

ジョン・ロックの自由の概念 (その2)

—防衛権—

松 田 央

John Locke's Conception of Freedom and Liberty (2)

—The Right of Defence—

MATSUDA Hiroshi

Abstract

The essence of freedom for John Locke is a freedom within the bounds of law. He says "the end of law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom. Where there is no law, there is no freedom." According to Locke's view, this law is based on the law of nature which God enacted for human beings.

Therefore this freedom is not a free condition with which people fill their desires but is their right assured by God in order to represent God's glory and practice the law of neighborly love. Consequently, nobody may exercise any violence on others at his or her pleasure.

However, in a state of nature in which the control of the law of nature cannot be expected the world is threatened by the miserable situation of war. Locke gives a robber's violence and a monarch's tyranny as examples. In such a situation the emergent right of defence is demanded. Locke names this right 'The Right of War'. This right may appear to be the logic of strong people to affirm their right to violence. But this is really a necessary logic to preserve the life and security of socially weak people. I also think that this right is indispensable to preserve the political liberty of the people.

According to Locke's view, The Right of War is related to Christian thought. Because human beings must form a community obeying God's law and protect their members' property (lives, liberties and estates) as much as possible. That is a Christians' mission in the secular world given by God. The conception of The Right of War never transgress the bounds of thought of the New Testament.

キーワード : 防衛権、自然法、法治主義、プロパティ、二つの掟

Key words: the right of defence, the law of nature, constitutionalism, property, two commandments

IV 防衛権の概念

1 問題の提起

前回の論文で考察したように、ジョン・ロックにとって自由の本質とは、第一に身体の自由であり、「生存権」の保証の条件である。それは生命、自由、財産を意味する「所有権」(property) という一つのカテゴリーで表現される。また自由の本質は、第二に法の許す範囲内の自由である。『統治二論』第2篇第57節（以下の節の番号は、断り書きのない限り、『統治二論』第2篇のそれを指す）で主張されているように、法の目的は、自由を廃止したり、制限したりすることではなく、自由を保存し、拡大することである。法のないところには真の自由は存在しない⁽¹⁾。

このような自由の概念は、ロック特有の自然状態を前提にしたものである。ただし、自然状態といっても、それは野蛮な無秩序の世界ではない。ちなみにトマス・ホブズの所見によれば、人間の自然状態は、人間を畏怖させる共通の権力がない状態である。そのような状態では人間は相互不信に陥り、戦争と呼ばれる状態、すなわち、各人の各人に対する戦争状態にある。これに対して、ロックが想定している自然状態とは、完全な孤独の生活ではなく、ある種の緩やかな共同生活に近い。しかもそれはすでに自然法が支配していて、人間はそれが命じている道徳的義務を負っている。ロックにとって社会の規範や国家の法よりも前に自然法 (the law of nature) が存在し、さらにその上に神の法 (the law of God) が存在している。

この場合の神の法とは、キリスト教的倫理であり、聖書に書かれている神の掟を意味する。神は人間に対して相互に隣人愛を実践することを命じている。この義務の遂行によって自由は平等に保証される。言い換えれば、神の栄光を現すという使命を果たすことによって、神が約束する真実な自由が世俗社会でも実現される。この点においてロックの自由の概念は独特のものであるといえる。

ロックにとって自由とは、各人が恣意的に自分の欲望を満たす自由ではなく、神の栄光を現し、隣人愛の掟を実行するために神によって保証された権利であるといえる。したがって、自由という大義名分のもとに各人が気ままに他人に暴力をふるうことはもちろん許されない。しかし、ロックは自然状態においては各人は自分の生命を守るために暴力を行使することが許されていると考える。そこで今回の論文ではロックがいかなる根拠と条件において国民の防衛権を認めているのかを考察する。またその考え方がいかにしてキリスト教的な隣人愛の思想と調和するのか、さらにそもそもその考え方はイエス・キリストの教えと矛盾することはないのかということ論点にする。

2 防衛権の本質

繰り返しになるが、ロックが想定している自然状態とは、完全な孤独の生活ではなく、ある種の緩やかな共同生活に近い。しかもそれはすでに自然法が支配していて、人間はそれが命じ

ている道徳的義務を負っている。ただし、前回の論文で説明したように、ロックは他方で自然状態の「諸々の不都合さ」(inconveniencies)を認めている(第13節)。というのは、自然状態においては、一定の権力がなければ、自然法の執行は困難となり、自然法そのものが有名無実となるからである(第7節)。また自然状態では法の執行が公平無私に行われるという保証もない。そこで自然状態をそのまま放置すると、悲惨な戦争状態に陥ることもある。したがって本来、自然状態でも自然法は存在しているはずであるが、それが無いがしろにされている状態、すなわち、戦争状態では、個人の自由を保存するための緊急的な防衛権が要請される。

いうまでもなく、個人の自由は生存権なくしては有名無実となる。そこでロックはまず「自然状態」(the State of Nature)と「戦争状態」(the State of War)とを明確に区別する。すなわち前者は、平和と善意と相互援助の保存の状態であり、また人々が理性に従って共生し、しかも彼らの間を裁く権威ある共通の上位者が地上にいない状態である。後者は、敵意と悪意と暴力と相互破壊の状態であり、また暴力や他の人の身体に対する公然たる暴力的意図があり、しかも地上には救済を訴えるべき共通の上位者がいない状態である(第19節)。

このように戦争状態では尋常な手段による救済は期待できないから、ロックの所見によると、個人が自分の生命を保全するためには「戦争の権利」(the Right of War)が与えられる。それについて彼は第19節で次のように主張している。

