

ロックにおける道徳的義務の本性と根拠について

今村 健一郎

社会科教育講座 (哲学)

Locke on the Nature and Grounds of Moral Obligation

Kenichiro IMAMURA

Department of Social Studies (Philosophy), Aichi University of Education, Kariya 448-8542, Japan

序

我々は道徳規則に従う義務を負っている。しかし、なぜ我々は道徳に従わなくてはならないのだろうか？道徳的義務の本性と根拠とは一体何なのか？道徳規則は行為に関して我々に指示を与える。そして、その指示に従うならば、大抵の場合、我々は公共の福利へと導かれる。ここから「道徳は便宜の異名である」(芥川龍之介『侏儒の言葉』)という通俗的な理解が生まれ、道徳的義務が利益へと還元される。道徳的義務が利益へと還元されるのであれば、我々は道徳に訴えることを放棄し、もっぱら利益に訴えてもよかつたはずである。しかし、我々の日々の社会的実践が道徳への訴えを放棄する気配は微塵も見られない。それどころか、我々は、利益への訴えがもはや功を奏しない場面においてこそ、道徳に訴えるのである¹。これらのことは、道徳的義務を単純に利益に還元することはできない—そのように還元することは適切ではない—ということを実に示している。

道徳規則の遵守が公共の福利をもたらすということ、あるいは道徳法則が一般的にそのような内容を有していることは、誰もが知る自明な事実であろう。ある種の規則—他者危害の禁止、所有の不可侵、約束の遵守など—に関しては、それらが守られなければ、社会の存立すら不可能になってしまう。道徳規則は概して社会にとって有益であり必要であるからこそ存在する。しかし、道徳規則は我々を一般的福利へと導く単なる指針ないし勧奨ではない。それは我々に義務を課している。道徳規則は、単にそれに「従うとよい」と勧めているのではなく、むしろそれに「従わねばならない」と要求しているのである。そして、いま我々が知りたいのは、その義務の要求の本性とは何であり、なぜ我々は義務の要求に応じなければならないのかを教える根拠である。コースガードはこの問いを「規範性の問い」と呼び、これを「一人称的な問い」として特徴付けている。やや長い引用しよう。

「道徳的行動をどのように説明するかは、三人称的、理論的な問いであり、知力をもったある種の動物があるしかたで行動するのはなぜかをめぐるといえる。規範性の問いは、一人称的な問いであり、道徳が命じることを実際に行わなければならない道徳的行動

為主体に対して生じる問いである。ある哲学者の規範をめぐる理論がどのようなものか知りたければ、道徳から難しい要求を突き付けられている行為者の立場に身を置かねばならない。それから、その哲学者に尋ねるのだ。私は本当にそれを行わなければならないのか？なぜ行わなければならないのか？この問いに対するその哲学者の答えが、規範性の問いに対する彼の答えになる。」(コースガード：18)

三人称的・理論的問いは、なぜ人びとはある一定の仕方で道徳的に行為しているのかと問う。たとえば、ヒュームによる「正義の規則」の起源の考察は、おそらくこの種の三人称の問い—なぜ人びとは「正義の規則」を遵守しているのか—に答えるものであろう²。これに対し、規範性の問いとは、道徳規則の遵守が人びとを一般的福利へと導くことは事実であり、そしてその事実を我々が理解しているとしても、ではなぜそれが単なる勧奨などではなく、従わねばならない義務として我々の前に現れるのかを問うのである。そもそも義務は我々に理解を求めない。義務の本性と根拠を理解することで、我々はその義務に従う動機を以前よりも多くもつようになるかもしれない。しかし、その理解は義務が必ずしも我々に求めるものではない。義務は、その本性と根拠を理解する者にも理解しない者にも、等しく自らに従うことを求める。だとすれば、義務の本性と根拠の問いは、ある意味で余計な問いであり、個人的・私的な問いである。この個人的・私的特徴ゆえに、コースガードは、規範的問いを「一人称的な問い」と称していると推察できる。

さて、我々の主人公であるロックも、すでに初期の著作『自然法論』(以下、『法論』)の中で、道徳法則に従うことを義務付けられることと、道徳法則に従うことをつうじて利益を追求することの違いに注意を向けている。神が定めた自然法に従うことは我々の福利に資する。しかし、たとえそうだとすると、そのことは道徳的義務の根拠とはなりえない。

「もしこの[自然]法全体の源泉と起源が自分自身の配慮と保存であるならば、徳は人間の義務というよりも彼の便宜となるように思われるし、彼にとって有用なもの以外は何も善いものとはならないだろう。そして、この法を守ることは、我々が自然によって拘束されている義務や責務でなく、我々の便宜のための特権や利益になるであろう。かくして、我々の権利を主張し、我々自身の傾向性に屈することが我々の意にかなうときはいつでも、我々は確実に非難を浴びることなくこの法を無視し、それに背くことができってしまうのだ。そうすることで[我々は]不利益を被るかもしれないにせよ。」(ELN.181)

道徳的義務を単なる便宜によって根拠づけることはできない。ロックもまた、利益の言語とは異なる道徳に固有な言語の領野を見据え、そこへと探究の触手を伸ばしているのである。

本論の構成を予示しておこう。本論は最初に、ロックの理論哲学上の主著である『人間知性論』(以下、『知性論』)における法論・道徳論の検討へと向かう。ロックは自然法論者に相応しく法と道徳を峻別しない。我々は通常、道徳を法とは別種のものとしてひとまず区別するのだが、その日常の意味での道徳を、ロックは法の種類に数える。ロックの分類では、法は①神法、②市民法、③意見ないし評判の法に三分される。①は啓示によって

