

ジョン・ロックにおける近代的主体形成と宗教(三)

——「教育と宗教」方法序説——

鈴木美南子

目次

- (一) 序論——ロック研究の視角——
- (二) 経験論と生得的神観念の否定(以上十六号)
- (三) 経験論と合理論のあいだ
- (四) 理性と信仰
- (五) 神学思想(以上十八号)
- (六) ロックの人間観——有限性と自由——
- (七) 宗教寛容論(以上本号)
- (八) 宗教教育をめぐって
- (九) 結び——近代人間形成と宗教——

(六) ロックの人間観

——有限性と自由——

ロックにおける近代的主体形成と宗教の関係をめぐって、私たちはまず認識論から始めて、検討を進めてきた。彼の経験論は自然科学的認識を基礎において、大胆に伝統的諸観念と秩序にメスを入れたものであったが、単なる感覚的一元論や唯物論的相対主義に陥ることなく、その根底にデカルト的な、思惟する自我を固く据えた経験的合理論であった。しかもロックにおいて注目すべきは、科学と哲学がこのように調和されているだけでなく、理性を中核とするその思惟する知性的主体が同時に、超自然的、超理性的な神の能動的意志を受け入れる、神学とも調和する点であっ

た。しかしその神学の内容はもはや伝統そのままの容認ではなく、十七世紀の科学や哲学で鍛えられた知性によって、吟味され批判され、またピューリタニズムの洗礼を受けた、個人主義的福音的かつ倫理的なものであったことは既にみた通りである。私たちはこのようにロックにおける近代的認識に重点をおいて論究を進めてきたのであるが、すでに推察されるように、それは近代的認識哲学の成立にとどまらず、新しい市民的人間のモラルと行動を先取する、近代市民哲学の成立をも意味していた。そこで本節においては、これまで検討してきた認識論・宗教論等をふまえて、ロックの描く新しい人間像の思惟・行動の特質について考察してみたい。而してそれは、個的な人間的感觉と神の超越的意志との間で絶妙のバランスをとる強靱な理性の力、あるいは近代的自由の本質をめぐって問われることになるであろう。

△可謬的認識主体▽

先にみたようにロックの認識論は、根底において理性の反省能力に信頼をおくものであるが、同時に、その理性が感覚、物質性、科学的観察などの不可避的な制約下に働くことを確認し、また他方において、理性を超え人間存在を超える、創物主の普遍的意志を承認するところに、その特色があった。そして超越的な神の能動的意志への確信はロック哲学の論理的要請という以上に、彼にとって確かな経験的事実であった。このように物的感覚と神的啓示に制約されつつ、なお理性に最終的な信頼をおくところのロックの認識論は、彼の描く新しい近代的人間像に優れた個性を与える。その新しい人間像とは、まず右のような認識が受け入れ難い伝統的な觀念的諸権威を拒絶する、ある種の自由を獲得した人間である。生得や伝統の名のもとに人々の認識や行動を規制し、外的社会的権威と化してきた諸原理を排除するのに、ロックの経験論、またこれと不可分の超越的な神学が鮮かな役割を果たしたことは既に述べたところである。くり返し詳述するまでもなく、ロックは外なる権威や伝承、他人の考えに頼らず、自分の感覚、観

察、思惟にあくまで依拠すべきであることを説いて、近代的認識主体の確立を強く求めた。彼は絶対確實の名で人々に従属を要求する規範や原理を安易に認めない。人が従うべきは絶対確實の保障はなくとも、経験的理性が力を尽して納得しうるものでなければならなかった。絶対的でなくとも、無批判に伝承的真理や外的権威に依存するよりは、自らの確かな経験と思惟を拠り所とする経験合理的知識の方が、はるかに信頼に足るものであった。かくして外なる支配を排除して、人間の認識における個的自由を確保したのであるが、経験的理性はそれだけで完結した十全の能力ではなかった。それはまた真に超越的な神の啓示に開かれた理性である時に、備えられた本来の力を発揮しうるのであった。この神からの直接的真理を承認せず、自己完結的に人間能力を閉ざしてしまふ時、それは容易に独善や盲信に陥るのであった。このように個的な感覚や経験を尊重しつつ、なお理性を超える啓示に開かれた人間知性に、ロックは近代人の自由の根拠を据えたのである。その自由とは超越的権威を否定し、人間経験と理性の自律を唯一の拠り所として世界を解釈してゆく自由ではなく、むしろ人間の被制約性を謙虚に認めることから、批判すべきものを大胆に批判しうるという、逆説的に獲得された自由であった。従って彼の受け入れる超越的権威は、もはや中世的な社会秩序と癒着した神学、自然法秩序のそれではなく、そこから抜け出した個的認識と行動の自律を支える根拠であった。

「真知の起源と絶対確實性の範囲」を求めることがロックの知性探究の目的であったが、彼は知識がすべて感覚的経験に由来することを示して、生得とされてきた過去の原理に挑戦した。ところでその「感覚—理性」を機軸とする人間知性の探究は、観念的諸権威に対して批判すべきを批判しうる自由をもたらずと同時に、自ずから、その自由の及びうる範囲をも自覚するところの人間像を導くのである。その経験論によれば、人間知性の働きは当然、神の被造物としての限界内に留まるものであり、人間経験の領域を超えた世界に及ばない。いいかえれば経験の限界がそのま

ま認識の限界となる。即ち経験知は人間のもちうる唯一の何物にも替えがたい真知でありながら、それは究極的に蓋然性 *probability* の域を出ないのであった。この経験知の有限性の自覚は、実験的事実の範囲内に留まろうとするニユートンの実験的自然哲学に通じるものであり、近代科学の基本姿勢であった。それはまた根本的に信仰に基づく人間の有限性の自覚と謙虚さに帰因するものであるが、徒に神学的領域をもち出すことによって人間知の範囲を未然に狭めるのでなく、むしろ人間知の正当な使用の方向を示していたといえる。『人間知性論』の序論でロックは次のようにいう。「もし、知性の本質へのこの探究によって、私が、知性の諸能力を発見し、その能力がどこまで及ぶか、どのようなものにある程度つり合うか、またどこで私たちの役に立たないかを見出すことができるなら、それは人間の詮索すぎな心を抑え、知性の見解を超える事柄にかかわる時はもっと用心深くして、その及びうる最大の範囲でとどまらせ、もし吟味の結果、私たちの能力の及ばないことがわかる事柄については、静かに無知にとどまらせるのに役立つだろうと思う。」⁽¹⁾人間はすべてを知ろうとするあまり、知性に適さないものや、いかなる明晰判明な知覚も形成しえないようなもの、またなんらの概念もたないようなものにまで疑問をもち、むだな討議で自他を混乱させがちである。しかし知性がどの範囲まで絶対確実性に達しうるかを知ることができたら、私たちは安んじてその範囲に留まることができようというのである。このようにロックの人間性の探究は、その能力に限界を定めるところに大きな特色があったが、そのことは近代知性を虚無と絶望に導くどころか、かえってその認識範囲内における強靱な知性の反省と真知への飽くなき努力を生みだした。「私たちが心 *mind* を自分たちにとって有用でありうることに用いさえすれば、その及びうる範囲の狭さを嘆く理由にあまりないであろう。なぜならそのことは心にとって極めて可能なことだからである。しかも私たちが、知識の到達できないものがあるからといって、その優れた点を軽んじ、私たちに知識が与えられているゆえんの目的に向かって、それを進歩させることを怠るようなことがあれば、そ

れは子供っぽいばかりでなく、許しがたいわがままであろう。⁽²⁾ 知性には限界があるとはいえ、それは人間生活に関する限り充分すぎるほど有用である。それを無用なことに向けるとき、あるいは限界を認識せずにこれを越える時、救いがたい「懐疑論」に陥り、本来もちうべき知性も用いないことになってしまふ。また人間知性の能力が無限であるとされれば、人はしばしば確実に知りえないものまで知ったと過信し、真理でないものを真理と主張し、また独断に安住して本来の真知探究を怠るであろう。あるいは貪欲に究めようとして際限のない議論をつづけることになる。そこで知性の働きの正しい範囲を経験的認識内に定め、経験理性はその限りで最善の努力をすることが求められる。吉浜氏も記されるように「ここにおいてわれわれは、あの『哲学的近代』を彩る懐疑的な姿勢や傲慢なる思い上がりを見出す代りに、……事物の現象の経験的把握にのみ認識を限定していかざるをえない、人間の有限性を自覚するところの、ひとりの醒めた哲学者の姿を認めることができるであろう。」⁽³⁾

右のように、人間の有限性、人間認識の可謬性の承認は、必ずしも近代人の無力と絶望を招起しない。むしろ人間は有限なままで主体たるの責任を課せられた存在であった。そしてその主体としての自覚は次のような認識に支えられていた。「私たちと周囲の万物の無限に賢明な考案者は、私たちの感官、機能、器官を、生活の便宜と私たちがこの世で為すべき仕事に適するように備えられた。……私たちの現状に適するそのような知識をえる機能を私たちは欠いていない。しかし神は、私たちが物事の完全で明瞭で十全な知識を持つことを意図されたとは思われない。そのようなことはいかなる有限な存在者の理解力にもないことである。私たちは、創造主を知り、私たちの義務を知るに充分なもの、被造物のうちに（鈍く弱くはあるが）発見する機能を備えられ、その才能は生活の便宜に應ずるのに充分に適している。ここに私たちの現世での仕事がある。」⁽⁴⁾ だから「私たちの能力に合った方法と割合で、また私たちに示される限りの根拠に基づいて、すべての事柄を考察し、蓋然性しかえられないところでは、無理にもしくは度を過

ごして論証を求めず、絶対確実性を求めようとしなければ、私たちは知性を正しく使うことになる。しかも私たちが気にかけることは凡べてこの蓋然性で律して充分なのである。⁽⁵⁾「この世での私たちの務めは、なんでも知り尽くすことではなく、私たちの行為にかかわりあるものを知ることである。」⁽⁶⁾ロックはその有限な知性を「主のともしび」とも呼ぶ。そして「私たちのうちに灯されたともしびは、私たちの目指すすべてをじゅうぶん明るく照らす。」⁽⁷⁾しかもそれは蓋然性にしか達しえないともしび故に、私たちの自信過剰と臆測を抑制し、日々の経験の中で己れの短見と誤りやすさを気づかせ、より大なる完全の状態に向かって、私たちが努力し注意深く進んで行きうるよう絶えず警告するのである。⁽⁸⁾このように人間知性の限界を謙虚に認め、それをもって世界の主体たるの必要充分条件とする態度は、人間理性の限界探究の上に近代的な主体の哲学を成立させたヒューム、カントに受け継がれるものであり、またプラグマティスト、パースの可謬的人間観にも通じる。⁽⁹⁾ロックの人間観は、感覚や肉体を捨象したところに人間の尊厳、精神の自由、近代人の自律をみるのではなく、肉体と結びついた人間の経験的現実の中に主体性を求め、制約の中に意志の自由をみるのである。彼はこの可謬的 Fallible 人間に決して絶望しない。むしろその人間は限りない可能性をひめている。それは知性が承服しがたい権威、真理ならざる観念を決然と拒否する人間であり、誤りやすい愚かな存在であつても、神に与えられた諸機能と理性の能動的活動をもって自律的でありうる人間である。また不完全であるが故に、より良い生活のために不断の努力を積むことが求められ、その限りで無限の可能性をもつのである。このようにロックの人間観は、溢れる恵をもって人間に臨む、神へのゆるがぬ信頼によって支えられた明るい人間肯定を特色とする。そしてその認識と行動の核となるのは理性の働きであつて、ロックはその忍耐強い反省機能に大きな信頼とともに責任を課する。この理性こそ近代の市民的主体の思考と行動の中核となるべきものであり、また近代市民の自由とは、人間経験と神の意志との間で最善を尽す喜びと責務を意味するのである。認識論からいえば経験的理性の、人

