

# ジョージ・ロウソンの市民政府論

今 中 比 呂 志

1

ジョージ・ロウソン (George Lawson) は、17世紀英国の市民革命の時代に生きた政治理論家の一人であるが、しかし彼の生れや経歴については、何も知られていない。ロウソンとジョン・ロックの理論上の類似性を分析したA・H・マククリーンによれば、<sup>1)</sup>ロウソンに関して、絶対的な確実性をもって確定されうる最初の伝記上の事実は、ロウソンが1636年にシェロプシャー州モア (More, Shropshire) の教区長となったことである。彼は宗教上は、アルミニウム派に近い見解をもった国教徒であったが、政治的には市民革命における議会側の支持者であった。しかし彼は、王政復古に際しても、モアの教区長であり、死歿するまで引き続いてその僧職を保持した。彼は1678年7月12日にモアで埋葬され、彼の蔵書はロンドンにおいて競売されたといわれる。<sup>2)</sup>

ロウソンには、主として神政政治を論じた著作と、世俗政治を論じた著作とがある。前者に関しては、次のようなものがある。

Theo-Politica: or, A Body of Divinity, containing the Rules of the special Government of God, London (1659; 2nd ed. 1705).

An Exposition of St Paul's Epistle to the Hebrews, London (1662).

Magna Charta Ecclesiae Universalis, London (1st and 2nd eds. 1686; 3rd ed. 1687. 死後出版).

後者に関しては、三著作があるが、そのなかで現存しているものは次の

1) A. H. Maclean, "George Lawson and John Locke" in The Cambridge Historical Journal, 9, 1947-49.

2) A. H. Maclean, Ibid., p. 71.

二つである。<sup>3)</sup>

An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs His Leviathan,  
London (1657).

Politica Sacra & Civilis: or, A Modell of Civil and Ecclesiasticall  
Government, London (1660).

ロウソンは、1657年に出版された上の著作『ホッブズ氏のリヴァイアサンの政治篇の検討』——以下、『リヴァイアサンの検討』と略記——の序文において、『神政政治および世俗政治』が『リヴァイアサンの検討』以前に書かれ、印刷認可後の不注意によってその草稿が失われたこと、一つの草稿の写しは失われたけれども別の写しがあって、それによって1660年の『神政政治および世俗政治』が出版されることになるであろう、と述べている。<sup>4)</sup> このことから、マクリーンは『神政政治および世俗政治』の執筆の時期を、1657年かあるいはおそらくその1、2年前であろうと推定している。<sup>5)</sup> いずれにしても、ロウソンは『リヴァイアサンの検討』において、当時評判のホッブズの『リヴァイアサン』を論駁し、さらに3年後によりやく出版された『神政政治および世俗政治』において、積極的かつ全面的に神政政治および世俗政治に関する政治理論を述べたことになる。ロウソンのこれらの著作は、もちろんホッブズの『リヴァイアサン』<sup>6)</sup> やハリントンの『オセアナ』<sup>7)</sup> ほどには世間の注目を浴びなかったようであるが、しかし出版と同時に死産したわけではなく、これらの著作においてロウソンが主張した政治理論は、まさに30年後の時代を先取りするものであったといえよう。

3) もう一つのロウソンの著作は出版されず、その草稿もすべて失われてしまっている (A. H. Maclean, *Ibid.*, p. 73).

4) George Lawson, *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs his Leviathan*, London, 1657, p. A3. (Shelfmark of the Bodleian Library, Oxford [以下, B. L. と略称] 8°. C 183. Art. 3.)

5) A. H. Maclean, *Ibid.*, p. 73.

6) Thomas Hobbes, *Leviathan, or the matter, forme and power of a common-wealth, ecclesiasticall and civill*, London. 1651.

7) James Harrington, *The common-wealth of Oceana*, London, 1656.

第一に、ロウソンの政治理論は、リチャード・バクスターに大きな影響を与えている。実際、バクスターは、彼を最初に政治の研究に進ませた人はロウソンであったと述べている。

「ジョージ・ロウソン氏は、とくに彼の年齢の有利さ；非常に熱心な研究、整然たる頭脳によって、しかしとりわけ政治学における彼のすぐれた熟練によって、イングランドでわたくしの知っているほとんどの人びとのなかで……もっとも有能な人である。……わたくしは、これまでに交わった……いかなる神学者からよりもロウソン氏から多くを学んだこと……とくに政治の研究にわたくしを教え導いたこと……<sup>8)</sup>を感謝の念をもって認めなければならない」

周知のように、バクスターは17世紀英国のピューリタニズムの代表的信徒であり、革命のなかで、彼は議会派の支持者であった。理論上も、バクスターは彼の政治学的著作『聖国家』(1659年)のなかで、ロウソンの『リヴァイアサンの検討』<sup>9)</sup>を引合いに出しながら、彼の混合・制限君主政論を主張している。バクスターは、ロウソンのように、「現実的統治権」(majestas realis)の基礎を人民のなかに見出すことはできなかったが<sup>10)</sup>、しかし主権概念の導入により、ロウソンにしたがって立法権の優位を説き、また国王に対する議会の抵抗権を正当化することによって、近代議会政治を理

8) Matthew Sylvester, ed., *Reliquiae Baxterianae: or Mr. Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of his Life and Times*, London, 1696, Part 1, Chap. 1, pp. 107-108.

9) Richard Baxter, *A Holy Commonwealth, or Political Aphorisms*, London, 1659, pp. 88, 432.

10) バクスターは『聖国家』においても、また王政復古後の著作『キリスト教指針』(A Christian Directory: or, A Summ of Practical Theologie, and Cases of Conscience, London, 1673.)においても、人民主権論に反対している。とくに『キリスト教指針』第4部、『キリスト教政治』(Christian Politicks, or Duties to our Rulers and Neighbours.)第3章の[指針 xxv.]では、ロウソンの説く「真実の権力」に反対している (R. Baxter, op. cit.; p. 60.).