知られる法と理性によって知られる自然法に下位区分される。②は国家が定める実定法を指す。③は我々の日常の意味での道徳にほぼ相当する。これら三つのうち、「道徳性の真の基礎」を成すのは神法である。それゆえ、道徳的義務の本性と根拠へ向けての問いは、主に神法をめぐる探究されることになる。以上の分類を受けて、本論はまず、ロックにおける法一般の本性とは何かという問いから出発し（第1節）、次いで、道徳的義務や道徳的性質を神の意志と力に基づける神学的主意主義をロックが採用していることを確認し（第2節）、さらに彼の神学的主意主義に対する批判—ロックは道徳的義務を単なる強制力と区別できていない—を見ることにする（第3節）。この批判は妥当である。そこで本論は、道徳的義務の本性と根拠に関するよりよい説明を求めて『法論』へと向かう（第4節）。しかしながら、『法論』での「上位者の権利」や「良心」への訴えは、道徳的義務に関する完結した説明を与えない。だが、ロックによる道徳的義務の探究は、「神」や「法」などの概念の分析だけでなく、人びとの道徳的実践の観察にも依拠している。その観察から得られる洞察は、道徳的義務に解明をもたらすだけでなく、刑罰の本質についても、新たな知見をもたらしてくれる（第5節）。

第1節 ロックにおける法の本性—法は本質的に賞罰を伴う

夙に知られているように、ドイツの法学者イエーリング (Rudolf von Jhering) は『法の目的』の中で「強制を伴わない法とは矛盾であり、燃えない火や輝かない光のようなものである」と述べている (Jhering: 321)。この有名な法諺は、法規範を道徳規範から区別する文脈で発せられたものであり、イエーリングは法をその強制のあり方によって道徳から区別している。人は他者からの賞賛や非難によって道徳規範に従うように強いられる。それに対し、法は物理的な力によって人を規範に従わせる。「正しい教育者は道徳的影響をもって、あるいは賞賛と非難をもって、鞭に代えるであろうが、しかしだからといって、そのような「道徳的賞賛ないし非難」を鞭と呼ぶことはできない」(Jhering: 320)。法規範に特有なのは、物理的な力を強制手段としていることであり、この点で法は道徳から明確に区別されねばならない。

イエーリングとは対照的に、ロックは先述のように、法と道徳を峻別せず、両者を同類の規範として連続的に捉えている。しかし、法は本質的に強制を伴うと考える点で、ロックはイエーリングと軌を一にしている。この考えがロックの生涯をつうじて不動のものであったことは、初期の『法論』での「法は刑罰なしには役に立たない」(ELN.173) という主張が、後の『知性論』でも以下のように繰り返されていることから、明らかである。

「…人間の自由な行為に対して規則を定めながらも、彼の意志を決定するような何らかの善悪をそれに付加しないと想定するのは全くの無駄であろうから、我々は、法を想定するときはいつでも、その法に付加された何らかの賞罰をも想定せねばならないのである。…このことこそが、私が間違っていなければ、全ての法の真の本性である。」(E.2.28.6)

法は人の自由な行為に対して規則を定めるものであり、それが機能するには、行為者の意志を決定するような「何らかの善悪」、すなわち賞罰が必要である。法は賞罰を用いつつ人を規則へと従わせる行為規範なのである。

無論、法は単に人びとの行為をある方向へと強制的に向かわせるだけでなく、人びとが自分たちの行為の方正ないし不方正を判断するための評価基準を与えるものでもある(E.2.28.7)。法は規則を与え、人びとはその規則に照らして、自分たちの行為が方正か不方正かを評価する。そして法は、規則に従って行為することを、賞罰を用いつつ人びとに強制する³。それでは、賞罰の本性とはどのようなものなのか。

「善悪とは…快苦、または我々に対して快苦を引き起こし招来するものに他ならない。すると、道徳的善悪とは、単に我々の有意的行為が何らかの法に一致していること、あるいは不一致であることにすぎず、それによって立法者⁴の意志と力に基づいて善悪が我々にもたらされる。つまり、立法者の命令によって、法の遵守と違犯には、それぞれ善と悪が伴うのであり、これを我々は賞罰と呼ぶのである。」(E.2.28.5)

善悪とは快苦であり、かつ、法とは立法者の命令であるという前提のもと⁵、賞罰とは法を遵守する者に善をもたらし、違犯する者に悪をもたらすことであるとロックは定義する。それはまた、道徳的善悪とも呼ばれる。賞罰における善悪は、行為に内在する善悪—たとえば、適度の飲酒がもたらす快楽や、過度の飲酒がもたらす苦痛など—ではなく、立法者の「意志と力」の介在によって付加される善悪である。このロックによる賞罰の定義に即すならば、刑罰とは、立法者がその意志と力によって、法の違犯者に対して害悪を加える行為である。

第2節 ロックの神学的主意主義

ある行為が立法者の命令に反するとき、立法者はその意志と力によって、その行為者に害悪を加える。この害悪が道徳的悪ないし刑罰と呼ばれるのであった。そして、刑罰による強制は法の本質的契機をなしている。しかし我々は、強制力をもつ者が発する命令のすべてが法であるとは考えない。そしてまた、法への服従は立法者やその法の執行者をもつ権力に対する恐怖のみを理由とすべきではない。そのような恐怖ゆえの服従は「暴君や強盗や海賊の権威」を確立するにすぎない(ELN.189)。ここで求められているのは、法に従うべき正当な理由であり根拠である。ロックは『知性論』第1巻の生得説批判の中で、もし仮に生得の道徳規則が存在したならば、そのような規則は自明なはずであり、それゆえに人がその理由を尋ねることもなかったはずであるが、実際にはしかし、「提示される道徳規則で、人がその理由を正当に尋ねることができないようなものは存在しえない」と言って、生得の道徳規則の存在を否定している。そしてさらに、道徳法則を提示する者に対し、その道徳法則が真であることをその理由と共に示すこと(ロックの表現では「真理性と合理性」)を求めている(E.1.3.4)。では、我々はどのような理由から法や道徳規則に従うべきなのだろうか。

