

論 文

J. S. ミルのイエスと J. H. ニューマンの神 —— ヴィクトリア時代知識人にとっての信仰とは ——¹

有江 大介

Ⅰ はじめに：科学と信仰の間

ヴィクトリア期の時代精神の基調は科学であり (Dennis & Skilton 1987: 8-10)、それに呼応して「ヴィクトリア時代の大部分に渡って、ミルにおいて最高点に達した功利主義の伝統が中枢の地位を占め続けた」(Chesterton 1913: 38/35頁)といわれる。しかし同時に、この時期は私たちが想像する以上に宗教的な時代でもあった。ニューマン (J. H. Newman: 1801-1890) らイングランド国教会の高級聖職者達によるオクスフォード運動 (1833-1845) は国教会に対する信仰復興運動であり、反合理主義としてのロマン主義とともに知識階級に多大な影響を与えた。²

特に、ニューマンのローマ・カトリックへの改宗は、荻野によれば「ヴィクトリア朝のイギリスの思想文化を通観するためには、宗教界ばかりでなくイギリス全土を大激震の渦に巻き込み、計り知れないほどの精神的影響を及ぼした、この天才思想家を無視して通り抜けることは、ほとんど不可能です」(荻野 2005: 135) と言えるほどの“大事件”であった。

本章では、この荻野の評を導きの糸として、当時の知識人達が“科学の時代”であるが故に多大な関心を払った教会の役割や信仰と神の存在の問題を、一見すると相対峙しているかに見えるミル (J. S. Mill: 1806-1873) とニューマンというヴィクトリア時代を代表する2人の知識人の目から探ってみようというものである。

知性史から見ると、ミルやニューマンの時代は、啓示や奇蹟の代わりに

自然科学の新しい知見に基礎をおく自然神学的なキリスト教擁護論が普及したが、³『種の起源』(1859)の登場によってそれも決定的な打撃を受けることになった。そうした知的環境の中でヴィクトリア時代の知識人は、自らの信仰や宗教的立場について何らかの見解を表明することを求められていた。そして、その際の中心主題は、政教分離や教会の必要性という世俗的な問題とともに、なぜ信仰の対象としての神が存在すると言えるのか、それが言えるとしてどのような論理によってなのかという神学的な問題でもあった。では、古い歴史を持つ後者の問題がなぜ改めて採り上げられることになったのか。その背景はもちろん、科学上の新発見が蓄積しその知識が普及していくのに呼応して、知識階級ばかりでなく信仰への「大衆的懐疑」[secular doubts] (Secord 2000: 253) が浸透するという時代状況である。

この科学と信仰の対抗軸は、思想史的には“功利主義 vs. ロマン主義”、方法論的には“経験主義 vs. 直覚主義” [empiricism vs. intuitionism] となって現れ、これらへのスタンスに応じて宗教論的には“無神論－懐疑論－不可知論－有神論”の物差しのどこかに各家は位置づけられることになる。

以上を前提に、当時、科学の側の代表であり「合理主義の聖者」と目された J. S. ミルが、どのようにオクスフォード運動という宗教界の“大事件”を見ていたのかを紹介する所から始めよう。

II ミルから見たオクスフォード運動とミルのイエス像

1 ミルのオクスフォード運動批判

不思議なことに、ニューマンとミルは同時代、同世代の代表的知識人であるにもかかわらず、また、古典的リベラル・アーツを大学教育から排除しようとしているとして大学聖職者たちが功利主義者を敵視していたにもかかわらず、ニューマンからミルへの直接的言及はない。⁴ また、ミルによるニューマンへの言及は、オクスフォード運動全般に言及したギュスターヴ・デシュタル宛手紙(1839年12月27日付: CW XIII: 415-416)と「ピュージー主義」[Puseyism]と題する『モーニング・クロニクル』への2度にわ

たる長文の寄稿(1842年1月1日、13日号: CW XXIV: 811-822)、および、ニューマンの『アポロギア』の書評を書いた J. F. スティーヴン宛の短い手紙(1865年6月18日付: CW XXXII: 154)の数回である。ニューマンはその中で名前が何回か記されているだけである。

とはいえ、1840年前後にこれらに示されたオクスフォード運動全体へのミルの論評は、さすがに同時代人としてその運動の特質を極めて正確に捉えている。

デシュタル宛手紙では、まず、「オクスフォード派は、教皇抜きのカトリック派である」と喝破した後、①教会の霊的な力は、イエスからの使徒伝承[apostolic succession]に権威を持つ司教によって叙階された聖職者の身体に宿る。②教皇中心主義を打ち出し、プロテスタントとの分離を確定し以後300年のカトリック教会の方向を定めたトリエント公会議(1545-1563)以降のカトリック教会が、本来のイングランド国教会の起源であったはずである。③キリスト教の源泉は『聖書』の記述のみにとどまらず歴史にも存すると、彼らの主たる主張をまとめる。

次により具体的には、①「超プロテスタンティズム」と呼ばれる福音主義に敵意を持っている点を彼らの「最大の特徴」として挙げ、さらに、②信仰の敬虔な感情を、個人の心理的体験としての甚だしい興奮状態[a state of strong excitement; 斜字強調はミル]へと変質させるとして特にメソディズムを批判する。その反面、狂信への傾向を批判する一方で、「19世紀的な議論をもって18世紀に対抗する」彼らは、③「死者のための祈り」を復活させたり諸聖人の日を固守したり聖母崇拜を含むラテン語の賛美歌書を出版したりする事を紹介する。以上を「それ[オクスフォード運動]は、メソディズム、信仰への懐疑、そして合理主義に対するアングリカニズムからの、現在そしてこれまでで最良の反抗である」とまとめ、最後にピュージーとニューマンを二人の指導者として挙げている(CX XIII: 415-416)。

寄稿文「ピュージー主義[1][2]」では、宗教論ではなく極めて現実的、政策的な視点から、政治制度や日々の経済生活などへの彼らの関心の薄さを指摘する(CX XXII: 813)。そして、教会も人々に義務観を教化する一つの世俗的な教育機関と捉えるミルの機能的な視点('Corporation and Church Property'(1833); CW IV: 193-222; CW XXII: 820)が強調される。す

なわち、教会が本来の役割を果たしていない場合には国民から教会に信託された財産が聖職者から回収され得るという立場から、オクスフォード運動の発端となったといわれる教会収入法反対運動の指導者たちに、国教会のあり方の再考を迫っている。ピュージー主義[Puseyism]、ニューマン派[Newmanites]は自らの教会理念から「[教会への]贈与財産[endowments]は我々の権利」であり「贈与財産は国家に由来するものではない」と主張するが、「彼らの宗教的政治的信条は私と異なる」のであって「贈与財産は国家から引き出されていると私は主張する」とミルは言うのである(CW XXII: 817-822)。⁵

では、これらのオクスフォード運動への、ミルの宗教論抜きの極めて現実的で政策的な批判はどこから生じているのであろうか。この段階でのミルは、議論の前提として、信仰と神の存在について1830年代中盤には既に次のような徹底して経験的な認識論からそれらに否定的な立場を表明していた。

「私にとって、創造者の存在は信仰や直覚の問題ではなく、証拠によって証明されるべき命題です。それはある仮説に過ぎず、その諸々の証明は…完全には確かなものにはならないのです。」(トーマス・カーライル宛1834年1月12日手紙; CW XII: 206)

このミルの懐疑論ないし不可知論の見地と上の整理を媒介に、デシュタル宛手紙からミルが取り出したオクスフォード運動のいくつかの方法論的特色を示しておこう。彼らは第一に、国教会に対しては、信仰と教会の権威の根拠を『聖書』の記述とその解釈に求めるより、使徒伝承の形で歴史的にも顕現してきた伝統的な超越性に置いている。つまり、ミルから見れば、オクスフォード派が神と信仰を考える際の出発点は、日常の経験や実験と観察に基づいて獲得された知識ではなく、それらとは区別される超越的で神秘的な認識ということになる。

