

ジョン・ロックにおける「寛容」論の近代的転回

香 内 三 郎

目 次

第一章 ピューリタン革命の受けとめ方

1. 一つの意識の出発点
2. 人間の「意見」形成過程

第二章 アウグスティヌスからピューリタン革命まで・素描

1. キリスト教における「迫害」の論理
2. 宗教改革期におけるその様相：カルヴァン対カステリオ
3. ピューリタン革命期における「寛容」論の到達点

第三章 70年代の「寛容」論争とロック「エッセイ」の内容

1. 信仰における「理性」の位置
2. 「エッセイ」におけるロックの変容

第四章 ロック「寛容」論の最終形態：『寛容にかんする書簡』の論理構造

1. 「革命」前夜の「寛容」論の位相
2. 「原罪」の解消から自然法へ

第一章 ピューリタン革命の受けとめ方

1. 一つの意識の出発点

チャールズ二世の王政復古に始る 1660 年代は、当然若い世代に、この 40 年代から始まる「ピューリタン革命」の時代はなんだったのか、どう考えればよいのか、という問いを突きつける。ここに、ジョン・ミルトンが最後の共和制擁護のパンフレットを出版していた時期に、書き始められたのではないかと思える、一つの回答がある。

この希望に満ちた未来志向の時代の「すべて

の輝かしい約束」が、破壊と死しか結果しなかったのはなぜか。「この長い年月キリスト教国をさいなんで来た、このすべての悲劇的な革命」は、なぜ惨めに失敗したのか。なにが、「平和と慈悲の教義をひっくり返して、正反対の、たえまのない戦争と争いの基礎に変えてしまったのか」。誰が、「ヨーロッパをあのような大混乱と荒廃に導いたすべての焰、それを消すためには数百万人の血を必要とした業火」に火をつけ、燃え上がらせたのか。筆者は、こうした形で問題を設定し、それに答えていく。

この「われわれを襲った最近の悲惨さについて消しがたい記憶を持っている」人間として、その答えはかなり痛烈であった。筆者の辿りつく一つの結論はこうである。「こうした大動乱の原因は、私の観察したところでは」「この関節をめぐって回転している。つまり、宗教の仮面をかぶっていない邪悪なデザインはなく、やさし気にみえる宗教改革という広大な名前をよそおわない反乱はなかった。ある宗教の欠陥を補う、間違いを訂正するという企図を公言しながら、『神殿』を建設するという口実の下に、『国家』を破壊しようとする。公共の平和をみだす者はすべて、賢明にも宗教を楯として使っている。それらはそのままでは、かれらの大義を擁護するものではないにしても、かれらは誠実なのだという信用をあたえることはできる。」

「死後の生」にかかわる問題ではあるが、「宗

教」とか「宗教改革」とかいうと、どうして人間は生命を賭けて争ったりするのか、と筆者はいぶかっている。怒りは、大衆の感情を刺激・操作し、大衆を動員するイデオログに向けられる。

かれらは、「自由と良心の旗の下に行進するかぎり、世俗的な物事と同様、聖なるものすべてを、なんでもないものにする。自由と良心とは、支持を獲得するのに驚くべき効果を発揮する二つの合言葉であって、そのためには、誰でも好きなことをしていいのだと、かれらは主張するのである。そして、確かに無知で感情的な大衆に向う見ずな愚行を、良心の権威でどう武装すればよいのかよく知っている、過度に熱せられた熱意を持っている諸君はしばしば、なんであれ消費できる民衆の間に焰を燃え上がらせるのである」¹⁾。

かなり潰滅的な革命期諸様相の批判・総括であるが、少し現代風な用語でいえば、必然的に党派的イデオロギーを拡散するイデオログと、自己利益にかないうえれば、なんでも「消費」する大衆、という図式である。

実はこの文章、ジョン・ロックの書いたものなのである。この時のロックはまだ30歳前(オックスフォードで学位を貰ったのが1658年)、オックスフォードで同僚であったエドワード・バグショーが書いたパンフレット『宗教的礼拝様式にかんする、どちらでもよい事柄(“Things Indifferent”)についての重大な問題』に反論するために書かれた『政府についての二論文』にある文章である。この論文、ついに印刷されることはなかったが、書き始めたのが1660年、仕上がったのが1662年ではなかったかと思われる。

ロックは1632年、サマセットに生まれ、この世に生をうけた自分を自覚する時から「嵐」のなかにあったと回想しているように、動乱期の申し子であった。ロックの父親は議会軍に所属して戦っており、チャールズ一世が処刑された時、ロックは16歳であった。決して、いわゆる「王党派」ではない。にもかかわらず、こうした「革命期」の歴史を見る視点に立ってしまうのである。

よく知られているように、ロックは「名誉革命」のあと1688-89年の間、57歳を超えてからたて続けに、ここにひいたのとは違う、だが同名の『政府にかんする二論文』、『人間知性論』、『寛容にかんする書簡』を出版して、思想家としての地位を内外に確立した。それまで、あるいはそれ以降も、出版されない膨大な原稿が残る。それらは、まわりまわって第二次大戦前ラブレイス伯の所有であったが、1942年、オックスフォード大学に移管される。前記の、王政復古期に書いた『政府にかんする二論文』など、始めて全体的に日の眼をみた時、一部の研究者に衝撃が走った²⁾。そう分類すればであるが、この遠くアメリカ独立戦争にも多大の影響をあたえた「民主主義」思想家の、ここに表現されている意見が、あまりに「保守的」だったからである。

先の大衆にヴェールをまとった、「消費」可能なイデオロギーを投げあたえる「悪い奴」の記述を証拠に、この時のロックは、歴史の「陰謀理論」の一変種を採用していると見る向もある。そう「解釈」しても別にかまわないが、ここの表現になにかの「理論」の反映をみるより、どれ一つ多数派を制することのない、果てしないセクトの対立・抗争に厭気がさし、疲れきった

青年の意識を見るべきであろう。そこには、なにがしか、「現代型」アパシーを思わせる雰囲気すら漂っている。ロックの意識は、この時期知的青年の平均値的意識を表現しているのではない。そうした意識が、王政復古を可能にした心理的基盤の一翼を形成していたことは、想像にかたくない。とすれば以降のロック思想の発展は、ここからのイギリスの状況にあわせた「急進化」の歴史である。

この論文、前記バグショーのパンフレットへの反論として書かれ、(1)「為政者」はキリスト教徒にある宗教を強制することは、できない。(2)それは福音書に反する。(3)「強制」はキリストにも使徒の活動にも反する……という順序で進むバグショーの議論を、その進行順にそって批判して行くという形式をとっている。この時、多くのピューリタンは多くのセクト（どこまでかは論者によって違う）を許容する一種の連合体、「包括的」（“Comprehensive”）教会の設立を望み、その形態について激しい論争が行なわれていた。ここでのロックの立場は、「為政者」が「どちらでもよい」（“things indifferent, adiaphora”）については全権を持つという、後年の意見とは全く逆のものであった。二年後の1662年、国教会は復活し、その枠外に分離派（“Dissenters”）を置く体制を確立した。以降「寛容」の問題が、ずっと政局の一照点となるスタート・ラインである。

ロックは、名誉革命のあと1689年の2月にイギリスに帰り、立て続けに同年『政府にかんする二論文³⁾』（発行の日付は1690年になっている）、『人間知性論』（これも日付は1690年）、またもう一つ、『寛容にかんする書簡』の三冊を出版した。これは活字にならなかったが、1667

年に「寛容についてのエッセイ」（以下「エッセイ」と略記）と題する論文を書いている。ここでの目標は、この最初の「政府についての二論文」（2つあり、第一論文は1660年、第二論文は1662年頃成立と推定される）と、「エッセイ」、ついで『寛容にかんする書簡』の三つを連結して、ロックの移行過程を検討することにおかれる⁴⁾。この起線から、どこに着地するのかという問題である。

そのためには、少しまわり道であるが、第二章で、キリスト教における「迫害」の論理と宗教改革期におけるその様相、ピューリタン革命期における「寛容」論の到達点を扱う。ロックの立っている地平の様相が、より明らかになると思うからである。第三章で、主として「エッセイ」を軸にしてロック思考の分析を行い、第四章で『寛容にかんする書簡』の構造を解明したいと思う。残っている、表現されたものをつなげて見ていくしかないわけであるが、状況との関連のなかで、ロックの辿った軌跡が、おぼろ気にもでも明らかになっていけば、幸いである。国家論においてと同様、寛容論の「近代」は⁵⁾、ロックから始る。

ただその前に、もう少しロックの「意見」を追っておこう。

2. 人間の「意見」形成過程

この時のロックは、人間の「知性」「理解力」について、相当に悲観的であった。そこには前代の多くの言説が前提にした、読者の「理解力」についての明るい信仰はその影もない。

「思想」らしく見える「幻想」を操って「民衆」を「燃え上がらせる」悪い奴についての言及は先にも見てきたが、「民衆」の心にも、すぐ火を

つけられる弱い所があるのだというのが、ロックの意見であった。ふつうの人間の知識や判断は、ほとんどすべて「習慣と利益」(“custom and interest”)のあいだの空間で形成されたものでしかない、とみるのである。ロックの言葉でいえば、「習慣と利益の間で形づくられた意見のほかにはなにもない。この二つのものが、世界を照す大きな照明であって、かれら(民衆)が歩を進めるさいの、唯一の照明である。」、ということになる。ロックが「習慣」といっているものは、後年「子供部屋のご神託」とよんだもの、幼時に精神に植えつけられたもの、現代風にいうなら、その社会の基本的な文化的価値体系をふくんでいる。

ロックは、人間の精神がいかに奇妙な方向にゆくか、いかに詰らないことに固執するかという事例として、ある旅行家の中国のある都市の運命についての話をあげる。「タートル」に長期間包囲された中国のある都市は、ついに降伏し、財産、自由……すべてのものを勝利者に差し出した。生命を助けて貰うという条件で開城したのである。

占領者はその約束は守ったが、伝統的な髪形を変えるよう(清朝の漢族に対する弁髪(べんぱ)の強制、を指すものと思われるが)命じた。と、怒った人びとは武器をとって立ち、最後の一人に至るまで抵抗して全滅したというのである。

ロックは言う。ヘア・スタイルをどうするかなどということは、「もっともどうでもいい」(慣習的思考を離れて、「合理的」に考えれば、という注釈はついている)ものごと、ではないのか。だが、そのために人間は「生命」を投げ出すのである。馬鹿と言おうが、阿呆と言おうが、これが人間の「思想」と「行動」なのだ、

とロックの口調は大変シニカルな響きを帯びてくる。この遠い中国での出来事を、われわれには無縁な、エキゾチックな事例と思わないほうがよい。

「確かに、先頃のわれわれの市民的動乱を注意深く洞察する者は誰でも、われわれの間でさえ、あまり大したことのないイシューをめぐる、同じ野蛮さと同じような激しさをもって戦いが行なわれたことを、告白しないわけにはいかないだろう。」

ロックの力点が、この後段に置かれていることは明らかであろう。さすがに、ピューリタン革命の総体が、どうでもいい、詰らないこと、をめぐる行なわれたとまでは言わないが、その過程では、少なくとも「理性的」に考えれば避けられた、不要な「争い」が数多く見られたとしているのである。1640年から1660年にかけての多くの「争点」が、「詰らないこと」と評価されては、そのために死んだ多くの死者たちの立つ瀬がないであろうが、この時点のロックの意識には、そう断定する必要があったのである。そこまでは明言していないが、「自由」「良心の自由」といった用語が、大したことはないとは言わないが、その近接領域に位置づけられていることは確かである⁶⁾。この時のロックにとって肝要なのは、生活の「平和」と、それを維持する強力な「秩序」であった。

それにしても、残された「読者へ序文」をみると、予想される「読者」への不信はかなり凄まじい。ロックはこの論文の「読者」に、「この種の本がふつう読まれている以上の、公正中立な熟読」を要請している。が、要請したあとすぐ、「真理が公平に聞かれることはほとんどないし、人びとは一般的に、チャンスか利益かで

行動するもので、かれらは妻をえらぶように、自分たちの意見を決める……」, という記述が続く。配偶者を「哲学的」にえらぶ人間はまずいないであろうが、最後のメタファーの意味は、余り明瞭ではない。結婚相手のえらび方がいい加減だ、あるいは持参金など損得勘定で選択することが多いという意味であろうか。

