



Title	ロックの自然法論
Author(s)	小川, 晃一
Citation	北大法学論集, 14(3-4), 65-135
Issue Date	1964-03
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/27822
Type	bulletin (article)
Note	論説
File Information	14(3_4)_P65-135.pdf



[Instructions for use](#)

ロックの自然法論

小川 晃 一

ロックの自然法論は最も通常の見方によれば個人の権利をモデルイトに説く個人主義的思想、つまりそれを客観的な自然法のなかで、むしろ客観的な自然法との妥協においてとらえるモデルイトな個人主義思想とみられる。この《モダレイト》な見方はしばしばロック研究家の見方でもあるが、それ以上に一般に理解されているロック像に属する。

《人間は生れながらにして……完全な自由を有し、自然法に属しているあらゆる権利・特権を自由に享受する権利をもっているから……いかなる人といえども、本人の同意なくしてはこの地位を剥奪され、他人の政治権力に隷属せしめられることはありえない》（《統治論》II・八七・95）というロックのことはよってもこの見方はうらづけられるであろう。この《生れながらの権利》は自然権は、より抽象的には人間の自己保存の権利として、またより具体的には《生命・自由・財産》に対する権利として表現されるものである。こうした個々人の自然権は《人間》の権利としてすべての個人がもつものであって、すべての人間は平等に自然権をもつ平等な存在である。

自然法は万人を拘束している。そして自然法と同一であるところの理性はその支持を求めようとするすべての人間に、あらゆる人々

が平等で独立である故に誰もが他人の生命、健康、自由、所有物に害を与えてはならないということを教えるのである（同・6）

この理由は、

人間はすべて全能にして無限に賢明なる一人の造物主の手によってつくられたものであり、——この至高なる主の下僕としてその主の命令によって主の仕事をなすためにこの世に送られたものであるため、すべての人間は被造物として神のものであり、けつして他人によって害されることなく主の御心のままに生存を許されるからである。（同）

ロックの思想は自己のみの保存を正当化する利己的な《超個人主義》的なものではない。同時にそれは他人の自己保存をも尊重する個人主義的なものであり、このことを個人個人を拘束する自然法の存在によって、更には神の被造物としての人間という観念によってたしかめられるであろう。

こうしたモデル的なロック観はとりもなおさずヨーロッパの伝統的な政治理論に対応している。この理論はロックの（自然権または自然法）思想のなかにその典型少くとも先駆を見出すのである。ここにのべられたところに関する限りでは筆者もロック自然法論のこうした見方には同意するものである。しかしながら、そこでのロック自然法論の位置づけは殆ど常に厳格な分析に立ったものであるとはいえず、殆ど常に論拠の提示に乏しい。従って通常の見方に反対する研究者からの——あやまってはいるが——鋭い分析によってその見方は飛散されてしまうのである。こうして現在もおロックの自然法論の解釈は混乱しているのである。ロックをケケロ、アキナス、フッカーという伝統的な自然法論の系列にとらえようとする見方⁽¹⁾、あるいはロックをホッブズに近づけ超個人主義的に解釈する立場⁽²⁾、《集団主義》的に解釈する立場⁽³⁾、更には（再び）個人主義と集団主義を妥協させる立場等々がある、といった具合である。これら自然法論上での見方の対立は更にその他のロック思想（例えば《生得観念》についてロックの説明）の解釈での対立と複雑にからみ合っている。しかも、自然法論と認識論でのロック思想の《矛盾》の問題、認識論の内部にさえみられる《矛盾》（《悟性論》第二巻とその他の巻との《矛盾》）の問題等での解釈の対立があり、こ

の対立が自然法論での対立にからみあっている、といった具合である。自然法論上での意見の対立はライデンによる《自然法論 Essays on the Law of Nature》⁴⁾の編集以来ある程度までは解消したかにみえる。しかし《事態は実質的には改善されたようには思われ⁵⁾ない》ものである。

こうして対立する見方をいちいち説明せず、ここでは通常の見方に最も極端に対立する見方をもちあるいみではその最も鋭い批判者であるL・シュトラウスの見解を紹介し、本論を展開する端初としたい。以下シュトラウスの見解をみよう。

シュトラウスによれば、なるほど、ロックは自然権が自然法からえられるかの如く、従ってまた自然法が言葉の厳格ないみにおいて自然法であるかのごとく説きはした。またそれは《理性法》と同一視され《自然の光》によって即ち啓示の援助なしに認識しうるものとされている。ロックはまさに自然法論を論証科学の地位にまで高めた。この科学は自明な命題から必然的な静物として正不正の基準を明かにするものであって《、人間は自然法であることが証明される倫理体系を理性の原理から導くことができる》。

ところでロックにおいて自然法は神の意思の宣言であるとされている。それは人間における《神の声》である。まさにそれ故に《神の法》《神法》あるいは《永久法》とさえいわれる。それは事実において神の法であるのみならず法であるためには自然法は神の法であることが人間に知られねばならぬ。そうでなければ人間は道徳的に行為しえず、自然法は道徳的命法とならない。従って自然法は神の存在と属性が証明されるのでなければ証明されえない。

(ロックは啓示法を否定はしない。)とところが彼の自然法の教義は最も根本的な困難にぶつかってしまい、自然法論は致命的な欠陥に陥ってしまう。即ち、一方で自然法が法であるためにはそれは神によって与えられたものまた神に

より与えられたと知られねばならないのみでなく、更に自然法が神の《来世における無限に重くかつ永続する報酬と懲罰》とを制裁としてもたねばならぬ、とロックはする。しかるに、他方では、彼は来世があるということを理性は証明することができなとする。つまり啓示によってしか自然法のための制裁つまり《道徳的正義の唯一の真なる礎石について知ることができない。》従って《自然理性は自然法を法として知ることができない。ということは言ばの厳格ないみで自然法が存在しないということである》。

この困難は、一見すると、《神の真理は神が啓示したことが真実である》ということ証明することによって克服されるかのごとくみえる。つまり、自然理性は人間の魂が不滅であることを証明することはできないが、新約が真の啓示の書であることを証明することができる。そして新約の教えによれば人間の魂は不滅であるとされているのだから自然理性は道徳の真の根拠を証明することができ、従って自然法を法の尊厳性をもつものとして確立することができる。また新約が啓示の書であると証明することによって公布された法の内容は厳密ないみで法であると証明することができる。この法の内容は理性に全く合っている。こうして理性は自らだけの力では自然法を全き姿において発見することはできないが、啓示から学ぶ理性は新約に啓示された法が徹頭徹尾合理的なものであることを認めることもできる。こうすると、自然法全体の教義の最も確実にして安全なしかも最も有効な方法は《啓示の書》によって与えられるということになる。ところがロックが《聖書本来の言ばから引出された政治学》をではなくて、《統治二論》を書いたのはなぜであろうか。シュトラウスによれば《ロックが統治に関する厳密に聖書的な自然法の教えにおいてあるかくれた困難を感じたからではないか、彼が聖書の啓示性の証明あるいは新約の法と自然法の等置、あるいは更にこの双方についての証明について障害を見出したからではなからうか》とされるのである。こうしてシュトラウスはいくつか例においてこの《証明》が成立していないし、またロック自身この証明をなそうとしていないと説明する。

そしてシュトラウスはロック自身が《自然法をその厳密ないみで承認することができなかったのだ》と結論するのである。このような結論は——まさに上述したような——通常のロック自然法の理解と《おどろくほどの対照をなす》のである。だが通常の理解を文字通りうけとるなら《ロックは非論理的という欠陥と非一貫性に陥ることになってしまう》のであり、ロック程の人物がこうした欠陥に陥ることはない、とシュトラウスは考えるのである。そして彼は、ロックの真意は他にあるのであり、彼が伝統的な（フッカー的な）自然法をしばしば引用するのはロックの叙述上の《慎重と警戒》からきているのだというのである。

厳格な意味での自然法の解釈は、新しいいみでの——実はホッブズのな——自然法の見方に、従ってまた新しい人間像に対応している。このことはロックの自然状態の叙述のなかで十分に知られるとされる。自然法は自然状態において妥当する、とされるが、自然法がそれ自体で有効性をもつとされるがためには——社会や国家による制裁のないところの——自然状態でも有効性をもたねばならぬ。ところが、そこでは《良心》においても《自己防衛》としての制裁においても有効ではない。またロックによれば、自然法は自己以外の人間をも保存せしめるよう行動することを説くか、この場合にもそれが《自己保存と矛盾しない限り》においてである。《自己保存が食料その他の需要物を内容とし、こうしたものの不足が争いを惹起せしめるとすれば、自然状態は豊かな社会でなければならないことなる》。しかも人間は《正義と公平の厳守》をするものではない。他の条件を除いても、このために自然状態は非常なる困難をもつ。多くの《お互い同志の不満、不正、悪行が自然状態の人間にみられ》《争いとトラブルとは限りがない》。こうして自然状態は戦争状態だということになる。

神が人間に植えつけた最初の最も強い欲望は他人への考慮ではなくして自己保存の欲望なのである。《自然は……人間に幸福への欲望》と悲惨への嫌悪感を与えた。このものこそ普遍的にまた不変的に生得的な実践の原理なのであ

る。それは義務ではなくて、《自己の幸福を追求することが許されている、否妨げられぬ》ということなのである。幸福の追求は絶対的な権利、自然権なのである。《自然権は生得的だが自然法はそうではない、自然権は自然法よりも基本的なものであり自然法の基礎である》。自然は自己保存の本能を最も強い本能とし人間に与えたのだから、人間の理性も自己保存になが有利であるかを教えるにすぎない。人間が平等なもの、シュトラウスの解釈によれば、すべての人間が自己保存の欲望と権利において平等だからである。理性がこのように教えるのである。こうしてロックは次のように結論するとされる。《自然状態においてはすべての人々は自己保存にとって有利なものがないのであるかを判断することができ、このことは更に自然状態においてはだれでも自分が適当と考えたことをないうる》と。まさにこの故に自然状態は戦争状態となってしまうのである。この故にまた理性は、自己保存の確保のために平和をまた平和に到る手段を教えるのである。《他人に害を加えないこと、他人を害するものはすべての人により害を加えられかつ補償をしなければならぬこと》である。これこそは《統治論》の教えの根幹をなす。社会と国家の形成はこの教えの《系》である。こうして、ロックの自然法の教えは《ホッブズの場合と同じように、自然法とは人間の保存と防衛に役立つ事柄に関する推論ないし定理に外ならぬとロックの自然法を解するときのみ完全に理解される》のである。

以上によってシュトラウスは次のように結論する。

ロックの全政治哲学は聖書の伝統についてのみならず、哲学的伝統についても革命的なものである。自然的義務から自然権に重点が移行することによって、個人、エゴは道徳的世界の中心となった。なんとすれば人間が道徳的世界の中心となったのだから。ロックの財産についての教説はホッブズの政治哲学よりもこの急進的变化を一層多く表現している。自然ではなくて人間が、自然の所与ではなくて人間の仕事価値あるもの殆どすべての根拠をなしている。

以上、シュトラウスの見解をいくぶん詳細に敘述した。その理由は、筆者が彼の見解をうけているからではなくて通常のロック理解即ちロックの自然権論を十分認めはするが彼の自然法論を伝統的な自然法論に近づけて解釈しようとする見方、これに対して彼の見解が最も極端なアンチ・テーゼをなし（いわばロックのホッブズの理解）しかも彼は通常のロック解釈において殆ど常に欠陥、ロック自然法論の論理的欠陥をつき、全く新しいアスペクトによってロックの自然法論を構成しようとしたからである。この論理構成はあるいみでは極めて鋭い。筆者は彼の見方とは全く異なる見方をとるのであるが、筆者の見解を展開するに当り彼の論理構成を一種の鑄型として利用したいと思うのである。

様々のロック自然法論の解釈はおくとして、通常の見方にせよまたシュトラウスの見解にせよ、ロック自然法論の理解には大きな欠陥があるといわざるをえない。前者にはロック自然法論の全体的な論理構造の構成に殆どつねに曖昧さがあるからである。シュトラウスの解釈はこうした欠陥をついたものであり、ロック自然法論の極めて論理的な分析（と解体）ではあるが、ロック自然法論の眞の論理的構成を著るしく曲解している（一般的にシュトラウスのつまりホッブズのロック解釈は自然法についてのロックの真意から極めてはずれている）といわざるをえないからである。

こうした解釈の欠陥は、資料的にみれば、ロックの初期の作品である『自然法論』を解釈者が用いることができなかったという資料上の不利からもきている。ロックはこの作品のなかで自然法の論理構造を十分に展開しているのである。一般に法、自然法を考察するのには二つの面をとりあげかつ區別して論ずる必要がある。一つは、自然法が『自然法論』を命じているかという内容の面での考察であり、もう一つは、自然法がどのような性格をもっているかという

わば自然法の論理構造の面での考察である。後者は自然法のあれこれの具体的内容の認識ではなくて——こうした認識(論)をも可能ならしめるところの——自然法の存在論的考察を展開したのである。《統治論》における自然法論の扱いはこれら、すべてをとりわけ後者、自然法の存在論的考察を展開したのである。《統治論》における自然法論の扱いはこうした扱いとは大いに趣を異にする。《悟性論》での扱いとくに道徳論における説明についても若干趣きを異にするものがある。従って初期の作品である《自然法論》を彼の思想全体のなかでどう位置づけるべきかという問題は残されてはいる。だが筆者は緒論的にいえば自然法論についての基本的な考え方は《自然法論》以来も一貫していると考ええる。そればかりか《統治論》においては、自然法の存在論的論理構造は敷えんされず《自然法論》での説明や見方に任されてしまっており、——勿論、若干は扱われまた若干のニュアンスの差があることは否定できぬとしても——自然法の内容、とくにその一つの《応用》である社会形成論に力点がおかれたとさえいえるのである。《自然法論》の位置の問題については本論文においては直接扱わず、以上でのべたことにもとづき、行論のうちで示唆説明してゆくことにする。

ここではライデンの言葉を引用するにとどめておこう。筆者はライデンのロック自然法論そのものの解釈にはかなり異論はもっているが、この点では彼の意見は示唆的であるといえるからである。

(1)初期の《自然法論》で説明されたロックの自然法論はいくつかの完成した理論の重要な前提となつたけれども、種々の事情によつて以後の著作ではくわしく再検討されることはなかつた。(2)しかしながら、この初期の作品のなかでの極めて多くの議論、概念は、例えば、一六七一年の《悟性論》の二つの草稿、一六九〇年の《悟性論》、それ以後の《悟性論》の諸々の版、更には《統治に関する二論》のなかに見出される。従って、ほぼ四〇年に亘つて《自然法論》は、哲学の形成で重きを占めるようになったテーマとインスピレーションを与えたのである。

本稿のテーマは後期の完成したロック思想のなかで体系的には十分扱われていない自然法論を、『自然法論』の基礎の上に展開し、全体としての論理構造を構成してみることにあつた。

註

- (1) R. Singh, *Locke and the Theory of Natural Law*, Political Studies, Vol. 9, 1961,
- (2) L. Strauss, *Natural Right and History*, 1953; *Locke's Doctrine of Natural Law*, *American Political Science Review*, 1958
- C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, 1925
- (3) W. Kendall, *Locke*, 1959
- (4) J.W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, 1950.
- (5) *Essays on the Law of Nature*, edited by W. von Leiden.
- (6) R. Singh, *ibid.* p.1.
- (7) ライデンによれば、一六六四年頃書かれたといわれている。
- (8) *ibid.* p. 82.

