

# ホッブズ道徳哲学における自然法<sup>1</sup>

藪本沙織

## 序

ホッブズの道徳理論は、果たして「正当に道徳理論と呼びうるものである」のだろうか<sup>2</sup>。これは、ホッブズの道徳思想についての研究すべてがぶつかる根本的な問いである。このような問いが投げ掛けられる理由として、ホッブズが極端な倫理的懐疑主義・相対主義をとっているとみなされてきたことが挙げられるだろう。ホッブズが道徳について深い懐疑を抱いているために、自然状態における道徳的無秩序は、コモンウェルス成立後の政治的解決を待つほかないと考えた論者もいる<sup>3</sup>。また逆に、「ホッブズは自身の政治哲学を、それを支える土台となるような道徳哲学など必要としないものだ」とみなしている」と考える論者もいるだろう<sup>4</sup>。

上記の問いかけに肯定的な回答をした論者らは、ホッブズの道徳哲学の検討を行なってきた。その際にひとつの手がかりとされたのが、

---

<sup>1</sup> 本稿は、2009年7月4日に立命館大学で開催された日本イギリス哲学会第40回関西部会例会での報告「ホッブズ自然法論の検討」に大幅な加筆修正をほどこしたものである。報告に際して、出席者の方々からは有益なご教示を頂いた。ここに記して、感謝申し上げる次第である。

<sup>2</sup> 星野[2002]p.39.

<sup>3</sup> Watkins[1973]邦訳 p.255、Tuck[1989]邦訳 p.124.

<sup>4</sup> Lloyd[2009]p.x. ただしロイドの場合は、かつてそのように考えていたというだけで、現在では、政治論から独立した道徳論をホッブズに認めている。

「自然法(Law of Nature)」論であった。L・シュトラウスの『自然権と歴史』[1953]が指摘するように、ホッブズは古典的な自然法論を転換し、自然法に対する自然権の優先を唱えた思想家とみなされてきたが、自然権を「あらゆるものへの権利」と捉えるホッブズの自然権論(Lev,1.14.p.91)<sup>5</sup>からは、実質的な道徳的主張を導くことが難しい。そこでホッブズ研究者らは、「責務(obligation)」<sup>6</sup>のような規範概念と親和性の高い、自然法概念の方に着目した。そして彼らは自然法論についての解釈を拡大することで、ホッブズの道徳論の特徴を析出しようとしてきたのである。ところが、自然法論の解釈があまりにも論者によって異なっていたために、道徳哲学の解釈も統一的な見解は得られなかった。現在においても、決定的な解釈は提出されていない。

---

<sup>5</sup> 文献の引用について。一次文献としては、『リヴァイアサン』[1651]を主に使用するが、補助的に『法の原理』[1640]、『市民論』[1642]を使用する。ホッブズの著作からの引用は、本文中に挿入し、次のようにして行なっている。『法の原理』の引用は *The Elements of Law*, ed. by J. C. A. Gaskin から行い、ELと略記し、部、章番号、節番号、ページの順で示す。『市民論』の引用は *On the Citizen*, eds. by Tuck and Silverthorne から行い、DCと略記して章番号、節番号、ページ数の順で示す。『リヴァイアサン』の引用は *Leviathan*, ed. by R. Tuck から行い、引用箇所を示すときは、Levと略記し、部、章番号、ページ数の順で示す。ホッブズの著作以外の二次文献からの引用は脚注にて引用箇所を示す。なお『リヴァイアサン』の訳出については水田訳を、『市民論』の訳出については本田訳を適宜参照した。また、引用中の下線は原文イタリックを示し、・・・は中略があることを示す。訳文中の〔 〕は筆者による挿入を意味している。

<sup>6</sup> ホッブズのテキスト中では、「obligation」と「duty」の双方が互換可能なものとして用いられている。本論では一般的な翻訳方法にのっとり、「obligation」を「責務」、「duty」を「義務」と訳すことにしたい。本論が主に扱う範囲(自然状態における道徳論)では、ホッブズは「duty」よりも「obligation」の方を多用しており、また先行研究においてもホッブズの責務・義務概念を扱う際には「obligation」の語がよく用いられる。よって、ホッブズのテキストからの引用部分で「duty」が用いられている場合(たとえば、「臣民の義務」)を除き、責務・義務概念に言及する際は、「責務」という言葉を用いることにする。ただし「oblige」という動詞を訳す際には、「義務づける」という訳語を用いることにする。「責務づける」という訳語は、日本語としてなじみがないからである。

そこで本論では、あらためて自然法論を検討し、ホッブズ道德哲学の諸性質について考察を加えたい。議論の運びを説明しておこう。まず第1章では、ホッブズの自然法と道德哲学をめぐる先行研究の解釈を紹介する。そこでは、三つの道德論解釈が、それぞれの自然法解釈と連動していることが示されることになる。続く第2章では、ホッブズの自然法が、道德論において果たす役割を検討する。先行研究においては、自然法の役割は義務づけであると考えられてきたが、本論はその点を批判的に検討する。その上で、自然法は自然状態においてどのような道德的機能を果たしているのかを明らかにしたい。それを受けて第3章では、ホッブズの道德哲学について考察する。一連の議論によって、倫理的懷疑主義・相对主義というホッブズの一般的なイメージを修正し、ホッブズ道德哲学の独立性が示されることになるだろう。そして、先行研究の自然法論偏重の傾向が正され、ホッブズの道德論の考察に必要な別の議論が示されることになるだろう。

## 1. ホッブズ道德哲学と自然法——先行研究の概観

序でも述べたとおり、本章では先行研究を分類し、紹介する。まず1.1において、ホッブズ自然法論研究についての全体的な潮流を概説する。その上で、道德論についての三つの解釈を紹介しよう。1.2では利己主義的解釈を、1.3では義務論的解釈を、1.4では徳倫理的解釈を見る。

## 1.1 ホブズ自然法論研究からの示唆

ホブズの自然法論についての研究は、論者によって議論の力点が異なっている。N・ボッビオ[1989]やM・C・マーフィ[1995]のように、中世以来の自然法論とホブズのそれとの異同を探求することで、(近代)自然法論におけるホブズの立ち位置を同定しようとする論者もいれば、A・E・テイラー[1938]、S・A・ロイド[2009]らのように、ホブズ自然法論を考察することから、ホブズの道徳哲学の特徴を描き出そうと試みる論者もいる。以下の本論では、後者の立場から、ホブズ自然法論を検討する。

ホブズのテキストを分析する前に、自然法論についての先行研究を概観することが、大いに役立つだろう。先行研究は、自然法が考察されるときに文脈によって大きく二種類に分類される。すなわち、自然法が自然状態にあるものとして考察される場合と、コモンウェルスにあるものとして考察される場合との二種類である。後者の場合、テーマとなるのは市民法や主権者と自然法の関係であって、ホブズが実定法(市民法)についての法実証主義者<sup>7</sup>であるか、自然法論者であるかという問題が論じられる。従来の研究では、ホブズを法実証主義

---

<sup>7</sup> ここでは簡単に、実定法に関する自然法論とは、実定法の正当性を道徳法としての自然法に照らして判断するような法学上の立場であり、それとは反対に、実定法の正当性は、それが主権者の命令を源泉とするということによってのみ確保され、法と道徳の分離が主張されるような立場が法実証主義だとしておく(Murphy[1995] p.847)。

