

Title	ホッブズ問題とカント
Author(s)	黒瀬, 勉
Citation	哲学論叢. 1988, 19, p. 27-45
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66856
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

ホッブズ問題とカント

黒瀬勉

一

ホッブズの『リヴァイヤサン』を読んでいると、様々な事柄が手段として考えられているのに気づく。例えば、この著作で最大のテーマになっている国家、コモンウェルスは多数の人々の間での「共通権力 (common power)」であるが、ホッブズによる人間の権力(力)の定義は「将来善になると思われるものを獲得するために現在持っている手段」である。⁽¹⁾そして、人間の最大の力とは、「非常に多くの人々の力を結合して、同意によって一つの人格へと統一された力」、つまり、コモンウェルスの力である。⁽²⁾ホッブズはコモンウェルスの設立の目的を「全ての者の平和と防衛」としているが、⁽³⁾これは言いかえると、国家という共通権力は平和と自己保存という善を実現するための最大の手段ということである。となれば、人間が国家社会を形成するときの基本的なルールとなる自然法は人間理性の示す「平和の条項」ということになり、「平和の手段」ということになる。⁽⁴⁾ホッブズによると、善悪に関する共通の尺度がないと争いが起こり、自然状態は戦争状態となるので、その結果、「全ての人はこのこと、つま

り、平和は善いものであり、それゆえ、平和への道、つまり、手段も善いものであるという点において一致することになる。⁽⁵⁾正義、報恩、衡平らの自然法の徳は、国家と同様、平和と自己保存を実現するための手段である。さらにまた、人間の最も基本的な権利である自然権も、自己保存、力、手段という語で説明される。「自然権とは、自分自身の自然、つまり、自分自身の生命の保存のために、意のままに自分の力を使用することの自由」であり、そして、「そのために最も適切だと思われる手段」を使う自由である。⁽⁶⁾自然権の本質を一言で言うと、「可能な全ての手段を使って、我々自身を守れ」ということである。⁽⁷⁾このようにホッブズ哲学では、自己保存と平和の実現のために有効な手段を示すことが基本的な関心となっている。

パーソンズはこのようにホッブズの思惟が目的—手段の關係に大いに支配されていることから、彼の社会理論体系を功利主義の純粋な一形態とみなしている。⁽⁸⁾というのは功利主義では目的と合理性という概念が大きい意味をもっており、そして、その合理性とは利用可能で、最も効率のよい手段によって目的を達成することである。(ハーバースにならって、このような合理性を目的合理性と呼ぶことにする。⁽⁹⁾パーソンズは功利主義的目的合理性をつきつめると、ホッブズが戦争状態での主な徳と呼んだ「強制と詐欺 (force and fraud)」が最も直接的な効果をもたらすのに有効な手段として選択されることになる⁽¹⁰⁾。言いかえると、厳密な功利主義的目的合理性を前提にすると、互いに強制と詐欺という手段を用いる可能性があつて、社会秩序が形成されなくなる。ホッブズは社会秩序の形成を契約説によって説明するのだが、パーソンズはそこにホッブズによる合理性の概念の拡大を見ている。⁽¹¹⁾つまり、行為者が直接的な利益に支配されないうで、強制的行為や詐欺を排除するのに必要な行為をとるところまで拡大しているというのである。というのも、強制と詐欺をも手段として選ぶ合理性を前提にしては、当事者の間での

合意形成が困難、不可能になるから、理性的な合意形成を可能にするには、各自が自分の直接的な利益を犠牲にして互いの権利を認めあうことが合理性の概念に含まねばならないのである。パーソンズはロックがホッブズの目的合理性とは違った形態の合理性を考えていたとする。ロックの理性概念には、他人の命、自由、権利、所有を侵害してはならないことが含まれており、目的達成の手段において制限が加えられているのである。⁽¹²⁾

パーソンズはホッブズにロックを対置したが、ホッブズの合理的な目的的思想を大いに問題にした思想家としてカントをあげることができる。カント自身がホッブズの名前を出して、または、ホッブズを意識して自己の思想を展開することは少ないのであるが、カント哲学において「ホッブズ問題」(パーソンズの言葉を借りて言う)が占めている位置は大きいのである。