二

ロック自然法論の論理構造を検討するため、ロックの自然法の内容や性格を列挙しよう。まずロックが自然法の内容として敘述しているものを見よう。

《統治論》のなかで、ロックは自然法の内容を次のように規定する。すべての人間は全能にして全智の神の被造物であり、神の栄光を高めるために生れてきたのであるから、すべて神の財産であり、自分の生命も自分のものではない。こうしてまず、すべての人々は自然法上自己を保存すべき義務を負うことになるのである。従ってロックにとつて自殺もこの義務に違反することになる。自然法による自己保存の義務は他面からみれば、自然法により認められた

説論

自己保存の権利である。人間はすべて自己保存及びそのために必要なものを享受する権利、《生命、自由、財産》への権利―自然権をもつ。こうした生命、自由、財産への《権利》―自然権は、それが《権利》である限り、他の人々から尊重され保障されることをもとめるがゆえに権利である。これが第二の自然法に対応している。即ち、第二の自然法によって人間は他の人の自然権を尊重すべきことを命ぜられる。すべての人の自己保存が尊重されるべきことを命ぜらるるのである。換言すれば第二の自然法によって人間が相互に平和の社会状態に生きることを命ぜられるのであり、この自然法は人間社会の形成と保存の基礎となるのである。

神は、孤立して生きることは幸福ではないと人間自からが判断するようにせしめ、必要と便宜と本能に基いて社会に生きるように義務を課したのである。（《統治論》Ⅶ・77）

以上二つの自然法は既に《自然法論》において基本的に確立されていたといつてよい。（《自然法論》Ⅳ）

ここでまず問題なのは、第一の自然法つまり自己保存の権利を肯定する自然法から第二の自然法が導けるかどうかということである。（シュトラウスの解釈によれば第一の《自然法（権）》が基本的なものであり、第二の《自然法》はそこから手段的なものとして導かれたものであった。）ロック自身この問題は十分に意識しており、それに対する解答を首尾一貫して維持していたといつてよい。彼は二つの自然法が時として^{（1）}衝突することはあつても、両立することとは余りないことは十分知っていたし、いわんや第一の自然法、自己保存の自然権から第二の自然法が導びかれるなどは考えていなかったのである。さればこそ彼は《自然法論》でわざわざ一章を設け《すべての個人の自己利益は自然法の基礎となるか》という問いを発しこの問いに対して《否》の証明をなそうとしたのである。こうした証

明を必要とすると考えるに到った動機は次のことばに現われている。

自然法全体を各人の自己保存に求めている人々、各人が自己を大事にし、できうる限り自己の安全と幸福を求めるあの自己愛や本能以上のなものにも自然法の根拠を求めない人々がいるから、自然法の拘束がどのようなものであり、またどれほど大きいものであるかを考察するのは有意義なことである。なんとすれば、自然法のすべての根拠と起源が自己の保存と自己愛とであるならば、法は人間の義務ではなくて人間の便宜となつてしまふであらうし、自己に有意義なもの以外はなにももよきものではなくなつてしまふであらう。この法の遵守は我々が自然によつて拘束される義務ではなくて、我々が便宜によつて導かれる特権やアドバンテージとなつてしまふ。(《自然法論》VI)

《自然法論》でロックは自己保存または自己利益が(第二の)自然法の根拠にはなりえないことを証明している。この証明の内容は後述することとし、これでは証明の結果だけを利用したい。この結果によれば、他人の自己保存の尊重を命ずる自然法、社会生活を個人に命じ社会を基礎づける自然法(第二の自然法)は自己保存を命ずる(第一の)自然法とは独立のものであるということにならう。

《自然法論》におけるこうした考えは《統治論》にももちこざれているといつてよい。自然法は個人個人に自己の保存のみではなく、また自己保存のための手段としてではなくて、端的に《自己以外の人々 the rest of mankind》《人類》の保存をも命じているのである。

すべての人々は、自己を保存しなければならず、自己の定められた地位を自分だけの意思で放棄することはできないのと同じ理由によつて、……できる限り他の人々をも保存しなければならない。(《統治論》II・二・7)

ここで同じ理由とは自己と同じく他の人々も神の栄光を増すために神によつて創られたものだからということである。人間は自己の自然権を《自由》に行使することができる。しかしこの自由な行使も《自然法の許す範囲内》でな

説論

ければならぬ。(《統治論》Ⅱ・二・一)。この自然法には他人の保存への考慮が含まれているのである。表現形式だけからいえば、むしろ第二の自然法がより基本的だとさえ思われる。即ち、第二の自然法が人間すべての保存を命じたものとすれば、自己保存という第一の自然法もそのなかに含まれてしまうからである。(ただし論理形式からいえばこの二つは分離されなければならないものである)

自然法は……すべての人々の平和と保存〔自己保存ではない〕を欲する(《統治論》Ⅱ・二・七)

実際、彼は自然権についてそれが《不可譲》の権利だとは自らいっていないと思われるのである。

ロックは《統治論》において自己保存と他人保存、第一の自然法と第二の自然法が《競合》する場合を規定し、《他人々を保存しなければならぬ》のはそうすることが《自己保存と競合しない場合》だけである、といっている。

自己保存が競合しない限り、すべての人はできる限り他の人々を保存しなければならぬ。(《統治論》Ⅱ・二・六)

この表現からすると、ロックは少くとも自己保存と他人保存とが競合する場合には自己保存(第一の自然法)に優位を与えているようにみえるだろう。シュトラウスはこのことから(もなのだが)更に結論をひきだし、第二の自然法を自然法としての地位からひきずりおろしてしまったのであった。しかしながらロックのこの文章から第一の自然法の優位性を推論することさえ早計にすぎるといわねばならない。第二の自然法を自然法として認めたからこそ、第二の自然法が第一の自然法と《矛盾》《競合》してしまおうと考えざるをえない事態が生ずるのだ、ともいえるであろう。また、この文章の意味から、競合が生じたときに自己保存の優位ということとは必然的にでてくるわけではない。文章の意味上からは、かかる場合に他人保存を当然に優位せしめることが否定されたのだ、という解釈も同等になりたちうるのである。この場合には、個人は自己利益を優先さすべきか他人の利益を優先さすべきかを評価するという

課題に直面しなければならぬ（それぞれ利益がそれぞれの生存にどのほど緊要であるかということは評価の際の重要な基準とならう）。評価にあたってすべての人の生存が尊重されるべきだという個人個人の理性に命ぜられた自然法の視点はくずすことができない。

この自然法を犯すことは全人類と、自然法によって与えられた人類の平和と安全に対する侵害である。この理由によってすべての人は人類全体を保存するために有している権利に基づき人類にとって有害なものを抑制し……（《統治論》Ⅱ・二・八）

個人の評価はしばしばあやまるものである。そのために社会・国家権力が必要であらう。権力もまたすべての人の生存が尊重されるべきだというかの自然法にたつて平等な観点からそれぞれの要求を評価しなければならないのである。よし、こうした解釈ができないとしたところで、第二の自然法は低位となるかもしれないが、第一の自然法とは独立に存在する、ということは一文章上のいみからも否定できない。

ロックの財産権理論は彼の個人主義的性格を最も典型的に示すものとみられている。彼にとって、財産権は最も典型的な自然権であり、その他の自然権もしばしば個人の財産権として表現されさえる。彼の財産権理論が最も特徴的にあらわれるのは財産権を導くときの彼の論理である。それは一種の労働価値説であるといわれる。

《自然法論》のなかにも勿論財産権は弁証されている。しかしながらそこでは、他人の財産を尊重すべきことと侵害してはならないこと、というように財産権はいわば《ネガティブ》な義務という形でとかれていくにすぎない。私有財産の積極的な基礎づけとしてよりもむしろ財産の保護という観点からとかれていくにすぎない。こうした《ネガティブ》な扱いに対し、《統治論》の特徴は財産権を個人の自然権の一つであるという観点から、自然法論のなかにおいてではあるがそれを積極的に自然権として論証し弁証していくことにある。即ち、すべての人間は自己の人格に対し所有権をもっている。この所有に対しては自己以外の誰も権利をもたない。従ってまた自己の労働も自己のもので

説、ある。それゆえある人が労働を加えたものに対し他の人が権利を主張すれば後者は前者のもの（労務）に対して権利を主張することになる。従って共通財産であったものに労働を加える人は労働の生産物に対し排他的な権利をもつわけである。こうしてロックは財産権を弁証するのである。

こうして弁証された財産権の理論はえられた結果、ただけからするならば、まさに超個人主義的な財産権の理論である。自己の労働の生産物が自己のものとなり排他的な権利を生むとするならば、財産権が社会的に制約される根拠は全くない。実際ロックはこうした考えをもつものとして広く——早くシュトラウスの解釈に限らず——解釈されているのである。

しかしながら、ロックの財産権の意味を十分に理解するためには、導かれた結果のみではなく、導かれる論理プロセスしかも論理プロセス全体に着目しそれを理解しなければならぬ。自己の人格に対する所有権から出発した以上の（労働価値説的）論理プロセスはロックが財産権を根拠づける論理の全体をなしていない。それはロックの論理全体のコンテクストから取り出され抽象されたプロセスの一部にすぎない。ロックの財産権の根拠づけのなかには、かの労働論以外にまず、《世界が人類に共通財産として与えられ、彼らがそれを使用できる》という前提がある。この前提は、前述の財産権の論証のなかに既に含まれているのであり、このことがなければ前述の論理プロセスは停止してしまう。ところで、この前提はいかにして基礎づけられているのだろうか。こうした前提を可能ならしめる根拠はなんであろうか。そもそも人類に《与えられている》共有財産は一体《誰》によって与えられたのだろうか。ロックによれば勿論《神が世界を人類の共有財産として与えた》のである。しかも更に神は人間にそれを《つかうための理性をも与えた》のである。ということは人間はこの理性に従って財産を扱わねばならないということをもいみする。ところで神が人間に共通財産を与えたのはすべて、の人がこれを使用できんがためである。神は人々がすべてひとしく生存

し神自身の御業に寄与できることを欲したのである。従って自己保存の権利によつてもものを使用できる権利はすべての人に及ぼさるべきである。生存の必要物は《他の人々のため……十分にかつ全く同じ良質の状態で残しておく》（《統治論》Ⅱ・五・27）べきなのである。こうした義務は自然法上の義務一般からくる。たとえ個人が自己の労働を加えたものであつても彼の所有権が制限されるものであることは同じである。財産権の制限は更にある。即ち、自ら労働を加え《自己のもの》としたものであつても、それが使用し切れず腐敗させてしまふような分は《彼の分け前はならず、他の人々に属する》（同・Ⅱ・五・37）のである。このことも神が与えたものを無にしないという義務、他の人々のためにリザーブするという考慮なし義務が絡くるのである。更にまた上述の論証の出発点であつた人格に對する所有権も本来は神にあり、従つて人格の活動である労働も神のもの、神の命令に外ならない。

神は世界を人類の共通財産として与えたとき、人間に労働することを命じた。（同Ⅱ・五・37）

所有に對する制限には貨幣の發明によつて克服できるものがある。自己の生産物を金屬貨幣にかえておくならば、それは腐敗しない。従つて他人の保存を損なわないという制約には依然として服しはするが、それを損なわない限り人々は自己の労働によつて財産を限りなくふやしてゆくことができるであらう。ロッタは富の蓄積は十分可能だと考えた。勿論他人の保存を損なふことなしに。富の蓄積は財産の不平等を生むであらう。しかしロッタはそれが他人の保存を損なわない限り——おそらくロッタは損なわない場合が多いと考へたに違いない——この不平等を認めるであらう。ロッタは財産権を自然法論にもとづいて基礎づけ同時に自然法上の制限を課しておいたままで、財産権から自然法上の量的制限をはずしてしまつたといつてよい。しかしこのことは、量的制限ははずしながら質的な自然法上の制限を止めておいたのだといいかえてもよいであらう。《統治論》においてロッタは自然権としての財産権を積極的に

基礎づけようとし、この基礎づけにおいてまた基礎づけられた結果において彼は極めて個人主義的な性格を發揮したのではあるが、その場合にも決して自然法上の制限・義務を廃してはいないのである。彼は財産権の量的制限は廃したかもしれないが、自然法上の制限・義務はそのなかにも機能せしめている。富の蓄積や不平等が他人の生存をおびやかすような事態がおこれば、ロックはすべての人の保存という自然法の大原則を現に機能せしめるに違いない。このことはまさに財産権を基礎づける論証から推測できる。彼の論証は彼本来の自然法論のフレイムのなかでなされている。この論証はえられた結果に反映せざるをえない。

《統治論》においては、《自然法論》におけるよりも個人の自然権という觀念の比重はより大きくなっている。また自然権の内容はより具体的に展開されている。このことは財産権についての思想に極限的に現われている。だがこのことから自然法が放棄されてしまったということはできない。個人をこえ個人を拘束する自然法の觀念はいたるところに現われている。

ここで、ロックが《自然法論》以後、《快樂主義》的傾向をおびるようになったということについて若干検討しておかねばなるまい。⁽⁸⁾ロックは《悟性論》(II・二一・43)のなかで次のようにいっている。

我々のなかに快樂を生ずる傾向をもつものは、我々が善と呼ぶものであり、我々のなかに苦痛を生じ勝ちなものは我々が悪とよぶものである。

またロックは人間が行動する際の動機についてのべ、それは幸福であるより正確に言えば幸福の欠除感としての不満であるという。

そこで《我々の行動に関して意志を決定するものはなんであるか》という問題に立ち帰ってみるに、考え直してみると、それは一般に考えられているような目標、より大なる善ではなくて、人々が現在感じているある不満であると思はれる傾向となった。これがあいついで我々人間の意志を決定し、我々の行う行動に我々を動かすものである。この不満をそのまま欲望といつてもよい。欲望は存在しないある善が欠けているためにおこる不満である。我々は欠けている善を望めば望むだけ我々はそれを求めて苦しむのである。（《悟性論》Ⅱ・二一・31）

こうした《快樂主義的》な見方は彼の自然法論とどのような関係にあるのだろうか。快樂を生ずる傾向のあるものが善であるとすれば、客観的な自然法はなくなってしまうのではないか。善は快樂を感じる人に相対的とならざるをえないのではないだろうか。従って《利己主義》的な行為も是認されてしまうのではないだろうか。ロック自身《悟性論》をまとめている時期に書いたと思われる草稿のなかで次のようにいつている。

善と悪とは相対的なタームであつて、ものごとの本性を全く示さないものであり、それが他のものに対してもつ関係、即ち、他のものなかに快樂と苦痛をつくりだす傾向にすぎない。（《一般倫理論》七節）

こう考えると、ロックの《快樂主義》的な見方はそれ自体としてある客観的秩序としての自然法の観念、またそこに基礎づけられる究極的な道徳法の観念と矛盾してしまふのではないだろうか。少くとも両者がどのような関係にあるのかという疑問は生ぜざるをえないであろう。ロック自身もこの問題に十分気づいていられると思われ。

道徳的正義、それは神の自然法との一致ということにすぎないのであつて、「人間行動の動機として」なものをも説明しない。行為の結果として快樂が生ずるのでなければ道徳的善は行為を導く理由とはならない。（《一般倫理論》八節）

ここでみずから提出したような問題についてロックは体系的に展開しなかつた。従つてわれわれは彼の《快樂主義的》行為論が彼の道徳論のなかでいかなる位置にあるかを体系的な形で知ることができない。《快樂主義》的傾向が

明かにみられる《悟性論》ではロックの倫理説は散在的にあるだけである。その四卷二十章でえがかれていた科学の三つの分類のうちロックが体系的に展開したのは《自然哲学》と《記号論》のみであって、《人類の最大の関心事でもあり仕事》であるところの《倫理説》は展開しなかったのである。ここで引用した《一般倫理説》は《悟性論》第四卷の最終章に当てられる予定だったと思われるが、実際にはそこから落され、しかも未完成である。こういった事情によってわれわれは彼の《功利主義的》傾向の体系的な位置づけをもたないのであって、それを理解しようとするならロックがのべた倫理論の断片から彼の結論をわれわれ自らが積極的に構成してゆかねばならない。本節の課題はロックの敘述をできる限りそのまま敘述することにあるのでこういった論理構成は後にゆずりたい。ここでは問題に関係のある部分を要約するにとどめたい。

