

両立論論駁 ——ホッブズの場合——

伊藤春樹

序

ここで批判的にとりあげる両立論は、決定論と自由とが両立するという主張である。近代における両立論の筆頭として必ずホッブズが挙げられる。たしかに『リヴァイアサン』には「自由と必然性は両立する (*Liberty, and Necessity are consistent*)」との文言がみられる (*Leviathan*, Chap. 21)。しかし、はたしてホッブズは両立論者なのだろうか。ホッブズは徹底した決定論者であった。そのホッブズを両立論の代表とみなすとき、両立とはいったいどういう事態なのか。ホッブズは人間に自由など認めていないと言うべきではないか。人間は徹頭徹尾決定されていて自由の余地などないとホッブズは考えていたのではないか。そのような人間を、それでも自由と呼ぶとき、その自由とはいったいどういうものなのか。

このような問題提起に対して両立論者は、必ず次のように反論してくる。ホッブズは人間に自由を認めていないとあなたがたは言うが、しかしそのとき、その、ホッブズが否定しているとあなたがたが言う自由のほうこそ問題なのではないか。ホッブズは、人間に自由を認めていないわけではない。それどころか、人間には自由があると考えている。その自由は、決定論と両立するような自由なのだ。ホッブズを批判するあなたがたは、決定論と自由とは両立しないと言うが、それは論点先取だろう。いっただれが、決定論は自由と矛盾するなどと決めたのだ。あなたがたが根拠もなく勝手に思い込んでいるだけだろう、云々。——

そうかもしれない。「自由と必然性」というような、すぐれて存在論的な議論では、両立論であれ非両立論であれ、おのれの立論を完璧に裏付ける根拠など示しようがないだろうから、最後のところでは論点先取とならざるをえない。しかし重要なのは、そこまでの過程で、自由と意志に関していかに内容のある議論を展開できるかなのであって、結局は論点先取を犯しているからその議論には根拠がないといって切り捨てることこそ根拠に欠けるといふものだ。論じるべきは、ホッブズのいわゆる「両立論」が、意志と自由についてどのような知見をあたえてくれているか、そしてそのことによって、宇宙における人間のありかたをどのように位置づけているか、これである。まさに、形而上学的な問題をどのように議論しているかなのだ。それ

はたしかに形而上学的な問題ではある。がしかし、だからといって、自由の問題が、わたしたちが素朴に抱いている自由や意志についての想念からまったく切り離されたかたちで論じうるというものではない。存在論では、素朴な通念とどのように折り合いをつけるか、それも避けることのできない課題である。日常の素朴な自由観や意志観に著しく背馳するとなると、もはやそれは、自由や意志について論じている保証を失うだろう。それゆえ、意志的行為や自由にたいしてホッブズが与えている内容が、わたしたちの素朴な信念にどのような内実をあたえてくれるのかも、彼の「両立論」を評価する重要な点となる。そして実はホッブズ自身、自由と必然性とに関する問題への解答はわたしたちの経験、すなわち感覚や、普段のことばの意味からその証明を得る以外にないのだと言っている(EW 4, 276; EW 5, 390; 396-9)。これは奇怪な概念を濫用し形式的証明に走るスコラの議論を牽制してのことであるが。以下の考察はもっぱら、ホッブズの「両立論」のもとで、自由や意志にどのような内実が与えられているかに焦点が当てられる。そしてその考察をつうじて、そもそも両立論という立場が成立するのかどうか考えることになるだろう。今日の自由論は両立論を軸に展開されているふしがある。しかしこれにはおおいに問題がある。ホッブズのそれをはなれて両立論一般を対象にしたとき、はたして両立論は論じるにあたいするものなのだろうか。

本論にとりかかる前に、ホッブズの作品で自由と意志と必然性との関係を主題的に論じているテキストについて、書誌的なことを押さえておこう。

ホッブズは短期議会が閉会した直後の1640年5月、*Elements of Law, Natural and Politic* を公開する。その第一部 *Human Nature* の第12章で意志(will)と意志的行為(voluntary action)の関係に触れる。ホッブズはその年の暮れフランスに亡命する。ロンドンデリー(アイルランド)のイギリス国教会主教(Bishop)であったジョン・ブラムホール(John Bramhall)は、1642年にパリで出版されたホッブズの *De Cive* を批判していたが、1644年大陸に亡命する。ブラムホールは、1645年の五月から七月頃、ホッブズのパトロンであると同時にブラムホールと亡命を共にしたニューキャッスル侯(Marquis of Newcastle) ウィリアム・キャヴェンディッシュ(William Cavendish)のパリの屋敷でホッブズに会い、自由を巡って議論を戦わす。ブラムホールはその直後、自由と必然性に関するホッブズの考えを批判する文書(ホッブズによって'Discourse'と呼ばれる)を書き上げるとニューキャッスル侯に送り、ホッブズがそれに答えるよう侯に斡旋を依頼する。侯の求めに応じてホッブズは、ブラムホールの批判に答えるテキストを同じ1645年の八月頃書きあげ、侯に献呈する。当事者間の約束で公表しないはずだったが、

このテキストは、その後1654年、著者ホッブズの関知なしに、「冷静で慎重な読者へ(To the Sober and Discreet Reader)」と題した反教會的な内容の、と言われているがわたしには理解不能な、読者への書簡を巻頭に置いて *Of Liberty and Necessity* の表題で出版される。この出版物には当時のパンフレットの例にもれず内容が分かるような長い副題('A Treatise wherein all controversy concerning predestination, election, free will...')が付けられていたが、それにちなんでこのテキストは'Treatise'と呼ばれる。ブラムホールはホッブズによるこの反批判への再批判を翌1646年の春に執筆する。こちらは'Vindication'(弁明)と呼ばれる。ホッブズは1651年の暮れか翌年初頭イングランドに帰国するが、そのころ*Liviathan* を出版し、その第21章で自由について主題的に論じる。自由と必然性をめぐる哲学的議論は最初の2ページだけで、後はもっぱら国家における臣民の政治的自由に関してである。ブラムホールは、当初公開しないはずの応酬のうちホッブズの'Treatise'だけが1654年出版されたことに対抗すべく、翌1655年、これまでの応酬の経緯が分かるように、新たな追加や訂正をいっさい付け加えることなく、という建前のもとで、これまでの二人のテキストすべてを一本にまとめて *Defence of True Liberty* (正確な書名はこの10倍もの長さになる)を出版する。この書は、ブラムホールの二つのテキスト(1645年の'Discourse'及び翌年の'Vindication')とホッブズの'Treatise'の三作をカットアンドペーストで編集したものであって、全体が38のセクションに分かれている。最初の24節は、ほとんどの節が、ブラムホールの'Discourse'・ホッブズの'Treatise'・ブラムホールの'Vindication' というように、書かれた順に、それぞれのテキストからの文章で構成されている。残りの14節は、ホッブズの'Treatise'とブラムホールの'Vindication'からの文章で成り立っている。わかりやすく言えば、前年(1654年)出版された*Of Liberty and Necessity* 所収のホッブズのテキストに缺を入れてこれを38の断片に切り分け、それぞれの断片の前後にブラムホールのテキストの適当な部分を貼り付けたものである。但し最後の第38節にある'Postscript'(後書き)と題されたホッブズのテキストは、『英語著作集』(*English Works*: 小論ではEWと略記し巻数を算用数字で示す)第4巻所収の*Of Liberty and Necessity* には見当たらない。この *Defence of True Liberty* に対する返答書(反再批判)としてホッブズは翌1656年 *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance* を出版する。これはブラムホールの *Defence of True Liberty* をまるごとそのまま使って、38ある各節の最後に相当量の批判「主教の返答への論駁('Animadversions upon the Bishop's reply')」をつけ加えたものである。但し、最終節である第38節に付けられたホッブズの'Animadversions'はブラムホールとの論争全体を総括する内容のものであって、英国における神の言葉の最終的な解釈者ないし代

弁者である「キリストの副官(Christ's lieutenant)」は、聖職者ではなく世俗の主権者(the civil sovereign)すなわち国王であるという主張が(すでに第20節の'Animadversions'(EW 5, 290)で触れられていたが)明確に述べられている(EW 5, 445)。ホッブズの最初のブラムホール批判は『英語著作集』で40ページ足らずのパンフレットであったが、ここに至って『英語著作集』第5巻まるまる一冊450ページ超にまで肥大化する。自由と必然性に関するホッブズとブラムホールの論争で公刊された英語のテキストは断片化されているとはいえずべてこの一冊に収められていることになる。実際、小論でブラムホールのテキストに言及する場合は、ホッブズのこの書からEW 5の何ページという形で引用することになる。

自由と必然性をめぐるホッブズとブラムホールの応酬を整理すると次のようになる。

ホッブズとブラムホール、口頭で論戦：1645

ブラムホール、ホッブズを批判：'Discourse', 1645.

ホッブズ、ブラムホールを反批判：'Treatise', 1645; *Of Liberty and Necessity*, 1654.

ブラムホール、ホッブズを再批判：'Vindication', 1646; *Defence of True Liberty*, 1655.

ホッブズ、ブラムホールを反再批判：*Liberty, Necessity, and Chance*, 1656.

結局、ホッブズが英語で著したテキストで、自由と必然性に関して主題的に論じており、しかも比較的入手しやすいものは4点あることになる。すなわち、

1. *Human Nature*, Chapter 12, 1640. reprinted in: EW 4, pp. 67-70.
2. 'Treatise' (*Of Liberty and Necessity*), 1645. reprinted in: EW 4, pp. 239-278.
3. *Liviathan*, Chapter 21, 1651, reprinted in: Richard Tuck ed., *Liviathan*, 1996, pp. 145-154.
4. *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, 1656 (reprinted in: EW 5) の各節におかれた'Animadversions'(論駁)の部分。

1. 自由と必然性に関するホッブズのテーゼ

ホッブズは、*Of Liberty and Necessity* のなかで、「自由と必然性についてのわたしの見解(My opinion about liberty and necessity)」という表題の下に、自由と必然性に関する自らの考えを8項目に亘って開陳している(EW 4, 272-5)。まずそれを見ておこう。『英語著作集』第4巻所収のテキストには斜体による強調が頻出するが、煩雑なので訳文では無視する。

I. 「……ある行為を為そうとか為さないでおこうという考えが念頭に浮かんだとき、熟慮する時間がない(*have no time to deliberate*)とすれば、それを為すこと、ないし避けることは、為したり為さなかつたりすることがその当人にもたらすよい結果や悪い結果(*the good or evil consequence*)に関して当人がその時点で抱く考え(*the present thought*)から必然的に帰結する(*necessarily follow*)。たとえば、突然怒りがこみ上げてくる(*sudden anger*)場合には、行為(*the action*)は仕返しするという考え(*the thought of revenge*)から帰結するであろうし、突然恐怖に襲われる(*sudden fear*)場合には、逃げるという考え(*the thought of escape*)から帰結するだろう。また、熟慮する時間はあるのだが、結果に関して当人に疑問をいだかしめるものが何もないが故に熟慮しない場合、結果がよいものであるかあるいは有害である(*the goodness or harm*)かに関する当人の意見(*opinion*)から、行為(*the action*)は帰結する。これらの行為を私は意志的(*VOLUNTARY*)と呼ぶ……。私がそれらの行為を意志的(*voluntary*)と呼ぶのは、これらの行為が最後の欲求(*the last appetite*)から直接帰結するからであるが、最後の欲求から直接帰結する行為は意志的(*voluntary*)なのである。そしてただひとつだけ欲求が存在するところでは、そのひとつの欲求が最後の欲求なのである。(以下省略)」

II. 「あることを為すべきか為さざるべきか熟慮しているとき、当人は、まさしく、それを為すことがあるいは為さないことが自分にとってよりよいかどうか考えているのである。そして、ある行為を考えることはその行為がもたらすさまざまな帰結(*the consequences*)を、善いものも悪いものも、想像してみることなのである。ここから以下のことが導ける。すなわち、熟慮とは、ある行為がもたらすよい帰結と悪い帰結(*the good and evil sequels*)とを交互に想像すること(*alternate imagination*)以外のなにもものでもないということ。あるいは、同じことであるが、希望と恐怖を交互にもつこと、あるいは、自分が熟慮している行為にかんして、それを為す欲求ととりやめる欲求とを交互にもつことなのである。」

III. 「あらゆる熟慮において(*in all deliberations*)、すなわち、対立する欲求が交互に継起するあらゆる場合において(*in all alternate succession of contrary appetites*)、最後の欲求こそ我々が意志(*WILL*)と呼ぶものである。そしてこの最後の欲求は、その行為を為すことの直前にあるか、あるいは、その行為の遂行が不可能になることの直前にある。為したり為すことをやめたりするそれ以外の全ての欲求(*appetites*)は、熟慮の際に念頭に浮かぶものであって、志向性(*intentions*)とか傾向性(*inclinations*)と呼ばれるが、それらは意志(*wills*)ではない。

