

ロック政治思想の再検討(二)

友岡敏明

序章 目次

- I (以上、本誌、第七卷第一号)
- II
- III
 - 1 伝統的解釈以後(本号)
 - 2 初期ロックの思想形成
- 第一章 政治学原理論
- 第二章 自然法理論
- 第三章 政治と宗教

ロック政治思想の再検討(二)

(三三五) 四七

序 章

III

1 伝統的解釈以後

さて、ロック研究史上の「伝統的解釈」から新規の時期に眼を移す段となった。右に述べたように「ロック政治思想の再検討(一)」、本誌、第七巻第一号)、ガフの『ジョン・ロックの政治哲学』までに出現した諸ロック解釈を「伝統的解釈」として来たのであるが、いま、このガフの書の第一版出版(一九五〇年)以来現在に至るまでのおよそ三〇年間にわたる諸研究家の業績が、「伝統的解釈」が遺した「ロック政治思想における伝統と近代の絡合い機構」の解明の課題にどのような光明を投げかけているかを摘出しようというのである。

ガフのこの著作をもってロック政治思想研究史における一つの区切りとするには、実は、単なる便宜的意味合い以上のものがある。それは、この書が「ロック政治哲学のすべてについての連続的で網羅的な説明」を狙ったものではなかったにせよ、⁽¹⁾「ロックの真実の目標」(Locke's real aim)なり「真にロックの見解」(really Locke's position)たるものを求めて、⁽²⁾ことにも過去の解釈史においてロックが蒙った「ロックの一般的な政治的態度に対する非共感的な批評家たち」の観点からする「重大な歪曲」⁽³⁾からロックを救出しようとした点にある。およそ五〇年間にわたる過去のロック解釈史は、ロックの議論において——特に自然法論、同意論、財産論等の局面において顕著に——「非一貫性」(inconsistency)が見られると⁽⁴⁾、極端な場合には、そのゆえに「思想家たるの資質を彼(ロック)に

否認する」ことさえあつた。こうした過去のロック研究上の諸「実績」を「総ざらい」的に洗直し、ロック政治思想の「真の姿」を捕捉しようとしたのがガフであつた。そしてそうする場合にあって、ガフの解釈態度は、当然なことながらロックに対して極めて同情的たらざるを得ないものでもあつた。だが、このガフの同情的な解釈傾向は、特殊ガフ的な側面を持ちつつも、⁽⁶⁾現在に至るまでの有力なロック解釈の型タイプの原形を呈し、しかも「ロック政治思想における伝統と近代の絡合い機構」の解明というわれわれの課題設定の観点からしても実り多い分析結果を含むものである。時間の秩序に些か逆って結論めいたものを先取りするならば、ガフの解釈態度に胚芽的に宿された分析態度は、ダンやラスレット等の「歴史家」によるロック像、⁽⁷⁾R・ポラーンのような哲学専攻者によるロック像、⁽⁸⁾G・J・ジョシュエットやR・アシュクラフトやセリガー等の政治学者やH・モールズ等の経済学者の手に成るロック像等を生み出した関心のおきどころと等質的であり、伝統的諸原理との架橋なき近代主義的一元的ロック像を提示する解釈学の一派——A・P・ブローガン、J・アーロンソン、コックス、E・サンドス、F・E・ディヴァイン等——の頭目シュトラウスが掲げる関心のおどろきどころとは極度に異質である。実に、現在にいたるまで、「もし『統治論』の「行間を読む」(read between the lines)ならば、われわれはイギリス一七世紀の憲政の歴史的諸特徴 (historic features) を認めるのである」⁽¹¹⁾というガフのロックの「読み」方は、そのままムターティス・ムタンデイス、一方において「非歴史的な「対ロックの接近」態度」を排しつつ、他方においてロックの議論に対して「最精密な吟味」を施すこと、つまり「政治的経験に照らし、しかも彼「ロック」の議論の各層間の論証可能な相互関係性の文脈において」ロックの議論を考え抜き (thinking through)、その論理的可能性を突きつめる (developing

implications) ことよって、「ロック的議論の内的な一貫性と統一性 (coherence and unity)」を提示しようとしたセリガー⁽¹²⁾において、また「単に概念的のみならず心理的にかつ社会学的ならざるを得ない」諸根拠に立って「ロックの全企図の核心に存する向見ずさと憶病さと、平穩主義と急進主義と、率直さに欠ける点と誠実さとのきわどい均衡 (odd balance)」を説明しようとしたダン⁽¹³⁾において、継承され、そしてシュトラウス一派のとは双壁の一方を成すロック像を結実させて来たのである。だが、ガフに端を発し対ロックの共感に溢れかつ首尾一貫的なロック像を生み出して来た手法がわれわれの問題提起に対して持つ意味関連は何かといえ、それはけっして全的な解答を視野に収めたものと評価し得るものではない。ロック著作の文理的な内容とそれを取り巻く歴史的環境との交差点にロック想像を結ばんとするガフ系列下の手法は、むしろ、われわれの課題への解答そのものというよりはロックの議論ないし概念の歴史的意味の確定という形での、われわれの課題接近上の過程への重要な貢献を示すに他ならないのである。

それでは、その貢献の態様は具体的に何であろうか。これへの答えは、しかしながら、ここでは網羅的ではあり得ないので、「自然法」ならびに「同意」というロック政治思想で最も重要な位置を占めるキー・ワードをめぐる成果で例示しておくに止めよう。

(一) ロック自然法思想ひいては彼の全政治思想の性格を占う試金石は、功利 (utility)・快楽 (hedonism) の原理と理性 (reason)・知性 (intellect) の原理との間の「非一貫性」 (inconsistency) の処理の仕方にある。ガフの系譜下に立つロック像は、この「非一貫性」を「表見的」として処理するところに成立している。だが、その「表見的」

性格を指摘する点では、シュトラウスのロック像も同じである。そこで、ガフ的手法が生んだロック像において右の両要素間の「非一貫性」の「表見的」性格が主張されるそのゆえんを説明する根拠にまで言及されなければならぬ。この点において、「ロックは徹底した合理主義者でもなく、徹底した快樂主義者でもなかった。……もし」十七世紀のプロテスタント・キリスト教徒から期待される「一信仰の諸前提が認められるならば、一貫性をもって (without inconsistency)、万事、辻褄が合ったのである」⁽¹⁴⁾ というガフの言は、それ自体では一種エニグマチックな響きを持つとはいえず、彼以後の共感的ロック像において精緻化されて行く素材を示したものである。勿論、ガフがそのような「信仰」という統合化原理を示したのは『人間知性論』が経験論・快樂主義的要素という「表見的」非一貫性の一方の極を代弁するという形においてであって、『人間知性論』内における経験と知性、事実と価値、相対性と絶対性の複合的調和を計らんとした J・W・ヨールトン、ポラーン、H・アースレフ、「功利の定理」(Theorems of utility) と「伝統的規準」とのロック自然法概念内における「共存」を理性の行使という極面において当然視し、『統治論』のみの考察に焦点を絞ったセリガー等とは、問題のたて方において微妙な相違を見せている。しかし、ロックを自然主義的・機械論的決定論——ホッズズ主義がその象徴的名辞とされているが——から救出し、ロック思想に「自由」と「価値」を刻印した根源としてキリスト教徒・ロックを措定する点においては、彼らをまさにガフの系譜下におき得るものなのである。彼らにあっては、まさに、「動機」(motivation) と「義務」(obligation) の区別のロックにおける蔽存と万物の創造主という根源的實在を媒介にした両者の連続——快善の延長線上にある永遠の償罰(ここに「神」が顔を出す)に対する人間の側における感受性(人間理性の創造因としてかあるいは信仰を賦与

する救い主として、ここにも「神」が顔を出す——こそ、ロックをホッブズから区別する標識であったからである。いうまでもなく、こうしたロック倫理学に対してロック自然法観は相即的であって、そこには自然法観念と功利原則とのいづれがロックの真意であるかといった問題は存在しない。かくて、ガフのロック像は、シュトラウス一派がこうした問題定立に基づいて、ロックを利己的、快樂主義的、自然主義的、事実主義的、決定論的といったあらゆるホッビズムの範疇でもって統轄しようとしたのとは対照的である。ガフ等にとって、ロック自然法は「神」在るがゆえに存在し、拘束力を有し、人間の側においてもその理性・信仰の両レヴェルにおいて「神的」被造としての構造と「神的」救いの対象たることよって、本来的に合自然法的な対応が存在するのである。「神」を根底におく、このようなロック自然法観の解釈は、一方においてロックの問題的な両著作——『人間知性論』と『統治論』——の間を架橋するとともに、他方においてロックを「ストアーキリスト教的伝統」下におくことになる。ガフは、『統治論』に見られる類の「個人主義はプロテスタント・キリスト教徒の強調点と調和的であり……、所詮、『人間知性論』で展開される哲学と一致する」とい^(15.a)い、ダン^(15.b)は、キリスト教徒・ロックの「宗教的確信」・「宗教信仰」を前提にした自然法観によって「二つの著作の關係はそれほど驚くべきものと思えなくなり得るだろう」と述べた。そして、このガフのロック像の自然法の局面における根源的なキリスト教信仰のゆえに、ロックはヨーロッパの伝統的思考に連れ戻されるのである。だが、今回は、ガフ以前の伝統的解釈とは異な^(15.b)って、功利的・快樂的要素をも包みこんだ統合的な説明原理としてのキリスト教の指摘である。確かに、この点においては、ガフ以後の、そしてガフの系譜下に立つロック解釈史は、例えばセイバインやラッセルが示したキリスト教と功利主義の併

記で終る二元的ロック像から統合的解釈への進歩を示すものである。しかしながら、こうしたガフ以後のロック研究史上の一つの成果を認定した次の瞬間に、われわれは、直ちに、この成果のわれわれの課題に対して持つ意味を問わなければならない。すなわち、それは、自然法観を通じて認められるロック思想に冠たるキリスト教信仰の、われわれの課題接近に対して有する貢献態様を問うことである。

