

ジョン・ロック『同意』論の歴史的位置 (三)

——ロックとアリストテレス (ii)——

友 岡 敏 明

目 次

一 ロックとアウグスティヌス

はじめに

(1) 比較の基本枠

(2) 権利と善

(3) 政治社会と地の国 (以上、『南山法学』第七卷第二号)

二 ロックとアリストテレス

はじめに

(1) 比較の基本枠 (以上、『南山法学』第七卷第三・四合併号)

(2) コミュニティとコイノーニア (以上、本号)

(3) プロパティとアガトン

さいごに

二・「コミュニティ」と「コイノーニア」

プラトンにしろアリストテレスにしろ、政治社会の成立根拠に関して、ソフィスト流の「契約」説を斥けたことは、周知の事実といって過言ではない。だが、ロック・アリストテレスの対質の具体的な視点は、この点のより、掘り

下げた検討を通じて、かえって明らかになるのである。

アリストテレスによれば、「人びとが他人から不正を受けないための同盟 (συμμαχία ὅπως ὄρω ἡμετέρους ἀδικῶντας)」は、政治社会の根本的性格ではないのであって、もし逆に政治社会がそのような性格のものであれば、「法律は契約となり (ἔθετα] ὁ νόμος συνθήκη)、またソフィストのリュコフロンがまさに主張したように、市民たちを善き人びと、正しい人びととするようなものではなく、各人相互に対する正しいことの保証人 (ἐγγυητής τῶν δικαίων)」にすぎぬものとなるであろう。アリストテレスによるこうした政治社会＝同盟観や法律＝契約説の拒絶の背後には、ソフィスト的な「自然」と「因襲」の区別の克服と、これに基づく「エゴ」や「力」の衝突の調整作用の所産としての政治社会・法律観の克服への努力が潜んでいたと見て差支えない。実際、アリストテレスの狙いは、「表現上ではなく (ἡ) νόμου χάριν、真の意味で (ἀληθῶς) 政治社会と呼ばれうるため」の条件、すなわち「徳について配慮すべき (ὅτι κατὰ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι)」共同体の弁証にあったのである。

ところで、「徳について配慮する」アリストテレス的な共同体にも「自由」が重くのしかかっていた。端的に、アリストテレスにとっての「政治社会的共同体 (ἡ κοινωμία ἢ πολιτεία)」は、「自由人の共同体 (κοινωμία τῶν ἐλευθέρων)」だったからである。確かに、この「自由人 (οἱ ἐλεύθεροι)」は「無限の欲望 (ἡ ἀνεπεὶρος ἐπιθυμία)」の追求に汲々とする当時の「多数の人間 (οἱ πολλοί)」つまり現実のアテネが現出したようないわば逸脱した国制における事、制度的、「自由人」類型ではない。もしそうであったとすれば、アリストテレスもまた政治社会の理論的創出における「契約」説の受容を強いられざるをえなかったであろう。だが、他方、アリストテレスが、グラウコン的「契約」説を超越するのに超越的立場に走ったプラトンとは異なつた立場に立っていたことも事実であり、政治社会を「自由人の共同体」と概念するアリストテレスにあっては、多元的個別的存在的政治社会的統合というアポリアが引き受けられていたといわざるをえないのである。換言すれば、利己的で利他的な欲求を「自由」と取り違えるアテネ民主制的

精神の克服を目指す点では共通しつつも、アリストテレスの立場は、プラトンの「真の自由 (*ἐλευθερία ἀληθής*)」が「私のものや私のものでないもの (*τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν*)」について争わないような「一人の人間にもっとも接近した政治社会 (*ἡ εἰς πόλιν ἦεν ἐγγυράτα ἐνὸς ἀνθρώπου ἕξει*)」と似た「一元的政治社会像に帰結したのに対して、<sup>(58)</sup> そうした一元的政治社会を政治社会の本質的特徴として受容することを拒絶せざるをえないものであったのである。アリストテレスはいう、

「プラトンの『国家』に登場する」ソクラテスの誤りの原因は、彼の根本的な前提が正しくなかったことにあるとすべきである。すなわち、家にしろ政治社会にしろ、ある意味では一なるものでなければならぬが、にもかかわらず、それはすべての意味においてはなご (*ὅτι μὲν γὰρ εἰαὶ πῶς μία καὶ τὴν οἴκῳ καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ κἀντῶς*)。なぜならば、一体化が進行しすぎて政治社会でなくなるであらう (*οὐκ ἔσται ποιοῖσθαι πόλιν*) 場合もあれば、政治社会として存在していながらそれとなくなる域に近づくことよして、より劣悪な政治社会となるであらう (*ἔσται μὲν, ἔγγυς ὁμοῦ τοῦ μὴ πόλιν εἶναι* *ἕξιναι πόλιν*) 場合もあるからである。それは、あたかも、人が協和音 (*συμῳνία*) を単一音 (*ὁμῳνία*) に変じたり、あるいは律動 (*ῥυθμὸς*) を変じて単一脚音 (*βασις μία*) にするのと同様である。しかるに、すでに述べたように、多数者より成る「集合 (*πλῆθος=multitudo*)」(としての政治社会) が問題であるから、そうしたものは教育によって共同の意味での「一なるもの (*κοινὴ καὶ μία*) とするべきである」(傍点は友岡)。<sup>(59)</sup>

さしあたって、ここでは注意しなければならないのは、「共同的で一なるもの」としての政治社会は「一人の人間に最接近した (*ἐγγυράτα ἐνὸς ἀνθρώπου*)」プラトンの「最善の政治社会 (*πόλιν ἀριστην*)」<sup>(60)</sup> とは異なり、「多」を前提としていたということである。<sup>(61)</sup> アリストテレスにとっては、「多元性」<sup>ポリティクス</sup>なくして「共同性」<sup>コイノニア</sup>の概念も存在しえなかったといっても、過言ではないのである。「すべての政治社会はある種の共同体である」<sup>(62)</sup> が、『ニコマコス倫理学』によれば、例えば、「政治社会的正義は、自足的たろうとして生活を共同的に営む(複数の)人びとの間、つまり自由で、

比例的にか数量的にか平等な人びとの間に、存するのである。したがって、そうしたもの〔すなわち自由・平等〕が存在しない人びとと相互の間には、政治社会的正義は存在しない。(τούτο [i. e. τὸ πολιτικὸν δίκαιον] δὲ ἔστω ἐν κοινῶν ἢ οὐκ ἔστιν ἀνθρώπων, εὐθερίας καὶ ἰσότητος ἢ κατ' ἀνάγκην ἢ κατ' ἀρετήν ὅτε ἴσους μὴ ἔστι τούτο, οὐκ ἔστι τοῖσιν πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον) (傍点) アンダーラインは「友誼」のであり、<sup>(63)</sup> 中には「共同性」を前提とする点では「血族的」社会も「結社的」社会も共通であるが、この後者に属する「政治社会成員間の交わり (ἐν πολιτικῶν [οἰκῶν])」の方が「よりいっそう共同的と考えられる (κοινωνικῆς εὐκτασεως ἡλικῶν)」のである。<sup>(64)</sup> かくて、アリストテレスにおける「政治社会」は「共同体」ではあっても、血族的・自然的に引き寄せられた一体的社会ではなく、まさに「種類において異なった人びとよりなる (ἐκ εἰδῶν διαφερόμενον)」<sup>(65)</sup> 「多数」たるを本性とし、この「多数」たることの中には、また、意志決定の、したがって行為の、独立的諸主体の集合たるの意が内含されていたと見ざるをえないのである。したがって、われわれは、アリストテレスにおいて、すでに引用したような「政治社会は自由人の共同体である (ἡ πόλις κοινὴ τῶν ἐλευθέρων ἄνδρων)」<sup>(66)</sup> とか、「政治社会的正義は自由・平等な人びとの間に存する (τὸ πολιτικὸν δίκαιον ἔστω ἐν εὐθερίᾳ καὶ ἰσότητι)」<sup>(67)</sup> といった表現をうるのである。だが、まさにその多元性を本質的前提とする「共同体」を概念する場合に、アリストテレスが「同意」観念に言及せざるをえなかったことにも注目しなければならない。すなわち、「政治社会的交わりをはじめとする」<sup>(68)</sup> いずれの〔結社的友愛〕も、いわば、同意に基づいて、ように思われる (οὐκ ἴσως καθ' ἀνάγκην ταῦτ' αἰσθησάμενοι εἶναι) <sup>(69)</sup> と(傍点) アンダーラインは友誼)。<sup>(70)</sup> そこで問題は、この「同意」は、アリストテレスが拒斥した「同盟」ないし「契約」といかに異なるかである。

アリストテレスによる、政治社会を「自然」から切断された「因襲」の所産とする二元論の克服、それへの挑戦の、記念碑的文章をいま一度、ここに想起しなければならない。

「政治社会が自然によるもの一つであること、および人間が自然によって政治社会的生き物であって、偶然的にはなく

自然的に無政治社会的な人間は悪しき人間か人間より優れた存在であることは、明らかである。<sup>(69)</sup>

アリストテレスにとって、「自然」はソフィストたちにおけるごとき二元論的な一方の極ではなく、政治社会は「自然」から切断された存在でもないことが、そこでは語られている。彼にとっても「自然」は、「終極目的」(τέλος)<sup>(70)</sup>ないし「最善の状態」(τὸ βέλτερον ἀρετῆς/ισότητος)<sup>(71)</sup>を指し、それが希求されるべきもの、優れたものであることは右の二元論と変りがないが、しかしそれが彼の「自然」が内在的發展原理である点において、後者とは決定的に相違するのである。<sup>(72)</sup>したがって、政治社会は、アリストテレスにとって、人間の發展の所産としてあり、逆に無政治社会の状態は、人間の發展に悖る状態であって、そういう状態の人間は、「悪しき人間ないし悪しき状態にある人間」(οἱ ἡμιθνητοὶ ἡ ἡμιθνητός εὐχόμενος)<sup>(73)</sup>つまり「自然から逸脱して劣悪な状態」(τὸ φαύλων καὶ παρὰ φύσιν εἶναι)<sup>(74)</sup>にある人間である。この意味では、確かに、アリストテレスの政治社会弁証論は、ダニングが評したように「個人が他の人間たちから離れた幸福な孤絶の生活を送る『自然状態』についての議論の余地を残してはいない」ことが認められねばならない。だが、アリストテレスには、孤立的諸個人の生活の場としての「自然状態」は存在しないまでも、政治社会を成立せしめる人間の發展の「原理」ないし「基盤」が存在することを忘れてはならないのである。その發展原理ないし基盤とは、人間の基礎的政治社会性と本稿で呼ぶところのものに他ならないが、アリストテレスはこれを次のような有名な一節において述べている。

「さて、人間がすべての蜜蜂やすべての群棲動物よりもいっそう政治社会的な生き物であるということは、明白である。その理由は、われわれの主張するように、自然は何物をも無為に造ってはいないからである。で、生き物のうち人間だけが、言葉を持つて、(λόγος) (λόγος δὲ μόνον ἀνθρώπος ἐχει τὸν λόγον)。「これに対して、他の生き物も持っている」<sup>(75)</sup>音声は、苦しいことや快いことの記号であって、このゆえそれは他の生き物にも具備されているのである。(なぜならば、それら生き物の本性「自然