《快樂主義》的傾向をもつ彼の様々の敘述は人間行動の《動機》を敘述したのであって、道德律や自然法の根拠の問題に関しないと思われる。従って道德律や自然法が存在するかどうかということは別の問題だということになる。《快樂主義的傾向》の最もラヂカルな表現とされている上述の引用（《行為の結果快樂が生ずるのでなければ、道德的善も行為を導くものとならない》）においても、善が快樂と結びつかなければ実行されないとだけであって、善が存在するか否かという根拠の問題にはふれられていないのである。《快樂主義的》行為論が《悟性論》のなかで《力》の章にいられたということば象徴的である。

われわれはただしかじかのある特別な働きをなしあるいは為さないように定め、または命令するところの心の思考あるいは選択によって、幾つかのわれわれの心の働き及び体の運動を始めまたは抑え、つづけまたは止める力を我々自身のうちに見出す、ということば少くとも明かであると思われる。この力が意志といわれるものである。（《悟性論》Ⅱ・二一・五）

こうした力として作用する意志を動機づけるものが幸福ないし不満なのである。こうした動機づけ自体は行為を作

動する發条ではありえても客観的な《より大なる》善の存在の問題とは関係がない。たとえ多くの人々がこの《より大なる》客観的善によって動機づけられることが少なくとも、である。《すべての善はたとえ善であると認められても、必ずしもあらゆる人の欲望を動かさない》(同・43)という言葉はたとえ善として認識されるものがあつてもそれが認識される善が現実の行為(の動機)として実現されないといったのであつて、このことはかえつて(認識された)善が現実の行為とは別の次元にあることを示すものである。行動は予想される幸福を求めて行われる、つまり現在におけるその幸福の欠除感(不滿)におこる。従つて行動への發条(力)は不滿の内容(予想される幸福の内容)がどのような(質の)ものであろうと無差別的に不滿感の大小に依存するだろう。不滿の強弱によつて行動力一般の差がでてくるだろう。《悟性論》第二卷二一章の主たるテーマは不滿従つて幸福の質・内容を一応捨象した行動への發条(力)の動機の問題である。だが行為においては、こうした區別以外に質的に——といつてよいほどに——區別され評価さるべき不滿・幸福の内容がある。《悟性論》四卷二一章も既にこうした問題に入っている。えられるであろう幸福には質的に段階づけられる大小(高低)の區別がある。《人間にはどのような幸福をも選ぶ追求しうる自由がある》(同・21)。だが、なにを選ぶほうと評価は同じであるというわけにはいかない。ロツクは《眞の幸福》はあるという。自由とは従つて《知的存在者が眞の幸福に向つて絶えず努力しそれを着実に追求するため》の自由であるとさえいつてよい(同・52)。目先の小さい幸福・不滿がしばしば人間の最も強い動機(發条)となつてしまふ。が人間は遠くはあるが《最大の幸福》(眞の幸福)を選ぶべきである。目前の小さい幸福にかられるのを抑えることは《有限の知的存在者の大いなる特權》なのである。

人間にとつて行為の最終の評価者は神なのであり、眞の幸・不幸は来世における神の報酬と処罰である。

神は人間が遵守すべき法を与えた、ということを否定するほど無智な人間はいまい。……そして神は来世における無限の重さと持続性をもつ報酬と処罰によってこのことを強制する力をもっているのである。(同・二八・8)

《一般倫理》においても同じように説明されている。神は人間に対し

優越権と命令を下す権利をもち、更に報いと処罰を与える権力をもつ。(二二節)

快樂主義的傾向のいみ全体の解釈が正当かどうかということを一応除外視して、ここで、《自然法論》を編集しその内容をそれ以後のロックの思想とを比較し検討したライデンの言葉を引用しよう。彼は《自然法論》以後ロックが快樂主義的傾向をもっていたことを認めた上で次のようにいつている。

ロックの倫理説が快樂主義的になったとき、彼はそれを以前の議論〔自然法的な議論〕と妥協させようとした。その際彼がとつた方は道徳的な善悪を、神により作られた法の遵守・違反にともなう報酬・処罰即ち快樂・苦痛として考えようとするにあつた。神の強制としての報酬と処罰についての考えは、ロックの快樂主義説の進展にともなうて強くなつていつた。

以上みたところでも、ロックが善(悪)を快(苦)と同一視したということから彼を単純に《快樂主義者》とみることはあやまりであることがわかる。《自然法論》においてもロックは快樂、傾向性を拒否してはいない。むしろ積極的に自然法のなかでそれを肯定し展開することを義務とさえしている。自己保存を最も基本的な自然法の一つとするロックがそれを拒否するということはそれ自体矛盾とさえいえるであろう。傾向性はなによりも神が人間にうえつけたものなのである。このゆえにまた傾向性は自然法を発見する際の重要な《サイン》となるのである。勿論傾向性は理性によりコントロールされねばならないのだが。

以上がロック自然法の内容論の概観である。《自然法論》の内容はそれ以後の作品においても基本的にはくずされていないということも同時にみた。《自然法論》において《自己保存》と《社会性》は最も基本的な自然法とされている。ところがここには更に重要な自然法がもう一つあげられている。それは《神についての真理を知る》義務である。

それは

神の御業によつてあきらかな神の慧智と全能を思索し、かくも偉大にしてかくも恵み深い創造者に対し彼にふさわしい栄光と讚美を捧げること》(《自然法論》四)

である。この自然法こそは第一の最も基本的な自然法となるのである。この自然法にくらべれば《自己保存》や《社会性》を規定した自然法も《派生的》なものにすぎなくなる。なぜこの自然法が最も基本的になるかということを知り得ることこそロック自然法論解明のかぎとなるのであり、本稿の基本目的となるであろう。更に神により与えられた人間の諸能力・構造とりわけ理性の行使と展開は最も基本的な自然法の一つであることをつけ加えておこう。ロックはこれをそれほどまとめて敘述しているわけではないから本文ではふれなかったのである。だがこの自然法が自然法の最も重要な核であることはやがて明らかになるであろう。

註 二

(1) C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 1962, p.211~5

(2) *ibid.*

(3) *Of Ethick in General* 一般倫理論。Leiden, *ibid.* p.69. 参照。

あるいはこの《快楽主義》的傾向は《悟性論》出版のずっと以前から(おそくとも一六六七、八年頃から)既にロックの思想の中に

存在したし、それ以来《思想界を以てロツクは一種の開明的快樂主義を完全に捨て去ることはなかつた》(M. Crispin, *Leiden Essays*, p. 124)。ライデンの推定はお手書遺稿に思われる。ライデンによれば、《ロツク理論における快樂主義の要素は一六七一年の二つの草稿には存在しないのであり、おそらくはフランスに彼が滞在し「一六七五年—一六七九年」、サンデリストと接触した結果だろうが一六七六年彼の雑誌のなかのいくつかの速記帳のなかに始めて現われるのである。そしてこの速記帳は一六九〇年の《悟性論》の快樂と苦痛についての章に先がけ番のである》(Leiden, Essays, p. 71)。今一六六七、八年頃書かれたと思われるロツクの叙述を引用することしよう。

《かくて、私は幸福を追求し、不幸を避けることが人間本来の務めであると思う。幸福は人の心を喜ばせ、満足させるものの中に存在し、不幸は人の心のみだし、害し、苦しめるものである。それ故に、私は満足と喜びとを追求し、不快と不静を避け、出来る限り、前者をより多く、後者をより少くすることを私の務めとしよう。しかし、ここで私はあやまちをおかさないように、注意しなければならぬ。というのはもし私が持続的な喜びよりもつかの間の喜びを好むとするならば、それは明らかに私自身の幸福に反するからである。

それでは人生の最も持続的な喜びはどこにあるか、みてみよう。それは私が観察できる限りでは次のような事柄の中に存在するのである。

一に健康、これなしには、いかなる肉体的な快樂も味わえないものである。

二は名声、なぜなら、すべての人々が名声で喜び、その缺乏が彼等にとつたたえざる苦痛なのに私は気付いているから。

三知識、なぜなら、私の持っているこのわずかな知識にしても、ともかく売りはしないし、他の喜びのためにこれを分ちまともしなだらうから。

四善をなすこと。なぜなら、今日食べたうまい料理は、今はもう二度と私を喜ばせてくれない。それどころか腹一杯たべたあとでは不愉快である。また、昨日、香った香水は今では何の喜びも私に与えない。しかし、私が昨日、一年前或いは数年も以前にした善い行為は私がそれを思い起す度に、私を喜ばし続けるのである。

五来世に於ける永遠にして、測り知れない幸福への期待は、又、それにともなうたえざる喜びを運んでくるものである。》

(4) Leiden, *ibid.*, p. 71

(5) 本文でのべた自然法は自然法のうちの基本的なものだけである。これ以外にも勿論、自然法は存在する。ロツクがあげているのは

例えは「obedience to superiors」(「telling truth」)、「rindness and purity of character」(「a friendly disposition」)等々である(《自然法論》Ⅱ)。

三

われわれはロック自然法によって何が命ぜられているかという自然法の内容についての敘述を行った。自然法の性格を論ずる前にまづロックの人間観をのべたい。自然法は人間本性になんらかのいみで関係する法であり、従って、それは人間本性についての見方と密接に関係しているからである。

まず、ロックが人間の肉体に与えている重要なみをあげねばならない。彼は人間の自然的権利のなかに《生命》と《健康》への権利を含めている。このことは殆ど一貫して変らなかつたといつてよい。《この世で最も持続的な快楽》についてのべているところでロックは《第一に、健康。これがなくてはどんな肉体的快楽も味うことができない》といつている(二節註(3)参照。その他《教育論》)。肉体は人間の基本的な財産であつて自然法の最も基本的な適用例である。ロックが肉体に与えている重要な意味はまた彼の《快樂主義的》な幸福感とも並行するものをもっている。《人間は幸福を追求する動物なのである》(《私はこう考える》一二〇頁)、肉体は人間の幸福の重要な一件として重要なのである。傾向性はいわば神によって与えられた人間の財産、基本構造の一つである。まさにそのゆえに——といつてもよいだろうが——肉体的快楽への耽溺は許されない。ロックには快樂を計算することによつて拡大しようという《ブルジョワ》のモトスがある。それはまた肉体的快樂の拡大のための《計算》といふことも好ましいものではない。傾向性は、理性によりコントロールされてこそ拡大の快樂と、更に大きな価値を生むのである。《健全な精神は健全な肉体に宿る》(《教育論》)のである。

人間はその傾向性を満足させるためには孤立して生きることができない。人間は本来社会的動物なのである。人間の傾向性や《ニーズ》はこのことを十分示しているのである。

人間は生活上の経験によりまたさくべからざるニーズによって他人との社会生活を獲得し維持するようかられるのみでなく、一定の自然の傾向性によって社会に入りそれを維持すべく迫られるとともに言語能力や言葉のコミュニケーションによって社会維持の能力を与えられている……。(《自然法論》四、一五七頁)

神は、孤立して生きることが幸福ではないという判断力を人間に与え、社会のなかで生きることができるようにながため、必要と便宜と本能にもとづいた強い義務を人間に課した。(《統治論》VII・七七)

神は……人間が社会を維持し社会を楽しむことができるように理性と言葉を人間に与えたのである。(同)

当時《社会性》は自然法論者(グロチウス、プーフエンドルフ、ケンブリッジ・プラトニスト)においてしばしば人間の本性とされていた。勿論彼らは人間がしばしば社会的な行動をとることを知っていた。だから彼らにとつて、人間は《本質的》には社会性をもつものだったのである。ロックも人間性のなかに社会的傾向性を認めはしたが、彼らほどにはそれを評価することはできなかった。彼には現実の社会が人間の社会的本能から直接にあるいは《自然に》生じてくるとは考えられなかった。このことはロックが人間に対して彼らよりも悲観的な見方をしていたということからくるのかもしれない。少くとも彼は人間の社会的善意をそれほど信じなかったということはいえるであろう。この点では彼はホッブズの影響をうけざるをえなかったのであり、人間の傾向性に対しかなりシニカルな見方をしているのである。《人間は他人のためよりは自己のためを考える》ものである。

しかしながら、ロックが人間の社会的本能にそれほど信頼をおきえなかったということから直ちに彼が人間に対する悲観的な見方をとっていたという結論はでてこない。なんとすれば彼にとつて傾向性は人間の唯一の性格ではなくて、人間の全体的構造の一部分にすぎなかったからである。人間は傾向性の外に有力なくつかの《能力》精神的な

能力をもっている。低い快楽を抑制せしめたり、あるいは人間をして社会を形成・維持せしめたりするのにより積極的な機能を演ずるのはこの能力なのである。こうした能力はなるほど傾向性に反して機能することはできないだろう。だがそれは傾向性を現実化し展開するのに不可欠な能力である。そもそもこの傾向性がなにかを認識することさえこの能力に依存するのである。

人間の基本的な能力はまず感性性と理性（《悟性論》においては更に《直覚 Intuition》が加わる）である。ロックが感覚経験を知識の基礎として重んじたことはいうまでもない。認識は感覚経験から始まる。人間の個々人の心にはこの感覚経験を透して形成される概念以前に、アプリオリに、いかなる観念も《刻み込まれていない》。それは《タブラ・ラサ》である。こうしてロックは知識形成の通路として感覚を重んずるのではあるが、彼は《感覚主義者》ではない。《感覚的知識は理性的知識よりも狭い》のである。彼は理性能力を十分に認める理性主義者でもある。だがこの場合にも彼は《生得観念》《生得原理》を認める合理主義者ではない。

Reason という語は英語で色々な意義をもっている。あるときはそれは真にして明晰な諸原理と考えられる。またあるときはこれらの原理からの明晰にして公正な推理と考えられる。またあるときは原因ごとに目的因と考えられる。然しながら私はここ「《悟性論》」ではそれらすべてと違つた意義においてそれを考察する。即ち人間のある能力、即ちそれによつて人間が動物と区別せられると考えられ、またそこにおいては人間は明かに遙かに動物に優っている能力を表示するものとして考えよう。「《悟性論》IV・四・一」

《自然法論》においてもロックは理性をば人間のなかに刻みこまれている固定した《道德原理や命題》、《我々の行為が適合したときに正しい理性と一致したといわれるようなあるもの》とはみない。そうではなくて理性とは人間精神のあるはたらきなのである。即ち理性とは《精神の推論能力、一定の定められた（命題の）順序に従い既知のものから未知のものへと進めることによつてあるものから他のものへと推論してゆく能力》である。《悟性論》では更

證
に展開されている。

論
理性には四つの段階がみられる。最初にして最高の段階は証拠を発見し見出すことである。第二は、それらの証拠を規則正しく配列しそれらの結合関係と力が明かに知覚されるように適切かつ明らかな順序をつくること。第三に、それらの結合を知覚すること、第四は正しい断案を下すことである。(《悟性論》IV・一七・三)

理性は知識の極めて大きな部分を占める。とりわけ数学は最も純粋な理性的知識である論証的 demonstrative 知識(ロックはこれをしばしば理性的知識といっている)の典型的なものである。それは感覚経験に現われるものをこえて妥当する。

数学的真理についての知識は……我々自身の観念に関するのみである。数学者は矩形または円に属する真理と性質をそれらが自分の心のうちに観念としてあるものとしてのみ考察するのである。なんとすれば、それらのものは自己の生活において正確に同じ形で存在しないかもしれぬからである。(《悟性論》IV・四・6)

にもかかわらず数学的命題は真であり、実在的でありうる。なぜならば《心のなかにある原型と一致する》(《悟性論》IV・四・5)ということは知識が真実であることの証拠だからである。数学上の命題もこうした原型と一致することが証明される限り《実在的》なのである。

