

ロックの政治思想

塚 崎 智

序

中世共同体の階層的秩序の崩壊、絶対主義国家の成立という歴史過程を背景として、「個人」対「国家」という緊張関係があらわになり、個人にとって国家権力はいかなる存在理由を主張し得るものであるか、という問題が鋭く提起されてくることになる。近代自然法理論は、このような問題への解答の一努力であったといえるであろう。ジョン・ロックの政治理論の問題としたところも又、国家の正統性の根拠であった。彼の『政府論』(Two Treatises of Government 1690)の第二論文の副題には、「市民政府の眞の起源・範圍及び目的について」(An Essay concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government)と記されている。

従来の伝統的權威に対して、嫌疑がかけられてくる時、「伝統・慣習によって善とされるもの」と「その本性上善なるもの」との分離が意識に上り、「伝承」対「経験」或は「人為」対「自然」という分裂乃至対立関係が意識されて、伝統の中に埋没していた自然が発見されてくる。そして、かかる自然の概念は、価値概念として機能し、歴史的伝統に対しては、その批判の基準となり、新たに理論的に構成される人工国家にとっては、その構成根拠とされるのである。絶対主義君主の弁証理論であった、フィルマーの『君主父權論』(Pacifera, R. Patriarcha. 一六三〇年代に書かれ

たその草稿は、王党派の人々に回読され、その一部は四八年匿名で刊行されたが、一六八〇年ホイッグによるカトリック「王位排除法」闘争を背景に、トリーによって初めて公刊された)でさえも、その理論の根拠を、アダムの自然権としての父権においたのであった。一七世紀後半以来、自然状態、又その状態における自然的個人を、政治理論の前提として構想することが一般的であり、そして、その自然状態・自然的個人及びそれらを支配する自然法の性格をいかに把握するかに応じて、政治理論もさまざまな様相を呈することになるのである。では、ロックの場合はどうであろうか。われわれは、この試論において、ロックの自然法思想の変質過程を辿りつつ、彼の政治思想の性格を明らかにすることに努めたい。

一 自然法の主観化

ロックの政治理論においても、自然状態がその前提として設定されていた。ここで、稍あらっぽいアナロジーを使つていえば、自然状態は政治理論における“*tabula rasa*”であり、自然的個人は“*simple idea*”であるといえるであろう。現実の絶対主義国家は、一度、白紙に還元されねばならない。そのうえで新たに、国家が自然的個人を基礎として構築されることになる。そこでまず、ロックは自然状態における自然的個人を、いかなる性格のものとして把握していたか、つまり、ロックにおける自然的人間像の性格如何、が問われなければならない。

さて、不安(*uneasiness*)が、そして或る善きものが欠けている為(1)に心の感ずる不安の一状態である欲求(*desire*)が、われわれの意志を決定し、われわれを行動へと赴かしむることは、絶えず経験されるところである、とロックはいう。(Essay, II. xxi. 31-35)そして、最も切実な不安、最も基本的な欲求は、死の不安であり、自己保存の欲求であろう。「昔の哲学者たちは、最高善は富に存するの(2)か、肉体的満足に存するの(3)か、徳に存するの(4)か、或は観想生活に存するの(5)かと空しく尋ねまわった」(Essay, II. xxi. 56)というロックは、われわれの行動の原理を、最高善(*sum-*

num bonum) の追求にではなく、最大の悪 (summum malum) の排除に求めたのである。ロックにとって、自然的個人は、自己保存という自然的欲求を、その行動の第一原理とするものである。そして、この自然的・基本的欲求が、人間の自然的権利(自然権)の基礎とされることになる。欲求と権利は分ち難く結ばれている。「人は、一旦生れた以上は、自己保存への権利を持つ」(Treatises, II, § 25)⁽²⁾ というのが、彼の政治思想の根にある考えであるといつてよい。最高善追求の義務ではなくて、最大の悪排除の権利が、ロックの主張して止まないところであった。

ついで、ロックにおいては、感性と理性は、苦痛の排除、自己保存の欲求の為の手段であり、道具であるとされる。ロックは、「われわれの諸能力は存在の全領域にも、又すべての疑惑と躊躇を免れている完全で明晰・且つ包括的な知識にも適していない。それは、その能力の所有者であるわれわれの保全に適し、生活の必要に適合しているのである」(Essay, IV, xi, 8)と云つて、われわれの能力のプラグマティックな性格を明らかにしている。「感官の大きな仕事は、何が肉体を害し、或は利するかをわれわれに気付かしむること」(Essay, II, x, 3)であり、理性は「存在の果てもなき海原」(Essay, Introduction, 7)をさまざまのことを止めて、ひたすら快・苦の計算に従事すべきであつて、そのことが、われわれの能力を正当に使用することになるというのである。

ロックにとつて、自由は第一義的には行為者の自由、人間の自由であつたが (Essay, II, xxi, 10, 21)、「意志の自由は、理性の計算の最終の結果が出るまで、意志の決定を差し控えることなのである」(Essay, II, xxi, 48)。そして、このような理性の計量としての自由が、ロックの自己立法であつたのであり、ロックは、カントのいう「伶俐の忠告」(Ratschläge der Klugheit) の働く地平で、自己立法を見、善を見たのであつた。

