

宗教の精神と自由の精神

——ジョン・ミルトンの場合——

清 滝 仁 志

はじめに

- 1 内面的自由と政治的自由
- 2 『キリスト教教義論』における神学
- 3 ミルトンにおける自由の位置—おわりにかえて—

はじめに

文人ジョン・ミルトンの著作において、自由は最も重要な言葉であるといえる。政治パンフレットに限らず、詩作である『失楽園 (*Paradise Lost*)』においても自由という言葉は、繰り返し用いられている。一九世紀においてミルトンの伝記を執筆したマーク・パティソンは、ミルトンと同時代の法律家ジョン・セルデンの言を引用しながら、ミルトンのパンフレットが、「すべて自由の側に立つて書かれている」とし「主教に対し、宗教的自由を擁護し、国王に対して政治的自由を、検閲に対し、出版の自由を、長老派に対し、良心の自由を主張する」ことを指摘している。⁽¹⁾

もつともミルトンにおける自由という言葉は多くの研究者が言及する割には政治思想史の観点からの分析は十分でなかったのではなからうか。彼の唱える自由をピューリタンにおけるプロテスタント的自由と重ね合わせるような研究はもはや通用力を失っているだろう。⁽²⁾しかし、近年のブレア・ウォーデンのように古典古代を理想とする共和主義者とミルトンを評価しても、彼の自由の概念と共和主義の結びつきを明確には解釈しえたとはい難い。ウォーデンの描くミルトンは、ジェイムズ・ハリントンやマーチモンド・ニーダムのような同時代の共和主義者と主張に共通性があることを理解できるが、思想における相違ははっきりしていない。とくに宗教についての説明は、他の共和主義者との知的関心の濃淡としてしか表れていないのではないか。⁽³⁾

クエンティン・スキナーがミルトン研究に対して抱く不満は、彼の唱えた自由と不自由という概念の解明が不十分であり、さらにこの自由と古典古代とのつながりを否定するような研究まで存在することである。⁽⁴⁾スキナーはミルトンがチャールズ一世批判の論拠の一つとして古典古代の著述家を引用していることを指摘し、同時代の他の政治思想家とあわせて「ネオ・ローマ的自由」論者と再評価を加えている。だがこのことはまた逆に古典古代に引きつけすぎることによってミルトンの自由がもつ宗教的要素を過小評価することにつながっている。

本稿で提起するのは、ミルトンにおける自由が一九世紀のフランスの貴族アレクシス・トクヴィルがイギリス系アメリカ人に見出した「宗教の精神 (l'esprit de religion)」と「自由の精神 (l'esprit de liberté)」つまりプロテスタント宗教と共和主義との結びつきとして理解できないか、ということである。トクヴィルの指摘のとおり、この両者はまったく異なる二つの要素の産物であり、しばしば相争う性格をもっている。⁽⁵⁾ミルトンの自由に関する概念をみると、トクヴィルの描くアメリカ人にみられる特徴を見出すことができるのであり、しかも彼は『アメリカのデ

モクラシー』で語られなかった両要素の関係の分析を諸著作で試みているのである。

ミルトンの自由が何を意味しているのかを理解することは、散文著作のみならず、詩作を含めた文人ミルトンの思想を理解することにつながると考えられる。とくに共和政のイデオログとなった時期のミルトンは、以前に増して自由の理念を諸著作で強調している。彼は自らの著作活動が自由擁護のための崇高な使命であるという自覚を強くもっており、自らの失明を「自由擁護のための高貴な任務」のためであると彼の弟子へのソネットで述べている。⁽⁶⁾ 本稿では一六五〇年代の共和政の時期におけるミルトンの散文著作を検討することでその自由の概念を解明する。

本稿では次の全集からの引用に際し、巻数、頁数を（3：123）という略号で本文中に表記する。

Wolfe, D. M. eds, *Complete Prose Works of John Milton*, 8 vols, Yale Univ. Press, 1953-82.

