

近代の根を掘る…自由意志・観念・自然権

荒谷大輔

私たちは近代という切り株の上に住んでいる。かつて空を掴まんと枝を伸ばし、他を掻き分けて身を太らせたものは、いまやひとつの地平となり成長を止めた。歴史の暗闇に根を張って安定しているはずのものは、自らの出自と無関係に同時性の狂騒に明け暮れているように見える。時折、どこか土中から養分を吸い上げて、狂ったように生まれる蘗^{ひこま}も、人々を脅かし刈り取られた痕跡を残すだけで、人々に自らの足下の年輪すら意識させるに至らない。

本稿は、そのような状況のなかで、近代という木を支える根を、ひとつひとつ辿り直す地道な試みのひとつとなる。縦横に張り巡らされた根の中には、もはや死んで養分の供給を断っているもの、細く長く歴史の暗闇につらなっているもの、地中に瘤を作って固まっているものなど様々であろう。筆者の限られた視界に現れた概念(自由意志・観念・自然権)が、それぞれどのような根をもっているのか、あらかじめ判別することはできない。

またこの作業は、近代的な学知が土中にも分業の網を巡らし、専門領域の侵犯を相互に監視するなかを掘り進めなければならない点で自らの方法の正当性を常に問われるものとなっている。近代的学知がその専門性によって細に入った掘り下げを果たしたとするならば、本稿の課題は、掘り返された柔らかな土を横切って可能な限り深くまで根の先を目指すことになる。掘り進んだ穴を示し、他の探究者の眼前の土量を少しでも減らすこと、それが本稿に課された仕事である。

1. 自由意志

自由な意志とは何か。近代が成立しようとしていた時代にはおそらく広く共有されていたこの概念の内実は、忘却を旨とする現代に至って、「自明性」の中に霧散しているように見える。

「自由」という概念が「意志の自由」から独立し論理的な根拠も不確かなままひとつの権利として認識されるに至った過程について、われわれはいくつかの要素を「S・ミルに帰することができ。自由概念を「意志の自由」から独立に論じようとするミルの試み [cf. Mill, 217] は、ロックにおいてはなお自然法論の枠組みの中で考えられていた「自由」の問題を、束縛一般からの解放へと敷衍化するものであった¹⁾。法とは社会または社会のある有力な部分の嗜好と嫌悪によって一般人が遵守すべきものとして定められたものであり、無謬性が保証されるものではない [cf. Mill, 228]。誰もが無謬ではありえないからこそ、個々人がその「臆見 (opinion)」を述べる自由が保証されるべきだとミルは主張したのである。

こうしたミルの新しい「自由」の定義には、「法はフィクションである」というベンサム的主張が前提とされている。法学の議論を限定

二〇一六年二月三十日受付

* 江戸川大学人間心理学科教授 哲学、倫理学

法に限定し、自然法を括弧にいられて論じないという姿勢が、ここでは新しい意味での「自由」を規定するための論拠となつているのである。そこにわれわれは、近代における根の不可視化の一端をみることで、さる^②ように思われるが、目下の問題はそこにはない。われわれの課題はむしろ、そのヴェールを抜けて根を掘ることである。自由の問題とは、ミルがまさしく逆説的に示しているように、近代哲学において決定論との対比において語られるものだった。人間の行為は、何らかの摂理のうちに、あらかじめ書き込まれているものなのか、あるいはひとつの「意志」として何ものかを新たに創造しうるのか。「主知主義対主意主義」という対立軸にまとめられる議論の構図こそ^③、近代における「自由」の概念の展開を支えてきたものだった。定義があまりまいながら、なお近代性の成立の過程をみるために有用と思われる「主知主義対主意主義」を軸として、自由意志の問題を掘り下げてみる。

主知主義と主意主義

アヴェロエスの影響を受けた神学の再解釈の波は、ラテン・アヴェロエス派を生み、キリスト教におけるアリストテレス哲学の重要性を高めた。トマスに結実するキリスト教における「アリストテレス主義」は、ルネサンスの批判を受ける手前において、すでに同時代にアウグスティヌスやアヴィケナに重きをおく学派から強く警戒された。1270年、1277年と二度に渉るパリ司教エティエンヌ・タンピエの「過激なアリストテレス主義」に対する審問は、「知性」を重要視する考えを糾弾するものだったのである。

「靈魂は他のものによつて動かされなければ何ものも意志しない。それゆえ、靈魂が自らを意志するというのは誤りである」(1277年の大弾圧の審問項目151番)。もしこの命題に同意するならば、あなたは異端である。なぜなら、そこでは意志があまりにも低く評価

されることになるから。「異教の哲学を奉じる人々は、知性は普遍だけを直接的対象として有していると考えている」(オリヴィ「命題集問題集第2巻第57問」)。そこで知性的な認識に重きをおく立場は、スコトゥスが登場する前にすでに、フランシスコ会派の学僧たちによつて強い批判の対象になつていたのである。