論的に基礎づけていった<sup>11)</sup>。

第二に、ロウソンの政治理論は、1689年の名誉革命を理論的に基礎づけたとされるジョン・ロックの市民政府論にも、大きな影響を与えていると考えられる。前述のマクリーンは、ロウソンおよびロックの間の理論上の類似性から、両者の関係を問題にしているのである。もちろんロウソンの神政政治論は、ロックの近代自然法論にはまったくなじまないが、この点を除外すれば、マクリーンも述べているように、ロウソンとロックとの間には、市民政府論に関して、いちぢるしい類似性がみられることはたしかである。マクリーンによれば、両者の類似性は、ある個々の主張に限定されるものではなく、「全体にわたる考え方の類似性」である<sup>12)</sup>。マクリーンは、国家の起源、権力分立、立法権の優越、政府の解体などの諸論点に関して、ロウソンとロックの間の理論上の類似性を指摘しつつ、ロウソンは立法部の、政府の他のすべての諸部分に対する優越を強調していることにおいて、ロックに先んじた<sup>13)</sup>と述べている。とくにロウソンは、後述するように、社会共同体と政府を明確に区別しつつ、前者を根源的なものとしている点で、ロック理論を先取りしている。ではロックは、ロウソンを読んでいたであろうか？——マクリーンは、ロウソンのロックへの直接の影響を検討している。結論として、ロックがロウソンの著作を読んだという確証は見当たらないが、しかしその可能性は十分に推測しようとマクリーンは述べている<sup>14)</sup>。すなわちオランダにおける亡命生活中、ロックはイングランド帰国直前の二年間（1687—1689年）を、ロッテルダムのクエーカー商人であったベンジャミン・ファーリィ（Benjamin Furly）の家で過ごしている<sup>15)</sup>。クエーカー教徒、ジョージ・フォックスの早くからの帰依者であった

11) バクスターの政治思想については、拙稿『ピューリタニズムの政治思想——リチャード・バクスターと近代議会政治論の形成——』（広島大学総合科学部紀要『社会文化研究』No. I. 1976）を参照。

12) A. H. Maclean, Ibid., p. 70.

13) A. H. Maclean, Ibid.

14) A. H. Maclean, Ibid., p. 73.

15) A. H. Maclean, Ibid., p. 74.

ファーリィ家には、<sup>16)</sup>ロウソンの『リヴァイアサンの検討』をふくむ多数の蔵書があって、<sup>17)</sup>ファーリィ家の寄宿者であったロックは、当然これらの蔵書を利用することができたであろう。<sup>18)</sup>またイングランドへの帰国の準備をしていた当時、オランダで作成されたロックの蔵書目録には、<sup>19)</sup>ロウソンの『神政政治および世俗政治』の初版本がふくまれていた。こうした事情から、マクリーンはロックがロウソンの政治理論に通じていたと推測している。

以上のように、ロウソンの政治理論がバクスターおよびロックなどの近代政治理論に影響を与えているとすれば、ロウソンの政治理論の近代政治思想史上の意義は重大である。端的にいえば、ロックの近代市民政府論は、そのもっとも完全な表現を、すでに1660年のロウソンの政治理論のなかに見出しうる、ということになるであろう。したがって以下では、ロウソンの政治学上の主著とされる『神政政治および世俗政治』を中心にして、ロウソンの政治理論におけるロック的なもの、すなわち市民政府論的な性格について考察してみたいと思う。

## 2

まず最初に、<sup>20)</sup>『神政政治および世俗政治』の全体の構成と特色について述べておこう。それは全部で16章からなり、各章の題目は次のごとくである。

### 第一章 「政府一般、およびその起源について」

---

16) A. H. Maclean, *Ibid.* n. 31.

17) この蔵書目録は、ファーリィの死の直後の1714年にロッテルダムにおいて出版され、“*Bibliotheca Furleiana*”として現存する。その写しは、ケムブリッジのユニヴァーシティ・ライブラリにある (A. H. Maclean, *Ibid.* n. 33).

18) A. H. Maclean, *Ibid.*

19) このロックの蔵書目録は、オクスフォードのポドリアン・ライブラリのラヴレイス・コレクションのなかにある (A. H. Maclean, *Ibid.*, p. 75, n. 35).

20) George Lawson, *Politica Sacra & Civilis: or, A Modell of Civil and Ecclesiasticall Government*, London, 1660. [B. L., 4<sup>o</sup>. B. 43. Jur.]

第二章 「社会共同体について」

第三章 「聖共同体について」

第四章 「社会的権力について」

第五章 「社会的権力の獲得およびその不都合について」

第六章 「教権について」

第七章 「教権の獲得または喪失について」

第八章 「社会的権力の性質について」

第九章 「教権の性質について」

第十章 「世俗君主は、法王権の下で何らかの権利を有するのかどうか」

第十一章 「主教は、法王権の第一の臣民であるのかどうか」

第十二章 「長老会は、法王権の第一の臣民であるのかどうか」

第十三章 「法王権は本来、人民のなかに存するのかどうか」

第十四章 「各個教会の範囲に関して」

第十五章 「社会的服従について」

第十六章 「聖なる服従について」

上の諸題目からも明らかなように、『神政政治および世俗政治』においては、人間の精神生活と世俗的生活とが対置され、そのそれぞれの生活に対して、「聖共同体」(Ecclesiastical Community) と「教権」(Power Ecclesiastical), および「社会共同体」(Community Civil) と「社会的権力」(Power Civil) が対応せしめられている。しかもこれらの人間の二元的生活は、「造物主、救世主としての神」の絶対的支配の下に統一<sup>21)</sup>されている。ロウソンは、『神政政治および世俗政治』第1章の冒頭で、次のように述べている。

「所有権は権力、しかも統治権の基礎である。また多くの程度の所有権があるように、多くの程度の権力が存在する。しかもただ一つの普遍的で絶対的な所有権があるように、ただ一つの最高にして普遍的な権力

21) George Lawson, The-Politica: or, A Body of Divinity, containing the Rules of the special Government of God, London, 1659, p. 53. [B. L., B. 21. 5. Th.]

が存在する<sup>22)</sup>」

ロウスンによれば、「神は創造により万物の所有者となり、保存により万物の所有者たり続けた<sup>23)</sup>」。したがって人間は、世俗生活の上でも「人間に対する人間による神の政府」の臣民である。このように、「市民政府<sup>シヴィル・ガヴァメント</sup><sup>24)</sup>」といえども、それは人類に対する「神の政府」の一部分であるから、その存在は神に由来するものである<sup>25)</sup>。しかし神は、人間の世俗政治において、その権力を直接行使するのではなく、「神の代理人」をとおして行使する。神の定めたこの代理人は、「高位の権力<sup>ハイヤー・パワーズ</sup>」と呼ばれ、ある英知と正義の法および規則にしたがって善人を保護し、悪人を罰する剣を与えられる<sup>26)</sup>。

以上のロウスンの主張は、王権神授説によって国王権力の絶対性を説いてきた当時の国教会の主教たち一般の見解とは異質のものであり、むしろ国王権力を「世界の王」たる神の絶対的主権の下に相対化せしめたバクスター・ピュウリタニズムの「聖国家」観に近いものであるといえよう<sup>27)</sup>。

ではロウスは、世俗政治の構造を、どのように分析しているのであろうか。

(一) ロウスは、まず「政治」(Politica or Politicks)、「国家」(Politie or Commonwealth) および「政治の諸部分」、などの基礎的概念を明らかにする。すなわち、

1. 「政治とは、国家をよく秩序づける行為である」。
2. 「国家とは、公共善のための共同体における優越および服従の秩序である」。
3. 「政治には、国家の構成および施政の二つの部分がある<sup>28)</sup>」。

22) G. Lawson, *Politica Sacra & Civilis*, pp. 1, 30.