邦訳として『イングランド国民のための第一弁護論および第二弁護論』新井明・野呂有子訳（聖学院大学出版会、二〇〇三年）、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）を参考にした。

1 内面的自由と政治的自由

ミルトンは『イングランド国民第一弁護論 (*Pro Populo Anglicano Defensio*)』において自由を福音の賜物であるとし、それを「単に内面の自由だけでなく、政治的自由も含めた」ものと解釈する。彼によれば、キリストは「自身が奴隷に身をやつしながらも、解放者としての精神をもち」、「我々に政治的自由をあがなってくれた」という。⁽⁷⁾

プロテスタント神学においてキリスト教的自由という場合、通常、内面的な精神上の自由として把握される。たとえばルターにおける「キリスト者の自由」の観念はまさにそれである。この自由は、政治的・社会的要素とは別

であり、あくまでも内面において神と直接交わるものである。つまり、カトリックのように教会組織が神と人間の媒介をなすものではないという意味での自由である。これは身体・財産などの制限を受けないという外面的自由とは別の起源をもち、異なった性格をもつ。さらにまた政治参加を含む自由とは距離がある。

しかるにミルトンの場合、この内面の自由を外部的な自由と連関するものとして用いている。この連続性を彼は次のように描いている。

「我々の自由はカエサルからものではなく、生まれながらにして神から賜ったものである。カエサルから与えられなかった自由をカエサルに渡すことは最も卑しいことであり、人間の起源に鑑みてふさわしくないことである。人間の顔と容貌を見て誰の姿が見出されるかというならば、誰もが即座に神の姿と答える。それゆえ我々は神に属する者であり、真の意味で自由であり、ただ神からその身を授かったのである。したがって単なる人間にすぎない、まして、不法で不信心で暴君であるカエサルなどに自分自身を奴隷として売り渡すことを我々がおこなえば、それは神を冒瀆する邪悪な行為である」。

ここでの主張はミルトンの自由観を見る上で見逃せないものである。通常「カエサルのものはカエサルに返せ」との聖句は、政治を独立した領域のものと解釈して、国王の政治的權威を尊重することを認めている。しかるにミルトンは政治的自由を神から授かったものであり、カエサルとは無関係のものとしてとらえている。マグナ・カルタで認められたような特権として政治的自由を解釈すべきでなく、人間が神によってつくられた当初からの自由は認められるべき性格をもつ。そこでミルトンは、通常、国王の世俗的支配を正当化するのに用いられるキリストの聖句を、単に現世における国王への義務を喚起したにすぎないものと解釈し、国王が国民の政治的自由を制限す

る権限を拒否するのである。ミルトンによれば、支配者とは国民が公共の利益のために政治的自由を行使した結果として選ばれる存在に過ぎない。したがって彼のいう自由は国王との関係から生じる特権の類ではない。このように自由を神の与えた自然権として考える見方は古典古代やルネサンス期の政治的自由の主張になかった。

それでは、ミルトンは自己が描く自由の構造をどのように考えていたのであるか。彼は『国王と為政者の在位権 (The Tenure of Kings and Magistrates)』の冒頭で、自らの自由観を敷衍し、次のように述べている。

「内面が理性によつて動かされる者は、自らの知性を内外の二重の暴君―外なる慣習と内なる盲従―の支配に委ねたりしない。彼らは、このような支配が国家の暴君を好みに戴くことをよく見分ける。一方、内面において奴隷である者は迷ふことなく、国家に悪徳の支配が及ぶことに心地よさを感じる。実際、よき者の他には自由を健全に愛しうる者はいないし、自由を求めない者は放縦を求めるのである」⁽¹⁰⁾。

ここに示されるように、ミルトンによれば自由を精神的なものと考えることから出発する。「内外の二重の暴君」とは本来、理性を正しく用いることのできる人間の判断をゆがめるものの存在である。それは一つには、昔ながらの慣習であり、もう一つは精神的権威に無批判に従ってしまうことである。ここにはコモンローとイングランド国教会という二大支柱に依存する伝統的国家体制の政治的権威を批判する視点がみられる。人間はあくまでも独力で理性を働かせ物事を判断すべきなのである。ここには先入見 (prejudice) の効用を説いた一八世紀のエドマンド・バークとは真つ向から対立するような見解が述べられている。むしろトクヴィルが描くアメリカ人が「政治の原理を法律や人間の諸制度も意のままに方向を変え、汲みかえられる可塑性をもつもの」とみなしていることに共通する考

えがミルトンには見られる。⁽¹⁾

ミルトンにとつては理性を正しく用いる内面の自由が維持されることで、外面の自由が存在することが可能である。そして身体・財産の自由という消極的自由よりむしろ支配者に対して自己統治を主張する政治的自由という能動的自由を強調している。理性の鏡が曇り、内面の判断を過つならば、暴君に従う政治的隷属がもたらされ、自由を喪失してしまうのである。この政治的自由や隷属についての表現はスキナーの指摘するようにサルステイウスなど古典古代の論者のレトリックを用いたと言つてよいであろう。ミルトンの自由においては、あくまでも内面の自由が前提となり、外面の自由はそれに依存する性格をもつのである。その自由の根本的概念は、他者に隷属しないことであり、そのことが内外において適用される。彼が政治を語るのにあれほど国教会や長老派の教権制度による精神支配を攻撃したのは、彼独特の自由観にもとづいていたがゆえである。このような自由の認識は、同じ時代の共和主義者にはみられないものである。