二

ホッブズによると、共通権力の存在しない自然状態では、人間の状態は悲惨な戦争状態であり、万人が万人と争っている。こうした自然状態を脱出する可能性の一つには人間の情念のうちであり、また一つには人間の理性のうちにあるとホッブズは考えている。⁽¹³⁾ 自然法とは理性によって示される平和の諸々の条項と規定される。そして、第一の基本的自然法として、「すべての人は、平和を獲得する希望のある限り、それに向かって努力すべきである。平和を求め、それに従え。」⁽¹⁴⁾が、そして、第二の自然法として、「他人も進んでそうする場合、人は平和と自己防衛のために必要だと考える限り、万物に対する自分の権利を進んで放棄すべきである。他人に対する自由に関しては、自分自身に対して他人が持つことを許せる程の自由で満足すべきである。」⁽¹⁴⁾が示されている。この第二の法は、各

自が自然状態で持っている万物に対する権利を平和状態を設立するために相互に制限しあう法である。ホッブズはこの第二の自然法を「君は君が他人にされることを欲しないことを他人にするな」ともいい表して、『リヴァイヤサン』の他の個所でも言及している。⁽¹⁵⁾ それによると、諸々の自然法の議論がどんなに難しくても、「他人にされたら嫌なことを他人にするな」という「全世界によって是認された一つの格言」に要約されうるものであり、そうすると最も能力の低い者でも、他人の行為と自分の行為を比較することによって、この命題が理解できるといっているのである。いわば、ホッブズは諸々の自然法のエッセンスとして第二の自然法を考えているのである。事実、ホッブズがあげた一九の自然法のうち、第九、十、十一、十二の法などは第二の法の内容に通じるものである。特に、「平和の状態に入るに際して、いかなる人も、自分以外の全ての人に留保されたら自分が満足しない、いかなる権利も自分自身に留保することを要求しない」という第十の法は万物に対する権利を互いに制限しあうことを命ずる第二の法と同じ内容と言っている。⁽¹⁶⁾ そして、ホッブズによるとこの第十の法は、他人を生まれついて自分と同等のものと認めることを命じる第九の法に基づいているのである。⁽¹⁷⁾ また、人と人との間を裁く際に、両者を平等に取り扱うことを命ずる第十一の衡平 (equity) の法と、それに基づく第十二の法が第九の法と関係することはもちろんのことである。ホッブズのこうした考え方からはっきりとわかることは、諸々の自然法のエッセンスとして自由と権利の制限の相互的平等と衡平が考えられていることである。

さらに、ホッブズの自然法はキリスト教などの神の法にも関係づけられている。第二の自然法は、「他人が君に對してするように君が要求することを他人に對して行え」という福音の法と同じとされている。⁽¹⁸⁾ 先に問題にした「君は君が他人にされることを欲しないことを他人にするな」が黄金律の消極的形式と言われるなら、これは黄金

律の積極的形式と言えらる。ホッブズでは両者の間にはっきりとした差異は考えられていないようである⁽¹⁹⁾。むしろ、『市民論』で詳細になされているように、自然法は神によって万人に与えられた神の法であり、聖書の文句によって正当化されるのである。他人に同等の権利を認めるのを全ての人に命ずる衡平の自然法はマタイ福音書の「自分を愛すようにあなたの隣人を愛せ」という隣人愛の命令と同じとされている⁽²⁰⁾。こうした自然法的衡平とキリスト教的倫理を同一視する傾向は、第十の法の違反をプレオネクシア、第十一の法の違反をプロソーポレープシアとする点にも現れている。プレオネクシアとは、アリストテレスの倫理学に由来すると思われるが、それは、ホッブズが訳しているように(a desire of more than their share)⁽²¹⁾、自分の分け前以上を取って比例的均衡を破ることである⁽²¹⁾。アリストテレスによると、国家が政治的にも、経済的にも維持されていくのは、人々の相互的活動において、比例的均衡のとれた互酬性(reciprocity)が保たれているときである。そして、その比例が幾何学的比例(配分的正義)と算術的比例(整正的正義)に分けられ、裁判官の正義は後者の方である⁽²²⁾。プレオネクシアとは比例的均衡を破り、互酬性の原理に反するものと考えられている。そして、紛争を調停する者が、不正な判決を下して、一方の当事者から金銭的報酬を得るのもプレオネクシアである⁽²³⁾。それに対し、ホッブズは裁判官が自然法的衡平、配分的正義を破ることを、つまり、当事者の一方に加担して、えこひいきすることをプロソーポレープシアとする⁽²⁴⁾。『新約聖書』に由来するこの言葉は、キリスト教の神の愛が民族、人種、身分、地位にとらわれない無差別なものであることを表している。『市民論』で引用されているように、「神には、かたより見る(えこひいき)ことがないから」、ギリシア人であろうが、ユダヤ人であろうが、自由人であろうが、奴隷であろうが、正しいものはだれでも受けいられる⁽²⁵⁾。ホッブズのように考えると、神の愛の無差別と裁判官の衡平が等しいものになってしまうが、

