

ロックの倫理思想について

後 藤 愛 司

On the Ethical Thought of John Locke

Aiji Goto

SUMMARY

One of the main subjects of John Locke's "An Essay Concerning Human Understanding" was the investigation of moral principles. But it is said that Locke didn't succeed in establishing the foundation of ethics.

However, in my point of view, it is not so difficult to show what kind of ethical theory he intended to form. Then the purpose of this paper is to analyse Locke's descriptions about morality and make clear the framework of his moral theory.

Key words ; J. Locke, morality, ethics, law

1. Locke 倫理学の問題性

A) Locke には、倫理学に関するまとまった著作はない。しかし、彼の主著『人間知性論』の重要な主題の一つが明らかに倫理学の原理的検討であったことは疑いない。それは、『人間知性論』の第1巻の半ばが、生得の実践的原理・観念の検討に当てられていること、第4巻の最終章が、諸学の3区分の一つとして、『プラクティカ』すなわち倫理学をあげていること、さらには有名な「読者への手紙」の中の第2巻21章についてのコメント¹⁾等、から推して明らかである。

ところが、『人間知性論』の中に描かれた倫理思想の全体像は、明確であるとはいえない。いくつかの解説書を覗いてみても、「自然法的超越道德と世俗的実証道德の矛盾」とか「論証道德と道德的プラグマチズムの不整合」とか、「道德と啓示宗教に認識論的論証を与えることに失敗した」²⁾とか、研究者の評価はおおむね否定的である。首尾一貫したものと考えられる解釈にしても、Locke の倫理思想を統一的に把握する見地を Locke のキリスト教信仰へ収斂させたものでしかない。

B) こうした評価が出て来る背景には、Locke の倫理思想に対する誤解があると思われる。それは倫理学を人間の内的価値判断の妥当性の問題に限定し、その本来の意味である習俗の学、すなわち、人間の実践行動全体の原理の学としては、倫理学をとらえていないという点である。いいかえれば、Locke の倫理学においては、実践に関する精神の内部判断の基準のみではなく、それに相関する外部

との関係が問われているという点が等閑に付されている。外部とは社会であり、政体であり、その他宗教・習俗・文化・伝統等あらゆる人間の行動領域もそこに含まれる。

さらには、Lockeにとって、道德の基礎付けは超越的原理からなされてはならない。後に問題とするが、キリスト教的倫理の無謬性から Locke 倫理学を統一的に把握することは、本末転倒であって、人間の行動原理からキリスト教倫理の真理性が証明されなければならない。(宗教的倫理の観点からは、これが誤った立論であることは自明であるが、Locke の立場は、人間の知性という力能を検討するなかで人間知性の限界を探ることであって、知性外の原理は、Locke の最初の立論、生得観念否定論において、あらかじめ排除されているのである。)

以上の観点から、『人間知性論』に於ける Locke の倫理思想の構造を素描するのが、この小論の目的である。

2. 伝統的倫理思想の解体

A) 最初に、Locke の倫理思想の原点を確認するため、『人間知性論』第 1 巻の「生得の実践的原理の否定を巡る問題」を取りあげることにする。

最も明晰な生得の実践的原理の否定の論拠は、生得の理論的原理の場合と同じく、原理はすべて命題からなり、実践的原理もまた命題であるという点である。命題は観念からなり「観念が生得でなかったら、観念から作り上げられる命題が生得であることはできない」し、「観念自身のないところに真知のあるはずはなく、同意のあるはずはなく観念に関する心的命題あるいは言辭的命題のあるはずはない」³⁾。故に、生得観念が存在しないとする Locke の基本的立場から見れば、生得の理論的原理も、生得の実践的原理も共に否定されるのである。

ところが Locke 『人間知性論』第 1 巻第 3 章「生得の実践的原理はない」と題した 1 章を特に設け、生得の実践的原理について、理論的原理を扱うのとは多少異なる見地から詳論している。ここでは、倫理あるいは道德に関する従来の理論が原理的に検討されている。私見によれば、表面上の問題「生得の実践的原理があるかないか」は、論述の大枠をなす問題設定であって、Locke の真の意図は、倫理学のこれまでのあり方を批判し解体し、新しい倫理学を成立させるための基礎的図式を確立しようとするのであったと思われる。

B) この第 3 章の中で、Locke が考察の対象にした倫理上の諸説は二つのタイプに分けられる。一つは道德を内在的原理に還元すること、もう一つは、外在的原理、窮極的には超越的原理に還元することの二つである。

内在的原理の問題は、「彼らの心の暗黙の同意が彼らの実践が否認するものと一致する」⁴⁾議論として取り上げられる。これは、倫理学を実践や行為から切り離し、心の内在性の問題として捉えることである。これに対して、Locke は次のような批判をくわえる。

「思索だけに終わる生得の実践的原理を想定するのはたいへんおかしい道理に合わないことだ。

自然に由来する実践的原理は作用するためにあるのであって、その真理に理論的に同意するだけ

でなく、行動との合致を生み出さなければならない。』⁵⁾

「自然に由来する実践的原理」とは何か。一つは、「幸福の欲望と不幸の嫌悪 a desire of Happiness and an aversion of Misery」⁶⁾という原理である。Locke にとっては、幸福は快、不幸は苦であり、快と苦は善悪に一致するものと考えられている。