そこに意志はただひとつだけ存在しており、またこの場合にそれは、志向性はしばしば変わるにしても、最後の意志(*the last will*)と呼んでよいだろう。」

IV. 「熟慮(*deliberation*)に基いて為した行為(*actions*)は、意志的(*voluntary*)と呼ばれ、選択(*choice and election*)に基いて為され行為であるから、意志的行為(*voluntary action*)と選択から帰結する行為(*action proceeding from election*)とは同じものである。そして、意志的行為者(*voluntary agent*)について言えば、「彼は自由だ(*he is free*)」と言うのも、「彼は熟慮することをやめていない」と言うのも、同じひとつことなのである。」

V. 「自由(*liberty*)は次のように定義するのが正しい。すなわち、自由であるとは、行為者の本性や行為者に本来備わった性質のうちには含まれていないようないかなる障害も行為に対して存在しないことである(*Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsic quality of the agent.*)。例を挙げるならば、水は自由に(*freely*)流れ下る、あるいは、川の流に沿って流れ下る自由(*liberty to descend*)を持つと言われる。流に障害はないからである。しかし流を横切って流れることはできない。川岸が障害となるからである。水は流れ登る(*ascend*)ことはできないけれども、私たちは、水には流れ登る自由(*the liberty to ascend*)が欠けているとは決して言わない。欠けているのはむしろ、流れ登る能力ないし力(*faculty or power*)なのだ。なぜなら、障害は、水の本性のうちにあるのであって、内的なものだからである。そういうわけで、我々はまた次のように言う。縛られている者には立ち去る自由(*the liberty to go*)が欠けている。なぜなら、障害は彼のなかにではなく彼を縛っている物のなかにあるからである。一方、我々は、病気であったり体が不自由である者についてはそのように言わない。なぜなら、障害は彼自身のうちにあるからである。」

VI. 「なにものもそれ自身から(*from itself*)始まることはなく、その外にあるそれ以外のなんらかの目前の行為者の行為(*from the action of some other immediate agent without itself*)から始まる。それゆえ、何かに対する欲求や意志を初めて抱き、その何かに対して直接それ以前に欲求や意志をもたなかったならば、彼の意志の原因は、その意志そのもの(*the will itself*)ではなく、彼が自分で動かせるわけではない(*not in his own disposing*)何か別のもの(*something else*)なのである。そういうわけで、意志的行為について、その意志が必然的原因

であることは議論の余地がなく、その意志はそれはそれでまた自分が動かせるわけではない他のものによって惹き起こされることも議論の余地がないのであるが、このように言った以上はここから以下のことが帰結する。すなわち、意志的行為(*voluntary actions*)は、その全てが必然的原因(*necessary causes*)を持っているのであり、それゆえ、必然化されている(*necessitated*)のである。」

VII. 「十分な原因(*sufficient cause*)であるということは、結果(*the effect*)を生み出すために必要なものはなにも欠けていないということである。同じことが必要な(必然的な)原因(*necessary cause*)についても言える。十分な原因が結果を惹き起こさないことが可能であるとすると、その結果を生み出すに必要な何か欠けていることになり、その原因は十分ではなかったことになる。しかしながら、十分な原因が結果を生み出さないことは不可能であるとすれば、十分な原因は必要な(必然的な)原因であることになる。と言うのも、結果を必然的に生み出すということは、その結果を生み出す以外にありえないということだからである。そういうわけで、つぎのことは明白である。生み出されたものはなんであれ必然的に生み出されたのである。というのも、生み出されたものはなんであれそれを生み出すに十分な原因を持っていたのである。そうでなければ、それは生み出されなかったのである。それゆえまた、意志的行為は必然化されているのである。」

VIII. 「自由な行為者(*free agent*)の普通の定義、すなわち、自由な行為者とは、結果を生み出すのに必要なすべてのものがそろっている場合に、それにも関わらずその結果を生み出さないことができるそういう者である(*that a free agent is that, which, when all things are present which are needful to produce the effect, can nevertheless not produce it*)、は矛盾を含意しており、無意味である。それは次のように言っているからである。原因は十分であるだろう、すなわち、原因は必然的であるだろう、しかしながらその原因から結果は生じないだろう、と。」

以上の8項目について、ホッブズが付した「理由付け(My Reasons)」(*EW* 4, 275-8)を参考にその要点をまとめれば以下のように整理できよう。

(I)は意志的行為(*voluntary action*)の定義であって、熟慮することなくある行為——ここには、あることを為すことも、為すことをとりやめることもふくまれる——がなされたとき、

その行為が意志的(voluntary)とよばれるのは、その行為の結果についての善し悪しの判断だけからその行為が帰結する場合である。それゆえ、無意識的な行動や、自動運動は意志的行為ではない。

(II)は熟慮(deliberation)について、ある行為をなすかなさないか熟慮するとは、その行為がもたらす善い結果と悪い結果を交互に想像してみることだとされる。

(III)は意志(will)の定義である。ホッブズは、熟慮、すなわち、対立する欲求ないし感情が交互に継起する場合において、最後に現われた欲求ないし感情を意志と呼ぶ。このような意志の定義は、ホッブズに特有のものであって、意志を特殊な能力や器官としては考えない。ある意味で、いかにも近代的な機械的唯物論者の発想である。

(IV)では、意志的行為と選択に基く行為とは同じものだと語られる。「彼は自由(free)だ」とは「彼は熟慮中だ」ということなのである。

(V)は自由(liberty)の定義であって、自由であるとは、行為者の本性や行為者に本来備わった性質のうちには含まれていないようないかなる障害も行為に対して存在しないことである。この定義は、自由を、行為に際しておのれの内にある制約以外にはいかなる制約もないこととして定義する伝統的なものである。空を飛ぼうとしても飛べないからといってだれもそれは自由が奪われているからだとは考えない(EW 5, 405)。鳥でない以上、空を飛ぶことに関しては、おのれ自身に制約があるからである。ホッブズによれば、自由とはやりたいことが邪魔されずにできることなのである。

(VI)は「誰もなにかが原因なしに始まることを想像できない」(EW 4, 276:EW 5, 390)という主張であって、何事もそれ以外のところに原因を持つのだとホッブズは主張する。これは自己原因(self cause)——ブラムホールとの論争では「自由原因(free cause)」と呼ばれている——の否定である。意志の原因は意志そのものではなく、意志は自分にはいかんともしがたい他のものによって惹き起こされる。意志はそれを必然的に惹き起こす原因をもっており、必然化されている(necessitated)。ホッブズによれば、意志は、善悪の判断に裏打ちされているとはいえ、行為の直前にあって行為を引き起こす欲求ないし感情にすぎないから、結局、そのような欲求ないし感情である意志はそれ以外のものによって不可避免的に生じることになる。

(VII)は「すべての出来事は必然的な原因をもつ」(EW 4, 276:EW 5, 406)という主張である。意志的行為もそれが生起するかぎり必然的に生起する。(VI)と(VII)がホッブズの決定論の基本原則である。

(VIII)によれば、いわゆる行為者因果(agent causation)が前提するような行為者(agent)なる

ものは存在しない。それは自己原因を前提しているが故に矛盾しており無意味である。必然性からの自由(freedom from necessity)は存在しない(*EW* 4, 278: *EW* 5, 424)。

2. ホッブズの決定論

いま見たように、ホッブズの決定論は、すべての事象がそれ以外のところに原因をもつ、というテーゼと、原因はすべて必然的原因である、というこの二つのテーゼからなっている。

ここで、必然性をめぐるひとつの論点に触れておこう。それはホッブズの決定論の素性を見極めるのに格好の材料を提供してくれるからである。(VII)に対する根拠付けを与える際にホッブズは、「明日雨が降るか降らないかは必然的だから、明日雨が降ることも必然的であり、降らないことも必然的である」と、一見して詭弁めいたことを言っている (*EW* 4, 277: *EW* 5, 406-7)。ここでホッブズは論理的に誤謬を犯していると解釈することも可能だが、というより端的に誤謬推理とみなすべきなのだろうが、しかしこの発言は、決定論者の主張として読むならば、むしろ次のように理解すべきだろうし、実際ホッブズはそうのように説明している。すなわち、決定論が正しい以上、ある時ある処に雨が降るとすれば、それは必然的だ。また、その時その場所に雨が降らないとすれば、それもまた必然的だ。要するに、いずれにせよ最初からきまっているのだ。だから、雨が降るか降らないかは必然的なのだと。

「明日雨が降るか降らないかは必然的だから、明日雨が降ることも必然的であり、降らないことも必然的である」というこの推論が誤謬推理だとして批判されるであろうことをホッブズは見越していたようだ。「明日雨が降るか降らないかは必然的だ」という前提からは明日雨が降ることも降らないことも必然だという結論は導けないとする解釈があることを認めている。その解釈によれば、明日雨が降るか降らないかは必然的だが、しかし明日雨が降ること自体は必然的ではなく、明日雨が降らないことも必然的ではないと。そしてホッブズは、このような解釈の可能性を念頭に置いたうえで、次のように結論を下す。「明日雨が降るか降らないかは必然的だ」と言ったならば、これは、明日雨が降るか降らないかの選択肢のうち、我々は知らないにしても、どちらかが正しいと言うことであって、我々は知らないにしても必然性は残るのだ。これにたいして、「明日雨が降るか降らないかは必然的だからといってどちらの選択肢も必然的ではなく、明日雨が降ることも降らないことも決定されていない」というように解釈することは意味がない。そのような解釈は、「二つの選択肢のうちどちらかは真である。がしかしどちらも真ではない」と言うようなものだ(*EW* 4, 277: *EW* 5, 407)。――

この最後の部分は説明が必要だろう。「明日雨が降るか降らないかは必然的だとしても、明日雨が降ることも降らないことも必然的ではない」と解釈する人々は、「明日雨が降るか降らないかは必然的だ」と言っている以上、「明日雨が降る」と「明日雨が降らない」の二つの選択肢のどちらかは真であると主張している。そして、明日雨が降ることも降らないことも必然ではないと主張する限りにおいて、「明日雨が降る」と「明日雨が降らない」のどちらの選択肢も真ではないと言っていることになる。だから矛盾しているのだ。——ここには注目すべき点が二つある。ひとつは、「明日雨が降るか降らないかは必然的だ」という場合の必然性、すなわち論理的必然性と、明日雨が降ることは必然的だとか偶然的だという場合の必然性、すなわち物理的必然性とを、ホッブズは区別していないように見えるという点である。しかし論理的必然性——ホッブズはブラムホールにならって「仮定的必然性(hypothetical necessity)」と呼ぶ——と物理的必然性——ホッブズは「事物がもつ必然性(necessity of thing)」(EW 4, 262:EW 5, 248)とか「自然な必然性(natural necessity)」(EW 5, 417)と呼ぶ——とをホッブズが混同しているとみるのは正しくあるまい。ここには必然性に関する次のような理解がある。必然性とは、それ以外に可能性は存在しないと主張するものであるから、本来、来るべき時間すなわち未来に関するものなのだ(EW 5, 35;48)。それゆえ、「明日雨が降るか降らないかは必然的だ」と言ったときに、その必然性を論理的(仮定的)必然性とみなすことは間違っている。もう一点は、ある言明が真であるということは、ある事態が生じることなのであるが、それはその事態が必然的に生じることなのだとはホッブズは考えている点である。

このように、必然性を物理的(自然的)必然性として理解し、事態が成立するとはその事態が必然的に成立することなのだと考えれば、これまで見てきたホッブズの詭弁まがいの推論は立派に通用することになる。あの「誤謬推理」には、唯物論的決定論者としてのホッブズの面目躍如たるものがあるわけだ。いずれにせよホッブズの決定論は、必然性を物理的必然性として理解する物理主義的様相解釈と、偶然性(chance)をいっさい認めない徹底した必然主義とからなっていることは注目すべきだろう。ホッブズは、ある出来事を偶然(contingent)と呼ぶのはそこに原因が存在しない場合ではなく原因を我々が知らない場合なのだと言っている(EW 4, 259:EW 5, 222)。

このようにホッブズの決定論は徹底したものであって、これはむしろ「宿命論」と呼ぶのがふさわしい。偶然を一切認めないのだから。悪や罪の原因さえも世界の究極の創造主である神に負わせようと言わんばかりである。罪(sin)の原因は神にあると主張するならば、これはカトリックが怖気(おぞけ)を奮うような思想であって、実際ブラムホールは「ホッブズの教義を私

は心底憎悪する(I hate this doctrine from heart.)」と言っている(*EW* 5, 110)。ピューリタン革命の嵐が吹き荒れていた当時、王党派の人々からホッブズが無神論者と陰口をたたかれた理由もこのあたりにあるだろう。もっとも、ブラムホールに言わせれば神の存在を信じない無神論者の方がましなそうだ(*EW* 5, 112)。なぜなら無神論者は神を悪と罪との原因、すなわち悪魔に貶めるような流神的なこと(blasphemy)はしないからだ。ホッブズの「両立論」は英国国教会の主教であるブラムホールとの論争において展開されたものであることは忘れない方がいいだろう。自由をめぐるホッブズの議論はむしろ神学論争であったとも言える。この論争においてホッブズが言及している人物は多くはないが、そこで仇のように嫌われているのがアリストテレスでありトマスでありスアレスである。逆に全幅の信頼をよせているのがルターでありカルヴィンでありメランヒトンである。

