



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ロックにおける自己保存について (II)
Author(s)	八木橋, 貢
Citation	北海道大学人文科学論集, 18, 89-107
Issue Date	1981-03-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34361
Type	departmental bulletin paper
File Information	18_PR89-107.pdf



ロックにおける自己保存について (II)

八木橋 貢

四

自己保存に関するロックの思想の転回は、一六七五年以降のフランス旅行の際、フランソワ・ベルニエをはじめとするガッサンディストとの接触を機縁とする、快樂主義的倫理学の受容を軸とすることが指摘されている。⁽¹⁾ この解釈の先鞭をつけたライデンは、快樂主義の最初の表現として、一六七六年七月十六日の日記を「快樂と苦痛、さまざまな情念」という表題をつけて紹介している。⁽²⁾ 各個人の快苦という、主観的な情念に善悪を還元しようとするのがその主旨であるとするれば、神の命令としての超越的な自然法思想とどのような適合させるかは、容易ならざる課題であることが予想されるし、事実この二つの見解の関係をめぐって対立するさまざまな解釈が続出することになった。⁽³⁾ そのなかで代表的なものはラスレットの解釈

である。かれは、ロックの倫理思想を三つの立場の併存、したがって不可避免的に矛盾をはらむものとして説明している。それによれば、(一) 善悪の唯一の尺度は自然法であり、この法は神の命令として一切の法や善悪の唯一の根底として存在するとし、この自然法に照らして、最終的には来世における賞罰をも予想する、超越的で神学的基礎をもつ見解、(二) ホッブズの意味で、個人の自己保存を基準とし、それを促進するものを快と把え、そこから幸福、さらには善を定義し、逆に自己保存を阻害するものを不快、悲惨、悪と把握する自然主義的・快樂主義的倫理学、(三) 世界には、時と所の違いに応じて、多種多様の、したがって相互に両立し難い道德観の存在を認め、それにもかかわらず、というよりはそれに応じて、ごく少数の道德原理を公理的に採用して、そこから論理的に構成する論証的倫理学、以上の三つの見解の併存がひき起す難点が指摘された。⁽⁴⁾ しかし他方、ロックの倫理思想において、自然法思想と快樂主義的倫理

学は矛盾しないのみでなく、初期の『自然法論』と円熟期の『人間知性論』、『統治論二篇』を一貫しているのは、伝統的な自然法思想の展開であるとする解釈もいくつか提示された。⁽⁵⁾ また一方では、ロックの自然法思想が神法を根底とするのは「偽装」であって、実際は自然法を否認し、私的所有の無制限の拡大を正当化する自然権の臆面もない主張がその背後に隠されているというシュトラウスたちの解釈もあることは、すでに見たとおりである。それらは程度の差こそあれ、いずれも、我が国の研究では望むべくもない、資料面での有利さを存分に活用した、周到で緻密な解釈を経てその論拠を提出しているように見えるところから、問題の本質が何かをわきまえていないかぎり、それらの解釈に眩惑され、さまざまな解釈の間を右往左往するか、特定の解釈に拘束されて焦点を失うことになる。

ライデンの、ガッサンディストたちとの接触を機縁とする快樂主義倫理学の受容という解釈は、我が国でも利用できる資料を少し詳しく検討すれば、いくつかの疑問点が出てくる。第一に、ロックの快樂主義的倫理学についての言及は、一六七一年の、『人間知性論』のための二つの草稿には見出されず、七六年以降の日記や手稿において取上げられるとされている点である。⁽⁶⁾ たしかに七六年以降、同様の視点からの考察が進められ、⁽⁷⁾ そうした考察の成果は、八九年の『人間知性論』の第二巻二十一章で詳細に展開され、さらに九四年のその第二版において、少なからぬ修正を伴いながらも深められるのは事実であるが、このような視点での考察は七六年にはではなく、確実にその十年前の一六六七年頃に遡ることができるからである。

すなわち、「幸福を求め、悲惨を避けるのは、人間本来の仕事 (proper business) である。幸福は心を喜ばせ、満足を与えるもののなかに成り立つ」という文章で始まる⁽⁸⁾ 『このように私は考える』 (Thus, I think) の手稿がその証左である。克蘭ストンやオイヒナーがこの手稿を⁽⁹⁾ 一六六七年か、それ以前と推定しているのを疑う根拠は見出し難い。

第二の疑問は、ガッサンディストとの接触についてであるが、ガッサンディストを「感性的快樂主義者」や「フランス唯物論者」と見るのは、⁽¹⁰⁾ 一定の予断を前提しているように思われ、そのまま速断できない。十七世紀のホブズやスピノザが「無神論者」として批判されたのにも似た事情がガッサンディストについてもあてはまるように見える以上に、我が国のガッサンディの思想の理解は、ほとんど空白のまま、埋められてはいないからである。⁽¹¹⁾ 第三の疑点は、思想の転回を、外部からの影響、読書や交友の結果として把握する傾向についてである。たしかにそれらがある思想家に及ぼす力は無視することができないにせよ、警戒しなければならぬのは、思想の転回を外的な事情に還元してしまうことである。変化を生むものを、外的な、それ自体偶然的な、あるいは時間的にも場所的にも特殊な状況のなかに解消することではなく、思想家の内側から転回の下地となるもの、変化の契機となるものを見出し、それとの関連のなかで思想の新しい展開を把握することを目指したい。

すでに見たように、一六六四年の暮に、ロックは、それまでの地位、すなわち学生に対して道德哲学に関し講義し、指導する職務を辞したのみでなく、伝統に忠実な思想からも身を引いた。ロックは

哲学を離れて、ボイルの化学の研究を手伝ったり、シデナムの臨床的な医学を学び、その仕事に協力することによって、実証主義に徹しようとする期間をもった。今日、私たちが利用できる資料やその綿密な考証による諸研究から確認できるかぎりでは、六七年前後は、ロック自身の内面の吐露なり、率直な意見の表明が一番少ないというよりは、次第に影をひそめている時期である。六〇年前後の激動期から『自然法論』のいかめしい、スコラ風な論述の合間にも、親しい友には打ち解けた調子で心境を伝えていたのに、この時期の書簡では、そつけない用件を伝えるのみであつて、書簡集から推察するかぎり、親友との交友も活潑ではないようである。そして、こうした点と対照的なのは、異常なまでの実証的な研究への没頭であり、とくに医学の面での研究ノートや手稿は膨大な量に及ぶとされている。⁽¹²⁾ ボイルと化学研究に対する関心の深さに引き続いて、とりわけシドナムの最初の著作を読んでからは、⁽¹³⁾ その一切の仮説を排した非思弁的な自然観察の方法への打込みは、詳細なノート作りにはじまつて、次の年の六七年には、直接シデナムの知遇を得てのちはますます拍車がかかる。当時、ロンドンで猛威をふるいつつある疫病、すなわち天然痘、ペスト、原因不明の熱病に対するシデナムの療法や臨床的研究に対する讃嘆は、次の年には、シデナムと協力して多くの医学論文を書くに至り、そこではロックの見解をシデナムのそれから区別することは、ほとんど不可能であると見られる。⁽¹⁴⁾ したがって、この時期のロックの哲学的立場を直接確認することは不可能に近く、のちのかれの著作や追想その他から推測するに止まらざるを

