

ジョン・トーランドと反教権主義

——宗教的・政治的・自然学的観点から——

三井 礼子

はじめに

ジョン・トーランド（1670-1722）は、17世紀後半から18世紀初めにイングランドで活動したアイルランド生まれの思想家である。啓蒙が花開こうとしている時期、自由思想家と呼ばれ、後世からは理神論の代表者の一人と位置づけられてきた。ここでは、そのような枠組みからいったん離れて、彼の反教権主義（anticlericalism）をテーマに、彼の主要著作、『秘義なきキリスト教』（1696年）と『セリーナへの手紙』（1704年）でそれぞれどのように展開されているか、宗教的観点、政治的観点、自然学的観点から考察することを目的とする。

1 宗教的観点から『秘義なきキリスト教』（1696年）の考察

トーランドはこの最初の主要著作『秘義なきキリスト教』において、副題で「福音には理性に反するものも理性を超えるものもないこと、キリスト教の教理はどれも本来秘義と呼びえないことを証明する論考」と述べて、キリスト教のすべての教理は人間の理性によって理解しうるものであり、いかなる教理も本来秘義ではありえないと主張した。この主張は、イングランド国教会の主流派を敵にまわすことになり、相次ぐ反駁書の標的となって彼は悪名を馳せることになった。この著作への敵対は多数の反駁

書¹⁾で終わるところか、イングランドと故国アイルランドの大陪審²⁾から告発され、またアイルランド議会下院では焚書と逮捕・起訴が可決され、彼の本は公衆の面前で絞首刑執行人の手で焼き捨てられ、トーランドは逮捕を逃れるためロンドンに戻らざるをえなかった。

① 聖職者による秘義信仰の強要と迫害

この論考を公にしたトーランドは17世紀末のイングランド国教会に属していた。当時のイングランドのキリスト教社会にあって、『秘義なきキリスト教』と題した著作の刊行はどのようなことを意味したのか。秘義あるいは奥義とは、一般にある宗教の根幹をなす秘められた教義を意味する。トーランドは「序文」において執拗に、聖職者による秘義信仰の強要と、それを受け入れない者に対する教会からの弾圧と迫害を告発している。

神学問題における個人の自由な発言が許されていない現状について彼は以下のように述べている。「私たちの時代の嘆かわしい状況では、神学上のある問題における自分の考えがどれほど真実で有益であろうと、もしもそれがある宗派で公認されていることや、法律で定められていることとわずかでも違っていれば、人はその考えを公然と率直に表明する勇氣はでない。永久に沈黙するか、偽名や架空の名前で逆説を用いて自分の考えを世に表明するほかない」³⁾。

1) 一説によれば、出版後二年間で20件以上の、ほとんどが聖職者からの反駁書やパンフレットが出された。See Justin Champion, *Republican learning: John Toland and the crisis of Christian culture, 1696-1722* (Manchester, Manchester UP., 2003) p.70.

2) これは司法的な権限を持つ機関ではなく、デ・メゾーによれば、大陪審による告発の実際の効力は「このようにその本を世間に公表することによって、自分たちに禁じられているものを覗き見ようとする生まれつき人間に備わる好奇心をそそって、本の売り上げを伸ばす程度の影響しか持ちえなかった」と述べられている。John Toland, *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland*, [ed. Pierre Des Maizeaux], 2 vols. (London, 1726), vol. 1, p.xvi.

3) ジョン・トーランド『秘義なきキリスト教』、法政大学出版局、2011年、拙

トーランドは聖職者による既成キリスト教の強要と迫害について次のように批判する。「人が望み享受しうるもっとも祝福された、純粹で、実行可能な宗教」⁴⁾である本来のキリスト教は、「神の恩恵と神の声を分け与える唯一の人間と称される」⁵⁾聖職者によって、「理解しがたく、かつ意図的に理解しがたくあるべきものとされたのだ、と主張されるのである」⁶⁾。彼らは自分たちが使う「専門用語……、単なる音でしかないものに対して、あたかもそれらが宗教全体の真髄であるかのような価値を置いている。……しかし、……それらは何の意味も持たないか、……捏造されたかのいずれかである」⁷⁾。彼らは神の法ではなく自分たちが定めた「法令や規律……非理性的で聖書に基づかない儀式を遵守すること……そして自ら理解不能と断じる事柄の不可解な説明を信じること」⁸⁾を厳しく命じ、「それらを拒絶すれば、憎まれ、蔑まれ、苦しめられ、いやそれどころか、慈悲をもって火刑に処され、地獄に落とされることになるのである」⁹⁾。同時に、聖職者の教権と政治的・社会的利害との関連を示唆して、「そういう人々は無学な者を教え諭したり罪深い者を改心させるのが目的ではなく、もっと利己的な目的を追っているのではないかと誰でも強く疑いたくなる」¹⁰⁾と述べている。これが17世紀末イングランドにおける国教会の支配体制の現状としてトーランドが告発したものである。

このような聖職者に対する反教権的批判の背景には何があったのだろうか。この少し前に反三位一体論争という神学論争が教会内であったこと

訳、vii-viii頁。

4) 同書、xvi頁。

5) 同書、viii頁。

6) 同書、同頁。

7) 同書、xi頁。「……」は筆者による省略。以下同様。

8) 同書、xvi頁。

9) 同書、xvi-xvii頁。

10) 同書、xvi頁。

が、「問題の提起」の冒頭に示唆されている。

「人がみな一番分らないと表明している事柄ほど、とりわけ昨今、人心を騒がせているものはない。これはキリスト教の秘義のことを言っていると容易に察してもらえらるだろう。それを他人に説明することを固有の職分としている神学者が、ほとんど異口同音に自分たちの無知を表明している。理解しえないことを崇めなければならぬと彼らはおごそかに私たちに告げる。けれども、なかには自分の疑わしい解釈を他人に強要する連中もいて、その自信と熱意は、たとえその解釈が絶対誤りないと認められる場合でさえ、どうにも耐えがたいほどである。さらに悪いことに、そのような連中の意見がみな一致しているわけではない。あなたが一方の人々にとって正統であるならば、他方の人々にとっては異端者である。ある派に賛成する者はその他の派から地獄行きを宣告され、どの派にも賛成しないと声明すれば、すべての派から同じ厳しい宣告を受ける」¹¹⁾。

トーランドが語るこの一節には、異端的分子からの教理論争によって国教会聖職者が解釈において分裂状態に陥った状況が語られている。またここには、彼が秘義論駁のターゲットに据えたのが、その教理論争におけるどの一派であったかも明示されている。

② トーランドの秘義論駁のターゲット

反三位一体論争はユニテリアン派スティーブン・ナイの『ユニテリアン派、またはソツツーニ派小史』(1687年)によって開始され、1690年代末(1687年から1698年)¹²⁾のほぼ十年間にわたって国教会内部で争われた。ユニテリアン派あるいはソツツイーニ派と呼ばれた人々は、信仰の自由検

11) 同書、1頁。傍点は原文中のイタリック表記。以下同様。

12) この間に出版されたユニテリアン派の論争文書の一部はまとめられて以下の三冊に収録されている。*The Faith of One God, Who is only the Father; and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of One Holy Spirit, the Gift (and sent) of God* (London, 1691); *A Second Collection of Tracts* (n.d.); *A Third Collection of Tracts* (1695).

討、理性主義、寛容を基本原理とした宗派だった。彼らは三位一体の教理は聖書に説かれている神の唯一性を覆すものであると主張して、神・キリスト・聖霊の三位格の「三イコール」の解釈をめぐる教理論争を国教会正統派に挑んだ。当時、反三位一体論者はローマ・カトリック教徒とともに1689年の寛容法からも排除され、法的保護を剥奪された異端だった。

この論争過程で三位一体を擁護する国教会正統派は、先のトーランドの引用にもあったように、分裂の相を呈した。正統派内の二派の間で解釈の対立が生じ、一方が他方の解釈を退けて、新たな解釈を持ち出すという結果を招いた。しかし、これら二派による三位一体の解釈は、トーランドの秘義論駁のターゲットを明確にする上で、私たちには重要ではない。トーランドが論駁対象としたのは残る一派だった。この派は三位は実在し、それらは一体であると主張するにとどまり、これ以上の説明を拒否して、この教理は概念でできず説明不能であり、人間の理性を超えた秘義であると主張した。この派には国教会のラティテューディナリアン (Latitudinarian) として知られる、カンタベリー大主教ティロットソン、ウスター主教ステイリングフリート、ソールズベリー主教ギルバート・バーネットなどが属していた。ユニテリアン派の主導的論客ナイは、「この不可解な聖職者たちが語ることを説明と呼ぶことはできない。彼らは説明をすべて拒否するのである。……彼らは自分に理解しえないものを崇拜している」¹³⁾と批判した。彼らは論敵からどんなに挑発されようと三一論解釈に応じようとはしなかった。

このようにユニテリアンから批判された大主教や主教たちは、王政復古以来、ローマ・カトリック教会や狂信的の信仰に対しては理性を強調し、理神論や無神論に対しては信仰を擁護して、プロテスタントの論陣を張って

13) [Stephen Nye] *Considerations on the Explications of the Doctrine of the Trinity*, by Dr. Wallis, Dr. Sherlock, Dr. S — th, Dr. Cudworth, and Mr. Hooker; as also on the Account given by those that say, *The Trinity is an unconceivable and inexplicable Mystery* (1693) p.32, in *A Second Collection of Tracts*, (n.d.).

