

サミュエル・パーカーの教会統治論

——ロックのパーカー批判を念頭に——

武井 敬 亮

I はじめに

本稿は、ロックが1669年あるいは1670年初めに書き残したサミュエル・パーカー（Samuel Parker, 1640-1688）の『教会統治論』¹⁾に対する批判を分析するための予備的考察である²⁾。ロックのパーカー批判に関する研究動向について述べる前に、パーカーとはいかなる人物であったのか簡単に触れておきたい³⁾。

パーカーは、1640年にイングランドのノーサンプトンで生まれ、ピューリタンとしての教育を受けて育った。オックスフォード大学のウォ

ダム・カレッジに入ってから、長老派の個別指導教員の下で厳格な宗教的生活を送っていた。しかし、王政復古後、トリニティ・カレッジに移ってから、神学者かつ自然哲学者のラルフ・バサーストの影響により、熱心なアングリカンとなった。パーカーは、自然哲学に関心をもち、1665年に最初の著作 *Tentamina Physico-Theologica de Deo* を出版し、翌年、ジョン・ウィルキンスの推薦により王立協会の会員となった。パーカーは、66, 67年に二つの論争的な著作を出版したが⁴⁾、これが大主教ギルバート・シェルドン（Gilbert Sheldon, 1598-1677）の目にとまり、1667年11月にシェルドン家のお抱え牧師となった。これ以降、パーカーは異例の速さで昇進していくことになる⁵⁾。シェルドンの下でパーカーは『教会統治論』を執筆し、その辛辣な文体と宗教的寛容に対する激しい攻撃により、論争の嵐を引き起こした。

受付日 2012年10月24日，受理日 2013年1月15日

1) Parker, S., *A Discourse of Ecclesiastical Politie: Wherein The Authority of the Civil Magistrate Over the Consciences of Subjects in Matters of Religion is Asserted; The Mischiefs and Inconveniencies of Toleration are Represented, and All Pretenses Pleaded in Behalf of Liberty of Conscience are Fully Answered* (London, 1670), Wing/P459. ただし、実際の出版年は1669年。以下、本文中では『教会統治論』、脚注では、Discourseと略記する。引用箇所は、1670年版のページ数で記す。

2) Locke, J. 'On Samuel Parker', in *Locke Political Essays*, ed. by Goldie, M. (Cambridge, 1997), pp. 211-214. 邦訳は、M. ゴルディ編，山田園子・吉村伸夫訳『ロック政治論集』法政大学出版局，2007年，82-86ページ。

3) 以下のパーカーの略歴については、J. Parkin, 'Parker, Samuel (1640-1688)' in *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford, 2004) Vol. 42, pp. 736-738を参考にした。

4) *A Free and Impartial Censure of the Platonic Philosophie* (Oxford, 1666) と *An Account of the Nature and Extent of the Divine Dominion and Goodness* (Oxford, 1667) の2冊。さらにパーカーは、自然哲学への興味をもち続け、*Disputationes de Deo et providential divina* (London, 1678) や *A Demonstration of the Divine Authority of the Law of Nature and of the Christian Religion* (London, 1681) を執筆した。

5) 67年にケント州チャタムの教区牧師，70年にカナタベリー大執事，71年にケント州ウィッカムの教区牧師，同年にカナタベリー主教座聖堂名誉参事会員となる。

パーカーに対する非国教徒側からの批判に対して、パーカーは、*A Defence and Continuation of Ecclesiastical Polity* (London, 1671) と *A Preface to John Bramhall's Vindication of himself and the Episcopal Clergy from the Presbyterian Charge of Popery* (London, 1672) で反論するも、マーヴェルの二度にわたる痛烈な批判⁶⁾を受け、この論争に事実上終止符が打たれた。

1677年11月のシェルドンの死により後ろ盾を失ったパーカーは、一端は政治の表舞台から姿を消したものの、1680年代初頭に政治的・宗教的争いが激化していく中で、*The Case of the Church England Briefly and Truly Stated* (London, 1681), *An Account of the Government of the Christian Church* (London, 1683), そして、*Religion and Loyalty* (London, 1684) 等を出版し、再び政治的論争に加わっていった。パーカーは、これらの著作の中で、自らの教会に対する考え(神授権主教説)を表明すると共に、世俗為政者に対する絶対的な服従を説いた。このような主張によってパーカーは、ジェームズ2世に重用され、1686年にオックスフォード主教に任命された。パーカーは、一貫してジェームズ2世を支持する立場をとっていたため、カトリック教徒の疑いもかけられたが、国教会信奉を言明し、アングリカンの聖職者から聖餐を受け、1688年にその生涯を終える。

さて、ロックのパーカー批判に関しては、R. アッシュクラフトやJ. マーシャル、I. ハリス等が言及しているが、ロックがどのような視点からパーカーを批判しているのかについては解釈が分かれている(その詳細については別稿に譲りたい⁷⁾)。その中で、パーカーに対する批判をロックの反聖職者主義的態度の現れとみなすマーシャルの解釈は注目に値する。というの

も、ロックの反聖職者主義は、近年、M. ゴルディやアッシュクラフト、J. ローズ、山田園子らによって注目されてきているからである⁸⁾。

しかしながら、王政復古以降の聖職者による政治への関与の高まりに比して、同時代におけるアングリカン強硬派に対するロックの批判的な態度に着目した研究は依然として少ない。それは、同時期におけるロックの思想が「保守的」であったとみなされていることと無関係ではないだろう。例えば、アッシュクラフトは、『世俗権力二論』(1660-62)に見られるロックの反聖職者主義を、良心の自由を主張して秩序を乱すピューリタンに対して向けられたものと解釈する⁹⁾。その結果、少なくとも王政復古期におけるアングリカン強硬派に対するロックの批判的態度については注意が向けられていな

7) R. Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government* (Princeton, 1986), p. 106; J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge, 1994), p. 76; I. Harris, *The Mind of John Locke: A Study of Political Theory in Its Intellectual Setting* (Cambridge, 1994, rev. ed. 1998), p. 112; J. Parkin, 'Hobbesism in the later 1660s: Daniel Scargill and Samuel Parker,' *The Historical Journal*, 41, 1 (1999), pp. 85-108, p. 104.

8) M. Goldie, 'John Locke and Anglican Royalism,' *Political Studies*, 32 (1983), pp. 61-85; R. Ashcraft, 'Anticlericalism and Authority in Lockean political thought' in *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750* ed. by Roger D. Lund (Cambridge and New York, 1995), pp. 73-96; J. Rose, 'John Locke, 'Matters Indifferent,' and the Restoration of the Church of England,' *The Historical Journal*, 48, 3 (2005), pp. 601-621; 山田園子「ジョン・ロックと復古体制危機」『廣島法學』32, 2 (2008年), 51-71 ページ; 同著者「ジョン・ロックにおけるフランス旅行の衝撃」岩井淳編著『複合国家イギリスの宗教と社会』ミネルヴァ書房, 2012年, 173-204 ページ。

9) Ashcraft, *op. cit.*, p. 74.

6) Andrew Marvell, *The Rehearsal Transpros'd* (London, 1672) および *The Rehearsal Transpros'd: The Second Part* (London, 1673).