ロックの自然的個人は、自己保存の自然的欲求と権利を有し、その為の手段・道具としての感性的・理性的能力を具えたものとして、扱えられていた。そして、ここで稍大胆にいつてしまえば、この手段・道具としての感性・理性の教えるところが、ロックのいう自然法の内実なのである。基本的な自然法の根柢をなすものは、自己保存の権利で

あつた。

ところで、ロックが、『人間悟性論』の第二巻において、生得原理を否定し去つていたことは、周知のことである。そして、この認識論における生得原理の否定と、政治思想における自然法原理の主張とは、ロックの中の矛盾として屢々指摘されてきた。⁽³⁾しかし乍ら、ゴッホも指摘する如く、⁽⁴⁾ロックは、すでに一六六〇年から六四年にかけての草稿『自然法論』⁽⁵⁾において、自然法の認識について考察し、その第二論文においては、「自然法は人間の心の中に刻み込まれているか、——否」といふ、自然法原理が生得原理であることを否定していた。更に一六九〇年公刊の『人間悟性論』第一巻においても、「私は、生得的法則を否定するからといって、実定法以外には法則がないと考えているかの如く誤解されたくない」といふ、「生得原理」と「自然法」を区別して、「われわれの心の最初の起源において、刻みつけられていた或るものと、最初は知らないけれども、われわれの自然的能力を用い、且つ、正当に応用することによって、その知識に到達し得るような或るものとの間には、大きな差異がある」と述べている (Essay, I. ii. 13)。ロックにとって、自然法は生得原理ではなく、習得さるべき原理であつたといわなければならない。

さて、自己保存の欲求の道具と規定される自然的能力を、正当に用いることによって習得される自然法は、われわれの自己保存に合目的な法則であるといえるであろう。これは、自然法の経験化であり、主観化であるといわねばならぬ。ロックは、『政府論』の中で「自然法は書かれざる法であり、それゆえ人間の心の中のほかには何処にも見出されなす」 (Treatises, II. § 136) とし、又「この法はただ理性によってのみ発布され、又は知らされるので、まだ自分の理性を用いるようにならなすもの」⁽⁵⁾「子供」は、この自然法の下にあるとはいわれなす」 (Treatises, II. § 57) といっている。そして更に、かかる自然法の主観化は、各人の精神能力の程度の差異が種々さまざまな自己流の自然法を案出するとき、極まることになるであろう。

このような自然法の主観化は、今述べたような自然法の内容の主観化に止まらないのである。法には強制・賞罰が

欠くべからざるものとは、ロックが繰り返し述べたることである。(Essay, I. ii. 12; II. xxviii. 6)。「自然法の執行は、自然状態においては各人の手に委ねられている。それによって、各人は自然法に対する違反を阻止し得る程度まで、その犯罪者を処罰する権利を有するのである。」(Treatises, II. §7)

自然法は、かくて、その内容の解釈のみならず、その執行も又、自然的個人の主観的判断に委ねられることになる。そのことは、自然的個人の自己保存の個人的権利、その為の道具としての感性・理性の主観性からの帰結なのである。序に、ここで触れておくと、かか自然法の解釈・執行の主観性のもたらす不確定性と混乱とが、自然的個人を社会契約へと導く要素であった。

- (1) An Essay concerning Human Understanding by John Locke, ed. A. C. Fraser. The new Dover edition. 2 vols., 1959. 以下の引用はこの版による。
- (2) John Locke, Two Treatises of Government, ed. P. Laslett, 1960. 以下の引用もこの版による。
- (3) cf. Aaron, R. I., John Locke, 2nd edn., 1955. p. 266; Laslett, p., Introduction IV. 2, to: John Locke, Two Treatises of Government.
- (4) Gough, J. W., John Locke's Political Philosophy, 1956. pp. 12ff.
- (5) John Locke, Essays on the Law of Nature. Translated and edited by W. von Leyden, 2nd edn., 1953. 以下の引用はこの版による。
- (6) ロックは、『政府論』第二部六〇節において、子供の他、狂人・白痴についても言及している。

二 『自然法論』の立場

以上述べてきたような主観的経験に基く自然法の考えは、フーカー、グロチウス、プーフェンドルフといった人々のリアリスティックな自然法の概念とは、著るしくその内容を異にするものであり、また倫理学史にあて、いえば、ヘドニズムと呼ばれる系列に属するものであろう。ところで、このようにロックの自然法の概念を主観的に捉え、そ

して、人間の主観性の感性的表現としてのヘドニズムへと方向づけて解釈すると、さまざまな困難が惹起されるように思われる。ロックの倫理思想として、ヘドニズムとラシヨナリズムの併存、或はその両者のいわば中間的形態としての神学的快樂論が、論ぜられるのは稀ではない。そして又、事実『人間悟性論』『政府論』においても、「永遠の法則」とか「神の法則」とかいった言葉が、散見されるのである。われわれは、これらの事実をどのように解したらよいのか、吟味を加える必要があろう。