きた国教会の主導的聖職者であった。理性と信仰の一致を唱道してきた彼らが、三位一体の教理を理解しえない説明不能な秘義であると応じて教理論争を拒んだ要因はどこにあるのか。スティリングフリートの次の言葉は少なくとも一つの要因を示唆すると考えられる。

「彼ら〔ソツツイーニ派：筆者注。以下同様〕の目的は私たちをできる限り分裂させ、そして世間にさらすことにあるのです。それでも私たちは互いに〔三一論者どうし〕論争し合って、このような彼らの無礼な気質に満足を与え、彼らに反論のための新たな材料をなおも提供し続けるのですか」¹⁴⁾。

スティリングフリートは、論争相手の目的は三位一体論者を分裂させることで、自分たちの反論のチャンスを窺っているのだから、私たちは互いの論争を停止すべきだ、と訴えている。彼にとって、三一論の合理的解釈より教理論争を回避し、正統派の分裂を阻止するほうが第一義的な問題であったがゆえに、「理解しえない説明不能な秘義」と応じて、正統信仰を論争から防御しようとしたように思える。

③ トーランドの秘義論駁とスティリングフリートの反論

トーランドは第一部「理性について」を秘義論駁の有効な導入部と成し、ジョン・ロックの『人間知性論』に依拠して、推論機能としての理性によって得られる知識の確実性について明らかにしようとする。トーランドは、知識とは「感覚と内省」によって得られた「単純で明快な観念」を理性が比較したり結合したりすることで得られるものであると提示した。この理性概念を用いて、神学上の「理性に反する」という意味は、「明晰

14) Edward Stilligfleet, *A Discorse in Vindication of the Doctrine of the Trinity: with an Answer to the late Socinian Objections against it from Scripture, Antiquity and Reason. And a Preface concerning the different explications of the Trinity, and the Tendency of the present Socinian Controversie* (London, 1697) p.xlvii.

判明な観念あるいは私たちの共通観念と明らかに矛盾する」¹⁵⁾ということであり、「不可能なことと同義語である矛盾はどれもみな単なる無にすぎない」¹⁶⁾と主張した。また、「理性を超える」ものについては、「私たちがある事柄についてどんな概念も観念も持たないとき、それについて推理することはまったくできないし、また、いくつか観念を持っているときでも、それらの不変的で必然的な一致や不一致を示せる中間観念が私たちに欠けているならば、私たちはけっして蓋然性を超えることはできない」¹⁷⁾と述べて、「どんな概念も観念も」持つことができない事柄について理性は推論することはできず、したがって理性はその事柄について「確実性」を得ることができないと主張し、「秘義」が確実性を持たないことを示唆した。これに対し、スティリングフリートは、理性は明晰判明な観念の比較によって確実性に到達すると想定するこの学説は、「私たちがこのような明晰判明な観念を持つことができないときは、信仰や理性からいっさいの確実性を排除するものである」¹⁸⁾と批判して、トーランドの主張に真っ向から反対した。

「理性を超える」秘義を一貫して弁護してきたスティリングフリートの論法は、「三位一体は理解しえない説明不能な秘義」であるが、自然のうちには理解できなくてもその存在は確信できるものが多数あるのだから、存在の仕方が理解できない三位一体も確実に存在すると信じるべきであるというものであった。トーランドはこのような秘義弁護論者の論法を「詭弁」と評して批判した。「彼らが、他の人々に対し、明らかな不条理と矛盾を受け入れさせ、宗教を無意味な言葉や自分たちさえ説明できないものの中に据えさせようとするとき、彼らは巧みに次のように言う。あなたた

15) ジョン・トーランド『秘義なきキリスト教』、前掲書、19頁。

16) 同書、31頁。

17) 同書、11頁。

18) Edward Stilligfleet, *op. cit.*, pp.232-3.

ちは多くのことについて無知であり、とりわけ自分の魂の本質については無知なのだから、自分が概念できないことを必ずしも否定すべきではない、と。……理解しうるかつ可能な事物だけが信仰の対象であると主張する者たちを……さんざん悪く言い立てたのち、彼らはこう結論するのである。もっとも小さな石の組成さえ説明できないなら、信仰に対してあのような厳しい条件を主張すべきではなく、時には自分の理性を教師や教会の決定におとなしく従わせるべきである、と」¹⁹⁾。トーランドはこの論法に対し決定的な一撃を加えた。ロックが唱えた事物における「唯名的本質」と「実在的本質」の区別を用いて、唯名的本質²⁰⁾とは私たちがある物に認める主要な特性や様相の集合体であり、その集合体に一つの呼び名を付けてその物を識別するが、一方実在的本質はそれらの特性が属すると想定される主体あるいは実体であり、これに関して私たちはどんな概念も持っていないと述べ、それゆえ、「私たちがある事物の実在的本質を知らないことを理由に、その事物を神秘であるとは決して言えない。というのは、……実在的本質は私たちが事物について持つ観念や事物に与える名称において概念されることも、そこに含まれることもないからである」²¹⁾と主張して、実在の本質それ自体は私たちに概念しえないものであるのだから、それについて無知であるのは当然であり、したがってそれを根拠にしてある事柄を神秘あるいは秘義とは呼びえないと反駁した。

こうして秘義の哲学的基盤を突き崩したトーランドは、「私はすでに矛盾と無が同義語であることを明らかにしたが、今は神学的な意味の秘義についても同じことが言えるであろう。というのは、率直に言えば、矛盾と秘義は無を言い表す二つの強調的な言い方にすぎないからである。矛盾は互いに打ち消し合う一組の観念によって何も表さず、秘義は何の観念も持

19) ジョン・トーランド『秘義なきキリスト教』、前掲書、66-7頁。

20) たとえば、「太陽の唯名的本質は光輝く熱い球形の物体で、私たちから一定の距離にあり、常に規則的な動きをすることである」。同書、65頁。

21) 同書、66頁。

たない言葉によって何も表さないからである」²²⁾と述べ、また、「信仰とは理性を超えた事柄に対する盲目的な同意」²³⁾ではなく、「ある事柄を信じるまでに人が蓄えたそれについての知識と理解から生じる確信」²⁴⁾であると述べて、理解できない秘義への同意の強要に反論した。

ステイリングフリートはこのような秘義論駁を展開する者たちを、「もっぱら聖職者の術策と秘義を暴くのに学識と理性を用いるたぐいの者たち」²⁵⁾と呼び、「キリスト教信仰の秘義を攻撃するさいに、観念〔という用語〕や哲学の新用語を本当に理解せず生半可にかじっただけの者たちほど大胆に攻撃する者はいない。……下手な博打打ちが新しいカードを手に入れたからといって、その勝負を少しでもうまくさばけるものでもないのである」²⁶⁾と非難した。ロックの新哲学の核である「観念」や「実在的本質」の概念を神学に適用して秘義を哲学的に「無」とであると主張し、秘義擁護論者の防御壁を攻撃したトーランドの秘義論駁に危機感を抱いたのである。この後、ステイリングフリートはロックの新哲学を批判して1697年から1699年にかけて、両者は書簡で論戦することになる。

④ トーランドのキリスト教史

トーランドは『秘義なきキリスト教』の最終章で、「秘義がキリスト教に持ち込まれたのは、いつ、なぜ、誰によってなのか」と題して、キリスト教が異教化あるいは秘義化によって汚染された歴史を素描した。それはまた「聖職者の術策」によって彼らがその権力機構を確立していった過程として描かれている。

22) 同書、105–6頁。

23) 同書、109頁。

24) 同書、105頁。

25) Edward Stilligfleet, *op. cit.*, p.264.