間観からいえば可謬的人間の相対的自律こそ、ロックにとって掛けがえなく尊いものであった。またこの人間愛と自制(反省)と勤勉を特色とする新しい人間哲学は、後にみるように、絶対ならざる人間集団の自由で平等な民主的社会への希求につながる。そこではもはや特定な権威をもった原理や人間の絶対的支配は認められず、万人の理性が同意する秩序、自律的な個人の自発的結合が求められるのであった。

△「功利的」道德主体▽

感覚的経験の所与と神の能動的意志の下で、理性を駆使してより確実性の高い真知に接近しようとするロックの認識哲学は、それ自身、可謬的人間でありつつ、なお神の慈愛において、世界の主体たるの資格と責任を与えられた人間像を指し示していた。而してこのような認識の構造は、さらに社会秩序の基本たる実践的道德原理の把握についても、ロックにユニークな特色を与える。個人的社会的道德原理の措定において、ロックの感覚的経験的契機は、その後の思想史にヒドニズム *hedonism* (幸福論、快樂論) 的な功利主義の潮流を形成した意味で重要であるが、その歴史的意義を強調するあまり、他方においてほとんど同じ比重でその道德原理を規定している、超経験的な神の立法意志を軽視してはならないのである。以下においてロックの指し示す道德原理の特色ないし、その担い手である市民的道德主体の意識構造を検討してみたい。

『人間知性論』の一、二巻で明確な経験論的立場を表明するロックは、そこで道德論についても感覚論的なヒドニズムの道德観を示唆する。とりわけ同書の初版においてその主張は明瞭であったが、ホッグズ流の感覚論を忌み嫌う同時代の保守勢力の非難を浴びて、第二版では大巾に修正された。改められた点は、感覚一元論的な誤解を避けるために知性の役割を強調し、また広く人々に受け入れられている超越的神法との合致を述べた点である。しかし既にみてきたように、ロックにおいて理性を核とする知性の働きは、近代的主体を支える最も重要な機能であり、また神の

普遍的意志も、彼の人間探究においてア・プリオリな位置を占め、その経験論と表裏をなして当初から表明されていたところである。その意味で『人間知性論』の初版と第二版の間に、道徳論に関して重大な変化があったというより、読者の反応に対応して、自らの立場を誤解しないよう書き改めたものといえる。即ちロックは人間の経験知性に信頼をおく変わることなき幸福論者であり、また人類に対する神の普遍的な倫理的支配を信じる者であった。感覚論と神の普遍的な法との、一見、矛盾とみえる関係を統合するのが経験知性であった。以下においてその道徳主体の構造と、それが示すロックの人間観をいくぶん詳細に検討してみよう。

次の言葉は、スミス、ベンサム、ミルら十八・九世紀イギリス功利主義者の先駆にふさわしい、ロックの経験実証的な道徳観を端的に示している。⁽¹⁰⁾「およそ感覚と反省の双方から受けとる単純観念のなかで、快と苦は非常に大切な二つの観念である。……これを知る道は、感官の単純観念のように、ただ経験によるだけだ。……事物はただ快と苦に関連してのみ善または悪なのである。私たちの内に快を産みまたは増し、あるいは苦を減らす傾向のあるもの、でなければ、何か他の善を持たせたり、あるいは持ち続けさせ、または何かの悪をなくしたり、ない状態にしておく傾向のあるもの、それを私たちは善と呼ぶ。また反対に、私たちの内に何かの苦を産みまたは増し、あるいは何かの快を減らす傾向のあるもの、でなければ、何かの悪を持たせたり、あるいは何かの善を奪う傾向のあるもの、それを悪と名づける」⁽¹¹⁾また、この快苦は幸福不幸ともいいかえられる。「最大限の幸福は、私たちに可能な最大の快であり、最大の不幸は、極度の苦である。」(Essays, II—21—42) 幸福と不幸にもいろいろな場合のさまざまの程度があるから、「私はそれらを短く言うため、快と苦の名まえのもとに包括する。」(Ibid, II—21—41) このようにロックは善悪の基準、人間の行動原理の根源を快苦に求める幸福論・快樂主義の立場をとるのであるが、まず注目すべきは、その快苦の観念が、感官に起源をもつ単純に外面的感覺的性格のものではなく、ロックの経験論の特徴である内部経験⁽¹²⁾

を含む広い意味の経験、即ち「感覚と反省の双方から受けとる」観念である点である。彼はあえて、身体的快苦と精神的快苦を区別しない。起源はどうであれ、いずれも協同して意志を形成する「内部感覚」(II—20—3)として同一レベルで捉えられるのである。「快と苦は、普通の区別にしたがって、身体もしくは心の快苦を意味すると理解しなければならぬが、本当はそれらは単なる心の構造の違いにすぎず、ある場合は身体の不調によってひき起こされ、ある場合は心の思惟によってひき起こされるだけなのである。」(II—20—2)⁽¹³⁾「本当をいうと、……快苦はすべて心の快苦なのである。」(II—21—41)ここにも、外的感覚をことさらに低めず、これを含むトータルな経験的知性的人間を考慮してゆく、ロックの人間愛溢れる思想の特質をみる。

さて、ロックのいう快苦の観念がホブズ流の唯物的感觉論的なそれではなく、内的レベルの心の快苦であるとすれば、それによって導かれる意志活動は、理性の反省作用を軸として「能動的力能 active power」(II—21—2~4)をもちうることになる。「心は、何らかの外的感覚よりも、心自身の作用にもとづく内省の方から、能動的力能の観念を、より明瞭に受けとるのではないか。」(II—21—4)その積極的意志はやはり快苦の観念に支えられるが、すでに快苦の質は単純ではなく、心の内省によって複雑な様相を呈している。ここに快樂論と人間の能動的自由との関連が生じてくる。ロックによれば快苦は基本的に心の問題であり、それは幸福・不幸の観念と置きかえることができた。人間は幸福の快を欲望し、この欲望 desire が動機となってそれを満足させる行為を意志し、実践する。人間は意志することを必ず行なう。従ってロックが注目するのは意志が決定されるまでの過程である。その様相はかなり複雑である。基本的には快を求めて苦を避ける行為を意志するが、まず人間は、目先の大きな快のために行為を決意するというより、むしろ快の欠如や苦の現存からくる、心の落着かなさ uneasiness をとり除く方向で意志するという。そうした心の不安を整理するばかりでなく、人にとって快苦の質は多様であり、なにより人間は知性を用いて、善悪快

苦を比較検討し、何が最もよく人間の幸福につながるか、何が人生にとってより意味があるかを見出そうとする。信仰の場合にみられるように、時には現在の最大の快より、遙かに遠い快を選び、現存する苦さえ忍ばせる。「この幸福への一般的欲望は絶えず、また変わりなく作用するとはいえ、その時私たちが欲望するある特定のはっきりした善が、はたして私たちの真実の幸福の部分をなすかどうか、あるいは真実の幸福と矛盾しないかどうかを慎重に検討してしまふまで、その特定の欲望の満足を停止して、それに役立つ行動へ意志を決定しないようにすることができよう。そうした検討にもとづく私たちの判断の結果こそ、人間を究極的に決定するものであり、人間が、仮りに自分自身の判断によって導かれる自分の欲望以外の何物かによってその意志が決定されるとしたら、彼は自由ではありえないのである。」(II—21—71)「心は自由に欲望の対象を考察し、あらゆる面にわたって検討し、他と比較考量するのである。ここに人間のもつ自由がある。そして、この自由を正しく使わないことから、人生を經營して幸福を求める努力をするさい、私たちの陥る多様なまちがひ、錯誤、過誤のすべてが生じる。」(II—21—47)

こうして道徳論は必然的に自由論を導くのであるが、ロックにおいて人間の自由は、意志を決定するまでの知性の働きのうちにある。従って人間の意志そのものが自由とする説もおかしいし、また意志の決定を導く知性の思惟や判断に先立って、人間が自由であるというのもおかしいという。「私は、ある人々のいう自由は、意志の決定に先立つところの、人間の無関心の状態に置かれることを知っている。……知性の思惟と判断に先立つ無関心に自由を置くことは、自由を暗闇の状態に置くことのように私には思われる。……どんな行為者も、思惟と判断の結果においてでなければ、自由をもつことはできない。」(Ibid.)人間の自由は、知性の思惟と判断によって心の整理、快苦善悪の比較検討を行なうて欲望を方向づけ、自主的に行動を選びとり、この意志の決定に従って行為するところにある。また真の幸福追求のために理性(ロックは知性と理性を厳密に区別しないで使う場合も多い)を駆使して結論を出すこと

は、人間の義務であり人間性の完成である。「正当なる検討にもとづいて判断した時、私たちは義務を果たしたのであり、幸福追求のために為しうる、あるいは為すべきすべてを為したのである。そして、公正な検討の最終結果に従って欲望し、意志し、行動することは、私たちの本性の過誤ではなく、完成である。」(Ibid.) 私たちの自由は、私たちが選ぶ善を自ら手に入れるところにある。だから知性を与えられた存在である人間は、何が自分にとって最善であるか、何が真の幸福であるか、自分自身の思惟と判断の限りを尽くして、最良の意志決定をしなければならぬ。従って知性は人間の自由と切っても切り離せないものであり、人間は自由なる存在であるが故に知性をもち、またその自由を保障するのは知性であった。「およそ自由がなければ、知性は何の役にも立たないだろう。また知性がなければ、自由は（仮にあったとして）、何の意味もなさないだろう。」(II—21—67)

