

ジョン・ロックにおける慈愛の権利 ——その性質と役割についての検討——

渡邊 裕一

[キーワード：①生存の権利 ②救貧 ③余剰 ④自発的同意 ⑤選択の自由]

1. はじめに

本稿では、ジョン・ロック (John Locke, 1632–1704) の政治理論の体系において、慈愛 (charity) の権利と義務が、どのような内容のものであり、それが、いかなる役割を果たすものであるのかを明らかにしたい。ロックの体系において、慈愛の権利義務に関する議論は、極めて限定的な仕方ではしか展開されない。というのも、ロックの政治理論の中心は、所有権論を基礎として、その所有権を保全するものとして政治権力が正当化される、という点にあるからである。それゆえ、慈愛の権利義務は例外的なものであると言える。しかし、ロックのいう慈愛の権利は、人類の保全を意図する自然法と密接な関係を持っている。というのも、『統治二論』¹⁾において、慈愛は、自然法を基礎として正義との対比の中で言及され、正義と比肩する権利主張の根拠となっているからである。

ロックのいう慈愛の権利とは、端的に言えば、困窮者が富裕者に対して余剰を要求する権利である。通例、ロックの政治理論及び所有権論は、所有権の取得とその蓄積を正当化する理論として理解される。本稿も、ロックの所有権論がそうした性質を有することを否定するものではない。しかし、ロックの所有権保全の議論は、財産所有権だけでなく、

生命、自由、財産の総称としての広義の所有権保全を意図するものである²⁾。そうした視点に立てば、慈愛の権利は、困窮者の生命を保全するという点で、広義の所有権保全を指向するものである。それゆえ、慈愛の権利義務について検討することは、所有権保全を目指すロックの体系を理解するうえで有用であろう。

そこで本稿では、第一に、慈愛の権利義務の性質について明らかにする。本稿は、ロックの政治理論の体系における慈愛の権利義務を検討するものであるから、主たる考察の対象は『統治二論』となる。ただし、『統治二論』において慈愛という語が登場する機会は少ない。そのため、慈愛について言及される、ロックの初期の著作である『自然法論』³⁾のテキストにも着目し、先述のような慈愛の権利義務の性質を明らかにする。

第二に、慈愛の権利義務の役割について明らかにする。これは、どのような目的で、慈愛の権利義務が保障されているのか、あるいは、慈愛の権利義務が保障されることによってどのような効果があるのか、という考察である。この考察によって、慈愛の権利義務が、生命を保全するだけでなく、自発的な同意や選択の自由を確保する役割を果たしていることを明らかにする。

そして第三に、どのようにして慈愛の権利義務が実現されるのかを検討する。この検討においては、まず、ロックの議論に従って彼自身の見解を同定する。次いで、ロックの議論の再構成によって支持され得る帰結を論じることとする。前者では、ロックが、政治社会においても慈愛の権利義務は私人間で実現されるものである、と考えていたことを明らかにする。だが、後者では、慈愛の権利義務が政治権力を通じて実現されることをロックが支持するであろう、ということ論じる。その根拠としては、慈愛の権利義務が各人の手に委ねられていることの不都合と、慈愛の権利義務を政治権力が担うことが政治社会の目的である所有権保全という目的に適うことを挙げる。それにより、ロックの言う慈愛

の権利義務が、課税や再分配を許容する福祉国家的理論として解釈し得る可能性があることを提示したい。以上のような議論は、テキスト解釈によって得られる見地であって、ロック自身の意図とは離れることとなる。しかし、ロックが用意する個別の権利義務関係を、彼の政治理論の体系の中でどのように整合的に理解し得るか、という点で意義のある試みであろう。

2. 慈愛の権利の性質

2.1. 権利義務の主体

ロックが『統治二論』において慈愛の権利に言及するのは、前篇第42節においてである。ここでロックは、慈愛を正義と並列のものとして捉える⁴⁾。そして慈愛が、特定の人にのみ認められる権利ではなく、万人に開かれた権利であることを明言する。ここではまず、慈愛の権利それ自体の性質を明らかにするのに先立って、正義と慈愛との対比という枠組みによって、ロックが何を語ろうとしているのかを明らかにする。

正義は、すべての人に、彼の正直な勤勉の産物と、彼に継承された祖先の公正な取得物への権原を与える。それと同様に、慈愛は、すべての人に、そうする以外に当人が存続する手段を何も持たない場合に、他者の多量の物から、極度の欠乏から彼を守るであろう程度のものへの権原を与えた。(TT I-42)

この箇所に見られる正義と慈愛の対比は、『統治二論』後篇第5節にも引き継がれる。そこでロックは、フッカー (Richard Hooker, 1554–1600) の言説に依りながら、人間の平等とそこから導かれる一般的義務に言及する。

賢明なるフッカーは、自然に起因する人間の平等をあまりに自明であり、疑いようもなく明らかであるとみなすので、彼は、それ（自然に起因する人間の平等）を、人々の間の相互の愛に関して、我々が相互に負っているものを打ち立てるところの、また、そこから彼が正義と慈愛の偉大な格言を導くところの、そうした義務の基礎とするのである。(TT II-5)

ロックによれば、フッカーは自然に起因する人間の平等を前提とし、それを基礎に義務の体系を打ち立てた、と言う。そして、そうした平等に由来するのが正義と慈愛なのだと言うのである。言い換えれば、ロックが用いる正義と慈愛の対比という枠組みの基礎となっているものは、人間の平等という観念なのである。

ロックは、「すべての者が従属 (subjection) や服従 (subordination) を持たず、相互に平等であるべきだ」(TT II-4) 述べ、平等で秩序ある平和な自然状態を、『統治二論』全体を通じての政治社会の議論における前提とした。ロックはこの前提の正当性をフッカーの権威に求めたのである。それでは、フッカーは——正確に言えば、ロックが援用するところのフッカーの言説は——、すべての人々が平等に扱われるべきであるという道徳的な根拠を、どのように見ているのだろうか。これについては、ロックがフッカーから引用した箇所において、確認することができる⁵⁾。

自然の誘因は、自分自身と同様に他者を愛することは義務であると、人々に知らしめた。平等であるこうしたことを理解するためには、すべての者が一つの基準を持つようにする必然性があるに違いない。もし私が、特定の者が当人自身の魂の内に望み得るのと同様にすべての者の手においてさえ、善を受け取ることが望むほかないならば、私自身が〔それは、同様のものかつ同一の性質があるので、疑いなく他者

の内にある] 同様の欲求を満たすという配慮なしに、ここで、どうして私の欲求の一部が満たされると期待すべきであろうか [いやそんな期待はできない]。この欲求に反するよう、彼ら [他者] に要求するような何かを持つならば、すべての点において、私同様に彼らを悲しませる必然性があるに違いない。それゆえ、他者が私によって示されるよりも他者が私に対してより大きな愛の程度を示すべきであるという理由は何ら存在しないので、もし私が危害をなすならば、[私が] 害を被ることを予見しなければならない。したがって、自然において、できる限り、同等の者から愛されたいという私の欲求は、私に、まったく同様の情愛を彼らに対していただくという自然的義務を課す。自然的理性が、生活の指針のために、自分自身と同様である他者と自分自身との平等な関係から、いかなる規則や規準も由来しているということに、誰も無知ではないだろう。(TT II-5)