えない。

後年の『教育に関する考察』のなかで、ロックは「わたくし自身の経験に照らして」、若い時の学問として、形而上学の抽象的觀念を必要としない、地理学、天文学、解剖学等の「感覚に訴える」学問の修得を最良の方法としてすめ、逆にスコラ学の「抽象的思弁に頭を使わされて、しかもうまく行かずに、あるいは期待しても効果がない」と考えて、「理解できない unintelligible 言葉と空虚な響きしかないもの」としてそうした書物を投げ出したい気になる」と述べている。⁽¹⁵⁾ スコラ学へのロックの反感は、遂には『人間知性論』の大作にまで発展した、知性そのものの能力に対する伝統的スコラ学の思弁の思い上りや独断への批判が中心になるが、その前段階としては、(一) スコラの言辞の「混乱と不毛」(E. IV, 18, 4)と、(二) 「真理の発見よりは、対手を言い負かすことか自己顯示 wrangling or ostentation」を旨とする「討論」⁽¹⁶⁾ の二つに向けられているように思われる。とりわけ、(二)の「討論」は、『人間知性論』のなかで、スコラ学派を「討論を人間の能力の試金石、知識の尺度と思ひこみ、その討論で対手を負かしたものに勝利を宣し、〔対手を黙らせるまでにやりこめて〕最後の言葉をもった者が議論に勝つ」(E. IV, 7, 11)点が批判されていることで良く知られている。さらに、一六六六年の年明け頃と推定される、ロックが外交使節団の一員としてブランデンブルク選帝侯を訪ねた折、「神学討論」に招かれた際の感想を友人に報じた書簡を友岡敏明氏が詳細に分析し、その討論が「ほとんど利益をうるところのない」、「口論の術」にすぎず、その「壮重な

思弁」を皮肉っているのを説得的に紹介しているので、これ以上立入らないことにする。

このような、哲学からの一時的退却と実証的研究への没頭は、ロックがそれまで閉じこめられていたスコラ学的伝統から離脱する機会を与え、一種の解毒剤の役割を果たしたのみでなく、思想転回の下地を用意したと推測される。この見通しは、ロックがボイルとシデナムの方法にどのような関わりをもったかを少し立入って考察すれば、さらにはつきりする。なぜなら、ボイルとシデナムの「新しい科学」や「実験哲学」の方法は、一見共通しているに見えながら、その内実においてかなり異っていて、とりわけ、その違いは「仮説」の役割に関して大きく対立するからである。

いうまでもなく、ロックが最初に出会ったのはボイルであるが（一六六〇年）、その新しい実験に注目して積極的に参加した四年間は、すでに見たように『自然法論』の著述と講義の準備と並行した時期であった。すなわち、スコラ学的方法と言語による伝統的な道德哲学と、近代的な科学方法に基づく実験への参加との、互いに対立する方向に引き裂かれていたのであった。この状態に一応の終止符を打って、道德哲学監督官を辞任し、さらに外交使節団の一員として第一回目の大陸旅行に加わり、再びオクスフォードに戻った一六六六年の春以後は、ボイルの実験的な研究に専念し、ほどなくボイルの示唆に従ってシデナムの著作を知るに至ったところは、すでに見たところである。ギリシャのアトミズムを復活し、その方法と物質観において機械論哲学の立場をとったガッサンディに共鳴してい

たボイルは、この機械論の「微粒子仮説 corpuscularian hypothesis」を採用したが、⁽¹⁷⁾ガッサンディのこの仮説は、ウエストフォールによれば、「現実の記述だけに限定せず」、現象を説明するために、「目に見えないメカニズムを構想するという機械論哲学者の悪弊」という微妙なところを併せもっていたとされる。⁽¹⁸⁾微妙なところというのは、ウエストフォールは、他方で、仮説の役割についてのボイルの見解を、「科学方法論と呼ばれるものを形成するうえでほとんど何も寄与しなかった」⁽¹⁹⁾ 베이コンの論理学と対比させて、称讃しているからである。少し長いが、興味深いので、そのまま引用する。

「実験的方法に関する十七世紀の最良の記述は、ロバート・ボイルの原稿の中に見出されるものではあるまいか。簡潔だが深い意味をもつこの記述は、すぐれた仮説の特徴を列挙しているつぎの個所に見出される。

「現象がそれ〔仮説〕に適合するかしないかを見て、熟練した自然学者が未来の現象を予言することができるようなものであること。そしてとくに、その仮説を吟味しうるように適切に工夫された実験の結果が、その仮説からの当然の結果であるかどうかを、自然学者が予測できるようなものであること。」

方法について十七世紀に書かれたものの大半は、確証という問題に関心をもった。このボイルの短い記述こそ、近代科学の実験的方法を論理学から区別する研究の活発性を示すものなのである。⁽¹⁸⁾

このように「すぐれた仮説の特徴」を承認するボイルとは違って、シデナムは一切の仮説を拒否し、現象の記述だけに自己を限定する現象主義に徹しようとする。いわゆる「自然誌 natural history」による観察的記述が治療の上でも唯一効果ありとするため、たとえば天然痘の原因の究明を空しい思弁として退け、その結果、天然痘を病氣とは違う、一過性の自然的過程と見る極端な方向に逸脱することに⁽¹⁹⁾もなったのである。

このように見てくると、従来、ロック自身の思想の表明として理解され、そのなかに『人間知性論』の基本思想の出発点として評価されてきた、一六六九年の『医術について』の草稿は、仮説に対するシデナムの極端なまでの警戒心との関連で把えるのが順当だということになる。そこでは「人間知性の本性は、自然の作用と事象を観察することに満足しないで、それらの原因について何としてでも知ろうとし、……知性がある仮説を設定し、知性の論証が確立されるための基礎をきちんと設置しないかぎり、非常に不安で落着かない」⁽²⁰⁾が、これは現象の記述的な知識に満足しないで、「何としてでも事物のかくされた原因を洞察しようとする」⁽²¹⁾人間の傲慢さとして非難される。しかし、この立場にあくまでも固執しつづけることは、ロックを実証的な医学研究者に留めるにしても、『人間知性論』の哲学者にしない。ロックがシデナムの方法の同調者に徹しきれないことが、かれをしてボイルおよびガッサンディの「仮説」への関心を誘い、ひいては快樂主義的倫理学の試みへと赴かせるように思われる。このことは、シデナムの方法についての不満や批判を直接

確認はできないにせよ、後の『人間知性論』において「仮説」について述べられた個所から、間接的に承認できる。すなわち、「新しい発見を導く」「仮説」の効用についてのべた個所(E. IV, 4, 12)と「合理的な実験 rational Experiments をもつともよく導くたぐいの蓋然的知識と仮説を起す」と the rise of Hypothesis が有用に影響するところが大きい」(E. IV, 16, 12)と述べている個所である。

シデナム的な立場に止まることが、時としてその医学の機能を時代に逆行するような偏りを見せる典型的な例を挙げて見たいと思う。ロックの草稿のなから、一六六八年と、確認できる「解剖学」に関する手稿の一部を既にバーンが紹介しているが、これはロックよりもむしろシデナムの見解であることは、『医術について』と同じことが言える。その文章には「解剖学が医学の実践にとって大きな改善策を提供し、真の方法を見出し、かつ確立するということについて、私は疑わしいと思うのは次の理由からである。すなわち、解剖学がなしうる全てのことは、身体のうち肉眼で見えて感知できる部分、あるいは死者の生気を失い死んだ体液を私たちに示すことに尽きるものであり、これらのものは、きわめて熱心に研究しつくすにしても、病気の治し方も病人の扱い方も医師に指示できるものではないのである」と述べられている。この解剖学に対する評価は、あまりにも低いというより、近代医学の方向と矛盾する。シデナム(ないしはこの時期のロック)の、このような解剖学の位置づけは、全体的な見通しのなかに個別的な実証的研究を位置づけないで、あくまでも仮説を拒否しつづけたための偏りの一つの表われである。ところでロッ

クの思想の展開を考察する解釈が、同じように、個々の資料にこだわるあまり、単に実証的な記述にのみ留って、その思想を時代との力動的な緊張関係のなかで把えて思想の総体的な構成のなかに特定の問題を位置づけることに失敗する例が少なくない。精密な研究を目指しながら、「批判的」に検討することを怠り、そのため思想の脈絡から離れて個々の語句に囚われ、バランスを失った「実証的」研究の例は、ロック研究の場合、特に目立つ現象である。⁽²³⁾

