

## ジョン・ロックの政治主体とその理論的変容

鵜飼健史

### 一 問題の所在——近代政治理論における

#### 主体の創出

丸山眞男は、一流の思想家であるほど、その人間論と政治秩序への認識が思想体系の根元において切り結ぶ傾向があると指摘した。「政治を真正面から問題にして来た思想家は古来必ず人間論（アントロポギー）をとりあげた。プラトン、アリストテレス、マキアヴェリ、ホッブス、ロック、ベンタム、ルソー、ヘーゲル、マルクス、ニーチェ

これらのひとびとはみな、人間あるいは人間性の問題を政治的な考察の前提においた<sup>(1)</sup>。本論文では丸山が一例として挙げたジョン・ロック（一六三二—一七〇四）の思想において、その歴史的現実態の認識から理論化される人間形象（狂信・「マルチチュード」・人民）に注目する。そし

て、ロックの人間の概念化はいかなる変容を経験したのか、さらにその変容はいかに政治理論の変遷と関係するのか、を分析課題とする。本論文は、人民の政治主体化の営為に努めた政治思想家ロックの理論的課題を再構成することで、近代国家論の系譜学への一考察をなすといえよう。

まずロックが生きた時代の政治思想的課題を確認しよう。身分制秩序を中核とする封建的諸関係の崩壊は、まさに社会認識の上で目的論的秩序に緊縛されない諸個人の登場を意味した。十六世紀政治思想の領野での最も明確な反応は、新たな規範秩序としての主権論の生成であった。この課題は、宗教戦争を生き抜いた十七世紀思想では、時代の共通認識となった主権を誰がどのように担うかという、より機構論的関心に発展解消する<sup>(2)</sup>。主権者をめぐる思想的

宮為は、旧支配層を理論的に解体しつつ一なる存在者に集権化し、さらにその一なる存在者の多元化に至るといって「革命」的プロセスを経る。<sup>(3)</sup>このとき、人間は自らの決断、つまり社会生活を営む過程で恒常的に生起する問題に対する政治的決断と、自らの合法／非合法あるいは生／死の政治の「主体的」な自己確証的決断、という二重の決断の主体となる。

政治主体の理論化という課題は、新たな社会階層として上層(ジェントリ・大商人)・中層(自営農民・独立小商人)・下層(賃労・貧民)の発生を経験していた時代の要請であった。<sup>(4)</sup>この現前化する中層の宗教的基盤の多くを担ったのが分離派諸セクトである。内戦勃発にともなう一六四一年七月の高等宗務裁判所の廃止により、これまで地下化していた諸セクトが一挙に表面化し宗教の多元の様相が白日のものとなった。<sup>(5)</sup>これら諸セクトが、制度教会としての英国国教会に批判を強めるとき、敬神と神秘主義の内面的信仰に傾斜するのは当然といえよう。ウィスタンリ(デイガーズ)やリーヴ(マルグトン派)、フォックス(クエーカー)などは、神の直接的啓示を受けたと標榜して物議をかもした。<sup>(6)</sup>

狂信 [enthusiasm] とは、基本的にはこれら直接的啓示を称する人々とその信者の性質に対する侮蔑的呼称で、端的にはそれらセクトを指した。<sup>(7)</sup>ただし、最初の英国国教会からの狂信への批判といわれるカゾポンの『狂信論』(一六五五)では、デカルトやプラトンも狂信者に加えられた。<sup>(8)</sup>またその翌年には、ケンブリッジ・プラトニストのモアが『勝利する狂信』で、魔術的世界観を信奉するヘルメス主義者ヴォーガンを「哲学的狂信」とし、クエーカーなどの宗教的急進派を「政治的狂信」と分類し、その原因を憂鬱質にもとめて治療法を模索した。<sup>(9)</sup>このように狂信概念には一定の共通認識はあるものの、その批判者の問題意識を直截に反映するものであった。そのためポーコックによれば、独立派の指導者クロムウェルはある意味では他の諸セクトの敵であり、かつ別の観点からは狂信者の首魁といふことになる。<sup>(10)</sup>当時の知識人の関心が、宗教国家の正統性を脅す反秩序的存在の理論的打破にあったことは想像に難くない。この作業は狂信概念の拡張にともない、狭義の神学に留まらず、政治論や自然科学などの諸分野に戦線を広げ、近代思想の輪郭を形成するのである。<sup>(11)</sup>

マルチチュード [multitude] は狂信以上に多義的な概

念である。一六四〇年以前では基本的に反体制的な諸集合体をマルチチュードと呼び習わしていたが、革命期に宗教的含意が顕著になってきた。ある匿名のパンフレットは「狂気な熱情と神がかった啓示に誤り導かれたマルチチュード<sup>(13)</sup>」の危険性を警告した。ただしマルチチュードと狂信の関係を対概念として簡単に整理できない。先述したモアは、狂信を「靈感を受けたという誤った想念」とし、「その虚栄心で肥大化された言葉を発する狂信者は、劣弱で無知なマルチチュードを制圧している」と見て、指導者層と支持者層に概念を使い分けた。また、チェイネルやコーベットなどの同時代のピューリタンから見れば、マルチチュードはその困窮と無知から迷信にふけり、規律を破るものに他ならないのである。カトリック批判が高まった一六八八年には、ワートンはカトリックを狂信とみなし、神の直接性を標榜する狂信者と「騙されやすいマルチチュード」を併記した。<sup>(16)</sup>

このような概念の多義性と論争的性格は、ピープル[people]にも該当する。ヒルによれば、たとえばハリントン、シドニー、ティレルなどの理論家たちは、選挙権を有する「自由民」としてのピープルから貧民を排除する傾

向にあった。<sup>(17)</sup> また独立派のプロストやブライトマンの一六一五年の用法では、<sup>(18)</sup> 反体制的なマルチチュードとピープルはその内実を共有している。さらにその修辭的性格のために、レベラーズにとってさえ「自分たちがピープルということばで意味しているものを定義できずに堂々巡りに陥って」しまった。<sup>(19)</sup> このように同時代人は、社会に生起する様々な人間集団を同時に知覚しながら、その概念化において思想的特色を示しているといえよう。