このように私が所有しているすべてのものを泥棒が盗んでしまったので、彼が私を襲って私の馬や上着だけを私から奪ったとき、私としては法に訴える以外に危害を加えることのできないこの泥棒を、私は殺してもかまわない。なぜならば、私の保存のために作られた法が私の生命を現在の暴力から保全するために介入することができない場合、生命はいったん失われると、修復することができないものであるから、法は自分で自分自身を防衛することおよび攻撃者を殺す自由という戦争の権利を許しているからである。なぜならば、攻撃者は我々の共通の裁判官や法の決定に救済を訴える時間を与えず、その場合、危害は修復不可能であるかもしれないからである。権威を持った共通の裁判官がいないとき、すべての人は自然状態に置かれることになる。他方、他の人に対する権利なしの暴力は、共通の裁判官がいるときも、いないときも、戦争状態を作り出すのである⁽²⁾。

このようにロックは、戦争状態に陥ったとき、人々の生命を保全するために、各人の防衛権、つまり、「戦争の権利」を認める。引用文における「泥棒」(Thief)とは、単なる窃盗犯ではなく、凶悪な強盗犯である。いったん生命が失われたならば、もはや原状回復は不可能であるから、強盗犯の殺害行為を防止するために、暴力を行使することは許されるはずである。いうまでもなく、この考え方は、現代の社会通念にも合致している。ちなみに日本の刑法第36条第1項では正当防衛を認め、「急迫不正の侵害に対して、自己又は他人の権利を防衛するため、やむを得ずにした行為は、罰しない」と規定されている。

なおここでロックは単に強盗の犯罪だけを想定しているわけではない。岡村東洋光^{とよみつ}が述べているように、ロックは、専制的統治を泥棒の行為に擬して批判し、これに対する抵抗運動を正

当化しているのである。すなわち、ロックにとって専制的な支配は、各人の自由(プロパティ)を奪おうとするものであり、自由を奪うことは泥棒と同じことになる⁽³⁾。そしてロックは、第16節で戦争状態における防衛権を次のように正当化している。

戦争状態とは、敵意と破壊の状態である。それゆえ、ある人が他の人の生命に対して、激情や性急さによってではなく、平静な選択された意図を言葉または行動で宣言することによって、そのような意図を宣言した相手の人と戦争状態に入ることになり、そして、宣言したその人はその人によって殺されようとする相手の力ないし相手を防衛しようとして相手に加勢し、争いを支援する別の誰かの力に自分の生命をさらすことになる。なぜならば、殺害によって私を威嚇する者に対して、私がこの者を殺す権利を持つことは、合理的であり、正当であるからである。というのは、根本的な自然法によって、人はできるだけ保存されるべきであるが、すべての人を保存しえないとき、まず罪のない者の安全が優先されるべきであるからである⁽⁴⁾。

すでに述べたように、ロックにとって自然状態は、本来「平和と善意と相互援助の保存の状態」であり、自然法の支配下にあるが、自然法がないがしろにされた場合には、戦争状態に入ることになる。この論理は「自然状態は戦争状態である」というホブズの見解に類似している。ただし、ロックの場合、そのような状態においてもその根底においてやはり自然法は存続しているのである。したがって、各人が自分の生命を保全するために犯罪者を殺害することは、根本的な自然法の精神によって認められるということになる。

これは個人の利益を超えた次元に属する問題である。私見によれば、自然状態においては、一定の権力がなければ、自然法の執行は困難となり、自然法そのものが有名無実となる。戦争状態をそのまま放置すると、いわゆる弱肉強食の社会となり、この世は阿鼻叫喚^{あびきょうかん}の地獄になってしまう。そこでそのような最悪の状態にならないようにするためには、ロックがいうところの「戦争の権利」が認められるべきなのである。この考え方は単に個人の権利を守るためだけでなく、社会全体の平和と秩序を守るためにも必要な原理である。

「戦争の権利」という概念は一見すると、暴力肯定の強者の論理のように見えるが、実はそうではなく、社会的弱者の生命と安全を守るための論理なのである。なぜならば、ここでは国王の専制政治が批判されていて、国王の恣意的な暴政を防止するために「戦争の権利」が主張されているからである。

以上のような「自然法」や「戦争の権利」という思想の根源には、ロックの透徹したキリスト教的人間論が横たわっていると解釈できる。今日のたいていの日本人にとって「法治主義」、すなわち、法に従って権力を行使するという政治原理は当然の事柄のように思われている。しかし、宗教改革以来のヨーロッパの政治史を俯瞰^{ふかん}すればわかるように、ヨーロッパにおいて厳格な法治主義が確立するためには長い年月が必要であった。またそのためには人間の本質に関する深い洞察が要請された。すなわち、たとえ優秀な国王といえども、過ちを犯すおそれがあるという思想が強調される必要があったのである。この思想はロックのみならず、他の自由主義的な思想家にも認められるものであり、またひいてはキリスト教の人間論に淵源を持つと

いっても過言ではないだろう。つまり、人間は誰でも神の前では不完全であって、罪を犯す傾向を持っているという考え方である。たとえば、使徒パウロは次のように述べている。

