

「ノモス」と「ピュシス」 ——古代思想から近代思想へのその展開——

大 田 孝 太 郎*

目 次

序

1. 古代ギリシア思想における^{ノモス}Νόμοςと^{ピュシス}Φύσις

- 1.1 時代背景
- 1.2 両概念の歴史的起源
- 1.3 ソフィスト vs. ソクラテス

2. 近代思想への展開

- 2.1 ホッブズ
 - 2.1.1 「自然状態」論
 - 2.1.2 人間論——情念のドラマ
 - 2.1.3 「自然」と「人為」
- 2.2 ルソー
 - 2.2.1 ホッブズ批判
 - 2.2.2 ルソーの「自然」概念
 - 2.2.3 人間本性^{ナチュラル}についての歴史的批判的考察

結びにかえて

Il n'y a rien qu'on ne rende naturel; il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre. — Pascal

序

人間にとってそもそも「自然本来のもの」（「ピュシス」）とはいかなるものなのか、それは人間が作り出した「人為的なもの」（「ノモス」）とどのように区別されるのか、さらに両者はいかに関連しているのか、という問題は西洋の古典古代の時代に提起されて以来、現在でもなお問われ続けている古くて新しい問題である。

この問題はみかけほど単純ではない。例えば、「士農工商」という身分制度は、江戸時代という一つの封建社会が作り出した制度（＝人為）の

産物であることは現代のわれわれは誰も疑わない。しかし江戸時代に生きた武士や町人のほとんどの人たちは、「士農工商」という身分制度は生まれつきのも（自然なもの）であって、決して社会制度（人為）の産物だとは考えていなかったに違いない。

洋の東西を問わず、封建社会の末期におよんではじめて、例えば日本においては安藤昌益、西洋においてはパスカルやルソーのようなごく少数の人たちが、身分制度が自然本来のもではなく人為であることを喝破したのである。

フランス十七世紀、ルイ太陽王（1638-1715）が支配する絶対王政の時代に人となったパスカル（1623-1662）を例にあげてみよう。彼はある時、一人の貴族の子弟を前にして、以下のような話をしたといわれている。——この世には「制度上の偉大さ」（*grandeurs d'établissement*）と「生まれつき（自然）の偉大さ」（*grandeurs naturelles*）という二種類の偉大さがある。将来権力の座につく人間はこの二つのものを混同して自分を見誤って傲慢に陥らないように気をつけなければならない。貴族が高貴であるのは、生まれつきの資格ではなく、制度によって定められたものにすぎない。それにもかかわらず、自分の存在が生まれついた時から他の人々より高貴で偉大であると思いついてはならない、云々¹⁾。

パスカルがあえて上のようなことを語らなければならなかったことは、当時の身分制度がいかに自然なものとして多くの人々の価値意識のなかに浸透していたかを証していると言えよ

* 広島経済大学経済学部教授

う。時代をさらにさかのぼって西洋の古代に到ると、当時の最も偉大な哲学者でさえ身分制度の本質を見抜けなかったのである。かのアリストテレスが、奴隷は生まれながらにして奴隷である、と公言してはばからなかったことはよく知られている²⁾。

このように考えると洋の東西を問わず、厳然たる身分制度の中で生きていた人々が、人間について上記のような「思い違い」をしていたとしても、われわれはそれを単純に嗤うことはできない。現代に生きているわれわれも同じような類の間違いを犯していないとは言い切れないからである。

このことは、最近のいわゆる「ジェンダー論」のことを思い起こせば、容易に納得できるであろう。これまで男女の生まれつきによる差異であると大勢の人が思い込んでいたことが、実は性的役割分業にも基づく社会制度が生み出した産物にすぎないことが明らかにしたのが「ジェンダー論」だからである。

あるいはつい最近評判になったジャレド・ダイヤモンドの著書『銃・病原菌・鉄』を引き合いに出すのもよい。近代における西洋文明の優位を、「生物学的要因」によって、つまり人種の生来の優劣によって説明しようとするような議論に対して、ダイヤモンドは文明国と非文明国との優劣の差異は、それぞれの社会を構成している人間の生まれつきの能力の差から生まれたものではなく、彼らのおかれた地理的、社会的、歴史的環境に由来するものであることを証明してみせた³⁾。

何が人間にとって自然本来のものであるか、あるいは人為的なものや環境の産物であるか、という「ノモス」と「ピュシス」の区別と関連という問題は、現代人の中に無意識に巣喰っている人間の思い違いや偏見を取り除くためにも今なお避けて通ることができないものだと言えるであろう。

このような大きな問題をここで真正面から取り扱おうというのではない。「ノモス」と「ピュシス」に関する現代的テーマを考察する前提として、本稿の課題は、両概念をめぐる問題が古代思想に端を発して、それが近代思想へといかなる形で受け継がれていったのかを見届けることにある。

まず両概念が生まれてくる時代背景と思想史の起源についてふり返る(1.1, 1.2)。次に、対概念として成立した「ノモス」と「ピュシス」をめぐる、ソフィストとソクラテスが熾烈にわたり合う経緯をプラトンの対話篇によりながら、やや立ち入って考察をくわえよう(1.3)。最後に、ソフィストとソクラテスの論争が、近代に至って、社会理論として、より大きなスケールでホップズとルソーに継承されていることを見届ける(2.1, 2.2)。

1. ギリシア思想における^{ノモス}Νόμοςと^{ピュシス}Φύσις

1.1 時代背景

古代ギリシアの二大都市国家、アテネ(アテナイ)とスパルタ(ラケダイモン)が中心となって、アジアの大国ペルシアと戦いをまじえたペルシア戦争(490~480 B.C.)——その後の西洋の歴史を大きく左右することになるこの戦争で、父ダリウス王の遺志をついで再びギリシアの地へ攻め入ろうとしていたペルシア王クセルクセスは、祖国を裏切って今は敵国ペルシアの地に亡命しているスパルタ王デマラトス呼び寄せて、以下のような会話を交わしたことが、ヘロドトスの著書『歴史』^{ヒストリアイ}の中に記されている。

閱兵を終えて自軍の圧倒的な優勢を確信しているクセルクセスが、それでもギリシア人たちが強大なわがペルシア軍に刃向い抵抗するかどうかを率直に述べるようデマラトスにうながしたとき、デマラトスは言われた通りにクセルクセスに向かってありのままの真実を次のように語る。

「そもそもわがギリシアの国にとっては昔から貧困は生まれながらの伴侶のごときものであります。しかしながらわれわれは叡知ときびしい法ノモスの力によって勇氣の徳を身に着けたのであります。この勇氣があればこそ、ギリシアは貧困にもくじけず、専制に屈することもなくまいったのでございます。」⁴⁾ (傍点の強調は引用者)

「スパルタ人は一人ひとりの戦いにおいてもなんびとにも後れをとりませんが、さらに団結した場合には世界最強の軍隊でございます。それと申すのも、彼らは自由であるとはいえ、いかなる点においても自由であると申すのではございません。彼らは法ノモスと申す主君を戴いておりまして、彼らがこれを恐れることは、殿のご家来が殿を恐れるどころではないのでございます。いずれにせよ彼らはこの法ノモスという主君の命ずるままに行動いたしますが、この主君の命じますことは常に一つ、すなわちいかなる大軍を迎えても決して敵に後ろを見せることを許さず、あくまでおのれの部署にふみとどまって敵を制するかみずから討たれるかせよ、ということでございます。」⁵⁾ (傍点の強調は引用者)

ヘロドトスの『歴史』の中のこのよく知られている場面で、デマラトスの口から出た「法」「叡知」「勇氣」「自由」こそ、異民族に対するギリシア人の誇りであり彼らのアイデンティティそのものであった。古代ギリシア人にとっては、みずからがその中で生活を営んでいるポリス(都市国家)こそ運命共同体そのものであった。貧困や戦争によってポリスが崩壊することは即、個人やその家庭生活の崩壊を意味した。それゆえ彼らはみずら自身が定めた法に従い、みずから選んだ指導者に服従し、みずから決断した戦争に参加したのである。みずから定めた法律や掟を守るために、「叡知」をしほり「勇氣」をふるうことは自由人としての最大の証しであり、人間としての真の誇りであった。

かかる意味において、「法」は単に人間が作り出したものというだけでなく、それは神の「法」でもあり人間の本性に属するものであると考えられていたといっているであろう。このことは、後にソクラテスが、戦場で上官の命令によって定められた場所を死守したことと、「知を愛し求める」という神に命ぜられた(とソクラテスが信じている)持ち場に踏みとどまることを同じ一つのこととして語っているところからも推し量ることができるであろう⁶⁾。

自分たちが作った法(ノモス)や掟が同時に神の法でもあり、それゆえ人間の本性(ピュシス)に由来するものであるというギリシア人の確信は、ペルシア戦争の勝利によってますます強められていったことは想像に難くない。しかし戦争の勝利によるギリシア世界の繁栄にともなう、他国との交易や文化交流が盛んとなるとこれまで絶対的なものと思われていた自国の法や習慣は相対化され、法や掟は神に由来する絶対的なものではなく、時と場所に応じて人間が作り出したものにすぎないのではないか、という考え方が出てくるようになる。こうして神的で本性的なもの、絶対的なものとしてのピュシス的なものが、人為的で相対的なノモス的なものに對置され、両者の対立が意識されてくるようになる。

このような時代に、ノモス的なものとピュシス的なものを社会に内在する根本的な矛盾としてとらえ、その矛盾し合うものをアンチゴネーとクレオンという二人の人物に振り分けて、形象化して描いてみせたのがソフォクレスの『アンチゴネー』である。

オイディプス王がみずからの目を突き刺して盲目のうちにテーバイを去って放浪の旅に出て果てたあと、残された4人の兄弟姉妹。ポリュネイケス、エテオクレス、アンチゴネー、それにイスメネー。