神の意志は互いに矛盾するものですら意志しうる。意志が意志作用を行うとき、その「論理的可能性 (possibilitas logica)」は矛盾するものも含めて「偶然的」であり、神の意志は「同じ時点」において意志しつつ、同時に意志しないことが可能である。それはつまり、あるものが実際の意志作用において意志されながら、論理的可能性として意志されないことが、神において可能であったことを意味する。スコトゥスは意志作用を神の意志の「属性 (passio)」から外すことで、神の意志の全能性を確保しようとしたのである [cf. Scotus: *Lectura*, I, dist. 39, q. 5, n. 51]。

意志は知性的な限定を超えて作用するとするこうした神学上の立場が、近代における自由意志論の原型となつていことは、たとえば、トマスにおける意志論とデカルトのそれを比べてみれば明らかになるだろう。

トマスとデカルト

トマスによれば、「意志 (voluntas)」とは直接的に善へと向けられるものであり、そこに選択の余地はない。我々に選択の自由があるとすれば、それは目的へと至るまでの手段についてであるが、その「自由意思 (liberum arbitrium)」は、意志から区別される。われわれ人間はみな、同じ善を直接的に意志しながら、その手段、行為の対象についてどのような選択するか、あるいはそれらについて非決定な状態であり続けることに關して自由が与えられているとトマスはいう。「自由意思は、われわれが善く選ぶか悪く選ぶかといった点に対して、ま

ったくかわるところがない」。それゆえ、われわれは与えられた裁量の範囲で悪をなしうる。だがそのような悪がなされるのは、トマスにおいては、善についての認識が不十分であるからにはかならない。神もまた目的へと向けた様々な手段をとり、うるため自由意思をもつが、そこで神は自らの本性にもとづいて善を必然的に欲することになるだろう。トマスによれば、それは神の自由を拘束するものではない。神は自らの本性に合致しないものを望みえないとしても、そこにいたる道筋については自由に選択できるのである。トマスにおける自由とは、神においてさえも、ひとつの目的へと必然的に収斂するものとみなされるのである。

だが、デカルトは、スコラ的な意志論の枠組みを継承しながら、トマスにおける意志と意思の区別を廃棄する。デカルトは随所で「意思の自由 (arbitrii libertas)」を「意志 (voluntas)」と等値し [cf. Descartes: VII, 56.57]、何ものにも拘束されない「自由な意志」の作用を語り出しているのである。それがきわめて極端に展開されたものが、永遠真理創造説と呼ばれるデカルトの議論にはかならない。「神が何も存在しなかった場合でも、現在と同様、実在的な空間が存在するか」というメルセンヌの問いに対してデカルトは「すくなくとも私の意見では、その場合には空間は存在しません」と言った。神の意志は絶対的であるため、何もしないこともまた可能である。トマスが「自由意思」に与えていた「非決定の自由」を忠実に踏みながらデカルトはここで、神の「自由意思 ≡ 自由意志」を絶対化する。「そればかりではありません。「全体は部分よりも大きい」といった、永遠的と呼ばれる真理すらも、神がそのように制定しなかったならば真理ではないことになるのです」。デカルトによれば、永遠真理とよばれるものもまた、あらゆることが可能な神の意志に依存することになる。神の意志は、知性的な秩序とみなされるものをもまったく恣意的に創造することができるのであり、われわれはここに、主知主義に対する主意

主義的批判のひとつの帰結をみることになるのである。

しかしなお、それだけではない。デカルトは、ここで神に配される絶対的な自由意志の能力を、われわれ人間が分有しているという。「十分に広大で完全な意志 (voluntas) を、すなわち意思の自由 (arbitrii libertas) を、神から授けられなかった」といつて訴えることはできない。なぜなら、意志がいかなる限界内にも閉じこめられていないことを、私は経験するのであるから [Descartes: VII, 56]。「ただ意志だけは、すなわち意思の自由だけは別であって、私の経験するところ、これは私においてきわめて大きく、もはやこれ以上に大きなものをほかに考えることができないほどである。したがって、私が神の像と似姿を宿しているということを理解するのは、主として意志の点からである」 [Descartes: VII, 57]。自由意志は、ここで明確な人間の能力として、あらゆる既存の枠組みにはとらわれない創造的な力とみなされることになるのである。

ケイムズからスミスへ

だが、神の意志によって創造された世界において、人間の意志はどれほどのことをなしうるのだろうか。あるいはそれぞれの人間がそれぞれに意志の自由をもつのだとすれば、相互に矛盾や対立は起こりえないのか。神の全能性を保証するような意志を、人間のものと考えようとするならば、必然的に各人の自由と全体との調和の関係が問題となる。

この点に関してケイムズは、神の意志の認識不可能性をスクリーンとした二重性によって解決を図ろうとした。感覚がわれわれを欺くように、われわれが自らの自由に基づいて行う道徳的判断もまた、欺瞞的でありうる。だが、人間の自由に委ねられた事柄の「欺瞞 (deception)」は、構造が不完全だったり、恣意的なためではなく、事物が生活の目的に最もよく適するようにそれらに関する注意をわれわれに与えるた

