

政治における悪とホッブズの道徳哲学¹⁾

梅 田 百合香

はじめに

政治上の道徳，とくに目的のためには手段を選ばない反道徳的な政策や政治家の邪悪な権謀術数のような，政治における悪という問題を考えるとき，まず思い浮かぶのが，政治から道徳を切り離れたニッコロ・マキアヴェッリ（1469-1527）と，人間は自然状態においては自己保存のために何をしてもいい自由を有しており，必然的に戦争状態に至るという自然状態論を唱えたトマス・ホッブズ（1588-1679）である。マキアヴェッリとホッブズは，しばしばともに現実主義者として位置づけられるが²⁾，ホッブズが現実主義の系譜に含められる理由は，人間はその本性ゆえに戦争状態に陥るという，その「性悪説」的な人間論による。本論で考察するように，ホッブズ自身は人間の本性を悪とは捉えておらず，その意味では「性悪説」であるとはいえない

-
- 1) 本稿は2015年10月11日に開催された日本政治学会研究大会分科会「政治における「悪」」（於千葉大学西千葉キャンパス）での報告論文「道徳的空白の自然状態—自然法の科学という名のホッブズの道徳哲学」を加筆・修正したものである。分科会では，討論者の中金聡先生，司会の添谷育志先生に非常に有益なコメントをいただいた。この場を借りて厚くお礼申し上げる。
 - 2) 君主に対し，国家の維持のためならときには悪徳をも甘受せよと説く，マキアヴェッリの有名な『君主論』の議論は，第15章から第18章で展開される（マキアヴェッリ 2002, 90-106）。これは，マキアヴェッリが，当時支配的であった，君主の徳を説く伝統的「君主の鏡」論を打破するために打ち立てた挑戦的な論陣である。この主張が後世マキアヴェッリを現実主義者と見なす解釈を生み出すことになるが，鹿子生は，マキアヴェッリが同時代の政治家や知識人と比べて著しく現実主義的であったとはいえないと論じ，マキアヴェッリを現実主義者と見なす解釈に疑問を呈している（鹿子生 2013, 204-211）。

キーワード：ホッブズ，政治における悪，道徳哲学，自然法，平和

いが、ホッブズの道徳論が人間の利己的な欲望という情念に基礎を置いているのは事実である。さらに、ホッブズは、そのような人間論に基づく彼の政治哲学は道徳哲学でもあると主張する。したがって、ホッブズ自身の観点では、彼の政治論は同時に道徳論でもある。

研究史において、ホッブズの政治哲学の道徳性に関する解釈には、いくつかの論争がある。19世紀から20世紀の半ばくらいまでは、ホッブズの政治哲学の理論的基盤を利己主義的心理学にあるとする解釈の勢力が強かった。1936年に、ホッブズの政治哲学の本質的な道徳的基礎は、表面上の自然科学的議論ではなく、初期の人文主義的人間観にあると主張したL・シュトラウスの解釈が現れ、大きなインパクトを与えた (Strauss 1952)。しかし、シュトラウスの解釈を意識したであろうH・ウォーレンダーが、ホッブズの道徳的基礎は有神論的自然法の伝統にあると義務論的解釈を提起することにより (Warrender 1957)、1960年代以降、さらにダイナミックで多様なホッブズ研究の隆盛が訪れることになった。ウォーレンダーが引き起こした義務論争には多数の論者が加わり、一方には、伝統的な利己主義的人間論やホッブズの理論の世俗性を主張する立場があり、もう一方には、道徳的義務を強調する、有神論的あるいは宗教的解釈があり、対抗した³⁾。1990年代以降の宗教的解釈の代表的論客にA・P・マーティニッチがいるが、最近では、ホッブズの世界観の基盤は人文主義にあるという、シュトラウスの流れをくむ解釈を提示するJ・コリンズがコンテクスト主義的な方法論に基づき、説得的な議論を展開し、マーティニッチに論争を挑んでいる (Martinich 2009; Collins 2009)。

そこで本稿では、現在においても研究史上の課題となっている、ホッブズの政治論と道徳論の関係について、とくに「政治における悪」という政治上の道徳に着目しながら、それが『リヴァイアサン』において論理上どのように構成されているかを明らかにすることにしたい。

3) ホッブズの研究史については、梅田 (2005, 序論) を参照。また、最近の研究動向については、梅田 (2012)、川添 (2012) を参照。

「政治における悪」をホッブズの思想に照らして考えるならば、例えば、次の四つのアクター、国家、国民、市民個人、政治家のケースが思い浮かぶのではないだろうか。

国家にとっての「政治における悪」は国家の解体である。例えば、内戦によって政府の統治が停止したり、他国や他の勢力に征服され占領されたりする場合である。国民にとってのそれは国民の死である。戦争、征服、大災害などで、〇〇人という一人格としての国民が事実上消滅し、存在しなくなることである。市民個人にとってのそれは、政治的な理由による暴力的な死である。例えば、戦時における無差別爆撃や大災害時の政府の失策（政治的な人災）で民間人が命を落とす場合である。ただし兵士・軍人の場合は別の問いの立て方が必要となる⁴⁾。最後に、政治家にとってのそれは、統治を遂行するうえで道徳的な悪をなす場合である。政治家の道徳的な悪については、しばしばM・ウォルツァーの「ダーティハンド問題」が取り上げられる。すなわちテロや反乱など国家的な危機に直面している際に、それを止めるために政治家が捕えた反乱軍のリーダーに拷問を行うなどの道徳的な悪をなす場合をどう考えるか、という問いである（Walzer 1973, 166-167）。この問題をホッブズに即して考えるならば、反乱軍のリーダーに対する拷問は自然状態＝戦争状態における自然権の行使なので、道徳的な悪、つまり自然法違反とはならないことになる。ホッブズにおいて、統治者の道徳性が問われる「政治における悪」は、後に見るように、罪のない市民を処罰する場合である。これは自然法違反となる。

もちろんホッブズに照らして考える場合でも、「政治における悪」に関する問いの立て方はこれらに限られるものではない。しかし、ここでさしあたり指摘したいのは、以上のケースに共通して見られるように、ホッブズの場合、この問題は自然状態に回帰しているか否かが一つの重要なカギとなっているという点である。ホッブズにおいて「政治における悪」の問題は、自然

