九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ロック倫理学の基本構造と「政治の世界」

朝倉, 拓郎
元日本学術振興会特別研究員

https://doi.org/10.15017/16430

出版情報：政治研究. 51, pp.27-57, 2004-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン：
権利関係：

ロック倫理学の基本構造と「政治の世界」

朝倉拓郎

はじめに
第一章　従来の倫理学に対する批判
　第一節　アリストテレス倫理学批判
　第二節　生得原理説批判
第二章　関係観念に基づく道徳
　第一節　関係観念と道徳
　第二節　道徳的行為の三領域
第三章　ロック倫理学における父権と政治権力
　第一節　フィルマーの政治的服従義務論
　第二節　父権と政治権力
　第三節　父権の原理と「社交の世界」
おわりに

はじめに

近年、ロックの政治思想に対するアプローチとして、彼の政治的言説の特徴を政治史的な文脈の中で明らかにする研究とともに、哲学や神学、教育論などにおける彼の幅広い知的探究という文脈の中で、政治に対する彼の基本的な見方を明らかにしようとする研究が盛んになりつつあるように思われる。[1] ロックが、自らの時代における政治的混乱の原因を、従来のスコラ哲学の知的混乱と、宗教上の「熱狂」によるものとして捉え、確固とした認識論の上に立った知識こそが、政治的混乱の救済策であると考えた「保守的啓蒙の思想家」であるとするならば、彼の政治思想を彼自身の幅広い知的探究の文脈の中で特徴づけることは有意義であろう。[2]

本稿では、ロックのこのような知的探究の一つとして、彼の倫理学を取り上げる。ロックの知的探究の代表作である『人間知性論』における彼の目的は、その冒頭で彼自身が述べているように、知性を探究し、知性が取り扱うのに適した対象と適さない対象を区別することによって、「人間の知識の起源と確実性の範囲を探究し、あわせて信念、意見、同意の根拠と程度を探究すること」であった。(HU, 1, 1, 1) しかし、この探究を通じて、たんに知性による認識の範囲と確実性の程度を確定するだけでなく、これに基づいて何らかの実践的原理を導くこと、あるいは実践的原理が成立する根拠を明らかにすることが、ロックの視野の中において重要な位置を占めていたことも確かである。[3] 道徳を論証することによって自然法の内容を明らかにする試みは、最終的には未完に終わったけれども、従来の倫理学に不満を抱いていたロックは、『人間知性論』やその他の草稿において、自らの探究によって新しい倫理学の構築を目指していた。後に見るように、この倫理学において、ロックは、現世における人間の生活を、「良心の世界」、「政治の世界」、「社交の世界」という三つの領域の活動によって構成される総合的なものとして捉えていた。『統治二論』に代表されるロックの政治思想もまた、彼が構想した倫理学の総合的な観点から把握されるべき性格を有していたと見ることができる。[4]

本稿の目的は、ロックが従来の倫理学に対して抱いていた不満の内容を明らかにし、それに代わって彼が新たに構築しようとした倫理学の基本的な構造を明らかにすることである。さらに、その倫理学の観点から、『統治二論』における

彼の政治思想がより鮮明に理解されること、具体的に言えば、『統治二論』において展開されたフィルマーの家父長君主論に対する批判には、「政治の世界」の原理と「社交の世界」の原理とを峻別するというロック倫理学の視点が内在していたことを示すことである。

本稿の構成は以下の通りである。まず第一章において、ロックが、従来の倫理学、とりわけアリストテレスを権威とする倫理学と、実践的原理が生得的に得られるとする生得原理説に対して強い不満を抱いていたことを明らかにする。第二章においては、従来の倫理学に代わるものとして、ロックは、知性による観念の認識を通じた倫理学の構築を目指していたことを明らかにする。具体的には、それは関係の観念を軸とし、法と行為との間の一致、不一致の関係によって行為に対する道徳的判断を行う倫理学であった。さらに、法の遵守と違反に伴う賞罰によって、道徳的判断の基準となる法には三つの種類（神法、政治法、世評法）が存在すること、そしてそれに応じて道徳的判断の観点から見て、人間の活動領域は、三種類の世界（「良心の世界」、「政治の世界」、「社交の世界」）から構成されており、それぞれの領域は相互不干渉的な関係にあるとロックが考えていたことを明らかにする。最後に第三章では、『統治二論』において、父権と政治権力とを厳格に区別することによってフィルマーの家父長君主論を論駁したロックの議論が、彼の倫理学の基本構造と合致するものであったことを明らかにする。

第一章　従来の倫理学に対する批判

第一節　アリストテレス倫理学批判

ロックが従来の倫理学に強い不満を抱き、自らの手によって新しい倫理学の構築を目指していたことは、『人間知性論』の草稿として執筆された『倫理学概論』(Of Ethics in General) というタイトルの彼の草稿からも伺われる。[5] そこで彼は、アリストテレスを権威とした従来の倫理学に対する強い不満を次のように表明する。

「諸学派（schools）の倫理学は、アリストテレスの権威の上に成り立っているが、しかし、難解な用語と無用の区分によって非常に混乱したものとなっており、彼や彼ら〔アリストテレスと彼を信奉する学者たち〕が諸々の徳や悪徳と呼びたがっているものを挙げながら、彼らやアリストテレスがそうするときには、道徳について何も教えないだけでなく、それらの名称については何も理解せず、〔それらの〕行為を挙げることもしない。それは、実際には彼らの用語（language）を正確に話しているだけである。道徳の目的と効用は、われわれの人生に直接関わっており、どんな行為が善くて、どんな行為が悪いのかをわれわれに示すことによって、われわれにある行為をなし、他の行為を避けるように準備させることにある。教訓を教えるふりをしている人々は、彼らの仕事を誤っており、用語の達人になっているにすぎず、そこで彼らはそれ〔徳と悪徳の内容を示すこと〕を行っていないのである。」（PE, p.298）[6]

ここで表明されているロックの不満は、アリストテレスを権威とする従来の倫理学が、言葉の定義とその厳格な使用にのみ腐心して、たんなる論争のための学問に陥っており、道徳についての実質的な内容を何も語っていないことにあった。同じ学派の中では、厳密な言葉の理解と使用が求められるが、その効力はその学派内での論争の中にとどまり、決して人類共通の道徳の基礎を提供することはないのである。したがって、従来の倫理学においては、「ここ〔イングランド〕の学者たちが徳や悪徳と呼んでいるそれらの行為が、同じ権威によって、別の国では逆の名前で呼ばれている」という状況が生じることを避けることができないのである。（PE, p.302）[7]

これに対してロックは、アリストテレスの倫理学とは異なり、道徳の基礎を提示することのできる、まったく別の倫理学の可能性を示唆する。それは言葉の定義に依拠しないで、別の観点から行為の道徳性を判定する倫理学であった。ロックは道徳的な行為の判定にとって次の二つの考察が重要であると指摘する。

「第一に、それら〔道徳的な諸行為〕は自由、穏健、倹約などのように適当な名称を持っており、したがってそれらは諸々の様相（modes）、すなわち、単純観念のまさにそのような集合から成る諸行為にすぎない。しかしそれによってそれらの行為が善か悪か、徳か悪徳かが決定されるわけではない。第二に、それら〔道徳的諸行為〕は、それらが一致するかあるいは一致しない法を参照し、それゆえにそれらは

善か悪か、徳か悪徳である。」(PE, p.303)

ロックが構想する倫理学は、ある道徳的行為に名称と定義を与えることによって、その行為の善悪を論じる倫理学ではなく、道徳的行為は単純観念の集合によって構成されているとした上で、行為を構成している観念と法を比較し、その一致、不一致によって、行為の善悪を判定する倫理学であった。この倫理学によれば、善悪は行為そのものに由来するのではなく、法との関係において成立する。したがって、道徳的判断の的確さは、言葉の厳密な定義と使用よりも、行為を構成する単純観念と法との間の関係をどれだけ正確に認識することのできるかという知性の能力に求められるのである。

