

ジョン・ロックの自然法論

浜 林 正 夫

I. 問題の所在

これまでロックの自然法論は、その政治思想との関連において、1690年の「政府二論」を典拠としてあつかわれてきた。しかし昨年、ダーラム大学のライデン教授によつて、1660年から1664年の間に書かれたと思われる、自然法にかんする八つの論文が公刊され、⁽¹⁾ ロックの自然法論およびその社会思想一般にかんする新しい史料が提供されるようになった。これを読んでみると、「政府二論」における考え方と、もちろん共通している点が多いのであるが、しかし大きな違いをふくんでいることも、また見逃しえないのであつて、そうするとロックの思想は、たんに「政府二論」や、あるいはそれと同じ時期の「人間悟性論」についてだけ分析されるのでは、不十分であるといわなければならないであろう。しかも1660年と1690年とのロックの考え方の差は、たんにその思想の発展または変化というようなものだけではなく、実は両者をつらぬいている本質的なもののあらわれ方の違いとでもいえるものであつて、その意味でロックの思想は、そのような変化のなかの統一としてとらえられなければならないのである。

もつと具体的にいえば、問題は次のような点にあるといえる。ふつう近代自然法思想は市民社会形成の思想的なより所であつたといわれているが、このことは神の秩序の名のもとに神聖化されていた封建社会に対して、個人の理性からみちびきだされる自然法が、抵抗の思想的基礎とされ、さらにもつと積極的

(1) そのフル・タイトルは、John Locke: Essays on the Law of Nature. The Latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his journal for 1676, edited by W. von Leyden (Oxford, 1954, pp. xi+292)。

には、市民社会の秩序が自然的なものとして構成されてくる、ということの意味している。とすれば、自然法思想の近代性を決定する鍵は、たとえば聖トマスのように、自然法を、神秘的な神の秩序への人間の関与とみるか、それともホッブスのように、神とはかかわりなく、個人の理性が個人の権利をまもるために構成したものとみるか、ということ、言葉をかえていえば、自然法と自然権の関係、という点に求められるであろう。そしてロックにおいては、ホッブスの自然権の考え方がもつと拡大されると同時に、この権利が秩序と対立するものとしてではなく、むしろ秩序と調和するものとして把握されていることから、ロックを、ホッブスの近代性のより一そうの展開者として、みるものが通説となつている。この見解は、ホッブスの絶対主義的結論に対する批判者としてしか、ロックの民主主義思想を理解しえない考え方にくらべて、はるかにまさつているといえよう。

ところが、後に詳しくのべるように、1660年代初期のロックは、ホッブス的な自然権思想の展開者であるどころか、逆にそれに対するはげしい批判者なのであり、さらに、ホッブス的な絶対主義思想の批判者であるどころか、逆にその支持者である、という、およそ通説とは正反対の態度があらわれているのである。そのかぎり、1660年代のロックは1690年のロックとまったく別人のようであるとさえ、いえるであろう。このような矛盾、または変化、は、どこから生れてくるのであろうか、あるいはむしろ、それがそもそも矛盾、または変化、であるのだろうか、これが私の疑問である。私はこの1660年代の自然法論を読む前に、革命権の思想が、1630年代の中頃までロックにはみられないことをつて指摘したのであるが、その際私はロックの近代性＝民主性に疑問を感じた。そしてこの「自然法論」を⁽²⁾読んでますますその疑問を強くするとともに、近代的ということが民主的ということなのか、というもつと根本的な問題を考えざるをえなくなつた。その点を、自然法の考え方のなかで明らかにしようとするのが、本稿の目的である。

(2) 拙稿「ロックにおける革命権思想の形成」(「一橋論叢」第32巻第5号、1954年11月)

なお、本論にはいる前に、この「自然法論」の性質および出版の事情について、ライデンの序文に従いながら、簡単に紹介しておきたい。1704年、ロックはその死にあたって、3000冊以上におよぶその蔵書の約半分と、その手稿や手紙のすべてとを、従兄弟の子のピーター・キングに与えたのであるが、これはその後、代々キング家に伝えられ、ラヴレース・コレクションとして知られていた。その一部分は、キング家の七代目にあたるピーター・キングの、「ジョン・ロックの生涯と書簡」(1829)や、そのほか若干の研究者に利用され、とくに1931年にはB・ランドによつて、また1936年にはR・I・エッロンとJ・ギップによつて、「人間悟性論」の草稿が出版され、1953年には、J・ラフによつて、ロックのフランス旅行中の日記や書簡が出版されているが、しかしこのコレクションの全般的な検討は、1942年にラヴレース伯がこのコレクションを、オックスフォードのボドリ図書館に寄託した後に、ライデンによつて本格的に開始されたのである。このコレクションは1947年、正式にボドリ図書館に購入されたが、ライデンの調査の最初の成果が、この「自然法論」であつて、これは自然法にかんする八つの草稿のほかに、1664年、ロックがクライスト・チャーチの道徳哲学の学監をやめた時の告別演説と、ロックが日記のなかで速記で書いているいくつかの断片とが、収録されている。これらの断片はいずれも1676年に書かれたもので、ロックの認識論にかんする新しい史料もふくまれているが、本稿では必要なかぎりにおいて、附随的にしかふれえない。

Ⅱ. 自然法と自然権

1660年代初期のロックの自然法論において、注目しなければならない点の一つは、そこに自然権の考え方がまったく欠けているということである。このことは、自然法にかんする認識論的問題をおもにあつかつているこの諸論文では自然権の問題が考察の範囲外であつた、というような事情によるものではない。そうではなくて、ロックの基本思想そのものに、自然権をここでは認めえない理由があるのではないだろうか。このことをまず明らかにしてみたい。

ホッブスの場合、人間は基本的に生存(自己保存)を欲求するものであり、そしてこの欲求はそのまま直接無媒介に、人間の自然的権利とされる。生存欲

求という事実が権利という価値関係のなかへ、きわめてラディカルにもちこまれるのである。この自然権は、さらに一切の自然法の究極の源泉であり、自然法は自然権をまもるために理性が発見する法則にほかならず、したがって人間の生存欲求から自然法が構成されているといいうるのである。ところがロックの自然法論の第八論文「すべての人の利益は自然法の基礎であるか？ 否」は、その標題からすでに知られるように、各個人の欲求や利益から自然法が基礎づけられるという考え方を拒否する。ロックによれば、個人の利益 (*utilitas*) が自然法の基礎たりえないということの理由は、次の三つである。すなわち第一に、人間の義務は必ずしもその利益と合致しないから。第二に、すべての人の利益を同時に考慮することは不可能であるから、個人の利益を基礎とするなら、自然法は必然的に破綻せざるをえないから。第三に、人々が自分の利益のみを求めると、社会生活はありえず、所有権もなく、正義、友情、寛大さというようなものもありえないから。⁽¹⁾ 利益の追求が秩序と矛盾するというこのような考え方は、実はホッブスのそれとあまり変わらないのであるが、重要な点は、ホッブスが各個人の欲求の追求が斗争をよびおこすということから、それ故に欲求を守るためには欲求を制限しなければならないと主張するのに対し、ロックは欲求は斗争をひきおこすということから、それ故に欲求は自然法の基礎たりえない、と主張していることである。つまりホッブスとロックは、自己保存の要求は斗争をひきおこすということをも認める点で共通しながら、ホッブスは自己保存のために自己保存の手段を制限しようとし、ロックは自己保存とは別の原理をもちだすのである。それではこの別の原理というのは何であろうか。第四論文の終りのところで、ロックは自然法の内容をあげているが、それによると、自然法が人間に命ずることは、第一に神の栄光を讃えること、第二に社会生活をいとなむこと、第三に自分自身を保持すること、であるとされている。⁽²⁾ この三つは、ライデンが脚註で指摘しているように、聖トマスが自然法の内容としてあげているものと同一であつて、⁽³⁾ ロックがトマスから直接にこの点を学んだ

(1) J. Locke: *Essays on the Law of Nature*, pp.211—213.