ことは、一七世紀の時点におけるある思想へのキリスト教の浸透がその思想の伝統性を無条件に担保するかどうかに関わっている。いわゆるラヴレイス・コレクション公開（一九四七年）以来の『世俗権力二論』や『自然法論』から『キリスト教の合理性』にいたるロック全生涯の事績——いうまでもなく日記類・書簡類を含めて——を精細に通覧し得たダンによる、「実質的にキリスト教の神の存在を彼「ロック」が確定したと感ずるために神の存在を論証するにすぎないことを必要と感ずることが、こうした問題「すなわち神の存在と神の理性的属性の問題」に関する彼「ロック」の探求において繰り返し明らかとなる」という判断は、この点における豊かな示唆を含んでいる。⁽¹⁷⁾

ダンによれば、人間的領域（人間の理性と自由ないし人間の無知と悪徳）と神的領域（神の全知・全能、神の力と愛）のロックにおける関係づけは、「唯信的両立性」（fideist compatibility）に基づくのであって、けっして存在論的積み上げによるものではなかった。⁽¹⁸⁾ それもそのはず、認識論を扱ったがって「純粹」哲学の書と目される『人間知性論』自体が、既に、深く道徳的な意味連関を持たせられ、「思考の道徳」（morals of thinking）、「人の同意を「規制する」義務」（duty of regulating one's assent）を扱う書として、実践的色彩を色濃くしているのである。⁽¹⁹⁾ 『人間知性論』を広汎にその分析対象としたポラーンの書が『ジョン・ロックの道徳的政治学』（La politique morale de John

Locke)と銘打たれたのは、この点と揆を一にしており、けつして孤立的現象ではなかったのである。ただ、ポラーンが神がロック的体系の転回点を成しているとしながらも「その神が「スピノザ的」神つまり、自然といった類のものと大変違ったものであるかどうか」の考察を差し控えた点からさらに一步を進め、ダンの場合のように自然法の局面からロック思想の根底にある統合的原理をキリスト教的「唯信論」と認定する場合には、ロックにおけるキリスト教的要素の持つ伝統・近代の絡合い機構解明にとつての有意性を一層鮮かに浮き立たせざるを得ないのである。

この点を簡明に理解するには、前稿におけるラムブレヒト——形而上学的秩序のいわば *semi-vacuum* における「教条主義」——とポドワイエール——「健全な倫理学と形而上学」の欠如と「世界の神的起源および人間の靈的本性に対するキリスト教的信仰」の併立——が着けた先鞭を想起するだけで十分であると思われるが、なおも「恩寵は自然を廃棄せず、かえってこれを完成するという古典的信念」がロック的知性にとつて「重苦しいイロニーの性格」のものとしてのしかかるといふダンの言明は、そのことの確認として有効であろう。

いうまでもなく、この「恩寵は自然を廃棄せず、かえってこれを完成する」(*gratia non tollit naturam sed perficit*)というトマス名言は、専らトマス個人の「天才の鼓動」を伝えるに止まらず、理性と信仰の調和を可能と信じた中世精神全体の最高度の表現であった。⁽²⁵⁾ ロック政治思想における伝統・近代の絡合い機構を問題とする場合にあって、そうした、いわば中世知的生活における樂天的基調が、「重苦しいイロニーの性格」を纏わざるを得なかった一七世紀の精神風土の衝迫とこれに対応するロック思想の構造が問われなければならないのである。

(二) ガフ的ロック解釈の系譜下にあつて、「同意」の觀念も「自然法」觀念と同様に、ロック思想に一七世紀的

特殊性を賦与する契機となる。ガフによれば、単に「政治的義務の本性や個人・国家間の関係といった一般的な問題の解決を提供する哲学的著作」⁽²⁶⁾でも、また単に「環境における得策」に衝き動かされて成立した「時事論文」⁽²⁷⁾でもないといった『統治論』の全体的な性格が、ロックの「同意」観念の意味の確定の際にも最大限に考慮されねばならない。なぜならば、「同意」観念が「自然権」、「自然状態」、「服従義務」、「抵抗権」等と連動して「純粹理性」の推理のベルトコンヴェアに乗る限り原理的な、したがって「永遠的」、「超ないし無時間的」な意味を担い得るのであるが、そのような「永遠的」側面において捉えられ得る観念が時事的状況の中から生まれ出て来たことを十分に考慮してはじめて、殊に「同意」という用語を漠然とそして曖昧に使用した⁽²⁸⁾ロックの真意を理解し得るからである。このようにして照らし出されたロック像の下では、例えば、ロックが「厳格に個人の同意と「国民」の漠然たる同意との間の相違」⁽²⁹⁾——その相違は一七世紀の背景を離れば、個人主義者ロックが集団主義者ロックかの論争、あるいはロックは社会ないし団体を「実在的人格」と考えたかそれとも団体的人格を「虚構」と考えたかの論争に発展していく——に気付かなかつたとしても、「ロックが真になしつゝあつたことは」伝統的なイギリス憲政の成長の危機的な時期にあつて、ロックの時代に流布していた「政治哲学の用語でもって」「恣意的権力に対する絶対君主の請求権を論駁する」ことであつた⁽³⁰⁾。かくて、「同意」の局面から得られるガフのロック像の特徴は、通常ロックの政治学史上における圧倒的な重要性を「同意」原理の確立におくものに対して、その原理を一旦、状況に還元する点に存在したのである。だが、ガフは、この点に止まるのではなく、次の瞬間には、状況に潜む原理がロック——ならびに「ロックと同時代のホイッグたち」——の手によって定式化を得た側面をも指摘する。すなわ

ち、その定式化——恣意的統治に反対する「同意による統治」——には、時移り状況が変わっても、例えば「世論に対する感受性を保有し」、「代議的諸制度と言論の自由によって〔世論と〕気脈の通じた」、さらには「反対を力によって窒息させる必要のない」、「立憲的タイプの統治」の主張として通用するような、普遍的・価値的要素が盛り込まれていたわけである。⁽³¹⁾しかしながら、この普遍的・価値的要素を現代人の暗黙の価値意識に訴えることによって自明のものとするには多大の問題性が含まれていようし（例えば、功利主義、観念論・価値中立性を標榜する科学主義、社会主義、資本主義といった思想的・実践的遍歴を経て来た現代は、ロックの時代とは比較にならぬ程、複雑である）、なによりもロックを鼓舞した精神と現代の「立憲的タイプの統治」を鼓舞する精神との無媒介的な類推によるロック政治論への価値付与には、ガフ自身の方針を逸脱した「端的に非歴史的」な手法⁽³²⁾に陥る危険性が伴なうであろう。そこで、ガフとしては、この陥穽の周りに施すべき防護柵として一層内在的・歴史的な観点からの、ロック「同意」観念における「普遍性」と「価値性」のゆえんたる点の同定を試みねばならぬはずであった。この照準の下にガフを吟味するとき、そこには、先きに述べた「恣意的権力に対する絶対君主の請求権を論駁」せねばならぬ状況下において「自然法」的価値の防衛を意図したロック、⁽³³⁾「フィルマーおよび君主神権を特別に攻撃し……同意」という語に共感を寄せている」ロック、⁽³⁴⁾したがって個人の存在を強調する方向に傾いているとはいえ「共同体と対立せしめて個人を擁護したのではなく」、「フッカーとは所詮大してかけ離れていない」立脚地から「真正の政治的義務の理論を同意観念に基づかせようと努めた」ロック⁽³⁵⁾といった像を得る。要するに、けっして体系的とはいえないガフの描与からわれわれが手にする、「同意」観念の局面から捉えられたガフ的ロック像は、絶対服従理論に対

抗する一七世紀イギリスのリベラルたちといった景観の中で神の意志の表現たる自然法の命令という「価値」を政治に貫徹せんとして、そうした「価値」の体现者たる「個人」による同意の理論——「真正の政治的義務の理論」——の構築を狙ったロックというものである。

こうしたガフ的ロック像は、勿論、彼だけに終わらないのであって、数々の後継者・敷衍者を見出して来た。例えば、ポラーン、セリガー、ダンをその典型として挙げるができるであろう。

ポラーンにとって、ロックの「同意」が創り出す「主権的人民」は、確かに、「近代国家の全歴史を支配するに至った」要素を分有するが、にもかかわらずその「人民」とは、自然法命令の貫徹という「目的論的存在」(une existence teleologique)、「法的存在」(une existence de droit)の性格を有するものである。この点ポラーンの解釈においてロックとストア的伝統、フッカーとが多くの一致点を見すのは、不思議ではない。⁽³⁷⁾それはともあれ、ロックの「同意」観念は、自然法的義務を政治的義務に転化せしめる触媒的な機能を果たしこそすれ、功利的個人主義的政治概念の創出を意味するものではない。⁽³⁸⁾「フィルマーが概念化したとき族父的社會が純粋に物理的な決定という意味で自然的社會である」のに対して、ロックの同意論的社會は、「自由たることを固有の本質とする本性」(つまり人間)が「自己を保存し発展せしめる」ことが自然的「本性的」であるという意味において「自然的」である。⁽³⁹⁾ところで、自然(法)的命令に従う場合における態様は、「強制」にあるのではなく自由存在についてのみ語り得る「義務」の履行である。⁽⁴⁰⁾そして、ロックの「同意」は、この「自然法」命令に従う「義務」履行の態様をもって、「自然法」を全うすべき「理性」の命令——「政治社會」(la société politique)の建設・運営——に服従すること

である。この「同意」が理性的な人間の自由な行為である以上、それは「人間の業」的 (artificiel) であるのだが、
理性的である以上「合自然法的」(conforme à la loi de nature) たらざるを得ず、ここに「人為的」でかつ「合自
然法的」行為によって結果する政治社会もまた「人間の人為的作品であると同様に」「自然的作品」でもあるので
ある。⁽⁴¹⁾ だとすれば、「同意」とは、「個人ならびに個人の人間本性の自由な開花に第一義的に関わる」道徳と関連を
持ちつつもこれとは区別された領域である、「政治体」(Les corps politiques) に関わる政治において「自然法」目的
を貫徹するための装置であるというのが、その本質的意味になる。⁽⁴²⁾