23) —24) G. Lawson, *Ibid.*

25) G. Lawson, *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs his Leviathan*, p. 1.

26) G. Lawson, *Politica Sacra & Civilis*, p. 2.

27) バクスターの「聖国家」観については、前掲拙稿『ピュウリタニズムの政治思想——リチャード・バクスターと近代議会政治論の形成——』、第2章第1節を参照。

28) G. Lawson, *Ibid.*, p. 8.

ロウソンによれば、政治とは「ある行為、すなわち創造物のある働きを方向づける神の英知の支配」であり、この支配の対象が国家である。正しい行為とは、国家がその正しい目的を達成しうるように、国家を正しく秩序づける方法を導くことである。国家を基礎づける基体は、共同体もしくは「人びとの共同および公的社会」である。国家の形態は、この共同体のなかで確立された優越および服従の秩序である。この秩序の目的は、全体および各部分の共同の利益である。国家はまず、優越および服従の秩序を確立することによって形成され、また決定された秩序にしたがって行為しなければならないから、政治は国家の構成と施政という二つの部分を有しなければならない。<sup>29)</sup>

(⇒) では、国家の基体としての共同体とは何か、それはどのような性格をもつものであるか、が問われることになる。

ロウソンによれば、「共同体とは、ただちに国家となりうる人びとの社会である。あるいは公的政府の形態を受け入れるに適した社会である」<sup>30)</sup>。ロウソンは、この共同体の概念をいっそう詳細に分析している。すなわち、「聖共同体」<sup>31)</sup>とは異なる「社会共同体は、社会国家 (Common-wealth Civill) として適した、また社会国家たりうる諸家族および近隣の社会である」<sup>32)</sup>。では「社会共同体」とはどういうものか。ロウソンによれば、社会共同体には、「理性的」な被造物たる人びとが存在する。彼らは多数の家族や近隣であって、大学や軍隊その他の偶然的多数とは異なるものである。これらの家族や近隣は、相互に結合しあい、一体となる。というのは、彼らは各個のものとしてではなく、一つのものに相互に協同したものとして、この社会共同体を形成するからである。この社会は、<sup>ユニオン</sup>合同を前提

29) G. Lawson, Ibid.

30) G. Lawson, Ibid., p. 10. cf. G. Lawson, An Examination of..... Leviathan, p. 21.

31) ロウソンによれば、「世俗的、社会的」共同体に対して、「精神的、聖的」共同体が存在する。「聖共同体は、精神的永久的統治形態をただちに受け入れうる点において、キリスト教徒の社会である」(G. Lawson, *Politica Sacra & Civilis*, p. 18).

32) G. Lawson, *Politica Sacra & Civilis*, p. 10.

とするものであり、一つの「コミュニオン」である。すなわち、有機体におけるごとく、多くの構成物があり、これらが多くの諸部分を一つの全体たらしめるように結合されている。この合同から、一体としての全体に同意し、所属せんとするコミュニオンおよび参加が生ずる。「この合同は、たんに居住の偶然性、あるいは自然本能から生ずるのではなくて、理性的で正しい同意から生ずるものである」<sup>33)</sup>。ロウソンによれば、合同はこのように同意によるものであるから、それは「自由で任意のもの」<sup>34)</sup>であらねばならない。ロウソンは、共同体の結合が「正しい」ものであればあるほど、国家はますます卓越したものとなり、完全なものとなると述べている<sup>35)</sup>。

(三) では、共同体はどのようにして形成されるのであろうか。ロウソンは、共同体の起源には、自然的原因と偶然的原因とがあると述べている。

第一に、共同体の自然的原因に関して。ロウソンによれば、人間は生来、理性的動物であるのみならず、社会的動物でもある。この「社会への自然的性向」<sup>36)</sup>こそ、人類が実際に生存し増加していく前提条件である。かくして神は、最初に男女を家族の基礎たらしめ、また家族を近隣の基礎たらしめた。これが政治学者たちが、共同体の基礎としての経済的な諸関係<sup>37)</sup>について多くを語る理由である。第一の関係は男女の関係、第二の関係は親子の関係、第三の関係は主従の関係である。すなわち神は最初に、人びとに理性および言葉を与えたのみならず、生殖力も与えたから、一人の男性と一人の女性が結婚生活の神聖なきづなによって結合されて、まず夫婦となり、次いで親子関係が生じ、さらに多くの子孫を生じた。ロウソンは、旧約聖書「創世記」を論拠としつつ、洪水後ノアの家族が地上に分散して多くの共同体を形成したことを述べている<sup>38)</sup>。しかし「孤独な人間は、

33) G. Lawson, Ibid.

34) G. Lawson, Ibid.

35) G. Lawson, Ibid., p. 11.

36) G. Lawson, Ibid., p. 12.

37) G. Lawson, Ibid.

38) G. Lawson, Ibid., p. 13.

非常に不完全なものであり、ある必要な諸部分を欠く身体のようなものである。神は十分このことを知っているから、多数の近隣に命じて、彼ら自身の憲法により、社会へと向かわせる。というのは、それによって人びとはより強くなり、彼ら自身をいっそう防衛し彼らの安全にそなえうるばかりでなく、必需品や日用品をよりよく供給されることになるからである<sup>39)</sup>。しかし社会の直接の原因は、「任意の同意」であり、「明示であれ、黙示であれ、この同意は、人びとの心のなかに書き込まれた永久法の働きにしたがって、相互に立派な正しいことがらを行なおうとの意図をもつ愛情とよき感情とに基礎づけられている」<sup>40)</sup>。

第二に、共同体の偶然的起源に関して。ロウソンによれば、偶然的起源とは、神の摂理によって、多くの人びとが若干の州から地上の一つの場所または部分に統合される場合である<sup>41)</sup>。それは相互援助、安全、利益のために一つの団体に結合するのであり、また「自然理性の命令」にしたがって一つの共通利益に結合するのである<sup>42)</sup>。「かくしてバベルの塔における言葉の分裂にもとづくいくつかの異なった共同体が、その始源を有した」<sup>43)</sup>。

以上のように、ロウソンは同意にもとづく共同体の自然的偶然的起源を説き、次いで神に由来する社会的権力の分析に移るのである<sup>44)</sup>。

39) G. Lawson, *Ibid.*, p. 14.

