

論
説

G・ロウスンによる〈古来の国制〉論批判

——神学者の立憲主義——

- I はじめに——本稿の概要
- II 本稿の課題
 - (1) 国民史への視線
 - (2) 歴史を動かす根本原因
- III 慣習と歴史的継続性
 - (1) 普遍的合理性の優位——許可的自然法
 - (2) 封建制の認識と王権制約の論理
- IV 神の摂理と歴史
 - (1) 神による統治の〈方法〉・〈正当性〉・〈計画〉
 - (2) 摂理としての正義と功利
- V おわりに——良心の自由

山
本
陽
一

I はじめに——本稿の概要

ロウソンは自分が生きている一七世紀のイングランドを聖書に書かれた歴史(聖史)のなかに位置づけた。それは、自分の時代が救済(キリスト教における至上の幸福)に開かれていること、そして、世俗の歴史が神の摂理によって展開することを意味した。彼の立憲主義はこのような認識の上に築かれており、そこに、ホップズやクックなどとは違うタイプの法思想が展開される。ティアニー教授は、「各人の魂が神の裁判官の面前に独り立ち裸で震える最後の審判」という観念は、自然法概念に個人主義的性格を刻印したと述べているが、それは、国家を含む一切の集団との距離を個人に意識させる形而上学でもあった。

現代の立憲主義に、このような神学的要素は見られない。立憲主義が人権保障による公権力の制約であるとするれば、そこに自然法論は見られても救済や摂理の議論は現れない。実際、ロウソンの自然法および根本法をめぐる議論もこうした神学的概念がなくても成り立つ。しかし、自然法が理性によって認識・実践される法ならば、理性を、たとえ潜在的には持っているも、現実に行使し得ない人たちの幸福はどうなるのか。これは、たとえば現代に社会権の問題として現れているが、その権利の実現は政府の方針に依存している。一方、一七世紀にあつてこの種の問題は政治ではなく、道徳ないし神学の課題であつた。⁽²⁾

ロウソンは、理性を行使し得ない人たちもまた、(救済の時代)に在るとして、最大多数の最大幸福を、神による万人救済の可能性として論じる。この立論は、自然法＝理性法の論理でも、また、(古来の国制)の論理でも難しい。理性法を遵守して正しい生活を送らなければ救済されないとすれば、情念に流される多くの人間は救われない。実際、

ロウソンは、「たいていの人間は光よりもむしろ闇を愛する」(Exam: 160)⁽³⁾と述べている。闇を愛する多衆の幸福はいかにして実現されるのか。

また、〈古来の国制〉論が無産の従軍兵士を排除することは、パトニー討論でも明らかになった。⁽⁴⁾〈古来の国制〉論とは、伝統の不変性に訴えながら自国の現在を描出する政治的言論である。⁽⁵⁾そこで描かれる国家像は、自国中心的であるが、イギリスのばあい、一七世紀における憲法闘争のプロセスで権利章典につながった。しかし、章典中の「古来の権利」の主体は、自然本性上平等なすべての人間ではなかった。古来の国制の外側に置かれた人々の幸福はいかにして実現されるのか。

神による万人救済の論理を提供するのは、聖史と撰理であり、ロウソンはこれを踏まえて〈古来の国制〉論を批判する。しかし、この批判の存在は、ロウソンが〈古来の国制〉論に同調的であるため、必ずしも明確ではない。⁽⁶⁾また、撰理の概念が神の主権に還元されるものではなく、多面的であることも、批判の論理を見えにくくしている。撰理の概念は、神の権力を正当化する根拠、その権力が作用する方法、また、その権力が実現しようとする計画と不可分である。

本稿では、〈古来の国制〉論批判という切り口からロウソンの立憲主義に接近するが、とくに興味深い論点を例示すれば、権力の自己拘束、所有権の権原、良心の自由である。ロウソンは自己拘束を全知全能の神については承認するが、人間の政権担当者については否定する。また、ロウソンにとって所有権の権原は「創造」であり、コモン・ロー上の取得時効は否定される。一方、〈古来の国制〉論は、王権の自己拘束を認め、また、取得時効の論理の上に成り立っている。

良心の自由は、実体的権利としてはコモン・ローにない。それは自然法論の所産である。⁽⁷⁾ロウソンは、自然法上の

この権利を放任する危険を察知し、そこに「教会」の枠をはめた。しかし、この「教会」の外側にいる人たちの良心の自由が未決の問題として残った。

Ⅱ 本稿の課題

ロウソンの著作は、護国卿体制から王政復古にかけて書かれた。このころ、すでに「古来の国制」論は、隆盛を過ぎ、これに代わるものとして、いくつかのモデルが出されていた。内戦により、従来の体制は破綻し、国家像の新たなモデルが求められていた。

バーマン教授は、一七世紀におけるイングランドの法哲学には、自然法学、実証主義、歴史法学の三タイプがあったと指摘している⁽⁸⁾。自然法学は、理性と良心から導かれた根本原理の体系を法として理解する。実証主義は、主権を持つた立法者が制定・強制する意思の体系を法として理解する。歴史法学は、本稿でいう「古来の国制」論に当たる。バーマン教授は、これを自然法学と実証主義の「中道」として位置づけている。それは、慣習法の思考であり、そこにおいて法とは、「有機的変化のためのメカニズムが組み込まれた」法体系であり、発展・成長といった変化にもかかわらずアイデンティティを失わないものとされる⁽⁹⁾。歴史法学は、イングランドの市民革命の過程で生み出された新しい法学として位置づけられており、この点で、別稿で論じた「古来の国制」論とは異なるが、その性格づけは基本的に同じである。

G・ロウスンによる〈古来の国制〉論批判（山本）

(1) 国民史への視線

ロウスンは、『ホップズ著「リヴァイアサン」政治篇の検討』においてホップズの実証主義的法哲学を批判しているが、本稿の関心は、右の「歴史法学」へ古来の国制論に対するロウスンの態度にある。同書においてロウスンは、古来の国制を一種の「混合的」国制として扱い、ホップズの絶対主義国家論に対抗する議論として呈示した。また、『聖俗統治論』では、古来の国制は内戦以前の体制として記述されている。古来の国制の内容としてはいくつかのタイプを指摘することができるが、⁽¹⁰⁾ここでは、ピムの一六二八年の演説から引用しておこう。ピムは、議会が与える共通の同意によらなければ、国民には課税・貸付に応じる義務はないという原則をとりあげ、その法源を「古来の根本的な法」、「王国の最初の枠組み・国制」に求めた。

サクソン人統治下の法は、今も明らかな形跡を残している。その法は、ノルマン征服を生き延びるだけの活力・実力を備えていた。いや、その力は、征服王に境界線・限界線を示すに足るものであった。征服王は勝利の当初、たやすく王位につけると樂觀していた。しかし、王座を確保するには、和議によらねばならず、そのとき、王は、王国に古くから伝わる法と自由 (ancient laws and liberties) を遵守する義務を、自分自身に課したのである。その後、王は、戴冠時の宣誓により、古来の法と自由を遵守する義務を自分自身に課してその法と自由の有効性を確認した。このような義務は征服王からその継承者に伝えられた。⁽¹¹⁾

ロウスンは、右のような古来の国制論に対して一定の距離を置いている。ロウスンは、内戦後の安定を取り戻す「第二」の方策として、「甚だしく墮落する以前の古来の国制」を発見すること、わが国の形成過程において祖先が