者とみなす見解が支配的であったことは間違いない<sup>8</sup>。この見解は、市民法の唯一の源泉が主権者の命令であること(Lev,2.26.p.184)、主権者によって同意されない慣習(Use)や自然法は、決して法にはならないこと(Lev,2.26.pp.184-5)といった表現から当然のものとみなされてきた。しかし近年、D・ゴージェ[1990]やマーフィ[1995]、ロイド[2001]らのように、ホッブズを典型的な法実証主義者であるとみなす解釈への反論がなされるようになった。

こうした種類の研究に対して、自然状態における自然法に関する研究は、ホッブズ研究においてより重大なテーマだと考えられてきた。1938年に出されたテイラーの論考が従来のホッブズ自然法論解釈に異議申し立てをして以来、自然状態において自然法をどのようなものとするべきかという問いは、ほぼすべてのホッブズ研究者によって論じられてきたのである。こうした先行研究の潮流にのっとり、本論も自然状態における自然法(以下では、単に自然法と表記する)に限定して、議論を進めることにする。

次節では、自然法論解釈からホッブズ道徳哲学の特徴を析出するタイプの先行研究について分類し紹介していく。ところで、こうしたタイプの研究にとって、自然法の正体についての論争は(先行研究では最重要の論点とされてきたにもかかわらず)本質的な問題ではない、とい

---

<sup>8</sup> たとえば Watkins[1973]邦訳 p.263、Hampton[1986]pp.107-10、Kavka[1986]pp.248-50、Bobbio[1989]p.114 など。Gauthier[1990]pp.8-9 や Murphy[1995]pp.846-7、Lloyd[2001] p.285 とも、ホッブズを法実証主義者とする解釈がこれまでの通説であったと認められている。

うことを指摘しておきたい。自然法の正体についての論争とは、ホッブズの自然法が、「神の法」であるのか、そうではなく世俗的な「理性の指図」であるのかという問題である。これは、ホッブズ自身の記述の両義性(Lev,1.15.p.111; cf.<sup>9</sup>. EL,1.17.12.p.97; DC,3.33.pp.56-7)もあって、解釈者を悩ませてきた。有名なのは、テイラー[1938]および H・ウォレンダー[1957] と J・W・N・ワトキンス[1973]の間の論争であろう<sup>10</sup>。彼らはときにホッブズ自身のテキストを分析し、ときに同時代人らのホッブズへの反応を参照しながら、ホッブズが自然法論の世俗化を意図していたのかどうかを検討してきた。もちろん、同時代人らのホッブズへの態度が示すように、伝統的なホッブズ解釈においては、〈無神論者〉<sup>11</sup>ホッブズは自然法論の世俗化の立役者とされている<sup>12</sup>。しかしながら、ホッブズのテキストを中立的に読む限り、ホッブズが自然法を神の法とみなしていないと断言することは不可能である。実際に、ホッブズが自然法についての典型的な有神論者であるという A・P・マーティニッチ[1992]の解釈は、テキストの分析によって支えられている。

この点について、本論では以下の点を指摘しておきたい。ホッブズの政治・道徳哲学的著作である『法の原理』『市民論』『リヴァイアサ

---

<sup>9</sup> 直接引用した箇所と同趣旨の記述が、別の著作にあるとき、参考として該当箇所を cf.の後に記す。

<sup>10</sup> 同じテーマの論争が、B・バリー[1968]と A・P・マーティニッチ[1992]の間でもなされている。

<sup>11</sup> 〈 〉は筆者による強調である。

<sup>12</sup> Darwall[1995]p.54, fn.3.

ン』すべてには、〈自然法は理性の指図である〉と主張していると解釈可能なテキストと、〈自然法は神の法である〉と主張していると解釈可能なテキストとがともに含まれている。しかしながら、1640年代の著作には、『法の原理』第18章、『市民論』第4章のように、〈自然法＝神の法〉と明言するテキストが存在するのだが、1651年の『リヴァイアサン』においては、これに対応する章自体が存在しない。つまり、1640年代の著作においては、ホッブズは自然法が示す義務や徳を聖書からの引用によって権威づけようとしていたが、1651年の『リヴァイアサン』に至ってはその権威づけを行っていないということになる。こうしたホッブズの態度の変遷を見ていくと、初期の二著作においてホッブズは〈自然法＝神の法〉ととらえる考え方を強く持っていたが、『リヴァイアサン』執筆の時期になって、その考えを弱めていったのではないかと推測できる。

しかしながら、こうした推測はあくまで推測でしかないのであって、〈自然法は神の法ではない〉と断言するホッブズ自身の文言がない限り、解釈はいかようにも可能である。先行研究においては、この問題がまさに最重要の論点であるかのように、繰り返し互いの見解への批判・擁護に紙幅を割いてきた。この問いが、ホッブズの近代自然法論への貢献を考察する種類の研究にとって重要なものであることは確かである。しかしながら、ホッブズの道德哲学の解明に重きを置くならば、もはや自然法の正体についての果てしない論争にコミットする必

要はない。自然法が神の法であれ、世俗的な理性の指図であれ、それが自然状態においてどのような規範的役割を担うのか(もしくは担わないのか)が、考察の焦点とされるべきである。では、この観点から、先行研究を分類することにしよう<sup>13</sup>。

## 1.2 利己主義的解釈

まず、最も典型的なホッブズ自然法論解釈を見ておこう。この解釈の代表としては、T・ネーゲル[1959]、J・プラムナッツ[1965]、ワトキンス[1973]などを挙げるができる。彼らの解釈の根拠は、以下のようなホッブズの言葉である。

このような理性の指図〔自然法〕を、人々はよく法の名で呼ぶが、それは不適切である。なぜならば、それは人間自身の保存と防衛に資するものについての結論、もしくは定理であり、一方で法とは、権利をもって他人に命令を下す人物の言葉である、というのが適切であるからだ。(Lev,1.15.p.111)

このように述べることで、ホッブズは法的性格を自然法から剥奪したとみなされてきた。さらに、自然法は世俗的な理性の指図と同一視さ

---

<sup>13</sup> 先行研究のサーヴェイについては、E・カーリィ[1989-90]やマーフィ[1994]、梅田[2005]の研究が有用であるが、彼らは、自然法の正体についての解釈を最も重視して先行研究の分類を行なっている。よって以下では、三者の研究を参照しつつも、自然法の規範的役割についての解釈という観点のみから先行研究を概観する。



れることで、自己保存という「合理的な自己利益についての考察」に基づいた「慎慮の格率(prudential maxims)」<sup>14</sup>、「道徳的規範ではなく——むしろ特異な強制的性格を有する『医者命令』に類似したもの」<sup>15</sup>と解釈された。この解釈に従えば、自然法の命令は「真の道徳的責務」ではないということになる<sup>16</sup>。

この解釈は、一般的なホッブズ理解と合致するものである。この解釈をとる論者らは、ホッブズの人間本性論を心理的利己主義ととらえ、倫理学をその人間本性論に依拠したものと考える。それゆえ、ホッブズの道徳哲学には、自己利益に反することを命じるような責務を認めることはできないし、また、「自己利益と原理上衝突しないようなものは、道徳的責務とは呼べない」<sup>17</sup>ので、ホッブズの倫理学は「顕著な道徳的性格」<sup>18</sup>を欠いた倫理的利己主義であると結論づけられる。

### 1.3 義務論的解釈

前節での利己主義的解釈と鋭く対立するのが、ここで紹介する義務論的なホッブズ解釈である。この解釈が「義務論的(deontological)」と呼ばれるのは、テイラー[1938]が大胆にも次のように述べているからである。

---

<sup>14</sup> Nagel[1959]p.69, 75.

<sup>15</sup> Watkins[1973]邦訳 p.132.