ロックにおいては、神が定める法こそが「道徳的方正に対する唯一にして真なる基準」である (E.2.28.8)。そして、神は我々に法を課す権利をもっている。

「神は我々に規則を与える権利をもつ。我々は彼の被造物である。彼は我々の行為を最善へと指図する善性と知恵をもっている。そして、来世において無限の重みと持続性もつ賞罰によって、それを強制する力をもっている。」 (E.2.28.8)

神の側での規則を与える権利は、我々の側からすれば、神の規則（神法）に従う義務に他ならない。そして、我々がそのような義務を負う理由として、ロックは、第一に、我々が神の被造物であること、第二に、神は賞罰によって神法を強制する力を有していること、第三に、神法は我々の行為を最善へと導いてくれることを挙げているのである。『知性論』の他の箇所でもロックは同様のことを述べている。神の意志と法のみが「道徳性の真の基礎」であると述べた後、神と神の法についてロックは次のように続ける。

「神は…自らの手中に賞罰をもち、不遜きわまる違犯者を咎めるに十分な力をもっている。神は不可分な結合によって徳と公共の幸福を結び付けており、そしてまた、徳の実践を、社会の保存に不可欠であり、有徳な者が関係する全ての者にとって目に見えて有益であるようにしているので、だれもがその規則を他者に対して容認するだけでなく、推奨し誇張するのも驚くに値しない…。」 (E.1.3.6)

この箇所でもロックは、神法における神の強制力と神法を遵守することの効用に言及している。これらの発言に見るように、神の法に従うべき理由としてロックが挙げるのは、大別すると二つである。その第一において、ロックは神の力能に訴える。神は賞罰によって自らが与えた法を強制する力を有している。ロックは「我々は神の被造物である」ということも、理由のひとつに挙げているが、これもまた、「神は自らの力能によって創造したものに対して支配権を及ぼすことができる」という主張として、すなわち神の力能への訴えとして理解可能だろう⁶。この立場によると、行為の道徳的善悪は、もっぱらそれが神の法に一致するか否かによって判断される。そして神は、その意志と力によって、法に一致する善なる行為と一致しない悪しき行為のそれぞれに賞と罰を対応させており、我々が神の法に従う義務を負うのは、ひとえにこの神の力能のゆえである。ここでは、神法に合致する行為は公共の福利に資する結果をもたらすという事情は考慮の外に置かれる。そのような事情は我々に道徳的義務を負わせるものではない。そしてまた、そのような事情とは独立に、我々は道徳的善悪について判断することができる。

第二の理由は公共の利益ないし幸福への訴えである。我々にとっての最善とは何かを知り、またそれを望む神は、自らが定める法を我々の利益や幸福と分かちがたく結びつけている。それゆえ、神の法に従って行為するならば、我々は利益や幸福を享受することができる。このことが、我々を神の法の遵守へと向かわせる。ここでは、神の法に従う義務も道徳的善悪も、もっぱら法に従った行為がもたらす結果—公共の福利という結果—から導かれており、その法を命じているのは神であるということや、法に一致した行為とそれがも

たらず公共の福利との結合は神の配剤に由来するということは考慮の外に置かれる。我々は、それらの事情とは独立に、道徳的義務を導き、道徳的善悪について判断することができる。

これら二つの理由のうち、ロックが採用するのは、言うまでもなく明らかに前者である。後者の公共の福利への訴えは、せいぜい条件付きの副次的理由となりうるにすぎない。では、この二つの理由の違いは何だろうか。コースガードが「規範性の問い」を「一人称的な問い」として特徴付けていたことを思い出そう。それは、道徳から困難な要求を突き付けられている行為者が一人称の立場から発する「なぜ私はそれを行わなければならないのか？」という問いなのであった。第一の理由によるならば、その答えは、たとえば「それを行わなければ私は罰せられるから」というものであろう。これはいわば「私」の理由であり、一人称的問いへの答えとして適切である。では、第二の理由についてはどうか。第二の理由によるならば、その答えは、たとえば「それを行わなければ公共の福利が損なわれるから」というものであろう。これは第一義的には「公共」の理由であり、それゆえに三人称的問いへの答えとしては適切であるが、一人称的問いに対する答えとしては、少なくともそのままでは適切ではない。それは、行為者本人がその「公共」の理由をそのまま「私」の理由として引き受ける態勢にある場合にのみ、一人称的問いに対する答えでありうる。このように、公共の福利への訴えは条件付きの理由であり、この意味において道徳的義務の副次的理由であるにすぎない。そして、よほどの倫理的英雄ならさておき、普段の我々は、公共や社会の理由をそのまま直ちに自分自身の理由と見なすほど社会と自分自身を一体視してはいないだろう。

ロックにおいては、神の法こそが「道徳性の真の基礎」であり、道徳的善悪とは、「単に我々の有意的行為が何らかの法に一致していること、あるいは不一致であること」なのだから、神法に一致する行為が善であり、それに不一致な行為が悪となる。それらが単なる善悪（快苦）ではなく、「道徳的」善悪（賞罰）であるのは、法に一致して行為する者と法に反して行為する者には、立法者たる神の意志と力に基づいて、それぞれ善と悪がもたらされるからなのであり、この賞罰の強制力こそが道徳的拘束力（道徳的義務）の内実を成す。道徳的性質と道徳的義務を神の意志と力に基づけるこの立場は「神学的主意主義」と称される。これまでの検討から、ロックが神学的主意主義を採っていることは明白であろう。神学的主意主義の立場では、善なる行為は神が命じるから道徳的善なのであって、道徳的に善なる行為とは何であるかが、あらかじめ神の意志とは独立に確保されていて—たとえば、「道徳的に善なる行為とは公共の福利に資する行為である」といった仕方であらかじめ確保されていて—、そのような道徳的に善なる行為であるから、神はそれを命じている、というわけではないである⁷。神が命じる行為は神の配剤によって必ずや公共の幸福をもたらすということが、たとえ事実であったとしても、このことに変わりはない。ロックにおいては、やはり神の意志と力こそが道徳的善悪と道徳的義務を生み出す「道徳性の真の基礎」なのである。