この世に存在するものはひとつの例外もなくその外に原因をもつ。そして、罪や悪の原因としてカトリックの伝統が要請している自由意志の存在を、次節で見るように、ホッブズは人間には認めないわけだから、人が犯す罪や悪の原因としては、この世界を創造した全知にして全能の神をおいてほかにはない。しかしながら、ホッブズは、「悪や罪の原因は神の全能にある」と断言しているわけではない。彼はこう言っている。「そして私はまたさらに次のように言うことができる。神はすべての運動とすべての行為の原因ではあるのだが、そして、それゆえ、罪は運動でも行為でもないということがないかぎり、罪は、最初に運動を惹き起こす者から必然的に引き出されるのでなければならない。しかしながらそれにもかかわらず、神が罪の作者(the author of sin)であると言うことはできない。なぜならば、ある行為を必然たらしめる者がではなく、その行為を命じ保証する者が、その行為の作者だからである」(*EW* 5, 138-9)。ここで「行為を命じ保証する者(he that doth command and warrant it)」がだれを指すのかいまひとつ分明ではないが、ホッブズがここで、「罪は神に発するにしても責められるべきは神ではなくその行為の当人なのだ」と主張していることは明らかだろう。これはもう、異端として火あぶりに処せられるのが怖くて言い逃れを謀っているとみなされてもいたしかたないようにみえるが、まさにそのように主張することを可能にするのがホッブズの両立論なのである。このほとんど強弁ともとられかねないホッブズの議論をあえて好意的に解釈すればそれは以下のように受けとることができる。

たしかに、罪として指弾されるべき行為の究極の原因は神にある。しかし、罪とは法に反することであるから、罪という概念は社会的な、あるいは政治的な概念なのであって、そのときの主権者によって恣意的・人為的に解釈されたものにすぎない。せいぜい言えて社会的なもの

なのだ。この意味で、神は罪や悪の原因たることを免れているのである。罪とか悪という概念は、反社会的な行為の抑止効果をねらって社会があくまで人為的に設定したものに過ぎない。——この、勝てば官軍的な御都合主義はホッブズらしいと言えはいえる。そしてまたホッブズ自身、それに近いことを語っている。「戒律(commandment)があってはじめて行為は罪となる。というのも、聖パウロが言っているように、法がなければ罪は死んでいる(*without the law sin is dead*)からだ。そして罪は法の侵犯にはかならないのだから、法以外のなんらかのものによって有罪とされるような行為は存在しないのである。それゆえ、必然性についての私の考えは、行為を神から本質的に導き出すのであるが、しかし罪を神から本質的に導き出すわけではない。それは罪を、神から相対的に導き出すのであって、つまり戒律によって導き出すのだ。その結果、必然性に関する私の考えは、罪からその本性を取り除くのではなく、行為を、法が有罪とみなした行為を、必然的なものとみなすのである。」(EW 5, 233-4)

しかしこの戦略は彼のような徹底した唯物論の場合にはうまくいかない。ある種の二元論をとって、物質的な出来事と社会的な価値ないしは単なることばを二元的に考え、罪という社会的な価値ないし単なることばは物質過程から相対的に独立しており、世界の決定論的構造の外にあると考えることができるならば、その御都合主義も機能するだろう。しかしホッブズの場合は、罪を命じることもそれを保証することも物質過程であろうから、それらは最終的に神の意志に帰結せざるをえないのである。

ホッブズは、そのような社会契約説的な方略によってカトリックとの妥協をはかろうとしたと解釈するのは正しくあるまい。そのような妥協の道を探ることなく、あくまでプロテスタントの精神を貫いているとみるべきだろう。彼はもともと次のように語っていた。

「私にわかるのは以下のことだ。神は罪(sin)をなしえない。なぜなら神が何かを為すことがそれを正しいものにするからだ。その結果、神はいかなる罪もなしえないのである。そしてまた、罪をなしうるものはなんであれ、神にあらざる他のものの法(another's law)に従っているからである。それゆえ、神が罪をなすと口にするのは神への冒瀆なのだ。しかし、神は世界に命じて罪が人間のうちに必然的に惹き起こされるようにすることができる」と語ることがどうして神にとって不名誉なのか私には理解できない。」(EW 4, 250-1:EW 5, 117)

罪は神によって既に逃れがたく決定されているとするプロテスタントの思想をホッブズは決して棄てない。が、また、罪を犯すのは人間だと考えている。罪は自由な人間が犯すという点では、カトリックとホッブズに違いはない。違いは自由の内実にある。カトリックが、自由であるとは自己決定できることだと考えるのに対して、ホッブズは、自由とはやりたいことがで

きることだと考える。自己決定などではなく、あくまで神によって決定されているにしても、やりたいことができるならそれは自由なのだ。ここにホッブズの「両立論」のすべてがある。

ホッブズの決定論によればどのような事象も必然的に生じる。だがそうすると、相談したり (consultation)、忠告したり (admonition)、熟慮する (deliberation) ことはまったくの無駄になる (are in vain) とする批判に対してホッブズは、そのような批判は失当だと反論する (EW 4, 254-6; EW 5, 153-5)。熟慮の結果として判断を変えろとか、親身(しんみ)の説得が功を奏して生き方が変わるということは、世界が決定論的であっても普通に生じる。要点は、熟慮そのものが既になんらかの原因によって決定された必然的なものであって、考えが変わることも既に決定された必然的なことだということにある。「どちらにしても考えは変わるのだから、熟慮しようとしまいと同じだ」とはならない。熟慮しなかったとすれば、それはそれで必然的に生じたことであるし、考えがかわらないという結果が必然的に生じるだけのことである。熟慮するかしないかでは大きな違いがある。熟慮することに至る因果系列と、熟慮しないことに至る因果系列は根本的に異なっているからである。どちらも必然的な過程である点に違いはないが、それらは根本的に異なった過程なのだ。それゆえ、「どっちにしても最初から決っているのだから熟慮したところで何の違いもない」とはならない。「どっちにしても最初から決っている」のはたしかだが、しかしだからといって「どちらにしても違いはない」とはならないのである。

ここまでくると、「どちらにしても最初から決まっているから熟慮することは無駄だ、意味がない」という表現が二義的だったことが分かる。ひとつは、「どちらにしても最初から決っているから結果に違いはない」という意味である。これは、いま見たようにホッブズによって簡単に論破されてしまう。この場合その主張は、「熟慮して考えを変えるのも、熟慮せずに考えを変えないのも同じことだ」という意味であろうから、これは端的に間違っている。もうひとつは、「熟慮して考えを変えるのも、熟慮せずに考えを変えないのも、どちらにしても最初から決っている必然的な過程であって当人にとっては自分の意向が反映されないのだから結局おなじことだ」という意味である。ここには、意志の自由や自由な意志が前提されている。この意味で「どちらにしても最初から決っているから熟慮することには意味がない」と主張したとすると、先のような反論でかわすことはできない。実際ブラムホールはホッブズのそのような反論をさして「彼は私の議論を間違って受け止めている」(EW 5, 170)と批判している。ブラムホールが言いたいのは、すべてが最初から必然的に決定されているとすると、分別ある人間に忠告するのも、バカや子供や狂人 (fools, children, or madmen) に忠告するのも、違いはなくなる (op., cit.)、ということである。この意味での「忠告や熟慮は無駄だ」という批判をかわすに

は、自由の内実に踏み込まなければならない。ホッブズの決定論の真骨頂はむしろそこにある。これについては以下の「5. ホッブズの面(つら)の皮」で論じる。

3. ホッブズの基本的スタンス

ホッブズが自由と決定論ないし必然性とは両立すると語るとき、決定論のもとに考えられているのは、すべての事象がそれ以外のところに、すなわち自己の外に、原因を、しかも必然的原因をもつという思想である。この場合、原因をもつとは、その原因によってそれ以後のすべてが決定されているということである。ホッブズは機械論的唯物論者であるから、その原因は目的因や形相因ではありえない。それは端的に言って、動力因(始動因)と見てよいだろう。それゆえ、その原因によって決定されているとは、時計の針の動きがその時計を構成している歯車や発条(ぜんまい)の働きによって完璧に規制されているようにそのように決定されているという意味である。ほとんど強制されているに等しい。そして、ホッブズによれば、自由とは、やりたいことが邪魔されずにできることである。

そうであるとする、やりたいという気持ちも機械仕掛けで、いわば強制的に生じたものである。しかし、それ以外にここは働かないわけだから、当のここからみれば、そこにはいささかの強制もない。どのようなメカニズムで生じたものであれ、やりたいという気持ち通りにやれるならば、その行為は自由なのである。

やりたいことが邪魔されずにできること、それが自由な行為であり、意志的な行為なのだ。意志とは、ホッブズの場合、「魂の内的作用(an internal act of the soul)」と呼んでいる箇所(*EW* 5, 12)もあるが、より端的には、やりたいと思うことにほかならない。そしてホッブズが激しく批判するのは、意志そのものが自由だと言う考えである。意志とは、行為を導く〈やりたい〉という気持ち、すなわち、行為に対して直近の欲求ないし感情なのだから、この心理的働きは、願望だの信念だの感情だのというそれ以外の様々な要因によって因果的に決定されているのであって、それが自由であるなどというのは虚妄以外のなにものでもない。

意志は必然化されているが、その意志によって惹き起こされた行為、すなわち意志の直後に生じた行為は、その意志によって決定されてはいるが、その意志に沿って何ものにも邪魔されることなく生じた限り自由なのである。ホッブズの場合、意志はなんらかの欲求や感情にすぎず、その欲求どおりに行為がなされたときにその行為を自由な行為、意志的な行為(voluntary action)と呼ぶわけだから、意志が自由であるなどということはありません。意志、すなわち欲

求が自由だとなると、その欲求は、それに先行する意志の通りに生じていることになるから、この先行する意志、すなわち欲求も、それが自由であるとなると、それに先行する意志すなわち欲求の通りに生じていなければならない、無限背進してしまう。意志が自由であれば、その意志は意志されたものでなければならない、その意志を意志する意志も意志である以上は意志されねばならずというわけで、he will は he will will となり、それはさらに he will will will となって無限に陥るから意志が自由だという主張は馬鹿げており意味がないとホッブズは批判していた(*Human Nature*, Chap. 12, Sec. 5)。このように、ホッブズの自由論では意志が自由だということはありません。ホッブズの場合、意志がいかなる外的原因からも解放された状態で自由に発動するというようなことはありません。自由意志(*free will*)など存在しないのである。*free to will* はない。あるのは、*free to do if he will* だけである(*EW* 5, 5; 51)。一般に「意志の自由」といわれているのは、行為が意志に基いていること、つまり、やりたいことができることであって、意志そのものが自由だという意味ではない。あるのは〈行為の自由〉だけであって、所謂〈意志の自由〉は存在しない。ホッブズはこうに言っている。「人間の意志は存在する。しかし意志の自由なるものは存在しない」(*EW* 5, 417)。あるいは「自由は人について言うのであって意志について言うのではない」(*EW* 5, 450)と。まさに、自由は、意志にはないが人にはあるのだ。——自由と必然性をめぐるホッブズとブラムホールとは論争は、哲学的に見れば、この一点をめぐってのものである。

ここには、近現代の自由論・意志論を根本的に性格づけることになる決定的な転換点がある。まず、根源的自発性としての自由意志という考えの息の根を止めたことである。そしてこの扼殺の陰には、自己原因というスコラ的——とホッブズが貶下する——概念をなんとしても完璧に葬り去ろうという強い意志がみられる。原因はかならずそれ以外の処にあるのであって、それ自体が原因だという考えは根本的に矛盾していると。そして、自由の問題は、世界が決定論的であるとしたうえで考えられなければならないという思想の大柱を据えた点である。まさに、決定論的世界観と両立するようなものとしてしか自由には存在の余地が与えられなくなったのである。しかし問題は、決定論と両立するものとしての自由の内実である。

この問題は次節以下で論じるが、その前に、ホッブズが自己原因を否定する理由をみておこう。自己原因の存在を否定した「自由と必然性に関するテーゼ(VI)」についての自らのコメントで彼は次のように言っている。「六つ目の論点、すなわち、我々はいかなるものも原因なしに(*without a cause*)始まることを想像できない、というこの論点は、どうしたら我々はそれを想像できるかやってみることによってしか知りえないのである。しかし、もし我々がそれを試み

たとすれば、ある出来事に原因がなければそれはどの時点である時点で始まると考える理由と同じように、すべての時点でそれは始まると考える理由を見出すことになるであろう。しかしこれは不可能である。それゆえ、我々は次のように考える以外にない。なぜそれがその時始まり、それより早くも遅くもないのか、そこにはなにか特別な原因(some special cause)があったのだ、と。そうでないとしたら、それは決して始まらなかったのであって、むしろ永遠に(eternal)そうであったのだと考えなければならない」(EW 4, 276:EW 5, 390)。ここから見る限り、ホブズは、それ自身で活動するような自己原因(自由原因)の存在は、原因が存在しないに等しいと捉えているのが分かる。意志が自己原因であるとする、そこには原因がないのだから、意志は決して発動しないか、すでに永久に発動しているかどちらかだと。自己原因にたいしてホブズが下す最終判断は「それはたんなるジャーゴンにすぎない。自由原因(*free cause*)とか自己決定(*determining themselves*)ということばは意味をもたず、それに対応するいかなるものも我々のこころのなかには存在しない」(EW 5, 404-5)というものである。