これは、人間の欲求の同質性に着目するものである。自分が善を欲するということは、他者もその善を欲すると考えられる。自分が愛されたいと思うならば、他者も同様に愛されたいと思っていると考えられる。すなわち、自分が満たされたいと思う欲求は、他者も同様に持っていると考えて然るべきだと言う。そして、そうしたことを理性によって理解するならば、自分がされたいと思うことが他者に対してなすべき義務がある、という規則が導かれると言うのである⁶⁾。

このような議論は、人間の生まれながらの同質性という意味での平等を背景としている。したがって、人間が平等であるべきだということを広く支持する議論というよりは、[ロックが想定するように] 自然状態において人間は平等であるはずだ、という点を支持するものである。だが、ロックがこの要約的な引用によって、欲求や愛といった感情レベルでの人間の相互性に言及したことに着目するのは、正義や慈愛の基礎にある平等を理解するうえで有用である。というのも、『統治二論』にお

いては、一方で、従属や服従の不在としての権力関係における平等への言及が多くなされるが、それは言わば平等な状態の想定であって、その事実を証明するものではない。他方で、生来的な人間の相互性という意味での平等への言及は、平等な人間からなる自然状態という想定を、より説得的なものとしているからである。

以上より、相互的正義と慈愛の義務が、その基礎において、生来的な人間の平等という観念に依拠していることが明らかとなった。ロックによれば、慈愛は「すべての人に、… (中略) …権原を与える」と言う⁷⁾。このことは、正義と並んで、慈愛の権利が特定の人にのみ認められる特権ではなく、誰もが主張することのできる平等な権利であるという特徴を示しているのである。

しかし、慈愛の権利がすべての人によって主張できるものだと言えるにしても、この権利の性質を明らかにするためには、具体的に、誰が誰に対して何を要求する権利であるのかを、より限定する必要がある。先に見た『統治二論』前篇42節の引用箇所直前において、ロックは次のように言う。

すべての主であり父である神は、……困窮する同胞 (needy brother) に、神の財の余剰への権利を与えた。それゆえ、彼〔同胞〕の差し迫った欠乏がそれ〔余剰への権利〕を要求する場合、それが正当には否定され得ない。また、したがって、土地や占有物への所有権によっても、他者の生命に対する正当な権力はいかなる人も持ち得ない。というのも、彼〔資産のある人〕の多量な物から彼〔同胞〕を救済 (relief) するだけの負担を欠くことによって同胞を死滅させることは、資産のある人 (man of estate) にとって、常に罪 (sin) だからである。(TT I-42)

ここでロックは、慈愛の権利として、「困窮する同胞」の権利に言及する。続けて、「資産ある人」が「同胞を死滅させることは罪である」と

述べる。この一節において、「困窮する同胞」と「資産ある人」は対置されるものである。そのうえで、一方における困窮者への権利の付与と、他方における富裕者による同胞に対する救済の不履行への罪という位置づけがなされるのである。罪をなさないこと、すなわち罪を回避することは、当然に義務であろう。すなわち、富裕者は同胞に対する救済の履行が義務付けられているのである。以上より、慈愛の権利と義務の関係は、困窮者による富裕者に対しての権利であることが明らかとなった。

2.2. 権利の対象と条件

それでは、慈愛は、困窮者が富裕者に対して、何を要求することのできる権利なのだろうか。先に見た『統治二論』前篇42節においては「救済」という語が見られた。その救済とは、困窮者の「極度の欠乏から彼を守るであろう程度」であり、また、「同胞を死滅させる」という「罪」を回避する程度のことを指している。そして、それをどこから調達するかと言えば、富裕者の「多量な物 (plenty)」や「余剰 (surplusage)」からである⁸⁾。

これらはいずれも、客観的な限度を示すものである。というのも、「余剰」にしても、「極度の欠乏から守る」だけの量にしても、それらは、少なくとも慈愛の権利義務の当事者間において、測定可能であり共通了解可能なものであることを含意しているからである。もし仮に、各々が自分にとって有利なように、慈愛の義務を負う富裕者が「余剰」を過小に見積もったり、慈愛の権利を訴える困窮者が「極度の欠乏から守る」だけの量を過大に見積もったりし得るとしよう。そうした場合、富裕者が「余剰」など無いと言い張ったり、困窮者が「極度の欠乏から守る」だけの量を際限無く拡大したりすることを許容してしまう。そうなってしまえば、慈愛の権利が穏当に履行されることは期待できず、そもそも慈愛という議論が空虚なものになってしまうだろう。ここで併

せて指摘されるべきは、慈愛の権利の要求は、貧者による一方的な窃取ではない、という点である。慈愛の権利は、犯罪行為を免除する特権ではない。救済を受け取る困窮者のみならず、救済をなす富裕者もまたその権利義務の関係を理解することで、慈愛が実現されるのである。

また、ロックは慈愛の権利が行使され得る場合について、さらなる条件を付している。それは、「差し迫った欠乏」あるいは「そうする以外に当人が存続する手段を何も持たない場合」という条件である。これは、慈愛に拠らずに生存できる場合には、慈愛の権利主張はできず（その場合、労働、売買、相続などの方法によって生存のための糧を獲得することが期待される、ということになる）、いわば生存のための最後の手段として、慈愛の権利が認められる、ということの意味している。これは、慈愛について、それを主張する権利の文脈で捉えた条件である。それでは他方、慈愛を対応する義務の文脈で捉えた場合どうであろうか。ロックは『統治二論』において、そうした観点からの明言をしてはいない。しかし、彼は『自然法論』の中で、慈愛の義務について言及する。

我々は、いつ何時も、すべての人に庇護を提供するよう義務づけられていたり、何か食糧を補給するよう義務づけられていたりするわけではない。ただ貧しい人の不幸が我々の施しを要求し、また財産が慈愛への手段を供給するときだけである。(ELN.7 pp. 194-195)

「財産 (property) が慈愛への手段を供給するときだけ」の義務というのは、『統治二論』に見られる富裕者が「余剰」を持っていることと等しいものと見なしてよいだろう。それゆえ、この引用箇所における慈愛は、『統治二論』における慈愛の性質と矛盾を含むものではない。ここにおいて、慈愛の権利の条件として理解されるべきことは、ひとつには、慈愛が社会全体の富の総量に依存する、という点である。というの

も、『統治二論』における「多量の物」及び「余剰」といった語や、『自然法論』における「慈愛への手段を供給するだけ」の「財産」があるというのは、自らの生存を確保してもなお余りある物を持つ人がいる、という事態を示唆しているからである。もうひとつには、慈愛が困窮者の権利要求があって初めて義務が生じるものである、という点である。これは、「ただ貧しい人の不幸が我々の施しを要求……するときだけ」義務が生じる、と述べられることから明らかである⁹⁾。