以上、心の快苦を根拠にしたロックの道德論、自由論をみてきたが、これだけをみると、それは十九世紀の J・S・ミルにおける理性・知性に統御された功利主義、自由主義に極めて近いものといえる。その基調は快樂論、幸福論であり、人間の感覚、内省の側から道德原理を導こうとする経験合理主義の立場である。しかしここに一つの問題がある。即ち人間知性に依存するこの経験的功利主義道德が倫理的相對主義に流れず、人間の普遍的な義務・客観的道德法としての拘束性をもちうるかという問題である。この点は前にふれた、人間の経験的知識は理性の反省を経ることによって、究極的に絶対確實性に達しうるかという問題と同質である。しかしてロックがその場合、人間の知識はあらゆる絶対確實に達しえないとしても、神の慈愛と理性の有限な能力に信頼して人間知性の最善の思惟に満足したように、ここでも彼は経験理性による普遍的道德形成の可能性に期待するが、究極的にはそこに絶対確實の保障を見出すことができず、真に拘束力をもつ正しい法、人間の普遍的義務として自然法を措定せざるをえないのである。即ちロックは知性の吟味と判断の最終結果が導く経験的功利主義道德は、「世論ないし世評の法」⁽¹⁴⁾を形成し、公共善・

公共の幸福と一致すると考える一方で、それが真に普遍的であるために、その目ざす方向として、超越的な神の与える自然法を想定するのである。経験合理的方法をとりつつ、他方で神の自然法を想定することは、経験理性が導く法に大きな信頼を寄せつつ、しかもそこに究極的絶対性を置かないことを意味する。しかし超越的自然法の枠内において、あくまで経験合理的に、普遍的規範に接近する道を模索することによって、ロックは近代人の自由を放縦から自律に規制し、また後に述べるように、これまで人間性の外的束縛でしかなかった自然法の意味を、人間の自己保存の欲求に即した自然権的秩序原理に転回させるのである。このようにロックにおける道徳主体は、経験合理主義的にのみ規定されるのではなく、それを超越する神の意志としての自然法の枠をもつ。そこで左において感覺的経験と理性が導く功利主義道徳と、神が与える自然法道徳の関係をもう少し立入って検討してみよう。⁽¹⁵⁾

「神法というのは、神が自然の光によって人々に広められたにせよ、啓示の声によって広めたにせよ、人々の行動に対して神が定められた法である」⁽¹⁶⁾ かつてロックは初期の著作『自然法論』において、人は神の与えた自然の光である感覺と理性の機能によって自然法に達しようと述べた。「四、理性は感覺を通して自然法の認識に到達することができるか。到達することができる」しかも自然法は既に神によって示されており「一、道徳律、あるいは自然法は我々に与えられているか。与えられている」、人はそれによって拘束され「六、人間は自然法によって拘束されているか。拘束されている」、そしてその拘束力は絶対で普遍的であった。「七、自然法の拘束力は永遠で普遍的であるか。永遠で普遍的である」人間知性が感覺と内省を通じて導く法は、神の示す自然法に適合するというこの考えは後にも引き継がれる。後期の著作『政府論』において、ロックは理性に比重をおいた表現で、知性が人間の従うべき法を教えることを述べている。「人間の自由および自分の意志に従って行為する自由は、彼が理性をもっているということに基づいている。この理性は、彼が自ら支配されるべき法を彼に教え、かつどの程度まで彼が自分自身の意

志の自由に委ねられうるか、彼に知らせることのできるものである。⁽¹⁷⁾これはロックの快樂主義的自由論において先に引用した「どんな行為者も、思惟と判断の結果においてでなければ、自由をもつことはできない。」あるいは「知性がなければ自由は意味をなさない」という言葉に対応する。即ち人間知性（あるいは理性）は感覚から出発して熟慮の末、自らの依るべき客観的道德原理を発見する。ここで知性が己れのうちに自然法を発見するということは二重の意味をもつ。一つは経験的理性が導く道德法則は、それ自身、客観性、普遍性をもつということであり、他の一つは、経験理性が導く道德法則は自ずから功利的、自己保存的性格をもち、それが自然法と合致するということは、その自然法がすでに人間の幸福・保存を目的とする自然権的自然法であるということである。しかるに個人主義的「功利主義道德」と普遍的「自然法道德」は全く異質の法のように思われる。⁽¹⁸⁾前者は感覚から出発して人間理性が導く経験的実証道德であり、後者は所与のものとして神から与えられているという確信に基づく。しかしロックによれば人類の保存と幸福が神の意志であり（「自然の根本法とは人類の保存である」⁽¹⁹⁾）、快苦の観念もそのために与えられたものであるから、⁽²⁰⁾人間が功利的判断から導く道德法は、神の法にも一致するはずであった。いかえれば神の示す徳、人間の義務を行なうことは、現世的にも公共に益をもたらし、個人の幸福にもつながるのである。「神は徳と公共の幸福とを不可分の関係で結び、徳の実践が社会の保存に必要なであり、その実践が、その人の係わるすべての人々に目に見えて益をもたらすようにしておられる」⁽²¹⁾

このように知性が自己省察によって経験的内在的に見出す法は、単に主観的なものにとどまらず客観性、普遍性を獲得するといふのであるが、ロックは必ずしも「世論ないし世評の法」あるいは学問的に探究される「学問法」について、十分な検討を加えていない。その意味でロックは経験合理的方法によって普遍妥当な法に至る道を十分に示さなかつた。否、むしろ経験的論証をもって普遍妥当な自然法にまで到達すること（この場合、論理的に自然法は理性

の法でしかないが)を断念し、自然法を神からの所与として認め、そこに人間への真の拘束性を求めて、経験道徳のめざすべき目標として措定するに至ったといえる。いかえれば彼は神からの自然法を全く否定してしまえるほど、経験理性の導く法に全面信頼できなかったのである。むしろ自然法は最初からロックの思惟を根源的に規定している揺るがぬ確信であったが、彼は単にその伝統的思惟を容認するのではなく、経験合理的道徳の可能性を探究した上で、なお、理性の法、経験合理的な世間法が、究極には普遍的拘束性をもちえないこと、しかし真の拘束性をもつ超越的な自然法への一致に向かって限りなく接近しうべきものであることを認めて、理性の法を超えた自然法を改めて定立したのである。しかしまた自然法を人間のうちに経験的内在的に見出しうるとすることによって、自然法理解がスコラ的な中世身分秩序の弁証でなく、生命、自由、労働で得た財産など人間の基本的な権利を守る、自然権的自然法の理解に転じたことも忘れてならない。⁽²²⁾以上のことからロックの功利主義は後世のそれのように、無神論的に人間の経験合理性のみから道徳原理を導く立場ではなく(むしろ理性の自律を軽視するホッブズ流の感覺的唯物論的とも異なる)、エアロンが指摘するようにガッサンディの影響をうけたキリスト教的幸福論⁽²³⁾、あるいは「神に支えられた神学的快樂論」ということができるであろう。⁽²⁴⁾

ところで快苦の観念に基づく個人の利害が、公共善すなわち一般の利害とも一致するという考えは、近代市民社会の自由主義に特徴的な思惟である。ロックにおいてそれは、理性の教える法が、人類の保存を意図する神の法と一致するということかたちで成立していた。すなわち個人の利害と一般の利害の究極的一致は彼の場合、明瞭な神学的基盤の上に据えられていたといえる。この点に関しラッセルは、近代の自由主義の多くは、ロックが持っていたその神学的基盤を失ってなお、公私の利害が調和するという信念を持ちつづけているという。「ロックがその先行者たちから受入れた自然のままの状態や自然法に関する見解というものは、神学的基礎から解き放ち得ないものである。近代の自

由主義の多くのものにおけるように、その見解が神学的基礎なしに残存している場合には、それは明瞭な論理的基礎に欠けているのである。⁽²⁶⁾従ってまたロックのいうような自由の状態が成立するには、理性の上に神を認める敬虔で、かつ経験の理性的反省において極めて思慮深い市民の存在がなければならぬ。「すべての人が敬虔であるとともに慎重であるような市民から成る社会が与えられれば、すべて一般的善を助長するような風に行動するであろう。」⁽²⁷⁾「法的自由ということが完全に可能となるのは、慎重さと敬虔心との双方が普遍的に存在する場合だけである。」また丸山真男氏はロックにおける自由の意味、公私の利害の調和、快樂主義と道德の関係について次のように述べておられる。氏はロックにおいて初めて「近代的自由の中核としての自己立法—人間が自己に規範を課する主体的自由—の觀念」が成立したとされる。即ちロックにおいて、「人間の自然的存在そのものが本質的に規範的制約の下に立っている」という人間観のもとに、「快苦の理性的計算」を媒介として「自利と他利、私益と公益、快樂と道德の究極的一致」が説かれるのであるが、「ロックの場合には、後の功利主義とちがって、自由と規範との内的結合は、なお神への被縛性の意識に強く支えられていることを忘れてはならないのである。」⁽²⁸⁾「Two Treatises」においては自然状態における人間相互の連帯性——他人の自由の尊重——は合理的計算の結論としてではなく、むしろ、端的に神の下僕としての人間の義務として説かれている（2nd Treatise, § 6 参照）。彼においては、自己保存という原基的な欲望も神によって植えつけられたものであり、さればこそ、それ自体のうちに既にある道德的要請をふくんでいるのである。「どこまでも内在論的に快樂の追求から出発する限り、道德の客観的契機は出て来ない」が、「ロックは快樂主義のなかに超越的な契機を持ち込むことによってこの帰結を免れた。」しかし「それだけ論理的には不徹底に終らざるをえなかった」と丸山氏は指摘されるのである。⁽²⁸⁾ところで先のラッセルの言葉にも示されるように、ロックの求めた自由主義的市民社会は現実には破綻している。しかしそのことはただちにロックの思想の無効や破綻を意味しない。そ

の後の市民社会は彼の求めた方向に必ずしも実現しなかったが、その思想は今においてなお優れた光を投ずるのである。自由主義の最初の哲学者ロックが、市民社会成立の基礎として、その成員に期待した主体的条件は何であったか、いま一度その人間観の概容をふりかえてみたい。