われわれが、さきに触れた、一六六〇年代の草稿『自然法論』の第四論文において、ロックは、「理性は感覺的經驗をおして自然法の認識に到達し得るか」と自問し、「然り」と答えている。そこで感覺と理性の共同作用（自然の光）によってその認識に到達し得るといわれている自然法は、人類もその一部であるところの宇宙の驚嘆すべき秩序・規則性なのである。それは又同時に、神の意志の表現でもあった。この時、ロックは神の存在の物理神学的証明を使っていた。自然法は、単に人間の主観理性につきるのではなく、被造物としての宇宙全体の客観理性なのである。

そして、このように主観理性とは一応区別された客観理性が見出された上で、同じ『自然法論』の第七論文において、被造物としての自然の法則と、被造物としての人間の理性的本性との間の、一致・調和が述べられることになる。即ち、自然法は人間の本性の土壤のうちにしっかりと根を下ろしているのであるから、「この法則が変更、或は廃棄され得るとしたら、そのまえに人間の本性も必然的に変わらなければならない」とロックはいった後で、「自然法と人間の理性的本性との間には調和 (convenientia) がある」といっている (Essays on the Law of Nature, p. 199)。そしてこの調和によって、主観理性は、宇宙の中での客観的妥当性を与えられたことになるといえる。

かくして、人間の行動の原理は、自己保存の欲求であるよりは、今述べた調和を支える神の法であり、全宇宙の永遠の秩序であり、人間の理性的本性であるとされる。ロックは、「すべての人は本性上理性的である。そして自然法と

人間の理性的本性との間には調和があり、且つ、この調和は自然の光によって知ることが出来るゆえ、理性的本性を賦与されたすべてのもの、即ち、地上のすべての人間は、道徳上この法に拘束される」と述べている (ibid.)。この時のロックの神は、われわれが第六論文で出合う「この法はこの全能の立法者の意志である」(ibid., p. 187) とどうよ
うな表現にも拘らず、内容的には、「Voluntarist」の神ではなくして「Intellectualist」の神であるというべきであろうが、神が道徳性の窮極の根源であるといわれるのは、かかる連関においてである。そして又、この時いわゆる人間の理性は、自己保存の道具ではなくて、行為の原理そのものである。ロックが、すでに第四論文において、道徳的原理或は自然法としての理性と、比量的能力 (discursive faculty) としての理性を区別していたことは、意味あることだとはいわなければならない。更に、第八論文において、ロックはヘドニズムを斥けている。ここでは、「各人の利益が自然法の基礎であるか」と問われ、「否」と答えられている。一六六〇年代の草稿『自然法論』において、ロックはラシヨナリズムの見地に立っていたといえるであろう。

このようなラシヨナリズムの見地は、かの周知の「私の部屋での五・六人の友人の会合」(Essay, The Epistle to the Reader) に触発されて書かれた、一六七一年の草稿においても、引きつづき踏襲されている。例えば、「Draft A」の第一九節では、「……行為は、規則との一致・不一致に従って、善或は悪とよばれる……」(An Early Draft, p. 33)⁽²⁾といわれ、更に第二六節では、「……われわれの行為についての観念乃至基準は、われわれ自身の作製によるのではなくて、われわれ以外の或るものに依存しているのであり、われわれによってではなく、われわれに対して作られている。そしてこれらは、われわれの違反を罰する力を持つ他者の宣言された意志或は法則によって、われわれの行為に対して定められた規則である。これらがまさしく善・悪の規則なのである。というのは、われわれの行為のそれらの規則への一致・不一致が、善・悪をわれわれにもたらすからである」(ibid., p. 39) といわれている。このドラフトを

書いた時、ロックの第一の関心事は、認識論的研究にあったのであって、自然法については、まへの『自然法論』における見解を、そのまま持ちつづけていたといつてよい。

(一) Aaron, R. I., op. cit., pp. 257 ff.; Fraser, A. C., Locke, 1907, p. 51. ノーサーは the theological utilitarianism である。

(二) An Early Draft of Locke's Essay together with Excerpts from his Journal, eds. R. I. Aaron and J. Gihb, 1936.
(三) cf. Essay, The Epistle to the Reader.

三 快樂論^{ヘドニズム}への傾斜と神学的快樂論

ロックが、ヘドニズムへと導かれていったのは、彼のフランス滞在期(一六七五年——七九年)における、ガッサンディストとの交友を通してであつたといわれている⁽¹⁾。そして事実、一六七六年七月のジャーナルはヘドニストの言葉で書かれているのであつて、そこでは、幸・不幸、善・悪が、それぞれ、快・苦という感情に基づけられている(Journal for 16 July; John Locke, Essays on the Law of Nature, translated and edited by W. von Leyden, 所収、二六三頁以下)。

そしてこのジャーナルは、『人間悟性論』の第二巻(快・苦の様態について)の第二節を予想させるものである。ロックは、その節においては、「物ごとは、ただ快・苦に関連してのみ善又は悪である」といった後で、善・悪を定義して、「われわれの中で快感を惹き起こすか、強めるか、或は苦痛を弱めるかしがちなのを善と呼び、……又逆に、われわれの中で苦痛を惹き起こすか、強めるか、或は快感を弱めるかしがちなのを悪と名づける」といつている。『人間悟性論』の他の箇所(II, xxi, 43)においても、同じような善・悪の定義に、われわれは出合うことが出来る。そして、このようなヘドニズムへの傾斜は、『人間悟性論』の書かれる頃から、その度を加えていったものと思われる。