既に指摘したように、ユダヤ人もギリシア人も皆、罪の下にあるのです。次のように書いてあるとおりです。「正しい者はいない。一人もいない。悟る者もなく、神を探し求める者もない。皆迷い、だれもかれも役に立たない者となった。善を行う者はいない。ただの一人もない。彼らののどは開いた墓のようであり、彼らは舌で人を欺き、その唇には蝮の毒がある。口は、呪いと苦味で満ち、足は血を流すのに速く、その道には破壊と悲惨がある。彼らは平和の道を知らない。彼らの目には神への畏れがない」(ローマ3:10-18)。

私はこの聖句を根拠にして、いわゆる「原罪論」(アダムとエバの墮罪の結果として、その罪が子々孫々に遺伝し、それによって人間には生来的な罪があるという教理)を主張しようとしているのではない。むしろ今日におけるプロテスタントの多くの神学者は、聖書には原罪論は認められないと断言している。原罪論の是非はともかくとして、いずれにせよ聖書を基本とするキリスト教思想によれば、神と人間との本質的区別が存在している。パウロが述べているように、「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっている」(同3:23)。つまり、神の目から見れば、人間は知らず知らずのうちに過ちを犯す傾向にあり、これが人間の現実の姿である。そうであるからこそ、キリストは自ら十字架にかかって死んで、すべての人々の罪をさがなったのである。人間は自分の罪を告白し、キリストの贖罪を受け入れることによって始めて、罪が清められ、神の光の内に歩むことができる(第一ヨハネ1:5-10)。

もっとも聖書では「キリストを受け入れた人は、神の子となる資格が与えられ、神から生まれたことになる」と書かれている(ヨハネ1:12-13)。しかしこの場合、人間は自然のままです神の子であるという意味ではない。キリストの贖罪を受け入れることによって、人間は神から生まれたことになるのである。そして、神の子として認められた人は、罪の状態から脱却し、キリストの定めた掟に従って、善を行うことが求められている。このような人間論は、キリスト教独特のものであり、東洋思想には認められない。

3 儒教の政治思想

ここでキリスト教思想と比較するために伝統的な儒学(儒教)の書物を紹介する。たとえば『大学』第1章には次のように書かれている。

古えの明德を天下に明らかにせんと欲する者は先ずその国を治む。その国を治めんと欲する者は先ずその家を齊う。その家を齊えんと欲する者は先ずその身を脩(修)む。その身を脩めんと欲する者は先ずその心を正す。その心を正さんと欲する者は先ずその意を誠まことにす。その意を誠まことにせんと欲する者は先ずその知を致きわむ。知を致きわむるは物に格いた(至)るに在り。

(現代語訳) 古きよき時代に、輝かしい聖人の徳を世界じゅうに発揮し〔て世界を平安にし〕ようとした人は、それに先だつてまず〔世界の本である〕その国をよく治めた。その国をよく

治めようとした人は、それに先だつてまず〔国の本である〕その家を和合せた。その家を和合せようとした人は、それに先だつてまず〔家の本である〕わが身をよく修めた。わが身をよく修めようとした人は、それに先だつてまず〔一身の中心である〕自分の心を正した。自分の心を正そうとした人は、それに先だつてまず〔心の中心である〕自分の意念を誠実にした。自分の意念を誠実にしようとした人は、それに先だつてまず〔意念の本である〕自分の知能(道徳的判断)を十分におしきわめた。知能をおしきわめ〔て明晰にす〕るには、ものごとについて〔善悪を〕確かめることだ⁽⁵⁾。

ここからわかるように、儒学では聖人の統治が理想とされている。すなわち、政治は国民の代表によってではなく、聖人の徳によって行われるべきなのである。そして、聖人は物事の善悪を判断するために自分の「知」(道徳的判断)をきわめていかなければならない。要するにわが身を修めることによって、統治者は理想的な政治を行うことができるというわけである。これは明らかに法治主義ではなく、人治主義を意味している。すなわち、卓越した聖人が正しく統治すれば、法律は不要であるという思想である。ここでは道徳と政治が区別されていない。

また『孟子』巻第6(滕文公章句下)には、「天下の広居に居り、天下の正位に立ち、天下の大道を行い、……これをこれ大丈夫と謂う」と書かれている。すなわち、まことの大丈夫(立派な男子)とは、仁という天下の広い住居におり、礼という天下の正しい位置に立ち、義という天下の大道を行う者であるという意味である。ここでも道徳的に優れた人物が政治を行うことが理想であるということが主張されている⁽⁶⁾。

さらに『孟子』巻第13(尽心章句上)では、孟子は「万物皆我に備わる。身に反みて誠あらば、楽これより大なるはなし(天地間の理法は、生まれながらにみな自分の本性の中に備わっているはずのものだ。わが身に反省してみても、一点の偽りもなく真心に欠けるところがないような境地になれば、人生これより大きな楽しみはない)」⁽⁷⁾と述べている。

孟子の見解によれば、人間の本性は本来善であり、それに気づく者は、天の心、つまり、天の理法を認識しうる。そうすれば、天地間の理法は自ずとわかるので、天の心に従って、政治を行えば、何の問題も起らない。ここからわかるように、儒学の思想では、聖人や大丈夫と呼ばれる人が国を統治していれば、民の生活は安泰であるということになる。しかし、現実の中国の歴史は、そのように牧歌的なものではなく、戦乱に明け暮れたものであった。たとえば、台湾出身の歴史評論家である黄文雄は次のように述べている。

中華帝国二〇〇〇余年史の中で、歴代王朝の交替は「易姓革命」と呼ばれ、動因のほとんどは、天災と戦乱によって起こされた。天災は、主に水害と旱魃である。そして水害の後には疫病が流行り、旱魃の後には蝗害が襲ってきた。さらに、水旱の後には飢饉が起り、餓死者と疫病者が大発生することとなり、流民、流賊が大量に出現するという悪循環の繰り返しであった。(中略)

