

ミルトンにおける「政治」と宗教」：『アレオパジ ティカ』の考察を通じて

清瀧，仁志
日本学術振興会特別研究員

<https://doi.org/10.15017/2139>

出版情報：法政研究. 66 (1), pp.153-211, 1999-05-20. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

ミルトンにおける「政治」と「宗教」

——『アレオパジティカ』の考察を通じて——

清 瀧 仁 志

一 問題提起

二 ピューリタニズムと知的伝統としての人文主義

三 『アレオパジティカ』における宗教的寛容

四 『アレオパジティカ』における宗教的自由

五 古典教育による徳の陶冶

おわりに

一 問題提起

一九九七年一月二日、クエンティン・スキナー教授のケンブリッジ大学近代史欽定講座の就任講義にあって、そのテーマは、一七世紀内乱期における「新ローマ的理論 (Neo Roman Theory)」の描写であった。彼は、政治的自由に関して古典古代的な解釈をほどこす「新ローマ的理論」がこの時期、共和国のイデオロギーとして高揚したことを指摘した。⁽¹⁾

その「新ローマ的理論家」の一人とされたのが、ここで論じるジョン・ミルトン (一六〇八—一六七四) である。ミルトンの政治思想は、現在までのところ、内乱期の流れの中でとらえる見方が支配的である。⁽²⁾ しかし、他方、彼を「古典共和主義者」として積極的にとらえようとする解釈も—スキナーの「新ローマ的理論」もその一つである—提出されている。⁽³⁾

イングランド政治思想史の中で、誰が「古典共和主義者」であるか、という問題は、このラヴェルをどのように理解するかによって異なっている。たとえば、ポーコックは「シヴィック・ヒューマニズム」について「その伝統をキリスト教的伝統—この世におけるできごとを基本的に天の国の真理に比べ重要でないものと認識する—に代替可能なものとしてとらえる」という観点の下、古典古代の理念をキリスト教原理と意図的に対峙させている。したがって、その世俗性が強調されるがゆえに、この「シヴィック・ヒューマニズム」からは、宗教的性格の強いミルトンが排除される。⁽⁴⁾ 他方、スキナーの「新ローマ的理論家」は、一七世紀イングランドの古典共和主義がルネサンス期のそれと異なり、プロテスタントの変容を受けた存在であることを意識したカテゴリーである。これには『近代政治思想の基礎 (The Foundations of the Modern Political Thought)』以来、イギリス政治思想において、ルネサンスとともに

宗教改革の知的伝統を重視するスキナーの視点が反映していると言えよう。スキナーの議論において、ポーコックの構図で脱落したミルトン、シドニーが、ハリントン、ネヴィルとともに「新ローマ的理論家」として登場するのは、こうした事情によるものと考えられる。しかし、スキナーの構図に難点がないわけではない。すなわち、スキナーの「新ローマ的理論家」がポーコックの「シヴィック・ヒューマニズム」よりも外延を拡張した結果、ポーコックが意識していたハリントン、ネヴィルとミルトン、シドニーとの相違が過小評価されているという点である。スキナーは、彼らにおける政体論、自由論を一括して論じており、結果的にポーコック以前の古典共和主義研究に逆戻りした観がある。このように見るならば、問題は類型化の幅の多少ということにとどまらないと言わざるを得ない。むしろ、現在における古典共和主義の議論は、もはやこうした類型論でなく、政治について古典古代的言語を用いる思想家個人に直接眼を向けた検討が必要な段階にきていると言うべきではないか。⁷⁾ 要はやはり、それぞれの主体をとりまく歴史的状况、個々の政治論争から、彼らの政治思想を描写することであり、知的傾向としての古典共和主義は、そうした類型化が何らかの発見的意義を思想史研究において持つとしても、本来さまざまな個性的思想の共通点を積分した結果にすぎないことを、あらためて銘記すべきであろう。

本稿では、このような方法的反省に立ちながら、ミルトンの政治思想を検討する。ここでの基本的了解は、ミルトンが知的主体として、政治的思考に限らず、人間とその社会の把握において、古典古代的理念を自らのプロテスタント的エートスとむすびつけて理解した点である。実のところ、一七世紀イングランドにおいて、その両者の結びつきは、スキナーの構図に示されるほど一般的でなかった。当時のピューリタンの多くは、神を中心にした社会秩序建設をめざし、人間の理性と思慮に基礎を置く古典古代的世界を異教的として拒否していたし、他方、ハリントン、ネヴィルなど多くの古典共和主義者は、古典古代の理想的秩序とキリスト教の来世志向を相容れないものとしていた。

ここでの根本的対立は、古典古代の世界における世俗的秩序と、キリスト教にみられる来世志向にもとづく現世拒否の論理との対立であった。後に、古典古代的な都市国家を理想としたルソーもまた、この対立を意識していたがゆえに、『社会契約論』の「市民宗教」の章において、キリスト教が市民たちの心を来世に引きつけ、国家をはじめとする地上でのことがらから引き離す「社会的精神に反する存在」である、と述べたのであった。

対照的に、ミルトンは神を中心にした理想的秩序を古典古代の共和国像に重ね、キリスト教と古典古代の徳を両立可能なものとして認識した。彼はイングランド国家をプロテスタントの盟主たるキリスト教国家としてだけでなく、西方の第二のローマ共和国として理解した。それはまさにルソーが否定することになる「キリスト教共和国」の理念であった。あるいはマッシュ・アーノルドの表現を借りるならば、それは「ヘブライズム」の来世志向に由来する「無秩序」を「ヘレニズム」的「教養」によって抑制するというミルトンの知的作業の結果である。このことは、いかにして可能であったのか？結論を先取りするならば、ミルトンはキリスト教を各市民に自分の義務を愛させる宗教と理解した。それは、国家権力に対する信従原理と何らかの公共精神を含んでいる。この理解の前提には、聖職者が救済の仲立ちを果たすことを否定し、教権制度による不寛容を認めないミルトンの態度があった。とはいえ、彼がこうした国家とキリスト教との統合に対する最終的確信に至るには、論争を通じていくつかの試練に直面しなければならなかった。

本稿では、ミルトンの思想形成期ともいうべき前期スチュアート朝下で、彼が同時代の宗教対立を観察し、パンフレット作家として論争に関わっていく中で、「政治」と「宗教」を理解する基本的視角を確立したこと、そして一七世紀のいわゆる「コンフェッションナリズム」の時代において、両者を社会秩序形成の基礎として統合する視点を形成していった点を明らかにしたい。

前期スチュアート朝の一六四〇年代初頭において、ミルトンは「政治」と「宗教」の関係について、ある程度楽観視していた。この時期の彼は、終末論的な見地から、主教制度の精神的・政治的影響力の消滅、ピューリタニズムの台頭といった諸事実の趨勢によって、彼のめざした「宗教改革の改革」と、それによる個人の宗教的自由が実現されるであろうと考えていた。一六四〇年代半ばの長老派の教権制度をめぐる論争は、この楽観的期待に対する最初の試練であった。すなわち、ミルトンは、個人の宗教的自由をいかに政治的・宗教的秩序と両立させるかという問題に直面したのである。

ところで、ミルトンのパンフレットを総合的にみるならば、宗教問題に対する意識の高揚には濃淡が存在する。あえて図式化するならば、主教制度下の一六四〇年代初頭、長老制度下の一六四〇年代半ば、共和政最末期の一六五九年に、それぞれ頂点がみとめられる。本稿では、彼の宗教問題に対する視角の確立過程にあった前期スチュアート朝時代の一六四〇年代の時期に考察を集中する。なぜなら、ミルトンの宗教に対する基本的視角は、長老派との教権制度をめぐる論争の過程においてほぼ確立し、以後、展開される古典共和主義的な政治的思考は、この視角の延長上にあったといっても過言ではないからである。ただし、ここでは、彼の内面的信仰の検討よりもむしろ、外在的条件としての教権制度という具体的問題をめぐって行われた「政治」と「宗教」との関連においての彼の思考の展開に注目する。その理由は、本稿が、ミルトンの宗教の思想的内容を評価することを目的とするのではなく、彼の宗教的意識がその政治的思考に加えた影響という、彼の信仰における周辺の・外面的部分を検討対象とするからである。具体的に本稿では『アレオパジティカ (Areopagitica)』におけるミルトンの議論を当時の宗教的コンテクストに照らして検討しながら、ミルトンが宗教的自由・寛容を唱える中で、人間の徳を基盤にした政治的思考を形成していったことが明らかにされるであろう。

〔付記〕

本文中、ミルトンの散文全集、Wolfe, D.M. eds. *Complete Prose Works of John Milton*. 8 vols (Yale Univ. Press, 1953-82) からの引用はすべて括弧で示した。本稿では引用に際し、巻数、頁数を(三:一二三)と略記。なお訳出に際しては、以下の邦訳、原田純・新井明・田中浩訳、『イングランド宗教改革論』(未来社、一九七六年)、田中浩・新井明訳『教会統治の理由』(未来社、一九八六年)、原田純訳『イギリス革命の理念—ミルトン論文選—』(小学館、一九七六年)、私市元宏・黒田健二郎訳、『教育論』(未来社、一九八四年)、梅崎光生、柴崎武夫訳「出版の自由—イギリス国会に訴う—」『世界思想大全集—哲学・文芸思想編—8』(河出書房、一九五五年)所収、才野重雄訳、『仮面劇コーマス』(南雲堂、一九五八年)、新井明訳、『楽園の喪失』(大修館書店、一九七八年)を参考にした。

二 ピューリタニズムと知的伝統としての人文主義

イングランド内乱期を論じる際、ミルトンはこの時代の宗教的高揚の代表的人物へピューリタン✓ミルトンとして、しばしば引かれる。だがミルトンの信仰が、いかなる内容を持ち、その同時代的位置がどのようなものであったかは必ずしも明確でない。加えて『キリスト教教義論 (*De Doctrina Christiana*)』におけるミルトンの立場は、通常的印象と異なり、異端的であり、ピューリタン詩人として、彼を解釈する上で、大きな障害となっている。とはいえ、本稿で注目しようとするのは、その神学的内容よりも、むしろ知的傾向である。これに関して興味深いのは、ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で行っているミルトンの扱い方である。ヴェーバーはミルトンをカルヴァン主義における世俗的行為重視の例として挙げながら、他方で彼をピューリタンの「変わり種」

として分析対象からあえて除外している。ヴェーバーのこの屈折した扱いは、彼がミルトンを「カルヴィニズムが後世に永く遺した遺産たち、現世内部の生活を神の意志に沿って合理的に方向づけるといふそういう意味でのピューリタンにすぎない」と評するように、ミルトンの神学とそのピューリタンのエートスの違いを認識していたためであつた。ミルトンは、原罪を常に意識し、現世において神の栄光にかなうべき行為を求めようとする宗教的エートスにおいては、ピューリタンのものであつたものの、しかし他方、理性を積極的に評価し、自由意志を認め、カルヴァン主義における予定説を批判するなど人文主義的な傾向も存在していた。そこで、まずここでは、ミルトンの思考に並存しているピューリタンのエートスと人文主義的な人間観との関係に着目しながら、伝記的事実や当時の宗教的コンテクストに照らし合わせて初期の思想形成を分析することにしよう。ここで明らかにされるのは、彼におけるピューリタンの宗教と当時の知的世界を支配していた人文主義的思考が彼の内面世界で結びつきながら、彼の政治的思考の基礎を構築していったことである。

一六〇八年一月九日、ミルトンはロンドン・ブレッド街の公証人ジョン・ミルトンと洋服商の娘セイラの間に、長男として生まれた。当時イングランドの王位にあつたのはスチュアート朝のジェームズ一世であつた。ミルトンの誕生直前の一六〇五年一月五日に、カトリック教徒が新王ジェームズと国会議員の暗殺を企てた「火薬陰謀事件」が起こり、この事件に関与したカトリック教徒ガイ・フォークスらが叛逆罪で処刑された。イングランドにおいて「ガイ・フォークス・デー」の行事で現在まで伝えられるこの事件は、後にミルトンが遭遇することになる一連の宗教的闘争の幕開けであつた。

ミルトンが生まれ育つた時期のヨーロッパを見渡すと、各地で宗教的闘争が頻発していた。フランスのユグノー戦争は、一五九八年のナントの勅令により終息し、オランダの対スペイン独立戦争も前世紀末までに決着していたもの

の、ドイツにおいては一六一八年にプロテスタントとカトリック諸侯の対立に諸外国が介入した三十年戦争が起こった。また、オランダではカルヴァン派とアルミニウス派の対立が激化し、同年にカルヴァン派がアルミニウス派の政治指導者オルデンバルデヴェルトを処刑する事件が発生していた。

ところで、前世紀における宗教的闘争は、新宗教のプロテスタント側にとっては、一つの宗教として認知されるべく生き残りをかけた戦いであったのに対し、ミルトンの生きた一七世紀のそれは、プロテスタントが自らに内在していた分裂的傾向を顕在化させた結果という性格が少なからずあった。こうした相違は、イングランド宗教改革史にとくに顕著である。宗教改革とテューダー朝による国家体制の確立の時代を通じて、イングランドは、大陸諸国と異なり、宗教をめぐる戦乱状態になかった。このため、大陸に見られた劇的な社会的・政治的変動は生じなかった。その背景には、イングランドにおいて、プロテスタントが体制宗教であり、国教会主導下に妥協的な(中道 (via media))体制を採用したという事情があった。エリザベス女王統治下において、ピューリタンと呼ばれる急進的プロテスタントのグループは存在していたものの、大国スペインとの深刻な緊張関係という当時の国際情勢のため、対カトリックという宗教的対立の方がより緊要性を帯び、国内の宗教的対立は回避されていた。

しかし、世紀が代わり、スチュアート朝時代に入ると、少なくとも外交レベルでのスペインとの緊張は緩和され、国内統一を促すような外部的契機がなくなり、ピューリタンの改革運動が高揚していった。これには、説教師と呼ばれる平信徒の活動家が国民を改革へと鼓吹したことが大きく寄与していた。一七世紀はイングランド史上、最も宗教的熱狂が高まった時代であったといつてよい。

宗教的高揚という時代状況は、この時代に生きたミルトンの内面世界の形成に強く影響したと考えられる。しかもミルトンの家系において、祖父や父は強い宗教的気質を持っていた。こうした家系に生まれたミルトンの成長期にお

