

ホッブズにおける人間の平等について

伊豆藏 好 美

Hobbes on Human Equality

Abstract

Thomas Hobbes, who is generally considered the first advocate of human equality in the history of western thought, is also notorious for his thesis that “the natural condition of mankind” is nothing but a state of war; worse, this is “a war of every man against every man.” He deduces *prima facie* human equality in rights from equality by nature, considering the former as the necessary condition for peace, while attributing to the latter an essential cause of warfare in the natural state. However, a closer look reveals that some of his arguments in support of his thesis are ambiguous or inconsistent with one another. In this paper, I have attempted to illuminate how natural equality among humans was originally introduced and what this equality meant according to Hobbes’s analysis of human nature and society as well as the purpose and method of his moral philosophy.

Contrary to the literal meaning, Hobbes’s assertion that nature has made all humans equal cannot be understood as a description of any natural facts; rather, it should be deemed a normative claim that everyone in the imaginary state of nature (i.e., that of pervasive warfare) would never fail to admit. Furthermore, the equality to be assented to is that of human weakness or vulnerability to mutual violence, which is hidden in our daily lives, where people seek their superiority over others and the recognition of it by others; Hobbes postulated “a war of every man against every man” to make his readers aware of that equality. On the other hand, both mutual vulnerability and the desire for recognition by others are deeply rooted in the same human nature that makes us dependent upon one another and unable to survive without help from others. Hobbes’s theory on the equality of human rights is based on this view of human existence. His theory brings forward a universal scheme that would secure the only “common good” in his relativistic system, that is, peace, as long as human conditions do not change radically.

はじめに一人間の平等をめぐる現代の問題状況について

「すべての人間は生まれながらにみな平等である」。17世紀から18世紀にかけて、いわゆる「社会契約説」の思想で唱えられ、近代人権思想の大前提とされてきたこの命題の自明性は、現在至るところで揺らいできているように思われる。いや、そんなことは現代に始まったことではなく、実は人間の「自然状態」における平等が語られた当初から、この思想はさまざまな疑念や批判に晒されてきた、と言った方がよいのかもしれない。確かに近代以降の哲学の歴史は、キリスト教道徳と重ね合わされた平等主義を激しく攻撃したニーチェは言うに及ばず、古くはバーク¹から現代ではマッキンタイア²に至るまで、人間の生得的な権利の平等を説く思想に対する批判者にもこと欠いてはこなかった。それどころか古代ギリシアにまで遡るならば、万人の平等を語るなどむしろ噴飯のものであったのだ、と言うべきだろう。実際、プラトンの民主主義批判のもっとも決定的な論拠は、民主制が人々の資質や能力の違いを無視し、とりわけポリスの統治という困難な仕事に関して、等しい者にも等しくない者にも同じように平等を与えてしまっている、というものだった³、アリストテレスが当時の奴隷制を、人々の間には支配する者と支配される者にそれぞれふさわしい自然本性上の差異が存在する、との論拠から正当化していたのもよく知られている⁴。

ところで、プラトンやアリストテレスの議論を根底で支えていた論理をあえて単純化してしまえば、それは「等しい者には等しいものを」と表裏をなした「異なる者には異なるものを」であったように思われる。そして、あらためて考えてみるならば、現代のさまざまな場所や状況の中で発生している、人権の平等に対する隠然たる（ときには公然たる）疑念や拒絶、

¹ Cf. エドモンド・バーク『フランス革命の省察』半澤孝麿訳、みすず書房、1997年、42頁。

² Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, pp. 66-67. アラスデア・マッキンタイア『美德なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年、86-87頁。

³ Cf. 『国家』557e-558c, 『ポリティコス』292d-293a, 『法律』701a。

⁴ Cf. 『政治学』1254a-1255a。

非難や抵抗を背後で後押ししているのも、実はその同じ論理なのではないだろうか。しかも、元来はすべての人々の平等という理念を根本的な前提としているはずの民主主義の内部で、まさに「異なる者には異なるものを」による亀裂や分断が現在至るところで生じているのは、何とも皮肉な事態と言えよう。それはあたかも、民主主義にとっては異質なものの排除や殲滅が必要不可欠だと断じたカール・シュミットの不気味な指摘が⁵、再び現実味を帯びつつあるかのようである。

もちろん現代の哲学的平等論においても、どのような平等がいかにして目指されるべきかについての精緻な議論はさまざまな形で展開されていよう。しかし、そこではもっぱら「何の平等か」が問題とされ、「なぜ平等か」が正面から問われることはないようである。言い換えれば、「平等」が目指されるべき価値であることはすでに前提とされた上で、何の平等がどう実現されるべきかが論じられているのである⁶。もとより「何の平等か」が議論されるならば、その中で自ずと「なぜ平等か」に対する答えも得られるが、その逆はない、というセンの指摘は確かにそのとおりかもしれない⁷。けれども、「異なる者には異なるものを」と考える人々は、「なぜ平等か」についての肯定的な理由が与えられないかぎり、そもそも「何の平等か」の議論に最初から参加しようとはしないであろう。そうであるとすれば、かつて人々をはじめ「何の平等か」の議論に引き入れるための前提として、「なぜ平等か」についていったいどのような哲学的考察が展開されたのかをあえて振り返ってみることに、なにがしかの意味は見いだせるのではないだろうか。一般に、西洋近代において初めて人間の生得的

⁵ 「あらゆる実質的な民主主義は、等しいものが等しくあつかわれるだけでなく、その不可避的な帰結として、等しからざるものが等しくあつかわれぬ、ということにもとづいている。それゆえ民主主義にとっては、必然的に、まずもって同質性が必要であり、ついで—その必要があれば—異質なものの排除あるいは殲滅が必要である。」カール・シュミット「議会主義と現代の大衆民主主義との対立」『現代議会主義の精神的状況』樋口陽一訳、岩波文庫、2015年、139頁。

⁶ そのような状況に対する現代の平等主義的正義論からの批判的応答として、以下を参照。井上彰『正義・平等・責任』岩波書店、2017年。

⁷ アマルティア・セン『不平等の再検討』池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳、岩波書店、1999年、17頁。

