

J. ロックと R. フッカー

岡 村 東洋光

1. はじめに

ここでは、ロック (J. Locke 1632-1704) とフッカー (R. Hooker 1553 or 54-1600) の思想的関連について検討をくわえるが、さしあたり『世俗権力二論』¹とそれが書かれた時代を手がかりにして考えてみたい。したがって『統治二論』段階の考察は別の機会に譲る。

前稿²で見たように、フッカーはエリザベス 1 世時代 (在位 1558-1603) の宗教家であり、「エリザベスの宗教解決」の線に沿ってイングランド国教会の教義的確立へと努力した人物であった。彼の教義が目指した方向は、カトリックとピューリタンのどちらにも偏らない「中道」であった。エリザベスの宗教政策が、こうした方向をとるに至った時代的背景について、少しふれておこう。英国においてはヘンリ 8 世 (在位 1509-47) がローマ・カトリック教会から分離してイングランド教会を創って以降、いわゆる「ウォルポールの平和」の時代が到来し、英国がヨーロッパにおいて確たる地位を築くまでは、言い換えると「フランスの啓蒙思想家のあいだに「アングロマニア」が出現し、……イギリスが明らかに「学ばれる」べき模範としての地位に変身をとげ」³るまでは、対外的には主にカトリック勢力から、対内的には主にピューリタン勢力から、宗教的・政治的自立性と主導権を獲得・維持する闘いが続いた。こうしたプロテスタント国家としての自立と存亡をかけた闘いの舞台においてフッカーやロックが登場したので

あり、この脈略においてみると両者の問題関心の共通性が判明してくる。

フッカーが登場した時代は、むろんイングランド国教会の中に様々な宗派が包括されていた。その中でイエズス会の伝道やエリザベス暗殺の陰謀など、一連のカトリックからの脅威が続いたが、スペインの無敵艦隊の来襲とその撃破によって次第にカトリックの脅威が薄れ、アングリカン内部でのピューリタンの脅威が大きくなってきていた時代であった。特に、宗教理論についてそうであった。フッカーの『教会政治理法論』⁴は、ピューリタンのトラヴァースとの論争の所産であった。聖書のみを唯一の絶対的な判断規準と考えるピューリタンに対し、フッカーは聖書において示される神の啓示を柱としながらも、人間理性の働きを重視し、理性によって自然法が認識されると考える。その場合、フッカーは人間が腐敗した本性を持つというピューリタンの主張を容れ、人は理性のみによっては善き生活をおくれない考える。したがって善き生活をおくるためには、国家によって作られた実定法の必要性が導かれる。そしてこの実定法の正当性は、一方で社交性を欲する人間の本性、他方で人々が長い間認めてきた経験・慣習といった歴史によって裏付けられるという。

こうしてフッカーによると神の啓示、理性、慣習等によって社会・教会制度が作られるのだが、その場合、国家については絶対主権を有するものとされる。つまり、イングランド王国はキリスト教コモンウェルスでもあり、王国と国教会が地理的に重なることを基盤に絶対君主制が正当化されるのである。すなわち、「イングランドにおいて理性の法を立法化し、その監視者となるのが国家であれば、神の法の監督者は英国教会である。それは理性と啓示のように相互補完的なものである」⁵と言う。以上がフッカー思想の概要であるが、それはエリザベス時代の宗教政策思想を表わすものであった。

ところでガフは、かつてロックが「フッカーに哲学的に負っており、かれの思想に明確な親近性を感じていたことを認めていた」⁶と書いたように、ロックにとってフッカーは無視できない存在であったと思われる。ロックがフッカーを引用した背景には、フッカーの理論が当時のイングランド国教会において、なお権威を保っていたからであろうと推測される。これに加えて、ローマ・カトリックとピューリタンをともに批判するという姿勢は、ロックに相通づるものでもあった。ロックの時代は、イングランドがカトリック勢力の脅威の前に、依然として十分な自立を勝ち取っていなかった時代であり、国教会を中心としてイングランドがナショナルな統合を緊急な課題としていた時代であった。イングランド国教会の自立は、世俗国家としてのイングランドの自立抜きには考えられないものであったから、その意味で宗教問題は、常に世俗の問題でもあった。王政復古段階においては、それまでのピューリタンの支配に対する批判が大きな意味をもっていたと思われ、この点にもフッカーによるピューリタン批判に、ロックが注目した理由があると考えられる。

注

- 1) 周知のように、エイブラムズの編集したものが、最初の英国での出版本である。Philip Abrams, John Locke: Two Tracts on Government. Cambridge, 1967. 岡敏明訳『世俗権力二論』未来社, 1976.
- 2) 拙稿「R. フッカーの政治思想について」(九州産業大学『商経論叢』35-4, 1995. 3) を参照願いたい。
- 3) 今井宏『イギリス』山川出版社, 1993. 145頁
- 4) Richard Hooker, Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity. 全8巻からなるこの書の最初の4巻は、1593年に出された。この点については、H. Kraig, Notes and Documents of the Laws of Ecclesiastical Polity...First Form. in; JHI, no.5, 1944. pp.91-104. を参照
- 5) 八代崇『イギリス宗教改革史研究』創文社, 1979. 250頁
また、Faulkner は、フッカー思想を「キリスト教の啓示とアリストテレスの政治哲

学の、世俗的で啓示的な結合である」としているが、こうした捉え方は、通説であると思われる。cf., R. K. Faulkner, Reason and Revelation in Hooker's Ethics. in; APSR.59 (1965). p.680.

他方で、ソマーヴィルは、フッカーとサラヴィアの思想的近似性を指摘するとともに、王権神授説がジェームズ1世の時代に先だって存在したことを指摘している。cf., J. P. Sommerville, R. Hooker, H. Saravia, and the Advent of the Devine Right of Kings. in; HPT. vol. IV. No.2. Summer 1983.

6) J. W. Gough, John Locke's Political Philosophy. 2nd. edi., 1973. p.50.