ける環境は、明らかにピューリタンのであった。ブレッド街の教区の住民の多くは、ヴェーバーが分析対象としたような勤勉で敬虔な商人であり、ピューリタンのエートスが支配的であった。幼少期のミルトンにとくに大きな影響を与えたのは、教区牧師であるリチャード・ストック(一五五九―一六二六)と家庭教師のトマス・ヤング(一五八七―一六五五)であった。前者は、この時代の説教師と同じく、平明な表現で会衆の信仰を高揚させることに長けていた。後者はスコットランド出身の敬虔なカルヴァン主義者であり、大学卒業後までミルトンのピューリタンのエートスの形成に深く影響したと考えられる。

しかし、若きミルトンは同時代におけるもう一つの知的傾向、すなわち、人文主義的世界に触れることとなる。イングランドにおける人文主義は、単なる学問的教養でなく、テューダー朝以来の国家体制を支える実践的イデオロギーであった。新興のジェントリ、ヨーマン、そしてミルトン家のような都市の富裕な商人は、人文主義的な教養を修得した後に、実務世界での活動に入った。ラテン語とその修辞学の修得にはじまり、古典古代の精神を活動的生に適用する知的修練は、長らくイギリス社会における支配エリート養成の基本的手段であった。ミルトンの時代、その教育の場として、グラマー・スクールがあり、大学があり、法学院があった。そこでの教育を受けた者が、行政官、治安判事、法律家、聖職者となって、イングランド国家における支配エリートを形成する。新興商人の父ジョンは、子弟に教育を授けることによって、長男ジョンを聖職者として、次男クリストファーを法律家として、それらの一翼を担わせることを期待した。

ミルトンは、グラマー・スクールのセント・ポール校で学んだ。セント・ポール校はモアやエラスムスと親交のあったジョン・コレットが創設した学校であり、人文主義的雰囲気支配されていた。この学校は、コレットが「生徒はラテンやギリシアのよき著作やローマの叡智と雄弁を持った著者について教えられる。私の目的はこの学校によって、

子どもが神とイエス・キリストについての知識を学び、礼拝を重んじ、よきキリスト者の生活習慣を身につけさせることである⁽¹⁰⁾と述べているように、キリスト教を重視しつつも、古典古代の知識を基礎にした人文主義的教育を行っていた。ミルトンはここで、キケロ、ホメロス、ヴェルギリウス、タキトウスなどの古典古代の作品を学んだ。彼はラテン語を得意とし、母国語のように用いたほか、ギリシア語、ヘブライ語をも習得した。このセント・ポール校での教育は、ピューリタンの精神の強かったミルトンを新たに人文主義の世界へといざない、支配エリートとしての基礎教養以上に、彼を古典古代の世界に強く惹きつけていく。ここで始められた古典の研究こそ、後年のミルトンの思想および著作活動に決定的といつてよい意味を持つこととなる。この時期の研鑽について、彼は後年、次のように記している。

父は私が子どもの時から学芸の研究に進むよう定めていた。私も熱心にその勉強に励み、一二歳以後（セント・ポール校入学は一一歳の時）、真夜中前に勉強を止めて床に就くということはほとんどなかった。私が目を悪くしたのもこれが第一の原因だった。生まれつき視力が弱かったのに加えて、頻繁な頭痛に悩まされ通しであった。しかしそれでも、これらのことでは私の向学心は倦むことはなかった。父は毎日、学課に加え、家での勉強に数人の家庭教師をつけてくれた（四・六一二）。

このセント・ポール校時代にミルトンは「いくつかの言語に熟達し、哲学の甘美を多少なりとも味わったので」、父ジョンは、一六二五年に彼を聖職者とするべく、ケンブリッジのクライスト・コレッジに送った。実際、ミルトンは「子どもの時から両親や友人によって、教会への奉仕へと定められ、自分自身もそのような決意であった」（二・八二二）と回想している。

ミルトンのケンブリッジでの大学生活において、一つの興味深い事件がある。入学早々の一六二五年三月に、彼はチューターのウィリアム・チャペルと対立し、一時帰郷の憂き目にあつた。この事情については、同時代の伝記作家のオーブリー以来様々な憶測がなされてきたが、根本的な原因は、大学教育における彼の不満にあつたと考えてよいであろう。それは、彼の人文主義的学問の世界への深い関心とピューリタンの宗教的態度の双方に由来する不満であつた。当時の大学は、人文主義的な教養を修得させるための最高機関であつたものの、カリキュラムの中でスコラ的な教育方法は依然として強い影響を持っていた。二〇年前、ベイコンが『学問の進歩』で批判した大学教育は、ミルトンの時代においても変わらなかつた。途中で大学を去つたベイコンに対し、ミルトンは、在学中に不満を表明したのである。彼は、コレッジでの演説(『スコラ哲学を排す』)でスコラ的教育を批判し、スコラ哲学自体に激しい攻撃を加えた。加えて、チューターのチャペルは、ハイチャーチ的な立場の人物であつた。彼の言動がミルトンのピューリタンの傾向と衝突したことは想像に難くない。

とはいえ、ケンブリッジでは、人文主義的な諸学問が興隆しつつあつたことも事実である。ラテン語、ギリシア語という古典語、修辞学が教授され、キケロ、ホメロス、デモステネス、イソクラテスが学習テキストに加えられ、雄弁や文章の技量が重視され、古典の知識を披瀝する演説が学生に課せられた。ケンブリッジでのミルトンの学問研究は、全般的に彼の知的世界を一層豊かにするものであつた。彼は七年の間、古典古代の書物をひも解き続け、人文主義的な教養を飛躍的に発展させた。それはまた、自らを国家奉仕のための活動的生に組み込むための不可欠の政治的エートスを育んだ。

ミルトンは一六三二年七月、「コレッジのほとんどのフェローに惜しまれながら」大学を卒業した。彼は、父の住んでいるロンドン郊外のハマースミスで引き続き学問に励んだ。一六三五年、彼はホートンに転居し、その後、グラ

ンド・ツアーとしてのイタリア旅行を経て、一六四一年にパンフレット著作家としての活動を始めるまで、古典を中心とした研究生生活に没頭した。

大学時代からこの自学生活までの知的形成期における特徴として特筆すべきは、人文主義的教養とピューリタンの宗教の共存であった。ミルトンは大学生生活における古典古代に対する関心を強めていく一方で、ピューリタンの傾向も、維持してきた。いやむしろ、それは国教会のハイチャーチ化とともに強まっていたとさえ考えられる。そのことは、牧歌詩『リシダス (Lycidas)』(一六三七年)の一節にうかがうことができる。この詩では、亡き友人キングを悼むために多くの人物が現れる中で、後にサミュエル・ジョンソンに酷評されたように、唐突に、ペテロが現れ、当時の腐敗した聖職者に痛罵を浴びせる。ペテロは、牧者としての役割を果たさず、私腹を肥やす聖職者の態度を強く批判するとともに、牧者に捨て置かれた哀れな羊である信徒の状況を悲嘆する¹¹⁾。このような反教権主義的なテーマは、その後、彼の著作の中で繰り返し取り上げられることになる。

ミルトンの反教権主義的態度は、一六三八年のイタリア遊学においてカトリック教会の現状を目撃することによって、さらに強まった。ミルトンは学識の高さをイタリアの諸賢によって称賛されながらも、ローマではイエズス会士と対立し、身の危険にさえさらされた¹²⁾。また彼は、思想的異端のため監禁中のガリレオに会うことで、カトリック教会に対する嫌悪の念を強めた。彼のイタリアでの反カトリック的言動は、ナポリで彼を歓待した文学庇護者マンソ侯爵をして、本来なら自分もつとあなたを優遇するつもりだったのに、宗教上の問題についての発言で自らその道を閉ざしてしまった、と嘆かせたほどであった。

しかし、ミルトンにおけるピューリタンの傾向は、他の同時代のピューリタンと異なり、反知識主義、反理性主義的な知的態度をもたらすことはなかった。当時のピューリタニズムにおいて高揚した「ヘブライズム」的傾向は、個

人的信仰を重視し、異教的な「ヘレニズム」的教養を排斥する傾向にあった。ミルトンが、宗教と教養との調和を確信していたことは次の二つの例から推測できる。まず、第一に挙げられるのは、「人間に幸福をもたらすのは知識か無知か」という課題で、知識を擁護したコレッジの演説草稿『知識は無知よりも人間にとって幸福である (Beatior es reddit Homines Ars quam Ignorantia)』である。その草稿において、彼は中世スコラ学の因習を攻撃する一方で、人文主義的学問、歴史、自然科学からなる「知識」の優越を強調する。

実際に個々の家族や個人において、学芸や叡智の賜物を備えるならば、彼らは、神の偉大な賜物であることを証明し、正義の完全な状態に導かれるのである。学芸が繁栄せず、すべての学問が遠ざけられたところでは、良き人間の足跡を発見することはないであろう。そこでは野蛮と未開が外から忍び寄るのである(一・二九二)。

ミルトンは、学問を神からの偉大な賜物として認識し、正義を嚮導する手段と考える。この学問がスコラ哲学でなく、人文主義的な学芸であることは、次の中世批判から明らかである。

私が聴衆の諸君に言いたいのは、一つの国や地域にとどまらず、ヨーロッパ全体において、数百年の間、よき学芸が軽んじられてきたということである。長い間、この世を統括するミューズはこの時代のすべての大学を見捨てていた。盲目的な無知がはびこり、すべてを支配していた。学校では馬鹿げた坊主のおかしな教理以外は聞かれなくなった。キリスト教初期における敬虔は哀れな状態となり、宗教は息絶え絶えとなり、荒廃した。この深い傷と困難により、それは今日まで回復されなかった(一・二九二)。

彼は、聖職者が知識の独占者として、国民に精神的指導を行うことを宗教の荒廃に結びつける。彼の反教権主義の理由の一つは、この点にあった。¹³⁾

続いて彼は、人間精神における知性の優位を次のように述べている。

しかし、聴衆の諸君。哲学の確立された大前提では、学芸と科学の認識は知性に属し、徳と正義の本拠は意志にある、ということである。だがすべての者が同意するように、人間の知性の光は、あたかも他の部分の主人であり、統治者であるように輝き、その輝きは意志をも導き、照らすものであった（さもなくば意志は盲目である）。意志は、この光を受けて輝く、月の光のようなものであった。我々は皆、知識なき徳の方が、徳なき知識よりも幸福に導くものであることを、認めるもの、それが幸福にも互いに結びついたならば、知識は、頭を抜きんで、はるかに優越をもって現れ、王であり統治者である「知性」のそばの自らの席を照らし、「意志」の行うことを、そのはるか足元にあるものとして見下ろすようになる。こうして永久に「知識」は、こうした卓越し壮麗なる権限を主張し、神御自身に次ぐ威厳を示すのである（一：二九二—二九三）。

このようにミルトンは「知性」を「意志」に対して優越したものと考える。この態度は、同時代のピューリタンが信仰において「意志」を重視したのとは全く対照的な態度であった。かつてフィリップ・シドニーが『詩の擁護』で「我々の直立した知性は、完全とは何かをわれわれに知らしめるものの、我々の病に侵された意志はそれに達することを妨げる」と述べたが、ミルトンのこの態度は、そうしたルネサンスの精神を彷彿させる。シドニーとミルトンにとって、意志の友は情念と放縦であった。また、ミルトンは、知識を神的正義を実現する手段と考え、「もし、知識が幸福を求める指針であり、導き手であるならば、そして全能の神によって、それは備えられ、認められ、神の栄光

に従うものならば、たしかにそれを求める者には、偉大な祝福が与えられるのである」(一〇二九二)と評価するよ
うに、知識を宗教に奉仕すべき存在とする。「人間の持つ支配力は知識の中に隠されている」とするベイコンの知識
観が現世における事物の探求を重視したのに対比して、ミルトンの知識観は、この点で宗教的であるといえる。⁽¹⁴⁾

ところで、当時のイングランドの人文主義的思考において、知識と徳は、不可分な存在として把握されていた。⁽¹⁵⁾そ
れは、人文主義的教育が実務家における徳の訓練を重視していたことに対応している。そして徳の第一の表現手段は、
文章であった。前世紀のシドニーがとくに詩作という表現形式を擁護したように、ミルトンも詩作による徳の訓練を
重視した。この観点から重視すべき著作が仮面劇『ラドロウ城の仮面劇—コウマス—(Comus)』である。この作品
は、一六三四年、ブリッジウォーター伯爵のウェイルズ総督就任を祝して奉呈したものである。仮面劇は、エリザベ
ス朝以来、さかんに宮廷を舞台として催されていた。当時の宮廷社会は、廷臣のみならず、ジェントリ階級に開放さ
れ、いわば政治的公共空間を形成していた。カステイリオネの『廷臣論』をはじめ、宮廷における作法に関する著
作がこの時期に広まったのは、ジェントリ階級における宮廷文化に対する関心の高まりという背景があった。宮廷社
会は、人文主義的学芸の披瀝の場であった。商人の子弟ミルトンは、文芸を通じて宮廷におけるエリートの世界に接
触していた。これは、当時の代表的なピューリタンであるウィリアム・プリンが『芝居者を鞭打つ』という膨大な量
のパンフレットで演劇を罵倒し、貴族主義的頹廃を攻撃した姿とは対照的である。⁽¹⁶⁾

それに加え、ミルトンのこの劇の内容自体、人文主義的な特徴を明確に示していた。劇のあらすじは、魔法使いコ
ウマスが三人の子女に対し、肉欲と放縦をもって誘惑するものの、子女は徳をもってこの試練を乗り越え、コウマス
は撃退されるというものである。とくに、注目されるのは、劇の最後(一〇一八一—一〇二〇行)で人間の徳への賛美
が高らかに行われていた点である。