両者は完全に同じものではないと思われる。アリストテレス的に考えると、ホッブズの第十、第十一の法の違反はともにプレオネクシアと言っていていいだろう。この方が、裁判官が衡平を破るのを聖書の言葉であるプロソーポレープシアと言うより、よりホッブズ自然法の内実にふさわしい。というのも、第二の自然法からわかるように、ホッブズは社会形成のルールとして互酬性の原理を最も重要視しているが、キリスト教倫理はそうした互酬性の原理を超えるものと考えられるからである。ハンス・ヨナスは、社会契約による法は「与えられるために、私は与える」という互酬性に基づくが、黄金律はそうした互酬性とは区別される、と言っている。黄金律のもとでは、人は自分が同じ事情にあれば、与えて欲しいと思うものを与えることが求められるのだが、その時、自分が与えられるために与えるというお返しを期待しては駄目なのである。互酬性は社会形成の本質的な条件になっても、キリスト教的博愛と同じものとは思えない。ホッブズは平和と自己保存の手段である自然法をキリスト教倫理とも関係づけていたが、この点においてカントはホッブズと決定的に異なっている。

カントは、『人倫の形而上学の基礎づけ』において、嘘の約束をして他人を利用する人は、他人を目的としてではなく、手段と見なししているゆえに許されないとしている。そして、カントによると、「君は君が他人にされることを欲しないことを他人にするな」という命題は、そのような行為に対する批判の原理にならない。というのも、カントの考えでは、この命題は自分自身に対する義務、他人に対する愛の義務や相互的な義務などの根拠にならず、普遍的な法則になりえないからである。カントはホッブズが第二の自然法を要約した命題と自分自身に対する義務及び、他人への愛の義務を明確に区別している。カント倫理学では仮言命法と定言命法は厳密に区別され、そしてそれに対応して目的論も二つに分けられている。⁽²⁸⁾ その一つは「技術的 (technisch) で実用的 (pragmatisch) な

目的論で、自分の目的の選択において伶俐 (Klugheit) の規則を含む」、もう一つは道徳的目的論で、ここでは同時に義務でもある目的が問題となり、定言命法の可能性はこうした目的の可能性にかかっている。というのも、こうした目的がないと全ての目的は別の目的のための手段となってしまう、定言命法が不可能になってしまうからである。カントは同時に義務でもある目的として、自分の完全性と他人の幸福をあげている。そして、他人の幸福を阻害することはないが、それを促進することもないのは「目的自体としての人類」に消極的に一致していても、積極的には一致していないと考える⁽²⁹⁾。カントは他人の幸福への積極的な関与を万人の義務とし、それを「自分を愛するようにあなたの隣人を愛せ」という福音書の命令と関係づけている⁽³⁰⁾。それに対し、ホッブズはキリスト教の隣人愛を衡平の自然法と同一視し、「自分自身に許されることを欲するすべてを隣人に許すこと」に他ならないとしているが、他人の幸福への積極的関与は説かれていない⁽³¹⁾。先に述べたように、ホッブズ自然法は目的達成のために必要な手段の選択、それもより効果的な手段の選択を命じるものであり、ホッブズの合理性とは自己保存のために有効な手段の選択における合理性である。だから、ホッブズ自然法は、カントの言葉で言うと、仮言命法、特に伶俐の命法に相当する。というのも、カントによると、最も狭い意味での伶俐とは「自分自身の最大の幸福への手段の選択における熟練」を意味し、幸福は誰もが持っている目的であり、幸福を促進するためにある行為が必然的な手段として示されるとき、それは突然的仮言命法である⁽³²⁾。ホッブズの目的合理的思考は、先にあげたカントの二つの目的論では、「技術的で実用的な目的論」に相当するといえるが、カントはキリスト教の隣人愛や道徳性の領域をこの目的論と厳格に区別した。そうすることで、人間は必然的に自己保存や幸福に向かうが、にもかかわらず、人間の活動には自己保存と幸福では説明され得ない次元があることを示したのである。

