

査読付き論文

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——

武井 敬 亮

- I はじめに
- II 「第一論文」の分析
 - 1 「第一論文」の執筆背景
 - 2 「第一論文」の内容分析
 - 2-1 非本質的事柄に対する為政者の絶対的権力
 - 2-2 内面的世界と外面的世界の区別
 - 2-3 ロックの反聖職者主義
- III 「第二論文」の分析
 - 1 「第二論文」の執筆背景
 - 2 「第二論文」の内容分析
 - 2-1 為政者の法に対する臣民の服従義務
 - 2-2 「第二論文」におけるロックの法秩序論
 - 2-3 ロックと厳格なアングリカンとの相違について
- IV おわりに

I はじめに

本稿では、ロックの初期の著作『世俗権力二論』の分析を通じて、ロックが直面していた課題およびそれに対するロックの処方箋を明らかにし、『寛容論』以降の著作とのより詳細な比較を可能にすることをねらいとしている。

本稿で取り上げる『世俗権力二論』は、初期の重要な著作の一つである。これは二つの草稿からなり、一つは英語で、もう一つはラテン語で書かれている。伝記的な著作の中で部分的に言及され¹⁾、1967年にP. エイブラムズによって*Two Tracts on Government*として出版され

た²⁾。エイブラムズによれば、英語草稿（以下「第一論文」）は1660年12月に、その後、ラテン語草稿（以下「第二論文」）が1661-2年にかけて執筆された³⁾。「第一論文」は、エドワード・バグショー（Edward Bagshaw, 1629-1671）の『宗教的礼拝における非本質的事柄に関する大問題』（以下『大問題』）⁴⁾を論駁するために書かれ、「第二論文」は、アカデミックな聴衆のために、同じ議論をより理論的にしたものといわれてい

2) Abrams [1967]。以下、「第一論文」はFT、「第二論文」はSTと略記する。なお本稿では、引用・参照に際しては、Goldie ed. [1997], pp. 3-78を用いる。邦訳は、友岡 [1976] によるところが大きいが、必要に応じて訳を改めた。

3) Abrams [1967] pp. 10-11, 16.

4) Bagshaw [1660]。引用に際しては、同年にロンドンで印刷された第2版（Wing/B413）を使用。またバグショーについては、城戸 [1992] を参照。

受付日 2013年1月15日，受理日 2013年4月11日

1) 例えば、King [1829] pp. 8-9, Cranston [1957] pp. 59-63。これらの草稿は、C. ヴィアーノによって最初に出版された（Viano [1961]）。

る⁵⁾。

これらの草稿が「ラブレース・コレクション」から発見されて以来、その「権威主義的」な特徴から、後期の「自由主義的」な著作との関係性が問われてきた。細かな解釈上の相違はいったん留保し、先行研究を大別すると、以下の三つに整理することができる。第一の解釈群は、初期ロックと後期ロックとの間に変化を認めつつも、思想上の一貫性・共通性を主張するもので、代表的な研究者として、P. ラスレット、J. W. ガフ、J. ダン等が挙げられる。ラスレットやガフは、法的権威や立憲主義的な特徴に注目し、ダンは、「根底にある神の意図」の重要性を強調する⁶⁾。また、細部の議論は異なるが、初期から後期にかけての思考様式・問題枠組の一貫性を主張する研究者もいる⁷⁾。特に、I. ハリスは、思想家の「ヴィジョン」の連続的な側面を強調する⁸⁾。

このような解釈に対して、第二の解釈群は、両ロック像の相違点をより強調する点に特徴があり、M. クランストン、R. アッシュクラフト、

J. マーシャル、J. P. サマヴィル等の研究が挙げられる。クランストンは、P. キングの議論に依拠しながら、初期のロックを「極端な権威主義者」と形容し、「数年のうちに、ロックの政治思想は、根本的に変化することとなった」と述べる⁹⁾。

アッシュクラフト、マーシャル、サマヴィルらの研究は、歴史的な文脈を重視するという点で、キングに依拠したクランストンの議論とは異なっている。例えば、アッシュクラフトは、「考えを変えた理由をロック自身が言明していないのであれば……文脈的な証拠に必然的に重きを置かなければならない」といい、「ロックの政治的、宗教的思想の根本的な変化 radicalization は、政治世界 the world of public affairs への積極的な関与を通じて生じた」と主張する¹⁰⁾。しかし、アッシュクラフトは、1667年以降の自由主義的な思想の発展プロセスにより関心があるため、『世俗権力二論』そのものについては詳細な分析を行っていない¹¹⁾。マーシャルも同様の観点（ロックの思想的展開への関心）から、ロックの初期の思想に言及している。マーシャルは、ロックが『世俗権力二論』を執筆した歴史的な文脈をより重視し、著作の詳細な分析を行っている¹²⁾。ただし、マーシャルの議論は、ロックによる即時的なバグショー論駁の側面に

5) Abrams [1967] p. 16.

6) Laslett [1988] p. 20, Gough [1973] pp. 193-220 (esp. pp. 202-204), Dunn [1969] pp. 12, 27. ダンと同様に友岡も、「神の存在」を、『世俗権力二論』から『統治二論』にまで至る思考の「統一的基盤」とみなす（友岡 [1986] 88-90 ページ）。

7) Kelly [1991], Creppell [1996], Kraynak [1980]. 加藤は、問題枠組の連続性を主張し、『『発展する精神』の一つの系譜』として、『世俗権力二論』・『寛容論』・『統治二論』・『寛容書簡』を位置づける（加藤 [1987] 43-83 ページ）。中神は、生涯にわたる一貫したロックの政治観を〈慎慮在る自由〉観と呼ぶ（中神 [2003] 20 ページ）。山田は、「宗教的な見解を異にする人々の自由と平和な共存という課題」が、『寛容論』に継承されているという（山田 [2006] 67 ページ）。

8) Harris [1998] pp. 1-15. ハリスによれば、「ヴィジョン」とは、「生活や社会の基本的な特徴、つまり、生存・生活にとって必要不可欠なものに関する著者の考え方」を指す（p. 1）。

9) Cranston [1957] p. 67. クランストンの見解を支持するものとして、浜林 [1958] 310 ページ。エイブラムズは、クランストンをはじめとして、後の研究者たちがこのように解釈してきた理由を、P. キングによる「恣意的権威のチャンピオンとしての若きロック像」に依拠してきたためであると説明する（Abrams [1967] p. 7）。

10) Ashcraft [1986] pp. 76, 78-79.

11) Ashcraft [1986] pp. 88-89. また、クラレンドン版『寛容論』の校訂・出版を行った J. R. ミルトンと P. ミルトンも、『寛容論』の執筆に際して、ロックが考えを変えたと指摘する（Milton and Milton [2010] p. 31）。

12) Marshall [1994] pp. 3-21.

限定されている。バグショーの議論は、16世紀後半以来の非本質的事柄に関する論争（アディアフォラ論争¹³⁾）の文脈で理解されるべきであるが、その点に関してマーシャルの議論は不十分であり、ピューリタンの懸念を反映したバグショーの議論をより正確に把握しているとは言い難い¹⁴⁾。これに対して、サマヴィルは、アディアフォラadiaphora論争の文脈および、17世紀前半のピューリタンの議論の詳細な分析から、彼らの問題認識をより明確に示している¹⁵⁾。しかし、本稿以下の議論（特に第Ⅱ節2-3）で指摘していくように、ロックの議論における幾つかの重要な点を見落としているために、より権威主義的にロックを解釈しているように思われる。

第三の解釈群は、第一、第二の解釈群とは異なり、後期の著作との関係性を主たる問題とはせず、『世俗権力二論』をそれ自体として分析しようとするもので、J. ローズや朝倉の研究がある。ローズは、アディアフォラadiaphora論争の文脈を踏まえた上で、『世俗権力二論』について、より詳細な分析を行っている¹⁶⁾。また、朝倉は、「良心の自由」の議論に注目し、『世俗権力二論』の理論的な分析を試みている¹⁷⁾。朝倉の結論やローズの議論には首肯できる点が多いが、一つの重要な点が見過ごされている。それは、「第一論文」と「第二論文」との間の、外形だけでなく内容上の相違である。ローズは、『世俗権力二論』を一

