

# ジョン・ロックにおける近代的主体形成と宗教(一)

—「教育と宗教」方法序説—

鈴木 美南子

## 目次

- (一) 序論——ロック研究の視角——
- (二) 経験論と生得的神観念の否定(以上本号)
- (三) 経験論と合理論のあいだ
- (四) 理性と信仰、宗教批判と新しい神学
- (五) ロックの人間観——人間の有限性と自由——
- (六) 寛容の社会——信教自由論をめぐって——
- (七) 宗教教育について

## (一) 序論——ロック研究の視角——

十七世紀後半、イギリス市民革命の激動のさなかに、活発な思想活動を展開して近代社会の方向づけをなし、単にイギリスのみならず、アメリカ、フランス、ひいては世界に近代社会と近代人のモデルを示して、その形成の歩みを

導く重要な役割を果たしたジョン・ロック(一六三二—一七〇四)は、その思想の内包する多様な創造性のゆえに、哲学、社会思想、政治史等の分野で、これまでくりかえし研究されてきたところである。特にその経験論的認識哲学と民主主義的な市民社会思想(両者は実は密接に関連するのだが)が、後の世界に与えた影響はほとんど計りがたく、それは三〇〇年前の思想でありながら、近代人と近代社会の形成原理を提示するものとして、今なお、優れた妥当性を失わないのである。ところで本稿においてロックの思想を、「教育と宗教の関係」という視点からとらえ直そうとすることは、必ずしも右のようなロックについての一般的評価を、根本的に改めようとするものではない。むしろ多くの先行研究が示すような、ロックにおける近代的人間像と社会像に関する所説を、いままで必ずしも試みられなかったと思われる、「教育と宗教の関係」という視点から再構成することによって、自由主義哲学思想家、市民社会論者たるロックの思想における、近代的主体形成と宗教の関係を明らかにし、近・現代社会における人間形成(教育)と宗教の、原理的および制度的なかわりを考察するための、一つの座標としたいのである。

ところでロックの人間形成論、教育思想といえ、従来、近代教育の一つの古典といわれる、『教育に関する考察 *Some Thoughts concerning Education*』<sup>(1)</sup>(一六九三)だけが問題にされることが普通であった。従ってロックにおける「教育と宗教の関係」が問われるとすれば、それは『考察』にみられる、リジッドなキリスト教的宗教教育論が考えられたのである。確かにロックの「教育論」は、それ自身、近代教育の草分けとして、多くの優れた内容を含んでいる。彼は一般に十八世紀啓蒙思想の先駆者といわれるが、啓蒙思想家の多くが、教育による理性的な人間の形成を、社会改革の必然的窮極課題としたと同様の意味で、ロックも十七世紀に生存しながら、すでに教育にも多大の関心を示したのであり、そのいくつかの新しい提案は充分、注目に値するものである。しかし、「紳士の育成」を目的として論じられたロックの「教育論」は、十七世紀イギリスのもつ歴史的制約の故に、その「階級性」が指摘されること

しばしばである。<sup>(4)</sup> また「徳を、一人前の男、あるいは紳士の天賦のうちで、第一の、もっとも必要なものと考へ」るところから、「徳の基礎として、非常に早目に、子供の心に真の神の觀念が植付けられていなくてはな」らないとする<sup>(5)</sup>、ロックのキリスト教による厳格な道徳的性格形成論は、現代の完全に世俗化された自由主義教育の見地からは、当然、積極的評価を与えられないであろう。

ロックの教育思想、およびその宗教との関係を問う上で、むしろ『教育に関する考察』は重要である。しかし、本稿でロックの教育思想を問題にする時、そのねらいは、ロックにおいて教育はどうあるべきものと考えられたか、その一般的意義を明らかにしようというのではない。むしろ端的に、彼が、新しい社会の人間像として、どのような意識構造をもつ人間の形成を構想したかということにある。そして、それは具体的な教育内容や方法を探究する以前の主要な前提であるとすれば、ロックの教育思想をより正しく包括的に把握するためには、検討の範囲を所謂「教育論」に限定することなく、社会思想、哲学、宗教論まで視野を広げる必要があると思われるのである。しかもロックは、十八世紀思想に先駆ける者として、特殊、教育的分野にまで改革的な考察を進めはしたが、彼が当時、主要な関心を払うことを余儀なくされたのは政治と宗教の分野であり、さらにその分野の近代的変革を果たすための基礎的作業として求められた、近代的認識・行動主体の確立、いかえれば近代教育学が独行しうる前提として、人間学としての哲学を、神学から切離し成立させることであつた。このような理由からロックの教育思想——近代的人間形成論は、単に「教育論」にとどまらず、政治、社会、哲学、宗教思想の総合的な検討の中で明らかにされねばならないといえるのである。

右の論述からも示されるように、本稿でロックの思想を把える視点は、その自由で民主的な社会思想と深くかかわり、これを支える個的主体の側の構造とその形成論を、教育の問題として考察するところにあつた。<sup>(6)</sup> 彼は啓蒙思想家