第3節 ロックの神学的主意主義への批判

しかし、このような神学的主意主義に対しては、「では、神が意志することは何であれ道徳的善であるのか」という疑問が直ちに提起されるであろう。実際、ロックの神学的主意主義に対しては、すでに同時代の神学者トマス・バーネット (Thomas Burnet) が、「神法の根拠ないし基礎とは何か」、「立法者の意志は従うべき規則をもたないのか」と問うている⁸。ここでバーネットが求めているのは、神の意志は恣意的でないという保証であり、その保証を与えうる原理の提示であろう。これに対するロックの回答は、神の本性を理解する者はだれであれ、神の法に従うべき自らの義務について真剣に疑うことはできない、というものである (Ashcraft : 214)。しかし、この神の本性への訴えは、アシュクラフトが指摘するように、「事物の實在的本質 (real essence) は不可知である」という彼の認識論の主張とは整合しない。

「…ロック自身の認識論によれば、神の「實在の本質」については何ら知ることができない…。神の道徳的本性を知らずに、どうやって人は、神の意志に従うことへの道徳的義務をもちえようか。」 (Ashcraft : 214)

神の本性を知るならば、我々は自分たちが神の意志に服従する義務を負っていることを確信するとロックは言う。すでに見たように、ロックは、神が「我々に規則を与える権利」をもつこと—我々が神の規則に従う義務を負っていること—の正当化根拠として、神の善性や知恵や創造者性などの属性に訴えていた (E.2.28.8)。しかし、ロックの認識論によれば、神の本性を知ることはできない。そうなると、神法に従う義務を「暴君や強盗や海賊」の下す恣意的な命令への服従から区別することは困難になってしまう。このようなロックの神学的主意主義に対しては、当然に厳しい評価が下されるであろう。たとえば、シュニーウィンドは、神は「暴君や強盗や海賊」とは異なる正当な支配者であることをロックは満足のいく仕方で説明できていないと断じている。

「規範は意志にのみ由来する。しかし、意志による立法作用を我々が理解するために利用できる唯一の観念は力と制裁の観念だけである。経験論的認識論は規範的力の他のいかなる源泉をも切り落としてしまう。となると、神の意志は恣意的であるとしか理解しえない。」 (Schneewind : 221)

この批判は妥当である。シュニーウィンドが言うように、ロックの神学的主意主義は、単なる物理的強制力とは異なる道徳的拘束力 (道徳的義務) や道徳的性質に関する説明としては失敗しているのかもしれない。そして、失敗しているとすれば、その原因の一部は、ロックの認識論が、道徳性の究極の根源たる神の意志に対して、その善性を保証しえないという点に求められるであろう。しかし、自らの神学的主意主義が抱えるこのような道徳哲学上の難点をロックが自覚していなかったとは考えにくい。むしろ、そのような難点を抱えつつも彼が神学的主意主義を固持し続けた理由にこそ、我々は考えを致すべきで

ある。道徳哲学における失敗は必ずしも他の分野における失敗を意味しない。それは、他の分野—たとえば神学—において議論を成功裡に展開するための、いわば必要なコストであったという見方も可能であろう。本論の主題からはやや逸れるが、次節に移る前に、ロックが神学的主意主義に固執した理由について触れておくことにしたい。

先に、ロックの神学的主意主義に対する疑義の一例として、バーネットが提起した疑問を紹介した。バーネットによるロック批判は、匿名で書かれた『人間知性論に関する論評』(1697)と、それに続く第二、第三の『論評』(1697, 1699)で展開されている⁹。その中でバーネットは、生得的な道徳原理の存在を否定するロックに対し、「自然な良心」の存在を主張する。バーネットによれば、我々には道徳的推論に先立つ「自然な良心」が生来的に備わっており、それによって我々は、個々の場面で推論を介することなく直接的に、その道徳的善悪を知覚することができる。我々が個別の事例において下す道徳的判断は、ロックが想定するように、外的な一般的道徳原理をその事例に適用した結果ではない。我々はむしろ、自らに備わった「自然な良心」によって、直接に一あたかも子供が味覚によって苦みと甘みを区別するがごとくに一個別事例の善悪を知覚するのである。

しかし、ロックによれば、そのような内的感覚の存在は証明されないし、なによりも、そのような内的感覚が存在するという主張は、狂信に根拠を与えることになってしまう。周知のように、ロックは「狂信・宗教的熱狂」(enthusiasm)を嫌忌しており、『知性論』第4巻第9章では、宗教的熱狂に対する周到な批判を展開している。そこで彼は、「我々の信条の強さは、それが方正であることの証拠では全くない」という言葉を発している(E.4.19.11)。あるいは別の表現では、「強い信条は、それが真であることや、それが神に由来することの知覚ではない」(E.4.19.10)。我々には道徳的性質を知覚する機能が生来的に備わっているという主張は、各人が単なる個人的な確信に基づいて神学に関する判断を下すことに正当化の根拠を与えてしまう。このような好ましくない事態を排除するために、ロックは道徳性の究極の基準を我々に外的な神の法に求めたものと思われる¹⁰。