体のものとして考えているが¹⁸⁾、その違いについては、W. フォン・ライデンやエイブラムズが既に指摘している¹⁹⁾。また中村も、「第一論文」では、「結論を実質的に根拠づける方法的基礎が具体的に展開されることはほとんどなく」、「第二論文」で「方法的諸基礎のうち法的な問題」を、『自然法論』で「認識論的問題」を議論しているという²⁰⁾。エイブラムズや中村の見解については同意するが、本稿では、法的・認識論的課題というよりはむしろ、ロックが直面していた歴史的課題に着目し、ロックの議論の立脚点が、〈為政者の支配〉から〈臣民の服従〉へと変化した結果、「第一論文」と「第二論文」との間に内容上の違いが生まれたということを明らかにしていく。

したがって、本稿では、まず、「第一論文」の執筆背景を概観した後で、「第一論文」の分析を行い、ロックが直面していた課題とそれに対する処方箋を明らかにする（Ⅱ）。次に、「第二論文」についても同様に、執筆背景とテキスト分析を通じて課題と処方箋を明確にし、「第一論文」との内容上の違いを明らかにする（Ⅲ）。最後に、本稿の議論のまとめを行い、その意義と今後の課題について述べたい（Ⅳ）。

13) この論争については、第Ⅱ節1を参照。

14) ピューリタンたちは、為政者の定めた法への服従が罪になるのではないかと恐れていた。それゆえロックは、2つの課題に応える必要があった。第一に、為政者が宗教上の非本質的事柄を強いることができるということ、第二に、神に対して罪を犯すことなしに法に従うことができるということ。マーシャルは、ロックの議論のこのような側面を無視しているわけではないが、前者の問題をより重点的に扱っている。

15) Sommerville [2004] pp. 166-179.

16) Rose [2005].

17) 朝倉 [1999].

18) 例えば、ダンも、「形式的・体系的な質」の違いを除き、両論文は、為政者の権威が決定することのできる「宗教的義務の領域が存在するというただひとつの主張を詳細に論じている」という (Dunn [1969] p. 13)。

19) Leyden [1954] p. 30, Abrams [1967] p. 15. J. コールマンもエイブラムズとはほぼ同じ立場をとる (Coleman [1983] pp. 9-28)。

20) 中村 [1967] 94 ページ。同様の解釈をとるものとして、種谷 [1986] 48-49 ページ。また伊藤は、「第一論文」と「第二論文」の区別をしないものの、『世俗権力二論』と『自然法論』との関係については、中村、種谷らと同様の解釈をとる (伊藤 [1992] 158-174 ページ)。一方、田中は、両著作間の断絶を強調する (田中 [2005] 38-41 ページ)。

Ⅱ 「第一論文」の分析

1 「第一論文」の執筆背景

ロックは、「第一論文」、「第二論文」を通じて、非本質的事柄の問題について論じている²¹⁾。「非本質的事柄」とは、聖書の中に明確に規定されていないものを意味し、例えば、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等が挙げられる。そして、為政者がこうした事柄を絶対的に臣民に課することができるのかどうか、その当時、大きな問題となっており、ロックも「第一論文」の中で、非本質的事柄に対する為政者の絶対的な権力を擁護することになる。ただし、この問題の起源は、16世紀半ばの祭服論争（Vestiarian controversy）まで遡ることができ、そこでは、教会およびその首長が祭服のような非本質的事柄を課することができるのかどうか問題とされていた²²⁾。J. スパーによれば、「大主教パーカーによる、祭服や儀礼の統一を強制しようとする試みが、1560年代半ばにピューリタンたちの憤慨を引き起こし」、それが「一般に、ピューリタンの運動の起源とみなされている」という²³⁾。また、サマヴィルが指摘しているように、非本質的事柄に関する問題は、「為政者の権力と臣民の義務」との間の関係性に密接に結びついていた²⁴⁾。

この問題は、内乱による中断を経て、1650年代後半から1660年に、再び議論されるようになった²⁵⁾。王政復古に際し、多くの人々は、信

仰と実践の幅広い自由を認めるような包括的な教会の復活を期待した²⁶⁾。チャールズ2世もまた、1660年4月のブレダ宣言の中で、「憐み深い良心の自由」を既に宣言していた²⁷⁾。他方、国教会を少なくとも以前の状態で復活させることを望む人々もおり²⁸⁾、彼らは、より厳格な国教会体制の再建を主張した。同年10月に、国王は、包括的な国教会の設立について概略を示したウースター・ハウス宣言を出した²⁹⁾。国王と厳格なアングリカンとの間には緊張関係が生じていたが、このような構想は、少なくとも穏健なアングリカンとピューリタンの間では共有されており、この段階では、両者の間で妥協に至る可能性が存在していたといえる³⁰⁾。バグショーは、このような状況の中で、ピューリタンの立場から『大問題』を執筆し、非本質的事柄に対する個人の良心の自由を主張した。これに対して、ロックは「第一論文」でバグショーの主張に対する論駁を試みた。

25) Abrams [1967] p. 38.

26) Spurr [2006] p. 145.

27) HLJ, pp. 6-9.

28) 彼らはロード主義者（Laudians）と呼ばれ、シェルドン、ソーンダイク、ハモンドらによって率いられた（Rose [2005] p. 604）。R. S. ボッシャーは、彼らを「ロード派（Laudian party）」として描く（Bosher [1951]）。I. M. グリーンは、「ロード派」という語を厳格なアングリカンに適用することに疑問符をつける（Green [1978] pp. 22-24）。

29) Spurr [2006] p. 145.

30) Spurr [2006] p. 145. ここで「ピューリタン」という語で主として意味しているのは、長老派のことである。彼らは、キリスト教徒の自由（良心の自由）を主張するが、1662年以降も心情的には国教会徒であり続けた。それゆえ、彼らの多くは寛容（tolerance）ではなく国教会への包容（comprehension）を切望していた（Coffey and Lim [2008] p. 6）。バグショーはカルヴァン主義を信奉していたが、彼の立場も「国教会における〔宗教上の〕統一（uniformity）なき統合（unity）」であった（Pyle [2000] pp. 47-49）。

21) ただし、本稿以下で明らかにしていくように、非本質的事柄の問題に対するアプローチの仕方が、両論文の間で異なっている。「第一論文」では、〈為政者の支配〉を正当化する議論が主に展開されているが、「第二論文」では、為政者の命令に対する〈臣民の服従〉の側面がより重視されている。

22) Collinson [1996] pp. 231-232, 友岡 [1976] 178-181 ページ。

23) Spurr [1998] pp. 49-50.

24) Sommerville [2004] p. 167.