にふさわしく、その思想は政治、社会、経済から教育、哲学、宗教の広汎な領域にひろがり、そのいづれも近代的人間形成と密接につらなるものである。しかし、ここで特に考えたいのは、教育一般にかかわるロックの所論ではなく、とりわけ主体の問題に関する彼の論究であるところから、包括的にとらえられる教育思想とはいえ、焦点は、その自由な近代的主体の構造とその形成に定められなければならない。従ってそれは、ほかならず宗教の問題と切り離して論ずることはできないのである。ロックは近代社会創出のために、制度的、組織的に具体的な改革を進めることに力を尽したが、一方で、これを担い構成する主体の側の思想的変革、改造に重大な関心をよせた。主体の学としての哲学の形成に画期的な足跡を印した、主著『人間知性論 *An Essay concerning Human Understanding*』（一六九〇）や『キリスト教の合理性 *The Reasonableness of Christianity*』（一六九五）<sup>7)</sup>そして『教育に関する考察』などは、『政治論二篇 *Two Treatises of Government*』（一六九〇）や『寛容に関する書簡 *A Letter concerning Toleration*』（一六八九）に代表される、彼の自由主義的社会思想に呼応する、近代的主体の思想を表明するものである。そしてその主体とは自由なる人格を基盤とする市民的民主的人間であるが、単に政治的社会的な意味で権利主体として目覚めた自然的自由人である以上に、伝統的社會秩序を基礎づける哲学、神学体系にまでくい入り、それとの対決の上に成立する優れて自由な認識行動主体であった。<sup>7)</sup>ロックにおけるこのような立体的な内面構造をもつ自由なる個の把握こそ、近代的な教育理念とのかかわりで注目すべき点であると同時に、わけても宗教との関連が問題になってくるところである。我々がロックにおける近代的主体形成の課題を特に宗教との関係で問おうとするのは、当時、近代社会の創出過程で、宗教的抗争が鋭くからみあっていただけではない。人間の本源的な自由が要求される場合、そこでは単に社会的政治的権威との関係が問題になるだけでなく、精神的宗教的権威との内面的個的対応が迫られてくる。人間の内面性の自由（良心の自由）、いいかえれば本来的な意味での主体の形成・確立は、宗教とのかかわりを抜き

にしては成立しないのである。

本論で明らかにされるところであるが、ロックにおける近代的主体形成の課題は、まさに宗教との深い対峙、相剋の中で追求された。しかし、近代的自由の獲得、あるいは近代人の形成は、ともすると旧權威の全面否定、とりわけ宗教的權威の否定と完全世俗化の上に成立するように考えられがちであるが、ロックの場合、宗教や神の存在を否定する方向でなされたのではなかった。自由主義、合理主義、あるいは経験主義的思想のある種のものがそうであるように、ロックのそれは完全な世俗化、理神論、唯物主義という道をたどらず、加藤節氏の言葉でいえば、新しい人間と社会にふさわしい「新しい宗教」「真の宗教 *religio vera*」を求める過程で、カントの「批判主義」にも似た、伝統神学への哲学的人間学的「宗教批判 *Critique of Religion, Religionskritik*」<sup>(8)</sup>に進んだのである。「否定」と「批判」とは全く異なるのであって、ロックの探索した道は宗教を否定するのではなく、旧制度にまみれて形骸化した神学を批判、再解釈し、むしろ宗教を正しく生かそうとすることであった。従ってそこには必然的に、ロックの新しい視点から改革され飾にかけられた宗教、近代的に磨かれた神学形成が要請されるのであるが、本稿でこの問題に立入ることは、主題からいささか離れすぎるので、ロックの神学については簡単に言及するにとどめたい。<sup>(9)</sup>

さて、以上のところで、近代的人間形成（教育）の問題が、宗教とのかかわりを無視しては論じられないことを、ロックに即して述べてきたが、「教育と宗教の関係」には、右に述べたような内面的関係のほかにも、もう一つ外的側面がある。しかも両者の間には重大な関連があるので、ロックにおける「教育と宗教の関係」をめぐって議論を進める前に、しばらく、これらの関係について整理しておきたい。そもそも本稿において「教育と宗教の関係」を問うにあたって、そこには二重の意味がこめられていた。一つは個の内面形成をめぐる関係であり、これは極めて私的な領

域であるといえるが、いま一つ、教育と宗教の公的な場面における社会的制度的関係がある。前者はすでに述べたように、近代的知的道徳的主体と宗教との内的かかわりであり、これは人間の自由意志、あるいは人間理性の可能性と限界に関連して、古来、人間が問いつづけてきた課題でもある。他方、後者の外的かかわりとは、極めて近・現代的な課題というべき、公教育における宗教の扱い方の問題を指す。今日、「教育と宗教の関係」といえば、制度化された教育場面での宗教の取扱いに、まず関心が集中するのが普通であろう。仮りに自由で円満な人格の形成に、優れた宗教観念の導入を拒絶しがたいと考えたとしても、教育が公教育、学校教育という形をとることによって、その教育と宗教の理念上の関係はスムーズには現実化しがたくなるのである。それは教育が、国家をはじめとする公的機関によって行なわれることで、宗教との間に新たな対立関係が生じてくるからである。この教育と宗教の社会的制度的な関係の難しさは単に、教育が近代以降、ほとんど公的に制度化された社会的存在になったことだけに由来するものではない。教育と関係づけられる宗教もまた、現実には制度化された社会的存在であるからであって、その宗教と教育との無媒介的な結合が種々の問題をひきおこすことは内外の教育史が示す通りである。歴史的に教権が俗権より優位にあり、一般に国家権力と公教育が、教権の干渉を排除しながら確立されてきた欧米と、逆に教権が弱体で、当初から強力な国家権力によって公教育が推進されてきた日本とは、制度的な「教育と宗教の関係」をめぐる問題も決して一様ではないであろう。しかしそこに共通に存在するのは政治と宗教、公権力と個人の宗教的自由という、近代社会が解かねばならない普遍的な課題であることはいうまでもない。むしろロックの時代に公教育は未発達であるが、彼が『寛容に関する書簡』（第一書簡・一六八九、第二書簡・一六九〇、第三書簡・一六九二、第四書簡・一七〇六）において考究したのは、公教育における宗教の扱い方の問題を貫く、公権力と宗教の原則的な関係であった。この著作は市民的自由としての信教の自由、及び近代国家の基本原則である政教分離を包括的に言明するところから、この