<sup>16</sup> Nagel[1959]p.69, Watkins[1973]邦訳 p.140.

<sup>17</sup> Nagel[1959]p.74.

<sup>18</sup> Watkins[1973]邦訳 p.140.

ホッブズの倫理学説は、その倫理学説とは論理的に必然的なつながりのない利己主義的心理学と切り離されるのが適切であり、それは非常に厳格な義務論(deontology)である。そして奇妙に示唆的なことだが、興味深い相違はあるものの、カントに独自のテーゼのいくつかをそなえている。<sup>19</sup>

テイラーは、従来のホッブズ解釈、すなわち自然権の理論家としてのホッブズ像に異をとらえ、自然法とそれが課す責務こそがホッブズ道徳哲学の中心概念であると主張した。こうしたテイラーの試みは、ウォレンダー[1957]、そしてマーティニッチ[1992]、梅田[2005]らに受け継がれることになる。彼らの自然法論解釈は、自然法を神の法と同一視することから始まる。

このような理性の指図〔自然法〕を、人々はよく法の名で呼ぶが、それは不適切である。なぜならば、それは人間自身の保存と防衛に資するものについての結論、もしくは定理であり、一方で法とは、権利をもって他人に命令を下す人物の言葉である、というのが適切であるからだ。しかし、もし我々がその定理を、権利によって万物に命令する神の言葉のうちに伝えられたもの

---

<sup>19</sup> Taylor[1938]p.37.

として考察するならば、その場合にはそれが法と呼ばれるのは適切である。(Lev,1.15.p.111; cf.EL,1.17.12.p.97; DC,3.33.pp.56-7)

この引用の前半部分は、1.2の利己主義的解釈を支持する最大の証拠である。一方、その後半部分、「もし我々がその定理を、権利によって万物に命令する神の言葉のうちに伝えられたものとして考察するならば、その場合にはそれが法と呼ばれるのは適切である」は、テイラーらの自然法論解釈を支える重要なテキストである。ホッブズが語るによれば、自然法が神の法である理由は、自然法そのものである理性は「神によって直接」人間に与えられたものであり、かつ自然法の内容は神の権威によって保証されているからである(DC,4.1.p.58)。こうした一連のホッブズの言葉を重視したテイラーらは、自然法を人間の自己利益とは独立した道徳的規範としてとらえ、人間は自己利益ゆえにではなく、それが道徳だからという理由で自然法に従うことになることを主張した。

この自然法論解釈が、1.2で見た利己主義的解釈とまったく正反対のホッブズ道徳哲学解釈に至ることは、もはや明白であろう。テイラーらは、ホッブズの間人性論が心理的利己主義であることを否定しない。しかしながら、ホッブズの倫理学説が心理的利己主義と断絶した、ある種の義務論であることを強調するのである。彼らはホッブズのうちにある種の〈神の命令説〉を読み込むことで、この義務論的解釈を

根拠づけようとする。

自然的責務には二種類ある。ひとつは、天地やすべての被造物が森羅万象の共通の法則に従うときのように、自由が物理的障害によって取り除かれる場合である。もうひとつは、自由が希望や恐怖によって取り除かれる場合である。それは、弱い人間が、抵抗する希望のないような強い人間に、従わないということがありえないような場合である。神の自然的王国において、我々が抱く神への服従責務になるのは、この第二の責務であり、すなわち(神の力に直面していただく)恐怖や、自身の弱さの自覚である。(DC,15.7.pp.174-5)

これは『市民論』に見られる記述であり、ここでホッブズは、神の課す責務について積極的に語っている。そして、神によって課されたということで責務は拘束力と道徳性を担保されることになり、ホッブズの道徳哲学は「真の道徳的責務」を中心とした、厳格な義務論として解釈することができる、と彼らは主張するのである。

#### 1.4 徳倫理的解釈

上記の二つの解釈が、解釈上の論争における二大勢力であるといっ  
てよいだろう。しかしながら、ホッブズを徳倫理学者として読むとい

う試みもまた、自然法論からの道德哲学解釈を見るうえでは興味深い。上記の諸解釈が、自然法を〈行為〉についての規範にとらえたのに対し、徳倫理的解釈は自然法を〈性格〉についての規範を説くものと考ええる。代表的な論者である D・ブーニン=ヴェイル[1994]の主張を確認しておきたい<sup>20</sup>。

ホッブズの自然法は、人間のひとつひとつの行為に関わるものではなく、性格についての規範、すなわち徳についてのものであるというのが、ブーニン=ヴェイルの自然法論解釈の最大の特徴である。この解釈は、自然法を「徳と悪徳についての学問(science)」と呼ぶテキスト(Lev,1.15.p.111)を根拠としている。さらにホッブズは「人間の正義」と「行為の正義」を区別しており、「正しい人間(Just man)」とは、「自分の行為がすべて正しいものになるように、できる限りの配慮をする人」のことであり、その人の正しさは「二、三の正しくない行為によって」は失われないという(Lev,1.15.pp.103-4)。これを受けてブーニン=ヴェイルは、自然法には「行為の正義」を扱う条項もあるが、基本的には「人間の正義」について教えることが自然法の役割であると主張する<sup>21</sup>。こうした自然法論解釈から、ブーニン=ヴェイルは次のようなホッブズ道德論解釈を引き出す。すなわち、ホッブズは平和へと向かうような性格特性(たとえば、正義のような徳)を持つことは善い

---

<sup>20</sup> ホッブズの道德哲学をある種の徳倫理にとらえる論者としては他に T・ソレル[2007]がいる。

<sup>21</sup> Boonin-Vail[1994]pp.111-2.

ことであると主張することで、人々は有徳になることを目指すべきであるという一種の徳倫理を展開したのである、と<sup>22</sup>。

以上の三つの解釈に、すべてのホッブズ研究が分類されるわけではない。また、本論で三つの解釈を個別に批判・検討することはしないのだが、先行研究の概観によって、自然法論についての解釈の差異が、ホッブズ道徳哲学の解釈を大きく左右していることがわかるだろう。では改めてホッブズのテキストを分析し、ホッブズの道徳哲学の特徴を明らかにしていこう。

## 2. 自然法の役割

1.1 でも述べたように、ホッブズの道徳論を明らかにするためには、道徳論における自然法の役割を見極める必要がある。ここでは自然状態に限定して、自然法の道徳的機能を検討したい。自然法論の基本事項について 2.1 で確認した後に、自然法の役割を 2.2 義務づけと 2.3 道徳判断の基準という観点から検討する。

### 2.1 自然法

まず、ホッブズの自然法について、簡潔に確認しておこう。自然法とは、「それによって人が、自身の生命を破壊するようなこと、もしくは

---

<sup>22</sup> Boonin-Vail[1994]pp.113-4.

