九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

# 共和政成立以前のミルトンにおける自由と秩序 : 主教制度論争を中心にして

清瀧, 仁志
九州大学大学院法学研究科博士後期課程

https://doi.org/10.15017/16344

出版情報：政治研究. 42, pp.1-37, 1995-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン：
権利関係：

# 共和政成立以前のミルトンにおける自由と秩序

## ――主教制度論争を中心にして――

清瀧仁志

はじめに
一　ミルトンにおける自由の展開
二　ミルトンの政治・国家
おわりに

## はじめに

称賛を与えるに足る偉大な人物、それはミルトンである。

彼の著書を目にし、彼の名を耳にすることは我々の喜びである。…彼の思想は喜びを与えるばかりでなく、我々を高尚にさせ、清めるのである。この偉大な詩人にして愛国者の生涯と著作を学ぶことができる者に羨望を抱くのは、彼のまねびに倣いたいからである。それはその才能によって我々の文学を豊かにした彼の壮大な著書にではない。公の善のためにはたらく熱意に。個人的災難に耐える剛毅に。誘惑や危険を見下ろす高尚な軽蔑に。頑迷な者や暴君に対する激しい憎悪に。祖国

と名誉に対して厳格に守った誓約に。（マコーレー「ミルトン論」[1]）

19世紀の偉大な歴史家で明治の日本でも愛読されたT.B.マコーレー（一八〇〇―五九）が文壇に衝撃的な登場を果たしたのは、一八二五年八月『エディンバラ評論』におけるミルトン論であった。彼はミルトンを、気高き宗教及び道徳性を持ち市民的自由、知的自由を擁護した人物として描いている。また、同時代のロマン派詩人S.T.コウルリッジ（一七七二―一八三四）も、彼の信仰と道徳を高く評価し、文学史上においてシェークスピアと並ぶ地位を与えたのであった。

彼は自分の怒りを宗教の敵、自由の敵、彼の国の敵たちに向けるためにたくわえておいた。私はこの偉大な人物の、後半生における黙想から生まれたもの以上に威厳のある考えを、心に描いてみることはできない。…彼は神の手や意志に反対せず、心情と希望とを少しも弱めることなく、依然として正義を支え前進させた。[2]

しかし19世紀の思想家たちによってミルトンがかくも高く評価されたことは、決して彼の主張する急進的な共和主義が現実の政治理論として賛同されたことを意味するわけではない。彼らのミルトン評価の背景にあったのは、キリスト教信仰再構築の試みであり、それは自由主義的政治社会において各人が高き道徳性をもって公共的行為に従事するための思想的基盤として考えられていたのである。[3]彼らの見方ではミルトンはそうした宗教的精神を純粋に体現した人物に他ならなかった。

ミルトンが示した具体的制度論よりもそれの基礎にある道徳性・精神性に注目するというこうした見方は、今日もなお有効である。戦後、イギリス「革命」の研究が我が国でも盛んに行われたが、しかしそれらの研究においては、

ミルトンは「革命」性の不徹底さからレヴェラーズなど急進的改革者に後塵を拝し、またその自由共和国論も具体的な政治現実と距離を置いた理想的な性格からホッブズ、ハリントンの影に隠れるものとみなされてしまった。[4]

マコーレー、コウルリッジと同じ19世紀の思想家トックヴィルは、その著書『アメリカのデモクラシー』において近代自由主義がアナーキィな相対主義的自由の横行に陥らないための基盤として、「基本的諸概念」としての宗教の役割を論じた。[5] 世俗主義隆盛の20世紀においてそのような基盤としての宗教的精神は余り着目されなくなったが、やがて社会契約論、功利主義などが自由な人間の公共性を基礎づけるという啓蒙理性の限界が露呈するにつれ、宗教的基盤にもとづいた公共性の構築という問題は再び意義あるものと見直されてきた。たしかに、この見直しにおいては、17世紀におけるようにキリスト教信仰が前面に出ているわけではない。強調されるのは、社会的正義、義務、奉仕など個人の公共的活動の前提をなすものであり、それは道徳・精神の背後で無批判に服従される性格の基盤である。[6] 実のところこのような世俗的な公共活動の前提としての宗教的精神は、ミルトンにおいて顕著にあらわれているのである。本稿が追究しようとするのはこのような意味での宗教的精神に他ならない。

彼は宗教にせよ政治国家にせよ、自由という価値に照らしてその是否を判断する。ミルトンの重視するこの自由は、一九三〇年代以降〈ピューリタン〉の内面の宗教的自由の主張との関連から論じられてきた。[7] これらの研究では、この自由は既成秩序の解体という側面から、「革命」史観と連関して強調されているため、自由と公共精神との結びつきが十分明らかにされなかった。しかし実際には、むしろ、ミルトンの自由の研究は、秩序観と連関して考察することで政治思想として積極的な意味を持つと言わねばならない。しかも「17世紀の人間は依然として前近代的存在であって、彼にとって権威と為政者職は自然的、宇宙的秩序の一部」[8]であるゆえに、既存権威に対し、自由を主張しながら一方で秩序を構成する知的営為の分析を怠るわけにはいかないのである。

本稿ではミルトンの自由の根底にある信仰と社会秩序がどのように結びついているかを明らかにするためにとく

に、一六四〇年代前半の主教制度論争の問題を中心に共和国成立以前の政治思想を検討する。この時期に限定するのは、まず第一に、主教制度論争に代表される教会統治の問題は当時のイングランド国民にとって自己の信仰と社会秩序の調和を具体的に問う中心問題であり、それが17世紀という宗教優位の時代にあっては政治国家観を基礎づける性格を持つからである。第二に、共和国成立後はミルトンにおける秩序の問題への関心は、教会統治から共和政の正統性という世俗的な問題に中心が移行していくことによる。第一節ではまず、ミルトンの自由が信仰に根ざすことを明らかにし、それが教会統治における秩序とどのように関連しているかを分析する。次に第二節において、政治国家という世俗秩序をミルトンがどのように把握しているかを検討することで、彼の「高邁な」宗教的精神の一端を明らかにしたい。

※本稿執筆にあたって底本としたのは、D.M.Wolfe ed., *Complete Prose of John Milton*「以下、*C.P.W.*と略」(Yale Univ. Press, 1953) である。邦訳は原田純・新井明・田中浩訳『イングランド宗教改革論』(未来社、一九七六年)、新井明・田中浩訳『教会統治の理由』(未来社、一九八六年)、原田純『イギリス革命の理念—ミルトン論文選』(小学館、一九七六年) を適宜参考にした。

(1) T.B.Macauley, *Critical and Historical Essays* (London, 1907) pp.193-194.

(2) S.T.コウルリッジ『文学評伝』桂田利吉訳 (法政大学出版会、一九七六年) 二一—二二頁。

(3) 19世紀の思想家によるこのような宗教的精神についての検討として、B.ウィリー『十九世紀イギリス思想』米田一彦・松本啓・諏訪部仁・上坪正徳・川口紘明訳 (みすず書房、一九八五年) がある。

(4) このような状況のためにミルトンの政治思想の研究は少ない。我が国におけるミルトン政治思想の代表的な研究として永岡薫「ホッブズとミルトン—「能力」的平等と「人格」的平等の相剋」、田中浩編『トマス・ホッブズ研究』(御茶の水書房、一九八四年) 所収。永岡「ミルトンの自然法思想と自由共和国論」、水田洋編『イギリス革命—思想史的研究』(御茶の水書房、一九五八年) 所収。永岡はホッブズ、ロックとの比較から近代民主主義思想におけるミルトンの政治思想の貢献を明らかにしている。今井宏「王政復古とミルトン」、平井正穂編『ミルトンとその時代』(研究社、一九七四年) 所収。

(5) トックヴィル「アメリカにおけるデモクラシーについて」岩永健吉郎訳、松本重治編著『世界の名著　第33巻』(中央公論社、

一九七〇年)五一八—五二三頁。トックヴィルの自由主義における宗教の役割を論じたものとして、小山勉「デモクラシー社会における個人主義—トックヴィル研究ノート—」(『東京都立大学法学会雑誌』第13巻第2号)。この論文では、宗教とくにカトリシズムとデモクラシーの両立への宿望がトックヴィルの自由主義の根底にあったことが指摘されている。その解決策としてトックヴィルが唱えたのは、教会と国家の絶対的分離による宗教と自由の必然的結合であった。

(6) 現代のアメリカ社会における個人主義を実証調査し、大きな反響を呼んだ R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, and S.M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (California, 1985) (邦訳 島薗進・中村圭志訳『心の習慣—アメリカ個人主義のゆくえ—』(みすず書房 一九九一年)) においても宗教が公共的な領域において重要な役割を担うとの基本認識が前提にある。この「心の習慣」(Habits of the Heart) という書名自体がトックヴィルの『アメリカのデモクラシー』でモーレスを表わすのに用いられた語である。ただしアメリカにおいては宗教的基盤の発現の仕方はより直接的な傾向があり、ヨーロッパとかなり相違があることに注意すべきであろう。

