

ジョン・ロックのサミュエル・パーカー批判

武井 敬 亮

- I はじめに
- II 先行研究の概観
- III ロックのパーカー批判の検討
 - 1 パーカーの議論の概略
 - 1-1 『教会統治論』の背景と課題
 - 1-2 『教会統治論』の要点
 - 2 ロックによる『教会統治論』の要約
 - 3 批判箇所のための具体的検討
 - 3-1 世俗為政者の宗教的統治について
 - 3-2 世俗的権力と宗教的権力の結びつきについて
 - 4 ロックの家父長権論批判
 - 4-1 フィルマー批判との類似性について
 - 4-2 家父長権論のもう一つの含意について
- IV おわりに

I はじめに

本稿の目的は、ロックが1669年（あるいは70年初め頃）に、サミュエル・パーカーの『教会統治論』について批判を書き記した草稿（以下『草稿』）を分析することにある¹⁾。この『草稿』は、M. クランストンによって部分的に紹介され、M. ゴルディ編の *Locke: Political Essays*（以下、ゴルディ版）にも所収されているが、2006年のJ.R. ミルトンとP. ミルトン編の *John Locke: An Essay Concerning Toleration and Other Writings on Law and Politics, 1667-1683*（以下、ミルトン版）で初めて完全な形で公刊された²⁾。

しかし、ロック研究において、この『草稿』の詳細な分析は、これまでほとんど行われてこ

なかった。その理由として、以下の2点を指摘することができる。第一に、ロックの批判対象である『教会統治論』そのものが、これまで十分に分析されてこなかった点である。近年、パーカーを対象にした研究が行われるようになってきたが³⁾、ロック研究においては、完全にその成果が消化されておらず、その結果、ロックのパーカー批判の含意や重要性が、必ずしも十分に把握されてこなかったものと考えられ

2) Cranston [1957] pp. 131-3, Locke [1997a] pp. 211-5, Locke [2006a] pp. 322-6。MS Locke c. 39, fos. 5-10（ただし、fo. 6, 8, 10は空白のページ）のうち、クランストンの抜粋やゴルディ版では、fo. 7からになっており、ミルトン版で初めてfo. 5からが公刊された。

3) Schochet [1993], Schochet [1995], Parkin [1999], Jewell [2004], Rose [2010], Hirst [1999], Cable [2002]。

1) Parker [1670]。

る。第二に、ロックのパーカー批判に言及した研究においても、Ⅱ節（先行研究の概観）で詳しく見ていくが、同時期に執筆が開始されたロックの『人間知性論』と関連付けて、認識論的な側面から分析されることが多く、歴史的文脈を背景にしたロックの政治・宗教思想の側面から分析されることがほとんどなかった点である。特に、『世俗権力二論』（1660-2年）や『寛容論』（1667年）におけるロックの反聖職者主義的態度は、この時期のフランスにおける聖職者主義の台頭と相まって、一層の高まりをみせていくことになるが、この観点からの分析は、これまで行われてこなかった⁴⁾。また、その要因として、ミルトン版で初めて公刊された部分を念頭に置いた分析が行われてこなかった点も指摘することができる⁵⁾。したがって、ロックが記した『草稿』の含意をより正確に把握するためにも、まずは『教会統治論』の詳細な分析を行うことが必須の作業となる。そのため、別稿にて、本著作のより具体的な分析を試みている⁶⁾。本稿では、その議論を踏まえてロックのパーカー批判の検討を行っていく。

J.R. ミルトンとP. ミルトン（以下、両ミルトン）によれば、現存する草稿以外にも批判を書き留めたものがあつた可能性もあり、ロックによるパーカー批判が、この『草稿』の中にすべて記されているわけではないのかもしれない⁷⁾。しかし、本稿以下（Ⅲ節）で確認していくように、ロックによるパーカーの議論の要約は、『教会統治論』においても重要な議論であり、『草稿』におけるロックの批判も、パーカーの思考様式そのものを論駁対象としていることから、本稿でこの『草稿』の詳細な分析を行うことにより、

同時期におけるロックの政治・宗教思想の一端を明らかにすることができるのではないかと考えられる。

また、直接的な連続性を示すことは難しいが、『統治二論』（特に「第一論文」におけるフィルマー批判）で展開される議論とパーカー批判との類似性も指摘することができるため、その意味でも、初期の著作から後期の著作への橋渡しとして本研究が果たす意義は少なくないと思われる。したがって、本稿の主眼は、『草稿』の分析から、ロックがパーカーのどの議論に注目し、どのような批判を加えているのか、また、そのような批判の仕方が、『世俗権力二論』や『寛容論』の議論をどの程度引き継いでいるのかを明らかにすることにある。

本稿では、以下の順で議論を行っていく。まず、Ⅱ節で先行研究を概観する。各解釈を三つに分類・整理することにより、従来の研究の特徴および問題点を指摘し、本稿の議論の到達点を示す。次に、Ⅲ節1項で拙稿（「サミュエル・パーカーの教会統治論」）の議論を概観し、ロックのパーカー批判を検討するための分析視角を確認する。同2項で、ミルトン版に初めて取められた部分を紹介し、ロックがパーカーの議論のどこに注目していたのかを明らかにする。同3項では1, 2項を踏まえた上で、ロックのパーカー批判を具体的に分析していく。同4項では、ロックとパーカーを比較する際にしばしば論点となる家父長権論について、ロックの批判の含意を明らかにし、ロックによる家父長権論批判と『統治二論』のフィルマー批判との関係性について考察を行う。そして、Ⅳ節で本稿のまとめを行い、今後の展望を示したい。

Ⅱ 先行研究の概観

本節では、ロックのパーカー批判に言及している先行研究を概観し、その特徴と問題点を指摘し、既存のロック研究の中に本研究を位置付

4) ロックのフランス旅行（1675-9年）の意義を考察したものとして、山田 [2012] 173-204 ページ。

5) MS Locke c. 39, fos. 5-10, fo. 5 の部分。この箇所ではロックは『教会統治論』の要約を行っている。

6) 武井 [2013a]。

7) Milton and Milton [2006] p. 70。

けたい。ロックのパーカー批判を扱った先行研究は必ずしも多くはないが、それらは、大別すると以下の三つに分けることができる。

第一の解釈は、ロックの知的発展プロセスの中で、『草稿』の意義を考察し、『世俗権力二論』や『寛容論』といった初期の著作と関連付けて、ロックのパーカー批判を検討するものである。そして、そのようなロックの批判が、後期の著作（『統治二論』や『人間知性論』など）に、どのように結びついていくのかに注目する。特に、パーカー論争に参加した非国教徒の影響を指摘し、ロックによる認識論的な批判が、ロックを『人間知性論』の執筆に向かわせることになったとみなす点に共通の特徴があり、代表的なものとして、R. アッシュクラフト、J. パーキン、大澤の解釈を挙げることができる。アッシュクラフトは、「ロックの最も効果的な批判は、為政者は個人の宗教的義務の達成に必要不可欠なものを臣民の誰よりもよく知る特別な地位にある、というパーカーの想定に対する認識論的な攻撃である」という⁸⁾。そして、パーカーの『教会統治論』がロックの思索に刺激を与えたと指摘し、「宗教的事柄における政治的権威の主張に対する認識論的な二面攻撃、つまり、最終的に『人間知性論』と『キリスト教の合理性』で花開くことになる攻撃の種子を、それら[ロックのパーカー批判]に見ることは、パーカーの『教会統治論』に関するロックのコメントの読み込み過ぎではない」と主張する⁹⁾。またパーキンは、ロックとパーカーの共通性を指摘し、社会秩序と個人の自由に関する寛容の問題を扱う中で、パーカー批判を契機として、ロック自身が、パーカーと共通した自らの議論の前提を問い直さざるを得なくなり、道徳的な諸概念に関する全く新しい根拠を提供しようと試みたのではないかと推察する¹⁰⁾。