26) *Ibid.*, p.273.

彼は原初キリスト教について以下のように述べている。キリストは、「もっとも純粋な徳を十全かつ明晰に説き、……理性的な崇拜……天国と天上の事柄」についての正しい考えを教え、「理解力のもっとも乏しい者にも真理を平易で明らかなもの」とした²⁷⁾。使徒たちはユダヤ教や異教の祭司の奴隷となっている者たちに、「キリストによる解放の喜び」や「悔い改める罪びとに救済」を告げ知らせ、「無知を追い払い、迷信を根絶し、真理と習俗の改善」を広めることを務めとした²⁸⁾。キリストの教えは使徒たちによってほぼ一世紀間維持されたが、紀元後2、3世紀ごろから聖職者は異教徒を改宗させるために、打算的かつ妥協的手段に訴えて異教の秘儀を導入し、簡潔な洗礼と聖餐に様々な秘教的祭式を付け加えた。また改宗した異教哲学者たちはキリスト教弁護と称して異教哲学を混ぜ合わせて、キリスト教を学者にしかわからない難解な不分明なものとしてしまった。こうしてキリスト教は「聖職者と哲学者の術策と野心のために……単なる異教にまで墮落した」²⁹⁾。

秘義については、異教の秘儀で授けられる教理が秘義であり³⁰⁾、キリスト教にも秘教的祭式に秘義が導入された³¹⁾、という歴史をトーランドは主張した。初期の聖職者たちが異教の秘儀を導入した動機は「彼ら自身の利益にあったので……たちまち自分たちを独立した政治団体へと組織化していき」³²⁾ついに、「神と人間とのあいだに立つ仲介者」であると無知な人々に信じ込ませ、秘密の儀式を他の人々に対する「横領行為」への手段となし、「聖書解釈の独占的権利」を奪い取って、「おのれの団体の無謬

27) ジョン・トーランド『秘義なきキリスト教』、前掲書、119頁。

28) 同書、44頁。

29) 同書、126-7頁。

30) 同書、56頁。

31) 同書、120頁。

32) 同書、128頁。

性」を主張するようになった。ところが、キリスト教徒の数が膨大となり、秘密の儀式を密かにおこなって秘義を伝授すると称することが不可能となった。「そこで、秘義を存続させるために、秘義自体が知性でまったくとらえられないものに意図的に変えられてしまった」³³⁾。その結果、この「新たな秘義は、あらゆる感覚と理性の届かぬところに」安全に保存されることになった、いやむしろ、聖職者仲間の誰かが崇高な秘義を平信徒に漏らすことを恐れて、「秘義の理解は私たち一般人はもちろん、この聖なる一族自身の力も及ばぬこととするほうが得策だと考えたのである。そして、この状況は今日までほとんど変わらず存続している」³⁴⁾と、トーランドはキリスト教における「秘義」なるものの誕生の歴史をこのように説明した。

最後に、原初キリスト教の汚染を招いたとされる聖職者を批判するトーランドの記述に注目してみよう。彼はプロテスタント用語でキリスト教の汚染の歴史を展開し、「聖職者の術策 (priestcraft)」が生みだした誤謬を告発したことは「宗教改革において**聖職者の術策**が明らかにされた」³⁵⁾ことに準ずるものとして語っている。同時に、トーランドの聖職者批判には社会的・政治的視点の萌芽も見られる。それは、彼らは利益集団として組織化され、キリスト教の独占権を掌握した権力機構として言及されていることである。彼らは秘儀を導入してキリスト教の独占権を掌握し、「神と人間とのあいだに立つ仲介者」となり、「独立した政治団体」として社会に君臨する存在となったという主張である。聖職者階層の権威と権力を確立した最大の要因であった秘義は現在も存続し、今なお彼らは特権を主張して宗教的・政治的権力を行使する階層として存続することが明らかにされているが、この視点については「コモンウェルスマン」としての彼の主

33) 同書、130頁。

34) 同書、異文 (53)、146頁。

35) 同書、132頁。太字ゴシックは原文中の大文字表記。以下同様。

張との関連において検討したい。

トーランドは「結論」冒頭で、「キリスト教には、すなわちもつとも完全な宗教には**秘義**は存在しない、したがって福音のうちに矛盾することや概念しえないことは——たとえ信仰箇条にされようとも——含まれるはずがない」と確言し、「宗教に不当に負わされた矛盾と秘義」³⁶⁾が理神論者や無神論者を生みだす原因であると告発した。このようなトーランドの主張に対し、スティリングフリートやロバート・サウスのような国教会の聖職者や神学者は、「秘義否定」と「聖職者の術策」を掲げてキリスト教と聖職者に敵対する説³⁷⁾として非難した。

2 政治的観点から「コモンウェルスマン (commonwealthman)」の主張の考察

トーランドはアイルランド議会下院による逮捕・起訴の決議直後、ダブリンから逃亡した。ロンドンでは、「コモンウェルスマン」と名乗るホイッグ内急進派の政治活動の一翼を担って、時事的な政治パンフレットや著作の執筆に精力を注いだ。ここでは、「コモンウェルスマン」としての政治的主張に焦点をあてて、彼の国家と宗教についての理念と「反教権主義」の関連を考えたい。

① 「コモンウェルスマン」

トーランドは、当時においてもまた後世においても誤解されがちな「コモンウェルスマン」という呼び名の起源について、「チャールズ二世とジェームズ二世の治世に、両王による明らかな侵害と専制的意図に反対して自由を主張し自国の政体を擁護したすべての者たちは、宮廷の追従者た

36) 同書、132頁。

37) スティリングフリートの批判は脚注25)に示された典拠を、ロバート・サウスの批判はJohn Toland, *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland, op. cit.*, vol. 1, p.xxvi.を参照。

ちや家来によって³⁸⁾コモンウェルスマンとあだ名をつけられた、そうすることで彼らを王政と相いれない敵対者であって、徹底的な無政府状態をもくろむものでないとしても、民主政体の全面的な支持者であると思い込ませようとしたのだ³⁸⁾と述べて、この呼名は王政復古後の専制的治世に反体制的な批判を唱えた者たちを、王の敵対者であり共和主義者であると誤解させる意図をもって宮廷支持派がつけた名称である、と説明した。コモンウェルス（共和国）という言葉が、空位時代の共和政にまつわる国王殺し、反君主制、無政府状態、平等化、扇動、民主政体というイメージと直結する時代に、「コモンウェルスマン」と名のる人々は共和政時代の共和主義者たちと思想的関連をもつことをあえて表明したのである。「コモンウェルスマン」として活動したホイッグ内少数派には、ロバート・モールズワース（1656–1725）を中核として、自らその弟子と称した第三代シャフツベリ伯（1671–1713）、ウォールター・モイル（1672–1721）、ジョン・トレンチャード（1668–1723）、アンドルー・フレッチャー（1653–1716）などが集った。モールズワースはデンマークの専制政治と比較し、イングランドがウィリアム三世によって法に基づく自由な国家として復興したことを強調し、また神権政治を唱えて人々を危険な隷属状態に陥れてきた聖職者に対抗して自由を再建した国王として、彼を称賛した。彼ら「コモンウェルスマン」はプロテスタント国家における自由の確立をさらに推し進めるために、議会権限の保護強化、国王権力の抑制、寛容の拡張を目指し、さまざまな情勢に対応して政治的パンフレットや時事論文を出版した。トーランドはその活動の一環として、ジョン・ミルトン（1608–1674）やジェイムズ・ハリントン（1611–1677）などの共和主義者たちの諸著作を編纂・出版した。名誉革命後の「コモンウェルスマン」として、トーランドは共和主義者たちの思想をどのように復活させようとしたのか。トー

38) John Toland, *Vindicius Liberi: or, M. Toland's Defence of himself, against the late Lower House of Convocation* (London, 1702) p.127.