40) G. Lawson, *Ibid.* cf. G. Lawson, *Ibid.*, p. 28.

41) —42) G. Lawson, *Ibid.*

43) G. Lawson, *Ibid.*, p. 15.

44) ロウソンは、ホップズやロックのように、「自然状態」を説いてはいない。むしろホップズの国家の成立における「信約」の主張を、ロウソンは「ユートピアの幻想」と批判している (G. Lawson, *An Examination of . . . . Leviathan*, pp. 14, 17.)。しかし、別のところでロウソンが、「理性および神のおきてにしたがって、一般的同意による君主を任命すると、人びとは彼ら自身から無限の自由を奪う……」 (G. Lawson, *Politica Sacra & Civilis*, p. 208.) と述べているところからも推察されるように、政府成立以前の状態を、「本源的な自由の状態」 (G. Lawson, *An Examination of . . . . Leviathan*, p. 15.) として扱っていることは明らかである。

45) ロウソンによれば、「人間は、人間として、または共同体の成員として、彼自身で権力をもつことはできないのであって、権力は世界の主君でありその水源、起源 (次頁へ続く)

3

次に、ロウソンは、「<sup>パワー・シヴイル</sup>社会的権力」について論じている。すなわち、彼によれば、「<sup>サヴリン・シヴイル</sup>国家の第一の部分たる<sup>マジエステイ・シヴイル</sup>世俗的君主は、<sup>社会的権力</sup>を与えられた人である」<sup>46)</sup>。ここで「<sup>マジエステイ</sup>権力」とは、「<sup>パワ</sup>共同社会における最大の権力」であり、「<sup>47)</sup>統治する権利」を意味する。それゆえ、「<sup>社会的権力</sup>」(Majesty civil)は、次のように定義される。

「<sup>マジエステイ・シヴイル</sup>それ (社会的権力) は、<sup>シヴイル・コミュニテイ</sup>社会共同体における最大の権力であり、それによって全共同体およびそのすべての構成員を拘束しうる統治者の権力である。それは普遍的判断によって導かれ、普遍的一般的な強制力によって実効的たらしめられた、公的普遍的意志の作用である。しかもこのすべての作用は、正義および英知の規範にしたがって行われる。しかも<sup>48)</sup>最良、もっとも正しい権力が、もっとも統治に適している」

ロウソンは、この権力を、ビソルドス (Bisoldus) の見解にしたがって、(1)「<sup>49)</sup>現実的統治権」(Reall Majesty) と、(2)「<sup>個人的統治権</sup>」(Personall Majesty) とに区分している。

(→ まず最初に、「<sup>現実的統治権</sup>」について。ロウソンは、「<sup>現実的統治権</sup>」に対して、次のごとき定義を与えている。

「<sup>現実的統治権</sup>は、共同体のなかにあり、それはすでに構成された国家の権力たる<sup>個人的統治権</sup>よりも大きいものである。というのは、……

(前頁より続く)

である神から人間に伝えられなければならない」(G. Lawson, *Politica Sacra & Civilis*, pp. 44, 46). しかし、権力は直接にはなく、間接に神から人間に伝えられる。すなわち権力を与えられる人びとの任命は、「<sup>一般的同意</sup>」にもとづくものである。したがって、任命以前においては、いかなる人も<sup>シヴイル・パワー</sup>社会的権力を有しえない (G. Lawson, *Ibid.*, pp. 47-48).

45) G. Lawson, *Ibid.*, p. 30.

47) G. Lawson, *Ibid.*

48) G. Lawson, *Ibid.*, p. 31.

49) G. Lawson, *Ibid.*, pp. 32-33.

この国家形態は、それが構成される以前には、事実上、共同体のなかに存するからであり、また共同体の同意が国家の基礎そのものだからである。しかもこの同意は、間接的であれ直接的であれ、黙示的であれ明示的であれ、必然的なものであるから、人民が征服された場合でも、征服者は彼らの同意なしには彼らを従者として支配しえないほどのものである。……この現実的統治権は、国家を形成する権力であるから、それは常に国有のものであって、分離されえないものである。それゆえ、統治形態が解体されるか、あるいは継承の失敗がある場合には、君主の権力は自然法によって人民に帰し、あるいはむしろそれは常に人民のなかに存した。この共同体が国家を構成する権力を有するように、共同体は、正しい必須的原因が存在する場合には、国家を解体する権力をもつ<sup>50)</sup>

しかしここで人民とは、「臣下としての臣民」ではなく、「共同体としての公衆」を意味するものである。<sup>51)</sup> すなわち、前者は彼らの服従と義務のゆえに、国家を解体する権力を有しえないが、後者はいかなる特定の形式への義務からも、すなわち自然的もしくは実定的神の法からも、あるいは彼ら自身の同意もしくは宣誓からも自由である。すなわち後者の意味における人民は、自然的実定的な神の法により、政府を構成するよう拘束されるけれども、彼らは特定の政府を構成するよう拘束されてはいない。<sup>52)</sup>

また共同体におけるこの統治権<sup>マジエステイ</sup>の他の作用は、人民がそれを正しく必要であると認め、しかもそれを行なう<sup>パワー</sup>権力のみならず機会をも有する場合に、統治形態を変更することである。共同体のなかにあるこの統治権の作用は、「議会の権力の上であり、議会は現実的統治権は有しうるがこの現実的統治権は有しえない」<sup>53)</sup>。というのは、議会は必然的に同意にもとづいた<sup>54)</sup>ある統治形態を前提とするものだからである。

50) G. Lawson, Ibid., pp. 34-35.

51) G. Lawson, Ibid., p. 35.

52) G. Lawson, Ibid.

53)–54) G. Lawson, Ibid.

「それゆえ、議会はその存在の起因を変更したり取り去ることはできないし、また国家構成の基本法に干渉することもできない。基本法が終止すれば、議会は議会ではなくなる。仮りに政府が解体され、共同体が結合されて残存する場合、人民は以前の政府を変更して新しい政府を権成するために、議会のごとき集会を利用しうるが、しかし人民は議会としてそのことを行なうのではなく、別の観念の下において、すなわち国家の、ではなく共同体の直接的代表としてそのことを行なうのである」<sup>55)</sup>

以上のロウソンの「現実的統治権」論には、きわめて注目し値いすると思われる論点がふくまれている。第一に、この「現実的統治権」は共同体に「固有のもの」とされ、また「分離されえないもの」とされている。したがって、政府の成立は、この統治権を有する共同体の人民の「同意」に基礎づけられているし、また政府が変革、もしくは解体された場合には、「人民は、本源的な自由の状態に、しかもイングランドにおいては議会ではなく40の州たる一つの共同体に復帰しなければならない」<sup>56)</sup>。ロウソンは、また「統治権」<sup>マジエステイ</sup>の一般的性質として、(1)絶対性、(2)普遍性、(3)最高性、(4)独立性、(5)不可分性、(6)不可譲性、(7)永久性、をあげており、<sup>57)</sup>彼はこの「現実的統治権」によって、事実上、《国民主権》を述べたといえよう。これは、当時の議会派の《議会主権》論よりも、民主主義理論としていっそう徹底した性格のものであった。<sup>58)</sup>第二に、ロウソンは、人民によって共同体を意味する、と述べているが、その共同体は、すでに述べたように

55) G. Lawson, *Ibid.*, pp. 35-36.