い。また、同時期におけるアングリカンの側の思想に着目した研究が相対的に少ないことから、ロックとの比較が十分になされてこなかった点も指摘することができる¹⁰⁾。

そこで、本稿では、ロックが批判した聖職者主義の内実をより明確に把握するために、同時代のアングリカン強硬派、サミュエル・パーカーの『教会統治論』を取り上げて、その内在的な分析を試みる。本稿では以下の順で議論を行っていく。まず、『教会統治論』の分析を行う準備段階として、その歴史的背景を概観し、王政復古以降の政治的課題について確認する(Ⅱ)。次に、パーカーに関する先行研究を概観し、その問題点を指摘する(Ⅲ)。そして、当時の政治的課題および解釈上の問題点を念頭におきつつ、国家と教会の関係性を軸に、『教会統治論』の内在的な分析をし(Ⅳ)、本稿のまとめを行う(Ⅴ)。

Ⅱ 『教会統治論』の執筆背景と政治的課題

本節では、王政復古に際し、国教会が再建・確立される過程で生じた問題について、歴史的な経過を辿りながら確認していく。

1660年4月の「ブレダ宣言」の中で、チャールズ2世は「憐み深い良心の自由」を宣言し¹¹⁾、

多くの人々が、信仰と実践において幅広い自由が認められることを期待した。長老派は、「教会のメンバーシップの規定を緩和し、良心的な非国教徒の牧師を再び国教会に入れる、あるいは、教会内に「包容」する」立場(包容主義)を支持し、独立派は、「寛容」の立場(寛容主義)をとり、国教会に属さず彼ら自身の集会における礼拝の自由を認めるように主張した¹²⁾。こうした人々に対し、「包容」も「寛容」も認めずに、旧来の厳格な国教会体制の復活を望む人々がおり、彼らは「アングリカン強硬派」と呼ばれている。チャールズ2世自身は、1660年10月に「ウースター・ハウス宣言」を行い、穏健な主教制を支持した。しかし、あくまでも「寛容」を目指す独立派による抵抗や長老派内部の分裂、さらには、1661年1月の第五王国派の人々による蜂起が重なり、穏健なかたちで決着がつけられる可能性はほとんどなくなった¹³⁾。1661年4月に国教会側と長老派の代表の間で開かれたサヴォイ会議も不調に終わり、5月に召集された騎士議会在が1662年5月に礼拝統一法を制定することで、厳格な国教会体制が確立することとなった。しかしながら、同年12月にその法が効力をもった直後、チャールズ2世は、「信仰自由宣言」を行い、違反者の刑罰執行を国王大権によって停止したい意向を表明した¹⁴⁾。これに対して議会(特に庶民院)は、議会制定法による以外に法の執行停止はありえないと主張し、その意向を退けた¹⁵⁾。議会はその後、1664年に秘密集会禁止法、1665年に五マイル法を制定した(1661年の自治体法を始めとする

10) この研究史上の空隙を埋めようとする一連の研究が山田によって行われている。これについては、山田園子「エドワード・スティリングフリートの教会論」(上・下)『広島法學』32, 3-4 (2008・2009年)；「ジョン・ロックのエドワード・スティリングフリート論」(上・下)『広島法學』33, 2-3 (2009・2010年)を参照。

11) 'House of Lords Journal Volume 11: 1 May 1660', *Journal of the House of Lords: volume 11: 1660-1666* (1767-1830), pp. 6-9. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=13940> Date accessed: 28 March 2011.

12) J. Spurr, *The post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain, 1603-1714* (New York, 2006), p. 157.

13) Spurr, *op. cit.*, pp. 34-38.

14) *Ibid.*, p. 42.

15) J. Rose, *Godly Kingship in Restoration England: The Politics of the Royal Supremacy, 1660-1688*, p. 95.

一連の非国教徒弾圧法は、一般に「クラレンドン法典」と呼ばれている)。第二次英蘭戦争終結後、1667年にクラレンドンが失脚すると、「包容」あるいは「寛容」をめぐる議論が再び活発に行われるようになった。寛容の気運が高まる中、危機感を募らせた既存の国教会体制支持者は、シェルドン主導の下、寛容に反対するパンフレット・キャンペーンを開始した¹⁶⁾。本稿で取り上げるパーカーの『教会統治論』もこの時に書かれたものである。

次に、このような歴史的過程で生じた二つの重要な問題について指摘したい。一つ目は、国王と議会の関係についてである。特に鍵となるのが、1662年に制定された礼拝統一法である。J. スパーは、この法による国教会体制をめぐる問題の決着を、「神学的な自己規定というよりもむしろ、議会の巧みな駆け引きの産物」であり、「イングランドの宗教的な分裂に対する政治的な、実際エラストス主義的な解決であった」というが¹⁷⁾、このような議会の決定に対するチャールズ2世およびジェイムズ2世の国王大権による寛容政策の主張は、至上権 (supremacy) をめぐる議会と国王の対立として、名誉革命期にまで至る最大の政治的問題になっていく¹⁸⁾。換言すれば、これはイングランドの国制における至上権の位置づけの問題とも言える。二つ目は、国王と国教会の関係についてである。1534年の国王至上法により、イングランドの国王は国教会の最高権威者となったが、厳格な国教会体制を望むアングリカン強硬派と寛容を推し進めようとする国王との間で衝突が生じた時、国教会側につきつけられた課題は、国王の権威を尊重しつつ、国王大権による寛容政策を拒否することであった¹⁹⁾。これは、国王の

至上権の適用範囲をめぐる問題と言えよう。

Ⅲ節で概観するように、パーカーの『教会統治論』に関する先行研究では、一つ目の問題を中心に議論されることが多く、二つ目の問題を念頭に置いた分析は、これまであまりなされてこなかった。本稿の議論は、後者の問題をパーカーがどのように解決したのかを明らかにするものであるが、『教会統治論』の分析に入る前に、先行研究の整理からこの点について確認していきたい。

Ⅲ 先行研究の概観

パーカーの『教会統治論』に関する先行研究は、大きく分けて二つに整理することができる²⁰⁾。第一の解釈群は、パーカーが、聖・俗両領域における為政者の絶対的権力を擁護しているとみなすものであり、代表的なものとしてアッシュクラフトの解釈を挙げることができる²¹⁾。この場合、国家の権威と教会の権威を区別せずに、国家と教会を同一視することで、両方に対する為政者の最高権力が主張されていると解釈する。大澤は、パーカーの国家観を「国家と教会の統合体」として捉え、道徳と宗教の一致に

19) Rose, *op. cit.*, pp. 89-128.

20) この二つの解釈群の他に、例外的な研究として、Lana Cable, 'Licensing Metaphor: Parker, Marvell, and the Debate over Conscience' in *Books and Readers in Early Modern England: Material Studies*, eds. by J. Andersen and E. Sauer (Philadelphia, 2002), pp. 243-260 と Derek Hirst, 'Samuel Parker, Andrew Marvell, and Political Culture, 1667-73' in *Writing and Political Engagement in Seventeenth-Century England*, eds. by D. Hirst and R. Strier (Cambridge, 1999), pp. 145-164 の二つの研究がある。これらの研究は、宗教的な教義や真理、良心の問題ではなく、それを表現するメタファーをめぐる、その当時、論争が繰り返されていた点に着目する。

21) Ashcraft, *op. cit.*, p. 23.