目的論の二つの区別、怜悯と道徳性の区別、「幸福であること」と「幸福に値すること」の区別はカントの哲学でホッブズにはなかった問題を提出する。ヒンスケが言っているように、怜悯と道徳性の区別、実用的と道徳的の区別に気付いたことは、カント哲学で決定的な意味をもっており、この両者は現実世界で絶えず緊張関係にあり、人間の内面に葛藤を呼び起こす⁽³³⁾。こうした緊張関係は、カント最晩年の著作『学部争い』では、実利的な怜悯の知とそれを批判する哲学知という形で現れている。国民は自分自身の幸福を自由のうちにはなく、自然的目的のうちにおく傾向をもっているが、カントはそのような自然的目的として死後の救済、存命中の財産の安全、健康と長生きという身体的生命の享受の三つをあげている⁽³⁴⁾。政府の関心は国民に最も強く、かつ持続的な影響を与えることであるが、そのために効果的なのは、国民が自然に求めるこの三つの願望を満足させることで彼等の幸福を促進させると信じ込ませることである。政府は永遠の生に関する教えを通じて国民の内面を支配管理し、財産を保証する公法によって国民の行為を制御し、健康を管理することによって、政府の目的に利用できる多数の強い国民の存在が確保できるのである⁽³⁵⁾。この時、いわば政府の手先として、カントの言葉で言うと、「政府の道具」として機能するのが上級三学部の「実務家 (Geschäftsmann)」である⁽³⁶⁾。できるだけ効果的に国民に影響を与えようとする実務家たちの功利主義的な怜悯は国民の願望につけ込んでいく。放埒な人生を送っても天国に召されることを願ひ、不正をしても訴訟に勝つことを願ひ、享樂的な生活を送っていても健康で長生きすることを願う国民は、実務的に導かれ、欺かれることを望む。つまり、国民は「自分自身で骨を折ったり、自分自身の理性を使う必要が最も少ない」ことを望み⁽³⁷⁾、実務家たちの怜悯は国民のこうした傾向を利用して政府の目的を効果的に実現するのである。『人間学』では、他人に影響を及ぼす能力として名誉欲、支配欲、所有欲の三つがあげられ、こうした能力に向か

う傾向性と怜悯の格率が近いものであることが言われている。怜悯は支配と容易に結びつく。⁽³⁸⁾ 『永遠平和論』の付録1でも、政治で人間を支配する怜悯が重要な役割を果たすことには変わりはないが、カントがあげた二つの政治家の類型、「道徳的政治家」と「政治的道徳家」のうち、前者は国家の怜悯（国家政略）の原理と道徳が両立すると考えるのに対し、後者は道徳を自分たち政治家の都合のよいようにやき直す。法概念と政治とむすびつけ、法概念を政治を制限する条件にするために、カントは両者の一致の可能性を認め、実質的原理（具体的対象）から出発するのではなく、形式的原理（格率を普遍的法則とする）から出発すべきとする。⁽³⁹⁾ 道徳的政治家は後者であり、政治を幸福追求の術としての技術の問題とせず、法義務概念を実現する術として道徳の問題とする。カントは政治と道徳性の合致の可能性を探り、付録2では、それを政治の公開性に求めている。

三

さて、ここでカントがホッブズの名前をあげてその考えを批判しているのを見てみよう。カントは、「国家元首は契約による国民に対する責務は何もない。従って、彼が公民に不正をなすことはあり得ない」というホッブズの『市民論』の主張を自分とは正反対の考えとみなす。⁽⁴⁰⁾ カントが言及している箇所、ホッブズは「統治者は最高支配権を契約によって得たのではない。侵害（injury）とは契約の破棄に他ならないから、統治者は臣民を侵害することはありえない。契約のないところに、侵害はありえないからである」という考えを示しているのだが、⁽⁴¹⁾ カントはそれを言論の自由の問題に関連づけている。統治者が市民に不正を加えることはあり得ないと考えることで、彼に対して無謬性の神話をつくって、彼を神格化することになってしまい、そうなると、公共のことに関する自由な

