

ロックにおける寛容論の発展

中 村 恒 矩

1

イギリスでは名誉革命の結果、「寛容令」(the Act of Toleration, May 1689)が發布され、一七世紀イギリス政治史の中心課題の一つであった政治と宗教、国家と教会という問題に現実的解決を与えたが、それと同様同じ年に公刊されたジョン・ロック(John Locke, 1632—1704)の『寛容書簡』(A Letter concerning toleration, 1689)は、それに続く三つの書簡とともに、その問題に理論的結着をつけたものであった。ロックは、『寛容書簡』において聖・俗両社会の分離を明確に規定し、宗教信仰の内面性を主張するとともに、政治権力の権力行使の範囲を世俗的・外面的な事項に限定することによって、宗教的自由だけでなく近代的自由の社会的位置を定位し、ま

た単にイギリスのみならず広く近代政治社会一般にとつて基本的な、一原理を提示した。

しかし同時に、ロックのこの古典的寛容論は原理的統一性によって貫かれているわけではない。「寛容令」が著しく政治理想を欠いていたように、かれの寛容論にも矛盾・論理的混迷が存在する。それは、寛容論の基本的問題である国家と教会の關係についての、かれの見解に明白に表われている。すなわちかれは、聖俗分離の当然の帰結として、教会を「自由にして自発的な信者集団」と規定したが、他方ではこれと矛盾して、国家教会としての国教会(the Church of England)の存置を、それが真に包括的(comprehensive)であればという条件をつけて、認めていた。

ところでロックの寛容論は、いうまでもなくかれの他

の諸理論と無関係に生まれたものではないし、また思想的、現実的諸前提・諸条件とも無関係に形成されたものでない。かれの寛容論は、一七世紀イギリス社会の、とりわけ王政復古から名誉革命にいたる復古期イギリス社会の、現実と思想とに深くかかわりあいながら生成されたものである。

王政復古期の約三〇年は、端的にいつてそれに先だつイギリス市民革命のブルジョア的成果が、イギリス社会に定着するために必要な期間であった。イギリス社会の基本路線は定められており、革命的・英雄的時代は過ぎ去っていた。社会の世俗化は動かしがたいものであり、常識が支配し、理性の勝利が時代の必然であった。そして現実はずねに思想に先行していた。つまり思想活動は本質的に創造的であることを止め、総合と折衷がそれを特徴づけていた。この時期に思想形成を行ない、この時期の歴史性を思想的に形象化し、この意味において、市民革命を核心とする一七世紀イギリス社会の発展の総決算である名誉革命のイデオログであるロックの思想が、かれ以前の時期の「より創造的でより革命的な諸思想の平凡な総合」⁽¹⁾であったのは当然である。かれの思想

における諸矛盾は、思想的にはかれの思想の、この総合性に由来するのであり、「かれの歴史的重要性は、これらの諸矛盾に存する」⁽²⁾のである。

ロックの寛容論は、かれの思想形成過程に照してみると、少なくとも三つの問題領域——政治論、宗教・神学論、認識論——との直接的な相互関係のなかで発展していることが明らかになる。いいかえればロックは、その思想形成過程の初期、まず寛容論をみずからの課題としたが、その展開と発展のなかで、右の三つの問題は、相互に密接な関連を保ちながらそれぞれ独自の問題領域を形づくるものとして意識され、『寛容諸書簡』の公刊と併行して、それぞれ『統治論』(Two treatises of government, 1690)、『クリスト教の合理性』(The reasonableness of Christianity, 1695)、『人間悟性論』(An essay concerning human understanding, 1690)の各著作をうみ出すこととなるのである。したがってロックの寛容論の発展は、政治論——神学・宗教論という視角から分析することができるだけでなく、認識論——神学・宗教論という視角からも検討可能なことがらである。

ロックの寛容論は、これまで主として政治と宗教の関

係という角度から論じられてきた。というのは寛容論は、直接的には政治＝宗教論であり、しかも復古期イギリス社会におけるこの問題は、宗教的・神学的であるよりは、むしろ世俗的・政治的なそれであったからである。しかし先に述べたロックの寛容論の基本的矛盾およびかれの思想形成の過程に着目したばあい、この問題は政治論——神学・宗教論という視角のみならず、認識論——神学・宗教論という視角からも追究されることになって、はじめて一層明確に把握されることになる、と考えられる。

こうした意図から、本稿は、ロックの寛容論の構造とその発展を政治論——神学・宗教論という観点からだけではなく、認識論——神学・宗教論という関係においても検討を行ない、それによって寛容論とそれら他の諸理論との関連の枠組みを基本的に明らかにし、ロックの寛容論の矛盾を、いいかえればその歴史性をよりリアルに認識することを志している。

(1) Hill, Ch., *The century of revolution (A history of England, vol. 5)*. Edinburgh, 1961. pp. 294—5. Cf. Lamprecht, S. P., *The moral and political philosophy*

of John Locke. Reissued, New York, 1962. p. 6.
(2) Hill, *op. cit.*, p. 295.