2 「第一論文」の内容分析

「第一論文」におけるロックの議論の特徴は、三点に要約することができる。第一に、ピューリタンが無制限であると主張する良心の自由を、ロックが内乱の原因であるとみなしていたこと。第二に、聖・俗の領域区分の代わりに、ロックが内面的世界と外面的世界の区別を用い、為政者の権力行使は外面的世界に限定されると主張したこと。第三に、神の意志に直接由来するもの、つまり、宗教上、本質的なものであるかのように、非本質的事柄を強制することを、ロックが批判していたこと。したがって、これらの三点に着目しながらロックの議論を概観していく。

2-1 非本質的事柄に対する為政者の絶対的権力

ロックは、「傷つきやすい良心のための自由が、この国を席捲したあのすべての混沌と前代未聞の破壊的意見への、そもそもの導火線となった」といい³¹⁾、そのような良心の自由を約束する教説ほど、人々が「この世の生活を危険に晒したり戦争の危険を増幅したり」するものは他にないという³²⁾。ロックが良心の自由を無秩序の原因とみなすとき、二つの状況を想定している。一つは、宗教的熱狂である³³⁾。「もし万が一、非本質的事柄がまったく無制約のままに

放置されたとすれば、何ごととも合法的ではなくなる」し³⁴⁾、自分たちが信じている礼拝様式からの「どんなに些細な逸脱」も、すぐに神に対する冒涇とみなすような人々は、当然のごとく、「剣をもって」神の大義名分を擁護し、「彼ら自身のためではなくこの名誉のために戦う」とロックはいう³⁵⁾。これはまた、ピューリタンによる良心の自由の要求が、他者に対する不寛容につながるということも含意している³⁶⁾。為政者が宗教上の非本質的事柄に介入できない場合、社会の平和は、「良心に訴えて剣を抜くことができるすべての人々によって引き裂かれ、粉碎されるべき運命に」晒されることになる」とロックはいう³⁷⁾。それゆえ、非本質的事柄に対する為政者の権力は、平和を維持し、良心の自由の要求に基づく無秩序を防ぐためには、必要不可欠であると主張した³⁸⁾。

ロックが想定するもう一つの状況は、宗教の政治的領域への拡大である。ロックはバグショーに対して、もし「外面的な非本質的事柄」が「霊的な関心事」であるならば、「それぞれの領域」を我々に示し、「世俗的事柄がどこで終わ

34) FT, p. 7.

35) FT, p. 42, cf. FT, p. 7.

36) ロックはまた、「全般的な自由は、全般的な束縛に他ならない。つまり、公的な自由を安易に主張する人々は、その最大の侵害者でもある」と述べている (FT, p. 7, cf. p. 24)。マーシャルは、「不寛容や権威に対する‘ピューリタン’の要望が一般に自由の要求の下に覆い隠されているという一貫した疑いに対して……ロックがかなりの根拠をもっていた」と指摘する (Marshall [1994] p. 8)。

37) FT, p. 42.

38) ロックは「為政者 magistrate」を、「第一論文」では、「最高の立法権力」をもっている人物あるいは集合体であると説明し (FT, p. 11)、「第二論文」でも同様に、「法を制定したり廃止したりする権力」として説明する (ST, p. 56)。ただし、「最高権力が置かれる統治の形態や人々の数」は問題にはしていない (FT, p. 11, cf. ST, p. 57)。

31) FT, p. 40.

32) FT, p. 41.

33) ケリーは、『世俗権力二論』から『寛容書簡』にかけて「宗教的“熱狂”の政治的な悪影響」を扱う決心をロックはしていたと考える。筆者も、「“熱狂”によって引き起こされる政治的課題」とは、「キリスト教徒の良心の自由を世俗為政者の必然的な主権的権威と」調和させることにあったというケリーの見方に同意する (Kelly [1991] pp. 125-126)。熱狂は、ヨーロッパでは、この時期から19世紀半ばにかけて重大な問題となっていた。この問題の詳細については、Klein and La Vopa eds. [1998]を参照。

り宗教的事柄がどこで始まるのかを教え」るべきであると批判する³⁹⁾。そして、多くの人々は聖書を用いて世俗的な事柄を良心の問題（宗教的事柄）と容易に結びつけるため、「小さな良心が……霊的なものとしなないほど、非本質的である行為は何一つ存在しない」と主張する⁴⁰⁾。つまり、世俗的な事柄と霊的（宗教的）な事柄との間の境目は非常に曖昧であり、この曖昧さにより、宗教的熱狂者は、霊的な事柄を政治的領域へと拡大することが可能となる。その結果、世俗的な事柄でさえ宗教的なものと結びつけられるため、為政者がそれらを臣民に課することができなくなり、無秩序に至るとロックは考える。さらに、「政治権力自体が、究極的には反キリスト的と結論づけられ」、為政者の命令（法）への服従は罪であるとみなされるようになり、そのことが、為政者に対する争いへと大衆を駆り立てることになるという⁴¹⁾。それゆえ、ロックは、非本質的なものである限り、世俗的なものであれ宗教的なものであれ、それらに対する絶対的な権力を為政者は必要とすると主張した。

ロックはまた、私人の判断力について、バグショーとは異なる見解を示しつつ、為政者の絶対的権力について議論する。バグショーは、この世の雑多な事物になぞらえて、人々の外面上の多様性を主張するとともに、「神を崇め、礼拝の本質において一致している」という点で、すべての人々（キリスト教徒）の「心的な統一性 unity in mind」を強調する。そして、各人の内面的な「心 Spirits の命令」や「慎慮 prudence の導き」に信頼を置き、「[[行為の] 多様性が、混乱をもたらすことは決してない」と考える⁴²⁾。

これに対してロックは、非本質的事柄を判断する私人の能力については懐疑的であり⁴³⁾、「私

的な意見」は、「彼ら自身の利害」や「無知と無思慮」によって「誤った方向へ導かれる」ため、私人の判断が「あらゆる法令の衡平性と拘束力」を測る基準にはなりえないという⁴⁴⁾。他方で、為政者の判断には信頼を置き、その権威の起源が何であれ（神授權であろうと民衆の同意であろうと）、為政者が非本質的事柄に関する唯一の判断者であると主張した⁴⁵⁾。

上でみてきたように、非本質的事柄に対する為政者の絶対的権力について論じる際、ロックは、宗教的熱狂と宗教の政治的領域への拡大に起因する問題に注目していた。また、私人に対する（悲観的な）認識および為政者の判断への信頼によって自説を支えていた。最終的に、世俗的な事柄と宗教的な事柄の区別は消えてしまったが、その代わりに、内面的世界と外面的世界の区別を用いるようになる。この議論を次節で確認していく。

2-2 内面的世界と外面的世界の区別

内面的世界と外面的世界の区別を議論する前

43) ロックの懐疑的態度については、Wootton [2003] pp. 26-36, Colman [1983] p. 12 を参照。伊藤は、私人の判断能力に関するロックの議論について、「あくまで現実判断＝経験的基礎からするところの政策論レベルで行われて」おり、「原理的にいって「臣民」が神の法の認識主体になりえないのか否か」ということは、統治者による神の法＝自然法認識の方法とともに検討されていない」と指摘する（伊藤[1992] 161 ページ、傍点は原文）。

44) FT, p. 21, cf. FT, p. 6. ケリーもまた、「個人の主観的な判断」がどのようにして世俗為政者の権威の否定につながるのかを、ピューリタンの議論に焦点を当てながら説明している（Kelly [1991] pp. 130-131）。ただしケリーも、ロックとアングリカンの違いを詳細に議論していないため、本稿第Ⅲ節で議論する聖職者主義に対するロックの批判的態度を見落としている。クレッペルもこの点については同様（Creppell [1996] p. 207）。

45) FT, p. 12.

39) FT, pp. 23-24.

40) FT, p. 24, cf. p. 36.

41) FT, p. 36.

42) Bagshaw [1660] pp. 13-14.

に、ロックの宗教に関する定義を確認しておく。ロックによれば、宗教とは、「第一の創設者〔神〕の力以外のいかなる力をもってしても、また、彼〔神〕が定めた以外のいかなる方法をもってしても、人間の心の中に捻出すことはできない」ものである⁴⁶⁾。神は、「その摂理の賢明な仕掛けによってか、より直接的な霊的作用によって」、「喜んで授け教えようとする」諸真理を人々に得心させる⁴⁷⁾。そして、「宗教の実質的部分」は「信仰と痛悔」であり、「心の裁判官たる神は、こうした内的行為についての知識と譴責とを留保している」という⁴⁸⁾。ロックは、宗教の本質を内面的世界に置くことで、外的行為と切り離す。そして、この分離によって、為政者による外的行為への命令が正当化される⁴⁹⁾。つまり、為政者は、自身の信仰そのものを臣民に強制することはできないが、聖書に規定されていない事柄については臣民に法を課することができる⁵⁰⁾。したがってロックは、「礼拝の一定の外面的形式が必然的に宗教の精神を奪い去る」ことはない⁵¹⁾と主張する。

一方、ピューリタンたちは、それらを不可分なものと考えた。彼らは、キリストによるユダヤ人の戒律からの解放を根拠に、外面的な礼拝であっても、為政者が非本質的事柄を課すこと