ランドは「ミルトン評伝」を付して『ジョン・ミルトンの歴史書・政治書・雑録からなる全集』（1698年）を刊行した。「ミルトン評伝」の冒頭で、ミルトンは「とりわけ市民的、宗教的、国家的自由のために書いたこれらの素晴らしい著作のためによく知られている」³⁹⁾と述べて、編者として彼の政治的、宗教的著作の重要性を強調した。

② 王権神授説と教会

ミルトンは外国語秘書官として共和政府の有能な弁護者であった。国王側に転じた長老派が、「神聖不可侵」である国王に対する暴力は「改革された教会の教理に反する」と、王権神授説を論拠として国王処刑を糾弾したことに對して、ミルトンは『国王と為政者の在任権』（1649年）で処刑の正当性を主張した。トーランドはその主旨を、「この著作でミルトンが証明しようと苦心したことは、政権を取った者は暴君を召喚して、その悪政について説明を行わせ、そして正当な有罪判決の後には、その罪の性質に応じて彼を退位させたり処刑したりできる、これはそれ自体としてきわめて公正であるばかりでなく、あらゆる時代の自由で思慮深い人々によって公正と見なされてきたということである。そしてさらに、いかなる国家であろうと、通常の為政者が国民を正当に取り扱うことを拒否するならば、その時は自己防衛義務と全体の福利（これは至上の法である）に基づいて、国民には、もっとも安全かつ有効な方法によって隷属からの解放を行う権限が与えられる、ということを彼は教えている」⁴⁰⁾と述べた。トーランドはミルトンの「暴君」からの解放原理を「通常の為政者」へおし広げ、「いかなる国家であろうと」為政者の不当な統治から国民は自らを解放する権利があると転換した。この転換によって、トーランドはカトリック化政策という不当な統治によって国民を危機に陥れた為政者ジェイムズ

39) John Toland, "The Life of John Milton" in Helen Darbishire (ed.) *The Early Lives of Milton* (London, 1932) p.83.

40) *Ibid.*, p.136. () は原文どおり表記。以下同様。

二世からの解放も正当なものであると主張し、名誉革命弁護へこの原理を適用したのである。世襲ではなく議会制定法による王位継承に不満を抱き、ホイッグに敵対している世俗トーリと国教会トーリに対して、名誉革命の原理の正当性を主張したのである。

トーランドによる王権神授説に対するもう一つの反撃は、処刑された国王の遺著というふれこみの『エイコン・バシリケ——国王の孤独と苦難の姿』への反駁である。この国王の亡霊が生みだす悪影響を断つように命じられたミルトンは、『エイコノクラステス——偶像破壊者』（1649年）において、これは囚われて牢獄を転々と移動させられ苦悩にあえぐ国王の作というよりは、どこかの暇な聖職者の作であると看破した。トーランドはさらに、ミルトンの死後に発見された資料をもとに、この著作がエクセター主教ジョン・ゴードン博士による偽作であると委細を尽くして立証し、この著作は偽造されたペテン、「偶像」にすぎないことを明らかにし、さらにこのペテンに国教会と二人の国王（チャールズ二世と後のジェームズ二世）が共謀してかかわったことを調べ上げて暴露した。専制政体と聖職者の共謀あるいは共存関係について、「近頃キリスト教徒の一部の王たちによって要求された神授権、そして彼らにへつらう聖職者によって主張された、王に当然与えられるべき無制限の受動的服従は、専制政治を支える方策として異教徒のものよりいっそう有効とまではゆかなくても、同じ目的と意図のために目論まれたことは疑う余地がありません」⁴¹⁾とトーランドは指摘した。「神授権」によって統治の確立を企てる王と、神授王権への絶対服従を唱えて王から利権を得ようとする聖職者の、相互の利害に基づく依存関係は、専制政治を支えるための方策であり、この関係は近代でも変わることがないと主張している。

トーランドはミルトンの王権神授説駁論を支持して、「暴君」さらには

41) ジョン・トーランド『セリーナへの手紙』、法政大学出版局、2016年、拙訳、81頁。

「通常の為政者」による不当な統治から国民は自らを解放する権利があることを言明し、国王の亡霊とも言える『エイコン・バシリケ——国王の孤独と苦難の姿』が偽書であることを暴露して、この著作が王権神授説のイデオロギーを支える実在の偶像として機能している現実に一撃を加え、さらに王権神授を唱える専制君主と聖職者の共謀関係を明らかにしてそのイデオロギーの欺瞞性を暴露したのである。

③ 「コモンウェルスマン」の国家・宗教ヴィジョン

「コモンウェルスマン」としてトーランドが描く国家と宗教についてのヴィジョンを考察してみよう。彼は国家の為政者について以下のように自分の確信を述べている。

「あらゆる種類の為政者は人民のために人民によって作られるのであって、人民が為政者のために為政者によって作られるのではない。あらゆる統治者の権力は元来社会によって与えられ、社会の安全と富と栄光のために行使するよう制限されているので、統治者は社会の信頼にたいし責任を負っている。したがって、あらゆる種類の圧政者（一人であろうとそれ以上の人数であろうと）に対して、抵抗しかつ罰することは法に適合する」⁴²⁾。

ここには王権神授説の明確な否定が主張されている。王権神授とは、言うまでもなく、王権は神から授けられたゆえに、王は神に対してのみ責任を負い、また王は神以外のなんぴとによっても制限を受けず、被治者による王権に対する反抗は認められないとする説である。しかし、統治者の権力は社会によって与えられたゆえに、統治者は社会に対し責任を負う、という原理に立つ為政者が統治する国家こそが「コモンウェルスマン」の主張する「コモンウェルス」である。「コモンウェルス」という用語は「純粋な民主政体とか何らかの特定の政体を意味するのではなく、政体がどの

42) John Toland, *Vindicius Liborius*, op. cit., p.126.

ようであれ、すべての人々の社会福利（commonweal）または幸福が公平に構想され実施される自治共同体を意味する」⁴³⁾と述べられ、どのような政体であれ、すべての人々の社会福利が公平に実施される自治共同体であることに重点が置かれている。このような「コモンウェルス」は「コモンウェルスマン」がその実現を阻もうと戦ってきた専制政体と対極にある国家形態であると主張されている。

「絶対君主政体のもとではすべてが王の栄光と威厳に役立つのみであり、したがって王は武力によって国民を支配し、国民は王の都合のよいように使われたり始末されたりするような家畜の群れや所有物としてしか考えられていない。そのような専制政体と反対に、全体の社会福利（common good）が公平に構想され実行される政体はコモンウェルスと呼ばれてきている」⁴⁴⁾。

したがって、専制政体を避けようとする目的は同じでも、その方法は異なるので、民主政体、貴族政体、および下院、上院、最高元首（呼称は王、大公、皇帝など種々あるが）からなる混合政体、このような三種の政体が存在するのであり、それゆえ混合政体をとるイングランドは明らかに「コモンウェルス」である⁴⁵⁾と主張して、名誉革命によって成立したウィリアム三世の統治の正当性を擁護した。トーランドは「コモンウェルスマン」であることとホイッグであることは同義であり⁴⁶⁾、このような見解に立つ人々が「イングランドの共和主義者」と見なされることは不適切ではない⁴⁷⁾と、提言した。

このような「コモンウェルス」における宗教についてトーランドは以下

43) *Ibid.*, p.128.

44) *Ibid.*, pp.129-30.

45) *Ibid.*, p.131.

46) *Ibid.*, pp.133-4.

47) *Ibid.*, p.142.

のように述べている。「国家宗教」（あるいは国教）は「世俗の為政者の認可、基金、監査のもとに」⁴⁸⁾置かれ、その国家教会（あるいは国教会）の規律において重視されるのは「市民統治に適合する」⁴⁹⁾ことにある。また国家教会は他宗派を迫害してはならず、非国教徒の身柄や職業を弾圧したり、イングランド出自や帰化によって要求しうる市民としての権利を剥奪したりすべきではない⁵⁰⁾、と言明している。またプロテスタントの原理である「検討・解釈の自由」を掲げて、「良心の自由のないところには、市民的自由はありえない」ことを強調している。

一方、国家教会によって「寛容された宗派」は「国家教会からの分離は自由意志によるのであるから」、自分の教会運営に関しては国家教会の権利や俸給を要求してはならず、これに違反すれば「改革を志しているのではなく支配権を握ろうとしている偽善者とみなされて、自由を剥奪され、その身柄は政府の保護圏外に置かれるという制裁を受ける」⁵¹⁾と主張した。ローマ・カトリック教徒はこのような「寛容された宗派」から除外される。彼らは「自国の元首」ではなく「ローマ法王」という「国外の首長」の権威に従う臣民であり、「彼らは特別免除の教理によって誓約やその他の契約にまったく拘束されない」⁵²⁾からであり、ローマ・カトリック教会は宗教というよりむしろ、その国の法とは別の法を持つ一種の国家形態であり、「最高度の完成に達した聖職者の術策」⁵³⁾による支配形態であると言明している。

「コモンウェルスマン」としてのトーランドが描く国家と宗教のヴィ

48) John Toland, *Anglia Libera: or the Limitation and succession of the Crown of England explain'd and asserted* (London, 1701) pp.95-6.