種の問題に関して古典とされるものである。ここに我々は間接的ではあるが、「教育と宗教」の外面的関係を考える際、そこに横たわる基本的諸問題と解決の方向を示されるのである。

ところで今日、「教育と宗教の関係」が問われる場合、まず、右のような外的側面のみが重視されることが多いといつてよいであろう。市民的な信教の自由を原点とする、この外面的な関係は、内面的な「教育と宗教の関係」が意味する主体的自由の、いわば「外在化」したかたちである。外的、制度的な関係の内在価値は、それを必然的に要請する本来の価値の確固たる前提があつて、はじめて重要性をもってくる。このことを「教育と宗教」の問題に即していえば、主体的人格の形成と宗教の正しい関係が理解されないところでは、社会的制度的な意味での「教育と宗教」の関係も真剣には把えられず、学校教育は宗教を利用するか、あるいは「信教の自由」「良心の自由」の名のもとに、宗教を無視する安易な道をとる、教育は総じて宗教を無用とする無神論的傾向をたどるのである。

右において我々は「教育と宗教の関係」のもつ重層的な意味について考察し、その内面的関係の正しい把握なしには、外面的関係についても正しくは問えないことを明らかにした。このことからすでに示唆されるように、「教育と宗教」の問題は、それ自身、人間の「自由」の概念を決定的なポイントとする問題であるといえよう。そこには純粹に内面的私的な主体の自由と、もう一つの社会関係の中でとらえられる公的市民的自由の二つの概念がからみ、後者は本来、前者の外在化したかたちでありながら、外在化、社会化することによって、両者の間に矛盾関係が生じてくるという問題がみられるのである。G・ミエツェは「宗教的自由 religious liberty」の観念には二つの種類があり、両者は混同されてはならないといふ<sup>(40)</sup>。一つは十八・九世紀の哲学的歴史の批判の産物として、今日、「良心の自由」としてほぼ定着するにいたった、世俗的観念としての社会における「宗教的自由」、すなわち日本で「信教の自由」と訳されて広く理解をえているものである。これに対してもう一つの「宗教的自由」は、日本の精神史において

必ずしも正当な位置を得なかったと思われる、宗教による自由（前者の宗教の自由に対して）、端的にいいかえれば絶対者による魂の解放を指す。ミエツジェはそれを、キリストによる自由、あるいはキリスト教的自由（ルターの所謂「キリスト者の自由」と同意）と表現する。彼によれば、真の宗教的真理によって内面的に自由にされた者のみが、正しい意味で良心の尊厳と「自由」を知りうるのであり、ここに世俗的に承認された一つの近代的市民原理としての「良心の自由」の、そもそもの源泉があるという。すなわち、市民的自由としての信教の自由は、本来、キリスト教的原理であった宗教的自由が、十八世紀以降、世俗化したものなのである。ここでミエツジェのいう根源的な意味での「宗教的自由」は、まさに宗教的な観念であって、本稿で筆者が教育の理念としてロックにおいてとらえようとする、「近代的主体の自由」とは少しくニュアンスを異にする。すなわちロックの主体的自由は、宗教的な要素を残しながら、それ自身、理性化、人間学化<sup>(4)</sup>したものである。さらに彼は既述のように本源的な「宗教的自由」を市民的自由（信教の自由）として、社会関係、公権力との関係の中に位置づけようとしており、その意味でロックは、ミエツジェのいう二つの「宗教的自由」の観念の間、すなわち極めて私的で宗教的な魂の自由の問題が、公的な社会的世俗的自由の問題に転じりかわってゆく、ちょうど節目に位置するといえるのである<sup>(5)</sup>。とはいえ、ロックを指して、神聖なる「宗教的自由」の合理化、世俗化の「元凶」とみなして、その歴史的役割を否定する見解があるとすれば、それは時代錯誤の宗教的偏見というものである。ミエツジェもいうように、近代的市民社会形成のためには、自由の根源である「宗教的自由」の、世俗化、社会化、一般化は必要不可欠だったのであり、問題は、真の内面的、宗教的自由が、その尊厳、神聖さを失わずに、社会的市民の権利、自由として正当に世俗化されたかどうか、あるいはその二つの自由の間に、なお引き合う価値の交流、テンションが存在し続けるかどうかということである。ミエツジェはむしろ世俗化した宗教的自由（信教の自由、良心の自由）、ひいては、そこから派生した市民の社会的自由一般



の、現代社会における価値的空洞化、形骸化を警告する。そして自由の尊厳、特に良心の自由の真の意味をとり戻すためには、その出発点である自由の宗教的理解、即ち、自由の自然的人間の理解でなく、人間を越える存在とのかかわりで扱えられる自由が再確認されねばならないという。我々は近・現代教育の主眼を自由な主体的創造的人格の形成においたが、現代人の自由をめぐって右のような問題意識をもつ時、「宗教的自由」の世俗化の過渡期にあるロックの思想の中に、自由の意が未だ宗教的なものから無神論的なものに完全に分裂せず、微妙なバランスをもって、責任ある倫理的主体の自由論として統合された姿をみることができるのである。ロックは近代的主体の形成において宗教との新たな関係を探究し、さらに、その内面的な関係を世俗的社会的場面でのように確保、普遍化してゆくかを考究した。このことは今日、自由なる主体を求めて、「教育と宗教」の内面的及び外面的関係を統一的に解こうとする我々に、重要な示唆を与えると思うのである。

