

ロック政治論を支えるもの

濱 林 正 夫

一般に自然法思想家において、自然状態として説かれているものが、單に國家の發生史的な敘述や論理的虚構のみを含むものではなく、むしろ著者の人間觀を端的に示すものとしてふかく注意されなければならぬことは云うまでもない。ところでジョン・ロックにおける自然状態が「人間が人間に對して狼」である状態ではなく、しばしば引用されるように「平和と善意と相互的援助及び保存の状態」であると云われる場合、⁽¹⁾ そういう考え方の基礎にはどのような人間觀がひそんでいるのであるうか。

たとえばドライヴァーはロックにおける人間を社會的、理性的、自由、平等として特質すけている。⁽²⁾ 勿論社會的理性的であるということは人間の性質であり、自由平等は人間の状態であつて、いわば兩者は次元を異にするものと云わねばならないが、それはとにかくとして人間が社會的存在であるということの意味はもう少し詳しく考えてみる必要がある。何故ならロックは次のように云つてゐるから。一神が人間に植えつけたところの、⁽³⁾ そうして人間の本性の原理そのもの (the very principles of human nature) となつたところの第一の最も強い欲望は自己保存の欲望である

から、この欲望が各個人それぞれの維持と使用とのために動物を利用する権利の基礎となつてゐる。しかしこれについて神は更に人間に、その種を繁殖し、その子孫において自らを存続せんとする強い欲望を植へつけた。そうしてこれによつて子供には両親の財産にあすかり、それを相續する権利が與えられてゐるのである⁽³⁾。つまりロックが欲望として考へてゐるのは自己保存と自己増殖の欲望のみであつて、グローチウスのいわゆる社會的欲求 (appetitus societatis) の如きものは考へられてゐないのである。それならば人間の社會性はどこから生じ得るのであるうか。

まず第一に注意しなければならぬのは社會という言葉の意味である。ロックは「裁判權をもつところの共通の優越者 (common superior) が地上に存在しない状態」を自然状態とし、これを市民的又は政治的社會と對照せしめてゐるけれども、この自然状態はルッソーにおける如くに孤立的個人の狀態ではなくて、⁽⁴⁾ 政治社會ではないにしても何らかの社會的關係を既に含むものである。「政治論」第二部第七章でロックは、「神は人間を、孤獨な生活を營むのは良くないことだと自ら判斷するような生物とし、必然性と便宜と性向によつて強く強制されて社會に入らざるを得ないようにし、更にまた社會を繼續し享受するために悟性と言語とを彼に與えた。」と云い。男女の結合としての夫婦社會、その發展としての親子社會、更にそれに召使を加え又それらを合體したものである⁽⁵⁾。の大家族社會を考へてゐるが、しかし「そのいずれも、又全部一しよにしても政治社會には達しなかつた」としてゐるのであるから、このようないわば自然發生的な小社會は自然状態に含まれてゐるもの⁽⁶⁾と考へることが出來よう。むしろロックにとつてはこのような小社會を政治社會から區別することによつて、政治權力が自然發生的でないことを論證し、フエマーの「パトリアーカ」によつて代表される帝王神權説を攻撃することが主要な論點の一つであつたのである⁽⁶⁾。

しかしより重要なことはロックの自然状態はこのような小社會の他にもう一つの社會的關係を含んでゐる、というよりは自然状態がそのまゝ一つの社會をなしてゐるということである。自然状態における個々人は——この場合自然

發生的小社會は一つの單位として個人にひとしいものと考えられる——全人類を包括する一大社會を、ロックの言葉に従えば「自然の共同體」(one community of nature)を、構成している。ここでは成文法の代りにそれと同じくらい又はより以上明白な自然法が支配し、地上に裁き人をもつ代りに天に至上の神をもち、法の執行權は共通の優越者に託される代りに各個人に委ねられ、各個人には人類社會の支配者たる神によつてそれぞれの勞働に應じて私有財産が與えられている。それが「平和と善意と相互的援助及び保存の状態」と云われるものなのである。

ドライヴァーによれば、ロックにおける人間の社會的性質は第一に自分の子孫に對する配慮と愛情として、第二に他のすべての人々を保存しようとする本性として、二様にあらわれるとされるのであるが、この二つのあらわれ方は上述の如き二種の自然的社會のそれぞれに對應するものと云えよう。

そこでまず第一の自然發生的小社會について考えてみよう。その中ロックが特にとりあげて詳論しているのは親子の社會なのであるが、親が子を保護し育てる愛情についてロックは次のように云つている。「神はその創造のあらゆる部分において、ある種の生物の繁殖と存続とに特に注意し、各個體がこの目的のため強く行爲するようにしたので、彼等はそのために時には自分の利益を無視し、自然が萬物に教えた自己保存という一般原則を忘れるようにさえ思われる程である。そうして子供を保存するということは最も強い原理として彼等の自然性さえも變えるのである。だからこそ子供のため必要とあれば、臆病なものも勇敢に、癡猛野蠻なものもやさしく、貪慾なものも親切寛大になるのがみられるのである」先に「人間性の原理そのものとなつた強い欲望」の中に生殖欲求を認めたロックは、ここでそれにつづくものとして本能的なしかも非常に強い子孫養育の愛情を認めている。しかし同時にそれが神の攝理として植えつけられたものとされていることを見逃してはならない。それは本能という形であらわれてくるけれども實は神によつて課せられた義務なのである。生命という神秘を産みだすことの出来るのはただ神のみであり、——「わ

れらは神によりて生き動き又在ることを得るなり」(使徒行傳一七の二八)——従つて子は親のつくつたものではなく神の作品 (workmanship) なのであつて、親が子を産み育てるのは神の「人類存続という偉大な計畫における道具、子供に生命を與える機會」⁽¹¹⁾としての役割を果しているに他ならず、親はそのことについては神に責任をもたなければならぬ。従つて親はたとえ欲せざる場合であつても子供を育てなければならぬのである。

逆に子供の立場から云えば成年に達するまで保護され育てられるということはその権利である。すべての人は自己保存の権利をもつが故に神の與えた有生無生一切の自然物を自己保存のため利用する権利をもつが、これを利用する力も理性をも持たない子供は親によつてこの権利を代行してもらふ権利をもち、又他人に先んじて親の財産を相続することが出来る。子供が親に服従するのはこのような権利行使に必要なためであつて、究極的には子供の生存権が主張されなければならない。従つて子供が自分で自分を保存し得るような年齢に到つた時、或いは「自然法を知りその限界内に自らの行動を止め得ると考えられるところの成年の状態」⁽¹²⁾に到つた時、親の義務、子の権利は終り、同時に親の支配權、子の服從の義務も終りを告げる。「父の子に對する支配は一時的なものであり、子供の生命や財産には及ばない。その支配は子供の未成年期の弱さと不完全さとの補助、その教育に必要なしつけにすぎないのである。」⁽¹³⁾勿論だからといつて子は成年期以後親に反抗してよいというのではない。子は親に對してその後も尊敬と感謝を捧げるべきであり、それは神の意圖に従つて自分をつくり育ててくれた親に對する義務である。しかし尊敬は服従とは異なる。従つてももし子供が成年期以後も親に服従しているならそれは便宜上のことであり、子の自發的な行爲すなわち同意によつていたのであつて、そこには親子社會とは區別されるべき政治社會が発生していると考えられなければならないとロックは説いてゐる。⁽¹⁴⁾

従つて政治社會以前の親子社會においては、それが生殖欲求という本能から發生し又大部分は親の本能的愛情によ

つて支えられているとは云え、この兩本能の背後には神があり、根本的には神の「偉大なる計畫」とそれに基く義務とを基礎としていると云わなければならない。

次に人類社會における社會性について考えてゆこう。「そうして更に人間はその本性上、『彼自身の保存が脅かされない限り、』害から『人類の他の人々を保存しなければならない。』(……is bound to preserve……)」とドライヴ⁽¹⁵⁾は子孫に對する自然的愛情につづいて人間の第二の社會性を説明している。しかしこの「is bound to」に問題がある。『……』はドライヴ⁽¹⁵⁾によつて引用されたロック自身の言葉であるが、その引用の含まれている箇所即ち「政治論」第二部第二章第六節は自然状態の説明として最も重要であり、何よりも良くロックの思想をあらわしていると思われるから全文を譯出しよう。「しかしこれ(自然状態)は自由の状態ではあつても放恣(License)の状態ではない。その状態においては人間は自らの身體又は所有物を處分する無制限の自由をもつけれども、併し自分自身又は自分の所有するいかなる生物をも、それらの單なる保存以上の何らかより立派な用途に必要とされるのでない限り、破壊することは許されない。自然の状態はそれを支配する自然の法をもち、この法はすべての人を義務づける。そして理性こそこの自然の法なのであるが、すべての人は理性に相談しさえするなら、すべての人の平等かつ獨立なのであるから誰も他人の生命自由所有物を傷つけてはならないということを理性から教えられるのである。何故なら人間はすべて全能にして無限に賢い創造主の作品なのであり、最高の主の命によつて、主の仕事のためにこの世におくられてきた召使なのであるから。人間は彼らを創り給うた神の財産なのであり、ただ神の心のままに存続せしめられる。人間は同じような能力を與えられ、すべて一つの自然の共同體を共にしているのであるから、下等動物がわれわれのためにつくられているのと同様にわれわれも他人のためにつくられているかの如く、他人を害することを正當すけるような從屬關係をわれわれの間に想定することは出来ない。すべての人は自己を保存しなければならず、その