49) *Ibid.*, p.97.

50) *Ibid.*, pp.100-1.

51) *Ibid.*, p.101.

52) *Ibid.*, pp.101-2.

53) *Ibid.*, pp.103-4.

ジョンがこのようなものであるとすれば、「隷属と専制的権力の公然たる敵」と公言するトーランドが、「自由の原理」を阻むものとして否定したものが何であり、それに代わる何を提唱したのかが見て取れる。トーランドは王権神授に基づく専制政体とそれへの絶対的服従を唱える教会のイデオロギーに対抗して、新たな国家形態として「全体の社会福利」が実施される「コモンウェルス」を提言し、宗教形態としては、神と人間の仲介者として宗教の専制的権力を行使する国教会ではなく、「世俗の為政者の認可」のもとに置かれ「市民統治に適合」し「良心の自由」を保証する国教を提言したのである。17世紀末から18世紀初頭にかけて「コモンウェルスマン」は新たな時代の要請に応えるべく、共和政時代の共和主義者たちの思想のエッセンスを抽出し、それをプロテスタント国家の確立にむけて名誉革命と王位継承法を擁護する理論的支柱としたのである。

④ 国教会の反撃

1701年6月に王位継承法が成立すると、トーランドはこの法を擁護して『自由イングランド、またはイングランド王位の限定と継承の説明と宣言』(*Anglia Libera, etc.*) (1701年)を出版し、ハノーヴァー選帝侯妃ソフィアの王位継承の正当性を擁護し、ローマ・カトリック教会と専制的権力を排除する「イングランド王位の限定と継承」を国内外に喧伝した。国王ウィリアム三世に捧げたこの著作が王位継承法を公的に擁護したものと評価されたことは、専制政体からの解放を訴えた「コモンウェルスマン」としての彼の政治的主張の正当性が認められたと考えられよう。この功績によって、トーランドはハノーヴァー選帝侯家へ王位継承法を献上する使節団への同行を許され、同選帝侯妃に『自由イングランド』を贈呈し、ハノーヴァーに五、六週間滞在した。その後数年にわたって、トーランドは「コモンウェルスマン」としてもっとも影響力をもった作家の一人であった。この第一回目のドイツ滞在を契機に、彼は後にベルリンの宮廷でプロイセン王妃ゾフィー・シャルロッテを中心とした知識人サークルの一

員として哲学談論に参加することになる。

一方、国教会ではウィリアム三世即位後、1689年の寛容法で非国教徒に信仰の自由が認められると、1690年代末には国教会の堅持を唱える高教会派は「危機に瀕する国教会」という標語を掲げるようになった。彼らは真の宗教を擁護すべき聖職者議会の権利を主張して⁵⁴⁾、「無信仰」に対して全面的な反撃を開始した。異端と無信仰を根絶するための攻撃の場として聖職者議会が使われた。1701年2月に聖職者議会が招集され、同下院は「キリスト教あるいはイングランド国教会に反対する最近出版された本についての調査委員会」⁵⁵⁾を設け、トーランドの『秘義なきキリスト教』と『アミュントール、またはミルトン評伝弁護』(*Amyntor: or, a Defence of Milton's Life*, 1699)の二著作は調査対象とされた。下院は『秘義なきキリスト教』は「破滅を招く原理からなり、キリスト教に危険な結果を及ぼすもので、……ある意図に基づいて書かれ、キリスト教信仰の基本箇条を破壊するに至る」⁵⁶⁾本であると決議文を採択し、決議文は上院の主教たちに送られた。主教たちはこの本に関して、法学者の評議会に諮問した結果、「国王からの許可がなければ……彼らがそのような本を司法上譴責する十分な権限を持つことはできず、それどころか、そのようなことをすれば、聖職者議会上下両院は処罰を受けるだろうと忠告された」⁵⁷⁾。こうして下院からの告発は上院での却下という決着を見た。

トーランドは翌年の1702年『自由の擁護、またはトーランド氏の自己弁護』(*Vindicius Liborius, etc.*)を出版して、聖職者議会下院に対し彼らの不当な告発に抗議し、聖職者議会は宗教問題において司法権限を持たないことを、『聖職者議会史』からの執拗な引用をもって明確に立証して見せ

54) See Justin Champion, *Republican learning*, op. cit., p.77.

55) John Toland, *Vindicius Liborius*, op. cit., pp.12-3.

56) *Ibid.*, p.49.

57) *Ibid.*, pp.49-50.

た。それと同時に、『秘義なきキリスト教』について、ホイッグと「コンウェルスマン」の主張について、教会と国家に関する自らの見解について、前年の聖職者議会下院では阻止された公的な弁明を果たした。

3 宗教・自然学的観点から『セリーナへの手紙』（1704年）の考察

① 『セリーナへの手紙』の前奏曲

トーランドは『自由の擁護、またはトーランド氏の自己弁護』の出版後、二度目となるドイツ訪問で（1702年7月から11月中旬頃まで）、ベルリンの宮廷を訪れている。彼はプロイセン王妃ゾフィー・シャルロッテに招かれて、リュッツェンブルク宮でライプニッツを含めた学者、神学者、知識人たちと宗教や哲学や政治などの問題を論議した。そこで交わされたライプニッツとトーランドの議論は、ライプニッツの「感覚と物質とから独立なものについて」（1702年）と予定調和に関する論考とに対するトーランドの批判という形で、王妃ゾフィー・シャルロッテ宛書簡として残されている。またピエール・ベールの『歴史批評辞典』（第1版1696年、第2版1702年）の項目「ディカイアルコス」の魂否定説をめぐってのベール、トーランド、ライプニッツ三者の見解のやり取りもこの時期に属するものと考えてよいが、これらの書簡や三者の相互批判については『セリーナへの手紙』成立の前段階として存在していると言及するにとどめる⁵⁸⁾。

ドイツから帰国後、1704年トーランドは『セリーナへの手紙』を出版した。この著作で取り上げられるテーマの中には、プロイセン王妃ゾフィー・シャルロッテの宮廷で、王妃を前にしてトーランドが読み上げた論考のテーマと関連するもの、あるいはそれと同じものがある。ライプニッツは1702年9月9日のハノーヴァー選帝侯妃ソフィア宛ての手紙で、「トーランド氏は、何か新しいことを言うときはそれを要約するほうがい

58) これらの書簡などについてはジョン・トーランド『セリーナへの手紙』、前掲書、解説273-93頁参照。

いでしょう。でも彼は大演説をぶちたいのです、要するに発案者になりたいのです。彼は王妃に魂について論説を読み上げましたが、それはほぼルクレティウスの教理、すなわち諸原子の協働によるものでした。しかし、物質がどうやって運動と秩序を持つのか、世界に感覚が存在するのはどのようにしてなのかを彼は語っていません。哲学をして面白いより——それは彼に不向きです——事実の探求に打ち込むほうがいいでしょう。とはいえ、彼が歴史だと思わせたがっているものは夢物語ではないかと思えます⁵⁹⁾と報告している。

ここにはトーランドが王妃に「魂について」ルクレティウスの原子論を基に論を展開したこと、およびそれに対するライプニッツ自身の批判が述べられている。このテーマは『セリーナへの手紙』第五書簡「運動は物質に本質的である」における唯物論的物質論のテーマに関連していると想定される。だが、ライプニッツが批判している、トーランドが読み上げた論考自体は残されていない。ここでライプニッツが「歴史」ではなく「夢物語」ではないかと疑っているテーマは、『セリーナへの手紙』第二書簡「異教徒における魂不滅説の歴史」のテーマと同じものとも推測される。

また、宮廷サークルのメンバーの一人であったジャック・ランファン
の証言を伝える雑誌の記事によれば、「ランファン氏がもっぱら覚えているのは、トーランド氏がシャルロット・テンブルクにいたとき王妃の前にして「さまざまな偏見について」という論考を読み上げた、作者はオリジナルなものだと自慢していたがその考えは〔マルブランシュの〕『真理の探究』から採られていた、ということだけだ⁶⁰⁾。この証言からはトーランドが王妃の前で読み上げた論考のテーマは『セリーナへの手紙』の第一書

59) 「1702年9月9日付選帝侯妃ソフィア宛書簡」、Onno Klopp, *Die Werke von Leibniz*, 11 vols. (Hanover, 1864-84), vol. 8, No. 246, pp.362-3.

