

ジョン・ロックにおける快樂と苦痛の原理 ——エピクロスとの比較を通じて——

渡邊 裕一

〔キーワード…①自然法論 ②エピクロス主義 ③快樂主義 ④道德的善悪 ⑤正義論〕

一、 はじめに

本稿では、ジョン・ロックの道德理論のうちに、快樂主義的な要素がどのように見られるかを検討する。通例、ロックは自然法に基礎を置く、非帰結主義的な政治理論を打ち立てたことで知られている。これは、一見すると快樂主義とは相反するものであるように思われる。他方で、ロックにおける道德理論の心理的な基礎が、『人間知性論』においては快樂主義的なものとして説明される、との指摘もなされる⁽¹⁾。それゆえ、ロックの道德理論は、義務論的なものであると捉えられたり、快樂主義に基づく帰結主義的なものであると捉えられたり、研究史上の解釈も一様ではない⁽²⁾。それらの先行研究において意識されているのは、ロックの道德理

論はカント主義的であるか、あるいは功利主義的であるか、という対立の図式である。ジョン・シモンズは、こうした図式を念頭に置いたうえで、ロックの道徳理論を「規則功利主義」の体系であると結論する。しかし、当然ながら、そのような義務論対功利主義という図式は、ロックの執筆当時には意識されていなかったことである。シモンズ自身も指摘する通り、ロック自身が学び参照することのできたものは、フッカー、グロテイウス、プーフENDORFといった自然法学者、ホブズのような利己主義的人間類型把握を提示した哲学者である⁽³⁾。

それでは、ロックがその著作の中で見せる、快樂主義的要素と義務論的な自然法論との相反するように見える記述は、どのようにしてうまく扱うことができるだろうか。本稿では、ロックの古典的自由主義をエピックロスの快樂主義の延長上に据える解釈を試みたキャサリン・ウィルソンの議論に注目してみたい。ウィルソンは次のように言う。

いくつかの振る舞いは無条件に禁止されている——実際には「ロックは」それらの禁止事項があることに ついて、神の意志というのを除いて、彼の強力な直観への適切な理由を与えられてはいない——のだが、ロックの「最高善」の拒絶は、それぞれに異なった価値ある結果を追い求めることを人々に認めている。ロックは、基本的なキリスト教倫理学の公理が満たされると想定されるところの、最小限の道徳的枠組みを提供する。そしてそれ以外は、社会的制裁と潜在的な世論に対しての、個人およびその人の寛容さに残されている〔委ねられている〕⁽⁴⁾。

ウィルソンの見解は、次のように要約できる。ロックにおける自然法は「最小限の道徳的枠組み」であり、それ以外の部分については自由である。その自由な部分については、各人が各人の善を追求することを容認されており、それはエピクロス流の快楽主義と通じるものである、と。本稿では、ウィルソンの指摘を手掛かりとして、快楽主義のうち特にエピクロス流の快楽主義をロックの道徳理論との対比に用いることとした。エピクロス主義が、近代イギリス哲学、特にその道徳理論に与えた影響は大きいと言われるが、果たしてロックは、どの程度それと親和的であり、どの程度でそれと異なっているのか、以上を明らかにしたい。

本稿における検討の手順は、第一にエピクロスの言説について、その概略を捉える。ここでは、個人的な善悪の基準としての快楽主義と、他者との関係において定位される善悪の基準であるところの快楽主義（道徳理論としての快楽主義）とを、それぞれ整理する。併せて、人間が道徳的に正しい行為を選択する理由についても明らかにしたい。というのも、エピクロスにおいてはこの点が、個人的な善悪の基準と道徳的な行為とを関連付ける機能を持っているからである。次いで第二に、ロックの言説も、エピクロスについて行うのと同様の整理を行うこととする。そのうえで、両者を比較することにより、ロックとエピクロスとの間に見られる類似性と差異とを明らかにしたい。

二、エピクロスの快楽主義

二―一 個人的な善悪の基準としての快楽と苦痛

エピクロスは、人間の行為の動機は快楽と苦痛であるとする。まずはその点を確認しよう。

そういうわけで、我々は、快とは幸福な生の動機であり目的である、と言う。というのも我々は、快楽を第一の生来の善と認めるのであり、快楽を出発点にして、すべての選好と忌避をはじめ、さらに、そうした感情を基準にすべての善を判断することによって、快楽へと立ち返るからである。

〔メノイケウス宛の手紙〕一二九) ⑤

ここで、二つの点を指摘したい。第一は、先述の通り、人間の行為の動機が快苦にあるという認識であり、第二は、快苦という感情を基準に善を判断するという点である。ここでエピクロスは、快苦の感情を善悪という価値の判断に用いる、ということを表明している。すなわち、快楽を引き起こすものは善であり、苦痛を引き起こすものは悪である、という位置づけを見て取ることができるのである^⑥。

それでは、エピクロスの言う「快楽」とはどのようなものであろうか。その内実を見てみよう。

我々の意味する快楽は、無知や否認から、あるいは深慮の誤解から、放蕩者たちの快や性的な享楽のうちにある快楽を意味しているのではなく、身体に苦痛の無いことと、魂に動揺が無いことを意味するに他ならないのである。

