
論 説

「共通善の政治学」と社会契約論 (4)

——共通善の政治学とロックの社会契約論——

菊池理夫

- (1) はじめに
 - 1 現代コミュニタリアニズムによるロールズの「社会契約論」批判
 - 2 ロールズの社会契約論 (以上 35 卷 3・4 号)
- (2)
 - 1 英米における社会契約論の研究史
 - 2 日本における社会契約論パラダイム (以上 36 卷 3・4 号)
- (3)
 - 1 ロールズによるホブズ理解と日本のホブズ評価
 - 2 ホブズと「共通善の政治学」 (以上 37 卷 3・4 号)
- (4)
 - 1 ロールズによるロック理解と日本のロック評価
 - 2 ロックと「共通善の政治学」 (以上本号)

1 ロールズによるロック理解と日本のロック評価

前稿(3)では、ホブズは『リヴァイアサン』において、基本的にアリストテレス以来の「共通善の政治学」を否定したゆえに、利己的な個人の契約によって絶対的な主権国家を形成する、そういう意味では近代的な社会契約論を唱えたことを明らかにした。本稿(4)はホブズとは異なり、絶対的な権力の正当化ではなく、個人の自由や権利を尊重するために社会契約論を用

いている点で現代のリベラリズムや、とくに個人の所有権を尊重する点でリバタリアニズムによって評価されているジョン・ロックの社会契約論を「共通善の政治学」との関連で考察していきたい。とりわけロックが社会契約論を展開している『統治二論』では、ホッブズが使わなかった「コミュニティ」や「共通善」という言葉が肯定的に使われていることから、ホッブズとは異なるロックの社会契約論を考えていきたい。本論文(1)で述べたように、コミュニタリアンのチャールズ・テイラーはロックの社会契約論をホッブズと同様に、原子論的個人主義の理論と考え、この点ではノージックのリバタリアニズム(テイラーの言葉では、「超リベラリズム」)同様に「共通善」を否定する理論として批判しているが、このようなロック理解が正しいのかどうか本稿(4)では考えていきたい。

その際、前稿(3)と同様に、まずロールズがロックの社会契約論をどのように評価していたかをロールズの政治哲学史の講義から明らかにし、つぎに日本のロック研究において、ロックの社会契約論が「共通善の政治学」との関連で語られているのかあるいはないのかを論じることによって、社会契約論において、「共通善の政治学」や「伝統的自然法」との関連性を基本的に否定する「福田パラダイム」がロック研究においても支配的かどうかを考察していきたい。第2節では、第1節の研究史をふまえて、『統治二論』におけるロックの社会契約論は、アリストテレスやトマス・アクイナスの「共通善の政治学」や「伝統的自然法」とどのように関連するのかを論述していきたい。その際、『統治二論』においてしばしば用いられている「共通善」やそれと類似する言葉、またホッブズの『リヴァイアサン』では一度も使われていない「コミュニティ」という言葉をロックはどのように用いているかが中心に論じられていく。

2007年に出版されたロールズは彼の政治哲学史の講義録において、まずロックの「重大な難問」として、「ロックの社会契約論は、基本的な政治的権利と自由に関する不平等を許容もしくは正当化する可能性がある」ことを

あげ、彼の政体は「階級国家」であると指摘する [Rawls 2007: 104 = 2011: 181]。

ロールズはこの「難問」に答えるために、まずロックの社会契約論の意図に関して述べている。ホッブズの関心は当時の宗教的対立から生じる内戦の問題であり、その解決のための絶対的主権者であるのに対して、ロックは「混合政体の文脈内で、王権に対する抵抗を正当化する根拠を提供する」ことを目指している [Rawls 2007: 105 = 2011: 183]。そのため、彼の社会契約は「自由で平等な、そして道理に適い、合理的な人々による同意のうえにのみ基礎づけられる」統治の正当化であり、すべての人々が平等に「自分たち自身の主権者である」自然状態から始まっているものである [Rawls 2007: 107 = 2011: 185-6]。

このようなロックの自然状態では、「共通善」あるいは「公共善」のために、理性的な存在としての人間が神の意志の宣言としての「根本的自然法」に従っている。ロールズによれば、「根本的自然法」とは「人類のコミュニティが分割されることで生じる、さまざまな政治社会の政治的・社会的制度を規制する原理」である [Rawls 2007: 114 = 2011: 197]。「根本的自然法」では、各人が自己保存をすべきであることが重視されるが、あくまでも「他者の自己保存と衝突しないかぎり」という条件がついている。ロックはそのことを「公共善と両立する」限り、そうすべきであると「共通善」に近い「公共善」という言葉を使っていることを引用している [Rawls 2007: 117 = 2011: 202]。また、ロックの所有権の主張も「私たちは神の所有物として神のもとにある」という前提からのものであり、このような宗教的背景があることは、現在の政治哲学、とくにノージックのリバタリアニズムとも異なっていることを指摘している [Rawls 2007: 120-1 = 2011: 209-10]。

ロックの社会契約における合意は、「自由で強制されていない、全員一致のものであると同時に、すべての人の観点からして道理に適い、合理的なもの」である。この同意によって自然状態の平等・自由・執行権力を放棄することになっても、ロールズはロックを引用して、それは「もっぱら、自分自身の自由と所有権とをよりよく保全しようという各人の意図のもとに」行う

という個人主義的な観点からのものであることを指摘するが、同時にロックを続けて引用して、その同意から作られる法律は「国民の平和・安全・公共善以外のいかなる目的にも向けられてはならない」と「公共善」が目的としてあることをロックが主張していることを指摘している [Rawls 2007: 129-30 = 2011: 231-2]。

最後に、マクファーレンの「所有的個人主義」という批判を受けて、ロールズは「難問」としてロックの「所有権 (property)」の問題を議論する。ロールズによれば、ロックは所有権を社会契約以前の権利としているために、社会契約によっても不平等な所有権が認められ、制限選挙による「階級国家」になっている。彼の社会契約論が正当なものであるためには、ロールズは彼自身が「無知のヴェール」を用いたように何らかの修正が必要であると主張する [Rawls 2007: 138-9 = 2011: 252]。ロールズによれば、ロックの所有権の主張は絶対的なものではなく、「誠実な労働の成果に対する考慮」をするという正義の原理、他人の「能力や権能」を失わせることはすべきではない「自愛の原理」、すべての人が生活の手段を得ることができる「道理に適った機会の原理」が制約としてありうるという [Rawls 2007: 146 = 2011: 264-5]。ロールズは、「所有権が協約的な本性」を持つということは「リベラルな社会主義体制」においてむしろ実現されると主張する。そこではロックの定義する所有権は侵害されることはない。歴史的にも「ロックの階級国家から、現代の立憲民主主義体制に似たもの」が登場してくる [Rawls 2007: 150 = 2011: 271-2]。ロールズはロックの社会契約論を原子論的個人主義のリバタリアニズムの方向ではなく、それと区別されるロールズ自身のリベラリズムの方向に改善していこうと考えていることになる。

前稿(3)でホブズの研究史を論じたように、ここでは戦後の日本におけるロック研究のなかで、主としてロックの『統治二論』における社会契約論を研究した単行本を発行順に取り上げ、アリストテレス以来の「共通善の政治学」やそれと関係の深い伝統的自然法がロックの社会契約論との関連でど

のように理解されてきたかを考えていきたい。

まず、ロックの名前がタイトルにはないが、戦後におけるロック政治理論研究の最初の単行本であると思われる山崎時彦の『名誉革命の人間像』(1952年)から論じたい。その「序論」において、戦前ではほとんど評価がなかったロックの『統治二論』の翻訳も近年になされ、研究も現れているが、いずれもロック政治理論の「妥協的性格とか二面的性格、中間的性格或いは中庸主義」(現代漢字表記に改めている。以下同じ。)を指摘し、丸山眞男を引用して、ロックが「近代的政治原理の祖」であるが、「出発点と推理の過程において甚だラディカルでありながら、最後にはいつも温和な結論に落ち着いている」と山崎は主張する。山崎によれば、このようなロックの政治理論の特徴は彼の性格からではなく、当時の名誉革命の妥協的性格のなかに求めるべきである [山崎 1952: 3-9]。

山崎にとって、名誉革命体制とは貴族階級が依然として支配権を掌握した「議会主義の寡頭制」であるが、「クロムウェル革命」によって没収された封建的土地財産を獲得した「近代的地主層とブルジョアジーとの妥協としてイギリス近代革命の端緒を示す」ものであった [山崎 1952: 17-8]。このような名誉革命の問題点は、とくにロックが労働による私有財産所有の根拠として、自然状態においても財産権が存在するように主張しているが、現実の独占的所有は欲望の増大の結果としての貨幣使用に求めているように、「財産の根拠と起源」を混同している点にある。そのことは「政治社会の根拠としての自然状態と、政治社会の起源としての自然状態」とが混同されていることに示されている [山崎 1952: 104]。

山崎は「根拠としての自然状態」を「基礎的自然状態」と呼び、「起源としての自然状態」を「原始的自然状態」と呼んでいる。この「基礎的自然状態」では「平等に自由な人間の形成する財産秩序」のもと、各人は私有が認められ、財産や理性能力の点で不平等が認められている。「原始的自然状態」では労働による正当化ではなく、「家族における親子の関係」による正当化が用いられる [山崎 1952: 106-7]。この「原始的自然状態」から、ロック

は家父長制を肯定して、「ウィリアム三世を頂点とする貴族寡頭政体」をもたらした名誉革命を正当化し、社会契約後の人民の抵抗権も、権力の打倒のためというよりも、為政者の「自粛・改革」を求めているにすぎない[山崎 1952: 119, 126-7]。結局、ロックは「基礎的自然状態」における「近代的合理的人間」を描きながら、「古い前近代性」を残す「妥協的理論」を駆使した[山崎 1952: 141-2]。このように山崎は、丸山眞男が指摘するように「近代的政治原理の祖」であるとしても、古い要素がかなり残っている思想家として理解する。ただ、山崎は、伝統的自然法との関係を何も論じることがなく、当時の歴史的な説明だけで終わっている。私は「古い前近代性」と「共通善の政治学」や伝統的自然法がどう関係するかという点を次節で考えたい。

山崎の研究と異なって、松下圭一『市民政治理論の形成』(1959年)は、ロックを「最初の市民革命としての17世紀イギリス革命」が可能にした、自由な個人が理性の働きから議会政治を作り出していく「『近代』^{ブルジョア}市民思想」の完成者とみなし、ロックの政治理論が基本的には近代的なものであると考えている[松下 1959: 1, 3]。この「市民政治理論」はグロティウス以来の「近代自然法学」から始まるものであるが、グロティウスの契約は「実質的には共同体間の契約」であり、「伝統的共同体」が前提としていた「《共同体》の自然法」であった[松下 1959: 34]。自由な個人による「市民政治理論」としての社会契約論はホブズから始まるが、ホブズでは個人の自由はアナーキーをもたらすものとされ、自由と権力は対立する。この対立を解決し、「自然権の体系としての市民社会」における個人の自由が手続き的に保障される「権力機構」として「公的政府」を考えたのがロックである。このような「『ブルジョア』的解決」によって、ロックは「市民政治理論の古典的完成者」となった[松下 1959: 36-9]。

ロックの社会契約によって成立する国家は個人の自然権を保障するものであり、それは絶対主義国家への革命権を含む「具体的な市民国家」である。この国家は人民によって「信託」された「政府＝権力機構」と区別される「人民の結合体」としての「市民社会」である。この「市民社会」とは「所

有の主体としての自由・平等な個人の原子論的機械的結合体」である [松下 1959: 57-8]。松下はロックを引用して、「自己の権利を判定する自由」と「それを維持する自由」を「《個人》の自由」とし、自然状態の「個人」は「生命・自由・財産」を含む「所有」の「絶対的主人」であるという [松下 1959: 77]。また、自然状態は「個人に内在する自己保存＝欲望充足の原理によって自然必然的に結合してゆく共存の状態」である [松下 1959: 82]。このように自然状態の人間が原子論的「個人」であることを強調している。この個人とは「初期資本主義」がもたらした「《自由》な《個人》」を表象化したものであることも指摘している [松下 1959: 260]。松下は原子論的市民＝ブルジョアであると考えているが、そのような原子論的「市民」が普遍的な個人、「人民」全体であることと同一視されている。

ロックの自然法に関してもその近代性を強調し、基本的に「《個人》の主観理性に基づくものである」という [松下 1959: 264]。ロックの若い時の作品である『自然法論』における自然法も「人間の理性的本性」に基づくものである点から、伝統的自然法とは異なるものであることを指摘している [松下 1959: 265]。松下によれば、「スコラ哲学の『最後の偉大な開花』」であるフッカーの自然法がロックの自然法に影響を与えているとしても、それとは異なる「何らの超越的性格はもっていない」、「市民価値意識」のもとでの「市民自然法である」 [松下 1959: 268]。ただ、この「市民」とはブルジョアであることから、「《自由》な《個人》の階級的な性格」も指摘され、ロックのいう「万人の自然権」はブルジョア化した「ジェントリの自然権」へと転換していることも述べられている [松下 1959: 278, 285]。社会契約による「国家」も「個人の自己保存あるいは欲望」とともに「利己的賢明に基づく理性的配慮」の結果としてあり、F. ポロックのいうように「株式会社」にすぎない [松下 1959: 315, 317]。いずれにしても、ロックが理論的に完成させた近代「市民国家も階級制をまぬかれ」ないものであることも指摘している [松下 1959: 328]。このようにロックの国家がロールズと同様に「階級国家」であることを認めているが、そのことはそれほど重視せずに、松下は政府に対する「信託」も、

「抵抗権」あるいは「革命権」もあくまで、「《個人》による『信託』」[松下 1959: 355] というように、かっこつきとはいえ、個人が主体であることを強調し、またロックの自然法における宗教的性格もほとんど無視している。

松下は「個人の善と保全と平和のための国家という発想は、まさにホッブズの論理の直接の延長上に成立しうるものであろう」[松下 1959: 198] というように、ロックの社会契約論は、もっぱら「個人の善と保全と平和」だけを目的とし、ロック自身が主張しているようにコミュニティ（共同体）の「共通善」あるいは「公共善」を目的としていることをまったく無視して、もっぱら「共同体」から解放された自由で平等な「個人」により、「個人」のための国家形成を主張する、ホッブズから始まる近代自然法に基づく社会契約論であると考え、その点では「福田パラダイム」の基本はすでに松下によって主張されていたといえる。ただ、後で述べるように福田は松下ほどはロックの近代性を強調しておらず、また現在の歴史学ではイギリス革命が「最初の市民革命」、「ブルジョア革命」であることはむしろ否定的に扱われていることから [Cf. 近藤 2004; モリル 2004]、松下の議論はイギリスの「近代市民社会」をあまりにも理想化し、理論的にも、歴史的にも山崎時彦が指摘したロックの「二面的性格」をほとんど無視した一方的な議論である。松下が 1987 年に一般向けに書き、2014 年に文庫になった『ロック『市民政府論』を読む』では、もはや「市民」＝ブルジョアであることをまったく論じずに、「ロック理論を〈市民政治理論〉の《古典的形成》と位置づけた、拙著の再確認となった」と『市民政治理論の形成』の議論を基本的にそのまま主張している [松下 2014: 265]。