60) *Bibliothèque Germanique ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse et des Pays du Nord*, Amsterdam, 1723, tome 6, article 2, « Jo. Laur. Mosheim, De Vita, Fatis et Scriptis Jo. Tolandi, 1722 », p.51.

簡「偏見の起源と力」と同じものとも推測される。

『セリーナへの手紙』は五通の書簡形式の論考で、第一書簡から第三書簡の各テーマは「偏見の起源と力」、「異教徒における魂不滅説の歴史」、「偶像崇拝の起源および異教信仰の諸理由」であり、第四書簡ではスピノザの自然哲学批判、第五書簡ではトーランド自身の唯物論的自然学が展開されている。この著作の成立事情について、序論、第4節では「いかなることであろうと私には拒みようのない、ある文通者」あるいは「高貴な方の奥方」から初めの三篇のテーマについて意見を求められたと述べられ、第9節ではセリーナは架空の人物ではなく「本当に実在する人物」だと強調されて、プロイセン王妃ゾフィー・シャルロッテ宛に書かれたことが示唆されている。著者の言明だけに頼って『セリーナへの手紙』の最初の三篇を彼女宛の書簡そのものであると断定できないことは言うまでもない。しかし、先に述べたように、1702年の数箇月に及ぶリュッツェンブルク宮での彼の談論について書簡や雑誌に書かれた証言などを見ると、これら三篇の書簡体論考成立の一つの源泉としてプロイセン王妃ゾフィー・シャルロッテの宮廷での談論を想定できるであろう。第一書簡から第三書簡は偏見、異教における魂不滅の歴史、偶像崇拝と異教信仰など主として異教の宗教に係わる考察であり、第四書簡と第五書簡は自然学に係わる考察である。このような二部構成の論考の関連性⁶¹⁾を検討し、この著作が何らかの構想のもとに論じられ、全体として一つのメッセージを表明しているのかを検討してみよう。

② 魂不滅説からの脱却

第一書簡から第三書簡までの各主旨を述べることから始めて、これらの

61) See Justin Champion, "The men of matter: spirits, matter and the politics of priestcraft, 1701-1709" in G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski (eds.) *Septicisme, Clandestinité et Libre Pensée* (Paris, Honoré Champion Editeur, 2002) pp.131-4.

論考の関連を検討してみたい。第一書簡「偏見の起源と力」のテーマに関して、序文では「人生のあらゆる段階を通じて偏見が相次いで成長し増大することを示し、ありとあらゆる人々が各人の理性を損なうために一緒に共謀していると証明したのです」⁶²⁾と述べられている。偏見の具体例として、産婆、乳母、召使、両親、学校、大学など、あらゆる人々を取り巻く環境で、お化け、妖怪、妖精、エルフ、魔法、亡霊、占い、ダイモン、ニンフ、守護霊、サテュロス、牧神、神託、変身などのおとぎ話や授業を聞かされ、「奇妙な事柄や驚愕させるような物語が説教師から……本当のことだと断言され、……説教師は自分自身の空想を本物の神のお告げと宣告するのです」⁶³⁾。人々は生まれ落ちるやいなや、幼児洗礼式において聖職者から、「この先この子に対しては自分に権利がありこの子は自分のものだという印を付け」られて、その後次々と「壮大なペテン」に巻き込まれる人生が開始する⁶⁴⁾。こうして彼らは聖職者による魂の争奪戦に組み込まれる。聖職者は自分たちの宗派の教理こそが「本物の神のお告げ」であると宣告して、人々を迷いから醒ますのではなく誤謬のうちに留め置き、人々の知性を墮落させことに専念する。このようなペテンが成立する原因は人々が死後の魂の行先について抱く希望と不安にあるとトーランドは指摘する。「天国の幸福と地獄の責め苦に関して人々が抱く不安がありさえすれば、聖職者たちの果てしない諸矛盾でさえ権威を得るには十分なのです。希望と恐怖が及ぼす影響はこれほどに強力ですが、それらはつねに無知に基づいているのです」⁶⁵⁾。プロテスタントの宗派には「検討の自由」を認めると標榜している人たちもいるが、それは自分が入る宗派を選ぶさいにはありうるが、「そこから出て行くことを自分で推論してよいという

62) ジョン・トーランド『セリーナへの手紙』、前掲書、xviii 頁。

63) 同書、6 頁。

64) 同書、2-3 頁。

65) 同書、7 頁。

宗教が一体どこにあるでしょうか」⁶⁶⁾。このような検討によって彼らの教理が疑われたり否定されたりすれば、死刑に処せられなくても、その教会から追放、罰金、破門などを科されたり、社会の成員から忌み嫌われ無視されたりする運命が待っているからである、とその実態が明かされる。彼らによって植え付けられた「偏見」は人々の「情念」、「一致した意見の感染力」、「逆らえない暴君たる慣習」⁶⁷⁾の力によって彼らを虜にし、そのため彼らは互いに共謀し合う。それゆえ人々の大部分は死を恐れて「闇の中を這い、抜けられない迷路の中で迷い、無数の疑念にかき乱され、果てのない恐れに苦しめられ、自分たちの悲惨が死で終わるという確信さえ抱けない」、一方その「偏見」から脱したごく少数の人は「自分の知性を正しく用いることで、これらのあらゆる空しい夢と恐ろしい妄想から完全に守られて、自分がすでに知っていることで満足し、新しい発見を喜び、不可解なものに係わることなどは考えず、そして獣のように権威や情念によって引きずり回されるのではなく、自由で理性を備えた人間として自分自身の行為に法則を与えます」⁶⁸⁾と述べて、「偏見」から解放された人の精神的な安らぎと喜びを対置する。

第二書簡「異教徒における魂不滅説の歴史」で、トーランドは「偏見」のターゲットを魂不滅説に定めて歴史的記述を試みた。これはキリスト教の根幹を成す魂不滅の教理を啓示とは別の観点から検討することを意味する。キリスト教徒にとって神の啓示であるこの教理は「歴史」の範疇には含まれない真理であるが、トーランドはあえて魂不滅について「固有の創始者も支持者も反対者」⁶⁹⁾もいた他の哲学的諸説と同じように歴史的に検討することを試みた。これはキリスト教徒にとっては不要かつ不敬であり、

66) 同書、10頁。

67) 同書、11頁。

68) 同書、12頁。

69) 同書、xx頁、16頁。

またキリスト教の教理が異教の教理と比較されて相対化される危険を孕む試みと見なされかねないことであった。予測される非難に対し、トーランドは、魂不滅についてキリスト教は「最高かつもっとも明らかな証拠、まさに神ご自身の啓示を与えています」⁷⁰⁾と論題に入る前に言明している。

トーランドは魂の発明に関して、アリストテレスの説に従ってギリシアの自然哲学の歴史を簡単にまとめた。最古のギリシア人哲学者たちは、「宇宙そのものの中に……何らかの原理または動かす霊体など夢にも考えたことはなく、自然のあらゆる現象を、物質と場所運動、軽さと重さ、その他同種のものによって説明し……タレス、アナクシマン드로ス、アナクシメネス、その他の人々が、宇宙は無限であり、物質はその諸形態は変化しても、永遠であると教えた」⁷¹⁾。このイオニアの哲学者たちの唯物論の後に、物質にもう一つの原理、すなわち物質を動かし配列する「知性」がアナクサゴラスによって付け加えられた。トーランドは古代の数々の資料から、その後、魂不滅の教理はペレキュデス、その弟子ピュタゴラス、プラトンによって説かれ、ギリシア人の植民地を通じて広まったこと、また異教世界で魂不滅の教理を最初に発明したのは「諸学問の母」であるエジプト人であること、またこの教理が考案された原因は「彼らの葬式と、功労者の記憶を保存する昔からの彼らのやり方」⁷²⁾に起因すると主張した。シチリアのディオドロスを典拠に、エジプト人の葬式において生前の行いが正しき者には誉れと埋葬が許され、不正なる者には恥辱と埋葬の禁止を定めた慣行から、ギリシア人は埋葬されなかった魂の行先として空想した冥界に関するさまざまな作り話を生みだした⁷³⁾。魂不滅の見解とそれが生みだしたさまざまな諸結果はエジプト人からギリシア人へ、さらにローマ人

