慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	「統治の解体」論と抵抗権理論： G・ローソン『聖俗政体論』とイングランド革命
Sub Title	'Dissolution of Govemment' and resistance : G. Lawson's "Politica Sacra et Civilis" and the revolution in England
Author	大澤, 麦(Osawa, Mugi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1996
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.69, No.10 (1996. 10) ,p.45- 90
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19961028-0045

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「統治の解体」論と抵抗権理論

――G・ローソン『聖俗政体論』とイングランド革命――

大澤麦

一、問題の所在
二、『聖俗政体論』の理論構成
三、ローソンのピューリタン革命観
四、名誉革命と「ローソニアン・トラクト」
五、結び

一、問題の所在

本稿は、イングランド革命（一六四〇―一六八九）の中で生成・展開された「統治の解体（Dissolution of Government）」論と抵抗権理論を、ジョージ・ローソン（George Lawson 1598-1678）の政治理論上の主著『聖俗政体論』（PSC）を中心に据えて考察し、これによって、同革命の基本性格を政治思想史的に意味づける際の手掛かりにせんとする小さな試みである。(1)

ここで言う「統治の解体」論とは、今日ジョン・ロック（John Locke）の『統治二論』第二編の最終章においてあ

まりにも有名な、為政者の信託違反に際しての「統治の解体」と、それに連続する政治権力の人民（共同社会）への帰還を説く理論を指す（STG, §§ 221-222）。この理論は、専制や圧政に対する人民の抵抗権の主張（STG, § 202）と結びつけられることでロック政治思想の核心部分を構成するものとされると同時に、近代民主主義の理論的発展の脈絡において一際光彩を放つものとして評価されてきた。しかしながら、我々がロックの生きた名誉革命期の政治理念を検討するとき、「統治の解体」論と抵抗権理論とは必ずしも論理必然的に結びつくものではないことに容易に気づくのである。

そもそも、一六八九年初頭、オレンジ公ウィリアム（William of Orange）の招聘を受けて「革命」を法的に成就すべくコンヴェンション（Convention 暫定議会）に集結したトーリー・ウィッグ双方の論客たちの最大の懸案は、「カトリック政策」という言葉で一括されるジェームズ二世（James II）の圧政、そして、オレンジ公進軍後の国王の海外逃亡という事実を法的にいかに処理するかにあった。この問題を巡っては両陣営の様々な思惑が交錯して一時は紛糾を極めたが、新国王による「権利宣言」起草に遅延が許されぬとの共通認識にも救われる形で、ウィッグによる国王「空位」論が採択されることとなった。それによれば、「先王ジェームズ二世が統治を放棄した結果、王位は空位になっている」ため、ウェストミンスターに集結した議会の両院は新たな国王を迎え入れることになったとされる。(2) この結論にたどり着く過程において我々が注目すべきは、彼らが専制君主としてのジェームズへの「抵抗」を是認しつつも、一六八八年の状況を「古来の国制」の「解体」期と捉える視点をいささかも問題にしてはいなかったということである。このことの意味は、「権利宣言」に先行して庶民院で採択され、しかる後に貴族院でも承認された次の決議に目を向けるとき、かなり明白となる。「国王ジェームズ二世は、国王と人民との間の原初契約（Original Contract）を破って当王国の国制を転覆することに努め、さらに、ジェスイット派や他の邪な人々の助言により基本法を侵害して王国から立ち去ってしまった故、統治を放棄した（abdicated）。そして、これにより、王位は空位となって

いる」[3]。ここには「抵抗」に類する言葉は見出されないものの、「空位」という事実が国王による原初契約および基本法の侵犯という行為と直接的に結びつけられている以上、「放棄（abdication）」には不可避的に強制の意味合いが付与されるのであって、実質的に、ジェームズの「退位（abdication）」は「廃位（deposition）」とほぼ同義に受け取ることができる[4]。事実、八八年の議会両院の行動は国王への抵抗行為以外の何物でもなく、J・P・ケニョンらの修正主義者のごとくに[5]、名誉革命と抵抗権理論とをことさらに乖離させ、ジェームズの「自発的」退位を強調する必要性は何ら見出されないと言えよう。勿論、ここでの「原初契約」が自然状態を立論の出発点に置く社会契約ではなく、中世以来の伝統的な統治契約（具体的には国王の戴冠式宣誓）であることは、八九年一月に貴族院でその文言の審議委員会に出席したウィリアム・ペティット（William Petyt）がウィリアム征服王（William the Conqueror）以後の国王と議会との間の「協約（agreement）」をそれと同一視していることからも明らかである[6]。つまり、専制（原初契約の侵犯）に対する抵抗は「統治の解体」、すなわち、人民への権力の帰還を待たずして、「古来の国制」を所与的な前提としつつ唱導されていたのである。

こうした点を考慮に入れれば、終章を「統治の解体」論で飾った匿名トラクト『統治二論』は、名誉革命の空気冷めやらぬ状況においては極めて特殊な政治的立場の表明であったと考えられる。その序文にしたためられた「本書が我々の回復者たる現国王ウィリアムの王位を確立し、また、人民の同意において彼の称号を基礎づけるのに十分なものであることを望む」（Preface）という言明は、明らかに、同書を名誉革命に関連づけようとする著者の意図の現れである。だが、それにもかかわらず、同書はその執筆のコンテキストを名誉革命ならぬ「成し遂げられるはずの革命」に置くものにほかならなかった[7]。リチャード・アシュクラフトが詳細に解き明かしたように、その未遂の「革命」が「ライ・ハウスの陰謀」（一六八三年）から「モンマスの反乱」（一六八五年）へと至るウィッグ急進派の一連の武力抵抗路線を指すとすれば[8]、それが世に名だたる無血革命の論理から逸脱しているのも当然である。勿論、『統治

二論』が名誉革命をより急進的視点から弁護しようとするものであったとの従来からの指摘は、[9] こうした点といささかも矛盾するものではない。だが、ここでの問題は、その急進性を単純に「統治の解体」論に帰せしめ切ることができるのかということにある。

『統治二論』がローソンの『聖俗政体論』に多くを負うており、両著作の間に用語の同一性および論理の類似性が存在していることは、A・H・マクリーン以来、論者の間で一様に承認されてきた。[10] とりわけ、そこで説かれる「統治の解体」論がローソンの法理論の直接的な適用であったことは、ジュリアン・フランクリンの力説するところである。[11] しかし、それが故に、ロックの政治思想の重要な核を構成する抵抗権理論がローソンにおいて何ら積極的に打ち出されていないことには注意を要する。[12] それどころか、ローソンが力説するのは、不正な命令を下す支配者に対する臣民の抵抗の戒めの方なのである（PSC,p.223）。だとすれば、『統治二論』に現れる人民の抵抗権理論は、『聖俗政体論』すなわち「統治の解体」論とは本来的に別の思想的系譜に属するものであって、その二つの系譜が『統治二論』の中で融合を見せていると理解することは、我々にとって決して困難なこととは言えない。むしろ、かかる点の究明にこそ、名誉革命期の政治的急進主義の特質を解明する手掛かりが潜んでいるとも考えられよう。そして、かかる視角から問題を設定する限り、ロックとローソンの著作間の比較という視点のみでは、我々は依然として問題の核心へとは迫り得ない。当時において両者を包摂していた知的潮流、すなわち、ピューリタン革命から名誉革命に至る半世紀に生み出された政治的諸理念の発展過程を考慮しつつ、この二つの理論の結合の文脈を探ることが、そこでは要求されるからである。

ジョージ・ローソンは、一五九八年五月二日、ヨークシャーのランクリフ（Lanclife）にて、当時のヨーマンリー層に属していたトマス・ローソンの息子として洗礼を受けた。[13] 彼の幼きころの記録はほとんど残されてはいないが、彼は、一六一五年にケンブリッジ大学のエマニュエル・カレッジの給費生となった後、一九年には国教会聖職者とな

る。以後、彼はメインストーン（Mainstone）次いでモア（More）の教区牧師に着任し、一六七八年にそこで生涯を閉じるまで、議会派に共感を覚える穏健なアングリカン聖職者であることを貫き通した。従来の研究史における彼の思想評価としては、先のロックとの関連のほか、トマス・ホッブズ（Thomas Hobbes）の批判者として言及されることが多く[14]、いずれにしても、ごく近年のコナル・コンドレンの包括的な研究を見るまでは[15]、ローソンは一七世紀イングランドの二人の知的巨人のはざまに立ち、彼らとの連関性の中で専ら論じられてきたと言っても過言ではない。換言すれば、ローソンには常にホッブズやロックといった保護者が付きまとい、ローソンの思想を評価する場合でも、絶えず彼らの思想評価がそこに投影される傾向が窺われるのである。一七世紀イングランドの「統治の解体」論と抵抗権理論を考察の中心に置く本稿は、もとより、ローソンとロックとの連関性を直接的に問おうとするものではない。むしろ、従来の視角から看過されがちな側面に多少なりとも光を当てることを目指そうとするものである。

『聖俗政体論』は、ローソンによれば、オリヴァー・クロムウェル（Oliver Cromwell）のプロテクター政府の下、安定した聖・俗両秩序の構築という切なる願いから執筆されたものである（PSC,pp.3-4）。しかし、一六五七年までには完成していた当初の原稿は出版の際の不手際から紛失の憂き目に遭い（EPH, The Epistle to the Reader）、同書の刊行は六〇年、まさに、王政復古の直前ということになってしまった。そのため、当時においてはその反響はほとんどなく、『聖俗政体論』は季節はずれの提言となった。しかし、それは、八九年、多数の匿名の「ローソニアン・トラクト（Lawsonian Tracts）[16]」の出版と歩調を合わせるよう再版され、再びその理論の是非が世に訴えられるのである。このことは、ピューリタン革命におけるアナーキーへの懸念とその理論的克服のためにものされたローソンの思索が、名誉革命においても尚も適用可能であったことを示唆する。ここに、ピューリタン革命の直面した問題とその政治理念は、まさにローソンを通じて、名誉革命の状況に継承されようとするのである。したがって、我々にとっての関心は、「イングランド革命（一六四〇―一六八九）」の政治思想としての『聖俗政体論』にある。その革命の中で生み出さ

れた「統治の解体」論と抵抗権理論とが、同書の二つのコンテキストの中で、いかなる形で展開されるのか。以下の考察では、まず、同書をその執筆の直接のコンテキストであるピューリタン革命の中で捉え、次いで、名誉革命のローソニアンたちがそれをいかに評価して現実に適用しようとしたかを明らかにしながら、同革命における両理論の特質を考察していきたい。

〈註〉 本文および註の中で用いられる省略記号は以下の各文献を示す。

- EPH : Lawson, G., *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbes His Leviathan*, London, 1657.
- PSC : Lawson, G., *Politica Sacra et Civilis*, ed. by Condren, C., Cambridge, 1989.（抄訳：今中比呂志・山田園子・牧野雅彦・井上洋共訳『聖俗政治論』、『名古屋大学法政論集』九七、一九八三年）。
- STG : Locke, J., *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, Student Edition, ed. by Laslett, P., Cambridge, 1991.（宮川透訳『統治論』、大槻春彦編『世界の名著32』中央公論社、一九八四年、所収）。

(1) かかる意味において、本稿は、ローソンの思想の重要性を承認しつつもその分析のための独立した節を設けられなかった拙著『自然権としてのプロパティ――イングランド革命における急進主義政治思想の展開』（成文堂、一九九五年）の補遺としての性格をも併せ持つ。

(2) The Declaration of Rights in Schwoere, L. G., *The Declaration of Rights, 1689*, Baltimore, 1981, p. 296.

(3) *Journals of the House of Commons*, London, 1803, 28th of January.

(4) Slaughter, T. P., "Abdicate' and 'Contract' in the Glorious Revolution', *The Historical Journal*, 24-2, 1981, pp. 332-333. 一六八九年のコンヴェンションにおいて抵抗権と契約理論が存在したかについては名誉革命解釈の大きな争点の一つであるが、本稿ではひとまず右のスラーフターの説を支持しておきたい。

(5) Kenyon, J. P., 'The Revolution of 1688 : Resistance and Contract', in McKendrick, N., ed., *Historical Perspectives*, London, 1974, pp. 48-49. ditto, *Revolution Principles*, Cambridge, 1990, pp. 12-13, 43.

(6) Pocock, J. G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, 1987, pp. 229-231.

(7) Laslett, P., Introduction to *Two Treatises of Government*, p. 47.

(8) Ashcraft, R., *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, 1986, chaps. 7–8.

