをあらゆる分野の諸学科へと鼓舞すべき彼は、それら

の追従すべき利点、回避すべき不都合を論ずるのに適していないというのであろうか⁵⁹²。」

このようにヴィーコは、学問への意欲に燃える青年たちに対して、まずはあらゆる学問に通じて人間的教養を身につけるよう助言する。そしてそれらの学芸を修得した後で、彼らが知恵を働かせて物事について華麗かつ言葉豊かに語れるようヴィーコは青年たちに説いているのである。したがって、そのような知識学芸の教養を全般的に身につけるまでは、イギリスのフランシス・ベーコンにならって雄弁術の研究は控えるべきなのであり、それができた限りにおいてようやく、学識ある弁論家への道が開かれるのである⁵⁹³。いわば弁論術の修得には、原理的に人間の事柄に関する幅広い全般的な知識が不可欠なのであり、それなくして理論的にも実践的にも物事の本質を根本的に見極めて、それを真にかつ言葉豊かに語ることはできないのである。逆にそのような万般の知識を身につけているならば、理論的にも実践的にも事の本質を即座に見抜いて、その利点と不都合に関して、全体的かつ言葉豊かに論じながら、事態に対処することができるのである。

したがって、ヴィーコは、万般の知識と雄弁とが結合されたキケロ的なレトリックの伝統に忠実に従いながら、ナポリ大学の雄弁術教授として、また真の弁論家(言論人)として、青年たちに人文主義的な知恵の涵養を誠実に説くのであった。が、彼がそのように青年に訴えかけるのも、ただ機械的にあるいは道具主義的に知識の研鑽に励むためでも、ただ雄弁に語れるようになるためでもなく、何よりもまず人文主義的な教養の理念の根幹となる人間の完成を目標にしていたからにほかならない⁵⁹⁴。このことは、ヴィーコが『新しい学』の中で述べた人間観によって明瞭に表明されている。すなわち「人間とは本来、精神と身体と言葉にほかならず、そして言葉は精神と身体の間にあるものである⁵⁹⁵。」このようにヴィーコは、精神と身体の間にある言葉、言い換えれば、真の知恵ある言葉^{ロフス}を媒介させることによって、人間

⁵⁹² Vico, *De studiorum ratione*, pp. 210-212. 邦訳、145～147頁。

⁵⁹³ フランシス・ベーコンは、1618年にヴェラムの男爵の位を授かっている。

⁵⁹⁴ ガダマーによれば、ヴィーコの教育に関するマニフェストは、古代以来のもろもろの真理に依拠しているという。例えば、共通感覚や雄弁といった人文主義的な理念のどれもが、「賢者という古代の概念のうちにあったものであり、良き弁論はそもそもの始まりから、二重の意味をもった表現であって、決して単にレトリックに関わるだけのものではなかったのである。つまり、それは、正しいこと、すなわち真なることを語るという意味でもあり、決して巧みに語るという弁論の術だけに尽きるものではないのである。」Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 16. 邦訳、26～27頁。またこの点に関しては、角田幸彦『キケロにおける哲学と政治——ローマ精神史の中点』(北樹出版、2006年)、第6章「弁論術と人間形成——『弁論家について』の哲学性」において詳述されている。

⁵⁹⁵ Vico, *Scienza nuova*, § 1045. 邦訳、517頁。

自らの精神を完成させるところに人文主義的な教養の根幹を見ているのである⁵⁹⁶。それゆえに、ヴィーコにとって知恵(哲学)と雄弁の統合は、言葉をその本質とする人間がともに修得しなければならない人文主義的な教養の基本理念なのであり、そしてまたそのような教養の理念を修得するためにも、ひとはまず他者との対話的实践を通じて自己の無知を自覚しつつ、そうすることで自らの精神を倫理的により善きものへと完成させていくことが重要となるのである。そのような対話を通じた実践的な活動こそが、伝統的な実践哲学としての政治学の理念を現実的ではないとして否定するホッブズとは対照的に、依然としてヴィーコにおいては、人文主義的な知恵の伝統におけるもっとも高貴な人間の活動のひとつと見なされているのである。この点において、言論に基づく他者との公的な交わりを通じて、正義と節制の徳をそなたより善い人間への完成を人間の最高の活動のひとつとみなすプラトンと、人文主義的な知恵と雄弁の結合を説いたキケロは、ともにヴィーコの人文主義的な知恵に基づく人間の完成には欠かせない二人の思想家なのであり⁵⁹⁷、この二人の知恵の理念を結合することによって初めて、プラトンのような人間の完成を基調としつつ、哲学とともに雄弁が結合された人文主義的な知恵の伝統を説くヴィーコの教養の理念は成立したと考えられるのである。

⁵⁹⁶ ヴィーコの教養の理念に関しては、Thora Lin Bayer, "Vico's Theory of Education for the Common Good," *New Vico Studies*, vol. XX (2002), pp. 19-24.

⁵⁹⁷ 角田氏もまた、ヴィーコの思想の正しい理解のためには、プラトンとキケロの原典に基づく忠実な研究が必要であると主張し、ヴィーコの中に、タキトゥスとともに、プラトンとキケロの統一を見ようとしている。角田幸彦「キケロとヴィーコ——政治と文化の歴史哲学」、明治大学教養論集、316号、1999年。111頁。またヴィーコが他のすべての賢人にまさって、タキトゥスとともにプラトンを尊敬していたことは『ヴィーコ自叙伝』から明らかである。Vico, *Vita scritta da se medesimo*, pp. 29-30. 邦訳、47頁。そこでヴィーコは、プラトンを、「かの普遍的な学によってイデアにおいて賢き人間を完成させるあらゆる誠実さの領域を普及させた」人物として称賛している。

これまで見てきたように、17世紀の科学革命以来、中世の階層的秩序を支えていた目的論的世界観が解体し、それまでの有機的自然観に代わる近代の機械論的自然観が台頭する中であって、近代的な学問の方法は、それまでの人間の徳や善き生と密接に関係していた人文主義的な教養と知恵の伝統から解放されて、ますます技術的な関心に基づくものとなった。それとともに、そのような近代的な学問の方法に立脚した近代政治学の方法もまた、人間や社会といった質的対象を量的対象へと唯物論的に変換させながら、それらを人為的かつ機械的に操作し、支配と統治の対象とする傾向が強まったといえる。

われわれは、このような傾向の萌芽として、それまでの弁論術の構成要素であった発想、判断(配置)、修辞、記憶、口演を改良することにより、新しいより厳密な方法を模索したラムスの論理学の改革について考察した。その分析により、ラムスの論理学が、視覚的な事物の配置としてのトポス論に基づく点において、それを可能にしたグーテンベルクの印刷革命と密接に関係しており、それは結果的に、古典的政治学の実践的な説得の技法であった弁論術と対話の技法を中心とする口頭文化の衰退の最初の契機となったことが判明した。また、この論理学の改革から明らかのように、初期近代ヨーロッパにおける方法の概念は、歴史的にみれば、弁論術という人文主義的学芸の改革を通じて生み出されてきたものであり、それゆえ単に自然科学的な方法概念に由来するものではなかったのである。

だが、ラムスの改革はその過渡期的な性格のゆえに、依然として不十分なものとどまり、その成果は、改革の意志を受け継いだベーコン、デカルト、ホッブズの方法論的探究において多分に見出せるものとなった。例えば、ベーコンは、ラムスの論理学の改革が言葉や思考の分類には役立つにせよ、未だ自然学において事物の新しい原理を解明する方法には至っていないと批判し、それに代わる新しい方法として帰納法と自然誌による新論理学(ノヴム・オルガヌム)の構想を提唱した。そして方法の問題に焦点を合わせるならば、ベーコンが主張する知識の「伝達」の方法の概念が、ラムスの論理学の改革につづく学問体系の一大変革を目指したものであることが明らかとなった。このことは、ベーコンの方法概念が、観察と実験を通じて自然誌を作成しながら、自然の原理の発見に向けてどこまでも未来開かれたものとしてあり、それはベーコンの『大革新』が未完で、個人的な完成を目的としていない点からも確認できる。またヴィーコに関して言えば、彼はベーコンの哲学方法に影響されながらも、それを自然の領域ではなく、歴史の領域へと適用することの必要性を見出したのであった。

デカルトもまた、事物の真理の探究に向けての新しい学問の方法を打ち出すために、従来のアリストテレス的な形相および実体の概念を否定しつつ、明晰で判明な観念に基づく確實性の探究を遂行した。その確實性に見合う学問としてデカルトが探究したのが、算術と幾何学のみならず、代数解析の技法であり、普遍数学の方法であったのである。とりわけデカルトの普遍数学の方法は、算術・幾何のみならず、数学的諸学一般に共通の学科であり、そこにおいて確實な知識に到達するための一般的な方法なのであり、それを通じて数学的諸学が共通に取り扱う量的対象を、もっとも単純な比例の関係へと還元しつつ、数と記号をもちいて方程式の形へと表す技法であったのである。

ホッブズもまた、古代ギリシャ数学における分析・総合の方法概念、カヴァリエーリの不可分者の概念、パドヴァ学派の分解・構成の方法概念、そしてガリオの運動論に多分に影響されながら、自らの方法概念を模索した人物であった。結論から言えば、ホッブズの方法概念は、ユークリッド幾何学の理念に依拠しているとはいえ、パドヴァ学派およびガリオの分解・合成に基づく運動論と融合しながら、古代ギリシャの静的な幾何学ではなく、近代の運動学に基づく新しい動的な幾何学の理念を構想したということである。そしてヴィエト、デカルト、ウォリス(無限の算術)らに見られる代数解析の技法が幾何学に導入され、その手法が幾何学の主流になることに対して反対した理由として次の点を確認した。すなわち、幾何学的な総合の方法に依拠するホッブズにとっては、事物の普遍的な原因から結果へと絶え間ない演繹的な推論によって進展していく幾何学的総合の過程こそが推論において何よりも重要であるがゆえに、事物の原因から乖離した記号の操作(記号のかさぶた)に基づく代数解析の技法は、ユークリッド幾何学の方法を根本的に強化し得るものではないと考えられたからであった。

さらにホッブズは、上記のような近代的な方法概念を摂取しながら、メルセンヌ・サークルにおける光学実験を通じて、人間の視覚の構造が機械的な運動によって引き起こされること、そして人間の感覚的知覚の構造すべてが物体とその運動から成り立っていることを知り、そのような機械論的人間観を自らの政治哲学の構想の中に反映させることで、科学的な分析と技術によって作り出す人為的人格としての国家概念を提示したのであった。このような技術的な関心に基づく近代の機械論的自然観が支配的な学問方法のパラダイムとなる中であっては、自然や人間は徹底的に客体化され、科学と技術、そしてレトリックの力によって人為的に利用される支配と操作の対象となっていくのである⁵⁹⁸。(今日そ

⁵⁹⁸ 『啓蒙の弁証法』の中で、アドルノとホルクハイマーが指摘しているように、「人間を自然の暴力から連れ出す一歩ごとに、人間に対する体制の暴力が増大してくるという状況の不条理」は、ホッブズの政治理論において顕著に見出すことができる。そして支配の道具としての命令と服従の何れかを選択しなければならない人間の思考が、「自然から距離をとるのは、自然を支配することができるように、自然

