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

Title	ピューリタニズムの「市民社会」論 : W. Ames『良心論』の考察
Sub Title	Church and common-wealth in Wm. Ames' casuistic work
Author	今関, 恒夫
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1982
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.75, No.4 (1982. 8) ,p.621(125)- 641(145)
JaLC DOI	10.14991/001.19820801-0125
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19820801-0125

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.

ピューリタニズムの「市民社会」論

——W. Ames『良心論』の考察——

今　関　恒　夫

(一)

近世イギリスのピューリタンたちの懐く日常生活聖化への関心の深さは周知のところである。殊にウィリアム・パーキンズ (William Perkins, 1558-1602) を濫觴とするピューリタンの「決疑論」(casuistry)[1] の歴史は，その事実をよく物語る。勿論，「決疑論」そのものは中世ローマ・カトリック教会の伝統に淵源を辿りうるばかりではなく，ジェレミー・テーラー (Jeremy Tailor, 613-67) の『迷える者の指導書』(*Ductor Dubitantium*, 1660) やロバート・サンダーソン (Robert Sanderson, 1587-1663) の『良心問題9例解』(*Nine Cases of Conscience Occasionally Determined*, 1918) の如き国教会主教の手になる「決疑論」も存在した[2]。しかしーパーキンズに始まりエイムズ (William Ames, 1576-1633) を経て，バクスター (Richard Baxter, 1615-91) に至るピューリタニズムの，体系的・包括的な「決疑論」及び簡潔で大衆的な幾多の生活指針書が，特異な使命を帯びて存在していたことも事実なのである[3]。

注(1) Casuistry を F. L. Cross(ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1974) に従って定義づけておく。「一般的道徳原理を特殊な具体的状況 (cases) に適応する技術 (art) あるいは学問 (science)。その特定の決定が個人の判断に従ってなされようが，制定された規範に基づこうが，決疑論の実際的適応が道徳問題には常に要求されるが，『決疑論』という用語は普通後者の場合に限定される。」本稿では本来のそれを「狭義の決疑論」，個人の判断をも含めたそれを「広義の決疑論」と呼ぶことにする。

(2) 「決疑論」の歴史についてはさしあたり James Hastings(ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons) vol. 3, Thomas Wood, *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century* (London: S. P. C. K., 1952), Keith L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames, Dutch Backgrounds of English and Amreican Puritanism* (Urbana: University of Illinois Press, 1972) Chapter VIII Puritan Ethics を参看。

(3) 『キリスト教大事典』(教文館，1963) の「決疑論」の項には，「プロテスタント教会においては，信仰義認の立場から，人間の個々の道徳的行為をあらかじめひとつの法的体系の中に組み込むことができるとの楽天的な律法主義に対して批判がなされ，個々の場合の人間の行為は，神に対する自己の人格的応答からのみ出るべきだという立場がある」として，プロテスタントの「決疑論」にはまったく触れていない。たしかに，宗教改革者たちは「決疑論」に否定的であったし (Sprunger, *op. cit.*, p. 158)，20世紀の神学者カール・バルト (Karl Barth, 1886-1968) も『教会教義学』(第3巻第4分冊) において，パーキンズやエイムズの名を挙げて「決疑論的倫理学 (kasuistische Ethik) は，全然存在すべきではない」としている (Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich: Evangelischer

「信仰のみ」（*sola fides*）を強調するプロテスタントが，「キリスト者の自由」を拘束するかにみえる，しかもカトリックの伝統に深く根差した「決疑論」に危惧の念を懐いたのは当然である。[4] しかし，現実に具体的な諸問題の前に立って何を為すべきかに迷う信仰的良心が数多く存在し，しかも他方で「ローマの決疑論的神学が改革派教会自体のうちで，魂の導べとして，何の気がねもなく利用されている。[5]」現状に対し，プロテスタントが腕を拱いているわけにはいかなかった。従って，実践的生活指針は全プロテスタント教会によって要請されたが，就中もっとも優れた「決疑論」を生み出したのは，その「実践神学への傾倒[6]」の故に，イギリスであった。

イギリスにおけるピューリタンの「決疑論」は，既述の如く，パーキンズ，エイムズ，バクスターによる体系的なそれと，多数の大衆的なそれとが区別されるが，後者にはさらに，「決疑論的倫理学」と区別される「実践的決疑論[7]」（praktische Kasuistik）を含めておかなければならない。「ピューリタン決疑論の多くは書かれたものではなく，口頭によるものであって，今日の牧会的勧告に類似しているが，その解答は高い権威をもっていた[8]」とシュプランガー（Keith L. Sprunger）は指摘する。しかも，忠告・牧会的勧告から「決疑論的倫理学」までの多様な「決疑論」は実質的には連続していた。リチャード・バクスターの妻マーガレットの場合がそれをよく例証する。彼女は倫理的勧告に優れた能力を有し，バクスターは問題をもちこまれると彼女によく相談したという。バクスターは次のように述べている。[9]「損害賠償，侵害行為，権限委託，誓約，婚約等多くの困難な問題が私のところへ持ち込まれてくると，彼女はすべての事情を考え合せ，それを比較し，とても真似のできないような，ぴったりとした答を私に差し出した。」

このような「決疑論」の多様さは，それが広範な社会層の要請に応えようとするものであったことを意味するだろう。しかも，その隆盛が17世紀の現象であったことは注目に値する。[10] 行動を実質

Verlag, 1951, 3 Bd. 4 Teil, SS. 3-13., 鈴木正久編，バルト『キリスト教倫理』教会教義学解説シリーズ III/4, 17-31ページ)。しかし，プロテスタント的な「決疑論」が存在した事実は確認しておくべきであり，その歴史的意味を問うのが本稿の目的のひとつである。「決疑論」が存在すべきであるかどうか，それは本稿の問うところでは全然ないのは勿論である。尚 James Hastings(ed.), *op. cit.* pp. 244-5 には，ルター派，カルヴァン派ピューリタン，そのニュー・イングランド版，そしてアングリカンについての記述があり，ピューリタンの代表的「決疑論」としてはパーキンズとエイムズのそれが挙げられている。拙稿「近世イギリスにおける職業エートスの展開— Weber 説をめぐって—」（『三田学会雑誌』74巻6号1981. 12），大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想』（新教出版社，1966）222 ページ以下をも参看。

注（4） Sprunger, *op. cit.*, p. 158.

（5） Wood, *op. cit.*, p. 38.

（6） Sprunger, *op. cit.*, p. 161.

（7） Barth, a. a. O., SS. 6-7., 前掲訳書，24-5ページ。

（8） Sprunger, *op. cit.*, pp. 162-3.

（9） R. Baxter, *Richard Baxter and Margaret Charlton*, ed. John T. Wilkinson (London: George Allen and Unwin Ltd., 1928) p. 127. シュプランガーもウッドも，この点をすでに指摘しているが，この部分は引用していない。ここで挙げられている事項はすべて狭義の「決疑論」の主題である。

（10） Wood, *op. cit.*, p. 36「実際，イギリス史上17世紀のみが，決疑論神学が真に民衆の関心の対象となったといいうる唯一の世紀である。」

的に規制していた旧い価値観が崩壊した後の真空を埋める役割を，ピューリタンの「決疑論」が担ったと考えられるからである。新しい「良心の事態（問題）」（*casus conscientiae*）への対応，新しい家族関係・宗教的状況・社会・経済・政治に対するピューリタン的立場の明確化が必要とされたのである。

しかし，「決疑論」はピューリタンの独占物ではないのであるから，ピューリタンのそれが有する特徴を一応明確にしておく必要があるだろう。第1に体系的方法的性格が挙げられる。[11] この点についてはラムス主義（Ramism）の影響が大きいが，エイムズとの関連で後述に委ねたい。第2に同時代の抱える問題状況への深い関心（実践的性格）である。[12] ウッド（Thomas Wood）は，テーラーの『迷える者の指導書』に，固有の「商業倫理」（Commercial Ethics），「キリスト教経済論」（Christian Economics）がないが，それはエイムズ，ホール（Joseph Hall, 1574-1656），バクスターの「決疑論」によって補われているという。[13] これは，ウッドが国教会とピューリタンとの「決疑論」の本質を区別していない事実に発する判断である。この相違は実は両者の間にある質的相違によるものと考える。巨大な経済状況の変化に対するピューリタンの鋭敏な対応（適応ではない）をそこに読み取るべきである。