言論が不可能になってしまふ、とカントは考えたのである。全ての人間は失うことのできない権利を持ち、その権利に関して自分自身で判断することができ、さらに、「元首のつけた処置で、共同体に対して不正だと思われることに関して自分の意見を公表する」ことが国家公民にはできるのである。言論の自由は「国民の権利の唯一の守護神」であり、この自由を奪うことは「最高命令者に関する（ホッブズによると）すべての権利要求を国民から奪うこと」に他ならないし、命令者に自分自身の誤りを訂正す機会を奪うことになるのである。⁽⁴²⁾このように言論の自由を重要視するカントに対して、ホッブズは言論を平和の手段とみなして、その管理統制を主権者に属するものとして⁽⁴³⁾いる。『リヴァイアサン』によると、コモンウェルス設立の目的は人々の平和の防衛であり、この目的に対する権利を持つものは、その手段に対する権利を持つ。平和と防衛の手段、および、これらを妨害する手段を判定する権利は主権者に属するのである。いかなる意見や教義が平和に貢献するか、平和に反するかを判断するのは主権者に任されている。人間の行為はその意見に由来し、平和の維持のために人間の行為をうまく支配するには彼等の意見をうまく支配すればいい。このようなホッブズの考え方から自由な討論が形成されることはないだろう。⁽⁴⁴⁾

ホッブズは自然状態から国家状態への移行において、人々の間での議論、及び、多数決の原理を導入している。国家が形成されるのは、全員の人格を表す権利が、多数決によって、一人の人間か多数の人間からなる合議体と与えられ、それに反対の投票をした者も賛成の投票をした者も、それに従うときである。ここでの多数決の原理の役割は暴力的である。主権者設立集会で決まったことには、それに反対した者も同意すべきであつて、もしそうしなければ、賛成した者に殺されても仕方がない。というのも、集会に参加したということだけで多数の者の命令に従うことに同意したことになるからである。さらに、ホッブズは、自然状態に置かれるの嫌ならば、集会に参加しよ

うがしまいが、同意しようがしまいが、多数者の命令に従うべきだとする。⁽⁴⁵⁾このように、コモンウェルスが設立される際に採用された多数決の原理は、主権者設立で少数者が多数者へ服従するのを強制し、そしてその強制を正当化しているのである。コモンウェルスが設立されるとは、主権者の「全行為と判断をあたかも自分のもののように権威づける」ことによって可能といわれていることからわかるように、⁽⁴⁶⁾臣民と主権者の判断の一致、時には、強制的な一致がホッブズ国家の原理であるのが見て取れる。

しかし、このような公私の一致は単に外面的な一致に留まる場合が少なくないと思われるが、ホッブズはそことも十分知っている。ホッブズは『旧約聖書』からナアマンの例を出す。ナアマンは心の中ではイスラエルの神に改宗していたが、それでも別の神を信じていた主君に従ってその宗教儀式につきあったが、予言者エリシャに許された。というのも、言葉に出す信仰告白は単に外的なこと (an external thing) でしかないからである。⁽⁴⁷⁾また政治的主権者が非キリスト教徒であっても、彼に反逆する者は神の法 (自然法) に反逆することになり、キリスト教徒に王への服従を説く使徒たちの教えに逆らうことになるから、彼に従えばいい。ナアマンが許されたように、そうする非キリスト教徒は許される、とホッブズは考える。というのは、信仰が「内面的で不可視 (internal and invisible) である」⁽⁴⁸⁾に対して、キリスト教徒が自身の信仰に反して為す外的行為は、その行為を命じる統治者の行為であって、キリスト教徒の行為ではないからである。ホッブズは、人前でキリストを拒んでも、その行為はそれを命じる者の行為であって、それを強いられる者の行為ではないとして、人間の内面性と外面性を区別する。このようにホッブズが考える一つの理由は、外的権力によって人間の内面までは支配できないことを理解していたからである。「信、不信は決して人間の命令に従うものではない。信仰は神の贈り物であって、人は報酬の約束や拷

問の脅威によってそれを与えることも取り去ることもできない。⁽⁴⁹⁾もう一つの理由は、人が内的信仰に従って行為することによって生じる内乱を避けるためである。平和を維持するためである。ホッブズは奇跡の問題に関連して「一人の私人は彼の心の中では信じたり信じなかつたりする自由をいつも持っている。(何故なら、思想は自由だから)……しかし、信仰告白になると、私的理性は公的理性に従わなければならない。つまり、神の代理人に従わなければならない。⁽⁵⁰⁾」ホッブズはこのような外面的な公私の一致によって平和を守ろうとするのだから、そうした平和が外面的なものであることがわかるのである。