えに賢明に考案されたものである」[Kames, A238/B194]。与えられている（かのように思われる）自由によってわれわれが道徳判断を過つこと自体が、全体的にみて最もよく神の意志を実現する結果をもたらすことになる。ケイムズはいうのである。

一般的な善は、あまりにも崇高な対象であり、あまりにもかけ離れているので、行為を突き動かすただ一つの動機となっている。たいていの場合には、それぞれの個人は、彼らが簡単に成し遂げることができるような、限定された目的を持った方が、「全体として」よりよく秩序づけられる。各人には各人の職務 (task) が割り与えられている。そして、各人がその義務 (duty) を果たすならば、一般的善は、それがあらゆる個々の行為の目的とされる場合より、はるかにうまく増進される。[Kames, A90f/B64]

神が意志した「一般的な善」について人は知ることはできないため、欺瞞の可能性が含まれているとはいえず、各人はそれぞれの判断で与えられた職務と義務を全うしなければならない。誤謬をおそれ、何が善かを知るために、結果を期待できない努力をするのではなく、各人の自由において与えられた職務を盲目的にすすめる方が結果的に神の意志を実現することになるとケイムズはいうのである。

神の意志の認識不可能性と、その結果生じる「自己責任」という問題は、ケイムズの時代にはすでに宗教改革の帰結として定着していたものであった。「神の意志による正義は、人間の知性ではまったく理解できない」[Luther: W.A. XVI, 784] とし、「各人は神聖な契約に關しては自らが自身を代理する。その人自身の信仰が要求されている。各人は自らを弁明し、自分自身の重荷を背負わなければならない」[Luther: W.A. VI, 521] とルターが語っていたのは、1520年代のことであった。「だから各人は、自分の信仰によってのみミサを自

分のために用いることができ、誰かとそれを分かち合うことはできないのだ」[ibid.] (4)。

ケイムズの議論は、それゆえ、プロテスタンティズムの基本構造から導き出される、ありうべき帰結のひとつであるといえるだろう。だが、別稿において詳しく展開したように^⑤、こうしたケイムズの議論は確実に、アダム・スミスを経て、われわれが「経済学」を獲得するための不可欠の階梯をなしている。「産業革命」を支える大きな柱となった「分業」は、各人が自らの労働についての価値判断を放棄し、「道徳的判断」の謬可能性に臆さず、ともかくも賃金が発生する仕事を盲目的に行うことを不可欠の要件とするものであった。各人の「自由」は、そこでは、経済発展として事後的に確認される「神の意志」を実現するための手段として、欺瞞的に与えられるものとなっているのである。

ふたたび、ベンサム、ミル

こうして自由についての議論を辿ってくれば、ミルにおける「自由」もまた、歴史的な議論の上に成立するものであることが見えてくる。先にみたようにミルによれば、誰もが「無謬」でありえないために、個々人の「臆見」をそれとして語る「自由」が必要とされた。個々人の判断はそれぞれに過つ可能性を有しているが、われわれが何らかの「真理」を演繹的に導き出せない以上、誤りの可能性を含みながらもその都度帰納的に蓋然的な判断をするほかはない。だとすれば、同じく誤謬の可能性を含む個人の臆見も、それとして保護される権利をもつ。

だが、こうしたミルの議論は、誰もが「一般的善」を知りえず、また知る必要もないという論理のひとつの展開と考えることができる。というのも、ミルの議論にはなお、隠された前提にもとづく論理の飛躍が見られるからである。「真理は蓋然的にしか判断しえない」とい

うことが正しいと仮定しよう。しかしその場合でも、蓋然性の高さの程度はなお問題になりうるはずである。だがミルは、個人を個人として分断した上で、各人がもちうる蓋然性の程度の問題を捨象している。すべての個人の判断の蓋然性の程度をあらかじめ低く見積もり、それを高くする階梯については問題にしないミルの議論においては、それゆえ、「誰もが一般的善を知りえず、また知る必要もない」ことが前提になっているといわざるをえないのである。

「言論の自由」に関するミルの議論が、誤謬性の吟味を含まない「個人の自由」の絶対的保護を帰結するものであるならば、システム全体の是非は単なる多数性に基づくことになり、まさにアダム・スミスが予見したように、われわれは「流行」という名の「神の見えざる手」すなわち経済原理の支配に「一般的善」の問題を預けざるをえないように思われる。

2. 観念 (idea)

デカルト

「物的な事物の観念についていえば、私自身から由来したようには思われぬものは何も見つからない」[Descartes:VII, 43]。認識される事物の観念(=アイデア)は、ひとえに私の思惟作用によっている。デカルトはこう語ることで、近代における観念論の領野を切り開いた。デカルトによれば「観念=アイデア」とは、私の思惟のうちにある「事物の像 (rerum imagines)」であり、「観念=アイデア」という名は本来的にはそれらに対してのみ当て嵌まる」[Descartes:VII, 37]。だとすれば、私の思惟の中に立ち現れるものは、それが「シレーンやヒポダリユース」など私自身の想像によって作り出されるものであっても、等しく「観念=アイデア」であることになるだろう。このような観念=アイデアの捉え方がロックに取り入れられ、ヒュームにおいて徹底され