このように，同時代の新しい事態への対処という観点からすると，ピューリタニズムの広義の「決疑論」が大きな役割を担っていた。本稿においては，17世紀イギリスのピューリタニズムの歴史において独特な位置を占めるウィリアム・エイムズの『良心論—その力と事態について—』（*Conscience with the Power and Cases thereof*, 1639）[14] を検討し，新しい事態への対応という観点から重要な諸点を析出し，その社会的意義を考察したい。エイムズの『良心論』は，パーキンズ，バクスターのそれと並んで，当時の広義の「決疑論」の担い手たる牧会者たちに甚大な影響を及ぼしたからである。[15] エイムズの影響の範囲を明確にするため，かれの生涯を必要な限りで辿ることから始めよう。

注(11) Sprunger, *op. cit.*, pp. 128-9, 136. 大木英夫前掲書，140-144ページ，梅津順一「ピューリタン実践指針の経済史的性格」（『社会経済史学』43巻3号）31-32ページ。

(12) Sprunger, *op. cit.* の至るところで強調されているが，例えば p. 144 参看。大木英夫前掲書，236-8ページ。

(13) Wood, *op. cit.*, pp. 90-1

(14) この書物は元来はラテン語で書かれ（*De Conscientia, et Eius Iure, vel Casibus*, 1622 and 1630），1639年に英訳本が出版された。本稿では1639年版の復刻版（*The English Experience, Its Record in Early Printed Books Published in Facsimile*, No. 708, Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum Ltd., 1975）に依った。尚，この版は Book I, Book II 及び III, Book IV, V が別個の頁付けをしている。以下においては BI, p. 1 のように引用個所を指定するのはその為である。

(15) エイムズの『良心論』は，当時「この問題に関する最善のプロテスタントの手引書」と看做されていた(J. Hastings, ed., *op. cit.*, p. 245)。「このエイムズの書物は，標準的な権威となって，その後の著作家たちは，またしてもまたしても，それを引用したものだ」(R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books Ltd.: Harmondsworth, 1975, p. 215, 出口勇蔵・越智武臣訳，岩波文庫，下，121ページ)。「この著は18世紀に至るまで広く各地で熱心に用いられ，1例をあげるとバーゼルでもヴェレンフェルスが10年間もつづけてこの本を倫理学講義の基礎にしたほどである」(Barth, a. a. O., S. 7, 前掲訳書，22ページ)。

（二）

17世紀ピューリタンの活躍の舞台，イギリス，オランダ，ニュー・イングランドのすべてに，エイムズは係わりをもっていた。[16]

1576年，商人出身の父母のもと，サフォークのイプスウィッチ（Ipswich）の町にエイムズは生れた。幼くして父母を失い，母方のおじボックスフォード(Boxford)のスネリングという人物（a Mr. Snelling）に引き取られた。この人物については名前の他は何も判らないが，かれの血縁にはボックスフォードの織元やイプスウィッチの商人がいた。ボックスフォードが毛織物産業で栄え，ピューリタニズムの中心地であったことも注目に値するだろう。[17] さらに，エイムズは，ピューリタンとして著名なグロトンのウインスロップ家（the Winthrops of Groton），レンサムのブルースター家（the Brewsters of Wrentham）と縁戚にあり，個人的間係を保っていた。

1593年あるいは94年，エイムズはケンブリッジ大学のクライスツ・コレッジに入学した。そこは当時ピューリタニズムの中心であり，1595年まで，ウィリアム・パーキンズがフェローの地位にあった。その後もパーキンズは聖アンドリューズ大教会（St. Andrews the Great Church）の説教者として，1602年の死に至るまで，学生達に巨大な影響を及ぼし続けた。エイムズとパーキンズとの関係は浅からぬものがあった。ケンブリッジ時代にエイムズは，パーキンズの影響の下に「回心」を経験しているし，かれの『良心論』は，自ら序文で述べているように，[18] パーキンズの系譜を引くものである。さらにエイムズは，この時代にラムス主義の決定的影響を受けている。こうして，ケンブリッジにおける「かれの経験は，その身構え，目標，見解を形づくる上に役立った。その後のかれの生涯をみると，カルヴァン主義，ピューリタニズム，ラムス主義は，かれにとっては，よきもの，真実なるもの，英雄的なるものとなった。」[19]

パンプトン・コート会議の後，次第にピューリタンに対する抑圧が強化され，1609年以後かれらの影響力がケンブリッヂからほとんど消え去ると，エイムズはクライスツ・コレッジのフェローの地位を辞し（1610年），コルチェスタ（Colchester）を経て，オランダに渡る。オランダは当時，イギリスの軍隊，商人，非国教徒の居留地であり，すこし後のことになるが1632年には25から30のイギリス人教会が建てられていたという。エイムズはロッテルダムからライデンを経てハーグに落

注(16) 以下の略伝については Sprunger, *op. cit.* Part I の優れた伝記に依るところが大きい。注記は特に必要と認められる部分に限った。尚 *The Dictionary of National Biography* (Oxford, 1908-1959) の当該部分，Wm. Ames, *Technometry*, translated with Introduction and Commentary by Lee W. Gibbs (University of Pennsylvania Press, 1979) Introduction をも参照せよ。

(17) Sprunger, *op. cit.*, p. 9.

(18) Ames, *Conscience*, To the Reader, p. A3.

(19) Sprunger, *op. cit.*, p. 15.

着くことになる。途中ライデンにおいて，「厳格な分離主義者」（a rigid Separatist）たるジョン・ロビンソン（John Robinson, c. 1575-1625）と意見を交わし，非分離主義的な会衆主義の，あるいは「ピューリタンと呼ばれる者の中でももっとも厳格な人々」（the rigidest sort of those that are called Puritans）[20] の立場を明確にしていった。ハーグにおいては，イギリス派遣軍指揮官サー・ホラス・ヴィア（Sir Horace Vere）の付属牧師となった。

1622年にフラネカー（Franeker）大学の教授となるまでの12年間，反カトリック，反主教制，反アルミニウス主義，反分離主義の論争家，会衆主義・カルヴァン主義の擁護者として活躍するが，就中，「ドルト会議」(Synod of Dort, 1618-9) における反レモンストラント派（Contra-Remonstrants = Calvinists）の理論的指導者としての活動には目を見張らせるものがあった。オランダにおけるレモンストラント派（Remonstrants = Arminians）と反レモンストラント派の対立は，一方で，地方（州）分権と，アムステルダム大商人層（前期的商業資本）による政治的支配を貫き対スペイン休戦論とを唱えるオルデンバルネフェルト（Johan van Oldenbarnevelt, 1547-1619），他方で，対スペイン主戦論に引き摺られ，毛織物マニュファクチュア経営者（産業的中産層）と提携した封建貴族たるマウリッツ・ファン・オラーニエ（Maurits van Oranje, 1567-1625），この両者の対決に発するものであった。[21] しかし，エイムズは「背後にある政治的諸要因への洞察をほとんど欠いていた。かれにとってアルミニウス論争は精神闘争であった。」[22]

「ドルト会議」におけるカルヴァン主義の勝利は，封建貴族と提携した産業的中産層の勝利（1619年）と同様，一時的なものでしかなかった。イギリスの教会を代表してこの会議に出席した聖職者たちのなかには，エイムズの反主教制的主張を批難し，ハーグにおけるイギリス軍指揮官の付属牧師としてのかれの適格性に疑いを懐く者もいて，この会議の会期中にその職を失うことになる。カルヴァン派の理論的指導者としてのエイムズを，ライデン大学の神学教授に招聘せんとする動きもあったが，イギリス側からの反対にあって実現しなかった。ジェームス1世政府と国教会はかれを依然として危険なピューリタンと看做していたのである。しかし，1622年，ヨーロッパの知的中心からはやや外れるフリースランドのフラネカー大学から，神学教授としての招聘があり，そこに赴くことになる。

エイムズのこの大学における業績は，規律の徹底と主著の完成とであった。かれの主著『神学精

注(20) エイムズは1610年に William Bradshaw, *English Puritanisme containening the maine opinions of the regidest sort of those that are called Puritanes in the Realme of England* (Amsterdam?: 1605)に序を付して新版を出した。そこにかれのピューリタニズムの主張が初めてはっきり表現されている。ブラッドショウのこの書物も当然エイムズの主張と一致する内容を有つ。Sprunger, *op. cit.*, pp. 29-30, 38-44. 尚 Bradshaw, *op. cit.* は次の版にはいっている。*The English Experience*, No. 572(Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum Ltd., 1973)

(21) 大塚久雄「株式会社発生史論」『著作集』第1巻所収，388ページ以下，同氏「オランダ型貿易国家の生成」『著作集』第6巻所収 230-1ページ。上野喬『オランダ初期資本主義研究』（御茶の水書房，1972年）第4章，ことに139ページ以降参照。石坂昭雄『オランダ型貿易国家の経済構造』（未来社，1971年）をも参看。

(22) Sprunger, *op. cit.*, p. 46.