この点では、松下が簡単にしかふれていない『自然法論』を含むいわゆるラヴレス・コレクションの新資料を用いて、ロックの自然法と民主主義の問題を松下とは異なる理解で論じたのが、高梨幸男『自然法と民主主義の思想構造——ロック研究序説』(1962 年) である。まずロックの自然法に関しては、「中世から近世への過渡期」を背景とする「理性、科学および個人をそれぞれ尊重する世俗的自然法の代表的なもの」とする [高梨 1962: 54]。しかし、当時

のイギリスではきわめて世俗的なホブズスの自然法ではなく、フッカーのような「宗教的色彩の濃い」「神学的自然法」が支配的であったために、その影響を受け、ロックの自然法は「伝統的な保守性により宗教的でもあった」[高梨 1962: 55-7]。この点は、ロックの『自然法論』では自己保存を命じる理性としての「近代合理主義と歩調を合わせた理性法」であることとともに、「啓示による自然法」という宗教的な立場も否定しなかったことに示されている [高梨 1962: 58-9]。『統治二論』においても「理性と啓示とが一致する」と考えられているが、高梨はその「啓示」は中世の神学と異なり「理性に服従せしめられた」ものであったことも主張している [高梨 1962: 60-1]。

このような『統治二論』の「合理主義」と『人間知性論』の「経験論」の関係では、高梨は『自然法論』のなかで、自然法が「生得的な観念」でもなく、「伝統」からでもなく、「感覚」によって得られた知識であることにまず注目している [高梨 1962: 68-72]。ロックにとって、自然法の認識は「自然の光」という「理性と感覚の両者協同」によるものであり、『人間知性論』でも、この「自然の光」の概念によって自然法を認識できることを述べていた。また、『自然法論』では自然法を認識するためには、「自然法作成者」と彼の「意図」の前提が必要であり、つまり「万物の創造主としての神の概念」が必要であるとしている点は『人間知性論』でも踏襲されているという [高梨 1962: 72-5]。ただ高梨によれば、この神とは「中世の神学的神」ではなく「自然神教的性格の神」である [高梨 1962: 76]。

いずれにしても、ロックは『自然法論』で名指しをしていないが、ホブズスのような「功利主義的な観点」からの自然法の基礎づけを否定し、自然法が各人の私益追求に役立つとしても、そのことが自然法の基礎ではなく、あくまで「神」に自然法の基礎を求めている [高梨 1962: 81-3]。しかし、『人間知性論』では、感覚論的主張と変わり、「快樂主義」の立場に立っているが、彼の快樂主義はホブズスと異なり、「キリスト教快樂主義」の立場であり、「修正快樂主義」と呼べるものである [高梨 1962: 86-7]。つまり、ロックは自然法の基礎を「神」とともに「感覚」に求め、「快樂」を肯定するが、「道徳的な

善悪の基礎とされる快苦」も「神」によって与えられるものであると考えている [高梨 1962: 87-8]。このように神の意志が「絶対的正義」であると確信していることは、「ロックの全理論を通じて一貫して流れている」と高梨は主張している [高梨 1962: 90]。

ロックは『統治二論』の自然状態では、各人は「なんら社会的な助力なしに自然法を認識し」、また「なんら社会的な機関の助力なしに」自然法の拘束力を考える点で、彼らは「個人主義的」とであると主張する [高梨 1962: 93-4]。一般的にもロックは「代表的な個人主義思想家」とされ、当時の自然科学における「原子主義 Atomism」の影響を受けていると高梨も考えている。ただ、『統治二論』における自然法は個人から出発しても「全人類の平和と保存という」「普遍的な社会」に向かっているという [高梨 1962: 100]。高梨は「孤立の単一の個」なるものは現実には存在せず、「個はなんらかの意味で全体的な個」につながっていなければならないと主張し、ロックのいう人間もこのような「個人」とであると考えている [高梨 1962: 102]。このように高梨はロックを基本的には近代的側面に置きながら、その宗教的側面も重視し、またロックの個人主義も、「原子論的个人主義」であるよりも、テイラーのいうような「全体論的个人主義」と考えている。

高梨は最後にロックの「民主主義」も自然法との関連で論じている。『統治二論』での自然法の内容は「自然権の理論」に転化し、それを保障する国家は「自己の自由意志」に基づく「契約」によるものであり、「自然法思想」と「契約思想」はつながっている [高梨 1962: 111]。高梨は、当時の他の社会契約論者と比べて、ロックの自然状態が「自然法の拘束のもとにあるという特異なもの」とであるというが、この点でも自然法に拘束される人間の動機である「便宜」と「性向」は「神」の創造した人間のものとして正当化しているという [高梨 1962: 125]。高梨がロックの社会契約論に関して強調しているのは「信託」の概念である。ロックの契約論は「段階説」であり、「最初に共同社会が個人間の『同意』によって生まれ、つぎに政府が共同社会からの『信託』によって生まれる」 [高梨 1962: 130]。ロックのいう「同意」は「個

人主義的」であるが、そのつぎの「信託」では「共同社会の多数者という団体的要素のみが強調され」、個人主義的要素は失われていく [高梨 1962: 135-6]。それは「個人と社会を調和せしめ、民主主義の理論を可能ならしめる」ものであった [高梨 1962: 140]。この「信託論」によって、「共同社会すなわち人民につねに最高権を与え」られることになり、ホッブズやルソーの社会契約論のような「絶対主義」に陥らなかったという [高梨 1962: 148, 149]。また「信託論」が「反抗権思想」の理論的根拠となり、「近代民主主義の政治理論」が確立されることになる [高梨 1962: 161]。このように高梨は、ロックが松下のいうような「個人主義者」ではなく、「近代市民思想」の完成者でもないが、伝統的自然法に従いながらも絶対主義的ではない民主主義者であることを主張している。この点は、「信託」や「抵抗権」が松下のいうような「個人主義」的なものではなく、コミュニティ（「共同社会」と訳されている）によるものであるとしている点を中心に次節で論じていきたい。

平井俊彦『ロックにおける人間と社会』（1964年）も、ロックの思想のなかに「近代的自然法に基づく近代の人間の政治的人格」を認めているが [平井 1964: 7]、それは高梨と同様に、松下のいうような純粋に個人主義的人間であると主張していない。平井によれば、ロックの『自然法論』の自然法は、神によって秩序づけられた世界の法として、自然権ではなく、むしろ義務を強調するものである。そして、自然権がそのまま放置されれば「戦争状態」となると主張する点ではまったく伝統的なものでしかない。政治的には、若きロックはピューリタン革命を否定し、王政復古を擁護する立場である。しかし、平井によれば、『自然法論』のなかにも、「イギリス啓蒙主義の要素」を認めることができ、認識論としては人間の「感覚と理性との結合」による「人間の主体的な働き」を重視し、この認識論が後の『人間知性論』の経験論へと発展する [平井 1964: 24, 26, 29]。また、ロックの経験論哲学によって、彼の『利子・貨幣論』では「当時形成されつつあった初期ブルジョア階級の具体的な社会像が生き生きと描かれ」、彼の『統治二論』は貨幣による「経済の循環構造」は描かれていないとはいえ、『利子・貨幣論』と結びつく社会

像が背景になっている [平井 1964: 139, 140]。

このロックの「市民社会の論理」に関して、平井は二つの対立する見方があるという。つまり、一つはロックが「個人主義」の立場に立ち、個人は私的な利益を追求し、生存権や財産権を他者から侵害されないために同意によって市民社会を形成するという見方である [平井 1964: 142-3]。もう一つは「社会秩序を強調する……総体主義的な見方 collectivism」である。それは「反主流派的な見方」であり、「社会は単に個人を原子とする集合体」ではなく、自然状態の人間も「離ればなれの孤立的個人」ではないと主張するものである。自然法も「あらゆる人間の保存という義務を課し」、社会の秩序を維持するためのものであり、「社会全体の利益は個人の利益に優越して」いる [平井 1964: 143-4]。平井によれば、両者はロックの一面しか見ていない。たしかにロックは「個人の自然権」を重視する立場に立つ「個人主義的社会観」をとるが、問題はロックの個人主義とは何か、それが「共同体または社会秩序とどのような関係にあるのか」である。この点で、高梨と同様に平井もロックのいう人間を「原子論的個人」としていない [平井 1964: 144]。

平井はロックの人間像を基本的に「理性的人間」ととらえるが、自然状態では「自由に私的目的を追求する私人」と「他者との関わりにおいて自己を限定する社会的人間」とに分裂していながら、「相互に共存し調和し」ている。このことは「政治的人間」として記述されているが、その背景に「生産し労働する経済主体」があり、そのことによって、「二つの利益の分裂と調和が可能になる」 [平井 1964: 144-5]。このような「理性的人間」が「個人的人間と社会的人間との統一体」としてあることは『人間知性論』にも認められ、「『自然的な感覚的な人間』と『道徳的な反省的な人間』との二重構造」として描かれ、現実存在する人間は「身体と精神、物質と意識をかねそなえた人格」とであるとされている。このことは『統治二論』でも基本的に同様であるが、『人間知性論』では「主観的側面」が論じられ、『統治二論』では「具体的に社会の客観的構造」が描かれるという違いがある [平井 1964: 148, 155-6]。

ロックの『統治二論』の自然状態では「理性的人間」が前提とされ、「さ

しあたり完全に共同体から分離した孤立的な個人」である。そこでは各個人は「自由に行動する権利」を持つとともに、このような人格として平等である。このことは「近代自然法の原理」であるが、個人が平等な権利を持つということは他者との関係を前提とし、他者への義務が伴っている。その点では自然状態では「理性的人間」がすでに「共同的人間」なのである〔平井 1964: 156-7〕。自然状態で「私的個人」と「社会的個人」とに分裂しながら、平和の状態であることの背景には「労働による生活手段の獲得」があるが、このことは「財産的世界」、客観的世界も「私的利益」と「公共の利益」に分裂し、それを関係づけるのが「個人の労働」であることを意味している。私的労働によって生産力が増大し、他人の利益を害することにならないからである〔平井 1964: 158-9〕。平井はこの自然状態から市民社会への転移を基本的には経済思想的に論じ、自然状態での生産力の増大が市民社会をもたらすものとして理解している。つまり、「商品生産を貨幣蓄積と流通」のうちにとらえるという「十七世紀の重商主義的性格」がロックの理論にあり、「貨幣」の価値を「有用性」ではなく、「合意」に基礎づけ、経済社会を自立化させず、市民社会が政治社会としてロックでは描かれている〔平井 1964: 166〕。結局、平井のいう「理性的人間」は「初期ブルジョアジー」、商人・製造業者、近代的な経済地主・土地保有農・借地農業者」であって〔平井 1964: 166, 178〕、そういう点ではロックの国家を階級国家とみなしていることになる。このような階級分析が現在の歴史研究から見て正しいかどうかはともかく、松下がまったく無視したロックの『統治二論』における個人とコミュニティ（共同体）の関係、「理性的人間」と「共同的人間」の関係、個人の利益と共通善（公共の福祉）の関係を次節のテーマとして考えていきたい。

田中正司『ジョン・ロック研究』（1968年）も、松下のロック研究とは基本的には異なるロック像を提出している。田中はその「はしがき」において、ラヴレス・コレクションの公刊以来、「啓蒙思想家ないし近代的自由主義の初期チャンピオンとしてのロック像の根本的再検討」をする必要があり、とりわけこれまで「政治的自由主義の典拠」としての『統治二論』の「権力国家

的性格」を明らかにすることが目的であるという〔田中 1968: i-ii〕。ここではまず全体の要約である「総論」から田中の基本的主張をまとめておきたい。田中は従来のロック解釈が「市民革命の思想家」、「市民社会の個人主義的意味を開示した」思想家とする通説に対して、個人主義者どころか「形而上学的国家論の建設者」であると主張する〔田中 1968: 9〕。田中によれば、1947年に公刊された新資料のなかで、とくに 1660 年代に書かれた『自然法論』が重要であるとする。この作品がその後の彼の全著作における「問題意識の出発点」となり、とくに『人間知性論』の認識論と『統治二論』の政治論との「共通の基盤」となるものである〔田中 1968: 11-12〕。ただ、従来の研究がロックの『自然法論』のなかにある「経験的認識」を高く評価し、その後の著作との共通点を強調しているために、田中は「ロックの思想の発展過程」が十分に理解されていないという〔田中 1968: 14〕。ロックは「経験哲学の深化」とともに、自然法への懐疑を深め、その認識可能性を否定し、「近代的な思想」を展開するが、「その経験哲学自体が自然法の存在確信の上に成立していた」〔田中 1964: 15〕。他方、初期ロックの政治思想が自然法を用いて「予想外に保守的」なことから、『自然法論』の自然法観はトマスやフッカーのような伝統的自然法観と同じものとみなす当時の研究動向も批判している。『自然法論』は認識論的な近代自然法への方向だけでなく、道徳哲学としての「自然法の人間化という近代自然法の課題」にも取り組んだものであり、そのような倫理観が『人間知性論』の倫理学や『統治二論』の政治論の「大前提」となっている〔田中 1968: 16〕。

このように伝統的自然法のいわば存在論的前提は『統治二論』でも維持されているが、この点では松下と同様に、認識論的には「近代自然法」の方向に向かっていると田中は主張する。しかし、松下の自由で平等な「市民国家」の主張と異なり、ロックの議論は「絶対主義的」な「権力国家」をもたらしことを強調する。田中によれば、初期ロックの保守性が明らかにされ、「ロックに代表される近代の市民革命思想、ひいては『近代』そのものの反人民性が問われる」今日でも、「ロックを典型的な自由主義者ないし個人主義者と見