逆に第二に、福音主義に対しては、それが信仰の担保を人間の慎慮や世界や歴史に対する陶冶された知性の働きを考慮せず、個人の過度に主観的

で内面的な感情的確信に全面的に置いているとオクスフォード派は批判する。彼らから見れば、それでは神への信仰が特殊な心理状態ないし感情に還元されてしまうというわけである。

ミル自身は、「私はもっと詳しい説明をするほどにはまだ彼らを十分検討していない」(CW XIII: 416)、あるいは、「私は、彼らとは個人的にも意見のすべてに渡っても最も疎遠な関係にいるだろう」(CW XXIV: 811) など述べている。こうした宗教的世界への距離によって、むしろオクスフォード運動が持っている二面性をミルは正確に捉えることに成功している。すなわち、世俗性を徹底して排除する姿勢において時代精神としての科学と功利主義に反対し、経験とその理性的認識に対しては超越性をそれらの上位に置くその一方で、ロマン主義が理性に代替して依拠した感情や直観にも懐疑的であることをミルは指摘している。この運動は、上述したヴィクトリア時代の“功利主義 vs. ロマン主義”という思想的対峙におけるいわば両面批判となっていることが示されている。そうであるなら、結果としてオクスフォード派に問われるのは、宗教的信念や知識とは何であるかであり、方法論的には基軸となっている宗教的信念の認識論における直覚主義の妥当性である。

経験論と合理主義のチャンピオンとしてのミルはもちろん、一貫してロックに淵源を持つブリテン 18 世紀啓蒙の知識論を固守している。「人間の知識の源泉に関する根本的な意見の相違」(CW X: 130/40 頁) を自覚していたミルは、コウルリッジのロマン主義に対峙する 1840 年段階では次のように述べている。

「すべて我々の知識は経験に基づく概念からなっている。…我々の五感に立ち現れる色々の事実と、類比によってそれらの事実から推測することのできるような他の事実の他には、我々は何ものも知ることはできない。先験的な知識というものは存在しない。精神の内なる光によって認識されうるいかなる真理もなく、直覚的な上に打ち立てられるいかなる真理も存在しない」(「コウルリッジ論」; CW X: 125/34 頁)

つまり、ミルにとって、直覚主義こそが自らの知的営為にとって克服すべき最大のテーマであったことが推察される。ミル自身は、その直覚主義について、「彼らはすべて、多かれ少なかれ客観的実在とその法則についての知識は、人間によって達成され人間精神の生来の推論によって得られると主張する」(CW XI: 343)と特徴付ける。そして、彼の『論理学大系』(CW VII, VIII: 1843)および後年の大著『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』(CW IX: 1865)に通底するのは経験主義の立場からの直覚主義批判である事はよく知られている。そして実は、こうした批判に有神論者としてどのように対処するのかがニューマンの課題でもあった。

2 ミルの折衷的宗教容認論：“精神の危機”から人間イエスと人類教まで

ところが、ミルは信仰について上のような経験主義の立場を一貫させることはなかった。ミルは当時の教育環境では珍しく、幼児の頃から普通の信仰のあり方に接することがなく(CW I: 45)、福音書を教養として読んでいたがベンサム(Jeremy Bentham: 1748-1832)／グロウト(George Grote: 1794-1871)の『人類の現世の幸福に対する自然宗教の影響についての分析』(1822; 以下『自然宗教論』*Analysis*と略記)に大きく感化され、また、知識人にしては例外的に神学書をほとんど読まなかったと言われる(Bain 1969: 139; Britton 1976: 15)。しかし、コント(Auguste Comte: 1798-1857)の影響を受け人類教[the Religion of Humanity]を提唱し『宗教三論』(*Three Essays on Religion*: 1874)の草稿を書き、最終的には“希望の宗教”[the Religion of Hope]とも呼ばれる境地を吐露している。

ミルのこうした変化は、いわゆる彼の“精神の危機”の克服過程でのコウルリッチ(Samuel Taylor Coleridge: 1772-1834)の思想やワーズワース(William Wordsworth: 1770-1850)の詩との邂逅が大きな契機となっている。すなわち、ベンサムのな単純な快苦計算より、詩や音楽のような人間の情操面での陶冶や洗練が人間の精神生活の中で大きな役割を果たしていることの発見である(CW I: 146, 348-349)。つまり、人間の感情の領域にある信念や信仰が、仮に経験的検証に耐えられない事象に基づくものであったとしても、社会生活に独自の意義を持つ場合があることの承認である。ミルは、社会全体にとって有益な結果をもたらしていると認定できる制度、

それがキリスト教の教会制度であっても、消極的ながらそれを認める発言をするようになるのである。

「私は、間近に迫る貴族階級や国教の没落を残念に思っているなどとは申せません。私は、立法機関の中に保守的な勢力が存在していること、コウルリッチが自分の『教会と国家』の中で概観している国立の聖職者制度や知識階級があるべきであることなどが望ましいと、確かに考えております。」
(CW XII: 75)

これはコウルリッチ主義者のスターリング (John Sterling: 1806-1844) に宛てた手紙 (1831年10月20-21日付) での発言であり、この中でさらにミルは、想定される聖職者制度は、社会の統治と、それに必要な権利や義務の知識の啓蒙教育などに対して有益な役割を果たすであろうこと、そこにはキリスト教の信者以外も参加できることを述べている。加えて、キリスト教信仰が義務感の担保機能を持つことから、国教会制度の社会的効用を認めている (*Ibid.*: 76)。

ミルの宗教思想の集大成である『宗教三論』(1874)⁶は、執筆時期の異なる「自然」、「宗教の効用」、「有神論」の3つの論考からなっている。第一論文「自然」(1854年2月)では、合理主義の立場から伝統的な自然神学的護教論批判を展開しているが、自然の無慈悲さと全能性を制限された創造者像が導かれることや、仮に護教論に立った場合の論理的に整合的なあり得る議論を提示している所が興味深い。

既に見たように、ミルは26歳の頃にはイングランド国教会やカトリックまで含めて、宗教がある程度社会的に有用である可能性について認識していた。48歳になる直前の1854年3月から4月に執筆したと言われる第二論文「宗教の効用」は、「宗教の現世での効用の探求」が主たる課題であると述べているように (CW X: 406)、その時の見地を踏襲しつつ新たな知見を加えて敷衍したものと見える。ミルはその際、ベンサム『自然宗教論』とコントの人類教を利用すると明記している (*Ibid.*)。

ミルは、既成の啓示宗教も自然宗教も、経験的に検証できない根拠に基

づいていることをもって、現世に対してまったく利益をもたらさないか、むしろ害悪をもたらすと断じた『自然宗教論』から出発している。また一方で、害悪しかもたらさないと見なされているカトリック教会のような制度ですら「人現精神の発達の特定段階では大いに有用であっただけでなく、絶対に不可欠でもあり得たのであり、…唯一の手段でもあり得たという事実」を示すサン・シモン派の歴史把握に賛同もしていた(1829年11月7日付けギュスターヴ・デシュタル宛手紙; CW XII: 41)。後者の見地については、この「宗教の効用」の最初から、「要するに、宗教はそれが知的に維持できるものではなくても道徳的には有用でありうる、ということを想定できる」(CW X: 405)と表明する。結局、上の二つの立場を同時に満たそうとすれば、ミルは啓蒙の科学に基づく合理的な分析の立場と、人間の心理や感情の役割を認める立場との妥協点を求めることになる。