以上のような問題意識とアプローチで、ロックにおける「教育と宗教の関係」を明らかにしてみたいのであるが、そのためには次のことが検討されねばならないであろう。まず、ロックはイギリス経験論の創始者として、哲学史上に輝かしい地位を占めるものであるが、自然科学的認識を基礎とするその経験論と宗教との関係、及びこれに関連して経験論の、近代的人間形成においてもつ意義が問われなければならない。また、ロックは経験論者であると同時に、理神論者と目されるほど、人間理性の知的道德的働きを重視した合理論者でもあった。従って近代人の意識構造を解明するにあたって、経験論と合理論の関係、いいかえれば、感覚的経験と理性の関係が整理されねばならない。このことは直接、宗教にかかわる問題ではないが、ロックの人間観、とりわけ理性の役割を明らかにする上で重要である。かくして次に本論の核心ともいべき理性と信仰の関係が問われてくるのである。このように主としてその認識哲学

の分析によって、ロックにおける近代的主体の構造と宗教の関係を明らかにしようとするのであるが、それは詳細な哲学的議論であるよりも、近代教育の理念像としての自由な人間像を追求する方向でとらえられる。そして、このような近代知性の探究過程で浮び上ってくるのは、神の被造物として有限でありながら、人間世界で限りない「自由」の可能性を秘めた責任主体としての新しい市民像であった。さらに我々はこのような人間の自由を、どのように市民社会で一般化してゆくか、つまりロックの述べる、社会関係の中での宗教的自由についても考察しなければならない。そして最後にロックが新しい社会を担う人間形成のために論じた、「教育論」における具体的な宗教的訓育についてもふれるであろう。このようにロックにおける科学と宗教、人間理性と啓示、公権力と宗教、宗教教育論など、多角的な方向から本稿のテーマに迫ることによって、近・現代教育と宗教の関係についてのある原理的示唆も与えられると思う。むしろロックは近代市民社会生成期における、古典的自由主義哲学の代表的思想家であって、その自由の哲学、主体把握が、今日の問題意識からすれば歴史的限界をもち、彼の原理をもって、現代社会における教育と宗教の問題すべてを解きえないことはいうまでもない。しかしその啓蒙的人間観を現代的視角から更に吟味しなおす時に、それはなお普遍的な意味をもって、今日の課題に新鮮な光を投ずるのである。

(1) 『教育に関する考察』はルソーの『エミール』（一七六二）に先立つこと、約七〇年である。ロックの教育論が、近代教育思想の成立に先駆的役割を果たした二人の作家、ラブレール（『ガルガンチュワ物語』一五三四）とモンテーニュ（『随想録』一五七二―一九二）に多くを負っていること、また『考察』が『エミール』に多大の影響を与えた事実も興味深い。cf. Richard I. Aaron, *John Locke* (Oxford, 1971), p. 292, fn.

(2) cf. Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1964), chap. I.

(3) 十八世紀啓蒙の時代は、その思想の必然的帰結として、普遍的人間教育が自覚される時代でもあり、ルソー、カント、ペスタロッチ、コンドルセらが次々と近代教育思想を展開した。別稿でとりあげるJ・S・ミルの思想が、その精髓において十八

世紀思想であるとされるのは(出口勇蔵「社会思想史上のジョン・ステュアート・ミル」堀経夫編『ミル研究』未来社、一九六〇年、参照)、ミルが社会改革の窮極的力点を教育においたところにある。

(4) 例えば服部知文氏は、同氏訳『教育に関する考察』(岩波文庫、一九七九年)のあとがきで次のように述べる。「彼の教育思想が、そのまま現代に当てはまるとは考えられないであろう。例えば彼の貴族主義、大衆教育の軽視などは、彼の置かれた社会条件からくる保守性であって、自由、平等を基本原理とする彼の市民社会論の進歩性と比べると、ロックの二重性を認めねばならないであろう。」

(5) *Some Thoughts concerning Education*, 17—135—136. 邦訳は服部知文訳『教育に関する考察』(岩波文庫)による。

なお、本稿をまとめるに際し、ロックの原典として『*The Works of John Locke*, in 9 volumes, the 9th ed. (London, 1794)』を使用した。

(6) この問題を問うにあたって、社会思想的観点から、ブルジョワ的個人の主体的意識構造の解明に迫った、平井俊彦『ロックにおける人間と社会』(ミネルヴァ書房、一九六四年)は示唆にとむ著作であった。

(7) 本稿でロックを中心に「自由」の問題を考える時、それは近代への転換期に意識される、限定された「自由」であることをまぬがれない。すなわち、時代を下って十九世紀以降の新しい状況の中で追求される、「自己疎外」を克服する自由の意味までそれは含んでいない。しかしそのような制約にもかかわらず、そこには一つの普遍的原理的な「自由」の原型が示されていると思う。

(8) 加藤節『近代政治哲学と宗教』(東京大学出版会、一九七〇年)参照。本書は副題を「十七世紀社会契約説における「宗教批判」の展開」といい、近代政治哲学成立過程における「宗教批判」の意味を追求している。

(9) ロックの神学的著作としては、『キリスト教の合理性』(パウロ書簡注解 *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*) (一七〇五)『奇蹟論 *A Discourse of Miracles*』(一七〇六)などがある。

(10) G・シエツェ、飯坂良明訳『信教の自由』(日本基督教団出版部、一九六三年)、たとえば四五—五二ページ参照。Giovanni Miegge, *Religious Liberty* (London, 1963).

