

理神論論争におけるバークリの宗教・政治思想

——超越的言論の転換——

角 田 俊 男

我々は識者と共に考え、
俗衆と共に語るべきである。

ジョン・トーランド

ジョージ・バークリ

序 論

豊かな哲学研究と対照的に、ジョージ・バークリの宗教・政治思想はほとんど研究されず、彼の哲学の意図がキリスト教の弁明にあったと触れられる程度で、さらにその宗教の内容を問うことはなく、進歩的な哲学と対比して宗教・政治は伝統的と片付けられている。バークリに限らず近代の思想史一般に見られる宗教の軽視は近代の世俗化の進展の反映であり、対象に即して正当化される面を持っているが、しかし、世俗化の進行は必ずしも

理神論論争におけるバークリの宗教・政治思想

宗教が取って代られる過程だけでなく、宗教自体が適応していく過程でもあったのであり、バークリの宗教思想もむしろ世俗化を進める特質を含んでおり、研究に値しないわけでは決してない。このことは自由思想家に対して宗教を弁明した『アルシフロン』の同時代の書評からもうかがうことが出来る。バークリは伝統的な信仰の弁明に抛らず、「決して触れるべきでない点を常に主張して理性、蓋然性やそういった種類の補助部隊を味方に導入しようとするが、この問題ではそれらを戦場に引き入れるやいなや、それらは必ず彼を見捨てて歯向かってくるに違いないのだ。」と批判されているのである。彼は宗教において単に伝統的、保守的だったわけではない。

これまでバークリの宗教・政治思想の研究が皆無だったというわけではないが、そこにはいくつかの問題点が指摘できる。オルスキャンプの研究は唯一のまとまった研究書であるが、道徳哲学の体系を読み込もうとしてバークリの思想の具体的、歴史的意味が明らかにならず、抽象的な議論となっている。クラークはバークリの著述は抽象的理論の構築でなく道徳、政治にかかわる活動であったとして、彼の道徳・政治思想の研究の必要性を説くが、彼を「伝統的アングリカンの道徳哲学者」と規定してさらにブレイク、ニューマン、エイイツらと恣意的に結びつけるのは、彼の思想の一部を誇張して本質を見落とすことにならないだろうか。またクラークの編んだ個別論文は道徳・政治的文献だけを孤立させて扱う傾向があり閉塞的な印象を免れない。

これまでの研究の成果と問題点を考慮して本論はバークリの哲学と宗教・政治思想を関連づける総合的な視点から彼の思想の、「近代的、世俗的」と評価できるように、具体的特質を明らかにすることを目的とする。第一章はバークリの直面していた具体的問題を推定するために自由思想家の宗教批判の政治的意味を探る。そこから私はバークリの問題を端的に彼らの言論の力、熱狂に求めるだろう。彼らは超越的な実在（自然、理性、徳、美の原

理を主張し読者公衆に働きかけて同じ実在の認識の高処まで垂直に引き上げようとする。こうした彼らの言論をビューリタンの「超越的コミュニケーション」⁽⁴⁾として考えてみよう。この言論は個人の主観を絶対化して政治秩序に対する破壊力を極大化する可能性を含んでいた。

このような自由思想家の超越的言論の克服という実践的、イデオロギー的課題から見るとときバークリの哲学と宗教・政治思想をその言語論を中心にして結びつけて総合的に把握できるのではないだろうか。よって私は第二、第三章でバークリの言語哲学を考察して、自由思想家の言論に対抗する政治的役割を担うのがバークリの「神の言語」とレトリックであり、それらはそれぞれ「日常的・身体的『生』」⁽⁵⁾と「コモン・センス」という極めて世俗的なものに基礎を置いているということを論ずるだろう。「神の言語」は神との直接的コミュニケーションを身体の保全を目的とする世俗的な方向に転換する。レトリックは民衆を超越的原理から「コモン・センス」へ引き戻し、急進的理性主義に対し世論とそれに依存する政治社会を保持する。両方の言語とも人間の能動的活動を喚起するものでありバークリの思想の実践性を強調する本論の解釈の中心をなす。

さらに共有された意見の保持によりアナキイを克服するバークリの問題関心に従って第四章では彼の「国家宗教」と「絶対服従」についての考察に進まなければならない。ここでも私は彼の「近代的、世俗的」特質を示すよう努めよう。自由思想家の公民宗教とバークリの、国家への必要性という政治的観点からの、キリスト教弁明との収斂は政治の宗教への優位という明らかな世俗主義を表現しており、また「絶対服従」は人間の認識、判断の逃れがたい主観性から結果する無規定性を克服するために絶対的な普遍法を課して公共の利益を確保する規則功利主義に基づいて、法と利益の近代的な政治を志向するものであった。

理神論論争におけるバークリの宗教・政治思想

しかし、理論と実践を峻別し前者を哲学に限り宗教・政治を後者の領域とするバークリの基本的枠組みは彼の考える政治に限界を与えたことは否定できない。「日常的『生』」や「コモン・センス」による熱狂の封じ込めは崇高な「政治的活動」の排除を伴う。バークリのレトリックと「絶対服従」は、理論と実践が結合し各個人が自らの理性によって公共善を判断するような、平時の「市民的公共性」と緊急時の抵抗権の余地をほとんど残さない。バークリの「近代性」が本論の趣旨であるが、「近代化」に伴ったこのような重大な限界・排除、もしくは彼自身の観点からすれば安易な「近代」に対する保留、にも触れなければならない。

第一章 自由思想家の宗教批判

最近の歴史研究は一七世紀末から一八世紀初めのイングランドの理神論を啓蒙の先駆として再評価している。ハリソンは合理的、普遍的な「真の宗教」と社会学的宗教史の形成を跡付け、チャンピオンは世俗化、無神論を強調する通説に反対して理神論者は公民宗教、宗教史によって国教会の聖職者を攻撃していたと論じている。⁽¹⁾ハリソンの研究は専ら理論史的で政治との連関は除かれているが、他方、チャンピオンの研究は政治史的でこの時期の宗教批判の問題は理性と啓示の認識論上の対立ではなく教会の權威をめぐる社会的対立であると想定している。しかし、理論や論争が現実には作用する力は政治の重大な契機であり切り離すことは出来ないだろう。バークリ自身が自由思想家に関して警戒していたのはまさにそうした力であることを認めている。「我々は迷信と熱狂の凄まじい効果を交互に感じてきた。そして、現在の差し迫った危険は私的判断、すなわち内なる光を人と神の法に対して立てることからきている。常に作用し徐々に着実に進行しているそのような内面の気まぐれな原理は

政体や政治的統治のいかなる人為的構造も崩壊させるのに十分である。」⁽³⁾ このような熱狂的言論に着目して、パークリが直接言及している四人の自由思想家の宗教批判を概観しよう。

神からの真の啓示を聖職者による欺瞞、迷信と識別するためにジョン・トーランドは合理的な同意の根拠を確定しようと批判的検討を行なった。ロックにならって彼は知識を直感もしくは推論的理性による「観念の一致、不一致の知覚」と規定する。⁽⁴⁾ ある命題が真理として認められるには知性がそれについて明晰な観念を持ち比較できなければならず、明晰な観念に矛盾する限り理性に反するとして拒否される。さらにトーランドは信仰を臆見でなく知識の領域に所属させ教理にも合理性、明晰な観念との一致を要求する。⁽⁵⁾ 信仰が知識とされて宗教における同意は知識の批判的受容の問題となる。そこでトーランドが立てている「情報の手段 the Means of Information」と「確信の根拠 the Ground of Perswasion」の区別⁽⁶⁾は重要であり、これによって啓示は人間の経験や証言と同じレベルに引き下げられてそれ自体で同意を求める権威を失い理性に従属する。知識としての信仰は明晰な観念にかかわるものだから、その伝達は平易、明白、自然な言葉でなされなければならないと主張して、トーランドは情念を惑わす雄弁や哲学者の詭弁を「真理の単純さ」の敵として批判する。⁽⁷⁾ 言葉の役割は理性に観念をあらささまざまな形で表示することのみあり、何の観念も表示しない言葉は無意味である。キリスト教の秘跡はまさにこうしたものとして否定される。⁽⁸⁾ 彼のこの言語観は観念の関係を推論する論理学を民衆への伝達手段に拡大するものと考えられ、民衆は理性的存在であることが求められる。彼は推論的理性が万人によって共有されているとして、コモン・センスを「一般理性 Reason in general」と定義する。⁽⁹⁾ ここでコモン・センスは反省せずに通常受け入れられている臆見に対する批判的理性と等しい。

理性の至上性の主張は各人の理性に反する限りいかなる外的權威にも同意しない完全な自由をもたらす宗教、政治の秩序に重大な脅威となるだろう。さらにトーランドが「明証性を我々の手引きとする限り誤ることは不可能である」と確言するとき⁽¹⁰⁾、批判の原理であった理性が内面の觀念を絶対的真理と独断する原理に転ずるかもしれない。ロックが生得原理と同様にトーランドの理性主義に危惧したのは主觀的確信に真理として他者から同意を強要する權威が与えられることだった⁽¹¹⁾。実際、「私は真理以外のいかなる正統も認めない、そして真理のあるところにはどこでも教会があると確信しているが、この教会とは神の教会という意味で人間の党派や策謀の教会ではない」というトーランドの主張は「異端」の迫害に対する正当な抗議であるが、「真理」の客觀性の保障がない限り異なった状況下では寛容と逆の結果を招き対立の解消を困難にするかもしれない。

トーランドの理性的宗教はさらに汎神論的自然觀に実体化される。そこでは神は「宇宙の靈魂」、「全体の力とエネルギー」であって「世界の内外に吹き込まれ拡散している」⁽¹²⁾。そして、神の力を吹き込まれた物質は延長に加えて「活動力 Action」を屬性として運動の原因となる。この物質の循環運動として多様な個物の絶えざる変成が説明される⁽¹⁴⁾。このようなトーランドの汎神論、物活論は神が意図を以て外から宇宙を創造したとするキリスト教とは相容れないものであり、神の摂理を説く教会の既存の權威に挑戦する超越的真理となる。パークリが「世界の諸事象に対する優れた心の摂理ないし監査を否定する」無神論として物質論に強く反発したのは、こうした文脈で理解されよう⁽¹⁵⁾。

アンソニー・コリンズは自由思想は世論の分裂、社会的混乱をもたらすという批判に対して意見の強制、迫害こそが対立を生むのであり、多様な意見が存在する社会で平和を保障するのは「自由に考え異なった意見を持つ

ことを相互に許す寛大で温和な原理」であると弁明した⁽¹⁶⁾。自由思想は現存する意見の多様性に対して社会秩序を維持するための寛容政策として理解されている。しかし、他方でコリンズは「真理に達する最も確実で最良の方法が自由思想にあるならば、意見に関する人々のすべての義務は自由思想にのみある⁽¹⁷⁾。」と述べて自由思想の第一の根拠を「真理」に求める。自由思想は「真の宗教」に実体化されてそれ以外の様々な信仰を寛容するのではなく批判する原理となるが、結局それ自体、主観的確信と客観的に区別できない内的明証性に基づいているだけなのである。そして、意見に関する義務を自由思想に限ることはバークリには外的制度への信従からの解放と受け取られたであろう。

マッシュュー・ティンダルの「自然宗教 Natural Religion」は外的儀式や神学教義を聖職者の策略にすぎない「非本質的な事柄」として取り除き神の存在と道徳に関する合理的知識に還元されている⁽¹⁸⁾。啓示は内容的にこの理性的宗教に何ら付け加えるところはなく、また、伝達的手段としても受け手や時代が限定されていて、普遍的にかなる能力の者にも識別される明証性に劣ると判断され⁽¹⁹⁾、「理性の至高性⁽²⁰⁾」のもとで不要となる。ティンダルにおいても「唯一の真の絶対的に完全な宗教⁽²¹⁾」を各人の理性の判断に求めることは主観の絶対化を招く恐れがある。確かに彼は宗教を合理的にすることが最も効果的に懐疑主義と熱狂の生成を抑えると信じていたけれども⁽²²⁾、極端な理性主義は彼自身の「弱く誤りを免れない人間の不確かな意見⁽²³⁾」という表現が示唆するはずの懐疑的自制をつぎぬけて人間の理性を「真の宗教」に飛躍させて新しい熱狂につながるかもしれない。

