

# ロック寛容論における危害の不在と寛容の射程

下 川 潔

## 論文要旨

本稿は、ジョン・ロック著『寛容についての書簡』を分析し、寛容の主張の根拠の一つである危害不在の議論に着目し、その議論がいかにして寛容の射程を拡大するかを明らかにする。従来の研究の大半はロック寛容論の射程の狭さを指摘してきた。しかし、ロックは、他者に危害（権利侵害）が及ぶのでない限り、統治者は被治者の意見や行為を罰してはならないという危害原理を採用し、危害不在の場合には寛容な扱いをすべきだと主張して寛容の射程を大幅に拡大した。こうして彼は、プロテスタントやカトリックといったキリスト教徒のみならず、ユダヤ教徒、イスラム教徒、異教徒（アメリカ先住民）などの非キリスト教徒をも、寛容の射程内に取り込んだのである。ロックが排除したのは無神論者だけだが、それも、無神論者が他者に必然的に危害を及ぼすと彼が考えたからである。本稿は、ロックの寛容の概念と『寛容についての書簡』の主目的を確認し、従来しばしば議論されてきた寛容の四つの根拠が、実は寛容を狭い範囲に限定してしまうことを指摘したうえで、ロック寛容論における危害原理の役割とその重要性を解明する。

**キーワード**【ロック、寛容、危害原理、カトリック、非キリスト教徒】

## はじめに

この数十年の間、多くの研究者は、ロック寛容論に関して一つの通説ないし通念を共有し、それを育ててきたように思われる。この通念によれば、ロックは、寛容の根拠を考える際に、キリスト教、特にプロテスタントの見解をその土台に据え、カトリックや無神論者を寛容の射程から排除したために、とても射程が狭い寛容論を作ったとされる。さらに、この通念に付随して、非キリスト教徒の信念や礼拝、あるいは道徳や生活習慣などは、ほとんどロックの眼中にはなかったであろうという信念も見られる。ロックの寛容論は、ピエール・ベールのそれと並んで、17世紀を代表するプロテスタントの寛容論として語られることが多いだけに、この種の通念は受け容れられやすい。

いったんこの通念が受け容れられると、一つの否定的な結論が導き出されてしまう。すなわち、ロックの寛容論はかつて歴史的意義をもったかもしれないが、その射程の狭さゆえに、現代世界の寛容の問題を考える際にはもはや意義を失っている、とされてしまうのである。一例をあげよう。ジョン・ダンは、自らのロック政治思想の研究を踏まえて、「ロック政治

理論における生けるものと死せるもの」を考察し、ロックの寛容論が、「キリスト教的な国家と社会の内部における、さまざまな種類のキリスト教の信念と実践を弁護する議論」（強調は、引用者による追加）であると述べている<sup>1)</sup>。このダンの見解は、上に述べた通念を彼が共有していることを示している。しかも、ダンはこの見解を前提として、ロックの議論が、宗教的多元性を許容する現代世界において思想の自由や表現の自由を擁護するものではなく、むしろその論拠や射程においてかなり限定されているために、現代ではもはや存在意義をもたない「死せるもの」である、と結論づけている。

確かに、国際化が進み移民の流入が顕在化している現代世界では、一国や一地域の中に多種多様な信仰をもつ人々や、信仰をもたない人々が集まって暮らしている。そこには多様な人種や皮膚の色や性的指向、あるいは多様な言語や思考や道徳や生活様式をもった人々がいる。それゆえ、狭いキリスト教的寛容論やプロテスタント的寛容論は、もはや存在意義をもたない、と考えるともなるかもしれない。ところがダンは、実のところ、寛容の射程に関する誤った見解を前提として、そこからロック寛容論の意義に関する否定的結論を導き出しているのである。以下で詳しく説明するが、ロックは、(大方の予想に反して) カトリックを含めて一定の条件を満たすキリスト教徒をすべて寛容の射程に入れただけではなく、ユダヤ教徒、イスラム教徒、異教徒といった非キリスト教徒をも寛容の射程に入れている。彼が明確に排除したのは無神論者だけである。しかもロックは、ミルの危害原理に類似した原理を使って、統治者は他者への危害が生じない場合には、その処罰権を用いてはならないという議論(危害不在の議論)を展開し、それによってキリスト教という枠組みを越える形で、寛容の射程を拡大しているのである。本稿では、ロックがいかなる仕方でも危害原理を用いて危害不在の議論を展開したか、またいかにして寛容の射程を拡大したかを明らかにする。この点を明らかにしておけば、私たちは、ロックの寛容論を「死せるもの」として切り捨てるのではなく、むしろ、多様な信仰や思想や生活様式が共存する現代社会にとって、それがどれほどの関連性と意義をもつかを考察することができるようになるだろう。

次の順序で考察を進めたい。まず、ロック『寛容についての書簡』(以下、『寛容書簡』<sup>2)</sup>)を主たる考察対象とする。これを分析するにあたって、第1節では、通常見逃されがちなロックの議論の特徴についていくつかの重要な点を指摘する。『寛容書簡』におけるロックの議論は、従来の研究が行ってきた以上に入念に分析されるべきだと筆者は考えるが、そのためには『寛容書簡』の主たる目的とそこで使用されている寛容概念について、若干の予備的考察を加えておくことが必須だからである。次に、第2節で、統治者の被治者に対する寛容の義務を擁護するロックの主要な議論のうち、危害不在の議論以外のものを概観し、それらの議論だけでは寛容の射程が狭いままにとどまることを示す。第3節では、危害不在の議論によってロックがキリスト教とのみならず、非キリスト教徒の寛容を主張していることを確認する。その過程でカトリック教徒も寛容の射程内にはいつていることを示す。続く第4節

では、ロックが寛容の対象外に置いたものが何であるかを考察し、危害原理のさらなる適用事例として、寛容の限界がいかに設定されているかを見る。ここでカトリック教徒や無神論者の位置づけの問題が論じられ、他者への危害の発生という条件が決定的に重要であることが示される。最後に、以上の考察をまとめて、本稿の結論を述べる。

## 1. 『寛容書簡』についての予備的考察：『寛容書簡』の目的と寛容の概念

『寛容書簡』は、特定の歴史的コンテキストに位置づけることが難しいと言われる<sup>3)</sup>。その理由は、『寛容書簡』が歴史的に特定される一つの事件や論争に応答したのではなく、むしろ近代初期のヨーロッパやイングランドやアメリカが直面した迫害の問題を念頭に置いて、寛容の一般的な原理と主張を述べたものだからである。かつてクリバンスキーが述べたことだが、ロックは、その草稿を、ライハウス陰謀事件（1683年6月）後の彼の亡命先オランダのアムステルダムフェーン博士の隠れ家<sup>4)</sup>で、1685年の11月頃から数か月の間に書き上げたものと推測される。草稿執筆の直接のきっかけは、ルイ14世によるナントの王令の廃止（1685年10月）の前後からフランスのプロテスタント（ユグノー）が虐殺あるいは追放され、多数の人々が難民としてイングランド、オランダ、スイスなどに逃げていくのをロックが目撃したことに由来する。‘Refugee’（難民）という言葉は、このとき誕生した<sup>5)</sup>。しかし、このユグノーの虐殺や追放はあくまで執筆のきっかけであって、ロックはヨーロッパ全土とアメリカにおける迫害の諸事例を見据え、迫害を正当化する議論も念頭に置きつつ、1660年代以降のイングランドでの寛容についての論争にもとづいて、可能な限り一般的で公平な仕方で、宗教的寛容の根拠とその射程を考察したのである。

しかし、ロックの『寛容書簡』の主要な目的を、より限定的な仕方で述べることは可能である。『寛容書簡』冒頭の書き出しは、それがあたかもキリスト教徒相互の寛容を主題としているかのような印象を与えるが、これは考察の出発点であるにすぎない。むしろ、『寛容書簡』の主目的は、一国の最高権力者である「統治者」（国王もしくは議会）に寛容の義務を課すことであつた。ここで「統治者」（magistrate, magistratus）と呼ばれるのは、いかなる特定の統治形態をとるにしても、その統治が成立する限りにおいて、最高の（supreme）権力を有する主体——個人もしくは団体——のことである。『統治二論』の用語を使用するならば、これは「立法部」（‘the Legislative’, TT II, 132, 134–6, 138, 149, 151）に相当する<sup>6)</sup>。ロックは、キリスト教徒相互の寛容、教会相互の寛容、教会指導者の寛容、統治者の寛容を順に考察するが、その中で彼がもっとも重視したのは統治者の寛容であり、被治者に対する寛容の義務を統治者に課すことが彼の主目的であつた。後にロックは、この目的を『第二寛容書簡』で明確に述べている。すなわち、「統治者が宗教ゆえに他人を罰する場合、彼は自分が握っている強制力を濫用し、それゆえ正当性を越え、彼の権力の限界を越えていることを示