は、快・苦の知覚を有し、それを互いに表示する程度にまで発達してゐるからである (μέγροι γάρ τούτου η̄ φώρας αὐτῶν ἐπιλαμβάνου, τοῦ ἔχειν αἰσθησάσθαι\* κυριώτερον καὶ ἥλιος καὶ ταῦτα σημαίνει ἀκλίβητος)。たゞ言葉は「正しごとく不正なことをはじめとする有益ないし有害なことを表明するために存在している。つまり、それは、善・悪・正・不正やその他」の諸価値」の知覚を特別に有していることが、他のそうした諸生物に比して人間にのみ特有なことだからである (τοῦτο γάρ πρὸς τὰλλα ἴσα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ δίκαιον καὶ ἀδίκον καὶ τῶν ἀλλῶν [ἐξέχειν] αἰσθησάσθαι)。そして、さうした精神的諸価値の共有が家や政治社会を形成するのである (ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν)。(傍点、アンダーラインは友岡)。

人間的発展の基盤とは、このように、「善」・「悪」・「正」・「不正」等の精神的諸価値の「共有 (κοινωνία)」であり、各独立的行為主体におけるそうした共通の諸価値の直接的認識——「知覚 (αἰσθησάσθαι; αἰσθησθεῖν)」——である。<sup>(66)</sup>それは、まさに、道徳的諸価値の人間本性における客観的な内在と各人のそれに対する即自的認識能力の承認であつて、これが政治社会の本質を規定し、その現実化を担保するものである。ここに、政治社会として現実化すべき人間的発展の「原理」・「基盤」が、アリストテレスにおいて、明瞭に捉えられていたといひうる。そして、この「原理」・「基盤」こそ、人間の基礎的社會性と右に呼んだところのものなのである。<sup>(67)</sup>

さて、この基礎的社會性——精神的諸価値の「共有」と各人におけるその諸価値の直覺に基づくものであるが——は、しかしながら、發展原理であるがゆえに、静止的完成状態にあるのではないことは、いうまでもない。かえつて、アリストテレスにおいては、それは、たゞざる「活動 (αἰ ἐνεργεῖαι)」の積み重ねによつて達せらるべき「状態 (αἰ ἐξέεις)」へと到達することによつて、現実的政治社会として開花・安定すべきものである。<sup>(68)</sup>したがつて、人間の基礎的社會性からそうした社會性が安定的に開花した現実態としての政治社会に到るまでの過程においては、いわゆる「人為」が蟠るのは当然の要請となるのであるが、その「人為」は、もとよりソフィスト的枠組における

「自然」と対立的な「人為」とは異なっていなければならない。なぜならば、アリストテレスにとつて、「政治」の研究極目的たり、かつ「政治」を本来的たらしめる基たる「人間の善(τὸ ἀγαθόν ἀνθρώπου)」つまり「精神活動(ψυχῆς ἐπέχεια)」の質的担保としての「卓越性(すなわち徳)(αἰ ἀρεταί)」は、手をこまねいて「自然的・直接的に発出するのでも、自然に逆らつて生じるのでもなく、かえつて、われわれが卓越性を受容する傾向性を有し、(εὐφρανόμενοι ἡμῶν δεῖνασθαι αἰσῶν)、かつそうしたわれわれが習慣を通じて完成されることによって生じる」からである。<sup>(82)</sup> かくて、先きに引用したとき「〔多数者より成る〕集合を教育によつて (ἀπὸ τοῦ κοινού) 共同の意味での一なるものとする」とか、いまの引用にいう「習慣を通じて (ἀπὸ τοῦ ἔθους) 完成される」とかといったアリストテレスにおける政治社会内の営為を指す表現にもかかわらず、その前段レヴェルでの「正」・「不正」・「善」・「悪」等の精神的諸価値の共有とその直覚といった基礎的社会性や、人びとにおけるそうした諸価値の具現たる「卓越性」を受容する傾向性の、厳存についての認識が、アリストテレスに存したことは、否定すべからざる事実なのである。そうしてみると、アリストテレスが政治社会の成立原因として承認した「同意」ないし「最初の組織者(ὁ πρῶτος οὐνοῦργός)」の存在は、「人為」の範疇に属しはするものの、基礎的社会性や卓越性を受容する人間の傾向性を前提とするものであつて、擬似戦争状態を前提とする利害調整的人為としての「契約」とは異質のものであつたといわねばならないのである。

このようにみてくると、「同意」や「組織者」の存在は、アリストテレスにあつては、主観的・恣意的民衆や独裁者の創出ないし弁証にその照準があるのではもとよりなく、かえつて人間本性的発展の枠内における人間的努力・工夫の表現に他ならないことがわかるであらう。つまり、「同意」や「組織者」の存在は、歴史的にはそれが人間本性的発展のどの段階に介在するのであれ、基礎的社会性や卓越性を受容する人間の傾向性をその成立基盤とし、かつ同時にそれらの充足・現実化を指向する点において、本来的には道德的意味を担っており、しかもそのかぎりにおいて

規範性をも包蔵しているのである。そして、その本来的次元における真正の政治社会的発現は、アリストテレスにおいて、政治社会が性そのもの、つまりポリテイア、すなわち「自然によってあるもの」(τὸ φύσει)、「自然の状態にあるもの」(τὰ κατὰ φύσιν ἔχοντα)、「最善の状態にある人間」(ὁ βέλτερον διακείμενος ἀνθρώπος)に即して見られた「自由人の共同体」(κοινωνία τῶν ἀεὺδῶν)——そこでは、最善の人の集合としての多元性が保持されるがゆえに、「自然によって類似的な人びとは、必然的に、同一の正しき(権利)と同一の価値を自然に応じてもっている」(τοὺς ὁμοίως φύσει τὸ ἀπὸ δίκαιου ἀπορροατοῦ καὶ τῆς αὐτῆς ἀξίας κατὰ φύσιν εἶναι)のであるが——との名称を付与されるのである。そしてまた、そうした自然的・完成態的政治社会はポリテイアは、必然的に社会性を包含した自然的・完成態の人間像そのものではあるが、同時にそのような人間同士間に成立する生活でもあって、ここに基礎的社会性に裏打ちされた何らかの「同意」——各行為主体が同じ意味で同じ言葉を話し、同一物を「善」としたり「正」とすることの意識化——が承認されたと考えざるをえないのである。勿論、歴史的な政治社会は、自然的・完成態的政治社会そのものではなく、その何がしかを留めた存在であって、いわば本来的政治社会性の含有度によって、その「正当性」が計られるべきものである。アリストテレスによれば、

「もし大衆が共通の利益のために政務を行うならば、〔その政治社会体制は〕諸政治社会体制すべてに共通の名称であるポリテイア〔すなわち政治社会性〕と呼ばれる」(ἄρα δὲ τὸ κτῆθος πρὸς τὸ κοινὸν κοινεύονται συμφέρον, κατέρας τὸ κοινὸν βούληται παρὰ τῶν πολιτειῶν, πολιτεία) (傍点、マンダーラインは友岡)

のである。ポリテイアは政治社会性は、「共通の利益」(τὸ κοινὸν συμφέρον) = utilitas communis, bonum commune) 』を追求するかぎりにおける少数支配の体制——王制 (βασιλεία) か 貴族制 (ἀριστοκρατία) か、あるいは歴史的なそれらの変種かを問わず——にも、「その政治社会体制の存続を欲する政治社会の部分」(τὸ βουλούμενον μέρος τῆς πόλεως μένου τῆς πολιτείας) 』たる「中間層」(τὸ μέσον) を基盤とする現実的な諸種体制にも、正当化原因として貫



徹して捉えられていたのである。ただし、アリストテレスの「同意」は個人のイニシアチヴの強調の文脈におけるものではなく、したがって個人をして政治社会体制の正当化主体として前面に押し出す余地すらもってはならず、かえって客観的發展原理としての「自然」の枠組のなかに位置づけられていたことは、看過してはならない点である。だが、同時に、以上の考察よりして、アリストテレスにおける「基礎的社会性」(価値のコイノニア)→「同意」→「ポリテイア」(現実態的生活のコイノニア)といった自然的發展に潜む構造が浮上してきたことも明らかであって、ここにロック政治論との対質の具体的視点をわれわれは手にしたのである。

さて、以上のようなアリストテレスの政治論の解釈に立つてみれば、前稿で見たロックによるアリストテレス『政治学』や『倫理学』の推奨が仮に存しなかったとしても、ロックがアリストテレスを根本的に拒絶するような立場にないことは、ほぼ察しがつくことである。なぜならば、ロック政治論の根本は「自然状態」→「同意」→「政治社会」という理性の営みの構造にあるとすることが、まさにロック政治論に関する常識とてよいからである。実際、ロックによれば、

「すべての人間は自身の同意によって自らを何らかの政治社会の成員にするまでは、その(「自然の」)状態にとどまる」(Ⅱ・15)と同時に、

「市民(「政治」)社会は、自然状態の諸不都合に対する適切な治療策である」(Ⅱ・13)のであって、それゆえにまた、

「自然状態と市民(「政治」)社会が同一物であることを肯言するほどに無政府状態の擁護者である者を誰ひとりとして、私は知らない」(Ⅱ・94)

と。つまり、ロックにとって、「自然状態」は、人間の永劫に留まるべき理想郷ではないとしても、いやむしろ「諸不都合」の存在のゆえにそこより脱出すべきものであるからこそ「同意」を要件として「政治社会」が生じるのであ

る。しかも、この「同意」はまさに、「理性を活用する人びと」の特徴であつて（Ⅰ・6）、「諸不都合」の克服には理性の営みを必要とし、逆に理性はカオスを嫌つて「同意」、つまりは「政治社会」を要求するのであつて、したがつて、ロックにおいて、このように出来る「政治社会」は、反理性的な絶対君主制ではありえず、かえつて「絶対君主制は市民（「政治」的統治のいかなる形態でもありえない）（Ⅱ・90）のである。つまり、理性的作用としての「同意」を介した「政治社会」こそ、正当性原因の範型となるわけである。そうした類の「同意」を枢要基軸とするがゆえに、アリストテレスにとつてと同様、ロックにとつてもまた、「政治社会」は「自由人の共同体である」側面も存するのであるが、それ以上に、ロックが若き知的生活のなかで吸収したアリストテレスの人間論の原理、「人間の働きとは理性に則つた精神の活動である（*ἐργον ἀνθρώπου ἐστὶ ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*）」の政治論的応用を見るこゝとができるのである。

だが、こうしたロックーアリストテレスの輪郭的類似化は、一面において否定しえざる真実の側面を有しはするが、本節で扱うかぎりでの「政治社会」生成の構造の局面においてもまた存在する複雑・微妙なオリエンテーションの変化を包蔵した相似化を提示するにはいまだ皮相の議論たるにとどまつている。とりわけ、その目的のためには、われわれは、いったん眼をロック政治論における「自然」概念の位置の検討に向けなければならない。しかるのちに、われわれは、「理性に則つた精神の活動」としての「政治社会」に再度たち戻らなければならないだろう。