王政復古後の詩作で展開される自由の概念もこの文脈で判断すべきであろう。たとえば『失業園』の作中において次のように説明している自由は、今までに述べてきたような自由観を端的かつ雄弁に詩の形式をもつて語つていゝるのではなからうか。

「人間がみずからの中で下劣な力が

自由な理性を支配することを許す限り、

神の正しい裁きの手は、人間を外部の力によつて

暴君たちに屈伏させ、暴君たちは、

その分を越え、人間の外面的な自由を奪う⁽¹²⁾」。

さらにミルトンの最後の詩作『闘技士サムソン (Samson Agonistes)』では、囚われの身で身体の自由を失い、しかも盲目となったサムソンが気高い精神を回復することで遂に身体に絡んだ鎖を断ち切ってその身の自由を回復し、そしてイスラエル国家を復活させる状況が描かれている。まさにこの筋書きは、彼の考える自由を具体的に詩の形式で描写したといえよう。

ミルトンは『イングランド国民第二弁護論 (Pro Populo Anglicano Defensio Secunda)』で自由概念の形成について回顧的に語っている。ここでは、まさに自由についての思考の遍歴を述べている。ミルトンは、まず内乱初期に主教制度を批判する初期宗教パンフレットを公表した際、次のように考えた、と述べている。

「議会が力を發揮し事を運ぶに及んで、主教たちの勢威は失墜し始めた。言論の自由が得られはじめるや否や、誰も彼も一斉に主教たちを批判した。私がこういう事態に際して思ったことは、「人間が自由にたどりつく真の自由への道が開かれたのだ。もし、宗教を基盤とする諸規律が国家の道徳や制度にまで及ぶことができたならば、人々はこれをきつかけに、奴隷のくびきからの人間の全面的な解放へと一直線に進むことができる」ということであつた。その上、私は青年時代から、何よりも、神の法であれ人間の法であれ、何が法であるかを知ろうと努力してきた。したがって、役に立つかどうかはともかく、今や私は、自分が、わが国に、教会に、そして神の福音のために危険に身をさらしている多くのキリスト教徒にとつて必要な存在なのだと思つた」(4: 621-622)。

このミルトンの言葉に従うならば、自由の基本とは「宗教を基盤とする諸規律」である。この規律がさまざまのもの

のに及ぶことで自由の領域が広がると考える。「本質的な自由」とは「外面的なものでなく、内面的なものである」とし、それが「正しい生活規律と活動にある」としている（4：624）。

さらにミルトンはこのような自由の展開について次に掲げるような分析を加えている。

「私は、自由に三種類の自由が存在することを見て取った。すなわち、教会の自由、家庭の自由・私的自由、政治的自由である。私はすでに最初のものについて書いた〔初期宗教パンフレット〕ので、二つ目の家庭における自由・私的自由に取り掛かった。ここには三つの問題が関係する。婚姻の性格、子供の教育、最後に表現の自由である」（4：624）。

これらの問題に対応してミルトンはそれぞれ著作を出している。『離婚の教理と規律（*The Doctrine and Discipline of Divorce*）』（一六四三年）、『教育論（*Of Education*）』、『アレオパジティカ（*Areopagitica*）』（一六四四年）である。冒頭で紹介したパティソンがいうように、彼は自分の前にあるあらゆるできごとについての自由を語ろうとしているようにさえ見える。

そしてミルトンは、最後に掲げた政治的自由について次のように語っている。

「政治的自由は、残された最後の自由であった。私はそれについては今まで触れてこなかった。なぜなら、この政治的自由が為政者によってうまく運用されていると思っていたからであった。私は、議会の敵と宣言され、一敗地にまみれ、囚われの身となり、裁判で死を宣告される前に、国王が自らの大義を弁明するまで、国王の権限についてはパンフレットで言及してこなかった。そのきっかけは、ある長老派の聖職者が（以前はチャールズの容赦なき敵であった者だが）独立派が長老派に対して優位に立ち、議会で重きをなしていることを恨んで、議会が国王に関して通過させた法令を攻撃し、暴動を起そうと画策し、プロテスタントや改革教会の教義では国王を攻撃する聖句はあまり用いないと主張したことであった。そこ

で私は〔政治的自由についてのパンフレットを書くことで〕その虚偽を明らかにしなければならないと決意した」（4：626）。

これは、ミルトンにとって政治的自由があくまでも派生的なものであったことを示す記述である。政治的パンフレット執筆のきっかけも国王を攻撃することがプロテスタントの教義にはないという宗教的主張への反撃からである。