地位を故意に捨ててはならないのであるから、同じ理由によつて、自己の保存が脅かされない限り出来るだけ人類の他の人々をも保存しなければならぬし、犯罪者を罰する場合を除いては、他人の生命又は生命の保存を助けるも、即ち自由、健康、身體又は所有物を奪つたり傷つけたりしてはならない。⁽¹⁶⁾

すでにみたように自己増殖の欲求は人類の存続という神の計畫の手段であり表現であり従つて人間の義務でもあつたが、同様に自己保存も亦神の作品を保持するという意味においてより直接的な人間の義務となつてゐることをこの引用は明白に示している。人間は自己を保存してもよい、又は保存することが許されるのではなくて、義務として保存しなければならぬのである。人間の生命は神のものであるという考え方は奴隷の問題について更に明白に示される。ロックは云う。「人間は自分の生命についての権利をもつていないのであるから、契約によつても同意によつても、自らを他人の奴隷としたり、又は好きな時に自分の生命を奪うような他人の絶對的恣意的な權力に服したりすることは出来ない。⁽¹⁷⁾」奴隷はただ戦争状態——そこでは自然法は犯され理性は顧みられずただ暴力のみが支配する——においてのみあり得るのである。

このように自己の生命を神のものとし、その保存を義務と化することによつて、同時にロックは正當にも自己保存を單なる事實から人間の根源的な権利となし得た。それは神以外の何人によつても、自分自らによつても奪うことの出来ないものである。自己保存という自然権は神の秩序を、とりわけ全人類を保存すべしという自然法の根本原理によつてすべての人に承認せられなければならないのである。自己保存権をこのように神の攝理の一環としてジャスティファイしようとする點において、自己保存を無前提的に自然権としておしだしてくるホッブスに比べてたしかにロックは保守的であると云えよう。しかし同時に論理的に明快でありアッピールするところも多かつたのではあるまいか。

同時に他人の自己保存権も亦自分のそれと同じ資格を以てあらわれ、承認を要求してくる。平等概念も亦この上に

成立し得る。平等とは決して事實としての肉體的精神的平等ではなく、ひとしく神の作品であるという意味の「権利としての平等」であり、言葉をかえて云えば自己保存権の平等に他ならない。それは具體的には自己保存権の相互的尊重としてあらわれるべきであり、従つてロックが年齢、徳、才能、功勞、更には家柄 (Birth) による不平等さえ平等の中に含み得るとしていても、⁽²⁰⁾それはそのような長所、利點に捧げられるヴォランティアな尊敬と感謝にもとずくものであつて、決して自己保存やそれに必要な自由、財産の享有を妨げるものであつてはならないのである。平等とは根本的には從屬關係の存在しないことを意味している。

更に他人の生命は單に尊重すべきものたるに止らず、すすんでその保存を援助すべきものとされ、人は自己のみならず、他人を、従つて全人類を、保存する義務とそうして權利とをもつのである。ここに自然法執行權を各人がもつということの根據がある。すなわち自然法の侵害者に對して、自己保存權からは損害賠償請求權が、又人類保存權からは侵害者處罰權が導き出される。⁽²¹⁾

かくてわれわれは自然的人類社會においては先の自然發生的小社會におけるよりも一層大きな程度において、人間の社會性が欲求よりもむしろ義務の意識に依存していることを示し得たと思う。自己保存という基本的本能はむしろ逆に人類社會の平和性を妨げる可能性さえもつにも拘らず、神を媒介とすることによつてそれ自らが權利となると同時に他人の權利に對する尊重となるのであり、従つて自然的人類社會を支えているものは何よりもまず神の意識であると云わなければならない。

自然状態における自由の問題についてもこのことは明らかである。自由とはフィルマーの云うような「各人がその好むままに行い、自分勝手に生き、いかなる法則にも拘束されない」ということではなく、⁽²²⁾「自然法の限界内で (within the bounds of the law of nature) 思うままに行動を律し、所有物と身體を處分する」⁽²³⁾ことを意味す

る。しかしこの自然法という限界は自らの理性によつて自發的に設定されるものなるが故に、そこに限定されることは放恣の制約ではあつても自由の制約ではなくむしろその實現であると云える。自己保存が神の秩序の中においてのみ権利となり得るのなら、それをこえる欲求は自己保存の名に値いしないものであり、少くとも他人の承認をうけることは出来ない。これ故に自らの行動を自然法の限界内に止め得ないもの、即ち理性なき子供、白痴、狂人等は自己保存不可能なものとして自由を、いや放恣を、制約せられなければならないのである。

根本には自己保存と自己増殖との本能的欲求がある。それはそれ自體としては無價値な事實である。ただ神をすなわち理性を媒介とすることによつてそれは義務及び権利となり、そこから平等と自由とそうして社會性^{ソシヤリティ}とが生れてくる。人間はロックにおいては自由、平等、社會的であるというよりは、自由、平等、社會的であるべきなのである。

1 Two Treatises of Government, 1690, B. II. c. 3, §19. The Works of John Locke, in ten volumes, 11th ed. 1812, vol. V, p. 348. (以下引用はすべてこの全集版による。邦譯は松浦嘉一氏譯「ジョンロック政治論」加藤卯一郎氏譯「人間悟性論」を参照した。) ロックがこの章で自然状態と戦争状態との相違を力説しているのは恐らくホッブスを念頭においてのことである。

ロックがホッブスを読んでいたかどうか、讀んだとしてもどのように理解していたかは分らない。リヴァイヤサンという名は國家の代名詞として「政治論」で一度、「悟性論」で一度出てくるがホッブスの名はあげられていない。ロックはフィルムアーを攻撃することによつて間接にホッブスを攻撃したというのが通説になつてゐるが、なお詳細に検討する必要がある。

2 C. H. Driver: John Locke, in "The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age" ed. by F. J. C. Hearnshaw, 1928, p. 89 ff. ドライヴァーの所說には肯首し難い点も多く又説明も不十分であるけれども、ロックの思想全体を経験主義功利主義と合理主義との錯綜として統一的に把えようとし、かつその思想の成長を跡づけようとしてゐる点で、異色あるものである。

3 Treatises, I, §88, p. 280.

4 ルッソーはすべての哲學者が自然状態と原始人を口にしながら實は社會人を描いてゐると非難してゐる(「人間不平等起源論」邦譯、岩波文庫版、四二ページ) 又同書註(1)にはロックの自然社會(特に親子社會)に對する詳細な生物學的な批判がみられ

ロック政治論を支えるもの

る。しかしロックとルッソーでは自然状態の定義そのものが異つていたのであり、又ロックには自然人と社會人というような區別もなすことを忘れてはならない。

5 Treatises, II, 7, §77, p. 383.

6 ロックが「政治論」第二部冒頭で自らに課している問題が、「父の子に對する、主人の召使に對する、夫の妻に對する、領主の奴隷に對する權力から區別さるべき」政治權力とは何かということなのである。(ib. II, 8, p. 339.)

7 ib. II, 2, §6, p. 311. 又 II, 9, §128, p. 413. では“a great and natural community”とも云われており、「彼等(人類)すべてに共通せるその(自然の)法によつて、彼と人類のその他のすべての人々とは一つの共同体であり、他のすべての生物から區別さるべき社會を構成してゐる。」とされる。

8 C. H. Driver : op. cit., p. 89.

9 「政治論」第一部全体が父權と政治權力との相違について、従つて親子社會の性格についてのべたものであるが、第二部では第六章「父權について」がこの問題を再びとりあげている。その他の小社會については第七章「政治社會すなわち市民社會について」の前半でのべられているが、夫婦社會は生殖を目的とする男女間の自由契約から生れ、その目的上直ちに親子社會に轉化する。(§78—§83) 主人と召使の關係は奉仕と賃銀の交換を條件として成立し契約内容以上には及ばない(§85) 大家族については専制國家との相違が力説されるのみで、政治社會との區別はとかれていない。(本節註(14)参照) これらはいづれも同意又は契約を基礎にしてゐるのであるから、嚴密には親子の關係だけが自然的と云える。

10 Treatises, I, 6, §56, p. 254.

11 ib. II, 6, §66, p. 375.