民乱は中華帝国の歴史名物ともいえる。それは、社会矛盾が表面化し、激化していることの証だ。中華帝国歴代王朝の末期には、必ずといっていいほど農民やカルト集団の反乱が起り、

それをきっかけに易姓革命が起きている。すべての民乱が王朝に滅亡をもたらすとは限らないが、王朝交代はたいてい天下大乱に起因しているのである。

その例としては、秦末の陳勝・呉広の乱、新末の緑林・赤眉の乱、漢末の黄巾の乱、唐末の黄巢の乱、明末の李自成、張献忠の乱などが有名だ⁽⁸⁾。

易姓革命とは、儒教の政治思想に基づくもので、天子の家（姓）に不徳の者が出れば、天命は別の有徳者に移り（命が革まる）、王朝は交代するというものである。しかし、実際には前の王朝を倒し、新しい王朝を樹立するためには強大な軍勢力を必要とした。したがって、有徳者に政権が移るということは虚構にすぎなかった。つまり、徳のある聖人君子が国家を治めるという理念は、いわば空中樓閣であり、民衆にとって何の益ももたらさなかったのである。

2010年にノーベル平和賞を受賞した文芸評論家の劉 暁 波（中国共産党を批判したため懲役11年の判決を受けた）は、中国の人治主義の伝統が今日に至るまで歴然と存続していることを指摘している。

中国の長期にわたる「人治」の伝統、明君を探し求める中国の知識人の夢が、なぜ数千年を経ても衰えないのかは、道徳的人格にたいする信頼のためである。彼らは社会の政治変革をある権力者の道徳的人格に託し、制度そのものの改変に託さないのである。彼らは、道徳の高尚な君主は政治を安定させ、廉潔にし、歴史の進歩を推し進めるはずだと、信じているのである。

よって、中国の歴史上、あえて直諫した士大夫たちは、その大部分が道徳面から政治の腐敗の原因を追及したのである。なかには死をもって諫める者さえいた。結果はどうであったか。やはり専制主義の永世安泰であった⁽⁹⁾。

中国の周代、諸侯の臣下には大夫と士があった。また「士大夫」とは科挙出身の高級官僚を指すこともある。ここではおそらく国王や諸侯に仕える家臣の意味で「士大夫」という用語が使用されているのだろう。劉暁波の見解によれば、士大夫を代表とする中国の知識人たちは、古代から今日に至るまで、孔子や孟子などの儒家が説く「聖人君子」の道徳的な政治を熱望してきた。それはなぜかという、道徳的に卓越した聖人が国家を統治さえすれば、国家は安泰であり、民衆の生活は豊かになると信じていたからである。

したがって、彼らは専制君主が統治するという専制主義の制度そのものに何の疑問を抱くことはなかった。そこで専制君主が悪政を行った場合、その君主を命がけで諫めることが忠義であり、また政治を改善する唯一の方法であるという考え方が有力であった。政治の乱れの元凶が専制政治の制度そのものにあるという思想は、中国にはなかったというわけである。儒教的な思想の枠組みは、中国共産党の独裁を容易にする原因となっている。

これに対して西洋の政治思想は全く中国のそれとは異なっている。そこでは聖人君子の善政に対する信頼という考え方は存在しない。劉暁波が論述しているように、西洋文化の根底にはキリスト教思想がある⁽¹⁰⁾。どのように優秀な人間も本質的に不完全であり、罪を犯す傾向にある。神と人間とは質的に異なっている。儒家がいうような「聖人君子」は現実には存在しな

い。それゆえ、西洋人は君主が完全な善政を行うということを信じない。そこで西洋の人々は、君主が恣意的に権力を行使することを防止する制度を考案した。支配者の権力行使を制約する制度や法律は、人々の自由を保全するために絶対不可欠なものであるということが、西洋の政治思想なのである。そして、ロックが主張する「戦争の権利」は、そのような制度や法律が恒常的に実効性を保つために必要な理念であると解せられる。

4 ロックの政治思想の本質

再びロックの政治思想について攻究する。前回の論文でも指摘したように、ロックにとって社会の規範や国家の法よりも前に神の法が存在している。第6節で表明されているように、「人間はすべて、唯一全能でこのうえなく賢明な造物主 (One omnipotent, and infinitely wise Maker) の作品 (Workmanship) であり、最高の主 (Sovereign Master) の命 (order) によって主の業 (his business) をなすために地上 (the World) に送られたその召使い (Servants) であり、神の所有物、神の作品 (his Property, whose Workmanship) であって、人間相互の好みによってではなく、神の意のままに生存している (made to last during his Pleasure) ものだからである。(中略) 人はすべて自分自身を保存すべきであり (he is bound to preserve himself)、勝手にその地位を捨ててはならないのだが、同じ理由によって、自分自身の保存が脅かされないかぎり、できるだけ人類の他の人々をも保存すべきであり、犯罪者を処罰する場合を除いて、他の人の生命や、生命の保存に役立つもの、すなわち、自由、健康、四肢、あるいは財産を、奪ったり侵害したりしてはならないのである」⁽¹¹⁾。