オイディプスの遺児である、エテオクレスと

ポリュネイケスの兄弟。オイディプス王亡き後、この二人の兄弟はテーバイの王位をめぐる争うことになる。国を追われたポリュネイケスは再び王位を求めて兄エテオクレスの支配するテーバイに攻め入るが、エテオクレスと刺し違えて二人とも死んでしまう。後を継いだ彼らの叔父のクレオンは、テーバイの国を守ったエテオクレスを死者に対する最高の儀式でもって手厚く葬るが、ポリュネイケスに対しては国家に反逆した者として、その死体を野ざらしにして鳥獣の食うままにする。

この兄弟の妹であるアンチゴネーは、クレオンの命令にそむいて野ざらしにされた兄ポリュネイケスの亡骸を家族の立場から自分の手で葬ろうとするところからこの悲劇は始まる。クレオンは国の掟あるいは人間の掟に従ってアンチゴネーを断罪しようとするが、アンチゴネーのほうは、血を分けた兄妹として「神々の掟」⁷⁾(920行)を守ってクレオンに立ち向かう。クレオンとアンチゴネー。どちらかに非があるわけではない。

クレオンは国(ノモス)の掟を守る立場から、アンチゴネーは、家族(ピュシス)の側から、それぞれみずから正しいと信じることをおこなった。

クレオンは言う。

「国の掟をあがめ尊び、神々に誓った正義を守ってゆくのは栄える国民。また向こう見ずにも、よからぬ企みに与するときは、国を亡ぼす。かようなことを働く者がけして私の仲間にないよう、その考えにも牽かされないよう。」⁸⁾

国の掟を破らぬよう布令を出したクレオンの厳しい叱責に対して、大胆にもその布令をおかしたアンチゴネーは応酬する。

「別に、お布令を出したお方がゼウスさまではなし、あの世をおさめる神々といっしょにおいで、正義の女神が、そうした掟を、

人間の世にお建てになったわけでもありません。またあなたのお布令に、そんな力があるとも思えませんでしたもの、書き記されてはいなくても揺るぎない神さま方がお定め掟を、人間の身で破りすてができようなどと。

だってそれは今日や昨日のことではけしてないのです。この定りはいつでも、いつまでも、生きているもので、いつできたのか知っている人さえありません。」⁹⁾

こうしてアンチゴネーは捕えられて牢獄で首をつり、クレオンの息子でアンチゴネーの婚約者であるハイモンはアンチゴネーの変わり果てた姿をみて自刃する。こうしてクレオンも絶望の闇へ突き落とされてしまう。

アンチゴネーの悲劇は、ノモス(法)にみずからの生の地盤をおく旧来の価値意識と個人意識に目覚めた新しい価値観との矛盾・葛藤が起こってきた紀元前5世紀半ばのギリシアの状況のみごとに形象化したものといえるだろう。

このような対立・葛藤は思想の舞台ではソフィストとソクラテス・プラトンの論争として再現されることになる。

1.2 両概念の歴史的起源

「自然」(ピュシス)と「法律・習慣」(ノモス)を対立したものとする観方がギリシア人のあいだで生じてきたところの時代背景をわれわれはこれまで大まかにではあるがみてきた。古来ギリシア人たちは、自分たちの法律や習慣は、神聖で絶対的なものと考えていた。そうした信念があったればこそ、あの大国ペルシアとの戦争にも耐えて勝利することができたのであるが、その後、法に支えられた正義と自由を旗印に民主制を謳歌したアテナイは、前431年から30年近く続くことになるスパルタとの戦い(ペロポネソス戦争 [431~404 B.C.])に敗れて人心が疲弊し、一時的ではあったにせよ30人の独裁政治

が行われるにいたった（404～403 B.C.）。こうしてかつてポリスの市民ならだれもが疑い得なかった法の下における自由や正義はもろくも崩れ去り、人びとは私利私欲のおもむくままに、それまで絶対的な価値基準であると考えられた法や正義を公然と蹂躪したのである。いまや法や正義は人間の本性から生まれた絶対的で永遠なものではなく、私利私欲や習慣によっていかようにも変わりうるものとして相対化されることになる。

ここにいたってピュシス的なものとノモス的なものの対立が意識化され、そして先鋭化されてくる。この過渡期の状況をドラマ化した悲劇が、ソフォクレスの悲劇『アンチゴネー』であったことは先にみたとおりである。

ところでこうした時代状況の中で、「ノモス」と「ピュシス」という言葉が、いかなる経緯をへて対概念として使われるようになったのだろうか。

「ノモス」に対して「ピュシス」という概念を対置するようになった背景には、いわゆる当時の「自然哲学」の影響を見逃すわけにはいかない。よく知られているように古代ギリシアの最初期の哲学者たちは、「自然」（*φύσις*）の根源にあるもの、すなわち万物の原理^{アルケー}を探求した。ここで注意しなければならないのは、彼らが「自然」という場合、それは人間をも含めた「生ける自然」であって、デカルト以後の近代人が考えるような、精神と対立する物体の総体としての「死せる自然」のことではない、ということである。

古代の哲学者たちが、万物の始源を「水」（タレス）や「空気」（アナクシメネス）などと同定するとき、それらは単に経験的感覚的であったばかりではなく、この変化してやまない生命体としての「自然」の多様性全体を統べている不変で恒常的な「一なるもの」でもあった。

目に見える多様な世界は、ひと時もとどまる

ことなく千変万化する「思い込み」の世界であって、恒常的に永遠に存在する「真実」の世界ではありえない。多様で変化する——それゆえに確固としたものをつかむことのできない——「思い込み」の世界を貫いて、永遠に変わらない「真実」の世界の探求——これが最初期の哲学者たちのテーマであったと言える。

自然哲学者たちの一人と考えることもできるヘラクレイトス（540～480頃 B.C.）は、ペルシア戦争前後の時期、すなわち共同体の法や習慣（ノモス）が神的で絶対的なものであって、それが個人の生活を統べている客観的な秩序であった時代に、その生を送った。それゆえ彼の考え方の中には当時の時代精神が影を落としていると言える。

ヘラクレイトスと言え、万物流転をとらえた人として有名であるが、万物流転説は彼の中心思想というよりも、彼以前の自然哲学者たちの共通の了解事項ともいべきものである。彼の主たる関心は、他の自然哲学者と同じように、この流転してやまない生成変化する世界を支配している「一なるもの」——ヘラクレイトスの言葉でいえば、万物を貫いている共通の法則としての「ロゴス」——の探求であった。千変万化するこの世界を貫いて包む一なるものを言い表すものがヘラクレイトスの言う「ロゴス」なのである。

「私ではなく、ロゴスに聞いて、万物が一つであることを認めるのが、知というものだ。」¹⁰⁾

「それゆえ共通のものに従わなければならない。しかるにこのロゴスが共通なものとしてあるのだけれども、多くの人間どもはめいめい、あたかも自分に特別な見識があるかのように、生きている。」¹¹⁾

このように語るヘラクレイトスにとっては、「ロゴス」の声に耳を傾けることを通じて、「すべてのものから一なるものが出て、一なるものからすべてのものが出て来る」¹²⁾ ことを知るこ

とこそが真なる知なのである。かかる考え方を背景にして、ヘラクレイトスは「ノモス」について次のように語っている。

「理性をもって語り、ちょうど国家が^{ノモス}法をもって強化するように、万物に共通なものをもってみずからを強化しなければならない、しかも〔国法によってよりも〕もっと強力に。なぜなら、人間のすべての法は一なる神の法によって養われているのだからだ。なぜなら、神の法はそれが望むままに支配し、すべてのものを満たして、なお余りあるものだからだ。」¹³⁾

この断片はいろいろに解釈することができるだろうが、われわれとしては、ここで言われている「国家の法」「人間の法」「一なる神の法」という三つの「法」は相互に区別されながらも本質的に同一であることが述べられていると考えたい¹⁴⁾。この三者の「法」は「法」であるかぎり「共通なもの」であるが、「一なる神の法」は、「万物に共通なもの」（これは先に述べたようにヘラクレイトスの言う「ロゴス」でもある）であるから、他の二つの「法」は「神の法」によって「養われている」のである。

人間のあいだの慣習や掟である「人間の法」という「共通のもの」は、「国家の法」というより広い「共通なもの」によって「強化」され、これら二つの「法」をもさらに越えている「万物に共通なもの」たる「神の法」によって、はるかに「強化」され「養われる」というわけである。三つの「法」は、段階的に異なるとともに、すべては「一なる神の法」の現れなのである。

ヘラクレイトスは「人間の法」（ノモス）と「神の法」（ピュシス）のあいだに区別を認めたが、しかし両者は一体であって、両者間に本質的な区別はないと考えたと言ってよいだろう。このような考え方は、共同体の法を神的で絶対的と考えるペルシア戦争前後当時のギリシア人の一般的意識に照応するものである。

その後、先にも述べたように、内戦や政変によって「国家の法」の神的な絶対性が揺らぎだし、「ノモス」は「ピュシス」（神の法）から実質的に区別されるにいたる。両者が明確に区別すべきものであることを人々が感じ始めるのに与って力があつたのはパルメニデス（515～445 B.C. 頃）の思想である。

ヘラクレイトスよりもやや時代が下って生を受け、以後の西洋哲学の方向を決定づけたと言ってもいいパルメニデスは、それまでの自然哲学者が暗黙のうちに前提していた「感覚された事実」と「思惟された事実」を厳密に区別し、前者は人間の「思い込み」（doxa）にすぎないものであるのに対し、後者こそ「真実在」であることを「ロゴス（理性）の判定」¹⁵⁾によって証明した。