12 ib. II, 6, §59, p. 371. としては親子社會の消失は子供が理性を用い得るに到つた時期とされ自己保存可能の時とは直接には云われていない。理性と自己保存との關係は次第に明らかにされてゆくであろう。

13 ib. II, 6, §65, p. 375.

14 ib. II, 8, §105—§112. 政治社會が歴史的にはこのように親子社會から生ずることをロックは認めるのであるが、子供の同意・ということによつて兩者はきびしく區別される。いわばここに歴史と論理の接合点があると云えよう。とすれば大家族と政治社會の區別はなくなるのではなからうか。

- 15 C. H. Driver ; op. cit., p. 89.
- 16 Treatises, II, 2, §6, p. 341.
- 17 *ib.* II, 4, §23, p. 351.
- 18 「根本的な自然法は人類の保存である……」(*ib.* II, 11, §135, p. 418.) 「全人類の保存と平和とを欲するところの自然法は……」(*ib.* II, 2, §7, p. 341.)
- 19 ホッブスの自然権概念の意義については太田可夫教授「イギリス社會哲學の成立」第二部第一章——第四章のすぐれた解釋を参照せられたい。
- 20 *cf.* Treatises, II, 6, §54. 「いかなる他人の意志や權威にも服従せしめられないで、各人が自然的自由に対してもつひとしい権利が私の云う平等ということなのである」(p. 319.)
- 21 「すべての人が、全人類を保存し又そのためになし得るあらゆる合理的なことをするという権利によつて、犯罪の再發を防止するためにそれを罰する權力をもつと同様に、損害をうけた人は自己保存の権利によつて犯罪者の所有物や奉仕を自分のものにする權力をもつている。」(*ib.* II, 2, §11, p. 344.)
- 22 *id.* II, 4, §22, p. 351.
- 23 *ib.* II, 2, §4, p. 359.

—

しかしわれわれはあまりにも不用意に神、自然法、理性という言葉を用いてきた。政治社會の問題に入る前にロックがこれらの言葉で何を考えていたかを正しく知つておく必要がある。このことはロックの認識論における經驗主義と政治論における自然法思想との關係がしばしば問題として提起されるが故にますます必要であろう。われわれは、ロックの道徳論のアウトラインを描くことによつて、人間の問題を更に詳しくとりあげつつ、そのような問題にこたえてゆかなければならない。

理論的並びに實踐的な生得原理 (innate principles) を否定し、知識の源泉をただ感覺と反省とのみに求めると
 いう「人間悟性論」の經驗的立場が、超經驗的と考えられる普遍妥當的自然法の考え方と矛盾しないだろうかという
 問題に眞先に氣ずいたのはロック自身であつた。彼は「悟性論」第一卷第二・三章において生得原理の主張根據に批
 判を加えこれを否定しつつ、しかも用心深くつけ加えている。「私はここで私が生得的法則を否定するからといつ
 て、成文法以外に法はないと考へているかの如くに誤解されたくない。生得的法則と自然法との間には、すなわちわ
 れわれの心の起源においてそこに刻みつけられているあるものと、われわれは知らないけれどもわれわれの自然的能
 力の使用と適當な應用とによつて知られ得るようなあるものとの間には、大きな相違があるのである。そうして思う
 に兩極端に走つて、生得的な法則を肯定する人も、又は自然の光によつて積極的な啓示の助けなしに知り得る法のあ
 ることを否定する人も、ひとしく眞理を捨てるものである」⁽¹⁾

即ちロックに従えば自然法は理性によつて發見さるべきものであり、その場合出發點は勿論觀念なのであり従つて
 感覺と反省なのである。その意味においては自然法も亦經驗的法則と云われなければならない。とすれば自然法の永
 遠性普遍性は失われなければならないのではなからうか。

しかし理論的命題についてはロックはその普遍性を確立している。「悟性論」の課題はいかにして感覺と反省との
 みから明白にして確實な「知識」が得られるかということなのであり、そうしてロックはその解決の鍵を直覺 (intui-
 tion) に求める。たとえば白は黒でないというような、又圓は三角形ではないというような、「提出されるや否
 や同意される公理」においては、「心は二つの觀念の一致又は不一致をいかなる他の觀念をも中間におくことなし
 に、直接それら自身によつて知覺する」のであつて、ロックはこれを直覺的知識と名ずけている。それは「拒むこと
 の出來ぬもので、明るい太陽の光の如く心が一度びその方に目を向けるや否や、直ちに知覺されることを強要する。

そして躊躇 疑い、吟味の餘地を興えず、心は直ちにその明かな光によつて満されるのである。すべてのわれわれの知識の確實性と明白さとはすべてこの直覺に依存している。⁽²⁾次に直接一致又は不一致を知覺され得ない二つの觀念についても、その間に一つ又はそれ以上の觀念を媒介せしめ一つ一つの段階について直覺的知識が成立するなら、兩端の觀念の一致又は不一致については、たとえ明白さと確實さにおいて直覺的知識に劣るとはいえ、やはり普遍妥當性を主張し得る知識が得られる。これは論證的知識と名づけられるもので、そのプロセスが推理であり理性の本來の使命はここにあるわけである。理性は觀念から出發して知識を發見する能力なのである。

こうしてロックは理論的命題については二種の知識を感覺と反省とから導き得ると考えた。それならば實踐的命題についても同じことが云えるだろうか。恐らくひとは問うであろう。道德的命題においては數學の公理の如き直覺的知識があるだろうか。ロックは否と答える。理論的命題と異り道德的命題には、「ひとが正當な權利を以てその理由を要求し得ないような」⁽³⁾ものは一つもないのである。「思辨的原理はそれ自らの明證性を伴う。しかし道德的原理はその眞實性の確實さを見出すためには推理と論議と心の働きとを必要とする。⁽⁴⁾」

それならば理論的命題から道德的命題をひき出すことは出来るだろうか。ロックはこれを可能と考え、道德も數學と同様に「論證し得べき科学」(the demonstrable science)となり得ることをくりかえし力説している。道德の論證を妨げているものは、そこに用いられている觀念が曖昧であること、感覺的にそれを表象し得ないこと、なのであつて、「もし人々が數學的眞理の探究におけると同様の方法と公平さとを以て道德的眞理を求めようとするなら、それらが普通考えられているより、もつと強い結合を相互にもち、われわれの明白確實な觀念からのもつと必然的な歸結をもち、そうして完全な證明にもつと近づくこと」をロックは確信している。⁽⁵⁾しかしこの場合には「道德的義務と論理的關係との根本的差別を無視する」⁽⁶⁾如き飛躍が行われなければならない。ロック自身もこの根本的差別に氣す

いているようである。たとえば「悟性論」第一卷第三章第十二節でロックは次のように考えている。「両親よ、汝の子を保存せよ」というのは命令であつて眞偽を論證することは出来ない。その眞實性を論證するためにはこれを、「子供を保存することは両親の義務である」という命題に改め、そうして「子供」、「両親」、「保存する」、「義務」という觀念を正しく規定しなければならぬ。しかし道徳的命題の根本はこの「義務」なる概念の規定にあるのである。それ故にわれわれはロックにおける「義務」という觀念を求めてゆかねばならない。そのためには、善及び悪の規定がまず問題となつてくる。

善悪は次のように定義される。「われわれの中に快樂(Pleasure)を生ずる傾向のあるものをわれわれは善(good)と呼び、われわれの中に苦痛(Pain)を生ずる傾向のあるものをわれわれは悪(evil)と呼ぶ。このことはそれらがわれわれの中に快樂及び苦痛を生ずる傾向があるということ以外のいかなる理由によるものでもない。われわれの幸、不幸とはそれら(快樂・苦痛)の中にあるのである。しかしロックは生得的實踐的命題を否定しつつも、人間が「幸福欲求と不幸への厭惡」(a desire of happiness and an aversion to misery)とを生得的にもつてゐることを明白に肯定してゐるのであるが、もし快樂が善であるのなら人間は生得的に善を追求する、否むしる人間が追求するものが善となることとなり義務の觀念が入る餘地はなくなるし、第一、生得的道徳律の否定というロックの根本的主張に矛盾することとなるであろう。ここでロックは自然的善(natural good)と道徳的善(moral good)という重要な區別を用いる。両者はいずれも快樂を伴うという意味で善といわれるのであるが、両者の根本的な相違は、「事物の自然的効果によつてわれわれの中に快樂又は苦痛をもたらすものは自然的善及び悪と呼ばれ、自然的結果によつてではなく知的な自由な作用者の意志の介入によつて、その力の介入によつて快樂又は苦痛を伴うものは道徳的に善又は悪である」と説明される。又「悟性論」では道徳的善悪について次のように説明されている。「道徳的善悪とは、われわれの

自發的行爲が或る法に一致し又は一致せず、そのため立法者の意志と力とによつて善又は惡がわれわれに與えられることに他ならない。われわれが法を守り又は侵すことによつて立法者の命により與えられるこの善惡、快樂苦痛は賞罰と呼ばれるものである。⁽¹⁰⁾」