長い経験を通じて得た深甚な智慧を理解すること」(傍点は引用者)を挙げている(Pollicia: 123)⁽¹²⁾。しかし、同時に、このような「古来の国制」の原型ともいえるべきものを発見することは困難であるとも言われており、国家の歴史的起源を探ることは、「第一」の方策ではありえなかつた。ロウスンとしては次のように言うのが限度であつた。「われわれの到達した智慧が、われわれの祖先のそれよりも深甚であると考へるのは空疎で傲慢な想像である。だから、いままですでに達成されているものが、最良のモデルと折り合う場合には、それを壊さないようにしましょう。」(Pollicia: 123)ここで秩序回復の「最良のモデル」といわれるのが、自然法に基づく法と国家の理論である。この議論を掘り下げていくと、神学的世界が広がる。

本稿第Ⅲ節では、まず、〈古来の国制〉論のキー概念である慣習をロウスンはどのように評価するのかという点を扱う。つぎに、「古来の国制」の歴史的継続性について、ロウスンはどのような事実認識をしているかという点を扱う。慣習は、過去と現在を結びつけ、「古来の国制」は不断に継続してきたという主張を正当化する。ここには、合的アイデンティティへの憧憬が吐露されているが、ロウスンはこのような意味でのアイデンティティにいかなる態度をとっているだろうか。さいごに、〈古来の国制〉論の土台になっている〈時効〉の論理に対するロウスンの批判を見る。

(2) 歴史を動かす根本原因

第Ⅳ節では、「古来の国制」を対象化する視座を根底で支えているロウスンの歴史観を扱う。それは、神の摂理によつて世俗の歴史は展開するという見方である。それによれば、人間の目には偶然と見える急激な国制の変更も、神の目から見れば必然である。また、人間が自由な意思によつて政府を選ぶ場合でも、その背後には神の配慮が働いて

いる。

たとえば、『検討』においてロウスは、内戦の推移を神の摂理に関連づけて論じている。ロウスンによれば、内戦の一因は、宗教的熱狂と自国の国制についての無知にあり、人間の目から見ると、内戦は予期し得ない嵐のようなものであった。しかし、内戦は、神の正当な判断の結果でもあり、そこに神の摂理が働いていた。

神が人々に最良の政府・国制を打ち立てる機会を与えるときですら、人々は激しく分裂する。ある者は前の政府を支持し、ある者は自分たちの頭脳が案出した新しい構想を偶像化する。また、ある者は、当面武力に訴え、いったん権力を握るとそれを手放そうとはしないが、彼らとて再び権力の座を奪われたいとは限らない。こうしてしばらくの間、人々は相対立する風により、海原の幾多の波のごとく翻弄される。：こうしたことはすべて、神の正当な判断と、平和に敵対する人間の頑迷な愚かさによって起こる。(Exam: 6) (傍点は引用者による)

ここには、内戦期の混乱状況が描かれている。文中の「前の政府」を支持する人々とは、国王と二院の存在を前提とするへ古来の国制論者であろう。つぎに、「自分たちの頭脳が案出した新しい構想を偶像化する」人々とは、レヴェラーズあるいはホップズであろう。最後に、「武力に訴え」て権力を奪取し、そこに居座っている人々とは、クロムウエルなどの軍人をさすと思われる。彼らは国王と貴族院を廃止した後、共和主義者の多かつた長期議会をも解散し、クロムウエルによる護国卿体制を築いた。

こうした状況を目の当たりにしたロウスは、「われわれを統合する権力は今日嘆かわしくも混乱しているけれども、その権力は神の御手にのみある。」(Exam: 32)という。神が人間の歴史を支配する。この認識が、「古来の国制」

を超越する視座をロウスンに与えている。

「撰理」は歴史を動かす根底的な原因であり、撰理の概念は、歴史解釈の枠組みを提供する。第IV節ではまず、この枠組みを明らかにする。また、ロウスは、不正なへ事実上の権力への服従も撰理によると述べている。そこで問題になるのが、不正な行為への追隨者は救済されるかどうかである。

これにつづく第V節では、国民史あるいは聖史のように、背景的な時間が先験的に共有されるばあいと、時間が個人の内面から経験的に紡ぎだされるばあいとは、「良心」の概念に違いが出てくることを示す。

Ⅲ 慣習と歴史的継続性

(1) 普遍的合理性の優位——許可的自然法

〈古来の国制〉論は、慣習のなかに合理性を求め、この合理性は、特定社会の内部でのみ妥当する。それは、個人の自然理性ではなく、「祖先の知恵」「人為的理性」としてとくに専門家集団の内部に蓄積された歴史的英知である。

慣習の合理性

では、ロウスは、〈古来の国制〉論が依拠する、特定社会に固有の合理性をどのように評価しているであろうか。ロウスは〈古来の国制〉論に対して敵対的ではない。『検討』では、国家の「根本法」は、「書かれた憲章であるよりも、むしろ慣習である」(Exam: 14)と、また、『聖俗統治論』では、「理性的でかつ正当な国制は、古来の文

書あるいは不文の継続している慣習によって知ることができる」(Politica: 73)と述べられている。

しかし、古来の国制が慣習であるということ、また、それらが慣習によって知られるということは、その国制が正当であるという評価とは別である。ロウソンは、「常に正しい権利と、しばしば不正である作法ないし慣習との間には大きな違いがある」(Exam: 51-52)と述べている。慣習は常に正しいとは限らないのであって、正しい慣習とそうではない慣習がある。そこでロウソンはつぎのように述べる。慣習が法となるには、「時間の継続、最高権力者の同意に加え、さらに第三のものが要請される。それは、慣習の開始が合理的であるということであり、著者「ホップズ」もここで指摘するとおりである」(Exam: 97)（「」は引用者による）。ただし、ここでロウソンはホップズに同調するよう見えるが、二人の念頭にある〈合理性〉は同じではない。たしかに、ホップズは、「理性に反する行いは、それがどれほど頻繁に繰り返されようと、また、どれほど多くの先例があるうと、理性に反していることに変わりはない」とも言う。しかし、ホップズのばあい、慣習の合理性に関する判断は立法者の仕事だといわれるから、すぐあとに述べるロウソンの考え方とはまったく違う⁽¹³⁾。

〈古来の国制〉論において「慣習の開始」は、人間の記憶のかなたにあるとされ、不明であるから、ロウソンからみれば、慣習の合理性を判断するには、別の基準が必要になる。これが、自然法および神の実定法である。ロウソンは、前記のように「理性的でかつ正当な国制は、古来の文書あるいは不文の継続している慣習によって知ることができる」と述べた後、続けて、「そのような国制をもっている政府であれば、その最高権力者は、神の書かれた法、および、自然法に反することのない、一定の条件に従って王位を引き受け、維持することを公的に認めるであろう」(Politica: 73)（傍点は引用者）と記している。根底において国家権力に正当性を与えているのは、神の法ないし自然法なのである。