はできないと主張した⁵²⁾。バグショーも、キリストは、「厳格で威圧的なパリサイ人」を、他の人々にくびきを負わしているとして痛烈に非難し、「自由のために彼の下に来るようにすべての者たちを招いた」と結論づけ、この「自由」という言葉は、「罪からの自由だけでなく、すべての人間の命令からの自由」と理解されるべきであると主張した⁵³⁾。ロックは、バグショーに対して、キリストがパリサイ人たちを非難したのは、「彼らの、内面的、実質的な部分を疎かにした、氣どった形式的礼拝」および、「自らの伝統を神の法に混入し、神の命令に匹敵する権威を有するものとして強要し、人々の良心に重荷を負わせるという自由の略奪行為」に対してであったと反論する⁵⁴⁾。ロックは、『マタイによる福音書』11章と『ヨハネによる福音書』8章に言及し、キリストの言葉は、「法ではなく、罪や悪霊からの自由」の擁護として理解されるべきであったと主張する。なぜなら、キリストの臣民の自由は、「彼らがその臣民であるところの王国〔神の国〕と同一の性質のもの、つまり、この世のものや外面的人間のものではなく、内面的人間のもの」であったからである⁵⁵⁾。

ロックは、ピューリタンたちによる世俗と宗教の区別の代わりに、内面と外面の区別を用い、宗教の本質を内面的世界に限定することによって、為政者が外面的世界における非本質的事柄を課すことを正当化した⁵⁶⁾。そして、人々の破壊的な性質（「混乱した大衆 a confused multitude」）について再度指摘し、以下のように主

46) FT, p. 13.

47) FT, p. 14.

48) FT, p. 47. ロックはまた、「神の宗教」は「神への信仰と依存、神への愛、罪に対する悲しみといった内的諸行為」であるという（FT, p. 52. 傍点は引用者、以下同様）。

49) ロックは必ずしもすべての外的行為を宗教から除外しているわけではない。ロックは、「公的な祈り、感謝の行為、讃美歌、秘跡への参与、神の御言葉の拝聴」といった外的諸行為を、聖書に規定されているという理由から宗教礼拝に含めている（ST, p. 58）。

50) FT, p. 13.

51) FT, p. 43. ロックは例としてサープリス（聖職者が着用する白衣）を挙げる（FT, p. 44）。

52) Sommerville [2004] pp. 166-167. サマヴィルによれば、このような主張はピューリタンの神学者によって広く用いられていたという（p. 167）。

53) Bagshaw [1660] p. 3. バグショーは、『マタイによる福音書』23章と11章28, 29, 30節および『ヨハネによる福音書』8章36節に言及している。

54) FT, p. 18.

55) FT, p. 18.

56) 関連する議論として、注60を参照。

張する。

大衆は絶えず熱願することを止めず、一向に満たされることなく、その頭上に「限界として」設けられたものすべてに手を掛けて引き倒そうとするものであるから、非本質的事柄における諸制度は、宗教のより実質的部分を確保するための外壁として、建てられてよいのだ⁵⁷⁾。

このようにして、ロックは、非本質的事柄に対する為政者の絶対的権力を擁護しようとした。この議論は、後のロックの「自由主義的」な立場と比べると、しばしば「権威主義的」、「絶対主義的」とであるとみなされる。しかし、ロックの議論の中には、見過ごされることの多い重要な側面が存在する。それは、ロックの聖職者に対する態度（反聖職者主義）である。なぜなら、そのような態度が、ロックと厳格なアングリカンとの違いを生み出しているからである。それゆえ、次節では、聖職者主義に反対するロックの議論を明らかにしていく⁵⁸⁾。

2-3 ロックの反聖職者主義

ロックの反聖職者主義的立場を明らかにする上で、「良心を侵害すること」の意味を確認しておく必要がある。ロックはそれを以下のように定義する。

良心を侵害することは、私にとっては、教義なり法なりを、実にこれらが人間の法令、人間の権威の産物にすぎないものであるにもかかわらず、神の起源のもの、救いに必要なもの、したがってそれ自体良心を拘束

する力のあるものとして、人の信念なり行動なりを押しつけることであるように思われる⁵⁹⁾。

既に言及したように、ピューリタンたちは、聖書の記述を根拠に、為政者の命令からの自由を主張した。しかし、上述の定義に従って、ロックはそれを次のように解釈し直す。すなわち、キリストがパリサイ人を非難したのは、彼らによる強制そのものに対してではなく、「神の命令と同じ権威をもつかのように」彼らの伝統を課し、「人々の良心に重荷を負わせたこと」に対してであったと⁶⁰⁾。

ロックによる「良心を侵害すること」の定義は、さらに二つの含意をもつ。一つは、バグショーの主張に対する反論である。バグショーは、「非本質的なものではなく、本質的なもの

59) FT, p. 23. ハリスはこの定義を重視せず、ロックが良心を完全に秩序に反するものとみなしていたと考え、「ロックは良心と秩序の調和を欠いていた」と主張する (Harris [1998] pp. 65-74)。ハリスと同様の見解をとるものとして、中村 [1967] 97-98 ページ、井上 [1978] 176-179 ページ、大澤 [1995] 244 ページ。

60) FT, p. 18. 友岡はこれを「神の起源性」・「宗教的救済的性格」の「僭称」とよび、「ある命令が非本質的事物を規定内容とし、且つ、人間的範疇のものたる政治的目的を根拠・理由とする場合、その命令は『良心に拘束をおく』ことにはならないということになる」という (友岡 [1976] 52 ページ)。朝倉は友岡を批判して、「『良心に拘束を置くこと』の意味を限定することによって、良心に拘束を置くことなしに、為政者が何らかの命令を発することは論理的に不可能であることを導くことにあった」という (朝倉 [1999] 41 ページ、注5)。しかし、本稿以下で論証しているように、ロックは「良心を侵害すること」の意味を限定することによって、為政者が良心を侵害することなしに非本質的事柄を課すことを正当化している。したがって、筆者は友岡の見解に同意する。種谷も同様の見解をとる (種谷 [1986] 66-67 ページ)。

57) FT, p. 39.

58) マーシャルやローズも、ロックの反聖職者主義の重要性を指摘する (Marshall [1994] p. 13, Rose [2005] p. 617)。

けが、我々に課される対象となるべきである」と主張する⁶¹⁾。それゆえ、バグショーの議論は以下のようになる。

神が自由に放任していたにもかかわらず、そうした事柄に対して、人間が新たな規則をつくり、そうした規則が、必然のもの Necessity であると主張したとしても、それらを、人間のしつらえた樹木、したがって、神が認めた樹木ではないとして、合法的に拒絶することができる⁶²⁾。

これに対してロックは、本質的な事柄に関して、以下の二つの場合を想定する。一つは、「それ自身の性質上、本質的なものであり、すべてが神の法に含まれる」場合である⁶³⁾。もう一つは、暫定的に、つまり、本質的であるかどうかは状況に応じて決まる場合である⁶⁴⁾。ロックは、為政者が非本質的な事柄を課すときには、後者の本質性だけで十分であると主張する⁶⁵⁾。ロックは、自身の論理に従って、上で引用したバグショーの文を正しく次のように書き直した。

人間の考え出した物が神的起源をもつと主張され、神の明白な命令に反してそのようなものとして課され、神が自由に放任されている事物に教義的・神的必要性を帯びさせた時には……われわれはそれらを、人間のしつらえた樹木、したがって、神の認めた樹木ではないとして、合法的に拒絶することができる⁶⁶⁾。

もう一つの含意は、高教会を志向する厳格なアングリカンを批判することにあつた⁶⁷⁾。サマヴィルによれば、彼らの議論は、「国家が我々に非本質的な行為を行うよう命ずる場合には、そうするように良心において拘束されており、もし従わなければ罪を犯すことになる」というものであつた⁶⁸⁾。またローズによれば、「[厳格な]アングリカンは、外的な強制と（カトリックとは異なる）説得の組み合わせは、それが人を救済へと導くならば、正当化されると主張した」という⁶⁹⁾。つまり、このようなアングリカ人たちは、外的行為を通じて内面の信仰に影響を与えることができると考えていた。

