

# 哲學研究

第四百四十五號

第三十八卷  
第十一冊

## ホッブス哲學の再評價

平 下 欣 一

ホッブスの哲學はその眞價を正當に認められて來たとは云えないのではなからうか。政治・宗教についての彼の學説は生前すでに保守派ことに聖職者たちの「憎惡と嫌忌」を招いた。さらに次の世代に議會民主政治が確立せられて以來、彼の「反動的」な學説は十分な反證によつて打倒され了つたと感ぜられたのであつた。彼の理論哲學は一層輕視されて來た。デカルトとデカルトを宗とする多くの學者たちがそれを粗策で論ずるに足らぬものとしたし、ロツクに始まる英國經驗論の主流もホッブスよりもベーコンとデカルトとの影響下にあつた。ことに彼の認識論は經驗論と合理論の綜合の試としてカントの先驅をなすものであるが、カントに對しては殆ど何等の直接的影響を與えていない。その後の有名な哲學者・哲學史家たちも、概して云えばホッブス哲學に同感を示すものは少なかつた。

勿論ホッブス哲學の卓越性を認めた人々も少くはなかつた。彼と同時代の英國の指導的科學者であつたハーヴェーはベーコンの哲學を冷笑しながらホッブスに敬意を表した。彼の晩年から、後のアンシクソロペディストたちの時代に至るまで、大陸での名聲は英國でのよりも高かつた。スピノザは強い影響を受けライプニッツも高く評價していた。又近くはテンニースの様に彼に傾倒した學者も現われ、哲學史家たちの見解も次第に訂正されて來た。「レヴァイヤ

「サン」は英國第一の又は唯一の政治哲學の名著、プラトンのポリテイヤ、ヘーゲルの法哲學綱要と肩を並べるものとする人もある。<sup>(三)</sup>我々は忘れられた人を發掘しようとしているのではない。

併し大勢について云えばホッブズ哲學は今日もなお十分に評價せられていない様である。たとえば今日の英國の代表的哲學者B・ラッセルはホッブズが經驗論をとり乍ら數學の認識論的意義を認め、合理主義と經驗主義との弊を免れていた點に「偉大な功績」を有すること、又その國家論が「注意深く研究する値打」のあることは承認するが、「また重大な缺點を有しているので第一流の學者とはされない」としている。<sup>(三)</sup>そればかりではない。ホッブズの學說の卓越性を承認し強調した人々も、その眞價を十分に明白にし得ていたかは疑問である。彼等も多くはその學說の一部にのみ關心をもち、或はせいぜいその思想的意義のみを辯じたのであつたからである。テンニースの勢心な努力もホッブズを「中世に對する近世的思惟の典型的代表者」として示すことを目標としていた。<sup>(四)</sup>

以下我々はまずホッブズの理論哲學が、その表現の否定すべからざる粗笨さ、ラッセルの所謂 *over-simplification* にも拘らず、今日もなお教える所のある幅の廣い學說であることを指摘したい。次に彼の政治哲學と宗教哲學とが、その時代的制約にも拘らず、否ある意味では却つてその制約に幸されて、安易な時代の安易な思想家たちの思い及ばなかつた深い本質的洞察に到達し得ていたことを證示し得るであろう。勿論この洞察は單にその歴史的條件によつてでなく、理論哲學との體系的連關に於てはじめて十分に理解され、又逆に理論哲學の一層の理解にも役立つであらう。<sup>(四)</sup>

(一) Gough, *Lock's Political Philosophy* p. 128 によればロックがその政府論第一に於て「ホッブズでなくマイルマーの禁止な議論を批判」した所以も、ホッブズの著作が當時すでにその影響力を失つていたからである。

(二) Michael Oakeshott 著 *Leviathan* に於ける創者の序論。

(三) Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* p. 546

ラッセルはホッブズを「微妙な問題を忍耐深く解くことが出来ず、ユルデイウスの結び目を切斷する方に傾いていた」とか

「彼の問題解決は論理的だが、面倒な事實を省略して得られたものである」とする。我々も多くの點で、ことにホッブスの表現様式について云われたものとしては、この批評を肯わざるを得ないが、ホッブスが混亂した事象の中でよく本質的なものを洞察していたことを指摘したい。

(E) F. Tonnies, *Hobbes* (Frommanns Klassiker) S. 221-225. 尤もこの「近世的思惟方式」と呼ばれているものはかなり多義的であり、徳政論の外「革命的」性格・發展や「思惟の辯證法的原理」まで包括している。以下の我々の叙述も、テニースの示唆によつたのではないにせよ、彼が豫見し乍ら浮説しなかつた最後の點、即ちホッブス哲學の辯證法的性格の指摘にすぎないとも評せられよう。

(五) 以下ホッブスからの引用でページ数だけのは *Leviathan* (Everyman's Library) のもの。又章節の番號だけのは *Elementa Philosophiae* の第一卷 *de Corpore* のこと。 *Leviathan* に 65, 66 は Oakeshott 版その他と照合したが、 *Elementa Philosophiae* は余巻とも英・獨兩譯によつた。

尚、ここで重松俊明氏「ホッブス」に教えられた所大であることを告げて謝意を表すべきであらう。小論は同書の肩にあり傳引を期してはいない。

## 1

まずホッブスの認識論を考察しよう。彼は知識の成立についてはそれが經驗に始まることを力説したが、學問の方法としては理性を重視した。哲學は自然的人間理性と世界全體との娘なのである。併し勿論この理性は超越的に對象に規則を與える様なものでなく、「被造物の間を注意深く歩き廻つて、それらの秩序や原因についての地味な眞理を求めかつ報告する」ことを任とするものであつた。(de Cive 序) ホッブスは實驗の意義を強調することによつて科學史的意義をもつものでもなく、形而上學に裏づけられた深遠な論理を提出したのでもない。併しこの常識的な見解が當時の學者たちの偏狹さを脱して「偉大な功績」を有したことは、すでにラッセルによつて認められたとおりである。人々は云うかもしれない。カントの場合と異り、ホッブスに見られるのは經驗論と合理論の綜合ではなく、兩者