(9) 勿論、ロックの政治理論が名誉革命の公式原理から逸脱しているという指摘は決して新しいものではない。Cf. Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy*, 2nd ed., Oxford, 1973（宮下輝雄訳『ジョン・ロックの政治哲学』、人間の科学社、一九八一年）, chap. 6. したがって、本稿の関心はその「逸脱」の意味を明らかにすることにある。

(10) Maclean, A. H., 'George Lawson and John Locke', *Cambridge Historical Journal*, 9–1, 1949, esp. pp. 69–71. Bowle, J., *Hobbes and His Critics*, London, 1951, pp. 98–99, 108, 112. Franklin, J. H., *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge, 1981（今中比呂志・渡辺有二共訳『ジョン・ロックと主権理論』、御茶の水書房、一九八〇年）, esp. chaps. 3–4. 今中比呂志『イギリス革命政治思想史研究』（御茶の水書房、一九七八年）、補論Ⅱ。安藤高行「ローソンの憲法論」（『佐賀大学経済論集』二四―二、一九九一年）、八六頁。

(11) Franklin, op. cit., pp. ix–x.

(12) フランクリンは、ローソンの理論と抵抗権理論とをかなり不用意に結びつけている（Cf. Ibid., pp. 55, 86, 123）。かかる点に対するフランクリンへの批判としては以下を参照。Condren, C., 'Resistance and Sovereignty in Lawson's Politica', *The Historical Journal*, 24–3, 1981, pp. 679–680.

(13) 以下のローソンの伝記にまつわる記述は、Condren, C., *George Lawson's Politica and the English Revolution*, Cambridge, 1989, pp. 9–29. および Condren, C., Editor's introduction to PSC. に基づいたものである。

(14) Bowle, op. cit. 今中比呂志「ジョージ・ロウスンのホッブズ批判」（横越英一編『政治学と現代世界』、御茶の水書房、一九八三年、所収）。

(15) Condren, op. cit.

(16) 本稿では、「統治の解体」論を取り入れた、名誉革命期の匿名トラクト群を一括してこのように呼ぶことにする。その意味で、ロックの『統治二論』をそこから除外する理由を筆者は持ち合わせない。

二、『聖俗政体論』の理論構成

A・P・ダントレーヴは、その古典的名著の一つの中で、中世政治原理の前提として以下の事実を強調している。

「真に重要な事実は、いかにも権威と服従の問題が中世人にとっては、宗教的な争点を根源的に含んでいるものとして、またキリスト教信仰の諸原理と一致すべき回答を真剣に要求するものとして感じられていたということである」。(1) やや思い切った単純化が許されるならば、「聖俗双方の政治は神学に属するのであって、それは神学の単なる枝に過ぎないことは明らかである」（PSC, p. 42）と言い切るローソンは、一七世紀イングランドにあってこの伝統の中で思考した最後期の人であったと言えるかもしれない。一二世紀から一七世紀に至る西欧立憲思想の展開過程の要諦を、世俗の政治・法概念と教会法概念の間の平行関係と相互作用に見るブライアン・ティアニーが、その最後の主要な理論家としてローソンを位置づけているのは、かかることと無縁ではあり得ない。(2) 事実、『聖俗政体論』全体を貫くのは国家と教会とのアナロジーであり、彼はこの二つの団体（Anstalt）を全く同一の基本組織を持つものとして描写している。そればかりか、state, commonwealth, polity, constitution, administration, sovereignty, majesty, magistrate などの用語が国家論と教会論の双方に共通して用いられるのであって、両者の相違は、それぞれの用語に「世俗的（civil）」あるいは「教会的（ecclesiastical）」という形容詞が付与されて表されるに過ぎないのである。

ローソンがこうした叙述形式を採用する背後には、ピューリタン革命によってもたらされた社会秩序の混乱に対する深い憤りがあり（PSC, p. 4）、その克服には国家と教会とを共に包摂するような理論の構築が不可欠だとの認識がある。『聖俗政体論』の巻頭に置かれた「読者への手紙」の中で、彼は次のように述べる。「我々の分裂と三国に対する神の審判の執行に際し、私は、我々の悲しく恐ろしい状況の究明と、我々の破滅を防ぐ何らかの救治策の考察に向った。このことの探求に忙殺されていた間に、私は、我々の不和の原因が国家のみならず教会であることをすぐに理解した」（PSC, p. 3）。ここに表出されているローソンの認識は、当時のアングリカニズムの聖職者としては、ある意味では常識的なものであったとも考えられる。そもそも、ピューリタン革命前のイングランドは、そのレジームの存立根拠を聖俗二つの理念に負うてきた。一つは、ヘンリー八世（Henry VIII）の宗教改革によるローマからの離反によ

って成就された「キリスト教共同体（Corpus Christianum）」であり、[3]もう一つは、国王・貴族・平民から成る混合政体としての「古来の国制」である。この二つの理念は国家と教会とを一枚岩的に統合していたアングリカン体制の中に包摂されていたが、これが国王の恣意的な権力行使を必ずしも促してこなかったことは、この体制の理論的定礎者として名声を博してきたリチャード・フッカー（Richard Hooker）におけるリアリズムと契約（同意）論的契機の重視を見ればよく分かるところである。[4]よって、「不和の原因」は、あくまで、本来の国家と教会の在り方を歪曲する何物かに求められなければならないのである。

事実、ローソンは、国教会制と混合政体には高い評価を与えている。まず、前者の国教会制について、彼は、特にローマ・カトリック教会型の普遍教会と独立派（会衆派）型のコングリゲーションの二つの極端なモデルとの対比において、イングランド国教会をそれらの中庸を示す優れた形態の教会であるとする（PSC, chap. 14）。ローソンによれば、普遍的な教会というものは確かに存在し得る。だが、それは、ローマ教会に全ての教会の支配権を与え、司教に普遍的な立法権や裁治権を付与するようなもの（教皇的誤謬）ではなく、個々の教会が諸部分として一般的な性格を有する代議体（a general representative）に服しているような形態を指す。[5]しかし、実際には、全世界の教会を代表できる代議体などはいまだ存在せず、将来もほとんど期待することはできない（PSC, p. 190）。片や、独立派型のコングリゲーションについても、ローソンは種々の問題点を指摘する。当時の独立派は必ずしも国教会からの分離を要求せず、礼拝のために一箇所に集まるクリスチャンのコングリゲーションの独立性を尊重し、その集会を真の教会と見做すと共に、相互の集会の緩やかな連合を構想していた。[6]ローソンによれば、独立派は自らの賛同者だけでコングリゲーションを設立するため、仲間内だけで凝り固まる傾向があり、異教徒や不信仰者を導いて回心させようという考えを欠落させている（PSC, pp. 192-193,202）。また、こうしたコングリゲーションの数は常に増加の傾向をたどり、そこに何らかの服従の秩序の導入を必要とするようになるが、かかることは独立派の本来の理念に全くそぐわないこと

である（PSC, p. 198）。これに対して、国教会は規模や人数において適度であり、何よりもその成員が一つの最高法廷に服すようになっているため、全体としての秩序を保ち易い（PSC, pp. 206-207）。そのため、分裂や分離の弊害を最も被りにくく（PSC, p. 207）、また、外国勢力に従属する可能性も皆無なのである（PSC, p. 213）。[7]

一方、三身分の共働を前提とする「古来の国制」については、ローソンはそれを「自由国家（free state）」と呼んで、特に純粋な王政や貴族政や民主政に比べその優越性を力説している。「それが混合と呼ばれるのは、国家の三つないし少なくとも二つの部分が一緒に混ざり合っているからである。主権がそれら全ての中に共同に、そして、全体の中に存するように、というわけである。……この種の統治は自由国家、人民国家（popular state）、あるいは共和国（republic）と呼ばれており、他の全ての国家の中で最高の国家であろう」（PSC, p. 97）。この引用文に後続する記述でローソンはアリストテレス（Aristoteles）やニッコロ・マキァヴェリ（Niccolò Machiavelli）に言及しており、その意味では、彼はイングランドの「古来の国制」を古典的共和主義（シヴィック・ヒューマニズム）の伝統に引照して理解しようとしている。[8] しかし、彼は、チャールズ一世（Charles I）の「一九箇条の提案への回答」のごとく、国制における国王・貴族・平民（一―少―多）の三部分の均衡にその利点を見ているわけではなく、[9] むしろ、ジェームズ・ハリントン（James Harrington）が「格闘技試合と同然（no other than a wrestling match）」[10] と揶揄した混合政体における主権理論に則った議論を展開するのである。「国制によって、または、国制の中で国王・貴族・平民のいずれかの部分が優越するときには、それは自由国家ではあり得ない」（PSC, p. 98）。国制における三身分の共働が「自由国家」の要件である。よって、「自由国家」イングランドの主権は、国王・議会のいずれか一方にあるのではなく、三身分「全体」の中にある（PSC, p. 98）。ローソンは「古来の国制」を所与の前提として議論を展開しているのである。

このように、国教会制と混合政体を高く評価するローソンであったが、彼の想定するこの二つの理念が、前期スチュアート朝の現実とは懸け離れたものであったことは言うまでもない。彼によれば、現今の悲惨な分裂状態は、多く

の人々が独善的な考えに固執し、恣意的な振る舞いに明け暮れた結果である（PSC, pp. 4, 19）。だとすれば、その修復は、人々が本来の在り方に立ち戻り、国家と教会を正しい基礎の上に再建させること以外にはあり得ない。『聖俗政体論』は、かかる認識に立脚した「古来の国制」の「復興」理論にほかならず、レヴェラーズの『人民協約』のように、決してその「改変」を構想するものではないのである。しかして、ローソンは甚大なる分裂に陥ったイングランドの国家と教会を、いかなる理論を以て復興せんとするのであろうか。

先に述べたとおり、制度としての国家と教会は、ローソンにおいては、全くと言ってよいほど同一の基本組織を持っている。そして、彼はその前提となる人間について次のように語る。「我々は人間を二重の能力において見出す。一つはこの世に限定される現世的能力で、もう一つは霊的能力である。この両方において、人間は創造主にして永遠の王に服す」（PSC, p. 16）。ここにおいて、人間は聖俗二つの相において把握され、共に神に繋がれる。ローソンは、かかる人間論的前提から、現世における全権力を国家・教会を問わずなべて神に由来せしめるのであるが、その実際の行使に当たる主体は地上で神の代理人に任命される人間であるとする（PSC, p. 16）。ただし、彼らは、直接神から代理人に任命されることはなく、あくまで、神に由来する統治を人々の任命によって委ねられているに過ぎない（PSC, p. 58）[11]。換言すれば、地上における国家と教会は、二つの相を持つ人間に対応する統治として、神が聖書を通じて人間にその設立を任せた摂理の一部なのである（PSC, p. 16）。

ローソンによれば、国家・教会にかかわらず、その設立にはまず最初に共同社会（community）すなわち人民（people）を形成せねばならず、その設立原理は神法ないし自然の光に基づく人間相互の同意である（PSC, pp. 25, 34）。これは「あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならない」という聖句に基づくものとされ（PSC, p. 42）、彼はこうして形成される共同社会を「法的に（morally）考えられる一人格」（PSC, pp. 25, 34）と形容し[12]、「コモンウェルス〔国家または教会〕[13]を直接的に形成する能力を持つ社会」（PSC, pp. 24, 35）と規定する。そして、彼は世俗の

領域におけるこの「能力」をクリストフ・ベゾルト（Christoph Besold）の用語法に倣って「真正支配権（real majesty）」と名付ける（PSC, pp. 45ff）。[14] それはコモンウェルスならぬ共同社会全体に常に内在されている不可分・無拘束の最高権力（主権）であり、その内実は「統治の形態を構成したり、廃止したり、改変したり、改良したりする権力」である（PSC, pp. 46-47）。その意味で、これはまさにコモンウェルスの構成（constitution）に関わるのであって、文字どおりの「制憲権力（the power of constitution）」（PSC, p. 48）を意味するのである。ローソンはこの世俗共同社会の構成員を「公民（Civis）」と呼び（PSC, p. 220）、[15] 神法や自然法の下での（一）財産の所有権、（二）人身の自由、（三）構成員の平等をそこに認めている（PSC, p. 29）。だが、それにもかかわらず、彼らが後二者の制限を甘受してまで、敢えて国家というコモンウェルスの形成に向かうのは、「形式なき実体」である共同社会をより完全なものにし、その平和性と幸福とを保障するためである（PSC, p. 41）。よって、コモンウェルスは、原理的に「実体」としての共同社会あって初めて有意な「形式」としての位置に止められるのである。