他方、ロックは、内面的世界と外面的世界を区別し、たとえ非本質的なものであっても、救済に必要なものとしてそれらを臣民に課することを為政者に認めなかった。ローズは、このようなロックの態度を、厳格なアングリカンとの重要な違いとして指摘しているが⁷⁰⁾、サマヴィルは、それに言及することなく、ロックを大まかにアングリカンの中に位置づける⁷¹⁾。また、アッシュクラフトは、ロックの反聖職者主義を、聖職者による「独立した権威の主張」に対する「世俗為政者の絶対的な権威の擁護」とみなすが、「良心を侵害すること」の意味については十分な注意を払っていない⁷²⁾。上で示したように、ロックにとって「良心を侵害すること」とは、神的な権威に基づき、救済に必要なものであると主張することによって、本来人為的な教義や法を人々に課すことであつた⁷³⁾。

これまでのところで、「第一論文」における

67) ケリーは一つ目の含意をつかんでいるが、二つ目については把握し損なっている (Kelly [1991] 136-137)。

68) Sommerville [2004] p. 166.

69) Rose [2005] p. 614.

70) Rose [2005] p. 614. マーシャルもまたバグショー論駁の文脈におけるそのような違いの意味について議論している (Marshall [1994] pp. 16-17)。

61) Bagshaw [1660] p. 7.

62) Bagshaw [1660] p. 5.

63) FT, p. 33.

64) FT, p. 33.

65) FT, p. 33.

66) FT, p. 28.

ロックの議論を三つの特徴に焦点を当てながら概観してきた。一つ目は、良心の自由と無秩序の結びつきを示すことによって、為政者の絶対的な権力を擁護するロックの議論であった。その際、ロックは、宗教的熱狂と宗教の政治的領域への拡大という二つの事態を想定していた。宗教的な領域と世俗的な領域に関する問題は、二つ目の特徴と関係していた。ロックは、それらの間の境目が非常に曖昧であることから、両領域における非本質的な事柄に対し、為政者は絶対的な権力をもつことができると主張した。その代わりに、内面と外面の区別を採用し、為政者の権力を外面的世界に限定した。この区別が三つ目の特徴と関わっていた。ロックは為政者に対して、聖・俗を問わず、非本質的なものである限り、それらを臣民に課すことができると認めたが、救済に必要なもの、つまり、神の法であるかのように主張することによって強制することを批判した。宗教の本質は個人の内面的世界にあり、そのような為政者の強制は、ロッ

クの定義に従えば、良心の自由を侵害することを意味した。これらの議論は、非本質的な事柄に対する為政者の絶対的な権力の必要性だけでなく、為政者権力の適用可能な範囲についても示していた。

しかし、ロックの議論には、歴史的な状況の変化に応じて、「第一論文」と「第二論文」の間で、微妙ではあるが重要な変化がみられる。したがって、次節では、その違いについて議論したい。

Ⅲ 「第二論文」の分析

1 「第二論文」の執筆背景

まず、「第二論文」(1661-1662)の執筆背景について、1661年以降の出来事を中心に簡単に概観したい。妥協の可能性が残されていた1660年の雰囲気と比較して、同年11月にウースター・ハウス宣言を立法化するための法案が否決されて以降、状況は劇的に変わっていった⁷⁴⁾。この法案の否決は、国教会からピューリタンの意見を排除する口火となった⁷⁵⁾。さらに、第五王国派のトマス・ヴェンナーが、1661年1月に反乱を起こし、「宗教に関する意見の相違が、反乱を引き起こす扇動や政治的な破壊活動のための偽善的な口実に過ぎない」という強固な信念を人々の間に生み出した⁷⁶⁾。また、サヴォイ会議における一般祈祷書の修正交渉の決裂や、内乱以前の状態の回復を目指す新たな騎士議会の選出により、アングリカンとピューリタンが妥協に至る可能性はほとんどなくなった⁷⁷⁾。このような状況の中で、庶民院は、1661年6月に礼拝統一法の準備を始めた。礼拝統一法案が1661年7月に庶民院を通過したが、貴族院で否決されたため、厳しく修正された法案が再び貴

71) Sommerville [2004] p. 166. また、両ミルトンも「宗教礼拝の統一を課す為政者権力の擁護」は、「標準的な国教会派の立場」と同じであるという (Milton and Milton [2010] p. 46)。これに対して、「S. H. [Henry Stubbe]への手紙」(1659年)とロックが「第一論文」で描いた理想的な世界 (FT, pp. 41-42) に言及しながら、ウットンは、「[寛容を支持する] 敵対者の議論に対するロックの共感が、ロックが徹底したアングリカン (straightforward Anglican) やスコラ的な人物ではなかったということの特徴づけている」という (Wootton [2003] pp. 35-36)。クレイナックは、この議論を聖職者主義に反するものではなく、ホブズの議論と類似しているものとして解釈し、それを「世俗的絶対主義 (Secular Absolutism)」と呼ぶ (Kraynak [1980] pp. 57-58)。

72) Ashcraft [1995] p. 75. アッシュクラフトは、ロックの晩年の著作『キリスト教の合理性』(1695年)に関しては、こうしたロックの反聖職者主義的態度を把握している (p. 82)。

73) ロックの反聖職者主義については、第Ⅲ節2-3で再び議論する。

74) Spurr [1991] pp. 37-38, Keeble [2002] p. 115.

75) Keeble [2002] p. 115.

76) Keeble [2002] p. 116, Spurr [1991] p. 38.

族院に諮られ、今度は通過し、1662年5月に王の承認を得た⁷⁸⁾。この法により、非本質的事柄に関する論争は一応の決着をみることとなる。

2 「第二論文」の内容分析

2-1 為政者の法に対する臣民の服従義務

ロックはこのような状況の中で、「第二論文」を執筆したと考えられる。この場合、「第二論文」は、「第一論文」とは異なる歴史的文脈の中で書かれたということになる。「第一論文」の課題は、非本質的事柄に対する為政者の絶対的な権力の擁護であったが、礼拝統一法の制定が現実味を帯びてくると、為政者の法が臣民の信念に反する場合に人々はその法に従うことができるのか、ということが問題とされるようになった。そして、ロックは、「第二論文」の中でこの問題をより理論的に扱うことになる。このことは、「第一論文」の「読者への序文」に（おそらく1661年の5月から6月頃に）挿入された以下の文章の中で示唆されている⁷⁹⁾。

ただ一言、出発にあたって言わせていただきたいことがある。それは、もし我々のうちの誰かが、自らの議会における同意によって批准され課されたに他ならないところの諸法の拘束性を問題にするとすれば、それは奇妙なことであろう、ということである⁸⁰⁾。

バグショーは、既にそのような問題について、『大問題』の中で以下のように懸念を表明していた。

誰であれ、それ〔非本質的事柄〕を本質的なものとして、彼ら〔人々〕に課そうとするとき、そのように課された事柄は、すぐにその自由を失い、その合法性も同様に失う。そして、我々は、使徒の教えに反することなしに、それに服従することはできない。なぜなら、我々は、それによって、その命令に服従しているところの人物が強制する力をもっていることを認めることになり、そして、〔その命令に〕同意することによって、その人物の篡奪の支持者、促進者になってしまうからである⁸¹⁾。

これは、為政者はそのような権力を本来もっていないため、宗教上の非本質的事柄を課することはできないということを意味している。それゆえ、為政者がそのような事柄について、人々に服従を強いるならば、彼は良心の自由を侵害したことになるし、他方で、もし人々がそのような為政者の命令に服従するならば、彼らはまた、キリストの教えを破ることにもなる⁸²⁾。このような恐れは、17世紀前半のピューリタンたちによって次のように表明されていた。「もし宗教的儀式の問題について疑問を感じている人に従うならば……単なる人間の意志を、まるでそれが神自身の意志を権威としてもっているかのよう⁸³⁾に扱うという罪を犯すことになるだろう」

77) サヴォイ会議 (Savoy Conference) は、1661年の4月15日から7月24日まで、一般祈祷書を再検討するためにチャールズ2世によって開かれた会議である。参加者は、「12人の主教、12人の長老派の神学者、そして各陣営からの9人の補佐役からなる。」(Livingstone ed. [1997] p. 1458)。Spurr [1991] p. 39.

