

## R. フッカーの政治思想

---

岡村東洋光

### 1. はじめに

ガフは、かつてJ.ロック(1632-1704)が「フッカーに哲学的に負っており、かれの思想に明確な親近性を感じていたことを認めていた」<sup>(1)</sup>と書いたが、ロックにとってR.フッカー(1554-1600)は無視できない存在であったと思われる。事実、ロックは『世俗権力二論』の中で、「最高の博識を誇るフッカー」<sup>(2)</sup>という形容をして、その権威を認めているし、また、『統治二論』第2編において数カ所にわたりフッカーの『教会政治理法論』<sup>(3)</sup>を引用し、自説の権威づけをしている。

ロックがフッカー思想をどのように捉えていたかを検討する前に、まずはフッカー自身について見ておこう。フッカーはエリザベス1世(在位;1558-1603)時代の、いわゆるヴィア・メディア(中道)神学、イングランド国教会の教義の確立者として、ソールズベリ主教J.ジュエル(1522-1571)とならぶ人物である。ジュエルは『イングランド国教会の弁護』(1562)<sup>(4)</sup>において、おもにカトリックに対する批判を展開した。かれは、「イングランド国教会が政治的産物であるとのカトリック教会の主張にたいし、国教会は使徒継承にもとづいて達成された初期キリスト教会への復帰であると反駁し…中略…聖書の権威を重んずると同時に、教会の統一が欠かせないことを強調した。」<sup>(5)</sup>他方、フッカーは『教会政治理法論』において、おもに対ピューリタ

ンの論陣を張った。<sup>(6)</sup>

ところで、トレヴェリアンによるとエリザベスの時代は次のように特徴づけられる。「過去数世紀にわたって、カトリック教会と封建制の義務によって植えつけられた全世界にわたる秩序と団体に対する服従に代って、多くの異なった力が、イングランド人を、社会に対する国民的な、あるいは愛国的な人間の義務という考え方の方向へ引き寄せつつあった。この国民という意識をつくり上げるいろいろな力の中にはつぎのようなものがあった。すなわち、イングランドのコモン・ロー、国王の平和と王会、議会という国民的会議における遠隔の諸州やバラの代表者たちの頻繁な交流、都市の組織よりむしろ全国的組織に基礎をおいた新しい毛織物工業、全イングランドに共通な新しい文学と新しい言語などである。最後にプロテスタンティズムが個人と神の間に介在するいっさいのものの排除をもくろんだのと同じく、テューダー王政の方策が、個人と国家の間であって邪魔になっているすべての忠誠関係を廃棄したり、あるいはそれを骨抜きにしてきたことなどが挙げられる。エリザベス時代は強烈に国民的であると同時に、はげしく個人主義的なのである。」<sup>(7)</sup>

そしてエリザベス自身についても、トレヴェリアンは次のように書いた。彼女は「宗教改革の子というよりはルネサンスの子であった。彼女はコレットやエラスムスの近代主義の精神をもって宗教に接したのである。しかし彼らの時代から二世も経ったとき、彼らのような傾向の心情をもつ彼女にとって、イエズス会のローマはぞっとするほど嫌いなものであり、カトリックの化体説はとうてい信じ難いものであった。ジュネーヴの教会は、国家の職分の権利を侵害していることと、その民主的な共和主義のゆえに、ほとんど彼女の心をとらえることがなかった。」<sup>(8)</sup>

こうしてエリザベスの統治は、イングランド国民をより強いナショナルな統合へと導くために、ローマ・カトリックからの宗教的な分離・独立を要求した。したがって彼女にとって、対フランス和平問題、行政制度の確立とならんで、宗教問題の解決が急務であった。そのスタートは1559年の議会であり、教皇権を廃止する国王至上法と、改訂・復活された T.クランマー (1489-1556) の祈禱書を唯一の合法的な礼拝様式とする礼拝統一法を可決する「改

革」を行った。これは「要するに、教会の権威者たちの意志に反対する国王と議会……より明確には、国王と庶民院……によって行われた俗人の革命であった。」<sup>(9)</sup>これに続いて、1563年の38カ条の信仰箇条、1571年の39カ条の議会承認へと続いたが、その内容は、カトリック派とプロテスタント派の双方を批判し、そのどちらにも偏らない「中道」を進もうとするものであった。それは、上で指摘したように、左右の極端な分子を排除して国民大多数の同意を得るために、礼拝様式は多分にカトリック的でありながら、教義的にはプロテスタントの立場に拠ったものであった。

すなわち、「国王至上法がナショナリズムの対外的表明であったとすれば、礼拝統一法は、同じナショナリズムの対内的表現であり、国家的統一の保証を意図していた。複数の教会の共存が認められるようになる十七世紀後半以後とは違って、この時点では、ローマ・カトリック教徒もピューリタンと呼ばれるようになる人々も、国家的統一は宗教における多様性によってしか維持しえないと考えていた」<sup>(10)</sup>から、左右の両派から激しい抵抗がなされた。エリザベスの宗教解決は、かれらとの妥協の産物でもあったのである。

59年7月の53項からなる勅令と、高等宗務官制の発足、ならびに教会首脳部の選出によってエリザベスの宗教体制が次第に固まっていった。エリザベスの方針は「外面的な言動において静粛で信従的であるかぎり」<sup>(11)</sup>いかなる国民をも信仰上の理由で迫害せず、国民大多数を包摂する国民教会の確立に努めるものであった。だが、いわゆる左右の少数者は、自己の良心を裏切って外面的であれ、服従することはありません、彼らはこの国民大多数の外にいて、エリザベス体制に反抗する勢力であり続けたのであった。

カトリック勢力は、1569年北部の反乱に失敗し、逆に反カトリック的な「39箇条」が1563年に議会で承認され、彼らにとって事態はかえって悪化した。これを打開すべく、1568年に W.アレン(1532-94)がドゥエ神学校を創り、英雄的なカトリック信仰をもつ若き宣教師を育て、イングランドのカトリックへの再改宗を目指して送り込んだ。また、1570年エリザベスの破門を試みたが、時既に遅かった。1574年から1585年までに229名の司祭がドゥエから、33名がローマから派遣され、1581年から88年までに64人の司祭と20人の信徒が反逆者として処刑された。エリザベス暗殺計画の発覚で、87年2月、メアリ

(1542-87)が処刑されたのを契機として、フェリペ2世(在位;1556-98)の無敵艦隊が88年7月イングランドを襲ったが、敗退した。また、96年と97年にも艦隊を派遣したが失敗し、エリザベス追放の試みは挫折する。<sup>(12)</sup>

こうした一連の事件の後、次第にカトリックの脅威が薄れ、国教会内部での非信徒派(ピューリタン)の脅威が大きくなっていく。イングランド教会を徹底した改革教会にしようとする非信徒派の反抗は、1563年の聖職者会議で礼拝時のオルガン使用禁止等の要求を否決された後、聖職服規定の遵守の拒否を試みたが敗北する。だが、聖職服問題は、「平信徒に過ぎない君主に信仰に関する事項を決定する権限があるのか」という根源的な問いを含んでいた。次いでT.カートライト(1535-1603)、R.ブラウン(c.1550-c.1633)らによる批判が現れたが、1590年代に入ると国教会主義は次第に定着してくる。