第二節　生得原理説批判

ロックが不満を抱いていたもう一つの倫理学は、道徳に関する何らかの実践的原理が生得的に人間に与えられているとする生得原理説であった。よく知られているように、生得原理説に対するロックの批判は、彼の初期の草稿『自然法論』において、すでに展開されていた。そこで彼は、実践的原理としての自然法の知識が生得的に得られるものではないことの根拠として、自然法に関する人々の見解が場所によってしばしば異なっていることを挙げて、次のように述べる。

「もしこの自然法が人々の心に生まれたときから完全に刻みつけられているとすれば、人々はこの法を与えられているのであるから、一人残らずただちに自然法についての知識が一致し、すぐにそれにしたがうはずであるが、そうならないのはどうしてだろうか。自然法にかんして、人々の意見は非常に異なり、自然と正しい理性の規則はところによって異なり、同じことがある人々のところでは善とされ、他の人々のところでは悪とされ、ある人々は別のものを自然法とし、他の人々はこれを否定し、すべての人が自然法を漠然としたものだ

と考えている。」(ELN, pp.136-8.邦訳一五二頁)

道徳の相対性に対するこのような指摘は、『人間知性論』においてさらに綿密に展開される。ロックは第一巻、第三章において、多くの旅行記を参照しながら、場所や社会によって道徳的な見解がまったく異なっている例を具体的に挙げた後に、次のように述べる。

「いったい人類の事象記述(History)を入念に精査し、広く人間のいろいろな種族を調べ、その行為を公平に調査するような者は得心できようが、道徳の原理と名付けられ、徳の規則と考えられるようなものであって、どこかしらで人間社会全体の一般的風習によって軽んじられたり難詰されないようなもの、そうしたものはまずないのである。(一つの社会の団結を続けるのに絶対必要なものは例外であるが、これもまた違う社会の間では無視されるのが普通である。)」(HU, 1, 3, 10)

このように、道徳に関する見解が場所や社会によってしばしば異なっていることをロックが指摘したのは、実践的原理が相対的なものであることを示すためではなかった。彼は、実践的原理が思弁的原理と同様に、その真理の確実性を発見するためには推論と論議による論証を必要とすると主張し、われわれが確かな実践的原理に至らないのは、われわれ自身の怠慢にその理由があるとする。

「だから私たちが道徳規則の確実な知識に至らないなら、私たち自身の落ち度なのである。とはいえ、多くの人が道徳規則を知らないことや、[規則を知る]他の人たちも規則を受け入れる際に同意に手間取ることは、道徳規則が生得ではなく、探索しなくとも見えるようになるものでもないことの、明白な証拠なのである。」(HU, 1, 3, 10)

つまり、ロックによれば、道徳の規則が場所や社会によって相対的に見えるのは、われわれの知性の側における怠慢の

故なのである。また、知性の怠慢によって相反する道徳規則があちこちで現出することは、実践的原理が生得でないことの証拠にほかならない。こうしてロックの倫理学は、その出発点において、知性による認識の必要性を強調することになる。なぜなら、知性の活動のないところに道徳は存在しないからである。[8]

しかし、知性による認識は、どのようにして相対的でない実践的原理に到達することができるのであろうか。この問題に対するロックの回答については、すでに『倫理学概説』において若干示唆されていたのを前節において見たが、この回答が全面的に展開されるのは『人間知性論』、とりわけ第二巻、第二八章においてである。これについては次章以降において検討する。

第二章　関係観念に基づく道徳

第一節　関係観念と道徳

『人間知性論』第一巻において生得原理説を詳細に批判したロックは、第二巻以降において、感覚と内省を通じて認識された観念（idea）に基づいた認識論を展開する。具体的には、観念を単純観念（simple idea）と複数の単純観念が複合して形成される複雑観念（complex idea）の二種類に分類し、それぞれについて、さらに様々な種類の観念に分類し、それぞれの観念の性質を記述する方法をとっていく。この中で複雑観念は、様相（modes）、実体（substances）、関係（relations）の三種類に分類される。さらに、関係について「ある観念を他の観念と考えあわせ、比較するところに存する」観念として説明され（HU, 2, 12, 7）、具体的には、原因と結果の関係（第二巻、第二六章）、同一性と差異性の関係（第二七章）などが挙げられる。そして、第二八章においてロックは、関係観念の一種類として道徳関係（Moral Relation）を挙げ、次のように説明する。

「この関係は、人々の随意行為（voluntary Action）と規則、すなわちこの行為に関連し、行為について判定する規則との一致もしくは不一致であり、私たちの道徳的行為に名称を付与し、よく検討する値打ちがあるので、道徳関係と呼んでよいと私は思う。」（HU, 2, 28, 4）[9]

これに続けてロックは、「知識のうちで、この部分ほど確定された観念（determined Ideas）を入念に得て、できるだけ不明瞭と混乱を避けるべき部分はない」として、道徳関係に対する考察において、十分な慎重さを要求する。なぜならば、道徳関係に関する考察は、たんに認識の確実性の問題にとどまらないからである。

「〔われわれは行為について数多くの確定された観念を持ってるが〕しかし、これがわれわれの行為にかかわるすべてではない。行為の確定された観念を持ち、どんな名前が観念のこれこれの集成に属するかを知るだけでは足りない。私たちにはそれ以上のいっそう大きな関心事がある。すなわち、そのように作られたそういう行為が道徳的によいか悪いかを知ることにある。」（HU, 2, 28, 4）

ロックによれば、われわれの行為に対する道徳的な判断の確かさは、道徳関係に関する考察に依拠しているのであり、この関係に関する知識は、彼の構想する倫理学の軸となるべき部分なのである。そして彼は、従来の倫理学が、この関係に関する知識を無視したことによって、道徳的行為に名称を付与するだけにとどまってきたと指摘するのである。

それでは、この関係はわれわれの道徳的判断にどのような形で関わってくるのであろうか。ロックは道徳的行為を正しく理解するためには以下の二つの考察が必要であると述べる。すなわち、第一に道徳的行為それ自身の考察であり、第二に行為と規則の関係の考察である。（HU, 2, 28, 15）道徳的行為それ自身は、すでに述べたように、単純観念の集合によって成り立っている。ある行為が善いもの、あるいは悪いものかは、ある規則とその行為を構成する単純観念との間の一致、不一致によって判定される。つまり、ロックによれば、道徳とは、ある行為を構成する単純観念と法との間の一致、不一致の関係において成立するものであり、それ自身において道徳的な観念が存在するわけではないのである。

さらに彼は、行為と法との間における道徳的関係の観念を認識する作業は、参照される法の内容とは関連がないことを指摘する。

「私が道徳的関係と呼ぶ関係では、行為と規則を比較することによって、規則の真偽にかかわらず、関係の真の思念を持つことになる。」(HU, 2, 28, 20)

道徳的関係の認識において重要なことは、比較参照される法の内容ではないという、一見驚くべきロックの主張は、従来の倫理学が犯してきた過ちを意識したものである。すなわち、従来の倫理学は、道徳的行為に名称を付与する際に、行為の名称の中に行為と法との間の関係をも包含させることによって、関係の中にこそ存在していた道徳の観念を隠蔽してしまったのであり、これによってわれわれの道徳的判断は混乱したものになってしまったとロックは考えるのである。

「けれども、行為の実定観念(positive Ideas)とその道徳的関係は、非常に頻繁に一つの名前のもとに一緒に包括され、様相すなわち行為とその道徳的方正あるいは不正(Moral Rectitude or Obliquity)との双方を表現するのに同じ名前が使われていることから、そのため関係自身は気付かれず、行為の実定観念とその行為がある規則に対して持つ関係とは、しばしば区別されないのである。こんなふうに二つの別個な考察を一つの名辞のもとに混同することから、音の印象にあまりにも容易に負けて、名前を事物と早まって取り違える者は、行為の判断にあたってしばしば誤り導かれる。」(HU, 2, 28, 16)