バークリから「理神論と熱狂のもっともらしい主張者⁽²⁴⁾」と呼ばれたシャフツベリーがバークリの思想の契機となった自由思想家の中でも最も重要と考えられる。シャフツベリーはセクツベリーの狂信としての熱狂とそれへの体制

教会による迫害という悪循環を解消するために、狂信者の敵爾さを嘲笑する快いウィットとユーモアを迫害に代わる効果的手段として説く。⁽²⁵⁾ この嘲笑は宗教をおおう不自然な権威から自由に冷静で公平な批判を進める前提となる性向と解釈できよう。不信心を揚げようという意図ではなく、むしろ、信仰が神から発したのか欺瞞なのか正しく判断することを目指している。しかし、シャフツベリーは熱狂を単に解体してしまおうのではなく、新しい意味を付与して再生しようとした。まず、彼は熱狂の心理を分析して原因が神であるか否かに関係なく情念の高揚した精神状態を表す中立的な言葉として、熱狂を用いている。この意味では自己の幻想を神からのものと思いつむという否定的な含意以外にも、「靈感は神からの熱狂 (Divine ENTHUSIASM) と正しく呼ぶことが出来るかもしれない。」⁽²⁶⁾ と肯定的に使うことも出来る。さらに重要なことにシャフツベリーは神が直接語りかける(と思いつむ)宗教的場面をこえて「熱狂」を崇高美に接して感ずる精神の高揚一般に拡大する。⁽²⁷⁾ 彼は「すべての健全な愛と感嘆は熱狂である」として次のように具体例をあげている。「詩人の高ぶった感情、雄弁家の崇高、音楽家の歓喜、名演奏家 (Virtuosi) の高雅な旋律、すべてがまさに熱狂なのだ。学問自体も、芸術・骨董品の愛好、旅行者・冒険者の精神、武勇、戦い、英雄的行為、すべて、すべて熱狂である。」⁽²⁸⁾

シャフツベリーの「熱狂」は靈感により伝えられる超自然的な予言に代わって自然、道徳、芸術の美を対象を移して、「現世的、世俗的」と的確に評価されているけれども、⁽²⁹⁾ 反面、彼の「熱狂」も日常的な生活、現実の利益感覚的なものを離れ高次の美、真理、徳へと飛翔していく超越的契機を持っていたのであり、この意味では彼は非宗教的なかたちで「超越的コミュニケーション」を再生して世俗化を「反転させよう」としていたともいえよう。自然の美の観照といっても、それは現実のあるがままの自然の感覚的な美にとどまるのではなく、そのよう

な美を「影」、「表象的美 Representative BEAUTY」としてさらに「実質」、「第一の美」を追求する⁽³⁰⁾。そして、これは感覚ではとらえられないので判断力としての「趣味」の涵養が求められる⁽³¹⁾。こうしてシャフツベリーにおいて「熱狂」は美的経験の心理分析に解体されるのではなく、美の理念にむかって上昇し道德、宗教と結びつく。

シャフツベリーの美の形而上学では美は三つの階層を構成している。一番低い層に「死せる形 the Dead Forms」という他から形を与えられた自然や芸術品などの物の美があり、その上に「形成する形 the Forms which form」という知性、活動、作用を備えた人間の精神、道德の美があり、さらにその上の最高位にはこれら二つの美を創造する神の美があり、これは「すべての美の原理、起源、源泉」で「至高の最上の美 Supreme and Sovereign Beauty」と呼ばれる⁽³²⁾。この美の階層においてより高次の美、つまり最高の美と第二の美へ向う「熱狂」にそれぞれシャフツベリーの宗教と道德を求められるだろう。彼の有神論は宇宙の秩序、調和の美への「熱狂」に発する創造神への「無私の愛 Disinterested Love of God」となり、神の意志から独立して実在する秩序によって恣意的な神は退けられる。彼の道德においても宇宙の秩序への「熱狂」が社会の秩序への「熱狂」にはかならない徳を鼓吹する⁽³⁴⁾。徳の美に歓喜することがシャフツベリーにおける幸福であるから徳の追求は幸福の追求と一致し、人間は美的快によって徳を認識、選択する自然な性向を有することが「自然的情愛 natural Affection」、「モラル・センス moral Sense」と表現される⁽³⁵⁾。彼がこの道德原理を腐敗させる「迷信」として批判しているのは具体的にはキリスト教の来世の賞罰であろう。彼は楽観的性向を助けるその有用性を否定しはしないが、⁽³⁷⁾基本的にはそれは私利私欲を強化して自然な道德的情愛を弱めると批判しているのである⁽³⁸⁾。彼の宗教批判

は宗教から自立した道徳を立てようとする点でこれまで見てきた理神論者の道徳的な「真の宗教」による宗教批判と異なっている。

シャフツベリーの「熱狂」論における実在する道徳的秩序・美へ向う個人の精神の自由な高揚の評価は彼の描く政治のイメージを規定するだろう。彼は美の現実には作用する力について次のように高く評価している。「『音律、調和、均斉、そして、あらゆる種類の美には力能があり自然に心をとらえ何か荘厳で神々しいものの思念へ想像力をかき立てる。』この主題自体がなんであろうとも我々はそれを思うと心のたかぶりを抑えられない。それは何か通常を越えたものを喚起し我々を我々以上に高める。」⁽³⁹⁾この「超越的コミュニケーション」は芸術だけでなく道徳・政治的言論にも当てはまる。それは人々を日常の経験、社会の既存の権威、慣習から完全に解放して高次の秩序をモデルとして新たに政治社会を形成するような根本的変革へと駆り立てるだろう。政治は人間の通常を越えた「熱狂」的徳の資力に依存し、また、逆に道徳的秩序の手段となり、道徳と不可分となる。ここでは機構による利害の打算・均衡や伝統的国制の維持・改革の対極にある政治がイメージされる。具体的に言えば、徳の美への「熱狂」は腐敗や専制の恐れに対して徳の共和国への志向を示唆するものであろう。このような特定の政治的志向との関連で「熱狂」論と並んで注目すべきなのはシャフツベリーが公共的徳性を生得原理やコモン・センスとしてだれもが本来持っているはずの性向として絶対化したことである。彼はロックの生得原理の否定に実質上反対して「公正、正義、誠実の概念と原理」を自然による本能的なものとして弁明し、⁽⁴⁰⁾また、「コモン・センス」の意味を「公共善 Publick Weal」と共通の利益の意識、協同体すなわち社会への愛、自然的情愛、人間性、親切すなわち人類の共通の権利と人類の間の自然的平等の正しい意識から生ずる種類の礼節 Civility」と定義

している。このように共和制の原理を普遍的、一般的とすることは共和制の主張に説得力を与えるであろう。

パークリのシャフツベリーの美学的道德への激越な批判は、理性が「眞の宗教」へ飛躍するようにモラル・センスが「徳の抽象的美」⁽⁴²⁾へ飛翔する「熱狂」に社会の秩序を脅かす超越的言論を見出したことによるのだろう。広教会派のベンジャミン・ホードリー (Benjamin Hoedley) がシャフツベリーを「徳の美のストア的熱狂者」⁽⁴³⁾とするパークリの解釈に反対して、シャフツベリーは現世的幸福、つまり、快への有用性に徳の根拠を求めているという功利的な解釈を出したが⁽⁴⁴⁾、これは、パークリがシャフツベリーに恐れていたのはその理想主義的側面であつて、他方、シャフツベリーに確かに見られる功利的側面は問題にしていないうことであるから、パークリの功利的、世俗的な特質を示唆するものとして重要である。彼の世俗性はモラル・センス批判に明確に表れている。彼は徳の美の感情では客観的な道德基準とはなりえないという伝統的批判とともに、徳の美は大多数の俗衆にとつてあまりに高遠で、利益関係から離れているために徳の実際の動機としては不十分であると述べ⁽⁴⁵⁾、「利益」という概念に、情念に方向性、規則性を付し緩和する積極的な意義を認める近代の政治経済思想⁽⁴⁶⁾と一致する。ただし、パークリは「利益」を永遠の利益、つまり、来世の賞罰として宗教の必要性の論拠とするところが特徴的であり、彼において宗教は近代の展開と対応している。

第二章 神の言語

機械としての自然の彼方に第一原因の神を遠ざける理神論や神を物質の活力のなかに解消する汎神論の傾向に対してパークリは世界の外に立ち絶えず人間に語りかけるキリスト教の神を呼び戻そうと試みた。ただし、それ

は精霊を通じての神の予言といった超自然的なものの復活ではなく、むしろ理神論者の土俵でアポステリオリに証明しようとするものであった。この課題に向けられたのが「神の言語」であり、この章はそれが前章の理性や美の熱狂を克服する上で持った意味を明らかにすることを目的とする。

「神の言語」は、バークリが最初の著作『視覚新論』(二七〇九)から晩年の『サイリス Sins』(一七四四)まで繰り返し説いていて彼の思想の根幹と評価されている。特異な議論なのでまずその概略を紹介するが、その基礎は次のような視覚論にある。バークリによれば視覚は触覚の対象の距離、大きさ、位置、形などの性質を直接知覚しない。視覚的観念はこれらの知覚である触覚的観念とは全く別個である。あくまでも、両者が恒常的に結合しているのを何度も経験した結果、前者から後者を示唆する習慣が出来て、同一のものと考えるようになったにすぎない。⁽¹⁾ このような視覚と触覚の観念の関係をバークリは「記号 sign」ととらえる。文字が音を表示するように視覚的観念は触覚的観念を表示するわけで、両者に自然的類似、同一性などの何ら必然的結合はなく、任意の場合であること、しかし、一度取り決められてからは「恒常的、普遍的」結合となり経験を通して習得されること⁽²⁾、さらに視覚的観念は規則的に様々に組み合わせられて多くの触覚的観念を伝え我々がいかに行動したらよいかを教示してくれること⁽³⁾といった言語的特質から、バークリは視覚的観念が「自然の創造主の普遍的言語 an universal language of the Author of nature」を構成していると結論する。そして、他我の存在は他我が語りかけることから最もよく確信されるという経験と類比的に神が視覚言語で語りかけることから神の存在が証明される⁽⁴⁾。さらに視覚言語の目的から人間の生活に直接関与する神の特定の属性も証明される⁽⁵⁾。現実には親密に現われずすべての我々の利益と動機に注意される先見ある統治者で、我々の行為を見守り全人生を通

して些細な行動、意図にも配慮され絶えず非常に明らかな知覚できるやり方で知らせ、警告し、指示される。」⁽⁸⁾

神の存在証明として以上のようなバークリの「神の言語」論は「意図からの証明」の類型に入る。自然の視覚的イメージを本来人的なものである言語と言うのは適切かどうか、「神の言語」から神の存在を推測することは過去の経験に基づいて他我の言説から他我の存在を推測することとは異なるなど、決定的な推論とするには問題があるけれども、十分に理解できる議論となっていると評価されている。⁽⁷⁾ 本論の視角から特に重要と思われるのはバークリの「神の言語」が触覚、広くは身体感覚を表示するものであつて、そのような言語から神の存在を知ることを「身体」を通じて他我を知る「日常的『生』の事実」に基づかせて説得力あるものにしていくという指摘である。⁽⁸⁾ 言語では言葉自体よりも表されるものの方が本質的で注意されているように、「神の言語」においても重視されているのは視覚よりも触覚であり、それはバークリが直接的接触によって身体に加えられる益や害から対象を評価していたからである。⁽⁹⁾ 要するに、「神の視覚言語」は身体感覚を予報して「身体的『生』」に役立つのであり、「それによって我々は、我々の身体の保全と福利にとって必要な事物を手に入れるために、また同様に、我々の身体に害を与え損傷するようなものすべてを避けるために、どのように我々の行為を調節するべきかを教わるのである。」⁽¹⁰⁾