道徳的知識も数学と同様に《論証的》知識でありうる。それは一定の明晰な観念を基準||原型とし、道徳的命題をこれと論証的に関係づけることによって成立するものである。

力と善と慧智において無限であり、我々を創造し我々が依存するところの至高の存在の観念、及び悟性的理性的存在としての我々の自
身の観念は、われわれのうちに明瞭にある観念であるから、これを正しく考察し追求するならば、道徳を論証科学とすることができ

……。 (《悟性論》IV・三・18)

人間はこのように感覚的経験を整理し知識を形成する合理的な存在である。しかもこうした知識には道徳的善悪に關する知識もふくまれる。人間はなにが善でありなにが悪であるかを自己の理性によって認識する。人間は行為の決定に当り理性ないし判断力によってなにをなすべきかを反省するのである。ところでこの反省は人間が行為するに當り欲望の直接的衝動を停止するという人間の本来的能力である《自由》に依存している。

精神は経験上明らかであるように、欲望のあるものを遂行し満足させることを停止する力をもっており……精神は自由にこれらの欲望の対象を考察し、これらをすべての方面において吟味しまた他の欲望と重要さを比較することができる。ここに人間の自由がある。(《悟性論》(IV・二一・47)

自由は知的存在者が眞の幸福に向つて絶えず努力し、これを着実に追求する場合の回転軸となる(同・52)

自由は有限な知的存在者の行為の前提であり、これを逆にいえば有限な知的存在の行為は不可逆的に自由を想定するのである。知的存在である人間は同時に自由な存在である。

人間の存在において理性は中核的な地位を占める。ロツクは人間を人間たらしめる最重要な性格は人間の理性にあるとみ、人間の本質的性格を合理性にみるのである。人間の本性は合理性であり、人間は理性的存在であるということになる。ロツクは《自然法論》のなかでアリストテレスを援用しつつこのことを述べている。

アリストテレスはニコマコス倫理学一卷七章のなかの一節で次のようにいつている。《人間固有の機能は合理的原則に従つて人間能力を活動せしめることである》と。その理由はこうである。この文の前の方でアリストテレスは、すべてのものが活動すべく定められ、固有の務めがあるというまじきとを種々の例により説明した後、彼は人間の場合この特別の仕事がどのようなものであるかを見出そうと

した。そして人間が動物や植物と共通にもっている植物的な感覚的な能力の機能を説明し、結局彼は人間固有の機能は理性に従って行爲することであると、従って人間は理性が命ずるところを必ず実行せねばならないと結論したのである。(I)

これは勿論《悟性論》でも変っていない。このことは前に引用したところでも明かである(IV・四・1)。

ここで人間本性は合理的である、という主張そのものの意味を検討してみなければならぬ。この命題が経験的観察にもとづく単なる事実命題でないことは明かである。現実の人間はしばしば非合理的な行動をなすし、またすべて人間が理性的であるわけではなく、人間が合理的であるという命題は経験的観察の結果設定された事実命題としては普遍的に成立するものではなく、そのように主張するとすればそれは謬りであるということになる。ライデンによれば、すべての自然法論はこうしたあやまりをおかしている。《すべての人間が合理的である、即ち人間がすべて理性をもち理性を使用するというような事実命題があり、ここから理性が人間の本質の原性である、と結論されてしまう》。彼によればロックもこのあやまりをまぬがれていないのである。

ロックは人間が陥る非合理性——《人間の弱さ》——の事例については知りすぎるほどよく知っていた。従って彼が人間を合理的存在とする根拠は経験的観察に基づくからなのではない。(人間についての)どのような経験の命題であつても、それに矛盾するような(人間行動)現象は観察できるであろう。人間についての観察をいかにふやしてみたところで、このことはかわらない。ロックは経験的観察、あるいは実存エグジステンツというものは人間についての本質論的規定によっては捕捉しつくせないということを十分に知っていた。(彼が経験を重んじたのこのもいみからでもあつた)人間とはなにかということ人間は正確に規定できないのである。人間についての本質規定は《ノミナル》な性格をもたざるをえない。

我々はすべての人は時をおいて眠るといふこと、いかなる人も木や石で養うことはできないといふこと、すべての人は毒にんじんに中毒するものであるといふこと、これらのことを確実に断言することはできない。なぜならば、これらの観念は人間に関する名目上の本質、即ち人間という名辭が表示する抽象観念と結合しなければ矛盾もしないからである。（《悟性論》IV・六・15）

このことは人間について——単に人間についてのみならず、すべての実体について——《真の》実体的観念をつくることのできないからである、といいかえてもよい。

人間という種の観念が、すべての人間の性質を統一しそれらの性質を生ずる根源であるところの實在的構造を含まない限り、なんらの一般的確実性をもつこともできないのである。（《悟性論》IV・六・15）

ところが人間はこの人間の《實在的構造》を知ることではできない。

そもそも実体の真の本質、即ち感覚によつてはとらえられない基礎的要素の基体的構造をなし、性質と力とがその結合に依存するようなもの、こうしたものは神にのみ認識されうるものである。感覚的経験はものの外部のみしか明かにしないのであり、真の内部構造はとらえられないのである。この外部と内部構造との関係の研究もまたなんの保障もないものである。實在の発見は感覚や理性の及ぶところではない。肉体を構成する微粒子は、《物質の活動的な要素であり自然の偉大な道具であつて目に見える物体のすべての第二性質のみならずその自然の作用の多くも亦これに依つてゐる》にもかかわらず、あまりにも小さいために感覚によつてとらえられない。我々が目にみえない物体の第一性質に関する精確判明な理念を欠いていることは、《目にみえるものであつてしかも知りたいたいと思つてゐる物体についてもいやし難き無智に閉じこめられてしまう》のである（《悟性論》IV・三・25）。われわれはまた自己の精神そのものについても極く表面的な観念しかつくれぬし、いわんや肉体と精神との《真の》相関関係を認識するな

観
どということほできない。

われわれは物質と思考の観念はもっているけれども単なる物質的存在が思考するか否かを知ることも恐らくは決してできないである
う。(《悟性論》同)

人間についての《科学的知識はごくわずかのもの》にすぎない。人間という

実体の抽象的観念についてはそれが種々少数の他の観念としか結合したりあるいは矛盾したりすることしかわからない。だから、この
の実体に関する普遍的命題の確実性は非常に乏しいのである。(《悟性論》IV・四・15)

《われわれの「人間に関する」知識の範囲は實在のものに及ばないのみならず我々自身の観念の範囲さえ及ばない》のである。人間という名前のあるものについて名目的本質従って観念しかもちえないのであって、實在の本質をもつことができない。

もしロックが認識論上に内在するこうしたノミナリズムを徹底させたならば、おそらく彼の《悟性論》否、彼の思想は全く異った様相を呈したに違いない。人間という名前は単にノミナルな抽象観念によって意味づけられるにすぎず、それが人間とよばれるものの真の實在に対応しているかどうかは全くわからないことになってしまふ。人間に関するどのような規定も人間の内在的實在に対応する保障はあるまい。従ってこうした規定すべては《実存》によってつき拔けられてしまふだろう。人間についての本質の規定はすべて実存の後からしかもノミナルに設定されるにすぎなくなる。ところがロックは彼の認識論のうちにあるノミナリズムを論理的に徹底はさせなかった。実体について観念は実体となんらか安定した関係に立っている。実体の名目的本質はその實在をなんらか反映している。人間のノミナルな本質はなんらか人間の實在の本質と安定した対応に安住している。人間は《認識論》的には未知のはずだつた

世界のなかに安住できているのである。

もろもろのものがその本性上存在しているというこの確実性は、それに対するわれわれの感覚の証明をもつときには、われわれの心身の組織が到達しうるだけ大であるばかりでなく、我々の状態が必要とするだけ大である。……われわれの能力は存在の完全な範囲にもまたすべての疑と躊躇を免がれている完全明晰包括的なもの知識にも適しておらないけれども、それらの能力の所有者である我々の保全に適し、生命の用に適合しているのである。それらの能力は我々にとつて便宜なあるいは不便なものに関する確実な知識を我々に与えさえするならば、それらは充分われわれの目的に役立つのである。（《悟性論》Ⅳ・一一・八）

こうしてロックの認識論上の《ノミナリズム》は存在論上の保障、あるいみでのリアリズムに安住しているのである。⁽¹⁾ しかも存在論上の《リアリズム》はさらに神によつて支えられるのである。

われわれ及びわれわれのまわりのすべての物を造り出した無限にして賢明な神は、我々の感覚、能力及び器官を生活上の便宜と我々がこの世においてなさねばならぬ仕事に適せしめたのである。こうしてわれわれは感覚によつて事物を知りまた区別することができ、また事物を吟味してわれわれの使用と人生の危急な場合に応ずる幾つかの方法に適用することをうるのである。……しかし神はわれわれに事物の完全な明晰な充分な智識をもたせるように目論んだとは思われぬ。そうした知識の獲得はいかなる有限者のなしうるところではない。われわれをして創造者をしらしめ、われわれの義務を知らしめるに十分なものを創造物のなかに発見する能力（鈍く弱いものであるが）をそなえ、また生活の便宜を計る能力を十分にそなえている。……全智の神が我々の諸器官とこれらに影響すべき諸物体とを相互に適合せしめたことに満足すべき理由はあるのである。（《悟性論》Ⅱ・二三・12）

人間は世界について極くわずかしがしらない、だがしらなくとも世界の中での生存は保障されている。《無智》の世界のなかで我々（の知識）が保障されているということを知っているのである。《無智》も存在論的に保障されているのである。こうした保障の根拠こそ神である。しかも神はこうして人間を保障し、現に保障している自分自

説 身を人間にしらしめるだけの能力をも人間に保障しているのである。こうしたロックの思想が既に《悟性論》第二巻にもみられることにも注意しなければならぬ。ここでのべられているロックの思想は《悟性論》の他の巻と一貫した論 もをもっているのである。この思想こそわれわれがテーマとして扱うものなのである。

ロックが人間の本質的性格を合理性と規定するとき、彼はそれを勿論人間についてのノミナルな本質であらざるをえないとみている。われわれは人間の實在の本質をとらえることができないことは認識論上の当然の帰結である。しかしながら彼は人間の理性的存在という規定はあやまりなき規定だとしているように思われる。彼がこうした規定をとらえるさいにえらんだ道は人間を《機能》《作用》の観点からとらえることであつた。つまり人間を機能・作用からとらえ、人間を作用者、機能者として規定する道である。この方法はとりわけ意識的な作用について適合するであろう。従つて肉体よりも精神が、感覚よりも理性がえらばれるであろう。こうした方法は——恐らくデカルトの影響をうけてであろうが——《悟性論》に最もよく現われている。

思考、推理、恐怖等の作用がそれ自体で存立するかどうか、あるいはそれらが肉体に属し肉体によつて生ぜしめられるかどうかをわれわれは理解することができないので、われわれはそれらを精神とよばれるある実体の働きとしてとらえるのである。このことによつて次のことが明らかとなる。……考えること、知ること、疑うこと、及び動かす力等が存立するものになる実体を仮定することによつて、われわれは物体についてと同様に明晰な精神の実体の観念をもつというのである。……精神の実体の観念はわれわれが自分自身のうちに経験する諸々の作用の基体であると仮定される。(《悟性論》Ⅱ・二三・五)

われわれが自分自身のなかに日々経験する心の諸々の作用からうけた単純観念によつて、われわれは非物質的精神の複雑観念を形成することができる。なんとなれば考えるという観念と意志するという観念(物体を動かしたは物体の運動を停止せしめる力の観念)を一緒にして、われわれがなんら明確な観念をもつていない実体に結びつけることによつてわれわれは非物質的精神の観念をもつ。(

同・15)

つまり非物質的精神は理性の作用と意志の作用をもつというように逆算されるのである。

ところで、自己の内的作用・能力によって確認された実体観念はそれだけでは人間の類の本質とはならない。理性能力をもつものとしての自己という観念のみからは人間を理性的本質としてとらえることはできない。われわれはすべての人間に理性能力があることを観察とそれにもとづいた推論によって確めねばならない。勿論観察だけでは十分ではない。というのは非理性的行動がしばしば行われ、理性的行動が十分にみられないからである。ロックが人間の類の本質を導く際にとる方法について二つのことに注意しなければならない。第一に、ロックはノミナリズムの立場をとるにこだわらず、《自然は類似をつくった》という《リアリズム》をも前提していることである。人間の類似本質の確実性・安定性はこの点でも保障されているのである。

自然は多くの感覚的性質に於て実際相互に一致し、そして恐らくその内的組織と構成に於ても又、相一致するような多くの個物を作る。然しそれらの物を種に区別するのはこの実在的本質ではない。それ等の物のうちに結合されているのが見出される諸性質を契機とし、又この点に於ていくつかの個体がしばしば一致することを認めて、包括的な符号の便宜のためにそれ等の物を名付けるために種に分けるのは人々である。……だが、私は、自然は個々の存在を絶えず産出する際に、これ等を常に新しく又変ったものにはしないで、相互に非常によく似た同質の物をなすことを否定はしない。(《悟性論》Ⅲ・六・36)

第二に、現実の人間がいかに行動し実存しているかを——平均的に——観察し、それらを単に事実命題として表現するのではなくて、人間の能力、とりわけ理性能力 (disposition) としての ability) を推論するということである。換言すれば《人間の個々の行為》の次元をみるのではなく、人間がそもそも理性を行使しうる存在であるかどうか、理性的になりうるかどうかを推論しなければならない。人間が《本来的に》理性的であって、理性的になるうとすれば理性的になりうるものかどうか、こうした能力 (ability, disposition) の次元へと推論せねばならない。

自然法〔理性法といつてもよい〕は人間の個々の行為からではなくて、人間の最奥の思考のあり方から推論されるべきである。われわれは人々の生活をではなく、魂を追求しなければならぬ。自然の教訓が刻み込まれており、いかにしても破ることができないほど強い原理とそれから道徳律が秘められているのはこの魂のなかにおいてだからである。これらの原理はわれわれのすべてに同じものであるからそれを作ったのは神と自然以外ではありえないこの内部の法がしばしば否定されることがあっても人間の内奥の良心によって承認されるのはこのためである。(《自然法論》VI)

ロックが人間の理性的本質を導くのは、まずもって《感覚経験》と《推論》とによる。《感覚経験》と《推論》によってえられた結合つまり人間の理性的本性は、同時に神によって保障されてもいるのである。この保障はア・プリオリな手続きによって論証可能である(後述)。

ロックが、人間は理性的本性をもつというとき、彼は現実の人間が総て合理的に行動していることをいおうとしているのではない。人間が本質的に合理的なこととは人間が合理的になりうるということ——なりうる《能力》をそもそももつということ、および合理的になるべきだということである。《個々の行為》の次元での規定ではなくして、合理的な行為をとりうる人間の能力や disposition の次元での規定である。こうした次元で人間が《本来的》に理性的だということである。現実の人間が合理的に行動していないのは彼がなにもものかによって合理的になることを妨げられているからにすぎない。《本来性》が一時《暗黒》におおわれているからにすぎない。

暗黒を變し自分自身に自分を示さない(《自然法論》1)

からである。つまり人間の本来の姿に立ちかえろうとせず本来的に行動しようとしなからである。あるいはこういいかえてもよい。究極的には神が人間の本来の性格をつくり、それを《幸福》と結びつけたのだから人間は合理的な従って本来の姿に立ちかえらなければ不幸になること、あるいは、合理的になつていないこと(社会)は人間が不

幸であることのサインになるということである。人間というものは《本来的に》理性的なものであり、なるうと思えば理性的になりうるのである。しかもその場合には人間はより幸福となりうるはずなのである。