る見方が一般的である」[田中 1968: 18]。しかし、自由主義的解釈が支柱としてきた「ロックの自然権の哲学」は、「万人の自然権」ではなく、「財産所有階級のそれ」を意味し、「非所有者階級を政治の主体から除外していた」という[田中 1968: 19]。ロックの自然状態も当時の「市民社会の現実を反映」し、「二義的・両義的な性格」であり、彼の国家論も「必ずしもリベラルなものではなく、むしろ多分に絶対主義的な性格をもつものであった」[田中 1968: 20]。ロックの財産論もこれまでの通説のように「直接生産者の解放の論理」だけではなく、当時の交換価値の要請に応える「生産力の解放を意図していた近代初期のブルジョアジーの要請」に応える「近代性と収奪性」があった[田中 1964: 21]。このような財産論に基づく国家論そのものも「重商主義的な権力国家論」を持っている。この点はロック自身がいうように「社会がただ一つの意志をもつ」からコモンウェルスの「構成員は一つの凝集した生きた団体に結合し融合しなければならない」ことにも示されている[田中 1968: 22]。結局、ロックの国家論は「ブルジョア的生産力の発展を阻害する反動体制とレヴェラーズ的大衆蜂起の危険に対する両面革命論」であり、「近代的な権利の観念から出発しながらも、その上に成立する国家権力そのものの絶対性を強調する」ことによって「ブルジョア階級の階級全体としての利益」を守るものである[田中 1968: 23]。

このような田中のロック研究のなかで、ここではとくに伝統的自然法との関係を中心にして見ていきたい。田中によれば初期の『世俗権力二論』が保守的であり、伝統的なものにすぎないために、『自然法論』もそのようにとらえる見方があるが、そのなかに当時の「新しい科学」の影響を受けた「はげしい生得観念ならびに伝統批判や、自然法の経験的認識の精神」がある。たしかに、そこには「イデオロギーの保守性」や「伝統的イデオロギー」も認められるが、「懐疑的なインテリゲンチヤないし知的革新者」の側面もあった[田中 1968: 38-9]。『自然法論』ではトマスやフッカーの影響下で「神の法の支配」から自然法の問題をまず考えている。しかし、同時に主意主義的傾向も認められるが、そこから「人間理性の自律性」までは進んでおらず、

「神の恣意的な意志」によって、事物の自然（本質）のなかに法が存在するというトミズムの形而上学を信じている [田中 1968: 45-7]。

この点で、ロックは『自然法論』では、自然法を「人為的考案」としてではなく、人間の意志とは関係ない「自然の原理」から導かれるものであると主張し、ホブズが「自然法を自然権の理論的帰結」と考えたのとは異なって、「自然法は人民の同意や自己保存の欲求の如き人間的動機」から導かれるとは主張していない [田中 1968: 70-2]。しかし、ロックはこの点ではカルヴァンと同様に、「法の拘束力の根拠を神の恣意的な意志」に置くことによって、かえって「法の人間的合理主義的解釈」に向かうことになったと田中はいう。つまり、神が創造した人間の「合理的本性」は神が創造した自然法とは矛盾しないという論理によってである [田中 1968: 74-5]。このロックの合理主義は「中世的伝統の残渣」ではなく、超越的な神の意志を「経験的・人間的にとらえようとする」ものであり、むしろ「近代自然法の文脈に属する」主意主義的のものである [田中 1968: 80]。ただ、ロックは人間が自己保存を求める功利主義的な側面を事実と認めながら、それが自然法の基礎になることを否定し、「人間本性が個々人の利己心とは無関係な『共通善に向けられた一般的、自然的利益』の観点」からとらえられていた（『』のなかはロックの『自然法論』からの引用）。この点は後の『人間知性論』や『統治二論』では、「人間本性の実質」を「快樂主義的な欲求に従って行動する人間の自然的欲求」のうちにとらえていたことと異なっている [田中 1968: 85-7]。ただし、『統治二論』では「快樂主義的な欲求」だけに従う人間像であるかどうかは次節で論じていきたい。

ロックは『人間知性論』において、「自然法の認識可能性をはっきりと断念する」代わりに人間の道徳は論証可能であると考えようになったが、それは初期の自然法の認識可能性が「権威主義」の政治観につながったことから、「道徳的基準それ自体の相対化」によって、「宗教的寛容と政治的自由主義」の傾向を強めることとなっていた [田中 1968: 120, 122]。『人間知性論』では、アダム・スミスと同様の「みえざる神の手」ではあるが、「神の法の存

在」を前提として、その支配下で、「実践的・合理的な倫理学としての論証的倫理学」と「経験哲学にみられる個々の断片的経験認識」に専念できるようになった〔田中1968: 131-2〕。ロックはこのような「経験認識」のうちで、とくに人間の「自己保存」が神の意志として「人間の最高の義務である」と『人間知性論』や『統治二論』で考え、このことが『統治二論』における「所有権成立の理論」となる〔田中1968: 150-1〕。『自然法論』にはじまる自然法の経験化の完成を示しているのが『統治二論』である〔田中1968: 154〕。

ただ、このような経験化され、世俗化された近代自然法が「みえざる神の手」であるとしても、「神の法」、伝統的自然法を大前提とすることに関しては、田中はロックの時代の「資本主義的生産力の発展」がまだ成熟しておらず、完全な「自然法則」としての認識に至らなかったというような歴史的説明をしている〔田中1968: 162〕。私の観点からは、『統治二論』がトマスの自然法と関係の深いアリストテレスの「共通善の政治学」とどのように関係するのか、またとりわけ伝統的自然法や「共通善の政治学」がロックの「絶対主義的」国家論とどのように関係するのかをほとんど説明していないために（あるいは「共通善」を絶対主義的なものとみなす戦後の自由主義の私から見れば「偏見」を自明のことと考えていたためか）、ロックの国家が絶対主義であるかどうかを含めて、次節ではアリストテレスの共通善の政治学との関連で議論していきたい。

この点では、福田パラダイムでは社会契約論のなかでロックがどのように位置づけられているかを、あらためて福田歆一『近代政治原理成立史序説』の第一部「道徳哲学としての近代自然法」第三章の「ロックにおける近代自然法の定着」から考えていきたい。福田はホブズやルソーが「伝統的理論」と対決し、それを切断して「まったく新しい構想を革命的に提示する」のに対して、「近代政治原理の父」ロックの政治理論は「濃厚な伝統的色彩」を帯び、とりわけロックの自然法も「中世自然法の再生たるフッカーの継受」であることを認めている〔福田1971: 102〕。しかし、福田はロックの自然法の特徴は何よりも「個人主義の徹底」にあり、この点では当時の自然法

学と区別されるものであることも指摘する [福田 1971: 104]。『人間知性論』において、「人間個人の経験の出発点」から、「感覚によって獲得」された「単純な観念」によって「経験世界の一切を構成」する [福田 1971: 114]。ただ、『人間知性論』では、功利主義は否定されているものの、最晩年の『道徳学』では個人の幸福追求から「主体の平等」、「幸福追求の権利の平等」が説かれている [福田 1971: 116-7]。『統治二論』では「近代社会の倫理」が体系づけられ「個人の自己保存、幸福追求の規範的肯定、自然権の基本的承認」が「平等な幸福追求の主体」による「相互契約を通じてのルール」として成立する [福田 1971: 117]。

福田によれば、このようなロックの自然法は「ホブズズの自然法とのいちじるしい類似」がある。「自然法を人間相互にわたる内面の規範として把握していること、人間を幸福追求の体系としてとらえ、そのかぎりにおいて自由と法との背反を認めている」ことなどである [福田 1971: 119]。しかし、両者には「越えることのできない距離」があるといい、それはホブズズが「国家権力」によって「社会の存立を保障」しようとしたのに対して、ロックは「内面の規範」によってそうしようとした点である。この2人の違いには、ホブズズの場合は当時の「現実社会」と彼が考えたものが「一定の財産の分配をめぐる闘争の場から、個別的経済主体の生産活動」へと推移したが、ロックの場合は「ドラスティックな転換なくして」、「個人本位から社会本位に変容しえた」という「時代の推移」がある [福田 1971: 120-1]。そして、「政治権力」はロックを引用して「各個人の私有財産の調整」に限定され、この点では田中正司の理解とはまったく異なり、「要請されるのはむしろ弱い政府である」と主張する [福田 1971: 121-2]。

ただ、ロックには人間の欲望を追求する「自然的善」と自然法の「道徳的善」との間、「自然哲学」と「政治理論」の間には亀裂があり、「個人と個人との相互性に成立する社会関係」を解決していないという問題がある [福田 1971: 124]。またロックには「経験論の自己貫徹」とともに「明瞭な形而上学的、むしろ神学的要素」があり、「功利主義倫理の基礎づけによる自然法の

解放に不安を抱き、「道徳の保障」に「神の永遠の賞罰」を要求している問題がある〔福田 1971: 126〕。この点では、「理性的であり、功利の原理に従う」ことが「神意と自然法」にかなうという人間と、理性的ではなく、「現世における感覚的快樂を禁圧し所与の道徳に盲従」して神の永遠の処罰をまぬがれる人間という二元論におちいつていると福田は指摘する〔福田 1971: 128〕。ただ「理性的人間のみを基礎とするにしても」、内面的規範によって権力を制限し、しかも「成員の一般的承認」を求める点では画期的であると福田は述べている〔福田 1971: 129〕。このことは「理性人相互の討論による共通的、一般的、普遍的規範の確立と、自然法そのものの流動性の可能性を開く」ものであり、ピューリタニズムによる自然法の「伝統破壊的機能」を回復させ、「法と自由との背反を自律の名の下に解決する」ものであると評価している〔福田 1971: 130〕。結局、ロックの政治的立場は、ピューリタン革命のような民主化を求めるものではなく、「失われた伝統、脅かされた特権としての革命」を求めるものであり、この点で彼の「自然法の妥協性は不可避」であり、ロックは「伝統的立憲主義の継承者たるとともにその転回者」である〔福田 1971: 131〕。この「立憲主義の転回者としての意義」は「自由主義の原理」を成立させたことにある。また、ロックの政治理論は「自然権の哲学と伝統的自然法概念との接合、その革新としての私有財産権の基礎づけ」に特徴がある〔福田 1971: 135〕。この点で、ロックの「機構論」である「ブルジョア化された特権層」による「議会」は「権力に対する自由の普遍的決済の場」であるとともに、「体制そのものを変革することなくして政治を量的に処理する通路」となった〔福田 1971: 136-7〕。

このように福田によるロックの理解では、ホブズのように伝統的自然法と断絶したものととらえられてはおらず、イギリスの伝統的立憲主義との連続性についても語られている。しかし、松下と同様にロックを基本的には個人主義者（ただし、福田の記述からはロックが原子論的个人主義者であると考えられていないようであるが）や自由主義者（ただし、イギリス自由主義のより保守的な面を強調しているが）と考えている。その点では、「共同体」から解放された自由で

平等な個人が彼らの「権利」を守るために、「契約」を結んで社会や国家を形成するという社会契約論のパラダイムはロックに関しても維持されていると思われる。ただ、同時にロックが伝統的自然法の枠組みに従っていることについても福田は述べているが、そのことがピューリタンの革命思想批判のためという理由以外はあまり議論されておらず、またロックは『統治二論』において「コミュニティ」（共同体）や「共通善」という言葉を実際に肯定的に使っていることに関しても何の言及もない。そういう意味ではロックにおける「共通善の政治学」の要素について何ら論じられていない。以下では福田の研究以後に出版されたわが国の研究に関して、このような問題がどのように考えられているか、また「福田パラダイム」というよりはロックに関しては「松下パラダイム」が基本的に維持されているかどうかを中心に論じていく。

まず中村義知『近代政治理論の原像』（1974年）は松下・福田パラダイムにあるよりも、田中正司と同様にロックの社会契約論は基本的にはブルジョアジーの権力確立の議論であるとみなすものである。「はじめに」では、「当時台頭しつつあった市民社会の育成・維持のための近代的な政治権力論の形成」にロックの意義があると主張されている〔中村1974: 1〕。中村によれば、ロックの『自然法論』は「神の自然法の客観的存在」は前提とするが、その認識は「経験的知識や蓋然的判断」による「新しい自然法論」である〔中村1974: 3〕。ロックの『人間知性論』では認識論によって二つの自然法がある。一つは「観察に基づく一種の経験的自然法としての世評の法」である。しかし、この経験論的自然法だけではなく、「客観的自然法」の存在を前提として、そこから「合意的に論証される人為的主観的な自然法」もある〔中村1974: 79-80〕。中村によれば、このような「経験的知識」と「合理的知識」の二元論を『統治二論』は継承し、ロックは「近代合理論として近代社会科学の先駆者」であるが、『統治二論』でも「神意」に基づく自然法を前提とすることに「ロックの哲学的限界」があり、それは時代の限界からであると考えている〔中村1974: 82-5〕。

このような古い要素（「伝統的自然法」）を前提として新しい要素（「経験的自然法」と「人為的主観的自然法」）を強調するロックの認識論についての理解はこれまでの研究とほぼ同じものであると思われるが、問題はそのことからロックの政治理論はどのように考えられるかである。中村はまずロックの自然状態は「一種の社会状態」であり、田中正司の議論を引用して、自然状態から市民社会への移行は「貨幣経済に基づく商業社会としての市民社会の秩序の確立・維持のための共通の権力」設立のためであるという〔中村 1974: 91, 100〕。ロックによれば、社会契約は独立した個人による「自由で自発的な同意」に基づくが、社会からの離脱の自由は「土地所有者」にしかない〔中村 1974: 108ff.〕。また、ロックは「人間の自然の平等」をいうが、社会状態では所有権の理論に見られるように経済的な不平等、「働く貧民」に「理性的能力がない」という理性の不平等、および制限選挙を主張するように「政治的権利の不平等」がもたらされ、ロックの国家は「階級国家」であり、権力の安定性は「ブルジョア階級の安定性に大きく依存していた」〔中村 1974: 115ff, 121-4〕。

中村によれば、ロックは政治権力の根拠として「神権」か人々の「同意」という問題を重視するが、「神が人間に内在化されるという形で」この問題は解決されている〔中村 1974: 137〕。この点はロックが伝統的な「神意の法たる自然法」を依然として背景においている理由である〔中村 1974: 138〕。ただ、『統治二論』の第一論文で批判しているフィルマーが神意による「家産国家論」として政治権力の基礎を「国家の所有」に求めているのと違って、ロックは政治権力の基礎を人々の「同意」に求めている。しかし、『統治二論』でロックが引用する伝統的自然法に基づいて「同意」を主張するフッカーの議論とも「似て非なるもの」である。フッカーの議論はロックのように「私的権力の合成物ではなく」、「自然法によって定められた権力」に「同意」するだけの主張でしかない〔中村 1974: 138-9〕。これに対して、ロックの政治権力とは「自然状態において各人が個別的に所有していた自然的権力の集合物」であり、各人の自然権力が限定的であるために、「その集合体として

の政治権力も限定性」があり、この点では権力の限定性がないホブズとも異なっている〔中村 1974: 139-40〕。結局、ロックの社会契約論は各人にある「自然的権力を放棄して、これを共同社会に転移せしめる同意」であるが、この「同意」は契約のような具体性がないために、「共同社会からの信託」によってのみ、政治権力は「現実の統治権力」となりうると中村は主張する〔中村 1974: 140〕。