徳を愛して下さい。徳のみが自由です。

天上の音楽を奏している星よりも高く登れる道を徳は教えてくれるのです。

もし徳の力が弱ければ、天は自ら天下って徳を助けるでしょう。⁽¹⁷⁾

文芸作品という手段で有徳な行為を賞賛することは、宮廷における人文主義的著作家の常套手段であった。その対象が君主の場合は、いわゆる「君主の鑑」というジャンルに属する。これらの文芸作品において理想として持ち出されたのは古典古代的精神世界である。そこでは個人の私的な徳以上に公的な徳が賞揚された。ミルトンは、この徳を国民的な徳として考えていた。詩作にあたって、「ある国民に対する教義となり模範となる」作品を残そうとする動機が彼に存在していたことは、後の宗教的パンフレット『教会統治の理由』の次の一節で示されている。

このような詩才は、どこで見出される場合にも、めったに与えられることのない神の賜物である。ただどの国民の中でも少数者（いささか濫用のきらいはあっても）に与えられている。そうした詩人の任務は、教会の説教壇の職務とは別に、偉大な民衆に対し、徳と公的な市民精神の種を植えて、心の動揺を鎮め、感情を正しい調べに保つこと、そして輝かしい高邁な讃歌を歌うことによつて、全能なる神の栄光の玉座を褒め称え、神の営みたまふこと、神が高き摂理をもつて教会にてなされたことを褒め讃え、殉教者や聖徒の勝利の苦悩と、信仰によつてキリストの敵と勇敢に戦う正しき敬虔な国民の行為と勝利を歌うことであり、王国や国々が正義や神の真の礼拝から後退していく一般的現状を悲しむことである（二二：八一六―八一七）。

ミルトンは、詩作を国民教化の手段として位置づけていた。詩作というのは決して活動的生から切り離された観想的

生の産物でなく、詩人は、国民を美德に導く活動的生を送る存在であった。詩人は、神の説く理念を象徴的形式で思慮深い穏やかさで描き出し、国民に伝える能力を持った預言者に他ならない。よき詩人は、よき人間であり、卓越した道德の教師であらねばならず、その作品の評価はあくまでも道德的に論じられるべきである。詩は「一人の人間が倫理的そして政治的思慮において自分を知ることを通じて」徳を示す活動であった。そしてホメロス、ヴェルギリウスのように国民精神を體現した偉大な作品を残すことは詩人にとって最大の榮譽であった。

ミルトンのキリスト教信仰は、このような道德的詩作の理念と結びついていた。彼にとって、宗教は古典古代の世界と調和し、道德の基礎であった。詩作の分野において、彼は古典古代の異教世界に魅了されつつも、そこでの事物はあくまでも最終的にキリスト教の敬虔に仕えるものとして扱おうとした。キリスト教の神と異教の神々との関係は、一六二九年一二月にキリストの生誕を詠んだ「キリスト降誕の朝に寄せる頌歌 (On the Morning of Christ's Nativity)」において明確に示されている。ここでは、キリストがこの世に誕生すると、詩神ミューズや日輪アポロンの馬車など異教の神々は姿を隠してしまう。

言え。天の詩神ミューズよ。汝の聖らかな詩想によって、

この幼神に、贈り物をささげることほしないのか。

この神子を、この新たな住処に迎え喜ぶ

詩も、讃歌も、荘厳な調べも持ち合わせぬか。

日輪の引き馬どもが、未だ舞い戻らぬ天空には

迫り来る光の踏み跡は、未だとどめず、

綺羅星が、煌く隊伍を組んで、見守る、今の間に（第三節一七行）¹⁸。

ミルトンにとって異教の神々は文芸を豊かにし、美しく、魅力的な存在であったものの、それはやはり「超自然的なカラクリ」であり、キリストの前では真理としての価値を持たなかった。ミルトンの古典古代尊重の立場は、キリスト教を抜きに考えられなかったのである。

そもそも、ミルトンの人間観には、人間の墮落とその脆弱性を強調するピューリタンの思考が前提にあった。彼の考えでは、人間は利己的で、放置しておくならば際限なく墮落する存在であった。にもかかわらず彼は、人間の理性の存在と道徳的再生の可能性を認め、古典古代にその理想を求めようとする。その点では、とくに若き日のミルトンは、人間の可能性について「崇高な、現実ばなれをした楽観論者」¹⁹ですらあった。このように彼の人間観には、一見したところ矛盾する二つの観念が共存しており、そうであればこそ、それらの橋渡しとなるべき道徳的教育を古典古代の著作家以上に強調したのであった。当時の政治思想家の中でミルトンの政治思想に独自性を求めるならば、前提にこのような人間観があったことを指摘すべきであろう。ミルトンの知的傾向は、「ヘブライズム」と「ヘレニズム」的知的潮流が一方では共存し、他方で衝突していた同時代状況を反映している。しかし、それは、両思潮の単なる混在ではなく、神の作品としての人間とその社会を念頭におきながら、同時代状況に取り組んだ思考の産物であった。とはいえ、それは厳密な哲学的考察や神学的検討に必ずしも基づいていない経験的な性格が強く、必ずしも両者は体系的に調和しているとはいいがたい。コールリッジが賞賛した詩人としてのミルトンの「想像力」は、この理念を可視的象徴にとらえ、文学世界での理想的な人格として表現した。文学研究においてブッシュは、この「ヘブライズム」と「ヘレニズム」との調和を「キリスト教人文主義」と呼んだ。彼は、ミルトンをこの伝統の最後の代表者とし、

彼を抜きにその伝統を語るのにはドームのないセント・ポール寺院であるとさえ論じている。詩人の生を活動的生と考えるミルトンにとって、文学と政治は今日考えられがちなほど、断絶していなかった。さらにミルトンの考えでは、詩ばかりでなく、散文作品もまた、国民教化の手段に他ならなかった。彼が文学におけるこうした「キリスト教人文主義」的な思考態度を、「政治」と「宗教」との関係における問題において適用していった過程、これが次の課題である。

三 『アレオパジティカ』における宗教的寛容

ミルトンの宗教的思考の中で、注目すべき点は強い宗教意識の一方で、宗教的寛容を認めるといふ知的態度である。教権制度による精神的支配に対し、彼は『アレオパジティカ』において宗教的寛容の論陣を張り、宗教的自由を主張した。その議論の前提となっていたのは、理性にもとづく知的活動を行う人間像であった。しかし、彼がこの人間像を確信していたとすれば、高揚した宗教意識とそれは果たして両立するののか、という疑問が生じてくるであろう。実際、当時のミルトンは、ピューリタンの宗教改革運動を支持しながらも、それがもたらす宗教的不寛容と秩序の崩壊といった問題に直面していた。ここでは同時代の宗教的対立を検討しながら、その過程の中で形成されていったミルトンの宗教的寛容に関する態度を『アレオパジティカ』における議論に照らして明らかにしたい。

ミルトンの散文著作は、一六四〇年代の一連の宗教的パンフレットに始まる。彼の初めてのパンフレットである一六四一年の『イングランド宗教改革論 (Of Reformation, Touching Church-Discipline in England)』に代表される初期の一連の宗教的著作は、国教会のジョゼフ・ホール主教(一五七四―一六五六)と五人のカルヴァン主義を奉じ

る聖職者であるスメクティムヌス（この名前は五人の聖職者の頭文字を取って組み合わせたものである）との論争に
関するものであった。この五人のカルヴァン主義者の中に、彼のかつての師であるヤングが含まれていた。ミルトン
は、スメクティムヌスを支持し、聖書を根拠に国教会における主教制度を徹底的に批判した。

この初期散文著作を理解するには、当時のイングランド国教会のおかれた状況を把握しておく必要がある。先述の
ように、 \wedge 中道 \vee を基本にする国教会体制は、この体制に批判的なピューリタンという攪乱要因を抱えていた。宗教
改革の徹底を求めるピューリタンと国教会聖職者との対立は、エリザベス時代以来の政治的懸案であり、イン格蘭
ドに大陸諸国と同様な混乱と分裂をもたらしかねなかった。スチュアート朝への移行期、この問題は、政治的に一層
深刻となった。スコットランド出身のスチュアート王朝は、戦乱の中で権力を獲得したイングランド土着のテュー
ダー朝に比べ、その政治的基盤は弱体であった。しかも、当時、大陸諸国の攻勢の前にイングランドの国際的地位は
低下していた。ピューリタンたちは改革派が支配的であったスコットランド出身の国王に期待を寄せ、改革運動を加
速させていった。

こうした動向の中で、カンタベリー大主教ウィリアム・ロード（一五七三—一六四五）によって代表される国教会
聖職者は、攪乱要因を内包した妥協的な国教会体制そのものに疑念を抱き、ハイチャーチ的な国家統制をめざすこと
によって、国教会内の混乱を解消しようとした。すなわち、厳格な教会規律を強要することによって、ピューリタン
を国教会体制そのものから排除しようとした。

この路線は、当時進められていた王権強化策と結びつくことになった。王権強化をめざすジェイムズ一世にとって、
ハイチャーチ派の宗教的統制志向は時宜に適っていた。ジェイムズの「主教なくして王権なし」ということばに端的
に象徴されるように、これら二つは一六三〇年代、ストラフォード・ロード体制として、「王権—教権」の一体的強

化という政策として具体化した。

ロードの推進するハイチャーチ政策に対し、ピューリタン陣営は強く反発した。それまでピューリタンは、国教会の現状に対して批判的な態度をとりつつも、国教会体制の中にとどまっていた。しかし、徹底した反ピューリタン政策をとる国教会の再編化過程において、彼らは、体制内改革の限界を感じ始めた。そのようなピューリタンの中で政治的に主導的立場にあったのが、後に長老派として位置づけられるカルヴァン主義者である。彼らは、主教制度に代えて新たに長老制度を導入し、宗教改革の徹底によって、神の栄光をこの世に実現する△聖国家▽の建設をめざしていた。そして、彼らは、国際的なカルヴァン主義運動と結びつき、プロテスタントの盟主としてのイングランド再建をめざした。彼らの主張もまた、国教会の不安定性に対する一つの解決方向であった。この路線は、王権強化に反対する分権主義的傾向を持つコモン・ローヤーの主張と結びつき、ストラフォード||ロード体制と対立する政治的潮流となっていた。

初期パンフレットにおけるミルトンは、ストラフォード||ロード体制とピューリタン陣営との政治的対立の中で、後者の議論を支持した。彼は、イングランド教会組織の長老制化、宗教改革の徹底を訴えた。ここで注目されるのは、この文脈において、急進的な立場からしばしば終末論的主張が行われた点である。ミルトンにも同様の傾向が認められる。ポーコックは『マキアヴェリアン・モメント』で一七世紀内乱期を黙示録思想の時代と位置づけ、「(黙示録思想の)聖化の歴史の中でイングランドを特殊化して考える思想は、ミルトンの過剰に美化された非英国的な表現で最高を迎える²⁰⁾」とした。その最たるものが、『イングランド宗教改革論』の最後で宣言されているイングランドにおける千年王国の実現である。彼は高らかな調子でイングランドを新しきイスラエルとして賛美する。

聖徒たちの賛美歌とハレルヤの中で、高く響き新しき崇高なる調べを奏で、あなたがこの国に、すべての時代を通じて、聖なる憐れみを賜い、驚異の裁きを下したことを賛美する者が現れるであろう。そして、この偉大にして士氣盛んなる（イングランド）国民は、真理と廉直の熱烈かつ不断の実践を教えられる。その日に、永遠で直ちに再臨の期待される王が雲間から表れ、世界の国々をそれぞれに裁きたもうことであろう。そして信仰厚き、義なる（イングランド）国家に対して、国民的な名譽と報酬を賜い、地上の暴政すべてに終止符を打たれ、普遍的にして優しい王国の到来を天と地に宣言なさる…（一・六一六）。

ミルトンのこうした終末論については、二つの特徴が指摘できる。第一の特徴は、彼がキリスト再臨にともなう千年王国を現世の政治的議論の中に位置づけていることである。これは、プロテスタント全般に共通するというよりも、当時のイングランドにおけるプロテスタントに特有のものであった。ルターやカルヴァンなどは、終末論について慎重な姿勢をとり、再洗礼派の唱える千年王国論に対して否定的であった。彼らは、アウグスティヌス以来のカトリックと同様に、キリストの再臨を現世と切り離した無千年王国的な立場を採用した。これによって彼らは、キリスト教における来世志向性を現実の世俗秩序の中で噴出させることを回避しようとした。この世におけるキリストの再臨を現実のものとして強調する千年王国論が登場し定着したのは、一六世紀後半から一七世紀のイングランドにおいてであった。ポーコックが『マキアヴェリアン・モメント』の中でこの時期のイングランドを「黙示録思想」の時代と位置づけたのは、このような事情による。当時のイングランドにおけるキリスト教は、歴史上かつてなく、その来世志向を強調していた。

もう一つの特徴は、イングランド国民は神から選ばれた国民だという確信である。当時、イングランドのプロテスタントの間では、終末論的文脈の中で、再臨前に登場する「反キリスト」に教皇をあてはめる一方、神から選ばれた

プロテスタントの旗手としてイングランド国民を位置づける議論が定着していた。その典型例がジョン・フォックス(二五一六一―一五八七)の『殉教者列伝』である。彼は、使徒以来のイングランド教会史を黙示録に依拠して説明しながら、イングランド国民が神から選ばれた国民であることを鼓吹し、「反キリスト」であるローマ教皇に国王と一体となつて対抗することを主張した。ミルトンは、フォックス同様、イングランド国民を神から選ばれた民と考え、それを反教権主義的議論に用いた。彼は国教会のハイチャーチ派を「反キリスト」に見立て、主教制度を神を冒瀆するものとして攻撃し、来るべき再臨の前に葬りさられるものと断言する。それはフォックスの終末論が国教会体制の枠組自体を支持していたのに比べると、はるかに急進的であつた。

このように、当時のミルトンの主張には彼岸的志向に立つた熱狂的傾向が強いことは否定しがたい。ただし、この傾向を過大評価し、彼を「聖者」支配をめざす「コンフェッショナルリズム」的論者の一員としてみなすのには無理がある。まず第一に、千年王国実現についてのミルトンの確信は、内乱勃発以降、明らかに後退している。もともとミルトンにおけるキリスト再臨についての考えは、この世において急激な変革を求める前千年王国論でなかつた。前千年王国論は、来世志向が強く、現世に対して悲観的見方をとる。千年王国をキリストの再臨によつて実現されるものと考え、改革をキリスト自身の手に乗ねる。この立場に立てば、この世の既存秩序は、キリストによつて裁かれる対象であり、否定的な意味しか持たない。しかし、前千年王国論は、第五王国派などごく一部の反律法主義者の主張に限定されていた。宗教改革以来のヨーロッパ宗教史を鑑みるならば、前千年王国論は、大陸における再洗礼派の帰趨にみられるように、知的世界において説得性を獲得できなかった。これに対して、ミルトンを含む多くの論者の千年王国論は、この世における人間の営みを積極的に評価した。千年王国は、現世の信徒の努力によつて、徐々に実現され、漸進的な改革をへて「神の国」に到達する。ここでは現在と千年王国は連続しており、来世のために現世秩序を