非信徒派にとっての大きな転機は、1589年2月のR.バンククロフトの説教に始まる。バンククロフトは長老主義の政治への悪影響を力説し、それが現存国家・教会体制を覆そうとする危険思想であるときめつけ、ピューリタン抑圧へと進んでいった。彼は「抽象的な神学論争によってではなく、スパイを使っての情報収集とそれに基づく弾圧というきわめて政治的な仕方によってピューリタン指導者の大半を活動不能の状態に追いやった」<sup>(13)</sup>。こうしてピューリタン運動は骨抜きにされていった。

しかし、力による抑圧とは別に、「神学的理論による国教会の正当化の課題」は依然として残されていた。これを担ったのが、R.フッカーであり、彼の『教会政治理法論』であった。モリスが言うように、フッカーは英国教会主義を単なる政治上の便宜的な手段以上のものにすると同時に、それに積極的な知的内容を与えた最初の人物であり、エリザベス朝において、フッカーはカトリックとピューリタン派の抗議に対して本質的な点で反論することができたほとんど唯一の人物であった。<sup>(14)</sup>

ジュエルやフッカーは、イングランド教会が一方でカトリックから教義的に分離するとともに、他方で過激なピューリタンから擁護するという仕事を果たした。この仕事は、イングランドにとっては、対外的な大陸のカトリック勢力の脅威の前に、依然として十分な自立性をかち取っていなかった時代であり、国教会を中心としてイングランドが対内的にピューリタン勢力を

批判しつつ、ナショナルな統合を実現するという緊急な課題をもっていた。この時代においては、世俗的なイングランド国家の自立は、イングランド国教会の自立と一体であった。その意味で、宗教問題は常に世俗の問題でもあったのである。

ヘンリー8世がイングランド国教会を創って以来、ローマ・カトリックの支配からイングランドを分離し、自立化していくこの課題は、いわゆる「ウォルポールの平和」の時代が到来し、英国がヨーロッパにおいて確たる地位を築くまでは、言い換えると「フランスの啓蒙思想家のあいだに「アングロマニア」が出現し、……イギリスが明らかに「学ばれる」べき模範としての地位に変身をとげ」<sup>(15)</sup>るまでは、対外的にはカトリック勢力から、対内的にはピューリタン勢力から、宗教的・政治的自立性と主導権を獲得・維持するまで続いた。<sup>(16)</sup>ロックがフッカーを引用した背景には、フッカーの理論が当時のイングランド国教会において、なお権威を保っていたことのほかに、この事情が存在したと思われる。

この大きな流れにおいて見るならば、フッカー（つまりエリザベス）時代も、ロック（チャールズ2世からウィリアム3世）時代も、まさにこのイングランドの自立へ向けての闘いの時代という意味では、明らかに共通するものがあつた。ロックがフッカーを引用したのも、この課題を意識した上での、秩序への志向にあつたと思われる。ことに『世俗権力二論』段階ではカトリックとピューリタンの双方を批判する視座を共有したし、また『統治二論』段階においても、上の課題はいまだ実現されてはいなかったから、ロックは、フッカーを引用することによって、同時にその秩序志向の議論を継承したと考えられる。

#### 注

- (1) J.W.Gough, John Locke's Political Philosophy. 2nd. ed., 1973. p.50. 宮下輝雄訳『ジョン・ロックの政治哲学』人間の科学社, 1976. 52頁を参照. ロックが、敢えてフッカーからの引用を行なった背景を推測すれば、当時のイングランドにおけるフッカーの権威があつたと思われる。
- (2) 周知のように、エイブラムズの編集したものが、最初の英国での出版本である。

Philip Abrams, John Locke: Two Tracts on Government. Cambridge, 1967. p.221. (p.193) 友岡敏明訳『世俗権力二論』未来社, 1976. 137頁. この点に関連してロックは, フッカーから次のような一文のみを引用している。すなわち, 「個々の事物に本質的な性格を割り当て, 力と権能を加減し, 作用の形式と範囲を定めるもの, これをわれわれは法と名づける」 R. Hooker, Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity. 1-2. 88

- (3) Richard Hooker, Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity. 全8巻からなるこの書の最初の4巻は, 1593年に出された。この点については, H. Kraig, Notes and Documents of the Laws of Ecclesiastical Polity... First Form. in; Journal of the History of Ideas, no.5, 1944. pp.91-104. を参照。最も手に入れ易いのは, The Folger Library Edition. The Works of Richard Hooker. である。ピューリタンのトラヴァースとの論争の所産であったこの書は, 序文のみが (A. S. McGrade & B. Vickers, eds., 1975 版. より) 翻訳されている。村井みどり訳「教会理法論・序文」(1593), 所収; 『宗教改革著作集 12 イングランド』教文館, 1986. また, Preface, Book I, Book VIII については, A. S. McGrade ed., Of the Laws of Ecclesiastical Polity. Cambridge U. P. 1989. がある。本稿での関心事は, もっぱらこの書との関連である。
- (4) J. Jewel, 中村茂訳「イングランド教会の弁護」(1562). 所収; 『宗教改革著作集 12 イングランド』教文館, 1986. 7-118頁。
- (5) 今井宏『イギリス史』山川出版社, 1990. 77頁。
- (6) ピューリタンといっても, 長老派, 会衆派, バプテスト派, クエーカー等, 様々な流派が登場してくるので, その主張は多様であった。また, 以下の歴史的な流れに関しては, 八代崇「中道 (ヴィア・メディア) を目指して」所収; 『宗教改革著作集 12 イングランド』教文館, 1986. 386~419頁, および小嶋潤『イギリス教会史』刀水書房, 1988. 79~82頁, 浜林正夫『イギリス宗教史』大月書店, 1987. G. W. トレヴェリアン, 大野真弓監訳『イギリス史』みすず書房, 1974. 今井宏編『イギリス史 2』山川出版社, 1990. 等を参照した。
- (7) トレヴェリアン, 前掲書, 54-5頁。
- (8) 同上書, 59頁。
- (9) 同上書, 60頁。
- (10) 八代崇, 前掲書, 390頁
- (11) エリザベス1世, 「宗教政策に関する宣言」(1570). 所収; 八代崇, 前掲書, 394頁。人定法が, こうした外面的な行動のみに関わるという考え方は, エリザベス朝期の立法に対する公式・非公式の底流をなす理論と同じである。それは「政治的迫害の正当化と宗教的自由・寛容の是認とをまったく同時に含み得る理論である」。だからそれは寛容といっても, 「せいぜいのところ, 教会の境界内での良心の自由は是認するが, 国内での宗教的自由についてはこれを否認する」(A. P. d' Entrèves, The Medieval

Contribution to Political Thought. 1939. 友岡敏明・柴田平三郎訳『政治思想への中世の貢献』未来社, 1979. 166-7頁.) 程度のものでしかなかった。したがってそれは、後世に話題となる世俗的権力からの信仰の自由という見解には至らず、モリスが言うように、『教会政治理法論』は、イングランド国教会を擁護するために書かれたのであるが、極めて統一的で包括的な全体像を描いた体系的な哲学書であると同時に、他方でプロテスタント派の国教非信従者への政府の圧迫を正当化するための、壮大な冊子でもあったと言えよう。C.Morris, Ibid., 平井正樹訳『宗教改革時代のイギリス政治思想』刀水書房, 1981. 訳者あとがき, 256頁参照。