すこと」(2TOL 135)こそが、その目的だったのである。

それでは次に、寛容という言葉の意味を説明しておこう。『寛容書簡』でロックは、「寛容」(tolerantia, toleration)という語を一度も定義していない。当時の読者がこれを迫害(persecutio, persecution)の対立概念として理解することを当然視しているからである。「寛容」という語を包容力、寛大な態度、大らかさの意味で捉える日本人読者だけでなく、「寛容の徳」についての近年の言説を耳にする英語圏の読者にとっても、西洋近代の「寛容」概念は誤解されやすい。ロック自身が寛容の概念を定義していないだけに、それを定義する複数の方法があると考えられるかもしれない。まず、受け容れ可能な範囲内でやや広くこれを定義するならば、ロックにとって寛容とは、自らが否認し嫌悪する信仰箇条や礼拝形式、あるいは思想や行動や生活様式を、強制的に排除したり変更するのではなく、負担に堪えながらも、それらを同じ社会の中で許容し、それらと共存する態度や政策である、と言えるかもしれない。要するに、強制的に排除せず、自分が気に入らない相手とも共存する態度や政策のことである。寛容が否認や嫌悪を伴い、それを耐え忍ぶという意味をもつことは、以前論じたこともあるので、繰り返すことはしないでおこう<sup>7)</sup>。しかし、ここに示したものが「やや広い」定義だということに注意した方がよい。なぜなら、ロックは、寛容を「強制力」(force)の排除として、つまり共存のための最低限の条件を確保する消極的概念として把握しており、「共存」は、強制力の排除の結果として、愛や善意や平和の教え(TOL 86/7, 三一)の更なる影響も受けつつ成立する、と考えているように見えるからである。ロックは、プロウストの批判に応答する際に、「人々をいかなる宗教へと改宗させるのにも、強制力が不適切であることは、あなたも認めておられます。寛容とは、まさにその強制力の排除にほかなりません。(Toleration is but the removing that force.)」(2TOL 62)と述べている。これを寛容の定義(必要十分条件)として受け容れるか、あるいはその必要条件として受け容れるかは、ロックが厳密な定義を出していない以上、断定できない。しかし、厳密な定義はさておき、ロックが寛容の本質を強制力の排除として捉え、この最小限の消極的概念を『寛容書簡』でも重視して、これを一貫して使用していることは指摘しておくに値する。

冒頭で、ロックはキリスト教徒の立場からキリスト教徒に語りかけ、力による支配や強制力の使用が「愛によって働く信仰」とは全く異質なものであり、精神の柔和さと生活態度の純潔さがキリスト教徒にとって必要だと説く(TOL 58/9, 三)。そうして彼は、統治者の職務が、法を制定し執行し刑罰を課すこと、つまり、共同体の「強制力」を用いることによって被治者の生命・自由・財産という「世俗的関心事」(bona civilia, civil interests)——『統治二論』で言うところの、広義の「所有権」(property)——を侵害する犯罪者を罰することにある、と確認する(TOL 66/7, 九—一一; TT II, 3)。ロックは、統治者が他人の権利を侵害する人々を威嚇し、「強制力で武装している」と述べた後で、なぜ統治者が用いる強制力が、各人の宗教的関心事(魂の救済とそのための魂の配慮)から分離され排除されねばならない

かと問う。つまり、なぜ統治者は、被治者に対して「寛容」の義務（＝処罰権を用いない義務、強制力を用いない義務）を負っているのかを説明する。

強制力（force）とは、物理的に強制する力である。ロックにとって、現実の政治の世界には、強制力がつきものである。もちろん、「強制力」は、国家の統治者が迫害や強制的改宗において刑罰を通じて用いるものだけでなく、隣人が行使するあらゆる種類の暴力をも含む。ロックの『寛容書簡』には、暴力や刑罰への言及——竜騎兵、拷問、牢獄、薪、鞭、火、財産没収など——が頻繁に登場する。この種の強制力の排除こそが、端的に言えば、迫害の排除こそが、ロックの「寛容」概念の本質的部分をなす。繰り返すが、この寛容は強制力の排除を本質とするものであり、慈愛とは、概念的に峻別され対比されるものである。寛容と慈愛とが因果的に相互に影響しあうことは否定しえないが、ロックは概念的には両者を区別している。

## 2. 統治者の寛容の義務の根拠：四つの議論

「なぜ」統治者の強制力は被治者の宗教的関心事から排除されるべきかという問いに答えてロックが提示する議論が、統治者の寛容の義務を支える根拠である。ロックは複数の根拠を示し、その一つが危害不在の議論である。しかし、その議論の役割を見定めるためには、まず他の議論がどのようなものであるかを眺めておく必要がある。以前私は『寛容書簡』には七つの議論が見られると論じたことがある<sup>8)</sup>が、そのうち重要な根拠は、危害不在の議論を含めて五つある。ここでは、危害不在の議論を除く四つの根拠がどのようなものであるかを簡単に眺めておく。危害不在の議論の役割を考えるのが本稿の目的であるから、これら四つの根拠の考察は、ロックの論述に即しながらも、できるだけ簡潔に行うことにしたい。

ロックは、まず三つの根拠を提示する。これら三つの根拠の内容を分析すると、他の根拠への言及があることが分かる。その上、ロックは『第二寛容書簡』以降で、どの根拠を重視するかについて力点を変えていると思われるため、研究者の間では、そもそも三つの根拠が何であるのかについて近年論争が生じている<sup>9)</sup>。ここではその論争に入り込むことなく、私の見解を簡潔に示しておく。第一の根拠は、統治者が、魂の救済という仕事を委任されていないことを指摘する。「神も」「人々も」、どちらによっても、この仕事は統治者に「委任されて」（demandatur, committed）はいないのだから、統治者は魂を救う権限をもっていない、とロックは論じる<sup>10)</sup>。第二の根拠は、知性の本性と働きに関わるものである。統治者もいかなる人間も、強制力によって信念を効果的に変更することはできず、それは不適切でもある。そのような信念の変更は、外的な強制力によってではなく、強制のない状態で物事のあるがままの姿を照らし出す「光」（lux）<sup>11)</sup>によってなされねばならない。第三の根拠は、統治者による救済の不合理性を指摘する。百歩譲って、仮に統治者が外的な強制力によって信

念を変更しえたとしても、これは本来の救済、つまり普遍的救済をもたらすことはなく、一国内という地域に限定された不合理な救済（それゆえ、不可能な救済）をもたらすにすぎない、とロックは論じる。

以上三つの根拠は、それぞれ独立した根拠として提示されているように見える。しかし、興味深いことに、注意深くテキストを読めば、それぞれの根拠が宗教の究極目的とロックが考えるものにつながっていることが分かる。すなわち、これらの根拠は、どれも人間の魂の救済とつながっているのである。第一の根拠を提示する際に、ロックは次のように言う。仮に人が自分の魂の配慮をほかの誰かに委任しようとしても、「他人の指図によって、どのような礼拝や信仰でも受け入れさせられてしまうほどに、永遠の救済への配慮を放棄してしまえる人はいないのです」（TOL 66/67, 一一；強調は引用者）。また、第二の根拠を提示する際には、ロックは信念変更の際の強制力の効果のなさを、救済を達成する上での効果のなさ結びつけ、「真の、救済をもたらす宗教は、心の内的な確信の内にあるのです」（68/9, 一三；強調は引用者）と述べている。そして第三の根拠は、普遍性という救済の一特質に直接的に言及しているのである。

このように見てくると、以上三つの根拠は、ロックにおいては、救済という宗教の目的へと収斂してゆくものとして捉えられているのが分かる。さらに重要なのは、議論が展開するにつれて、ロックは救済と強制力に関してすでに示唆した見解を独立した形で述べ、これを第四の根拠として提示し、それこそが良心の自由に関する論争に「完全に決着をつける」「主要な根拠」（TOL 98/9, 四三）である、と述べていることである。この主要な根拠が何であるかについて、ロックは次のように述べる。長くなるが引用しよう。