『統治二論』のテキストの編集者であるピーター・ラズレット (Peter Laslett) の解釈によると、「人間は神の作品であり、神によって送られた召使いである」という文章は、実存的な主題であり、今日まで人が真剣に問う価値があると人が考えなかったものである。またより通俗的にいえば、それは地上の人間世界で起こったことについての神の目の観点に依存している⁽¹²⁾。もし人間が神のように上から地上を見下ろすことができるとすれば、何のために世界や人間が存在しているのかに気づくことができる。すなわち、人間は自分が神の作品であり、神によってこの世に派遣されたことに気づいて、神から与えられた使命を果たすことを決意するというわけである。

それゆえ、ロックの見解によれば、専制政治を防止するための「戦争の権利」という理念も、単なる個人の権利の主張として形成されているものではなく、創造主である神に対する具体的信仰内容として位置づけられているのである。すなわち、人間は神の定めた法に従って社会を形成し、その構成員のプロパティ (生命、自由、財産) を極力保護しなければならない。それが信仰者の使命である。そのためには国民のプロパティを侵害する者に対して「戦争の権利」を行使することができるというわけである。つまり、この場合、この権利の行使は利己的な動機によるものではなく、あくまで公共の福祉の精神に基づくものでなければならない。

またこのような「戦争の権利」の理念は、単に凶悪犯に対してだけではなく、国王の恣意的な暴政に対しても適用される。この点についてロックは、次のように論述している。

不正な征服者が私を武力で服従させても、その剣による権原 (Title) というものは、これ (強盗の場合) と全く同じである。その危害と犯罪は、王冠を持つ者が犯しても、どこかの小悪党が犯しても、同一である。(中略)「神」(he) は人間のあざむきえない裁きの場でこれ (不正な暴力を受けた人の神への訴え) に答え、その同胞、つまり人類の誰かに危害を加えたすべての人々に、その危害に応じて、確実に報復してくれるからである。したがって、不正な戦争における征服者が、そのために被征服者の服従と従属を獲得する権原を持つようになることはありえない、ということは明らかである (第176節)⁽¹³⁾。

ロックはここで「権原」(Title) という概念を強調している。もし誰かの権利を制限したり、侵害することができるとすれば、その行為は正当な権原に基づく必要がある。そして、正当な権原は神が定めた自然法に由来するものである。そこでこの権原に基づかずに統治者が国民の権利を制限したり、侵害した場合、その行為は違法であり、無効である。

またロックは、第230節で「このようなことをした者 (暴力的に君主や国民の権利を侵害し、正当な統治の基本法と形態を覆そうとした者) は、当然、人類の共通の敵であり、害虫 (Pest) であると見なされるべきであり、それにふさわしい扱いを受けるべきである」と述べている⁽¹⁴⁾。つまり、この場合、国民は違法な統治者に対して、「戦争の権利」を行使することができる。そして、ロックはさらに第233節で次のような事例を用いてこの権利を主張している。

都市は略奪され、廃墟にされ、妻子は暴君の欲望と怒りにさらされ、自分自身もその家族も国王によって破滅および貧窮と抑圧のすべての悲惨な状態へとおとし入れられても、国民はおとなしく黙って見ていなければならないのか。自然は他のすべての被造物に危害から身を守るために力には力で抵抗するという共通の特権を惜しみなく認めているのに、人間だけがそのような特権を禁じられねばならないのか。私は次のように答えよう。自己防衛 (Self-defence) は自然法の一部であって、国王自身に対するときでさえ、共同体はそれを拒まれることはない⁽¹⁵⁾。

ロックはここで決して感情に訴えているのではない。ロックの所見によれば、世界は神の摂理によって秩序が与えられている。秩序とは、神の定めた隣人愛の掟を遵守し、国民のプロパティを保全することである。したがって、この秩序を破壊する者は、たとえ君主であったとしても、自然法の違反者であり、その者に対して、自己防衛の権利、つまり戦争の権利を行使することができる。

そして、このような自然法の内容は、おそらくリチャード・フッカー (Richard Hooker 1554-1600) の『教会政治論』における自然法を応用したものであると考えられる。フッカーの見解によれば、「自然の働きは、すべて有益で、美しく、過剰でなく、不足していない。理性の法 (自然法) が教えるものに従ってそれらが形成されるならば、そうなる」⁽¹⁶⁾。つまり、神は自然法によって自然を美しい秩序のもとに造った。世界もこの秩序のもとにあるはずである。そこでこの秩序を乱すことは、単に国民のプロパティを侵害するだけでなく、神の意志

に反逆することになる。

以上の考察からわかるように、ロックの所見によれば、正しい政治を行うためには国民が自然法およびその起源である神の法を思い起こし、それを実行しなければならない。もし儒教の政治思想のように暴君が悔い改めて、善政を行うことを国民が期待するならば、それは「百年かせい河清まを俟つ」ようなものである。暴虐な政治を見過ごしていれば、事態はますます悪化し、後に禍根を残すことになる。ロックがいいたかったことは、そのようなことである。

さらにいうならば、儒教の政治思想では君子は神のような存在で、生来人徳をもっている。劉暉波の説明によれば、宗教の次元で考えると、中国の知識人の中には西洋における意味での神はなく、完全に現世化し、世俗化した「天」と「仏」があるだけである。こうした宗教の世俗化が中国文化の中の帝王、聖賢、祖先を崇拜する伝統と結合し、神を崇拜せずに人間を崇拜するという中国独特の伝統を形成した。無数の現世の帝王が神格化された⁽¹⁷⁾。

これに対して、ロックの思想によれば、創造主である神と人間とは質的に違っている。したがって、君主も不完全な存在であり、罪を犯す傾向をもっているから、自然法に支配されているのである。それゆえ、君主に対して武力によって防衛することは、神が規定した自然法によって認められるということになる。