70) 同書、15頁。

71) 同書、17頁。

72) 同書、36頁。

73) 同書、38-9頁。

へ、そして近隣のアジア、ヨーロッパ各地へと伝播した。これが広く受容された原因は、「この教理は人間が何よりも一番望んでいること、すなわち墓に入ってもなおも存在し続けたいと願う人間におもねるからです。どこかでいずれ生存が終るという考え自体に耐えられる人はごく少数しかいませんし、大部分の人はまったく存在しないよりは惨めでもせめて存在することを一般に好むからです」⁷⁴⁾と説明される。魂不滅説はエジプトの民衆によって始められ、ついにあらゆる人の教育の一部となり、「考えることに慣れていない一般民衆はその後もずっと（今でもそうです）信頼や權威にたよって」⁷⁵⁾信奉したと述べられる。

魂不滅の起源をこのように説明した後で、異教世界でこの見解を認めなかった詩人たち、セネカ、ウェルギリウス、コルネリウス・セウェルスなどの詩句を引用し、魂不滅、冥界、そこでの責め苦などは「意味のない物語、中身のない言葉、恐ろしい夢にも似た作り話にすぎない」⁷⁶⁾と歌うセネカに始まり、最後に大ブリニウスの見解を引用し、魂不滅や魂の輪廻転生などの説は「子供騙しの甘言、際限なく生きようと欲する死すべき人間の虚構である。……もしも魂が天上界で生きており、亡霊が冥界で感覚を持つならば、いったい人間はどんな安らぎを得られるというのか。……このような愚かさや軽信は、自然のもっとも重要な恵みである死の有用性を打ち砕いてしまい、そして死にかけている人が自分の未来の状態を案じることにでもなれば、その苦痛を倍加させてしまう。……だが、各人が自分自身の経験を信じて、生まれる以前に自分がどのような状態にあったかをよく考え、自分の心を安心させる論拠を引きだすほうがどれほど容易で確実であることか」⁷⁷⁾と引用を終える。第二書簡において「偏見」のター

74) 同書、42-3頁。

75) 同書、43頁。

76) 同書、47頁。

77) 同書、52頁。

ゲットを魂不滅説に定めたトーランドの趣旨は、第一書簡末尾で主張したように、この「偏見」を脱することによって、「不可解なものに係わることなどは考えず、そして獣のように権威や情念によって引きずり回されるのではなく、自由で理性を備えた人間として自分自身の行為に法則を与え」⁷⁸⁾るように説くことにあった。

第三書簡「偶像崇拜の起源および異教信仰の諸理由」では、異教徒における多神教の起源の解明が中心テーマである。そこでの問題は「どんな理由で人々は自分たちの同類に——地上にしようと天界にしようと——神という栄誉を与える気になったのか」⁷⁹⁾、すなわちどうして人々は多数の人間を神格化するようになったのかである。偶像崇拜の起源は王や王妃や英雄など高貴な死者への崇敬に関連したものであり、彼らの栄誉を永遠に讃えるために星々にその名を冠して不朽の記念碑となし、彼らを天界の住人として神格化するようになった、と説明される⁸⁰⁾。そのような神格化は「神の代理人」と称する祭司が執り行う宗教的儀式によってさらにされ強固にされ⁸¹⁾、絶対君主は祭司にあらゆる利得を保証し、祭司は民衆に対し君主の絶対的権力を説くことで両者は結託し、両者のペテンや支配権の虜となった人々はこのような偶像を本物の神々として崇拝した⁸²⁾、と主張して、異教徒の偶像崇拜の起源を説明した。

このように、トーランドはさまざまな民族における諸宗教が迷信的・偶像崇拜的な異教信仰に陥った原因を考察する一方で、彼らは本来「神の画像や彫像、崇拝のための特別な場所や豪華な様式」を持たず、「彼らの宗教の簡素なわかりやすさは神の本性である単純さにきわめてふさわしく、

78) 同書、12頁。

79) 同書、57-8頁。

80) 同書、60-2頁。

81) 同書、59-60頁。

82) 同書、97頁。

同様に場所や時間を選ばないことも無限の力と遍在性のもっとも優れた表象でした」⁸³⁾と述べて、彼らの本来の理性的な宗教の姿を明らかにしている。キリスト教徒についても同様の指摘がなされ、ローマ・カトリック教会の新たな偶像崇拜も、古代異教徒のそれと同様、死んだ人々に対する過度の畏敬に起因するもので、それが聖職者たちの手練手管によって次第に価値を高められ、他の人々を自分たちの指導に従うよう誘い込み、彼ら自身の栄光、権力、利益を増大させていった⁸⁴⁾、と告発し、このような偶像崇拜に墮落した宗教は、その呼び名が異なろうと、その対象が異なろうと、迷信に変わりはない⁸⁵⁾、と糾弾した。このような歴史的変貌を遂げてきた既成キリスト教を「反キリスト主義」と弾劾する一方、本来の「キリスト教」は徳と神についての正しい観念から成る教理、すなわち「迷信的な見解と慣習を一掃することを意図した」⁸⁶⁾、理性の法に基づく「宗教」であるとトーランドは主張した。「イエス・キリストの平明な教えがもっともばかげた教理、わけのわからない隠語、滑稽な儀式、説明しえない秘義へと墮落」し、迷信と聖職者の術策に変貌させられるようになった原因は「理性の真っ直ぐで平坦な道を見捨て」⁸⁷⁾たことにであるとトーランドは示唆している。

③ トーランドの唯物論的物質論

第一書簡から第三書簡は宗教を墮落に導いた魂不滅説の習俗的・宗教的原因の究明であると考えれば、第四書簡、第五書簡は自然哲学から非物質的存在を排除する試みと考えられるだろう。

83) 同書、59頁。

84) 同書、97頁。

85) 同書、101-2頁。

86) 同書、101頁。

87) 同書、102頁。

第四書簡はスピノザの哲学体系の批判がテーマである。トーランドの批判は、スピノザは彼が認める宇宙の一実体に、その属性として延長と思考しか挙げていないことに向けられた。延長の概念自体にはどんな多様性も、変化のどんな原因もまったく含まれていないのであるから、物体の多様性や変化が説明できないと批判したのだ。スピノザは「物質はどのようにして動かされるようになったのか、あるいは運動がどのようにして持続しているのかを何も説明せず、神を第一動者と認めることもせず、運動を属性であると証明したり仮定したりすることもせず（それとは反対のことを行い）、それどころか運動が何であるかを説明してもいないのですから、彼は個々の物体の多様性が、実体の単一性とどのように調和しうるか、また宇宙全体における物質の同一性とどのように調和しうるかをどうしても示せなかったのです」⁸⁸⁾と批判し、また「場所運動に関する一般概念すべてから〔体系を：訳者注〕組み立て、場所運動の原因をいっさい示していない」⁸⁹⁾点を指摘して、場所運動の原因である「動く力あるいは活動力」を考えていなかったことを批判した。このようなトーランドの批判はスピノザの友人チルンハウスがスピノザに向けた批判でもあり、引用される彼らの往復書簡⁹⁰⁾がその証拠として検討された。チルンハウスの質問は「運動の真の定義とその定義の説明」、事物の「多様性がどうして生じうるのか」、「運動と形を持つ諸物体の存在がどのようにしてア・プリオリに証明されうるか」である。デカルトは事物の多様性を「活動力のない物質」からではなく「動かす者としての神という仮定」から導いたが、このような外部の原因を認めないスピノザに対し「事物の多様性がどのようにして延長概念から導き出されうるか」をチルンハウスは執拗に尋ねた。この質問に対しスピノザは答えることなく、物質の延長概念では事物の多様

88) 同書、114-5頁。

89) 同書、111頁。

90) 同書、116-8頁。

性は証明できない、したがってデカルトが物質を延長によって定義したことは不適切であった、物質は永遠無限の本質を表す属性によって必然的に説明されねばならない、と述べて終わった。トーランドの新たな唯物論的物質論の構想はここから開始された。