宗教に関する統治者の意見が優れており、統治者が定めたやり方が真に福音書に適ったものだとしても、もし私がこのことを心底より納得するのでなければ、それは私に救済をもたらすものではないでしょう。…なるほど私は自分が嫌っているやり方で金持ちになることもあるでしょうし、疑っている薬によって何か病気を治してもらえることもあるかもしれません。しかし、私は自分が疑っている宗教や嫌っている礼拝によって救われることはありません。…神に気に入られるためには、信仰と内的な誠実さが必要です。他の人たちによって認められた、どれほど優れた薬であっても、それを飲んだらたちまち拒絶反応を示すならば、服用しても効果がありません。また病人の特異体質のせいで薬も毒に変わってしまう場合には、嫌がる病人に薬を無理に飲ませるべきではありません。…結局は自分が真であると信じていない宗教は、私にとって決して真ではなく役にも立たないことは確実です。…人間は救済へと強制されることはないのです。最終的には、救済は自分自身と自分の良心とに任されるのです。（TOL 98/9-100/1, 四三／四五）

この引用文を読むとロックが単に救済の条件を主観化しているだけのようにも見えるかもしれない。ところが、注意深く読めば、ロックが内的な確信や誠実さの成立のためには、その根底に各人の判断の自由がなくてはならないことを認めていることが分かる。ロックは、統治者による外的強制力の使用が、内的な確信や誠実さといった救済の必要条件を破壊すると考えているが、その理由は、後者の確信や誠実さが判断の自由と密接に結びついており、さらに、強制力の使用がその判断の自由と論理的に矛盾すると彼が考えているからである。判断もしくは良心が自由でなく、逆に強制されてよいものであれば、内的な確信をもったり、誠実であることはできない。しかも、自由と強制とは論理的に両立しえないのである。ロックは、すぐ後で外的礼拝を論じる際に、この矛盾という論点に触れている。「宗教の自由を人に認めておきながら、神を喜ばすことがその目的であるのに、礼拝そのものにあたっては神の意を損なうように命じることは、まったく矛盾しています」(102/103, 四七)。ロックはまた別の箇所でも、「各人は、自らの救済について、最高にして究極的な判断力を有しています」(124/5, 六九)とも述べている。かくしてロックの議論は、ジョージ・フレッチャーが「論理的な干渉反対論」と呼んだものに分類される<sup>12)</sup>。自由と強制の論理矛盾をベースにして、強制力は救済の必要条件を破壊すると論じるこの議論——「救済の議論」と呼んでよい——が、第四の根拠をなすのである。

以上四つの根拠を見てきたが、第四の根拠と寛容の射程の関係、および四つの根拠の相互関係について注意しなくてはならないことがある。すでに見たように、ロックは、第四の根拠を他の三つの根拠が収斂するものとして捉えており、その限りにおいて、ロックの寛容の根拠は「救済の議論」に収斂していくものだと考えられる。ところが、この議論がロックにとって非常に重要であるとすれば、それに応じて、彼の寛容の擁護は、まさにプロテスタントの寛容論として、プロテスタントをその寛容の射程に取り込んだものとして、狭い射程をもった寛容論としてその姿を現すのである。第四の根拠を重視するのであれば、純粋な「信仰のみ」によって救済されると考えるプロテスタントにとっては大変魅力的で説得力ある根拠となる。他方、信仰よりも、むしろ善行によって救済されるというカトリックの立場や、内的な意図とは関係なく戒律に外面的に従うことこそが救済に必要だと説くユダヤ教の立場にとっては、あるいは少なくとも彼らがそのような考える限りにおいては、このような根拠は救いを得るのに重要ではなくなってしまう。多神教を信じる異教徒にとって、儀式や外的な行為と比べて、内的な確信や誠実さが、どれほど重要であるかは、それぞれの宗教の特質を見ないと分からないが、少なくともプロテスタント的な特質をもった異教だけしか、寛容の射程にはいらぬことになる。こうして、「救済の議論」を主要な根拠とすれば、寛容の射程は狭くなってしまふのである。本稿の冒頭で述べた従来の研究者の通念を支える論理があるとすれば、それはここに求められてよい。

さて、いま仮にロックの初めの三つの根拠のうち、第一と第二の根拠を「救済の議論」か

ら独立した根拠として扱ってみるとしよう。そうすれば、それらの根拠をさらに発展させることによって、寛容の射程を広げることができるかもしれない。例えば、第二の根拠を「救済の議論」から切り離したとすれば、どうであろうか。私たちは、知性の働き、知性と真理との関係、知性の意志からの独立といった点を考慮し、統治者が信念の真理性を変更することは不可能であり、不適切である、と論じることになろう。ただし、そのような議論は、宗教的信念にかぎらず、非宗教的信念や反宗教的信念を含めて、真理の探究にかかわるあらゆる知的活動を寛容の射程に入れることになる。少なくとも、原理的にはそうである。『人間知性論』や『知性の正しい導き方』で示される「知性の自由」という見解を活用し、それを権利として捉えなおせば、宗教批判を含む言論の自由を寛容論の中に取り込むことも可能となろう<sup>13)</sup>。しかしロックは、無神論者と評されたスピノザや、無神論者の地位を論じたミルとは違い、寛容論においては、決してこの方向に議論を展開することはしない。彼は、第二の根拠を非宗教的、反宗教的な目的のために使う意図はもっていなかったのである。

ロックが寛容の射程を拡大するために実際に採用した戦略は、どうであったのか。彼は、四つの根拠をそのまま温存し、それらとは独立した第五の根拠を付け加えたのである。その第五の根拠が、危害不在の議論である。次に節をあらためて、その議論を考察しよう。これによって、ロックがいかにして寛容の射程を拡大したかを見ることにしたい。

### 3. 第五の根拠：危害不在の議論

#### 3.1 危害原理

ロックは、ミルの危害原理に類似した原理を採用する。統治者は、人々が他者に危害を与えない限り、強制力を使ってその人たちを罰してはならない、と彼は主張する。これがロックの危害原理である。これは、ミルのものとは少しだけ違っている。ロックは、ミルのように、世論による精神的強制を考慮することはなく、もっぱら刑罰による物理的強制に焦点をあわせるからである<sup>14)</sup>。ロックが危害原理を採用したことは、従来の研究であまり注目されてこなかった。しかし、彼はこの原理を偶像崇拜などの罪 (peccatum, sin) を罰するべきかどうかという議論の中で提示した。「貪欲、他人の困窮に援助を与えないこと、怠惰など」は宗教上・道徳上の「罪」であるが、「いったい誰が、それは統治者によって罰せられるべきだと考えただろうか」とロックは言う。彼によれば、誰もそのようなことを考えはしないが、その理由は、「それが他人の財産に損害を生むものでもなく、公共の平和を乱すこともないからである。嘘や偽証ですら、・・・国家や隣人に危害 (injuria, injury) が加えられる場合以外は、法は沈黙している」(TOL 114/5, 五九)。偶像崇拜も、他者に危害を与えなければ、罰されるべきではなく、単に避けられるべき行為である、とロックは言う。

ロックは、「損害」(damnum, harm) と「危害」(injuria, injury) という語を、同じ意味で

互換的に使う。何を害したかにかかわらず、とにかく他者の権利を侵害したことを指すのだから、おそらくはプーフェンドルフの用語法に従ったのだろう<sup>15)</sup>。ただし、他者への「損害」や「危害」について語る際、ロックは他者の権利一般の侵害ではなく、他者の「完全な権利」、つまり法の力（刑罰）、さらに法が機能しないときには実力・武力の行使によって守ることのできる権利を念頭に置いている。『統治二論』の用語に従えば、広義の「所有権（property）」（＝生命・自由・財産に対する排他的支配権）の侵害が、「損害」もしくは「危害」を構成するとロックは考えているのである。この種の権利侵害が深刻な形で、あるいは大規模に発生すれば、国家の成員の広義の所有権を保護する法秩序そのものが破壊され、全員の権利の保障に影響を与えることになる。それゆえロックは、個々の人間の所有権の侵害のみならず、「公共の平和」や「公共善」を損なう行為についても語るわけである。