(12) トレヴェリアン, 前掲書, 90-5頁を参照。

(13) 八代崇, 前掲書, 415頁。

(14) C.Morris, Ibid., および C.S.Lewis, English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama. (Oxford U.P., 1954.) を参照。

(15) 今井宏『イギリス』山川出版社, 1993. 145頁。

(16) こうしたプロテスタント国家としての自立, 大仰に言えばイングランドの存亡をかけた闘いの舞台においてフッカーやロックが登場したのであり, この脈絡においてみると両者のスタンスにある共通性が見えてくる。ロックがフッカーを高く評価する背景には, この点との関連があると思われる。

また, 中道路線ということではクロムウェルも例外ではなかった。この点については A.C.Dickens, The English Reformation. sec. ed. 1989. p.203 を参照, 彼は「ローマ的」盲信と「不道徳な」異端の中道を行くべきと考えていた。

## 2. 聖書至上主義批判

以下, これまでのフッカー研究を参照して, その宗教政治思想の特徴を要約してみよう。<sup>(1)</sup>

まずは, 教義上, カトリックからの分離, 純化を積極的に押し進めていたピューリタンとの対決が問題であった。ピューリタンのトラヴァース(c. 1548-1635)との論争が, フッカー思想の形成にとっての起動力となったのである。フッカーの主著『教会政治理法論』全8巻は, イングランド教会の最初の本格的な神学書である。八代はこの書の意図を, 次のように要約している。「この書でフッカーが意図したことは, イングランド教会はイングランドの国法はもちろん, 神の法にも理性の法にももとらないものであることの弁証であった」<sup>(2)</sup>。もちろん, これが論証され, イングランド国教会の教義が正

しいとされたならば、これに反対する者たちは、神の法に反する者となる筈である。

ピューリタンといっても様々な宗派が含まれていたが、例えば、フッカーが対決したトラヴァースなどの主張では、聖書は人間の宗教的生活を規制するだけでなく、その政治的、社会的生活のすべてを規制するものである。信仰箇条・教義といった宗教にとって本質的と考えられる事柄のみならず、儀式等における規律や秩序といった非本質的と考えられる事物についても、聖書の記述において教会統治の法が定められており、聖書に定められている「規律」は、あらゆる教会にとって「事実上必要不可欠なもの」であると見なされる。また、自然は神より離れて存在するものではないから、自然法の自然的性格を強調することは、人間理性を崇めることであり、偶像崇拜にほかならない。したがって、国家が制定する人定法の基礎に自然法を据えることは誤りである。こうして人間の理性は軽視・排斥され、聖書のみが神の意志として是認される。従って理性によって把握される自然法（フッカーはこれを道徳法と呼ぶ）は信頼されない。<sup>(3)</sup>

要するに、ピューリタンは聖書絶対主義であり、人間の理性や経験よりも、聖書に示された神の啓示にしたがって教会統治を行うべきであるというものであった。これに対してフッカーの反論は、トマス・アクィナス(1225-1274)に依拠したものであった。トマスは、中世ローマ・カトリック教会の自然神学、およびその完成者である。トマスの政治思想を敢えて簡略して要約すると、伝統的キリスト教政治理論とアリストテレスの政治教説の両者を調和・総合して進む中間の道というものであった。<sup>(4)</sup>フッカーがトマスから引き継いだのは、とくに人間理性への信頼と理性による自然法（理性の法）の認識にあった。そこからフッカーは、自然法による人定法の基礎付け、および人定法の守備範囲は政治社会に限定され、かつその目的は人間の外面的な行動であり、思想や感情を統御することはできない、という論点を引き出した。<sup>(5)</sup>

フッカーは、トマスの見解を基本的には受容しつつ法の分類を以下のようなになる。フッカーの法体系は神法を頂点として秩序づけられた位階構造をもつ。すなわち、神自らのために定めた第一永久法があり、これはいわば神自身である。次に第二永久法があり、これはすべての被造物のために定めた法



であり、一般的には自然法則として知られている。この第二の永久法は、天使や諸霊を規定する天上の法、人間の理性の法としての道徳法、さらに人間以外の被造物の秩序ある存在とその統一された働きとしての自然法、の三つに区分される。

人間を規制するのは、啓示の法として歴史的には新旧約聖書を通して示される超自然法、教会、国家、経済体制、その他一切の制度を基礎づける道徳法、そして国内法と万民法に分けられる人定法である。そして人定法のみが可変的な法であり、その他は不変的な法として分類される。人定法は人間によって変えられる可変的な法であるが、人間が従うべき道徳法の立法化されたものといえる。その場合、道徳法は理性の法であり、区分としては、トマスやロックのいう自然法にあたる。<sup>(6)</sup>

フッカーは神が賦与する直接的な啓示の他に、人間の理性（道徳法）を通して神はその意志を示すと考えた。だから「理性は直接的な啓示を補うものであり、また理性によって見出された自然法は神の法自体を補うものなのである。」<sup>(7)</sup>。人間は理性によって善悪の判断を行うことができ、これを示す道徳法によっていっさいの制度が基礎づけられる。超自然法は新旧約聖書において示された啓示の法である。霊的存在として人間が、魂の救済に関連して神との交わりを獲得する道は、超自然法によるしかない。可変的な法としての人定法は、いわば道徳法の立法化されたもの（個別的な特定）といえるが、フッカーは、人間が社会生活を営むよう自然的な傾向を与えられているにも拘らず、人間の精神や意志が頑迷であったり、歪んだりしているので、人定法が必要となる、と考えている。ただし、人定法は、人間の外面的な行動を正しい目的に方向づけることに限定されるものであり、「思考や感情の統制権を持たない」<sup>(8)</sup>性格のものである。

また、フッカーは一方で、人定法に対する神法や道徳法（理性の法）の無条件的優越を想定し、人定法の限界領域を画すとともに、他方では、神法と道徳法が任意に、また自由に放置している事物は、すべて、人間の人的諸法に服する、と考える。だから非本質的な事物の政治権力による専断的運用が、〈共通善のため〉という目的の制約付きではあれ、是認される。こうすることによりピューリタンの聖書主義の硬直的判断から解放され、人定法は歴

史的な便宜性と発展を基調として構想されることになる。<sup>(9)</sup>こうした区分に立ってフッカーは、ピューリタンのように聖書を唯一の完璧な規準とみなす聖書主義的原理の、消極的ないし積極的適用に対する批判をおこなった。

フッカーは、ピューリタンの有した、最善のもの以外はなにものにも満足せず、妥協を軽蔑し、例外を認めないという硬直した姿勢を批判した。上で見たように、ピューリタンは教会の規律や組織は無規定中立事項ではなく、聖書において定められた規則であり、遵守されるべきものであるという教条的な態度をとった。そしてピューリタンは聖書が真理の唯一の源であり試金石であり、また神は聖書の言葉においてのみ自らを啓示するものであり、また、人間は禁断の実を食べたことによって全面的に墮落した、と主張した。