人間の知覚、認識が身体への害益を評価基準として設定されているのならば、自由思想家の主張する超越的実在の認識の余地はなくなるのではないか。「神の言語」における「身体的『生』」という独自の視点は神の存在証明とともに超越的言論の解体においても中心的役割を果たしていると考えられる。自由思想家が可感的な物の間に必然的、自然的関係を想定してその原因を物的実体に求めるとき、彼らは知識を支配する体制の権威を経験を

越えた超越的原理によって覆そうとしていたのであった。これに対してバークリの「神の言語」論は必然的世界観を解き崩して任意の習慣的結合を見出すことで、その主体である神を呼び戻し、他方、超越的真理から経験へ、つまり、社会の慣習と「身体的『生』」へと引き戻す。

世界を「神の言語」と見ることで因果関係や「形体的原因 corporeal cause」は否定され世界の外の神が「能動的原理」となる。⁽¹¹⁾ なんらかの力、実体を探求することは無意味となり、代わって世界は言葉とその表示するものという関係から構成され、言葉の意味を読み取ることが世界の理解となる。それは話し手である神の意図をつかむことであり、また同時に受け手である身体の福利を図ることもある。次に、「神の言語」の習慣的結合という論点はどのように自由思想家批判とつながるだろうか。バークリは視覚的観念と触覚的観念の結合は「偏見」によるもので、「この偏見は、長い期間や言語の使用や反省の不足によって強化され、我々の心にくぎ付けにされてしまった。」と分析している。⁽¹²⁾ 自然的とされる結合を分解して偏見にすぎないことを論証する批判的探求は、自由思想家が主観を自然的原理として主張する独断的傾向に反対する理論的基礎を提供するだろう。他方、バークリは視覚と触覚の観念を同一視する偏見を「恒常的で普遍的な慣習」⁽¹³⁾と積極的に評価し、既に見たようにその意味を探っている。「生きるという目的にとつてはこのような偏見を持つことはむしろ非常に都合がよい」⁽¹⁴⁾というバークリの判断は自由思想家の偏見批判の一面性、理知主義的限界を指摘するものとなろう。ここでのバークリの基本的枠組みは理論・真理と行動・生の区別、対比である。前者のためには視覚と触覚の観念を分離することが必要であり、逆に後者のためにはそれらの観念が結合していることが有益なのである。⁽¹⁵⁾

最後に「神の言語」が働きかける「日常的・身体的『生』」が超越的な実在への熱狂と対比していかなる政治的

意味を持つか考えよう。崇高なものへの熱狂なしには「ほとんど我々は生きているとは言えない」⁽¹⁶⁾と主張するシャフツベリーからすれば、バークリの「生」はあまり魅力のないものに見えるだろう。また、そこでは精神的なものが落とされていて精神と身体の結びつきが考えられていないことも問題に出来よう。しかし、身体はそれなしには精神が成り立たない基本的なものであり、そのために平和や安全を確保することは政治の基本的課題であらう。熱狂が人間の認識能力にはあまりに高い抽象原理に向わせて主観的情念の際限のない混乱 (Philosophical Rhapsody)⁽¹⁷⁾をもたらず危険に対して、「神の言語」の伝える身体感覚はだれもが平等に共有しておりコンセンサスを可能とする客観性と熱狂的情念を抑える規則性、限定性を持っているだろう。これによって情念を穏やかにして平和や安全といった基本的な善を保障する政治社会を支える安定した意見が形成される。さらに具体的に、「身体的『生』」の重視が同時代の社会の問題に対して持ったであろう歴史の意味を推測して、この解釈の補強としよう。身体感覚の客観性は形而上的原理をめぐる熱狂的対立から「身体的『生』」の保障を目指す合意への転換の可能性の根拠となるので、バークリにとって宗教対立を終わらせ貧困の克服にアイルランドのプロテスタントとカトリックの国民的協力を求める政治的実践とつながる意味を有していたと言えるのではないか。彼は「我々は肉、飲み物、衣服の有用性についてはみな合意し、確かに我々の貧しい隣人たちがそれらをもっとよく供給されるように心から願っている」⁽¹⁸⁾とカトリック教徒に呼び掛けている。「身体的『生』」は低開発国では緊急の課題であったのである。他方、身体感覚の規則性、限定性はバークリが『英国破滅防止論』(一七二二)で批判した南海泡沫事件 (the South Sea Bubble) に象徴される英国社会の奢侈、腐敗の問題⁽¹⁹⁾に向けられていたと考えられる。彼は快を人間本性一般に適合した客観的な「自然的快 (Natural Pleasures)」と個別社会から発する不規則な「空想的快

Fantastical Pleasures」とに區別して、⁽²⁰⁾ ルソーの「自[己]愛 amour de soi-même」と「利[己]心 amour-propre」の対立のように社会の悪徳を批判するが、身体にとつての善は前者で、後者は身体を害なうものとして否定されるという点でこの區別は身体に基礎を置いていると考えることも出来よう。

第三章 レトリックとコモン・センス

本章ではバークリの言語論を自由思想家批判という文脈で、抽象観念と言葉の悪用、観念を表示する以外の言語の能動的作用、レトリックとコモン・センスの政治的機能の三点から考察しよう。言葉の意味は観念であり観念をとまわらない言葉を用いるのは悪用であるとするロックの言語論に従つて、⁽¹⁾ バークリは熱狂の対象となる物的実体などの抽象観念の原因を言葉の悪用に求める。個別的性質を捨象して抽象観念を想うことは出来ないことからその言葉は無意味であると否定するのである。⁽²⁾ 真理の探究、伝達は観念の知覚にあり、言葉はその妨げとなる。「心中をよぎる一連の特殊観念」を内省する「孤独な哲学者」が言葉から全く自由で惑わされることのない点で真理探求のモデルであり、⁽³⁾ 真理の伝達は、言葉を媒介にせざるをえないが、受け手が「言葉の遮蔽幕」を排除して観念を注視し話し手と「同じ思考の道筋」を得るとき完成する。⁽⁴⁾ ここでバークリは「より高次のものに高まっていく契機を始めからおとした平面での、私の『観念』と他人の『観念』との相似、理念としての相等」を特質とするロッキ的コミュニケーション⁽⁵⁾ 観を受容している。知覚される特殊観念に言葉を従属させることは熱狂を生み出す高い言葉の力を取り除き、やがて言葉は商業と社交の文明社会の広いネットワークの無害で円滑な媒体に転換していくであろう。なお、言葉の意味を個人の内面の観念とすることは意味を閉鎖的な私的幻像にはし

ない。感覺的觀念は神が我々の感覺に印銘した、我々から独立した「実在物」なのである。⁽⁶⁾ パークリの觀念論は我々が知覚する様態、つまり、觀念と別にものの実体を想定しないで、我々が知覚するがままにものは実在しているとする点で「直接の実在論 direct realism」と一致し常識的な見方から支持されるという強みを持つ。⁽⁷⁾ 觀念に求められた言葉の意味は知覚の経験に基づいた共通の意味となり、公的言語としての機能を保証する。

しかしながら、パークリは抽象觀念の否定からさらに言語の効用を觀念の伝達にのみ求めるロッキの言語論そのものに対しては反対を表明する。これは明晰な觀念をとまわらない信仰や意見にも意味があることを弁明する意図から来ているが、そこに言語や記号の効用についての広い見方を見出すことが出来る。パークリによれば觀念を表示する以外の実践的効用は、「我々の行動の指針となる法則を形成するか、あるいは、我々の精神にある情念、性向、情緒を喚起するかして、我々の振る舞いや行動に影響を与えること」⁽⁸⁾である。法則の形成ということでは科学の記号を考察している。科学において我々は記号を使って個々のものの関係を推論して一般法則を得て、それに拠って我々は個々のものに適切に働きかけて幸福を追求できる。⁽⁹⁾ 科学の普遍性は抽象觀念でなく記号を対象とすることに求められていることと、記号の理論的用法が実践的目的に向けられていることに注意してこう。

さらにパークリは人間の文化的営為全般で記号が用いられる理由を包括的に考察して「記号論 the doctrine of signs」⁽¹⁰⁾を展開している。彼は人間の認識のレベルを高い順から「理知 the intellect」、「想像力 imagination」、「感覺 sense」に分類し、さらに感覺のなかでは視覚を最も低い、身近なレベルとする。そして、人間は「想像力で理知を助け、感覺で想像力を助け、視覚で他の感覺を助ける」ように分かりにくい対象を理解しようとして代わり

にそれよりも低い認識のレベルの対象で表象し説明するということに彼は記号の理由を求める。こうした効用を持つ記号の例として、音声の代わりに文字、思想の代わりに音声、メタファー、シンボル、アレゴリー、時間・速度を表示する線、モデル、図表などが挙げられている。⁽¹¹⁾ ホップズ、ロックに代表されるように比喩的表現言葉の適用次元を取り違えた誤用で情念を掻きたて欺くと批判する傾向に対して、バークリは比喩も認識のための記号の使用のひとつであると反対しているのである。認識を広げるためにあるものを次元を越えて別のものの記号として使うわけだが、両者は全く別の次元に属するから何ら自然的類似関係はなく、記号の方が認知しやすいレベルにあるということに恣意的に選ばれる。したがって、あるものを認識するのにどの記号を使うかは認識主体の能力に依りて決めるのであって、バークリの認識は対象よりも主体に合わせるもので、主体の記号の選択によって決定される面が大きいといえる。特に比喩を認識手段として評価したことは理智的存在ではないとされた俗衆の知的向上のステップとして彼らの啓蒙の手段を確保することになるだろう。また、逆に言えば、俗衆が超越の対象に一気に上昇して理性的存在となるのではなく、より見慣れた下のレベルのもので置き換えることでより着実な理解を進めて、高遠なレベルへの飛躍が起こすかもしれない熱狂を防ぐ効果もあるだろう。

未知のものの認識から行動の指針となる法則を得ることと並んで、第二の言葉の実践的効用は、情念を喚起して性向を植え付けて行動自体を促すレトリックである。これは言葉が習慣によって観念の媒介なしに直接受け手(12)の心に「恐怖、愛情、憎悪、賛嘆、軽侮などの情念」を喚起することによる。バークリの言語論においてレトリックは、認識を助ける効用と情念を喚起する効用をもち、非常に広範な役割を与えられているが、それは彼が言語を人間の行動に働きかける能動的作用から評価する視角を持っていたからであろう。言葉・記号は観念・知

識の記述にとどまらず、むしろ、幸福のための行動という実践的目的に向けて認知的効用と情緒的効用は統合されているといえよう。⁽¹³⁾ 彼の総合的視点は「言説、理性、科学、信仰、同意の真の目的は、その様々な度合いにおいて、単に、主に、常に観念の伝達・獲得にあるのではなくて、むしろ構想された善に役立つ、何か活動的で作用的な本性のものである。」⁽¹⁴⁾ という結論によく示されている。

以上のようにパークリが観念を伝達する以外の言葉の効用を説くとき、言葉から我々が働きかける対象についての知識を獲得する働きを奪ったわけではなかった。しかしながら、他方で彼が哲学的真理と民衆的言語という峻別を行なっていることにも注目しなければならない。これによって言語の社会的役割を考察して彼の言語論から社会・政治論へのつながりが明らかになるだろう。彼は「真理」と「言語」を次のように対比している。「言語は人々が既に持っている漠然とした観念や生きていく上での実際的使用に合わせて作られているので、事物の正確な真理を言語を用いて表現することは非常に困難である、というのも、事物の真理は言語の使用から遠く隔たっていて我々が既に持っている漠然とした観念とは正反対だからである。」⁽¹⁵⁾ ここで「ただ単に俗衆によって受け入れられ真理であると認められているにすぎないような種々の事柄」、「偏見」、「卑俗な言語の罟 the snares of popular language」といった表現から明らかのようにパークリの優先は真理の方にある。しかし、真理ではなく偏見であると意識した上で、「生」への有用性から真理であるかのように民衆の偏見を表現する言葉を評価する可能性も閉じられてはいない。実際、彼は思弁的真理の主張は「言語の普通の使い方 the common use of language」を改変しようとするものではなく、言語は「既成の説 the received opinions」に合っており、「安寧に必要なように行動する性向を喚起するかぎり」保留してよいと認めている。⁽¹⁶⁾