は生命を守るための手段を奪い去るようなことをすること、そして生命を最もよく守ることを怠ることを禁ぜられる」ところのものである(Lev,1.14.p.91)。それは、人間の理性によって知られるものであり、人間の自己保存を命じる法であると同時に、その目的を達成するため、平和へと向かうことを人間に命じる法である。著作によって多少の異同はあるものの、たとえば『リヴァイアサン』においては19の自然法(同書「総括と結論」において、さらにもうひとつ追加されている)が数えられている。たとえば、第一の自然法は、「各人は、平和を獲得する希望がある限り、平和への努力をすべきである、ということ。そして、平和が手に入らないときには、戦争の助けや利点のすべてを求めて、利用してもよいということ」(Lev,1.14.p.92)、第二の自然法は、「他者もまたそうであるときには、平和と自身の防御のために必要だと考える限り、進んであらゆるものへのこの権利〔自然権〕を放棄する(lay down)。そして自身に対して他人が持つことを許すのと同じ程度の自由を、自分が他人に対して持つことに満足する、ということ」(Lev,1.14.p.92)、そして第三の自然法は「人は締結された信約を履行せよ」(Lev,1.15.p.100)といった内容となっている。

こうした自然法は、「不変」で「永遠」なものであることも強調されるべきである(Lev,1.15.p.110)。というのもホッブズは、自然法が「不変で永遠」であることを強調することで、自然法が人間の同意に由来するということを否定しているからである(EL,1.15.1.pp.81-2)。つまり、

自然法は(それが神の法であれ、理性の指図であれ)人間の手によって変更されるようなものではなく、その意味において人間から独立しているものなのである。

## 2.2 自然法と責務

本節では、自然状態における自然法の役割が義務づけであるのか否かを検討する。従来の研究においては、まさに義務づけこそが、自然法最大の役割であると考えられてきた。しかしながら、B・バリー[1968]やゴーティエ[1969]はその点に疑義を唱えた。本論も彼らの主張を支持し、ホッブズの理論にとって必要な責務(〈自然状態における責務〉)は自然法に由来しないと考える。バリーらの議論は不十分であるとして多くの批判がよせられたので、彼らのものとは異なる角度から考察を加えて、自然法と〈自然状態における責務〉の関連を否定したい。

### 2.2.1 自然状態における責務

最初に、一般的な「責務」の意味を確認しておきたい。ホッブズは、「責務」を「拘束されること(to be bound)」と互換可能な概念として用いている(Lev,1.14.pp.92-3)。また、責務は「[ある行為を]なすことと控えることのどちらか一方に決定し、拘束するもの」とも述べている(Lev,1.14.p.91)。したがって、「責務」とは、人間を何らかの方法によ



って<sup>23</sup>、一方の選択肢へと決定づけるものである。

自然法と責務をめぐる先行研究の多くは、自然状態においてもすでに責務は存在しているのだろうかという問題に取り組むところからはじめる<sup>24</sup>。そしてこの問いに対しては、圧倒的多数の先行研究が、肯定的な答えを出している。本論もまた、自然状態における責務は存在するという前提から出発しなければならないと考える。なぜならば、自然状態における責務なしには、ホッブズの社会契約論そのものが成立しないからである。

『リヴァイヤサン』最終章「総括と結論」において、ホッブズは「〔主権者が与える〕保護と〔主権者への〕服従の相関関係を人々の目の前に示す」ことが本書の目的であったと述べている(Lev,4, A Review and Conclusion,p.491)。「保護」とは主権者の義務(duty)であり、「服従」とは臣民の義務である。後者の臣民の義務とは、主権者の命令への服従義務、すなわち市民法への服従義務のことである(Lev,2.26.p.183)。ホッブズにとって、臣民の服従義務の根拠づけが重要な目的であったこ

---

<sup>23</sup> F・S・マクニーリィなどが指摘するように、ホッブズのテキストでは規範的概念としての「責務」(一般的な英語では *having an obligation* と表現される。e.g., “I have an obligation to leave the house now because I promised to stay no later.”)と、規範的含意を持たない意味での「責務」(*being obliged* のように表現される。e.g., “I am obliged to leave the house now because it is on fire.”)が混在している(McNeilly[1968] p.200.)(たとえば、『法の原理』第2部第22章第22節 p.127や『市民論』第15章第7節 pp.174-5を参照せよ)。この点についてはさらなる考察が必要となるが、さしあたって本論では、道徳的なものであるかどうかを問わず、人間を一方の選択肢へと決定づけるものを「責務」と一括して呼ぶことにする。

<sup>24</sup> M・オークショット[1975]のように、責務とはコモンウェルスが設立された後にはじめて、発生するものであるがゆえに、〈自然状態における責務〉はホッブズの体系では存在しえないとする解釈も存在する(Oakeshott[1975]邦訳 pp.122-59.)。

とは、以下で表明されている彼の懸念からも明らかである。

最近出版されたさまざまな英語の書物によって次のことを知った。すなわち、臣民が征服者に義務づけられるのはどの時点なのか、征服とはなんであるのか、また、征服が人々を征服者の法に服従させるのはいかにしてなのか、について、[先の]内乱が十分には教えていなかったということを、である。(Lev,4.A Review, and Conclusion,p.484)

これは、当時のイングランドの内乱が、人々に主権者とその命令への服従義務の重要性を教えなかったことが、なおも続くイングランドの政治的混乱の原因であるというホッブズの嘆きである。ホッブズは、臣民の義務を人々によく教え伝えることが、イングランドの政変をおさめる唯一の方法だと考えていた<sup>25</sup>。では、ホッブズは市民法への服従という臣民の義務をどのように根拠づけようとしているのだろうか。この問題に対するホッブズの回答は、以下の引用のうちに示されている。

まず第一に、以下のことが明白である。すなわち、一般的に法

---

<sup>25</sup> ホッブズの思想史的背景については膨大な研究の蓄積があるが、代表としてスキナー[2002]や梅田[2005]の研究を挙げておく。

は助言ではなく命令である。しかも、任意の人から任意の人への命令ではなく、以前に自分に服従することを義務づけられた人へ命令を下す、そうした人だけの命令である(Lev,2.26.p.183)

市民的服従への責務は、その責務によってあらゆる市民法が有効となるので、あらゆる市民法に先行している(DC,14.21.p.166)

これは、『リヴァイアサン』第 26 章や『市民論』第 14 章の記述である。ここからわかるのは、市民法を命令する者(主権者)への服従を義務づけるような「先行する」責務が存在するがゆえに、市民法は拘束力を持つとホッブズが考えているということである。すなわち、臣民の義務は、何らかの「先行する」責務なしには、拘束力を持ちえない。この「先行する」責務は、「市民法に先行している」のだから、市民法が成立する以前に課されなければならない。さらに、主権者への服従義務は、まさにそれによってコモンウェルスが設立されるものなので(Lev,2.18.p.121)、その人への服従はコモンウェルス設立「以前に」義務づけられなければならないということになる(Lev,2.26.p.183)。それゆえ、臣民の義務を根拠づけるためには、コモンウェルス設立以前、すなわち自然状態において何らかの(道徳的なものであるかどうかはともかく)責務がなければならないのである<sup>26</sup>。自然状態では責務が成

---

<sup>26</sup> こうした責務理論の構造に関しては、政治的責務(臣民の責務)は自然状態におけ

立しないと考えることは、臣民の義務の根拠づけというホッブズ理論の核心部分を否定することなのである。

また、臣民の義務の根拠づけを論じる際には、次のような責務概念の区別を念頭に置かねばならない。それは、〈内面の法廷における(in foro interno)責務〉と〈外面の法廷における(in foro externo)責務〉という区別である(Lev,1.15.p.110)。ホッブズの説明によれば、〈内面の法廷における責務〉とは、どのような欲求(desire)や企図(purpose)が生じるべきかを決定するものである(Lev,1.15.p.110)。一方の〈外面の法廷における責務〉とは、行為を拘束する責務である。この二種類の責務概念のうち、臣民の義務を根拠づける「先立つ」責務となるのは、〈外面の法廷における責務〉であるといえる。なぜならば、自然状態にある人々が〈内面の法廷における責務〉には拘束されているが、〈外面の法廷における責務〉には拘束されていない場合、その拘束は行為上は何の結果ももたらさないからである。自然状態における人々が新たに行動をおこさないということは、彼らは依然として自然状態に留まり続けるということにほかならない。したがって、臣民の義務の根拠づけに必要となるのは、〈外面の法廷における責務〉の方である(以下では、この責務を単に〈自然状態における責務〉と呼ぶ)。この点を念頭において、自然法と〈自然状態における責務〉の関係について見ていこう。