なによりも先ず注目されることは、ロックがその政治社会の理論的弁証を「自然状態」の考察より始めたことである。ロックはいう、

「政治権力を正しく理解し、それをその根源より引き出すためには、われわれは、すべての人びとが自然的にいかなる状態にいるかを考察しなければならない。それは、つまり完全な自由の状態……である。また、それは平等の状態でもある」（Ⅱ・4）

と。そして、この「自然状態は万人を拘束する自然法をもっている」（Ⅱ・6）が、右に言及したごとき「諸不都合」

を抱えている。つまり、「自然状態」は、その「自然法に違反する」背反者の存在(Ⅱ・8)や「人びとが自身の事例における裁判官であること」の不合理性(Ⅱ・13)等に基因する「諸不都合 (inconveniences)」——「恐怖と絶えざる危険に満ちた条件」(Ⅱ・123)にまで発展する——のゆえに、脱出さるべきものである。こうした「自然状態」は、確かに、「公共的善のためにのみ」存在しうる「政治権力」(Ⅱ・3)の存在弁証と本質規定の根源的立場をロックに提供している点において、<sup>(96)</sup>あたかもアリストテレスについて先きに言及したごとき、「自然の状態にあるもの (τὰ κατὰ φύσιν ἐκείνα)」について見られた自由・平等な人びとの関係に少くとも表現形式ではあい似たものではある。だが、「政治社会」の理論的創出上の「自然」の意味上の位置が完全に逆転していることは、すでに明瞭である。アリストテレスについて「自然の状態にある」とは「最善の状態にある人間 (ἡ βέλτερον διακείμενος ἀνθρώπος)」に他ならなかったのに対して、ロックについての「自然状態」下の人間は「諸不都合」を惹起しうる人間<sup>(97)</sup>そのことをバネとして「政治社会」の設立・加入へと赴く人間、したがって前者が究極像の提示であったのに対して、後者が始源像であったからである。ちなみに、「自然の状態にあるもの (τὰ κατὰ φύσιν ἐκείνα)」と「万人が自然的にそのなかにいるその状態 ([the] State all Men are naturally in)」とを画するこの相違は、ロックの「同意」と「自然」の関係づけにも投影されざるをえないものであった。すなわち、ロックにとって、「同意」とは、「万人が自然的にそのなかにいるその状態」から脱脚するための「理性」の営為——それがアリストテレスよろしく「理性に則った精神の活動 (φύσις ἐπέφερα κατὰ λόγον)」ではあったのだが——であるがゆえに、もはや「自然」の範疇外におかれざるをえなくなるのである。

「親が死亡した場合、その財産は、親の遺贈行為が無くしても、人類の共通の資産となるのではなく、子供の権利になるということについて、」われわれは、<sup>(98)</sup> 更に、共通の慣行 (Common Practice) がそのような処方を行わしめると理解しても、それが人類の共通の同意 (common consent) であるとはいえないのである。……もし共通の暗黙の同意 (common tacit

Consent) がそのことを確立したというのであれば、子が親の資産を遺産として受けることは、自然的ならぬ実定的権利 (a Positive and not Natural Right) にすぎぬものとなるであらう」(I・88)。

こうしたロックによる「自然性」と「実定性」の区別は、当然に、「政治社会」の理論的創出にも維持されなければならぬわけでは、たしてロックによれば、「実定的信約と明示の約束・契約 (positive Engagement and express Promise and Compact) によって現実に国家に加入する以外の何ものも、何人をしても国家の臣民なり成員なりにならしめるものではない」(II・122) し、「人びとは、この大きな自然的共同体から分れて、実定的合意 (positive agreements) によって小さく細分化された結社を形作る」(II・128) のであって、「われわれが自然的 (naturally) に何らかの統治への臣民である」(II・116) ことなどは、到底、ありえないこととなるのである。かくて、こうしたかぎりにおいて、ロックの「同意」——それは「信約」・「約束」・「契約」・「合意」等のさまざまな表現をとって現われるのだが——は、客観的發展原理としての「自然」の枠組のなかに位置づけられていたアリストテレスの「同意」とは、明らかに相違していた、といわざるをえない。そしてまた、そのかぎりにおいて、ロックの「同意」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」理論よりもむしろ、ソフィスト的立場へと傾斜していたといえる局面を存していたのである。

結局、ロック・アリストテレスの政治論上の有意味的対質は、以上の異同のより掘り下げたレヴェルでの集約点に達することを要求するのである。その「異」と「同」の内容をなす鍵概念は、それぞれ「自然」と「理性」であるが、前者に潜むオリエンテーションの変化、そこに孕まれた理論的發展の可能性の質、さらにいえば、一方 (アリストテレス) における一定の価値をとりこんだ他方 (ロック) における先鋭な發展の可能性の考察は、次節の課題として次稿に譲らなければならない。だが、本節では、少くとも、ロックによる方位転換を含んだアリストテレスの受容——「受容」の局面に関しては前稿で論じたロックの主観的意図より疑いのないところであるが、理論分析によって

それがさらに「方位転換」含みであるという点を明らかにする——といった観点からして、当然に、前提にさるべき両者における一定の共通の地平を確定しておかねばならない。このことは、ロックの議論の構成の奥にあって、いぜんとしてロックをしてソフィスト側に質的に追いやらないアリストテレス的な観念をつきとめることに他ならないのであって、われわれは、いま一度、ロック—アリストテレスの異同の両局面に顔を見せた「理性に則った精神の活動」(φύσις ἀεθλοῦ κατὰ λόγον)にたち返ることになる。端的に言って、それは、その政治的現われとしての「同意」を支える価値的基盤の探求である。

そもそも、ロックの「自然状態」が「諸不都合」のみをもって成立する観念でもなければ、セネカ的な古き良き「黄金時代」や聖書的な墮罪以前の無垢の状態といった素朴な歴史的ないし宗教的な観念でもなく、「政治社会」に一定の価値を貫徹させるためのきわめて合目的で、そのための目的を有した、消極的因子「諸不都合」と積極的因子「自然法」すなわち「理性」を軸とする社会関係とからなる構成的な概念であることは、すでに他の機会に論じたところであるので、ここでは再論をしない。ただ、そうした「自然状態」の観念の構成的性格からただちにロック「政治社会」の恣意的人為性を帰結することは、少くともその構成内容を成す積極・消極両因子のロックによる入念な配置からして早計に過ぎることは明らかである。さらに、ロック—アリストテレス対質のアクシスに即してみた場合、そうした構成的概念としてのロックによる「自然状態」の採用は、右に見たごとく発展的「自然」に基づくアリストテレス政治論との齟齬の源となるのであるが、同時に、その合目的で構成的な性格のゆえに、構成つまり議論の提示の仕方の下にロックをして親アリストテレス的ならしめる基盤存在の可能性をも秘めたものであったことが、ダニング、カーライル、マッケルウェインやセイバイン等の通史的通説やシュトラウス、コックス等の反対説をとりまぜた従来の諸説の観点からすればいかに逆説的ながらも、以下の考察より浮上してこざるをえないのである。

ロックは、「人間の働きは理性に則った精神の活動である」というアリストテレス的格言を振りかざしていた若き

頃より、ソフィスト的な利害均衡論——利害調整的な人為としての「同意」——を斥けていたが、さらに成熟した『統治論』においても、次のように述べていた。

「自然状態と戦争状態との間には、それらを混同した人びとがこれまでいたとはいえ、平和・善意・相互扶助の状態と怨恨・悪意・暴力・相互破壊の状態との間にあるくらいの大きな隔りがある」(Ⅱ・19)。

勿論、「平和・善意・相互扶助の状態」は、引用自体の表現——「……にあるくらいの大きな隔り (as far distant, as . . . )」——が示すように、「自然状態」そのものではない。<sup>(98)</sup>それは、むしろ、ロックのレトリックであって、「自然状態」の積極的因子に着眼した強意法の結果にすぎない。しかしながら、この積極的側面に即して「自然状態」を見る時、「情念や利害によって人は誤って引用したり適用したりする」可能性は存在するものの、「人間の心以外のどこにも見出されない書かれざる自然法」(Ⅱ・136)が支配し、この法の別言でもある「理性がすべての人類に、彼らがそれに計りさえすれば (who will but consult it) : . . . 何人も他人の生命・健康・自由・財産を害すべきでないことを教えている」状態なのである(Ⅱ・6)。ロックがその状態から「同意」によって脱脚するという場合、彼は、この積極的因子の放擲を主張したのではなく、消極的因子の除去を意図したことは、いうまでもない。そして、その結果、

「自然法の拘束力は、〔政治〕社会において止むのではなく、ただ多くの事例にわたって精細にされるにすぎず、公知の罰則が付加された人定法によってその遵守を強化するのである」(Ⅱ・135)。

こうして判明するように、「自然状態」から「政治社会」への転換は、非AからAないしはAから非Aへといった異質的転換ではなく、共通の基盤に立ったルーズさの払拭ないしはその強化に他ならなかった。したがって、また、「同意」は、その転換の仲介因として同じ共通の基盤の上に存立していなければならないのである。つまり、「同意」

は、共通の基盤は「自然法」の「理性」、すなわちロックのいう「人間性の諸原理 (the Principles of Human Nature)」(Ⅱ・10)なりし「自然的諸原理 (principia naturalia)」を基盤として、しかもそれらの創設や消去のためではなく、それらの実効化のために存在しなければならないのである。そして、「同意」は、いかにも「政治社会」の設立ないしそれへの加入の要件ではあるが、それだけ「政治社会」自体が、「同意」の存立基盤であった「人間性の諸原理」の拘束下にあったということでもある。

ところで、その「同意」の存立基盤を他の角度から眺めてみれば、それはすでに「人間性の諸原理」を紐帯とした社会、ロックの表現によれば、すでに言及したように「自然的共同体 (natural Community)」(Ⅱ・128)であり、あるいはロックが若き著作において活かしきれなかった表現によれば、「自然それ自体を源泉とするところのすべての人間に共通の何らかの原理 (commune aliquod omnibus hominibus principium)」に基づく人間社会である。だが、ここにいう「基づく」とか「紐帯」は、勿論、「生得的観念」——ロックがそれほど激しく攻撃した観念——の前提をさし示すものではない。むしろ、それらは、それ自体客観的・普遍的で共通な「自然法と(人間の)理性的自然の間の適合性 (convenientia inter hanc (i. e. naturalem) legem et naturam rationalem (hominis))」を根拠とした「理性」への「自然法」の映像化、つまり「すでに認識された自然法自体 (ipsa lex naturae iam cognita)」としての「正しい理性 (recta ratio)」<sup>(96)</sup>なりしは「正しいものの理性的認識 (recti ratio)」の共通性——『統治論』では認識とその客体についてのこの構造を端折って「かの(自然)法である理性」(Ⅱ・6)として両者を単純に等置するのであるが、その場合は「共通の規準・準尺 (the common Rule and Measure) たる理性」(Ⅱ・11)の表現を得る——をさし示すのである。しかも、その「正しい理性」すなわち「自然法」内容は、右にいうように「何人も他人の生命・健康・自由・財産を害すべきでない」ことを命じ、「万人を拘束下におく (obliges every one)」のであるから(Ⅱ・6)、「同意」の基盤は、「生命」・「自由」・「財産」といった、ロックによって「プロパティ」と概