78) Keeble [2002] p. 117, Seaward [1989] pp. 175-178.

79) マーシャルによれば、国教会の統一を再確立するために議会が礼拝統一法案を準備し始めたときに、この文章が付け加えられたという (Marshall [1994] p. 20)。

80) FT, p. 10.

81) Bagshaw [1660] p. 10.

82) バグショーは、具体例として、『ガラテヤの信徒への手紙』2章11-14節に言及する (Bagshaw [1660] p. 9)。

と⁸³⁾。

ロックの認識では、非本質的事柄は、聖・俗問わず同じものとして扱われるため、そのようなピューリタンたちの考えに対し、ロックは、「第一論文」の中で、宗教的事柄が生活全般へと拡大解釈されることによって生じる無秩序を根拠に反論する。しかし、この反論は、上に引用した文章の前半部分にのみ該当するものである。つまり、「第一論文」の中では、為政者による非本質的な事柄の強制を受け容れることはキリストの教えに違反する、というバグショーの議論をロックは論駁していない。ロックがこの問題を扱ったのは「第一論文」ではなく、「第二論文」であった。

既に述べたように、ロックが「第二論文」を執筆していたとき、議会は礼拝統一のための法案を審議し始めていた。もし、礼拝統一法が、それに納得することのできない人々に課される場合、懸念される問題は、彼らがこの法に良心に基づいて従い得るのかどうかであった。また、たとえ従うことができたとしても、今度は服従の仕方が問題となる。実際、この法は、聖職者、教区司祭などに以下のように宣誓することを要求した。

私、A. B. は、祈祷書と名づけられた書物に含まれ、規定されているすべての事柄に、そして、聖餐式の実施方法およびその他の教会の儀式・作法に対して、心から同意し

賛同致しますことを誓います⁸⁴⁾。

この要求に対して、実際多くの聖職者は拒絶したが、教区司祭の大部分はそれを受け容れた⁸⁵⁾。それゆえ、礼拝統一法は、必ずしも大規模な非国教徒集団をつくり出したわけではなかった。著名な聖職者も、「非国教徒の秘密礼拝集会所や、カトリック教徒の集まり、無神論者の騒ぎにたびたび顔を出していたが、表面上は従順な国教会の一員であった」⁸⁶⁾。もちろん、この法への服従は、それを自らの信念と一致するものとして受け容れているということを意味しない。ただし、このような服従の仕方は新しいものではなかった⁸⁷⁾。例えば、リチャード・バクスター (Richard Baxter, 1615-1691) は、『キリスト教指針』の中で、以下のように書いている。

したがって、昔の非国教徒たちは、イングランドの高位聖職を違法な職務と考えていたが、教会法上の服従の誓いを行うことは合法であると主張した。なぜなら、彼らはそれが国王及び法によって課されていると考えたからである。そして、彼らは、教会統治において神授権を主張する権威ある立場にいる人としてではなく、権威をもたない普通の人、つまり、王が委任した限りにおいて教会権力を行使する王の代理人として、彼らに誓いを立てるのである、と主張した⁸⁸⁾。

ロックもまた「第二論文」において、このような観点からこの問題について考察している。

83) Sommerville [2004] p. 170. サマヴィルはここで、スコットランドの長老派の神学者、サミュエル・ラザフォード (Samuel Rutherford, 1600-1661) によって書かれた *The Divine Right of Church-Government and Excommunication* (1646) を参照している。J. F. マクリアも同じ文章を引用している。しかし、マクリアは、「強制という行為自体」が無効であるというバグショーの議論の一例として示しており、このようなバグショーあるいはピューリタンの懸念を見落としている (Maclear [1990] p. 8)。

84) Raithby [1819] pp. 364-370.

85) Keeble [2002] p. 119, Spurr [1991] pp. 42-43.

86) Spurr [2006] pp. 147-150.

87) Vallance [2001], Spurr [1991] pp. 45-47, Green [1978] p. 149 を参照。

88) Baxter [1673] p. 205.

ロック自身は、直接、礼拝統一法には言及していないが、オックスフォードでのロックの親友のひとりであるサミュエル・ティリーは、ロックに宛てた手紙（1662年3月7日）の中で、それについて触れている⁸⁹⁾。

しかし、その〔礼拝統一法案の〕決議まで、そのような解決策をとっておかざるを得ないので、私はそれら〔「第一論文」〕を、配達人の手で送り届けなければならなかった。なぜなら、いかなる私的な理由であれ、公的に有用な、そして、重要なものとなりうるものを、もはや妨げることはできないので⁹⁰⁾。

同じ手紙の中でティリーはバグショーについて、「あなたの論敵は、聖書の多くの記述の誤用に加えて、もしそれがそれらによって主張される根拠に弱点がないとしても、実際にはいっさいの論拠がない多くの自信に満ちた主張を行っている」と書いている⁹¹⁾。ロックは、最終的に「第一論文」を出版しなかったが、この時期に「第二論文」を書いていた。特に、ロックは法の区分に関する議論の中で、為政者の法への服従の問題について議論している。

2-2 「第二論文」におけるロックの法秩序論

ロックは「第一論文」の中で非本質的事柄の性質を明らかにするために、「人定法と神法」つまり、「神の命令と人間の指令」の違いに言及し、非本質的事柄に関する人間の命令は、「神の權威が命じた上位の法によって」定められた「より実質的で本質的な事物」の上に、それらを上昇させることはないと主張した⁹²⁾。ロックは、ここで、命令することの意味については議論しているが、命令に服従することの意味については言及していない。ロックは、「第二論文」の中で、立法主体の違いに応じて、法を以下の四つ、神法／道徳法、国家法／人定法、兄弟法／愛の法、修道法／私法に区分するときに、この議論を展開する⁹³⁾。

一つ目の神法は、理性の光または神の啓示によって認識され、それはさらに、「自然法と実定法」に区分される。ロックは、それらが「公布のされ方と命令の明晰さにおいてのみ」異なるため、それらを総称して道徳法と命名する。この法は「正しさと正義の偉大な基準であり、あらゆる道徳的善・悪の永遠の基礎」となる⁹⁴⁾。ロックは、「この法の境界内に含まれていない他のものはすべて、本性上、非本質的であり、それらの扱いは自由となる」という⁹⁵⁾。二つ目の人定法は、「合法的な権力を掌握している上位者による下位の者への命令」であり、「その固有の素材は、神法の領域に含まれない非本質的な事柄」となる⁹⁶⁾。三つ目の兄弟法（愛の法 law of charity）は、「我々に対して何の権力ももたない虚弱な兄弟が、非本質的な事柄における自由（それは神および為政者によって我々に認められてはいるが）を、自前の権利によって

89) ティリーは、1651年3月22日にオックスフォード大学のウォダム・カレッジに入学し、1654年に学士号、1657年に修士号を取得し、その後、キングズベリー（1664-85年）とイースト・ランブルック（1670-85年）の教区司祭を務めた（De Beer ed. [1976], p. 28）。クランストンによれば、修士号のための研究を行っていたときに、オックスフォードでロックと交友関係を結んだようである（Cranston [1957] p. 37, fn. 5）。

90) Tilly [1976] p. 185.

91) Tilly [1976] p. 185.

92) FT, p. 47.

93) ST, pp. 62-63.

94) ST, p. 63.

95) ST, p. 63.

96) ST, pp. 63-64.