な平等を主張した哲学者はホッブズであったとみなされている。では、当時はまったく自明などではなかったはずの万人の平等を、かれはいったいどのように正当化したのだろうか。また、その議論は現代の私たちから見たときにどう評価できるのだろうか。以下では、ホッブズの平等論をかれ自身の哲学的意図と立場に沿って再検討・再構成しつつ、その現代的意義を探ってみることにしたい。

ホッブズにおける「人間の平等」の文脈と問題性

ホッブズの一連の政治哲学的主張の基本構成はよく知られたとおりのものである。すなわち、まず人間の「自然本性」が解明され、次にその本性を有した人間が公共的権力の存在しない「自然状態」に投げ入れられた場合に何が起こるかの思考実験から、平和のために必要不可欠な道徳的規範として「自然法」が導出され、最後にその「自然法」の実効性を保障するための仕組みとして国家の機能、とりわけ「主権者」の権利と「臣民」の義務とが論じられることになる。

このプロセスの中で人間の平等に関するホッブズの主張には、さしあたり二つの異なった水準があるように見える。第一に、人間個体の自然的諸能力の相違が総体としてはきわめて僅かなものでしかないという判断に基づいた、いわゆる自然的平等性の主張である。

自然は人間を精神と身体の諸能力において平等につくったのであって、ある人間が別の人間よりも明らかに身体において強いとか精神のはたらきが素早いといったことがときとしてみられるにしても、しかし、すべてを合わせて考慮に入れるならば、人間と人間の間にある違いは、それに基づいてある人間が、他の人間が同じように要求できないような便宜を自分自身のためには主張できるほどまでに顕著なものではない。(Lev. 13. 60, cf. EL. 1. 14. 2)⁸。

要するに、人間を個々に見るならば心身の諸能力において確かにそれぞれ優劣の差はあるにしても、しかしすべてを考え合わせるならば平等とみなしてもよい程度の相違しかない、というのである。この人間の自然的平等性の確認が、ホッブズの人間本性論の帰結にして自然状態論の起点となっているように思われる。

しかし第二に、周知のごとくホッブズはその自然状態論において、人間の自然状態が戦争状態であるとのあまりに有名な主張を展開し、そこから脱出して平和を実現・維持するための道徳的規範として「自然法」を導出するわけであるが、ここで再び、今度はその自然法が命じる規範として「各人は他人を、自然本性によって自らと平等な者として承認すべきである」との主張が展開される (Lev. 15. 77)。これによって求められているのは明らかに規範的な平等であり、しかもホッブズはそれを「平和な状態に入るに際しては、誰も、他のすべての人が保持することを満足できないようなかなる権利も、自分自身が保持するよう要求しないこと」と敷衍している (ibid.)。すなわち、この自然法論の水準において主張されているのは「権利」の平等である。するとホッブズは、人間の自然本性的な平等から普遍的な道徳規範として権利の平等を導き出している、ということになるだろう。

ところが、この自然的平等から権利の平等を導いているはずのホッブズの一連の叙述の中には、あらためて振り返ってみると、いささか奇異に感じられる点や、互いに齟齬をきたすと思われる点が決して少なくないこと

⁸ 以下、ホッブズの著作への参照要求は次の略号を用い、文中の () 内で行う。

EL = 『法の原論』 (*The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by Ferdinand Tönnies, with a new Introduction by M. M. Goldsmith, Frank Cass, 1969) (ドットで区切られた数字はそれぞれ、部・章・節、を表わす。)

DCi = 『市民論』 (*De Cive: The Latin Version*, edited by Howard Warrender, Oxford University Press, 1983) (ドットで区切られた数字はそれぞれ、章・節、を表わす。)

Lev = 『リヴァイアサン』 (*Leviathan*, edited by Noel Malcolm, Oxford University Press, 2012) (ドットで区切られた数字はそれぞれ、章・テキスト中に挿入されている初版 (The Head Edition) の頁番号、を表わす。)

DCo = 『物体論』 (*De Corpore: Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, Édition critique par Karl Schuhmann, Vrin, 1999) (ドットで区切られた数字はそれぞれ、章・節、を表わす。)

に気づかされる。以下、そのいくつかを列挙してみよう。

まず、ホッブズにとって自然法の目的は言うまでもなく平和の実現と維持であった。したがって、その自然法が命じる「権利の平等」も、当然その平和の実現と維持のための必須条件として導出されている。ところが、これもよく知られているとおり、ホッブズは人間の自然状態が戦争状態となることを、まさに人間の自然的平等性という前提から導き出してもいた。よく知られた『リヴァイアサン』第13章における議論は次のようなものである。諸能力の平等ゆえに人々の間には「希望の平等」が生じる。同一の対象を欲しながらもそれを共に享受できない場合には敵対関係が生まれ、危害を加え殺戮し合える点でお互いに平等であることを知るがゆえに不信が生じる（「平等から不信が生じる」）。自らの安全を確保するためには機先を制して相手を制圧することがもっとも合理的であると双方が判断するゆえに「不信から戦争が生じる」（Lev. 13. 61）。すると結局、ホッブズは人間の権利の平等を平和の条件とする一方で、人間の自然的平等は戦争状態の原因である、とみなしていたことになる。

さらに、この自然的平等から戦争状態を導く議論には、かれが同じように戦争状態の原因として強調している他の論拠とは齟齬をきたすように思われる点がある。すなわち、この議論は人々の間の自然的平等という事実だけではなく、その平等性を当の人々が自覚しているということも前提としている。人々が互いの自然的平等を認識していることが「希望の平等」の前提として想定されているはずだからである。ところが、他方でホッブズは、現実の争いが生じる原因を、互いの平等を認めずに他の人々に対する自らの優越を誇示しようとする尊大で野心的な者たちの存在に求めている。その者たちの「虚栄心や、自分の力に対する誤った評価」からもたらされる脅威を前にして、互いの平等を認めている「慎みがあり、自分の力を正しく評価している」人々もやむを得ずそれに対抗せざるを得ないのだ、というのである（DCi. 1. 4, cf. Lev. 13. 61）。この場合には、互いの自然的平等を認めていない者たちこそが戦争状態の原因である、ということにな