括的に表象される(Ⅱ・87、123)諸価値——それは「自然法」と同じ程度に客観的であるが——、の相互承認、それを正しいことと了解する規範的意識、に支えられたコミュニティである、ということになる。そして、ロックの場合、さらに、このコミュニティの根底には「自然法」と適合的なる——つまり「自然法」そのものでも「生得的觀念」でもなく、いわば「生得的構造」でも呼ぶべき人間の「理性的自然」——『統治論』では単に「自然」——の共有が<sup>107</sup>あってこれを支える構造となつていたのである。すなわち、ロックによれば、「理性的自然を具備するすべての存在、つまりどこにいてもあれすべての人間は、この「自然」法に縛られざるをえない(necessesse est omnes *rationali natura praeditos, id est omnes ubique homines hac (naturali) lege teneri*)」<sup>108</sup>ないしは「万人は自然の一つの共通性を分けもつてゐる(*sharing all in one Community of Nature*)」(Ⅱ・6)と。要するに、ロックの「自然」がいかにアリストテレス的發展性の觀念を喪失したものであつてもその「自然」<sup>109</sup>が、そして「理性」すなわち「正しいことの理性認識」がアリストテレスの「直覚」との間にとればどの認識論的落差をもつのであれそうした認識が、<sup>110</sup>所詮、政治論的には一定の諸価値の共有を現出し、もつて「同意」論の基盤となり、「政治社会」に価値的性格を付与するといつたこの構造こそ、注目されなければならないことになる。ロックにとつて、「同意」は、けつして「自然」を否定して主観的・恣意的価値基準を創出するでもなければ、ましてや客観的諸価値の産みの親でもない——こうした意味での意志的発動は「一人の万能者、無限に賢明なる創造者」なる「神」にとつておかれてゐる(Ⅱ・7、135)——。かえつて、「同意」は、客観的諸価値の「精細化」と「強化」を、「政治社会」の設立ないしそれへの加入という形によつて、申し合わせることに他ならない。そうした「同意」は、人間と獣のような「何らの社会も安全性ももちえなから(*can have no Society nor Security*)」関係の場には存在しえないことというまでもない。なぜならば、「自然的共同体」<sup>111</sup>ないしは「自然の一つの共通性」の強化としての、政治権力の母胎たる「共同体(*the Community*)」——ロックにおいてこの「共同体」が政治権力の現実的担持機関を有した状態が「政治社



会」と呼ばれるのだが——が(Ⅱ・87)生まれうるのは、そうした場においては到底ありえないからである。いずれにせよ、「正しき理性」すなわち「自然法」を紐帯とする社会性が「同意」を通じて「政治社会」という現実化された社会——ロックはこれを「自法法」を軸とする社会関係が強化されたという意味で「各成員が相互の影響・同情・連繫を保持しあう」「有機的統一体 (one coherent living body)」と形容しさえする——に転じるという構造は、以上によって、明らかにになったといつてよいであろう。

かくて、われわれは、ロック—アリストテレス対質論議における大きな一つの柱として、アリストテレスにおける「政治社会」に向けての人間の発展の基盤としての基礎的社會性——精神的諸価値の「共有」——と、ロックにおける「政治社会」において強固化される「自然法」を軸とする社會性——自然的「共同体」——と、といった、それぞれの「同意」の基盤となる共通の地平の確定に到達したのである。だが、同時に、こうした両者に相似的な構造のままに基礎的社會性のレヴェルにおいてすでに、両者の政治論のオリエンテーションの相違が胚胎していることも事実であり、われわれは、この相違を皮相的ならざる層において次節でさらに探ってみなければならぬ。なお、その相違において、すでに指摘した究極像としての「自然」と起源像としての「自然」とそれぞれの政治論における境位の相違——注(111)において指摘したとき「理性」の位相の相違にも微妙に反映しているのであるが——をもたらし根本的な方位転換ならびにその政治論的發展の可能性の質が、より具体的に現われるであろう。

## 註

(94) Cf. *Politics*, III, ix (1280 a 34~5, 1280 b 10~2).

(95) Cf. Sabine, George H., *A History of Political Theory* (New York: Henry Holt & Co., 1932), pp. 31~2; Mulgan, *op. cit.*, p. 18. 参考として cf. Sinclair, T. A., *A History of Greek Political Thought* (London: Routledge, 1967), pp. 70~9.

- (15) Cf. *Politics*, III, ix (1280 b 7~8).
- (16) 政治社会(πόλις)を以て政治を爲す方なりと云ふは cf. *ibid.*, I, i (1252 a 7); II, ii (1261 a 38); II, x (1272 b 1).
- (17) Cf. *ibid.*, III, vi (1279 a 21).
- (18) Cf. *ibid.*, II, viii (1267 b 3~7). 然るに原文は“*κρείστος γὰρ ἢ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἢς πρὸς τὴν ἀναρχίαν οὐρανὸν οὐ πολλοὶ τῶσαν*”〔欲望の本性は限度が無らざるに存す〕多数〔をなす民衆〕はこれを満たすために生れんとすべしと云ふ。
- (19) アリストテレスは、当時のアテナイ民主制の精神状況を次のような批判の眼で眺めていた。「今日、人びとは、国庫からなり公職からなり利益を得る目当てで、統治の役に居続けることを欲する(μὴν δὲ διὰ τὰς ἀπελαίας τὰς ἀπὸ τοῦ κοινῶν καὶ τὰς ἐκ τῆς ἀρχῆς βούλευται συνελθὼς ἔρχεσθαι)」(*ibid.*, III, vi (1279 a 13~5))。「然るに一方では、共同的利益を追求するべきな政治社会体制(θαὶ μὲν πολιτεία τὸ κοινῆ συμφέρον σκοποῦσθαι)は、最も正当的な(ἀρθα)体制であつて、絶対的な正義の規準に即しては、(κατὰ τὸ ἀπλὸς δίκαιον) 争ひあるが、他方では、支配者たちだけの私益を追求するべきな政治社会体制(θαὶ δὲ πολιτεία) τὸ σφέτερον [συμφέρον] μόνον τοῦ ἀρχόντων [σκοποῦσθαι] はずして正当的体制の墜落・逸脱形態と爲す(ἐμαρτημέσθαι πᾶσαι καὶ παρεμβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτεῶν [εἶσθαι]) となす。明白と爲す。……然らざれば逸脱形態となす……民主制は理想的政体かゝのそれである(παρεμβάσεις δὲ τῶν εἰρημενῶν...δημοκρατία δὲ [ἐστὶ παρεμβάσεις] πολιτείας)。……なせならん……民主制は、貧しき人びとの利益を關心事としてせむ……公益(τὸ τῶ κοινῶ συμφέρον)を關心事としてせむならんからん(τὴν δὲ) (*ibid.*, III, vi (1279 a 17~20), vii (1279 b 4~10))。然らば「*νεῦν*したること〔すなわち、争ひ〕を民主制的な体制としてその原理を裏切るべきなことが生じてること〕の原因は、彼らが自由に拙劣な定義を以てしては、(κατὰ τὸ δίκαιον τὸ εὐθείον) ことと爲す。(つまり、多数派支配(τὸ τὸ πλείον εἶναι κύριον) と自由(τὴ εὐθευδία) による二点にせらる) 民主制が特徴づけられることとくたからである。すなわち、実際〔その体制下では〕正義とは平等であり、平等とは大衆にとして善しと思われるであらうことは何でも支配力をもつことと前提されては、(ταῦν [δικαί εἶναι] δ' ὅ τ' ἐκ τοῦ δόξῃ τῶ πλείον[...]) \* *τοῦτ' εἶναι κύριον*) からであり、また自由〔平等〕とは何れも人が欲するだらうことをなすことと前提されては、(εὐθείον δὲ [δικαί εἶναι] [*καὶ ταῦν*] \* τὸ ὅ τ' ἐκ τοῦ βούληται τὸς κοίσι) からである。したがつて、そのしたような民主制におつては、各人が欲するべきは、(ὧς [ἐκαστος] βούληται) 争ひてはウリウニスからしては、その好むべきを目標として

(eis ô xophôu)』註文に用いられている。このこと、その思想の根源を (toitro ô' êart' pashou) (ibid., V, ix (1310 a 27~34))。以下その他を cf., e.g., ibid., III, v (1278 a 9~10); VI, iv (1319 a 24~1319 b 32)。

なお、右の引用中 \* 村々の ( ) 内はバクサー版 (Bakker, I, Aristotelis Opera II) のものを、Raekham の註文に従ったものであることを示し、他の ( ) 内はすべて意味を補うために友岡が付加したものである。

(56) 正義の起源と本質を利己の利益の衝突の調整すなわち「契約 (cûdijerij)」に見たアテネ人たちの通説を紹介したグラマン (Graham) の註文を cf. Plato, *The Republic*, II, i~iii, esp. ii (358E~359A)。プラトンの超越的立場については、以下の本文ならびに次注(57)、後注(58)を参照。なお、プラトンの『国家』ΠΟΛΙΤΕΙΑ からの引用については、山本光雄訳『国家』(河田書房、昭和四〇年)を、Paul, ed. and tr., *Plato: The Republic*, 2 vols. (William Heineman, London, 1946); Chambry, Émile, *Étahi et trad., Platon: La République*, 3 toms. (Société d'Édition Les Belles Lettres), Paris, 1947~9) を参照しつつ、本稿の文脈に適宜合せ、訳出した。

(57) *Ibid.*, K, iii (576A)。ただし、山本訳は「僭主的な本性は真の自由と友情とつむぎに味むことにならぬのである」とあるが、原文では “*zêudêplâs dê kai grikâs ârhthôs tupanukê phôris dêi âreutos*” となっており、“*ârhthôs*” という単数属格形は、Shorey によれば Chambry によれば、それぞれ “freedom or true friendship” “quant à la liberté et à l'amitié véritable” とし、“*grikâs*” のを掛けられている。これは、プラトンの自由観そのものと深く関わる問題であるので以下で検討するが、結論的にいえば、意味の上からは山本訳でよい。

『国家』における「自由」がプラトンの自由観によるかアテネに流行の自由観によるか、その使われている文脈から判断することは、そして困難ではない。そうした使われ方を集積して再構成すれば、ほぼ次のようになる。