れはまた、バイオ・テクノロジーの発展と生命操作技術の動植物への介入の試みにおいて顕著に見出すことができる⁵⁹⁹。)いわば機械論的自然観に基づく近代の自然哲学とともに、自然と人間の生は、ほとんどもっぱら技術的な操作の対象となり、また伝統的な実践哲学としての政治学は、技術的な関心に基づくカの問題に還元されることになったのである。その結果として、かつての古典的政治学が有していた自由で平等な市民たちによる言論に基づく対話的实践としてのプラクシスの概念は、その蓋然的な性格ゆえに、厳密な客観的真理を求める近代の科学的方法からは截然と切り離されるようになったのである。

このように科学的な真理と蓋然性が厳密に区別された結果として、近代における政治学の問題は、しだいに人間社会との関係や倫理的・社会的な空間から自立していくことになり、対話的实践に基づくよりも、もっぱら数学的推理と科学的実験に立脚した、対象の操作に基づく技術的な問題に基礎づけられることになったのである。いわばこのようにして近代政治学は、近代の自然科学の方法と同じく、ほとんどもっぱら「いかにして」(how)という過程および手続きの問題に関わり、物がいかにして作られるのかという技術的で操作的な過程の問題に限定されたのであった。そのため、もはやそこでの関心は、古典的政治学が有していた知恵や賢慮への配慮というよりは、むしろ新たに自然過程を開始させる機械的なプロセスにあり、人為的な操作に基づくテクノロジーの問題が中心となったのである。これに関してハンナ・アーレント(Hannah Arendt)は、ヴィーゴに言及しながら、適切にも次のように指摘している。すなわち、「近代科学は、科学の関心が何(what)の探求からいかにして(how)の研究へと移ったときに生まれた。人間は自らが作ったもののみを知りうると仮定し、しかもこの仮定が今度は、ある物がいかに存在するようになったかを理解したとき同時にその物を認識しているということを含意するとしたら、上

を自分の前に引き据えるためである。」それにより、「事物や物質的な道具は、様々の異なった状況においても同一のものとして維持され、それによって混沌とした多面的で不揃いな世界を既知の単一的、同一的なものから区別する」のである。Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik und Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Amsterdam: Querido Verlag, 1947), p. 54. 徳永恂訳『啓蒙の弁証法』(岩波書店、1990年)、50-51頁。

⁵⁹⁹ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der Menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001), 三島憲一訳『人間の将来とバイオエシックス』(法政大学出版局、2004年)。今日、バイオ・テクノロジーによる生命操作技術の問題は、動植物だけでなく、人間のゲノムおよび生殖技術にまで適用される可能性がある。例えば、ハーバーマスによれば、この生命操作技術は、新たな生命が将来有するであろう自己決定の権利や責任の対等性を無視して、そのゲノムに人為的な操作を加えるという点において、近代の自律的な自由の理念への挑発であると指摘している。邦訳、27頁。この点に関してはまた以下の著作も参照した。Leon R. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity: the Challenge for Bioethics* (Sanfransisco: Encounter Books, 2002), 堤理華訳『生命操作は人を幸せにするのか——触まれる人間の未来』(日本教文社、2005年)。

記のような強調の移動は至極当然であろう。……17世紀以来、自然科学であれ歴史科学であれ、すべての科学研究の主要な関心は過程に向けられてきた。しかし、ヴィーコの新しい学の理想に十二分に見合うものがあるとすれば、それは、人間の諸活動——労働や制作——を機械過程に置き換えることで始まり、新しい自然過程を開始させるところまで行き着いた近代のテクノロジーだけだろう。(いかに高度に発達したとしても、科学ではヴィーコの学の理想には応えられない。)近代の歴史の父と目されているヴィーコにしても、現代の条件のもとにいたとしたら、歴史に向かうことはなかったであろう。彼はむしろテクノロジーに関心を示したかもしれない。というのも、今日のテクノロジーは、神の行為が自然の領域で、人間の行為が歴史の領域で行なっているとヴィーコが考えた事柄をまさに実行しているからである⁶⁰⁰。」

もっともヴィーコの関心は、そのような近代の機械論的な学問方法の過程が自然学のみならず、政治学や道徳学、そして雄弁の技法の中にもたらされたときの不都合なのであり、そのような方法が、いわば擬似的な科学的テクノロジーとして、人間の実践的な行為に対して無批判に適用され、受容される場合の不都合なのである。それゆえヴィーコは、事物の真理を求める自然哲学には熱心でありながら、人文学や品位ある行為を目指す実践的な学問には無関心な人々に対して警鐘を鳴らすのであった。ヴィーコはいう。「しかしながら、われわれの学問方法の最も大きな不都合は、自然の諸学にはきわめて熱心でありながら、道徳の学、とくにその中でも、人間の精神の本性と政治生活および雄弁にふさわしいその情念、徳と悪徳に固有の兆候、善と悪の術、各自の年齢、性、身分、財産、民族、国家に応じた気風の特性、そしてすべてのうちで最も難しいあの品位ある適切な振る舞いの術について論じる部門に、同じだけの熱意を注いでいないということである。そしてさらに、最も及ぶところ広く、最も重要な、国事についての学がわれわれのもとにあってはほとんど見捨てられ、修得されないままになってしまっていることある⁶⁰¹」と。このように近代において人々は、古典的政治学の伝統において育まれてきた実践哲学の理念は修得されないままに、新しい自然哲学の学問方法を模範としつつ、それを熱心に受容する一方で、近代政治学の方法を、あたかも厳密な自然科学の方法のごとく、それ自体が厳密で客観的な真理の探究ないし統計的な情報の収集と見なすことにより、それまでの自由な市民の対話に基づく古典的政治学の理念は、ますます操作的で技術的なものへと縮減されていったのである。その

⁶⁰⁰ Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961), pp. 57-58, 引田隆也、齋藤純一訳『過去と未来の間』(みすず書房、1994年)、74～75頁。

⁶⁰¹ Vico, *De studiorum ratione*, pp. 130-131. 邦訳、56～57頁。

帰結として、近代において政治的なものは、公共の福祉という名のもとに、科学技術と政治的な統治権力が互いに密接に関係しながら、強制力を一元的に独占する中央集権的国家として、ますます官僚化、専門化されることになったのである。

われわれは、このような近代国家観の先例として、ホッブズの国家論を位置づけたのであるが、ホッブズが国家を自然的ではなく人工的とよぶのも、それが、あたかも幾何学の対象としての線や図形と同様に、多数の個としてのわれわれ自身を量的な対象としながら、その構成要素たる人間の内的情念および運動の諸原因とその帰結を探求することにより、われわれ自身の手によって人為的に構築されるからにはかならない。いわばホッブズにとって国家とは、われわれ自身の思惟と方法に基づきながら、多数の原子的な個から人為によって機械的に作り出される人工的人間とみなされたのである。

したがって、まずホッブズは、その素材たる個々の人間を原子論的にその構成要素にまで分解し、外的な自然の物体の運動過程の分析と同じく、人間の知覚の構造およびその情念の分析を行う。そしてこれらの分析を通じてホッブズに見出されたのは、人間の感覚の端緒となる微小な点運動としてのコナトゥスの原理であった。この運動原理によりホッブズは、人間の感覚器官において受け取られた外的物体の運動は、即座に感覚器官の最内奥にまで伝達されるとともに、その反作用として感覚主体においてはある感情を伴った内的運動が惹き起こされると考えたのである。これがいわゆるホッブズのいう人間の「情念」の始まりなのであるが、この場合、それがある情念を惹き起こす対象へと向かうならば「欲求」と呼ばれるのに対し、それがある対象から離れるならば「嫌悪」と名づけられたのである。このようにして各人の内面では欲求と嫌悪の感情が断続的に生起するがゆえに、その内面において各人は、その対象が自らにとって善であるのか悪であるのかについて絶え間なく熟慮する必要があるのである。そしてホッブズは、このような熟慮の過程における最後の欲求を「意志」と名づけたのであるが、あらゆる感覚作用を外的物体に対する身体内部のコナトゥス運動と見る機械論者のホッブズにとって、意志とは結局のところ欲求の一形態にすぎないのであり、意志を感覚的な欲求から区別することはそもそも不可能と考えられたのである。

このようなホッブズの機械論的かつ唯物論的人間観こそは、まさしく彼が平和を求めて人工的人間としての国家論を基礎づける条件であったといえる。なぜなら、善や悪といった倫理的な価値が各人それぞれの意志に委ねられた結果、人々は自らの生命活動を維持し、自らの欲求や願望を満たすため

に、「死ぬまでやまない力につぐ力への永続的な絶え間なき欲望⁶⁰²」に駆り立てられることになるからである。またホッブズも指摘しているように、このような相対的な力関係においては、「より多くを獲得することなしには、かれが現在持っているよく生きるための力や手段を確保することができないからである⁶⁰³。」それゆえに各人は、自らの生命運動の維持とそのさらなる強化のために、他のものに対する優越を求めて力につぐ力への絶え間なき競争と対立の関係に晒されることになるのである。その結果、もしそこにこのような競争を抑制する何らかの共通権力が存在しないのであれば、最終的には相互の不信と虚栄心により「万人の万人に対する戦争」の状態に突入する。それゆえに、この悲惨な戦争状態から人々を解放させ、各人の持つ自然権をより平和的に実現するためにホッブズが要請したものが、自然法の遵守を強制的に命じる共通の権力としての国家の人格の創設であったのである。

ここから明らかなように、ホッブズにとって国家とは、各人が悲惨な死への恐怖を逃れながら、本来有する自然権をよりよく実現するために設立された外的な国家であり、また人工的人間にほかならない。それはまさしく、機械論的かつ唯物論的人間観に立脚しながら、その素材たる物体としての人間とその情念の分析から導き出された因果関係の必然性に基づく機械的な結合関係から成り立っていた。そして何よりもここで重要なのは、ホッブズの国家論は、その論理の構造において個の原理から出発しながらも、相互の信約により共通権力としての国家を創設する瞬間、まさしくその個に基づく原理を反転させ、一転して国家の主権者に対する臣民の絶対的な服従を要請したという点である。その意味で、ホッブズにとって重要なのは、もはやアリストテレス的な対話に基づく古典的政治学でも、中世のスコラ的な目的論的かつ有機的な自然観でもなく、国家制度を正しく人為的に作り出すために必要な方法の概念なのであり、またそれを理論的に維持し、統治するための技術であったのである。したがって、市民がポリスにおいて善き生を営むための倫理的な教えとして存在した古典的政治学の理念が入り込む余地はそこにはなく、ただそこにあるのは人々の戦争状態を終結させ、理論知の実践への適用としてのレトリックを駆使しながら、平和と安全を維持するための統治テクノロジーであり、そのために必要とされる当時の自然哲学の発展によってもたらされた近代の新しい科学の方法論的な問題だけなのである。

しかしながら、序論でも述べたように、このような厳密な科学的方法論に立脚したホッブズの政治学は、たとえ民衆を説得するためにレトリックを用いたとしても、そこには古典的政治学が有していた人々相互の対話やそうした実践的な交わりの中で成立する人々の公共性の次元が欠落しているがゆえに、