このような誤りを説明するために、ロックは盗みの例を挙げる。すなわち、盗みという名称は、他人のものをその人が知らないうちに取るということ(行為の実定観念)と、行為の道徳的劣悪をも意味すると一般には理解されている。しかし、狂人から黙って剣を取り上げることは、行為の名称として盗みと呼ばれてしかるべきであるが、究極的な善悪の

基準である神法との関係においては、盗みという名称にもかかわらず、罪ではないのである。

以上のようにロックは、道徳の観念が、行為と法と間の関係において成立することを論証した。しかしすでに見たように、ロックは、倫理学の役割とは、われわれに何を為し、何を為さないように避けるべきかを準備させることにあると考えており、彼自身そのような倫理学を構想していた。したがって次の問題は、われわれが自らの行為に対して道徳的な判断を下す際に、自らの行為をいかなる法との関係において比較しなければならないかという問題である。

第二節　道徳的行為の三領域

前節において見たように、ロックは、行為と法との間の関係における一致、不一致の中に道徳が成立する契機を見出したが、行為と比較参照される法の本質として、法の遵守あるいは違反に対して報賞あるいは刑罰が伴っていること、およびそのような賞罰を強制する力能を持った者が存在することを挙げる。なぜなら、「人間の意志を決定するような善悪［ないし快苦］のある強制を規則に結びつけずに、人間の自由な行為に対してある規則を立てる、そう想定することはまったく無駄であろうから、私たちはある法を想定する場合、その法に結びつけられたある賞罰も、いつも想定しなければならない」のである。(HU, 2, 28, 6)[10] ロックは、法が課す賞罰の内容に応じて、人々が自分たちの行為を準拠させて行為の方正か不正かを判定する法には次の三種類が存在すると主張する。すなわち、①神法（Divine Law）、②政治法（Civil Law）、③世論ないし世評法（Law of Opinion or Reputation）の三つの法である。(HU, 2, 28, 7)[11] 人々は自分たちの行為を、第一の法との関係によって、罪であるか義務であるか(Sins or Duties)を、第二の法との関係によって犯罪か無罪であるか（Criminal or Innocent）を、第三の法との関係によって徳か悪徳か（Virtues or Vices）を判定する。

このようにロックは、われわれが自分たちの行為に対して道徳的な判断を下す際に準拠する三つの法を提示したが、このことは、われわれが、自分たちの行為が道徳的な判断にさらされる三つの活動領域を有しているということを意味

している。ここでは、それぞれの領域を①神法との関係によって判断される「良心（あるいは信仰）の世界」、②政治法との関係によって判断される「政治の世界」、③世評法との関係によって判断される「社交の世界」と名付け、それぞれの領域における行為と法との関係に対するロックの議論を追っていくことにする。

（一）良心の世界

良心の世界において、われわれ行為が道徳的に正しいかどうかを判定するのは神法である。神法とは、神が人々の行為に課した法であり、それは自然の光（light of nature）によって、あるいは啓示の声（voice of Revelation）によって公布された（promulgated）ものである。そして、神は来世において無限に重く持続する賞罰によって、神の意図する行為を強制する力能を持つ。さらに、ロックによれば、「この法〔神法〕が道徳的方正の唯一の真の準尺（true touchstone）であり、人々は自分たちの行為をこの法と比べて、行為の最も大切な道徳的善悪を、すなわち、行為が義務あるいは罪として全能者の御手から幸福あるいは不幸を人々に招来しそうかどうかを判定する」のである。（HU, 2, 28, 8）

（二）政治の世界

政治の世界において、われわれの行為が道徳的に正しいかどうかを判定するのは政治法である。政治法とは、国家（Commonwealth）が自己に属する者の行為に対して課す規則であり、人々は自分たちの行為をそれに照らして、それが犯罪であるか否かを判断する。「この法を作る権力とは、法に従って生きる者の生命、自由、所有物（Lives, Liberties, and Possessions）を保護することに従事する国家の力（force）」であり、この権力は、違法行為に対する罰として、法に従わない者から生命、自由、財物（Goods）を奪う力能を持つのである。（HU, 2, 28, 9）

(三) 社交の世界

社交の世界において、われわれの行為が道徳的に正しいかどうかを判定するのは世評法であり、この法を作り、この法に対する一致、不一致に応じて賞罰を課すのは、それぞれの社会に属する人々である。[12] ロックは世評法に一致する行為を徳、一致しない行為を悪徳と定義するが、真の意味での徳と悪徳は神法による判定と合致すると考える。しかし、一般的には、ある行為に対して徳や悪徳の名称が用いられるときは、それぞれの国や社会における好評(reputation)あるいは悪評(discredit)に基づいているとロックは指摘する。すなわち、徳または悪徳と呼ばれるときの尺度は、是認(approbation)、嫌悪(dislike)、称賛(praise)、非難(blame)であり、彼の見るところによれば、この尺度は暗黙の同意によって、世界中のあらゆる社会、民族、集団において確立されている。(HU, 2, 28, 10) つまり、それぞれの社会において、徳や悪徳と見なされる行為が相互に異なっていたとしても、世評法との一致、不一致に基づいてある行為が徳あるいは悪徳と判断され、それに伴って好評や悪評という賞罰が人々によって課されるという構造そのものは、あらゆる社会を通じて普遍的なものであるとロックは主張するのである。

さらにロックは、世評法は、一見したところ、強制力を欠いているように見えるが、実際には、推挙や不評(Commendation and Disgrace)は、人々をその交わる人たちの世論と規則に適応させる強い動機(Motive)となっていると指摘する。なぜなら、人々は神法の違反に伴う罰について真剣に省察しないし、政治法の違反に伴う罰については、罰せられないことを期待するが、しかし、世評法の違反に伴う罰である非難や悪評を免れることは誰もできず、自分の属する団体において絶えず非難や嫌悪されることに耐えられるほど強情で無感覚な者はいないからである。ロックによれば、「絶え間ない不評、悪評の中で自分自身の属する特定の社会とともに安んじて生きられる者は、不思議な異常体質の者に違いない」のである。(HU, 2, 28, 12)

以上、ロック倫理学の基本的な構造を概観した。そこにおいてロックは、自分たちの行為が道徳的に判断される領域を三つに分け、それぞれの領域において、行為と比較参照される法の内容について議論した。この議論において注目さ

れることは、あらゆる領域における人間の行為を究極的、一元的に判断できる法の概念を、ロックがあえて用いなかったことである。もちろん、このことはそのような法としての神法や自然法の存在をロックが否定したということを意味するものではない。しかしながら、少なくとも、人間が自らの行為の道徳性を判断する倫理学という場面においては、ロックは、人間の行為の道徳性が判断される領域を三つの領域に峻別し、それぞれの領域に固有の法によって判断することを要求したのである。すなわち、ロックは、それぞれの領域における判断を相互不干渉なものとして捉えていたのである。それぞれの領域における法に伴う賞罰は、それぞれの領域のみにおいて効力を有する限定的なものであり、それぞれの判断が別の領域において効力を持つことは厳しく排除される。確かに、すべての徳と悪徳が、究極的には神法との一致、不一致の関係と合致するものである限り、三つの領域の法は相互に関連している。しかし、ロックが構想した倫理学は、現世に生きる人間に対して、三つの領域において個別的に法を認識し、それに従って生きることを求めたのである。