なお「信教の自由」については、第二次大戦中に書かれたもので、M・ソール・ベーツによる詳細な研究がある。海老沢亮訳『信教の自由に関する研究』(教文館、一九四九年) M. Searle Bates, *Religious Liberty, An Inquiry*, 1945.

(11) 「合理化」「世俗化」「人間学化」等の概念については、次の論文から示唆をうけるところが多かった。山崎正一「理性主義

と経験主義」講座 近代思想史Ⅲ 理性と啓蒙の時代（二）（弘文堂、一九五九年）。

(12) ミエッジエは、ロックとほぼ同時代のロジャーク・ウィリアムズ（一六〇三？—一六八四）の信教自由論にふれ、「それは、はつきりしたキリスト教的特質を有し、いっさいの世俗的自由観念から明らかに区別される」としているが（日本語版、三八—四二ページ）、十八世紀的思想を胚胎させるロックの思想も、ミエッジエのいう世俗化傾向をすでに示しながら、なおウィリアムズに近い宗教固有の「自由」の特質を有している。ところで時代を下って、十九世紀半ばのJ・S・ミル（一八〇三—一八七六）の、信教自由論を含む市民的自由論になると、完全に世俗化し宗教的色彩を全く残存させない。ロックがキリスト教派のうち、新旧のある狂信的なセクトを、教界内部にあって批判したところからさらに進んで、ミルはキリスト教界一般の独善性を外側から批判する。ここに十八・九世紀における宗教的自由の顕著な世俗化過程をみることができるとは。しかし別稿で述べるように、ミルの自由論（『自由論』だけを意味しない）には、カント、フンボルトの影響による十八世紀的要素がうかがわれ、自由の尊厳、個的人格の不可侵性をめぐって、完全な世俗化、無神論化とはいいきれない、ある種の宗教性、あるいはキリスト教的倫理性を否定しがたいのである。

### (二) 経験論と生得的神観念の否定

ロックにおける近代的知性を語る場合、まず、経験論哲学にふれなければならないのであるが、ここでその構造と哲学史上の意義について詳細に述べるつもりはない。ただ自然科学的認識を基礎とする経験論と宗教がどのような関係にあるか、近代的人間形成という観点からそれはどのような意味をもつかなど、本稿の問題関心に限った局面において把えてみたいのである。その場合、主として注目しなければならないのは、生得的神観念の否定である。哲学史的にみてロックの経験論が、デカルト（一五九六—一六五〇）の合理論に啓発されつつ、その矛盾を乗りこえるかたちで構想された、より「近代的」な認識論であることは知られている。近代哲学の創建者とされるデカルトは、あらゆるものを疑って最後に疑うべからざるものとして残る、「思惟する自我 *cogito*」に依拠する合理的認識をもって、それまでのスコラ的自然法秩序に大胆なメスを入れる端緒を開いた。しかしこのデカルトにおける理性は演繹的数理

的な理性であって、自然認識においては合理的であったが、伝統的な神観念やそれを基礎とする道徳原理については、そのまま生得として容認するものであった。しかもその合理論は物質から厳しく切離された純粹精神に依存するものであって、認識主体それ自身のもつ、感覚、物質的制約を無視していた。この十七世紀フランスを中心とする合理的形而上学に対して、イギリスではベイコン、ホブスらの自然主義的唯物論が展開されていたが、ロックは両者の近代性をそれぞれ受継ぎながら、市民社会にふさわしい固有の経験論哲学と、新しい人間像をうちだしたのである。ロックの経験論はベイコン以来の帰納科学的方法の影響下に、ニュートンの実証的合理的知性と軌を一にするものといわれる<sup>(1)</sup>。それは彼自身の医者としての経験や、また「化学の父」ロバート・ボイル（一六二七—一六九一）との永い親交、その実験への参加の過程でえた自然科学的観察態度から導かれるものであった。彼が自他の「先入観に捕われぬ経験と観察」にのみ依拠して、「公平かつ自由に自分自身の推測を記」す<sup>(2)</sup>、という「事象記述の平明な方法 *historical plain method*<sup>(3)</sup>」を、人間の認識過程、知識形成の心理現象に応用した時、ロックの経験論的認識哲学が成立したのである。彼は哲学主著『人間知性論』で、「人知のそもそもの始まりについて……事象記述を行な」うのであるが、その記述が「正しいかどうか」は、ひとえに「経験と観察に訴え（られ）なければならぬ。（括弧内は筆者の加筆）」という。「真理に至る道は、事物を真実あるがままに検討」することであって、「自分ひとり空想するとおりだとか、他人に教わって想像するとおりだとか推断しないこと」であると述べて、くりかえし「経験に訴える」ことを強調し、自分の先入観、独断や、他者からの伝達にひきずられないよう戒めるのである。

このような経験的実証の見地に立つ時、ロックは人間の心、あるいは知性は、生まれた時どんな観念や原理の「記銘 *inscription*、刻印 *character*、印銘 *impression*」もない「白紙」、あるいは「タブラ・ラサ *tabula rasa*（拭われた書板）」のようなものだと思えざるをえなかった。ロックが知識の形成過程で詳細に述べるように、あらゆる観念