4) ホッブズにおける軍人の戦争拒否の自由と国家防衛義務については、梅田（2010、第三章）を参照。

状態へ回帰しているかどうかが分水嶺である。ホッブズは道徳的な善悪を主観的なものとし、公的な善悪の尺度は自然法の理念を具体化した国法であるとする。そこで本稿では、ホッブズの自然状態と国家状態という枠組みにおける、公と私の、政治的あるいは道徳的な善悪の問題を考察することにした。

I 善悪の尺度

1 善悪の定義

ホッブズにとって、善悪とは主観的なものである。『リヴァイアサン』⁵⁾における善と悪の定義を見てみよう。

ある人の欲求や欲望の対象はなんであれ、それがその人自身にとって善と呼ぶものである。そして、彼の憎悪と嫌悪の対象は悪であり、……これらの善、悪…という語は、それらを用いる人格との関係で使用されるのであって、単純かつ絶対的にそうであるものではなく、対象自体の本性から取り出される、善悪に関するいかなる共通の規則もない (L, ch. 6, 80/ I100頁)。

ホッブズの考えでは、善悪は「絶対的」なものではなく、人によって異なる相対的なものである。人は自分の欲望の対象を善という語で呼び、嫌悪の対象を悪という語で呼ぶ。ある対象は、人によって善にも悪にもなり、また、同じ人にとっても時期や状況によって善にも悪にもなりうる。つまり、ホッブズにおいて、普遍的な善や悪は存在しないのである。

したがって、ある事柄や行為が善であるか悪であるかは人によって異なるのであるから、各人に諸行為の善悪の判断を任せていると必ずや紛争が生じ、秩序が保てなくなる。ホッブズは、「各私人が善悪の諸行為の判定者で

5) 本稿で用いたテキストは、Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Noel Malcolm, Oxford University Press, 2012 (水田洋訳『リヴァイアサン』岩波文庫, 1954-1992年)である。以下、引用に際して、書名をLと略記し、章と頁数および邦訳の巻と頁数を記す。〔 〕は筆者による補足である。

ある」という学説は国家を弱め、解体させる原因になると述べている。「各私人が善悪の諸行為の判定者である」状態とは、国家もなく、それゆえ法もない、まさに自然状態の姿である。逆にいえば、国家の市民政府の下では、「善悪の諸行為の尺度は国法」であり、判定者は立法者であって、私人は法で定められていない事柄に関してのみ、行為の善悪の判断を認められているにすぎない (L, ch. 29, 502/ II 242 頁)。

では、このようなホッブズの思考様式から、「政治における悪」を考えてみよう。一般に、「政治」とは統治行為であるから、外面的な行為の範疇に属する問題といってもいいだろう。ところが、「政治における悪」の「悪」のほうは、道徳的問題であり、通常私たちは行為に至る動機をも問う。つまり、「悪」は行為という結果だけでなく、そこへ至るプロセスの内面的心情と絡む問題である。ホッブズもこの点は非常に注意深く捉えていて、「性格の正義」と「行為の正義」を区別し、「罪」と「犯罪」を区別するという仕方、内面と外面の違いをしっかりと分けながら丁寧に論じている。この点については、次節で詳しく考察する。

さしあたりここでいえるのは、ホッブズにおいて「善悪の諸行為の尺度は国法」であるから、政治における「悪」の判断は、法によって決せられるということである。ホッブズは、政治という行為のカテゴリーに属する問題から道徳的問題を排除するわけではない。しかし、政治における道徳的問題を内面から切り離し、外面的な行為に絞り込んでいるのは確かである。政治における悪は法で判断される。すなわち、当該行為の善悪は違法か合法か、不正か不正でないかで判定されるということである。ホッブズの政治哲学においては、行為の善悪という道徳的問題は、行為の正義・不正義という法的問題へと転換されるのである。

それでは次に、ホッブズの正義・不正義の定義を見ていこう。

2 正義と不正義

ホッブズは、正義を第三の自然法と位置づけ、『リヴァイアサン』第15章

「その他の自然法について」の冒頭から正義と不正義について丹念に論じる。

自然法のなかに、正義の源泉と起源がある。というのは、なんの信約も先行していなかったならば、なんの権利も譲渡されていなかったのであり、各人はあらゆるものに権利を持ち、したがって、いかなる行為も不正ではありえないからである。しかし、信約が結ばれたときは、その場合それを破ることは不正である。すなわち、不正義の定義は、信約の不履行にほかならない。そして、不正でないものごとはなんであれ、正しいのである。

しかし、相互信頼による信約は、一方の側に不履行の恐れがある場合には（前の章〔第14章「第一と第二の自然法について、および契約について」〕で述べられたように）無効であるから、正義の起源は信約の締結であるが、不履行の恐れの原因が取り除かれるまでは、いかなる不正も実際にはありえず、その除去も、人々が戦争という自然状態にある間はなされえない。

……それゆえ、コモンウェルスのないところでは、不正なものごとはなにもない。そのため、正義の本性は有効な信約を守ることにあるが、しかし信約の有効性は、人々に信約を守ることを強制するのに十分な政治権力の設立をもつてのみ始まるのである（L, ch. 15, 220/I 236-237 頁）。

以上のように、ホッブズは、戦争状態である自然状態では、正義と不正義の概念は存在せず、それゆえ、正しい行為も不正な行為もないと主張する。正義、不正義は政治権力が設立され、法が制定されてはじめて成り立つのである。正義、不正義とは、国家が形成され、社会のなかで成立する概念であり、人間個人に内在する能力ではない。ホッブズは自然状態を説明する『リヴァイアサン』第13章で、次のように述べている。

万人の万人に対するこの戦争から、なにごとも不正義ではありえないということもまた帰結する。そこには、正（Right）と不正（Wrong）、正義（Justice）と不正義（Injustice）という概念のための場所はない。共通の

権力のないところに、法はない。法のないところに、不正義はない。武力と欺瞞は戦争における二つの主要な徳性である。正義と不正義は、身体的能力でも精神的能力でもない。もしそうであるならば、感覚や情念と同じように、世界のなかでたったひとりである人間の内にも存在したであろう。正義と不正義は、孤独ではなく、社会のなかにいる人々に関わる性質 (Qualities) である (L, ch. 13, 196/I 213-214 頁)。