2

ロックの寛容論を政治論——神学・宗教論という視角で考えるばあい、その基本原理は「世俗政府の職分と宗教のそれとを厳密に区別し、その間に境界を正しく設定すること」⁽¹⁾すなわち聖俗分離の原則である。この原則によって政治と宗教の関係は明確にされ、政治は、宗教から解放され、それに個有な世俗的問題領域をもつに至るとともに、宗教は、純粹に内面の問題とされ、宗教上の意見とそれに基づく行為によって、政治権力の刑罰・制限を受けることがなくなるのである。この原則は、一方において宗教改革以後の歴史的発展の上に築かれたものであると同時に、他方において他の諸原則との理論的関連に立つものである。すなわち聖俗分離の原則は、歴史的には中世の普遍的教会国家、それに代わって登場した近代の国民国家の最初の形態としての絶対主義国家および国家教会、これらを打倒した市民革命を前提としている。またそれは、理論的には単なる信仰の内面化および

政治の外面化の主張だけではなく、宗教と政治をそれぞれ組織の問題として、すなわち教会と国家の問題として、それらの権力の起源、拘束力の性質をはじめとするそれぞれの組織の構成原理の合理主義的追究、とりわけ絶対主義国家および国家教会の否定としての人民主権論・自由教会論という市民革命期のビュアリタン左派の思想的遺産をその基礎としている。

ところでロックは、『寛容書簡』の最初の部分に明確に述べられているこの聖俗分離の原則を、どのようにして把握したのであろうか。かれの思想形成過程に即してこの問題を考えてみよう。

かれが聖俗分離という概念を最初に表明したのは、一六六七年の『寛容論』(An essay concerning toleration)においてであった。かれは、その冒頭で寛容問題に関するみずからの立場を、つぎのように述べている。良心の自由の問題について議論が紛糾しているのは「両派が……互いにその口実を拡大し、一方は、何が正當に自由を主張しうるのかを明らかにせずして良心の問題に關する普遍的自由を要求し、他方は、強制と服従の限界を示すことなく絶対的服従をほめそやしている」⁽²⁾からである。

したがって寛容問題に関するロックの課題は、何が自由を主張する正当性をもつか、いいかえれば権力の強制の限界がどこかを問うことにあったのである。このようにしてかれの世俗権力論が、寛容論の基礎として述べられることになるのである。すなわちそれは「世俗権力はその臣下の世俗的平和と財産を確保する以外の目的では、何事をもなしてはならないし、何事にも介入してはならない」⁽³⁾と要約される。したがってロックの寛容論の骨子は、右のように規定された統治目的をもつ政治権力と、被治者の意見およびそれに基づく行為との関係の問題となる。ロックの寛容論の政治論——神学・宗教論的パターンはここではっきり決められている。問題のいっさいは、かれが政治権力の目的、権力行使の範囲をどれだけ明確に理論化するか、いいかえれば信仰の内面性を保証する理論構成をどこまで厳密になしうるか、ということにかかっている。

ここで述べられている寛容論は、復古当初のロックのそれと比較してより明確に前進している。なぜならば、復古当時のかれは、宗教礼拝に関する非本質的行為について世俗権力の絶対性・恣意性を述べることを通じて、

宗教的自由を全面的に否定していたからである。⁽⁴⁾しかしそれにもかかわらず、ロックは、右のように規定した世俗権力の起源は何か、という問題を、復古当初と同様、回避している。すなわちかれは、その規定に関連して世俗権力が「現世における互いの偽瞞と暴力から人々を保存するためにのみ作られた」とは述べているが、その権力がどのようにして作られたか、ということについてはふれず、神権説および人民主権論に対し、先に述べた世俗権力の目的と範囲をくり返すばかりで、政治権力起源論についての立場を明確にしていない。権力の起源を問わずして、その目的と範囲のみを問題とすることは論理的明快さを欠くことはいうまでもない。これは、すでに述べたロックの寛容問題に対する立場からも示唆されるような、かれの中間的立場に由来するものである。

ロックのこの中間的立場は、政治的には法の支配と君主制を基礎としたコンステイチュショナルリズムのそれであったし、またそれは、宗教的にみたばあい、一義的に決定するのは困難であるが、広教主義に近いものと考えてさしつかえない。