そんなに「読者」の判断力を信用しなければ、「本」など書かなければよいではないかと言いたくるところだが、ロックの不信の言葉はまだ続く。なぜ私（ロック）がこの論文を匿名にしているかという、具体的な「誰」が書いたかということよりも、「議論」そのものをよりよく見て貰えるのではないか、と思ったことが一つ。もう一つは、私（ロック）が、「この書きなぐり（“scribbling”）時代」の「敵」であり、その過程で「イギリス人のペンが、剣と同じように大きな罪を犯して来た」ことを糾弾してきたからである。ロックは、かれらの書いたものの効力を、ずっと重くみている。

「もし人びとが、もっとインクを節約していれば、血が氾濫して流れ出るような破口は開かなかったし、少なくともこんなに長くとめられないでいることもなかった」、「この哀れな国民をひどく疲れさせ、消耗させてきた、これらの狂暴さ、戦い、残虐行為、略奪、大混乱など、などは、個人の勉強部屋（“private studies”）で魔法の霊のように呼び出され、そこから外に送られて、今われわれが享受している平和をかき乱したのである。」

なにやら、ホップズのピューリタン革命の原因考察をする『ビヒマス』を連想させる激烈な口調であるが、私の「論文」は、人びとを相互に争わせる前代のこうしたものとは違い、人び

との生活の「平和」のために書いているのだと力説するのが、もう一つのロックの意図なのである。しかし、主観的に「平和」をもたらしそうとして書かれたパンフレットは無数にあり、一体どこでロックの「論文」が違うことを「読者」は、みわければよいのであろうか。まして、ロックの表現を借りれば、「自己利益に執着し、偏見に満ちた」読者に、どう読めというのであろうか。

われわれは、ロックがこの草稿を印刷屋に渡して出版しなかった理由、事情については、全く知るところがない。出発点の跡を消し、後世の研究者を悩ませることはあっても、結果からいえば、出版して公にしない方がよかったのかも知れない。

ここまで若いロックの心情の動き、あるいは心情をうかがわせる表現をみてきたが、ここでロックの「政府にかんする二論文」で展開されている論理——多く触れる必要はない——をみておこう。

「良心の自由」（もっと拡大すれば「言論の自由」）が、聖書に明白な規定のない、そのかぎりでは人間が自由に構成してよい、「どちらでもよい」（“indifferent”）領域に属するという理論を、ピューリタン革命以来と言ってもよいが、ロックは明らかにそのまま引き継いでいた。そのアディアフォーラな領域に、市民的（世俗的）為政者の権力がどこまでおよぶのか、およぶべきなのか、というのがロックの基本的な問題設定であった⁷⁾。ロックがそれに全面否定に近い回答をあたえていることは、前に述べた通りである。この構図からそれ以外の答えは、出てきようがない。

第二章 アウグスティヌスからピューリタン革命まで・素描

1. キリスト教における「迫害」の論理

「寛容」論を扱うには、その前にキリスト教における「迫害」の論理をみておかなければならない。「迫害」は総じて恣意的な暴力などではなく、それはもとよりその時の政治状況の函数ではあるが、一貫した論理構造をもっているからである。

救済に必要な「真理」は正統な教会にあり、それに反する、外側の間違った信仰に立つ「異端」という概念がどこから出てくるのかは、なかなか難かしい問題である。というのは、古代ユダヤ教にも、グレコ・ローマ世界の他の宗教にも、この概念に相当するものが見つからないからである。

その言葉の語源を探って、なんでもない言葉が不吉な意味を帯びてくる過程を辿ったのは、17世紀の哲学者、トマス・ホッブズであった⁸⁾。自分が「異端」と攻撃されないために予防線をはったと思われるが（にもかかわらずレッテルは貼られるけれども）、分析の基本線はホッブズの言う通りであった。

「異端」(“Heresy”)という言葉は、ギリシア語の「選択」を意味する語に由来し、哲学の学派、宗教上のセクト、あるいはそれらの意見を指すにすぎない。それを受けたラテン語(“haeresis”)も同様である。全く悪い意味のない、中性的なギリシア語は、新約聖書にも使われるが、そこでこの言葉に悪い意味がこめられてくる。言葉に色が付いてくるわけである。悪い意味が付着して来る理由については、いろいろ考えられるが確定的なものはない。しかし、

「異端」を物理的な力で「沈黙」させることを初期キリスト教徒が容認していたわけではない。平和的「説得」、それでも聞かない場合にはせいぜいコミュニティから排除する、というのがかれらの基本的態度であつたらしき思える。

「異端」が世俗の権力によって迫害されるのは、キリスト教がローマ帝国の国教となる4世紀以降のことになる。12世紀から13世紀にかけて「病氣」のメタファーが、異端を描くのに使われ、しだいに一般化して行く。それは「病氣」の一種、しかも強い伝染性をもったものとして描き出されるに至る。R. I. ムアの実証したように迫害に大きな効力を発揮したイメージであつた⁹⁾。

それと平行した「迫害」の論理をあげておかなければならぬ。その多くが、もとより聖書「解釈」にかかわり、アウグスチヌスに帰せられる。アウグスチヌスは、ドナティストの司教パルメニアンあてに書いた手紙(400年頃と推定)で、パウロの「ローマの信徒への手紙」を引用する。ほかにもいろいろ使われる有名な一節である¹⁰⁾。「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです。……」(13・1/7)。長い全文は引用しないが、アウグスチヌスはこれによって、世俗の為政者たちは邪悪な者(ドナティスト)を、必要ならば「剣」をもって処罰する、神からあたえられた権限をもっているとして、「力」の行使を認めたのである。先の「ローマの信徒への手紙」に則してもう少し細かに言えば、「恐れ」の心理学というか、為政者の「剣」に対する恐怖が、誤まれる信仰からの「改宗」を促進する効用を認めるのである。

アウグスチヌスはまたこのことについて、「使徒言行録」にある、迫害者サウロの例 (9・1/18) をひく。サウロはダマスコへの途上で、天の光に打たれ、「目を明けたが、何も見えなかった」。つまり、サウロの改宗を促進したのは、一時的に失明するという肉体的苦痛が前提として必要だったのだ、という「論証」に使うわけである。

もう一つ、遠く中世を横断して近代の初頭までに、アウグスチヌスの権威で絶大な影響力を揮ったものがある。「寛容」論争でもっともよく取上げられた「マタイによる福音書」に出てくる、パラブルの「解釈」である。

「イエスは、別のたとえを持ち出して言われた。『天の国は次のようにたとえられる』。(13・24/30) で始まる「毒麦」のたとえ話である。ある人が、良い種をえらんで畑に麦をまく。と、夜眠っている間に「敵」が来て、そのなかに毒麦の種をまいて行く。芽が出て実っていくと、毒麦が混在していることが判る。それを抜きましようという僕に、主人はこう答える。『「いや、毒麦を集めるとき、麦まで一緒に抜くかも知れない。刈り入れまで、両方とも育つままにしておきなさい。』』、と。そして、刈り入れの時にわければいいのか、というたとえ (“Parable”) である。

以降、多くの「寛容」論者は、この「刈り入れの時」を、「最後の審判の日」と等置し、それまでは、たとえ「毒麦」(間違った教義、宗教的行為) と思われても、そのままに許容していくべきだ、と「解釈」したのである。なかなか説得的に思える解釈だが、アウグスチヌスの「解釈」は違っていた。「毒麦を集めるとき、麦まで一緒に抜くかも知れない。」という章句を字義

通りにとるわけである。主人はそのことを恐れたに過ぎない。と、アウグスチヌスは読んだのである。これも、アウグスチヌスの意図であったかどうかは疑問だが、反「寛容」の論拠(「解釈」を変えれば逆になる)として、よく使われることになる。

もう一つ、よいことのためには、多少の「強制」も許されんとする、これもよく引用された聖書の章句をあげておこう。これも始祖はアウグスチヌスである。「ルカによる福音書」にある、これもパラブルであるが、ある人が、その都市の貧しい人、目のみえない人などに御馳走しようとして大宴会を準備する。と、来ない人がいて席があまる。そこで主人は召使いに外に出て、道を通る人を誰でも「無理に」「強制して」(ラテン語のヴルガータ訳だと “compelle intrare”) つれて来なさいという箇所である (14:21/23)。これも、いくつか「解釈」可能なパラブルであるが、「強制」を合理化するものとして、遠く 17 世紀まで使われる「ロジック」として流通した。

長い中世を総括するものとして、トマス・アクイナスの規定をひいておこう。

「かれら(異端)は、破門によって教会から切り離されるばかりではなく、死刑によってこの世界から締め出されなければならない。なぜなら、それを媒介して魂の生命が保証される信仰を腐敗させることは、それによって現世の生活を支える貨幣の偽造よりも、もっと重大な犯罪だからである。」「異端」には、もっと残酷な死を課しても、かまわないと言うのであった。

2. 宗教改革期におけるその様相：カルヴァン対カステリオ

エラスムスをあげるまでもなく、宗教改革の世紀に、寛容論の先駆的形態はいくつか見られるが、ここではカルヴァンと対峙したカステリオの事例を検討しておこう。かれの論理が、もっとも後代と連続していると思われるからである。

ことは、ツヴァイクによって余りに「文学的」に描かれているが、カルヴァンの支配するジュネーブにおけるセルヴェトゥスの処刑から始まる。セルヴェトゥス (Michael Servetus)¹¹⁾ は、1553 年 10 月 27 日金曜日の正午過ぎ、ジュネーブ市門の外の丘で、鎖につながれたかれの書いた「本」と一緒に、異端、瀆神者として、生きのまま火刑にあった。焼く前に剣で殺してくれという、かれの要請があったにもかかわらず、である。後でカステリオから、教皇庁でも絞首してから焼くのに、カルヴァンは教皇より「惨虐」だとして、激しく攻撃されるゆえんである。

セルヴェトゥスは、主として医師として生計を立てていたが、聖書学者でもあり、地理学者でもあり、占星術 (学) をやり……多彩なルネッサンス型学者であった。かれは多くの著書で自説を展開したが、新プラトニズムの一種の流出論に立ち、キリストは聖霊から流出したとして三位一体論には反対、判りやすいところでは、幼児の「洗礼」に反対……カルヴァンらから「異端」とされるのに十分な資格は持っていた。カトリックとプロテスタントの両方から迫害されたため、名前を変えて、しばらくフランスの小都市で暮らしていたが、秘密に出版した『キリスト教の恢復』で、カトリックの異端審問裁判所に捕まり裁判にかけられる。ここでも死刑

はまぬがれなかったと思われるが、セルヴェトゥスは裁判の途中、逃亡に成功 (1553 年 4 月末)、そこからイタリアに行くつもりで、1553 年 8 月 13 日、ジュネーブを通過中に捕まるのである。裁判はカトリックのものであり、セルヴェトゥスはジュネーブではなにもしていないわけで、そのことも後で「違法性」を問題にされる。そして、前記の火刑に至るのである。

その処刑があってから、1553 年 12 月おそくと推定されるが、バーゼルで『セルヴェトゥスの死に至る歴史』と題する、その処置に対する批判のパンフレットが出る。このパンフレット、若干の協力者はいたと思われるが、を書いたのがカステリオ (Sebastian Castellio) であった¹²⁾。その「パンフレット」、勿論匿名であり、いま「出る」と書いたが、印刷された活字本ではなく、手書きの「原稿」で出まわっていたのである。バーゼルには事前検閲のシステムがあり、それに到底通らないと思ったことが主原因であろう。

その「手写本」が何部作られたのかは判らず、当然学者仲間のせまい範囲にしか流通しなかったものと考えられるが、ジュネーブには届き、カルヴァンが一部読んだことは確かである。そしてかれは、ほかの情報ルートがあったのかどうか、誰が書いたのかも判っていたようなのである。カルヴァンは、1554 年 2 月に、それへの反論をふくめてセルヴェトゥスの処刑を正当化する『正統な信仰の擁護』を印刷・出版した。ここで扱う論争の始まりである。

が、その前にカリテリオについて、完全な復権は 20 世紀になってからのことなので、若干紹介しておかなければならない。かれは 1515 年、サボイ公領の村 (30 年代にはフランスに占

領)に、貧しい農民の子として生まれた。家の名は〈Castellion, Castillon, Chateillon〉、などとも綴られる。本人は、パルナソス山にあるというミューズの泉にちなんで、〈Castalio〉などとも称していたらしい。カステリオは尋常ではない才能を示したらしく、資金の援助を受けて、1535年リヨンの大学に行った。当時のリオンは国際貿易の中心地、いわゆる「ヒューマニスト」学者の多いところである。ここでカステリオはギリシア語を学び、カルヴァンの著作にも接する模様である。