だが、ポラーンの解釈において、何故「同意」観念がロック政治論において優越的な地位を占めているのか特
別に明確な説明は見られない。仮りに「同意」観念を何らの矛盾なくその中に包摂する形でロック政治思想にスト
アの目的論が流れているとしても、その「同意」観念が政治論展開の基軸として採用されたについての歴史的評価
が当然求められるであろう。この点で一步を進めたのは、セリガーである。セリガーは、ロックにおける「同意」
観念の使用を一七世紀政治論著作家たちの「常備観念」ないしは当時の知識人の日常語とも化していた「自由主義
的用具」で説明したガフや、「真の、そして有効な自由主義」哲学の内的統一性の枠内で処理しようとしたポラー
ンとは異なり、⁽⁴³⁾ ロック政治思想における近代性の刻印として彼の「同意」観念を扱ったのである。⁽⁴⁴⁾ セリガーは、
一七世紀自由主義政治思想の典型としてロックを扱い、その内的統一性と後代の自由主義理解との相違とを明らか
にしようとする点では、ガフの後継者であると位置づけ得るが、⁽⁴⁵⁾ その後継者である態様は、ガフの再論以上である。
すなわち、セリガーによれば、ロックの「同意」観念は、「目的と義務のヒエラルキーが概ねヒエラルキカルな社

会秩序に呼応している古典・中世自然法——そこでは各社会階層の成員の「特殊な義務」がその成員の「特権」を生起せしめる——秩序を「個人の権利が明らかに義務を生起せしめる」秩序へと転換する鍵となっているのであつて、しかもこの個人間の「理性的能力の差違」(differential rationality)を前提とする客観的に先在する自然法の認識への総参加——理性・信仰・伝統等の諸経路を通じての——、これに基づく「自然法を効果的に持ち出す権威の社会的拡散 (social diffusion)」⁽⁴⁸⁾したがって政治権力による「自然法という」永遠の規準の個別的適用」(particularizations of the eternal rule) に対する「庶民」の拒否権——抵抗権——を認証する⁽⁵⁰⁾ロック政治思想の集約的表現なのである。セリガーがこのようなロック「同意」観念の理解を抱いた背後には、明らかに、人権ないし人格の尊厳への覚醒を、トマス・アクィナスに代表される中世の伝統に一定の尊敬の念を配剤しながら、自由主義の理念の嚆矢とする態度が存在する。セリガーによれば、「伝統的自然法の枠組のなかに個人主義的倫理を収納しようと努めた」ロックの政治論は、「歴史的状況」(historical conditions) に強いられて「個人の意志・活力・創意のために弁じた」ものとなつた。⁽⁵¹⁾けれども、それは単なる「歴史的状況」に対する反作用で終つたのではなく、「個人の福祉と尊厳」(well-being and dignity of the individual) と一致し得る政治論展開を結果したのである。セリガーにとつては、その「個人の福祉と尊厳」への傾斜は「枢軸的な問題点」すなわち「反抗権」(right of revolt) に最も顕著に現われる。しかるに、その「反抗権」とは「ホッブズの完全に非社会化された個人」(すなわち暴君) に向けられたものであつたとともに、ロックと「多くの親縁性」(many affinities) を見せているトマスとの比較においても、彼の場合のごとく「法規・慣習が確立された」ことを前提条件とするものではなかつた。それは、社会的連帯性に裏打ちさ

れた、何よりも「同意」観念の起用に含意される「立憲的枠組を超えて自然法の実現について競合する権威の拡大」に根拠をもつものであったのである。この点においては、ロックはフッカーの伝統に立ちながらも彼からさえも歩を進めていたといひ得る。なぜならば、フッカーにとって「可能性」であったものが、ロックにおいて「原則問題」にまで高められていたからである。要するに、セリガールのロック像は、その「同意」論によって、ロックを伝統的革新とも称すべき特殊性において解釈したといひ得よう。

最後に、「同意」の観点から見たダンのロック像を見ておこう。ダンは、ガフによるロック「同意」観念の説明には「誤解が分有されている」と指摘し、ポラーンによる同観念の扱いを「極めて役に立つ」と推奨したのであるが、『統治論』を「立憲主義思想の特殊な伝統の抄略」と解する立場から、ロック「同意」観念を優れて「自然的秩序的」についての法的事実である」と断定した点において、彼はやはりガフから遠くはないロック「同意」観念像を抱いたとしなければならない。実際、ダンは、まったくガフと同様に「政治的義務の一般的根拠はロックが『統治論』において論じようと企てていたものではない」として、『統治論』の限定的性格を強調しつつ、そこにおける「同意」観念の機能を「政治的義務を招来する機会」と捉えたのである。ダンにとって、「根拠」と「機会」はロック「同意」観念の考察に際して混同されてはならぬものであった。これは、いうまでもなく、すでに言及したように『統治論』が一方において「政治的義務の本性的ような一般的問題の解決」の提供を意図して書かれたものではないとされ、他方において「同意」観念により「真正の政治的義務の理論」を提示していると言及されるよう⁽⁵⁸⁾な、そのようなガフの漠然たる扱いの論理学的な整理に他ならない。それはともあれ、このように政治的義務の

「機会」と捉えられた限りにおいて、「正統的權威の唯一の源泉は個人の理性的同意である」というのがロックの主張である、と解するのには何らの障害もない。『統治論』の主題が「統治（政府）がいかに組織されるべきかについての理論」の構築にもなければ、また「国家論」の展開でもないことを「探求を遂行する上での指針」とする限りにおいて、⁽⁶¹⁾「政治的義務を招来する「機会」としてロック「同意」観念を位置づけることは、可能だということである。だが、その招来さるべき「義務」は、要するに、「自然の神的秩序」に内在するそのもの、つまりダンの特徴的な表現を使えば「自殺禁止」(suicide taboo)の神的命令に対する「義務」であって、「同意」以前に蔽存するものである。⁽⁶²⁾ロックが『統治論』において論じようとした政治的義務は、人間が自己に対して有する権力の範囲——自己の生命を奪うこと(自殺)は典型的にこの範囲外にある——という基調の展開でしかない。そして、ロック「同意」観念が生み出す「人間の政治制度」(human political arrangements)の唯一の正統性が「自殺禁止」によって含意される「神の諸目的の具現」たることに由来し、逆にその正統性の裏切り・破綻の局面における「不正な権力に対する抵抗権」もまた同様な由来源泉を有することは、⁽⁶³⁾そうした論理から当然に出て来る帰結なのである。してみると、ダンが解したロック「同意」観念も、畢竟、「人類の多数を彼らの支配者に対してあたかも後者が異なった高次の種に属するが如くに服従せしめる」⁽⁶⁴⁾ことをも容認せざるを得ないフィルマー的神権説に対する論駁としての機能を担いつつ、「保存の極大化」⁽⁶⁵⁾(maximize preservation)という狭い局面においては「神の意志」つまり「自然法」の政治における顕在化契機であったことになる。なお、興味あることには、『統治論』の限定性とそれを取り巻く歴史的に特殊な状況を強調する点ではまさにガフの最大の直系の後継者として差し支えない——

文化発展のモデルをロック分析のモノ指しとして使用することから最も遠い——であろうダンでさえも、そうしたロック「同意」観念の出現の意味を「一七世紀イギリスにおいて到達された社会発展の段階」⁽⁶⁷⁾と関連づけていたことをわれわれは目撃せざるを得ないのである。

さて、以上のような「自然法」・「同意」という二大項目でのガフ的な関心のおきどころ——共感的・統一的ロック解釈——に基づくロック思想像の素描が提言するものは、一体、何であろうか。それは、一言でいえば、少くとも「自然法」・「同意」の二大局面において見られるロック政治思想の、中世とは異なった、あるいは中世には収まり切らない近代の香り、とでもいうべきものであるう。だが、その「異なった」、⁽⁶⁸⁾「収まり切らない」は、ロック政治思想の最大の表出である『統治論』がラスレットの綿密な考証を経ていよいよ明らかになったところに基づいて、神を根拠とする絶対支配権というフィルムール思想——「状況」という言葉で述べてきた——との思想的対決というささやかな枠内（すなわち歴史的状況とそれを斟酌した文理解釈の枠内）で理解されねばならない。だが、そこにおいて、神をその最強のそして最も直接的な存在根拠とする「自然法」とこれを政治の只中に運びこみ根づかせんとする「同意」とがロック政治思想の論争上の装置として配された、という思想的事実は、蔽い難い。ところで、その「神」はいうまでもなく長くキリスト教的伝統の下で「正義」の代名詞であり続け、その「正義」内容の解釈がもはや教会でも身分集団でもなく理性主体＝理性的個人の手に移されつつあった一七世紀イギリスを措定するならば、まさしくロック政治思想は伝統的発展であって、その限りにおいてロック政治思想は伝統的価値を保持しつつ、しかも中世とは「異なった」、中世に「収まり切らない」、側面を持つのである。しかるに、問題は、いうまで

もなくロック政治思想を伝統的革新の路線においてのみ捉えるのは十分でないという点にある。実際、ロック政治思想は全体的な意味における、伝統的発展の所産であったのではなく、その伝統の部分的切り取り——種々の局面において語られ得るが、とりあえず『統治論』の限定性と無関係でないことに留意しておこう——に基づく発展にすぎなかった。したがって、ロック政治思想の思想的評価は、単なる「発展性」のみならず「部分性」においてもまた行われなければならないことになる。

さて、ロック政治思想におけるこの「部分性」を最も鮮烈に浮き立たせようとしたのがシュトラウスのロック像の特徴である。シュトラウスによれば、近代の政治哲学（思想）には一貫した性格が貫いており、その一貫的性格とは古典政治哲学における「包括的」（comprehensive）性格を逸脱した「派生的性格」（a derivative character）・「抽象性」という性格（the character of 'abstractness'）である。⁽⁶⁹⁾ さらにその「派生性」ないし「抽象性」とは、「例外」（the exception）・「極端な事例」（the extreme case）を政治論構成の出発点とするいわば逆説的手法を指す。⁽⁷⁰⁾ シュトラウスによれば、マキアヴェリを嚆矢とすることこの近代の定位は、^(モダン・カリエンティンマン) ホッブズ、ロック、ルソーのみならずカント、ヘーゲル、ニーチェ、へと貫通している。⁽⁷¹⁾ それでは、そうした政治的思索における「近代性」のロックにおける表出の具体的徴標は何であろうか。シュトラウスはいう、それは「獲得欲」（acquisitiveness）だ、と。「道徳にとって代る非道徳的もしくは無道徳的代替物のマキアヴェリによる発見ないし発明は、その代替物は獲得欲だというロックの発見ないし発明を通して勝利を握った」とは、彼の言である。「成年に達したマキアヴェリ主義」たるこの「経済主義」は、武力による一点の流血も見する必要のない、かえって「万人の境涯の改善」をその成