狂信は第一義的には神の啓示を僭称することを指すのだが、ロックはこの概念を拡張し、証拠や合理的な論証を伴わない、単なる個人的な確信に基づいた主張全般を指す語として用いている(Colman:65)。狂信の概念をこのように拡張することによって、証拠や論証を伴わない道徳的主張も同様に排除されることになる。ロックによれば、道徳は数学と同様に論証可能である。というのも、道徳的概念や法的概念—たとえば「所有権」や「正義」など—は、我々が必要に応じて複数の観念を寄せ集めて作り出した観念の結合体であり、その精確な意味を知ることが可能だからである(E.3.11.16)。それゆえ我々は、道徳の事柄に関して明晰判明に論じるべきであり、それを怠る者は非難の対象となる(E.3.11.15)。この「論証道徳」の主張と狂信の否定は我々を道徳や法の探究へと向かわせる。道徳や法の正当性の根拠は単なる個人的な確信によって与えられるのではなく、理性を用いた探究の営みの中で、証拠を提示し論証を与えることによって示されるべきなのである¹¹。

第4節 「上位者の権利」と「良心」

シュニーウィンドが批判していたように、道徳的義務の源泉を単なる強制力に見出すな

らば、道徳規範や法規範によって義務付けられていることと、暴君や強盗の命令に服従していることを上首尾に区別することはできないだろう。だが、『法論』でのロックは、我々に義務を課しうる者は、我々に対し「権利」(jus, right)と「権力」(potestas, power)をもつ者でなければならないと言い(ELN.181-3)、道徳的義務についても、「…全ての義務が、違反者を強制し悪人を罰する力に存し、そしてその力によって最終的に制限されているわけではなく、むしろ全ての義務は、ある者が他の者に対してもつ権力と支配(dominium, domination)に存すると思われる」と述べている(ELN.183-5)。これら「権利」や「権力」や「支配」、さらには「職権」(imperium, authority)をもつ「上位者」(superior)が発する命令こそが、我々に義務を課しうる正当な命令なのである。しかし、これらの概念はどれも、ある法の存在を前提にしており、その法によってこそ、ある者が権利・権力・支配・職権を正当に行使しうる上位者に定められるのであるから、道徳性の究極の基礎である神の意志とそれに従う義務は、これらの概念によって正当化されえない。そこでロックは、すでに見たように、神の意志の支配権については、神が我々の創造者であることに権原を求めることになる。だがそれは、神がもつ創造者としての力をそのまま規範的な力と見なすことであり、「自然主義的誤謬」の誹りを受けかねない¹³。かくして、道徳的義務を上位者がもつ権利によって根拠づけようとする試みは、それを神の意志への服従義務に適用する段になると、困難を生じることになる(とはいえ、この「上位者の権利」への訴えは、神法の下位にある人定法に関しては有効なのだから、これを過少評価すべきではないだろう)。

ところで、素朴に考えるならば、「道徳規則に従うべきである」という道徳的義務の表明には、「それに従うのは道徳的に推奨されることである」という我々自身の判断と「それに従うのは道徳的に推奨されることだから自ら進んで従おう」という我々自身の意志が、つまりは自発性の契機が明らかに含まれており、この自発性の契機が道徳的義務を単なる恐怖ゆえの服従から区別していると思われる。ロックも『法論』において、そのような自発性の契機を成す「良心」(conscience)に言及している。

「実際、全ての義務は良心を拘束し、精神自身を束縛する。それゆえ、刑罰の恐怖ではなく、正しいことに関する合理的理解が、我々をある義務の下に置き、良心が道徳に関する判断を下す。そしてもし我々が有罪ならば、良心は我々が刑罰に値すると宣言するのである。」(ELN.185)

我々は、刑罰の恐怖がなくとも、良心の作用によって自らを道徳法則のもとに拘束する。そして、我々が道徳法則に背いて行為するとき、我々は良心によって自らに有罪を宣告する。良心の呵責は、いわば内在化された刑罰である。海賊や泥棒の命令に背くことと国王への忠誠に背くことの違いには誰もが容易に気付く。前者を承認し後者を非難する良心が、この違いをもたらすのである。しかしながら、良心は、カントの実践理性のように道徳規則それ自体を課すのではなく、道徳規則に照らして自分自身の行為の道徳的善悪を判断するにすぎない(註10参照)。道徳規則自体は、あくまでも我々の外部に存在しているのである。

道徳的義務が単なる賞罰の強制力に帰するとは思われない。そこでロックは「上位者の権利」や「良心」へと訴える。それらへの訴えは、道徳的義務の本性と根拠に対する説明として相当の効力を有している。だからこそ、我々は、「なぜ法に従わなくてはならないのか」と問う者に対して、権威を有する上位者（国家など）がその法を課しているという事実を伝え、あるいは、「なぜ道徳に従わなくてはならないのか」と問う者に対して、そうしないならば良心が咎めるであろうと告げるのである。とはいえ、「上位者の権利」も「良心」も、我々を義務付けている何らかの法ないし道徳がすでに存在していることを前提しているため、それらに訴える説明は完結したものとはならない。

第5節 「意見・評判の法」

神学的主意主義を基礎に、「神」や「法」などの概念の分析をつうじて道徳的義務の本性と根拠を解明するロックの試みは十全で完結したものではなかった。だが、ロックが道徳的義務の探究に用いる手法は概念分析だけではない。彼は社会に暮らす人びとの観察からも、道徳的義務の解明を試みている。本最終節では、ロックが人びとの道徳的実践の観察から得た洞察に耳を傾けることにしたい。

自然法は神が人類に与えた共通の法であり、いかなる社会もそれなしには存立しえない。よって、どのような社会においても、そこに暮らす人びとは相当程度に自然法を遵守しているはずである。ロックが『統治論』で描く自然状態もまさにそのような社会のひとつであり、その社会の成員は、未だ政治社会を形成せず、自然法のみによって律せられている（T24）。

「序」で触れたように、自然法は理性によって見出されるべき神の法である。理性は自然法が「何人も他者の生命、健康、自由、財産を侵害してはならない」と命じていることを見出す¹⁴。人びとが未だ国家をもたない自然状態においても、国家の法に服している政治社会においても、人びとをこの自然法の遵守へと最も強く動機付けるのは、神や国家の法への顧慮ではなく、徳と悪徳に対する他者の賞賛と非難であり、ロックはこれを「意見ないし評判の法」と呼ぶ。この法の内実は「立法のための十分な権威をもたない私人たちの同意」に他ならない。それゆえこの法は、ロックが法の本質的契機と見なす強制力—立法者の意志と力—欠いているかに見える。では、ロックは自らが提示する法概念を忘れてしまったのか？このありうべき批判に、彼は次のように応じる。かなり長い引用しよう。