まず、アテネに流行の自由観——これは、すでに注(56)で見たように、アリストテレスの批判の対象にもなるものだが——は、次の一文に典型的に表現されている。「*κοινοῦ*」[民主制下における]彼らほどのような生活様式を生きてくるのか……そして翻って、そのような(民主的)政治社会体制はどのような性格のものであるのか (*τίνα δὲ οὖν … οὖρα [ἐν δημοκρατία] ῥόπου οἰκονοῦ; καὶ ποτα τὴν ῥοιαυτην αὐτοκράτεια [ἢ δημοκρατικὴν ἐστίν]*)。なかまならば、そのような男(の生き様)が民主制的男(のそれ)であることと判明するならば、明らかだからである。……ゆえに、まず、彼らは自由なる人間であつて (*οὐκοῦν παῖδων μὲν δὲ ζειθεποι*)、そしてその政治社会は自由と凶々しきの氣に充ちたものとなり (*καὶ ζευθεσίας ἢ πόλις παρῆρ καὶ παρηγορίας τίγνεται*)、そしては何でも欲することをする氣持は自由

が存在するのである (καὶ ἐξουσία [ἐστίν] ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅ τι τις βούλεται) (ibid., IV, xi (557A~B))。もちろん「民主制の間は」また、偶然的に湧きあがってくる欲望がこのように日々耽りながら生きていくのである (καὶ δακτύλῳ τῷ καθ' ἡμέραν ὄρω χαριζόμενος τῇ προσηκουσῶν ἐπιθυμίᾳ)。……そして、彼のこの生活には、何らの秩序も必然性も現存せず、かえってこのよりよき生活を心地よく、そして自由で幸福なものと称しつつ、彼はその生活にどこまでも従事するのである (ibid., VII, xiii (561C~D))。かくて、この範疇における「自由」すなわち「いわば」アテネの民主制の自由 (ἡ ἐλευθερία ἡ δημοκρατία ἐν Ἀθήναις) は、何れも欲するべきな自由な自由である (ἡ ἐξουσία ποιεῖν ὅ τι τις βούλεται) ならぬ。偶然的欲望への耽溺 (χαρίζομαι τῇ προσηκουσῶν ἐπιθυμίᾳ) を意味したのである。

次に、これに対して、プラトンの意中に在る「自由」は、そうした流行の自由観と対極に立つものであり、徳と客観的真理認識に相即的なものである。それは、主観的・感性的・偶然的なものではなく、客観的・理知的・必然的なものでなければならなかった。すなわち、「行為において言葉においても可能ながら完全に徳に匹敵・照応した人間が (ἐὐδαιμόνως ἀεὶ ἀρετῇ παριστάμενος καὶ ἀμαρτανέμενος μέγιστον τοῦ δυνατοῦ τελῶς ἔργον τε καὶ λόγον) 」（そのよき支配者か）一人であるか複数であるかを問わず、彼らは見ることがないのである (ὁὐ κόποιοι ἐπαίκασαι ὅτε ἐνα ὄρε κλείους)。……また、翻って、高貴で自由なる言論つまり、真理を、それを知らんがためにいかんにかんして、も熱烈に探求するに適した言論に十分に耳を傾ける域に達したことを、彼らには絶えてないのである (ὁδὲ γε αὐτὸν λόγον … καὶ αὐτὸν τε καὶ ἐλευθέρων ἰκανῶς ἐπίστατοι γερύνασαι, οὐκ ἔστιν μὲν τὸ ἀληθὲς εὐεταταίμενος ἐκ παυρῶν τῶν πρῶτων λόγων) (ibid., VI, xii (498E~499A))。さらに、真理に則る理想的政治社会体制は、「困難ではあるが、以上述べられたのとは別様ではない何らかの方法で可能である。つまり、その可能性は、一人であるか複数であるか真に愛知者（＝哲学者）なる者が政治社会における支配者となり (οὐ ἀλλ' ἀληθῶς φιλόσοφοι δυναταί, ἡ πλείους ἢ εἷς, ἐν πόλει γυνόμενοι) 現在あるような諸名譽を軽蔑するだろうと云へ (νεῖται) のよきな諸名譽を」単屈＝非自由的、何の値打もなすものと見做し (ἡγησάμενοι ἀνδραγαθίους [τὰς οὐν τιμὰς] εἶναι καὶ οὐδενος ἀξίους) 」（およびそれより来る名譽を至上のものとして）正義を最大・最強のものとして、もってこれを支え強化しつつ彼らの政治社会を整えるだろうと云へには、いつでも存在するのである (ibid., VII, xviii (540D~E))。要するに、プラトンの意図する政治的自由は、いわゆる哲人支配の政治体制下における、ないしはそれを実現せしめうるごとき知的・道德的に改良された政治社会成員の精神状態を指したのである。さらに、次を参照。「一人



- (69) *Politics*, I, ii (1253 a 2~4): "γεωροῦν ὅτι τῶν φύσει ἢ νόμῳ ἔσται, καὶ ὅτι ὁ ἀνθρώπου φύσει ποιῆσθαι ἔσται, καὶ ὁ ἀρότης δὲ αὐτῶν καὶ ὁ δὲ τῶν ἡρώων ἡρώων παθῶν ἔσται ἢ κρείττων ἢ ἀθρόωτος".
- (70) Cf. *ibid.*, I, ii (1252 b 32).
- (71) Cf. *ibid.*, I, v (1254 a 36~9).
- (72) Cf. Sabine, *op. cit.*, pp.119 ff. マンハイムによれば「アリストテレスの『自然』は『究極のところに、各独自の目的に向かう、それそれの内在的本性によって方向づけられた成長の諸能力ならし諸力の体系である』(loc. cit., p.121)。発展的概念としての『自然』のより一般的な・哲學的考察をめぐれば cf. Thayer, H. S., "Aristotle on Nature: a study in the relativity of concepts and procedures of analysis", *The Review of Metaphysics*, xxxviii, 4 (1975). トヤヤーは、静止の本質主義に対して、『自然』を終極目的に向かう連続的運動の根源的・内在的原理として、その意味を考察しよう。
- (73) Cf. *Politics*, I, v (1254 a 39 ~ b 2).
- (74) Dunning, *op. cit.*, p.56. 前稿注(34)参照。
- (75) *Politics*, I, ii (1253 a 7~13). 訳文中( ) は Rackham の注。なお、引用原文中 \*印の箇所は語句 *τὸ ἐξου ἀποθῆναι* は Rackham, Aubonnet, Susemihl の採用する *ἐκθῆναι* ではなく、Bekker は *ἄρα ἀποθῆσθαι* としよう。実質の意味は「変らなご」。
- (76) 『知覚』が通常の知識と認識 *ἐπιστήμη* と異なること「即目的認識」であることは明らかである。cf. Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols. (Oxford: at the Clarendon Press, 1950, repr. of 1887), vol. 2, p.124. 以下に、後注(三)を参照。
- (77) オーボネによれば「政治社会はしたがって『靈的社會 (une société spirituelle)』である。同時に教会と国家である」というが (Aubonnet, *op. cit.*, tom. I, p.111) マリスナテレスの言及する「善・悪・正・不正等の精神的諸価値」がキリスト教的な超自然的領域を巻かなくてはならないとは明らかに難い。これは、トマス・アクィナスがアリストテレスの政治社会論を受容するに際して、それを自然的領域のものとからしめて限定させたこととも現われている。Cf. Aquinas, Thomas, *De Regimine Principum*, I, xiv~xv.
- (78) この点の明確な認識こそ「ヒトマンをして」「アリストテレスはコイノーニアの概念を確定し、その意味を規定した最

初の人物であったと思われる」と評せしめたことの根底にあるものである」と思われる。 Cf. Newman, *op. cit.*, vol. 2, p. 97. それは、とりわけ、プラトンの対比においていろいろ。

すなわち、先ず、プラトンが政治社会の弁証を人間単独の非自足性から始める点では、アリストテレスと同じである。プラトンによれば、「政治社会は、私が思うに……われわれ単独では自足的でなく、他の人びとを必要として存在であるがゆえに、生成してくるのである (γίνεσθαι … πάλis, ós ἐνὸματι, ἐκείνῃ τυχέσει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ ἀντάρησι, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ) ……そこで、したがって、ある者がある益のために他の者と、他の益のためにある者と結合し (συνάλλαξις) かくて多くの人間を必要とする人間は、多くの人びとを仲間兼援助者として (κοινούς τε καὶ βοηθοῦς) 一定の居住地に集めることとなり、そうした共住 (ἑνωσικία) を称して、われわれは政治社会の名を与えるのである」(Republic, II, xi (369B~C))。だが、注目しなければならないのは、そうした即物的需要に基づく「共同」は、せめて「豚と馬の国 (ὄνου πόλις)」にしか行き着かないプラトンの理論である (cf. *ibid.*, II, xiii(372D))。プラトンの真徳である本来的政治社会は、アリストテレス的な各行為主体による共通的諸価値の直覚に基づく共同体とは異なって、超越的能力別に立脚した「本務専念 (ἀρετοπαρτία)」に依存するものである。プラトンは、通商、補助者、保護者のおのが各固有の事項を政治社会において完遂することによって、そうした各部門の本務専念は、「民主制の混乱についての上述の」そうしたことは正反対に、正義だということになり、政治社会を正当なものとする事となるであろう」(*ibid.*, IV, xi (434C))。要するに、プラトンにおいて、不足を補う意味での原初的結合に語られるコイノニアと正義等の精神的諸価値が登場する本来的政治社会をつなぐ理論的環鎖が欠落しているのである。

(79) アリストテレスにとって、「理性を分有する (λόγον μετέχειν; μετέχουσα λόγου)」自然 = 本性」といった人間的な根源的な活動原理 = アルケーは、「活動」を通じて一定の「状態」に達する (cf. *Nicomachean Ethics*, I, xiii (esp. 1102 b 13~5, 25~7); II, i (1103 b 21~3))。そして、彼にとって、そうした「状態」が「卓越性 (ἀρετή = virtus)」であり、この「卓越性」が認識とは区別された意味での実践にかかわるとも「倫理的卓越性 (ἠθικὴ ἀρετή = virtus moralis)」であり、これがわれわれの通常の使用法における「徳」に相当する。この意味で、アリストテレスの政治学は、本稿でもその名称を使用すように、まさに「徳論的政治学」でなければならぬ。 Cf. *ibid.*, I, xiii (1103 a 3~5)。あるいはバーカーも指摘するように、アリストテレスの政治学は、「人間の道徳的生活についての理論、つまり人間的ことがらに関する哲学 (the theory of the moral life of man, ἡ περὶ τὰ ἀθροῦστέρα γράσοσφία)」と云べしである。

Cf. Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: Dover Publications, Inc., 1959), p. 249. ただし「ロッキーアリストテレスの対質とプラトニスムに即してみると、*「政治学」が「倫理学」を遺棄した*」歴史的展開のうちにロッキンをその寄与者の一人として無造作に算入するのは、慎まなければならぬ。そうした図式作成に当っては、遺棄される「倫理学」とは、いかなるもので、そのフックターの「遺棄」の結果はいかなるものであるかの十分な検討が付随しなければならぬからである。それは、まさに本研究シリーズのテーマの一つでもある。右の図式について、*cf.* Barker, *op. cit.*, p. 519.