V 聖書の思想との関係

1 イエスの教え

最後の主題としてロックの防衛権の概念が聖書の思想、なかんずくイエスの教えに矛盾しないかどうかを検討する。福音書にはイエスの言葉が掟の形式で書かれているものがある。その中で最も重要で根本的なものは、マタイ福音書22章37-40節におけるイエスの言葉であろう。

イエスは言われた。『心こゝろを尽くし、精神こゝろを尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい』。これが最も重要な第一の掟である。第二も、これと同じように重要である。『隣人を自分のように愛しなさい』。律法全体と預言者は、この二つの掟に基づいている』。

ここに記載されている第一の掟は、申命記6章5節の言葉に基づいていて、第二の掟は、レビ記19章18節の言葉に基づいている。イエスの時代にユダヤ教の律法学者は、すでにこれらの掟を結び付けていたようである。旧約聖書に書かれている律法は非常に複雑なものであるから、個別の規定を守ることに重点が置かれるならば、規定を守ること自体が目的になってしまう、形式主義、つまり律法主義に陥ることになる。イエスはそのような律法主義を厳しく批判している。ちなみに当時のユダヤ教の人々は、律法の中で最も重要なものを検討した。そして、神を愛することおよび隣人を愛することが律法の基本的精神であり、神の意志の表現であると理解した。したがって、ここで提示されているイエスの教えそのものは、当時において格別革新的なものであったわけではない。

しかし、ここで22章40節の言葉に注目すべきである。「律法全体と預言者は、この二つの掟に基づいている」と書かれている。実はこの言葉によってユダヤ教的な枠組は根底からくつが

えされている。預言者とは旧約聖書の預言書を指すから、律法全体と預言者とは旧約聖書全体を指している。つまり、ここでイエスが教えていることは、旧約聖書全体が二つの掟を根拠にしているということであり、言い換えれば、二つの掟の方が旧約聖書全体よりも重要であるということなのである。

ユダヤ教の律法学者は、あくまで旧約聖書の律法が絶対的な権威を持っているということを確信していた。その大前提に立って、律法の中で最も重要なものが神を愛することおよび隣人を愛することであると考えていた。しかし、マタイ福音書で報告されているイエスは、そのようには考えていない。ここでイエス自身が新たな律法の制定者として旧約聖書全体にまさる掟を宣言するのである。

ちなみにマタイ福音書5章17-18節ではイエスは、「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成するためである。はっきり言うておく。すべてのことが実現し、天地が消えうせるまで、律法の文字から一点一画も消え去ることはない」と述べている。ここではイエスがメシア（救い主）として旧約聖書全体を完成するためにこの世に到来したことが宣言されている。「完成する」の原語は、πληρώω（プレーローオー）であり、これは「満たす」、「実現する」、「成就する」、「成し遂げる」という意味である。そして、旧約聖書全体の完成とは、二つの掟の制定およびその成就を指す。

また「天地が消えうせる」とは、この世の終末において神の国が到来して、新しい創造の秩序が神によってもたらされるという意味である⁽¹⁸⁾。そしてイエスはメシアとして神の国の接近を宣教し、そのことを証明するために十字架と復活の出来事において二つの掟を自ら成就した。それによって、イエスの言葉は、神の国の到来後も永遠に存続することになった（マタイ24:35）。

絶対的な権威は、旧約聖書ではなく、メシアであるイエス自身にある。イエスがメシアとして旧約聖書に代わる新しい律法を制定する。この点においてキリスト教はユダヤ教と決定的に異なる。

それゆえ、私見によれば、キリスト者はこれら二つの掟を、メシアであるイエス自身が定めた掟として受け止め、これらを自分自身の生涯の目標として実践していく必要がある。ただし、ここで注意すべきことがある。もし二つの掟の実行が神の国に入るための条件であるとすれば、イエスの教えは律法主義の枠組みを超えていないことになってしまう。その場合、イエスはメシアではなく、単なる律法の教師にすぎないことになる。

二つの掟の実行は神の国に入るための条件ではない。二つの掟はすでにイエスの地上の生涯において成就され、完成されている。それゆえ、キリスト者はそのことを信じ、自力ではなく、あくまで二つの掟の完成者であるイエスの力によってこれらの掟を実践していくのである。そこでイエスの掟は「福音的掟」と呼ばれるべきである。

それではこの場合の隣人とは誰であるのか。この問題についてマタイ福音書5章43-45節では、イエスは次のように教えている。

「あなたがたも聞いているとおり、『隣人を愛し、敵を憎め』と命じられている。しかし、わ

たしは言うておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。あなたがたの天の父の子となるためである。父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださるからである」。

ドナルド・ハグナーが解説しているように、「悪人」とは神の敵のアナロジーである。神は自分の敵でさえも公平に扱う。神の愛は他人の利益と幸福のための意志作用の行為である⁽¹⁹⁾。

このように神はすべての人々を平等に愛する。神の愛は無制限であり、廣大無辺である。常識的な道德観念によれば、善人と悪人を公平に扱うということは正義に反する行為である。しかし、神の善は人間の道德観念を超越している。神にとってすべての人間を愛することが善であり、正義なのである。したがって、愛と善とは矛盾しない。そして、イエスの弟子たち（キリスト者）は、天の父の子、つまり、神の子になるために、このような神の愛（アガペー）を映し出す存在とならねばならない。