全面否定しようとする志向は見られない⁽²¹⁾。現世もまた来世と同様に神の秩序の重要な要素であり、積極的に評価されるべきものであった。この種の終末論における来世志向性は、あくまでも現世秩序の基盤に立ったものであった。しかもこの千年王国論は、とくに内乱初期においてピューリタン陣営の王党派に対する政治的イデオロギーとして採用された。そのため、内乱における議会派勝利後、イングランドにおける千年王国論は全体的に退潮へと向かっていた。そしてミルトンにおける千年王国論も同様の傾向をたどったのであった。

ミルトンの思想の中でその後まで残っていたのは、第二の特徴である選びの国民という観念であった。もちろん、選民思想は、ミルトンばかりでなく終末論的議論の中にあつたこの時代の思想家に共通して見られる。先にアメリカ植民地、そして内乱期にイングランドで聖者支配を企てるサー・ヘンリー・ヴェーンは言うに及ばず、この時代の政治著作家の中で、世俗的要素が強いと考えられる「シヴィック・ヒューマニスト」ハリントンですら、イングランドを神に選ばれた国と考⁽²²⁾えていた。ハリントン独自の特徴は、それを「古代の叡智」を用いた政治制度によって実現しようとした点にあつた。別の面からみるならば、この選民思想は、キリスト教の反政治的な普遍主義を緩和し、カルヴァン主義者の改革運動における国際主義を牽制する思考であつたと言える。それは国民国家の政治イデオロギーとして転用可能な思考であつた。ミルトンの場合、選ばれた国民という観念は、後にイングランドの共和政を正当化し擁護するための政治的イデオロギーに転化していった。こうした事情からしても、当時のミルトンの終末論における来世志向は過大評価すべきでない。

ミルトンは一六四〇年代初頭の政治的闘争にあつて、当初、長老派に与えていた支持を撤回することになった。この態度変更は、第一次内乱によってストラフォード・ロード体制が崩壊し、長老派が長期議会と教会で主導権を握つた結果としてもたらされた。長老派は、国家の支配権を掌握した後、ハイチャーチ派以上に、自己の教理に対し厳格

で、不寛容であることが明らかになった。実際、一六四三年八月一日にミルトンが『離婚の教理と規律 (The Doctrine and Discipline of Divorce)』を発表したのを契機に、長老派聖職者とミルトンは深刻に対立することになった。長老派聖職者パーマーは直ちにウェストミンスター宗教会議においてミルトンを異端と宣告し、またピューリタンの政治闘争の象徴的存在であったウィリアム・プリンもミルトンを批判した。この批判には、ミルトンのかつての恩師であり、彼が宗教的パンフレットで支持したヤングも加わった。

長老派の攻撃は、一文筆家ミルトンの離婚論に向けられただけでなかった。彼らは、自派の宗教解釈の絶対的真理性を独断し宗教的指導を自派に独占する国家体制の構築をめざした。イングランド全体を聖化し、カルヴァン主義の教理のもとに置くべく、一六四三年に長老派主導の議会は、スコットランドとの間に「厳粛なる同盟と契約」を締結することを承認した。ここで目標として掲げられたのは「スコットランド教会の教理、礼拝、規律、教会統治における改革派信仰を保持し：イングランドおよびアイルランド両王国の宗教改革を神のみ言葉と最良の改革派教会の模範にしたがって実行し、三王国内の神の教会を宗教、信仰告白、教会制度、礼拝、教理問答によって緊密に結びつけて統一するよう努める」⁽²³⁾ ことであり、「ウェストミンスター信仰告白」の制定はその一環であった。そこでは「キリスト者の自由を名目として、国家であれ、教会であれ、合法のいかなる権力にも反対する者は、神への服従に反するものである」(第二十章)として、霊的支配を国家権力と一体化することが求められた。長老派は、伝統的国制への回帰を強調しつつも、教会権力による宗教的権威によって政治権力を指導していく新たな体制構築をめざした。それは、イングランドの伝統的な混合君主政にカルヴァン主義的な「神政政治」の理念を接合したものであった。イングランドは「聖国家」とみなされ、教権制度の指導の下で教会規律の徹底による国民教化がめざされている。要するに長老派はキリスト教国家樹立という目標のため、領域の国民すべてを包含する国民教会であった国教会を、カルヴァン主

義の教理にもとづく告白教会に転化しようとしたのであった。これは従来の国教会体制以上に、国民の宗教的自由を抑圧する方向に働く体制であった。このような中で、政治的対立の構図は、従来のハイチャーチ派とこれに対抗する長老派を軸とするピューリタンから、長老制度による教権制度再編をめざす長老派と、これに対抗し、宗教的自由を求める他のピューリタン諸勢力との対立へと変化した。後にクラレンドンは、この時期の政治情勢を「今や、良心の自由が議論と闘争の中心となった。長老派はいくつかの分派に対して、…主教派と同様に神の敵として攻撃を加えるようになった⁽²⁴⁾」と回顧することになる。その分派の中心が、今やミルトンの支持するに至った独立派であった。

この新たな政治的争点は、分派における「良心の自由」、逆にいえば、長老派による宗教的統制の是否であった。ミルトンは、こうした統制の本質を一六四四年にソネット「長期議会の治下における、良心の新しい強制者について (On the New Forcers Conscience under the Long Parliament)」で明らかにしようとした。

諸君が、あの高位聖職の首領を放逐し、断固たる誓言で、

彼の祈禱書を廃棄したわけは、罪を憎悪するどころか、

諸君はむしろ羨ましがっていた、あの罪過の者らから、

寺録兼領という、主なき淫婦をものにするこゝでだった。

だから諸君はその目的のため、あえて官憲の剣に訴えて、

キリストが自由しておいたわれらの良心を強制しようというのか

A・Sや、ラザフォードに教えられた、

以前の教権制度で、われらを弾圧するののか？

パウロならば高く評価するに違いない

処世、学識、信仰、純粋な目的を持った人がいる。

しかし、君らが招いた浅はかなエドワーズと、スコットランドの何某かによって、今は異端者と呼ばれ、活字にもそう書かれるに違いない。

だがトリエント会議より悪質な諸君の術策のすべてや、

諸君の計略やお手盛り謀議を、われらは摘発しようと期待している。

そうすると議会は、危険を予防する健全なはさみで、諸君の耳は切らずとも、諸君の偽善の護符を切り取り、我らの当然な不安を取り除くことになろう、

議会が諸君を告発し、この詩をはつきりと朗読する時は。

新しい長老は、略さずに書いた、古い国教会聖職者に過ぎない。⁽²⁵⁾

教権制度による国民の精神的支配をめざすという意味で、長老派とハイチャーチ派は同じ政治的方向に立つもの、とミルトンは看破した。「新しい長老は国教会聖職者にすぎない」との指摘は、まさにこのような認識を端的に示している。彼は、国教会主教制度廃止こそ宗教的自由に結びつくという従来の見解をさらに一歩進め、国家における教権制度の存在が問題の本質であるとの認識に達したのであった。

一六四四年に出された『アレオパジティカ』は、こうした新たな認識にもとづいて教権制度による国民の精神支配を批判する中で、宗教的自由を保障する、新たな「政治」と「宗教」との関係を示した作品である。この作品は、今日では思想・言論の自由を説いた古典として知られているが、実のところは長老派の宗教・政治的支配を批判する多

くのパンフレットの一つであり、論争的著作であった。ミルトンはこの著作で、かつての同志であった長老派を次のように弾劾している。

最近まで説教を禁じられたも同然であった者たちが、今や自分の氣に在るもの以外は読んではならないと、我々に禁ずるようになるならば、彼らの意図することは知識に対する第二の専制としか判断されえないものであり、主教と長老は実は名前も実体も我々にとって同じものであることが、議論の余地なく直ちに明白になるだろう。以前には二五ないし二六の主教庁から国民全体にもたらされていた主教制度の害悪が、今度はまともって知識に降りかかってくることは明らかである。なぜなら今まで小さな教区の無学な牧師であったものが突然書物という大教区を支配する大主教に昇進し、しかも牧師の職を止めることなくそれもまた続け、不可解な兼職者になるからである。…これでは主教制度を廃止したことにはならないのではないか。これは主教制度の単なる交代に過ぎない(二・五三九―五四一)。

ミルトンは、自らが期待をかけた内乱初期の「宗教改革が、主教の席に別の名前で他人を迎え入れたに過ぎなかった」という結果を思い知った。宗教改革の徹底をめざすという目的ではじめられたウェストミンスター宗教会議に対して、彼は「正統とみられる賛成の票がいかに多く投ぜられても」「はつきりした説得と辛抱がよく導く慈愛の心が無い限り」「神の選びにかなっていない」と断言する。しかし、彼の批判は宗教的パンフレットにおけるような聖書を典拠とした手法を用いていない。その手法は、同時代、トマス・グッドウィンが長老派批判の中で「長老制度が神学的起源を持つならば、なぜ主教制度や独立的教会制度はそうでないのか」と問うたように、不寛容でかつ堂々巡りの不毛の神学論争に発展する可能性があった。かつてミルトンの行った主教制度論争と離婚論争は、まさにその典型で

あった。しかし今や彼は、従来のピューリタン運動が「牧師の法衣を脱がせたり、主教の法冠を奪う」形式的な闘争に墮し、「教会における、または家庭生活と政治生活の規則に関する、ひとしく重要な他のことからの吟味、改革」がなされなかったことを反省する。ピューリタン運動の知的背景には、聖書至上主義に立った宗教的独断があった。長老派は、自派の聖書解釈を政治原理、社会原理にまで実践的に適用することで神政政治をめざしていた。ミルトンは、このような知的態度を批判するのに、『アレオパジティカ』で、もともと彼の思想的基礎にあつた人間の理性重視という人文主義的立場に依拠して議論を展開するに至った。彼は、その後の著作の『四弦琴 (Tetrachordon)』(一六四五年)で「神の戒めであれ、人間の利益に反して人間を束縛することはできない」という主張すら行っている。こうしてミルトンは、神の権威を直接引用する神学論争から離れ、本格的な政治論を『アレオパジティカ』において着手したのであった。

わが国において『アレオパジティカ』が「言論の自由」「出版の自由」と意識されてきたように、その主題は、国民の精神に対する国家統制の批判であつた。そこで中心的に取り上げられているのは宗教的事項であり、当時の思想状況を考慮するならば、この批判は宗教的寛容を求める主張と言い換えることができるであろう。キリスト教が圧倒的かつ支配的な地位を占めるヨーロッパ世界において、宗教的寛容を認める場合、それが政治的観点からであろうと、宗教的原理からであろうと、寛容論は宗教における多元的世界観が前提となつた。この多元性は、この世における人間の宗教的真理を認識する能力の限界に由来する。それがあつてはじめて、他の宗教的立場との共存を認めることが可能だったのである。⁽²⁶⁾

ミルトンは、自らの多元的世界観を、真理の二段階性という概念で説明しようとした。つまり、彼は現世において絶対的真理を確定することの困難を認め、宗教的真理を現世的な真理と来世的な真理として区分する。彼はこの区分

を前提に次のような神話的描写を提示している。

真理は一度その聖なる主とともに現世に來たことがあり、最も光り輝く完全な姿であった。しかし、主が昇天し、使徒もまた主の後を追って永遠の眠りにつくと、たちまち、邪悪な欺瞞者の一味が勃興し、あたかもエジプトのティオフォンが共謀者とともに善良なオシリスを扱ったと同様に処女の真理を扱い、その美しい肢体を千々に切り刻み、風に乗せて四方にまき散らしてしまった。このとき以来、悲痛にも真理の友人として立ち出でた者は、オシリスの切り断たれた身体を心を痛めながら探した妻イシスにならって野を越え、山を越え、真理の手足を一つ一つ見つけては拾うようになった。両院議員諸君、我々はまだ全部を見つけてはいないのである。それは主が再臨されるまで全部を見つけない。主だけがあらゆる関節、手足をそろえ、美しい完璧な不滅の姿をつくることができる(二一・五四九)。

彼によれば、全体的絶対的であり完全なものである来世的真理は、主の再臨まで人間に認識不可能であり、我々が再臨までこの世で探索可能なのは、部分的暫定的な真理に過ぎない。それが現世的真理である。これは現世において、我々が「現在知っていること」によって、知らないことを探し求め続け、見つけ次第、真理を真理に結合していく「作業」によって獲得するものであり、主の再臨まで続けなければならぬ。それが彼のいう「神学の黄金律」である(二一・五五一)。

この現世的真理を探り出す作業ですら、実は大きな困難が待ち受ける。真実が四散してしまった「この世界という畑で、我々が知っている善と悪はほとんど分かちがたく一緒になって」存在する。つまり、「善の知識が悪の知識と絡み合い、巧妙にあれこれ類似しており、ほとんど区別できない」状況に人々は生きている(二一・五一四)。この中

で我々は真理を見つけ出さねばならない。現世的真理は、純粹なまま存在しているのでない。このことは、神のことばとして、最高の権威とされる聖書において典型的に現われている。聖書は「しばしば冒瀆的なことを露骨に語り、邪悪な人間の肉感を念入りに描いて」おり、「聖書そのものが教皇派によつて禁断の書の第一位にされるようなことを、我々は皆知っている」(二二・五二七)。聖書を根柢にしても誤謬の可能性は常に存在する。したがって、聖書のことばから真理を独断する態度は厳に戒めなければならない。これは明らかに、長老派に向けられた警告であつた。ミルトンは、この世における真理が彼岸における絶対的真理と異なつて、多様であり、それをさまざまな要素から構成された建築物にたとえることができる、と言う。