許可的自然法

ここで、注目したいのは、ロウスンが「許可的」な自然法概念に触れている点である。聖書に書かれた神の実定法と自然法は、慣習に基づく「古来の国制」の合理性を判断する基準である。しかし、より直接的には、この基準に「反することのない一定の条件」が、公権力のあり方を規定している。神の実定法と自然法は、この条件を介して、間接的に公権力を規定するにとどまる。このような立論によって、人間自身が国家形成のプロセスにコミットする余地が生み出されている。すなわち、人間は、聖書に書かれた神の法あるいは自然法に「反することのない一定の条件」——憲法——を考案し、これに基づいて政府を創設する「主観的」能力・権力をもつ。政府を樹立するという人間の選択は、より望ましいこととして自然法によって許可されている。

ロウスンが採用していた許可的自然法概念は、グロティウスやセルデンにも見られ、この二人の議論をフィルムマ⁽¹⁵⁾が論駁している。そこで、フィルムマの反論を考察することによって、許可的自然法の性格を明確にしておきたい。フィルムマは、神がアダムに所有権と支配権を与えたという事跡が、国王による父権的支配を正当化する根拠になっているという。ここには、私有財産制と統治権が神による世界の創造当初から存在していたという想定があり、人為の介入する余地が否定されている。

これに対し、グロティウスとセルデンは、私有財産制および統治権は人為的な所産であると理解する。セルデンは、はっきり「許可」ということばを使って次のように述べている。「自然法と神の法は、すべてのものの共有と私的所⁽¹⁶⁾有権のいずれについても、命令せず、また禁止もしないで、むしろ、両方を許可している (permitted both)。」このように、許可された行為を人間は正当に実行することができるが、そこにおいて人間の「主観的な選択能力」が注目されていることは明らかであろう。

また、グロティウスは、自然法によりすべてのものは共有であるとしながら、同時に、これを変更して私有財産制を導入することを認めている。しかし、これはフィルマーの目から見ると、矛盾であった。つまり、自然法によってすべてのものの共有が「命令」されているのであれば、同時に、私有を認めることはできないというわけである。もし、それを認めるならば、自然法そのものを「変更可能」なものとして理解しなければならぬだろうが、そんなことは神自身にもできないはずである。⁽¹⁷⁾「彼〔グロティウス〕は、人間に二重の能力 (a double ability) を与えている。第一に、神が自然法としたことを自然法でなくする能力であり、第二に、神が自然法としなかったことを自然法にする能力である。」⁽¹⁸⁾「は引用者」

このような立論は、フィルマーが許可的自然法の概念を認めないからできたのである。許可的自然法の考え方から言えば、フィルマーのいう「二重の能力」の使用は、自然法によって許可された「自然権」として正当化される。許可的自然法は、個人の権利と共同体を調和させるものであり、一方が他方に従属するという関係にはない。この点についてはティアニー教授が詳説している。⁽¹⁹⁾そして、ティアニー教授が指摘するように、所有権概念は、支配権⁽²⁰⁾という意味を合わせ持っていたため、政府の創設を説明する文脈でも、許可的自然法の概念が援用された。すなわち、自然法が財の共有を命じるとしても、その自然法が「許可的」なものであれば、人間の裁量により変更してもかまわないと考えられてきたが、同様に、自然的自由を変更して政府を打ち立ててもかまわないと考えられたのである。ロウスンが用いた論法もこれであった。

(2) 封建制の認識と王権制約の論理

自然法は、個人の行動を正当化する普遍的な規範であり、とくに、許可的自然法のばあい、個人の自然権の観念を

含んでいる。これに従って形成される人間関係は、共同性を維持しながらも、結社としての性格をもちうる。これに対して、慣習は、現在の生者よりも、むしろ過去の死者による反復行為の所産であって、これに従うことは、古来の社会との一体化を意味する。のちにバークは、古来の国制の根柢が「推定」と「時効」であることを指摘し、「国家は、現に生存している者の間の組合たるに止まらず、現存する者、既に逝つた者、はたまた将来生を享くべき者の間の組合」であるといっている⁽²⁾。

国家の歴史的継続性

このように、慣習は、死者と生者、過去と現在を結びつけ、一体化する概念であり、ノルマン征服にもかかわらず、国家の純一性を貫いてきたという自負、集合的アイデンティティへの憧憬につながる（この点については、本文中に引用した前記ピムの見解を参照）。このような「古来の国制」論の主張に対して、ロウソンはどのような態度をとっているのだろうか。前節の結論によれば、ロウソンは慣習それ自体を合理性の根柢とは認めず、慣習の合理性は神の法ないし自然法に照らして判断されると理解していた。ここから判断すれば、ロウソンが「古来の国制」の歴史的継続性にそれほど固執する理由はないと推察される。

ロウソンは、「古来の国制」の継続性について、「今日、その政府は大いに変更され、崩壊しており、当初の国制についてはほとんど知るすべもなく、現政府を手直ししたり、それを古来の形態に戻すことは難しい」(Politica: 99)と述べている。「古来の国制」に変更を加えた出来事のひとつは内戦であり、その過程で成立したのが、クロムウェルによる護国卿体制であった。

しかし、ロウソンが「古来の国制」の継続性を否定したのは時事的な理由だけではなく、彼の歴史観に深

く根ざしていた。ロウソンは、ホップズの原子論的契約国家論を批判する文脈で、国家を歴史的所産であると述べている。その限りで、ロウソンは、〈古来の国制〉論にも同調できた。しかし、ロウソンにとって国家の歴史的継続性は自明なものではなかった。それは、変更・中断しうるものであった。

最高権力者を設立するために各人が各人と契約するというホップズの所論は、ユートピア的幻想にすぎない。規則正しい統治を行う磐石の体制を調えるまでには、多くの国家では長い時間がかかり、ゆつくりとそうなったのであり、また、そこには変更による中断も与っているのである。：共同体が比較的急な仕方である一定の統治の下に入るといふこともある。もつとも、この場合、人間にとつては偶然であるが、神の目から見れば、そうではない。

(Exam: 14) (傍点は引用者による)

ここでロウソンは、国家の基本構造が「変更によつて中断」することを否定していない。こうした「中断」は、「共同体が比較的急な仕方である一定の統治の下に入る」ことによつて訪れるが、イングランドの古来の国制についていえば、なによりそれはノルマン征服を指す。そこで問題になるのが、ノルマン征服による封建制の導入である。

コモン・ロー法律家のなかでもノルマン征服の捉え方は一様でないが、古来の国制の継続性を支持する傾向が広く見られる。ポーコック教授によれば、クックは封建制の認識を欠いていたため、過去と現在を同一視することができ、このことが、「古来の国制」の継続性の主張を可能にしている。⁽²²⁾ また、オウエン (Sir Roger Owen, 1573-1617) とセルデンは、封建制がノルマン征服以前においてすでに導入されていたと理解する。⁽²³⁾ この場合、封建制は古来の国制の一部であったことになり、ノルマン征服は「古来の国制」を継承するものと捉えられ、集合的アイデンティティは護

持される。

一四

封建制に対するロウスの評価

ロウスンは、ノルマン征服以前のサクソン時代に封建制はなかったという立場を取っているように思われる。ロウスンは、サクソン時代における土地が神、王、人民に三分されていたという所論に言及している (Exam.: 86)。この所論は、聖書の記述と照合されており、そこにおける土地所有権は、処分権も含んだ完全なものである。そうすると、このような土地所有が、封建的土地所有に転換した原因が問題になる。ロウスンは、征服王ウィリアムが従来土地関係を変更したことをにおわせつつ、ノルマン人の征服によってそれまでの一切の統治関係は白紙になったのである、イングランド人はウィリアムとその後継者に対して、「戦い、可能であれば退位させ、敵として扱う完全な自由」を得たという (Exam.: 86)。しかし、この自由は、ノルマン征服以前から伝わる「古来の自由」ではなく、征服以後に生じた新しい自由である。ロウスンは、ノルマン征服を古来の国制の「中断」ないし「断絶」と理解しているのである。