ロックは、一六七九年にパリーからロンドンへ帰るのであるが、彼がその秘書兼侍医をしていたシャフツベリ卿の失脚という事件があつて、彼は一六八三年一月から八九年二月まで、オランダに難を避けることになる。そのオランダ滞在の終り頃書かれたと推定されるペーパーがあつて、その標題は「倫理学一般について」(Of Ethicke in General)となつてゐる。そして、それは『人間悟性論』の最後の章として予定されていたといわれている。⁽⁶⁾そこにおいては、例えば次のようなことがいわれている。「幸福と不幸とが人間の行為の二つの大きな動機である。この世において、人々はさまざまな仕方であつて忙しく立ち働いてゐるが、彼等はみな幸福を目指し、不幸を避けようと欲している」⁽³⁾また、『人間悟性論』の公刊三年後(一六九三年)に書かれた覚え書き⁽⁴⁾においても、快・苦が善・悪であり、意志を動かす動機であることが述べられている。

かくして、ロック晩年のヘドニズムへの傾斜は明らかであらう。そして彼の草稿『自然法論』は、友人(James Tyrell)の度重なる出版の促しにも拘らず、遂に草稿のまゝで終つたのである。ヘドニズムへの傾斜が、『自然法論』の公刊を阻んだ一因と思われる。

それでは、草稿『自然法論』の中で考えられていたような考え、即ち、全宇宙を貫く、神の意志の顕現としての客観理性を、自然法とする考えが、フランス滞在を境として全く捨て去られたかという点、実はそうはいえないのである。一六八一年にロックがフーカーの『教会政治法』(Hooker, R., The Laws of Ecclesiastical Polity, 1594-97)を読み、その抜き書きを作つてゐることが知られてゐるが、⁽⁵⁾その抜き書きに添えて、彼は次の如く述べ、自然法への関心を示している。即ち、「或る国家の法律を守ることは市民的義務であり、刑法に違反することは犯罪である」といった後で、「いかなる国家においても自然法によって命ぜられてゐると考えられることを、守ることは徳(virtus)であり、その逆は悪徳(vitium)である」というのである。そしてなお、『人間悟性論』においても、先に述べてきたヘドニズ

ムの考えと並んで、『自然法論』の考えが散見されるのである。例えば、「道德の眞の根拠、それはただ神の意志と法則のみでありうる。」(Essay, I. ii. 6) 或は、「神の法則によって、私は、人々に自然の光によって告示されたものであつても、又は啓示の聲によつて告示されたものであつても、神が人々の行為に対して定めた法則を意味する」(Essay, II. xxviii. 8) とらわれているのがそれである。その時、神の法則 (The divine law) は、市民法や慣習法 (The civil law. The law of opinion or reputation) から区別されていた (ibid., 8)。

しかし乍ら、『人間悟性論』において、われわれが出合う神の法則という觀念は、新たな色どりを帯びているように思われる。それは、「賞と罰」(reward and punishment) という言葉にかけられた重みによるのである。そして、この賞・罰という觀念が、通常ロックに掃せられる「神学的快樂論」の中心概念をなすものである。ロックが若い時から抱いていたラシヨナリズムが、後年ロックがそれへと傾斜していったヘドニズムの中へ取り込まれる時に示すフェイズが、神学的快樂論であつたといえるであろう。

賞・罰の觀念がティピカルな形で出てくる箇所から引用すると、次の如くなつてゐる。即ち、「道德的善・悪は、われわれの行為の或る法則への一致・不一致に他ならない。この法則によつて、立法者の意志と力により、善又は悪がわれわれにもたらされる、この善・悪、快・不快は、われわれが法則を守り、或は破ることに、立法者の命令によつて伴うものであつて、われわれが賞・罰と呼ぶところのものである」(Essay, II. xxviii. 6)。そして法則が神の法則である場合、立法者はいうまでもなく神であるから、賞・罰は神の下す賞・罰なのである。この時、ロックは道德的善・悪と、それに随伴する賞・罰(善・悪、快・不快)とを、一応区別しているかに見えるが、直ぐロックはつゞけて、「人間の意志を決定する為に、善悪の若干の強制を、それに結びつけないで、ある規則が人間の自由な行為に対して定められてゐると仮定するのは、全く無意味であろうから、われわれは法則を仮定する場合はいつでも、その法則に結びついている賞罰をも又、仮定せねばならぬ」(II. xxviii. 6) という時、法則と賞罰は密接な關係に立たされ

ているのである。そして直ぐその後では、行為そのものの自然的結果としての善悪（自然的善悪）から区別された、賞罰としての善悪、快不快を、道徳的善悪とするに至るのである（*Ibid.*）。更に、アーンソンの引用する箇所に従うと、ロックは、自然的善悪から区別された道徳的善悪を定義して、次の如くいつている。「自由で知的な主体の意志の介入によって、自然的結果によってではなく、主体の力の介入によって、快樂と苦痛を惹き起こすものが、道徳的に善であり悪である⁽⁶⁾。」