---

る「道徳的責務」なしには存在し得ないというウォレンダーの指摘(Warrender [1957]pp.5-12)や、市民法への服従義務は先立つ臣民の同意に基づくというゴータイエ[1990]の主張に示唆を与えられた。

### 2.2.2 自然法に由来する責務

この段階に至って、自然法の役割は責務を課すことなのか、という漠然とした問題設定を、さらに突き詰めることができる。たしかに、ホッブズは〈自然法は義務づける〉という主旨の記述を行っている(Lev,1.15.p.110)。しかしながら、自然法は〈自然状態における責務〉を課することができるのだろうか。この問題を検討していこう。1.1では、自然法が神の法であるか理性の指図であるのかという問題について回答を留保したので、〈自然法＝神の法〉の場合と、〈自然法＝理性の指図〉の場合をそれぞれ検討してみよう。

前者の場合からはじめよう。自然法が神の法である場合、自然法は法としての性格を備えることになる(Lev,1.15.p.111)。そして、人間が「(神の力に直面していただく)恐怖や、自身の弱さの自覚」を抱くことによって、この意味での自然法は人間を義務づけるとされている(DC,15.7.pp.174-5)。ここで注意しなければならないのは、神の法が法となる条件である。『リヴァイヤサン』第31章で、ホッブズはこの章で「神の法(Lawes of God)」について語るつもりだと述べた(Lev,2.31.p.245)後で、次のように論じている。

言葉によって支配するということは、その言葉が知られていることが明白であることを要求する。というのも、そうでない場

合には、それ〔言葉〕は法ではないからである。なぜならば、法の本質には、知らなかったといういいわけを排除できるような、十分に明確な公布(a sufficient, and clear Promulgation)が備わっているものだからである。(Lev,2.31.p.246)

ここでホッブズは、神の法は神が語る言葉であり、どんな言葉が語られたのかを知ることはなしには、それは法たりえないという。そして法ではないとすれば、〈神の法としての自然法〉は義務づけることができないということになる。ところで、たしかにホッブズは神について語るが、人間が神の言葉を知ることができる、と述べることはない<sup>27</sup>。

神と信約することは、神が超自然的な啓示によって語りかける人々の媒介によるか、神の下で神の名において統治する神の代理人たちによるのでなければ<sup>28</sup>、不可能である。というのも、それ以外の方法で、我々の信約が〔神によって〕受け入れられたのかどうかを知ることはできないからである。(Lev,1.14.p.97)

ある人々は、自身の主権者への不服従を理由づけるために、人

---

<sup>27</sup> Schneewind[1998]p.96 や Boonin-Vail[1994]pp.98-100 も、神の不可知性のみを理由に、自然法が神の法としては拘束力を持たないとしている。しかしながら、上記で述べたように「神の法が法となる条件」と神の不可知性とが両方そろって初めて、神の法の拘束力が否定できるので、彼らの論証は不十分である。

<sup>28</sup> この箇所訳についての問題点は、水田訳[1992]p.235 の注(9)を参照せよ。

間とではなく、神と新しい信約が結ばれたと装うが、これもまた不正である。というのも、神的人格を代表するような者の媒介なしに、神との信約はありえないのだから。そして神の下で主権をもつ者以外で、神の代理人であるような者はいない。

(Lev,2.18.p.122)

これは、神と信約を結ぶことが不可能であることが述べられている箇所である。問題となるのは、「神の代理人」なしに、我々が神の意向を知ることができないとホッブズが述べていることである。宗教論が展開されている『リヴァイヤサン』第三巻においても、主権者以外の人間(教会も含めて)が神への責務について語ったとしても、それは私的な野心のための虚偽であるとされている(Lev,3.32.p.256; Lev,3.36.p.298; Lev,3.43. pp.402-3)。主権者だけが、神の述べることを人間に伝えることができるのだから、主権者の存在しない自然状態においては神の言葉を人間が知ることはできないのである。したがって、神の法は自然状態においては法たりえず、義務づけの力もないのである。

では、自然法が「理性によって見出される」(Lev,1.14.p.91)もの、「人間自身の保存と防衛に資するものについての〔推論の〕結論、もしくは定理」(Lev,1.15.p.111)である場合、自然法には義務づけの力が備わっていると言えるだろうか。1.2でも指摘したように、この場合には、自然法の義務づけの力をその法的性格に求めることはできない

(Lev,1.15. p.111)。理性の指図としての自然法は、人間の自己保存に反することを禁じるものであるという意味において、人間を拘束する(bind)ものとされる(Lev,1.14.p.91)。しかしながら、以下のような記述が問題となる。

自然法は、内面の法廷において義務づける。つまり、自然法が生じるように、欲求を拘束する。しかし外面の法廷においては、つまり自然法が行為となるように、つねに拘束するわけではない。というのも、謙虚で従順で、約束したことをすべて履行するような人は、他の人が履行しない場合には、自分を他人への生贄にしてしまい、自分の破滅をまねくはずである。そのことは、本性の保存へと向かうあらゆる自然法の基礎に反することである。(Lev,1.15.p.110)

これは、「自然法は良心(Conscience)においてはつねに義務づけるが、帰結においては安全保障(Security)がある場合にのみ、義務づける」という見出しがつけられたパラグラフからの引用である。ここで問題となるのは、自然法の義務づけには条件が設けられているということである。すなわち「安全保障がある場合」、もしくは他の人もまた自然法に従うという確証がある場合にのみ、自然法は〈外面の法廷における責務〉を課すことができる。しかしながら、そのような安全保障を確



立することができるのは、コモンウェルスのみである(Lev,2.17.pp. 117-8)。2.2.1で明らかにしたように、〈自然状態における責務〉は〈外面の法廷における責務〉であった。よって、自然法は理性の指図と同一視される場合にも、〈自然状態における責務〉を課すことができないのである。

自然法が神の法である場合と理性の指図である場合の両方において、自然法は〈自然状態における責務〉を課すことはできないということが判明した。この結論は、自然法による義務づけのすべてを否定するわけではない。しかし、臣民の義務の根拠づけのための責務理論においては、自然法は役割を負っていないということが明らかになったのである。よって、自然法の役割は義務づけではない。

### 2.3 自然法と道徳判断

では、ホッブズの自然法論についての議論は、彼の道徳哲学において何ら実質的な意味を持たないのであろうか。そのように結論づけるとすれば、ホッブズ道徳哲学の本質を十全に描き出すことができないであろう。以下で示したのは、『リヴァイアサン』において自然法論が総括されている箇所である。

それら〔自然法〕についての学問が、真の、そして唯一の道徳哲学(Moral Philosophy)である。というのも、道徳哲学は、人類

の交際や社会において何が善(Good)であり悪(Evil)であるのかについての学問に他ならないからである。・・・それゆえ、人がまったくの自然の状態(それは戦争の状態である)にいる限り、私的な欲望が善悪の尺度となっている。その結果として、あらゆる人は以下のこと、すなわち平和とは善であり、それゆえに平和への道、すなわちそれへの手段であるところの正義、報恩、謙虚、公平、慈悲、および他の自然法が善であることに合意する。すなわち、それらが道徳的徳であり、その反対が悪徳、つまり悪だと合意する。さて、徳と悪徳についての学問は道徳哲学である。それゆえ、自然法についての真なる教義は真の道徳哲学である。(Lev,1.15.pp.110-1)