「社会的なものがついていた瞬間から、自分が嵐の中におかれていること」<sup>(20)</sup> に気付き、「真の政治学を道徳哲学の一部」<sup>(21)</sup> と見なしたロックは、自然法秩序たるコモンウェルスの確立を希求した。彼は絶対主義との対抗において、その絶対主義が築き上げた主権権力を有する領域国家をその外枠として継承しつつ、主権者を自然法に基礎づけられた個々の人民に措定した。このとき、中間団体と伝統概念が排された自然状態が設定され、歴史的産物として析出された諸個人が、政治の原基かつ目的へと理論化される。

ロック思想では、狂信・マルチチュード・ピープルという人間形象は、政治社会における不寛容の対象として論じられる。<sup>(22)</sup> つまり、不寛容の条件を問うことと、人民の条件

を問うことは、ロックの意識の上では底底する課題であった。本論文の課題は、人民の政治主体化という政治理論のプロセスにおいて、これら理論的人間形象が彼の理論体系にいかなる関係性を有するのかが問うことである。

## 二 「マルチチュード」の位置——大海から 国家の友へ

王政復古を迎えたロックにあって、『世俗権力論』(一六六〇—三?)や『自然法論』(一六六〇—四?)などの初期作品で扱われた問題は、政治/宗教、治者/被治者の相関であった。人民は、「生まれながらにして欲する限り最大限の自由」の行使を認められつつも、自然法の命令によって「絶対的・専断的権力」を有する為政者に、非本質的事物に関して絶対的に服従しなければならぬ<sup>(23)</sup>。

宗教における非本質的事物とは、内面の信仰と切り離された「道徳的に善でも悪でもない」外的な信仰儀礼の形式のことをいう。ロックは、この非本質的事物が神から人間に委託されているために、その代表たる為政者の介入を肯定し、「秩序」への不可欠な道程とするのである<sup>(24)</sup>。このとき人間は自然法による神の直接的義務に服すか、為政者からの義務に服するかの分裂状態に立たされる。もちろん為

政者からの義務も神より派生すると考えられているため、「自由」な人間は壮大な自然法体系の義務の連鎖に置かれるのである。

この自然法秩序を破壊するために、その信仰行為への強制的介入の対象となるのが狂信者 [Fanatics/Enthusiasts]、またはその実質である「マルチチュード」[the multitude]である。

ロックは、ピューリタン革命以来の動乱は民衆の狂乱的跋扈によって招来されたと診断する。「民の声は神の声」。われわれはこの格言がどんなに疑わしく誤っており、いかに弊害を生みだし、またこの不吉な諺がどんなに党派的に利用され、悪意をもって民衆 [the common people] にひろく流布されたかを、最近の極めて不幸な教訓から学んばかりである<sup>(25)</sup>。たしかに王政復古によって一定の「秩序」の回復は成ったが、「熱狂的誤謬と宗教的狂乱に傾いていきやすい同様な心情が、未だに、人々の中に存在しており、そこには、ただ、そのような教説で彼らに火をつけ、駆り立てる巧妙な人物が欠けているだけ」である。そのため不寛容政策の目標は、一般民衆の未熟な精神に迷信が注入されることの回避にある<sup>(27)</sup>。

ロックの「マルチチュード」とは、神の意志たる自然法を無視ないし曲解して非理性的な熱狂的活動を通じて自然法秩序そのものを崩壊させる狂信者である。このとき道德的正義を「マルチチュード」の行動原理で判断することは、ロックの言葉によれば、狂人を理性に従わせるほどに本末転倒なのである。<sup>(28)</sup>さらに、非本質的事物を「マルチチュード」の手に渡すと、「秩序」の担い手たる為政者すら打ち倒しかねない。「マルチチュード」がひとたび、非本質的事物における服従は罪であると説得されたとしよう。このとき、その強制者を打倒することが彼らの義務であると彼らが発見するまでには、長い時間を要さないだろう。<sup>(29)</sup>

非本質的事物を為政者権力で保護することは、「マルチチュード」の活動への抑止となる。「マルチチュード」は絶えず熱願することを止めず、一向に満たされることなく、その頭上に設けられたものすべてをその手で引き倒そうとするから、非本質的事物における諸制度が、宗教のより実質的部分を確保するための外壁として建てられてよい<sup>(30)</sup>。「……」<sup>(30)</sup>。そのため、「マルチチュード」の「宗教のばかばかしい儀式」<sup>(31)</sup>を、「良心の権威」<sup>(32)</sup>の名の下に為政者の介入できない領域にすることは、「秩序」に対して不断の脅威を

与える。「大海と同じく制御することが困難で、その疾風怒濤にはいくら備えても備えすぎではない」「マルチチュード」<sup>(33)</sup>に対するロックの警戒心は、解ける時を知らない。

たしかにロックの非本質的事物をめぐる議論は一見錯綜している。つまり「マルチチュード」は宗教の本質にとつて危険なのか、あるいは為政者自身に対して脅威なのか、である。しかしこの混乱は、国家と制度教会を結合させ、統治を宗教によって正統化する初期ロックの理論構造を念頭に置けば氷解する。国教の宗教の本質を破壊する「マルチチュード」は、「秩序」の担い手たる為政者によって政治的介入を受ける。理性を用いずに神の啓示を僭称する集団は、宗教国家においてはその存在自体が、自然法秩序への攻撃となるのである。

たしかにロックは宗教的異端には寛大である。「人が為政者と同じ信仰・信条を持つこととするのは、同じ容貌・顔立ちを持つことを約束することと同様、不合理である」<sup>(34)</sup>。しかし、自然法が神の法であるかぎり、為政者は、自然法の命令に耳を貸さない「マルチチュード」に対してさえ義務を課す永遠の権利を得る。「国家の実定法の拘束力は、……」、上位者への服従と公共の平和の維持とを命じる自然

法の力にのみ依拠しているのである。だから自然法がなければ、支配者はおそらく暴力と武力によって「マルチチュード」を服従せしめることはできても、「マルチチュード」を義務付けることはできない<sup>(35)</sup>。為政者は「マルチチュード」を義務づける権利の淵源を神に求め、自然法を反社会的行為を判断するための指標とすることで、「マルチチュード」への不寛容を是認されるのである。為政者による身体的暴力は、「非国教徒を服従・承諾へ傾かせ得る望みがある時以外には、決して用いられてはならない<sup>(36)</sup>」とされる。このとき暴力の行使が宗教問題において事実上容認されていることを見つけるのは、困難ではない。