るだろう。

ちなみに、戦争状態を引き起こす要因に関してホッブズは、これもよく知られた価値に関する相対主義に基づいて、後でも引くように、人々の欲求が「性格や習慣や意見の違いに応じてさまざま」であり多様であることから、ものごとの善悪についての判断の不一致が生じ、このことが不可避免的に争いを生じさせる、とも述べている（DCi. 3. 31 cf. Lev. 15. 79-80）。しかし、その際に想定されている人々の欲求の多様性は、「希望の平等」が前提としている人々の欲望の同質性とは相容れないようにも思われる。

加えて、ホッブズはすでに触れた規範的平等（権利の平等）に関しては、それを命じる自然法（『リヴァイアサン』では「第9の自然法」）の提示に際して、「もしも自然が人間を平等につくったのなら、その平等性は承認されるべきである」とする一方、「だが、もしも自然が人間を平等につくっていなくても」、それでも「やはり平等性は認められなければならない」とも述べている（Lev. 15. 77）。つまり、自然的に平等な者はそれゆえに平等と認められねばならない、とする一方で、たとえ自然的に平等ではない者もやはり平等と認められねばならない、というのである。すると、権利の平等を導き出そうとするホッブズの議論の中には、平等であるがゆえに権利の平等が認められねばならない、とする論理と、平等ではないにもかかわらず権利の平等は認められねばならない、とするもう一つの論理とが混在していることになるだろう。

以上を簡略にまとめればこうなる。人間の自然的平等は戦争状態を引き起こす原因であるが、権利の平等は平和の条件である。また、互いの自然的平等を知るゆえに戦争状態が生じるが、戦争状態はまた自然的平等を認めない者によっても引き起こされる。人々の欲望の同質性から闘争が生まれるが、人々の欲望の多様性からもまた戦争状態が生じる。自然的平等ゆえに権利の平等が認められるべきだが、しかしたとえ自然的に不平等であっても権利の平等はやはり認められるべきである。

かつてレオ・シュトラウスは、ホッブズの「自然状態」をめぐるさまざま

まな叙述間にみいだされる「驚くべき相違」、それぞれの叙述の「驚くべき曖昧さ」、さらには「論理的欠陥」の存在を指摘した上で、その背後に隠された理由を読み解く形で独創的なホッブズ解釈を展開したが⁹、こと平等論の理解に関しても、以上のようなさまざまな叙述間の相違や齟齬の理由がどこにあるのかについて、やはり少し立ち入った解釈が必要であるように思われる。

ここで、以下に提起したい解釈の要点を予め簡潔に述べておこなれば次のようになる。人間の平等についてのホッブズの叙述の見かけ上の齟齬や混乱の理由は、かれが自然状態についての叙述の中に、本来は二つの異なるいわば反対方向の論理、大まかに言えば自らの哲学的方法論の根本的な対概念としていた「分析」と「総合」あるいは「分解」と「合成」に対応する二方向の論理 (cf. DCo. 6. 1-7) を混在させていた点にある、と考えられる。すなわち、人間の自然状態が戦争状態とならざるを得ないことを論証しようとする議論と、その戦争状態が「万人の万人に対する戦争」であるとの想定から出発して普遍的道德規範としての自然法を演繹するための議論が、ホッブズの叙述の中では、いわば重ね合わされて同時進行している。このうち前者の議論については、自然状態が戦争状態となる必然性を示すことにホッブズは成功していないと思われる。また、その場合の戦争が必ずや「万人の万人に対する戦争」にならざるを得ない論拠も与えられてはいないようにみえる。ただし、人間の共同社会には戦争状態に陥る可能性が至る所に遍在している、ということはもちろん示し得ていたし、「万人の万人に対する戦争」がどのような状態であるかを読者が想像可能な仕方で描き出すことにも成功していた、とは言えるであろう。そして、かれが「自然状態」の叙述に託した本来の目的からすれば、そこまで一応は充分であったように思われる。その目的とはむしろ普遍的道德規範と

⁹ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, hrsg. von Heinrich und Wiebke Meier, J. B. Metzler, 2001, S. 25. レオ・シュトラウス『ホッブズの政治学』添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳、みすず書房、1990年、17頁。

しての自然法の導出である。すなわち、いわゆる「人間の自然的平等」は本来、「万人の万人に対する戦争」を導く分析的プロセスの（最初ではなく）最後にいわばはじめて発見され、それが自然法の具体的内容を導出するための総合的プロセスの、したがってまた権利の平等を導出するための起点となっているのである。

ホッブズの平等論理解のための三つの前提とその帰結

さて、およそ上述のような解釈に基づいて、以下ではホッブズの平等論の再構成を試みることになるが、まずはその際の大前提となる三つの論点の確認から始めたい。第一に、ホッブズが自らの広義の政治哲学によって目指していたのは、正・不正を見分けるための「行為の確かな規則」、一口で言って「正しさについての確かな尺度」を明らかにすることであった、という点である。その規則なり尺度の認識こそがかれにとっての「道徳哲学」であり、「自然法」についての「学知」に他ならなかった（DCo. 1. 7, cf. Lev. 15. 79-80）。しかし第二に、周知のごとくホッブズはその学知の確立を、機械論的唯物論に基づいた世界観と人間観のもとで行おうとした。アリストテレス以来の目的論的世界観からの完全な離脱を意味する唯物論的世界観のもとでは、もはや世界の側に、あるいは人間も含めた自然そのものの中に、価値的・規範的な原理を求めることは最初から断念されざるを得ない。しかも第三に、ホッブズはそれぞれの人間各個人のレベルでの価値判断の完全な相対性を受け入れていた。