ることで、やがて因果関係も含めた人間のあらゆる認識を、観念の連合によって説明する理論が成立することになる。

だが、デカルトにおいてこの概念は、なおある種の「実在性」との関わりにおいて語られるものであった点に注意をすべきだろう。デカルトにおいて観念=アイデアは、それ自身において「対象の実在性 (realitas objectiva : 「思想的実在性」とも訳される)」[Descartes:VII, 40] をもつとされているのである。「対象の実在性」という概念は、スコトゥスにまで辿られるといわれる⁶⁾。スコトゥスは「対象の実在性」という概念を、神の知性にしたがって産出されるアイデアの存在様態を示すものとして語っていた。神は、まずはただ絶対的理性のもとに (sub ratione mere absoluta) 本質を知解している。そこから「石」が、知性的存在のうちに産出される [cf. Scotus, Ordinatio I, dist.35, q.unica, n.10]。ついで産出されるものが観念=アイデアであり、その存在の仕方が「対象的にある (esse obiectivum)」とされているのである [cf. Scotus, Ordinatio I, dist.36, q.unica, n.10]。その「対象的にあるもの」は、「われわれの知性を動かし真正のものを認識させるもの」[ibid.]であるが、神の知性の在り方(「単的に／直接的にある (esse simpliciter)」とは区別される。神の知性は自らの意志作用によって自由に事物を産出し、他のものとの比較によってそれを「理性の関係 (relationem rationis)」におくのはその後においてである [cf. Scotus, Ordinatio I, dist.35, q.unica, n.10]。スコトゥスはこのように「理性の関係」に対する意志の先行性を示した上で、「対象的にある」という存在様態を示したのである。

デカルトは「実体を表示する観念=アイデアは、単に偶有性を表象するにすぎない観念=アイデアよりも、より多くの対象の実在性を含んでいる」[Descartes:VII, 40]とし、まさにその「対象の実在性」の比類なさを神の観念=アイデアが「私」を越え出ることの根拠とした [cf. Descartes:VII, 46]。「この(神の)観念は別けても明晰かつ判明であ

って、他のいかなる観念が含むのよりも多くの対象的実在性を含んでいる」[Descartes:VII, 46]。事物の観念＝イデアはすべて「私」に由来するというデカルトが、ただ神の観念については「私」を越え出るとされたのは、その観念が比類のない「対象的実在性」を持つからだといわれたのである。デカルトにおける観念＝イデアは、後に確立するような近代における観念論／実在論の対比によっては割り切ることのできない議論の構造を呈示していたのだ。

アルノー、マルブランシュ、スピノザ、ライプニッツ

実際しかし、『省察』に対して与えられた「反論」において真つ先にそして繰り返し問題となったのは、このデカルトの「観念＝イデア」の身分であった [cf. Descartes:VII, 91f.]。デカルトは「[例えば]太陽の観念＝イデアは、知性のうちに存在する太陽そのものですが、実は天空にあるごとく形相的にというのではなくて、思念的 (objective・对象的) に、いいかえるならば対象が通常知性のうちにあるその仕方です」[Descartes:VII, 102]と答えているが、私の思惟作用とは独立に外界の「太陽」の存在を認めず、なお「知性のうちに存在する太陽そのもの」として観念＝イデアを語るデカルトの議論は、容易に追認できるものではなかっただろう。

その後ある意味では必然的に、観念＝イデアの存在論的身分をめぐる議論が展開された。混乱と云うていいほどの議論の多様は、それ自体が近代の思想の道行きを示しているとさえいえる。アルノーは、マルブランシュの観念の定義を批判しながら、観念＝イデアが「魂の外に」存在する可能性を根絶しようとした。「マルブランシュが観念と読んでいるものはや、魂の思惟や対象の知覚ではなく、対象を表現するような存在である」[Arnauld,188]。「ある対象の観念と知覚とは同じものであると私は理解する」[Arnauld,44]。「事物が対象的に (objectivement) あるのは、私の精神のうちにのみである」[ibid.]。

アルノーにとつて「デカルトの観念」は、われわれが思惟の中にもつ外的対象のイメージとしてしか考えられないものであったのだ。そこでアルノーが理解する知覚＝観念は、後にロックが展開するような原子的な観念ではなく、あくまで「私」の思考に由来し、それゆえに生得的と見なしうるものであったが、それらの結合の規則を検討することで、新たに「デカルト主義的」な「論理学」を示したのである。