果として持つ「完全に利己的な情念」の原理の肯定に他ならぬ⁽⁷³⁾。シュトゥラスにとって、「政治的自由」の弁証者と解されるロックは、「徳」原理に反逆した、もしくはそれより逸走する「完全に利己的な情念」の原理の恒久化における最大の功労者だったのである。ここに、われわれは、「政治的自由」の連綿たる伝統をヨーロッパ人の最強の政治的確信の礎とし、ロックをその伝統的「発展」の中においたA・J・カーライルと好対照をなすシュトゥラスの近代(「ロック」)像を手にするのであるが、他方において、近代(「ロック」)政治思想の古典的伝統的政治哲学よりの逸脱を完膚なきまでに露見せしめようとするシュトゥラスには、われわれがC・E・ヴォーンの場合について見たような「首尾不貫」の原因となるごとき「伝統」的要素と「近代」的要素の混(併)在をロックに認める余地を発見することが不可能であることを知るのである⁽⁷⁴⁾。

だが、それではシュトゥラスによる徹底した近代主義的——この「近代」の質ないし内容自体シュトゥラスの解するそれに過ぎないが——ロック像は、われわれの有する問題関心——「伝統」と「近代」の絡み合い機構の解明——を一蹴し去ってしまうのではないか。答えの半分は「然り」だとしても、残り半分は未だ検討の余地を留保しているといわざるを得ない。右に見たごとき結果としての、シュトゥラス的ロック像は、明らかに、われわれの問題関心の否定である⁽⁷⁵⁾。しかしながら、シュトゥラスによるロック政治思想の全考察過程で彼と行を共にし得ないとしても、セリガーやヨールトンが指摘するように、人は少くともシュトゥラス的ロック像の逆説的効果ないし功績を認めなければならない。そして、この点の点検はさらに、われわれをわれわれの問題関心の観点にとって有意義的な、否、むしろ核心的な意味を有する事実、すなわちロックの政治思想の「部分性」へと導くのである。

セリガーによれば、もしシュトラウスのロック像がなかったならばロック研究者たちが「気付かずに終わったかも知れない解釈上の問題を「シュトラウスは」提起した」のであり、またヨールトンによれば、「シュトラウスの一層照り輝く誤まりのいくつかを解きほぐすことよって「かえって」ロックの学説「の真の姿」に照明を当て得る」のである。⁽⁷⁷⁾要するに、ロック学説の一構成要素である功利原理ないし快樂原理の極大化、否、その普遍化という点において、シュトラウスの逆説的功績が語られるわけであるが、そのカラクリを解く鍵は、ロックの道徳的ヴィジョンがいみじくもダンが指摘したごとくに、「もし職業の宗教的な目的と是認がロックの理論から除去されてしまつたなら、個人的な人間生活も社会生活もともにその目的が功利の極大化 (the maximization of utility) という目標によつて徹底的に規定されることにならう」⁽⁷⁸⁾といった構造を有する点にある。ロック政治思想の内面からの塩づけの要素としての宗教を排除してかかったシュトラウスのロック像が「自己保存」の経済主義を内容としたのは、ある意味では、まさにこのダンの分析の確認であつたといひ得る。けれども、ここで問題としなければならないのは、シュトラウスのロック像がその真骨頂としている論理的演繹の究極における功利・快樂原理の全般化への契機を与えたロック政治思想における素地、ないしは、仮りにロックを伝統的発展の線上で捉えらるゝとしても彼の部分性——シュトラウスの所謂「派生的性格」——を指摘し得る根拠は何かということである。この点において、確かにロック政治思想における永遠的価値維持のための理性原理や直観的認識の存在を見落したシュトラウスのロック像の欠陥は蔽うべくもない。だが、こうした看過にシュトラウスを導いた根底には古典に余りにも精通したシュトラウスの知性があつたといつても、それはけつして逆説を弄することにはならないとも考えられる。ともかく、シ

ユトラウスの近代——いうまでもなくロックを含む——批判の根底には、真正の「政治哲学」概念という尺度が存在し、そのために彼のロック批判が投げかける建設的な側面を把握するには彼の解する「政治哲学」を一瞥しておく必要がある。

さて、「すべての事物の自然」「全体性における自然」についての「知識の探求」である哲学の一部分としての政治哲学は、特殊な秩序ないし政策に關心を独占されるのではなく、「政治的なものごとについての自然」(≡本性)ならびに正しい、ないし善なる秩序をとるに真に知らんとする企て⁽⁸⁰⁾である。したがって認識の諸階梯に関していえば、政治哲学は、意見・信念・確信の段階に止まることなく、知識の段階へと突破することを本質とする。ところで、そうしたすべての認識の諸階梯にわたって「政治的」なものが含まれている。例えば、税金、警察、法、監獄、戦争、平和、休戦など。「シャツを買うことが投票することと異なってそれ自体、政治的行為でない」ということは誰でも知っている。こうした認識可能な実在の対象——ないしは認識された実在の対象——の存在論分析は、「個別的な政治状況」(the given political situation)を超えた人間存在としての状況つまり「全状況」(the whole situation)、「政治生活ないし人間生活そのもの」、「共通善」を目指す「包括的な」人間活動という「自然」(≡本性)を明らかにしていく⁽⁸¹⁾。このように、近代ならば、「正統的権力の独占」とか「権威的価値配分」として「政治的」ものごとに権力現象という本質的特徴を付与することによって対象を設定してかかるであろうが、古典的政治哲学は「共通善」という包括的で、したがって把握した瞬間に掌中からスリルと逃げ出すような尽きざる真理と同様に「本質的に論争的な」(essentially controversial)性格を帯びた対象をかかえていた⁽⁸²⁾。換言すれば、かりに「自由と

統治⁽⁸³⁾ (freedom and government) の弁証法の結び目を解くことをその任務とするという政治哲学的問題意識の点では近代も事情は変わらないとしても——少くとも実証主義、歴史主義による政治哲学の殺抹以前は⁽⁸⁴⁾——、政体つまりポリテア——それは「同時に社会の生活の形態、社会の生活様式、社会の道徳的嗜好、社会形態、国家形態、法の精神を意味する」⁽⁸⁵⁾——を实在基盤とする点において古典的政治哲学はその特徴を示すのであり、そこでは、「派生的な」法が主題となるのでも「政治共同体の本性と目的」如何といった規範的な問題設定をしてかかるのでもなく、「いかなるタイプの人間が共同体を支配すべきか」という「最も基本的な政治論争」を内在せしめる現実の政治生活が实在的基盤となっていたのである。⁽⁸⁶⁾ そうした实在的基盤において「善き人間」——したがって「善き政体」——の概念的創出が企てられ、最終的には個別の状況に即応した「善き人間」・「善き政体」に未だ見られる個別性・特殊性をさえも瀟過して「善き人間」そのもの、「善き政体」それ自体への認識的登攀が図られる。だが、このような認識の最高段階に達した政治哲学が「実践的性格」を保有するのは、単にその認識内容が政治的实践に關することがらであるからではなく、「善き市民の精神に根本的かつ典型的な性格を有する政治論争」の裁定者として実践界に還流していく点に存在するのである。⁽⁸⁷⁾

ところで、これら「善」の概念中には、いうまでもなく「私的利益や情念の対象よりも共通利益を愛好」せしめる本性が抽象されているが、その概念の出所はあくまでも「政治生活」であることを忘れてはならない。⁽⁸⁸⁾ ここに、政治哲学の構造が政治権力の存在理由と存在目的を規定することから始める規範論的展開にはなく、むしろ「政治学」の「規範的」基盤の上に「現実的」構築物を建設すること⁽⁸⁹⁾と「最善の政体」への追求指向との結合点に立って

いると解し得る。のみならず、何よりもその臆見から知識への、そして特定の善から善そのものへの上昇過程のいずこにも神的 *fiat* が入り込む余地が存在しない構造となっていることに注意しなければならない。実際、政治哲学の実践界への環流といっても、「普遍的に義務的な」(universally obligatory)「法」の態様をもって臨むのではなく、「善」を受容し得る「すべての有徳的な人間」(all decent men) に対する「賢者」の態様で臨むのである。⁽⁹⁰⁾ なるほど政治哲学は個別的事例を判定する「規範」の認識を掌中に納めてはいるが、しかしそのことは現実の理念的収攬、非寛客で非人間的な理念的絶対主義であることを意味しない。⁽⁹¹⁾ 政治哲学は、むしろ、人間と状況に合わせてすでにそこに靡げにも内在する「規範」を明確化する仕方である (*ad hominem* or “dialectically”) 教化の機能を発揮する。だが、この意味において「哲学の政治的ないし一般人的取り扱い」とも規定される政治哲学は、やがて「立法者としての神の観念」の登場によって深甚な変化を蒙り、現実よりの価値抽出よりも上方からの価値付与、「善」なる生活ないし有徳的生活の実現よりも「悪の根絶」——これは「有徳的生活の切片」に過ぎない——に関心を抱く方向に変貌するのである。⁽⁹²⁾ こうしたシュトラウスの認識の影からは、キリスト教の影響による無差別的な人権思想ないし政治共同体の消極的な存在理由の主張が覗いているのではないかと人は疑いたくなるかも知れない。だが、まさにシュトラウスの史的観によれば、キリスト教の政治論に対する影響は、一方においてその「断固たる性格と高貴な単純さ」をもつての天上からの規範的強制を生み、⁽⁹³⁾ 他方において「人間が余りに高い目標を目指すことの意味図されざる、しかしながら驚くには当たらない結果」としての非人間的な非情さの導入として現われたのである。⁽⁹⁴⁾ そして、これらに対する人間性の反動として定位される近代は、必然的に脱キリスト教的であり脱神学的であって、

ロックの政治思想とは、要するに、こうした近代的枠組のなかでのイギリス的政治的自由——通商（経済）主義——に属する代表的表現形態に他ならず、そのようなものとして当然に脱キリスト教的であるととも脱「徳」的なのである。