〔メノイケウス宛の手紙〕一三二) ⑥

ここから窺われるのは、エピクロスの言う「快楽」は、感覚的な快楽の追及というよりもむしろ苦痛の除去に重点が置かれている、ということである。また、「深慮はすべてのことの始まりであり、またそれは最大の善である」〔メノイケウス宛の手紙〕一三二)とも言う。エピクロスに従えば、深慮が最大の善であるとすれば、

それは、深慮が最大の快樂であることを意味する。すなわち、エピクロスの言う「快樂」とは、感覺的に直ちに快樂を引き起こすような動物的な反応としての快樂ではなく、深慮し苦痛を除去することで得られる、緩やかな心の平靜さとしての快樂を指しているのである。

しかし、エピクロスの言う「快樂」を以上に見たような節制や慎ましさにのみ還元してしまうことは、近代への影響関係を検討するという点において、視野を狭めてしまう。エピクロスには、放蕩の快樂や性的な快樂といった感覺的な快樂を否定したのではなく、そうした快樂が目的の位置に置かれることを退けたに過ぎない⁽⁷⁾。それは、「いかなる快樂もそれ自体として悪いものはない」(『主要教説』八)とすることからも明らかである。したがって、放蕩の快樂も、快樂であり善であることには変わりないのである。ただし、エピクロスは続けて、反語的に次のように言う。

仮に、すべての快樂が、時間においても、構成された(肉体や魂)、すなわち我々の本性の最も重要な部分においても、凝縮され現前しているのであれば、それらの快樂は決して互いに他のものとは異ならなかったであろうに。

(『主要教説』九)

ここでエピクロスは、複数の快樂の間には、時間や濃度といった点で差があることを示唆している。一般的に言って、放蕩の快樂は持続性の低いものである。エピクロスにとって、短時間で消滅してしまう快樂は比較的低い水準に置かれるべき快樂だったのである。しかも放蕩の快樂は、「その快樂の数倍もの苦難をもたらす」(『主要教説』八)ゆえに、低い水準の快樂として押し留められるのである。エピクロスは、また反語的に言う。

仮に、放蕩者たちの快樂を引き起こすものが、天界の現象や、死やその苦痛についての、知的な存在者たちの恐怖を解消するならば、加えて、それらが我々の欲望の限界を我々に教えてくれるならば、我々はそれらを批判する理由はなかっただろうに。

〔『主要教説』一〇〕

エピクロスが放蕩の快樂を批判するのは、それが放蕩ゆえではない。放蕩によってもたらされる結果が、恐怖を解消することに役立つことがなく、際限なき欲望をうまく抑制して心の平静さを導いたりすることは逆行するがゆえに、批判の対象となるのである。

この引用箇所からは同時に、志向すべき快樂を導出する手続きについても読み取ることができ。それは、ある行為の結果を予測し、その予測に基づいて得られるであろう快樂と苦痛とを特定し、結果として快樂が得られるようであればその行為は善である、という思考の手続きである。すなわちこの手続きは、善悪の判断における帰結主義的な方法である。

以上のような、個人的な善悪の判断についての快樂主義と帰結主義の組み合わせを、本稿では、エピクロスの「快苦原理」と呼ぶことにしよう⁸⁾。以下では、この快苦原理に基づいて構成されたエピクロスの正義論を検討する。

二―二 エピクロスの正義論

エピクロスには、先述のような個人の行為の動機としての快苦原理の延長上に、正不正の議論を位置づける。エピクロスは言う。

深慮して高潔に正しく生きることなしに、快く生きることとは不可能であり、また、快く生きることなしに、深慮して高潔に正しく生きることも不可能である。そしてそれらを欠いている人々は誰でも快く生きることとはできない。

〔主要教説〕五

ここでエピク罗斯は、「正しく生きること」と「快く生きること」を等しい位置に置く。前節で見たように、エピク罗斯は快楽を生み出すことを善として位置付けた。これらのことを総合すると、快楽を生み出すものは善であり、快楽を生み出すものは正であり、善はすなわち正である、ということが言える。エピク罗斯においては、快楽、善、正という三つのものは、一致するはずのものとして述べられるのである。次の記述も、それを裏付けている。

正しい生は騒乱からもっとも解放されているが、〔反対に〕不正な生は最大限の騒乱に満たされているのである。

〔主要教説〕一七

ここに言う「騒乱から解放されている」ことは、前節に見た「魂に動揺が無いこと」としての快楽にほかならない。すなわち、快苦原理に従って快い生を送ることが正しいことなのである。

それでは、エピク罗斯における「正しいこと」とは、どのようなものであろうか。正義と不正義について言及する、以下の連続する二つの節を見てみよう。

正義は、それ自身に正しさを内在するものではなく、相互関係のうちに存在し、いかなる場所においても、相互に害を与えたり害を被ったりしないということについての協定である。 (『主要教説』三三三)

不正義は、それ自体としてそうなのではなく、そうした行為を処罰しようとする観念から逃れられないのではないか、という疑念によってもたらされる恐怖ゆえに、悪なのである。 (『主要教説』三四)