キケロが雄弁術は「日常生活の言語とコモン・センス *communis sensus* によって是認された慣行」から離れてはいけな⁽¹⁷⁾いと述べたように、バークリのこの言語はまさにレトリックのそれと見ることが出来る。民衆の言語が表している受け入れられて共有されている意見はコモン・センスに根ざしている。彼は健全な判断としての面を見て「偏見」をコモン・センスととらえ直して、懐疑と混乱に陥る哲学に対して「平明なコモン・センスの大道を歩んで自然の訓えに支配される無知な人類大衆」を称揚する⁽¹⁸⁾。第一章でトーランドとシャフツベリーがコモン・センスをそれぞれ推論的理性、公共精神の意味で使っているのを見たが、バークリのコモン・センスは、合理性や公共性を欠くわけではないが、日常生活に即したもっと素朴な通識であって、批判的理性や公共的徳の行き過ぎと逸脱を抑える安定性、穏健性を特質とする。レトリックは民衆のコモン・センスに訴えて説得するのだが、実際にバークリは『ハイラスとフィロナスの三対話』、『アルシフロン』などで「私は私の思念の真理性をめぐって世界のコモン・センスに甘んじて訴える。」⁽¹⁹⁾と⁽¹⁹⁾言⁽¹⁹⁾って自説とコモン・センスの一致を論拠としている。これは最初に見た、「真理」と「漠然とした観念」を正反対とする議論と矛盾しており、常識に反するとして受け入れられなかった自説をより広い読者に受け入れ易くするための表現上のレトリックであると説明できよう。しかし、バークリの思想内容・構造自体にコモン・センスと一致するレトリック的特質があるのも確かであり、「最初は懐疑主義に導くように見えても、ある点まで追求されると、人々をコモン・センスにつれ戻す。」⁽²⁰⁾既に見たように、抽象観念、物的实在の否定は、直接知覚するものが（それを観念とするか物質とするかの違いはあるが）そのまま存在すると信じる点で常識的見方と一致するからである。

さらにレトリックとコモン・センスを哲学と真理に対置することは自由思想家の真理によるキリスト教信仰の

攻撃を論駁することに応用できる。パークリのレトリックは真理に対して「意見 opinion」と「信仰 faith」を正当化する思想である。彼によれば自由思想家は「絶対的な確実性と論証 absolute certainty and demonstration」という知識の基準を意見や信仰にも要求して、キリスト教信仰の蓋然的理由はこの基準を満たさないとして否定する⁽²¹⁾。これに対して彼は知識から「実践的信仰、もしくは同意 a practical faith, or assent」を区別して後者は通常の認識能力を越える「抽象的、厳密、明晰な観念」をとまなわなくても人々の情念、性向、活動に適切な影響を及ぼすことが出来ると弁明する⁽²²⁾。彼の弁明は民衆の意見を真理と区別して評価するレトリックの伝統と重なっている。

パークリの著述活動自体が読者を説得しようとするレトリックであっただけでなく、自由思想家と対決する彼の思想もレトリックの思想伝統に負うところが大きかった。さらに、彼のレトリック、言論、社会に関する理論を関係づけてみよう。彼は自由思想家による政治や宗教の革新に対して「私はコモン・センスの擁護に努める⁽²³⁾。」と述べており、レトリックによるコモン・センスの喚起、保持が政治、宗教の維持に不可欠と考えていたと思われるが、その理由を彼の間観に求めることが出来よう。人間は悪に仕向ける情念とその達成の手段を与える理性を備えた不安定で御しがたい存在⁽²⁴⁾で、全く無規定的で秩序への自然的性向は見いだされない。したがって、理性はもはや情念の抑制としては期待できず、パークリは人間の判断、行動への意見の完全な支配力に着目する。無規定な人間はその判断を支配する意見によってその可能な活動の範囲、方向が自由に決定される。したがって、「健全な思念のある体系、世論の優勢な傾向 a certain system of salutary notions, a prevailing set of opinions⁽²⁵⁾」を維持して、「我々の思念や意見が我々の欲望の恒常的な抑制であり、我々の情念に対する釣り合いで

ある」⁽²⁶⁾ようにしなければならぬ。世論は各人の情念と理性の共謀を抑え社会秩序を可能にし、さらに、「權威は世論から生ずる」⁽²⁷⁾ので国家の基礎でもある。レトリックがこのような共有された意見やそこに含意されているコモン・センスを呼び起こし、それを梃子にして説得を行なって、人間は初めて政治的・公共的活動に協同でき、政治社会が可能となるという政治思想がレトリックの基礎にあった。キケロはレトリックの政治社会、文明の形成に果たす本質的な能力を「散在する人間を一ヶ所に集め、荒野での獣的生活から人間として公民としての我々の現在の文明状態まで導きだし、社会の設立後、法、法廷、公民権を形づくるほどの強力な力が他にあるか。」と説いている。一八世紀はキケロ的なレトリックの政治文化の時代であったから、バークリは自由思想家のコモン・センスを越える超越的原理とレトリックを否定する理性主義に対する説得力ある反論としてレトリックの伝統を利用することが出来たであろう。

世論をいかに定着させるかをめぐって、バークリは「私的理性と反省 private reason and reflection」による推論で理由づけられないかぎり「偏見」として排除しようとする自由思想家を批判して、「偏見」とは「公の一般理性、すなわち、国法 the general reason of the public, that is... the law of the land」によつて教えられ、「信用 just」で受け入れられ、「記憶力」で保持される意見のことで誤りではないと弁明する⁽²⁸⁾。彼は公的理性だけを説くのではなく、「私的理性」を少数の知識人に限り、公的理性に大多数の俗衆を依存させる二元論をとっている。キケロのレトリックにおいて理性と言語は結びついていて、ロックの言論の自由論でも「理性と言語」、「理性的議論と説得」は結合されていて、自由な言論に「公共表象の再生産」による国民形成の政治的機能を認めていた⁽³⁰⁾が、理神論争において理性と言語が分離し始めたようである。自由思想家が理性へ傾斜し世論から自由に論議す

ることに、国家の宗教・法への信従の低下を恐れた⁽³¹⁾バークリにおいてレトリックは「私的理性」の論議に対抗して国家の公的理性へ人民を信従させる、強制的ではないにしてもかなり一方的な、説得となる。やがて私人の自由な論議が公論に転換していく過程で、恐らくレトリックはその公共的機能を失い、矮小化されて、今日に至るのであろう。

第四章 公民宗教と絶対服従の問題

これまでバークリの思想を自由思想家の言論の超越的原理と熱狂による教会・国家体制への反抗という文脈で考察してきたが、彼らの宗教批判は主観的、内面的な「真の宗教」の熱狂だけによるものではなかった。むしろ、彼らはそうした自由な言論を私的領域に閉じこめて⁽¹⁾その破壊力を緩和しようとしていた。代わって公的領域で彼らが求めたのが「公民宗教 civil religion」であり、それが彼らの政治的宗教批判を構成していたといえよう。「真の宗教」とともに民衆を制度化する国法により確立された宗教を説く二元論は古典古代の宗教の伝統をハリントン (James Harrington) などを通して摂取したトーランド、シャフツベリーらこの時期の共和主義者に共通して見られる。トーランドは「外的、大衆的で、人民の偏見や真理と公認された教理にある程度適合した」「宗教 Exoterica」と「内的、哲学的で事物の本性、真理にかなった」「密教 Esoterica」とを区別している。⁽²⁾この二元論によって真理、自由、徳を追求する汎神論の結社 (Pantheisticon) と国家教会 (National Church) の並立が原理的に可能となる。ただし、国家教会の容認は強制的信従につながるものではなく寛容との両立性の上に立っている。トーランドは、「この主題の論者が皆負うているハリントン」にならって、良心の相互性から信仰の自由を認

める原理により個人、セクトの良心と同様「国家の良心 the national Conscience」にも国家宗教 (National Religion) を信奉する自由が認められるとして、セクトと国家教会との相互の寛容を説き、そして、ハリントンが「国家宗教は公的強制となつてはならず、公的指導でなければならぬ」と引用し、国家教会によるセクトの抑圧に反対している。⁽³⁾ シャフツベリーの求めるのも「寛容を行なう寛大で緩やかな統治のもとでの国教 the established Faith」⁽⁴⁾であり、やはりハリントンに言及して、「人民が宗教において公的指導を持つことは必要である。なぜなら、統治者に礼拝を拒否したり国家教会を取り去ることは単なる熱狂であり、迫害を根拠付ける意向と変わらないからである。」⁽⁵⁾と引用し、国家教会によるセクト的熱狂の迫害も熱狂による国家教会の破壊もともに寛容政策の観点から批判される。

したがって、自由思想家の説く国家教会は現実の英国国教会と一致するわけではなく、その寛容の不備を批判する理念であった。国家と宗教の関係についても、国家宗教は政治に従属した手段として世俗権力の優位を主張し、国家に対する教会の独立を主張する高教会主義と完全に対立する。高教会を聖職者の政略 (Priestcraft) と呼び、糾弾する自由思想家によって国家宗教は名譽革命の政治・宗教的成果を確保し進展させるイデオロギーとして用いられる。トールランドは高教会を国家から教会を独立させ王の主権を分割しようとする「プロテスタントのカトリック教 Protestant Popery」と非難するとともに、彼らが「絶対・無条件服従への王の神授權」を提供して抵抗権、名譽革命を否認しジャコバイトと結託していると警告した。⁽⁶⁾ 聖職者に対する国家の優位を確立して世俗主義を貫徹しようとする方向はシャフツベリーにも見られる。神の大使としての全権を主張する聖職者について彼は「神の代理人が指名され、特別に扱われ、我々の上に置かれているのは、神から直接的ではなく行政官を

通して地上のここの君主、主権によってである。」と述べ、天からの超越的コミュニケーションの回路を世俗権力の介入で断ち切り、聖職者の存在を国家に依存させようとした。

このように、教会の介入による政治の錯乱を排除することに国家宗教による政治的宗教批判の目的があった。さらに国家宗教は公共的徳性を教え込み私人を公民に育成する共和制にとって重要な機能を担っていた。⁽⁸⁾ ロックが言論の自由に求めていた政治的機能を、古代ローマをモデルとしたトーランド、シャフツベリーらはむしろ国家宗教に求めていたのである。もちろん彼らにおいて国家宗教と言論の自由は両立しないものではなく、前者は強制されずに後者を通じて定着されると想定されていたのだろうが、明らかに国家宗教は理性的個人による自発的な創出ではなく、立法者によって設立されたもので実体化されている。トーランドは立法者による「政治的神学 Political Theology」の設立について、「彼らが事物の真偽への熱心な探求はしないで、人々を秩序に保つのに役立ち、模範や報酬で徳へと励まし、罰や辱めで悪徳から思い止まらせる、あらゆることを是認した。」と述べている。自由な言論・探求から「真の宗教」を確定するのは全く別の次元で、政治的有用性から外的制度として国家宗教は設立されるのである。

国家宗教によるキリスト教と聖職者支配への批判に対して、バークリは自由思想家から国家宗教の主張を取り上げ彼らを宗教を否定する無神論者と誹謗し、他方、国家宗教をキリスト教の必要性を弁明するのに取り入れる。しかし、この論争上の戦術のため彼の宗教は少なくともその反面、政治社会の世俗的必要に適合した手段となり、宗教と政治の関係は明らかに政治の優位となる。バークリの思想に探ってきた「近代的・世俗的」特質の一面がここでも明らかになるだろう。