「キリスト教徒の心の中の内面的平和が一体どれほどの価値のものであれ、これはコモンウェルスの安定した公共の平和の犠牲で購われるべきではない<sup>(37)</sup>」という諸個人の内面とコモンウェルスの外的事象を無媒介に結合させるロックの言明は、宗教と国家のアマルガムを例示するものである。

ところがシャフツベリとの邂逅以降、ロックの狂信論は、良心の不可侵を基調とする政教分離論が展開された『寛容

試論』(一六六七―七五?)で決定的な変化を見せる。

現存する統治を内における混乱から守り、外からの侵略から防衛するために、狂信者を現存の統治に対して、有益で協力的にすること、そして可能な限り強固な忠誠を「持たせることが必要である。これを実現しうるのは、彼らの意見を変更して、彼らをわれわれの信条へと連れてくること、あるいは、彼らが自らの意見を手放さないならば、それにもかかわらず、敵意を捨てさせ、教会の子ではなくても、国家[State]の友となるように説得することのできるもののみである<sup>(38)</sup>。

ロックは、非国教徒狂信者を国家の利益にとって有益な存在に変質させることに興味を示す。経済的観点からの寛容政策の推進は、交易の国富と国力への寄与を強く謳った論稿「トレード」(一六七四)<sup>(39)</sup>へとつながる。また『寛容試論』では、信仰の迫害は効果がないばかりか、逆に「繊細で傷つきやすい心をもつ狂信者」がかえって過激化する可能性を指摘して不寛容政策を批判する<sup>(40)</sup>。

ただし非国教徒の中でロックが特別に危険視したクエー

カーへの疑念は、完全には晴れていないようである。<sup>(41)</sup>『寛容試論』の初期草稿ではクエーカーへの不寛容が強調されている。また同時期に執筆された「草稿A」(一六七二)においても、「自分の目も信用せず、自分の感覚の証拠も放棄し、自分の経験を偽りとしてまで、神聖なお告げに一致しないものを認めようとしない頑固な人びと」としてカトリックとクエーカーが指弾される。ロックは、クエーカーは国家にとって十分に脅威となりうるので、為政者はクエーカーへの監視を怠ってはならず、そして統治を危険に陥らせる際には、力と強制は人民の保存と平和のためには正しい方法であると主張していたのである。<sup>(42)</sup>

最終的に『寛容試論』では、非国教徒狂信者であれ、信仰自体は寛容された。ただしこの寛容の享受は、その宗教的礼拝と思弁的意见に「危険な実践的な諸原理が混在」していないかぎりである。「秩序」に背反するカトリック的教義の実践、あるいはそれ自体を根底から破壊する無神論者は不寛容の対象となる。

それではこのような狂信論の変容はいかなる理論的転換によってもたらされたのであろうか。その答えは、認識論哲学の深化にもなう人間一般への道徳規範の解釈能力の

解放と、それによる政治学を含む道徳哲学と宗教との質的分離、である。

『人間知性論』草稿では、道徳規範には、人間同士の「共通の同意」によるものと、神の意志たる自然法があるとされる。<sup>(43)</sup>「共通の同意」を道徳規範とする解釈は、諸個人の同意の規範性への率直な懐疑を示した初期理論と比較して、大きなロック人間論の変化といつてよい。世界の地理風土に精通していたロックは、各地域でいかに道徳とされるものの内実が異なっているかはよく承知していた。この道徳論の世界的不一致は、初期理論では一般的同意による道徳の演繹の否定を示したが、しだいに道徳の非生得性を強調する論拠となった。

また自然法は、初期作品の『自然法論』では、「理性的な人のあいだにも完全な意見の一致はない」<sup>(44)</sup>ので、「ほかの人よりも理性的で知的な人々にはかるべき」<sup>(45)</sup>だと言明されていた。しかし、認識論哲学の深化とともに、誰もが持つ能力である感覚と反省により、単純観念の関係性である道徳を認識できるとされる。<sup>(46)</sup>ただし、独力で道徳観念を「正確に知覚するのは困難」であるから、社会の保全を基準とした「はるかに簡単な」規範として「共通の同意」が

それを補充する。<sup>(47)</sup> こうして人間は、普遍的な道德規範を認識可能となり、また同時に「共通の同意」によって限定的ではあるが実効的な道德規範を導出することで、自然法に適った政治秩序の自己創造が可能になるのである。

この道德哲学の〈民主化〉と平行し、狂信概念の一般化が進行する。覚書「サミュエル・パーカーについて」(一六七〇?)では、パーカーが非国教徒の狂信こそ宗教にとって最悪の事象であると述べるのに対し、ロックはこの途方ない惨禍をもたらした狂信的な精神は世界中のどの宗教宗派であっても共通すると主張する。覚書「狂信」(一六八二)では、十分な理性の証明によらず神より直接的に宗教に関する要件の強固な説得を受けたということを狂信と呼び、この証拠と信頼性の薄弱を批判した。<sup>(48)</sup> ここでロックは、「キリスト教徒、マホメット教徒、ヒンズー教徒の(そして中国人も同様に)すべてが狂信を装うことを目にした」と述べる。『寛容書簡』(一六八九)では、個別の宗教団体ではなく、狂信的行為一般への非難が散りばめられている。<sup>(49)</sup> 狂信性は非国教会セクトから国教会にまでその可能性を広げ、宗教・宗派的限定を超えて政治・社会的範疇に抽象化された。

政治と宗教、あるいは統治と国教の分離過程は、宗教的なものによる世俗権力の正統化作用を否定してゆく過程でもあった。一六六七年以降に現れた政教分離論の主張(宗教を良心に限定し、コモンウェルスの秩序に道德規範としての自然法体系からの峻別)により、「マルチチユード」を「国家の友」として知覚することが可能になる。この政教分離論の進展は、英国国教会の脱政治制度化と自発的教会観、そして道德規範の発見を諸個人に促す理性の解放と「共通の同意」などの宗教的領域での〈民主化〉、という大きな理論的変容により可能となる。神は人間を〈聖化〉し、逆説的に世俗領域の脱宗教化を果たす。ここに神に自然法を中心とした統治の正統化原理の様式が、脱宗教化された普遍的な道德規範へと純化されてゆくのである。