「思い込み」と「真実在」を区別し、両者を対立させる考え方は、エンペドクレス、レウキッポス、デモクリトスのような原子論者たちに継承されていく。デモクリトスの次の言葉はよく知られている。「色彩も甘い辛いもノモスの上のこと、真実にはアトムと虚があるのみ。」¹⁶⁾

こうして、「感覚されたもの」（＝思い込み）と「思惟されたもの」（＝真実在）を対立させる考え方が自然哲学者のあいだに広まる一方、折からの戦争や政変、他国の文化や法律に関する知見の増大といった時代状況の中で、それまで絶対的で永遠なものとして信じて疑わなかったポリスの法や習慣や正義が人々の疑惑にさらされ、相対化されることになる。

ここに至って、パルメニデスのかの「真実在」と「思い込み」との対立図式は、「ピュシス」と「ノモス」に振り分けられ、明確な概念となって人々の意識にのぼせられることになったのである。ソフィストのアンティポンの次の言葉は、その事情を明瞭に示している。「正義とは、自分の住む国の法律・習慣（ノモス）に違反しないということなのである。それゆえ、正義を自分

のために最もよく利用するには、証人がいるときはかかる法律・習慣（ノモス）を大いに尊重し、証人がいない一人のときには自然（ピュシス）のそれを尊重するがよい。というも法は後から勝手に定められたものであるが、自然に属する事柄は動かし得ない必然的なものだからである。]¹⁷⁾

1.3 ソフィスト vs. ソクラテス

「ノモス」と「ピュシス」の両概念が、パルメニデスの「思い込み」と「真実」という対立概念と重なり合うことによって、それまで人々が生きていく上でのゆるぎない指針であり基準であった法や掟が、実は神や人間の「本性」（ピュシス）に由来するものではなく、むしろ「ピュシス」に対立することが明確に意識されるようになり、ピュシス的なものと考えられてきたものが次々とノモス的なものとみなされるようになる。そしてこうした事態が行き着くところまでいくと、ピュシス的なものとして最後に残されるものとしては、私的な欲望や快樂とそれを実現する手段としての「力」へのあくなき追求以外になくなるのである¹⁸⁾。

このような立場を標榜する者としてソフィストとよばれる人たちが登場してくるが、彼らは、国法や掟といったノモス的なものは人間のピュシスと一体であると考えたソクラテスやプラトンと鋭く対立することになる。

ソクラテスは、人間が人間らしく生きる知恵を求めた。「人間らしく生きる」とは言い換えれば、その人間がすぐれた意味で人間としてその本性にかなった生き方をしている、という意味である。あるいは「よく生きる」と言い直してもよい。古代のギリシア人たちは、そうした人間の「卓越性」（「優秀性」）を「徳」（アレテー）と呼んだことはよく知られている。

人間をすぐれた人間らしめるためには、言い換えれば人間が「徳」を持つためには、人間と

してよく生きるための知恵を身につけなくてはならない。このような知恵が求める当のものをソクラテスは「善美なことがら」¹⁹⁾と呼んだ。しかし「善美なことがら」は、肉体的な欲望や感覚の赴くままに行動する人間にはとらえがたい。

金銭や名声や社会的地位などは、人間の欲望にかかわるものである。欲望が向かうのは自分だけの利害や快樂である。すべての人がみずからの欲望のままに行動すれば社会は成り立たず、社会の中でしか生きられない人間にとっては自分自身の破滅を意味する。「善美なことがら」とは、よく生きるための知恵、すなわち「善」や「正義」や「勇気」などの社会的な徳である。社会的な徳は、目の前の欲望や利害に翻弄されている人間には見えない。

それは、同じ社会に生きながら自分とは違う他人との対話を通して追求していかねばならない。すなわち自分と他者とのロゴス（言葉あるいは理性）の交換によってはじめて把握されるものである。したがって「善美なことがら」は精神の目をとおしてしかその本来の姿を見せないのである。ソクラテスが「精神をできるだけすぐれたものにせよ」²⁰⁾と呼びかけるのはかかる意味においてである。

みずからの欲望の対象である金銭や社会的地位などを人生にとって最も大切なものであると思ひなし、そのことを確信し公言してはばからない人がいたならば、その人と対話して、その言い分を吟味し、もし「善美なことがら」について思い違いをしていることが判明したならば、とるにたりないつまらないものを必要以上に大切にし、逆に本来なら何よりも大切にしなければならぬものを最もないがしろにしているといつて非難して、「善美なことがら」についての真実の知を協同して探し求めるように促すこと——こうした営為こそがソクラテスの言う「愛知」^{フィロソフィア}としての哲学であった。

以上述べてきたように、ソクラテスの哲学は、人間が善く生きる上で「大切なこと」と「取るに足りないこと」に関して「思い違い」を明らかにして、真実の知恵もとめる営みであった。

クセノフォンはソクラテスが次のようなことを言った、と報告している。「正しい行ないやその他すべて徳にもとづいておこなわれるものは、善美なるものである。そしてこの善美なるものを知っている人は、それをさしおいてほかのものを選ぶことはけっしてないが、これを知らない者はそのような善美の行ないはできない。善美の行ないをなし得るのは、智者だけである。」²¹⁾

この言からもわかるように、ソクラテスにとって「善美なるもの」とは、諸々の徳にもとづいて行われるもので、その中でも正義の徳は筆頭におかれていると言ってよい。人間はその本性（ピュシス）からして社会（ポリス）の中でしか生きることができない、という人間観に立つソクラテスにとって、「正義」の徳は、いわば社会を成り立たせている背骨にあたるものだからである。だからソクラテスは「よく生きる」ことを直ちに「正しく」生きることと言い換えることができたのである²²⁾。正義に関しては細心の注意をはらって、不正なことには一切妥協せずこれをこなわないことを身をもって示すことが彼の信条であり、それがとりもなおさずソクラテスにとって「よく生きる」ことでもあった²³⁾。

「人間は万物の尺度である」というプロタゴラスの言葉に象徴されるように、すべての真理を相対化してしまうソフィストは、ソクラテスの以上のような「正義」観に対して、「正義」の徳も人間の自然＝本性（ピュシス）から出たものではなく、個々の国の習慣・掟（ノモス）の産物にすぎない、と言って批判する。

「正義」が全ての人間を貫く普遍的な本性（ピュシス）から出てくるものではなく、個々人や個々の国によって相違するものなら、それは

社会を形成する柱とはなりえず、最終的には、「力こそ正義だ」という結論に必然的に導かれるであろう。国家社会を離れて人間の幸福はありえないと考えるソクラテスやプラトンにとって、上のようなソフィストの議論は、真の人間本性の否定であり、専制政治に道をひらくものなのである。

周知のようにプラトンの対話篇『ゴルギアス』や『国家』において、「正義」の徳が人間の「自然」（本性）に基づくものか、それとも「法律・習慣」に由来するものか、をめぐってソクラテスとソフィストたちとの白熱した対話が展開される。

プラトンは『ゴルギアス』の中で、このような極端な自然主義をソクラテスの論敵であるカリクレスなる人物に語らせている。このカリクレスの言はニーチェの思想に大きな影響を与えたことでも知られている。

カリクレスによれば、人間というものは、自然本来のありかたからいえば、みずからの中にある無際限の欲望を充たすべく駆り立てられる存在である。欲望を充足するためには、他者との生存競争に勝ち抜かねばならない。競争の勝利者になるためには、他者をしのぐ「力」をもつことが必要である。したがって、強者が弱者を支配し、そこから利益を得ることこそ、人間の自然本来の生き方になかった「善い」生き方であり「正しい」生き方なのである。

「正義とは、強者が弱者を支配し、そして弱者より多くもつことである」²⁴⁾ といっばからないカリクレスは、強者がその力によって弱者を支配することこそ、「自然」になかった正しい行ないであり、したがって、不正を受けるよりも不正をおこなうほうがよいということになる。しかし力によって他人を支配しようとする、ごく少数の者しかその意図するところを成就できず、他の大多数の者はその目的を達することはできないであろう。そこでこれら多数のもの

がより集まって、自分たちより力ある者たちに支配されないように、力による支配は不正であり醜いものである、と非難するのである。こうして、みずからの力によって欲望を充たすことのできる能力と素質のある者が、他人を支配しようとするれば、それは不正なことであり醜いことであるとして法律で縛りつけることによって、すぐれた少数の者たちを去勢してしまったのである。

「正しく生きようとする者は、自分自身の欲望を抑えるようなことはしないで、欲望はできるだけ大きくなるままに放置しておくべきだ。そして、できるだけ大きくなっていくそれらの欲望に、勇気と思慮とをもって、十分に奉仕できる者とならなければならない。そうして、欲望の求めるものがあれば、いつでも、何をもってでも、これの充足をはかるべきである、ということなのだ。しかしながら、このようなことは、世の大衆にはとてもできないことだとぼくは思う。だから、彼ら大衆は、それをひげ目に感じて、そうすることのできる人たちを非難するのだが、それはそうすることによって、自分たちの無能を蔽い隠そうとするわけである。そして、放埒はまさに醜いことであると彼らは主張するのだが、ぼくが前の話の中で言っておいたように、こうして彼らは、生まれつきすぐれた素質を持つ人たちを奴隷にしようとするわけなのだ。そしてまた、自分たちは快楽に満足にあたえることができないものだから、それで節制や正義の徳をほめたたえるけれども、それも要するに、自分たちに意気地がないからである。」²⁵⁾

私利私欲を満たすための際限のない努力とそれを可能ならしめる「力」による支配こそが自然本来の正義だというわけである。だからソクラテスの説くところの「正義の徳」や「節制の徳」などはカリクレスにとって、「うわべを飾るだけの綺麗事であり、自然に反した人間の約束事であって、愚にもつかぬもの、何の値打ちも