以上が「政治哲学」といういわばシュトラウスのX線装置のメカニズムの概略およびそれによって投影されたロック像の骨格である。シュトラウスのロック像において端的に斥けるに値しない点は、ヨールトンが評したシュトラウスによる対ロック「批判の真剣さ」⁽⁹⁵⁾に恐らく当たるであろうこの「政治哲学」構築への情熱である。そして、この情熱の好意的・積極的評価は、セリガーやヨールトンが指摘したシュトラウスの「逆説的效果」以上の領域へとわれわれを導くのである。その領域におけるシュトラウスによるロック批判の意義は、まさに、ロック思想＝経済主義の指摘や宗教的な価値維持機制的消失の指摘にあるのではなく、彼が提示した伝統的「政治哲学」をX線として照射して得られたロック政治思想における「方位転換」(change of orientation)の陰翳にある。確かに、ロック政治論はその論構成において、シュトラウスの「政治哲学」のごとく存在論的体裁をとらないし、「神の作品」(Workmanship of God)たる人間を公理的出発点とし、しかも「年令や徳……すぐれた才能や功績」といった人間的な実在要素とは別次元に政治的価値領域をおこうとしたのである。さらにいえば、政治学を「道徳哲学の一部門」(a part of moral philosophy)と考へ⁽⁹⁶⁾、経験・歴史が提供する「得策」(convenience)の知識に對置して「徳性」(virtue)の必要を強調したロックではあるが、シュトラウスが期待したごとき「包括的な」政治哲学の体系は彼の手からはついぞ生み出されなかったのである。ここでロック『統治論』の論議の奥に横たわる、ラスレットが指摘し

た「自然的政治徳」(natural political virtue)は、ロックの政治社会を「権利を所有する諸個人」(right-possessing individuals)の純合理的機械的統合とする古くからある誤解⁽¹⁰¹⁾やロック自然法観念の帰趨を「生得的義務は存在しないが生得的権利は存在する」といった主張に見たシュトラウス自身の誤診⁽¹⁰²⁾に対する一種の解毒剂的機能を果す。だが、ロックの政治思想に存するそうした要素は、シュトラウスの所謂「包括性」(comprehensiveness)からの方位転換⁽¹⁰³⁾を再転換する復元力を根本的に欠いていたことが注視されるであろう。ちなみに、ラスレットの「自然的政治徳」は、ロック政治論の前提⁽¹⁰⁴⁾として、あたかもガフがロックの出発点を「権利を所有する諸個人の理論的集合」ではなく「彼」[ロック]自身の時代のイギリス憲政下に住む彼自身と同郷の人間 (his own countrymen) としての⁽¹⁰⁵⁾に符節を合わせた、服従の習性ないし政治的忍耐、その他ロックの同時代人に具備された公共心であって、それはラムプレヒトとの関連で先きに指摘した「未だ一七世紀後半に残存する限りの伝統的諸価値という水分」⁽¹⁰⁶⁾の義務的側面に相当する。だが、ロックの背後にある時代的特性によってロック政治思想の言外の内奥を炙出さんとする、ある著作をとり巻く歴史的環境がその著作にその前提として投影されねばならないということは、その著作における伝統的な「方位の持続」か「方位の転換」かを論じることを排除するものではない。原理的にそうだとすれば、ロック政治論——とりわけその最大限に系統的な表現たる『統治論』——の場合にあってシュトラウスが「通常の状態」⁽¹⁰⁶⁾ (normal situation) からの存在論的思索の体裁を欠いた——「自然的政治徳」の言外の観念の存在はその欠缺の何らの補填にもならない——派生的性格・抽象性のゆえの「方位転換」を指摘したのは、それなりに可能な指摘であったのである。さらには、すでに述べたごときカテゴリーとしての現実のポリテイアから最善のポリテイア

への存在論的上昇とは異なつた推論の方向をとるロック政治思想における派生的・抽象的な方位決定を、サイモン・アシュクラフトさらにはセリガーやダン等が指摘するロック政治思想における事実・価値二元論と和解・共存せしめることも可能である。それでは、いま一步進めて、存在論的推論の観点から見て派生的性格や抽象性を刻印されるロック政治思想の「方位転換」を、具体的に何と認定すべきなのか。その具体的認定には、いま一度ラスレットの画期的な業績に一言することは避け難い。『統治論』の執筆時期ならびに執筆状況を精査に考証することによつてこれにかつてないまでに信頼し得る歴史学上の基礎文献の位置を与えたラスレットによれば、『統治論』第一、二篇ともに名誉革命をおよそ一〇年遡る「王位排斥危機」(一六七九〜八三年)の最中に實質的に完成され、しかも両篇ともに、ロバート・フィルマーの思想を論駁しようとしたものであつた。⁽¹⁰⁸⁾要するに、『統治論』第一、二篇は、フィルマーの絶対主義思想、フィルマー的王権神授説を論駁するという同一の目的によつて貫かれた「一つの論文」⁽¹⁰⁹⁾(a discourse)であつたのである。だとすれば、同第一篇における次のようなロックの言明は、『統治論』全体を規定する重みを持つのであつて、そうした引証を許す点、『統治論』の「限定性」に従来以上の確たる根拠を提示したラスレットの貢献が銘記されねばならないことにもなる。ロックはいう、「あらゆる時代にわたつて人類を悩ませてきた。そして都市を荒廃させ、国家の人口を奪ひ、世界の平和を乱すといったあの害悪のほとんどを人類の上にもたらせてきた大問題とは、この世に権力が存在すべきかどうかでもその権力がどこからきたかでもなく、誰が権力を持つべきかの問題である」と。⁽¹¹⁰⁾

アダムを通じて(つまり人類創造とともに)この世に権力が入つたとする特異な王権神授説に立つて現支配者の

絶対支配權に神的光背を付与せんとしたフィルム主義者たちの主張を論駁するという状況下で、ロックが問題を尖鋭に、「誰が権力を持つべきか」に絞ったのは当然の措置であつたとも考えられる。また、このようなロックの措置は、一方において事実・価値の二元主義の否認に導く必然的理由とはならないとともに、他方において権力・中心への「方位転換」、ポリテイアつまり生活様式からの離反の狼火を無意識のうちにもあげつつあつたとも考えられるのである。だが、恐らく『統治論』にとつての不幸は、「ロックの理論は現代民主主義的統治の諸問題を先き取りしているにすぎず……したがってジョン・ロックは民主主義の哲学者であつた」といった「永遠的」賛美の、ないしは民主主義の不可欠の要素たる「豊富の經濟」の前提となる「工業技術の、もろもろの、技術の道德的・政治的統御からの解放は不吉な結末に、つまり人間の脱人間化に行き着くであろう」といった「永遠的」弾劾の、それぞれ真向から対立する評価対象となつたことである。けれども、幸いなることには、「歴史」と和解せしめられた「永遠」の相の下における「方位転換」の観点は、シュトラウスから出ながらもすでにシュトラウスの特殊のロック像を脱落せしめた光の当て方として、普遍的に有効な対ロック接近方法としての頭角を現わしている。すなわち、ロックが浸っていた知的雰囲気としてシュトラウスによって指示されたベーコン、ガリレオ、ニュートン等の名前がロック政治思想との関連で何を意味するのであれ、もしシュトラウス自身が譲歩的に認めたように「精々人がいい得ることはロックの伝統的信仰と独自の思考をしようとする彼の努力との間に強い緊張があつたということである」とするならば、すでに引用したダンの卓見——「功利の極大化」を抑制する宗教——があまりこむのは、まさにそのシュトラウスが容認した狭い空白にである。シュトラウスがその政治哲学概念に盛りこんだような実在

論的価値発見による功利からの脱却はロックのとつた方途ではなかったとしても——その限りにおいては、「道徳的諸原理に関する万人の自然的合意 (natural agreement) に対するロックの軽侮」とロックの下で形而上学的意味を喪失して「無価値な資源」(worthless materials) の供給庫と化した自然とを指摘したシュトラウスは、存在しないものを存在しないといったにすぎないであろうが——、ロックは神の創造という規範論的な価値視角を維持していたのである。厳格に下から上への積上げとしての政治哲学を求めて挫折したシュトラウスが「フッカーの諸原理との訣別に基づいている」ロックの自然状態を「自己保存欲」の陰惨なぶつかり合いの場としての「戦争状態」と解釈していったのは、論理的には確かに可能な一つの道ではあつたろうが、歴史的には誤まつた道であつた。神の命令により被支配者は支配者の所有下にある——つまり自然法によつて一人の者以外は絶対服従の地位にある——というフィルマーの根源的主張に対して、神の作品としての全人類の平等な「自己保存」という根本的な権原を対置したロックの発想は、彼以後の歴史的曲折を經由した涯てに出てくる以前には、けつしてシュトラウスが結論づけるような「個人、自我が道徳的世界の中心・根源となつた」ことを意味するものではない。かえつて、その発想は、神的究極性のレヴェルからの発想に対して同じく神的究極性のレヴェルに依拠しつつ絶対主義に対抗しようとしたロック政治学を結果したのであり、しかもその政治学は、それゆえ間違ひなく「方位転換」後の所産であるといふべきである。

このように見てくると、ロック政治思想の検討の枠組はどのようなものであるかも、ほぼ明らかであろう。すなわち、それは、一方において「中世紀を限界づける習いとなつてゐる慣行的な境界をその果実と影響の点で遙か