聖職者の政略批判を現在の英国国教会には当てはまらない妄想と片付けて、聖職者の有用性、信用を説くバークリにとって教会・国家体制を揺るがしたサッシュヴァレル (Henry Sacheverell) の極端な高教会主義は困惑を与えるものであっただろう。⁽¹⁰⁾ 教会の国家からの独立の主張は聖職者の個別利益のための支配を連想させ、論敵の批判を正当化するからである。バークリは政治社会を犠牲にするような宗教を否認する点では自由思想家と一致するが、彼はキリスト教と英国国教会の本質はそうした宗教ではないと弁明する。次に自由思想家の共和主義を「統治の新しい計画や形態」だけに着目した思想であると曲解して、「宗教原理がなければ人間はいかなる社会の、ましてや共和国の適切な素材とは決してなりえない。」⁽¹¹⁾ ので、そのような機構論では政治問題の解決にならないと批判する。実際は既に見たように共和主義者は国家宗教を通じて有徳な公民を育成して共和国の素材を確保することに主眼を置いていたのであり、共和主義者を無神論者、不信心者として彼らに国家宗教への無関心の広まりを帰するのは、バークリの意図的な曲解であろう。彼はトーランドらが拠った古典的共和主義の伝統における国家宗教を知らなかったわけではなく、プラトン、アリストテレスらと合わせて、近代ではマキアヴェリ、ハリントンに直接言及して、宗教が国家にとって不可欠なことを説く典拠としている。⁽¹²⁾ バークリは国家宗教をキリスト教と読みかえることで共和主義の用語をキリスト教の弁明に取り入れていたのである。「宗教は国家の偉大な支柱である。徳を教え込み、悪徳を阻止するあらゆる宗教は非常に公共に有益である。キリスト教はこれをするだけでなく、さらに、あらゆる合法的国制への我々の服従を命じ、それらを聖化する。」⁽¹³⁾ 同様に、英国国教会についても政治生活への影響の観点から「徳と忠誠の大義」を支持してきたと評価する。⁽¹⁴⁾ こうして宗教は来世の賞罰という利益に訴える動機を提供して、国法への服従と公共精神の回復を保障する政治的手段となったのである。

もちろんパークリは聖職者を単なる文官に解消してしまふ国家宗教を全面的に受け入れていたわけではなく、次のように「真の宗教」と国家宗教とを区別している。「救済の真理の体系として考えられた宗教はその是認を天から受けており、その賞罰は神から授けられる。しかし、社会に有用で、必要なものとしての宗教は法によって賢明に確立され、そのように確立され、まさに我々の統治形態と原理に組み込まれていて、世俗の国制 the civil constitution の主要部分となっている。」この区別においてパークリは魂の超越的救済のための宗教を確認して、神からの福音を伝える聖職者の独立した地位を天に根拠づけて確保しながらも、他方で、宗教を地上に引き降ろし、世俗国家の従属物であることを明快に認めている。ある共和主義者は「あなた方の教会は国制の被造物であり、あなた方は法の被造物である。」⁽¹⁷⁾と聖職者の神授権を完全に否定しているが、パークリは政治的宗教と別に救済の真理としての宗教を留保している。そこまで国家に教会、聖職者を従属させることは受け入れていない。しかし、パークリは教会・聖職者の神授的独立をあくまでも天上の救済に限り、決して現世の社会にもちこんで世俗国家と競合せようとはしないのである。まさにそこに彼の宗教に含まれた世俗化の原理を確認できよう。彼は二重の宗教を立てることで教会・聖職者の独自の地位の保持と世俗国家の主権とを別個の次元に分けて両立させようとしていたのである。

パークリの政治的考慮からの宗教問題への取り組みの具体例としてアイルランド・カトリック教徒との和解の試みを挙げる事が出来る。「なぜ教義についての論争が市民生活の義務を妨げなければならぬのか、あるいは、我々が通る異なった天への道が地上において同じ歩みを進める妨げとなるのか。」⁽¹⁸⁾という問いかけは彼の世俗性をよく表現している。彼はカトリック教徒を迫害してプロテスタント体制から疎外し、ジャコバイトに向わ

せることを防ごうとした。彼の高教会主義はジャコバイトに組するものでなく、カトリック教徒の君主の支配は「精神的盲目と迷信」をもたらすと警告している。⁽¹⁹⁾ トーリーに対してもハノーヴァー朝への反逆を戒め忠誠の誓約を守るように説得しているが、そこで名誉革命を是認しつつジャコバイトの反乱には正当性を認めない論理が求められる。バークリはジェームズ二世は支配権の喪失もしくは退位によってもはや主権者ではなかったので革命時に彼への忠誠は無効となっていたが、現在のジョージ一世は合法的に統治している主権者であると相違を説明する。⁽²⁰⁾ 革命・反乱に関してバークリの原理的立場は「絶対服従 Passive Obedience」であるが、この原理をジャコバイトが名誉革命を否定してジェームズ・スチュアート (James Francis Edward Stuart) を正当な (de jure) 王として復古させる目的で用いたのと違って、バークリは名誉革命をその革命性を最小化した解釈で正当化し現在のハノーヴァー朝国家体制への、政府の政策への批判と区別された、一切の抵抗を禁ずるのに用いている。彼がジャコバイト以上に警戒していたのは「独立ホイッグ independent Whig の過剰な熱情」⁽²¹⁾ であって、両者の対立は「絶対服従」と抵抗権との原理的対立であった。

バークリの「絶対服従」は、前に見た身体や日常生活の言語と同じく、超越的な政治的言論の熱狂的主観性の克服に向けられていたと考えられる。彼が「絶対服従」は道德的義務であると論証するのを自由思想批判との関連に留意して考察しよう。まず、一般論として彼は人間の「自己愛 Self-love」と神の存在から道德的義務を推論する。人間には「自己愛」の原理があり、それを最高に満たす永遠の善を保障するのは神であるから、神の意志に従うことが道德律となる。そして、神は人間が「すべての人々の一般的幸福」という目的を果たすことを意図している。⁽²²⁾ 道德的義務であるこの目的を遂行する二つの方法をバークリは対比して述べている。「人類の幸福は

これらの二つの方法のどちらかによって必然的に図られねばならない。第一にはなんらかの普遍的な道徳律を課さないで、ただ各人が個々の場合に公共善を顧慮して現在の状況で最もそれに資すると思われることを常に行なうように義務付けるやり方であり、第二にはある明確な確立された法の遵守を命じるやり方で、この法はもし普遍的に実行されるならば事物の本性から人類の幸福を確保する本質的な適合性を有しているが、ただし、個々の適用においてその法は不運や人間の片意地によってとても善良な人々に大きな苦難と不幸を時折引き起こすかもしれない。⁽²³⁾「行為・功利主義 (act-utilitarianism) と規則・功利主義 (rule-utilitarianism) を先取りするような明晰な定式化として評価されるパークリのこの区別は、⁽²⁴⁾自由思想家との論争において彼らの公共善への熱狂を批判することを意図したものと考えられよう。言うまでもなく、第一の方法が自由思想家のものであり、それに対して第二の方法をパークリは選択する。恐らくはシャフツベリーの徳の美を知覚するモラル・センスの主観性を指して、「公共善に最も資するものについての自己の私的な意見 private disinterested opinion」による第一の方法では道徳の客観的基準が定まらないと批判する。そのような意見は人によって、また、同じ人でも時によって変わり、内面的で他人からは見え、合意を得ることは出来ないで「想像されうるかぎりの悪徳と徳、罪と義務の最も恐ろしい混乱」をもたらしからである。⁽²⁵⁾したがって、第二の方法により全人類の幸福を必然的に促進する普遍的な一定の道徳の規則、自然法に従わなければならない。

ここで第一の方法の批判において個別の場合の公共善の顧慮を私的情念として退けたことから、公共善との関連で人間は自然法を確定できるのかという問題が出てくるように思える。個々の行為が公共善と一致するかどうかを容易に判断できないならば、人間がある命題が自然法かどうかを全人類の幸福との必然的連関において正し

く判断するのはなお困難ではないだろうか。しかし、ここでバークリは「我々の生活の通常の道徳的行為」⁽²⁶⁾と「理性の確実な推論」⁽²⁷⁾による自然法の論証とを区別して考えていることに注意しなければならない。前者の個別的な場合では人間は利害に縛られた狭い観点によって欺かれ主観的判断を公平なものと思ひ込むので公共善を考慮することが著しく困難、不適切なのである。バークリは人間の理性が自然の真理に達する能力を一般的に否定していたのではなく、個々の場面でのその主張だけを主観の強制となる危険があると否定していたと理解できよう。利害の錯綜する特定の場合から「遠く離れた観察者 distant spectators」⁽²⁸⁾としてならば人間は一般的観点から公共善にしたがって自然法を確定できる理性を持っているのである。こうして理性で確定された自然法は全員に良心を通じて教え込まれ⁽²⁹⁾、日常の行為において客観的道德基準として専ら従われ、公共善（と思われるもの）の欺瞞的な考察に直接立ち返ることはなくなる。

自然法の一つとしてバークリは主権への「絶対服従」を説くのであるが、それが人類の幸福と必然的に結びついている理由はそれによる「むきだしの惨めな自然状態」⁽³⁰⁾の克服に求められる。ホッブズと同じように彼は「アーナーキイの状態」を「礼節、秩序、平和は人々の間になく、世界は悲惨と混乱の巨大な固まりである」⁽³¹⁾と規定して、そこから逃れるために各人の独立した力を一つの意志のもとに結集するよう、主権への忠誠・服従が絶対的に必要になると論ずる。アーナーキイは道徳を行ない得ない道徳と無縁の状態で、政治的統治のもとで初めて人間間の関係と道徳的義務が生ずるとされていることからして、⁽³²⁾「絶対服従」は単に道徳的義務の一つというだけでなく、他の義務を成り立たせている基礎として評価されていると言えよう。主権への服従が絶対的・無制限でなければならぬ中心的な論拠で、これまでの議論との関連で注目すべきなのは「人々はそれが真実であろうとな

かろうと彼らに思われるもの (what appears to them) によってしか行為を規制できない⁽³³⁾。」という人間の根本的な限界の認識である。「自身の個別的で変わりやすい幻像⁽³⁴⁾」という主観的印象に支配される人間の無規定性を越え政治社会を形成するためには一方的に抵抗を禁ずる一般的規則を課する他ないのである。こうした想定のもとでパークリの「絶対服従」は法の支配を通じて利益の実現を目指す政治に向けられていた。

しかし、服従義務の無条件・絶対化はその目的であった公共善との関係で重大な問題を提起する。パークリによれば「絶対服従」の義務はその是認を公共善から得るのではなく、神の意志による命令として受け取られる。よって、「我々の生活の通常の道徳的行為」では公共善に導かれることなく「我々の実践は常に規則によって直接形成される。」⁽³⁵⁾しかしながら、「我々の生活の通常の道徳的行為」を許さない圧政の異常緊急の場合には、法を越えて誰もが公共善を明白に考えることが出来るのではないか。そして、公共善により抵抗権が認められないだろうか。抵抗にともなう現実の危険から一般的原则 (絶対的ではない) として服従義務を教え込むことを支持しながら、ヒュームは服従義務の根拠を「社会的利益 public utility」に求め、その義務が社会の破壊をもたらす例外的場合にはそれから解放されると論じて、トリーの「絶対服従」を批判した。⁽³⁶⁾明白な「社会的利益」を犠牲にしても守られるべき規則とは倒錯的と言わざるをえない。パークリはその正当化を神の意志に求め「神と自然の法は従われねばならない。そして、それへの服従はそれによって我々が現世の苦難にさらされるとき最も受け入れられ、真摯なものとなる。」⁽³⁷⁾と主張する。服従義務を一般的原则として説くかぎりには、人々の公共的熱狂を防いで日常生活・社会の利益に合致したが、それを絶対的原则として例外を排除するまで進めるのは、「生」や社会の利益を神の犠牲とすることであり、この点でそうした利益を重視する彼の思想の世俗性は失われている。あるいは

は、「日常的『生』」の視点が政治的活動が要請される重大時まで完全にしておってしまったと言えるかもしれない。安定した平板な「生」の流れのなかに実践と理性が結びつき公共善を考えて行動する高い時が見失われてしまっているのである。パークリの「日常的・身体的『生』」、実践と理論の区別はこのような政治的限界を持っていた。