これに対してフッカーは、神法のみが不変であり、これは変化するものを対象としないが、その他の変化するすべてのものは「無規定中立事項」である。教会で行われる儀式のみならず、教会組織や教会行政、さらに主教制度そのものさえもが「無規定中立事項」に含まれる。これらについては神の法が根本的には規定するけれども、人間の理性と経験が決定してよいのであり、その場合、昔の人々が適切なものと判断し、承認したものは軽んじてはならない、と主張した。<sup>(10)</sup>これによってフッカーは、ピューリタンの運動に対する批判の理論的根拠を得たのであった。

この立場からすれば、教会法は、たとえ神の直接の啓示によって規定されていなくとも、人間の理性と経験が是認してきたものであり、これに対する不服従は、他の法律違反と同じように社会秩序を乱すものであり、秩序の維持の観点からは認められない。言い換えると、エリザベス女王の教会政策は神の法とも理性の法とも矛盾しないものであった。だから、もしそこに矛盾がないことがはっきりしたら、良心や理性を口実にして人々が教会法に服従しない根拠がなくなるはずであった。<sup>(11)</sup>われわれは、フッカーのこの主張から、教会政治が強く社会の秩序の維持の観点から、つまり社会の組織原理として捉えられているのに気付く。

こうしてフッカーは「プロテスタント神学を自然法の偉大な伝統と調和させる道を見いだしたし、初期のほとんどのプロテスタント教徒が無視して顧みなかった理性と人間とに対する信頼を大々的に復活させた。……だが彼は

……あらゆるものを理性に基づいて再構築しなければならないなどと主張することなく、しかもなお理性を信じようとした。要するに理性に対する尊敬を、伝統と歴史と、さらに発展の原則に対する尊敬とに結びつけたのである。」<sup>(12)</sup>すなわちフッカーは、神の啓示と人間の理性と人類の歴史とを調和する道を見いだしたのであった。

### 注

- (1) ここではおもにダントレーヴ、モリス、八代説を参照した。ダントレーヴにはフッカーを扱った書物もあるが、ここでは次のもののみを取り上げたことをお断りしておく。A.P.d'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*. 1939. 友岡敏明・柴田平三郎訳『政治思想の中世の貢献』未来社. 1979.

ダントレーヴ説の特徴は、以下の点にある。フッカーの自然法概念は、理性にのみ基礎を置く徹底した世俗的なものではなく、神の賦与した客観的構造と賢明な人々によるその是認という、信仰と歴史的経験の重視がみられること。また、契約は抽象的な個人間契約ではなく、共通の目的に向う生ける有機体・歴史的に生成する共同体理念に基礎を置く立憲的原理の是認であり、さらに、キリスト教的理想を下敷とする国家理念があること、の指摘にある。

こうしたダントレーヴの捉え方においては、世俗的な価値を超えるキリスト教的価値の強調がみられ、それは1938年という時代における彼の時代認識が明瞭に示されており、近代が産み出したファシズムに対する批判的視座を、フッカー等中世の思想家の中に再発見しようとする問題意識で貫かれている。人間の抱く観念が時代とともに進歩するのではなく、場合によっては逆行することもありえるという歴史の観方がここにある、というと言いきりすぎであろうか。

次に、モリス (C.Morris, *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*. 1980. [first 1953.], 平井正樹訳『宗教改革時代のイギリス政治思想』刀水書房. 1981.) の解釈の特徴は、フッカーがピューリタンに近い存在であったことの指摘にある。彼の『信仰義認論』からは救済に関するはっきりしたプロテスタント神学を読みとることができる、という。魂はどのようにしたら救われるかという点について、また魂の救済こそあらゆる事柄の中で最も重要である点で、彼はピューリタンたちと意見が一致していた。フッカーはまぎれもないプロテスタント教徒の一人であったのだと言う。

しかしこれは、彼の『宗教改革時代のイギリス政治思想』の主要テーマが、テューダー王朝時代の政治思想に対するプロテスタンティズムのインパクトであり、したがってフッカー思想をプロテスタンティズムとの繋りを意識して書かれたものであると

ということが大きく影響している。実際、かれは、フッカーには、アリストテレス、ストア派、聖アウグスティヌス、聖トマス・アクィナス、マルシリウス、ローマ法学者たち、封建時代の法学者たち、といった様々な思想が集まっていること、それらを調和・融和させたのがフッカーの思想である、と指摘する。こうしてフッカーは「人文主義者であると同時にプロテスタント教徒であり、トマス主義者であると同時にアウグスティヌス主義者であり、合理主義者であると同時に伝統主義者であった。彼は権威と自由、同意と責務、法と主権、統一と寛容、教会と国家、人間性と堕落といったものを同時に信じていた。」あらゆる古い伝統が一時的にせよ、そしてやがて再分離していったにせよ、この一人の人間の中で融合されたのであった、とモリスは集約する。

こうしてモリスは、フッカーの思想の多様性を強調するが、それはフッカーを様々な思想の調和・融合者として捉えることを意味する。「訳者あとがき」で平井が書いているように、「要するに教会を統治する君主の権限は神授的なものであるとする見方が一方にあり、他方にはその権限は議会の暗黙の承認のうちに存在するという見方があった。……フッカーにおいては、この両者は、聖職者の見解を公的なものにするのは女王と議会であるから、必ずしも全面的に矛盾するものではないとされた。」という点に、モリスの解釈の特徴が最もよく示されているように思われる。

さらに八代説（『宗教改革著作集 12 イングランド宗教改革II』教文館,1986.10.の解説・解題,および『イギリス宗教改革史研究』創文社,1979.）では、カトリックとプロテスタントの両極端を退ける第3の方向、「中道を目指して」アングリカニズムの確立を試みたものとして捉える。その場合、モリスとは違って理性一般の強調ではなく、神の恩恵・啓示との繋りを的確に押さえていると言える。そしてまた、法・国家観については、一方で聖トマスの影響を重視し、神法・自然法が実定法を基礎付けることや、その守備範囲が政治社会における外的な行動に限定されている点を強調する。だが、他方で八代は、国民教会を想定することにより、アリストテレス＝トマス的な考え方と、ピューリタンの考え方を統合・調和しようとしたが、事実上、統治契約を認めず、服従契約を想定しているために、国民教会という枠組みが崩壊したら維持できないという矛盾を内包していることを指摘する。

その場合、フッカーの理性には、後藤が指摘するように、二つの理性概念が使用されていると考えられる。つまり、科学における理性と神学における理性である。八代の言うキリスト者の理性は、後者に引きつけた解釈であると思われる。フッカーの立場は「彼にとって聖書は、人間の理性によって折々の情況にあてはめて解釈されるべきであった。確かに、救いに必要な凡てのことは聖書に記されている。しかし、聖書に記されていないことに遭遇したとき、人間は自らの歴史の中で決断していかなければならない。」というものであった。後藤真「リチャード・フッカーの「法と権威」の理論」『キリスト教学』立教大学キリスト教学会.1968.139頁を参照。