宮下輝雄訳『ジョン・ロックの政治哲学』, 人間の科学社, 1976. 52頁

2. 『世俗権力二論』の主要論点

本題に入る前に、ロックが『世俗権力二論』(以下、『世俗二論』と略記)を書いた時代の宗教を巡る状況について少しみておこう。

王政復古に際して、チャールズ2世(在位1660-85)は60年4月ブレダの宣言を発し、仮議会はこの宣言を受諾し、5月即位した。宣言には、革命中の行動に関する大赦、宗教上の寛容、土地所有権、軍隊の給与の4項目についての取扱いが含まれていた。それらの方針の内、宗教上の寛容を法律によって保証するという点は実現されなかったけれども、復古体制は当初きわめて順調にすすんだ。それは、「ひとつには、ピューリタン革命の最終局面にあらわれた軍事独裁、軍の内部分裂による無政府状態にたいして、国民の大部分が君主政の復活を事態収拾のための最善の方法とみなしたからである。また他方では、国王側がこうした国内の感情をくみとり、20年間の動乱の傷跡を修復する事を復位の第1の目標として強調し、革命の責任を不問に付すという賢明な方策を選んだからでもあった。」⁷

ところが、61年に召集された新議会において、議会は厳格な国教会体制を望んだ。いわゆる騎士議会は、ピューリタン革命への反発から「国教会

の破壊は国の破壊とみなす厳格な国教徒」⁸でもあったから、革命への報復をこめてピューリタンの排除をもとめた。ピューリタンの包含の可能性をさぐった1661年のサヴォイ会談の不調をうけ、復活した聖職議会では保守的な国教会体制が正式決定され、長老派などピューリタンはすべて「非国教徒」として国教会の外側に位置づけられることになった。しかもこれに応じて、騎士議会はクラレンドン法典と呼ばれる一連の立法を行い、ピューリタンを弾圧していった。すなわち、1661年自治体法、1662年礼拝統一法、1664年秘密礼拝集会禁止法、1665年5マイル法といったようにである。

こうして1662年以降は、「アングリカン」という語が一教派に貼られたレッテルとして適応するようになり、「小数反対者」が身を引き、「非信従者」が国教会から排除された⁹のであった。つまり、これ以降ピューリタンは、国教会の外に位置する宗派として弾圧の対象とされることになる。この意味で、フッカーの時代とは少し様相が変わりつつあった。また、「教会問題の決定を国王大権の一部とみなし、一貫して寛容政策を唱える国王と、国教会を国家統一の絆として守りぬこうとする議会との対立は、チャールズ2世、つづくジェームズ2世（在位 1685-88）の治世をつうじて、最大の政治問題としてくすぶりつづける」¹⁰のであり、最終的には名誉革命において、議会の中の国立という位置づけと、プロテスタント国家としてのイングランドの性格が再確定されるまで続いたのであった。

ロックが『世俗二論』を書いたのは、こうした王政復古直後のことで、1660年秋から63年初めにかけてであったが、ともに公刊されることはなかった。その執筆の経過については、邦訳本の解説¹¹に詳しいので繰り返さないが、これは、「第1論文」（英語論文）と「第2論文」（ラテン語論文）からなる。以下、順を追ってその内容をみていこう。

(1) 「第1論文」

ロックがこの王政復古直後の時代をどのように捉えていたかは、「第1論文」の「序文」と「読者への手紙」において示されている。次の文章は、ロックによるイングランドの内乱についての総括と思われる。「私は、権力 (authority) に対する恭順の意を持つのみならず、それに劣らず自由……を愛している。……隷属 (slavery) は我々から生活上のあらゆる利益を取り去り、諸々の最高の至福をも苦痛なものに転化するところの状態である……。だが全面的自由は全面的束縛に外ならない。……もし万が一、……この部分の自由が英国において普遍的に許容されたとすれば、それは争論と非難と迫害のための自由でしかない実態を暴露し、我々を宗教的狂乱と専制に対してさらしものにしてしまうであろう」¹²(省略は引用者)。つまり、ロックは王政復古の現実を内乱を終息させるものとしてとりあえずは歓迎している、といえよう。

続いてロックの執筆動機が示されている。「もし万が一、非本質的なことから一切が無制約なままに放置されたとすれば、何事も合法的ではなくなり、反対分子によって是認されない非本質的な事柄の実行は、あたかもこの分子の命令・禁止が目下のところそう判断されているのと同断に、反キリスト教的・非合法的であると判断され、その結果、熱狂的な分子達の頭脳と腕力が改革という必要な任務に携わるにいたる現象をたちまちのうちに現出せしめるであろう。」¹³ だからロックの望む体制は、「私が私の国または私自身に対して望む自由とは、我々の先祖達が賢明・洞察をもって制定し、国王陛下のご復帰が復興したばかりのかの諸法の保護を享受することである。……英国は近時における最も幸福な国家であるのみならず、最高度に純粋な教会でもある」¹⁴とされる。

以上のようにロックは、ピューリタン革命を内乱として捉え、全面的自由は全面的束縛をもたらしたのであり、その自由の契機として非本質的な

事物が無制約なままに放置されたならば、やがては再び宗教的狂乱と専制をもたらすかもしれないと考えている。そこで「ただここでは、すべての国の最高為政者は、その設立のされ方の如何を問わず、必然的にその人民のあらゆる非本質的行為に対して絶対的・専断的権力を持たねばならないということだけで充分なのである。……神が明示も禁じもしていない非本質的なことがらは、彼の代理者……が代って掌ってもよいことになるのは疑いのないところである。」(省略は引用者)¹⁵ ただし、ここでの議論はチャールズ2世の政権の擁護というよりも、一般論として社会秩序の維持の観点から、世俗権力にとっての非本質的な事物に関する絶対的・専断的な決定権の不可欠性が論じられているといえよう。かといってロックの認識においては、これが宗教的迫害を正当化するものではなかったことは、強調しておかねばならないであろう。