「およそ私たちのうちに快を生み、または増し、あるいは苦を減らす適性のあるもの、それでなければ、何か別の善をもたせ、またはもち続けさせ、あるいは何かの悪をなくし、またはないままにしておく適性のあるもの、そうしたものを私たちは善と呼ぶ。また反対に、私たちのうちに何かの苦を生み、または増し、あるいは何かの快を減らす適性のあるもの、そうでなければ、何かの悪をもたせ、あるいは何かの善を奪う適性のあるもの、そうしたものを悪と名づける。」⁷⁾

この快苦＝善悪の原理を Locke は承認し、彼の倫理思想の中核に位置づけている。しかし Locke の観念学において、この快苦は、感覚と内省から受け取る単純観念であり、心が生得的に持っているものではない。ただ、快を欲求し、苦を嫌悪する「心的傾性 inclination」の存在のみは否定できないのである。

「なるほど、人間には幸福の欲望と不幸の嫌悪とが自然にそなわっている。これらはまさに生得の実践的原理で、絶えず止むことなく私たちの一切の行動に作用し続け、影響し続ける。この原理はあらゆる人とあらゆる時代にゆるぎなく普遍的に観察されよう。が、この原理は善を嗜欲する心的傾性 (Inclinations of the Appetite to good) であって、知性に真理が印銘されたのではない。」⁸⁾

この心的傾性を、内在的道德原理とみなして、心に印銘されたものとする立場を Locke は批判しているのである。先の引用文下線部は、『人間知性論』第1版では「意志、嗜欲の心的傾性 Inclinations of the Will and Appetite」となっており、Locke は、この傾性を意志に属するものとして考えている。後に述べるように、意志は主体に属する力能の一つであり、意志の決定要因の問題は、彼の倫理思想の重要問題となる。ともかく、心的傾性を道德原理として立てることは、Locke の倫理思想から排除される。

次に内在的理論に属する問題としては、「良心 Conscience」の問題がある。Locke にとって、良心とは、教育、交友、習慣からくる道德規則に対する債務であり、「私たち自身の行動の道德的方正または劣悪に関する私たち自身の臆見あるいは判断 (Opinion or Judgement) にすぎない」⁹⁾のである。良心は道德的原理ではない。良心を内在的原理として立てる立場は、先の心的傾性の場合と同様排除される。

C) 外在的原理をして道德説の原理とする立場は1) キリスト教的超越道德の場合、2) 機械論者、唯物論者の場合、3) 世俗の便宜主義的道德の場合の3つの立場が考察され、それぞれ、Locke によって倫理学の原理から排除される。以下にそれぞれの場合を取り上げる。

キリスト教道德について考える場合、まず第一に Locke がこの道德を全面的に認め、神が道德性の根底であるとする立場の正当性を十分に認めている点を確認しておかなければならない。

「なるほど、神の存在はいろいろな面で明々白々であり、神に対して私たちのなすべき服従は理知の光に全く適合するので、人類の大部分が自然法を立証する。が、しかも、私は容認しなければならないと思うが、道德規則のなかには人類が道德性の真の根底を知らずに、あるいは認めもせず、ごく一般的に推奨できるものがいくつかあろう。この道德性の真の根底であることのできるのは、神なるものの意志と法だけであって、神は暗闇で人々を見、賞罰をみ手にして、不遜極まる背反者を責める力能を充分持ったもうのである。」¹⁰⁾

この記述をもって、Locke が「自然法」を「神法」と一致させ、超越的価値の根底性を主張していると見なし、Locke における道德の宗教的基礎づけが、彼の世俗的快樂論的道德論と矛盾すると見なす見解がある。しかし、Locke は、理知の光に適合するという条件のもとで「神法」が「自然法」と一致するという見解を述べているにすぎない。「神の存在」すら、理知によって、証明されなければならないのであるから、「神の法」は当然、理知によって、論証されるべきものとなる。したがって、「神の法」あるいは「神法」という人間にとって、外部の法は、道德の原理ではない。

また、下線部の道德性の根底が神のみであるとする記述も、引用文のすぐ前段で「道德規則にかんして人々の間でみられるはなはだ多様な説」について述べているのだから、これは、多様な道德規則の中で、もし道德の根底となり得る可能性があるものがあるとすれば、それは、神の法であろうということ、すなわち、道德規則を人間の心に内在する実践的原理と見なすのではなく、外部にある実践的原理として立てる立場は、無矛盾性を追求すれば、神によって定められる超越的原理に帰着するという見解を述べているのである。原文でも…… the true ground of Morality ; which can only be the Will and Law of a God, ……とあるように、can only be という言い回しは、「唯一そういう可能性がある」と述べているにすぎない。

次に、Locke が Lord Herbert の『真理について』に見られる生得原理説を批判する場合、生得説に於ける共通思念の特徴として1.先在性、2.独立性、3.普遍性、4.確実性、5.必要性、6.遵法の仕方・躊躇なき同意をあげ¹¹⁾、その例として「1.ある至高な神性があること、2.この神性は崇められるべきこと、3.敬神と結びついた徳は神を崇める最上の仕方であること、4.罪から悔いるべきこと、5.現世の生を終えたのち賞罰が与えられること」¹²⁾等を挙げるとき、これらのキリスト教的道德原理が真理ではないといっているわけではない。「私はこれらが明晰な真理で、もし正しく説明すれば理知的被造物が同意しないわけにはいかないものであることを容認するが、……」¹³⁾と述べているからである。

だが、これらは生得の原理ではない。もし生得なら、いいかえると、キリスト教的道德原理が心に印銘されていたとすれば、これらと同様のありとあらゆる道德的命題も生得となってしまう。