ローソンはコモンウェルス一般を次のように定義している。「コモンウェルスとは公共善を目的とする共同社会内の優越―服従の秩序である」（PSC, p. 22）。ここにおいて、隣人愛に支えられた横の連帯としての共同社会内部に「あなたの父と母を敬え」という縦の関係（PSC, p. 42）、すなわち、優越者と服従者の秩序が樹立される。このような秩序としてのコモンウェルスは国家や教会の構成（constitution）ならぬ統治行為（administration）のみに関わるのであり（PSC, p. 48）、[16] 先のベゾルトの用語法により、その権力は「人的支配権（personal majesty）」と名付けられ（PSC, p. 47）、立法権・執行権・裁判権がその内容を構成するものとされる（PSC, pp. 51-54）。こうしたコモンウェルスの形成に伴って、人々の地位は共同社会内での従前の「公民」から「臣民（subject）」へと変わる（PSC, p. 220）。ただし、「臣民」ではあっても、コモンウェルスは「公民」相互の同意による信託に存立根拠を持つものである以上、その「人的支配権」は無条件のものであるはずはなく、神法や自然法、そして、共同社会＝人民の設立目的による拘束を

免れ得ない（PSC, p. 49）。このことは教会においても妥当するのであって、教会のコモンウェルスの首長（magistrate）や聖職者（ruler）は神やキリスト、そして、教会全体（教会共同社会）によって常に拘束されるのである（PSC, pp. 185–185）[17]。また、ローソンによれば、コモンウェルスの形態はこの「人的支配権」がどこに配置されているかで決定される（PSC, p. 88）。先に、彼が「自由国家」としての混合政体を「最高の国家」と考えていたことを指摘したが、「人的支配権」は三身分いずれにも偏らずにその三つ全体の中に置かれるのが最善である。このことは教会においても当て嵌まり、教会の権力（鍵の権力）は「自由国家」の様式に則って配置されるときに最善のコモンウェルスとなる（PSC, p. 167）。ただし、彼は教会の場合にはその三要素がそれぞれ何に対応するかを明言しないのであるが、ティアニーの指摘するように、彼が民主政的要素を一般の理性的クリスチャン、貴族政的要素を長老、王政的要素をキリストに求めていることは、『聖俗政体論』全体の論旨から十分に理解できるところである[18]。

以上の点までは、ローソンは国家と教会をその構成理論においてほとんど区別してはおらず、両者のアナロジーが貫かれるのであるが、国家論にのみ専心される議論に「人的支配権」の喪失にまつわる議論がある。周知のとおり、これはロックの『統治二論』に大きな影響を与えた部分として力説されてきたものである。ローソンは国家の「人的支配権」が失われて、その付与者である所の共同社会＝人民に権力が帰還するケースとして幾つかの場合を示唆しているが（PSC, pp. 66ff）、我々が特に着目すべきは、「統治の解体」と失政に伴うそれである。「世俗の共同社会がいまだ導入されぬ統治形態に先行するものと考えられるか、あるいは、それまでの統治形態が解体する際に考えられる限り、それは実質的に最高権力を保持し、自らが好むままに統治形態を決定する自由と権利を有している。……統治形態が改変されたり解体されても、共同社会は存続するのである」（PSC, p. 30）。ローソンによれば、国家は一旦設立されても、それが解体するときには、その権力は失われる。中でも、専制は神法や自然法を無視するものであるがゆえ、国家破壊の最悪の例である（PSC, p. 69）。かかる事態においては、国家が人民の安全と幸福といった信託に基づ

いて設立されている以上、「その喪失権力が戻る所は、臣民としての臣民ではなく、支配権を付与でき、統治を構成できる唯一のものである人民にして共同社会なのである」（PSC, p. 75）。さて、この議論は、従来、主としてロックの政治理論と共に、人民の抵抗権の唱導と結びつけられて解釈されてきた。果して、ローソンにおいても抵抗権理論は見出されるのであろうか。この点を念頭に置きつつ、『聖俗政体論』全体の性格を検討するためにも、次に、われわれは彼のピューリタン革命観に視点を移してみたい。言うまでもなく、この革命こそ、ローソンをその執筆に駆り立てたものにほかならないからである。

（1）A・P・ダントレーヴ（友岡敏明・柴田平三郎共訳）『政治思想への中世の貢献』（未来社、一九七九年）、二四―二五頁。

（2）ティアニー（鷲見誠一訳）『立憲思想　始源と展開一一五〇―一六五〇』（慶應義塾大学出版会、一九八六年）、一二六頁。

（3）ヘンリー八世がローマからの離反を断行していく際に取った立法措置、「国王至上令」（一五三四年）には次のような一節がある。「我々の至高の君主たる国王とその継承者、および、当王国にて王位を継承する国王たちは、アングリカン教会と呼ばれるイングランド国教会の地上における唯一の首長とされ、受け入れられ、また、見做される」（Act of Supremacy, 1534, in Elton, G. R., ed., *The Tudor Constitution*, 1988, Cambridge, p. 364）。

（4）Sommerville, J. P., 'Richard Hooker, Hadrian Saravia, and the Advent of the Divine Right of Kings', *History of Political Thought*, 4-2, 1983, pp. 231-236.

（5）ローソンの教会観は複雑かつ重層的な構造を持っている。彼はアウグスティヌス（Augustinus）の『神の国』に言及しながら、キリスト教教会を「霊的社会」と呼び、まず、それを「天上の教会」と「地上の戦う教会」とに二分する。後者は、さらに、聖徒のみが属する「神秘的な（mystical）」（不可視の）教会と罪人も聖徒と共にそこに混じる「可視的な（visible）」教会とに分けられ、さらにこの可視的教会が「普遍的な（universal）」ものと「個別的な（particular）」ものに分けられる（PSC, pp. 17-18）。よって、『聖俗政体論』で教会制度が問題にされるときの教会は、全て右の範疇で言う「可視的な教会」だということになり、ここでローソンが言及している「普遍的な教会」とは、要するに「地上の可視的で普遍的な」教会のことである。なお、ここでローソンはローマ・カトリック教会が「普遍的な教会」であることを否定しているが、彼の分類では、それは「個別的な教会」の類型に入れられるほかはない。

（6）Cross, C., 'The Church in England 1646-1660', Aylmer, G. E., ed., *The Interregnum*, Hampshire, 1990, pp. 105-106.

(7) ただし、ここでローソンの想定する国教会が、後述するとおり、一六四〇年代の既存のアングリカン教会とは大きく異なるものであることには注意しなければならない。

(8) Condren, *George Lawson's Politica and the English Revolution*, p. 60. したがって、ポーコックの解釈からすれば、この意味においてローソンはハリントン主義者ではないことになる（Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, pp. 388-389）。

(9) その「回答」には次のようなくだりがある。「人々の間には、絶対王政、貴族政、民主政の三種類の統治があり、これら全てがそれぞれ特有の便利さと不便さを持っている。我らが祖先の経験と叡知は、この三つを混合させることによって当王国を形成した。三つの身分の間に均衡さえあれば、この三つの統治全ての便利さを（人間の思慮で遂げられる限りにおいて）当王国にもたらし、いかなる不便さをも伴わないようにするためである」（The King's Answer to the Nineteen Propositions, 1642, in Kenyon, J. P., ed., *The Stuart Constitution*, 2nd ed., Cambridge, 1987, p. 18）。

(10) Harrington, J., *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of James Harrington*, ed. by Pocock, J. G. A., Cambridge, 1977（田中浩訳『オシアナ』、世界大思想全集二、河出書房新社、一九六二年）,p.196.

(11) ローソンによれば、権力の唯一の所有者は神であり、地上の代理人は権力を所有しているのではなく、「ただ信託されている（trusted）だけである」（PSC, p. 58）。

(12) ここでの moral が physical に対立する語として用いられているのは明らかである。共同社会は physical には複数の人間の集合であるが、団体として法的に捉えられる限り一つの（法的）人格となる。ここには、ローソン自身が認めるとおり、中世教会法（したがって、ローマの団体法）の適用が見られる（EPH, p. 21）。なお、団体法の政治理論・教会理論への適用に関する一般的説明としては、ティアニー、前掲書、一三頁以下参照。

(13) 先述したとおり、ローソンは国家論と教会論とを同一の用語で描写するのであって、ここで言われる commonwealth は地上で設立される、外的な制度を持った組織としの国家や教会を表す。また、commonwealth とほぼ同一の概念を表す用語に state や polity がある。

(14) ローソンは教会権力一般を「鍵の権力（the Power of the Keys）」と呼び、その根源的な所在を教会全体すなわち教会共同社会に見出している（PSC, pp. 78, 165）。ここでの「真正」という言葉は「鍵の権力」においては積極的に用いられないが、彼の言う「鍵の第一次権力」（PSC, p. 82）がこれに対応する（PSC, p. 166）。コンドレンは両者の間に必ずしもアナロジーが貫徹されていないことを指摘しているが（Condren, op. cit., p. 55）、本稿ではこの問題にこれ以上立ち入らない。

(15) ローソンによれば、共同社会の正式な構成員は、世俗においては財産と理性を持った自由土地保有者（freeholders）（PSC, p. 29）、教会においては理性的クリスチャン（PSC, p. 33）であり、いずれの場合も女性と子供は不完全な構成員とされている（PSC, p. 39）。

(16) ベゾルトの用語法における real と personal の区別は、不動産（real property）と動産（personal property）の区別に対応するものである。「人的支配権」が国家（政府）が用いる通常の政治権力として絶えず変更の可能性を有する「可動の（movable）」ものであるのに対し、「真正支配権」は「不動の（immovable）」根源的な最高権力として常に共同社会に内在するとされる。この点に関しては以下参照。Condren, op. cit., p. 100. なお、後述するとおり、「統治の解体」に際して「解体」するのは「人的支配権」のみである。

(17) 世俗における「人的支配権」は、教会における「鍵の第二次権力」がこれに対応し（PSC, p. 166）、その担い手は教会全体（教会共同社会）の「鍵の第一次権力」によって作られる首長や聖職者である（PSC, pp. 82-83）。ただし、彼らの権力はあくまで派生的なものであり、その権力公使も全体としての教会に常に拘束されている。事実、世俗とは異なり、立法権や裁判権は教会全体に置かれる（PSC, pp. 180ff）。

(18) ティアニー、前掲書、一五六頁。

三、ローソンのピューリタン革命観

ローソンは、国王軍と議会軍が正面から衝突した一六四二年の第一次内戦の状況を、自らの『聖俗政体論』の基本図式を用いて、以下のように叙述している。「イングランドの近年の内戦は、統治を解体させる傾向にあったばかりか、そのとき実際にそれを解体させてしまった。というのも、本来の人的最高権力が国王と貴族と平民との中に共同で存在するとすれば、国王が議会を見捨てて議会と共に行動することを拒絶するとき、統治は解体する。いわんや、国王が軍旗を掲げて軍を召集し、議会と一戦交えるときには尚更である。というのも、二つの相対立する権力と最高命令権が出現するわけで、そんなとき、臣民はどちらに服従する義務もないからである。……統治が解体されるとき、

臣民は服従から解放されることになる。しかし、イングランドの共同社会への服従は継続したのである」（PSC, p. 229）。ローソンの考えるイングランドの「人的支配権」が三身分全体の代表、よって、国王と議会の双方に共同で置かれているものであるとすれば、「国王不在のまま議会が行動することを保証できる法は存在しないし、逆もまた然りである」（PSC, p. 112）。両者の戦争は国家（統治）の解体であり、必然的に共同社会＝人民への権力の帰還をもたらした。それでは、こうした惨状を現出せしめた責任は、国王派と議会派のいずれが負うべきなのであろうか。

内戦前後の国王の行動に対するローソンの批判の眼には、非常に厳しいものがある。まず世俗の領域において、国王は、議会を恣意的に解散させ、一六年もの長期に亙って親政を敷き、権利請願に反して船舶税を課し、議会に対する拒否権（negative vote）を要求し、あげくの果てに、議会に対して挙兵した（PSC, p. 113）。そして、宗教の領域では、国王は、イングランドの国法とプロテスタント宗教の法に反してカトリックの女性と結婚し、国教会に二八人ものカトリック聖職者を抱え込んだばかりか、アイルランドに対する全面的な支援を断行した（PSC, pp. 113-114）。ローソンによれば、自分たちはイングランド人にしてクリスチャンである。したがって、その世俗的利害はイングランド人の安全、祖国の平和と自由と幸福以外にはなく、そのことは自然法を通じて神が命ずるところである。また、宗教的利害においては、何よりもプロテスタント宗教の実質が保全されなければならない（PSC, p. 112）。しかるに、国王とその一派は、そのいずれに対しても反逆したのである。

他方、革命における議会の行動はこの二つの利害に見合ったものであったのだろうか。ローソンによれば、革命中の議会の行動は、国王派により、国王の同意を伴わぬ議会軍の創設[1]、国教会の主教制の廃止[2]、スコットランドとの契約の強行などの点で非難されてきた。しかし、ローソンの眼からすれば、前二者は歴史の先例に反するものではなく、敢えてあげつらうに値しないものである。最後のスコットランドとの契約は一六四三年の「厳粛なる同盟と契約[3]」と呼ばれるもので、議会は、これによりスコットランドの長老制教会をイングランドに導入することを条件に軍事援助