さて、征服後の土地関係は封建制のそれであり、ロウスンは以下のように論評している。

イングランドのすべての土地を王座に譲渡するという仕組みがある。これにより、すべての土地保有条件は王座から引き出され、また、所有権が臣民に確定される。…この法制度のもとで受託者たる封譲受人が所有権を得られないのと同様、国王も所有権を得ることはない。両者にとって所有権は皆無である。 (Exam.: 85)

では、ロウスンが封建制の存在を認識し、これを批判することができた理由はどこにあるのだろうか。このような認識・批判がロウスンにとって可能であったのは、「所有権は自然法に属する」という根本的な理解があったためである。自然法のもとにおいて、社会的地位・身分は捨象されるのであって、「臣民は臣民ではなく、最高権力者は、最高権力者ではない。両者ともこの特定の観点からみれば、私人である。」(Exam: 73) また、「適正な意味における所有権は、完全な譲渡をすることができるとの独立の権利であり、それは上位者その他の者の許可を必要としない」(Exam: 131)ともいわれている。他方、封建的土地所有は、土地保有条件のもとで行われ、この条件の消滅により、土地は国王に返還されるというのが原則である。

ロウスは、自然法の観念に照らして、封建的土地所有の導入、古来の国制の断絶を認識することができたが、ここから帰結するのは、封建制の頂点にいる国王と、自然法上の所有権者である市民との対立である。封建制のもとでは完全な所有権を保証されない市民にとって、自然法は、完全な所有権の回復を正当化する根拠になる。封建制の認識の問題は、単なる歴史事実の認識の問題にとどまらず、転換期における国王と国民との関係をどのように理解し、構築するかという現実的な問題であった。

王権を正当化する根拠

ロウスの見るところ、〈古来の国制〉論は、封建制との正面衝突を回避しており、王権制約の論理として弱い。ロウスは、前出オウエンの議論に言及している。オウエンによれば、「国王の特権は、記憶を超えた時間により、この国の庶民が国王に授与したと推定される精華である」(Politica: 101)。これは、一見すると人民主権論のようであるが、そうではない。国王の特権は、人民から授与されたものといわれるが、この授与の事実は、「記憶を超えた

時間」によって、「推定」されているにすぎない。これは、長期の占有者が所有者と「推定」されるというコモン・ローの取得時効の論理であり、そこにおける長期の占有者とは、国王である。取得時効の論理によって、国王に特権を認めるとき、その正当性の根拠は、人民からの授与ではなく、「記憶を超えた時間」である。さらに、オウエンによれば、「コモン・ローは、国王の承継財産である」(Politica: 107)⁽²⁴⁾から、コモン・ロー自体が国王の特権を人民の手に取り戻す議論を提供するとは考えられない。結局、へ古来の国制論は、国王の特権を否定するものではなく、自然法論からみれば微温的であるともいえよう。すこしあとのことになるが、コモン・ロー法律家のホワイトホールは、「国王の特権が法の上にあるか、それとも、法が国王の特権の上にあるのか」という問題については、いずれか一方の立場を固定的に考えることはできない」「一般的には、法と特権は並行する」といい、国制のへ調和を重んじる。結局、ここでは、王権は法にへ自己拘束されるにとどまる。この点は、前出のピムの見解にも明示されている。それを繰り返せば、「王は、戴冠時の宣誓により、古来の法と自由を遵守する義務を自分自身に課してその法と自由の有効性を確認した。」ただし、次節でみるように、ロウソンは、権力の自己拘束の論理を神については認めている。

これに対するロウソンの批判は、国王の特権は「イングランドの共同体ないし人民」がへ創造したものだということである。オウエンの取得時効の論理に対し、ロウソンは、共同体による権力のへ創造こそ、政府をその産みの親たる「共同体」の所有に帰する権原であると理解する。へ創造は、「記憶を超えた時間」によって推定される事実ではなく、それ自体が権利の根拠である。ロウソンは、「創造(creation)により神は一切を開始し、保存により現実的に万物の所有者であり続けた」(Politica: 15)と言ひ、これとの類比で、すべての統治は父権的であり、それは「生成(generation)によって獲得される」と述べている(Politica: 58)。創造者は、自らが生み出したという理由によってその物の所有者であり、単なる占有者とは区別される。他方、コモン・ローの論理では、「記憶を超えた時間」の

概念により、長期間の占有者が所有者と推定される。「コモン・ローは本権を扱うのと同様の仕方(26)で占有を扱(26)う」。これは、所有と使用を截然と区別するロウスンから見れば、便宜的な考慮であり、合理的とはいえないであろう。(27)

IV 神の摂理と歴史

前節でみたように、ロウソンは、封建制の存在を認識し、また、「記憶を超えた時間」を支配の正当性の根拠として認めることに否定的であった。こうした態度は、自然法の論理——個人間の平等な社会関係、明確な意思による統治関係の創造——に基づく。しかし、このような社会関係や統治関係の形成は、人間の自由な行為の所産と見えながら、じつは神の摂理によるといのがロウソンの理解である。

権力は常に神から生じる。万物は神が創造したからである。そして、神は権力があるものから剝奪し、別のものに与える。その方法には、摂理を例外的な仕方(28)で働かせるばあいと、通常の仕方(28)で働かせるばあいがある。たとえば、この摂理は、最終的な勝利を与えるという仕方(28)で、また、人々の気持ちを誘うという仕方(28)で働く。(Exam: 13)

人間の歴史は神の時間の中で展開する。この歴史観においては、すべての出来事に神が介入しており、政治権力もまた、神が創造したものである。それゆえ、神の目から見れば、いつ誰がどのように最高権力者になったか、したがって、その正統性の存否は明らかかなはずである。もつとも、後述するように、不正な権力にも従う必要があることを口

ウスンは認めている。しかし、その場合でも、権力の正当な保持者と不正な保持者の区別が放棄されているわけではない。

このような歴史観は、慣習とそれに基づく政府論への態度を決定する重要な要素であるように思われる。本節ではこの問題を扱う。

(1) 神による統治の〈方法〉・〈正当性〉・〈計画〉

ロウスの歴史観では、万物は神の摂理に従って展開する。これは、「神の主権」を強調する考え方で、宗教改革以降有力になり、一七世紀半ばのイングランドにおいても依然重要な言論であった。⁽²⁸⁾「王政は慣習と法に基づく議論によって制約されたかもしれないが、王の処刑に至る台本を提供したのは神の摂理の言説であった」。⁽²⁹⁾このコメントは、王権の制約という点で神の摂理の論理が〈古来の国制〉論以上に強力であったことを指摘している。たとえば、クロムウェルは、歴史を神の摂理によって展開するものとして捉え、自らの行動を摂理によって正当化した。クロムウェルは、「われわれの業は、われわれの頭脳に発するものでも、また、勇気や体力に発するものでもない。ただ、われわれは先導する主に従い、主の蒔いたものを集めるにすぎないのであって、万事は神に由来するように思われる」と述べている。⁽³⁰⁾また、パトニー論争には、つぎのようなレヴェラーズの意見も見られる。「もし貧者や身分の低い者が生まれながらもつ権利を与えられるならこの王国は破壊されるだろう——こういう趣旨の発言があったが、これは摂理への不信に他ならないと思う。私の考えでは、この国の貧者や身分の低い者たちは…この国を保存する手段であった」。⁽³¹⁾（傍点は引用者）〈古来の国制〉論の枠組みでは、貧者や下層身分の人々は必ずしも権利の主体ではなく、国民史からは排除された存在なのであるが、レヴェラーズの議論では、摂理の実体的内容が〈保存〉と解され、自然