ここから明白となるように、ロックは善惡をあくまで快樂苦痛（勿論精神的なものを含むのであるが）と考えるという快樂主義の立場を一貫し乍ら、それを法によつて與えられる賞罰という快樂苦痛におきかえることによつて實は快樂主義から脱れようとしているのである。生得的自然的快樂欲求はそれが直接的自然的結果としての快樂を求める限り、自然的善を求めるものであつて、なお道德以前のものなのであり、時には道德と背馳することさえあり得るのである。

そこで次にこのように行爲の規準となるべき法が問題となつてくる。それは「悟性論」第二卷第二八章第七節によれば、(1)神とその法、(2)國家とその法、(3)公衆とその輿論の法 (the law of opinion or reputation) であり、行爲がこれらに一致するかしないかによつてそれが(1)罪であるか義務であるか、(2)有罪であるか無罪であるか、(3)有徳であるか不徳であるか、が決定され、又それによつて(1)來世における無限の重さと持續とをもつ賞罰、(2)生命自由財産の保護又は剝奪、(3)賞揚と不信、という賞罰が與えられることとなる、この三つの中、國家法は道德よりも更に限定されたものであるから道德論からは一應除外することが出来るし、又評判意見の法（輿論）についてのロックの態度は極めて興味深いのであるが、⁽¹¹⁾正不正の規準に最も近いものであるけれども嚴密には一致しないとされるからここではやはり割愛されなければならない。ただ神の法のみが「義務」について判定し、そののみが「道德的な正しさ (moral rectitude) の唯一の眞の試金石である」と云われる。そうして神の賞罰としての來世における魂の無限の至福 (eternal bliss) と極度の不幸 (exquisite misery) についての期待又は不安という快樂苦痛に比すれば、現世

のいかなる快樂苦痛も物の數ではないから、ここに最大善及び最大悪があるとロックは考へる。それ故に神とその法を知り自己の行爲をそこに合致せしめることが義務なのである。

同じ考へ方は意志の自由という問題において更に明白となる。「悟性論」第一版においてはロックは自由を、「心の決定又は思考に従つてある特別の行動をなし又はなさざるところの、ある作用者の力」と考へ、意志の決定自體について(12)は自由を認めず、自由を行爲者の屬性と考へているが、第二版において書き改められたと云われる第二卷第二章第二八節以下においては更に意志決定についての自由をも認めている。即ちロックは意志決定の契機を最大善自體とせず、善の欠如又は悪の存在によつて生ずる不安 (uneasiness) 又は欲望 (desire) とし、この不安の原因の中、最も重要緊急で除去される可能性のあるものを比較吟味の後決定することに意志の自由が存するとする。そこで不安又は欲望の對象の重要性の比較が問題となるわけであるが、ここでロックは、たとへ人々が目前の利益に誤られたり又は無知であるために些々たる快樂を求めることがいかに多いとは云え、それに意志を決定することは眞の自由ではないとし、理性を正しく用いて神の賞罰に思いを到すならば、これこそ最も重要緊急な不安を生むべきものなるが故に、知的存在たるものの意志はここに決定されて始めて眞の自由をもつことが出来ると説く。それ故にロックは、「幸福の追求へ絶えず決定されることは自由の削減ではない(第五十節)、「眞の幸福を追求する必然が自由の基礎である」(第五一節)、「パッションの抑制は自由の發展である」(第五三節)とし、「自由なくしては悟性は無益であり、悟性なくしては自由ありとしても無意味である」と云う(13)。そうしてロックは眞の利益と外見的な利益、眞の自由と誤れる自由とを區別し、「至上無限の幸福は現世の良き生活の可能的結果に他ならず、その逆は悪しき生活の可能的なむくい(14)に他ならない」と主張し、「徳と宗教とが幸福に必要なことを知らしめよう」とする(15)のである。

このようにロックにおいては、道德の問題も自由、幸福の問題も神とその法とを中心として展開されていると云う

ことが出来よう。従つてわれわれにとつても神とその法についてのより詳細な検討が必要となつてくる。

神についてはロックは「悟性論」第四卷第十章でその存在の問題をとりあげている。神の存在はわれわれ自身の存在という直覺的知識——*cogito ergo sum*——から推論し得べき論證的知識に屬するとされるのであるが、そのようにして證明されるのは「神と名づけられようと名づけられまいと、とにかく永遠全能全知なる存在があるという確實明白な真理」⁽¹⁶⁾なのである。この「真理」をわれわれもかりにロックと共に認めるとしよう。それは理論的命題に屬する。しかしこのいわば「理論的」な神が、來世において人間に賞罰を與えるものであり、人間にとつてそれを期待し又は恐れることが最大の幸福又は不幸であるということも理性の發見する普遍的知識なのであるか。理神論的にその存在を證明された神が快樂主義的道德論において幸・不幸の源泉となる神に果して等しいものなのであるか。ロックが論證科学としての道德論を、理論的知識から引き出すとする場合に、その「飛躍」はこのような神の概念の轉換によつてのみ可能とされているのではなからうか。むしろわれわれは神が一つの自明的な公理として、「道德のための直覺的知識」として前提されていたと云わなければならないであろう。

次に道德法としての神の法はいかにして知られるであろうか。理性と啓示とによつて。両者は決して矛盾するものではなく、理性によつて知り得ないことを示すのが啓示であるにしても、それは理性をこえる (*above reason*) ものであつて理性に背く (*contrary to reason*) ものであつてはならないのである。啓示はそれが眞に神の言葉であるか否かを理性によつて判断されなければならない。神の言葉を見出すものは本來理性であり啓示はその到らざるところを補うものなのである。従つてロックにおいては理性によつて發見される法 (自然法) と啓示によつて示される神の法とはひとしいものとされる。しかしこの啓示された神の法は聖書の道德律 (マタイ傳第五—七章) なのであつて、先に「神と名づけられようと名づけられまい」とかまわなかつた存在がキリスト教的な神へおきかえられるのである。

ロック政治論を支えるもの

しかし注意しなければならないことはロックはそれらの道德律を聖書に示されたが故に主張しているのではなく、むしろ理性によつて承認され得るが故に主張しているということである。キリスト教のモラルがいかに理性の法・自然の法に一致するかを示すことが「キリスト教の合理性」(一六九五年)におけるロックの問題であつた。そこでロックはキリスト教のモラルが自然法としてキリストの出現以前から存在していたことを主張している。キリストはただそれ以前の異教徒の哲学者が理性のみによつて断片的に示した道德を大成し、啓示によつて理性を補いつつ自然法の全體系を完全な姿において示したにすぎないのである。「それは全く純粹で全く偽りなく、何ももの多すぎず何ももの不足せず、人類の福祉へ向うことを最も賢明な人々によつて認められるところの、又すべての人々が實行すればすべての人が幸福となるようなそういう完全な生活規則である。」⁽¹⁷⁾キリスト教徒はただ、長い複雑な推理によつて道德律を知る代りに、聖書に示されたキリストの法に従うことによつて道德律を實踐し得るといふ特權と、信仰によつて行いの及ばざるを補い得るといふ特權とをもつにすぎない。人間はキリスト教徒たるか否かを問はず自然法こそ道德律とすべきなのである。

ロックが自然法にあまりに多くの内容を與えすぎたことは明白である。たしかに自然法はあまりにキリスト教化されてしまつたと云えよう。しかし自然法がキリスト教のモラルに先行し優越するとされていることは決して輕々に見逃してはならない。自然法と神の法とを同一視することは決してロックの友人の非難したように自然法を否定することではなく、むしろ極端に云うならば神の法が自然法の中へ吸収されてしまつた——勿論徹底的にそうだと云えないが——と云えるのではなからうか。

神の法は根本的には來世における魂の救済から導かれる。しかしロックにおいてはそれが現世的な良き生活の可能的結果として説かれてをり、更に特質的なことには魂の救済が「快樂」として説かれているのであつて、宗教は道德の

手段とされるのである。「眞の宗教の目的は……良き生活の義務について相互に教を勵ましあうことである」とロックが云う場合、「良き生活」とは超世俗的なものの意ではない。信仰(devotion)と世俗的な仕事(worldly business)とは兩立し得るのである。⁽²⁰⁾

更にわれわれにとつて重要なことはロックの云うモラルは決して個人的内面的なものに止るものではなく、社会的な性格をもつものとされていることである。キリスト出現以前に自然法はまた便宜の法(Law of convenience)とも云われ社会生活の必要のために見出されてきたのであり、それがキリストの出現によつて「社会の紐帯、共同生活の便宜、賞むべき行爲として」基礎づけられたとロックは考えている。⁽²¹⁾或いはむしろ個人のモラルがそのまま社会的モラルであると云う方が適當であるかも知れない。人間の社会性が神の意識に支えられていることは既に指摘されたところであるが、それは同時に個人のモラルと魂の救済への道を示すものなのである。個人のモラルが社会性を含むという意味において始めてわれわれはロックにおける人間を社会的であると規定することが出来る。併し先には自己保存欲求が、ここでは快樂欲求が最も根柢にあるものとして示されていることはくりかえし指摘しておかねばならない。