に超えて出ている」⁽¹⁷⁾「中世政治思想の遺産」⁽¹⁸⁾であり、他方において形而上学的・存在論的方法論 (methodology) を脱却し、神を究極的かつ直接的契機として担ぎ出した規範論的思考である、ということである。そして今やいまでもないが、前者の局面がわれわれのいう「伝統的進歩」に相当し、後者がその「部分性」に対応する。同時に、その規範論的思考にロック「独自の思考」による実在論的裏づけが図られる時、経験的・歴史的・心理学的・生物学的諸要素が神の創造的秩序との調和という確信の下にロックの「独自の思考」のなかに入ってくるのである。だが、ロックの後に続く思想家がロックの理論から功利主義を抜き出し得たとすれば、ロックの理論的責任の問題が生じるとしても、ロックの「確信」を後世が維持し得なかったことをロックその人の責に帰すことは、余りにも無謀かつ非情な企てであろう。しかし、他方、「方位転換後」のロック政治思想というシュトラウスが提起した問題の有意義的な解釈が示すように、フィルマー的思想状況への反定立という形をとらざるを得なかったロック政治思想の「例外」性や「極端な事例性」が近代政治学の正統性の根底にあるとしても、そのことは必ずしも近代の正統的思想を功利主義におくことを正当化するものではない。もしO・V・ギールケやJ・N・フィッギス等の古典的名前がわれわれに連想せしめる近代の枠が⁽¹⁹⁾ロック政治思想を包みこむものであるならば、われわれは、ヨハネス・メスナーとともにそれは「初期ならびに中世キリスト教の推進力」(die bewegenden Kräfte des früheren und des mittelalterlichen Christentums) によるものであったことを認めねばならぬ。⁽²⁰⁾

最後に、フィルマー的状况への対応として主として浮彫りにされたロック政治思想の「神的究極性」が不惑の歳を過ぎた彼に限定的かどうかについて一言費しておかねばならない。これに一言を割くということは、たまたまガ

フの名とともにわが国にもその名が知られ始めたラヴレイス・コレクション⁽¹²⁴⁾によってもたらされたロック⁽¹²⁵⁾新情報⁽¹²⁶⁾の飛躍的な増大に、われわれが対処しなければならぬという状況を認めることでもある。ロックの思索発展の糸を解す上では不可欠なその情報は、「ロックの教説の二つの本体すなわち、彼の政治理論と彼の知識に関する理論が共通の土壌を有する」⁽¹²⁷⁾ことを系譜的に明らかにするその端緒を提供している。ロックの知的な基盤の形成期に関する瞠目に値する新情報——オックスフォード大学での講義案とされている若きロックによって作成された（一六六〇—四年）『世俗権力二論』⁽¹²⁸⁾および『自然法論』⁽¹²⁹⁾、一六五〇年頃から同六四年にかけての一六〇数通に及ぶロックが書いたないしはロックが受領した書簡を含む龐大な書簡集、知的形成期におけるロックの読書や知的関心の方向を窺わしめる防備録や出納簿など⁽¹³⁰⁾——は、例えばR・シンの指摘する通り、「従来の」われわれのロック理解を根底から変えたとか、あるいは一步譲って根本的に新しい次元をそれに加えたということ⁽¹³¹⁾は、誤まりであろう⁽¹³²⁾が、にもかかわらずある知性が最も瑞々しい時期に陶冶を受けた知的環境が明らかになることによって在来その知性像の「徹底的な再検討」が提起され得るという意味において、その検討の重大性は強調しすぎることはない。龐大なラヴレイス・コレクションのなかから特にロックの知的基盤の形成期に関する資料に殊さらにここに言及するものもそのためである。現在までのところ、ロック的基盤の形成期——いわば初期ロック（アシユリー卿の邸宅に移り住む頃——一六六七年——まで）——におけるロック的知性を人口に膾炙した「経験主義」の淵源とするか、⁽¹³³⁾「神学的基礎を有する立法的倫理」の精神とするか、⁽¹³⁴⁾「理性から信仰への、そして自由から権威への退行」現象とするか⁽¹³⁵⁾等々、その捉え方は区々である。だが、少くとも、フィルマー的危機に対処した『統治論』における知性が、「道徳な

らびに啓示宗教の原理」との関連において「われわれに最も関係した真理」つまり「意見ならびにそれに基づく行動を統禦すべき……規準」についての認識的確實性を追った『人間知性論』の知性と共にロックの知性であったように、そのようなロックの知性をその揺籃期にも求め得るのである。なおいえば、つまりわれわれの課題に即していえば、伝統的部分的な切り取りによる発展のシェーマを根拠づけるような思考枠の形成をこの期に求め得るのではないかということである。ただ、そのような「枠」は、ロックの思想自体の内部における進歩を排除してしまうものでも、十分にロックによって自覚化されたものでもある必要はないのであって、種子的ないし胚芽的で見られる成熟したロックの議論がそこから論理的に演繹できるとき性格のものではなく、後思案的な連結によるものであるにしろ、ロックの進歩（政治的義務論への一層深い関与——自然権、自然状態、同意、抵抗権等の政治権力の正統論の出現、立憲的統治機構論の明確化——、寛容論や認識論に見られる個人的主体の活動視野の拡大）の根底にあって、しかもロックに知的インテグリティを付与し得る思考の構造的質とでもいうべきものだからである。そうした思考枠は、当然に、経験論とか観念論だとかあるいは保守的権威主義とかいった既成の整理範疇より深い次元にわれわれを誘わざるを得ないであろう。

そこで、われわれは、本論に入るに先き立って今少し時間を割き、ロック政治思想の発展「枠」を彼の初期著作や書簡類から内在的に掘り出し、もって本論「ロック政治思想の再検討」に当るわれわれ自身の独自の視点をより一層普遍化しより一層明瞭ならしめておこうとする次第である。その視点は、はたして、ロック研究史の分析が析

出した統合的視角と和合することが判明するであろう。

- (1) G. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy* (Oxford, 1968, first pub. 1950), 'Preface'.
- (2) *Ibid.*, p. 70.
- (3) *Ibid.*, p. 56.
- (4) *Ibid.*, pp. 11, 56, 90.
- (5) *Ibid.*, p. 56.
- (6) カンの特徴は、ロッキ思想を根底から支えているのは、イギリス憲政と宗教の生命力にあるという観点に立ってロッキを擁護し、ロッキの永遠的な意味を訴えようとした点にある。拙稿「ロッキ研究の一つの系譜」(『神戸学院法学』第九巻第一号)「一三六〜七頁」一四〇〜一頁参照。
- (7) J. Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge, 1969); P. Laslett, 'Introduction' to his edition of *John Locke, Two Treatises of Government* (Cambridge, 1960).
- (8) Raymond Polin, *La Politique Morale de John Locke* (Presses Universitaires de France, Paris, 1960).
- (9) Gordon J. Schochet, 'The Family and the Origins of the State' in J. W. Yolton, ed., *John Locke, Problems and Perspectives* (Cambridge, 1969); Richard Ashcraft, 'Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?', *The American Political Science Review*, vol. 62, no. 1 (1968); M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke* (New York, 1969); Henry Moulds, 'Private Property in John Locke's State of Nature', *The American Journal of Economics and Sociology*, vol. 23, no. 2 (1964); ditto, 'John Locke and Rugged Individualism', *ibid.*, vol. 24, no. 1 (1965).
- (10) A. P. Brogan, 'John Locke and Utilitarianism', *Ethics*, vol. 69, no. 2 (1959); Jason Aronson, 'Shaffesbury on Locke', *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 4 (1959); R. H. Cox, *Locke on War and Peace* (Ox-

ford, 1960); Ellis Sandoz, 'The Civil Theology of Liberal Democracy: Locke and his Predecessors,' *The Journal of Politics*, vol. 34, no. 1 (1972); Francis Edward Devine, 'Absolute Democracy or Indefeasible Right: Hobbes versus Locke', *Ibid.*, vol. 37, no. 3 (1975).

(11) Gough, *op. cit.*, p. 70.

(12) Cf. Selinger, *op. cit.*, pp. 32 ff.

(13) Cf. Dunn, *op. cit.*, pp. 9~10.

(14) Gough, *op. cit.*, p. 17. Cf. *ibid.*, p. 22.

(15) 「うまじもなへ」他方の極をなす合理主義的要素を代弁するのは、『自然法論』と『統治論』である。Cf. Gough, *op. cit.*, pp. 11, 16.

(15・a) Gough, *op. cit.*, pp. 45~6.

(15・a) Dunn, *op. cit.*, 199.

(16) セイバインはいう、「ロッキの政治哲学は過去と現在を結合せんとする努力であった……が、彼は結合したもののすべてを調和させなかった」と(Sabine, *op. cit.*, p. 495; cf. *ibid.*, p. 490)。また、ラッセルによれば、「ロッキが彼の先駆者たちから受容した自然状態ならびに自然法についての観方は、その神学的な基礎から解き放ち得ないものである」が、ロッキの功利主義的倫理学を考える時、その自然状態・自然法についての理論を「このようにして(how)考え得たのは明瞭である」(B. Russell, *History of Western Philosophy* (George Allen & Unwin, London, 1961), pp. 602~4)。なお、「ロッキ政治思想の再検討(1)」一三三~一三二頁、参照。

(17) Cf. Dunn, *op. cit.*, p. 194.

(18) Cf. *ibid.*, p. 193.

(19) Cf. *ibid.*, p. 191.

- (20) Poins, *op. cit.*, p. 300.
- (21) Cf. *ibid.*, p. 3.
- (22) 「ロック政治思想の再検討(一)」一五、一七頁、参照。
- (23) Dunn, *op. cit.*, p. 190.
- (24) D'Entreves, 'Introduction' to Aquinas: *Selected Political Writings* (Basil Blackwell, Oxford, 1965), xiii.
- (25) 「教父時代における起源から一四世紀の終りにいたるまで」キリスト教思想の歴史は、自然理性と信仰の「一致がある場合にはそれを明らかにし、一致がない場合にはそれを了解するために、絶えず払われた努力の歴史である。全キリスト教思想の歴史を構成する信仰と理性という二つの主題は、当初から与えられておりスコトゥス・エリウゲナから聖トマスにいたるすべての中世哲学者たちのもとで遺憾なく認められるところである」(Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2 toms. (Payot, Paris, n. d.), tom. 1, p. 755). Cf. *ibid.*, chap. 8, sec. 5.
- (26) Gough, *op. cit.*, p. 122.
- (27) *Ibid.*, p. 124.
- (28) *Ibid.*, p. 68.
- (29) *Ibid.*
- (30) Cf. *ibid.*, pp. 71~2, 55.
- (31) Cf. *ibid.*, p. 72.
- (32) 「彼〔ロック〕の憲政的諸観念は、彼の時代のイギリスの受容された伝統・慣行に基礎をもっていたのであり、それらを一九・二〇世紀の経験の光に照らして吟味したり、欠けたるところを發見しようとするのは、端的に非歴史である」(*ibid.*, pp. 41~2)。
- (33) 「統治は自然法を尊重するという明かな道德的義務の下にある」のであって (*ibid.*, p. 37)、「その理論的根拠は、自然