56) G. Lawson, *An Examination of . . . Leviathan*, p. 15.

57) G. Lawson, *Politica Sacra & Civilis*, pp. 41-43.

58) 当時の議会派、たとえばヘンリー・パーカー (Henry Parker) は、「権力は本来、人民に固有のもの」としながら、国民主権ではなく、議会における人民の主権(議会主権)を主張していった (cf. Margaret A. Judson, *Henry Parker and the Theory of Parliamentary Sovereignty*, in *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles H. McIlwain*, edited by Carl Wittke, New York, 1967.) し、またリチャード・バクスター (Richard Baxter) も、立法権の主権的地位を承認しつつも、国民主権論に反対していった (前掲拙稿『ピューリタニズムの政治思想——リチャード・バクスターと近代議会政治論の形成——』第2章第2節参照)。

「優越と服従」の秩序を本来的に内包するものとして把握されているという点である。具体的には、彼は「共同体の成員」を分析して、自由や彼ら自身の権力を有しない「最下層階級」として、婦女子、召使、外国人、および小作人、家臣などをあげ、彼らが「完全な成員」ではないとしている。<sup>59)</sup> これに対して、完全な成員は、フリー・ホルダーのごとき理性および十分な財産を有する、自由で独立した成年男子であると述べている。<sup>60)</sup> そこに、政府成立および解体の「現実的統治権」を、共同体としての人民のなかに見出すロウソンの《国民主権》論の市民的性格が浮き彫りにされているといえよう。

(二) 次に「個人的統治権」について。ロウソンによれば、「一つの現実的統治権があるように、一つの個人的統治権が存在する」。<sup>61)</sup> それは、個人的統治権の行使を信託された若干の人びとのなかに定められる。この「統治権を信託された人もしくは人びとは、全人民の善をもとめるように義務づけられている」。<sup>62)</sup>

ロウソンによれば、この「個人的統治権」には、対外的なものと同内的なものがある。前者には、軍事権、宣戦講和権、平和親善のための同盟権、大使派遣などの外交権などがある。<sup>63)</sup> これに対して後者は、国家内で作用するものであって、ロウソンはまず第一に、宗教に関する事項をあげている。「宗教のことがらを命ずるのは、世俗君主の義務であり権利である」。<sup>64)</sup> 第二に、ロウソンは、この精神的な権力のほかに、「世俗的、人間的」な権力として立法権、執行権、および裁判権をあげている。<sup>65)</sup> まず立法権は、国家の構成において「人民の同意」により与えられるものであるから、それは国家構成に関する基本法をつくる権力を有しえないのであり、ただ施

59) G. Lawson, *Ibid.*, p. 15.

60) G. Lawson, *Ibid.*

61) G. Lawson, *Ibid.*, p. 36.

62) G. Lawson, *Ibid.*

63) G. Lawson, *Ibid.*, pp. 36-37.

64) G. Lawson, *Ibid.*, p. 37.

65) G. Lawson, *Ibid.*, p. 38.

政を目的とした法をつくる権力のみを有しうる<sup>66)</sup>。それは、法の廃止、解釈、変更、および特権の許可、名誉の付与、大学や法人の設立などに関する権力を包含する。次に執行権に関して、ロウソンは「この権力は、きわめて大きな範囲の権力であって、もし執行しなければ意味のない法律の執行に関するあらゆる作用におよぶ<sup>68)</sup>」と述べている。ただし裁判官の判決の執行は、執行作用ではなく、裁判作用とされている<sup>69)</sup>。ただロウソンは、執行権のなかに、官吏任命権、課税権などのほか、裁判管轄権 (right of administration of Justice)<sup>70)</sup>をもふくめている。最後に、裁判権は軍事、社会、および教会などのあらゆる事件において、あらゆる人びとに関する権力である。裁判権には、厳密な意味での裁判作用（公判、弁論、判決）だけではなく、裁判における特免、執行停止、大赦、などの執行作用とともに、<sup>71)</sup>刑罰の執行などの「執行」(Execution)をもふくむものとされている。

以上の「個人的統治権」論を、ロウソンは次のように要約している。

「すべてこのことから、あらゆる Jura Majestatis は、もしわれわれが裁判権および執行権を、それらが一般に考えられているよりも広い意味において理解するならば、立法権、裁判権、および執行権に分解されることは明白である。しかもここでは、現実的統治権があらゆる個人的統治権に先立つものであり、しかもその上にあるものである、ということが注目されるべきである。また個人的統治権によって、わたくしは君主のごときただ一人の人を意味しているだけではなくて、同時に、数的には多数であるが、精神的には一つの個人的統治権を与えられた結合した一人格と考えられるあらゆる貴族政的、多頭政的統治者をも意味する<sup>72)</sup>」

66) G. Lawson, Ibid., p. 39.

67) G. Lawson, Ibid.

68)—69) G. Lawson, Ibid.

70) G. Lawson, Ibid., pp. 39-40.

71) G. Lawson, Ibid., p. 41.

72) G. Lawson, Ibid.

ロウソンの上述のごとき三権分立論は、彼のもう一つの政治的著作『リヴァイアサンの検討』においても述べられている。すなわちそこで、彼は、「社会的権力」(Power civil)に立法権、裁判権、および執行権があることを述べ、「立法、裁判、および剣による執行は、国家の施政における最高社会権力 (supreme Power civil) の三つの本質的作用である」と主張している。しかも「これらのなかで、立法権は基本的なものであって、それは第一のものであるばかりでなくもっとも主要なものである。しかも他のものも必要である。何故なら、裁判権および執行権がなければ、立法権は無意味だからである」<sup>74)</sup>。このようにロウソンは、立法権の優越という近代議会政治論の課題にふれながら、「一般的権力 (universal power) を本源的に、いかなる反対もなしに一般議会に、裁判権を貴族院に、執行権を国王に」おくことは、「理性の法則に一致しうる」とも述べている<sup>75)</sup>。しかし、『神政政治および世俗政治』においては、上に引用された文章からも明らかのように、Jura Majestatis は、国王、貴族院、庶民院に分割されるものではなく、むしろ「本源的個人的統治権は、国王、貴族、および庶民の結合のなかに、すなわち一体としての全体集会のなかに存した」<sup>76)</sup>と述べ、立法権が国王、貴族、および庶民の三者の結合により保持された「混合国家」こそ、「自由国家」であると主張しているのである<sup>77)</sup>。ロウソンの『リヴァイアサンの検討』と『神政政治および世俗政治』の二著作の間での、権力分立論をめぐる理論的矛盾にもかかわらず、ロウソンの三権分立論、立法権の優越の理論が、ロックやブラクストン、モンテスキューなどの近代政治理論の先駆的意義を有することは、たしかであろう。

---

73) G. Lawson, An Examination of. . . . Leviathan, p. 8.