自然法は人間本性とくに人間の合理的本性に対応するのである。この対応関係はロツクにおいて《調和 convenientia》《適合》の関係であるとされる。この調和、適合は様々の面から接近できる。自然法の《性格》論は convenientia の様々の面での分析とその全体の論理的構成であるといつてよい。以下の節で扱われるのはこうしたテーマである。この convenientia の性格は次の引用に最もよくまとめられているといつてよいだろう。

どのような人間でもこの法〔自然法〕に服さなくともよいほど自由に生れているものではない。というのはこの法は環境によってた適宜的な便宜のために作られた私的な法でも実定的な法でもなく、理性自から宣明し、人間性の土壌に深く根をおろしているが故に持続する固定的恒久的な道德律だからである。従つて人間が覆われるまではこの法は変えられもしなければ廃止されもしない。事実兩者の間には適合性がある。現在人間性に固有であるもの、まさにそれは合理性なのだが、それは必然的に永久に人間に固有なものであり、この同じ理性がいかなる場所でも同じ道德律を宣言するのである。従つてまたすべての人間は本性上理性的なことから、またこの法と人間性とは適合関係にあるのだから、更にまた、この適合関係は自然の光によつて知られるのだから、理性的本性を与えられている人々、即ち世界にあるすべての人々はこの法によつて道德的に拘束されていると結論できる。……この法は不安定な変わり易い意志に依存しているのではなく物の永遠の本質に依存しているのである。というのはものの本質的特徴というものは不動のものであり、一定の義務は必然性によつて不可避的に生まれると思われからである。しかもこのことは自然、(より正しくいえば)神が人間を現在あるのと違つて創ることができなかつたであらう、ということの故ではない。理由はむしろこうである。人間が現在あるように創られた理性その他の能力を与えられ、現在のような生活の仕方をするように定められているのであるから、人間にとつて現在あるのと違つた義務はないのだ、と。人間が人間である限り彼は神を愛し尊敬せねばならないし、その他合理的本性に適合したことがらを行わねばならないこと、こうしたことは實際人間の本性から必然的に帰結されるものであると思われる。こうしたことはちょうど、三角形が三角形である限り三つの角は二直角に等しいということが三角形の本質から導かれるのと同じである。……(《自然法論》七)

(1) Aron, John Locke, 1955. A.O. Lovejoy, The Great Chain of Being, 1957, P. 228

四

人間本性と自然法の *convenientia* はまず第一に、自然法が認識される方法にある。即ち自然法は、《超自然的》《啓示的》方法によってではなく——むしろ、《啓示的》方法によってそれと同じ内容のものが知られるだけでなく——人間がもっている《能力》《自然の光》によって知られる。

人間がこの法の知識に到る方法は知識に到る他の方法〔超自然的方法〕と対立するいみでの自然の光によってである。(《自然法論》Ⅱ)

〔自然法と啓示法とは〕我々が知る方法の違いにすぎない。つまり、自然法は自然の光と自然の原理によって、啓示法は啓示によって知られる。(《悟性論》Ⅱ・Ⅱ)

そして自然法は

もし人間が自然により与えられた能力を適切に利用するならば他のものの助けをかりずに自ら到達しうるものなのである。

こうしてつぎにロックは自然法を認識する自然の光を説明する。この自然法の認識論は勿論彼の認識論一般と同じである。いな彼の認識論はまさに《自然法の認識論》から出発し、更にそれとつねに結びつけられてさえたといわれるのである。このためにも初期の《自然法論》は重要なのである。ここでは自然法論は認識論一般と結びつけら

れ、しかもこの認識論は後《悟性論》で展開されるものを基本的には先取りしているのである。《自然法論》において彼は自然の光が機能する場合に論理的に区別できる二つの段階ないし機能を設けている。一つは、勿論《感覺經驗》の段階ないし機能であり、これは自然の光がはたらく最初の段階、または一般に知識の《起源》である。第二のものは《理性》による始源―感覺經驗の加工の段階・手続きである。こうした自然の光の機能はそのまま自然法の認識についても妥当する。(《自然法論》Ⅱ・Ⅳ)

ロックが《自然法認識の出発点は感覺經驗または直覚である》というとき、それは自然法認識の出発点として感覺經驗または直覚を重視していることをいみするであろうが、同時に、所詮感覺的經驗(直覚)は出発点にすぎないということをいみしている。即ち自然法の認識は感覺經驗(直覚)だけではありえないということ、感覺經驗によってはたしかめつくしえないということである。感覺經驗によって《確められる》《自然法》などというものは結局習俗、伝統、実定法せいぜい自然法についての《意見》にすぎないものであつて普遍的な自然法であるとは云いがたい。

われわれが自然法を目で見、手でたしかめその宣言を聞くというように自然法はどこか感覺できるところに現われているというようなものではない。(《自然法論》Ⅱ・Ⅴ)

このことは同時に《一般的同意は自然法ではなくまた自然法認識の方法とはならない》というロックの主張(《自然法論》Ⅱ、Ⅴ、《悟性論》Ⅰ・三等)とも関連している。もし《自然》法に対する一つの例外でさえ自然法を自然法たらしめないとすると、現実にはこうした例外のない法はどこにも見当たらないのだから、また例外なく妥当する法があつたところその内容はくだらないものであることがしばしばあるのだから、自然法は存在しないということに

説
論

なってしまう。従って自然法の認識は普遍的同意ではありえない、とされるのである。実際《道德上の諸々の論証の真理と確実性は人々の生活及び生活で扱われる法がこの世界に存在するかどうかということと無関係である。キケロの感覚論は、彼の法を厳密に実行し、彼が我々に与えた有徳な人の典型であり、彼が書いたとき観念のなかにだけ存在したような型にふさわしい行いをする人がこの世に一人もいないからといってそのために真実さがへるといふことではない》のである。(《悟性論》Ⅳ・四・11)

感覚経験というものは認識論一般におけるが如く自然法の認識にとっても出発点にすぎない。ロックは感覚主義者ではない。自然法を認識するということは感覚経験を出发点としながら《理性や推論》によって進んでゆくということなのである。

理性は精神の論証的能力をいみし、それは既知のものから未知のものへと、一定の定められた命題の序列においてあることから他のことへと推論してゆく。人間が自然法の知識に到達するのはこうした理性によってである。(《自然法論》Ⅳ)

《道德は論証可能であり》、義務の基礎と行動の規則をば論証可能な科学としての道德学によって与えることができるであろう。(《悟性論》Ⅳ・三・18)

論証されたものは真に《実在性》をもつてであろう。

道德的知識は数学と同じ確実性をもつてであろう。なんとすれば、確実性とは我々の観念の一致不一致の知覚の外ならず、論証とは他の観念または媒体の挿入によってかかる一致を知覚することに外ならないのであり、また道德観念は数学的観念と同じように自分自らが原型であり従って十分かつ完全な観念なのだから、そうした観念のなかに見出される一致不一致はすべて数学的知識と同じように真の知識をつくるのである。(《悟性論》Ⅳ・四・7)

自然法の内容の論証的導入は勿論論証のための一定の前提を想定している。この前提は人間の能力・構造とくに理性

能力と創造神である。《力と善と叡智において無限であり、人間を創造し人間が依存するところの至高の存在の観念及び悟性的理性的存在としての人間自身の観念は我々のうちに明らかに存在するような観念である……》（《悟性論》Ⅳ・三・18）。

こうした前提の確実性は——後にのべるように——感覚経験（むしろ直覚）と論証の確実性である。この《確実な》前提がえられれば、あとはこの二つの前提から論証的に「理性的に自然法（の内容）をひきだせるわけである。このいみでは自然法は理性法である」といってもよいことになるであろう。《統治論》では、

自然法に外ならぬ理性（Ⅱ・六）

といて理性と自然法を等置するに到っている。また、

自然法を犯すことは、神が人間相互の安寧のために人間の行動に対して規定した基準である理性と公平以外のルールによって生きることである。（同・Ⅱ・7）

といている。自然法の推論に当り不可欠な神の観念も理性的に推論され理性的に規定された（いわば理性「自然神学的な」ものなのである。

自然法論のバック
✓ 自然法の第二の性格は、人間個人個人を拘束し義務づける法であるということである。《自然法は人間性の土壌に深く根ざしているのであるから、人間はこれに服しなければならぬ》のである。自然法と人間性とはここでも *conv-entia* の関係にあるわけである。自然法は単に理性により発見されるものにすぎないのではなく、人間を法として拘束し義務づける、換言すればそれはまさに《法》として理性により発見されるのである。そうでなければ自然《

《法》は人間になんの義務をも課さないことになる。ライデンはこのことを、発見される《事実命題》から《道德的命題》は引き出せない、としてロックとともに自然法論一般を批判しようとするのである。《理性はどんなタイプの行動が人間本性に合致しているか従ってあるいみで必要であるかをおそらくは宣言することが出来るだろう。だがしかしそれによって理性は道德的義務を証明しないのである》。このいみではその道德命題は《強制力をもつ法というよりは指示的なルール》にすぎない。ライデンの批判がロック自然法論に妥当するか否かは別とし、少くとも彼が指摘した問題は十分考察に値するものである。従って、後述するように理性は結局理性《法》をば人間を拘束し義務づける《法》として発見できる、つまり理性法とその拘束性ともまた *convenientia* の関係にあるわけであるが、ここで自然法の第一の性格と分離して《拘束性》を自然法の第二の性格としてあげておくのがよいだろう。実際ロックの自然法を人間を義務づける拘束的な《自然法》とはみない解釈者（シュトラウスはその典型である）がいる。彼らにとってロックの自然法は人間が自己保存を有利にするための《定理》にすぎず、人間を端的に拘束するものではないのである。ロックはホッブズにならってあるものの自由な使用といういみでの《権利》（自然権）と、あることをなさないもしくは禁ずる法（自然法）とに分ける。だが彼はホッブズと異なり自然法がまさに自然法であって自然権ではないことを彼は強調するのである。

自然法に攻撃を加えんがために次のような議論をする人々がいる。即ち、因習や習性がことなるに従って、またしばしば同じ国民のなかでも時代が変わるに従って国民が異なる法を定めている。これは功利の原則にもとづいて立法するからであり、自然法というものがないからである。すべての人間は内的衝動によって自己自身の利益を追求せざるをえないのである。同様に、正義の自然法というものはない、あるとしてもそれは愚行にすぎぬ。他人の利益に氣を使うなどということは自分に害を与えるに等しいと。こうした強論をか

つてカルネアデスは主張し、彼の鋭い知性と弁舌とは余すところがない。それ以来この教義に熱烈に同意する多くの人々があつた。この最も有害な意見……》。(《自然法論》Ⅷ・二〇五頁)

自然法の第三の特徴はそれが普遍的にかつ恒久に妥当する法であるということである。ここにも自然法と人間本性との適合関係 *convenientia* があらわれている。

両者の間には適合性がある。現在人間に固有のものは、それはまさに合理性のだが、それは必然的に永久に人間に固有のものであり、この同じ理性がいかなるところでも同じ道徳律を宣言するであろう。従つてまたすべての人間は本性上理性的なことから、またこの法と人間性とは適合関係にあるのだから、更にまた、この適合関係は自然の光によつて知られるのだから、理性的本性を与えられている人々、即ち世界に住むすべての人間はこの法によつて道徳的に拘束されると結論できる。(《自然法論》Ⅶ)

つまり人間本性が恒久かつ普遍的であるから人間本性と適合している自然法もまた恒久でありかつ普遍的であるといふのである。従つて、人間性と自然法との普遍性に適合関係があるばかりではなくて後者の普遍性は前者の普遍性から論理的に導かれているのである。このことは次の引用からより明確となるであろう。

この法は変り易い不安定な変り易い意志に依存しているのではなく、ものの永遠の本質に依存しているのである。というのはものの本質的特徴というものは不動のものであり、一定の義務は必然性から不可避的に生まれると思われるからである。(同)

しかも人間の本性は合理的とされているのである。

こうしたロックの敘述はヨーロッパ思想史の伝統的区分であつた《実在主義》と《名目主義》という区分のなかでロックの思想をいかに位置づけるべきかという問題に対し解答を示唆するであろう。ヨーロッパ思想史においてリズムとは、自然法をば神の存在に含まれている理性から導く、従つて自然法を本来的に合理的なもの神の意志によ

駁 べてさえ変えられないものとする。この思想はグロチウスにおいて論理的頂点に達した。彼によれば自然法は超越的な神の存在にはかわりなく永遠の妥当性をもつのである。法理論においてはこの見解は理智説として現われる。即ち法は主権者の命令ではなくして自然や人間に内在する合理的秩序の表現であり、従ってそれは支配者にも服従者にも妥当するとされる。フッカーはこのリアリストの流れにあるといつてよい。他方、ノミナリズムとは一言でいえば

理性に対する神の意志の優位を強調し自然法をば神の命令と考える（オックカムによって典型的に代表される）見方である。この見方によれば神はどのような客観的恒久的な原理によつても拘束されず、従つて端的な宣言によつて正邪をつくるのである。こうした教義は法論においては意志説となつて現われる。ところでライデンによれば、ロックは次第にリアリスト的理性主義にうつつていったが、初期にはとりわけノミナリストに属していたとされる。⁽³⁾しかしながら以上の引用をみれば、ロックは初期においても単なるノミナリストではなかつたということがわかる。しかしながら他面においてロックを単純にリアリストとするわけにはいかないものがある。

神が人間を現在ある本質と違ふように創ることができなかつたであろう、といふのではない。人間が現在あるように創られ理性その他の能力を与えられ、現在のような生活の仕方をするように定められているのだから、人間にとつて現在あるのと違つた義務はない、といふのである。（同）

即ち神は現在ある秩序と違つた秩序をつくれたかもしれない。だが神は現在ある秩序をつくつ（てしま）た。この秩序は秩序として全能の神が秩序を再びつくりかえるまでは持続するであろう、といふのである。リアリズムとノミナリズムとのいわば一種のロック的有和である。こうした有和の形式は既にロック以前に新スコラ主義者スアレスが説いたところでもあつた。⁽⁴⁾（ロックがスアレスの著書を読んだといふことは十分考えられるところである。⁽⁵⁾）それは世界における合理的秩序（綱）と、世界が合理的であることをかつて欲した（がしかし神は合理的秩序をかえること

もできる) 神の意志(説)との宥和である。それは意志説を背後に残している、従って啓示的真理も論理的に可能である(《端的な啓示の証言は最高の確実性である》)が、理性主義ではある。理性的秩序である現在の世界に關する限り理性に反する啓示はないはずであろう。(《悟理論》Ⅳ・一八・五)ロックのこうした存在論は彼の思想全体に反映し、また反対にそれによって規定もされている。ライデンはこうしたロックの存在論の《矛盾》(筆者によれば宥和)を自然法論にも反映させているのである。⁶⁾

《ロックが最初の時期から一貫して遂行しようとした課題は道徳の第一原理をば直接的明徴をもつ必然的な所与と考える教義を破ることであつた》⁷⁾。ロックは自然法が人間の心に刻み込まれているという見方に対しては終始一貫反対の立場をとつたのである。しかしながら他面、現実社会に現に妥当している法はたとえどのようなものであると、現実に妥当しているということからだけでは自然法の名をうけとるに値いしない。《一般的同意》は自然法の認識根拠ではない、いわんや存在根拠でもない。従つて現に妥当している法を觀察しただけでは自然法はわからないのである。まさに觀察の結果によれば普遍的に同意され承認されている法はない。また多数によって同意されたものが自然法なら、自然法は不安定なものとならかつときとして奇妙な内容をもつことになる。

こうしたことからつぎにのべるような結果がでてくる。まず、ロックにとつて《万民法》は論法的に自然法ではないということである。また、伝統または伝統的に承認されてきたものは必ずしも自然法ではないということである。自然法は必ずしも伝統のなかに現われているものではない。ロックは伝統をあるいみでは尊重しはするが、この尊重には逆説的なものがある。