ロックは感覚を含む経験的人間を総体として尊重する。人格を感覚と理性に分断することはしない。いづれも人間的生を全うすべく神に与えられた積極的機能として肯定する。そしてその人生の目的は、快適でかつ道徳的な生活であった。しかもロックにおいて道徳的生活と快適な生活は矛盾しない。人間は自他の真の幸福についてよく反省し、その結果、自らに義務を課す自己立法的、自律的存在であるからである。即ちそこに、感覚を重視しながらも理性の統御、反省の契機が強く求められる。このように理性の能力に期待を寄せるが、ロックによればこの理性とても絶対ではない。それは感覚的経験の与える材料の範囲でしか働かえない。人間知性が絶対確実性に達しうる範囲は限定されているのである。即ち人間は完全でありえず誤りやすい存在なのである。だがロックはそのような人間に決して絶望しない。彼には、人間は自然法的普遍の義務をはじめとして、その生活に必要なだけの十分な知識を神から与えられるという確信があるからである。それ故に怠惰や独善は戒められ、人間は不完全なりに最善を尽して、人生に必要な真知を求める勤勉さ、慎重さをもたねばならない。そのような不断の努力によって、人類は幸福な生存を維持しうると考えるのである。このような人間観は基本的な人間信頼にもとづく一つの近代的主体のあり方である。その主体は相対的に自律した主体でしかないが、それ故にいわば逆説的に、一定の原理に安住しない近代知性の健全さと、より良き生活を求めてやまない尽きぬヴァイタリティを潜ませている。私たちはその特色を主として可謬的人間観と「功利的」人間観にみてきた。そしてその主体の自律、人間信頼が、実は神への信頼と表裏の関係をなしていることが明らかとなった。しかしラッセルも指摘するように、この最初の自由主義がもっていた神学的基礎はやがて失わ

れ、市民社会は神の拘束から離れてゆく。もし近代思想がそれでも、可謬的人間観を失わず（パースのごとく）、無謬ではないが理性的に制御された功利的行動原理を維持するなら（J・S・ミルのごとく）、それはなお健全さと無限の生命力を失わないであろう。しかし果たして、超越的権威を否定してしまったところに、経験合理的価値と認識の一人歩き、つまり人間の自己完結的独善と自己満足が生まれにくいという保障があるであろうか。⁽²⁹⁾

ロックは新しい秩序形成のために右に述べたような人間像の育成を不可欠とした。彼の哲学・社会思想とは、まさにそのような近代的主体形成への熱望にはかならない。その意味でロックは広く教育の役割を重視し、それを自ずから教育論にも結実させてゆく（本稿第八節で扱う）。また上述したところからも推察されるように、あらゆる絶対確実性には達しえないとする認識論・人間観は、民主的社会の寛容思想（政治社会的自由主義）を生む。そしてロックの人間観に関連して本節では特にふれなかったが、前節の神学思想に見たように、近代的主体は根源的に魂の救いを求める人間、認識や道德の探究以前に実存的福音的解放を求める存在であるという人間理解も、次節で扱う宗教寛容論に深く位置づけられるのである。

注

- (1) *Essay*, I—1—4.
- (2) *Ibid.*, I—1—5.
- (3) 吉浜精一郎「ロックにおける自然法の問題—政治論と認識論を結ぶもの—」田中正司・平野耿編『ジョン・ロック研究』（御茶の水書房、一九八〇年）、一六一ページ。
- (4) *Essay*, II—23—12. アザールはこのロックの趣旨を次のように言いかえる。「私たちがこの世でなすべきことは何なのか。被造物に関する持てる限りの認識によって創造主を知り、自分の義務を学び、かつ物質生活の必要を充たすこと、それしかない。私たちの能力は非常に弱いお粗末なものではあるが、この要求を充たすくらい力はある。だから、有限な存在

には手が届かない、私たちの周囲の物の完全で絶対的な認識を求めるのではなく、あるがままの自分に満足して、できることをし、知りうることを知るだけに留めよう……。』ポール・アザール著、野沢協訳『ヨーロッパ精神の危機』（法政大学出版局、一九七三年）、三〇四ページ。

(5) *Essay*, I—1—5.

(6) *Ibid.*, I—1—6.

(7) *Ibid.*, II—23—12.

(8) 吉浜精一郎、前掲論文、一八一ページ。「幸い人間は神によって『蓋然知という薄明り』を与えられている。そして『この薄明りの状態において、おのれの自信過剰と臆測を抑制するために、われわれは毎日の経験によって、おのれの短見と誤りやすさに気づかされることであろう。その意義は、このわれわれのさすらいの日々を、われわれをより大なる完全の状態へと導いてくれる道を探し求めかつ進んでいくことに、努力し注意しながら費やすべく、われわれに絶えず警告することなのである』(IV, xiv, 2)」。つまりロックにとって、まさに『蓋然知という薄明り』に専念する哲学こそ、人間の限られた可能性にもっとも適したものに他ならなかったのである。」

(9) 稲垣良典「パースの習慣論—経験主義と形而上学—」『思想』六七八号(岩波書店、一九八〇年十二月) 参照。この論文ではパースの思想の特色が、経験主義と形而上学(神学的思弁)の間にとらえられ、人間の思考や認識が経験によって修正されること、いいかえれば「人間的探究における誤謬、ないし人間的探究の可謬性(fallibility)」が、パースにおいて積極的に評価されることが述べられる。

(10) ロックはその功利主義的道徳観を主として『知性論』の二卷二〇、二一章で展開しているが、生得観念の否定を論じた同書の最初の部分、三章「生得の実践的原理はない」において、道徳法則とは「便宜の規則 rule of convenience」(二節)であるといい、かりに生得の実践的原理があるとすれば、「幸福の欲望と不幸の嫌悪」という「自然の傾向」があるだけだとし、また「自利と便益」が道徳規則を神聖なものにするという言葉によって、既に功利的な立場を表明している。

(11) *Essay*, II—20—1~2.

(12) 拙稿「ジョン・ロックにおける近代的主体形成と宗教」(二)『フェリス女学院大学紀要』第十八号(一九八三年)、七ページ。

(13) 次の文も参照。「快と苦、心地よさと心地悪さは、すべて次のように理解してもらわなければならない。すなわち(先に

- 示唆したように) 身体的快苦だけを意味するのでなく、何事であれ、気持よい感覚か内省、あるいは気に入らない感覚か内省のどちらから起こって、私たちが心地よさや心地悪さを感じるところの一切を意味するのである。」(*Ibid.*, II—20—15)
- (14) *Ibid.*, II—28—10. これは学問的にも探究される普遍法であるところから「学問法」とも呼ばれる。
- (15) ロックの道徳論に関して通常、ヒドニズムとラッシュォナリズムの矛盾が指摘される。(ex. Aaron, R. I., *John Locke*, Oxford, 1971, p. 257.) それは感性的快楽的行動原理と、理性的規範的抑制原理との矛盾である。しかし既に認識論において考察したように、ロックは感覚と理性を対立的には捉えず、両者は相協力して人間知性を構成する。従ってロックの認識論が合理主義をとり込んだ経験論であったように、その道徳論は合理主義をとり込んだ幸福論であった。確かにドイツ観念論的な分類に従えば、右の二要素が混在しているが、しかしその二者はロックの論理の上でもはや分離することはできないのである。むしろ注目すべきは本論で述べるように、この経験合理的道徳論の人間学的論理と、超経験的自然法道徳論の神学的論理という、異質の論理のロックにおける接合にこそあると筆者には思われる。
- (16) *Essay*, II—28—8.
- (17) *Two Treatises of Government*, Book II (*of Civil Government*), II—63.
- (18) 大槻春彦訳『人間知性論』(二)(岩波文庫、一九七八年)、解説、四四一—三ページ。
- (19) *Treatises*, II—135.
- (20) Cf. *Essay*, II—7—3~6.
- (21) *Ibid.*, I—3—6.
- (22) ロックは自然法の支配について次のように述べる。「自然状態は自由の状態であるが、放逸の状態ではない。……自然状態にはそれを支配する自然法があり、何人もそれに従わねばならない。その法であるところの理性はそれを聞こうとする全人類に、万人は平等で独立であるから、だれも他人の生命、健康、自由または財産をそこなうべきでないことを教える。」(*Treatises*, II—6) ここに経験的理性が承認する自然権的自然法と、そのような理性の法が支配する「自由」の状態がある。
- (23) フランスの快楽主義者、Pierre Gassandi (1592—1655) のこと。「ガッサンディは……ロックが彼のあとに行なったように、快楽主義をキリスト教神学の見地から再解釈した。確かにロックはホッブズの唯物的ヒドニズムよりも、ガッサンディのキリスト教的ヒドニズムに負っている。」(Aaron, *op. cit.*, p. 257.)

(24) 大槻春彦、前掲解説、四四二ページ。

(25) キリスト教的とはいっても、ロックの道徳論から深刻な原罪説は姿を消して、神は慈愛の神に転じ、ピューリタニズムの厳しい倫理主義は、内面化されて理性的な市民的責務に転じている。

(26) パートランド・ラッセル著、市井三郎訳『西洋哲学史』(下)(みすず書房、一九六七年)、一〇一ページ。

(27) 同書、九一ページ。

(28) 丸山真男「ジョン・ロックと近代政治原理」『戦中と戦後の間』(みすず書房、一九七七年)、四〇四―七ページ。

(29) ロックの人間観を学んだところで、最近、日本の戦後教育における人間像をめぐる、次のような問題提起がなされていることは興味深いと思われる。「戦後教育に期待される個性的人間像は、創造性の欠如した独自性のみ強調する意味において擬似である。……創造的であるという意味での独自性を強調する個性的人間像の定立とその教育には、自己省察的人間の形成が先行すべきであると考える。つまり子どもに自己の潜在能力の可能性を楽観的に奨励する以前に、自己の無力さも併せ自覚させる教育が必要ではないだろうか。人間の偉大さと同時に、脆弱性をも悟らせることにより、個性の実像と虚像を峻別する能力を育てることも、当面の教育の課題である。」市村尚久「擬似個性的人間像の誕生」の視点から『教育哲学研究』第四七号(教育哲学会、一九八三年)。

(七) 宗教寛容論

前節において私たちは、ロックの認識論及び道徳論の特質を把握することを通じて、その人間観、あるいは近代的自由の内面的主体的構造のあり方を考察してきた。しかし、ロックにおける近代的自由の内面的主体的構造の特質をより根本的に捉えらるゝとすれば、認識論、道徳論からアプローチするだけでなく、本論第五節の神学論で示した「宗教的自由」あるいは福音的自由という、より根源的なレベルの自由の観念を無視することはできない。ここでその宗教的レベルの自由について改めて論ずることはしないが、それは認識や道徳的判断に関する自由とは次元の異なる、極めて内面的、実存的意識にかかわる観念であった。ロックがその宗教的・福音的自由について特別な関心を向け、