さて、ここまでの議論を整理しよう。ロックにおける慈愛の権利とは、死の危険のあるほど困窮した人が、富裕者に対して、欠乏から身を守る最低限の財を受け取る権利である。それが履行される条件としては、余剰があるほどの富裕者が社会の中にいるということ、そして（同語反復ではあるが）、富裕者がその余剰から支出して余りあるだけの財を持っていること、困窮者からの権利主張がなされること、以上が挙げられる。

ただし、ここで言う困窮者や富裕者というのは固定的なものではない。冒頭の引用箇所において、ロックは「すべての人」は「他者」に対して慈愛の権利を持つ、と述べた。このように抽象的な語を用いる理由は、慈愛の権利が、特定の人に付与される特権ではなく、すべての人に開かれた一般的な権利だからである。そのことは、先に引用した『自然法論』における「貧しい人の不幸 (misfortune)」という記述からも見て取れる。ここでロックは、偶然にも不幸によって困窮してしまったというような、困窮した立場に陥ることの偶発性を見ていたのではないだろうか。ロックは慈愛の権利に関する議論の出発点を、人間の平等に置いた。もともと平等であった人々の間に貧富の差が生じるのには様々な理由が考えられるが、そこに幸、不幸が関係していることを、ロックはここで示唆している。慈愛は、幸運にも富裕な人と不幸にも困窮している人とを権利義務関係で結ぶものである。こうした関係を想定する背景には、「すべての人」がどちらの立場にもなり得るという意味での、自然

状態における相互性を反映したものと言えるだろう。

3. 慈愛の権利の役割

3.1. 生存への権利

慈愛の権利は、なぜ正当な権利として認められるのだろうか。端的に言えば、人類を保全するという自然法上の義務を実現するためである¹⁰⁾。ロックは、慈愛の権利を語る中で「同胞を死滅させることは罪である」と言う。同胞の死が罪であるということは、当然に同胞の生存が義務付けられていることは明らかである。こうした人類の保全という自然法上の規則は、『統治二論』において繰り返し言及される。例えばロックは、人間を創造した神の意図として「当人自身の保全が競合するに至らないならば、できる限り人類の残りの人々を保全すべきである」(TT II-6)と述べる。また、正当防衛による他者への危害を正当化する文脈においては、「基本的な自然法によって、できる限り人は保存されなければならない」(TT II-16)と言う。そして、政治社会における実定法と自然法との関係を述べる文脈において、以上のようなロックの立場はより明確となる。

自然法は、すべての人々にとって、すなわち他の人々だけでなく立法者にとっても、永遠の規則として存立している。彼ら〔立法者〕が他の人々の行為のために設ける規則は、彼ら自身の行為及び他の人々の行為と同じように、神の意志そしてその宣言であるところの自然法に合致しなければならない。そして、最も基本的な自然法は人類の保全であるので、それに反する場合、いかなる人為的制裁も、善でも正当でもありえない。(TT II-135)

ここでロックは、実定法に対する自然法の優越を述べるとともに、自然

法を神の意志と見なす。そして、その自然法の中でも最も基本的な規則に、人類の保全を位置づけるのである。この引用箇所と、これまでに見た慈愛の権利についてのロックの言明とを関連付けてみるならば、それらは目的と手段の関係になっていることが明らかとなる。すなわち、人類の保全という目的に対する手段として、慈愛の権利が位置づけられているのである。それゆえ、慈愛の権利は、第一義的には人類の生存への役割を果たしているのである。この意味において、慈愛の権利は生存の権利への手段として理解されてよい。

それでは、慈愛の権利（及びそれに対応する義務）が履行されない事態が生じた場合、ロックはどのように言うだろうか。彼は、本稿冒頭での引用箇所である『統治二論』前篇42節において、慈愛の権利に言及したのち、続けて次のように言う。

人は、自分の隷属者になるよう他者に強いるために、彼の同胞の欠乏をまかなうという神が彼〔人〕に要求するところの救済を差し控えることによって、他者の必要を正当に利用することはできない。それは、強い力を持つ人が弱者を捕まえて服従を強い、そして喉元への短剣でもって、死か隷属かと脅すのと同様である。(TT I-42)

ここで述べられている状況を整理する。「同胞の欠乏をまかなうという神が彼〔人〕に要求するところの救済」というのは、富裕者に課された慈愛の義務である。これを放棄することで、他者が欠乏している状況につけ込んで自らに隷属させることは正当ではない。なぜなら、それは暴力でもって死か隷属かを選択させることと等しいからだ、と言うのである。ここで比較される二つの状況は、ある人が死か隷属かの二者択一を迫られているという点で共通している。だが、そのように本人にとってどちらにせよ悪い二者択一を迫られている人が、そのような状況に追い込まれた経緯は異なっている。というのも、一方で、慈愛の義務の不履

行については特定の誰かの行為によってその状況に追い込まれたわけではないが、他方で、暴力を背景とした強要は、その本人が対峙しているまさにその相手によってなされているからである。このように両者の間には、共通性も差異も見出されるわけであるが、ロックは先の引用箇所において「同様である」と言う。これは、ロックが両者の間における差異よりも共通性を重視していることを示している。それゆえ、ここでロックが問題にしているのは、どのような行為によって死か隷属かの二者択一を迫られているのか、という点ではなく、死を免れることができないような状況に追い込まれること、それ自体なのである。

このような論点は、『統治二論』以外の短編の論稿「販売 (Venditio)」¹¹⁾において、正義と慈愛との対比を行う文脈においても認めることができる。この論稿「販売」の主題は、市場における自由な取引の正当性を説くことにある。この中でロックは、自由な取引を後押しする正義の規則と、それに留保を付ける慈愛の規則とに対比的に言及する。

誰であれ、もし購買者の区別を設けずにある特定の値段でそれを売るならば、当人の意図する価格で、当人が持っているものに価値〔価格〕を付けることができる。そしてそれは正義に反しはしない。〔だが、〕彼は正義には反してしていないのだが、慈愛に反して彼が何ができるかというのは別の問題である。(V p. 341)

ロックはここで、「購買者の区別を設けずに」売ることは正義になっ
ている、と言う。すなわち、複数の買い手に対して差別することなく平
等に取り扱うことを正義の規則と捉えている¹²⁾。しかし反対に、慈愛
はそうではないと言うのである。後の箇所を見てみよう。

飢饉で圧迫された町において、それに見合って彼が得られるだけの最
大限の額で穀物売る人は、交易の一般的規則に何ら不正義をなして

はいない。しかしながら、彼ら〔町の人々〕が、その売人に彼らが与える〔支払う〕ことのできるよりも多くを与えない〔支払わない〕であろう場合に、もしその売人がその穀物を持ち去ってしまい、そして、彼ら〔町の人々〕の直面した欠乏から、彼らに生存の手段を残して置かないほどに多くを奪い取るならば、その売人は、人間として一般的な慈愛の規則に対して背反する。さらに、もし〔その売人が〕、彼の奪取を理由として、彼ら〔町の人々〕のうちの誰かを滅ぼすならば、疑いなく殺人の罪である。というのも、それ〔買い手の欠乏〕が必需品の欠乏であろうと嗜好品の欠乏であろうと同じなのだが、たとえすべての商売の利得が、買い手の欠乏を利用した優位性から生じるとしても、彼〔売人〕は彼〔買い手〕の破滅の必然性 (necessity) を利用してはならず、他者を滅ぼすようにして自分自身を富裕にしてはならない。(V p. 342)