規制することができる際に生じるもの」である⁹⁷⁾。この法に従うことによって、「我々は、合法的な事柄における我々の自由を自ら進んで公的に使用しなくなり」、「キリスト教的な自由に精通していない」人々が、「我々の模範によって誤りへと導かれる」のを防ぐことができる⁹⁸⁾。最後の修道法（私法）は、「人が自らに課す」法であり、これまでの法によって規制されていない非本質的事柄を本質的なものにする。ロックによれば、「この法は、知識 conscientia（＝良心）と契約の二つの側面があり、前者は判断、後者は意志に由来する」という⁹⁹⁾。

ここで重要なのは、それらの間の従属的な関係性である。ロックはそれについて次のように述べる。

神法がその適用範囲を決める時、為政者の権威が始まり、為政者の法のもとで、未決定で非本質的なものとして分類されるものは何であれ、国家権力に従属する。国家の法令が尽きるところで、躓きの法〔愛の法〕が、あるべき場所を見出し、これらすべてが沈黙しているときに初めて、知識と誓い〔契約〕の法令が観察されるのである¹⁰⁰⁾。

この従属的な関係性から二つの重要な点を指摘することができる。一つ目は、非常に限定されてはいるが、人々が自由に判断することのできる領域があるということである。特に、「知識の法 the law of conscience」は、「生活する上でなされる事柄について、道徳的命題がもつ何らかの真理に関する、実践的な知識の根本的な判断」となる¹⁰¹⁾。さらに、その判断は、神が人

間の内なる立法者として植えつけた自然の光に基づいている¹⁰²⁾。したがって、為政者でさえ、力によって、そのような判断を人々に変えさせることはできない¹⁰³⁾。二つ目は、そのような法の階層性が維持されている限り、良心の自由が、たとえ私的な判断が誤ったとしても、無秩序へつながることはないということである。

確かにロックは、「聖俗問わず、為政者のあらゆる法が、臣民の良心を義務づける」ということを認める¹⁰⁴⁾。ピューリタンたちは、「いかなる仕方であれ、この自由〔良心の自由〕を抑圧し制限する法はみな、まさにそのことによって、非合法であり無効である」と一貫して主張した¹⁰⁵⁾。しかし、ロックは、為政者の法が良心の自由を完全に取り去ることはできないと考えていた。ロックは自由を、「判断の自由」と「意志の自由」に分けることによって、このことを説明する。ロックはそれらを以下のように定義した¹⁰⁶⁾。

判断の自由は、ある事柄が、その本性上、本質的である、という判断の是認が、必ずしも要求されないときに存在し、ここに、良心の全自由がある。

意志の自由は、ある事柄に対して、意志の是認が要求されないときに存在し、これは、良心の自由を侵害することなしに取り扱われ得るものである。

102) ST, p. 65.

103) 種谷は、このようなロックの議論を、「第一論文」と「第二論文」における「為政者規制権の範囲」に関する違いとして解釈する（種谷〔1986〕134ページ）。また類似した議論として、友岡〔1976〕192-193ページ。

104) ST, p. 76.

105) ST, p. 76.

106) ST, p. 76.

97) ST, p. 64.

98) ST, p. 64.

99) ST, p. 65.

100) ST, p. 67.

101) ST, p. 65.

為政者が要求できるのは、意志の是認であり、判断のそれではない¹⁰⁷⁾。つまり、為政者のあらゆる法は、人々を行為するように義務づけるが、判断するには義務づけないのである。ロックは、これらの区別が、「服従の必要性を良心の自由と結びつける」ことを可能にしたと結論づける¹⁰⁸⁾。このことは、人々が納得することができないとしても、為政者の法に服従することができるということを意味する。なぜなら、判断の自由が、まだ残されているからである¹⁰⁹⁾。

2-3 ロックと厳格なアングリカンとの相違について

本節では、ロックと厳格なアングリカン (hard-line Anglicans) との相違を、礼拝統一法に対する彼らの態度に着目しながら再度考察する。礼拝統一法に関して、実際、当時の人々の多くは、内面の信仰と外的行為とを区別することによって、その法に服従することができた。既に議論してきたように、ロックは、為政者の法に対する服従の問題を「第二論文」の中で理論的に考察した。

しかし、正統な国教会の見解では、「国家の救済に関する側面と政治的な側面は不可分であり、一方への服従は自動的に他方の服従」を意味した¹¹⁰⁾。礼拝統一法の制定に際し、重要な役

割を担ったギルバート・シェルドン (Gilbert Sheldon, 1598-1677) は、法への服従は政治的な義務であると同時に宗教的な義務でもあると考えた¹¹¹⁾。アングリカンの神学者リチャード・アレストリー (Richard Allestree, 1619-1681) もまた、信仰における「統一」の重要性を以下のように主張した。

他の人々が、独断的に教義を主張し、それら [統一された礼拝様式] を行わないことの中に良心をおき、それどころか、分離、不服従、反乱を選ぶほど、それらから距離を置き、それゆえ彼らの中に罪を見ざるを得ないとき、これらの相違は、アブラハムのふところから富める人を分けるのと同じくらい大きな溝、亀裂をつくり出す。一つの神、一つの信仰、一つの礼拝が心をひとつにするのである¹¹²⁾。

アレストリーは、外的な統一と内面の統一を同一視し、そのような統一が無秩序を防ぐことになると考えていた。しかし、ロックであれば、バグショー批判の議論における「良心を侵害すること」の定義から、この種の見解を批判したのであろう。ロックは、「第二論文」における自由の区分に関する議論の後に、このことを繰り返し述べる。もし、為政者が、非本質的事柄を、それ自体の本性上そうではないにもかかわらず、本質的なものとして臣民に課すならば、「良心の自由を毘にかけ、それを命じることで罪を犯すことになる」だろうと¹¹³⁾。

IV おわりに

最後に、本稿の議論のまとめと今後の展望に

107) ST, p. 77.

108) ST, p. 77. Cf. 朝倉 [1999] 34-35 ページ。

109) ローズも、「客観的に信念が政治的に静寂で社会的に平和である限り、人々の主観的な細部は完全に自由である」というロックの議論から、「寛容への道を看取することができるのではないか」と指摘する (Rose [2005] pp. 617-618)。ケリーは、この区別を「『熱狂者』の良心の自由に対する何らかの小さな譲歩」と解釈しているが、そのような区別が歴史的な文脈の中で可能にする服従の重要性については考察していない (Kelly [1991] p. 137)。この点については、Colman [1983] pp. 18-24, 朝倉 [1999] 34-35 ページも参照。

110) Rose [2005] pp. 615-616.

111) Keeble [2002] p. 120.

112) Keeble [2002] p. 118, Allestree [1662] p. 17.

113) ST, p. 77.

ついて述べたい。第Ⅰ節で確認したように、『世俗権力二論』の議論は、ロックが為政者の絶対的な権力を擁護しているとして、後期の著作と比べてより「権威主義的」とであるとみなされる傾向にあった。しかし、17世紀前半のピューリタンたちの心情を共有するバグショーの懸念に対し、ロックがどのような応答を試みているのか（あるいは、いないのか）を、当時の時代状況（特に礼拝統一法をめぐる問題）と関連づけながら、テキスト間の詳細な比較・分析を行い、より具体的に考察することにより、以下の二点が明らかとなった。

第一に、「第一論文」と「第二論文」で扱われている問題に変化があったということである。

「第一論文」では、「為政者が非本質的事柄を課することができるのかどうか」が主たる問題であったが、「第二論文」では、「為政者による法が臣民の信念に反する場合、その法に従うことができるのか」、換言すれば、良心の自由と法への服従をいかに両立させるのかが中心的な問題であった。特に後者の問題をめぐる議論では、『寛容論』以降の著作へ継承・発展されていく寛容の契機を看取することができた。従来の研究では、「第一論文」と「第二論文」の違いについては、法的・認識論的な側面から言及されてきたが、本稿では、歴史的な側面から再度、両論文の内容上の違いについて検証することができた。