ないものなのだ。」²⁶⁾ということになる。

みずからの欲望をみたすための手段として、際限なく「力」を求める生き方こそ、自然にかなった正しい生きざまである、というカリクレスの主張は、力こそ正義であって、現実の人々が口にする「正義」なるものの実体は、力を持つ強者の利益に奉仕するものにほかならない、という見解にまで先鋭化される。言うまでもなく、このような考え方は、プラトンの『国家』において、トラシュマコスによっても表明される。

トラシュマコスは、カリクレスの場合と同様、「正義」について道学者ぶった態度で相手に質問ばかりしているソクラテスに業をにやして、単刀直入に「正義とは強者の利益にほかならない。」²⁷⁾と云ってのける。正義とは、人をあざむかず誰にも借りがないこと、とか、人間としての善さのひとつである、とか言うのは、トラシュマコスにとって、正義について上っ面だけをなでた欺瞞的な言い草にすぎない。現実には「力」が支配する世界である。そこでは強者と弱者、支配するものと支配されるもの、主人と奴隷しか存在しない。それゆえに強者がみずからの利益のために正しいとしたものこそが現実には正義と言われているものがあるがままの姿なのである。トラシュマコスは言う。「すべて自然状態にあるものは、その欲心をこそく善きもの>として追求するのが本来の在り方なのであって、ただそれが、法の力でむりやりに、<平等>の尊重へとふり向けられているにすぎない。」²⁸⁾人間はみずからの快楽をみたすために際限のない欲動に駆り立てられる。それが人間の自然の姿だとするならば、その行き着く先は他人に危害をくわえ不正をおこなうまでになるであろう。こうして人間同士が自然のままにふるまって、互いに不正を加えたり受けたりしあうと、大多数のものは、人に不正をおかして利益を得るよりも、人から不正をうけて害をこうむる程度の

ほうが断然大きいことを思い知らされるであろう。

法律というものは、一つの約束事にすぎず、自分の欲望のままに不正を犯し続ける力のない多数の者がみずから不正を受けないようにするために、人間の本性を抑え込んで無理やり平等を尊重するように仕向けさせたものにほかならないことを、トラシュマコスが、次のように雄弁に語っている。

「人々がたがいに、＜不正＞を加えたり、受けたりしあいながら、そのいずれをも経験してみると、一方を避け他方を得るだけの力のない連中は、＜不正＞を加えることも受けることもないよう、たがいに契約を結んでおくのが得策と考えるようになる。こういうところから人々は、法律を制定し、たがいのあいだに契約を結ぶということをはじめた。そして法の命じることがらを、＜合法的＞・＜正しいこと＞と呼ぶようになった。これがすなわち、＜正義＞なるものの起源であり、本性である。」²⁹⁾

しかしながら、このように人間の自然（本性）を抑圧して、掟（法律）によって人間の平等をさだめ、互いに不正を犯さないように取り決めても、私利私欲を求める人間の本性はそれによっていささかも変わるわけではない。この例証として、『国家』の中では、かの有名な「ギュゲスの指輪」の例え話が、グラウコンの口から語られる³⁰⁾。あの謹厳実直な羊飼いのギュゲスでさえ、自分の欲望を何でも満たすことのできる指輪を偶然、手にいれることができたなら、たちまちよからぬ野心が湧き起り、本性の赴くままに王を殺して、みずから王権の座をわがものとしてしまうのである。

正義は善きものではなく不正こそ善きものであるという、以上のようなソフィストの考えにたいして、ソクラテスはどのように反論するのか。

「正義とは強者の利益である」という主張に対しては、ソクラテスは次のように答える。医術が提供するものは、医術自身の利益ではなく、健康すなわち人体の利益であるように、一般に技術というものはそれ自身の利益のためではなく、技術が提供するものの利益のためにある。あらゆる技術は、その利益を受けるものに命令し支配する。したがって技術は支配者であり強者である。他方、技術がもたらす利益を受けるものは、支配されるものであり弱者である。そうであるなら、すべての技術は、強者である自分自身の利益をもくろんでいるのではなく、弱者である被支配者の利益を求めている。

さらにソクラテスは、『国家』の中で、トラシュマコスやグラウコンの先に言及した議論に対して、どんな集団でもそれが集団である限り正義が支配していなければならないと言い（『国家』351C以下）、「正しい国家」とは何か、を延々と述べることになる（『国家』368D以下）。一般的によく知られている議論なので、ここでは取り上げないが、全体的にいて、ソクラテスの議論は、トラシュマコスやグラウコンの反論として決して説得力のあるものとは言えない。有体にいえば、ソクラテスはここで、個人の正義に即して議論をしていたトラシュマコスやグラウコンにたいして、個人の正義よりも国家の正義の方がより大きく学びやすいので、まず大きな方を読んでみようと言案し、はじめから自分の土俵で相撲をとりとうとするのである（『国家』368D-369A）。

ソクラテスは、ソフィストの個人主義的な正義観に対して、相手の議論そのものに即して持論を展開しているというよりも、共同体（社会）の正義（ノモス）こそ人間の本性にかなった正義（ピュシス）であるというみずからの立場から超越的に相手を批判しているといつてよいであろう。

ソクラテスやプラトンは、伝統的なポリス観

に基づいたノモス＝ピュシスの立場から、新たに登場してきた個人主義的なピュシス観に立つソフィストのノモス批判をいわば抑え込もうとしたとっていいかもしれない。

2. 近代思想への展開

2.1 ホッブズ

2.1.1 「自然状態」論

「ノモス」と「ピュシス」をめぐる以上のような古代の論争は、近代に到ってより大きなスケールで思想史の表舞台に躍り出てくることになる。

まず、ホッブズがソフィストの「自然」観を受け継ぐ。プラトンの『国家』の中でグラウコンが<ギュゲスの指輪>について寓話的に語ったように、人間というものは、もし何のものにも束縛されず、おのれの欲するままに行動することができれば、必ず他を押しつけて、自分の利己的な欲望を満足させようとするに違いない、そしてそれが人間の本来の在り方であり、人間の自然状態なのだ、という人間観からホッブズは出発する。彼は、かかる自然状態における人間関係を「人間は人間にとって狼である」(Homo homini Lupus)という象徴的な言葉で表現し、自然状態が生み出す世界を、周知のように「万人の万人に対する戦い」(Bellum omnium contra omnes)の場とみなした。そしてこのような自然状態における人間の行動様式を、そのような行動に駆り立てる端緒となる人間の「情念」(passion)にまで遡って解明しようと試みた。

もとより、すべての人が自分の欲望のままに行動する自然状態の世界は、人びとの欲望が衝突し合う戦いの世界であり、そこでは人は他人を押しつけてみずからの欲望を満たそうとするが、同時に他人からも絶えず押しつけられ、危害を加えられ、それが嵩じて死の危険にも脅かされざるをえない。人は生きようとするが死に

直面せざるをえず、満足を得ようとするが常にみじめで悲惨な状態に陥る危険にさらされるのである。

このように、自然状態の中ですべての人がみずからの情念のおもむくままに生きようとするならば、その意図するところとは正反対の結果を引き起こすことになろう。かかる戦争状態にあっては、「人間の生活は孤独で貧しく、危険で、残忍で、しかも短い。」³¹⁾とホッブズは言う。もちろんホッブズのいう自然状態は、人間の情念から論理的な推論によってひきだされたひとつのフィクションにすぎないが、しかしそれはすでに国家と法が成立している社会状態の中で生きている人間のあいだに厳然と存在している本質的なものである。現に国家の中で生活しているわれわれは、法律や警察によって身の安全を守られているにもかかわらず、外出するときや夜に就寝するときに自分の家にカギをかけたり、あるいは金庫にカギをかけたりするのは、自分の生命と財産の安全に関して他人に対する抜きがたい不信をいだいていることを身をもって証明しているではないか、とホッブズは言うのである³²⁾。

そして自然状態が単なるフィクションであるだけでなく、それが現実の生活のもっとも近くに現れるのは、「内乱」のときである。「内乱」は自然状態と同様ホッブズにとっては人間社会の「死」である³³⁾。ここに到って人間は、他人を押しつけて本性(自然)のままに欲望を満たそうとするみずからの内なる狼の本性の矛盾に気づき、戦いの状態がみずからの生の自己否定であることに思い至る。それまで情念のおもむくままに行動していた自然状態の人間は、一転して理性にめざめ、平和と安全を確保するために、みずからの狼なる本性を否定して、それまでの敵対的な関係を解消し、お互いを必要とする平和で安全な社会秩序を築くことが、みずからの目的にかなうことを自覚するようになる。

しかし、人間がモラルを尊重し、平和と安全を求めるようになって、みずからの狼なる本性は、それがまさに本性なるがゆえに何ら変わるわけではないので、平和で安全な社会状態は、人為的に創りださなければならない。言うまでもなく、それはホッブズにとって、「人工的人間」(an artificial man)³⁴⁾たる国家にほかならない。

人間が欲望と情念に身をまかせて生きている自然状態の世界から、理性によって秩序づけられた国家(社会)状態への移行——ホッブズの比喩的・象徴的な言葉でいえば、「人間が人間にとって狼である」³⁵⁾自然状態から、「人間は人間にとって神である」³⁶⁾社会状態への移行——をその必然性において証明することで、理性的な国家秩序が人間の生存にとっていかに必要不可欠なものであるかを示すことが、ホッブズの自然状態論のテーマであったといえるだろう。

周知のようにこの課題は、『リヴァイアサン』(1651年)の「人間について」の中で果たされることになる。

2.1.2 人間論——情念のドラマ

国家はそれ自身自己目的ではなく、あくまでも個々の人間の生存権(自然権)を守るために創造された「人工的人間」にほかならない。かかる人工的人間たる国家の「素材と創造者」³⁷⁾は人間自身であるから、国家に関する研究は、何よりもその創造の主体たる「人間」の分析から始めなければならない、というのがホッブズが『リヴァイアサン』の中で、まず最初に人間について考察した理由である。