最後にこの節の結論の代りにロックの幸福観を引用しておこう。現世の最も永續的な快樂は次の諸點にあるとされている。

一、健康——これなくしてはいかなる感覺的快樂センシユアルもたのしくない。二、よい評判——すべての人はこれを喜びこれがないということは絶えざる苦しみである。三、知識——私の持つている僅かな知識さえ、私はどんな値いでも賣ろうとは思わぬし、又いかなる他の快樂とひきかえにでも手離したくない。四、善行をなすこと……私が昨日、一年前、七年前にした善行は、それについて反省する度毎になお私をたのしませ喜ばせる。五、來世における

永久的な測り知れない幸福を期待することも亦絶えざる快樂を伴うものである。」⁽²²⁾

- 1 An Essay concerning Human Understanding, 1690, B. I, ch.3, §13. Works, vol. 1, p. 41.
- 2 ib. IV, 2, §1. vol. II, pp. 297—8. ロックは最初デカルト哲學批判の代表者としてその經驗主義的要素を強調されていたが、E. Tagart, F. E. Webb, G. Gell, G. von Hertling らによつて十九世紀後半にその合理主義的要素が強調され、むしろデカルトとの親近性が主張された。(cf. R. I. Aron, John Locke, 1937, Part 1.) 勿論どちらを偏重するのも誤りであるが、ロックの經驗論をロームの懐疑論と同一視することは最も注意して避けられなければならない。

なおここで知識は觀念相互間の一致不一致とされているけれども、觀念と實在との一致不一致が問題とされることもあり、觀念という概念も不明瞭なものを含んでいるが、ここでは立ち入ることは出来ない。

- 3 ib. I, 3, §4. vol. I, p. 35.
- 4 ib. I, 3, §1. vol. I, p. 33.
- 5 ib. IV, 3, §18—§20. しかしこの證明の例として第一八節にあげられている「財産のないところに不正はない」という命題は、「財産があるものに對する権利」「不正はこの権利に對する侵害」と定義すれば、たしかに「三角形の内角の和に二直角に等しい」という命題と同様の確實性をもつてあるうけれども、それでは「権利のないところにその権利の侵害はない」というだけの内容しかもち得ない。第一このような命題は道德的命題とは云えないであろう。

6 R. I. Aron, op. cit., p. 266.

7 Essay, 11, 21, §42. vol. 1, p. 245.

8 ib. 1, 3, §3. vol. 1, p. 35.

9 "Of Ethics in general" なる斷片中より。(L. King, Life and Correspondence of Locke. 2 vols, 1830, vol. II, p. 128.)

ロックは友人 Molyneux らから倫理についての書物を書くようしばしばすすめられているが、遂に果さなかつた。この斷片はそのための覺書の一ツと思われるが、ロックはそれらを体系的にまとめあげなかつたことと理由として、健康その他の事情の他に次のように言っている。「世界に(倫理の)法則が欠けているのなら、これ程必要な又立派な仕事はないだろうと思う。しかし福音書は極めて完全な倫理体系を含んでいるのであるから、理性は(倫理についての)研究をしなくとも許されるであろう。と

いうのは理性はそれ自身の中によりも啓示の中に、人間の義務をより明白により容易に発見し得るから。」(一六九六年三月三十日より Molyneux 宛書翰。cf. Fox Bourne, *Life of John Locke*, 2 vols, 1876, vol. II, p. 280) ロックがキリスト教の神の法と自然の又は理性の法との關係をいかに考えているかを示すものとして注意すべき言葉である。

10 Essay, II, 28, §5. vol. II, p. 89.

11 ロックは輿論という徳・不徳の規準が神の法のように絶対的普遍的なものではなく、相對的なものであることを認めている。しかし自分の生活している社會において良い評判を得ようとするのは人間として當然のことであるとして、ロックは評判ということに非常に重要視し、之を行爲の原動力とみ(cf. L. King, op. cit., vol. I, p. 203.) 又子供のしつけに最も良い手段であると述べてゐる。(Some Thoughts concerning Education, Works, vol. IX, p. 44.) 評判とは他の人々の理性がいわば「共通の同意」によつて與える有徳性の證明である。(ib. vol. IX, p. 44.) それをプラム・スミスと比較するのも興味ある問題である。スミスは「われ／＼はすべての公平無私な見物人がわれ／＼自身の行爲を檢討するにちがいないと思われような方法で、自分の行爲を檢討するよう努力しなければならぬ」と述べてゐる。(The Theory of Moral Sentiment, P. III. ch. 1.)

12 Essay, II, 21, §8. vol. I, p. 225.

13 ib. II, 21, §67. vol. I, p. 265.

14 ib. II, 21, §70. vol. I, p. 268.

15 ib. II, 21, §60. vol. I, p. 260.

16 ib. IV, 10, §6. vol. III, p. 52.

17 The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, Works, vol. VII, p. 147.

18 自然法を神の法にひとしいとすることは悟性論出版直後友人達から批判をうけたようである。一六九〇年八月四日づけの Tyrell 宛ての手紙でロックは、(1)自然法は聖書以前から存するものであるから神の法と同一ではない(2)神の法は來世の賞罰という強制力をもつが自然法は強制力を有しない、従つて悟性論第二卷第二八章第七節で道德法として三つの法をあげた中に自然法を含めなかつたのは自然法を否定するものではないかという批判をうけたのに對し「悟性論」では道德的觀念の形成が問題なのであつて神の法と自然法との關係が問題なのではなく、また第一卷第三章第十三節で自然法を明白に肯定しているとのべたのみで問題を回避している。(cf. L. King, op. cit. vol. I, p. 366 ff.) 「キリスト教の合理性」がその答であると云える。

ロック政治論を支えるもの

ロック政治論を支えるもの

- 19 'Pacific Christians' なる断片中より。L. King, op. cit., vol. II, p. 65. この断片は週に一度ずつヘムブローク侯の家に集つていたロックの友人のグループで、'Society of Pacific Christians' なるものをつくつた際、ロックによつて書かれた信仰筒條で一六八八年頃のものらしい。
- 20 一六七八年十一月までの手紙。L. King, op. cit., vol. I, p. 212. キングの推測ではこの手紙は Thomas Herbert によつたものであるが、Fox BourneDenis Grenvill によつたものである。(cf. Fox Bourne, op. cit., vol. I, p. 394.)
- 21 Reasonableness, vol. VII, p. 144.
- 22 "Thus I think" なる断片中より。L. King, op. cit., vol. II, p. 120.

三

自己保存と快樂追求の欲求は自然的善ではあるにしても道德的善ではなくただ理性を媒介としてのみ自然的社會の平和性を保ち得るものであつたが、その平和を攪亂するものもやはり快樂追求欲求から生じてくる。それは放任される「法外な欲求」、パッション、利己心 (self-inter est) となつて自然法に對立し之を常に犯そうとする傾向をもつ。ロックのいわゆる「自然状態の不便」は根本的には人間論から、すなわち理性我に對立する感情我から導かれるのであるが、それは第一に無知と私利による偏見とのために自然法が十分に知られず、公平に適用されないこと、第二にそのために生ずる犯罪を處罰する力が不足していることに存するのである。自然法が守られないということは自然權の享有が不確實であることを意味する。

ロックにおける「自然權」の中最も特色ありかつ問題の多いのは財産權 (property) であろう。自然權として考えられているのは、時には生命・健康・自由・所有物 (possession) とされ (「政治論」第二部第二章第六節)、時には生命・自由・資産 (estates) とされ、(同第二部第九章第一二三節)、時にはそれらを一括して財産 (property)

とも云われる。しかしロックはプロパティという言葉を広義と狭義とに厳密には使い分けていないし、生命・自由・財産の中とくに所有権を自然権として強調することに力點をおいているのであつて、そのためにむしろ意識的にプロパティという言葉に二義を與え混同したのだという解釋さえ下されている程である。⁽¹⁾その解釋の當否はとにかく、少くともわれわれにとつては、ロックにおいて生命と自由とがいかに自然権として基礎づけられ得るかは改めて説く必要はないと思うから、ここでは自然権のうち特に財産権のみをとりあげることとしよう。