(2) *ibid.*, pp.157—159.

(3) Thomas Aquinas: *Summa Theologiae, prima secundae, Qu. 94, Art. 2*, (Selected Political Writings, ed. by A.P.D'Entrèves, 1948, p.123)

かどうかには問題はあるにしても、このトマスとの一致は注意されてよい。

ロックの考え方はこうである。自己保存は自然法=秩序の原理とはなりえない。秩序原理は自己保存にではなく、神の摂理と、そのあらわれである人間の社会性に求められなければならない。自己保存=利益の追求は全面的には秩序と対立するものではなく、正義はその結果として利益をもたらすこともあるが、しかし利益の追求は秩序のためには抑制されなければならないし、利益が正義の原因となることもありえない。このようなロックの考え方においては、自然法は自然権の手段なのではなく、自然法=秩序はそれ自体一つの目的なのであり、権利はそのような目的にそむかないかぎりにおいてのみ、認められるにすぎないのである。だから、欲求が秩序を乱すとロックが考えているかぎりは、欲求は決して権利として認められないのであつて、自己保存が自然法の命令の一つとされ、また「各人の私有財産のもつとも強い保護は自然法である」といわれても、それらはあくまで自然法の秩序のなかにおける自己保存や私有財産権であり、それらを目的として秩序があるのでは決してない。すべてのものは「神の栄光という唯一の目的のために神によつて意志され、すべてのものはこの目的にかかわらしめられなければならない」とロックはいつている。

もつともここでロックがいつている「神」は、神学的な意味におけるそれではない。このことは後にふれることにしたいが、ここで重要なのは、ロックが権利よりもむしろ秩序を優越せしめているということである。このように1660年代の初期においては、ロックには秩序原理としての自然法論のみあつて、自然権論がないのであるが、そうすると1690年のロックを特徴づけているあの生命・自由・財産という自然権の考え方は、どのようにして形成されてきたのであろうか。この過程を十分に跡づけることは、私にはまだできないのであるが、1690年以前のロックの諸論文からひろいあげてみると、1667年の「宗教的寛容にかんするエッセイ」では、「各個人の財産と安寧と生命をできるだけ保存すること」が行政者の義務とされ、その保存に対しては、「もつとも賤しいものでさえも資格をもつ」といわれているし、1682年ごろに書かれたと推定される

(4) J. Locke: op. cit., p. 207.

(5) ibid., p. 157.

(6) An Essay concerning Toleration—H. R. Fox Bourne: The life of John Locke, 2 vols, (1876) vol. I. p. 185.

「非国教徒の擁護」では、「私が私の魂の救済にもつとも役立つものとしてどの教会または宗教団体に属するかをきめることは……キリスト教徒としてまた人間としての、私の自由の一部である⁽⁷⁾」とされ、1685年末ごろに書かれ1689年に出版された「宗教的寛容にかんする書簡」では、「良心の自由はすべての人の自然の権利である⁽⁸⁾」といわれているように、1660年代の末から1680年代末にかけて、ロックの自然権思想が次第にはつきりした形をとるようになってきたことが推測しうるであろう。しかし以上はいずれも断片的な章句のみであつて、自然権の考え方が論理的にととのつた形で提出されているのは、やはり「政府二論」においてである。

「政府二論」におけるロックの自然法および自然権の考え方については、すでに多くの研究がだされておられ、私自身も少し論じたことがあるので、ここでは簡単にふれるだけにとどめたいと思うが、そこで特徴的なことは、自然法が神を媒介として考えられていることと、自然権が直接無媒介に自己保存欲求からみちびかれているのではなく、むしろ神の秩序の一部としてとらえられていることとであろう。たとえば生命の権利は、人間が生存を意志するが故に権利となるのではなく、「全人類の保存と平和を欲するところの自然法⁽⁹⁾」が、各個人の生存を命ずるが故に、権利となるのである。ここでは自己保存欲求それ自体が、「行動の原理として神自身によつてうえつけられた⁽¹⁰⁾」ものとされ、生存や生殖は、「人類の存続という神の偉大な計畫における道具⁽¹¹⁾」であるといわれる。だからここでは、生存は個人の権利であるよりもまず義務であり、義務であることによつて権利となりうるのである。自由や私有財産も基本的にはこの生存の手段なのであり、そのかぎりやはり自然法の秩序のなかで基礎づけられなければならない。だから自然権は、もちろん実定法には優越するものではあるけれども、自然法には拘束されなければならないし、ロックが自然状態にお

(7) A Defence of Nonconformity—Lord King: The Life and Correspondence of Locke, 2 vols. (1829, 2nd ed. 1830) vol. II, p.214.

(8) A Letter concerning Toleration—Works, in 10 vols, 11th ed. 1812, vol. VI, p.47.

(9) Two Treatises on Government, II, §7. (松浦嘉一訳 p.235)

(10) *ibid.*, I, §86 (邦訳 p.136)

(11) *ibid.*, II, §66 (邦訳 p.291)

ける自由や所有や生存を考える場合に、「自然法の限界内で」⁽¹²⁾という制約をつけ加えていることは、その意味できわめて重要である。そうすると「政府二論」で自然権が主張されているのは、ロックの基本的な出発点が自然権にあるからではなく、やはり秩序原理が優越的であつて、ただこの秩序が権利要求と矛盾しないというオプティミズムがあるために、自然権が認められたにすぎないのではなからうか。

もつとも、ロックの場合に、このように権利と法を対立的にとらえてしまうことには、問題があるかも知れない。そこでは、秩序は権利を内包し、権利は秩序を内包しているように思われる。しかし追求されなければならないのは、このように権利と秩序とを調和的にとらええたオプティミズムそのものではないだろうか。それを単に、絶対主義に対するブルジョアジーの勝利の表現としてのみ、読みとつてしまうなら、1660年代初期において、ロックのペシミズムが、秩序原理をではなく、自然権を捨てさせたことは、理解しえなくなるであろう。1660年代から1690年までロックをつらぬいているものは、自然権思想ではなく、秩序原理としての神の自然法の考え方であり、そのなかで、それをみださないかぎりにおいて、次第に自然権思想があらわれてきて、1690年のオプティミズムにささえられてそれが論理化されるのである。このようなロックの思想形成は、何を物語るものであろうか。