を調達せんとしたものであるが、ローソンによれば、これは必要性に適うばかりか、議会がスコットランドの奸計に嵌ったに過ぎないとされる（PSC, p. 116）。かようにローソンは内戦以前の議会の行動を一応弁護するのである。しかし、彼の認識では、議会の非は内戦後の振る舞いにあった。そこにおいて、議会は長老派と独立派に激しく分裂するが、これは彼らが倒すものが一致していただけで、構築するものに一致がなかった証しである。彼らの対立は国益に多大なる悪影響を及ぼした。秩序が一向に沈静化しない中で、ワイト島に幽閉されていた国王に寝返る人々が多発し、教会政策の失敗は夥しい数のセクトや異端を産み出し、これを容認する羽目になった。これはプロテスタント宗教の実質を無視したことだと批判されるのである（PSC, pp. 117-118）。しかし、ここで気づかれるのは、国王に対する議会の挙兵（内戦）そのもの、換言すれば、専制君主に対する抵抗にまつわる記述がスキップされているということである。我々は次にこの問題に視点を移してみなければならない。

『聖俗政体論』の中で抵抗に関する記述を探してみると、同書の後半部分に以下のようなくだりがある。「この服従ということによって、主権者が法を立てるならば、臣民はそれに従いそれを甘受すべきである。そして、もしその命令が不正であるならば、臣民は、叡知と正義の法に則ってそれに従うべきではない。しかし、そのような場合でも、臣民は臣民としてそれを発した権力には進んで耐えて、それに抵抗してはならない。というのは、権力それ自体は正しいからである」（PSC, p. 223）。先述したとおり、ローソンにおいては全ての権力の根源的な所有者は神であり、その意味で、地上の全権力は神に由来する。よって、臣民はいかなる場合においても為政者への抵抗は禁じられる。これは、まさに受動的服従（passive obedience）の思想であり、ここから自己防衛権としての抵抗権が帰結されるはずがない。彼は右の引用文のすぐ後で次のように述べる。「この服従により、臣民は公共善と公共の安全のために、より高次の権力を維持するべきである。……さらに、この服従により、臣民は公共の危機のときには主権者と国家のために、自らの財産のみならず生命や人身をも賭すべきである」（PSC, p. 223）。ここでの「公共の危機」が為政者（国

王）の専制を意味するものであれば、既に国家（統治）は解体し、権力は共同社会＝人民に帰還しているのであって、「臣民」は共同社会の構成員として「公民」と呼ばれていなければならないはずである。したがって、ここでの状況は依然としてコモンウェルスの状態が持続していると解さねばならず、ここに見られる「主権者」という語も「人的支配権」の主体としての三身分構成の国家であるということになる。こうして、コンドレンも指摘しているように、ローソンは、少なくとも世俗の領域において、コモンウェルスへの抵抗の問題を何ら積極的に論じようとはしないのである。[4] だとすれば、『聖俗政体論』において、「統治の解体」論と抵抗権理論との間には何ら内的連関性は持たされていないのであって、両者の結節は同書の主旨から逸脱した解釈であるように思われてくる。というのも、ローソンはイングランドの「統治の解体」を四二年の第一次内戦に見出すが、『聖俗政体論』脱稿は五七年前後であったのであり、彼が同書の執筆に取り組んでいたとき、彼の認識では既にイングランドには国家が消滅していた。存在しないものへの抵抗など全く意味を成さないからである。[5]

このことは、ピューリタン革命におけるローソンの立場を究明する手掛かりにもなる。彼は『聖俗政体論』の冒頭部分で自らが無私・無党派の立場にあることを読者に表明しているが（PSC, pp. 20-21）、このことは革命期のパンフレッティアがしばしば用いる枕詞以上の意味がある。彼は、従来から指摘されてきたような意味での、ウィッグ系の理論家でも議会派の政論家でもなかった。[6] 彼の批判の筆が激しさを増すのは、社会秩序に対して破壊的効果を及ぼす言動に言及するときであり、この秩序維持の重要性という観点が『聖俗政体論』全体の通奏低音である。[7] よって、国王であれ議会であれ、かかる観点から無差別に批判の対象になるのであって、こうした意味で、ローソンは「無党派」の理論家であったのである。そして、アングリカンの聖職者である彼をしてこの態度を貫くことを助けたのは、四二年以後の「統治の解体」という彼の認識であった。すなわち、現状は国王も議会も消滅しており、彼が与する権力はもはや存在していないのである。だが、ここで想起すべきは、国家の解体後、彼は現状を決してアナーキーとは

考えていなかったことであって、そこには新たな国家を構築できる「真正支配権」の主体である共同社会が存続していた。そうである以上、秩序安定への希望も続くのである。『聖俗政体論』の中で、彼は人々に神への信仰を持続させることを呼び掛けるが（PSC, p. 122）、全ての権力の源泉が神である以上、人々が信仰を失わない限り、安定した秩序を再建できるチャンスは必ず訪れると考えていたようである。

さて、『聖俗政体論』が以上のような意図を以て執筆されたものであるとすれば、その中核を構成する「統治の解体」論の基本性格もおのずから明らかになってくる。すなわち、ローソンの「統治の解体」論は、既存の国家を解体させ、新たな国家を構築するための構成原理ではなく、既に統治が解体された状況を事後的に説明する解釈原理なのである。フランクリンが力説するとおり、第一次内戦期の長期議会の論客たちの理論上のジレンマは「国王の称号と権威とを依然として承認する一方で、国王への戦争を正当化しようとした」ことにあった。(8) イングランドの「古来の国制」と伝統的な議会を所与の現実と観念する彼らにとって、三身分の共働は自明の前提であり、国王との抗争は理論上あり得ない事態である。そのため、彼らは、四二年の内戦の正当化や議会主権の主張をついに理論的に調達することはできなかったのである。(9) しかるに、ローソンは「人的支配権」と「真正支配権」とを区別することで、議会から切断されて把握される主権者としての人民を見出し、内戦を「統治の解体」後の人民への権力の帰還期と解釈することで、議会派のジレンマを克服した。ここにおいて、混合政体と内戦は理論上何の矛盾もなく両立するのである。ただ、我々がここで留意すべきは、この「統治の解体」論を人民の抵抗権の唱導と受け取ることはできないということである。コモンウェルスの構成員としての「臣民」には抵抗権がないことは先に指摘したが、他方、「真正支配権」の主体である「公民」は統治が何らかの事情で解体しない限りは現れない。すなわち、ローソンの「統治の解体」論は既存の国家を抵抗を以て改変することはできず、あくまで、「解体」後の状況を説明する機能を負うのみである。よって、彼にとっての秩序の回復とは、少なくとも主観としては、「古来の国制」の復興を意味するのであって、そ

の意味で、彼の思考範型は、議会派の理論家たち同様、混合政体を一歩も出るものではないのである。

こうしたローソンの思想は、レヴェラーズ（Levellers）の指導者の一人、リチャード・オーヴァトン（Richard Overton）のそれと比較するとき、顕著な特徴を露わにする。実は、彼は、ローソンに先立つこと一〇年、既に「統治の解体」論をトラクト『自由民への訴え』にて世に問うた人物であった。「全ての信託権力は、喪失される際には、その正当な中枢としての信託者の手に落ちる。そのような喪失が行なわれる場合には、権力者に対する侮蔑とか不服従などを少しも伴わないで、服従から解放されるのであり、信託者への訴えが許されるのである。なぜなら、そのような場合の訴えは、権力を越えてなされるのではなく、人物を越えてなされるのであり、権力を捨てるのではなく、権力の源泉にまで立ち返って権力に従うことだからである。かつて議会が主張したように、今やこの名誉ある軍はこう説いている、『全ての権威は基本的にその職能にあるのであって、人物には職務執行者としてのみ権威が備わる』[10]と。それゆえ、職務執行者としての人間が安全な人物から暴君へと堕落したなら、その者の権威は消え、権威はただその基本的で根源的な起源にして場所である人民、すなわち、代表される団体（the Body represented）において見いだされるだけである」[11]。ここには「統治の解体」という言葉こそ見出されないものの、為政者の圧政による権力の人民への帰還が見事に叙述されている。しかも、右の引用文中にある「服従から」の「解放」が人々の直接的な抵抗行為を容認するものであることは、オーヴァトンが別の箇所で「強力で凶暴な的と対峙せねばならぬ場合は、正当で必要な防衛のために、全力を尽くして武装して防備を固め、その武力によって侵入し攻撃してくる敵を撃退すべきだ」[12]と述べていることから明白である。つまり、「統治の解体」論と抵抗権理論の結節は、ローソンならぬオーヴァトンにおいて、その構成を見ていたのである。

ただし、オーヴァトンが権威の「根源的起源」と規定する人民は、「団体」とは呼ばれているものの、ローソンの言う「法的に考えられる一人格」という性格を持ち合わせてはない。彼は『自由民への訴え』において共同社会＝人

民の形成理論を全く欠如させており、人民は無謬の理性を持つ個人の単なる集合名詞として把握されるに過ぎない。[13] よって、「統治の解体」後の状況は全くのアナーキー（自然状態）であって、為政者の圧政に対する抵抗権は、個々人が自然状態において持つ自己保存権（プロパティ）の発動以外の意味はない。[14] こうして、オーヴァトンの議論は、徹頭徹尾、個人にその立論の起点が置かれていることが分かるのである。

これに対して、ローソンには人間の自然性についての考察はない。彼が人間に所有権・自由・平等を認めるのは、自然状態ではなく共同社会である（PSC, p. 29）。その意味で、彼の「統治の解体」論の起点は共同社会にあり、人間相互の同意というその形成理論は、共同社会の存在に対する解釈原理以上の機能を負わない。彼が人民を議会から切断することで、モナルコマキの伝統を突破することに成功しておきながら、[15] その人民をついに専制への抵抗の主体に措定しなかったことは、おそらく、このことと無縁ではない。議会から切断される人民は、同時に、「古来の国制」からも切断され得るのであって、かかる人民に抵抗権を認めることは「古来の国制」の改変の可能性をも容認することである。エイルマーの指摘するとおり、国制の変革理論たるレヴェラーズの『人民協約』がオーヴァトンの『自由民への訴え』からの論理的帰結であるとすれば、[16] その「変革」には「古来の国制」とは無媒介に定立される人間の自然への着目が不可避であった。その点、ローソンは、共同社会とコモンウェルス、そして、「真正支配権」と「人的支配権」の理念を、「古来の国制」を支える概念装置として機能させようとするのであって、そのため、彼はそれらを「自然」の中ではなく、あくまで「古来の国制」の枠組の中で考察しようとしたのである。

しかるに、こうした『聖俗政体論』全体の主旨を敢えて度外視する限り、「統治の解体」論、同意に基づく統治、信託理論など、そこに現れる個々の理念それ自体は、当時において決して穏健なものではない。かかる特徴は、我々がひとたび宗教の領域へと眼を転じるとき、いっそう顕著に現れる。ローソンが国教会制を支持していたことは先に指摘したとおりであるが、実は、その内容は独立派（会衆派）の構想と非常に類似しており、各コングリゲーション

の連合体を実質的に考えている（PSC, p. 156）。ただその際、彼は、秩序に対する配慮から、そこに強い裁判権を持った公けの法廷、そして、連合体全体を代表する会議を設置することで独立派との相違を説くのであるが（PSC, p. 212）、実際には、それはクロムウェルのプロテクター政府が担おうとした役割そのものである。[17] また、信者相互が契約（同意）を結んで形成される教会共同社会は、広くピューリタニズムの中で育てられた「聖なる共同体」の理念を離れては理解しがたいし、[18] 伝統的にアングリカン教会が弾圧してきた国教会からの「分離」をも条件付きではあれ認める記述もみせている（PSC, p. 254）。ローソンの主張は、アングリカンの聖職者であることを忘れさせるほどラディカルである。

しかし、これらのことを『聖俗政体論』全体の脈絡で考察すれば、著者の一つの明確な意図を見て取ることができる。ローソンは、ピューリタン革命において不和・対立を招来した様々な理念を排斥するのではなく、自らの国家と教会のアナロジーの体系の中にそれらを包摂して、一つの全体へとまとめ上げようとした。換言すれば、革命の原因を国家と教会の双方に見出した彼は（PSC, p. 3）、その秩序の再建を、革命期に聖俗二つの領域に生み出された競合し合う諸理念の総合を以て成し遂げようとしたのである。しかし、『聖俗政体論』が出版された一六六〇年は王政復古の年であり、既に新しいレジームへの社会的合意が固まりつつあった時代である。そのため、ローソンの提言は時宜を得ぬ場違いなものとなり、その反響はほとんどなかったようである。[19] しかし、イングランドが再び自らのレジームの是非を大掛かりに問い直す名誉革命において、『聖俗政体論』は再版され、その決定（Settlement）に大きな波紋を投げ掛けることになる。我々は、次にこのコンテキストに視点を移してみたい。

（1）一六四二年八月の「民兵条令」（The Militia Ordinance, 1642, in Kenyon, ed., *The Stuart Constitution*, pp. 219-220）を指す。

（2）一六四〇年一二月の「根こそぎ請願」（The Root and Branch Petition, 1640, in Ibid., pp. 154ff）を指す。

(3) A Solemn League and Covenant, 1643, in Ibid., pp.239ff.