広教主義は、思想として明確な体系をもっていたわけ

ではなく、とくに一七世紀後半においては、社会の世俗化を背景に急速に伸張しつつあった漠然とした宗教的自由主義に対する呼び名であった。それは、一般に宗教における理性の役割を強調し、外的な権威に頼らなくとも人間の理性によって基本的信仰箇条を把握することができると主張した。したがってそれは、なんびとによっても認識される少数の信仰を提示することによって、現実的にはできるだけ多数の人々を国家教会としての国教会のなかに包括し、結果として宗教的対立を少なくしようとする社会的機能を果たしていた。⁽⁶⁾

ロックが広教主義者と密接な関係をもつようになり、広教主義を明確に自覚するに至るのは、『寛容論』執筆当時より少なくとも一、二年後のことであるが、⁽⁷⁾漠然とした宗教的自由主義という意味では、この当時すでにそれに近かったといえる。たしかに『寛容論』においてロックは、信仰と理性の関係・信仰箇条などの問題についてきわだつた見解を述べていない。しかしそれが自由で自発的な信者集団としての教会という觀念を全く欠いていることは、かれが宗教組織としての国教会を当然の前提として考えていたとみられ、かれが広教主義の立場に

近かったとの判断を裏付けていることになる。

- (1) Locke, J., *The Works of John Locke*, 10 vols. London, 1823 (Reprinted in Germany, 1963). vol. IV, p. 9. 浜林正夫訳『宗教的寛容に関する書簡』(世界大思想全集、河出書房新社、一九六二年)一八九頁。
- (2) Bourne, H. R. F., *The life of John Locke*, 2 vols. New York, 1876. vol. I, p. 174.
- (3) *Ibid.*, p. 175.
- (4) E.g. Craston, M., *John Locke*. London, 1957. p. 60. この点に関しては、拙稿「イギリス近代自然法論の思想的前提——ロックにおける経験的世界の成立——」上、『法学志林』第六二巻第一号) 八二頁以降参照。
- (5) Bourne, *op. cit.*, p. 174.
- (6) Cf. Cragg, G. R., *From Puritanism to the age of reason. A study of changes in religious thought within the Church of England 1660 to 1770*. Cambridge, 1950. p. 61 ff.
- (7) Cf. Cranston, *op. cit.*, p. 124 ff. なお一六六九年ロックがその作製にいう大きな努力を払った『カロライナ統治のための基本法』(A fundamental constitution for the government of Carolina)の宗教信仰に関する部分には、広教主義的思考を明示している。Cf. Locke, *Works*, vol. X, p. 193 ff.

3

さて前節で述べたようにロックが最初に表明した聖俗分離の原則は、政治権力の目的・範囲を世俗的な一定の事項に限定し、宗教信仰の内面化を強調しているものの、それと論理的に一体をなしている政治権力起源論を回避し、教会論を明白にしていない。いいかえればこの時期のロックは、聖俗分離の原則という市民革命の思想的遺産を形式的には継承しながらも、その実質においてコンステイチューションナリズムの広教主義的見解に接近していたのである。六〇年代後半におけるロックの寛容論は、六〇年代初期にくらべて変化を示した。しかしその発展は二元的傾向を明示することをもってはじめて可能になったのである。この意味においてこの時期は、かれの寛容論の発展の基本的方向を示したものである。

もちろんロックは、かれの寛容論に関する基本的課題がこの時点で定位されたからといってここにとどまっていたわけではなかった。一六七〇年代に入るとロックは、『聖・俗両権力の相違について』(On the difference between civil and ecclesiastical power)と題する一文を

書いて、『寛容論』におけるかれの見解、とくにそこで欠けていた教会観念を明白にしている。かれは、この論稿において「世俗(政治)社会すなわち国家」(civil society, or the state)と「宗教社会すなわち教会」(religious society, or the church)との対比を正面に掲げて述べている。かれによると世俗社会の目的は、一言にしていえば「世俗的幸福」(civil happiness)を計ることにあ(1)るのに対して、宗教社会の目的は「来世における幸福」を達成することにある。ロックは、これらの両社会の目的を基礎にして、両社会の法・権力などについての比較を行なっている。そのなかでとくに注目されることは、「教会の一員たることは全く自発的なことであり、したがってなんの損害もこうむらずに任意に脱退しうる」(2)と述べられている点である。この自由にして自発的な信者集団としての教会という観念は、すでに指摘したように『寛容論』にみられないものであり、かれの寛容論の発展を示すものといえる。もともとロックがこの観念についてさらに詳細な説明を行なっているわけでないから、過大な評価は慎まなければならない。さらにかれが自発的信者集団としての教会観念を自覚したからといって、

べつにそれがかれによる国家教会の否定を意味するものでないことも指摘しておかねばならない。それにもかかわらず、ロックのこの教会観念が、宗教的統一が国家の存立と発展に不可欠なものであるとする国教会の正統派に(3)対してはもとより、広教主義からさえも逸脱する可能性を含んでいたことは、その後のかれの寛容論の発展によって裏づけられるのである。