1540年の末と思われるが、かれはリオンからストラスブルクに移り、そこでジュネーブから一時追放されていたカルヴァンに会う。カステリオはこの前後に、カルヴァンの絶大な影響の下、プロテスタンティズムに改宗したものである。1541年6月(カルヴァンは9月によびもどされる)にジュネーブに行き、その大学(Collège de Rive)に奉職した。カルヴァンの推せんがあったからであることは、いうまでもない。この時期、カステリオはカルヴァンの熱烈な信奉者であり、つまりお互いによく知っていたわけである。

しかし、時点は画定できないが、カステリオはしだいに、カルヴィニズム、とくにその中核ともなる予定説に批判的となる。ついに1545年の春、カステリオはジュネーブを去って、バーゼルに移住することになる。バーゼルには大学もあったが、かつてエラスムスが居住していたことで著名なように、フローベン、アウエルバッハなど有名な印刷工房・本屋が多く、ヨーロッパ文化「生産」の基地の一つであった。カステリオも、この文化センターの一つ、ヨハネス・オボリヌスの印刷所に校訂者(多くのルネ

ッサンス期学者が生計をたてた職業)として働かれ、そこで多くの「本」を生産することになる。かれの数多い著作のうち、生前もっとも著名なものをあげるとすれば、聖書の二つの翻訳であろう。一つは、1551年に刊行した旧約聖書の、元のヘブライ語から訳したラテン語訳。もう一つは、その、出来るだけ普通の日用語を使った、フランス語訳である。こちらは1555年に刊行されている。1553年には、バーゼル大学のギリシア語の教授になる。そんなところが、カステリオの大体の経歴である。

カステリオの、最初に活字になったカルヴァンと一党の批判は、1554年3月に出る。ラテン語の『異端にかんして：かれらは迫害するべきかどうか、かれらをどう取扱えばよいのか』である。勿論匿名で、印刷者も偽名を使い、マグデブルクで印刷したことになっていたが、その実バーゼルのオボリヌスのところで秘かに刊行されたものであった。それだけの注意を払わなければ、ならなかったのである。ただしこの175頁の小さな本、1月前に出版されたカルヴァンの『正統な信仰の擁護』への直接の反論ではない。もっと一般的な批判である。

いつとは特定できないが、1554年中にカステリオは、カルヴァンのこの本への直接の反論を『カルヴァンの本に反対する』と題して書いた。これは、カステリオの代弁者と思われる「ヴァチカヌス」と、カルヴァンと覚しい「カルヴィヌス」との対話形式になっており、カルヴァンの「本」の意見が一字一句、徹底して批判されてゆく、綿密な構成になっていた。

が、この「本」も印刷されることなく、「原稿」、その手書きのコピーのまま、回覧せざるをえなかったのである。流通範囲はかぎられざる

をえなかったが、今度もジュネーブにとどき、カルヴァン自身が読んだことも、たしかであった。書いたのが誰かも、判ったらしい。この本が活字になったのは、オランダで1612年のことであった。この時も、著者の名前はあかさされていない。

カステリオの『異端にかんして……』に反論するのは、ジュネーブの教会でカルヴァンの後を継いだ（1564年）、テオドーレ・ベザの役目であった。ベザは1554年9月、ジュネーブでカステリオへの反論、『為政者による異端の処罰について：マルティン・ベリクス（カステリオが作中登場させるフィクショナル・キララクター——筆者）と、新しい、アカデミー徒輩の寄せ集め、に反対する』を出版した。ラテン語であるが、1560年には、フランス語への翻訳も出る。

カステリオはこれへの反論を、1555年3月には、多分書き上げていたと思える。『為政者が異端を処罰しないことについて：マルティン・ベリクスの寄せ集めを支持し、テオドーレ・ベザの本に反対する本』、というのがそれである。カステリオ自身の手になると思われるが、フランス語の翻訳も続いて出る。「多分」といったのは、これもまた印刷されることなく、「原稿」のまま出まわったからである。この「原稿」、手写本は1950年代に「再発見」され、ラテン語とフランス語の版が印刷されて初めて活字本になったのは、1971年のことであった。

これが、宗教改革初期の「寛容」論争の大略の経過であった¹³⁾。「活字本」と、著者の名前もあかせない「手写本」と、媒体の種類が違い——われわれは、この時期の「原稿」回覧ネットワークについて、ほとんどなにも知ることが

出来ない——「読者」の量的数も圧倒的に違う。カルヴァンの聖・俗両界にわたる権力は、結果からいえば、いささかも揺がなかった。「言論」を実効で計るならば、「忘れられた思想家」カステリオの努力は無に等しい。が、かれの提出した論点のいくつかは、後の時代への接続という点からいって、重大な意味をもっていた。その後の「寛容」論が、ある意味では、カステリオの設定した基本線にそって進行しているからである。いま、ここで、その二、三を検討しよう。

カステリオは、かれの翻訳者としての多年の学問的経験からいって、聖書には「曖昧な」部分が数多く存在することを、公然と認めていた。そしてこのことが、聖書は全体として「平明」だと前提するカルヴァンを、ひどく怒らせているようだった。それに対してカステリオはいう。それならば、なぜカルヴァンは、ほとんど「毎日」のように聖書のコメンタリーを書いて——それはふつうの人が到底読みきれない、膨大な分量に達している——「読み方」「解釈」を強制しようとするのか。聖書が誰が読んでもすぐ判る「本」であれば、どうしてそんなことをする必要があるのであるのか、というのである。しかも、カステリオは抜目なく例証しているが、カルヴァンの「解釈」は、伝統的な先行者の「解釈」とひどく違っている。

その指摘と同時平行して、キリスト教、その本質といえはよいが、の再定義が進行する。聖書にそくしてカステリオの言葉で言えば、「私は言う。聖書のある部分は明瞭だが、ある部分は明瞭ではない。十戒は明瞭である。殺すなかれ、盗むなかれ、いつわりの証言をするなかれ

……信じてキリストに従え……これらやその類のことは、みんな誰にも判るように述べられている。……キリスト教徒は、明瞭に書いてある、こうした基礎的な事柄については意見一致している。曖昧に書いてある若干の、ほかのものごとについては一致していないとしても、である。」

カステリオの論理戦略は、明白であろう。かれは聖書を「明瞭な部分」と「曖昧な部分」とに二分し、前者にキリスト教の本質を集中する。後者についての「意見」「解釈」はいろいろあって当然で、三位一体の本質はなにかとか、いつ洗礼をすべきかといったことは、みなこの部分に入る。どの「解釈」が正しいかといったことは、最後の審判の日まで判らない。われわれは自分の意見が「正しい」と思うならば、ずっとその日まで、おだやかに論議を続ければよいのである。なぜ、「意見」「解釈」が違うだけで、人を残酷に殺すのかというのが、カステリオの基本的怒りであった。

ただ、聖書の「平明な」部分の上にキリスト教を集約していくことは、キリスト教を一種、モラル・コードの体系と化し、いわゆる「教義」「神学」をすべて追放してしまうことにならないか。そこまで宗教を原初的レベルにまで還元してしまうと、長期的には「信仰」の基礎を解体してしまうのではないか、といった疑問は残る。が、カステリオが公然と始めたキリスト教の簡略化は、たとえばその基本を「愛」と置くことで、単純明快にすべての「迫害」を一挙に吹き飛ばす起線をひいた、といってもよい。

カステリオは、聖書に「曖昧な」ところ、多様な解釈を許す、矛盾したところがある適例として、救われる人間は永劫の昔から決っている

とするカルヴァンの「予定説」をあげ、その「解釈」のみが「真理」だとすることを、激しく攻撃した。かれは聖書にあるパウロの「テモテへの手紙 一」にのっている、「神はすべての人々が救われて真理を知るようになることを望んでおられます」(2/4)、また「ペトロの手紙 二」(3/9)などを引いてこのことを「証明」する。よく言っても、カルヴァンのは一つの「解釈」でしかない、というわけである。

最後の審判の日まで、そこに再臨するキリストにしか、どの「意見」「解釈」が「真理」かを判定する権能がないとすれば、その途上で、誰がカルヴァンにそれを判定する権限をあたえたのか、自分でそう思い込んでいるだけではないか、というのがカステリオのカルヴァン批判の主眼であった。

「カルヴァンだけが、他人に死を宣告する唯一の権利を持っているというのか。どんな判定でかれだけが知っているということを、許されるのか。カルヴァンは、神の言葉をひく。しかし、他人も同じことをやっている。もし事柄がそんなに確かなら、誰にとってなのか。カルヴァンにとってである。だが、それは他の人にとっても、そうなのだ……」。

3. ピューリタン革命期における「寛容」論の到達点

ロック直前の、ピューリタン革命期における「寛容」論を簡単に見ておこう。当時余り影響がなかったと思われるジョン・ミルトンの『アレオパジティカ』を除くと、独立派の系譜で革命期に最も影響をおよぼしたと思えるのは、商人であるヘンリー・ロビンソンと牧師ジョン・グッドウィンであらうか¹⁴⁾。

グッドウィン「寛容」論の特徴をみてみよう。かれはケンブリッジを出て聖職者となり地方の教会をまわっていたが、1633年ロンドンの教区の一つ、コールマン・ストリートにある聖ステッフエンズ教会の教区牧師となった。そこでグッドウィンは、革命期に多くのパンフレットを生産し、多くの聴衆を集める民衆的説教家として、大きな権威を揮うことになる。カルヴィニズムの「予定説」には反対、いわゆる「国」教会にも反対、自発的な信者集団が多数共存する教会形態（細かにはいろいろ種類があるが、“Gathered Church”と称されるもの）の主唱者であった。

グッドウィンの「寛容」を説くもっとも明快なパンフレットは、1644年に刊行した『テオマキア：あるいは人びとが、神に対して戦うという危険に走る大きな軽率さについて』である。これは二つの説教をもとにしたものであるが、一つは「使徒言行録」の一節をコメントしたのであった。ペテロや使徒たちが迫害されようとした時に、パリサイ派に属するガマリエルが言う言葉である。

「あの者たちから手を引きなさい。ほうっておくがよい。あの計画や行動が人間から出たものなら、自滅するだろうし、神から出たものであれば、彼らを滅ぼすことはできない。もしかしたら、諸君は神に逆らう者となるかも知れないのだ。」(5:33/39)、である。ミルトンが『アレオパジティカ』で使っている「真理分有論」の一種であるが、諸君が今迫害しているセクトが、もしかすると「神から」のものかも知れないではないか。「ほうっておきなさい」、許容してかまわないではないかというのである。

もう一つの説教でグッドウィンは、多くの教

会があることは混乱、無秩序の基本原因だとする一般的意見に反論する。ロンドン市民のある者は日用雑貨・食料品組合に所属し、またある者は織物業組合に所属しているが、組合が違って、なんの不都合もなく、平和に一緒に暮しているのと同じだ、というのである。グッドウィンのひく事例は、大衆的説教家としての経験から身につけたものであろうが、教会と組合はかなり違うとは思いうけれど、大変判りやすい。「アメリカ大陸」の存在が長くヨーロッパ世界に知られなかったように、「聖書」にはまだ多くの「真理」が、かくされている。諸君が迫害しているセクトが、もしかするとその断片を所有しているかも知れないではないか。かなり説得力のある論理ではあった。

グッドウィンは、「この世」の為政者が、宗教・信仰のことがらに、なんらかの「強制力」をもって介入することに強く反対した。理論的に「為政者」の権限制限をする論理展開をしたわけではない。介入し、罰し、追放し、殺したりすると、どんな害があるかを、豊富な実例をあげて「証明」しようとしているのである。多くの理論的曖昧さは残るが、そのかぎりでは大変説得力のあるパンフレットだといってもよい。ただ、どこまで許容さるべきかは余りはつきりせず、グッドウィンの「寛容」は、多分異教徒にまでは及ばない。

その枠を超えた、もっとも許容範囲の広い「寛容」論——1640～1660年間に、悪罵、攻撃をふくめて最も論議されたパンフレットではないかと思われる——ロジャー・ウィリアムスの、1644年7月、ロンドンで出版された『迫害の血塗れの教義¹⁵⁾』に触れておかなければならない。