16) Spurr, *op. cit.*, p. 58.

17) *Ibid.*, p. 42.

18) 今井宏編『イギリス史2』山川出版社、1990年、241ページ。

関するパーカーの議論から、「国家と教会とは理性（道徳）という宗教によって統合されることで、一元的世界観はその貫徹を見、しかも、その理性（道徳）は『国家理性』として臣民の服従を要求することになる」と結論づける²²⁾。パーキンもまた、宗教的統一に関するパーカーの政治的主張が、「宗教と政治において全権を有する権威者としての国家の役割を増幅させた」と解釈する²³⁾。このように解釈されるパーカーの教会統治に関する考えは、しばしば、「エラストス主義的」とであると形容される²⁴⁾。

第二の解釈群は、上述の解釈とは対照的に、パーカーが国家の権威と教会の権威を明確に区別しているとみなす点に特徴がある。ローズは、「教会に対する何らかのいわゆる『エラストス主義的な』世俗の権利の主張を、パーカーは頑なに拒んでいた」と批判し、「パーカーの著作の1、2冊への過度の集中が彼の思想理解を歪めてきた」という²⁵⁾。また、J. ジュウエルも、この時期のパーカーをエラストス主義者とみなすことに消極的であり、1680年代以降は明らかに国家の権威と教会の権威を明確に区別していたと主張する²⁶⁾。

本稿以下では、ローズやジュウエルの見解を踏まえ、Ⅱ節で確認したように、パーカーが国家（あるいは国王）の権威と教会の権威が対立した際に、その問題をどのように解決したのかを『教会統治論』の分析を通じて明らかにして

いく。またその過程で、パーカーが、『教会統治論』においてもすでに、それ以降の著作ほどには明白ではないが、国家と教会の権威について区別を行っていることを確認していく。

Ⅳ サミュエル・パーカー『教会統治論』の分析

1 『教会統治論』の狙い

パーカーは、寛容（あるいは良心の自由）を主張する非国教徒を第一の批判対象とし、特に彼らの「宗教的な傲慢さや横柄さ」を批判する²⁷⁾。パーカーによれば、そのような非国教徒は、国教会から離れてセクトや党派を形成し、「彼らの寛大な支配のすべてを自派に限定し」、それ以外のすべてを敵視することによって、「人間社会にとっての敵、無法者となり、人間性の幸福・平静を守る本来あるべき平和と共通の愛を粉々にする」²⁸⁾。彼らによって現在、教会と国家はひどく混乱させられており、もし「何らか

25) J. Rose, 'The Ecclesiastical Polity of Samuel Parker,' *The Seventeenth Century*, 25, 2 (2010), pp. 350-375, p. 350, p. 352, pp. 358-364. 「エラストス主義」は一般に、「聖職者の権力すべてを国家に従属させようとする人々を指すのに使われる言葉」であるが (Rose, *op. cit.*, p. 203), この言葉をめぐっては、エラストス自身の考えとの相違が指摘されたり (J. N. Figgis, 'Erastus and Erastianism' in his *The Divine Right of Kings* (Cambridge, first edition 1896, second edition 1914), pp. 293-342), また、その語の多義的な側面については、C. W. A. Prior や Rose らによって問題にされている (Prior, 'Introduction' in *A Confusion of Tongues: Britain's Wars of Reformation, 1625-1642* (Oxford, 2012), pp. 1-17; Rose, *op. cit.*, pp. 203-228).

26) J. Jewell, 'Authority's Advocate: Samuel Parker, Religion, and Politics in Restoration England' (Ph. D. diss., Florida State University, 2004), p. 78.

27) *Ibid.*, p. vi.

28) *Ibid.*, p. viii.

22) 大澤麦『自然権としてのプロパティ』成文堂、1995年、198ページ。

23) Parkin, *op. cit.*, p. 98. ただし、パーキンは、1680年代初頭における宗教的立場の変化を指摘し、パーカーは、明らかにエラストス主義者ではなく、神授権主教制を支持していたという (idem, *op. cit.*, p. 737).

24) J. G. A. Pocock, 'Thomas Hobbes: Atheist or Enthusiast? His Place in Restoration Debate,' *History of Political Thought*, 11, 4 (1990), pp. 737-749, p. 737; Schochet, *op. cit.*, p. 203.

の即効性のある治療によって彼らを抑制しなければ]、「教会と国家の最高権力」の行使を妨げるほどに自信と力を強めるであろうと懸念を表明する²⁹⁾。パーカーはまた、このような狂信的な非国教徒によって容易に扇動される一般民衆に対して次のような批判を行う。「民衆の良心は彼らの見識や分別と同じであり」、「道徳的な行為の判断に関して、人間社会の他の事柄に関して同様、無知で誤りやすい」ので、彼らが、「むやみやたらに誤った良心に訴えかけたとしても無理はない」³⁰⁾。

パーカーは、このような「狂信者をやりこめること」が、この著作の目的であるという。というのも、「最も鋭い理性であっても、彼らの偏見に突き刺さることは、ほとんどない」ため、彼らを説得することは非常に困難だからである。その代わりに、「狂信的な気質や諸原理と国家の幸福・安全との明らかな矛盾を示すことによって、支配者の目を覚まし、その最も危険な最悪の敵に気づかせ、法の厳しさによって、……謙虚さと服従へ、彼らを強いる」ことが必要であると主張する³¹⁾。一見すると、為政者の法による宗教的事柄の強制は、為政者が世俗的権力だけでなく宗教的権力までも絶対的に有しているかのようなようであるが、両権力の関係性については、注意深くパーカーの議論を追っていく必要がある。より詳細な分析に入る前に、そのことを示唆している箇所を引用したい。それは、パーカーが説得対象として挙げている人物についての記述である。

パーカーは、あたかも自分自身を投影しているかのような、以下のような人物の心に訴えかけているという。それは、「英国国教会の改革が、どのような厳格な根拠や原理に基づいているのか」、そして、「どのようにして、その形態

や制度が、キリスト教の最も優れた純粹な時代に認可されたのか、だけでなく、国の基本法によって確立されたのか」を知っている人物である。そして、そのような人物が、「正当に設立され、そして、正式に権限を与えられた教会が、野蛮で狂信的な大衆によってひどく悩まされていること」や、「真面目に組織され、正当に改革され、そして、見事に確立させられた教会が、愚かさや無知とによって、完全に破壊されてはいないにせよ、絶え間なく悩まされてきており、いまだ略奪される危険から完全に脱しているわけではないこと」等について真剣に考えた時、興奮や威勢のよさへ追い込まれないほど、完全に自分の感情を和らげたり麻痺させたりできるのだろうか、とパーカーは続ける³²⁾。ここで注目すべきは、パーカーが、〈教会が設立されること〉と〈設立された教会が国家（の法）によって確立されること〉とを分けて考えていることである。この区別が、パーカーが、教会と国家の関係を、後者による前者の包摂ではなく、互いの独立性を担保しつつそれらが相互依存関係にあるとみなしていた、ということを示唆するものである。次項では、この点に留意しつつ、パーカーの『教会統治論』の分析を行っていきたい。

2 『教会統治論』の分析

2-1 課題とその克服

パーカーは、非国教徒が主張する良心の自由に対して、「良心ほど統治を左右し、混乱させてきたものはない」という³³⁾。彼らは、「君主の権力が人間の外面的な行為に限定される一方で、良心がその支配を人々の内面的な意見にまで拡大する」ことから、良心の優位性を主張する。これに対してパーカーは、「神の代理人」である為政者は、「すべての論争を解決する権力」をも

29) *Ibid.*, pp. iv-v.