かれは、一六八〇年代に入ると、友人ティレル(Tyrell)との共同執筆で、かつて広教主義者であり、当時は国教会の正統派に(4)変じていたステイリングフリート(Stillingfleet, E. 1635—99)の二つの説教「分離の害毒」(Mischief of separation)および「分離の不当性」(The unreasonableness of separation)に対する批判を行なった。右の論稿は、国家的安全という見地から国教会からの分離を非難し、国教会のもとでの宗教的統一を力説するステイリングフリートに対し、宗教の内面性を強調し、世俗的で外的な政治権力が宗教に介入しえないことをつぎのように主張している。私が私の魂の救済に最も資するものとして「いづれの教会あるいは宗教社会の一員であるとするかを選択することは、クリスト教徒としてのま

た一個の人間としての私の自由の一部分であり、この問題に関しては私のみが裁判官であり、世俗権力は全く権能をもたない。」⁽⁴⁾

こうしてかれは、この論稿において『聖・俗両権の相違について』に現われた自由教会の観念をさらに進め、この観念を基軸にして、国教会正統と対立するに至るのである。しかも注目されることは、ほぼこの時期すなわち一六七〇年代末から八〇年代の初期にかけて、『寛容論』では不在であったもう一つの理論——政治権力起源論——が形成されてくる、ということである。ラスレットによれば政治権力起源論を含む『統治論』の第二部の最初の部分は、一六七九年に書きはじめられたものである。⁽⁵⁾

こうしてロックは、かれの教会論および政治権力起源論を形成したのち、『寛容書簡』を一六八六年、亡命先のオランダのユトレヒトにおいて、まずラテン語で執筆した。

ところでロックが教会論および政治権力起源論を明確にした七〇年末から八〇年代の初期にかけては、いうまでもなく復古期最大の政治闘争が「王位継承排除法案」

(Exclusion Bill) をめぐって行なわれ、王党派とトーリ国教会正統と議会派とホイッグ国教会穏健派・非国教徒との社会的・思想的対立が高まった時期である。しかし革命前夜を思わせたのは一時であり、モンマス公(Duke of Monmouth, 1649—85)を擁立しての蜂起をめぐってホイッグは分裂し、擁立・蜂起派の総帥シャフツベリ伯(Earl of Shaftesbury, 1621—83)は投獄された後、オランダに客死した。またモンマス公の叛乱も数週間を経ずして鎮圧され、一七世紀イギリス最後の、組織的民主主義運動は終りをづけ、名誉革命のための準備は完了した。

この間ロックは、シャフツベリと行動をとみにし、やがて追われてオランダに亡命するが、この時点においても民衆に対する不信を一掃することができなかったし、モンマス公擁立に積極的でなかった。⁽⁶⁾

ロックにおける教会論・政治権力起源論は、こうした社会的対立とかれの態度とによって大きく規定されている。すなわちこの闘争の民衆的性格は、ロックに市民革命の思想的遺産を継承させたが、同時にその継承は、「レヴェナラーズの保守版」⁽⁷⁾といわれるような矮小化を招

いた。

したがってロックによって確立された教会論・政治権力起源論の全体的性格は、理論としての明晰さを欠いている。すなわちかれの教会論は国教会の廃絶を意味していないし、政治権力起源論は民主政治を要求していない。これらと論理的関連を保つ聖俗分離の原則がひとりその原理性を貫徹すべくもない。

しかしこれまでわれわれがとってきた方法、すなわちロックの寛容論の発展を政治論——神学・宗教論という視角から分析する方法で、その発展の成果としての『寛容諸書簡』を説明するばあい、そこから国教会存置の主張をうらづける積極的論理を見出すことはむずかしい。

(1) King, P., *The life of John Locke, with extracts from his correspondence, journals, and common-place books*. New edition, 2 vols. London, 1830. vol. II, p. 109.

(2) *Ibid.*, p. 116.

(3) E.g. Cragg, *op. cit.*, pp. 195—6.

(4) King, *op. cit.*, p. 214.

(5) Laslett, P., *The introduction to his edition of Locke's Two treatises of government*. Cambridge, 1960. Esp. p. 59.

(9) E.g. Craston, *op. cit.*, p. 252.