三三節では、正義、すなわち正しいことが語られる。エピクロスはここで、正義は他者との相互の関係における協定、すなわち人為的な取り決め(約束ごと)に従うことだと言う。言い換えれば、人間相互のうちに何らかの協定が結ばれる以前の段階では、正義は論じることができないものなのである⁹⁾。続く三四節では、不正義を悪として捉えている。この点に、エピクロスの快苦原理は強く関わっている。処罰という観念の恐怖にさらされている状態は、「最大の騒乱に満たされている」(『主要教説』一七)状態と同様に、エピクロスが善に相応しい快樂として述べた「魂に動揺が無いこと」(『メノイケウス宛の手紙』一三二)とは正反対の、苦痛に満ちた状態である。不正義をなすということは、そのような苦痛を招来するがゆえに悪なのである。反対に、正義をなせば、苦痛にとらわれることはない。苦痛の除去は快樂を生み出すがゆえに善であり正しいのである。このように見ると、エピクロスの正義論は、個人的な快苦原理の延長上に位置付けられていることが明らかとなる。

しかし、正義は単に個人的な善悪の問題に留まるものではない。他者との関係のうちにある道徳的な問題である。エピクロスは、正義は協定だと言うが、その協定の内容はいかなるものであろうか。先に引用した『主

『要教説』三三節では「相互に害を与えたり害を被つたりしないことについての協定」とされていた。すなわち、互いに他者を傷つけ合わないことが、エピクロス言う「協定」なのである。これには、暴力によって肉体的に傷つけ合わないことや財産権を侵害しないことなどが含まれよう。同様のことは、三一節でも述べられているが、「相互に害を与えたり害を被つたりしないための、相互的な有用性についての協定である」と言う。ここに、協定の内容として、危害の回避という観点を見ることが出来る。

三一節においては、それとは別に、「相互的な有用性」すなわち協定を結ぶ当事者双方にとつての利益、という観点も見ることが出来る。これは、利益があるから協定を守ることが正しい、という議論である。逆に言えば、利益がないならばその協定を守ることが正しくない、ということである。エピクロス自身、この点を認めている。

もし、ある人が法を制定させ、それが相互の協同において有用なものと一致しないということになるならば、この法はもはや正義の本性を有していないのである。 (『主要教説』三七)

もし、客観的な環境が変化しないのだが、実践において、我々の「正義の」基礎的把握と一致しないということが正しく示されたと思われるならば、それらのことは正しくはないはずである。∴ (中略) ∴ 後になつてそれらが有用でなくなつた場合には、それらのことは、もはや正しくないのである。

(『主要教説』三八)

エピク羅斯はここでは、利益や有用性を失った協定は守らなくてもよい、と直接的には言っていない。だが、彼自身が快苦原理に従って、「正しく生きること」と「快く生きること」とを等値したことを考えれば、正しくないことは快を生じさせず、快を生じさせないことは善ではない、とは言えるはずである。エピク羅斯は「利益」や「有用性」の内容を明示的に限定してはいないが、それらが当事者に快樂を生じさせるものであることは明らかである。したがってエピク羅斯の正義論は、快苦原理の延長上に定められた協定の遵守を意味しており、快苦原理に一致しない内容を有する協定は、もはや正義とは呼べないことになるのである。

二一三 エピク羅斯における規則遵守の理論

エピク羅斯によれば、人間が先述のような正義の協定を守る理由は、先に引用した『主要教説』三四節に見た通り、「処罰しようとする観念から逃れられないのではないか、という疑念によってもたらされる恐怖」に駆られるからである。これは、単に処罰が肉体的に苦痛をもたらすからというだけでなく、そのような恐怖を絶えず抱えることにより心の平静を失うからでもある⁽¹⁰⁾。すなわち、協定を破った場合に受ける直接的な苦痛だけでなく、協定を破ることの発覚を恐れることで苦痛に駆られる、と言うのである⁽¹¹⁾。

ここで注意したいのは、エピク羅斯は協定を破ることに苦痛を感じる、とは言っていない点である。我々は、規則を破ることそれ自体に良心の呵責を感じたり、「そこまでいかなくとも」居心地の悪さを覚えたりすることがあるかもしれない。しかし、エピク羅斯はそのような議論は展開しない。彼にとつて、協定に従うこと自体は正しくも不正でもないから、協定という契約に従わないことが直ちに苦痛を感じさせるものではなく、それゆえ悪いことでもない。エピク羅斯の言う苦痛とは、将来にわたって協定違反が発覚する可能性があること、

なのである。彼によれば、人間はそうした苦痛から逃れるために、正義の協定に従うのである。これは、エピソードの感覚論を基礎とする認識論からも通じるものであると言えよう。

三、ロックにおける快苦の取り扱い

三―一 個人的な善悪の基準としての快楽と苦痛

ロックは、個人的な善悪に関する議論において、あることが快楽あるいは苦痛を生み出すか否かによって、そのことが善であるのか、あるいは悪であるのかの判断がなされると言う。