「なぜなら、ハーバート卿自身の規則によってさえ、少なくとも卿の列挙する五つの命題のあるものと同じようにそうした起源のまさに主張され、生得原理と許容されてよいような命題が、他にもあるからである。すなわち、《あなたのしてもらいたいようにしなさい》や、よく考えてみればおそらく数百の他の命題があるのである。」¹⁴⁾

これら多数の命題が生得であり道德の原理であるとすれば、人間の道德的活動は徹頭徹尾これらの原理に支配され、人間の自由なる行為は成立せず、人間の実践全てが神の意志の中に解消してしまう。

結局、キリスト教的道德原理が心の内部に印銘されているという説は、人間の善への志向を無意味なものにしてしまうのである。したがって、キリスト教的道德原理は、道德的行為の主体としての人間の心にとっては外部の原理であり、人間の内部に見いだされるものではなくなる。それ故、それは人間の自由なる行為の学としての真の倫理学の基礎たり得ない。逆に、キリスト教道德こそが、Locke の打ち立てる真の倫理学の基礎において、論証され、選びとられるべきものとなる。

D) 機械論者あるいは、唯物論者における道德の問題は、おもに Hobbes を念頭において論じられる。

「いや、人々のかなりの部分はこうした生得の道德原理を自分自身の内に見出すどころか、人類に自由を否定し、これによって人々を単なる機械に他ならないとすることで、生得の道德規則を取り除くだけでなく、どんな道德規則もすべて取り除いて、自由な作用者でない如何なるものが法をもち得るか分からない人たちにこうした道德規則を信ずる可能性を与えない。こうした根拠にたって、道德と機械論を両立できないものは、必然的に徳のあらゆる原理を拒否しなければならない。」¹⁵⁾

Hobbes のような機械論者は、人間の意識作用や行動を、機械的な作用・反作用の関係として捉える。人間の活動は、内部にある固有の「力 power」あるいは「努力 conatus」が外部からの力に反応する過程にすぎない。すなわち、欲望と嫌悪という内的な力が外部に対して働くとき、その時々欲望の対象が善である。意志の自由ということも考えられない。意志とは、欲望の系列の中の最後のものにすぎないし、自由とは欲望を実現する行動に障害がないことを意味するにすぎない。Locke が機械論者は道德規則を取り除くといっている意味は、このような「欲望の奴隷」としての人間には意志も自由も考えられないので、道德行為の主体となる資格が欠けているということである。

したがって、Hobbes 主義者の場合、道德の問題は国家権力による処罰の規則たる実定法の問題となる。人間に善なる行為を強制するのは、リヴァイアサンの処罰のみだからである。機械論者にとって、道德的行為の主体は個人ではなく、外部から人間に、強制的にある行動をとらざるを得なくさせる権力となる。Locke の否定するのは、このような人間の外部に道德の原理をすえようとする立場であった。

E) 世俗的便宜主義的道德観は Locke の倫理思想にとって重要な意味をもっている。便宜主義から真の道德を打ち立てることが出来ないのは当然であるが、世俗的道德の在り方の問題を捨象する限り、いかに精緻な倫理学といえども空理空論に留まり、実践性をもたないからである。

Locke は現実世界の中に存在する道德の多様性について多々論じている。これは彼が「人類の事象記述 the History of Mankind」と呼ぶ文化人類学的知識を重視し、多様な諸民族諸社会のそれぞれの在り方や文化の質に応じて多様な道德律が存在することを思索の前提にしていたからである。現実の多様性と道德の多様性は相関するので、道德の根拠を現実社会の内部に求める考えがうまれる。そうしたもののうちに「便宜の規則」、「利害の規則」と呼ばれるものがある。

「便宜の規則 Rules of convenience」とは、特殊な共同体の内部に、たとえば「盗賊の巢窟にも極悪

非道の徒党」にもひろまっているもので、「彼らがそれら（正義や契約遵守という道德原理）を自分達自身の共同体内部の便宜の規則として実践する」¹⁶⁾場合である。つまりこれらの道德原理の遵守される領域が特殊な共同体の内部にのみ限定される場合である。便宜の規則は道德律の正当性の根拠を「特殊な共同体を維持する為の便宜」にしているのだから、その共同体以外の場合では、その道德律は妥当しない。したがって、便宜の規則が、道德原理として普遍性をもたないことはいうまでもない。

「利害の規則 Rules of Interest」とは、特殊な具体的条件において、人々が利害の観点から、ある道德律を推奨する場合である。

これら便宜利害の規則に基づく道德の原理は、人間の外部の状況によって根拠付けられるものであるから、先のキリスト教道德や機械論者の場合と同じく、倫理学の原理を外在的なものとする立場であり真の道德原理にはなりえない。

しかし、人は日常生活における倫理判断において、こうした便宜利害の規則にしがたっており、人が社会生活をおくらざるを得ない存在である以上、これらの規則を無視するわけにはいかない。むしろこれは「個人と共同体との関係」の問題として原理的に解明されるべきである。

F) 以上のように、Locke は「生得の実践的原理の否定論」の中で、内在的道德原理、外在的道德原理の両者が、ともにそのみでは倫理学の基礎となり得ないことを証明した。しかし、彼は、それらの原理に含まれている全てを否定し、排除したわけではなかった。内在的原理においては、快苦を善悪とする立場、快を欲望し苦を嫌悪する心的傾性があること、外在的原理としては、キリスト教的道德律の正当性、実定法の重要性、便宜の規則の根拠としての共同体の問題の重要性を充分認めているのである。ただそれらの問題は、新しい見地から、新しい枠組みで、倫理学の原理を構築しない限り解決できない。これが、Locke 倫理学の課題であった。