権概念と結びついて急進化している。

このように、摂理は世俗の歴史を動かす力であり、したがって、その概念は歴史解釈の枠組みを提供する。以下では、この枠組みが、神の人間に対する支配に関連する三つの観点——方法、正当性、計画——から成り立っていることを示す。予め、結論をいえば、神の統治の〈方法〉は、自らの示す道德規範への自己拘束であり、その統治権の〈正当性〉は、人間に対する所有権と人間の側からの同意であり、統治の〈計画〉は、墮落した人間の救済である。

イギリスにおける摂理の概念

キリスト教における〈摂理〉の概念は、神の〈計画〉との関連において人間の身の上を生じる出来事を説明する目的論的概念であって、理論上、それは、神による〈被造物の維持・保存〉とも、また、〈道德的な統治〉とも異なっていると説明される⁽³²⁾。

右の概念区分において、〈被造物の維持・保存〉は、被造物の破壊の反対であるが、神の主権は被造物の破壊を選択しうる。したがって、〈摂理〉は、被造物の保存と破壊の両方を含む概念であり、この意味で、「被造物に対する一般的管理」である⁽³³⁾。

しかし、この管理を導く神の〈計画〉が、人間にも推察できるものであるならば、人間がそれを「破壊」ではなく「保存」として捉え、その「保存」を実現する手段として自らを位置づけることは可能である。先に見たレヴェエールの理解はそのようなものであり、後述のとおり、ロウスンもまたそうである。イングランドにおける〈摂理〉のあり方は、人間によって認識可能であるとされた点で、カルヴァン自身のそれとは違っていたといわれる。カルヴァンにとって世俗の歴史は、墮落した人間によって繰り返し広げられるものであり、神意を知る手段ではありえなかった。こ

れに対して、イングランドのピュリタンは、世俗の歴史と自然現象の中に神の慈愛または裁断を読み取ろうとした。⁽³⁴⁾

また、右の概念区分において「道徳的統治」とは、神の法あるいは自然法に従って神が人間を支配することであるが、神自身がこうしたルールに従うという考えは、神の主権という考え方とは直結しない。それゆえ、摂理と道徳的統治は、概念的には区別される。

しかし、神の主権が被造物を恣意的・無原則に支配するとは考えられない、と理解するならば、神が被造物を統治する「方法」が問題になる。後述のように、ロウソンは、この「方法」を道徳的規範に対する神の「自己拘束」として論じる。そして、この「方法」の問題は、被造物への一般的管理の「正当性」の問題、つまり、神の主権を正当化する根拠は何かという問題とは区別されなければならない。

イギリスのピュリタンたちは、摂理という超人的概念によって道徳的規範の効力をあいまいにすることはなかったといわれる。「神が摂理として示した意思を実行する際、神が根本的規範として示した意思から逸脱してはならない」というのは、あなた方の行動の準則は摂理ではなく、言葉だからである。言葉なき摂理は、疑いの余地があり、言葉に反する摂理は、危険である⁽³⁵⁾。また、チューダー朝およびスチュアート朝のイングランド人にとって、摂理はそもそも道徳的なものであったとする見解もある。それによると、摂理とは、美德と幸福を、また、悪徳と不幸を因果的に結びつける「古代的」なものの考え方を土台にして、神の主権により宿命論を克服する思想であるとされる。摂理は、宿命論に潜む「道徳的混沌」に取って代わるものであり、道徳的規範と不可分だといっているのである⁽³⁶⁾。こうした摂理と道徳的規範との接続関係は、アダム・スミスにも見出すことができる。「私たちはみずからの道徳的能力が下す指令に従って行動することにより、…力の及ぶ限り、摂理の計画を推進するのだといってもよい。」⁽³⁷⁾

ロウスンの考え方

このように、実際には、神の主権の前に個人の努力が完全に無意味になるとは考えられなかった。⁽³⁸⁾ 摂理に対するロウスンの理解は、基本的には上記のようなビュリタンと同じである。「最後の審判において正義は完全に実現されるのであって、人は各自が行った事柄に応じて報いられるであろう。」(Politica: 44) (傍点は引用者による)。これは、道徳的規範を遵守する行為が救済につながるという議論である。

しかしながら、道徳的行為が救済を約束するという信念は、神の人間に対する支配のあり方が道徳的規範に沿ったものだと考えられなければ成り立たないであろう。ここに、神の主権も道徳的規範に拘束されるのかという問題が生じる。ロウスンによれば、神の摂理が人間の歴史を支配することは、「神の主権」が無軌道であることを意味しない。

「神自身（その権力は絶対的に最高である）、みずからを一定の法によつて制約した」(Politica: 80)といわれるように、神の主権は、自己拘束的なのであり、法治主義を否定するものではない。⁽³⁹⁾ 「確かに、神は全能であり、そうである以上、随意に苦痛をあたえることができるわけであるが、神は、何らかの苦痛を加えたときには、かならず、自らの正当な法に従う立法者および裁判官として振る舞ったのである。」(Exam: 152)

このように、道徳的規範を遵守する人間の行為が〈救済〉につながるには、神自身が一種の法治主義に服していないければならない。しかし、神が自らの立法に対して自己拘束的に振る舞うことは、神の人間に対する支配の〈方法〉であつて、支配の〈正当性〉とは別の問題である。つまり、神の主権が何らかの規則に基づいて発動されなければいゝも、それはそれで正当なのであつて、統治方法の選択とは違う問題なのである。

では、神の人間に対する支配の正当性の根拠は何であろうか。ロウスは、ふたつの根拠を挙げる。ひとつは、神の人間に対する〈所有権〉である。⁽⁴⁰⁾ これは、神による人間の〈創造と保存〉を権原とする。「神が人間を所有する権

利は、創造と保存の行為から引き出される。」(Exam: 151) もうひとつの根拠は、「理性的な被造物として人間が創造者たる神に対して自発的に服すること」である (Exam: 151)。後者は、神の人間に対する支配を、人間の側から与える(同意)により条件付きのものにしているようにみえる。しかし、この同意自体、摂理(後述する作為としての摂理)の所産であると考えられなければならないから、神の主権の絶対性が否定されているわけではない。

ところで、このように、神には人間を支配する正当な権限があるけれども、神はその権限によってせつかく創造したものを破壊するであろうか。神の「所有権」は、被造物を保存するだけではなく、破壊(処分)する行為も正当化する。保存するか破壊するかは、神の権限の正当性の問題ではなく、正当な権限をどのような(計画)に使用するかという摂理の実体的内容にかかわる問題である。

