

ジョージ・バークリーの『受動的服従』に対する考察 ——ジョン・ロックの『統治二論』との関係を中心に——

武 田 智 紀*

1. はじめに

18世紀の思想家ジョージ・バークリー（George Berkeley, 1685-1753）は非物質主義と呼ばれる哲学的立場から、西洋哲学史においてその名を知られている。時に彼は、イギリス経験主義の立場に立つ哲学者として、ジョン・ロック（John Locke, 1632-1704）の後継者や、デイヴィッド・ヒューム（David Hume, 1711-1776）の先駆者として評価されることもあるほど重要な人物である¹⁾。したがって、今日の一般的な理解において、バークリーは哲学者として見做されることが多い。

しかしながら、バークリーは経済思想家としても、その名を後代の人々に知られている。すなわち彼は、経済学史においてアダム・スミス（Adam Smith, 1723-1790）や、ジョン・メイナード・ケインズ（John Maynard Keynes, 1883-1946）の先駆者として評価されてきたのである²⁾。

哲学者あるいは経済思想家としてのバークリーのどちらの側面に注目するかは、個々の研究者の興味関心に依存するものであり、本稿は経済思想家としてバークリーを捉える視座に立つ。

ただし本稿は、経済思想家としてのバークリーの根底に存在する、キリスト教擁護を基礎にした道德家としてのバークリーに注目したい。なぜなら、本稿で明らかにするように、彼の経済的著作は、宗教をその基礎とする道德的立場から執筆されていたからである³⁾。すなわち、彼の経済的著作の中心は、徳としての勤勉の主張や、悪徳としての奢侈に対する批判によって占められていた。そして、田中（1956）が述べるように、バークリーにおいて、「人間の道德的行為は神の存在と神へのおそれ、永遠の國の信仰なくして成立し得ない」から、道德の基礎は宗教に置かれていたのである⁴⁾。したがって、スミスやケインズの先駆者として経済学史にバークリーを位置づける

* 京都大学大学院経済学研究科修士課程

1) 戸田（2007）54ページ。ただし、バークリーをイギリス経験論者とすることに對する批判も存在する。この点については、名越（1965）を参照されたい。

2) バークリーの経済学史上の位置付けについては、研究者の間でも見解が分かれている。この点に関する詳細な研究史については戒田（1971b）を参照されたい。

3) 本稿で、バークリーの経済的著作と言う場合、それが指し示すのはKelly（2005）に従って、『大英帝国破滅防止論 *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain*』（1721年）、『アルシフロンあるいは小粒な哲学者 *Alciphron, or the Minute Philosophers*』（1732年）の第二對話、『問いただし人 *The Querist*』（1735-1737年）、『賢者への手紙あるいはアイルランドのローマ・カトリック聖職者への勸告 *A Word to the Wise, or an exhortation to the Roman Catholic clergy of Ireland*』（1749年）の四点とする。

4) 田中（1956）93ページ。

一方で、経済思想家としてのパークリーの根底に存在する、道徳家としてのパークリーに注目し、倫理・宗教・経済を含んだ観点から、彼の思想の解明を試みることも必要である。

そのような試みの出発点として本稿は、パークリーの道徳・政治的著作の一つである『受動的服従 *Passive Obedience*』(1712年)の分析を行う。もちろん他の道徳・政治的著作として重要なものに、『アルシフロンあるいは小粒な哲学者 *Alciphron, or the Minute Philosopher*』(1732年)が存在するが、『受動的服従』で主張される徳としての忠誠を人々に説くことは、パークリーの生涯における関心であったと考えられる。なぜなら、Leary (1977)によれば、彼の関心は、常に同時代の人々を「善きキリスト教徒と忠誠心のある臣民」⁵⁾へと教化することにあつたからである⁶⁾。また、本稿で明らかにするように、パークリーにとって忠誠は、「第一の根本的な自然法」でもあつた⁷⁾。つまり彼において、忠誠は他の徳の基礎として捉えられているのである⁸⁾。したがって、道徳家としてパークリーを捉えることで、彼の経済思想の解明を試みるための出発点として、『受動的服従』を分析することは、一定の妥当性を有しているように思われる。

全体の構成は以下の通りである。まず第2章では、パークリーの生涯と著作の描写を通じて、キリスト教擁護を基礎にした道徳家としてのパークリー像を明らかにする。次に第3章では、第一に、受動的服従の教義の歴史的意味を確認し、第二に、『受動的服従』に関する先行研究の整理を行う。そして第三に、『受動的服従』のテキスト分析を行う。このような作業を通じた第3章では、『受動的服従』を『統治二論 *Two Treatises of Government*』(1690年)で知られるロックの政治理論への批判的著作として捉える、一部の先行研究の通説には、再考の必要性があることが主張される。最後に、第4章では、本稿全体の議論を簡単に振り返りながら、今後の課題を提示する。

2. パークリーの生涯と著作

本章は、本稿において必要と思われるパークリーの著作と生涯の描写を試みる。すなわち、後代の人々によって経済思想家として評価されるパークリーの根底に存在する、キリスト教擁護を基礎にした道徳家としてのパークリー像を描写することが、その目的である。

1685年に、アイルランドのキルケニー近郊で誕生したパークリーは、1700年にダブリンのトリニティ・カレッジに入学する⁹⁾。学士号取得後、大学のフェローの地位についたパークリーは、1709年に、大学内の礼拝堂の執事(Deacon)に、翌年には同じ場所の牧師(Priest)に任命され、聖職者として自らの生涯を歩み始める¹⁰⁾。

1712年に、パークリーは、大学内の礼拝堂で行った統治者に対する一切の抵抗を禁ずる受動的服従の教義を主張する説教を基に『受動的服従 *Passive Obedience*』(1712年)を公刊するが、それによって彼は、ウィッグによってジャコバイトの嫌疑をかけられてしまう¹¹⁾。

5) Berkeley (1953) p. 15.

6) Leary (1977) p. 649.

7) Berkeley (1953) pp. 25-26.

8) *Ibid.*, p. 26.

9) 名越 (1965) 4-9 ページ。

10) Luce (1949) p. 43.

11) 名越 (1965) 27-28 ページ。

なぜパークリーは、ウィッグによってジャコバイトの嫌疑をかけられたのか。この点を理解するために、当時の歴史的背景を確認する。

周知の通り、名誉革命によってジェームズ二世は王位から追放され、彼の娘とその夫が、メアリー二世とウィリアム三世として王位に就いた。その後、ジェームズ二世に対する事実上の抵抗を主導したウィッグにとって、革命後の政治体制を確立することが重要な課題であった¹²⁾。一方でトーリーは、革命を受容するために、自身の政治的イデオロギーに変更を迫られた。なぜなら、革命以前の、彼らのイデオロギーであった王位の世襲制と統治者に対する抵抗を禁ずる受動的服従の教義を遵守した状態で、名誉革命を原理的に受容することは困難であったからである¹³⁾。

しかしながら、トーリー内部には、革命以前のイデオロギーに固執した者が存在した¹⁴⁾。すなわち、ジェームズおよび彼の直系男子の王位への復帰を支持する勢力であるジャコバイトは、王位の世襲制と受動的服従によってジェームズを依然、国王と見做し、革命後の政治体制の正当性を否定したのである¹⁵⁾。したがって、名誉革命を正当化し、その後の政治体制の確立を試みるウィッグとしては、トーリー内部のジャコバイトを排除することが政治上の急務であった。

このような18世紀前半におけるウィッグとトーリーの政争の時代において、本稿との関連で言及すべきは、アン女王治世の高教会派トーリーの台頭である。彼らは、公職に任命されるすべての者に対して国教会の一員であることを義務づける審査法と自治体法を潜り抜けるために、公職任命前に国教会の聖餐式に参列し、便宜的に国教会の外見を身にまとう非国教徒に対して、激しい非難を浴びせた¹⁶⁾。1712年には、トーリー高教会派の聖職者であったヘンリー・サッシュェヴァレル(Henry Sacheverell, 1674-1724)が、ウィッグの掲げる宗教的寛容および受動的服従の教義を主張する説教を行った¹⁷⁾。彼が、ジャコバイトであったか否かについては明らかではないが、少なくともウィッグにとって、サッシュェヴァレルの主張する受動的服従の教義は、名誉革命の正当性を否定する原理であり、彼の教説を革命後の政治体制を転覆し、ジェームズの子ジェームズ・フランシス・エドワード・ステュアート(James Francis Edward Stuart, 1688-1766)を即位させるための行動の徴候として、無視することはできなかった¹⁸⁾。したがって、Conroy (1971) が述べるように、この時期においてウィッグは一般的に、受動的服従の教義を主張する者すべてをジャコバイトであると見做したと考えられる¹⁹⁾。

パークリーが、1712年に受動的服従の教義を主題とした著作を公刊することで、ウィッグによってジャコバイトの嫌疑をかけられた背景には、このような事情が存在していたのである。

さて、1713年にパークリーは、ダブリンを離れてイングランドに向かう²⁰⁾。ロンドンに到着した

12) 松浦 (1977) 161 ページ。

13) 愛敬 (2003) 140 ページ。

14) Dickinson (1977) pp. 27-29. なお邦訳に際しては、田中訳(田中秀夫監訳、中澤信彦他訳『自由と所有一英
国の自由な国制はいかにして創出されたか』ナカニシヤ出版、2006年) 20-22 ページを参考にした。

15) Warnock (1986) p. 556.