⁶⁰² Hobbes, *Leviathan*, p. 70. 邦訳、第1巻、169頁。

⁶⁰³ Hobbes, *Leviathan*, p. 70. 邦訳、第1巻、169頁。

技術的な知性が科学的推論によって導き出した理論知と、人々の日常実践としての生活世界とを媒介するものはもはや存在しないのである。すなわち、ホッブズにおいては、主権者が自らのうちで描く技術としての理論知と、民衆の日常的な生活意識との間には決定的な裂け目が存在しているのである。そしてその溝を埋めるべくホッブズが自らの政治学において要請したのが、いわゆる主権者による剣の威嚇とその制裁に対する恐怖であったのである。その結果として、ホッブズの政治学は、表面的には実践の諸領域を技術的に統制し得たかに見えるにもかかわらず、その二元論的な支配と服従の関係ゆえに、現実的には統治者と民衆との間にある意識のずれを捉え返す術をもはや持っていないのである。たとえホッブズが、『リヴァイアサン』において、理論知の実践への適用としてのレトリックを重視していたとしてもである。

このような近代知のもつ陥穽を意識し、それに対する新しい知のあり方を近代世界において示唆することのできた人物がおそらくヴィーコであったとすれば、その知のあり方は、当然のことながら蓋然的な知を徹底的に排除した同時代の学問の方法ではなかったと同時に、理論知の実践への適用という意味での近代的なレトリック論に依拠するものでは決してなかった。むしろヴィーコが描く新しい知の核心には、おそらく近代のデカルト・ホッブズ的な二元論的な枠組みでは捉えきることのできなかった民衆の知恵に対する根源的な眼差しが存在しており、そうした人々の概念生成の基底的な部分をつかさどる詩的な知恵への着目こそは、近代のあらゆる分析的な科学的思考によって分断されてしまった諸学の根底を再度見つめ直すとともに、近代ヨーロッパにおける政治的・社会的な分裂を平和的に和解させる実践的な役割を担っていたと考えられるのである。つまり、ヴィーコのいう詩的知恵には、単にホッブズ的な支配と服従関係には還元しえないような、民衆の日常的な実践知を新たに媒介する契機が包摂されていたと考えられる。したがって、ヴィーコのように人間の詩的な能力への根源的な眼差しに立脚するのであれば、民衆の日常的な生活の諸領域を不合理であるとして、そこで生み出される蓋然的な知のあり方を厳密な学の体系から徹底的に排除し、技術的統治ないし管理の対象とする近代的な知のあり方は、その根源的な意味において自らのうちに矛盾を孕んでいるといえる。なぜならそのような態度は、一義的な方法と真理概念をひたすら強調するあまりに、自己の知の源泉となった概念形成のための自由で創造的な場を忘却してしまっているからである。その結果として、もはやそのような学知は、狭隘な理知主義的錯誤に陥ることにより、実際には他者との倫理的交流を欠いた支配と優越のための道具とならざるを得なくなるのである。われわれは、このような傾向を、とりわけ客観的な自然科学の方法に促されて科学的な学知たらんとしたホッブズの政治学の中に顕著に見出すことができたの

であるが、それは何よりも、人間にとっての内的真理とその実践的活動との諸関係を根本的に無視することにより、それ自身としてはあまりにも反政治的な形態をとることになってしまったのである。したがってそこでは、理論と実践、知的エリートと一般大衆との乖離は不可避的なものとなり、政治的なものは、理論知がその手段としてのレトリックと直接的に結合しながら、全体主義において顕著に見られたように技術的な管理の対象として現われざるを得なくなったのである。それゆえにもヴィーコの『新しい学』の方法は、他者がある一定の枠組みのもとで表象しながら、自己とは異なるものを徹底的に排除していくような近代の統治テクノロジーの原理ではなく、むしろどこまでも人間の自然な概念形成が開始される根源的な場から新しい知のヴィジョンを絶えず歴史的に再構想していくためのポイエーシス(poiesis)の原理によって支えらる必要があったのである。

したがって、ヴィーコは、このような歴史的な原理への鋭い眼差しのもと、絶えず太古の人々の人間性が開始される基盤となる政治社会の始まりについての考察を試みるのであるが、しかしそこには、言うまでもなく近代人であるヴィーコにとっても理解しがたい根源的な不確実性が存在していたのも事実である。それゆえ、このような自己の知の有限性に立つヴィーコの視点から見れば、合理的な学の方法にのみ立脚しようとする近代知のパラダイムは、ホッブズの政治学において典型的に見られたように、決して政治的なものの始まりについての根源的な視座に到達することはできないのである。むしろそこには、すでに述べたように、そうした近代知のみではどういとも和解させることのできない裂け目が存在しており、この間隙こそ、確実性を追い求めるあまりにホッブズの政治学が見失い、学の対象にすることのできなかったものなのである。そしてヴィーコにとって、このような近代的な学知が残した深き深淵こそは、近代社会における人々の不安と分断の根本的な原因であるとともに、狭隘な理知主義的錯誤がもたらした負の遺産なのであった。

もっとも、このような近代の学知がもたらした危機と混乱の兆候に関して言えば、近代政治学の創設者たるホッブズもまたそのことを強く意識しており、その危機を厳密に定義された新しい言語の創設によって乗り越えようとしていたのも事実である。例えばそれは、ホッブズの『リヴァイアサン』における人間の情念の分析とその厳密な定義づけにおいて明らかであろう。しかしながら、たとえホッブズがそのような言語の正確な定義づけにより人間社会の平和的な秩序を構想しようとしていたとしても、そこで生み出される言語もまた、主権者たる支配者の命令を忠実に伝達するための透明で中性的な媒体以外の何ものでもないものであり、そのような形で機能する言語は、社会的生活の中で人々が一般に用いる会話のための日常言語には当然なり得ないだけでなく、他者との対話的な実践の中で自己の生を高めて

いような倫理的紐帯としての言語にも決してなり得ないのである。なぜなら、そこにある言語の効用は、人々の対話を通じた相互の説得のためのものというよりは、むしろある権力をもつ者による命令や、それを支える専門知および科学的な言説に基づく人々の教化という道具主義的な性格を色濃くもち合わせていたからであった。

だが、このようなホブズに代表される道具主義的な言語観によってでは、近代社会における人々の真の和解は不可能であるとして、ヴィーコは、そのような近代の理知主義的錯誤がうちに孕むヴィジョンに対して根本的な疑問を投げかける。ヴィーコが、近代の政治学の創設者たるホブズに反対する理由もまた、そのような対象化的な仕方世界に関わろうとする限り、近代社会における人々の和解と真の連帯の可能性を自発的に求めることができないからである。また人々が、真偽の二元論的な知の枠組みを通じてのみ政治社会に関わろうとする限り、そこでの人々の関係は、他者に対する特定の集団の技術的な支配や管理に墮してしまう危険性があるからである。それにより人々の対話的実践のための制度的な基盤が徐々に掘り崩され、人間相互の信頼関係と倫理的な紐帯が失われたとき、近代社会における言語の効用もまた、理論知の実践への適用という道具主義的な性格へと限定されてしまったのである。これこそ、ホブズが科学としての政治学を追い求めるあまりに逆説的に陥ってしまった反・政治的なアポリアなのであり、まさしくここにヴィーコは実践的な領域にクリティカが適用されたときの不都合を見たのであった。

それゆえにも、このような科学としての政治学の反政治性を克服するために、ヴィーコが強く何度も主張したのが、政治学的知としての賢慮＝実践知の回復であると共に、それを支えるプラトンおよびキケロ的な人文主義の教養の概念であったことは、第四章を通じてすでに見てきたとおりである。またヴィーコが、近代的な学知の有する独断的な傾向に抗するための能力として一貫して主張しつづけたのが、相異なる物事の間類似の関係を見出すことによって、それらにある一つの理念に結合するインゲニウムの能力であった。彼にとってその人間の知性の根源的な能力であるインゲニウムが重要になるのも、それは、言語それ自体が有する意味のずれや多義性、論理的な揺れといったものを再度問い直しながら、近代の狭隘な真・偽の二元論を克服する契機をわれわれに与えてくれるからであった。

このようにしてヴィーコは、インゲニウムを根底に据えながら、近代という反省の時代に特有の独善的な言説であるアイロニーの力に実践的に対抗しようとしたのであるが、このような知恵のあり方こそは、まさしくヴィーコがその著作を通じて若者たちに真摯に訴えてきた全体的に物事を見るためのトピカ的な詩的知恵の伝統にほかならない。つまりそれは、支配および統治のための技術的な関心に立脚しながら、

人間たちをあたかも自然の客体のように表象しながら、分析および統計学的計算の対象とするような知のあり方ではなく、まさしくソクラテス的な自己の無知を前提としつつ、事柄の全体的なヴィジョンを把握した上で、相互の有機的な連関を根本的かつ内在的に見極める知のあり方であったといえる。したがって、そのような全体的な視座に立脚する限り、もはやそうした近代の学知が、客観的真理の追求という名のもとに、自然環境はもちろん、民族、宗教、文化を含めた政治経済的・社会的なコンテクストから解放された自閉的な知であってはならず、より人間社会との全体的な関係はもちろんのこと、地球規模での多様な生物および生命といった環境世界との共生の関係が常に意識されなければならないことは言うまでもない。それゆえに、いまや学問の方法は、これまでの知識一般という意味でのスキエンティア(*scientia*)のみならず、その知識が人間社会や環境との複雑な生の有機的な連関の枠組みの中でどのように関わっているのかを十分にわきまえる知恵(*sapientia*)を身につける必要があるといえるのである。さらに言えば、今日の地球環境と生命を意識した時代において求められる知とは、人間の文明世界と環境世界との全体的な連関である生命系を基本としながら、それらの相互依存と共生の関係を多分に意識しつつ、自らが関わっている科学技術の総体的なあり方を見極める全体的なヴィジョンなのであり、それがもたらす影響を、現在のわれわれだけでなく、未来の世代に対しても持続的かつ全体的に見通しわきまえるような新しい知恵を伴った自然観であろう。これは言うまでもなく、17世紀以来の科学革命以来、今日まで発展してきた機械論的自然観を根本的に転換する見方であり、それに基づく従来の科学技術のあり方を根本的に見つめ直しながら、新しい知を創造する契機となるのである。そしてこのような新しい自然観に立脚することにより、もはや科学は従来の孤立的で閉鎖的な体系であることをやめ、自然の多様さに対する自らの無知を前提としながら、常に環境との有機的な連関ないし調和を意識した生命に基づく健全なる知恵へと変貌する必要があるのである⁶⁰⁴。

もしこのようなヴィーコの視座に立脚するのであれば、われわれの学問方法もまた、必然的に数理的計算に基づく定量的な定式化を目指す従来の孤立的な自然科学の方法から、より積極的にそのような科学がわれわれ市民の生活にいかに関わるのかについての批判的かつ理性的な対話の技法へと開かれていかなければならないだろう⁶⁰⁵。またそのためにもわれわれは、公共性に関わる科学的な