正義、不正義は、感覚や情念のような人間に内在する能力ではなく、人間の外面的行為に関わる社会的な概念である。このように、ホッブズは、個人の主観的な道徳的善悪の問題を、行為の正義、不正義という社会的な法的概念へと転換するのである。政治が複数の人々の間における統治の営みであるならば、「政治における悪」は、ホッブズにおいては、個人の道徳的「悪」の問題が社会的な法的「不正義」の問題へと切り替えられて問われることになる。この転換あるいは切り替えは、自然法を媒介して行われる。

自然状態にいる各人は、第一の自然法「平和を求め、それに従え」に従い、自らの自然権を放棄し、国家を樹立する信約を締結する。ホッブズの第一の基本的自然法と自然権の定義を見てみよう。

万人のあらゆるものごとに対するこの自然権が存続するかぎり、誰にも(彼がどんなに強かろうと賢明であろうと)、自然が人間に通常与えている寿命を生き抜くことができる安全保障はありえない。したがって、次のような理性の戒律すなわち一般法則が出てくる。「各人は、平和を獲得する希望をもつかぎり、平和に向かって努力すべきであり、他方、平和を獲得できないときには、戦争によるあらゆる援助と利益を求め、かつ用いてもよい」。この法則の最初の部分は、第一の基本的な自然法であり、「平和を求め、それに従え」というものである。第二の部分は、自然権の要約であって、「なしうるあらゆる手段によって、自分自身を守る」というものである (L, ch. 14, 198, 200/I 217-218 頁)。

ホッブズの描く人間は、「平和を獲得する希望」をもてない場合、つまり平和が当人の欲求の対象すなわち善とならない場合、「戦争によるあらゆる援助と利益を求め、かつ用いてもよい」という一方の理性の指示に導かれ、自己保存のためにあらゆる手段に訴える自由である自然権をもち、戦争状態にある。しかし、戦争状態から脱出し、平和を獲得することが当人の欲求の対象すなわち善となり、理性に導かれて、「平和に向かって努力すべき」という「第一の基本的な自然法」を受け入れたならば、人間は、この基本的自然法から導出される、自然権を放棄すべきであるという「第二の自然法」(L, ch. 14, 200/I 218 頁)に従い、さらにここから導き出される、信約は履行すべきであるという「第三の自然法」(正義に関する自然法) (L, ch. 15, 220/I 236 頁)に従う義務を負う。こうして、自然権を放棄する信約を締結し、この信約の遵守を強制する国家を設立することによって、法的な正義、不正義が成立する。

このように、ホッブズは善悪の問題を自然法との関わりのなかで論じ、正義、不正義という社会的法的概念へとつないでいる。ホッブズによれば、すべての人間は結局、平和は善であり、正義を含む、平和への手段である自然法も善であり、道徳的な徳であることに同意するという。

私的な欲求が善悪の尺度であるかぎり、人はまったくの自然状態（それは戦争状態である）にある。だが結果として、すべての人は、平和が善であり、それゆえまた（先に示したように）正義、報恩、謙虚、公正、慈悲およびその他の自然法という平和への道あるいは手段が善であり、言い換えれば道徳的な徳であり、その反対の悪徳が悪である、ということに同意する (L, ch. 15, 242/I 256 頁)。

こうして、個人の主観的な善は自然法を媒介として、社会的な正義と平和へとつながり、さらに道徳的な徳とも接続する。では、悪のほうはどうか。

「私的な欲求が善悪の尺度であるかぎり」、人は自然状態すなわち戦争状態にとどまっており、そこには「国家状態」(L, ch. 14, 210/I 227 頁)における社会的概念である正義、不正義は存在しない。したがって、問われるべきは、国家の秩序のなかにある人が、国家樹立の信約を破って、この秩序と平和を破壊する違法な行動をとる場合であり、それは不正義であり、道徳的な悪徳であり、悪であるということになる。それゆえ、ホッブズにおける「政治における悪」のひとつの例は、国家状態における、秩序の破壊、国家の解体(クーデターや反乱等)であるといっていだろう。

ここで注意したいのは、違法行為を行った者は、当人の主観では欲求に基づいて、すなわち自己にとっての善の追求から行っていることがほとんどであるということである。ホッブズの時代、イングランドの内乱を戦った人々はみな、自らの善や正義、宗教的信念に基づいて行動したはずである。こうした時代状況のなかで、ホッブズの道徳哲学は、動機における善悪と行為における善悪を区別したうえで、社会において何が善で何が悪であるかを明らかにしようとしたものである。

それら〔自然法〕についての科学が真の唯一の道徳哲学である。すなわち、道徳哲学とは、人類の交際と社会において何が善で何が悪であるかについての科学にはかならない。善と悪は、我々の欲求と嫌悪を表す名辞であって、それらは人々の気質、習慣、学説が異なるのに応じて、異なっている。……そこから、議論が起こり争論が起こり、ついには戦争が起こる。

……徳と悪徳についての科学が道徳哲学であり、それゆえ、自然法についての真の学説が真の道徳哲学である (L, ch. 15, 242/I 255, 256 頁)。

ホッブズは、自然法の真の学説を説いている自らの道徳哲学こそが真の道徳哲学であり、従来のアリストテレス哲学やスコラ哲学とは異なる、初の自然法についての科学であると主張しているのである。

むしろ、自然法についての科学としてのホッブズの道徳哲学が、彼が自認

するように論理的に成功しているかどうかはまた別の問題であって、それについては別途考察が必要である⁶⁾。しかし少なくとも、ホッブズの政治および道徳的学説の特徴が、個人の情念の対象である善悪の問題を、自然法を媒介として、法的で社会的な正義・不正義や平和の問題へと論理的にシフトさせている点にあることは確かである。

II 性格の正義と行為の正義

1 良心

本節では、ホッブズが外面的行為と内面的動機や心情を区別している点に焦点を当ててみたい。

一般に、ある人の行動の道徳的な善悪を考える場合、当該人物は良心に従っていたかどうかという点が問われる。政治家の道徳的な悪について考察するウォルツァーの「ダーティハンド問題」の論考でも、政治家の道徳性の有無は、彼が道徳的悪をなしたときに後悔するか、良心の呵責にさいなまれるかどうか、一つの鍵となっている (Walzer 1973, 167)。