ここで、ホッブズは自然法が「道徳哲学」イコール善悪についての「学問」であると述べている。そして人々は自然法を知ることによって、私的な欲求に基づく善悪の尺度を捨て、善悪についての共通の尺度を手に入れることができる、というのである。では、自然法が「道徳哲学」であるとは、いったい何を意味しているのか。そして、自然法はどのようにして、善悪の共通の尺度として機能しうるのだろうか。

自然状態において何が善で何が悪であるのかは、各人の私的な欲求によって決定されるという主観主義は、よく知られたホッブズの主張である。

人間の意欲や欲求の対象が何であれ、それはその人自身が善と呼ぶものである。そして彼の憎しみや嫌悪の対象は悪と呼ばれる。・・・善、悪・・・という語は、その語を用いる人との関係において用いられる。したがって、端的に絶対的に善であったり悪であったりするものはないし、対象の本性そのものから引き出される善と悪についての共通の規則もない。(Lev,1.6.p.39)

自然状態において、「善」とは欲求の対象であり、「悪」とは嫌悪の対象である。それゆえ、善悪は対象に内在的なのではないということになり、各人の間で何が善であるのかについて必ずしも見解が一致するとは限らない。また、同一の人間においても時間が変化すれば、何を欲求し嫌悪するかは変化するとホッブズが述べているため(Lev,1.15.pp. 110-1)、自然状態における善悪判断には、何ら統一的な基準を設けることができないように思われる。この善悪についての主観主義は、人々の間に善悪判断についての論争を引き起こすため、自然状態における戦争の原因のひとつとされている。こうして善悪の判断基準が私的な欲求に依拠している限り、人間は自然状態から抜け出すことはできないのである(Lev.1.15.pp.110-1)。

ここにおいて、自然法はその効力を発揮する。ブーニン=ヴェイル[1994]や T・ソレル[2007]が指摘するように、自然法を知ることによっ

て、人間は(戦争状態の原因である)善悪の私的判断を一掃することができるのである<sup>29</sup>。では、人間はいかにして自然法を知ることができるのだろうか。すでに見たように、神からの直接的な啓示によるのではない(Lev,1.14.p.97)。ここで、自然法は「道德哲学」であるというホッブズの言明が答えを与えてくれる。ホッブズにとって「哲学」とは「学問」であり(Lev,1.9.p.61)、原因から生じる結果についての知識である。結果についての知識は、「推論(reason)」をすることによって獲得できるものである(Lev,1.5.p.35)。つまり、「哲学」を獲得するにあたり必要なのは、単なる計算能力としての推論能力(Lev,1.5.pp.31-2)だけである。『リヴァイアサン』第1巻第9章における諸学問の分類によれば、「学問」は「自然哲学」と「政治学、社会哲学(POLITIQUES, and CIVILL PHILOSOPHY)」に大別され、「自然哲学」の下位分類として、「人間の諸情念からの諸帰結」としての「倫理学」が位置づけられている(Lev,1.9.p.61)。人間の情念の対象が「善」「悪」なのであるから(Lev,1.6.p.39)、「善であり悪であるのかについての学問に他ならない」「道德哲学」は、この学問分類において倫理学と同じ位置を占めることになるだろう。すなわち、「道德哲学」=自然法は、人間の諸情念からの推論によって獲得される、諸帰結についての知識である<sup>30</sup>。

---

<sup>29</sup> scienceとしての自然法が自然状態における道德判断を可能にするという議論は、ブーニン=ヴェイル[1994]やソレル[2007]に多くを負っている。以下は、両者の議論を修正した上で、ホッブズのテキストに沿って再構成したものである。

<sup>30</sup> ホッブズの「学問」の体系性、すなわち自然科学(物理学、心理学、生理学)に道德・政治哲学が基づけられているということは、ホッブズ哲学の特徴とされてきた

自然法の知識が獲得されるプロセスを具体的に描き出してみよう。

各人は、自らの諸情念が引き起こす戦争状態にあって、必然的に自身の生命の危険が帰結すると知り、死への恐怖を抱く(Lev,1.13.pp.89-90)。その死への恐怖からさらに推論を進めると、死を回避したいならば、平和を求めよという帰結が生じ、さらに平和を求めるならば、自然権を放棄し自然状態から脱出せよという帰結が生じる。この前者の帰結がまさに第一の自然法であり、後者の帰結が第二の自然法の内容である(Lev,1.14.pp.91-2)。その後も推論は続き、平和を実現する手段として「正義、報恩、謙虚、公平、慈悲」などが帰結し、これらが第三以降の自然法の内容となる。こうした推論のプロセスは「簡単な」ものであると同時に、「不変で永遠」なものである(Lev,1.15.p.110)。なぜならば、それは死への恐怖というどんな人間にもある普遍的な情念<sup>31</sup>と、

---

(ワトキンス[1973]、マクニーリィ[1968]、岸畑[1974]、藤原[1974])。しかしながら、テイラー[1938]やシュトラウス[1952](邦訳 p.36)らによって、ホップズ自然科学(とりわけ利己主義的心理学)と道徳哲学・政治哲学の断絶が主張されて以来、多くの論者がその体系性に疑義を呈している(B・ガート[1967]、ソレル[1988]など)。この点に関して十分に論じる紙幅はないが、さしあたっては次のようなブーニン=ヴェイルの主張をひいておこう。ソレルが言うように、確かに政治哲学は自然哲学から独立しているかもしれないが、ホップズは道徳哲学(倫理学)を自然哲学の下位分類としているし、はっきりと「人間の諸情念」=心理学からの帰結と言っている。さらに、ホップズの道徳・政治哲学に関する論考が自然哲学に関する論考よりも年代的に前に出版されたのだとしても、それが構想順序であるとは限らない。したがって、少なくとも自然法に話を限れば、道徳哲学(自然法)の内容をその心理学からの演繹だとすることは問題がない(Boonin-Vail[1994]pp.2-17)。ただし、P・ライリー[1982]が指摘するように、自由意志をめぐる局面へと至ると、この体系性が深刻な問題をはらむことになる。

<sup>31</sup> 自然状態にいる人間は、将来誰かの暴力によって命を奪われる危険に絶えずさらされている(Lev,1.13.p.89)。シュトラウスが指摘するように、「自然人は、自らの敵を殺害することによって、ほんの一瞬間だけ死の危険から逃れうるにすぎない。というのは、いかなる人間もかれの敵なのだから、かれは最初の敵の殺害後に「再び他人からの同様な危険に」、いや実にすべての他人からの危険にさらされるから

計算能力レベルの推論能力しか必要としないからである。このようにして獲得された自然法は、次のような形で人々に活用されることになる。

自然状態においては、正と不正は行為によってではなく、行為者の意図や良心によって判断されるべきだ。必然性からなされたことや平和の追求においてなされたこと、そして自己保存のためになされたことは、正しく (*rightly*) なされたのである。  
(DC,3.27. p.54)

恐怖によって結ばれた信約は、まったくの自然状態において、義務的である (*obligatory*)。 (Lev,1.14.p.97)

こうした箇所ではホッブズは明らかに、自然状態において何らかの道徳的判断が、しかも特殊個人的ではなく、人々に共通の判断がなされうることを認めている。自然法という道徳判断の基準を手に入れた人々は、自然状態にあっても私的な善悪判断を駆逐し、自然状態を脱出するための道をひらくのである。