また、森論文においても、フッカーにあるのは「服従契約」概念であり、人間間の

共同が意味するのは、人々が「ある種の統治府」を受忍し、「自らをそれに対して委ねる」のを共通目的とすることであり、したがって同意が政治権力の根拠であるという時、その原理は「伝統的な中世的同意論」にすぎない、とされている。森義宣「フッカーと近代的政治理論」『阪大法学』1 (1951.12)。

そのほかに、ウィリーは次のようにフッカーを特徴づける。彼は神中心のヒューマニストであり、「人間の持っている理性や道德感官といった能力に、しかるべき意義と活動の機会を与えながらも、人間が究極的には神に向かうということ、また、人間が超自然面で完成されるということ、を、けっして見失わない人である。」Basil Willey, *The English Moralists*.1964.樋口欣三・佐藤全弘訳『イギリス精神の源流』創元社, 1980.109頁。

さらに、Faulkner は、フッカー思想を「キリスト教の啓示とアリストテレスの政治哲学の、世俗的で啓示的な結合である」としている。cf., R.K.Faulkner, *Reason and Revelation in Hooker's Ethics*. in; *American Political Science Review*. 59(1965). p.680. また、ソマーヴィルは、フッカーとサラヴィアの思想的近似性を指摘するとともに、王権神授説がジェームズ1世の時代に先だって存在したことを指摘している。cf., J.P.Sommerville, *R.Hooker, H.Saravia, and the Advent of the Devine Right of Kings*. in; *History of Political Thought*. vol.IV. No.2. Summer 1983.

- (2) 『宗教改革著作集 12』教文館, 1986. の八代崇の「解題・解説」416頁。
- (3) 例えば、T.カートライト (1535-1603) は、国教会の牧師の腐敗、儀式の混乱、規律の退廃などを指摘して、国教会の全面的な改革を要望し、トラヴァースと協力して、聖書の権威を重んじ、原始キリスト教主義に立つ長老派教会を設立した。参照；小嶋潤『イギリス教会史』刀水書房, 1988.104-5頁., 半田元夫他『キリスト教史 II』山川出版社, 1977.161-2頁。
- (4) 「かれの立場の独特さは、簡単にいえば、理性にたいする楽天的ともいえるほどの信頼と、その限界についての透徹した自覚とが微妙な均衡を保ちつつ両立しているところに認められる。」稲垣良典『トマス・アクィナス』勁草書房, 1979.37頁。J.T.マクネイルは高久眞一訳『キリスト教の伝統形成者』木鐸社, 1983. においてトマス倫理学が「アリストテレスを主たる素材とし、アウグスチヌスや他の教父達の中世の著作の断片をも加えて」(同156頁) 構築されている、と言う。
- (5) 『宗教改革著作集 12』教文館, 1986. の八代崇の「解題・解説」441-2頁。
- (6) *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*. ed. by W.Speed Hill. vol.1, p.58. まず、全ての法の根源に神の法があることである。フッカーの場合、神自身を定めた第一永遠法から始まり、法体系は神法を頂点として秩序づけられた位階構造にあった。このようなロックとフッカーの法体系の類似性について、われわれはそれをスコラ的とも言えよう。この点に関しては、J.Locke, 友岡敏明訳『世俗権力二論』未来社, 「解説」193-4頁を参照。

- (7) C.Morris,Ibid.,p.179. 邦訳198頁.このように理性が啓示を補うといった位置づけに関連して、フッカーの自然法は「聖書、伝統の双方から解放され、理性にのみ無条件に基礎をおく徹底した世俗的」なものとして捉える近代自然法学とは異なる。フッカーのそれは、トマス・アクィナスのそれと殆ど同じであり、法は理性的なものである、とされる。cf.A.P.d'Entréves,Ibid.,pp.120-1,邦訳 165頁。
- (8) A.P.d'Entréves,Ibid.,p.121, 邦訳 166頁. その場合、トマスの自然法はフッカーにおいては道徳法と呼ばれることは注意を要する。フッカーの道徳法ではトマスの自然法と同様に、人間は理性によって事物の原因や結果を検討し、その良否や人間の行動の善悪を判断することができる、とされる。だが他方でフッカーは、人間は完全ではなく、必ずしも理性に導かれて善悪を知るのではないから、社会の構成員の同意と承認によって定められる人定法が人に守るべき義務を教え、行なわせしめねばならない、としている。
- (9) フッカーにおいては、キリスト教的根本原理から人定法が相対的に独立することによって、人定法は可變的で進歩的なものへと変換する、とダントレーヴはいう。A.P.d'Entréves,Ibid.,pp. 12, 邦訳170頁。
- (10) C.モリス『イギリス政治思想』刀水書房,1981.199頁. フッカーは、聖書がはっきりと断定していない非本質的な事柄に関しては、人々の判断、つまり教会の伝承に判定の基準を求めるべきであり、過去の人々が行って来たように、人定的諸法に服するべき、と考えた。そこには人間の知恵が生かされてきたのであるから、これには合理性が含まれているとみなし、正しいとした。フッカーにおいては、〈共通善のため〉という制約の下で、世俗権力の専断的運用が是認されたのであった。
- (11) C.Morris,Ibid.,p.179. 邦訳210頁. および八代崇『イギリス宗教改革史研究』創文社,1979.249-50頁を参照.
- (12) C.Morris,Ibid.,p.196. 邦訳216頁.

### 3. 世俗権力と国民教会

以上のようにフッカーは、神の啓示と人間の理性、および歴史（伝統）を結合、調和させる道を選んだが、その延長線で世俗権力に関して、次のように考える。

それは社会的統合を実現する権力、すなわち主権の問題である。一般的にピューリタンは、人間の理性と自然に対して低い評価しか与えていなかった。例えば、T.カートライトが主張した「あるべき教会」に従う国家体制の確立といった発想にそれが見られる。これは当然、世俗国家の低い評価を意味す

る。すなわち、教会は〈キリストの救いにあずかって生まれ変わったキリスト者の交わり〉であるが、国家は〈人間の墮罪の結果必要となった〉ものであり、両者は本質的に無関係である。だから国家を「墮罪した人間」の理性によって弁護したり、国家の存在理由を自然の秩序から「理性」でもって導き出すことは誤りである。神の法は人間の法から峻厳に区別されるべきであり、神の法に従う教会は国家の定める人定法によって束縛されるものではない、と。<sup>(1)</sup>

また、その場合フッカーは、人間理性を万能なものとは見なさない。人間理性を信頼しつつも、それが万能でないために、彼は人間の過去の経験や歴史、慣習に、判断を委ねる。「自然の状態にあるものには完全性の点で欠けるところがある。もちろんフッカーは『人間の墮落』をも信じていた。人間は生まれながにして『理性をそなえて』はいるが、生まれながにして善良なわけではない」<sup>(2)</sup>から、その欠陥を矯正し、あるべき方向へと人々を導くために、人は結束して社会を作るのである。そこには永い間人々が善しとしてきたものは、おそらく理性に適ったものであるに違いないし、歴史の有為転変を経て生き長らえてきたものにはそれなりの存在価値をもっているに違いない、という確信が前提されていた。