⁶⁰⁴ Walter F. Barber and Robert V. Bartlett, *Deliberative Environmental Politics: Democracy and Ecological Rationality* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2005), pp. 1-13. また、このような環境政治学の方向性を示した作品として、藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』(御茶の水書房、1991年)。

⁶⁰⁵ 対話(*dialogue*)という言葉は、ギリシャ語のディアロゴス(*dialogos*)に由来するのは言うまでもないが、デイビッド・ボーム(David Bohm)によれば、対話という語の「ディア」(*dia*)とは、「通して」

諸問題をたんに専門家の知的権威に受動的に委ねるのではなく、むしろ科学技術の安全性についての十分な情報を技術者および専門家に対して求めながら、科学技術をより市民に開かれたものにしていかなければならないのである⁶⁰⁶。そして科学がもたらす人間と自然への影響、効果、危険性を将来にわたって十分に見定めながら、自由で公正な対話と説得により適切な合意の過程を進めていく必要があるといえるのである。そしてこのような言論に基づく対話的实践を通じてこそ、われわれは市民それ自体の教養の水準を相互に高めていくことができるとともに、他者との公的空間の中で実践知としての知恵と賢慮を身につけながら、人間と自然(動植物を含めて)の共生を可能にする新たな知恵の伝統を生み出していくことが可能となるのである。この意味で、このような対話的实践としての討議の過程は、自己反省的であり、教育的な役割を持っているといえるのである⁶⁰⁷。そしてヴィーコが主張していたように、人間的教養としての知恵と雄弁の結合を求めつつ、ロゴス(理)を媒介とした相互的な市民の参加と対話的なコミュニケーションの場としての政治的空間を切り拓いていくことにより、安易で画一的方法主義に墮すことなく、多元的な価値のもとで新しい知とビジョンを創造しながら、平和でより幸福な政治社会を積極的に構想していくことが今後の課題となるのではなからうか。

(through)を意味するのであって、二つという意味ではない。それゆえ対話とは、何人もの多数の人の間でも可能なのであって、二人だけに限定されるわけではない。また一人の場合でも、自己の内面で自己内対話の感覚を持ちうるという。このようないくつかの対話の形式を通じてこそ、われわれは、他者と交流しながら、出発点においては存在しなかった新しい理解を創造することができる⁶⁰⁶とボームは主張している。David Bohm, *On Dialogue* (London & New York: Routledge, 1996), p. 6.

⁶⁰⁶ 科学技術と公共性をめぐる著作としては、小林傳司編『公共のための科学技術』(玉川大学出版部、2002年)。藤垣裕子『専門知と公共性』(東京大学出版会、2003年)。

⁶⁰⁷ J. Peter Euben, "Reading Democracy: 'Socratic' Dialogue and the Political Education of Democratic Citizenz," in *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Moderns*, eds. Josiah Ober and Charles Hedrick (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 327-359. ここでユーベンは、対話的な参加を通じて、市民が自ら発言のに対して責任を負うという点において、相互に教育的な役割を担うことを示している。Ibid., p. 342. デモクラシーと教育の問題に関しては、Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 神山正弘訳『民主教育論——民主主義社会における教育と政治』(同時代社、2004年)。また環境に関する諸価値が議論される対話的領域の重要性を強調するものとしては、Andrew Dobson, "States, Citizens, and the Environment," in *States & Citizens: History, Theory, Prospects*, eds. Quentin Skinner & Bo Ståth (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 216.

テキスト・参考文献

一次文献

ホッブズの著作

- Hobbes, Thomas. (1839-1845). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth. 11 vols., London.
- Hobbes, Thomas. (1994). *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. with an Introduction by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. (1983). *De Cive*. The Latin Version, ed. H. Warrender. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas. (1983). *De Cive*. The English Version, ed. H. Warrender. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas. (1973). *Critique du De Mundo de Thomas White*. Introduction, Texte critique et Notes par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones. Paris : Vrin.
- Hobbes, Thomas. (1991). *Leviathan*, ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press. 水田洋訳『リヴァイアサン』全4巻(岩波文庫、1954～1985年)。
- Hobbes, Thomas. (1839). *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*. In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth. 11 vols., London, vol. I.
- Hobbes, Thomas. (1845). *Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics*. In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, 11 vols., London, vol. VII.
- Hobbes, Thomas. (1839). *De Homine*. In *Opera Philosophica*, ed. Sir William Molesworth, 5 vols., London, vol. 2.
- Hobbes, Thomas. (1845). *De Principiis et Ratiotinatione Geometratum*, In *Opera Philosophica*, ed. Sir William Molesworth, London, vol. 4.
- Hobbes, Thomas. (1971). *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. ed. Joseph Cropsey. Chicago: The University of Chicago

Press. 田中浩・重森臣広・新井明訳『哲学者と法学徒との対話——イングランドのコモン・ローをめぐる』(岩波文庫、2002年)。

Hobbes, Thomas. (1889). *Behemoth, or the Long Parliament*. ed. Ferdinand Tönnies. London: Simpkin, Marshall.

ヴィーコの著作

Vico, Giambattista. (1990). *Opere*, ed. Andrea Battistini. Milan: Mondadori.

Vico, Giambattista. (1990). *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*, in *Opere*, ed. Andrea Battistini. tomo 1, Milano: Mondadori. 上村忠男・佐々木力訳『学問の方法』(岩波文庫、1987年)。

Vico, Giambattista. (1974). *De Antiquissima Italorum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus Eruenda*, in *Opere Filosofiche*, ed. Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni Editore. 上村忠男訳『イタリア人の太古の知恵』(法政大学出版局、1988年)。

Vico, Giambattista. (1990). *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Opere*, ed. Andrea Battistini, tomo 1. Milano: Mondadori. 西村晃二訳『ヴィーコ自叙伝』(みすず書房、1991年)。

Vico, Giambattista. (1974). *Il Dritto universale*, in *Opere Giuridiche*, ed. Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni Editore.

Vico, Giambattista. (1990). *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune Natura delle Nazioni*, in *Opere*, ed. Andrea Battistini. Milano: Mondadori. 清水純一・米山晟訳『ヴィーコ』(中央公論社、1977年)。

その他の一次文献

Althusius, Johannes. (1995). *Politica*, ed. Frederic S. Carney. Indianapolis: Liberty Fund.

Aquinas, Thomas. (2002). *De regimine principum*, in *Political Writings*, ed. and trans. R. W. Dyson, Cambridge: Cambridge University Press.

Aristotle. (1960). *Analytica posterior*. Loeb Classical Library, trans. E. S. Forster.

- Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 加藤信朗訳『アリストテレス全集1、分析論後書』(岩波書店、1971年)。
- Aristotle. (1936). *De anima*. Loeb Classical Library, trans. W. S. Hett. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 中畑正志訳『魂について』(京都大学学術出版会、2001年)。
- Aristotle. (1936). *Metaphysics*. Loeb Classical Library, trans. Hugh Tredennick. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 出隆訳『形而上学(上)』(岩波文庫、1959年)。
- Aristotle. (1936). *Nicomachean Ethics*. Loeb Classical Library, trans. H. Rackham, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936. 高田三郎訳『ニコマコス倫理学』(岩波文庫、1971年)。
- Aristotle. (1929). *Physics*. Loeb Classical Library, trans. Philip H. Wicksteed and Francis M. Conford. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 出隆訳『アリストテレス全集3、自然学』(岩波書店、1968年)。
- Aristotle. (1932). *Politics*. Loeb Classical Library, trans. H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 山本光雄訳『政治学』(岩波文庫、1961年)。
- Bacon, Francis. (1996). *The Advancement of learning. Francis Bacon: The Major Works*, ed. Brian Vickers. Oxford: Oxford University Press. 服部英次郎・多田英次訳『学問の進歩』(岩波文庫、1974年)。
- Bacon, Francis. (1996). *De Augmentis scientiarum. Collected Works of Francis Bacon*. Routledge: Thoemmes Press.
- Bacon Francis. (2000). *The New Organon*, ed. Lisa Jardine and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press. 桂寿一訳『ノヴム・オルガヌム』(岩波文庫、1978年)。
- Botero. Giovanni. (1997). *Della Ragion di Stato*, a cura di Chiara Continisio. Roma: Donzelli Editore.
- Cavalieri, Bonaventura. (1635). *Geometoria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promonta*, Bononiae.

- Cicero. (1949). *De inventione*. Loeb Classical Library, trans. H. M. Hubbell. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 片山英男訳『キケロー選集6』(岩波書店、2000年)。
- Cicero. (1942). *De Oratore*. Loeb Classical Library, trans. E. W. Sutton and H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 大西英文訳『キケロー選集7』(岩波書店、1999年)。
- Descartes, Rene. (1965). *Regulae ad Directionem ingenii. Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol. X*. Paris: J. Vrin. 野沢協他訳『デカルト著作集4』(白水社、1973年)。
- Euclides. (1973). *Elementa*, ed. Post I. L. Heiberg. E. S. StamatiLepzig: B S B B. G. Teubner Verlagsgesellschaft. 中村幸四郎・寺阪英孝・伊藤俊太郎・池田美恵訳『ユークリッド原論』(共立出版、1971年)。
- Galilei, Galileo. (1968). *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mondo*. In *Le Opere di Galileo Galilei*, vol. 7. Nuova ristampa della Edizione Nazionale sotto l'alto patronato del presidente della Repubblica Italiana, Giuseppe Saragat. Firenze: G. Barbera. 青木靖三訳『天文対話(上)』(岩波文庫、1959年)。
- Galilei, Galileo. (1968). *Discorsi e Dimostrazioni matematiche*. In *Le Opere di Galileo Galilei*, vol. 8. Firenze: G. Barbera. 『新科学論議』、伊藤俊太郎訳『人類の知的遺産31、ガリレオ』(講談社、1985年)。
- Giannone, Pietro. (1723). *Dell'istoria civile del regno di Napoli*. Naples: Naso.
- Gracián Baltasar, (1642). *Arte de Ingenio, tratado de la agudeza*, Madrido.
- Gracián Baltasar, (1648). *Agudeza y arte de ingenio*, Huesca.
- Leibniz, G. W. (1959). *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain. Opera Philosophica Omnia*. J. E. Erdmann. Meisenheim: Scientia Aalen. 谷川多佳子他訳『ライプニッツ著作集4、5、認識論『人間知性新論』』(工作舎、1993年)
- Locke, John. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. 大槻春彦訳『人間知性論』(岩波文庫、1974-77年)。
- Lucretius. (1966). *De rerum natura*. Loeb Classical Library, trans. W. H. D. Rouse. Cambridge, Mass.: Harvard Univerity Press. 樋口勝彦訳『物の本質について』(岩波文庫、

1961年)。

Machiavelli, Niccolò. (1995). *Il Principe*, a cura di Giorgio Inglese, Torino: Einaudi. 河島英昭訳『君主論』(岩波文庫、1998年)。

Pappus of Alexandria. (1986). *Book 7 of the Collection*, Part 1: Introduction, Text, and Translation, edited with Translation and Commentary by Alexander Jones. New York, Berlin, Heidelberg, Tokyo.

Peregrini, Matteo. (1640). *Delle acutezze, che altrimenti spiriti, vivezze e concetti volgarmente si appellano*, Genova.