ここで自己原因についてひとことコメントしておこう。ホブズは、自己原因という概念は根本的に背理であると切って棄てる。彼は、わたしが「きっかけ決定論」と呼ぶ考えの権化だから、そのようにしか考えられないのはよくわかる。機械論的な因果的決定論のもとで自己原因を導入しようとするれば、いつだって既に生じてしまっているか、あるいは常にまだ生じないか、そのようなことになるだろう。ホブズは、あることの原因が自己原因だと主張するのはそれには原因が存在しないと主張するようなものだと言うが、これはあまりに短絡した見方である。わたしは、自己原因を前提しない限り自由の存在を保証できないと考えるから、ホブズのような宿命論的世界には自由は成立しえないと思っている。これはすなわち、機械論的な因果的決定論の枠組みのもとでは自由は存在しないということだ。結局、自己原因を導入するためにもある種の目的論的世界と偶然性の存在を前提しなければならない。そしてそれらの存在を認めることは十分に可能だろうと考えている。これらの点については、「libertarianism を自然化する」(日本哲学会編『哲学』第63号(2012年4月刊) 97-113頁)を参照されたい。

4. 正当な考えの不当な使用

ホブズにとって自由とは、やりたいことが邪魔されずにできることである。やりたいことが邪魔されずにできるとき、自由が実現されているとみなすのは、それなりにまっとうな考えである。とくに、政治的な自由、すなわち奴隷状態に対立する意味での自由の場合には、まさ

にそれこそが自由の本質でありすべてであると言ってよい。やりたいことをやる能力を意志と呼ぶならば、自由とは、意志が邪魔されずに発動することであると言い換えることができる。ここまでならばさほど異存はないだろう。だれもがもっている自由の観念である。

結果の善悪を見越してなされる行為が意志的行為 (voluntary action) である。意志的行為はそれ以前に存在する原因によって必然的に決定されている。意志 (will) とは行為の直前に生じる欲求ないし感情のことであるが、生起する以上、これもそれ以前に存在する原因によって必然的に決定されている。自由 (liberty) とは欲求が邪魔されずに満たされること、すなわち結果が意志どおりに実現することであるから、自由はそれ以前に存在する原因によって必然的に決定されている。自由は決定論すなわち必然性と両立するのみならず、まさにその必然性によってはじめて可能になる。——これがホッブズの両立論である。

このように、自由と決定論とは両立する。というよりはむしろ、決定論と両立するかたちでしか自由は存在しないと言うべきだろう。「自由とは、やりたいことが邪魔されずにできることである」ないしは「自由とは、意志が外的に阻止されることなく発動することである」という定義には、とりたてて反論する必要を見つけなかったにしても、そして、やりたいという欲求 (appetite) を「意志」と呼ぶことに対してもあえて異議を差し挟むにおよばずと静観していたとしても、その意志はなんらかの原因によって不可避免的に決定されているのだときかされるならば、それほど素直に承服するわけにはいかないだろう。決定されたものであっても邪魔されずに実現すれば、それは自由なのだとホッブズは考える。彼は、水が自然法則に従って流れ落ちるとき、ダムによってその流れがせき止められるようなことがなければ、その水の流れは自由なのだと主張する (1. で紹介した「自由と必然性に関するテーゼ (V)」参照)。水の流れを「自由な流れ」と描写することがさして違和感をあたえない状況はたしかにあるだろう。しかしだからと言って、人間がやりたいことを邪魔されずにできている時も、水の流れと同じ意味で自由なのだと言われたら、違和感を感じないでいるほうが難しかろう。

自由とは、やりたい事が邪魔されずにできることだといって納得するのは、水がダムにせき止められずに流れるのとは根本的に異なった何かが、意志、すなわち欲求ないし感情のもとに考えられているからである。水が自由に流れ落ちるときそれは水が持つ意志によるのだとしても、その意志は、わたしがだれにも邪魔されずに投票することを可能にしている内心の能力とおなじものとは考えないのが普通だろう。水が流れるとき、水には流れようとか流れたいというような意志、すなわち欲求はないだろう。そもそもそこには、流れるという行為を遂行する行為主体は想定不可能だろう。

結果の善悪を見越してなされる行為が意志的行為である。意志とは行為の直前に生じる欲求のことである。自由とは欲求が邪魔されずに満たされることである。——ホッブズはこのように定義している。この定義が定義としてそれなりの妥当性をもっているように見えるのは、「意志的行為」だの「意志」だの「自由」だののことばをわたしたちがすでに理解しているからである。たしかに、「意志的」と呼ばれる行為には結果の善悪を見越して為すという側面がある。また、「意志」とよばれるもののなかには行為の直前に生じる欲求もあるだろう。そして、欲求が邪魔されずに満たされるとき、そこには「自由」が実現しているとみなしてよい場合はあるだろう。しかしながら、意志的行為の本質は結果の善悪を見越した上でなされるところにあると規定するならば、主語と述語を故意に入れ替えていると言わざるをえない。すなわち、結果の善悪を見越して為された行為は意志的行為であるといえるにしても、意志的行為は結果の善悪を見越してなされたものに限らないからである。「意志」についても「自由」についても同様である。行為の直前に生じる欲求は意志であるといえるにしても、意志は行為の直前に生じる欲求であるとは限らない。欲求が邪魔されずに満たされた場合は自由が実現しているといえるにしても、自由が実現しているのは欲求が邪魔されずに実現している場合であるとは必ずしもいえない。このように、ホッブズの議論は、主語と述語を逆転させてしまっているのだ。

このことに気づかないのは、「意志的行為」を結果の善悪を見越して為された行為というように定義することが妥当だと最初から納得しているからである。「意志」を行為の直前に生じる欲求として定義することが、そして「自由」を欲求が邪魔されずに実現することとして定義することが、それぞれ妥当だと納得しているのだ。たしかに、決定論のバイアスがかかっていないとすれば、それらの定義はそれなりに妥当かもしれない。しかし問題は、決定論どころか宿命論のもとでそれらの定義を理解したとき、果たしてその定義は、「意志的行為」や「意志」や「自由」の本質を言い当てているだろうか、これである。

先に揚げたホッブズの定義をもういちど眺めて見よう。結果の善悪を見越してなされる行為が意志的行為である。意志とは行為の直前に生じる欲求のことである。自由とは欲求が邪魔されずに満たされることである。——この定義がそれほど違和感を与えないのは、その定義がわたしたちのもとにある自由や自由な行為主体のイメージを前提しているからだ。これをみるには、それらのことばを単なる記号に置き換えてみたらよい。つまりその定義を次のように定式化するのだ。「結果の善悪を見越してなされる行為がAである」「行為の直前に生じる欲求がBである」「欲求が邪魔されずに満たされることがCである」と。そして、決定論的な世界のなかにこれらの定義をおいてみるのである。そうすれば、ホッブズの議論は、〈結果の善悪を見越し

て為される行為)と〈行為の直前に生じる欲求)と〈欲求が邪魔されずに満たされること)とのあいだの関係についての心理学的考察であることが明白になるだろう。これらの定義によって定義された概念のあいだでどのような内容の議論が展開されるにしろ、それは心理学的考察と呼ぶことはできても、自由論と呼ぶことは難しいだろう。

「自由の内実は、邪魔されずにやりたいことができるところにある」という考えは、それだけとってみるならば、決して悪い考えではない。しかし、それなりに説得力があるのは、わたしたちの日常の素朴な自由観に合致しているからである。あくまで自由な行為主体という素朴な行為者像をわたしたちが素朴に前提しているからである。自由な行為主体についてならば、それが自由であるとは邪魔されずにやりたいことができることだと言ってよい。自由な行為主体が担保されるには、すでに自由が前提されていなければならない。言い換えれば、自由な行為主体が担保されているかぎり、その行為主体について自由を語る際のその自由の内実は、邪魔されずにやりたいことができることにあるとあってよいのだ。しかしそうであるとすると、この自由な行為主体がまた同時に決定されてもいると言う面は、まったく保証されていない。結局、自由を担保しているときには決定論は保証されず、決定論を担保しているときには自由は保証されないということになる。もちろん、最初から、自由と決定論とは両立すると前提するひともいる。まさにホブズがそうだ。しかし、その場合に、自由の内実は、いまみたように、論点先取を犯さない限り担保されているとはいいがたい。

5. ホブズの面(つら)の皮

やりたいことができる、それが自由だ。これはそこそこ妥当な考えではあるのだが、やりたいことができるといっても、それが本当にやりたいことなのかどうか、この点は慎重に見極める必要がある。やりたいという思いが、病的なオブセッションによる場合や、極度のマインドコントロールによる場合には、それを自由とみなすことはできないというのが一般だろう。

ホブズは、「意志が決定されているとすれば、それは狂人や動物とおなじではないか」という批判を意に介さない。ホブズにしてみれば、人間の自由な行為も狂人の行動も、それどころか川の流れてさえも、それらが100%決定された必然的な出来事である点では違いがない。人間の自由な行為と川の流れての違いがあるとすれば、それは、人間の場合には為そうとしてなすが、川は流れようとして流れているわけではないところにある。狂人がなそうとしてなすならば、それも自由な行為であって、正常人とのあいだに本質的な違いはない。ホブズは、バ

カや狂人も熟慮すると言っている(*EW* 4, 244: *EW* 5, 80)。その限りでは、子供とバカと狂人と、正常人との間に違いはない。これがホッブズの決定論の核心である。

今日の両立論者は、ホッブズほど面の皮の厚さにめぐまれていないというのが実情だろう。ようするに、あくまで、錯乱していたり、マインドコントロールされていたり、病的な妄想状態に陥っているのでない限りにおいて、つまり、正常な精神状態にあるかぎりにおいて、やりたいことをやれるのが自由なのだ。そしてまた重要なのが、この点では、多くの人々の同意をえられるであろうという点である。これはすなわち、病的なオブセッションや強度のマインドコントロールのもとにはないという限定が、わたしたちが自然に持っている自由概念に不可欠だということである。ようするに、それらの異常事態にないかぎり、とりたてて、決定論を意識してはいないということである。それゆえ、決定論を全面的にみとめながら、そのような限定を与えようとする、問題はにわかになんて難しくなってくる。

では、病的なオブセッションやマインドコントロールのもとで「やりたい」と思うのと、正常な精神状態で「やりたい」と思うのとは、どこが違うのか。この問題にたいして、ごく普通には、すなわち決定論者でないかぎり、つぎのように答える。病的なオブセッションやマインドコントロールのもとで「やりたい」とおもうのは、他者の意志にあやつられているのだから、すこしも自由ではない。これにたいして、そのような異常な状態に煩わされることなく「やりたい」と思うときには、当人の自発性に全面的に依存しているのだ。――

この素朴ではあるが極めてまっとうな考え方は、しかし、両立論者には利用できない。両立論者は決定論者でもあるわけだから、異常な精神状態のもとであろうと正常な精神状態のもとであろうと、「やりたい」と思うことには原因があると考え。では、再度繰り返すが、病的なオブセッションやマインドコントロールのもとで「やりたい」と思うのと、正常な状態のもとで「やりたい」と思うのとは、どこが異なるのか。病的な原因は自由を保証しないが正常な原因は自由を保証するのはなぜなのか。正常な原因は自由と両立するからだと答える以外にないだろう。これでは、問題は振り出しに戻ってしまう。

決定論者は、当然ながら自己原因などというスコラ的概念を認めない。同様に、それ自体で自由なものとしての意志などというものも認めない。これらを認めないが故に決定論を採ったといってもいいほどだ。そうであるとする、その問いにはどのように答えるのか。

決定論者には答えることができない。より正確に言えば、決定論のもとでは答えは存在しないのである。決定論者に言わせれば、マインドコントロールのもとにあるのと正常な意志の行使とのあいだに決定的・本質的差異が存在すると考えるのは幻想なのだ。そこにあるのはせい

ぜい言えて程度の違いにすぎない。狂人と正常人との差異も程度の差にすぎない。ホッブズはマインドコントロールや錯乱状態を歯牙にもかけないが、しかしこれは、ホッブズの面の皮が厚いからではなく、決定論がそもそもそういうものだからである。しかしそうだとすると、やりたいことが邪魔されずにできているというのは、結局は、単に本人の思い込みにすぎない、すなわちことばにすぎないということになってしまうだろう。

6. 宿命論ともうひとつの自由

宿命論のもとで人間に自由をみとめるもうひとつの方策がある。それは、自由なのは神のみであって、人間が自由であるのは、人間が神にならって、たとえば理性的に行為する場合なのだと考えるのである。これはもともとストアのエピクテートスあたりに顕著な発想なのである。ところが、カントの理性主義的自由論はその一つのバリエーションとみなすことができる。しかしホッブズは、理性や悟性を想像力の一種としか考えない(*EW* 5, 401)。そのホッブズがカントのような理性概念や超越論的自由というようなものを認めるとは考えられない。実際ホッブズは「どうしたら理性が真の自由の根元(root)になりうるのか私には理解できない」と言っている(*EW* 5, 47)ほどだ。がしかし、ホッブズの宿命論のなかにストア的な自由を読み込むことは存外可能なのだ。スピノザの自由論はまさにこのタイプの自由論、すなわち両立論であろう。この場合の自由は、やりたいことが邪魔されずにできるという意味ではない。すなわち意志の自由とか選択の自由ではない。問題は、ホッブズを両立論者とみなしたとき、かれの両立論は、ではスピノザのような両立論なのかという点にある。