それではロックのように「戦争の権利」を主張して、凶悪犯や暴君に抵抗することは神の意志に逆らうことになるのか。すでに述べたように、神の愛の本質は、常識的な道德観念を超越している。すなわち、イエスはアガペーの思想において正しい行為の範疇を律法的に定めているわけではない。もしも敵や悪人を愛することが善であるということが律法になったならば、そのような教えはファリサイ派的な律法主義のパラダイムを突破していないことになってしまう。そうなれば、イエスの言葉は、単なる道德や倫理になってしまう。

イエスの言葉は本質的に神の福音（喜ばしい知らせ）である。それは基本的に道德や倫理ではない。イエスは「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」（マルコ1:15）と宣教した。キリスト教信仰の本質とは、イエスにおいて神の国が接近したこと、すなわち、イエスにおいて神の救いが実現することを信じることである。それゆえ、イエスの教えは神の福音なのである。

さらにイエスは「わたしが来たのは、正しい人を招くためではなく、^{つみびと}罪人を招くためである」（マタイ9:13）と述べている。罪人とは、当時の下層階級で、律法を守らない人々を指している。そこで律法学者やファリサイ派の人々の見解によれば、罪人は神の救いから排除されていた。しかし、イエスはそうは考えなかった。神の愛は罪人にも注がれているからである。イエスは律法の束縛から彼らを解放するために到来した。したがって、「神を愛し、隣人を愛する」という二つの掟も、ユダヤ教的な意味での掟（律法）ではない。端的にいえば、二つの掟は、第一に神によって救われた者に対する人生の指針である。すなわち、それらはキリスト者がイエスの教えを守ることによって神の愛をより一層深く経験して、神との交わりを密接にするために定められている。二つの掟は、第二に神の愛を経験した者が神の国の現実性を世の人々に証言するためのものである。神の福音は単なる教えではなく、神の愛を経験した者の証言によってはじめて信じるに値する事柄となる。また具体的に隣人愛を実践することによって神の栄光を現すことができる。それゆえ、二つの掟が防衛権を禁止していると解釈すべきではない。

なおイエスは「悪人に手向かってはならない。だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい」（マタイ5:39）という無抵抗の教えを説いている。しかし、高橋三郎が考察

しているように、この言葉は法律的条文ではない⁽²⁰⁾。つまり、この言葉に字義通りに服従することが信仰の条件になっているわけではない。ウルリヒ・ルツが説明しているように、イエスの戒めは愛の表現である⁽²¹⁾。隣人愛の実践のためには利己的な目的による暴力の行使は控えられねばならないということである。しかし、利他的な次元で考えれば、防衛権の行使は、国民のプロパティを守るために不可避なものとなる。したがって、私見によれば、防衛権の概念は隣人愛の掟と矛盾しない。

ここからわかるように、イエスの神の福音は純粹に宗教的な基準によるものであるから、これを単純に法律的、政治的領域に当てはめることはできない。したがって、イエスの愛の教えは、法律的、政治的な次元における防衛権の是非の問題を含んでいない。この問題は各人が自分の信仰的良心によって判断すべき事柄である。

2 自然法に基づく防衛権

前回の論文でも説明したように、『統治二論』第1編の執筆目的はロバート・フィルマーの『パトリアーカ』の王権神授説を論破することであった。『パトリアーカ』では家父長的政治理論に基づいた王権神授説が聖書の啓示によって正当化されるとということが書かれている。ロックはとりわけ旧約聖書の創世記を厳密に解釈して、国王の絶対権力は聖書によって正当化されないと論述している。

確かにロックが主張しているように、国王の絶対権力を正当化するような聖書の箇所は存在しない。それどころか旧約聖書では神は「諸国民の王なる主」（エレミヤ10:7）であり、「主（神）は真理の神、命の神、永遠を支配する王」（同10:10）である。人間の国王や政治家の権力は本人に帰属するのではなく、神に帰属する。それゆえ、人間は本来、神の前では平等である。

古代イスラエルにおいて神は当初、国王を立てることを喜ばなかったが、民衆の声に譲歩してサウルを国王として選んだ（サムエル上8:1-10:27）。しかし、サウルはその後、神の意志に背いたので、神はサウルを王位から退けた（同15:1-16:1）。このように旧約思想において国王は神の意志に従わなければならない、国王の権威は相対的なものにすぎない。

しかし他方、政治的防衛権や抵抗権は聖書の言葉から直接導き出すことはできない。また君主制よりも共和制の法が妥当であるかどうかということについても、聖書は沈黙している。そこで近代ヨーロッパでは国民の自由を守るために、「法」（jus）という概念によって王権を制限し、一定の条件の下で国民が抵抗することを認める思想が徐々に形成されてきた⁽²²⁾。とりわけイギリスでは「マグナ・カルタ」（1215年）や「権利章典」（1689年）などの慣習法によって国民（臣民）の抵抗権が承認されるようになった。

またドイツのマグデブルクの牧師たちは、1550年に次のように主張した。「我々は約束する。キリスト教的統治体は、神の言葉を否定し偶像崇拜を實踐するように人々に強要する高位の権威に反対して、臣民を防御し、またそうすべきなのだということを示そう」⁽²³⁾。

すでに述べたように、神のもとでは君主も単なる人間であるから、君主を神のように崇拜することは神に対する反逆を意味する。したがって自分を絶対者として崇拜することを強要する

君主や支配者に抵抗することは、神の名によって許される。むしろそのような抵抗は、神に対する忠実な態度であり、キリスト者の義務であるともいえる。そして場合によっては、抵抗のために武力を行使することも正当化されるはずである。