(80) アリストテレスは、次のように述べておきしてゐる。「倫理的卓越性（つまり徳）のどれをとってみても自然的にわれわれのうちに発出するものは何一つならぬことは、明らかである。……卓越性といふものは、「手をこまねいてゐて」自然的・直接的に発出するのではなく、自然に逆らつて生じるのである。かゝつて、われわれが卓越性を受容する傾向性を有し、かゝつて、こうしたわれわれが習慣を通じて完成されることを、*「生じてゐる」* (*ἵσταν οὐδέμια τῶν ἠθικῶν ἀπερῶν φύσει ἡμῶν ἐγγυηται*... *οὐτ' ἔρα φύσει οὐτε παρὰ φύσιν ἐγγυηται αἱ ἀπεραί, ἀλλὰ περὶ αὐτὰ μὲν ἡμῶν δέξασθαι αὐτὰς, καὶ περὶ αὐτὰς δὲ δὴ τὸν ἔθους*)」(*Nicomachean Ethics*, II, i (1103 a 18-26))。

(18) Cf. *ibid.*, I, ii (1094 b 6-9), vii (1098 a 15-7).

(22) 注(28) 参照。傍註(24) 友誼。

(33) 前稿、六三頁をよむ。注(31) 参照。

(38) Cf. *Politics*, I, v (1254 a 36-8).

(39) 注(28) 参照。

(39) *Politics*, III, xvi (1287 a 12-4).

(39) *Ibid.*, III, vii (1279 a 37-9).

(39) Cf. *ibid.*, III, vii (passim).

(39) 歴史的多種と「*τὸ πρῶτον*」優士制 (*εὐπαυίας*) と *φ*「寡頭制 (*δηταρχία*)」と「*τὸ δεύτερον*」正当の体制からのは、*「ありした」*「*εὐπαυίας*」の形態 (*παρὰ φύσιν*) と「*τὸ τρίτον*」歴史的存在する正当の体制を指す。「王制」の体制 (*αἱ βασιλικαὶ πολιτεῖαι*) と「*τὸ τέταρτον*」cf. *ibid.*, III, xiv-xv. また「貴族制的」体制 (*αἱ ἀριστοκρατικαὶ πολιτεῖαι*) と「*τὸ πέμπτον*」cf. *ibid.*, IV, vii-viii. ただし「王制」の理論的な基準は明瞭ではあるけれども、*「実際上の判断は*



複雑微妙であることも事実である。例えば、「王制」の逸脱形態としての「僭主制」の場合、「自由な人間の誰一人としてそのような支配に耐えることを潔しとしない」ような「絶対君主制 (*ἡ καβαλαρία*)」つまり「同等なんびとより優れた人びとのすべてを、この被治者の利益のためではなくその体制 (維持のため) の私的な利益のために無答責で支配する (*ἀνευθύτως ἄρχει τῶν ὁμοίων καὶ βασιλέων πάντων πρὸς τὸ σφέτερον αὐτῆς συμφέρον ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ τῶν ἀρχομένων*)」のような単独支配体制は、絶対的に正当性を欠如するものであるが、これに対して、「法律に従っている点と〔支配されることを〕潔しとする人びとを単独で支配する」という点で王制的であるが、自らの判断に従って主人的に支配する点においては僭主制的である (*ἴσων δὲ διὰ μὲν τὸ κατὰ νόμον βασιλεῖαι καὶ διὰ τὸ μοναρχεῖν ἐόντων, τυραννικαὶ δὲ διὰ τὸ δεσποτικῶς ἄρχειν καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν γνώμην*)」のような政治社会体制は、必ずしも完全に正当性を欠いてゐるとはいえない。Cf. *ibid.*, N, x (1295 a 15~23)。また、「貴族制的」体制についても、同様な微妙性が付随する。「逸脱形態ではないがそのような〔寡頭制に近づきそう傾じた〕体制や、また逸脱形態ではなかったと言及した貴族制をこのように配列してみた (*ἐτάξαμεν ὁμοίως οὐκ ὅσων ὅστε ταύτην [i. e. πολιτικῶν μένουςαν πρὸς τὴν ἀληθινήν μάλλον] κατὰ βασιλευσίν τε τὰς ἀπὸ ἰσότητος ἀποστοχασίας*)。それは、真実のうちにわれらすべての体制が絶対的に正しい政治社会体制に到達しそこねたものであり、(δημαρχικαὶ τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας)」したがってそれら〔逸脱形態〕の体制と並べて配されたのであり、始めに論じた際 (*Politics*, III, vii) にわれわれが述べたようなそれら〔絶対的に正しい〕体制からのそうした逸脱形態だからである」(*ibid.*, N, viii (1293 b 23~7))。以上の引用における傍点とアンダーラインは、友岡。

(90) ポリテイア＝政治社会性、つまり本来的政治社会のエッセンスは、制度的に発現すれば、その下にゐる人びとがすでに述べたように「同一の正しさ〔権利〕と同一の価値を自然に応じてもっている」(注(86)および対応する本文参照)がゆえに、「交替による (*κατὰ μέτρος; ἀνα μέτρος*)」支配・被支配の形態をとる。Cf. *ibid.*, III, vi; xvi. しかしながら、形態は相似ていても——例えば、無差別に徴引まで役職を割り当て (*τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς*) 形態、これは一般的利益を念頭に能力ある者が選挙される (*αἰφύσκηται*) と対照されるであらうが (Cf. *ibid.*, N, ix) ——「共通の利益」を目指せず「貧困者の利益 (*τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπῶνων*)」を目標とする体制——「民主制 (*δημοκρατία*)」——は「アリストテレスによって、正当性を欠く」逸脱形態 (*καταβάσις*)」とされる。Cf. *ibid.*, III, vii. だが、歴史的経験のうちには、ポリテイアの全的表現は叶わぬまでも、その形態に沿う線での逸脱性の克服の試みも見られるのである。それは、中間層を

基盤とする体制であろう。例えば、アリストテレスが次のように述べるとき、そこで語られる民主制はもはや正当性を完全に欠いた政治社会体制ないしは完全な逸脱形態としての民主制ではない。「民主制は、中間層の存在を通じて……寡頭制よりいっそう安定的かつ永続的である (αὐτὴ δημοκρατία δὲ ἀσφαλέστεραι τῶν ἀριστοκρατίῶν ἐστὶ καὶ κοινωπολιωτέστερα δὲα τῶν μέσων)」。……その中間層なくして貧困層が「政治社会とらう」(集合体を牛耳るだらうとせば、不都合な行爲が生じて「民主制は」速かに滅亡してしまふからである (ἐπεὶ δὲ αὐτὸν δὲ αὐτῶν τῶν πτωχῶν τῶν ἐπιπέσειν οἱ ἀπόροι, κερτοραία γίνεσθαι καὶ [αὐτὴ δημοκρατία] ἀπολύτως ταχέως)。その証拠として、われわれはいつも優れた立法家たちが政治社会の中間層的成員の出であるところのことを認めなければならぬのである (σημείον δὲ εἶναι πολλῶν καὶ τῶν βέλτερον νομοθέτων ἐπιὰ τῶν μέσων πολιτῶν)。それと、この中間層がその出であり……リムクルコス (ところうのは彼は王ではなかったからだ) にしろカロンタスにしろ、その他の「立法家たちの」ほとんど最大多数の者たちにして然りであつたからである」(Ibid., N, xi (1296 a 13~21))。

- (91) 例えば、ロックにとって、「何人もいかなる契約 (Compact) によつてもその子供や子孫を拘束することができない」(II・116) 反面、「子供は分別ある年令に達するまでは、その父親の保護と權威の下にある」(II・119) のであるが、それもこれも、『子供』が可能的に理性主体であること、ならびに、しかも『同意』が理性的営みであることに基因するのである。つまり、「われわれが自由に生まれついでいるのは理性的に生まれついでいるのと同様である」が、このことは「われわれが現実的にその両者(すなわち自由と理性)を行使しうる」ということではなく(II・61)、「自らのことをやりくりできる」「理性の段階」に達して(II・60) はじめて、父や祖先のだけれども同じように「自由」となり、その結果、「その自由の状態にいるかぎりには、子供たちがどの(政治)社会に加わるか、どの国家の下に身をおくかを選択することができる」(II・73)、「すなわち「諸不都合」を回避するための「自発的結合と相互的合意 (a voluntary Union and the mutual agreement)」(II・101, 102) すなわち『同意』が可能となるのである。

- (92) すでに本文に引用したII・94のロックの言がこのことを語っているが、さらに、ロックの「諸不都合」が「恐怖と絶えざる危険に満ちている」ことを指し、このことのゆえに「人が他人ともなる(政治)社会生活を求め、これに加入したいと思ふことは、理由なきことではない (not without reason)」(II・123) というロックの言や、「他人の違反を処罰するの」に各人が有する権力の不規則で不安定な行使によつて彼らが晒される諸不都合は、彼らをして確立された統治の法の下に安んじな場を求めしめる」(II・127) といった彼の言葉、をも参照。

(93) 『諸不都合』を契機とした『同意』は、「より悪くなる意図をもって」ではなく——「いかなる理性的被造も」そのようにすることを「考えられない」——、かえって「彼自身の自由とプロパティをよりよく保存する意図」をもってなされるのであり、そして、このゆえに、「彼らによって構成された〔政治〕社会の権力すなわち立法府が共通善の範囲を超えて及ぶとは、けっして考えられない」(II・131)からである。

(94) ロック『自然法論』における引用であるが、これについては、前稿注(4)参照。

(95) この点の詳細な分析については、拙稿「ジョン・ロックの『自然状態』論——近代政治的義務論の基礎——」、平井・毛利・山口編『統合と抵抗』(有斐閣、近刊)所収、参照。

(96) このかぎりにおいて、『自然状態』をロック政治論の理論的「focus standi」と解したケンダルの理解は、正しい。しかし、ケンダルは、ロックの『自然状態』の規範論的構成概念性を見落し、「民衆の気随気儘(popular whims)」を容認する多数派専制的デモクラットといった誤ったロック像を帰結してしまった。Cf. Kendall, W., *John Locke and Doctrine of Majority-Rule* (Illinois, 1941), esp. pp. 66, 75, 97, 113. ケンダルの誤謬は、ロック・アリストテレスの対質論議にもかかわらずもっているので特別の注意を要する。ロックの自由論の規範的性<sub>(格)</sub>と、この点でのアリストテレスの見解との同方向性については、前稿六四頁参照。

(97) 拙稿「ジョン・ロックの『自然状態』論——近代政治義務論の基礎——」(前掲)、および「ロック『自然状態』観念の形成」『神戸学院法学』第一二巻第四号所収、参照。

(98) Cf. *Essays on the Law of Nature*, p. 204. 「〔多くの人びとは〕さらに、統治のタガを断ち切って自然的自由を擁護すべし、そして、あらゆる〔= 権利〕も衡平も〔人爲によって課せられた外在的な〕法によってではなく〔自然的な〕各人に固有の利益によって量られるべし、と叫んだ。だが、このような邪な臆見に対しては、何らかの人間性、感覚と社会性への配慮を内在させた、より健全な人たちは、たえず反抗してきたのである (adeoque excutienda esse imperiorum jura libertatem naturalem asserendam clamarunt, et ius omne et aequum non aliena lege sed propria cuius utilitate esse aestimandum. Huic vero tam iniquae opinioni sanior mortalium pars, cui aliquis inerat humanitatis sensus, aliqua societatis cura, semper obstitit)」(傍点、アンダーラインは友岡)『ロックは、こうまでもなく、自らをこの「人間性の感覚と社会性への配慮を内在させた」健全な人間の部類に入れていた。

(99) ロックは、比喩的表現を欠いたより、直接的な表現で「市民〔政治〕社会は平和の状態である」(II・212)と述べている。

(10) Cf. *Essays on the Law of Nature*, p. 176.