Ⅲ 自然法と政治社会

1690年におけるロックのオプティミズムの基礎には、労働生産力の発展性という考え方がある、とふつう解釈されている。たとえば水田氏は、ホッブスが労働を低く評価し、流通論的立場にたつて、あらゆるものの量を固定的に考えているのにくらべて、ロックでは、「財貨の価値……のうちで労働がしめる比重」が大きく増加し、したがつて、「共有状態におかれていた各人が、労働を投下することによつて、それぞれの所有権が成立し、『そのものがわるくならぬうちに生活のために使用しうる』ことが、所有権の限度であるとすれば、『この世界にながいがいあいだおかれていた自然のそなえの豊富さと、消費者の僅少さ

(12) *ibid.*, II, § 4 (邦訳 p.232) ただし松浦訳ではこの重要な言葉がぬけている。

……をかんがえるとき、こうして設立された所有権について、争論の余地はほとんどありえない』。だから、ここにはホッブズのばあいのような戦争状態は発生しないで、自然状態もひとつの秩序をもつ⁽¹⁾とされている。

ところが1660年代のロックには、このような生産力論的な考え方は、まったくみられず、1690年の考え方と、この点についてもいちじるしい対照をみせている。すなわち、先にのべたように、ロックは自然法が個人の利益を基礎としないことの理由の一つとして、すべての人の利益を同時に考慮することは不可能だから、というのであるが、その説明として、ロックはこう書いている。

「全人類の資産 (haereditas, inheritance) は常に同一不変であつて、人口に比例して増加するものではない。自然は人々の使用と便宜とのために、ある量の財貨を与えているが、これは一定の方法で、あらかじめ定められた量だけ与えられているのである。それは偶然につくられたものでもなく、また人間の必要や欲求に比例して増大するものでもない。……だから、ある人ができるだけ多くを自分に奪いとるなら、その分だけ他人の貯えからとることになる。何故なら、他人を犠牲としなければ誰も富裕になることはできないから⁽²⁾」。このロ

ックの言葉は、水田氏がホッブスについて指摘された流通論的な考え方を典型的にあらわしているものであつて、とくに、「他人を犠牲にしなければ誰も富裕になることができない」という最後の言葉は、一方の得は他方の損⁽³⁾という、重商主義者たちの特徴的な思想をあらわすものである。とすると1660年代のロックにオプティミズムが欠けていたことの理由が、ここで明らかになるわけであるが、しかしもつとつとつこんでゆくと、1660年代における流通論的ペシミズムから、1690年における生産力論的オプティミズムへの、うつりゆきが問題となつてくるであろう。それは客観的には、ブルジョアジーが流通過程の把握から生産過程の把握へとすすんでいつたことに対応している、といつてよいのであろうが、ロックの主観においては、もつと直接的に、新しい支配階級の弱

(1) 水田洋「近代人の形成」(1954) pp.118—119. なおここで水田氏が引用しているロックの言葉は、Two Treatises on Government, II, § 31, (邦訳 p.258) にあるが、そのほか §§36—38 をも参照していただきたい。

(2) J. Locke: Essays on the Law of Nature, p.211.

(3) cf. E.F. Hecksher: Mercantilism, Eng. tr. 2 vols, (1934) vol. II, p.26.

さ、逆にいえば民衆の蜂起の脅威、からこのペシミズムは生れてきているように思われる。

ロックにとっては、1640年から1660年にわたる革命は、民衆の蜂起による混乱と無秩序としてしか考えられない。自然法論の第五論文は、「自然法は人類の普遍的同意から知られるか？ 否」と題されているが、その最初のところでロックはこう書いている。「『人民の声は神の声である』(Vox populi vox Dei)。この格言がいかに疑わしく、いかに誤っており、いかに害悪を生むものであるか、この呪わしい諺が最近一般の人民の間で、どんな党派性とどんな残酷な意図とをもつて、もてはやされたか、をわれわれはきわめて不幸な教訓によつて教えられた。……たしかに、もしこの声が神の声であるなら、神が混沌から秩序をつくりだしてこの世界を創造しととのえたあの最初の命令とは、まったく正反対のことになるだろう。神がふたたび万物を混沌のうちに投げこみ混沌の状態にもどそうとするのでないかぎり、神はそのようにして（人民の声を通じて——引用者）人々に語りかけはしない。それ故、われわれが理性の命令や自然の掟を、人々の普遍的同意にもとめるのは無駄である」⁽⁴⁾。ロックにとっては、民衆は「非常識な群衆」(multitudo insaniens, senseless multitudo)⁽⁵⁾でしかない。そして民衆の意志は神の自然法の秩序をくつがえすものでしかない。多数者の意見がモラルであつてはならないのである。だから1660年のロックは、権利への要求が秩序を生みだすとは考ええないし、革命の継続に賛成することもできない。ロックにとつてまず必要であつたのは、何よりも秩序でありしかも権利のための秩序ではなく、秩序のための秩序なのであつた。したがつてロックは、1660年のチャールズ二世の復位を歓迎する。その年に書かれた「行政者は宗教的信仰にかんする非本質的なことからの使用を合法的に命令し決定しうるか」という小論文で、ロックはこういつている。「一般的自由は一般的⁽⁶⁾

(4) J. Locke Essays on the Law of Nature, p.161.

(5) ibid., p.161.

(6) Whether the civil magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship?—これは Lord King: op. cit., vol.I, pp.13—15 に序文だけ収録されており、本論は J.W. Gough: John Locke's Political Philosophy (1950) に、部分的に引用されている。

隷属にほかならず、人民による公共の自由の主張は、同時に自由の最大の侵害である」。(7)「(政府がなければ)平和も安全も享有もなく、すべての人に対する敵対のみあつて、何もかも安全に所有しえず、無秩序と叛乱にともなう痛ましい窮乏にみたされるであらう」。(8)ここではロックには、まだ社会契約論さえない。自然法論の第六論文のなかでは、「その他(神以外——引用者)の立法者が他人におよぼす支配はすべて、立法の権利も、服従の義務を課する権利も、神のみから借りうけたものであり、神が欲し命ずるが故にわれわれは彼らに服従しなければならないのである。だからわれわれは彼らに従うことによつて、神に服従しているのである」(9)といわれていて、あたかもロックが神権説をとつているかのようにみえるし、先の「行政者は……」の小論文のなかでも、次のようにのべられている。「もし至上の権威が人民の同意によつて行政者に与えられるのであるなら、……明らかに彼らはその行動の自由を彼の処分にゆだねたのであつて、彼の命令はすべて彼ら自身の意見にほかならず、彼の法律はすべて彼ら自身の委任によつて制定したものにほかならず、彼らは相互的契約によつてこれを守らなければならないのである」。(10)これらの言葉は、ガウがいつているように、フィルマーやホッブスの影響をつよくあらわしているものであつて、ロックはここでは絶対主義の擁護者としてあらわれている。ロックはホッブスの批判者としてではなく、またその自然権思想の継承者としてでもなく、その絶対主権論の後継者なのである。そのかぎりこの時期におけるロックの自然法は、1690年におけるように国家権力に対する制約あるいは統制の役割をはたすものではなく、むしろその裏づけとなるものであつた。具体的にいえば、民衆の蜂起への恐怖は、ロックをしてむしろ絶対主義との妥協の道をえらばせたのである。(11)

(7) Lord King: op. cit., vol. I, p.14.