3. 道 徳 関 係

A) Locke 倫理学の革新性は、道德における内在的原理と外在的原理の統一を可能にする新しい倫理学の基本的枠組みを打ち立てたことであると思われる。ところで、この統一が実現されるためには、あらかじめ統一すべき要素が明確でなければならない。この目的のため Locke は、『人間知性論』第1巻第3章における実践的原理の検討を必要としたのである。つまり、彼がここで解明しておきたかったことは、生得の道德原理がないということのみではなく、道德の問題は内在的原理の問題と、外在的原理の問題の両者があり、それぞれ単独では、倫理学の原理たり得ないことを証明しておきたかったのである。

ではその新しい基本的枠組みとは何か。それは、道德を内在的原理と外在的原理の「関係の論理」として再構築すること、いいかえれば、「道德の基本原理を道德関係として捉えること」である。

B) 『人間知性論』第2巻25章から28章にかけて、「関係 reation」の観念が扱われている。この観念にまつわる理論的な諸問題は、ここでは詳論しない。ただ、Locke が「関係は、実在する事物に包含

されない」「関係の観念は実体の観念よりも明晰判明である」「関係の観念は単純観念か、単純観念で作られた複雑観念からなるので、当の観念を知るためには関係の根底であるものの明晰判明な想念をもてば足りる」と考えていたことはあらかじめ確認しておきたい。

さて第28章は「他の諸関係について」と題されており、ここで「比率関係」「自然関係」「制定関係」とともに「道徳関係 Moral Relation」が取り上げられる。これは「人間の有意行動と規則、すなわちこの有意行動に関連しその有意行動がそれによって判定される規則、との合致もしくは不一致」¹⁷⁾という関係である。この行動の判定基準としての規則は「法」とも呼ばれるが、法あるいは規則と有意行動との一致不一致こそ道徳の実体であることになる。

「私たち自身が自分の有意行動を検討して、その良さを試し、これに従って、行動につけるいわば価値の標印である名づけをするため準尺 (Touch-stone) として私たちの有意行動を当てる規則、重ねて言うが、そうした規則が国の風習からとられるにせよ、立法者の意志からとられるにせよ、心は、ある行動がこの規則に対してもつ関係を容易に観察でき、行動が規則に一致するか一致しないかを判断でき、ひいては道徳的善悪の思念をもつ。この道徳的善悪はある行動とそうした規則との合致か不合致である」¹⁸⁾

従って、この「関係」の見地から有意行動を見ると、有意行動する主体それ自身の内部に、道徳性を想定することは誤りとなる。道徳的行為には「法」の強制が伴わなければならない。

「というのは、人間の意志を決定する善と悪のある強制を規則に結びつけずに、人間の自由な行為に規則を当てはめると想定することは全く無駄だろうから、私たちは法を想定するどんな場合においても、この法に結びつけられたある賞罰も想定しなければならない。ある知能ある存有者が人の行動に対してある規則を立てることは、かりにもし、その行動自身の自然の所産帰結でないような規則への服従または逸脱を、善悪によって賞したり罰したりすることが彼の力能の内になかったとしたら無駄だろう。なぜならそれ〔行動自身の自然の所産帰結〕は自然に好都合だったり、不都合だったりすることなのだから法なしでひとりで行われるだろう。この事が、私が間違っていないとすれば、およそ法と本来呼ばれる一切の法の真の本性なのである。」¹⁹⁾

ここでいう「行動自身の自然の所産帰結」は、生得原理論で取り上げられた内在的原理の領域であり、関係論的立場からみれば、そのみでは道徳関係を構成しない。必ず一方に、「法」の強制が必要である。この法の成立する領域こそ、外在的原理として、彼が問題にしたものであった。外在的原理と内在的原理の統一を Locke は両原理の関係の論理で果たそうとするのである。

そこで、解明すべき問題は、まず次の2つである。

- ①第一に、人間の有意的行動の本来の在り方及び、その所産と帰結が解明されなければならない。
- ②第二に、Locke は、法を3種、「神法」「市民法」「世論ないし世評の法」に分けているが、これらの法の妥当性と強制力の根拠が明らかにされなければならない。

4. 有意行動する主体のありかた

A) まず人間の有意行動の問題を明らかにしておきたい。この問題は『人間知性論』第2巻21章「力

能について」の主題である。筆者はかつて、「Locke の力能概念について (II)」²⁰⁾という小論でこの問題の概略を扱ったことがあるので詳しくはそちらを検討していただきたい。ここではその結論のみを少し違う角度から取り上げることにする。