(7) この種の解釈の代表例として、次のものを参照。W.Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (Columbia, 1955). D.M.Wolfe, *Milton in the Puritan Revolution* (NewYork, 1941). A.E.Barker, *Milton and Puritan Dilemma* (Tronto, 1942). C.H.Hill, *Milton and The English Revolution* (London, 1977). これらの研究はこの時期の思想において〈ピューリタン〉運動に大きな価値を見出すガードナー、トーニー以来の研究系譜に属する。ケニヨン『近代イギリスの歴史家たち』今井宏・大久保桂子訳(ミネルヴァ書房、一九八八年)三〇一—三〇二頁参照。この系譜に属する研究として他に M. Walzer, *The Revolution of the Saints* (Massachusetts, 1965) が挙げられる。ウォルツァーはピューリタニズムに共産主義に共通する革命性を見出している。これらの研究に対し、〈ピューリタン〉の役割を過大評価し、実証性に難があるとの批判が絶えずなされてきた。こうした方法論的反省について M. Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order* (Cambrige, 1987) pp. 1-21 参照。なお〈ピューリタン〉という語は論者によって多義に渉っており、使用には慎重であるべきだが、本稿では主教制度が存在する国教会内における改革派を対象とする。こうした意味ではミルトンは〈ピューリタン〉である。

(8) J.G.A.ポーコック『徳・商業・歴史』田中秀夫訳(みすず書房、一九九三年) 一〇五頁。

## 一　ミルトンにおける自由の展開

### 【ミルトンの初期著作と主教制度論争の意義】

ミルトンの初期の宗教著作は、一六四一年から一六四二年にかけて矢継ぎ早に五編発表された。『イングランド宗教改革論』をはじめとするこれら五編の著作[1]は、イングランド国教会主教制度の存否をめぐって、長老派聖職者の「スメクテイムヌス」五人組[2]と国教会のジョゼフ・ホール主教との間に行われた論戦に参加する形で書かれたものである。ミルトンはこれら一連の著作の中で当時のイングランド国教会における主教制度の廃止と、長老派の唱える長老制度への転換を強く主張している[3]。主教制度の存否をめぐるこの論争に注目することは、宗教改革以降のイングランドの政治思想をみていく上で不可欠である。なぜならヘンリーの宗教改革によるカトリック教会との分離により、イングランド国教会とくに主教制度の存在根拠は絶えず問題となっていた。

そもそも聖書解釈の自由、万人司祭主義というプロテスタントの主張には、本来的にアナーキィな要素が内在していた。この要素は教会統治において現実に貫徹されるならば、各人の信仰の自己決定によるセクト型教会への教会再編成へ展開せざるを得ない。これに対し、現実の教会秩序維持—当時はこれが政治国家など社会秩序全般の維持につながっていた—を図る立場は、カトリック的普遍教会に代わるものとして地域的な国家教会を掲げ、世俗的権威と結びつくことで教会統治における秩序維持を図ろうとした。こうして教会統治における自由と秩序のせめぎあいが生じたのである。しかし、これら二つの相克する態度は、エリザベス時代の『三十九箇条』における〈中道〉政策の下で妥協が図られ、対立は顕在化しなかった。すなわち、国教会は、信仰を各人の自己決定に委ねるプロテスタント的教

理を可能な限り包含することで、教会分離というアナーキィな方向性を抑制してきたのである。言い換えれば、ルターのいう可視的教会と不可視的教会の差異をできる限り最小限化することで国教会組織の維持が図られたのである。しかしながら、この体制は常に不安定要素を内包し、それがいつ噴出するかわからない危険性を抱えていた。国教会体制の中で最も自由要求者からの攻撃にさらされやすかったのが、旧体制から継承された主教制度であった。フッカーなど国教会聖職者は、主教制度に正統性を付与する理論構築に力を注いだが、〈中道〉体制の相対的に安定した状況下ですら主教制度は絶えず批判の対象であり、そしてミルトンの時代に主教制度の攻撃はついに沸点に達したのであった。

(1) 『イングランド宗教改革論』(*Of Reformation Touching Church-Discipline in England*)、『主教制度論』(*Of Prelatical Episcopacy*)、『抗議者への弁明の批判』(*Animadversions upon the Remonstrant's Defence against Smectymnuus*)、『スメクティムヌスの弁明』(*Against Smectymnuus*)、『教会統治の理由』(*The Reason of Church-Government Urg'd against Prelaty*)の五編。

(2) ホール主教のパンフレット『慎ましい意見書』に対抗して、ミルトンの家庭教師だったヤングをはじめとする長老派聖職者は、五人の頭文字を連ねた「スメクティムヌス」の署名入りのパンフレットを出し、論争した。

(3) ミルトンはこれらの宗教的著作で主教制度を批判することによって、近代的な政教分離を主張したという解釈が一般的である。原田純・新井明・田中浩訳『イングランド宗教改革論』(未来社、一九七六年)、新井明・田中浩訳『教会統治の理由』(未来社、一九八六年)におけるあとがき。仲田孝男「清教徒革命以前のミルトンの改革思想」、『ヨーロッパキリスト教史4』(中央出版社、一九七二年)所収、四一四―四一五頁。平井正穂『ミルトン』(研究社、一九五八年)一〇六頁。しかし、本稿で検討するようにミルトンの主張は結果として政教分離であるものの、宗教からの世俗権完全な自立を前提とする近代国家観とは、かなり異質なものと言うべきである。

## 【主教制度論争の歴史的背景】

主教制度をめぐるこの時期の具体的争点は、一六三三年にイングランド国教会における聖職者の最高の地位であるカンタベリー大主教に就任したウィリアム・ロード（一五七三―一六四五）による一連の宗教政策であった。この政策に強く反発したのが〈ピューリタン〉であり、彼らは議会内外で主教制度廃止を主張した。

ロードの宗教政策は、エリザベス時代以来の〈中道〉政策に基づいた国教会のあり方を大きく転換させるものであり、「イノヴェーション」と呼ばれる。[1] まず教理においては、それまで国教会で影響力を持っていたカルヴァン主義に代わり、自由意志を認め、選びの説を否定し、万人救済を主張するアルミニウス主義[2]が採用された。しかし、論争の中心的争点は、むしろその教会政策にあった。ロードのこの教会政策とは、要するに、カトリック的傾向の濃厚な儀式重視の〈ハイチャーチ〉的教会政策である。従来の〈中道〉政策が国内での宗教的対立を避けるという政治的配慮から国教会の儀式について解釈の幅を持たせ、〈ピューリタン〉の主張に対しても柔軟な姿勢を示したのに対し、ロードは国教会の儀式、祈禱において秩序と品位の確立をめざして、統一の徹底を図ったのであった。具体的に言えば国教会における〈ピューリタン〉の存在が儀式の混乱や頽廃をもたらすとの認識から、教会法と祈禱書の遵守が宗教裁判所の罰金をもって強制され、儀式の荘重化が強行されたのであった。これによって一六三〇年代からの主教制度論争が活発化することになった。しかも、ミルトンの初期著作の時代までには当初のロードの政策批判、中道政策への回帰という穏健な議論にとどまらず、主教制度の存在そのものに対する批判へと発展していったのである。

（1）ロードについて毀誉褒貶の歴史があり、評価は論者によってかなり異なる。事績と政策については、本稿では H. Trevor-Roper,

*Archbishop Laud 1573-1645* (London, 1961) に依拠。この時期の政策については、さらに以下のものも参照。H.Trevor-Roper, *Catholics Anglicans and Puritans* (London, 1987) (以下、H.Trevor-Roper, C.A.P.と略記), pp.40-119; *From Counter-Revolution to Grorious Revolution* (London, 1992), pp.131-149. 八代崇『イギリス宗教改革史研究』(創文社、一九七九年) 二六〇—二七六頁。L.F.Solt, *Church and State in Early Modern England, 1509-1640* (Oxford, 1990), pp.164-206.

(2) イングランドのアルミニウス主義がオランダのアルミニウスと教理的に連続しているかについては疑問がある。典型的なアルミニウス主義者とされるリチャード・モンタギューにおいてさえ、アルミニウスとの関係は稀薄だと指摘される。P.White, "The Rise of Arminianism Reconsidered" *Past & Present*, vol. ci (1983). pp.45-46. だが、トレヴァ＝ローパーが指摘するように、クリスチャン・ヒューマニスト的な共通点は存在するとは言えるだろう。『宗教改革と社会変動』小川晃一・石坂昭雄・荒木俊夫訳（未来社、一九七八年）九九—一〇〇頁。

## 【議論の動機としての自由】

こうした状況を背景として主教制度批判のパンフレットの一つとして登場したのが、『イングランド宗教改革論』などミルトンの一連の宗教著作であった。執筆の事情については彼自らが後の共和国秘書官在任中のパンフレット『イングランド国民第二弁護論』(*Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, 1654) で語っている。それによれば、一六四〇年の長期議会の開会をきっかけに主教に対する批判が噴出する「事態にはっきりと目を覚まされ」た彼は、次のような意義を持って宗教著作を執筆したという。

今や人々にとって真の自由への道が開かれた。宗教による規律を国民の道徳や国家の制度へと広げていくならば、ここから人々は生活の隷従からの解放へと一直線に向かう。その解放の第一歩であった。[1]