スピノザは、神ないし自然(Deus sive Natura)による一元論的決定論をとる。そして、人間に行為の自由や意志の自由が存在するように考えるのは本当の原因を知らないからだと主張する。この面からみればスピノザは自由否定論である。より厳密に言えば、自由意志否定論である。スピノザは、人間には、いわゆる自由意志を認めていない(『エティカ』第二部、定理48)。彼によれば、いわゆる自由意志は神だけにある。スピノザはそれを「絶対的な意志あるいは自由な意志(absoluta sive libera voluntas)」と呼んでいる。しかしながら、また他方でスピノザは、隷属からの解放という意味での自由の可能性を人間に認めている。スピノザにあって隷属——それは感情に籠絡されていることである——からの解放は、自由意志によって果たされるのではなく、神を認識することによって果たされる。つまり、神を知ることが自由なのである。自由な人とは理性によってのみ導かれる人と言われている(『エティカ』第四部、定理

66, 67, 68)。スピノザは、完全に徳に従って行為すること、理性の導きによって行為すること、自分の存在を保持すること、これらは同じ内容だと考える(『エティカ』第四部、定理24)。そしてそれが自由なのだ。これがスピノザの両立論である。

結局、スピノザが両立論者であるとしても、彼の場合の両立論は、選択の自由と決定論とが両立するという意味での両立論ではない。彼は人間に選択の自由など認めていない。それゆえ、帰責の可能性などまったく認めていない。選択の自由は存在しないから帰責は成立しないという考えの代表者がスピノザなのだ。あるのは治療や矯正だけである。彼が言っている自由は、理性に従って生きれば己の存在を充実させることができるという意味での自由である。

ホッブズの決定論はこれまで再三述べてきたように、因果的決定論である。そのような決定論にスピノザが考える目的論的な自由概念を読み込むことは、可能ではあるかもしれないが、はたして妥当だろうか。ホッブズの決定論、すなわち予定説的な宿命論の精神に、はたしてそれは合致しているだろうか。

7. 宿命論のもとでの他可能性

ホッブズは古典的な両立論者の典型とみなされている。しかし、はたしてホッブズの両立論は古典的なものであるかどうか、それどころか、そもそもホッブズは両立論者であるのか否か。この点は最後に触れるつもりだが、ここでは、古典的な両立論が立論の根拠として援用する他可能性についてホッブズの考えをみてみたい。他可能性(alternative possibilities: 人によっては「他行為可能性」とか「選択可能性」と訳される)とは、実際に為したのとは別の行為を遂行する可能性のことである。ある行為が自由に為されたといえるのは、やろうと思えばそれ以外の行為を遂行することも可能であった場合に限られるとみなすのは、自由の根拠を考える際の常套手段であって、両立論者も非両立論者も等しく認める一般的な考え方である。フランクファートのように他可能性を前提することなく自由の存在を確保しようとする立場もあるが、自由の成立のためには他可能性を必要とすると考えるのが常識的なところだ。決定論を採らないのであれば他可能性を認めることは容易である。ほとんど自明といってよい。では、決定論のもとでは他可能性はどうなるのか。

決定論のもとで他可能性を認めようとするとなればそれなりの工夫がいる。そのひとつの方策が、他可能性を反事実的条件法として解釈するのである。太郎が選挙で自民党に投票したとき、太郎には自民党に投票しない可能性があったということ、もしも太郎が別の考えを持ったとし

たら、太郎には自民党に投票しないことも可能だっただろう」というような反事実的条件文が真であることとみなすのである。では、決定論的世界のもとでそのような反事実的条件文が真となるためにはその可能性をどのように解釈すればよいか。最も安易な方法は、それを純粹に論理的可能性とみなすのである。太郎が自民党に投票したことは決定されていたにしても、論理的可能性としてならば太郎が自民党に投票しないことも可能だった。なぜなら、太郎が自民党に投票しないことはどこにも自己矛盾を来たさないから、云々。

このように、他可能性を反事実的条件法として解釈するのが古典的両立論である。そしてここでの可能性を論理的可能性とみなすのである。このような方策は、それはそれで問題があるのだが、それは後に触れることにして、ここで問題にするのは、ホッブズが他可能性をどう位置づけるかである。他可能性を論理的可能性として解釈するというような賢しらかな方略をホッブズが採るとは考えにくい。

可能性が偶然性にもとづくのであれば、そもそもホッブズ的な決定論的世界に可能性は存在しない。では論理的可能性はどうか。偶然性にもとづく存在論的可能性は存在しないが論理的可能性は存在するとホッブズは考えるだろうか。おそらくホッブズはそうには考えないだろうと思われる。論理的必然性を認めないのであれば、論理的可能性も認めないだろうと思われるからである。

先にホッブズの決定論を検討した際に、ホッブズは、「明日雨が降るか降らないかは必然的だから、明日雨が降ることも必然的であり、降らないことも必然的である」と、一見して詭弁めいたことを語っている点に注目した。ホッブズは論理的必然性を認めていないから、「明日雨が降るか降らないかは必然的だ」という言明は、排中律がもつ論理的必然性についての主張ではない。そうだとするとその言明は「明日雨が降るにしろ降らないにしろいずれにしてもそれは必然的だ」と解釈する以外にない。その議論を可能性について構成してみれば次のようになるだろう。「明日雨が降ることは可能であり、降らないことも可能だから、明日雨が降りかつ降らないことは可能だ」と。これも一見するかぎりでは誤謬推理である。詭弁に聞こえるのは、「雨が降りかつ降らない」の部分が矛盾しているように見えるからだろう。では矛盾しないような内容で言い換えてみよう。「明日雨が降ることは可能であり、風が吹くことも可能だから、明日雨が降りかつ風が吹くことは可能だ。」これは、論ずるに値しないほど自明な言明である。このように、自明すぎて馬鹿げていると誰の眼にもみえるような事例をあえてあげたのは、可能性のもとに論理的可能性ではなくもっと実質的な可能性を考えてみたいからだ。「太郎は走ることもできるし、泳ぐこともできるから、太郎は走りかつ泳ぐことができる」と言ったとき、これ

を詭弁と見るのはむしろ稀だろう。太郎はトライアスロン向きの選手なのかと受け取るだけのことである。重要なのは、この場合の可能性は論理的可能性ではなく、実質的な可能性だという点である。ホッブズによれば必然性は本来、未来に関するものであった。必然性は他の可能性が存在しないこととして定義される以上、可能性もまた本来、未来に関するものだということになる(*EW* 5, 428)。「……必然(*necessity*)、可能(*possible*)、そして不可能(*impossible*)、は現在の時間や過去の時間との関係においては意味を持っておらず、ただ未来の時間との関係においてのみ意味をもっている」(*EW* 5, 35.)。未来に関する可能性として容易に思いつくのは能力である。ホッブズが認めることのできる可能性とは例えばこのような可能性だろう。この可能性は能力の別名にすぎないから宿命論のもとでも当然ながら成立する。

ホッブズは論理的必然性や論理的可能性を本来の意味での必然性や可能性としては認めていない。ホッブズの理解する様相は物質的世界の中に実現しているような実質的な様相である。物理的必然性と論理的必然性とを体裁よく区別し、論理的可能性と物理的可能性とをたくみに使い分ける議論からホッブズは遠い。そのような区別はスコラ的な曖昧主義だとして一蹴するというのが実情である。いずれにせよホッブズがスコラ的だといって嫌うのは、論理的必然性や論理的可能性をふりまわす議論であることだけは確かだ。ホッブズはある箇所(*EW* 4, 262 : *EW* 5, 248-9)で、論理的必然性(「仮定的必然性」と呼ばれる)を指して「そのようなスコラ学者の用語(*such like terms of Schoolmen*)」と揶揄している。「混乱した空虚なことば(*confused and empty words*)」(*EW* 5, 34-5; *EW* 4, 262; *EW* 5, 248-9)——ホッブズはまた「スコラのジャーゴン(*scholastic jargon*)」とも呼ぶ(*EW* 5, 26; *et al.*)——をもてあそぶ議論をホッブズは侮蔑的な意味でスコラ的と呼ぶのである。ブラムホールが「仮定的必然性は自由と両立する」と主張する(*EW* 5, 247; 254)のに対して、「両立論者」のホッブズが、そんな必然性は必然性ではないと応酬している(*EW* 5, 248)。必然性をもつばら論理的必然性、すなわちその否定が自己矛盾することとみなし、論理的可能性、すなわち自己矛盾していないこと、をもって可能性とみなすのが、いつの時代でもスコラ哲学なのだ。

たしかにホッブズは古典的な両立論者同様、自由な行為の成立の根拠を他可能性のうちにみているようにも語っている。やりたいことが邪魔されずにできたということは、やりたくなかったらやらないこともできたということなのだ。ある行為が自由な行為であるといえるのは、それが強制的になされたのではなく当人の意志、すなわち欲求によってなされた場合なのだ。太郎が自民党に一票を投じたのは、太郎の自由な行為であった。太郎は、誰かに手を押さえつけられて無理矢理「自民党」と書かされたわけでもなく、投票箱まで引きずられていって投票

用紙をむりやり押し込まされたわけでもない。太郎は、彼の意(志)にしたがって自民党に投票したのだ。だから太郎は、直前に心を変えて自民党に投票しないこともできたのだ。ホップズは、強制的にやらされる場合には、それ以外に為しようはないが、自由な行為には他の可能性があると主張している。自由な行為は、強制された行為とは違って他の行為の可能性にひらかれているという考えは、妥当なものであって、そのかぎりホップズに異存はない。しかし問題は、ホップズのような強い決定論、すなわち宿命論のもとで成立する他可能性とはどういう内容のものなのか、それを見届けることである。

太郎が自民党に投票することは、かれの意向や信念や感情によって決定されていたわけだが、その意向や信念や感情も、それに先行する身体的状態や周囲の状況によってすでに決定されていたのである。このように考えるならば、かれのその投票行動は、世界が創造された時点の神の意向によってすでに決定されていたと考えなければならない。そうであるとすると、太郎には自民党に投票しないことも可能だったという主張は、劫初における神の世界創造が別のようになされることも可能だったという以外には理解のしようがないだろう。原初の時点で神が世界をすこしだけ違った風に創造していたならば、太郎は昨年暮れの総選挙で自民党に投票しなかったであろうというわけだ。結局、太郎について語られた他可能性は、実は、世界開闢時点での神の選択の他可能性だったのである。

他可能性をこのように理解することについては、存在論的にも世俗的にも問題がある。存在論上の問題とは、これはむしろキリスト教神学の問題であって、存在論的問題というよりは教義学上の(dogmatic)問題なのであるが、それはつぎのようなことである。万物の創造主である神は、太郎が自民党に投票すべく世界を創造したとき、神には別のよう世界を造る可能性があったことになる。しかし、神が現実世界を創造したとき、それとは異なる世界を造る可能性が神にはあったと語ることは許されるのだろうか。神は、然るべき理由があつてこの世界を創造したのであって、恣意的に、気まぐれで、ただなんとなく世界はかくあれと造ったわけではないだろう。そうであれば、この現実の世界以外の世界は、当然ながらこの世界よりも劣ったものでしかないのだから、神がそのように、最善ならざる世界を創造し得たと考えることは、神の無謬性に反することになるだろうし、神に無意味な創造の可能性を帰することになるだろう。神は全能だから劣った世界をつくることもできたはずだと考えることは、ホップズにはありうるにしても、問題なしとしない。

たとえ問題はないとしても、神はたまたまこの世界を気まぐれに作ったのだから、これ以外の世界を造ることも神にはできたのだという発想は、これはこれでまた別の難問を招来するこ

とになるのであるが、それは、以下で決定論の存在論的根拠を闡明する際に、宿命論の宿命として触れることになるだろう。

他可能性を世界創造時点における神の選択の他可能性に還元することがもつ世俗的な問題とは、つぎのようなことである。昨年暮れの総選挙における太郎の投票行動が自由であったのは、劫初における神の選択の恣意性によるというのは奇妙ではないか。奇妙だと感じるのは、わたしたちが考える他可能性の内実としてわたしたちは太郎のことしか念頭にないにもかかわらず、世界創造時点での創造主を考えざるを得ないからである。なるほど、他可能性を世界創造時点での神の選択における他可能性とみなすならば、他可能性に基づく自由の存在と決定論とは両立する。しかしそのとき、ひとり人間としての太郎は、もはや独立の主体としては存在していないに等しい。選挙における太郎の自民党への投票が自由な選択によるものであり、そうしない可能性もあったとわたしたちが語る時、その選択の自由は天地開闢時の創造主における選択の自由なのだと解釈するのはあまりに付会にすぎよう。誰もが運命論者であるわけではないのだから。太郎は別のように投票することもできたといっているときには、その他可能性は太郎の内部にあるとみなすのが順当だろう。