そしてフッカーは、国家をはじめとする様々な世俗的な制度が神の法・道徳法・人定法によって規定された上で、世俗権力によって作られるのみならず、可視的な教会団体もまた、これらの法に基づいて世俗権力によって規定されると考える。つまり世俗権力は、不変である神の法を頂点とする法体系の中で、聖書において規定されていない事柄、いわゆる「無規定中立事項」としての可視的な教会制度や教会行政に関しては、決定できると考えていた。のみならず、フッカーは、これら変化するすべてのものを含む「無規定中立事項」に関しては、連綿と続く人類の歴史において賢明な人々が適切なものとして選択してきた事柄であり、それらを軽んじたり、それらから逸脱したりすることは適切ではない、と考えた。<sup>(3)</sup>

繰り返すが、フッカーよれば、聖書によって示される神の啓示は神の法を頂点として様々な不変的な法としてあり、それがあらゆる事柄を根本的には規定する。だが、それが定めていない領域・事項に関しては「無規定中立事

項」であり、この中に、世俗権力の問題も当然含まれる。それが神の法とは区別されるものの、世俗権力（人定法）の根拠もまた、究極的には神の法によって規定されるが、さしあたりは人間が定めることになる。その根拠をフッカーは、人々の同意に求めたのであった。「人間の全政治社会に命令すべき法を作る合法的権力は、その同じ社会の全体にまさしく属するものであるから、地上のどんな種類の君主や主権者でも、もしそれを自らの力で行使しようとし、神から直接かつ個人的に受けた明示的委任によらず、もしくは彼らが法を課する相手方であるその人々の同意に本来由来するところの権威に依らないとするならば、それは全くの専制に他ならない。それ故、そのように公に承認したのでないものは、法ではない。」<sup>(4)</sup>だから、それは神法・自然法の許容する範囲内ではあるが、人定法立法者の完全な権力の支配であり、世俗権力（人定法）は、人々の同意に基づくものであり、同意なくしては実効力をもたないのである。そして〈あらゆる社会が持つ公的権力は、その社会に含まれる万人に及ぶ〉という公的権力の至高性は、〈社会〉が存在するための核心的条件である。そしてフッカーは、イングランド社会の平和的な統合という名目の下で、世俗権力が教会統治に関する様々な非本質的な事項を定めることができるのであり、これに基づいてピューリタンに対しても、国教会への臣従を強制できると考えた。

この統治の根拠を人々の同意に求め、あらゆる人々に例外なく法による支配が貫かれるという主張は、ロックとの関わりでは最も重要な論点であろう。それは後に見るように、政治的権威の起源と根拠に関して、フッカーを社会契約説の先駆と見なすのみならず、人民主権論の先駆として解釈させてきたからである。<sup>(5)</sup>

フッカーは、同意に基づく統治論を展開するにあたり、人間の社交性を欲する自然的傾向の存在と公的社会で共存する人々を統一する方法としての同意された秩序の二つを、政治社会を維持する根拠として挙げる。そして政治社会の支配の権威は、（神の権威に依らなければ）人々の同意に由来する、という。<sup>(6)</sup>『世俗権力二論』段階のロックは「為政者の冠が天から直接に彼の頭上に下ってくるか、それとも臣民の手によって授与されるかという問題にまで手をつけるつもりはない」<sup>(7)</sup>として、必ずしも人々の同意論を選択はしてい



ないが、社会や政治権力の成立については、フッカーに追従していると思われる。両者に共通するのは、世俗権力の存在と、少なくとも市民社会の（非本質的な）事物に関しては、この権力が必要不可欠であることの指摘であった。

ただし、フッカーはこの人間理性に基づく同意論を認知するとともに、他方では、その限界も認識していたのであり、ピューリタンの「墮罪した人間」の主張との対比で言えば、国家は「人間の腐敗の帰結、人間本性の持つ邪悪な諸性向に対する神与の救済策」<sup>(8)</sup>と捉えていた。教会はその起源、機能、目的において神的であるが、国家は人間的なもので、社会状勢の変化とともにその体制を変える。したがって、国家は教会が宣する神の法に従って人間生活を規制しなければならない。加えて、人間は墮罪によってその意志も理性も罪の影響を受けているから、人間は国家の規制がなければ良き生活を送ることは不可能なのだと捉えた。

ところで先に指摘したように、フッカーはこの問題を論ずる際に、対象領域をイングランドに限定した。実はこの限定によってフッカーは、人々の同意、法の優位、混合政体、代議制度などの伝統的な概念を、時代の要請にあわせて取り入れることができた。これによってフッカーは、いまだ議会内国王の至上性といった一般的な主張ではあったが、イングランド国民の統一とその絶対主権の主張をなすことができたのである。<sup>(9)</sup>

つまりフッカーの思考の地理的な外延は、英国領土と重なっていた。それは、世俗国家としての地理的な外延と、イングランド国教会という宗教団体の地理的な外延が同一であることを意味した。このことは、彼にとっては、イングランド社会の成員ではない国教会の信徒はいず、逆に国教会の信徒ではないイングランド社会の成員はいない、という一体性を意味した。これを基礎として、フッカーは、国教会をイングランド臣民の教会と考え、したがって教会と国家とはそれぞれ異なった側面にすぎず、各々の構成員は全く同一の人々であると考えることができた。われわれは、ここにフッカーにおけるイングランド・ナショナリズムの強力な主張を見ることができる。これはそもそもエリザベスの宗教政策がイングランドの政治的利害と密接につながっていた、ということと無縁ではなかったであろう。

元来、「国家を自然の秩序に属するものとするアリストテレス＝トマス＝ストア的思考方と、初代教父以来の伝統に基づく、国家を人間の罪の結果生じたものとするピューリタンの考え方」<sup>(10)</sup>とは矛盾するが、フッカーは、この矛盾を国民教会を想定することにより、調和しようとした。つまり、「イングランドにおいて理性の法を立法化し、その監視者となるのが国家であれば、神の法の監督者は英国教会である。それは理性と啓示のように相互補完的なものである。」<sup>(11)</sup>この観点に立ってフッカーは、選民思想によって、教会を神に選ばれた者だけからなる gatherd church と考えていたピューリタンとは異なって、イングランド国家という政治体を一つの有機体と見なすことができたのである。

こうした、政治体を一つの統一体・生きた有機体と見なす発想は、フッカーとテューダー朝期の法・政治理論の重要な要素である。ことにフッカーは、「人定法は、政治社会によって作られる。この社会のあるものは、世俗的に総合したものであり、あるものは、霊的に団結し、われわれが教会と呼ぶ団体を作っている。」<sup>(12)</sup>と考えていた。つまり、神秘体としての教会（超自然的）とは区別される可視的教会（自然的）は、政治社会の性格を分けもつものとされる。だから、フッカーにとっては国教会とイングランド社会は一つのものなのである。だが、この一体性が成り立つ条件は「国家が真の宗教を受容し、国家の基礎を宗教的斉一性に置く場合にのみ」である。だから、「国家が非キリスト教的である場合、あるいは、そのような宗教的斉一性が存在しない社会においては、教会は、自律的・独立的集団として概念されねばならないこととなる。」<sup>(13)</sup>しかし、自分たちが住んでいるのがキリスト教的国家であれば、国家と教会への分裂的な忠誠の余地はない。つまり、宗教的信仰の問題は、即政治的な忠誠義務の問題となるのである。<sup>(14)</sup>