ミルトンは自由という語を生涯多用し、この傾向は後年の『楽園の喪失』にまで及んでいる。彼によれば、この自由は、「宗教的（ecclesiatical）自由」「家庭的または私的（domestic or private）自由」「市民的（civil）自由」[2]に分類されるが、その共通の本質は「外よりも我々の内面に求められ」「剣の恐怖に依存するのではなく、正しく始められ、正しく導かれる生活に依拠する」性格を持つ自由、すなわち内面的な自己決定の自由[3]であった。

「キリスト教的な教育の導きを受けた者」には、「神について、また神が人々の中で行う奇しき御業について、さらにはそして神に捧げる我々の信仰と礼拝について、それぞれに深く省察する」[4]義務がある。ミルトンのいう自由とは、このように一人一人が内面において神の教えの真理を探求することに他ならない。共和主義的性格を帯びた後の『自由共和国建設論』（*The Readie & Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, 1660）においてもミルトンは、精神的な自由を「神が目的のためにその人々の心の中に植えつけた最良の光に従い、啓示された神の意志を読み、聖霊の導きによって神に仕え、自分の魂を救う自由」[5]としている。

主教制度に対するミルトンの攻撃は、まさにこの自由の観点から行われることになる。

（1）*C.P.W.*, vol.IV, p.622.
（2）*Ibid.*, p.624.
（3）*Ibid.*, pp.623-624.
（4）*C.P.W.*, vol.I, p.519.
（5）*C.P.W.*, vol.III, p.456.

## 【自由の観点からの主教制度批判】

主教制度が自由にとって問題であるのは、それが信仰の堕落、言い換えるならば「霊の内的行為」の「肉の外的・慣習的儀式への変質」[1]をもたらすことである。すなわち外的で慣習的儀式は、個人の内面的な信仰の前に障害としてあらわれ、真理への探求つまり自由を阻み、盲従へと人々をうながすのである。ミルトンはこの経緯を次のように描写する。

> 人々は神と聖霊—まさに神自身の形そのもの—との間に存在する聖なる関係のすべてを外的そして肉的な形へと引き落とすことに着手し、肉的なものを形式的で制約ばかり多い礼拝に結びつける必要と義務を主張し、礼拝を聖め、香を焚き、聖水をふりかけ、純潔の聖衣ではなく純白のリンネルの聖衣で儀式を飾り、アロンの古ぼけた衣装だなや古代ローマのフラミン僧の祭服、司教冠、黄金、金ぴかの安物からなるけったいな衣装まで持ち出してくる有様である。[2]

ミルトンの念頭にあるのは、国教会が伝統的にカトリック的な儀式を残し続けていたという〈ピューリタン〉からの批判の歴史ばかりでなく、ロードの〈ハイチャーチ〉的な儀式・礼拝の統一への批判がある。外的で慣習的な儀式に盲従する信仰は個人の真理への自己決定を放棄したものであり、宗教の自由を喪失した状態である。人々は外面的な儀式の呪縛にとらわれ「卑屈な奴隷的な恐怖をもって福音的義務を果たす」状態に陥り、個人の内面の自己決定に基づいた神の「子としての大胆さを失」[3]っているのである。ミルトンの考えでは、主教制度批判はこの自由の回復のための闘争に他ならない。

(1) *C.P.W.*, Vol.I, p.520.
(2) *Ibid.*, pp.520-521.
(3) *Ibid.*, p.522.

## 【ミルトンの「自由意志」「理性」】

内面的な自由についてのミルトンの議論は、主に二つの点においてヒューマニスト的であった。第一に、自由意志による自己決定を強く意識する点である。これは少なくとも、自由意志や理性に否定的な当時のイングランドの長老派[1]とは異なっていた。この相違は、長老派との対立が表面化した時期に執筆された『アレオパジティカ』(*Areopagitica*, 1644) で明確に語られることになる。この著作においてミルトンは、「真理の追究」への自由は人間が「生得の理性に任され」「自分の選択に任され」ていたと強調する。すなわち「神がアダムに理性を与えたとき、神はアダムに選択の自由を与えた」のである。ミルトンによれば、理性とは「選択の自由」すなわち選択を行う自由意志に他ならず、人間は行為に自己決定責任を負う存在であった。人間が自由意志を持たないならば、「アダムは単なる作り人形であり、操り人形のアダム」である。神は「人間の前にいつも目にみえるよう誘惑するものをおき」人間の選択に任したのである[2]。この議論自体は、主教制度批判で長老派と共同戦線を張っていた時期にも共通していた。すなわちミルトンは、すでに真理は「慣習と恐怖からではなく、彼らの選択と意志から」求められると主張していたのであった[3]。

第二点は、ミルトンの聖書中心主義である。彼は国教会主教制度の根拠としての使徒伝承に対して、聖書の権威をプロテスタント的に対峙させているが、この聖書についての解釈とは、「神が我々の中に植えてくだされた知性の光」つまり理性に基づいて真理を追究することに他ならなかった。真理の判断基準として理性が有効であるのは、「神の知

恵が、我々の理解力をその対象であり、目的である真理にかなうものとして創造」したからである。

このように、自由意志による理性にもとづいた自己決定重視の信仰を強調する点で、ミルトンはきわめて、ヒューマニスト的であり、この点では長老派よりも、むしろ国教会により親近性を持つのである。(4)

(1) このことは、たとえば「ウェストミンスター信仰告白」と比較してみると明らかである。ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』では、ミルトンはこの信仰告白に「私は地獄におとされても、かような神を尊敬することは絶対にできない」と批判したと指摘されている。ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』梶山力訳、安藤英治編（未来社、一九九四年）一八一頁。ただし、ケンドールによれば「ウェストミンスター信仰告白」に代表されるイングランドのカルヴァン主義は、カルヴァンよりむしろその後継者のベースの影響を受けているため、自由意志論的変容があるという。R.T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford, 1979). なおケンドール説の内容の紹介としては大西晴樹「イギリス・カルヴァン主義における二つの予定説」（『明治学院論叢』第三九六号、一九八六年）を参照。ケンドールのいうイングランドのカルヴィニズムの変容に対する疑念を提起している研究としては村川満「カルヴァンと『ウェストミンスター信仰告白』の信仰論（I）—R.T.ケンドールの所説をめぐって—」、森川甫編『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』（すぐ書房、一九八七年）所収がある。また、この時期の〈ピューリタン〉の「良心の自由」をケンドールの主張する自由意志論的に変容したイングランドカルヴィニズムに結びつけて理解している文献として大澤麦「自然権としてのプロパティ（上）」（『明治学院論叢』第五三五号、一九九四年）一四九—一五〇頁を参照。

(2) *C.P.W.*, Vol.II, p.527.

(3) *C.P.W.*, Vol.I, p.746.

初期宗教著作におけるミルトンを長老派の立場とする説では、理性という語をあまり用いられていないこと、理性の不完全性が示されていることが論拠とされている。（たとえば、新井明『ミルトンの世界—叙事詩性の軌跡』（研究社、一九八〇年）一〇五—一〇七頁。）しかし、この時期においても自由意志、理性的なものの強調は読みとり可能であり、後に触れる〈規律〉など教会統治においてはともかくも、少なくとも教理面で彼が長老派の立場をとっていたという主張には議論の余地がある。宗教著作において理性の言及が少ないのは、むしろ論敵の国教会聖職者がアルミニウス主義的に理性、自由意志を強調していたという事情もあった

からではないか。同様の指摘として、E.Barker, *op, cit.*, p.50を参照。

（4）トレヴァ＝ローパーは、長老派との対立後にミルトンが支持するに至った〈ピューリタン〉の独立派と国教会主教が、同じクリスチャン・ヒューマニストの伝統の上にあることを示唆する。トレヴァ＝ローパー、前掲『宗教改革と社会変動』一〇二―一〇四頁。もっとも、ミルトンの自由意志が全面的な自由意志ではないことは、次の永岡論文で指摘されている。「近代思想成立期における自由の相剋―ミルトンとロック」、中村勝巳編『マックス・ヴェーバーと日本』（みすず書房、一九九〇年）一五六―一六五頁。

## 【自由意志による教会権威の受容】

トレルチなどによる伝統的な理解では、カトリック信仰は外的に支配する権威に服従するのに対し、近代プロテスタンティズムでは信仰は内面的な個人的判断に基づくとする傾向がみられる、とされる。[1] しかし、これは、カトリックやイングランド国教会の信仰に占めている内面的な個人的判断の過程を無視した議論であると言わざるを得ない。むしろこれらの信仰においてこそ理性や自由意志による個人的判断が強調されるのである。たとえば、フッカーによれば、人間が現在の国教会の伝統と権威を受け入れ、その解釈を受け入れるのは、まさに理性によってである。[2] この場合、判断の正統性の根拠は聖書と伝承であり、こうした判断自体は理性の自由意志に従ったものに他ならない。またロードの考えでは、国教会主教制度の権威の根拠は、神の光を受け、使徒教会以来の統治を継承するところにあった。[3] 主教制度は、信仰の真実性を担保する可視的で客観的な存在なのである。理性による教会の権威への服従は、自由意志による選択の結果なのであり、決して支配する権威の盲従ではない。したがって、「神の恵みによって、精神的に善なることを自由に意図し、実行する」[4]（傍点筆者）ことがはじめて可能となる長老派に比べて、むしろ内面的な個人的判断がこのように前面に出てくるのである。