どの人間も、各自がそれぞれ、自分にとって快く、悦ばしいことを「善」と呼び、不快なことを「悪」と呼ぶのだが、その結果、誰もがお互いにその性質が異なっているために、善悪の共通の区別に関してもやはりお互いに異なることになる。端的な善などといったものも存在しない。なぜなら、われわれが全能の神に帰する善性でさえも、やはりわれわれにとっての善性だからである。（EL. 1. 7. 3, cf. Lev. 6. 24）

価値についての完全な相対主義を引き受けながら、「正しさについての確かな尺度」をいったいどのように導き出すことができるのであろうか。自然の世界の中に価値や意味の源泉が見いだせず、人間もまたその自然の一部にすぎないとするならば、善や悪は個々の人間の主観的な思考や情念の中に求められるしかないだろう。したがって、善悪や正邪の「共通の区別」をどうしても見つけ出さなければならぬとしたなら、それもまた自分たち自身の「思考と情念」の中に発見するしかないのは道理である。ホッブズが『リヴァイヤサン』の「序論」で提示していたのは、まさにそのような方策であった。すなわち、各自が「自分自身の中を見つめて、自分が考え、信じ、推論し、希望し、恐怖し等するとき、何をどういう根拠に基づいて行うかを考察するならば、それによって他のすべての人々の、同様の場合における思考や情念がどういうものであるかを読み取り、知る」ことができるのだから、ホッブズ自身が「自ら読み取ったことを整然と、しかも明瞭に示してしまったならば、他の人々に残された労苦は、自分の中にも同じことを見いださないかどうかを考察してみることだけ」であり、「この種の教説には、それ以外の論証の余地はない」というのである（Lev. Intro. 2）。要するにかねは、自らの道徳哲学の基礎となるべき人間の自然本性についての知見は、それぞれの読者がかれの叙述を媒介として自身の中に読み取れる共通の「思考や情念」を通して確かめられるしかない、と考えていたのである。

そうすると、ホッブズが「万人の万人に対する戦争」というフィクションに託したのも、善悪の判断に関してほとんど一致できない人々に同じ「思考と情念」を共有させるための想像上の場所を提供すること、言い換えれば、すべての読者に「共通善」が何であるかを否認なしに認識させるためのいわば仮想空間を創出すること、であったと考えられよう。言うまでもなく、その「共通善」が平和であった。

「善」と「悪」とは、ものにあてがわれた名辞であって、それらの名

辞を用いる人々の欲求と嫌悪とを意味表示している〔…〕。人々の欲求は性格や習慣や意見の違いに応じてさまざまである。これは、われわれが感覚によって、例えば味覚、触覚、嗅覚によって覚知することがらにも見られることであるが、それ以上に生活上の日常的な行為にかかわることがらによく見られることであって、誰かが「賞賛すること、すなわち「善」と呼ぶことを、別の誰かは「悪」として「非難する」のである。それどころか、同じ人が違うときには同一のことを賞賛したり断罪したりすることもきわめてしばしば起こる。こうしたことをしている限り、不一致や争いが生じるのは必然である。それゆえ、人々が「善」と「悪」とをその都度の欲求の相違により異なった尺度から判定している限りは、戦争状態のうちにあるのである。だが、この状態が悪であるということはその中にいるときには誰でも容易に認識するし、したがってまた平和が善であるということについても同様である。それゆえ、現在の善については一致できない者たちも、未来の善については一致するのである。(DCi. 3. 31, cf. Lev. 15. 79-80)

ところで、平和が共通善であるとする認識が「万人の万人に対する戦争」の中に身をおいた人々には必ずやもたらされるはずだとホップズが想定できたのは、そこには「暴力による死の恐怖と危険が絶えず存在し」、それゆえ「人間の一生は孤独で貧しく、不快で粗野で短い」ものにならざるを得ない、と考えられたからである (Lev. 13. 62)。そうだとすれば、ホップズが人間の自然的平等性を読者に得心させようとして「お互いを害そうとする意志」の存在や「人間身体の組織がいかに脆いか」に言及した上で、「もっとも弱い者たちにとっても自分より強い者を殺すことがいかに容易であるか、に気づくならば、ある者が自分の力に自信をもち、自分は自然によって他の者たちよりも優れたものとしてつくられているのだ、などと考える理由はない」として、「互いに対して等しいこと」すなわちお互いを「殺すこと」ができるのだから「すべての人間は、自然本性上、お互い

に平等である」と結論づけるとき (DCi. 1. 3), そこでの「平等」もまた、同じく「戦争状態」の中に身をおいた者が(あるいは少なくともそれを想像できた者だけが)暴力死の恐怖をとおしてはじめて感じとることができるはずの、いわば「弱さ」における平等であり、「無力さ」における平等であった、と言えるであろう。

実際、人間の自然的生命と身体が容易に破壊され得るという事実は、この「弱さ」の平等を人々が自覚するための必要条件ではあっても、十分条件ではない。また、生命機械としての自然的属性の同質性や性能の数値的等価性が人々の間の平等を証し立ててくれるわけでもない。むしろホッブズもはっきり認めていたとおり、「すべてを合わせて考慮に入れるならば」人間と人間の間にある違いはそれほど「顕著なものではない」としても、それでも個々の資質や能力に注目するならば、明らかにそこには多様な差異が広がっているし、どの程度の差異なら「顕著なものではない」として無視できるかについての、予めの基準や合意は何ら存在しないのである。このことは結局、人間の平等は事実として自然の中に存在するわけではない、ということの意味するであろう。実際、『市民論』や『リヴァイアサン』に先立つ『法の原論』の段階においては、ホッブズが人間はお互いを殺し合えるという事実の指摘からただちに導き出している結論は、「人々はまったくの自然において考察された場合には、お互いの間での平等を認めるべきである (ought to admit)」であった (EL. 1. 14. 2)。つまり、「人間は生まれながらに平等である」といういわゆる人間の自然的平等性の主張は本来、自然状態すなわち戦争状態の中におかれた人々なら必ずや受け入れるはずの規範的命題として導き出されていたのである。