しかし『真理の探求』においてマルブランシュが企図したのはむしろ、デカルトの「観念論」の超越的な側面の展開であった。マルブランシュは、デカルトの観念論に感覚と観念の分離を見てとり、われわれの認識を支える観念を、すべて神から到来するものとみなした。あらゆるものの原型＝イデアは神のうちにあり、われわれ人間は単に「機会 (occasion)」として神の意志を実現するにすぎない。マルブランシュとつてのデカルトは、スコラ的な神学を批判し、あらたな神学を確立するための道具立てを与えるものとみなされたのである。

マルブランシュとアルノーの間で交わされた観念＝イデアをめぐる問題の筋目を、フーシェとの書簡等で明示化させながらライプニッツは、その解決を「表出」という概念で解決しようとする。そもそもデカルトにおける「観念＝イデア」が問題含みなのは、それが認識論的な議論の枠組みで語られながら、同時に存在論的な身分も担わされているからであった。観念＝イデアが「私」の中のイメージであるとして、それがどうして何らかの客観的な実在性を担いうるのか。ライプニッツが示した解決²は、観念の二面性を「表現」の問題とみなすことだった。「フィラレート…「観念＝イデアは思考の対象である」これはよろしいですね? テオフィル…観念は内的で直接的な対象であり、この対象は事物の本性的ないし性質の表出 (expression) であるとあなたが付け加えるなら、異存ありません。観念＝イデアが思考のフォルムだとしたら、それに対応する現実的な思考と共に生まれたり消えたりするはずですが、観念＝イデアは対象だからこそ、思考より前

にも後にもあるのです」[Leibniz, G. 599]。こうしてライプニッツは、思考に先立ち、思考が終わった後にも存続する観念⇨アイデアの存在を語ることに於いてマルブランシュの影を踏みつつ、思考内部での観念の表出を自己の「自発性」に求める⁸⁾。ことに於いて機会原因説から抜け出す。それぞれのモナドが自らの自発性に基づいて「世界の鏡」となり、予定調和へと至るライプニッツの着想は、観念⇨アイデアをめぐる議論の延長に見出されるのである。

ロック、カント、ドイツ観念論

1665年に書かれた『自然法論』において、神が定めた自然⇨本性認識の生得性を批判しながらも、その認識可能性については素朴に認めていたロックは、66年にデカルトの著作を直接読むことを契機として認識論的懐疑を深めていく。デカルトの「観念論」を認識批判の書として読むことでロックは、『人間知性(悟性)論』において自然法の認識可能性を断念することになる。人は観念⇨アイデアをどこから得るか。「私はひとことで経験からと答える」[212]。だが、アイデアと呼ばれるべき物事の本質を、経験がわれわれに直接与えるわけではない。知覚が与える観念は、冷たさや硬さや白さや匂いなどの性質を示すものであるだろう。経験が与える観念に、名前をいつでも与えることができるも限らない[Cf. 232]。こうしてロックは観念を、それ以上分割されない単純な性質のユニット(単純観念)からなるものと捉えることになる。ガッサンデイを評価していたロック⁹⁾は、こうして、認識論的な議論における「原子論」を展開することになるのである。

そこではもはや、観念をアイデアと解する理路が完全に断たれることになる。そこにあるのは原子論的仮説であり、「経験」と称されるものは、単純なユニットの組み合わせに還元される。だが、実際、与えられる経験があらかじめそのような単位に分けられているのはなぜな

のか。ロックの観念論を引き継ぎ、因果律をも含めたすべての認識を観念連合に帰したヒュームの議論においても、しばしば、単純観念はわれわれにそのようなものとして与えられるために、それ以上の定義は不可能と見なされたのである。

よく知られるようにカントはその問題を、感性に与えられる直観の多様と悟性の自発性による概念の適用の問題として解決しようとした。カントによれば直観はそれ自身では単に時間的、空間的に局限されているだけで、それ自身は「多様なもの」とみなされる。そのものが例えば「三角形」と知覚されるためには、それ自体は普遍的であるはずの「三角形一般」の概念が、今まさにその直観に適用されなければならぬ。直観に概念を適用するような構想力⇨想像力の働きは、悟性の「自発性」によるとカントはみなした。悟性の能力とは、カントにおいて、与えられた多様を私にとっての表象とする「統覚」の機能にほかならない[Cf. Kant/KrV, B136]。統覚は純粹な「自発性」である。統覚という概念もライプニッツに由来するものであるが、上にみたように「自発性」の概念もライプニッツによるものであった。あるものの知覚はライプニッツにおいて、モナドの自発性による観念⇨アイデアの表出とされたのだ。与えられた直観の多様がなぜあるものとして認識されるのか。観念をめぐる問いは、そのままドイツ観念論の問題系に受け継がれ、認識論と存在論の交錯として現代まで持ち越されることになる¹⁰⁾。

3. 自然権

ホッブズ

「自然は人間を平等 (equal) につくった」[Hobbes, LT, 113]。自然状態における人間の「平等」を謳うホッブズの議論は、しかし、平等である「べき」という権利論とは無関係であった。ホッブズがいう