8) Ashcraft [1986] p. 106 (傍点は引用者、以下同様)。

第二の解釈も、『世俗権力二論』や『寛容論』といった初期の著作と比較しながら、ロックのパーカー批判を検討する点においては、第一の解釈と同様の立場をとる。そして、為政者の絶対的な権力の必要性を容認するロックの姿勢と『世俗権力二論』との連続性や、宗教的な礼拝や教義にまで為政者の権力が拡大されるべきではないとするロックの主張と『寛容論』との結びつきに関しては、概ね共通理解となっている。また、後期の著作との関係についても、パーカーの家父長権論に対するロックの批判と、『統治二論』におけるロックのフィルマー批判との類似性に関しては、概ね見解は一致している。第二の解釈が、第一の解釈と大きく異なるのは、ロックのパーカー批判を『人間知性論』と結びつけることを批判する点である。代表的なものとして、I. ハリス、D. ウットン、J. マーシャルの解釈が挙げられる。ハリスは、「知性と意志の関係性に関するロックの考えが、アッシュクラフトの考える論争によって感化されたとは思えない」と述べ、寛容の基礎付けとして認識論を展開したというアッシュクラフトに対して反論を行っている¹¹⁾。また、ウットンも、「寛容論争が認識論の根本的な問題を提起した」ことを明らかにした点で、アッシュクラフトの研究に理解を示しつつも、ロックの認識論への関心を、

9) Ibid., p. 106. 大澤もまた、アッシュクラフトに依拠しつつ、『人間知性論』草稿の執筆時期と「パーカー論争」の時期的な重なり、そして、ロックのパーカーに対する疑問と『人間知性論』の「道徳哲学の課題」との一致から、「ロックの哲学的思索の発端が『パーカー論争』に参加したシャフツベリー周辺のディセンターたちの議論に触発されたものであったことを疑う必要はないであろう」と考える（大澤 [1995] 238-46 ページ）。カッソンもまた、寛容論争におけるロックの「蓋然的な推論の重要性」を指摘し、『人間知性論』の執筆と結びつけて考える（Casson [2011] pp. 124-5）。

10) Parkin [1999] p. 104.

11) Harris [1998] pp. 112, 353, fn. 13.

パーカー批判に結びつけることには批判的であり、それ以前から、知識の問題はロックにとって重要な課題であったと主張する¹²⁾。マーシャルは、「パーカーに対する応答や、寛容主義、非国教徒イデオロギーへの傾倒」の延長線上に『人間知性論』を位置付けるアッシュクラフトの解釈を批判し、寛容主義よりも反聖職者主義の重要性を強調する¹³⁾。

第三の解釈は、『草稿』の意義を、ロックのこうした初期から後期にかけての思想的な発展過程の中で考察しようとする研究に対して、パーカーの議論との比較から、『草稿』それ自体をより具体的に分析している点に特徴がある。代表的なものとして、両ミルトンの研究が挙げられる。両ミルトンは、同時代の人々がパーカーの議論を真剣に取り上げた理由を指摘した上で、ロックとの比較を行っていく¹⁴⁾。両ミルトンの研究が他の研究と異なるのは、ミルトン版で初めて公刊された部分（ロックによる『教会統治論』の要約）を踏まえた分析を行っている点である¹⁵⁾。両ミルトンは、同箇所分析から、ロッ

クとパーカーの共通点と相違点を明らかにしている¹⁶⁾。両ミルトンの研究には首肯できる点が多くあるが、その結論については、本稿とは異なる。両ミルトンは、「パーカーにとって、世俗為政者は最高の存在であり、いかなる聖職者の（おそらく、主教の）権力をも自分で行使することができる」と結論づけるが、本稿Ⅲ節1項で概観するように、世俗的権力と宗教的権力に関するパーカーの複合的な見方（特に〈王としての役割〉と〈祭司としての役割〉の区別）を見落としているために、ロックのパーカー批判も、一面的な理解に基づいたものとなっている¹⁷⁾。

本稿では、両ミルトンの研究を基本的には受け入れつつも、ハリスやマーシャルが指摘したロックの反聖職者主義的な視点から、ロックのパーカー批判を検討していく¹⁸⁾。その過程で、『世俗権力二論』や『寛容論』の議論との比較も同時に行っていく。ただし、後期の著作との関係性について、『人間知性論』との認識論的な結びつきを再検討することは、本稿の主眼ではないため行わないが、『統治二論』（特に、「第一論文」のフィルマー批判）との関係性については、ロックのパーカー批判（特に、その家父長権論に対する批判）を中心に再検討を行う。

Ⅲ ロックのパーカー批判の検討

本節では、ロックのパーカー批判を具体的に分析するための準備として、拙稿の議論を援用

12) Wootton [2003] p. 30. ウットン は、その出発点として、「トムへの手紙」におけるロックの理性に対する懐疑的な態度を指摘する (ibid., p. 26)。この手紙に注目したものとして、中神 [2003] 25 ページ、山田 [2006] 62-3 ページ。

13) Marshall [1994] p. 76. マーシャルは、『人間知性論』草稿における、〈実践＝外面の自由〉ではなく、〈探究＝内面の自由〉の主張が、『世俗権力二論』におけるロックの立場と矛盾しないことを指摘するとともに、「『人間知性論』草稿が、特に、寛容を正当化するための認識論的な基礎を明らかにしようとするロックの試みであったという指摘や、その内容は、本来、パーカーの『教会統治論』及びアングリカニズムに対する応答として読まれるべきであるという指摘は、ロックや彼の親友ティレルから得ている『人間知性論』の執筆理由に関する記述に合致しない」と主張する (ibid., pp. 77-8, fn. 6)。

14) Milton and Milton [2006] pp. 61-2。

15) このロックによる『教会統治論』の要約については、本稿のⅢ節2項で議論する。

16) 両ミルトンは、共通点として、両者の新しい哲学への関心や（特に恩寵に関する）宗教観を挙げ、相違点として、両者の政治的権威の起源に関する考え方や非国教徒観を挙げる (Milton and Milton [2006] pp. 62-5)。両ミルトンによるロックとパーカーの比較については、Ⅲ節2、3項で詳しく見ていく。