カントにおいても理性の私的使用と公的使用の關係が問題になっている。「啓蒙とは何か」においてカントは、啓蒙を成就するのは理性を公的に使用する自由であるとし、理性の私的使用は時として制限されることはあっても、公的使用はいつでも自由でなければならないと言う。⁽⁵¹⁾ここでいう理性の公的使用とは「学識者」が読者全体の前で理性を使用することで、私的使用とはある地位、官職についている公民がその立場から理性を使用することである。共同体の構成員の中には、公共の利益のために組織機構に受動的に服従せざるを得ない者もいるが、カントはそうした人にも理性の公的使用が保証されねばならないと考えている。機構に受動的に服従しつつも、世界公民的社会の一員として、学識者として理性を使用してもいいというわけである。例えば、軍事機構に忠実に服従している軍人でも、学識者として、軍事に関する欠陥を批判する自由、理性の公的使用の自由があるのである。ここでカントの使っている「公的」という語は「公法」における「公」であり、公法とは法的状態を成立さす諸法則の総体であり、公法によって支配された体制が公民状態である。⁽⁵²⁾個人の私的意志と公的意志の一致の理念が全ての公法の正当性の試金石であり、⁽⁵³⁾そして、公法の先験的原理に公開性があげられ、いかなる政治の格率も公開性を通じてのみ普

遍的的に合致するとされる。⁽⁵⁴⁾カントは政治の伶俐に対して公開性を対置し、政治の公開性が国民の言論活動を可能にし、国民の権利の守護神たる言論活動を媒介にして公私の一致が成立可能であるとする。根源契約での全員一致の理念に近づいていく際に公私の媒介となるのが言論活動である。このように考えられた公私の一致が外面的なホッブズのそれとは異なり、対立と緊張を含んだものであるの言うまでもない。

ホッブズとカントの間での言論の自由に関するこのような見解の相違は両者の自由に対する考えの相違に由来する。自然状態から社会状態へ移行する際に人々は主権者の行為を権威づけ、自分に引き受けるが、それでも決して譲渡されないすべてのことに臣民は自由を持っている、とホッブズは考え、まず第一に臣民の真の自由とは、主権者に命令されてもそれを拒んでも不当でないことにあるとする。ホッブズがあげている例で言うところ、主権者が臣民に自分自身を傷つけたり、殺したりせよという命令を出しても、たとえその命令が正当なものであっても、臣民は従う必要はない。また、臣民は自分自身を告訴する必要はない。⁽⁵⁵⁾このような自由は自然権としての自由、つまり、自分自身の生命を維持するために為しうる全てををする権利であって、人間が生きている限りこの権利は決して制限され得ないからである。⁽⁵⁶⁾さらに、こうした自由に加えて、「法の沈黙」による自由をホッブズはあげている。いかなるコモンウェルスも人々の全行為を規制するのに十分な規則を作ることにはできないから、臣民は法が不問にしてある部分で自分に最も有利なことをする自由があるというわけである。⁽⁵⁷⁾ホッブズの自由の定義は「反対の欠如、運動の外的障害の欠如」であり、社会状態を規制する法は正義と自由を実現するものでなく、むしろ、「人工の鎖」として自由を束縛するものとして考えられており、人間の自由は法が黙過している部分に限定されることになる。⁽⁵⁸⁾このような自由論からすると、臣民に許されている自由としては、売買、相互契約、住居と仕事の選択の自由、子

供の教育などが残されるだけである。ホッブズの社会状態は人間の自由の拡大発展を保証するより、むしろ、臣民の自由な活動を限定された場においてのみ許す体制であり、そこでは政治的自由は許されず、法と自由は対立するものとしてあり続けることになる。