平等とは、人間の能力には結局のところ、さほどに大きな差は存在しないという「事実」であり、そこにすべての人間は平等に扱われるべきであるという権利の主張はない。まさに能力の差がないために各人の争いは膠着し、戦争状態を避けるために第三者的な権力が必要とされたのだ。

人間の自然＝本性に基づく権利と自由をめぐる議論は、ホッブズにおいて、まさに戦争と権力の必要性を論じる文脈において問題となる。ホッブズが自然権 (right of nature) の典拠とする「ユス・ナトゥラール (Jus Naturale)」とともに「自然法」と訳しうるものであった。しかし、ホッブズによれば「レクス」とは、何かをなすことの「正しさ」の規定が、同時にそれをしないことも許さないものであるのに対して、「ユス」は同様の「正しさ」について、それしないことを許す点で異なると思われる [cf. Hobbes, I, 114]。後者の「正しさ」は、トマスが意思の自由に見ていたように、自らのうちに非決定を含むことにおいて、「法」の正しさから区別されるとホッブズはいうのである。

ホッブズによれば、人間がその自然＝本性においてもつ「ユス」とは、「みずからの意志にしたがって自分の力を使い、自分の自然すなわち生命を維持するために、みずからの判断および理性に照らして最適の手段と考えられることをする自由」とされる。「自由とは、字義通りの意味において、外的な障害が存在しないこと」であるが、その「障害」は、「意志されたもの (what hee would)」に對置される。意志は「外的な障害」が存在しない「自由」の状態において、「各人の判断と理性」に従うといわれているのである。

ここでホッブズが「ユス」は「自由」であるというときの、「自由」とは何を意味しているのだろうか。「ユス」という「しないことも選択しうる自由」が各人に付与されているということが、何らかの意味で「正しい」といわれているにせよ、それが他者に対して何らかの権

利として要求できるものと考えすることはできない。というのも「各人の判断と理性」に基づいた各人の「意志」は、相互に對立し合う可能性があり、對立し合う双方に対して、その「自由」を阻害するような「外的な障害」の排除を相手に要求し、要求された相手に同じ「正しさ」に基づいた判断を強いることが可能な「権利」を認めることはできないからである。ホッブズによれば、自己保存を目的とした「自由」が適用される範囲は「他人の身体 (one anothers body)」に及ぶとされる。互いの身体を自らの自己保存のための手段とする「権利」を互いに認め合うべきであるという議論は成立しないのである。

しかし、まさにそれゆえにこそホッブズは、「万人の万人に對する戦争状態」を回避するために、互いの自由＝権利を制限し、「共通の権力」に服する必要があると説くことになる。すなわち、ホッブズにおいて自然状態における各人の「ユス」は、社会契約が果たされた後に必然的に制限されるようなものであり、「生まれながらの権利」として社会契約以後も同様に要求されつづけるものではないのである。ホッブズは、社会契約のあと、第3、第4・・・と多くの「自然法」が見出され、それに応じた「レクス」や「ユス」としての「正しさ」が規定されるという。ホッブズにおける人間の自然＝本性に基づいた「ユス」とは、時々の局面における「自然法」にもとづいた「正しさ」を意味しており、とりわけ自然状態における「正しさ」は、社会契約の後に制限することを運命づけられるものとしてのみ語られるのである。

ロック

だとすればしかし、「生まれながらの権利」を他者に対して要求しうるという「正しさ」は、何を根拠として成立するのだろうか。ロックは、それを「自然法」に訴えることで実現しようとする。われわれはそこに(も)、ロックによる巧妙な「読み替え」を見出すことになるだろう。

ロックの社会契約論が、少なくとも議論の見かけ上において、ホッブズを忠実になぞっていることについては、あまり注目がなされていないように見える。ロックは、人間を自然状態において「自由」かつ「平等」なものとしている。「自然状態においては、自然法の範囲内で、自らの適当と信じることにしたがって、自分の行動を律し、その財産の一身とを処置することができ、他人の許可も、他人の意志に依存することもない」〔統治二論〕[21c]。ここで与えられる「自由」の規定は、ほとんど気づかれないほどに細かいながら、しかし重要な変更を加えられてはいる。だが、基本的な議論の方向としてはホッブズの自然状態論を忠実になぞっているといえるだろう。「自らの適当と信じることにしたがって」は「自らの判断と理性に照らして」というホッブズの文言に対応しており、「自由」が「自然法」の枠組みの中で考えられている点でも、ロックはむしろホッブズより伝統的な立場を踏襲しているようにみえる。「平等」についても、さしあたりは「何人も他人より以上のものはもたない」といわれており、ホッブズが「事実」として提示した能力上の平等を前提に議論が展開されているとよいためだ。神学上の権威づけのためにホッブズの名前を出すことは是非とも差し控えなければならなかった（代わりに持ち出されているのは「あの明敏なフーカー」である）としても、ロックがホッブズの議論の枠組みにのっていることは明らかだといえる。実際ロックは、ホッブズにおける「必然的」という規定をうまく外しているにせよ、自然状態における人間が容易に「戦争状態」に至ること、そしてそれを避けるために社会契約をなすと議論を展開しているのである。「他者への暴力が発生する中で」訴えるべき地上の共通の上級者が存在しないところには、戦争状態がある〔219〕。「この戦争状態の中では、天に訴える他に訴えの途はなく、またどんな小さい争いでも当事者間に決定をなすべき権威がないために、どうしても戦争に終始することになる。それでこういう状態をさけることが、ひとが自