こうしたナショナルな統合という発想が、フッカーの特徴であったが、それは大陸のカトリック諸国からのイングランドの宗教的な自立、したがってまた政治的な自立という観点からすると重要な論点であった。フッカーの時代、エリザベスの時代においては、カトリックの大陸諸国からの自立が大きな課題であったことは言うまでもない。そして、イングランドにとっては、その後の時代まで、少なくとも18世紀前半までは、この課題が大きな意味を

持っていたことは間違いないところであった。

### 注

- (1) 八代崇『イギリス宗教改革史研究』創文社、1979.241頁。
- (2) C.Morris,Ibid.,p.179. 邦訳200頁. 国家がキリスト教的目標をもつべきだという主張は、イングランドの憲政的事実と歴史的経験により国家が宗教的斉一性に基礎を置いている。フッカーの「同意が権力の唯一の正当化の根拠」であるの意味は、したがってこの基礎の上になりたつものであり、かならずしも民主主義的原理を抽象的に説いたのではない。それは、後世の理論家のような抽象的思考によるのではない。
- (3) フッカーは人間の理性によって事物の原因や結果を検討し、その良否や人間の行動の善悪を判断することができるのであり、この法によって一切の制度……教会、国家、経済体制、その他の社会制度……が基礎づけられていると同時に、他方で超自然法(神の法)の存在を指摘し、これが啓示の法として、歴史的には新旧約聖書を通して示され、人間はこの啓示の法からも自然法、理性の法、人定法を知ることができる、とする。同様に、ロックもまた、神法について、これを「人間に本性的・生得的にそなわった理性の光によって認識されるか、または宣明された超自然的啓示によって公布されるかに応じて、さらに自然法と人定法に区分される」(J.Locke,友岡訳『世俗権力二論』139頁)。両者は、人の支配ではなく法の支配が重要であるという論点や、啓示と理性を並列させているところは同じである。しかし、啓示と理性の比重の置き方について、フッカーは前者に重きを置き、また、理性の内容もいわゆる神学的理性を重視していると考えられるところは、ロックとは異なる点である。後者の点に関しては、後藤真一「リチャード・フッカーの「法の権威」の理論」「キリスト教学」立教大学キリスト教学会、1968.を参照せよ。
- (4) R.Hooker,Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity. 1-10. ロックはこの箇所を『統治二論』第11章で引用している。
- (5) フッカーの、公的権力が「同意」に依るという主張においては、イングランドの伝統的な立憲制度が人々によって容認されてきたという事実が重要であり、立法権は社会の全体に属するものであり、従ってどんな主権者も、人々の同意に由来する権威に依るか、あるいは、神から直接かつ個人的に受けた明示的な委任に依るかでなければ、専制的統治に陥るとしている。cf.J.Locke,友岡訳『世俗権力二論』「読者への序」21頁。この点については、金子和子「フッカーの「同意」理論と立憲主義」所収；飯塚・田中・藤原編『社会契約説』新評論、1977.を参照。
- (6) この点について、ダントレーヴは次のように見なす。確かにロックが引用しているように、フッカーには自然状態の記述があり、そこにおける諸々の不都合を解消するために、人々は相互に協定を結び、政治的権威を設立したのだとする。その歴史的起

源はどうであれ、すべての公共的統治は、人間の意志のなんらかの正式な表示、「人々の間の熟慮を重ねた忠告、相談、妥協」(R. Hooker, Ibid., 1-10-4.) に、究極的に遡る。つまり、他人の同意が世俗権力の基礎であり、正当化の根拠である。この意味では、フッカーとロックは共通する。この観点からロックは、社会契約と人民主権という自説の権威付けのために、フッカーを引用したのであった。

しかしダントレーヴに言わせれば、両者の思想的立脚点は相違している。例えばフッカーの「自然的な」自由と平等の概念は、道徳的・宗教的原理であるにとどまらず、その政治的含みを感じたものである。それは確かにアリストテレス的な自然的不平等を批判するものではあるが、他方では国家に先行する独立した個人の「自然権」を主張するのではない。むしろ、現状の組織化された生活と対比される〈自然状態〉での政治組織の「因習的」性格を認める概念に過ぎない。(ダントレーヴ, 同上訳書, 172-4頁.)

- (7) J.Locke,友岡訳『世俗権力二論』21頁.
- (8) A.P.d'Entreves,Ibid.,p.128, 邦訳174頁.
- (9) Ibid.,p.136, 邦訳181-2頁.
- (10) 八代崇, 前掲書.249頁.
- (11) 『宗教改革著作集 12』教文館,1986.の八代崇「解題・解説」442頁.
- (12) R. Hooker, Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity. 1-10-11
- (13) A.P.d'Entreves,Ibid.,p.139, 邦訳186頁

#### 4. 聖書・理性・伝統の調和

つまるところフッカーは、トマスの見解を受容しつつピューリタン批判を展開し、カトリックとはことなるイングランド国教会独自の道を模索した、といえる。教会運営に関しては、神の法(啓示)をささえるものとしての理性に基づく道徳法(トマスの自然法)の不十分さを人類の歴史(伝統)と慣習の尊重によって補い、国家に関しては、人間理性を評価しつつも、理性のみでは不十分で、人定法による規制なくしては善なる暮らしができないとして、聖書・理性・伝統を調和する「中道」路線を定めた。

たとえば、ピューリタンの聖書至上主義に対し、フッカーもまた、イングランド教会は聖書を最高の権威とするが、聖書至上主義ではなく、人間の理性と教会の伝承を強調する。人間理性の働きを重視するけれども、霊的な事柄を知るには神の恩恵の導きを必要とするのであり、超自然が自然を完成す

るように、啓示が理性を完成する。<sup>(1)</sup>

また、フッカーは、国家は〈人間の墮罪の結果必要となった〉ものというピューリタンの主張を容れ、人は理性のみによっては善き生活を送れないとし、人定法の必要性を論ずる。そしてこの人定法の正当性の根拠を、「本来自分と平等なものから、できるだけ愛されたいという私の欲望は、彼らに対してもまた同様の情愛を十分に示す自然の義務を、私に課す」<sup>(2)</sup>という社交性を欲する人間の本性と、他方で永い間人々によって受容されてきた歴史的な慣習は、人間理性の判断に沿うものであり、正当なものであると見なす。

そしてフッカーは、神の法を頂点とする法体系の中に、人間の「理性」を位置づけ、人間の理性の法としての道徳法として概念化した。これは、神の法（啓示）とともに、教会、国家、経済体制、その他一切の制度を基礎づけるものとされる。

人々の〈同意〉に基づいた政府や法律（人定法）は、一方ではすべての人を拘束すると同時に、他方では廃止や変更も可能である。とはいえ、一旦作られた人定法は簡単には覆されない。すくなくとも、「支配者は道義上、一般の交易を増進させるために統治し、法の示す規則を守らなければならない」<sup>(3)</sup>し、とりわけ法律を定める正当な権限は神法・自然法に基づいて社会全体に属するものであるから、これに反することは正当ではないのである。つまり、フッカーにとって主権者は議会における国王であり、国王個人を意味するのではないから、国王は社会全体の意志に従わねばならないのである。<sup>(4)</sup>