各人の自己決定を重視しながら主教制度論争によってミルトンが国教会と激しく争ったのは、教会統治における秩

序観の相違からであった。ロードの〈ハイチャーチ〉政策は、ロードの側からすれば、〈中道〉政策の下での不安定要素である〈ピューリタン〉による秩序の混乱を是正し、統一化された外的儀式を掲げる強力な教会を確立することで国民の国教会への求心力を強化する合理的方策であった。[5] それは、各人の内的な自己判断が外部の教会統治に噴出するアナーキィな状況を回避するため[6]可視的で客観的な外的統一権威の確立という秩序形成を図るものであった。ロードにとって、個人の信仰の自由は、そうした権威を自由意志によって受容する限りでは問題とならなかったのである。[7]

(1) E.トレルチ「近代世界の成立にたいするプロテスタンティズムの意義」、堀孝彦・佐藤敏夫・半田恭雄訳『トレルチ著作集8』(ヨルダン社、一九八四年)、二四―二五頁。

(2) R.Hooker, *Of the Law of Ecclesiatical Polity* (Cambridge, 1989), pp.16-17. 理性の自己判断による権威の受容を説くフッカーを理性軽視の〈ピューリタン〉と比較した文献として、モリス『宗教改革時代のイギリス政治思想』平井正樹訳(刀水書房、一九八一年)一九七―一九八頁参照。フッカーの権威受容の根底には強い秩序意識があった。「私人の大部分は各人別々の状況にあり、一つの政体への(服従)根拠が出されるならば同じだけの根拠が他の政体について出されるので、かような問題に対する決定は軽率をまぬがれない。とすれば、最適な教会統治の形式について、それにまさる判断が下せるでしょうか。」R.Hooker, *op. cit.*, p.114.

(3) W.Laud, *A Speech Concerning Innovations in the Church* (London, 1637), p.6.

(4) 「ウェストミンスター信仰告白」第9章 自由意志について、『信條集 後編』(新教出版社、一九五七年)一九一頁。

(5) Trevor-Roper, *C.A.P.*, p.94.こうした点を考慮するならば、アルミニウス主義と批判を受けた選びの説否認の万人救済論も国民全体を対象とする国教会としては当然の教理であった。

(6) このような状況は国家、教会両方の脅威になるというのがロードの認識であった。W.Laud, *op.cit.*, p.9.

(7) 塚田によれば国教会では「教会の権威と個人の自由とは相対立するものとしてではなく、むしろ相互補完的な役割を持つ」とする。すなわち、「信仰的決断においては、各個人は自らの責任において行なうのであって、これを教会の権威に転稼することは出来ない。しかし、何を信ずべきかについて、各個人に対し、信仰的共同体としてそれを証しすることが教会の権威」だとする。塚田理『イギリスの宗教』(聖公会出版、一九八〇年)四六―四七頁。教会の権威に関するこうした見解はカトリックでも共通して

いる。たとえば、カトリック思想家岩下壮一は客観性を持つ教会権威を理性が同意して自由意志によって受容することが真の信仰であると主張する。岩下壮一『信仰の遺産』（岩波書店、一九四一年）六七―九一頁参照。なお岩下の自由意志論のヨーロッパ思想史における位置づけとして、半澤孝麿『近代日本のカトリシズム』（みすず書房、一九九三年）二五九―二六五頁参照。

## 【〈規律〉による秩序の設定】

同じく個人の判断による自己決定を主張するミルトンとしても、自由意志を強調し、社会や国家にそれを適用させることでプロテスタント信仰に潜在するアナーキィな側面を顕在化させ、それに正面から対峙せざるを得ない。たとえば聖書解釈権を聖書自身の権威に帰属させるルター以来の主張に対し、ミルトンが自己決定による聖書解釈を打ち出したことはその最たる例である。ミルトンは教会権威という秩序形成手段を盲従や迷信として徹底的に排除し、個人の内面の信仰の自由が外部に噴出することを容認したため、現実的な政治国家像の提示が困難となっていた。にもかかわらず、他方で、〈政治思想家〉ミルトンにとって、「内乱」の進展につれて個人の自由な信仰解釈に基づくアナーキィなセクトが続々と登場していく事態は、やはり脅威であった。これに対するミルトンや長老派の対処が、〈規律〉の設定という手段であった。[1] このような〈規律〉設定の前提には、彼が理性を不完全なものとし、自由意志による選択の誤謬の可能性を絶えず認識していたことがあった。「神が我々の中に植えてくだされた知性の光」は「特効の目薬を使って洗い清め」[2]られなければならないのである。それゆえ『楽園の喪失』（*Paradise Lost*, 1667）における天使ミカエルはアダムに次のように言う。

お前に同時に知っておいてもらいたいことは、お前が最初の罪を犯してから、真の自由が失われてしまったということ、

そして〔現在の人間の〕自由は正しい理性と常に絡み合って存在し、理性を離れて別個に存在するものではない、ということだ。人間の場合、理性が曇ったり、理性の権威が失墜したりすると、異常な欲望と増長した情念がすぐさま理性からその支配を奪い、それまで自由であった人間を奴隷の境涯に陥れてしまう…[3]

（12巻83―89行）

被造物たる人間の理性は完全ではなく、常に堕落や隷従の危険にさらされている。だからこそ、この不完全な理性の同行者として、常に〈規律〉が存在すべきなのである。〈規律〉は、個人の信仰の自由が社会秩序を脅かさないための最後の安全弁であった。しかしこの〈規律〉の現実の秩序形成機能についてはミルトンは明確な議論を示していない。初期宗教著作では長老派的〈規律〉を提示しているかのようにみえるが[4]、実際にはそれは、長老派が主張する外部〈規律〉としての教会権威が個人に行使するものでなく、あくまでも個人の自己判断に委ねられるものであることは『アレオパジティカ』に示されている。

もしその人が、牧師が言ったとかあるいは最高長老会議が決定したからというだけの理由で、それ以外の理由を知ることなくものごとを信ずるならば、彼の信じることは真理であるが、彼の奉ずるまさに真理そのものが彼を異端とするのである。人が他人に進んで転嫁しようとする第一の負担は、彼らの宗教に対する責任と配慮の義務である[5]。

このように、ミルトンの主教制度批判は、〈ピューリタン〉が要求していたように「牧師から法衣を脱がせることや主教から冠を取りあげることや長老教会の肩から主教職をはずす」という教理に沿った外的改革の実現をめざすにとどまらない。それは、個人が自己判断で「真理と真理を結合させる」ことを可能ならしめ[6]、権威への服従という態度

を排除して内面の自由を達成するための一段階なのである。

(1)『イングランド宗教改革論』においてミルトンは、自由思想家に対して「この連中には理性がなく、あるのは貪欲と放縦だけであり、彼らが求めているものは生活を規制する規律ではなく、規律の堕落と怠慢である。」と攻撃している。*C.P.W.*, Vol.I, p.570.「正しき理性に基づいた自由」による「放縦の自由」に対する闘争というミルトンの議論については、次の文献を参照。永岡薫「英米デモクラシー思想の起源—J.ロックをめぐって—」(『聖学院大学総合研究所紀要』第五号、一九九四年)二一—二三頁。同前掲「近代思想成立期における自由の相剋—ミルトンとロック」一五八—一五九頁。

(2) *C.P.W.*, Vol.I, p.566.

(3) H.C.Beeching ed. *The Complete Poetical Works of John Milton* (Oxford, 1921), p.434. なお『ミルトン 失楽園』平井正穂訳(筑摩書房、一九七九年)五四五頁も参照。

(4)『教会統治の理由』では、主教制度に代わって中央長老会議を中心とする長老制度導入が提唱されている。

(5) *C.P.W.*, Vol.II, p.543.