その上でミルは、絶対的な道徳規準を持つかに見える「[啓示的な]宗教のみが人々に何が道徳であるかを教えることができる」(*Ibid.*: 415)という強力な意見に対抗する。経験主義の帰納的立場から啓示宗教や自然宗教を棄却しつつ、人間の自然な感情に基づく道徳的体系を構想するミルとしては、当然、規範となるべき道徳性とは何かを提示する必要があった。その際、ミルが倫理の高みを志向する個人の人格的陶冶を社会改良の出発点と見なした時、『新約聖書』の福音書に記されたイエスに、窮極の人格モデルを見いだすことになる。

「私は以下のことに同意する。『福音書』に記されているいくつかのキリストの教えは——正統信仰の基礎であるパウロ主義をはるかに凌駕するもので——ある種の道徳的善をそれ以前には決して到達し得なかったはるかな高みに押し上げたことを。もっとも、それに特徴的であるとさえ言われるもののうちの多くが、キリスト教とは無関係であると信じられるマルクス・アウレリウス『自省録』と同様であるのだが。…この便益は…人類の財産であって、今や原始の野蛮状態に戻ることで何一つ失ってはいけないものである。」(*Ibid.*: 416)

具体的には、「互いに愛せよ」、弱者と賢者が神に最初に配慮される、善きサマリア人の譬え、自分が為して欲しいと思うことを他人に施せ、など

「ナザレのイエスの確証された言葉の中にある」教えであり、「これらはすべての善き男女の知性と感情とに十二分に調和している」と、ミルは指摘する (*Ibid.*: 416-417; 下線強調は筆者、以下同じ)。見られるように、ここで示されているのは、目標たりうる完全な道徳的人間としてのイエスとその徳目であり、しかも、啓蒙の合理的知性とロマン主義的感情の双方が受容できるものという、ミルの当初の意図に即したものである。

ここでのミルの独自性は何かと言えば、あくまでも啓示や超越性を基軸にせず個人の内面的感情から出発し、しかも一定の卓越性を有する此岸的宗教の可能性を提示したことである。「宗教の個人にとっての価値は、したがって、過去においても現在においても、個人的な満足と高尚な感情の源泉であることにあって、そのことを疑う余地はない」(*Ibid.*: 419-420)とミルが言う時、その宗教なるものは、快樂主義的ではあっても卓越した個々人の心性に依拠することで現世における宗教の効用を実現しようと彼が考える、「人類教」[the Religion of Humanity]なのである (*Ibid.*: 420-422)。

「宗教の本質とは、最も崇高に卓越しすべての利己的な欲求の対象を正しく凌駕していると認知される理想的な目標に、情動と欲求を強力に熱心に向かわせることにある。この条件は、程度が傑出し、高尚な感覚をもつものとしての、また、超越的宗教の最高の現れとさえ同じように、そしてそれらが他のどのような宗教をも遙かに凌駕するものとしての、人類教によって満たされる。」(*Ibid.*: 422)

人類教は、したがって、方法的にはミルの啓蒙的理性の側面と、それへの反作用たる感情の重視の側面との双方の折衷としてある、“人間イエス”を重要な要素として構想されたある種の疑似宗教と言える。実際には社会的にまったく受容されなかったとはいえ、これをヴィクトリア期の時代精神に符合するものとミルは考えたに違いない。⁷

3 第三論文「有神論」における“希望の宗教”

「有神論」は、第二論文「宗教の効用」を書いた1854年から15年近い後の1868年から1870年頃に書かれたと言われている。重要なのは、1858年11

月に妻ハリエット・テイラーが亡くなってから10年の長い孤独の生活を送るとともに、1854年に結核を告知されてからも15年を過ごしていたという、ミルの個人的な状況である。ミルは1873年に丹毒によりアヴィニオンで客死したわけであるから、丹毒が老人に多い習慣性の強い皮膚疾患であることも考慮すれば、最晩年の肉体的に憔悴し精神的にも安まることのない相当に困難な条件の中で、「有神論」は構想され、執筆されたと考えてよからう。

一般に、啓示宗教としてのキリスト教の平信徒にとって、最も重要な教義は「魂の不死性」(靈魂の不滅)である。来世をいかに期待しようとも、自らの靈魂の不滅が伴わなければ何の意味もない。この点について20代のミルは、既に見たカーライルへの手紙の中で、神の存在は信仰でも直覚の問題でもなく「証明しなければならない…仮説にすぎない」し、「証明することは不確実だ」と書いていた(CW XII: 206)。同じ手紙の後方で、靈魂の不滅に関しても同様の立場から、「靈魂が減びると信じる理由がわかりませんし、靈魂が生き続けることを完全に確証する十分な根拠もわかりません。しかし、もし靈魂が生き続けるとしたら、この世の靈魂の状態のような、もう一つ別の状態になって靈魂が存続すると考える十分な理由がある」(Ibid.: 207)と述べていた。これは一見して、蓋然性の持つ二面性、すなわち魂が不死である(つまり来世がある)ことも不死でない(来世がない)ことも、その双方に十分な証拠がないということが議論の前提となっている、第3論文「有神論」の出発点「蓋然性」と相似的である。

「諸々の現象は、我々を支配する大きな力の“ある存在”[a Being]を示している。…また、我々はその存在が善であることの証拠を持っている。ただし、その性質は存在に備わる優勢な属性ではない。そして、我々はその存在がどこまでの力を持ち、どの程度まで善であるかを知らないけれども、もし不死性が真に我々に有益であるならば、力と善性の双方がその不死性を我々に与えるまでに達するかもしれないと、希望する余地がある。」(Ibid.: 466; 強調は原著)。

セルが収集し、紹介しているように(Sell 1997; Sell 2004: 146-153)、彼に

よる不死性への希望の表明は当時のミル賛同者、批判者の双方を驚かせ困惑させている。確かに、第二論文「宗教の効用」の末尾での、人類教が確立して「現世がより幸福になったときには、[肉体の死に伴う]霊魂の死滅より、魂が不死であることの方が負担となる考えとなろう」(CW X: 428)と述べた地点から、不死性と来世への希望という積極的、彼岸的な方向に一歩踏み出している。

その一步をミルは、「想像力」[imagination]で果たそうとする。全能ではない神的存在が、自ら作った欠陥のある「機構」[machinery]に善意で時に介入[interposition]するであろう。もちろん、その介入の証拠は証明できないのでそれは「単なる可能性」[a simple possibility]に留まる。しかし、たとえば、「そうした可能性をいつも考えている人々は、人間の普通の力では獲得するのが困難な恵は…人智を越えた、人間を絶えず気にかけている知的存在によってもたらされるものであると信じて救われているのである。死後の生の可能性も同じことである。」(CW X: 482)。その死後の生命は、「人の幸福を祈っている力ある存在が、自分の持つことのできる力で与える恵み」なのだという (*Ibid.*)。当然にも、これらは事実として確証できないわけであるから、結局、「超自然的な存在の領域全体は、信仰の領域から単なる希望の領域へと移される」と宣言する (*Ibid.*)。⁸ 次にミルは、そうした実現しそうにない事柄に対して、「単に想像力の領域の中で希望に耽溺すること」の是非を問う (*Ibid.*: 483)。そして、想像力が適切に働くことによって、知性の正確さを妨げず、行為と意志の正しい方向を維持し、人生の幸福を増進し性格を向上させ、より高度の向上心をもたらすことなどを踏まえて、「安全に自分の目的を追い、人生を楽しくするのに全力を尽くすことができる」ようになると結論する (*Ibid.*: 484-485)。上の問いへのミルの答えは、「こうした諸々の原理のもとで、宇宙の支配と死後の人間の運命への希望に耽ることは、希望の他に何の根拠もないことを明瞭な真実と認めるにしても、道理にかなった、哲学的にも弁明できるというのは確かである」というものである (*Ibid.*: 485)。