16) 林 (2012) 165-166 ページ。

17) Gregory (2002) pp. 230-231.

18) 愛敬 (2003) 164 ページ。

19) Conroy (1971) p. 88.

20) 以下、この段落の記述は名越 (1965) 29-38 ページを参考にした。

彼は、ジョナサン・スウィフト (Jonathan Swift, 1667-1745) に連れられ、アン女王の宮廷を訪れ、1713年の冬には、自身初の大陸旅行を行う。

バークリーが大陸旅行から帰還した1715年のイングランドは、政治的に不安定な状態にあった²¹⁾。すなわち、アン女王の死後、1701年に制定された王位継承法に従って、ジョージ一世のハノーヴァー王朝が成立した一方で、トーリー内部には名誉革命によって王位を追われたジェームズ二世の子ジェームズ・フランシス・エドワード・ステュアートの王位要求を支持する人々が多数存在したのである²²⁾。

このような状況下で、バークリーは『忠誠を誓ったトーリー党員への提言 *Advice to the Tories who have taken the oaths*』(1715年)を匿名で公刊する。その中でバークリーは、「ある君主や大臣の利益のための私的計画を遂行する政治家としてではなく、宗教の促進と栄誉を企図するキリスト教徒として」²³⁾、トーリーが守るべき義務は、ジャコバイトたることではなく、ジョージ一世に対する忠誠を守ることだと主張したのである²⁴⁾。

さて、二度目の大陸旅行からバークリーがロンドンに戻った頃のイングランドは、南海泡沫事件をきっかけに、数多くの会社と人々が倒産と破産に陥っていた²⁵⁾。この状況を受けたバークリーは、『大英帝国破滅防止論 *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain*』(1721年)を公刊する。当時の多くの人々が、この混乱の原因を南海会社や政府の指導者に求めたのに対して、バークリーは人々の精神的墮落にその根本的な原因を求めた²⁶⁾。すなわち、徳なき国家が繁栄せず、宗教なき徳が存在しないと考える彼にとって、国家の衰退の真の原因は、道徳および宗教の衰頹にあったのである²⁷⁾。これはバークリーの全著作の根底に流れる根本的信念とされる²⁸⁾。

しかし、道徳家としてのそのような提言に留まらず、国内産業の奨励や経済的観点に基づく奢侈批判を行っていることから、この著作は、バークリーが経済思想家として執筆した初めての著作として位置づけられている²⁹⁾。

なぜ聖職者であったバークリーが、このような世俗的事柄に対する提言を行ったのか。Breuninger (2010)によれば、バークリーが人々の精神的墮落を矯正するためには、道徳的な提言だけでは彼らが耳を貸さないことを認めていたからである³⁰⁾。したがって、上述した経済的提言は、直接にバークリーの経済的関心を表すものではなく、当時の人々の精神的墮落を矯正するための手段として捉えるべきである。

1732年にバークリーは、『アルシフロンあるいは小粒な哲学者 *Alciphron, or the Minute*

21) 以下、この段落の記述は同上書36ページを参考にした。

22) ここでいう王位継承法とは、アン女王の後継者として、ジェームズ一世の孫でハノーヴァー選帝侯の未亡人であるソフィアを定め、以後の後継者をプロテスタントに限定した法である。浜林 (1983) 274ページ。

23) Berkeley (1953) p. 54.

24) 名越 (1965) 36ページ。

25) 同上書39ページ。南海泡沫事件の詳細については、戒田 (1971a) を参照されたい。

26) Breuninger (2010) p. 85.

27) Berkeley (1953) p. 69.

28) 名越 (1965) 40ページ。

29) 戒田 (1971a) 77-78ページ。

30) Breuninger (2010) p. 85.

『*Philosophers*』(1732年)を公刊する。この著作は、自由思想家あるいは理神論者と呼ばれる思想家を批判した著作である。具体的には、第3代シャフツベリ伯爵アントニー・アシュリー・クーパー(Anthony Ashley Cooper, 1671-1713)と、『蜂の寓話 the *Fable of the Bees*』(1714年)で有名なバーナード・マンデヴィル(Bernard Mandeville, 1670-1733)が直接の批判対象となっている³¹⁾。

マンデヴィル批判に当てられた第二対話において、奢侈が社会にとって有益であることを主張したとするマンデヴィルが批判されているために、この著作はパークリーの経済的著作として捉えられている。

しかしながら、以下のようにマンデヴィルの議論を要約するパークリーにとって、彼が最も批判したのは、田中(1956)が述べるように、神の摂理と存在の否定、不信仰であった。

神や摂理は存在しないこと。人間は滅亡する野獣と同様であること。人間の幸福は野獣の幸福と同じく動物的本能、欲望、及び感情に従うことにあること。あらゆる良心の呵責や罪悪感はいずれも教育の偏見であり、誤りであること。宗教は国家のごまかしであること。悪徳は社会に有益であること。人間の魂は物質的であり、火焰や水蒸気のように分解消滅すること。人間は運動の法則に従って動かされる一つの機械であること。従って、かれは行為者すなわち犯罪の主体ではないこと。賢い人はこの現在の生活における彼自身の特定の個人的利益をかれのすべての行為の規則及び尺度たらしめるであろうということ。以上、かかる意見は小粒な哲学者(マンデヴィル)の教説であると考えられる³²⁾。

さて、1734年にパークリーは、アイルランドのクロインの主教に推挙され、クロインに向かう³³⁾。

当時のアイルランドは、名誉革命後、断続的に制定されたいわゆる刑罰法によって、人口の大部分を占めるカトリック教徒は、公職から締め出されていた³⁴⁾。また、イングランドによる植民地政策、とりわけアイルランドがイングランド以外に毛織物を輸出することを禁止した法によって、産業は壊滅しており、多くの人々は窮乏化状態にあった。

このように政治的、経済的に抑圧されたアイルランドを背景に、パークリーの最も重要な経済的著作である『問いただす人 *The Querist*』(1735-1737年)が公刊されるが、この著作においても、彼が第一に要請したのは、人々の道徳的改善であったことに我々は注意しなければならない³⁵⁾。すなわち、彼は終始、倫理的立場から、徳としての勤勉を主張し、それを可能にするために、産業の

31) 個々の論者によって議論の差があるために、理神論者の定義を与えることは困難であるが、一般的には以下、三つの特徴が挙げられる。第一に、反キリスト教的立場に立っていること。第二に、理性を用いることで、宗教的議論がどのような意味を持つか検討しようとする方法論的態度。第三に、自然宗教を強調する立場を採っていること。以上の点については Rivers (2002) pp. 8-9 を参考にした。また、パークリーのマンデヴィル批判については、田中(1956)を参照されたい。

32) Berkeley (1950) p. 107. なお、邦訳は田中(1956)を参考にしている。

33) 名越(1965) 53-57 ページ。

34) 以下、この段落の記述は同上書 60 ページを参考にした。

35) 以下、この段落の記述は田中(1956) 91 ページを参考にした。

発展と国立銀行設立の必要性を説いたのである。

1745年には、その年に起きたジャコバイトの反乱を受け、バークリーはクロインのカトリック聖職者に向けて、書簡を執筆する³⁶⁾。カトリックの聖職者に対してバークリーは、これまで彼らが、プロテスタントの主導する体制の中で、正当に扱われてきたことを強調し、アイルランドの秩序を脅かす行動をとることに慎重になるように求める³⁷⁾。さらに、過去のジャコバイトの反乱によって、カトリックが蒙った損害に訴えることで、彼ら自身の利益のためにも、現存の体制に忠誠を尽くすように求めるのである。

このような宗派を超えたバークリーの態度は、1749年に公刊された『賢者への手紙あるいはアイルランドのローマ・カトリック聖職者への勧告 *A Word to the Wise, or an exhortation to the Roman Catholic clergy of Ireland*』(1749年)において、さらに強く伺える³⁸⁾。すなわち、この著作においてバークリーは、アイルランドのカトリック教徒に勤勉を促すことを、アイルランドのカトリック聖職者に要請するのである。なぜなら、勤勉を通じたアイルランドの経済的繁栄の実現を望むバークリーにとって第一に乗り越えるべきは、アイルランドの宗派間の対立であったからである。