自己保存に関するロックの見解の新しい展開についての予備的考察が、思いの外手間どったが、この章を終る前に、なお次の点を確認しておきたい。

第一は、スコラ学に対する疑惑や反感と比例して強まった実証的方法への関心、とりわけシデナムの現象主義的な記述的方法への関心は、取り上げられる対象が外的な自然ではなく、生きた人間を扱う訳であるから、その方法が注意深い観察とデータの収集に止らず、⁽²⁴⁾シデナムらの自覚をこえて、実践的性格を持つに至ったことである。そして、伝統的医療に基づく旧来の治療法に比べて、シデナムの新しい療法は、特定の病気にしては、たしかに目覚ましい成果を挙げたであろうが、天然痘その他の場合には、懸命な治療にもかかわらず、その対症療法は効果を見せず、病人が激しい苦痛と衰弱の果てに、みじめに死んでいく場面に何度なく直面したに違いない。シデナムの往診に同行することが多く、かれ一人でも臨床医として熱心に治療に取組んだロックが、人々の原初的自己保存を阻害する病気や老衰、身体の苦痛や不調について思いを潜める場合が数多くあっ

たことが容易にうかがえる。そればかりか、生身の人間の死に対する恐怖を目撃する機会も多く、これらはオクスフォードや書斎のなかの研究では得難い貴重な「経験」であった筈である。⁽²⁵⁾この経験が直ちにロックを道徳哲学に向わせたというのではないが、現世における人間の条件の考察、今日における生理学、人類学の分野の研究と重なり合う領域についての考察にうながされることなくなくなかったと思われる。そしてとりわけその検討が度重なるとともに、深められるのが、一七七六年以降であり、その一応の成果が『人間知性論』の第二巻の二十章以下で展開されるのである。

第二には、「仮説」に関するボイルとシデナムの見解の違いと、ロック自身のそれに対する揺らぎについては、未だ決着を見ていないし、しかもこの問題はロイヤル・ソサイエティの基本的な動向と関係する訳であり、より詳細な考察を必要とするので、さしあたってはローダンの論稿に譲り、断定を控えたい。⁽²⁶⁾

注

- (1) Leyden, *op. cit.*, p. 71. ちねに田中正司「ジョン・ロック研究」、未来社、一九六八年、一三七—一三九頁。
- (2) Leyden, *op. cit.*, pp. 265ff.
- (3) その詳細は、Walter Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Europäische Verlagsanstalt, 1969, 本頁 S. 227f. 参照。
- (4) Laslett, *op. cit.*, p. 82.
- (5) そのふくみかを挙げれば、Charles H. Monson, Jr.: *Locke and his Interpreters*, in *Political Studies*, VI (1958), pp. 120-133. Raymond Poin: *La politique morale de John Locke*, Paris, 1960, p. 304f. Raghuvver Singh: *John Locke and the Theory of Natural Law*, in

Political Studies, IX (1961), pp. 105-117. 比較的新しい。しかし、より徹底して、ロックの初期と田熟期の思想を連続させるばかりでなく、その橋渡しをするのは神学に裏付けられた快樂主義であると主張するのが、アースレフである。かれの論証は、精密すぎるほどの克明さを持つにもかかわらず、その主旨は、ロックを伝統へと回帰させて、キリスト教(とりわけイギリス国教会の「包括的な comprehensive」立場)に忠実な哲学者にする(ことを目指している)。Hans Aarsleff: The state of nature and the nature of man, in John W. Yolton (ed.): *John Locke, Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1969, p. 127. 『初期の「自然法論」と『人間知性論』の間には何の矛盾するところもないが、人間の倫理規則に関する知識にとって堅固な土台を用意した議論の展開があつて、それがいわゆる快樂主義であり、これが倫理規則に関する知識にとって不可欠の媒介者なのである。ゆゑに、『統治論二篇』と『人間知性論』の間にも何ら矛盾はない。前者で前提されている自然法と、後者と与えられている自然法に関する説明との間にも矛盾は存在しないのである。』

- (9) Leyden, *op. cit.*, p. 71. なお、『人間知性論』の二つの草稿は次の版を指す。J. Locke: *An Early Draft of Locke's Essay*, edited together with Excerpts from his Journals by R. I. Aaron and J. Gibb, Oxford: At Clarendon Press, 1936. (以下 Draft A と略記) 及び J. Locke: *An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion, and Assent*, edited with an Introduction by B. Rand, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1931, (以下 Draft B と略記)
- (7) たゞせば一六七七年十月一日の日記(Draft A, p. 96f°)
- (8) Fox Bourne, *op. cit.*, Vol. I, p. 164f.
- (6) Cranston, *op. cit.*, p. 123. 及び Buchner, *op. cit.*, S. 234. なお、この手稿で考察されている幸福は、(一)健康、(二)名声、(三)知識、(四)善き行為、(五)来世における恩寵の下での幸福、の五段階で考えられていて、感覺的快樂を否定している訳ではないが、(一)の健康は、それなくして感覺的快樂はありえないとされる。全体を貫くのは「永続的快樂」の追求である。
- (10) 田中正司、前掲書、一三七ページ。
- (11) ガッサンディは、我が国では、デカルトとの論争やその思想との対比のなかで取上げられるに止って、主題的には、今日まで考察されてこなかったよ

うに思われる。西欧の研究の邦訳としては、ボルケナウの『封建的世界像から近代的世界像へ』、みすず書房、一九六五年の第六章が唯一かも知れない。ガッサンディの快樂主義ではないが、その微粒子説を中心とする機械論的自然像とそのイギリス、とくにロバート・ボイルやニュートンへの影響の大きさをいって、Richard S. Westfall: *The Construction of Modern Science*, Cambridge University Press, 1977, p. 39f. 参照。(邦訳 R・S・ウェストフォール『近代科学の形成』渡辺正雄・小川真里子訳、みすず書房、一九八〇年、五八ページ以下) 後に見るように、ロックとガッサンディとの交渉は、ロバート・ボイルを紹介しての微粒子仮説との関係と、ガッサンディであるとともに医学者でもあるヘルムネエとの意見交換を中心になされたところの事情に近いと思われる。

- (12) 先に挙げたデハーーストの研究書や、科学思想史の側面からの論文、G. A. J. Rogers: Boyle, Locke, and Reason, in *Journal of History of Ideas*, XXVII, No. 2, 1966, p. 205f. の外に、次のローネルの論文が貴重である。この論文が未見である。Patrick Romanell: Locke and Sydenham: A Fragment on Smallpox, 1670, in *Bulletin of the History of Medicine*, XXXII, July-August, 1958. なお、ローネルのこの論文の紹介を含めて、我が国でも平野 耿氏の一連の研究があり、その教示は示唆に富む。平野 耿「ロックの医学手稿」、『白山哲学』第四号所載、一九六六年、同「経験論と医学」、『白山哲学』第七号所載、一九七〇年、同「科学革命とロック」、『前掲「ジョン・ロック研究」』所載、二七ページ以下。
- (13) 一六六六年のシドナムの著作「独自な觀察の上に打ちたてられた熱病を治療する方法」(*Methodus Curandi Febris, Propris Observationibus Superstructa*) は、かれの畏友ボイルに捧げられている由であるが(平野 耿「科学革命とロック」前掲書四二ページ)、ロックがこの書を読む機縁はボイルの示唆によると考えられるが、後に見えるようにボイルとシドナムの方法はかなり違ふのである。
- (14) Dewhurst, *op. cit.*, p. 31. 平野 耿、前掲書四八ページ以下。かつては、これらの論文、とりわけ「医療について」(*De Arte Medica*)、一六六九年一は「人間知性論」の草稿(一七七一一年)の直前のロックの見解の表明とされてきたが(例えば、田中正司、前掲書一〇五ページ)、デハーーストはロックの役割は書記的なものに止まると指摘している。