第三章　ロック倫理学における父権と政治権力

本章では、ロックの政治的主著である『統治二論』を取り上げ、その主要なテーマの一つである父権と政治権力の区別に関する議論を、前章までに明らかにしたロック倫理学の基本的な構造の観点から検討する。まず第一節ではロックの論敵であるフィルマーの議論を概観する。フィルマーは、君主に対する服従義務が家父長に対する服従義務と同質のものであり、また、家父長に対する服従義務が絶対的であるがゆえに、君主に対する服従義務もまた絶対的であると主張した。第二節では、フィルマーの家父長君主論に対するロックの反論を検討する。ロックは、政治権力と父権との質的な相違を明らかにすることによって、君主に対する政治的服従義務と家父長に対する服従義務もまた異なっていること、さらに、政治権力が絶対的な権力ではないこと、すなわち固有の目的によって限定された権力であること示すことによって、政治権力が専制化した場合には、政治権力に対する服従義務が解除されることを論証した。第三節では、こ

のように父権と政治権力を厳格に区別する視点は、たんに父権と政治権力が、それ自体の性質において異なっているからだけではなく、父権が作用する世界の原理と政治権力が作用する世界の原理が異なっているというロックの認識に基づいたものであり、この認識は、彼の倫理学の基本構造に合致するものであったことを示す。

第一節　フィルマーの政治的服従義務論

『統治二論』は、一六七九年に始まる王位排斥法危機（exclusion crisis）において、国王チャールズと全面的に対決し、最終的には武力抵抗まで目指すことになったシャフツベリらウィッグ急進派の政治的立場を擁護することを直接の目的として執筆されたと考えられている。[13] 王位排斥法危機は、復古王政期のそれまでの政治的対立の構図を一変させてしまった。すなわち、それまでの政治論争の主要なテーマは、良心の自由に対する要求と政治的秩序の安定をいかにして両立させるかという問題であり、基本的には統一主義的な路線（uniformity）と包容主義的な路線（comprehension）の対立という形をとっていた。しかしながら、王位排斥法危機は、カトリックへの改宗を公言する王弟ヨーク公ジェイムズの王位継承権をめぐる対決であり、もしカトリックの国王が誕生すれば、それはイングランドが実質的にフランスの政治的影響力の下に入ることを意味し、国教会体制そのものの崩壊につながりかねない問題であった。したがって、王位排斥法危機における政治的対立は、国教会体制の路線をめぐる対立から、次の二つの政治的立場の間の対立に変化していったのである。すなわち、たとえ親カトリックの国王であれ、世俗為政者としての国王に対する政治的服従義務は絶対的であるとする立場と、為政者に対する政治的服従義務は、何らかの目的によって限定されたものであり、その目的を超えた為政者に対しては服従義務は解除され、最終的には武力抵抗も許されるとする立場との対立である。

この対立において、国王支持のトーリーは、自らの立場を正当化する議論として、伝統的な統一主義的議論に基づいて政治的服従を説くことができなかったことは明白である。なぜなら、統一主義的な議論においては、為政者が制定する人定法に対する服従義務は教会の霊的権威によって補完されるものであるが、排斥法危機においては、国王の親カト

リックの姿勢は国教会体制そのものの存在を危うくするものだったからである。かといって、ホッブズ的な政治的服従義務論は、あまりに無神論的色彩が濃く、それによって多くの支持を獲得することは期待できなかった。そこで見いだされたのが、ホッブズと同様、内乱期の著述家であるフィルマーの『パトリアーカ』であった。

『パトリアーカ』においてフィルマーは、創造時に神がアダムに付与した家父長権に対する子供たちの服従は、臣民の国王に対する服従とまったく同一のものであると主張する。

「さて、アダムの子供たちやその他の者も、彼らの両親に対する従属から自由ではありえないと私は思う。そして、この子供たちの従属は、神自身の摂理によって、すべての王の権威の唯一の基礎である。[14]」

さらにフィルマーは、アダムが創造時に持った支配権が、人間の生死を左右できるほど、絶対的で大きなものであると主張する。

「アダムが創造により全世界に対して持った支配、および家父長たちが彼から伝わった権利によって享受した支配は、創造以来のどの君主国のうちの最も絶対的な支配とも同じほど大きく十分であった。というのは、父ユダが姦淫のゆえに嫁のタマルに対して、「彼女を引き出して焼き殺してしまえ」〔創世記38：24〕と死を宣告していることから、われわれは生死の権力を見いだすからである。[15]」

こうしてフィルマーは、家父長権に対する服従義務と国王に対する服従義務をまったく同じ性質のものとして一元的に理解し、さらに家父長の支配権が絶対的なものであることを示すことによって、国王に対する服従義務もまた絶対的であることを論証したのである。

第二節　父権と政治権力

フィルマーは、家父長の権力と君主の権力を一元的に捉え、それがアダムの絶対的な権力に由来するものであると主張したが、これに対してロックは、『統治二論』第一論文において、アダムと彼の相続人が持っていた権力が絶対的であるとするフィルマーの主張が、恣意的で誤った聖書解釈に基づいていることを詳細に指摘した。[16] さらに第二論文では、父権（paternal power）と政治権力（political power）の性質を理論的に解明することによって、二つの権力が質的に異なった権力であること、および、両者はそれぞれの固有の目的によって限定されており、絶対的な権力ではないことを論証した。これによってロックは、政治権力がその固有の目的を超えて濫用された場合、すなわち政治権力が専制権力（despotical power）と化した場合には、為政者に対する抵抗も正当化されるという政治的主張を引き出したのである。以下、第二論文におけるロックの議論を見てみよう。

まずロックは、政治権力の目的とそれに対する服従義務の範囲を確定するために、政治権力が発生する由来を明らかにしようとする。そのために用いられた理論的仕掛けが自然状態論であった。ロックは、自然状態において人々は完全に自由で平等な状態であると描写する。しかし、それは何でもできるということではなく、人々は自然法の支配の下にあり、その自然法によって自他のプロパティを損ねることは禁じられている。（TT, II, 7）さらに、自然状態において各人は、他者からプロパティの侵害を受けた場合には、自然法の違反者を処罰する執行権を行使することができる。このような状態は戦争状態と呼ばれ、それは自然法の違反者を裁くための共通の優越的な権力が存在しない状態である。したがって自然状態では、各人は自然法の違反に対しては自力で救済するほかはなく、プロパティの侵害が常に正しく回復されるとは限らない。このような状態に対して、各人は政治社会を設立することによって「各人が自分自身の事件の裁判官になることから必然的に生ずる自然状態の不都合を避け、これを矯正する」のである。（TT, II, 90）政治社会の設立において、各人は自然状態で有していた執行権力を放棄し、プロパティの保全を目的として、共通の政治的権威にこの執行権力を信託する。こうして政治権力は、政治社会全体のプロパティの保全のため、すなわち公共善のために用

いられる力として設立される。[17]

自然状態から政治権力が生じる過程をこのように分析することによって、ロックは、政治社会において為政者が有する政治権力はプロパティの保全という目的に限定された権力であるという点を強調する。

「この権力〔政治権力〕の目的と尺度は、自然の状態において誰もがそれを持っている場合は、社会の全員、すなわち全人類を保全することにあるのだから、この権力が為政者の手にあるときでも、その社会〔政治社会〕の成員の生命、自由、所有物を保全するということだけをその目的ないしは尺度とすべきである。それゆえこの権力は、できるだけ保全されなければならない彼らの生命や財産に対する絶対的で勝手気ままな権力とはなりえないのである。」（TT, II, 171）

こうして、政治権力の性質と目的を明らかにしたあと、ロックは、第五章「プロパティについて」において、政治権力が保全の対象としているプロパティが、どのように生じるかについて論じる。

その後にロックは、プロパティの主体となる自由な人間を育成する権力として、父権の問題を取り上げる。第六章「父権について」において、ロックはまず、子供たちが生まれながらにして完全な自由と平等の状態にあるのではなく、やがてそうなるべき身として生まれてくる存在である主張する。（TT, II, 55）そして、そのような子供たちに対して両親が持っている権力を次のように説明する。