(4) Condren, 'Resistance and Sovereignty in Lawson's Politica,' p. 680. 一方、教会において、ローソンは既に属している教会からの分離には正しい性質のものがあり得ることをはっきり認める記述を見せている（PSC, p.258）。言うまでもなく、教会における分離は、世俗においては為政者への抵抗に対応するものである。

(5) Condren, *George Lawson's Politica and the English Revolution*, p.153.

(6) Bowle, J., *Hobbes and His Critics*, p. 100. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, p. 53. 今中、『イギリス革命政治思想史研究』、二九六頁。

(7) Condren, op. cit., p. 128.

(8) Franklin. op. cit., p. 7.

(9) Ibid., chap. 2.

(10) この一節は、ヘンリー・アイアトン（Henry Ireton）主筆の以下の文書に見出される。Ireton, H., *A Representation of the Army*, 14th June, 1647, in Woodhouse, A. S. P., ed., *Puritanism and Liberty*, London, 1965, p. 404. この文書は「六月一四日の宣言」と呼ばれ、レヴェラーズが軍幹部層（グランディーズ）の国王に対する妥協的姿勢を攻撃する際の絶好の拠り所となった。この点に関しては以下参照。The Putney Debate, in Ibid., p. 24.

(11) Overton, R., *An Appeale, from the Degenerate Representative Body of the Commons of England Assembled at Westminster, to the Body Represented*, London, 1647（渋谷浩編訳『自由民への訴え――ピューリタン革命文書選』、早稲田大学出版部、一九七八年、所収）, in Wolfe, D. M., ed., *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, New York, 1967, p. 162.

(12) Ibid., p.177.

(13) 拙著、『自然権としてのプロパティ』、一三八―一三九頁。

(14) 「自然にある全ての個人には個人的なプロパティが自然により与えられているが、それはいかなる者によっても侵害されたり簒奪されたりできないものである」（Overton, R., *An Arrow against All Tyrants and Tyranny*, London, 1646, p. 3）。

(15) Franklin, op. cit., pp. 64-65.

(16) Aylmer, G. E., ed., *The Levellers in the English Revolution*, New York, 1975, p. 88.

(17) Cross, 'The Church in England 1646-1660', pp. 104ff.

(18) Woodhouse, op. cit., Introduction, p. 37.

(19) ローソンは、『聖俗政体論』には「国制（Constitution）」を扱った第一巻（本書）と「統治行為（Administration）」を扱った第二巻の二つが存在することを明記しており（PSC, p. 22）、第二巻が第一巻より半年以上も早く完成したとしている（PSC, p. 275）。しかし、第二巻はついに出版されることはなく、その理由も、おそらく、第一巻の不評が原因となったと推測される（Condren, Editor's Introduction to PSC, p. 28）。

四、名誉革命と「ローソニアン・トラクト」

衆知のとおり、名誉革命の成就は、一六八九年二月、トーリー・ウィッグ両派の様々な政治的妥協の下に作成された「権利宣言」の成立を以て完了した。そこに採択された法原理がウィッグによる国王「空位」論であったことは本稿の最初で述べたとおりであるが、同年一月のコンヴェンション決議の中に現れた先王による「原初契約の破棄」および「基本法の侵害」に関する文言は、[1]トーリーの圧力によってそこから削除された。勿論、ここでの「原初契約」は歴史の中に多くの先例を見出し得る「統治契約（戴冠式宣誓）」を意味したが、トーリーの最大の懸念は、これらの文言がイングランドの王位継承を世襲制から選挙制へと改変する慣行を生み出しかねないというものであった。[2]逆に言えば、当時のコンヴェンションにはかかることを憂慮させる雰囲気が立ち込めていたのであって、[3]その革命をロックやシドニー（Algernon Sidney）と乖離させて評価しようとするケニョンが奇しくも指摘するように、「その革命の建設者たちがその革命を契約理論から引き離すことに細心の注意を払」わねばならないほど、[4]契約理論は彼らにとって身近な脅威であった。しかも、文言の上からは「原初契約」との連関が欠落したとはいえ、「権利宣言」に残された「空位」という言葉は、名誉革命の決定における契約論的契機の放逐を安易に許すものではない。先王が「統治を放棄」して海外逃亡を試みたために国王の「空位」が生じたとしても、この事実はウィリアムの戴冠を何ら説明して

はいない。イングランドの王位継承法からすれば、即座にその「空位」を埋める者はメアリーどころか、先王が自分と一緒にフランスへと連れ出した息子のジェームズだからである。[5] すなわち、そこには王位継承法を変更し得る何物かが想定されねばならず、それを「契約」に求めることが拒絶されるとき、伝統的に国王の補完機能を果してきた議会の権威以外に、そこに頼れるものは存在しなかった。

しかし、フランクリンの示唆するように、国王「空位」状態でなおかつ議会の行為を想定する議論には大きな理論上の飛躍がある。「空位」論は混合政体としての「古来の国制」の存続を前提にしているが、これは議会を諸身分の代表と見なすことにほかならず、そこには国王・貴族・平民の三身分構成が不可避的に要求される。しかるに、現状は国王「空位」の状況にあるのであるから、議会は厳密な意味では消滅していなければならないのである。[6] このことは、ウィッグ主流派として「権利宣言」を支持した、ロックの友人ジェームズ・ティレル（James Tyrrell）も認めるところである。「国王のいない議会というのは、現在の概念および承諾されているところによれば、あり得ないものである。……だが、明らかなのは、我々の大評議会（great council）は、国王なしにもそれ自身の固有の権威によってしばしば開かれ、新しい国王が選定され宣せられるまで、王国の平和を保全したということである」。[7] ここで言及される「大評議会」が「権利宣言」を成立させ、ウィリアムの戴冠を成就したコンヴェンションであることは明白であって、ティレルはそれが通常の議会（パーラメント）とは別の法的性格を持つものであることを認めるのである。しかるに、ウィリアム戴冠の「空位」論による弁証を強行した名誉革命の主流派は、かかる区別を敢えて度外視して、コンヴェンションとパーラメントとを素朴に（故意に?）同一視した。[8] しかも、国制の首のすげ替え行為自体、パーラメント両院にイングランドの主権の所在を見ない限り是認されるものではなく、それは、ティレルと立場を同じくするウィリアム・アトウッド（William Atwood）が認めるように、主権を三身分全体の代表に見出す彼らの基本前提からすれば、「古来の国制」の断絶を意味するほかはなかった。[9]

しかし、こうした理論上のジレンマは、ローソンの「統治の解体」論を採用することによって最も見事に克服される。彼は『聖俗政体論』で次のように述べている。「もし統治が解体されても、共同社会が結合されたまま存続しているのならば、人民はそれまでの統治を改変したり新たな統治を構成したりするために、議会（parliament）のようなある会議（assenbly）を利用することができる。しかし、人民はその会議を議会としてはならず、別の概念の下に、国家ならぬ共同社会の直接の代表と見做さなければならない（傍点引用者）」（PSC, p.48）。すなわち、八九年のコンヴェンションの存在と行動は、ローソンの言う「共同社会の直接の代表」と規定されることで最も柔盾なく説明される。だが、そのためには現状を「統治の解体」と見做し、共同社会＝人民の直接的な「真正支配権」の発動期と解さねばならず、「統治の解体」というタームを四二年の内戦やアナーキーと重複させて理解する名誉革命の主人公たちは、[10] その解釈を疎んずるのである。当時のコンヴェンションには元レヴェラーズの論客ジョン・ワイルドマン（John Wildman）やジョン・ハンプデン（John Hampden）の存在も認められ、急進的な改革プログラムも議論に上ったが、[11] そこには「統治の解体」論はついぞ現れることはなかった。しかしながら、この時期に『聖俗政体論』は、革命の正統理論である「空位」論に満足できない急進主義者たちの手になる複数の匿名「ローソニアン・トラクト」群と共に再版され、ここに「統治の解体」論が大きく世に問われることになるのである。

ここでの大きな問題は、無論、『聖俗政体論』が名誉革命期の人々によっていかに解釈されて、いかに現実に適用されようとしたのかということである。だが、その前に、我々は次の二つの前提を確認しておかなければならない。一つは、この時期のローソニアンには、もはや、教会論に対する積極的な関心が窺われず、ローソンの国家と教会のアナロジーが捨象されて、国家論にのみ議論が集中されているということである。[12] ここには、王政復古以後ピューリタニズムが著しく退潮し、たとえ宗教的寛容論が唱導されてもそこに経験論が結びつくといった世俗化の進展が背景にある。[13] この事情は体制側においても同様であって、前期スチュアート朝の「キリスト教共同体」への信従の要求は、

後期スチュアート朝では「国家理性（reason of State）」[14]への服従へと転換されていったのである。もう一つは、彼らがいかに急進的なエートスを持っていようとも、[15]ウィリアムの戴冠すなわちイングランドの統治形態としての混合政体は状況的に動かしがたい既成事実となっており、彼らの思想はこのことに拘束されることを免れ得なかったという点である。言い換えれば、彼らの「統治の解体」論は所与の混合政体への適用可能性を無視し得ず、その意味で、現実を「解釈」するという一定の機能を負うのであって、その点では、まさにピューリタン革命（内戦）という所与の現実を「解釈」した『聖俗政体論』の視座に通じるものがあった。したがって、「統治の解体」論の名誉革命への適用それ自体は、解釈原理というその理論本来の性格を考慮してみても全く不自然ではなく、その限りにおいては、そこに必要以上に急進的な観点を介在させねばならぬ理由は存在しないのである。

しかし、コンドレンが指摘するとおり、一六八九年の『聖俗政体論』第二版には著者の与り知らぬ小さな細工が施されていた。[16]「権力は、正しい戦争によって暴力的に侵略されることがあり得る。人民が自己を防護したり、不正に権利を否定されたり奪われたりする際の戦争である。基本的国制によれば、人民は人的主権者（personal sovereign）に対してでさえかかる権利を維持してよいし維持すべきなのであるが、その場合には、彼らは人民の主権者ではなく、分不相応の権力を簒奪し人民を害する者となっている」（PSC, p. 67）。右は『聖俗政体論』における最も急進的な箇所である。ここには、一見、ローソンには珍しい抵抗に関する記述が施されているように思われるが、それでも、「正しい戦争」の主体が「臣民」ではなく「人民」となっていることには注意を要する。そうである以上、彼の理論からは既に「統治」は解体されているのであって、その戦争は統治（為政者）の消滅後の「人的支配権」によって遂行されるに過ぎないのである。「基本的国制」が是認するのも権利の「維持」に止まるのであり、人民が権利を維持する相手ももはや「人的主権者」ではなくなっている。「統治の解体」前の「臣民」の勝手な判断に基づく抵抗は、ローソンにおいては単なる「反乱」でしかないからである（PSC, p. 68）。けれども、第二版のその一節に付された欄

外註は、「臣民は自らの権利を防衛してもよい」（PSC, note 20, p. 67）というものであった。ここにおいて、コモンウェルスの構成員である「臣民」は、「統治の解体」を待たずに、常に「人的支配権」への抵抗が是認されるのであり、「臣民」と人民との差異は限りなく希薄になる。しかも、このことが人民の持つ制憲権力としての「真正支配権」と結びつけられるとき、「臣民」は自ら不正と判断する為政者を倒し、新たなコモンウェルスを好むがままに構築できるのであって、ここに『聖俗政体論』はローソンの本来の意図を離れて、革命権弁証の書へと転換される可能性を秘めるのである。[17]