信仰に関する論争は、世俗生活の義務を妨げてよいのだろうか。あるいは、天国に向かって我々が選ぶ異なる道は、地上における同じ手段を我々が取ることを、妨げるべきであろうか。我々は地上の同じ場所に住み、同じ空気を呼吸し、そして同じ政治組織の下に生活していないだろうか。それゆえに、我々は、我々の国の共通善を促進するために、同一の企図において協力すべきでないのか³⁹⁾。

1752年にバークリーは、クロインの地を離れ、オックスフォードに向かう⁴⁰⁾。同年に、『大英帝国破滅防止論』や『問いだす人』などを収録した『論文集 *Miscellany*』(1752年)を公刊した彼は、1753年の1月14日に、その生涯を終える。

ここまで、本稿の議論に必要なと思われるバークリーの生涯と著作の概観を行ってきた。それにより、南海泡沫事件、自由思想家批判、あるいはアイルランドの窮乏状態を背景に執筆された経済的著作の中心を占める、宗教をその基礎とする徳としての勤勉の主張や、無信仰に対する批判を通じて現われる、キリスト教擁護を基礎にした道德家としてのバークリー像が明らかになった。

3. 『受動的服従 *Passive Obedience*』(1712年)

3-1. 受動的服従の教義について

本節は、17世紀後半から18世紀前半における受動的服従の教義の意味について簡単に確認しな

36) 以下、この段落の記述はLuce (1949) pp. 177-178を参考にした。

37) 当時のアイルランドのカトリックが刑法によって政治・社会的に抑圧されていたことを考慮すると、彼らがプロテスタントの主導する体制の中で、正当に扱われてきたとするバークリーの態度は不可解ではある。

38) 以下、この段落の記述は名越(1965) 60-62ページを参考にした。

39) Berkeley (1953) p. 235.

40) 以下、この段落の記述は名越(1965) 66-68ページを参考にした

がら、次節に行く『受動的服従』に関する先行研究を整理する際の基準の提示を、その目的とする。

鈴木（1994）によれば、受動的服従の教義に従えば、統治者の命令が神の命令に反すると判断したキリスト教徒は、その統治者の命令に対する不服従が許される⁴¹⁾。その一方で、彼に対して力や暴力を用いた抵抗を行うことは決して許されない。そして、この統治者の命令への不服従の結果として、課されうるいかなる罰にも服さなければならない。したがって、この教義に従えば、たとえ統治者が暴君であっても、彼に対して抵抗することは決して許されないのである。

17世紀後半においてこの教義は、当時の絶対王政の正当化理論であった王権神授説と結び付けられて、名誉革命によって即位したウィリアム三世とメアリー二世に対する忠誠の誓いを拒否し、彼らに対する自身の不服従の行為の正当化を目的に、カンタベリー大主教を始めとする約四百名の聖職者、いわゆる臣従拒否者と呼ばれる人々に使用された⁴²⁾。

また、すでに第二章で述べたようにジャコバイトは、この教義を王位の世襲制と結び付けて、革命後の政治体制を批判するための理論的武器としたのであった。そして、ジャコバイトを排除し、革命後の政治体制の確立を試みるウィッグは、一般的に受動的服従の教義を主張するすべての人々をジャコバイトであると非難したのであった。

次に、18世紀前半のウィッグの政治的イデオロギーを、Dickinson（1977）に依拠しながら規定する⁴³⁾。伝統的に彼らのイデオロギーを形成していたのは、ロックの政治理論であったとされてきたが、ウィッグによるロックの政治理論に対しては保守的な受容と急進的なそれが存在していた。すなわち、ロックの政治理論である契約理論は、結合契約と服従契約という二つの含意を有していたのである。前者は、人民の自然権を保護するために国家が建設されるという性格をもつものであった。この契約は人民主権の原理を正当化し、あらゆる人民に政治的権利を認める急進的概念であり、特権的地位の喪失を恐れるウィッグにとって、受容し難いものであった。一方で、服従契約は、人民を主権者ではなく臣民と見做すから、結合契約と比べると保守的な原理であり、臣民の安寧を保障し、暴君に対する抵抗権を認めるものであったため、大部分のウィッグにとって受容可能であった。したがって、本稿は、ウィッグの政治的イデオロギーを、ロックの政治理論において、人民主権の原理を正当化する結合契約ではなく、人民を臣民と見做す服従契約に含まれる暴君に対する抵抗権を、その核に有するものとして規定する。

以上より、18世紀前半における受動的服従の教義については、以下のようにまとめることが出来る。すなわちこの教義は、革命の正当性や革命後の体制を批判するジャコバイトや臣従拒否者によって使用された。一方で、一切の抵抗を禁ずるこの教義は、ウィッグの政治的イデオロギーと原

41) 以下、この段落の記述は鈴木（1994）107-109 ページを参考にした。

42) 同上書 129-133 ページ。一方で、臣従拒否者やジャコバイトに対して、名誉革命の受容を試みたトーリーは、受動的服従の教義と革命の正当性を調和させる理論的努力を行った。例えば、ウィリアム・シャーロック（William Sherlock, 1641-1707）は、『主権への忠誠の主張 *The Case of Allegiance due to Sovereign Powers, stated and resolved*』（1691 年）の中で、国王の交代は神の摂理によるものであり、受動的服従とはこの神の摂理に従うことを主張したとされる。以上については、浜林（1981）200-201 ページを参考にした。

43) 以下、この段落の記述は Dickinson（1977）pp. 76-77 を参考にした。なお邦訳に際しては、田中訳（田中秀夫監訳、中澤信彦他訳『自由と所有一英国の自由な国制はいかにして創出されたか―』ナカニシヤ出版、2006 年）73-75 ページを参考にした。

理的に対立するものであった。

したがって、18世紀前半に『受動的服従』を適切に位置付けるためには、第一にジャコバイトとの関係、そして第二にウィッグの政治的イデオロギーおよびその理論的支柱であるロックの政治理論との関係が問われなければならない。以上が、次節において先行研究の整理を行う際の基準となる。

3-2. 先行研究の整理

本節では、前節で提起した基準に依拠しながら、『受動的服従』に関する先行研究を整理する。

まず、バークリーとジャコバイトの関係である。すなわちバークリーが『受動的服従』を公刊した1712年に、ジャコバイトであったか否かに関する先行研究を整理し、この論点に関する本稿の立場を明らかにする。

田中(1956)は、バークリーがジャコバイトではなかったことを主張する。その根拠として挙げられるのは、第2章で紹介した『忠誠を誓ったトーリー党员への提言』と、1745年に起こったジャコバイトの乱を受けて、教区内のカトリック聖職者とプロテスタント聖職者に向けられた書簡である。

Berman(1994)は、1712年にバークリーはジャコバイトであり、『忠誠を誓ったトーリー党员への提言』を公刊した1715年以降は、ジャコバイトではなくなったと主張する。すなわち、バークリーは1712年時点では、アン女王の死後、ステュアート家が王位に復帰することで、臣従拒否者と同じく神授権を持つ正統な国王が王位に復帰することを、意図していた。しかしながら、ジェームズ・フランシス・エドワード・ステュアートがローマ・カトリックを放棄することを拒否し、1715年までにウィッグとトーリーがジョージ一世に対して忠誠を誓ったために、バークリーはジャコバイトではなくなった。以上がBerman(1994)の議論である。

Warnock(1986)は『受動的服従』に対するテキスト分析によって、バークリーがジャコバイトではなかったと主張する。すなわち、バークリーは本著作の全体の見通しを以下のように説明する。

第一に私は、それがいかなる国民の内に置かれようとも、世俗の最高権力に対して払われるべき絶対的で無制限の無抵抗ないし受動的服従があることを証明することに努める。第二に私は、反対意見の根拠と理由を考察することに努める。第三に私は、最高権力に対する無抵抗の帰結と称されるものから引き出される異議を検討することに努める⁴⁴⁾。

ここでWarnock(1986)が注目するのは、世俗の最高権力が「いかなる国民の内に置かれようとも」という部分である。この部分によって、バークリーは暗示的に、王位がいかに継承されるかということを問題にしていないことが推論される。すなわち、ジャコバイトが受動的服従の教義と王位の世襲制を結び付けて、ステュアート家の復位を支持したのに対して、この引用文によってバークリーは、両者を完全に分離しているとWarnock(1986)は主張する。さらにWarnock(1986)は、そのことが明示的に述べられたテキストとして、1709年にバークリーが、友人のジョン・

44) Berkeley(1953) p. 17.