髄』(*Medulla Theologia*) は 1627年，『良心論』は 1630年に各々初版が出版され，17世紀に，前者は少なくとも17版を重ね，後者はラテン語版が11版，英語版が2版，オランダ語版が4版，ドイツ語版が1版とやはり版を重ねている。[23] こうしてフラネカー大学神学教授としてのエイムズの名声は，ヨーロッパのプロテスタント世界に拡まった。しかし，他方，エイムズは大学内における絶えざる論争，教授・学生の不行跡，フリースランドの厳しい気候に悩まされ続けていた。そして遂に，1633年，フラネカーを去ることになる。その際，ニュー・イングランドへの移住も考慮されたようである。ニュー・イングランドに渡ることは遂になかったが，「オランダにおける急進的な会衆派の経験は種子に過ぎず，収穫はアメリカにおいてなされた」[24] のであった。

ヒュー・ピーター(Hugh Peter)の牧するロッテルダムのイギリス人会衆派教会へ招聘されて間もなく，洪水のショックと浸水により病を得てエイムズは死去した。埋葬されたのは1633年11月14日のことである。こうして，常に実践を志しながら学者としての才能が牧師としてのそれに優ったといわれるエイムズは，その生涯を閉じた。「エイムズは3つの生涯を生きた。ヨーロッパ・カルヴァン派の学者として，イギリスのピューリタンとして，アメリカ・ピューリタニズムの勧告者として。」[25]

(三)

エイムズの神学を論ずる者はすべて，その実践的性格を指摘する。[26] そこに，かれの学問あるいは神学体系における『良心論』の重要性が表現されている。『良心論』そのものの検討に先立って，かれの学問・神学体系におけるその位置を確定しておこう。

『良心論』は「良心の事態（問題）」(A Case of Conscience) に答えようとする。そして「良心の事態（問題）とは，良心がそれについて疑念を懐く実践的疑問 (a practicall question) である。」[27] それでは信仰及び実生活上の諸問題を解決する導べとなるのは何か。神の言葉としての聖書であり，神の恩寵の助けであり，「教えの助け」(the help of teaching) である。ここで「教え」とは牧会的助言・勧告である。そして広義の「決疑論」は既述のように，そうした個々の助言・勧告に発し，『良心論』にみられる如き体系化された狭義の「決疑論」に及ぶのである。

エイムズによれば，「良心の事態（問題）」に答える為には，神の前における人間の状態とその人間の行動規範が問題とされなければならない。前者は「信仰」(faith, *fides*) に係わり，後者は「服従」(obedience, *observantia*) に関連する。[28] そして『良心論』の枠組を提供するこの「信仰」と

注(23) *Ibid.*, pp. 77, 154–5.

(24) *Ibid.*, p. 249. 尚，ニュー・イングランドにおけるエイムズの受容についてはPerry Miller, *The New England Mind, The Seventeenth Century* (Boston: Beacon Press, 1968) が参照さるべきことは勿論である。

(25) Sprunger, *op. cit.*, p. 253.

(26) *Ibid.*, pp. 78–9, Miller, *op. cit.*, p. 48, 大木英夫前掲書136–9ページ。

(27) Ames, *Conscience*, B II, p. 1. 以下のエイムズからの引用は原則としてスペリングを原文のままとする。

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

「服従」はエイムズの神学体系そのものの骨骼である。

エイムズはラムス哲学に従って，神学を人間の全営為とそれに対応する学科（Arts）との体系のなかに位置づける。[29]『学科論』（*Technometria*）において知識は6学科に分割される。「論理」（logic），「文法」（grammer），「修辞」（rhetoric），「数学」（mathematics），「物理」（phisics），「神学」（theology）である。それらは各々「推論」（discoursing），「弁論」（speaking），「自己表現」（expressing oneself），「計測」（measuring），「自然分析」（analyzing nature），「生活」（living）という6種の行動の範疇に対応する。6学科のなかでもっとも重視されたのは神学であり，"art of living"（あるいは *doctrina bene vivendi*）と特徴づけられる。「二分法（dicohotomy）に従えば，よく生きるために先ず要求されるのは，それに相応しい信仰にあり……次に『信仰の業であり，神への人間の完き服従』である。信仰と服従（信仰の業）はラムス主義者の体系において，神学を構成する教義に不可欠な2局面である。[30]」

「二分法」はラムス（Petrus Ramus or Pierre de la Ramée, 1515-72）にとっては，教育・学習上の便宜をはかる為の実用的手段であり，単に体系的秩序の誇示ではなかった。[31]さらにピューリタンにとっては，学科は，そうした便宜だけではなく，人間的営為そのものと結合され，就中神学は，日常的倫理的実践に係わるものとされ，広く重い意味を担わされるのである。例えば，家計や家政（household economics and politics）は人間的営為の倫理的側面に係わる故に"art of living"たる神学の原理に基づかねばならない。[32]

このように『良心論』の「信仰」と「服従」という枠組はエイムズの神学体系の骨骼でもある。[33]換言すれば，『良心論』は，ピューリタニズムの「実践神学要諦」（summa of practical divinity）である『神学精髄』後半部分（「服従」）の敷衍であると同時に，『神学精髄』全体が『良心論』を浸染するという構造をもつといえよう。従って『良心論』は，良心の本質論（Book I），救済論（Book II）という「信仰」に関する諸問題に始まり，徳論（Book III），信仰的実践論（Book IV），社会的実践論（Book V）という「服従」に関する諸問題が続く，そういう構成をとるのである。

本稿の目的からは社会的実践論を扱う第5部「隣人に対する人間の諸義務」に注目しなければならない。第5部は57章からなり，その構成はほぼモーセの十誡の後半部分に従う。ここではそれを

注(29) Ames, *Technometry*, pp. 110-15. 本稿の目的からすれば『学科論』における煩瑣な議論は不要である。むしろエイムズの『学科論』を要約する図表（*Ibid.*, pp. 34-5），及び神学を要約する図表（大木英夫前掲書，141ページ）を参照せよ。

(30) Sprunger, *op. cit.*, p. 133.

(31) *Ibid.*, p. 109.

(32) *Ibid.*, p. 119.

(33) *Medulla Theologia* には2種の英訳版があるが未見である。*The Marrow of Sacred Divinity, Drawne out of the holy Scriptures, and the Interpreters thereof, and brought into Method.* London, [1643], *The Marrow of Theology: William Ames, 1576-1633.* Trans. John D. Eusden. Boston, 1968.

組替えて(1)家族論，(2)市民社会（国家）論，(3)教会論，(4)職業召命論に整理して考察を加えてみたい。それは，(1)エイムズが依拠しているパーキンズにとって，社会とは，常に「家族・教会・国家(Common-wealth)」であり，エイムズについても，世俗的集団である家族と国家，それに聖なる集団としての教会を整理の準拠枠とすることは妥当であろうからであり，[34] (2)たとえばロック（John Locke, 1632-1704）の夫婦・親子・主従関係→市民（政治）社会というシェーマを念頭においてのことであり，[35] (3)それに教会論，職業召命論を加えることによって，ピューリタンの事実上の市民社会論[36]の特徴を判然とさせることができるであろうからである。

（四）

家族は結婚によって成立するが，中世のキリスト教的伝統の下においては「独身」が理想とされ，「結婚」は欲情を克服できない弱者への妥協と考えられてきた。他方，プロテスタントの伝統の下においては，「結婚」は善でも悪でもないもの，否むしろ個人的にも社会的にも望ましいものと論定されてきた。[37] エイムズにとっても，「結婚」は善悪には無関係なもの（of a middle nature, and neither good nor bad）である。しかし，それ自体は善悪に無関係でも，例えば「知識」のように信仰や健康や富を増し加え，善に奉仕するものと，そうでないものとがある。その意味では「結婚」は "more excellent" である。「結婚」は，神の定めにより，堕罪以来，罪と誘惑を回避する手段であった。勿論，「独身」も特定の人にとっては意味がある。しかし，「独身」が「結婚」に優るわけではない。[38]

「結婚」は契約（contract）上の同意（consent）に基づく。「結婚」とは「身体と，相互の身体に対する支配力と権利との相互移譲」である。「あらゆる契約の場合と同様に，他人のこのような事柄