自由の存立基盤を他可能性にみるのは至極まっとうだとおもう。しかし、ホッブズのような決定論のもとで他可能性を考えることは困難をとまなうといわざるをえない。決定論のもとにあっても他可能性を無理なく理解する術はないものか。すでに述べたように、そのような要請にこたえるひとつの方策が、他可能性を論理的可能性として解釈するのであった。ホッブズからは離れるが、つぎに、その解釈がもたらす困難について簡単に触れておこう。

8. 論理的可能性としての他可能性

自民党に投票することが必然的なこととして決定されていた状況の下で、民主党に投票することも可能だったといえるのは、例えばその可能性を論理的可能性とみなす場合である。世界が決定論的であって、太郎が自民党に投票したことは必然的であったとしても、自民党に投票しない可能性は、論理的にはありうるというわけである。なるほど、このように可能性を論理的可能性として解釈するならば、可能性は決定論的世界でも成立するだろう。そして、この可能性によって自由の存在を保証できるのであれば、決定論と自由とは両立できることになる。

しかし、ことはそれほど簡単ではない。可能性を論理的可能性として解釈するならば、たしかに決定論的世界にも可能性は存在する。たとえば、予測できなかった突風に吹き飛ばされて、

列車が鉄橋から転落したとする。このとき、論理的可能性としてであれば、その突風は予測可能である。乗客の命が奪われたことについても、論理的可能性ということであれば、奪われないう可能性はある。そうであれば、その事故は、論理的可能性としては避けえたわけであるから、運転手なり鉄道管理者なりの純然たる過失ということになるだろう。このように、他可能性を論理的可能性とみなすならば、論理的に矛盾していないかぎりどのようなことでも可能なことから、ほとんどすべてのことがそれとは違ったようにありえたことになるだろう。やりたいことが邪魔されてできなかったとしても、邪魔されない論理的可能性はあるのだから、その邪魔されてできなかったことも、自由な行為であったということになるだろう。病的なオブセッションの果てに殺してやると思いついて行った場合も、強度のマインドコントロールの果てにそう思いついてやった場合も、そうでない論理的可能性はつねにいくらでもあるわけだから、これらは、やりたいことが邪魔されずにできた通常の場合と同様、まったく自由な行為であることになるだろう。このように、他可能性を論理的可能性として解釈すると、自由論は崩壊してしまう。

9. ホッブズにおける帰責の処遇

自由の存立基盤を他可能性にみるのは順当な考えである。しかし、そのように考えているとき、わたしたちが決定論をすでに批准している保証はない。おそらくわたしたちが自由の内実を他可能性にみているときには、決定論を前提してはいないのだ。もうすこし穏当に言えば、決定論を念頭に置いてはいない。つまり、決定論を意識してはいないのである。決定論を前提したとすれば、上で論じたように、世界開闢時点での他可能性として考える以外にはない。自由存立の原理として他可能性に信頼をよせている人々が、他可能性の内実を劫初における他可能性に置いているとは考えにくい。ホッブズを、唯一のとは言わないまでも、例外として。

それゆえ、ホッブズのような決定論のもとでは、他可能性は機能しないと考えるべきだろう。そもそも他可能性を要請する根拠は何だったのか。避けようのない状況のもとで為された行為については責任を問えないと考えるからである。人間の行為に責任を問う必要上、要請された原理であるといつてよい。そもそも自由という概念自体が多分にそうなのである。そうであれば、他可能性が機能しないとすると、帰責の問題に影響が及ぶこと必至である。決定論のもとで帰責はどうなるのか。この点についてホッブズは、スピノザ同様、極めて明確な考えをもっていた。

ホッブズは賞罰に関するブラムホールの考え——これが普通なのであるが——を批判して次のように言っている。「主教(ブラムホール)は悪いことをした人間を責める(blame)が、しかし、やったことを非難する(dispraise)ためではなく、その人間の悪徳(malice)を理由に責めているように見える、その人間に報復(revenge)するために責めているように見える」(EW 5, 53)。ホッブズによれば、賞罰は、行為者の功績や責任にたいするサンクションなのではなく、あくまで、社会にとって益となる行為を奨励し害となる行為を非難するためのものである。ホッブズはこう言っている。「称賛するというのは、あることがよいことだ(a thing is good)と語る以外のなにかだともいうのだろうか。まさにしかり。私にとってよいことであり、あるいはだれか他の人にとってよいことであり、あるいは国家や社会(the state and commonwealth)にとってよいことだ、と。ある行為がよい(an action is good)というの、次のように語る以外のなにかだともいうのだろうか。それは私が望む通りだと、あるいは、別の人が望んだであろう通りだと、あるいは、国家の意志(the will of the state)に従っていると、すなわち法(law)に従っていると」(EW 4, 255; EW 5, 154)。ホッブズはまた次のようにも言っている。「なぜ我々は彼らを責めるのか。私は答える。彼らがわれわれを喜ばせないからだ(because they please us not)と」(EW 5, 52)。人間が放火したり殺人を犯したりするのも、火事が町を焼き尽くし毒薬が人を殺すのも、人を傷つける悪い行為だから責められる(blame)という点では違いがないのだとホッブズは考えている(EW 5, 54.)。この点でホッブズは徹底しており首尾一貫している。

そうであるならば、刑罰(punishment)は見せしめだということになるだろう。そして、悪を働いた人間を罰するのは、あくまでその当人やおなじように罪を犯しそうな者たちを矯正するためなのである。ホッブズは次のように言っている。「ブラムホールは刑罰を一種の報復とみなしており、それゆえ、私とは意見を異にするようにおもわれる。私は刑罰の目的は矯正(correction)以外の何ものでもないと考えている。例えば、徳への意志を形成したり(framing)必然化する(necessitating)という目的以外のなにもものでもないと考えている」(EW 5, 177.)。ホッブズは reform (作り直す)ということばさえ使っている(EW 5, 177; 181)。ホッブズの決定論には帰責が顔を出す余地などそもそも最初から存在しない。その意味でホッブズの刑罰観はプラトンなどおなじアルカイックなものである。

決定論を批判する重要な論拠のひとつは、決定論のもとでは帰責が成立しなくなるというものである。帰責の可能性を確保するには自由の存在を認める必要があるのだと。両立論者は、この点を認めるが故に両立論をとるわけだ。決定論のもとでも自由は成立するとする両立論者の主張は、煎じ詰めれば、決定論のもとでも行為の責任は問えるというにほかならない。自由

をなんとか確保したいと考えるのは、もっぱら帰責の可能性を担保したいがためである。両立論者にとって自由の存在意義は、その程度のものでしかない。要するに両立論者は、できれば自由など無しですませたいのだ。それゆえ、決定論のもとでも帰責は可能だとなれば、両立論者はこぞって決定論へと、すなわち hard determinism へと、本卦還りするだろう。もはや無理してまで自由の存在を認める必要はないのだから。あるいは、帰責など取るにたりないと考えられる場合も同様である。とは言え、帰責など社会の維持にとって不要だ、罰則は帰責など問うことなくビシバシ下せばいいと考える剛の者であれば、両立論などという迂遠で非力な考えに秋波を送るようなことは最初からないだろうが。そして、われらがホップズは、まさにこの剛の者なのだ。ホップズを両立論者とは認めがたい理由がここにもある。

しかし、はたしてこのような強硬路線はどこまで維持できるだろうか。病的な錯乱状態のもとで人をあやめた場合と冷静な打算に基いて残酷に人を殺した場合とが同じ処罰の対象になると考えるのは、いかに見せしめのためとはいえ、納得しがたいであろう。勿論ホップズのような宿命論者にも、このふたつの事案における処罰を別物にしたてる方策はある。病的な錯乱状態の場合は精神病棟への強制収容、利己的で残虐な殺人の場合は無期限の奴隷労働というように、前もって決めておけばよいのだ。重要なのは、この場合に、処罰はあくまで見せしめと矯正のためであって、責任を問うものではないという点である。

しかしながら、たとえ強制的な収容であっても、精神病棟に収容するのと刑務所に収監するのとでは、意味が違う。そしてその意味の違いが生じるのは、病的な錯乱状態の場合には責任を問えないからであり、意図的・意識的に凶行に及んだ場合は責任を問えるからである。これを、前者は病気であって後者は正常であるというように言い換えてもかまわない。しかし、病気であるから何なのか、正常であるとはどういうことなのかと訊ねられれば、結局、前者には責任はないが、後者には責任があるとみなせるのだとでも答えるほかはないだろう。同じ殺人を犯したとしても、それが病的な錯乱状態のもとでのことか、意図的・意識的なものであるかによって対処の仕方をかえるとき、そこには「責任の所在」と言う概念が援用されていると言わざるを得ない。このように、帰責という概念は、わたしたちの日常生活に深く根をおろしている。決定論がこの事実を無視するならば、それは、決定論の無力を露呈するだけだろう。

10. 決定論の不確定性／宿命論の宿命

決定論は本来ユニバーサルなものであるから、存在するすべての事象についてそれは決定さ

れていると主張するものでなければならない。今日、決定論として一般に考えられているのは、ある時点における世界の状態——これを「初期条件」と呼ぼう——が完全にわかっているならばそれと自然法則とからそれ以降の任意の時点における世界の状態はすべて一義的・必然的に決定される、すなわち演繹される、と考えるものである。この場合の必然性は、自然法則が持っていると考えられているそれである。この決定論は、ニュートン力学を典型とする近代科学の決定論であり、今日、決定論者が普通に前提しているものであって、ヴァン・インワーゲンは決定論と自由とが両立しないことを証明する際にこれを用いている。彼によって定式化され、さらには形式化されているので、この決定論を「ヴァン・インワーゲン型決定論」と呼ぶことにしよう。

ヴァン・インワーゲン型決定論は、今日、決定論のスタンダードとみなされているが、決定的な欠陥がある。この決定論では初期条件としての時点をどこに置くかは決められていない。それゆえ、本来であれば、初期条件は世界開闢の時点に置くべきだろう。通俗的宇宙論の教えに従って、例えば137億年まえのビッグバン直後に。しかし実は、そのように初期条件を設定しても、この決定論には決定されないものが残ってしまう。世界開闢時点における世界の状態、すなわちビッグバン直後のエネルギーの揺らぎと物理法則によってそれ以後の世界の状態はすべて一義的・必然的に決定されるとしても、決定されないものがあるのだ。もちろん「エネルギーの揺らぎ」と言えばそこには量子論的不確定性が伴うのであろうが、いま問題にしたいのはそのような洗練された偶然性ではなく、もっと素朴にして原理的な偶然性である。それは、世界開闢の時点そのものがもつ偶然性である。それが70億年まえや300億年まえではなく、なぜ137億年まえでなければならないのかという問題である。「137億年」という数字は現在の状況から逆算してはじき出されたものだろう。では、現在の状況がこのようであることの原因はなにか。この質問にたいして、137億年前にビッグバンがあったからと答えるひとはまさかまい。ヴァン・インワーゲン型決定論においては、世界がその時点で開闢したことについてその原因をたずねることはない。世界の開闢がもつ偶然性を払拭できないのである。そもそも、その決定論は、初期条件の成立について、その原因を要請してはいない。あらゆる事象に原因があるとまでは言っていないのだ。

しかしそうだとすると、偶然性は劫初に限定されないことになる。初期条件がもっていた偶然性はそれ以後のすべての事象に伝播していっくだろう。世界の事象は、初期条件と自然法則とから一義的・必然的に決定されるにもかかわらず、というよりはだからこそ、ひとつの例外もなく初期条件がもつ偶然性を引きずって行かざるをえないことになる。この型の決定論では、

現在の状況がこのようであることについては、137億年まえの世界の開闢に必然的原因が存在しないように、究極的原因は存在しないのだ。それ以後の世界の事象はすべて、原因によって不可避免的に生じているという意味では決定されているが、存在の偶然性を払拭し得ないという意味では決定されていない。そこにあるのは原因と結果の間の決定性であって、具体的事象が存在することの決定性ではない。これがヴァン・インワーゲン型決定論がもつ決定的な難点である。ある意味で、この決定論は最初から自由との両立を許すような曖昧さを含んでいても言える。つまりこの決定論には決定されない要素があるのだ。しかしこれは、ヴァン・インワーゲン型決定論がもつ難点というよりは限界とみなすべきかもしれない。そうであれば、ヴァン・インワーゲン型決定論は、実は決定論ではないとも言えよう。

これに比べればホッブズの決定論は完璧だ。世界のすべての事象がそれ以外のところに原因をもつことをそれは要請しているのだから。そして世界のすべての事象のあらゆる状態がその原因によって必然的に決定される。これがホッブズの決定論である。そしてその原因は動力因以外のなにものでもない。ホッブズの決定論は、すべての事象がそれ以外のところに動力因をもっていて、その動力因によってその事象のあらゆる状態が一義的・必然的に決定されるとみなすことになる。これは極めて近代的な世界像であって、現代の物理主義者の常識と言ってよい。世界にはもはやどこにも偶然的なものはない。あらゆる事象がその原因によって完璧に決定されている。すべての事象は存在すべくして存在している。宿命論と呼ばれる所以である。決定論は宿命論となることで決定論本来の在り方を実現することになる。ではこのホッブの決定論、すなわち宿命論は決定論の完成形とみなしてよいか。残念ながら、そうはいかない。