分を社会の中におき、自然状態を離れる一つの大きな原因となる」〔221〕。戦争状態を避けるために「共通の上級者」を求め、社会契約を行うという議論の道筋は、そのままホッブズの通ったものだったのである。

しかしまさにその道行きにロックは、いくつもの転轍点を周到に敷設している。まずロックは、自然状態における「自然法の執行は各人に委ねられている」（強調はロック自身）ために「各人は他人に対する権力をもつ」ようになるとする〔F. 2〕。その道行きは、各人は「自分自身の理性」に従うことで、各人の権利は「他者の身体まで及ぶ」としたホッブズの議論の改訂である。しかし、ロックにおいてそれは、各人が「それぞれの激しい感情や法外なために従う」ことを意味するのでなく、各人が準拠する「自然法」はあくまで「同一」のものであり、ただその「執行」が各人に委ねられているとされている〔D. 28〕。人は、殺人あるいはそれに満たないもつと軽い自然法に対する罪（そこで引き合いに出されるのは「私財を盗むこと」である）を犯した人間を、各人の権利において殺す権利を有する〔C. 21112〕。各人は同じ自然法を認識の対象とするが、それぞれに私刑を行うことにおいて「戦争状態」に陥るといわれるのである。

それゆえロックにおいては、少なくとも理念として、戦争状態に陥らない自然状態を想定できることになる。あくまで理論の上では、各人が自然法に準拠して生きるという可能性が残されているのである〔C. F. 219〕。実際に自然法に対する違反がたびたび生じ、人々が互いに互を殺し合う戦争状態になったとしても、それは「必然的」なものではない。こうして自然状態と戦争状態の権利上の区別を設けることでロックは、社会状態への自然権の持ち越しを可能にしているのである。

ロックは、人間の本性「自然に基づく」「自由」すなわち自然権を、ただ自然法のみを掟として、他のすべての優越的権利から解放されて

ある状態と述べ、そしてそのアナロジーによって一気に「社会における人間の自由」を規定する。人は自然状態において自然法以外に服従していなかったのと同様に、社会状態においては同意によって定立された立法権以外のものに服さない。それゆえ、自然状態においてと同様に、人間は「自由」を権利として有するといわれることになるのだ。では、なぜひとは社会契約に際して「自由」を手放す必要はないのか。それは戦争状態が必ずしも必然ではないからである。人々が戦争状態の恐怖によって社会契約を強いられたのではないとすれば、人間は第三者の「絶対的恣意」に服す必要はない。人間は自然法によって定められた「ユス」を手放す必要はなく、自然法を「制限された権力」による実定法に差し替えるだけで、戦争状態を避けつつ、各人の権利を保持することができるといわれるのである。こうしてロックの社会契約によって「一方に制限された権力、他方に服従という取り決めがなされる」と、その契約の続くかぎり、戦争状態と奴隷とが終わる」[224]ことになるのだ。

だが、このようなロックの議論が、各人に等しく適用される同一の自然法の存在を根拠としてはじめて成立するものであることに注意しておかなければならない。ロックにおいて自然状態から社会状態への移行は、「私刑」を排して第三者的な立場から判定するシステムを確立し戦争状態を回避するということを意味しているのであり、何が「正しい」という判断においては自然状態も社会状態も変化はない。各人は自然状態においても同一の自然法に準拠して「正しい」判断を行えるのであり、社会契約後にも同じ「正しさ」が認められるべきだとロックはいうのである。

しかしそのような自然法の存在はあらかじめ前提にしうるものなのであろうか。同年代のロックの認識論が、まさに人間知性による自然法の認識可能性を閉ざすものであったことを考えるならば、問題はより深刻である。ロックの認識批判が、すべての判断は結局のところ帰

納であるとする「論理学」へと引き継がれ、実定法のみを分析の対象とする法実証主義を生み出したとすれば、その法の根拠としてロックが前提とする自然法について、その身分を明らかにする必要がある。現に存在している法の無矛盾を示すだけでは、どのような根拠によってそれが成立したかを考えることはできないのである。議論の根を切り離そうとする専門分化した近代的な学知の戒律を離れて、根を掘り進める作業が必要とされているように思われる。