実は、この賞・罰という観念は、すでに一六六〇年代の『自然法論』の中に見出されるのであるが、例えばその第六論文において、ロックが、「すべての義務は良心に命令するのであり、従って処罰への恐怖ではなくて、何が正しいかということの理性的了解が、われわれを義務の下におく、そして良心が道徳上の判断を下し、われわれが罪を犯したと身に覚えのある時には、われわれは処罰に値すると宣告する」(*Essays on the Law of Nature, p. 185*)という時、道徳的善悪と賞罰とはきびしく分離されていること、明らかである。このような道徳的善悪の定義の変化、その定義の中で賞罰としての快苦が占めている比重の変化の中に、われわれは、ロックの中で何が動いていたかを見るこゝとが出来る筈である。

- (1) Leyden, W. von, Introduction, to: Locke's *Essays on the Law of Nature*, p. 71. この節における歴史的論及に關して、筆者はライデンを多く参考とした。
- (2) Leyden, W. von, *ibid.*, p. 69.
- (3) Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy*, p. 8 より引用。
- (4) ミヤコトは、前掲書・序論・七二―七三頁において、この原稿を全文掲載している。
- (5) Leyden, W. von, *ibid.*, p. 67.
- (6) Aaron, R. I., *op. cit.*, p. 260.

四 徳福合一をめぐる問題

以上において見てきたような、ラシヨナリズムから神学的快樂論へ、そしてそこからヘドニズムへという変化は、自然法觀念の主観化、經驗化、或は感覺化であり、又同時に、理性的人間から感性的人間へという、人間像の変化であったといえるであろう。『自然法論』において、人間の主観理性は、神を背景として、客観理性との調和のうちに休らっていた。そして、そのような調和の状態は、神による徳福合一の状態なのである。しかし乍ら、そのように宇宙の秩序に調和一致せる主観理性は、実は、神の似姿なのであって、理想概念であるといわなければならない。従って、現実の人間にとっては、かかる自然理性（自然法）に従うこと、或は自然理性と調和せる限り、自然法そのものである理想概念としての主観理性へと絶えず接近していくことは、義務なのである。自然法、或は神の法が、永遠の法であるといわれ、又来世における魂の不死が、自然法に必要な前提とされる時の（*Essays on the Law of Nature*, p. 173.）含蓄の一つは、自然法と調和一致せる主観理性は理想概念であるということであり、徳福の合一には来世が必要であるということである。

先に見た如く、神学的快樂論において、道徳性の觀念が感覺化していく時、同時に義務の觀念も感覺化していくことは、いうまでもないであろう。今や、自然的客観的理性が、人間の主観性へと吸収されていく過程の第一歩が踏み出されることになる。その時、人間は、自然の客観理性に合致せる理性的人間ではなくて、自己の幸福を追求する感性的人間とされ、理性は幸福追求の為の手段へと転落するのである。感性ではなく理性が、今度は、禁欲する番なのである。ここでは、「最大の善」は、われわれに可能な最大の快（肉体的或は精神的快）としての幸福であるとされる（*Essay*, II. xxi. 43）。幸福は全能者の神でさえも、その下におかれる原理であるといわれてくる（*Ibid.*, 51）。従って、われわれの義務は、偽りの幸福を眞の幸福と見誤らないことである。ロックは、「われわれが為さんとしてい

る善・悪を、然るべき吟味にかけた上で、われわれが判断した時、われわれは自らの義務を果したのであり、幸福追求に際して、われわれが為し得る、又為すべき、すべてのことを為したのである」(Ibid., 46) といっている。そして更に、それに続けて、「正当なる吟味の最終の結果に従って、欲求し、意志し、行為することは、われわれの本性の完成である」(Ibid.) といひ、又別の箇所では、「真の確固たる幸福を、注意深く絶えず追求するところに、知的本性の最高の完成が存する」(II, xxi, 52) というのである。又、「無限の完成、即ち、幸福」(Ibid., 51) といった表現も使われている。『自然法論』においては、自然法に合致せる理性的人間が、人間の理想像であったのであるが、ここでは、真の幸福 (true happiness) ——それは又、“true felicity” とか “real bliss” とかいわれているが——を絶えず追求し、それに到達した人間が、神に嘉せられた人なのであり、人間の理想像なのである。