「両親がその子供に対して持つ権力は、子供たちが幼少の不完全な状態にある間、その面倒をみなければならないという彼らに課された義務から生ずるものなのである。」（TT, II, 57）

子供がどういう状態になるまで父権の監督下にあるべきかという問いに対して、ロックは、「それは人間がその法をわきまえうると考えられる状態、したがって自分の行動をその法の範囲内にとどめうる状態である」と答える。（TT, II, 59）

つまり、法を認識し、法に従って行動できる状態になったとき、子供は成人となり、その時点で父権に対する服従義務から離れていくのである。

父権の性質と目的をこのように明らかにしたあと、ロックは父権と政治権力がまったく異なるものであることを強調する。ロックは、もし政治権力が父権と同一であるとするならば、ある人間が親であり同時に政治社会の臣民であるということはありえないはずであると指摘する。なぜなら、父権は政治権力とともにすべて為政者の手中にあるはずであるため、彼は子供に対する父権を持てなくなるからである。続けて、ロックは次のように述べる。

「しかし実際には、政治権力と父権という二つの権力は、完全に別個のものであり、分離したものであって、まったく違った根拠に基づき、まったく異なった目的にために与えられたものなのである。」(TT, II, 71)

このように、ロックは、父権と政治権力を対比させることによって、家父長権と王権を一元的に捉えたフィルマーの議論を論駁したのである。[18]

父権と政治権力の相違を明らかにしたロックは、実際の政治社会の成り立ち（第七―九章）と、政治社会における政治権力の具体的な運用方法（第十―十四章）について論じていく。この後でロックは、第十五章「父権、政治権力、専制権力の同時的考察」において、「統治について最近みられる大きな誤謬は、思うに、これらの相互に異なった権力を混同していることから生じてきている」として、三つの権力を、その発生、範囲、目的の観点から考察する。(TT, II, 169) この中でロックは、父権と政治権力が質的に異なった権力であることをあらためて強調した後、専制権力について次のように説明する。

「専制権力とは、一人の人間が他人に対して持つ絶対的で恣意的な権力であり、これによって彼は他人の生命をいつでも随意に奪うことができる。これは自然が人間に与えた権力ではない。」(TT, II, 173)

ロックによれば、人間はそもそも自然状態において自他のプロパティを侵害する権力を有していない。政治社会の設立においても、元来持っていないそのような権力を為政者に信託することはできない。信託したのは、プロパティの侵害を受けた場合に、それを回復するために各人が有していた執行権力にすぎない。したがって、無から有が生じえない以上、為政者が専制権力を持つことは原理的にありえず、専制権力による絶対的で恣意的な支配は、プロパティの保全を目的とする政治社会と両立不可能である。

ロックは、専制権力による支配が政治権力による支配からの逸脱形態である以上、専制化した為政者に対する政治的服従義務は解除され、さらにはその為政者に対する抵抗も正当化されると主張する。

「法が犯され、その結果、他人に害が及べば、法の終わるところに常に専制が始まる。そして権威を持つ者が、法によって与えられた権力を超え、自分の自由になる力を利用して、法の容認しないことを臣民の上に押しつけるようなことをすれば、それがたとえ誰であろうと、そのことによって彼は為政者である資格を失い、権威なしに行動した結果として、臣民の抵抗を受けて当然であろう。」(TT, II, 202)

ロックはこの一節のすぐ後で、このように主張したからといって、必ずしもつねに臣民の意に添わない命令を下す君主が抵抗を受けるわけではないと付け加え、自らの主張を穏和化する。ロックによれば、少数の者が抵抗したところで、すぐに統治が撹乱されるわけではないし、また、失敗することが明らかな抵抗によって身を破滅させるようなことをあえてする者もいない。しかしロックは、これらの不法行為が人民の大多数に及ぶ場合や、あるいは、危害や抑圧が少数の人にしか降りかからなくても、これがすべての人の脅威と感じられるような場合には、「人民が自分たちに向かって加えられる不法な暴力に抵抗するのを、どうやったら阻止できるのか私には言明できない」と述べ、専制化した為政者に対する抵抗を是認するのである。(TT, II, 209)

第三節　父権の原理と「社交の世界」

『統治二論』執筆におけるロックの政治的な目的は、フィルマーの家父長君主論を論駁し、専制化した君主に対する積極的抵抗を理論的に擁護することであった。このために、ロックは、父権と政治権力の質的な相違を明らかにし、さらに、これらの権力、とりわけ政治権力が絶対的な権力ではないことを力説した。しかし、ロックがこの二つの権力を厳密に区別する議論を展開した背景には、父権が作用する世界の原理と政治権力が作用する世界の原理が異なったものであり、それぞれの原理は相互に不干渉でなければならないという認識があった。この認識は、第二章で明らかにしたロック倫理学の基本構造と合致するものに他ならなかった。

第二章で見たように、「政治の世界」において人々の行為が道徳的に正しいかどうかを判定する基準は政治法であり、政治法の強制力は、「生命、自由、所有物」、すなわちプロパティを保護あるいは侵害する力に依拠していた。この力は、『統治二論』においてロックが父権と区別して論じた政治権力と合致したものと言える。

これに対して、父権は、子供が十分な理性を備えた大人になる間、限定的に用いられる権力であり、子供たちのプロパティとは本質的に関わりない。[19] 言い換えれば、父権は「政治の世界」において作用する力ではない。それでは、父権はいかなる世界において作用する力なのであろうか。このことを明らかにするためには、父権が作用するときの具体的なあり方、すなわち子供の教育に関するロックの見解を知る必要がある。このためにロックの教育論が展開されている『教育に関する考察』を参照してみよう。[20]

『教育に関する考察』において、ロックは、親が子供をしつけて理性的動物へと導く方法として、基本的には報賞と罰の二つしかないことを認める。(STE, 54) しかし、報賞と罰には肉体的なものと、精神的なものがあり、ロックは精神的な賞罰、すなわち尊重と不名誉 (esteem and disgrace) による方法を推奨する。なぜなら、尊重と不名誉の感覚は最も強力な刺激を精神に与えるため、いったん子供がその感覚を覚えてしまえば、子供は尊重されることを愛し、不名誉を恐れるようになるからであるとロックは説明する。親が子供たちを尊重を愛するように、また不名誉を恐れるように

したならば、子供を正しい方向に向ける真の原理を彼らに与えたことになるのであり、ロックは、これを達成する方法は「教育の重大な秘訣」(the great secret of education) であると主張する。(STE, 56)

子供を尊重と不名誉の感覚に目覚めさせる方法の一つとしてロックが重視するのは、評判 (reputation) である。ロックによれば、子供たちは大人たちが考えている以上に、賞讃、称揚に対して非常に敏感である。子供たちは、親や自分が頼りにしている人たちに尊重され評価されることを非常に喜び、逆に冷淡に無視されたような態度に対しても非常に敏感である。さらに、尊重と不名誉に対する感覚を高めるためにロックが提案する方法は、尊重に対して何らかの愉快な事柄 (agreeable things) を、不名誉に対しては何らかの不愉快な事柄 (disagreeable things) を伴わせることによって、尊重に対する愛と不名誉に対する恐れの感覚を強くすることである。これによって、善いことをした者は賞讃され、尊重されている者は誰からも必ず愛され大事にされること、反対に誤ったことを行った者は、その評判を気にしなければ、周囲から無視され軽蔑されることが避けがたく、この状態では彼を満足させ、喜ばせるものは一切手に入らなくなることを子供たちに分からせることができる。こうして、評判によって強められた尊重と不名誉の感覚によって、子供たちは自発的に美徳を追求するようになるのである。

「もしこういう手段で子供たちを恥じさせて、自分の誤りを捨て去ることができ、……好意をもたれる喜びを好むようにさせることがいったんできるならば、あなたは子供たちを自分の好む方向に向けられるし、子供たちはあらゆる美徳の道を好むようになるでしょう。」(STE, 58)