石の一つ一つを巧みに並べてみても、それだけでは渾然一体とならず、石が隣り合つて置かれていゝというだけである。…建築のあらゆる部分がすべて同じ形であるということはあり得ない。むしろ建物が完全であるには、ひどく不釣り合いでない数多くの適度な変化と緊密な対照とからなる、全構成物を引き立たせる美しい優雅な調和が生まれるものでなくてはならない(二二・五五五)。

この世における真理は、建築物のように諸要素が一見、乱雑に組みあわさつて全体を形成している。我々が真理について「大いに学ぼうとすれば、多くの議論や多くの著作、多くの意見が表れる」のは当然であり、「よき者の意見というものは形成途上にある」(二二・五五五)。ミルトンは、現世における真理の認識が神の啓示によつて一足飛びに達成できるものでなく、試行錯誤の中で時間をかけ、全体を構成していくべきものにとらえていた。

それゆゑに現世において宗教的真理について独断は戒められるべきであり、さまざまな分派の主張も、真実の探索

に役立つ限り、活用する態度が求められる。「分派の指導者と思われる者がたとえ誤っていても、彼らが平穩に会合し、平穩に解散することを認め、また彼らの言うことを寛大にかつしばしば聞いてやり、問題を十分討議すること」が必要であり、「彼らが我々の足下のちりあくたに過ぎないようなものであつても、その思想が我々の真理の武器を磨き光らせるのに役立つ限り、それだけでもそれらは捨て去られるべきものでない」(二二・五六七)。我々は、分派の主張と切磋琢磨する過程の中で、真理を探り出すことができる。分派をいたずらに遠ざけることは真理の獲得という趣旨に反する。さらに分派とされる者は「主の神殿を造営するにあたつて、ある者は大理石を切り、ある者はそれを四角にし、またある者は杉の木を切り倒す」など独自の作業を行つており、それは最終的に建物の一つとなつて全体の調和が生み出される可能性を含んでいる。

現世の中で真理を求めつづける者は、絶対的真理が明らかにされる再臨までさまざまな見解を容認する知的態度が要求される。こうしてミルトンは、とるべき態度として宗教的寛容を説く。

私は分離すべてがよいと考えることはできないし、また教会におけるすべてのものが金、銀および宝石であると期待できると考えていない。人間がよい麦を毒麦から、よい魚を他の魚から完全に区別することは不可能である。それはこの世の最後において天使たちの役目に違いない。しかしすべての人々が同じ心を持つわけに行かない以上(誰がそのようなことを期待しようか)、すべての人々が強制されるよりも、多くの人々が寛容に遇されることの方がより有益であり、思慮深いことであり、キリスト教的であるのは明らかである(二二・五六四―五六五)。

ミルトンの寛容に関する主張は、この世における絶対的真理の認識が不可能であり、最終的判断はあくまでも神の審

判に委ねられるという出発点に立って、得られた結論であった。彼の宗教における来世志向性は、現世において宗教的独断の不可能性という結論を導き出した。このようにキリスト教の持つ来世志向は、現世における宗教闘争の原動力となる一方で、それを保留停止させるという結論をもたらし得る。それは現世秩序に対して来世的価値を強調する一方で、現世における「傲慢」を戒めるキリスト教の性格に由来すると考えてよいであろう。

この世における宗教的真理の不確実性ゆえに宗教的強制の不当性を指摘し、寛容を説く議論は、ロックの『寛容に関する書簡』に至るまで繰り返し登場する。これら寛容論の多元的世界観の基礎には、タックが指摘するように、一六世紀から一七世紀にかけてヨーロッパにおいて広範に及んだ懐疑主義的な知的態度があると考えられる。⁽²⁷⁾それは、道德の領域において確実な認識を排除する古代懐疑論者への再評価から、宗教的信念から距離をおく立場まで含む広範なものであった。キリスト教との関係において注目されるのは、この懐疑主義における二つの知的傾向である。まず第一は、この地上にあって人間は道德的基準の認識そして宗教的真理の合意に到達することが不可能であるという思考である。その代表的思想家は、道德ばかりか宗教全体に対して相対主義的見解を示したモンテーニュである。しかし、モンテーニュが政治の場における直接の態度表明を回避してきたように、この種の懐疑主義は、徹底的な懐疑ゆえに、宗教的高揚の時代においては私的態度にとどまらざるを得なかった。一六世紀以降、大陸諸国を中心に異教主義的、相対主義的な懐疑主義の存在を確認できるものの、「コンフェッショナルリズム」の時代において、それが公的な議論として、どれだけ有効であったのか疑問である。キリスト教社会を基本的特徴としていた初期近代ヨーロッパにおいて、異教の神は、キリストに対抗できるものではなかった。

第二の態度は、懐疑主義的な立場に立ちながらも、現世での人間における道德的基準の認識、宗教的真理の合意への到達可能性について期待を持つ立場である。宗教的寛容と区分されることの多い「ポリテイク」的立場に立った

政治的寛容を唱える論者も、この立場に入れることができよう。⁽²⁸⁾ 彼らの寛容について、宗教的統一が困難な状況における政治的対応という側面が強調されてきているが、そこには政治的手法を通じた国民の道德・宗教的合意の可能性についての期待が存在していたことも看過すべきではないであろう。もし、思想家が宗教的相对主義に立ちながら、「ポリテイク」的な政治手法の便宜的有効性を信じるならば、思想における誠実は失わざるをえないであろう。たとえば、「ポリテイク」の典型とされるボダンにおいても原理的な宗教的寛容論が存在する。彼は旧約的な啓示宗教を真の宗教と考えながらも、それを私的・内的な宗教として理解することで、公的・外面的な宗教における教会・教義・秘跡の多元化を認めることができた。⁽²⁹⁾ この立場における寛容は、内面における信仰と外面の宗教活動を区別し（ベイコンの区分に従うならば、「精神的なもの」と「現世的なもの」である）、後者を政治的原理に委ねることによって実現しようとした。これは、宗教を公的議論の対象から実質的に除外し、私的存在に限定する第一の態度と同様の結果をもたらすものであった。

しかし、この第二の懐疑主義から異なる態度を引き出すことも可能であった。すなわちそれは、宗教的真理の認識の困難を認めながらも、その最終的な到達が自ずから可能であるという認識である。パスカルは、「この地上に真理の国はない。真理は知られずに人々の間をさまよっている。神は真理をベールで覆った」（『パンセ』八六五）と言明する一方で、「信仰は互いに矛盾しているように見える多くの真理を含んでいる」（八六二）という確信に立ち、宗教的懐疑に基づくモンテーニュの相对主義的態度を批判した（二三四）。懐疑主義をとりながらも、相对主義に陥らない宗教的寛容を実現するには、宗教的真理の究極における実現への確信が必要であった。つまり、明確な宗教的確信を持つことによって、現世における異端的宗教の存在にも脅威を抱くことなく、共存を認めることができる。そこには誤謬を凌駕する真理の力を信じる知的態度の存在があった。

ミルトンは、この世において絶対的な真理は確實でないものの、それが最終的に勝利することを確信していた。各個人が真理自体を把握することはできないとしても、真理は多種多様な見解の間にあつて、おのずから顕現してくるものと彼は考えた。それは、彼の有名な次の言葉に示されている。

真理と虚偽に組み打ちさせよ。この二つが自由にかつ公然に闘つたとき真理が負けた例があるだろうか。真理の行う論駁こそ、最善にして最も確実な抑制である。…真理は全能者に次いで強い者であり、真理の勝利には戦術も戦略も検閲も必要としない。これらは誤謬が真理の力に対して用いる計略であり、防衛手段である(二二・五六一―五六三)。

諸真理がいかに相対的にみえても、それらは一つに収斂していく、とミルトンは考える。「われわれは枝葉に分かれてこそいるものの、大もとには確固たる根が存在する」のである。最終的真理への確信というミルトンの基本的立場は、宗教的パンフレット以来一貫している。しかし初期において、彼は、この世における真理の実現可能性を過度に樂觀視する傾向があつた。そのことが彼の終末論的期待をもたらし、主教制度に対する国民的抵抗が高揚した政治状況から、「宗教改革の改革」の実現が近いものと彼に確信させたのであつた。だが、主教制度崩壊後、長老派が支配する現実の政治は、その期待を裏切つた。さらに独立派内部の宗教的見解の分裂は、ミルトンに現世における真理の実現に対する過度の樂觀主義を改めさせたと考えられることができる。真理の実現を来世的なものとする『アレオパジティカ』での見解は、彼における終末論的議論の後退と連動していた。

ところで、真理に対する期待は、「コンフェッションナリズム」の時代において、結果として観想的生に引きこもるうとする態度をもたらす可能性を持った。それは、エラスムスなど同様の期待を持った人文主義者が知識人の観想的

生の枠内にとどまり、同時代の宗教闘争に無力であったことに示されている。しかし、ミルトンの場合は活動的生の中に生きる人間の積極的な知的能力とその可能性を認めることで、真理の到来を座視する観想的立場にとどまることを拒否した。真理は終末における神からの一方的な表明だけでなく、人間の知的活動において永遠に求め続けるべき存在であった。人間は世俗的生活の中で真理に近づくことができる。人間に現世に関する旺盛な知的関心を認めてこそ、すべてに対して開かれ自由な精神活動が存在する。そして、その知的活動の中から人間は真理に近づく道を模索するのである。『アレオパジティカ』での現世の真理の組立作業は、その精神活動を描写したものに他ならない。この著作におけるライト・モティーフは、常に活動を続ける人間精神であった。

四 『アレオパジティカ』における宗教的自由

「コンフェッショナルリズム」の世紀としての一七世紀は、宗教的独断がもたらす「アナキー」の状況に対して、政治的秩序維持のため体制宗教を強制する「専制」を対峙させる構図でしばしば描かれる。⁽³⁰⁾しかし、ホップズ的な「アナキー」―「専制」という図式は、問題整理としては便利であるものの、一七世紀のイングランドを宗教的独断が支配する「コンフェッショナルリズム」の時代として単純化してしまう欠点を持つ。宗教的言語による論争が存在していたとしても、そこには、宗教的独断による政治的対立と別の問題が存在していたのではなからうか。ここでは、当時の「コンフェッショナルリズム」の時代において人間理性の判断をめぐる政治的対立が存在していたことを示しながら、ミルトンの宗教的自由と寛容の議論がこの政治的対立の上に立脚していたことを明らかにする。

内乱期における宗教的独断による政治的対立の主役は、教会制度、規律、儀式について、聖書もしくはは伝承にもと

づいて神に定められたものとして自派の判断を絶対化し、他派を排斥する長老派と国教会ハイチャーチ派であった。長老派は国教会における聖職服の着用、洗礼時の十字の印、結婚式における指輪の授受、陪餐時の跪拜、主教制度などを聖書に記載されていない、腐敗墮落したカトリック教会によって導入された人間的付加物であって、排除すべき迷信として糾弾した。他方、ロードに代表される国教会ハイチャーチ派は、主教制度を「神に定められたもの」(jure divino)として、厳格な規律を適用し、ピューリタンを排除して教会の純粋性を求めた。妥協的な国教会体制は、一六三〇年代以降の両者の対立によって、宗教的独断をめぐる闘争の場へと変貌し、「コンフェッショナルリズム」というべき政治的状况をもたらした。両派はいずれも、同時代の懐疑主義的傾向を宗教の危機とみて、宗教的權威の回復をめざした。双方とも体制宗教となった場合、聖書や伝承を典拠としながら教権制度によって自由な信仰を権力的に抑圧し、寛容を認めない点で共通していた。さらにまた、彼らの争いは教権をめぐる権力闘争であった。それは、ハイチャーチ派が王権に対する主教職の自立性を主張する一方で、長老派はラザフォードの『国王と教権』(一六四四年)に典型的にみられるように神の權威にもとづく「聖国家」論と暴君放伐論を展開するなど、宗教的独断を政治領域にまで拡大する性格を持っていた。³¹⁾

こうした「コンフェッショナルリズム」的状况そのものの解決は、制度的な面と原理的な面の二方面から試みられた。まず第一の方法が教権制度の排除である。これは国教会という制度的枠組の解体というよりは、むしろ「教会の外に救いなし」とする「聖職者」による靈的支配体制の排除であった。たとえば、一見すると対照的な著作にみえるホッブズの『リヴァイヤサン』とミルトンの『アレオパジティカ』は、実のところ教権批判という共通した目的を持っていた。第二の方法は、宗教的独断という知的態度への批判であった。ミルトンは、当時の騒乱の原因を「自分たち独自の体系にないものは、みな押さえつけてしまわねばならないと考えている者たちの傲慢と無知」にあるとする。彼

によれば、長老派は「ジュネーヴの戒律」に固執し、「真理の光が自分たちの窓から差し込まないことをもって妬んだり、反対する者」である。これに対抗するものとして求められたのは、国教会体制を支えていた「無規定中立事項 (adiaphora)」の概念の回復であった。³² それはかつてのこの世における人間の裁量に委ねられた領域を設定するための概念であり、これによって宗教的熱狂と区別された人間の理性の領域を確定するところがめざされた。当然のことながら教権による宗教支配をめざすハイチャーチ派と長老派は「無規定中立事項」に対して批判的であり、内乱初期における両者の闘争の中では、この概念が言及されることはなかった。しかし、この時期の宗教的闘争による混乱の終焉を願う者は、「無規定中立事項」を設けることで、宗教的論争を宗教的独断の闘争となることを回避すべき道を選択した。ホッブズはキリスト教の教理内容を極限することで、その可能性を極端にまで追求した。ミルトンは『アレオパジティカ』において、「無規定中立事項」を広範に設定し、人間の理性による判断を認めることによって、宗教的寛容を容認した。ミルトンにとって「無規定中立事項」は「数が多いとはいえ、もし我々が自らの間に平和のつなぎをしっかりと保っていれば、御霊の賜う一致を妨げるはずのない」(二：五六五)のものであり、信仰が明確でありさえすれば、それがいかに多くとも問題ではなかった。このカテゴリーに属する宗教的事項は、聖書や伝承によって予め定められたものでなく、人間の内心における理性の判断に委ねられるべきであった。