まず、図 1 を見ていただきたい。矢印の方向は決定関係、作用関係、時には媒介関係を表わし、破線は間接的関係を表わす。

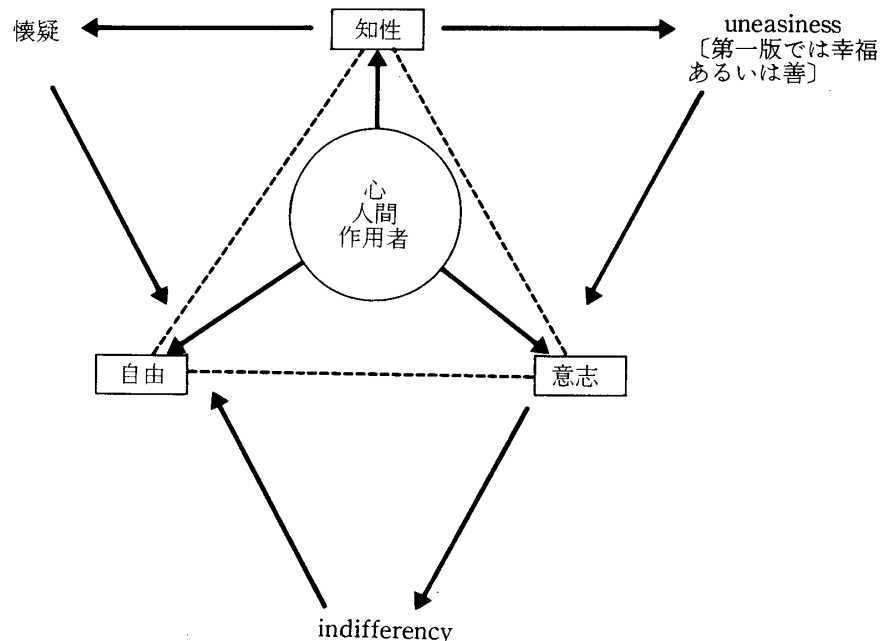


図 1

「心・人間・作用者」からの 3 つの矢印は知性、自由、意志の 3 つの独立した力能を表わし、お互いに間接的関係しかもたない。indifferency (無差別性) は意志が自由を実現する場合の媒介概念、懐疑は知性が自由を実現するための手段あるいは条件、uneasiness (おちつかなさ) は、自然的欲望、善に対する欲望あるいは様々な情緒からもたらされる意志の決定要因で知性によって規制される。

この図に明らかなように人間の有意行動は自由を実現すべく組織されている。Locke にとって実践主体としての人間の規定は第一に「自由な存在である」ということであり、自由の実現のために人間の諸力能は組織されなければならないということである。また、知性の働きを規制する要素はない。知性の力能は人間に本来的に備わった力である。

B) また、この図の自由と意志の関係にも注目されたい。Locke は Hobbes と同様、意志の自由ということを認めていない。意志と自由は、それぞれ作用者に属する別の力能である。意志という力能は、意志の決定の後に、人間の作用力能 (operative power) の無差別性 (indifferency) を介して、自由を実現する。意志こそが「自然に由来する実践的原理」なのである。

意志が自由でないということは、意志が何物かに決定されているということであるが、この意志を決定するものが何であるかについては、Locke は『人間知性論』第 1 版と第 2 版とでは異なった立場

をとっている。

第1版では決定要因を「幸福あるいは善」としている。Lockeは幸福を欲望し不幸を嫌悪する自然の心的傾性を認める。この心的傾性においては、幸福すなわち快は第2章B)で述べたように善と一致する。反対に苦は悪となる。ここまではHobbesと同じく人間に固有の内的「力」が認められている。ただこの「力」としての心的傾向が、直接、実践活動に結びつくと考えことは、機械論者と同じ過ちを犯すことになる。そこで、Lockeは、意志の決定要因を、心的傾性を決定する外的な要素として、導入しているのである。

第1版の決定要因「幸福あるいは善」は背後に善に係わる目的論的全系列、すなわち、神の最高善から、刹那的な肉体的快樂までを前提している。意志が、これらの善の系列のうち、より高度な善によって決定されるためには、知性によって、規制されなければならないのである。しかしこの善の目的論的系列を人間の内的原理の一部に導入することは、さきに批判した、キリスト教的道德原理を無批判に承認することになりかねない。

そこで第2版以後は、決定要因を「uneasiness (おちつかなさ)」に変更する。uneasinessには「善の欠如からくるもの」の他「自然的欲望からくるもの」「様々な情緒情念からくるもの」等を含んでいる。この変更の意味は、一方でキリスト教的道德原理の直接的介入を極力排除すること、他方で、人間の実践行動の行われる外的条件としての身体性、自然性、社会性を、意志決定の要因として重視した為である。

C) 以上、図から明らかなことは「人間は自由という力能をもち、意志も知性もこの自由を実現すべく働く」ということである。人間の有意行動の本来の在り方が、「自由の実現」にあるとすること、このことに基づいて、有意行動する人間の本質的条件が解明される。すなわち、「人間が自由、平等、独立である」ということこそ、人間の本質的規定となる。

「平等と独立」を人間の本質的規定に追加したのは、自由が成立するための基本的条件としてである。権利が不平等であるとき、そこには依存関係が生まれる。依存は人が独立していないことであり、他に依存する個人は自由であることはできないからである。

このような「自由、平等、独立な個人」が構成する人間共同体が、理念としての「近代市民社会」なのであり、近代市民社会における道德も、この個人を基礎にしなければならない。

D) 次に、心における有意活動が、実践活動において実現される場合の基本的条件が明らかでなければならない。この問題は活動する人間の属している場、すなわち、人間の現実的社会的条件と係わるから、認識論の問題を中心とした『人間知性論』では、表だって取り上げられてはいない。しかし、道德関係における一方の項としての、有意行動する主体の基本的条件を明らかにしようとする時、これは避けてとおるわけにはいかないと思われるので、先の本質的条件を基礎にして推定してみよう。すなわち、問題は「自由、平等、独立」が現実的社会的に実現される条件は何かである。