Peregrini, Matteo. (1650). *I fonti dell'ingeno ridotti ad arte*. Bologna.

Peter of Spain (Petrus Hispanus). (1972). *Summulae logicae*, ed. L. M. Derijk, Netherlands: Van Gorcum & Comp. B. Assen. 山下正男訳『論理学綱要』(京都大学人文科学研究所、1981年)。

Plato. (1979). *Alcibiades I*. Loeb Classical Library. Trans. W. R. M. Lamb. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 田中美知太郎訳「アルキビアデス——人間の本性について」、『プラトン全集6』(岩波書店、1975年)。

Proclus. (1970). *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, trans. Glenn R. Morrow. Princeton: Princeton University Press.

Quintilian. (1969). *Institutio oratoria*. Loeb Classical Library, trans. H. E. Butler. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 森谷宇一他訳『弁論家の教育(1)』(京都大学学術出版会、2005年)。

Ramus, Petrus. (1546). *Dialectici commentarii tres authore Audomaro Talaeo editi*.

Tesauro, Emanuele. (1654). *Il cannocchiale aristotelico, o sia delle argutezze eroiche*. Torino.

Vietæ, Francisci. (1646). *In Artem analyticem isagoge. Opera Mathematica*. Lyden Elzevir.

Wallis, John. (1655). *Arithmetica infinitum, sive Nova Methodus Inquirendi in Curvilinearum Quadratum aliaq; difficiliora Matheseos Problemata*. Oxford.

Wallis, John. (1655). *Elenchus Geometoriae Hobbianaë, sive, Geometricorum, quae om*

“*Elementis Philosophiae,*” à Thomas Hobbes Malmesburiensi proferuntur, Refutatio.
Zabarella, Jacobi. (1966). *Opera Logica*. Köln: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

二次文献

Agamben, Giorgio. (1995). *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. 高桑和巳訳『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』(以文社、2003年)。

Apel, Karl-Otto. (1963). *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier.

Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University Of Chicago Press. 志水速雄訳『人間の条件』(ちくま学芸文庫、1994年)。

Arendt, Hannah. (1961). *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press. 引田隆也、齋藤純一訳『過去と未来の間』(みすず書房、1994年)。

Arendt, Hannah. (1963). *On Revolution*. New York: Viking Press. 志水速雄訳『革命について』(ちくま学芸文庫、1995年)。

Auerbach, Erich. (1946). *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: Franke. 篠田一士・川村二郎訳『ミメシス』(筑摩書房、1967年)。

Austin, J. L. (1962). *How to do with Words*. Oxford: Oxford University Press. 坂本百大訳『言語と行為』(大修館書房、1978年)。

Badaloni, Nicola. (1984). *Introduzione a Vico*. Roma-Bari: Editori Laterza.

Barber, Walter F. and Robert V. Bartlett. (2005). *Deliberative Environmental Politics: Democracy and Ecological Rationality*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Baron, Margaret E. (1969). *The Origin of the Infinitesimal Calculus*. Oxford: Pergamon Press.

Baron, Hans. (1955). *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2 vols. Princeton: Princeton University Press.

Battistini, Andrea. (1975). *La Dignità della Retorica: studi su G. B. Vico*. Pisa: Pacini Editore.

- Battistini, Andrea et Raimondi Ezio. (1984, 1990). *Le Figure della Retorica: Una Storia letteraria italiana*. Torino: Einaudi.
- Battistini, Andrea. (1995). *La Sapienza Retorica di Giambattista Vico*. Milano: Guerini.
- Bayer, Thora Lin. (2002). "Vico's Theory of Education for the Common Good." *New Vico Studies*, vol. XX. Atlanta: Emory University.
- Benhabib, Seyla. (1996). "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy." In *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. (1976). *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: The Hogarth Press. 小池銈訳『ヴィーコとヘルダー』(みすず書房、1981年)。
- Berlin, Isaiah. (2000). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press.
- Bessette, Joseph. (1994). *The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy and American National Government*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Black, M. (1962). *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Blumenberg, Hans. (1975). *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 後藤嘉也他訳『コペルニクスの宇宙の生成(1)』(法政大学出版局、2002年)。
- Bock, G., Skinner, Q. and Viroli, M., eds. (2000). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohm, David. (1996). *On Dialogue*. London & New York: Routledge.
- Bohman, James. (1996). *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Bolzoni, Lina. (1995). *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*. Torino: Einaudi. 足達薫・伊藤博明訳『記憶の部屋——印刷時代の文学的・図像学的モデル』(ありな書房、2007年)。
- Botturi, Francesco. (1991). *La Sapienza della Storia: Giambattista Vico e la Filosofia Pratica*. Milano: Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica.

- Brandt, Frithiof. (1928). *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen: Levin & Munksgaard.
- Boyer, Carl B. (1959). *The History of the Calculus and its Conceptual Development (the Concept of the Calculus)*. New York: Dover Books.
- Boyer, Carl B. (1968). *A History of Mathematics*. New York: John Wiley. 加賀美鐵雄・浦野由有訳『数学の歴史3——ルネッサンスから17世紀前期まで』(朝倉書店、1984年)。
- Bruyère, N. (1984). *Méthode et dialectique dans l'oeuvre de la Ramée*. Paris: J. Vrin.
- Burke, Peter. (1985). *Vico*. Oxford: Oxford University Press. 岩倉具忠・翔子訳『ヴィーコ入門』(名古屋大学出版会、1992年)。
- Burke, Peter. (1991). "Tacitism, Scepticism, and Reason of State." In *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press).
- Burt, E. A. (1952). *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. revised edition. Atlantic Highlands, NJ. Humanities Press. 市場泰男訳『近代科学の形而上学的基礎——コペルニクスからニュートンへ』(平凡社、1988年)。
- Butterfield, Herbert. (1965). *The Origins of Modern Science, 1300-1800*. New York: Free Press. 渡辺正雄訳『近代科学の誕生』(講談社、1978年)。
- Caporali, Riccardo. (1992). *Heroes Gentium: Sapienza e Politica in Vico*. Bologna: Il Mulino.
- Carmichale, D. J. C. (1988). "The Right of Nature in Leviathan." *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18.
- Cassirer, Ernst. (1907). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin: Verlag Bruno Cassirer. 須田朗訳『認識問題——近代の哲学と科学における』(みすず書房、2000年、2003年)。
- Cassirer, Ernst. (1923). *Die Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1. Die Sprache. Berlin: Bruno Cassirer Verlag. 生松敬三・木田元訳『シンボル形式の哲学(1)』(岩波文庫、1989年)。
- Cassirer, Ernst. (1925). *Die Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 2. Das

mythische Denken. Berlin: Bruno Cassirer Verlag. 木田元訳『シンボル形式の哲学(2)』(岩波文庫、1991年)。

Cassirer, Ernst. (1932). *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr. 中野好之訳『啓蒙主義の哲学』(紀伊国屋書店、1962年)。

Chikara, Sasaki. (2003). *Descartes's Mathematical Thought*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers. 佐々木カ『デカルトの数学思想』(東京大学出版会、2003年)。

Child, A. (1953). *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Cohen, H. Floris. (1994). *The Scientific Revolution: A Historiographic Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cohen I. Bernard. (2002). "Newton's Concepts of Force and Mass, with Notes on the Laws of Motion." In *The Cambridge Companion to Newton*, eds. Cohen, I. Bernard and George E. Smith. Cambridge: Cambridge University Press.

Collingwood, R. G. (1945). *The Idea of Nature*. Oxford: Oxford University Press. 平林康之・大沼忠弘訳『自然の観念』(みすず書房、1974年)。

Collingwood, R. G. (1946). *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press. 小松茂夫・三浦修訳『歴史の観念』(紀伊国屋書店、1970年)。

Copenhaver, Brian P. and Charles B. Schmitt. (1992). *Renaissance Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 榎本武文訳『ルネサンス哲学』(平凡社、2003年)。

Crapulli, Giovanni. (1969). *Mathesis universalis: Genesi di una Idea nel XVI Secolo*. Roma: Ateneo.

Cristofolini, Paolo. (1995). *La Scienza nuova di Vico: Introduzuione alla lettera*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.

Cristofolini, Paolo. (2001). *Vico: pagano e barbano*. Pisa: ETS.

Croce, Benedetto. (1911). *La filosofia di Giambattista Vico*. Bari: Laterza. 青木巖訳『ヴィコの哲学』(東京堂、1943年)。

Croce, Benedetto. (2004). *The Philosophy of Giambattista Vico*, trans. R. G.

- Collingwood with a new introduction by Alan Sica. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Cooper, D. E. (1986). *Metaphor*. New York, Basil Blackwell.
- Cuomo, S. (2000). *Pappus of Alexandria and the Mathematics of Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahl, R. A. (1998). *On Democracy*. New Haven: Yale University Press. 中村孝文訳『デモクラシーとは何か』(岩波書店、2001年)。
- Dean, Michael. (1999). *Governmentality*. London: Sage Publications.
- Dear, Peter. (1988). *Mersenne and the Learning of the Schools*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dear, Peter, (1995). *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dijkstuurhuit, E.J. (1961). *The Mechanization of the World Picture*. Oxford: Clarendon Press.
- Dobson, Andrew. (1998). *Justice and the Environment: Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobson, Andrew. (1999). *Fairness and Futurity: Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobson, Andrew. (2000). *Green Political Thought*, 3 ed. London: Routledge.
- Dobson, Andrew. (2003). *Citizenship and the Environment*. Oxford: Oxford University Press. 福士正博、桑田学訳『シチズンシップと環境』(日本経済評論社、2006年)。
- Dobson, Andrew. (2003). "States, Citizens, and the Government." In *States & Citizens: History, Theory, Prospects*, eds. Skinner, Quentin and Bo Stråth. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobson, Andrew and Derek Bell, eds. (2006). *Environmental Citizenship*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Dryzek, John S. (1990). "Green Reason: Communication Ethics for the Biosphere." *Environmental Ethics*, vol. 12.