パーシヴァル (John Percival, 1683-1748) に宛てた書簡を挙げる⁴⁵⁾。この書簡は、パーシヴァルが「法に対する服従の基準」と「統治権力の範囲」についての見解を、パークリーに求めた書簡に対する、彼の応答をその内容とする。なお、この書簡は本稿にとって極めて重要な役割を果たすので、以降 1709 年の友人宛書簡と言う場合、この書簡を指し示すことにする。Warnock (1986) は、以下の引用文をもって、パークリーが王位の世襲制を支持していないことを主張する。

相続の権利に関して言えば、私にとって王国は財物 (property) でなく、委託 (charge) であると思われる。それゆえに、それに、私有地や財物あるいは家財と同じ相続の規則が適用される必要はない⁴⁶⁾。

このような先行研究の見解の相違に対して、本稿は『受動的服従』の公刊時に、パークリーがジャコバイトではなかったことを主張する。なぜなら、Warnock (1986) が述べるように、特定の人物が王位に就くことを主張するジャコバイトが、世俗の最高権力が「いかなる国民の内に置かれようとも」というような表現をすると考えることはできないからである⁴⁷⁾。

次に、『受動的服従』とウィッグの政治的イデオロギーあるいはロックの政治理論との関係であるが、丹下 (2000) は、本著作におけるパークリーの意図が政治的にはウィッグに、理論的にはロックに対する批判であるとしている。また、田中 (1956) もパークリーの目的は、王権の制限を説くウィッグ、および彼らの理論的支柱であるところのロックへの挑戦であったと述べている。

しかしながら、1709 年の友人宛書簡において、パークリーは以下のように述べているのである。

私は、貴方が服従の基準と統治権力の範囲について知るために、貴方がした決意ほど紳士にふさわしいものはないと思われます。後者の点については、まだお読みにならないのであれば、ロック氏の『統治二論』の後半になんらかの満足を見出されることと思われます。そして、前者に関しては、『クリトン』と題されるプラトンの対話があり、その中で我々の国の諸法の遵守に、我々がいかなる程度義務付けられるかが議論されています。それについては、私は喜んで貴方の意見を拝聴したいと思います⁴⁸⁾。

45) パーシヴァルはアイルランド生まれの政治家である。オックスフォードのマグダレン・カレッジで教育を受け、1704 年にアイルランドの庶民院議員となる。また、後にジョージ二世となるウェールズ公や、ロバート・ウォルポールとの関係を通じて、イングランドの政治世界においても活躍した人物である。Wood (2004) pp. 657-658.

46) Berkeley (2013) p. 23.

47) また、パークリーが 1712 年にジャコバイトであったことを主張する Berman (1994) は、臣従拒否者とパークリーの立場を同一視していた。確かに両者は国教会の聖職者であるが、両者の間には明確な違いがあると考えられる。すなわち、前節で確認したように臣従拒否者は王権神授説と受動的服従によって、ジェームズ二世を国王と見做し、ウィリアムとメアリーに対する忠誠の誓いを拒否したのに対して、王権神授説の重要な構成要素である世襲制をパークリーは採用していない。したがって、Warnock (1986) や本稿が主張するように、パークリーは 1712 年においても、ジャコバイトではなかったことが明らかであるように思われる。

48) Berkeley (2013) p. 24.

ここで、『受動的服従』におけるバークリーの意図が仮に、丹下（2000）や田中（1956）が主張するようにウィッグおよび彼らの理論的支柱であるロックに対する批判であったとするならば、そのような意図を持つバークリーが、1709年に友人に対してロックの『統治二論』の後半を読むように薦めている事を、いかに説明するかが問われなければならない。

Eccleshall（1993）は、バークリーをトーリーに位置づけ、友人にロックの統治二論の後半を読むように薦めた事実から、1709年においては、「共同体（the community）」が、統治者の「非行（misdemeanours）」のために彼を廃位することの合法性を、バークリーが認めていたと推論している。しかしながら、三年後にウィッグの掲げる契約主義が優位な立場を占めたために、受動的服従を主張する立場へと彼が自らの思想を変化させたことを主張する⁴⁹⁾。

Connolly（2000）は、バークリーが統治権力の範囲と服従の尺度について、ロックの『統治二論』を友人に薦めた事実と、統治者に対する服従の義務が契約に訴えることで制限されるとする主張を否定した『受動的服従』におけるバークリーの議論は矛盾しているとして、その点においてバークリーが一貫性を欠いていると主張する⁵⁰⁾。

角田（1992）は、バークリーにおいて権力の問題と服従の問題は区別されており、ロックの社会契約説は良き統治を求め専制を防ぐ役割を果たすものであったとしている。すなわち、第一にバークリーは服従を道徳的義務とすることで、無政府状態の克服を意図した。そして、安定した政治社会が確保された後に、ロックと同様に、公共の福祉をその目的とし、法を権力の限界とした良き統治を求めて、専制を防ぐことをバークリーが意図していたと、角田（1992）は、1709年の友人宛書簡を引いた後、主張する⁵¹⁾。

このように、1709年に友人に『統治二論』の後半を読むように薦めたバークリーと、1712年に『受動的服従』を公刊し一切の抵抗を禁ずる受動的服従の教義を主張したバークリーに関して、それを「思想的断絶（ideological divisions）」⁵²⁾と評価するEccleshall（1993）と、バークリーが矛盾していると捉えるConnolly（2000）、そして、バークリーにとって、良き統治のためにロックの社会契約説が役割を果たしていたと評価する角田（1992）のように、解釈が異なっていることが分かる。

したがって、次節の『受動的服従』の分析においては、ロックの『統治二論』との関係に留意したEccleshall（1993）、Connolly（2000）、角田（1992）の解釈に対する批判的検討が要請される。

3-3. 『受動的服従』のテキスト分析

本節は、『受動的服従』のテキスト分析を通じて、本著作をロックの政治理論に対する批判的著作として捉える先行研究の見解には、再考の必要性があることを主張する。そのために、前節のEccleshall（1993）、Connolly（2000）、角田（1992）の解釈に対する批判的検討を通じて、バークリーとロックが以下の三点を共有していることを明らかにする。第一に、立法権力が公共の善によって制限されるべきであること。第二に、篡奪者に対する服従の義務がないこと。第三に、特定

49) Eccleshall（1993）p. 56.

50) Connolly（2000）p. 45.

51) 角田（1992）32-33 ページ。

52) Eccleshall（1993）p. 56.

の統治者に対する服従義務の根拠を人民の同意に求めていること。以上の三点を両者が共有している以上、少なくともパークリーがロックに対する批判を意図して本著作を執筆したと捉える先行研究の見解には、再考の必要性があることが主張される。以上が本節の基本的な構造である。

まずパークリーは、序文において本著作の目的を、以下のように述べる。

絶対的受動的服従はいかなる世俗権力に対しても払われるべきでなく、政府に対する服従は社会の公共の善によって評価され、制限されるべきだということ。それゆえに、臣民は公共の善が明白にそれを必要とする場合には、最高権威に対して合法的に抵抗してよいこと。それどころか、彼らが共通の利益を促進するという不可欠な責務のもとにある限り、そうすることが彼らの義務であるということ。これらあるいは似たような見解が近年熱心に教化され、有能で学識ある人々によって有利な形勢に置かれているが、私にとってそれらは人間にとって有害で、真の理性に矛盾するとしか考えられない。それゆえに、我々の大学の青年達をそのような思想に対して武装させ、彼らを善き世界へと導く必要があると思われた⁵³⁾。

すなわち、パークリーは、世俗の権力に対する受動的服従が公共の善によって制限されるべきであり、公共の善の要請による最高権威に対する抵抗の合法性を説く主張を、有害な見解として退けるのである。そして、そのような見解に対して、最高権力に対する無抵抗の義務を主張することが、パークリーの課題であるが、それは以下の三段階に分けて取り組まれる。

第一に私は、それがいかなる国民の内に置かれようとも、世俗の最高権力に対して払われるべき絶対的で無制限の無抵抗ないし受動的服従があることを証明することに努める。第二に私は、反対意見の根拠と理由を考察することに努める。第三に私は、最高権力に対する無抵抗の帰結と称されるものから引き出される異議を検討することに努める⁵⁴⁾。

まず、世俗の最高権力に対する忠誠を合理的に証明するパークリーの議論を分析することで、忠誠を道徳的義務として主張する彼の議論の具体的内容を確認する。

パークリーは、法の履行に加えて、統治者の命令が理性あるいは良心に反する場合、この命令に対する不服従の結果として、最高権力が課す罰に服することを「忠誠 (loyalty)」つまり受動的服従として、そして、力や暴力を用いて法の執行に逆らうことや、最高権力によって行使される罰を回避することを「反逆 (rebellion)」として定義する⁵⁵⁾。

パークリーは、この意味における忠誠が自然法上の要請であることの証明を人間本性に対する分析から開始する。彼は、人間本性において自己愛が根本的な原理であることを、以下のように述べ

53) Berkeley (1953) p. 15. なお邦訳の際には、丹下 (2000) を参考にさせていただいた。しかし、必ずしもそれぞれの訳が、それに依拠しているわけではない。

54) *Ibid.*, p. 17.