(8) cit., J.W. Gough: op. cit., p.180.

(9) J. Locke: Essays on the Law of Nature, p.187.

(10) cit., J. W. Gough: op. cit., p.181.

(11) Fox Bourne: op. cit., vol. I, pp.147—153 に収録されている「ローマ共和国についての考察」では、社会契約と制限君主制の考え方がみられる。ブーンはこれを1660年ごろロックが書いたものとみており、私も前掲旧稿でこれにしたがつて、この時期のロックにそのような考え方があることを指摘したが、この執筆者については*

1667年の「宗教的寛容にかんするエッセイ」では、ロックははつきりと神権説を批判し、社会契約説の立場をはつきりとうちだしてくる。そしてそれとならんで、多数者の意志を尊重すべきであるという考え方も、次第に強くなつてきており、人間が「信用や評判」を気にするものであるという考え方から、⁽¹²⁾「人間悟性論」におけるように、世論を神の法とともに道徳の規準とみる考え方へすすんでゆくのである。⁽¹³⁾このことはロックがやはり絶対主義よりも民衆の立場に結びつくものであることをしめしてはいるが、しかし絶対主義への抵抗が民衆革命への導火線となることをおそれるロックは、社会契約説の立場をつらぬくことができず、それとの矛盾をあえてしつつも、服従は神の命令であるという無抵抗論や消極的服従（passive obedience）の考え方を固執しつづける。ホッブスでさえ、自然権を守りぬくためには、究極においては「服従しない自由」⁽¹⁴⁾を認めるのであるが、ロックにおいては自然権は自然法＝秩序とともに守られなければならないのであり、自然権の主張が秩序をおびやかす危険があるかぎり、抵抗の論理はみちびかれえないのである。

だから1690年のロックが、とにかく革命権の主張をもちえたのは、すでにのべたように自然権と自然法についてのオプティミズムが前提となつていたといわなければならない。そこには、自然権の主張が自然法の秩序をみださないといい確信、もつとはつきりいえば、絶対主義への抵抗が民衆革命をひきおこさないという確信、があつたといえよう。と同時にロックはそこにおいも、自然権論を純粹な形で貫徹していないということが注意されなければならない。自然法（自然権）——社会契約——人民主権——革命権、という論理以外に、われわれは若干の夾雑物をそこでもみいだすことができるのである。

その一つは、ロックが自己保存＝自然権だけで秩序が構成されるとは考えて

*第三代シャフッベリ伯説、W. モイル説などがあり、本文中に引用したロックの考え方とくらべると、この論文をロックに帰することは妥当でないように思われる。
cf. W. J. Gough : op. cit., p. 184, H. F. Russell Smith : Harrington and his Oceana (1914) p. 139, n. 2, p. 143, W. von Leyden's introduction to J. Locke: Essays on the Law of Nature, p. 22, n. 2.

(12) たとえば1678年12月12日づけの日記をみよ。Lord King : op. cit., vol. I, p. 203.

(13) An Essay concerning Human Understanding, B. II, ch. XXVIII §§ 6—14.

(14) T. Hobbes : Leviathan, B. II, ch. 21 (Everyman's Library, p. 114)

いないことである。1660年代の自然法論で、ロックスが自然法の内容として自己保存とともに人間の社会性をあげていたことは、すでにのべたとおりであるが、「政府二論」のなかでもロックスは、「神は人間を……必要と便宜と性向とにつよく強制されて社会に入るようにつくり、同時に、社会を維持しそれを享有するために、悟性と言語を人間にそなえつけた⁽¹⁵⁾」として、自己保存と社会性という二つの性向から秩序が生みだされると考えている。このことは、自己保存＝自然権がそれ自体秩序であるとは、まだ考えることのできないブルジョアジーの弱さをあらわしているものであつて、「利子引下げと貨幣価値引上げの諸結果にかんする若干の考察」(1692年)のなかで、ロックスが経済社会における利己心の放任に味方しえず、勤勉と節約と慎慮をといていること⁽¹⁶⁾をしめしているといえよう。ところで、自己保存がおのずから秩序を生みだすと考えることができれば、自然状態や社会契約というフィクションは無用になつてしまい、社会がそのまま自然的であるとされるようになるのであるが、そのことは市民社会が絶対主義に対して完全に勝利をおさめたことをしめすとともに、市民社会の秩序が永遠化されることをも意味している。そしてロックスにおいては、市民社会の完全な勝利がかけられない前に、すでに市民社会の永遠化の考え方が萌芽的にあらわれてくるのである。このことは二つの面においておこなわれているのであるが、その一つは、自然法的契約説とならんで歴史的な考え方がしのびこんでくることである。すなわちロックスは、「政府二論」の全体をつうじて、政治社会が家族社会といかに異なるかを論証しようとしているのであるが、しかし事実としては、政治社会が家族社会から成長してくることを認めている⁽¹⁷⁾。もつともロックスは、その成長の過程のなかへ「同意」という考え方をもちこむことによつて、歴史的事実と社会契約の論理とを接合しているから、歴史と論理(理性)は対立するのではなく、相互に補いあふこととなる。このことはさらに、社会契約説を歴史的事実であると主張したり、革命権の思⁽¹⁸⁾

(15) Two Treatises on Government, II, § 77. (邦訳 p.303)

(16) Some Considerations of the Consequences of the lowering of Interest, and raising the Value of Money—Works, vol. V, p.72.

(17) Two Treatises on Government, II, §§ 105—106. (邦訳 pp.328—331)

(18) ibid., II, §§ 101—104 (邦訳 pp.325—328)

想をイギリスの伝統であるとしてブラクトンなどを引用したりすることにもあらわれているのであるが、これは、⁽¹⁹⁾理性的なものは歴史的であるとする考え方といえよう。そしてこの考え方は、それが歴史のなかに発展の論理をみいだすことができないかぎり、歴史的なものは理性的であるという形へ逆転する可能性をふくんでいる。ロックではこの逆転はまだおこっていないから、ザゴリンのように、⁽²⁰⁾ロックに反歴史性をみることは、もちろん誤りではないが、しかしロックの合理主義が歴史の裏づけを必要としているということは、たとえば「理性は先例をもたない。理性こそあらゆる正しい先例の基礎である」⁽²¹⁾というレヴェラーズの考え方とくらべてみて、やはり見逃しえない点であろう。歴史と理性との逆転はヒュームにみられるのであるが、そうなつてくると、一方には形而上学的自然法の否定と、他方に歴史的社会的自然性＝永遠性という主張とがあらわれ、自然法から自然法則への移行がおこなわれるのであるが、このプロセスはロックにおいてすでにはじまつているといえるのではないだろうか。

⁽²²⁾ 第二に、社会契約説はそれが完全に否定される前に、たとえばトマス・ペインにおけるように、社会それ自体については否定されながら、政府にかんしては認められる場合があるのであるが、ロックにおける社会 (society) と政府 (government) との区別も、そのような意味においてとらえることができるように思われる。もちろんロックは社会そのものにかんしても契約説をとるのであるが、しかしそこで成立するものは、「国家」(commonwealth) または「独立の共同体」という意味の *civitas* であつて、民主制、貴族制、君主制などの政体とは区別される。政府は立法権の所在によつてその形体が区別され、立法府または行政府が国民の信託にそむく時には変革せしめられるのであるが、社会(国家)それ自体はそのような政体変更の母胎として、その変転にかかわり

(19) *ibid.*, II, § 239, (邦訳 p.456)

(20) P. Zagorin: *A History of Political Thought in the English Revolution* (1954) p.133.