ロックは、評判は徳の真の原理ではないけれども、「評判は最も徳に接近したものである」としてその効果を高く評価する。評判は、子供たちが自分で善悪を判断し、自分の理性で正しいことを発見できるまで、彼らにとって適当な手引きとなり、励ましとなると論じる。(STE, 61)

このように、ロックは、評判を通して子供に精神的な賞罰としての尊重と不名誉の感覚に目覚めさせる方法を強く推

奨する一方で、肉体的な賞罰、とりわけ体罰の有効性に対しては、きわめて低い評価しか与えず、体罰の無効性、危険性をを随所で強調する。親の権威が確立していれば、体罰は必要ではなく、親が不愉快な態度を見せるだけで子供は自分が過ちを犯したことを十分に悟るものであるとロックは論じる。また、子供は理性からくるものを尊敬し、感情からくるものを軽蔑する傾向を持っているので、感情によって行われた体罰については、当座の恐怖心を起こさせることはできても、同時に軽蔑の念を引き起こし、体罰の効果は著しく減退すると指摘する。しかし、ロックが体罰に対して否定的であった最大の理由は、安易に繰り返される体罰が子供に「奴隷的な気質」(slavish temper) を植え付け、それによって自発的に美徳を追求しようとする心性を子供から奪い去ってしまうことを恐れたからである。

「こういう種類の奴隷的訓練〔体罰〕は奴隷的気質を生むものです。鞭の恐怖が子供に覆い被さっている間は、子供は従い、従順を装います。しかしその鞭が取り去られ、見えなくなって、罰を受けないことが確信できると、子供は自分の好きなことを、もっと自由にするのであって、こういう方法ではその性癖は決して変わるものではなく、反対に強められ、大きくなるのです。」(STE, 50)

もちろんロックは、極端な悪行や同じ過ちを何度も繰り返す場合においては、やむを得ず体罰が用いられることに同意する。しかしその場合においても、ロックは体罰の実行に当たって様々な限定や注意を与え、体罰は子供を強制するための「最悪の、したがって最後の手段」であるとして、体罰の安易な実行を厳しく戒める。(STE, 84)

以上の議論から明らかなように、子供を導くために父権が行使される場合、それは具体的には、好評あるいは悪評という賞罰の形をとる。言い換えれば、父権による子供の教育は、世評法によって人間の行為を律する「社交の世界」の原理によって支配されている。もちろん、場合によっては、父権は体罰という形で子供のプロパティを侵害することもあり得る。しかし、これは政治法によるプロパティの侵害とはまったく異なり、たんに評判によって子供を律することができない場合における例外的な措置にすぎない。

子供が大人になったとき、すなわち、独力で自らの行為を人々の評判に適うように律することができるようになった

とき、子供は父権に対する服従義務からは解放され、自分の両親も含むすべての大人たちとまったく対等な関係に入る。この関係は、人々が世評法の持つ賞罰の力を通じて自他の行為を律していく「社交の世界」の原理によって支配されている。父権とは、評判という賞罰を通じて、子供たちが「社交の世界」で道徳的に正しく振る舞うことができるように育成するために用いられる権力である。したがって、ロック倫理学の観点から見れば、父権は「社交の世界」に位置づけられ、「政治の世界」を構成するための権力である政治権力とは相容れない原理として厳密に区別されることになる。[21] このように、『統治二論』において父権と政治権力の区別するロックの議論は、彼の倫理学の基本構造と合致するものだったのである。

おわりに

以上、本稿では、『統治二論』におけるロックの政治社会論を、彼の倫理学の基本構造の観点から、とりわけ「政治の世界」と「社交の世界」との関係から考察した。最後に、『統治二論』における「政治の世界」と「良心の世界」との関係について簡単に触れておきたい。

「政治の世界」と「良心の世界」との関係から『統治二論』の議論を見た場合、問題となるのは自然法の位置づけである。自然法とは、理性によって明らかにされた神の意志であり、この意味では、神法として「良心の世界」を律する法と考えられる。[22] 他方、『統治二論』におけるロックは、自然法と理性をほとんど同じものとして扱い、プロパティの保全という政治法の原理は、自然法として誰にでも容易に認識されると論じる。(TT, II, 6) このように、一見したところ、自然法は「政治の世界」と「良心の世界」の双方にまたがっており、異なった世界の原理は相互に不干渉でなければならないとするロック倫理学の基本構造に矛盾しているように見える。

しかし、「政治の世界」の原理と「良心の世界」の原理が相互不干渉でなければならないということは、二つのの世界が無関係であるということを意味するわけではない。むしろ、神法が「道徳的方正の唯一の真の基準」である限り、「政

治の世界」の原理も「社交の世界」の原理も、神法と一致することが期待される。それにもかかわらず、ロックが、人間の行為の道徳性が判定される領域として三つの世界を想定したのは、それぞれの世界において、法の遵守あるいは違反に伴う賞罰が異なるからであった。神法の違反に伴う賞罰は、永遠の生命と死であるが、このような賞罰を課すことができるのは神だけである。したがって、もし政治社会の設立と運営が人間の道徳的生活にとって必須のものであるならば、この営みに関わる行為は、神法とは異なる固有の原理によって判定されなければならない。こうして政治法の原理は、自然法として神法と一致すると同時に、神法が支配する領域とは異なった道徳的世界、すなわち「政治の世界」を必要としたのである。

【凡例】

(1) 本稿で使用するロックの主要著作の参照に際しては、原則として、著作の略号を用いて示した。参照箇所は略号と頁数の形式で示したが、著作によっては、節番号等の形式で示した。略号とそれに対応する文献名、および引用の形式については後に掲げた。また訳文は、邦訳のあるものについては後に掲げた邦訳を参照したが、本文との整合上、用語や句読法を改変した箇所がある。

(2) その他の文献の参照においては、著者名、公刊年、頁数の形式で示した。著者名と公刊年に対応する文献名については、本稿末に掲げた【参照文献一覧】を参照。

(3) 引用文中において用いる括弧は、原則として、以下のように使い分けている。

( )…原著者による挿入。また原語を示すときもこの括弧を使用した。

〔 〕…引用者による挿入。

[ ]…邦訳者による挿入。

HU…『人間知性論』

An Essay concerning Human Understanding, ed. by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.

＊『人間知性論』の参照箇所は、巻数、章数、節番号で示す。

邦訳：大槻春彦訳『人間知性論（一）～（四）』（岩波文庫、一九七二―一九九七年）。

TT…『統治二論』

Two Treatises of Government, ed. by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, student edn., 1988 (1st edn., 1960, 2nd edn., 1967).

＊『統治二論』の参照箇所は、巻数、節番号で示す。

邦訳：伊藤宏之訳『統治論』（柏書房、一九九七年）。

ELN…『自然法論』

Essays on the Law of Nature, ed. by W. von Leyden, Oxford: Clarendon Press, 1954.

邦訳：浜林正夫訳「自然法論」（河出書房新社『世界大思想全集、社会・宗教・科学思想篇二：ホッブズ、ロック、ベリントン』所収、一九六二年）。

STE…『教育に関する考察』

Some Thoughts concerning Education, ed. by John W. and Jean S. Yolton, Oxford: Clarendon Press, 1989.

＊『教育に関する考察』からの引用箇所は、節番号で示す。

邦訳：服部知文訳『教育に関する考察』（岩波文庫、一九六七年）。

PE…『政治論集』

Locke: Political Essays, ed. by Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

【参照文献】

（1） 外国語文献

Ashcraft, Richard, (1980) *Revolutonary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton: Princeton University Press.

Cranston, Maurice, (1957) *John Locke: a boigraphy*, London: Longmans.

Dunn, John, (1969) *Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge: Cambridge University Press.

Filmer, Sir Robert, (1991) *Patriarcha and other Writings*, ed by J. P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press.