初期のアメリカ史で重要な役割を演ずるウィリアムスは¹⁶⁾、ロンドンで商人の子に生れ（多分1604年）、ケンブリッジを出て牧師になるが、1631年にアメリカ、マサチューセッツに移住、ボストン教会の牧師になる。1635年には追放。理由はネイティヴ・インディアンの土地収奪——マサチューセッツ・ベイ・カンパニーに、チャールズ一世が出したチャーターで合法化されるとした当局に、ウィリアムスは、たとえ王といえども他人の財産を侵害する権能はないとして抗議——に反対したことによる。マサチューセッツを一種の神政政治で支配したジョン・コットンの終生の敵である。

追放されたウィリアムスは、親しかったナランガンセット（Narrangansett）・インディアンのところへ行き、その土地を買い、苦勞してプロヴィデンスの町をつくり、ロード・アイランドのコロニーをつくった。革命期、ウィリアムスは、このコロニーの法的承認を議会からもらうため、大西洋を渡ってイギリスに来る。この請願は成功し、1644年の末にかれはアメリカに帰っている。その前に出版したのが、このパンフレットであった。かれはロンドン滞在中多分ジョン・ミルトンには会っており、前記パンフレットにも好意的言及があるから、グッドウィンも知っていたと思われる。イギリス本国における代表的「寛容」論者とは一定の連帯があったと見てよい。

ところで、ロジャー・ウィリアムスの論拠が、全く神学的、聖書の「解釈」に基づく「証明」であることを、まず最初にいっておかなければならない。ウィリアムスのパンフレットも、この時期の慣行であるが、議会に訴えるという形をとっており、議会がこれまでイギリス人民の

「法と自由」を守るためにしてきた努力を大いに賞賛する、という書き出しになっていた。しかし、「魂と良心」の抑圧はまだ取り除かれていない、だからこれを書くのだというのがウィリアムスの現状規定である。

アメリカの植民地でウィリアムスの「仇敵」であったコットンは、間違った、邪悪な信仰にしがみつく者を処罰するのは、市民的為政者の義務だと考えていたばかりではなく、「真理」が示されたにもかかわらず、自分の「誤謬」に固執する者は、自分の「良心」に対しても罪を犯す者だとしていた¹⁷⁾。だから、もっとも苛酷に処罰する必要がある、というわけだ。ウィリアムスはこの図式に徹底的に対抗して「市民的・政治的」領域と、「宗教的・霊的」領域とを、決定的に分離する。この二つの世界を截然と切り離すことが、ロジャー・ウィリアムス言論戦略の基本であり、そのために使っているのが、伝統的な聖書のタイポロジカル（類型的）な読み、「解釈」であった。「類型的」（“Typology”）とは、ごく簡単にいって、旧約聖書と新約聖書を連結してみる「読み方」であり、旧約の人物、事件、行動などはそれだけのものではなく、一種のタイプ、シンボルであって、その「意味」は、新約の人物、事件……と関連させて初めて解明できるとする「解釈」である。ウィリアムスは、この伝統的手法を全面的に採用した。

が、その前にかれの「論」の枠組を、あらかじめ述べておこう。ウィリアムスは、使徒の時代以来、「目に見える教会」はこの世にはない、とするセバスチアン・フランクと同じ志向をもっていた。地上に「目に見える教会」がなければ、現存する教会のどれ一つとして独占的正統性を主張できるものはなく、「寛容」は自然にそこか

ら導かれることになる。ウィリアムスのもう一つの柱は、この世の「市民的・政治的」領域と、「宗教的・霊的」領域とを、完全に分離することであった。

ウィリアムスは「タイポロジカルな読み」だけで、この明快な結論を導いてくる。ウィリアムスの読みによれば、旧約のモーゼがカナンにひいた神政政治、したがって単一の国教会の「類型」は、新約のキリストに至って全くの「反類型」となり、それ以降この世界は全く別になる。市民的為政者は「霊的世界」になんの権限もなく、またその世界になんの「統一」した教会も必要ない、というのがウィリアムスの展開する単純明快な論理であった。ここで積み上げられている聖書「解釈」の手続きはそれほど単純ではないが、ここでその「読み」の詳細に、つき合う必要はないであろう。

かれは歴史を辿り、コンスタンティンの「よく考えない熱意」が、「血にうえたネロの狂乱」より、その後のキリスト教の歴史に惨害をあたえたと見る。ギボンなら喜びそうな起源遡行ではある。かれは例の「毒麦」のパラブルにも触れる。ウィリアムスの解釈によれば、「毒麦」は「誤った教義」を抱くものではなく、もっと悪い偶像崇拜者、反キリストの徒などを指す。収穫の時は無論「最後の審判」であって、その時まで「毒麦」といっても許容されるべきだ、という「解釈」だったのである。そこまで許容されるのだから、意見が違うだけのキリスト教徒はみんな「よい麦」、あるいは「よい麦」になる可能性のあるもの、ということになる。であるから、ウィリアムスの「寛容」の範囲は、この世紀最も広がった。カトリック教徒はもとより、ユダヤ人、トルコ人のような異邦人まで、

そこには入ることになる。

「セクト」を認めることが「反乱」につながるという、この世紀一貫してそれなりに強力な反対論に対しては、一般とは違う、他の世俗集団、「東インド会社」とか「医者のコレッジ」などを上げて弁護している。確実にロックの時代に引継がれていく遺産である。

ウィリアムスは、神にだけ責任を負う「魂の能力」である「良心」の概念を固く信じていた。どんなに奇妙でおかしくとも、「個人が内面でよし」としたことは平等の価値をもち、尊重されなければならない。これが、ロジャー・ウィリアムスに体现される、革命期頂点の「寛容」の論理である。

第三章 70年代の「寛容」論争とロック「エッセイ」の内容

1. 信仰における「理性」の位置

ロックの「寛容」論が引き継いだ遺産というより、そのなかから、かれの「論」が形成されてくる直接の歴史的環境といってもよい、1670年代の「寛容」論争を整理してみよう¹⁸⁾。

カンタベリーの大主教、つまり国教会主脳から全面的応援をうけて1669年に出版されるサミュエル・パーカーの『教会の組織形態についての講義』が、その論争の口火を切った。パーカーの本は¹⁹⁾、分離派、ともかく国教会に所属しない諸セクトに対する、今までにもない、激烈な「罵倒、侮言」に満ちた本であった。当然に多くの反論をひき出して、論争は始まる。

最初に言うておかなければならないのは、パーカーの構図は比較的単純明快であって²⁰⁾、政府と教会の「絶対的権威」に反抗する者は、「理

性的存在」ではない、というのが大前提であった。かれらは「粗野で野蛮」であり、なによりも「決して説得されまいと心にきめている」。だいたい「理性的存在」ではないものと、議論し、説得しようとして何になるか、とパーカーはいうのである。要するにパーカーは、分離派と論争するために活字を媒介にしているわけではなく、かれらを「だまらせる」ために書いているわけであった。言葉が凄まじくなるのも当然であった。それが王政復古以来の「非」寛容政策を、言論的に集大成していることはいうまでもない。

逆にパーカーの単純明解な図式——単純なだけに、当時強力な効力がないことはない——に反論するには、かなり複雑ないくつかの論理装置を必要とした。一つは信仰における「理性」の役割である。バックスターがパーカーへの反論ですぐ言っているように、「天の下にあるすべての理性的被造物」は、「かれらの神と人間に対する義務を知り、行為を導くために、個人的判断力にたよらなければならぬ」、「それを否定するものは、人間を野獣におとしめ、王を家畜の番人にする」ことに他ならない、とすぐ否認することができた。それは「熱狂」に対する反論としても有効であった。

しかし、啓蒙期ならともかく、この世紀、ただ「理性」だけを強調するわけにはいかない。このことは「理性」と「信仰」との関係、信仰行為における理性の位置づけという難問をひき出した。そのことは、パーカーに反論した多くのパンフレットのタイトル、『宗教にかんする事柄についての時宜にかなった勧告と理性の擁護』、『聖書信仰の合理性 (“Reasonableness”)』、『宗教における理性の役割についての

非同調者の判断』(10人の非同調聖職者の署名が入っており、リチャード・バックスターもその1人)、によく表われている。「理性」の位置づけは様ざまだが、その一部は明らかに後代の理神論に接続し、全体として人間の「認識能力」とはなにか、人間「知識」とはどういうものか、という大きな問題を提出して行く。それが、ロック『人間知性論』の主題となることは、改めというまでもない。

これに関連して一つだけ言っておけば、パーカーは良心をホップズ式に「自己利益」の仮面だとして激しく攻撃したが、同時に「それ自身とその行動を反省する魂」と、割合ふつうの規定もしていた。だが、反省した「魂」がそこに見るものは、腐敗、墮落、悪への性向……「原罪」にまみれた塊りでしかない。だから、パーカーによればふつうの人間は「権威」の支えを必要とするわけであるが、パーカーを批判した諸君は、そこを「理性」の光の射す、もっと明るい領域に描かざるをえなかった。そのことも、後で新しい意味を帯びてくる。

もう一つ指摘しておくべき大事な論点は、パーカーがここで、権威、政府の起源を明確には述べていなかった、ということである。パーカーは、フィルマーの「神授説」は言わなかったし、一応、家庭内で子供は両親に服従するようにつくられているという「家父長説」らしきものをとってはいるが、家族が都市になり、国家になるにつれて、その「権威」がどう伝承されていくかについては、格別の説明はなかった。当時の常識的政府起源論に若干の疑義があったせいか、起源はなんであれ、合法的「権威」に反抗する者を「根絶しにする (“root up”）」ことが肝心だったからか、よくは判らない。

したがってという訳でもないが、パーカーに対する代表的反論でもあったロバート・オーウェンの『真理と無罪であることを立証する』も²¹⁾、この政府の由来とか形態についてはなにも触れていない。かわりにオーウェンは、後ではロックも多用することになる「自然法理論」——人間は自然法によって為政者といえども手を触れられない、神への義務を負っている——を展開するのである。

この点で最も進んでいたのは、ジョン・ハンフリーの『宗教にかんする為政者の権限を論ずる²²⁾』(1672年刊)であろう。ハンフリーは、イギリスの主権は、「王、貴族院、庶民院」と三つ共同で持たれているとする「混合政体」論をとる。「王」と「庶民院」とが武力抗争するピューリタン革命の経験後では、かなり色あせた理論ではあったが、一般にはまだ流通価値のある、なじみやすい理論であった。これによっているのだが、ハンフリーの特徴は、この「混合政体」論を一步、進めているところにあった。もし、「貴族院」と「庶民院」が基本的なイシューをめぐって決定的に対立した時に、どうなるのかと問題を出すのである。その時憲法はこわれ、それがなくなるから政府も分解し、「権力は人民にもどるのだ」。それは、市民社会形成以前の状態にもどるわけで、人民はそこから自由に政府の形態を構成してよいのだ、と言うのである。この見解を極北にみてもよかったが、総じて、政府の目的、起源についての全体像を提示するには至らなかった。ロックが、1667年と思われる「寛容についてのエッセイ」(これも活字にはならない。以下「エッセイ」と略記)を書く、少し後の情況はこうしたものである。

先に述べたように、「どちらでもよい」事柄に

ついて、「為政者」は「全権」を持っているというのが、ロック初期草稿の支柱であった。もう一つの支柱は「意見」と「行動」の機械的分離であろう。ロックのこの時の定義によれば、「良心」とは「真理についての一つの意見以外のなものでもない」。「心の内部で礼拝することが、宗教の本質、魂であり」、それが個人の内面にとどまるかぎりは、「全く沈黙し秘められたものであり……全く他人の眼と観察からはかくされている」から、内面でどんなことを信じようが、自由である。しかし、それが外部の「行動」になって表現されれば、それはすべて「為政者」の監督下におかれる、というのである。この時のロックは、明らかに「良心の自由」を、せまい意味での「内面の自由」へ閉じ込めている。

この延長線上でロックが70年代の「寛容」論争に参加していたとすれば、どう見てもパーカー・レストレンジの側に立っていた筈である。しかし、この「エッセイ」草稿は、反・パーカー、オーウェンの側に立っている。われわれは、その移行過程を辿ることは出来ない。ただ、その結果をみてみよう。

2. 「エッセイ」におけるロックの変容

ロックは最初に、近年われわれの間に吹き荒れている「良心の自由」の問題に触れ、それが「両方の関係者」に敵意を増大させ、争いを拡大して行く理由として、次のようなことをあげる²³⁾。それは「一方の側」が、「絶対的な服従を説き」、これに対抗する側が、「良心の事柄に関して普遍的な自由」を主張するからだ、とロックはいう。つまり、現実にはありようのない両極の「絶対」理念で衝突し合うからだ、とみるのである。だから、ロックは相対の世界で、具