しかしながらフッカーによると、国家については絶対主権を有するものとされる。なぜなら、イングランド王国はキリスト教のコモンウェルスでもあり、王国と国教会が地理的に重なり、イングランド王国の国民は即国教徒であるという状況があり、両世界の頂点にエリザベス女王が君臨していたこと、およびイングランドにおいて国教会があらゆる宗派を包摂するという条件の下にあったので、国民教会という枠組みがたやすく想定され、絶対君主制が正当化された。すなわち、「イングランドにおいて理性の法を立法化し、その監視者となるのが国家であれば、神の法の監督者は英国教会である。それは理性と啓示のように相互補完的なものである」<sup>(5)</sup>といった「イングランドにおける政治共同体と信仰共同体の一体性」<sup>(6)</sup>という理念に支えられたものであ

り、その意味でまさに、教会政治と世俗政治は不可分のものとして捉えられていた。

こうしてフッカーにおいては、王権の神聖性の論理と人々の同意による根拠付けとが幸福な調和を保っていた。フッカーは、ピューリタン批判を通して、神の啓示と人間の理性と歴史（伝統）とを調和する道を見いだしたといえる。<sup>(7)</sup>

けれども、教会は〈キリストの救いにあずかって生まれ変わったキリスト者の交わり〉であり、国家はむしろ〈あるべき教会〉に従うべきであるというピューリタンの主張と同様に、フッカーの主張の基礎には、政治的諸必要よりもキリスト教的理想が優先するという立場が貫かれている。つまり、キリスト教的理想を政治的な目標とするという発想がある。真の宗教は国家の向うべき目標となっており、また国家それ自体の権能・権力から完全に独立している。すなわち、「国家とは、良心を持ち、宗教の何たるかを心得、その発展のための憲政的そして自然的な手法によって制約を課せられた人格であるという偉大な学説」<sup>(8)</sup>なのである。このような民族国家的意識とキリスト教的理想との結合は物事の英国的性格の特徴でもあり、また世俗国家をキリスト教的な永遠の価値へ依存させる理念は、キリスト教的政治思想の現れでもある。<sup>(9)</sup>

フッカーの基本的発想は、このようにエリザベス1世の宗教政策の正当化であり、カトリックとピューリタンの双方を両極端として退け、所謂、エリザベスの「中道」路線で教義を仕上げ、国民教会としての英国教会を確立し、英国社会の宗教的・政治的統合の再編・強化を目指すものであった、と言える。<sup>(10)</sup>

以上のようなフッカーの基本的発想は、ロックのそれと類似している。ロックは、国王支持派が担いだしたフィルマー理論を批判するにあたり、フッカーから学び、フッカーを乗り越えたのである。この点については、稿を改め考察したい。

#### 注

(1) 「聖霊が人間をすべての真理に導く方法は二つだけです。ひとつは特別な方法、も

う一つは普通の方法です。一つはある少数の者にしかかわりませんが、他方は神から出た者すべてに及んでいます。一方は、われわれが神の特別の卓越性の例として啓示と呼んでいるものであり、他方は理性です。」R.フッカー、村井訳『教会政治理法論』序文 iii-[10]、310頁。この意味でフッカーの理性は、18世紀になると一般化してくるような、宗教とは相対的に別な、自律的に機能する理性ではなく、あくまでもキリスト者の理性であって聖霊に導かれるものであったと考えられる。

この点に関して、教会政治の仕事を、ジュネーブのプロテスタント達は「啓示」（超自然的なもの）に、フッカーは「自然と理性」（自然的なもの）に属すると考えたとするウイリー説（バジル・ウィリー、樋口欣三・佐藤全弘訳『イギリス精神の源流』創元社、1980、110頁）は、フッカーが啓示を軽視したのではなかったこと、および政治に関してはその対象を「非本質的な事柄」に限定したことを無視している点で問題をはらむと思われる。

また、これに関連して指摘しておきたいことは、理性の重視という論点はトマスとフッカーに共通するものだという点、そしてこれはまた、ロックに継承される論点である。しかし、フッカーとは違って、ロックにおいては啓示と理性が併置されている。「自然の理性が教えるように、人間は、ひとたび生まれるや生存の権利をもっており、したがって食物飲料その他自然が彼らの存在のために与えるものをうける権利をもつものだと考えることができる。あるいは啓示の示すように、この世界は神がアダム、ノアおよびその子たちに与えた賜物である、と解することもできる。」（『統治二論』鶴飼信成訳31頁）

- (2) R.Hooker, *Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity*. (1-10). ロックはこの点を『統治二論』で引用している（鶴飼訳11頁）。
- (3) C.Morris, *Ibid.*, p.183. 邦訳203頁。
- (4) これに関連してフッカーには、事実上、人々間の結合契約はないと思われる。

なぜなら、「相互的義務の関係を確立することを目的とする意志表示と解された契約、といった考え方自体が、フッカーには全く欠如している」からである。フッカー理論は、「個人主義原理」たる「個人間契約」ではなく、むしろ共通の目的に向う活ける有機体、歴史的生成としての共同体理念であろう。（A.P.d'Entreves, *Ibid.*, p.1, 邦訳1頁。）したがって「フッカーに見出された「被治者の同意」理論は、近代の統治契約とは異なる服従契約であるが、立憲主義という意味では（ロックとの）連続性がある」とする見解もある。（金井、前掲論文参照）

しかし、フッカーは国家を人為的なものとみる考え方と有機体とみる考え方との中間を用心深く歩いていたのであり、したがって彼は歴史上のある時点で明確に契約がなされたというのではなく、社会をあたかも契約に基づいているかのように考えたということである。

- (5) 「イングランドにおいて理性の法を立法化し、その監視者となるのが国家であれば、

神の法の監督者は英国教会である。それは理性と啓示のように相互補完的なものである」八代崇『イギリス宗教改革史研究』創文社，1979，250頁。

(6) C.Hill,小野功生訳『17世紀イギリスの宗教と政治』法政大学出版局.1991.23頁.

(7) 西原廉太（『リチャード・フッカー』聖公会出版，1995）は，フッカーを「古いものと，新しいもの，その他の様々な要素の包括的統合に成功した」者としている。「古きものと，新しいもの両方を解題し，思考と生活を分離させずに包括的なシステムを追求したのが，フッカーの“Via Media”なのである。」（同，139頁）。

(8) A.P.d'Entréves,Ibid.,p.142,邦訳190頁.

(9) この点はダントレーヴの強調する点である。Ibid.

(10) 『世俗権力二論』段階のロックには，カトリックとピューリタンの熱狂のどちらも排除するという姿勢がみられる。この点は，フッカーの姿勢と共通すると言えよう。「非本質的事項」に関しては世俗権力が専断的に決定してよい，というロックの考え方も，フッカーと共通している。ただし，ロックには，世俗世界と宗教世界とを分離するという「分界」の思想があったが，フッカーにこれはなかった。（参照；『世俗権力二論』未来社，友岡解説174頁。）

これには，元来，フッカーの神学は，エリザベス朝イングランド国教会の弁護という課題を担っていたことが関係していると思われる。ただし，イングランド国家と国教会の地理的な同延性が壊れたら，その教会政治的な効力は破綻せざるを得なかったのである。