物事は、快苦との関係のみによつて、善または悪である。我々のうちに快楽を生み、「快楽を」増し、あるいは、苦痛を減らすような属性のもの。さもなければ、何か別の善をもたせ、または持ち続けさせ、あるいは何か悪を無くし、「悪を」無いままにしておくような属性のもの。そうしたものを私たちは善と呼ぶ。反対に、我々のうちに苦痛を生み出し、「苦痛を」増進し、あるいは快楽を減らすような属性のもの。さもなければ、何か悪を持たせ、あるいは何らかの善を奪い取るような属性のもの、それらを悪と名づけるのである。

〔『人間知性論』¹² 二二・二〇・二二〕

以上を整理すると、快楽を生み出す傾向のあるものは善であり、苦痛を生み出す傾向があるものは悪であると述べていることが確認できる。すなわち、ロックは善悪が快苦に由来することを認めるのである。また、ロ

ツクは快樂を幸福と結びつけ、それとともに苦痛を不幸と結びつける。

もつとも満たされた幸福は我々に可能な最大の快樂であり、不幸は最大の苦痛である。幸福と呼ばれ得る最低限のものは、それなしにはいかなる人も満足できないような、あらゆる苦痛から解放されるだけの、また現前しているだけの快樂である。

〔人間知性論〕二・二二一・四二二

これにより、快樂、善、幸福が同一線上に位置していることがわかる。そして、これらを関連付けるものは「欲求」である。ロツクにおいて、欲求は意志を決定するものであるが、その欲求とは、「ある善を欠いていることに対する不安 (uneasiness)」〔人間知性論〕二・二二一・三二二) なのである。また、「その欲求を動かすものは、幸福だけ」〔人間知性論〕二・二二一・四一) なのである。以上のことを総合すると、次のように言える。善すなわち快樂を欠いている状態で不安を感じている人間には、幸福を志向する欲求が生じる。幸福とは快樂であるから、その欲求は快樂を志向するものであり、それは同時に善を志向するものである、と。このようにロツクは、人間の自然的な欲求の一連の働きを善として捉え、またそれに反することを悪として捉えている。この点で、ロツクの個人的な善悪に関する議論は、快樂主義を採っていると言えるのである。

それでは、ロツクの重視する「快樂」とはどのようなものであろうか。とりわけ、本稿の関心に沿っていえば、エピクロスが重視する「快樂」と類似のものであろうか。実際のところ、ロツクは快樂と苦痛について、いくつかの例示を行うものの、特定の種の快樂に力点を置いた説明はしていない。というのもロツクは、感覚や内省によって心に喜び (delight) や不安を生じさせるものの一切を、快樂と苦痛の觀念として位置付けるから

である⁽¹³⁾。ロックはまた、異なる複数の快樂の間に差異を設けない。人間は、あることに不安を感じ欲求が生じる場合に、それを満たすような快樂すなわち善を追求するが、何に不安を感じるかは各人によって異なるというのがロックの説明なのである⁽¹⁴⁾。

しかし、ロックは、現前しない快樂の追求よりも現前する苦痛の除去の方が、より強い欲求であることを認める。それは結果として、単なる快樂の追求よりも苦痛の欠如を重視するエピクロス的主張とも通じるものとなる。ロックは言う。

すべての現前する苦痛は、たとえそれが何であろうと、現にある不幸の一部を形成する。しかし、すべての善の欠如は、現にある幸福の必須な部分をいかなるときにも形成するというわけではなく、またその善の欠如〔だけ〕が我々の不幸の〔必須な〕部分を形成するでもない。仮にそうだとするならば、我々が所持していない無限なほどの幸福があるはずなので、我々は継続的かつ無限に不幸であることになるだろう。それゆえ、すべての不安が取り除かれた場合、ほとんどだけの善が、当面人々を満足させるのに役立つ。立ち、少しの程度の快樂は、日常の連続のなかで、そのうちで人々が満足し得るところの幸福を作り出す。

『人間知性論』二・二一・四四

ここでロックは、快樂を志向する欲求が際限なく拡張するようなものではないことを主張する。この主張は経験を基礎とするものである。というのも、現にある苦痛は感覚や反省を通じて人間を苦しめ不幸にし、すなわち悪であるということが明らかであるが、他方、いまだ感受していない快樂〔とされるもの〕は、本当に快樂

を生じさせるかどうかからないとともに、その快楽を感受したところで別の苦痛を軽減できるかどうかもわからないからである。それゆえロックは、未知の快楽を追求することよりも、既知の苦痛を除去することが人間の自然な欲求であり、結果として幸福につながる、と言うのである。

三―二 ロックの自然法論

ロックは、人間の行為の動機が快楽と苦痛にあることを認め、それが個人的な善悪の判断と結びついていると言う。他方で、行為の正不正の判定基準を次のように言う。

人々が一般的に彼らの行為を準拠させ、それらの正不正を判定するための法は、次の三つであろう。それは、神法、市民法、そしてもしそう呼ばれてよいならば、世論及び評判法、である。

（『人間知性論』二・二八・七）

ここでロックは、人間の行為の正不正を判定する基準として、いくつかの「法」に言及する。これらの法は並列の地位にあるわけではなく、明確な上下（主従）関係が規定されている。そのなかで上位規範となるのが「神法」である。