は「感覚」と「内省」を一つにした「経験」に起源をもつものであって、決して生得的に心に印されているのではなかった。ロックは経験と観察を盾として生得説に厳しく反論する。そしてその攻撃すべき生得論の主たるものはいうまでもなく、伝統的神観念と、それを基礎とする自然法秩序（道徳原理あるいは実践原理）であった。このようにロックが近代的認識哲学を展開するにあたって、まず生得論一般の否定から始めなければならなかったのは、伝承や思い込みによって縛られた個人の思惟と生活を解放し、自由な認識・行動主体を確立するためであった。その自由な主体の構造については以下において順次明らかにされるところであるが、端的に言ってそれは経験と観察を武器としながら自らの理知（理性）<sup>(5)</sup>によって思惟し行動する人間である。ロックは次のようにいう。「生得原理を疑うことは真知や絶対確実性の古来の根底を根こそぎにするものだ」と人はいうかもしれないが、むしろ「この道」は「真理に合致」し、「真知や絶対確実性の根底をいっそう確実にする」。彼にとって知識を得るとは「なにかの権威を捨てたり、あるいは権威に従ったりすることではなく、「真理こそこの上なく尊崇さるべきなのであ」った。「他人の思惟を使うよりむしろ自分自身の思惟を使う」方が、「知識の発見をいっそう進歩させ」とロックはいう。「尊い名まえに對してだけ同意を捧げて……真理を理解するために自分自身の理知を使うのでないかぎり……盲信にすぎない。……言われるままに信用するようなものは、ただの切れはしにすぎない。」「一般的な命題をいくつか見いだしてしまおうと、これを生得と断定するのが簡単で安易な道」であろう。しかし「ひとたびこれが認められると、怠け者を探索の努力から樂にし、いちど生得の名を与えたすべてのものに疑いを抱く者の探究をとめてしまう」。さらに原理の信奉者たち「自分自身の理知と判断力とを使わなくさせ、教説をさらに検討せず信じ、言われるままに信用させる」ことになる。「こうした盲信軽信の姿勢では、信奉者たちは、自分たちに原理を教えこみ指導するのに巧みで、これを勤めとするある種の人たちに、いっそうように支配され、この種の人たちに利用されるだけなのである。<sup>(6)</sup>ここにみら

れるようにロックにおける生得論の否定は、認識・行動の主体として一人一人の自立を求め、彼の近代的要請と強く密接に結びついているのであった。ともあれこうしてロックは、客観的主観的な経験的事実を強調することによってデカルトの心身二元論を越え、認識論に身体、感覚的要素を取入れて、これを一元化するとともに、さらにデカルトが生得とした神観念の否定にまで進むのである。これは神観念を基礎としてこれまで普遍的道德原理とされてきた、思弁的自然法秩序を根本的に批判し懐疑することであり、まさにこの「生得原理を疑うことは真知や絶対確実性の古来の根底を根こそぎにするもの」であった。

ロックは『人間知性論』の中で、次のような議論展開において神観念の生得性を否定する。第一巻第一章で知性探究の目的と範囲について述べた後、第二章で「心に生得の〔理論的〕原理はない」と、公理 *axin*、公準 *maxim* といった理論的、学問的原理が、自然的に人間知性に刻まれているものでないことを述べて、まず、道德の意味をも含む原理一般の生得性を否定する。次に第三章「生得の実践的原理はない」において、従来、ヨーロッパ社会で自明とされてきた道德原理が、人類の「良心」によって「普遍的賛同 *universal consent*」をえられるものでないことを、具体的事実にして述べ、それはほかならず教育を含む後天的な経験の中で形成されるものであるとする。このように理論的と実践的の双方の生得原理について疑問を投げかけた後、第四章で、これら諸命題や原理を原子論的に「観念」に分解し、いよいよ第二巻以降で試みられる、人知の形成過程探究の基礎作業を示唆する。原理の検討は、まずそれを構成する観念の検討から始められなければならないのであるが、ここで特に対象とされねばならないのが神の観念であった。ロックは『人間知性論』を、理論的原理の生得性批判から始め、また全巻を通じて、認識能力一般の経験論的構築を試みてはいるが、その学的態度の背後に、伝統的な自然法道德と、これを支える神観念に対決を迫る、ロックの極めて実践的な課題をうかがうことができる<sup>(8)</sup>。広く知られているように、ロックが二十年の歳月をかけ

て『人間知性論』に取りくむ機縁となったのは、当時、数人の友だちとの議論の中に生じた、「道德原理と啓示宗教」に関する「難問」であったという。ロックは旧来の自然法秩序や神観念に対決するに際し、人間の認識能力と認識過程を吟味する方法から迫ってゆこうとしたのである。自然法（道德原理）が心へ生得的に記録されているかについて、ロックはすでに一六六〇年代の初めに否定的な意見をもっていたという。また、エアロンがB原稿と名づけた草稿では、公刊されたものと異なって、理論的原理でなく、まず実践的原理から検討され、しかも、神の観念の非生得性が真先に詳しく論じられているという。このことから大槻氏は「ロックでは、神は自然法道德の根底にあって、生活の実践にかかわる。かれの哲学思索は、そうした実践にかかわる問題から開始された。公刊本は、この思索の成果を整理して、いっそう体系化し、理論的生得原理の批判を先に置いた<sup>(9)</sup>」とする。まさにロックにおいて神観念は、彼の全思索の原点であり頂点ともいえるべき重要な意味をもっていた。