(11) 前稿六六頁、および本稿四六頁、参照。

(12) *Essays on the Law of Nature*, p. 282. この語句は、「自然法論」の「第一講」における、すでにこれまで幾回となく本稿でも言及してきた「人間の働きは理性に則した精神の活動である (*ἔργον ἀνορθόρου ἑστὶ φύσις ἐπέγνετα κατὰ λόγον*)」を含むアリストテレスからの引用(前稿、注(4)(参照)の直後にいったん書かれていたものだが、推敲の過程で削除されたものである。ライデンは、その削除の理由を「ロックの「第五講」で表明された見解に背馳するような、人びとの一般の同意に関する見解を含んでいる」ことに見たのであるが(*cf. loc. cit.*)、これは必ずしも正鵠をえていない。削除部分は、なるほど、「全人類がこぞって承認し、どこにいてもあれ人間なら異口同音の同意をもって受容する道德の何らかの原理」の存在の主張を含んでおり、その「異口同音の同意 (*unanimus consensus*)」が「一定の自然の衝動によって (*instinctu quodam naturae*)」駆り立てられてそれへと到る「自然的同意 (*consensus naturalis*)」——この用語自体ロックの規準からして形容矛盾であるが——を自然法の存在弁証とする議論——ロックはこれをまさに「第五講」において論駁していた——と紛らわしいということはあった。Cf. *ibid.*, p. 164. だが、本文に引用した「自然それ自体を源泉とするところのすべての人間に共通の何らかの原理」といった観念が「人びとの共通の同意 (*communis hominum consensus*)」に由来するのではなく、むしろ、もし後者が存在するとすれば前者こそその由来源である (*alimunde deduci non potest nisi a communi aliquo omnibus hominibus principio*) とどう削除部分の議論の構造は、「第五講」の結論的分部における議論、すなわち、「同意するやうした人びと自身のゆえに、あることが善であると認識しうるのではなく、かえって自然的原理からしてあることが善であると認識するがゆえに人びとは同意するのであって、認識が同意に先行するのである。……こうしたことどもから、人びとの同意がいかなる質のものであるかを実際の諸原理から推定することは、容易なことでは (Nec illi ipsi homines qui consentiunt scire possunt aliquid bonum esse quia consentiunt, sed ideo consentiunt quia ex principis naturalibus aliquid esse bonum cognoscunt, et cognitio praecedat consensum …… De principis practicis qualis sit hominum consensus ex supra dictis facile est colligere)」と構造上何やら変るものではない。Cf. *ibid.*, pp. 176-8. したがって、ロックの削除の理由は「削除部分の「第五講」との背馳性にあるよりも、「第一講」での当該部分の不用性か、「第五講」との関連でいえば、せいせい、紛らわしき」に求めらるべきである、と思われる。まして、本文で引用した「人間に共通の何らかの原理」——それは「同意」に先行する——をロックが放

棄したとは、いい難いのである。ただし、『自然法論』で語られる『同意』は、『統治論』における政治社会の設立・加入の『同意』とは同概念ではない。しかし、理性的管みとして捉えられるかぎりにおいては——ロックは『自然的同意』ないし歴史の範疇としての『同意』と理性的『同意』をもっと明確に区別すべきであったし、『同意』の理性性の判定に「人間に共通の何らかの原理」を理論的に活用する余地もあったのであるが——両者に共通性を認めることもできるであろう。

(103) 「人間に共通の何らかの原理」によつて「人類の偉大な環鎖 (magnum illud humani generis vinculum)」の説明をいへ。 Cf. *ibid.*, p.174. 『環鎖』は「社会性の存在を如実に物語っている」。

(104) Cf. Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Yolton, John W., in 2 vols. (Dent, London, 1967), Bk. I, chaps. i-iv. 『自然法論』における「*tabula rasa*」すなわち「精神は白紙状態 *tabula rasa*」として捉えられたこと。 Cf. *Essays on the Law of Nature*, p. 174.

(105) *Essays on the Law of Nature*, p.198.

(106) *Ibid.*, p.148.

(107) *Ibid.*, p.184.

(108) 拙稿「ジョン・ロックにおける『同意』論の意味」、『イギリス哲学研究』第六号所収、第三節、参照。

(109) *Essays on the Law of Nature*, p.198.

(110) アリストテレスによつて「われわれ人間が「卓越性を受容する傾向性を有する (*reputaciones de facultades apertās*)」のだとすれば(本稿、注(80)参照)、ロックによつてもまた人間には「善への欲求の傾向 (*inclinations of the appetite to good*)」が存在することは確かである。 Cf. *An Essay concerning Human Understanding*, Bk. I, chap. iii, sec. 3. しかし、ロックの場合、そうした『善』は、神という絶対的存在の意志に合致するか否かによつて決定され、人間本性側においてその決定を受容する『適合性』<sup>コンセンサス</sup>が存在するにすぎず、人間の自然つまり人間本性それ自体のうちに『善』の規準を求めることはできない。ただし、このことは、絶対的存在の普遍的に妥当すべき意志を受容した人間の自然が『正しい理性』と同様、あたかもその意志そのものとして『善』・『悪』の判断規準となることを妨げるものではない。だが、その場合といえども、判断規準の域に達しうる人間の自然が実際にそうなるのは、内在的・傾向的發展に依存するのではなく、外在的意志の嚮導を介さなければならぬ——その嚮導に対する理性的応答が『正しい理性 (*recta ratio*)』であり、確信による応答が『信仰』である——のである。ロックにおいて、『福音』が「道徳上のすべての義務」を含んでおり、理性的論証

の「眼も能力もたない」大部分の人間にとって有効であるといった観念が存在することについては cf. Locke, John, *The Reasonableness of Christianity*, in *The Works of John Locke*, 10 vols (Scientia Verlag Aalen, 1963, repr. of 1823), vol. 3, pp. 146~7.

いずれにせよ、こうしたロックの、外在的規範の規整を受けた「自然」——その規整が適合的なものに對するそれであるという意味では自然的であるとはいえるのだが——が、連続的な発展の過程を支えかつ究極の完成態においてもっともよく見られる、規範を内在せしめた発展的なアリストテレスの「自然」——したがって、ロックにとっては破天荒にも響きかねない「習慣を通じて完成される (*teleiōsathai dia tou ēthous*)」の表現をうる (注 (80) 参照) ——と對照するべきである。

(III) アリストテレスにおいて、『直覚 (*aitōthēsis*)』は「本来」記憶 (*μνήμη*)、ならし「表象 (*φαντασία*)」を通じて「認識 (*ἐπιστήμη*)」に到る認識過程における第一段階としての感覚知覚であり (cf. Aristotle, *The Metaphysics*, I, i (980 a 21~981 a 4))、人間以外の他の動物すら有する感覚的作用として、人間に本来的な「いかなる実践の原理でもなり (*ἀιθρησις οὐδέμιας ἀποτῆ παράστασις*)」と位置づけられ (cf. *Nicomachean Ethics*, W, ii (1139 a 19))。しかしながら、『政治学』における当該箇所 (注 (75) を見よ) の「*aitōthēsis*」は人間特有の「言葉」<sup>15</sup>との関連で語られているのである。事実、その「*aitōthēsis*」は「人間以外の動物には捕捉不可能な——その世界には存在しないし、対応する認識能力も有しえないがゆえに——『善』・『悪』・『正』・『邪』等の精神的諸価値を對象とするものである。しからば「*aitōthēsis*」を認識論的にいかに捉えるべきであるのか。本稿では「感覚」の訳を排除し、他方では、注 (76) に記したように「ニコーマン」の注記を参照に、抽象された知識としての *ἐπιστήμη* とは對照せしめて「知覚」とか「直覚」と訳したのであるが、しかし依然それは、高田教授が「直覚」と訳された「*vōgōs*」あるいは「知覚」と訳された「*aitōthēsis*」と互に関わるかは分明でなく、『ニコマコス倫理学』第六卷第一章「一三六頁参照」。「*vōgōs*」はともかく、高田教授が訳されている箇所での「*aitōthēsis*」は「他の仕方であることも可能な個々のことから」——実践の世界にいまは関心を有しているからだが——で実践の「端初」たるものについての「知覚」の謂ひであって、これは「トマス」の註解によれば「受動理性 (*intellectus passivus*)」である。νευσιονιστικῶν «*aitōthēsis*」 δ' ἐστὶν *vōgōs* (*Nicomachean Ethics*, W, xi (1143 b 5)) のラテン訳が「*hic* [i. e. *sensus*] *autem est intellectus*」となり、トマスにとつては「アリストテレスによるネ

うした等式は認識過程における理性的レヴェルにおけるその了解しうるものであったことになる。 Cf. St. Thomas Aquinas, *Commentaria in X. Libros Ethicorum ad Nicomachum*, Lib. VI, lect. ix. たが、『政治学』に「善・悪・『正』・『不正』等の『知覚 (αἰσθησις)』は『ニコマコス倫理学』の該箇所という『知覚 (αἰσθησις)』ごまら『受動理性』とらいつてよいのであらうか。