第五書簡でトーランドは「運動は物質に本質的である、すなわち運動は不可入性あるいは延長と同じように物質の本性から切り離しえない、そして運動は物質の定義の一部をなすべきである」⁹¹⁾と主張して、その証明に取り組んだ。トーランドは「物質を延長のみで定義し、物質を本性的に非活動なものとし、物質は互いに独立した実在的な諸部分に分割されると考えることから起こる」⁹²⁾無数の誤謬を反駁していく。トーランドは運動に関して、物質の個々の運動にすぎない「場所運動」と物質に本質的な「活動力」を区別し、「場所運動」は物質の活動力一般のさまざまな限定にすぎないと主張して、この前提に立って、物質は延長的であると同じく活動的である⁹³⁾と論じて、物質の活動性を主張した。「物質は互いに独立した実在的な諸部分に分割される」という誤謬に対しては、諸部分とは物質の変様についてのさまざまな区別立てにすぎず、したがって相対的なもので絶対的に分割されているのではない⁹⁴⁾、とスピノザの見解に依拠して反駁した。これに伴って物質の諸部分の分割を前提とした「空虚あるいは真空の存在」も反駁した。「物質の絶対的静止という通俗的な誤謬」は、鉄や石や金や鉛も液体と同様に内部の運動を持つことはこれらがたえず磨り減り形が変化することから明らかであるが、人々はこの変化が迅速でないために運動を持たないと想像した⁹⁵⁾と主張した。こうして「物質の本質的

91) 同書、124頁。

92) 同書、134頁。

93) 同書、136頁。

94) 同書、134頁。

95) 同書、150-1頁。

な活動力」という基盤をすえた後、トーランドは宇宙における物質の様々な変様について、天体の無数の系、さらに分化した系、地球、大気、陸地、水、そこに生息する動植物などの破壊と生成という不変の運動の原因が「普遍的活動力」にあると主張した。「物質のいかなる諸部分も一つの形や形態に縛られることはなく、その形と形態を絶えず失い変化させています。すなわち、物質の諸部分は永続的運動の中で他の諸部分によって切り取られ、摩滅させられ、粉々に碎かれ、分解されながら、その形を獲得し、そしてこれらの形も同じように絶え間なく変化していきます。……これらの変化は、幾種類かの運動にすぎないので、したがってある普遍的活動力の否定しえない諸結果なのです。しかし、諸部分における変化は宇宙に何の変化も引き起こしません」⁹⁶⁾。このように説明された宇宙における「普遍的活動力」は「各々の物質的事物はすべての諸事物であり、すべての諸事物は一でしかない」と格言風に表現され、これと同義のアフォリズム「世界のすべての諸事物は一であり、一はすべての諸事物のすべてである」⁹⁷⁾が晩年の『パンテイスティコン』にも示されている。

物活論もトーランドの反駁対象であった。それは「物質は本質的に非活動である」と認めながら、「非活動の物質が実際に運動すること」を説明するために「物質と緊密に結合した何らかの存在」を設定し、「あらゆる物質は生命を与えられている」と主張する、物質への生命付与の見解であると批判した⁹⁸⁾。古代のストラトンや当代のレイフ・カドワースが主張する知覚と知性を伴わない形成的生命説と、それに知性や内省も付与したヘラクレイトスやスピノザとが挙げられた。トーランドは「物質はそれ自体で運動を有し」ているのだから物質への生命付与などまったく無用である

96) 同書、145-6頁。

97) 『パンテイスティコン』はラテン語で1720年に出版され、1751年に匿名の英訳が出版された。ここでは英訳を使用。John Toland, *Pantheisticon: or the Form of celebrating the Socratic – Society*, Eng. trans. (London, 1751) p.70.

98) ジョン・トーランド『セリーナへの手紙』、前掲書、158-60頁。

と反駁し、このような諸説は非活動の物質を運動させるためにデカルト派が考えだした機会原因論、すなわち、あらゆる機会に、あらゆる活動に神を登場させ、絶対的不可避的必然により神を働かせる、こういう奇妙な説を回避するための「ごまかしの数々」として否定した。また、「物質のすべての粒子相互の作用と反作用」⁹⁹⁾によって世界の生成を説く原子論は諸事物の秩序を説明できないとして、原子論も否定した。

以上の反駁によって、トーランドは一方では「物質を動かす外的あるいは異質的な力」¹⁰⁰⁾を一掃し、他方では原子論的唯物論を斥けて、物質が本質的に活動力を持つこと、運動が物質の属性に含まれるべきことの主張を終えた。論敵からの恐るべき異議、「物質の活動性を認めると、統括する知性は必要なくなる」¹⁰¹⁾に対して、物質の思考可能性を示唆した哲学者ロックの言説¹⁰²⁾を転用し、「神はこの物質を延長的のみならず活動的にも創造する能力があった、物質に一方のみならず他方の特性も与えることが可能であった、神が物質に前者を授けて後者を授けなかった理由は何も定められないとするなら、神がずっと、いやいつでも、物質の運動を監視する必要もないのではないですか」¹⁰³⁾と述べて、不敬な機会原因論と比べれば分かるように、物質の活動性を否定する理由がないとして異議をかわした。また、「私のなすべき仕事は、物質は延長的であるのと同じく必然的に活動的であると証明し、そこから私にできうる限り物質のさまざまな状態を説明することだけであり、物質の起源や存続期間について他の人々が引き起こすかもしれない論争に関与することではありません」¹⁰⁴⁾と述べ

99) 同書、176頁。

100) 同書、160頁。

101) 同書、176頁。

102) ジョン・ロック『人間知性論』第4巻、第3章、第6節、第4分冊、岩波書店、1977年、大槻春彦訳、34頁3-12行。

103) ジョン・トーランド『セリーナへの手紙』、前掲書、176頁。

104) 同書、125-6頁。

て、自然哲学を超えた形而上学にかかわる問題には触れないことを言明した。

第一書簡から第三書簡における偏見、魂不滅説の習俗的起源の歴史、偶像崇拝の起源のテーマと第四、第五書簡の唯物論的物質論をつなぐ結節点は、宗教的恐怖の打破にあったと考えられる。この作品の趣旨は、魂不滅の迷信に押しひしがれた人々に「死すべき人間」の真の姿を自然哲学によって教え、聖職者の術策から生みだされた宗教的・政治的呪縛を解き、本来の宗教に基づいて自由で理性を備えた人間として生きることをメッセージに託した自由思想家トーランドの大胆不敵かつ戦略的な挑戦であったように思う。

要旨

本稿ではジョン・トーランドの反教権主義をテーマに、主要著作『秘義なきキリスト教』（1696年）と『セリーナへの手紙』（1704年）を宗教的、自然学的観点から考察し、『自由イングランド』（1701年）と『自由の擁護』（1702年）を政治的観点から考察することを目的とした。彼が何をどのように批判・論駁したのか、そして論敵からどんな批判・攻撃を受けたかを明らかにすることで、彼が迫害と弾圧のために曖昧あるいは戦略的な言葉でしか語りえなかった事柄も含めて、自由思想家あるいは理神論者という呼称が現実の社会においてどのような思想を体現していたかを示そうとした。「隷属と専制的権力の公然たる敵」であると自負するトーランドは、既成キリスト教の宗教的権力は魂不滅の教理を基盤とした聖職者による宗教の独占形態をもたらし、専制政体の国家的権力は王権神授説を基盤とした専制君主による国家の独占形態をもたらしたと主張した。この二大権力を打破するために、トーランドは、本来の宗教とは徳と神についての正しい観念から成り、このような真理を理解力にもっとも乏しい者にも容易にわかるように明らかにし、迷信的な見解と慣習を一掃することをめざすものであるにもかかわらず、異教主義に汚染されたイングランド国教会はこのような神の教えを軽んじ、理解不能な三位一体を今なお「秘義」として温存・擁護し、「秘義」信仰の強要とそれを拒む者に対する弾圧・迫害を行っていると糾弾し、本来のキリスト教の教理には理性に反するものも、理性を超えるものもないと主張する著作を公けにした。また、王政復古後にもたらされた専制政体の復活を阻止し名誉革命の原理を堅持・推進する「コモンウェルスマン」として、統治者の権力は社会から与えられたゆえに社会に対して責任を負う義務があると主張して、王権神授説と王権への絶対服従を拒絶した。さらに、魂不滅の教理に捕らわれた人々の呪縛を解くために、「死すべき人間」の真の姿を唯物論的物質論によって提示し、聖職者の術策から解放された自由で理性を備えた人間として生きるこ

とをメッセージに託した。これが自由思想家ジョン・トーランドの宗教的・国家的専制権力に対する果敢な挑戦であった。