体的に「自由」が認められるのはどの領域か、「為政者」の権限の及ぶ境界はどこなのか、特定しなければならぬとする。以降のロックが採用する、単なる「言論」製造家ではなく政治舞台での行動者としての、この世界で実現可能な、現実的思考法への転換である。

「エッセイ」全体の視角を規定した上で、ロックは本論に入ってゆく。まず、政府はなんのためにできたのか、その基本的目的はなにか、を画定することからロックは始める。そして、王の権力が天から降ってきたものだ（“Jure Divino”）という説と、為政者の持っているすべての権力は、「人民の許可と同意」に由来するとする説と、二つを並置する。たしかに、前者については、マグナ・カルタの歴史的事例をあげ、イギリスでは君主といえども無制約の権力をもつわけではないという、若干の批判はするが、それ以上、政府の起源については踏みこまない。どちらでも、好きなように考えればよいではないか。ともかく「為政者」の任務が、人びとの「よきこと（“good”）、保全（生命、財産）、平和」にあることが確認されればそれでよいのだ、とロックは言う。

これも平板、平凡な規定であるというか、信仰の形態、「魂」の問題をそこにふくめるか、どうか問題になっているのに、ロックは意識的に曖昧な公約数を前面に出していたとしか思えない。政府の起源など、これ以上に突っこめば、たちまち和解しがたいイデオロギー対立に発展する。そうした問題は一応棚上げにしてという「現実的」態度が、この部分のロックには目立っている。

それからロックは、人間の「意見と行動」を三つのカテゴリーに分類する。「第一は、政府に

も社会にも全く、それ自身関係のないすべての意見と行動、つまり全く純粋に思弁的意见と神を礼拝する様式」である。第二は「それ自体ではよくも悪くもない」、社会、そこでの人びとのコミュニケーション関係（“conversation”）にかんする「実際の意見と行動」、要約していえば「インディファレント」な領域。第三番目が、モラリッシュに「よいこと、悪いこと」のはっきりしている「意見と行動」である。人間の「意見と行動」を、いくつかの類型に分類して行くのは、話を具体的に進行させるのに欠かせない手続きであるが、なぜこの三つのカテゴリーに集約するのかは、余りはっきりしない。恐らく、第一のカテゴリーを、以前の論文ではそこに含めた「どちらでもよい」領域から、外に出すのが主眼だったのではないかと思われる。

ともかくわれわれは、ロックもそうしているように、第一のカテゴリーに吟味を集中してもよいだろう。ロックは第一のものだけが「寛容への絶対的で普遍的な権利」をもっているとする。ロックが「思弁的意见」の例としてあげているのは、「三位一体、煉獄、化体、対蹠地（マーク・ゴルディーなどは、地球は円いというコペルニクス・ガリレオの説を指していると解釈）、キリストの再臨」など、があげられている。それらは、当人がどんなことを信じていようと、市民社会での他人との交際に影響がないので、かまわないのだ、とロックは言う。あげてある「煉獄」と「化体」は、明らかにカトリックの教義であることに、注意すべきであろう。ただ、ロックはあわててすぐつけ加えて、すべてのモラルの基礎になる「神の存在への信仰」——それなしでは「人間は最も危険な野獣になる」——などは、ここでいう「思弁的意见」に

は入らないのだと言っている。ロックはまだこの段階では、ふつうの「信仰」内容と神学的「教義」との間に、うまく境界がひけないようである。

それよりも、もっと重要なことは、すでに「意見と行動」を一緒にして分類していることがそうであるが、以前の論文にあった「意見」と「行動」の分離がすっかり消えていることも、ロックの大きな転換点であった。

先に書いたパーカーらとの論争で、オーウェン、ファーガスンらが力説したのも、ここ、「内面」の信仰と、行動による「外面」の表現とが、連続しなければ意味がないということであった。そのためにかれらは、「理性」の位置づけから始まって、「意志」と「理解力（知性）」の関係、個人的「判断」と「行動」とのつながりなど、広い意味での人間認識論の検討もしていた。やらないわけにはいかなかったのである。それらの人間・構造論の内容に立ち入る必要はないが、かれらにとって、「われわれの行動の根元には内面の信仰」があり、「意見」と「行動」を切り離すわけにはいかなかったのである。

ここでのロックは、明らかにオーウェンの側に移行している。ロックは、「神（私の神、と表現している）を礼拝する、場所、時間、様式」は、これも第一のカテゴリーの「行動」に入り、完全に「寛容」さるべきだと言っている。かれはその理由として、「為政者」のかかわることは「人間と人間」のあいだのことであり、これは「私と神」にだけ関係することで、たとえ「幻想」であっても「自分が最上だと思う」方式をとっておれば、「為政者」はそのことについて、なんの権限も持っていないから、ということを与える。ここから、いくつか精妙な理論が展開

できると思うが、この段階のロックはそれはしていない。が、そのかわりに説得力を増す、巧妙な比喩を並べている。「私に家を買うことを強制できない者が、どうして天国へ行く道を私に無理強いできるのか」、「私に妻を押しつけられないものが、どうして私に宗教を選んで押しつけられるのか。」……とロックは述べる。

もし、ロックの「エッセイ」が活字になって、1670年代の世界に現われていたとすればどうだったろうか。見て来たように、もっと徹底した「理論」を展開したパンフレットは他にあり、余り注目されることはなかったかも知れない。ただ、人目を惹いたということになる可能性のあったのは、以下の一点であろう。ロックは「思弁的」行動＝外面的表現として、次の事例もあげた。「聖餐式（サクラメント）で跪まぶるか、座っているか」は、私が自分の家のテーブルで「座っている、立っている」かと同様、政治権力にも、コミュニティの人びとにもなんの害もあたえず、したがって、何の関係もない。教会で「長くゆったりしたマント（“cape”）を着用するか、広い白衣（“surplice”）を着るか」は、私が市場でなにを着ているかと同じであり、「再洗礼」も、私がどこで体を洗うかと同じで、認めてもよいとしたのである。先の「弁髪」を単なるヘア・スタイルに還元した事例から判るように、ロックは、物体（言葉）から、その歴史的・象徴的意味を剥ぎ取る効用を、充分に心得ていたように思える。それはたしかに問題を世俗化してゆき、日常の生活次元に転換してゆく、最短の路線ではあったが、場合によっては、多大の反感をよび起す危険なコースでもあった。たとえば、ここでロックがあげている聖職者の「白衣」は、活字パンフレットによる大規模な言

論戦の開始点とされる、非合法に散布される「マーチン・マープリレイト」パンフレットの主題であり、ピューリタニズムと国教会との歴史的抗争の対象シンボルであった。そこから、歴史的に堆積した思い入れ、シンボリカルな意味を取り除いてしまえば、日常生活でなにを着るか、という問題しか残らなくなるわけだ。ほかも同様で、すべてどうでもよい日常的動作(行動)に還元されてしまうのである。物(言葉)のシンボリック意味層を全く認めない、非歴史的「合理」社会——『ガリバー旅行記』でスウィフトが描いた「フーイヌムの国」——が出現するとすればの話である。

が、もっと直接に問題となるのは、ここに「寛容」さるべき行動としてあがっているものが、現行の諸法規、俗にクラレンダン・コードと総称される分離派に対する抑圧法体系に、直接抵触することであった。すなわち、これら諸法規の直接撤廃を射程に入れた、ひどく実践的な意図が、この「エッセイ」にはこめられていたのではないかと思われるのである。

「寛容」にすればセクト、党派がはびこり、これが反乱の温床になる。「分裂」はいけなのだというのが、この世紀を支配する一般想念であった。突出したオーウェンにしても、「セクト」は必ずしも「政治的反乱」には結びつかないという消極的弁護はしたが、「セクト」の存在それ自体の弁護はしない、できない、という状況であった。「エッセイ」のロックは、あっさりこの線を踏みこえて行く。

ロックはここでも、ひどく現実的な議論の進め方をしている。もし人びとが、一般の「公衆」から離れて「党派」を結成するのが悪いのなら、どうして地方自治体、組合などのチャーターを

全廃しないのか。「不満」をもつ人がいないなどという社会は、この世にはない。とすれば、党派、セクトがいけないというのは、「不満があって、活動的な人びと」を、すべて社会から抹殺してしまえと言うに等しい。しかも、「宗教で団結している人びと」は、よく組織された「党派」ではあるが、それほど危険ではない、とロックは言う。なぜか。セクトは「分裂し、それがまた分裂して、非常に多くの小さな集団になりがちであり、かれらセクトは最後に分かれたもの、あるいは、最も近くに立っているものに、常に最大限の敵意をもっている」ので、社会学風にいえば近親憎悪の内部抗争に明け暮れるのが先で、一般「公衆」にまでは目が届かない、というのである。

必ずしもそうとばかりは言い切れまいが、ロックのややシニカルな現実主義が、実態を反映してそれなりの説得力を帯びていることは確かであろう。が、なによりも、ロックがこの背後に、なんと言えよいいのか、一種の「党派社会」(政治的・宗教的セクトが共存してつくるコンモンウェルズ)を前提にしていることに、注意すべきであろう。「寛容」論は、この逆方向からも構築され得る。

あと、前の論文には見られなかった「エッセイ」の特徴をあげるとすれば、宗教的な事柄について「力」を使わないこと、自ら納得する「説得」の重要性強調であろう。ロックが分離派を、「自分の良心の真面目な説得に従う」個人の群れと規定している以上、そのことは当然であろう。この伝統的話柄の理由づけに、格別ロックのオリジナリティはない。ただ、この「エッセイ」の末尾にあがっている、一つの事例には触れておかなければならぬ。

弾圧は、結局信者の「絶滅」に至るしかないという例で、日本のことがあがってくる。「ローマ・カトリシズムは、日本に植えつけられてから日も浅く、少ししか根をはっていなかったにもかかわらず（というのは、あわれな改宗者たちは、効力のある真理もキリスト教の光明も、ほんの少ししか伝えられなかった。カトリックの、かれらの教師連中は無智を信仰の母にしており、かれら自身、アヴェ・マリアと主の祈り以上のことは、ほとんどなにも知らなかったからである）、数千人を殺すことによってしか、絶滅できなかった。」

ロックのカトリックに対する敵意と軽蔑はあらわであるが、「数千人」とは1638年の島原の乱、のことであろうか²⁴⁾。「14日」の死よりも厳しい拷問にも耐えた信者がいたとか、貿易に従事するさいも、キリスト教を表示するジェスチャーをしてはいけないとか、日本の「禁教」についてのロックの記述はかなり詳しく、かれがこの極東の列島について相当の情報をもっていたことは認めなければなるまい。この「エッセイ」を、情況に合わせて、いくつかの側面により理論化して行くことが、これ以降のロックの課題となる。

第四章 ロック「寛容」論の最終形態： 『寛容にかんする書簡』の論理構造

1. 「革命」前夜の「寛容」論の位相

最後の『寛容にかんする書簡』の分析に進む前に、名誉革命前1680年代後年の「寛容」をめぐるイギリスの政治状況を、簡単に述べておかなければならない。それは亡命中のロックが直面していた具体的な政治的課題がなんであった

のかを、確定するのにも役に立つ。

モンマスの反乱失敗後、1685-86年にかけて、オランダの「亡命社会」は危機、とまではいわなくとも一つの転機にみまわれることになる。直接の武力行動によってジェームズ二世の体制を変える希望が挫折し、それに代る侵攻のシンボルが簡単に見つからない今、すでに三年余の亡命生活で生活費も困って来た亡命グループも多くなる。王の大権によるものか、議会の議決によるものかは問題であったが、かれらの間に、なんらかの「特赦」をうけて故国へ帰ろうという動きが、にわかにたかまってくる。

しかし、亡命者の多くは分離派であり、帰っても「迫害」を受けるのでは、なんにもならない。「特赦」が、またなんらかの「寛容」政策と結びつかなければ意味がなかった。そして、また、「寛容」の問題が前景にせり上ってきたのである。そこには、いろいろな立場、意見がありえたわけであり、スケルトンの使っていたスパイは、亡命者連中がクラブで、コーヒー店で、「特赦」と「寛容」をめぐる激しく討論、対立する模様をよく伝えている²⁵⁾。