私たちはしばしば、人間には善悪の判定者である良心があり、この良心に従って行動するならば、道徳的に善い行いをすることができ、常にそうであるならば、道徳的に善い人間でいられると考える。こういった考え方をする思想家の典型はルソーで、彼は良心を神聖視し、次のように賞賛している。「私は、私になそうと欲することについて、私の心にきくだけでよい。善いと私が感ずることはすべてよく、悪いと私が感ずることはすべて悪い。最良の決疑論者は良心である」。「良心、良心！神的な本能、不死の天の声、無知で有限ではあるが知性をもつ自由な存在を確実に導くもの、善悪を誤りなく裁くもの、人間を神と同じものにしてくれるもの。おんみこそ、人間の本性の優越性をなし、人間の行動の道徳性をなすものだ」(Rousseau 2012, 710, 720/50, 57頁)。

6) 例えば、川添やソーントン、ホッブズの情念論は道徳哲学の基礎たりえていないと論難している (川添 2010, 4章とくに216注(29); Thornton 2005, 31)。

ところが、これに対してホッブズは、良心の神聖性や普遍性を否定し、善悪を絶対的なものでないとしたのと同様に、良心も相対的なもので私的な意見にすぎないとする。ホッブズの良心の定義を見てみよう。

二人あるいはそれ以上の人々がある同じ事実を知っているとき、彼らはそのことを共に意識しているという。それは共に知っているというのと同じである。そして彼らは、お互いまたは第三者に関する事実についての最適の証人であるから、自分の良心に反して語ったり、買収や強要によってもう一方の人に良心に反して語らせたりするのは、これまでもきわめて悪い行為であったし、これからもずっとそう評されるであろう。それゆえに、良心による弁明は、あらゆる時代に常に非常に熱心に耳を傾けられてきたのである。その後、人々はこの同じ語を、自分自身の秘密の事実や秘密の思考を知っているということに比喩的に用いるようになった。それゆえ、良心は万人の証人であると修辭的に言われているのである。そしてついには、人々は自分自身の新しい意見（それがどんなに不条理なものであろうと）を熱烈に愛し、それを頑強に保持しようとするときにもまた、自分の意見に良心という尊い名前を与えるようになった。それは、まるで意見を変えたり反対のことを言ったりするのを不法と考えているかのようである。そのようにして、せいぜい自分はそう思うというくらいにしかわかっていないにもかかわらず、真理であると知っているかのように称するのである（L, ch. 7, 100/I 119 頁）。

ホッブズによれば、「良心 (conscience)」という語は、そもそもは複数の人々が「ともに知っていること (to be conscious / to know it together)」に由来する。しかし、時代とともに、この語は個人の内面にも使われるようになった。ホッブズは、人間の思考過程を、心のなかで「交互的な意見」が展開する、自己内対話の過程と捉えている。内面において、「交互的な意見」が連鎖して生起する対話過程の「最後の意見」が「判断」である。この判断

は、語の定義、一般的断定、三段論法、結論という幾何学的な論証方法に基づく場合は、「科学」と呼ばれる知識となるが、そのような論証方法によらない判断や結論はただの「意見」にすぎないとされる（L, ch. 7, 98, 100/I 118-119頁）。

人間は思考しているかぎり、心の内で様々な「意見」を生起させている。自己内対話は無限に続くが、ある時点で対話を打ち切り、そのときどきの判断である「最後の意見」を出す。したがって、「意見」とは経過的なものであり、絶対的でも完全なものではない。この「意見」が形成される過程を知っているという自己の意識が、「良心」である。つまり、ホッブズにおける「良心」とは、自己の対話の内なる「証人」である。「良心」は、自分の「意見」の連鎖をここで断ち切った、ということを知っている「証人」なのである。

ホッブズの「良心」とは、自己の判断が絶対的なものではありえないことの自覚を促し、自己を相対化する自意識である。それゆえ、「良心」は、ルソーが主張するような善悪の無謬の判定者であるどころか、自分の善悪の判断が誤りうることを論すもう一人の自分なのである。ホッブズはいう、「人間の良心と判断とは同じものであり、判断と同様に良心もまた誤りうる」と（L, ch. 29, 502/II 242頁）。

当時のイングランドの現実がまさにそうであったように、自己の「良心」に従った体制批判や現世改革の主張は、争論を起こし、ついには内乱、戦争を引き起こす。これに対しホッブズは、「良心」を相対化し、単なる「意見」にいわば格下げすることにより、人々を自己の「良心」ではなく、主権者の公的な「良心」すなわち法に従うよう誘うのである。

2 性格の正義と行為の正義

ホッブズは、善悪を情念としての欲求や嫌悪の対象を指す名辞とし、また、良心を思考過程のなかで生まれ出る判断と同じものであると論じ、それらは絶対的なものではなく、人によって異なる相対的なものと位置づける。

善悪や良心とは、感情や思考という人間の内面における心理・精神作用に関わるものである。これに対し、正義、不正義は、感覚や情念のような人間に内在する能力ではなく、人間の外面的行為に関わる社会的な概念であると先に述べた。しかし、実はホッブズは、この正義、不正義を人間の外面的な行為の面からだけでなく、人間の内面的な性格の面からも論じており、そのうえで、正義、不正義という同じ語でも行為から見た場合と性格から見た場合とでは意味内容が異なってくることを指摘する。ホッブズは次のように述べている。

正と不正という名辞は、人間に帰せられるときと、行為に帰せられるときとは、別のことを表す。正、不正が人間に帰せられるときは、それらは性格（Manners）と理性との一致もしくは不一致を表す。しかし、それらが行為に帰せられるときは、性格や生活様式との一致もしくは不一致ではなく、個々の行為と理性との一致もしくは不一致を表す。それゆえ、正しい人とは、自分の行為がすべて正しいようにできるかぎりすべてに気をつける人のことであり、不正な人とは、それを顧みない人のことである。……正義が徳と呼ばれ、不正義が悪徳と呼ばれる場合は、この性格の正義が意味されているのである。……したがって、正しい人は、突然の情念や、ものごとや人への誤解から生じた一回や数回の不正な行為によって、正しい人という称号を失うことはない。……