第一に、私の意味するところの神法は、自然の光によって公布されたにせよ、啓示の声によって公布されたにせよ、神が人間の行為に対して定めた法である。…（中略）…これは、唯一の真なる道徳的正しさの

試金石である。そして、それら〔諸行為〕とこの法との比較によって、人々はそれら諸行為の最も重大な道徳的善悪を判断する。すなわち、全能の神の手から、義務あるいは罪として、それらが人々に幸福ないし不幸をもたらすこととなるかどうか、を判断する。
（『人間知性論』二・二八・八）

ロックは神法を、「唯一の真なる道徳的正しさの試金石」であると言う。このことから、神法が正不正を判定する基準であることが明らかとなる。神法はまた、「自然の光によって人々に公布された」法と、「啓示の声によって公布された」法とに分類される。このうち、「自然の光によって公布された」法が「自然法」と呼ばれる¹⁵⁾。

ここで、たとえ私が生得の法を否定するからといって、実定法以外〔の法〕が何も存在しないと考えていた、とは誤解しないでほしい。生得の法と自然法の間には、大変大きな違いがある。というのもそれは、まったくの生来の心に刷り込まれている何か〔としての生得の法〕と、我々は元々無知であるのだが自然的能力の利用とその正当な適用によって獲得できるようになる何か〔としての自然法〕との違いである。そして私は、そのような正反対の両極へと陥る人々は等しく真理を見捨てている、と考える。すなわちその両極とは、生得の法を想定する人々と、明示的な啓示の助けなしに、つまり、自然の光によって知られる法があることを否定する人々とである。（『人間知性論』一・三・二三）

ロックは生得観念を否定したことで知られるが〔そして生得の法は否定するが〕、自然的能力によって獲得さ

れる自然法には、道徳的な規則として重要な地位を与えたのである¹⁶⁾。ロックによれば、自然法に従うことが正しいことであり、自然法に反することは不正なこととなる。すなわちそれは、快樂と苦痛を基礎とする個人的な善悪という議論とは独立したところに、自然法の議論があることを意味しているのである。

それでは、ロックの言う自然法は、何を基礎として、何を意図しているのだろうか。この点を確認しよう。

自然法は、他者と同様に立法者を含むすべての人々に対して、永遠の規則として存立する。立法者たちが他の人々の行為のために制定するところのその規則は、他者の行為と自分自身の行為とを同様に、自然法、すなわち神の意志に適合させなければならない。そして、自然法とは神の意志の宣言であり、基本的な自然法は人類の保全であるので、それに反するところのいかなる賞罰も、善でも有効でもあり得ない。

〔統治二論〕(17) II—135

ロックはここで、「自然法とは神の意志の宣言」であると言う。また、その自然法は改変不可能で強固な規則としてすべての人間を平等に拘束すると言う。このことは、ロックにおいて、ある当事者間での特定の契約を遵守することよりも上位にある正不正の判断基準として、自然法が存在していることを意味する。これは、人間の快樂や苦痛、あるいはその他の情念を正不正の判断の基礎に置くような考え方とは相容れない。そして、自然法は「人類の保全」を意図した規則なのである。その内容は、次のように述べられる。

自然法たる理性は、何人も、他者の生命、健康、自由、〔財産〕所有権を害するべきではないことを教え

る。：（中略）：各人は自分自身を保全するよう拘束されており、勝手気ままにその地位を放棄してはならないのであり、同様の理由によって、自分自身の保全が脅かされていない場合、できる限り、人類の他の部分も保全すべきである。

（『統治二論』 II—一六）

このようにロックは、自分自身の保全と自分以外の他者の保全を、ともに自然法上の規則として位置付け、それは神の意志の宣言であるとして、個人的な善悪の判断とは別個の枠組みを与えたのである。

加えて、ロックは自然法が利益に基礎を置くことを否定している。彼は、『自然法論』第八節の表題において「各人自身の利益は自然法の基礎であろうか。否」と明言する。むしろ、人間の利益（の感覚）や自分自身への傾向性によって、自然法が遵守されない可能性を示唆してさえいる¹⁸。ロックは、個別的な利益と公共の利益とが一致しないと考えていた¹⁹。彼は言う。

もし、各人の私的利益がその法（自然法）の基礎であるならば、その法は不可避免的に侵されたであろう。なぜなら、それと同時に、全体の利益への考慮を持つことは不可能だからである。

（『自然法論』 VIII—二〇—二二二頁）

もっとも、ロックは自然法の遵守が公共の利益となることを否定しているわけではない。しかしそれは、「効用は、法の基礎や義務の土台ではなく、それらへの服従の結果」（『自然法論』 VIII—二四—二五頁）であって、初めから利益を基礎に結ばれた規則ではないのである。したがってロックは、人間の快苦の情念からも利益感