状態よりの脱出。政治権力の設立等が自然法確立化という目的によって貫かれているところにおかれている。したがって、ガフは、こう、「統治は彼〔ロッキン〕にとって単に人為的装置ではない。それは、自然状態の諸不都合を正す自然的救済策である」(*ibid.*, p. 43)。

- (34) *Ibid.*, p. 43.
- (35) *Cf. ibid.*, pp. 44, 45, 58.
- (36) *Cf. Polin, op. cit.*, p. 160.
- (37) *Cf. ibid.*, *passim*, esp. pp. 97~8.
- (38) *Cf. Polin, 'Locke's Conception of Freedom'*, in J. Yolton, ed., *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge Univ. Press, 1969), pp. 10~1. 以下、この論文を「Freedom」と表記し、前掲の書を *Politique morale* と表記する。
- (39) *Cf. Polin, Politique morale*, p. 100.
- (40) *Cf. ibid.*, pp. 100 et 136 n.
- (41) *Cf. ibid.*, pp. 100~1.
- (42) これは、ボラーンの用語それ自体ではないが、彼の議論を構成的に解釈すればこのような意味になる。なお、「同意」との関連で自然法が対象とする目的に価値の市民社会への導入(運搬)のための「装置」(Device)という用語を使用したのはホルトマンである。 *Cf. Yolton, 'Locke on the Law of Nature'*, *Philosophical Review* vol. 67 (Oct., 1958), p. 496.
- (43) ガフは、「議会の諸機能についての学説の通常的部分として成長した中世からロッキンの世代まで伝わってきた」同意観念が、「危機的時期」(一七世紀後半)に「自由主義的用具」(liberal apparatus)であった。なほ、これは「常備観念」(regular stock-in-trade)であったことを認める。このように「伝統は「伝わった」(descended)とわれわれはロッキンにならざる同意観念の活用とともにマッカーよりも「少々左に寄った」(somewhat towards the left)動かし見せたとわれわれ (*Cf. Gough,*

op. cit., pp. 49, 72, 56, 70, 43)°。しかし、そこには、「発展」としての捉え方が未だ不十分にしか見られない。また、ホーランにおいても同様で、ロックの宇宙観をストア的目的論的としながらも、ロックを「真の、そして有効な自由主義」に系列化する。だが、その自由主義たるや世界の神的秩序のなかでの自由な存在への、そして理性的な存在への自己発展の責務を原理とするものと捉えられているに止まり、「発展」の展望の下におかれていない。したがって、そうした「真の、そして有効な自由主義」を時代的にどこまで遡及せしめるか分明でないし、ロックの歴史的位置も触れられぬままで終わっている。実際、ホーランの関心は、真正の自由主義者＝ロックの思想的内的統一にもっぱらあつたこととくである (Cf. Polin, *Politique morale*, pp. 114, 160~1; ditto, 'Freedom', pp. 17~8)°。

(44) すなわち、「恣意的・専断的支配」に対する叛逆として、『統治論』は「反抗とその正当化」(revolt and its justification)をめぐる考察を「枢軸的で渾身の力を籠めて考察すべき唯一の問題点」(pivotal and most belabored single issue)としてくるものとセリガーに映じたのであるが (cf. Seliger, 'Locke's Natural Law and the Foundation of Politics', *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, no. 3 (1963), p. 353. —なお、彼のこの論文は、以後単に 'Natural Law' と表記し、すでに引証してきた彼の著作を *Liberal Politics* 略称する——)、「その「枢軸的な問題点」と絡ませたロック「同意」観念の特殊近代的性格を指摘したのは、セリゼーの特徴としなければならない。

(45) ロック政治思想を「恣意的・専断的権力」に対する論駁の思想と捉える分には、ガフ、ホーラン、セリガーの間に何らの相違も存在しないし、また、「政治よりの退行」(retreat from politics) と捉えられる「自由主義」とは異なった自由主義者＝ロックの像の根底に「統治の合自然性」を指摘する点等においても、三者は共通の方向を向いている。本節の注(34)。(41) に所引の箇所を参照。また、セリガーについては、cf. Seliger, *Liberal Politics*, pp. 221~3.

(46) Cf. Seliger, *Liberal Politics*, pp. 65~6.

(47) Cf. *ibid.*, pp. 50, 54~5.

(48) Seliger, 'Natural Law', p. 347; cf. *Liberal Politics*, p. 49.

- (48) Seliger, 'Natural Law', p. 354.
- (50) 「論理的根拠にならざる実践的根拠にならざる」 ロッキンの抵抗学説は同意学説から分離し得ない」(Seliger, *Liberal Politics*, p. 299; cf. *ibid.*, p. 70)°
- (15) Cf. Seliger, *Liberal Politics*, pp. 49, 75.
- (35) *Ibid.*, p. 75.
- (33) Cf. *ibid.*, pp. 59~70, 75, 81.
- (45) Cf. *ibid.*, p. 228.
- (52) Cf. Dunn, 'Consent in the Political Theory of John Locke', *The Historical Journal*, vol. 10, no. 2 (1967), pp. 156, 161. 「 Consent」の論文は「Consent」と略称し、既引の彼の著書は *Political Thought* として示す。
- (95) Dunn, 'Consent' p. 156.
- (75) Loc. cit.
- (95) Gough, *op. cit.*, p. 122; cf. *ibid.*, pp. 56~7.
- (95) *Ibid.*, p. 58.
- (99) Dunn, 'Consent' p. 158.
- (19) Loc. cit., p. 154.
- (33) Cf. Dunn, *Political Thought*, p. 89; 'Consent', pp. 156~7.
- (33) Dunn, *Political Thought*, p. 93; 'Consent', p. 158.
- (35) Dunn, *Political Thought*, p. 91.
- (95) *Ibid.*, p. 95.
- (99) Cf. Dunn, 'Consent', pp. 161, 165, 171.

- (67) Loc. cit., p. 162.
- (68) 後述「二五頁」参照。
- (69) Cf. Strauss, *What Is Political Philosophy?* (op. cit.), p. 28. 以下単に *Pol. Phil.* とす。
- (70) Cf. *ibid.*, p. 47.
- (71) Cf. *ibid.*, pp. 47 ff.
- (72) *Ibid.*, p. 49.
- (73) Cf. *ibid.*
- (74) Cf. *ibid.*; Carlyle, *op. cit.* ウォーンについては、「ロック政治思想(一)」(三頁)参照。なお、シュトラウス解釈の徹底性は、ロック政治思想に「資本主義精神」の古典的教説 (Classic doctrine of "the spirit of capitalism") (Strauss, *Natural Right and History* (op. cit.)——以下「単に *Natural Right* とす」——, p. 246) を見る点では共通したロック像を結果したC・B・マクファーンソンより完全である。マクファーンソンは「理論家たちが往々にして等閑に付しがちな「社会的前提」(social assumptions)をロックの議論に投影することによって、「階級分化」「無制限蓄積」等の道德的正当化を行い、もって「資本主義社会に積極的・道德的基礎を提供」したロックの像を結晶せしめているが、同じ「前提」下で「ロックの心中における伝統的諸価値の残滓と新しいブルジョアの諸価値との間の混乱」を認めた。Cf. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: at the Clarendon Press, 1969, first pub. 1962), chap. 5, esp., p. 221, 220.
- (75) しかも、その結果は、「一定の哲学者の思想をその哲学者がそれを理解した通りに正確に理解する」方法 (Strauss, *Pol. Phil.*, p. 66) の一方的な解釈と適用に基因した点において、われわれは、シュトラウスのロック像の歪みを感じざるを得ない。なぜならば、その一方性は、ロックが醒めた「用心深い著述家」であって (Cf. *Natural Right*, pp. 206, 220) の深底において一貫的な哲学者としての真意を秘めつつ——シュトラウスにとって「啓蒙はマキアヴェリに始る」は「摩

詞不思議ながらの真実」であった (Iucius a non Iucendo) ——、賢明にも一般イギリス人に宛てた『統治論』第二篇では「一般的に受容された意見」つまり宗教的価値等の伝統的諸要素」を散りばめた、という独断に存したからである。ここには「哲学的批判」(a philosophic critique) がその前提条件たるべき「適切な理解」(an adequate understanding) のなかにすでに混入しているというシュトラウスの側における方法的混乱の事実を認めることができるであろう。あくまでもシュトラウスの意味での近代主義者でなければならぬ哲学的ロックは、いまだ伝統的諸価値にしがみついていた一般イギリス人と分離して考えられねばならないというシュトラウスの独断こそ彼のロック像の極端さの根底にあるものである。「哲学的批判」の前提たるべき「適切な理解」という点においては、ガフ系列下のロック像に耳を傾ける余地が存在するのゆえである。 Cf. Strauss, *Pol. Phil.*, p. 66; *Natural Right*, pp. 212~2.

(76) Seliger, 'Natural Law', p. 337 n.

(77) Yolton, loc. cit., p. 484.

(78) Dunn, *Political Thought*, p. 250.