これに対し、カントでは、国民の国家形成行為、つまり、根源契約によって人々の自由が失われたり、限定されたりすることはない。カントでは根源契約は歴史的な事実ではなく、理性の純粋な理念であるが、それでも実践的な現実性をもつとされる。立法行為のために結合した国家公民の法的属性として、カントは自由、平等、独立をあげ、自由を「自分が同意した法以外の法には従わない」ことと説明する。⁽⁵⁹⁾ 根源契約によって自然状態から社会状態へ移行するに際して、各人は自らの外的自由を放棄はするが、国家の一員として再びその自由を取り戻すのであり、また、野蛮で無法則な自由を全面的に放棄はするが、法状態でその自由を減少することなく見いだすのである。⁽⁶⁰⁾ ルソーが言っているように、人間は自然状態にいるほうがずっと幸福かもしれないから、カントの考えでは、人間が社会状態へ移行するのは幸福や自己保存のためではないのであり、国家形成に関して幸福の原理と法の原理を混同することは繰り返し批判されねばならないのである。⁽⁶¹⁾ このことは、国家の原理として、自己の最大の幸福を追求する怜悯の原理と法の原理が混同されてはならないということである。道徳的な政治の原則は「一つの民族は自由と平等という唯一の法の問題にしたがって国家へと統一すべきであり、この原理は怜悯に基づくのではなく、義務に基づく」⁽⁶²⁾ 仮言命法である怜悯の規則によってではなく、「定言命法によって、理性は体制が法の原理と最大限一致している状態に向かって努力することをわたしたちに義務づけるのである」⁽⁶³⁾ 定言命法を国家体制の形成原理とするところでカントはホッブズと決定的な違いを示す。

ホッブズは自分の方法を説明したところで、時計が名部分に分解され、その部分が別々に考察されることでよく理解されるように、全てのものは要素に分解することによって最もよく理解できると言う。そして、機械のみならず国家もまた、その構成要素があたかも分解されたがごとくに考察されねばならないとするのである。⁽⁶⁴⁾ ホッブズでは、国家における全体と部分の関係と時計のような機械におけるその関係の間に違いは考えられていない。カントも時計の例を出す、それは有機体と機械の違いを説明するためである。機械には動かす力はあっても、自己形成する力はない。機械は有機体と違って、一つの部分が他の部分を補ったり、産出したりすることはできない。⁽⁶⁵⁾ カントは、自然の有機的完全性を人間の技術的所産に類比比較するのは許されないとしながらも、理念において見いだされる結合ならば、逆に、その結合を自然的目的に類比することができるとみなし、その例として、アメリカの独立の場合をあげている。そこでは一個の国家が形成されるのに関して、「有機的体制 (Organisation)」という言葉が使われたが、その意味するところは、国家の構成員は単なる手段でなく、目的でもあり、全体を可能ならしめるとともに、全体によって規定されるということである。制限つきではあるが、カントは人間が国家結合を形成する行為に対して有機体の自己形成する活動との比較を認めているのであり、ホッブズ的な機械論的思考と一線を画しているのである。だから、定言命法を可能にする同時に義務でもある目的はカントの倫理学のみならず、国家論でも重要であるが、『学部争い』でその語が印象的に使われている。カントは、一般の人々が危険と不利益を顧みずフランス革命に対する「私欲にとらわれない共感 (関与 Teilnehmung)」を表明したところに人類の道徳的性格、及び、その道徳性の進歩が見てとれるとする。⁽⁶⁶⁾ 革命は全ての観察者の心に共感を呼び起こしたが、その共感の表明は危険を伴うゆえに、それは人類の道徳的素質に基づいていると考えるのである。カントはこの道

徳的素質を、第一に、国民が自分自身にふさわしいと考える公民体制を自分で選ぶ権利を持つという素質、第二に、法的にも道徳的にも善い公民体制を目指すという素質であると、この後者を「同時に義務でもある目的」を求め、この後者を「同時に義務でもある目的」としての他人への愛の義務とされていることからもわかるように、⁽⁶⁷⁾ 共感(同情)は同時に義務でもある目的としての他人への愛の義務とされていることからもわかるように、⁽⁶⁸⁾ カントは構成員を単なる手段としてでなく、目的とする社会体制を目指す素質が人類にあると判断したのである。ホッブズの目的合理性に対し、カントが定言命法を可能にする道徳的目的論(同時に義務でもある目的)を区別したことは述べたが、この厳格な区別によって、社会体制を人間の自由が閉塞された場としてホッブズに対して、カントは社会体制を幸福と自己保存ではなく、自由を基礎とした、「定言命法によって法の原理と最大限一致した体制」へ向かって無限に努力することを人々に課している場としたのである。

注 略号 DC: Hobbes, *De Cive*, Oxford at the Clarendon Press, 1983.

Lev: Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, 1984.

KW: Kant, *Kants Werke*, hrsg. von Ernst Cassirer.