17) Ibid., p. 68. 詳しい議論については、武井 [2013a] II章を参照。

18) Harris [1998] p. 160, Marshall [1994] p. 76。

しつつ、最初に、パーカーの『教会統治論』の主要な議論を概観する。そして、ロックによる『教会統治論』の要約部分の議論と比較し、どの程度、ロックがパーカーの議論を把握していたのかを確認する。その上で、ロックによるパーカー批判の詳細な分析に移っていききたい。

1 パーカーの議論の概略¹⁹⁾

1-1 『教会統治論』の背景と課題

まず、『教会統治論』の執筆背景とパーカーが直面していた課題について簡潔に説明する。『教会統治論』は、第二次英蘭戦争終結後、指導的な人物であったクラレンドン伯の失脚により、再び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（特に、大主教ギルバート・シェルドン）による反寛容のパンフレット・キャンペーンの一つとして執筆された。国王・議会・教会が緊張関係にある中で、パーカーは、以下の二つの問題に直面していた。一つ目は、「イングランドの国制における国王至上権の位置付けの問題」である。王政復古以降の国教会体制をめぐる諸問題は、最終的に議会の制定法（特に礼拝統一法）によって決着がつけられたが、これに対して、国王大権による寛容の主張がチャールズ2世及びジェイムズ2世によってなされた。ここに、至上権をめぐる議会と国王の対立が生じることとなる。二つ目は、「その至上権の適用範囲をめぐる問題」である。非国教徒の寛容のあり方をめぐって、国王と教会の間で意見の対立が生じており、教会の統治権に関して、どの程度国王が介入することができるのかの問題となっていた。したがって、「世俗的為政者としての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」が、パーカーの解決すべき課題であった²⁰⁾。

従来の研究では、一つ目の問題を中心に研究が行われてきた。そして、パーカーについても、国王の絶対的権力の擁護者として解釈されることが多かった。この場合、二つ目の問題はあまり考慮されず、国王が聖・俗両権力を絶対的に有するものと考えられた。しかしながら、拙稿では、二つ目の問題を考察対象に含め、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る。パーカーの議論で特に重要なのは、〈王としての役割〉と〈祭司としての役割〉の区別、及びその複合的な関係である。以下では、この点を中心にパーカーの議論の概略を示したい。

1-2 『教会統治論』の要点

パーカーは、この著作の中で、良心の自由を主張する非国教徒を主な批判対象としている。そして、狂信者や民衆の「獐猛で激しい気質」を強調し、宗教が野放しにされることによって生じる害悪を指摘することで、為政者の厳格な法の執行によって、社会の平和に資する宗教を臣民に課すことの必要性を説く。この主張は、為政者に宗教に対する絶対的な権力を認めているかのように見えるが、パーカー自身は、このような権力を、「宗教的事柄に関して臣民の良心を管理し導く権力」であるといい、その指導的役割を強調する。パーカーは、特に、キリスト教の成立・発展過程に言及しながら、この権力について説明を行っている²¹⁾。パーカーのこの議論は、以下の4点にまとめることができる。

19) 本項では、『教会統治論』について、ロックのパーカー批判を分析する上で、特に関係のある部分を中心に取り上げている。同著作に関する詳細な議論は、武井 [2013a] を参照。

20) 武井 [2013a] II章を参照。このような王政復古以降の歴史的な文脈、及び当時のアングリカン主流派が直面していた問題を把握しておくことは、本稿のⅢ節4項で議論するロックの家父長権論批判を理解する上でも重要である。

第一に、パーカーは、世俗的統治と宗教的統治の起源を、ともに家父長的権威に見出し、「その〔祭司としての〕役割は、王としての地位とともに、各家族の長男に受け継がれた」と述べる²²⁾。そして、社会の平和・治安を維持するために、両統治の絶対的な必要性を主張する²³⁾。

第二に、パーカーは、教会の管轄権 (ecclesiastical jurisdiction) を、イエスの授与ではなく、イエスが生まれる以前の先有権 (antecedent right) (すなわち、家父長的権威) によるものとし、イエスが教会統治者に託した権力は、「純粹に靈的なもの」であったと主張する²⁴⁾。そして、教会が世俗為政者の助けを欠いている間は、教会の統治と規律を守るために、神自身が、直接的な神の摂理によって、その欠如を補っていたと説明する²⁵⁾。

第三に、パーカーは、キリスト教がローマ皇帝によって国教として確立されると、「宗教的な統治は、自然がそれを置いたところに戻され、教会の管轄権は、世俗的権力に付け加えられた」と述べる²⁶⁾。そして、ローマ皇帝が、「聖職者の靈的な力を、その世俗的な権威によって、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た」と説明する²⁷⁾。

第四に、パーカーは、ローマ教会が、「皇帝権力の半分〔すなわち、教会の管轄権〕を篡奪し」、世俗的権力と宗教的権力の両方を掌握したことにより、「不合理な強制によって、人類の最も重要な自由を侵害した」と批判する²⁸⁾。そして、宗教改革によって、この篡奪された（もともとは皇帝の権威に属していた）教会の管轄権が、イングランド国王のもとに取り戻されたと説明する²⁹⁾。

上の四つの議論において重要なのは、社会の平和の維持のために、為政者の絶対的な権力の必要性を主張していたこと、家父長的権威を世俗的・宗教的統治の起源としていること、そして、イエスに由来する権力を靈的なものとし、他方で、教会の管轄権を世俗的権力に結びつけていることである。特に後者は、パーカーの議論における教会と国家の複合的な関係性を理解する上でも重要である。パーカーは、為政者が、〈王としての役割〉と〈祭司としての役割〉の両方を兼ねているのではなく、後者の役割は教会が担い、その教えに強制力をもたせるための手段を為政者が有すると考えていた。この複合的な関係性は、パーカーが道徳的義務と宗教的義務の一致を説く議論においても看取できる³⁰⁾。パーカーは、「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」といい、為政者の役割を、宗教上の非本質的事柄の決定及びその強制に、すなわち〈道徳の本質＝宗教の本質〉へと導くための手段・道具の使用に限定する³¹⁾。

以上のパーカー理解を前提とした上で、次に、ロックによる『教会統治論』の要約部分を紹介し、本稿の主たる目的であるロックのパーカー

21) パーカーは、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四つの時期に分けて議論を行っている (Parker [1670] pp. 28-57)。

22) Ibid., p. 31。

23) Ibid., pp. 28, 40。パーカーは、宗教の管理ほど、「公的な利害に強い影響を与えるものはない」という (ibid., p. 35, cf. p. 40)。パーカーは、「管理 management」という語を使うことによって、宗教の本質そのものを決定することと、それへと導くこととを区別している。この議論の詳細については、武井 [2013a] IV章 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」を参照。

24) Ibid., pp. 40-3。

25) Ibid., pp. 44, 48。

26) Ibid., p. 49。

27) Ibid., p. 49。

28) Ibid., pp. 24, 54-5。

29) Ibid., pp. 24-5。

30) 武井 [2013a] IV章 2-2を参照。

批判へと移っていきたい。

2 ロックによる『教会統治論』の要約

本項では、ロックによる『教会統治論』の要約部分について確認していく。ロックによるパーカー批判の草稿は、『ロック政治論集』（山田・吉村訳）にも所収されているが、ゴルディ版を定本としているため、この部分が訳出されていない。そこで、ミルトン版で初めて公刊されたこの部分を邦訳のかたちで紹介しつつ、ロックが『教会統治論』のどの議論に興味・関心を抱いていたのかを明らかにしたい。内容上、前半と後半の二つに分けることができるので、それぞれ訳出し、内容を確認していく。