本文中で用いた文献の略号は次のとおり

- [Mill] J. S. Mill, *Collected Works Of John Stuart Mill* vol. XVIII, University of Toronto Press, 1977
- [Scotus:Lectura. I] D. Scotus, *Opera Omnia* XVII, Civitas Vaticana
- [Scotus:Ordinatio. I] Scotus, *Opera Omnia* VI, Civitas Vaticana
- [Descartes:VII] Descartes, *Oeuvres de Descartes* VII publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, 1983
- [Kames] [Kames] A. Henry Home (Lord Kames), *Essays on the principles of morality and natural religion*, reprint Original edition in 1751, Garland Pub., New York, 1983/ B. Henry Home (Lord Kames), *Essays on the principles of morality and natural religion*, third edition, Edinburgh and London, 1779/ C. Henry Home, *Essays on the principles of morality and natural religion*, third edition, Edinburgh and London, 1779 (ケイムスのこの本は版によって異動がある。本論では第一版の頁付をA、第二版をB、第三版をCと示した)
- [Luther:WA. XVIII] *Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe Bd.18, 1908
- [Luther:WA. VI] *Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe Bd.6, 1888
- [Arnauld] A. Arnauld, *Des Vraies et des Fausse Idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la recherche de la vérité*, Fayard, 1986
- [Leibniz:G] *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* herausgegeben von Ct. Gerhardt, Olms, 1960

[Kant:KrV] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek Bd. 503, F. Meiner, 1998
 [Hobbes:LT] T. Hobbes, Hobbes's Leviathan reprinted from the edition of 1651, Oxford Clarendon Press, 1965

註

(1) ロックは「人間知性論」において、例えば落下中の人間が落下しないことを意志したとしても、落下しつづけることをもって、意志と自由を区別し、そのことをもって「意志の自由」の問題に解決を与えたと自負している〔cf.「人間知性論」第二部21章24節〕。特定の行為を選択することに意志が関わり、自由は意志を前提にしているが、実際に「自由」であるかどうかは意志に関わりがないとロックはいうのである。だが、その意味での「自由」が権利として語られるものとは異なることは明らかであろう。他方で「自然権」として想定される人間の「自由」は、ロックにおいて、後述のように「自然法」との関わりで論じられるものであった。

(2) ヘンサムは実際明確に、法システムから説明不能な暗部 (dark spot) を取り除き、法を過去から切り離すことを目標としていた。

(3) ラランドによると、主意主義／主知主義という対立軸を最初に提示したのは、テンニースのスピノザ研究であったとされる (cf. Andre Laland, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1991)。テンニースは『エチカ』第一部定理3すなわち神のイデアの必然性の議論について注釈をする場面²⁷、スピノザのテクストにおける主意主義と主知主義を対置してみせた (cf. F. Tônnies, *Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinozas in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1883, S.169)。その語がパウルゼンの『哲学入門』に採用されて広まったとされる。cf. Pausen, *Einführung In die Philosophie*, 1906

(4) 清水哲郎は、ルターの「奴隷意志論」において主知主義と主意主義の対立構図が破られるとしている (cf.『哲学の歴史4』p.171ff)。だが、その認定は必ず

しも正しくない。神の意志を神の知性よりも高く設定する思考は、次の「奴隷意志論」からの引用にみられるように、まさにルターにおいてこそ顕著に現れているといえるからである。「神は、自らの意志のための規則や基準となる原因や根拠など何らもたないだろうと思われる存在である。というのは、神の意志の水準に達したりそれを越えたりするものなど何もなく、神の意志それ自体がすべての事物の規則だからである」[Luther:W.A.XVIII, 712]。人間の意志を恩寵なしに善を行えないものとするルターの考え方は、非合理的なまでの神の意志の絶対化を背景に成立するものであった。そしてそれが「自己責任」にもとづく個人主義の理念的な受け皿となったと考えられるのである。

(5) この点については、拙稿『経済』の哲学・ナルシスの危機を越えて』を(せりか書房2013)参照されたい。

(6) Timothy J. Cronin, *Objective being in Descartes and in Suarez*, Garland, 1987

(7) 「表現」という概念をはじめて定義した1678年の「観念とは何か」という論文が、スピノザの『エチカ』の研究であったことを考えると、「表出」という考え自体をスピノザに帰するドゥルーズの指摘は、的を射ているように見える。

(8) ライブニッツにおける自発性は、周知のようにホッブスのコナトゥス概念を引き継いでいる。

(9) 1667年のノートにおいてロックは、ガッサンデイを高く評価しているという。cf. C.S. Ware, "The Influence of Descartes on John Locke," *Revue Internationale de Philosophie*, vol.4 1950, 221ff.

(10) 例えばヘルクソンのイマージュ論における認識論と存在論の交錯については、拙稿「捻れたイマージュ…ヘルクソンにおける知覚と存在の錯覚をめぐって」『哲学』第55号、日本哲学会、2004を参照されたい。現代まで問題が持ち越されてくる一例としては、「J・J・ギボンソンについての議論を参照(同「認識論と存在論の交錯・ギボンソンの生態学的心理学的哲学的考察」『UICP研究論集』第2号、東京大学総合文化系COE, 2005)。そこにはもちろんメルロ＝ポンテーの問題構成がある。