先に、このような決定論的世界像のなかに他可能性を組み込むことの教義学的難点について述べたが、教義学的関心を離れてもホッブズの決定論、すなわち宿命論にはさらに根本的な問題がある。すべての出来事がそれ以外のところに原因をもつのであれば、劫初における世界創造もひとつの出来事である限り、それ以外のところに原因を持たねばならない。そしてこの原因の発動もそれがひとつの出来事である以上それ以外のところに原因を持たねばならない、以下同様。要するに、無限遡行に陥ってしまうのだ。無限遡行を避けようとするれば、世界は原因なしに開闢したと考えなければならない。劫初に偶然ありだ。しかしこれではヴァン・インワーゲン型決定論とどこも違うところはない。これでは宿命論とは言いがたい。宿命論は、決定論の完成形である以上、世界創造に偶然性を認めてはならない。そして無限に背進するわけにもいかない。そうであれば、世界の開闢は特権的な出来事であるとせざるをえないだろう。世界の開闢は、世界内部の一般的出来事とは違って、それ以前に原因は存在しないとするしか

いだろう。世界は、それ以前には遡りえない特権的原因によって開闢したのだと。そうであれば、神はこれ以外の世界をつくることも可能だったとはいえないことになる。教義学的関心を離れても、創造主がこの世界を作ったことには特別な理由があるとせざるをえない。そのような特権的な必然的原因が存在するときそれ以外の可能性を考えることはできない。他可能性は劫初の神にさえ認められないことになる。神が至高であるか至善であるかというようなイデオロギイ的価値判断から離れても、決定論は決定論の原理からして造物主としての神に他可能性を認めることはできないのである。このように、無限遡行をさけてその原因を求めていくなれば、それは永遠に存在する特権的なものでなければならない。それが特権的なのは、そこにはもはやそれ以外の原因が存在しないからである。しかしそうであれば、結局それは自己原因だということになるだろう。あれほど自己原因は背理だといいいながら、結局は自己原因の存在を認めざるを得ないのである。それがたとえ劫初における神意(decree of God)や神の全能(God Almighty)であるとしてもである。いずれにせよ、あらゆる事象は例外なくそれ以外のところに原因を持つとする決定論の主張は、無限遡行を認めるのでない限り維持し難い。これが宿命論の宿命である。

ホッブズはこのように、あらゆる出来事がそれ以外のところに原因をもつという根本原理を、究極のところまで裏切ることになるのだが、彼自身どうもそのことに気づいていないようだ。あるいは、そうは考えなかったようだ。ホッブズは全ての出来事が原因をもっており、その原因にはさらに原因があると、因果の必然的連鎖の存在を繰り返し主張している。そしてその因果の系列は最終的には創造主である神の全能性に行き着くのだと。けれども、神の全能性をそれ以上つきつめようとはしていない。徹底した唯物論者であるホッブズも、万物を創造したもう全能なる神についてはもはやそれ以上付度すべきではないと考えていたのだろう。

ホッブズは徹底した唯物論者ではあったが無神論者ではない。同時代人たちが陰で噂しあっていたのとは違って、かれは神の存在を確信していたとしか思えない。そうでなければ、みずからの決定論が最後の処でほころびることに気づいただろう。むしろ彼は、神が創造したのでないとしたら世界は存在し得ないと確信していたはずだ。すなわち、全能なる神による世界の創造が劫初になかったとすれば、因果の系列は無限遡行に陥ってしまうと。全能の神が存在しなければ決定論は貫徹できないことを、これもまた当然のこととみなしていたであろう。ところがホッブズ思想には、「第一の動者」とか「不動の動者」のようなアリストテレス的概念はみあたらない。おそらく、自己原因といった矛盾したものを神に帰属させることなど、思いもしなかったのだろう。神の全能性が自己原因という概念を招来しているなど、夢想だにしなかつ

った。だから、神の全能性へのゆるぎない信仰が、というより、それは人知の及びえない (incomprehensible) 神秘であるという確固とした信念が、決定論を裏切る結果になるとは毫も考えなかった。このあたりが真相なのではないか。

決定論を貫徹できないというこの難点は、ホッブズの決定論にだけ特有のものではない。神意や神の全能性という究極的原因を前提しない限り因果的決定論はこの困難を宿命的に囲っている。カント的アンチノミーという難点である。これが自覚されないのは、ひとえに、決定論をそこまで突き詰めては考えていないからである。ホッブズの場合には、端倪すべからざる神の全能性を前にしてそれ以上辿ることをやめてしまっている。決定論は、ホッブズのそれのようにほとんど理想的といえるほど強力で徹底したものであっても、それが因果的決定論であるかぎり、最後まで貫徹することはできない。決定論は決定し得ない要素を残さざるをえないのである。その意味で、決定論は、みかけほど決定的ではない。決定論という立場は、首尾一貫したものとして主張し続けることはできないのだ。

11. ブラムホールの失態

神の全能性への信仰を考慮にいれれば理解できるものの、だからといってホッブズの決定論が矛盾を孕んでいる点を看すごしていいわけではない。それはそれで問題にされなければならない。ところがこのきわめて重大な点が、ブラムホールとの論争ではさっぱり表立っていないのである。論点として曖昧にされてしまっているのだ。本来問題にすべき場所で、問題にすべき人が、問題をおかしな風にねじまげてしまっている。

ホッブズの決定論は首尾一貫しないという問題は、本来ならば、最初に紹介した「自由と必然性に関するホッブズのテーゼ(VII)」と関連させてブラムホールが *Defence of True Liberty* の第34節——これは「序」で述べたように *Questions Concerning Liberty* の第34節にそのまま再録されている (EW 5, 406-24)——で指摘すべきなのであるが、そこにおけるブラムホールの批判 (EW 5, 407-16) も、それに対するホッブズの「論駁 ('Animadversions')」 (EW 5, 416-24) も、いまひとつ緊張感に欠けると言わざるをえない。この原因はブラムホールの側にあると言うべきだろう。必然性に関するホッブズの考え方を問題視する際にブラムホールは、ホッブズは排中律——ブラムホールは「選言命題 (disjunctive proposition)」と呼んでいる——がもつ必然性から事象の必然性を不当に導いていると批判する。これは以前ホッブズの様相理解を紹介した際になんとか取り上げた、例の、「あす雨が降るか降らないかは必然的だ」という前提から「あ

す雨が降ることも降らないことも必然的だ」という結論を導く一種の「誤謬推理」のことである。*Defence of True Liberty* の第34節は、「自由と必然性に関するホッブズのテーゼ(VII)」を取り上げてそれを批判するためにあるわけだから、件の「誤謬推理」をやりだまにあげることは当然である。しかし結局ブラムホールの批判は、ホッブズの推論の不当性を示すことに集中していて、ホッブズの決定論がかかえる決定的な難点を抉り出すまでには至らない。

ブラムホールは次のように言う。「あす雨が降るか降らないかは必然的だ」という前提は排中律(選言命題)に基いているわけであって、そこでの必然性は論理的必然性(仮定的必然性)である。これに対して「あす雨が降ることも降らないことも必然的だ」という場合の必然性は絶対的必然性(*absolute necessity*)だから、「あす雨が降るか降らないかは必然的だ」という前提からは導けないと。先にも指摘したように、そのような批判があることをホッブズは十分に承知していたと思われるから、ブラムホールのこの批判はホッブズにとってはスコラ的で無意味なものにしかうつつらなかつただろう。ここまでであれば、それは小論ですでに論じたことであって繰り返すにはおよばない。話がおかしな方向に——というのはあくまで小論の問題関心から見てのことであるが——逸(そ)れていくのは、ここからである。

この第34節を締めくくるに際してブラムホールは次のように言う。「これまで論じてきたことがひとつも彼(ホッブズ)を満足させないのであれば、私は彼自身が示しているような種類の証明をひとつの例として与えよう」と。そしてブラムホールは次のように論じる。「トマス・ホッブズによれば、万物を必然的に生み出すのは神の命令(*the decree of God*)である。ないしは、永遠なる原因(*the eternal cause*)によって万物に定められた、かの指令(*order*)である。ところで神自身は、万物を必然化するその命令を下したのであるから、その命令を下す際にその命令に従ってはいなかったのである。また、最初の原因をしてそのような命令を必然的に下さしめるそれ以前の指令なるものも存在してはいなかったのである。それゆえ、この命令は、*ad extra*[外へ? 特別?]な作用(*an act ad extra*)なのだから、神によって自由に、いかなる必然化もなしに、下されたのである。しかしそれにも関わらず、「神はそのような命令を下したか、あるいは神はそのような命令を下さなかったか」という選言命題は必然的に真なのである。」(*EW* 5, 415-6)

要するに、排中律に基づいて「劫初において神が命令を下したか下さなかったかは必然的だ」と言えるが、だからといって「劫初において神が命令を下すことも下さないことも必然的だ」とはいえない。なぜなら劫初において神が命令を下すにしろ下さないにしろ、それはもはやなにもものによっても必然化されない神の自由な行為だからだ、と。

ブラムホールは、ホッブズの決定論が最後のところで破綻することを明確に看とっている。すなわち、すべてが必然的に決っているとしても、端緒についてはその原理を貫徹できないと。ところがブラムホールは、ホッブズの破綻を突くことはせず、「選言命題が必然的に真だからといって、選言肢の各々も必然的に真だとはいえない」というように、単なる誤謬推理の指摘で終えてしまっている。ブラムホールは先の引用に続けて次のように言う。

「すべての出来事は必然的であるとするホッブズの意見は正しいとしても、そして、必然性から自由であるような出来事が存在すると考えることによって全キリスト教世界が欺かれているとするホッブズの意見は正しいとしても、神にとってそれが大なるよろこびであったとしたならば神はいくつかの原因を必然性から自由にしたであろうということを、ホッブズは否定しないだろう。なぜならホッブズは看取るだろうから。それがいかなる不完全性を述べているわけでもなく、いかなる矛盾を含意しているわけでもないことを。それゆえ、神はいくつかの第二原因を先行する決定から自由にしたのだと想定することによって、選言命題は必然的に真であるとしても、この自由な決定されていない原因は、このようなかたちで作用するか、あるいはこのようなかたちで作用することはないか、いずれかだろう。」(EW 5, 416)

いったいこの発言はなんなのか。すべての原因は必然的だとするホッブズの考えは正しいが、いくつかの原因が必然性から自由であることをホッブズは否定しないだろうと言っている。自由な原因はいっさい存在しないが、自由な原因が存在する、これがホッブズの考えなのだ。これは端的に言えば、ホッブズの体系は矛盾しており破綻しているということだろう。ホッブズに対する破産宣告であって、ひとつの推論が間違っているどころのはなしではない。ところがブラムホールは、それはホッブズの体系に於いていささかも矛盾ではないと太鼓判さえ押ししている。そして議論を、「選言命題が必然的だからといって選言肢が必然的であるとはいえない」というように、あくまで誤謬推理の指摘というかたちに持っていく。

ブラムホールのこの振る舞いは、自由と必然性とをめぐって死闘をくりひろげてきた戦場での行動としては極めて不適切であり、失態と呼ぶほかない。まことにスコラ的な幕引きだ。しかもホッブズの息の根を完全に止められたのだから、これは大失態であろう。劫初における神の命令が何ものによっても必然化されない自由なものであることは、ブラムホールにとって自明だっただろう。それゆえ、劫初の神に自由があることは、明確に主張されるべきでこそあれ、糾弾されるべきドグマとはうつらなかつたのだろう。だから、そのようなドグマをホッブズの決定論が抱え込んでいることはすこしも批判すべきことには見えなかつたのだろう。非難されるべきはホッブズの推論が誤謬をおかしていることだとブラムホールは思ったのだろう。ブラ

ムホールは神の全能性への信仰をホッブズと共有していたがゆえに、ホッブズを叩き潰す千載一遇のチャンスをみすみす取り逃がしてしまったのだ。神に自己原因を認めることが因果的決定論にとってどれほど致命的であるか思い及ばなかったのだろう。

しかし驚くべきは、ホッブズも、ブラムホールの大失態に気づいているようには見えない点である。 *Questions Concerning Liberty* 第34節におけるブラムホールへの「論駁（'Animadversions'）」の最後はこう結ばれている。

「おそらくブラムホールは次のように言うだろう。「その命令は、ad extra な作用(an act ad extra)なのだから、神によって自由に下される」という私(ブラムホール)のことばのなかで、「ad extra な作用」はホッブズの手には負えないことばだから、ホッブズはそれに気づかないだろう、と。私(ホッブズ)は今それに気づいている。それ故、私は次のように言う。それはラテン語でもないし、英語でもないし、意味もない、と。」(EW 5, 424)

ホッブズはブラムホールを門前払いしている格好だ。「第二原因(second cause)」だの「ad extra な作用」だのというスコラ的ジャーゴンをふりまわす議論は意味不明だと、てんから相手にしていない。「ad extra な作用(an act ad extra)」というが、そんなことばはラテン語にもないし英語にもない。そもそも「自由」とは、やりたいことが邪魔されずにできることであって、意志そのものが自由だとか原因そのものが自由だというのは意味不明だ。これがホッブズの基本的立場であった。「論駁」にあるのはこの公式見解をいたずらに繰り返す姿である。