「神を崇めるべきである」は、疑いもなく……すべての実践的原理のなかで第一位に値する。が、しかも、神ならびに崇めるといふ観念が生得的でないかぎり、生得的と考えることはけっしてできない。「かりにもしなにかの観念が生得と想像できるなら、神の観念こそとりわけて多くの理由でそう考えられよう。なぜなら、どのようにしてある神性者の生得観念なしに生得の道德原理があるか、想念しがたいからである。立法者の想念なしに法と法を遵守する責務の想念をもつことはできない。」<sup>(10)</sup>このような意味をもつ神観念について、ロックは「神の観念は生得ではない」と断言する。なぜなら当時さかんに著わされるようになった航海誌や旅行記の示すところは、「磨かれない自然」の本性」のまま放置され」た、「神の観念と知識を欠く民族が見いだされる」という事実であったからであり、また古代はいうまでもなく、現代でも複数の神々を認める民族は多く、さらに「シナ」のように「高い文明の国々」で、「支配層はすべて無神論者」というところも少なくない。このような例から「全人類がどこにおいても神なるものの



思念をもつ」ている、あるいは神観念が「生得」であり、それが「心へ自然に印銘されているとは証明されない」とロックはいうのである。<sup>(11)</sup> 同様の主旨で、彼は「人が違えば神の観念もさまざま」であるという。例えばそれは子供に発見される、神についての思念をみるとき明らかである。「この思念は真の神を表わすより、これを教える者の臆見 opinion・思念にどれほど似ていることか。」<sup>(12)</sup> つまり子供のもつ神観念は教えられたもの、経験の過程で印銘され形成されたものであるという。また異教徒間はいうまでもなく、同じキリスト教徒でも、さまざまな理由から全く同一の神観念、従って同一の実践原理を有することはありえないのであった。

このように、ヨーロッパに伝統的なキリスト教道徳や神観念が決して普遍的ではなく、またそれらは個人においても多種多様に異なることを指摘して、ロックは、人々が生得と思いつている特定の観念、原理に盲従することを戒め、むしろ経験的事実が示すところを謙虚に受入れて、固定化した独断的な思惟を打ち破ることを奨める。ここに明らかにされるのは、古代と現代、非文明と文明、非ヨーロッパとヨーロッパの違いを問わず、そこにおける神観念や道徳原理が決して絶対確実なものではなく、経験によって把えられる相対的な知識の範囲を出ないということであった。このように伝統社会の根本原理にまで挑むことによって、ロックはラディカルに近代的認識・行動主体の確立を要求するのである。ところでロックは右のように神観念の生得性を否定したとはいえ、それは神の存在を否定するものではなかった。彼にとって科学や経験的事実は人間の固定観念や旧来の権威を打ち破り、自明とされてきた知識を修正するための道を開くものではあったが、それ自身、古い権威に代わって新たな権威として、絶対的な真理性を主張するものではなかった。むしろ経験的知識はあくまで相対的なものであって、そのことを前提とすることによって、伝統的権威構造の解体と、新たな真理探究が可能になるのであった。経験に裏うちされた知識は相対的であっても、それ以外の根拠によって絶対を主張するものに無批判に依存するよりは、はるかに安全であったし、また人間

にとって認識の道はそれしかないのであった。ともあれ、ロックにおける自然科学的認識あるいは経験論は、それ自身を自己絶対化するものではなく、人間の有限性、被造物性、その知識の相対性を明らかにするものであったから、その有限なる人間認識をもって神の存在まで否定することはありえなかった。むしろ人間認識の相対性を示して伝統神学の絶対性を否定し、神をより高い超越的位置に解放するものであったといえる。同時代の人々と同様、ロックにとって神は価値の根源であり、人間の営みに窮極的意味をあたえる存在であったから、生得的神観念の否定が神の否定につながることはありえなかったし、また「完全な懷疑論」、価値のニヒリズムや絶望に進むこともなかった。彼は「そうした思念（生得の神観念―筆者）が人々の心になくはないことは、神なるものの在すことを否定する証明ではない」と明言する。「神なるものの在することは、一直線が交ってできるあい対する角の等しいことと同じように絶対確實」<sup>(45)</sup>なのであった。人間認識は相対的であっても、神が存在する限り、それは積極的な意味をもってくる。その認識能力は絶対でなくとも、神によって無意味に賦与されたものではないからであった。「真知 knowledge もしくは観念のかような本原的印銘が心に捺印され」ていないとしても、「人間という在有者のために必要な事物をすべてじゅうぶん発見するに役立つような機能を、神は人間に付与したもうてある」ので、「人間がその自然の諸機能の正しい使用によって、生得原理がなにもなくとも、神なるものと人間にかかわりあるいっさいの事物の真知に到達できることは、明示される」と、ロックは「疑わない」。「神は人間に、知るといふ人間のもつ諸機能を授けたもうてあるので、その慈愛によって人間の心にいろいろな思念を植えつけるには及びたまわなかったものであり、それはちょうど、人間に理知と手と材料を与えたもうてあるので、橋や家を人間に作りたまわなかったのと同じである」ともロックはいう。人の知識は感覚や経験に制約され相対的ではあるが、その相対性において、なお必要なすべて（神に関する知識を含めて）を知りうるだけの可能性をもつのであった。従って相対的な人間は生得とされてきた伝承的観念・諸原理に安