### 三 人民との対抗

人民主権を提起したと名高い『統治論』(一六八〇—八九)では、いかなる人間存在が政治主体と理論化されたのであろうか。以下では自然法解釈主体と自然権主体という二側面に便宜的に分けることから考察したい。

「教会」(一六八二)で明らかのように、宗教団体や教会

人間に対して道徳規範の強制はもちろん、それを教授する社会的機能すら委ねられていない。人間は自発的に教会に集い、ただ来世への幸福だけを願ひ、神を礼拝するのである。<sup>(51)</sup> ロックは、道徳規範を各自が発見し体得することで己の名の下に実践されることを望む。以下では(一)道徳論と快樂論の結合、(二)評判の理論的重視、という二つの側面に即し、自然法解釈主体の理論的創造を確認する。

一六七五年からの滞仏期間中の日記には、ロックの快樂主義的傾向を明確に読み拾うことができる。画期は一六七七年ごろ書かれたとされる覚書「道徳」であろう。ここでロックは「道徳性とは幸福を得るための人間行為の規則である」と高々と謳う。そしてこの幸福／不幸が快樂／苦痛からなることと、「善とは、快樂を与え増やすものか、あるいは苦痛を取り去るか減じるものであり、一方悪はこの反対である」ということを定義する。<sup>(52)</sup> このとき不可避免的に自身の幸福を求める利己の人間は、同時に道徳的人間であることが承認される。

この「神学的快樂論」(大槻春彦)が展開されるのが『人間知性論』である。ロックは同書第二卷二〇章「快苦の様相について」で、単純観念としての快苦は感官を通じ

てただ経験を通じてのみ知られるとする。ここで彼は情念が善悪に快苦によって影響を受けることを認めるために、結果として情念が道徳に通じることとなる。『教育に関する考察』(一六九三)においても、善悪と賞罰は理性的動物にとって唯一の動機として、子供への適応が提唱される。<sup>(53)</sup>

『統治論』における自然権としての自己保存の唱導は、快樂主義的の道徳の産物といえよう。このとき、道徳規範はたしかに生得原理でないため明証性は劣るが、論証で絶対に導出可能であるため、「その真知に至らないなら私たち自身の落ち度」<sup>(54)</sup>となる。

それでは次に(二)評判の理論的重視、道徳規範としての「共通の同意」の評判の解釈を考察する。子供の道徳的人格形成を主眼とした『教育に関する考察』は、評判をその教育において重視した。「評判は美徳の眞の原理、尺度ではありませんが、「…」しかし評判はもっとも美徳に接近しているもの」であり、「将来道徳と宗教の眞の原理を接木するに適した台木となる」。この擬似道徳としての評判に敏感にさせることで、道徳教育の任務は実質的には終了したことになる。「もし貴下が一旦子供たちに信用への愛、恥と不名誉を恐れることを教え込むと、貴下は、たえ

ず作用し、子供たちを正しい方向に向ける真の原理を彼らに与えたこととなります」。(二)の(一)への理論的吸収は、覚書「私の考え方」(一六八六―八?)で、快楽を形成する基本要素のひとつとして、評判を例示することに見られる<sup>(55)</sup>。快楽を求め苦痛を避ける「知性をもった自由な主体」<sup>(57)</sup>に、道徳的行為は依拠するのである。

この自然法解釈主体の政治論における現象態が自然権主体である。ロックは、すべての政治社会論の基礎となる自然権として、自己の身体に対する自由権と相続権の二点を指摘する<sup>(58)</sup>。自由権とは、「ただ自然法のみを自らの規則とし」、自分自身と他の人の保存のために適当<sup>(59)</sup>と思うままに、その所有物と身体を処置してよい権利である。また子供が親権の庇護下にある段階では、相続権は自然法の義務としての子供の扶養される権利から、「死につつある両親の明示的な言葉がなくとも」<sup>(60)</sup>擁護される。この自然権主体としての諸個人が自然法の下で自由と平等を享受した道徳的共同体こそ、自然状態である。

ただし、自然状態では権利の享受はきわめて不確定で、絶えず他人からの侵害にさらされている。そのため政治社会が、それぞれのプロパティを安全に享受し、相互に快適

で安全な平和な生活をすることを目的に人々の全会一致で創造される。この同意は、自律的諸個人による、自身の自然権の実質を守るための明確で自発的な同意である。このとき、自由権や自然法違反者を処罰する権力は、「その人自身とその社会の保存に必要なかぎり」で実定法によって規制され、または放棄される<sup>(61)</sup>。ただし、政治権力の権利者としてのコモンウェルスは、立法部を中心とした統治体と区別されるものである。統治体はコモンウェルス設立と同時に成立する。コモンウェルス設立のひとつの同意によって、<sup>(62)</sup>成員は人民の多数者にこの統治権力の行使を信託するのである。コモンウェルスの創造こそ、まさに普遍的な自然権主体の人民化／臣民化に他ならないのである。

#### 四 『統治論』以降の人民と「マルチチユード」

自然法解釈主体と自然権主体から理論化された人民「the people」であったが、すぐに新たな課題に直面した。自然法・実定法・評判法を道徳規範として提示し、道徳的善悪を快苦に起原を求める方法論は、たとえ神の観念は認識しえたとしても、その神の意志としての自然法を人びとに理解させられるわけではない。「人間知性論」での道徳

分析の未熟については、ティレルやモリヌークスなど親しい友人からも疑義が寄せられた。これに対してロックは、三法との関係において人間がどこから道徳観念を得るのか説明が不十分だったことを認め、彼らのすすめに従い道徳と理性をめぐる問題の理論的な克服、自然法の体系化を模索した。<sup>(63)</sup> たしかに評判に規範性を見出したロックであったが、これはあくまで一社会のなかで適用されるものであり、社会秩序の安寧という目的でのみ普遍的な自然法と合致しているため、すべての規範性を構成するのには不十分であった。