74) G. Lawson, Ibid., p. 30.

75) G. Lawson, Ibid., pp. 141-142.

76) G. Lawson, Politica Sacra & Civilis, p. 95.

77) G. Lawson, Ibid., p. 97. ロウソンの「自由国家」観については後述。

78) cf. M. J. C. Vile, Constitutionalism and the Separation of Powers, Clarendon Press (Oxford), 1967, pp. 55-58.

## 4

前節においても示唆したように、ロウソンは「混合国家」を「自由国家」と呼んで、これを理想的な統治形態としている。では彼は、一般に統治形態をどのように分析し評価しているのであろうか。

第一に、ロウソンは君主政について論じている。彼は、君主政を、(1)絶対的専制君主政 (absolute Despotical Sovereign) と、(2)制限的純粹君主政 (limited pure Monarchy) とに区別している。絶対君主政の下では、君主はその臣民の財産および人身に対する完全な権力をもち、そのため人民は財産所有権および人身の自由を有さず、君主の奴隷たるにすぎない。<sup>79)</sup> また「統治権」<sup>マジェステイ</sup>を与えられた君主であり、彼が根本法や宣誓により制限されていても、立法権を要求して布告や勅令によって、臣民の財産や人身を自由に支配する君主は、絶対君主である。<sup>80)</sup> これに対して、「法によって国王」であり、法によらずして臣民を命じ束縛しえず、また裁判しえない君主は「純粹君主」<sup>81)</sup>である。かかる君主政の下では、君主の権力の行使は正しい法によって拘束され、したがって臣民は自由であり、また人身および財産に対する所有権を有する。<sup>82)</sup> しかし、「絶対および純粹君主政は、非常に危険な統治形態であり、暴君政に非常に傾きやすく、その傾向がある。しかもそうした卓越した権力を与えられる君主は、墮落し暴君となる」<sup>83)</sup>。ロウソンは、これを歴史の「経験」<sup>84)</sup>であると述べている。

第二に、ロウソンは貴族政について論じている。それは、支配する少数の、比較的卓越した人びとの資質から、貴族政治と称される。<sup>85)</sup> この貴族政は、すべての、もしくはより大きな優勢な党派が、賢明で正しく、憲法の諸規則にしたがい、公共善をもとめる場合には、すぐれた政府であろう。<sup>86)</sup>

79) G. Lawson, Ibid., p. 78.

80) G. Lawson, Ibid.

81) G. Lawson, Ibid., p. 80.

82)—84) G. Lawson, Ibid.

85) G. Lawson, Ibid., p. 81.

86) G. Lawson, Ibid., p. 82.

しかし最良の人びとが最良の人びとを継承するのでなければ、その政府は腐敗し寡頭政に墮落するであろう、とロウソンは述べている。<sup>87)</sup>

第三に、ロウソンは民主政をあげている。民主政においては、人びとは貴族および君主から自由であり、すべての人が行政者となりうるから、そこには最大の自由がある。<sup>88)</sup>しかし、かかる国家においては、国家の問題に関し知識、英知、経験のある人は少ないから、結局は多くの人びとが彼ら自身の私的なことがらをもとめるようになり、暴民政、アナーキーに墮落する。<sup>89)</sup>したがって、ロウソンによれば、「かかる政府のなかで生きることは、わざわざであり、神の厳粛な審判である」。<sup>90)</sup>

ロウソンは、以上のように統治形態を分類しているが、この分類法それ自体は、アリストテレス以来の伝統にしたがうものであり、とくに注目に値いするものではない。また、ロウソンは以上の三つの統治形態に対して、「混合政体」(mixt Government)を述べているが、これもイングランドでは、フォーテスキュー以来、一般に主張されてきた国家観である。ただ、ここで注目に値いするのはその理論構造に関してである。

まずロウソンは、「混合政体」を次のように説いている。

「しかしそれが混合政体と呼ばれる理由は、諸身分の三つ、あるいは少なくとも二つが、相互に混合されており、したがって主権が彼ら諸身分全体を結合した統一体のなかに存在するからである。そこで、これらの混合政体には二つの種類のものがある。というのはある場合には、政府のなかに君主が存在せず、したがって主権が庶民および貴族のなかにあるからである。その場合、主権は貴族および庶民に別個に存するのではなく、両者の結合体に存する。ある場合には、主権は国王、貴族、および庶民のすべての身分のなかに存する。しかも施政において、これらの身分は、彼らの職分および異なる行動様式を有するであろう」<sup>91)</sup>

87) G. Lawson, Ibid.

88) G. Lawson, Ibid., p. 83.

89) G. Lawson, Ibid.

90) G. Lawson, Ibid., pp. 83-84

91) G. Lawson, Ibid., p. 84

「というのは、君主が国王の称号をもち、権力の行使において卓越している場合、それは王国または君主政と呼ばれる。貴族が卓越している場合、それは貴族政と呼ばれ、庶民が卓越している場合、それは民主政と呼ばれる。しかも、もし正しい混合が存在するならば、その国家はこれらの諸政体のいずれでもありえない。……というのは、全権力がまったく全体のなかにある場合には、人民 (Populus) すなわち国王、貴族、および庶民は、憲法における<sup>マジエステイ</sup>統治権の本来の臣民であるからである。憲法によって、またそのなかに何らかの卓越がある場合には、それは自由<sup>92)</sup>国家たりえない」

以上の引用文からも明らかなように、ロウソンは混合政体を「自由国家」(a Free State)、「民衆国家」(a popular State)、あるいは「共和国」と呼んで、これを「最良の政体」であると述べている<sup>93)</sup>。また、彼は混合政体に二種類のものがあるとして、国王、貴族、および庶民の混合に主権が存する混合政体以外に、国王を除外した貴族および庶民の混合政体を示唆していること、さらに国王、貴族、および庶民からなる混合政体においても、国王の卓越した地位が否定されていることに、ロウソンの「自由国家」論の共和主義的性格を見出すことは容易であろう。

次いでロウソンは、「国王および議会によって長い間統治されてきた英国」の政体について検討を加え、「われわれは、人民のなかに現実的統治権を、また国王および議会の結合のなかに個人的統治権を見出し、さらに議会の休会中においてはある場合にはより大きな、ある場合にはより小さな二次的個人的統治権を国王のなかに見出<sup>94)</sup>」している。ロウソンは、国王の権力と議会の権力を、それぞれ分析しているのであるが、国王の権力に関しては、英国ではそれが法の下にあったことを論証している。ロウソンによれば、イングランドの国王が悪をなしえないのは、それが神の法に反

92) G. Lawson, Ibid., p. 85.