財産権の基礎としてロックは自由の場合と同様にやはり生命維持の不可欠の手段ということをもち出して来る。神が人間に生存の權利を與えた以上それに必要なものを利用する權利も當然これに伴つて與えられたと考えることが出来る。たしかに神は全人類に共同に世界を與え給うたのであるが、共同物を使用する場合は一々全人類の同意を求めていたのでは人間は豊饒の中で餓死せざるを得なくなり、それでは却つて神の意志に背くこととなる。それ故に共同物に自分自身のもの、即ち労働を附加することによつて、その一部を私有物として利用することは自然法によつて承認されなければならない。このようにしてロックは労働を基礎として私有財産権を主張するのであるが、しかしそう主張するためには共同物の一部私有化が自己保存のため正當であるということだけではなくて、すべての人の財産私有がすべての人によつて認められるということが必要であり、そのためにはすべての人の私有財産権設定が相互に衝突しないという安心感がなければならぬであろう。自己保存欲求が神を媒介として始めて權利となり、放恣が理性に制約されて始めて自由となつたのと同様に、共同物の利用も自然法によつて制約されることを豫想して始めて財産権となるのである。ロックは云う。「このようにしてわれわれに財産を與えるところのその自然法が同時に亦それを限定する。『神はすべてのものをゆたかにわれらに與え給う』(テモテ前書六ノ一七)とは、靈感によつて確認された理性の聲である。しかしどの程度に神は與え給うたのであろうか。享有する(enjoy)ためにである。ひとは腐

敗しないうちに生活に利用し得る。けのものを、労働によつて財産として定めてもよい。これをこえるものはすべてその人の分け前ではなく、他人に屬するものである。⁽²⁾「ここでも神の秩序の中における自他の保存が根柢にある。全人類を保存するということが何よりもまず自然法の根本原則なのであるから、たとえば征服者は被征服者に對し損害賠償を要求する権利をもつに拘らず、その子の扶養に必要なだけは賠償額に優先して留保さるべきであるとされるし、⁽³⁾（「治論」第二部第一章第一八三節）、又たとえば生存の危機に曝されたものがある時は、自己保存に必要なものをもつものはその餘剰分を與えなければならぬとされる（同第一部第四章第四二節）。

しかしロックは財産の蓄積が可能とされるまでは自然法の制約をこえて「利用し得る以上に蓄積することは不正であるばかりでなく馬鹿々々しいことであつた⁽³⁾」から、財産の不平等はあり得ず、ひとびとが自己保存のため私有財産を設定することには弊害は伴わなかつたであろうと考える。財産の蓄積を可能ならしめたのは貨幣なのであるが、貨幣が発見されなかつたら、「世界には人口が二倍になつても十分な土地があるのであるから、各人はその利用し得る限りだけを所有すべきであるというこの財産の法則はなお通用し、誰をも困らせなかつたであろう」とロックは大膽に敢えて斷言⁽⁴⁾している。むしろロックは労働の附加によつて共同財の一部を私有化することは、その部分の生産性を増加せしめることによつて却つて共同財の價值を増すものであるとする。ここでロックが考えているのは特に土地についてであつて、恐らく當時の圍込み運動の問題が念頭にあつたのであろう。

かくてロックに従えば財産特に土地の所有の不平等が生じ私有財産權について紛争が生じたのは全く貨幣が發明されたことに基くこととなる。しかし生活に直接利用し得ない貨幣に價值が生じ蓄積手段として有用となつたのは何故であろうか。それはひとびとが生活必需品と貨幣とをいつでも交換するということに同意——少くとも暗黙裡に——したために他ならない。貨幣の價值はただ共通の同意、人類の普遍的同意（the universal consent of mankind）

にのみ基いている。とすれば貨幣によつて發生せる所有の不平等も亦人々の同意の間接的な結果に他ならない。「金や銀は、食物や衣服や車に比べて人間生活に殆んど役立たず、人々の同意によつてのみ價值あるものとなるのであるから——その場合にもなお労働が概して價值の尺度となるのであるが——土地の不均衡な又不平等な所有にも人々が同意したということは明白である。」⁽⁵⁾このようにしてロックは自己保存という自然法の根本原理による財産権のみならず、共通の同意にもとづく財産の不平等さえも承認しようとする。國家がまず他國との契約によつて一定の土地を領有し、之を國民に分つ場合には成文法によつて不平等を阻止することが出来る。しかし國家に先行する同意によつて成立せる財産の不平等については國家はこれを否認し得ない。否不平等なる財産の享有を確實ならしめんがためにさえも國家がつくられるのである。不平等なる財産所有は自然法によつて定められたものではないから嚴密には自然権に屬し得ないけれども、その基礎たる同意が國家に先行し國家權力の埒外におかれるという意味ではやはり自然の權利と云えよう。

しかしロックは財産の不平等に味方してゐるのではない。ロックが労働による財産の成立と貨幣の使用による不平等の成立とを區別してゐることにいはわば經濟倫理的な基礎があると考えることが出来る。前者は「誠實なる勤勉 (honest industry) によつて獲得された所有物」⁽⁶⁾なのであり、後者は「無爲徒食の商人 (Lazy and unworking shopkeepers)」に巨利を興える結果を生んでゐるものなのである。われわれは「貨幣利子論」においてロックが土地所有者と商人との間には根本的な經濟的對立のあること——ロックはそれを流通貨幣獲得の鬭争として把えてゐる——を見ぬいてゐるということ、土地所有者の利益は公共の利益とひとしいとされ、「王國の負擔の大部分を擔つてゐるが故に最大の配慮をうけるべく、又公共の福祉を顧慮しつつ法によつて興え得る限りの最大の特權と富とを享有すべき人」⁽⁷⁾と考へられてゐるということ、そうしてロムバート街の専門金貸業者の手中への貨幣獨占は法の力によつて

阻止さるべきであり、貨幣は「^{カントリー}田園の隣人達」に貸されることが望ましいとされているということ、を想起することが出来る。勿論ロックは貨幣の使用を否定するのではない、むしろ「貨幣は子を産まない」と云い乍らも貨幣使用料としての利子を正當なものとして認めているのであるが、しかし、「すべての人は擣理によつておかれた夫々の地位に應じて、公共の福祉のために出来るだけ労働しなければならぬ。然らずんば彼は喰う権利をもたない」という經濟倫理觀の底には、主として土地所有者によつて代表される中流階級の、貨幣分布の不平等に基いて寄食するものとして把えられた商業資本への反抗が示されていると云えるのではなからうか。⁽⁹⁾

にも拘らず貨幣の使用と財産の不平等とが人類の同意にもとずくものとして是認されなければならないということは何を物語るのであろうか。言葉を換えて云えば貨幣に價值を認めるといふ同意が國家に先行する、といふのはいかなる意味であらうか。この場合の「先行」とは時間的な意味ではなく論理的な意味において考えらるべきである。人類の同意によつて與えられた貨幣の價值は一國の力を以てしてはいかんともし難いといふ意味における「先行」なのである。そのことは、貨幣の價值は貨幣と商品との世界的總量における比率に依存するが故に一國內の貨幣と商品とのアンバランスはその經濟活動を阻害するといふ主張⁽¹⁰⁾にも結びついている。更にもし貨幣を經濟社會の集約的な表現と解することが許されるなら、それは經濟社會——それは人類である——の國家に對する先行を意味するとも云えよう。そのような經濟社會の國家に對する先行性の更に裏には經濟社會の獨立性——自律性——の意識が潜んでいるとも考えられる。經濟社會は人類的であり自律的であるといふ意味においてまた自然的でもある。經濟社會の自律性の意識は經濟論においては自然利子率 (the true and natural rate of interest) と法定利子率 (the legal rate of interest) との関係——利子は自然率におかれるべきで法によつてこれを變えようとするのは有害であり不可能である——にもあらわれるが、更に根本的にはロックの重商主義的經濟論の根底を支えるものであると云えよう。す

なわちロックにおいては貿易差額の増大は國家の干渉によつてよりも、勤勉と節約と有徳の生活によつて——ロックの場合これは生産力の増大を意味する——得られるとされるのであつて、「このことのみが利子、貨幣、貴金屬についての百千の論争や法令よりも、はるかにわれわれの富を保ち増大せしめ、わが國を富裕ならしめるであろう」と説かれてゐる。⁽¹¹⁾

このように考えてくると自然状態という考え方の意味は更に明白になつてくるように思われる。ホッブスの場合と同様にロックにおいても自然状態が市民社會の原理の端的な表現であり、そのようなものとして國家に先行するといふことについては多言を要しないであろう。しかし更にそれが平和であるといふことは、成長し來つた市民社會の「自律性」の表現であるといふことが出来るであろう。

1 cf. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, 1925, p. 168. "Life, liberty and property" と云ふのは當時のウィング黨の合言葉となつてゐたらしいが、ロックの私有權の理論はその基礎づけのためのものであつたとも云へる。

2 *Treatises*, II, 5, §31, pp. 355—6. ロック「靈感によつて確認された理性の聲」と云つてゐるのは、啓示と理性との一致を説明しようとする態度の一例のあらわれである。

3 *ib.* II, 5, §46, p. 365.