ホッブズは、人間の本性(自然)をあるがままに考察して、その上に立って人間本性と齟齬をきたさない国家をいかに設立すべきかを説こうとするわけである。

古来、人間を行動へとかりたてる二つの本性について語られてきた。それらは言うまでもなく「感情」(「情念」)と「理性」である。

プラトンは、周知のように人間の魂を、物事の真実を学び知ろうとする「理性的部分」、理性の制御に逆らって肉体的欲望に身を任せようとする「欲望的部分」、両部分の間であって、「欲望的部分」を「理性的部分」の方へと誘おうとする「気概的部分」というように三つの部分に分け(『国家』第9巻580D以下)、『パイドロス』ではそれらの部分を二頭立ての馬車に喩えている(『パイドロス』246A以下)。二頭の馬のうち悪いほうの馬が「欲望的部分」を、善いほうは「気概的部分」、この二匹の馬の手綱をとるのが御者たる「理性的部分」であることは言うまでもない。そしてソクラテスやプラトンにとって、魂の「理性的部分」が向かう真実在への希求こそが人間本来のもの(ピュシス)であった。感情や欲望を理性によっていかに制御するか、ということが古代の哲学者の関心事であったといえるであろう。

近代になると、個人の解放にともなって、人間の欲望や感情がその抑圧から解放され、欲望や感情そのものに積極的な意味があたえられ評価されるようになる。近代思想の草創期の哲学者たちが示し合わせたかのごとく一斉に人間の感情あるいは情念に眼を向けるようになったのもかかる時代背景のゆえであることは言うまでもない。(デカルト『情念論』(1649年)、スピノザ『エチカ』(1677年)、ヒューム『人生論』(1740年)など)

近代の思想家は、古代の思想家のように人間の「感情」あるいは「情念」を「理性」によって抑え込もうとはせずに、それをありのままに認め評価することから出発する。

「理性」と「情念」という人間本性の内奥に鎮座している二つの魂は、人間が行動するにさいして、どちらが強力に作用するかといえば、近代の思想家たちは即座に後者の「情念」に軍配をあげる。「人間の情念は、普通には、理性よりも強力である」³⁸⁾とホッブズは言う。

ホップズは自然状態における人間の情念を分析するにあたって、人間は本来、肉体的にも精神的にもその能力において平等である、という冷徹な事実から出発する。「<自然>は人間を心身の諸能力に関して平等につくった。すなわち、ときには他の人間よりも明らかに肉体的に強く、あるいは精神的に機敏な人がいるが、しかしすべてを総合して考えれば、人間同士の差はそれほどないのであって、ある人が要求できる利益を他の人が同じように要求してはならないほど大きなものではない。」³⁹⁾

個々人のあいだでは確かに肉体的に優れた者とそうでない者との差は大小さまざまであるが、他者を完全に圧倒するほどの力をもって、何らかのものを独占したり支配することはできない。最も弱い者でも、陰謀や共謀によって最強の者を打倒することができるのである。精神的能力についても、個々人の本性上の差は肉体的能力以上にわずかであり、それが個々人のあいだで、大きな差があるように思われるのは、ホップズによれば、生まれつきというよりも、「経験」(experience)の積み重ねの大小によるのである。

そして何よりもすべての人におとずれる死という冷酷な事実が、人間の力の平等性を否が応でもわれわれに悟らせるのである。

もしかかると人間における力の平等性を認めない人がいるとすれば、それは自分自身についての「自惚れ」(a vain conceit)のためである、とホップズは言う⁴⁰⁾。

「他の多くの人たちが自分より知力に富み、雄弁で知識があることを認めても、それでも、自分と同じ程度に賢明な人間がたくさんいるとは信じようとししないのが人間の本性なのである。自分の知力は手近に、しかし他人のそれは遠くに見るからである。しかし、これは人間がその点において不平等であるよりは平等であることをむしろ証明している。」⁴¹⁾

一言でいえば、自然状態の中で生きる人間は、肉体的にも精神的にもそれほど目立った差異はなく、いわばドンダリの背比べであるがゆえに、そこから抜きんでて少しでも他人より優位に立とうという情念が湧き起るのである。そこから競争が起こり、それにもなると不信や自負などの情念が常態的なものとなる。

「平等」ということなら、アリやハチのような社会生活を営む動物のほうが人間よりもはるかに平等の度合いは高いにもかかわらず、どうして前者の動物の社会は整然とした秩序を持つのに反して、人間の自然状態は、戦いの場になるのだろうか。

「人間の喜びは、自分と他人とを比較することであり、優越感以外の何ものも楽しむことはできない。」⁴²⁾とホップズが言うように、人間にあっては、自分個人の利益や喜びと共同の利益は相反するが、動物の場合は一致している。「優越感」の最たるものは、「名誉と威厳」(honour and dignity)⁴³⁾であるから、それらを求めて競争する人間のあいだでは「羨望と憎悪」(envy and hatred)⁴⁴⁾がゆきわたり、そこから戦いが生ずる。

他人と比較しながら名誉や威厳を求めて競い合う結果、人間に嫉妬や憎悪の感情が生まれるのは、人間は単に感情だけではなく、理性も持ち合わせているからである。理性は感情をいかようにも曲げることができるのである。欲望や感情をコントロールするということが理性のはたらきではない。それはあくまでも理性の一面であって、逆に理性は感情や欲望に油を注ぎ、人間を「狂気」⁴⁵⁾へと至らせるのである。動物以上の能力であるはずの理性が同時に動物以下の残酷な生き物に人間を変貌させるのである。

こうして人間は他人から抜きんでるために名声をもとめて互いに競争し、「自惚れ」と「失意」のあいだを揺れ動きながら人生をおくる。

「絶えず追い越されることが悲惨であり、絶えずすぐ前の者を追い越してゆくことが幸福であって、そしてこのコースの放棄は死である。」⁴⁶⁾

人びとが求めてやまない富や名声の実体とはなんであろうか。ホブズはそれは「力」であるという。「すべてのもののうち知力の差をもっと大きくする情念は、主として力、富、知識、名誉にたいする大小の欲求である。これらはすべて第一の、力への欲求に帰することができる。富、知識、名誉は力の種々相にほかならないからである。」⁴⁷⁾

「力」(power)こそ、人間が他者にたいして優越をもとめる時の目に見える価値基準であり、富や名声の実体である。ホブズは「力」を次のように定義する。「人間の『力』とは[一般に考えて]、彼が将来明らかに善であると思われるものを獲得するために現在所有している手段である。」⁴⁸⁾ いうまでもなく、ここで言われている「善」なるものは、道徳的な価値評価をふくまず、個々人の「欲求の対象」⁴⁹⁾ という意味で使われている。それゆえ、ホブズの定義によると、「力」とは、個々人が欲求するものを手に入れるための手段であり、さらに多くの欲求の対象を獲得するための手段でもある。先にも言及したように、自然状態における人間にとって絶えず他人より優位に立つことが「幸福」であるから、すべての人は「幸福」をめざして、すなわち他者と比較しながら他者に差をつけるために「力」の獲得をめざして行動する。

「力」は、それ自身としては目にみえないが、富や名声、評判、友人、等々具体的な形をとってわれわれの前にあらわれる。ホブズが語る「力」の具体相について少し引用しておこう。

「容姿のよさは力である。なぜなら、それは善良さを予想させ、その結果、女性や見知らぬ人々の好意を得させるからである。」⁵⁰⁾

「力があるという評判は力である。それは保護を必要とする人々を引き寄せるからである。ま

た自分の国を愛しているという評判[つまり民衆に好まれること]も同じ理由から力である。」⁵¹⁾

「富が気前よさと結びついたらあいも力である。それは友人や召使を獲得するからである。しかし、気前良さがなければ力ではない。なぜならこのばあい、富は人を守りはせず、逆に彼を嫉妬の餌食にするからである。」⁵²⁾

以上のホブズの言葉からうかがえるように、力とは、人間と人間が「結合された強さ」⁵³⁾ にほかならない。かかる結集された力の最大のものがリヴァイアサンとしての国家(commomwealth)なのである。

人間は生来、他人を圧倒するほどの力を持ち合わせていない、というのがホブズの人間観の前提であった。そのかぎり人間は、精神的にも肉体的にもほぼ「平等」であった。それゆえに人は力の差別と優越を求めて競争し戦わざるを得ない。「力は、もし格別すぐれたものであれば、善である。もし格別すぐれたものでなければ、力は何の役にも立たない。万人に等しい力は無力だからである。」⁵⁴⁾

かくて、力への無際限な欲望を満足させることこそ、「幸福」の名で呼ばれるところの当のものであり、大方の人間がこの世において求めるものである。「私はまず第一に、あらゆる人間にみられる自然的傾向として、死に至ってはじめて消滅する力への不断のやみがたい欲求をあげる。」⁵⁵⁾

力の実体は人間のあいだの「結合された強さ」であった。そうだとすれば、ホブズが「名誉は、ひとえに力にたいする評価のみにある。」⁵⁶⁾ と言っているように、他人によって承認され評価される名声こそ人間の力の端的な表明であるだろう。したがってホブズは、力のしるしとなるあらゆるもの、行為、資質を「名誉あるもの」と定義している⁵⁷⁾。