- (15) *Some Thoughts concerning Education*, §166. (服部知文訳「教育に関する考察」岩波文庫、二五六ページ)。一六九三年発行のこの書は、実際に書かれたのは八四年で、オランダ旅行の折に、友人にあてた手紙が基礎になっている。
- (16) 友岡敏明「初期ロックの思想形成」、前掲の田中・平野編「ジョン・ロック研究」一一ページ以下参照。なお、書簡は *The Correspondence of John Locke*, Vol. 1, p. 252f, Letter No. 182 (Locke to [John Strachey?], [early January 1667?])。
- (17) ロックの微粒子仮説についての見解 (E. IV, 3, 16) が、その知覚理論、実体論と関連しつつ、ボイルの直接の影響下にある点については、平野 耿前掲書、四〇ページ参照。
- (18) Westfall, *op. cit.*, p. 115. (同邦訳一七〇ページ) なお訳文は若干変更した。
- (19) Dewhurst, *op. cit.*, p. 35. シデナムのロックに対する影響をとくにその現象主義の面で高く評価するデハーストや平野氏たちが、のちに見るような解剖学に対する低い評価と同じく、天然痘に関する逸脱した見解に対し、「批判的」でないのは奇妙である。シデナムは「すべてのむなししい哲学的仮説を拒絶」(Dewhurst, *ibid.*) したあまり、別な誤謬に陥ったのである。
- (20) Bourne, *op. cit.*, p. 223.
- (21) Bourne, *op. cit.*, p. 225.
- (22) Bourne, *op. cit.*, p. 228f.
- (23) 比較的最近目についた、我が国でのロック研究の偏りや誤解の例を二つだけ示すことにする。第一は、これまで考察した問題、すなわち、シデナムの「仮説」に対する厳しい拒否の姿勢と記述的方法を受け継いだとされるロックが、それに基づいて道徳をどう取り上げるかについて述べた箇所である。なお、この論文は、かなり広い視点と、部分的には鋭く興味ある考察を含んでいて、決して悪しき解釈の代表という訳ではない。

「……ロックにおいて記述的方法による認識の分析は、およそいかなる仮説をも拒絶する。つまりいさゝかの生得原理を認めないロックにとって、道徳の普遍原理もまた感覚的所与に基づいて立証されうるものでなければならなかったのである。」

道徳原理について、ロックは「草稿」において二つの仮定——すなわち、①立法者がいなければ、法あるいは服従の責任に関していかなる意識もない、えなかがゆえに、もしも人びとの心に神についていかなる生得思念もないならば、道徳あるいは義務に対する責務に關していかなる生得原理もありえない。②道徳規則の実践は社会の保存にとって必要であり、かつそれにかかわる人びとにとって有益であるがゆえに、たとえ法がないとしても、人びとによって普遍的に是認される道徳規則があるかもしれない——から出発する。「ロックにおける自然法の問題」、前掲田中・平野編「ジョン・ロック研究」所載、一七三ページ以下。

見られるとおり、「いかなる仮説をも拒絶した」筈のロックは、直ちに道徳原理について「二つの仮定」から「出発する」と続くのであって、あるいは「仮説」と「仮定」とは、まったく違うことを指しているのかもしれないと読み進んでも、その説明はない。また、「仮説」を拒絶したロックが、道徳原理について出発した「仮定」との間のジレンマも問題にされないのである。

第二の例は、かなり著名なロック研究書の翻訳についてである。前回の考察のさいに、その点を指摘したいと思つたが、まもなく、多くの誤訳を訂正した第二刷が出るのとことであつたので控えたが、その第二刷でも(一九八一年三月発行)、「第二刷の出版にあたつて、わたくしが再度、原典にあたり、悪訳はいたしかたがないにしても、誤訳、落ちこぼれ、誤植は事情の許すかぎり修正いたしました」と「あとがきにかえて」で述べられているにもかかわらず、依然多数の誤訳の箇所が訂正されないままに残っていて、邦訳で読むかぎりでは意味不明、または正反対に誤読箇所が多すぎる。さしあたって、意味不明、正反対の誤訳と見られる箇所を一つずつ原文と、試訳とともに示す。

A 原文

……he declared that,……in 'Of Ethick in General' that 'happiness and misery are the two great springs of human actions, and through the different ways we find men so busy in the world, they all aim at happiness, and desire to avoid misery'.

J. W. Gough: *John Locke's Political Philosophy*, 2nd Edition, Oxford, 1973, p. 9, note.

訳文

‘Of Ethick in General’において「幸福と苦痛は人間行為の二大源泉であり、異った方法をおして、われわれはこの世における人々にきわめてひんぱんに見出す。かれら全ては幸福を求めており、そして、また、苦痛を避けようと欲する」とロックは言明している。

邦訳 J・W・ガフ『ジョン・ロックの政治哲学』二七ページ。

試訳

『倫理学綱要』でロックは、「幸福と悲慘は人間の行為の二つの大きな源泉であって、この世のなかで人々がすべて、幸福を求め、悲慘を避けようと望んで、忙しく生きているのを、私たちはさまざまな方法によって見出すのである」とロックは述べている。

B
原文

Men must therefore either enjoy all things in common or determine their separate rights by compact. If things were left to be enjoyed in common, the result would be ‘want, rapine and force’, which would make happiness impossible. (*ibid.*)

訳文

「それゆえ、人々は、すべての事物を共同に享受しなければならぬばかりでなしに、協約によって、かれらのおのおのの権利を決定しなければならぬであろう。もし事物が共同に享受されるようにされていなければ、その結果は、幸福を不可能にしてしまう欠乏と強奪と暴力の状態となるであろう。」
(傍線は私がつけた—八木橋)

同訳書十ページ

試訳

「それだから、人々は、すべての事物を共同で享受するか、それとも契約

によって各個人の権利を決定しなければならない。もし事物が共同で享受されるべく放置されていれば、その結果は、「欠乏、強奪、暴力」の状態となるであろうし、この状態は幸福を不可能にするであろう。」

以上の二つは、テキストの九ページの、しかも平易な文章で、こみ入った構文ではない。

- (24) 十六、七世紀の科学思想および哲学思想の「深刻な革命」についてロインが述べるように、この変化が「理論から実践への転換、すなわち観想的な知scientia contemplativaから能動的で実践的な知scientia activa et operativaへの転換」をその大きな特徴とする (Alexander Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, the John Hopkins Press, 1957, Preface 邦訳「横山雅彦訳『閉じた世界から無限宇宙へ』みすず書房、一九七三年、まえがき)。この「実践」と「理論」の関係の変化が、「十八世紀の社会哲学に提起した難点を、ハーバーマースは、とくに『公論 public opinion』ないし『公共性の概念』において考察している。Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, s. 48f. 参照) ちひ Jüngen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, 1962, (10. Aufl. 1979) insb. S. 112f. (邦訳「細谷貞雄訳『公共性の構造転換』未来社、一三〇頁以下)
- (25) それにもかかわらず、ロックは「死について述べる」ことが際立って少ない。その思索が死を飛びこえて来世に赴くのは「私たちに及ぶがたい消息である」。

- (26) Laures Laudan: *The Nature and Sources of Locke's Views of Hypothesis*, in L. C. Tipton (ed.): *Locke on Human Understanding*. Oxford University Press, 1977, p. 141f.

五

ロックの自己保存に関する見解の展開は、必ずしもガッサンディストとの接触を機縁とする訳ではないが、とくに一七七六年以降、

深められて、『人間知性論』において、かなりまとまった形で述べられている。それは、普通、人間の行為に関する快樂主義的見解として理解され、その実質に関して、『修正快樂主義』とか、『開化的快樂主義』⁽²⁾の名で解釈されている。そして、この快樂主義の中心に位置づけられた自己保存の概念が、同じく円熟期の『市民政府二論』のなかでは、もっとも基本的な自然権として、ロックの社会学、政治理論、さらには私的所有論の中心的位置を占めるものとして受け取られ、さらにこの自己保存（ないし自然権）が、道德原理としての自然法、およびロックの初期思想とどのように関連するかについて、さまざまな対立する解釈を生むに至っている。⁽³⁾このような解釈の対立を生む大きな原因の一つは、ロックの快樂主義が決して一義的な内容ではないからと考えられる。つまり、ロックの快樂主義と解されているものは、いくつかの特定の文脈で、異った意味合いで考察されているので、この点を考慮しなければ、理解が的をはずれ、議論が混乱し、解釈の袋小路に迷いこむのは避けられないように思われる。⁽⁴⁾したがって、時には重り合い、絡み合うとしても、快樂主義的な理論展開の背景を考慮しつつ、次の四つを分離し、その文脈を整理しておきたい。