まず、前半部分について、ロックは、宗教的事柄において、為政者の絶対的な権力の必要性を主張するパーカーの議論を以下のようにまとめている。

社会は人間本性 (humane nature) の保存にとって必要である [。] 統治 (Government) は社会の保存にとって必要。その目的は平和である [。]

統治の保存のために、各国家 (City) には、ひとつの最高権力 (One Supreme) が、必要。1. なぜなら、最高権力が二つ存在することはありえないから、2. 同等の異なる権力が、その義務を負うことのできな

いような矛盾した服従を、同じ人物に命じることができてしまうから [。] この最高権力とは世俗為政者 (the Civil magistrate) のことである [。] 世俗為政者は、統治の目的、つまり、平和 [の実現] にとって必要なものすべてを、その権力下にもたなければならない。

宗教と良心は、悪徳それ自体と比べてもより平和を掻き乱す傾向がある、1. なぜなら、神の栄光と人々の魂の利益 [すなわち、救済] が激情に裏打ちされると、人々は殉教をもっとも誤解しやすくなり [,] より意志の固い自信に満ちた暴徒となるから [。] 悪徳があわてて見つけ出される一方で [。] それゆえ、為政者は宗教的事柄に関して、人々の良心に対する権力をもつ必要がある。この権力は、通常厳しさでは十分ではないので、最大の苛酷さ・厳格さをもって行使されなければならない³²⁾。

次に、為政者の宗教的統治の起源について、ロックは、パーカーの家父長権論に言及し、世俗的統治との複合的な関係性について、以下のようにまとめる。

父は自分の子供に対して絶対的権力をもつ [。] この家父長権力 (paternall power) が [集まって] いくつかの君主国 (monarchys) へと成長した [。] この家父長権 (paternall right) によって、これらの君主はまた宗教的指導者 (priests) でもあった。君主の地位 (Soveraignty) と祭司の職 (priesthood) はともに、最初の2500年の間、ひとりの人物に委ねられていた。

教会の至上権 (supremacy) は、ユダヤの王によって行使されていたが、祭司の職は別の人々に委ねられていた。キリスト

31) Parker [1670] p. 69. 両ミルトンは、パーカーの議論に、世俗為政者による絶対的な宗教的支配権の行使の主張を読み取り、ロックとは異なり、為政者がもつ非本質的事柄すべてに対する絶対的な権力を、「宗教的な礼拝や教義に関するあらゆる事柄へ拡大すべき」と主張したと解釈する (Milton and Milton [2006] pp. 68-9)。しかし、パーカーの議論における〈王としての役割〉と〈祭司としての役割〉の区別を見落としており、Ⅲ節3項で考察するように、ロックの反聖職者主義的な批判の含意を十分に把握しきれていない。

32) Locke [2006a] p. 322.

は、世俗的な権力を決して行使しなかったし、忍耐と服従によって広められるべきその宗教について、為政者に何も与えることはできなかった[。]しかし、教会の規律を保つため、世俗的な強制力(civil coercive power)の代わりに、教会には、破門によって[教会規律の]違反者を追い出すだけでなく、[彼らを]処罰する奇蹟的な力が与えられていた。この力は、為政者がキリスト教徒となり、[それを]もはや必要としなくなるまで教会に在り続けた。なぜなら、そのとき[為政者がキリスト教徒となったとき]、救世主によって任命された祭司は、聖職者の役割(ministerial function)を保持し続けたが、宗教に関する統治は、為政者に委ねられ、回復されたから。したがって、キリスト教徒の為政者は、再び、宗教に対する権力をもつのである³³⁾。

このロックによるパーカーの要約には、Ⅲ節1項で確認した『教会統治論』の中で重要と思われる三つの点が現れている。第一に、社会の維持・安定のために、最高権力による統治の必要性が強調され、宗教的事柄についても、世俗為政者による強制力をともなった支配が主張されていること。第二に、権力の起源として、家父長権が挙げられており、キリスト教が成立する以前は、「君主の地位」と「祭司の職」の両方を家父長が兼ねていたということ。第三に、祭司は聖職者の役割を保持しているが、世俗的権力を欠いていることから、為政者がその執行権力を代わりに有するという。したがって、この要約部分をパーカーの議論に即して考えると、少なくともロックは、パーカーの主要な議論を把握していたことが分かる。次項では、1、2項で確認したパーカー自身の議論、及びロックのパーカー理解をもとに、パーカー批判の具

体的な検討を行っていく。

3 批判箇所的具体的検討

ロックは、為政者の外的な(世俗的な)強制力自体は認めるものの、それが、人々の内面にまで影響を及ぼすことについては否定する³⁴⁾。ロックは、パーカーの議論をそのような主張を行っているものとみなし、以下の二つの側面から批判を行う。第一に、世俗的権力によって、人々の信条を変えようとする行為それ自体を批判する。第二に、そのような行為を正当化している(とロックがみなす)パーカーの議論を、認識論的・反聖職者主義的な観点から批判する。以下、このそれぞれについて、ロックのパーカー批判を検討する。

3-1 世俗為政者の宗教的統治について

ロックはまず、『教会統治論』第1章4節を取り上げる。パーカーは、この箇所で、「あらゆるコモンウェルスの最高為政者(the supreme magistrate)に、宗教的事柄に関して、臣民の良心を支配し管理する権力を授ける」ことが、「コモンウェルスの平和と治安にとって絶対に必要である」と主張する³⁵⁾。そして、その理由を、「それ[コモンウェルスの平和と治安]は、統治の第一にして最も重要な目的であるが、宗教は人間の諸事に最も強い影響力をもつため、それが最高権力者(the supreme power)の權威に従属しない限り、決して十分に確保するこ

34) 両ミルトンは、この点をロックとパーカーの違いとして挙げている(Milton and Milton [2006] p. 69)。山田は、この点について、ロックのフランス旅行の文脈を念頭に、「聖職者支配の下での王権と教会との合体」に対する恐怖から、ロックは、「王の権限を『世俗の行為』つまり世俗の平和と統治の保全に限定」することによって、王権を制限しつつ、聖職者支配を阻止しようと考えたと指摘する(山田[2012] 198ページ)。

35) Parker [1670] pp. 10-1.

33) Ibid., pp. 322-3.