- Dryzek, John S. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- Eco, Umberto. (1993). *La Ricerca della Lingua perfetta nella Cultura europea*. Bari: Laterza. 上村忠男・廣石正和訳『完全言語の探究』(平凡社、1995年)。
- Eisenstein, Elizabeth L. (1979). *The Printing Press as an Agent of Change: Communication and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstein, Elizabeth L. (1983). *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 別宮貞徳監訳『印刷革命』(みすず書房、1987年)。
- Elster, Jon. (1998.) "Deliberation and Constitution Making." In *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esposito, Roberto. (1980). *La Politica e la storia: Machiavelli e Vico*. Napoli: Liguori editore. 堺慎介訳『政治の理論と歴史の理論——マキアヴェリとヴィーコ』(芸立出版、1986年)。
- Euben, J. Peter. (1996). "Reading Democracy: 'Socratic' Dialogue and the Political Education of Democratic Citizenz." In *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Moderns*, eds. Josiah Ober and Charles Hedrick. Princeton: Princeton University Press.
- Finley, M. I. (1973). *Democracy ancient and modern*. London: Chatto and Windus. 柴田平三郎訳『民主主義——古代と現代』(刀水書房、1991年)。
- Fishkin, James S. and Peter Laslett. (2003). *Debating Deliberative Democracy*. Blackwell Publishing.
- Flint, Robert. (1884). *Vico*. Edinbrugh: Blackwood.
- Focher, Ferruccio. (1977). *Vico e Hobbes*. Napoli: Giannini Editore.
- Fontana, Benedetto. (2004). "Rhetoric and the Roots of Democratic Politics," in *Talking Democracy: Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, eds. Benedetto Fontana, Cary F. Nederman, Gary Remer. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

- Foucault, Michel. (1994). "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique," in *Dits et Ecrits IV 1980-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (2004). *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris: Gallimard. 高桑和巳訳『ミシェル・フーコー講義集成 7』(筑摩書房、2007年)。
- Fumaroli, M. (2002). *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genève: Droz.
- Fumaroli, M. (sous la direction de), (1999). *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*. Paris: P.U.F.
- Funkenstein, Amos. (1986). *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. (1975). *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. Auflage. Tübingen: Mohr. 三島憲一他訳『真理と方法(1)』(法政大学出版局、1986年)。
- Garin, Eugenio. (1955). *L'educazione umanistica in Italia*. Bari: Laterza.
- Garin, Eugenio. (1957). *Educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Bari: Laterza. 近藤恒一訳『ルネサンスの教育——人間と学芸との改革』(知泉書院、2002年)。
- Garin, Eugenio. (1966). *Storia della filosofia italiana*, 3 vol., Torino: Einaudi.
- Garin, Eugenio. (1981). "Vico and the Heritage of Renaissance Thought." In *Vico: Past and Present*, ed. Giorgio Tagliacozzo, vol. 1, pp. 99-116.
- Garin, Eugenio. (1993). *Dal Rinascimento all'Illuminismo: Studi e Ricerche*, 2 ed. Firenze: Le Lettere.
- Gaukroger, Stephen. (1992). "The Nature of Abstract Reasoning: Philosophical Aspects of Descartes's Work in Algebra." In *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaukroger, Stephen. (1995). *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.

- Gaukroger, Stephen. (2006). "Knowledge, Evidence, and Method," in *Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gelderen, Martin Van and Quentin Skinner (2002). *Republicanism: A Shared European Heritage*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gelderen, Martin Van. (2003). "The States and its Rivals in early-modern Europe." In *States & Citizens: History, Theory, Prospects*, eds. Skinner, Quentin and Bo Stråth. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ginzburg, Carlo. (2000). *Rapporti di Forza: Storia, Retorica, Prova*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore. 上村忠男訳『歴史・レトリック・立証』(みすず書房、2001年)。
- Gombrich, E. H. (1970). *Warburg: an intellectual biography*. London: Warburg Institute. 鈴木社幾子訳『アビ・ヴァールブルグ伝——ある知的生涯』(晶文社、1986年)。
- Goulding, Robert. (2006). "Method and Mathematics: Peter Ramus's Histories of the Sciences." In *Journal of the Histories of Ideas*, vol. 67.
- Grassi, Ernesto. (1990). *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*. New York: Peter Lang.
- Gutmann, Amy. (1999). *Democratic Education*. Princeton: Princeton University Press. 神山正弘訳『民主教育論——民主主義社会における教育と政治』(同時代社、2004年)。
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson. (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson. (2004). *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press.
- Harrison, Robert P. (1992). *Forests*. Paris: Flammarion. 金利光訳『森の記憶——ヨーロッパ文明の影』(工作舎、1996年)。
- Habermas, Jürgen. (1963). *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. Neuwied am Rhein und Berlin, LuchterHand. 細谷貞雄訳『理論と実践——社会哲学論集』(未来社、1975年)。
- Habermas, Jürgen. (1968). *Technik und Wissenschaft als Ideology*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 長谷川宏訳『イデオロギーとしての技術と科学』(紀伊国屋書店、1970年)。

- Habermas, Jürgen. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zur einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 細谷貞雄・山田正行訳『公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探究』(未来社、1994年)。
- Habermas, Jürgen. (1992). *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性——法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究(上・下)』(未来社、2002年、2003年)。
- Habermas, Jürgen. (2001). *Die Zukunft der Menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main, Suhrkamp. 三島憲一訳『人間の将来とバイオエシックス』(法政大学出版局、2004年)。
- Hanson, Donald. (1990). “The Meaning of ‘Demonstration’ in Hobbes’s Philosophy of Science.” In *History of Political Thought*, vol. 11.
- Hanson, N. R. (1958). *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press. 村上陽一郎訳『科学的発見のパターン』(講談社学術文庫、1986年)。
- Heidegger, Martin. (1950). “Die Zeit des Weltbildes.” In *Holzweg*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 桑木努訳『世界像の時代』(理想社、1962年)。
- Hersant, Yves. (2001). *La métaphore baroque: D’Aristote à Tesauro*. Paris: Éditions du Seuil.
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. (1947). *Dialektik und Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag. 徳永恂訳『啓蒙の弁証法』(岩波書店、1990年)。
- Hunter, Michael. (1981). *Science and Society in Restoration England*. Cambridge: Cambridge University. 大野誠訳『イギリス科学革命——王政復古期の科学と社会』(南窓社、1999年)。
- Jardine, Lisa. (1988). “Humanistic Logic.” In *the Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jesseph, Douglas M. (1996). “Hobbes and the Method of Natural Science.” In *The*

- Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jesseph, Douglas M. (1999). *Squaring the Circle: The War between Hobbes and Wallis*. Chicago, University of Chicago Press.
- Jesseph, Douglas M. (2004). "Galileo, Hobbes, and the Book of Nature." In *Perspectives on Science*, vol. 12.
- Johns, Adrian. (1998). *The Nature of the Book: Knowledge and Print in Early Modern England*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Johnson, David. (1986). *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Kass, Leon R. (2002). *Life, Liberty and the Defense of Dignity: the Challenge for Bioethics*. Sanfransisco: Encounter Books. 堤理華訳『生命操作は人を幸せにするのか——蝕まれる人間の未来』(日本教文社、2005年)。
- Katz, Victor. (1998). *A History of Mathematics: An Introduction, second edition*. Reading; Mass, Addison-Wesley. 上野健爾・三浦伸夫監訳『カッツ 数学の歴史』(共立出版、2005年)。
- Kelley, Donald. (1976). "Vico's Road: From Philology to Jurisprudence and Back." In *Giambattista Vico's Science and Humanity*, eds. Giorgio Tagliacozzo and Donald Phillip Verene. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Kelley, Donald. (1987). "Civil Science in the Renaissance: the Problem of Interpretation." In *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, George. (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Kennedy, George. (1972). *The Art of Rhetoric in the Roman World*. Princeton: Princeton University Press.
- Klein, Jacob. (1968). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, trans. Eva Braun. Cambridge, Mas.: MIT Press.

- Koyre, Alexandre. (1966). *Etudes galileennes*. Paris: Herman. 菅谷暁訳『ガリレオ研究』(法政大学出版局、1988年)。
- Koyré, Alexandre. (1973). *Du monde clos à univers infini*, trans. Raissa Tarr. Paris: Gallimard. 横山雅彦訳『閉じた世界から無限宇宙へ』(みすず書房、1973年)。
- Kuhn, Thomas S. (1957). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge: Harvard University Press. 常石敬一訳『コペルニクス革命』(紀伊国屋書店、1976年)。
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolution. 2d ed.* Chicago: The University of Chicago Press. 中山茂訳『科学革命の構造』(みすず書房、1971年)。
- Kristeller, P. O. (1966). *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford: Stanford University Press. 佐藤三夫監訳『イタリア・ルネサンスの哲学者』(みすず書房、1993年)。
- Lakoff, George and Mark Johnson. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: The University Chicago Press. 渡部昇一他訳『レトリックと人生』(大修館書房、1986年)。
- Lakoff, George and Mark Johnson. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books. 計見一雄訳『肉中の哲学——肉体を具有したマインドが西洋の思考に挑戦する』(哲学書房、2004年)。
- Leijenhorst, Cees. (2002). *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*. Leiden : Brill.
- Leijenhorst, Cees. (2004). "Hobbes and the Galilean Law of Free Fall." In *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth Century Europe*, eds. Carla Rita Palmerino and J. M. M. H. Thijssen, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levin, S. R. (1977). *The Semantics of Metaphor*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Levine, Joseph M. (1991). "Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and Moderns." In *Journal of the History of Ideas*, vol. 52.
- Lilla, Mark. (1993). *G. B. Vico: The Making of an Anti-Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Ideas*. Cambridge, Mass.: Harvard University. 内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』(晶文社、1975年)。
- Löwith, K. (1968). *Vico's Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*. Heidelberg. 上村忠男・山之内靖訳『学問とわれわれの時代の運命——ヴィーコからヴェーバーへ』(未来社、1989年)。
- Luglio, David. (2003). *La Science nouvelle ou l'extase de l'ordre: Connaissance, rhétorique et Science dans l'œuvre de G. Vico*. Paris: Presse Universitaires de France.
- Lyold, S. A. (2001). "Hobbes's Self Effacing Natural Law Theory," *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 82.
- Luft, Sandra Rudnick. (2003). *Vico's uncanny Humanism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Machamer, Peter. (1998). "Galileo's Machines, his Mathematics, and his Experiments." In *The Cambridge Companion to Galileo*, ed. Peter Machamer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machamer, Peter. (2000). "The Concept of the Individual and the Idea (I) of Method in Seventeenth-Century Natural Philosophy." In *Scientific Controversies: Philosophical and Historical Perspectives*, eds. Peter Machamer. Oxford: Oxford University Press.
- Mack, Peter. (1996). "Humanist rhetoric and dialectic." In *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mack, Peter. (2002). *Elizabethan Rhetoric: Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maclean, Ian. (1992). *Interpretation and Meaning in the Renaissance: the Case of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahoney, Michael S. (1980). "The Beginnings of Algebraic Thought in the Seventeenth Century," in *Descartes: Philosophy, Mathematics, and Physics*, ed. Stephan Gaukroger. New York: Barnes and Noble Books.
- Mahoney, Michael S. (1990). "Infinitesimal and transcendent Relations: The

- Mathematics of Motion in the late Seventeenth Century,” in *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahoney, Michael S. (1998). “Mathematization.” In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 1, eds. Garber, Daniel and Michael Ayers. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malcolm, Noel. (1990). “Hobbes’s Science of Politics and His Theory of Science.” In *Hobbes oggi*, ed. A. Napoli, et. al. Milano: Franco Angeli.
- Malcolm, Noel. (2002). *Aspects of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Malet, Antoni. (2001). “The Power of Images: Mathematics and Metaphysics in Hobbes’s Optics.” In *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 32.
- Mancosu, Paolo, (1996). *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the 17th Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Marcus, Nancy du Boies. (2001). *Vico and Plato*. New York: Peter Lang.
- Marion, Jean-Luc. (1975). *Sur l’ontologie grise de Descartes: Science cartésien et Savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris: Vrin.
- Mayr, Otto. (1986). *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. 忠平美幸訳『時計じかけのヨーロッパ——近代初期の技術と社会』(平凡社、1997年)。
- Mazzotta, Giuseppe. (1999). *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*. Princeton: Princeton University Press.
- Meinecke, Friedrich. (1957). *Die Idee der Staatsräson in der Neuere Geschichte*. München: R. Oldenbourg. 菊盛英夫・生松敬三訳『近代史における国家理性の理念』(みすず書房、1960年)。
- Milbank, John. (1991). *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico*. 2 vol. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Miner, Robert C. (1998). “Verum-Factum and Practical Wisdom in the Early Writings of Giambattista Vico.” In *Journal of the History of Ideas*, vol. 59.
- Miner, Robert C. (2002). *Vico: Genealogist of Modernity*. Notre Dame: University of