覚からも離れた、人間の自然的傾向性からは外在的な規則として、自然法を位置づけたのである。

三―三 ロックにおける規則遵守の理論

ロックは、人間がなぜ道徳的な規則を遵守するのか（「しようとするのか」）、ということをおのづかのように説明する。

〔本書の〕二・二一〇・二及び二・二二一・四二において示したように、善悪は快苦に他ならない。あるいは、我々に対して快苦を引き起こしたりもたらしたりするものである。それゆえ、道徳的善悪は我々の行為と、〔立法者の意志と力から善悪が我々に導かれるところの〕或る法との一致ないし不一致にすぎない。その法への服従ないし抵触に伴うところの、立法者の判定による善悪や快苦が、我々が褒章と処罰と呼ぶものである。

（『人間知性論』二・二八・五）

ここでロックは、個人的な善悪の判断に用いる快楽と苦痛という論点に立ち返る。すなわち、規則を制定する立法者は、規則に服する人々の快苦の情念を考慮して適切に賞罰を設定すべきであり、その法に服する人々が処罰という苦痛を回避しようと行為することで規則が遵守される、と言うのである。これを、最上位の規則である自然法にあてはめてみた場合、当然、立法者は神ということになる。ロックは、「神は、来世(another life)において無限の重さと長さを持つ褒章と罰によって、それを〔我々が最善のことを行為するよう〕強制する力を有している」（『人間知性論』二・二八・八）と言う。すなわち、来世での褒章としての快楽と、来世での処

罰としての苦痛とを、神が人間に考慮させることによって自然法は遵守される、と述べているのである⁽²⁰⁾。

ここで注意すべきは、自然法の規定自体は「自然の光」と呼ぶところの理性によって人間が知覚することができるが、自然法に従うべき理由は、必ずしも同様の仕方ではもたらされない、という点である。すなわち、自然法の規定自体には必ずしも「正しさ」を内在していない、ということである。というのも、もし自然法の規則が正しさを内在させているのであれば、あえて賞罰に言及せずとも自然法に従うべき理由は、その正しさによって説明できるからである。より多くの人々を正しい行為に導くために賞罰を設定することは、あり得る方策であるが、人間が規則に従うべき理由のすべてではないはずである。しかし、ロックの議論では、正しさの基準として自然法が登場しつつ、それに従うべき理由は自然法の立法者たる神が設定した賞罰に従うこと、というようになっていく。これは、神の命令は道徳的な規則には拘束されない恣意的なものだという位置づけである⁽²¹⁾。

四、エピクロスとロックとの比較

以上に見てきたことを踏まえて、エピクロスとロックとの類似性と差異を指摘することで、本稿の結論を導きたい。両者とも、個人的な善悪の判断を快楽と苦痛に基づいて行うという点で共通している。また、その後にある快楽を欲し苦痛を避けようとする人間の傾向性についても、同様に是認している。すなわち、両者とも人間の快楽主義的な傾向性を是認しているのである。とはいえ、細かな点での差異も指摘できる。エピクロスもロックも、快楽の追求よりも現前する苦痛の回避を重視する、という共通した見解を見ることができるが、

エピクロスはこれを「心の平静」という目的に対する手段として捉えるのに対して、ロッキはあくまで記述理論という形をとっている。そしてロッキは、この現前する苦痛の回避を近視眼的な欲求として捉え、強度においても時間においてもより大きな来世における快樂への欲求によって乗り越えられるべき対象とされているのである。

道徳的な規則については、個人的な行為の動機を形成する快樂主義の延長上にあるエピクロスの正義論と、神の命令として人間の動機からは外在するものとしてのロッキの自然法論は、まったく対極にあると言ってよい。また、エピクロスは正義を協定であるとして関係者の間だけの規則として正義を位置づけたのに対して、ロッキは人類すべてを拘束する規則として自然法を位置づけた。この点で、エピクロスの言う正義は関係者間のみで通用する相対的な規則であるのに対して、ロッキの自然法は絶対的な規則である、と特徴づけることができる。このように、道徳的な規則についてはエピクロスとロッキは好対照をなしていると言ってよいほど、相容れないものである。

本稿のはじめに引用したウィルソンによれば、自然法は最低限の道徳的な枠組みであり、それが規定しない部分について人間は自由である、と述べた。確かにこのことは、ロッキ自身も繰り返し述べることである²²。しかし、ロッキがこうした文脈で言う「自由」は、自己の身体や財産を、自分の生存に役立つように利用するという種類の自由である。自分の生存、すなわち自己保存は自然法上の規則である。ロッキの言う自由は、自然法遵守という目的のために、どのような手段を選択するかが各人に委ねられている、という意味での自由なのである²³。この種類の自由が、快樂の追求や苦痛の回避という欲求によって選択された場合、一見するとそれはエピクロス流の快樂原理を継承しているように見えるかもしれない。しかし、その快樂や苦痛は自然法

の立法者である神が来世において設定したものであって、現世で得て感受することのできる快苦ではないのであり、また、現世的な行為者や関係者の利益を基礎とするものでもないのである。