「そのような〔人類の本性と歴史に通じていない〕者でも、人類の大部分は、唯一ではないにせよ、主にこの風習の法〔＝意見・評判の法〕によって自分たちを統治し、自分たちの仲間の評判にとどまり、神や統治者の法をほとんど顧慮しないことを見出すであろう。神法の侵犯に伴う刑罰を、幾人かの、いや大半の人々は滅多に真剣に反省しない。それを反省する人々においても、その多くは、神法を破るとき、その違犯に対する未来の和解と和睦を思う。国家の法による刑罰については、彼らはたびたび、それを免れることを希望的に想像する。しかし、自分が交際し推薦されたいと思う仲間の風習や

意見に背く者はだれであれ、仲間の譴責と嫌悪という刑罰を免れない。自分が属する団体の絶えざる嫌悪と激しい非難に挫けないほど頑強で無感覚な者は一万人に一人もいない。」(E.2.28.12)

このロックの観察は刑罰の本質を突いている。刑罰が害悪（苦痛）であることの主要な理由は、刑罰の本質が社会的な非難であることに求められるであろう。刑罰が社会的非難であるがゆえに、人びとはそれを恐れ、法や道徳の遵守へと動機付けられるのである。ここで想起されるべきは、刑罰の機能に関するファインバーグ（Joel Feinberg）の議論である。ファインバーグによれば、刑罰における不快な処遇は、それ自体が社会的非難の表現である。

「刑罰は、それを科す権威自身、あるいは刑罰が「その名において」科せられる者の怒りや憤慨の態度と否認や非難の判断を表現するための規約に基づく装置である。つまり刑罰は、概して他の種類の制裁に欠けている象徴的意義を有しているのである。」(Feinberg : 98)

刑罰は、それに固有な「表現的機能」によって、単なるペナルティー—駐車違反カードや誡首や落第など—から区別される。刑罰の本質が社会的非難の表現であるとするれば、法一般とそれが定める刑罰を、制度化された「意見・世評の法」と見なすことが可能であろう。そして、刑罰の本質が社会的非難であり、かつ、刑罰の強制力が法的義務の本質的契機であるならば、社会的非難こそが法的・道徳的義務の本性と根拠であると理解すべきことになろう。無論、これは「なぜ法や道徳に従わなくてはならないのか」という問いに対してロック自身が与える「哲学者の答え」（コースガード）ではない。これはむしろ、ロックが実社会の観察をつうじて見出した、人びとに関する道徳的事実である。ロックの主意主義を体現している者ならば、この問いに対して「神（あるいは国家）がそれを命じているから」と答えるべきであろう。これに対し、社会的非難を何よりも恐れる大半の人びとは、「それに従わないと社会的非難を被るから」と答えることであろう。あるいは、大半の人びとにおいて、社会の賞賛と非難は良心へと内在化されているだろうから、その場合彼らは、「それに従わないと良心が咎めるから」と答えるかもしれない。

ところで、ロックは先の引用箇所の最後で、「自分が属する団体の絶えざる譴責と反感にくじけないほど頑強で無感覚な者は一万人に一人もいない」と述べていた。ここでロックは、自分の言動が絶えず周囲の他者から非難されていると知り、それゆえにまた、自分の言動が非道徳的であると気付いてもいるが、それにもかかわらず、そのことに動かされない「無感覚」（insensible）な者の存在可能性をほのめかしている。そのような者は「一万人に一人もいない」稀有な存在だが、しかし存在しうる。他の人びとと同じように道徳的判断を下すことはできるのだが、その道徳的判断に配慮せず、それによって動機付けられることのない者を、現代倫理学は「無道徳者」（amoralist）と呼ぶ。周囲からの道徳的非難に動かされない無感覚な者について、ロックはさらに次のように続ける。

「彼は奇妙で異常 (strange and unusual) な気質の者に違いない。彼は絶えざる不評と悪評の中で自分が属する特定の社会と共に暮らし、安んじていられる。…自分の周囲の人を少しでも考えたり察したりする者はだれも、親しい者や交流のある者からの絶えざる嫌悪と悪評の下で社会に暮らすことはできない。これは人間の苦難としてはあまりに重い負担である。交流を楽しみながら、仲間からの侮蔑と不評に無感覚でいられる者は、調停しがたい矛盾から成っているに違いない。」(E.2.28.12)

周囲の者からの道徳的非難を絶えず浴びつつ、社会に安住していられる者は「矛盾」でしかない。だとすれば、その矛盾は早晩解消されずには済まないであろう。では、矛盾はどのようにして解消されるのか。ロックの答えは、峻厳かつ断固たるものである。そのような無道徳者が残虐な犯罪に及んだならば、我々はそれに死刑をもって臨んでよいと彼は言うのである。ロックは、その刑罰論の中で、他者の生命を奪ったり脅かしたりする者は、そうすることで人類共通の絆である自然法を放棄したのだから、当の被害者だけでなく人類全体に戦争を仕掛けていると見なされるべきだと主張する。彼の言葉では、「神が人類に与えた共通の規則と尺度である理性を捨て、ある一者に対する不正な暴力と残酷な殺人によって、全人類に対して戦争を宣言した犯罪者」は、「人びとがそれと共に社会を形成し、安全を保っていくことのできない野生の猛獣の一種であるライオンや虎のように殺されてもよい」(T2.16)。