では、その神の(計画)とは何か。ロウソンは、「所有権」の権原である(創造と保存)について、「神の権力のみではなく…神の知性と意思によってもなされた」(Exam: 151)と述べる。「神の知性と意思」が(創造と保存)に作用しているとは、神の(計画)の内容が合理的であり、その実行も権力の強行によるのではないということであろう。人間のばあい、「墮落した人間を再び呼び返し、永遠の栄光の地位に引き上げることが、神の偉大なデザインであった」(Politica: 16)といわれており、神は予め意図していたこの計画に沿って人間を支配する。

(2) 摂理としての正義と功利

以上のようなロウソンの神学的歴史観において、世俗の歴史はそれ自体で完結せず、神の介入によって変化を生ずる。この変化は、後述のように、神が人間の「自然理性」に働きかけることによって起こる。ここに、「古来の国制」システムにおける固有の合理性——「祖先の知恵」・「人為的理性」——を超越するメカニズムがある。

しかし、神は自然理性にあえて働きかけないことにより、不正な現状を追認する場合がある。このような神の不作も摂理である。『聖俗統治論』では、不正な〈事実上の権力〉を容認する議論が説かれ、〈不作爲としての摂理〉に力点が置かれているように思われる。他方、『検討』には、神は共同体の合意によって間接的に権力を付与するという議論がある。そして、このような共同体の合意形成の背後にも、やはり、摂理が働いている。それは、〈作爲としての摂理〉であるといえよう。

作爲としての摂理は、正義の実践を人間に働きかけて革命の道を歩ませ、不作爲としての摂理は、不正な権力にも服従して現状を維持する道を歩ませる。摂理にこのような二つの面があるということはどのように理解されるべきであらうか。

歴史における神の〈作爲〉と〈不作爲〉

さて、神は万物を創造し、それを創造したのちも将来にわたって被造物に配慮を示し、これに働きかける。この「働きかけ」(works)が「摂理」であるが、ロウスンによれば、それは、神からの「言葉」(words)とは区別される。「働きかけ」は、人間の「自然理性」に作用し、他方、「言葉」は、「超自然的な仕方」で高められ、啓発された理性」に作用する(Exam: 149)。神の「言葉」は、特別な能力をもった預言者に届けられる啓示であり、他方、「摂理」は、通常の理性を備えた普通の人間に作用し、これを動かす力である。すると、合意によって政治権力が正当化される場合、合意の主体は普通の人間であるから、そこに介在するのは、神のことばではなく、摂理である。そして、このように摂理によって合意が形成されるというロウスンの議論は、自然状態(個人のアトム化)を想定しなくても合意が成り立つことを意味しているように思われる⁽⁴⁾。じつさい、ロウスンにあって、政府を樹立する合意は、「共同体」という

場で神の摂理に導かれて成立する。

ところで、神の摂理は、自然理性に働きかけるという神の「作為」としてのみ理解されるわけではない。こうした働きかけを差し控え、人間の愚行を放任するという「不作為」も神の摂理と考えられている。この不作為の場合には、不正な権力も打倒されることなく存続するという結果になるが、そこにも神の摂理は、消極的なかたちをとって存在している⁽⁴²⁾。

私たちは不正な権力保持者に従うと決めたなら、その権力を獲得したやり口の不正を詮索してはならない。むしろ、権力それ自体に目を向けるべきである。その権力は神に由来する。私たちは、神の摂理によって自分たちが現在の境遇に置かれなければならないならなかつた必然性について考えてみるべきである。神は、私たちが人間らしく正當に自らを正す力、また、その機会を与えておらず、私たちが不正な権力保持者と思う者から自らを自由にする力も、また、その機会も与えていない。むしろ、神は、不正な権力保持者のもとで私たちに保護・平和・正義・福音を与えることが多い。(Politica: 225)

右の議論は、いわゆる「事実上の権力」論である。これは、一七世紀イギリスの憲法闘争の過程で、国王が処刑された後、クロムウェルによる支配を正当化する議論として説かれた。この議論は、権力の正統性の問題を、権力への服従の正当性の問題から切り離し、正統性を欠いた権力への服従を正当化するものであった。従来の研究では、「事実上の権力」論は、世俗の利益(快樂)を根拠にする議論であって、摂理の概念なしに成立するものとして扱われてきた。この点をバージス教授は批判し、「事実上の権力」論と摂理の不可分性を指摘した⁽⁴³⁾。不正な権力の存在および

それに従う行為を正当化するのには、道徳規範（自然法）でも、また、世俗の利益（快樂）でもなく、摂理である。右のロウスンの記述も、〈事実上の権力〉論と摂理の不可分な関係を示す一例である。

聖史の転機——正義の王国から慈悲の王国へ

では、神の〈不作為〉による不正な権力の存続は、神の〈作為〉による不正な権力の打倒の論理とどのような関係にあるのだろうか。

摂理が神の〈作為〉として理解されるとき、自然理性による現状の変更が肯定される。その場合、理性は、正義の源泉である。ロウスは、「多数者が意思を表明して、最高権力者を打ち立てるとき、これに抗議することは不正義である」というホッブズの論旨に対して、「理性に反している多数者に同意するほどの愚か者はいないであろう。理性はすべての投票に勝る。」「少数者が、抗議する当の最高権力者から保護されないのは事実だが、これは不幸ではあっても不正義ではない。」(Exam: 27) (傍点は引用者) と反駁している。ロウスは、共同体の合意が、強制力ではなく、理性つまり、慎重な調査に基づく・対等な当事者による充分な議論)によって形成されるべきことを説き(Exam: 26)、また、現世の「幸福」よりも、「正義」が優先されるべきことを論じる。

他方、神の〈不作為〉の場合、不正な権力は存続する。ロウスは、こうした神の不作為を、正義ではなく、現世の幸福(功利)に結びつけた。「われわれが権力の不正な保持者を排除したいと望むとしても、そのような排除によって、服従する場合よりもいっそう大きな危害が生じることはないのかどうかを考えてみなければならない」(Politica: 225)。ここには、帰結主義的な思考がみられる。不正な権力の排除が現状よりも悪い結果をもたらすと予測される場合、不正な〈事実上の権力〉は容認される。しかし、このような利益衡量それ自体は、魂の救済を保証しないから、

これを背後から支える、神の不作為としての摂理が論じられるのである。

このように、神の摂理は、正義と功利という現代から見れば異質ともみえる二つの概念を統合しているが、これを可能にしているのは、先述した神の「計画」——墮落した人間の救済——である。ロウスンによれば、神による人間の支配は大きく二つの時代に分けられる。まず、神による世界の創造からアダムの墮落まで続くとされる「創造の法が支配する・厳格な正義の王国」、そして、これに続くのが、「贖罪の法が支配する・キリストの慈悲の王国」である (Exam: 176)。このような聖史の転換の契機は、キリストの贖罪である。⁽⁴⁾

人間というものは罪深く有責である身の上だから、厳格な正義のもとでは永遠の生命に与えることはできない。そこで、聖書は、人間の眼を開いて救済主イエス・キリストとしての神に向けさせ、贖罪の法を遵守すれば永遠の祝福に与る可能性があることを人間に教えるのである。(Exam: 162)