ミルは、人類教の窮極的道德モデルとしての“人間イエス”に、来世への“希望”とともに蓋然的な「ある存在」としての超越者とが加わったもう一

つの新たな宗教——“希望の宗教”とも名付けられる——を希望する。しかし、こうしたミルの提案、とりわけその「神」概念は、正統信仰の側にとってはもちろんのこと、⁹ 合理主義、懐疑主義の側にとっても当然にも到底受け入れがたいものであったといえよう。ヴィクトリア時代の宗教事情、思想状況からして、保守派も改良派も、ハリエット・テイラーとの死別の影響は付度できても、ミルの『宗教三論』の帰結を驚きの目で見ているのである。

III ニューマンの「神」の探求とその帰結

1 宗教的知識と科学的知識

ニューマンは、宗教の超越性に依拠した反動として特徴づけられる事が多い。¹⁰ そのため時に「科学に無関心」(松永 1996: 203)と評されるが、科学という時代精神と格闘するヴィクトリア期キリスト教の立場からして「無関心」はあり得ない。カーが「信仰と理性との関係が『オクスフォード大学説教集』(OS: 1843)の主題である」と指摘しているように(Ker 1988: 259)、1826年7月2日、20代最初の説教「哲学的性向」から、ニューマンは個人の内面における宗教的信念と外界に関する科学的知識との整合性の問題を探りあげている(*Ibid.*: 258-269)。そして、この内面的信念の視点からニューマンが独自に構成したキリスト教の教理の発展的特質が、13番目の説教「潜在的理性と顕在的理性」(1840)等を通じ、最後の説教「宗教的教理に内在する発展の理論」(1843)に結実する形で説かれている。これらの主題はそのまま、『教義発展論』(1845)、『承認の原理』(GA: 1870)、『大学の理念』(IU: 1873)などのその後の著作に引き継がれているとともに、そこにミルの「有神論」での取り組みとの共通性を見ることができる。

ニューマンは若い時代から、信仰への危機感とともに科学の発展への強い関心を持っていた。ニューマンはオクスフォードでの第1番目の説教で、「科学的知識の拡大を目の当たりにして、羨望を感じ怖れが現れることは科学的知識と啓示の間に不一致があるかもしれないということをほとんど認めることになる」(OS: 16)と正直な表明を行う。そして、社会的に出来た“信仰 vs. 科学”ないし“宗教 vs. 科学”という対峙関係において、啓示

の優位性の主張により信仰を担保するのが自らの役割と自覚していた。

彼は、「自然と恩寵、理性と啓示は同じ神的制作者から生み出されており、その作品の間に矛盾は生じ得ない」(IU: 152)という、トマスの二重真理説的前提から出発し、宗教的知識である神学と世俗的な知識である科学を分離する。ここで、自然的世界の知識をも含む上位にある超自然的知識(神学)は直覚的に認識されるとする一方で、下位の自然的世界の知識は超自然を推論[inference]するための情報となるとする(Ibid.)。つまり、ニューマンは同時代の単純なロマン主義者や福音主義者のように直覚主義にのみ依拠するのではない、ある種の妥協的な立場を表明しているのである。出発点を個人的な直覚に置きつつも、その直覚的な認識が自然的な世界の知識からも推論されるという二重の構成になっている。したがって、ニューマンの次の課題は、後者のプロセスを説得的に示すこととなる。そして、その際に契機的な役割を担うのがバトラー司教(Joseph Butler: 1692-1752)の示した蓋然性[probability]である。

2 蓋然性から確実性への「飛躍」の試み

バトラーの『宗教の類比』(Analogy of Religion, 1736)は、啓蒙期のキリスト教擁護論に最も有力な議論を提供した。すなわち、世界の創造者の存在は認めるが人格神や人間理性によって把握できない啓示を否定する理神論、理性と信仰の両立可能性を言うロックの議論などを蓋然性[probability]という概念によって一蹴した。人智を越えた神のような存在は人間の理性によっては確実なものとして認識できず、蓋然性としてのみ把握しようという主張で、理神論やロック、あるいはS. クラークなどの過度の理性主義の瑕疵を衝いたのである。¹¹

「その頃[1823年]のことであると思うが、私はバトラー司教の『宗教の類比』を読んだ。この書を研究することは、多くの人々にとっても私にとっても各自の宗教上の見解に一時期を画するものとなった。…もしこの書物から得た最大のものは何かを挙げることができるとすれば、私自身にとってはそれは以下の二点である。それらは…私の大部分の教説にとって基礎となる原理である。第一に、神による個別の様々な業の間の類比というまさにこの観念によってこそ、重要度の低い体系はより重要な体系に摂理

的[economically]、あるいは秘蹟的[sacramentally]に結びついているという結論が導かれるということ。少年時代に私が考えたかった物質的現象の非現実性という理論がその結論の究極の姿なのである。…第二に、蓋然性は人が生きるための指針であるというバトラーの教義は、少なくとも私が数年後に受けることになった教説の下で、信仰の論理的な説得力の問題に私を導いたのであった。これについての私の著述ははなはだ多い。かくして、私の教説中のこの二つの原理はバトラーに由来するものであって、後年、それらによって私は空想的[fancifulness]であると同時に懐疑主義的[scepticism]であるとも非難されることになった。」(AP: 140-141/ 26-27頁)

ニューマンの述懐が本当であるとすれば、先述した神学的知識の包括性、世俗的知識に対する優位性の主張や、直覚だけに頼らない信仰や神の存在の担保という二つの指向は、バトラーからの強い影響の結果と見てよい。¹² しかし、明らかに、自然科学の知識による目的論的な神の存在証明を目指す自然神学的立場を積極的に承認している点で、「それは神学的にはリベラルな所謂『広教主義者』に特有の考え方であった」(小田川 1999: 150)といえる。新興科学の成果と信仰との架橋に腐心するリベラリズム、これはオクスフォード運動の主敵の一つでもあったはずであるが、その神学的背景を成したバトラーの蓋然性論を、逆に、神学的知識の自然的知識からの、信仰の世俗からの断絶に対応させた議論のコンテキストにニューマンは移植しているともいえる。¹³ 絶対者の存在と信仰の擁護を目指すときに、こうした断絶は論理的には一方で直覚への依拠に回帰するか、他方で懐疑論、不可知論、ないし無神論に帰着するかである。ニューマンが上の引用の末尾で、両方の陣営から非難されたとの表明をするのも当然のことである。

にもかかわらず、ニューマンはこれまで見たように、幾分かの直覚と幾分かの理性的推論を同時に満たそうという敢えて難しい道を選んだ。ニューマンは知識の二区分を前提に次のように自らの出発点を述べている。

「私は神学の原理と心理学の原理が同一だとは考えていない。あるいは、人の働きによってできたものから神の業を論ずることも考えていない。これ

はベイラーがやったことであり、ヒュームが批判したことでもある。私はデザイン論という手法を使って神の存在と属性を証明することに我が身を置くつもりはない。私は超越者について何ものをも証明しようとしているわけではなく、逆に、私はその存在を前提している [assuming]。(IU: 49-50)

「では、神の存在から出発することにしよう（このことは、既に言ったように、私にとっては自らの存在が確実であるのと同様に確実なものである。もっとも、その確実性 [certainty] の根拠を論理的に表現しようとすると、自分の気分や言葉の上で満足できるまでにそれを行うことは難しいと自覚している）」(AP: 322/ 下 107 頁)

この「存在を前提している」という表明は、前段と併せて、超自然的な存在の証明、従って神の存在に相即する道徳的な価値の説明は自然主義的にはおこなわない、ないし不可能であると含意することになる。そして、「確実」な「前提」と断言しうる理由については、ニューマンは現実社会に存在している一定の道徳規則の根拠となっている良心の確からしさに帰着させている。

「よくあるように、もし、良心の声 [the voice of conscience] に背いて責任を感じ、恥じ、怖れを抱くならば、これは当然にも次のことを意味している。我々がそれに対して責任を感じ、その前で恥じ、それが我々に要求することを怖れるような、そうした一者が存在することを。…もし、こうした感情の生ずる原因がこの目に見える世界に属さないのであれば、[良心を聞く] 人の知覚が向けられる対象は超自然的なものであり、神的なものに違いない。」(GA: 101)¹⁴