(6) *Ibid.*, pp.550-551. 内面的自由についてのこうした議論は、共和政府樹立とともに、世俗君主の権威への服従を盲信として排除する市民的自由の主張へと展開していく。

## 【終末論的な予定調和】

こうしてミルトンは、外部的な権威が個人の自由を秩序づけるという見方を、「主教と長老は実は名も実体も我々にとって同じものである」[1]として徹底的に拒否する。彼はあくまでも各人が具体的事態に自己判断をなすことに絶対的信頼を置いたのであった。しかしそうであるとすれば、彼の信仰において秩序はいったいどのように考えられているのであろうか。仮説として言うならば、ミルトンは、少なくとも一六四〇年代前半は個人の自由の絶対化と社会秩序

についてかなり予定調和的に考えていたのではないか。後述するように、ミルトンは終末意識を強く持ち、真理の信仰の最終的勝利を確信していた。将来の到達点を確信する彼にとっては、現在のアナーキィにみえる状況も、実際には一時的なものにすぎない。このようにして、現在の信仰の自由に内在するアナーキィの傾向もかなりの程度許容できたのである。

言論の自由の主張者として歴史的な地位を築かせた『アレオパジティカ』の周知の主張、すなわち「真理と虚偽に組み打ちさせよ。自由にして公の対決の場で真理が負けた例があろうか」[2]という寛容論も、このような視点で考えるべきであろう。彼は『アレオパジティカ』で、信仰の寛容を次のように論ずる。

> 私は分派すべてがよいと考えることはできないし、また教会におけるすべてのものが金、銀および宝石であると期待できると考えてはいない。しかし人間がよい麦を毒麦から、良い魚を他の魚から完全に区別することは不可能である。それはこの世の最後において天使たちがする仕事に相違ない。だがすべての人々が同じ心を持つわけにはいかない以上、また誰がそのようなことを期待しようか？　すべての人々が強制されるよりも、多くの人々が寛容に遇されることの方がより有益であり、思慮深いことであり、キリスト教的であることは疑いない。[3]

このような寛容の主張が真理の最終的確信に裏打ちされていてはじめて可能であることは『教会統治の理由』の一節にうかがうことができる。

> 神が我々の信仰の堅固さを確かめるために来られたならば、我々はひるんだり、萎縮することなく、周りに分派や異端の道があろうともさらにしっかりとした決意を固めて真理の樹立のために立ち向かうのである。…分派と誤謬とを神がこの

世に許されたのは、善き人々の栄光のためである。この世の人々は善き人々の真理に対する真の忍耐とおそれなき堅固さを知って、畏敬の念を抱くのである。…もし、反対する者がいなかったとするならば、偽りなき善と雅量の試練はどこにあるのだろうか。

…もし真理が優位に立ち、改革が全うされるとすれば、ばかげた誤謬や気違いじみた意見は簡単に片付けられ、低められてしまい、我々の信仰を妨げ、邪魔するものとしてではなく、かえって我々の知識の訓練に役立つものとみなされるべきものなのである。(4)

ただし、このような真理の活動舞台も「自由な良心とキリスト者の自由を人のつくった法規や掟に押し込める主教的（Pralatical）伝統を絶つこと」(5)ではじめて可能であり、それゆえミルトンは、教皇や迷信は寛容の対象から排除している。(6)

以上検討してきたように、この時期のミルトンは外的権威を徹底的に排除し、個人の内部の自由の追求を優先させていた。それでは、このような信仰を保障する枠組の形成との関連で、ミルトンは現実の政治・国家の体制について具体的にどのように考えたのであろうか。次にこれを検討することにしよう。

（1） *C.P.W.*, Vol.II, p.539.
（2） *Ibid.*, p.561.
（3） *Ibid.*, pp.564-565.
（4） *C.P.W.*, Vol.I, pp.794-795.
（5） *C.P.W.*, Vol.II, p.554.
（6） 寛容からカトリックを排除した点をとらえてミルトンの寛容論の限界が指摘されることがある。例えばH.カメン『寛容思想の

系譜』成瀬治訳（平凡社、一九七〇年）二三五頁。しかし、こうした排除は、次に指摘するカトリック排除の〈千年王国〉思想を前提とするミルトンにとって、当然のことであった。付言すれば、カトリック排除の考えは、〈千年王国〉の退潮後もイングランドに存続していった。このことは、周知のように、ロックの『寛容についての書簡』（*A Letter Concerning Toleration*）においても端的に示されている。

## 二　ミルトンの政治・国家

### 【「政治」の独自性の否定】

ミルトンは政治について、『イングランド宗教改革論』第二巻の冒頭で次のように語りはじめている。

> 人を導くことができるというのは、立派な思慮ある仕事である。また一家をうまく治めるということは、それ以上に大きな徳を要することである。しかし、一国を敬虔に、そして正義にかなって統治するということは語るも幸せなことであるが、それは最も心の広い最も信仰心の厚い持ち主において初めて可能なことである。(1)

ここでの中心的論点は、敬虔、正義、信仰という宗教的価値である。ミルトンの考えでは政治はあくまでも宗教的価値に奉仕するものであり、宗教的価値から離れた政治の独立を論ずることは許されない。政治の独立という主張は「政治家」（politician）によるものとして厳しく断罪されるべきである。

現代の一政治家によれば、統治の見事な手腕として次のことが挙げられている。人々の首を踏みつける足の大きさに合わせて、いかに彼らの忍従と隷従の形を決めるか、公共の福祉という立派な栄誉ある口実を用いていかに掠奪を行うか、弱い法律に対してはいかに貪欲と恣意という名の後見人を立て、これを制御するか、である。しかも、もしこうした試みに失敗するならば、名誉を傷つける醜悪な傷口にあてがうために評判という外面的な脚色をあらゆる手をつくして手に入れなければならない、というのである。このような統治を実現する教えは放蕩、奢侈、無知を奨励して、国民の精神、勇気をくじくように方向づけるのである。その結果、イーオー物語に出てくるユーノーのように人間を変身させ、人の下に人を置き、哀れにも変身を余儀なくされた国家という若い雌牛を嫉妬深い百眼のアルゴスの監視下に置き、抑圧というあぶと突き棒で刺し、突き苦しめるのである。(2)

政治はそれ自体として目的を持ちえず、宗教的価値の実現のための教化として存在するにすぎない。ミルトンはこのことを次のようにはっきりと断言している。

よき統治とは、国民に真の知恵と美徳の訓練をほどこすこと…そこから雅量(この言葉に注意していただきたい)が生じる。これは我々の始めであり、新生であり、至福の目的であるところ、つまり神に似ること、一言にしていえば我々のいう聖化ということなのである。このことにより国土は真に繁栄するのである。(3)

ただし、宗教的価値に奉仕する政治という政治観による「政治家」(politician) 批判それ自体はもちろん、ミルトンの独創ではない。それは、エリザベス時代以来、主として聖職者によって行われてきた主張と基本的には共通している。(4) そしてミルトンが改めて「政治家」批判を行った背景としては、この時期は、一五八四年にマキアヴェッリの

政治的著作、一六〇六年にはボダンの作品の英訳が出版されるなど、「統治術」について扱った本の人気が高まったという事情[5]が指摘可能である。

こうした宗教優位の政治観の淵源は、言うまでもなく現世における政治社会の堕落と宗教の優位を説くアウグスティヌス以来のキリスト教政治観である。ただし、この政治観は中世のアリストテレス政治学の導入により現実的に修正を受けていた。つまり人間を政治的動物とし、政治社会を自然的秩序とするこの政治学は、政治社会の堕落性を強調する傾向を緩和する方向に作用したのである。この修正された見方によれば、世俗的な政治社会も神が与えた秩序であり、神の信仰の目的に従う限り一定の自律性を持つ[6]。とはいえ、ここでも宗教優位の政治観はやはり維持され、そのようなものとしてキリスト教社会で広く受け入れられていた。このような背景があったからこそマキアヴェッリ的な政治独立型の統治術は画期的だったのであり、また強い反発を受けたのであった。ミルトンは自由意志を認め、異教的な古典古代の政治文献に親しみ、プロテスタント的なペシミズムから自由で現世肯定的であるが「国家理性」は認めなかった[7]。このことからミルトンの政治観においては宗教対立を政治的妥協により解決するどころか、宗教論争が常に政治問題化する可能性を持つ。彼にとって主教制度の廃止が終生の政治課題であり続けたのもその表われである[8]。

(1) *C.P.W.*, Vol.I, p.571.
(2) *Ibid.*, pp.571-572.
(3) *Ibid.*, p.571.
(4) 具体的な主張者等については以下を参照。塚田富治「ベイコンにおける政治と宗教—同時代人とホッブズとの比較をとおして—」、花田圭介責任編集『フランシス・ベイコン研究』(御茶の水書房、一九九三年)所収、一二三頁。同『カメレオン精神の誕生』(平凡社、一九九一年)一二五—一三三頁。

(5) J.P.Sommerville, *Politics and Ideology in England 1603-1640* (London, 1986), p.39.

(6) *Ibid.*, pp.13-14. Q.Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), vol.I, pp.50-51.

(7) こうしたミルトンの政治観はプロテスタント的というよりエラスムスなどクリスチャンヒューマニストと共通していると考えた方が妥当であろう。クリスチャン・ヒューマニストの政治批判については、Q.Skinner, *op.cit.*, pp.249-250.を参照。

(8) したがってミルトンの考える公共活動の宗教的基盤は、マキアヴェッリが『ローマ史論』で説くような国家統治のための機能主義的な「市民宗教」とは異質のものであった。ミルトンにとって宗教の真実性・道徳性は常に最重要問題なのである。マキアヴェッリの「市民宗教」の性格についてはQ・スキナー『マキアヴェッリ―自由の哲学者』塚田富治訳（未来社、一九九一年）一一二―一一五頁参照。

## 【〈千年王国〉の構築】

この宗教優位の政治観の背後にあったものとして見落とせないのは、当時イングランドで広く普及していた終末論的な〈千年王国〉論である。[1]〈千年王国〉の構築をめざす終末論は、大陸の「急進」的改革者においては現秩序を否定するアナーキィな方向に展開したが、16世紀から内乱以前のイングランドにおける〈千年王国〉は、逆に現秩序維持のイデオロギー的色彩を帯びていた。黙示録での反キリストを教皇と位置づけ、また〈千年王国〉の構成員を一般的な聖徒でなく、神に選ばれたイングランド国民と規定するこの〈千年王国〉論はエリザベス時代にはカトリックとの深刻な対立という国際情勢の中で、「プロテスタントの旗手イングランド」国家を強力に擁護することになった。[2]フォックス（一五一六―一五八七）の『殉教者列伝』が当時ロンドンの紙価を高からしめ、〈千年王国〉思想の普及に大いに貢献したのも、[3]教皇による国王の破門、最強国スペインとの戦争などによって、反カトリック感情が頂点に達していたことと密接に関連している。イングランドの〈千年王国〉論が持った秩序維持的な性格は〈千年王国〉の具体的なと