イギリス本国では、ジェームズ二世の即位から「寛容」論争は再開する。活字の面で口火を切ったのは、1685年のバッキンガム公によるパンフレット、『人びとが宗教をもつことの合理性についての短かい論文』と、これに呼応したウィリアム・ペンの、『寛容に向うことについての考察』、『良心の自由』であろうか。バッキンガムの「論文」は、宗教における「理性」の役割について検討しており、結論で人が「理性」によって選んだ宗教は尊重さるべきだと述べたもので、純「寛容」論ではないかも知れないが、なによりも筆者の身分・知名度で大いに話題に

なる。

バッキンガム、ペンら「寛容」論者の主張に対して、数多くの反対論者は、ここに至る歴史的経験を踏まえて「寛容」＝「反乱」という単純図式を十分に流通させて、対抗することが出来た。だが、肝心なのは、ジェームズ二世が即位の当初から、かれなりの「寛容」政策の実行を考えていたことであった。王の最終目標は、1685年2月、フランス大使に語り、大使がすぐルイ十四世に報告しているように、イギリスをカトリック教国に戻すことであった。その目的のために、なんらかの「寛容」令を出してカトリック教徒を政治的に合法化すると共に、分離派も「許容」して、その支持基盤に編成替えしようとするのが、その基本戦略であった。結果を知っているわれわれからすれば、国教会の潜勢力を見誤った自滅にいたる無謀な戦略に見えるが、当時の「眼」から見れば、それはなかなか巧みな、厄介な布石だったのである。現に、その時期の国教会論客は、王の大権が議会で定めた法（カトリックについても、ディセンターについても同様）を無効にする権限があるのかという、現実的論議に終始する者が多かった。

したがってこの時、ジェームズ二世の側に立って活躍したウィリアム・ペンが鋭く指摘したように、すべてに議会の同意がいるというかれらの立場が、かつてあれほど反対したピューリタン革命期における「長期議会」の立場への無限の接近ではないか、と嘲弄される始末であった。たしかに議論がこのレベルにとどまって、もっと基本的な課題へ上昇しなければ、そう言われても仕方がなかった。それはしだいに、政治理論、政治学の課題として浮上してくる。

論争をまき起すと同時に、この政策はたしか

に分離派諸グループに大きな動揺と、分解をあたえた。「寛容」賛成・反対に使われる論理も、かなり錯綜してくる。たとえば、先のウィリアム・ペンであるが、その著書『寛容の合理性』のなかで、「人間の魂は、為政者の剣のおよぶ範囲ではない」、為政者の役割は人びとの「この世の利益」(“worldly interest, civil interest”)を守ることにありと明言し、この脈絡の「両世界論」を展開していた。これは、ロックの『寛容にかんする書簡²⁶⁾』の初めの部分で展開される論理とほとんど、大筋からいえば全く、同じ議論であった。ロックとペンと政治的立場は全く敵対的なのに、論理構成は共通するという奇妙な風景がそこには現出した。

ジェームズ二世は、1687年4月14日に「信教自由令」を出す。その政策は実益を求める分離派を分断し、オランダの亡命社会にも、「特赦」を求める動きを大量に発生させた。そのことと関連して、この80年代の「寛容」論に少なからずつきまとっている経済問題——「寛容」にした方が国富を増進させる、いや関係ないという議論——をみておかなければならない。とくに問題になったのは、近代資本主義の柱の一つになる織物・羊毛工業である。織物工業に従事する職人・商人に分離派が多かったということである。もう一つは、亡命者も多くそれで生計を立てていたオランダの織物工業が、イギリス産業・貿易の脅威になっていたという事実である。オランダとの競争のためばかりではないが、1686年からグロスターシャー、コベントリー、サフォークなどの織物業者から議会と王に対して、「産業の衰退」を救ってくれという請願が、いくつか出されている。

ジェームズ二世のオランダに対する宣伝攻勢

（「寛容」論についての、とつけ加えるべきであろうか）には、この経済的要素も入っていた。1686年の夏、ジェームズ二世はオランダの義理の息子、オレンジ公ウィリアムにウィリアム・ペンを使節として送り、その「寛容政策」に承認を求めた。ウィリアムの回答は、分離派に対する寛容には無論賛成だが、王の大権で布告するのではなく、議会の同意をえてから実施すべきこと、またカトリックへの寛容も反対ではないが、かれらを公職にはつけないという法律（“Test Act”）の撤回には賛成できないことなど、であった。ジェームズ二世を大いに怒らせ、両者の溝を深めることになる。ウィリアムの側はこの回答を、ガスパール・ファーゲルを使って1687年11月、かれの『手紙』という形の英語のパンフレットにしてバラまき——1687年の末までに、50,000部という説もある——多くの反論をよび出した。80年代後半の再燃した「寛容」論争は、この時点からイギリス、オランダにまたがり、ジェームズ二世の背後にいたフランスをも視野に入れば、国際的規模をもっていたことになる。

オランダの亡命者にもどろう。かれらの切り崩しは、王による「赦免（特赦）状」（“pardon”）の乱発という形で行なわれた。オランダにある羊毛工場の主要な資本家であったニコラス・ロック、富裕な商人であったサミュエル・バーナディストン、エドワード・ノートン、ペイシェンス・ウォードなど、帰国という報酬には抗しきれず1686年、「特赦」を受けて故郷に帰り、1687年には、更に多くの者が帰国して行く。歴史のいたづらか、それはもう「革命」の前夜であったが、ジェームズ二世の分断政策はかなり成功していた、といってよい。ジョン・ロック

にも、「特赦」の打診があったのではないかとする、いくつかの説もある。が、かれは妥協しない、元軍人たちと同じダイ・ハードな亡命者に属していた。ロックがこの政治情況のなかで選択していた立場を、われわれは確認しておかなければならない。

ロックの『寛容にかんする書簡』は、冷静な理論の展開と、反・カトリックの扇動的といってもいい感情的・大衆的文体との奇妙に入りまじった混合物であるが、そのことにはこの情況が直接反映していると思われる。カトリックを「寛容」の外におくのは、ミルトン『アレオパジティカ』と同じで、ピューリタン革命期の極北、ロジャー・ウィリアムスからも一歩後退しているわけだが、この情況ではいたし方なかったであろう。

ロックは1685年のある時期まで、ずっと『人間知性論』の執筆に取り組んでいたが、アムステルダムに帰ってからそれを中断して、『寛容にかんする書簡』に取りかかったものと思われる。その原稿は、1685年の冬から1686年にかけて、少なくとも1686年の1月末には仕上っていた、と推定されている。出版されるまでほぼ三年の間、この手書き「本」がコピーされてどの範囲の人に見られ、また見せられなかったのか、どうもはっきりとはしない。が、出版されなかったのは、本国の予測もつかない、時点ごとに変る政治情勢のためであったろう。われわれは、この本論の分析に入ろう。

2. 「原罪」の解消から自然法へ

これまでの記述から明らかであろうが、「寛容」論の内容を軸にしてみた場合、そこでは「政府論」（『政府にかんする二論文』）と「認識

論』（『人間知性論』）の論理体系が不可欠であり、その論証は相互に支え合っている。「寛容論」、「政府論」、「認識論」のトリアーデは、いわば三位一体の関係にある、といってもよい。このことに関連して、まず最初に、この始めて公刊されたロック「寛容」論の特色をみておこう。

ロックの『人間知性論²⁷⁾』は、人間の知識の限界について、「理性」と「信仰」の関係について解明されている。かれは言語の不確実性、曖昧さを論じ、聖書などの「解釈」が多様化することは避けがたく、またその「解釈」のどれが正しいのか決定しがたいことを述べている。知識の基礎、起源をすべて「感覚」に求める経験論、ロック哲学のつましきであるが、同時に時代の各論争を反映した、「寛容」の認識論的基盤を確定する作業としても読むことができる。これまで、哲学史家には当然であろうが、余りに抽象次元で、「真空」状態のなかに置いてこの認識論を読みすぎる。

ロックのこの「書簡」での、これまでと違う、もっとも新しいところは、キリスト教の本質はなにか、それをどうとらえるのか、と問題設定し、その規定に照して「迫害」は間違っていると全面的に断罪するところであろう。主として聖書の「解釈」によってこの問題に接近したロジャー・ウィリアムスと基本的方法は違ってくるが、この線は明らかにピューリタン革命期の言説と連続している。ロックがここでキリスト教の本質と考えているものは、「愛、慈愛、他人に対する善意……」などで、誰によるものであれ「迫害」行為がこれに反することは言うまでもない。だからロックは冒頭で「寛容」は、「本当の教会をほかから識別する、主要な標識であ

る。」と宣言しているのである。だが、この方法過程を別な観点からみると、キリスト教を一種のモラル体系に縮小再生産して行くことに他ならない。行きつく果は、宗教の「モラル」への解消であり、その第一歩が始まったとも見ることができる。ルター、カルヴァンらが、宗教の「人間化（ヒューマニズム化）」として、もっとも嫌ったコースであった。

ロックの位置は、ピエール・ベイルと対比するとよい。ベイルは同じくロッテルダムに住み、亡命中のロックとも交渉があり、ロックも『寛容にかんする書簡』のラテン語版をベイルに送っている²⁸⁾。ロックの残っている蔵書にもベイルの著作がある。ベイルは1686年、『イエス・キリストのいくつかの言葉について、哲学的コメンタリー』、と題する「寛容」論を出版した。フランスにおける「ナントの勅令」再実施に抗議する論文である。この本、表題の通り、ほとんど「理性」と等置される、ベイル独特の、万人の内面にそなわった「自然の光」という概念を使って、それに反する聖書「解釈」は認めないという立場から、宗教上の「強制」を認めたとされる例の、「ルカによる福音書」記述の解釈などを、爆撃して行くものであった。が、その基本前提の一つとして、キリスト教の福音は、誰にでも判る簡明な「愛」を基調とするものであることが規定されていた。その点は、ロックと、あるいは逆にロックが、共通している。みられる通り、ベイルの論述は聖書「解釈」、神学的次元にそって——「自然の光」により神学ではなく哲学だ、というのがベイルの趣旨であるが——動いているわけだが、オランダの先進的知識人の間に、この「救済に必要なもの」の簡略化が、かなり進行していたと見てよいであろう。

う。その系譜はヴォルテールまで続くが、ロックにあっては『キリスト教の合理性』に至る道筋である。

この関連でもう一つ「政府論」との連結をみておこう。一見関係しないようにみえるが、ロックにおける「原罪」観の転換を検討しておこう。

イアン・ハリスは、歴史家は「罪」に関心を持たなくて困る、と一見妙な皮肉をいっているが²⁹⁾、ここでロックの「原罪」観について述べて置かなければならない。実をいうと、それが『政府にかんする二論文』、政治権力起源論におけるフィルマー批判の核心の一つだからである。

「代表性」の問題として、それは始まる。よく知られているように、フィルマーは「アダムにあたえられたもの」が、かれの子孫である王侯に継承されるのだとした。フィルマーはこの「継承」されるという不思議を、ほとんど説明していない。が、読者に説明するまでもなく、それが当時の一般常識だったからである。アダムは「人類」の「代表」だったからである。したがって、アダムが禁断の木の実をたべて罪を犯した時、その「罪」は全人類に「継承」される。

これは現在では奇妙に響く教義であるが、始めに遡るとすれば、やはりアウグスチヌスに辿りつく。アウグスチヌスは、パウロの「ローマの信徒への手紙」の一節、「一人の人によって罪が世に入り……すべての人が罪をおかしたからです。」(5/13、欽定聖書の訳では“in whom all have sinned”)を、そう「解釈」したのである。アウグスチヌスが使ったラテン語の聖書のそのパラグラフが、もとになったギリシア語の誤訳だというのはその通りであると思われるが、誤訳であろうとなかろうと、ルター、カルヴァン

ら宗教改革の指導者たちは、全面的にこの見解を採用した。

アダムを「代表」だとするには、カルヴァンが論理的に分析しているように、かれからすべての「人間」が由来するというだけでは充分でなく、かれを代表として、神と「契約」を結んだのだとする仮構が必要であった。どんな「契約」だったのか、その内容についての論議は、そうしたフィクションを信じないわれわれにとって、省略してもよいであろう。イギリスでも、ウィリアム・パーキンスからギルバート・バーネットに至るまで、この線にそった「解釈」が支配的だった。フィルマーは、説明する必要がなかったのである。これをかりに「帰属説」とよぶとすれば、それと必ずしも同一ではないが、必然的に出てくるのが、この世紀につきまといて離れない「原罪」の観念である。フィルマーの理論を批判し、それに代る政治理論を樹立するには、この「教義」を顛倒しなければならなかった。