見られるように、ニューマンの説明のこうした枠組みは、予め存在を確信しているものの存在の理由を後から示す、あるいは、自然的なものでは超自然的ないし道徳的なものは説明できないと仮定した上で道徳性の根拠を超自然的なものに帰着させるという、循環論法ないし論点先取に陥っていると云わざるを得ない。おそらくニューマンはそれを承知で、宗教的信念を論理的に承認、正当化することがいかに可能であるかをできる限り示そうとしたのであろう。

既に1841年に『タイムズ』編集者に宛てた「タムワース読書室」第6書簡(DA: 292-306)では、宗教的承認までの階梯のおおよその枠組みを示している。まず、科学がそこから宗教的真実を推測[infer]することになるような前提を提供する。しかし、科学は現象としての事実を我々の前に提示するだけで、宗教的真実の推測には至らない。そのかわり、「我々が諸事実を獲得し、それらに意味を与え、それらから我々のための結論を引き出す。始めに知識、次に見解、そして推論、最後に信念／信仰である。…普通、確信にはそうした推論を通じてではなく、直接的な印象、事物事柄の諸々の証拠、歴史と記述によって惹起された想像力を通じてたどり着くのである」(DA: 293; Short 2011: 389)という。想像力によって“希望の宗教”にたどり着くミルを想起させないだろうか。

チャドウィックはこのニューマンの課題を、「信仰はその対象について確かであるが、証拠の提供する確かさは決して蓋然性以上のものではない。どのようにして宗教的精神はこの蓋然性から確実性への飛躍[leap] (もしそれが飛躍であるなら) をするのであろうか」とまとめている(Chadwick 1983: 34/60頁)。『アポロギア』において、「私の論証の概略は以下のようなものである。すなわち、我々が自分のものにできた絶対的な確信は、自然神学上の諸々の真理についてであれ、ある啓示の事実についてにせよ一点に集まり収束した蓋然性の集積の結果なのであった。…確信は精神の一習性であり確実性は命題の一性質であって、論理的な確実性に達しない蓋然性も十分に精神的確信となるかもしれない。」(AP: 150/35)とニューマンは述べていた。¹⁵ ここで留意しておくべきは、宗教的確信を最終的に担保するのは何らかの一般的な事象ではなく、自分自身の存在の確からしさの確認や自らの良心の事実性の自覚などの個人における直覚的認識であって、しかもそれを、あくまでも個人の内面における意志的な作用であるとニューマンが見なしている点である。¹⁶

川中(2005: 208)が紹介するように、既に『オクスフォード大学説教集』第13番説教「潜在的理性と顕在的理性」(1840)の中でティロットソンから「信仰とは…神によって啓示されたあるものに対する心の承認であり、そうである以上はすべての承認[assent]は証拠に基礎づけられねばならな

い。」を肯定的に引用している。しかし、これには「何らかの理性的推論による承認を経ない場合、だれも何事をも信じることはできない。というのは、理性的判断抜き的事物についての確信は信仰ではない…」(OS: 260) という引用が続いており、1853年段階の「承認とは命題の真理性の受容であり、承認は推論に続くもので意志の働きである」(川中 2005: 209)とまとめられるニューマン本来の個人の意志性に依拠した「飛躍」を導く承認とは異なっている。もっとも、人間理性の役割を福音派のように極小化することを拒むニューマンは、この第13講のタイトルにあるように、形式的・分析的・意識的な理性としての「顕在的理性」[explicit reason]とは別に、内容的・総合的・無意識的で広く深い理性としての「潜在的理性」[implicit reason]をもって、宗教的な確信への動因と考えるのではある。ニューマンの折衷的な立場がよく現れている。

3 『承認の原理』における「推断的感觉」

そして、その方向での飛躍に至る階梯を跡付けようとしたのが、最も重要な作品と言われる『承認の原理』(1870)である。以下、紙幅の関係でこの書物のエッセンスを記しておく。これまで見たように、ニューマンにとって、蓋然性を基軸に据えることは、まず、宗教的知識そのものは、理性によってはそこに至る懸隔を越えられない超自然的なものであることを含意した。同時にそれに加えて、蓋然性の壁を突破して超越的な信仰に到達するためには、形式的な理性だけではない内面的な個人の意志作用が要請されるということを示すものでもあった。その作用の過程を示すものが『承認の原理』である。

この書物は2部10章構成となっており、第1部「承認と了解」[Assent and Apprehension]と第2部「承認と推論」[Assent and Inference]を通じ、了解から推論を経て信念の承認に至る経緯が巨細に説明されている。これはおおよそ、かつてタムワース読書室の書簡に示された“知識 [knowledge] → 見解 [view] → 推論 [reasoning] → 信念 [belief]”という、信仰にたどり着くある種の階梯的構成に対応するものである (DA: 293)。そして、ここで確信に向かう「承認」とは、最終的には「前提の無条件の絶対的受容」[the absolute acceptance of a proposition without any condition] (GA: 32)となる。

こうしたニューマンの『承認の原理』の議論はこれまでの検討から推察されるように、決して読者に理解しやすいものではない。とりわけ非キリスト教世界の信仰を持たない読者にとって、極めて難解で錯綜して飛躍の多い内容と映る。その理由は、直覚的に得られた良心がそのまま無媒介に直覚的な神の存在の確信となってしまうとニューマンが捉える福音派の場合とは異なり、良心の存在の確信を前提にしつつも、あえて推論や了解といった人間の理性的な意志作用を媒介することを通じて、再び良心の確かな実在の確信に間接的・迂回的に回帰させ、しかもそれを神の実在に等値させようという、回帰と飛躍の二重の構成を採る所から生じている。こうした二重の迂回的説明を象徴的に示しているのが、第5章「宗教における直感的了解と同意」である。ここでは、結論先取りの、個人的意志作用の出発点の良心と、到達点である信仰と神の存在の円環的關係について次のように述べる。

「私が直接に目ざしているものは、どのようにして我々が神の姿を獲得し神が存在するという前提を承認するのか、ということである。そして次に、これを遂行するために、私はある第一原理から出発しなければならない。それは、証明を試みる必要のない前提であり、また、それら二つの探求の基礎として利用するもの、すなわち、我々が生来良心を持っているということである。」(GA: 97-98)

見られるように、「[神の存在は]私にとっては自らの存在が確実であるのと同様に確実なのである」(AP: 322/107頁)という確信をもたらすものが、神の声としての良心の存在への確信であったとする『アポロギア』での表明が反芻されている。すなわち、この良心を前提しつつ、推論的推論と名付けるアプリアリな人間の理性的力能を介して信仰の確信に至る過程を経て、神の存在に回帰するという構成となっている。

『承認の原理』の第二部ではこの点について、推論からどのように宗教的確信の承認が、つまり飛躍が導かれるかという形でニューマン独自の説明が示されている。

まず、先の概念的了解に対応する論理的必然性に基づく分析的命題の承

認とは区別された問題として、宗教的確信の承認を捉えている点を基底とする。次に、彼の言う先行的蓋然性にあたる「承認以前の先行する承認」[the antecedents of assent before assenting] (GA: 157-158) を置き、その承認自体がさらに承認を担保するという回帰的、円環的な説明をここでも行う。ニューマンはこの過程全体を推論[inference]とみなす。

「推論という行為は、承認以前に先行的に承認することであるとともに承認後に普通に付随する行為でもある。たとえば、私は我々がインドと呼ぶ国が信頼できる証拠に基づき存在していることを確かであると考えて。そして次に、その同じ根拠に基づき私はそのことを引き続き確信することができる。」(GA: 157-158)