「絶対服従」は抵抗の可能性を排除して専制を容認する傾向があり、ホイッグにはパークリが「絶対服従」を説くことはまさに「人民を抑圧するための君主と聖職者の政略の同盟」⁽³⁸⁾と見えたであろう。しかし、彼にとって理論上「絶対服従」と恣意的な専制とはつながらない別個の領域に属する問題であったと思われる。彼は『絶対服従』公刊の三年前にある友人に宛てた書簡で次のように述べている。

さらに付け加えれば、あなたの服従の尺度と支配権力の範囲を知ろうとなさるあなたの決意ほど分別ある紳士にふさわしいものはないと思われまます。後者の点に関しては、まだお読みでなければロック氏の『統治論 *Treatise on Government*』の最後の部分になんらかの満足を見出されるだろうと思います。そして、前者に関しては「クリト *Crito*」という表題のプラトンの対話があって、わが国の法の遵守にどこまで我々は義務づけられるかが論じられていますが、それについての御意見を聞かせ願えればと思います。⁽³⁹⁾

パークリがこうして人民の服従を確保する問題と支配者の権力を制限する問題を区別していたことは彼の考える政治の構造を理解する上で着目すべき点であろう。まず、服従の尺度の問題で既に見たように道徳的義務として主権への絶対的服従を要請してアナキの克服、政治社会そのものの維持を図る。このような政治社会の確保の上に次に権力の範囲の問題に移りロックが「法をその権力の限界とし、公共の福祉をその統治の目的にする」⁽⁴⁰⁾

と表現するよき統治を求め専制を抑制する。ロックの社会契約説が意味を持つのは後者の問題においてだけであって、「契約は政治的服従の根拠と尺度としては認められない。」⁽⁴¹⁾ 服従と権力の問題を分離することで抵抗権によって専制を抑止する保障はなくなるが、バークリリにとってより危険なアナーキイは常に防がれる。

しかし、政治社会の維持のため「無抵抗・絶対服従」が、統治の内容に関係なく、いかなる統治にも保障されたとすれば、支配者の権力を制限するいかなる契機が考えられるだろうか。第一には委託されている人民の滅亡と破壊のために主権を用いることを禁ずる自然法があり、バークリリは抵抗よりも専制の方が「極悪の許しがたい」自然法違反とまで言っている。⁽⁴²⁾ 第二に主権者のこの自然法違反が臣民に絶対服従の自然法を破り事実上抵抗するように挑発する可能性がある。⁽⁴³⁾ 第三に「法により設立された極端な専制」の場合の「従属的統治者 the subordinate magistrates」の受動的抵抗があり、彼らは自然法に反した君主の命令に従って行動すべきではないのである。⁽⁴⁴⁾ 第四に「主権を奸計や暴力によって侵害する篡奪者」に対しては服従義務はない。⁽⁴⁵⁾ 第四は主権者の意味の明確化であるが、第一から第三で主権もまたより高位の自然法に従うべきであり乱用されてはならないということが認められている。しかし、自然法に反して専制を行なう主権者に対して人民は抵抗権を決して認められないのであって、バークリリにおいては抵抗権に伴うとされるアナーキイを克服することが「絶対服従」がもたらすかもしれない専制を克服することよりもさらに基本的であって、統治の問題は、それ自体として考えられたとき、重要ではあるが、二次的な位置に置かれていると言わなければならない。

註

序論

- (1) [John (Lord) Hervey], *Some Remarks on the Minute Philosopher: From a Country Clergyman to his Friend in London*, London, 1732, pp. 13, 20f. in David Berman (ed.), *George Berkeley: Eighteenth-Century Responses*, New York, 1989, I, 187-252.
- (2) Paul J. Olscamp, *The Moral Philosophy of George Berkeley*, Hague, 1970.
- (3) Stephen R. L. Clark (ed.), *Money, Obedience, and Affection: Essays on Berkeley's Moral and Political Thought*, New York, 1989. なお、この論文集にはバークリーの経済思想の個別研究も含まれている。本論の問題領域の限定からこの側面を直接扱うことはできないが、アイルランド社会の物質的、精神的改善に努める啓蒙思想家としてバークリーを考えると、彼の経済思想は本質的に重要である。日本における研究として、戒田郁夫「経済思想家としてのジョージ・バークリー」(1)、(2)、(3)、『経済論集』(関西大学)、第一八巻第三号、一九六八年、第二一―卷第一号・第二号、一九七一年、を参照。
- (4) 香内三郎『言論の自由の源流』平凡社、一九七六年、第四章、二でのミルトンとホブズのコミュニケーションの対抗の分析にこの用語を負っている。
- (5) 一ノ瀬正樹『視覚新論』とバークリー哲学」、二一九頁、ジョージ・バークリー『視覚新論 付：視覚論弁明』、下條植村、一ノ瀬訳、勁草書房、一九九〇年、所収にこの用語を負っている。

第一章

- (1) Peter Harrison, 'Religion' and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge, 1990.
- (2) J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies 1660-1730*,

Cambridge, 1992.

- (3) George Berkeley, *A Discourse Addressed to Magistrates and Men in Authority*, in *The Works*, A. A. Luce and T. E. Jessop (eds.), London, 1948-1957, VI, 217. トーランドの著作はヤングの版を参照せよ。
- (4) John Toland, *Christianity not Mysterious*, London, 1696, p. 11.
- (5) *Ibid.*, pp. 23, 133f.
- (6) *Ibid.*, p. 14.
- (7) *Ibid.*, pp. 50-54. ただし、彼は決して雄弁全般を否定したのではなく、理知的推論と並んで、他方では公共的徳性への説得を図るキタロ的なレトリックの伝統を「*Robert E. Sullivan, John Toland and the Deist Controversy*, Cambridge, Mass. 1982, pp. 144f.」後に見る公民宗教の主張からも判るようだ。彼を単に理性主義者とのみ見ることは出来ないが、多面的なトーランドの全体像は本論では十分に扱えず、今後の研究としたい。
- (8) *Ibid.*, p. 140.
- (9) *Ibid.*, p. 9.
- (10) *Ibid.*, p. 19.
- (11) John C. Biddle, 'Locke's Critique of Innate Principles and Toland's Deism,' *Journal of the History of Ideas*, 37 (1976), pp. 411-22.
- (12) Toland, *op. cit.*, p. 175.
- (13) Toland, *Pantheisticon*, London, 1751, pp. 17f.
- (14) Toland, *Letters to Serena*, London, 1704, p. 188.

理神論論争におけるバークリの宗教・政治思想

理神論論争におけるシーラーの宗教・政治思想

- (15) Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, sect. 93, in *Works*, II. (大概春彦訳『人知原理論』、岩波書店、一九七〇年に翻訳は本論を通じつは¹⁴⁸)
- (16) Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, London, 1713, p. 102.
- (17) *Ibid.*, p. 33.
- (18) Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, London, 1730, p. 13.
- (19) *Ibid.*, pp. 198, 370.
- (20) *Ibid.*, p. 187.
- (21) *Ibid.*, p. 4.
- (22) *Ibid.*, p. 422.
- (23) *Ibid.*, p. 125.
- (24) Berkeley, *Theory of Vision Vindicated*, sect. 5, in *Works*, I. (翻訳は本論を通じつは¹⁴⁸前掲書¹⁴⁸)
- (25) Shaftesbury, *A Letter concerning Enthusiasm*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711, Hildesheim, repr. 1978, I, 22.
- (26) *Ibid.*, p. 53.
- (27) *Ibid.*, pp. 53f.
- (28) Shaftesbury, *The Moralists*, in *Characteristics*, II, 400.
- (29) カルロ・マンローニ『歴史主義』、新井慎一訳、創文社、一九八〇年、二七頁。
- (30) Shaftesbury, *The Moralists*, p. 395.
- (31) *Ibid.*, p. 401.