(7) Coates, W., *An analysis of major conflicts in seventeenth-century England (Conflict in Stuart England. Essays in honour of Wallace Notestein. Edited by W. A. Aiken & B. D. Henning. London, 1960), p. 32.*

4

すでに述べたようにロックの寛容論の特質の一つは、その発展がかれにおける近代的認識論の形成と大きく結びついている、ということにある。もともとフッカー(Hooker, R. 1542—1600)以来のイギリス国教会の神学・宗教思想には認識論的傾向があり、そうした傾向と国教会内の寛容論とは関連があったのである。ロックは、この国教会の思想的伝統を継承すると同時に、認識論を基礎にして合理主義的神学・宗教論を展開することによってこの伝統を近代的に発展させた。

ロックは、オックスフォードの学生であった一六五〇年代の初めから医学を中心とした自然科学への興味を深くもっていた。かれの自然研究は、とりわけ六〇年代後半に著しい発展を示し、六八年には医学に関する業績と

手腕によって、王立協会 (Royal Society) の一員に推挙されるまでに至っていた。ロックの思想形成過程におけるかれの自然研究の重要性は、それが思想的基盤となつてかれの思想発展が行なわれた、ということにある。とくにロックの思想における経験的世界の成立は、この基盤をぬきにしては考えられない。すなわち経験論的認識論も、他の諸理論——政治論・経済論——とともに、自然研究を基礎にまず六〇年代から七〇年代初めにかけて生成されてくる。そしてロックがこのように近代的認識論を形成しつつあった時、すでに述べたようにかれが宗教的には広教主義に近づいていた、ということは、今後の論旨からして想起されたいことである。

ロックの認識論上の発展は、七一年の二つの『草稿』を基点として、オランダ亡命中の一六八六年に完成された『人間悟性論』に至るのであるが、一六七七年二月八日付のかれの日誌には認識の範囲と目的について長い文章が記されている。この一文は、われわれの当面の課題を解明する糸口を与えている。かれはそこでおよそつぎのように述べている。われわれの心の状態は完全さからほど遠く、したがって事物の内的構造や宇宙の広大な機

構というものはわれわれの理解のおよばぬものである。しかしわれわれは、全部のことがらが理解できないからといって、何ものも認識できないというわけではない。「われわれは、われわれの自然の構成や周囲の状況を示すという目的だけに認識活動を限定し、そうした目的にその活動を直接さしむけるならば、認識することができるばかりか、十分に認識しうるような能力を備えて、この世に送られているのである⁽²⁾。他方われわれは、現世において「衣食住をつねに補ったり、気候から身を守ったりする必要にせまられているし、またわれわれの便益はさらに多くのものを必要としている⁽³⁾。これらのものは、自然がわれわれに与えた素材に「労働・技術・思考」(Labour, art and thought)を加えることによって供給されるのである。人間の知識は、労働を節約したり、一見われわれが利用できないと思われるものも利用できるように改善したりする方法を発見してきたのである。すなわち「ここに現世における人間の役に立ち、また利益になる知識の広い分野があるのである。……われわれの富(すなわちわれわれの生活の便益に有用な事物)の蓄積は、それによって増加、あるいはよりよく保存されう

る。⁽⁴⁾

しかし人間の知識は以上のことに尽きるものではない。「現世が終ればおそらく他の状態があるであろうということ、また来世における幸・不幸は現世の試練においてわれわれがどのように行為するかにかかっていることは確実なことであり、万人が同意するに違いない。⁽⁵⁾」われわれが神の意志を知ることが、われわれの能力を適正に用いれば容易なことであり、それを知ればわれわれは右のような見解に達するのである。

つまり「われわれは実験的自然哲学に関する知識を改善する能力をもっていると同時に道徳律を確立する諸原則や(もしわれわれが使用しようとすれば)悪から善を区別することができる光も欠いていない。」⁽⁶⁾さらにいいかえれば、われわれは、現世における幸福にも来世におけるそれにも、ともに達しうる力をもっているのである。

こうしてこの一文は、ロックにおける認識論と神学・宗教論の基本的関係を明白に示している。すなわちこれの見解の基礎は、人間がすべてのことを認識しえないこと、つまり人間の認識は、その能力によって「われわれの自然の構成や周囲の状況」といった世俗的・現実的な

範囲に限定されているのである。この認識論の基礎は、一方においてロックが人間をふくめた自然をよりリアルにとらえることを可能にし、またかれに生産的自然観・労働観をもたらし、唯物論的傾向をさえはっきりと提示させている。しかしそれは、ロックの思想において、単に恩寵と自然との断絶の論理として機能し、現世中心的な、また生産的・唯物論的思考をうみ出させているだけではない。それはまた信仰と理性の新しい結合の論理としても機能しているのである。ロックは、人間の限定された能力をもつても道徳の源泉である神の存在およびその意志を明確に知ることができると主張するのである。そしてロックが『人間悟性論』でつぎのように述べているのは、右のことと同じ意味においてである、と解される。「ここにおけるわれわれの仕事は、すべてのことを知ることではなく、われわれの行為に関することがらを知ることである。現世における人間のような状態におかれた理性的創造物が、かれの意見とその意見に基づく行為とを統御することができ、また統御しなければならぬような基準を、もしわれわれが発見できれば、われわれは、いくつかのほかのことがらがわれわれに知ら

れないということを、苦にする必要がない。⁽⁷⁾

さて以上のようにロックは、認識論的に聖なる恩寵の秩序と世俗的な自然の秩序との古い統一を断ちきるとともに、新しい両者の結合を試みた。いいかえれば信仰と理性は、区別されるものであると同時に相互に関連するものであることが、経験論的認識論の基盤に立って述べられているのである。

(1) この点に関しては、前掲拙稿、上および下（『法學志林』第六二巻第二号）を参照されたい。

(2) King, *op. cit.*, vol. I, p. 162.