しかし結局この「数学的な方法」で道徳を論証する企画は失敗に終わる。一六九四年一月一九日付のモリヌークスへの書簡で、理性で道徳の論証を達成するには、「私が持っている以上の優れた頭脳と強い肉体とを必要とする」<sup>(64)</sup> ことを吐露した。狂信者の主張する道徳規範の非合理性を、快樂主義的实践による道徳性の付与だけでは、自己の快樂的選好に耽溺する狂信者を普遍化へと説得できないだろう。つまり名譽革命後のロック理論では、自然法を知覚する理性能力に重大な疑義が示されたのである。

このときロックが選択できる方向性は、①諸個人に理性

の機能たる知性の修養を提起することで道徳規範の習得を求めるか、②神の意志の発現である啓示を分析し一般人にも理解できる道徳命題を提示するか、である。

まず前者に関して、ロックが纏め上げた知性に注目する。ロックは『人間知性論』第二版（一六九四）で、知性によって善悪快苦を考量して、これに従い欲望を調節しつつ、意志し決定し行動することを自由であるとした。<sup>(65)</sup> つまり、知性は意志に時間的に先行し、人間存在は自己の知性のもとにあるときに自由であり、その本性の完成なのである。

知性は、選択すべきように見える善に快樂を「真の幸福」をもたらすものか適切に検討するのである。それゆえ、「想像上の幸福を真の幸福と間違えないため自分自身に氣をつけることは、私たちの自由のなくてはならない根底」<sup>(66)</sup> なのである。

ロックは知性の機能に着目して快樂主義道徳論と自由論の綜合を企図した。『人間知性論』第四版（一七〇〇）に加えるつもりで書かれたものの結局未出版のまま遺稿集に収められた『知性の正しい導き方』（一六九六）で、彼は知性機能の分析を進める。「たしかに私たちは心の諸能力を区別し、あたかも意志が行為の主体であるかのように

考えて、最高の指揮権を意志に与えます。しかし実際には、行為主体である人間が、すでに知性のなかにもっている何らかの知識や知識らしきものに基づいて、自分自身を決定し、あれこれの随意的行為を行なうのです。つまり意志それ自体は知性の統制下にあり、知性によって人間は行動を規制されている。確かに知性には個人差があるが、ロックによれば大半の人間はそれが問題にされる以前の段階、つまり現有の知性を十分に活用させていない状態にあるとい<sup>(67)</sup>う。

この知性の契機を強奪するのが、「偏狭」である。ロックは理性機能への障害として、他人への盲従、情念への傾斜、そして「幅広い健全な調和のとれた感覚」の欠如の三点を見出す<sup>(68)</sup>。そして、多くの社会的混乱は各人が自らの立場や思想への「偏狭」な執着によって引き起こされたため、「マルチチュード」の知性の放棄と神意の僭称をきつく戒める。「民の声は神の声」という格言がどれほど流布したとしても、一体どこで神がご自分の託宣を「マルチチュード」を通じて伝えられたのか、あるいは自然が群衆 [the herd] を通じて真理を伝えたのか<sup>(69)</sup>。

これら困難は鍛錬と習慣によって改善される。彼は「理

をわきまえた被造物」に数学を薦めて論理的思考を身に付けさせる。また抽象観念を知性に蓄積することで、知的経験を積ませる。ロックにおいて知性とは真理を発見する能力であって、このため特定意見への偏愛は退けられ不偏不党性が主張される。そして真理探究で明証性以外の權威の制約を受けないとき、理性的被造物にとって必須な「知性の自由」が成立するのである<sup>(70)</sup>。

さらに『人間知性論』第四版(一七〇〇)で「観念の連合について」と「狂信について」<sup>(71)</sup>の各章が追加された。前者では反理性≡狂気とは自愛だけでなく、教育や先入見にも基因し、心における観念の誤った結合に原因があると分析する。後者では真理への愛の必要性が説かれた上で、真理を情念や利害に帰着させる態度を厳しく批判する。「狂信は、理性を脇へ置いて、理性なしに啓示を立てようとした。しかしそうすることで、実際は、理性も信仰も捨て去って、それらの代りに、人間自身の頭脳の根拠ない空想を代用し、この空想を説と行為の双方の根拠とするのである」<sup>(72)</sup>。つまり狂信は、理性なき啓示の濫用によって真理を篡奪する。理性は「自然の啓示」であり、啓示は「自然の理性」であり、共に神が人間に付与した真理の伝達方法で

ある。これに対し狂信は、理性も啓示も根底とせず、自愛によって自己の欲する真理を捏造する。狂信的啓示に対し、理性的に証明できない啓示の存在を認めつつ、ロックは「理性こそ、あらゆる事物で私たちの最後の判定者・案内者でなければならぬ」と述べる。<sup>(73)</sup> 理性は神的啓示を失格させるのではなく、これを承認する機能を果たすのである。

闇雲な啓示の主張に対し理性機能を評価するロックであったが、他方その限界の自覚は、啓示道德としてのキリスト教の再考に向かわせた。彼が唯一自覚的にキリスト教の本質を考察した『キリスト教の合理性』(一六九五)では、「偏狭」に憑かれた「マルチチユード」に対する理性の限界を指摘する。「理性は、賢明で徳のある人達にはいつも、非常に明晰に語るものであるが、「マルチチユード」を納得させ、いろいろな社会の人々に、存在するのは唯一の神であり、その神が認められ、礼拝されるべきであることを説得するに足る権威を持ったことはなかった」。人間理性にとって、その能力で全道德体系を確立することは「困難すぎる任務」であり、歴史を通じて「人間の役に立たなかったことは明らか」である。「道德規範は、国や宗派により異なっていた。そして自然理性では、それらの

欠点と誤謬を、どこにおいても、矯正できなかったし、できそうにもなかった」。<sup>(74)</sup> このため「無知で無学なマルチチユード」にも理解される簡素化されたキリスト教を要求するのである。<sup>(75)</sup>

ロックはイエス・キリストやその使徒の任務は、超理性的な手法でイエスが神から直接的に啓示を受けた事例を記録したことにみる。「(道德の)基準は啓示が保証していて、理性が否定したり疑ったりできるものではなく、啓示も理性も、その基準が偉大な立法者たる神から来ることを証明しているのである」。<sup>(76)</sup> たしかに古今の賢者も道德を考察したが、キリストによって述べられ、ほとんどが文盲で下賤の出自の使徒たちによって広められた道德に劣るのである。