(一) 快樂主義的倫理学の試みではなく、人間行為の動機理論として、自己保存を中心とし、この自己保存を促進するものを快と受けとり、阻害するものを苦痛と受けとめる、人間の生理的機能と心理的機能の面の考察を軸とする理論展開である。これは、幸福の追求と悲惨の回避を人間生活の根本的動機と見る見解に続く。そして、

こうした見解は、何ら倫理的承認を含まないし、したがっていわゆる「事実問題」の領域の議論である。あるいは、自然誌的記述方法を人間の歴史や社会ならびに文化にまで拡大した、人間学的な考察であり、一まずこれを快樂主義的動機理論と呼んでおく。

(二) 生物や無生物の外的自然、すなわち人間以外の被造物一般に対する人間の優位と支配を権能化する世界像ないしは存在論として、神学的な基礎をもつ、自己保存の義認論的な表明である。このような主張の背後には、当然、階層秩序的な宇宙像のみではなく、人間においても身分的区別の名残りが認められ、時には近代的な自然権思想と両立しがたく、逆らう余地を残す場面もある。この見解を代表するのは、『市民政府論』の第一論文の「神が人間に植えこみ、人間の本性の、正にその原理のなかに組み込んだ、第一の、しかももっとも強力な欲望は、自己保存の欲望である」⁽⁵⁾ (T. I, 88) という言明である。これを義認論的自己保存論と名付けておく。

(三) 右の(一)と(二)の結合として、人間の自己保存あるいは幸福追求を現世にのみ限定せず、来世における神の賞罰にまで延長し、神の制裁に対する怖れから、現世の人間行為の拘束力を引き出し、道德の根底を神および来世の存在に見出す見解である。しかし、この思想は逆に、「かりにもし墓場の彼方になんの見通しもないとすれば、次の推論はたしかに正しい。すなわち、『私たちは喰い、かつ飲もう……明日は死ぬのだから』」(E. II, 21, 55) という荒っぽい見解の余地を残すことになる。⁽⁶⁾なお、この見解は、かりに神の制裁論と名付けておく。

(四) 個人の自己保存を「自然権」として、自然状態論のなかで基礎づけ、自己保存を「生命、自由、所有」にまで拡げる、よく知られた思想である。人間が生きるにあたって必要とする、食料をはじめとする生活資料を、労働を媒介として支配し、所有することを確認する理論である。すなわち、「肉や飲み物、さらには自然が人間の生存のために与えてくれるその他のものに對する権利」(T. II, 26)は、神によって全人類に共有物として与えられた自然物に對し、「かれの身体の労働とその手の働きは固有に proper かれのものである」(T. II, 27)とて、労働を媒介にした排他的な「所有権 property」となる。⁽⁷⁾

以上の四つの、自己保存のそれぞれ別個の展開とは別に、ロックには、倫理学のいくつかの構想があり、そのなかには、伝統的自然法思想に直接結びつく見解や、自然権を軸に全面的な書き変えの試みもあるが、上述の(二)と(三)の系譜で独自の幸福理論が、功利主義的倫理学の濃厚な色合いの下で考えられている場合もある。それらが、(一)の快楽主義的動機理論と複雑に絡み合う点は以下に検討するとして、その前に、かれの倫理学の構想の一つである「論証的倫理学」の試みについて一瞥しておきたい。

論証的倫理学の前提となるのは、ロックの自然的事物に関する認識理論である。かれは、人間の知性が「事物の内部構造や本質を見透し、その完全で明盡な認識には到達できない」にしても、蓋然的知識としては「人間の生活の便宜のために必要な知識と、人間の創造主である神と、人間の義務の洞察には十分な光が与えられる」と

して、この知識で人間の実践には十分足りると考えた(E. I, 1, 6。⁽⁸⁾人間は、自分で作った訳ではない自然的事物の本質を認識できないとしても、人間自身が作る「混合様相の観念」を正確に意味を限定し、定義することによって「道徳学を数学と同じように論証できる」(E. III, 1, 15)とする構想である。その理由は、「実体については、道徳の論議にかかわるとき、さまざまな性質は想定されているのであって、その性質が探究されているのではない」(E. III, 1, 16)からである。しかし、この「純粹に人間の作った」倫理学の構想は、もっぱら、定義および選ばれた少数の基本的テーゼを公理のように仮定し、それらの矛盾を含まぬ、論理的な構成から倫理学の体系を築こうとするものである。したがって、ロックが選んだ公理系が「神の観念」と「知性的な自我の観念」を中心とするものであっても、⁽⁹⁾実在との関連を確認できる途が存在しないために、他方でロックが神の法とした自然法の存在を確信できたにしても、この両者が一致することを証明する道を自ら断ち切る結果になることは、オイヒナーの指摘するとおりである。⁽¹⁰⁾

(一)の快楽主義的動機理論が、規範的な快楽主義的倫理学のよう⁽¹¹⁾に受けとられるために、ロックの思想は混乱した解釈に陥ることを見ておきたい。この誤解は、ロック自身の表現自体だけではなく、その見解においても若干の動揺があるために、單純に誤読とは言いきれないにしても、ロックが快楽それ自体を肯定し、快楽を追求すべきであり、苦痛は避けるべきであるという、當為的な道徳を主張

している訳ではないから、その点の分析が必要である。

『人間知性論』の人間行為の動機論は、快を求め、不快を避け、自己保存に基づいて発動する人間の欲望が「たえず私たちのすべての行為に作用し、影響しつづける生得の実践原理」(E. I, 3, 13)とされ、さらに、快苦を次のように規定する。大槻春彦氏の訳を示す。

「事物はただ快苦との関連でだけ善または悪なのである。およそ私たちのうちに快を生み、または苦を減らす適性のあるもの、それではなければ、なにか別の善をもたせ、またはもち続けさせ、あるいはなにかの悪をなくし、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、私たちのうちになにかの苦を高め、または増し、あるいはなにかの快を減らす適性のあるもの、それではなければ、なにかの悪をもたせ、あるいはなに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」。(E. II, 20, 2) 大槻訳、岩波文庫、『人間知性論』(一)、一一八ページ以下。

ややくどい表現であるが、大事な所であるから、最初の二行の原文を挙げる。

Things then are good or evil, only in reference to pleasure or pain. That we call good, which is apt to cause or increase pleasure, ...

見られるとおり、「善」と訳されたのは、goodであり、「悪」は evilであって、問題はなさそうに受け取られる。しかし、「善」という言葉で私たちがすぐに思い浮かべるのが、道徳的な規範、倫理的な価値づけであるとするならば、ここで使われている good には、その意味はない。単に、各個人の主観にとって「快い」、「好ましい」という情緒、したがって各自にとってそれぞれ特殊で相対的な、その折々の欲望に対応する表現なのである。なぜなら、道徳の意味での「善」については、別の個所で、「道徳的な善悪 morally good and evil」(E. II, 28, 5)として、「私たちの有意行動がある法と、すなわち立法者の意志と力能とにもとづいて私たちに善または悪をもたらしうな法と、合致するか、不一致であるかということ」を意味するところが述べられ、基本的には、神の法と関係づけられて、はじめて道徳的善が成立することがその根拠になっているからである。神の「法が道徳的正しさの唯一の真の尺度 only true touchstone of moral rectitude」(E. II, 28, 8)というのが、ロックの倫理学の土台であって、快苦の感情は、その主観的で相対的な性質から、法の基礎にはなりえないと見做される。

今述べたことは、実は単に日本語への翻訳の問題であるばかりではない。欧米においても、good を道徳の意味で受けとることが、ロックの倫理思想の誤読に導いたことをヨルトンは指摘している。⁽¹⁾ おそらく、このような快を道徳的意味の善と受けとめるのは、ホッブズの場合の、自己保存を自然権と把握する観点から、善悪を、個人の