ロックの『政府にかんする二論文』におけるフィルマー批判をみてみよう。それは「アダム」の位置づけにかんするフィルマーの、聖書の読み方に対する批判なのである。フィルマーは、「創世記」の文句をひいて神が「アダム」に「すべての被造物」に対する排他的支配権をあたえ、「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ」と命じられた、と書きそれを重要な論拠としていた。これに対して、ロックはこう述べる。

「これは人間、全人類に……すべての被造物への支配権をあたえた以外のことを意味しない。これは平明な言葉で、非常にはっきりと書かれてあるので」、フィルマー以外の誰がそんな解釈をするのか、というのである。神は「アダム」

個人に語っておられるのではなく、全人類に語っておられるのだ。その証拠に、語りかけの対象は複数(“them”, 勿論ロックが使っているのは欽定訳)——われわれにとっては、いささかトリヴィアルに映じるが——になっているではないか、とロックは指摘する。この方式でロックは、フィルマーの批判をして行くのである。フィルマーのアダムに「代表性」を認める読み方が、この時期、まだ効力のある、聖書の「類型的読み」に基づくことは明らかである。効力を失っていない事例としては、ジョン・ドライデンの詩、チャールズ二世の帰還を、ノアのアララット山への漂着とパラレルにみる基本構図を前提にする、『神聖なる陛下の戴冠式への讃辞』が盛行することが、十分に物語っている。それはまだ一種、共通の知的財産であった。

これに対してロックは、宗教改革以来の、プロテスタンティズム正統である「字義通りの読み」で対抗した。かれの「字義通り」解釈からいえば、アダムの「代表性」を言い立てて、絶対王政論の基礎づけに使っているフィルマーの「創世記」解釈は、全くの誤りだということになる。

このことは必然的に、「原罪」観にかかわってくる。「原罪」の結果がどうなるのか、聖書に特定して書いてはいない。だから、多様な「解釈」が発生するわけであったが、この世紀の終りに、『国教会の三十九ヶ条・解説³⁰⁾』を出版したギルバート・バーネットは、「原罪」は人間の能力に全く関係がないという説をふくめて、いくつかの「解釈」を紹介していた。世紀末になると「原罪」観は、はっきりと分解しかかっていたわけである。だが、それまではアウグスチヌス・カルヴァン系統の意見が支配的であった。いく

分、俗流化はしていようが、この世紀の始め(1619年)、ウィリアム・ウェイトレイは、次のように書いていた。「原罪」の結果、

「人間は腐敗した状態におかれる。人間はすべての忌わしい悪徳の汚らしいごみ捨て場にほかならず、悪臭を発する腐った肉でしかない……かれの心は悪魔の倉庫、いまわしい欲望の塊りであり、かれの舌は呪いと憎悪、腐ったコミュニケーションの源泉であり、かれの手は……。」

「ごみとしての人間」の描写は「眼」から「足」へと続いて行くが、もういいだろう。ここまで惨めで危険な生物にされてしまえば、もうなにも言うことはないが、だから「信仰」が必要だと話は転回してゆくのである。政治次元に転位すれば、こうした人間観が、すべての領域に干渉する強力な君主を要請することは明らかである。それこそ、ロックが絶対に認めたくないことで、ロックの『政府にかんする二論文』には、どこにも「原罪」、その効果についての説明は見当らない。初期の「自然法」講義草稿では、やや曖昧ではあるが、ふつうのピューリタンの常識に従って記述しているが、この段階では、多くの「沈黙」に変ってくる。われわれはこの「沈黙」をどうしようもないが——「原罪」に言及して余計な反感を買うことを避けたのだという推測は充分成り立つが——ロックが、「原罪」はその後の人間諸能力に、ほとんどなんの影響もおよぼしていないと考えていたことは、ほかの「本」から、十分に読みとることができる。ここでは、『人間知性論』の第二巻にある思考と意識に関連させて「個人の同一性」(“Of Identity and Diversity”)の議論をあげておこう。ロックはバーネットのあげている、第一のカテゴリ

ーに属していた。この「政治論」でのロックの神は、「人間にかれを導く理解力をあたえ、意志の自由 (“freedom”), 行動の自由 (“liberty”) を、お認めになっている。」のである。神学的議論・概念をまといつかせたまま、問題を世俗の次元へ転換してゆく準備は、ここに整序されているといつてよい。

ロックの「寛容」論を貫く大きな二つの思考潮流をあげたが、この最終形態の「論」の最大の特徴はなんであろうか。1680年5月、エドワード・スティリングフリートは「分離の誤り」という、悪名高いと言った方がいいが、説教（すぐ印刷される）をした。題名から判るように、猛烈な分離派攻撃であって、当然かれらから一斉に反論が出た。スティリングフリートも負けてはいずに、再反論を1681年早くに『分離の非合理性』と題した本を出した。実はロック、友人タイレルと一緒に、これも公刊されなかったが、この本への反論を書いていた。論争全体の内容は特にどうと言うことはないが、ここで注目すべきなのは、この未刊の草稿でロックが取っている立場であろう。ロックはここで、人間の宗教をえらぶ権利は「自然権」だと規定した。したがって、「人民の同意」が議会に体现されていて議会が法を使っても、「自然権」はそれに制約されない、という最も徹底した意見を展開した。ジェームズ二世が議会を使って新法をつくる可能性のあった80年代後半、最尖端のラディカルはこの立場をとる。そして、『寛容にかんする書簡』のロックも、一部のラディカルと同調し、草稿以来の立場をひき継いで、この「自然法・自然権」接近法といえよいか、を全面的に採用している。こう設定すれば、この時期、現実次元で問題になっていた論争点、「寛

容」を王の大権で布告するのか、議会の法律で行なうのか、といった問題設定自体が吹き飛んでしまう。またそれはロックにとって、「どちらでもよい」領域といった枠組を脱け出していく跳躍台になった。

しかし、ここでロックが「神のデザイン」（自然権³¹¹）という大前提を仮構したことは、どうであろうか。ロックの「自然状態」は、ルソーからもヒュームからも痛烈に批判され、19世紀のベンサムに至っては「竹馬についてのナンセンス」とからかわれる始末である。だが当時のロックとしては、「自己保存」にこり固まり、少ない資源をめぐる互に殺し合いも辞さない、ホップズの暗うつな「自然状態」から始めないとすれば、神の「意図」「目的」という壮大な建築物のなかに置かれた「人類」というフィクショナルな大前提から、出発する以外の道はなかったのだろう。ポーコックのいうように、この世紀後半、かなり支配的だった政治思考様式は、一種の「歴史主義」であった。歴史的先例、慣習を探して行くわけである。この方向をとらないとすれば、一見歴史的に見えて（聖書、神学的には）、その実、超歴史的な「自然法」思考しかなかったとも言える。

最後に近くなって、ロックは面白い問題提起をする。「為政者」が「公共の福祉」のために、ある政策を推進していると信じていた場合はどうなるのか、という問題である。抽象的・一般的に言っているが、ジェームズ二世のことが視野に入っていることは明らかである。王の「意図」が「真面目」なものであるか——そうであればその政策はある程度正当化しうる——「偽善的」なものであるかという「意図」論争が、

とくに分離派の間で激しく行なわれていたからである。が、「意図」の論争は、どこまで行っても推測でしかない。そんなことはどうでもいいというわけではないが、ロックは一般化することで、枠組を少しズラしてゆく。主観的判断と主観的判断の衝突といってもよいが、「為政者」がコモンウェルズのために「よし」と判断し、被支配者が反対だと信じた場合、どうなるのか。「誰が、かれらのどちらが正しいかを判定することになるのか。私は神だけだと答える。最高の為政者と人民との間の対立を判定する者は、この地上にはいないからである。」

この口調、論理の進め方は、『政府にかんする二論文』、とくにその第二論文で展開しているものと同じである。ロックはこの『……書簡』でも、「人間の抗争様式には二種類ある。法で扱えるものと、力でしか解決できないものとなる。そして……一方が終るところで、いつも他方が始まる。」と述べていた。理論的設定というより、単なる事実の描写ともとれるが、暗示的な響をもっていないわけではない。ロックが政治理論で開示した抵抗権の容認である。いわゆるロックにおける三位一体は、ここに完成した姿態をあらわしている、とみてもよいであろう。

これがロックの到達した「寛容」論の、一応の終点であった。そして、この終点のみが活字になって、一般読者の眼に触れることになる。

状況もあってか、ここでのロックのカトリック教徒への攻撃はすさまじい。外国に忠誠を誓った巧妙なイデオログが、信じ易い大衆をたぶらかす、という陰謀図式は、また大量に繰返される。かれらは、「響のいい言葉を操って、人びとの眼のなかに塵を投げこもうとする。」

そうした口調は、「教皇庁陰謀事件」から「排除法案」の運動の時、大量に出まわったパンフレットの調子と同様であり、ということは、もうこの世紀の初めからある読者の恐怖・反カトリック感情を前提にして、ロックは物を言っている、ということになる。カトリック教徒はどうあっても、「寛容」の外に追放されなければならなかった。状況からそれは許されることではない。

「寛容」が「反乱の温床」になるという反対論をロックはあっさり顛倒する。「迫害」があるから「反乱」があるのであって、その逆ではないとロックはいう。これはピューリタン革命以来の論点であった。

国教会の聖職者であったヨナス・プローストは、1690年から1704年の間に、三つの、ロック「寛容」論批判の論文を発表した。ロックはそれに答えて、三つの「書簡」形式の論文を書いて反論した。分量はおおいが、理論的には、ここで注目しなければならない、新しいものはなにもない。宗教上のことについても、多少の力の使用、「強制」は必要だ——たとえばそれは、分離派にとって、他の「意見」を聞き、自分たちの「教義」を再考するきっかけにはなる——という意見をプローストは述べていたからである。伝統的なアウグスチヌス以来の問題であるが、ロック、プローストともにアウグスチヌスの名前をあげず、そのかぎりでは聖書「解釈」ではなく、「俗世間」的利害得失の次元で討論が進められていることが特徴であろう。ベイルがアウグスチヌス・テーゼの批判を主要課題の一つとしていたように、まだその支配力は現実に強かったが、アウグスチヌスの影もようやく消えて行く徴候であろうか。プローストの異議が寛容

法の現状から当然出てくるものであることは、改めて言うまでもない。

1689年、名誉革命体制確立の重要な一環として、寛容法が成立する。この法律、「宗教行為の実施にあたって、ためらう良心を安んずるため」、「三位一体」を信ずる分離派（これを否定するのはごく少数のセクトにとどまる）には、公的礼拝の自由、説教、教育の自由を認めたのである。ただし、かれらが公職につくことは、認めなかった。「寛容」への道程はまだかなり遠かったが、友人にあてた手紙によると、ロックはこの法律を、そこへ向う「決定的な土台をつくる出発点」として、素直に喜んでいたようである。われわれのロックの転跡追求も、ここで終りにしてよいだろう。それは、ピューリタン政治神学がリベラルな政治思想に転形してゆく過渡期である。

注

- 1) この時期のロックは、人生全体についてかなりベシミスティックである。かれのノートには次の文句がある。「幸福。幸福とはなんの妨害もなしに、満足の続くことである。この世では非常に不完全なものでしかない。確かにここでは、幸福な人間は一人もいない。あの世では、多分、完全な幸福状態も可能であろうが」。

ロックのピューリタン革命批判は、「熱狂派」批判の大キャンペーンと、共通の根をもっている。

Melvin J. Lasky; *Utopia & Revolution: On the Origins of a Metaphor*; pp. 407-410, University of Chicago Press, 1976.

- 2) ロックの初期から後期まで、「基本的には」変っていないのだとする「連続」テーゼも、19世紀のフォックス・ボーンから連綿と続いている。リベラルなジョン・ロックという

美しい画像を崩したくないのであろう。近年もこの系譜は続き、政治形態と「寛容」は関係ないとする、私の論文とは正反対の結論を導く論文もある。

Robert P. Kraynak, "John Locke: From Absolutism to Toleration", *American Political Science Review*, 74 (1980. 3).

ロックがこの初期草稿で「寛容」に反対したのは、1661年の時点で「寛容」政策など実施不可能だったから、そう言ったに過ぎないという「解釈」も連続説の一環であろう。以下の「序文」もそうであるが、ずいぶん無理な「解釈」だと思う。

James Tully: *A Letter Concerning Toleration*, Indianapolis, Hackett Publishing Company. 1983.