このようにロックの主張は序文で尽きていると言えるが、内容的には以下のような点が重要と思われる。

まず、「為政者は宗教的礼拝との関連で、非本質的なことがらの運用について合法的に拘束・決定することができるか」¹⁶という問いについて、ピューリタンのバグショウが否定的に答えるのに対し、ロックは肯定的に答えた点である。

もし為政者が直接的に神からの委任を受け神から社会の管理を委託されたとすれば、それ以上の命令を神が設ける訳はなく、後は為政者の判断に任されている。あるいは、最高の立法権威・権力が人民の同意によって為政者に賦与されるとすれば、人民はその行為の自由を為政者の処分権に譲り渡し、したがって為政者の命令は人民自らのそれになり、人民の相互契約による服従義務を伴う命令となるからである。

ここでロックは、神→為政者、または人民の同意→為政者、という権力

の二つの導き方のいずれをとるにせよ、為政者の命令が合法的であるとする。この議論は、自由が無政府状態をもたらす、言い換えると自由が、「宗教的狂乱と専制」ないし「熱狂的な分子による改革運動」をもたらすのであり、これは英国の秩序にとっては避けねばならない事態である、という世俗権力による秩序維持の観点からするものであった。この秩序維持という観点が、宗教的な信仰の自由に優先するものとして捉えられている点が、まずはこの書での特色である。

次に、その場合注目すべきは、ロックに限定付きとはいえ、政教分離の発想が見られることである。バグショウは、「キリスト教徒の為政者は、ユダヤ教徒やマホメット教徒に自らの宗教を強制できない、まして非本質的な事物に関してキリスト教徒を規制することはできない」¹⁷と言うが、ロックは規制できるという。その理由は、宗教は人の内面に関する事柄なので懲罰などは効かないが、非本質的な事柄は外面的な事柄なので懲罰も効くことがあること。および、人民に由来する為政者の権力の範囲は宗教には及ばないけれども、われわれの外的非本質的行為に対する自由というのは、神が人間に残しているのだから、どんな社会でもそれは為政者の手に譲渡されるべきである、ということであった。

すなわち、人々が自由に他者の指図に委ねてしまい得ない信仰については、為政者がこれを強制できないとしても、人々が作為・不作為の権限を元来有していたすべての事物については、何時、何処で、どの程度まで、それらの事物が行われるべきかの判定者として、人々が為政者を立てたのであり、従って人々はそれに服従する義務を負っている。このようなロックの議論には、確かに為政者の権力の絶対性が主張されてはいるが、その範囲は信仰の本質的な事項ではなく、あくまで非本質的な事項に限定されている。ここには、宗教界と世俗界を区別するという分界的発想がみられ

る。この点に関連してフッカーの場合には、宗教世界と世俗世界を必ずしも分けず、むしろ宗教政治の観点で事柄を捉えているところは、ロックと明らかに異なる点である。

また、個人の内面的信仰には立ち入れないという論点は、晩年のロックで全面展開される発想である。この時点ではロックは、分界に強調点があるのではなく、つまり信仰自体の相違によって争いが起きるのではなく、非本質的な事項を巡って争いが起きると捉えていると思われる。この点は、上で見たように、党派としてのアングリカニズムの成立が62年以降であるから、ロックの認識もこの時点では、おそらくイングランド国教会内部での争いという認識でしかなかったと思われる。従ってくりかえすと、ロックにとっては信仰それ自体の問題ではなく、非本質的な事項が問題であったと考えられる。¹⁸

次に、非本質的な事項を巡るバグショウの解釈、つまり「非本質的な事物を拘束的に課すことは、福音の教えに真っ向から対立する」¹⁷に対して、ロックは、福音のどこを探しても、為政者の権威を制限し、指図するような教えは一つとして見出されない、と言う。これは、非本質的な事項が神によって放置されていることの傍証である。

これに関連して、キリスト教徒一般に対して救世主によって贖われた自由の意味を、ロックは、宗教的内面的人間と世俗的外面的人間を区別した上で、次のように解釈する。我々の自由とは、何によっても拘束されない自由ではなく、神による内面世界の拘束と同時に、神が必要と認める限りでの外面的拘束の下にある、と言う。他方でロックは、自己の良心に拘束を受けるのを望む人はいないのであり、良心を拘束するのは非合法的という意味では、バグショーと同じ見解をとっている。

以上のように、宗教と世俗の分界論を踏まえた上で、非本質的な事項に関

しては、社会の秩序の維持という観点から、ロックは「受取人への手紙」の中で、再び「全ての国の最高為政者は、その設立のされ方の如何を問わず、必然的にその人民のあらゆる非本質的行為に対して絶対的・専断的権力を持たねばならない」¹⁹という結論を繰り返す。以上が「第1論文」の主たる論点である。

(2)「第2論文」

次に「第2論文」については、上の問題を理論的に考察している。その主題は「第1論文」と同じである。すなわち、「世俗為政者は神の礼拝形式のうち非本質的なことがらを取り入れ、かつそれらを人民に拘束的に課することができるか否か。しかり。」²⁰

ロックはここでも内乱を総括し、次のように言う。「思想上の、あるいは武器をもつての、余りにも激しい戦いに疲れ果てた今、われわれは、われわれの有している自由と静謐に満足すべき」²¹である。そして論争をみのりあるものにするには、使用される用語を明確にする必要があるとして、為政者、神礼拝、非本質的事物について定義している。

まず、為政者について、「為政者とは、共同体を管理し、己れ以外のあらゆる人に対する最高支配権を有し、さらに、法を制定し廃止する権力を委ねられた者」である。この最高の支配権＝王権の「標識 *regalia* とは、終審裁判権、生殺与奪および宣戦講和の権利、貨幣鑄造権、租税・貢納賦課権、さらに立法権に当然付随しかつ確かにこの立法権によっておのおのの国情に応じて各国さまさまに決定され得るこの種の多くの事柄」²²である。