しかし乍ら、この世において、各人の眼が、迫り来る情念によって曇らされることなく、常に的確な判断を下し、真の至福に達することは、到底、不可能だといわなければならない。理性の吟味が、「最終の結果」に達するのは、来世の信仰においてのみなのである。幸福は、ロックにおいては、極限概念なのである (Essay, II, xxi, 42)。神は、「来世における無限の重きと持続をもつ賞罰によって」われわれに義務を強制する、といわれる所以である (II, xxviii, 8)。義務の遵守としての徳と、神の報酬としての福との合一は、来世を待たねばならない。ロックは次のようにいっている。即ち、「この世における行為に依じて、来世においてすべての人に伴う、完全な幸福、或は完全な不幸という別々の状態を、予想している人にとって、彼の選択を支配する善悪の尺度は、「他の人々の場合とは」大変異っている。というのは、現世におけるいかなる快・苦も、来世における不死なる魂の永遠の幸福、或は烈しい不幸とは、較べものにならないのであるから、彼の能力の範囲にある行為は、現世において、その行為に伴う束の間の快・苦によってではなく、来世において、永続する完全な幸福を確保するに役立つようにと、選択されるであろうから。」(II, xxi, 62) 来世に及ぶ、賞と罰による神の支配が、この時のロックの「実践的道德の根柢」(II, xxi, 79) であったのである。

しかし逆にいえば、来世における至福が、行為の原理たり得るのは、来世を確信して揺がない人にとってのみ、ということになるであろう。クリスチャン・ヘドニズムといわれる所以は、そこにあるのであるが、それでは、来世の信仰に生き得ぬ人にとって、事情はどう変るであろうか。非キリスト教的世界の発見、宗教戦争をその頂点とするキリスト教世界自体の内部分裂を、すでに経験していたロックにとって、そのような問いは、決して架空の問いではなかった筈である。「インディアン的小屋」(Essay, I. i. 27)「アメリカの森」(Treatises, II. §37. etc.)は、すでに親しいものであったのであり、宗教戦争の惨劇は、未だその尾を引いていたのである。

ロックにとって、人間の魂の不死の確信は、理性の領域にはなく、信仰の領域に属すること、いうまでもない(Essay, IV. xviii. 7)。「人間悟性論」の眼目の一つは、人間の知識の限界を鮮明にすることにあつたのである。そこでこの世において彼等を害するすべての事物を避け、彼等を樂しませるすべての事物を追うといった仕方では、彼等が、福を追求するのは、不思議なことでも、不合理なことでもない(II. xxi. 56)といわざるを得ない。つまり、教会から解放された自然的個人の行為の原理は、来世での至福ではあり得ず、差し当っては、現世の幸福なのである。行為の原理は、ここではっきりと世俗化されたのである。

だが、来世での至福から分離された、現世での幸福の概念は、行為の原理とされるには、余りにも不確定な原理であるといわなければならない。幸福の概念の中になにを込めるかは、人さまさまなのであって、「同一のことが、すべての人に、ひとしく善なのではない。」(Essay, II. xxii. 55) われわれが(一)において引用した、「昔の哲学者たちは、最高善は富に存するののか、肉体的満足に存するののか、徳に存するののか、或は観想生活に存するののかと空しく尋ねまわった」(II. xxi. 56)というロックの言葉は、このような文脈においていわれたのである。かくして、確固たる行為の原理は、最高善の追求ではなく、最大の悪の排除に求められたこと、すでに(一)において述べた通りである。ロ

ックは、『人間悟性論』の第一版（一六九〇年）において、「善、より大なる善が、われわれの意志を決定する」(Treatise, 1st edn., II. xxi. 29)⁽¹⁾としていたのであったが、第二版（一六九四年）以後においては、「最大の善ではなく、さし迫った不安が、意志を決定する」(II. xxi. 35)とするのである。そのことは、今述べてきたような、ロックの思想の動きを示しているといえるであろう。

神学的快樂論の立場では、幸福の追求は義務とされたのであるが、世俗的立場での自己保存は、権利なのである。生命への自然的権利を有する主体として、「人間は生来、すべて自由であり、平等であり、そして独立している」のである (Treatises, II. §95)。そして、かかる権利を保障するものは、最早、神ではあり得ず、先ず、各人の精神的・身体的行為、即ち、感性の直観的指示・理性の考量・身体の労働等である。生活欲求の自律的主体としての、「人間の必要は、人間に労働することを強いたのであり」(Treatises, II. §35) として、「労働と、その労働を加うべき材料を必要とする人間生活の状態は、必然的に私有財産を創始する」のである (ibid.)。財産は、生命と自由の必要条件なのである。従って、生命・自由・財産 (life, liberty, estate) の三つの個人的権利は、屢々、財産権 (property) として一括されている (Treatises, II. §87; §123, etc.)。この時のロックにおける人間像は、財産 (property) への自然的権利を、その行為の原理とする人間である。そして、かかる自然的権利と、その為の道具である感性・理性の指示が、自然法にその内容を与えるものである。自然法は自然権にその基礎を有するのである。

さて、生命の保存と自由 (意志の自由、及び行為の自由 Treatises, II. §58) の範囲の大きさは財産の大きさによって、限定づけられるといえるであろう。そして、その財産の大きさの程度は、労働に内在する倫理としての勤勉 (industry) によって、決まるとされる。即ち、「ちまたの度合の勤勉が、人々にさまざまな割合で所有物をもたらす」(Treatises, II. §48) とロックはいつてゐる。⁽²⁾ 勤勉と財産の増大の一致が、いわば、徳福合一の現世的・世俗的形態であるといえるであろうが、この現世的・世俗的徳福合一が、自然法の内実なのである。そして、その自然法の具体的

解釈と実際の執行とは、自然状態において、各個人に委ねられていたこと、すでに(一)において述べた通りである。

- (1) ロックは、『人間悟性論』第一版・第二巻・第二章・第二八節——第三八節を、第二版以後において、大幅に書き改め、第二八節——第六二節とした。第一版・第二八節——第三八節は、フレーザー版・第一巻・三七五頁以下に所収。Fraser, A. C., (ed.), *An Essay concerning Human Understanding*, vol. p. 329, note 2.
- (2) ロックは、財産の増大は貨幣の発明によつて可能になつたと云ふ。Treatises, §II. 48.