### 3.2 危害原理の適用——危害不在の議論の内実——

それでは、ロックがいかなる仕方で、自らの危害原理を適用しているかを考察しよう。危害原理を使って展開される危害不在の議論は、信念や実践が他者に危害を与えない限りは、統治者はそれらを罰してはならないと主張する。ただし、この議論は、問題となる対象が何であるかによって、異なる形をとる。ロックは三種類の対象を考察する。第一は、「思弁的意見」である。「思弁的意見」は、知性が真なる意見として理解し、知性内部で完結し、行為に影響を与えないものである。これは「信仰箇条」とも呼ばれる。ロックは、そのような思弁的意見（教義や信念）が問題になる場合、それは本質的に他人に危害を及ぼしえないものであるから、統治者はその種の意見を説いたり発表したりすることを罰する権利を有してはいない、と主張する。第二の対象は、「外的な礼拝」や「実践的意見」と呼ばれるものである。「実践的意見」は、思弁的意見とは違い、人間の「意志や品行」（120/1, 六五）に影響を与える意見である。外的礼拝や実践的意見に関しては、他人に危害を及ぼすことがありうるので、ロックの危害不在の議論は次の形をとる。すなわち、特定の礼拝形式や実践的意見が他者に危害を及ぼさないのであれば、その限りにおいて、統治者は処罰権を行使してはならない、と論じるのである。この議論は、思弁的意見の場合とは異なり、強制力使用を控える条件を述べたうえで、その条件を満たせば強制力の使用を控えるべきだと主張する。

まず、思弁的意見の扱いから考えよう。ロックは、カトリックの「化体説」を取り上げ、他人がパンと呼んでいるものをカトリック教徒がキリストの肉体だと信じたとしても、その人はなんら「隣人に危害を加えることはない」（120/1, 六七）と述べ、統治者はこの教義を信じている人を罰してはならないと主張する。

さらにロックは、ユダヤ教徒や異教徒の思弁的意見についても、刑罰で脅したり罰してはならないと言う。関連箇所を引用しよう。

もしあるユダヤ教徒が新約聖書は神の言葉であると信じなくても、彼の世俗の権利には何の変化も生じません。もしある異教徒が新旧両聖書について疑念をいだいても、そのために彼は不正直な市民として、罰せられるべきではないのです。これらのことを誰かが信じようと信じまいと、統治者の権力と市民の世俗的関心事 [= 広義の所有権] は無事安全でありうるのです。それらの意見が誤りであり、ばかげていることは、私も快く認めます。しかし、法律が配慮するのは、意見の正しさではなく、各人の世俗的関心事の無事安全と国家の無事安全です。……真理は、いったん真理自身に任せられれば、十分うまくやっていくでしょう。(TOL 120/1-122/3, 六七)

この引用が示すように、ロックによれば、カトリック教徒と同様、ユダヤ教徒も異教徒も、特定の思弁的教義を信じているがゆえに、罰されることがあってはならないのである。意見の真理性ではなく、広義の所有権の保全こそが、法の目的なのである。かくしてロックは、思弁的意见は、知性の内部で理論的問題として完結し、本性上、権利を侵害することがありえないことを理由にして、いかなる宗教であるかにかかわらず、すべての思弁的意见を寛容の射程内に取り込むのである。

次に、外的な礼拝形式の扱いはどうだろうか。他者の生命、自由、財産を脅かすことのない通常の礼拝形式であれば、統治者はこれを罰してはならないとされる。しかし、もしそれが特異な礼拝であって、他者の広義の所有権を損なうようであれば、他者への危害が発生するので、それは寛容の対象外とされ、統治者によって罰せられる行為となる。例えば、幼児を生贄にささげたり、おぞましい乱交にふけること (TOL 108/9, 五三) は、生命、自由、財産、あるいは健康に関わる権利の侵害として、処罰の対象となる<sup>16)</sup>。ロックは、広義の所有権を侵害するかどうか、またその権利を保障する法秩序を損なうかどうかという判定基準を礼拝形式に適用するわけだが、そのことを次のように表現する——「それ自体国家に有害で、日常生活においても、公共の福祉のために制定された法によって禁じられているもの」は、宗教的礼拝においても「許されえないし、刑罰を免れるに値いしうものでもありません」(110/1, 五五)。

ロックは礼拝の自由を、新世界に住むアメリカ先住民にも適用する。『寛容書簡』で「異教徒」として言及しているのは、アメリカ先住民である。キリスト教徒であるヨーロッパ人は、彼らの宗教に見られる「偶像崇拜」を根絶するべく、アメリカ先住民に戦争をしかけて略奪を行う権利を決して有していない、とロックは明確に主張する (TOL 112/3-114/5, 五七-五九)。彼らの礼拝形式は、隣人を害したり、キリスト教徒を害するものではない。それゆえ、処罰や攻撃の対象にはならないのである。

ロックの礼拝形式の自由に関する主張は、危害原理を単に活用するだけでなく、それを公平に適用し、人々の間に相互の平等を成立させる点を強調する。『寛容書簡』の議論が結論

に近づくにつれて、この危害原理の公平な適用の主張は明白になる。その結論部でロックは、礼拝形式に関して、こう述べている。

最後に結論をまとめておくならば、私たちは、他の市民たちに与えられている諸権利を求めるといことです。ローマ式のやり方で神を礼拝することは許されるでしょうか。それなら、ジュネーブ式のやり方もまた、許してよいのです。(TOL 140/1, 八七)

ここで見逃してならないのは、第一に、ロックがローマ式のやり方で礼拝するカトリック教徒を寛容の射程内に入れていたということである。第二に、その礼拝が他者に害を加えないということ为前提として、カルヴァン派や他のキリスト教徒との相互的平等、つまり危害原理の公平な適用によって、ロックがすべてのキリスト教徒を寛容の射程内に取り込もうとしていることである。ロックは、結論部分でプロテスタント諸派に言及し、商売や住居だけでなく、「宗教集会」、「祭日」、「説教」、「公的礼拝」への参加に関しても、すべての派の人々に、平等な権利を認めるべきだと主張する。そうして彼は、人々の相互の平等というこの原理を、キリスト教徒のみならず、非キリスト教徒にも適用する。

いや、もし率直に真実を語り、人が他人にふさわしい存在であるとはどのようなことかを語るのであれば、異教徒も、イスラム教徒も、ユダヤ教徒も、宗教ゆえに、国家 [の世俗的関心事、広義の所有権] から排除されるべきではありません。(TOL 141/2-143/145, 八九)<sup>17)</sup>

こうしてロックは、他のキリスト教徒と同様、非キリスト教徒も、国家のもとで、自らの所有権——生命、自由、財産への自らの排他的支配権——を保障されるべきであり、統治者は宗教ゆえに彼らを罰してはならない、と主張するに至る。非キリスト教徒を寛容に扱うべき理由を、ロックはあらためて述べる。それは、一方では「福音書」が彼らを世俗の権利の享受から閉め出すことを「命じてはおらず」、「外部の人を裁かない」教会はそれを欲しないからであるが、他方では、「正直で平和的で勤勉である限り、人間を人間として<sup>18)</sup>受け容れて歓迎する国家は、そのようなこと [=排除] を要求しないからである」(144/5, 八九)。後者がこれまで論じてきた世俗の論理だが、ここで言う「平和的である限り」というのは、他者の生命、自由、財産に危害を及ぼさない限り、と言い換えてよい。

ここでロックがイスラム教徒に言及していることについて一言説明しておこう。このイスラム教徒への言及は偶然ではなく、一定の知的関心に裏づけられたものである。その背後には、エリザベス朝以来のイングランドとオスマン帝国との交渉史がある。対スペイン政策として、両者は友好的同盟関係を結び、多くのイングランド人は、旅行記等を通じて、イスラ

ム教がキリスト教や他の宗教に対して寛容であると認識した。また、エドワード・バグショーの寛容論におけるイスラム教徒への言及や、クライスト・チャーチの同級生ヘンリー・スタップの画期的なイスラム研究『マホメット教の起源とその展開』（イスラム神学がその基礎に宗教的多元性を内包し、キリスト教徒や他の宗教に対して寛容であることを示したヨーロッパ最初の作品）、さらには、ロックとスタップの共通の師であるクライスト・チャーチのオリエント学者エドワード・ポーコックの業績など、ロックのイスラムへの関心を高めたであろう諸要因が考えられる<sup>19)</sup>。