一六八九年以後に現れた複数の「ローソニアン・トラクト」も、[18]『聖俗政体論』の新旧二つの版を十分に反映するものであった。それらは、ローソンの本来の意図に忠実なるものと、より急進的な解釈を施したものに大まかに二分することができるからである。トラクト『統治の確立についての考察』は、ローソンを「最も創意に富んだ」人物と評価し、[19]『聖俗政体論』で説かれた統治理論をほぼそのままの形で再現している。著者によれば、全ての権力の源泉は神であるが、神は直接的に人間を地上の統治者に任命したりはせず、統治者は共同社会＝人民の同意により選ばれる。というのは、共同社会には本質的で不可分の「真正最高権力（Supreme Power Real）」が内在しており、それによって、共同社会は自らが服従する統治形態を選択し、それを形成することができるからである。そして、この統治の形成に伴って、特定の人々に共同社会より支配権力すなわち「人的最高権力（Supreme Power Personal）」が付与され、それによって通常の統治行為が遂行される。だが、国王がいなくなり、庶民院の自由な選挙が妨げられている現在、「人的最高権力は解体されている」。[20]その場合でも、個々の人間はかつての為政者の諸法に服さねばならないが、共同社会は「人的最高権力の立てた全ての法に優越し、国民の永続的な安全と平和に最も確実で効果的と考える統治の設立手段を採る十分な権利を持っている」。[21]ウィリアムの戴冠はまさに共同社会の決定にほかならないのである。[22]ジョン・スティーヴンス（John Stephens）の匿名トラクト『四つの論題』は、『統治の確立についての考察』以上に

厳しくジェームズを批判している。「国王ジェームズ二世は恣意的な権力の行使により統治の機能を全面的に転覆させた」[23]。彼が議会に抗して用いた法執行免除権（dispensing power）は「カトリックと恣意的権力を保全する」ためだったのであり[24]、かかる行為は「国王としての職能の無効化」を生ぜしめた[25]。こうして、もはや統治の機能はジェームズにはなく、しかも、彼の合法的な王位継承者が見当たらない以上、それは「人民の統治を設立する権力」の中に見出されるほかはない[26]。つまり、ここに権力の「人民への復帰（reverter）」が起こったのであり[27]、「人民の代議体〔コンヴェンション〕はその知恵において適切と考えるように統治を設立する権利を持つ」のである[28]。そして、トラクト『コンヴェンション論』では、ローソンの共同社会と国家の区別は、二種類の契約概念によって語られることになる。著者によれば、国家（コモンウェルス）の設立には「人民契約（Popular Contract）」と「支配契約（Rectoral Contract）」の二つの契約が要求される。前者はそれぞれの家族の家長が一つの統治体（Body Politick）＝人民へと結合する契約であり、後者はその統治体と主権者（為政者）との間で取り交わされるものである。この二重の契約によって国家が成立し、「主権者が人民を統治したり、人民の諸権利を保護する一方で、人民は服従義務を負う臣民になる」ことになる[29]。著者は為政者の権力を「公的裁判権（publick Judgement）」と呼び、本来神の叡知に存するものであるとするが、神はその「裁判権」を行使する人物や方法を指定したわけではなく、為政者は人民による契約によって任命され、国制によって絶えず拘束されるのである[30]。そして、現在のコンヴェンションこそ「支配契約」を締結する以前の統治体＝人民の代議体にほかならず、それは国家のいかなる部分にも従属せず、自由な裁量で行動することができる。換言すれば、それは新国王ウィリアムとの「支配契約」の自由な当事者なのである[31]。

以上の三つのトラクトの著者たちに共通するのは、神的起源を持つ政治権力はもはやジェームズのもとから消滅し、人民の中へと復帰しているという認識である[32]。しかも、彼らは、八九年のコンヴェンションをローソンの言う「議会のようなある会議」、すなわち、「共同社会の直接の代表」と見なし、そこからウィリアムの戴冠の正当性を導いてい

る。そこには名誉革命という所与の現実をデ・ユーレに基礎づけんとする意図が窺われるのであって、[33] その意味で、それらは『聖俗政体論』の本来の視座からする名誉革命の弁証であると言えるのである。だが、同時にこのことは、彼らの議論の働きに一定の枠組を嵌めることを意味せずにはおかない。彼らの強調するジェームズの圧政と人民（コンヴェンション）への権力の帰還、そして、ウィリアムの戴冠は、それぞれが過去と現在完了の出来事であり、彼らはそれをローソンの理論を援用して「解釈」したに過ぎない。ここでは将来直面し得る専制への配慮は放棄されるのであり、彼らが為政者一般の専制に対する抵抗権の問題を積極的に問おうとしていないのはこのことの一つの例証である。しかし、「ローソニアン・トラクト」には、ピューリタン革命のレヴェラーズの系を引くウィッグ急進派のイデオローグたちの手になる、更に急進的な視点を内包する一群があり、それらの中に我々はこの「枠組」を突破する思想を見出すことになる。次にそれらを検討してみたい。

ジョン・ハンフリーは、トラクト『良き忠告』の中で、ローソンに倣って「統治」を国家の「構成（Constitution）」と「統治行為（Administration）」とに分けた上で、前者について次のように語っている。「統治の構成は people の原初協約（Original Agreement）に存する。彼らはその協約を統治が設立される以前に、彼ら自身の間で行なうか、あるいは彼らが意図する統治者と行なうのである」。[34] ここでハンフリーの言う「原初協約」は『コンヴェンション論』の二重契約を一つの言葉で表現したものであり、よって、この点に関する限り、ローソンに見られた共同社会（統治体）と国家との間の形成理論の区別はやや不明瞭になる。だが、ハンフリーが両者をいささかも混同していないことは、支配者の選出に伴う「上下の秩序の導入」を境いに、この二つの概念の相違を明確に述べていることから明らかである。[35] そして、彼は「協約」による国家および支配者の形成の目的を「外国の敵に対する相互防衛」と「様々な利益の獲得」に求め、この目的に支配者の「統治行為」を拘束させようとするのであるが、[36] ここで我々が着目せねばならないのが先の引用文に現れる彼の people というタームである。彼の「協約」が二種類の契約

概念をそこに内包するものである以上、それはローソンの「法的に考えられる一人格」を意味すると同時に、オーヴァトンの場合同様、個々の人間の単なる集合名詞をも表すものでなければならない。そして、彼がpeopleに持たせたこの意味の二重性は、彼の次の記述を見るとき、その意図が明らかになる。「この国のPeopleは生まれながらに(by Birth)自由なPeopleである。彼らは、人身の自由および財貨・土地所有の自由を生れながらに持っている」[37]。つまり、ハンフリーはpeopleの中に、「法的に考えられる一人格」と共に、自然的自由を持った個人の観念をも読み込もうとしているのである。「彼ら〔＝people〕が〔人身と財産の〕両方において自由であるとすれば、統治者は彼らが当初に同意する限りの権力を持つのであり、それ以上の権力は持ち得ない」。よって、「人々（people）が協約の際に為す自由の留保」は、国家成立後も、「彼らの権利と見なされる」[38]。これは、まさにレヴェラーズの『人民協約』に見られる選挙民の権利の保留規定を彷彿させるものがある[39]。そして、ハンフリーにおいても現状を「統治の解体」と捉え、共同社会＝人民の直接の代表であるコンヴェンションに権力の所在を見る視点は明確に打ち出され、彼はそこに「公共のために適切と考える」国家を構築する権利を認める。だが、彼にとって、このことは単なるウィリアム戴冠の弁証を意味せず、「古来の国制」の改変もがそこに示唆されるのである[40]。さらに、彼はジェームズの圧政を厳しく糾弾し、そこから抵抗権の主張を導き出す。国王の恣意的権力の前に、人々は「自らを国王に対して防衛できる保証を得るのみならず、その国制の法に明確に含まれる処罰により、……彼を廃位できる保証をも得ている」。「処罰なき法など想像できない」し、「自由な人々」が統治者と交わした協約には「当事者によって用いられる暴力(Force)以外に処罰があるなどと想像することもできない。そんな場合、地上には訴えるべき第三者はいないからである」[41]。ここにおいて、ローソンの「統治の解体」論は、そこに個人の自己保存の観点が付与されることによって抵抗権理論と完全に融合したのである。

こうしたハンフリーの思想は、ジョン・ワイルドマンにおいてもほぼそのままの形で共有されている。ワイルドマ

ンは、トラクト『ある友人への手紙』において、「統治の解体」と無秩序（Disorders）とを区別し、前者を次のように説明する。「統治が解体すれば、権力は人民に移る。誰も王位を要求できず、いわば王家が断絶しているとき、人民は、古いものであれ新しいものであれ、自らが好む統治を設立できる」[42]。なぜなら、「全ての権力は根源的にあるいは基本的に人民にある」からである。現在のコンヴェンションは「共同社会〔＝人民〕を代表する」ものであるから、その権力は「神以外に制御できない絶対的なもの」であり、地上のいかなる者の制約も受けずに恣意的な振る舞いが是認される[43]。ただし、ハンフリー同様、彼においてもそこから直ちにウィリアム戴冠は導かれることはなく、むしろ、混合政体以外の政体をも構築可能であることが示唆されるのである[44]。だが、いずれにしても、こうして人民によって設立される統治は人々を「奴隷状態から完全に守ってくれるようなもの」でなくてはならず、その意味で、彼の国家への主要な関心はその形態の是非というよりも、「人々の自由とプロパティを侵害させない柵」としての働きに置かれていたと言うことができる[45]。そして、この「自由とプロパティ」に関する議論は、彼のもう一つのトラクト、『統治に関する若干の考察』においてさらに明確に語られるのである。

もとより、このトラクトも「ローソニアン・トラクト」としての性格は保持されており、ジェームズの失政とそれに伴う権力の人民への帰還、そして、人民が適当と考える新たな統治の設立は全体の骨子をなすものである[46]。だが、このトラクトほどワイルドマンの元レヴェラーズとしての経歴を浮き彫りにしているものはなく、むしろ、このトラクトの特徴を際立たせるのはオーヴァトンをも彷彿させる彼の自然権＝社会契約理論なのである[47]。彼によれば、「統治とは人間の共同社会が秩序を保つための権力」であり、よって、それは「人間の自然と統治体全体（Whole Body Politick）の共通利益とに一致して機能するように配置される」べきである[48]。統治の原初的形態は家族国家であったが、現在ではその制度は完全に崩壊しており、もはやそこに依拠して統治の問題を考えることはできない。そして、彼がそこに見出すのが、人間の自然的自由と自然権にほかならなかった。「こうして家族から分離されても、全ての人間

は自らを防衛する自然による権利を持っている。このことは、人間が第一に忠誠を負うのは今や自分自身であることを示している。人間は生存に必要な全ての物に対して他者全員と平等の権利を持ち、また、自らの人身においては絶対的な権利を持っている」[49]。だが、ここから生じるのは「戦争状態（State of War）」であり、そこから必然的に帰結される専制君主（Tyrannus）の出現である。人々が統治を設立するために行なう契約（Compact）はかかる悲惨な状況を改善するためであり、それを悪化させるためのものであるはずがない。よって、家族国家や専制国家以外の全ての統治は「その権力を被治者の相互的同意から必ず引き出さなくてはならず」、しかもその際、「人々の自然権を減じたり侵害したりするような譲与は無効」であることが確認されなければならない[50]。したがって、統治設立後も、人々は依然として自然権の主体であり続ける。「我々の一般的で原初的権利は、自由とプロパティを安定化させるために為される契約によって、全面的に飲み込まれ得ない」。国王は「統治を保全するために人々が選んで任命した官吏（Officer）に過ぎない」から、「人々は尋常ならぬ緊急の際の、国王を超える権力を保管している」のである。そして、ワイルドマンは、この主張を現在のコンヴェンションによって代表されている人民＝共同社会（統治体）の制憲権力の議論へと連動させる。「人々は周知の状況にあるとき自ら告発者にして裁判官にして執行者となる。……人々は、統治体において、甲乙の統治や法が国制に合致しているか、彼らの健康・平和・福祉に貢献するものであるかの判定者でなければならないのである（傍点引用者）[51]」。ここにおいて、ワイルドマンはローソンの共同社会＝人民の概念に自然権理論を盛り込んだ。すなわち、今や、「法的に考えられる一人格」には自然権を持つ個々人の契約によって形成される一人格としての性格が付与されたのである。

そして、本稿が最後に採り上げる「ローソニアン・トラクト」、ロバート・ファーガソン（Robert Ferguson）の『オレンジ公の弁護』も、やはりハンフリーやワイルドマンが展開した議論をそこに内包するものであった。それにもかかわらず、このトラクトがしばしば彼らのものから一線を画されてきたのは、その題名から窺われるとおり、そ