らえ方の相違によって〈ピューリタン〉と国教会聖職者の間では若干の相違があったが、〈ピューリタン〉が〈中道〉政策を大筋とした国教会の体制内改革にとどまる限りは顕在化しなかった。

「〈黙示録思想の〉聖化の歴史の中でイングランドを特殊化して考える思想はミルトンの過剰に美化した、非英国人的な表現で最高を抑える」とも指摘されるように[4]〈千年王国〉は『イングランド宗教改革論』の最後で高らかに宣言される。

…聖徒たちの賛美歌とハレルヤの中で、高き響き、新しき崇高なる調べを奏で、あなたがこの国に、すべての時代を通じて、聖なる憐れみをたまい、驚異の裁きを下させたことを賛美するものが表れるであろう。そしてこの偉大にして士気盛んなる〔イングランド〕国民は、真理と廉直の熱烈で絶えざる実践を教えられる。その日には、永遠で直ちに再臨の期待される王が雲間から表れ、世界の国々をそれぞれに裁きたもうことであろう。そして信仰厚き、義なる〔イングランド〕国家に対して、国民的な名誉と報酬をたまい、地上の暴政すべてに終止符をうたれ、普遍的にして優しい王国の到来を天と地に宣言なさる…[5]

イングランド国民にとっては、宗教改革という「改革」は神から与えられた使命であり、義務であった。これを国家的に実現させていく担い手としてミルトンは、「神の代理人」である君主を想定した。これは、ルター以来の真の宗教の擁護者である〈キリスト教君主〉の理念と共通する[6]。ミルトンの〈キリスト教君主〉は「救済の教義に立ち、国民を真理に導き、誤謬から遠ざけて神を知らしめ、神を正しく礼拝させるように導く」[7]存在であった。選ばれたイングランド国民の〈キリスト教君主〉を中心とする挙国一致体制維持というこうした構図は、たんなる夢想ではなく、当時のイングランドでイデオロギー的有効性を持っていた。ここで強調されるのは、普遍的なキリスト教の「聖徒」

ということよりも、むしろ特殊的な「神のもとのイングランド人」[8]である。このような共通理解は、多くのイングランド国民にとってフランスにみられるようなキリスト教信仰と国家の忠誠との分裂という問題の回避を可能とした。[9]公共的活動における宗教的基盤ということを基本的問題関心とする本稿において、普遍的な性格を持つ信仰が地域的国家と結びつきそのイデオロギーとなったことは重要である。この時期、イングランドでは、カトリックそしてスコットランドと連携した長老派など国家を超える普遍性の強い宗教が拒絶された。言い換えれば、イングランドにおいては国家秩序に対して個人の信仰の自由を強調する普遍的な信仰の土台が拒絶されたのである。

イングランド固有の主教制度を批判し、個人の自由決定による信仰を社会秩序に優先させたミルトンは、他方において、イングランド国家への忠誠を維持した。この事実は、彼の信仰が政治社会の公共性を構築する基礎を形成するのではないかという、本稿の当初の仮説が必ずしも的を外したものでないことの一つの例証となろう。

(1) 〈千年王国〉思想の内容理解については、個々の研究者によってかなりの相違がみられる。以前は、急進的な第五王国派をイングランドの〈千年王国〉思想の中心と考える見方が強かった。(ベルンシュタイン、カウツキー『社会主義史』(一八九五年)が代表的である。)しかし、一九五〇年代後半からは、〈千年王国〉思想が特異な一集団に限定されず、当時の社会において広く普及していたことを指摘する研究が登場してきた。各学説の検討については、以下の文献を参照。田村秀夫「千年王国とイギリス革命—研究史的展望」、同編著『イギリス革命と千年王国』(同文館、一九九〇年)所収、三—三六頁。
なお、コーンは、一般的に〈千年王国〉思想において共通する特徴として、①個人でなく集団的 ②地上において実現するという意味で現世的 ③緊迫的 ④新しい制度は現状改善でなく絶対的 ⑤超自然的力によって完成する、という五点を掲げている。ノーマン・コーン『千年王国の追求』江原徹訳(紀伊國屋書店、一九七八年)四頁。

(2) ゴールディは、イングランド的〈千年王国〉に含まれるこのような反ローマ主義が王政復古以後のホイッグ主義に継承され、宗教改革をめざすプロテスタント信仰が〈civil religion〉に転換したとする。しかしながら前節の註(8)で指摘したように宗教優位の政治観と「市民宗教」は宗教の位置づけにかなり隔たりがあり、ゴールディの主張には議論の余地がある。以下の文献参照。

M.Goldie, "Priestcraft and the Birth of Wiggism" N.Phillipson and Q.Skinner, *Political Discourse in Early Modern Britain* (Cambrige, 1993), pp.209-231.; "The civil religion of James Harrington" A.Pagden ed, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambrige, 1987), pp.206.

(3) J.G.A.Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, 1975), p.343.
なお、この終末論は高位聖職者にも共有されており、たとえばジェームズ一世も、教皇を反キリストとみなしていた。これについてはKing JamesVI and I, *Political Writing*, (Cambridge, 1993) p.xx を参照。

(4) *Ibid.*, p.344. *C.P.W.*, Vol.I, p.616.

(5) *C.P.W.*, Vol.I, p.616.
『イングランド宗教改革論』におけるミルトンの〈千年王国〉思想の具体的な内容については、次の論文が分析を加えている。Jenel Mueller "Embodying glory: The Apocalyptic strain; Milton's Of Reformation," D.Loewenstein and J.G.Turner, *Politics, Poetics, and Hermeneutics in Milton's Prose* (Cambridge, 1990)
イングランドの終末論は16世紀以降何度も高まったが、一六四一―一六四四年に最後の頂点を迎えた。*Ibid.*, p.12.

(6) 八代、前掲書、九五―一〇三頁。Q.Skinner, *op.cit.*, Vol.II, pp.65-73. J.G.A.Pocock, *op.cit.*, p.345.

(7) Beeching ed, *op.cit.*, p.475. 参考 新井明『楽園の回復 闘技士サムソン』(大修館書店、一九八二年) 四五頁。

(8) J.G.A.Pocock, *op.cit.*, p.344.

(9) *Ibid.*, p.345.
半澤孝麿「イギリスロマン主義再考―コールリッジの実践哲学」(『みすず』三一七号、三一頁) においては、「プロテスタント国教制国家としてのイングランド」という国家アイデンティティの意識が「普遍的キリスト教と特殊地域国家への人々の忠誠分裂という大問題を［バークなどの］思想家たちが自覚させることを阻止するのに役立った」と指摘されている。

## 【絶対主義的君主批判】

ミルトンは国教会主教たちと、宗教価値優位の政治観、〈キリスト教君主〉の統治する選びの国イングランドという

国家像においてはかなりの程度共通しながらも、その具体化においては、微妙な相違が存在し、それが両者の激しい対立を招くことになる。

相違点の第一は、ミルトンが〈ピューリタン〉と同様に、当時の君主の絶対化には批判的であり、また、伝統的国制とされる混合政体を主張している点である。ミルトンによれば、「正しく建設された国家」は「ある混合政体・調和政体をめざしたものであり、それは諸国家の持つそれぞれの長所を分け持ち、各部分がそれ自身安定し、それぞれ共通して正しく存在する」[1]状態にある。そして彼は、このような国家が伝統的にイングランドに存在してきたことを称賛する。

> これまで知られているいかなる世俗的統治といえども、この点に関して賢者ポリビウスが称賛してやまないスパルタやローマといえども、イングランドの国家ほどに聖なる調和の音を奏で、正義の手と秤によって公正な均衡を保っている政体はほかにないのである。イングランドにおいては、自由で、教師たちに左右されることのない君主の下でこのうえなく高貴にして尊く、思慮に富む人々が、人々の完全なる同意と賛意をうけて、最高の国事に関して、至高かつ最終の決定を行う力を持っているのである。[2]

ここでは、統治形態は君主政であるとはいえ、「君主は議会においてコモン・ロウに反対しては何事もできない」[3]のである。

伝統的国制に基づく混合政体は〈ピューリタン〉によって同じく主張された。[4]

プロテスタンティズムの場合、〈キリスト教君主〉である世俗君主の地位が個人の信仰の自由との関連で問題となるのは、君主が信仰に反する行為をなす場合の対応である。周知のようにこの問題は、ローマ書13章の「神にたてられ