以上見てきたように、ロックの寛容の射程の広さは明白だが、ここで二点付け加えておきたい。第一に、ロックがユダヤ教徒、イスラム教徒、異教徒をも寛容の射程に入れたことは、解釈の問題ではなく事実である。この射程の広さ——ロックはこれを寛容の「幅広さ」(the 'largeness' of toleration) と呼ぶ (2TOL 62) ——は、彼の論敵プロウストに衝撃を与え、彼の警戒心を刺激し、反発を引き起こした<sup>20)</sup>。『寛容書簡』が誰を寛容の射程内に入れているかに関しては、17世紀の読者、とりわけプロウストのような人物の方が、現代の論者よりも、正確に理解し敏感に反応している。プロウストは、『寛容書簡』の著者がキリスト教徒相互の寛容を考察することから始めながらも、最終的には、キリスト教の枠を超えて、次のような結論を導き出していると考えた。すなわち、「世界中のありとあらゆる宗教とセクトは、世俗社会と両立しさえすれば、また、互いに相手を寛容に扱う用意がありさえすれば、どこにおいても平等に、寛容な扱いを受け、かつ保護されるべきだ」(ALT 2) というのである。プロウストは、これがロックの結論であることを正しく見抜いていた。もともと彼も、他の多くの論者と同様、ロックが危害不在の議論を活用してこの結論にたどりついたことを正しく理解してはいなかったわけだが。

第二に、すでに見たように、ロックは寛容の射程を拡大するにあたって、人々の相互的平等を尊重し、権利の保障を平等に行うべしと主張した。ロックは、何教徒であろうとも、他者の権利を侵害したり公共の平和を損なわない限り、本人の世俗の権利は、他の市民と同じように保障されるべきだと論じ、宗教を理由とした差別的扱いの不当性を主張したが、その際に、不偏不党の立場に立って、多種多様な信仰をもつ人々を平等に扱うべしと主張したわけである。この公平さに訴える戦略は、差異があったとしても、人々は一つの同じ法に服し、公平な裁判官によって裁かれるべし、というロックの正義の原理の適用だと考えられる<sup>21)</sup>。ポプルは英訳序文で、「平等で公平な自由」(equal and impartial liberty) が必要だと述べた。通常ポプルの序文は軽視され、ロックの見解とは異なる点が強調されがちだが、この平等で公平な自由に関する限り、ポプルはロックが結論部分で打ち出した立場を忠実に再現している。

最後に、実践的意見の扱いについては、外的な礼拝形式の場合と同様に、特定の意見が他者に危害を及ぼすかどうか、統治者の処罰権の行使の正当性を判断する基準となる。実践

的意見の中でもロックが強い関心を寄せるのは、世俗社会の秩序を破壊するような危険な意見である。これらの危険な意見は、従来、「寛容の限界」を示すものとして論じられてきた。次の節でそれらの危険な実践的意見を論じ、それらと危害の発生との関係を明らかにしたい。

#### 4. 危険な実践的意見・危険な教会・危険人物——危害原理のさらなる適用——

ロックによれば、他者に危害が及ばない限り、統治者は処罰権を行使することはできないが、逆に、ある意見や行為が他者に危害を及ぼすようであれば、統治者はこれを正当に処罰することができる。それでは、彼はいかなる実践的意見が世俗社会とその成員に危害を及ぼすと考えたのか。実はロックは、実践的意見だけでなく、実践的意見をもつ人々や特定の種類の教会を含めて、四種類の対象をまとめて考察している。そうして、それらの対象が社会の基本秩序を破壊し、その成員に危害を与える場合には、それらを寛容の射程外に置くと主張する。つまり、それらを処罰の対象と見なすのである。

第一は、「人間社会と相容れなかつたり、世俗社会 (*societas civilis, civil society*) [=政治社会] の保全に必要な基本道徳に反する」(TOL 130/1, 七五) 意見である。例えば、信義破棄の権利、王位追放権、万物の所有権は自分たちが有している、というような意見がこれである。ただし、これらの意見が世俗社会の基礎を掘り崩すことは明らかであるため、このような意見をそのまま表明する人々はほとんどいない、とロックは言う。

第二は、実際にはこれと同じ内容の意見だが、その外観をもっともらしく取り繕い、巧みに自分たちだけに特権を与える意見を説く人々である。例えば、「異端者との信義は守られなくてもよい」、「破門された国王はその王国を失う」、「支配権は恩寵にもとづく」(TOL 130/1-132/3, 七五-七七) が、この種の意見である。これらは、第一の種類の意見と同様、世俗社会の保全に必要な基本道徳を破壊し、その成員に危害を及ぼす。

第三は、「その教会に加入すれば他国の君主の保護下にはいり、その君主に服従することになるような」(TOL 132/3, 七七) 教会である。例えば、「イスラム教徒がコンスタンチノープルのイスラム教の最高指導者 (Mufti) に盲従させられ」ていて、さらにその指導者がオスマン帝国の皇帝に完全に服従しているのであれば、その人物はもはや、「宗教においてのみイスラム教徒」であり、自らが居住している政治社会では「キリスト教の統治者の忠実な服従者」(132/3, 七九) であるとは言えない。そう主張することはばかげている。そのような教会に加入して外国の権力に服従することは、その国の社会の利益を損ない、その成員に害を及ぼす (134/5, 七九)。

第四の対象は、無神論者、つまり「神的存在 (*numen, a god*) を否定する」人々である (TOL 130/1-134/5, 七五-七九)。いかなる神も信じない人間は、人間社会の絆である誓約、約束、契約によって拘束されないため、これらを平気で破り、社会を破壊する。「たとえ意

見のなかだけのことにしても、神 (Deo, God) を否定すれば、これら一切のものは崩れ去ってしまいます」(134/5, 七九) とロックは述べている。

#### 4.1 カトリック教徒の位置づけ

危険な実践的意見との関連で、カトリック教徒の地位に関する一つの疑問に答えておこなうてはならない。多くのロック研究者は、これまでロックがカトリック教徒を寛容の射程外に置いたと主張し、彼の寛容論の射程の狭さを指摘してきた。本稿の冒頭で触れたロック研究者の通説ないし通念は、まさにこの点を強調するものである。最近アダム・ウォルフソンが的確に指摘したように<sup>22)</sup>、英語圏では、ガフやクラストンから、ダンやアッシュクラフトを経由して、ウートンやヴァーノンに至るまで、カトリック排除論はずっと継承され反復されてきたのである。日本でも、著名な研究者はほとんど皆、ロックはカトリック教徒を排除したと指摘してきた。そのような指摘がなされる時、しばしば持ち出されるのが、カトリシズムの脅威に対してイングランドのプロテスタンティズムを防衛しようとした、というロック(あるいはシャフツベリ)の実践的意図である。特に17世紀イングランドにおける反教皇派の思想と運動を研究したアッシュクラフトは、ロックに対して非常に強い告発を行っている。彼によれば、『寛容書簡』は、一方で「原理という高次の地平を占める試み」であると同時に、他方では、「最も深いところにある、反教皇派的な偏見と恐怖心を掻き立てる試み」<sup>23)</sup>であった。しかも、『寛容書簡』は、それに先立つ「教皇派の陰謀」の危機の際にイングランドに広がった「国民的ヒステリー」のような「反カトリック恐怖心」を「煽り、かつ正当化する」のに「実際に貢献した」<sup>24)</sup>と言われる。

アッシュクラフトほどの強い主張は例外かもしれないが、実際多くの研究者は、寛容の限界を示した箇所をテキスト上の根拠として、ロック寛容論の射程が狭いと主張し続けてきた。ロックが無神論者を排除したのは確かにその通りだが、カトリック教徒についてはどうだろうか。すでに本稿では、化体説という思弁的意見についてのロックの見解と、ローマ式礼拝の自由への彼の言及という二つのテキスト上の根拠を示し、ロックがカトリック教徒を寛容の射程内に取り込んでいると主張した。したがって、通説のどこがおかしいのか、またいかなる意味でカトリック教徒を寛容の対象としていると言えるのかについて、ここで詳しく説明しておきたいと思う。