まず、「生存権」が確認されなければならない。Lockeは、幸福を欲望し不幸を嫌悪する人間の自然

的傾性を人間存在の基盤としてあらかじめ認めていた。死は最大の不幸であるから生きる権利は何人も奪うことの出来ない権利として承認されなければならない。

次に、「所有権、財産権」「自由の一定の制限の必要性」が認められなければならない。Locke は『人間知性論』第4巻第3章で、道徳が論証できることを主張するに際して、絶対確実な論証命題として、次の例を挙げている。

「所有権のないところに不正義はない」²¹⁾

「およそ統治は絶対の自由を容認しない」²²⁾

最初の所有権に関しては、「所有権の観念はある事物への権利であり、不正義という名前の与えられる観念はこの権利の侵害ないし違反である」²³⁾という理由によって明らかである。すなわち、正義・不正義の観念の成立する条件として所有権の存在が確認される。

2番目の統治と自由の問題は社会の成立の条件をなす。法に基づく社会が存在するためには、法の強制力を認めなければならない。したがって、人間の本質的自由は、社会を成立させるとき、一部分法を強制する権力に委譲されなければならない。これは本質的自由の制限であるが、同時に、社会関係を人間の自発性に基づいて構築する基本的条件でもある。その意味で、これを「社会形成権」と呼んでもよからう。

かくして、「自由・平等・独立」を本質的条件とし、「生存権・所有権・社会形成権」を実践的条件とする有意行動の主体が確立する。この主体こそが道徳関係を成立させるための一方の関係項である。

4. 法 の 根 拠

A) 道徳関係を構成するもう一方の項としての「法」の妥当性と強制力の根拠の問題に移ろう。

さきに述べておいたように、Locke は法を「神法 The Divine Law」「市民法 The Civil Law」「世論ないし世評の法 The Law of Opinion or Reputation」の3つに分ける。²⁴⁾

「神法」とは、神が定めた規則、「市民法」とは、国家が自己に属するものの行動に対して立てる規則、「世論ないし世評の法」とは、共同体内での賞賛と非難の法のことである。人々は神法によって「罪と義務」を判断し、市民法によって「犯罪」を判断し、世評の法によって、「徳と悪徳」を判断する。

道徳関係とはこれらの法（あるいは規則）と行動の関係であるが、いま問題とすべきことは、これら3つの法相互の関係である。

まずこれらの法は、事実として、現実社会に存在している。しかし、それぞれ、別個の根拠に基づくものであるから、当然相互に矛盾する可能性がある。Locke は、「神法が道徳的方正の唯一の尺度 (touch-stone) である」²⁵⁾とか、「徳と悪徳は神法と符号する」²⁶⁾とか述べて、「神法」の優位性を認めたり、「神法」と「世論ないし世評の法」との一致をといたりするが、その一致の根拠は、「神法」自身の内にも、あるいは「世評の法」自身の内にもない。そもそも、これらが、別個の存在形態をもっているからこそ3つに分類したのである。

B) そこで、これら3法を統一する原理が要請される。この原理は、有意行動の主体として人間の本

質と無関係であってはならない。前章で述べた有意行動する人間の本質的条件・実践的条件と無関係な原理であれば、人間は全面的に法を外部から強制されることになる。自発的に法にしたがう必然性が存在しないことになる。このような統一の原理の問題は、「自然法 Law of Nature」の問題として検討されていると思われる。

Locke は第1巻3章において生得の実践的原理を批判する中で、次のように述べている。

「ここで、私が生得の法を否定したので、実定法の他に法はないと考えたかのように、誤解しないで欲しい。生得の法と自然法の間には、いいかえると、私たちの心へそもそもの起源から印銘されたあるものと、私たちがそれを知らないで私たちの自然の諸機能の使用と正当な適用によって知るようになれるものと、この二つの間には、ずいぶん大きな違いがある。で、私の思うに、相反する両極端に走って、生得の法を肯定したり、あるいは、自然の光で、すなわち実定的啓示の助けを借りずに知ることの出来る法を否定するものは、等しく真理を見捨てる者なのである。」²⁷⁾

ここで述べられていることは、生得の法が無いとしても、「実定法」のみというわけではなく、ほかに「自然法」というものが考えられるということである。「自然法」とは、この引用文から明らかなように「自然の諸機能の使用と正当な適用によって知るようになれるもの」であり、「実定的啓示の助けを借りずに知ることの出来る法」である。この Locke の「自然法」について「神なるものが定めた法」と解釈する立場があるが、これは明かに誤りである。確かに Locke は「神法」が「自然法」と一致することを認めている。(第2章Cの引用文註10参照)しかしそれは「神の存在」も「神の法」の正当性も、理知によって証明可能であるという前提においてであって、「自然法」の存在根拠を神に求めているのではない。「自然法」は、自然の諸機能の使用によって、認識可能なものである。

また Locke は「世評の法」について論ずる中でも、「徳と悪徳の規則であるべき自然法」²⁸⁾…… the Law of Nature, which ought to be the Rule of Vertue and Vice ……と述べ、「自然法」が「世評の法」の根拠であることを確認している。

「市民法」については、『統治二論』(Two Treatises of Government) 第2編いわゆる『市民政府論』において述べられているように、自然状態における各個人の自然法執行権の譲渡によって市民社会が成立するのであるから、市民社会の法としての市民法の妥当性の根拠は「自然法」にあることは当然である。