た権威」の絶対性の解釈の問題として、古くより論じられてきた。[5] ルター以来プロテスタント指導者においては、基本的には権威への服従義務が重視され、「受動的服従」以上は許されないとされており、例外的状況においてのみ、神への敬虔に反する君主への抵抗権を認めるという見方が伝統となっていた。[6] しかし、イングランドにおいては、カトリック政策を強行したメアリの後を受けた〈中道〉政策下で多くの信徒にとって君主の敬虔を深刻に判断しなければならない状況は生じなかった。例外は、朝敵とされたカトリックと、あくまでも個人の自己確信に基づくセクト形成を急進的に求める一派であり、現に抵抗権の具体的な行使はカトリックによって行われた。さらに言えば、イングランドの場合、〈キリスト教君主〉の〈千年王国〉的理解は、世俗権威への抵抗でなくむしろ服従を促進するものであった。とくにエリザベス時代後期以降は、「プロテスタントの盟主イングランド」における真の宗教の擁護者として君主の権威がますます高まり、正面から抵抗権の行使は、真の宗教秩序を破壊するものとして、受け入れにくくなっている状況であった。こうした事情を背景として、スチュアート朝初期には国教会聖職者を中心に、君主の権威は神に由来し、君主は神にのみ従い、臣民の積極的抵抗は許されない、という絶対主義的主張が主流となった。[7] この動向は〈ピューリタン〉においても〈中道〉政策が維持され君主の絶対的権力が反カトリックに向かう限りでは、受容可能であった。[8]

この状況は、反カトリックから反〈ピューリタン〉への政策転換を打ち出したロードの宗教政策によって一変した。〈ピューリタン〉の改革思想を包容する〈中道〉政策が放棄され、絶対主義的傾向を強めた君主の庇護の下で〈ハイチャーチ〉政策が強力に実行された結果、その反発として、各人の信仰の自己決定の要求というアナーキィな要素が噴出した。こうした事態の中で、〈ピューリタン〉は、自己の信仰の擁護のために君主の権力を制限する世俗的性格の理論を構築する必要に迫られたのである。この必要に対して応えるのに有効だったのはミルトンにみられるように、イングランドの伝統的国制観に基づく制限的な君主像を提示し、これによって絶対君主に対峙することであった。[9]

ミルトンの混合政体論においては、「敬虔と正義」に奉仕し、宗教的理想を実現するのは〈キリスト教君主〉だけではなかった。「国事の最高、最終の決定」を行う議会もまた、重要な地位を占めていた。ミルトンの考えでは、議会は、イングランドの伝統的なコモン・ローに訴えて君主に敬虔を要求することを介して、抑制機能を持つべきであった。前にみたように、彼の自由重視の教会統治観に立つならば、当時可能な議論のうち分権的で権力拡散型の性格を持つ、混合政体論と親近性を持つことは容易に理解できよう。彼は、自由を政治国家の上で表現する場として議会を考える。この視点は、後の共和主義的著作である『君主および行政長官の位権』(*The Tenure of Kings and Magistrates*, 1649)においても共通する。

> 我が国の君主のある者たちは、高位にある者でも処罰から免れ得ないことを認め、それを肝に銘ずるために宮廷伯爵と呼ばれる役人に聖エドワードの剣を持たせて自分の前に置き、もし過ちを犯す場合には剣をしてそのような行為を差し控えるようにさせた、と我が国最高の歴史家であるマシュウ・パリスは述べている。…イングランドの貴族及び直臣は国王を裁く法的な権利を有していたのであり、またこの大なる理由からして彼らが貴族とか国王の同輩と呼ばれていたのである。…このようにして我が国ならびに外国の歴史においても公爵、侯爵及び伯爵は最初は世襲の空虚にして無駄な称号でなく、信頼と職務の名前であったことがわかるのである。直臣ということばがもはや何も意味しなくなった今、この職務は終わり、我が国の議会の有徳の面々こそが公の善のためにふさわしい貴族であり、国王の裁き手と考えられてよい。[10]

当初の混合政体論は、ミルトンの考える自由を国制において確保するための枠組であり、それはさらに、現実状況の変化とともに、共和主義の下でのより徹底した自由の実現という主張にも発展可能なものであった。

(1) *C.P.W.*, Vol.I, p.599.
(2) *Ibid.*, p.599.
(3) *Ibid.*, p.606.
(4) J.P.Sommerville., *op.cit.*, p.216.
(5) ヨーロッパ政治思想におけるローマ書一三章解釈の歴史については、次の宮田論文を参照。宮田光雄「国家と宗教（上）—ヨーロッパ精神史におけるローマ書一三章—」（『思想』一九九一年一二月号）、「国家と宗教（中）」（『思想』一九九四年二月号）、「国家と宗教（下の一）」（『思想』一九九四年三月号）。とくにミルトンの一三章解釈は「同（下の一）」一一〇—一一二頁を参照。
(6) スキナーは、通説と異なり、ルター主義における積極的な抵抗論の側面があることを指摘している。Q.Skinner, *op.cit.*, p.206.
(7) J.P.Sommerville., *op.cit.*, p.47. その代表的論者がジェームズ一世であることは言うまでもない。彼は一六一九年の『マタイ書27章27—29節についての瞑想』において、国王は神の代理であり、神にのみ責任を負うと主張している。King JamesVI and I, *op.cit.*, p.238, 241.
(8) サマヴィルは、絶対主義理論は反カトリック政策をとっていたスチュアート朝初期には広範に受容されていたと指摘している。J.P.Sommerville., *op.cit.*, p.46.
(9) 反ロード派は、ロード派に対抗するために、〈ハイチャーチ〉政策が親教皇的だとする批判と制限君主政論を用いた。*Ibid.*, p.45.
(10) John Milton, *Political Writings* (Cambridge, 1991), p.21. *C.P.W.*, Vol.III, pp.219-220. 議会に国王の敬虔についての判断を委ねるこうした議論は急進的な大陸のカルヴァン主義者にも共通して見られる。『臣民に対する為政者の態度について』（一五七三年）の著者ベーズによれば君主への抵抗には、一定の公的資格を持った者に担われるべきとする手続制限がある。すなわち、合法的君主への積極的抵抗は神に立てられた権威である上位為政者に限り許されており、原則として下位為政者や私人には許されない。この議論に示されるように一般的に言って世俗権威へのプロテスタント的抵抗理論は個人の「聖化」による抵抗を直接には認めていない。あくまでも伝統的な自然秩序に従いつつ、敬虔を担保することが考えられているのである。このような見地は、ミルトンの混合君主政の主張にも採用されていた。ミルトンは敬虔を担保する「上位為政者」に相当するものとして、コモン・ロウ擁護の歴史と権威を持つ議会を考えたのである。ミルトンの混合君主政支持はこのような見方にもとづく主張であった。ミルトンは個人の「聖化」を考えたが、それが現存権威の破壊に直接つながるとは考えず、他の既存権威を合法的に対峙させることによって個人の自由を確保しようとしたのである。ミルトンの考える個人的な自由は、こうして、秩序内に存在する。したがって、ミル

トンの議論が「信仰者の〈万人祭司性〉から〈あらゆる市民の権利保有〉を引き出」し、「君主主権と抵抗権をめぐる論議にたいして、一七世紀最後の、かつ最大の貢献を果たした」とする宮田の解釈には議論の余地がある。宮田、前掲「国家と宗教(下の一)」一一〇頁。もっとも、ミルトンの『君主および行政長官の位権』では長老派議会に対する軍隊のクーデターであるプライド・パージを支持するため抵抗資格に制限がある「合法的君主」の範囲を縮小し、私人の抵抗が許される非合法的暴君の範囲を拡大する操作を行っている。John Milton, *op.cit.*, pp.xii-xv. これはプライド・パージを支持する共和主義者に共通する論議であった。たとえばジョン・グッドウィンについて山田園子『イギリス革命の宗教思想』(御茶の水書房、一九九四年)四七―五四頁参照。グッドウィンやミルトンの主張の基本は議会の権威の重視であり、私人の抵抗は例外であった。前掲書七六頁。なおベーズの理論については次の文献を参照。テオドール・ド・ベース「為政者の臣下に対する権利」丸山忠孝訳、『宗教改革著作集10』(教文館、一九九三年)所収。

## 【国教会の「エラストス」主義批判】

ミルトンと国教会主教との第二の相違点は、宗教価値重視の政治観では共通しながらも、両者による世俗的権威の評価が異なっている点である。

先述の宗教優位の政治観の主張は、アリストテレス政治学による修正を受けたことで、現世の積極的肯定という異教的哲学と、来世を予期し現世的価値を軽視する性格を持つキリスト教信仰という元来両立できないものを妥協させたものとなり、きわめて微妙な均衡の上に成り立っていた。この均衡点がどこに位置するかは、現世秩序に対する評価の軽重で大きく異なってくる。国教会主教、とくにフッカーの場合、政治社会の現世における積極的価値を理性によって論証するなど、世俗面肯定の傾向が強い。そして教会統治は、世俗権威の積極的評価を基礎にして「エラストス主義」的に実行される。すなわち、説教や按手といった聖礼典等の教職固有の機能は聖職者に属するものの、聖書解釈や教会規律など教会統治自体は君主に委ねられる体制が確立していくのである。(1) カトリック教会の普遍的権威か