55) *Ibid.*, p. 18. すでに確認したように、統治者の命令が神の命令に反することを判断したキリスト教徒は、統治者の命令に対する不服従が許される一方で、この統治者の命令への不服従の結果として課されうる、いかなる罰にも服さなければならないのが受動的服従の教義であった。したがって、パークリーにとって、忠誠と受動的服従は同義である。

る。

自己愛は最も普遍的で我々の心に深く刻み込まれた原理であるため、我々が物事を我々自身の幸福を増大するか、それとも損なうかに対応させて見るのは自然なことである。また、それに応じて我々は物事を善あるいは悪と命名する。我々の判断はこれらを区別することにおいて用いられ、我々の機能の適切な利用によって、善を招き、悪を避けるように努めることが我々の生涯におけるすべての仕事である⁵⁶⁾。

さらに、パークリーは、感覚的な快苦が、現世において最初に導かれる善と悪であることを認める⁵⁷⁾。ただし、やがて経験が、目前の善悪と将来のそれが一致しないことを我々に伝える。また、人間の魂の高貴な能力が展開されるにつれて、感覚的快楽よりも優れた善があることが見出される。その結果、善悪の区別において、用いられる判断に変更が生じ、我々はしばしば感覚の誘いを軽視して、より持続的な善を求めるようになる。

しかしながら、パークリーは、そのような地上における物事は、永遠に比すれば無に等しく、すべての理性的な人間は、自らの行為を、それが自身の永遠の利益の促進に帰するように形成されるべきだとして、以下のように主張するのである⁵⁸⁾。

……自然の光によって、唯一我々を幸福あるいは不幸にすることができる最高かつ全知の精神が存在することは真に明らかである。結果として、世俗的な利益に対する見込みではなく、彼の意志に従うことが、理性の原理に従う人間が、それによって自身の行為を統治し折り合いをつけなければならない唯一の規則である。……したがって、我々は何事にもまして、人間に関する神の意志あるいは神の一般的目的を探すように努めるべきなのである。そして、その目的を達成するための傾向を最も直接的に持つ方法が自然法を発見するための、真正かつ適切な手段であるように思われる⁵⁹⁾。

このようにパークリーは、永遠の善を保証する神の意志に従うことが、人間が自身の行為を統治するための唯一の規則であること、そして、神の一般的目的がどこにあるかを知ることが、自然法を発見するための方法であることを主張するのである。

それではパークリーが神の意志として意味するものは何か⁶⁰⁾。彼によれば、神は無限に善なる存在であるから、神の目的が善であることは明白である。しかし、神自身は完成しているから、それは神自身ではなく被造物の善でなければならない。また、人間の道徳的行為は人間の間だけのことで、他の被造物には影響しない。それゆえに、神の目的は人間によって獲得されなければならない。ただし、自然状態においては、神の法に従うことに含まれる道徳的善以外には、何も一人の人

56) *Ibid.*, p. 19.

57) 以下、この段落の記述は *Ibid.*, pp. 19-20 を参考にした。

58) *Ibid.*, p. 20.

59) *Ibid.*, p. 20.

60) 以下、この段落の記述は *Ibid.*, pp. 20-21 を参考にした。

間を他の人間よりも神の意に適う者とすることはできない。すなわち、神の目的に先立っては、人間の間でいかなる区別も存在せず、神の目的はいかなる人間の関心によっても、決定されないのである。したがって、パークリーは特定の人間、国家、時代ではなく、すべての人間、すべての国家、すべての時代の一般的幸福を神の目的として規定するのである。

それでは次に、パークリーが考える神の目的としての全人類の一般的幸福を達成するための手段を確認する。

パークリーは、神の目的を達成する二つの方法を挙げる⁶¹⁾。一つは、ある確定された普遍的な道徳的規則の履行命令なしに、各人にそれぞれ特定の場面に応じて、公共の善を考えさせ、現在の時と状況の中で、それに最も貢献すると思われる行為を課すこと。もう一つは、一定の確定された法あるいは道徳規則の順守を命じること。

しかしながらパークリーは、前者の方法を退ける⁶²⁾。なぜなら、前者の方法では、個々の行為の結果を予測することが困難であり、それぞれの行為を比較してそれらの善や悪、徳や悪徳をいうための確かな基礎が何もないからである。すなわち、ある人間の行為の基準や規則は、その時点において最も公共善に資するものに対する行為者自身の私的で公平な意見であるが、その意見はそれぞれの状況や観点に左右され、人が異なれば異なり、同じ人間でも時が異なれば異なる。その結果、自分には明白に罪とされる行為が、他者にとっては義務になるため、人間の諸行為の間で調和や一致はあり得ず、徳と悪徳、罪と義務の恐るべき混同が生じるのである。

したがって、神の意志は二番目の方法である一定の確立された普遍的な法の順守によって、達成されなければならないことを、パークリーは主張する。

そして、パークリーは、神の目的である人類の一般的幸福と必然的な結合性を有する実践的命題を、神の意志によって命じられたものとして主張する⁶³⁾。彼は「汝、偽証することなかれ」「汝、姦通することなかれ」などの実践的命題を、自然法あるいは不変の道徳規則として要請した後、「汝最高権力に抵抗することなかれ」、つまり忠誠を自然法上の要請あるいは、道徳的義務として主張するのである。

以上の議論より、忠誠を道徳的義務として主張するパークリーの議論の具体的内容が確認できた。すなわち、まずパークリーは、全人類の一般的幸福である神の意志に従うことを、人間が自身の行為を統治するための唯一の道徳的規則として主張する。そして、その目的が達成されるためには、各人に対して一定の確立された普遍的な法の遵守、つまり人類の一般的幸福と必然的な結合性を有する実践的命題が遵守されなければならない。そして、「汝最高権力に抵抗することなかれ」をこの実践的命題として捉えることで、パークリーは忠誠を道徳的義務として導出したのである。

それでは、なぜパークリーは、忠誠を道徳的義務として主張する必要があったのか。以下では、その理由を彼の無政府状態に対する考察から確認する。この分析によって、角田（1992）の解釈の一部を検討することができる。なぜなら、角田（1992）は、忠誠を道徳的義務とすることで、パークリーが無政府状態の克服を意図していたと解釈しているからである。

無政府状態について、パークリーは以下のように述べる。

61) 以下、この段落の記述は *Ibid.*, pp. 21-22 を参考にした。

62) 以下、この段落の記述は *Ibid.*, p. 22 を参考にした。

63) 以下、この段落の記述は *Ibid.*, pp. 24-25 を参考にした。

無政府状態と不可分の悲惨は容易に想像される。悪を防ぎ生命の恩恵を獲得するための、各人の機知や強さは不十分であり、各人の意志は互いに矛盾し妨害する。したがって、単一の同じ意志の指導の下に、各人の独立した力が結合されることが絶対的に必要である。私は、それを社会の法として意味する。それがなければ、人間の間で、礼節、秩序、平和は存在せず、世界は悲惨さと混沌で満たされる。……したがって、忠誠あるいは世俗の最高権力への服従は、もしそれが他の全ての道徳的義務と結びついて実践されれば、人類全体の一般的幸福と必然的な結合を有する。……人間の様々な関係を規定して策定し、所有権を規制し、それによって他の道徳的義務の実行の基礎を調べ、据えるのが世俗の政体であるから、この服従は第一の本源的自然法の一つであると私は考える⁶⁴⁾。

すなわち、バークリーにとって、忠誠は無政府状態を克服する原理であり、他の道徳的義務の基礎としての役割を有していると考えられる。したがって、もし最高権威に対する忠誠が人々によって実践されなければ、無政府状態は克服されない。また、無政府状態においては、全ての徳の実現が不可能であると、バークリーが考えていたと解釈することもできる。これは、自身を「道徳家」⁶⁵⁾として位置づけるバークリーにとって、何よりも避けがたい事態であったと言えるのではないだろうか。

したがって、角田（1992）が述べるように、バークリーは忠誠を道徳的義務とすることで、無政府状態の克服を意図していたと言える。

それでは次に、バークリーが想定する契約説に基づく反論と、それに対する彼の応答を分析することで、Connolly（2000）の解釈を検討する。Connolly（2000）の解釈が成立するためには、第一に『受動的服従』において契約に基づいた服従の制限が否定されていなければならない。そして第二に、1709年の友人宛書簡においてバークリーが服従の基準に関して、友人にロックの『統治二論』を推薦していなければならない。

バークリーは、契約説に基づく反論を以下のように解釈する⁶⁶⁾。政府に対する服従は、それが契約に基づいている点において、他の道徳的義務とは異なる。契約はその条件に違反があれば無効となり、その場合、反逆は合法となって、罪の性質を持っていない。

この反論に対してバークリーは、契約の意味を二つに分けて以下のように応答する⁶⁷⁾。第一に、独立した人間が、自分たちの意志で、ある立法者の命令に絶対的に服従することに同意した場合、そのような契約は統治の本源の基礎であるから、聖化され不可侵であるとされなければならない。しかしながら第二に、臣民がそれぞれの統治者あるいは立法者と契約を結び、彼らの法に対して条件的制限的な服従をする場合、すなわち彼らが法を監督し、法が公共の善を促進するかどうかを自分たち自身で判断する権利を保有しつつ、臣民全体あるいはその一部が上位の権力に抵抗することが必要と考え、力によって統治の全形態を変更することができる場合については、バークリーはそのような契約を服従の根拠とすることを否定する。

64) *Ibid.*, pp. 25-26.