理性の光の上に道德を基礎付ける方策が頓挫したロック思想にとって、自然法に由来する社会秩序は、人民の内的な狂信性を前にして窮地に立たされた。<sup>(77)</sup> このとき彼の関心は、啓示一般、あるいは理性の束縛を超える啓示である奇跡に向けられた。これは彼の意識が理性原理によって思想的体系化を図る方向よりも、現実の「秩序」の安定化こそ第一義的な意義を見出したことによる。このとき正統化原理としての神の意志を濫用する狂信を抑制するために、

むしろ狂信者が依拠する啓示概念の道徳的作用に接近することになったのである。

##### 五 まとめ——抵抗権を素材として

ロックの哲学的考察が認識論に集中することは、最高権力を人民に措定し、コモンウェルスの価値合理性を保障する自然法規範を自らの理性能力によって獲得しなければならぬ国家論において、当然であったといえよう。それは政治主体化した普遍的な人民概念の理論化にあって、「マルチチュード」という人間形象はどこに存在するのか。それは非常事態にその一端を見せる。

ロックによれば統治が解体するとき、これに信託されていた立法権は社会に復帰し、人民は再び最高権力として行動する権利を持つ。彼は統治が解体される理由として、君主を中心とする執行部の機能不全と、執行部あるいは立法部の信託違反を指摘する。他方、コモンウェルスまでもが解体されて自然状態に復帰するほとんど唯一のケースは、「外国の軍隊が侵入して人民を征服する場合」である。なぜなら人民自体を単独の集合体として維持できなくなるからである。いうまでもなく、社会自体が解体するときはい

つでも、その統治も解体せざるをえない。

統治が解体したとき、人民は有象無象のマルチチュードに墮す。執行部が法を執行しないとき、結果的に統治を解体させ、「人民は秩序も相互の結びつきもない混乱したマルチチュードとなってしまう」<sup>(79)</sup>。このときマルチチュードの表出が指摘されるのは執行部による法的執行不履行の場合だけであるが、統治の解体をその指標として提示するために、他の解体条件においても同様の現象を見ることができであろう。

また、社会が外国勢力によって支配され統治が解体されたときにもマルチチュードは生じる。「征服者の剣は、しばしば統治を根底から覆し、社会をバラバラにし、服従させまた四散させたマルチチュードを暴力から彼らを守ってくれるはずの社会からの保護と依存から切り離してしま<sup>(80)</sup>う」。このように統治の解体と共に現れるマルチチュードとは、政治主体である人民として統合されていない状態である。そのため、マルチチュードは、自然権たる自己保存の政治的享受を、制度的に断ち切られている。

すでに『寛容試論』を契機に、宗教的「マルチチュード」への寛容が主張されるようになってきた。『統治論』

で人民の墮落体としてマルチチュードを措定するとき、その宗教的な含意は完全に抜け落ちていく。他方、人民の側から見れば、「マルチチュード」の脱宗教化過程は、その存在を脱宗教化されたコモンウェルスの主体に包摂してゆく過程である。つまり、主権者たる人民は、自然状態における生まれながらの諸個人を理論的前提に措定するため、必然的に「マルチチュード」を政治主体の一員として自己のうちに溶解する。<sup>(81)</sup>

「秩序」を目的とするロックにあって、人民の（再）マルチチュード化は最悪の状態であった。そのため、統治権の権利侵害（戦争状態）に対し人民に抵抗権を認めることで、統治の再建を認め、コモンウェルスの崩壊を防止する。「神と自然は、人間がその自己保存を放棄し、自らを捨てることを許してはいない」<sup>(82)</sup>ために、自己保存の最終的決定としての戦争状態の認定は、自ら裁判官としての人間自身に委ねられているのである。『自然法論』では、立法者たる為政者に臣民が従うことは自然法の定めであった。他方『統治論』では、人民が自らの判断で信託違反を認めるとき、最高権力は人民のもとに再び顕在化する。<sup>(83)</sup>

「叛乱への最上の防壁」<sup>(84)</sup>としての抵抗権は戦争状態を終

息させ、コモンウェルスの存続を保証し、そして人民のアイデンティティを更新する。アシユクラフトは、人民を無秩序なマルチチュードと同一視して人民概念を批判するトリーアの論客たちや、下層民が統治に対して武器を取ることを認めないティレルに比して、ロックの抵抗権の急進性を強調する。<sup>(85)</sup>しかしむしろ、自然法による自己保存の遂行としての抵抗権により、信託違反の政治権力との対抗と、統治解体によって剥き出しとなる人民の内なる暴力性の封殺を同時になしえる、理性的人民論の概念設定にこそ根源性があるといえよう。

道徳哲学の〈民主化〉、それに伴う政治権力の脱宗教化と人民概念の〈陳腐化〉（S・ウォーリン）によって構築されたコモンウェルス論は、価値対立の脱政治化を志向する。「福音書のもとでは、キリスト教コモンウェルスというものは絶対に存在しない」<sup>(86)</sup>という言明こそ、脱宗教的政治理論の帰結に他ならない。人民と政治権力をめぐる対抗から融合へという関係性の変容は、世俗的平和を目的とした不寛容の条件を、道徳哲学に理論化された人民の条件へと合致させる。神意を僭称する宗教的狂信としての特殊な「マルチチュード」と、主権者である人民の前段階とし

ての普遍的なマルチチュードの理論的關係性に、宗教道德から普遍道德へ、絶対主義から人民主権へというロック政治理論の展開とその課題の一貫性を見ることが出来る。

- (1) 丸山眞男「人間と政治」『現代思想の思想と行動』未來社、一九六四)三六〇頁。
- (2) ロックは、「権力が存在するのか」や「いつ権力が派生したのか」ではなく、「誰が権力をもつのか」に思想的課題を見出した(FIT 129)。
- (3) 松下圭一『市民政治理論の形成』岩波書店、一九五九 九頁
- (4) K・ライトソン 中野訳『イギリス社会史一五八〇—一六八〇』(リプロボート、一九九二)、友田卓爾「イギリス革命における内戦の勃発と民衆」中層」『地域文化研究』第二巻、一九九六)、J・バリー他編 山本監訳『イギリスのミッドリング・ソート』(昭和堂、一九九八)、道重一郎「中流階層とジェントリ」(石井他編『イギリス史の新潮流』彩流社、二〇〇〇)参照。
- (5) B. Manning, 'Religion and Politics the Godly People', ed, Manning, *Politics, Religion and The English Civil War*, Edward Arnold Ltd, 1973, p.82<sup>o</sup> B. Manning, *The English People and the English Revolution*