次に、神礼拝は多様な意味を有するとして、人によっては、これを神と人間の関係と同義に解釈し、これら両用語を非常に広い意味に理解し、神法に対する服従全般を意味すると理解している。その結果、飲食・睡眠なども神礼拝の行為とする。だが、ロックは、これが「より本来的には、神

に対する愛、尊敬、恐れ、信仰等、神のみを全対象とする内面的な諸徳の活動の意味である」とみなす。この魂の内的礼拝にこそ、宗教の力と真髓があると言う。また、宗教の外面的活動も神礼拝と言われる。それは、「公的な祈り、感謝の行為、賛美歌」などであり、内的礼拝が外的に表明され、深化される行為である。そしてこれらの行為は、多くの環境条件によって異なるものとされ、「宗教の実質的な事柄が損なわれぬ限り、神は他の事物については、これを教会自らつまり教会の管理者たちに委ね、ただ唯一の法のみを与えるに止め、この事物が、管理者たちの判断に従って、規律を受けるようなさしめられた」のである。したがって、時代と場所によって異なるが、「何が秩序であり、何が礼節にかなうものか、の判定者は為政者」である、とロックは言う。²³

ついで、為政者が臣民に強制できることは何かと問い、神法によって放置された事物に関して、公共の福祉と共同利益を図る為に、為政者は臣民に命令をすることができる。臣民は、為政者の法規に対し、その法の素材と命令の点では様々であるが、いずれにせよ消極的か積極的かの服従の義務を負うとする。ここには、為政者の命令には従わねばならないというロックの姿勢が表明されている。

最後に、非本質的事物についての本質規定をしている。これを巡って世俗権力が規定する権利を持つかどうか、ここでの争点であるが故に、ロックは慎重に話を進める。「事物が非本質的と言われるのは、道徳的善・悪との関連においてである。つまり、道徳的に善でも悪でもないすべての事物が、非本質的である。」²⁴ だから、道徳的な性格を持つ行為は、善・悪の基準として法を前提とする。そこでまず法とは何かを問うが、ここでフッカーが引用される。

フッカーによると、法とは「各事物に類を割り当てるもの、力と権能を

規律するもの、活動の態様と準尺を定めるもの」である。だが、ロックはこれを採用せず、立法主体の相違によって次のように区分する。つまり、神によって制定された法が、「神法」つまり「道德法」であり、権力を有する人間によって制定された法が、「国家法」つまり人定法である。同様に神による「兄弟法」つまり愛の法、私人一般による「修道法」つまり私法である、と。²⁵

ロックは更にこれらを次のように解説する。神法とは、「神から人間に伝えられ、人間にとっての生活の規準・基準となるところの法である。この法は、人間に本性的・生得的に備わった理性の光によって認識されるか、宣明された超自然的啓示によって公布されるかに応じて、さらに、自然法と実定法に区分される。」²⁶ ロックはこれを道德法と呼ぶが、それはこれが「あらゆる道德的善・悪の永遠の基礎」であるのみならず、この法は、下級の法を介して、非本質的事物の中にも認められ得るものであり、これが禁止・命令するものは、すべて善・悪に区分される。それゆえこの法の境界に含まれないものは、自由運用可能な、非本質的なものとなる。この非本質的な事物に関して、為政者が命令・禁止などを行うことにより、国家利益の実現を図るのが人定法である。

また、これら法体系を次のようにいう。義務という観点からみると、すべての法は神法である。神法を除く人定法などの諸法は、「今・ここ」においてのみ本質的になるにすぎない。また、これら諸法の間には、下級の法が上級の法の權威や拘束力を無効にする権限をもたない。だから、上級の法にとって非本質的な事物は、すべて下級の法の対象と素材となり、各下級の法の權威者は、各段階に応じて支配権と權利を有する。こうして「神法が終わるところで為政者の權威が始まり、為政者の權利に属すべく未決定で、非本質的なままの事項すべてが、国家權力に服するのである。国家

の法令が尽きるところで、躰きの法が存在の余地を見出す。このようにして、上級の諸法から解放されたものはすべて、己れ自身の自由の主人たる各私人が、自ら、あるいは意見、あるいは誓い、あるいは契約によって、これを自身にとっての本質的なものに変じ得るということになる。』²⁷

以上のように諸法を整理した後、ロックは、聖俗両範疇を包摂する非本質的な事物に関して為政者の権限を認めない人々がおり、それが争憂の原因であるとみる。ロックに言わせれば、この問題は結局「世俗支配権の源泉とは何か」という問いに帰着する。この問題に対してロックは、ある種の自然状態論から始める。ロックは、現にある人が〈生れ付き隷属状態にある、または人間は自由に生れついたもの〉といういずれの考え方を基礎としないし、いずれか一方を認めることによって我々の考え方が補強されることもあり得ないとした上で、次のことは確かだとしている。

まず、もし君主が生れながらに（神の制定と自然と出生による特権により）支配権を有していれば、契約や条件なしに一国の主人であり、神により禁止されていない事柄すべては、この君主に許されていることになる。

また、もし出生において共通であることによって権利についても平等な人間が、対等の自由を行使するならば、人間世界においてはどんな結びつきも、生活共同体や法も生まれ得ないであろう。だから、各人は生得的自由をまず放棄して、国家形成の時点で誰か他の者の掌中にこれを譲渡しなければ、人間があたかも一つの身体として自己統合する手段たる国家の形成もまたありえない。しかも、この他者の中には、最高権力が存在することが必要である。なぜならば、人定法なくしてはいかなる国家も決して存在し得なかったからであり、また、法は最高権力によるのでなければ、命令され得ないからである。こうしたことから、社会契約によって為政者は、各個人の権威と自然権を己れの身に帶有するがゆえに、各個人がなすこと