しかし、行為の正義は、人々に正しいという名辞ではなく、罪のないという名辞を与える。そして行為の不正義（それは侵害とも呼ばれる）は、人々にただ有罪のという名辞を与えるのである。

さらにいえば、性格の不正義とは、侵害をしようとする気質や性向であり、それが行為に至る以前に不正義である（L, ch. 15, 226, 228/I 242-243頁）。

この「性格（Manners）」という概念は、第15章における「性格の正義」

と「行為の正義」の区別に先んじて、第11章で定義されている。「性格」とは、いわゆる作法とか礼儀正しさを意味するのではなく、「人類が平和と統一のなかで共に暮らしていくことに関わる性質」(L, ch. 11, 150/I 168頁)を意味する。「性格の正義」は「行為の正義」の対立概念として設定されており、前者が人間の内面の領域、後者が外面の領域に関するものとして区分されている。「性格の正義」は人間の内面的な性質の正しさを表し、人はそれを徳と呼び、反対に「性格の不正義」を悪徳と呼ぶ。「行為の正義」は外面的な行為の正しさを示し、人はそれを無罪と呼び、反対に「行為の不正義」を有罪と呼ぶ。つまり「行為の正義」は法的な議論となる。

ホブズは、「性格の正義」によって、人類が平和に共存するために必要な徳や悪徳といった徳性について議論を展開しようとしているわけではない。そうではなく、人間個人の性質の善し悪しは内面の問題であって、それは人の心の内を知ることのできる唯一の存在である神の領域の問題であり(L, ch. 26, 444, ch. 40, 738/II 191頁, III 170頁)、人間はただ目に見える外面的な行為の正しさを見極めるしかない、という立論のために設定されているのである。したがって、「性格の不正義」において、「侵害をしようとする気質や性向」がただそれだけで「行為に至る以前に不正義である」とされるのは、違反しようと意図すること自体がすべてのものを支配する神の命令である自然法を破ることだからである。しかし、それは神の目から見れば「罪」であるが、国家においては法的な「犯罪」ではない(L, ch. 27, 452, 454/II 201頁)。言い換えると、侵害しようと意図する「性格の不正義」は、個人の内面の道徳的な邪悪さの問題であるのに対し、実際に侵害したという「行為の不正義」は、社会のなかにいる人間の外面的な法的「犯罪」であるということである。

ホブズは、人類の「性格」すなわち「一般的傾向」として、「次から次へと力を求める、死においてのみようやく止む、果てしない飽くことなき欲望」(L, ch. 11, 150/I 169頁)を挙げている。もしこの「欲望」が自然法や国法を犯そうという意図につながっていくならば、それは道徳的に悪であ

り、「罪」となる。しかし、たとえ飽くなき欲望という傾向を持つとしても、人間の欲望や情念それ自体は「罪」ではないとホッブズは述べている。それでは次に、ホッブズにおける「罪」と「犯罪」の相違について見てみよう。

3 罪と犯罪

情念とは、人間の身体内で生じる自発的な運動であり、内在的能力である (L, ch. 6, 78/I 97 頁)。「自然は人間を身体と精神の能力において平等につくった」(L, ch. 13, 188/I 207 頁)ので、国家が設立される以前の自然状態にいる人間は、能力において等しく、それぞれが自分の目的を達成しようという希望を平等に持つことになる。それゆえ、目的の達成の途上で各人は敵対するようになり、人間の本性—競争心、不信、名誉欲—から「万人の万人に対する戦争」にいたる (L, ch. 13, 190, 192/I 208-210 頁)。自然状態は必然的に戦争状態となる。

人間は本性により必然的に戦争状態に陥ってしまうというホッブズの人間観は、一般に性悪説といわれる。しかし実際には、ホッブズは人間の本性を本来的に悪であるとはみなしていない。彼によれば、人間本性は悪でもなく善でもない。なぜなら、自然状態には、人間の本性（自然）を裁定する、善悪についての共通の規準すなわち自然法がないからである。ホッブズは次のようにいう。

人間の欲望やその他の情念は、それ自体としては罪ではない。それらの情念から生じる諸々の行為も、それらを禁止する法を彼らを知るまでは同様に罪ではない。法がつくられるまでは、人々は法を知ることができないし、人々が法をつくる人格に同意するまでは、いかなる法もつくられえないのである (L, ch. 13, 194/I 212 頁)。

自然法は、まったくの自然状態においては（私が前に第 15 章の終わりで述べたように）、正確には法ではなく、人々を平和と服従へと向かわせ

る諸性質である。コモンウェルスがいったん設定されれば、そのときそれらは実際に法となるが、それ以前ではない。なぜなら、その場合、自然法はコモンウェルスの命令となるからであり、したがって、また国法になるからである。つまり、人々に自然法に従うよう義務づけるのは主権者権力だからである (L, ch. 26, 418/II 166-167 頁)。

以上のように、ホッブズの自然状態には、法の本質的意味で自然法は存在しない。自然法は、自然状態においては、「性格の正義」につながるような「人類が平和と統一のなかで共に暮らしていく」ための道徳的な諸徳性を示しているにすぎず、善悪に関する法的規準ではない。

ホッブズの定義では、「罪」とは、「法の侵犯」および「法を侵犯しようとする意図あるいは決意すること」であり、「犯罪」とは、「法が禁じることを（行為や言葉によって）犯すこと、あるいは法が命じることの不作為」である (L, ch. 27, 452, 454/II 200-201 頁)。つまり、「犯罪」は法を犯すという行為のみを指すが、「罪」は法の侵犯という行為だけでなく、そうしようとする内面的な決意をも含んでいる。しかしいずれにしても、「罪」も「犯罪」も法が存在することを前提とする。したがって、法がなければ「罪」も「犯罪」もありえないのである。

そして自然状態には、本質的な意味での法としての自然法はないのであるから、それぞれが自らの善を求めるがゆえに自己を戦争状態へと至らせる人間の欲望や情念も、それ自体は「罪」ではない。社会において何が善で何が悪であるかについての道徳的な規準である法を制定する主権者が設定され、人々がその道徳的規準を法として知るまでは、どのような情念や意志も、またそれらの情念や意志から生じるどのような行為も、「罪」ではないのである。