大部分の人は自分の行っている義務についてそれほど深く考えることはない。彼らは理性によって導かれるよりも、他人の例、伝統的習慣、国の流行、あるいは彼らが賢明であり有徳であるとしている人々の權威によって導かれる。彼らは他人の行為、意見、忠告により与えられる出来合いのルールに満足し、それ以外の生活や行為のルールを望まないのである。(《自然法論》三)

ロックは大衆がこうした伝統的行動様式に従うのは止むをえないとする。だが、それはエリートのとる道ではない。この点、普遍的同意と伝統を自然法認識の有力な根拠とするフッカーの意見とは異なるのである。⁽⁸⁾

自然法はどのような社会についてであつてもその社会の観察によっては明らかにされないのであつた。このことは未開社会についてもあてはまる。ロックは自然状態の敘述にしばしば未開社会の敘述を援用している。⁽⁹⁾それはたしかに彼が未開社会には自然状態に近いものがあると認めたからに外ならないであろう。しかしながら、自然法は自然状態⁽¹⁰⁾で妥当しているが、自然法は未開社会の単なる観察によつては認識できないであろう。自己保存は自然法の基本的部分に属するが、インデアンのなかではこの自然法は遵守されていない(《自然法》V)。こうしたことは、——自然状態において自然法が遵守されるとすれば——未開社会は自然状態に同じではないということを示している。

ロックはまたしばしば人間の《構造 constitution》や《傾向性 Propensione》が自然法認識のあるいみでの根拠⁽¹¹⁾材料となりうるといっている。《傾向性》から自然法を導くまたは認識するという見方はヨーロッパ自然法論の重要な伝統の一つである(グロチウス、プーフェンドルフ、ケンブリッジ・プラトニスト、更にはあるいみではアキナス)ところがロックは自然法が《傾向性》ないし自然的本能から知られるという立場に反対した。⁽¹²⁾ロックはたしかに人間が社会的本能をもっているとした。しかし人間は同時に非社会的な本能をもつものである。しかも《人間は他人のためよりはより多く自己のためを考える》のである。従つて、傾向性のなかには社会へと人間をむけるものがあるとし

ても、人間が傾向性のみ依存していたのでは社会は形成されないのである。ロックにとって、社会的本能さえ人間に対し社会に生くべきことを直ちに教えるものではない。彼は市民政治社会が本能によって確立されるなどとも、本能という《原因》から機械的に生れるとも、また人間の内的傾向性から必然的に発展するとも考えていないのである。もし傾向性が人間の構造全体を占めていたら、市民政治社会は生れるべくもない。いな、最も原初的な社会である夫婦社会でさえもそうなのであった（《統治論》Ⅱ・七・七）。しかしながらロックにとって傾向性は人間構造のすべてではないのであった。人間は理性をもちこの理性によって傾向性をコントロールする理性的存在である。理性は傾向性をコントロールし、それに形を与えることによって現実の社会を形成・維持してゆくのである。

ホッブズもまた人間に一定の傾向性を認めこれを理性によってコントロールせしめ社会を形成せしめようとした。自然法とは理性によって証明され理性によって指示されたコントロールの体系に外ならなかった。ここでは理性は自然法の構成・認識においてより積極的であり、より活動的である。また（自然法にもとづく）社会形成においても理性は積極的な機能を果しているといつてよい。こうしてホッブズにおいては自然法・社会形成は傾向性の単なる延長ではなくして理性による積極的な活動である。しかしながらホッブズの政治論や人間性論はロックにとつてうけいれがたいものであった。ロックの理性は人間の社会性を展開させる場合にも、ホッブズの傾向性つまり《利己的な》自己保存の合理的《開明》という道を通らないのである。

ホッブズの《自然法》は、人間本能が利己的なものである限り人間の自己保存のために《不可避的》理性によって正当性と恒久的に《証明された》ものであるとされているとはいえず、言葉の本来のいみで自然法といえるものではない。このことは既にホッブズ自身によって問われたところであった。《なにが人間の保存の防衛に役立つかについて》の帰結または定理》は単に《理性の指示》にすぎないものであり、《人はこれを法とよぶのが常であるが、しかしそ

道徳の基礎にできなかったといいかえてもよい。

従つてロック自然法は自己保存をも拘束する自然法、他面では他人の自己保存をも尊重せしめる自然法とならざるをえないのである。

自己保存の権利は自己を保存する権利をも含んでいるが、自己のみの保存しか考えないような権利ではない。そもそも自己保存を権利として主張するということは、—自己保存を（権）力によって主張しているのではなくて、客観的な自然法に基づいて主張しているのである。ところで《自然法は……すべての人の平和と保存とを欲し》《すべての人の自己保存の権利は神聖で犯しえない》。即ち、自然法はある個人に自己保存を個人の自然（的）権（利）として認めるが、同時に他の個人のそれをも認めているのである。従つてこの表現を分析すれば、自然法は、一方で自己保存を義務として課し権利として認める、とともに他方で自己保存を《権利》として主張するものに対し、その主張が自然法に基づいて認められているのだから同時に必然的に他人の自己保存の自然権をも認め尊重しなければならぬとさせるのである。即ち、自然法は人々に他人の生存、他人の権利をも尊重することを命ずるのである。ロックを《超個人主義》的に解する人々はしばしばこのことを見落してきた。ロックの自然法は排他的な自己保存の主張を許していると解さるべきではないのである。

こうしてロックは単なる経験的観察にも、人間の傾向性にもまた人間構造のうちでたんに派生的とされた《悟性》にも自然法へ到達するための道を求めない。彼が自然法に到る道としたものはまさに人間の本質的性格・能力と考えられる理性である。

自然法は、人間の個々の行為からではなく、人間の最奥の思考様式から推論されるべきである。我々は人々の生活をではなく、魂を追求しなければならぬ。自然の教訓が刻み込まれており、いかにしても破壊することができないほど強い原理と、それから道徳律がひめられているのはこの魂のなかにおいてだからである。……この内部の法が悪法によつてしばしば否定されることがあつても、人間の内奥の良心によつて承認されるのはこのためである。（《自然法論》V）

ロックは前にのべたアリストテレスからの引用で人間の種の本質を理性機能としたが、その後で更に次のようにいっている。

結局アリストテレスは人間固有の機能は理性に一致して行動することであり、従つて人間は理性が命ずるところを不可避的に行わねばならない、と結論したのである。（《自然法論》I）

即ち、理性の機能こそが人間固有の類的本質であるから、理性機能により知られたものは普遍的であるはずであり従つてまた理性機能により知られた法は人間を普遍的に拘束する、というのである。更にアリストテレスの引用を続けてロックは、

同じように五巻七章でアリストテレスは……法的正義と自然的正義との区別をのべて、《自然的正義の規範はいたるところで同一の妥当性をもつものである》といつてゐる。従つていたるところで普遍的に妥当している法がえられたわけであるから、自然法は存在（同）

し、しうる。こうしてロックは人間の理性的本性ということから出発して自然法に到達しようとするのである。

人間本性が理性的なものであるというロックの見解については既に説明した。人間の本質的性格が理性的だとしてみよう。この場合、果して人間の理性は自然法を認識することができるかといえるのだろうか。理性機能を《単に》人

間の本質的性格としてとらえ、それを《事実命題》として敘述したところで、理性機能に自然法をとらえる能力があるということ、あるいはこの《事実命題》のなからそうした能力があるという命題を導き証明することができるだろうか。換言すれば、理性により発見される法は理性法といわれるが、この理性法が自然法でありうるという保障があるのだろうか。理性によって発見される法が理性法であるということ、理性法が自然法と一致するということは別問題である。理性法と自然法とは *conventientia* の関係にあるのだろうか。理性は理性法を自然法としてとらえることができるだろうか。できるとすれば、その可能性の根拠はどのようなものであろうか。

人間理性は《実体的》世界に認識の足をふみ入れることはできないのであった。われわれは実体の内的構造を把握することができないのであるから、《実体についての様々の観念がある共通な主体によって存在し、また支えられている》と仮定する。そしてこれらの観念を支えていると仮定するものについて、なんの明晰判明な観念をもっていないことは確かなのだが、我々はこの支持層を実体というのである。従って自然法が《実体的なもの》であるとされるなら、自然法の認識は不可能であるといつてよい。また、自然法が人間の実体のあるもの、たとえば精神的実体とか肉体的実体であるとしてもやはり同様である。自然法は人間||実体に関係はしているが人間||実体そのものではない。そうしたものについては人間は《ノミナル》な本質しかとらえられないのであって、それは永久不変の真理としての自然法にふさわしくないのである。また人間||実体そのものについての観念でもない。(肉体||物質的実体についての観念では勿論ないし)精神的実体の観念——思考と意志——は《明晰、判明な観念》となりうるが、自然法または道徳法は勿論思考や意志そのものではなく、それらの機能によってとらえられしかもそうしたものを拘束するなにかである。またそれは感覚経験によってえられる観念(知識)でもなかった。《感覚的知識は現実に我々の感覚に

説
現われるもの以上に達しない》（《悟性論》Ⅳ・三・五）従って恒久不変の法である自然法の認識には達しうべくもないのである。

論
こうして自然法の認識ないし道徳的知識が成立するためには、自然法ないし道徳観念は実体観念以外の複合観念であらざるをえない。ところでこうした複合観念は、

実体に関するものを除けば、精神自身がつくる原型であつて、なんらかの原物の模写ではなく、また原物の存在に関係するものではないから、実在的知識となるのに必要な観念間の一致に達しうる。従つてそうした場合、われわれのえたすべての知識は実在的となるのであつて、ものそのものに達したと考へてよい。というのはこうしたすべての思考、推理、議論において、われわれは観念に一致する対象以外には考へないのである。（《悟性論》Ⅳ・四・五）

混合様態もこうした複雑観念に属する。（混合）様態は《実体に依存しているものまたその性質と考へられるようなもの》（同・Ⅱ・二・四）である。しかも混合様態の特質は《実在的本質》と《名目的本質》とが一致しうるといふことにある（同・Ⅲ・18）。混合様態においては悟性はいわば《任意に》その観念を設定するのであり、こうして設立された観念を原型Ⅱ基準としてもろもろの観念や命題をこれと比較しその一致不一致を検討するのである。ロックによれば自然法もしくは道徳観念はこうした混合様態に属する。従つてそれが混合様態一般の特質をもつことはいうまでもないが、更にこの場合には、特殊な性格がくわわる。即ちそこで設定される原型は単に悟性によって心なかに任意に設定されるのみならず、経験世界（での出来事の制約）から全く超越して設定されるのである。

混合様態、少くともその最も重大な部分である道徳的な事において、われわれは原型を心のなかにあるものとして考へ、個々のものに名をあてはめて区別するために、われわれはこの原型に訴へるのである。そこでこれらの混合様態の種の本質は特有の権利によつて悟性に属するものとされ、より特別な名によつて概念といわれることになると思はれる。（《悟性論》Ⅲ・五・12）

のみならず、この原型との一致不一致を検討すべき道徳的觀念や命題も經驗世界に關係なくただかの原型との一致不一致によって知識としての価値を評價されるのである。勿論こうした超越的な道徳的知識は經驗世界での行為とも比較されうるであらう。しかしながらこの知識の眞理性は經驗世界での流通性とは全く關係がない。

道徳的知識も数学と同様に実在的確實性をもちうる……道徳上の諸々の議論の眞理と確實性は人々の生活及びそれらの議論が取扱う諸々の徳のこの世界における存在とは無關係である。またキケロの義務論は彼のを厳密に実行し、彼が我々に与えた有能な人間の典型であり、彼が書いたとき觀念の中にのみ存在した型に相応しい行いをするような人がこの世のなかに一人もいないからといって、そのためにより眞実でなくはないのである》（《悟性論》IV・四・7）

道徳論はこうして道徳命題（ルール）を《純粹な》原型から（分析的に）導く論証科学となるであらう。

こうしてみると、ある道徳觀念またはある道徳命題が心のなかのある純粹な原型に基準から正しく推論されたかどうかを別にすれば、自然法の認識ないし道徳的知識が成立するかどうかの条件は、われわれ理性的存在（の理性的道徳的知識）を導き満足させるような原型が設定されるかどうか、あるいはこうした原型を論証的に設定させる媒介觀念が存在しそれが発見されるかどうかにかかってくることになる。そうすれば普遍道徳論ないし自然法論は眞に成立することとなる（理性的存在たる人間と全能の神とがこうした論証の原点、媒介に基準概念となることは後述）

ロックは《存在に關する特殊の命題は知ることができるとして二種類のものをおげ、その一つに道徳的觀念をおげている。まず一つは個物である。

この知識は個物にのみ關する。だが我々の外のいかなるものも（神の存在のみは例外として）我々の感覺が教える以上には確實には知りえない。

説
次には

論

抽象的な観念の一致または不一致、及びそれら相互の依存関係を表現するもう一つの種類の命題がある。かような命題は普遍的で確実でありうる。たとえば神及び私自身の観念、恐怖及び服従の観念をもつとき、私は、自分は神を恐れ神に従わねばならぬということを確認せざるをえない。(《悟性論》IV・一一・13)

こうして《私》にとつて《神への服従》は確実な知識となる。

道徳的知識においてはノミナルな本質はリアリスティックな本質と全く一致しうる。それはまず、私にとって《永遠に》妥当する真理、つまり自然法となる。更に、《私》が《私を一つの個体として含むような種の抽象的観念をつくったのであれば、

以上の命題は人類一般についても妥当することになるであろう。人々が神を恐れ神に従わねばならない、という命題は、いかに確実であろうとも人間が世界に存在するということを証明することはないが、かような被創物が存在するときにはいつでも真であろう。(同)

上述の道徳命題は知識としてすべての人間がすべてそうすべきことを命ずる《私の知識》、しかも私と同じ種の本質をもつすべての《人間》に対し私はその真理性を主張できる——つまりこの真理には彼らもそうすべきように命ぜられているという内容が同時に含まれている——知識なのである。こうしてこの知識はすべての人間に要請される普遍妥当なもの《永遠の真理》となる。この《永遠の真理》が永遠のものであるのはある命題がたびつくりされるといかなる人々によっても同じようにつくられざるをえない、ということにある。

なんとすれば、名辭は永久に同一の観念を表示すると考えられるし、同じ観念はいつもかわらずに同じ相互の関係をもっているのだ

から、いかなる抽象的な観念に関する命題も、一度真であるならば必ず永遠の真理であるに違いない。(同・14)

《ロックが最初の時期から一貫して遂行しようとした課題は道徳の第一原理をば直接的明徴をもつ必然的な所与と考える教義を破ることであった》⁽¹²⁾。ところで、生得観念の排除は同時に自然法の排除でもある、ということがしばしばいわれている。⁽¹³⁾ しかしながらロック自身そうは考えなかったということは以上によってもわかるであろう。更にここではロックのことばを引用しておこう。

私が生得観念を否定したからといって人の制定した法以外に法はないと考えている、と誤解されたくない。生得的な法と自然法との間には非常な差がある。即ち人間の心に最初きざみつけられたあるものと、われわれは知らないけれども我々の自然の能力を用いこれを適切に行使用することによって知ることができるようになるものとの間には大きな差異がある。(《悟性論》I・二・13)

われわれ人間の心は、個々人の具体的な心という観点からみれば、最初《タブラ・ラサ》ではある。このいみでは自然法は我々の外にあるということになるかもしれない。われわれが最初からもっているのは《自然の能力》のみである。だがしかし自然法はすべての人が承認せざるをえない真理として既にすべての人の心に要求されているのである。またすべての人が生来の能力を使用すれば——理性的本性をもつとされているのだから——そうした真理——自然法に達するであろうということが既にあらかじめ予想されているのだから、自然法は、このいみではアプリアリに人の心に備わっているといわざるをえないのである。たしかにロックは終始一貫自然法が《心のなかに刻みこまれている》という生得観念に反対しつづけはした。だが彼が反対した生得観念についての考えは単純にうけとられるべきではないということは以上のことによってもわかるであろう。