自己保存の促進、阻害として強力に導き出す論理をロックに重ね合わせるからかと思われる。⁽¹²⁾ 我が国の代表的、というよりすぐれた研究として定評のある、福田歓一氏の論著も、このような線でロックの快樂主義を把握して、次のように述べている。「……ロックにおける感覺論が、たんに認識論の段階にとどまらず、必然に道徳哲学の領域に延長せられるにおよんで、ヘドニズムは自己を貫徹し、『善と快を与えもしくは増し、あるいは苦をとり去りもしくは減ずるもの』であり、悪とはその反対のものである」と断じて、善悪を主観的快樂に還元することにおいて、いちじるしくホッブズのノミナリズムに近づいたのであった。⁽¹³⁾ しかし、ロックが行為の動機と行為の善悪の判定を厳しく区別していることは、かれが「人々の欲望のうちに行動の原理は宿っている。しかし、この欲望は生得の道徳原理とまったくかけ離れていて、したがって、もし欲望の赴くままにまかせれば、果ては人々のあらゆる道徳を覆すことになるだろう。道徳法は、このような途方もない欲望にくつわをはめ、これを拘束するものとして立てられる」(E. I, 3, 13)と述べているところからも明らかである。ただ、ロックがすぐ続いて「道徳法がそうしたものであるのは、だれかが法を破っても得ようと目論む満足を越えた賞罰によらなければできないことである」(ibid.)と議論を直ちに義認論ないしは神の制裁論に移してしまうために、議論の一貫性がとぎれるとともに、論点がぼかされることになる。

しかし、自己保存が人間の行為を規制する規範ではないことは明確である。そのことは、「すべての私たちの行為の恒常的な動向と動

機 constant springs and motives of all our actions」について述べた次の表現において、神学的な、超越的な説明がやや弱められていることもあって、よくその事情を伝えているように思われる。

「自然は人間に幸福の欲望と不幸の嫌惡の念を置いた。⁽¹⁴⁾ これらは、まさに生得の実践的原理で、(実践的原理なら当然であるが)絶えず止むことなく私たちの一切の行動に作用し続け、影響し続けるのである。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觀察されよう。この原理は、よいもの good を欲求する傾向性 inclination であって、知性に真理が印銘されたのではない。

いったい人々の心には自然の傾向 natural tendencies が印銘されていて、感知し知覚する最初の場合から……人々の心が傾く事物と逃げる事物がある」。(E. I, 3, 3)

ここでは、『草稿』における、「自己保存の原理は、他の実践的原理と同じように、教育や慣習によって、さらには私たちがそのなかで交っている人々の間の一般的通念によってぼかされ、ついには人間の心から消えてしまう」(Draft B, p. 35)という、自己保全が必ずしも普遍的ではなく、イデオロギーや慣習によって歪められるし、自ら苦痛を求め、自殺に赴く場合もあるという見解は影をひそめている。時代や場所や置かれた条件によって、人々の行為の動機は多種多様で、普遍的な内容は見出せないという初期の思想とは違っており、内容的には様々に違っても、また人々が幸福について抱く像は驚く

ほど違っていても、それらがすべて普遍的に、自己保存を動因とすることがのべられている。すなわち、各個人の欲望の特殊性にもかかわらず、各個人がそれぞれ持つ、共通性が注目されている。

それにしても、ロックの議論が、すぎがあらば直ちに義認論なり、来世の神の賞罰に移行するのは、一体どういうことであろうか。とりわけ、キリスト教の伝統を欠いた文化的風土の我が国では、今日（かなりの程度までは欧米でもと言うべきか）このようなロックの思想を空まわりの感じを伴わないで迎えることはいちじるしく困難である。そればかりでなく、ロックの思想における「仮説」が占める意味について否定的な解釈もあることを考えるなら、これ以上の仮定、前提はないと嘆じたくなる類いのものである。⁽¹⁵⁾「疑問と検討なしに取り上げられる原理」の危険について警告を発したロックが、「とりわけ道徳、すなわち人々の生活に影響し、その全行動をある方向へ片寄せせる道徳に関する場合には」(E. IV, 12, c) 特別に強く警告したことを考えればなおさらである。

しかし、他方で、確認しておかなければならないのは、たとい来世について述べているにしても、文章全体の持つくつろいだ感じは、救いの確証を最大の関心事としたカルヴァン主義者の息づまる感じにはほど遠い。まぎれもなく此岸と彼岸の比重は、現世の方に傾いていて、思想の雰囲気はいちじるしく変っている。この調子の変化は、六〇年代はじめの『世俗権力論』の重苦しい空気とは決定的に異質なものとして、六七年の『このように私は考える』においても見出すことができるが、一六七六年の書簡では、この調子をややく

どすぎる表現で次のように示した。

「天国ではなく、この世に私たちは生きている。この世での私たちの存在は、肉、飲み物、衣類その他の生活必需品によって維持されなければならない。それらの事物は、私たちと一緒にある訳ではないから、予め心を配り、労働することによって手に入れ、維持しなければならない。であるから、すべてを神への献身や讚美、さらにはハレルヤの唱和に捧げることはできないのであり、つねに天的なもののヴィジョンだけを見ている訳にもいかないのである」(Letter No. 426. *Correspondence of John Locke*, Vol. I, p. 648)

ところでロックが神の刑罰を議論に取入れて、それを道徳法の拘束力にしようとするのは、かれが、人間社会では、良心や義務に基づいて行為するケースは少ないと見て、たといそれらを行動の原則とする場合にも、その背後に党派心や利害に囚われた邪悪な心をかぎつけるからである。「……義務というものは法がなければ、理解できない。そして、法は立法者や賞罰がなければ知れない、あるいは想定されない」(E. I, 3, 12)。このことは、ロックの人間能力に対する見解が決して確定的ではなく、時にはその自律性に自信を深め、時には否定的なベシニズムを開陳するというように動くからである。たとえば、一方では、たとい事物の真の認識に到達できなくとも、「私たちの身体と精神の能力は、自然的ならびに道徳的知識を探究

する私たちの状態に適している。この知識に私たちの力が及ばない訳ではないし、……適正な精励によって到達できるし、私たちの限らない利益のためにも改善できる」(Draft A, p. 90)と述べられが、⁽¹⁶⁾他方では、「真の幸福」や「永続的な幸福」ではなく目先の快楽、目前のよろこびに目を奪われる、人間という「近視の被造物」(E. II, 21, 50)の能力に懐疑的となるのである。この見方は、『市民政府論』において、決定的に矛盾する、次の二種の見解としてもっとも尖鋭化する。一方では、道徳法としての自然法は、理性と等置され、「それに相談しようとするれば、すべての人類に、すべての人は平等かつ孤立であるから、何びとも他人の生命、健康、自由または所有を傷つけるべきでない」ことを教え(T. II, 6)、「自然法は理性的な被造物にとっては、だれにとっても明白でわかりやすい」とされる(T. II, 124)。他方、「大部分の人は衡平と正義を厳密に守らず」(T. II, 123)、「人々は利害によって心が歪められていて、また自然法を研究しないために無知」(T. II, 124)と述べられる。

マクファースンは、「ロックの人間本性に関する提示の仕方が並外れた矛盾を示すこと」を指摘し分析した個所で、ロックの人間本性把握についての通説を要領よくまとめるとともに、この面でのロックとホッブズの見解の相違について、次のように述べた。⁽¹⁷⁾

「われわれはロックが、人間を本質的に合理的で社会的であると見なした、と考えることに慣れている。合理的というのは、人間が自然法、すなわち、理性であり、あるいは買なくとも(たとえ

心に刻印されていないにしても) 啓示の助けなしに理性によって知られうる自然法、によって一緒に生存することができるという点においてである。社会的というのは、人間が主権者によって規則を課せられずとも、自然法によって生きることができるという点においてである。このことは、実際に、人間本性についてのロックとホッブズの見解の大きな相違点である、と普通言われている。もし重要な相違点があるとすれば、それが見出されると期待できるのは、動機づけの理論の中でなくて、むしろここにおいてである。というのは、ロックは、ホッブズと同じく、人間が主として欲求と嫌悪によって動かされ、しかも、それらの欲求は非常に強く、次のように主張していたからである。『もしそれらが野放しにしておかれるならば、欲求は人びとに對しすべての道徳を転覆させるにいたるであろう。道徳法は、こうした法外な欲望に対する抑制と制止として設けられている。』(E. I, 2, 13)。⁽¹⁷⁾