無論、「不正な暴力と残酷な殺人」に及ぶすべての者が無道徳者というわけではないだろう。ロックの観察が正しければ、そのような犯行に及んだ者の大半は、周囲の人びとと同様に自然法に義務付けられている。それにもかかわらず、彼らは、たとえば激情や性急さから犯行に及んでしまうのであろう。無道徳者による犯罪とそれ以外の者による犯罪の実践上の区別は、ときに困難であろう。しかし、たとえ困難だとしても、両者はやはり区別されねばならない。というのも、無道徳者は「激情的で性急な意図ではなく、落ち着いて安定した意図」から犯行に及ぶのであり (T2.16)、その意図には、他者の生命、自由、財産や、それらを侵害することを禁じる自然法への顧慮が一切認められないからである。

ロックの刑罰論は、殺人犯に対する死刑を念頭に展開される点に特徴があり、それは盗犯の処罰を念頭に置くヒュームの刑罰論と著しい対照をなしている。それゆえ、一読の限りでは、ロックは大いなる死刑推進論者であるとの印象を受けてしまう。しかし本論の解釈では、ロックにおける死刑は、法や道徳によって動機付けられることのない稀有な存在である無道徳者が残虐な犯罪に及んだ際に、例外的に科せられる処遇である。刑罰一般の目的が犯罪の予防や犯罪者への更生の機会の提供をつうじた「法への馴化」だとするならば、ロックにおける死刑の目的は、法によって義務付けられえない「奇妙で異常」な犯罪者の「排除」であり、それはあくまでも例外的な非常措置にとどまる。本論はロック刑罰論の検討へと向かう余裕をもちやもたない。しかし、法的・道徳的義務に関するロックの論考をも視野に入れるならば、ロック刑罰論に従来よりも豊かな解釈を与えることが可能になるものと予想する。

結語

本論では、神学的主意主義の立場から「神」や「法」などの概念の分析を経て道徳的義務の本性と根拠を導出するロックの議論を概観した。神の意志に道徳性の基礎を置く神学的主意主義は、神の善性を前提としている。よって、ロックの道徳的義務論に関しても、神の善性に保証を与えうるかどうか、その成否を決することになる。ロックは著作の中でたびたび神の善性に言及してはいるが、それを論証によって示そうとはしなかった。この点をロックの道徳的義務論の欠陥と見なすことは、たしかに可能であろう。本論もまた、ロックによる道徳的義務の説明が十全だとは考えない。しかし、だからといって、ロックの道徳的義務論が全く無価値であるとも考えていない。というのも、見方を変えるならば、ロックが道徳性の基礎である神の善性を示しえなかったという、まさにそのことが、却って道徳や道徳的義務がもつある側面を照らしているように思われるからである。我々は、神を含む他者一般の善性を確実に知ることはできないし、他者への疑いを全く除去することもできない。それでも我々は、自らが道徳に従うとき、あるいは、他者に対して道徳に訴えるとき、たとえ無意識であるにせよ、他者の善性を信じ、他者の善性に訴えているのではないだろうか。他者の善性を全く信じえないところに道徳は成立しえないはずである。道徳的義務に含まれる「他者の善性への信頼」の契機が、ロックの道徳的義務論の「欠陥」をつうじて、却って浮かび上がってくるようにも思われるのである。

ロックによる道徳的義務の探究は、概念分析だけでなく、経験論者に相応しく、社会に暮らす人びとの観察をも用いたものであった。その観察からの彼の洞察は、後のスミスの道徳感情論にも通じうる内容を有している。そして、その洞察の中でロックが暗に示唆した無道徳者の存在は、ロック刑罰論の解釈に新たな展望をもたらす鍵となりうるであろう。その刑罰論への展開は次の機会に譲ることとし、本論はここで稿を閉じることにしたい¹⁵。

参考文献 (本文中で言及した文献のみ記載した。なお、引用文中の [] 内は、筆者による補足である。)

【ロックの著作】

『人間知性論』：Nidditch版 [1975] による。Eと略記し、巻・章・節にて引用箇所を示す。

『統治論』：Laslett版 [1960] による。第二論文をT2と略記し、節数にて引用箇所を示す。

『自然法論』：Von Leyden版 [1954] による。ELNと略記し、頁数にて引用箇所を示す。

【その他の著作】

Ashcraft, R. [1969], Faith and knowledge in Locke's philosophy, in Yolton, J. W. [1969], *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge U. P.

Colman, J. [1983], *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh U. P.

Feinberg, J. [1974], *Doing and Deserving*, Princeton U. P.

フランケナ [1975] 『倫理学 改訂版』 杖下隆英訳、培風館

Gauthier, D. [1986], *Morals by Agreement*, Oxford U. P. (小林公訳 [1999] 『合意による道徳』、木鐸社)

Hart, H. L. A. [1961], *The Concept of Law*, Oxford U. P.

長谷部恭男 [2011] 『法とは何か—法思想史入門』 河出書房新社

今村健一郎 [2011] 『労働と所有の哲学—ジョン・ロックから現代へ』 昭和堂

コースガード [2005] 『義務とアイデンティティの倫理学』 寺田俊彦他訳、岩波書店

Norton, D. F. and Norton M. J. (eds.) [2000], *A Treatise of Human Nature*, Oxford U. P.

Rumble, W. E. (ed.) [1995], *Austin: The Province of Jurisprudence determined*, Cambridge U. P. (初版は1832年)

- Savonius-Wroth, S. J. et al. (eds.) [2010], *The Continuum Companion to Locke*, Continuum Intl Pub Group.
 Von Jhering, R. [1877], *Der Zweck im Recht*, Breitkopf&Härtel, Leipzig, 1. Bd.
 Schneewind, J. B. [1994], Locke's moral philosophy, in Chappell, V. (ed.) [1994], *The Cambridge Companion to Locke*,
 Cambridge U. P.