このような「共同社会」が、ロックによれば「最高権力」を持つが、ロックの「政治権力体系そのものが『政治社会』」であり、「その内部に共同社会を母胎として包摂し、かつ、つねに後者に依存する」という二重構造になっていることを中村は指摘する。いずれにしても、「ロックの政治理論における共同社会の観念」は重要なものである〔中村 1974: 147-9〕。中村はこの最高権力としての「共同社会」に三つの制約があるという。第一に、個人の権利を保障する「自然法」、第二に、「相互に快適で安全な生活を送る」という「共同社会の目的」、第三に、共同社会は権力を「政府に信託」するためにそれ自体権力を行使しないことである。ただし「共同社会が革命権を行使している」ときは「直接民主主義として行動する」〔中村 1974: 181-2, 184〕。この「共同社会」は多数決によって決定されるが、その多数派の意志に限界があるということがこれまでの「伝統的学説」であった〔中村 1974: 192〕。しかし中村は、近年主張される多数派の権力の絶対性を主張する見解を支持し、とくに当時の「社会的歴史的現実、すなわち『市民社会』」と関連させて論じているマクファーソンの議論に基本的に従っている。つまり、市民社会の多数派は個人の財産を保護するためにすべての政府を自己の管轄下に置き、「個人主義は国家の集会的優位に委ねられなければならなかった」。一般的には「上昇資本主義社会の個人主義は個人にたいする国家の優位を排除することなく、反対にそれを要求する」というマクファーソンの主張に中村は注目している〔中村 1974: 200-1〕。その点で、「ロックの立憲主義は、国家にたいする個人の権利の擁護をめざしたものというよりも、むしろ、拡大する所有権の擁護をめざすものといった方が適切である」〔中村 1974: 202〕。また中村はマク

フアーンソンに従って、ロックは「自然権」をむしろ制限していくようになり、結局「ブルジョアの所有権」を重視するものになったと主張している〔中村 1974: 203-6〕。

このような中村の議論は松下とは対極の位置にあり、自由で平等な個人が自己の権利を保障するために契約によって市民社会や国家を形成するという正統的なリベラルの社会契約論から見れば、興味深いものである。ただ伝統的自然法が絶対的権力の正当化であるかのような議論をしていることや、もともとロックの「市民社会」(civil society)とは「政治社会」の意味であることに気づきながら〔中村 1974: 89〕、後半ではもっぱら「ブルジョア社会」の意味にとらえ、しかも「共同社会」は community の訳語であることが問題となっていないなど、やはり中村もロックにおけるアリストテレス以来の「共通善の政治学」に対しては、正統派同様な理解しかないと思われる。

この点では、わが国の研究のなかでは、「共通善の政治学」や伝統的自然法のロックに対する影響を最も理解し、ロックとアリストテレスやトマスとを比較している研究が友岡敏明『ジョン・ロックの政治思想—“伝統”と“革新”一断面』(1986年)である。友岡は最初に、ロック解釈に関して「伝統主義的解釈」と「近代主義的解釈」との対立する解釈が存在するが、そのなかで自然法との関連でロックの伝統性を強調する一方、ロックの「抽象的合理主義、個人主義的自由主義」などの点に注目して、ロックを「伝統との切断」として理解しようとする研究に注目している〔友岡 1986: 6〕。友岡自身はロックのなかに「近代の香り」を認めるが、「神」を「存在根拠」とする「自然法」と「理性的個人」を主体とする「同意」とを重視する点で、「ロック政治思想は伝統的發展」であり、「中世とは“異なった”、中世に“取り切り切らない”側面をもつ」という理解である〔友岡 1986: 30〕。これまでの日本の研究はロックにおける「伝統的」側面を認めても、それをむしろ否定的に扱う傾向が多かったが、友岡の研究は、現代の自然法研究者のメスナーを引用して、近代の枠が「初期ならびに中世キリスト教の推進力」による〔友岡 1986: 38〕というように、伝統的自然法を現代においても評価する立場からのものである。

友岡によれば、ロックの『統治二論』における自然状態は「平和状態」でも「戦争状態」でもなく、「一定の連帯性が刻印され」た「高度に社会化された個人」によるものである。この「連帯性」の根底には、ロックを引用して「人間の精神にのみ発見される書かれざる自然法」がある〔友岡 1986: 165〕。「『理性的』な人間」はこの自然法を遵守しているが、「墮落した人間本性」によって、各自のプロパティ（生命・自由・財産）が侵害されるようになり、そのため「各個人の同意」によって、ロックのいう「プロパティを保存する権力」を放棄して「共同体の掌中への移譲」（友岡は原文の community を共同体と訳している）をする〔友岡 1986: 167-9〕。そして、この「『共同体』の意志、すなわち『多数派』の意志が『自然法』に適合的な『社会の法』を作成し、各人の『権利について判定する自由』を規制」する。この規制は「個人の専制」でも「多数派の専制」でもなく、ロックにとっては多数派の理性と自然法の可知性とは一致し、「神の被造物としての人間の本来の像のうちに解消する問題であった」〔友岡 1986: 170-1〕。

ロックにとって「個人の同意」の個人とは「神の似像」や「神の作品」としての「個人」であるが、発展性を持ったものでもあり、ロックのいう「生まれながらに理性的である」ことは「適切な訓練・教育」によって「理性的の状態」になるということである。ロックのいう「自由に生まれついている」ということも理性的になるという発展性を示している〔友岡 1986: 172-3〕。このような発展性を示すロックの「規範的“個人”」は歴史的に限定されるものでもなく、ローマやヴェニス建国者や当時のアメリカ大陸のペルーやブラジルの人々も個人としての「“同意”主体」であった。この「規範性と歴史的な非限定性の点で」ロックのいう「個人」はシュトラウスのような近代人間類型としての「個人すなわちエゴ」ではない〔友岡 1986: 174〕。

このような個人の同意の結果、各人の持つ「“自然的権力”の集積庫としての“共同体”」は、ロックが自然状態で認めた「自然的な共同体」とは異なるものであるが、その共同体が各個人の「“同意”の基底」にあり、「“自然的権力”の集積庫としての“共同体”の基盤」となるものである〔友岡 1986:

176-7]。自然状態にある各自のプロパティは「自然法」＝「神の意志」であり、「人間同士間の相互承認の関係」のもとで、各個人は規範的な「客観的“プロパティ”主体」である[友岡 1986: 178]。政治社会を形成した個人も「規範的共通意識」に支えられた「有機的統一体」として「共同体」を形成している。友岡によれば、「人間の神的被造物に発する“個人”的イニシアティヴを容れ、かつ自然法的秩序を土台としてこれを回転軸とした“共同体”主義者としてのロック像」が得られるという[友岡 1986: 179-80]。この「共同体主義者」とは 1980 年代に登場する北米の「現代コミュニタリアン」を指しているわけでないとしても、少なくともロックは「原子論的個人主義」ではなく、むしろテイラーのいう「全体論的個人主義」に近く、他者との共通性を意識した個人主義というべきものを指していると思われる。もちろん、そのなかで「個人的イニシアティヴ」をより取り入れている点ではロックは私の用語では「コミュニタリアン・リベラル」であり、この点も次節で考えていきたい問題である。

このように、ロックの社会契約論における自然法のもとでの規範的「個人」と「共同体」の関係を述べた後で、友岡は伝統的な政治理論家アウグスティヌス、アリストテレス、トマス・アクイナスとロックとを比較していく。ここでは私の関心である「共通善の政治学」との関連で、アリストテレスとトマスとの比較を詳しく見ていくことにする。友岡は当時アリストテレスがよく読まれ、ロックもよく読んでいたことを前提に、政治共同体が「善く生きる」ために存在し、「すべての政治社会は自然に存在する」というアリストテレスの主張をロックが肯定していたという[友岡 1986: 253]。さらに、アリストテレスの「政治[共同体]支配とは、自由・平等な人びとの統治である」という主張を引用し、ロックとの類似性をいう。またアリストテレスのなかにも「同意」観念や国家の多元性の主張もあり、その点で両者とも「人為を排除しない共通なる目的原理」があると友岡は指摘する[友岡 1986: 254-5]。アリストテレスはプラトンを批判して、多元性を前提とする共同体を主張している。またその多元的な共同体についても、「同意に基づいてい

るように思われる」と主張している [友岡 1986: 259-60]。つまり、アリストテレスによれば、人間が自然に形成するポリスは多元的なものであるが、人間は「善悪」や「正不正」の認識を「共有」しているとともに、人間には「善」や「徳」を受け入れる「傾向性」があり、「教育によって共同的な意味での一なるものとする」とか「習慣を通じて完成される」と述べているように、人為的な「同意」が必要となるのである [友岡 1986: 261-3]。「ロック政治論の根本」である自然状態から同意を経て政治社会を理性的に構築するということは基本的にアリストテレスと変わっていない [友岡 1986: 265]。ただ、アリストテレスでは自然状態のもとの人間が「最善の状態にある人間」であるので、彼の同意はこの自然状態のものであるのに対して、ロックにとって自然状態は不都合がある状態であり、そこから移行するための同意であるという違いがある [友岡 1986: 267-8]。その点では「“人為” と “自然” の二元性を克服したアリストテレスの “ゾーン・ポリティコン” 理論」よりも、人為をより主張するソフィストに近い [友岡 1986: 268]。ただ、ロックは「利害調整的な人為としての “同意” という「ソフィスト的な利害均衡論」を退けており、ロックが「自然法の拘束力は、[政治] 社会でも止むのではなく、……人定法によってその遵守を強化する」と述べているように、自然法の規範は政治社会でも残っている [友岡 1986: 270-1]。いずれにせよ、ロックの政治社会は「各個人の同意」に基づく、基本的には人為的なものである [友岡 1986: 274-5]。

また、アリストテレスの政治社会論は「“善” = “徳” と “正” = “正義” の二範疇」に基づくが、ロックは「徳」よりも「正義」に関する議論が多くなっている。しかも、アリストテレスの普遍的な「自然的正」はロックでは『神の意志の宣言』としての“自然法” となるとともに、…… “プロパティ” となる」 [友岡 1986: 283]。友岡によれば、『統治二論』は「“プロパティ” を核とする “自然法” の政治過程の貫徹」をねらったものであるとともに、「“正義” 論の展開」としての政治論」でもあった。この「正義の執行」は「個人のイニシアティヴ」に委ねられるが、そこには「平静・沈着な法治主義者」

を認めることができる [友岡 1986: 284]。結局、アリストテレスとロックの違いは、アリストテレスが「人間の自然感性における個人と世界の調和」を主張するのに対して、ロックは「神の意志=自然法に担保された個人的イニシアティブの社会」を求め、「善の共有」よりも「正の共有」を発展させ、「正義」=「プロパティ」が重視されている点にある [友岡 1986: 286, 288-9]。この点ではロックはアリストテレスに比べれば、個人主義的な自由主義者になるが、アリストテレスとロックの思想にかなり類似性があることも指摘されている。なお、海外でもアリストテレス哲学とロック的な自由主義を関係づけて、とりわけ「共通善」は個人の自由や権利と対立しないという研究がある [Rasmussen & Den Uly 1991]。また、新しい『アリストテレス全集』の月報で、加藤節は、ホッブズと違ってロックやスピノザにはアリストテレスの影響が認められることを指摘していることも付け加えておきたい [加藤 2014]。

トマス・アクイナスとの比較でも、友岡は基本的にはトマスの「善」を重視する「徳論的政治論」とロックの「プロパティ」を重視する「法規範論的政治論」との相違を主張する [友岡 1986: 343]。トマスにとって、アリストテレス同様に、政治社会は「自然的」であり、その自然的なものの中に「善」と「自由意志」が含まれる。トマスは「徳的生活と社会生活は人間本性の要求」と主張し、両者は神が創造した「人格」と「神の似像」としての「調和的な人間」観に立つ。それは「目的因の共通性」としての「共通善」の存在を前提としている。トマスにとって「共通善」の実現が「“正義”と呼ばれる“徳”なのである」 [友岡 1986: 346-7]。トマスによれば「人間の善は何らかの規範」に基づくが、この規範が「自然法」であり、その派生が政治社会の共通善を実現させる「人定法」であり、政治の大部分はこの法の制定に係わることである [友岡 1986: 351]。ロックも「真の政治」が「道徳哲学の一部門」であると考え、自然法を軸として社会関係の確保・維持を目的とする社会契約論が目的論的な構造である点はトマスと共通する [友岡 1986: 352-3]。ただ、トマスにおいては「無政府状態」から「政治社会状態」へと変わる時に共通善を前提とする「含蓄的“同意”」が語られるだけであり、ロ

クのような明示的同意はない。さらに、ロックにおいて「個人の主体性」は自然状態後でも「“共同体”の決定への参与」として存続している。このようにロックには「個人の規範的なイニシアティヴが容認されるような“共同体”像」がある[友岡1986: 354-5]。トマスと同様に政治を「神的要求」のもとに置くが、そのなかで「個人のイニシアティヴ」が強調されているのである。このように、トマスとの共通点も述べながら、ロックに個人主義者としての相違があることも語られている。

前稿(3)でも、加藤節の『近代政治哲学と宗教』におけるホッブズの社会契約論を取り上げたが、そのなかのロック論は基本的に彼の寛容論を論じているために、ここでは加藤のロックに関するモノグラフの研究『ジョン・ロックの思想世界』(1987年)を取り上げて論じたい。前稿(3)ではホッブズに関しては、「福田パラダイム」のもとにあると述べたが、ここでは加藤はロックに関しては、「ロックの実像はなお未確定」であるものの、近年の研究動向として、「キリスト教思想家」としてとらえる傾向が「確実に定着してきた」という。彼のこの著作も「キリスト教思想家」としてロックの実像をとらえる試みであると主張している[加藤1987: 2]。ロックがキリスト教の伝統を前提としていることは、福田歓一も指摘し、友岡もその伝統を根底に置いて議論を展開しているが、問題はその「キリスト教」とは何か、それがどのような政治理論を生み出しているかである。加藤はロックの全体像を理解しようとしているのであるが、ここでは彼の『統治二論』に関する議論を中心に論じていきたい。

加藤によれば、ロックのキリスト教は「個人の実在」の問題である。加藤はロックの書簡から、ロックの思想の根底に「自己と神の摂理との一体化において導かれた『思考する実存』としてのロックの自己意識」があることを導き出す。そしてロックの初期の著作、『世俗権力二論』と『自然法論』からの彼の思想には、現世において生きる人間にとって、ジョン・ダンを引用し、「十全な規範の体系を全生涯に互って提供してくれる慈悲深い神」の意味を問いつけることがあるという[加藤1987: 35-6]。ロックには啓示の判定を