注(34) 前掲拙稿，61-5ページ。

(35) ロックの「最初の社会は夫と妻の間にあり，そこから両親と子供との間の社会関係が生れた。時が経つにつれて，さらに主人と召使との間のそれが加えられるようになった」（J. Locke, "Two Treatises of Government", in *The Works of John Locke*, Vol. V, London, 1823, reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 383., 鵜飼信成訳『市民政府論』岩波文庫81ページ）という「政治社会」に先立つ社会関係についての記述は，『良心論』第5部21章（夫婦），22章（親子），23章（主従），25章（治政官と臣民）という構成に一致し，24章（牧師と教会員）がエイムズらしい特徴を表現している。しかし，「十誡」の順序に従って論述を進める第5部全体は，我々の観点からは充分体系的である訳ではない。ただ，多数のピューリタンの社会思想を整理したシュラッターの著作の篇別が，第1部「家族」，Ⅰ.「夫婦」Ⅱ.「子供の教育」，Ⅲ.「主従」，第2部「財産と社会階級」，第3部「ビジネス」となっているのは示唆的であって，ピューリタンの社会思想の準拠枠がそのような構成をとっていると考えられるのである。Richard B. Schlatter, *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660-1688* (Oxford U.P. 1940; New York: Octagon Books, 1971). ここでは，ピューリタニズムの「決疑論」と固有の「市民社会論」との直接的関連を主張するものではないが，その類似と相違の意味するものに考慮をめぐらせたい，というのみである。

(36) 前掲拙稿参看。

(37) Schlatter, *op. cit.*, pp. 9-12. シュラッターはこの著作においてエイムズには触れていないが，パーキンズとバクスターは扱っている。

(38) Ames, *Consience*, BV, pp. 196-8.

を当人の同意なしに譲渡させることは合法的ではない。従って，このような同意こそ結婚による結びつきの直接的で有効な原因であり，どのような人についても両人の同意なしに結婚を強要する権威を，如何なる人間的権力といえども有たないほどである。[39]」両親などによる説得はあってもよい。しかし「この同意は自発的で自由なものでなければならない。さもなければ，それは人間的同意とは看做されないからである。[40]」ただし，父権を有する父親の同意は要求される。父の家に属するもの，あるいは父のもの（＝子）を，子自身でさえも父の同意なしに取り去ることはできないからである。ただしその場合にも家族としての融和が前提とされる。[41]さらに「公の祝福」が必要とされているのは興味深い。「公の祝福が必要とされるのは，結婚当事者の為というよりは，かれらがそれに服し，結婚式が正しく執行されたことを見届ける役割をもつ共同社会（community）の為である。[42]」エイムズは結婚の社会性を強調するのである。

良人と妻との関係については二つの面が強調される。一方で，良人は妻の頭（the head of his wife）であり，従って妻及び家族（子と召使）に対する責任があり，妻（及び家族）は良人に服従する義務があるとする，使徒パウロ以来の夫婦観がある。[43]しかし他方では，夫婦に固有な愛による結びつきが一層強調される。良人は妻を「もっとも身近な伴侶」（his neerest Companion）として，「自分自身の，即ち同一の全体の一部」として扱わなければならない。[44]妻に，残酷で侮辱的で傲慢な仕打ちをするようなことは，率直で静かで平和的な結婚生活本来の結合（society）に反するものである。[45]

このように，エイムズの場合，結婚は父権の下におかれ，良人が妻の頭であるとされるなど伝統的な枠組の下におかれているが，他方愛に基づく契約としての結婚という観念が強く打ち出される。これは次のようなロックの結婚観に近い。「結婚社会（conjugal society）は，男と女の間の任意の契約によって作られる。」「最後の決定権すなわち支配権というものはどこかに置かれていなければならないので，自然それは，より有能で，より強い，男の方の手に置かれるのである。」しかし，それは「絶対主権と生殺与奪の権力」である必要はまったくない。「結婚社会はこういう権力なしに維持され，その目的を達成し得た。そればかりではない，物の共有，それを処理する権力，相互の助力と扶助，その他結婚社会に属する事柄は，この社会に夫と妻とを結びつける契約によって，さまざまに規律することができた。[46]」ロックの結婚に関する理論が一貫して契約によって，説明し

注(39) *Ibid.*, BV, p. 200.
(40) *Ibid.*, BV, p. 201.
(41) *Ibid.*, BV, pp. 202-3.
(42) *Ibid.*, BV, pp. 204-5.
(43) *Ibid.*, BV, pp. 156-7, 206-7.
(44) *Ibid.*, BV, pp. 156, 205.
(45) *Ibid.*, BV, pp. 156-207.
(46) Locke, *op. cit.*, pp. 383-6. 邦訳 81～86ページ。（邦訳の引用については適宜変更を加えた）

つくされているのに対して，エイムズの倫理は神学的伝統と人間的な要因（夫婦愛）によって潤色されているという相違はあるにしても，その内容の類似は見紛うべくもないであろう。

結婚に比して親子関係についてのエイムズの記述は僅かである。子に対する親の義務は子が自立でき，信仰的な生き方ができるようになるまで，養育・訓練・教育することだ，というに尽きる。そのために父権あるいは親権（paternal authority, power of Parents）がある。父親の権威の下にあって子は将来の職業（some honest, and fit course of life）と結婚（an honest and fit marriage）を準備する。理性を正しく用いることができ，自己統制ができるようになるまで，子は親権に服さねばならない。子が次第に自立可能になるに従って，親権の行使は緩めらるべきである。その目的に照らして，親権は子の生殺与奪権（power of life and death）にまでには及ばない。親子が自然な愛情と尊敬の念によって結びつくべきは勿論である。[47]

このような親子観は，ロックのそれに一致する。「父の命令権は，その子供の未成年の間に限り，またその年頃の子供の訓練と支配とにふさわしい程度に止まるのである。そうしてまた，子供が一生を通じて，またどういう事情にあっても，当然払うべき，それに伴って親を扶養し擁護する義務，尊敬と敬意，ラテン人のいわゆる孝順の義務は，その父親に決して統治権，すなわちその子に対して法を作り刑罰を科する権力を与えるものではないのである。これらすべてによっても，父親は息子の財産または行為に対して支配権をもつものではない。」[48]

召使が家族の一員に数えられるのは，当時においては普通のことであった。エイムズによれば，召使には自由な同意（voluntary consent）に基づく場合と刑罰による場合とがある。いずれの場合にも，かれらは主人の為に服従するのであって，子が自分自身の為に服従するのとは異なる。[49] この一見絶対的な服従は，人間としての自由を冒すものであってはならない。主人に対して自発的（voluntary）に，しかも絶対的に隷従（perfect servitude）することは，キリスト者同志においてもあり得るが，主人が召使にそれを強要することは合法的とはいえない。刑罰として召使になっている者についても，「絶対的隷従」が要求されるのは，死に値する罪の場合に限られる。「何故なら，人間の自由は，その自然における重要度からいって，まさに生命そのものに次ぐものであるからである。否むしろ，自由を生命に優るものと考える多くの人々さえいるのである。」[50] 従って主人の召使に対する支配は「絶対的支配」（an absolute Dominion）ではなく，「制限的支配」（a limited Dominion）であるべきである。その点については，主人と召使両当事者の「共通の主人」（the common

注(47) *Ibid.*, pp. 380-2.
(48) Locke, *op. cit.*, p. 380. 邦訳 76ページ。
(49) Ames, *Conscience*, BV, p. 159.
(50) *Ibid.*, BV, p. 150.

Master) である神に対し，契約の patient たる召使ではなく agent たる主人の方が，申し開きをしなければならない。主人は召使に対し，宗教教育を施し，その労働に対しては正当な報酬を支払い，人間に相応しい扱いをなすべきである。(51)

主従関係についてのロックの思想もエイムズのそれに近似するが，微妙な差違が認められる。ロックは，契約による召使と戦争奴隷を区別し，前者を「自由人」として扱い，後者については次のように述べている。奴隷は「自然の権利によって，その主人の絶対的支配権，恣意的権力に服する。これらの人々は，いわば生命と同時に自由を剝奪され，その上また財産をも失ったのであり，かくして何ものをも所有することのできない奴隷状態にある。したがってこの状態においては，彼らは市民社会の一部とは認められない。けだしこの社会の主要な目的は所有の維持にあるからである。(52)」エイムズの場合，死に値する罪を犯した者に対する場合を除いて「絶対的隷従」，「絶対的支配」を認めない。その根拠は「自由」であり，それは生命の維持にもおとらない自然の権利とされている ("Our liberty in the naturall account, is the very next thing to life itselfe")。ロックは，主人の奴隷に対する自然の権利を奴隷の自由権に優先させ，エイムズは自由権を支配＝隷属に優先させる。エイムズは死に値する罪を例外として自由を認め，ロックは市民社会の成員である限りにおいて自由を認めるのである。

(五)

エイムズは主従関係に次いで治政官 (magistrate) と臣民との関係を論ずる。治政官とは当時の政体の下においては原則的に君主を指す。(53) ここで興味深いのは「この権力は絶対的 (absolute) ではない」とされている点である。それは第1に，神の意志によって，第2に，「支配権力がその基礎をおく諸条件及び諸法に含まれる人間の意志」によって条件づけられる。国王は「無制限の支配権」(the unbounded power of their 〔=Kings'〕 rule) を有つとしばしばいわれるが，祭司 (=主教) の不正が許されないのと同様に，国王にも絶対権力は承認されないという。国王の奴隷になることは，場合によっては不正ではない。しかし，過去において隷属への必然性があったと証明することは困難であるし，隷従は慣習 (custome) や自然の性向 (naturall inclination) に反する。君主の義務はむしろ臣民の「公共の利益」(common advantage) をはかるにある。君主は奴隷制など考えるべきではない。「そのような政府は，都市や統治体 (a City and Body Politick) をではなく，むし

注(51) *Ibid.*, BV, pp. 150–1.