独立のテーマとして十分な考察を残したわけではない。そのような意味での自由が真に思想史の課題となってくるのは、十九世紀のキルケゴールあたりからであり、ロックの時代はまだ宗教意識と倫理意識が分離しておらず（知的認識と道徳的認識も分離していない）、先にふれた『キリスト教の合理性』においても、「救済」をめぐるキリスト教の「宗教性」は、「合理性」「倫理性」と不可分離であった。⁽¹⁾しかし、中世から近代への大きな歴史の変動期に顕著となる、宗教改革以来の宗教的覚醒によって、十七世紀末のイギリスにおいても、宗教は単に倫理的、あるいは時に政治的問題である以前に当時の人々の思想の深層において、まず実存的な課題として決定的な意味をもっていたのである。その宗教本来の意義を、ロックは端的に「魂の救済」と捉えていた。その意味内容は当時の社会において自明であったから、現代世俗社会の読者に容易に理解しうるような、神学的哲学的解釈を伴っていないが、それが科学や倫理の領域とは異なり、人間の永遠への関心に基づく「不死の魂」「永遠の命」の希求という、人類の普遍的な問いに係わる問題であることは多言を要しないであろう。この人間の意識の底に存在する、根源的な自由、魂の解放への究極的関心に目を向けることなく、ロックにおける「自由」を論ずるとすれば、それは明らかに画龍点睛を欠くであろう。ロックの近代的自由あるいは自由なる主体の観念は、まさにこのような宗教的実存的自由に根底をもつものであり、単に知的倫理的な自由、はたまた社会的政治的な外面的自由にとどまらないのである。

一般に近代的市民的自由のうち、言論・結社・思想の自由などの「精神的自由」は、元来「宗教的自由」を確保する闘いの中で獲得され発展したものであるといわれるが、⁽²⁾「魂の救済」を意味する「宗教的自由」religious freedomへの理解なくしては、市民的権利としての「信教自由」religious freedomの闘いも正しくは理解しえないであろう。むしろ近代的市民的自由の闘いには、全く非宗教的な完全に人権主義的な立場のものも多い。しかし少なくとも歴史の上、最初の市民革命、市民的自由の組織的要求は、イギリスにあって「宗教的自由」と不可分離の関係において求め

られたのである。その意味で近代自由主義は、各人の内なる「宗教的自由」を尊重するところから出発し、また自由主義の基礎となる近代個人主義は、最初の姿において宗教的個人主義、宗教的実存追求であったということができ、この近代的市民的自由と実存的宗教的自由との内面的関連については本論第一節でもふれたので、これ以上、論ずることを止め、克蘭ストンの示唆する、イギリス自由主義とプロテスタントイイズムの、内面的関連についての一文を紹介するにとどめよう。彼によれば、イギリスで自由主義が発展したのは、信条を異にする多数のセクトがそれぞれの宗教的自由を主張し、相互に忍耐し尊重することを学んだからだという。だから「ミルトンやロックのようなイングランドの初期の自由主義者は、断固としたプロテスタントであった。そして全般的に言ってイングランドの自由主義は、プロテスタントの、それどころかピューリタンの宗教運動との結びつきを維持してきている点で、ヨーロッパ大陸のさまざまな自由主義と著しく対照的である」と克蘭ストンは述べる⁽³⁾。自由主義は思想的に宗教改革に由来すると指摘する史家もいるが、プロテスタントが断固として主張する私的信条の自由は、相矛盾する社会勢力との関係において、必然的に自由主義的社会制度を要求せざるをえない。いいかえれば自由主義は内面的思想的段階から十七世紀において外面的制度的段階に進むのである。

このように近代的市民的自由の要求は発生的に、宗教的自由の要求と不可分なのであるが、その内面性と外面性、あるいは宗教性と世俗性の間の橋わたしをするのが、「信教自由」いいかえれば本節でとりあげる「宗教寛容」の問題である。そしてロックにおける宗教寛容論を考察することは、実存の意味をも含むその内面的主体的自由の構造を、いかに外面的社会的に確保、保障するかという、近代的市民的自由の客観的条件を論ずることでもある。いうまでもなくロックの寛容論はその後の政治思想史において信教自由論の原型となったものである。それは十七世紀の宗教抗争の時代における諸家の努力⁽⁴⁾に多くを負っており、すべてがロックの独創ではないが、彼がそれらを集大成し、

最も優れた形で包括的に言明することによって、その原理を歴史上に確立し後世に与えた意義は計りしれない。その議論は特殊な歴史状況下に書かれ、極めて政治的な問題であったにもかかわらず、ロックの洗練された思考の営為を経ることによって、よく一般化され、二〇〇年を経てなお、今日の世界に適合するのである。ロックには宗教寛容論の著作として、初期に書いた未公刊の『寛容に関する試論』(An Essay concerning Toleration, 1667)と、広く知られている成熟期の『寛容についての書簡』(A Letter concerning Toleration, 1689)、プロウストの批判に答えて書いた『寛容についての第二書簡』(A Second Letter concerning Toleration, 1690)と『第三書簡』(A Third Letter for Toleration, 1692)、そして絶筆となった『第四書簡』(序論のみ。A Fourth Letter for Toleration, 1704)等がある。『寛容に関する試論』を中心とする初期の寛容思想や、プロウストとの寛容論論争についての研究は他にゆだねることとし、⁽⁵⁾本論ではロックの寛容論の主著として知られる『寛容についての書簡』を中心に考察することとしたい。しかしごく簡単に、この自由主義的な寛容思想成立にいたる経緯を述べると次の通りである。一六六〇年代前半のロックは、『自然法論』にも見られるように政治的に保守的な立場をとっており、その時期の寛容論関係の文献として『世俗権力二論』(Two Tracts on Government)と呼ばれる、六〇年から六二年にかけて書かれた未公刊の英文およびラテン文の論稿がある。これはロック自身が『問題、為政者は宗教的礼拝に関する非本質的なことからの使用を合法的に課し、決定しうるか』(Question; Whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship.)と表題をつけた論文で、ここでは国家・為政者は内面的な判断以外の非本質的な行為に関しては、絶対的で恣意的な権力をもつとしている。これは、ピューリタンやセクトによる激しい宗教的革命闘争の只中であって、国家秩序の維持を渴望した当時のロックの思想を反映するものである。しかしはや六〇年代後半には、国家側から非国教徒の迫害が強められるに及んで、彼はリベラ

ルな傾向を強め、六七年に『寛容に関する試論』を書いた。ここには八〇年代の完成した寛容論と基本的に同質の見解がすでに確立されている。『試論』のあと一六七三年ごろ「世俗権力と教会権力の相違について」(On the Difference of the Civil and Ecclesiastical Power)と題する覚書が記されたが、これはロックの政教分離論の主要な根拠となる信仰論を、制度的教会論として展開したもので、『試論』から『書簡』にいたる寛容論の完成に不可欠の作業であった。従って六〇年代前半期にみられる思想だけが、礼拝の場所、時、様式など外面的な形式についての寛容を認めていない。しかしこの時期でも、彼は内面的な判断、意見の完全な自由を承認しており、その意味では国教会の一部にみられた、基本教義を単純化して教会の統一性を守ろうとする包括主義的な寛容論とは一線を画していた。

さてロックの宗教寛容論は、端的にいつて政教分離論、即ち国家と教会、政治と宗教の分離の原則を明らかにすることを基調とするものである。実に信教自由の制度的保障としてこの政教分離の原則を確立した点にこそ、彼の寛容論の歴史的に不朽の価値があるといえよう。ロックはいう。「私は何よりも政治の任務と宗教の任務を区別し、両者の間に正しい境界線を設けることが必要であると思う。これをしなければ、一方で人間の魂のことに関心をもつ人々と、他方で国家に関心を抱いている人々……相互の間に、絶えず起こってくる争いに結着をつけることはできないでしよう。⁽⁶⁾」彼によれば国家と教会は、権限、目的、任務、性格において明確に区別されねばならない。その俗権と教権の分離を、彼は主として俗権の本質と限界というかたちで論ずる。国家それ自体の本質や役割については、同時期、べつに著わされた『政府論』(一六八〇年)で詳しく論じられるが、『書簡』においても、その政府論、国家論、社会契約説が簡潔な形で政教分離論の前提として語られる。すなわち国民の同意と信託によって権力をゆだねられた国家や為政者の任務は、生命、自由、財産という此世の世俗的市民的な諸権利、つまり市民の自然的な固有権 Proper-ty の擁護にあり、またそれに限られる。「国家とは、人々がただ自分の世俗的な利益を獲得し、保持し、促進するた

めだけに造った社会であると考えられる。世俗的な利益とは、生命、自由、健康、身体の安全、そして貨幣や土地や家や家具などのような外的事物の所有のことです。こういう現世的な事物の正当な所有を、平等な法の公平な施行によって、国民全般に、また臣民の一人一人に対して確保することこそ、為政者の義務なのです。」そして「為政者の権限はこうした世俗的なことがら以上には及ばず、世俗権力や権利や支配は、これらのものの増進の配慮にだけ限定され制約されていて、決して魂の救済にまで手を伸ばしえないし、またいかなる方法でも伸ばすべきではないのです。」(Toleration, p. 10) 政治権力は現世的な利害にのみかわり、魂への配慮とは全く無関係であるから、教会でどのような信仰告白や儀式による礼拝が行なわれようと、これに干渉する権利はない。「為政者は教会において、何らかの思弁的意見を説教したり告白することを禁ずるべきではない。なぜなら、それらは臣民の世俗的な権利とは何の関係もないからです。」(Ibid., p. 40) 儀式についても同様である。「為政者は神の礼拝における何らかの儀式や儀式の使用を、自分自身の教会においても、ましてや他の教会においてはなおさら、法によって強制する権力をもたない。」(p. 29) 礼拝の様式は、宗教の内容からいえば非本質的なことがらであるが、それらが教会や神の礼拝あるいは救済にとって意味があると考えられる限り、すでに宗教的な意味をもち為政者の管轄外のことになるのである。⁽⁷⁾

(p. 30) 国家や為政者は、国民の魂の救済にまで立入る権限をもたないばかりか、救いに対して責任をもちえない。なぜなら国王も委託された権力においては優越しているが、その他の点では国民と平等であり、等しく救われるべき存在だからである。右のような理由から主張される、信仰と宗教的行為に関する国家権力からの自由は、それ自身、宗教問題にとどまらず内面的な思想信条の表現の自由に必然的に連続することになる。「法律の任務は意見の正しさを守ることにあるのではなく、国家と各個人の財産・人格の無事安全を守るところにある。」(p. 40) 為政者は特定の思想態度を排他的に支持すべきでないことはもちろん、思想の正しさを守ることを委ねられてもいない。国家権力に正

しい思想を判定する能力はないのである。思想信条の自由な表明は、他者に危害が及ばない限り許されるのであり、その淘汰はもっぱら人々の理性的判断にゆだねられる。従って国家が正しい宗教のあり方を制定しようとした「キリスト教国家」Christian Commonwealth の理念に対して、ロックは後に述べる個人主義的信仰観からも、「福音のもとではキリスト教国家などというものは絶対にありえません」と断言する。(p. 88) 国家は国民の世俗的自然権を擁護する義務はあっても、それを越えて内面的な問題にまで立入る権限をもたないということは、裏返せば、いかなる思想信条をもつても、そのために各人固有の市民的世俗的権利が脅かされることはなく、それらは国民として等しく保護されねばならないことを意味する。しかしその寛容はむろん無制限ではなく、明らかに公共の福祉に反する場合、即ち他人の生命、自由、財産等に影響が及びこれらが脅かされる場合は、権力をもって介入せざるをえない。また一般に国家社会に有害であるケースなど、普通の市民生活において許されないことは、たとい宗教の名においても許されてはならない。すなわち普通の市民生活の妨げにならないことはすべて許され、それ以外のことでは為政者が正邪善悪の判断をしてはならないのである。「公共の福祉こそ、すべての立法の規準であり尺度であります。」(p. 30)