---

である。」(Strauss[1952]邦訳 p.26)生きていく限り次々と欲求対象を手に入れたいと願うことを本性とする人間にとって、自然状態ではどんな善も最大のものにはなりえないのだが(Lev,1.6.p.46)、将来に起こるであろう死は、最大の悪となりうる。なぜならば、ホッブズの人間本性論上、それより悪いものは考えられないため(DC,1.7.p.27)、死への恐怖はどんな人間にとっても普遍的に悪である。

### 3. ホッブズの道徳哲学

自然法についてのこれまでの検討から、以下ではホッブズの道徳哲学について考察する。3.1 ではホッブズを倫理的懐疑主義・相対主義とみなす解釈を批判する。3.2 では、自然法論からの議論のみでは、ホッブズ道徳論の研究としては不十分であることを示す。

#### 3.1 倫理的懐疑主義・相対主義という誤解

最初に指摘しておきたいのは、「ホッブズの倫理的懐疑主義」<sup>32</sup>、「ホッブズの倫理学はむしろ、もっとも冷徹な懐疑的相対主義」である<sup>33</sup>というような典型的なホッブズ解釈は誤っているということである。

序でも述べたが、伝統的なホッブズ研究においては、自然状態においては善悪の共通の尺度はないという記述や(Lev,1.6.p.39)、善悪についての意見の相違が戦争状態の原因のひとつであるという記述(Lev,1.15.pp.110-1)から、ホッブズは道徳についての懐疑主義者・相対主義者であると考えられてきた。ホッブズ道徳論についてそうした解釈をとる論者は、自然状態を道徳的な混乱状態ととらえる。そして、その混乱状態の終結は、コモンウェルスにおける主権者による政治的解決のみに託されるものであると彼らは考えてきた<sup>34</sup>。それゆえに、ホッブ

---

<sup>32</sup> Watkins[1973]邦訳 p.255.

<sup>33</sup> Tuck[1989]邦訳 p.124.

<sup>34</sup> Watkins[1973]邦訳 p.255、Tuck[1989]邦訳 p.124.など。

ズの政治哲学が恣意的な君主制支配の擁護と捉えられるだけでなく、ホッブズにはまっとうな道德論などないのではないかという疑念が投げ掛けられてきたのである。

しかしながら、こうしたホッブズ像は修正されるべきだということが、2.3での議論から即座に導かれるだろう<sup>35</sup>。自然状態に置かれた人々は、自身の死を予感し、戦争状態の終結を望む。そして推論によって自然法を知ること、人々は自然状態にあっても、何が平和に役立ち、何が平和を遠ざけるのかを知る。そして、平和への手段を善とみなすことにおいては、互いに一致しうるのである。たしかに、人々が自身の欲求からものごとの善悪を判断する自然状態は、道徳的な混乱に陥りやすいだろう。そうではあっても、その混乱は政治的レベルに至ってようやく主権者によって強制的に回収されるのではなく、人々の本源的な自己保存への欲求と簡潔な推論によって、解決がはかられうるものである。それはまさに道徳のレベルでの作業であって、ホッブズに極端な倫理的懐疑主義や相対主義を帰することは、政治哲学とは異なる、ホッブズ道德哲学の独自性を隠蔽することになるだろう。

### 3.2 道徳における自然と人為

次に指摘できることは、自然法についての考察のみからホッブズ道德哲学を特徴づけることの不十分さである。自然法は自然状態にあっ

---

<sup>35</sup> 同様の指摘を Sorell[2007]p.128 が行っている。



て共通の道德判断を可能にするが、コモンウェルスの設立のためにはそれだけでは不十分である。2.2 で確認したように、ホッブズの理論には〈自然状態における責務〉が必要であり、そして、自然法はそれを課すことができないからである。もし自然状態における規範概念を自然法由来のものしか認めないとすれば、〈自然状態における責務〉を説明できないことになる。ここから、ホッブズ道德哲学の特徴づけのためには、自然法以外の要素を考慮しなければならないということがわかる。

そもそも、ホッブズの道德論を自然法論と重ね合わせるということは、ホッブズの言う道德を「単なる人為的協定を超えるもの」と考えることである<sup>36</sup>。なぜならば、自然法は人間の信約や同意を超えたものであり(EL,1.15.1.pp.81-2)、「不変で永遠なもの」(Lev,1.15.p.110)であるからだ。道德の本質を自然法から説明することは、神や理性といった、人間の意志によって変えることのできない一種の權威によって道德に絶対性を確保することなのである。自然法が神の命令であるか、理性の指図であるかによってその權威の内実は大きく変化するだろうが、どちらの場合であっても、道德とは人間の手の届かないものとされるのである。

これに対して、ブーニン＝ヴェイルも認めているように<sup>37</sup>、道德が人為に依拠したものとして説明されている複数のテキストも存在して

---

<sup>36</sup> Boonin-Vail[1994]p.77.

<sup>37</sup> Boonin-Vail[1994]p.81.

いる。このテキストに依拠した解釈は、道徳を人間の信約によって作られたものとするために「社会契約論的」<sup>38</sup>と呼ばれている。この解釈をとる論者<sup>39</sup>は、やはり責務概念に着目する。そして、〈自然状態における責務〉は自然法に由来するのではなく、信約に由来するものであると考える。彼らの解釈の根拠となっているテキストをひいておこう。

我々の責務も自由も、我々の服従行為に存する。・・・その人自身の行為から生じないような責務は、何人にも課されることはない(there being no Obligation on any man, which ariseth not from some Act of his own)。 (Lev,2.21.p.150)

ここでホブズは、すべての責務は人間の行為から生じるものであると述べている。〈自然状態における責務〉もまた、人間の行為、すなわちコモンウェルスを設立し、主権者に従うという信約から生じると考えるべきなのではないか、とゴーティエらはいう。こうして〈自然状態における責務〉を人為に基づけるといって、この社会契約論的解釈は正しいものであるといえる。

---

<sup>38</sup> Boonin-Vail[1994]p.67.

<sup>39</sup> バリー[1968]やゴーティエ[1969]が代表的な論者である。近年ではP・ペティット[2008]もこの立場をとっていると見てよいだろう。彼らは、信約を締結することで締結者自身が義務づけられると考えているため、この責務は「自分で自分に課す(self-imposed)責務」と呼ばれる(Gauthier[1969]p.54)。

なるほど、自然法は、何が道德であるかを決定してくれるものである。その決定方法は、人為と対立する意味において〈自然〉的なものである。ところが、ホッブズの道德論はそこで完結することができない。というのも、ホッブズの道德にとって、責務概念もまた、中心的なものだからである。本論での検討が示すように、責務、とりわけ〈自然状態における責務〉は、〈自然〉的に課されるものではない。上でも見たように、ホッブズは明らかに、信約や同意による義務づけという議論を行なっているのだから、人為に基づく責務概念を解釈の外に置くべきではない。ただし、社会契約論的な解釈をとる論者らは、道德のすべてが、とくに道德の内容までもが人為的に決定されると考えた。この点については、修正が必要である。

第1章で紹介した先行研究も含めて、これまでのホッブズ解釈は、ホッブズ道德論を〈自然〉と〈人為〉のどちらか一方からのみ説明しようとしてきた。その極端な態度は、ホッブズ道德哲学の本質を見失わせる原因となっていたといえるだろう。

## 結

本論での議論をまとめておこう。第1章では、議論の準備のために先行研究の概観を行った。そこでは、自然法についての考察からホッブズ道德哲学の特徴づけを行うタイプの研究を扱ったが、自然法論の解釈が、道德哲学の解釈に大きな影響を与えることを確認した。そし