ところでロックは第135節で、「自然法は、立法者にとってもその他の人々にとっても、すべての人々にとって永遠の規則として存在している。立法者が他の人の行動のために作る規則は、彼ら自身の行動およびその他の人々の行動と同じように、自然法、ないし自然法によって表明されている神の意志に合致しなければならない。そして、自然の基本法は、人類の保存なのだから、人間の作る法の拘束力はどのようなものも、これに背反するときには、正当でも有効でもありえないのである」⁽²⁴⁾と述べている。

ロック自身が認めているように自然法は、「書かれたものではなく、人間の心の中以外にはどこにも見いだしえないものである」(第136節)⁽²⁵⁾。すなわち、聖書には自然法に関する記述はない。また神自身が誰かに自然法を告知したという歴史的な出来事もない。それにもかかわらず、なぜ自然法は人間の心に備わっているといえるのか。

それはすでに論考してきたように、イエスが制定した「神を愛し、隣人を愛する」という二つの掟を世俗社会で実践するためには、国民のプロパティが実質的に保証されねばならないからである。そして、それが統治者によって脅かされるという状況になった場合には、一定の条件で防衛権の行使が認められなければ、国民のプロパティを保全することが不可能になる。そのような事態になっても^{きょうしゆほうかん}拱手傍観することは、むしろ二つの掟に違反することになるといっても過言ではない。

また新約聖書では「神は、その^{ひと}独り子をお与えになったほどに、世を愛された。独り子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである」(ヨハネ3:16)と証言されている。神はこの世のすべての人々を愛する。これが新約思想の本質である。神は国民のプロパティが保全され、平和な社会が維持されることを望んでいるはずである。それゆえ、私見によれば、国民の防衛権という自然法は、新約思想の本質から逸脱したものではない。ロックは、このような自然法概念とそれに基づく政治思想を形成していたと解釈できる。

VI 全体の結論

以上二回にわたって、『統治二論』をテキストにしてジョン・ロックの自由の概念を論考した。彼の見解によれば、法のないところに真の自由は存在しない。法とは実定法のほかに自然法と神の法を含んでいて、自然法と神の法は神自身の意志によるものである。隣人愛の実践という神の法を守ることによって、国民のプロパティ(生命、自由、財産)は保証される。この意味で彼の自由の概念はキリスト教思想に基づくものである。

そして、ロックの主張によれば、誰かが国民のプロパティを侵害したならば、国民はその者に対して「戦争の権利」、すなわち防衛権を行使することができる。これは自然状態において存在する権利であり、自然法によって認められた権利である。これがなければ、国民のプロパティの保証は有名無実となる。そして、イエス自身は防衛権の概念を主張していないが、この概念は決してイエスの教えそのものに違反するものではない。国民の防衛権という自然法は、

新約思想の本質から逸脱したものではないといえる。

注

- (1) ジョン・ロック『全訳統治論』伊藤宏之訳、柏書房、1997年、195ページ。今回の論文では原典として、決定版とされている Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett, 2ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (=Two Treatises of Government) を使用した。Ibid., pp. 323-324.
- (2) *Two Treatises of Government*, pp. 298-299.
- (3) 岡村東洋光『ジョン・ロックの政治社会論』ナカニシヤ出版、1998年、141ページ。
- (4) *Two Treatises of Government*, pp. 296-297.
- (5) 『大学・中庸』金谷治訳注、岩波書店（岩波文庫）、2003年、34-36ページ。
- (6) 『孟子（上）』小林勝人訳注、岩波書店（岩波文庫）、1968年、231-232ページ。
- (7) 『孟子（下）』小林勝人訳注、岩波書店（岩波文庫）、1972年、322-323ページ。
- (8) 黄文雄『黄文雄の近現代史集中講座 日清・日露・大東亜戦争編』徳間書店、2010年、72-74ページ。
- (9) 劉曉波『現代中国知識人批判』野澤俊敬訳、徳間書店、1992年、29ページ。
- (10) 同書、30ページ。
- (11) *Two Treatises of Government*, p. 289.
- (12) Ibid., p. 92.
- (13) Ibid., pp. 403-404. なお「神」の原語は he であるが、これは前後のコンテキストから判断して神を指すと解釈できる。
- (14) Ibid., p. 436.
- (15) Ibid., p. 438.
- (16) Hooker, Richard, *In Eight Books of the Laws of Ecclesiastical Polity with Several Other Treatises and General Index (The Works of Mr. Richard Hooker, vol. 1)*, sine die et loco, Kissinger Publishing, p. 150.
- (17) 劉曉波、前掲書、175-176ページ。
- (18) Hagner, Donald, A., *Word Biblical Commentary*, vol. 33A, Dallas: Word Books, 1993, pp. 105-108.
- (19) Ibid., pp. 134-136.
- (20) 高橋三郎『マタイ福音書講義（上）』教文館、2006年、168ページ。
- (21) ウルリヒ・ルツ『マタイによる福音書（1-7章）』（『EKK 新約聖書註解 I / 1』）小河陽訳、教文館、1990年、433ページ。
- (22) R. W. デイヴィス編『西洋における近代的自由の起源』鷲見誠一／田上雅徳監訳、慶應義塾大学法学研究会、2007年、336ページ。
- (23) 同書、358ページ。
- (24) *Two Treatises of Government*, p. 376.
- (25) Ibid., p. 376.

(原稿受理 2011年9月16日)