C) 以上のごとく、道德関係を構成する3法には、その基礎として、「自然法」があるとされている。だが、「自然法」は、先の3法とは違って現実社会の中における各人の行動に、直接具体的に適用される規則ではない。3法の根拠が「自然法」であるとしても、その「自然法」の存在の仕方および存在の根拠は自明ではない。では、「自然法」とは一体何か。

私は、「自然法」を「自然状態における自然権の在り方」とであると考え。「自然権」とは、すでに有意行動する主体の問題として論じたように、その本質的条件としての「自由、平等、独立の権利」、実践的条件としての「生存権、所有権、社会権」等のことであろう。

ところで、これらの「自然権」の内容そのものは、現実社会の中で直接無媒介に実現してはいない。現実社会において、どうしたらこれらの権利内容が実現されるかが問題なのである。そこでこの問題の解明のために、Locke は自然権の存在する純粹状態を想定し、そこにおいて、「自然権」が、その本来性において直接働いていると仮定するのである。この純粹状態こそ「自然状態」というものである。

「自然状態」は、人類史の中で、未開のある時期に存在した現実の状態ではない。それは、Locke が近代市民社会の成立の根拠として仮定した「自然権の純粹に行使される状態のモデル」に他ならない。

「自然状態」においては、有意行動する主体の基本的条件は「自然権」として位置付けられる。3法の統一根拠としての「自然法」とは、自然状態におけるその自然権の在り方である。「自然状態」においてはじめて、道德関係の主体的条件と、法としての外的条件がともに調和し、矛盾しないのである。

したがって、道德関係を構成する3つの法は、「自然法」すなわち「自然状態における自然権の在り方」を基礎として、その妥当性が論証されなければならない。Locke の主張する「道德の論証性」の一つの意味はここにあると思われる。では、自然権におけるどんな要素がそれぞれの法の基礎をなしているのか。

D) まず、「神法」であるが、これの根底は本来「自然法」の中にはない。

「神が、人々がこれによって自分自身を律すべきある規則を、与えたのであり、これを否定するほど獣のようなものは誰もいないと私は思う。彼はそうする権利をもっており、私たちは彼の被造物である。彼は最善のものへ私たちの行動を指図する善良さと知恵をもっている。そして彼は来世における無限に重く持続する賞罰によってそれを強制する力能をもっている。」²⁹⁾

「神法」の根拠は神自身の内にある。人間の自然権の内にはない。したがってこれは、本来は超越的存在から人々に強制される法である。「神法」の内面化はただ信仰を通してのみ可能である。すると、「神法」として現われる道德規則は、近代社会の中では、その文化的・宗教的伝統の中ですでに確立し受容されている「伝統的道德規則」を指すことになる。この「伝統的道德規則」のでき得る限りの解体を Locke は目指している。その方法は、「神法」の認識が「啓示」のみに基づくのではなく「自然の光、理知」によっても可能であるとする観点の導入によってである。「神法」の認識は啓示と理知の両者によって可能であるならば、理知による認識すなわち「自然法」によっても、「キリスト教道德律」の大部分は基礎づけられうるはずだというのである。確かに、自然状態における自然権の在り方を基にして、その大部分を論証することはできる。ただ、「来世の賞罰」のような啓示に基づく概念の論証は出来ない。したがって、彼はこのような要素のみを「信仰と啓示」のもとに委ねるのである。

E) 「市民法」と「世評の法」についてはすべて「自然法」に基づいて論証されるべきである。この「市民法」「世評の法」の両者はともに市民社会における法である。したがって、これらの法の論証は、「自然状態における自然権の在り方を基にして市民社会がいかにして可能であるか」という問題と歩を一にするはずである。

Locke は、別著『市民政府論』において、自然状態→社会契約→社会状態という論理によって市民社会の政治原理を論証している。この原理によれば、社会状態における統治権力はもともとは自然状態における自然権に基づく。自然状態において各人が持っていた自然法の執行権力を、社会状態においては政府に委譲するからである。「市民法」は市民社会の法であり、法は強制力であるから、「市民法」は、市民社会における統治権力に基づく。「市民法」の妥当性は『市民政府論』における統治権力の論証において、与えられると考えられる。

F) では、「世評の法」とは何か。この問題は自然状態をどう理解するかに係わる。「社会契約説」における Locke の先駆者 Hobbes は、自然状態を「戦争状態、万人の万人に対する闘争」の状態と考える。Locke はこれを「平和状態」と考える。「全ての人間は平等かつ独立であるから、何人も他人の生命・健康・自由・財産を傷つけるべきではない」³⁰⁾からである。

共同体の成立の基盤には、垂直的な統合原理、すなわち「市民法」を強制する「権力の成立」の原理とは別に、水平的な統合原理、いいかえれば「相互尊重と友愛」の原理がある。この共同性の原理としての水平的な統合原理は、権力の原理よりも、社会的存在としての人間には本質的であるから、「市民法」の現実形態、すなわち強制権力のあり方如何に係わらず、この原理に基づく規則は常に存在する。これが「世評の法」であろう。Locke は「世評の法」が「神法」や「市民法」に優先することを次のように述べている。

「私が、徳と悪徳を人々が判定する法は、法を作る権威を持たない私人、すなわち法にきわめて必要で本質的なもの、つまりそれを強制する権威を持たないような私人の同意にすぎないとするとき、私が法についての私の思念を忘れてしまったのだと想像する者があるならば、私は次のように言ってもよいと思う。賞賛や不評が人々をその交わる人々の意見と規則に適応させる強い動機でないと想像する者は人類の本性と事象記述にほとんど練達していないように思われる。こうした想像をする者も、人類の大部分がこの風習の法 (Law of Fashion) によって、例えそれだけでないとしても、主として自分を律していることが分かるだろう。そしてまた彼らは、仲間の内での評判を良くすることを行い、神の法や偽政者の法をほとんど顧慮しないのである。」³¹⁾