ら分離した国教会の秩序を形成するには、世俗君主の権威による信仰統一が必要と考えられたのであった。

他方、ミルトンは、国教会主教に比べ、人間の堕落をより強く認識し政治社会の堕落性をも意識する観点から長老派と同様、教会統治は世俗的権威から独立するべきものと考えた。「国家がわたしの統治者であるのはよい。しかしわたしの批判者となってはならない」[2]のである。宗教的善に寄与する形で為政者は世俗的秩序を維持すべきであり、聖職者は霊的秩序を維持すべきだというミルトンの考えは、カルヴァン主義者における〈聖国家〉概念[3]と共通するところがある。これについてのミルトンの言明を引いておく。

> キリストの代理人である主権を持つ君主が神の法の下でダビデの王杓を用い、その下で最も敬虔で、賢明で、博学である聖職者がそれぞれの職分に応じて神の民に規律を与え、その聖職者たちは神の民の全き、自由なる選挙によって選ばれ、あの聖にして平等なる貴族政に身を捧げるのである。[4]

この国家においては為政者と聖職者はそれぞれ国民の外的な部分と内的な部分の奉仕を担当する。国王の役割は国民の身体と財産を守り、国家の平和と繁栄という役割に限られ、内的な宗教については聖職者によってとり行なわれるとする。そして両者ともそれぞれの規律を用いて国民を宗教的な善へと導いていくのである。[5]

〈聖国家〉と呼ぶべきこうした国家は、堕落によってもたらされた人間の邪悪に対する制御・抑制を任務とする以上、神にかなった〈規律〉の適用で必要不可欠となる。人間の堕落という観点から規律の必要性を認めるという点で、ミルトンはカルヴァン主義者と同じであるが、しかし両者は堕落の程度については、見方を異にしている。すなわち、カルヴァン主義者とくに長老派が人間の全的堕落を前提とし、〈規律〉による制御・抑制、つまり外的な〈規律〉を重視するのに対し、ミルトンは、人間の堕落を全面的には考えず、自由意志による自己決断を認めることから、〈規律〉

の必要性は認めるもののその外的な制御・抑制機能に対しては消極的姿勢を示す。こうした相違に由来するミルトンの長老派批判は、すでに見たところである。彼は、世俗権力による教会秩序形成を容認するルター以来の国教会型の教会統治を拒否するとともに、ジュネーヴ型の神政政治、つまり聖職者による〈規律〉の厳格な適用という教会統治に対しても批判的なのである。

ミルトンの政治国家観は、こうしたミルトンの教会統治も含めて、一見したところ、自由意志を持つ個人の絶対的な自由を強調し、社会秩序維持の観点を著しく軽視しているかのように見える。ミルトンにおける秩序維持の唯一の手段ともいえる〈規律〉も、先述のように終末論的な楽観のためか、詳細には展開されていない。しかし実際には、この時期においても現世の秩序形成という課題は、十分自覚されていたのである。『アレオパジティカ』で、彼は世俗活動の重要性と秩序形成の必要を次のように論じている。

> 現実世界から逃れ、実際には役立たないアトランティスやユートピアに引っ込んでも、我々の状態を改善することにはならない。神がのっぴきならないように定めたこの世に生まれてきた我々にとって、賢明な秩序をこの世につくることこそが、我々の状態を改善することになる。…秩序をつくるものは、プラトンが共和国のきずなを結び、あるいは成文法の柱石、支柱として掲げている有徳の教育—宗教および世俗の教化に関するあの不文律、少なくとも拘束をしない法—である。(6)

『教育論』(*Of Education*, 1644) は、まさにこうした教育の具体的内容を論じたものに他ならなかった。この時期のミルトンは、正しい教育によって個人の自由は正しく行動できると考えていたと言ってよいであろう。『教育論』の冒頭では教育の機能は次のように描かれている。

さて学問の目的は、神を正しく知る道を回復成就することにより、人間の始祖が犯した破滅を修復することであり、この知識から自ら進んで神を愛し、神に倣い、我々の魂に、神の恩恵に結びついたとき至高完全なものとなる信仰という真正の徳を賦与することによって、できる限り神に似る存在になることである。[7]

「自由意志」と「理性」を持った人間が人文主義的教育によって真理に導かれるとの考え方は、エラスムスなどクリスチャン・ヒューマニストの主張を彷彿させるものがある。さらにミルトンは、自由には愛国心や勇気が基本にあり、怠慢、放縦、放蕩は暴君の支配を許すと論じ、[8]「すぐれた人間の徳には共和政がふさわしい」といったマキアヴェッリの共和主義的主張にこの時期すでに着目していたとみられる。[9]このことは、彼の自由観に、市民的生活の中に人間の完成をみる共和主義的な「市民の自由」の要素も含まれていたことを推測させる。だがこれについては、稿を改めて論じなければならない。

(1) エラストス本人の主張は、世俗権に対して自律性を強く主張するカルヴァンの教会統治を批判する中から生まれ、教会規律を世俗為政者に委ねるものであった。以下の文献を参照。T.Maruyama, *The Ecclescology of Theodore Beza* (Librairie Droz, 1978), pp.112-117. 「エラストス主義」に基づく国教会の教会統治の具体的内容については、以下の文献を参照。小笠原政敏「16世紀英国エリザベス王朝におけるピウリタニズムの教会観（続）」(『東北学院大学論集』47号)。なお、国教会の『三十九箇条』の第三十七条では、女王は世俗的にも教会に対しても最高の統治権を持つが、神のみことばと聖礼典には及ばないものとされる。前掲『信條集　後編』一二八―一二九頁。

(2) *C.P.W.*, Vol.II, p.534.

(3) カルヴァン主義者は堕落した人間の制御と抑制が永遠に必要であるということを政治原理の基本とし、こうした神聖原理によって世俗国家を正当化する。M.Walzer, *op.cit.*, p.30.ここでは世俗権力と教会権力の権能の区別はあるが、ルター主義にみられるように両者は分離しているわけでない。神の支配を現世において実現する手段としての教会〈規律〉が世俗国家統治の原理にも

及ぶのである。このような〈聖国家〉観をとるカルヴァン主義者は、教会〈規律〉の世俗権からの自律性を主張する。カルヴァンは、ジュネーヴの地に国家から独立した自律的教会訓練を樹立しようとした。出村彰『スイス宗教改革史研究』（日本基督教団出版局、一九七一年）二頁。カルヴァンの後継者ベーズはエラストスに反論して、「敬虔にして中庸を得た破門論」（一五九〇）で教会〈規律〉の自律性を主張している。T.Maruyama, *op.cit.*, p.113.

（4） *C.P.W.*, Vol.I, p.600.

（5） *Ibid.*, pp.835-836.

（6） *C.P.W.*, Vol.II, p.526.

（7） *Ibid.*, pp.366-368. 浜林はミルトンの『教育論』と同時代の教育論との重要な相違として、ミルトンが異教徒の作品を含む古典古代の著作を重視していることを挙げている。浜林正夫「ミルトンの教育論とその周辺」、前掲『ミルトンとその時代』所収、一二二―一二六頁。

（8） *C.P.W.*, Vol.I, pp.584-585.

（9） 抜書を集めた彼の『備忘録』（*Commonplace Book*）には、マキアヴェッリの『ローマ史論』『戦術論』からの抜書が頻出する。本文の例は『ローマ史論』からの引用である。*Ibid.*, p.421.

## おわりに

以上、本稿では、ミルトンが一六四〇年代初頭に主教制度批判で展開した自由観とそれを基礎にした政治国家観を明らかにしてきた。彼の主張は、イングランドの内乱状況によって、従来の国教会的な枠組から解放された人々がそれぞれの自由を求めてパンフレットで主張を展開する同時代状況に沿ったものであった。ミルトンにとって政治国家は個人の自由の主張の噴出の場となるべきであり、主教制度の排除はそのための前提条件であった。だが今まで見てきたように、彼の主張はプロテスタントの社会的アナーキィな側面を前面に掘り起こすものではあっても、それを克服する現実的手段については余りに楽観的であった。彼の見解におけるこうしたアナーキィな面は『離婚論』（*The*

*Doctrine and Discipline of Divorce*, 1643）における自由な家庭生活の大胆な描写に見られるように個人の生活秩序にまで及んでいた。しかし、それにもかかわらず最後に見たように、秩序形成への志向がこの時期においても明確に意識されていたことを看過してはならない。こうした意識が共和国成立とともに秘書官として仕官し、現実の国家体制の中で共和国の現秩序正統化のために政治国家論を展開せざるを得ない状況の中で具体的な政治秩序像の提示へと展開していくのである。この背後にはミルトンの自由に秩序を付与する〈規律〉の変化があった。この時期、彼の〈規律〉は〈千年王国〉の期待という空想的な理念から脱却し、市民的徳の実践というヒューマニスト的理念に基づくものへと変化したのである。そこには、共和国成立によって、今までミルトンの知的世界内にのみ存在していた共和主義的概念が現実に適用可能となった一方で、終末論は秩序破壊的な方向に急進化したという状況があった。この段階においてミルトンの自由は主教制度批判の根拠というアナーキィな面を克服し、現実の国家統治を正統化する根拠となるのである。今後は、この自由と彼が提示した具体的な政治秩序との関係を分析することによって自由主義的な社会で個人に公共性を意識させる宗教的基礎という冒頭に掲げた問題の解明への前進を図ることとしたい。