30) *Ibid.*, p. lii.

31) *Ibid.*, pp. xi-xii. (傍点は引用者、以下同様)

32) *Ibid.*, p. iv.

33) *Ibid.*, p. 4.

ち、「徳や善に関する規則を臣民に命じることができる」と主張する³⁴⁾。このように、〈良心の自由〉と〈為政者の権力〉が互いに対立・矛盾した場合に、どのようにして、その争いに決着がつけられるのかが、この著作の最大の課題である³⁵⁾。これについて、パーカーは次のように述べている。

これら二つの最高権力の争いから当然生じるあらゆる害悪や災難を避けることは、困難であると同時に重要な問題でもある。そのどちらも、それらの論争を裁定する何らかの優越性を有しているわけではないので、それらを調停することは困難である。しかし、それらの争いを調停することが、あらゆるコモンウェルスの平和、安定、平静にとって絶対的に必要である³⁶⁾。

パーカーは、この相対立する権力の問題について、以下の二つの証明から、為政者権力の絶

対的な必要性を主張する。

それは、第一に、「あらゆるコモンウェルスの最高の為政者に、宗教的事柄に関して臣民の良心を管理し導く権力を授けることが、世界の平和と統治にとって絶対的に必要であるということ」の証明であり、第二に、「その最も激しい敵対者によっても認めざるをえないほど、この権力を授けるということが、非常に確かで疑問の余地のない真実であること、そして、世俗の最高権力者から、神の崇拝の指導的役割 (the Conduct of the worship of God) に関して、その権威を奪おうとする人々は、宗教のより本質的な他の部分についても、それを認めざるを得なくなるということ」の証明である³⁷⁾。次項以下では、パーカーによるこの二つの証明を検討することにより、世俗的権力と宗教的権力、あるいは、国家と教会の関係に関するパーカーの認識を明らかにしていきたい。

2-1-1 宗教的事柄に関する為政者権力の絶対的な必要性

パーカーは、狂信者および民衆の気質（扇動のされやすさや無知で無分別な気質、「獐猛で激しい気質」等）に言及しながら³⁸⁾、宗教が野放しにされることによって生じる害悪を繰り返し指摘し³⁹⁾、「宗教は人間に関する事柄に対して、最も強い影響力をもっている」ため、統治の第一の最も重要な目的である「コモンウェルスの平和と平静」を守るためには、為政者は、厳格な法の執行により、それに資する「宗教を臣民に強制し、その破壊に向かう宗教的過誤を抑制する」ことが必要であると主張する⁴⁰⁾。

34) *Ibid.*, pp. 4-5.

35) この「良心の自由」と「為政者の権力」の対立については、王政復古の際に、adiaphora 論争と呼ばれる非本質的事柄 (things indifferent) をめぐる論争があった。「非本質的事柄」とは、イエスの名におけるお辞儀、洗礼時の十字、聖餐を受けるための跪きといった聖書の中に明確に規定されていないもの（無規定中立事項とも言われる）のことであり、教会であれ国家であれ、その統治者がこれらを絶対的に臣民に課することができるのかどうか、大きな問題となっていた。この論争については、J. P. Sommerville, 'Conscience, Law, and Things Indifferent: Arguments on Toleration from the Vestiarian Controversy to Hobbes and Locke' in *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700*, eds. by H. E. Braun and E. Vallance (Basingstoke, 2004), pp. 166-179 を参照。また、ロックの『世俗権力二論』はこの文脈で書かれており、この点については Rose, *op. cit.*, pp. 601-621 を参照。

36) *Ibid.*, p. 9. Cf. *ibid.*, pp. 25-28.

37) *Ibid.*, p. 10.

38) *Ibid.*, p. 13, p. 15. Cf. p. 58, p. 161, p. 165, p. 258, pp. 263-264, p. 289, p. 311.

39) *Ibid.*, p. 18, pp. 21-22, p. 57, p. 78, p. 139, p. 146, p. 152, p. 155.

40) *Ibid.*, p. 12.

パーカーは、このように為政者の厳格な法による宗教の管理の必要性を強調する一方で、教会法が、「一般的に、実効性のない統一 (Uniformity) の手段となった主な理由」として、「[教会法を] 執行する権力の欠如による弱体化」、あるいは、「国家の法が[教会法に] 対立することによる無効化」を指摘し、以下のように述べる⁴¹⁾。

実際、大多数の王国では、(君主は、宗教に関して、自分自身の利害をほとんど理解してこなかったため)、教会法は、ただ案山子として打ち立てられていたにすぎず、それら[教会法]を執行することによって、それらに命を与えるという何らかの企図があったというよりもむしろ、見せかけ、形式的なものとして制定された。もし、誰であれ、それらの威嚇的な厳しさに怯えて服従へと至らないほど大胆であるなら、彼らは、それら[教会法]のいいかげんな執行により、不服従へと促され、ついには、法そのものを意味のないつまらないものとして軽視するだけでなく、それを定めた権力の弱さをも嘲笑するようになった。なぜなら、刑罰を受けないことが、不服従に正当な理由を与えるのみならず、それ[不服従]を奨励するということ以上に、経験上、確かなことはないからだ⁴²⁾。

そのため、パーカーは、「最も固い結び目で人々を教会法に縛りつけ、その後で、最も厳しく執行することで、教会法に強制力をもたせ、それを奨励しなければならぬ」と主張する⁴³⁾。それでは、なぜ、世俗為政者は、宗教的事柄に対して絶対的な権力を有するのであろうか。こ

の点について、パーカーによる論証を詳しくみていくことにする。

2-1-2 世俗的権力と宗教的権力の関係性

パーカーは、世俗的権力と宗教的権力の関係性について、4つの時期に分けて議論を行っている。それは、①キリスト教の成立以前、②キリスト教の成立、③国教としてのキリスト教の確立、④教皇による権力の篡奪と宗教改革の4つである。以下、このそれぞれについて、パーカーの議論を確認していきたい。

① キリスト教の成立以前

パーカーはまず、世俗的権力と宗教的権力の起源に目を向ける。そして、「世俗的事柄と宗教的事柄の両方における最高権力はみな、同じ起源から生じており、同じ事物の理、つまり、人間性を失わないようにするための社会、そして、そのような社会を保全するための統治の絶対的な必要性に基づいている」と主張する⁴⁴⁾。そして、世俗的な統治の起源が家父長的権威にあることを説明した後で、宗教的な統治も同様に、家父長的権威に基づくことを証明するという⁴⁵⁾。

パーカーは、聖書や異教徒の歴史から、「世界の最初の時代においては、子孫に対する王的な権力が家父長に与えられたように、彼らはまた、彼らの人格において、聖職者の職務を担い、祭司の神聖な役割を果たしていた」という。したがって、「古代の家父長はみな、彼らの家族にとっての祭司であり、その職務は、王的権威とともに、各家族の長男に相続された」ことは明らかで、「最高権力者が最高の祭司職に任命さ

44) *Ibid.*, p. 28.