1640-1649, Heinemann, 1976, pp.38, 45<sup>o</sup> D. Fouke, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More*, E. J. Brill, 1997, p.130<sup>o</sup> 大西晴樹『イギリス革命のセクト運動』御茶の水書房、二〇〇〇、九五—八頁

- (6) Ch・ヒル 小野訳「神とインクランド革命」『十七世紀イギリスの宗教と政治』法政大学出版局、一九九一)四〇七—八頁。

(7) Susie I. Tucker, *Enthusiasm*, Cambridge UP, 1972, p.15<sup>o</sup> M. Heyd, "Be Sober and Reasonable", E. J. Brill, 1995, p.2<sup>o</sup> Fouke, *op. cit.*, p.51<sup>o</sup> 包括的な研究として R. A. Knox, *Enthusiasm*, University of Nortre Dame Press, 1994 参照。

- (8) Fouke, *op. cit.*, p.12

(9) H. More, *Enthusiasmus Triumphantus*, ed., G. A. J. Rogers, *Henry More: Major Philosophical Works*, Thoemmes Press, 1997, 32, 42<sup>o</sup> モアの狂信論については Fouke, *op. cit.* 浜下昌弘「狂信論をめぐるモア、ロック、シャフズベリー」(行安編『近代イギリス倫理学と宗教』見洋書房、一九九九)参照。なお狂信と憂鬱の関連性を医学的見地から分析する手法は、すでにバートン(『憂鬱症の解剖』一六二一年)によりなされた(Heyd, *op. cit.*, pp.44-71)。

- (18) J.G.A. Pocock, 'Enthusiasm: The Antithesis of Enlightenment', L.E. Klein & A.J. La Vopa, eds, *Enthusiasm and Enlightenment in Europe 1650-1850*, Huntington Library, 1998, p.10° 非国教徒のインクスターヤカーハントロウの狂想を批評する (Klein, 'Sociability, Solitude, and Enthusiasm', *ibid.*, p.153° Tucker, *op. cit.*, p.28)°
- (19) Ch. Hill, *The World Turned Upside Down*, Penguin Books, 1991, pp.35f-6° Fouke, *op. cit.*, p.6
- (20) Ch. Hill, 'The Many-Headed Monster', *Change and Continuity in 17th Century England*, Weidenfeld & Nicolson, 1974
- (21) Manning (1976), *op. cit.*, p.44
- (22) More, *op. cit.*, p.1°
- (23) Manning (1976), *op. cit.*, pp.102-3° ヨハンソン、前掲書、三六〇—六頁°
- (24) Heyd, *op. cit.*, pp.199-200
- (25) コト・ヒル 小野他訳『富民と国民』(十七世紀イギリスの民衆と思想)法政大学出版局、(一九九八)三三〇—八頁
- (26) W. Haller & G. Davies eds, *The Leveller Tracts 1647-1653*, Columbia UP, 1944, p.105° Hill (1991), *ibid.*, p.29
- (27) ヒル、前掲書(一九九八)、三三九頁。ハリーは、当時の the People の用法が言外に潜むその社会的な意味合いを隠蔽する傾向を指摘する(ハリー他編、前掲書、一五頁)°
- (28) T I p.119 一五頁
- (29) 2320. Locke to C. Mardant, [Sep/Oct 1697?], *John Locke: Selected Correspondence*, ed. M. Goldie, Oxford UP, 2002, p.253
- (30) 寛容限界を「政治的」理由に一方的に帰着せざる通説に対し不満を本論文と共有しつつ、ロック寛容論により寛容を見出すことで、寛容と不寛容の並存を分析する研究として A. Tuckness, 'Rethinking the Intolerant Locke', *American Journal of Political Science*, No.46, 2002 参照°
- (31) T I pp.122-3 一一—一頁
- (32) ロックは「非本質的事物」として「宗教礼拝のための集会の時と場所、イエスの名の個所でのお辞儀、洗礼の十字架印、説教時の短白衣、聖餐式における跪坐、一定の新儀式等々のような、通常は非本質的と考えられるが濫用によって迷信の起縁となってきた他の諸事物」を想定する(T I p.127 二八頁)°
- (33) T II pp.213-218 一一六—一三三頁

- (26) E L N pp.160-1 163頁。ロックは、狂信者のなかに指導者層と支持者層の存在を見出していた。ただし、彼の「マルチチュード」は、これら存在を包摂する概念である。同様の指導者批判は『寛容書簡』にも見られる(「LT 九二頁」)
- (27) T I p.160 九二頁、p.147 六八頁
- (28) E L N pp.164-5 一六五頁。すでにロックは、一六六一年前後に書かれた覚書で、教義の不可謬性を楯にとるカトリックと狂信者への批判を強めていた(「Infallibility」p.E pp.204-9)
- (29) T I p.154 八二頁
- (30) T I pp.158-9 八八頁
- (31) E L N pp.166-7 一六三頁
- (32) T II p.211 一三三頁
- (33) T I p.158 八七頁。
- (34) T I p.129 三三頁
- (35) E L N pp.118-9 一四三頁
- (36) T I p.127 二九頁
- (37) T I pp.166-7 一〇二頁
- (38) E T p.154
- (39) 'Trade' p.E pp.221-2
- (40) E T pp.154-6 『寛容試論』では、すべての非国教徒が「狂信という恥ずべき名前」で呼ばれていることを批判している(p.163)。なお永岡薫は、「ロックの「熱狂」批判を、この国の学会では、多くの場合、無難作に、ピューリタン批判と同定ないし断定し、ロック自身を反ピューリタンのアングリカンに祭り上げた節がある」と主張する(「イギリス『経験論』とジョン・ロック『政治』哲学」『聖学院大学総合研究所紀要』No.15、一九九九、一三四頁)。