とはできないからである」と説明する³⁶⁾。つまり、パーカーは、社会の秩序・平和の維持を理由に、世俗為政者の宗教的統治を正当化しようとする。

これに対して、ロックは、以下のように疑問を投げかける。

これは、為政者の務めが平和を維持することだけであるということ、したがって、それ[平和]をかき乱す直接的な性向をもつ誤った意見は抑制されるべきであるということ、そして、このことは、すべての分別ある人によって認められるべきであるということ、以外の何かを証明しているのだろうか³⁷⁾。

ロックがここで問題としているのは、宗教的事柄に関する為政者の支配が、社会秩序の維持に関わる場合に限定されるのか、それとも、為政者と異なる考えや信仰を臣民がもった場合に、それを外的な強制によって変えさせる力をもっているのかである。

そして、ロックはこの問題について、さらに以下のようにパーカーに問いかける。

「神とその礼拝についての誤った考え方にこういう良からぬ影響を見ていながら、彼は、為政者の権力が、その正しさから生じると思わないのだろうか。「彼の宗教へ臣民を義務づける」ということによって、彼[パーカー]は、為政者の意見が正しかろうが間違っているようが、臣民に、どんなにそれが平静で平和なものであっても、彼

ら自身の意見を無理やり放棄させ、為政者の意見への合意・同意を宣言させる力を為政者はもつということの意味しているのか³⁸⁾。

ロックは、ここで、為政者の判断が誤る可能性を指摘し、そのような為政者が意見の一致を強制することに対して、批判の目を向ける³⁹⁾。ロックは、「統治の目的は、社会の安定であるから、最高権力者(the supreme power)が、それに資するあらゆる物事を判断して命じる絶対的な権利をもたなければならない」ということを認めるが、外的な強制力による内面の統一が、社会の平和を実現するための有効な手段であるのかどうかを問題にする⁴⁰⁾。

問題は、法律で[信仰の]統一性を確保することが(ここで示唆されているように)そのために必要な手段であるのかどうか、である。つまり、彼が自由意志を信じている一方で、臣民の一部が予定説を信じるのが、為政者によって本当に危険なものであるのか、また、統治にとって、ベストを着るための法律を作ることよりも、サープリス着用の法律を作ることの方が、より必要なことであるのか、ということである⁴¹⁾。

ロックは、『教会統治論』第5章3節の以下の箇所にも言及しながら、同様の批判を行う。同箇所では、パーカーは、「統治の諸目的に特に適う

36) Ibid., pp. 11-2.

37) Locke [2006a] p. 323 (山田園子・吉村伸夫訳[2007] 83ページ)。以下、括弧内にゴルディ版に基づく山田・吉村訳の該当ページ数を記す。ただし、邦訳にあたっては、山田・吉村訳を参考にしたが、訳は必ずしもこれに負ってはいない。

38) Ibid., p. 324 (山田・吉村訳[2007] 84ページ)。

39) アッシュクラフトは、このような認識論的な攻撃を、ロックの最も効果的な批判であったと主張する(Ashcraft [1986] p. 106)。マーシャルも、「為政者の正しさに関する暗黙の確信」をロックは疑問視していると指摘する(Marshall [1994] p. 75)。

40) Locke [2006a] p. 325 (山田・吉村訳[2007] 85ページ)。

41) Ibid., p. 325 (山田・吉村訳[2007] 85ページ)。

ものもあれば、当然のように混乱に導くものもあるため、「領域内で特にどのような宗教の教義が教えられているのかに注意を払うことほど、世俗為政者の利益に関係するものはない」と述べる⁴²⁾。これに対してロックは、以下のように批判する。

したがって、当然、為政者は、法と刑罰の厳しさによって、宗教における思弁的な意見に関して彼と同じ考えをもつように、また、同じ礼拝式で神を崇拝するように人々を強いる、ということになるのだろうか。為政者が扇動的な教義を抑制すべきであるということは誰も否定しないが、可能であるからといって、他のすべての教義を禁じたり命じたりする権力を為政者はもつのだろうか。もし、もたないのであれば、あなた〔パーカー〕の議論は不十分であるし、もし、もつならば、どれくらいホップズ氏の教義から離れているのか⁴³⁾。

このようにしてロックは、常に、為政者の外的な強制力が人々の内面に影響を及ぼすことに対して、批判的な立場をとる。このようなロックの姿勢は、初期の『世俗権力二論』から一貫している。ロックは、同著作において、確かに、宗教上の非本質的事柄に対する世俗為政者の絶対的な支配権を擁護しているが、「第二論文」において、「判断の自由」と「意志 [= 行為] の自由」とを区別し、世俗為政者が強制することができるのは、後者であると主張している⁴⁴⁾。ロックは、為政者の支配領域を外面的（世俗的）世界に限定することによって、前者、すなわち、

内面の自由の確保を主張する。ロックは、外的な強制が統治の平和に結びつくような場合に限り、それを容認するが、それによって、人々の内面（意見や考え、信仰）に影響を及ぼそうとすることに対しては、終始、批判する。このような姿勢は、厳格なアングリカンに対するロックの批判的な態度、すなわち、反聖職者主義的態度と深く関係している。次に、このような観点から、ロックのパーカー批判を検討していく。

3-2 世俗的権力と宗教的権力の結びつきについて

ロックは、先ほど見たように「為政者の宗教へ臣民を義務づける」ことの意味を確認した後、以下のようにパーカーを批判する。

もしそうならば、なぜキリストと使徒たちは、世俗の王や為政者に自分たちの言葉や奇蹟を示して、彼らを説得しなかったのだろうか。実際、彼らは、人々に教えを説いて改宗させたのに、こうした〔パーカーの主張するような〕教義のおかげで、必然的に、扇動者が殉教者であるしかなかったのである⁴⁵⁾。

世俗的統治と宗教的統治に関するパーカーの議論の図式によれば、キリストや使徒の教えは、為政者の強制的な力を介在して、人々に伝えられ、それを順守させるという構造をとる⁴⁶⁾。ロックはここで、この図式を逆手にとり、実際には、そのような図式は成り立っていないと反論する。

45) Locke [2006a] p. 324 (山田・吉村訳 [2007] 84 ページ)。

46) ここでのパーカーの議論の構造とは、教会統治者の権力は霊的なものにすぎないため、宗教的な権威は保持しつつも、その教えに強制力をもたせるためには、世俗為政者の力が必要である、というⅢ章1節で確認したパーカーの議論を指す。

42) Parker [1670] p. 144。

43) Locke [2006a] p. 326 (山田・吉村訳 [2007] 86 ページ)。

44) Locke [1997b] pp. 76-7。この点については、武井 [2013b] Ⅲ章を参照。

ロックは、この図式について、ローマ教会による基本的な自由の侵害に対するパーカーの批判を取り上げ、以下のような批判を加える。

人類のいかなる基本的な自由が、パーカーの教説によれば、世俗為政者の下で、[世俗為政者と] 同じ地位にはないローマ教会によって、侵害されたのか。ローマ教会の権力は、世俗為政者によって認められ、彼らの教えは世俗為政者によって強制されるというのに⁴⁷⁾。

ここで用いられている論理、すなわち、世俗為政者が教会の権力を認め、その教えを強制するという論理は、パーカーが示した図式と同じである。ロックは、ここで、パーカー自身の図式を用いて、パーカーの議論の矛盾を指摘しようとしている⁴⁸⁾。