それにしても、互いの平等性の承認が「万人の万人に対する戦争」という想定の中でしか得られない、言い換えれば、人々は暴力死の恐怖を媒介とした「弱さ」の平等、「無力さ」の平等としてはじめてお互いの平等を認め合うことが可能になる、とホッブズが考えたのは、いったいなぜだったのだろうか。その理由は、日常的な社会生活の中では人々は互いの平等

を認めるどころか、むしろお互いの優劣を絶えず気にかけており、他者に対する自らの優越を喜び、逆に劣等感を悲しみとしながら日々生きている、とホッブズがみなしていたことにあったと思われる。

精神のあらゆる喜びと悲しみは、人々が自分自身と比較する者たちに対する優越を求める競争のうちに存する。(EL. 2. 8. 3, cf. EL. 1. 9. 21)

かれによれば、名誉欲、虚栄心、自尊心といった承認への欲望こそが、人間をもっとも強烈に支配している欲望なのであり (cf. DCi. 1. 2)、それゆえに互いの優劣についての自他の評価の齟齬が、ときとして大きな憎しみや敵対、さらには争いにまで発展してしまう。「誰もが、自分が自らを評価するのと同じ程度に、同胞が自分を評価してくれることを求め」、「あらゆる軽視や過小評価の徴に際しては、その自分を軽視する者からは危害を加えることにより、また、その他の者たちからは、それを見せしめとすることによって、自分の気がすむだけのより大きな評価をむしり取ろうと努める」のであり、「言葉であれ笑いであれ異なった意見であれ、あるいは他のどんな徴であれ、たとえそれが直接本人に向けられたものであろうと、間接的に自分の親類縁者や友人や民族・国家や職業や家名に対して向けられたものであろうと、とにかく過小評価の徴となるような些細なことのために」暴力が用いられる、とホッブズは指摘している (Lev. 13. 61-62)。要するにかれは、そうした他者に対する優越とその承認を求める人間の自然本性が人々の間の現実的な闘争のもっとも大きな原因になっている、と見ていたのであり、だからこそ、その優越の承認をめぐる争いでお互いを滅ぼし合ってしまう戦争状態という想定のもとで、平等はいわばはじめて自覚され、発見されなければならない、と考えたのである¹⁰。

¹⁰ この点についてはシュトラウスの解釈から多くの示唆を受けているが、かれの解釈の検討と評価および批判は以下の旧稿で行っている。「承認への欲望と死の恐怖－レオ・シュトラウスのホッブズ『自然状態』論 解釈をめぐる－」『同志社大学ヒューマン・セキュリティ研究センター年報』第2号、萌書房、2005年、140-164頁。

しかし、それでは逆に、日常的な社会生活の中で人々が平等性の認識から遠ざかり、自らの優越性の他者による承認を獲得することを競ってしまうのはなぜだと考えられていたのだろうか。それが人間の自然本性である、と言ってしまえばそれまでである。けれども、なぜ人間がそのような自然本性を有しているのかについて、ホッブズはさらなる洞察を示していたように思われる。それが窺われるのが、人間の「力」と「価値」についてのかれの分析である。

「人間の価値」と配分的正義の問題

『リヴァイアサン』第10章において、ホッブズは「人間の力」を「何らかの将来の善と見えるものを獲得するために、その者が現在もっている手段」と定義した上で、その具体例として、身体の強靱さや容姿、思慮や技芸、雄弁さや高貴さ、富や評判、友人や幸運などを列挙し、それらがいかにして「将来の善と見えるもの」を獲得するための手段となるかを例解しているが、その説明に特徴的なのは、「人間の力」とされているものの内実のほとんどが、他者たちの力を利用する手段となる点に求められていることである。ホッブズによれば、たとえば容姿にせよ雄弁にせよ、富にせよ学識にせよ政治的権力にせよ、あるいはそれらを所有しているという評判にせよ、およそそれらが「力」たり得るのは、他者たちのさまざまな力がそれらによって利用可能になるからこそなのである (Lev. 10. 41-42)。このことは結局、日常的な社会生活の中で現実的な効力を有し、結果的に人々の間の社会的不平等を構成している「人間の力」の大部分は、実質としては他者たちの力であることを意味していよう。それゆえ「人間にとっては、その自然本性により、人間であるかぎり、すなわち生まれるやいなやただちに、絶えざる孤独は厭うべきものである。なぜなら、幼児は生きていくために、大人はよく生きていくために、他人の助力を必要とするからである」(DCi. 1. 2. n.)。したがってこのことはまた、ホッブズが考える「人間の力」は、他者たちの力の利用可能性が失われた「万人の万人に対する戦争」

状態のもとでは、文字通り無力化してしまうことも含意しているであろう。

一方、日常的な社会生活の中では、ある者が他者たちのさまざまな力を利用することが可能になるのは、その当人の有する力が他者たちから認められ、評価され、それに応じて他者たちが力を提供してくれるからである。したがって、一般に「力があるという評判は力」であり、それゆえに、たとえば愛国者であるとか、成功者であるとか、思慮ある政治家であるといった評判はそれ自体が力であるが、他方、さまざまな学問的知識が「小さな力」でしかないのは、もっぱらそれらが「誰においても目立たず、それゆえに知られず、また、少数の人々において以外はまったく存在せず、さらに、その人々においても僅かのことがらについてしか存在しないから」に他ならない、とされる (Lev. 10. 41-42)。要するに、「人間の力」の優劣はもっぱら他者たちによる評価によってこそ決定されている。ホップズはそのことを、「人間の価値」はその人間の力の使用に対して与えられる「価格 (Price)」である、と表現している。