を許されているものすべてを支配することが許され、したがって、聖・俗を問わずあらゆる非本質的事物が、為政者の支配権と立法権に全面的に服属するのである。

以上の二つとは異なる第3の方法があるとすれば、それはすべての権威が神からでるが、この権力を行使する人物の指名ないし任命は人民からであるという仮定による。だが、ロックは、ここではこの問題をこれ以上詮索せず、ただ次のように言うに留める。「人間同士間には社会と秩序と統治が存在することを、神が欲せられ、われわれは、この社会を国家と命名し、すべての国家には何らかの至高の権力が存在せねばならず、また、その権力なくしては国家が存立し得ないその至高の権力は、全世界のどこにおいても全く同一の、すなわち立法の、権力である、と。」²⁸

この立法権の対象と素材がすべての非本質的事物であるという点については、前に述べたとおりであるが、「最高為政者の権力はこれら [聖・俗すべての] 事物に及ぶか、さもなくば全く存在しないかのいずれかである」²⁹と言う。ロックにとっては、解答は前者でなければならないことは言うまでもない。なぜなら、争憂を解消するのが、為政者の権力なのだから。

そこで問題は、ピューリタンが言うように〈一定の非本質的な事物に関して為政者の権力が否認されるのかどうか〉である。福音の法が為政者からこの権力を奪いさっており、新約聖書は宗教的行事への世俗的行政官の介入を禁じているとする議論に対して、ロックは新約聖書が為政者権力の縮小・制限に関してどこにも言及しておらず、国家や世俗支配権に関して深く沈黙を守っている、と言う。

また、聖書は生活と風習の完璧な基準であるから、神礼拝において非本質的事物を強制することは、為政者には許されていない、とする立場にたいし、ロックは次のように言う。

「聖書は、内的・本質的神礼拝の完全な規準ではある。だが、儀式や礼拝条件の数も、その態様も、どの箇所においても聖書は、これを伝えず、記述しなかった。かえって、聖書は、これらを教会自体に委ね、各地方の慣習を考慮にいれ、時代に必要性和人々の意見と事物自体の品位に適合するよう、万事が決定されることを、可能ならしめた。」³⁰

ついで、迷信と躓きについて言及した後、良心の自由は神聖であり、教会の儀式によっても法によっても侵され得ないものであるという主張について、ロックは「教会法か世俗法かを問わず、為政者の手になる正しい法はすべて臣民の良心を拘束する [つまり良心に義務を課す] ものである」が、人定法の拘束力には、質料的（事物自体が本質的）と形相的（非本質的事物を為政者が合法的に命令）なものがあり、また、自由には、判断の自由（判断の是認がいらぬ）と意志の自由（意志の是認がいらぬ）という二種類がある。いずれにせよ、人定法の拘束は、良心の自由と齟齬をきたさない、と言う。³¹

注

7) 今井宏『イギリス史』1990. 山川出版社, 241頁

8) 今井宏『イギリス史』1990. 山川出版社, 242頁 この点は、浜林正夫『イギリス宗教史』大月書店, 1987. の171頁も参照。

9) C. Hill, *Religion and Politics in 17th Century England*. 1986. p.6.

小野功生訳『17世紀イギリスの宗教と政治』法政大学出版局, 1991. 11頁

10) 今井宏『イギリス史』1990. 山川出版社, 241頁

11) 友岡敏明訳『世俗権力二論』未来社, 1976. 解説, 特に177-8頁

12) Philip Abrams, *John Locke: Two Tracts on Government*. Cambridge, 1967. p. 120. 友岡敏明訳『世俗権力二論』未来社, 1976. 16-17頁

13) *Ibid.*, p.120, 邦訳17頁

14) *Ibid.*, p.121, 邦訳18-19頁 この点については、松下圭一「ロック「市民政府論」を読む」岩波書店, 1987. 84-95頁を参照。松下説によると、ロックの説明はホップズのそれとかなり近いものとして想定されているが、我々はむしろフッカーとの近

似性を指摘したい。

- 15) Ibid., pp.122-3, 邦訳21頁
- 16) Ibid., p.124, 邦訳23頁
- 17) Ibid., p.127, 邦訳29頁
- 18) 『統治二論』段階においては、ロックの分界論は単に「分界」されるのではなく、分界した上で市民社会の契約主体として、プロテスタント信仰者の結合として統合されている。この点が重要である。
- 19) Ibid., p.175, 邦訳118頁
- 20) Ibid., p.210 (Abrams による英訳頁を示す；以下同じ), 邦訳121頁
- 21) Ibid., p.210, 邦訳122頁
- 22) Ibid., pp.212-3, 邦訳125頁
- 23) 以上は, Ibid., pp.214-8, 邦訳127-133頁
- 24) Ibid., p.221, 邦訳137頁
- 25) Ibid., p.221, 邦訳138頁
- 26) Ibid., p.222, 邦訳139頁
- 27) Ibid., p.227, 邦訳148頁
- 28) Ibid., pp.231-2, 邦訳155-6頁
- 29) Ibid., p.232, 邦訳156頁
- 30) Ibid., pp.234-5, 邦訳160-1頁
- 31) Ibid., p.238, 邦訳166頁

3. む す び

以上のような論点を今一度整理し、フッカーとのつながりを考えてみよう。まず、強調されるべきは、ロックが秩序維持の観点から事柄を考えようとしていることである。ロックは、王政復古の時点で内乱を振り返り、〈宗教的狂乱と専制〉を避けるためには、支配者がすべての非本質的事項に関する決定権を持たねばならない、と強調した。その際、『世俗二論』の執筆動機となったのは、まさにフッカーが『教会政治理法論』を書いた動機と近いのであるが、イングランド国教会内部で、ピューリタンが祭服等のいわゆる非本質的な事物に関して世俗権力の介入を批判したことにあつ

たと思われる。ロックは、もし、非本質的な事物が無制約なままに放置されたなら、英国を再び不和・争乱の状態に陥れるであろうと予測した。したがって秩序の維持の観点からは、これを避けねばならない。