「為政者の仕事はただ、国家が損害を受けないように、また何人の生命や財産も傷つけられないように、注意することだけであります。」(p. 34) しかも世俗権力が介入する場合、その発動はあくまでも慎重でなければならぬ。「為政者は、公共の福祉という口実のもとに、権威を濫用して教会を抑圧することのないよう、常に十分な注意を払うべきであります。……もし法律や刑罰という手段で、宗教に何ものかを持ち込むことが一たん許されれば、それに限界を設けることはできません。」(pp. 34—35)

政教分離論の論拠として、国家の任務が世俗的な権利や所有を保護することに限ることを述べたが、そのような国家・政治の権限論も、これに対応する教会や宗教の本質や任務がどのように捉えられているかに充分注目することな

しには、その理由は鮮明に浮び上がってこないであろう。教会・宗教の役割とはいうまでもなく「魂への配慮」に尽きるのであるが、注目すべきは、その教会論、宗教論が、ロックにおいて極めてプロテスタント的な信仰論から導かれてきていることである。それによれば「魂への配慮」は、国家、為政者の決して係わりえない問題であるばかりか、究極的には神と本人との関係であり、当事者以外のいかなる他者も、聖職者ですらも立入ることのできない聖域であるという、極めて個人主義的な信仰に立つ。この立場が寛容論の根本的な前提となっているばかりか、すでに見た知性論、道徳論にも重要な基礎を与えているといえるのである。つまり知的認識や道徳的判断は究極的に個人の自己責任においてなされるのである。特に救済は純粹に神と個人との問題であるから、宗教的な選択や判断は個人が十分に納得した上で、あくまでも各人の責任においてなされねばならない。「各人の救済への配慮はただその人自身に属するもの」(p. 41)であり、「自分でどのような信仰ないし宗教をもつかの決定権を、君主であれ臣民であれ、誰か他人の選択に盲目的に任せてしまうほど、人は自分自身の救済への配慮を放棄してしまうことはありえない。……真の宗教の生命と力のすべては、心のうちで完全に納得することにある。」(pp. 10—11) しかも「自分の良心の命令にそむいて歩む道はどんな道も、祝福の家に私を導いてはくれない」だろう。なぜならプロテスタント的には「信仰のみ、内なる誠実さのみが神に受入れられるもの」(p. 28) 救済につながるものだからである。従って信仰は他から強制されたり命令されるものではなく、完全に真実なものの自発的なもの、自らの知性が納得したものでなければならなかった。「真の救済的宗教は心の内なる確信にあり、それなくしては何も神に受け容れられることはできません。外なる力によって何ごとかを信ずるよう強制されることがないというのが、知性の本来の性質なのです。」(p. 11)このように信仰の純粹性からいっても知性の本質からいっても(すでにみたように「信仰は理性の最高度の同意」である)、魂の問題は、どこまでも個人の良心、知性の自由な判断と確信をゆだねられるべきであった。こうしてロックは「魂

への配慮」を各人の自己責任として、徹底して個人化内面化することによって他からのいっさいの強制力を排してゆく。人と神との関係を不透明にする不純な世俗的諸要素の介入は、それ自身神に対する偽善であり冒瀆となる。自分が納得しない信仰告白や礼拝を強制されて献げることが、神に対して罪を重ねること以外の何ものでもない。「あらゆる宗教の目的は、神のみどころにかなうことであり、その目的のためには自由が本質的に不可欠となる……。」

(p. 30) 信仰や救済についてこのように考えるロックは、後の教会論でもふれるように、神の礼拝という教会の本質的な目的とは無関係の、様々な煩瑣な儀礼や形式すら究極的には不必要とする、ラディカルで非国教会的な方向を内包させていた。だからこそ、神の礼拝における非本質的なことがらを、為政者の人間的権威によって指示し確立することは、なおさら否定されねばならなかったのである。たとえ人々の選択が誤っており神意に合致しないものであったとしても、それを罰し正す権限はこの世の為政者にはない。ロックの信仰論、知性論からすれば、自らの道を決定するのは本人を置いて他になく、そしてその最後の審判者は神であって、それ以外の決定者も審判者もあってはならないのであった。「人は誰でもめいめいが、自ら判断を下す最高絶対の権威の所有者なのです。」(p. 41)「最高の為政者(神——筆者注)と人々との間に、いかなる審判者も地上に存在しません。」(p. 44)以上のことから、ロックの政教分離論の根拠となる宗教論Ⅱプロテスタント的信仰とは次の点に尽きるであろう。信仰はどこまでも個人の問題であり、それが救済に結びつくには神に対して真実なものでなければならず、そのためには各自の知性と良心に忠実であることが必要であった。

以上のように政治と宗教のそれぞれの役割と本質をとらえるときに、その分界は自ずから明瞭である。信仰の自由は他者の固有権や公共の福祉を害さない限り尊重されねばならないのであるが、現実においては各人が信ずるところと、世俗権力の要求するところが相衝突する場合がある。この場合ロックは、まず自らの魂の問題を優先すべきであ

って、為政者の命令や法に背くこともやむをえないと、あくまで内面生活の尊厳、知性の自由な判断にプライオリティをおく。人はその信ずる所に従って行動することが大切で、そのために世俗の法を破ることになれば、最後の裁定を神にゆだねて潔く刑に服するべきであると、現実の法への消極的服従を説くのである。「すべての人は、その良心において、全能の神に受け容れられると確信することをなさねばならないのです。……第一に神に、しかるのち法に服すべきであります。」(p. 43)「すべての人の主要な配慮は、第一に自分自身の魂についてなされるべきであり、次に公共の平和についてなされるべきであります。」(p. 44)ロックにおいては未だ明確に、信教の自由を正当な市民的権利として要求するには至っておらず、その消極的自由を主張して権力の不干渉、「寛容」を説くにとどまっているのであるが、しかしその寛容論、政治論の論理的帰結として、信教の自由が自然権として要求されることは十分に予想されるところである。信教の自由をめぐる消極的服従から積極的抵抗への論理展開こそみられないが、政治の役割を徹底して、正しい公共の福祉と、宗教によって差別されない世俗的市民的権利の保全におくことによって、実質的に信教の自由を保障せしめているといえよう。彼によれば真に宗教的な見解から公共の平和や秩序の混乱が生まれることはなく、為政者ら既成の権力による抑圧があつて、これを排除しようとする動きが騒乱や陰謀を導くと考える。「どうか信じていただきたい。騒乱は決して、あれこれの教会ないし宗教団体の特別な気質から生れてくるのではなく、重圧の下に呻いている時には、その首を締めつけている首枷を自然にふり払おうとする、全人類共通の性向から生じてくるものなのです。」(p. 46)だから教会や宗教団体のあり方に介入するよりも、むしろそれらを重圧から解放することこそ先決であるという。このように透徹した目で国家社会の問題の本質を見据え、あらゆる宗教的信条と行為への寛容が治安を乱すことにならないばかりか、かえってこれを認めることが公共の平和に必要であると、非国教徒に対する完全な宗教的自由を求めている。これは宗教問題ばかりでなく、広く思想表現の自由にかかわる見解

としても注目されるべき点であろう。

さて政教分離論の根拠としては、すでに述べた政治と宗教の区別をめぐる議論で充分であると思われるが、ここで、ロックが『寛容についての書簡』で初めて言及するにいたった「教会論」に目を転じてみよう。これは『世俗権力論』からすでにみられた国家と教会の分離、さらに『試論』からあらわれる国家権力の明確な限定といった考察との関連で、教会という集団の特殊な性格を国家との関係で明らかにしたものであるが、同時に、本来的な教会のあり方を提示することによって、「真の教会」あるいは「教会の正統性」をめぐってなされた、とめどない争いに結着をつけようとするものであった。それは既に述べたロックの信仰論から直線的に導かれるものであるが、彼は教会を「人々が神に受け容れられ、彼らの魂の救済に効果があると判断する方法で神を公けに礼拝するために、自発的に結合した」集団と定義する。(p. 13) 従ってそれは「自由で自発的な団体」free and voluntary society であって、人は生まれながら特定の教会や教派に結びつけられているのではなく、自分の自由意志で参加するのである。各人が所属する唯一の理由は「永遠の生命への確かな期待」(p. 13)、いかえればそこに、神に真に受け容れられる信仰告白と礼拝があると信じていることだけである。「教会設立の目的はただ自由に、それぞれのやり方で、神を礼拝することにあります。」(p. 33) 教会への参加はこのように完全に自由で自発的であるから、その制度や法も必要に応じて、メンバーが主体的な同意において作るもので、歴史や伝統によって、あるいは外側から権力によって強制されるものであってはならない。魂の救済に本質的な福音は正しく受継がれるべきであるが、教会の制度や法は歴史的につねに分裂や不一致の原因であったから、いかなるものも正統性を主張することはできず、それぞれ正しいと信じる仕方で行なうほかない。むしろそのようなことに心を煩わすことなく、「教會的結合の条件を、聖霊が聖書のなかではっきりと、救済のために必要だと明言していることから、それだけに求める方が、キリストの教会によりふさわしいのではな

いか」とロックはいう。(p. 15) 彼は「二人または三人が私の名によって集まっている所には私もその中にいるのである」(「マタイによる福音書十八章二〇節」という聖句を引き、キリストは神を礼拝すること以外、いかなる教会制度や法の継続も指示しはしなかったし、それらが無くとも真の教会として魂の救済に必要なものは何一つ欠けていないと述べるのである。(p. 14) 教会に制度や法は本質的に不用であり、財貨の所有とも無関係であるとして、人の都合で作った特定の制度や法の支配に疑問をなげかけ、これを重視するあまりに真のキリスト者を教会から失い、また真の教会のあり方から外れてしまうことを警告する。このようなロックの教会論は、それぞれが信ずるやり方で礼拝する自由を、外的な力から確保する論理であったと同時に、福音信仰以外の不純物を歴史的に多くかかえる教会自体への戒めとなった。ロックもいうように一般に教会は、世俗権力に影響を与えるよりも、逆にその影響を受けやすいものであるから(p. 27)、ことさらに教会の自律性は厳しく自覚されねばならない。また教会が全くヴォランティアな集団であれば、そこでは福音の真理のみが支配し、内外を問わず、いかなる強制力も働いてはならない。聖職者は福音の説き明かしにおいては権威をもつが、それ以外の権力をもつものではないのである。このように、その信仰論から必然的に導かれるロックの教会論は、そうと明言しなくても、国教会制度を論理的に否定し、分離主義、非国教主義の立場を擁護するものであった。そしてさらに社会思想史上注目すべきは、この自発的結社、自由意志の社会としての教会論は、単に教会論にとどまらず、個々人の知性への信頼に根ざす自由主義的政治社会を示唆している点である。⁽⁹⁾ 実にロックにおいて、宗教的寛容も、多元的な価値が共存する自由主義的市民社会も、神を最高の審判者とした、人間知性への大きな信頼を基礎として成立している。いいかえれば、その信仰論も教会論も宗教的寛容も、すでに考察した近代知性論、人間像と深いところで係わっているのである。