第二に、為政者が宗教上の非本質的事柄を課す目的において、ロックと厳格なアングリカンたちとの間に重要な違いがあったということである。彼らは、それを課すことによって、外的行為だけでなく、内面の信仰にも大きな影響を与えようと考えていた。他方、ロックはそれらを明確に区別し、そのような統一の強制を批判した。本稿でもたびたび指摘してきたが、従来の研究では、ロックのこうした議論に注目したものは少なかった。そして、このことが、初期のロックの権威主義的・保守的性格を、実際よ

りも強調して解釈する一因になっていたと考えられる。

『世俗権力二論』と『寛容論』以降の著作では、多くの研究者が指摘しているように、ロックの思想あるいはその具体的な実現方法に関して変化が生じているのも確かであるが、本稿で議論してきた良心の自由と法への服従をめぐる問題や、ロックの反聖職者主義的態度は、後期の著作にまで引き継がれていくものである。したがって、初期のロックに看取できるこうした点が、『寛容論』以降の著作の中で、どのように議論されているのかを具体的に検証していくことが今後の課題となる。

参考文献

- FT and ST: M. Goldie ed. [1997] *Political Essays*, Cambridge, pp. 3-78. (友岡敏明訳『世俗権力二論』未来社, 1976年)。
- Bagshaw, E. [1660] *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*, London, Wing/B413.
- Allestree, R. [1662] *Sermon Preached at Hampton-Court on ... the Anniversary of His sacred Majesty's Most Happy Return*, London, Wing/A1164.
- Baxter, R. [1673] *A Christian Directory, or, A Summ of Practical Theologie and Cases of Conscience*, London, Wing/B1219.
- Tilly, S. [1976] '129. S. Tilly 7 March 1662' in E. S. de Beer ed., *The Correspondence of John Locke*, vol. 1, Oxford, pp. 185-186.
- Raithby, J. ed. [1819] 'Charles II, 1662: An Act for the Uniformity of Publique Prayers and Administration of Sacraments & other Rites & Ceremonies and for Establishing the Form of Making Ordaining and Consecrating Bishops Preists and Deacons in the Church of England' in *Statutes of the Realm*, vol. 5: 1628-1680, pp. 364-370, British History Online, <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=47307> Date accessed : 27 March 2011.
- HLJ: 'House of Lords Journal Volume 11: 1 May 1660' in *Journal of the House of Lords*, vol. 11:

- 1660-1666, pp. 6-9, British History Online, <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=13940> Date accessed: 28 March 2011.
- 朝倉拓郎 [1999]『初期ロックの政治思想—『良心の自由』をめぐる議論を中心に—』『政治研究』46, 15-44 ページ。
- 伊藤宏之 [1992]『イギリス重商主義の政治学』八朔社。
- 井上公正 [1978]『ジョン・ロックとその先駆者たち』御茶の水書房。
- 大澤 麦 [1995]『自然権としてのプロパティ』成文堂。
- 加藤 節 [1987]『ジョン・ロックの思想世界』東京大学出版会。
- 城戸由紀子 [1992]『エドワード・バグショー（ザ・ヤンガー）の宗教・政治思想』『阪大法学』164, 909-928 ページ。
- 田中正司 [2005]『新增補ジョン・ロック研究』御茶の水書房。
- 種谷春洋 [1986]『近代寛容思想と信教自由の成立』成文堂。
- 友岡敏明 [1986]『ジョン・ロックの政治思想—“伝統”と“革新”の一断面—』名古屋大学出版会。
- 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。
- 中村恒矩 [1967]『ロックの初期思想における世俗政治と宗教—“Two tracts”の公刊によせて—』『東京経学会誌』56, 83-102 ページ。
- 浜林正夫 [1958]『王政復古から名誉革命へ—ジョン・ロックの思想形成—』水田洋編『イギリス革命—思想史研究—』御茶の水書房, 303-333 ページ。
- 山田園子 [2006]『ジョン・ロック「寛容論」の研究』溪水社。
- Abrams, P. [1967] 'Introduction' in his ed., *Two Tracts on Government*, London, pp. 3-114.
- Ashcraft, R. [1986] *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton: NJ.
- [1995] 'Anticlericalism and Authority in Lockean Political Thought' in R. D. Lund ed., *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750*, New York, pp. 73-96.
- Bosher, R. S. [1951] *The Making of the Restoration Settlement 1649-1662*, London.
- Coffey, J. and Lim, P. C. H. eds. [2008] *The Cambridge Companion to Puritanism*, New York.
- Colman, J. [1983] *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh.
- Collinson, P. [1996] 'Vestiarian Controversy' in Hans J. Hillerbrand ed., *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. 4, New York, pp. 231-232.
- Cranston, M. [1957] *John Locke: A Biography*, London.
- Creppell, I. [1996] 'Locke on Toleration: The Transformation of Constraint,' *Political Theory*, 24, pp. 200-240.
- De Beer, E. S. ed. [1976] *The Correspondence of John Locke*, vol. 1, Oxford.
- Dunn, J. [1969] *The Political Thought of John Locke*, New York.
- Gough, J. W. [1973] *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, 2nd ed., Oxford.
- Green, I. M. [1978] *The Re-establishment of the Church of England 1660-1663*, Oxford.
- Harris, I. [1998] *The Mind of John Locke: A Study of Political Theory in its Intellectual Setting*, rev. ed. New York.
- Keeble, N. H. [2002] *The Restoration: England in the 1660s*, Oxford.
- Kelly, P. J. [1991] 'John Locke—Authority, Conscience and Religious Toleration', in J. Horton and S. Mendus eds., *John Locke, A Letter Concerning Toleration, in Focus*, New York, pp. 125-146.
- King, P. [1829] *The Life of John Locke, with Extracts from His Correspondence, Journals, and Common-Place Books*, London.
- Kraynak, R. P. [1980] 'John Locke: From Absolutism to Toleration,' *American Political Science Review*, 74, pp. 53-69.
- Laslett, P. [1988] 'Introduction' in his ed., *Two Treatises of Government*, Cambridge, pp. 3-126.
- Klein, L. E. and A. J. La Vopa eds. [1998] *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, San Marino: CA.
- Leyden, W. von [1954] 'Introduction' in his ed., *Essays on the Law of Nature: The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal for 1676*, Oxford, pp. 1-92.
- Livingstone, E. A. ed. [1997] *The Oxford Dictionary of the Christian Church* 3rd ed., New York, p. 1458.
- Maclear, J. F. [1990] 'Restoration Puritanism and the

- Idea of Liberty : The Case of Edward Bagshaw,' *Journal of Religious History*, 16, pp. 1-17.
- Marshall, J. [1994] *John Locke : Resistance, Religion and Responsibility*, New York.
- Milton, J. R. and P. Milton, [2010] 'General Introduction' in J. R. Milton and P. Milton eds., *An Essay Concerning Toleration : And Other Writings on Law and Politics 1667-1683*, New York, pp. 1-161.
- Pyle, A. ed. [2000] *The Dictionary of Seventeenth-century British Philosophers*, vol. 1, Bristol, pp. 47-49.
- Rose, J. [2005] 'John Locke, "Matters Indifferent", and the Restoration of the Church of England,' *Historical Journal*, 48, pp. 601-621.
- Seaward, P. [1989] *The Cavalier Parliament and the Reconstruction of the Old Regime, 1661-1667*, Cambridge.
- Sommerville, J. P. [2004] 'Conscience, Law, and Things Indifferent : Arguments on Toleration from the Vestiarian Controversy to Hobbes and Locke' in Braun, H. E. and E. Vallance eds., *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700*, Basingstoke, pp. 166-179.
- Spurr, J. [1991] *The Restoration Church of England, 1646-1689*, New Heaven.
- [1998] *English Puritanism 1603-1689*, New York.
- [2006] *The Post-Reformation : Religion, Politics and Society in Britain, 1603-1714*, New York.
- Wootton, D. [2003] 'Introduction', in his ed., *Political Writings*, Indianapolis, pp. 7-122.
- Vallance, E. [2001] 'Oaths, Casuistry, and Equivocation : Anglican Responses to the Engagement Controversy,' *Historical Journal*, 44, pp. 59-77.
- Viano, C. A. ed. [1961] *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Turin.