以上より、本稿では次のように結論付ける。人間の欲求が快楽と苦痛によって形成されるという点では、エピクロスとロックは共通しているが、エピクロスはそれを是認したうえで心の平静へと向かう道徳や正義を構想した。それに対してロックにおいては、人間の欲求を快楽と苦痛が形成していることを事実として認めつつも、快苦に基づく欲求に対する否定的な把握を一部に含んでおり、そうした欲求は適切な規則によって制御されるべき対象であった。ロックは、その制御の枠組みとして、自然法と来世の快苦という想像上の感覚に訴えたのである。したがって、ロックの道徳的規則の体系は、エピクロス流の快苦原理の延長としてではなく、あくまで自然法中心の体系として理解されるべきであろう。

注

- (1) Locke, John, 'Pleasure, Pain, the Passions' in *Political Essays*, ed. Goldie, Mark (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) pp. 237-238, Editor's note を参照。
- (2) 例々は、Simmons, A. John, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992) pp. 15, 42-43 及び pp. 42-43 foot note 72 を参照。
- (3) Simmons (1992) pp. 15-16 foot note 3 を参照。
- (4) Wilson, Catherine, *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2008) p. 214 より引用 (以下、訳出は筆者による)。
- (5) 本稿で用いたエピクロスのテキストは、英訳である Epicurus, *The Epicurus Reader*, translated and edited by

Inwood, Bard, and Gerson, L. P. (Indianapolis: Hackett, 1994) 「エピクロス『エピクロス』出隆、岩崎允胤訳（岩波書店、一九五九年）」を用いている。引用及び参照に際しては、引用部分の直後に、書名（上記邦訳に従う）と該当する節を算用数字にて記す。引用箇所の出出は原則として筆者によるが、一部上記の邦訳を参照した。

- (6) エピクロスが提示したこの立場は、彼自身の認識論を基礎としている。エピクロスは、人間を、実在との間で有効な関係に置きうる唯一の経験は感覚であり、感覚は瞬間の把握であり、また感覚こそが真なるものの判定基準であると言う。ジャン・ブラン『エピクロス哲学』有田潤訳（白水社、一九六〇年）三二―三三、三七―三八、八一頁を参照。

- (7) アンソニー・ロング『ヘレニズム哲学——ストア派、懐疑派』金山弥平訳（京都大学学術出版会、二〇〇三年）九八―九九頁を参照。ロングはここで、放蕩によって得られる快樂と、同時あるいは直後に訪れるであろう放蕩に起因する不安や苦痛とが比較（計算）され、その結果として快樂がより大きいものではないゆえに、前者が快樂の目的の位置を占めることは無い、と言う。他方でブランは、放蕩によって得られる快樂が自然との調和に反するという理由で、苦痛の欠如が強調される、とも述べる。ブラン（一九六〇年）八四―八五頁を参照。

- (8) 快樂主義と帰結主義との組み合わせという点、我々は功利主義を想像しがちであるが、ここに言う「快苦原理」には関係者間での快樂と苦痛の総計という要素は含まれない。エピクロスにおいて、行為者に限っての快樂の比較衡量という観点は見られる。彼は、「それらすべて〔善悪〕を比較による基準によって判断し、利益と損失との吟味を行うことは妥当である」と言う（『メノイケウス宛の手紙』二二九―一三〇より引用）。しかしこれは、関係する他者の快苦は勘定に含まないという点で、あくまでも自己完結的なものである。これについては、ロング（二〇〇三年）一〇四頁を参照。

- (9) エピクロス自身もこれを明言している。補足的に引用しておこう。「相互に害したり害されたりしないことについての協定を結ぶことのできない生物においては、正義と不正義との区別は存在しない。そのような協定を結ぶことができない、あるいは結ぼうとしない共同体においても、同様である〔正義と不正義の区別はない。〕」（『主要教説』三二）

- (10) ロング（二〇〇三年）一〇三頁を参照。

- (11) エピクロス自身もこれを明言しているので、補足的に引用しておこう。「契約のある項目を密かに破る人は、たとえこれまでのところ千回も発覚しなideきたとしても、これ以降も発覚しなideはずだと信じることはできない。というのも、生の終末においても、このまま発覚しなideいられるか否かはわからないからである。」(『主要教説』三五)
- (12) 本稿で用いたテキストは、Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Nidditch, Peter H. (New York: Oxford University Press, 1975) である。引用箇所は筆者による。以下、書名は『人間知性論』と表記し、該当する巻・章・節を算用数字で表記する。
- (13) 『人間知性論』二・二〇・一、二、一、一五を参照。
- (14) 『人間知性論』二・二一・四三を参照。
- (15) Colman, John, 'Locke's empiricist theory of the law of nature' in *The Philosophy of John Locke: New Perspective*, ed. Anstey, Peter R. (London: Routledge, 2003) pp. 108–109 を参照。
- (16) 自然法を認識する方法についてのロックの議論は複雑であり、本稿の問題関心では扱いきれないので、これ以上は論じない。ただし、「自然の光」が何ものであるかについてのロック自身の説明は、「それ自体としては知られ得ず、その性質は暗黒のうちに隠されている」(Locke, John, *Essays on the Law of Nature and Associated Writings*, ed. Von Leyden, W. (New York: Oxford University Press, 1954) III pp. 136–137 を参照。引用箇所は筆者による。以下、書名は『自然法論』と表記し該当する章をローマ数字で表記し、当文献で該当するページ数を併記する)と述べるに留まっておき、十分な説明を与えているとは言えない。この「自然の光」については、「理性」と言い換え可能な用法も見られるが、理性が神法を発見する手立てについて、ロックは明確に述べていないように思われる。これについては、Simmons (1992) pp. 16–17 を参照。
- (17) 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。引用箇所の訳出は筆者による。以下、書名は『統治二論』と表記し該当する巻をローマ数字で、節を算用数字で、それぞれ表記する。
- (18) ロックの政治哲学においては、利益感覚による自然法の誤解や誤用ゆえに、政治権力の必要性が説かれることとなる。「自然法は明文化されたものではないので、人々の心のうち以外には見出されず、それゆえ情念や利益