人間の価値、あるいは値打ちは、他のあらゆる物事と同じで、その人間の価格である。すなわち、その者の力の使用に対して与えられるであろう金額と同じだけの価値、ということである。それゆえ、絶対的なものではなく、他者の必要と判断に依存するものである。兵士たちの有能な指揮官には、今にも戦争という状況、あるいは現に戦時下では高い価格がつくが、平時にはそうではない。学識ある清廉潔白な裁判官は平時には大きな値打ちをもつが、戦時にはそれほどではない。かくして、他の物事におけるのと同じように人間においても、売り手ではなくて買い手が価格を決める。というのも、たとえある者が（たいていの者がそうするように）自分自身をできるだけ高い価値に評価したとしても、その者の本当の価値は、他の人々によって見積もられるだけのものにしかならないからである。(Lev. 10. 42)

だが、むろんある人間の「本当の価値」を表示する「価格」など実際には存在しない。「本当の価値」は他者たちによってつけられる値段だ、ということで実質的に言われているのは、価値の完全な相対性である。そしてそこで起こるのは、人々がお互いに対して与える評価が本人の自己評価とたとえ僅かでも違えば、ただちにそれが「賞賛」や「侮辱」として、言い換えれば本人にとっての「名誉」や「恥辱」として感受されてしまう、という事態である。ホップズは具体的にどのような行為が「賞賛」や「侮辱」として相手に受けとられることになるのかをわざわざ事細かに例示している。たとえば、援助を懇願すること、服従すること、大きな贈り物をするなどとは相手の力を認めている徴になるがゆえに、また、忠告や話に耳を傾けたり、意見に同意したりすることは相手の知恵や判断を認めている徴になるがゆえに、相手を「賞賛」していることになるが、逆に、服従しないこと、僅かの贈り物しかしないこと、同意をしないこと、相手が話しているにもかかわらず居眠りをしたり立ち去ったりしゃべったりすることなどは相手を侮辱することである、といった具合である (Lev. 10. 42-43)。要するに、助けを求めたり、服従したり、言葉に耳を傾けたり、逆に話を聴かずにしゃべったり席を立ったり居眠りをしたり、といったごくありふれた日常的な行為のほとんどすべてが、当人たちの意図とは無関係に、常に同時に相手の力に対する評価の表明としても感受されてしまうという、そういう現実にはホップズは注意を促しているのである。

以上を簡潔にまとめるならばこうなる。「人間の力」とは実質的にはその者が利用可能な他者たちの力の総和に他ならず、しかもその大きさは自らの「力」が他者たちにどれだけ評価されているかによって決まるために、人々は互いの優劣についての他者たちの評価を絶えず気にかけ、自らの優越性の他者による承認を獲得しようと競わざるを得ない。これがホップズの見取った人間の共同社会の構造であった。そしてこの構造をとおして浮き彫りにされているのは結局のところ、人間の生が自然本性的に他者たちの力に依存しており、それゆえに誰もが他者たちからの承認を求めざる

を得ないが、まさにそのために人々は他者たちに対する自らの優越を何よりも喜び、逆に他者たちからの過小評価や侮蔑や無視を耐え難い苦痛と感じ、このことが互いに競い合い、傷つけ合い、争い合うもっとも大きな原因となってしまう、という逆説的な事態である。「人間は他者との交わりを、それを強いる自然本性によって欲する」にもかかわらず「人間は社会に適したように生まれついてはいない」(DCi. 1. 2. n.)。ここで人間の自然本性に帰されているのは、後にカントが「人間の非社会的社交性」と名づけることになる性質である¹¹。そしてカントなら、「物件」のように価格がつけられないがゆえに「人格」は互いに等しい「尊厳」を有するのだ、と言えたところで、ホプズは、共同社会の中での「人間の力」にたとえ異なった「価格」がつけられていたとしても¹²、それでもやはりお互いの平等は認められなければならない、とするのである。なぜなら、「人々が自ら他の人々に対して与える以上の尊敬をわがものとするかぎり、人々が平和のもとで生きることができるなどはおおよそ想像することもできない」からである(EL, 1, 17. 1)。それゆえ、戦争状態の想定のもとで見て取られた平等性を人々が承認するならばそれで何の問題もないが、しかし、もしもそうでない場合には「人々は支配権をめぐって争うであろうから、平和という結果をもたらすためには」やはり「平等とみなされることが必要」なのである(DCi. 3. 13, cf. Lev. 15. 77)。すなわち、ホプズにとって人間の平等性の相互承認は、(かれ自身はあたかもそうであるかのような語り方もしてはいたものの)実際には自然的事実としての平等性に基づくものではなく(なぜなら、そのようなものは存在しないから)、あくまで「人類の平和と統合の中での共生」(Lev. 11. 47)のための必要不可欠な規範

¹¹ 『世界市民的見地における普遍史の理念』「第四命題」、*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, S. 20. 『カント全集 14 歴史哲学論集』(福田喜一郎訳)岩波書店、2000年、8頁。なお、この「第四命題」から続く「第五命題」「第六命題」にかけてのカントの記述は、ホプズの人間観と社会観をほぼそのまま敷衍したものとしても読みうるように思われる。

¹² 「二人の人間のうちどちらにより価値があるかという問題は、自然状態ではなく社会状態(status civilis)に属する。」(DCi. 3. 13, cf. DCi. 1. 3, EL. 1. 17. 1, Lev. 15. 76)

的条件として要請されていたのである。

さて、ここまで確認してきたようなホッブズの立場からすれば、各人にその価値や功績に比例して各人のものを配分することを求めるアリストテレス以来の配分的正義の概念が拒否されざるを得なかったのも当然と言えるだろう。よく知られているようにホッブズは、アリストテレスがすでに触れたとおり自由人と奴隷との差異をそれぞれにふさわしい自然本性上の差異が存在するとして正当化したことを批判しているが（DCi. 3. 13, cf. EL. 1. 17. 1, Lev. 15. 77）、併せて、交換的正義と配分的正義の区別、およびそれらが「正義」の内容と解されてきたことも問題視している（Lev. 15. 75）。等しい価値のもの同士を交換することが正しいとする交換的正義も、各人の価値の差異に応じた比例的な配分を行うことが正しいとする配分的正義も、いずれもいわば真正の価値が交換や配分に先立って予め存在していることを前提としている。ホッブズの相対主義はもちろんこれを認めることができない。