ピューリタンは元来、聖書のみを唯一の究極的な判断の拠り所とし、したがって人間の理性を軽視し、それゆえ理性によって認識される自然法や、その自然法に依拠する伝統的な世界秩序観に疑義を唱えていた。かれらは「信仰箇条・教義といった本質的なことのみならず、儀式などの規律や秩序といった非本質的な事物を巡っても教会統治の法が聖書に含まれている」³²と解釈したのみならず、教会を神に選ばれた者だけからなる gathered church と考えていた。ロックが批判したピューリタンのバグショーは、〈非本質的な事物〉を含む宗教的事物に関して、世俗的権力は入り込めないとした。

フッカーは、聖書がはっきりと断定していない非本質的な事柄に関しては、人々の判断、つまり教会の伝承に判定の基準を求めるべきであり、過去の人々が行ってきたように、実定的諸法に服するべき、と考えた。そこには人間の知恵が生かされてきたのであるから、これには合理性が含まれているとみなし、正しいとした。フッカーにおいては、〈共通善のため〉という制約の下で、世俗権力の専断的運用が是認されたのであった。³³

ロックの場合にも、上で見たように「すべての国の最高責任者は、その設立のされ方の如何を問わず、必然的にその人民のあらゆる非本質的行為に対して絶対的・専断的権力を持たねばならない」³⁴とした。つまり、ロックはフッカーに倣い、世俗権力は宗教的に〈非本質的な事物〉に関して専断的に決定できる、と考えたのであった。

そこで議論の展開上非本質的事物とは何か、ということになる。ロックは事物が非本質的であるのは、それらが〈道徳的に善でも悪でもない〉と

いうことであり、また、道徳的行為は善・悪の基準として法を前提とするから、必然的に法とは何かを明らかにすることが不可欠であるとして、フッカーから次のような一文を引用する。すなわち、「個々の事物に本質的な性格を割り当て、力と権能を加減し、作用の形式と範囲を定めるもの、これをわれわれは法と名づける」³⁵と。

上で見たことだが、フッカーの法体系は神法を頂点として秩序づけられた位階構造をもつ。すなわち、神自らのために定めた第一永久法があり、これはいわば神自身である。次に第二永久法があり、これはすべての被造物のために定めた法であり、一般に自然法則として知られている。この第二の永久法は、さらに、自然法、天上の法、道徳法の三つに区別される。そして道徳法は、さらに三つに区分される。つまり理性法、実定法、超自然法である。また、実定法は、国内法と万民法に分けられる。こうした体系において本質が割り振られるのだが、この規定から逃れているもの、それが非本質的な事項である。

同様に上で見たように、ロックはフッカーの文章を引用したすぐ後で、この区分を採用しないと言い、主として立法主体の相違からの法の分類として、独自の見解を披瀝している。

すなわち、まず神法であるが、それは神から人間に伝えられ、人間にとっての生活の規準・基準となる法である。この法は、人間に本性的・生得的にそなわった理性の光によって認識されるか、または宣明された超自然的啓示によって公布されるかに応じて、さらに自然法と実定法に区分されるが、両者を総称して道徳法と命名する。

つぎに人定法とは、支配権と他の人々に対する権利を掌握する、ある人間によって命令される法であるが、その場合、人定法に対してはその下級者が合法的な権力を有する。そして神法から除外された多くの非本質的な

事物に関するものが、人定法の名称の下で理解される。

そして兄弟法、すなわち愛の法と名付けられる法は、それによってわれわれの自由がなお一層狭い境界内に圧縮され、神法のみならず国家法によってもまた放任された事物についての、自由な運用権をわれわれが持たなくなるどころの法である。

さらに修道法であるが、これはこれまで非本質的であり、かつ先行する諸法から除外されていた事物を、本質的なものに転化する。この法には知識（＝良心）と契約の二側面があり、前者は判断、後者は意志に由来する。以上がロックによる法の分類である。³⁶

続いてロックは、法の全体の関係について次のように述べる。まず、義務の観点からすれば、以上のすべての法は間違いなく神法である。次に、神法以外の人定法や諸法は、非本質的事物の本性を変更するものではない。そして、これら諸法間では、下級の法が上級の法の権威ないしは拘束力を無効または取消しにはしない。最後に、上級の法にとって非本質的な事物は全て、下級の法の対象および素材となり、各下級の法の権威者は、上級の法によって全く規定されていない全事象に対して、支配権と権利を有する、と。³⁷

以上のような説明においては、非本質的事項について絶対的・専断的権力が想定されており、この意味では非寛容であるが、他方では、宗教と世俗を分離する発想、いわゆる分界論があり、その意味では寛容的である。

そのようになった理由であるが、フッカーの場合には、イングランド王国の国民は即国教徒であるという状況があり、両世界の頂点にエリザベス女王が君臨していたから、王権の神聖性の論理と人々の同意による根拠付けとが幸福な調和を保っていた。これを踏まえてフッカーは、信仰上の理論的整理として、カトリック的な啓示を中心として理性で法をとらえる発

想を受け入れつつ、ピューリタンの理性批判をも受け入れることにより、統治権力の必然性を論じ、さらにはこれを人々が受け入れてきたという歴史で正当化することが出来たのであった。

ロックの場合には、客観的事態として、すでにイングランド王国内で旧来のピューリタン支配に対する反発から、厳格な国教会が再建されつつあった。秩序維持の観点から事態を考察するロックにとっては、イングランドのナショナルな再統合は、厳格な国教会主義に合わせてピューリタンを再統合することであり、そのために世俗権力が非本質的事項に限って専断的に決定してよいというフッカーの論理を援用する必要があった。その場合、ロックにとっては逆説的だが、宗教権力と世俗権力の区別と、従って後者の正当化の根拠を明らかにする必要があった。なぜなら、フッカーの時代と違って、キリスト教的コモンウェルスはもはや一枚岩ではなくなりつつあったのみならず、ロックはそれを宗教的教義の統一の問題としてではなく、世俗権力による国教会への統合と社会の統合の問題として考えていたと思われるからであった。