れがオレンジ公戴冠を直接的に擁護する意図を持っていたということにある。[52] しかしながら、そこで展開される理論はイングランドの従来の国王権力の在り方を自然法思想によって改変せんとするものであり、その意味で、このトラクトの意義は決して一人の人物を王位に就かせるという意図を以て論じ尽くせるものではない。ファーガソンは同トラクト冒頭でオレンジ公への賛辞を投げ掛けた後に、[53] 次のように語っている。「統治一般についての考察で現時点で私が確信を持っているのは以下のことだけである。すなわち、統治の設置や設立が神に由来しているように、統治は、被造物の栄光や人類の利益に資するために、自然法に則って行使されるように神によって制限され条件付けられている。こうして、全ての支配者は全能で至高の主権者によって協定と監禁の状態に置かれている。これによって、支配者たちは、自らの統治権力をその主権者御自身の奉仕と誉れを促すために用い、自らの権威を自分たちの下にある人々の安全と福祉と繁栄のために行使せねばならないのである」。[54] ファーガソンによれば、この自然法の支配は統治が設立される以前からの基本前提であり、いかなる統治といえども、自然法の拘束を免れてその設立目的に応えることはできない。彼においても統治の設立方法は人間相互の協約（Agreement）、そして、支配者との契約（compact）であり、前者が共同社会（統治体）の形成、後者が国家の形成に関わるものと考えられる。「人々の相互の協約、そして、人々が支配を要請する者との全員一致か少なくとも多数派による契約を結ぶ以前は、全ての人間は平等に自らのプロパティと自由の主人である」。[55] そして、契約によって作られる為政者は「共同社会が与えたもの、共同社会が利益を見込んで自発的に譲渡したものを越えては、その自由に及ぶ権威を主張できない」。なぜなら、その契約は全てを為政者に譲与するものではなく、残されたものは「留保された特権や権利として、人々のもとに依然として留め置かれている」からである。[56] ファーガソンによれば、同意に基づかぬ統治などあり得ず、国制とは人民と為政者との間の契約で作られた「臣民に留保された権利・特権・プロパティの柵」にほかならない。[57] よって、その侵犯は両者の「結び目を解き」、為政者を暴君化し人民を奴隷化することを意味する。[58] 国制の設立目的は「共同社会の平和と福祉と

安全」であり、これこそが為政者への信託である。為政者が信託を破って国制を侵害するとき、「人々は自由の始源的状態へと回復され」、もはや為政者に服従する義務を負う必要はない。[59] その点では、近年におけるジェームズの行動はまさに信託違反の典型であって、[60] 法執行免除権の乱用を始めとする彼の数多の恣意的な権力行使と簒奪行為を見れば、「簒奪によってもぎ取られたものを、力によって回復することは合法的で必要なことである」。不当な暴力によって自らのものが侵害されるとき、「我々は、自らに留保しておいた特権と権利によって、それを防護する権利を持っている」からである。[61] さらに、ジェームズの圧政は基本法を完全に転覆させた。これにより権力は現在のコンヴェンションに存する人民へと帰還したのであり、今や、新たな王位は「人民の意志」すなわち「大評議会の好み」によって自由に決定することができる。[62] こうして、コンヴェンションの決定によるウィリアム戴冠は、まさに人民の意志による、その意味で、「公共善に基づいた」決定にほかならないのである。[63]

さて、これまでの考察で明らかなとおり、ローソンの「統治の解体」論と抵抗権理論との融合は、ウィッグ急進派の三人のイデオローグのトラクトの中で明確にその結実を見た。彼らによるその二つの理論の結節作業は、端的に述べれば、ローソンの共同社会＝人民に個人の観念を読み込むもの、換言すれば、人民（people）の概念に「法的に考えられる一人格」と同時に自然権を有する個人の集合体という性格を付与せんとする試みであった。これにより、国家設立後においても人間には自然権（自由）がポジティヴに留保され、それが為政者の行為の判定権、さらには、専制への抵抗権の担保として機能することになるのである。しかも、彼らの理論においては、こうして保存された抵抗権の発動や「統治の解体」後の状況は決してアナーキーではないのであり、そこには個人の複数名詞から共同社会へと身を変えた人民が、自然状態を回避する横の秩序として現存するのである。勿論、これはpeopleという言葉に込められた二つの意味の置換操作において行なわれるのに過ぎないが、そこには二つの契約概念が前提とされるのであって、先にオーヴァトンを通じて確認したように、自然権理論のみで――よって、一つの契約概念で抵抗権を構築し

たレヴェラーズが「統治の解体」後の秩序に全く配慮がなされていないことに着目すれば、やはり、それは彼らの重要な理論的革新であったと言えよう。そして、かかる「ローソニアン・トラクト」の中にあって、ロックの『統治二論』はおそらく最高の完成度を誇る傑作であった。

しかし、こうしたウィッグ急進派の政治思想は、名誉革命によって存続された「古来の国制」に対して、いかなるスタンスを持つのであろうか。本稿を結ぶにあたって、本稿全般の議論を念頭に置きながら、最後にこの問題を考察してみたいと思う。

(1) 本稿四六—四七頁参照。
(2) Slaughter,"Abdicate' and 'Contract' in the Glorious Revolution', p. 332. Schwoerer, *The Declaration of Rights*, 1689, pp. 217-218.
(3) Goldie, M., 'The Roots of True Whiggism 1688-94', *History of Political Thought*, 1-2, 1980, pp. 200, 218-219.
(4) Kenyon, 'The Revolution of 1688', p. 56.
(5) Trevelyan, G. M., *The English Revolution 1688-1689*,Oxford, 1956（松村赳訳『イングランド革命』、みすず書房、一九七八年）, p. 143.
(6) Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, pp. 102ff.
(7) Tyrrell, J., *Bibliotheca Politica*, London, 1718, p. 643.
(8) Goldie, op. cit., p. 210.
(9) Atwood, W.,*The Fundamental Constitution of the English Government*, London, 1690, p. 100.
(10) Pocock, J. G. A., 'The Fourth English Civil War : dissolution, desertion, and alternative histories in the Glorious Revolution', in Schoworer, L. G., ed., *The Revolution of 1688-1689*, Cambridge, 1992, p. 60.
(11) Goldie, op. cit., pp. 199, 212.
(12) ただし、当時の最も典型的なローソニアン、ジョン・ハンフリー（John Humfrey）は、名誉革命後、再び彼本来の関心である教会論に専心することになる（Condren, *George Lawson's Politica and the English Revolution*, pp. 158-159）。
(13) 拙著、『自然権としてのプロパティ』、第三章。

(14) Parker, S., A Preface to Bramhall, J., *Bishop Bramhall's Vindication of Himself and the Episcopal Clergy*, London, 1672, p. 62.

(15) アシュクラフトによれば、彼らの意図は名誉革命をレヴェラーズの言語で弁証することにあったとされる（Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 565）。

(16) Condren, op. cit., p. 154.

(17) Ibid., pp. 164-165. ここで以下のことを確認しておきたい。すなわち、ローソンにおける人民（あるいは公民）と臣民との区別は共同社会と国家との区別に対応するものであるが、それは、結局のところ、現状を統治の「解体」と認識するか「存続」と認識するかといった行為主体の主観にかかっていると言うよりほかはない。よって、客観的情勢がどうであれ、「統治の解体」と認識した瞬間、臣民は容易に人民（公民）になり得るのであり、このことを妨げる理論上の措置を筆者は『聖俗政体論』において発見していない。コンドレンが示唆するとおり、そこにローソンの理論が穏健的にも急進的にも解釈され得る理由があったのであるが（Condren, op. cit., pp. 152,161,165）、『聖俗政体論』全体の主旨とローソンの関心とが抵抗権理論から懸け離れた所にあったことは先に本稿で確認したとおりである。なお、この点については併せて以下参照。Condren, 'Resistance and Sovereignty in Lawson's Politica', p. 680.

(18) これらのトラクトの存在はJ・H・フランクリン、M・ゴルディー、R・アシュクラフト、C・コンドレンらによって注目されてきたが、我国でそれらの分析を試みたものは、筆者の知る限り、以下の論考だけである。今中比呂志「政府解体論の形成と展開――ジョージ・ロウスンからジョン・ロックへ」（『広島法学』一一―三・四、一九八八年）。

(19) anon., *Some Short Considerations Relating to the Settling of the Government*, London, 1689, in Scott, W., ed., *A Collection of Scarce and Valuable Tracts*, 2nd. ed., London, 1809, vol. 10, p. 275. なお、このトラクトは、*Proposals Humbly Offered to the Lords and Commons in the Present Convention, for Settling of the Government.* というタイトルでも出版されている。

(20) Ibid., p. 274.

(21) Ibid., p. 275.

(22) Ibid., pp. 275-276.

(23) Stephens, J., *Four Questions Debated*, London, 1689, T. 1675. (9) , p. 2. このトラクトの著者の同定はコンドレンに負う（Condren, *George Lawson's Politica and the English Revolution*, p. 160）。なお、出版年に後続する記号は英国国立図書館

(British Library) の分類記号 (Shelf Mark) である。以下同様。

(24) Ibid., p. 3.

(25) Ibid., p. 4.

(26) Ibid., p. 5.

(27) Ibid., p. 6.

(28) Ibid., p. 9.

(29) anon., *A Discourse Concerning the Nature, Power, and Proper Effects of the Present Conventions in Both Kingdoms*, London, 1689, T. 1675. (9), p. 218. なお、かかる意味での契約の二重性はアトウッドにも見られ、彼はロックがその点を理解し得なかったとして批判しているが、この問題については後で言及する。

(30) Ibid., p. 219.

(31) Ibid., p. 220.

(32) そのほか、トラクト『賢者への言葉』においてもジェームズの圧政と、「権力の中枢にして起源」への復帰といった論点は提示されている。その際、著者が「中枢」と呼ぶのは、コンヴェンション両院に存する「国民全体 (the Whole Nation)」である。anon., *A Word to the Wise*, London, 1689, in *A Sixth Collection of Papers Relating to the Present Juncture of Affairs in England*, London, 1689, p. 21.

(33) コンヴェンションで「空位」論を支持した主流派は、ウィリアムの戴冠をデ・ファクトに承認するという方向で固まっていた (Goldie, op. cit., p. 224)。

(34) Humfrey, J., *Good Advice before It be Too Late*, London, 1688, in *The Eighth Collection of Papers Relating to the Present Juncture of Affairs in England*, London, 1689, p. 20. このトラクトの著者の同定はコンドレンに負う (Condren, op. cit., pp. 155ff)。

(35) ハンフリーは国家 (Common-Wealth) と社会 (Society) を同一視し、それらを共同社会 (Community) と対照させている (Humfrey, op. cit., p. 20)。

(36) Ibid., p. 21.

(37) Ibid., p. 20.

(38) Ibid., pp. 20-21.

(39) *An Agreement of the People for a Firm Peace*, London, 1647（渋谷浩編訳『自由民への訴え――ピューリタン革命文書選』、所収）, in Wolfe, ed., *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, pp. 227ff.

(40) Humfrey, op. cit., pp. 23-24. 彼は、共同社会は権力を貴族と平民のみに置こうが、「古来の国制」に従って置こうが自由であるとしている（Ibid., p. 23）。

(41) Ibid., p. 22.

(42) Wildman, J., *A Letter to a Friend*, London, 1688, in *A Sixth Collection of Papers Relating to the Present Juncture of Affairs in England*, pp. 13-14. なお、このトラクトの著者の同定はゴルディに負う（Goldie, op. cit., p. 214）。

(43) Wildman, op. cit., p. 15.

(44) Ibid., p. 13.

(45) Ibid., p. 15.

(46) Wildman, J., *Some Remarks upon Government*, London, 1689, in *A Collection of State Tracts*, vol. 1, London, 1705, p. 162. なお、このトラクトの著者の同定はゴルディに負う（Goldie, op. cit., pp. 213ff）。

(47) このトラクトは、その他、統治の安定化の問題を支配権と所有権との間の均衡関係に見る――いわゆる、ポーコックの言う「ネオ・ハリントン的分析」を試みている（Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 424）。しかし、「統治の解体」論と抵抗権理論に考察の中心を置く本稿では、敢えてこの問題には立ち入らない。なお、右の観点からのこのトラクトへのアプローチについては以下参照。Goldie, op. cit., pp. 213ff. Ashcraft, op. cit., p. 568. 今中、前掲論文、一三八―一三九頁。

(48) Wildman, op. cit., p. 151.

(49) Ibid., p. 152.

(50) Ibid., p. 152. なお、ここでの議論は明らかにホッブズを意識してのものである。

(51) Ibid., p. 153.