この引用箇所からは、正義と慈愛の対比として、次のようなことがうかがい知れる。それは、一方で正義の問題としては、飢饉に見舞われた町の人々とそうでない人々とを同様に扱うこと、すなわち同様のものを同様の価格で売ることは何ら不正ではない、ということである。他方で慈愛の問題としては、飢饉に見舞われた人々を例に、そうした人々の「破滅の必然性を利用」することは不正である、と言うのである。ここで言う、「破滅の必然性を利用すること」は、『統治二論』前篇42節に見られた、「他者の必要を正当に利用すること」と意味するところは同一であろう。飢饉は、自然災害であり生活環境の著しい悪化である。それ自体は、特定の者が責めを負うべきものではない。しかし、ある人がその境遇を利用して（つけ込んで）富裕になろうとすること、そして、その結果として飢饉に見舞われた人々が死んでしまうことは、殺人と見なされるのである。ここでは、『統治二論』の引用箇所に見られたような、死か隷属かという二者択一を迫っているわけではない。正確には、死を引

き換えにして、一方にとってのみ有利な売買契約が結ばれることを問題視しているのである。

慈愛の権利義務の不履行を、ロックは次のように描いた。それは、死にたくなければ隷属せよ（隷属しないならば死ね）、あるいは、死にたくなければこちらの言い値で購入せよ（買わないならば死ね）、というものである。ロックにおいて、死は、自分によってもたらされるにせよ、他者によってもたらされるにせよ、環境によってもたらされるにせよ、人類の保全を定めた自然法の義務に反することとなる。それを回避する一つ的手段としての役割を、慈愛の権利は持っているのである。隷属を迫られたり、購買不可能な価格を突きつけられたりしない限り、人間は死を選択肢には含まないだろう、とロックは考えているはずである。慈愛の権利には、具体的な生活の中において、死ぬかどうかという極限的な状況に追い込まれることを回避すること、言い換えれば、意志の決定において、死が選択肢として立ち現れることを抑制すること、そのような役割が期待されていると言える。以上より、慈愛の権利は生存の権利として理解され得るのである。

3.2. 選択の自由の確保

しかし、慈愛の権利を生存の権利としてだけ捉えることは、慈愛の権利が果たす役割を過小評価することになると考える。ここでは、慈愛の権利が、ロックが『統治二論』全体を通じて擁護しようとした自由、より正確には、自由な同意や行為の選択の自由を支持する役割を果たしていることに注目したい。

ロックは、慈愛の権利に言及しない別の箇所において、力の行使（暴力）によって特定の選択を強要することの不正性について、次のように言う。

私の家に押し入ってきた盗人が、私の喉元への短剣でもって、私の資

産を彼〔盗人〕に移転するという証書への捺印を私にさせたとして、このことはその盗人にいかなる権原を与えるのだろうか〔いや、何らの権原も与えない〕。(TT II-176)

ロックの体系において、財産の移転及び証書の作成は、所有権処分の一般的な自由として何ら咎められるべき話ではない。しかし、それは双方当事者の自由な同意によってなされる場合の話である。証書への捺印が暴力を背景に脅迫されたものであるならば、それは自発的な同意とは言えず、そうした契約は無効となる。ロックがこの引用箇所において言わんとするのは、そのことである。ロックにおいて、力の行使は刑罰の執行を除いては正当化されない。というのも、力の行使は、それを向けられた人の身体に対する〔広義の〕所有権侵害となるからである。ロックは同時に、力の行使が自発的な同意を妨げ、いわば見せかけの同意を引き出す手段となることを問題視している。なぜならそれは、力の行使によって具体的な危害や傷害が無くとも、力を向けられた人の行為の選択の自由に関する〔広義の〕所有権侵害となるからである。

先に引用した『統治二論』前篇42節における、慈愛の義務の不履行によって死か隷属かの二者択一を迫る例を、以上のような文脈で捉えてみよう。そうすると、そうした二者択一を迫られた本人が生存を意図するならば、見せかけの同意によって隷属が選択されることになる。しかし、そこには本人の選択の自由がもはや存在せず、自発的な同意とはいえないという理由ゆえにこの同意は無効である、と言えるのである¹³⁾。そのような状況を生み出した事情のひとつは、慈愛の義務の不履行である。逆に言えば、慈愛の義務の不履行は非自発的な同意を帰結させる可能性を有しているのである。

加えて指摘されるべきは、ロックにおいて、同意による隷属は、それを強いる側が不正であるだけでなく、そのような同意を与えること自体が自然法違反である、という点である。

人は、自分自身の生命に対する権力 (power) を持っていないので、契約あるいは当人自身の同意によって、自分自身を誰かに隷属化することはできない。まして、自分の生命を彼の好きなきに取り去ってしまうような、他者の恣意的でかつ絶対的な権力のもとに自分自身を置くことはできない。(TT II-23)

ここでロックは、隷属という同意を強いる人の自然法違反を問題とするのではなく、隷属への同意を与える人を問題としている。そして、そうした同意を与えることは人間として越権行為である、と言うのである。その理由は、「すべての人は、自分自身を保全するよう拘束されており、またその立場を放棄しないよう拘束されている」(TT II-6) からである。ロックによれば、[広義の] 所有権は他者によるのと同様に、自分自身によっても、それを害することは許されない。同意による隷属は、その同意の双方当事者にとって、人類の保全を意図する自然法への違反である。もし、慈愛の義務が適切に履行されるならば、暴力を背景とした無効な同意は回避し得ないが、困窮を背景とした無効な同意を回避することはできるはずである。ゆえに、慈愛の権利が非自発的な同意を回避する役割を果たしていると言えるのである。

論稿「販売」に見られる、一方の不利な境遇につけ込んだ売買契約の無効性についての主張も、非自発的同意の無効性と同様の文脈で捉えることができる。この論点は、ロック自身が明示的に問題視している点ではないが、ロックの議論の再構成から支持されるものであると考える。ロックは、論稿「販売」からの引用箇所において、契約が結ばれずに必需品が供給されないことを問題とした。これは、見せかけの同意を迫るというものではない。しかし、買うか買わないかの二者択一において、生存を意図した場合には、それを迫られた人は買うという選択肢しかない。それにもかかわらず、困窮ゆえに売り手が定めた価格を支払うことができず、買わないという選択しかできない、という話であった。買う

か買わないかの選択は、自発的になされる限りにおいて当人の自由である。しかし、片方の選択肢が事実上断たれている場合には、それは自由な選択とは言えない。そして、その片方の選択肢を阻むものは慈愛の義務の不履行に起因する場合がある。ここに、慈愛の義務の不履行が選択の自由を阻害する可能性を見て取ることができるのである。