45) *Ibid.*, p. 31. この時期における家父長主義的議論については、パーカーには言及していないものの、G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought* (Oxford, 1975), esp. pp. 179-191が参考になる。

41) *Ibid.*, p. 20.

42) *Ibid.*, pp. 19-20.

43) *Ibid.*, p. 21.

れる習慣は、(古代・現代を問わず様々な著述家たちが観察してきたように)、世界中の国々で広く行われてきた」と結論づける⁴⁶⁾。パーカーは、最高権力(この場合は家父長)による宗教的事柄に対する支配は、イエスが生まれるまで続いたという⁴⁷⁾。それでは、イエスが生まれキリスト教が国教として確立されるまでの間、世俗の権力と宗教的権力の関係はどうなっていたのであろうか。

② キリスト教の成立

パーカーは、ここで、世俗の権力と宗教的権力を区別し、以下のように述べる。

我々の救世主は、世俗の権力のいかなる部分も決して有していなかった。そのため、刑罰法規や強制的な法を作ることが出来なかった。なぜなら、強制する権力は、最高の世俗の権力と不可分であったからだ。しかし、彼は、自分の王国がこの世のものではないため、世俗的な刑罰によって自分の命令を裏打ちしなかったが、どんな世俗的な法よりも人々の良心に強制をもたらす来世への恐れによって、それらを守らせた⁴⁸⁾。

したがって、イエスは世俗の権力をもっていなかったため、「彼が使徒の時代に教会の統治者に委ねた権力も、純粹に靈的なものであった」⁴⁹⁾。彼らは、「世俗的な刑罰を課したり、人々を正典や法、刑罰に服従させたりする権威」を欠いていたので、「彼らはただ、神の法を教え、それらに付随する恐れを告げるだけ」であった⁵⁰⁾。こうしたことは、「教会規律の目的(つま

り、罪を犯す人を改心させ、その咎めを手本として、他の人々を服従させること)を達成するには、あまりに無力であり、最も強情で悪名高い罪人に対してほとんど影響力をもち得なかった」ので、神自身が、「直接的な神の摂理によって、世俗的な支配権の欠如を補い、奇蹟的な仕方彼らが告げた天罰を課した」とパーカーは説明する⁵¹⁾。

つまり、この時期においては、世俗の権力と宗教的権力は完全に分かれており、前者の欠如を神の摂理が補うことによって、宗教的権力に強制力が付与され、人々に行使されていたということになる。しかし、キリスト教がローマ皇帝により公認され国教として確立されると、これらの権力は、一つの最高権力の下で複雑な関係性を築き上げていくことになる。以下、その点に注意して、両権力の関係性についてみていきたい。

③ 国教としてのキリスト教の確立

②でみてきたように、「初期の教会規律は、世俗権力者の剣を欠いている間は、[神による]厳しい奇蹟によって維持されていた」が、キリスト教が国教として確立されると、「宗教的な支配権が、世俗の権力に付け加えられた」という。なぜなら、「支配者が、自分の関心事と考えて、[教会の]統治、および、その保護に目を向け、世俗の権威によって、聖職者の靈的権力を進んで助けようとするやいなや、神の摂理は、教会の奇蹟的な力を取り消し始めるから」である⁵²⁾。ここで注意すべきことは、①でみたように、為政者が〈王としての役割〉と〈祭司としての役

46) Parker, *op. cit.*, p. 31.

47) *Ibid.*, p. 33.

48) *Ibid.*, p. 42.

49) *Ibid.*, p. 43.

50) *Ibid.*, p. 43.

51) *Ibid.*, p. 44. パーカーは、破門の印としての「体の苦痛や病氣」を例として挙げ、また、聖書の該当箇所として、「コリントの信徒への手紙一」の4章21節、5章5節、および「コリントの信徒への手紙二」の10章6節、同13章に言及する。

52) *Ibid.*, p. 49

割)の両方を兼ねるかたちで、世俗的権力と宗教的権力の両方を有するのではなく、聖職者としての役割は教会が保持する一方で、それを執行する手段を世俗為政者が、神の摂理に代わって有するようになったということである。パーカーは、このことを次のように述べている。

聖職者の役割の行使は、最初に我々の救世主によって任命された人々にいまだ継続されているが、その権威及び支配権の行使は、絶対的な王権に戻された。……君主は、彼らが最もよく宗教に関する事柄を理解し管理することが出来ると考えたので、彼の下で、教会の統治を彼らに委ね、彼らの職務や支配権の執行に必要な分だけ強制的な権力を彼らに授けた⁵³⁾。

そして、ローマ皇帝コンスタンティヌスを例に、皇帝がキリスト教徒になった時代から、教会の問題に対する管理は、完全に皇帝の権威に属することとなり、これにより「教会の外面的な組織 (outward Polity of the Church) や宗教的な事柄も、十分に確立された」が、それは、ローマ教皇が皇帝権力の半分を篡奪するまでの間のことであつた⁵⁴⁾。それでは次に、ローマ教皇によるこの権力の篡奪から宗教改革における権力の移り変わりについてみていきたい。

④ 教皇による権力の篡奪と宗教改革

パーカーによると、ローマの聖職者が皇帝権力を篡奪し、その教会の支配権と至上権とを彼ら自身の教皇庁に付け加えることによって、宗

教の全支配権を獲得し、無謬の精神を主張することで、人類の信仰と良心に対する絶対的な無制限の支配権を篡奪したという⁵⁵⁾。このようなローマ教会に対して、パーカーは、「不合理な強制によって、人類にとって最も重要な自由 [すなわち、良心の自由] を侵害しており、教皇主義という忌み嫌われた名の下に、宗教に関する放縱な実践と信念をあらゆる制限で拘束している」と批判する⁵⁶⁾。そして、宗教改革については、「国教会は最初の改革で、教会の権威をすべて廃止するほど野蛮ではなく、ただそれを不正に篡奪した人々からふさわしいところへ移し、それを十分な制限、範囲の中へ抑制した」という⁵⁷⁾。つまり、イングランドの文脈で考えれば、皇帝の権威に属していた教会統治権が、宗教改革によって、イングランド国王へと移されたということになる。③でみたように、聖職者の役割は、キリストによって任命された人々が継続して担っているので、教会がその権威を保持しつつ、国王が世俗的な権力を行使する国教会体制が確立することになる。

以上、①から④の大きな時代区分のもとで、世俗的権力と宗教的権力の関係性について、パーカーの議論を概観してきた。そして、最終的に、世俗為政者 (イングランド国王) が有していた権力は、宗教の内実に関わるものではなく、人々をそれへと導くものであつた⁵⁸⁾。以下では、この点に注目しながら、道徳と宗教の関係性に関するパーカーの議論を明らかにしていく。

2-2 神の崇拜における世俗為政者の指導的役割について

パーカーは、前項でみた宗教的事柄に対する世俗為政者の絶対的権力の必要性の主張をより

53) *Ibid.*, p. 49. 神授権主教制 (*jure divino episcopacy*) を支持する人々は、「イエスが任命した十二使徒によって、教会の統治形態と信仰の解釈が、その後継者である主教に残された」と主張する (Rose, *op. cit.*, p. 153)。そして、ここでのパーカーの議論もこの立場に立ったものであると考えられる。

54) *Ibid.*, pp. 50-55.