風習の法、いいかえれば「世評の法」に強制力はない。単なる私人の同意にすぎないからである。しかし、この同意の基礎は人類の本性すなわち自然権としての「平等、独立」の相互尊重の内にある。この水平的な統治原理、すなわち友愛の原理の現象形態が「世評の法」である。

5. 道徳の論証性

A) 『人間知性論』における Locke の道徳関係に関する叙述は、以上のように再構成出来る。一言で言えば、道徳関係における二つの項、「有意行動者」と「法」のそれぞれの根拠付けの問題として、倫理学を構想したことの中に、彼の新しい見地が確立していると思われる。

そこで、最後に残された問題は、彼の「道徳が論証できる」とする意見の意味である。

一つの意味は、道徳における規則・法は命題からなり、命題を構成するのはすべて感覚と内省から

もたらされた複雑観念及びそれを構成する単純観念であるから、命題の意味をそれを構成する単純観念まで分析することによって、その命題の真理性が証明されるとするものであろう。これが、『人間知性論』においては表面に現われた意味である。

もう一つの意味は Locke 倫理学の構造に基づく。道德関係における内在的原理としての有意行動の本質的規定および実践的規定は、外在的原理としての諸法の統一基盤である自然法と、自然状態において統一されている。従って、主観的原理としての内在的原理は、客観的原理としての外在的原理と合一する可能性が開かれる。そこで、主体に属する力能から自然権を論証し、その自然権の純粹状態すなわち「自然状態」を想定すれば、当然その自然状態の法である「自然法」から「神法」「市民法」「世評の法」の在り方が演繹できるということになる。

B) Locke の道德論には、その具体的内容としては、目新しい観念も深遠な秘教的原理も含まれていない。17世紀における西欧社会の常識的道德を、ほとんど肯定しているからである。ただ、彼の目的は、道德の基礎に近代市民社会を構成する自由で独立した平等な理性的存在としての「近代的個人」を措定することによって、近代市民社会における道德原理が旧来の道德原理を乗り越えるべきであること、また新しい道德原理は「関係の論理」として構想すべきであることを論証することであった。

註

- 1) 「そこで私が自由と意志について書いたことは、私にできうるかぎりの明確な評論だといっても良いと思っていました。というのは、それらの主題は道德や神学を少なからず惑乱させてきた疑問や難問でいつの時代にも学界を悩ませてきましたが、この道德や神学という知識の部分においてこそ人々は明晰でありたいと願っていたのです」《An Essay Concerning Human Understanding》edited by Peter H. Nidditch, Oxford, 1975, The Epistle to The Reader, p. 11 [岩波文庫, 大槻春彦訳, 第1巻 p.26]

なお、引用文の訳は必ずしも大槻訳を踏襲せず。

- 2) ここに挙げたものは、大槻春彦氏の岩波文庫解説、加藤節氏の「ジョン・ロックの思想世界」における論点の一部である。ここで、このような引用をしたのは、諸氏の解釈を批判する為ではなく、世間の一般的な評価を確認したかったからである。私の意図は、ロック倫理学の新解釈を提示して、論争を挑もうとする点にあるのではなく、Locke の倫理に関する諸思想をできるだけ矛盾しないように再構成することである。
- 3) (1,4,1, p.85 [1-P.101])
1,4,1 は前掲書第1巻第4章第1節, [] 内は岩波文庫の巻数及びページ数。
- 4) (1,3,3, p.67 [1-P.72])
5) (1,3,3, p.67 [1-P.72])
6) (1,3,3, p.67 [1-P.73])
7) (2,20,2, p.229 [2-P.118-9])
8) (1,3,3, p.67 [1-P.73])
9) (1,3,8, p.70 [1-P.78])
10) (1,3,6, p.69 [1-P.76])
11) (1,3,15, p.77 [1-P.89-90])
12) (1,3,15, p.77 [1-P.89-90])
13) (1,3,15, p.77 [1-P.90])
14) (1,3,16, p.77 [1-P.90])

- 15) (1, 3, 14, p. 76-77 [1- p. 88])
- 16) (1, 3, 2, p. 66 [1- p. 71])
- 17) (2, 28, 4, p. 350 [2- p. 339])
- 18) (2, 28, 14, p. 357-8 [2- p. 352])
- 19) (2, 28, 6, p. 351-2 [2- p. 340])
- 20) 聖徳学園女子短期大学紀要 第10集 1984年
- 21) (4, 3, 18, p. 549 [4- p. 50])
- 22) (4, 3, 18, p. 550 [4- p. 50])
- 23) (4, 3, 18, p. 549 [4- p. 50])
- 24) (2, 28, 7, p. 352 [2- p. 341])
- 25) (2, 28, 2, p. 352 [2- p. 342])
- 26) (2, 28, 10, p. 353 [2- p. 343])
- 27) (1, 3, 13, p. 75 [1- p. 86-7])
- 28) 2, 28, 11, p. 356 [2- p. 346])
- 29) (2, 28, 8, p. 352 [2- p. 341-2])
- 30) (『市民政府論』 2 - 6)
- 31) (2, 28, 12, p. 356-7 [2- p. 350-1])

(1991, 9, 10)