ロックは名指しでカトリック教徒は処罰されるべきだと述べていないにもかかわらず、しばしば研究者は上記の第二種の実践的意見の実例に着目する。確かに、第二種の危険な意見のうち、異端者との信義と、破門された国王に関わる意見は、歴史家によれば、カトリックの教義であった。正確に言えば、少なくとも、プロテスタントがカトリックの教義だと信じていたものである<sup>25)</sup>。また、支配権と恩寵についての教義も、ピューリタンだけでなく、カトリックに帰せられることがある<sup>26)</sup>。しかし、ここで注意すべきは、ロックが寛容の射

程外に置いている人々は、世俗社会（つまり政治社会）の保全に必要な基本道徳を破壊する意見を、自分たちだけに特権を与える仕方であつて、決して特定の「宗教」を共有している人々ではない、ということである。ロックは、カトリック教徒であれ何教徒であれ、「宗教ゆえに」統治者が彼らを罰するのは不当であるという基本的立場を一貫してとっている。第1節でも引用したが、ロックは『寛容書簡』の目的を、「統治者が宗教ゆえに他人を罰する場合、彼は自分が握っている強制力を濫用し、それゆえ正当性を越え、彼の権力の限界を越えていることを示すこと」（2TOL 135；強調は引用者）だと述べている。仮に誰かが刑罰を受けるのであれば、それはその人が特定の思弁的意見をもっていたり、他者を害さない礼拝に参加するからではなく、まさに他者を害するような危険な実践的意見をもっているからでなくてはならない。

ロックが宗教ゆえに罰するのは不当であると主張するとき、彼が言う「宗教」とは、強制力を行使して他者の権利を侵害したりしない平和的な「宗教」である。ロックによれば、人々がある一つの「宗教」を共有しているというのは、その人たちが「信仰と神の礼拝について一つの同じ規則をもつ」（TOL 148/9, 九五）ことを意味する。信仰の規準となる正典、そして礼拝形式の規則を共有する人たちが、一つの宗教を共有するのである。しかも、これは強制力の行使とは無縁の、平和な宗教である。この見解が明瞭に見られるのは、ロックがキリスト教徒ならびにキリスト教の聖職者について、本来いかにあるべきかを語るときである。ロックは、迫害と暴力を加え続ける自称キリスト教徒を、自らの悪徳と戦い、「態度の純潔さ」や「精神の柔和さ」をもって隣人を愛する本来のキリスト教徒と対比する（58/9, 三）。さらに聖職者に関して、ロックは、彼らが人々に寛容の義務を説き迫害をやめるように働きかけるだけでなく、「平和の福音」（*Evangelium pacis, the Gospel of peace*）を伝える者として、「平和と善意の義務を」（*de pacis et benevolentiae officii, the duties of peace and benevolence*）説くべきであり、消極的な「寛容」（迫害をやめること）に加えて、「慈愛と謙讓」（86/7, 三一）の意義を伝えねばならない、と主張する。宗教を平和的活動として捉えるロックの見解は、強制力を行使する世俗社会（国家）と自由な結社としての宗教的結社（教会）との対比を見れば明らかである。「教会」ないし「宗教的結社」とは、魂の救済のために神を公的に礼拝するべく人々が自発的に集まった自由な結社（70/1, 一五）であるが、この結社においては、強制力によって各人の生命・自由・財産を保全する世俗社会とは異なり、各人の関心事は、神を喜ばせ来世で救済を得ることであつて、それが他人の関心事と交わったり衝突することはないのである<sup>27)</sup>。

もちろん、平和的な宗教が、ある状況のもとで、危険な実践的意見と結合してしまうことはある。教会の意見は、思弁的意見だけでなく、実践的意見も含むからである。そこで今、平和的な宗教と危険な実践的意見のという二者の結合という観点からカトリックの位置づけを考察すれば、ロックの寛容論の主張が明瞭になるだろう。

ここで最初に考察すべきは、ロックが明示的に教皇派 (papists) の扱いを論じている文書、1667年の『寛容試論』である。ロックは、人々が「宗教」(信仰と礼拝の規則に従った平和的活動)と、教皇派が説くような社会を破壊する危険な「実践的意見」(反社会的イデオロギー)とを「一緒くたにする」と言う。そうして、「前者 [=宗教] を許容しても後者が広がらずにすみ、後者の「反社会的で危険な」意見が宗教的礼拝で交わるすべての人たちによって吸収され信奉されることがない、という保証が得られないのならば、統治者は、「彼らが宗教的活動を行う際に彼らを寛容に扱うべきではない」と述べている。つまり、ロックは1667年には両者の分離が困難であると判断し、それゆえ、特定の派の宗教活動を寛容に扱うべきではないと提案したのである<sup>28)</sup>。逆に言えば、ロックは、教皇派が反社会的イデオロギーを自らの宗教から分離し放棄するか、あるいは反社会的イデオロギーが宗教的礼拝に参加する人々に影響を及ぼさなくなれば、カトリック教徒が寛容な扱いを受ける条件が整う、と考えていたことになる。実際ロックは、教皇派の聖職者がいくつかの反社会的な意見、特に異端者との約束を放棄する権利や王位追放権を放棄すれば、彼らを寛容の対象に加えてよいと考え、それらの反社会的教義を放棄するという宣誓書の草稿(1674年頃)ももっていた<sup>29)</sup>。

そこで『寛容書簡』に戻ろう。『寛容書簡』の段階でロックがカトリックに関して、平和な宗教と危険な実践的意見の分離をどれほど容易だと考えていたかは判定しがたい<sup>30)</sup>。なかなか分離しがたいと考えていたかもしれない。その場合には、ロックはカトリック教徒を、他者に危害を加えるという非宗教的理由によって、他の宗派や宗教と同じように、寛容の射程から排除することになる。ただし、これはカトリック排除というよりも、他者に危害を与える人々の排除であることに注意する必要がある。他方、もしロックが信仰と礼拝を危険な実践的意見の影響から分離できると『寛容書簡』で考えていたら、どうであろうか。その場合には、先ほどの原則に従って、そのような宗教活動は寛容の射程内に置くべきだとロックは主張するはずである。つまり、信仰や礼拝を、他者を害することを奨励する危険な実践的意見の影響から分離することができるのであれば、前者の宗教活動を寛容に扱い、後者の危険な実践的意見の表明は禁止したり処罰する、ということになる。

このように分離する対処法は、『寛容試論』の主張とも『寛容書簡』の主張とも合致する。しかも、これは、カトリックだけでなく、プロテスタントにも、また他のすべての宗教にも適用されるものである。したがって、ロックは単にカトリックを嫌悪や恐怖の対象と見なし排除しようとしたのではなく、むしろ、カトリックを含むすべての宗教団体が、他者を害する危険な実践的意見を放棄することを求め、かつもし個々の団体において両者の分離が容易であれば、当該団体の宗教活動を寛容に扱うと宣言しているものと解釈できる。ロックがカトリック教徒を排除せずに、寛容の射程内に取り込んだというのは、以上のような意味、すなわち、「条件つき寛容」をあらゆる宗派や宗教に平等に適用し、カトリックにも適用する、という意味においてである。

以上でロックの立場を、平和的な宗教と危険な実践的意見の結合や分離の観点から考えてみたが、このような解釈は、ロックが『寛容書簡』の寛容の限界を示す第三の対象を論じる際に、まさに結合の観点を採用したという事実によっても支持される。第三の対象は、徹底した結合、つまり完全な従属を示すものである。ここでロックは、イスラム教徒の宗教活動そのものを排除しようとしたのではないし、カトリックへの攻撃をここに読み込むのも適切ではない。イスラム教の最高の宗教指導者がオスマンの皇帝に「完全に」従属していて、前者の指導者に「盲従」するモスクを、ある国家（例えば、イングランド）の中に作ることを許せば、その国家の利益は皇帝に譲り渡すことになり、その社会の成員の世俗的権利も平和な宗教活動も破壊される。もちろん、政治的従属は、イスラム教に限らずいかなる宗教にもあてはまることである。『寛容書簡』でロックは、平和的な宗教活動を行うイスラム教徒を寛容の射程内に入れた。さらに彼は、『寛容書簡』出版の後には、イスラム教徒の市民権を法的に認めるべしという主張も行ったのである<sup>31)</sup>。