一連の言明によるとミルトンは、家庭・私人の自由、政治的自由という順に自由に対する関心を外部世界へと次第に拡大させていった。自由の中心には内面的な規律があり、その規律の出発点にして基礎に宗教がある。出版の自由を掲げた『アレオパジティカ』で語られるように人間は理性を用いて神の真理をより正しく理解し、この判断に従って自己を規律する。ミルトンのいう自由は、非理性的行動、たとえば情念に耽溺する放縱とは別物である。自由は常に理性をとめない、非理性的な要素の支配を排除する自己規律と一体であった。この自由は古典古代の市民における公共精神にも通じるものであった。

ミルトンにおいて政治的自由は、王政復古直前の著作『自由共和国樹立の捷徑』(*The Ready & Easie Way to Establish A Free Commonwealth*)』で共和政の正統性を論じる根拠として用いられる。国王を廃位し、共和国を樹立したことの意義を彼は次のように語っている。

「イングランド議会は、宗教的自由及び政治的自由を守ろうとする多くの信仰深い者たちによって支持され、議会は長い経験から、王政を重荷で無駄で使えないような危険な統治であると判断し、正しく雅量をもってそれを廃止した。彼らはイングランドを王権支配の束縛から自由な共和国に変え、その結果、イングランドは隣国の賞賛と恐怖の的となったのである」

2』(7: 409)。

共和政にとって重要なのは国民の宗教的自由と政治的自由を擁護することであり、君主政はこのような自由を侵害するがゆえに排斥すべきであるとする。

とくにこの政治的自由については自己規律ということの基本にして君主政が自由にふさわしくないことを論じている。国王をとりまく宮廷が巨額の支出、贅沢、虚栄、喧騒をもたらす自堕落な存在であり、それが国民の精神に悪影響を及ぼすゆえである(7: 425-426)。ミルトンは宮廷の悪風にそまった国民(ミルトンはとくに貴族とジェントルマンを挙げている)が宮廷を見習い、放縦や奢侈に流れることを懸念している。

さらに宮廷社会の存在によって貴族やジェントルマンは宮廷の官職をめざすようになり、彼らが宮廷内の評判をたえず気にし、卑屈な精神に陥ってしまうことを危惧する。ミルトンはフランスの宮廷を引き合いに出して、高貴な精神をもつはずのユグノー貴族が墮落してしまったことを示している。このような宮廷の存在によって国王は彼らに美酒や珍味を下賜するだけで、何の値打ちがないのに神格化され、尊敬を受けることで専制が可能となる(7: 426)。

このようにミルトンにおける政治的自由の中心は個人の内面における規律の維持であり、道德的墮落は自由の喪失につながるものであった。次に取り上げる『キリスト教教義論 (*De Doctrina Christiana*)』はこうした自由観を包括的な宗教体系の中に包摂しようとする試みであった。

2 『キリスト教教義論』における神学

共和国のイデオログとして『イングランド国民第二弁護論』で護国卿クロムウェルをやや強引に擁護した後、ミルトンは政治的著作をしばらく控えていた。再度、政治的著作を世に問うたのはクロムウェル没後の王政復古直前である。政治的沈黙の期間は、クロムウェルの護国卿体制がますます独裁的になっていった時期であった。護国卿はほとんど国王に代わるものであり、しかもそれに対する国民の支持は低調であった。王党派の叛乱が相次ぐ中、一六五五年に軍政官制度が導入され、護国卿体制は軍事独裁の色彩を一層濃くしていた。

ミルトンは、この時期に自由についての自身の考えを宗教体系の中に位置づけようとしていた。ホッブズの『リヴァイアサン』において典型的であるが、当時の知的状況において、このような知的作業は特別のことでなく、思想家と呼ばれうる著述家にとり、その政治的主張に知的一貫性をもたせるための当然の過程であった。

ミルトンにおけるこの知的作業の成果が一五五六年頃に書かれたと考えられる『キリスト教教義論』である。この著作は、聖書の言葉を引きながら、自らの宗教的見解を展開する形式をとっている。彼はこの著作を公刊せず、その原稿だけが彼の没後に残された。それが発見されたのは、はるか後にあたる一八二三年である。

この『キリスト教教義論』は二部に分かれている。第一部全三三三章は神学的議論にあてられ、神、聖霊、予定、聖書解釈についてミルトンの見解が表明されている。第二部全一七章は、この世における人間の道徳的義務が取り上げられている。これらの議論は神学的に体系づけられているというよりもミルトンの知的関心にあわせて内容が展開しているといえる。