の常識的・無批判的な並存・混合にすぎないと。なるほどカントが經驗論・合理論の兩思潮が一往行きつく所まで行きついで、その缺陷を自己暴露した後に現れて双方を批判的に綜合しようとしたのに比べ、双方が新しい學の方法として希望に満ちていた頃、兩者を共に採入れて學の體系を建設しようとしたホッブスが、カントに見られる批判の綿密性と徹底性とを缺いていることは云う迄もない。併しこのことはホッブスの認識論の意義を承認することを妨げない。しかもカントにおける兩思潮の綜合は、實踐理性の要請もあつて、現象界と本體界とを切離すことによつて理性と經驗の無制限の妥當を禁ずるといふ苦しい解決策でもあつたため、理性論・經驗論双方の本來の要求を何れも満足させず、双方が獨自の發展を企て、或はより制限されない形で綜合が要求されるという結果を惹起したことを思えば、ホッブスの學説を再検討することも意義なしとはしないであろう。我々はここに彼の論理學と感覺論とを考察しよう。それは合理論と經驗論との原理についての彼の見解を知るためであるが、またホッブス自身の體系的敘述が論理學に始まる場合と感覺に始まる場合との二つの出發點を持つてゐるからでもある。

「哲學原理」(物體論)に於ては哲學の體系的的方法的敘述は論理學に始まるべきであるとされ、ホッブス自身も勿論この道をとつてゐる。哲學的敘述が混亂を免れるためには諸物の創造に倣わねばならず、創造が光に始つたのに應じて「理性の光」即ち思惟の考察から始められねばならないと云うのである。神を哲學の中に一つの原理として引こむことに激しく反對した彼が、序文に於てではあるが、この様な比論に頼つたことは、學の端緒の困難さを示している。勿論彼は「方法の認識のためには私は哲學の定義を繰返さねばならない」(VI.1)としてゐるが、定義とは我々の單純な表象の説明に外ならないから(VI.6)、合理論者の要求する様な論理的必然性は持たないのである。それはともかく定義によれば哲學は既知のことから未知のことを推理・計算することによつて得られる知識であるから、まず既知のことを定義に於て確認しておかねばならない。ホッブスの哲學が定義・名辭・言語の考察にはじまるのは言語がこの様に感性的なものと理性的なものとの媒介者であるからとしてよいであろう。理性とは「言語の意味を理解

することに外ならない」(de Homme X. 1.) と云へ云われてゐる。

ホッブスは言語のもつ基礎的な機能<sup>(1)</sup>を過去の経験の保存にあるとし、それがまず各人の目じるしとして用いられ、次いで他人への合圖に用いられるとした。言語の認識論的意義を論ずる今の場合、このことを主知主義的・個人主義的などとして批判する必要はないであろう。ともあれ言語は過去の経験を普遍的な形で保有せしめることによつて更に我々の思考即ち計算の道具となる。ところでこれらの受動的・模寫的乃至代替的な機能は人間の能動性に基けられていた。いや彼は言語作用に於て人間の能動性を認めたと云うより、言語作用にこそ人間の能動性を認めただであつた。ホッブスにとつては意志も「考慮に於ける最後の欲求又は忌避」に外ならず、この點に於て他の動物と人間との間には差異はない(XXV. 13)。他方印刷術の發明や文字の發明も言語の發明に比べると大したことではない。言語によつてのみ國家・社會・契約・平和が成立し、人間は他の動物と異ることが出来るのである(P. 13)。しかもこの言語は人間によつて全く恣意的に作られるものと繰返し主張されたのであつた(II. 2. 他)。

ホッブスはこの命名の恣意性に加えて、眞僞は命題又は言表の屬性であるという主張を採用した。そしてこれらの或意味では許され得る表現から、「眞僞は言語をもつ生物にのみ見出される」更には「最初の眞理は最初に物に名を與えた人によつて恣意的に作られた」(III. 8.) という誤解され易い表現さえ敢てしたのであつた。併しこれらのそれだけでは確に粗笨な表現から、ホッブスは色々な國語に異つてゐる語と、「語によつて示された對象」(これには今日意味と呼ばれるものも含めてよいであろう)とを區別しなかつたとか、あたかも言語の操作のみによつて眞理を發見し得るとしたとか、ホッブスによれば一切の知識は將棋の問題を解く遊戯に同じく、而もその遊戯の規則は任意に作成・變更されるが如きものであるなどと解釋するのは甚しい誤解と云わねばならない。たとえは知識と信仰とを對比した場合彼は次の様に云つてゐる。凡そ我々が何事かを眞理として認める場合としては、(勿論一時的容認や權威への承服でなく獨自の根據に基いて承認する場合であるが)その根據が命題自身にあるか、それともそれを主張する人

にあるかの二つである。根據が命題自身にあり、その命題の含んでいる語によつて如何なる對象が記述されているかを想つた時起るのが知識であり、根據が人にある場合即ち命題の是認が他人の知識に依存している場合が信仰である (de Cive XVIII. 4)。この様にホッブスは於て命題に於ける充足とは對象への關係を排除する規定ではなかつたのである。只ホッブスはその論理學に於ては具體的眞理を眞理たらしめる條件でなく、「幽霊は幽霊である」という命題も眞であると言われる意味での形式的正の規定のみを取上たのであつた。併しこのことは彼の實際に使用した論理が形式的であつたことを意味しない。我々は彼の論理的把握の具體性を以下の諸節で明かにするであらう。

前述の通りホッブスは原理第一部では論理學から出發したが、「法の原理」や「レヴアイヤサン」では人間の本性、ことに人間の想念の端緒としての感覺から出發している。尤も實際問題として人間共同體とその法との叙述を目的とするこれらの著作に於ては、共同體の「質料」であり「制作者」である人間の想念から出發すれば十分な譯である。併し生物一般の感覺について論ぜられる場合即ち彼の自然學の出發點に於ても、ここで既知から未知へと進む哲學の方法が一變することが注意されている (XXV. 1)。これまで (論理學・第一哲學・運動と大きさ等の原理) は普遍的な定義から出發して可能な結果へと進んだが、これからは結果又は現象からその可能なる原因へと進まねばならない。ここでも原理は求められるが、それは定義と異り我々が定めたものでなく、自然の創造者が定めたもので、我々はそれを受取るだけであると。

ホッブスによれば人間の想念は、何れも我々の外にある物體が我々の自耳その他身體の各部分に作用することによつて生ずるある性質 (或はその他の屬性) の表象乃至現象 *representation or appearance* であつて、その作用がさまざまである様に、現象もさまざまである (P. 3)。凡ての想念の源泉である感覺について云えば、色音等は感覺の「對象」ではなく、運動する對象の壓迫によつて起された外觀・想像・心像 *seeming, fancy, image* に外ならぬ (P. 3. 5)。感覺が運動する對象の壓迫によつて起ることからホッブスが感覺そのものにも運動の法則を適用し、記

憶・想像・連想等の心理作用も機械論的に説明したことは周知の通りである。併し我々はこの唯物論的方法が極端な觀念論的主張と結合していたことを忘れてはならない。

論理學から出發することが合理論的であるのに對し、この様に感覺から出發し、論理を言語と共に後で取上る方法は經驗論的であると云つてよいであらう。併し我々はこの二つの出發の間に矛盾や不整合を見出す必要はない。上述によつても推察され得る様に、ホッブスに於て理性と感性とは全く異質的に斷絶するのではなく、互に循環的に補足するものであり、又言語によつて媒介されて結合するものでもあつたからである。なお理性の計算はこの言語を道具として行われ、計算は抽象的・形式的にも行われるが、それは對象への關係・經驗的直觀を排除するのではなかつた。感性は理性が抽象的普遍から具體的全體へ進展する媒介であるとされたと解釋してもよいであらう。かくして我々は經驗論と合理論とが排除しあうものとされず、双方が共に學の方法として採用された所以を理解出来るであらう。併し經驗と理性とが教えるものが眞に對象の認識であるということは如何にして保證されるであらうか。我々は次に認識の對象・形而上學の問題についてのホッブスの見解を考察しよう。

(一) 普通についてのホッブスの所説か、「世の中に、名辭以外に普通のものはない」(P. 13) などという表現から輕々に判斷されるべきでないことについては、森口美都男氏「普通・概念・意味」(哲學研究四百三十一號)にすでに述べられている。ここでは「ホッブスの現代性は誠に驚くべきものがある」とされている。ホッブスの論理學が現代の精密な論理學者から驚嘆せられたのであるから「粗案」という烙印が必ずしもホッブスの全面にあてはまるのでない證據としてよいであらう。

(二) 「思考は名辭に依存し、名辭は表象に、表象は私の考で、に身體機關の運動に依存する」ということと、「命名における恣意性とも矛盾しない。

## 二

形而上學について云えば、ホッブスは唯物論者しかも獨斷的唯物論者とみられるのが普通である。彼は哲學の對象

又は材料を物體とした (I. 8)。後にロックは「觀念は思考の對象である」としたが、そこから一切の認識對象、更には實在一般も觀念に外ならないとするバークリの觀念論が用意されたのであつた。一般に認識對象の性質から實在の性質が決定されるとすれば、對象をこの様に物體と名づけ、その運動を感覺の原因、従つてまた一切の想念の原因としたホッブスの學説を唯物論と呼ぶことは當然であるかもしれない。ことに生命を「四肢の運動」とする彼の表現、(尤もこの運動はある内部の中心部分から始まることに注意されているのであるが)一般に所謂機械論的な彼の方法は「完全な唯物論」(ラッセル)とも評せられよう。併し我々は、まずホッブスのいう物體とは人間や國家をも包括する概念であり、所謂精神的なものを排除した概念ではないから、彼の學説を簡單に唯物論と規定することは避けねばならぬ。のみならず前節でのべた通り、ホッブスの認識論に顯著な觀念論への傾向があつたことは否定出来ない事實である。即ち前述の感覺論に基づけば主體が知覺しているものは物體の心像に外ならないし、物體そのものは、哲學の對象とされているにも拘らず、我々には認識され得ないことになる。一般に感覺から出發して知識を論ずれば、懷疑論的な結論に導かれざるを得ず、それを免れるためには主觀の世界を充足的なものとする觀念論及至現象論に逃道を求めざるを得ないことは、後の英國經驗論の歴史が明白に示した通りである。ホッブスも物體そのものと心像とを分けることによつて不可知論への道を聞いたとも評せられるし、又凡ての感性的諸性質の主觀性と云う觀念論的な結論を用意したとも云える。ことにこの感覺論に更に、眞偽は言葉の屬性であり、眞理は人が任意に作つたものであるとの前述の論理學の主張を併せるならば、人は觀念の體系は物の體系がなくとも自立出来るとの結論を得るのである。事實ホッブスは有名な世界滅却の假定を試み、物體界を絶滅したとしても、觀念界が残る以上、それだけで學の對象は成立し得るとの見方をとつてゐる (VII. 1)。

このことは時間・空間についての彼の學説を考察することによつて一層明白になる。彼は世界滅却の假定のまま、即ち觀念界を考察するだけで時空の問題は十分解かれ得るとする。曰く、世界滅却が假定されても滅却以前に存

在していた物の心像はなお記憶として残る。それらを想起し想像の中で現前化するならば、そしてそれらが他にさまざまな性質を持つていることを捨象して只「それらが心の外に存在している」ということだけに注意するならば、我々は空間の表象を得る。この空間は心像空間に相違ないが、我々が普通に空間と呼ぶものはこの様なものである、即ちそれ自身に於て充實したものでなく、充實されるものである、とデカルトを念頭において主張している。物體が心に大きさの心像を残す様に運動する物體は運動の心像を残す、この運動の心像、より正確には運動における先後の心像が時間に外ならない。時空をこの様に主観的なものと解することによつて兩者の無限可分性や無限な延長についての問題も解決される。即ち延長することも分割することも我々の思惟の作用である以上、そのことには何の制限もつけられる筈はないからと (VII. 1-13)。

併しこの様な観念論的主張にも拘らず、ホッブスは心外にある物體の存在を承認するのに何の躊躇もしなかつた。心外の物體の存在の承認も、否それこそ一層、主観的であるとして観念論に固執することはホッブスのとる所でなかつた。かくして世界滅却という否定の道をとつたホッブスは再び物體を導入する (VIII. 1)。カッシーラーによればホッブスが人間に直接に與えられた心像に出發し乍ら、單なる感覺から獨立にそれ自體に實在する物質なるものを措定したのは論理的な必要からであつた。このことを忘れて物體を論理的條件からも獨立な實在として絶對的に措定したので、彼の經驗論も「形而上學」に墮したとされる (Das Erkenntnisproblem II. Band S. 68)。併し乍らこれに對しては二つのことが注意されねばならない。まづ世界滅却と云つても前にあつたものを假にないとして見るといふ思惟の操作に外ならないのであつて、決して無からの創造やその逆の絶滅が考えられていたのではない。それどころか外的對象への關係は世界滅却の中でも記憶として残らねばならなかつた。彼はもともと滅却の操作によつて意識の外にあるという物體の本性を純粹に取出せうとしただけであつた。第二にかくして得られた定義「物體とは我々の思惟から獨立に空間の一部と合致し又はそれと共に延長するところの凡てである」(VIII. 1.) という規定が示している様に、

物體そのものは屬性等と異り單純に表象から歸納して定立されるのでなく、同時に思惟と異つたものとして、云わば思惟の自己否定によつて、即ち思惟に對して併し勿論思惟によつて定立されたのである。即ち前述の空閒と區別された「大きさ」乃至延長が「我々の意識に依存しないもの」として定立される。尤も「我々の外にある」と云うだけなら空閒の表象もそうであつた。兩者は、空閒即ち「大きさの心像」は我々の想像の結果であるが、「大きさ」はその想像の原因であるとして區別されている（VIII. 4）。

之に對しては先ず、物の大きさはロツクの所謂第一性質であつて、物體自身ではない、後者の規定こそ求められねばならない、との異論が提出されるであらう。ホッブスにとつては併し、凡てのものに共通の質料、アリストテレスの第一質料は單なる名辭にすぎなかつた（VIII. 24）。物體は常に大きさや運動と不可分のものとして、具體的にとらえられていたのである。

併し更に、空閒と區別された「大きさ」にせよ、バークリが明確に證明した様に、我々の觀念に外ならないではないか、との異論が提出されよう。ことに「存在することとは知覺すること」とのバークリの表現に「知ること *noein* と存在することとは同一である」とのパルメニデスの表現を併せたもの、デイルタイの所謂現象性の原理は西洋哲學全體の前提であり基磐であり、いわば不可侵なものである。物自體と現象の對立も、本來又は結局、この原理の内部に於ける理性知と感覺との對立に外ならない。ホッブスの物體と心像、大きさと空閒の區別も同様である。若しこの様に批評せられるであらうならば、我々はホッブスがその事に氣付かない獨斷論者でなかつたことを注意せねばならない。彼が對象の觀念性を認めることに於て人後に落ちなかつたことは既に指摘した。空閒は精神の屬性、大きさは精神の外にある物體の屬性であると云う時も、彼は屬性とは「我々が物體を知覺する仕方」に外ならないことを忘れてはいない（VIII. 2. 4）。一見獨斷的な彼の形而上學は實は思惟の自己否定の媒介を經ていたのである。

知覺から直ちに存在を導出する試、一般に思惟（廣義）から存在を何等の自己否定なしに導出する試は、主觀的觀

念論と呼ばれるものに外ならない。自己否定を認めない思惟は併し自己がその標榜する所を達成し得ないことを認めざるを得ないであろう。存在を知らず導出するとの約束にも拘らず、物は空虚な延長とされ、又は延長さえ奪われた抽象物となされてその存在が見失われてしまうのである。ホッブスは所謂機械論的な論理にも拘らず、この最も肝要な點に於て、思惟が自己の絶對性を否定しているという事實、實在性と觀念性とが對立していかも不可分である事實を卒直に認めたのであつた。一般にこの様に存在・思惟・當爲等を直接的同一に於てでなく、否定を媒介とした同一性に於て捉えることが辯證法的と呼ばれるべきならば、ホッブスの見解も正にその様なものとして理解することが許されるであろう。勿論ホッブスはこの論理を自覺していたのではないが、事態の卒直な直觀が彼をしてこの方法に到らしめたのである。このことは次の國法論・宗教論に於ては一層明白になるであろう。

(一) ホッブスは自由とは行爲に外的障害がないことと解し、所謂意志の自由は否定した。機械論的とも唯物論的とも評せられよう。併しこの所謂決定論は當爲の成立を否認し、行爲に對する主體の責任を免除することを意圖したのでは勿論ないし、又多くの人が考へる様に必ずそれに歸結するのではない。佛敎の考へ方と比較すれば直ちに明瞭になるが、決定論への反感は多くはキリスト教神話に基づく偏見に外ならない。ホッブスが之について語ることはつとめて避けたのはこの偏見を恐れたからであろう。尤も私は自由の問題がホッブスによつて解決されていゝと認めてゐるのではない。

### 三

ホッブスの國家・政治哲學の方法論的意義即ち「國家を人間の眼で見る様になり、その法則を神學からでなく理性と經驗とから引出した」ということは(勿論これにはマキアヴェリの様な先覺者もありホッブスだけの業績ではなかつたが)、今日では改めて論ずる必要はないであろう。ここで特に指摘したいことは彼の深い直觀的洞察とその包容力のある論理とである。

彼は人間は所謂社會的動物ではないという前提から出發する。彼も明白に認める通り、人間の社會的結合は何人も

否定できない既成の事實であり、人は社會の外に生きて行くことは實際上出来ないし、心理的にも長い孤獨に耐えられるものではない。それにも拘らず敢てこの様な主張をするのは、自己の主張への信頼を失わしめる馬鹿馬鹿しいことであるとも云える (de Cive, I, 1)。併しかの世界滅却の假定によつて物體の意識の外での存在を純粹に取出すことが試みられたように、この否定的前提によつて彼は國家權力の本質をより明確にとり出すことを試みたのである。人が社會生活を欲するとしてもそれは自己の名譽や利益のためにであつて、社會のために社會を欲したのではなく、社會生活に入るのは自然必然的ではなくて偶然的であるとかいふ彼の論議は、(de Cive, I, 8) 人間が社會的に生活しているという事實に對して向けられたのではなく、人は本來自由即ち他人から支配されぬことを望むにも拘らず、國家權力に服従することを選んでいるという事實——この矛盾に満ちた事態——を照し出すための手續きに外ならなかつた。なおここに服従することを選んでいるとは、人間の社會に於ては勿論父が子に對し、征服者が被征服者に對する様に自然的な力によつて支配が設定されることがないのではないが、普通の國家の構成員について云えば、その能力は大體に於て平等であり、服従は強要されたものでなく、各自の同意によるとされねばならないからである。

周知の通りホッブスはこの矛盾を、自然權と自然法とを區別し兩者をその對立と統一に於てとらえることによつて解明した。彼によれば人間は本來自己の生存のため必要な如何なることもなす權利を持つてゐる。權利とは自己の自然的能力を正しい理性に従つて使用するという各人のもつてゐる自由である。そしてこの權利は自然狀態即ち國家の成立してゐない狀態に於ては無制限に妥當する。併し本來その能力に於て平等である各人が、何れもこの權利を以て對峙する以上、相互の間には不信と恐怖とが生じ、出來得れば進んで他を制壓することによつて自己の安全を圖らうとする狀態即ち萬人の萬人に對する戰爭狀態が生ずる。ところでこの狀態が却つて自己の安全利益を危くすることを知ると共に、人々は自然的理性の示すところ即ち自然法に従うほかこの狀態を脱し得ないことを悟るであらう。自然法とは自然權と異り各人の義務を規定するものであつて、「自分のしてもらいたくないことを他人にするな」といふ

言葉に要約され得る、同時に道德の原理でもあるものである。所でこの自然法の諸條項は之を認めることは困難ではないとしても、そこから直ちにその遵守は結果しない。自然法が行われるためには自分一人ではなく、各人がその自然権を放棄せねばならず、一般に各人が自己の暴力を用いるより用いない方が有利である様にする機構、ことに契約の不履行者をも刑罰によつて強制して履行せしめる權力即ち國家がなければならぬ。なおこの國家はその本來の目的からみて諸個人の自由な闘争行爲を禁壓すると共に外敵の侵入を防禦するに足る人數をもつ強力な團隊でなければならず、又各人が自分の都合のよい間だけ之に屬するというのでは自然法の遵守は保證されないから、國家は各成員の私的利益が全體の公益と背馳する場合も直ちに離脱しないように、各人の恐怖に訴えて各人を拘束する力でなければならぬ（主として *de Cive* による。Leviathan を参照）。

以上のよく知られた議論は決して單純なものではない。ここでは個人の自然権から出發し乍らその自然権の否定が導來せられるのである。このことは自然権から直接的に公權を導來する功利主義と比較すれば明白であろう。彼を「功利主義的政治思想の先驅者」とする通説は核心を逸している。併しホッブズに於ても自然権が權源としての價値を失うのでは勿論ない。國家權力を地上に於ける最も強大なもの・レヴァイヤサンとするが故に絶對主義の理論家とされる彼の主張は自己の中に徹底した個人主義を含み、それを立論の根據としていた。

このホッブズの教説の意義を十分に評價するためには近世法學の歴史を想起せねばならない。自然法學は近世法學の主流をなしていたとしてよいであろう。それは傳統の權威から解放された新しい法體系を形成するのに有力な根據と手段を與えた。併し一般に自然法乃至自然権という概念は極めて多義的である。ことに近世に入つてからは永久的理性的な宇宙秩序というより、人間性一般に合致したものが自然的と考えられたため、自然概念乃至人性概念の多義性からソフィスティクな議論が生じ、時間的・歴史的に原始状態と結びつけられては歴史を歪曲するなど、人々の不信を招いた。このことが反省されて實定法の研究に基く歴史的な法學も生じたのであつた。しかし單なる歴史的事

實は相對主義を脱せしめない。本來不變化的と考へられる筈の自然法を時間的事態としての自然状態と結びつけて考へようとするのも、實定法の根據に自然法を認めようとするのも、共に兩者が統一的に把握されることを要求するものであることを示している。併し又この統一を直接的に設定する功利主義は事實と當爲とを混淆し、平凡な事實の指摘に見えるが、實は一面淺薄な又一面僞論的な理論に墮したのであつた。此等の諸説に對し、自然法學の時代に生きたホッブスが却つて、自然權と自然法、個人の權利と國家の法、更には當爲と事實との關係を、それらの矛盾と統一に於て捉へることが出來たのであつた。

なおここにホッブスの自然状態が非歴史的な假構であるとの非難について一言しておくのが適當であらう。なるほどそれは彼の思想展開のための一つの手續であつたに相違ない。ロックの場合と異りホッブスは所謂自然状態を歴史的の事實とはしなかつた。國家状態に入るや否や消失してしまふ單なる過去の事實というだけではそれは却つて力をもたないであらう。併し又それは單なる論理的前提でもなく、人間の本性に基いて何時でも（たとへば内亂の際、又國家間では平時でも）起り得る、又現に起りつつある、永遠に妥當する、即ちその意味で自然的な事態なのである。かくして彼のいう自然は規範的な方法の原理であり同時に事實的な權利の根源であつた。彼の法學が自然法學に屬し乍らも、具體的であり得た所以である。

所でホッブスは如何にしてこの様な把握に達し得たのであらうか。彼は「人間が人間に對して狼である」ブルジョア社會の状態を誤つて全人類史におしひろげ、それを自然状態とした、と非難されることが少くない。併し彼が人性を所謂性惡説的にみたとか、況や惡徳を是認したとかする解釋が誤つてゐることは上述によつても既に明かであらう。彼は「人間は人間にとつて神である」とも云つてゐる (De Civ. 獻辭)。又ホッブスの考え方が非歴史的であるとするのが誤であることも明白となつた。従つてかの非難は「ホッブスが人性に對する深い洞察に達した所以の一は彼がブルジョア社會（しかも成立期における）をその考察の手掛りとしたからである」と訂正した上でなら承認してよいで

あろう。本性はいかなる時代にも消失はしないが、或る時代に特に顯著でありうるからである。ホッブスが時代に制約され乍らも却つてそれに幸されて深い本質的洞察に達し得たとする所以の一である。

これまで述べた通り、國家の成立に見られる辯證法的事態即ち個人の自由こそが法の根據であり、國家の權力も之に基くこと、しかも國家はその個人の自由の廢棄をも要求する絶對的な力であること、この對立的な規定の双方を認めることが、ホッブスの國家哲學の立場であつた。この矛盾に直面して、國家は個人の自由の廢棄を要求する不都合なものであるから、國家こそ先ず廢棄せねばならぬとする無政府主義的思想や、國家權力の淵源を直接に神に求める中世的思想が、悟性的抽象に囚われたものであることは云う迄もない。また、各人は主權者に一切を委任するのでなく、自己により多くの權利を保留している筈であり、又保留することが出来るとする見解は、主權者が一旦選まれた以上、各人は政府が許した方が都合がよいと認める以外の凡ての權利を失うことになるホッブスの見解より民主主義的であり、議會政治下にある今日の事態に合致しているとも考えられる。ことにラッセルも指摘している通り、ホッブスは定期的な選舉によつて主權者を選び直す事の可能性を全く考えていなかった。ホッブス説がロック等によつてしばらくの間忘却の境に追われたことは當然である。併しこれらの學説は、個人の自然權がそれ自身で神聖不可侵のものとして存立し得るかの様な假定の上に立つている。我々は國家が成立した以上、各人の自然權は普遍的な國家に媒介されずに妥當してゐるのではないという國家生活の根本規定を見落してはならない。國家は人を死刑にすることが出来るし、戰爭に奉仕させることも出来る。たとえそれらを禁ずる法律が制定されたとしても、それは主權の（おそらく一時的な）自己制限に外ならないのである。

それにしてもし政府が各人に許す自由の分量を増大することには論理的に何の困難もないはずである。ホッブスは後にロック等によつて自由のよき保證として強調された國家權力の分立を、内亂に導くおそれがあるとして嫌つたが、當時はまだ國權の機能的分化は考えられず、權力の分立は直ちに王・貴族・市民への權力の分割・三者の抗争を意味

したからであつた。又彼は主權者への反抗權を否定したが、反抗によつて主權者が變更された場合は新しい主權者に服従することを當然とした。これらは何れも「平和に有害な教説は眞理であり得ない」(P. 83)と斷言するほど平和を愛した彼の心情に基いており、この心情も内亂外難に脅かされていた當時の世相に基いていた。此等の時代的制約もあつて、國內に於ける利害の衝突を歴史の動因として認める餘裕を缺き、彼が再び單なる機械論的思考に墮したことを認めねばならない。併しこのことは彼が深い本質的洞察とその辯證法的把握に、即自的にであるが、到達していたことを否定するのではない。

#### 四

國家と教會・政治と宗教の關係についてのホッブスの教説の政治史的・文化史的意義も廣く承認されている。スピノザ、ルソー、英佛の「自由思想家」たちは、それぞれの仕方でもホッブスから強い影響をうけた。併しこのことからのみホッブスの宗教論を評價するのは十分でない。以下我々はそれが宗教の本質をとらえるという困難な課題に際して深い洞察をもつていたことを示すであろう。彼の宗教論は「レヴァイヤサン」の後半を占める程、彼の學説の主要な構成部分をなしているに拘らず、解説者たちからさえ十分に注意されていない。人々は多くの場合レヴァイヤサン第一部・原理第二部で「宗教について」という標題の下に述べられた所のみによつてホッブスの宗教觀を論じ又それから影響を受けたが、併しその際は宗教は單に人性のあらわれとして見られていたにすぎない。以下まず彼の動的・歴史的な所説の概要を叙述する所以である。

如何なる國家も主權なくしては成立せず、主權者の命令には神の命令が禁ずる以外の凡てのことに於て服従せねばならぬ。従つて國家權力への過度の服従によつて神に罪を犯し、又は神の前に罪を犯すことを懼れて國家に不忠誠にならないために、次に神の法・命令がどんなものであるかを知らねばならぬ。(この様に實質的な見地から問題が提出される)。

神の國即ち神の命を守るべき社會としては、神が自然的理性によつて治める自然の國と、豫言者を通じて命令を傳へることによつて治める豫言者の國との二つがあり、後者は更に新約によるものと舊約によるものの二つに分たれる。神の自然的な國即ち自然界一般に於て神がその法を與へ違反者を罰する權を得るのは特別の契約によつてでなく、その自然的な力によつてである。人間がその法に従うべき義務をもつのも全く彼の弱さの故である。神は全能であり悪人を罰すると共に善人を苦しめることも出来る。ヨブが神に苦しめられたのは彼の罪のためでなく、全く神の恣意的な力のためであつた。この自然的な國に於ては人が欲しようとして否と神は天地の王として支配する。この際の神の命令とは強制的を示すもの、即ち人相五の國を規定した自然云々、神の威嚴を崇拜し神に奉仕すべしという命令との二つに外ならない。

ところで人間の感情は極めて激し易く、又理性の使用も必ずしも完全でないから、人間は神の特別の援助がなければ迷信（偶像崇拜）か無神論かのいづれかに陥り易い。又神は人間の同意による服従を欲する。そこで彼は人類をして眞の神の崇拜に導くためアブラハムを選んで之と契約し、自己を崇拜する代償としてカナンの地を與へることにした。この契約はイサクやヤコブとも繰返されたが後にモーゼの時シナイ山に於て民衆の同意によつてこの契約が更新され、ここに神の國が肇められ、アブラハムの子孫は「祭司の國、聖き民」となつたのである。この様に舊約における神の國とは全世界をさすのではなく、神が特に王として支配する特殊な國である。この神の國における法は云う迄もなく十誡と主として申命記に述べられた祭儀の法とである。十誡の中には自然法に屬するものもあるが、今や法はその拘束力を神との契約にもつこととなつた。新しく追加して明示された命令の要旨は他の神・偶像を崇拜すべからずということであつた。

この舊約の神の國は王の支配、外國への覇權によつて次第に崩壞して來たが、之を新しい契約によつて再建すべく父なる神から送られて來た約束の王・キリスト（メシヤ）として出現したのがイエスであつた。キリストが新しい契約によつて建ててであるであろう神の國は天的な國として比喩的には「神の國は汝等の中にあるなり」などと教えられているが、正確にはキリストの第二の到來即ちキリストが全權を委ねられて神の代表として來る最終審判の日に始るのである。或人達の云う様に神の國がすでに再建されているのなら、「御國の來らんことを」と祈る必要はなく、キリストも再臨する必要はないであらう。なお選まれた人々とそうでない

人々とは混りあつて住む所は王國の名に値しない。

ここにキリストによる新しい契約とは、人々がキリストによつて教へられた仕方て神に仕える代りに神は彼等の罪を許して天的な永遠の國に入れることを約束したことである。キリストによつて教へられた仕方とは、神の命令に服従することとキリストを信仰することの二つであり、この外のことはキリスト者の淨福にとつて全く無用である。一體神の命令に完全に服従して居ればその行爲は「義」である。併しそれは無垢・無罪とは異なる。人間はアダム以來不服従の罪を犯しているから神の國に入るには罪の赦が必要であり、キリストを信じたものだけが天國に入ることが出来る。聖書にはこの二つの一方のみが説かれてゐることもあるが、それは他方を前提として又は包含してあるからである。又服従という代りに改悔・懺悔の語が用いられてゐることもあるが、それは神に於ては罪を犯すまいとの意志が行動に代りうるからである。懺悔の徳は罪の記憶に伴う苦痛にあるのではない。キリストへの信仰とは「イエスはキリストなり」と信することである。勿論そのためには世界を支配してゐる神があることを理性によつて認めねばならず、又キリストについての舊約の豫言も信ぜねばならない。併し要するに「イエスはキリストなり」との命題を信じさえすればよい。そしてこの様に信ずることはイエスの教を他の人々の教に優つて従うべきものとする結果を生ずるにすぎない。

キリストは立法者ではなく、従つて別に新しい法を與へはしなかつたが、祖先の法を次の二句にまとめて示した。「汝は心をつくし精神をつくし思をつくして主なる汝の神を愛すべし」即ち神の命に喜んで従うべし、「己の如く汝の隣を愛すべし」。この二句に自然法や十誡は勿論、凡ての豫言者たちの命令は含まれてゐる。その他のこと例えば「汝の有てる物をことごとく賣りて貧しき者に與へよ。しかして來りて我に従え」などというのは信仰への勸奨であつて命令ではなく、それに従わぬからといつて新しい罪になるのではない。なおこの様に云われて悲んで立去つた富める青年はまた十分にイエスをキリストと信じていなかったたのである。(以上のキリスト教信仰の本質論から進んでホッパスは世俗的なものと聖職的なものの區別を論ずる。)

キリストの最初の到來は人に法を與へ人を密く王としてでなく、人をして神の國に用意せしめ又懺悔した人の罪を許すためであつた。これらキリストの最初の任務に關することが「聖職に關すること」であり、その他のことは凡て世俗的である。世俗的權力は國家權力の保持者に委ねられてあるが、聖職的な權力・神の言葉を解釋する權力もモーゼから大祭司に更にユダヤ國王に傳へら

れていゝ。國王時代に祭司たちや豫言者たちが實際に解釋を行つた場合も國王から委任されて行つていたのであり、或は少くもその探査は國王の権力の中にあつた。ここに神の言葉を解釋する權とは死んだ文字や語の解釋ではなく、聖書によつて神の眞意を解釋することであり、又自分の説を妨げられずに發表するに止まらず、反對を許さない權である。この權が人民各個人や外國人の力にあるとすれば、臣民の忠誠は失われ、國家と各人との平和・安全は失われてしまつてあろう。國家權力を保持する人又は集團こそが教會の首でもある所以である。キリスト教もキリスト教國家の範圍を越えなかつた。ローマ教會にしてもなるほど大きな範圍をもつたが「帝國」の範圍を越えなかつたのであつて、決して「普遍(公)教會」ではなかつた。尙キリストから使徒に、使徒から聖職者たちに傳えられたと云われる罪を許し又は留むる權も、國家權力への反抗を許す様なものでは決してあり得ない。聖職者がキリスト教國家(國王)を破門する權利を持たないこと勿論である。

従つて最初に設定された問題には次の様に答へられる。人民は主權者がキリスト者である場合には世俗的なことについても聖職的なことについてもその命に従うべきである。キリスト者でない場合には世俗的なことについてののみその命に従うべきである。もし異教的な主權者が信仰に關することキリスト者として耐えられないことを要求して來たとしても、人々は彼に反抗すべきではない。國家契約に反するからである。その際はキリスト者は殉教によつてキリストの許に行かねばならぬ。こう言うのが餘りに冷酷に聞えるとするれば、その人はまだイエスがキリスト、生ける神の子であることを全心から信じてはいないのである。(以上主として *Le Cive* より)

上來のべ來つたホッブスの宗教論ことに聖俗二權についての彼の所説が多くの時代的制約をもつてゐる事は云う迄もない。併し聖書解釋權が主權者にあるとの彼の所説も、之を廣義に解して國家が何らかの思想的傾向を、國內に於ける日常の道徳的價值判斷の大前提とも云うべきものを、具えているという事實の指摘として見れば、今日の所謂民主國家に於てと雖も正しさを失わない。それはともかく、宗教の本質に關するホッブスの見解が、宗教を無歴史的な自然理性によつて批判し、自然理性が是認しないものは直ちに放棄して憚らない次の世代の啓蒙的宗教觀の抽象を免

れていたことは明白である。彼は宗教の發生を「見えざる力への恐怖」即ち將來に對する懸念や恐怖の情などの心情と、二次的原因を知らないことその他の人間の制限ある知的能力とによつて、更には人民を服従せしめ平和にしておこうとする異教の創始者たちのもくろみによつて説明したが (P. 59)、よく解される様に迷信的・空想的なものへの還元によつて凡てを説明出來るとしたのではない (de Homine XIV. 10)。それにしても「宗教は哲學ではなく國法である。論議すべきものでなく實行さるべきものである」(de Homine XIV. 4)とか「信仰の秘密を自然的理性によつて明瞭にしたいと求める人は、よく効くが苦い藥を呑みこむ前に嚙碎こうとする人の如くである。彼はすぐそれを吐き出すに違ひない。もしそのまゝ、呑みこんでいたら病は治つていたであらうに」(de Cive, XVIII. 17) という有名なホッブスの言葉は、彼を宗教的眞理に冷淡であると思わせた。併し彼が冷淡に取扱つたのは所謂教理であつて煩瑣な議論にまぎこまれることを避けるためであつた。ここに引いた二つの言葉は勿論非合理主義への降伏ではなかつたのである。又彼の言明にも拘らず、我々は彼が宗教と國法とを簡單に同一視したと解すべきではない。むしろ前の叙述からも明にされた様に、彼は兩者をその對立と統一とに於て捉えたのであつた。この様に宗教を單に理性・感情等人間の本性との連關に於てだけでなく、歴史的なものでもある法との連關に於て具體的に捉えたが故に、彼は合理・非合理の規準のみをもつて宗教に臨むに止まる啓蒙的宗教觀の狭さに陥らずにすむことが出來たのであつた。

勿論ホッブスが宗教を國法との關係に於てとらえ、殊にキリストの愛をも命令への服従という形式化され易い危険を孕んだまゝの表現で理解したのは、キリストに於て行われた律法から愛への、他律から自律への轉換の意義の重大さを見逃してゐるのではないかとの疑を多分に招くであらう。併しパウロ的・プロテスタント的に律法と愛とを對立せしめることは愛の深義を示すに必要であるとしても、兩者の根源的同一性を見失わせるおそれなしとしない。所謂世界宗教の成立以來、ことに近世個人主義の時代に入つて以來、宗教の國家的性格、國家の宗教的性格は不當に輕視されて來た。併し世界宗教の根本特色はその世界性にあるのではない。民族宗教の危機に際して倫理を再建する優れ

た新しい宗教が外國に傳えられて、いくら偏狭で利己的な面もある同朋愛から純なる人類愛へと進んだのである。それは外國に傳えられるべきすぐれたものではあつたが、外國に傳へることを目的として説かれたのではなかつた。しかも又外國に傳へられることによつて、教祖たちの本來の意圖に比すると一つの觀念化・個人心意の絶對化が生じた。愛が社會的現實を地盤とし、又社會的現實に制度とし政治の原理として實現されることを理想とするものであることが見失われ、抽象的で無力、更に僞購的でさえある原理となつたこともあるのである。併し勿論この理想は甘い感傷ではない、それは萬人が萬人と戦う人間の自然性を自己の契機とせねばならない。併し又この困難な事態を正視する時、現實の國家がいかにか不正と不義の演戯場であり、又本質的にいつて一種の支配機構であると見ても、その中で人々が平和を保障される限り、愛の前提である自然法を名譽心と恐怖心に訴へて實現する死する神・レヴァイヤサシとして一種の宗教的性格をもつものであり、主権者は神聖性を分有する存在でもあり得る所以も理解出来るであらう。ホッブスの見解はこの様な政治と宗教との本質的聯關についての洞察の上に立つていたのである。

聖書解釋權が國家の主権者にあるとする彼の見解は、キリストの王としての權が法王に預けられているとする人々からも、又信仰を全く内面的なものとして「俗權は信仰の問題に介入すべきでない」と主張する人々からも歓迎されない意見であつた。彼は國家を聖職者の羈絆から脱せしめ、むしろ教會を國家の支配の下にあるべしとしたのであるが、それは時代的意義に於て、俗權の信仰への介入に反對したルター説に比すべくもなかつた。併し俗權の不介入もそれを利益とする別の新しい俗權力によらねば現實的とならない。ルターの新教がドイツの民族運動と密接に結びついていたことは明白である。ホッブスの見解も當時の英國國教會の在り方を辯護するイデオロギー的主張にすぎないと見ることが出来る。併しこの様なホッブスの歴史的位位置が、政治と宗教との關係についての前述の洞察を可能ならしめる一因であつたと斷じていてよいであらう。彼が時代に制約され乍らも却つてそれに幸されて深い洞察に達し得たとする所以の二である。

併しこの洞察が生じたのは勿論單に所謂絕對主義的・啓蒙前期的・英國的特に國教會派的等の時代的・環境的な影響のみによつて説明出来るのではない。我々が既に彼の理論哲學や國法論に於て認めたこと即ち矛盾した事態をためらわずに認める率直さと、彼には十分自覺されて居なかつたにせよ、この矛盾にうちひしがれない論理とが用意されていたからこそ、一面的な淺薄さを脱した深い洞察が可能であつたのである。併しこのことは從來は必ずしも十分には注意されていながつた。ヘーゲルでさえホッブスの教説について「そこには何も思辨的なもの・本來的に哲學的なものは存しない」(哲學史論叢)としている。これは恐らくホッブスの洞察がその形式論理的・機械論的な方法に覆われていたことによるであらう。彼の深く鋭い洞察は直接的に事實的な原理として用いられることなく、あくまで悟性の計算によつて媒介されるべきものとされてきた。併し實は彼の論理は逆に直觀的洞察に媒介されることによつて、單に悟性的なものから辯證法的・思辨的なものに高められていたのである。彼が自然權と自然法・政治と宗教をはつきりとその對立と統一に於て捉えたことは、存在と思惟とを否定を媒介とした同一性に於て捉へる論理も既に十分に用意されていたことを裏付けるとしてよいであらう。只このことは對自化されてホッブス自身の論理學にまで浸透することはなかつたので、彼の論理學は一面的であることを脱せず、その形而上學も一見矛盾のままに放置されたかの觀を呈していることは否み難い事實である。併し彼自身が政治・宗教論に於て達成したことを反省し擴充すれば、彼の弱點とされている理論哲學に於ても、勿論自然學の細部ではなくその根本的把握に於てであるが、今日なお教える所ありとしてよいであらう。

(丁)

---

# THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

## A Revaluation of the Philosophy of Hobbes

By Kinichi Hirashita

The theoretical philosophy of Thomas Hobbes has been depreciated as a typical dogmatism. His political philosophy and philosophy of religion incurred the hatred and aversion of both conservatives and democrats. Even those who highly esteemed his system advocated only a few parts of it, commending chiefly his historical merits as a pioneer of modern thought. He has seldom been placed among the first rank philosophers. But in spite of the undeniable fact that there are found over-simplifications in his statements, it should be pointed out that he had indeed sound and deep insights into the main philosophical issues.

1. It is generally well acknowledged that he avoided the errors of sheer rationalism and sheer empiricism. This is certainly out of his strong points. But is it only due to his accidental acquaintance with both sides? We may rather find his theory of language as the epistemological basis of his unique standpoint.

2. He was never a dogmatic materialist as he is usually thought to be, nor a subjective idealist as some have inferred from his epistemology and especially from his method which supposed the universal annihilation of all things. We may rather construe his metaphysics as an idealism which goes freely over to realism and subsumes it.

3. The same way of thinking is more obvious in his practical and political philosophy. He grasped the natural rights and the natural laws

in their mutual contradiction and opposition, but this never implied the neglect of their fundamental unity. Here we can find the key to other philosophical difficulties in the fields of ethics and politics.

His theory of sovereign power may seem to us unreasonable and disagreeable in contrast to that of the democrats. Nevertheless we must recognize that he had a deep insight into the nature of the matter.

4. He was admittedly a forerunner of free-thinkers, and yet he was at the same time criticized as an advocate of state interference in affairs of man's conscience. We have to say, however, that his theory of the relation between church and state reveals a good comprehension of the essential nature of religion.

All such matters duly considered, in spite of his mechanical method of reasoning, the basic insight which constituted his philosophy may be characterized as dialectical. Although Hobbes himself never realized his own dialectic, it is possible for us so to interpret his philosophy and to revalue it dialectically. As it is, the philosophy looks as if teeming with sheer contradictions.

## On Kant's 'Transcendental Apperception

By Shôji Takahashi

By defining Kant's transcendental apperception as an act, or rather as the self-consciousness of such an act, I want to make clear in this short treatise that it anticipates the *Ich-Philosophie* of Fichte.

According to Kant, the sensibility is already "a unique act of mind", in which, however, there is neither consciousness of the subject of the act nor that of the intuitive representation, on account of the passivity and directness of the act. Of course, such a matter is a contradiction in itself. In order to solve this contradiction, the mind should act as imagination, but this act is in itself only a series of successive synthesis in which there is no rule of act synthetically unifying the whole of the