「自然的理性」に委ねる認識論とともに、キリスト教の「絶対的真理性」の確信という両面性があり、加藤は「ロックのディレンマ」と呼んでいる。この点では『統治二論』が『政治的自由主義』の古典的宣言』であるのに対して、彼の寛容論は秩序を重視する「権威主義的」傾向を示すというように、それぞれの理論領域で異なる傾向がある。しかし、同一領域でも異なった傾向も示している [加藤 1987: 55-6]。まず、認識論では「独断論から一種の不可知論」へと根本的に変化している。政治学も含む道德哲学では『自然法論』では「神の意志と法」は理性的な推論で認識可能という立場をとっていたが、『キリスト教の合理性』では理性による道德の「直接的論証」を否定し、「啓示=聖書」による「完全な倫理の体系」を目指した [加藤 1987: 56-8]。この点で、ロックの著作は、ロック自身の「思考する実在」による「自己の率直な表現」として、「発展する精神」によるものと考えらるべきであると加藤は主張する [加藤 1987: 63]。

この「発展する精神」の起点にある著作が『世俗権力二論』と『自然法論』である。『統治二論』は『世俗権力二論』の系譜に属し、J.W. ガフを引用して『『神的な自然法』を『政治的上部構造の道德基礎』とみなす正統性論』、あるいはジョン・ダンの主張、「信託違反権力に対する宗教的な抵抗権の義認を通して、政治と宗教とのあるべき関係の判定基準を提示しようとする試み」であるという [加藤 1987: 67]。ただ、『世俗権力二論』には「権威主義的」傾向があるのに、『統治二論』には「自由主義的」傾向があり、このような「イデオロギー的立場」の変化には、ロックの個人的経験として宗教的に寛容な「小都市」クレーフェを訪れたことと反王党派のシャフツベリ伯に仕えたことがあると加藤は指摘している [加藤 1987: 70-1]。しかし、そのような個人的事情以上に、理論的前提として、もう一つの系譜である『自然法論』から『人間知性論』への発展がロックの『『リベラルな』立場』を確立させたという。その一つ目は「自律的存在としての人間像」、二つ目は「言語に関するノミナリズム」、三つ目には道德・宗教的信念に対する「不可知論」である [加藤 1987: 71 ff.]。ただ、このような発展には、ロックの「精神の

基層」のなかに「個体化の原理」があると加藤は主張する [加藤 1987: 76]。

ただ、ロックの『統治二論』は「世俗的統治」として記述されているが、その背後に「神学」があることは確かであると加藤はいう。『統治二論』においてロックは人間を「神の作品」であるといい、加藤によれば、「神と人間との義務論的な関係の一つの核心をなす自然法」が一貫してロックの政治的行動の「道徳的基準」である [加藤 1987: 158-9]。ロックは当時の政治的「嵐」のなかで、反政治的な「静謐主義的」傾向と「社会的上昇」を求めながらその失墜を恐れる「深い実存的不安感」を抱いていたが、そのなかで「偶然に左右されない人間の確固たる自己同一性の根拠」として、『神の手』への揺るぎなき信仰」を抱いていた [加藤 1987: 160-4]。そこから各人が「神の栄光」のために、自己の義務を果たし、自己の職業労働に勤勉となり、自己の「魂への配慮」を果たす「宗教的個人主義」がロックの立場となった。この立場には『政治的なもの』の支配を拒む領域があり、「各人の『プロパティ』」を政治権力の及ばない領域とする方向を示している。しかし、人間の政治的行為も「神の意志」にあるという確信から、ロックは政治も「規範的に問いつくす」方向性を示している [加藤 1987: 166-7]。ロックの主張する「抵抗権」も、「神の意志」によって与えられた個人の「プロパティの保全」を侵犯する権力が神への反逆であるために、各人にとっての「宗教的義務」であった [加藤 1987: 179-80]。加藤の議論はロックの『統治二論』について詳しく論じているものではないが、そのロックの立場を自由主義的なものであり、宗教的であっても「個人主義」に基づくものであるとしている点では、福田パラダイムの延長上にあると思われる。しかし、彼の著作では「近代的」という言葉が一切使われておらず、あくまでロックの個人的な「発展する精神」のもとでの思想の変化を論じているだけであり、ロックの社会契約論が「近代政治原理」とどう関係するかは何も語っていない。逆に、ロックの宗教的政治論が友岡のいう「伝統」とどう関係するかも論じられていない。私が次節で問題にしていくのは、加藤がいうように「宗教的個人主義」からはむしろ「反政治的なもの」しか生まれないことであり、この点でロックが「個人主義

的」であるとしても、『統治二論』にある「共通善の政治学」の要素をどう考えていくかが重要な点であると思われる。

つぎに、永山了平『社会契約説と人類学——ジョン・ロックからジョン・ミラーへ』(1996年)はタイトルからいえば、本論文(2)で取り上げた方がよかったかもしれないが、社会契約論者のなかで詳しく取り上げているのは、ジョン・ロックだけであるので、ここではそのロック論だけを取り上げたい。永山はまずロックの「二面性」を山崎時彦や田中正司の研究に依拠して、ロックの「契約理論」と「歴史的議論」が併存していることを「十七世紀的な合理主義から十八世紀的な経験主義への過渡的な形態」として位置づけ、社会契約論のとりわけ歴史的根拠づけを問題としていく〔永山1996: 50-2〕。永山はマクファーソンの指摘するロックの自然状態の記述にある「あいまいさ」として、「大部分の人」が自然法＝理性に従い、平和な状態と記述されているのに、「大部分の人」は自然法＝理性に従わず、戦争状態と変わらないものとして記述されている点を指摘する。この点ではロックは「当時的人类学的な知識」に通じており、アメリカ・インディアンが戦争状態でなかったと記述していることから、レオ・シュトラウスが主張するような自然状態が戦争状態であると考えていたのではなく、むしろ戦争状態のような記述は政治社会の成立の必要性のための「レトリック」にすぎないと主張する〔永山1996: 55-8〕。この点で、最初の自然状態の記述は平和状態であったが、貨幣経済が導入されてから、「所有の拡大と人間の墮落」によって、所有の不平等が所有の不安定性を生じさせたことが「政治権力による統合を必要とする」政治社会の形成を促すことになったと永山は指摘する。ただ、ロックには人間の墮落を生じさせた「所有制そのものに対する批判を見出すことはできない」〔永山1996: 60-3〕。

ロックの社会契約論で重要なのは彼がコミュニティ(永山は「共同社会」と訳しているが)に「決定的な役割」を与えたことである。ホブズの「臣民の自由について」の記述が抵抗権だとしても、それは「せいぜい個人的な抵抗権の承認にすぎない」が、ホブズが「自然的権力の譲渡先」が「『一人の人

問』であれ、『一つの合議体』であれ」主権者に対してであったのに対し、ロックは「それ自体多数決原理に従って行動することのできる」コミュニティに対してであった〔永山1996: 66-7〕。ただ、永山によれば「自然法の支配」とその判定権をコミュニティに与えるという結論と結びつきは必然ではなく、「社会共同の経験の中から、行為の一般的な準拠枠が出来あがって行く十八世紀的な道德観」の先取りであると永山は考えている〔永山1996: 68-9〕。後でも論じたいが、永山のいうように人間の墮落の結果、コミュニティへと個人が彼の「自然的権力」を譲渡するのであるが、ただ永山は伝統的な自然法のもとでは経験的でないコミュニティが重要なものであることに気づいておらず、この点も後で論じていきたい。

三浦永光『ジョン・ロックの市民的世界』(1997年)はロック哲学の研究であるが、ロックの「市民的世界」や「市民的知性」を扱い、松下パラダイムに近いと思われるので、ここで取り上げておきたい。三浦は序論において、ロックが「西欧近代」における「自由主義の原理」を確立させた思想家であり、それは「当時の新興の商工業者の姿勢」の表明として理解している〔三浦1997: 11, 16〕。ただ同時に、松下と異なり、「西欧近代」の問題点もロックのなかに見ようとする研究でもある。三浦によれば近代は「解放と自由」をもたらすとともに、「新たな支配と差別」を生み出し、ロックの思想も光と影の両面を持った『『西洋近代』の一つの典型』である〔三浦1997: 19〕。

ここではこの著作の第1部の自然権論の部分だけを簡単に取り上げ、第2部の認識論はとくに政治論との関連はないので省略したい。三浦は、ロックが自然権のなかで所有権を重視していることから、「ロックにおける自由権・所有権の性格を問うことは、ひいては、近代西欧の人権思想の性格を明らかにする」という問題意識によって、当時の歴史的・思想史的文脈を押さえて、むしろロックの自然権思想の問題点を明らかにしていく。三浦によれば、ロックのいう自然状態の第1段階では「万人の福祉」が要請されているのに、「貨幣の使用と商品の交換の普及」の第2段階では「生産力の増大を新興ブルジョアジーに期待する」ようになり、社会契約によって国家が成立する

第3段階ではこの不平等な財産を確保する不平等選挙に基づく「市民政府の国家」になる[三浦1997: 60-2]。フィルマーの絶対主義を批判するための「万人の平等と人民の『生命, 自由, 財産』への権利の標榜は……いつのまにか, その平等が薄れ, 『生命, 自由, 財産』の主体たる『人民』がその一部分, つまり有産階級へと収縮する」。結局ロックの絶対主義批判は「人民全体」からの批判でなく, 有産階級からの批判である[三浦1997: 67]。この点では, ロックが深く関わったアメリカの植民, とくにインディアンに対する見方でも同様なものであったと三浦は主張する。ロックの自然権思想は当時のイギリスの実際の植民地政策とは異なり, インディアンの権利を認めている部分もあるが, しかし基本的には当時の植民地政策を批判してはならず, 当時のイギリス人が「自然法と原住民の自然権とを甚だしく蹂躪していることを認識できなかった」[三浦1997: 128-30]。また, アメリカの奴隷制やアイルランドの植民に関しても, 自由で平等な個人が持つ普遍的自然権は, 実際はロックのような階級だけのものであり, そうではない人々の権利に関しては尊重することがないという批判である。ただロックの寛容論に関して, 『寛容についての書簡』でロックが一度だけ用いている「公共の福祉」が個人の良心を制限するおそれを指摘しているが[三浦1997: 208-10], これは後でもいうように, 「共通善」に近い「公共の福祉」に対する現在のリベラルの「偏見」に基づく批判であると思われる。

なお, 三浦は近年『ジョン・ロックとアメリカ先住民——自由主義と植民地支配』(2009年)を出版し, 「西洋近代」の「光と影」のうちで, とくにアメリカ植民地との関係で「影」の部分を再考している。その副題にあるように近代西洋の「自由主義と植民地支配」, 帝国主義の問題は近年さまざまに議論され, また社会契約論一般と「アメリカ」の関係もそれ自体重要な問題であるが, 別に論じるべきテーマであると思うので, ここでは省略したい。

岡村東洋光『ジョン・ロックの政治社会論』(1998年)は, 社会思想の著作であるが, ロックの思想を近代的なものとする「松下パラダイム」そのものにむしろ否定的であり, ロックの civil society は「市民社会」ではなく,

「政治社会」であるという観点から『統治二論』の政治理論を詳しく扱っているので取り上げていきたい。「序文」で岡村は「伝統と革新、理性と慣習（歴史）といった多面的な要素の調和こそがロックの思想を特徴づけるものである」といい、友岡同様に「伝統」の部分も十分評価しているが、基本的には『統治二論』の出版された「時代の問題」のなかでロックの「政治社会論」を理解しようとする試みである〔岡村 1998: ii, viii〕。序文で述べられていることから第 I 部「フィルマー、フッカー、ロック」をまとめると、まずロックのフィルマー批判にかかわらず、両者ともに「聖書を根拠としたキリスト教信仰心や家父長主義的家族（世帯）の存在を前提としている点」や、政治支配の根拠として、「神の命（自然法）を設定する」としている点では、両者には共通性があると指摘する〔岡村 1998: iv〕。フッカーに関しては、「キリスト教的な発想や人々の同意に基づく統治、平等な法による支配」などはフッカーから継承したものであるという。ただそれらをロックは「個人主義的に解釈し直した」が、これまでいわれてきた以上に、ロックとフッカーの関連は大きいと主張している〔岡村 1998: iv〕。第 II 部が「ロックの政治社会論」であるが、私の観点から重要と思われる、とくに「伝統」との関連でロックの思想を岡村はどう理解しているかを本文から見ていきたい。まず岡村によれば、「自然状態」の正当化ではホブズでなく、フッカーを引用しているのは、専制政治批判というロックの意図から当然であるが、「アリストテレ的な脈絡とキリスト教的な脈絡の双方の結合」の観点から、トマスの影響を受けたフッカーを引用していると岡村は考え、ロックもこのような影響のもとにあるとしている〔岡村 1998: 128-9〕。ロックが「同意」に基づく政治社会をいうのも、専制的支配への批判という意味からであるが、「マグナ・カルタ以来」の「人々の同意論」の流れにあり、ロックのいう「『古来の国制』としての立憲君主制」というイギリス固有の伝統のもとにあることを強調している〔岡村 1998: 149〕。ロックの「プロパティ論」は「近代的で資本主義的な性格」があるのかどうかというロック解釈の問題点に関して、岡村は「前近代的な要素と並んで近代的な要素が、また資本主義的な要素と並んで資本主

義批判的な要素が存在していた」という。つまり、ロックのプロパティ論は「中世的な共同体主義を逆立ちさせることによる修正としての個人主義ではなく」、「個人と政治社会の間に共同体を置く」ことから、「自然状態と絶対的な統治の二者択一を乗り越えたものであり」、それは17世紀イギリスという時代の『社会』理論であった」と岡村は主張する[岡村1998: 177, 182]。結局、岡村によれば、ロックの伝統とは「イングランドの伝統（世俗の論理）と大陸の自然法学の発想（キリスト教の論理）を結びつけた」ものである[岡村1998: 222]。岡村もロックが純粋に近代的な思想家でなく、とりわけ私の観点からは、「個人」だけではなく、コミュニティも重視する思想家としている点は、次節で考えていきたい問題である。