55) *Ibid.*, p. 55.

56) *Ibid.*, pp. 24-25.

57) *Ibid.*, pp. 24-25.

明確にするために、「宗教的崇拝に関する事柄と道徳に関する義務との類似性」を示すことによって、「道徳的徳が、宗教の最も本質的な部分と等しいこと」を明らかにし、世俗為政者が道徳に関する事柄（世俗的事柄）に対して絶対的権力を有するなら、宗教的事柄についても同様であるという主張を行う⁵⁹⁾。そのために、パーカーは二つの議論を行っている。それは、①道徳の本質と宗教の本質が同じであることを示すこと、②人間の義務を検証し、道徳的義務と宗教的義務が同じであることを示すことによってである。以下、このそれぞれについて、パーカーの議論をみていきたい。

① 道徳の本質と宗教の本質の一致

パーカーはまず、道徳の本質的な義務について以下のように述べる。それは、「世界中のいかなる礼拝様式とも同じように、少なくとも、神を喜ばせるような、そして、救済にとって絶対不可欠であるような、宗教の偉大で本質的な部分である」⁶⁰⁾。パーカーによれば、「道徳の教

え」とは、「我々自身の本性を完全にするのに役立つ、他人の幸福を導く」ものであり、「徳の実践」とは、「理性と自然の命令に従って生きること」である。一方で、「宗教に関する法の本質および第一の目的」とは、「理性的存在に適った仕方、栄光と不滅の国のために自分自身を準備しその資格を身につけ」、「理性と知性を授けられた被造物として行動すべてをおこなう」ことである⁶¹⁾。このようにしてパーカーは、救済を最終的な目的とする点で道徳の本質と宗教の本質は一致するとみなし、以下のように結論づける。「道徳的な徳は、宗教すべての目的、つまり人類の幸福に対して最も強力な、そして、最も強制的な影響力をもつので、それは、その[宗教の]最も本質的で有用な部分であるだけでなく、その他の義務すべての最終的な目的でもある。そして、完全に真なる宗教は、徳それ自体の実践か、それに資する手段、道具の使用のどちらか以外にはありえない」⁶²⁾。

パーカーがここで、宗教を、「徳それ自体の実践」と「それに資する手段、道具の使用」の二つに分けている点が重要である。なぜなら、このような区別は、先の議論で確認した、「聖職者の役割を保持する教会」と「それを執行する手段を有する世俗為政者」の関係と大いに重なるからである。このような区別は、次の人間の義務に関するパーカーの議論からも確認することができる。

② 道徳的義務と宗教的義務の一致

パーカーは、人間のすべての義務を以下の3つ、すなわち、「創造主に対する義務」、「隣人に対する義務」、そして「自分自身に対する義務」に分類する⁶³⁾。そして、その一つ一つを検証す

58) ローズは、教会の権威と世俗の権威の統合に際し、宗教上の非本質的な事柄について、為政者が決定するのか、それとも、教会が決定し、為政者がその決定を強制するのかが、重要な問題であったと指摘する。そして、この問題についてパーカーは、1671年の *A Defence and Continuation of the Ecclesiastical Politie* の中で、より深く考察しなければならなかったという (Rose, *op. cit.*, p. 360)。ローズによれば、パーカーは、1673年の *A Reproof to the Rehearsal Transposed* において、宗教の地上の生活への影響力、および、キリストの使徒への授与に基づく霊的な側面から、聖職者に固有の権力を認めており、聖職者の助言と君主によるその執行が、聖職者の霊的な権力と王の教会に対する優位性とを調和させているという (*ibid.*, p. 362)。しかしながら、2-1でみてきたように、こうしたパーカーの議論は、すでに部分的にはあれ、『教会統治論』の中で行われていたのである。

59) *Ibid.*, p. 65.

60) *Ibid.*, p. 68.

61) *Ibid.*, p. 68.

62) *Ibid.*, p. 69.

63) *Ibid.*, p. 69.

ることで、道徳的義務と宗教的義務の一致を主張する。パーカーによれば、「創造主に対する義務」は「神を崇拜し、また、神に祈りを捧げること」にあるという。これは、「感謝の徳のひとつであり、感謝の気持ち、謙遜した気持ちに他ならず」、「対象を神に限定した行為だけが、宗教的なかたちをとり」、実のところ、「感謝も祈りも、別種のものではなく、ただ同じことの名称の違いに過ぎない」とパーカーは主張する⁶⁴。また、「隣人に対する義務」と「自分自身に対する義務」についても、前者の場合、その有徳な行為は、「親切、あるいは思いやり」と呼ぶものであり、後者の場合、「祈りの対象としているものは、(もし、それらがこの世の満足や喜びでないならば)、他の何らかの有徳な性質のもの」であるという⁶⁵。

そして、パーカーはここでも、宗教の本質的な部分と非本質的な部分の区別を行う。パーカーは、「創造主に対する義務」を除く、すべての祈りの義務(つまり、「隣人に対する義務」と「自分自身に対する義務」)は、「宗教の本質的部分ではなく、徳や道徳的善へ導くためのものに過ぎず」、これらの義務は、徳の目的(つまり、宗教の目的・本質)へと人々を導く限りにおいて、聖職者によって、宗教的であると評価されるという⁶⁶。そして、宗教のすべては、「徳それ自体か、その手段のいくつかであり、人間のすべての義務は、つまるところ、有徳であることに存する。そして、命じられることはみな、そのためのものである」とパーカーは議論をまとめる⁶⁷。したがって、〈道徳の本質＝宗教の本質〉へと導くために、またその限りにおいて、儀式や祈りの仕方といった非本質的事柄を命じる世俗為政者の権威を否定することは、宗教の

本質をも否定することになるのである。

パーカーはまた、道徳の本質と宗教の本質を結びつけるために、恩寵の議論を展開している。パーカーは、徳と恩寵を区別する非国教徒に対して以下のように述べる。

もし我々が〔徳に加えて〕恩寵も有していなければ、完全に有徳であるには十分ではない(と彼らは言う)。しかし、徳のあらゆる在り方を拒絶するならば、いったい何が恩寵と呼ばれるものとして残るのか私に教えてほしい。そして、我々の諸関係すべて〔神との関係、自分自身との関係、隣人との関係〕における我々の行動の正しい秩序や支配に存する、したがって、我々の義務すべてを包含する道徳すべてとは異なるそれ〔恩寵〕に関する概念を何であれ与えてほしい。それゆえ、もし恩寵がそれに含まれないならば、それは、幻想、つまり、想像上のものに他ならない⁶⁸。

そして、恩寵について以下のように述べる。

もし我々が、最近、何人かの人々がそれ〔恩寵〕に与えている定義からメタファーやアレゴリーを取り除けば、それ〔恩寵〕は、魂の有徳な性質以外には何も示していないことは明白であろう。聖霊の恩寵によって聖書が意図しているものはみな、ただ魂の有徳な性質だけである。それゆえ、それは恩寵と称される。なぜなら、それらは純粹に神の自由な恩寵と寛大さに由来するからである⁶⁹。

パーカーは、恩寵と魂の有徳な性質の一致を主張し、その具体的な内容を示している聖書の

64) *Ibid.*, pp. 69-70.