Horwitz, Robert, (1990) "Introduction" to *John Locke: Questions concerning the Law of Nature*, Ithaca: Cornell University Press.

Laslett, Peter, (1988) "Introduction" to TT, Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, John, (1992) *John Locke: resistance, religion and responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
Milton, J. R., (1995) "Dating Locke's Second Treatise", in *History of Political Thought*, Vol.XVI, No.3, pp.356-390.
Pocock, J. G. A., (1980) "The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism", in *John Locke: Papers read at a Clark Library Seminar*, Los Angeles.
(1987) *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, A Reissue with a Retrospect, Cambridge: Cambridge University Press.
von Leyden, W., (1954) "Introduction" to ELN, Oxford: Clarendon Press.
Wootton, David, (1990) "John Locke: Socinian or natural law theorist?", in *Religion, Secularization and Political Thought: Thomas Hobbes to J. S. Mill, ed.* by James E. Crimmins, London: Routledge.
Yolton, John W & Yolton, Jean S., (1989) "Introduction" to STE, Oxford: Clarendon Press.

(2) 邦語文献

一ノ瀬正樹（一九九七）『人格知識論の誕生—ジョンロックの瞬間—』、東京大学出版会。
大澤麦（一九九五）『自然権としてのプロパティ—イングランド革命における急進主義政治思想の展開—』、成文堂。
岡村東洋光（一九九八）『ジョン・ロックの政治社会論』、ナカニシヤ出版。
加藤節（一九八七）『ジョン・ロックの思想世界—神と人間との間—』、岩波書店。
木村俊道（二〇〇三）「宮廷から文明社会へ—初期ブリテンにおける『文明』と『作法』—」、『政治研究』（九州大学政治研究会）第五〇号所収。
久野真大（二〇〇一）「トマス・ホッブズの『専制的支配』論—『法の原理』および『市民について』を中心に—」、『政治研究』（九州大学政治研究会）第四八号所収。
下川潔（二〇〇〇）『ジョン・ロックの自由主義哲学』、名古屋大学出版会。
ダン、ジョン（一九八七）『ジョン・ロック—信仰・哲学・政治—』、加藤節訳、岩波書店、原著一九八四年。
辻康夫（一九九三—五）「ジョン・ロックの政治思想—近代的諸価値の意義と脆弱性—（一）～（五）」、『国家学会雑誌』第一〇六巻第一・二号、第一〇六巻第七・八号、第一〇六巻第九・一〇号、第一〇七巻第七・八号、第一〇八巻第三・四号所収。
中神由美子（二〇〇三）『実践としての政治、アートとしての政治—ジョン・ロック政治思想の再構成—』、創文社。

半澤孝麿（一九九七）「西洋政治思想史における非政治的なものについて」、『法学会雑誌』（東京都立大学）第三八巻第一号所収。
ポーコック、J・G・A（一九八九）『保守的啓蒙』の視点―英国の啓蒙と英・仏の革命―」、福田有広訳、『思想』第七八二号所収、原著一九八九年。

【注】

（1）このような研究の一例として、Marshall (1992) があげられる。マーシャルは、ロックの政治思想やキリスト教信仰に関する従来の研究を発展させながら、同時にロックの社会思想にも着目し、ロックの思想の多面的な性格を明らかにしている。また日本では、ロックの政治思想を同時代の思想家たちと比較しながら、「道徳的志向」「コミュニケーションの構造」「政治・社会制度」という三つの視角から特徴づけた辻（一九九三―五）、ロックの学問論に着目し、ロックの政治思想の中の「思慮に基づくアート」としての部分に光を当てた中神（二〇〇三）がある。いずれも、ロックの幅広い知的探究の中にロックの政治思想を位置づけることによって、ロック政治思想の新たな側面を明らかにしたものと言える。

（2）保守的啓蒙については、ポーコック（一九八九）を参照。ポーコックは、イングランド国教会が、カトリックの「迷信」とセクトの「熱狂」の双方を論駁し、政治的な秩序を維持するために、哲学史を伝統的にではなく近代的なやり方で見直す知的土壌を持っていたことを指摘し、これを「保守的啓蒙」と位置づけた。ポーコックによれば、この立場は、基本的にはロックとホッブズにも共有されていた。なお、ホッブズにおける知的探究と政治論との関係は、久野（二〇〇一）を参照。

（3）ホルウィッツは、ロックが『人間知性論』論において自然法の問題を全面に出さなかったのは、それが激しい論争を招くことを恐れたからだと指摘する。しかし、ロックの用心にもかかわらず、『人間知性論』は、その出版直後から、大きな賞讃と同時に激しい非難の的となり、ロックの友人ティレルは、オクスフォードの知識人たちが『人間知性論』をホッブズ主義的な著作であるとして攻撃している様子をロック宛の書簡において伝えている。Horwitz (1990), pp.4-5. しかし、同時にロックは、最終的に自然法についてその具体的な内容を論証する試みを断念し、それによってロックは友人たちから批判を浴びることになった。von Leyden (1954), pp. 9-10.

（4）ここで、ロック政治思想に関する先行研究を大きく二つの種類に整理し、本稿の視点からそれぞれのアプローチに含まれる問題点を指摘しておきたい。二つの種類のアプローチとは、まず第一に、ロックの政治思想を彼がコミットした現実政治に対する時局的対応として扱う方向であり、第二に、ロックの政治思想を彼のキリスト教思想の枠組の中で理解する方向である。

第一の方向は、『統治二論』の執筆時期に関するラスレットの主張に端を発する。『統治二論』が名誉革命の擁護のためではなく、

王位排斥法危機をめぐる時局的な論文として執筆されたとするラスレットの主張は、たんに『統治二論』の執筆時期の問題にとどまらず、『統治二論』で表明されているロックの政治的見解と、ロックの他の著作、とりわけ『人間知性論』との理論的関係を否定する解釈をもたらした。Laslett (1988), pp.83-6.『統治二論』執筆時においてロックが直面していた固有の政治状況を重視したラスレットの解釈は、その後のロック政治思想研究に多大な影響を与えた。急進的な革命政治家としてロックを捉えたアシュラフトの解釈、ロックを当時の政治的議論の主流から外れた例外的な思想家と見なすポーコックの解釈なども、この方向の延長線上にあると位置づけることが可能であろう。Ashcraft (1980), Pocock (1980), (1987). さらに、ロックの政治言語とレヴェラーズの政治言語の連続性を強調した大澤（一九九五）もこの方向の研究としてあげられる。もちろん、『統治二論』が直面していた固有の政治的状況を無視することは許されないし、また異なった著作を無批判に同列に並べて解釈することは、ロックの政治思想の誤った理解をもたらすであろう。しかしながら、ある政治的著作をそれが直面していた固有の政治状況に対する直接的な応答という側面に還元して解釈することは、政治を人間の総合的な生の一様式として捉えていたロックの政治思想が本来有していたパースペクティヴを不当に狭めることになりかねないであろう。

第二の方向、すなわち、キリスト教政治思想家としてのロック像を最初に提示したのは、よく知られているように、ダンである。Dunn (1969). ダン（一九八七）。ダンは、それまでのロック解釈の非歴史性を厳しく排除し、ロックの政治社会論が、基本的には神学的な枠組に基づいていることを明らかにした。このようなキリスト教政治思想家としてのロック像は、ラスレットの『統治二論』執筆時期をめぐる議論と同様、現在では、ロック政治思想の歴史的な理解にとって共通の前提となっており、ダンの研究以降、ロックのキリスト教信仰に関するより詳細な研究が展開していった。Marshall (1992), Wootton (1990). しかし、ロックのキリスト教信仰についての研究は、少なくとも現在のところ、彼の政治社会論とつながりを欠いたまま進展していると言わざるを得ない。例えば、マーシャルは、彼自身も述べているように、ロックの社会思想を宗教論、政治論と積極的に関連させて論じてはいない。Marshall (1992), pp.xv-xvi.加えて言えば、第二の方向の研究が持つ難点として、このアプローチをとることによって、ロックが政治社会に与えた固有の意味が見失われる危険性も指摘できる。例えば、『統治二論』で展開された積極的抵抗権は、キリスト教政治思想家としてのロックを強調する解釈においては、各人の宗教的義務として位置づけられる。加藤（一九八七）、一七九―八〇頁。しかし、このような解釈は、プロパティの保全を目的として設立された政治社会の原理と個人の信仰の原理を厳格に区別しようとしたロックの主張と整合しない。なぜなら、積極的抵抗が正当化される状況、すなわち為政者が政治社会のメンバーの信託に違反した状況は、統治が解体した状態であって、政治社会が解体したわけではないからである。（TT, II, 211）政治社会が厳然と存在する中で、各人の積極的抵抗を信仰の証として捉えるのは、やはり不自然であろう。