以上を整理しよう。ロックにおいて、慈愛の義務の不履行は、一方においては、困窮者の死を招来し、それが直接的に自然法上の生存の権利を脅かす、ということが明らかになる。それとともに、他方において、困窮者の富裕者への見せかけの同意による隷属をもたらす、ということも明らかとなる。後者について問題となるのは、困窮者の境遇を利用して、事実上ひとつしか選択肢がないような二者択一を迫ることである。これは、もはや自由な選択や自発的同意ではない。だが、慈愛の権利を適切に履行することによって、そのような事態の一部を回避することは可能である。確かに、ロック自身はこの点を慈愛の権利の役割としてテキストで明示してはいない。しかし、慈愛の権利にこうした役割を見出すことは、ロックが他者による恣意的な介入を排除し当人の自由を確保しようとする、『統治二論』における一貫した姿勢に相通ずるものであると考えられる。

4. 政治社会における慈愛の権利の実現

4.1. ロック自身の見解

これまでに見た慈愛の権利の性質やその役割は、慈愛の権利と自然法との関係についての検討である。これは、『統治二論』においてロックが想定する自然状態での議論である。ロックの体系においては、各人の所有権を保全するために、各人が自然状態で持っている権利の一部を政治権力へと譲渡することで政治社会が成立することとなる。ここでの問いは、そのような政治社会において、慈愛の権利はどのように実現され

るのか、というものである。

ここではまず、慈愛の権利に固有の検討に立ち入るに先立ち、ロックの政治社会論の概略を簡潔に捉えておこう。ロックにおいて、政治社会における正当な政治権力の範囲がいかなるものであるか、という問いは、『統治二論』後篇における主要な問いである。政治権力は、各人が自然状態において有していた自由や権利を部分的に廃止または制限することになる。自由な権利行使に対立する「絶対的かつ恣意的な権力」の行使は、ロックが『統治二論』全体を通じて繰り返し否定するものである。それゆえ、ロックは正当な政治権力の範囲について注意を払っていたのである。そうした政治権力は、それが突如として単独で発生するのではなく、もともと自然状態において各人が有していた権利が譲渡（移転）された、と説明される。

社会の全成員の権力の結合は、立法者である個人ないし議会へと譲渡する (give up to) ことに他ならないので、それ [引き渡された権力] は彼らが社会に結合する以前に、自然状態において持っていたものより以上ではあり得ない。すなわち、誰も彼自身の持っている以上の権力を [他者に] 与えることができない。(TT II-23)

また、「誰も彼自身の持っている以上の権力を他者に移転し得ない」(TT II-135) とも言う。これらの記述から、ロックにおける政治権力が、自然状態における自然権の譲渡によって説明されている、ということは明らかである。

ロックによれば、政治社会の創設において二つの権利が譲渡されるという。ひとつは、「何であれ、自分自身や人類の他の部分の保護のために適合すると思われることを、行う権力」(TT II-128) である。もうひとつは、「法に対して犯された犯罪を処罰する権力」(TT II-128) である。前者は、何を指すのかやや不明確であるが、「自分自身や人類の他

の部分の保護のため」という点から、自己保存の欲求や人類を存続させる義務と、それを履行に際してのさまざまな判断の自由や裁量であると考えられる。後者は、自然法上の処罰権である。これらはいずれも、ロックのいう自然状態における自由の一部である。以上二つの譲渡される権利の中に、慈愛の権利が含まれるとは明言されていない。それゆえ、慈愛の権利と義務は政治社会においても各人のうちに留められる権利ということになる。そうだとすれば、政治社会における慈愛の実現は、困窮者と富裕者との間での直接的な財の移転によってなされることを想定している、と見ることができる。すなわち、慈愛の実現は政治権力を通じてなされるものではないと言える。

ロックが通商委員会の委員としての立場で著した「救貧法論」¹⁴⁾の存在は、慈愛の実現についてのロックの見解に接近するうえで役立つだろう。「救貧法論」は、困窮者の救済というよりは、むしろ困窮者がそうした状況に陥っている原因を当人の墮落であるとし、その徳性の矯正や処罰を意図するといった、終始冷酷な文書である¹⁵⁾。加えて、貧民救済のための教区からの給付にも否定的で、提案される救貧施策はそうした給付の解消を意図するものでもある。その文書の中においては、わずかながら慈愛という語への言及があるが、『統治二論』前篇42節に見られるような慈愛の権利と義務が、どのようにして履行されるべきか、という積極的な記述は見当たらない。ロックは言う。

多子は貧者に教区からの給付への権原を与える〔理由となる〕ため、この給付は週に一度ないし月に一度、現金で父親に与えられる。その現金は、居酒屋で父親自身が浪費することが珍しくなく、他方で、父親がその現金を持っているゆえに、その子どもたちは、もしも隣人の慈愛が彼らを救済しないならば、必需品の欠乏のもとで苦しみ、そして死んでしまうように放置される。(EPL p. 190)

ロックはここで、ひとつの状況描写として、困窮者の子どもたちへの「隣人の慈愛」に言及している。また、後の箇所では次のように言う。

貧民の振る舞いや欠乏は、彼らの隣人たちの間でもっともよく知られるので、彼ら〔貧民〕は、自らの欠乏を訴えて、残り物のパンや肉あるいはその他の施しを、親切な人々から受け取る自由を有している。それゆえ、貧民台帳に名前が登録され、定められたバッジを身に着けている人々には、各々の教区において、救貧官によって指定された日の特定の時間に、施しを求め、受け取ることが認められるべきである。(EPL p. 198)

「救貧法論」で語られる慈愛は、あくまで私人間での慈愛の実現が念頭に置かれている。困窮者の隣人が困窮者に対して「施し」を与えるという形で、慈愛が実現されることを想定している。これは、富裕者から困窮者への直接的な財の移転という形で、慈愛の権利義務が履行されるという事態を想定していると言える。ここには、慈愛の権利義務を履行するにあたって、政治権力が介在するといった記述は見られないのである。

他方で、ロックは「利子の引き下げ及び貨幣価値の引き上げの諸帰結についての考察」¹⁶⁾の中で、自由貿易を支持する文脈において、慈愛について次のように言う。

もし、交易が束縛されず、我が国原産の物資や工業製品の輸出が妨げられないならば、我々自身の〔国の〕うちで誰が稼得しようと、誰が損失しようと、王国にとって問題ではない。ただ、一般的な慈愛は次のように教える。自分自身をまかなうことがほとんどできない人々は、法によって最大限配慮されるべきである、と。(SC p. 220)

ロックはここで、原則と例外という形をとり、例外的な場合として慈愛を取り扱う。彼はまず、「我々自身の〔国の〕うちで誰が稼得しようと、誰が損失しようと、王国にとって問題ではない」と述べて、自由な商取引の結果として生じる財の分配における不平等は国が関与する問題ではない、という原則を立てる。しかし同時に、「自分自身をまかなうことがほとんどできない」という困窮した人々に対しては、「法によって最大限配慮されるべきである」と言う。すなわち、極度に困窮した人に対する慈愛の実現は法によってなされるべきだ、と言うのである。この記述によれば、慈愛の実現は政治権力を通じてなされるように見える。しかし、注目すべきは、法によって配慮されるべきであると言うだけであって、法によって強制されるべきである、とは言っていない点である。法による困窮者への配慮は、先に見た「救貧法論」で著したような法制度を整備するだけでも、それが実現されることになろう。そして、そうした法制度の下では、慈愛の権利義務関係は依然として私人間の直接的な関係のままであろう。