ロックはさらに、この構造の弊害、すなわち、聖職者の私的利害に基づいて、礼拝様式や宗教的な教えが、為政者によって強制されることを批判する。

この狂信的な精神とは、彼が同じ段落の中で、かくも恐ろしい非道な行為をはたらき、大量殺戮、虐殺を行い、人々の間にかくも悲惨な損害をもたらしたと非難している狂信的な激情と同じ、宗教的熱情に駆られた感情ではないのだろうか。そうであれば、それ[狂信的な精神]は、すべての宗教に混在しているということなのだろうか。[そうだとすると] 私は彼に英国国教会のどの精神

がそれに当たるのかを調べて欲しい。つまり、その公然とした支持が彼に昇進をもたらすことになる礼拝についての見解や方式において、彼[為政者]と意見を異にするすべての人々を迫害するように、彼[パーカー]をして熱心に為政者を奮起させるのは、いかなる精神であるのだろうか⁴⁹⁾。

また、同様の批判は、『寛容論』に追加された二つの文章の中にも見出すことができる。一つは、1671-2年頃に書き写されたものであり、もう一つは、1675年頃にロック自身の手によって書かれたものである⁵⁰⁾。まず、前者の文章の中で、ロックは、「聖職者は、自分達の囲い[教会]へと人々を強制するよう為政者にせがむよりも、むしろ人々に懇願し、彼らを信服させ、納得させて真理に向かわせるといふ努力を、外交官のように行うべきだと思われる」と述べる⁵¹⁾。この記述にも、先ほど見たように、聖職者が、為政者の強制的な力を利用しようとしていることに対するロックの批判が現れている。そして、このようなロックの反聖職者主義的批判は、1675年の段階で、より明確に述べられることになる。ロックによれば、「聖職者は、……世俗統治とは別個のこの力[司祭権 priesthood]を、教会初期時代以降ほとんどたえず、神自身から授かったと主張」し、世俗統治者と張り合えないときは、「この力は霊的なものにすぎず、それ以上には及ばないと空とぼけたが、彼らが嫌悪し非難を表明する人々を、統治者の義務として罰しかつ迫害するよう、圧力をかけた」という⁵²⁾。そして、このことが、キリスト教世界に災いの大半をもたらしたと批判する⁵³⁾。

47) Ibid., p. 324 (山田・吉村訳 [2007] 84-5 ページ)。

48) パーカー自身は、実際には、ローマ教会が皇帝権力を篡奪し、聖・俗両権力を掌握したことにより、基本的な自由の侵害が生じたと考えている。ただし、ロックのこのような批判が、単なる誤読によるものなのか、それとも意図的な言説の操作なのかは、ここだけでは判断することは難しい。

49) Ibid., p. 326 (山田・吉村訳 [2007] 86 ページ)。

50) Locke [2006b] p. 310。

51) Locke [2006b] p. 310 (山田 [2006] 228-9 ページ)。

以下、『寛容論』の邦訳は、山田 [2006] を参照し、該当ページ数を括弧内に記す。

4 ロックの家父長権論批判

前節で、ロックのパーカー批判の具体的な検討を行ってきたが、両者の見解における最大の相違点は、宗教的事柄に関する為政者の絶対的な権力が、個人の内面にまで影響を及ぼすことができるのかどうかにあった。また、ロックはパーカーの議論の帰結だけでなく、議論の構造そのものに対して批判を行っており、それは、ロックの反聖職者主義的態度と深く結びついていた。このような議論に加えて、しばしば言及されるのが、パーカーの家父長権論に対するロックの批判である。先行研究では、ロックの批判の仕方が、後のフィルマー批判と類似していることが強調されてきた。もちろん、この点は、1670年代のロックの思想と80年代初めに執筆された『統治二論』との関係性を考える上で重要ではあるが、ロックの批判には、これまで見過ごされてきたもう一つの側面がある。本項では、まず、ロックによるパーカー批判とフィルマー批判の類似性を確認し、その後、ロックの家父長権論批判のもう一つの含意について考察を行っていく。

4-1 フィルマー批判との類似性について

ロックは、『教会統治論』第1章11節を取り上げて、パーカーの家父長権論に対して批判を行う。同箇所ではパーカーは、「激情に駆られて不正行為に陥りやすい人間の性質から、神は統治の制約なしに人々が生きることを決して許さなかった」と述べ、自然状態の想定（生まれながらの自由）を批判し、最高権力の起源を家父長的権威に求める⁵⁴。これに対して、ロックは、以下のように批判を行う。

家父長的統治権 (the paternall right of government) (それは主張されるが証明されていない) を認めるならば、その家父長的君主権 (paternall monarchy) が父の死に際して相続される場合、それは完全に最年長の息子に相続されるのか、それとも、兄弟はみな、それぞれの事柄に対して等しい権力をもつのか。もし、前者なら、君主権 (Monarchy) は確かに自然の権利によるが、全世界に正当な君主、つまり、アダムの子孫の後継者はひとりしか存在し得ないことになる。もし後者なら、君主的であろうと他のものであろうと、すべての統治は、民衆の同意にのみ由来する⁵⁵。

従来の研究では、ロックのこの批判は、以下の二つの点で注目を集めてきた。第一に、統治の起源について、ロックが明確に「民衆の同意」に由来すると述べている点である⁵⁶。ロックは、『統治二論』において、フィルマーの家父長権論を批判し、統治の起源を「民衆の同意」に求めるが、このような議論の構図が、ロックのパーカー批判の中に既に現れていることは、確かに注目に値する⁵⁷。第二に、ロックのパ

52) Locke [2006b] pp. 313-4 (山田 [2006] 232-3 ページ)。

53) Ibid., p. 314. 山田は、このようなロックの聖職者批判が、1675から79年のフランス旅行によって、より実感をともなったものとなり、「復古体制危機時の危機認識にもつながった」と指摘する (山田 [2012] 196 ページ)。また、マーシャルは、重要な点として、「『世俗権力二論』におけるピューリタン説教師の私心のある教えや「無謬性に関するエッセイ」におけるローマ・カトリックの目ざとい聖職者に対する敵意が、迫害を擁護する国教会聖職者に対して向けられていること」を指摘する (Marshall [1994] p. 76)。ハリスもまた、政府当局を利用して非国教徒に刑罰を科そうとする国教会の姿勢に対するロックの批判的立場に言及している (Harris [1998] p. 160)。

54) Parker [1670] p. 29.