(21) R. Overton: *An Appeale from the degenerate Representative Body* (1647)—D. M. Wolfe: *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution* (1944) p.158.

(22) たとえば経済論におけるロックの、「事物の自然の流れ」というような考え方をみよ。

なく永続する。社会が崩壊するのは「彼らを征服せんとする外国勢力の侵入が、ふつうの、そしてほとんど唯一の場合である」⁽²³⁾とロックは考えている。外国勢力の侵入によらなければ崩壊しないこの社会の結合は、個人の自発的意志によつて形成されるのであるが、一たん形成された社会では多数者の意志が決定的となり、これに参加した個人はここから離脱することも認められず、またその権力をとりかえすこともできない。「各個人が社会にはいる時に社会に与えた権力は、社会がつづくかぎり決して個人にはもどりえず、常に共同体のなかに存する。なぜならこうしなければ、共同体も国家もありえないし、そうになると原始契約に反するから」⁽²⁴⁾もつともロックはこの場合、個人の自然権までもが社会の多数者の意志にゆだねられるといつているのではないし、また政府と社会との区別も必ずしも一貫して明確であるとはいえないから、ロックのなかに「多数者支配の全体主義」をみいだそうとするW・ケンタールの主張は、やはりゆきすぎではあるが、⁽²⁵⁾しかし社会秩序が神聖化される方向はふくまれているといつてよいであろう。政府に対しては自然法は制約的に作用するが、社会秩序それ自体には自然法はその支えとなるのである。

自然法論が貫徹されていないもう一つの点は、社会契約論から当然にみちびきだされるべき人民主権論が確立されず、主権の所在が曖昧化され、共同体は潜在的に最高権力であるといわれながら、顕在的には立法府が最高権力であるとされていることや、また立府権の至上性についても、権力分立論が対置されていることである。権力分立論について、マルクスは、「王権と貴族とブルジョアジーとが支配権をあらそう結果、支配権が分裂しているような時代および国における支配的な思想として」⁽²⁶⁾それがあらわれることを指摘しているが、ロックの場合には、ロックが名誉革命の擁護者としてたちあがりながら、完全に人民

(23) Two Treatises on Government, II, § 211 (邦訳 p.430)

(24) *ibid.*, II, § 243 (邦訳 p.459) なお離脱権については、*ibid.*, II, § 121 (邦訳 p.346) を参照。

(25) W. Kendall: John Locke and the Doctrine of Majority Rule (Illinois Studies in the Political Sciences, vol. XXVI, no. 2, 1941)—cf. J. W. Gough: *op. cit.*, pp. 24—25, 79.

(26) 「ドイツ・イデオロギー」第一部 (マルクス・エンゲルス選集第一巻, 1953), p.51.

の立場にたちえていないことが、ここにおいてもしめされているといわなければならない。そしてそのことは、ブルジョアジーの弱さをしめすとともに、革命を人民ぬきで遂行しえたその強さをもまたあらわしているといつてよいであろう。

IV. 自然法と経験論

1660年代初期のロックの自然法論に、自然権論がみられないことと、流通論的ペシミズムやそれにもとづく絶対主義的な考え方があることを、私は以上において指摘し、これを1690年の「政府二論」におけるロックと対比しつつ、それらをあわせてロックの立場を考えてきたのであるが、1660年のロックと1690年のロックとに共通しているものは何かといえ、そのもつともいちじるしい点は、認識論における経験論の立場であるといえよう。むしろ全体としてみれば、八つの自然法論の主題は、自然法の内容や政治社会との関係よりも、自然法はいかにして認識しうるかという問題なのであり、その問題にかんしては、ロックははつきりと経験論の立場をとっているのである。とすると、1660年代初期と1690年とにおけるロックの、自然権論や政治権力論における違いと、経験論における共通性とは、どのように統一的にとらえることができるのであろうか、という点が最後の問題となる。

まず、自然法はいかに認識しうるか、という問題に、ロックがどう答えているかをさぐってみよう。第二論文「自然法は自然の光によつて知られることができるか？ 然り」のなかで、ロックは、知識を、心に刻みつけられたもの (inscriptio)、うけつたえ (traditio)、感覚 (sensus) の三つに分け、はじめの二つは自然法認識の源泉となりえないと主張する。すなわち他人からうけつたえた知識はあくまで間接的なものであつて、その真偽をたしかめるには他人にたよるか、または自分の理性を用いるかしなければならず、内在的に刻みつけられた道徳的命題の存在は、「空虚な断定 以外には証明できないし、またも

(1) Essays on the Law of Nature, p.123. なおロックはこのほかに、第四に、超自然的な神の啓示をも知識の源泉としてあげているが、これは当面の論議の対象にはならないとしている。

しそのようなものがあるとすれば、善悪にかんして万人の意見が一致するはずであり、子供や無学なものや野蛮人や愚者もそれを知りうるはずであるのに、そのようなことはないし、さらに思弁的な、たとえば科学上の、公理もこれを生れつき知っているものはいない。このような根拠から、ロッキは自然法の内在性およびうけつたえを否定するのであるが、これらの論点は1690年の「人間悟性論」の第一巻にのべられたものと、ほぼ同一であるといえよう。そしてロッキは、このように自然法認識の形而上学的根拠も歴史的根拠をも否定しつつ、しかも懐疑論におちいることなく、むしろ積極的に自然法の存在を論証しようとする。第四論文「理性は感覚によつて自然法の認識に達しうるか？ 然り」においてロッキはこう考えている。自然法の認識の場合には、法一般の認識におけると同様に、第一には立法者の存在が、第二には立法者の立法意志が、前提として認識されなければならない。第一の点にかんしていえば、感覚は、物体とその属性の存在と、それらの運動の規則正しさ、を知覚し、理性はそれらの秩序正しい存在の原因を推理し、このようにして神の存在が認識されうる。さらに、この神による世界創造は無目的ではありえないから、神はわれわれに何ごとかを命じ、何ごとかを禁止していることが知られうる。この神の意志が自然法であつて、それは理性的な人間性に合致し、その拘束力は普遍的であり恒久的である。

(2)

このような1660年代のロッキの自然法論の特徴は、第一に自然法が神の命令とされていること、したがつて第二に、理性が直接に自然法を認識するのではなく、まず神の存在を認識し、これを媒介としてそれを認識するとされていること、である。神の存在の論証は、「人間悟性論」第四巻第十章にもつと洗練された形でのべられているものとほぼ同一であるが、自然法論＝道徳律の問題の全般についてみると、「人間悟性論」にくらべて、ここでは一つの大きな違いがみいだされる。それはライデンによつても指摘されているように、この初期の自然法論には、のちにみられるような快樂主義的な考え方がない、ということである。むしろ、すでにのべたような、個人の利益の追求は自然法の基礎

(2) 以上については *ibid.*, pp.151—159, 199.