ロックのこの問題への接近の視座は、あくまで世俗的な問題として考察するというものであり、この点はフッカーとは異なる。同時にまた、平和・秩序の維持という世俗的な目的からする分界論であるがゆえに、〈ローマ・カトリック教徒への非寛容〉の観点も正当化されたのであった。更に言えば、『統治二論』段階においてもこの視座は継承されるのであるが、他方で分界した宗教的世界の問題は彼の生涯的な課題として残されることになった。『キリスト教の合理性』や『パウロ書簡釈注』がこの課題に答えるために書かれた。この問題については、別の機会にとりあげたい。

いずれにせよ、ロックとフッカーの法の定義に関してはかなり類似している、と言えよう。

まずは、全ての法の根源に神の法があることである。フッカーの場合、神自身を定めた第一永遠法から始まり、法体系は神法を頂点として秩序づけられた位階構造にあったが、ロックの場合にも、神法→為政者の権威→国家権力→躓きの法→知識と誓いの法令という順序で活動域が設定されているように、両者は、法体系を神の法を中心に考え、階層構造をもつものとしている。これに関連して、非本質的事物に関する裁量は、世俗権力の保有者が持っており、しかも専断的に決定することができるとすら言っている。このようなロックとフッカーの法体系の類似性について、われわれはそれをスコラ的とも言えよう。³⁸

つぎに、法の区分の中で注目すべきは、フッカーの実定法とロックの人定法である。実定法は人が社会生活を営む上に必要なものであり、生活全体を拘束するが、それはどのようにして生まれるか。フッカーは、人間の社交性を欲する自然的傾向と公的社会で共存する人々を統一する方法としての同意された秩序を、政治社会を維持する根拠として挙げる。そして政治社会の支配の権威は、(神の権威に依らなければ)人々の同意に由来する、という。ロックは「為政者の冠が天から直接に彼の頭上に下ってくるか、それとも臣民の手によって授与されるかという問題にまで手をつけるつもりはない」³⁹として、必ずしも人々の同意論を選択はしていないが、社会や政治権力の成立については、フッカーに追従していると思われる。両者に共通するのは、世俗権力の存在と、少なくとも市民社会の(非本質的な)事物に関しては、この権力が必要不可欠であることの指摘であった。

また、フッカーは、人間は理性によって事物の原因や結果を検討し、その良否や人間の行動の善悪を判断することができるのであり、この法によって一切の制度——教会、国家、経済体制、その他の社会制度——が基礎づけられていると同時に、他方で超自然法(神の法)の存在を指摘し、こ

れが啓示の法として、歴史的には新旧約聖書を通して示され、人間はこの啓示の法からも自然法、理性の法、実定法を知ることができる、とする。同様に、ロックもまた、神法について、これを「人間に本性的・生得的にそなわった理性の光によって認識されるか、または宣明された超自然的啓示によって公布されるかに応じて、さらに自然法と実定法に区分される」としている。⁴⁰

両者の間には、人の支配ではなく法の支配が重要であるという共通する論点、また、啓示と理性を並列させているところは同じである。しかし、啓示と理性の比重の置き方について、フッカーは前者に重きを置き、また、理性の内容もいわゆる神学的理性であると考えられるところは、ロックとは異なる点である。⁴¹

こうして我々は両者の著しい類似性を指摘できるから、ロックがフッカーから多くを学んでいる、ということができよう。

以上のような考え方に示されたロック思想の特徴は、何であろうか。それはなによりも、『世俗二論』を貫く〈世俗的観点〉である。⁴² ロックは、国家の平和・秩序の確保という世俗的目的に基づく「強制」であり、「人民の福祉と平和を実現する」という目的に基づく「絶対的・専断的権力」の重要性を指摘する。それは〈読者への序〉において見られる通りである。

「専制と無政府が人類にふりかかる天罰のうち最大限に厳しいものだというのは、ゆえのない主張ではない。権威の弁護論が専制の背後にあり、自由のそれが無政府の背後にある。しかも、人間的事象はこれら二つの中間を永久に行きつ戻りつし続けるというのが現実である。」こうした事態の解決策としてロックが考えた解決策とは、次のようなことであった。「……これに対する救助策はただ、君主が人民の福祉を己れの命令の規準とし、かつ、人民はその理由を詮索することなく、すすんで全面的に服従すると

きにのみ見出され得る。』⁴³(省略は引用者)

さらにロック思想における、ローマ・カトリック教徒や無神論者に対する〈非寛容〉もまた、この世俗的観点からみちびかれている。同様に、ピューリタンの熱狂が生み出す無秩序に対する批判も、〈秩序〉という世俗的観点からのものであった。フッカーの場合には、宗教的信仰の観点からする批判であり、この点は明らかに異なっている。⁴⁴

もう一つ、世俗権力の支配に関連して、宗教と世俗の分離の観点が見られる。ロック自身の思想において『世俗二論』が、ピューリタンに対する批判、つまり無政府性への批判に重心が置かれていたのに対して、『統治二論』においては、カトリックに対する批判、専制に対する批判に重心が置かれているという違いはあるが、世俗権力と宗教の分離の観点から見ているという意味では、一貫している。

ところでこうした世俗権力の支配に関して、そもそも世俗権力の導出の根拠は何かを巡る議論の問題がある。『統治二論』においては、自由で平等で独立な個々人の同意に基づく社会形成という視座は明白であるが、『世俗二論』段階では必ずしもそうではない。ロックは「為政者の冠が天から直接に彼の頭上に下ってくるか、それとも臣民の手によって授与されるかという問題まで手をつけるつもりはない」⁴⁵として、明言をさけている。この点は、フッカーとロックの思想的なつながりを問題にする場合、フッカーの立憲思想の継承として取りあげられるところでもある。フッカーの、公的権力が「同意」に依るという主張においては、イングランドの伝統的な立憲制度が人々によって容認されてきたという事実が重要であり、立法権は「社会の全体に属するもの」であり、従ってどんな主権者も、人々の同意に由来する権威に依らない、あるいはまた、神から直接かつ個人的に受けた明示的な委任に依らない力による支配を行使するならば、それは全く