55) Locke [2006a] p. 325 (山田・吉村訳 [2007] 85-6 ページ)。

カーへの批判の仕方が、フィルマー批判と類似している点である⁵⁸⁾。ロックは先に引用した箇所、パーカーの家父長権論について、相続の論理の妥当性について疑問を投げかけている。ロックは、『統治二論』「第一論文」でフィルマーの家父長権論を論駁する際、8章から11章にかけて、フィルマーの主張する相続の論理にしたがって、アダムに由来する家父長権が現在の君主にまで継承されているのか否かを検証し、その矛盾を指摘することで、フィルマーの説を論駁していく⁵⁹⁾。

したがって、ロックによるパーカーの家父長権論に対する批判は、統治の起源について、家父長権を否定し、民衆の同意を主張しているこ

と、そして、相続の論理の矛盾を指摘することで、家父長権に基づく君主権の正当性を批判していること、この二点から検討されてきた。しかし、ロックによるパーカーの家父長権論批判には、ここで指摘した二点の他に、もう一つ重要な含意が込められている。次に、この点について議論していく。

4-2 家父長権論のもう一つの含意について

1項で確認したように、パーカーは、世俗的事柄及び宗教的事柄に対する支配の起源を、家父長的統治権の中に見出すことで、聖・俗両領域における為政者の絶対的な権力を正当化していた。したがって、アダムに由来する家父長権の相続によって現在の君主が自身の権力を正当化する場合、それは、必然的に、政治的権力だけでなく宗教的権力の相続をも意味することになる。

そして、この後者の含意が、より重要な意味をもつようになったのが、『統治二論』が執筆された1680年代初めの排除法危機の文脈においてであった。1679年から81年にかけて、カトリック教徒のヨーク公ジェームズ（後のジェームズ二世）を王位継承から排除するための法案をめぐる、議会派と国王派の間で激しい対立が生じていた。この争いの中で、国王派のイデオロギー的支柱となっていたのが、フィルマーの一連の著作であった。フィルマーは、アダムに由来する家父長的権力を根拠に、国王の絶対的な権力を正当化しようとしたが、周知のように、ロックは『統治二論』で、このようなフィルマーの主張を論駁した。そして、一般的に、ロックのフィルマー論駁は、国王の絶対的な政治的権力に対する批判として解釈されてきた。しかし、先ほど見たように、家父長的統治権には、政治的権力だけでなく、宗教的権力もまた含まれていた。ロック自身も、この点について、以下のようにフィルマーを批判している。

56) この点について、アッシュクラフトは、『世俗権力二論』との違いを以下のように指摘する。『世俗権力二論』では、「非本質的な行為のすべてが、為政者の権威のもとにおかれていたので、権威の起源は、重要な問題にならなかった」が、「為政者の権威に正当な制限を課す必要」がある場合、「統治の起源に関する論争」が意味をもつようになった（Ashcraft [1986] p. 107）。マーシャルも、「民衆の同意」の重要性を指摘するが、他方で、抵抗権論が展開される『統治二論』「第二論文」への直接的な結びつきについては否定的である（Marshall [1994] p. 75）。

57) 大澤は、パーカーの家父長権論に対して、ロックが、「統治の起源が『人民の同意』である可能性を示唆している」と指摘し、この問題に対する解答が、『統治二論』で与えられているという（大澤 [1995] 239 ページ）。

58) Marshall [1994] pp. 74-5, Milton and Milton [2006] p. 66, Parker [2004] pp. 18-9.

59) 武井 [2010] 83-5 ページ。特にロックは、「およそ人間の集団をそれ自体として取り上げてみると、その中には、アダムの直接の継承者として生来的に他のすべての者に対して王たるべき権利をもち、他の者は彼の臣民である一人の人間が必ずいること、すべての人間が生まれつき王であるか臣民であるかであることは疑うことのできない真実である」というフィルマーの主張を取り上げ、複数の君主が存在する現状との不一致を指摘する（Locke [1988] pp. 216-8, 加藤訳 [2010] 190-4 ページ）。

もし、君主がその権原を父親の権利のうちにもっており、また、父親は、一般に、事実上、その手で統治権を行使しているのが見いだされる存在なのだから、それによって、政治的權威に対する父親の自然の権利が十分に証明されるというのであれば、それに対して、私は次のように言いたい。すなわち、もし、こうした議論が正しいとすれば、それは、全君主が、否、君主だけが祭司でなければならないということと同じように力強く証明することになるということに他ならない。なぜならば、初期の頃には、家族の父親が祭司であったことは、彼がその家族の支配者であったことと同じように確かなことであるからである⁶⁰。

ここで、M. ゴルディの研究に依拠しながら、ロックのこのような批判の含意を明確にしたい。ゴルディは、王政復古後の国王支持者の著作を精査するとともに、寛容政策をめぐる当時の論争に着目することによって、ロックの『統治二論』が、国王の絶対主義を理論的に支えたフィルマーの学説だけでなく、復古期のアングリカン主流派をも批判対象としていたことを明らかにした⁶¹。ゴルディによれば、王政復古以降の議会による非国教徒弾圧政策と国王大権による寛容政策の試みが、国王と国教会の対立をもたらした⁶²。国教会側は、国王の大権に対して、神授権主教説に依拠して、自らの教会運営・宗教政策を正当化しようとした。このような国王と国教会の対立は、根本的には、教会に対する国王の支配権の範囲、すなわち、国王が、世俗と宗教の両領域において、絶対的な支配権を有するのか否かにあった⁶³。そして、ゴルディ

が、「アングリカン・ロイヤリスト」と総称する人々は、「世俗的な事柄においては、君主政を支持する絶対主義者であったが、『真の宗教』の擁護という点では、国王と対立する可能性を秘めていた」⁶⁴。

このような彼らの両義的な立場を踏まえると、上で引用したロックの批判も、彼らに対して向けられたものと考えることができる。彼らは、家父長的權威に基づいて君主の絶対的権力を擁護したが、ロックによれば、それは同時に宗教についても君主に絶対的な支配権を認めることになり、結果的に、彼らの依拠する神授権主教説を否定することになる。ロックは、別の箇所でも、「神は、イスラエルにおいて、アロンを祭司に、モーゼを支配者に選んだが、これらの職務は、いずれも、アダムの継承者、あるいは父たる地位のうちに置かれたものではない」と述べ、家父長権に基づく君主の絶対的な政治的・宗教的権力を否定する⁶⁵。

以上、4項では、パーカーの家父長権論に対するロックの批判を、『統治二論』におけるフィルマー批判と関連付けて考察してきた。ロックは、パーカーの家父長権論を批判する中で、明確に「民衆の同意」に言及しており、その批判の仕方も、後のフィルマー批判に通ずるものがあった。また、それだけでなく、家父長権に依拠した議論は、為政者の政治的支配権だけでなく宗教的支配権を正当化する議論にもなりえ⁶⁶、その点をロックが『統治二論』で批判していることを明らかにした。次節では、本稿のま

60) Locke [1988] p. 318 (加藤訳 [2010] 381 ページ)。

61) Goldie [1983] pp. 61-85。

62) Ibid., pp. 76-8。

63) Rose [2007], Rose [2011]。

64) Goldie [1983] p. 77. ゴルディは、中心的な人物として、ギルバート・シェルドン (Gilbert Sheldon, 1598-1677, カンタベリー大主教) とウィリアム・サンクロフト (William Sancroft, 1617-93, カンタベリー大主教) を挙げている (ibid., p. 77-8)。また、本稿で取り上げたパーカーも「アングリカン・ロイヤリスト」の一人であり、同様に、相矛盾する二つの課題に直面していた(武井[2013a] IV章 2-1 参照)。