以上のところで、ロックの宗教寛容論の基本構造をなす政教分離の原則について、それを導く政治の原理と宗教の

原理、あるいは国家と教会のあり方をそれぞれ明らかにするところから、両者が明確に区別されねばならないことを述べた。その議論展開にうかがわれるように、ロックの寛容論は本質的に、宗教の自律性を確保するところから、政治をはじめとする外なる力を排除する議論であったといえる。いいかえれば信教自由の制度的保障として主張される政教分離の原則は、政治の干渉から宗教的世界を守る消極的であると同時に、信仰や教会が真に自律的であるための積極的自戒としての意味をもっているのである。⁽¹⁰⁾ このように根本的に「真の宗教」「真の教会」のあり方を希求する観点から論じられた「寛容論」は、それ自身、多元的な宗教の存在と教会のあり方を許容する議論でありつつ、同時に権威主義的形式主義的な宗教や教会を批判し、その自由で活力あるヴォランティアな働きを志向する議論であった。ところで以上のような政教分離論を基本としながら、その周辺に、ロックの寛容論を補強する、なおいくつかの注目すべき視点があることを見失ってはならない。本節の主たる目的は、宗教寛容論において、市民的自由の社会制度的構造に注目することであるが、その前提となる近代的主体の意味を総合的に把握するのが本稿のねらいであるとするれば、政教分離という制度的側面にとどまらず、ロックの寛容思想を構成する主体的側面に目を向けることも必要であろう。近代教育あるいは近代的人間形成という視点から、ロックにアプローチする本論の主題からいって、彼の寛容論においてはマイナーな次の論点も、また極めて重要だと思われるのである。それらは、(一)キリスト教の本質としての愛と寛容、(二)理性的判断における強制力の無効、(三)人間知性の限界、という三つの論点である。

ロックがキリスト教の本質を救済と愛と捉えていたこと、いいかえれば信仰によって救われた者のこの世での道徳的生活とは、他者に対して愛と平和に生きることであると考えていたことは、既に第五節で述べたところである。彼は福音の精神は愛であるとして、キリストの救済に与る者の、この世での義務を自己の悪徳と戦い他者への慈愛に生かせることであるとした。そこで彼は『寛容についての書簡』の冒頭で、政教分離論に先立ち、まずキリスト者の愛の

精神として寛容を説くのである。「いかなる人も慈愛なしにはクリスチャンでありえず、力によってではなく愛によって働く信仰なしにはクリスチャンたりえない。」(p. 6)とすれば真のクリスト教徒、真の教会、真の宗教の本質は愛であり、その採るべき方法は力ではなく平和と寛容ということになる。だから「私は寛容こそ、真の教会の主要な特徴と考える。」(p. 6) 古さや外観の華麗さ、また改革や正統性を誇ることは、愛を説くクリストの教会というより、他に対して権威と支配を求めているしるしにほかならない。従って異なる意見に対して力に訴えずに寛容であること、愛と説得による方法こそ、真のクリスチャン、教会たるにふさわしい。「宗教の問題に関して他と意見の異なる人々に寛容であることは、イエス・クリストの福音と、人類の真正なる理性とにまことによく適ったことである。」(p. 6)しかるに現実には、一部のクリスト教徒たちは自分の不義や悪徳をさしおいて、正義の名において残酷無慈悲に他を迫害している。キリストは迫害に耐えよとはいったが、迫害せよとはいわなかった。概して教会が慈愛と平和をすてて迫害に転じるのは、教会の本質を忘れて世俗的政治的な権力と結びつく時だとロックはいう。その時教会は「福音の僕であるより政府の僕」(p. 54)となり、愛の原理を捨てて力の原理を採用する。これに比べ、神や教会の名において他を迫害する「正統的」教会から離れて、独立に清い生活をする「異端者」の方が、どれほど真のクリスチャンの名にふさわしく、また魂の救済にも適っていることか。むしろ「異端者」も、その信仰ゆえに人間としての自然権、市民的諸権利を極端に奪われれば、ついには力をもって抵抗せざるをえないが、本来、力や強制力は教会になじまず、世俗権力に属する性質のものである。愛と寛容こそがクリスト教の精神であるからには、教会は正義を振りかざして他を迫めるより、自ら寛容の実践者たれとロックはいうのである。

第二の論点は、人を説得する方法は力によるべきではないということである。しかしここではクリスト教徒の愛の原理が説かれるのでなく、むしろ人間の知性の原理が語られ、それを根拠に寛容が主張される。すでに私たちもみた

ようにロックの近代的認識論、知性論は、真理認識について外的な力や伝統的権威の拘束を拒絶し、経験理性の自律的な働きに信頼をおくものであった。信仰もまた理性が充分納得し判断することなしに、真にその人のものということとはできないし、神に対して真実なものでもありえない。信仰は神と個人との内面的な関係においてのみ成立し、これを成立させるのは、神からの働きかけとともに、神が与えた理性の判断、知性の充分な納得の結果であるとすれば、それ以外の力、特に為政者が正しさや正統性を主張して用いる強制力によっては、真に信念を生み出し形成することはできないのである。この点がプロウストとの論争の主たる争点であり（『第二書簡』では「強制力」をめぐる詳細な議論が展開される）、国教会系の神学者プロウストが、「真の宗教」は権力を用いても徹底させるべきだと考えたのに対して、人間知性の経験合理的認識過程とその自律性を信じるロックは、信仰の強制や、理性の納得しない借り物の思想を厳しく拒絶する。信仰や知性に関することがらには、愛や善意や理性的な言論・説得という「内的な力」、あるいは真理それ自身の力こそ有効であって、政治権力特有の命令や刑罰といった「外的な力」で確信を抱かせることは不可能なのである。「刑罰はいかにしてもそのような信念を生み出すことはできない。人々の意見を変えることができるのは、ただ光と明証のみであります。」(p. 12) 「人々の心に誤りを納得させ、真理を教えるのに、火や剣は決して適切な道具ではない。……議論こそは真理を広める唯一の正しい方法であり、強力な議論と立派な推論とが、やさしく丁寧にそして正しく用いられることほど、真理を広めるのによい方法はないのです。」(pp. 19—20) 真理認識や知性一般の働きに物理的な力は全く親和しえない。「真理は法律によって教えられるものではなく、人々の心に入り込むのに何の力も必要とはしません。確かに、誤謬のほうは他からの借りものの助力によって広まってくるのです。」(p. 40) 真理はそれ自身のもつ光によって人を信服させることができるのである。こうした人間知性の認識判断能力への深い信頼において、彼は信仰や知的問題に関する強制力の無効を指摘し、寛容と理性的対話の重要性を

主張するのである。

第三の論点は、人間知性の自律性に信頼を寄せる第二の点と一見矛盾するように思われるが、これもまたロックの知性論、人間観から導かれる寛容論の一つの論拠である。即ち、人間認識の可謬性 *Fallibility*、知性の限界認識を根拠とする議論である。ロックによれば、人間は神に与えられた自然の光を用い、知性の限りを尽くして真理を求める義務を負うものであり、そこに人間の尊厳を認めるのであるが、その認識は決して絶対確実ではなく、最終的な正誤善悪の審判は神にゆだねる以外にない。従って当時の宗教的な争点についても、究極的には誰も他を責める資格はなく、これをなしうるのは神のみであり、その最後の審判まで意見の相違はさけられない。だから互いに他を裁いたり迫害することをやめ、開かれた議論や説得の方法によって、共に真理にアプローチする努力こそ大切である。ロックはいう。「もしこれらの教会のいずれかが他を迫害する権力をもつとすれば、その権力はいったい誰がもち、またいかなる権力によってそれを持つのか私は尋ねたい。……どの教会も皆それ自身にとっては正統なのです。……どの教会もそれが信じていることは、すべて真実であると信じ、それに反するものは誤りだと宣言します。だからその教義と礼拝の純粹性とに関する教会間の論争は、どちらも対等の立場にあるのであって……その問題の裁決はただ、全人類の至高の審判者のみなしうることであり、また誤れる者の処罰も、この審判者にのみ属することでありませう。」(pp. 18—19) また「おそらくある人々は言うでしょう。宗教問題についてすべての人々が従うべき無謬の判断は、世俗の為政者にあるのでなく、教会にあると考えられると。……しかし私はこう答えます。使徒たちの時代には崇敬すべきものであった教会の名が、その後の時代にはいかにしばしば、人々の真実を見る目を欺くために利用されてきたか、知らない者はいないでしょう。」(p. 26) 為政者はむろんのこと教会もまた無謬ではないのである。永遠の至福にいたる真の救済の道は一つしかない。しかしどれが正しいかは為政者も教会も絶対的には知りえない。ただ各人が

誠心誠意を尽くして、神の御心に適うと信じる道を選ぶほかないのである。このようにロックは人間認識の狭さ、誤りやすさを謙虚に認めることから寛容を説くのであるが、これは宗教上の寛容論、信教自由論をこえて、人間知性への節度ある信頼とともに、寛容で自律的な自由主義的市民社会の基礎となる人間観でもあったことは、すでに前節に指摘したところである。実に自由と寛容こそが、神に課せられた人間的義務を適切に遂行しうる社会的条件なのである。以上、政教分離論を中心にロックの宗教寛容論の全体構造を考察してきたが、その議論の中核には、自分の救済は自分だけが神に対して責任をもつものであるから、信仰は自ら探求し、自ら真実と信じるものでなければならぬとする信仰論、知性論が、政治社会的理論以前に深く据えられていた。ガフは「宗教の自由は論理的には、各個人が（神の助力によって）一人で聖書を解釈しうるという新教徒の信念の結果であった」と述べているが、⁽¹¹⁾ロックは、神と個人との絶対不可侵の関係の上に、人間の全責任における知的営みをクロスさせたところに、宗教寛容論の究極的根拠をおいていたといえるのである。