(3) *ibid.*, p.71 (Leyden's introduction)

たりえないという考え方や、人間の自然的本能のみでは自然法は知られないという考え方は、快樂主義と正反対のものであり、ロックはそこでは快樂主義の批判者としてあらわれているのである。ライデンによると、1671年に書かれた「人間悟性論」の二つの草稿にも快樂主義の考え方はみられず、1676年の日記において、「おそらく彼のフランス旅行中のガッサンディストとの交友の結果として、⁽⁴⁾ はじめてそれがあらわれ、「人間悟性論」へうけつがれたとされている。⁽⁴⁾ といつてもその立場がそこで一貫されているのでは、もちろんない。ガウがいつているように、そこでは合理主義と快樂主義が並存しているのである。⁽⁵⁾

もつともガウのように、快樂主義を非合理主義としてとらえて、さきにも述べたような理神論的自然法論の合理主義と対置することには問題があるのであつて、快樂主義のもつ合理主義的側面をわれわれは見落してはならないのであるが、しかし理神論的道德論と快樂主義とが並存しうするためには、神の秩序のなかに快樂や苦痛が矛盾なくはめこまれる、ということが前提されなければならないであろう。たとえばロックが、1676年の日記のなかで、「あるものは、われわれには分らないが神の善と知とにふさわしい目的のために、われわれの心や身体に快樂や苦痛や喜びや苦しみを生みだすが、これは神がわれわれの心や身体の構造をそのようなものにつくつたからである」という時、⁽⁶⁾ 快樂や苦痛もまた神の秩序のなかでとらえられていることがしめされている。快樂や苦痛はそれ自体として善悪なのではなく、神の秩序のあらわれとして善悪なのである。そしてロックの快樂主義は「人間悟性論」にいたつても、ついにこの点をこえることができなかつたのみでなく、快樂苦痛を神の秩序へくみ入れることさえ完全にはできなかつたといわなければならない。ロックは「人間悟性論」のなかで、「われわれのうちに快樂を生む傾向のあるものを、われわれは善と呼び、われわれのうちに苦痛を生む傾向のあるものを、われわれは悪と呼ぶ。それは、それらがわれわれのうちに快樂と苦痛を生みだす傾向があると

(4) *ibid.*, p.71. この日記はロック独特の速記法で書かれており、ライデンによつてはじめて解読され、本書におさめられたものである。

(5) J.W. Gough: *op.cit.*, p.16

(6) *Journal for 16, July, 1676, (Philosophical Shorthand Writings, V, Pleasure and Pain. The Passions.) in ibid.*, p.265.

いうこと以外の、いかなる理由によるものでもない」といつていて、あたかも完全に快樂主義の立場へうつたかのようにみえるのであるが、1680年代の後半に書かれたと推定される「倫理一般について」という断片では、善悪が自然的なものと道徳的なものとに区別され、前者は快樂苦痛を直接に生ぜしめるもの、後者は「知的な自由な行為者の介入」によつて善悪を生ぜしめるもの、といわれている。この「知的な自由な行為者」を、エ、ロンは神の意志と解釈し、ライデンは人間の意志と解釈しているが、いずれにしろ、それは神の秩序のなかにおける快樂や苦痛を意味すると考えることができる。「人間悟性論」では神のくだす賞罰を道徳的な快樂苦痛としているが、とすれば、ロックの立場は善悪をそれ自体善悪とする立場から、神の賞罰という快樂苦痛をうけるが故に善悪とする立場へ、変つたにとどまつて、快樂主義は神の秩序に対立した原理とされたのではなく、単にそれを補強する副次的原理とされたにすぎないといえるであろう。

自然法をめぐるこのような神の秩序と快樂主義の原理との関係は、第二節でわれわれがみてきたような、自然法と自然権の関係を想起せしめる。そこで自然権が無条件に肯定されず、自然法の秩序のなかでのみ認められていたように、道徳律の問題においても、ロックは快樂苦痛を全面的に道徳の原理とすることができず、理神論的な神の秩序のなかでのみ、それを認めようとするのである。

しかしこの問題においても、自然法と自然権の問題の場合のように、神の秩序と快樂主義とを対立的にとらえることは、ロックの理神論的な神の概念のもつ合理主義的性格を無視することになるのではないか、という批判を、私は予想しなければならない。つまりロックが、快樂苦痛というきわめて人間的感性的な、それ故また個人的な原理をつらぬきえなかつたとしても、それと一見対立的にみえる神の秩序も、やはり感覚と理性という人間的感性的個人的な原理

(7) An Essay concerning Human Understanding, B. II, ch. 21, § 42.

(8) cf. Of Ethics in General (Lord King: op. cit., vol. II, pp. 122—133.) ライデンによると、この断片は「人間悟性論」の第四巻第二十一章となるはずのものであつたという。cf. Essays on the Law of Nature, p. 69.

(9) cf. Essays on the Law of Nature, p. 71. n. 1.

(10) An Essay concerning Human Understanding, B. II, ch. 28, § 5.

からくみだてられているものであるから、この対立は実に表面的なものにすぎないのではないか、という批判である。

ロックにおける神の概念が、宗教思想史上どのような地位を与えられるべきであるかについては、私はまだ何もいうことはできない。また、ここでふつう提出される疑問、すなわち、経験論の立場から神の存在の論証や、普遍的道德律の論証が、可能であるのか、という主として認識論的関心にかかわる疑問についても、さしあたり私は問題にしないこととしたい。私の問題は、ロックが経験論の立場をとりながら神の存在を論証し、普遍的道德律の存在を論証しようとしたこと、そしてその社会史的な意味、なのである。

ところで、ロックにおける経験論的理神論的な神および自然法＝道德律の問題を考えてゆく場合、まず注意しなければならないことは、経験論の立場が合理主義の立場と矛盾するものではない、ということである。ロックの場合の経験論とは、感覚＝経験という感性的なものを素材として、認識が構成されるという意味であつて、ホッブスにおける唯物論的な人間把握にくらべれば、明らかに「観念論へ大きな譲歩⁽¹¹⁾」をしており、他方、ヒューム的な懐疑論や歴史主義とも異なるものである。⁽¹²⁾ 自然法論についていえば、感覚から自然法をみちびきだそうとするロックのところみは、——それが認識論的観点からみて成功であつたかどうかは別問題として——、形而上学的神祕的な自然法概念に対する批判として、たしかに革命的な意義をもつといえよう。そのようなロックの近代性は決して見逃してはならない点である。

しかし、ロックの経験論や合理主義をこのようなものとしてとらえることが正しいとしても、それらにはふつう見落されているもう一つの側面があるのではないだろうか。それは逆にいえば、経験論が批判しようとした形而上学的自然法概念には、二つの種類があるのではないか、ということである。その一つはいうまでもなく、トマスにみられるような、神祕的秩序への理性者の関与としての自然法という考え方であつて、ここでは個人の側からの自然法構成はま

(11) コンスタンチノーフ監修 勝田・浅川・大崎共訳、「世界教育史」(1954)第一巻、p.91.