かなり長い引用になったが、マクファースンは、人間の行為の主な動機について、それを自己保存とする点について、ロックがホッブズに接続していることを示唆している。しかし、ホッブズが「自然状態」の人間の自然から自己保存の厳密な体系を築き、常に個人の自己保存のみを原理としてその社会哲学を展開したのに対し、ロックは「事実問題」としては、自己保存を承認しながら、それを道徳に、「権利問題」にまで拡張することにふみきることができなかったのである。マクファースンが「ホッブズ主義の反映」として引用して

いる一六七八年の日記は、記述的方法に基づく言明である。「人びとが行動を起す主要なばね、人びとが導かれる規則、人びとが志向する目的は、信用と評判であるように見える。そして人びとが何としてでも避けようとするのは、大部分の人びとにおいては、恥と不名誉である」⁽¹⁸⁾。たしかに、人びとが行動するのは、原初的には生理的な欲求、衣食住のさまざまな欲望にはじまり、他の人びと、社会の制度や慣習、さらに生産の発展によって新しく呼びさまされた欲望であり、またその自己保存の衝動の社会的な充足と、他の人びととの間の一定の折り合いをめぐるさまざまな関係の仕方である。初期とは違って円熟期のロックは、自己保存が人びとを導くことを一般的な事実としては承認したが、それにもかかわらずかれは、自分もまた「大部分の人びと」と同じく行動してもよいという理由を見出すことができなかった。そうした「欲望への早急すぎる盲従を抑止し、激情を和らげ拘束し」、「知性が自由に検討し、偏らずに判断できる」(E. II, 21, 71) 自由の獲得をロックは目指したのである。その後には、人間本性は、道徳法としての自然法の規制がなければ、危険きわまりものになり、「自然法を犯す人は、墮落した者になり、人間本性の諸原理を捨て、有害な被造物であることを宣言する」(T. II, 10) 結果になるとする見解があったのである。

しかし、ロックは、自己保存にもとづく慣習や制度が、一定の度合いで社会の自律的な維持することができることも、次第に承認するに至っていた。初期において自己保存を「ある種の自然的本能と自己自身への関心」(LON, p. 172) として把え、「自分自身のこと

関心をもたず、自己の存在を自ら否定しようとする人はどこにも見出されない」(LON, p. 158) としながら、「人びとの狡猾と悪意が機会を得ては戦争と内乱の恒常的な基礎にまで歪め」(Tracts, p. 150) する故に、自己保存を倫理規範としては否定的に評価した。しかし、「この世で人びとを導く二つの光は慣習と利害である」⁽¹⁹⁾ ことを事実としては承認しながら、「便宜」や「功利」⁽²⁰⁾ についての反撥は、円熟期には、「自然法はまた、便宜の法でもある」ことを認め、世間で通用している便宜の法が「自然の真の原理と道徳の基礎から考え出されていな」くとも、その役割を評価するまでに変わるのである。そして、「ひそかな暗黙の賛同」によって認められた「評判法」(E. II, 28, 10) が「神の法が確立しておいた正と不正の不変の規則といちじるしく対応する」(E. II, 28, 11) とまで述べるのである。

このような「暗黙の賛同」が、公開された自由な討議を経て、公論 public opinion にまで高まり、新しい公共性を獲得する次第は、別の考察を必要とする。そのような公共性の担い手は、疑いもなく、マクファースンの指摘するように、「勤勉で、合理的なしかも所有をもった人々である」⁽²¹⁾ だろう。他方、「自分でやりくりすること」(T. II, 60) のできない、「世の貧しい、大多数の人類」⁽²²⁾ が存在することを認めない訳にはいかないロックは、自己保存が適正に規制されているかどうかによって、人間を二つの層に実質的には分けることになる。このように人間像が分裂するとき、「すべての人は平等で独立であるから」という前掲のテーゼが宙に浮くことになるのは避けられない。

マイヤー・タッシュは、ロックが「自己保存の衝動を社会生活の決定的な基本現象として承認した」と述べながら、自己保存の概念がロックの道徳哲学において中心的位置を占めることに疑義を提出した⁽²³⁾。このことは、自己保存の概念をロックの社会哲学の中心点から後退させることを意味する。その面の考察は、さらにロックの自己保存を所有論および政治哲学との関係で考察することを必要とする。本稿の考察は、その前提となる、いくつかの問題点を明らかにすることに限定された。

(丁)

注

(1) Aaron, *op. cit.*, p. 260. エアロンは、この面のロックの思想を「修正快楽主義」として、エピクロスの理論をキリスト教的に修正した、ガッサンディの快楽主義に近づけて理解し、ホッブズの快楽主義を「唯物論的快楽主義」とし、ロックの快楽主義が、ホッブズのそれと違う点を強調している。

(2) Cranston, *op. cit.*, p. 71. クランストンが「開明的 enlightend」と述べるのは、『人間知性論』第二巻二十一章の表現が、欲望に対する知性の抑制のきいた制御と、「近視眼」的でない、永続的な幸福をめざす、適正で柔らいだ快楽主義と理解するからである。

(3) すでに述べたシュトラウスやコックスの極度にホッブズに近づけた解釈の外に、とりわけ大きな波紋をなげかけたのは、後に検討するマクファースンの、有名な次の著作であることは言うまでもない。マクファースンは、シュトラウス、コックスの解釈を退けながらも、ロックの自己保存の概念が自然権として述べられる背景にある、「自然状態」に関するロックの議論に矛盾があることを認め、それは外でもない市民社会の興隆期のブルジョアが、私的所有の無制限な拡大を正当化する理論を必要としながら、それを正面切った主張できずに、伝統的な自然法の道徳をも捨てるのができなかった二面性と関連づけて解釈している。マクファースンはロックの議論の曖昧さが、ブルジョア社会のもう二面性のあらわれと見る。C. B. Macpherson: *The*

Political Theory of Possessive Individualism, Oxford, 1962, p. 194f.

(4) たとえばエアロンは、道徳についてのロックの思想のなかには、「内的な矛盾」があつて、それを克服する視点をかれが遂に見出すことができなかったとして、次のように述べている。「二つの理論がかれの心のなかで互いに競い合っていた。双方とも否定できなかったが、そのことは首尾一貫した道徳理論を見出すことが、そもそも難かしかつたというところである。一方の理論は快楽主義で、それは、ロックの著作のなかでは、善が快を生み出すものとして論じられ、したがって私たちの善についての判断が究極的には、私たちの快と苦の感覚に依存することになる。第二の理論は理性主義であり、これは理性のみが真に善であるものを規定できるという見解である。」Aaron, *op. cit.*, p. 257.