これら二つの種類のアプローチの他に、現代の関心からロック政治思想の有意性（あるいは限界）を示す方向もあげられる。この方向に基づく研究は、非歴史的なロック解釈を提示する危険性をはらみながらも、ロック政治思想の持つ豊かなパースペクティヴを示唆する上で、やはり重要な成果を生み出していることも確かである。例えば、下川（二〇〇〇）は、理論的な分析を通じて、ロックの政治思想から一定の原理を抽出し、その現代的な適用可能性を検討している。

(5) この草稿は、一六八六―八年頃に『人間知性論』の最終章を予定して執筆されたと推定されている。なお、この草稿は新たな道徳の基礎を打ち立てるためには法を証明する必要があると宣言したところで中断している。加藤節によれば、この草稿が最終的に『人間知性論』の本文から外されたことは、ロックが『人間知性論』において道徳の論証を断念した結果であると推定する。加藤（一九八七）、九八―一〇一頁。また、この草稿は快楽主義的な倫理観を強く打ち出していることから、多くの研究者によって注目されてきた草稿であるが、ここでは従来の倫理学に対するロックの不満という観点から言及する。

(6) ロックは同じ草稿の別の箇所で、次のようにも述べている。

「正義と節制、窃盗と姦淫の定義のみをわれわれに与えるように道徳を扱い、またどれが得であり、どれが悪徳であるかをわれわれに教えるのが誰であれ、彼は諸々の様相のある複雑観念に、それに対応した名称を与えるにすぎず、それによってわれわれは他の者が彼らの規則で話すときも、彼らのいうことをよく理解することを学ぶであろうし、また彼らの教訓を教えられた者たちに対しても理解できるように適切に話すことができるであろう。しかし、彼らは節制や正義について正確に議論するわけではなく、節制を命じる上位者の法を全く示さない。道徳の強制力は失われ、言葉と論争の正確さの中に消えていく。」(PE, pp.301-2)

(7) このようなスコラ的な論争に対するロックの嫌悪感は、一六六五年にロックが最初に大陸に渡ったときに書かれた書簡の中にも表明されている。Cranston (1957), p.84.

(8) この点に関して、一ノ瀬正樹は、ロックの知識論における知性による探究過程の重要性を指摘して、次のように述べる。

「……〔知識とは努力探究の過程を経た理性的「同意」であると考えるロックの知識観を〕踏まえるならば、ロックにおけるいわゆる「論証道徳」(demonstrative morality) の問題にもある整理を与えることが可能となろう。ロックは「論証道徳」の理念において、確固とした論証的体系が対象的に成立すると考えていたと捉える限り、この問題は迷宮に入り込まざるを得ない。……ロックのいう「論証道徳」は、道徳的観念を探り選ぶという「行為」、苦労して専心して論証するという「行為」、という二重の意味において努力探究の「行為」に根ざしていると言えるのである」（一ノ瀬、一九九七、四八頁）

一ノ瀬によれば、ロックの知識論において、努力探究の「行為」が知識成立にとって本質的なものであり、このような努力探究の過程を打ち止めにし完結させる契機が「同意」であると主張する。そして、こうした努力探究から同意決定へという知識成立の構造

はロックの政治論においていっそう顕在化されていると捉える。

(9) 「随意行為」は、邦訳では「有意行動」である。

(10) ロック倫理学において、行為の自由と快苦の関係は、『人間知性論』第二巻、第二一章「力能について」において詳説される重要なテーマであるが、版によって大幅に加筆修正されていて議論が錯綜しているために、稿を改めて論じたい。ここでは、ある行為と法との間に道徳的関係が成立する要件として、ロックが、快苦を通じて自らの行為を決定する自由な人間の存在を想定していたことを指摘しておくにとどめる。

(11) 「政治法」は、邦訳では「市民法」である。

(12) ロックは、『人間知性論』の初版において、世評法の別の呼称として「学問法」(philosophical Law) という呼称も挙げる。ロックによれば、この呼称は哲学者が立法者だからではなく、学者たちが最も盛んに探究し、議論してきたことに基づいた呼称であるという。ここで言う学者たちとしてロックが想定していたのは、アリストテレスを権威とした従来の倫理学を信奉する学者たちであったことは明らかであろう。

(13) 『統治二論』の執筆時期についての議論は、Milton (1995) を参照。

(14) Filmer (1991), p.7.

(15) Filmer (1991), p.7.

(16) 『統治二論』第一論文におけるロックのフィルマー批判については、岡村（一九九八）、第一―二章を参照。

(17) 「公共善 (the public good) とは、共通の規則によっている限りでの当該社会のすべての成員の善である。」(TT, I, 92) ロックの公共善概念については、下川（二〇〇〇）第七章を参照。なお、公共善は、邦訳では「公共の福祉」である。

(18) もっともロックは、歴史の初期段階においては、家父長と君主がしばしば一致していたことは認めている。しかし、ロックによれば、これが可能であったのは、君主が堕落する以前の「黄金時代」(the Golden Age) だけであった。(TT, II, 111)

(19) 「父親の子供たちに対する支配力は、一時的なものにすぎず、子供たちの生命や所有権におよぶものではない。」(TT, II, 65)

(20) 『教育に関する考察』は、もともとは、ロックが一六八四年から九一年の間に友人のエドワード・クラーク (Edward Clarke) に宛てて書いた一連の書簡に基づいている。その後、一六九三年に匿名で出版され、九五年、九九年、一七〇五年に版を重ねた。本稿で参照したヨルトン版は、基本的に九五年の第三版に基づいている。Yolton & Yolton (1989).

(21) 本稿では、「政治の世界」と「社交の世界」の排他的な関係を強調したが、これに対して中神は、『教育に関する考察』における教育論によって身につけられる感性や振る舞いは、政治社会を構成する主体にとって不可欠の徳性を提供するものであったと論じる。

中神(二〇〇三)、第三部、第二章。本稿の筆者も、父権を通じて教えられる具体的な徳性が、政治社会において実践的な政治的判断を下す際に不可欠の徳性となることを否定しない。本稿の論点は、父権が作用する仕方そのものが「社交の世界」の原理に従っており、それは「政治の世界」の原理とは相容れないということにある。なお、「政治の世界」と「社交の世界」との間の排他性、あるいは緊張関係という視点については、半澤(一九九七)から多くの示唆を得た。また、本稿とは視点が異なるが、政治の世界としての宮廷に注目し、宮廷において活躍する能力を教育する方法として「作法書」の伝統を明らかにしたものとして、木村(二〇〇三)がある。

(22) 「このように、この自然の法は、自然の光によって見出される神の意志の命令であり、何が理性的な自然に合致するか、また合致しないかをしめし、それらを命じたり禁止したりするものであるということができる。」(ELN, p.110. 邦訳一四一頁)

*本稿は、九州大学に提出した学位請求論文に、加筆・修正を行ったものである。なお、学位請求論文の執筆過程において、日本学術振興会の文部科学省研究補助金(特別研究員奨励費)の助成を受けた。