(52) Locke, *op. cit.*, p. 386–7. 邦訳 87ページ。

(53) 「治政官は，他のすべての者の上にあってかれを支配する故に，最高の人間的権力である。」神の制定にかかる治政官及び公共の統治者 (publike Governours) はおかれなければならないが，それが実際にどういう形態をとるかは「人間の考案」(the device of men) に属する。Ames, *Conscience*, BV, p. 164.

ろ虐政（a Lordly Domineering）と残忍な奴隷制を設立するのである。[54]」

君主の果すべき義務には要約すれば二つある。第1に国民の「公共の利益」をはかること。[55] 即ち，治安の維持であり，生活の維持であり，「外面的な幸福」（externall happiness）の増進である。第2に，「真の宗教」の促進である。国王には神の業を地上において果す役割が課せられている。「事柄の処理については，国王は政治において（politikely）神の役割を果し，祭司は教会において（Ecclesiastically）神の役割を果す。[56]」従って，神の栄光を汚し，教会の安全を脅かす異端の処罰は，他に方法がなければ，キリスト教君主に任せらるべきである。[57]

治政官が正義（justice）と公平（equity）とをもって「公共の利益」をはかる手段は法律と判決（Lawes and Judgements）である。法律とは「人定法」（humane Lawes）であり，それには「国際法」（Law of nations）や「市民法」（Civill Law）が区別される。[58] ここでは「市民法」―「あらゆる都市あるいは人間社会（Society of men）がみずからの為に制定施行した」[59] 法―を考察の対象として取り上げよう。エイムズはまず，その不完全性を指摘して次のように述べる。「市民法」は，一方では確かに自然法に貫かれながらも，他方では「内面的精神には全く目を向けず，外面的な行動にしか関心を示さない。それはあらゆる悪を絶対的に抑え込んでしまわずに，国家（Common-wealth）の平和と安寧とを妨げるようにみえる悪のみを問題にする。さらにそれは，徳に発するあらゆる行為を要請することはせずに，便宜上不都合な悪に対抗する徳行のみを要請するに過ぎない。」「それは基本的には善人を生まず，善き臣民，善き市民（Citizens）を生むのみである。[60]」

所有権（Dominion）の譲渡についても同様の指摘がなされる。所有権が譲渡される場合（例えば遺贈），「市民法」による正式の手続きが必要であるが，「自然法」に従えば，実質的に譲渡がおこ

注(54) 以上の諸点については *Ibid.*, BV, p. 164. を参照。

(55) 臣民が治政官に従属し服従すべき理由として，「この支配と服従との秩序から生ずるあの commongood」を挙げ，義務と進貢とを果すべき理由としてやはり「commongood に対して当然果すべき責任」を挙げている。*Ibid.*, BV, p. 166.

(56) *Ibid.*, BV, p. 165.

(57) *Ibid.*, BIII, pp. 12–3.

(58) *Ibid.*, BV, pp. 166–7. エイムズは人間の Right を次のように区別する（*ibid.*, BV, pp. 100–1）。

$$\text{Right}\begin{cases}\text{Humane Right}\\ \text{Divine Right}\begin{cases}\text{Naturall Right}\\ \text{Positive Right}\end{cases}\end{cases}$$

この Right はそれぞれに対応する法によって正義を保証される権利である。Humane Right については「人間が考案者」というのみであるが，その背後には「国際法」，「市民法」などの実定法（これは Divine *Positive* Right とは関係がない）が考えられているであろう。Divine Positive Right は，神の時々の啓示に基づく権利と理解される。Naturall Right はきわめて重視され，次のように定義される。「自然権あるいは自然法は，通常永遠法（Eternall Law）と呼ばれるものに等しい。それが永遠と称されるのは，神との関連において，神の内なる永遠から来ているからであるし，自然と呼ばれるのは，それが自然の神によって人間の自然に植えつけられ刻印されているからである。」（*ibid.*, BV, p. 100.）そこで人定法たる「国際法」あるいは「市民法」を神定法たる「自然法」によってエイムズは裁くのである（*ibid.*, BV, pp. 102–3, 105–6.）

(59) *Ibid.*, BV, p. 105. Civill Lawの訳語としては「国内法」が普通であるが，この定義に従って，充分適確ではないが「市民法」としておく。

(60) *Ibid.*, BV, p. 106.

なわれてさえいれば，「市民法」上の手続きは問題ではない（特定数の証人，公証人の保証に裏づけられていない正式でない遺書による遺贈）。「このような〔市民法によらない〕契約を無効とする市民法の意図は外形上の法廷において，公共の福祉（commongood）を損わない為に，それを支持せず不利な判決を下すというのみであって，自然法上の義務はすべて残るのである。」[61] ここで「公共の福祉を損わない為」というのは，正式の手続を経ないことによる詐謀を妨ぐ為という意味である。「市民法」は「自然法」と一致すべきである。しかし，市民生活を円滑に運ぶ為には，たとえそれが便宜的形式的なものであっても，あるいはそうであるが故に，その独自性を主張しうるのである。

権利をめぐる争いに強制力のある決定を下すという意味における判決も，同様の視点から扱われる。「キリスト教は自然を破壊するのではなく完成する。裁判官の判決という職務は，自然法上，人間社会を良き状態に保つ為に有効かつ必要である。そのような裁判を起したことのあるすべての人の実体験によって明らかなように，国家（Common-wealth）の威厳を保つ為には，それが必要なのである。」[62]

治政官あるいは君主の果すべき世俗的義務の骨子は，換言すれば国家（Common-wealth）の保守にあるといってもよい。それでは Common-wealth とは何か。エイムズの記述を総合すれば，(1)世俗的な，従って永遠の相の下ではただ便宜的な社会に過ぎないが，(2)common advantageとかcommongood とか publique good[63] と呼ばれる公共的秩序・便益・福祉等を増進する為に，(3)法律，判決などによる一定の形式的規律の下におかれる，(4)主権をもった社会集団である。[64] common-good を実現すること，それが Common-wealth の目的であるが，それでは commongood 実現のメカニズムをエイムズはどのように把えていたであろうか。Common-wealth —あるいは市

注(61) *Ibid.*, BV, p. 224. 同ページには，詐取，つまり自然法に反する罪を許すような法律は「Common-wealth の破壊をまねきかねない」ともいわれている。

(62) *Ibid.*, BV, p. 277.

(63) この語は次の文章のなかに現われる。「判決は高潔かつ真実であること，つまり正義及び publique good を愛する気持以外の感情から出たものでないことが要求される」(*ibid.*, BV, p. 278.)。因みに次のような表現を参照せよ。「信頼を裏切り無視すればたちまち，あらゆる契約と人間社会（humane society）は破滅し消え去ってしまう。それらは人間の真実とそれへの信頼という太い絆と土台とに依存しているからである。」「嘘言は嘘をついた人からあらゆる信頼と権威とを奪ってしまうから，かれをしてキリスト者の義務，人間に対する市民的義務（Civill duties）を果すに不適格な者となす」(*ibid.*, BV, p. 270.)。ここには Common-wealth という用語は使用されていないが humane society や Civill duties がすぐれて倫理的に把握されていることに注目すべきである。

(64) 後述する如く，ロックの "any independent community" という Common-wealth の定義をエイムズもとっているようである。エイムズは戦争論において，imperfect な Comwmon-wealth でも a defensive Warre を始めうるが，an assaulting Warre を戦いうるのは perfect な Common-wealth のみだとして，それぞれ次のように説明する。完全な Common-wealth は「上位のものに依存したり頼ることなく，すべての事柄について自足し，あらゆる点で完結しているが，それは正当な政府には不可欠である」（これはロックのいう "independent" についての適切な説明となるであろう）。それに対して，不完全な Common-wealth においては「すべての個人が自然法に従って，自らを守り，力をもって力に対抗する権威をもっている」とする (*ibid.*, BV, p. 186.)。ここから自然状態・自然権に関する興味深い理論を読みとることができようが，本稿における関心の対象ではない。