- Notre Dame Press.
- Montanari, Marcello. (1995). *Vico e la Politica dei Moderni*. Bari: Palomar.
- Montano, Aniell. (1996). *Storia e Convenzione Vico contra Hobbes*. Napoli: Edizioni Città del Sole.
- Mooney, Michael. (1985). *Vico in the Tradition of Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Morrison, James. (1981). "Vico and Machiavelli." In *Vico: Past and Present*, ed. Giorgio Tagliacozzo. Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press.
- Nederman, Cary J. (2000). "Republicanism—Ancient, Medieval, and Modern." In *Renaissance Civic Humanism*, ed., James Hankins. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicolini, F. (1949). "Di alcuni Rapporti ideali tra il Vico e lo Hobbes con qualche Riferimento a Machiavelli." in *Atti della Accademia Pontaniana nuova serie*, vol. 1, Napoli.
- Nicolini, F. (1955). *Saggi Vichiani*. Napoli: Giannini.
- Nussbaum, Martha C. (1997). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ong, Walter J. (1958). *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ortony, A. ed. (1979). *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osler, Margaret J. (1993). "Ancient, Moderns, and the History of Philosophy: Gassendi's Epicurian Project." In *The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, ed. Tom Sorell. Oxford: Clarendon Press.
- Otto, Stephan. (1989). *Giambattista Vico: Grundzüge seiner Philosophie*. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer.
- Palmerino, Carla Rita and Thijssen J. M. M. H., eds. (2004). *The Reception of the*

- Galilean Science of Motion in Seventeenth Century Europe*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Pantin, Isabelle. (2004). "Ramus et l'enseignement des mathématiques." In *Ramus et l'Université*, eds. Kees Meerhoff and Michel Magnien. Paris: Presses de l'École normale supérieure.
- Pettit, Phillip. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- Pii, Eluggero. (2002). "Republicanism and Commercial Society in Eighteenth-Century Italy." In Gelderen, Martin Van and Quentin Skinner eds. *Republicanism: A Shared European Heritage*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitte, Frederic Van de. (1979). "Descartes' Mathesis Universalis." In *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 61.
- Pocock, J. G. A. (1999-2005). *Barbalism and Religion: Narattives of Civil Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pompa, Leon. (1975). *Vico: A Study of the New Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ponzio, Augusto. (2006). "Metaphor and poetic Logic in Vico." In *Semiotica*, vol. 161.
- Popkin, Richard. (1979). *The Hisotory of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Barkley: California University Press. 野田又夫・岩坪紹夫訳『懐疑：近世哲学の源流』（紀伊国屋書店、1981年）。
- Praz, M. (1946). *Studi sul concettismo*. Florence: Sansoni. 伊藤博明訳『綺想主義研究——バロックのエンブレム類典』（ありな書房、1998年）。
- Pycior, Helena M. (1987). "Mathematics and Philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow, and Berkeley." In *Journal of the History of Ideas*, vol. 48.
- Raphael, D. (1977). *Hobbes: Moral and Politics*. London: Allen and Unwin.
- Rashed, Roshdi. (1984). *Entre Arithétique et Algèbre: Recherches sur l'Histoire des mathématiques arabes*. Paris: Société d'Édition Les Bells Lettres. 三村太郎訳『アラビア数学の展開』（東京大学出版会、2004年）。

- Rawls, John. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. (1999). *A Theory of Justice*, rev. ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Reiss, Timothy J. (2000). "From Trivium to Quadrivium: Ramus, Method and Mathematical Technology." In *The Renaissance Computer: Knowledge Technology in the First Age of Print*, eds. Neil Rhodes and Jonathan Sawday. London and New York: Routledge.
- Remer, Cary. (2004). "Cicero and the Ethics of Deliberative Rhetoric," in *Talking Democracy: Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, eds. Benedetto Fontana, Cary F. Nederman, Gary Remer. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Robertson, John. (2005). *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogers, G. A. J. (2000). "Hobbes, History and Wisdom." In *Hobbes and History*, eds. G. A. J. Rogers and Tom Sorell. London and New York: Routledge.
- Rossi, Paolo. (1983). *Clavis universalis: Arti della memoria e logica combinatorial da Lullo a Leibniz*. Bologna: Il Mulino. 清瀬卓訳『普遍の鍵——ルルスからライプニッツにいたる記憶術と結合論理』(国書刊行会、1980年)。
- Rossi, Paolo, (1984). *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, trans. Lydia G. Cochrane. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rossi, Paolo. (1999). *Le Sternimate Antichita e Nuovi Saggi Vichiani*. Firenze: La nuova Italia.
- Sacksteder, William. (1980). "Hobbes: The Art of the Geometricians." In *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18.
- Sacksteder, William. (1981). "Hobbes: Geometrical Objects." In *Philosophy of Science* 48.
- Said, Edward W. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York. Columbia

University Press. 村山敏勝・三宅敦子訳『人文学と批評の使命——デモクラシーのために』（岩波書店、2006年）。

Schmit, C. B., Skinner Q. and Kessler, E., eds. (1988). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sepkoski, David. (2005). “Nominalism and Constructivism in Seventeenth-Century Mathematical Philosophy.” *Historia Mathematica*, vol. 32.

Shapin, Steven and Simon Schaffer. (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.

Shapin, Steven. (1996). *The Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press. 川田勝訳『科学革命とは何だったのか——新しい歴史観の試み』（白水社、1998年）。

Shapin, Steven. (2003). “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology.” In *The Scientific Revolution: The Essential Readings*, ed. Marcus Heller. Blackwell Publishing.

Sharratt, P. (1976). “Peter Ramus and the Reform of the University.” In *French Renaissance Studies 1540-1570*, ed. P. Sharratt. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1976.

Skinner, Quentin. (1978). *The Foundation of Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (1989). “The state.” In *Political Innovation and Conceptual Change*, eds. Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (2001). *Amsterdam Debate*, ed. Hans Blom. Hildesheim: Geolg Olms.

Skinner, Quentin. (2002). “The Purely Artificial Person of the State,” in *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (2002). “Context of Hobbes’s Theory of Political Obligation.” In *Visions of Politics, vol. 3, Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University

Press.

Shapiro, A. E. (1973). "Kinematic Optics: A Study of the Wave Theory of Light in the Seventeen Century." In *Archive for the History of the exact Science*, vol. 11.

Sorell, Tom. (1986). *Hobbes*. London and New York: Routledge and Kegan Paul.

Sorell, Tom. (1988). "The Science in Hobbes's Politics." In *Perspectives on Thomas Hobbes*, eds. G. J. Rogers and A. Ryan. Oxford: Clarendon Press.

Sorell, Tom, ed. (1993). *The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Oxford: Clarendon Press.

Sorell, Tom. (1995). "Hobbes's Objections and Hobbes's System." In *Descartes and His contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, eds. Ariew Roger and Marjorie Grene. Chicago: The University of Chicago Press.

Sorell, Tom and Ruc Foisneau, eds. (2004). *Leviathan after 350 years*. Oxford: Clarendon Press.

Stone, Harold Samuel. (1997). *Vico's Cultural History: The Production and Transmission of Ideas in Naples 1685-1750*. Leiden · New York · Köln: E. J. Brill.

Spica, A.-E. (1996). *Symbolique humaniste et emblématique*. Paris: Champion.

Staford, Barbara M. (1994). *Artful Science: Enlightenment Entertainment and the Eclipse of Visual Education*. Cambridge, Mass.: MIT. Press. 高山宏訳『アートフル・サイエンス——啓蒙時代の娯楽と凋落する視覚教育』(産業図書、1997年)。

Strauss, Leo. (1936). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, trans. Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press. 添谷育志、谷喬夫、飯島昇蔵訳『ホッブズの政治学』(みすず書房、1990年)。

Strauss, Leo. (1953). *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press. 塚崎智他訳『自然権と歴史』(昭和堂、1988年)。

Tagliacozzo, Giorgio, ed. (1983). *Vico and Marx: Affinities and Contrast*. Atlantic Highlands N. J., Humanities Press.

Trabant, Jürgen, ed. (1995). *Vico und die Zeichen*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Tuck, Richard. (1988). "Optics and Skeptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's

- Political Thought.” In *Conscience and Casuistry in early modern Europe*, ed. Edmund Leites. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, Richard. (1988). “Hobbes and Descartes.” In *Perspectives on Thomas Hobbes*, eds. G. A. J. Rogers and A. Ryan. Oxford: Oxford University Press.
- Tuck, Richard. (1989). *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press. 田中浩・重森臣広訳『トマス・ホッブズ』(未来社、1995年)。
- Tuck, Richard. (1991). “Grotius and Selden.” In *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, Richard. (1993). *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turbayne, C. M. (1970). *The Myth of Metaphor*. Columbia: The University of South Carolina Press.
- Verene, Donald Phillip. (1981). *Vico's Science of Imagination*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Verene, Donald Phillip. (1997). *Philosophy and the Return to Self-Knowledge*. New Haven and London: Yale University Press.
- Vickers, Brian. (1988). *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Vickers, Brian. (1996). “Bacon and Rhetoric.” In *The Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, Maurizio. (1992). *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.
- Vlastos, Gregory. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vuilleumier, Florence. (1999). “Les conceptismes,” in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, ed. Fumaroli M., Paris: Presses Universitaires de

France.

Watkins, J. W. N. (1965). *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*. London: Hutchinson. 田中浩・高野清弘『ホッブズ——その思想体系』(未来社、1988年)。

Weber, Jean Paul. (1964). *la Constitution du Texte des Regulae*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

Westfall, Richard S. (1962). "The foundations of Newton's philosophy of nature." *British Journal of History of Science*, 1.

White, Hayden. (1978). *Tropics of Discourse: Essay in Cultural Criticism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Wolin, S. Sheldon. (1960). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press. 尾形典男・福田歆一・佐々木武他訳『西欧政治思想史——政治とヴィジョン』(福村出版、1994年)。

Yates, Frances A. (1966). *The Art of Memory*. Routledge & Kegan Paul. 玉泉八洲男監訳『記憶術』(工作舎、1993年)。

Zagorin, Perez. (1984). "Vico's Theory of Knowledge: A Critique." *the Philosophical Quarterly*. vol. 34.

Zagorin, Perez. (1998). *Francis Bacon*. Princeton: Princeton University Press.

Zarka, Yves. Charles. (1987). *La decision métaphysique de Hobbes: Condition de la Politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Zarka, Yves. Charles. (1994). *Raison et déraison d'Etat : theoriciens et theories de la raison d'Etat aux XVe et XVIIe siecles*. Paris : Presses Universitaires de France.

Zarka, Yves. Charles. (1995). *Hobbes et la Pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.