(52) Ferguson, R., *A Brief Justification of the Prince of Orange's Descent into England*, London, 1689, pp. 36ff. ハンフリーの『良き忠告』は、その冒頭部分で、このファーガソンのトラクトを、ギルバート・バーネット（Gilbert Burnet）の『服従の諸条件の探求（*An Enquiry into Measures of Submission to the Supreme Authority*）』、そして、『賢者への言葉』や『四つの論題』と共に、ウィリアム戴冠を拙速に促すものとして批判している（Humfrey, op. cit., p. 19）。この観点からバーネットとファーガソンとの類似性を指摘するものとしては以下参照。Franklin, op. cit., p. 99. Goldie, op. cit., p. 217. だが、

ここで筆者は次のことを指摘しておきたい。確かに、右の四つのトラクトに比べ、ハンフリーやワイルドマンは、少なくとも理論上は、オレンジ公戴冠を一つの可能性として示唆しているに過ぎず、また、彼らが「古来の国制」の改変をも辞さない主張を見せていることは本稿においても確認してきたところである。しかしながら、ゴルディが示唆するとおり、ハンフリーやワイルドマンの立場が戴冠後のウィリアムの王権に一定の制約を設けようとするコンヴェンション内の一派に対応するものであるとすれば（Goldie, op. cit., p. 219）、彼らにおいてもウィリアムの戴冠それ自体は拒絶されてはいないことになる。しかも、この王権の制限という点に関しては、本稿が以下で論じるとおり、ファーガソンのトラクトで展開される政治思想はそれを推し進める以外の効果を生み得ないのであり、その意味では、本稿がファーガソンをハンフリーやワイルドマンと同じカテゴリーに入れて論じることには、いささかの不都合も見出されるものではない。なお、ウィッグ急進派のイデオローグとしてのファーガソンの人と思想については、以下参照。拙稿「ロバート・ファーガソンの政治思想――英国後期スチュアート朝期の急進主義政治思想の一考察」（日本イギリス哲学会編『イギリス哲学研究』一七、一九九四年）。

(53) Ferguson, op. cit., p. 4.
(54) Ibid., p. 5.
(55) Ibid., p. 6.
(56) Ibid., p. 7.
(57) Ibid., pp. 7–8.
(58) Ibid., p. 8.
(59) Ibid., pp. 9–10.
(60) Ibid., p. 19.
(61) Ibid., pp. 19–20.
(62) Ibid., p. 9.
(63) Ibid., pp. 31–32.

五、結び

ロックを含めたウィッグ急進派のイデオローグたちと「古来の国制」との関係を考える際に重要なのは、言うまでもなく、「統治の解体」後に権力を回復した共同社会＝人民に、彼らがいかなる形態の国家を構築させんとしていたかということである。ハンフリーやワイルドマンが共同社会に「自らが好むまま」の政体を選ぶ権利を認め、「古来の国制」以外の政体構築の可能性を示唆していることは、それに類するフレーズがウィリアム戴冠を即時的に促す他の「ローソニアン・トラクト」にも見出される以上、この問題に対して何ら積極的な手掛かりを与えてはくれない。むしろ、我々が留意すべきは、彼らがその思想の極みにおいてレヴェラーズをも彷彿させる人民主権原理に到達していながら、「古来の国制」の明確な拒絶をついぞ表明しなかったことにこそある。ファーガソンはイングランド憲政史と自由とが矛盾しないことを説き、貴族院の必要性を力説した。[1] ハンフリーがファーガソンやバーネットに反対したのは、彼らが「王国の国制の考察」を欠いたままウィリアム戴冠を余りに性急に主張したからであって、[2] その理由を彼らが混合政体を選好したことには決して置かなかった。ハンフリーは、イングランド国民の将来の奴隷化への懸念から、軍事力の所在を三身分全体に設定すべきことを主張しているが、[3] これは混合政体を自明の前提にせずしては意味をなさぬ提言であった。また、ワイルドマンは「ネオ・ハリントン的分析」[4] から現状のイングランドが所有と支配権との均衡を欠いているとし、選挙制度の改革等をコンヴェンションに提案するが、[5] それが国制の「改革」理論であって「改変」理論でないことは言うまでもなかった。そして、ロックが『統治二論』の中で展開する機構論および国家の諸権力の関係に関する記述は（STG, Chaps. 11-14）、著者が「古来の国制」にポジティヴな価値を認めていることを前提にせずしては理解しがたいものであった。

これらの意味を考えるには、我々は、八九年、ウィリアムの戴冠を目前に控えたコンヴェンションにおけるウィッグの立場に眼を向けてみる必要がある。そこにおいて、彼らは、ウィリアム戴冠をイングランドの伝統的な国王観念の下に推進するグループと、その戴冠を是認しつつもそこに何らかの王権の制限を盛り込もうとするグループとに二分されたが、後者にハンプデンらと共にワイルドマンが属していたことは重要である。[6] 結局、後者は、王位継承の選挙制への移行を懸念するトーリーと王権のいささかの制限も望まないウィリアム自身の圧力から、前者に屈せざるを得なかったが、このことは彼らが院外からその決定に影響を及ぼすことを妨げるものではなかった。先に考察したワイルドマンの二つのトラクトは、この文脈において把握されるべきものなのである。八〇年代初頭から中葉に掛けての「成し遂げられるはずの革命」[7]、すなわち「ライ・ハウスの陰謀」から「モンマスの反乱」に至る一連の武力抵抗路線に挫折した彼らには、もはや、ジェームズへの対抗手段としてはウィリアムの武力と権威以外に頼れるものはなかった。[8]「反乱」鎮圧後にオランダで書かれたロックの『寛容書簡』が『統治二論』の国家論を継承していながら、[9] 抵抗権理論を積極的に展開していないのは、彼らが武力抵抗からオレンジ公擁立へとその路線を変更したことがおそらく背景をなしている。彼らはそのラディカルな精神を名誉革命に適応させる必要を迫られたのである。

アシュクラフトが指摘するとおり、ウィッグ急進派における自然権＝抵抗権理論はピューリタン革命のレヴェラーズの系を引く政治的急進主義の伝統の中で培われたものである。[10] 後者の自然権理論は無謬の人間理性から演繹され、イングランドの伝統・習慣を根底から改変せんとするものであった。署名（同意）する全ての人間に選挙権を付与することで「古来の国制」を共和政に変革せんとする彼らの『人民協約』は、社会契約の即時的な断行を意味するもの[11]で、まさに彼らの政治思想の真骨頂にほかならなかった。ここでは「伝統」は「自然」に対立し、「古来の国制」は『人民協約』の止揚なきアンチ・テーゼとして定立されるのである。だとすれば、ウィッグ急進派が迫られた自然権理論の「古来の国制」への適用作業は、両者の対立を緩和させ、「伝統」の中に「自然」を包摂させること以外には

成就され得ない。こうして、彼らはイングランドの伝統的な「古来の国制」の枠組を残存させつつ、その内実を個人の自然権（自己保存）の観点から読み替え、個人の自然権を「変革」ならぬ「改革」原理として機能させる道を選んだのである。一切の伝統の纏いを払拭した自然状態、すなわち、人間の自然性の考察を立論の出発点に置くロックが（STG, chap. 2）、なおかつ、アリストテレス以来の伝統的家観念である「全き家」[12]や（STG, §86）、封建的な国王大権を取り上げているのは（STG, chap. 14）このことの一つの例証である。彼はこれらを伝統的観念のまま論じているのではなく、個人の自己保存の観点から解釈し直しているからである。そして、ローソンの「統治の解体」論は、彼らがこの作業を遂行する上で決定的な寄与をなした。既に本稿で考察したとおり、そもそも彼の『聖俗政体論』は、「古来の国制」を離れては成立し得ず、それを内的に支える原理であった。だとすれば、ウィッグ急進派の「統治の解体」論は名誉革命に容易に接木されるのであって、彼らの自然権を有する個人の集合体としての人民は、ローソンの「世俗共同社会（community civil）」（PSC, p. 24）として「古来の国制」を支える概念装置に常に転化し得る。ここにローソンの「統治の解体」論が持つ驚くべき伸縮性が確認されるのであって[13]、それは「古来の国制」と自然権理論の双方に溶け込むことにより、レヴェラーズにおいて対立した「伝統」と「自然」を架橋するのである。そして、この点で興味深いのは、W・アトウッドによる匿名『統治二論』に対する以下の批判である。「著者〔ロック〕は、統治の解体について扱いながら、最高の執行権力を有する者がその義務を無視したり棄却したりするときには、その結果として、既に立てられていた法がもはや執行されなくなると言う。これは、論理的には、全てをアナーキーに還元し、事実上、統治を解体させることである。……著者は、王の国制への侵害行為によって、人民は自然状態に戻ると言うが、それは王の侵害が人民に強いる戦争状態なのである[14]」。ロックは国家の解体と共同社会の解体を明確に区別し（STG, §211）、ローソン同様、「統治の解体」後の状況に共同社会が存続していることを同書の最後で力強く確認している（STG, 243）。その意味では、ロックの「統治の解体」論を「アナーキー」もしくは「自然状態」とするア

トウッドの批判は、少なくとも『統治二論』全体の主旨を考える限り、誤読に基づくものとして再批判され得るかもしれない。しかし、その責任の一端は明らかにロック自身にある。「最高の執行権力を有する者がその義務を無視したり棄却したりするときには、その結果として、既に立てられていた法がもはや執行されなくなる。これは、論理的には、全てをアナーキーに還元し、事実上、統治を解体させることである。……法の執行が全面的に止まるとき、統治は終わり、人々は秩序も結びつきも持たぬ混乱した群衆になる」[15]（STG, § 219）。アトウッドが言及しているのは明らかにこの箇所であり、これを著者のレトリックで済ますには余りにも不用意な記述であることは否めない。だが、ここに我々が、本来的に別の系譜にあった二つの理論、すなわち、レヴェラーズの自然権理論とローソンの「統治の解体」論の縫合の綻びを見ることは、果して不当なことであろうか。

いずれにしても、ウィッグ急進派は「古来の国制」（伝統）の中に「自然」を内在させた。両者の相互媒介による秩序の改善と安定こそ、彼らの望んだ最善の道であったであろう。自然権理論を展開したロックがイングランドの伝統に対して決して否定的でなかったことは、以下の記述からも明らかである。「人々は古い国制をなかなか捨てず、また、そうすることを厭うものである。今であれ昔であれ、この王国で多くの革命が見られたのに、人々は依然として国王・貴族院・庶民院という古い立法部に固執するのはそのためなのだ。つまらない試みによって、若干の中断があったにしても、再び、かかる立法部に立ち戻ったのである」（STG, § 223）。しかし、ウィッグ急進派の抵抗権は「内戦のシナリオ」であるばかりか[16]、国制そのものの変更権（真正支配権）と結合したものである。ロックの抵抗権発動に対する慎重な態度（STG, §§ 223-225）は彼がこのことを自覚的に受け止めた証拠であると同時に、そこに一つの意図を内包させるものであった。すなわち、彼はレヴェラーズが即時的に断行しようとした国制の変革を、あくまで可能態のままに止め、それを将来起こりかねない専制への救治策として担保したのである（STG, § 220）[17]。

アピール・トゥ・ヘヴン――それはウィッグ急進派が名誉革命の「古き良き国制」の中に埋め込んだピューリタン

革命の「古き良き大義」にほかならなかった。

(1) Ferguson, *A Brief Justification of the Prince of Orange's Descent into England*, pp. 11-13, 24.
(2) Humfrey, *Good Advice before It be Too Late*, p. 19. なお、この点については本稿八四頁註（52）参照。
(3) Ibid., p. 24.
(4) Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 424.
(5) Wildman, *Some Remarks upon Government*, pp. 155ff.
(6) Goldie, 'The Roots of True Whiggism 1688-94', p. 219.
(7) Laslett, Introduction to *Two Treatises of Government*, p. 47.
(8) Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 474.
(9) 「国家は、人々の世俗的な財貨を保全し増進させるためのみに設立された人間の団体であるように思われる。私が世俗的な財貨と呼ぶのは、生命・自由・肉体の健康・苦痛からの解放、それに、土地や金銭や調度品等の外的な事物の所有のことである」(Locke, J., *Epistola de Tolerantia*, eds. by Kilbansky, R. and Gough, J. W., Oxford, 1968, pp. 65-67)。
(10) Ashcraft, op. cit., passim., esp. chaps. 4, 11. 拙著、『自然権としてのプロパティ』、第四章。
(11) 渋谷浩『ピューリタニズムの革命思想』（御茶の水書房、一九七八年）、二一八―二一九頁。
(12) O・ブルンナー『ヨーロッパ――その歴史と精神』（岩波書店、一九八六年）、一五一頁以下。
(13) Cf. Condren, *George Lawson's Politica and the English Revolution*, pp. 152, 165.
(14) Atwood, *The Fundamental Constitution of the English Government*, pp. 101-102.
(15) ロックは別の箇所でも「統治の解体」後に自然状態が訪れることを示唆する記述を見せている（STG, § 121）。
(16) Pocock, 'The Fourth English Civil War', p. 61.
(17) 前掲拙著、三三六頁。

なお、本稿の原型は、筆者が平成六年一一月二六日の日本イギリス哲学会第五三回関東部会で行なった報告「G・ローソン『聖俗政体論』とその文脈」にある。本稿はそこに新たな論点を加えて別稿に構成したものである。
また、本稿は、文部省平成七年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による成果の一部であることを付記する。