承認への道程を、個人の意志的な行為の過程として考えるニューマンの特色がここに現れている。すなわち、諸々の前提を承認にいたる条件として推論する際に、当初は偏見と区別が付き難い単純な承認の内容が、時間の経過の中で反省と経験を繰り返すことで確認され是正を加えられた概念や形象として承認されると、ニューマンは考える (GA: 161-162)。これは明瞭で熟慮された「承認への承認」[an assent to an assent] であり、いわば承認が繰り返されることで確信[conviction]に至るわけである (GA: 162)。しかも、この信念の確実性[certitude]は同時に現実の個人の経験に担保された確実性でもあり、その状態には充足感、自己満足、知的確信、成功感、達成感、目的意識などの個々人に固有の特別な感情を伴うと考えられた (GA: 168)。

その上で、第8章「推論」の冒頭でニューマンは、「推論とは前提の条件付き受容であり、承認とは無条件の受容である。承認の目標は真理であり、推論の目標は準真理[truth-like]すなわち本当らしいことである」とし、その「条件付」がどのように「無条件」へと導かれるのかという問題を「私は引き受けてきた」と改めて述べる (GA: 209)。出発点の知識の2区分の対応した第一節「形式的推論」と第二節直覚的確信を導く「非形式的推論」とを経て、ニューマンは第9章で「推断の感覚」[The Illative Sense]を導入する。

「具体的な事実についての推論が有効であるか否かの唯一で最終的な判断は、先天的推理能力という個人的行為に委ねられており、その極致ないし力能を私は推断的感觉と呼んだ」(GA: 271)

これは、これまで見たように、様々に把握される蓋然性の考慮を通じて1つの確実性を確信する人間生来の「先天的推理能力という個人的行為」[the personal action of the ratiocinative faculty] (GA: 271) ないし「推理能力」[the reasoning faculty] (GA: 283) を意味している。ここには二つの特色がある。第一に、ニューマンは章の最初から、「私にとって[信念は] 確実であると感じられることで十分である」(GA: 270)、あるいは「確実性とはある心の状態である」と (GA: 271)、徹底して個人性に定位している点である。バトラーの蓋然性の議論が懐疑や便宜や義務といった一般的・哲学的問題を含むのに対して、ニューマンは徹底して議論を真理に向かっての確信を希求する個人の意志作用に限定する。したがって、感覚という言葉の用法を、感覚一般ではなく、「優れた感覚」、「共通感覚」、「美的感覚」という個人に固有の意識に対応した使い方であると主張する (*Ibid.*)。ニューマンにとって、信仰ないし宗教とは抽象や形式ではなく、あくまでも人間心理における具体的な事実なのである。しかし、第二に、感覚ではあっても「推断的感觉」は推論する理性的な能力でもある。つまり、直覚的であると同時に理性的・反省的であるというニューマンの最初の区分がここでも貫徹していることがわかる。

最終の第10章「宗教的事柄についての推論と承認」では、再び、「宗教についての我々の内面の教師は、…我々の良心である。良心は個人にとっての導き手であり、私はそれを利用している。なぜなら私は私自身を利用せねばならないからである。」(GA: 304) と良心を媒介に出発点に回帰して終わる。

では、ニューマンのこうした自らに課した困難な試みが成功しているのだろうか。「ニューマンは神への承認を、…非概念的に捉え、私の良心と私、そして第一原理において根拠づけようとしているのである」という川中のまとめはその限りでニューマンの企図をよく捉えている (2005: 215)。

しかし、知識論として考察した場合に、既に見たように、論理的には論点先取の循環論であり (Hick 1963: 28/38 頁)、チャドウィックの言う蓋然性から信仰の承認への「飛躍」はなされていない。ニューマンを懐疑論者に分類する評価が現れるのも当然である (Griffin 2008: 980; Williams 1992)。つまり、自然的知識と宗教的知識の間の懸隔は残ったままなのである。しかし、「自己認識はすべての真の宗教的知識の根源にある」(Chadwick 1983: 28/50 頁) と述べ、「信仰は、具体的な事物に結びついており抽象的なものではない。…個人的で人格的なものに密接に結びついている」(GA: 87) と考えるニューマンにとって、最後の担保は信仰に向かう個人の意志に置かれる以外にない。

IV おわりに：ヴィクトリア時代の知的環境におけるミルとニューマン

ニューマンの若い同時代人の一人であるレズリー・スティーヴンは、ミルとニューマンはその知的特質と方法において「相似的である」と評している (Stephen 1877: 685)。ミルについては、その経験論的認識論の立場と啓示宗教との懸隔や論理の折衷性に関して前者の側面にミルの特質を見ているが、セル (Sell 2004) やレイダー (Raeder 2002) らの近年のミル宗教論の評価ではその宗教性に力点を置いた解釈が示されている。

一方、ニューマンの試みについてスティーヴンは「不可知論者の弁明」(1876) で、「自然の人間は決して神的な本質を知ることはできない」という見地から、「彼の良心は神は存在すると言うかもしれないが、彼の目が告げるのは神は存在しないということであろう。…ニューマンの解釈は彼のような直観を持ってなかった人——それが大部分なのだが——には何らの力も持たないのである」(Stephen 1893: 12/65 頁) と認定する。併せて、「ニューマンの主張は理性に導かれた人は不可知論者になるべきだということ…を論証する結果となっている」(Ibid./同上) と極めて的確に、ニューマンの議論の矛盾的な二面性を捉えている。¹⁷ キリスト教の本質としての神的存在の超越性 [transcendence] (Storr 1913: 148) を承認した上で、ニューマンのようなアプローチを採る限り、それは当然の帰結である。ヴィクトリア時代国教会の正統信仰の立場からも、スティーヴンのような

受け止め方となるのは想像に難くない。

では、なぜ、ミルやニューマンたちは神や信仰について一面で折衷的、他面で敢えて困難な道程を辿ることにしたのであるだろうか。また、そうした試みは現代から見てどのような意味があるのだろうか。

ヴィクトリア時代は、科学の時代、世俗化の時代、大衆の時代の幕開けであり、それは進化論の登場とも相俟って信仰にとって本質的な危機の時代であった。ミルは信仰の外側からあえて“希望”し、ニューマンは内側からその危機に対して、単なる直覚主義では信仰を担保できないことを自覚し、科学的認識の意義を承認しつつその上で信仰の確実性を求めた。というより、求めざるを得なかったと言えよう。その際、ニューマンが念頭に置いていたのは一般人ではなく「知的エリート」であって (Wilson 1957: 226/136 頁)、事実、始めに示したように特に『アポロギア』(1864)、そして『承認の原理』(1870) は賛否の議論を伴って彼ら、特に国教会や信仰を擁護したい知識人層に大きな影響を与えた。実はこの経緯は、ミルが経験論の立場から直覚主義を批判しておきながら、遺作『宗教三論』(1874) の「有神論」で靈魂不滅を希求する“希望の宗教”を披瀝し、反宗教の立場の合理主義的知識人層に衝撃を与えたことと表裏一体を成している。まさしくそこには、理念としての宗教、制度としての教会が力を失い、徹底した世俗的社会に向かう過渡期の最終盤にあったヴィクトリア時代の宗教的時代意識が反映している。¹⁸ 我々が当時の思想や文化を考える際に忘れてはならない知性史の一つの側面である。しかし、歴史的には、産業化、都市化、世俗化が急速に進展したヴィクトリア時代後期には、「時代精神は1880年代には宗教から社会問題に移ってしまった」(Lipkes 1999: 43) のである。

最後に、折衷で悩めるミルではなく、確信するニューマンの現代的意義について簡単に言及しておこう。宗教者から見た場合の多様な評価は川中(2005)第4節、西原(2005)に詳しい。ここでは、「結局の所、人間は理性的動物ではない。人間は見、感じ、考え、行動する動物である」(GA: 90)、「信仰は、…個人的で人格的なものに密接に結びついている」(GA: 87) という、ニューマンの極めて現代的な人間観と、宗教論における自然