罪深いアダムの末裔も神によって救済されるといっているのであるが、救済の対象になるのは、政権担当者よりも被治者であると思われる。ロウスンがいうように、「たいいていの人たちは選挙において特定の優秀な人物を模範としてこれに従うか、自分自身の感情に従う」(Exam: 26) のであって、いずれにしても自分自身の「理性」を使用するのではない。そこには、理性に従うことができる階層の人たちと、そうではない階層の人たちがいる。このことは、理性的計算によって戦争を決断する政府と、従軍兵士の関係にも当てはまる。⁽⁴⁾そこにおいて、少なくとも後者については、正義を厳格に適用することは過酷である。神の不作為としての摂理は、数の上でははるかに多い被治者に対し、不正な「事実上の権力」への服従を容認する。

こうして現世的には、不正な権力に抵抗しない最大多数の最大幸福が実現する。しかし、その幸福は、普遍的な救済に開かれた歴史のなかに位置づけられ、理性と快楽の彼岸につながれている。

V おわりに——良心の自由

立憲主義が高揚した時代に、国家権力を制御するひとつの原理に神の摂理が考慮されたことは、どのような意味を持っていたのだろうか。キリスト教徒以外の人々、無神論者など、摂理によって展開する終末史観を共有しない人たちも含めた良心の自由という問題がある。

良心と時間

〈古来の国制〉論は、イングランド人の権利だけを射程に入れた議論であったが、これを批判するロウスンの自然法論も、やはり、キリスト教世界の外には広がりにくい一面をもっているのではないだろうか。たとえば、ロウスンは、いかなる政府も「宗教を組織・支援・促進する権限をもたない」としつつも、キリスト教における真の教会統治だけは例外的に政府の協力を得ることができるといふ(Exam: 190)。そこには、良心の自由の完全な放任は弊害を生じるといふロウスンの理解があった。「かよわき良心に恵みを与えると称して、万人の自由を放任するような寛大さが是とされたが、爾来、イングランドがキリスト教国になってこのかた目にしたことのないほど多くの分裂・分断が発生した。」(Politica: 259)

ロウスンは、良心の三つの機能を示し、自制を強調する(Exam: 124)。良心は、具体的な自らの行動を神の法と

突き合わせるのであるが、第一に、自らの行動が将来のものであるとき、良心は「法として」将来の行動を拘束する。第二に、自らの行動が過去のものであるとき、良心は「自分自身の上に立つ」裁判官として判断する。第三に、神の法廷において、良心は、「証人として」自らの行動を告発あるいは弁明する。

このように良心は、法、裁判官、証人の役割を演じるが、そこには、良心と時間との関係が強く意識されている。救済に向けた良心の努力は、聖史のなかでこそ意味を持つ。聖史は、世界の創造から終末までの神の時間であり、人類共通の歴史的枠組みとして設定されている。その時間は、それを生きた個人の内面から紡ぎだされるようなものではなく、先験的に存在するものとして設定されている。同様に、〈古来の国制論〉では、人間の記憶を超えた時間が、一般的慣習というかたちで一つの国民に共有され、同質の国民史を形成している。そこにおいて、「人為的理性」(これが、〈古来の国制論〉では「良心」に相当する)は、先例による拘束というかたちで自制的作用を及ぼす。いずれにしても、良心の活動は、先験的な時間の枠内で行われる。

ホッブズの時間概念

時間を所与のものとしては受け取らず、むしろ人間の意識の所産と考えたのがホッブズであった。ホッブズによれば、時間は外在的なものではなく、人間の心に映る現象が人間自身によって「分割」されたものである。⁽⁴⁶⁾こうして時間は分割する本人のものとなり、それは翻って、分割前後の自我を統合する自己の存在を要請する。また、未来という時間の観念は、過去の経験を想起することによって「何かを産み出す力を心に抱くこと」にはかならないといわれるとき、そこには、過去を未来に投影する現在の自己がある。⁽⁴⁷⁾時間がこのように考えられるとき、個人の自己同一性は、その背景にある時間(聖史、国民史)ではなく、個人の意思や知性に根ざしたものになる。

しかし、個人が時間を生み出す源泉になると、同時に、その良心は、神の時間から切断される。ホッブズは、良心を「私的な意見」と定義する一方、実定法を「公的良心」と呼ぶ⁽⁴⁸⁾。実定法は、時間・暦を含む度量衡の公的基準を指定する国家意思である。この「実定法」||「公的良心」が、神の時間に取って代わり、同時に、個人の良心は、自らが法であることをやめ、神ではなく国家の前で、弁明を余儀なくされる単なる私見になる。ホッブズにあって、良心||「私的な意見」の自由は、これを禁止する法令の不存在という消極的な理由によって認められるにすぎない。ロウソンは、こうしたホッブズの考え方を、「キリストからその王権を奪い、…世俗権力にそれを与える」(Exam: 187)と批判している。良心は、神の時間、聖史から切断されると、正統と異端という教義分類から解放される反面、世俗国家に対する抵抗力を、ある程度は減退させるように思われる。

小 括

ロウソンは、「人間の法に服さなかったために苦痛を被るかもしれないが、永遠の罰を受けるよりは束の間の世俗の罰を受けるべきである」(Exam: 127)というが、ここに見られるジレンマは、良心的不服従が直面する問題である⁽⁴⁹⁾。そこにおいて、教会の存在はやはり大きい。それは、国家の干渉から良心を保護し、また、良心の抵抗を支援する。ロウソンのばあい、個別具体的に組織される教会は、国民教会であって、包容性をもっていなければならず、熱狂主義を排斥する。そのためには、①構成員が、理性という普遍的な能力を、少なくとも、潜在的には持ち、これと結びついた権利の主体であることが認められなければならない。「この合一された団体「教会」は、世俗のそれ「国家」と同様に、地縁だけではなく、随意の自由な同意から生まれるのであって、正しい理性と神が語ったルールによって導かれる。」(Politica: 34)〔「」は引用者による〕また、たとえ大多数の人間は私利私欲に目がくらむものだと

しても、②現在は、聖史における「救済の時代」に位置し、「キリストは現在、天なる神の右手に座してその王権をふるっている」(Exam: 187)。この王権による支配関係もまた教会であるが、それは普遍主義に立つ教会である⁽⁵⁰⁾。そして、この王権は、自らの法に対して「自己拘束」的であり、合理的かつパターンリスティックに行使される。ロウソンは、内戦によって「古来の国制」から分離・解放された個人の良心を、自然法と聖史を基軸に再び統合することを企てたように思われる。

- (1) B. Tierney (2001) *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1620*, William B. Eerdmans Publishing Company, p. 212.
- (2) いわゆる社会福祉が政治の課題になったのは一九世紀半以降のことであり、それまでは、貧困は自然的悪の一例であって、人間が解決しようとする社会問題では理解されていなかった。S. Hampshire (2001) *Justice is Conflict*, Princeton U. P., pp. 81-82.
- (3) G. Lawson (1996) *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs His Leviathan*, Routledge/Thoemmes Press, p. 116. 原典は一六五七年刊。以下、Examの略記を本文中に表記する。
- (4) A. Sharp (ed.) (1998) *The English Levellers*, Cambridge U. P., p. 119.
- (5) G. バージェス「ポロック、時間、古き良き国制」(佐々木武記)『思想』No. 1007 (二〇〇八年三月号) 一四一三八ページ。
- (6) ロウソンが憲法を「自覚的な代表体の行動」の所産とみているのか、歴史的慣行の所産とみているのかは分明でないという指摘がある。安藤高行『一七世紀イギリス憲法思想史』(一九九三年) 法律文化社、一四六ページ。
- (7) B. Tierney (1997) "Religious Rights: An Historical Perspective", in *his Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, pp. 17-45, Variorum.
- (8) H. J. Berman (2003) *Law and Revolution II, The Belknap Press*, p. 251.
- (9) *Ibid.*, pp. 238-248, 252.
- (10) 拙稿「一七世紀イングランドにおける『古来の国制』論」『香川大学法学部創設二十周年記念論文集』(二〇〇三年) 成文堂、二