住することなく、力を合わせ、理知（次章で述べるが、経験的知識を直観力をもって統合・整理する推理能力）の限りを尽して人間に必要な正しい知識をうる努力をしなければならぬのである。そのような知識をなお持ちえないとすれば、それは「勤勉と考察が私たちに欠けているのであって、神に恵みが欠けているのではない」とロックは断言する。

以上に述べたように、ロックは経験と観察を武器として神観念の生得性を否定したのであるが、それはドグマティックな伝統的秩序原理を相対化し批判の対象とすることを意図するものであって、神の存在や従来のも徳すべてを否定しようというものではなかった。むしろそうした「方法」による懐疑を通じて、人間を「自由」な理性（理知）的主体として解放し、新しい時代にふさわしい「真の」神観念、実践原理を発見、形成する地ならしをしたのである。従って彼の経験的主体把握とは、神を否定することによって人間が神に代わる絶対的精神的自由の存在となることではなく、知性が物質、経験的なものの制限をうけることを明らかにして、人間の相対的自立を認めたものであった。十七世紀の神学的絶対的な形而上学的な合理論が、ロックをへて、十八世紀の人間学的相対的な経験的合理論に転化されるといわれるゆえんである。確かに人間認識は感覚的経験により制約をうける。しかし知性は神のすべてを知ることができなくても、人間生活に必要な限りは知りうるように備えられているのであるから、力を尽してそれを知ろうとしないのは怠慢であり、逆に必要以上に知ろうとするのは傲慢なのであった。

またロックは経験的方法により伝統神学を批判し、その権威を拒否することをもって、神をこれから引離し完全に自由な超越的存在として限りなく高い位置にひき上げた。そして他方、その神との対応において、人間の物的制約性、被造物性、有限性、相対性を示して、人によってつくられた原理や、特定の人間による絶対的支配を否定した。そこ

に存在するのは、人間のつくった体系にはおさまりえない、完全に自由な精神的存在としての神と、神の被造物として等しく眼界をもちながらも、地上のいかなる知的社会的権威からも「自由」な、主体としての人間であった。この主体の核となるのは理性（理知）であるが、その理性すら、それだけで自己完結的ではなく、「啓示」の助けを残すところに、ロックにおける近代人の主体性が、神から離れることによってではなく、むしろ、より超越的な地位におかれた神との、直接的個的にかかわりにおいて成立していることを知るとともに、そのような神によって束縛され支えられ高められるところに、近代人の近代社会における「自由」の本質をみることができるのである。

- (1) Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1964), chap. I.
- (2) *An Essay concerning Human Understanding* (以下 *Essay* と略す) 1—4—25. 『エッセイ』の邦訳については大槻春彦訳『人間知性論』(岩波文庫)を参照した。なお邦訳は二一節が加えられていることから、この部分が二六節になっている。
- (3) *Essay*, I—1—2.
- (4) *Ibid.*, II—11—15, 16.
- (5) 「理知」は *reason* の訳語であり、「理性」と訳される場合もある。大槻春彦氏はロックの経験論における *reason* は、合理論の意味する「理性」とは異なるとして、「理知」と訳す。『人間知性論』(解説、三〇一—三〇二ページ)本稿では次章に述べる理由から両者を厳密に区別していない。
- (6) *Essay*, I—4—24, 25.
- (7) この問題については第四卷第七章で詳しく論じられる。
- (8) ヨルトンはその著書において、『人間知性論』が主として認識論をテーマとし、宗教・道徳の問題を間接にしか扱っていないにもかかわらず、それは直接的に当代の神学・倫理学的論争にかかわるものであったという視点から、ロックの哲学を分析している。John W. Yolton, *John Locke and the Ways of Ideas* (Oxford, 1956).
- (9) 大槻春彦訳『人間知性論』(解説、三二二ページ)。
- (10) *Essay*, I—4—7, 8. なお以下の引用において、「神」「神性者」など傍点を付したものは、大文字の *God*, *Divinity* などの意

である。

- (11) *Ibid.*, I—4—8, 9.  
 (12) *Ibid.*, I—4—13. こうした叙述に、幼い頃から与えられる宗教教育、のみならず教育一般の重要性に対する、ロックの並々ならぬ関心の一端をうかがうことができる。

(13) *Ibid.*, I—1—7.

(14) *Ibid.*, I—4—9.

(15) *Ibid.*, I—4—17.

(16) *Ibid.*, I—4—12.

(17) *Ibid.*, I—4—17.

- (18) むろんロックの思想は方法的懐疑で終始していない。旧思想を経験論によって批判したところで、新思想を合理論をもって形成するように思われる。特に『政治論』にみられるように、生れながら自由で平等である人間は、その理性の命ずるところに従って、自ら節度ある共同の社会秩序を形成しようとする近代的な自然法思想は、ロックの合理論者としての側面を顕著に表わすものである。エアロンもいうように、ロックは生得観念 *innate idea* は否定したが、理性の生得能力 *innate capacity* は認めるのである（むろん、その能力は経験の制限をうけるが）。たとえばロックは次のようにいう。「人間の自由および自分の意志に従って行為する自由は、理性を彼がもっている、ということに基づいているといえる。この理性は、彼がよってもって自分を支配すべき法を彼に教え、かつどの程度まで、彼は自分自身の意志の自由に身を委ねて思うまま行為できるかを、彼に知らせるものである。」*Essay of Civil Government*, VI—63. 邦訳は鶴飼信成訳『市民政府論』（岩波文庫、一九六八年）六五—六六ページ。