ロックの体系において、慈愛の権利義務は政治権力の強制力によって実現されることに馴染まない。このことは、『統治二論』前篇42節の用語法からも見て取ることができる。ロックは「彼〔資産のある人〕の多量な物から彼〔同胞〕を救済するだけの負担を欠くことによって同胞を死滅させることは、資産のある人にとって、常に罪だ」(TT I-42)と述べ、慈愛の義務の不履行を「罪 (sin)」と位置付ける。しかし、「罪」という語の意味内容からして、ここでは義務の不履行が処罰の対象となるような犯罪とは、異なる性格のものが想定されているようである。事実、『統治二論』の中で、これ以外の箇所においてロックは「罪」という語をほとんど用いていない。ここで言う「罪」とは、宗教上の権威に照らしての罪であって、処罰を背景とするものではない¹⁷⁾。ロックは、一方で、処罰に値するような権利侵害は「侵害 (injury)」と呼び、法に触れるような行為は「犯罪 (crime)」と呼んで、これらを政治権力によ

る裁定と処罰の対象とした¹⁸⁾。他方で、慈愛の義務の不履行は「罪」ではあるが、犯罪とまでは言われないのである。

以上より、慈愛の権利義務の履行を政治権力の強制力によって実現したり、慈愛の義務の不履行について裁判を通じて処罰の対象としたりすることは、ロックの議論においては考えられていない、という結論が導かれる。すなわちロックは、政治社会における慈愛の権利義務の実現を、私人間の直接的な財の移転によって行われるものであると考えていたのである。

4.2. 政治権力による実現の可能性

最後に本稿では、ロックの議論を再構成する形で、慈愛の権利義務の履行を政治権力の手委ねることの正当性を検討してみよう。検討の順序としては、第一に、慈愛の権利義務が各人の手に置かれたままであることの不都合を、ロック自身が自然権の譲渡の必要性を説く議論に則って指摘する。第二に、慈愛の権利義務の履行を政治権力が強制力でもって後押しすることの正当性を、ロック自身が指向した政治社会の目的に則して論じることとする。

一点目の、慈愛の権利義務が各人の手に委ねられたままであることの不都合は、自己利益が慈愛の権利や義務を誤って（偏って）認識させる可能性と、困窮者の欠乏や富裕者の余剰の客観的な測定可能性についての疑義より生じる。そこには、ロックが政治権力を創設する理由として挙げた自然状態における不都合と、同様の不都合を見ることができるのである。まずは、ロックのテキストを確認しよう。彼は実定法を欠いていることの不都合を、次のように言う。

たとえ自然法がすべての理性的被造物にとって平易であり理解可能であるとしても、人々は、〔自然法の〕研究の不足ゆえに無知であるだけでなく、自分自身の利益によって偏向させられている (being biased)

ので、特定の諸事例へのそれ〔自然法〕の適用において、自分自身を拘束する法として認めたがらない傾向にある。(TT II-124)

また続けて、自分自身の利益による偏向の例として、次のようにも言う。

人々は自分自身に依怙最眞 (partial) するので、自分自身の事例において、情念と復讐心は、行き過ぎた心情を伴ってあまりに過度に自分自身を駆り立てる傾向にある。同様に、他者の事例においては、無頓着さと無関心があまりに不注意にさせる〔傾向にある〕。(TT II-125)

ロックはこのように、人間の自分自身への依怙最眞の感情が、自然法の解釈や適用を歪める可能性を見ているからこそ、政治権力の必要性を論じたのである。ここでのロックの議論を慈愛の権利義務の議論に援用すれば、次のような事態が容易に想像される。すなわち、各人の依怙最眞の感情ゆえに、慈愛の義務を負う富裕者が、それを「自分自身を拘束する法として認めたがらない」とか、他者の慈愛の権利主張に対する「無頓着さと無関心」ゆえに慈愛の義務を認識しない、といった事態がそれである。また、慈愛の権利義務の履行において移転されるべき財の客観性について疑義を向けると、慈愛の義務を負う富裕者が「余剰」を過小に見積もったり、慈愛の権利を訴える困窮者が「極度の欠乏から守る」だけの量を過大に見積もったりする事態も想像できよう。これらも、自分自身への依怙最眞の感情ゆえの帰結である¹⁹⁾。こうした事態は、慈愛の権利義務が各人の手に委ねられたままであることの不都合である²⁰⁾。この不都合を回避するべく、慈愛の権利義務の履行を政治権力に委ねること、すなわち実定法上の規則として、困窮者から富裕者への財の移転を定めることは、ロックの議論の枠組内で支持されると考えられる²¹⁾。

二点目の、慈愛の権利義務の履行を政治権力が強制力でもって後押しすることの正当性は、ロックが述べる政治社会を創設する目的と、慈愛の権利義務が果たす役割とを照らし合わせることで明らかとなる。よく知られる通り、ロックは政治社会の目的を次のように言う。「人々が政治共同体に結合し、彼ら自身を政府の下に置くことの、大きなそして主たる目的は、彼らの所有権の保全である」(TT II-124) と。ここで言う所有権は、広義の所有権を指す。それは、ロックは直前の箇所ですべて「私が一般名称によって所有権と呼ぶところの生命、自由、財産の相互的な保全」(TT II-123) と、改めて明言していることから明らかである。本稿では、慈愛の権利を実現することは、生存への権利を確保するだけでなく、選択の自由を確保することでもありと論じた。これらの確保は、ロックが言う広義の所有権のうちの、前二者を保全することに等しい。より正確に言えば、慈愛の権利の実現は、ロックが政治社会の目的と位置付ける生命、自由、財産のうち、生命と自由を確保する手段のひとつとなっている、ということである。そのように見れば、慈愛の権利義務の実現が政治権力の手任せに委ねられるべきだと考えることは、ロックの体系に照らして矛盾するものではないと考えられる。その具体的な方法のひとつとして、困窮者と富裕者との間に政治権力が仲介して、富裕者からの余剰の徴収と困窮者へのその移転を行うという、いわゆる福祉国家的な再分配も考えられよう。その場合、困窮者の慈愛の権利は政治権力に向けられるとともに、富裕者の慈愛の義務も政治権力に対して果たされることとなる。

このような議論に対しては、慈愛の義務と称して政治権力が富裕者から財を徴収することは所有権侵害である、という批判が想定されよう。さらにまた、『統治二論』後篇46節で述べられる、余剰の蓄積を正当化するロックの叙述についても、本稿で提示した解釈と抵触する可能性がある。しかし、端的に言えば、困窮者の慈愛の権利は富裕者の余剰を要求する権利であるから、余剰の蓄積が正当であろうが不正であろうが、

それが権利の範囲に影響を及ぼすことはない。むしろ問われるべきは、富裕者の余剰への財産所有権を保全することと、困窮者の生命や自由という広義の所有権を保全することと、どちらを優先させるべきか、という点であろう。これについては、「最も基本的な自然法は人類の保全である」というロックの言明が、そしてまた、恣意的かつ絶対的な権力の行使を排して個人の自由を確保しようとするロックの姿勢が、後者を優先させることを支持している、と本稿では結論付ける²²⁾。