(3) *Loc. cit.*

(4) *Loc. cit.*

(5) *Ibid.*, p. 166.

(6) *Ibid.*, p. 169.

(7) Locke, *An essay concerning human understanding. Collected and annotated with prolegomena, biographical, critical, and historical*, by A. C. Fraser. Reprinted, 2 vols. New York, 1959. vol. I, p. 31. 加藤卯一郎訳『人間悟性論』上（岩波文庫、一九五一年）三七頁。

5

前節で述べたロックにおける認識論に関する見解およ

びそれと神学・宗教論との関係を、さらに一歩進んで考えてみよう。

まず信仰と理性を区別することから宗教信仰は、理性を超えた (*above reason*) こととして、あらゆる合理的認識とは峻別される。「それ〔クリスト教〕は信仰であり、認識ではない。それは確信であり、〔論証可能な〕確実性をもつものではない。」⁽¹⁾（「内筆者」それは「認識が及びえないわれわれの心の確信」⁽²⁾）なのであり、「真の宗教のあらゆる生命と力は」それから成り立っているのである。「信じることなしには、信仰は信仰でありえない」⁽⁴⁾のであるから、「わたくしが信じていない宗教とわたくしが嫌悪する礼拝とによって、わたくしが救われることはありえないのである。」⁽⁵⁾「信仰のみが、そして内面的な誠実さだけが確実に神にうけいられるものである」⁽⁶⁾。

こうして信仰と理性とを明確に区別することは、「信仰によってのみ」(*sola fide*) とされる信仰の内面化の主張と結びつき、さらに聖俗分離の原則の神学・宗教論的基礎をなすのである。

しかしすでに指摘したように、ロックにおける信仰と

理性は相互に関連するものであった。そして、むしろこの点にこそ、かれの宗教思想の特色がみられるのである。だがロックは、信仰と理性の単なる調和をはかったのではない。かれが宗教における理性の優位性を確立しようと試みたことは、かれの著書の表題『キリスト教の合理性』が象徴的にものがたっている。

ロックにとって信仰と理性、方法的に言えば啓示と理性の問題は、かれの思想形成過程の初期からの課題であった。しかもかれは、最初から決して啓示を否定したことがなかった。神の意志は、超自然的な啓示によっても、人間の自然的な理性によっても、明らかにされる、としていた。⁽⁷⁾そして『悟性論』では、「理性は自然の啓示である。永遠の光の父でありすべての知識の源泉である神は、それによって人類に、かれらの自然の能力の到達する範囲内に、かれが置いたところの真理の部分⁽⁸⁾を、伝えるのである。啓示は、神によって直接伝えられる新しい一揃いの諸発見によって拡大された自然の理性である」と、述べられている。つまりロックにおけるキリスト教は理性と啓示の宗教であり、信仰は理性に反することとはできない。したがって、かれが批判したのは啓示そ

のものではなく、「理性なしに啓示をたてようとする」⁽⁹⁾「熱狂」(enthusiasm)であった。ここにわれわれはロックのこの問題についての議論がビュアリタニズムへの批判をその根源に置いていること、およびかれのいう理性が生活態度におけるストア的な沈静さをも意味していることを改めて確認するのである。しかしこの両者、神が明らかにしたことと人間が明らかにしたこととの関係には困難な問題が横たわっていた。ロックはこの問題にどのような解決を与えたであろうか。

ロックは、『悟性論』第四巻、第一八章で信仰と理性の関係について論じている。この関係について「かれは、人間が啓示をうけとる方法を明確に定めたという点で重要な貢献をした。」⁽¹⁰⁾すなわち第一に、どんな啓示でもその素材はわれわれの単純観念であり、その単純観念は理性によって得られるものである。第二に「啓示は理性の明確な明証に反して認められない。」⁽¹¹⁾第三に「われわれが不完全な概念しかもっておらず、あるいはまったく概念をもっていない多くのものがあり、またその他のもので……われわれの諸能力を自然に用いることによって、われわれがまったく知識をもつことができないよう

なものがある。……これらのものは、われわれの理性を超えているものであるから、啓示される時には本来信仰上の問題である。⁽¹²⁾しかしこの本来信仰上の問題であるものについても、「それが神の啓示であるかいなかは、理性がこれを判断しなければならない」⁽¹³⁾のである。「明晰で自明な理性の指示に反し、またそれに矛盾するいかなることも、理性がなんら関係するところもない信仰上の問題として、主張されたりあるいは承認される権利をもたないのである」⁽¹⁴⁾。