われわれが自分のものを、それを望み求めている買い手に対してできるだけ高値で売ったとしても、いかなる不正もなされていないし、また私が自分のものを、それにあまり値しない人の方により多く配分したとしても、私が約束していたものを与えたのでありさえすれば、どちらの人に対してもやはり不正はなされていない。（DCi. 3. 6）

それ自体として成り立つ価値が存在しない以上、交換の正しさも配分の正しさも人々の間の合意と約束の中にしか場所をもたない。ホッブズにとって、正義とは結ばれた信約を守ることを以外の何ものでもないのである¹³。したがって、たとえば「異なる者には異なるものを」が人々の合意

¹³ 「不正義の定義は「信約を履行しないこと」にはかならない。そして不正ではないことは何であれ「正しい」のである。[...] 正義の本性は、有効な信約を守ることにある。」（Lev. 15. 71, 72）

なくして正義の規則となることはないし、すでに確かめてきたように、人間の間の平等は厳密に言えば価値の等しさに基づくのもない。あえて言ってしまうえば、それは仮構された戦争状態の中で、平和という目的のために互いを平等な存在として認め合う、いわば仮想的な信約に根拠をもつのである。さらに言い換えるならば、ホッブズにおける人間の平等は、人々の「共通善」への意志によって作り出されるべき、それ自体が一つの新しい「価値」だったのである。それゆえ「配分的正義」をあえて「人間の価値」に適用するなら、そこから帰結するのは（「異なる者には異なるものを」ではなく）、ただ「等しい者には等しいものを」だけであり¹⁴、ここから逆にホッブズは、「利益と尊敬とを平等に帰属させるのでない限り、価値の平等性を承認したことにはまったくならない」とも主張できたのである（EL. 1, 17, 2, cf. DCi. 3. 14）。もちろんここでの「利益と尊敬とを平等に帰属させる」とは、互いの権利の平等を承認することを意味している。その権利の平等がどのように定式化されていたのかを、最後に簡単に振り返っておきたい。

無制限の「自然権」から「譲渡不可能な権利」へ

もう一度「自然状態」における互いの弱さの平等が承認された場面へと立ち戻ることしよう。「戦争状態は道徳を失効させ、永遠の制度や義務から永遠性を剥ぎ取り、それゆえに無条件的な命法も暫定的に無効化してしまう」と述べたのはレヴィナスだったが¹⁵、ホッブズが「万人の万人に対する戦争」に求めたのはまさにこの効果であったと言えるだろう。「正と不正、正義と不正義の概念は、そこでは場所をもたない」（Lev. 13. 63）。けれども、すでに確認してきたように、あえて戦争状態を仮構することでホッブズが望んだのは、「自然権」を基礎とする新しい道徳をそこ

¹⁴ 「この「等しい者に等しいものを（*aequalia aequalibus*）」を認めることは、「比例した者に比例したものを（*proportionalia proportionalibus*）」を認めるのと同じことである。」（EL. 1. 17. 2）

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Kluwer Academic, 1990, p. 5.『全体性と無限（上）』熊野純彦訳、岩波文庫、2005年、13頁。

から発見し直すことであった。自らの生命が絶えず脅かされているような不安と恐怖の中で、「もしも誰かが、自分自身の身体や四肢を死や苦痛から守り保つためにあらゆる努力を払っていたとしても、それは決して愚かなことでも、非難されるべきことでも、真つ当な理に反することでもない。しかるに、真つ当な理に反していないことは、正当に、権利をもってなされる、と誰もが語っている。実際、権利という言葉によって意味されているのは、各人が自分の自然的諸能力を真つ当な理にしたがって行使する自由、以外の何ものでもない。それゆえ、自然権の第一の基礎は、各人は自分の生命と身体とを可能なかぎり守ろうとする、ということなのである」(DCi. 1. 7, cf. Lev. 14. 64)。戦争状態の中にあつて各人が可能なかぎり自分の生命と身体とを守ろうとする自由は、誰もが「権利」として認めざるを得ないはずである。これがいわば再発見された最初の正邪の区別となるだろう。

ただし、よく知られているとおり「万人が万物に対する権利をもつ」とされた自然状態のもとでは、ホッブズにおける自然権は「戦争の権利」とならざるを得なかった。もとよりかれ自身が提示したその理由は、自然状態においては自己保存のために必要な手段が何であるかを判定する権利もまた各人に帰されるために、実質上無制限の自由が「権利」の名のもとに許容されてしまうから、というものであった (DCi. 1. 8-10)。しかし、以上に見てきたところからすれば、ホッブズの自然状態が「一方は権利により正当に侵害し、他方は権利により正当に防衛する」(DCi. 2. 3) 状態となる理由を、次のように説明することもできるだろう。たとえばロックが想定した「自然状態」におけるように、誰かの周囲にもっぱら自らの労働だけによって糧をもたらしてくれる未開の広野が広がっていたなら、あるいはルソーが想定した「自然状態」におけるように、人々が森のなかで離ればなれに生きていて、それぞれが自足していたなら、そんな状態が「戦争状態」になるなど確かに逆説以外の何ものでもなかったであろう。ところがホッブズにあつては、人間の生は自然本性的に他者たちの力に依存し

ているために、その他者たちの「助力」がまったく得られない（と想定されている）自然状態のもとでは、生を維持するために必要なものは暴力によって獲得されざるを得ず、しかも、他者たちの力の利用可能性が奪われており、かつ「人間の生命を奪うにはほんの僅かの力しか必要としない」がゆえに（EL. 1. 14. 2）、誰もが暴力死の危険に晒されるからである、と。