Zarka, Yves. Charles. (2001). *Figures du Pouvoir: Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France.

邦語参考文献

- 青木靖三『ガリオ』(平凡社、1976年)。
- 厚見恵一郎『マキアヴェッリと拡大的共和国:近代の必然性と歴史解釈の政治学』(木鐸社、2007年)。
- 飯島昇蔵『スピノザの政治哲学——『エティカ』読解をとおして』(早稲田大学出版部、1997年)。
- 一ノ瀬正樹『人格知識論の生成——ジョン・ロックの瞬間』(東京大学出版会、1997年)。
- 池田清彦『科学はどこまでいくのか』(筑摩書房、1995年)。
- 石黒武彦『科学の社会化シンドローム』(岩波書店、2007年)。
- 石黒ひで『ライプニッツの哲学——論理と言語を中心に』(岩波書店、2003年)。
- 伊藤俊太郎『人類の知的遺産31、ガリオ』(講談社、1985年)。
- 伊藤俊太郎『文明と自然——対立から統合へ』(刀水書房、2002年)。
- 石川栄一『フランシス・ベーコンの哲学』(東信堂、1995年)。
- 稲垣良典編『教養の源泉をたずねて——古典との対話』(創文社、1999年)。
- 稲垣良典『神学的言語の研究』(創文社、2000年)。
- 岩崎稔「想起をめぐるトポス——ヴィーコとヘーゲル」、思想752号、1987年。
- 上垣渉『アルキメデスを読む』(日本評論社、1999年)。
- 上村忠男『ヴィーコの懐疑』(みすず書房、1988年)。
- 上村忠男『バロック人ヴィーコ』(みすず書房、1998年)。
- ウォルター・ジャクソン・オング、清水純一・佐々木カ他訳「ラムス主義」、叢書ヒストリー・オブ・アイデアズ3『ルネサンスと人文主義』(平凡社、1987年)、所収。
- 梅田百合香『ホップズ——政治と宗教、『リヴァイアサン』再考』(名古屋大学出版会、2005年)。
- シェルドン・ウォリン、千葉真・中村孝文、斎藤眞編訳『政治学批判』(みすず書房、1988年)。
- 押村高「国家理性の系譜学」、青山国際政経論集、第44号、1998年。
- 小野紀明『精神史としての政治思想史——近代的政治思想成立の認識論的基礎』(行人社、1988年)。
- 角田幸彦『キケロにおける哲学と政治——ローマ精神史の midpoint』(北樹出版、2006年)。
- 角田幸彦「キケロとヴィーコ——政治と文化の歴史哲学」、明治大学教養論集316号、1999年。
- 加藤節『近代政治哲学と宗教』(東京大学出版会、1979年)。

- 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』(丸善ライブラリー、1991年)。
- 川出良枝「内戦の記憶——「国家理性」論再考」、日本政治学会編『内戦をめぐる政治学的考察』(岩波書店、2000年)。
- 菊池理夫「ベーコンとヴィーコ——二人の詩学をめぐって」、思想752号、1987年。
- 岸畑豊『ホッブズ哲学の諸問題』(創文社、1974年)。
- 木前利秋「歴史の観相学——アーレントとサイドのヴィーコ理解によせて」、社会思想史研究26号、2002年。
- 木村俊道『顧問官の政治学——フランシス・ベーコンとルネサンス期イングランド』(木鐸社、2003年)。
- 木前利秋「トピカと労働の論理——ヴィーコとマルクス」、思想752号、1987年。
- 小林傳司編『公共のための科学技術』(玉川大学出版部、2002年)。
- 小林道夫『デカルト哲学の体系——自然学・形而上学・道德論』(勁草書房、1995年)。
- 小林道夫『デカルトの自然哲学』(岩波書店、1996年)。
- 小林道夫『デカルト哲学とその射程』(弘文堂、2000年)。
- 近藤洋逸『近藤洋逸数学史著作集第4巻、デカルトの自然像』(日本評論社、1994年)。
- 斉藤憲『ユークリッド『原論』の成立——古代の伝承と現代の神話』(東京大学出版会、1997年)。
- 齋藤純一『公共性』(岩波書店、2000年)。
- 斉藤淳「G・ヴィーコの詩的知恵論の言語学・修辞学に関する研究——想像的普遍をめぐって」、道都大学紀要18号、1999年。
- 坂口治子「ヴィーコ受容に見るミシュレの方法の転換」、人文学報294号、1998年。
- 佐々木毅『マキアヴェッリの政治思想』(岩波書店、1970年)。
- 佐々木毅『プラトンと政治』(東京大学出版会、1984年)。
- 佐々木毅『マキアヴェッリと『君主論』』(講談社、1994年)。
- 佐々木カ『科学革命の歴史構造(上)』(岩波書店、1985年)。
- 佐々木カ「代数的論証法の形成」、佐々木カ編『科学史』(弘文堂、1987年)。
- 佐々木カ『近代学問理念の誕生』(岩波書店、1992年)。
- 佐々木カ『科学論入門』(岩波書店、1996年)。
- 佐々木カ『科学技術と現代政治』(ちくま新書、2000年)。

- 佐々木カ『デカルトの数学思想』(東京大学出版会、2003年)。
- 佐々木カ『数学史入門——微分積分学の成立』(ちくま学芸文庫、2005年)。
- 佐藤正志「歴史における真理と修辞——初期ホッブズにおける方法の問題」、渋谷浩編『啓蒙政治思想の形成——近代政治思想の研究(1)』(成文堂、1984年)。
- 佐藤正志「ホッブズ——機械論的自然像と近代政治哲学」、藤原保信・飯島昇蔵編『西洋政治思想史(1)』(新評論、1995年)第13章。
- 佐藤正志『政治思想のパラダイム——政治概念の持続と変容』(新評論、1996年)。
- 佐藤正志「社会契約」、佐藤正志・添谷育志編『政治概念のコンテキスト』(早稲田大学出版会、1999年)。
- 佐藤信夫『レトリック感覚』(講談社学術文庫、1992年)。
- 柴田寿子『スピノザの政治思想——デモクラシーのもうひとつの可能性』(未来社、2000年)。
- 柴田寿子「カ政治と法の政治——ホッブズにおける「政治的なものの本質」、現代思想31号、2003年)。
- 清水幾太郎『倫理学ノート』(岩波書店、1972年、講談社学術文庫、2000年)。
- 菅野盾樹『メタファーの記号論』(勁草書房、1985年)。
- 鈴木朝生『主権・神法・自由——ホッブズ政治思想と17世紀イングランド』(木鐸社、1994年)。
- 関谷昇『近代社会契約説の原理——ホッブズ、ロック、ルソー像の統一的再構成』(東京大学出版会、2003年)。
- 高橋秀祐『ニュートン——流率法の変容』(東京大学出版会、2003年)。
- 高野清弘『トマス・ホッブズの政治思想』(御茶の水書房、1990年)。
- 田中純『アビ・ヴァールブルグ、記憶の迷宮』(青土社、2001年)。
- 田中正司『ジョン・ロック研究』(未来社、1968年)。
- 田中秀夫『文明社会と公共精神——スコットランド啓蒙の地層』(昭和堂、1996年)。
- 田中秀夫『共和主義と啓蒙——思想史の視野から』(ミネルヴァ書房、1998年)。
- 田中秀夫・山脇直司編『共和主義の思想空間——シヴィック・ヒューマニズムの可能性』(名古屋大学出版会、2006年)。
- 田中浩『ホッブズ研究序説』(御茶の水書房、1982年)。
- 田中浩編『トマス・ホッブズ研究』(御茶の水書房、1984年)。

田中浩『ホブズ』(研究社、1998年)。

谷川多佳子「デカルトの真理ニ確實性の連鎖——ヴィーコの反-デカルト理性主義をめぐって」、思想752号、1987年。

谷川多佳子『デカルト研究——理性の境界と周縁』(岩波書店、1995年)。

千葉眞『デモクラシー』(岩波書店、2000年)。

千葉眞・佐藤正志・飯島昇蔵編『政治と倫理のあいだ』(昭和堂、2001年)。

塚田富治『ペイコン』(研究社、1996年)。

中金聡『オークショットの政治哲学』(早稲田大学出版部、1995年)。

中村桂子『生命科学』(講談社学術文庫、1996年)。

中村幸四郎『近世数学の歴史——微積分の形成をめぐって』(日本評論社、1980年)。

中村雄二郎『共通感覚論』(岩波書店、1979年)。

長尾伸一『ニュートン主義とスコットランド啓蒙』(名古屋大学出版会、2001年)。

名須川学『デカルトにおける<比例>思想の研究』(哲学書房、2002年)。

南原繁『政治理論史』(東京大学出版会、1962年)。

林知宏『ライブニッツ——普遍数学の夢』(東京大学出版会、2003年)。

廣川洋一『インクラテスの修辞学校——西欧的教養の源泉』(講談社学術文庫、2005年)。

廣松渉『物象化論の構図』(岩波書店、1983年)。『廣松渉著作集 第13巻』(岩波書店、1996年)、所収。

福田歓一『近代政治原理成立史序説』(岩波書店、1971年)。

福田歓一「ホブズにおける近代政治理論の形成」、『福田歓一著作集 第1巻』(東京大学出版会、1998年)。

藤垣裕子『専門知と公共性』(東京大学出版会、2003年)。

藤原保信『近代政治哲学の形成——ホブズの政治哲学』(早稲田大学出版部、1974年)。

藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』(御茶の水書房、1991年)。

藤原保信「科学・哲学革命と社会契約説」、齋藤純一・谷澤正嗣編『藤原保信著作集 第10巻、公共性の再構築に向けて』(新評論、2005年)。

藤原保信『西洋政治理論史(下)』、岸本広司・川出良枝編『藤原保信著作集 第4巻』(新評論、2005年)。

- 松田毅『ライブニッツの認識論——懐疑主義との対決』(創文社、2003年)。
- マイケル・S・マホーニ、佐々木カ編訳『歴史における数学』(勁草書房、1982年、ちくま学芸文庫、2007年)。
- 松村高夫「社会史の認識論的一系譜——ヴィーコからミシュレへ、さらにフェーブルへ」、三田学会雑誌96号、2003年。
- 三浦永光『ジョン・ロックの市民的世界——人権、知性、自然観』(未来社、1997年)。
- 三木清『構想力の論理』、『三木清著作集 第八巻』(岩波書店、1967年)。
- 村上陽一郎『科学・技術——文・理を超える新しい科学技術論』(光村教育出版、1999年)。
- 村上陽一郎『文化としての科学/技術』(岩波書店、2001年)。
- J・ミシュレ、大野一道訳『世界史入門——ヴィーコからアナールへ』(藤原書店、1993年)。
- 水田洋『近代人の形成——近代社会観成立史』(東京大学出版会、1963年)。
- 山本義隆『古典力学の形成——ニュートンからラグランジュへ』(日本評論社、1997年)。
- 山本義隆『磁力と重力の発見』全3巻(みすず書房、2003年)。
- 山本義隆『十六世紀文化革命』全2巻(みすず書房、2007年)。
- 米本昌平『知政学のすすめ——科学技術文明の読みとき』(中央公論社、1998年)。