主義と個人主義を指摘しておきたい。それらを象徴するのは、‘Sentio ergo sum.’ (Dulles 2002: 49, 61) というニューマンの言葉である。個人の自然で心理的な感覚から出発するニューマンに対しては、既に、「信仰の心理学」(Ferreira 1986: 231) との特徴づけや、「ニューマンの場合、信仰は論理というよりむしろ心理学に依っている」(Alexander 1965: 138) との評がある。これは、感覚的認知に着目する先駆者として現象学の系譜の中にニューマンを位置づけ直す近年の傾向に繋がるとともに (Ekeh 2011)、信仰の個人性の重視をニューマンにおける福音主義的な側面として改めて見出す解釈さえ生み出している (Ramsay 2012)。ニューマン評価をめぐる以上のような状況は、現代社会で教会や宗教が単に日常社会の文化現象の一つと見なされる一方で、途上国先進国を問わず過激で狂信的で不寛容な原理主義が跋扈していることに対応し、宗教とは何か、あるいはキリスト教の位置や役割の変容が広く再考されていることの反映である。ニューマンやミルがそうした考察の先駆者と言えるならば、ヴィクトリア時代は宗教問題についても現代の先駆けなのである。

注

- 1 本論考は紙幅の制約と読者の便宜を考慮し、有江 (2008)、同 (2013) の主要部分にその後の研究の進展を若干付加したものである。本課題の詳細な検討についてはこの2点を参照されたい。なお、『ヴィクトリア朝文化研究』13号 (2015年11月) に短い紹介 (川名雄一郎氏のミル研究サーヴェイ) と光永雅明氏による後者の書評がある。
- 2 一般大衆レベルでの福音主義の拡張についてはここでは触れない。
- 3 こうして醸成された文化全体としての“科学 vs. 信仰”という対抗軸の下、「科学を信仰への通り道として歓迎」(Secord 2000: 259) する立場からは『ブリッヂウォーター論集』(1833-1836) や『創造の痕跡』(1844) などの出版がなされ、中流階級以上の人々に広範に受け入れられた。
- 4 デサン (Dessain 1980: 68) を参照のこと。また、『ニューマンと同時代人』と題する500ページを越えるショートの大著 (Short 2011) には、ミルの名はベンサムや功利主義も同様に索引も含めて一切登場しない。
- 5 ミルのイングランド国教会廃止論については下条 (2013: 191-209) 6章「イギリス国教会廃止論」での政治論からの総括的検討を参照されたい。
- 6 本書は大久保正健訳『宗教をめぐる三つのエッセイ』(勁草書房、2013) として

新訳が刊行された。

- 7 近年のもっとも総括的なミル研究である Rosen (2013) では、ミルの宗教論をこの第2論文までの範囲での「人類教」に限定し、第3論文「有神論」を考察していない。
- 8 ブリトンはこの部分に対して「ミルが単なる希望の領域における宗教と言ったのはどういう意味であろうか」(Britton 1976: 30/60 頁)と設問したことに触発されて“希望の宗教”という表現を使用することにした。小泉 (1988: 296; 1997: 229) はこれを「希望の神学」と名づけているが、社会の利益に結果する個々人の道徳性の涵養を具体的目標とするなどある種の宗教運動まで含意しうる点で、内容的に「神学」というより「宗教」と呼ぶ方がふさわしいと考える。
- 9 『宗教三論』の初の完訳者大久保によれば「キリスト教が超自然主義である限り、…ミルは最後までキリスト教の外に立っていた。ミルが宗教論においてキリスト教に接近したと言えるとするれば、その形跡は奇跡論においてミルが啓示の可能性を希望の対象として承認したという一点のみである」と認定している (2012: 251)
- 10 松永 (1996) ではオクスフォード運動は「本質的には保守的な運動だったため、聖書批判や自然科学の発展を阻害する方向に働いた」(202) と否定的な側面を強調している。ストールも、広教主義の影響やドイツ由来の聖書批判の浸透による教会の権威を弱体化させる傾向を自由主義 [Liberalism] とニューマンが規定し、理性に信仰を対置させることでそれに対決しようとしたことを言う。「従って、運動全体は公然とした反動であった」と (Storr 1913: 279)。
- 11 小田川 (1999: 148-149) が紹介しているように、碩学モスナーは「人間と自然に関する諸事実をありのままに検討し、それによって人間の経験を越えた事物の蓋然性を示す試み」(Mossner 1936: 81) が『類比』の議論の核心であるという。
- 12 ただし、ニューマンが知識の区分を強調しているのに対し、バトラーは「自然の真理と啓示の真理には大きな類似があり」と捉えている点で、ニューマンによる2者の懸隔が強調された知識の2区分とは異なる。また、「聖書が理解されるとすれば、それは自然の知識が理解されるのと同じ仕方であるに違いない。つまり、学問と自由の継続と進歩によってである」(Ibid.) と述べている (Butler 2004: 244)。
- 13 これをモスナーは、「ニューマンは実際はバトラー自身よりヒュームに近い」と評している (Mossner 1936: 208)。
- 14 ニューマン自身は、「良心とは被造物と創造主とを結びつける根源であり、神学的真理は個人の宗教的習慣によって最も確実に獲得される」(GA: 106) と

- 述べている。その良心論の超越論的特質については、竹内 (2005) がその信仰告白的バイアスを割り引いても、東洋的倫理観との対比も含めて有益である。
- 15 ヴィクトリア時代の蓋然性 [probability] と可能性 [possibility] の用法については Richards (1997) が参考になる。
 - 16 信仰の確認に向かう個人内面の指向性を重視するこうした方向について、ロウランドはニューマンを「人格主義」の系譜に位置づけ、同時に、そこにニューマン自身の意図を越えた「霊的エキユメニズム」を読み込んでいる (Rowland 2010: 4, 142)。
 - 17 スティーヴンは 'Newman's Theory of Relief' でこの見地からより詳細にニューマンのロジックを検討している (Stephen 1893: 168-241)。
 - 18 コーンウェルは、「『アポロギア』と『承認の原理』が出版された1860年代と1870年代は、科学と宗教の闘いが最高潮となり喧噪となった時代として刻印された」と言う (Cornwell 2010: 234)。

References

- ・引用・参照した著作や論文に翻訳があれば適宜参照したが、訳文は必ずしも翻訳通りではない。参照した場合には、原著ページ／翻訳書ページ、のように表記した。
- ・使用、言及したミルの著作はトロント大学版の著作集、*The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto: University of Toronto Press/London: Routledge & Kegan Paul, 1963-1991. 本文では以下のように略記。
 CW I: *Autobiography and Literary Essays*, J. Robson and J. Stillinger (eds.), 1981.
 CW VII-VIII: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, J. Robson (ed.), 1974.
 CW IX: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, J. Robson (ed.), 1979.
 CW X: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, J. M. Robson (ed.), 1977.
 CW XII, XIII: *The Earlier Letters of John Stuart Mill 1812-1848*, F. E. Mineka (ed.), 1963.
 CW XXII, XXIII: *Newspaper Writings of John Stuart Mill*, A. Robson and J. Robson (eds.), 1986.
 CW XXVI: *Journals and Debating Speeches*, J. Robson (ed.), 1988.
- ・使用したニューマンの著作の略記は各著作の末尾に示した。
 Newman, John Henry (1906/1843) *Fifteen Sermons preached Before the University of Oxford Between A.D. 1823 and 1843*, London: Longmans, Green, and Co. OS.