下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』（2000年）はタイトルにあるように、歴史的研究でなく、ロックの政治哲学の研究であり、しかも彼の哲学が自由主義であることは、証明していくことではなく、自明のことである。ただ、この本の「終章」ではその基本的原理を正しく理解するとともに、「ロック自由主義哲学を批判的に検討し、それを世俗化し、平等化しようと試みた」と修正を加えて、現代の政治哲学としていくことが目的であったという[下川2000: 313]。このことは逆にいえば、ロックの自由主義は宗教的であり、不平等なものであることは当然であると下川はみなしていることになる。「序章」において、ロックの自由主義哲学の「基本原理」として、「政教分離の原理」、「プロパティの原理」、「同意と服従の原理」、「正義の原理」、「公共性の原理」をあげ、それが本書の各章に対応していると述べている[下川2000: 1-2]。つぎに、下川の考えるロックの自由主義とは、「自由主義的立憲主義」あるいは「古典的自由主義」と呼ばれる系譜に属するという。それはグロティウス、ホブズ、プーフENDORFらの「自然権理論の伝統」とともに、アリストテレス、トマス、フッカーの「立憲主義の伝統」を取り入れたものである[下川2000: 6]。このロックの自由主義の系譜は、アラン・ライアンの議論を使って、「ロック、スミス、トクヴィル、ハイエクらの古典的自由主義」の系譜につながり、「福祉国家的」な「ミル、グリーン、

ホブハウス、ロールズの現代的自由主義」とは区別されるものである〔下川 2000: 8〕。また、ロックはあくまで自由主義者であって、彼の「多数決原理、国民主義、国民による抵抗権といった民主主義的原理は、諸個人の自由の保全ならびに法の支配という自由主義の原理によって制約される」という〔下川 2000: 10–11〕。ここではロックの社会契約論にとくに関係する第 5 章「同意理論と政治的服従の原理」、第 6 章「正義概念と正義論」、第 7 章「公共善とその実現」について見ていきたい。

まず、ロックの社会契約論とは「同意プラス約束理論」であり、同意の重要性を強調し〔下川 2000: 207〕、その同意理論が「自己決定尊重の原理」に基づくとともに、実定法の強制力によって「他人のプロパティを尊重する義務」を履行させる「支配の原理」から成り立ち、「政治社会における様々な権力を制限する」ことが目的としてある〔下川 2000: 232–4〕。ただ、ロックの同意理論は「多数者の意志を過度に信頼している」という問題点があり、「共同社会」という「一つの意志をもった人格的団体という概念」を放棄して、実定法によって少数者のプロパティを尊重すべきであると下川は主張している。下川によれば、ロックが想定した「各人の同意と『国民の同意』との間には予定調和」が存在しないからである〔下川 2000: 234〕。この指摘はロックの同意理論が松下のいうようにたんなる個人の同意ではなく、コミュニティ（共同社会）の同意であり、個人の同意だけでは政治社会を形成することはできないことを意味しているが、そのことは現在のリベラルがいうように少数者の権利を必ず否定するものであるかどうかは次節で考えていきたい。

つぎに、ロックの正義概念はグロティウスのな「『権利』の観点」とアリストテレス的な「『法』の観点」の影響から、「権利の保全と法の平等性という二つの視点」を統合したものである〔下川 2000: 245, 249〕。ただ、ロックには権利侵害に対して「法に従って裁判所で矯正する」というアリストテレス的な「矯正的正義の概念」はあっても、「現在の権利配分を保全しようとする」点では、アリストテレス的な「配分的正義の概念」はなく、ハイエクやノージックと同様に「保守的な概念」である〔下川 2000: 267–9〕。そのため、下川

は市場経済だけではうまくいかない場合は「ロックの『自己保存の権利』に代わるものとして『基本的必要を充足する権利』を設定」するように主張している [下川 2000: 280]。この点でも、ロックの社会契約論をリバタリアニズムではなく、リベラリズムの方向に転換する必要性を説いている。

最後にロックの「公共善」に関しては、公共善と個人の権利が対立するものとしてしか理解されていなかったために、これまでのロック研究では論じられることがなく、ロックの自由主義は「自然権と公共善の対立によって形成されているのではない」ことを下川は指摘している [下川 2000: 281-2]。実際、『統治二論』では「公共善」やその同義語である「共通善」、「社会の善」、「人民の善」、さらには類似した「社会の保全」、「人民の安全」などの言葉がしばしば用いられていることを指摘し、公共善概念は「アリストテレス、アクイナス、フッカーと続く立憲主義の伝統に由来する」ものであり、「政治権力は法によって制限され」、「立法と統治の一般目的」となるものである [下川 2000: 283-4]。下川は量的な「最大化」を図る功利主義的な善と区別して、ロックのいう「公共善」とは「実定法や共通規則によって社会のどのメンバーにも無差別に提供される善」であるが、ロックが国王大権を「規則なしに公共善を行なう権力」と述べていることから、「派生的には……自由裁量や迅速な行動によってどのメンバーにも無差別に提供されるような善」であるという [下川 2000: 287-9]。戦後のリベラリズムの「偏見」から「公共善」を権利と対立させずに、アリストテレス以来の私の用語では「共通善の政治学」が、少なくともイギリスでは立憲主義の伝統としてあることや、「公共善」を功利主義的な概念と区別して理解している点では、私の観点からは評価できるが、ただこのような国王大権によって提供される「公共善」を「派生的」な意味と理解している点には異議があり、次節で論じていきたい。

愛敬浩二『近代立憲主義思想の原像——ジョン・ロック政治思想と現代憲法学』（2003年）は憲法学の立場からであるが、ロックに関する「松下パラダイム」の上で、ロックの「近代立憲主義」を論じている。愛敬の問題意識は「序章」で明らかにしているように、憲法学では「立憲主義の憲法理論的理

解」が低迷していることであり、また「近代立憲主義思想の源流」であるロックの『統治二論』に関して、現在の政治思想史研究では「宗教的契機」の重要性や「中立立憲主義」との連続性が語られることが多いのに対し、政治思想研究を通して、ロックの自由主義・個人主義に基づく「近代立憲主義」を確認したいことである〔愛敬 2003: 98〕。ここではいくつかの主張を取り上げて論評していきたい。

まず、愛敬はロックの政治思想の「宗教的契機」を無視すべきではないというが、それはあくまでもウェーバーや大塚久雄の史学に基づく「ピューリタニズム的規律文化」を指している〔愛敬 2003: 75 ff.〕。この点では愛敬は伝統的自然法についてはまったく議論しておらず、もっぱら近代以後の「宗教的契機」しか考えていない。愛敬は『世俗権力二論』の絶対主義から『寛容についての書簡』の「自由主義的・立憲主義的ロック」への「転換」を、ロックがもっぱら「自律的人間類型の転換」したことに求めている。その転換の契機となったのは「シャフツベリ等非国教徒」、つまりピューリタンとの交流である。『世俗権力二論』では「『平和』という一般的・抽象的な価値」が重視されたが、『寛容についての書簡』では「『個人の生命・財産・自由』というようにきわめて個人主義的な観点」をとるようになったという〔愛敬 2003: 75-6〕。また、ロックの社会契約論が「共同体中心の統治観」に基づくものであるという研究を論駁して、あくまで抵抗権の主体は「自然権の共有主体としての個人」であるとしている〔愛敬 2003: 98〕。このように愛敬は下川が論じている「共通善」や「公共善」にまったく言及せずに、ロックの議論が個人主義的であることを当然のこととしている。また、イギリスの伝統的な政治論である「古来の憲政」に関しても、ロックは「国王・貴族院・庶民院」という混合政体の外部に「『人民』という存在を法的な実体」として設定したことから、「古来の憲政」論を拒否したものであると考えている〔愛敬 2003: 128-9〕。結局、『統治二論』は、「古来の政体論」のような名譽革命を正当化するものではなく、「自然的自由にある人間」を基礎とする「あるべき正統な政府」の正当化のためのものであり、このような「近代立憲主義思

想の原像」としてのロックの思想から現代の立憲主義が学ぶことができると愛敬は主張する [愛敬 2003: 150]。このように愛敬の議論は「市民社会」という言葉をあまり使わないものの、現在の内外のロックに関する政治思想史研究では疑問視されることが多い「松下パラダイム」の延長上にあると思われる。

つぎに、愛敬の著作とはほぼ同時期に出版され、本論文(2)でも福田パラダイムの修正を主張する社会契約論全般を取り上げ、また前稿(3)ではホッブズに関する議論を取り上げている関谷昇『近代社会契約説の原理』(2003年)のロックに関する議論を取り上げたい。関谷によれば、ロックはホッブズが「作り上げた社会契約説を全く異なる前提から新しく組み換えた」という。つまり、ホッブズの「政治的『一体性』」を前提とする社会の構想から、ロックはその「『一体性』を打破」して、「全く異なる『全体』と『個』との総合」にした [関谷 2003: 135]。ロック解釈として、福田も含むホッブズの延長上に近代的な議論と考えるものと、当時の歴史的な脈のなかでロックの「新しい側面」を主張するものがあることを指摘して、とくに関谷は後者の研究がいう「(ホッブズが批判した) 神の秩序としての『全体』論を中世から継承している点」に注目する [関谷 2003: 135-7]。つまり、伝統的「自然法」はホッブズと違って、ロックにとっては「内面と外面との双方を包摂する存在論的な規範」となり、認識論的にはホッブズと同様に人間の認識能力から出発する「個への還元」となるが、その「個人の析出」はホッブズと違って、「経験理論と (property をめぐる事実性に即した) 秩序への働きかけ」となっていく [関谷 2003: 140-1]。このように、自由で平等な「個人」は自然法という「存在論的全体論」のなかで、「認識と実践を通して自らの位置を自覚していく」。関谷は神を「究極的な目的」として「個々人が自らの行為に意味と価値を見出していく」ことを「神学的作為」と呼んでいる [関谷 2003: 142]。また、「必然的な因果的機械論」を主張するホッブズと異なり、「感覚」と「内省」に基礎づけられた「経験論」は「『内省』を通じた自由な思考様式」によって「批判的原子論」となる [関谷 2003: 142, 145]。このように、ホッブズと

の連続性よりも、その相違点を強調し、とくに伝統的自然法を存在論としては認め、そのなかで「神学的作為」によって、社会契約が行われると主張している。しかし同時に、その「神学的作為」は「個人」が「自由な思考」によって判断し、実践するという「批判的原子論」に基づくものとして理解され、そういう意味では「近代的」なものである。

関谷によれば、ロックの人間論は「初期近代における政治的な企て」であり、政治の領域でも「自然法の認識と解釈」の実践であることと「政治を司法的な実践として理解」することが特徴である〔関谷 2003: 145-6〕。「自然法」のもとで、人間の行動の「駆動力」は欲望であっても、人間は「善」を欠くことに「不安」を覚え、欲望の追求を停止することがむしろ自由と考える。その点で「ホッブズ」と違って、「他者の善への配慮を伴う、自らの欲望追求の自己抑制」が自ら選択した幸福となる〔関谷 2003: 148-9〕。また、ロックは人間の意識から作られる「人格の同一性」を根拠づけるのは「報酬」と「刑罰」と考えているが、そのことは「他者との関わり」、「第三者による決定」によって人格が確立され、「人格が実践的に変容していく」ことを意味している〔関谷 2003: 152-4〕。

ロックの自然法と伝統的自然法の相違点として、アリストテレス的な目的論としての「自然」に基づくものではない、多様なものを個人が自己解釈する自然法であり、またトマス的な「内在的自然法」ではなく、「超越的な自然法」であり、「道徳的な意味での個々人の努力探求という解釈性」によって理解されるものである。関谷はこのことを「ロックによる『批判的原子論』と『存在論的全体』の接合である」と主張する〔関谷 2003: 155, 157〕。この「存在論的全体」の基盤は、『統治二論』では「偉大な自然の共同体」であり、「自然状態」である。それはフッカーを引用しながら「相互的な愛情への責務」に基づき、「相互的な『義務 (duties)』『正義 (justice)』『慈愛』の原理を導き出すものである〔関谷 2003: 159〕。このような「自然状態」はまた「極めて司法的なものとして理解されている」が、そこでは「共通の優越者は存在」せず、各自は他者への責任を自分でとるという「『個』の概念」があり、関谷はこ

それが「批判的原子論」であるという〔関谷 2003: 159–60〕。ロックにとって「全体」との係わりのなかの個人の「固有性」は「自然に自らの『労働』を加える」という行動と結びついているが、これが不平等な所有にならないために「政治の技術」が必要となる〔関谷 2003: 163–5〕。それは法による「刑罰と報酬の技術」であり、個人は「法を理解しうる能力」を発展させ、「規範意識」を獲得していく。それは「個々人の自己意識の形成と他者による承認からなる間主観的な空間」, 「相互承認の空間」を形成することであり、「個々人の対等な関係の自覚と徳の養成が求められる」〔関谷 2003: 166–7〕。このように、関谷によれば「究極的には神を志向しつつ、個々人の相互性による自己解釈ないしは自己への反射を駆動力としている」ことがロックの人間論である〔関谷 2003: 168〕。この点でロックが重視するのは教育による「『徳』の養成」であり、それは「相互にわかりうる尊敬」「丁重さ」「礼儀正しさ」「気前の良さ」などの社会的価値である〔関谷 2003: 168–70〕。

このような「相互承認の空間」である「政治的共同体」で「同意」や「信託」が行われ、政治社会が形成される。ロックにとって「同意」は「人格形成の展開」としてあり、「政治的責務をもたらず誘因」となっている〔関谷 2003: 171–4〕。このような同意によって形成される政治権力は「公共善」あるいは「共通善」以外を目的としない。「立法部の権力」は「信託」され、「公共善」に限定される。この「信託」の主体は「人民全体」であり、「被治者が統治者に対して義務のみを負わせる概念」として理解され、ホッブズと異なって、「積極的な政治への関与を制度的に認める」ものである〔関谷 2003: 181–3〕。ただロックの執行権は「国王の大権」とも呼ばれ、自由な裁量が認められるものであり、「相互承認の空間から制度的に自立する側面が内在している」と関谷は指摘する。また「代議制を採る立法権」も「特権的な階層に限定され」、「実態としての人民」と「制度上の主体」とが離れてしまう可能性もある。このことを関谷は『『批判的原子論』から『原子主義』への転化』と呼んでいる〔関谷 2003: 186–7〕。この点がロックに「抵抗権」の問題を生じさせ、この抵抗権もその「究極的な主体は人民である」。ここに「究極的な『批判と解放』

の原理として、非政治からの『批判的原子論』が貫徹される」ことを関谷は認めている [関谷 2003: 190-1]。ただ、関谷はロックの問題点として「道徳的全体像」を個人が解釈するにとどまり、「政治的全体像」を個人が解釈するまでに至らず、非政治の領域からの批判にとどまっている限り、「政治的なるもの」から個人は離れ、「原子主義」化という問題が残ってしまうことを指摘している。そのために、「個々人が政治共同体全体を配慮する視覚が必要となる」 [関谷 2003: 198-9]。結局、この場合も「個々人の解釈性」という個人主義の原理が必要であるという主張と思われるが、抵抗権の主体である「人民全体」が「積極的な政治への関与」を持つ「駆動力」がロックの議論で十分なされているかどうかを次節で問題としていきたい。