G・ロウソンによる〈古来の国制〉論批判 (山本)

- 五五—三〇一ページ。
- (11) J. P. Kenyon (1993) *The Stuart Constitution 1603-1688 Documents and commentary*, Second Edition, Cambridge U. P., p. 15.
- (12) G. Lawson (1992) *Politica Sacra et Civilis*, C. Condren (ed.), Cambridge U. P. 以下『Politica』の略記を、本文中に表記する。
- (13) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, 2nd reprint, 1966, Scientia Verlag Aalen, Germany, vol. iv, p. 108.
- (14) T. Hobbes (2000) *Leviathan*, R. Tuck (ed.), Cambridge U. P., pp. 184-5.
- (15) R. Filmer (1652) *Observations Concerning the Originall of Government upon Mr. Hobs Leviathan*, *Mr. Milton against Schmatius*, H. *Grotius De Jure Belli*. 本々 Early Responses to Hobbes (1996) Routledge/Thoemmes Press の Lawson の巻に所収。
- (16) *Ibid.*, pp. 33-34.
- (17) *Ibid.*, p. 50.
- (18) *Ibid.*, p. 31.
- (19) 拙稿「自然法論における伝統と近代」『リベタリアニズムと法理論』(法哲学年報二〇〇四、二〇〇五年)有斐閣、一八一—一八八ページ参照。
- (20) 「中世の論者は dominium とどう語を管轄権と所有権の両方を意味するものとして用いた。したがって、dominium の起源に関する典型的議論では、管轄権と所有権とどう二つの権利は、同じ源泉から生じる力として扱われた。」Tierney, supra note 1, p. 171.
- (21) エドマンズ・バーク『フランス革命の省察』(半澤孝麿訳、一九九七年)みすず書房、一一三—一三二ページ。
- (22) J. G. A. Pocock (1987) *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cabridge U. P., pp. 121-123.
- (23) G. Burgess (1992) *The Politics of the Ancient Constitution: An Introduction to English Political Thought, 1603-1642*, Mcmillan, p. 65.
- (24) これは、年書(ヘンリ六世)第一九判決。A・V・タイシー『憲法序説』(伊藤正巳・田島裕訳、一九八三年)学陽書房、一七五—一七六ページ参照。
- (25) J. Whitehall (1680) *Behemoth Arraign'd: or, A Vindication of Property against a Fanatical Pamphlet stiled Behemoth: or, the History of the Civil Wars of England, from 1640-1660*, London, p. 71.
- (26) O. W. Holmes Jr. (1881) *The Common Law*, Macmillan & Co., p. 238.
- (27) 拙稿「ホブズの所有権概念の法支配」『香川法学』(二〇〇七年)第二七卷第二号七〇—七二ページ。
- (28) B. Wordan (1985) "Providence and Politics in Cromwellian England", 109 *Past & Present*, pp. 58-60.

- (29) K. Sharpe (2000) *Remapping Early Modern England: the Culture of Seventeenth-Century Politics*, Cambridge U. P., p. 195.
- (30) Worden, supra note 28, p. 92.
- (31) A. Sharp, supra note 4, p. 120.
- (32) *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hastings), vol. X, Edinburgh, 1918, p. 415.
- (33) *Ibid.*
- (34) M. Todd (1986) "Providence, Chance and the New Science in Early Stuart Cambridge", *29 The Historical Journal*, p. 702.
- (35) Worden, supra note 28, p. 91.
- (36) K. Thomas (1978) *Religion and the Decline of Magic*, Penguin Books, pp. 125-6.
- (37) A. Smith (1984) *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael et A. L. Macfie (eds.), Liberty Fund, p. 166. 田中正司「アダム・スミスの自然神学」(一九九三年) 御茶の水書房 一五九ページ以下参照。
- (38) たとえば、エラスムスは自由を人間の意志力と定義し、この自由の行使のあり方が、神から救済を受ける条件になるといふ。A. Poppi (2000) "Fate, Fortune, Providence and Human Freedom", in Ch. B. Schmitt et Q. Skinner (eds.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge U. P., pp. 661-2.
- (39) 神の自己拘束とこう考へは、イギリス国教会の多くの聖職者が支持していた。J. Parkin (2007) *Taming the Leviathan*, Cambridge U. P., p. 48.
- (40) このようなロウソンの考へ方は、神の「統治」を物権的基礎によつて説明するタロテイウスに近いように思われる。山田園子「普遍しよく罪説とイギリス革命(六)」『島大法学』第三七卷三三三—三三八ページ。
- (41) 自然状態論と社会契約概念は、スアレスなどジェスエイトの理論家では結びついていないという指摘がある。H. Hoepfl (2004) *Jesuit Political Thought The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge U. P., pp. 231-232.
- (42) Worden, supra note 28, p. 79.
- (43) G. Burgess (1986) "Usurpation, Obligation and Obedience in the Thought of the Engagement Controversy", *29 The Historical Journal*, pp. 515-536.
- (44) キリストの贖罪の意味については、それが万人の救済を約束する普遍的なものであるか、それとも、神によつて選ばれた人たちだけの救済を約束する限定的なものであるかをめぐり、対立があった。イングランド教会は、両者を折衷した「仮定的普遍しよく

罪説」であった。山田園子「普遍しよく罪説とイギリス革命(七)」『島大法学』第三七卷四号二〇七一―二四四ページ参照。ロウソンは、神の支配の正当性を神の人間に対する所有権、および人間の同意に求めていたから、仮定的普遍しよく罪説に立っていたように思われる。

- (45) ヴィトリアは、一般に下級兵士に戦争原因の正当性を検討する義務はなく、戦争の責任は君主にあるという。ただし、従軍兵士にとっても戦争の不正について無知が言い訳にならない状況はある。上智大学中世思想研究所(編訳、監修)『中世思想原典集成 二〇 近世のスコラ学』(二〇〇〇年)平凡社、二九九、三三二―三三三ページ。

(46) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, 2nd reprint, 1966, Scientia Verlag Aalen, Germany, vol. 1, pp. 94-96.

(47) Hobbes, supra note 13, p. 37.

(48) Hobbes, supra note 14, p. 223.

(49) たとえば、G. P. Gillette v. U. S., L. A. Negre v. S. R. Larsen et al., 401 U. S. 437.

(50) この普遍的教会と個別具体的教会との関係についてロウソンは、前者を「実体 (mater)」, 後者を「形式 (form)」であるとし、人は個別具体的教会の構成員である前に、まず普遍的教会の構成員である(実体は形式に先行する)という(Polittica 36-37)。また、「人が或るキリスト教社会の構成員でありうるには、それに先立ってキリスト者でなければならないことは論理必然だ」(Polittica 36)ともいう。