したがって、無制限の自然権が平和のために制限されざるを得ないのは自明である。『リヴァイアサン』では、「人は、平和と自己防衛のために必要であると思う限り、他者たちもまたそうする場合には、万物に対するこの権利をすすんで放棄すべきであり、他の人びとに対して有する自由については、自分自身に対して他の人々が有していても許せるだけの自由で満足すべきである」と定式化された「第二の自然法」が、無制限の自然権の平等な相互譲渡を命じ（Lev. 14. 64-65）、続いてその相互譲渡の信約の遵守を「第三の自然法」が命じることになる（Lev. 15. 71）。この相互譲渡の信約は、平等に制限された範囲内での互いの自由を保障し合うことで、結果的に自然状態においては実質上無に等しかった「権利」の実効化を目指すものと想定されている。したがって、ここではそれを、平等な権利の相互承認の信約、と言い換えておくこともできるであろう。逆に言えば、およそ権利とは、互いの自由を平等に制限する信約のいわば裏面で、当の信約の効果として初めて実質化するもの、と捉えられているのである¹⁶。加えて「自然法が放棄することを命じるのは、ただ、それを保持していると平和を失うことにならざるをえないような権利のみである」から、人々が平和な状態に移行する際には「多くの権利が保持される」のであり、かつ、相互の平等を承認するかぎりは「誰であっても、自らが保持することを要求するすべての権利を、他のすべての人もまた保持することを認めなければならない」とされる（EL. 1. 17. 2, DCi. 3. 14）。

¹⁶ そうだとすれば、何の信約もいまだ実効化していないはずのホブズの自然状態において「自然権」がなぜ「権利」とみなし得るのか、という問いが生じるが、この点については以下の旧稿でやや立ち入って論じたことがある。「承認への欲望と自然権の思想—ホブズにおける倫理の基礎—」、山形頼洋編著『社会と感情』萌書房、2008年、第Ⅱ部第1章、107頁以降。

むろんここで、ホッブズによれば徹底した相対主義を身をもって生きているはずの人々が、たとえ平和が共通善であるとの一点では合意できたとしても、だからと言って他者たちに等しく承認されるべき権利の範囲に関しても一致できるなどどうして期待できるのか、との疑念が当然生じるであろう。実際、だからこそかれの政治理論においては、平和のためにどのような権利を制限する必要があるかの判断は最終的には国家の主権者に一任されてしまい、それ以外の権利を保障する義務も同じく主権者へと委ねられることになる (cf. Lev. 30. 175)。

ただし、その際にホッブズが、人間にはいかなる信約によっても（したがって自然状態を脱した国家の内部においても）、決して放棄したり譲渡したりできない権利がある、と強調していたことも忘れるべきではないだろう。かれがそこで具体的に想定していたのは、自らの生命を奪おうとする者や身体に危害を加えようとする者に抵抗する権利ばかりではなく、空気、水、食糧、自らの身体を自由に動かせること等をはじめとする「人間がそれなしには生きられないか、あるいは、よく生きることができないような他のあらゆることを享受する権利」であった (Lev. 14. 66, 15. 77, cf. DCi. 3. 14, EL. 1. 17. 2)。ここに今日「基本的人権」と呼ばれているものの（たとえ唯一の、ではないとしても）思想的起源があるとみなし得ることに、おそらく異論の余地はないはずである。ホッブズはその思想を、以上に見てきたような人間本性と人間の共同社会についての洞察から導き出したのである。

おわりに

すでに確認したとおり、「自然はすべての人間を平等につくった」というホッブズの主張は、その字義どおりの意味に反して、実際には何らかの自然的事実に関する言明と見なすことはできなかった。むしろそれは、想像上の「自然状態」、すなわち仮構された「万人の万人に対する戦争」の中に自らが身をおいたと想定したときに誰もが認めざるを得ないはずの規

範的命題として導き出されていた。しかも、そこで同意が得られることを期待されていたのは、人間の「弱さ」における平等であり、「無力さ」における平等であった。その平等性は、人々がお互いに対する優越を競い合い、他者たちからの承認を追い求めている日常的な（ある意味では平和な）社会生活の中では覆い隠されており、だからこそホップズは、すべての読者にそれを思い起こさせるために「万人の万人に対する戦争」を想定する必要があると考えたのである。しかも、互いの暴力に対する脆弱さと、他者たちによる自らの優越性の承認を求める欲望は、かれによればいずれも、他者たちの力に完全に依存しており、お互いの助力なしには生きていけない相互依存的な存在としての人間の自然本性の、いわば表裏をなす両面に他ならなかった。ホップズの権利の平等に関する思想は、そのような宿命を背負った存在が平和な共生を実現し維持していくために必須の要件として導き出されたものであった。

ところで、そこで求められている権利の平等が、人間の生の他者依存性という弱さの平等に基づいているとするなら、他者たちに対して平等の自然権を認めるということは、ただたんに他者たちの活動に干渉しないというだけでは済まず、可能な場合にはその他者たちが生きていくために必要な力を提供する義務を自らが引き受けること、にならざるを得ないであろう。そして、可能であるにもかかわらずその力を提供しない場合には、他者たちが暴力に訴えてでもその力を獲得しようとするを正当と認めざるを得ない、ということにもなるだろう。実際ホップズは、他者たちにとって必要なものを、自らにとっては余分であるにもかかわらず提供を拒む者は、そこから生じるであろう戦争に関して有罪であり、したがって自然法に反する、と断じていたのである（Lev. 15. 76）。

さて、こうした帰結を伴うような権利の平等の思想を受け入れられるかどうかは、現代の私たちにも突きつけられている切実な問いである。だが、以上で見てきたところからするならば、人々の平和な共生を「共通善」とみなし、そのための不可欠の手段として、弱さの平等に基づいた権利の相

互承認を倫理と政治の基礎に据える思想は、道徳的自由や意志の自律を人間の尊厳の必須要件として求めているもの、いや、むしろそれだけになおさら、基本的人権の理念のより普遍的な基盤とみなし得る、とは言えないだろうか。

【付記】 本稿は、2018年11月3日に東京大学本郷キャンパスで開催された哲学会第57回研究発表大会において、同じ題目で行った口頭発表の原稿に若干の加筆・修正を加えたものである。発表の機会を提供してくださった関係各位、および、当日の発表に際し有益な質問やコメントを寄せてくださった方々に、この場を借りてお礼申し上げる。