右においてすでに私たちはロック寛容論の概容を学んだが、その全体的性格を知るうえでなお一、二の点を指摘しておきたい。その一つはロックにおいて寛容が必ずしも無制限に認められるものではなかった点である。国家の権限に関してすでにふれたところであるが、寛容の対象とならない一つのケースは、宗教の名のもとに反社会的反人道的な行為をなし市民生活を破壊するもの、また他人の市民的権利を侵害するなど、共同の利益を無視するものである。すなわち宗教団体とはいえ、市民の共通の利害に関することは、他の世俗団体と同様の法的拘束をうけるのである。これは宗教的不寛容、宗教的差別というより、その行為が全く世俗的レベルで問題となるケースであるが、実際の適用においては、例えば何が「醇風良俗を紊乱」する「淫祠邪教」であるのか、その判断は世俗的社会的利害をもって

しても決して容易でないことは、日本の近代史においても我々が知るところである。寛容に扱われるべきでない第二のケースは右の社会の共同の利益とも関連するが、特定の宗教に帰属することによって他国の統治下に服し、国益の点から有害と判断される場合である。これは国家間の緊張が顕著であった当時のヨーロッパの国際状況を考慮する必要がある。特定の宗教を受入れることによって他国に忠誠を誓うものとなることは、国民国家の平和と繁栄というナショナリズムの観点から、ロックは否定せざるをえないと考えたのであった。実際には国際緊張の程度や、他国の支配権との係わりの程度が問題とされなければならないが、これを根拠にナショナリズムが必要以上に強調され、他国の介入とは無関係に、反国家主義的、世界主義的宗教まで不寛容とされるとなれば危険である。ロックであれば無論、それぞれの国家事情、歴史事情に応じて賢明な政策判断を下すであろうが、日本においても近世近代のキリスト教に対する政策にみられたように、この種の不寛容の扱いに慎重を期す必要があることはいうまでもない。寛容の対象とならない第三のケースは神の存在を否定する無神論者に対するものである。神の存在を否定するということは、当時の理解からいえば、人間関係を成立させるモラルを基本的に否定することであった。なぜなら人間社会の道德の根源を神に求めていた当時の社会的コンセンサスからすれば、無神論者とは「人間社会の絆である約束とか契約とか」(p. 47) の自然法を認めないばかりか、これを根本から破壊する者と考えられたからである。ガフはこの点を次のように解説する。「神を信じない無神論者は、自然法の創造者を信じない……そのような無信仰は社会を結束させる約束と契約を守る義務をひそかに害するものである。それゆえ、無神論は潜在的に無政府状態である。」⁽¹²⁾従って無神論者への寛容は、神を信じないという宗教的理由より、本質的に第一の反社会的反人道的な行為に連なるものとして拒否されているのである。すでに見たようにロックの道德論も社会理論も、神とその自然法を前提として成立していることからすれば、それを根底から否定する無神論は許容できないのが当然であるが、一方で彼の寛容論は、明ら

かに公共の福祉に反するもの、目に見えて実害をもたらすものでなければ、その思弁的意見だけで、社会市民生活への適否を権力的に判定することを拒否するものであった。それゆえ、多様な思想の公正な自由競争を意図する寛容論としては、公共の福祉のための過剰防衛という批判も生じるであろう。しかし今日の世俗社会とは異なる当時の歴史的条件を考慮し、ロックの思想の依ってたつ基盤を考える時、この点が彼の寛容論に本質的な制約を与えるものとは思われないのである。同様に他の二つのケースについても、その寛容制限への配慮は宗教的理由からの排除でなく、個人や国家社会に実害をもたらすものとして、社会政治的理由からなされているのであり、実際の適用には慎重が期されるものの、今日においても、社会的合意による一定の市民的合理的秩序の中で、なお考慮さるべき点を示しているといえよう。

ロックの寛容論に関して補促すべきもう一つの点は、彼が多様な信仰や教会形態の共存を求めて寛容を説く一方で、第五節でも見たような、基本的包摂的エキュメニカルなキリスト教神学形成への要請をもっていたことである。誤りやすい人間が平和に、与えられた義務を遂行してゆくには、その条件として自由主義的な寛容の社会を不可欠としたが、彼自身、価値の相対的併存に満足したわけではなく、人間の責務として、聖書の語る福音に合致し、万人の理性もまた同意する真実のキリスト教神学の探究にも努力を傾けた。『キリスト教の合理性』がその一つの成果であり、その後『パウロ書簡注釈』を著したが、彼自身もいうように、それらは真実のキリスト教理解への一試論の意味をもっていた。もっともロックの知的業績は完結した体系を主張するものではなく、『人間知性論』の場合をはじめ、常にエッセイであり試論であった。ここに私たちは、分裂するキリスト教界と国家社会に身を置いて、知的対話のうちに一致を追求してやまないロックの熱望をみるのであるが、これはまた分離主義の独自の信仰的立場を認めつつも、国教会内の広教主義に影響をうけつつ、理性的合意によって対立矛盾の克服を求める姿勢を示すものである。

従ってそれは国教會的包括主義管轄主義ではなく、形式よりも信仰の重要性を強調し福音の単一性を信じて、キリスト教徒の信仰の知的一致を求める方向であった。キリスト教徒はその簡明な福音信仰において合理的に一致しようと考えるのが、『キリスト教の合理性』執筆の背後にある見解であった。しかし実際の宗教界は魂の救済には何の関係もない瑣末なことで争っている。「宗教の実質的な、真に基本的な部分ではみな同意しているキリスト教徒の間に、根深い敵対関係を育てたものは、こういうことがらなのです。」(p. 24)福音における一致を信じるロックにとって、聖書を受け容れる者はすでに異端でも分派でもなかったのである。(p. 58)

このようにロックの宗教寛容論は彼の他の思想的業績とも密接に関連し、それらへの正当な理解の上にはじめて、その意義を正しく把握しうると考える。まずそれは、『人間知性論』で包括的に捉えられた経験理性、人間知性の働きの基盤を据えた認識論、人間観と不可分であり、また『キリスト教の合理性』に示される彼のキリスト教理解と内的連関をもつ。そして『政府論』は政教分離論の論理的系である世俗国家の権限論として浮上するものである。このような認識論、人間論、宗教論、政治論の適切な理解の中でロックの寛容論をとらえることこそ、それを平板な政教分離の解釈におわらせない要件となろう。これまでに指摘したようにロックの寛容論は、単にキリスト教徒間の宗教寛容の問題や、政教分離の主張にとどまらず、さまざまの思想・意見・文化・宗教の共存する民主主義的自由主義社会のあり方に、認識哲学、人間論、教育、宗教、政治など様々の角度から示唆を与えるものといえるのである。

注

(1) 加藤節氏はその論文で、ロックのキリスト教思想の特質を倫理性 *morality*、合理性 *rationality*、宗教性 *religiosity* の三面において捉えられる。そして『キリスト教の合理性』を、『人間知性論』から連続するロックの問題関心とのかかわりで、「神学的に基礎づけられた倫理学の論証」を意図したものとされ、そこに『知性論』において果たされなかった、道徳

の認識論的論証のある種の完結を見られる。しかし浅学を省みずに言えば、『人間知性論』と『キリスト教の合理性』の間に確かに認識論的特質の連続性はあるが、あえて後者を、前者の問題意識との連関の中で見る必要はなく、独立の問題関心において書かれたものであると、筆者は考えたい。Cf. Takashi Kato, "On the Characteristics of Locke's Understanding of Christianity——A Reconstruction——", *Seikai Hogaku*, No. 19 (Seikai Univ., 1983. 3).

(2) 浜林氏は次のように指摘される。「信仰の自由のためのたたかいつうじて、もっとひろい範囲の、言論・思想の自由一般がたたかいとられていったのであり、逆にたとえば日本のように、宗教的寛容のためのきびしいたたかいのなかったところでは、現在にいたるまで、言論・思想の自由という考え方が思想としてなかなか定着しなかった、と考えられる……。」
浜林正夫「イギリスにおける寛容思想の成立」『社会思想』一一三(社会思想社、一九七一年)、六五ページ。

(3) M・クランストン著、小松茂夫訳『自由——哲学的分析——』(岩波書店、一九七八年)、八六ページ。

(4) 寛容思想はまずオランダに生まれイギリスにもたらされた。シルトンは一六七三年に *Of True Religion, Heresy, Schism, and Toleration* を書いている。

(5) 日本における関連研究として、中村恒矩「ロックの初期思想における世俗政治と宗教——“Two Tracts”の公刊によせて——」『東京経済大学会誌』五六号(一九六七年)、同「ジョン・ロックにおける世俗政治と宗教信仰——『寛容論』(一六六七年)の分析——」『経済志林』第三九卷一・二号(一九七一年)、井上公正「ジョン・ロックの寛容論」『ジョン・ロックとその先駆者たち』(御茶の水書房、一九七八年)などがある。

(6) *A Letter concerning Toleration, The Works of John Locke*, in 9 volumes, the 9th ed. (London, 1794), pp. 9—10. 以下において同書 (*Toleration*) の引用箇所は、本文中に示すこととする。なお生松敬三訳「寛容についての書簡」『世界の名著三二・ロック・ヒューム』(中央公論社、一九八〇年)の翻訳も参照した。

(7) 宗教の自由に関し、ロックはごく初期の『世俗権力論』において、内面的思弁的な意見・信条と、外面的な礼拝様式とを分けて考え、全く自由なのは前者だけで、後者については俗権が干渉しうるとの立場をとっていたが、その後、両者が不可分であることを認め、いずれについても俗権の介入は許されないとするにいたった。

(8) ロックの宗教寛容論の論理的帰結として、彼のいう生命、自由(この場合の自由は、財産や身体に関する権利とともに生命を保全する手段)、財産に関する自然権に、思想信条の自由が含まれることになり、国家は単に思想信条の問題には介入してはならないという消極的規定にとどまらず、積極的にこの自由を国民に対して擁護することが義務となってゆく。

- (9) ガフは、ロックが自由意志の社会として期待する教会論は、その政治社会理論の場合と同様、人間知性への過度の信念にもとづいている点で、歴史的に誤っていたという。J・W・ガフ著、宮下輝雄訳『ジョン・ロックの政治哲学』（人間の科学社、一九七六年）、二二七ページ。
- (10) 政治学の観点からすれば、政教分離は宗教的世界の健全さ、自律性を促すものにとどまらず、政治的世界を本来的自律性と健全な責務の遂行に導くものであったことが指摘される。「政教分離の要求は、政治的統治のその固有性を守るための不可避的な主張であったと言ってよいでしょう。それは、信仰の固有性を守るために政教分離を求めたロックの視点と、ちょうど見合った思想構造を示しているわけです。」加藤節「ロック寛容論における『个体化の原理』——信仰・理性・政治社会のトリアーデ——」『社会思想史研究』第七〇号（社会思想史学会、一九八三年）、二五ページ。
- (11) W・J・ガフ『前掲書』二〇七ページ。
- (12) 『同書』二二八ページ。