65) *Ibid.*, p. 41.

66) 以下、この段落の記述は *Ibid.*, pp. 28-29 を参考にした。

67) 以下、この段落の記述は *Ibid.*, pp. 29-30 を参考にした。

したがって、確かに Connolly (2000) が述べるように、『受動的服従』において、パークリーは契約に基づいて服従が制限されることを否定している。

しかしながら、Connolly (2000) の解釈が成立するためには、1709 年の友人宛書簡において、パークリーが服従の基準に関してロックの『統治二論』を友人に推薦していなければならないが、彼が服従の基準に関して友人に薦めたのはプラトンの『クリトン』である。

私は、貴方が服従の基準と統治権力の範囲について知るために、貴方がした決意ほど紳士にふさわしいものはないと思われます。後者の点については、まだお読みにならないのであれば、ロック氏の『統治二論』の後半になんらかの満足を見出されることと思われます。そして、前者に関しては、『クリトン』と題されるプラトンの対話があり、その中で我々の国の諸法の遵守に、我々がいかなる程度義務付けられるかが議論されています。それについては、私は喜んで貴方の意見を拝聴したいと思います⁶⁸⁾。

したがって、パークリーの中で、Connolly (2000) が述べるような矛盾はない。

それでは次に、パークリーが想定する抵抗権に基づく反論と、それに対する彼の応答を分析することで、Eccleshall (1993) の解釈を検討する。Eccleshall (1993) の解釈に従えば、1709 年においては、契約を基礎にした抵抗権の行使をパークリーが是認していたことになっていた。

以下では、この点に留意しながら抵抗権に対するパークリーの考察を確認する⁶⁹⁾。パークリーは、自己保存の法が、他のすべての誓約に先立つ第一の根源的な自然法であるから、臣民は暴君の残酷な企てに対して抵抗することを余儀なくされ、またそれは彼らの義務であるという考え方が抵抗権の教説の基礎にあると解釈する。これに対して、パークリーは自然法の二つの意味を提示しながら、以下のように応答する。

……我々は自然法という言葉の二つの意味を区別すべきである。その言葉は一方で、理性的な主体の自発的な行為を方向づけるための規則や教説を指し、その意味においては、それらは義務が含意される。あるいは、それが他に、我々が、人間の意志から独立した自然の働きの中に見出す一般的な規則を意味するのに用いられる、その意味においては、義務は意味されない。そして、後者の意味において、私は、すべての動物の中に植えつけられた自己保存に対する欲求があるということが、一般的な自然法であることを認める。……しかしながら、もし前者の言葉の意味において、彼らが自己保存を第一の根本的な自然法であり、それゆえに、それは他の自然的、あるいは道徳的義務に取って代わることを意味するならば、私はその主張は明らかに誤りであると考えている。というのも、この明白な理由、すなわち、人間は彼の生命を保存するためにいかなる罪も合法的に犯すことになり、それ以上に不合理なことはないからである⁷⁰⁾。

68) Berkeley (2013) p. 24.

69) 以下、この段落の記述は Berkeley (1953) pp. 35-36 を参考にした。

70) *Ibid.*, pp. 35-36.

丹下（2000）が述べるように、ここでバークリーは、法則としての自然法と、義務としての自然法を区別しつつ、義務としての自己保存を目的とした抵抗の正当性を否定しているのである。

以上より、バークリーが抵抗権の教説を否定していることが確認された。そして、彼が抵抗権を否定した理由は、角田（1992）が述べるように、抵抗に伴う無政府状態を防ぐためであったと考えられる。

以上の議論を考慮すると、Eccleshall（1993）の解釈が困難であるように思われるのである。すなわち、Eccleshall（1993）の解釈に従えば、1709年にバークリーは抵抗権の行使による、無政府状態の到来を容認していたことになるが、すでに、バークリーにとって無政府状態とはすべての徳の実現が不可能である第一に克服されなければならない世界であったことを確認した。そして、第2章においては、彼の著作と生涯を跡付けることで、道徳家としてのバークリーを見てきた。そのような人物が、1709年に抵抗に伴う無政府状態の到来を容認していたと考えることはできないのである。したがって、「統治権力の範囲」によって、契約説を基礎にした抵抗権の行使の正当性をバークリーが意味していたとする Eccleshall（1993）の解釈は適切ではない。

それでは、「統治権力の範囲」に関して、ロックの『統治二論』を友人に推薦することで、バークリーは、何を意図していたのだろうか。以下では、それをバークリーが想定する世俗の権威の起源を人民に求める考え方に基礎を持つ反論と、それに対する彼の応答を分析することで明らかにしながら、角田（1992）の解釈の一部を検討する。

角田（1992）は、無政府状態を克服し、安定した社会を確保した後、ロックと同様に、公共の福祉を目的とするよき統治を求め専制を抑止することを、バークリーが意図していたと解釈している。したがって、角田（1992）の解釈が成立するためには、バークリーが最高権力に対する制限を求めることで、専制を抑止を意図していなければならない。

以下では、この点に留意しながらバークリーの想定する反論を考察する。

バークリーは、世俗の権威を人民に求める考え方に基礎を持つ反論を以下のように想定する。

すべての世俗権威あるいは権利は本源的に人民に由来している。ただし、何人も自身が所有していないものを他人に譲ることはできない。それゆえに、いかなる者も、自分自身の生命に対する絶対的で無制限の権利を有しないため、臣民はそのような権利を君主（あるいは最高権力）に譲ることはできない。したがって、君主は臣民の生命を処分するための無制限の権利を有しない。それゆえに、もし臣民は、法に従って彼らの生命に対して、合法ではあるが不正な企てを試みる君主に対して抵抗しても、彼は誤っていない⁷¹⁾。

この反論に対して、バークリーは以下のように応答する。

第一に、いかなる世俗権力も、人間の生命の処分に対する無制限の権利を有していないことは認められる。第二に、ある人が、それに対して権利を有しないものを侵害する時、彼に対して抵抗することは不正ではないことも認められる。しかし、第三に、そこから最高権力が、合理

71) Berkeley (1953) pp. 36-37

的に抵抗されうるということは、私は否定する⁷²⁾。

このパークリーの応答は、極めて注意深く解釈しなければならない。すなわち、彼は最高権力に対する抵抗は否定しているが、すべての世俗権力が人民に由来することを積極的に否定していないのである。また、世俗権力が、生命を処分する無制限の権利を有していないことは明示的に認めているのである。ここでパークリーが、すべての世俗権力と言う場合、それが意味しているのは、具体的には明らかにされていない。しかし、すべての権力とされているから、パークリーが冒頭で述べた最高権力としての立法権力が、それに含まれていると解釈することは可能であろう⁷³⁾。

さて、ロックは『統治二論』の第11章「立法権力の範囲」において、公共の善によって立法権力が制限され、それが国民の生命と財産に対して、絶対的で恣意的なものではないことを、以下の理由により主張している。

というのは、立法権力は、社会の各成員の力を一つに集めて、立法者たる個人または合議体に委ねたものであり、従って、それは各人が社会に入る前の自然状態においてもっていて共同体に委ねた権力以上のものではありえないからである。……また、人は自然状態において、他人の生命、自由、所有物に対する恣意的な権力をもっておらず、彼がもっているのは、ただ、彼自身とその他の人類を保全するために自然法が与えた権力だけである。これが、彼がもち、政治的共同体に、更には、それによって立法権力に委ねることができる権力のすべてであり、従って、立法部もそれ以上の権力をもつことはできない。立法部の権力は、その範囲をどんなに大きく見ても、社会の公共善に限定される⁷⁴⁾。

すなわち、ロックにとって、立法権力が公共の善によって制限される理由は、それが自然状態における人々に起源を有するからである。

したがって、第一に、パークリーが、立法権力が人民に由来することを明示的に否定していないこと、第二に、立法権力が生命を処分する無制限の権利を有していないことを認めていることから、パークリーもロックと同様に立法権力が、公共の善によって制限されることを認めていたとする推論は可能なのである。そして、もしこの推論が正しければ、1709年の友人宛書簡において、「統治権力の範囲」に関してロックの『統治二論』を友人に推薦することでパークリーは、立法権力が公共善によって制限されるべきであるという自身の考えを示唆していたと考えられる。

以上の議論を踏まえると、パークリーが忠誠を道徳的義務とすることで無政府状態を克服した後、ロックと同様に、公共の福祉を目的とする良き統治を求め、専制を抑止することを、意図していたとする角田（1992）の解釈は不可能ではない。

したがって、パークリーは、「統治権力の範囲」についてロックの『統治二論』を友人に推薦することで、Connolly（2000）が述べるような、服従が契約によって制限されるべきだとか、

72) *Ibid.*, p. 37.