65) *Ibid.*, p. 70.

66) *Ibid.*, p. 70.

67) *Ibid.*, p. 71. Cf. *ibid.*, pp. 81-82.

68) *Ibid.*, p. 71.

69) *Ibid.*, p. 72.

箇所として、「テトスへの手紙」2章11節を引用する。「救いをもたらす神の恩寵は、すべての人々に現れ、我々に、不信心と世俗的な欲望を捨て、この現世において、思慮深く、正しく、信心深く生活すべきであると教えた」⁷⁰⁾。ここから、パウロが、「神の恩寵は、神への感謝、我々自身の節制、そして、隣人への正義にあるとしている」とパーカーは主張する⁷¹⁾。パーカーの恩寵に関する以上の議論をまとめると次のようになる。人々は、日々の生活の中で、(神の恩寵がもたらした)魂の有徳な性質、すなわち、神への感謝(信仰)、我々自身の節制(忍耐)、そして隣人への正義(愛)を実践すること(それはまた人間の義務を果たすことでもある)によって、救いへと導かれる。ここで注意すべきは、パーカーがパウロの言を引いて、神の恩寵を「神への感謝」、「我々自身の節制」、そして、「隣人への正義」の3つに分けている点である。なぜなら、この3つは、先に議論した「創造主に対する義務」、「自分自身に対する義務」、そして、「隣人に対する義務」と一致しているからである。このことから、パーカーが、神の恩寵を介して道徳の本質と宗教の本質を結びつけつつ、直接、宗教の本質を志向するもの(「神への感謝」と、その行為を通じて宗教の本質へと至らしめるもの(「我々自身の節制」、「隣人への正義」とを区別していることが分かる⁷²⁾。

本項では、非国教徒の主張する良心の自由に対して、宗教的事柄に対する世俗為政者の絶対

的な権力の必要性に関するパーカーの議論を概観してきた。その際、世俗的権力と宗教的権力、あるいは国家と教会の関係性に注目し、パーカーが、宗教(あるいは道徳)に関して、本質的部分と非本質的部分の区別を行っていることを確認してきた。その結果、為政者が、「世俗の権威によって、聖職者の霊的権力を進んで助けようとするやいなや、神の摂理は、教会の奇蹟的な力を取り消し始める」という既に引用したパーカーの記述からも分かるように、教会がその霊的な役割を保持しつつ、国家がその執行手段を有するという複合的な関係を築いていたのである。

次項では、Ⅲ節の先行研究で整理した第一の解釈群、すなわち、国家と教会を同一視し、それらに対する為政者の絶対的権力を主張する解釈を批判的に検討するために、パーカーのホブズ批判についてみていきたい。

2-3 パーカーのホブズ批判

パーカーは、「宗教はみな非本質的なもの、あるいは、むしろ詐欺行為(Imposture)であるという信念」が、「寛容のための最も強力な流行りの議論である」として、ホブズ批判を行う⁷³⁾。パーカーは、「人類は、コモンウェルスの法に先立ついっさいの義務から自由であるということ」、そして、「主権的権力の意志だけが、善悪の唯一の尺度であるということ」をホブズの理論として挙げ、人々がそれをいったん受け入れてしまうと、当然以下のことを信じるようになるという。すなわち、「いかなる宗教も、最高の権威によって確立されるまでは、法の効力を得ることが出来ないということ」、「聖書は、キリスト教徒の為政者によって命じられるまでは、いかなる人にとっても法ではないということ」、「コモンウェルスの統治者が要求しなければ、誰も、聖書の真理に同意するいかなる義務

70) *Ibid.*, p. 72.

71) *Ibid.*, p. 72.

72) 大澤は、パーカーによるこの区別に言及せず、道徳と宗教の一致を説くパーカーの議論を、宗教の世俗化(霊的なものを排除した世俗一元論)として解釈する(大澤、前掲書、198-199ページ)。しかし、これまで議論してきたように、パーカーは必ずしも宗教の完全な世俗化を主張しているわけではない。このことは、次項のパーカーのホブズ批判からも確認することができる。

73) Parker, *op. cit.*, p. 135.

をも負っていないこと」, 「救世主をひどい詐欺師と信じて罪にはならないということ」, そして「もし主権の権力が, コーランを正典であると宣言したら, それは, 福音と同じように神の言葉になるということ」である⁷⁴⁾。

そして, その根拠として, 『リヴァイアサン』第1部, 第12章⁷⁵⁾, および, 第3部, 第33章⁷⁶⁾に言及し, 前者の記述を, 「宗教はみな, 政策上の詐欺行為にすぎず, コモンウェルスの設立者や立法者によって先ずでっち上げられ, 彼らによって, 統治の諸目的のために, 騙されやすい大衆に押しつけられた」と解釈し, 後者の記述を, 「宗教はみな, 実際には, ごまかしや詐欺にすぎず, せいぜいのところ, 民衆を服従させるために公的に認められ促進される, 想像上の目に見えない力の話でしかない」と解釈した。そして, (パーカーの理解するところの) ホッブズの宗教観に対して, パーカーは, 「宗教の真理や神の権威」を主張する⁷⁷⁾。

74) *Ibid.*, p. 137.

75) パーカーの原文: '*Who are betrayed into it by these four Follies, A false Opinion of Ghosts and immaterial Substances, that neither are, nor ever can be; Ignorance of Second Causes, Devotion towards what men groundlessly fear; And mistaking things Casual for Divine Prognosticks.*' (*ibid.*, p. 138) 訳: 「以上述べた四つのことがら, つまり亡霊についての見方, 第二の原因についての無知, 人々が恐れるものへの献身, 偶然のできごとを予告として受けとること, これらによって, 人はそれへと騙される。」(訳は, 永井道雄・上田邦義訳『リヴァイアサン I』中央公論社, 2009年, 152ページを参照。)

76) パーカーの原文: '*For if Sovereigns in their own Dominions are the sole Legislators, then those Books only are Canonical, that is Law, in every Nation, which are established for such by the Sovereign Authority.*' (Parker, *op. cit.*, p. 138) 訳: 「主権者はその領土内における唯一の立法者であるから, いかなる国においても, 主権者がその権限によって正典と認めた諸篇だけが『正典』であり法とされる。」(永井・上田訳, 159ページ参照。)

上述のパーカーによるホッブズ批判の記述からも, 宗教の世俗化による為政者の教会・国家の統合的な支配に対して, パーカーが否定的な考えをもっていたことが推測される。また, この点については, ホッブズの至上権概念に関するローズの指摘が参考になる。ローズは, 「パーカーが真にホッブズ的な教会論を支持するためには, 単に法的な支配権だけでなく, 君主の宗教上の至上権に完全に従属する, [神授権ではなく] 人間の権利に基づく主教制を擁護しなければならなかった」が, パーカーは「そうしなかった」と指摘し, 一方で, パーカーは神授権主教制を支持していたと主張する⁷⁸⁾。

V おわりに

本稿では, パーカーの『教会統治論』の分析から, 教会と国家の関係性に関するパーカーの認識を明らかにしてきた。パーカーは, 世俗為政者の宗教的事柄に対する絶対的な権力の必要性を主張していたが, それは, 従来強調されることの多かった, 〈教会=国家〉の図式を前提とした, 聖・俗両領域における世俗為政者の絶対的権力の擁護ではなかった。パーカーの考える教会と国家の関係は, 世俗為政者が, 教会あるいは聖職者の代わりに, その霊的な職務まで担うのではなく, 教会が霊的な権力を保持しつつ, その法による執行を世俗為政者が担うという複合的なものであった。そして, このように, 教会と国家の関係を複合的に捉えることにより, 国王の世俗的な権威を認めつつも, 教会の権威を主張することができたのである。このような立場に基づいて, 王政復古以降, 聖職者(特にアングリカン強硬派)は, 積極的に政治に関与するようになっていった。

本研究を通じて, パーカーを事例に, ロック

77) Parker, *op. cit.*, p. 139.