の専制にほかならないとしている。

ロックが、敢えてフッカーからの引用を行なった意図はどこにあったのだろうか。推測すれば、当時のイングランドにおけるフッカーの権威と思われる。⁴⁶ ロックはフッカーの権威を借りることにより、自説の正当化を図った。

同時に、ロックにとって他でもないフッカーである理由は、彼ら二人の置かれた背景にある事態の共通性と思われる。それは、フッカーにあるカトリックとピューリタンのどちらにも偏らず、「中道」を行くという発想と、ロック『世俗二論』段階のカトリックとピューリタンの熱狂のどちらも排除するという姿勢において示されるものである。

この点は最初にしたことだが、当時のイングランドの置かれた立場が、スペインやフランス等のカトリック勢力の政治的脅威の下で、政治的な自立性を獲得するためにも、宗教的な統合を必要としていた、という事情に規定されていた。この事態の克服こそ、ヘンリー8世が国教会を創って以来のイングランドにとっての最大の政治的な、したがって宗教的な課題であり、フッカーやロックの試みは、こういう文脈でなされたものの一つであった。

この大きな流れにおいて見るならば、フッカー（つまりエリザベス）時代も、ロック（チャールズ2世からアン女王）時代も、まさにこのイングランドの自立へ向けての闘いの時代という意味では、明らかに共通するものがあつた。ロックがフッカーを引用したのも、この課題を意識した上での、秩序への志向にあつたと思われる。『世俗二論』段階では勿論、『統治二論』段階においても、上の課題はいまだ実現されてはいなかったから、ロックは、フッカーを引用することによって、ローマ・カトリックとピューリタンの双方を批判する視座を共有しつつ、議論を進めたのであつた。

また、その際に、フッカーは伝統的な統治制度の正当化を、それが長年人々によって受容されてきたという歴史的な事実、したがって、人々が長年受け入れてきたことは、人間理性の判断に沿うものであり、正当なものという判断に求めたのであるが、ロックはこの段階で、「きわめて一般的かつ客観的」に、マグナ・カルタ以来の、伝統的に発展してきた立憲君主制的統治制度の擁護をしているのみならず、『統治二論』段階においても、立法権を最高権力として容認しているけれども、他方で伝統的な国王の権力を相当容認しており、この点イングランドの社会制度の伝統を擁護したことに通じるものが見られる。このように我々は、ロックとフッカーの思想の類似性を指摘できる。むしろ我々は、これらをすべてロックがフッカーのみから学んだと短絡的に結論する事は出来ないが、ロックが彼の理論を作りあげる際に、フッカー思想を参考としたということは、大いに考えられるところであろうと思われる。また、ロックの思想が1660年代のそれと80年代のそれとの間で変化が見られるとすれば、その背景にある時代の変化を考慮にいれる必要があると思われる。こうした点についての考察は、別稿に譲ることにしたい。

注

- 32) A. P. D'entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*. 1939.
友岡・柴田訳『政治思想への中世の貢献』未来社, 1979. 169頁
- 33) 八代崇「解説」『宗教改革著作集 12イングランド』教文館, 1986. 417頁参照
- 34) J. Locke, 友岡訳『世俗権力二論』118頁
- 35) R. Hooker, *Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity*. 1-2. 8 8
- 36) J. Locke, 友岡訳『世俗権力二論』138-45頁
- 37) 同上書 145頁
- 38) 同上書 友岡敏明「解説」193-4頁
- 39) J. Locke, 友岡訳『世俗権力二論』21頁
- 40) J. Locke, 友岡訳『世俗権力二論』139頁

- 41) 後藤真「リチャード・フッカーの「法の權威」の理論」「キリスト教学」立教大学キリスト教学会, 1968. を参照せよ。
- 42) J. Locke, 友岡訳『世俗権力二論』友岡「解説」200頁 参照 この点については、例えば、J. W. Yolton, *Atheism: in; A Locke Dictionary*. 1993. pp.23-4. を参照。
- 43) J. Locke, 友岡訳『世俗権力二論』「読者への序」14-5頁
- 44) この点については、W. von Leyden, *Essay on the law of Nature*. 1954. rep. 1988. p.21以下の「序文」を参照。
- 45) J. Locke, 友岡訳『世俗権力二論』「読者への序」21頁 この点については、金子和子「フッカーの「同意」理論と立憲主義」所収；飯塚・田中・藤原編『社会契約説』新評論, 1977. を参照。
- 46) J. W. Gough, *Ibid.*, p.50. 宮下訳 52頁. 本稿でフッカーとロックの関係にこだわったのは、従来ともすれば、若いロックと晩年のロックの関連を見る際に、ホップズとロックや、フィルマーとロックの関係において捉える傾向が強かったことへの反省の意味が込められている。また、もう一つの別の言い方をすれば、ロックの『自然法論』と『統治二論』の関連のみならず、『世俗権力二論』と『統治二論』とのつながりを見ることにより、ロック思想の中にあるフッカーやトマス・スコラの伝統の影響の側面を明らかにすることによって、ロック思想の重層的な性格を確認したいという関心があるということである。この点については、平井俊彦『ロックにおける人間と社会 増補版』ミネルヴァ書房, 1994. 9-11頁を参照。ただし、我々はロック思想の中にある伝統的要素をみるとしても、それをもってロック思想を「反ブルジョワ」とか「中世的」というつもりはない。

なお、『世俗権力二論』の分析に関しては、種谷春洋『近代寛容思想と信教自由の成立』成文堂, 1986. 43~141頁を参照。種谷は、ロックが英文草稿での帰結を、ラテン草稿で体系的に、また積極的に擁護している、と解釈している。