民社会一の基礎をなす所有権についての所論から論を進めていくことにしよう。

エイムズは，人間が物体（bodily things）に対する所有権（proper Dominion）を有つことは，「自然法」によって承認されている，という。そして，その所有の分割（division of things）も「公正で必要な」こととされる。それによって，物をめぐる争いが回避でき，物の一層勤勉な利用と集約的扱いが可能だからである。「自然法は初めからただちにこの分割を命じはしないが，人間が増え，不公平（iniquity）が支配的になると，一層の平和と安寧を求めて分割が必要であると指令する。」そして，既述のように，「自然法」上の私有権を確認する為に，「市民法」上の形式的手続が要求されるというのである。[65]

「市民法」上の手続は契約という形式をとる。契約主体たりうる資格者は，自己の財産（their owne goods）に対する責任と管理の能力を有する者であり，[66] 契約は形式的・実質的同意を前提とし，それが次の3条件によって保証されていなければならないという。(1)自由意志，(2)契約履行の意思（promissive），(3)外形的な徴（some outward signe）。[67] エイムズは，この第2の条件に関連して，誠実な意思（honest meaning）と契約の真当な履行（upright dealing）の重要さを，特に商取引に関して強調する。商品を偽り，ごまかすこと，程無く商品の値段が下ることあるいは上ることを知りながら，それを契約の相手である買手あるいは売手に教えないこと（それが自らに非常に大きな損失をもたらさない限り），それは悪巧みといわねばならない。こうした商略の下に結ばれた契約をも「市民法」が許すのは，争いを避けるという便宜のためであって，そのような契約そのものを正当化するものではない。「良心の法廷」，「自然法」，「神定法」においては当然問題となる。[68] ここでも，Common-wealthを治める形式的便宜的な「市民法」の規定は，一応是認されながら，実質的絶対的な「良心の法廷」によって裁かれる。

「市民社会」の静的な側面から動的な側面に目を移し，商取引，殊に価格の決定についてのエイムズの所論を検討しよう。価格の決定についてのかれの一般論はこうである，「安く買って高く売ろうとはかること，それは（アウグスティヌスも認めるように）世の常ではあるけれど，一定の程度と限度とを越えるなら，やはり世の常なる罪なのである。」そこで「安く買って高く売」る程度が問題となる。エイムズは3種の価格を区別する。(1)公定価格（食品等の生活必需品について治政官が決定する），(2)市場価格あるいは自然価格，(3)地方価格（公定価格の裁定も市場の作用による価格の決定もできない場合，「分別のある人々の，あらゆる事情を充分考慮した上での判断」に基づいて価格を決定すべきであるという。）[69] このなかで，もっとも興味深いのは市場価格についてのエイムズの言及である。かれは

注(65) *Ibid.*, BV, pp. 222-5.
(66) *Ibid.*, BV, pp. 227, 234.
(67) *Ibid.*, BV, p. 227.
(68) *Itid.*, BV, p. 233.
(69) *Ibid.*, BV, pp. 236-7.

市場価格を次のように表現する。"The common rate of the market, and of wise and good men"[70]. ここで何故に「市場」と「賢明で善良な人々」が並列されているのであろうか。「市場」において活躍する商人の社会的重要性をエイムズは充分認識していたが[71]，かれらが事実上「賢明で善良な人々」であるとは考えられていない。むしろ商人の不正が「共同の評価，あるいは当事者の一致によって決せられる自然価格」を攪乱する要素となっているとエイムズは言う[72]。そこで上の表現は，「市場」が「賢明で善良な人々」からなるべきことの指摘と考える他はない。だからこそ「この価格は暗黙の，法としての力を有ち，他人が虚偽による被害を受ける危険を排除する」というのである。そして「この意味で市民法と慣習とによって是認された次の規則は認められるのである。物がそれを販売しうるだけの値段で販売されるなら，その価格は公正であること，すなわち商品は，それが情実からでも，特定のあれこれの人の利益のためでもなく，すべての人を対象に販売できる場合には，販売しうる値段だけの価値をもつということである[77]。」

最後に，以上の commongood を生む機構についてのエイムズの考察を，ロックの市民社会論と比較したい。ロックにおいてはは Common-wealth は "any independent community" である[74]。すなわち，特定の政治形態にかかわりなく，，所有権を自ら保障する機構を備えた共同社会＝国家[75]である。ここにも既にエイムズとの類似があらわれているが，ロックが「社会の権力ないしかれらによって組織された立法権は commongood を越えたところまで及ぶとは，とうてい想像できない[76]」という場合，その近似は疑問の余地のないものとなる。勿論，エイムズが Common-wealthの目的を所有権の保障とは考えていないことは明白である。しかし，かれも commongood である限りにおける property を認めるし，ロックも property＝commongood と見做していた，というばかりではなく，commonwealth を支えている社会層への共通の同感が，この類似をもたらしているとも考えられるのである。かつて大塚久雄氏は commonwealあるいは common-wealth を「独立自由な『中産的生産者』，とくに自営『農民』たちの精神的・物質的な繁栄，そしてそうした社会層の繁栄を根幹として組立てられているところの社会[77]」と定義された。それでは，エイムズはどのような社会層を念頭において Common-wealth を構想していたのか。『良心論』がキリスト教倫理の書である以上，全人に開かれたものであったことはいうまでもない。その意味

注(70) *Ibid.*, BV, p. 236.

(71) 「商人はかれらの時間と注意力と想いのすべを，物品を獲得し，保管し，移動することに費し，さらにまた奉公人を雇う。だから，もし商人が不足すれば Common-wealth はこうした業務を行うために，どうしても公僕 (publique Ministers) を提供しなければならない程なのである」(*ibid.*, BV, p. 237.)。

(72) エイムズは商人による市場価格決定の事情をよく知っていたようである (*ibid.*, BV, pp. 237–9)。

(73) *Ibid.*, BV, pp. 236–7.

(74) Locke, *op. cit.*, p. 416, 邦訳 134ページ。

(75) 既に引用したところの他に，例えば *ibid.*, p. 422, 邦訳 143ページなどを看よ。

(76) *Ibid.*, p. 414. 邦訳131ページ。その他，各所に "the public good of the society" (p. 418, 邦訳 137 ページ) "the good of the people" (p. 423, 邦訳146ページ) などの語が用いられている。

(77) 大塚久雄『著作集』(岩波書店) 第6巻 24–45, 87–88ページ参看。

では社会層という考え方は基本的にはない。ただ commongoodを支えていた職業エートスを検討することによって，それがどのような社会層に適合的であったかを推察することはできるだろう。しかし，その問題にはいる前に，エイムズ（というよりピューリタン）をはっきりとロックと区分する教会論に触れておこう。

（六）

エイムズにとって教会は本質的に「信者の教会」であった。[78] 確かに，神秘としての見えざる教会あるいは「キリストの神秘体」(Christs Mysticall body) たる「普遍教会」(the Church Catholike) を認めるが，それは「個別教会」(particular Church) のうちに充満しているとする。そしてその本質は，教職者 (minister)・聖礼典 (sacraments)・教会規律 (discipline) によって保持される。[79] 信者 (a Beleever) はその「個別教会」のいずれかに所属することが是非とも必要である。教会は神の制定 (Gods Institution) であり，神の現臨する集団 (society) であり，神の栄光が現われ神の契約が全うされる所であり，告白 (profession) によって信者が非信者と区別される場であり，信者の相互教化の場所であるからである。[80] ここでエイムズの congregationが「信者の教会」であることは明瞭である。

しかし，エイムズの「信者の教会」は，「聖徒」だけで構成される教会ではない。「多くの欠点がやむをえず許容されている教会に所属することはできるが，どうしても罪に加担せざるをえない，そういう教会に所属してはいけない。」「この許容に発する混淆は，敬虔な人々 (the godly) の慰めと教化を減退させる。従って，貴重なことがつまらないことから分離されている (the precious is

注(78) この点については何よりもまず Max Weber, "Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*(Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920, photomechanisch gedruckte Aufl., 1963) I. Bd., SS. 207-236. （中村貞二訳「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」，ヴェーバー『宗教・社会論集』世界の大思想 II-7，河出書房）が参照さるべきことはいうまでもない。

(79) Ames, *Conscience*, BV, pp. 140-141, Sprunger, *op. cit.*, pp. 184-5. *Conecience* の構成をみると，Book IV. Ch. XXIV において教会の一般的問題が論じられた後，Ch. XXV「教職者の召命について」，XXVI「説教について」，XXVII「洗礼について」，XXVIII「主の聖餐について」，XXIX「教会規律について」とカルヴァン主義教会論の伝統に従っている。カルヴァンにとっても，エイムズにとっても，教会規律だけが重要なのではないが，ここでは社会的影響という観点から強調しているだけである。尚，次のトレルチの指摘を参照せよ。カルヴァンにおいては「教会は〔ルター派の場合のように〕救済施設であるだけではなく聖化施設でもある。…神聖なる教団の設置のために用いられた手段というのは…徹底した道徳立法と統制の組織，つまり教会紀律の組織であった」(Ernst Troeltsch, "Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums", *Aufsätze zur Geistersgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925, SS. 144-5, 邦訳 住谷一彦，佐藤敏夫他訳『キリスト教と社会思想』トレルチ著作集7，ヨルダン社，218ページ)。

(80) Ames, *Conscience*, BIV, pp. 61-2. 尚 Beleevers の代りに Saintsという用語も用いられている。pp. 89-90.