- (32) *Ibid.*, pp. 406–08.
- (33) *Ibid.*, p. 271.
- (34) Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue, in Characteristics*, II, 75.
- (35) *Ibid.*, pp. 35, 46.
- (36) *Ibid.*, pp. 46f.
- (37) *Ibid.*, p. 71.
- (38) *Ibid.*, p. 58.
- (39) Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections, in Characteristics*, III, 30f.
- (40) Shaftesbury, *The Moralists*, p. 411.
- (41) Shaftesbury, *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour, in Characteristics*, I, 104.
- (42) Berkeley, *Alciphron, or the Minute Philosopher, in Works*, III, 120.
- (43) *Ibid.*, p. 132.
- (44) [Benjamin Hoadley], 'A Vindication of Lord Shaftesbury's Writings and Character: Against the Author of a Book Called *Alciphron*,' *The London Journal*, 676, 77 (1732), in Berman, op. cit., I, 135f.
- (45) *Alciphron*, p. 120.
- (46) Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977. (佐々木 且訳『情念の政治経済学』、法政大学出版局、一九八五年)を参照。なお、熱狂的言論の批判という研究視角の限定のためここで言及しなかった。ブーケリのもう一人の中心的な論敵がマンデヴィル (Bernard Mandeville) である。これについては、田中敏弘『マンデヴィルの社会・経済思想』、有斐閣、一九六六年、第三章、及び M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Good*, Cambridge, 1980, pp. 10–11, 13–14, 16–17, 20–21, 23–24, 26–27, 29–30, 32–33, 35–36, 38–39, 41–42, 44–45, 47–48, 50–51, 53–54, 56–57, 59–60, 62–63, 65–66, 68–69, 71–72, 74–75, 77–78, 80–81, 83–84, 86–87, 89–90, 92–93, 95–96, 98–99, 101–102, 104–105, 107–108, 110–111, 113–114, 116–117, 119–120, 122–123, 125–126, 128–129, 131–132, 134–135, 137–138, 140–141, 143–144, 146–147, 149–150, 152–153, 155–156, 158–159, 161–162, 164–165, 167–168, 170–171, 173–174, 176–177, 179–180, 182–183, 185–186, 188–189, 191–192, 194–195, 197–198, 200–201, 203–204, 206–207, 209–210, 212–213, 215–216, 218–219, 221–222, 224–225, 227–228, 230–231, 233–234, 236–237, 239–240, 242–243, 245–246, 248–249, 251–252, 254–255, 257–258, 260–261, 263–264, 266–267, 269–270, 272–273, 275–276, 278–279, 281–282, 284–285, 287–288, 290–291, 293–294, 296–297, 299–300, 302–303, 305–306, 308–309, 311–312, 314–315, 317–318, 320–321, 323–324, 326–327, 329–330, 332–333, 335–336, 338–339, 341–342, 344–345, 347–348, 350–351, 353–354, 356–357, 359–360, 362–363, 365–366, 368–369, 371–372, 374–375, 377–378, 380–381, 383–384, 386–387, 389–390, 392–393, 395–396, 398–399, 401–402, 404–405, 407–408, 410–411, 413–414, 416–417, 419–420, 422–423, 425–426, 428–429, 431–432, 434–435, 437–438, 440–441, 443–444, 446–447, 449–450, 452–453, 455–456, 458–459, 461–462, 464–465, 467–468, 470–471, 473–474, 476–477, 479–480, 482–483, 485–486, 488–489, 491–492, 494–495, 497–498, 500–501, 503–504, 506–507, 509–510, 512–513, 515–516, 518–519, 521–522, 524–525, 527–528, 530–531, 533–534, 536–537, 539–540, 542–543, 545–546, 548–549, 551–552, 554–555, 557–558, 560–561, 563–564, 566–567, 569–570, 572–573, 575–576, 578–579, 581–582, 584–585, 587–588, 590–591, 593–594, 596–597, 599–600, 602–603, 605–606, 608–609, 611–612, 614–615, 617–618, 620–621, 623–624, 626–627, 629–630, 632–633, 635–636, 638–639, 641–642, 644–645, 647–648, 650–651, 653–654, 656–657, 659–660, 662–663, 665–666, 668–669, 671–672, 674–675, 677–678, 680–681, 683–684, 686–687, 689–690, 692–693, 695–696, 698–699, 701–702, 704–705, 707–708, 710–711, 713–714, 716–717, 719–720, 722–723, 725–726, 728–729, 731–732, 734–735, 737–738, 740–741, 743–744, 746–747, 749–750, 752–753, 755–756, 758–759, 761–762, 764–765, 767–768, 770–771, 773–774, 776–777, 779–780, 782–783, 785–786, 788–789, 791–792, 794–795, 797–798, 800–801, 803–804, 806–807, 809–810, 812–813, 815–816, 818–819, 821–822, 824–825, 827–828, 830–831, 833–834, 836–837, 839–840, 842–843, 845–846, 848–849, 851–852, 854–855, 857–858, 860–861, 863–864, 866–867, 869–870, 872–873, 875–876, 878–879, 881–882, 884–885, 887–888, 890–891, 893–894, 896–897, 899–900, 902–903, 905–906, 908–909, 911–912, 914–915, 917–918, 920–921, 923–924, 926–927, 929–930, 932–933, 935–936, 938–939, 941–942, 944–945, 947–948, 950–951, 953–954, 956–957, 959–960, 962–963, 965–966, 968–969, 971–972, 974–975, 977–978, 980–981, 983–984, 986–987, 989–990, 992–993, 995–996, 998–999, 1000–1001, 1003–1004, 1006–1007, 1009–1010, 1012–1013, 1015–1016, 1018–1019, 1021–1022, 1024–1025, 1027–1028, 1030–1031, 1033–1034, 1036–1037, 1039–1040, 1042–1043, 1045–1046, 1048–1049, 1051–1052, 1054–1055, 1057–1058, 1060–1061, 1063–1064, 1066–1067, 1069–1070, 1072–1073, 1075–1076, 1078–1079, 1081–1082, 1084–1085, 1087–1088, 1090–1091, 1093–1094, 1096–1097, 1099–1100, 1102–1103, 1105–1106, 1108–1109, 1111–1112, 1114–1115, 1117–1118, 1120–1121, 1123–1124, 1126–1127, 1129–1130, 1132–1133, 1135–1136, 1138–1139, 1141–1142, 1144–1145, 1147–1148, 1150–1151, 1153–1154, 1156–1157, 1159–1160, 1162–1163, 1165–1166, 1168–1169, 1171–1172, 1174–1175, 1177–1178, 1180–1181, 1183–1184, 1186–1187, 1189–1190, 1192–1193, 1195–1196, 1198–1199, 1200–1201, 1203–1204, 1206–1207, 1209–1210, 1212–1213, 1215–1216, 1218–1219, 1221–1222, 1224–1225, 1227–1228, 1230–1231, 1233–1234, 1236–1237, 1239–1240, 1242–1243, 1245–1246, 1248–1249, 1251–1252, 1254–1255, 1257–1258, 1260–1261, 1263–1264, 1266–1267, 1269–1270, 1272–1273, 1275–1276, 1278–1279, 1281–1282, 1284–1285, 1287–1288, 1290–1291, 1293–1294, 1296–1297, 1299–1300, 1302–1303, 1305–1306, 1308–1309, 1311–1312, 1314–1315, 1317–1318, 1320–1321, 1323–1324, 1326–1327, 1329–1330, 1332–1333, 1335–1336, 1338–1339, 1341–1342, 1344–1345, 1347–1348, 1350–1351, 1353–1354, 1356–1357, 1359–1360, 1362–1363, 1365–1366, 1368–1369, 1371–1372, 1374–1375, 1377–1378, 1380–1381, 1383–1384, 1386–1387, 1389–1390, 1392–1393, 1395–1396, 1398–1399, 1400–1401, 1403–1404, 1406–1407, 1409–1410, 1412–1413, 1415–1416, 1418–1419, 1421–1422, 1424–1425, 1427–1428, 1430–1431, 1433–1434, 1436–1437, 1439–1440, 1442–1443, 1445–1446, 1448–1449, 1451–1452, 1454–1455, 1457–1458, 1460–1461, 1463–1464, 1466–1467, 1469–1470, 1472–1473, 1475–1476, 1478–1479, 1481–1482, 1484–1485, 1487–1488, 1490–1491, 1493–1494, 1496–1497, 1499–1500, 1502–1503, 1505–1506, 1508–1509, 1511–1512, 1514–1515, 1517–1518, 1520–1521, 1523–1524, 1526–1527, 1529–1530, 1532–1533, 1535–1536, 1538–1539, 1541–1542, 1544–1545, 1547–1548, 1550–1551, 1553–1554, 1556–1557, 1559–1560, 1562–1563, 1565–1566, 1568–1569, 1571–1572, 1574–1575, 1577–1578, 1580–1581, 1583–1584, 1586–1587, 1589–1590, 1592–1593, 1595–1596, 1598–1599, 1600–1601, 1603–1604, 1606–1607, 1609–1610, 1612–1613, 1615–1616, 1618–1619, 1621–1622, 1624–1625, 1627–1628, 1630–1631, 1633–1634, 1636–1637, 1639–1640, 1642–1643, 1645–1646, 1648–1649, 1651–1652, 1654–1655, 1657–1658, 1660–1661, 1663–1664, 1666–1667, 1669–1670, 1672–1673, 1675–1676, 1678–1679, 1681–1682, 1684–1685, 1687–1688, 1690–1691, 1693–1694, 1696–1697, 1699–1700, 1702–1703, 1705–1706, 1708–1709, 1711–1712, 1714–1715, 1717–1718, 1720–1721, 1723–1724, 1726–1727, 1729–1730, 1732–1733, 1735–1736, 1738–1739, 1741–1742, 1744–1745, 1747–1748, 1750–1751, 1753–1754, 1756–1757, 1759–1760, 1762–1763, 1765–1766, 1768–1769, 1771–1772, 1774–1775, 1777–1778, 1780–1781, 1783–1784, 1786–1787, 1789–1790, 1792–1793, 1795–1796, 1798–1799, 1800–1801, 1803–1804, 1806–1807, 1809–1810, 1812–1813, 1815–1816, 1818–1819, 1821–1822, 1824–1825, 1827–1828, 1830–1831, 1833–1834, 1836–1837, 1839–1840, 1842–1843, 1845–1846, 1848–1849, 1851–1852, 1854–1855, 1857–1858, 1860–1861, 1863–1864, 1866–1867, 1869–1870, 1872–1873, 1875–1876, 1878–1879, 1881–1882, 1884–1885, 1887–1888, 1890–1891, 1893–1894, 1896–1897, 1899–1900, 1902–1903, 1905–1906, 1908–1909, 1911–1912, 1914–1915, 1917–1918, 1920–1921, 1923–1924, 1926–1927, 1929–1930, 1932–1933, 1935–1936, 1938–1939, 1941–1942, 1944–1945, 1947–1948, 1950–1951, 1953–1954, 1956–1957, 1959–1960, 1962–1963, 1965–1966, 1968–1969, 1971–1972, 1974–1975, 1977–1978, 1980–1981, 1983–1984, 1986–1987, 1989–1990, 1992–1993, 1995–1996, 1998–1999, 2000–2001, 2003–2004, 2006–2007, 2009–2010, 2012–2013, 2015–2016, 2018–2019, 2021–2022, 2024–2025, 2027–2028, 2030–2031, 2033–2034, 2036–2037, 2039–2040, 2042–2043, 2045–2046, 2048–2049, 2051–2052, 2054–2055, 2057–2058, 2060–2061, 2063–2064, 2066–2067, 2069–2070, 2072–2073, 2075–2076, 2078–2079, 2081–2082, 2084–2085, 2087–2088, 2090–2091, 2093–2094, 2096–2097, 2099–2100, 2102–2103, 2105–2106, 2108–2109, 2111–2112, 2114–2115, 2117–2118, 2120–2121, 2123–2124, 2126–2127, 2129–2130, 2132–2133, 2135–2136, 2138–2139, 2141–2142, 2144–2145, 2147–2148, 2150–2151, 2153–2154, 2156–2157, 2159–2160, 2162–2163, 2165–2166, 2168–2169, 2171–2172, 2174–2175, 2177–2178, 2180–2181, 2183–2184, 2186–2187, 2189–2190, 2192–2193, 2195–2196, 2198–2199, 2200–2201, 2203–2204, 2206–2207, 2209–2210, 2212–2213, 2215–2216, 2218–2219, 2221–2222, 2224–2225, 2227–2228, 2230–2231, 2233–2234, 2236–2237, 2239–2240, 2242–2243, 2245–2246, 2248–2249, 2251–2252, 2254–2255, 2257–2258, 2260–2261, 2263–2264, 2266–2267, 2269–2270, 2272–2273, 2275–2276, 2278–2279, 2281–2282, 2284–2285, 2287–2288, 2290–2291, 2293–2294, 2296–2297, 2299–2300, 2302–2303, 2305–2306, 2308–2309, 2311–2312, 2314–2315, 2317–2318, 2320–2321, 2323–2324, 2326–2327, 2329–2330, 2332–2333, 2335–2336, 2338–2339, 2341–2342, 2344–2345, 2347–2348, 2350–2351, 2353–2354, 2356–2357, 2359–2360, 2362–2363, 2365–2366, 2368–2369, 2371–2372, 2374–2375, 2377–2378, 2380–2381, 2383–2384, 2386–2387, 2389–2390, 2392–2393, 2395–2396, 2398–2399, 2400–2401, 2403–2404, 2406–2407, 2409–2410, 2412–2413, 2415–2416, 2418–2419, 2421–2422, 2424–2425, 2427–2428, 2430–2431, 2433–2434, 2436–2437, 2439–2440, 2442–2443, 2445–2446, 2448–2449, 2451–2452, 2454–2455, 2457–2458, 2460–2461, 2463–2464, 2466–2467, 2469–2470, 2472–2473, 2475–2476, 2478–2479, 2481–2482, 2484–2485, 2487–2488, 2490–2491, 2493–2494, 2496–2497, 2499–2500, 2502–2503, 2505–2506, 2508–2509, 2511–2512, 2514–2515, 2517–2518, 2520–2521, 2523–2524, 2526–2527, 2529–2530, 2532–2533, 2535–2536, 2538–2539, 2541–2542, 2544–2545, 2547–2548, 2550–2551, 2553–2554, 2556–2557, 2559–2560, 2562–2563, 2565–2566, 2568–2569, 2571–2572, 2574–2575, 2577–2578, 2580–2581, 2583–2584, 2586–2587, 2589–2590, 2592–2593, 2595–2596, 2598–2599, 2600–2601, 2603–2604, 2606–2607, 2609–2610, 2612–2613, 2615–2616, 2618–2619, 2621–2622, 2624–2625, 2627–2628, 2630–2631, 2633–2634, 2636–2637, 2639–2640, 2642–2643, 2645–2646, 2648–2649, 2651–2652, 2654–2655, 2657–2658, 2660–2661, 2663–2664, 2666–2667, 2669–2670, 2672–2673, 2675–2676, 2678–2679, 2681–2682, 2684–2685, 2687–2688, 2690–2691, 2693–2694, 2696–2697, 2699–2700, 2702–2703, 2705–2706, 2708–2709, 2711–2712, 2714–2715, 2717–2718, 2720–2721, 2723–2724, 2726–2727, 2729–2730, 2732–2733, 2735–2736, 2738–2739, 2741–2742, 2744–2745, 2747–2748, 2750–2751, 2753–2754, 2756–2757, 2759–2760, 2762–2763, 2765–2766, 2768–2769, 2771–2772, 2774–2775, 2777–2778, 2780–2781, 2783–2784, 2786–2787, 2789–2790, 2792–2793, 2795–2796, 2798–2799, 2800–2801, 2803–2804, 2806–2807, 2809–2810, 2812–2813, 2815–2816, 2818–2819, 2821–2822, 2824–2825, 2827–2828, 2830–2831, 2833–2834, 2836–2837, 2839–2840, 2842–2843, 2845–2846, 2848–2849, 2851–2852, 2854–2855, 2857–2858, 2860–2861, 2863–2864, 2866–2867, 2869–2870, 2872–2873, 2875–2876, 2878–2879, 2881–2882, 2884–2885, 2887–2888, 2890–2891, 2893–2894, 2896–2897, 2899–2900, 2902–2903, 2905–2906, 2908–2909, 2911–2912, 2914–2915, 2917–2918, 2920–2921, 2923–2924, 2926–2927, 2929–2930, 2932–2933, 2935–2936, 2938–2939, 2941–2942, 2944–2945, 2947–2948, 2950–2951, 2953–2954, 2956–2957, 2959–2960, 2962–2963, 2965–2966, 2968–2969, 2971–2972, 2974–2975, 2977–2978, 2980–2981, 2983–2984, 2986–2987, 2989–2990, 2992–2993, 2995–2996, 2998–2999, 3000–3001, 3003–3004, 3006–3007, 3009–3010, 3012–3013, 3015–3016, 3018–3019, 3021–3022, 3024–3025, 3027–3028, 3030–3031, 3033–3034, 3036–3037, 3039–3040, 3042–3043, 3045–3046, 3048–3049, 3051–3052, 3054–3055, 3057–3058, 3060–3061, 3063–3064, 3066–3067, 3069–3070, 3072–3073, 3075–3076, 3078–3079, 3081–3082, 3084–3085, 3087–3088, 3090–3091, 3093–3094, 3096–3097, 3099–3100, 3102–3103, 3105–3106, 3108–3109, 3111–3112, 3114–3115, 3117–3118, 3120–3121, 3123–3124, 3126–3127, 3129–3130, 3132–3133, 3135–3136, 3138–3139, 3141–3142, 3144–3145, 3147–3148, 3150–3151, 3153–3154, 3156–3157, 3159–3160, 3162–3163, 3165–3166, 3168–3169, 3171–3172, 3174–3175, 3177–3178, 3180–3181, 3183–3184, 3186–3187, 3189–3190, 3192–3193, 3195–3196, 3198–3199, 3200–3201, 3203–3204, 3206–3207, 3209–3210, 3212–3213, 3215–3216, 3218–3219, 3221–3222, 3224–3225, 3227–3228, 3230–3231, 3233–3234, 3236–3237, 3239–3240, 3242–3243, 3245–3246, 3248–3249, 3251–3252, 3254–3255, 3257–3258, 3260–3261, 3263–3264, 3266–3267, 3269–3270, 3272–3273, 3275–3276, 3278–3279, 3281–3282, 3284–3285, 3287–3288, 3290–3291, 3293–3294, 3296–3297, 3299–3300, 3302–3303, 3305–3306, 3308–3309, 3311–3312, 3314–3315, 3317–3318, 3320–3321, 3323–3324, 3326–3327, 3329–3330, 3332–3333, 3335–3336, 3338–3339, 3341–3342, 3344–3345, 3347–3348, 3350–3351, 3353–3354, 3356–3357, 3359–3360, 3362–3363, 3365–3366, 3368–3369, 3371–3372, 3374–3375, 3377–3378, 3380–3381, 3383–3384, 3386–3387, 3389–3390, 3392–3393, 3395–3396, 33