#### 4.2 無神論者排除の理由：危害の発生

ロックが寛容の限界を示す第四の対象としてあげているのは、無神論者である。なぜ無神論者が排除されるべきかを考えてみれば、他者への危害の発生がその理由として浮上する。

ロックが異教徒を寛容の対象としていることを考えると、ここで登場する神は、一神教、多神教を問わず、なんらかの神的存在としての神でなければならない。実際ロックは、多神教でも使用可能な語、「神的存在」を意味する‘numen’という語を使用している。だが、おそらくロックは、この文脈で完全に一貫性を維持してはいないと思われる。約束や誓約との関係で神を語り始める段になると、一神教を念頭に置いて、‘Deus’という語を用いているからである。この神は、自然法を制定し、処罰の権力を持ち、人間に約束や誓約を遵守させる全知全能の神だと考えた方が筋が通る。ロックは、無神論者が自分の利益にかなうと分かれば、いつでも約束を破り、社会の基本秩序を破壊すると考えていた。無神論者がそうするのは、神を信じておらず、神の処罰権も永遠の命も信じていないからである。『人間知性論』の有名な箇所、ロックは無神論者のホブズ主義者とキリスト教徒の見解を対比して、そう述べている (E I, ii, 5)。ロックがこのように無神論者を寛容の射程から排除したのは、社会を構成し、その絆となる約束、誓約、契約などを破壊するからであるが、結局、他の実践的意見と同様に、社会の秩序を根底から損ない、社会の成員の権利を侵害する（他者に危害を加える）というのが、その根本的理由である。

無神論者の排除は、現代人の感覚からすれば、寛容の射程をあまりにも狭くとらえていると思われるかもしれない。確かに現代人は、神を信じていなくても、約束を守り信頼されている人物がいることを分かっているかもしれない。しかし、この無神論者の排除は、少なくともロックが一貫して危害原理を重視し、危害の発生を刑罰適用の根拠としていることを明

示している。後にトマス・ジェファソンは、ロックの『寛容書簡』を入念に研究し、ロックの危害不在の議論を一歩先に進めて、次のように主張した。「しかし、私の隣人が20の神が存在するとか、神は存在しないと行ったとしても、私に危害は生じない。それは私の財布をポケットから抜き取るわけでもなく、私の脚を折るわけでもない。」<sup>32)</sup> このようにジェファソンは、ロックの危害不在の議論を活用し、寛容の射程をロックが想像すらしなかった方向へと拡大し、無神論者をも寛容の射程内に取り込んだのである。

## 結び：危害原理の重要性

以上の考察から、ロック寛容論が予想以上に広い射程をもち、それが他者への危害の不在という根拠に依拠していること、また他方では、その射程が他者への危害の発生という根拠によって制限されていることが明らかになった。要するにロックは、危害原理の適用によって、寛容の射程を拡大し、同時にそれを外側から制限する境界線を定めたわけである。

近代初期の寛容論として、ロックは他の理論家と比較され、その射程が狭いことがしばしば指摘されてきた。確かに、ロジャー・ウィリアムズは、キリスト教徒、ユダヤ教徒、イスラム教徒、異教徒、「反キリストの徒」に加えて、「瀆神者」を寛容の対象に含めている<sup>33)</sup>。ロックの寛容論は、瀆神者ないし無神論者をも寛容の対象とするウィリアムズの立場ほど寛容の射程が広くはないが、もともとウィリアムズの立場は、近代西洋思想における例外中の例外である。さらに重要なことに、ロックは、聖書から根拠を引き出すウィリアムズとは違って、かなりの程度まで危害不在という世俗的根拠を重視したのであり、その世俗重視の立場に立って、通常考えられている以上に幅広い寛容を説いたのである。

ロックの危害不在の議論や危害発生による処罰正当化の議論を評価するのは、本稿の目的ではない。おそらくロックの議論は、良心の自由や表現の自由の議論で重要となるいくつかの区別——意見と行為の区別、危害の蓋然性と必然性の区別、遠くの不特定の危険と現在の明白な危険の区別など——を十分に考慮していないという批判に晒されるだろう。この点はあらためて検討する必要がある。しかし、本稿は少なくとも、ロックがよく知られた四つの議論に加えて、危害原理を使って危害不在の議論を展開し、寛容の射程を拡大したことを明らかにした。さらに、彼が危害原理を使って寛容の限界を定めたことも明示した。その過程でカトリック教徒や無神論者の位置づけも明確化することができたと思う。危害原理の重要性はいまや明白である。ロックが狭いキリスト教的な寛容論しか展開しなかったという見解は、捨て去るべき先入見であることも、これで明らかになったと言えよう。

(追記)

本稿は、2017年3月27日に開催された日本イギリス哲学会第41回研究大会(南山大学)の

「シンポジウム I：近代寛容思想の射程とその意義」で読み上げた原稿に加筆修正を施したものである。当日フロアーから質問を出して下さった方々には、この場をお借りして御礼を申し上げます。

## 主要著作略記号表

- ALT: J. Proast, 'The Argument of the Letter concerning Toleration', in P. A. Schouls (ed.), *The Philosophy of John Locke*. New York: Garland Publishing, 1984.
- E: *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- PTOL: 'A Letter Concerning Toleration', in M. Goldie (ed.), *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Indianapolis: Liberty Fund, 2016.
- TOL: *Epistola de Toleratione, A Letter on Toleration*, ed. R. Klibansky, trans. J. W. Gough, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- TT: *Two Treatises of Government*, 2nd edn, ed. P. Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- TTG: *Two Tracts on Government*, ed. & trans., P. Abrams, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- WK: *The Works of John Locke*, 10 vols, repr. of the 1823 edn, Aalen: Scientia Verlag, 1967.
- 2 TOL: 'A Second Letter concerning Toleration', in WK, VI.

## 注

- 1) John Dunn, *Interpreting Political Responsibility* (Cambridge: Polity Press, 1990), chap. 2, 'What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?', p. 19.
- 2) 以下、R. Klibansky (ed.), J. W. Gough (trans.), *Epistola de Toleratione, A Letter on Toleration* (Oxford: Oxford University Press, 1968) から引用し、丸括弧内に TOL と記して、ラテン語と英語のテキストの頁数を、スラッシュで分けてアラビア数字で記す。平野訳『寛容についての書簡』（朝日出版社、1970年）の頁数は漢数字で併記する。訳文は、平野氏のものを参考にし、部分的に変更させていただいた。
- 3) 例えば、D. Wootton, 'Introduction', *John Locke: Political Writings* (London: Penguin, 1993), pp. 95ff.
- 4) エグベルトウス・フェーン博士 (Dr. Egbertus Veen) の自宅がロックの隠れ家として提供されたが、クランストンの伝記 *John Locke: A Biography* (repr., 1985; Oxford: Oxford University Press, 1957), p. 253, n. 4 によれば、その家はアムステルダム市内の Keisersgracht と Westmarkt の交差する角に位置していたと書かれている。そうだとすれば、その家は、20世紀に（1942年から44年まで）アンネ・フランクの一家がナチスの迫害から逃れて隠れ住んだ家 (Prinsengracht 263) から、それほど遠くない所に位置していたことになる。2018年7月に筆者がアムステルダムを訪問した際に、フェーン博士のこの家を探し出そうとしたが、見つけ出すことはできなかった。
- 5) Mark Goldie (ed.), *A Letter Concerning Toleration and Other Writings* (Indianapolis: Liberty Fund, 2013), 'Introduction'. これはポブル訳を取録している。以下、ポブル訳に言及するときは、PTOL としてこの本の頁数を記す。なお、OED, 'refugee' (1.a) も参照。
- 6) 「統治者」(magistrate, magistratus) の定義については、TTG I, 125 を参照。『統治二論』でも、