93) G. Lawson, Ibid., p. 84.

94) G. Lawson, Ibid., p. 86.

しているからであり、また神が市民政府を立てた目的にも反しているからであるが、「しかも何故、イングランドの国王が悪をなしえないのか、のもう一つの特的な理由がある。それは、イングランドの国王が法によって国王であるという理由である」<sup>95)</sup>。たしかに国王は、議会召集、官吏任命、誉与授与、大使派遣などの権力を有するが、しかし国王は議회를廃止し、法の定め反して議会召集を拒否し、法によらずして軍事権を行使し、議会の同意なしに法を廃止したりすることはできない<sup>96)</sup>。したがって、「われわれが議회를、国王、貴族、および庶民の結合からなるものとして考えるならば、議会は個人的統治権の第一の臣民であり、すべての *Jura Majestatis personalis* は議会に、しかも議会のみにも属する。彼らは立法権、裁判権、執行権を有する……彼らは立法のための最高会議であり、助言のための最高評議会であり、また裁判のための最高法廷である」<sup>97)</sup>。また英国の政体は、絶対君主政ではなく、混合政体である<sup>98)</sup>。「*Jura Majestatis* は、ある部分は国王に、ある部分は貴族院に、ある部分は庶民院に分割されていたのではなくて、それは非常によく混合されていた<sup>99)</sup>。一次的個人的統治権は、国王、貴族、および庶民の結合体のなかに、すなわち一体としての全集会のなかに存在した。……それは全国民の代表であったし全イングランドの一般的代表であり、それ以外のものではなかったから、それにはこの個人的統治権を与えられた。それは全共同体を代表しなければならない……」

前節でも述べたように、以上のロウソンの混合政体論は、『リヴァイアサンの検討』にみられる彼の三権分立論とは明らかに矛盾するが、その一

95) G. Lawson, *Ibid.*, p. 88.

96) G. Lawson, *Ibid.*, p. 89.

97) G. Lawson, *Ibid.*, p. 94.

98) G. Lawson, *Ibid.*, p. 95. イングランドの国王が絶対君主でないのは、(1)彼らが立法権を有しないこと、(2)国王の個人的命令はいかなる人も拘束しないこと——それは、国王が正しい法と慣習によるのでなければ、何事も命令しえなかったからである——、(3)最近国王は、「19カ条の提案に対する国王の回答」において、国王自身が、議会は立法権を分有すると公言したこと、を根拠としている (G. Lawson, *Ibid.*, p. 102.).

99) G. Lawson, *Ibid.*, p. 95.

つの理由は、『リヴァイヤサンの検討』がホッブズ国家論の反駁を課題としたのに対して、『神政政治および世俗政治』が、イギリス市民革命における議会派の革命的立場の弁護を、一つの課題としている点にもとめられるかも知れない。この点についての検討は、しばらく措き、『神政政治および世俗政治』において述べられている三権分立論の機能論的把握に、ロウソンの混合政体論の近代的性格を見出すことができよう。すなわち『リヴァイヤサンの検討』における彼の三権分立論には、身分制的な性格がみられるのに対して、『神政政治および世俗政治』においては、三権分立論は、「個人的統治権」つまり国家権力の三機能として扱われているのである。

## 5

ロウソンは、権力の喪失もしくは剥奪に関して、三つの場合をあげている。<sup>100)</sup> 第一は、統治者の死あるいは継承の失敗による権力の自然的喪失の場合である。この場合、最高権力は、統治形態を変更したり他の統治者を任命する自由を有する共同体に復帰することになる。第二は、統治者がその生存中、任意に彼の権力を他に譲渡する場合である。たとえば、チャールス五世は彼の世襲的統治権を、スペインのフィリップ一世に譲渡した。第三は、権力が彼ら自身および彼らの諸権利を防衛せんとする人民の正しい戦争によって、暴力的に侵害される場合である。そうした戦争の最終的結果は、統治者の転覆であり、彼の権力の剥奪もしくは拒否、あるいは彼の死であるかも知れない。これらの場合が、正しくなされるか否かは、神の法、自然法、および国家の基本法によって判断されなければならない。

では、どのような場合に、国家は解体することになるのであろうか。

ロウソンによれば、

「国家の解体は、あらゆる個人的統治権の破壊および奪取を必要とする。またこれ以外には、解体は、より立派な組織を設立せんとするあらゆる党派、すなわち統治者と臣民の相互の同意から生ずる。そしてそれ

100) G. Lawson, Ibid., pp. 54-55.

は、法外、破壊的であることを必要とする。しかも統治者が原因となり、正しい理由なしにこの解体を始めるならば、彼は権力を喪失しなければならない。何故なら、何らかの権力を基本法から得ていながら、しかもその基本法に反して行動する人は誰でも、彼の権力を喪失しなければならないからである。また彼がその権力をひとたび喪失すると、……臣民は彼らの忠節から解放される<sup>101)</sup>」

これが国家の解体の一つの原因とされている。また統治者が権力を喪失するにいたる他の原因は、彼がそれにより王座を得た英知、正義、審判に反して、暴君化することである。暴君化した統治者は、神の自然法、諸国民の法、国家の基本法、正義および衡平法に反するものであり、それらの法の侵害は国家の破滅につながるものである。「それゆえに神は、彼ら統治者に対し、その人民を鼓舞し、彼ら統治者を襲うように外国権力を利用し、人民をその手中に救い出すのである」<sup>102)</sup>」

ロウソンは、「これが、何故議会在が国王に非常に過酷な判決を下したかの理由であった<sup>104)</sup>」と述べ、「最近の内乱」において、国王がどのようにイングランドの基本法に反してきたかを論じている。<sup>105)</sup>

かくしてロウソンは、イングランドの国家は、国王と議会との間の抗争により解体したと述べている。

「イングランドの最近の内乱は、政府の解体に傾いただけでなく、実際その期間、政府を解体した。というのは、一次的個人的最高権が国王、ファースト・シニエブリーム・パワー・パーソナル貴族、および庶民の結合のなかに存したとすれば、そうすれば国王が議会展を見捨て、議会と協同して行動することを拒否したとき、まして国王が彼の旗じるしを立て国王軍に命令を下し、議会に対して戦ったとき、

101) G. Lawson, Ibid., p. 56.