このように、ホッブズの自然状態には、人々に共通する善悪の規準である自然法は存在せず、各人は自らの善の追求のために何をなそうと自由であり、「罪」とはならない。それゆえ、自然状態においては、たとえ自分の利益のために人を殺そうとも「罪」ではなく、したがって、戦争は「罪」でも

「不正義」でもないのである。

ホッブズの自然状態では、神は人間に対し自然法によって道徳的に善であることを内面的にも外面的にも義務づけていない。つまり、自然状態は人間と人間との関係はもとより、神と人間との関係においても、道徳的空白の状態である。自然状態に「社会はない」(L, ch. 13, 192/I211頁)。立法を行う主権者が樹立された社会のなかでのみ、「罪」と悪は発生する。すなわち道徳的な悪は、自然法が本来の法となり、道徳的規準が確定された社会のなかでのみ判断されうる。先に挙げた「行為の不正義」は法を犯す外面的行為である「犯罪」に対応し、「性格の不正義」は法を侵犯しようとする内面的な決意をも含む「罪」に対応するが、いずれも法と道徳的規準が確立した社会においてのみ意味をなす概念である。

自然法なき自然状態を原理とするホッブズの政治哲学では、道徳的な悪は、実質的には国家が形成されてから発動する。したがって、この観点から「政治における悪」を考えてみると、政治における道徳的悪は、自然状態ではなく国家状態においてのみ発生する事柄であって、それは国法を通じた自然法違反である。この自然法違反には様々なレベルがあろうが、究極的なものは信約の不履行または破棄である。ここでいう信約の破棄とは、国家レベルすなわち社会契約の破棄のことであり、先述したような、国家の転覆を目論むクーデターや反乱など、既存秩序の破壊を企てることである。「企てる」と書いたのは、この国民の反逆がもし完遂してしまえば、それはもう犯罪ではなく戦争状態への回帰であり、相互が敵となって道徳的悪の概念も消滅しているからである。言い換えれば、「政治における悪」が道徳的悪でありうるのは、反乱等が完遂せず、反逆罪など重罪として法秩序の枠内で審理・科刑される場合である⁷⁾。

この「政治における悪」は、統治者に対する被治者の側からの自然法違反の行為である。もちろん、この自然法違反の行為は、国民の側だけでなく、

7) 臣民の主権者に対する抵抗・反乱は、敵による戦争行為か、それとも臣民による犯罪か、という問題については、梅田(2010, 63-75)を参照。

統治者（ホッブズの用語でいえば主権者）の側でもありえる。それは、主権者が罪のない臣民を処罰する場合である。それでは最後に、自然法をめぐる主権者と臣民（統治者と被治者）の関係を検討し、ホッブズの政治哲学における道徳的議論の特徴をまとめてみたいと思う。

Ⅲ 善悪の尺度としての平和

1 忘恩を禁じる自然法

ホッブズによれば、主権者は、各人の自然権の放棄によって主権を与えられており（L, ch. 17, 260, ch. 18, 264, ch. 28, 482/II 32-33, 36, 226 頁）、罪のない臣民を処罰することは、忘恩を禁じる第四の自然法に反することになる。ホッブズの叙述を見てみよう。

罪のない臣民の処罰はすべて、〔刑の〕大小にかかわらず、自然法に反する。処罰はただ法の侵犯のみに対するものであり、それゆえ、罪のない者に対する処罰はありえない。……それは、忘恩を禁じる自然法違反である。なぜなら、主権というものはすべて、もともと臣民各人の同意によって、臣民が従順であるかぎり主権によって保護されるという目的のために与えられるのであり、罪のない者の処罰は、善の代わりに悪を与えることになるからである（L, ch. 28, 492/II 234 頁）。

第四の自然法は、他者の恩には必ず報いるよう努力せよと、忘恩を禁じている。

正義が先行の信約に依拠するように、報恩は先行の恩恵、すなわち先行の無償贈与に依拠する。それは第四の自然法であり、次のような形で考えられる。「他人からのまったくの恩恵から便益を受けた人は、恩恵を与えた人が自分の善意を後悔するようなもっともな理由を持たないように努力すること」。誰しも自分自身への善を意図することなしに与えることはな

いのであって、なぜなら、贈与とは意志によるもので、すべての意志による行為の対象は、各人にとって、自分自身の善だからである。もし人々が自分の善について無に帰せられると思うならば、仁愛や信頼のはじまりはないであろうし、したがって、相互援助のはじまりも、人と人との和解のはじまりもないであろう。それゆえ、人々は依然として戦争状態にとどまることになる。それは、人々に「平和を求めよ」と命じる第一の基本的な自然法に反する。この法の違反は忘恩と呼ばれ、恩恵に対して、不正義が信約による義務に対して持つ関係〔信約の不履行〕と同じ関係を持つ (L, ch. 15, 230/I 245-246 頁)。

これらの第四の自然法に関わる叙述から、二つの点を指摘することができる。

第一に、主権者は、自然状態の各人が主権者による保護を目的として自然権を放棄し、それによって主権を贈与されるという恩恵を受けており、したがって、主権者は臣民からのこの恩恵に報いなければならない。それは自然法を守る義務である。それゆえ、罪のない者の処罰は、主権者による保護という当該臣民の目的、言い換えれば臣民自身の善を蹂躪することになり、その代わりに悪を与えることになる。これは、主権者が社会のなかで臣民に道徳的な悪をなす場合であり、統治者による被治者に対する自然法違反の行為であって、「政治における悪」のもう一つのケースということができる。

とはいえ、主権者が自然法を守らなければならないという義務は、神に対するものであって、臣民に対してではない。各人の主権設立の目的である「人民の安全の確保」は主権者の職務であるが、「主権者は自然法によって、自然法の創造者である神に対し、ただ神のみに対し、それ〔人民の安全を確保できてきているかどうか〕について説明するよう義務づけられている」(L, ch. 30, 520/I 259 頁) ののである。主権者は、臣民の安全のために尽くすことを自然法によって求められているが、仮に主権者が自然法違反をしたとしても、臣民が自然法を楯に主権者を不正義だと告訴することはできない。なぜな