- ロックはごくわずかの箇所、‘legislative’の代わりに、‘magistrate’という語を最高の権力者という意味で使い、他の下級の権力者 (inferior magistrates) と区別している (TT II, 202)。
- 7) 下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』(名古屋大学出版会、2000年)、17頁。下川潔「コラム1: 寛容」、松永澄夫編『哲学の歴史 6』第3版(中央公論新社、2008年)所収、163-4頁も参照。
  - 8) 下川、前掲書、『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』22-41頁。
  - 9) 以下で論じる根拠について、詳細は、下川、同書の第1章を参照。これら三つの根拠は、他の根拠とあわせて、ロックとプロウストの論争に関する以下の研究書で検討されている。Richard Vernon, *The Career of Toleration: John Locke, Jonas Proast, and After* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1997); Adam Wolfson, *Persecution or Toleration* (Plymouth: Lexington Books, 2010); and John William Tate, *Liberty, Toleration and Equality* (New York: Routledge, 2016)。
  - 10) 「人々も」としたのは、ラテン語版の‘ab hominibus’ (人々によって) と書かれているからである (TOL 66/7, 一一)。ポプルは、これを意識して、「人民の同意によって」(by the Consent of the People) としている (PTOL 13)。
  - 11) ポプル英訳では、「光と明証性」(Light and Evidence) と意識されている (PTOL 14)。
  - 12) George Fletcher, ‘The Instability of Toleration’, in David Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 162.
  - 13) この可能性を拓く議論は、下川、前掲書の pp. 28-32, 48-51 に見られる。ただし、そこでは、このように再構成された議論が、『寛容書簡』におけるロックの意図から離れるという点は強調されていない。
  - 14) なお、ミルが危害原理を提示する前に、ベンサムは、1802年のデュモン編『民事および刑事立法論』の中で宗教的自由を論じ、他者に害を与えないという危害原理を活用し、この原理が宗教的自由を制約すると述べている。この点については、小畑俊太郎「ベンサムにおけるキリスト教と功利主義」、深貝保則・戒能通弘編『ジェレミー・ベンサムの挑戦』(ナカニシヤ出版、2015年)、p. 153を参照。
  - 15) Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, 2 vols, vol. 1: Reproduction of the edition of 1688, and vol. 2: English translation by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather (repr. of the 1934 edn; Buffalo, New York: William S. Hein, 1995), 3.1.3.
  - 16) 幼児の生贖は、本人の生命権の侵害として捉えられるだろう。しかし、乱交に関しては、ロックがそれをいかなる権利の侵害とらえたのかを、『寛容書簡』の本文だけから確定することはできない。ゴールディは、ロックがそれを単に性的な不道徳として寛容の対象外に置いたことを示唆する (PTOL 37, n. 86) が、ロック自身が性的不道徳に関していかなる見解をもっていたかは、『第二寛容書簡』、『第三寛容書簡』や他の草稿や断片を吟味したうえで、より慎重に考察する必要があると思われる。
  - 17) この訳文の「国家から排除されるべき」は、ラテン語原文の‘a republica arcendus’に対応する。「国家における世俗的権利 [つまり、広義の所有権] の享受から締め出されるべきではない」という意味に解釈した。ポプルはその意味に解釈している。‘Neither Pagan, nor Mabumetan, nor Jew, ought to be excluded from the Civil Rights of the Commonwealth, because of his Religion’ (PTOL 58-9)。ロックも、プロウストとの論争で、ポプル英訳のこの箇所をそのまま引用している (WK VI, 62)。
  - 18) ラテン語原文では、‘homines qua homines’となっている。ポプル訳では、‘embraces indifferently

- all Men' (すべての人を無差別に受け容れる) となっているが、人間であるという共通点だけにこだわり、他の違いは無視して人間を受け入れる、と解釈すれば、両者は同じような意味になる。
- 19) 近代初期のブリテンとイスラムの交渉史や、イスラムが近代ブリテンの思想と文化に与えた影響については、Nabil Matar, *Islam in Britain 1558-1685* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) を参照。ロック、バグショー、スタップ、ポーコックについてのこの段落での記述は、次の二つの論文に負っている。Nabil Matar, 'England and Religious Plurality: Henry Stubbe, John Locke and Islam', *Christianity and Religious Plurality*, vol. 51, pp. 181-203; *idem*, 'The Toleration of Muslims in Renaissance England: Practice and Theory', John Christian Laursen (ed.), *Religious Toleration: "The Variety of Rites" from Cyrus to Defoe* (London: Macmillan, 1999), pp. 127-146. なお、スタップの 'The Originall and Progress of Mahometanism' は、ナビル・マタルが草稿の調査にもとづいて解説をつけ、新版を次の著作に収録している。Nabil Matar, *Henry Stubbe and the Beginnings of Islam* (New York: Columbia University Press, 2014).
- 20) 'The Argument of the Letter concerning Toleration, Briefly consider'd and Answer'd', in Peter A. Schouls (ed.), *The Philosophy of John Locke* (New York: Garland, 1984), pp. 1-3; also, Locke WK VI, 62.
- 21) ロックの正義概念については、Kiyoshi Shimokawa, 'Locke's Concept of Justice', in Peter R. Anstey (ed.), *The Philosophy of John Locke: New Perspectives* (London: Routledge, 2003) を参照。
- 22) 注9に記した著作、Wolfson, *op. cit.*, p. 11 を参照。ウォルフソンも指摘しているが、貴重な例外として、ロックがカトリック教徒それ自体を排除したことを示す『寛容書簡』のテキスト上の根拠はない、というウォールドロンの主張がある。Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 218-223. 本稿における筆者の試みは、ウォールドロンがしっかり把握していない危害不在の根拠を提示することによって、彼の主張を擁護可能な仕方でも補強しようとするものである。
- 23) Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 498.
- 24) Richard Ashcraft, 'Religion and Lockean Natural Rights', in I. Bloom, J. P. Martin, and W. L. Proudfoot (eds.), *Religious Diversity and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 207.
- 25) ゴールディの PTOL 50-1, notes 127, 128 を参照。
- 26) ガフは、これを第五王国派と結びつける (TOL 157, note 27)。ゴールディはこれをピューリタンだけでなく、カトリックとも結びつける (PTOL 23, n. 50).
- 27) 世俗社会と宗教的結社の相違については、『寛容書簡』のみならず、他の草稿、とりわけ世俗権力と教会権力を比較した 1674 年の論考、'Civil and Ecclesiastical Power', in Mark Goldie (ed.), *Locke: Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 216-21 を参照。
- 28) 'An Essay on Toleration', in *ibid.*, p. 146.
- 29) 'The Particular Test for Priests', in *ibid.*, pp. 222-4. ゴールディによれば、条件付きのカトリック排除論は 1700 年初頭のウィッグ政権にも見られたという。Mark Goldie, 'John Locke and Anglican Royalism', *Political Studies*, 31 (1983), p. 84 and n. 133.
- 30) ウォールドロンは、ロックが「明らかに」両者の分離を容易だと考えるようになったと述べるが、その根拠を提示していない。Waldron, *op. cit.*, p. 223.
- 31) ナビル・マタルは、ロックがイスラム教徒の寛容だけでなく、1692 年段階では、プロウスト

との論争の中で、法的な市民権の付与 (endenization) をも主張したことに着目する。そうしてロックをイスラム教徒の市民権付与を主張したイングランド最初の思想家として高く評価する。注 19 で言及した Nabil Matar, 'The Toleration of Muslims in Renaissance England: Practice and Theory', pp. 140–141 を参照。

- 32) 'Notes on the State of Virginia', Query XVII Religion, in Merrill D. Peterson, *The Portable Thomas Jefferson* (London: Penguin Books, 1977), p. 210.
- 33) 'The Bloody Tenent of Persecution, for cause of Conscience, discussed, in a Conference between Truth and Peace', *The Complete Writings of Roger Williams* (New York: Russell & Russell, 1963), vol. 3, Preface, pp. 12, 106–7, 110, 169–70, 179, 270, etc.

## ENGLISH SUMMARY

### Locke on the Absence of Harm and the Scope of Toleration

SHIMOKAWA Kiyoshi

This paper focuses on one of the arguments which Locke offered to defend the magistrate's duty of toleration, i.e. 'the harm argument', and seeks to show that he deployed it to expand what would otherwise be a narrow scope of toleration. The harm argument says that the magistrate cannot legitimately use force unless one's opinions or actions harm others. Locke used it to include not only Protestants and Roman Catholics, but also Jews, Muslims, and Pagans within the scope of toleration. There are four other arguments which commonly receive the attention of commentators, but they actually leave the scope of toleration narrow while the harm argument expands it. Locke excluded atheists from toleration, but the reason for the exclusion is because he held that they would necessarily harm others. This shows how significant the harm argument was for Locke. The paper also critically discusses the influential view, shared by many scholars, that Locke excluded Catholics.

*Key Words:* Locke, toleration, the harm principle, Catholics, non-Christians