- 3) 「二論文」と伝統的によんでいるが、“First Tract on Government (1660)”, と “Second Tract on Government (C. 1662)” の二つに分かれる。内容的に連続してはいる。
- 4) 「ロック産業」という冗談めかした言い方があるが、マーク・ゴールドーは、ロックについての「学術的論文」が、平均一週間に一本の割合で出る（1990年代のことか）、といっている。とすれば、私の見た文献など大海に浮ぶ島にもみたくないわけで、この大群につけ加える格別のものはなにもないわけだが、ロックの「寛容」論は、「近代」への転換を示す最も確実な指標になっていると思うので17世紀言論史からいって、とりあげないわけにはいかない。

「寛容についてのエッセイ」をふくめたロックの初期草稿については、以下のテキストを使う。

(ed) Mark Goldie; *Locke: Political Essays*; Cambridge University Press, 1997.

- 5) 英語で <tolerance>, フランス語で <tolérance>, ドイツ語では <toleranz>, ほぼ同じ語形であるが、いずれもラテン語の動詞 <tolerare> から出ている。「我慢する, 耐え

る」の意味であり、二義的に「保存する、維持する」の意味も出てくる。歴史家のなかにはその第一の意味を重視して、「寛容」と「言論（宗教）の自由」は、全く質的に違うものだと設定する人もいる。論理的にはそう区別できないこともないが、この二つの概念が代替可能なものとして扱われ、少くとも密接に連続していることは歴史的事実であって、ここでも一種の親族概念としてあつかう。

すでにこの分野では通史として、以下の先駆的業績がある。

W. K. Jordan; *The Development of Religious Toleration in England*; 4 vols, Harvard University Press, 1932-1940.

Henry Kamen; *The Rise of Toleration*, Mcgraw-Hill, 1967.

- 6) Peter Zagorin; *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*; Princeton University Press, 2003.

区別する論の代表は、

D. D. Raphael, "The Intolerable" in (ed) Susan Mendus; *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspective*, Cambridge University Press, 1988.

- 7) 現代の寛容の理論的吟味については (eds). Susan Mendus, David Edwards; *On Toleration*, Oxford Clarendon Press, 1987. (ed). David Heyd; *Toleration: An Elusive Virtue*; Princeton University Press, 1996.

自己利益以外に守るべき「意思体系」の無くなった現代人の他人に対する「無関心」と、それはなかなか区分できないようである。

- 8) ホップズの『リヴィアサン』、ラテン語版付録 (1668 年刊) にも入っている。ホップズは、"An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment Therof", という論文も書き、死後 1680 年になって出版されている。モレスワースの全集 4 巻に収録。このことへの興味はずっとあったものと思われる。

- 9) R. I. Moore, "Heresy as Disease", in (eds). W. Lourdaux, D. Verhelst; *The Concept of Heresy in the Middle Ages*, Louvain University Press, 1976.

Gordon Leff; *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 vols, University of Manchester Press, 1969.

- 10) このヒッポの司教は生涯、大別して三つの「異端」("Manichaeism, Pelagianism, Donatism") と理論闘争をした。アウグスチヌスが「強制」を認めるのは、ドナティストとの論争においてである。ドナトゥスはカーセイジの司教、迫害にもかかわらず、北アフリカ一帯に多くの支持者を持っていた。アウグスチヌスもそれまでは、「力」の行使には反対して「説得」を強調しており、なぜ意見が変わるのか、については、いくつかの説がある。しかし意思変化後も死刑のたぐいを課すことには、強く反対している。

W. H. G. Frend; *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford Clarendon Press, 1985.

Herbert A. Deane; *The Political and Social Ideas of St. Augustine*; Colombia University Press. 1963.

Peter Brown, "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", in (ed) Peter Brown; *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*; Hareer and Row. 1972.

- 11) Roland H. Bainton; *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus* 1511-1553, Boston, Beacon Press, 1964.
- 12) Hans R. Guggisberg; *Sebastian Castellio* 1515-1563, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1997.

他、最初の伝記と思われる Ferdinand Buisson; *Sebastien Castellion*, 2 vol. (1892) も、1964 年に復刻が出ている。前者には詳細な文献目録がついていて、役に立つ。

- 13) これは完全に古典になるが、アクトンが名

分析を残している。プロテスタントも、必ずしもゆるくはない。

Lord Acton, “The Protestant Theory of Persecution”, in (eds). J. N. Figgis, R. V. Laurence; *The History of Freedom and Other Essays*, Macmillan, 1909.

- 14) 大変に重要な人物であるが、管見のかぎり、まだ伝記はない。ただし、かれのパンフレットは、ほとんど Haller の “Tracts on Liberty”, A. S. P. Woodhouse の “Tracts on Liberty”, “Puritanism and Liberty”, に収められている。尚、以下の論文参照。

Ellen More, “John Goodwin and the Origins of the New Arminianism”, *Journal of British Studies*, 22. No. 1 (1982).

- 15) フル・タイトルをあげておく。著者の名前は出ていない。ウィリアムスの全著作集は、20 世紀 60 年代にアメリカで出版されている。

“The Bloody Tenent of Persecution, for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace”, 1644.

- 16) Edmund Morgan; *Roger Williams: The Church and the State*: Harcourt Brace, 1967.

Edwin S. Gaustad; *Liberty of Conscience: Roger Williams in America*; Willam B. Eerdmans. 1991.

- 17) Larzar Ziff; *The Career of John Cotton: Puritanism and American Experience*; Princeton University Press, 1962.

かれが 1647 年に出した批判パンフレットは, “The Bloody Tenent, Washed, and Made White in the Bloud of the Lamb”.

- 18) B. R. White; *The English Separatist Tradition*; Oxford University Press, 1971.

Michael R. Watts; *The Dissenters*; Oxford Clarendon Press, 1978.

- 19) Samuel Parker; *Discourse of Ecclesiastical Polity*.

パーカーは若い時ピューリタンだったらし

いが、王政復古後国教会牧師となり、この時はカンタベリー大主教シェルドン (Gilbert Sheldon) の側近の一人である。後、昇進してオックスフォードの主教になる。したがってかれの発言は、国教会の正式の代弁とみてもよい。

Keith Feiling; *A History of the Tory Party, 1640 - 1714*; Oxford Clarendon Press, 1924.

Kirstie M. McClure; *Judging Rights: Lockean Politics and the Limits of Consent*; Cornell University Press, 1996.

- 20) 「もしすべての人間がソクラテスと同じように賢明で正直であれば、全く自分のしたいように自由にしておいてよい。」とパーカーは言う。続けて、「ソクラテス」のような人間が、どこに、どれだけいるのか、とパーカーは問うのである。ソクラテスの辿った運命にひっかけているとすれば、二重の皮肉である。ともかく、かれの一般群衆 (“rabble”) の「理解力」についての評価は最底であった。これがパーカーだけではなく、国教会強硬派共通の前提であった。
- 21) チャールズ二世のブレダ宣言には「優しい良心に自由をあたえる」という公約があったが、無論守られない。

John Owen; *Truth and Innocency Vindicated: In a Survey of a Discourse Concerning Ecclesiastical Polity*; 1669.

- 22) John Humfrey; *The Authority of the Magistrate about Religion Discussed*; 1672.

- 23) 「エッセイ」についても前記ゴルディー校討のケンブリッジ・テキストを使う。これはペンギン文庫の “John Locke: Political Writings” にも入っている。この David Wooton 編集の小冊子、なかなかよい編集だと思う。

この「エッセイ」、いくつかの「写本」も現存しており、すでに 1867 年、フォックス・ボーン (Fox Bourne) によって筆写、出版されている。かれが写したのは、今では第二号と

よばれるコピーである。ロックは、草稿に書き込みをし、削り、改訂を繰返すライターで、そのせいもあってか、各コピーに細かな異同が多いが、大きく意味が変わるところは、この「エッセイ」に関してはない。

フォックス・ボーンは、『イギリス新聞史』の古典的筆者であり、ロックを尊敬してやまなかった。ロック転進の大きな理由は、ホイッグ党のリーダー、ロックがその秘書として働いたシャフツベリーとの関係・討論によるということ、ほとんど誰もがいい、多分そうであろうが、具体的証拠は意外にない。

- 24) 1637-8年(寛永14-15)の島原の乱の時、幕府は長崎のオランダ商館長に頼んで、オランダ船に海上から、原城を砲撃してもらっている。当然、その報告書はオランダ本国にとどいていた。「鎖国」に入りかけた日本に関する情報は、かなりオランダに流入し、そこからイギリスに伝達されて行くことになる。ロックの情報源がなにかは、かなり厄介な「考証」を必要とするが、日本では「7つか8つのセクト」(仏教の宗派だと思われるがどういう教え方をしたのか)を許容しているとして国教会を批判し、ジェスイットへの反感もあって、妙に幕府に同情的な記述をしている。

ロックは「ロイヤル・アフリカン・カンパニー」にも関係し、「自然状態」研究の関係もあるが、アメリカの先住民に関しても宣教師の報告書など、かなり膨大な資料を書庫に集めていた。視線が世界的規模に広がっていく証左である。

- 25) このあたりの状況については、以下の記述参照。

Richard Ashcraft; *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, <11. Keeping the Faith>, Princeton University Press, 1986.

- 26) (eds). Raymond Klibansky, G. W. Gough; *A Letter on Toleration*; Oxford Clarendon Press, 1968. いくつか版があるが、このテキ

ストを使う。これだけはノートの類が残っていないので、公刊までにそうしたに違いない「修正」の跡は判らない。が、問題はラテン語の「翻訳」で、各版に差違が出来る。

- 27) 岩波文庫の翻訳者大槻春彦先生は、前の文庫翻訳者が余りにカント的な「悟性論」としていたのを、苦心して「知性論」になおされた。先生には中学の時英語を教わったという恩義があってどうも言いにくいですが、もう一步俗化して <understanding>「理解力」としたほうがよいのではないか。それと注記で各版の異同を細かに書いておられるが、それよりもロック「哲学」の当時の状況のなかでの形成過程、多くの同系統のパンフレット「認識論」との比較を、これからはもっとやるべきではないか。それが故先生の志を伸す方向だと私は固く信じている。

- 28) ベイルの著作は野沢協が翻訳しているが、海外の研究書としては、

Ruth Whelan; *The Anatomy of Superstition: A Study of the Historical Theory and Practice of Pierre Bayle*; Oxford, Voltaire Foundation, 1989.

Thomas M. Lennon; *Reading Bayle*; University of Toronto Press, 1999.

- 29) Ian Harris, "The Politics of Christianity" in (ed). R. A. J. Rogers; *Locke's Philosophy: Content and Context*; Oxford Clarendon Press, 1994.

- 30) Gilbert Burnet; *An Exposition of the Thirty-nine Articles of the Church of England*.

W. M. Spellman; *John Locke and the Problem of Depravity*; Oxford University Press, 1988.

ロックが『キリスト教の合理性』で認めているアダムの罪の結果は、「不死性」をなくしたことと、「エデンの喪失」だけである。

Ian Harris; *The Mind of John Locke: A Study of Political Theory in its Intel-*

lectual Setting; Cambridge University Press, 1994.

- 31) ロックの「自然法」については、その超越的前提をなくしたから、ニヒリズムと相対主義、とめどのないやつ、がはびこるのだと力説した、余りに有名なシュトラウス論文を、あげないわけには行くまい。

Leo Strauss, “Locke’s Doctrine of Natural Law” in; *What is Political Philosophy?*; or, *Natural Right and History*; どちらも University of Chicago Press, 前者は 1959, 後者は 1953. シュトラウスの弟子筋, あるいは弟子と称する人びとに, 共和党系「右翼」が多いのは事実であるが, ストラウス

はもっと多面的であって, かれをネオ・コンの元祖にするのは当らない。

John Marshall, “John Locke’s Religious, Educational, and Moral Thought”, *Historical Journal*, 33, No. 4 (1990).

(猪狩先生は学生諸氏の顔と名前を, 実によく覚えておられた。数量的比較は出来ないが, 恐らく大学全体でも, 有数の存在ではなかったか。大体 10 年ごとに仕事と場所が変わって, と以前先生からうかがったことがあるが, それだけ学生の生活に溶け込まれた先生の「大学経験」が, これからの長い御人生にとっても, 意味が大きいことを願っている。)