78) Rose, *op. cit.*, pp. 352, 355.

の批判している聖職者主義を具体的に把握することができた。これにより、ロックのパーカー批判を検討するための準備が整ったので、実際に分析作業を行うことが直近の課題となる。その際、本稿で議論したパーカーの国家と教会に関する図式をロックが理解した上で、パーカー批判を展開しているのか否かが一つの焦点となる。ただし、本研究をパーカー研究としてみた場合、以下の2点が課題として残されている。

第一に、1680年代におけるパーカーの他の著作の分析である。なぜなら、ローズやジュエールによれば、『教会統治論』の分析から明らかとなった教会と国家の複合的な関係が、この時代により明確なかたちで現れてくるからである。このことは、カトリック教徒を標榜するジェイムズ2世の王位継承問題およびその王位就任と無関係ではないだろう。また、1680年代は、ロックが国教会牧師エドワード・ステイリングフリートへの批判を開始した時期とも重なる。パーカーもまた、ステイリングフリートと論争しており、70年代後半から80年代にかけての国家と教会をめぐる論争は、ロックが『統治二論』執筆に至った重要なコンテキストを構成しうるだろう。

第二に、パーカーの教義上の立場の解明である。『教会統治論』の中では、国家と教会の関係性が中心に議論されており、明確なかたちで教義論が展開されているわけではない。しかしながら、本稿でも議論した非国教徒批判の文脈におけるパーカーの恩寵論は、そこにカルヴァン主義への批判を読み取ることも可能であるように思われるし、また、その場合、カルヴァン主義の予定説を批判するアルミニウス主義との関係も問題となってくる。パーカーの他の著作の分析を通じて、また、当時のアングリカニズムの内実を把握する中で、この点がより明確になってくると、国教会内におけるパーカーの位置づけもより正確に理解することができるようになるだろう。ただし、この問題は、現段階で

は筆者の力量を超えるものであるため、長期的な課題としたい。

主要参考文献

一次文献

- Parker, S., *A Discourse of Ecclesiastical Politie: Wherein The Authority of the Civil Magistrate Over the Consciences of Subjects in Matters of Religion is Asserted; The Mischiefs and Inconveniences of Toleration are Represented, And All Pretenses Pleaded in Behalf of Liberty of Conscience are Fully Answered* (London, 1670), Wing/P459.
- Locke, J. 'On Samuel Parker', in *Locke Political Essays*, ed. by Goldie, M. (Cambridge, 1997), pp. 211-214. (M. ゴルディ編, 山田園子・吉村伸夫訳『ロック政治論集』法政大学出版局, 2007年, 82-86ページ)。

二次文献

- C. W. A. Prior, 'Introduction' in *A Confusion of Tongues: Britain's Wars of Reformation, 1625-1642* (Oxford, 2012).
- D. Hirst, 'Samuel Parker, Andrew Marvell, and Political Culture, 1667-73' in *Writing and Political Engagement in Seventeenth-Century England*, eds. by D. Hirst and R. Strier (Cambridge, 1999), pp. 145-164.
- G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought* (Oxford, 1975), 'Between Lambeth and Leviathan' in *Political Discourse in Early Modern Britain*, eds. by N. Phillipson and Q. Skinner (Cambridge, 1993), pp. 189-208.
- I. Harris, *The Mind of John Locke: A Study of Political Theory in Its Intellectual Setting* (Cambridge, 1994, rev. ed. 1998).
- J. G. A. Pocock, 'Thomas Hobbes: Atheist or Enthusiast? His Place in Restoration Debate,' *History of Political Thought*, 11, 4 (1990), pp. 737-749.
- J. Jewell, 'Authority's Advocate: Samuel Parker, Religion, and Politics in Restoration England' (Ph. D. diss., Florida State University, 2004).
- J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Re-*

- sponsibility* (Cambridge, 1994).
- J. N. Figgis, 'Erastus and Erastianism' in his *The Divine Right of Kings* (Cambridge, first edition 1896, second edition 1914), pp. 293-342.
- J. Parkin, 'Hobbesism in the later 1660s: Daniel Scargill and Samuel Parker,' *The Historical Journal*, 41, 1 (1999), 'Parker, Samuel (1640-1688)' in *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford, 2004) Vol. 42, pp. 736-738.
- J. P. Sommerville, 'Conscience, Law, and Things Indifferent: Arguments on Toleration from the Vestiarian Controversy to Hobbes and Locke' in *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700*, eds. by H. E. Braun and E. Vallance (Basingstoke, 2004), pp. 166-179.
- J. Rose, 'John Locke, "Matters Indifferent," and the Restoration of the Church of England,' *The Historical Journal*, 48, 3 (2005), pp. 601-621, 'The Ecclesiastical Polity of Samuel Parker,' *The Seventeenth Century*, 25, 2 (2010), pp. 350-375, *Godly Kingship in Restoration England: The Politics of the Royal Supremacy, 1660-1688* (Cambridge, 2011).
- J. Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689* (New Haven, 1991), *The post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain, 1603-1714* (New York, 2006).
- L. Cable, 'Licensing Metaphor: Parker, Marvell, and the Debate over Conscience' in *Books and Readers in Early Modern England: Material Studies*, eds. by J. Andersen and E. Sauer (Philadelphia, 2002), pp. 243-260.
- M. Goldie, 'John Locke and Anglican Royalism,' *Political Studies*, 32 (1983), pp. 61-85.
- R. Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government* (Princeton, 1986), 'Anticlericalism and Authority in Lockean Political Thought' in *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750* ed. by Roger D. Lund (Cambridge and New York, 1995), pp. 73-96.
- 今井宏編『イギリス史2』山川出版社, 1990年。
 大澤麦『自然権としてのプロバティ』成文堂, 1995年。
 山田園子「ジョン・ロックと復古体制危機」『廣島法學』32, 2 (2008年), 「エドワード・ステイリングフリートの教会論」(上・下)『廣島法學』32, 3-4 (2008・2009年), 「ジョン・ロックのエドワード・ステイリングフリート論」(上・下)『廣島法學』33, 2-3 (2009・2010年), 「ジョン・ロックにおけるフランス旅行の衝撃」岩井淳編著『複合国家イギリスの宗教と社会』ミネルヴァ書房, 2012年。