第一部で表明されているミルトンの神学的立場の特徴は、反三位一体的主張、自由意志論、二重予定説への反対という三点に要約される。これらの見解は、第二部において人間の道徳的義務を強調していることと密接に関連する。この構成の仕方から、ミルトンは現世における人間の活動を第一の関心対象に置き、さらにそれを神学的に基礎づけることで、一貫した宗教体系が構築できると考えていたと理解できる。以下においては、この議論方向を確認すべく『キリスト教教義論』の議論を検討していくことにする。

『キリスト教教義論』において最も衝撃的な内容は、三位一体教義の否定である。それは当時においてまったくの異端的な教義であった。内乱期には群小の異端的教派が登場していたが、三位一体を否定するものはほとんど例外とあってよい。

ミルトンによれば、キリスト教における三位一体の教義は人為的なものであり、その根拠を聖書に見出すことはできず、理性にまったく反しているとする。正統的な教義は、三位一体の聖書上の根拠をヨハネ福音書第一〇章第三〇節の「私と父は一つである」という箇所につき、父と子は「本質的に一つである」と解釈してきた。ミルトンは、これを「神についての軽率な結論」と論難し、「人間の創り出したものとして拒否する」と明確に断言する(219-220)。彼によると、父と子は本質的に一つではない。父によって創られた子は、父のような絶対性、永遠性、自己充足性を欠いていると考えられる。

三位一体の否定という主張は、当時の宗教状況からみると唐突な印象を与える。ソツイーニ派が一七世紀のピューリタンに現れるのは奇異である。これをクリストファー・ヒルのようにミルトンに異端的な民衆文化との接点を求める解釈もありえようが、⁽¹⁴⁾逆に当時のエリート文化である人文主義と結びつけて解釈するほうが自然ではなからう

か。ミルトンはこの世における徳の実践ということを中心的要素とし、その励行の模範者としてキリストを位置づけている。そのことの延長線上に反三位一体の教義があると考えたとしたならば不自然ではない。神の子イエスに全能を認めてしまうならば、生前イエスが徳を実践した努力への評価、賞賛は無意味となる。全能の神ならば当然、徳行を実践するといえるのであるから。

ミルトンがこの世において美德を発揮するという〈過程〉を重視したことは『アレオパジティカ』で明らかにしたとおりである。⁽¹⁵⁾ イエスが我々の模範者たるには、我々人間と同様の試練を体験する存在でなければならなかった。事実、『復樂園 (*Paradise Regained*)』におけるイエスは、悪魔のさまざまな誘惑に毅然として対処し、神の子でありながらも人間と同様に試練を受けるものとして描かれている。ミルトンにおける反三位一体の主張は、純粋な神学的思弁の到達点というよりも、むしろキリスト教において人間の道徳的義務を強調したことによる帰結であるといえる。

ミルトンは、神がすべての人間に「自らの努力で悪い欲望に抗することができるように、十分な程度の内なる理性を与えている」と指摘する (9.1.10)。もちろんミルトンはキリスト教における人間の原罪を認めているが、それは人間の絶対的な墮落ではなく、人間はこの理性にもとづく自由意志によって救いに至ることを認める。

ミルトンの考えでは人間が自由意志をもつということと神が絶対的存在であるということは矛盾しない。ミルトンは、神が第一原因であり、全知であるがゆえに、すべてのものに対する予見が可能であることを認める。しかし、そのことは、人間の行為が必然的に決定されていることを意味するのではない。神の「予知」は人間の行為の結果を知り得ても、人間の行為過程には介入しないものである。「神の必然性や第一原因の必然性は、自由な動因に対し

ては強制をもたさず」、「神は人間の力に委ねたことに対して絶対的な命令を下すことはなく、それは人間の活動の自由に任されている」のである（6…155）。人間は、善悪いづれをも意志することが可能であり、神は、そうした人間の意志に強制を加えない。たとえそのことが人間に破滅をもたらしかねないとしても、人間は神の操り人形ではなく、この世において主体的なものごとを決定できる存在である。このように神の絶対的権威を前提としながらも人間に活動する領域を認める考えは「宗教は市民的自由に人間の能力の高貴な実践を見出す」、「政治の世界は造物主が知性の努力に委ねた場所とみなす」とトクヴィルのいうアメリカ人の観察に重なっていることは指摘してよいであろう。⁽¹⁶⁾ミルトンの自由の根本にある内面における自己決定はこのような神学的根拠をもっていた。

こうした自由意志説の観点から、ミルトンはカルