

ジョン・ロールズ『政治哲学史講義』(2007年) 注解(1)——ホッブズ講義

渡 辺 幹 雄

2007年に発表されたロールズの遺作『政治哲学史講義』(*Lectures on the History of Political Philosophy*)は、ホッブズ、ロック、ヒューム、ルソー、ミル、そしてマルクスに関する6つの講義と、シジウィック、ジョセフ・パトラーについての2つの補遺から成っている。本稿では、マルクス講義を除くすべての内容に検討を加えるつもりである。(マルクス講義については後日別稿で扱う。) まずは冒頭、ホッブズ講義から。

1 ホッブズ講義——正義の反面教師として

私は拙著『ロールズ正義論とその周辺』(2007年)、終章の中で、「ロールズのホッブズ講義を聴いてみたかった」と書いた*。その校正作業のまっただ中、ご当地アメリカでは、ロールズの最新作『政治哲学史講義』(以下、『講義』とする)が発表された。天恵なるかな、ロールズは死してなお、私へのプレゼントを用意しておいてくれた。待ち望んだ「ホッブズ講義」である。

「ホッブズ講義」は、『講義』の冒頭を飾るわずか4回の講義であるが、その成り立ちはいささか複雑である。この辺の事情は『講義』全体にかかわる問題であるから、私はまず本論に先立って、編者S・フリーマンの説明によりながら、『講義』の全体的構成をつまびらかにしておきたい。(しばらく冗長な引用が続くが、その含意は重要である。) いわく、

* 渡辺幹雄『ロールズ正義論とその周辺——コミュニタリアニズム・共和主義・ポストモダニズム』(春秋社、2007年)、277頁。

「これらの講義は、講座、現代政治哲学（哲学171）向けのジョン・ロールズの講義テキストおよびノートを基にしている。ロールズはハーバード大学において、1960年代中盤から1995年の退職時にいたるまで、それを担当していた。60年代の終わりから70年代にかけては、ロールズは主に自身の正義論、つまり公正としての正義を、他の現代的、および歴史的作品と一緒に講義していた。例えば、1971年には、『正義の理論』に加えて、ロック、ルソー、ヒューム、バーリン、そしてハートが取り上げられた。その後、1970年代、および1980年代初期には、この講座はもっぱら、本書に収められた主要な歴史的政治哲学者たちの大半にかかわる講義に占められていた。『正義の理論』抜きに、もっぱら歴史的人物だけを取り上げた最後の年、すなわち1983年には、ロールズはホッブズ、ロック、ヒューム、ミル、そしてマルクスについて講義している。それよりも前の年（1976、1979、1981年）には、シジウィックがルソーと並んでしばしば論じられていたが、その場合には、ホッブズおよび／またはマルクスが講義から外れた。1984年、ロールズはふたたび、ロック、ヒューム、ミル、カント、そしてマルクスと合わせて、『正義の理論』の一部を取り上げている。その後まもなく、彼はカントとヒュームをその政治哲学講座から外し、ルソーに関する講義が加えられた。この間に、彼はロック、ルソー、ミル、そしてマルクスについて、本書に収められた講義の最終版を書き上げている。またそれと並行して、彼は、『公正としての正義——再論』として2000年に発表された講義集を執筆している。（ときに、本書での複数の講義に見られる公正としての正義との比較は、このことによる。）それらは、ロールズの教職キャリアの最後の10年から12年の間に定期的に講義されていたから、ロック、ルソー、ミル、そしてマルクスに関する本書の諸講義は、ほとんど完成・完全版に近い。ロールズはそれらをコンピュータ・ファイルにタイプし、その期間を通じて、1994年にいたるまで修正および改良していた。その結果、それらはほとんど編集を必要としなかった¹⁾。」

1) John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), pp. ix-x.

ところが、

「いささか完成度が劣るのは、1983年、初期の頃のホッブズやヒュームに関する講義である。それらは、連続かつ完全な講義という形では書き上げられていないようである(ヒューム第1講義の大半はその例外である)。本書に収められたホッブズおよびヒューム講義は、主として、その期〔1983年春期〕のロールズの講義の録音テープから起こしたものに基いている。それらは、ロールズの手書き講義ノート、および授業用ハンドアウトによって補足を施されている。ロールズは一般に、その講義の主旨をまとめたサマリーを学生たちに配付していた。1980年代初期(彼がワープロにその講義をタイプし始めたとき)まで、彼はこれらのハンドアウトを非常に丁寧に原稿として手書きしており、タイプにすると、行間をもっとも詰めた形で2ページを超える分量になった。これらのハンドアウトは、ホッブズおよびヒューム講義の補足のために用いられ、また、補遺にある最初の2つのシジウィック講義の内容の過半を占めている²⁾。」

ここからただちに明らかになることは、我らが「ホッブズ講義」の射程が、遠く『政治的リベラリズム』(1993年)には及んでいないという、我々の関心にとってすこぶる残念な事実である。つとに指摘されているように、ロールズ正義論にホッブズの影が差すのは後期「政治的リベラリズム」への発展過程においてであって³⁾、単に『正義の理論』(1971年)の重力圏でホッブズが捉えられているかぎり、その論述は「推して知るべし」の域を出ないからである。

また、『講義』の全般的性格についても、フリーマンの解説はいささか興ざめを誘うものである。

2) Ibid.

3) Cf. C. Kukathas & P. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (Stanford: Stanford University Press, 1990), pp. 133-41 [嶋津格ほか訳『ロールズ——『正義論』とその批判者たち』勁草書房, 1996年, 202-14頁]。

「このセンテンスが示すとおり、ロールズは数年にわたり、彼の講義を公刊することに難色を示していた。彼が、政治哲学史に関するその講義の出版に同意したのは、その『道徳哲学史講義』（バーバラ・ハーマン編、2000年、ハーバード大学出版刊行）の出版を説き伏せられ、また、その書物が実質的に完成してからであった⁴⁾。」

おそらく私の独善ではなかろうが、『講義』に触れた読者は、その完成度が『道徳哲学史講義』に遠く及ばないことを実感されるであろう。ロールズらしからぬビニール・カバーのポップな装丁（これはフリーマンの趣味か？）も、その内容の「軽さ」を主張しているように思えてならない。そこには、『道徳哲学史講義』のあの充実した「気合い」を感じ取れないのである。（私は追ってこのことを明らかにするつもりである。）

以下、我々はロールズの「ホッブズ講義」に臨むわけであるが、はじめに、いささか言い訳めいた「自白」をしておかねばならない。残念ながら今の私には、幾多の碩学が分け入っては遭難したホッブズの密林に立ち向かう勇氣も、能力もない。私にできることはと言えば、幾ばくかの先行研究を踏まえつつ案内図を描くこと、そして、その中にロールズを位置づけること、でしかない。しかし、実際にはこれとて楽な作業ではない。というのも、この「マームズベリーの人でなし⁵⁾」(the Beast of Malmesbury)については、それぞれ整合的で体系的ではあるが相互にまったく両立しない統一的な解釈が、三つ巴、四つ巴、いなそれ以上の巴戦を展開してきたのであって、そのありさまたるや、まさしくクワインの説く「翻訳の不確定性」を地で行くような

4) Rawls, *supra* note 1, p. xv.

5) リチャード・タックによると、『リヴァイアサン』が出るとすぐ、ホッブズは『マームズベリーの人でなし』という名声を博するようになり、この名声は終生失われることはなかった。爾来、長きにわたって、彼はかつては友人であった人々からの強迫に晒されるようになる」(Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 27 [田中浩ほか訳『トマス・ホッブズ』未来社, 1995年, 58頁])。

状態だからである。

管見のかぎり、代表的なホッブズ解釈は2つの争点について整理するのがよさそうである。第1に、ホッブズにおける自然哲学・自然科学の位置であり、第2に、ホッブズにおけるカント的モラリズムの可否である。一方の極には、ホッブズにおける自然哲学の基礎的な意味を強調して(これは伝統的な理解でもあるが)、その延長に自然主義的(naturalistic)な政治哲学を描き、そのモラリズムの可能性を否定する解釈がある。J・W・N・ワトキンスのきわめて論理的な分析がこれに当たると言えよう⁶⁾。これに対してもう一方の極には、ホッブズの自然哲学には一瞥もせず、もっぱらその政治哲学を *moralisch* な責務の理論として解釈する「ポスト・カント的」(リチャード・タック)な立場がある。ホッブズの政治哲学を伝統的な自然法論の延長に捉えようとするH・ウォレンダーがその典型と言えらる⁷⁾。おそらくはこれらを両極として、多くのホッブズ解釈はその間のどこかに収まるようである。例えば拙著で触れたオークショットは、ホッブズ思想体系における自然科学の基礎的な性格を明確に否定し、はっきりとある種のモラリズムの立場に立ちつつも、自然状態から市民社会を貫徹する「道徳法」としての自然法の存在はこれを認めていない。その論考『『リヴァイアサン』への序文』(“Introduction to *Leviathan*,” 1946/1974)において、オークショットはホッブズの体系を建築学のアナロジー——その「基礎」(foundation)に自然科学を据え、「上部構造」(superstructure)の頂点に「政治哲学」(civil philosophy)を置く——で捉える伝統的な解釈に異議を唱え、「彼の哲学の統一性(coherence)、その体系性は建築学的な構造にあるのではなく、その諸部分を貫く(pervades)ただ一つの『情熱的思考』(‘passionate thought’)にある⁸⁾」と述べている。要するに、オークショットにとって、ホッブズの体系性を保証するのは下部構造としての科学(あるいはその背後にある唯物論哲

6) Cf. J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, 2nd ed. (London: Hutchinson, 1973).

7) Cf. Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 1957).

学)ではなく、ホッブズの終始一貫した哲学的思考法なのである。

ホッブズにとって、哲学とは「正しい推論によって得られる因果関係についての知識⁹⁾」であった。したがってオークショットによれば、ホッブズの思想的営為は、人間知性のあらゆる対象に対して推論によって原因と結果の連鎖を探らんとする「情熱的思考」に貫かれ、それによってその体系性を得ているのである。いわば、ホッブズ思想体系は堅牢なピラミッドではなく、哲学的思考を縦糸とする texture なのである。オークショットは、16世紀の人文主義に由来する初期ホッブズの「道徳的態度」(a moral attitude)——これは畢竟「ブルジョワ道徳」であった——が、ユークリッドの発見(1629年)、ガリレオとの接触(1634年)以来自然科学に汚染されることによって腐敗し、ついにはその政治哲学の破綻を招来した、とするレオ・シュトラウスのホッブズ解釈に対して、「ホッブズはその本来の意味において一度として科学者であったことはなかった¹⁰⁾」と述べている。シュトラウスによれば、「自然と人間の意志のアンチテーゼは、一元論的(唯物論的=決定論的)形而上学……によって覆い隠されてしまう。……それは彼の政治哲学にとって必要でないばかりか、現実にはその哲学の根幹を危うくするのである」。そして、「自然主義を終始一貫させれば、彼の政治哲学は破滅していたであろう。これはスピノザの場合に示されている」。「だからもし、不徹底な自然主義しかホッブズの政治哲学と両立しないのだとすれば、ホッブズがその科学論の中で示す一貫した自然主義は、その政治哲学の基礎たりえないのであ

8) Michael Oakeshott, "Introduction to *Leviathan*," in his *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 16 [岡部悟朗訳「M・オークショット『リヴァイアサン』序論(1)」『鹿児島大学法学論集』22巻2号, 1987年3月, 142-3頁]. オークショットは、『論語』の一節(衛靈公篇, 15.3)からこれを引いている。「子曰、賜也、女以予為多学而識之者與、対曰然、非與、曰、非也、予一以貫之」(金谷治訳注『論語』岩波文庫, 2006年, 304-5頁)。

9) 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), 36頁ほか。

10) Michael Oakeshott, "Dr. Leo Strauss on Hobbes," in his *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 142.

る¹¹⁾。しかるにオークショットは、ホッブズが「実験」科学に対して繰り返し表明していた軽蔑を盾にとり、ホッブズの構想する〈科学〉が実は(カント的な)「認識論」に近いものであったと強調している¹²⁾。

しかし、こうしたオークショットのホッブズ解釈に難がないわけではない。ホッブズの中にどれほどカント的な超越論的認識論を読み込むことができるのかという根本的な問題は措くとしても、ホッブズの(表面的な)実験軽視をその根拠とすることには、例えばワトキンスからの正当な批判がある¹³⁾。これは、哲学的知識の本質に関するオークショットの理解それ自体にかかわる問題を惹起するであろう。言うまでもなく、自然科学においては、我々は事物の究極原因を見極めることはできない。したがってそこでは、原因と結果の関係はあくまでも推測の域を出ない。いわく、「これをもって哲学は満足しなくてはならない。たとえそれがフィクションにすぎぬとしても。いな、哲学とは推論によって正しいフィクション (true fictions) を確立するものと定義できるかもしれない¹⁴⁾」。しかし、これをあらゆる哲学的知識の本質と捉えるのは行き過ぎであろう。なぜなら、「ホッブズは1つの重要な点で、幾何学の図形とコモンウェルスはたがいに類似し、自然の物体とは異なっていると主張する」からである。すなわち、「幾何学の図形とコモンウェルスはともに——よしんば非常に異なる仕方であっても——人間の創造物なのである。そしてこの類似性によって、幾何学および政治哲学は自然哲学から区別される。前者が論証可能なのに対して、自然哲学は推測的である。ホッブ

11) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), pp. 168, 169, 169-70.

12) Cf. Oakshott, *supra* note 10, pp. 142-3; *do.*, *supra* note 8, pp. 18-20 [邦訳, 145-6頁].

また、オークショットはこうも述べている。「ホッブズ哲学の体系性は哲学的知識の本質に関する彼の考え方にあるのであって、世界についてのなんらかの学説にあるのではない、というのが私の主張である」(ibid., p. 25 [同上, 151頁])。オークショットにとって、哲学的知識とは原因と結果に関する徹頭徹尾仮説的な知識なのであって、それはつねに「条件文」(～ならば～である)によって記述されるのである。

13) Cf. Watkins, *supra* note 6, pp. 43-7, esp. p. 46, fn. 13 [田中浩ほか訳『ホッブズ——その思想体系』未来社, 1988年, 114-23頁].

14) Oakshott, *supra* note 8, p. 25 [邦訳, 151頁].

ズは言う。哲学のこれら2つの部門は論証可能であり、『その主題の構成』は我々の能くするところ (in our power) である。というのも、我々はそのことで『ただ自前の操作の結果を演繹しているだけだ』からである。原因が我々自身の操作である場合、我々はその原因を知っているのである¹⁵⁾。ホッブズとロックを結び付けるこの重要な認識論的視点について、どういう訳かオークショットは口をつぐんでいる。ホッブズの実験軽視がもしもオークショットの言うとおりであったとしても、それはかかる自然科学的認識の限界に由来すると言うべきではないか。Hypotheses non fingoのごとき偏狭な実証主義は、しばしば科学理論の発展を阻害する。これは相対性理論、量子力学の揺籃期にともに見られた傾向である。幾何学の発見によって経験的直観のまどろみから覚醒されたホッブズが、「観察」にとりわけ興味を示さなかったとしても不思議はない。

また、ホッブズの哲学的思考法の淵源をもっぱら後期スコラの懐疑論や唯名論に求めるオークショットの解釈にも疑問がないではない¹⁶⁾。オークショットの言うように、ホッブズにおいて哲学が原因と結果に関する推論的知識であったとしても、何ゆえその原因はもっぱら「力学的」(mechanistic) 原因——伝統的に「起動因」(efficient cause) と呼ばれる——に限定されなければならないのか¹⁷⁾。一切の力学的原因への還元が後期スコラ学から導かれるとすれば、自然科学の誕生にとってガリレイは不要であったろう。むしろ、ホッブズの哲学的思考法は、すでにその前提に「力学的世界像」を置いていたのではないか。だとすれば、建築学とのアナロジーが疑わしいとしても、ホッブズの体系的 texture を一貫する「情熱的思考」が、実は近代自然科学由来の世界像であったと考えることはできるはずである。

オークショットとは対照的に、シュトラウスはホッブズの思考法(形式)と内容(質料)とを明確に分離した上で、ホッブズの政治哲学を終始貫いて

15) Watkins, *supra* note 6, p. 45 [邦訳, 118-9頁].

16) Cf. Oakeshott, *supra* note 8, pp. 58, 60-4 [岡部悟朗訳「M・オークショット『リヴァイアサン』序論(3)」『鹿児島大学法学論集』24巻1号, 1988年12月, 169, 171-4頁].

17) 参照, 藤原『近代政治哲学の形成』, 77-86, 309-10頁。

いたのは、初期人文主義の時代に形成された一定の道徳的態度であると主張する。最終的にこの態度はブルジョワ道徳に結晶するのであるが、その後のホッブズの思想史(生涯)は、この道徳的態度が科学的思考法によってひどいに汚染され、墮落してゆく歴史であった。ホッブズの中心的メッセージは自然科学からは独立であるとする点で、シュトラウスのホッブズ解釈は伝統と鋭く一線を画するものであるが、これに対しても強い批判がある。そもそもユークリッド以前のホッブズの政治・道徳論は、トゥキディデスの翻訳への序文(1628年)しかないこと(ワトキンス)、シュトラウスのテーゼを立証しうるほとんどの証拠は、すべて科学によって汚染されていること(オークショット)などに始まって¹⁸⁾、とどめはリチャード・タックいわく、「なるほどシュトラウスは、ホッブズに関するその初期の著作〔*The Political Philosophy of Hobbes*, 1936〕の中で、ホッブズの科学論と政治理論との結び付きを断つべく、それなりの研究に精を出した。しかし、後に『自然権と歴史』(*Natural Right and History*, 1953)で彼が示した一般的な議論によれば、彼はこの切断をすべきだったのかどうか、明らかではない¹⁹⁾」という具合である。

18) シュトラウスいわく、「ホッブズの政治哲学の議論と目的は、その本質的な内容において、トゥキディデスの翻訳への序文から最晩年の作品にいたるまで、何一つ変化はない。変わったのはその方法だけである」(Strauss, *supra* note 11, p. 112)。しかしながら、これは「人をがっかりさせる (disheartening) 意見である。『トゥキディデス』の政治的内容は貧弱である。もしも『リヴァイアサン』がこの貧弱なコアに『驚くべき矛盾』、『なおいっそう驚くべき曖昧さ』、そして『論理的欠陥』〔シュトラウス〕の薄衣を着せたものから成るとすれば、いったい誰が、わざわざそれを讀もうとするだろうか」(Watkins, *supra* note 6, p. 15 [邦訳, 53頁])。また、「我々はホッブズの生涯の決定的期間、すなわち、彼がユークリッドの『原論』およびガリレオとの知遇を得て、『科学的』研究に没入する1629年から34年までの期間以前にまとめられた著作を考察せねばならない。つまり、それら初期の著作の中には、ホッブズ政治学のオリジナルな基礎が見出せるはずであり、それは『科学』によって歪められていないはずだというのである。……しかし実際には、1640年以前には、ホッブズの政治理論に関する秩序だった説明は1つとしてないのである。換言すれば、決定的であるようなすべての証拠は『科学』によって汚染されているのである」(Oakeshott, *supra* note 10, 140)。

19) Tuck, *supra* note 5, pp. 104-5 [邦訳, 197-8頁]。

さて、第2の論争軸はホッブズにおけるモラリズムの可否である。ホッブズにおける道徳的責務 (moral obligation) ないし義務 (duty) ——いずれもカント的な——の問題は、結局のところ自然法ははたして「道徳法」か、の問題に還元されるようである。確かに、自然法は社会契約の締結・履行・遵守を求める自然理性の命令であり、その後の（つまり市民社会成立後の）一切の信約の遵守は、畢竟自然法の道徳的 (*moralisch*) 性格如何にかかっているからである。おのれの刹那な利益に目が眩み、信約を反故にせんとする臣民の強欲を抑止しうるのはひとえに主権者の権威と権力であるが、この主権者への授權を求め、その正当化をうながし、服従を強いることができるのは自然法以外にない。もしもこの自然法が *moralisch* な拘束力をもたないのなら、自然状態から市民状態への移行は、その端緒に埋め合わせることでできない道徳的間隙、空白を生じるであろう。それゆえ、多くの碩学たちがホッブズにおける自然法の身分について議論を戦わせてきたのである。ここでは、ワトキンスの「三段論法」を手がかりとして争点を整理し、読者の利便に供することにした。

ワトキンスは、ウォレンダーのテーゼ——ホッブズを伝統的な自然法論の伝統に置き、その道徳的根拠を究極的に神の権威に求める——を次のような三段論法の形式に要約している。すなわち、

大前提A 「自然法は自然状態から市民社会にいたるまで一貫している。」

小前提B 「自然法は本質的に道徳法である。」

結論C 「よって、道徳法は主権者が創るのではない²⁰⁾。」

ワトキンスはウォレンダーの結論C、すなわち「道徳法は神の手になる」を否定するから、対偶を通じて、彼は大前提A、もしくは小前提Bを否定せねばならない。言うまでもなく、ワトキンスが否定するのは小前提Bである。ホッブズ政治哲学の基礎を自然哲学に求め、一貫して自然主義的解釈を追求するワトキンスにとって、それは真でありえない。すなわち、自然法とは道徳法のごとき「定言命法」ではなく、患者に対する医者の方のごときある

20) Watkins, *supra* note 6, p. 59 [邦訳, 146頁].

種の「仮言命法」なのである。カント的に言えば、それは「慎慮」(prudence)の規則、もしくは「怜悯の命法」(die Imperativen der Klugheit)と呼ばれるものである²¹⁾。

さて、かように対極的關係にあるワトキンスとウォレンダーであるが、他の論者がこれをどう捉えているのかということ、私の理解力では、シュトラウス——その主著『ホッブズの政治哲学』(*The Political Philosophy of Hobbes*, 1936)——に関するかぎり、彼の態度は判然としない。一方でスピノザとの違い、カントとの共通点が強調されるものの、結局のところ道徳性は「暴力的な死に対する恐怖」に還元され、自然状態における自然法の道徳的性格も否定されている²²⁾。そしてそのためかいなか、オークショットもまたシュトラウスを自然主義的解釈の系譜に位置づけている²³⁾。ここからすれば、シュトラウスもまたウォレンダーの結論Cを否定して、結果小前提Bを否定する、ワトキンスと同じ立場に立っていることになる。他方オークショットはと言えば、ワトキンスの言うように、少し毛色が違っている²⁴⁾。結論Cを否定することにおいてオークショットは人後に落ちないが、そのときオークショットが否定するのは小前提Bではなくて大前提Aである。まずは、ワトキンス的自然主義を弾劾していわく、「ホッブズは、単に合理的な行為と責務による行為を明確に区別していた、と言って間違いない。いかなるホッブズ解釈であれ、それが真つ当であるならば、自然法が責務を課すのは、それが合理的行為を表現するからだ、などと考えるはならない」。そして、「目下の解釈の内、第一のもの〔自然主義〕はもっとも受け入れがたいと思われる²⁵⁾」と

21) Ibid., pp. 57-61 [同上, 144-51頁].

22) Cf. Strauss, supra note 11, pp. 23-8.

23) Cf. Michael Oakeshott, "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes," in his *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 93, fn. 41. オークショットによれば、「要するに義務は、『自己矛盾的』ではないという意味で『合理的な』傾向や行動と同一視される」。「それは道徳的行為を、慎慮によって合理的な行為と同一視する学説である」(ibid., p. 93)。

24) Cf. Watkins, supra note 6, p. 59, fn. 24 [邦訳, 147頁].

25) Oakeshott, supra note 23, pp. 94, 114.

ひこぶる手厳しい。しかるに、オークショットはウォレンダー的モラリズム（神法としての自然法）も受け付けない。「このホップズ解釈，すなわち，信約に基づく義務は，独立かつ永遠に効力をもつ自然法によって全人類にあらかじめ（*antecedently*）賦課された『自然的』義務に由来するという解釈は，神，『理性』，人間の知識，『ことばの意味』，そして道徳的責務の条件に関するホップズの結論の多くを無視しているので，解明されたことと解明されざるものとは比較すべくもなく，納得のゆく解釈としては受け入れられない²⁶⁾」。かくしてオークショットは，自然法が自然状態において「自然的」義務を課す可能性を否定し，それは政治社会の設立，ひいては主権者の意志的命令をもってはじめて道徳法となる，という見解をとる。つまり，自然法は自然状態と市民社会を一貫してはいないのである。いわく，「ホップズの理解では，本来的に，政治的主権者の命令という意味での『市民』法でない法は存在しない。神の法が本来的な法であるのは，神が政治的主権者であって，その主権を代理人を介して行使する場合に限られる。もちろん，政治的主権者は自然法（人間の自己保存に関する合理的な定理）を『創る』（‘make’）のではない。彼はまさしく，厳密な意味で，それを本来の法に『する』（‘make’）のである²⁷⁾」。これは大前提Aの明確な否定である。

なるほど，かかるホップズ解釈はホップズその人のことばに忠実であるのかもしれない。だから，例えばオークショットとは解釈的前提を異にする藤原保信氏もまた，ワトキンス的自然主義を退けるにあたってオークショットに依拠しつつ，次のように述べている。「われわれが，たとえばM・オーク

26) *Ibid.*, p. 113.

27) *Ibid.*, p. 97. 「それらはときに『自然法』と呼ばれるが，それが神ないし政治的主権者の命令と見なされる特殊な環境……を除いては，それは誤称である。本来それらは定理，すなわち，人間の必要をもっともよく満足させるための推論の所産にすぎない。単なる定理から人間の行為の格率へ，そして格率から法へと姿を変えるまでは，それらは効力をもたないのである。すなわち，既知の管轄区内の妥当な行為規則と認められ，その領域に入るすべての人の承諾を受け，不承諾の場合にはペナルティが加えられ，またそれを強要する権力が用意されていないかぎり効力はない」(Oakshott, *supra* note 8, p. 37 [岡部悟朗訳「M・オークショット『リヴァイアサン』序論(2)」]『鹿兒島大学法学論集』23巻1・2合併号，1987年12月，255-6頁)。

ショットにならって、『義務』をば、『自然的義務』(physical obligation)と『合理的義務』(rational obligation)と『道徳的義務』(moral obligation)とに分けるならば、ホッブズの自然法はむしろこのいずれの要素をも含んでいるといわなければならないであろう。つまりそれが、『自己保存』の自然権という自然的事実から因果の論理に則って必然的にひき出されてきたという点では『自然的義務』なのであり、それが推論＝計算能力としての理性の推論の所産だという点では『合理的義務』であり、しかもそれがホッブズにとっての唯一の真の道徳的規範であるという点においてはまさしく『道徳的義務』なのである。ホッブズにおける自然法の『義務』をこのいずれかひとつに解消することは、少なくとも一面化の誹を免れないであろう²⁸⁾。しかしながら、これによってあのホッブズ解釈上の大問題が解消されたわけではない。すなわち、ホッブズにおける道徳的義務の起源、自然状態から市民社会へのステップにおけるあの道徳的義務の真空状態は、依然放置されたままである。オークショットは、その論考「ホッブズの著作に見る道徳的生活」(“The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes,” 1960)に付された補遺において穴埋めを試みているが²⁹⁾、その論述は晦渋を極め常人には理解しがたいし、藤原氏の大部の研究書もまた、その全編にわたって明確な解答は見られない。

もっとも、我々はこれを解釈者の責ではなくホッブズその人の内在的不整合と見ることもできるだろう。まあ、いずれにせよ今の私には諸説噴出のホッブズ論を裁定できる能力はないのだから、以下では、とりあえずリチャード・

28) 藤原『近代政治哲学の形成』, 198頁。「このように考えるならば、人びとは自己保存の権利としての『自然権』をまもっていかなければならないのであり、そしてまたそのためには、『自然法』をまもっていかなければならないのである。それゆえそれはたんなる仮言命令というよりも、むしろあえていうならば定言命令であり“deontological”なのである。ただそのテラー・ウォレンダーのテーゼとの違いは、この命令がその拘束力の究極的な源を神の権威に発しているのではなく、まさに人間の本性に発しているということであり、さらにそこから発する自己保存をよりよくより合理的に実現するための理性の命令であるということである」(同上, 19頁)。なお、「テラー・ウォレンダーのテーゼ」については、後注37を参照のこと。

29) Cf. Oakeshott, *supra* note 23, pp. 125-31.

タックの手になる解釈史の交通整理を頼りに、一定のテンプレートを示しておくことにする。タックによると、現代のホップズ解釈の潮流は大きく3つに分けられる。第1に、ホップズをモダニズムの権化と見なす系譜、第2に、ホップズを社会学者と見る系譜、第3に、ホップズをポスト・カント的なモラリストと見る系譜である³⁰⁾。我々の議論では、第1の系譜にシュトラウスが、第2にワトキンスが、第3にオークショット、そしてその極北にウォレンダーがいることになる。タックはいずれの系譜も十分に満足のゆくものではないとしながらも、おおむね次の3点については（狭義のモラリストを除いて）一致が見られるとしている。すなわち、「第1に、ホップズの政治理論はその一般的な科学哲学と密接に結び付いている。第2に、彼の科学的方法はガリレオのものと同じである。それは、すでに十分に確立された（なかならずパドヴァ大学では周知の）科学的探究の原理、すなわち『分解と構成の方法』と呼ばれるものである。そして第3に、それは近代的な道德・政治科学を引くべくデザインされた経験的探究の方法——人間の社会的行動を説明すべく使われる——である³¹⁾」。さて、かくのごときであるとすれば、我々はおそらく、藤原氏のオーソドックスかつ重厚なホップズ研究をもって以下のスタンダードとすべきであろう。いわゆる建築学的アナロジーの正否は別として、「力学的世界像」を根底に据えたそのホップズ解釈は、オークショットの texture 的解釈をも包摂しながら、同時に過度に自然主義に傾斜したり、過度にモラリズムを強調したりという衒いにも陥っていない、非常にバランスのとれた解釈であると言える。以下、我々はかかる先行研究を羅針盤としながら、ロールズのホップズ解釈に切り込んでゆこう。

第1講義は、「なぜホップズか」に関する月並みな賛辞と、常識的な評価をもって始まる。いわく、「リヴァイアサンは英語で書かれた政治思想の唯一最大の作品である³²⁾」。ロールズによれば、ホップズは2つの意味で近代

30) Cf. Tuck, *supra* note 5, pp. 100-12 [邦訳, 189-211頁].

31) *Ibid.*, p. 104 [同上, 197頁].

政治哲学の始点である。つまり、近代政治哲学はホッブズに始まり、彼への反発に始まった³³⁾。反発には2つあり、一方がキリスト教正統派——補遺に収められたジョセフ・パトラーはその1人である——、もう一方が功利主義。「彼の思想体系は、各人がそれに対しておのれの立ち位置を決せねばならぬ参照点であった³⁴⁾」。この点、ロールズのホッブズ解釈はシュトラウスのそれに倣うものと見てよからう(もっともシュトラウス自身は、その後近代の始点をマキアヴェッリに移しているが³⁵⁾)。このことは、続く議論によっても裏付けられる。

ロールズは、ホッブズの政治学説を「世俗的なモラリズム」(Secular Moralism)と呼ぶ。このとき、「世俗的」は2つの意味をもつ。第1に、彼の政治学説は神学的諸前提から独立であること。第2に、それはまた唯物論的形而上学、および機械論(mechanism)からは独立であること。まずは前者から瞥見しておこう。キリスト教正統派のホッブズに対する義憤は、主として、「ホッブズの議論では宗教がなんら本質的な役割を果たしていない」という事実に発していた。いわく、「神学的前提は、理性の命令に神の制裁を付加することを通じて、この世俗的体系を強化するかもしれないし、その体系をいささか異なる仕方で、すなわち理性の命令を『法』として論じることが可能にするかもしれないが、諸概念の基礎的な構造やその原理の内容、そしてそれらの求めるものは変わらない³⁶⁾」。という具合なので、ロールズは第1講義に付された補遺において、いわゆる「テイラー=ウォレンダー・テーゼ³⁷⁾」をばっさり切り捨てている。「かくして私は、テイラー=ウォレ

32) Rawls, supra note 1, p. 23; “*Leviathan* is the greatest single work of political thought in the English language.” Cf. Oakeshott, supra note 8, p. 3 [邦訳, 「序論(1)」, 129頁]; “*Leviathan* is the greatest, perhaps the sole, masterpiece of political philosophy written in the English language.”

33) Ibid., p. 24.

34) Ibid., p. 26.

35) Cf. Leo Strauss, “Preface to the American Edition,” in his *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963).

36) Rawls, supra note 1, pp. 27, 29.

ンダー・テーゼ——すなわち、政治的権威と責務に関するホッブズの見解は、根底において、神（我々に対して正当な権威を有する）の法としての自然法と結び付いている、というテーゼ——の惹起するホッブズ解釈の論争的問題をあらかた度外視する³⁷⁾。

第2の点についてもロールズは痛快なまでに明快である。いわく、唯物論はホッブズの「世俗的体系の内容に対していかなる重要な影響も与えていないと私は信ずる。ホッブズの心理学は主に常識的な観察、そしてトゥキュデデス、アリストテレス、プラトンなど、彼の古典の解釈に由来する。彼の政治思想、つまり人間の本質についての構想は、おそらくそこで形成されている。実際にそれが唯物論の機械論的原理、すなわち科学の方法に基づいて考案され引き出されたという兆候は何一つ見られない。ときに言及はあるものの、人間の本質およびその動機たる情念その他についての解釈に対して、それは実際に影響を与えていない³⁹⁾」。よくぞここまで断言できたものだ。見た目は穏やかだがロールズはときに突拍子もないことを口走る。これは先に挙げた藤原氏の研究の全面否定であって、オークショットでもここまでは言うまい。タックの整理に基づけば、これが学界の一般論でないことは明白である。ロールズほどの大物、そしておそらく学生さん向けの講義であるがゆえにできた大胆不敵な主張である（実は、彼はカントについてもこれを行っている⁴⁰⁾）。私ごときが学界でこれをやれば、単に失笑を買うだけだ。とりあえずロールズのホッブズ解釈がシュトラウスの引き写しであることは疑い

37) それぞれの解釈上の立場には、それぞれの先駆者がいる。ウォレンダーの著書 (Warrender, *supra* note 7) は、一般に、A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes," *Philosophy*, 13 (1938) の基本的な主張を敷衍したものと見なされている。それゆえ、ホッブズの倫理学を伝統的な自然法論、ひいては神学に基礎づけるテーゼをもって、「テイラー=ウォレンダー・テーゼ」と称する。また、ワトキンス (Watkins, *supra* note 6) については、Richard Peters, *Hobbes* (Harmondsworth: Penguin Books, 1956) がその先駆と目されている。(なお、シュトラウスについては後述。)

38) Rawls, *supra* note 1, p. 37.

39) *Ibid.*, p. 29.

40) 参照、渡辺幹雄『ロールズ正義論再説——その問題と変遷の各論的考察』（春秋社、2001年）、274-301頁。

ない。というのも、ロールズが唯一脚注で挙げていた根拠らしきものは、シュトラウスの *forerunner* と目されている G・ロバートソンの古典的な研究書だからである⁴¹⁾。しかるに、もしも藤原氏の言うように(そしてオークショットも無碍には否定できないはずだが)、ホッブズの世界像の根本に力学的世界像があるとすれば、そしてそれが唯物論を論理的に含意するとすれば、ロバートソン=シュトラウス=ロールズの解釈論は自動的に瓦解する。

かように第1講義では、いささか凡庸かつアナクロなホッブズ解釈が提示されているけれども、興味をそそられる部分がないではない。その冒頭でロールズは、ホッブズの圧倒的な印象の1つとしてこんなことを述べていた。すなわち、「私には社会についての恐るべき思考法 (a dreaded way of thinking) と思われるもの」が、「ひどく恐ろしい可能性」(a frightening possibility) でありつつも、「おおむね真であるかもしれない⁴²⁾」と。ここには、後の「政治的リベラリズム」を予知する、何かぞくぞくとさせるものがある。例えば盟友シュトラウスの言うように、

「なるほど、ホッブズは大都市の住人よりも田舎暮らしの人たちを好んだ。しかし、結局のところこれは、彼が社会の上辺だけの享樂よりも自然状態の戦慄 (horrors) を好んだという関連事実以外、何も意味していない。ホッブズが自然状態を『選好する』のは、かかる恐怖 (terrors) の自覚の上にか、真の、そして永続的な社会は成り立ちえないからである。もはやかかる恐怖を経験しなくなったブルジョワの存続は、彼らがその恐怖を思い起こすことによってしか保証されないのである⁴³⁾。」

41) Cf. Watkins, *supra* note 6, p. 14 [邦訳, 51頁]。奇遇なことだが、シュトラウスとロールズはロバートソンのテキストの同じ箇所を引いている。Cf. G. C. Robertson, *Hobbes* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1866), p. 57。そこにはこうある。「彼〔ホッブズ〕の政治学説の全体が……その哲学の基礎的な諸原理から捻り出されたという兆候はほとんどない。疑いもなく、その主たる内容は、彼がまだ単に人間とその作法の観察者にすぎなかった、そしていまだ機械論的な哲学者ではなかった時代に固まっていた」。かかるシュトラウス・テーゼの詳細な反駁については、Watkins, *ibid.*, pp. 14-7 [邦訳, 51-8頁] ; Oakshott, *supra* note 10, pp. 138-44を参照されたい。

42) Rawls, *supra* note 1, p. 23.

43) Strauss, *supra* note 11, p. 122.

第1講義の後半で、ホッブズの社会契約を単に「仮說的」、すなわち、市民社会の可能な生成と原因についての「哲学的知識」(philosophical knowledge)を与えるものとしてではなく、むしろ「純粹に仮說的」(purely hypothetical)として、すなわち、主権者が不在の場合に陥るであろう恐怖の自然状態を想像させるものとして捉えるロールズは、ここでもシュトラウスの解釈に接近している⁴⁴⁾。

「自然状態は事実戦争状態であるがゆえに、自然状態の恒なる可能性は、万人に対して、実効的な主権者が存続することを欲する十分な理由を提供する。ホッブズによれば、我々はみな、現在の体制が崩壊することを恐れる強い理由をもっている。このことは、各人がそれを支持する十分な理由を与える。かくして、かかる解釈によれば、自然状態は一定の過去の状態、まして現実の状態などではなく、回避さるべき恒常的な可能性なのである⁴⁵⁾。」

『政治的リベラリズム』の愛読者にとっては痺れるような文言だが、遺憾ながらロールズのインスピレーションはここまでである。以下、講義が進むにつれてその内容は『正義の理論』の重力圏に強く捕らわれるようになり、我々の胸を躍らせるようなホッブズ論はしだいに影を潜めてゆく。

第2講義は、人間の本質から自然状態を引くホッブズの議論に焦点が当てられる。紙幅に乏しく、こぢんまりとした講義だが、そこに秘められたロールズの2つの強烈な自己主張を、我々は看過してはならない。1つは『正義の理論』の重力圏を超えようとするベクトルであり、もう1つはそこに押し止めようとする重力である。

前半で、ロールズはホッブズの説く人間の本質を4つ数え上げる。1つ目、

44) Cf. Rawls, *supra* note 1, pp. 32-4.

45) *Ibid.*, p. 32.

人間のおおまかな平等、2つ目、資源の希少性、3つ目、人間の広義の自己中心的性格、とまことに教科書的な説明が続くのだがどうしたことだ？どこを見ても4つ目が無い。何してるんだフリーマン、と気落ちしていると、直後、ロールズの強烈な自己主張第一弾に出会す。まさしく、『政治的リベラリズム』を照らす最後の一瞬の閃光である。

ホブズは心理学的エゴイストではない。常識的な正論だが、ならばどうして、ホブズは人間の自己中心的性格をことさらに強調するのか。ロールズいわく、それは「政治的に」必要なことだからである。

「ホブズははっきりと、我々は定言的に正しく (justly for its own sake) 行為する能力をもっている、と主張している。彼はその能力を否定しないし、我々が慈悲や情愛の能力をもつことも否定しない。しかし、彼はしばしばそれを否定しているように見える。だから、彼の議論は厳密には矛盾していると言われもする。しかし、彼が人間の本質の一定の側面を強調するのは、その目的、すなわち、その政治的ドクトリンにふさわしい形においてなのだ、と言った方がよいと私は思う。……彼は主として政治、政治的問題、そして政府の基本的な制度構成に関心を抱いているのである⁴⁶⁾。」

蓋し名言である。そこで、もう少しばかり私の感動を読者に伝えておきたい。

「彼の論点は、市民社会の問題や社会的統合の基礎については、人間のこれらの能力〔慈愛、信義、正義＝信約の遵守〕を頼みとすべきではない、ということである。市民社会の統一を基礎づけるべき他の基礎的な利害があるのだ。政治制度は一定の基礎的な利害に根を張るべきで、それと適合してはならない。……〔原文改行〕ホブズの総じて自己中心的な、また自己定点的な人間本質論は、結局、政治的構想の目的を強調する役目を果た

46) Ibid., p. 46.

しているのである⁴⁷⁾。]

さすればここに言う「基礎的な利害」とはなんなのか。ふたたびロールズに聞いておく。

「その政治的構想において、ホッブズは非常に基本的なことを強調したのである。彼は、人々が多様な利害に……訴える時代に生きていることを自覚していた。そして一定の、万人に共通する利害を引こうとしていた。すなわち、我々は宗教的・政治的意見の観点からは異なるかもしれないが、またすこぶる重要な、他の様々な利害をもっているかもしれないが、にもかかわらず、自己保存、夫婦愛 (conjugal affection)、そして平穏な生活のための手段に関して、一定の基礎的な利害を共有しているのである⁴⁸⁾。」

あの(失われた)「4つ目」が些末に思えるくらい、惚れ惚れする名言である。まさに「政治的リベラリズム」のエッセンスがそこにある。かの「オーバーラップするコンセンサス」はもう至近距離のところまで来ている。しかし、ロールズのホッブズは、ここから急速に『正義の理論』の重力圏に落ち込んでゆく。第2講義の後半はその下準備に当たる。

自然状態は何ゆえ戦争状態なのか。そのためには、人間が支配欲や権力欲に取り憑かれたモンスターである必要はない、とロールズは言う⁴⁹⁾。人間の4つ(3つ?)の本質を前提とすれば、人々は、たとえ誰一人「プライド」や「虚勢」に突き動かされていなくても、その「可能性」が相互に不信を掻き立てるがゆえに、いわば精神的な戦争状態に陥るのである。ロールズの解釈は、「自然状態において、各人は完全に合理的な仕方で行為する⁵⁰⁾」ことを仮定している。ロールズは繰り返しこのことを強調するのだが、私には

47) Ibid.

48) Ibid., p. 48.

49) Cf. *ibid.*, p. 51.

50) Ibid., p. 49.

「完全に合理的な仕方で行為する」というのがどういう意味なのか、理解できない。例えばこんな具合である。「彼の議論を恐るべきものとし、その意義と劇的な効力を与えているのは、通常の (normal), まったく穏和な (quite nice) 人でさえこの種の状況に置かれるのであり、それは戦争状態に墮する、と彼が考えていることなのである」。そして、「ホッブズが伝えようとしているのは、たとえ万人が通常の穏やかな欲求に動かされ、完全に合理的な人々であったとしても、我々はなお……戦争状態の危険に晒されているのである。……貪欲、支配欲、プライド、虚勢は深刻な複雑化要因であるかもしれないが、自然状態を戦争状態とする上で、それは実際には不必要なのである。せいぜい、誰かがそれに動かされているという可能性だけで十分なのだ⁵¹⁾」。

しかし、これは正当な理解であろうか。自然状態における人々の(完全な)「合理性」をことさらに強調するのは、何か他に意図があつてのことではないか。確かに、ロールズの解釈はオークショットのそれに近い印象を与える。オークショットによれば、「自然人についてのホッブズの構想に従えば、人と人が近接しているときにはつねに、救済を要する境涯が生ずるのであつて、プライドや許容しえぬ権力追求についての彼の学説は、ただ、かかる境涯の熾烈さを増すにすぎない⁵²⁾」。しかし同時に、「キリスト教理論において罪人の改悛が贖罪や救済の不可欠な第一歩であるのと同じように、人間はまず、プライドと呼ばれる幻想をおのれ自身から放逐せねばならない」のであり、「プライドは人間の自然のひどく普遍的な欠陥であるので、それはその境涯の構成的な原因の1つなのである⁵³⁾」。つまり、プライドや虚勢は人間のリアリティであり単なる「可能性」ではない。また、ロールズの解釈上の師であるシュトラウスも、一見ロールズと重なるようで実はそうではない。かつてシュトラウスは、人間の情念を正しきものと不当なものに分類した⁵⁴⁾。

51) Ibid., p.51.

52) Oakeshott, supra note 8, p. 60 [邦訳, 「序論(3)」, 171頁]。

53) Ibid., p. 36 [邦訳, 「序論(2)」, 255頁]; ibid., p. 59 [邦訳, 「序論(3)」, 171頁]。

54) 「ホッブズの政治哲学は、自然『法』とも自然の傾向・欲求とも異なる自然『権』をもつて始まる」(Strauss, supra note 11, p. ix)。また、「ホッブズの政治哲学の起点となる

前者は非業の死、自己保存への死活的関心に発し、自然理性によって規制された情念であり、ホッブズにおいてはあらゆる道徳、および道徳的権利（自然権）の基礎を成している。これに対して、かかる死活的関心に由来しない一切の情念、すなわちプライド、虚勢等の根拠なき権力欲は悪しき情念であって、そこからはいかなる道徳的権利も生じない。しかしこの場合にも、悪しき情念は人間のリアリティであって単なる「可能性」ではない⁵⁵⁾。オークショットにとってもシュトラウスにとっても、問題なのは人間の性善／性悪、合理／不合理ではなくそのリアリティであって、ホッブズが数多のリアリストを魅了するのは、その清濁併せ呑む人間論のゆえであろう。だとすれば、ロールズが「完全に合理的な」とか、「通常の」とか、「まったく穏当な」とか言うとき、それはどういう意味なのか。文字どおり受け取ってしまえば、完全に合理的に行爲する人々は、自然状態を実際に試みることなくただちに社会契約へと向かうであろう。自然状態が戦争状態となるためには、悪しき情念は単なる「可能性」ではなく現実でなくてはならない。そしてこのことは、我々の経験的内省からも十分に立証されるであろう（あなたは現実にプライドや虚勢に囚われたことはないだろうか）。ロールズも言うように、「ホッブズの心理学は主に常識的な観察……に由来する⁵⁶⁾」のだとしたら、ホッブズにとってもそれは単なる「可能性」ではなかったはずだ。

アンチテーゼは、一方で自然的欲求の根源としての虚栄と、他方で理性に導く情念としての、暴力による死への恐怖とのアンチテーゼである」(ibid., p. 18)。そして、「『リヴァリアサン』というタイトルそのものが……次の見解を表現している。すなわち、プライドは正しい態度の起源であるどころか、むしろ不正な態度の源泉でしかない。……ホッブズによれば、プライドでも、まして服従でもなく、暴力による死への恐怖こそが正しい意志の起源なのである。……結局ホッブズによれば、良心と死への恐怖が同一視されている」(ibid., p. 25)。

55) 「リヴァリアサンと国家との第3の類比は強大な権力それ自体ではなく、プライドを抑え込む強大な権力である。……結局、国家だけがプライドを鎮圧することができる。事実それは、プライド、野心、虚栄こそが人間の自然的な欲求であるということ以外、レゾン・デートルをもたない。ホッブズが『リヴァリアサン』の中で、それは*Justitiae mensura, atque ambitionis elenchus*であると言うとき、念頭にあるのはこれである」(ibid., p. 13)。

56) Rawls, supra note 1, p. 29.

人々の「合理性」をことさら強調することに、私はロールズの第2の強力な自己主張を読み取る。要するに、〈合理性だけでは我々は戦争状態を抜け出せない、合理性を超える何か(プラス α)が不可欠である〉というメッセージである(穿ちすぎか)。これはかつてカント主義者であったロールズの十八番であり、この何かをいかにおのれの理論に組み込むかをめぐって、ロールズは生涯四苦八苦してきた。いな、ロールズ正義論の変遷は、まさにこの何かをめぐる歴史であったと言ってもよい。そして、この何かがあるか否かは、早くも第3講義の冒頭に示されている。以後、ホッブズはカントの単なる前座に貶められてゆく。

ロールズの基本的なホッブズ解釈を示すのが第1講義、ホッブズを自前の額縁に押し込めるための伏線が第2講義、そして固められた鋳型の中でホッブズを調理し、正義の反面教師に仕立てるのが第3・第4講義である。ホッブズとロールズを結ぶ線は太く、かなりはっきりしている。人間の本质と自然状態についての描写は、何ゆえ「原初状態」において「マキシミムの思考」が効力をもつのか、我々に明瞭に理解させてくれる。すなわち、「自然状態の難点は、他者の目的や意図に関する巨大な不確実性なのである。支配欲や虚勢が心理学的に可能〔現実ならなおさら〕であるかぎり、かかる情念は自然状態の複雑化要因となる。他者の目的や意図に関する一般的な不確実性の状況が自然状態を特徴づけ、我々は自己保存への関心〔共通の基礎的な利害〕によって最悪の可能性を考えるように強いられるのである⁵⁷⁾。してやったり、という感じだろう。しかし、カント=ロールズにあってホッブズに決定的に欠けているものがある。それは、「合理性」(rationality)とは質的に区別される「理性性」(reasonableness)の地平である。第3講義が「実践的な理性の使用(Practical Reasoning)に関するホッブズの見解」と題され、The Reasonable and the Rationalで始まるのは偶然ではない。というのも、ロールズ正義論の屋台骨をなしている「理性的」と「合理的」の区別は、結局の

57) Ibid., p. 50.

ところカントの「純粋実践理性」と「経験的実践理性」にまで遡り、「定言的」と「仮言的」、「道徳」(morality)と「慎慮」(prudence)に一致するからである⁵⁸⁾。そして以下、我々は「合理性を超える何か」が、まさしくこの「理性的」の次元であることを明らかにするであろう。

第3講義は「理性的」と「合理的」の差異についてのおなじみの説教で始まる。ロールズを読んだことのある人ならどこかで2, 3度は聞いたことのある話の繰り返しだから、この違いについて心許ない人は各自復習しておいて欲しい。ここでは、とりあえずロールズの敷いたレールに乗って手短に見ていこう。(余談だが、パラグラフやセンテンスの番号づけが下手で、すこぶる読みづらい。これも編者の問題か)

ロールズお得意の語彙に「社会的協働」(social cooperation)というのがある。これは、「効率的かつ生産的な社会的活動調整」(efficient and productive coordination of social activity)とはきっぱり区別されなくてはならない。「協働」がその条件の「公正」(fair/just)を含意するのに対して、単なる(社会的)「調整」にはそれがない。社会的協働は元来、この2つの側面を含んでいる。そして、「これら公正な社会的協働の条件を規定する諸原理を、我々は理性的と定義する⁵⁹⁾」のである。いわく、

「協働の公正な条件を特化する指令や原理は理性的である。したがって、他者とのバーゲンにあたってある人を非理性的と言うとき、たとえそれが彼自身の視点からは完璧に合理的であっても、我々は、彼は自分の幸運な、おそらくは偶然の立場を利用して、バーゲンに非理性的な(不公正な)条件を課している、と言うのである。状況と彼の視点からすれば、彼がそうするのは合理的である(つまり彼自身の善を促進する)、と我々は認めるのであるが⁶⁰⁾。」

58) 参照、渡辺幹雄『ロールズ正義論の行方——その全体系の批判的考察』(春秋社、増補新装版、2000年)、124-33頁。

59) Ibid., p. 57.

60) Ibid.

お得意の論調である。これが『正義の理論』における「道徳的に恣意的」(morally arbitrary) 云々に通じていることは駄弁を要しない。もっとも、「協働」が公正を要する、という前提それ自体が証明を要するのではないかと横やりを入れたいくなるが、これもお得意の「構想」に基づくものとして聞き入れておく。

そこで、ホッブズの認める「善」(目的や欲求の対象)の問題に話は進む。『道徳哲学史講義』(2000年)で導入された区分に基づいて、ロールズはホッブズの「基礎的な利害」を取り上げる⁶¹⁾。ロールズによれば、自己保存、いわゆる「夫婦愛」、そして平穏な生活のための手段は、すべて「対象依存的欲求」(object-dependent desires)と呼びうる。食欲と同様、それらはいわば本能的欲求であって、その記述に際しては、いかなる合理的・理性的原理も必要としない。これに対して、その記述に際してかかる原理を不可欠とする欲求もある。例えば、将来の利益に関する現在の配慮である。この場合なんらかの合理的プランが要求されるが、そのためには、例えば合理的選択の原理が不可欠になる。かかる原理を要する欲求をもって、ロールズは「原理依存的欲求」(principle-dependent desires)と規定する。合理的原理を要するものは「合理的欲求」(rational desires)、理性的原理を要するものは「理性的欲求」(rationalizable desires)と称されるのは自然の成り行きである⁶²⁾。ホッブズの「幸福」(felicity)が力学的概念である以上、それが未来へ向かう合理的プランを含むことは当然であろう。したがって、我々はホッブズの「基礎的な利害」が合理的欲求をも包含しうることを理解できる。さすれば理性的欲求についてはどうか。この問題は、ホッブズにおいて「理性的」と呼びうる原理が存在するか、という問題の双生児である。したがって成り行きの

61) Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 45-50. また、渡辺『ロールズ正義論再説』, 275-6頁も参照されたい。

62) ロールズは「合理的原理」の例を4つ挙げている。「私は『合理的』や『合理性』を定義するつもりはない。その代わりに、具体例とリストをもって進める」(Rawls, *supra* note 1, p. 60)。

に、ロールズの議論はホッブズにおける理性的原理と思しきものへと進んでゆく。

かかる見事なお膳立てのあとで、ロールズはおもむろにこう切り出す。「ホッブズが『自然法』と呼ぶ一切の原理は、理性的原理と言ってよいのではないか⁶³⁾」。かくて、議論の的は自然法の身分に絞られる。ホッブズの説く自然法の内容は「直観的に理性的⁶⁴⁾」(intuitively reasonable)だから、それらを理性的原理、そしてそこに発する行為の欲求を理性的欲求と称することは正当なのではないか。まあ、すでに結論は分かっているのだから、我々は安んじて前進しよう。案の定、ロールズはホッブズの自然法をカントの言う「断定的仮言命法」(assertoric hypothetical imperative)になぞらえた、ワトキンスのホッブズ解釈を引いている⁶⁵⁾。「仮言命法は各人に対して、個人間で様々な、彼固有の目的に基づいて正当化される。定言命法は万人が従うべき要件として、その特殊な目的がなんであらうと正当化される⁶⁶⁾」。ここからすれば、ホッブズの自然法はせいぜい経済学における公共財の意味で「集団的に合理的⁶⁷⁾」(collectively rational)であるにすぎない(つまり「理性的」とは言えない)。各人は、つねにフリーライダーとなる誘因を抱えている。いわく、「ホッブズがそれら〔自然法〕を正当化する根拠は、もっぱら合理的の範疇に収まる。つまり、これらの条文は各人に対して、その合理的熟慮に訴えることで正当化されるのである。……だから、ホッブズにとって理性的の根拠は合理的なのである」。かくして大団円を迎える。「それゆえ私は、ホッブズには道徳的権利や責務の概念……を入れる余地がないと信ずる(確かに、これには議論の余地があるが)。権利や責務その他の形式的な構造はある。しかし、もしも道徳的権利と責務が合理的とは異なる根拠を求める(私はそうであると信ずる)とすれば、彼の公式の見解にはそれを入れる余

63) Ibid., p. 60.

64) Ibid., p. 63.

65) Cf. *ibid.*, p. 64, fn. 1.

66) Ibid., p. 65.

67) Ibid., p. 66.

地はない⁶⁸⁾。「理性的」「公正」「道徳」「義務」がリンクして見事に幕を閉じる。かくして、ロールズはオークショット(もちろんウォレンダー)に真っ向から対立してワトキンスに急接近する(ただし、議論の余地があることは認めつつ)。しかるにその自然主義は物理主義ではなく心理主義だから、ここでも彼は解釈上の師であるシュトラウスに忠節を示している。(かかる解釈の正否についてはすでに見たとおりである。)オークショットはこの手の自然主義的解釈——シュトラウスもそこに入る——を「もっとも受け入れがたい⁶⁹⁾」としていたが、ロールズはあえてそれを取ったわけである。

こうして、ホブズは『正義の理論』の重力に完全に捕獲されてしまった。要するにそこでは、ホブズはノージックのリバタリアニズム、D・ゴティエの道徳的バーゲニング、J・ブキャナンの立憲主義的経済学の先駆者とされているのである。ロールズによれば、これらはみな「公正」(ひいては社会的協働)の視点を欠いているからである。いまや、ホブズはカント的正義論の露払いとなった。思えば、ロールズ正義論の歴史は、この「理性的」をいかにして理論に組み込むかの歴史だった。原初状態の形式的制約に織り込んだのもつかの間、早晚化けの皮が剥がれてカントの道徳形而上学に急接近、あまりのアナクロに一転、カント色をひたすら払拭することに努め、気づいてみたら(人格や社会その他諸々についての)「構想」なるつかみ所のない、しかし畢竟ロールズの個人的な道徳的信念にすぎない水物にすべてを委ねるといふ仕儀にいたった⁷⁰⁾。ロールズがカントではなく、もう少し辛抱強くホブズに沈潜していたら、ホブズ講義はもっと輝いていたであろうし、軽率な解釈にも通じなかったであろう。

68) Ibid. 「ホブズには道徳的責務があるのか」と題された補遺(1979年)において、「合理性に関するホブズの構想が排除しているのは何か」と問うたロールズは、「義務」や「公正」という意味での「理性的の概念である」と答えている。「ホブズの見解には、一般的な道徳的責務の概念……を入れる余地がない。なぜなら、この概念は公正に対する……一定の配慮を求めるからである」(ibid., pp. 70, 71)。

69) Oakeshott, *supra* note 23, p. 114.

70) 以上については、渡辺『ロールズ正義論とその周辺』第1章を参照のこと。

という具合で最終講義，第4講義である。この講義は先行する3つの講義と比べて著しくまとまりがなく，そこでは触れられなかった複数の論点，ホップズ解釈上の基本に，とりあえず満遍なく目配りしたという感じである。「囚人のジレンマ」と自然状態の（ありがちな）類比，「授権」「代表」論，そして法の正義と善悪，ただでさえ紙幅の乏しいところに無理矢理詰め込まれて，まさしく寄せ木細工の様相である。さぞかしフリーマンも苦勞したであろう。どう見ても十分な議論とは思えないので，読者は別途ホップズ入門に自分で当たることをお勧めする。ただ，終盤に突如として組み込まれた苦し紛れの結論部「ホップズと立憲主義的デモクラシーに関する小括」（1978年）は見物である。

ロールズによると，「アナキー」か，しからずんば「絶対主義」かの選択を迫るホップズは，立憲主義的デモクラシーの現実によって事実上反駁されている。続くロック講義への橋渡しを狙って，ロールズは成文憲法，司法審査，あるいは権力分立などに触れながら，ホップズ流の法実証主義（今ふうには議会主権）を批判してゆく。そして，かかるリベラリズムの常道のあとに，彼のホップズ解釈の総まとめがやってくる。すでに見たように，「ホップズの政治的構想には，道徳的責務の概念を入れる余地がない」。つまり，「おのれ自身の合理的な自己利益から判断される永続的かつ長期的な利益を自発的に断念するという意味の，理性的な自己規制の概念」がないのであり，また，「信約を結ぶ際の公正な背後条件についての説明の欠如に見られるように，公正の感覚」が欠けているのである。要するに，「ホップズは〈各人にはその合理的な威嚇利益に応じて〉と言っているに等しい」。しかるに，「社会的協働の概念にはこれら2つの概念……が不可欠なのだ。……協働の観念は相互性（mutuality）と互惠性（reciprocity）の観念（公正の別の表現）……を含んでいる⁷¹⁾」。寸分違わずいつでもどおりである。それにしても，「協働」の観念が「理性的」や「公正」を含むと，いったい誰が決めたのか？
リチャード・ヘアとともに，それは単にあなたの直観的な信念（思い込み）

71) Rawls, supra note 1, p. 87.

にすぎないんじゃないの? とチャリを入れたいくなる場面である。まあ、そういう意地悪はやめて、ロールズの最後の雄叫びに耳を傾けておこう。

「我々は、人々は社会向き (fit for society) ではないというホッブズの学説をこう解釈できるかもしれない。すなわち、人々にはかかる意味での社会的協働は不可能なのである。……人々は、理性的な自己規制、もしくは相互性 (公正) についての諸原理に基づいて、定言的に (for their own sake) 行動しようとする傾向も欲求ももたない。これら理性的欲求……は彼の人間心理学の説明では……持ち場をもたない。おそらく、ホッブズはこれらの欲求の存在を否定する必要はない。彼は、それらはあまりにも弱く頼りがいがないので問題にならない、と言うだろう⁷²⁾。」

かくして、4回にわたるホッブズ講義はこう締め括られる。すなわち、「もしもホッブズの学説を退けるならば、我々の為しうる1つのことは、社会契約論をどのように改铸すれば、単に政治制度が集团的に合理的とされる視点のみならず、社会的協働に不可欠な諸概念——理性的な自己規制と公正——の内容が規定ないし指示されるフレームワークを与えることができるかを吟味することである⁷³⁾」。

さて、いささか冗長だったかもしれないが、最後にホッブズ講義全般についての私見を述べて、我々の考察を終えることにしよう。言いたいことは2つある。1つ目、これは多分に無い物ねだりかもしれないが、なぜにロールズはホッブズの宗教論に触れないのか。もちろん、これはホッブズの神学的立場を問えというのではない。そうではなくて、ホッブズの中にある宗教的寛容論の芽に、どうして注目しないのかということである。『政治的リベラリズム』を知る我々にとって、ロックやカントの前座としてのホッブズなど

72) Ibid., pp. 87-8.

73) Ibid., p. 88.

どうでもいいのである。むしろ、前期の常軌を逸した啓蒙（カント）主義を脱して、宗教的寛容論に軸足を置くようになった後期のロールズが、ホッブズをどう料理するかが知りたいのである。今日の我々にとってホッブズ講義に意味があるとすれば、それは「政治的リベラリズム」との関連においてのみであって、すでに過去のものとなった『正義の理論』の射程からは、なんら得るものはなからう。表面的には、「国家と教会の関係をめぐるホッブズの立場はイギリス国教会にもっとも近いとも言える⁷⁴⁾」。しかし、『リヴァイアサン』以後、あらゆる宗派から総すかんを喰らったこの「マームズベリーの人でなし」の実際の立場は、国教会の監督制 (episcopacy) にも、カルヴァン派の長老制 (presbyterian) にも敵対するものであった⁷⁵⁾。事実、ホッブズの宗派的立場は、リベラルな寛容論の一步手前にあったのである。いわく、「独立教会派 (Independency) の制度には、教会についての一般的な規律がなかった。単に国家の定めた制度の内部で、万人が自由に任された。……これが、ホッブズの強く望んでいたものと正確に一致したのである。しかし、おそらくは1649年にいたるまで、彼はこれが可能だとは思っていなかった⁷⁶⁾」。

ホッブズを『正義の理論』の射程から解放してやれば、必ずや『政治的リベラリズム』を利するところ大であつたらう。「ホッブズは、信仰告白という外面的行為にかかわるばあいには、『私的理性』は『公的理性』に服することを要求しながら、それが内面的な奇蹟信仰にとどまるかぎり、各人の良心の自由を認める」。ここから「信教の自由への道はそれ程遠くはない」。そして、『『平和』と『秩序』が、主権者の絶対的権力なしに維持できるようになったとき、そこではすでにホッブズにもみられた内面の自由が、外なる自由の要求となって現われていくであろう⁷⁷⁾」。いわく、「真理ではなく、権威が (autoritas, non veritas) 法を作る⁷⁸⁾」。ここに描かれるホッブズと、『政治的リベラリズム』の主題との間に、私は意味のある差異を見出せない。

74) 藤原『近代政治哲学の形成』, 277頁。

75) Cf. Tuck, *supra* note 5, pp. 27-39 [邦訳, 57-79頁]。

76) *Ibid.*, pp. 30-1 [邦訳, 64-5頁]。

77) 藤原『近代政治哲学の形成』, 289, 290, 291頁。

78) 同上, 238頁。

そして2つ目、なぜロールズは今もって硬直化した義務論に固執するのか。これは、功利主義に取って代わると豪語したロールズのレズン・デートルにかかわる問題なのかもしれない。しかし、この杓子定規には正直辟易する。要するに、「理性的」と「合理的」の度を超した峻別(二元論)である。前者が「定言的」「無条件的」「絶対的」であるのに対して、後者は「仮言的」で「条件的」だ。カントの道徳形而上学に心酔していた前期ならいざ知らず、ロールズの頭の固さは融通の利かない義務論の硬直性そのものである。しかるに、我々の時代はもはや、「定言的」「無条件的」「絶対的」なものを信じられなくなっている。リチャード・ローティいわく、「知性ある人々の間で哲学への関心が減じつつあることを記すおそらく最良の方法は、無限なるものがその魅力を失いつつある、と述べることである。我々は常識的な有限論者になりつつある。それは、我々は死んだら土になる、1つの世代は新たな問題を惹起することなしには古い問題を解決できない、我々の子孫は我々のやった多くのことを疑いと軽蔑の眼差しで見るであろう、そして、より大きな正義や自由への前進は必然でもないが不可能でもない、と信じる人々である。……これらすべてがなるべくしてなったと考える哲学者たちは、自分たちが確実に影響力を失いつつあることに、ある種悲しげな満足感を覚えることができる⁷⁹⁾」。「常識的な有限論者」である我々は、もはや「自然法」であれ「道徳の形而上学」であれ、「善き意志」であれ「義務」であれ、「理性的」(無限なるもの)を天下り的に与える「権威」を信じることができない。そうした「超越論的な」ご高説に、職業哲学者ならざる我々はもう辟易しているのである。もちろん、かかる権威を「構想」などと言い換えてみても、問題をはぐらかすものでしかない。今では、我々は誰もが有限の経験論者なのだ。彼は日常的な幸福を「合理的」に追求する動物の一種であり、他の種と彼を隔てるものがあるとすれば、ただ、空気の振動を巧みに利用してコミュニケーションを図る技術(言語)を発達させたことにすぎない。だからこそ、

79) Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers, Volume 4* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 87-8.

今では「政治的リベラリズム」の最大の支持者となったローティは、みずから功利主義者を自認して憚るところがない。

「私は、哲学が知的生活の中心であった時代と、我々自身の時代との対照に立ち返ることをもって結びとしよう。……哲学が周辺化したことの主たる理由は、科学と神学との闘争が古ぼけているのと同じである。つまり、今では、我々はみな常識的な唯物論者であり功利主義者だという事実である⁸⁰⁾。」

しかるに、ご本尊たるロールズたるや、いまだ硬直的な義務論に固執して、「理性的」の起源をどこか「無限なるもの」に求めている。それは我々の合理的・経験的利益には還元できない。だからこそ彼は、「理性的であること、すなわち、他者と並んで自然法に服することが、各人にとって合理的である⁸¹⁾」と主張する（とロールズの言う）ホッブズを無碍に退け、「合理的に選択するには道徳的に選択せねばならない」、そして「道徳は、合理的選択の非-道徳的前提から合理的制約として引き出される⁸²⁾」とするゴティエー—彼はある意味ホッブズの衣鉢を継ぐ者である—を歯牙にもかけない。しかし、ここでもまたホッブズの示唆するものは大である。シュトラウスは言う。「ホッブズの道徳を功利主義道徳と呼びたいなら、重大な留保が必要である。つまり、この道徳は暴力的な死に対する恐怖、すなわち、それ自体は慎慮にあらず、人に慎慮を与える情念に基づいている。慎慮を命令的に強要する力に訴えることで功利主義道徳に基礎を与えんとするこの試みこそ、ま

80) Ibid., pp. 87. また、「Pragmatism as Romantic Polytheism」と題された論考 (cf. *ibid.*, ch. 2)において、ローティはこう述べている。「多神論はロマン主義的功利主義と外延をほとんど等しくしている。というのも、人々のニーズを相互にプレーオフさせる以外、それをランク付けする方法がないことに気づけば、人間の幸福こそが重要なものすべてだからである」(*ibid.*, p. 30)。そして、「デモクラシーに心底惚れ込んでいるのなら、我々は幸福への意志ならぬ真理への意志をもたずともよい、という功利主義的かつプラグマティックな主張を、人は歓迎するであろう」(*ibid.*, p. 34)。

81) Rawls, *supra* note 1, p. 87.

82) David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 4 [小林公訳『合意による道徳』木鐸社, 1999年, 15頁]。

さしく、ホッブズ政治哲学の真骨頂である⁸³⁾」。

『正義の理論』以来の義務論（権利論）の表面的な隆盛も、その問題解決能力の低さが明るみに出るに及んで今では沈静化しつつある。言われなき攻撃の陰で功利主義はかつての失地を回復し、そのフロンティアを急速に拡大しつつあるが⁸⁴⁾、ロールズはそうした流れにも目を閉ざして、ひたすら「定言的」「無条件的」「絶対的」に救いを求めている。ロールズが現代の功利主義を一顧だにしない理由は奈辺にあるのか。直観的で義務論的な道徳判断の日常的な妥当性を認めた上で、それを「合理性」の視点から功利主義的に再統合しようとするヘアの一連の成果に、ロールズはどうして応答しないのか。もちろん、ヘアの議論にも穴はあろう。完全な理論などありえぬし、誰もそんなものを求めてはいない。しかし、「理性的」を「合理的」から引くこと——人々の合理的行動から理性的制約が派生する可能性を究明すること——をはなから断念し、前者をカントだの構想だのから天下りさせても、おそらく知的な前進は何もないであろう。「その手の著作を検討してみて、無防備の実体的・道徳的直観に基づく議論をすべて取り除いてみれば、あとに残るのは、著者が我々の同意を望むところの、単なる著者の道徳的意見だけだ⁸⁵⁾」（ヘア）ということにもなりかねない。ロールズが相変わらず「理性的」を神殿に祭り上げ、金科玉条のごとく義務論のお題目を唱えるだけでは、有限主義の時代にその命脈を保つことはできないであろう。

83) Strauss, *supra* note 11, p. 122.

84) ピーター・シンガーの一連の著作を見れば、このことは明白であろう。ロールズの正義論は標準的な道徳的人格しか相手にしないし、相手にできない。よって、そこからは重度の障害者、胎児・乳幼児、動物、環境などがすべて抜け落ちる（参照、渡辺『ロールズ正義論再説』、403-4頁）。そして、シンガーの面目躍如はまさにそこにある。

85) Richard M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 76 [内井惣七ほか訳『道徳的に考えること——レベル・方法・要点』勁草書房、1994年、113頁]。