65) Locke [1988] p. 257 (加藤訳 [2010] 269 ページ)。

とめを行うとともに、今後の課題・展望を示したい。

Ⅳ おわりに

本稿では、パーカーの『教会統治論』の分析をもとに、従来のロック研究では必ずしも十分に扱われてこなかったロックのパーカー批判を、より具体的に検討してきた。本研究の意義として、以下の三点を挙げることができる。第一に、本稿Ⅲ節1、2項の議論を通じて、拙稿における『教会統治論』の分析とロックによる要約部分とを比較・検討し、ロックがパーカーの主要な議論を把握していることを明らかにしたこと。第二に、3項でロックのパーカー批判を分析した結果、ロックが、パーカーの議論の帰結、すなわち、世俗為政者の宗教的権力の行使だけでなく、それを支える複合的な図式（〈霊的な権威を保持する教会〉とその教えに強制力をもたせるために〈手段（＝厳格な法）〉を行使する世俗為政者）の関係）そのものを批判していることを明らかにしたこと。また、このような批判が、ロックの反聖職主義的批判と結びついていることを、『寛容論』に追加された部分の記述に依拠しながら、具体的に示したこと。第三に、4項でロックの家父長権論批判を再検討することにより、家父長的権威に基づく議論のもう一つの含意、すなわち、君主による宗教的権力の継承の側面を明らかにし、この議論に対

する批判が、「アングリカン・ロイヤリスト」に対して向けられている可能性を示したことである。

本研究を通じて、1670年代（前半）のロックの政治・宗教思想の一端が明らかになった。また、初期のロックの政治・宗教思想との関係についても、部分的にはあれ、本稿で言及してきた。このようなロックの思想的展開の延長線上で、1680年代以降のロックの思想を検討していくことが今後の課題となる。本稿でも、家父長権論批判を通じて、『統治二論』との部分的な比較・検討を行ったが、他の著作（『寛容書簡』（1689年）や『キリスト教の合理性』（1695年）など）についても、統治の安定を求めるロックの一貫した立場や初期の著作においても看取できる反聖職者主義的態度を踏まえて、分析を行っていく必要がある。こうした作業を行うことによって、統一的なロック像の再構築を図ることが、今後の長期的な展望である。

参考文献

- Locke, J. [1988] *Two Treatises of Government*, Laslett, P. ed., Cambridge. (加藤節訳 [2010] 『完訳 統治二論』 岩波書店)。
- [1997a] ‘On Samuel Parker’ in M. Goldie ed., *Locke: Political Essays*, Cambridge, pp. 211-5. (山田園子・吉村伸夫訳 [2007] 『ロック政治論集』 法政大学出版局, 82-6 ページ)。
- [1997b] ‘Second Tract on Government’, in *ibid.*, pp. 54-78. (友岡敏明訳 『世俗権力二論』 未来社, 1976年)。
- [2006a] ‘Note on Samuel Parker’s Discourse of Ecclesiastical Politie’ in J. R. Milton and P. Milton eds., *An Essay concerning Toleration: And Other Writings on Law and Politics 1667-1683*, Oxford, pp. 322-6.
- [2006b] ‘Adversaria 1661’, in *ibid.*, pp. 310-5. (山田園子 『ジョン・ロック「寛容論」の研究』 溪水社, 2006年, 228-34 ページ)。
- Parker, S. [1670] *A Discourse of Ecclesiastical Politie: Wherein the Authority of the Civil Magis-*

66) ロックの直接の批判対象ではないが、例えば、国王権力を擁護するために家父長権論を用いた人物として、神学者リチャード・フィールド (Richard Field, 1561-1616) を挙げることができる。フィールドは *Of the Church* (1606) の中で、「初期の父たる身分 fatherhood」の下で「政治的・宗教的支配」がともに行われているのを見て、アダムを「国王 king」兼「宗教的指導者 priest」とみなし、国王の政治的・宗教的支配権を擁護した (Schochet [1975] p. 95)。

- trate 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, Wing/P459.
- 大澤 麦 [1995] 『自然権としてのプロパティ』成文堂。
- 武井敬亮 [2010] 「ジョン・ロックの統治理論の原型—『第一論文』の分析を通じて—」『経済論叢』第184巻第1号, 77-91 ページ。
- [2013a] 「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—」『経済論叢』第187巻第2号, 掲載予定。
- [2013b] 「ジョン・ロック『世俗権力二論』再考—「第一論文」と「第二論文」の違いに着目して—」『経済論叢』第187巻第4号, 掲載予定。
- 中神由美子 [2003] 『実践としての政治, アートとしての政治—ジョン・ロック政治思想の再構成』創文社。
- 山田園子 [2006] 『ジョン・ロック「寛容論」の研究』溪水社。
- [2011] 「ジョン・ロックの教会論—エドワード・ステイリングフリード論をもとに—」佐々木武・田中秀夫編著『啓蒙と社会—文明観の変容』京都大学学術出版会, 29-53 ページ。
- [2012] 「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—ブリテン国家の創出—』ミネルヴァ書房, 173-204 ページ。
- Ashcraft, R. [1986] *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton.
- Cable, L. [2002] 'Licensing Metaphor: Parker, Marvell, and the Debate over Conscience', in J. Andersen and E. Sauer eds., *Books and Readers in Early Modern England: material studies*, Philadelphia, pp. 243-260.
- Casson, D. J. [2011] *Liberating Judgment: Fanatics, Skeptics, and John Locke's Politics of Probability*, Princeton.
- Cranston, M. [1957] *John Locke: A Biography*, London.
- Goldie, M. [1983] 'John Locke and Anglican Royalism', *Political Studies*, 31, pp. 61-85.
- Harris, I. [1998] *The Mind of John Locke: A Study of Political Theory in its Intellectual Setting*, rev. ed. New York.
- Hirst, D. [1999] 'Samuel Parker, Andrew Marvell, and Political Culture, 1667-73', in D. Hirst and R. Strier eds., *Writing and Political Engagement in Seventeenth-Century England*, Cambridge, pp. 145-164.
- Jewell, J. [2004] *Authority's Advocate: Samuel Parker, Religion, and Politics in Restoration England*, Ph. D. dissertation, Florida State University.
- Marshall, J. [1994] *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, New York.
- Milton, J. R. and Milton, P. [2006] 'General Introduction', in their eds., *An Essay concerning Toleration*, Oxford, pp. 1-161.
- Parker, K. I. [2004] *The Biblical Politics of John Locke*, Waterloo.
- Parkin, J. [1999] 'Hobbesism in the Later 1660s: Daniel Scargill and Samuel Parker', *The Historical Journal*, 41, pp. 85-108.
- Rose, J. [2007] 'Royal Ecclesiastical Supremacy and the Restoration Church', *Historical Research*, 80, 209, pp. 324-45.
- [2010] 'The Ecclesiastical Polity of Samuel Parker', *The Seventeenth Century*, 25, 2, pp. 350-75.
- [2011] *Godly Kingship in Restoration England: The Politics of the Royal Supremacy, 1660-1688*, Cambridge.
- Schochet, G. J. [1975] *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford.
- [1993] 'Between Lambeth and Leviathan', in N. Phillipson and Q. Skinner eds., *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, pp. 189-208.
- [1995] 'Samuel Parker, Religious Diversity, and the Ideology of Persecution', in Roger D. Lund ed., *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response 1660-1750*, Cambridge, pp. 119-48.
- Wootton, D. [2003] 'Introduction', in his ed., *Political Writings*, Indianapolis, pp. 7-122.