(12) したがつてまた、すでに指摘したような、「政府二論」における歴史的な考え方のあらわれは、経験論の問題とは別のものであると考えなければならない。

つたく拒否され、秩序はいわば上からおしつけられたものとしてあらわれる。しかし形而上学的自然法という場合にふつう考えられるこのような自然法概念のほかに、もう一つ、これとまったく正反対の立場から、しかしやはり神秘的性格をもつた自然法論が考えられるであろう。それは市民革命の激動のなかであらわれてくるところの、水田氏のいわゆる「貧民的社会主義的思想」⁽¹³⁾であり、レヴェラースやディッガーズの自然法論である。彼らの思想のなかの、神秘的性格と合理主義的性格のいずれを重視するかは、研究者の間で意見の分れるところであるが、そこに神秘的要素のあることは事実であり、と同時にそれを合理主義と全面的に対立するものとみることに、問題があると思う。たとえばザゴリンは、「ピューリタニズムは、伝統的権威への抵抗や、進歩、効用、改革の強調において、科学と類似性をもっている」とし、その「いちじるしい例証」をウィンスタンリにみいだしている。⁽¹⁴⁾少なくともこの神秘性は、与えられた秩序の神秘性ではなく、個人の権威の神秘性であり、したがって個人の立場から秩序を構成しようとする場合の革命的情熱を、かえつて強めるものであつた。そのことは同時にまた彼らの弱さでもあつたのであるが、とにかくこのように神秘主義的自然法論に二つのものがあつたとするなら、ロッキの経験論もその両者への批判という二面性をもつていた、と解さなければならないのではないだろうか。宗教思想にかんしても、ロッキの広教主義 (latitudinarianism) の立場は、一面にはアングリカニズムと、他面にはピューリタニズムとへの、両面批判としてあらわれてきたと考えられるのであるが、経験論的自然法概念についても、同じような二面性をみいだすことができるように思われる。

もつと具体的にいえば、ロッキが自然法を個人の感覚と理性とからみちびきだそうとする時、もちろん一方では超個人的な神秘的な神の秩序は否定されなければならないのであるが、しかし他方では、それは神秘的な秩序の個人への内在をも否定することとなるであろう。とすると、個人は神との神秘的な結合の確信も、それにもとづく社会改革の情熱をも否定され、その代りに、理性が経験論的に論証する普遍的道德律を与えられる。そのいずれが進歩的な思想で

(13) 水田洋「近代人の形成」p.38.

(14) P. Zagorin: op. cit., pp.4—5.

あるかは、むしろ進歩的という言葉の意味にかかわる問題であるが、少なくともいえることは、その後の歴史のなかで勝利をえたのは経験論の立場であり、と同時に、歴史のこの段階で人民の立場にたつものは前者であつた、ということであろう。ロックの生得的内在観念説批判が、誰にむかつての批判であつたかという問題には、なお明確な解答は与えられていないようであるが、民衆の革命運動へのはげしい非難をふくんでいる1660年代初期のロックの自然法論に、同時にすでに内在観念批判の主張があらわれていることから、その批判は、レヴェラーズや第五王国論者（Fifth monarchymen）や初期クェーカーなどの、神秘主義的革命理論にむけられていたのではないか、という推測も不可能ではない。もちろん、これはあくまで一つの推測たるにとどまるものであるが、ロックの初期の宗教論がラディカルなピューリタンへの批判であつたことも、この推測の一つの裏づけになると思われる。⁽¹⁵⁾ 周知のようにロックの「人間悟性論」は、1670年代初めにおける若干の友人との討論から発展してきたものといわれているが、その討論の中心テーマは宗教と道德にかんするものであつたという。ロックの関心は、おそらく道德律の問題から認識能力の問題へうつり、「人間悟性論」へ発展していったのであろうが、とすればこの1660年代の自然法論は、「人間悟性論」の出発点であつたともいえよう。そしてロックの生涯をつらぬく最大の問題は、個人の主観的神秘的確信にもとづくのではなくて客観的に論証しうるような普遍的道德律はいかにして可能であるか、ということであつたのではあるまいか。

したがって経験論的な道德律の論証のころみのなかで、ロックが神をもちださなければならなかつたということは、その神の概念の近代的性格を十分に認めてもなお、きわめて重要であるといわなければならない。ロックの、1660年代初期における、快樂主義批判が誰にむけられたものかは、これも簡単には答えられない問題であるが、もしそれがホッブス批判であつたとするなら、ロックはまさしくホッブスの近代性の核心をついたといつてよいであろう。そして重要なことは、内在的神秘的な道德律の批判という形においても、快樂主義批判という形においても、ロックが個人を道德律の規準とすることを拒否してい

(15) cf. J. W. Gough : op. cit., pp.176—177.

るということである。ロックにおける道徳律は、個人の感覚と理性から出発しながら、直接ここからみちびきだされるのではなく、一応個人を離れて外在する客観的秩序としてとらえられるのである。理性はこの秩序の建設者ではなく、単にその発見者たるにとどまる。「それ（自然法——引用者）をある人々が、理性の命令と名づけているのは、正しくないように思われる。何故なら、理性はこの自然法を確立し宣言するというよりはむしろ、優越した権力によつて制定されわれわれの心にうえつけられた法として、それをさがし発見するのであるから」。(16) ロックが自然法を、ホッブスのように理性がみちびきだす「結論または定理」とせず、もつと直接的に神の命令と考えていることは、個人が直接に秩序を構成しうると考えず、単に与えられたものとしての秩序を受けとるととどまると考えていることを、あらわすものなのである。しかもこの秩序は人間が人間であるかぎりすべての人がみいだしうるものではない。人々は、「はげしい欲情に誤りみちびかれたり、不注意のため無関心であつたり、習慣によつて墮落したりして、理性の命令よりもむしろ、快樂の誘いや卑しい本能の要求にしたがう」(18) ののであるが、ロックにとつては民衆こそが欲情的であり無関心であり墮落したものであつたのである。「この問題においては、人民の大多数にはかるべきではなく、他の人々より理性的で知覚力ある人々にはかるべきである」とロックがいう時、その民衆に対する不信がしめされているとともに、そのいわゆる理性的秩序が民衆の理性のものではないことがあらわされているといえよう。だからロックがいう自然法の普遍性とは、ロックが考える理性的な人々にのみ妥当する普遍性であつて、もつと極端に言えば、ロックが自然法の内在性を否定したり、あるいは第四論文の次に標題だけかかげられている論文のその標題にいわれているように、自然法を人間の自然的性向のみからは知られえないものとしたりすることは、自然法を民衆の意志からきりはなそうとする意図であつたとも、いえるのではなからうか。(20) 1660年後半以後のロ

(16) Essays on the Law of Nature, p.111.

(17) T. Hobbes·Leviathan, B. I, ch. 15 p.83.

(18) Essays on the Law of Nature, p.115.

(19) ibid., p.115.

(20) ibid., p.158. n.3.