五 市民国家の成立

それでは、かかる自然法は、個人の主観的権利の無政府状態へと、全く解消されてしまつたのであろうか。それはそういつてしまえないのである。ロックは、自然法の客観性を、人間理性の一種の客観性に基づけているように思われる。ここで一種の客観性というのは、人間一般の主観的能力にみられる、自己保存に対する合目的性の一般的現象である。一般的に観察される、理性の合目的性が、自然法の客観性の根拠となつていえるであろう。ロックが、情念或は利害によつて自然法を誤つて引用し、誤つて用いる、という時 (Treatises, II. §124; §136. etc.)、それは自然法の客観性を予想してのことなのである。又、自然法の自然たる所以は、なにほどの客観性にあるのでなければならぬ。自然を人為へと解消しようとするD・ヒュームは、「正義の規則は、人為的ではあるが恣意的ではない。それらを自然の法則と呼んでも不適當な表現ではない。」⁽¹⁾といつてゐるが、そのことを、この文脈で思い起こしておいてもよいだろう。

さて、しかし乍ら、自然法の客観性が、人間理性の正當な使用に基く限り、理性の誤用から免れ得ない自然的個人により、解釈され、執行される自然法は、なお、主観性と不確定性を免れ得ないであろう。自然状態は、闘争状態を常に可能性として持つてゐるといわなければならない。そこに、自然法の客観性が、国家によつて、制度的に確立

される必要があつたのである。この時、自然的個人と国家とを媒介するものとして、社会契約理論が登場することになる。絶対主義国家は、自然状態の設定によって、自然的個人へと分解されたのであつたが、今度は、社会契約の設定によって、自然的個人から市民国家が構築されるのである。この契約は、自己保存に合目的な自然法の保障と引き換えに、自然法の個人的解釈、及び執行の権利を放棄することへの、自発的同意なのである。従つて、自然状態を支配する自然法は、国家の内部で廃棄されるのではなくて、より合目的な形で存続し、機能することになるであらう。

自然法の客観性は、自然状態においては、絶えず危険にさらされていたのであるが、市民国家においては、それは多数決の原理によって裏付けられることになる。ロックは、「各人は、他の人々と一個の政府の下に、一つの国家を造ることに同意することによって、多数者の決定に服従し、又それによって拘束さるべき義務を、その社会の各成員に對して負うのである」といつている (Treatises, II. §97)。ロックの普遍は、算術的多数なのであつて、彼はノミナリズムの見地に立っているといつてよい。論点のレヴェルは異なるが、後年、ルソーによって意識されるような、多数と真なる普遍の間のギャップは、ロックでは問題とされてはいない。この時、ロックは、一般市民の良識に信頼していたといえるのであるが、又一方、個人の自然権が強調される限り、ノミナリズムの立場は貫かれねばならなかつたのである。社会契約理論は、カントもいふ如く、個人の自然権、天賦自然の諸権力を、国家の枠の中にはめこむことを可能ならしむる唯一の手段⁽²⁾、であつたのであるが、又逆に、国家の存在根拠を、個人の自然権に基づける理論でもあつたのである。

かくして、個人の勤勉と財産の増大の一致という、現世的・世俗的徳福合一の保障が、国家の任務とされるのであるが、その時、教権と俗権、教会と国家とは、完全に分離されたのである。そしてこの教会と国家の分離に、ロックの成熟せる形での「寛容」(tolerantia)の理論⁽³⁾、基づいていたのである。ロックは、「寛容に関する書簡」⁽⁴⁾において、次の如きいふ。即ち、「国家は、人々自らの市民的利益を⁽⁵⁾、獲得し、保持し、増進させる為にのみ構成された、人々の

社会であるように思われる。⁽⁶⁾「従って、「魂の世話は、政治的統治者に委ねられてはいない。⁽⁷⁾」一六六〇年の王政復古のもたらした、嵐のあとの「静けさの到来を最大の喜びと満足とをもつて迎えざるを得ない」といった時のロックは、アングリカニズムの立場に立っていたのであるが、一六八六年のロックは、亡命の地オランダで、「寛容に関する書簡」をしたためたのであった。このことは、今までの所論と思い合わせると、興味あることといわなければならない。

(1) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part II, Sect. I.

(2) Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, §47.

(3) ロックの寛容理論の展開の歴史については Gough, J. W., op. cit. VIII. The Development of Locke's Belief in Toleration. 参照。

(4) ロックはこの書簡で、ムスステルタムのアルミニマン Philip van Limborch に宛て、一六八六年にラテン語で書いた。この Epistola de Tolerantia は、リンボルクによつて、一六八九年オランダでラテン語のまま出版されたが、同年直ちに、アンシム・William Popple によつて英訳された。cf. Cranston, M., John Locke, 1957, pp. 259-260.