て、本論では自然法の正体についての検討はせず、自然法がホッブズの道徳論においてどのような役割を果たしているかを考察することの重要性を確認した。それを受けて第2章では、自然状態における自然法について検討した。その結果、自然法の役割は〈自然状態における責務〉を課すことではなく、共通の道徳判断を可能にするものであるということが判明した。第3章では、第2章での検討から引き出せるホッブズ道徳論の特徴について、次のことを論じた。すなわち、典型的な「倫理的懐疑主義者・相対主義者ホッブズ」というイメージは修正される必要があり、そして自然法という観点からのみホッブズの道徳理論を考察してきた先行研究は、彼の道徳哲学の重要な側面を見落としている、と。とりわけ、ホッブズの道徳理論には、〈自然〉と〈人為〉がどちらも欠かすことのできない要素として含まれていることを指摘した。

ところで、第3章で述べたように、ホッブズの道徳哲学にとって、社会契約論的な責務概念が重要な要素となっている。この責務概念は、それが自己保存に役立つからという理由によってではなく、その責務を守るよう信約をしたからという理由で、人々を義務づけるものである<sup>40</sup>。責務を完全に世俗的な概念と考える点でテイラーらの義務論的解釈とはまったく異なるが、しかしながらこの解釈もまた、ある意味

---

<sup>40</sup> Gauthier[1969]p.60.

において義務論的なものといっただけ<sup>41</sup>。責務は、それが自己利益を促進するか否かに関わらずに、守られるべきものとされているからである。この解釈の魅力は、テイラーらの義務論的解釈とは異なり、神的な権威に訴えかけることなく、彼らのいうところの(つまり、自己利益に依拠しないという意味での)「道徳的責務」を確保しうる可能性があることである。ところが、この解釈に対しては、信約に由来する責務概念が自然状態において本当に成立可能なのだろうかという疑念が呈されている<sup>42</sup>。常識的に、個別に約束を締結することによって発生する責務は、〈なされた約束は守られるべきだ〉という一般的な責務に担保されてはじめて責務となると考えられている。ホッブズの自然状態において、信約の締結に基づく責務を、責務として機能させるものは何であるのか。これらの問題については、今回の紙幅では論じることができなかった。別稿を期すことにしたい。

---

<sup>41</sup> Eggers[2009]p.71 は、テイラーらの解釈とバリーらの解釈を「義務論的」と総括している。

<sup>42</sup> Curley[1989-90]p.189、Murphy[1994]p.282, 285、Fukuda[1997]pp.57-61 など。

## 参考文献

### 一次文献

Hobbes, T.[1640] *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by Gaskin, J.C.A., Oxford: Oxford University Press, 1994.

——[1642]*De Cive*, (英訳)*On the Citizen*, eds. by Tuck, R. and Silverthorne, M., Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

(邦訳)本田裕志訳[2008]『市民論』、京都大学学術出版会.

——[1651]*Leviathan*, ed. by Tuck, R., Cambridge: Cambridge University Press,1996.

(邦訳)水田洋訳[1992]『リヴァイアサン』1-4巻、岩波文庫.

### 二次文献

Barry, Brian[1968] “Warrender and His Critics,” *Philosophy*,vol.43, [April], pp.117-37.

Bobbio, N.[1989] *Thomas Hobbes and the Natural law tradition*, translated by Gobetti, D.[1993], The University of Chicago Press.

Boonin-Vail, D.[1994] *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*, Cambridge University Press.

Curley, E.[1989-90] “Reflections on Hobbes: recent work on his moral and political philosophy,” *Journal of philosophical research*, vol.15, pp. 169-249.

- Darwall, Stephen[1995] *The British moralists and the internal 'ought' 1640-1740*, Cambridge University Press.
- Eggers, Daniel[2009] "Liberty and Contractual Obligation in Hobbes," *Hobbes Studies*, vol.22, pp.70-103.
- Fukuda, Arihiro[1997] *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press.
- Gauthier, David P.[1969] *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, The Clarendon Press.
- [1990] "Thomas Hobbes and the Contractarian Theory of Law," in *Canadian Philosophers: Celebrating Twenty Years of the Canadian Journal of Philosophy*, ed. by David Copp, The University of Calgary Press, pp.5-34.
- Gert, Bernard[1967] "Hobbes and Psychological Egoism," *Journal of the History of Ideas*, vol.28, pp.503-20.
- Hampton, Jean[1986] *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press.
- Kavka, Gregory S.[1986] *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press.
- Lloyd, S. A.[2001] "Hobbes's self-effacing natural law theory," *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.82, pp.285-308.
- [2009] *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law*

*of Nature*, Cambridge University Press.

Martinich, A. P.[1992] *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press.

McNeilly, F. S.[1968] *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan.

Murphy, Mark C.[1994] “Deviant Uses of “Obligation” in Hobbes’s Leviathan,” *History of Philosophy Quarterly*, 11, pp.281-94(Rober Shaver ed.[1999] *Hobbes*, Ashgate に収録)

——[1995] “Was Hobbes a Legal Positivist?,” *Ethics*, vol.105, pp.846-73.

Nagel, Thomas[1959] “Hobbes’s Concept of Obligation,” *The Philosophical Review*, vol.68, pp.68-83.

Oakeshott, M.[1975] *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Press, reprinted in 2000 (邦訳)『リヴァイアサン序説』中金聡訳 (2007)法政大学出版局

Pettit, Philip [2008] *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press.

Plamenatz, John[1965] “Mr. Warrender’s Hobbes,” in K. Brown ed., *Hobbes Studies*, Blackwell, pp.73-87.

Riley, Patrick[1982] *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press.

Schneewind, J. B. [1998] *The Invention of Autonomy: A History of Modern*



*Moral Philosophy*, Cambridge University Press.

Skinner, Quentin[2002] *Visions of Politics, volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press.

Sorell, Tom[1988] “The Science in Hobbes’s Politics,” in Rogers, G. A. J. and Ryan, A., eds. *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press.

——[2007] “Hobbes’s Moral Philosophy,” in Springborg, P. ed. *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Cambridge University Press.

Strauss, L.[1952] *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, translated from the German manuscript by Elsa M. Sinclair, University of Chicago Press.(邦訳) 『ホッブズの政治学』添谷育志、谷喬夫、飯島昇藏訳、みすず書房、1990年

——[1953] *Natural Right and History*, The University of Chicago Press. (邦訳) 『自然権と歴史』塚崎智、石崎嘉彦訳、昭和堂、1988年.

Taylor, A.E.[1938] “The Ethical Doctrine of Hobbes,” *Philosophy*, vol.13, No.52[Oct.],pp.406-24.

Tuck, R.[1989] *Hobbes*, Oxford University Press.(邦訳) 『トマス・ホッブズ』田中浩・重森臣広訳、未来社、1995年.

Warrender, Howard[1957] *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*, Clarendon Press.

Watkins, J. W. N.[1973] *Hobbes’s System of Ideas*, Hutchinson. (邦訳)田中

浩・高野清弘訳[1988]『ホッブズ その思想体系』未来社

梅田百合香[2005]『ホッブズ 政治と宗教——『リヴァイアサン』再考』  
名古屋大学出版会.

岸畑豊[1974]『ホッブズ哲学の諸問題』創文社.

藤原保信[1974]『近代政治哲学の形成——ホッブズの政治哲学』（『藤  
原保信著作集 第1巻 ホッブズの政治哲学』新評論、2008年を  
使用)

星野勉[2002]「ホッブズ道徳理論の諸相」『イギリス哲学研究』第25  
号.

付記：本稿は、平成21年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成  
果の一部である。

(やぶもと さおり 京都大学大学院 文学研究科 博士後期課程

／日本学術振興会 特別研究員)