73) *Ibid.*, p. 18.

74) Locke (1960) p. 357. なお邦訳は加藤訳（加藤節訳『完訳統治二論』岩波書店、2010年）454ページを用いた。

Eccleshall (1993) が述べるような、契約に基づく抵抗の正当性を意味していたのではなく、忠誠を道徳的義務とすることで、無政府状態を克服した後に、最高権力を付与された人物がその権力を公共の善を限界として、良き統治を行うべきであると考えていたと解釈すべきなのではないだろうか。

それでは次に、パークリーが想定する無抵抗の帰結から引き出される反論と、それに対する彼の応答を分析することで、角田 (1992) の解釈の一部を検討する。角田 (1992) は、パークリーにおいて権力の問題と服従の問題は区別されており、最高権力に対する服従が恣意的な専制へと直結しない別個の領域に属していたと解釈していた。したがって、角田 (1992) の解釈が成立するためには、パークリーが最高権力に対する服従が、恣意的な専制へと直結するものではないと考えていなければならない。

パークリーが想定する反論は以下の通りである⁷⁵⁾。無抵抗の教説の結果に従うならば、我々は神が時として、救済の見込みのない苦痛や苦難の下に、多くの罪なき人々を置くということを信じなければならないことになるが、それは神の意志と善に矛盾している。それゆえに、この結果がそこから出てくる受動的服従は、神の法あるいは自然法と認められるべきではない。

この異議に対して、パークリーは道徳法の必然的帰結と偶然的帰結の区別によって答える⁷⁶⁾。すなわち、前者は法の順守と結びついて必ず生じることが算定される帰結であるために、帰結が悪であれば、我々はその法自体も悪であり、その法が神に由来していないと結論付けられる。これに対して、法の順守と本来的な結びつきを持たない偶然的帰結はいくつかの事情によって悪になることもあり得る。そしてパークリーは、圧政的な政府がもたらす災難や荒廃は「最高権力に対する受動的服従を課す法の必然的な結果」ではなく、「統治者の胸中に荒れ狂う悪意、野心、残忍、復讐や同様の不規則な情念や悪徳に由来する」と主張する⁷⁷⁾。

したがって、パークリーにおいては、専制が最高権力に対する受動的服従によって引き起こされるものではないと考えられるため、服従と専制が別の領域に属していたとする角田 (1992) の解釈は適切である。

ただし、角田 (1992) が述べるように、専制を抑止する手段をパークリーが考えなかったわけではない。以下ではそれを確認する。

第一に、パークリーは抵抗権を否定するが、最高権力を付与された統治者がその権力を、人民の破滅に用いた場合、臣民が自己保存のために忠誠を厳格に遵守する保証はないと述べている⁷⁸⁾。つまり人民による事実上の抵抗がある。

第二に、神の法に反する命令を行う統治者に対する下級の行政官の受動的服従がある。すなわち、統治者の命令が、神の法に反すると判断した下級の行政官は統治者に対する不服従を行うことで、専制を抑止できる⁷⁹⁾。

さて、角田 (1992) は以上に加えて、篡奪者に対する服従義務がないことを支配者の権力を制限

75) 以下、この段落の記述は Berkeley (1953) pp. 38-39 を参考にした。

76) 以下、この段落の記述は *Ibid.*, p. 39 を参考にした。

77) *Ibid.*, p. 39.

78) *Ibid.*, p. 40.

79) *Ibid.*, p. 43.

するための契機として挙げている。

しかしながら、ロックとの関係と当時の歴史的背景を考慮すると、それは専制の抑止とは異なる意味を有していたと考えるべきである。つまり、この点において本稿は、角田（1992）と袂を分か

つ。
以下では、そのことをパークリーの想定する最後の異議と、それに対する彼の応答を分析することで明らかにする。

パークリーは、自身が想定する最後の反対意見として、以下の反論を考察する。

私が自覚する最後の反論は、いかなる例外も限定も認められない前提の教義に従えば、人間は、いかなる抵抗もなしに、最高権力を保有する篡奪者と狂人に対して服従することを義務づけられることになる。それは、不合理で常識に反するために、それが依っている基礎が正当に疑問視されなければならない⁸⁰⁾。

これに対してパークリーは、以下のように応答する。

……無抵抗の義務という徳によって、我々は、我々の生命と財産の処分を狂人と、策謀と暴力によって最高権力を侵害する人々の裁量に服させるように義務付けられてはいない。なぜなら、自然法によって臣民に課される服従の目的は、事物の理から、明らかに両者を除外することに限定されているからである⁸¹⁾。

このように、パークリーは、無抵抗の義務によって人々が彼らの生命と財産の処分を狂人と、策謀と暴力によって最高権力を侵害する篡奪者の裁量に服させるように義務付けられていないこと、そして彼らが服従の対象から除外されることを断っている。つまり、パークリーは服従の対象を合法的な統治者に限定しているのである⁸²⁾。

この点は、ロックとの関係において極めて重要な意味を持っている。なぜなら、ロックも同様に、『統治二論』の第17章において、以下のように篡奪者に対して、人民の服従の義務がないことを主張しているからである。

権力のいかなる部分であっても共同体の方が規定した以外の方法によって行使しようとする者は、たとえ政治共同体の形態がそのまま維持されているとしても、服従を受ける権利を持たない。なぜならば、そうした者は、法が指名した人物ではなく、従って、人民が同意を与えた人物ではないからである。また、そうした篡奪者あるいはその後継者は、人民が、彼らがすでに横取りしていた権力を容認し、彼らのうちに確認することに同意する自由をもち、また実際にそれに同意するまでは、およそ権原をもつことはできないのである⁸³⁾。

80) *Ibid.*, p. 44.

81) *Ibid.*, p. 45.

82) *Ibid.*, p. 11. Editor's Introduction.

83) Locke (1960) p. 398. 加藤訳 534 ページ。

そして、バークリーにおいては、合法的な統治者と、他のそれに対する服従を区別する基準は、以下三つの根拠から、同意に求められていると考えられる。

第一のそれは、『受動的服従』の第54節における以下の言葉である。

様々な統治の変更や変動においては、最高権力の所在に関する論争が引き起こることを防ぐのは不可能である。そして、そのような場合、臣民は彼ら自身で判断する自由、あるいは、彼らの最良の判断に従って、ある者に賛成したり、ある者に反対したりする自由が否定されることはない。これらすべては、彼らの義務の遵守と正確に一致しているが、一度国制が明らかになり、彼らの服従の対象に疑う余地がなくなれば、いかなる利益、友人、公共善に関する口実も彼らをそこから引き離すことはできない⁸⁴⁾。

同意こそ明示的に使用されていないが、この引用文によって、バークリーが政変の際における、服従対象決定までの人民の同意の役割を暗示的に認めていると解釈することができる。

第二のそれは、1709年の友人宛書簡における以下の言葉である。

……我々は、王権を人民の「同意 (consent)」と「黙諾 (acquiescence)」に委ねなければならない。結果として、人民あるいは彼らの合議体、すなわち、貴族院と庶民院が彼に対して賛同すれば、誰であれ王位を保有するものが合法的な王なのである⁸⁵⁾。

第三に、ジョージ一世に対する服従を要請した『忠誠を誓ったトーリー党员への提言』においても、バークリーはジョージ一世が、人民の「同意 (consent)」と「賛成 (acclamation)」によって、合法的に政府を統治していることを強調している⁸⁶⁾。

一方でロックも同様に、統治者への服従義務の根拠を人民の同意に求めたように思われる⁸⁷⁾。ただし、服従義務の基礎を同意に求めるロックの議論に対して、ヒュームは人民が統治者に服従するのは社会的利益のためであるからと主張し、同意は不必要であるとしてロックを批判した。しかしながら、服従義務の基礎を社会的利益に求めるヒュームの議論では、誰に服従すべきなのかという服従対象の決定に関わる問題を説明することができないのである。

我々はすでに、アン女王の死後、名誉革命によって王位を追われたジェームズの子ジェームズ・フランシス・エドワード・ステュアートとジョージ一世どちらに服従すべきかに関して、人々の意見が二分していたことを、第2章で確認した。つまり、当時の人々の中で、アン女王の死後、王位に就く者が潜在的に複数存在したのである。

そのような状況下で、同意を根拠にジョージ一世に対する反逆を思い留まるように求めたバークリーの態度からは、特定の統治者に対する服従義務の根拠を同意に求めたロックの影響を受けていたと言えるのではないだろうか。つまり、バークリーはロックの政治理論から服従対象の決定にお

84) Berkeley (1953) pp. 45-46.