このようにロックは啓示の神学的・宗教的役割を認めはしたが、しかもなおかれは、啓示それ自体が理性の保証をえなければならないということで、啓示と理性の関係を説明した。それは、単なる信仰と理性の調和ではなく、このバランスには明らかに理性の優位性が存在している。

ロックにおけるこの信仰に対する理性の優位は、『クリスト教の合理性』においてより明白になり、クリスト教信仰を簡潔なものとす、というかれの主張となって現われている。この簡潔性の主張は単に形式的なものではなく、実質をもっている。「それは細目と大原則との

双方にわたるロックの問題処理の大きな特徴である。⁽¹⁵⁾」ロックによればクリスト教信仰にとっての基本的な信仰簡条は、救世主としてクリストを信じることにあった。「救われるか否かはこの一つの命題を信じるか否かにかかってい」た。⁽¹⁶⁾

こうしてロックの宗教の合理主義化は、究極において平易・簡明な基本的信仰簡条に到達したのである。

- (1) Locke, *Works*, vol. VI, p. 144.
- (2) *Loc. cit.*
- (3) *Ibid.*, p. 10. 邦訳書、一九〇頁。
- (4) *Ibid.*, pp. 10-11. 邦訳書、同右箇所。
- (5) *Ibid.*, p. 28. 邦訳書、二〇三頁。
- (6) *Loc. cit.* 邦訳書、同右箇所。
- (7) E.g. Leyden, W. von, *The introduction to his edition of Locke's Essays on the law of nature*. Oxford, 1954, p. 27 ff.
- (8) Locke, *Essay*, vol. II, p. 431. 邦訳書、下(岩波文庫、一九五〇年)二二二頁。
- (9) *Ibid.*, p. 430. 邦訳書、同右箇所。
- (10) Cragg, *op. cit.*, p. 123.
- (11) Locke, *Essay*, vol. II, p. 420. 邦訳書、下、二一六頁。
- (12) *Ibid.*, p. 423. 邦訳書、下、二一七頁。

- (13) *Ibid.*, p. 425. 邦訳書、下、二一八頁。
- (14) *Ibid.*, pp. 425—6. 邦訳書、同右箇所。
- (15) Cragg, *op. cit.*, p. 125.
- (16) Locke, *Works*, vol. VII, p. 26.

6

ロックの寛容論の発展は、それを政治論——神学・宗教論という視角からみると、聖俗分離の原則の確立の過程である。かれはまず『寛容論』においてこの原則を述べるが、そこではこの原則と論理的に一体をなしている政治権力起源論、教会論が明白になっていない。この時点におけるロックは、広教主義者そのものではなかったにしても、それにほぼ近い位置を占めていた。そしてかれがこのように復古当初の思想的立場から前進し、復古期イギリス社会の歴史的現実をより正確に把握するようになった思想的原因として、われわれは、ロックの自然研究を基軸としたかれの経験的世界の成立を、考えることができる。

この世界の成立は、一方においてロックに自然・社会に關しての唯物論的見解をもたらしたが、他方それが、

唯物論的見解を貫徹させるのではなくして、人間の認識の限界・範囲をおくというやりかたでしか、世俗性を示しえなかった。聖界は俗界とともに保存された。聖俗分離の原則は、本質的には、復古期社会の趨勢であった世俗化の現実を追認する機能しかもたなくなった。ビュアリタンにおける聖俗分離の原則がもっていた聖と俗とのすさまじいまでの緊張関係は失われ、二元的分裂とその調和が主要な課題となってくる。⁽¹⁾ こうした意味において、六〇年代末から七〇年代末にかけてのロックにおける経験的世界の成立は、その後のかれの全思想的課題を決定したといえる。寛容論のばあいも、この時期に聖俗分離の原則とともに広教主義的傾向が現われて、この問題に關する、その後のかれの思想的課題を象徴している。

七〇年代にはいるとロックは、国家と教会の問題についてしだいに明確な意識をもつようになり、自由にして自発的な教会觀念が成熟してくる。そしてこれは、当然のこととしてかれにおける信仰の内面性、良心の自由の主張を一段と鋭いものにしていく。かれが非国教について弁護を行ない、宗教的自由の主張を先鋭化させていっ