- (1) Lev, S. 150. 邦訳『リヴァイアサン』(水田、田中訳 河出書房) 五八ページ。
- (2) Lev, S. 150. 五八ページ。
- (3) Lev, S. 232. 一一九ページ。
- (4) Lev, S. 188, 216. 八七ページ、一〇七ページ。
- (5) Lev, S. 216. 一〇七ページ。
- (6) Lev, S. 189. 八七ページ。
- (7) Lev, S. 190. 八八ページ。

- (8) T. Parsons, *The structure of social action*, VI, Macmillan Publishing 1968, S. 90.
- (9) J. Habermas, *Theorie der kommunikativen Handlung*, Bd. 2, Suhrkamp, 1985, S. 314.
- (10) Parsons, S. 92.
- (11) Parsons, S. 93.
- (12) Parsons, S. 96.
- (13) Lev, S. 188. 八七ページ。
- (14) Lev, S. 190. 八八ページ。
- (15) Lev, S. 214, 318. 一〇六ページ、一七九ページ。
- (16) Lev, S. 211. 一〇四ページ。
- (17) Lev, S. 211. 一〇四ページ。
- (18) Lev, S. 190. 八八ページ。
- (19) ハンス・ヨナス「人体実験についての哲学的考察」(『バイオエシックスの基礎』東海大学出版会 一九八八年、一九七ページ)。
- (20) DC, S. 81.
- (21) Lev, S. 212 一〇四ページ。
- (22) アリストテレンス『ニコマコス倫理学』第五卷(高田三郎訳 河出書房新社)。
- (23) アリストテレンス『1137a1.
- (24) Lev, S. 212. 一〇四ページ。
- (25) DC, S. 81.
- (26) ハンス・ヨナス『一九六ページ。
- (27) KW, Bd. 4, S. 288.
- (28) KW, Bd. 7, S. 194.
- (29) KW, Bd. 4, S. 289.

- (30) KW, Bd. 7, 211, 264.
- (31) DC, S. 81.
- (32) KW, Bd. 4, S. 273. ワトキンス『ホップス』（田中、高野訳、未来社、一九八八年）一四〇ページ。
- (33) ヨンメケ『現代に挑むカント』（石川他訳、晃洋書房、一九八五年）。
- (34) KW, Bd. 7, S. 340.
- (35) KW, Bd. 7, S. 331.
- (36) KW, Bd. 7, S. 328.
- (37) KW, Bd. 7, S. 341.
- (38) KW, Bd. 8, S. 162.
- (39) KW, Bd. 6, S. 464.
- (40) KW, Bd. 6, S. 388.
- (41) DC, S. 112.
- (42) KW, Bd. 6, S. 388. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, 1986 (邦訳『公共性の構造転換』細谷訳、未来社、一九七三年)とH・アレントの『カント政治哲学の講義』（伊藤他訳、法政大学出版局、一九八七年）がおもしろい。参考になった。
- (43) Lev, S. 233. 一一九ページ。
- (44) Lev, chap. 17, 18.
- (45) Lev, S. 231. 一一八ページ。
- (46) Lev, S. 229. 一一六ページ。
- (47) Lev, S. 527, 625. 三三四ページ、四一〇ページ。
- (48) Lev, S. 625.
- (49) Lev, S. 527.
- (50) Lev, S. 477. 一一九ページ。

- (15) KW, Bd. 4, S. 171.
- (25) KW, Bd. 7, S. 117.
- (35) KW, Bd. 6, S. 381.
- (45) KW, Bd. 6, S. 473.
- (55) Lev, S. 269. 一四五ページ。
- (65) Lev, S. 269. 一四六ページ。
- (75) Lev, S. 264, 271. 一四二頁 一四三ページ。
- (85) Lev, S. 263. 一四一ページ。
- (95) KW, Bd. 7, S. 120.
- (99) KW, Bd. 7, S. 122.
- (91) KW, Bd. 7, S. 124.
- (92) KW, Bd. 6, S. 465.
- (93) KW, Bd. 7, S. 124.
- (94) DC, S. 32. ドュキント 一三三ページ。
- (95) KW, Bd. 5, S. 450.
- (96) KW, Bd. 7, S. 397.
- (97) KW, Bd. 7, S. 398.
- (98) KW, Bd. 7, S. 270.

(大阪府立工業高等専門学校非常勤講師)