最後に、ロックの寛容論や宗教論の研究や経済思想なども近年数冊出版されているが、ここでは伊藤宏之『社会契約論がなぜ大事か知っていますか』（2011年）を取り上げたい。タイトルからいえば、本論文(2)で取り上げててもよかったが、内容はロックの社会契約論がほとんどであり、しかも政治学者ではないが、愛敬と同じように現在でも「松下パラダイム」が強いことを示す研究であり、ロックの社会契約論の評価だけをここでは簡単に紹介しておきたい。伊藤はロックの社会契約論は「近代政治原理の基調を確立した」ものと評価し、ロックの社会契約論が「日本と世界の困難を打開する基本理論として現代において甦生されるべきである」と主張する [伊藤 2011: 9, 63]。ロックの自然状態の記述には「自然権に基づく個人の自然法執行権」が一貫して主張され、「政治的個人主義」に基づくものである [伊藤 2011: 136]。また、社会契約による「統治機構の正当性」は政治主体としての「国民の同意」に基づく立憲主義にあるという [伊藤 2011: 198]。このように、ロックの社会契約論は個人主義に基づく近代的立憲主義を確立したという評価であり、ロックが『統治二論』で用いたコミュニティや公共善・共通善に何も議論せず、「共通善の政治学」や「伝統的自然法」の影響も語ることなく、ロックの近代性を強調する点で、「松下パラダイム」のもとにあると思われる。

2 ロックと「共通善の政治学」

前節で述べてきたように、ロックの社会契約論を個人主義的なものとして論じるものがほとんどであるが、彼の理論が純粋に近代的なものであると考える研究はむしろ少なく、そういう意味では「松下パラダイム」はロックの政治思想研究に関して存在していないと思われる。ただ、私が最近批判しているように、自由な個人が「共同体」(コミュニティ)から解放されて「市民社会」を形成することが進歩であるという意味でのパラダイムは日本では政治学者も含めていまでも一般的にも維持されている。そのため、ロック研究においても、『統治二論』で用いられている「コミュニティ」および「共通善」や「公共善」さらにそれと類似する言葉に関して、まったく論じていない議論がいまでも多く、そういう意味ではロックにおけるアリストテレスから由来する「共通善の政治学」の影響に関して、友岡を除けば、詳しく論じているものはない。本節ではロックの歴史的研究や評価ではなく、『統治二論』の第二論文で用いられている「コミュニティ」や「公共善」, 「共通善」やそれと類似した言葉の意味を通して「共通善の政治学」との関連を探ることによって、彼の社会契約論の理論構造を明らかにすることが目的である。

ロックは第二論文の第1章第2節で「統治の発生, 政治権力の起源, 政治権力の所有者」の問題に関して、第一論文で批判したフィルマーと違うものを明らかにすることがこの論文の目的であるという。そのために、ロックはまず政治権力の定義をしている。少し長くなるが彼の定義を引用したい。

政治権力とは、プロパティの調整と維持のために、死刑, したがって当然それ以下のあらゆる刑罰を伴う法を作る権利であり, またその法を執行し, 外国の侵略からコモンウェルスを防衛するためにコミュニティの力を行使する権利であって, しかもすべて公共善のためにだけそれを行う権利

である [Locke 1960: 286 = 2010: 293]。

ここでまず注目したいのは個人の力ではなく、「コミュニティの力」と述べていることであり、つぎに、権力の目的として「プロパティの調整と維持のため」はあくまでも「刑罰を伴う法を作る」ことに関していわれるのに対して、「公共善」は権力全般の目的として主張されていることである。つまり、プロパティに関する以外は後でも詳しく述べるように、個人主義的主張ではないと思われることである。

いずれにしても、『統治二論』は権力の正統性の議論であり、ロックは政治権力を理解するためには、その「起源」を探究する必要があるとして、第2章第4節では「自然状態」を記述していく。自然状態のすべての人間は「自然法の範囲内で、自分の行動を律し」ながら、「他人の許可を求めたり、他人の意志に依存したりすることなく」、自分の判断で「自分の所有物や自分の身体」を自由に処理できる「完全に自由な状態」である。また、生まれながらに「同じ自然の便益を享受し、同じ能力を行使」し、同等に権力を有するという意味で「相互に平等」である [Locke 1960: 287 = 2010: 296]。この自分の意志で行動する「個人」という点では、多くの研究者がいうように、個人主義的人間であるが、この自由で平等な「個人」とは「原子論的個人」でないことは、自然状態の人間が自然法の支配内で行動することからも明らかである。実際、第5節でロックは続けて「賢明なるフッカー」を引用し、「この自然の平等」から「人間間の相互的愛への義務」、「正義と慈愛という偉大な原理」が導き出されたと主張している [Locke 1960: 288 = 2010: 297]。「自由」に関しても、「放縦」とは異なり、すべての「造物主の作品」である「他人の生命、健康、自由、あるいは所有物を侵害すべきではない」という自然法＝理性に従った自由である [Locke 1960: 288-9 = 2010: 298]。このような自然法＝理性とは前稿(3)で述べたようにトマスに認められる考えであり、この点から見ればロックの自然状態の人間は「伝統的自然法」に従っている「個人」といえる。さらに、決定的なのは、続けてロックはこの自然状態を「自

然のコミュニティ」と呼んでいることである [Locke 1960: 289 = 2010: 299]。つまり、ホブズの「自然の条件」と異なり、人間は本来（自然に）コミュニティのなかで暮らしているのであり、そこでは自己保存だけではなく、他人の自由・権利も尊重するという意味で、個人は「原子論的個人」ではない。第 15 節では明確に「賢明なるフッカー」を引用して、人間は「本性上、他者との交わりと共同関係を求める」ものであると主張されている [Locke 1960: 296 = 2010: 308]。ただ、伝統的自然法のもとでは、人間は本来「共同関係」のなかで、「共通善」の実現を目的として行動するものであるのに対して、ロックはこの自然状態での個人が「共同関係」にあることをほとんど問わず、第 8 節ではすべての人間が他人の権利をも尊重しているはずなのに、あくまでも他人の権利を侵害する者に対する「処罰権」や「賠償を受け取る権利」を各人が権力として持っていることだけが強調されている。自然状態では「すべての人間は自然法の侵犯者を処罰する権利を持ち、自然法の執行者となるのである」 [Locke 1960: 290 = 2010: 301]。この点のみに関していえば、たしかにロックの人間像が「原子論的個人」と理解されてきたのは当然であり、他者との関係では自己の権利だけを主張する存在である。ただこのような人間は本来の自然状態の人間であるのかどうかは後で論じていきたい。

いずれにしても、このような自由で平等で自己保存を求める「個人」が近代的人間類型あるいはその理念型であるという主張はロックに即していえば間違っている。ロック自身が第 8 章第 102 節で自然状態の人間として自由で独立した古代ローマ人やヴェニス人をあげ、とりわけヨセフ・アコスタの記述からアメリカでは「多くの地方では統治がまったく存在しなかった」という。こういう人々は自由であり、「同意によってすべて平等であった」 [Locke 1960: 352-3 = 2010: 412-3]。つまり、自由で平等な人間とは「近代人」ではなく、普遍的に存在しているとロックは考えているのである。このようなロックのいう人間は現在の人類学でも一般的にいられていることと一致している。例えば、政治人類学者のピエール・クラストルは『国家に抗する社会』のなかで、農業をやめて狩猟社会を形成している北南米のいくつかの部族

に、国家や権力を拒否する社会を見ている。そこでは、戦時以外では指導者は他の部族の者を強制力によって服従させるものではない。クラストルはこの「社会」に対して、コミュニティ (communauté) という言葉も使っている [Clastres 1974: 55 = 1987: 79]。また、集団で狩りをし、集団で食する平等な狩猟社会から農業社会への移行において国家が形成され、不平等な階級社会を維持するために権力が必要となったことをフランシス・フクヤマも人類学などの知見から『政治の起源』で述べている [フクヤマ 2013: 91ff.]。いずれにしても、狩猟社会では人間は平等であり、強制的に労働させ、税を強要する権力は存在しないという意味では自由である。

このような人間から成立している「自然のコミュニティ」としての「自然状態」が「政治社会」に移行するのは、ロックが第9章において説明しているように、自然状態では個人の権利が「他者による権利侵害にさらされ」、不安定であり、「プロパティの保存」のための立法権・司法権・執行権が欠けている「不都合」があるからである [Locke 1960: 368-9 = 2010: 441-3]。ただ、続けて第9章の第128節において、これまでの研究では私の知る限り、永山了平と三浦永光以外では指摘されていないが、「自然のコミュニティ」である「自然状態」が「墮落した人間の腐敗と邪悪」によって変化したために、政治社会を形成するとロックは述べていることに注目すべきである。このことは第8章の第111節でも、「虚しい野心、邪な所有愛、邪悪な貪欲が人々の心を墮落させ、真の権力と名誉とについて誤った考えをもたらせるようになる以前の黄金時代」と述べていることに対応するであろう [Locke 1960: 370 = 2010: 444-5]。「黄金時代」は、支配者も「大権」を、被支配者も「特権」を乱用しないと述べているように、自然状態ではなく、理想的な政治社会の記述であるが、コミュニティから政治社会への変化を政治的には「進歩」と考えていないことは確かである [Locke 1960: 360-1 = 2010: 424-5]。「墮落した人間」によって自然状態が明らかに変化し、「偉大な自然のコミュニティ」が解体される状態になったのである。ロックの『自然法論』では自然法が遵守されなくなると「コミュニティはすべて解体してしまう」と主張されている [Locke

1954: 118-9 = 1962: 143]。この自然状態は第3章で記述している「戦争状態」とは変わらないものである。ロック自身は同じ「自然状態」という言葉を使っているが、私は「自然のコミュニティ」を「自然状態1」と、「墮落した人間」によるコミュニティ解体の状態を「自然状態2」と呼んで区別したい。

この点で第5章の「所有権」の問題について考えていきたい。本来、神が「人類共有のもの」として与えた世界からなぜ私的所有権が発生したかに関しては、ロックは個人の「労働」に理由を求めている。まずロックは採取・狩猟社会の「労働」から始め、この段階ではあくまでも私的所有物は「自分自身の用に役立つ限り」という自然法＝理性の制限にとどまり、「他人を侵害することもいかに少なかったか」という [Locke 1960: 308 = 2010: 330]。これが本来の「自然状態1」であり、現代の人類学の知見とも一致するが、ただロックの場合あくまでも、ドングリを拾い、魚を捕らえるような個人の労働しか考えておらず、狩猟社会でのような集団・協働の労働は考えていないことが特徴である。つぎに土地所有の問題であるが、この場合も「人が耕し、植え、改良し、開墾し、その産物を利用しうる」という個人の「労働」による私有化が正当化される [Locke 1960: 308 = 2010: 331]。最後に、この所有権が拡大することを「貨幣の発明」によって説明している。「自分が必要とするもの以上のものを持ちたいという人間の欲望」が「人間生活にとっての有用性という……本来の価値を変え」、「消耗したり腐敗したり」しない貨幣が価値を持つようになってから、「私有財産の不平等」が生まれ、所有の権原をめぐって争いが生じ、他人の権利の争いが生じるようになった [Locke 1960: 312, 320 = 2010: 336, 351]。つまり、貨幣がもたらした私有財産の不平等によって、財産権をめぐる争いが激しくなり、「自然状態1」は「自然状態2」へと変化したのである。ロックはたしかに個人の労働によって土地の生産的価値が増大することを肯定し、そういう経済的意味では進歩的であるが、しかし同時にそのことは道徳的・政治的には人間の墮落を進めていくと考えていたのであり、そこから、すでに述べたように政治社会や政治権力の必要性が生じているのである。第45節でも、「(人口や家畜の増加が貨幣の使用とあい

まっつて)土地を不足させ」たために、「コミュニティの内部でも、法によつてその社会の私的な個人の所有権を規制するようになり、その結果、労働と勤勞とによつて始まつた所有権が、契約と同意によつて確定される」ようになったと主張されている [Locke 1960: 317 = 2010: 346]。ただその場合、ロックの正義論には個人の所有権への侵害に対する「矯正の正義」が主張されても、アリストテレスにも認められる「分配の正義」の考えはなく、経済的不平等は認めている。第6章「父親の権力について」で所有権の子供への相續を認め、また個人の労働による成果としての所有権しかいわず、所得の再分配について語らない点では、現代の原子論的個人主義のリバタリアンによる所有権の絶対化の根拠としてロックの議論が用いられているのは当然である。しかし、このような所有権の絶対化は人間の墮落の結果であり、ロックは所有権の規制の必要性も主張している点に注意すべきである。

このような「自然状態2」からの移行であるが、第7章の「政治社会 (Political or Civil Society) について」では、その成立の「主要な目的はプロパティを保存すること」であり、自分のプロパティを自分で守るといふ「自然の権力を放棄して……コミュニティに委ねる」契約によつてなされる [Locke 1960: 341, 342 = 2010: 391, 393]。この点ではたしかに、個人の権利を守るために契約が結ばれ、個人主義的なものであると思われるが、問題は個人の権力が委ねられる「コミュニティ」とは何かである。まず、このコミュニティは「自然のコミュニティ」が解体しているから、そのコミュニティの再生あるいは新たなコミュニティの構築とも理解できるが、いずれにしてもここでのコミュニティは「政治社会」と同義語であることに注意する必要がある。日本ではいまでも community を「共同体」と訳し、civil society を「市民社会」と訳し、あたかも対立するものであるかのように語られることが多く、そのためにこれまでの日本のロック研究でも「政治社会」に対して「コミュニティ」といふ言葉が使われていることがほとんど論じられていない。現代でも英米では「コミュニティ」と「社会」が同義語として存在していることについては、イギリスの多元論者、アーネスト・バーカーなどを引用して、私はす

に指摘している [菊池 2011: 112-3]。いずれにしても、契約以後の政治社会と同義語で使っているコミュニティを「コミュニティ 2」と呼び、「自然状態 1」で「自然のコミュニティ」としているものを「コミュニティ 1」と呼んでさしあたり区別をしたい。この「コミュニティ 2」は「国家 (Commonwealth)」とも同義語として使われ、それは「一つの人民、一つの政治体」となるものであるが、その立法部は各人に代わって「社会の公共善」が必要とする「法を作る権威を与え」、法の執行に関しては「自らが下した命令であるかのように」各人は手助けをする [Locke 1960: 343 = 2010: 395]。つまり、政治社会は「自然状態 2」の各個人が「一つの人民」=「コミュニティ 2」となり、全人民の代理者である立法部や行政部が「公共善」を目的として組織化される。このように、「コミュニティ 2」は全人民と同義語であり、「コミュニティ」を全人民と同一視し、その代理人が立法を行うというロックの主張はトマスにも認められることである。