5. おわりに

本稿は、ロックにおける慈愛の権利義務が、政治権力の介入によって履行されることはロックの体系において支持され得る、と結論付けた。ロックは、『統治二論』において、政治権力による恣意的かつ絶対的な権力行使を排することに最大限の注意を注いだ。それに対して、本稿では、圧倒的な財の偏在を背景に、富裕者が困窮者に対して権力を行使できる可能性を認識し（これはロック自身もあり得る帰結として描いている）、これを困窮者にとっての自由を確保するべく是正される可能性を、ロックの体系に内在的な形で探究した。本稿は、慈愛の権利を、生存のみならず自由の文脈に位置づけるという点で、意義があるものと考えられる。

なお、本稿で採用した方法は、専らテキスト解釈によるものである。ロックが語る慈愛という語の思想史的背景への考察はなされていない。したがって、慈愛の権利義務を述べることによってロックが意図したことに関する考察は不十分である。また、ロックは慈愛について言及するうえで、『統治二論』においても、論稿「販売」においても、正義との対比によって議論が展開された。本稿の目的である慈愛の性質を明らかにするうえでも、またより広く、ロックの言う自然法の体系を理解するうえでも、そうした正義と慈愛との対比という枠組みに従った考察が必

要となるであろう。こうした不十分な点については、稿を改めて論じることとしたい。

註

- 1) 本稿で用いたテキストは Locke, John, *Two Treatises of Government*, 2nd ed. Laslett, Peter (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). である。引用箇所を示す際は、本文中の該当する箇所の直後に括弧書きで、次のように表記する。書名は TT と略記し、前篇（第一論文）は I、後篇（第二論文）は II と記し、該当する節を算用数字にて記す。引用箇所の訳出は原則として筆者によるが、一部以下の邦訳を参照した。『統治二論』加藤節訳、岩波書店 (2007)、『全訳統治論』伊藤宏之訳、柏書房 (1997)、『市民政府論』鶴飼信成訳、岩波書店 (1968)。また、一部の訳語の選定においては、上記邦訳の訳注のほか下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』名古屋大学出版会 (2000) を参照した。
- 2) 通例指摘される通り、ロックは「所有権 (property)」という語を、二通りの仕方で用いている。ひとつは財産所有権を意味する一般的な用語法であり、もうひとつは「生命」、「自由」、「財産」（これに「健康」を加える箇所もある）を包括的に指すロック特有の用語法である（ロック自身が明言している箇所としては TT II-6, 123, 173 など）。本稿では、後者の用語法を強調したい箇所においては「広義の所有権」と明記したが、これは筆者の判断によるものである。
- 3) 本稿で用いたテキストは Locke, John, *Essays on the Law of Nature: the Latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his journal for 1676*, ed. Leyden, Wolfgang von (Oxford: Clarendon Press, 1954). である。引用箇所を示す際は、本文中の該当する箇所の直後に括弧書きで、次のように表記する。書名は ELN と略し、該当する章を算用数字にて記し、頁番号を付した。引用箇所の訳出は筆者による。『自然法論』は 1663-64 年に著されたものであり、『世俗権力二論』(*Two Tracts on Government*, 1660-62) と並んでロックの初期の著作である。それゆえ、1689-90 年刊行の『統治二論』とは異なる見解も一部に見出される。しかし、本稿で取り扱う慈愛の権利義務については、困窮者が富裕者に対して余剰を要求する権利義務関係、という枠組みを踏襲していると考えられる。
- 4) Waldron は、正義と慈愛という対比がトマス・アクィナスにも見られる伝統的な枠組みであることを指摘する。Waldron, Jeremy, *God, Locke, and*

Equality (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). p. 177を参照。実際、ロックは『統治二論』において、正義や慈愛について彼自身の定義や概念の提示を明言することなく、そうした伝統的な枠組みを踏襲していると考えて支障ないだろう。同様のことは、Lamb, Robert & Thompson, Benjamin, 'The Meaning of Charity in Locke's Political Thought', *European Journal of Political Theory*, 8 (2) (2009). p. 238においても指摘される。しかしながら、アクィナスが述べるのは慈愛を理由とした例外的な（条件付きの）窃取是認論であって、ロックのような権利義務関係による余剰物の移転という議論ではないように思われる。Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae Vol. 38: Injustice*, translated by Lefebure, Marcus (London: Eyre and Spottiswoode, 1975). pp. 78-79を参照。

- 5) Laslettによれば、この箇所は Hooker, Richard, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, book 1, chapter VIII, section 7からの引用であるが、完全に正確な引用というわけではないと言う。また、他の箇所を含めて、フッカーからの引用は1681年の原稿において書き加えられたとされる（TT II-5 編者脚注を参照）。
- 6) Waldronはこれを指摘したうえで、ロックの慈愛の権利義務をキリスト教的な「隣人愛（人間相互の愛）」の義務へとひきつける。Waldron (2002) p. 155を参照。本稿では、ロックの慈愛におけるキリスト教的基礎を問題として取り扱うわけではないので、この点についてのWaldronの解釈の適否については立ち入らない。OED ('charity' 1)によれば、「慈愛 (charity)」という語はラテン語の *caritas* を語源とし、特にキリスト教の三つの美德のうちの一つとしての側面がある。ゆえに、「慈愛」という語自体がキリスト教的性格を内在していることは否定できない。だが、人間の平等を背景として、各人の生存の権利を保全することは、キリスト教的価値観を共有しない人々にとっても説得的な議論ではないだろうか。それゆえ本稿では、キリスト教的性格を連想させる「隣人愛」という訳語をあえて避けて、「慈愛」という語を用いた。
- 7) ロックは『統治二論』前篇の多くの箇所で「権原 (title)」という語を用いる。これは、「権利 (right)」という語とほぼ同義と解して支障ない。というのも、多くの場合「…への権利 (right to …)」と「…への権原 (title to …)」とは互換可能といえるからである。事実、TT I-42において「正義」が付与する「権原」は労働産物への権利、すなわち労働所有権であり、また、「祖先の公正な取得物」への権利、すなわち相続権を指す。ただし、「権原」という語は、機能としての「権利」というよりも、その地位にある人の資格という側面を、より強調しているように思われる。というのも、『統治二論』前篇は、神が全世界に対する支配権をアダムにのみ与えた、