(5) 同じような見解は『人間知性論』では、「創り主は私たちの保存を意図し給うだけではなく、あらゆる〔身体や精神の〕部分も器官の完全な保存を意図される」(E. II, 7, 4)と述べられる。この見地から、自殺は、「神の作品」(T. I, 52およびT. II, 6)としての人間に対し、その保存を命ずる神の命令に対する不服従として、罪とされ、自己保存は権利である以前に義務とされる。

(6) この見解は、初期の『自然法論』の「すべての義務は良心を拘束し、精神自体に負担を課するのであつて、刑罰の怖れではなく、正義に関する知性の理解がわれわれを義務づける」(LON, p. 184f. 184)と対立する。さらに『人間知性論』の次の箇所を参照。「……道徳法は、途方もない欲望にくつわをはめ、これを拘束するものとして立てられるが、道徳法がそうしたものであるのは、だれかが法を破つてえようと目論む満足を越えた賞罰によらなければならない」(E. I, 3, 13)。なお、E. II, 28, 6をも参照。

(7) このように、人間の自己保存の権利は、最終的には「他人を排除した私的支配」(T. II, 21)にまで拡張されたが、この所有権には三つの制約があつた。第一は、自然の恵みが、「少なくとも共有物として他人にも十分に、そして同じようにたつぷりと残されている場合」に限って所有できるとされる(T. II, 26)。第二は、「自分が使用する範囲内に、所有を制限し、使わないために無駄に腐らせてはならないとする腐敗制限である」(T. II, 27)。第三は、所有を自分で獲得できる量に限定するものであつた(T. II, 31)。しかし、これらの三つの制約は、「貨幣の発明」により、「暗黙の合意」によって、

- すべて解除され (T. II, 36) 経済的不平等が拡大するという問題を生むことになる。これらの問題については、たとえば P. Larkin: *Property in Eighteenth Century with Special Reference to England and Locke*, New York & London, 1930, (reissued in 1969 by Kennikat Press) p. 56f. を参照。さらに「羽鳥卓也『市民革命思想の展開』(増補版) 御茶の水書房、一九七六年、二〇ページ以下。Macpherson, *op. cit.* p. 201f.
- (8) ちひな E. I, 4, 12, E. III, 23, 12, E. IV, 10, 1, E. IV, 2, 8, etc. 参照。また「このような見解は『草稿』にはない」と見られてゐるが、不十分ながら Draft A, p. 20. で表明されてゐる。
- (9) ロックはこの二つの観念を「もともと明白で確実な、直観的知識」と考えてゐる。E. IV, 9, 3. 参照 E. IV, 10, 1. 参照。
- (10) Etcher, *op. cit.*, S. 157. この問題の困難性は、ロック自身認めていたために、かれは「根本的に新しく、少しばかり常軌を逸しているように思われる」(E. III, 5, 6) というような微妙な表現をしている。この表現を自信にあつたものとして受け取るか、少なからぬ揺らぎを嗅ぎとるかは微妙であり、この点にこれ以上立ち入る用意を今は持たない。
- (11) John W. Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge, 1970. p. 145f. 「ロックが快苦に見出す主要な役割は……行動の動機なのであって、価値の規範ではない。」
- (12) ホブズは「自己保存のさまざまな欲求を充たし、あるいは促進するものを快 pleasure、よろこび delight と呼び、これを good と同一視した。『あらゆる人間の欲求、または欲求の対象は、それがどんなものであれ、かれが自分で good と呼ぶものであり、かれの憎悪または嫌悪の対象は evil と呼ぶのである』(Hobbes: *Leviathan*, I, 6)。「あらゆる人間は、自分自身に快楽をもたらして、自分にとって喜ばしいものを good と呼び、かれを不快にするものを evil と呼ぶ」(Elements of Law, I, 7, 3)。「欲求の対象となる全ての事物の共通の名前は、それらが欲求されるかぎりにおいて good であり、避けられるかぎりでは evil である」(De Homine, IX, 4)。このように見ると、ホブズの場合も good を善とするより、「よいもの」の方が適切かもしれない。
- (13) 福田歓一『近代政治原理成立史序説』、岩波書店、一九七一年、一一六ページ。なお、加藤 節氏の『近代政治哲学と宗教』(東京大学出版会、一九七九年)において、氏は十七世紀の政治社会の構成原理を考察するにあたって、福田氏の上述の研究に「全面的に負う」と述べているが(二二ページ)、ロックの快楽主義と倫理学の関係について、一歩抜け出して、次の理解にまで達している。「ロックは、認識論における感性的契機の昂揚―感覚経験の貫徹と『ガッサンディストとの交渉』とに促されつつ、自然的欲望に支配せられる人間のその経験的事実を理論的に再構成し、そこに、善悪を、自然によって植えつけられた『幸福への欲求と悲惨の嫌悪』―感覚的快・苦に還元するヘドニズムを導くのである。けれども、道徳の経験化を図るべく、『結論』[引用者註、「このように私は考える』の草稿を指す]、『一般倫理学』[同、『倫理汎論』を指す]、『悟性論』において提示せられたヘドニズムは、『善悪を主観的快苦に還元する』ものとして、それ自体では、客観的な道徳規範をうみだす『道徳原理』には到底なりえないであろう。まさにそこにおいてロックは、ヘドニズムを維持しつつ道徳の経験化を押し進めて、ついに合理的倫理学に代る客観的な『経験的倫理学』を確立すべく、ヘドニズムと神の意志との結合、感性的快苦に成り立つ『自然的善悪』と『立法者の意志と力』とが定める法と意志的行為との一致・不一致に成り立つ『道徳的善悪』との接合を企てるのである。かなり長い引用になったが、戦後の政治思想史の側からのロック研究が丸山真男氏に先導されながら、松下圭一氏の『市民政治理論の形成』(岩波書店、一九五九年)から、前述の福田氏の論稿を経て、加藤氏に至るまでの研究の深化と前進が、他の分野や研究グループに比べて群を抜いた水準であるしとして挙げた。なお、快楽主義を道徳原理としては把握しない解釈については、同じくこの系列に属する小川晃一氏の論稿に示唆を受けた。(小川晃一「ロック―円熟期ロックの政治思想―」、『国家思想史』上、青木書店、一九七四年、所載、九一ページ以下)
- (14) この箇所は大槻氏の訳では、「なるほど、人間には幸福の欲望と不幸の嫌悪とが自然に具わっている」という達意の訳になっているが、十七世紀の「自然」が、神と理性の間で揺れ動いて受けとめられる背景を考慮し、明治の福沢諭吉ならば「天」と訳したその感触を考えながら、直訳風に訳した。
- (15) なお、論証の面からいえば、「彼岸の存在、靈魂の不死性」が証明できないものであること、したがって人間はただ「信じる」べきだということとは七五―一六年のフランス旅行以来のロックの思想である (Draft A, p. 87)。「靈魂の非物質性にかんする目下の問題において、私たちの能力が論証的な確実

- 性に到達できなくとも、私たちはそれを不思議だと考える必要はないのである。道徳および宗教のすべての大目的は、靈魂の非物質性の哲学的証明がなくても十分に保証されている」(E. IV, 3, 6)。
- (16) 同様の考えは『倫理学汎論』の4つも見ることができ、(Of *Ethick in General*, in *Euchner, op. cit.*, S. 271)。そこでは、道徳的善が、「自然的善」(「*ヤ・フ*」の「good」)から区別されて、前者が目前の快楽にとらわれているのに対し、道徳善が、知性的な自由を動因として、この快楽を停止し、抑止する」点に認め、それを来世の快楽・悲惨(「神の賞罰」)をとりこんだ知性の「抑止 intervention」と関係づけられている。また「教育に関する考察」でも「……賞と罰は理性的動物にとっては唯一の動機であり、拍車であり、手綱である」(*Education*, §54)と述べられている。
- (17) Macpherson, *op. cit.*, p. 238.
- (18) Bourne, *op. cit.*, Vol. I, p. 403f.
- (19) Letter No. 81. *op. cit.*, Vol. I, P. 123. (20. Oct. 1659) 手紙では率直に認められたものが、『世俗権力論』や『自然法論』では、敢しく拒否されていたことは、既に見たとおりである。しかし、円熟期のロックは、事実としては認めるのである。
- (20) Locke: *The Reasonableness of Christianity*, in *Works*, Vol. VII, §6, p.194)
- (21) Macpherson, *op. cit.*, p. 242.
- (22) *Reasonableness* §8を参照。「人間の脆さ、墮落と悲惨な状態に陥り易いことを考えて」「労働者や文盲にも理解できる」福音書の教えが、「理性と理性とともに与えられた法」の代りをすることが述べられている。(邦訳、服部知文訳『キリスト教の合理性・奇跡論』、国文社、一九八〇年、二一六ページ参照)
- (23) Peter Cornelius Mayer-Tasch: John Locke - Der Weg zur Freiheit, in John Locke: *Über Regierung*, Universal-Bibliothek, Reclam, 1966, *op. cit.*, S. 197f.