ら、臣民は主権を与えるときに、主権者の行為を自分自身のものともみなす授権を行っているからである（L, ch. 24, 390/II 140-141 頁）。

第二に、ホッブズはここで、戦争状態から平和への移行の契機は、「仁愛⁸⁾や信頼のはじまり」、「相互援助のはじまり」、「人と人との和解のはじまり」にあると論じている。すなわち、自然状態脱出の起点は、戦争状態のなかで相互援助や和解へと動こうとする意志に基づく行為にある。一般に、ホッブズの人間本性論は利己主義であり、そのなかでも恐怖という情念が最も重要な概念であるといわれる。ホッブズにおいて、恐怖という概念が重要であるのは間違いないが⁹⁾、戦争状態にいる人間が平和へ向かおうとする希望という情念を抱かなければ、いつまでたっても戦争状態にとどまり続け、仁愛、信頼、相互援助、和解のはじまりは来ない。

そこで最後に、自然状態の人間を和解のはじまりへと動かす意志と情念と、社会的な道徳的善悪の成立との関係を考察することにしたい。

2 平和への意志と道徳

平和へと向かう、相互援助や和解のはじまりは、自己保存や安全という自らの善の追求のなかで、「平和が善」であり、「自然法という平和への道あるいは手段が善」であることに「同意する」ことから始まる（L, ch. 15, 242/I 256 頁）。「平和を求め、それに従え」という第一の基本的自然法に同意することが、人間の情念と意志のベクトルを社会形成と道徳の成立の方向へ向けさせる最初の出発点である。平和への意志が道徳の成立の契機なのである。

同意とは意志による行為であり、意志とは情念である。ホッブズによれば、人間は行為の結果を想像し、行為の結果が自分にとって善であると想像されると、対象に向かう運動である「欲求」が心のなかに生じ、悪が想像されると、対象から離れる心の運動である「嫌悪」が生じる。想像のなかで

8) 「仁愛」とは「他人へ善を与えたいという欲望」（L, ch. 6, 84/I 104 頁）である。

9) ホッブズは、恐怖は、人々に法を守らせる唯一のものであると論じるが、同時に、ときに犯罪の原因でもあると指摘する（L, 27, 464/II 210 頁）。

様々な善や悪の結果がめぐり、それらに応じて、「希望（獲得できるという意見をともなった欲求）」と「恐怖（対象から害されるという意見をともなった嫌悪）」とが心のなかに交互に引き起こされていく（L, ch. 6, 84/I 103 頁）。この過程が「熟慮」である。

人間の心のなかに、同一のものごとに関する欲求と嫌悪、希望と恐怖とが交互に生じ、示されたものごとを行うか行わないかの結果として出てくる様々な善悪が、連続的に我々の思考のなかをめぐる。それゆえ、そのものごとに対し、ときには欲求をもち、ときには嫌悪し、ときにはなしうるという希望をもち、ときにはそれを企てることに絶望し、恐怖する。このようなときに、そのものごとがなされるか、あるいはできないと思われるかまで続いた欲望、嫌悪、希望、恐怖の総計が、熟慮と呼ぶものである。……

熟慮において、行うか否かに直接付着している最後の欲求あるいは嫌悪が、意志と呼ばれるものであり、意志する^レという（能力ではなく）行為である（L, ch. 6, 90, 92/I 109-111 頁）。

ホッブズにおいて意志とは、理性のように努力によって後天的に身につく精神の能力ではなく（L, ch. 6, 64, 72/I 85, 91 頁）、熟慮すなわち心理作用の過程の欲求や嫌悪が最後に現れ出る、行為に付着する情念である。意志は「最後の欲求あるいは嫌悪」であり、それは情念であって、身体内の生得の機能である心理運動の所産である。

自然状態にいる人々は、熟慮のなかで、平和へ向かおうという欲求、言い換えれば平和への希望を抱き、相互援助や和解のプロセスを開始し、そして、「平和を求め、それに従え」という自然法への相互の同意を恒久化するために、処罰という恐怖によって人々に自然法を守るよう強制する共通権力の設置を信約する。国家形成の信約、いわゆる社会契約という意志による行為は、希望という欲求と恐怖という嫌悪の二つの情念が心的過程に生起し、

人間自身をその行為へと動かす結果、現出する。希望が自己を平和への道である自然法に同意させ、恐怖が自己にこの自然法への同意とその遵守を維持させるのである。こうして、平和が社会における善悪の尺度となり、道徳が成立するのである。

以上のように、ホッブズの政治哲学においては、社会契約により、平和が道徳的な善悪の尺度になる。道徳の規準は平和である。欲求や嫌悪という情念と結びついた人間の主観的な善悪から、平和という社会的な善悪の規準を導出するホッブズの政治哲学は、同時に道徳哲学でもある。

このような独特なホッブズの道徳哲学は、善悪や道徳の普遍性を信じる同時代や後代の思想家たちから猛烈な非難を浴びることになる。例えば、ケンブリッジのプラトン主義者たちは、ホッブズの情念的な人間論や主意主義的な道徳論を拒否し、善悪の客観性や道徳の永遠不変性を主張した。ホッブズの道徳哲学は、利他主義や人間本性の社会性あるいは道徳の客観性を主張する、ロック、シャフツベリ、ヒュームなど、その後のイギリスの道徳論者たち、啓蒙思想家たちの対決すべき批判的参照軸となり、活発な論争の火付け役となるのである（柘植 2009, 25, 43, 78）。

おわりに

『リヴァイアサン』は四部構成で、第一部と第二部は哲学的議論で、第一部が人間論、第二部が政治論である。第三部と第四部は聖書解釈に基づく教会権力批判で、第三部はキリスト教政治論、第四部は主としてスコラ哲学批判である。第一節で引用したように、ホッブズは第一部第15章で、自然法についての科学が道徳哲学であり、自らの教説こそが真の唯一の道徳哲学であると主張するが、同様の主張は、『リヴァイアサン』の哲学的議論の締めくくりである第二部第31章でも再出する。その際、ホッブズはプラトンを引き合いに出し、自らの道徳哲学はプラトンを超えたものと述べている。彼は「自然的正義の科学が主権者たちとその主要な代行者たちに必要な唯一の科学である」と論じ、彼の道徳哲学である『リヴァイアサン』が、それまで