「敬うこと」(honouring)と「侮辱すること」

(dishonouring) が人間が互いに評価し合うばあいの価値基準の直接的な表現である⁵⁸⁾。

「富は力であるから名誉あるものである」⁵⁹⁾ とホッブズが言うように、富は人間の結合された力が誰の目にも計量できる「価格」という形であらわされたものである。それゆえこの世界の人間の価値は端的に「価格」によってあらわされる。「人間の値打ち、あるいは『価値』は他のすべてのものと同様にかれの価格である。すなわちそれは彼の力の使用にたいして支払われるであろう額である。したがってそれは絶対的なものではなく、他人の必要と判断に依存している。」⁶⁰⁾

人間の価値が「価格」の中に対象化されるとすれば、「価格」は売り手によってではなく買い手によって決められるのと同様に、人間はみずからの価値を自分で決めることができず、他人の価値評価に依存せざるを得ない。近代社会においては、人間の実質的な価値が、商品としての物と同じく「価格」になることによって、人間の価値評価は、自分自身によってでなく、他者によって決められることになる。人間は本性上いくら自分を高く見積もる傾向があるにしても、その実際上の価値は、他人の評価を出ることはないのである。

人間の価値が「価格」だとすると、人間にとってのさまざまな「力」(政治的権力、名声、技術など)の中でもっとも根源的なものは「富」であり「購買力」ということになる⁶¹⁾。

2.1.3 「自然」と「人為」

ホッブズは、社会秩序の形成がいかんに行われるかを探求するにあたって、すべての人為的な規則や掟が成立する以前の自然状態の人間を想定することから出発した。自分の生命を守るためにはいかなる手段を用いても許されるような自然状態の世界では、人間は常に他人からの暴力の脅威におびえ、生きようとするが常に身の危険にさらされ、幸福や安全を求めようと

して不幸や悲惨に陥らざるを得ない。すべての人間が自分の身を守る「自然権」を行使する結果、彼らの意図とは逆に、その「自然権」を破壊してしまう戦争状態、すなわち自然状態へと行き着かざるを得ないのである。

自然状態は人間の「情念」が支配する世界である。人間の内には二つの本性が宿っている。「情念」と「理性」。この二つの本性のうち、人間を行動へと駆り立てるのに圧倒的な力があるのは「情念」のほうであることはホッブズの立論の前提である。この立場は後のヒュームやスマイスに受け継がれていくのは言うまでもない。

ホッブズの方法は、自然状態の中で演じられる「情念」のドラマ⁶²⁾ という第一幕が、「情念」の希求するものとは正反対の情景を現出せしめることによって、いかにして第二幕としての「理性」のドラマへと展開されなければならないか、その必然性をたどることにあつた。こうすることによって、人間の「情念」が求めるものに矛盾しない理性的秩序をもった社会が原理的に可能であることを学問的に証明できるからである。

人間の「平等」を前提にして、その平等から抜きんでて他人よりも少しでも優位に立つために、「力」を際限なく求める自然状態の人間、そしてそこから生まれる人間のさまざまな情念のドラマ——ここにホッブズは人間の本来の姿を見た。

しかし、ホッブズが想定した「自然状態」は、人間の本性が織りなす永遠不変の状態なのだろうか。それは、むしろ社会状態の中で形成された人間像を投影したものにすぎないのではないだろうか。このように問うたのがルソーである。

2.2 ルソー

2.2.1 ホッブズ批判

ルソーは半ばホッブズに当てつけて次のよう

に断言する。「社会の基礎を吟味した哲学者たちは、すべて自然状態 (l'état de Nature) にまでさかのぼる必要を感じたが、しかし彼らのうち誰一人そこへは到達しなかった。」⁶³⁾ なぜであろうか。

ホッブズが社会の中で生きる人間の価値を物の「価格」と同一視したことをわれわれは先に言及した。人間の価値は「価格」と同様、売り手 (本人自身) がきめるのではなく、買い手 (他人) によって決められるのである。そうだとすれば、人間はみずからの価値を示すために、他人よりも少しでも抜きん出ようとする欲望にとりつかれる。人間は生きている限り、他人に対して優位であることの何よりの証しである「力」を求めて競い合い、争い合う。「力」は、人間と人間のあいだの格差を示すものの総称であり、その意味で抽象的な概念であるが、現実には、「名声」や「地位」、「評判」「財産」「政治的権力」などなどさまざまな目に見える姿で存在する。そして「力」の獲得へとすべての人を駆り立てる端緒となる人間の情念が「虚栄心」であり「自惚れ」「競争心」「猜疑心」「嫉妬」「貪欲」等々であった。

ホッブズが自分の心の中に読み取ったこれらの諸情念は、彼自身が考えるように果たして人間の本性に属するものなのだろうか。それらの諸情念は、むしろ、ホッブズがその中で生きていた時代や制度の刻印をすでに受けたものではないのか。

人間社会がいかにして形成されるのか、その根拠を問うたホッブズは、「自然状態」にさかのぼって根源的に考え、そこからあるべき社会状態を演繹しようとしたが、彼が想定した自然状態の観念は実は彼がその中で生きている社会から借りてきた観念の投影物にすぎない、というのがルソーのホッブズ批判の要諦である。ルソーは言う「(社会の基礎を吟味した哲学者たちは、) 誰もが、たえず欲求、貪欲、抑圧、欲望、

傲慢について語りながら自分たちが社会の中で得た観念を、自然状態の中に持ち込んだのであった。つまり彼らは未開人について語りながら、しかも社会人を描いていたのである。」⁶⁴⁾

2.2.2 ルソーの「自然」概念

ホッブズの「自然」概念は、現実の社会の中から得られた「社会」概念であるということ、言い換えれば、ホッブズが「自然」と見定めたものが、社会「制度」の産物にほかならぬ、というのがルソーの批判であった。

ホッブズによる「自然」と「人為」の取り違え=混同を正して、人間の中にある「根源的なもの」と「人為的なもの」とを厳格に区別し、そうしてその上に立って両者の関連を問うことがルソーの課題となる。

「人間の現にある性質の中に元々あったものと人為的なものとを区別し、さらに、もはや存在せず、多分存在したことの無い、おそらくこれからも決して存在しないような一つの状態、しかしながら、それについて正しい観念を持つことが、われわれの現在の状態をよく判断するためには必要であるような状態を解明することは取るに足りない仕事ではないからである。」⁶⁵⁾

ルソーの「自然」概念は、ホッブズの自然状態論と同じように、一つのフィクションである。ホッブズは古代ギリシアのソフィストと同じく、現実の人間の利己的側面を人間の自然=本性とみなして、利己的情念を抽象して拡大し、人間の自然状態を情念のドラマとして描いた。それは巨大な人工的人間たる国家の必要性=必然性を呼び起こすための論理的な前提条件でもあった。

それに対してルソーの「自然」は、現実の人間の状態を正しく判断するための必要条件である。そうだとするならば、ルソーは現に生きている同時代の人間をどのように理解しているのだろうか。

ルソーの処女作『学問・芸術論』は、彼自身が後に言っているように、平凡で取るに足りな

い論文かもしれないが、すぐれた思想家においてよく見られるように、この処女作の中に彼の人間観を含めてその後の主要な思想のすべてがその萌芽の形で含まれていることは否めない。

「学問・芸術の発展は人々の道徳心によい影響を与えたかどうか」という当時のアカデミーが出した懸賞論文の課題に答えるために書かれたこの論文は、「我々は見せかけの善にあざむかれる」というホラチウスの言葉を冒頭に掲げていることからわかるように、ルソーは近代人の道徳的病根を、人間の「存在」(être)と「外観」(paraître)の分裂のうちにみている。

当時の社交界の人間に典型的にみられるように、ルソーによれば、近代人は、みずからのありのままの姿をかくし、「仮面」をつけて人間関係を形成している。外面的で人為的な礼儀作法や習慣が人々を縛りつけ、人間の本性を抑圧し人間を画一的なものにしているのが、重大な危機でもおとずれない限り、人間はお互いに相手の本心が読めなくなっている、というのである。

「(今日では)われわれの習俗の中に卑しい、うわべだけの画一性が支配している。そしてすべての精神は、同じ鋳型にはめ込まれたようにみえる。人々は絶えず礼儀からはあれやこれやといわれ、行儀作法に命令される。人々は絶えず習慣に従い、自分の天性には決して従わない。人々はもはやあるがままの自分を見せる勇氣をなくしている。」⁶⁶⁾

人間がそのあるがままの姿(「存在」)と「外観」を切り離して、外観を取り繕うようになって以来、パンドラの箱が開けられたかのごとくこの世に悪徳がはびこるようになった。もはや厚い友情、真の尊敬、確固とした信頼関係は後景におしやられ、礼節という偽りのヴェールの下に嫉妬心、猜疑心、裏切りや憎悪、等々のいわば負の社会的感情というべきものが人々の心を支配するようになる。『不平等起源論』(第二論文)では次のように言われている。

「自分の利益のためには、実際の自分とは異なる自分を見せる必要があったのである。存在と外観とはまったく違った二つのものになった。そしてこの区別から、いかめしい豪奢と、人をだますような策略、そしてそれにとまなうあらゆる悪徳とが生じたのである。」⁶⁷⁾

学問や芸術も人間の「外観」を富ますことに寄与してきた。つまり学問・芸術は美德そのものを獲得するための肥やしになるどころか「美德の外観」⁶⁸⁾を繕うことに力を貸したにすぎない。だから学問・芸術の興隆するにしたがって、人間は実質的に美德を身に着けるどころか、反対に美德からますます遠ざかることになってしまった。「われわれの学問と芸術が完成に向かって前進するにつれて、われわれの魂は腐敗した。」⁶⁹⁾「人々は学問、芸術の光がわれわれの地平線上にのぼるにつれて、美德がのがれていくのを見た。」⁷⁰⁾とルソーが言う所以である。