4 *ib.* II, 5, §36, p. 359.

5 *ib.* II, 5, §50, p. 366. なおロックは投下労働量が價值を決定すると考えてゐるけれども、「貨幣利子論」(Some

Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money, 1691, *Works*, vol. V.)では欲望充足性が價值の原因とされ、更にこの「内在的」價值は市場價值(價格)と區別され、後者は需要供給の比率によつて決定されることになっている。(cf. *Works*, vol. V, pp. 42—43)

6 A Letter concerning Toleration, *Works*, vol. VI, p. 42.

ロック政治論を支えるもの

- 7 Some Considerations etc., Works, vol. V, p. 62.
- 8 William Molynux の ロックの手紙。 F. Bourne, op. cit., vol. II, p. 281.
- 9 ロックではまた産業資本家は一つの階級としては捉えられていない。まして労働者はたゞfrom hand to mouthの暮しを嘗むものであつて経済的利益對立の中へはあらわされてこない。根本的には生産力の問題がなお「商業の繁榮」の背後において、しかも主として農業生産力としてしか捉えられておらず、その増大の手段が「節約と勤勉」としてしか説かれていないということが考えられなければならない。
- 10 cf. Some Considerations etc., vol. V, pp. 49—50.
- 11 ib. p. 72.

四

このように自然状態の概念を考へることによつてわれわれはロックにおける國家の性格と限界とをほぼ知り得たように思う。國家は單に自然状態のもろもろの不便を救済するために設定されるものであり、本質的には「地上の裁き人」として把えられる。ホッブスにおいて國家が「すべての人を、畏怖せしめるための共通の權力」としておかれるのに對し、ロックにおいては争論を解決すべき一定の法と、不和を解決すべき公平なる裁判官とをもつ「訴えるべき決定的權力」(the decisive power to appeal)と考へられていることにおいて、兩者の政治論の歸結は問はずして明らかであろう。前者では「力」が後者では「公正さ」が國家に要請される。國家は、それ自體として完結せる自然状態を最善の形において實現せしめるための番人であり、いわばアウトサイダーにすぎないのであつて、その機能は生命と自由と財産との保全——對内的・對外的な——に必要なミニマムに限定され、それ故にロックにおける *Salus populi* は個々人の外面的生活の安全の總計をしか意味しない。個々人にとつては自然状態における國家におけると

に本質的な相違はなく、従つてここには歴史を通じて自己を展開する國家理性も、ルッソーのいわゆる「立法者の矛盾」もない。

ここからロックが、民主制又はその他の政府 (government) の形體を意味するのではなく、ラテン語の Civitas という言葉で示される獨立共同體 (an independent community) を常に意味する⁽¹⁾とするところの「國家」 (community) の性格を理解することが出来る。ロックにおける國家又は共同體はルッソーにおける如くに、自らに法を興え、自らの意志と共通我とをもつ機能的統一體ではない。自然状態が「共通の優越者の缺如」を以て特質づけられるものであるなら、國家は優越者の存在を以て特質づけられるべきものであつて、「多數の人々がどんなに結合し合つていても訴えるべき決定的權力を有しなければなお彼等は自然状態にある」と⁽²⁾ロックは考へる。ルッソーが「意志は譲り渡すことは出来ない」と云つて立法權をあくまで國民のもとに保留しようとするのに對し、ロックは國民の意志はただ立法院 (個人又は集會) においてのみあらわれるとするのであつて、それ故にこそ、「立法院においてこそ共同體の各員が結合し一つの統一ある生物體となる」⁽³⁾と云われるのであり、又少くとも政府のある限り立法院は最高權をもつとされるのである。このようにロックは共同體を機能的に明確に把握し得なかつたために、常に共同體を立法權に優越するもの、その背後にあるものと考え乍らもこれをいわば眠れるものたらしめ、政府の各權力のチエックアンドバランスのうちの問題を處理してゆこうとする。その一つのあらわれが行政權と立法權との分離であり、もう一つが君主の特權である。勿論ロックはモンテスキューに始まる近代的な三權分立のシステムを考へていたのではなく、司法權は行政權に含められ、又立法權は右の二權——行政權と聯合權 (外交權)——ただしこの兩者は同一の手中にあるのが便利であるとされる——と同位置にあるのではなく後者に優越せしめられるのであるが、しかし「法をつくる力をもつ人々が同時に法を施行する力をも持つ」ということは、權力慾に驅られ易い人間性の弱さにとつて

はあまりに大きな誘惑である」として立法行政二権を分離せんとする考え方はモンテスキューにつらなると云えよう。更にロックは最高行政者であると同時に立法院の一員であり従つて正當にも至上者と呼ばれ得るところの君主に「法の規定なしに時にはそれに背いてさへも、公共の福祉のため思慮分別に従つて行動し得る権力」としての特権（*prerogative*）を與え、これによつて單に法の不備を補わしめるのみでなく更に選舉區議員定數の變更の如き立法院の構成そのものに關する措置さえ行わしめようとするのである（第二部第十三章第一五七—八節參照）。ただこの場合注意しなければならぬことは、君主の特権が公共の福祉を目的として行使される場合にのみ有効であるとされていることである。否特権のみならず君主のすべての意志とすべての力とは共同體の代表・象徴たる資格においてのみ、すなわち公共の意志を體現する公人（*public person*）としてのみ實現されるのであつて、「彼がこの代表たることを止め、この公共の意志を捨てて自らの私的意志によつて行動するならば、彼は自らを墮落せしめるのである。意志も力もなく服従をうける權利をも有しない私的な個人（*a single private person*）に他ならなくなる。社會の成員はただ社會の公共の意志（*the public will of the society*）にのみ服従の義務をもつのである。」⁽⁶⁾

しかしロックが政治思想史上もつ意義は、この特権の考え方にもみられるように、政府の機構の背後に常にその審判者としての共同體、社會を考へているということにある。それは既にのべたように機能的に明確には把えられておらず、眠れるものとして考へられているけれども、われわれとしてはそれをどのように理解すべきであらうか。

まずこの眠れる共同體が自覺めなければならぬ場合として二つの場合が考へられる。その第一の場合には立法院の設定が始めから期限つきの場合で、この時には期限終了後立法院設定權は自動的に共同體の手に復歸し、「共同體はそれ（立法權）をその欲する人の手中にゆだね、新しい政府形體を構成することが出来る。」⁽⁷⁾しかしより重要なのは第二の場合である。それは立法院が、「社會によつて與えられた信託と、神及び自然の法によつてすべての國家の立法

府に加えられた制限と」を犯した場合であつて、具體的には國家形成の目的であつた自然権が却つて侵害された場合であり、その時こそ共同体はこれに「抵抗する権利」(right of resisting)をもち立法権を自らの手に奪還しなければならぬ⁽⁸⁾。この非常の場合に始めて共同体の意味が完全に示されてくる。それはホッブスにおける「構成的原集會」の如く主権者を設定して後消滅してしまふものではなくて、外敵の侵入による以外には瓦解すること殆んどなく、⁽⁹⁾政府の瓦解に際してその本來の働きをとり戻すものなのである。このような共同体を構成するものこそ社會契約なのであるが、そこでロックが契約又は同意を暗黙(tacit)のものとして明示的(express)なものとして區別し明示的契約によらねば國家の一員たることは出来ぬとし、「現實の同意と明示的宣言によつてある國家に一度び同意を與えたものは、永久に必然的にその臣民たる義務があり、又變ることなく臣民たるのであつて、決して再び自然状態の自由に戻ることは出来ぬ⁽¹⁰⁾」として、契約の永久性不變性を強調するのは、それによつて、そうしてただそれによつてのみ、共同体が支えられているからに他ならない。

しかし問題はどのような共同体の機能がいかにして可能であろうかということにある。言葉をかえて云えば立法府をもたない共同体はいかにしてその意志を表明し得るのであるか。より具體的には第一に、社會契約によつて成立せる共同体が立法権を設定するのはいかにして行われるのであろうか、第二に戰爭状態と判定し暴力革命をジャスティファイするのは誰であるか、という問題である。

立法権の設定については明らかにロックは多數者(majority)の意志が之を決定すると考える。多數決原理は社會契約の條項そのものの中に含まれているのである。政治論第二部第八章第九節でロックは社會契約について次のように云つている。「どれだけの人數の人々でも彼等が共同体又は政府をつくるよう同意した時には、彼等はそれによつて直ちに結合し一つの政治體をつくる。そこでは多數者が他の人々を動かすその決定に従わしめる権利をもつ⁽¹¹⁾」人