Public Benefits, Cambridge, 1985, pp. 59ff, 121f. 参照。

第二章

- (1) Berkeley, *A New Theory of Vision*, sect. 45, in *Works*, I. (翻訳は本論を通じては前掲書による。)
- (2) *Ibid.*, sects. 143, 44.
- (3) *Principles*, sect. 65.
- (4) *A New Theory of Vision*, sect. 147.
- (5) *Alciphron*, pp. 148f.
- (6) *Ibid.*, p. 160.
- (7) Edward G. King, 'Language, Berkeley and God,' in Walter E. Creery (ed.), *George Berkeley: Critical Assessments*, London, 1991, I, 39-49.
- (8) 一ノ類' 知覚論六°
- (9) *A New Theory of Vision*, sect. 59.
- (10) *Ibid.*, sect. 147.
- (11) *Principles*, sect. 66.
- (12) *A New Theory of Vision*, sect. 51.
- (13) *Ibid.*, sect. 139.
- (14) *Theory of Vision Vindicated*, sect. 35.
- (15) *Ibid.*, sect. 36.
- (16) Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections*, p. 31.

- (17) Shaftesbury, *The Moralists* の題詞による。
- (18) Berkeley, *A Word to the Wise, or an Exhortation to the Roman Catholic Clergy of Ireland*, in *Works*, VI, 235.
- (19) Berkeley, *An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain*, in *Works*, VI, 74f.
- (20) Berkeley, 'Essays in *The Guardian* : IV. Pleasures,' in *Works*, VII, 193.

第三章

- (1) Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, 1989, pp. 52-58. ベンネットの意味論のロマンからの離脱の不完全性を強調している。
- (2) *Principles*, Introduction, sect. 10. ベンネットが抽象観念を否定する理由についての理由はそれが特殊の・具体的観念と対照的に日常生活の指令・道徳に役立たないという点にある。(*Principles*, sects. 97, 100.)
- (3) 'First draft of the Introduction to *The Principles*,' in *Works*, II, 141f.
- (4) *Principles*, Introduction, sects. 24, 25.
- (5) 香西『前掲書』二八二頁。
- (6) *Principles*, sect. 33.
- (7) Jonathan Dancy, *Berkeley : An Introduction*, Oxford, 1987, pp. 86f, 152.
- (8) *Alciphron*, p. 292.
- (9) *Ibid.*, pp. 304f.
- (10) *Ibid.*, p. 307.
- (11) *Ibid.*, p. 306.

理神論論争におけるベークリーの宗教・政治思想

理神論論争におけるソーテリの宗教・政治思想

- (12) *Principles*, Introduction, sect. 20.
- (13) Oiscamp, op. cit., p. 148.
- (14) *Alciphron*, p. 307.
- (15) *Theory of Vision Vindicated*, sect. 35.
- (16) *Principles*, sects. 51, 52.
- (17) Cicero, *De Oratore*, trans. by E. W. Sutton, intro. by H. Rackham, (The Loeb Classical Library), London and Cambridge, Mass. 1967, I, 10f.
- (18) *Principles*, Introduction, sect. 1.
- (19) Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *Works*, II, 234. ソーテリのレトリックの文学的研究
ソウリ' Peter Walmsley, *The Rhetoric of Berkeley's Philosophy*, Cambridge, 1990. 参考文献°
- (20) *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, p. 263.
- (21) *Alciphron*, pp. 286, 88.
- (22) *Ibid.*, p. 299.
- (23) *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, p. 244.
- (24) A Discourse Addressed to Magistrates..., p. 202.
- (25) *Ibid.*, p. 203.
- (26) *Ibid.*, p. 202.
- (27) *Ibid.*, p. 208.
- (28) Cicero, op. cit., pp. 24f. レトリックと政治の関連を個々の政治思想家に探求した研究として David Johnston,

- The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, 1986 ;
Iain Hampsher-Monk, 'Rhetoric and Opinion in the Politics of Edmund Burke,' *History of Political Thought*, 9
(1988), pp. 455-84. ※参照
- (29) *A Discourse Addressed to Magistrates...*, pp. 203-05.
- (30) 加藤節『近代政治哲学と宗教』東京大学出版会、一九七九年、三四八、四九頁。
- (31) 一七三七年にダブリンの Blasters という秘密の不信心者のクラブが不信心を社会に広め宗教、道徳、法への信従を脅かしていると、マントランド議会上院の委員会が調査「報告し、そのメンバーも発言したという。彼の *A Discourse Addressed to Magistrates...* が書かれたのはこのような政治的状況であった (Editor's Introduction to *A Discourse...*, pp. 195-98.)」

第四章

- (1) シャンペンリーの言論の自由は「私的な会話における慎重な管理のものと自由 Liberty in private Conversation, and under prudent Management」[クラブの自由 Liberty of the Club] と公的なものには未だ進出してつた (Sensus Communis, pp. 75f.)
- (2) Toland, *Pantheisticon*, p. 96. 同様だが 'civil theology' と 'esoteric theology' の区別を 'The Primitive Constitution of the Christian Church,' in *A Collection of Several Pieces of Mr John Toland*, London, 1726, II, 121. ※参照
- (3) Toland, *The State-Anatomy of Great Britain*, London, 1717, p. 28. ※ 'リンネアの公民宗教とつた' Mark Goldie, 'The Civil Religion of James Harrington,' in Anthony Pagden (ed.), *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, 1990, pp. 197-222. ※ 宗教が世俗的政治かどうの議論を批判し
理論論争におけるピュータリの宗教・政治思想

理神論論争におけるピューリタンの宗教・政治思想

じ、近代政治思想における公民宗教の意義を再評価している。

- (4) Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections*, p. 105.
- (5) Shaftesbury, *A Letter concerning Enthusiasm*, p. 17.
- (6) Toland, *The Jacobitism, Perjury, and Popery of High-Church Priests*, London, 1710, p. 4; *The State-Anatomy*..., pp. 35f; *A Collection*..., p. 229.
- (7) Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections*, p. 337.
- (8) 公共的徳性を育成する公民(国家)宗教は共和国に不可欠の要素であり、トーランドは混合政体を支持しハリントンの民主制(Democratical Schemes of Government)には賛同しなると言明しているが(*A Collection*..., pp. 338f)‘公民宗教は強う共和主義的指向を持つべきだ’。
- (9) Toland, *Letters to Serena*, p. 120.
- (10) 同じ高教会派の有名なピューリタンのチャップマン評師は「極めて穏やかな moderate」のピヤネ(Berkeley to Percival, Sep. 6, 1710, *Works*, VIII, 39.)°
- (11) *A Discourse Addressed to Magistrates*..., p. 210.
- (12) *An Essay towards Preventing the Ruin of Great-Britain*, pp. 69f.
- (13) *A Discourse Addressed to Magistrates*..., pp. 214f.
- (14) *Ibid.*, p. 208.
- (15) Berkeley, *Advice to the Tories who Have Taken the Oaths*, in *Works*, VI, 56.
- (16) *A Discourse Addressed to Magistrates*..., pp. 219f.
- (17) Trenchard and Gordon, *Independent Whig*, XXIX, 43, 45, cited in Champion, op. cit., p. 180.

- (18) *A Word to the Wise*, p. 235.
- (19) Berkeley, *Two Letters on the Occasion of the Jacobite Rebellion 1745*, in *Works*, VI, 228.
- (20) *Advice to the Tories...*, pp. 56f.
- (21) *Alciphron*, p. 210.
- (22) Berkeley, *Passive Obedience*, in *Works*, VI, 19-21.
- (23) *Ibid.*, p. 21.
- (24) J. O. Urnson, *Berkeley*, Oxford, 1982, p. 73.
- (25) *Passive Obedience*, p. 22.
- (26) *Ibid.*, p. 34.
- (27) *Ibid.*, p. 23.
- (28) *Ibid.*, p. 33.
- (29) *Ibid.*, p. 23.
- (30) *Ibid.*, p. 26.
- (31) *Ibid.*, p. 25.
- (32) *Ibid.*, p. 26.
- (33) *Ibid.*, p. 27.
- (34) *Ibid.*, p. 28.
- (35) *Ibid.*, p. 34.
- (36) David Hume, 'Of Passive Obedience,' in *Essays Moral, Political and Literary*, Eugene F. Miller (ed.),

理神論論争におけるムーターの宗教・政治思想

理神論論争におけるバークリの宗教・政治思想

Indianapolis, 1987, pp. 489-91. (小松茂夫訳「絶対服従について」、『市民の国について』、岩波書店、一九八二年上巻、一五五―一五七頁。)

- (37) *Passive Obedience*, p. 38.
- (38) *Alciphron*, p. 209.
- (39) Berkeley to Percival, Oct. 21, 1709, *Works*, VIII, 23.
- (40) John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.), Cambridge, 1970, sect. 200. (翻訳は宮川透訳「統治論」、『ロック・ヒアーム』、中央公論社、一九八四年による。)
- (41) *Passive Obedience*, p. 29.
- (42) *Ibid.*, p. 40.
- (43) *Ibid.*, p. 40.
- (44) *Ibid.*, p. 43.
- (45) *Ibid.*, pp. 44f.

〔付記〕 本論文は、平成四年度成城大学教員特別研究助成による研究成果の一部である。