85) Berkeley (2013) p. 23.

86) Berkeley (1953) p. 57.

87) 以下、この段落の記述は小城(2006)を参考にした。

ける同意の果たす役割を継承したのである。

これまで、『受動的服従』のテキスト分析によって、Eccleshall (1993), Connolly (2000), 角田 (1992) の解釈の妥当性に対する検討を、ロックとの関係に注意しながら行ってきた。

この分析によって、以下三点のパークリーとロックの共通点が明らかになった。第一に、立法権力が公共善によって制限されるべきであること。第二に、篡奪者に対する服従の義務がないこと。第三に、特定の統治者に対する服従義務の根拠を人民の同意に求めていること。

以上の三点を両者が共有している以上、確かに抵抗権を否定している点において、パークリーがロックあるいはウィッグの政治的イデオロギーと対立していたと解釈することも可能ではあるが、『受動的服従』がロックの政治理論に対する批判的著作ではなかったと主張することも可能ではないだろうか。

4. まとめと今後の課題

本稿では、一般的に哲学者あるいは経済思想家としてその名を知られるパークリーを、キリスト教擁護を基礎にした道徳家として捉えながら、彼の道徳・政治的著作の一つである『受動的服従』の分析を行った。

最後に全体の議論を簡単に振り返りながら今後の課題を提示することで、本稿を終えたい。

第2章では、パークリーの生涯と著作を概観することによって、彼の経済的著作の根底には、キリスト教擁護を基礎にした道徳家としてのパークリーが力強く存在することを明らかにした。

第3章では、『受動的服従』を取り上げて、本著作をロックの政治理論に対する批判的著作として捉える先行研究の見解に対する再考の必要性を主張することを、その目的とした。そして、『統治二論』との関係に留意しながらテキスト分析を行った結果、確かにパークリーは抵抗権を否定しており、その点のみに注目すればパークリーがロックあるいはウィッグの政治的イデオロギーに批判的であったと解釈することは可能であった。しかしながらパークリーは、以下の三点においてロックと同じ立場に立っていたことが明らかにされた。第一に、立法権力が公共の善によって制限されるべきであること。第二に、篡奪者に対する服従の義務がないこと。第三に、特定の統治者に対する服従義務の根拠を人民の同意に求めていること。以上の三点を彼らが共有している以上、『受動的服従』をロックの政治理論に対する批判的著作として捉えるべきではないというのが、本稿の主張であった。

したがって、このような主張を行った本稿執筆者には、パークリーの批判対象を特定し、彼の真意を明らかにすることが、今後の課題として要請されることは言うまでもない。

パークリーの批判対象を特定するための手がかりとして、彼と同時代に受動的服従の教義を批判した人物が挙げられる。その人物とは、ロバート・モールズワース (Robert Molesworth, 1656-1725) とジョン・トーランド (John Toland, 1670-1722) である。

Berman (1994) によれば、モールズワースは、この教義を人民の自然的自由を辱める有害な教義として非難し、この教義を聖職者の策略 (Priest craft) と結び付け、それが聖職者によって説かれることに批判的であった⁸⁸⁾。

88) Berman (1994) pp. 85-86.

また、浜林（1971）によれば、トーランドはロックの政治思想から影響を受けつつ、自然権としての自己保存が侵害される時は抵抗が許されると考えており、受動的服従に批判的な態度を有していた⁸⁹⁾。

したがって、彼らの著作を分析する中で、『受動的服従』におけるバークリーの真意を明らかにすることを、今後の課題として提示し本稿を終える。

参考文献

一次文献

- Berkeley, George (1948) *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, vol. 1, Nendeln: Thomas Nelson and Sons.
- , (1950) *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, vol. 3, Nendeln: Thomas Nelson and Sons.
- , (1953) *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, vol. 6, Nendeln: Thomas Nelson and Sons.
- , (2013) *The Correspondence of George Berkeley*, edited by M. A. Hight, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Betty (2004) “Perceval, John (1683–1748)” in *Oxford Dictionary of National Biography*, edited by H. C. G. Matthew and Brian Harrison, New York: Oxford University Press, vol. 43, pp. 657–658.

二次文献

- Berman, David (1994) *George Berkeley: Idealism and the Man*, Oxford: Clarendon Press.
- Breuninger, Scott (2010) *Recovering Bishop Berkeley: Virtue and Society in the Anglo-Irish context*, New York: Palgrave Macmillan.
- Connolly, S. J. (2000) “The Glorious Revolution in Irish Protestant thinking” in *Political Ideas in Eighteenth Century Ireland*, edited by S. J. Connolly, Dublin: Four Courts Press, pp. 27–61.
- Conroy, Graham P. (1971) “George Berkeley and the Jacobite Heresy: Some Comments on Irish Augustan Politics” *Albion*, vol. 3, no. 2, pp. 82–91.
- Dickinson, H. T. (1977) *Liberty and Property: political ideology in eighteenth-century Britain*, London: Weidenfeld and Nicolson. (田中秀夫監訳, 中澤信彦他訳 (2006) 『自由と所有—英国の自由な国制はいかに創出されたか』ナカニシヤ出版。)
- Eccleshall, Robert (1993) “Anglican Political thought in the century after the Revolution of 1688” in *Political Thought in Ireland since the Seventeenth Century*, edited by D. George Boyce, Robert Eccleshall, and Vincent Geoghegan, London: Routledge, pp. 36–72.
- Gregory, Jeremy (2002) “The Church of England” in *A companion to eighteenth-century Britain*, edited by H. T. Dickinson, Malden, Mass: Blackwell Publishers Ltd, pp. 225–240.
- Kelly, Patrick (2005) “Berkeley’s economic writings” in *The Cambridge companion to Berkeley*, edited by Kenneth P. Winkler, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 339–368.
- Leary, David E. (1977) “Berkeley’s Social Theory: Context and Development” *Journal of the History of Ideas*, vol. 38, no. 4, pp. 635–649.
- Locke, John (1960) *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press. (加藤節訳 (2010) 『完訳統治二論』岩波書店。)

89) 浜林 (1971) 13 ページ。

- Luce, A. A. (1949) *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, London: Thomas Nelson and Sons.
- Rivers, Isabel (2002) *Reason, grace, and sentiment: a study of the language of religion and ethics in England, 1660-1780*, Vol. II, Shaftesbury to Hume, New York: Cambridge University Press.
- Warnock, Geoffrey (1986) "On Passive Obedience" *History of European Ideas*, vol. 7, pp. 555-562.
- 愛敬浩二 (2003) 『近代立憲主義思想の原像』法律文化社。
- 戒田郁夫 (1971a) 「経済思想家としてのジョージ・パークリー 2—パークリーの経済書をめぐって—」『關西大學経済論集』(關西大學) 第 21 卷, 第 1 号, 73-97 頁。
- , (1971b) 「経済思想家としてのジョージ・パークリー 3—戦前・戦後におけるパークリー研究史—」『關西大學経済論集』(關西大學) 第 21 卷, 第 2 号, 31-49 頁。
- 小城拓理 (2006) 「ヒュームによるロック同意論批判の検討」『実践哲学研究』(実践哲学研究会) 第 29 号, 1-24 頁。
- 鈴木朝生 (1994) 『主権・神法・自由—ホブズ政治思想と一七世紀イングランド—』木鐸社。
- 田中敏弘 (1956) 「マンデヴィルとジョージ・パークリー」『経済學論究』(関西学院大学) 第 10 卷, 第 3 号, 87-116 頁。
- 丹下芳雄 (2000) 「忠誠論—パークリーの場合—」『東京商船大学研究報告』(東京商船大学) 第 51 卷, 1-12 頁。
- 角田俊男 (1992) 「理論論争におけるパークリーの宗教・政治思想—超越的言論の転換—」『成城大學經濟研究』(成城大学経済学会) 第 119 号, 1-44 頁。
- 戸田剛文 (2007) 『パークリー観念論・科学・常識—』法政大学出版局。
- 名越悦 (1965) 『パークリー研究』刀江書院。
- 浜林正夫 (1981) 『イギリス名誉革命史 上巻』未来社。
- , (1983) 『イギリス名誉革命史 下巻』未来社。
- , (1971) 「ジョン・トーランドとイギリス理神論」『一橋論叢』(日本評論社) 第 66 卷, 1-21 頁。
- 林直樹 (2012) 『デフォーとイングランド啓蒙』京都大学学術出版会。
- 松浦高嶺 (1977) 「『名誉革命体制』とフランス革命」柴田三千雄・成瀬治編『近代史における政治と思想』山川出版社, 157-217 頁。