から誤引用や語適用をするような人々は、確定された裁判官のいない場合には、当人の誤りに容易には気づくこととはない。』(『統治二論』II—一三六)

- (19) この例として、ロックは次のように言う。「古代における英雄たちは、有徳な行為によって、方々からもたらされた巨万の富によってではなく、労苦、危険、寛大さによって、至福の場所を手に入れたことで、天空へと高められ、神々の水準へと位置付けられている。彼らは、自分自身の利益を追い求めたのではなく、共和国と人類全体の利益を追い求めたのである。』(『自然法論』VIII、二〇六—二〇九頁) 私見では、ここに言う「古代の英雄たち」はその利他的側面に強調されているように思われる。英雄の行為は、虚栄心や名声愛といった利己的動機によってもたらされることも容易に考えられる。そしてそれが、結果として公共の利益を増進することも頭(な)しに否定されるものではないように思われる。

- (20) Arnsleiff, Hans, 'The state of nature and the nature of man' in John Locke: Problems and Perspective ed. Yolton, John W. (New York: Cambridge University Press, 1969), pp. 110-111' Colman (2003) pp. 120-121' Wilson (2008) p. 211 を参照。
 なお、ロックのこのような議論が成功しているのか否かは検討の余地がある。本稿でも引用した通り『人間知性論』二・二・四では、将来期待される快楽の欲求よりも現前する苦痛の回避の欲求の方が強いことを認めている。これは、ロック自身が経験を重視する観点とも通じるもので、事実問題として人間の近視眼的な傾向性を指摘するものである。この点は、『人間知性論』二・二・六〇でも指摘され、苦痛の除去によって幸福といえる状態にある人間が、来世の喜びを気にしたり、その欠如に不安を覚えたりすることも稀である、と言う。しかしその直後に「こうしたことに対する人間の観点だけを変えてみよ」と読者に呼びかけ、来世への想像力を喚起しようとする。ロックは、人間が一般的にそのような観点の変更を行うはずである、という説明を与えてはいない。
- (21) Simmons (1992) pp. 32-34' Colman (2003) p. 115 を参照。ここで、ロックの道徳理論が主意主義に立つのか、主知主義に立つのか、という問題が浮上する。これについては、本稿の問題関心では扱いきれないので指摘にとどめる。

- (22) たとえばロックは、「人々が自然的に生れ出た状態は、…(中略)…人々が、自然法の拘束する範囲内で、他人の許可や他人の意志に依存することなく、自分がふさわしいと考えるように、自分の諸行為を支配し、自分の所持や身柄を処分するという完全に自由な状態である」(『統治二論』II—四) と言う。同義のことは、『統治二

- (23) 論』II—五七等でも述べられる。
Simmons (1992) pp. 56–58を参照。シモンズは、ロックの道德理論を「神が定めた目的を増進する功利主義」と特徴づける。

John Locke on the Hedonistic Principle:
A Comparison with Epicureanism

WATANABE, Yuichi

This paper considers whether Locke's moral philosophy should be classified as a version of hedonism or as a kind of deontology. We know, on the one hand, that Locke has established a system of the law of nature. He sees the law of nature as the order imposed by God who created human beings and other creatures. We are also aware, on the other hand, that Locke has referred to the hedonistic principle of human actions, one that describes in terms of pleasures and pains how human beings are actually motivated to act. The former position seems to imply a non-consequentialist theory; the latter shows an affinity with utilitarianism. These positions seem to be in conflict.

This paper pays close attention to the relationship which seems to hold between Locke's theory and Epicureanism, treating the latter as a type of ethical hedonism. Catherine Wilson points out that there is a similarity between Locke's and Epicurus's moral theory. She regards Locke's theory of natural law as a minimal moral framework, one that supplies basic ethical postulates while also leaving some liberty for the individuals concerned. Wilson claims that Locke followed the Epicurean tradition. However, Locke's theory of natural law serves as a system of absolute rules by which God commands the actions of his creatures. Liberty, says Locke, consists not in acting arbitrarily, but in controlling each one's property within the limits of the law of nature.

This paper concludes that Locke's hedonistic principle is a general description of the motive of human actions, while it does not provide a norm for moral actions. While Epicurus's moral theory is a version of ethical hedonism based on a particular conception of human nature, Locke's own theory is a kind of deontology which rests on the law of nature.