(81) シュプランガーは，パーキンズなどの初期の非国教徒に比して，Ames, Parker, Bradshaw, Jacob, Baynes などの new nonconformity が，一層厳格な「信者の教会」の教説を懐いていたというが，注意深く "its more rigorous doctrine of the church of (mostly) believers"と表現している (*op. cit.*, p. 192.)。

separated from the vile[82]（エレミヤ書15：19）ような教会で生活できるように，あらゆる合法的な手段をもちいて努力すべきである。しかし，何人かの悪しき人物が許容されているような教会でも，そこからすぐさま分離してはならない[83]。」そこで問題となるのが教会規律（=the power of removing Scandall[84]）による教会員の訓練である。『良心論』においては，教会規律によって「つまずかせるもの」（Scandall）を教会から排除すべきことが強調される。まずは私的な勧告によって，究極的には全教会を代表する長老会議（Assemblies and Synods）の権限に基づく「陪餐停止」によって，「つまずかせるもの」は排除さるべきである。真の教会を建てるための手立ては，基本的にはそれのみである。

このように，エイムズは分離を正当化していない。「固有の意味における分裂（Schisme）は最悪の罪である」とエイムズは断ずる。それは隣人愛（Charity toward our Neighbour）に反し，隣人の教化を妨げ，キリストの栄光を汚し，異端への道を開くからである[85]。しかし，「真の教会から身を引くこと（withdrawing）は，場合によっては，正当であるし必要でもある。第1にその教会の交わりを続けるならば，どうしてもその罪に染まってしまうような場合。第2に誘惑に陥る危険が著しく大きい場合。第3に抑圧や迫害によって身を引くことを余儀なくされた場合[86]。」この記述の背景には明らかに自らの国教会からのやむをえざる分離—エイムズはseparationとはいわずwithdrawingという—がある。ただエイムズを分離主義者から区別するものは，国教会の「真の教会」としての承認であり，国教会がそれを許容するならば，国教会の組織の内部で，事実上「信者の教会」を設立していくことは可能であったし，将来も可能だとしていたことである[87]。一方で「真の教会」の一体性を保持しつつ，他方でそこが実質的に「聖なる共同体」となるために教会規律が立てられなければならないとし，やむをえざる場合に限って一時的部分的分離を認めるというこの態度は，明瞭にカルヴァン派ピューリタニズムの特徴を示している。

（七）

カルヴァン派的な教会規律によって刻印されたキリスト者の，Common-wealthにおける社会的

注(82) 口語訳聖書では「つまらないことを言うのをやめて，貴重なことを言うならば…」とある。エイムズの特徴的な解釈に注目すべきである。

(83) Ames, *Conscience*, BIV, p. 62.

(84) *Ibid.*, pp. 63, 86. 尚，教会規律については Book IV, Ch. XXIX を参照せよ。

(85) Schism は隣人愛（Charity）に反するのに対し，Heresie は信仰（Faith）に反するものとされる（*ibid.*, BV, p. 140.）。

(86) 以上の叙述については *ibid.*, BV, pp. 140–1参照。

(87) Sprunger, *op. cit.*, pp. 193ff. シュプランガーは"Congregationlism within Episcopacy"と表現している。また次のエイムズの表現をみよ。「ある特定の行為あるいは人物からの分離がなされたとしても，それは確かに分派的（schismaticall）ではあるが，すぐさま教会からの分離ではない。」*Conscience*, BV, p. 140.

責任は，commongood の実現にあることは既に述べたところから明らかである。ピューリタンの場合，その務めもまた，神の召命と捉えられていた。すなわち，世俗的職業・職務（calling）は神の召命であるとの思想（「職業召命論」）である。パーキンズの「職業召命論」を典型とする当時のピューリタンの教説に従えば，calling は神への直接的な務めとしての「一般召命」（general calling）と，世俗的な職務・職業としての「特殊召命」（particular calling）とに区別され，両者ともが神の召命であり，従って，教会と並んで世俗的職業も人間が神の召命に応えるべき場と考えられていた。[88] エイムズにはそうした点についての周到な「職業召命論」はみられない。しかし，エイムズの論調は，それを前提にしていることを思わせる。「この〔神の恩寵にあずかる者となるという〕務め（business）をこの上ない注意力と労力と勤労と（care, labour and industry）をもって為すべきである」，「神がその恩寵を伝えるために聖化されたすべての手段を用いることに，もてるすべての勤勉と注意力と持続力と（diligence, care and constancy）を注ぎ込んで邁進すべきである。」[89] これは「一般召命」についての所述である。また「安息日」に関して，「他の時は，各人の条件に応じて，ただ個人の義務（personall obligation）を果すためにあるが，主の日は一般的義務（general obligation）を果すためにあり，他の務めは，主の日の遵守に席を譲らなければならない」[90] とエイムズが論ずる時，“personall obligation” は “personal calling” 即ち “particular calling” に対応し，“general obligation” は “general calling” に照応する。

commongoodの実現という観点から重要な意味を有つのは「特殊召命」である。エイムズは「特定の職業（employment）に従事していない人が罪を犯すことなしに生きることができるか」との問に対し，「ある正当な職業（honest calling）に就いて立派に生活していけるだけの力と能力を神から授けられていながら，自ら職業（employment）に就こうとしないのならば重大な罪を犯しているとしないわけにはいかない」と答えて，次のような理由を挙げる。(1)「すべての人が，特殊召命（particular calling）に従い，他者を助けることによって神に栄光を帰するのは，神の命令である。」(2)「何人といえども，その目的のために必要な才能を，あるいは才能の一部を神から賜わっているのだから，それを退蔵してしまえば，必ず罪を犯すことになる。」(3)「怠慢は多くの悪徳，ことに邪念・欲望・好奇心・悪巧みの母であり養育者である故に，これを避けなければならない。」(4)「神の栄光，公共的私的福祉（welfare）は良心の平安と同様，正当な職業によって達成できるし，達成さるべきである。」[91]

「神の栄光」と「公共的私的福祉」との増進[92]を目的として「正当な職業」に精励することは神の

注(88) 前掲拙稿参照。

(89) Ames, *Conscience*, BII, p. 11.

(90) *Ibid.*, BIV, p. 95.

(91) *Ibid.*, BV, pp. 248-9.