こうして近代社会においては、人びとは礼儀作法や習慣によって外面的に画一化され、その「根源的自由」⁷¹⁾は抑圧されると共に、こうした鉄鎖の上を学問・芸術・文学は花飾りでおおうのである。自分の利益のために内面を隠して、外面を取り繕うという現実の人間に特有な行動様式は、しかしルソーにとってはどの時代にも見られる——その意味で人間の本性に属する——ものではなく、むしろそれは「人為」の産物なのである。

「人為(l'Art)がわれわれの礼儀作法を作り上げ、われわれの情念に気取った言葉を話すことを教える前は、われわれの習俗は粗野ではあったが、自然なものであった。そして物腰の相違は一見して性格の相違を告げ知らせていた。」⁷²⁾

「存在」^{エトール}と「外観」^{パレトール}、内面と外面が分離することがなかった時代、人びとは、お互いに心の内を見通すことができたので安んじて人のあいだで生きることができたにちがいない。そこでは猜疑心や嫉妬心、憎悪の感情が入り込む隙間は

現在のわれわれよりもはるかに少なかったであろう。時代を遡らなくても、同時代の中でも、貴族に対する平民、都会人にたいする農民などは、同じような心性をもっていることは容易に推察できるだろう。

このように考えるルソーは、時代と社会のなかでその姿を変えてしまった人間の心の中に分け入って、「人為的なもの」と「根源的なもの」と区別しようとする。ホッブズは、虚栄心や競争心などの外面を取り繕う人為的な敵対感情を人間の自然（本性）と見誤った。

2.2.3 人間ナチュラル本性についての歴史的批判的考察

それでは、われわれの感情あるいは心性のうち人為的なものを取り除いて、あとにのこるところのものとはどのようなものであろうか。ルソーは言う。

「人間をすでに出来上がったものとして見ることしか教えてくれない学問的な書物はすべてはおっけておいて、人間の魂の最初の、最も単純な働きについて考察すると、わたしはそこに理性に先んじる二つの原理が認められると思う。一つは、われわれの安楽と自己保存とに熱心な関心を与えるものであり、もう一つは、およそ感性的な存在、主としてわれわれの同胞が、滅び、苦しむのを見ることに対して、自然の嫌悪をわれわれに起こさせるものである。」⁷³⁾

この「二つの原理」とは言うまでもなく「自己愛」(amour de soi-même)⁷⁴⁾と「憐みの情」(pitié)⁷⁵⁾である。「自己愛」とは、上の引用文でルソーが、「われわれの安楽と自己保存に熱心な関心を与えるもの」と言っているところから、「利己心」(amour propre)⁷⁶⁾と同じものと考えられがちである。しかしルソーは「自己愛」と「利己心」を厳密に区別する。「自己愛」は人間本来の「自然な感情」であって、「理性によって導かれ、憐れみの情によってかえられて、人

類愛と徳とを生み出すもの」であるが、それに反して利己心の方は、社会によってゆがめられた「人工的な感情」にほかならず、「各個人に自分のことを他のだれよりも重んじるようにさせ、人びとがお互いのあいだで行うあらゆる悪を思いつかせ、また名誉の真の源」となるものなのである⁷⁷⁾。

ホッブズは<自然>状態の孤立した人間の中に社会制度の産物である敵対感情を認め、そこに法律によって規制しなければならない多くの感情を読み込んだ。しかし、ルソーによれば、自然状態の中の人間は、それぞれ互いに孤立しているのだから、自己保存のために他者の保存を害することは最も少ないはずである。未開人は空腹を感じると、近くの川で魚をとるか、木の実を食べたり、獲物をとらえてみずからを満たしたであろう。欲求を満たすと彼らは、それ以上のものを求めず、静かに木陰で昼寝を楽しんだにちがいない。

だから自己保存の原理から出発して正しい推理をおこなえば、自然状態は、ホッブズが結論したように戦争状態に導かれるのではなく、逆にもっとも平和な状態であったというべきだった、とルソーは言う。

したがって、ホッブズもルソーも同じく自然状態の原理を人間の自己保存に求めるが、そのベクトルは正反対の方向を向いていると言えよう。ホッブズは「比較」や「評価」というような文明社会の制度の産物を、自然状態の原理に重ね合わせた結果、他人を排除し、何よりも自分を重んじる「利己心」こそが人間の本性に属する感情であることを強調するが、これに対してルソーは、自己保存の原理の中に文明社会の産物とそうでないものとを腑分けし、人間の本性のもう一つの原理である「憐みの情」に方向づけられた感情である「自愛心」の中に真の人間の自然＝本性を確認するのである。

こうしてルソーは、自然状態に生きる人間の

中に、「自愛心」と「憐みの情」という二つの根源的な感情をさぐりあてて。

人間の歴史の中で言えば、未開人と蔑称されている原初の人びとの心の中で支配的であったこれら二つの調和的な社会感情が、現在の文明人の心の中を暗くおおっている「利己心」や「競争心」「嫉妬心」というような排他的で敵対的な感情へといかにして変化してしまったのか。

「所有の観念」⁷⁸⁾の出現こそが、人間の本来の調和的な感情を、敵対的な感情へと劇的に変化させてしまった当のものであるとルソーは考える。周知のように、『不平等起源論』の第二部の冒頭で、ルソーは、「所有の観念」が生まれた歴史的時点を、次のような象徴的な言葉で語っている。

「ある土地を囲い込んで、『これはおれのものだ』と言うことを最初に思いつき、それを信じるほど単純な人びとを見つけた人間こそが、市民社会の真の創設者であった。杭を引き抜き、または溝を埋めながら、同胞たちに向って、『こんないかさま師の言うことに耳を貸すな。果実は皆のものであり、土地は誰のものでもない。それを忘れたら君たちの身の破滅だ』と叫ぶ人がいたなら、その人によって、いかに多くの犯罪、戦争、殺人を、またいかに多くの惨事と恐怖を人類はまぬかれることになったことだろう。」⁷⁹⁾

人びとが互いに独立していて、自分と家族のために、自分だけでできる仕事に専念していた未開社会においては、彼らは、自由で善良で幸福にくらしていた。しかし、ある時、土地を囲い込んで、「おれのもの」と「おまえのもの」を区別しはじめると、人々は、「おれのもの」を「おまえのもの」よりも、より多く獲得しようとして、互いに敵対し合い、こうして、文明が発展するのに反比例して人間の自由と平等は失われるに至った。

「一人の人間が他の人間の援助を必要とし、一

人の人間が二人分の食料をもつことが有用だと気づいたその時から、平等は消え去り、所有が広まって、労働が必要となった。そして広大な森林は美しい平野となり、それを人々が汗水たらしてうるおさねばならなかったし、そこではやがて収穫とともに隷属と窮乏とが芽ばえ、それが増大してゆくのが見られた。冶金と農業とは、その発明がこの大きな変革を生み出した二つの技術であった。人間を文明化し、人類を減ぼしたのは、詩人によれば金と銀であったが、哲学者にとってそれは鉄と小麦である。」⁸⁰⁾

こうして、「所有」の出現を分岐点として、物質的な生産力が飛躍的に発展し、文明化が進展すると共に、原初、人々の中にそのままの形で存在していた、「自己愛」と「憐みの情」という根源的な感情は、「所有」の上に築かれた社会制度によってゆがめられ、前者（「自己愛」）は、「利己心」へ、後者（「憐みの情」）は、競争心や嫉妬心などのような排他的な敵対感情へと転変してしまったのである。

結びにかえて

古代ギリシアにその淵源をもっている「ピュシス」と「ノモス」は近代の思想家ルソーにいたって一つの円環が閉じられたように思われる。

原初のギリシア人たちはポリスを運命共同体とみなしていたが、そこでは共同体の「法」と人間の「本性」^{ピュシス}は一体のものと考えられ、それに関して何の疑念もいだかれていなかった。その後うち続く戦争や内乱によって人心が荒廃し、異国の文化や習慣に関する知見が増すに及んで「ノモス」と「ピュシス」の乖離は決定的となる。

ソフォクレスの悲劇『アンチゴネー』は、「神々の掟」（ピュシス）と「人間の掟」（ノモス）の葛藤を見事に描き、その後のギリシア思想の展開を先取りしたものとして読むことができる。

ソクラテスは共同体の「ノモス」と人間の「ピュシス」を一体のものとする旧来のポリスの人間的立場から、ソフィストのほうは、新たに台頭してきた個人主義の立場から双方わたり合うことになるが、両者ともそれぞれの立場から相手を封じ込めようとしただけで、「ピュシス」と「ノモス」の対立を止揚することができなかった。

近代にいたって、「個」の意識が宣揚されるようになると、「個」の感情を人間の本性^{ネイチャー}＝自然とみなす立場から、あらためて「自然」と「人為」の関係を問題にした最初の思想家がホッブズであった。彼は、「個」の情念を分析することによって、個が生み出す「自然状態」の世界そのものが本質的な矛盾を含み、自己崩壊することを示し、必然的に「人工的人間」たる国家の形成へと向かわざるを得ないことを論証しようとした。人間の本性（ピュシス）が利己的で反社会的だからこそ、人間は国家（ノモス）を形成しなくてはならない、という逆説的な結論に導いたのがホッブズである。

ルソーは共同体的「ノモス」と人間の「本性^{ピュシス}」は一体であるという古代ギリシアの伝統的立場に立って近代の思想家たち（その代表者としてのホッブズ）を批判する。その場合、ルソーは、ソクラテスがソフィストに対してしたような超越的な批判をせずに、ホッブズが人間の本性の中に数え入れた競争心や猜疑心、嫉妬心などの利己的な情念そのものの歴史的起源を問うことによって、ホッブズの「自然」が、歴史と制度の産物にほかならないことを明らかにした。

ホッブズが「自然」とした人間の利己的感情は、実は歴史的に生成してきた「所有の観念」の産物にすぎないというのがルソーのホッブズ批判の要諦であったことは、先にわれわれがみたとおりである。こうしてホッブズにおける「ピュシス」と「ノモス」の関係をまったく逆転