だが、理性の領域を確保したとしても、それだけでは個人の内面的判断を認めることで生じる「アナキー」という問題を封じ込めることはできなかった。とくに当時のピューリタンは、神に直結する個人の内面的心情を強調し、伝統的秩序を否定する傾向にあった。急進的教派の唱える啓示至上主義を例外としても、政治的秩序についての議論には、レヴェラーズにみられるように個人の「合意」を政治的統治の正統性根拠とする主張があらわれていた。³³ 彼らは、宗教的独断による不寛容に対しては批判的である一方で、神の前に平等な理性を持つ個人の「生得的権利」を主

張した。それは宗教的言語を援用しながらも、宗教的独断とは一線を画した政治的主張に他ならなかった。ここに「コンフェッショナルリズム」の時代のもう一つの問題が存在する。政治的秩序を維持しようとするならば、個人の理性の噴出に対して何らかの秩序形成の契機を確保することが必要になってくる。その秩序形成において、最も強制的で「専制」的立場がハイチャーチ派や長老派にみられる教権制度による統制であった。とくに長老派が一六四〇年代半ば、宗教的統制を厳格に行なったのは、彼らが自己の宗教的原理に対して忠実であったということ以上に、同時代における諸分派の蓬生という事態に脅威を抱いたからであった。

秩序維持というこの問題については、国教会ではエリザベス時代以来伝統的に「ポリテイク」的な解決が企てられていた。³⁴これは、ベイコンにみられるように、個人の宗教的自由を内面において認める一方で、教会儀式、規律を世俗的為政者の判断に委ねる「エラストゥス主義」的路線である。フッカー、内乱期のホッブズ、ハリントン、『世俗権力二論』でのロックのそれぞれの議論は、この伝統に立つものであった。この政治的路線の存在ゆえに、イングランドにおいて「専制」と「アナキー」が直接対峙することは、ハイチャーチ派と長老派支配の時代を除くとほとんどなかった。正統的な国教会の立場では、個人が理性によって国教会の伝統と権威を受け入れることになる。国教会の緩やかな枠の中で、個人の内面の自由が保障され、結果的に寛容が実現すると考えられたのであった。

これに対し、ミルトンは、個人による宗教的判断の自由を強調する。信仰において人間は、永遠の至福に至る孤独の道をたどらなければならない。国教会の権威を受け入れることは、ミルトンにとって教会を通じての救済を認めることになり、それは教会や秘蹟による救済を排除するプロテスタントイイズムの原理からの後退を意味した。彼は宗教的パンフレットにおいて、「ポリテイク」派を直接に「放蕩、奢侈、無知を奨励して、国民の精神、勇気をくじく」(一・五七二) 神の教えにもとるものとして激しく断罪していた。その態度は『アレオパジティカ』においても同様

であり、「国家が私の統治者であるのはよい。しかし私の批判者となつてはならない」と断言し、政治的統治が個人の宗教的判断に容喙することを批判する。秩序を重視する政治的判断を認めることで「表面的な一致という鉄のくびきが、われわれに奴隷の烙印を押す」事態を、彼は何よりも怖れた。

宗教的寛容を認め、個人の宗教的自由に対し外部的秩序の介入を認めないミルトンの立場は、それ自体としてはキリスト教共同体の解体を促進する傾向をもつ。事実、『情け深いサマリア人』でミルトンと同様、宗教的寛容を説いたレヴェラーズのウォルウインは個人の理性に基づく教会の分離を積極的に擁護した。来世での救いにつながる宗教が多くの人にとって最大関心事であり、すべての国民が宗教制度や教派に組織化された一七世紀において、宗教的自由は宗教に限らず、国民の統合と国家秩序に直結した問題であった。事実、レヴェラーズの議論は、教会の分離と政治的デモクラシーを同じ前提の下に展開した。宗教的判断の自由を認めることは、レヴェラーズの主観主義的信仰を容認するとともに彼らの反権威的な政治的立場を認めるという危険をはらんでいた。

しかし、ミルトンの時代、自由を担う一般民衆の能力についてレヴェラーズ以外の者は必ずしも楽観的ではなかった。少なくともミルトンは、教権に無批判的に従属していた「烏合の衆」である一般民衆を、宗教的寛容の秩序にその成員として積極的に参加させることには消極的であった。すでに彼は、反主教制度論争において、「理性のない、肉欲と放縦を求める」無知な一般民衆の宗教判断による「アナーキー」な状況に対して警告を発していた。

ミルトンの提唱する自由で寛容な宗教共同体において秩序を維持するには、その構成主体の資質を問題にせざるを得ない。ミルトンは、そうした主体として外部的権威に依拠せずに自身での確な判断を下す理性的個人を想定した。

この個人には、主体的・能動的な判断が要求され、そのための不断の積極的な知的活動が必要となる。

我々の信仰と知識が、手足や身体と同様、鍛練することによって強くなるものであることは、不断に思考する者ならば誰でも知っている。真理は聖書において流れる泉にたとえられている。その水は常に流れていなければ、画一性と因習の泥沼と化してしまう(二二・五四三)。

個人の能動的で積極的な知的活動は、先に述べたように活動的生におけるキリスト者にとって必須の態度であった。それは宗教的寛容の秩序を担う主体の形成にとっての前提であった。彼は続けて、この積極的努力の放棄が真理の放棄につながることを警告する。

人間はたとえ真理の中でも異端となりうる。もし、その人が牧師が言ったとかあるいは最高長老会議が決定したからというだけの理由で、それ以外の理由を知ることなく、何かを信じるならば、たとえ彼が信じていることが真理であっても、彼の抱く真理そのものが彼を異端とする(二二・五四三)。

ミルトンはこのように論ずることによって個人が自発的に外的権威を受け入れることで真理への到達が可能とする国教会の教会倫理を拒否する。それは、代理商に財産管理を委ねるように宗教の判断を無責任に他人に任せて敬虔という賞賛を得ようとする者として、酷評の対象となる。そうした倫理は、彼のめざす宗教共同体においては、許容しがたいものであった。宗教的判断における他者への依存が教会で行われるならば、「パンフレットが新しく変わるたびに、その風にあおられてよろめき、教義問答も忘れ、キリスト者の正道からはずれてしまう規律なき蒙昧凡俗な烏合の衆が後を立たない」(二二・五三七) 事態が生まれる。そうした依存は、他人に対する知的隷従であり、精神的自由

の喪失状態に他ならず、外面的隷従につながる危険をはらんでいる。⁽³⁵⁾ この世における統一的な判断機関を認めないミルトンにとって、個人の自発的能動的な判断こそが、真理に到達し無秩序を回避するための重要な義務とならざるをえなかった。

ミルトンの教えでは、個人の理性は、善悪いずれをももたらしうるものであった。この点でミルトンは、理性の活動に対し、楽観的なレヴェラーズ、悲観的な長老派のいずれとも対照的である。この世において人間に選択の自由があり、自己決定権があることを、ミルトンは次のように説明する。

多くの人は神がアダムに罪を犯させたといつて神の摂理を批判する。愚かなことをいう者どもよ。神がアダムに理性を与えたとき、神はアダムに選択の自由を与えたのであった。なぜなら理性とは選択に他ならないからである。そうでなければアダムは単なる人形であり、操り人形のアダムだったことになる。我々自身、強制のゆえになされた服従、愛あるいは贈り物を評価しないのである(二二・五二七)。

ミルトンの理性観は、ヴェーバーがピューリタンのエートスの核と位置づけた二重予定説と相容れないものであった。ミルトンは、神の絶対的命令に対する実定的服従を否定し、自立した人間の主体的活動を重視する。彼は、ピューリタンと同様に人間を「神の道具」と考えたものの、その道具は自分の意志を持つ存在であった。彼によれば、個人の能動的・知的活動こそ、この世において神の栄光を実現するものであった。ここには、実定的服従におけるピューリタンの非人格的態度から解放され、その行為に責任を持つ自律的個人の姿がある。

個人の主体的活動に対するこうした評価は(最終的には神の再臨の際に行われるものであるが)、世俗的生活にお

いて行為として示された個人の徳という客観的基準によってなされる。徳は理性活動の恒常的習慣である。ミルトンによれば、人間は神によって理性的判断の機会が与えられている。これは各人の徳を發揮する機会に他ならない。人間はこの世において徳を發揮することで、神の栄光を称えるのである。

：神は、人間の前にいつも目に見えるよう誘惑するものを置いた。ここにこそ人間としての真価があり、ここにこそ人間が神によって報いを受ける権利、節制に対する賞賛が存する。神はどんな目的で我々の中に情欲を、我々のまわりに快樂をつくったのか。その理由はこれらが正しく調査されるならば、徳の要素そのものになるからである(二：五二七)。

この地上で人間は、神に与えられた理性の働きによって徳を実践することを求められる。ミルトンは、完全でないこの世に悪が常に存在し、同じく完全でない人間がその誘惑に屈する危険を理解していた。完全でない人間が徳を實踐する際、常に試練が存在する。その試練はこの世に残る誘惑に対する理性の闘いであった。この試練を克服して得た徳こそ高い評価を受けるべきものであった。

出陣し敵と戦いほこりと汗にまみれなければ不滅の栄冠が争えない戦場から脱落し、役にも立たず、鍛錬もされない逃避や隠遁の徳を私は賞賛できない。たしかに我々は純潔をこの世にもたらずのではない。むしろ不純をもたらず。我々を純化するものは試練であり、試練は相対するものによって行われる。それゆえ悪を考慮することが未熟であり、悪が自分の追隨者に約束する最大の悪とは何かを知らずして、それを拒否するような徳は中身の無い徳であり、純粹な美德でない。そのような徳の潔白は表面的な白さに過ぎない。それゆえ、この世にあって、悪徳を知り検証することは、人間の徳を樹立するためにきわめ

て必要なことであり、誤謬を綿密に調べることは、真理の確定に欠くべからざるものである(二二五—二二六)。

徳の実践過程における試練を重視するミルトンにとって、たとえ形だけ徳に似たことを達成しても、試練が存在しなければ意味はない。彼によれば「善であれ、悪であれ、あらゆる行為がすべて許可、規制および強制下におかれなければならぬとするならば、徳はただ名目だけのものになり、そうなれば良いことをしても賞賛に値しなくなり、真面目、公正、あるいは克己はなんら意味がなくなる」(二二五—二二七)のである。神の栄光を受けるに値する人間は、まさにこの試練に耐え、徳を発揮する人物であった。ミルトンの詩作では、その理念を体現する人格が具体化されている。「ラドロウ城の仮面劇—コウマス—」「楽園の喪失」「楽園の回復」「闘技士サムソン」には、ミルトンにおける英雄たちの姿があった。

ミルトンの人間観は、当時の教権制度を支配していた長老派の人間観と対照的であった。ミルトンと長老派は、いずれも、人間の墮落、不完全性を認めるというプロテスタント的前提に立っていたものの、その評価は異なっていた。ミルトンは人間に残された能力を積極的に評価し、この世における徳の実践を期待したのに対し、長老派はそうした能力を否定的に評価し、外部からの規律の導入を不可欠と考えた。教権制度を中心とした「聖国家」の建設構想には、国家を人間の罪の産物としてみるペシミズムが前提にあった。それは、限りなく墮落する人間を神に与えられた理想的秩序へと強制することで、神の栄光をこの世に実現するための道具であった。ミルトンは、このペシミズムに基づく「神の命令」の強制を強く批判する。彼は、長老派の検閲の背景に、国民を「思慮のない、墮落した、性根のない人間で、検閲官という管がなければ何も飲み込めない程、信仰と思慮がやみ衰えている」といった謬見が存在すると断言する。教権制度による外面的規律の強制は、自派の独断的解釈で国民の思想改造を可能とする点で神に対し「傲

「慢」であるばかりでなく、有徳な生活への主観的な推進力を弱めてしまう結果、神の栄光を阻害することを意味する。このことを彼は次のように説明している。

罪の材料を除きさえすれば、罪そのものが除かれると考えることは、熟達した人間観察と言えない。…それが仮に取り去られたときでも、罪自体はそのまま残る。貪欲な人からすべての財産をとりあげても、一つの宝石財産は残る。すなわち何人も彼から貪欲を奪うことはできない。煩惱を引き起こす条件を一切追放し、すべての青年を世捨て人の庵に閉じこめ、最も厳しい戒律で訓練しても、これまで純潔でなかった者を改めて純潔に変えることはできない。こうした点を正しく処理するには、実に大きな配慮と知恵が要求される。もし我々が右にあげたような手段で罪を追い払えると思うならば、追い払う罪と同じだけの徳をも追い払っている結果になる。なぜならば、両者の材料は同じであり、一つを除けば、二つともとり除くことになるからである(二・五二七)。

こうした見地から、ミルトンは、検閲制度を「海上の敵がわが国の港湾、河口すべてを封鎖する場合にましてわが国の最も高価な商品、すなわち真理が入ってくるのを妨げ、遅らせる」(二・五四八)ものとみなした。彼は、検閲にとどまらず、国家権力ないし教権制度による道徳的判断の一方的強要すべてを批判する。その判断はどれほど理想的な道徳であっても無効である。彼は、プラトンを評価しながらも、自らの理念を強制するため詩の検閲を認めていることを手厳しく批判する。また、ミルトンはピューリタンの謹厳で規則正しい生活を認め、自身それを実践しているものの、それを絶対的な価値として他人に強制することは否定していた。彼はそのような道徳的強要を行うくらいならば、むしろ放縦を放置しておく方がよいという、レトリカルな主張すら行っている。

以上見たように、ミルトンは宗教的自由を主張する中で、同時に各人の自己規律を求めた。その規律は個人の主観的な宗教意識をこえた客観的な徳として外面にあらわれる。ここにおいて、自由な活動主体に徳を要求すること、言い換えれば、自由を責任ある道徳的行為者に限定することで秩序維持を図るといふミルトンの選んだ方向が看取される。教権制度による宗教的統制、「エラウトゥス主義」による国家権力による宗教的判断の独占という手法は、すべての国民を対象とするゆえに、秩序維持のため外的権威が必要であるという判断にもとづく議論である。しかし、ミルトンの議論においては、他人の判断に無批判に従い、迷信に陥る「理性のない、肉欲と放縦を求める」者と、神に与えられた理性を用いて、自らの責任において信仰生活を求める者という、二つの国民が存在する。「俊敏誠実にして透徹した精神の持ち主であり、発明の才鋭く、論じては微をうがってたくましく、人間の能力が天駆けりうる最高点まで達しうる国民」とミルトンが評したのは、後者の国民であった。彼の議論は、言うなれば、国民の二重構造化を前提としているのである。⁽³⁶⁾そして、彼の議論において積極的意義を持つものとして、念頭に置かれていたのは、前者の国民だけであった。