(41) ロックはすでに一六五六年に二通の父宛の手紙のなかでクエーカー教徒の狂信的な運動を批判的に描写している(29. Locke to J. Locke, 25 Oct 1656; 30. Locke to J. Locke, 15 Nov 1656; op. cit., pp.5-6)。また、理性が放棄され情念に満ち溢れている世界を非難した1659年の書簡[81. Locke to Tom, 20 Oct 1659; op. cit., pp.13-4]では、「われわれはみなクエーカーなのだ」と嘆息する。クエーカーは革命期を通じてその勢力を拡張していた。これに対して議会は、公式の宗教宣言の拒否者、またはクエーカーとの交際を罰するクエーカー法を一六六二年に成立させ、その抑圧に努めた。同法により延べ一万余千人が収監され、うち四五〇人が獄死したとされる(J. Coffey, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, Longman, 2000, pp.170-1)。

- (42) DA p.41
- (43) 以下 p.148, 参照語には最終語と別添をせよとす。
- (44) DA pp.40-1' DA pp.263, 269
- (45) EIJZ pp.114-5 一四二頁
- (46) DA p.41' DA pp.269-70
- (47) DA p.40' DA p.268
- (48) 'On Samuel Parker' DA p.214
- (49) 'Enthusiasm', DA pp.289-91
- (50) 例えは' 以下 pp.216, 227, 229, 250 (五頁' 三三三頁' 三三三頁' 九一頁) を参照。
- (51) 'Ecclesia', DA p.291
- (52) 'Morality' DA pp.267-8
- (53) SCDA 54
- (54) EHD 一/3/1' 回覧と田/11/16' N/3/18' N/12/8 参照。
- (55) SCDA 61, 200, 56
- (56) 'Thus I think', DA p.296'
- (57) 'Of Ethic in General', DA p.11
- (58) SC 190-2
- (59) SC 4, 22, 128
- (60) EC 89
- (61) SC 95, 122, 129
- (62) SC 112
- (63) 1307. J. Tyrrell to Locke, 27 July [1690]' 1530. W. Molyneux to Locke, 27 Aug 1692, *op. cit.*, pp.148-149, p.170' 1309. Locke to J. Tyrrell, 4 Aug 1690, *Ibid.*, pp. 150-2
- (64) 1693. Locke to W. Molyneux, 19 Jan 1694 *Ibid.*, pp. 190-1
- (65) EHD H/21/47
- (66) EHD H/21/51
- (67) OOD 1, 2
- (68) OOD 3
- (69) OOD 24
- (70) OOD 12
- (71) ロッキーフ キリスティアニスムの體裁 [1887. Locke to W. Molyneux, 26 April 1695 *op. cit.*, pp.208-9] 及び「人間性論」に狂信の考察を加えることとす。
- (72) EHD N/19/3
- (73) EHD N/19/14
- (74) RC p.144 一八七頁' pp.148-50 一九一—三頁' p.154 一九七—八頁
- (75) *A Vindication of the Reasonableness of Christianity, in John Locke: Writings on Religion*, ed., V. Nuovo,

Oxford UP, 2002, p.222

(76) RC p.153 一九六頁

(77) 井上公正は、ロックが狂信性に終始批判的であったこ

とを適切に指摘する(On Locke's View of Enthusiasm,

『奈良女子大学文学会研究年報一五』一九七一年 p.111)。

以下のロックの言明を参照。「人間を支配している偉大な

三種のものは、理性、情動、そして迷信である。理性の支

配はそれほどではないが、残りの二つは人間についての多

くを共有し、交互に支配している。しかし、迷信は最も強

力でそして最も大きな災難を生むのである」(Reason,

Passion, Superstition [1681], PE p.280)

(78) ST 211-23

(79) ST 219

(80) ST 211

(81) 同意以前の人間集団をマルチチュードと呼称する事例

は、ST 117参照。

(82) ST 168

(83) ST 222, 149

(84) ST 226

(85) Ashcraft, *op. cit.*, pp.301-8。ロックの包括的な人民

概念に「プロパティ」概念の影響を見る研究として、J.

Richards, L. Mulligan and J. K. Graham, "Property"

and "People", *Journal of The History of Ideas*, No.42,

1981参照。これに対し、freemanとfree manの用法の

相違に人民の階級性を見出す議論として、R. Becker,

"The Ideological Commitment of Locke", *History of Po-*

*litical Thought*, Vol.13, No.4,1992参照。

(86) LT 五二一五頁

#### 参考文献

DA/B 「草稿A/B」 *Drafts for the Essay Concerning*

*Human Understanding and other Philosophical Writ-*

*ings*, ed., P. H. Nidditch & G. A. J. Rogers, Clarendon

Press, 1990

EHU 『人間知性論』 *An Essay Concerning Human Under-*

*standing*, ed., P. H. Nidditch, Clarendon Press, 1979 (大

槻訳、岩波書店、全四巻、一九七二―七)

ELN 『自然法論』 *Essays on the law of nature*, ed., W.

von Leyden, Clarendon Press, 1988 (浜林訳『世界大思

想全集 社会・宗教・科学思想篇』河出書房新社、一九

六一)

ET 『寛容試論』PE所収

- F T / S T 『統治論』「第一／二論文」*Two Treatise of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge UP, 1990 (伊藤訳、柏書房、一九九七)
- T T 『寛政書簡』*A Letter Concerning Toleration*, in *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. I. Shapiro, Yale UP, 2003 (クリンスキー序、平野訳注、朝日出版社、一九七一)
- O C U 『知性の正しき善き方』*Of the Conduct of the Understanding*, *The Works of John Locke*, Vol.6, London, 1823 (reprinted 1963) (下川訳、御茶の水書房、一九九九)
- D E *Locke: Political Essays*, ed., M. Goldie, Cambridge UP, 1997
- R C 『キリスト教の合理性』*The Reasonableness of Christianity*, ed., J.C. Higgins-Biddle, Clarendon Press, 1999 (服部訳、国文社、一九八〇)
- S T C E 『教育に関する考察』*Some Thoughts concerning Education* eds., J. W. Yolton, et al., Clarendon Press, 1989 (服部訳、岩波書店、一九六七)
- T I / II 『世俗権力論』「第一／二論文」*Two Tracts of Government*, ed. P. Abrams, Cambridge UP, 1967 (友岡訳、未來社、一九七六)

二〇〇五年八月三日受稿  
二〇〇五年一月二日レフェリーの審査  
をへて掲載決定  
(一橋大学大学院博士課程)