クは、すでにのべたように、快樂主義的要素をとりいれたり、多数者の意志を世論の法と考えたりする方向へすすんでいるが、それらは神の秩序に対してはあくまで副次的たるにとどまつて、せいぜいのところ、民衆の秩序がロックのいう理性的秩序と矛盾しないと考えられるにいたつたことをしめしているにすぎない。

このように考えてみると、理神論も経験論も快樂主義もそれぞれロックにおけるいわゆる近代性をしめしているものではあるが、しかしそれらのもつ意味、あるいは次元、は異なつていゝといわなければならないであろう。ロックの経験論は、一方に旧秩序を否定する変革の論理であるとともに、他方、新しい秩序を客観的なものとして永遠化しようとする意図をふくんでいるといえよう。その意味では、それは、形而上学的な革命的エスプリを克服して、自らの秩序の科学性を主張しようとしたオーギュスト・コントの、実証主義の立場に通ずる一面をもつていたのではなからうか。とすれば、ロックにおける神の概念は、一方になお中世的なものの残滓をしめすとともに、他方に市民社会の秩序の永遠化をしめすものといわなければならない。

V. 結 び

以上、私はあまりにも多くの問題を、あまりにも簡単にあつかひすぎたかも知れない。ロックにおける自然権の問題にしても、歴史意識の問題にしても、あるいは経験論の性格という問題にしても、もつともつとほりさげられなければならない点が多いし、またここでとりあげえなかつた問題も多いと思う。ただ私は、それらのいろいろな問題をつらぬいているロックの基本的な態度として、単に絶対主義に対する抵抗の姿勢だけを見て、そこにロックの近代性をみいだすふつうの解釈に疑問をもち、それとともにロックにおける反人民的要素を考え、そういう二面性においてロックをとらえるべきではないか、と考えるのである。もつといえ、この二面性のうち、反封建的性格よりも反人民的性格の方がむしろ強いのではないか、したがつて封建制の完全な廃棄よりも、民衆革命の前には、むしろそれとの妥協の方向がとられるのではないか、ということである。ロックにおける反封建性と反人民性という二面を指摘することは、

それほど目新しいことではないであろうし、市民革命にかんしてもそういう点はこれまでに十分指摘されてきているのである。だからイギリス市民革命において民衆の立場をあらわしていると考えられるレヴェラーズやディッカーズにくらべて、ロックが大きな違いをもっていることは、あらためていうまでもないであろう。しかし、すぐれてブルジョア的な意味で、したがってレヴェラーズなどとは明らかに一線を劃しながら、しかもその限りではもつとも革命的であつたところの独立派や共和主義者とロックをくらべてみても、そこに微妙ではあるが重要な違いがあるように、私には思われるのである。とすれば、市民革命の限界としての二面性とロックにおけるそれとは、必ずしも同一ではなかつたのではなからうか、という疑問が生ずる。この点を最後にふれてみたい。

たとえば、私の勉強はまだ不十分ではあるが、ミルトンをとつてみよう。ミルトンにもロックにおけると同じような二面性を、つまり一方には絶対主義への抵抗と、他方には民衆への不信とを、指摘することができる。そしてミルトンの基本的立場は、やはり自然権・自然法論、社会契約説、人民主権論であつた。すなわちミルトンはいふ。「自己防衛と保存の権威と力とは、一人一人の、また全体としての、人類に、根源的自然的に存している」のであり、人々は「共通の盟約によつて、相互の侵害からおのおのを守り、この同意に反対しこれを阻害しようとするものに対しては、共同で彼ら自身を守るよう約束する。ここから都市、町、国家が生れる」⁽¹⁾。この社会契約説は当然に人民主権説へみちびく。「国王と行政者の権力は派生的なものにすぎず、……権力はいぜんとして基本的に人民に存し、その自然的生得権を奪うことなしには、それを人民から奪うことはできない」⁽²⁾。だからミルトンは、君主制を原理的なものとせず、君主制を選ぶか共和制を選ぶかは人民の意志によるものであつて、君主は「自由人の自由と権利によつて、暴君でなくとも廃止せしめうる」⁽³⁾と主張する。このミルトンの論理は、ロックのそれよりもはるかに一貫してい

(1) J. Milton : The Tenure of Kings and Magistrates (1649) in "Selected Prose of John Milton", the World's Classics) pp.331—332. なおミルトンの自然法概念について、私はまだ何もいえないのであるが、理性が内在的な道德原理をふくむといふ、ロックに批判された考え方があるように思われる。

(2) *ibid.*, p.333.

(3) *ibid.*, p.336.

るが、しかしミルトンもまた完全に民衆の立場にたつものではない。初期の論稿では、人民は貴族との共同の戦いに参加するものとして高い評価を与えられているが、1649年以後においては、ミルトンの人民への不信は次第に強まってくる。1660年の「自由な共和国を確立するための迅速かつ容易な方法」においては、ミルトンはなお国王の復位に反対しつづけながら、しかも人民を「粗野な群衆⁽⁴⁾」としてしかとらええず、人民に権力を与えることは、「人民を放恣な無拘束なデモクラシーへみちびき、結局、彼ら自身の過度の権力でもつて自らを滅ぼす⁽⁵⁾」ことになると考えている。だからミルトンは選挙権の制限に賛成し、他方、人民に対する啓蒙の必要を主張するのである。このようなミルトンの立場は、多かれ少なかれ、クロムウェルやアルジャノン・シドニーやエドモンド・ラドロウやその他の独立派や共和派の人々のそれであつたのであるが、その論理構造はロックのそれと基本的に同一でありながら、しかもわれわれの見逃しえない一つの違いをふくんでいるのである。すなわち、ミルトンなどにあつては、その生涯をつらぬいている基本的態度は一貫して反封建斗争の立場なのであつて、それが民衆の戦いと結びつきえなかつたところに彼らの悲劇の原因があるのであり、したがつて彼らの立場は、人民のそれと同一ではないにしても、少なくとも反人民的とはいえないのである。ところがロックの場合には、明らかに反人民的な絶対主義との妥協がその出発点であり、民衆の革命への恐怖がなくなる限り、反封建の立場はでてこないのである。そしてそこから独立派、とくに共和派、については、その一貫した革命性が、「偏狭な頑固なエスプリ⁽⁷⁾」と嘲笑され、他方ロックについては、その「非論理的であるが、健全な穩健さ⁽⁸⁾」が賞讃されるという、後世の史家たちの評価の差が生れてくるのである。だから、市民革命の主体的推進力であつた独立派や共和派と、ロックとの間には、少なくとも一つの質的な転換が考えられなければなら

(4) J. Milton: *The Ready and Easy Way to establish a Free Commonwealth*(1660) (op. cit., p.462)

(5) *ibid.*, p.461.

(6) *ibid.*, pp.462—463.

(7) これはギゾーがラドロウについていつた言葉。F. Guizot: *Études Biographiques sur la Révolution d'Angleterre*, (1851)p.96.

(8) J. W. Gough: *op. cit.*, p.92.

ないであろう。それは、同じ階級的な基礎の上にたつものでありながら、両者の間にその成長の程度の差があるということから説明されうるものかも知れない。あるいは両者の間には、階級的な基礎の違いがあり、ロックは独立派の後裔であるよりはむしろ、「成功した革命へ……消極的に順応」したホッブス⁽⁹⁾の立場をつぐものであつたのかも知れない。あるいはまた、ロックにおいて、独立派とホッブスとの立場の融合が可能となつたと解釈しうるかも知れない。これらの点については、今後の研究にまたなければならないのであるが、ロックのそのような非論理的な穩健さ、妥協性、は、決してロックにおける近代性の不十分さをしめすものであつたのではなく、実は近代性そのもののもつ本質的要素であつたということだけは、いえるのではなからうか。

(9) 水田洋、前掲書、p.307.