五 古典教育による徳の陶冶

すでに見たように、ミルトンによる宗教的自由と寛容の議論の前提は、理性的人間によって維持される秩序であった。ここでさらに問うべきは、彼の理想とする理性的人間は当時の政治主体といかなる関係があるのか、という点である。これを明らかにするには、ミルトンが理性的人間の資質に不可欠なものとして考えた基本的知識の内容を引照しつつ理性的人間像をとらえることが必要となる。

ミルトンは、知識を理性的で責任ある個人的判断の不可欠の支柱として位置づける。完全な存在でない人間を真理へと嚮導する手段は、知識であった。それは、さまざまな事例や教説によって人間が善と悪を分別し、試練にあって徳を発揮すべきことを教える。彼が『アレオパジティカ』で、書物を「生きた知性の効力とその精髓を最も混じりけなしに、薬瓶の中に蓄積したようなもの」と表現し、検閲を「理性そのものを殺し、神の映像、いわば目に映ったままの神の御姿を殺してしまう」とレトリカルに批判したのは、知識の重要な役割のゆえにであった。為政者の任務は「箴言」における「知恵が巷に呼ばわり、街に、高き所の頂に、大路に、街の門の入り口にその声をあげる」状況をつくることである。検閲が「教会においても国家においても最大の関心事」であるのは、知識にもとづいた徳の実践が秩序形成の根本に存在するためである。彼にとって言論の自由や検閲廃止が望ましいのは、それらがレヴェエーズのいうようにすべての人間の生得権に由来するからでなく、人々に知識が十全に供給されることで正しい判断が確保されるといふ人文主義的理由からであった。言論抑圧や検閲は、無知をはびこらせ、理性の判断を曇らせ、理性人による宗教的秩序を危うくするゆえに批判されるべきものであった。

ミルトンが説く知識の具体的内容については、『アレオパジティカ』と同年に出された『教育論 (Of Education)』において確認することができる。彼はその冒頭で、学問の目的を次のように規定する。

学問の目的は、神を再び正しく知ることによって、我々の最初の親が犯した罪を回復することである。その知識によって、神を愛し、神にならい、できる限り神に近い者となるために、我々の魂に真の徳をもたらし、それが信仰という天からの恩恵と結びついて、最高の完全を形成することである (二：三三六)。

この一文は、今まで述べてきたミルトンの宗教と知識の関係について明確かつ端的な要約といってよい。この知識の中心に存在するのが「ヘレニズム」的教養である。

ところが我々の理解力というものは、この肉体にあつて目に見えるものにはしか及ばない。したがって、目に見える、より程度の低い被造物を順序正しく研究することで得られるほど明らかに、神や目に見えないことがらを知る知識に到達できないものであるから、必然的にこれと同じ方法が採られるべきである。しかも、どの国民もが学問のあらゆる分野のための経験と伝統を与えてくれると限らないので、我々はいつでも叡智の追求にきわめて熱心だった国民の言語〔ラテン語、ギリシア語〕をまず第一に教わるのである（二二・三六六―三六九）。

このような見地を前提とした上で、ミルトンは理想教育の具体的な内容について論述する。科目は、ラテン語、ギリシア語という古典古代の知識獲得手段を修得することにはじまって、古典作品を中心としながらも、自然科学、農業、建築学、医学などの教育が加えられる。ミルトンは自分の説く学習課程を「数多くの名高い哲学者、修辭家、歴史家、詩人、君侯が輩出した」、「ピユタゴラス、イソクラテス、アリストテレス、その他の古代の名だたる学院のそれに非常に近い」ものであると考えた。そして、アテナイ的な学問教育に加え、スパルタ的な教育を加えることで、彼は自らの教育プランを古代の学院以上のものであると自負する。なぜなら、このプランでは「名だたる百戦錬磨の指揮官となつて、祖国に奉仕できるため」、騎兵、布陣、行軍、野営、築城、包囲および砲撃などの技術、古来からの戦略、戦術、戦訓などの軍事訓練も実施されるからである。

ミルトンは、「学問の熱意と美德への尊敬の念に燃える」ように徳育に重点をおいた。その目的は、人々に「神に

愛され、万世に名を残すような勇者、愛国者たらんとする高い希望」を抱かせ、支配層の一員として彼らに「私的であれ公的であれ、すべての職務を正しく、巧みに気高くやりとげるように訓練を施す」ことで、国務に奉仕できる人材を育成することであった。この育成には、個人、家族、政治共同体にそれぞれ必要な資質を段階的に修得させるという配慮が加えられていた。そして、第三段階の政治における教育では「政治社会の成立、目標、原理」が説かれ、「国家が危機的状况に陥ったときでも、近頃のわがお偉い議員諸公が露呈しているように良心がふらふらして、あわれにも折れ曲がった危なかしい葦のような有り様になることはなく、確固とした国家の柱石となる」人材育成が行われるべきとされている。

以上のような教育論は、『教育論』執筆の契機となったコメニウスの教育論が神の前の平等を強調していたのと対照的であった。ミルトンがめざしたのは、むしろイングランド人文主義におけるエリート教育を基礎とした理想教育といえる。ミルトンは、現在のエリート教育が「論理学や形而上学などもっとも知的な抽象論を持ちだす」、「スコラ学的粗雑さ」によって学問への嫌悪を招き、「熱心ばかりで無知な神学」に走る者や「追従や宮廷の駆け引きや独善的な言い回しこそ最高と思うような」エリートを生みだすと批判していた。そのような方法論的反省に立つて、ミルトンは、従来の人文主義教育の理念の原点である古典古代の徳育を中心とする教育への回帰をめざしながら、自然科学など現在の最新の成果をも取り入れた教育の必要を主張したのであった。⁽³⁷⁾

ミルトンの考えでは、理性的人間に求められる徳は、当時のイングランド社会のエリートに現実にも求められていた人文主義的教養の理念と重なるものであった。実際、徳に重点をおいた『教育論』は、その後、古典共和主義的立場からのエリート教育の古典として、その政治的著作以上に、受け入れられていった。⁽³⁸⁾だがミルトンが想定するエリートは、階級的というより、あくまでも精神の貴族であり、彼のめざした宗教共同体もまた貴族的精神を持つ人士から

構成されるべきであつた。とはいえ、その具体的な担い手は、彼自身が語るように結果的には「貴族とジェントリの若者」(二一・四〇六)に重なり合うことになる。

キリスト教と人文主義的教養との関連についてのとらえ方は、エラスムス、モア、コレットにみられる「キリスト教的人文主義」を彷彿させないわけではない。しかし、ミルトンと彼らの間には、「アナーキー」への対応という点で重要な差異が存在する。キリスト教的人文主義者には、宗教的秩序の保持のため、宗教的事項に対して統一的な判断を下す普遍的教会という権威が前提とされていた。彼らにとつての人文主義的教養は、あくまでも教会の統一的判断に従うべきものであつた。したがつて一般民衆は、教養がなくとも、教会組織に信従することで、宗教的真理に到達可能であつた。対照的にミルトンの場合、個人の宗教的判断を教会という客観的権威に優先させた結果、自由と秩序を両立させるために、人文主義的教養によつて陶冶された個人における理性の役割を一層強調する必要が生じた。言い換えればエラスムスやモアには、エリートには理性、大衆には権威、という二段構えの姿勢があつたのに対し、ミルトンにはそうした姿勢が欠落している。ミルトンは、自由について、「理性を陶冶する者が持つ、克己自製の権利」(ソネット二二・一二)と彼自身いみじくも述べたとおり、その主体を、自発的な判断が可能な理性的人間に限定しており、精神の貴族主義を強調している。この姿勢には、神によつて選ばれた聖徒の宗教的貴族主義を強調するカルヴァン主義者の主張と結果的にあい通じる面があつたとすらいえる。ただし、後者が世俗的価値を永遠の真理の下で否定的に論じたのに対し、ミルトンの精神的貴族主義は世俗生活における諸価値との連続性を重視していたことは見落とすべきではない。

ミルトンにおける宗教は、カルヴァン主義とは異なり政治的原理の形成において積極的な面を持っていた。それは、宗教における自由と秩序を確保するために、政教分離、個人における信仰の内面化という手段をとらなかつたことに

あらわれている。このことは、ジョン・ロックの『寛容に関する書簡』に代表される寛容論と比較するといつそう際立つであろう。ロックは、外的権威による個人の宗教的判断への介入を拒否する議論を展開する中で、政治と宗教の分離を説き、個人の内面における信仰の自己完結性を主張した。こうして、宗教的事項は政治的原理から切り離され、「魂の救い」というキリスト教の持つ来世的性格が強調され、宗教が個人の内面に限定される。ロックの説く宗教的自由は、宗教の非政治化という自己限定によって、世俗権力からの干渉を排除するという論理構造の上に立つといえよう。これに従えば、ひとたび政教分離が達成されたならば、宗教は政治的争点でなくなる。また、このことによつて、宗教的自由ともなう「アナキー」の問題は霧消する。この非政治化の議論は、ミルトンよりも、むしろ国教会に伝統的に存在した「ポリテイク」の立場に近い。ロックによれば「福音の下ではキリスト教国家というものは絶対に存在しない」のであり、したがつて宗教が、国家の信従原理を提供することはありえないと考えられている。

他方、ミルトンの場合、宗教を私的なものとして個人の内面に封じ込めるといふ志向はみられない。むしろ彼は、「ヘブライズム」の来世志向性に由来する非政治性を「ヘレニズム」的教養によつて克服する手段を選んだ。「ヘブライズム」における政治否定の背景には、キリスト教を実定的に理解し、神の命令の前にすべての政治・社会的価値を低次のものとみなす思考態度があった。長老派における恣意的・絶対的神の観念はその反映である。ミルトンは、専断的な神を否定する一方で、人間の理性能力を高く評価し、現世における知的活動を重視する思考の中で、こうした消極的政治観を克服しようとした。彼はこの世における「ヘレニズム」的教養を要求することによつて宗教と政治に積極的連関を与えたのである。当時の人文主義的な政治的思考は、活動的生を自明の前提とし、とくにミルトンの時代、古典共和主義として、新たな政治体制構築のためのイデオロギーに転化していた。そしてミルトンの場合、国民としての活動的生を通じて、神の栄光を実現することを求めた結果、彼の宗教は理想的な国家権力に対する信従原理

を提供する機能をあわせ持つことになった。よき市民こそよきキリスト者となるわけである。ミルトンの考えた教会は、キリスト信徒の単なる会衆組織ではなかった。それは私的信仰の場でなく、実際の活動的生と重なり合いながら、国民によき市民であることを教える機能を持つ政治教育組織でもあった。彼にとって、教会と国家とは、同一のキリスト教世界を二つの機能の観点から言い表わしたものに他ならなかった。教会は、本来の字義に忠実に「民会」（エクレシア）と共通の基盤に立っていた。そこには政教分離という発想はない。選びの国イングランドは、有機的存在であり、宗教的共同体であるとともに政治的共同体でもあった。

おわりに

以上、初期スチュアート朝の混乱期にミルトンが教権制度をめぐる宗教問題についてたどりついた結論を明らかにした。ミルトンは、同時代の宗教対立の時代にあつて宗教問題を理性的個人とその知的自由という視点から検討することによって、宗教的自由と寛容を可能とする宗教共同体を構想した。この議論は、ただ宗教の問題にのみ適用されるばかりでなく、広く、当時のイングランド国家が抱えるすべての政治問題に適用される可能性をもっていた。なぜなら、先に述べたようにミルトンの構想した理性的個人の共同体は、世俗社会全体を包括するものであったからである。実際、一六五〇年代に至って彼はイングランド共和国にその理想的共同体像を重ねあわせた。「あらゆる形相や事物を自己に引きつけ、彼自身の理想の統一へ向ける」（コールリッジ『文学評伝』第一五章）ミルトンの「想像力」は、来たるべき共和政の時代において、古典古代の理念を包摂したキリスト教国家イングランドという国家構想へと展開していくことになる。

- (1) この講義については、Skinner, Q. *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998) を参照。
- (2) この視点からのミルトンに関する最も代表的な研究として、Hill, C. *Milton and English Revolution* (London, 1977) があげられる。この著作はヒルの一連の内乱史研究の延長にあるものであり、そこでのミルトン像はその史観を反映したものである。わが国におけるミルトンの政治思想に関する代表的な研究である次の二つの論文も同じ傾向にある。永岡薫「ミルトンの自然法思想と自由共和国論」、水田洋編『イギリス革命—思想史的研究—』(御茶の水書房、一九五八年)所収、今井宏「王政復古とミルトン」、平井正穂編『ミルトンとその時代』(研究社、一九七四年)所収。
- (3) 内乱期において古典古代の理念を現実の政治解釈に適用しようとする知的潮流があることは、ホッブズの『リヴァイヤサ』での指摘にみられるように、多くの者によって意識されてきた。イギリス政治思想における古典共和主義の伝統の中でミルトンを評価する研究は、フイंकの次の研究が嚆矢である。Fink, Z.S. *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century* (Evanston, 1945) 最近になつて古典共和主義の観点からミルトンの政治思想を解釈した研究は、ウォーデンによる一連の研究がある。Worden, B. 'Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven', in Bock, G. eds, *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge, 1990); 'English Republicanism' in Burns, J.H. eds. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge, 1991); 'James Harrington and The Commonwealth of Oceana 1656', in Wootton, D. *Republicanism, Liberty, and Commercial Society 1649-1776* (Stanford, 1994); 'Milton and Cromwell' in Gentiles, I. eds, *Soldiers, Writers and Statemen of the English Revolution* (Cambridge, 1998) また、ミルトンの古典共和主義について、スキナー編集の一九九二年の学会報告をもとに、ウォーデンの論文も所収された論文集が出版された。Armitage, D. eds, *Milton and Republicanism* (Cambridge, 1995)
- (4) Wootton, D. ed. *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776* (Stanford, 1994), Introduction, p.14.
- (5) 一七世紀イングランドにおける古典共和主義についての研究は、比較的新しく、本格的に研究が始まったのは第二次世界大戦後である。代表的な研究としては、フイंक (Z.S. Fink) の『古典共和主義者 (The Classical Republicans)』(一九四五年)、ロビンズ (C.A. Robbins) の『一八世紀のコモンウェルスマン (The Eighteenth-Century Commonwealthman)』(一九五九年)、ベイリン (B. Bailyn) の『アメリカ革命のイデオロギー的起源 (The Ideological Origins of The American Revolution)』(一九六七年)、ポーコック (J.G.A. Pocock) の『政治・言語・時間 (Politics, Language and Time)』(一九七二)、『マキアヴェリアン・モメント (Machiavellian Moment)』(一九七五年) などが挙げられる。