註

- ¹ 「もし本当に義務というものが利益に他ならないとすれば、道徳は余計なものになってしまうだろう。不正や善悪、責務や義務へと訴える代わりに我々が願望とか嫌悪、ベネフィットとかコスト、利益とか有利さに訴えることができるならば、なぜ前者に訴えるようなことをするのだろうか。我々は何を行うべきかという点について後者の理由が十分な指針となりえないからこそ、道徳へと訴えることに意味があるのである。」(Gauthier : 1 [邦訳11])
- ² ここで言う、ヒュームによる「正義の規則」の起源の考察とは、『人間本性論』第3巻第2部第2節「正義と所有の起源について」の冒頭から第22段落までの部分での議論を指す。それに続く第23・24段落では道徳性の起源が探究される。
- ³ 法は本質的に強制を伴うという主張には、もちろん反論が存在する。というのも、刑罰を伴わない法規範が数多く存在するからである。たとえば、契約に関する民法の規定は、それに反しても有効な契約が締結できないというだけであり、刑罰を科せられるわけではない。長谷部は、このような例を挙げつつ、法の本来の役割とは人びとに社会生活における行動の指針を与えることであり、法は必ずしも強制を伴うものではないと論じている(長谷部 : 123-4)。
- ⁴ やがて自ずと明らかになるであろうが、ロックの言う「立法者」(Law-maker)とは、法の制定権だけでなく、その法の執行権をも併せもつ者のことである。
- ⁵ 法を命令の一種と見なすことに対しても強力な反論が存在する。よく知られているのは、法哲学者オースティン(John Austin)の法命令説(Rumble : 29 ff.)に対する、ハート(H.L.A. Hart)の批判であろう(Hart : ch.2-4)。法を上位者(主権者)から下位者に対する命令と見なすオースティンに対し、ハートは、法を命令する立法者や主権者自身にも法は適用されるという事実や慣習法の存在などを根拠に挙げつつ、徹底した反論を加えている。
- ⁶ 「創造者は自らが創造したものに対する支配権を有する」という一般的主張は、所有論の文脈では、しばしば「人は自らの労働によって新たに価値を創造することで、その価値に対する所有権を獲得する」という形で所有権正当化の論拠として提示される。所有論における創造者の権利については、今村 [2011] 77-84頁を参照されたい。
- ⁷ ここで我々は、『エウテュロン』における、あのソクラテスの問い—「敬虔なものは、敬虔なものであるから神々に愛されるのか、それとも神々に愛されるから敬虔なものなのか」—を想起してもよいであろう。我々はこれに倣い、神の意志と道徳的善の関係について、「道徳的善は、道徳的善であるから神によって命じられるのか、それとも神によって命じられるから道徳的善であるのか」と問うことができよう。この「道徳的善に関するエウテュロン問題」において後者の見解を支持するのがロックの立場である。
- ⁸ 神法への服従の義務が神の意志と力に基づくならば、神自身はその服従の義務を負わないと考えるのが自然であろう。神が発した命令に神自身が従うことに矛盾はない。しかしそれは神の任意によるものであって、義務によるものではあるまい。ところがロックは、約束に関しては神自身もそれを遵守する義務を負う—「認可、約束、誓約は全能の神をも拘束する絆なのである」(T2.195)—と説く。約束の義務を含む道徳的義務全般が究極において神の意志と力に基づくとすれば、神もまた約束の義務を負うということをもどのように理解すべきか。ロックはこの問いに対する回答を与えていないように思われる。
- ⁹ バーネットのロック批判とそれに対するロックの反応に関するこの箇所はColman [1983]の記述に負う。
- ¹⁰ 良心が道徳性の源泉として道徳的性質を直接に知覚する作用ではないとすれば、ではロックにとって良心とはどのような作用なのだろうか。ロックは、バーネットによる『第三の批判』の余白に「善悪を区別するのは良心ではない、良心とは、それが善悪の規則とするものによる、ある行為の判断にすぎない」と記している(Savonius-Wroth *et al.* : 94)。これによれば、ロックにとって良心とは、ある道徳規則—それが道徳性の究極の基準である神意に適合しているとは限らない—に照らして行為の道徳的性質を判

断する作用であるにすぎない。

- ¹¹ フランスの哲学者ロラン・ジャフロ (Laurent Jaffro) も、バーネットのロック批判に関する解説の中で、ロックの神学的主意主義の根底には狂信の回避という動機があることを示唆している (Savonius-Wroth *et al.*: 93-4)。
- ¹² ロックが思い描く論証道徳のプログラムでは、神と人間の観念から論証を経て道徳の基礎が導かれる。
「次のような存在者の観念、すなわち、力能と善性と知恵において無限であり、我々がその作品であり、それに依存するような至高の存在者の観念と、知性ある理性的存在者としての我々自身の観念は、我々の内で明晰なのだから、私が思うに、もし適正に考察し追究するならば、それらの観念は我々の義務と行為規則の基礎を提供する…。」(E.4.3.18)
「論証」で用いられる神や人間の観念は、我々の経験から得られた観念であるということに注意されたい。それらは、我々の経験と独立に存在するとされる実体としての神や人間の実在的本質とは異なる。
- ¹³ しかしフランケナは「自然主義的誤謬」について、それが「誤謬」であることが先に示されるべきであり、そうせずに「誤謬」を非難することは論点先取だと論じている (フランケナ: 166)。だとすれば、「創造者の権原」への訴えを「自然主義的誤謬」として退けることは簡単にはできないはずである。
- ¹⁴ ロックが最も好んで用いる表現は、「生命、健康、自由、財産」ではなく、「生命、自由、財産」のトリオであり、これらは一括して「所有権」(property) と呼ばれる (T2.87 *et al.*)。日本国憲法第13条の「生命、自由、幸福追求権」は、ロックの「生命、自由、財産」に淵源する。
- ¹⁵ 本稿はJSPS科研費基盤研究 (C) 課題番号25370006の成果の一部である。

(2015年9月24日受理)