- (2008/1865) *Apologia Pro Vita Sua & Six Sermons*, ed. & Introduced by Frank M. Turner, New Haven & London: Yale University Press. AP. 巽豊彦訳『アポロギア』上・下、エンデルレ書店、1948-1958年。
- (1979/1870) *An Essay in Aid of a Grammar and Assent*, intro. by Nicholas Lash, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press. GA. (『承認の原理』)
- (2004/1872) *Discussions and Arguments on Various Subjects*, intro. and Notes by Gerard Tracey, Leominster: Gracewing.
- (1996/1873) *The Idea of a University*, New Haven & London: Yale University Press. IU. ピーター・ミルワード編、田中秀人訳『大学で何を学ぶか』大修館書店、1983年。

- Alexander, Edward (1965) *Matthew Arnold and John Stuart Mill*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bain, Alexander (1969) *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*, (1st ed., 1882), New York: Augustus M. Kelly.
- Britton, Karl W. (1976) 'John Stuart Mill on Christianity', in Robson and Laine (1976), 21-34.
- Butler, Joseph (2006/ 1736) *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, in the Part Four of *The Works of Bishop Butler*, ed. with intro. by David E White, Rochester (NY): University of Rochester Press.
- Chadwick, O. (1983) *Newman*, Oxford: Oxford University Press. 川中なほ子訳『ニューマン』教文館、1995年。
- Chesterton, G. K. (1913) *The Victorian Age in Literature*, Home University Library ed., Oxford: Oxford University Press. 安西徹雄訳『ヴィクトリア朝の英文学』春秋社、1979年。
- Cornwell, John (2010) *Newman's Unquiet Grave: The Reluctant Saint*, London/New York: Continuum.
- Craik, Henry (ed.) (1896) *English Prose Selections*, Vol. V, Nineteenth Century, London: Macmillan and Co., Ltd.
- Dennis, B. and D. Skilton (eds.) (1987) *Reformand Intellectual Debate in Victorian England*, London: Croom Helm.
- Dessain, C. S. (1980) *John Henry Newman*, new ed., Oxford: Oxford University Press.
- Dulles, Avery (2002) *John Hery Newman*, London/New York: Continuum.
- Ekeh, O. P. (2011) 'Newman's Cogito: John Henry Newman's Phenomenological Meditations on First Phisosophy', in *The Heythrop Journal*, 52, 90-103.
- Ferreira, Jamie (1989) *Scepticism and Reasonable Doubt: The British Naturalist*

- Tradition in Wilkins, Hume, Reid, and Newman*, Oxford: Clarendon Press.
- Griffin, John (2008) 'Cardinal Newman and the Origins of Victorian Skepticism', *The Heythrop Journal*, Vol. 49, 980-994.
- Hick, John (1963) *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall. 間瀬啓充訳『宗教の哲学』培風館、1968年。
- Ker, Ian (1988) *John Henry Newman*, Oxford: Oxford University Press.
- Lightman, Bernard (ed.) (1997) *Victorian Science in Context*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Lipkes, Jeff (1999) *Politics, Religion and Classical Political Economy in Britain*, New York: St Martin's Press.
- Mossner, E. C. (1936) *Bishop Butler and the Age of Reason*, London: Macmillan.
- Raeder, Linda C. (2002) *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, Columbia (MO): University of Missouri Press.
- Ramsay, Matthew (2012) 'Ex Umbris: Newman's New Evangelization', in *New Blackfriars* 93 (1045), 339-357.
- Richards, Joan L. (1997) 'The Probable and the Possible in Early Victorian England', in Lightman (1997), 51-71.
- Robson, John M. and Michael Laine (eds.) (1973) *James and John Stuart Mill Papers of the Centenary Conference*, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press. 杉原二郎他訳『ミル記念論集』木鐸社、1979年。
- Rosen, Frederick (2013) *Mill*, Oxford: Oxford University Press.
- Rowland, Tracy (2010) *Venedict XVI: A Guide for the Perplexed*, New York: T & T Clark Ltd.
- Sell, P. F. Alan (ed.) (1997) *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, Bristol: Thommes Press.
- (2004) *Mill on God: The Pervasiveness and Elusiveness of Mill's Religious Thought*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Secord, James A. (2000) *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation*, Chicago (IN): University of Chicago Press.
- Short, Edward (2011) *Newman and His Contemporaries*, London/New York: Continuum.
- Stephen, Leslie (1877) 'Dr. Newman's Theory of Belief', *Fortnightly Review*, No. 131.
- (1893) *An Agnostic Apology and Other Essays*, London: Smith, Elder & Co. 高橋和子抄訳「不可知論者の弁明」、高橋(1993) 53-96所収。
- Storr, Vernon F. (1913) *The Development of English Theology in the Nineteenth Century 1800-1860*, London, New York, Bombay, and Calcutta: Longmans,

Green and Co.

Williams, Ieuan (1992) 'Faith and Scepticism: Newman and the Naturalist Tradition', in *Philosophical Investigation*, 15(1), 51-55.

Wilson, Colin (1957) *Religion and the Rebel*, Cambridge(MS): The Riverside Press. 中村保男訳『宗教と反抗人』紀伊國屋書店、1965年。

有江大介 (2008) 「J. S. ミルの宗教論：自然・人類教・“希望の宗教”」、『横浜国際社会科学研究所』12(6)、1-34。

—— (2013) 「J. H. ニューマンの知識論：ヴィクトリア時代の信仰と科学」、有江編『ヴィクトリア時代の思潮とJ. S. ミル：文芸・宗教・倫理・経済』三和書籍、73-95。

大久保正健 (2011) 「訳者解説」、J. S. ミル著、ヘレン・テイラー編『宗教をめぐる三つのエッセイ』勁草書房、215-252。

岡村祥子・川中なほ子編 (2005) 『J. H. ニューマンの現代性を探る』南窓社。

荻野昌利 (2005) 『歴史を〈読む〉——ヴィクトリア朝の思想と文化』英宝社。

小田川大典 (1999) 「『発展』と『蓋然性』：バトラー、ニューマン、アーノルド」、行安茂編『近代イギリス倫理学と宗教：バトラーとシジウィック』晃洋書房、146-167。

川中なほ子 (2005) 「『承認の原理』の問いかけるもの」、岡村・川中編 (2005)、204-232。

小泉 仰 (1988) 『ミルの世界』講談社。

—— (1997) 『J. S. ミル』イギリス思想史叢書10、研究社。

下条慎一 (2013) 『J. S. ミルの市民論』中央大学出版部。

高橋和子 (1993) 『不可知論の世界：T. ハーディをめぐる』創元社。

竹内修一 (2005) 「倫理と霊性の交差点——ニューマンの良心理解への一考察——」、岡村・川中編 (2005)、157-179。

長倉禮子 (2005) 「ニューマンの大学論をめぐる」、岡村・川中編 (2005)、128-156。

西原廉太 (2005) 「エキュメニカル時代におけるニューマン理解の可能性」、岡村・川中編 (2005)、233-248。

松永俊男 (1996) 『ダーウィンの時代——宗教と科学——』名古屋大学出版会。

——横浜国立大学名誉教授

Summary

J. S. Mill's Jesus and J. H. Newman's God

Daisuke Arie

Mill and Newman sincerely thought about faith and God in the Victorian age of 'science versus religion'. Mill, a 'Saint of Rationalism', proposed the famous 'Religion of Humanity' as a secular moral system in the second part of his 'Three Essays of Religion'. The idea of 'Human Jesus' he introduced played an essential role in it. He, however, expressed his hope of probable immortality of body and soul in the third part titled 'Theism'. This rather transcendental final stage could be called 'Religion of Hope'. Newman, a leader of the Oxford Movement, tried to establish the logical way to 'leap' toward faith from acknowledged new knowledge of the Victorian science. For justifying the leap, he, like Mill, adopted the concept of probability for introducing his new idea of the 'illative sense' that should make individual faith credible. Leslie Stephen claimed that seemingly opposed two of them arrived at the scepticism in the same way after all, and, in fact, they created a severe earthquake in the intellectual world of the Victorian Era.

Those provide valuable suggestions about the meaning of faith in the present age when massacres are often carried out in the name of God.