(79) 元来、シュトラウスによる政治論と宗教の有機的な理論的結合の可能性に対する評価は、極めて低い。トマス・アクィナスによる功績も、近代の反動を生んだ「神学による自然法の吸収」として処理されてしまう (Strauss, *Natural Right*, p. 164)。この点に関しては、「キリスト教哲学が可能であるのみならず聖トマス・アクィナスが理性と信仰の調和の方向へ大きく歩みを進めたというエチエンヌ・ジルソンによって見事に弁護された主張を、シュトラウス教授は十分な証拠も議論も示すことなく斥けてゐる」と論評した J・H・ハロウエルの指摘が注目される (Cf. Hallowell's book review on *Natural Right*, *The American Political Science Review*, vol. 47, no. 2 (1954), p. 540)。ロックに関して「シュトラウスが『自然法と啓示法との関係についてはロックが語っていることが難点を免れているかどうか人は疑ってみてもよい』と述べる。シュトラウスの言明自体は、ロックの伝統的『自然法』内容を葬り去ることに直接連なっていくわけではないが、トマスにおける相対的成功を念頭においた比較の言辞でもない。むしろ、それは、シュトラウス自身の懐疑に基づいた表現であ

る。そして、ロックの真意から離れたところで、彼のこの懐疑的精神が跳梁するとすら考えられる。シュトラウスにとつては、マクファーンソンのロック像(本節、注(74)参照)に対して「現存の資本主義的社会構造」という「社会的前提」を矯正する「ロックの簡素化された宗教」でもって再批判の挙に出たガフの見解は、恐らく、認め難いものであった(Cf. Gough, *op. cit.*, 2nd ed., 1974, p. 89. また、友岡「ロック研究の二つの系譜」(『神戸学院法学』第九卷第一号)、一三五〜六頁、参照)。シュトラウスにとつてのロックの真意は、ロックが意図すること(what)よりも、ロックが「道徳」と「神意」を連結せしめんとした仕方(dow)の論理的結論——すなわち一方における神意つまりは来世における賞罰の認識不可能性とは方における「およそ可能なだけ聖書から独立した」道徳つまり「自然理性」・「啓示の助けを受けない理性」の「政治的幸福」への収斂が究極的に結果するところ、すなわち自己保存の権利を基盤とするところの「個人、自我が道徳的世界の中心・根源となった」という帰結——であったからである(Cf. Strauss, *Natural Right*, pp. 203, 209, 213~4, 248)。

(80) Strauss, *Pol. Phil.*, pp. 10~2.

(18) Cf. *ibid.*, pp. 14~7.

(38) Cf. *ibid.*, pp. 17, 38.

(83) *Ibid.*, p. 10.

(48) Cf. *ibid.*, pp. 18 ff.

(85) *Ibid.*, p. 34.

(86) Cf. *ibid.*, pp. 34, 84.

(87) Cf. *ibid.*, pp. 81, 91. なお、次をも参照。「それ[すなわち政治的ものごとに対する古典政治哲学の態度]は、動物学者が小魚を飲み込む大魚を見る醒めた観察者の態度でも、教育ないし解放の視点からよりもむしろ操作とか条件づけの視点から考える社会「工学者」の態度でもない」(*ibid.*, p. 90)。むしろ、政治哲学は「一般的に合意された前提ないし一般的に受容された意見(臆見)から議論を起して」「対人的につまり「弁証法的に」(ad hominem or “dialectically”)議論

を進めねばならぬ」のだから、客観性や中立性をこころめて決めかねるのびなご (cf. *ibid.*, pp. 91, 80, 90)。

- (88) Cf. *ibid.*, p. 86.
- (89) *Ibid.*, p. 87.
- (90) Cf. *ibid.*, p. 89; *Natural Right*, p. 163.
- (91) Cf. Strauss, *Pol. Phil.*, p. 87.
- (92) Cf. *ibid.*, p. 93; *Natural Right*, p. 144.
- (93) Cf. Strauss, *Natural Right*, p. 164.
- (94) Cf. Strauss, *Pol. Phil.*, p. 44.
- (95) Yolton, loc. cit., p. 483.
- (96) Cf. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, 1970), 2nd Treatise, § 6.
- (97) Cf. *ibid.*, loc. cit., § 54.
- (98) Cf. 'Locke's Letter to Lady Mordaunt', cited in *ibid.*, p. 89.
- (99) Cf. 'Locke's Letter to King', in *The Works of John Locke*, 10 vols., repr. of 1823 ed., vol. 10, p. 307.
- (100) Laslett, *op. cit.*, p. 108.
- (101) Cf. Gough, *op. cit.* (1st ed.), p. 70.
- (102) Cf. Strauss, *Natural Right*, pp. 276~7.
- (103) Gough, *op. cit.* (1st ed.), p. 70.
- (104) ロックの政治思想に「自然的政治徳」を探り出そうとしてラスレットが挙げている例は、自然状態下で有する「すべての特権」を放棄する心構え (2nd treatise, § 127) 同意による共同体形成 (1.c., § 96) 通常人自身による統治活動 (1.c., § 143) 等であるが、要するに、ラスレットがこの概念によってロック政治思想の根本的特徴として示したかったのは、

通常「個人主義的」という形容詞が冠せられる時に意味する以上に、各人の自発的公同心——「他人の存在・願望・行動・必要を許す何らかの傾向」——がロックの暗々黙裡に存在したといふことである。 Cf. Laslett's 'Introduction' to *Two Treatises*, pp. 101~9.

(105) 「ロック政治思想の再検討(1)」一五頁。

(106) Strauss, *Natural Right*, p. 161.

(107) サイモン・アシュタラント・セリガーについては、「ロック政治思想の再検討(1)」一九頁、三七頁注(68)を参照。また「ロック」は Dunn, 'Consent', pp. 153~5 参照。

(108) Cf. P. Laslett, 'The English Revolution and Locke's "Two Treatises of Government"', *Cambridge Historical Journal*, vol. 12, no. 1 (1956). この論文は「少し修正された上」Laslett, *op. cit.* の「序文」中に収録された。以下、前者を「English Revolution」と表記し、後者の「序文」全体を「Introduction' to *Two Treatise* と表記する。

(109) Laslett, 'English Revolution', pp. 44~5; 'Introduction' to *Two Treatises*, p. 50.

(110) *Two Treatises*, 1st treatise, §106.

(111) すでに述べたようにホリレイアの発想の政治学が中心主題とする「いかなるタイプの人間が共同体を支配すべきか」(前述、六七頁、参照)と、フィルマー的状况に対する応答としての「誰が権力を持つべきか」の発想との間には、表現の異同を超えて、「通常的状况」に定位するかそれとも「極端な狀況」に定位するか、生活様式のなかで考えるかそれとも服従の理由と抵抗の理由(要するに権力の正統性)のなかで考えるか、という政治哲学の「質」もしくは「方位」に関わる重大な相違が横たわっている。

(112) Monson, *loc. cit.*, p. 133.

(113) Strauss, *Pol. Phil.*, p. 37.

(114) *Idid.*, p. 305.

- (115) 既出(六五頁)参照。
- (116) Cf. Strauss, *Pol. Phil.*, p. 305.
- (117) Strauss, *Natural Right*, p. 222.
- (118) Cf. *ibid.*, pp. 225, 227~8.
- (119) 本節注(6)参照。フェルマー論駁という状況が呼び起こした宗教的個人主義は、E・バーカーがいうように、歴史的結果として「孤独な個人を全思想の転回点とするという罰」に転化していったのならば、同時に同じ論拠によって「われわれがこの世で知る無二の内在的価値」たる個人人格の防衛・発展への寄与としても語られねばならないであろう。Cf. Ernest Barker, *Essays on Government* (Oxford: at the Clarendon Press, 1965), pp. 96~7.
- (120) A. P. d'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (the Humanities Press, N. Y., 1959, 1st pub. 1939), p. 6.
- (121) *Ibid.*, p. 5.
- (122) ギールケ、フィッキスともに、近代を中間的多元的集団の消失による国家と個人の直接的・無媒介的対峙として捉えてゐる。Cf. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, transl. by F. W. Maitland (Cambridge: at the University Press, 1922), pp. 99~100; Figgis, *Churches in the Modern State* (London: Longmans, 1913), esp. pp. 46~7.
- (123) Messner, *Das Naturrecht* (Tyrolia-Verlag, Innsbruck, etc., 1969), S. 258. メスナーは、*ibid.*に続けて「近代の自由主義の展開もまたそのかなりの部分をこの推進力によって支えられている」と述べる(vgl. *ibid.*)。
- (124) 竹下良文「J・W・ゴッホフ『ジョン・ロックの政治哲学』一八の研究」『『年報・政治学』一九五二年』および山崎時彦「ジョン・ロック政治思想に関する二つの研究」『季刊法律学』第一三号(一九五三年)参照。ラヴレイス・コレクションの内容をなす資料項目が浜林正夫教授の手によってわが国に紹介されたのは、一九六三年『史学雑誌』第七二巻、第六号、四六~八頁参照。それ以前には同誌の第五八巻第四号、六九~七〇頁に「学界動向」の一節として「ロンドン・タイム

ズ」や『リスマナー』の記事を基づく紹介がなされたの（止まる）であらう、同コンディションに於いてのわが国での情報源となつてゐたライデンやタリンヌマンの書物（W. von Leyden, *John Locke, Essays on the Law of Nature* (Oxford: at the Clarendon Press; M. Cranston, *John Locke, a biography* (Longman) の出版は、それぞれ一九五四年、一九五七年である）。

- (25) Leyden, 'John Locke and Natural Law', *Philosophy*, vol. 31, no. 116 (1956), p. 23.
- (26) Philip Abrams, *John Locke: Two Tracts* (Cambridge, at the University Press, 1967).
- (27) Leyden, *Essays* (*op. cit.*).
- (28) E. S. de Beer, ed., *The Correspondence of John Locke* (Oxford: at the Clarendon Press), vols. 1 (letters of 1650~1678, pub. 1976), 2 (letters of 1679~1686, pub. 1976), 3 (letters of 1686~1690, pub. 1978), 4 (letters of 1690~1694, pub. 1979). この書簡集のたゞ全入巻とばかりではあらず。
- (29) オックスフォード大学・ホルリー図書館蔵 MS. Locke f. 11 及び持札のなす出納簿 MSS. Locke f. 14, 27 及び持札のなす出納簿 MS. Locke e. 6 及び持札のなす 'Lemmata' 等。この各本は、Abrams, *op. cit.*, pp. 247~8; Philip Long, 'A Summary Catalogue of the Lovelace Collection of the Papers of John Locke in the Bodleian Library', *Oxford Bibliographical Society Publications*, new series, vol. 8 (1956), pp. 23, 41, 31 を参照。
- (30) Raghuvær Singh, 'John Locke and the Theory of Natural Law', *Political Studies*, vol. 9, no. 2 (1961), p. 105 n.
- (31) Cf. Leyden, 'John Locke and Natural Law', p. 29.
- (32) Cf. John W. Lenz, 'Discussion: Locke's Essays on the Law of Nature', *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 17, no. 1 (1956), p. 105; Yolton, 'Natural Law', pp. 481~3.
- (33) Cf. Abrams, *op. cit.*, p. 3.
- (34) *Essay concerning Human Understanding*, ed. by Yolton, Bk. 1, ch. 1, 7 et 6.