ところで、ポーコックが「共和主義はプログラムより言語である」と指摘するように、これら共和主義的思想には、共通した定型はない。また、上に掲げた研究もそれぞれ共和主義の把握の仕方にかかなりの相違があり、研究対象として取り上げられる思想家にも若干の相違が見られる。たとえば、フィンの『古典共和主義者』は、ポリヴィオスの混合政体と共和国ヴェネチアの関心という観点から、ハリトン、マーヴェル、シドニー、ミルトンを古典共和主義者として把握する。アメリカの政治思想をも視野に入れたロビンズ『一八世紀のコモンウェルスマン』やペイリン『アメリカ革命のイデオロギー的起源』は、一八世紀の真正ホイッグ原理を信奉する「コモンウェルスマン」が研究の中心であり、その先駆者としてミルトン、シドニー、ロック、ネヴィルを挙げている。共和主義研究における画期的な著作として、以後の研究に大きな影響を及ぼしたポーコックの場合、『政治・言語・時間』と『マキアヴェリアン・モメント』において一七世紀から一八世紀にかけての英米の共和主義的・マキアヴェリリ的伝統の最大級の人間としてジェイムズ・ハリントンが掲げられている。ポーコックの研究がそれまでの研究と異なるのは、ミルトン、シドニー、ロックというホイッグの聖者を、彼の「シヴィック・ヒューマニズム」のカテゴリーから除外したことである。彼はミルトンをサー・ヘンリー・ヴェーンとともに聖者支配をめざす非世俗的な思想家として扱っている。

(6) たとえば、スキナーは、ミルトンにおける寡頭的な評議会とハリントンにおけるよりデモクラティックな国民議会を国民から正統性を与えられた徳と思慮を持つ者の代表機関として同等に評価し、制度の相違が持つ問題を過小評価している。(Skinner, *op. cit.*, pp. 32-33.) 統治者の資質が国家の盛衰に関わるという徳論的立場に立つミルトンと完全な国家制度が統治者の資質を担保するという機構論的立場をとるハリントンの徳と思慮についての思考は、根本的な相違があるといえるのではないか。

(7) 先に言及した論文集『ミルトンと共和主義』において、各研究者の間で古典共和主義についての理解にはかなりの隔たりがあり、それに対応してミルトンの共和主義的な政治的思考の理解も分かれている。古典共和主義という場合、古典古代における徳、公共精神という徳論的な議論と、具体的な共和政体という制度論的な議論との双方を含んでおり、その両者の評価の相違が研究者の視角の相違につながっていると考えられる。

(8) ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』梶山力訳 安藤英治編(未来社、一九九四年)一八四頁。

(9) テューダー朝以来のイングランドのエリートにおける人文主義的な徳、公共精神の尊重というエートスの具体的な分析について、次の文献を参照。Peltonen, M. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570-1640* (Cambridge, 1995) ペルトネンは、そのエートスをイタリヤ都市共和国以来の共和主義の伝統と解釈している。彼の分析は、一六世紀以来の徳論と政体としての共和政を支持する議論との間の隔たりを過小評価している傾向がある。

(10) Tood, *M. Christian Humanism and the Puritan Social Order* (Cambridge, 1987), p.27.

(11) この一節は次のとおりである。

最後に来て、最後に去ったのは、

ガリラヤ湖の水先案内、聖ペテロである。

二種の金属製の、二つの大鍵を、携えていた。

(黄金の鍵は天門を開き、鉄の鍵は頑丈に閉める)

司教冠をいただく毛房を振って、彼は厳しく宣告した。

「汝の代わりに、若い羊飼いや、捨てて構わぬものは、

口腹のために這いより、押し入り、攀じ登って、

羊の檻の中に入りこむ、大勢の輩であった。

羊毛刈りの祭りの饗宴にありつこうと、我勝ちに争い、

招かれた正客を、押しつける術のほかは、

どんな勤めも、かけ構わぬ連中である。

盲目の口ども。自らは牧杖の持ち方もろくに知らず、

そのほか、忠実な羊飼いならば心得ているべきわざを、

いささかも学ばなかつた者ども。思い煩う何が、

事足らぬ何があるか。狙ったものはまんまとせしめたのだ。

そこで気を向けば、その干からびた味気ない歌が、

甲高くかすれる貧相な麦笛に、軋み音を立てる。

飢えた羊は、仰ぎ見て求めるが、餌はもらえず。

風気の毒と、吸い込む瘴気で、体は腫れむくみ、

臓腑は腐って、ゆゆしい疫病を広げるのである。

さなきだに、獐猛な狼が、忍び足で、日ごとにたちまち

貪り食っている羊なのに、何ことも言われていない。

しかし、諸手づかいの、物の具が、手近にあつて、

打てば一度きり、二度と打つまでもなしと構えている。(一〇八一—三二行)

(12) このイタリアでの体験は、ミルトンが『アレオパジティカ』において、カトリック教会を言論の自由弾圧の元凶とした認識の背景をなしている。彼は『アレオパジティカ』でイタリアでの体験を次のように述べている。

私は言論の取り締まりが専横を極めて他の国々で見聞したことを、両院議員諸君に詳しく述べることができる。私がかの地の学識ある人々と同席した際、私は光栄にも彼らによって、哲学がイングランドのように自由である地に生まれたことを幸福であると称賛された。その一方で、彼らは自分たちの学問が陥った奴隷状態をただ悲しみ、このことがイタリアの叡智の光を消し、長年にわたり、追従と誇張しか著述されてこなかったことを嘆いた。その地で私はかの有名なガリレオを知って訪問した。私はその当時イングランドが国教会制度のくびきの下でうめき叫んでいたのを知っていたものの、このように他国の人々がイングランドでの自由を信じているのを知り、未来の幸福のしるしであると解したのであつた。(二二五—三三—五三—五三八)

(13) ミルトンはカトリックの教権が支配する中世を終始否定的にとらえていた。『アレオパジティカ』で彼によって批判される検閲制度もこの時代の負の所産として位置づけられている。

(14) この点は、初期の宗教バンフレットである『教会統治の理由』で、「自然界の動因や規模についての考察から得た知識」を低次の知識とし、宗教的真理についての知識と区別していることさらに明確になる。

(15) これに「つては」 Worden, B. *The Sound of Virtue: Philip Sidney's Arcadia and Elizabethan Politics* (London, 1996), p.24. 参照。

(16) プリンをはじめ、ピューリタン長老派を中心にした長期議会は、一六四二年にすべての劇場を廃止の布告を出すなど、演劇活動を弾圧した。

(17) Patterson, F.A. *The Works of John Milton* (Columbia Univ. Press, 1931-38), vol. 1. part. 1, p.123. (以下、*Works* と略記。)

(18) *Works*, vol. 1. part. 1, pp.1-2.

(19) ブッシュ『ルネッサンスとイギリス・ヒューマニズム』赤川裕・大場建治訳(南雲堂、一九六六年)一二〇頁。

(20) Pocock (1975), p.343.

(21) もっとも、この「信徒の努力」を渋谷のように選ばれた聖徒の独裁と解釈するならば、後千年王国論においても急進的議

論は成り立ちうる。しかし、そのような議論を展開するのは、自分が神に選ばれた存在であることを強く意識したサー・ヘンリー・ヴェーンなど例外的な存在であった。渋谷 浩『ピューリタニズムの革命思想』(御茶の水書房、一九七八年)三二―三三頁参照。

- (22) Worden (1994), p.109.
- (23) Kenyon, J.P. ed. *The Stuart Constitution: Documents and Commentary* (Cambridge, 1985), p.240.
- (24) Clarendon, E.H. *The History of Rebellion* (Oxford, 1888), X.80.
- (25) *Works*, vol. 1. part. 1, pp.71-72.
- (26) その点からいえば、宗教的パンフレットにおける国教会へのミルトンの「寛容」の要求は、厳格な意味での宗教的寛容の認容ではなかった。つまり、バーナード・クリックが評するように、ミルトンの「いつまでもわれわれはあの聖徒たちへの迫害を寛容(トレイット)しなければならぬのか」という叫びは、別の種類の聖徒の側からみれば、すぐにでも不寛容をもたらす類の「寛容」であった。クリック『政治理論と実際の間』田口富久治他訳(みすず書房、一九七四年)一〇七頁参照。
- (27) この時期のヨーロッパにおける懐疑主義に関して、タックによる全般的な研究として次の文献を参照。Tuck, R. *Philosophy and Government, 1572-1651* (Cambridge, 1993) ただし、この時期の懐疑主義の前提としてタックが指摘するキケロ的人文主義からタキトゥスの人文主義へ、という知的傾向の転換なるものは、十分な実証を欠いた図式的・理念的解釈であって、支持できない。当時の古典の関心についての実証分析としては次の文献を参照。Burk, P. 'A Survey of the Popularity of Ancient Historians, 1450-1700', *History and Theory*, 5, 1966.
- (28) ここでいう「ポリテイク」とは、後にとり上げるように、ベイコンなどのイングランド国教会における一つの立場を主として指している。ボダンに代表されるフランスの「ポリテイク」もカトリック教会という枠組の中での融和を求めており、イングランドと同様の議論を行うことは可能である。
- (29) 清末尊大『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』(木鐸社、一九八九年)二〇五―二〇六頁参照。
- (30) たとえば、加藤は一七世紀の「コンフェッションナリズム」の時代の政治思想解釈について、体制宗教の強制と信教の自由の要求という対抗図式を一貫して適用している。彼のロックにおける寛容論、政教分離解釈は、この図式の上に成立しているといつてよいであろう。加藤節『近代政治哲学と宗教』(東京大学出版会、一九七九年)二二頁。「ロック寛容論の思想世界」、『ジョン・ロックの思想世界―神と人間との間―』(東京大学出版会、一九八七年)参照。

(31) ラザフォードの議論については次の文献を参照。Coffey, J. *Politics, Religion and British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford* (Cambridge, 1977) 『国王と教権』は内乱初期に出された有力な暴君放伐論であった。彼の議論は、一世紀前のノックス同様、神の権威を世俗国家に直接適用し、放伐を神の名で支持する形式をとった。

(32) 「無規定中立事項」をめぐるミルトンの宗教論については、拙稿「徳・自由・寛容—ミルトンの〈キリスト教教義論〉—」『イギリス哲学研究』第二〇号（一九九七年）参照。

(33) レヴェエラーズの議論は、「マグナ・カルタ」を援用したジョン・リルバーンの議論にみられるように、個人の生得的権利を基本にした法的議論を行うのが一般的である。宗教的確信を前面に出す議論は、長老派的カルヴァン主義の影響を受けた思想家にみられた。たとえば、ラザフォード、ロウソン、バクスターは、世俗国家の正統性を神の権威に依拠する形式で政治論を展開する。それは、国民の合意を国家の正統性の基盤とするレヴェエラーズに比べ、より宗教的性格が強いものであった。レヴェエラーズの政治論における法的議論については、大澤麦『自然権としてのプロパティー—イングランド革命における急進主義政治思想の展開—』（成文堂、一九九六年）参照。

(34) イングランド国教会における「ポリテイク」的立場については、塚田富治、「ベーコンにおける〈政治〉の発見」、「一橋論叢」第九三巻、第一号（一九八五年）参照。エリザベス治下における宗教政策は、国家の平和と安全を重視し、内面における信仰の自由を認める一方で、改革運動を社会に混乱と分裂を起こすものとして取り締まる政治的思慮にもとづく政策を採用していた。この「ポリテイク」的立場は、一七世紀にミルトンが『イングランド宗教改革論』で直接批判するように、広く知られていた政策であった。

(35) ミルトンにおいて自由の基本は、他者に隷属しないことにあり、それは内面と外面の双方において適用された。彼にとつて内面の隷属は外面における自由の喪失につながる性格を持つものであった。そのことは共和政時代のパンフレットで明確に示されることになる。

(36) ミルトンは宗教および政治の議論において、二重構造のうちの「理性のない、肉欲と放縦を求める」一般民衆についての扱いについて沈黙している。彼は規律の強制に代わって「道徳教育そして宗教的世俗的訓育に関する不文律及び非強制的な法律」という手段を提示しているように、教育によって彼らの資質を向上させることで国民統合を図ることを考えていたのではないか。この二重構造は、ミルトンと同様、国家権力からの個人の宗教的自由を主張するロックにおいてもみられる。ロックの「宗教的個人主義」の対象は、自分の理性を用いて神の目的に合う活動を行う人間であった。加藤（一九八七年）、一四七頁

参照。国民の二重構造性を前提とするミルトンとロックが、いずれも『教育論』を執筆したということは興味深い事実である。ミルトンの議論の前提となっているこの二重構造を見落とすならば、結果としてミルトンの急進的議論を過大評価することになり、ヒルにみられるように急進的・民主的ミルトン像が構築されることになろう。

- (37) ミルトンの『教育論』を一世紀前の「君主の鑑」で述べられている教育と比較してみると、その実践的性格が顕著である。「君主の鑑」での教育が文学中心であったのに対し、ミルトンの場合は、当時の自然科学の進歩に対応したものとなっている。
- (38) ミルトンの『教育論』は、一世紀後のスコットランドにおいても、スコラ哲学教育に対する人文主義的エリート教育からの批判の典拠となっていた。シャフツベリ、ジョーンズ「スコットランド教授団と洗練された学園一七二〇―一七四六年」、ホント、イグナティエフ編集『富と徳 スコットランド啓蒙における経済学の形成』所収(未来社、一九九〇年)一五九頁。