トマスは、『神学大全』の「法の本質について」のなかで、アリストテレスのいうように、個人は国 (civitas) である「完全なるコミュニティ (communitas perfecta)」の一部であるために、人間生活の究極の目標である「共通の幸福」(「共通善」) に配慮することが法の固有の働きである [Aquinas 1943: I-II, 90, 2]。それゆえ、法の制定は「人民全体 (tota multitudo) か、もしくは全人民の代理として統治する者に属する」[Aquinas 1943: I-II, 90, 3]。この全人民の代理とは法の定義の箇所では「コミュニティに配慮する (cura communitatis)」者と言い換えられている [Aquinas 1943: I-II, 90, 4]。つまり、「人民全体」とは「コミュニティ」を指すのであり、法は全人民が直接にかその代理者によって、コミュニティ全体の「共通善」の実現を目指して制定されるものである。もちろん、トマスはこの代理者として基本的には君主を考えながら、理念的には直接民主制も主張している点では、基本的に現実的なものとして間接民主制を主張しているロックとは異なっている。ただ、このトマスの主張から 14 世紀以後「コミュニティ主権」という主張が生じたという研究もあり [Cf. 菊池 2011: 108]、ロックの人民主権の主張も「人民全体」としての「コ

コミュニティ主権」とみなすことができ、伝統的な立憲主義、「共通善の政治学」に従ったものであると思われる。

第8章の「政治社会の起源について」では、この「一つのコミュニティ」を形成することに各個人は同意するが、その「コミュニティ2」が「一体となって行動する」ためには、その「多数派 (majority)」の決定に従わなければならないとロックは主張する。ロックによれば、その「多数派の決議が全体の決議として通用」することは、「全個人の同意が不可能に近い」ことから当然である [Locke 1960: 348–50 = 2010: 406–9]。つまり、ロックのいう「同意」とはあたかも全個人が一致して同意したかのようにみなされることであり、政治社会＝「コミュニティ2」では全員が全体の決議＝法に従うと主張されている。この多数決に従うことは個人の権利を否定することになるという現代の観点からの批判があるが、これは別のところで私が論じているように、トマスの自然法では個人の善と全体の善（共通善）は一致するというように従っているからであると思われる [Cf. 菊池 2011: 18]。また、現代的に見ても、国民主権（人民主権）とは、多数決による決定であっても全員がその決定された法に従うべきであるように、個々人の主権ではなく、あたかも全員の意志としての主権としてしか理解できないはずである。ところが、なぜか現代のリベラルは個人の権利の延長上に人民主権を考えていることが不思議でならない。また、ロックの個人主義は政治的には原子論的個人主義とはいえず、テイラーのいう「共通善」を追求する全体論的個人主義にむしろ近いと思われる。

実際、第9章「政治社会と統治の目的について」の第130節では、多数派によって成立した立法権力を制限するものとして「共通善」をあげている。「自然状態1」の「コミュニティ1」と違って、個人の権力を放棄する政治社会＝「コミュニティ2」では、個人は「同じコミュニティに属する人々の労働、助力、交際から多くの便宜を享受している」という共同生活をしているので、「自分自身のためだけに配慮する生来的な自由を放棄しなければならない」と個人の自由も放棄する必要性をいう [Locke 1960: 371 = 2010: 445–6]。

第 131 節では、このことは「自分自身の自由とプロパティとをよりよく保全しようという各人の意図のもとになされる」のであり、その点で「立法部の権力が共通善を超えたところまで及ぶとは考えられない」と主張されている [Locke 1960: 371 = 2010: 446]。つまり、ロックにとって個人の自由と権利は「共通善」とは対立しないのであり、むしろ自由と権利を尊重することが「共通善」であり、「共通善」の実現が政治の目的である。現代のリベラルが主張するように個人の自由や権利だけでは、政治社会とりわけ「善きコミュニティ」は形成されないことが現代コミュニタリアンの主張であり、ロックも個人の自由や権利だけの主張ではアナーキーになることを理解し、共通善ないし公共善の必要性を語っているのである。いずれにしても、社会契約後の共同生活を送る「コミュニティ 2」の方が、フッカーの議論に見られるように、伝統的自然法でいわれている「コミュニティ」に近いのである。

なお、第 11 章「立法権力の範囲について」の第 134 節でも、立法権力を支配する「第一の基本的な自然法」として、「社会を保全すること」と「公共善と両立する限り」、個人を保全することをあげている。そしてこの立法権力はコミュニティによって委ねられ、「公衆」が選挙した立法部が定めた法のみが効力を持つと主張されている。この注としてロックはフッカーを引用し、「公的な是認」、「われわれ自身の同意」によって法が効力を持つことを主張している [Locke 1960: 373-4 = 2010: 453-4]。また、第 135 節でも立法権力は「社会の公共善に限定される」の注として、フッカーの「政治的な法」は「社会設立の目的である共通善の妨げにならないように規定する」という主張を引用し、ロックは「共通善」と同じ意味で「公共善」を使い、法の目的は共通善の実現であるという伝統的自然法に従っていることを示している [Locke 1960: 375 = 2010: 455-6]。第 142 節では、コミュニティの信託に基づく立法権力の権限をまとめている。① 平等に適用される「公布され確立された法であること」、② 「人民の善」を目的とすること、③ 人民自らかその代表者による「同意」以外に課税できないこと、④ 立法権力は人民が定めた立法部以外に譲渡できないことである [Locke 1960: 381 = 2010: 465-6]。このよ

うな制限があるものの、第 13 章「コモンウェルスの諸権利の従属関係について」においてロックは、立法権力が最高であるというが、それは人民から「信託」されたものであり、その信託に違反した立法権力は失効し、別のものへと委ねることができ、そういう意味では人民＝コミュニティが「最高権力を保持している」と主張している [Locke 1960: 385 = 2010: 473-4]。このように、人民主権＝コミュニティ主権を明確に述べている。ただ、理念的には人民全体に主権があっても、第 158 節ではイギリスの議会選挙を念頭に置いて、制限選挙を主張しているように、実際は人民全体ではなく、「階級国家」であるという問題は残っている [Locke 1960: 391 = 2010: 484]。

執行権力に関しても、第 156 節では「公共善」を実現する思慮を持った者に信託すると述べているように公共善の追求をすることは当然のこととしている [Locke 1960: 389 = 2010: 481]。この点で第 14 章「大権について」の第 160 節では、国王大権は「法の規定によらず、ときにはそれに反してでも、公共善のために思慮に基づいて行動する」権力であると定義されている [Locke 1960: 393 = 2010: 489]。この「公共善」とは下川潔が主張する「派生的な意味」ではなく、前稿(3)でも述べたように、善き統治は共通善を追求し、悪しき統治は自分たちの利益を追求するものであるというアリストテレスの一般論を国王大権にあてはめたものにすぎない。実際、第 161 節では、「公共善のために」は、「コミュニティの利益のために」、「人民の善のために」大権が行使されるべきであるといい、第 162 節では「愚かな君主」が大権を「公共の善のためでなく君主の私的な目的のために」用い、人民に不利益を与えたときは「明示的な法」によって大権を制限するようになると述べている [Locke 1960: 394 = 2010: 490-1]。第 168 節では大権が正しく用いられたかを裁決するのは誰かという問題に関して、「人民全体としても、単一の人間としても」判定権を持つと述べ、個人による抵抗権を肯定している [Locke 1960: 397 = 2010: 497]。第 18 章の「僭主政について」では、「公平で正当な君主」は「法によって権力の限界と公共善」を「統治の目的」とするのに対して、僭主は「自分自身の意志と欲求」に従って支配すると述べている [Locke 1960:

418 = 2010: 538]。このように、ホブズが否定したアリストテレスの「共通善の政治学」による「君主」と「僭主」との区別をロックは主張しているのである。また、国王大権にも人民主権は適応されているように、この点では、僭主に対しても人民は「実力をもって抵抗すべきである」と主張している [Locke 1960: 420 = 2010: 541]。このように、個人の抵抗権まで認める主張は「共通善の政治学」の伝統にはなく、新しいものである。この点で、最後にロックの抵抗権の問題について述べたい。

第 19 章「統治の解体について」の第 221-2 節で、ロックは立法部が君主が人民のプロパティを侵害し、恣意的に処分するという「信託」に反する行為をしたときには、人民には「根源的な自由を回復する権利」があり、「新たな立法部を設立して」、「自分自身の安全と保護とに備える権利」があると主張し、このことは「最高の執行権者」に対してもあてはまるという [Locke 1960: 430 = 2010: 560-1]。第 240 節では、誰が立法部の信託違反を裁決するかという問題では「人民」であると答えるが、大権に関しては個人でも抵抗できるとしていたのに、ここではあくまでも「人民全体」であることを主張している [Locke 1960: 445 = 2010: 586]。ロックの抵抗権はやはり個人ではなく、全人民の名によって行われるのが基本である。最後のロックの結論では、社会に入るときに最初の合意によって個人の権力をコミュニティに与えたのであり、また立法権力を何らかの集会に委ねたのであり、それを人民が取り戻すのはその委ねた「至高の権力」が失効したときであるが、その権力は個人ではなく社会 (=コミュニティ) に戻るのである [Locke 1960: 445-6 = 2010: 588-9]。政治社会でのロックのいう人民主権はあくまでも個人のものでなく、集合的なものであり、コミュニティ主権と呼べるものであることは間違いがない。

ロックの社会契約論と共通善の政治学との関係をまとめておきたい。ロックの「自然状態 1」では、人間は自然法に従って生き、「自然のコミュニティ (コミュニティ 1)」のなかで、個人の労働に基づくプロパティの相互保存の状

態を続けていたが、人間の墮落によって「自然状態 2」では他者から個人のプロパティが侵害され、プロパティの保全が困難になったために、全員で同意して契約を結び、個人のプロパティを保持するために「自然状態 1, 2」で持っていた個人の権力を「コミュニティ 2」に放棄し、その立法権力に服従する。その権力は個人のプロパティの保全と「共通善」ないし「公共善」のために用いられるように、各人は多数決によって信託したものである。各人の代わりに立法と行政を行う権力はその目的に反して信託違反の場合は、人民はそれに抵抗できる。このようなロックの社会契約論が自由で平等な個人の権利を尊重する近代立憲主義となったのは、ホブズと違って、「共通善の政治学」や「伝統的自然法」を完全に否定したからではなく、それらの発展の上に築かれたからである。

このことは「共通善の政治学」や伝統的自然法の延長上にロックの「立憲主義」があることを示しているとともに、個人の自由と権利の尊重を共通善としている点は新しい点であると思われる。この点も別に論じているように、19世紀から20世紀のイギリスのT.H. グリーンや彼の影響を受けたニュー・リベラリズムとフランスのジャック・マリタンを中心とするネオトミズムとによって、個人の権利も共通善であると明確にされるようになり、それが現代のコミュニタリアニズムに影響を与えている〔菊池 2011: 22ff., 37ff.〕。私は彼らをコミュニタリアン・リベラルないしはリベラル・コミュニタリアンと考えている。ロックの立場はリベラリズムであるとしても、政治的にはむしろコミュニタリアン・リベラリズムであると考えられるというのが私の結論である。

参考文献

- Clastres, Pierre [1974] *La société contre l'état*, Paris: Les Editions de Minuit = [1987] 『国家に抗する社会——政治人類学研究』渡辺公三訳、白馬書房。
- Locke, John [1954] *Essays on the Law of Nature*, ed. W. von Leyden, Oxford: Clarendon Press = [1962] 『自然法論』『世界大思想全集 社会・宗教・科学篇』第二巻、河出書房新社、137–84 頁。
- [1960] *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge

- University Press = [2010] 完訳『統治二論』, 岩波書店 [岩波文庫]。
- Rasmussen, Douglas B. & Den Uyl, Douglas J. [1991] *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Chicago: Open Court.
- Rawls, John [2007] *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman, Cambridge Mass.: Harvard University Press = [2011] 『ロールズ 政治哲学史講義』 I, II, 齋藤純一/佐藤正志/山岡龍一/谷澤正嗣/高山裕二/小田川大典訳, 岩波書店。
- Thomas Aquinas [1943] *Summa Theologiae*, London: Blackfriars = [1996] 『神学大全』 稲垣良典訳, 創文社。
- 愛敬浩二 [2003] 『近代立憲主義思想の原像——ジョン・ロック政治思想と現代憲法学』 法律文化社。
- 伊藤宏之 [2011] 『社会契約論がなぜ大事か知っていますか』 柏書房。
- 岡村東洋光 [1998] 『ジョン・ロックの政治社会論』 ナカニシヤ出版。
- 加藤節 [1987] 『ジョン・ロックの思想世界——神と人間との間』 東京大学出版会。
—— [2014] 「アリストテレスの影——近代哲学者との分岐と交錯と」『アリストテレス全集』 第15巻, 月報6, 岩波書店, 5-8頁。
- 菊池理夫 [2011] 『共通善の政治学——コミュニティをめぐる政治思想』 勁草書房。
- 近藤和彦 [2004] 『『イギリス革命』の変貌——修正主義の歴史学』 『思想』 第964号, 42-51頁。
- 下川潔 [2000] 『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』 名古屋大学出版会。
- 関谷昇 [2003] 『近代社会契約説の原理——ホブズ, ロック, ルソー像の統一的再構築』 東京大学出版会。
- 高梨幸男 [1962] 『自然法と民主主義の思想構造——ロック研究序説』 日本評論新社。
- 田中正司 [1968] 『ジョン・ロック研究』 未来社。
- 友岡敏明 [1986] 『ジョン・ロックの政治思想——“伝統”と“革新”一断面』 名古屋大学出版会。
- 永山了平 [1996] 『社会契約説と人類学——ジョン・ロックからジョン・ミラーへ』 木鐸社。
- 中村義知 [1974] 『近代政治理論の原像』 法律文化社。
- 福田敏一 [1971] 『近代政治原理成立史序説』 岩波書店。
- フクヤマ, フランシス [2013] 『政治の起源』 上, 会田弘継訳, 講談社。
- 平井俊彦 [1964] 『ロックにおける人間と社会』 ミネルヴァ書房。
- 松下圭一 [1959] 『市民政治理論の形成』 岩波書店。
—— [2014] 『ロック『市民政府論』を読む』 岩波書店 [岩波現代文庫]。
- 三浦永光 [1997] 『ジョン・ロックの市民的世界——人権・知性・自然観』 未来社。
—— [2009] 『ジョン・ロックとアメリカ先住民——自由主義と植民地支配』 御茶の

水書房。

モリル, ジョン [2004] 「一七世紀ブリテンの革命再考」『思想』第 964 号, 52-75 頁。

山崎時彦 [1952] 『名誉革命の人間像』有斐閣。