- というフィルマーの王権神授説を批判するべく、神はアダムにいかなる権原（資格）を与えたのか、という点を問題とするからである。
- 8) Simmons と Waldron は、慈愛の権利が余剰への権利であるという点に注目し、慈愛の権利が所有権取得を制限するものであると解する。特に Waldron は、慈愛の権利が富裕者の所有権の一部を無効化するという効果に着目し、それがロックの言う、いわゆる「腐敗禁止の条件」に対応するものであると見なす。Simmons, John A., *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992). p. 336 を参照。また、Waldron (2002) pp. 170–171 を参照。なお、「腐敗禁止の条件」とは、所有権の蓄積の限度を「享受するまで」(TT II-31) と定め、それ以上の蓄積によって財が腐敗した場合には、「自然法違反として処罰を免れない」(TT II-37) という、ロック自身の述べる所有権取得制限の議論である。
 - 9) 困窮者からの権利主張があることは、富裕者に義務を履行する必要性を認識させる要件であるとは言えるが、慈愛の権利義務それ自体の構成要件ではないだろう。というのも、困窮者の権利主張がなかった結果として、慈愛が実現されずに同胞が死に絶えてしまうことは、人類の存続を目的とする自然法に反するからである。
 - 10) もっとも、慈愛の権利が人類の保全を実現するうえでの必要条件であることまでは言えない。ロックの議論の中心は、各人の所有権が保全されることで結果として人類全体の保全に繋がる、という所有権保全にあるからである。
 - 11) 本稿で用いたテキストは Locke, John, 'Venditio', in *Political Essays* ed. Goldie, Mark (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). である。引用箇所を示す際は、本文中の該当する箇所の直後に括弧書きで、論稿名は V と記し、該当する頁番号（これは *Political Essays* における頁番号）を付す。引用箇所の訳出は原則として筆者によるが、一部、「売買」『ロック政治論集』山田園子、吉村伸夫訳、法政大学出版局 (2007) を参照した。
 - 12) Shimokawa は、ロックにおける正義概念の一側面として平等な規則や基準の適用という点を挙げ、「売買」における正義の用語法がこれにあたるとする。Shimokawa, Kiyoshi, 'Locke's Concept of Justice', *The Philosophy of John Locke*, ed. Anstey, Peter R. (New York: Routledge, 2003). p. 68 を参照。
 - 13) しかしながら、ロックは『統治二論』前篇42節に続く43節において、飢餓に直面した人が同意によって他者に服従することを許容するような記述をしている。ロックは、「富裕な所有権者の権威と困窮した物乞いの服従は、君主の占有からではなく、飢餓よりも富裕者への服従を選好するような貧者の同意から始まる。[だが、] 服従する人は、契約に基づいて同意した以上には何らの権力を要求することはできない。」(TT I-43) という。この記

述は、42節における記述と矛盾する可能性を有してはいるが、後半部分に重点を置く解釈を採るならば、43節における「同意による服従」は部分的なものであり、全面的に自由を喪失するほどの隷属を指してはいないと見ることができよう。

- 14) 本稿で用いたテキストは Locke, John, 'An Essay on the Poor Law', in *Political Essays* ed. Goldie, Mark (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). である。引用箇所を示す際は、本文中の該当する箇所の直後に括弧書きで、論稿名は EPL と記し、該当する頁番号（これは *Political Essays* における頁番号）を付す。引用箇所の訳出は原則として筆者によるが、一部、「救貧法論」『ロック政治論集』山田園子、吉村伸夫訳（2007）を参照した。
- 15) Simmons (1992) pp. 328-330, 334を参照。
- 16) 本稿で用いたテキストは Locke, John, 'Some Considerations of the Consequences of Lowering of Interest and Raising the Value of Money', in *Locke on Money* ed. H. Kelly, Patrick (Oxford: Oxford University Press, 1991). である。引用箇所を示す際は、本文中の該当する箇所の直後に括弧書きで、論文名は SC と記し、該当する頁番号を付す。引用箇所の訳出は原則として筆者によるが、一部「利子の引下げおよび貨幣の価値の引上げの諸結果に関する若干の考察」『利子・貨幣論』田中正司、竹本洋訳、東京大学出版会（1978）を参照した。
- 17) OED ('sin' 1-2) によれば、神法への背反や神に対する反抗、ならびにそのような行為を指す語とされ、全面的に神や神聖の領域におけるものである。したがって、世俗における犯罪や権利侵害を問題とするには馴染まない用語法である。宗教上の問題に対して刑罰を持って臨むことは、ロックの「寛容」という観点から排除されるべきものとされる。これは政教分離の一部としての「刑教分離」とも呼ばれる。下川（2000）67-68頁を参照。なお、本稿では政治権力の強制力でもって慈愛の権利義務を実現し得ることを論じるが、こうしたロックにおける政教分離の原則を鑑みれば、慈愛の権利義務の不履行に対して刑罰を課することは馴染まないことがわかる。
- 18) TT II-9, 10, 11において、「犯罪 (crime)」は明白に処罰 (punishment) の対象として語られている。
- 19) Simmons も、自分自身や自分の周りへの傾向性（依怙臆戻）ゆえに、人類を保全するという義務が履行されることの困難を指摘する。しかし彼は、ロックの体系がカント主義と解されようとも規則功利主義と解されようとも、そうした傾向性ゆえの義務を感じるものの困難が、慈愛の義務を履行しない理由とはならない、と言う。そして、政府が慈愛の権利義務を明示的に定めることは、ロックの体系において矛盾しないと結論づける。

Simmons (1992) pp. 337, 348–352 を参照。

- 20) 他方で、ここで述べたような不都合は、別の視角においては積極的評価も可能であろう。例えば、民間の慈善団体による困窮者支援が、政府による法規に則った支援よりも実効的であるような事例がそれにあたる。
- 21) 慈愛の実現や人類の保全を、ロックの言う政治社会の目的である「公共善 (public good)」(TT II-3等) と関連付けて言及される場合がある。テキスト解釈としては、下川 (2000) 295–300頁を参照。思想史的研究としては、門垂樹子「J. ロックにおける貧民と統治」『経済論叢別冊：調査と研究』第32号 (2006) 25頁を参照。
- 22) ここでは、生命と財産のどちらが大事なのか、と問いたいのではない。『統治二論』の体系において、余剰への財産所有権を保全すること（これは上記注8における「腐敗禁止の条件」に抵触する可能性もある）以上に、自発的同意の余地や選択の自由を確保することのほうが、被治者を「恣意的かつ絶対的な権力の行使」から守るうえで優先されるのではないだろうか、と言いたいのである。

John Locke on Charity:
with a particular reference to its roles in his political theory

WATANABE, Yuichi

This paper considers Locke's concept of a right to charity which figures in his system of political theory. There are three questions to be considered. First, what does Locke mean by a 'right to charity'? Second, what roles does it play in his political theory? Third, how is the right to charity, or a correlative duty of charity, to be realized in political society? In dealing with the third question, I will not only clarify Locke's own position but also try to unfold its implications by reconstructing his arguments.

The right to charity, as Locke sees it, is a natural right. The natural right is to be preserved in political society. A government is expected to preserve each person's natural rights; or more precisely, his 'property' in the broad sense, i.e. his life, liberty, and estate. The right to charity is a means to preserve each person's life and liberty. However, we tend to lose sight of this fact, since we often confine our attention to the last item of property, i.e. each one's estate or his external goods.

This paper tries to make it clear that the right to charity enables a poor person to request rich people to transfer some of their goods. This right serves to preserve his life, while it functions to secure his voluntary consent and the liberty of his choice. Life and the liberty of choice are essential to Locke's property theory. Locke did not seem to assign a government the task of realizing the poor person's right to charity. However, since the end of political society is to preserve each person's 'property' which includes his life and liberty, it follows that a government can legitimately transfer goods from rich people to poor people insofar as it is required by that end.