々は政治社會をつくることを目的として結合するのであるからそのこと自體についてはすべての人の意見は一致している。それ以後は恐らく満場一致の意見はあり得ないであろう。しかし政治社會をつくるということはそれが一つの團體として行動することを目指しているのであつて、意見を異にする人々があるために團體の意志決定がなされ得ないならば結合當初の目的は達成されないこととなるであろう。もし何らかの意志決定が必要であるのなら多數者の意志を尊重することが最も妥當ではなからうか。ロックはこのように考えて社會契約によつて成立せる共同體に結集された各個人の力は、多數者の意志に従つて「個人又は集會」に與えらるべきものであるとするのである。「従つて自然狀態を脱して共同體に結合しようとする人は誰でも、社會結合の目的に必要なすべての權力を、共同體の多數者——それ以上の必要數が明白に定められていない限り——に讓渡したものと解されなければならない。そうしてこのことは一政治社會に結合することに同意するだけでなされるのであり、國家に加わりこれを構成するところの個人の間で結ばれ、又結ばなければならないところの契約はこれだけである。」⁽¹²⁾すなわちロックの社會契約は多數決に従うことという相互的な約束に他ならないわけである。

暴力革命の判定についてロックは次のように考ふる。君主（行政者）の特權が立法權を侵害したか否かの判定は勿論國民に委ねられるが、立法府又は行政府と國民の一部との間に「法が沈黙し又は疑わしくしかも重要な問題について紛争が生じたならその場合の適當な裁き手は國民全體（The body of the people）であるべきだと思われ。」⁽¹³⁾何故なら立法府を設定しこれに信託を與えたのは共同體でありそれは國民全體なのであるから。そうしてロック自身は何ものべていけないけれどもここでもやはり多數決原理が支配すると考えて良いであろう。

とすればわれわれは G. H. Sabine と共に次のように問わなければならない。「このような問題解決の方法は兩面からの反對に曝されている。もし個人の權利が眞に不可侵であるのなら、多數者によつてそれが剝奪されることも一

人の専制者によつて剝奪されることも變りはない。……他方において公共又は共同體が眞にそれ自らの統一的な性質をもつてゐるのなら、その決定が常に量的多數者によつてなされなければならないという先天的理由は何ら存しない。⁽¹⁴⁾たしかにロックは専制は君主には限らず集會にも専制はあるとするのであるが、しかしそこで考えられているのは「アテネの三十人の専制者」、⁽¹⁵⁾「ローマの十大官」であつていずれも立法集會の専制であり、共同體それ自體の、その多數者の、個人に對する抑壓は問題とはされず、又他方社會の統一的意志は先天的に、多數者の意志にひとしとされるのである。

それは或いはロックのオプティミズムであると云えるかも知れない。しかしロックとしてみればこのオプティミズムには正當な根據があるのではなからうか。何故ならば第一に既にわれわれがくりかえし指摘したようにロックにおける國家の機能はミニマムに限定されているのであり、國家の根底にある市民社會の自律性が自然狀態の平和性完結性の形において意識されているのであるから。

更に第二にロックの多數決原理は各個人の良心の責任においてなされているのである。國民の全員又は多數者が叛亂に赴くのは、「彼等の法律と、それに伴つてその生命、自由、財産と、更に宗教さえもが危険に瀕していると良心において納得する」⁽¹⁶⁾場合なのであり、又神に訴える即ち暴力を用いるべきか否かの判定についてロックは次のように云う。「地上に裁き人のいない時は訴えは天に向けられる。従つて（誰が裁き人であるかという）あの疑問は、他の人が私に對して戦争状態に入つたかどうか、私がエフタのしたように⁽¹⁷⁾そこで天に訴えるべきかどうか、を誰が裁くかという意味ではない。そのことについては私だけが私の良心において裁き人となり得るのである。何故なら私が偉大なる審判の日にすべての人の至上の裁き主にお答えるのであるから。」⁽¹⁸⁾良心は理性に従うものと考えられるから、⁽¹⁹⁾このように考えてくるとロックのいう共同體は結局個人の理性に支えられるものと云わなければならない。理性は神

ロック政治論を支えるもの

の秩序の中における自己保存の原理である。とすれば神の意識に支えられた理性的自己保存原理は個人のモラルと人類社會の平和性の基礎であるのみでなく、國家をも亦支えていると云えよう。國家が自己保存の手段であり、國家と自然状態とを本質的に區別するものはないということも亦、この意味においてより明白に理解し得るであろう。「敬神 (Piety) 公共の福祉 (public weal) 人類の平和」は神の審判とその賞罰とによつてつらぬかれて⁽²⁰⁾いるのである。

1 Treatises, II, 10, §133. vol. V, p. 416. 國家、共同体、市民社會、政治社會、政治体等いろいろの言葉をロックは使つてい
るがすべて同一の内容をもつ。政府はこれに對し立法權、行政權、聯合權 (外交權) を含むもので、國家と政府との區別は大體
一貫してゐる。

2 ib. II, 7, §89, p. 389.

3 ib. II, 19, §212, p. 465.

4 ib. II, 12, §143, p. 424.

5 ib. II, 14, §160, p. 435. ロックが特權や選舉區改正についてのべているのは勿論イギリスの話で、毛織物工業の勃興
に伴う都市の衰微の狀態が如實に示されている。たとえば「都市^{タウン}とは名前ばかりで残つてゐるものは廢虚ばかり、住宅と云えば僅
か一軒の羊小屋、住民と云えば僅か一人の羊飼しかいないのに、多數の人々と豊かな富をもつ一州^{カウンティ}全体と同數の代表者を立
法議會へ送つてゐる……」(ib. II, 13, §157, p. 432.)

6 ib. II, §151, p. 428. どのような公人格と私人格との區別は立法府の各員についても云われる (cf. II, 12, §143.)

7 ib. 10, §132, p. 415.

8 cf. ib. II, 11, §143, p. 428. その制限とは國民の自然權を侵害しないこと、恣意によらず確定せる法に従つて支配すること、
立法權を國民の同意なしに勝手に讓渡しないこと、である。これらの制限を犯すことは國民との戰爭狀態を意味するから、國民
も亦暴力によつて反抗してよい。「國民は權威なくして彼等に何ごとかを課せうとする人々の暴力に反抗する完全な自由をもつ
……」(II, 19, §212, p. 465.)

9 「政府の瓦解によつて明白に述べようとするものは社會の瓦解と政府の瓦解とをまず區別しなければならぬ。……(社會の)
結合の分解する普通のさうして殆んど唯一の方法は外敵の侵入である。」(ib. II, 19, §211, p. 464.)

- 10 *ib.* II, 8, §121, p. 410. 領土の一部の所有又は享有によつて示される暗黙の同意の場合には、その所有又は享有期間中その國の法に服すれば良いとされる。明示的・暗黙的という同意の區別から子供は成年に到つて明示的同意を與えるまではどの國の臣民でもないとするのが導かれる(*cf.* II, 8, §116—8) 明示的同意を強調したのは自發性を非常に重視したためである。國王の相續の問題についても血統より國民の同意が重視され、「先王の長男であることはそれだけでは何の權利も與えるものではない」といふ。(*ib.* I, 9, §94, p. 284.) もしフイギスの説くように長子相續制の確立が帝王神權説の象徴であるのなら(*cf.* J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, 1934) ロックの主張はこれに對する正面攻撃であると云える。
- 11 *ib.* II, 8, §95, p. 394.
- 12 *ib.* II, 8, §99, p. 396. 期限つき立法權設定の場合にも事情は同一であつて、期限終了後至上權は多數者の手に戻るとされてゐる。(*cf.* II, 10, §132.)
- 13 *ib.* II, 19, §242, p. 484. 個人又は少數の國民だけが叛亂することは許されない。第十八章第二〇八節では少數者の叛亂は成功しないからという理由もあげられている。ロックが恐れているのは一部の煽動者の叛亂であつて、一八章二〇四節以下一九章二三節以下で國民はむしろ保守的であり反抗權を認めたとて混亂が生ずることはないということを説明している。
- 14 G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 1937, p. 538.
- 15 *Treatises*, II, 18, §201, p. 458.
- 16 *ibid.* II, 18, §209, p. 462.
- 17 士師記十一の二七、「われは汝に罪を犯せしことなきに汝はわれと戦いてわれに害を加えんとす。願わくは裁きをなし給うエホバ、今日イスラエルの人々とアンモンの人々との間を裁き給え」とエフタは祈つてゐる。
- 18 *Treatises*, II, 3, §21, p. 350.
- 19 「良心とはわれわれ自身の行爲が道徳的に正しいか又正しくないかということについての、われわれの意見又は判断に他ならぬ」(*Essay*, I, 3, §8, vol. I, p. 38.) と云われるから良心とは理性の與える内容についての判断能力と考へ得る。なお良心は生得的ではなく、教育や習慣によつて道徳的法則を守るようになることとも注意すべきである。
- 20 「神のみが唯一の裁き手であり、各人が敬神、公共の福祉、人類の平和を促進するにつとめた誠實さ正しさに従いその功績に應じて最後の日に賞罰を與える」(*A Letter concerning Toleration*, *Works*, vol. VI, p. 44.)