不毛な批判は不毛な反論を招く。これを茶番劇といわずになんと言おう。ふたりともなぜこれほど緊張感に欠けるのか。論争全体がスコラ的議論の泥沼にはまってしまったように見える。ふたりとも完全に出来上がってしまっている。それともガチンコ勝負はやめておこうと暗黙の申し合わせでもあったのか。ブラムホールは、ホッブズの機械論的世界観などアリストテレス以来の知的伝統を理解しない無知な異端であって根本的に間違っていると、いわば高をくくっているわけだ。そして意志の自由を当然のこととみなしているために、ホッブズのような機械論的決定論者に自己原因の正当性をしめす緻密で入念な議論をすべて端折ってしまっている。ホッブズはホッブズで自己原因などスコラ哲学の多々あるガラクタのひとつぐらいにしか考えていない。そんなものが自分の決定論の根本に横たわっているなど夢にも思っていないだろう。

12. なぜホッブズは両立を主張するのか

両立論に至るには二つの道があるだろう。ひとつは護教論的な道であって、伝統的に両立論

は護教論的な背景のもとで主張されてきた。神は全てを決定している。この場合の決定論は因果的決定論である必要はない。では、世界に悪が存在することはどのように説明するのか。それも神が決定したのだとすれば、悪の原因は神意のなかにあることになる。至高にして至善なる神が悪の原因であるはずがない。それゆえ、悪はあくまで人間の自由意志にその原因を求めなければならない。——この、アウグスティヌス以来の議論が、両立論を駆り立てる原動力になっている。両立論は本来護教論的な立場であって、神の摂理(providence)という決定論的なドグマと、悪の源泉としての個人の自由意志というドグマとの両立を図る必要から要請されたものである。それゆえ、全能なる神の存在をみとめないのであれば、世界を決定論的に見る必要もないし、悪の源泉を求めて人間に自由を仮構する必要もなくなるわけだ。

両立論に至るもうひとつの道は世俗的なものであって、近代的な自然科学のような決定論的世界観に対するゆるぎない確信と、帰責をみとめる必要から両立論をとるのである。あるいは、決定論を否定すれば、世界はたんなる偶然と混沌の淵に没してしまい、自律としての自由さえもが不可能になるという恐怖から両立論にすがるペシミストもいるだろう。近代・現代の両立論はこれであって、その決定論はまず例外なく因果的決定論である。決定論はそもそも普遍的な決定論としてしか存在しない。すべてが決定されていると考えるのである。しかしながら、上述したように因果的決定論は普遍性を確保できないのである。因果的決定論は成立しえず、護教論的両立論を擁護する義理もないとすれば、もはや両立論を採る必要はないはずだ。

ではホッブズは、なぜ無謀にもあのようにずさんな両立論を採ったのか。なるほどホッブズは因果的決定論に対する絶対的とでも言うべき確信をもっていた。ゆるぎない宿命論者であったわけだ。しかし、帰責などまったく眼中になかったホッブズが、なぜわざわざ両立論を採る必要があったのか。カトリック——それがローマの教会であれイングランドの教会であれ——に忠義だてするならいざしらず、あの、無神論者とまで言われ続けたピューリタンの唯物論者にカトリック的の神学を守ろうとする護教論的意図があったとはとうてい思えない。ではなぜホッブズは、必要もないのに両立論を主張したのか。

この疑問に対しては、以下のように答えたい。ホッブズは両立論など主張していない。彼は、たまたま彼一流の型破りな発想ゆえに、自由と決定論(必然性)とは両立すると口走ったにすぎない。ホッブズが自由と必然性は両立すると口にしたとき、彼が考えていたのは水の流れであった。水がダムにせき止められずに流れている状態を念頭においてホッブズは、自由と必然性とは両立すると言ったのである。小論の冒頭で引いた『リヴァイアサン』からのことは次のように続いていた。「自由と必然性は両立する。すなわち水の場合のように。水は単に自由をも

っているだけではなく水路に沿って流れ下る必然性も持っている。そのように、人間が意志的になす行為においても同様なのである。すなわち、人間の行為は人間の意志から帰結するが故に自由から帰結する。しかしながらまた、人間の意志の個々の作用も、個々の欲望も、傾向性も、なんらかの原因から帰結し、そしてその原因も別の原因からというように、ひとつつながりの連鎖(その連鎖の最初の環は、あらゆる原因の最初のものである神の御手のなかにある)のもとで帰結するのだから、それらは必然性から帰結するのである」(Leviathan, Chap. 21)。ホッブズの本性(ほんしょう)はあくまで宿命論にある。ブラムホールとの論争は、神による予定(predestination)をめぐるものであった。ホッブズがプロテスタント神学に沿って予定説を主張したのに対して、英国国教会の主教であったブラムホールはカトリック神学の立場から、人間の側の、なかんずく教会の、自由を擁護しようとしたわけである。ホッブズが主張したかったのは神による予定であって、実は決定論でさえない。ましてや両立論ではさらさらない。

13. 結局、両立論とは何だったのか

自由と決定論との両立というとき、「両立」には二種類あるだろう。ひとつは〈論理的両立〉であって、両者を連言で結んでも矛盾は生じない場合である。もうひとつは〈存在論的両立〉であって、両者をより大きな存在論のなかに統一的に収めることができる場合である。両立論者は多分に論理的両立を以て自由と決定論とは両立すると主張してきた気味がある。これに対して反両立論者は、概して両立を存在論的両立として理解したうえで、自由と決定論とは両立しないと反論してきたようである。両立論者が他可能性は決定論のもとでも成立すると主張するとき、その論拠として他可能性を反事実的条件法として読む可能性について先に触れたが、これなどは論理的両立の典型だろう。反事実的条件法における可能性は、最も広くとれば論理的可能性であろうから、宿命論のもとでも反事実的条件文は真になりうるわけである。要するに、現実には可能性などまったくない場合でも論理的には可能だというわけだ。たとえば、わたしという人間が今この場で鳥のように空を飛ぶ可能性は、生物学的にはないが、それでも論理的にはあるだろう。「いまこの場で私は鳥になる」という言明は、「わたしはいまここにおいて、かつここにはいない」という言明のように自己矛盾しているわけではない。

このように、両立を論理的両立と考えるならば、自由と決定論との両立を主張することは容易である。しかしながら、自由について論じることは、人間の存在を宇宙のなかにどのように位置づけるかというすぐれて存在論的な営為である。それゆえ、自由の論理的可能性をいくら

保証しても、自由の可能性を保証したことにはならない。自由については、その実質的な可能性を示さない限り、可能性を述べたことにはならない。わたしがいまこの場で鳥のように飛ぶ可能性があるとするれば、その可能性は単なる論理的可能性ではなく、物理学的な可能性や生物学的な可能性として示す必要がある。そうであるならば、自由と決定論とが両立するか否かの議論は、あくまで存在論の次元での両立でなければならない。

これまで再三触れてきたように、ホッブズの決定論は徹底したものである。偶然の存在をまったく認めないのであるから。そしてそのような世界において人間がもちうる自由は、やりたいことが邪魔されずにできているという自己満足としての自由か、あるいは、神が為すことを為しているという自負としての自由である。これらはいずれも主観的な思い込みにすぎず、わたしたちが普通に抱いている自由概念はもっと客観的で実体的なものなのだとする、ホッブズの決定論に個人の自由を認める余地はないと結論しなければならない。

決定論がホッブズの場合ほど徹底したものではないとすれば、決定論には自由と両立する余地が出てこよう。たとえば、決定論が個人に自発性を認めるようなものであるとすれば、あるいは、理性のような目的因の存在をみとめることができるのであれば、決定論と自由とは容易に両立しよう。あるいは決定論が首尾一貫しないものであるならば、自由との両立はほとんど自明である。しかしながら、決定論を曖昧なものにしておいて自由と両立すると言ったところでさして意味はない。両立が意味をもつのは、ホッブズの場合のようにそれが徹底した決定論だからなのであるが、残念ながらこのホッブズの決定論にしてから自由との両立として意味ある議論を展開できているようには思えない。

これはそもそも決定論との両立というプロブレマティック自体がさして意味のあるものではなかったということだろう。首尾一貫しない徹底性を欠いたわけのわからないものを決定論として持ち出して、それと両立するのしないのと議論したところで水掛け論の域を出るものではない。〈両立論 vs 非両立論〉という対抗軸自体が見かけほど有効ではないのだ。自由と意志について書かれた膨大な論文を整理するにはそれなりに有用かもしれないが、自由と意志の本質について考えようとするときにはほとんど役に立たない。これは、ひとえに、決定論という存在論上の立場が、究極的なところまでつきつめることができない曖昧なものだからである。因果論的・機械論的決定論の場合にこの点はことのほか顕著となる。

17世紀の主だった哲学者はマルブランシュを除いてみな両立論だとさえ言われる (Sleigh, et al., p. 1195)。ホッブズは言うまでもなく、デカルトもスピノザもロックもライプニッツもみな両立論なのである。彼らは決定論者であり、しかも人間に自由があることを信じているか

らだと。この伝でいけば、17世紀に限らず近代・現代の主だった哲学者はほとんどが両立論者になるだろう。明確に両立論を否定している事例を探し出す方がはるかにむずかしい。これはすなわち、両立論なるものがほとんど無内容だということだ。

両立論がいかに無内容であるかは、カルナップの主張が如実に示している(カルナップ、222-5頁)。彼の主張の眼目は概ね次のようにまとめることができる。両立論を否定する人は、決定されていることを強制されていることと理解、すなわち誤解しているのだ。決定されているのは強制されているのとは違う。それゆえ両立論は正しい、と。この議論は、あいた口がふさがらないほど無内容であるが、しかし考えて見れば、どの両立論者の主張も、このカルナップの議論をさして抜くものではない。決定されているのと強制されているのは別だから決定論と自由は両立する。この主張がいかに噴飯ものであるにしても、両立論者はだれもそれを笑うことはできない。ちなみに言えば、カルナップが主張している両立論の内容はホブズのそれとほとんど変わらない。

帰責を問題にしなければならぬ以上、なんらかの形で自由の存在を認める必要はある。そして決定論的な世界観はそもそも維持しがたい。そうであれば、決定論など考えずに、自由の存在根拠を示せばそれでよい。あるいは帰責の成立だけを論じてもよい。このように、もはや両立を論じる必要などどこにもない。決定論と自由とのあいだの両立は、カトリック的な教義を認めるのでない限り、本来不要だし、そもそも両立などありえない。ヴァン・インワーゲン型決定論がそうであるように、決定論なるものが確固として成立するわけではないのだから。結局、両立論は典型的な擬似問題だったのだと言われても抗弁する術はなさそうだ。

参考文献と謝辞

Hobbes, Thomas, *Human Nature*, 1640, reprinted in: Sir William Molesworth ed., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 4, London: John Bohn, 1840, (reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1966), pp. 1-76. ; J. A. C. Gaskin ed., Thomas Hobbes, *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford: Oxford U.P., 1994, pp. 21-108.

—————, *Of Liberty and Necessity*, 1654. reprinted in: Sir William Molesworth ed., *ibid.*, pp. 229-78.

—————, *Liviathan*, 1651, reprinted in: C. B. Macpherson ed., *Liviathan*, Harmondsworth:

Penguin Books, 1968 ; Richard Tuck ed., *Liviathan*, Cambridge: Cambridge U.P., 1996.
———, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, 1656, reprinted
in: Sir William Molesworth ed., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 5,
London: John Bohn, 1841, (reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1966).
Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1995.
———, *Hobbes: A Biography*, Cambridge: Cambridge U.P., 1999.
Jackson, Nicholas D., *Hobbes, Bramhall and The Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel
of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge: Cambridge U.P., 2007.
Sleigh, Robert, Jr., Chappell, Vere, and Della Rocca, Michael, "Determinism and Human
Freedom", in : D. Garber and M. Ayers eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century
Philosophy*, vol. II, Cambridge: Cambridge U.P., 1998, pp. 1195-278.
塚田 理『イングランドの宗教——アングリカニズムの歴史とその特質——』教文館、2006年。
ルドルフ・カルナップ『物理学の哲学的基礎』マーチン・ガードナー編、沢田他訳、岩波書店、
1968年。

文献的な制約があつて、Bramhall のテキストは、ホッブズの *The Questions Concerning
Liberty, Necessity, and Chance* を通じてしか読むことができなかつた。

Martinich の二冊の書物、Macpherson と Tuck がそれぞれ編集している *Liviathan* のそれ
ぞれの序文、Gaskin 編集の *Human Nature* に付された序文、からは多くを学んだ。誰に何を学
んだか、もはや特定できないほどだ。ピューリタン革命当時のイングランドおよび大陸におけ
る亡命政府関係者やカロライン・ディヴァインズ (the Caroline Divines : チャールズ王朝時代
の神学者) 内部での宗教的イデオロギーをめぐる対立とその背景にある政治的イデオロギーの
対立、そしてそこでのホッブズとブラムホールとの人的・思想的・政治的關係については、
Jackson に全面的に負っている。とは言え、小論では表面的で概括的なことしか触れられてい
ない。塚田からはブラムホールについてと、英国国教会の教義がもつカトリシズムの特質につ
いて学んだ。小論にある間違いは、すべて筆者の無知と無能によるものであつて、これらの碩
学に責任はない。言うまでもないことである。

いとう はるき (東北学院大学教授)

(本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/15.html)