(5) ロックは、市民的利益として、生命・自由・健康・身体的無痛・外的事物(金銭・土地・家・道具等)の所有を挙げてゐる。

(6) *The Second Treatise of Civil Government and A Letter concerning Toleration* by John Locke, ed. J. W. Gough, 1948, p. 126.

(7) *Ibid.*, p. 127.

(8) Cranston, M., op. cit., p. 61.

結 語

ロックが、ヘドニズムの見地に立った時、その自然法の観念は、今まで述べてきたように、著るしく、ノミナリスティックな主観理性へと傾斜したのであった。一六六〇年代の『自然法論』におけるような、宇宙の客観理性の中に

編み込まれた人間の理性の立場は、今や捨てられて、いわば人間の目的論がとられることになる。これは「自然」の立場であるよりは「功利」の立場であろう。一九世紀以後のロックの読者は、ロックが自然法という用語を使う理由を理解するのに困難を感じたといわれているが、「自然」の観念の系譜の中から出てきた、そのより感覺的表現が、「功利」の観念であったのである。

ヴォルテールが、デカルトは「精神の小説」を書いたが、ロックは「精神の歴史」を書いた、といつて以来、ロックはニュートンと共に、啓蒙の世紀の導きの星となった。啓蒙の世紀の指導理念は、世紀の進み行くにつれて、「自然」の観念から「功利」の観念へと展開していったのであるが、ロックは、すでにその展開を自らの中において先取していたのである。かかる意味をこめて、われわれも又、ロックは啓蒙の世紀の導きの星であったといえるであろう。

(丁)

(一) Strauss, I., *Natural Right and History*, 1953. p. 246.

(筆者 茨城大学文理学部〔哲学〕講師)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

John Locke's Political Thought

by Satoshi Tsukazaki

In this paper, I attempt to make clear the character of Locke's political thought by examining the development of his natural law teaching.

In the Latin-Essays on the Law of Nature written in 1660-1664, Locke derives natural law from man's rational nature and this, in its turn, from God's wisdom and the eternal order that prevails in the universe. There is a harmony (*convenientia*) between natural law and man's rational nature. And in this state of '*convenientia*' a necessary connection between virtue and happiness exists. But the concept of '*convenientia*' is a ideal concept, and a necessary connection between the two is not visible in this life and can be guaranteed only if there is a life after death.

Locke's moral theory became hedonistic, probably as a result of his contact with the Gassendists during his sojourn in France (1675-1679). When Locke attempted to reconcile the hedonistic theory with his earlier rationalistic theory by conceiving moral goodness or badness as the reward or punishment, i. e. the pleasure or pain following the observation or breach of a law made by God, he accepted the standpoint of the Christian hedonism. The concept of 'the divine reward and punishment in another life' plays a important rôle in his Christian hedonism. According to this theory, the true happiness consists in the divine reward in another life. However, our assurance that there is another life belongs to the province of faith and not to that of reason. Locke says that reason cannot demonstrate it. The Christian hedonism based on the belief in a life after death would not be

universally accepted as unquestionably true. The Christian hedonism must be secularized.

But the concept of happiness is too vague to be made the principle of action. Accordingly, Locke sought the principle of action not in the pursuit of happiness but in the preservation of life. Everyone has the natural right to preserve himself. Since self-preservation requires property, the right to property is a corollary of the fundamental right of self-preservation. It is labour that creates property, and different degrees of industry give men property in different proportions. The necessary connection between the industrious labour and the enlargement of property is, so to speak, the secularized form of 'the connection between virtue and happiness'. And this secularized form of the connection gives the natural law its content. It is now not God but State that guarantees this connection in this world. State is completely separated from Church. Locke's concept of the natural law was thus completely secularized.

Betrachtung über die Struktur des dichterischen Kunstwerks

—besonders von ihrer Mehrschichtigkeit und Einheitlichkeit—

von Hiroko Kitamura

Die existentielle Eigentümlichkeit des Kunstwerks überhaupt liegt in seiner rein intentionalen Gegenständlichkeit.

Unter den Künsten hat das dichterische Kunstwerk seine existenzielle Eigentümlichkeit darin, dass es ein aus mehreren heterogenen Schichten aufgebautes Gebilde ist. Das heisst, seine Eigentümlichkeit besteht in seiner Mehrschichtigkeit und zugleich auch in seiner Einheitlichkeit. Betrachtet man das dichterische Kunstwerk von diesem Zusammenhang aus, so dann man hier die Idee der inneren Form und dort die physische und metaphysische Schichten auszeichnen. Nun handelt es sich aber um die Art und Weise, wie die innere Form als die Vereinigungskraft aus den Elementen der mehreren Schichten ein Gebilde formt. Also bedarf es zunächst, um das Problem zu lösen, der Klärung des Wesens des "Sprechen", woraus die Schöpfung des dichterischen Kunstwerks besteht, und der unmittelbaren Begründung der inneren Form durch das Sprechen.