確かに、精神的範疇に属する対象の捕捉が他の動物と共通なレヴェルでの『感覚』にとつて不可能であるという意味では、何らかの『理性』的作用を措定しなければならぬであらう。しかしながら、その場合といえども、アリストテレスの次のような見解をも加味して考える必要がある。すなわち、アリストテレスによれば、「精神はけっして表象なしには思惟しなから (ὁδύστωρ νοεῖ ἀνευ φαντασματος ἢ φυχῆς) のべきなり (On the Soul, III, vii (431 a 16~7))。しかるに、『表象』とは、『感覚』の捕捉対象——可感的事物の形相——の認識過程へのいわば着床であつて、人間の場合は次なる『受動理性』の段階に引き渡されるべきものであるから、もとはといえば、その認識の起源は、『感覚』にあることになる。と同時に、われわれは、次のことにも注意しなければならない。すなわち、アリストテレスには、五つの『感覚』以外に、あたかも理性的活動のごとく話したり (λέγειν) 主張したり (φάσκειν) する「共通感覚 (αἰσθησις κοινὴ)」が存在し (cf. On the Soul, III, i (425 a 27); ii (426 b 27); vii (431 a 8))。諸感覚の根源にあって、例えば「快・苦を感じること (καὶ τὸ ἡδέσθαι καὶ λυπεσθαι)」の能力 φέρειν によつて捉えられしる (cf. On the Soul, III, vii (431 a 10))。これが人間とていふ精神的存在——『理性的魂 (δυναμικὴ ψυχή = anima intellectualis)』——の場合になると、『善・悪 (τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν)』の「追求や回避 (τὸ διώκειν ἢ φεύγειν)」の源となり、<sup>15</sup> 時に『実践』の原理としての『理性的欲求 (ὁρεῖς δυναμικῆς)』なること「欲求的直覚 (ὁρετικὸς νόσος)」の素地とてあるものでも (cf. On the Soul, III, vii (431 a 10~6); Nicomachean Ethics, VI, ii (1139 b 5~6))。<sup>16</sup> 『共通感覚』はそれ自体として「感覚」であつて、実践的全人的活動にとつて源たり素地たるにすぎないが、それなくしては『実践理性』の活動もありえないものである。もつとも、逆にいえば、実践的全人的活動はその最勝義においてこの『実践理性』の活動にあつて、「〔実践〕理性は〔共通感覚の捕捉した対象の〕〔表象のうち〕に〔それら対象の〕〔形相を思惟し……それら表象において追求・回避するべきもの』を理性が規定する (τὰ εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντασματι νοεῖ, καὶ... ἐν ἐκείνοις ἀγαθὰ αὐτῶν τὸ διώκειν καὶ φεύγειν)」のであるが (On the Soul, III, vii (431 b 2~3))。結局、『政治学』該箇所「αἰσθησις」も、この『実践理性』による『規定』の段階つまり『言葉』の段階以前にありながら、他の動物と共通な五『感覚』を超えた精神的諸価値

の把握を指し示す用語として理解できるであらう。それが、概念的に、*「感覚」*・*「表象」*・*「受動理性」*のいずれの段階を指すのであれ、対象的には人間に、*「共通的」*な諸価値がその認識過程のそれぞれ段階にふさわしい形で把握され胚胎していることは、動かし難い。そして、同時に、そうした段階において認識をされている諸価値は、「快楽や苦痛によって墮落した人間にとっては (*τὸ δὲ διεφθαρμένον δὲ νόον ἢ λόγον*)」実践理性的に確立された性質でないがゆえに実践界に生きることなく終ることを求めるのである (cf. *Nicomachean Ethics*, V, v (1140 b 16-20))。

なお、右の所論中、*「共通感覚」*の実践的意味をめぐって cf. Corte, Marcel De, "Notes Exégétiques sur la Théorie Aristotélicienne du SENSUS COMMUNIS", *The New Scholasticism*, Vol. 6, no. 3 (1932), esp. pp. 211 ff.

他方ロッキンにおける「自然法」の内在化としての「正しい理性」なるものは「正しいものの理性的認識」は、「自然法」の存在証明論としては、きわめて抽象化して捉えられている。なほならば「学的認識」として「自然法」に到達するのは、「自然の光」——すなわち、*「理性と感覚」*の探求の涯にさあからである。つまり、ロッキンとしての「学的規範認識」は、「自然の光」による「人間自身に対して権利と支配を有する何らかの能力ある上位者の存在」すなわち「神」の存在証明 (cf. *Essays on the Law of Nature*, pp. 154-6: "Patet igitur posse homines a rebus sensibilibus colligere superiorem esse aliquem potentem qui in homines ipsos jus habet et imperium")、*「なるほど」*の「神」が人間に何かをなすべきことを要求する教訓者としての認識 (cf. *Essays on the Law of Nature*, p. 156: "unde liquido constat Deum velle illum [i. e. hominem] aliquid agere, quod secundum erat requisitum ad legis cuiusvis cognitionem, scilicet voluntas superioris potestatis [sapientisque] circa res a nobis agendas") に「基づくのである」。この規範としての「学的認識の構造」は「成熟期の『人間知性論』をめぐって維持・踏襲されている」といわれる (cf. *Essay concerning Human Understanding*, BK. II, chap. xxviii, §§ 7 et 11; BK. IV, chap. iii, § 18)。「人間知性論」では、他方、注 (20) で触れた「自然法論」における「同意」に対応する観点としての「徳と不徳 (virtue and vice)」があり、これが「意見と評判の法 (law of opinion and reputation)」として「たゞなることごとく」かなりの程度で「神の法があらわした正・不正の不変的規範」に「対応」(correspond)と捉えられている (cf. *Essay concerning Human Understanding*, BK. II, chap. xxviii, §§ 10 et 11) ——*「徳は友誼」*——。これが「わが社会関係のなかで見た実践界と称することが出来る。それらは、ロッキンには、*「蓋然性の世界つまり個人の側から見た実践界があつて、そこで「真の知識の確実性を有するもの以外の、人間を方向づけるもの」が行動の指針として認められている (cf. Essay*



*concerning Human Understanding*, BK. V, chap. xiv, §§ 1~3)。この行動の指針——ロックはこれを「判断力 (judgement)」と呼ぶが——は「知性能力 (understanding faculties)」の一であり、「知的存在としての人間の構造 (his [every man's] constitution as an intelligent being)」なごしに「人間の自然の幸福への傾き・傾向 (the inclination and tendency of their nature to happiness)」——これは先きに本分で触れた『自然法論』における「人間の理性的自然 (natura rationalis hominis)」の「より成熟した心理学的解明の部分に相当する箇所における言に他ならぬが——にちがひなく一定の価値担保的要素の位置を占めよう (cf. *Essay concerning Human Understanding*, BK. V, chap. xiv, § 2; BK. II, chap. xxi esp. §§ 48, 52)。しかしながら、これら「意見と評判の法」にして「判断力」にして、いずれも「人がその思考の土台とし、真・偽や善・悪の判断の規準とする諸原理としてその人間にとって存在する何らかのだまじに抱かれた諸命題 (some revered propositions, which are to him the principles on which he bottoms his reasonings, and by which he judgeth of truth and falsehood, right and wrong)」の範疇に属し、いまだ「善・悪・正・不正とごした不変的行動規範そのものでもなければ、それを指し示す究極的指針でもない (cf. *Essay concerning Human Understanding*, BK. I, chap. iii, § 24)。いうまでもなく、ロックの場合、そのような究極的指針は、そのような規範である。「神の意志」たる「自然法」を読み取る認識的理性——ロックのいわゆる「論証的倫理学」をうちたてようごとき、推理的・直観的」とりませた「理性」の範疇——にとごしておかれてご (cf. *Essay concerning Human Understanding*, BK. V, chap. iii, § 18; chap. xii, § 11)。とはごえ、この究極的規範や指針に関する留保にもかかわらず、ロックにおいてもなお、「有限的知的存在の偉大な特権」の現象として、「理性的認識が実践的世界への通路を保持する余地が残されているのである。すなわち、ロックの言葉に従えば、心理学的には眼前の『苦痛』や『不幸』の除去が、「しかるべき、繰り返された熟考によごて現存しない善(や幸福)」がわれわれの精神により親しいものとなり、その趣きがいくぶんでも味わわれ、われわれのうちごに何らかの欲求の源となるまでは、「圧倒的な心理的動機となるのであるが、実際のところ、『神の作品』としての人間の構造は、「知的存在が一定の行動の善・悪をしかるべく、そして十分に吟味するまでは、その欲求を停止し (suspend)」、一定の行動への意志の決定を妨むごことがご (許すのである (cf. *Essay concerning Human Understanding*, BK. II, chap. xxi, §§ 45, 52)。そして、ごうした内的・知的活動を經由した実践界には、「道徳的正ごの唯一の真なる試金石 (the only true touchstone of moral rectitude)」たる「自然法」の内容——学的認識としての「自然法」の根拠やその拘束性の認識ではご——が当然に入りこんでごると

ともに、同時に、そのようなロックにおける認識界と実践界の関連構造は、ロックをして、「道徳的規準の定立」と「道徳的觀念の起源と本性の提示」の別、換言すれば「人間の活動の道徳的正しさと歪みについて判定すべき規準としての恒久的で不変的な規準である自然法」そのものと、この「自然法とはたいてい相違しない」としても評価の対象として存在するにすぎない現実の実践界との別を維持せしめる理由を提供するものである (cf. *Essay concerning Human Understanding*, BK. II, chap. xxviii, §§ 7 et II n.). こうした認識・実践両世界の構造が現実の実践界から内在的に究極的規準を探求する道を杜絶せしめるにいたることがロック自然法理論の特徴としてあることは、いうまでもない。だが、このことは、究極的規準の存在弁証の出発点としての常識 (*trivial Enquiry* = *common notions*) を拒絶するとしても、「自然法」内容の実質的な常識化を遮断するものではけつてなく——したがって規範的意識の共同を妨げるものではなく——、その政治論的帰結としても、サンドスが指摘するように、「獲得的で強欲な人間たちの衝突のうちに、相互的な利益と自愛の土台に立った社会」したがってまた統治、の形成を刺激する契機を見る」ことにはけつてつながらるわけではない (cf. Sandoz, Ellis, "The Civil Theology of Liberal Democracy: Locke and his predecessors", *The Journal of Politics*, vol. 34, no. 1 (1972), esp. p. 30)。むしろ、本文との關係に話を戻すならば、ロックの枠組においては、感覚的知覚なしは経験や伝聞から抽象されたものではないが、神意の要求に合致した理性——これを涵養するものが学的認識であり、またその名に値する啓示であるが——が「評判」なり「判断」のうちにあつて機能するということであつて、ここに、実践界における実在探求的なアリストテレスの「理性」の位相とはいささかその趣きを異にしたロックの「理性」の位相、つまり超越的存在に支えられた規範伝達的なその特徴があるといふべきである。そして、ロックにおいて、この理性的な規範認識と伝達による実践的正しきの保証、ならびにその保証を受ける以前における「評判」なり「判断」の合理性、性ないしはいはば被保証適合性が、両々相まって、先きに指摘した「同意」の根底をなす人びとの「規範的意識」を構成しているのである。したがつて、理論構造上、ロックの認識論的探求が、実質的に合自然法的な「評判」に含まれる価値や知性の一機能とされる「判断」の内在的探求を通じて実践的理性原理に赴かなかつたという特徴は、アリストテレスの実践理性的探求との比較において覆い難い事実として注目しておくなければならぬわけである。なお、実践界においてこのように理論上は「理性」を外から被せるといつたロックの思考態度は、まさに規範担保者としての超越的存在の堅持とその理論的直接性といったアウグスティヌスの思考の遺産の継承として存在し、同じくアリストテレスの影響下にあつたトマス・アクィナスと

の好対照をなすとともに、超越的存在を拒絶するヒュームの懐疑論の下において理論としての力、その説得性を喪失するにいたるか、さもなくば、カント的な定言的命題の道徳学へと連らなっていくという点では、近代的道徳哲学の特性をいかになく具えているのであり、ロックその人によって「道徳哲学の一部門」(前稿、注(3))として規定される「政治学」の観点からしても、そこにはきわめて深長な意味が宿されていなければならないのである。