《自然法論》では《生得である innata》とインナタ、《書き込まれ刻み込まれている inscripta》とは明確に区別

されているように思われる。《自然法は人間の心に書き込まれてはいるが、生得のものではあるのである》(1)。
 ロックが反対している《アプリアリ説》は自然法が個々の人間の心のなかに既にそのまゝいわば《実体的》に実存しているという考えである。このような実在を認めてしまえば、人間は諸能力をなら積極的に働かすことなく、実働的にもいわば機械的にそれを発見できる(悟性)ことになるだろうしまた遵守する(意志)ことができるということになるだろう。もしこうだとすれば人間界では自然法の発見と遵守は普遍的にまた確実になるはずであろう。だが現実の人間界ではこういうことがない。従って生得観念説はあやまっているといわざるをえないのである。自然法は永遠の真理である。だがそのいみは自然法が、

すべての人の心に書き込まれているからではなく、またある人が抽象観念を得て、肯定・否定によってそれらを結合・分離する前にその人の心のなかに既に命題としてあるというものでもない。(《悟性論》IV・十一・14)

《タララ・ラサ》に具体的にいわば《実存的》になにが書き込まれるかはわからない。このいみでも人間は《自由》である。しかしながら、人間の心は《タブラ・ラサ》として出発したとしても、そこにはどのようなものでも勝手に無差別に書き込まれるわけではない。人間の心は既に普遍的に認めざるをえないような真理に拘束されているのであり、人間が自己が《自然に》もつ能力を《正しく》、本来的に使用すればそうした真理に達せざるをえないのである。《正しい理性》とは理性の正しい機能であるとともに、この正しい機能によってえられた《原理》《真理》をもいみしているのであった(《自然法論》)。こうした真理は《永遠の真理》として個々の人間(の心)によって認識されると否とを問わず既に存在しているのであり、人間が人間として生れ生存している限り、人間はこうした真理によって既に存在論的に拘束されているのである。自然法及び人間、一言でいえば自然法論はなによりもまず《存在》

の意味で即ち存在論的に語られる。ロッキが自然法の認識論を扱うまえにその存在について考察したのはこうしたところからもきている。自然法は人間の心に刻みこまれていくわけではないから、人間の心は最初自然法については《認識論》的には《タブラ・チサ》である。だが人間は自然法を認識する以前に、その本性上——人間が人間である限り——既に自然法によって拘束されているのだから、自然法は存在論的にはアプリアリに人間に内在しているのである。

こうした存在論的性格をもつ、つまり永久の真理としての自然法は人間の能力によって達しうるものなのであるか。この問題も結局理性法と自然法の *convententia* が可能であるかどうかということに帰結するが、一体この *convententia* は真に可能なのであろうか。それとも自然法と理性法の等置は実質のない空虚な定義にすぎないのだろうか。いままでの考察によってこの *convententia* 問題は、われわれが——道德論の次元で——設定した原型的概念を軸とした観念間の一致不一致の問題となった。ここでは、原型的概念からの（分析的、ロッキによれば論証的）推論ということをして別として、われわれ理性的存在のすべての道德観念を満足させ、それら命題のすべてを一貫的になりたしめる原型概念がありうるかどうかということ、あるとすればそれはどのようなものであるかということになる。更にいえば、ロッキの自然法は《永久の真理》として同じく永久の真理をもつコスモロジカルな世界の一環をなしその一部とされる。ロッキはアキナスを引用しつつ、

創造されたものについて起ることはすべて永久法の対象であり……人間以外のものがすべて秩序に服しながら人間のみが秩序からまぬがれているということはありえない。（《自然法論》I）

としている。人間は自然法をこうしたコスモロジカルな世界の一環として認識しとらえることができるであろうか。

更に、ロックによれば、自然法は存在する神が啓示した法と同じであり《神の法の一つ》であった。啓示法と異なるのは神によって公布される際の《公布の仕方》の相異にすぎないのであった。神がコスモス、従って人間（理性）の創造において間接に人間に公布したものにすぎない。とすれば自然法をば人間が《自然の光》によって導いた場合に果してそれは啓示法と適合するであろうか。適合するように推論されるだろうか。

理性はこうした課題にたえられるであろうか。理性法を自然法と一致せしめうるだろうか。この場合理性は、カントの場合と異り——自然法を命令的に作りだすことはできない。自然法は《悟性の命令》ではない。というのは

理性は自然法を設立し宣言するのではなくて、自然法を探求し至高の権力によって命ぜられ、心のなかに植えつけられた法としてそれを発見するのだからである。理性は自然法の立法者ではなくてその解説者なのである。（《自然法論》一）

Convenientia の問題には更に解釈さるべき問題が含まれている。人間は永久の真理としての自然法の認識において既に拘束されているのであった。ところが更に自然法は道徳的な真理として人間を道徳的に義務づけるはずである。換言すれば、自然《法》は《法》として人間がなすべきことを命じ人間を義務づけるのである。とすると、理性は単に、《永久の真理》を発見するだけでなく、同時に人間がそれによってなんらかの義務を課されているということを示し義務成立の根拠をも基礎づけねばならない。既に示したところではあるが《永遠の真理》のなかにはこうした根拠が示されておらねばならない。理性によって発見された命題のなかには《ゾルレン》を基礎づける根拠が示されねばならない。（ライデンによれば）理性による認識（命題）からはゾルレンを命ずる倫理命題は導びきえないのであり、ロックもまたこうした矛盾からまぬがれていないとしてロックの倫理説に疑問をなげた。この疑問は十分考慮に値する。ロックはこれをいかに解決するのだろうか。理性によって発見される自然法が単なる指示命題

ではなくて倫理命題となるのはいかなる根拠にもとづくのだろうか。ロックがとった道は自然法の権限ある立法者（主権者）の発見と違反者に対する主権者による制裁の観念（とりわけ前者）であった。自然法論はこうした立法者と制裁の観念を見出さねばならない。果してこれができるだろうか。もしできるとすると人間は自から発見した永遠の知識のなかで自らに永遠に課された義務を発見することになる。とすれば人間はこんどは逆に永遠の知識を知るべく義務を課されるということになる（つまり人間は理性を使用すべしという義務を課される。これはロックにとって自然法命題の一つとなるのである）。人間は永遠の真理に存在論的に拘束されているのであったが、この拘束性は《永遠の真理》のなかで更に義務としての拘束となるのである。即ち、人間（理性）は自から遵守すべき義務を発見すべく義務づけられている、と同時にそれを遵守しなければならなくなるのである。こうしたことを可能にする軸は正当なる立法者の観念の発見である。

自然法の拘束性一般はその正当なる立法者の発見と不可分となった。従ってそれは立法者の存在証明に基礎づけられねばならぬ。カントにおいては、道徳機能を設定する立法者は理性自身である。理性的人間が人間に規範を与えそれを課する（自己立法）。ロックにおいても人間は本質的に理性的存在であり、理性を行使しながら自己を規律する。しかしながらロックにおいては理性は命令を発するのではなくして、自分以外のところに正当な立法者を見出しこの立法者によって《公布》された法を発見するという発見者の役割を果すだけである（《自然法論》Ⅰ）人間理性は《発見者》とはなっても、自然法の正当な存在を根拠づける立法者の資格はもたない。ロックにとって自然法の立法者は神である。こうして彼の自然法論は神の存在証明を発点とするのである。神と理性的存在としての人間が、彼の自然法論ないし道徳論の原型概念の究極の根拠となるのである。

力と善と慧智において無限であり、われわれを創造し我々が依存するところの至高の存在の観念、及び悟性的理性的存在としての我々自身の観念はわれわれ自身のうちにある明らかにあるような観念であるから、これらを正当に考察し追求するならば、われわれの義務の根拠と行動の規則を論証可能な道徳科学として導くことができる。(《悟性論》IV・三八)

註 四

- (1) R. Polin, *La Politique Morale de John Locke*, 1960, p.
- (2) Leiden, *ibid.* p. 53
- (3) *ibid.* p. 151
- (4) R. Labrousse, *Essai sur La Philosophie politique de L'ancienne Espagne*, 1928, chap. I
- (5) Leiden, *ibid.* pp. 36~7.
- (9) *ibid.* pp. 56~7.
- (7) Polin, *ibid.* p. 61
- (8) R. Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity*, B. I, chap. viii, §. 3.
- (5) R. Cox, *Locke on War and Peace*, chap. 2.
- (10) ロックは《自然法論》第四章(第四考)の後で《自然法は人間の自然的傾向性から認識できるか。否》という題名のエッセイを書く予定だった。彼は第四エッセイの終りに人間が一定の自然の傾向性によっていくつかの義務の遂行に向けられることを明かにしている。(Leiden, *ibid.* p. 158)。これはまさに《悟性論》の《力》の章(II・二一)で展開されたテーマに外ならない。(前述第二節参照)従ってここからもロックの《快樂主義》的傾向の一貫性をみとめることができる。しかも《自然法論》のこの部分で《人間の自然的本能が自然法の知識に導くという見解にコミットしてないのであるから》《快樂主義》的傾向と自然法的傾向の両立性(と妥協)という筆者の見方はたしかめられるであろう。
- (11) Hobbes, *Leviathan*, P. I, chap. 15.
- (12) Polin, *ibid.* p. 61.
- (13) C. E. Vaughn, *Studies in the History of Political Philosophy*, 1925, vol. i, p. 163.

ロックは、『自然法論』で自然法の存在を証明するため、神の存在の宇宙論的証明から出発している。

神は、過去においてしばしば起った奇蹟によつて、また現在定まつた自然の過程のなかで我々の目におしせまり、到るところで自己を顕わし給うので、もし人間が自己の生活についてなんらかの合理的な説明をしようという必要に迫られるなら、あるいは徳と悪徳とよばれるに値するものがあることを認めるなら、なにびとといえども神の存在を否定するものはあるまいと信ずる。(『自然法論』I)

ここで『自然の過程』というのは自然の規則正しい秩序ある運行である。宇宙にある

ものごとすべての構造のなかには、自己固有の自然に適つた真かつ不変の作用法則を拒否してしまふような不安定かつ不確実なものはないものである。(同)

この世界のなかのものはすべて一定の活動法則、それぞれの本性にかなつた存在様式に従っているのである。(同)

活動の様式、仕方、尺度を命ずるものはまさに法といわれるものであるから、万物は法に従っているということになる。こうして神は存在が証明されるばかりではなく、法によつて宇宙を主宰していることが証明されるのである。自然の秩序は法による神の主宰の結集に外ならぬ。ロックはここでアキナスの『永久法』を引用しさえするのである。『被造物すべてにおこることは永久法のテーマとなる』(同)。ロックは単なるノミナリストではないのである。

ところで、『人間以外のものがすべて秩序・法に従っていないながら人間だけがこの宇宙の秩序から免れているということはない』のである。『全能』にして『慧智』ある神が

最も完全で最も活動的な動物に対して、いかなる仕事も割り当てず法への服従から免れしめたということは考えられない。

こうして人間が自己の本能に従って服すべき秩序は存在するはずである。

世界はまさにコスモスである。ここから出発して神の存在を証明し、再びコスモスの一部人間に帰ってここにも秩序があるとされるのである。こうした《証明》には疑問が残らざるをえない。ここでこの疑問を展開する必要はないが、行論に関係する限りふれてみよう。まず、世界がコスモスであるということを認識できるかどうかである。もし世界がトータルにそう認識されるとすれば、この証明はトートロジーとなる。即ち、世界がコスモスであることから、神の観念の媒介なしに直接人間における自然的秩序を（分析的）に導くことができるだろう。だから、少くとも人間界にコスモスの秩序が妥当するかどうかは疑問として残されていたことになる。とすれば、果してたとえ神の存在が推定されていたところでその神が全智全能であるという証明はでてこないだろう。従って人間の世界に神の秩序が妥当しているという証明もできないであろう。ロックがこうした証明の欠陥を意識したかどうかは別として、《悟性論》ではこうした宇宙論的神の存在証明は重要な位置を占めては⁽¹⁾ない。ここでは、彼はまず《感覚》《推理》《思考》のはたらきをもつ自己の存在から出発し、こうした存在を創造できるものとしての存在である神を証明している。前述の宇宙論的証明においても神は世界を主宰するものとして重要な役割を果たしているが、ここでは更に創造神としての神の性格が強くているのである。こうした証明も既に《自然法論》にはあり、それはとりわけ自然法の《法》的《命令》的性格をだすために用いられているのである。従ってここではノミナリステイックな色彩をよりもつことになろう。

人間は神の統べる自然的秩序のなかにあるとしたところで、人間がこの秩序を遵守すべきものとしてうけとらねば

ならないかどうかということは別問題である。この秩序を法として人間が遵守せねばならないとすれば、この法を人間に課するものには課するだけの資格、権威がなければならない。この法を課するものが神であるとすれば神はいかなる権威によって自然秩序を主宰し人間にこの法の遵守を命ずることができるのであろうか。こうしてロックは神を創造神として証明しようとするのである。

宇宙には偉大な秩序がある。この偉大な秩序は偶然に生れたものであるはずがなく、なにかによって造られたものである。この偉大なコスモスの創造者は極めて力がありかつ極めて賢明であるに違いない。なんとすれば、創造者は被造物よりも力があり賢明でなければならぬからである。従って、物質は人間を含めたコスモスをつくるだけの力も慧智もない。また人間は人間をつくることができない。こうしてロックは次のことを結論せざるをえないという。

我々人間の上に、人間を意のままに生み、維持し、除去することができるような「人間よりも」一層力があり一層慧智をもった行為者が存在することにならう。従って、理性はこれを感覚の証拠にもとづいて推論し、次のようなことを結論することができる。即ち人間が服従せねばならないあるすぐれた力、即ち、我々人間の上に正しくかついかんともしがたい支配権をもち、思うままに人間をつくりたり除去したりでき、また同じ支配権によつて人間を幸福にしたり不幸にしたりすることができる神がいるに違いないと。……それゆえに理性は我々人間が服従せざるをえない立法者あるいは優越権力の知識に到らざるをえない。（《自然法論》Ⅳ）

神は我々人間を無から創り給い、もし欲するなら我々を無にきすことができる。神は《創造の権利》によって我々を支配し命令を下すことができるのである。

しかしながら、主権者である神はなにを法として命じたのであろうか。

神は人間を創ったのであるから、主権者として人間に法を課すことができる。ところで主権者たる神はいつたいな

にを法として命じたのであろうか、神が命じた法の内容はどのようなものであろうか。人間はこれを自然の光によって認識することができるのだろうか。ここでロックがとった方法は上述自然 \parallel 神の秩序的をば、神の目的論的秩序として証明することであった。即ち、かの自然秩序のなかに神の《意図と目的》を見出し、この目的と意図を神の命令 \parallel 法を認識する模範としようとするのである。この秩序が主権者たる神により欲せられた目的論的秩序であることを証明し、そのなかに見出される目的と秩序のうち人間に関する部分を自然法とするのである。

感覚にもとづけば、単に力があるのみでなく、また賢明と認めざるをえないある創造者があると結論せざるをえないから、この創造者はこの世界を目的もなくつくつたとはいえない。なんとすれば、目的もなく活動するということはかの偉大な叡智に反するからである。

このことは人間についても妥当する。

人間は理性と知識を与えられなにもに敏感な活動的で有能な精神をもち、また魂の命令によってすばやく動く肉体をもっている。のであるから、最も賢明な創造者がこうした行動のための能力を働かさなくともよいように与えたとすることはできない。それゆえに神は人間がなにごとかをなすように目ろんだことは明かである。