102) G. Lawson, Ibid., p. 57.

103) G. Lawson, Ibid.

104) G. Lawson, Ibid., p. 56.

105) G. Lawson, Ibid. ロウソンは別のところでも、イングランドの基本法に反した国王の行動を非難している (G. Lawson, Ibid., p. 100.).

政府は解体せしめられたということになるからである。というのは、当時、二つの対立した権力および至上命令が存在し、厳密な意味での臣民は、いずれも服従するよう拘束されなかったからである<sup>106)</sup>」

「国王の行動が、基本法に反するものであったかぎり、それは王権の解体および剥奪を生じた。しかも議会軍と国王軍がすさまじく衝突して、人民をばらばらに打ち砕いたとき、当分の間、政府の明瞭な解体が存した<sup>107)</sup>」

では、こうした国家の解体をもたらした議会の国王に対する抵抗は、不法であって反乱とみなされるべきものであろうか。ロウソンによれば、それは不法でも反乱でもない。その理由を、ロウソンは次のように述べている。

「それが統治者と臣民それ自体との間の戦争であったとすれば、それは臣民の側における反乱であって、したがって国王はいかなる権利も喪失しえなかった。しかし戦争は、ある人びとが助言しているように、国王と議会との間の戦争であるといわれた。しかも議会は、彼らが国王と議会のために戦ったと宣言した。そこで国王としての国王は、敵ではなかったが、国王であった人物は打破され監禁され、結局は処刑されることになった。<sup>108)</sup>……」

上の引用文にも述べられているように、議会は「国王および議会のために」戦ったという主張は、バクスターの議会派弁護論としても主張されているところである。すなわちバクスターによれば、国王と議会の分断は、国家の破滅を意味するのである。その理論的根拠は、彼の混合・制限君主政論にあり、彼は君主政そのものを否定するまでにはいたらなかった。同<sup>109)</sup>

106) G. Lawson, Ibid., p. 216.

107) G. Lawson, Ibid., p. 56.

108) G. Lawson, Ibid., pp. 55-56, 217.

109) 前掲拙稿『ピューリタニズムの政治思想——リチャード・バクスターと近代議会政治論の形成——』、とくに第2章参照。

じように、ロウソンにとっても国王と議会の分断は、彼の「混合国家」の解体を意味することになる。それゆえ、たてまえからいえば、彼においても議会は「国王および議会のために」戦ったのである。しかし前述したように、君主政論者ではなく、「自由国家」論者であったロウソンは、バクスターより一歩すすんで、国王を否定しうるところまでいきつく。すなわち、国王を否定するところまですすんだ議会派の行動が正当化されることになる。その論理は、次のように説明される。

「争いは、国王と議会との間にあった。そこで国王はその一党派であって、しかも国王自身を全体から分断せんとした。そこで議会は、臣民ではなく、一つの議会とみなされた。それは当時、議会の一つの必須的部分たる国王自身が、一臣民でなければならなかったからである。国王は、喜んでまたは故意に、議会から分断されたから、彼は国王でもなく、統治者でもありえなかった。何故なら権力は国王および議会の結合体のなかに存在したとしても、国王一人のなかにはありえなかったからである」<sup>110)</sup>

すでに本稿第3節においてもみたように、「現実的統治権」を有し、国家を解体し設立する権力を有するのは、臣民ではなく、共同体としての人民であった。それゆえ「いかなる人も臣民としては、臣民の抗抵を正当化することはできない」<sup>111)</sup>のである。しかしながら、前節でも述べた第一次的個人的統治権の存在を、国王、貴族、および庶民の協同する議会のなかに見出すロウソンの「自由国家」観からいえば、「議会から分断された国王は、国王ではなく統治者でもない」ことになる。また議会（臣民）も、そのことによって、国王すなわち議会から分断され個人的統治権を喪失した一臣民への忠誠から解放されることになる。かくして「内乱」は、国王と臣民との間の戦いだったのではなく、国王と議会との間の戦いだったのである。いいかえれば、議会の国王に対する抵抗は、臣民の国王に対する不法

110) G. Lawson, Ibid., pp. 219-220.

111) G. Lawson, Ibid., p. 219.

な抵抗ではなく、議会の、一臣民たるにすぎない国王の不法行為に対する正当な抵抗であった。

では、「内乱」開始後、ある義務を生じさせる何らかの通常の法的権力は存在したであろうか。ロウソンによれば、「法律の厳格な意味において全英国臣民を服従せしめる何らかのそうしたある一定の通常の法的権力は存在しなかったし、またありえなかつた<sup>112)</sup>。それは、彼のいわゆる「混合政府」の解体による。それは何を意味するであろうか。

ロウソンによれば、

「もし憲法が解体され、<sup>パーソナル・マジエス・タイ</sup>個人的統治権が没収された場合には、権力は人民に帰しなければならない。そして議会も、また議会の部分も、あるいは人民以外のいかなる他の人も、以前の政府を変更したり、あるいは新しい政府を構成したりすることはできなかつた。何故なら、一般的政府原理によって、国家の構成、変更、廃止、改革の権利は、<sup>リアル・マジエス</sup>現実的統治権<sup>タイ</sup>の権利だからである。もしそれが彼らの権利でないとすれば、人民は彼らの同意なしに服従しなければならないことにならう<sup>113)</sup>」

国家の解体、個人的権力の没収によって、権力が人民に帰るのは、そうした解体にもかかわらず、共同体が存続するからである。ロウソンは、個人的統治権と現実的統治権、国家（政府）と共同体（社会）を区別し、人民の革命権の承認によってそれぞれ後者の母体性を基礎づけ、人民の《同意による政府》の観念によって《国民主権》を主張し、さらに近代的な性格をもつ三権分立論、立法権優越論などを説くことによって、近代立憲国家の政治原理を明らかにしていったのである。こうしたロウソンの近代的政治論は、結果として17世紀英国のブルジョア革命を担った市民階級の政治的立場を弁護するものであったこと、またジョン・ロックの市民政府論の形成にも深く関連するものであること、が留意されなければならないであろう。第二の論点、すなわちロウソンの政治理論が、理論上ロックとどの

112) G. Lawson, Ibid., p. 222.

113) G. Lawson, Ibid., p. 223.

ように関連しているか、については稿を改めなければならない。

(1976. 2. 5.)