た頃、それと併行してかれのなかには政治権力起源論が明白化していった。

ロックの寛容論の発展は、政治論——神学・宗教論という視角からみるかぎり、政治と宗教、国家と教会にそれぞれ適正な領域を確定し、それぞれの近代的定位をもたらしたと考えることができる。それではその中核をなす聖俗分離の原則は貫徹されたといえるのであろうか。いうまでもなく答は否である。聖俗分離の原則の論理的帰結からすれば、国家教会としての国教会は廃絶される。しかしロックはそう考えてはいなかった。「ロックは、国家教会が真に包括的であるならば、それに反対したことはなかった。」⁽²⁾かれのばあい国教会容認の論理は何であり、それはどこから出てくるのであろうか。これに対する回答は政治論——神学・宗教論という視角からは、積極的に明らかにされない。したがってわれわれは、別の、すなわち認識論——神学・宗教論という視角からの検討を要求される。

ロックは、たしかにキリスト教神学の劇的な修正を行った。かれの神学・宗教論の実質的内容は、国教会正統と著しく異なっていたことはもちろんであるが、伝統

的神学から背馳しているという点で広教主義者、ソシニアン(Socinians)とも違っていた。⁽³⁾かれの神学・宗教論がこのような特質をもつにいたった最大の理由は、宗教を合理主義化しようとしたことにあった。そしてさらにかれのこの意図は、自然研究を出発点とするかれの認識論研究によってうらうちされていた。かれは、この仕事を通じて信仰と理性の古い統合を断絶するとともに、理性と信仰、科学と宗教の新しい調和をつくり出した。ロックがフッカーさらにトマス(Thomas Aquinas, 1225?—1273)と結びつくのはこのためであるが、同時にロックの試みた調和は、信仰に対して理性を、宗教に対して科学を基礎として示されたものであった。すなわちトマスの世界が「恩寵は自然を廃絶しない」とすれば、ロックの世界は、自然は恩寵を廃絶しないといえる。そしてその結果、キリスト教信仰は簡潔なものとなった。

それと同時にキリスト教の簡潔化は道德に新しい重要性を付与した。宗教の実質は世俗的・合理的な道德に帰し、その諸徳は現世的な道德一般、というよりも利益・勤勉・節儉・中庸・尊敬といった功利的・ブルジョア的な徳と等しいとされた。⁽⁴⁾こうしてロックは、自然研究を

そもその出発点とする認識論を基礎に、合理主義的神学・宗教論を展開するとともに、世俗的・ブルジョア的道徳学の樹立を計った。しかしながら、ロックのクリスト教がその実質において道徳的な正しい行為に依存しなければならなかったように、かれの道徳学的原則もクリスト教と調和する限りにおいての功利主義にとどまらざるをえなかった。

ロックは神学・宗教を合理主義化した。しかしこの合理主義は、普遍的な人間の自然という観念を原理的に透徹させるという論理的性格に貫かれたものではない。かれが理性というばあい、それは、熱狂的態度に対するものをも意味するのであり、またしばしば熱狂的態度を示す下層階級の人々に対するものであった。ロックは、かれのこのような合理主義的クリスト教・道徳も「日雇労働者、商工業者、紡ぎ女、乳搾り女」をはじめ大部分の人々には理解することはできない、「したがってかれらは信じなければならない」と考えていた。この点で「ロックがいう理性はかれ自身の社会階級にとって合理的にみえることを意味した」のである。かれのばあい、合理的とは rational ではなくて、まさしく reasonable

のことであった。

こうしてロックにおけるクリスト教の合理主義化はその帰結としてクリスト教の基本的信仰箇条の簡潔化、世俗的・ブルジョア的道徳の確立をもたらし、かれの寛容論を支える一基礎をつくり出すとともに、復古期社会の世俗化の傾向を思想的に的確に表現した。この認識論——神学・宗教論という視角からみるかぎり、国教会否定の論理はみいだしがたい。というより、むしろここにわれわれは、政治論——神学・宗教論という視角から明白にならなかつた国教会容認の論理、すなわち国教会を真に包括的ならしめる神学的・宗教的根拠を発見することができるのである。

ロックが国教会正統の神学・宗教思想に対し根本的な修正を加えたにもかかわらず、終生国教会にとどまっていたということのうちに、国教会そのものの変容——復古期以降の世俗的なイギリス社会への適応——が示されているといえる。一六六〇年に復古した国教会が、同じく復古した君主制のばあいと同様、革命前への単なる復古でないことおよびその国教会の将来進むべき方向が、復古期三〇年の歴史を経て、理論的には『寛容諸書簡』

(97) ロックにおける寛容論の発展

を中心とするロックの寛容論によって明示された。ロックの寛容論の歴史性の一面は、このことのうちに集約されている。

- (1) Cf. Cragg, *op. cit.*, pp. 121 & 127.
- (2) *Ibid.*, p. 217.

- (3) Cf. *Ibid.*, p. 126.
- (4) Locke, *Works*, vol. VII, p. 150.
- (5) *Ibid.*, p. 146.
- (6) Hill, *op. cit.*, p. 294.

(一九六五・五・六) (法政大学講師)