こうして神の秩序のなかの人間に関する部分の秩序は、一定の目的によって創造し統治する神が遵守すべき法として人間に命じた秩序となるのである。人間はこの法において《なにごとかを》をなすべく命ぜられているのである。自然法とはこうした法に外ならない。

自然法の存在及び一定の性格は感覚経験及び理性によって導かれ明かにされたものではある。だがしかし、まさに感覚経験を通した理性の手続きによって、自然法は《存在するもの》として自然法の性格は存在するこの自然法の《実在する》真の性格として証明されるのである。こうした証明を自然法の存在論的証明ということばで表現すること

ができる。この自然法の存在論的証明においては神の存在証明とりわけ目的論的コスモスの創造者としての神の存在証明は中心的位置を占めるのである。この神の存在証明によって論理のプロセスは存在（論）の次元に突入し、存在の世界が開け始めるのである。神の観念は生得的ではないとしても、神は存在し、従って、人間によって存在を証明さるべく《待っている》ということも（自然神学的意味で）できるであろう。

神は自ら証明せられぬままになってはいない。なぜならば、我々は感覚、知覚、理性を持っていて、我々がわれを失わぬ限り神の明晰な証明をさけることはできぬ。（《悟性論》IV・十・1）

生れながらの能力の使用に無関心でない限り、また自然が導く方向に従うことを拒絶しない限り、いかなる人も神を神の御業のなかに見出しうるに十分な能力を自然によりふ与されているのである。（《自然法論》IV）

こうして存在する神は存在するものとして不可避的に証明されざるをえない。自然法の存在論的証明もこの神の観念の分析によってひき出される《系》であるといつてよい。この証明のプロセスは一たび理性を正しく働かせれば不可避的に迎^{むか}られざるをえないものである。これこれの人々が自然法の存在論的証明を現に迎^{むか}ってみようがみまいが、また自然法の内容即ち人間一般がなにごとかをなすように命ぜられているという場合の《なにごとか》が現に人間にとって認識されようがみまいが、自然法の存在論（的証明）はいずれの人間にとっても不可避的にたどられざるをえない論理としてあるのである。

道徳は論証が可能である。——力と善と叡智において無限であり、我々を創造し我々が依存するところの至高の存在の観念、及び理性的理性的存在者としての我々自身の観念は我々のうちに明かにあるような観念であるから、道徳を論証可能な科学たらしめ……ることができよう。この場合に数学と同じあらゆるいえない推理によって正と不正の標準が……明かにされうることは疑いえない。（《悟性論》IV・三・18）

しかもこの論理のプロセスにおいては自然法の存在と存在論的性格とは証明されざるをえないのである。このことは自然法及びその性格が——人間に関するものでありながら——人間をこえた客観的秩序として存在し実在するといふに等しい。人間の心は具体的個々のにいえば《タブラ・ラサ》ではある。だがしかし、以上のいみからすれば、自然法は存在論的には常にあり、人間は存在論的には既に自然法によって拘束されている。しかも道徳的な義務を課されているといわざるをえない。自然法は生得的に、あるいは常に個々の人間の心にあるものではないが、人間を超えたところにおいて人間を常に拘束しかつ義務づけており——まさにその故に——ともよいのだが——人間の認識を既にまぢかつ義務づけているのである。

以上によって客観的実在的秩序に属する自然法の存在論的性格はかなり明らかとなったといつてよい。ところが、まだ自然法の存在論的性格のうちまだ本質的な問題が残っている。というのは客観的秩序としての自然法は果して人間にとって認識しうるものであるかどうかという問題である。こうした客観的秩序はもし人間によっていわば（啓示によってではなく）《自然の光》によって認識できないならば、《自然法》は自然法という名に値いしないのである。人間がたとえ自然法によって《なにごとか》をなすべく命ぜられていることがわかつて、この《なにごとか》の《なに》が《自然の光》によって人間に認識できなければ、自然法は存在しないといつてよいのである。《自然の光》によって認識できるといふこと *convenientia* は自然法の最も重要な存在論的本質なのである。ところが、この自然法の認識論及び認識可能性の問題は上述した自然法の存在論的性格から分析的に接近しうるとされるのである。このいみでも自然法の存在論はロックにとつて自然法の認識論よりも先にあるのである。

自然法の認識論はまず神の目的論的秩序から出発する。《人間がなにごとかをなすように神が目論んだことは明らかである》。この《なにごとか》こそ自然法の内容をなすものであらう。従つてこの《なにごとか》の認識に到る方法

が自然法の認識論となるのである。自然法の認識論は神の宇宙支配の意図を示すサインである人間性、人間の《構造》《能力》を知ることである。人間がいかなる構造をもちいかなる能力をもつかを認識すること、これが自然法認識の出発点であり、この能力・構造を十分にかつ全体的に活動させることこれが自然法遵守の基礎である。

ロックによれば、人間の能力はまず《感覚経験と理性》（認識）である。《神はこの二つの能力が十分に発揮されることを欲し給う》のであり、人間は神の栄光のためにこの能力を十分に発揮しなければならないのである。いまや人間が認識能力を十分にかつ全体的に行使することは《任意》ではなくて人間にとって義務となる。人間は正しい認識を意志しなければならぬ。人間は更に意志∥能力をもっているのであった。人間は道徳的生活において、正しい道徳律を発見認識しかつそれを遵守してゆかねばならない。人間はそのため自由∥能力をもっている。自由の本質は真の認識にたたない欲望を抑制し、人間を真の道徳的（幸福の）認識とそれへの意志を発動させるための軸となる。

自由は知的存在者が真の幸福に向って絶えず努力しそれを着実に追求する場合の軸である。

以上のべた論証のプロセスにおいて神についての観念は中心的位置を占めていた。最初理性がこの論証にむかう動機は《人間生活についてなんらかの合理的な説明に迫られる》ことであったかもしれない。ところが、ひとたび人間能力とりわけ理性を《正しく》使用すれば不可避的に神の観念に到らざるをえない。神が人間に神自身に関するなら生得観念を与えはしなかつたけれども。

われわれの心に諸々の能力を与えたのであるから、神は、おのづから証明されぬままになつていない。なぜならばわれわれは感覚、知覚、理性をもつていて我々が自分を失なわぬ限り神の明晰な証明は不可避なのである。（《悟性論》IV・一〇・一）

論証のプロセスにおいて正しく理性を用いさえすれば、神の存在証明、神の目的論的秩序の証明、最後に自然法の証明にいたり、神によって——一定の目的のために——賦与された人間能力を行使する義務の証明に達する。人間は自己の能力を十分に正しく行使しなければならぬ。ところが自己の能力の正しい行使は不可避免的に神の存在とももろの神についての観念にいたらざるをえない。とすれば、神について考えるということは人間（能力）に課された義務となる。最初は単に《人間生活についてなんらかの合理的説明に迫られることが論証のプロセス、従って神について考える動機だったかもしれないが、今やこうした論証のプロセスを辿ることは彼にとって義務となったのである。この義務は、まさに人間が理性を用いて証明した義務である。従って神について考えることは人間にとって理性法上要求される義務である。しかも論証のプロセスのなかで結局神により欲せられ命ぜられる義務として論証されてもいるのである。こうして神について考えることは自然法＝理性法上の義務となるのである。ロックの第一の自然法は神に対する義務である。

人間が自己のなかに感覚経験と理性とを見出すとき、彼は神の御業を思い神の御業に現われる神の叡智と力を思い、かくも偉大にして恵み深い創造者に対してできるかぎりふさわしい讚美と栄光を与えなければ、と考えるようになる。（《自然法論》IV）

人間は更に、彼の諸能力を行使し、人間の構造や傾向性を観察しそこから推論することによって自然法の内容を認識するのである。

人間は、生活経験およびおさえ難い必要によって、他の人々との社会生活をもちかつ維持せざるをえないこと、更に一定の自然の傾向により社会に入るべく迫られ、言語や会話によって社会の維持に備えられていることを感ずるであろう。（《自然法論》IV）

こうして第二の自然法が、更に、

内的本能により人間が「自己を保存するという」自然法の義務の一つに迫られており、自分を大切にしないものを自分を否認するものはない(同)

から、第三の自然法が導びかれるのである。観察された傾向性(《事実》)からそれを展開するのが義務として推論される根拠は、その傾向性も神の目的論的秩序に属するからに外ならない。従って傾向性はそれ自体のうちに正当性の根拠をもつ(自然主義的立場)のではなく、従ってまた自然法の根拠ともなりえない。傾向性に対する制限の根拠もこうしたところからくるのである。上述のように《自己保存》と《社会性》とは人間の自然の構造に属する傾向性とされるから、それは自然法の認識の基礎となりうるし、またそれを一定の仕方で展開発展せしめることは自然法にかなうであろう。しかしながら傾向性は人間構造の一部にすぎないのであって、人間構造のうちでより重要な能力である理性によって導びかれなければならないのである。傾向性のコントロールこそ人間の(本質的性格である)自由がある。

心は大抵の場合、経験上明かであるように、欲望のあるものを満すことを停止する力をもっており……心は自由にこれらの欲望の対象を考察し、これらをすべての方向において吟味し、他の欲望との軽重を比較することができる。ここに人間の自由がある。この自由を正当に用いないために、意志の決定を早急にししかるべき吟味をなさない場合には、生活上の行為や幸福への努力において、あやまち、過失に陥ってしまうのである。(《悟性論》Ⅱ・二二・47)

「この自由において」ときどきに欲求されたものが彼らの主要な目的への道程にあるかどうか、また彼らの最大の善であるところのもの事実上の一部をなすかどうかを知るまでは人間はこの追求を停止することができるのである。

自由は最大の善《真の幸福》のためにあるといつてよい。《理性的存在者が真の幸福に向って絶えず努力し、これを着実に追求する場合に理性的存在者の自由が基礎となるのである》(同)。自由な人間は欲望＝傾向性をコントロ

説

論

「ルしつつ理性によって見出される最大の善、真の幸福に向って努力するのである。ロックの『快樂主義』とはかかるものなのである。人間の傾向性Ⅱ自然的本能は人間を社会的に結びつける刺戟にはなりうる。人間は社会的（本質的）動物であつて、人間が社会からはなれるならば、彼は人間でなくなるかあるいは死滅してしまふであらう。人間が社会のなかに生きるものであること、生きるべきであることは合理的に導びかれざるをえない結論であるといつてよい。『統治論』においてはロックは次のようにいふ。

神は、人間をして孤立して生きることは幸福ではないと判断せしめ、社会のなかで生きるべきようにさせんがため、必要と便宜と本能と結びつけられた強い義務を人間に課したのである。（同Ⅱ・七・77）

しかも神は

人間が社会を維持し、社会を享享することができるよう理性と言語とを人間に与えたのである。（同）

社会生活は人間に自動的といういみで自然的に形成維持されるものではない。神は人間を自然にかつ自動的に社会に入らしめるのではなく、『理性と言語』とを与えこれによって人間を社会的ならしめようとしたのである。最も基礎的な最も原始的な社会である夫婦の社会でさえ意志の合致に基づき、理性と言語（コミュニケーション）により維持されるのである。国家社会についてはいうまでもない（原始的）確立された社会関係は自然的傾向や条件の上のつてつくられるものであり、それらに反してはつくられないであらう。だがそれは『自然的』に生長したものではなくて、優位しているのは精神（意志と理性の）的要素である。それは自然に反することはないが自然にならぬものかを加えたものであり、神の定めた傾向にのっとりこの傾向を利用したものである。社会は単なる人間の傾向性の上のみでなく、人間の構造全体、能力全体の上のみ可能となるのである。

以上のようにして導びかれた《自然法》（理性法）は果して真の自然法であろうか。理性法は自然法と *convenientia* の関係にありうるのだろうか。 *convenientia* の可能性の根拠の問題は結局、《知識》を成立せしめている観念間の一致不一致、道徳知識の場合には人間が内面でつくった原型との一致不一致の問題に帰着されるのであった。この観点から当 *convenientia* の問題を考察すればどのようなようになるであろうか。

まず人間はもろもろの能力をもつ、とりわけ理性をもつ（理性的）動物であるとされる。人間はこれら能力を行使することによって全智全能の神が存在し、神が一定の目的のためにこれらの能力を与えたものであることを必然的な形で証明する。それゆえに神はこの能力の正しい行使を保障してくれるであろう。従ってこの能力の正しい行使によって必然的にえられるもの、理性法は《永遠の真理》となる。この真理のなかで命ぜられている義務は人間の能力や構造が変えられてしまわない限り普遍的に妥当するであろう。恒久不変に妥当する道徳法は自然法に外ならないのだから、理性法は自然法と一致するであろう。こうして両者の *convenientia* は人間の能力とりわけ理性能力と神（の観念）とによって可能となる。自然法は理性によってこの二つから論証されるものすべてである。自然法はすべてこの二つの媒介概念と合致しているといつてよい。

力と善と慧智において無限であり、人間を創造し人間が依存するところの至高の存在の観念、及び理性的存在としての我々自身の観念……を正当に考察し追求するなら、論証科学として、我々の義務の基礎と行動の規則が導かれるであろう。（《悟性論》IV・三・18）
 神は神を発見し知る手段を人間の存在の目的と幸福という重大な関心事に必要である限り極めて十分に人間に与えたのである。（同・IV・一〇）

神の慧智と全能は人間による自然法の義務履行をも保障する。神は人間に自然法上の義務を課すが、同時にそれを果たす能力をも与えるのである。従ってこれを人間の側から表現すれば、人間は（神により）義務を課せられている

だから（神によって履行の能力を与えられ保障されているのだから）それをなすことができるのである。

敏捷で完全な動物をつくり、他の動物にいや勝った精神、知性、理性また行動のための諸能力をこの動物に与えながら、しかもこの動物に果すべき務めを与えなかつたということ、人間のみを法の拘束からまぬかれしめたということ、もしこのようなことがあればそれは創造主の睿智に反することである。……神が一定の目的のために世界を創造したのであるから、人間に与えられた能力や構造から義務の原理や一定のルールを推論することは可能であろう。

こうして人間は自然法の履行についても履行能力を保障され、自然法と *convenientia* の関係にある。傾向性とそれをコントロールする理性と意志と自由とは人間に自然法の履行（可能性）を十分に保障するのである。傾向性とそれを

ロックの倫理説は《快樂主義》的になっていったといわれる。ところが、この《快樂主義的》傾向も上にのべた *convenientia* をくずさない。（そもそも《快樂主義》の要素は傾向性の肯定として既に基本的には *convenientia* の《体系》のなかに含まれていたのである。）そればかりか、それはかえって *convenientia* をしばしば補強しさえするのである。通常の快樂主義者によれば、快樂そのものが善であると定義される。しかしロックにとって快樂と善とはカテゴリーとしては全く別である。快樂を感じさせるものはそれだけでは善であることにならない。快樂はそれだけで善の根拠にはならない。少くとも善には段階がある。快樂を善と一致せしめるものは——カテゴリーや定義の次元においてではなくて——この両者を一致せしめる現実の《装置》である。この装置のうちで最も重要なもの両者を究極において一致させるもの、これをつくったものこそ神に外ならない。神が善に——現実に——快樂をとまなうように、悪に苦痛がともなうようにしたのである。この典型的なものか、来世における神の報酬と刑罰なのである。

道德及び宗教の大目的は……十分に保障されている。なぜならば、はじめに我々をして感覚と知性をもつた存在としてこの世に生寄せしめ、我々人間をかような状態に保つ者が、来世においても我々を感受性をもつた同様な状態に復活させ、我々をしてその者がこの

世における行為に従って、応報をうけようにすることができ、またそうするだろうということは十分に理解できるのである。(《悟性論》Ⅳ・三・六)

註

(1) 《悟性論》Ⅱ・二三・12