させてしまったのがルソーだと言えるであろう。ソフィストと同様に、「自然」と「人為」の対立を強調したのがホッブズだとするなら、ルソーは「人間は社会的動物である」という伝統的な共同体の人間観に定位し、しかもソフィストやホッブズの個人主義的人間観の仮象性を「所有」の歴史に即して止揚し、「ノモス」と「ピュシス」の本来的な統一を志向したのである。古代ギリシアに淵源する「ピュシス」と「ノモス」の関係がルソーにおいて一巡する（円環を閉じる）と言ったのはこのような意味においてである。

注

- 1) Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pleiade» p. 615 suiv.
- 2) アリストテレス『政治学』（山本光雄訳、岩波書店、1989年）1254b-1254a 参照。ここでアリストテレス自身次のように述べている。「他の人々に比べて、——動物が人間に劣るのと同じほど劣る人々は誰でも皆自然によって奴隷である——」「自然によって或る人々は自由人であり、或る人々は奴隷である——」
- 3) ジャレド・ダイヤモンド（倉骨 彰訳）『銃・病原菌・鉄』上・下、草思社、2010年
- 4) Herodotus, VII. 102. ヘロドトス『歴史』（松平千秋訳、岩波書店、1972年）第七巻、102
- 5) Herodotus, VII. 104. ヘロドトス、前掲書 第七巻、104
- 6) プラトン『ソクラテスの弁明』28E-29A 参照（以下プラトンの著作からの引用は、岩波書店『プラトン全集』の訳を使用させていただくことにする。）
- 7) Sophocles, *Antigone*, 920 sq., ソフォクレス『アンチゴネー』（呉 茂一訳、岩波書店1991年）63頁。
- 8) Sophocles, *Antigone*, 370 sq. ソフォクレス、前掲書、30頁。
- 9) Sophocles, *Antigone*, 450 sq. ソフォクレス、前掲書、34頁。
- 10) ヘラクレイトス、Fr. 50（田中美知太郎訳）
- 11) ヘラクレイトス、Fr. 2
- 12) ヘラクレイトス、Fr. 11
- 13) ヘラクレイトス、Fr. 114
- 14) F. ハイニマンは、この三つの「法」の相違を強調するそれまでの解釈に対して、それらの「同類性」（Verwandtschaft）を主張している。（F.

- Heinimann, *NOMOS UND PHYSIS*, Verlag F. Reinhardt AGBASEL 1965, S. 66) しかし「同類性」というよりも「同一性」と言うほうがより適切であると思う。「万物が一つであることを認める」のがヘラクレイトスの言う真なる「知」であり「ロゴス」だからである。
- 15) パルメニデス, Fr. 7
 16) デモクリトス, Fr. 125
 17) アンティポン, Fr. 44, (A col. 1-2), 田中美知太郎『ソフィスト』講談社, 1976年, 184頁参照。
 18) この点に関しては, 藤沢令夫『哲学の形成と確立』[岩波講座『哲学XVI 哲学の歴史I』(1968年)所収] 129頁以下参照。
 19) 『弁明』21D
 20) 『弁明』29E
 21) クセノフォン『ソクラテースの思い出』佐々木 理訳, 岩波書店) III 9-5
 22) 『クリトン』48B
 23) 『弁明』32A-33A
 24) 『ゴルギアス』483D
 25) 『ゴルギアス』491E-492B
 26) 『ゴルギアス』492C
 27) 『国家』338C
 28) 『国家』359C
 29) 『国家』358E-359A
 30) 『国家』359C-360B
 31) Hobbes, *Leviathan*, ed. by C. B. Macpherson, Penguin Classics 1985, p. 186
 32) cf. Hobbes, *op.cit.*, p. 186
 33) Hobbes, *op.cit.*, p. 81
 34) Hobbes, *op.cit.*, the introduction
 35) 36) Hobbes, *De Cive*, [Opera philos. vol. II] p. 135
 37) Hobbes, *Leviathan*, p. 82
 38) Hobbes, *op.cit.*, p. 241
 39) Hobbes, *op.cit.*, p. 183
 40) cf. Hobbes, *op.cit.*, p. 184 このホッブズの議論はスミスが『国富論』冒頭の分業論のところで「学者」と「荷担ぎ職人」の差異について言及しているところを思わせる。スミスはそこで、「学者」と「荷担ぎ職人」は生まれつきの能力の差は目に付くほど顕著なものではない、と言っている。(スミスの言い方をすれば、両者は「スパニエル犬とシェパード犬との違いの半分ほどにも達しない。」(A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, the Glasgow edition Volume 1, Book I. p. 17) スミスによれば両者の才能の違いが目立つようになるのは、境遇の違いから生じる異なった職業経験によるのである。しかるに学者は「虚栄心」からこの事実を認めないのである。以上のようなスミスの議論は、ホッブズのここでの「平等」論を念頭においているのではないか、という想定はありえないことではない。
- 41) Hobbes, *op.cit.*, p. 184
 42) Hobbes, *op.cit.*, p. 226
 43) Hobbes, *op.cit.*, p. 225
 44) Hobbes, *op.cit.*, p. 226
 45) Hobbes, *op.cit.*, p. 140
 46) Hobbes, *Elements of Law*, p. 37
 47) Hobbes, *Leviathan*, p. 139
 48) Hobbes, *op.cit.*, p. 150
 49) Hobbes, *op.cit.*, p. 120
 50) Hobbes, *op.cit.*, p. 151
 51) 52) 53) Hobbes, *op.cit.*, p. 150
 54) Hobbes, *De Homine*, p. 98
 55) Hobbes, *op.cit.*, p. 161
 56) Hobbes, *op.cit.*, p. 156
 57) Hobbes, *op.cit.*, p. 155
 58) Hobbes, *op.cit.*, p. 152
 59) Hobbes, *op.cit.*, p. 155
 60) Hobbes, *op.cit.*, pp. 151-152
 61) アダム・スミスは、『国富論』の中で、「富は力である」というホッブズの言葉を引用して次のようにコメントしている。「ホッブズ氏が言うように、『富は力である』。しかし大きな財産を獲得したりする人が、必ずしも市民または軍人としての政治的権力を獲得したり相続したりするとはかぎらない。おそらく彼の財産はこの両者を獲得する手段を彼に与えるであろうが、しかし、その財産を所有しているだけでは、このどちらをも彼にもたらすとはかぎらない。この所有が、ただちに、そして直接に彼にもたらす力は、購買力である。すなわち、そのときその市場にあるすべての労働、またはすべての労働の生産物にたいする一定の支配力である。」(A. Smith, *op.cit.*, p. 34)
 スミスは、ホッブズが「富は力である」という場合の「力」を、政治的権力そのもの、または政治的権力を獲得するための手段、というように二通りの意味に取っているが、ホッブズの「力」の定義からすると後者が正しい。ホッブズは『リヴァイアサン』の中で、「力」を人間の欲望の対象——周知のようにホッブズはこれを「善」と定義する——を獲得するための「手段」として定義しているからである。(Leviathan, *op.cit.*, p. 150) にもかかわらずスミスが、この場合の「力」を「政治的権力」と同一視しているのは、ホッブズの言に忠実な解釈ではない。
 確かにホッブズは政治的権力を、「人間的な力の最大のもの」と言っている (Leviathan, *op.cit.*, p. 150) が、それは政治的権力が、人間の「結合された強さ」の全体だからにほかならない。ところで、ホッブズにとって、人間の価値は「価格」なのであるから、人間の結合力の全体である権力も、その基礎は「価格」としての人間の「力」である。「価格」の直接的な力は「購買力」であるから、ホッブズのいう政治的権力も、個々の人間の「力」すなわち「購買力」に帰するであろう。そうだと

- すると、ここでのスミスのホッブズ批判は、ホッブズの正確な理解に基づいた批判とは言えない。むしろ、ホッブズの「力」の定義を論理的につきつめると、いまわれわれが示したように、「富は力である」とホッブズが言う場合の「力」は、スミスと同じく、「購買力」に帰着するといえるのではなかろうか。
- 62) 「情念のドラマ」という言葉は、故・岸畑教授の著書から拝借した。岸畑 豊『ホッブズ哲学の諸問題』創文社、1974年、194頁以下。岸畑教授には、筆者が大学院生のとき、ホッブズに関して、直接に多くのご教示をいただいた。記して感謝申し上げます。
- 63) 64) Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pleiade» p. 132
- 65) Rousseau, *op.cit.*, p. 123
- 66) Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 8
- 67) Rousseau, *op.cit.*, p. 174
- 68) Rousseau, *op.cit.*, p. 7
- 69) Rousseau, *op.cit.*, p. 9
- 70) Rousseau, *op.cit.*, p. 10
- 71) Rousseau, *op.cit.*, p. 7
- 72) Rousseau, *op.cit.*, p. 8
- 73) Rousseau, *op.cit.*, pp. 125–126
- 74) 75) 76) Rousseau, *op.cit.*, p. 219
- 77) Rousseau, *op.cit.*, p. 219 内田義彦は、ルソーの「利己心」と「自己愛」の違いを、以下のようにパラフレーズしている。
「……利己心が<自己のもの>（財産・名声）への愛であるのに対して、自愛心または自己愛は<自己>への愛です。より正確にいうと、自分をいとおしむ心であって、他人との交流のなかで漸次<自己>への愛という道徳的なものにまで成長する本源です。」（内田義彦『社会認識の歩み』岩波書店、1991年、145頁。）
- 78) Rousseau, *op.cit.*, p. 164, p. 173
- 79) Rousseau, *op.cit.*, p. 164
- 80) Rousseau, *op.cit.*, p. 171