道徳哲学の教科書とされてきた古代ギリシアや古代ローマの諸著作に取って代わって、主権者に読まれ、大学で教えられることを期待する（L, ch. 31, 574/II 302-303 頁）。

ホッブズの政治哲学は（『市民論』にせよ『リヴァイアサン』にせよ）、哲学と聖書に基づく道徳哲学である。政治の道徳的基礎は、主権者と臣民双方の自然法を守る義務にあり、「政治における悪」は、統治者の側も被治者の側も、この平和という社会の道徳的規準を破るかどうかで判断される。主権者は国法に服従しないので、自然法違反の行為を臣民から法的に断罪されることはないが（L, ch. 26, 416/II 165 頁）、自然法の遵守を神に対する義務として負っている以上、それが罪であることには変わりはない。つまり、主権者も臣民も、平和を乱す意志を持ったり行為を行ったりしないことを道徳的義務として負っているのである¹⁰⁾。

以上のように、「政治における悪」は、ホッブズの道徳哲学においては、道徳的空白である自然状態には存在せず、道徳が成立する社会契約後の国家状態における平和の破壊を意味する。平和こそが、道徳を成り立たせる前提

10) 日本政治学会研究大会分科会「政治における「悪」」において、討論者の中金聡先生から以下の質問を受けた。ホッブズには最高善はないが、戦争などの暴力による死が最高悪に位置しており、リヴァイアサン（国家）はこの最高悪すなわち暴力死の恐怖から人間を救済するために構想されたものである。しかし、これは人間の死・可死性そのものへの処方箋にはなっていない。ここがホッブズの政治の限界であり、死一般に対する救いはホッブズにはないのではないか、それとも、ホッブズのなかに死への処方はあるのか。この質問に対する梅田の回答は次の通りである。ホッブズは『リヴァイアサン』において、政治と宗教の対立をどのように解決するべきかという問題に取り組んでおり、政治と宗教の境界線を明確化しようとし、信仰という内面の領域に対する政治（外面的行為）の領域の限界を設定した。その意味で政治の限界というのであれば、それは正しい。ホッブズにおいて、死への処方とは二つの面から見出すことができる。ひとつは、『リヴァイアサン』前半の人間論と政治論のなかで、死への恐怖と対をなす生への希望という情念論が理論の一部に組み込まれているところである。もうひとつは、『リヴァイアサン』後半の宗教論において、人間の死・可死性そのものへの処方は、主権者に統御されたうえでのキリスト教が担うものとされているところである。つまり、人間の死に対する救い、言い換えれば、人間の永遠の命は、来るべき世界、すなわち、時間的にはるか未来の彼方に現れる神の王国において期待されるべきものと考えられているのである。ホッブズにおける政治と宗教の問題、および彼の神の王国論に関しては、梅田（2005）を参照されたい。

である社会を維持する基礎であり、あらゆる政治アクターにとっての善悪の尺度なのである。

参考文献

- Collins, Jeffrey R. (2009) "Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange. Interpreting Thomas Hobbes in Competing Contexts," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 1, 165-180.
- Hobbes, Thomas (1983) *De Cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, Oxford University Press (本田裕志訳『市民論』京都大学学術出版会, 2008年。伊藤宏之・渡部秀和訳『哲学原論・自然法および国家法の原理』柏書房, 2012年)。
- Hobbes, Thomas (2012) *Leviathan*, ed. Noel Malcolm, Oxford University Press (水田洋訳『リヴァイアサン』岩波文庫, 1954-1992年)。
- 鹿子生浩輝 (2013) 『征服と自由—マキアヴェッリの政治思想とルネサンス・フィレンツェ』風行社。
- 川添美央子 (2010) 『ホッブズ 人為と自然—自由意志論争から政治思想へ』創文社。
- 川添美央子 (2012) 「ホッブズ研究の現在—精神史, 哲学史」『イギリス哲学研究』第35号, 150-158頁。
- マキアヴェリ (2002) (池田廉訳) 『新訳君主論』中公文庫。
- Martinich, A. P. (2009) "Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange. Hobbes's Erastianism and Interpretation," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 1, 143-163.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012) *Émile ou de l'éducation* (suite), in *Œuvres Complètes VIII*, Édition Slatkine (樋口謹一訳「エミール(下)」『ルソー全集』第七巻, 白水社, 1982年)。
- Strauss, Leo (1952) *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair, (first published, Oxford: Clarendon Press, 1936) Chicago; London: University of Chicago Press (添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳『ホッブズの政治学』, みすず書房, 1990年)。

Thornton, Helen (2005) *State of Nature or Eden? : Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, University of Rochester Press.

柘植尚則 (2009) 『イギリスのモラリストたち』 研究社。

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。

梅田百合香 (2010) 『甦るリヴァイアサン』 講談社。

梅田百合香 (2012) 「ホッブズ研究の現在—ホッブズの忠誠をめぐって」『イギリス哲学研究』第35号, 140-149頁。

Walzer, Michael (1973) "Political Action: The Problem of Dirty Hands," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, Issue 2, 160-180.

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

(うめだ・ゆりか／経済学部教授／2015年8月27日受理)

Evil in Politics and Hobbes's Moral Philosophy

UMEDA Yurika

Abstract

Concerning the issue of morality in politics, Machiavelli and Hobbes have often been viewed as “realists,” who accepted the evil lurking in human nature as natural and dissociated morality from politics. However, Hobbes himself did not separate politics and morality, and insisted that his political philosophy was also a moral philosophy. This paper examines the logical structure of political and moral theory in Hobbes's *Leviathan*, focusing on “evil in politics.” In Hobbes's moral philosophy, there is no room for evil in politics in the state of nature, meaning the state of a moral vacuum. Evil in politics signifies injustice in society, in other words, intentions or actions that disturb peace in the civil state after a social contract has been made. Hobbes's description of the state of nature demonstrated that peace was the grand foundation for maintaining a society that actualized morality, and could be the criterion of moral judgement for all political actors.