(92) 「神の栄光」と「福祉」との間では前者が重視される。エイムズは次のようにいう。“the good and welfare of his Neighbour” を促進することはすべての人の務めである。敬虔な人々については，それだけ言えば充分であるが，

命令であり，それに必要な能力を神は人間に与えている，というこの思想は近世イギリスのピューリタンに共通する。[93] それは細部についても同様である。"honest calling" という場合の "honest" について，エイムズは次のように論ずる。聖書に明示されている職種，あるいはそれに類似した合法的で人類にとって有益な「誉れあり」とされる職業が honest だと。そして「見知らぬ人々や難儀にあっている人々」の世話をせずに，近くに住む人々に大酒を飲ませることばかり考えている居酒屋(vittailers)[94]，「軽佻浮薄にしてふざけ半分の下劣な生き方」をしている人々，「他人を犠牲にして折あらば自分の利益をはかろうとする高利貸」[95] などは honest な職業といえないという。[96]

さらに，職業労働に携わる際には次のような禁欲的姿勢が要求される。(1)職業上の「技能」(skill)，(2)自分の仕事への「集中」(attention)，(3)「勤勉」(diligence)[97]，(4)「好機」(opportunity) を逃さずそれを捉え，正しく利用する知恵，(5)困難を克服する勇気と持続性 (courage and constancy)，(6)営利と成功についての節度[98]，(7)労働 (labours) の宗教的聖化。こうした徳目は個々の行為に偶々発現されただけでは不充分である。「たとえ多少の善をなしえても，徳性 (the habit of vertue) に欠け，善に根づいても基礎づけられてもおらず，軽々に悪に攫われてしまい，善性がすぐに消失してしまう」ようでは，その善行は神に歓迎される「誠実で善なる心」に発した行為 (服従) とはいえない。[99] 徳行は徳性にまで深化されねばならない。人が神の愛を知るのは，このようにして，「神の愛が，神への敬虔の義務，人に対する愛と正義との義務を強要し掻き立てる」時である。[100] つまり，救済の確証は徳性として形成された善行 (callingの遂行) によるのである。

不敬虔な人々については，信仰と悔改めが優先されなければならないとつけ加えておかなければならない (*ibid.*, BV, p. 129.)。「公共的福祉」と「私的福祉」との間では前者が重視される。隣人愛の観点からすれば「世俗財政については，何人も自分自身よりも公人 (publike person)すなわち共同社会 (community)を優先すべきである。全体の福祉 (the good of the whole) の方が，あるひとりの人の福祉よりも価値があるからである」(*ibid.*, BV, p. 130.)。

注(93) 前掲拙稿参照。

(94) この点についてはAmes, *Conscience*, BIII, Ch. 16, "Of Drunkenness" (pp. 78ff.) をも参照せよ。

(95) この点については *Ibid.*, BV, Ch. 44, "Of Contracts by Vsury" (pp. 239ff.) をも参照せよ。そこでエイムズは利子を条件付で認めるとともに，すべての高利貸付が不法ではないとする。貸した金で借主が農場を買い，そこから大きな利益を得た場合，貸主が借主から高利を得るのは，貸主自身が農場を買い，地主として地代を得るのと同様に "just and right" である (p. 241)。こうしたところにも，エイムズの神定法あるいは自然法上の正義と市民法上の正義の区別がみられるであろう。

(96) *Ibid.*, pp. 249–50.

(97) diligence は信仰上，実生活上のあらゆる面について，その必要性が強調されている。例えば *ibid.*, BII, pp. 30, 34f; BIII, pp. 56, 59, 63, 81; BV, p. 234 などを参照せよ。当然のことながら，idlenesse が論難の対象となることは，本文のうちでも触れるが，例えばこうである。「すゝんで惰眠や怠慢に身をまかせるような人は，自ら callingの務めを無視するという罪をかぶせられるであろう」(BIII, p. 94)。

(98) エイムズの，このいわば非営利性は，一方における反世俗主義と，他方における一定度の営利の承認とからなる。キリスト教的な節制を身につけるためには，「世俗と世俗的なるものに対する愛と欲望と楽しみを極力抑え，それに抵抗するよう努めるべきである」(BIII, p. 77)。「派生的な利益 (profit) あるいは楽しみ (pleasure) を求めることは，行為の正当性 (honesty) を奪うことはなく，むしろそれを引き立てる」(BIII, p. 84)。この対照は週日と聖日との時の区別としても現われる。「定期市，市場を開いたり，重労働を伴う運搬をおこなうことは，日毎の労働や職業の場合と同じ理由で，この〔主の〕日の聖化に反する」(BIV, p. 96)。

(99) *Ibid.*, BIII, p. 63.

(100) *Ibid.*, BII, p. 32.

それでは，以上の如き職業労働によって生み出される富（及び貧困）について，エイムズはどのように考えていたであろうか。

エイムズは貧困を「見せかけの貧困」と「本当の貧困」とに区別する。前者は結局，(1)修道士のように自らを貧しいと偽り称する者と(2)働けるのに働かない者との貧困である。修道士についてのエイムズの言葉は手厳しい。「多くの者が修道院に入るのは，他に怠惰に暮らす手段を持ち合わせないためであり貧困を回避する目的からであり，多くの場合自分たちの生活必需品を確実に手に入れようとする両親や親類縁者によって押し込まれたことは周知のところである」と。さらに一般的にこうした「自発的な」貧困が「愚行」(madness) である理由として例えば次のように述べる。肉体的に何ら障害がなければ，当然「隣人に対して果すべき多くの義務」を負っている筈である。「貧困」故にそれを果さないのは社会的な「愚行」という他はない。さらに，本当は必要でもないのに物乞いをすれば，それを施す人々の負担を重くするだけではなく，本来それを受け取るべき「真に貧しい人々」から詐取したことになるのである。「真の貧しさ」とは自ら求めたのではない弱さに帰因する貧困である。これが非難の対象にはまったくならないのは勿論である。(101)

他方，富 (riches) はそれ自体善でも悪でもない things indifferent なものであり，善用も悪用も可能である。しかしながら「その本来の性質上，富は善用するように定められているから（箴言3・9），道徳的に善なるものではないにしても，有用であり有益 (usefull and profitable) であるが故に，正当にも神の賜物であり祝福であるといわれる（箴言10・22）。」しかし富裕に誘惑の危険が伴うことは否定できない。高慢や，富への空しい偶像礼拝的な信頼，世俗的なものへの愛，奢侈等。だから「富は絶対的に欲せらるべきものではない。」しかし「富が神の摂理によって増し加えられたのなら，通常それに伴うそのような悪に対し，慎重かつ厳重に心の守りをかためるべきである。」そして「富がわれわれの信仰の道具 (our instruments of piety) となるように祈り勤勉に努めなければならない。」(102)

さらに富に対する態度は「貪欲」についての教説によく示される。エイムズによれば，「貪欲」とは「富への過度の愛着」(inordinate love of riches) であり，「持つことへの異常なあるいは不正な愛着」(immoderate, or unjust love of having) である。一層厳密に言えば，本来は神と隣人とに属するものを横領することにより，神と隣人とに対する義務を無視するほどに，富そのものに対する愛に基づいて不正な方法で，富を欲し獲得し貯えること，それが「貪欲」である。「外的な」事物に生活の全体が傾注され，人間の愛着・信頼・精神のすべてが神にではなく，現世に向けられる結果，そこから生ずるのは「霊的な事物」への関心の稀薄化であり，神への礼拝の時間さえもが惜しまれるようになってくる。こうした「霊的偶像礼拝」＝物神崇拝は悪の根源である。従って富の

注(101) *Ibid.*, BV, pp. 251-3. 貧困そのものは除去すべきものと考えられている (p. 267)。
(102) *Ibid.*, BV, pp. 253-4.

空しきを知り，現世に生きる時間の短さを想い，神の国への心を向きかえることによって「貪欲」の罪から離れなければならないのである。[103]

『良心論』の以上の検討によって，エイムズの隣人に対する義務についての所論に，ロックの「市民（政治）社会」論と近似する一面が有ることは明らかである。しかし，ロックが「市民社会」の成立を説明しようとしているのに対して，エイムズは神に対してよく生きるという観点，つまり「神学」の観点からみた場合の人間的行為の全領域に，倫理的勧告を与えようとするのみである。従って，「市民社会」成立論としての一貫性を欠くことは勿論である。ただ，かれが倫理的勧告を与えようとして世俗的領域に近づく時，そこではどうしても「市民社会」論とならざるをえなかったのである。

エイムズの「市民社会」論において強調されるのは，所有権や営利活動ではない。むしろ，それを支える人間的資質であった。そこにエイムズの，さらにはピューリタンの主張の特徴がある。即ち，市場のメカニズムの円滑な作用とその上に礎かれる Common-wealth の繁栄を保証するのは契約の主体たり得る誠実かつ公正な人間であり，commongood の増進をはかるために，自らの夫婦，親子，主従，君臣としての務めを果すとともに，職業労働に打ち込むような人間である。その場合の規範となるのは「自然法」であり，さらに世俗的「市民法」である。しかし，そうした規範を生かしうる人間を育む集団としての教会（「信者の教会」）を決定的に重視している点において，ロックとは異なる。特定の「教会」と Common-wealth に所属し，徳性を身につけ，commongood に奉仕する限りにおける手工業者や商人（「自然価格」の決定に参加するが如き――「独占商人」ならざる――商人）が，エイムズの『良心論』の背景にはあったのである。

（同志社大学文学部教授）

注(103) *Ibid.*, BV, pp. 260–2. 次の指摘を参照せよ。「ただ単に大きな富を所有しているというだけの理由で，かれら〔富める者〕は栄誉を与えらるべきではない。むしろそれをどのように善用したか，あるいは富のゆえに，おそらく Common-wealth において，かれらが担うようになった地位の故に栄誉を与えるべきである」（BV, p. 126.）。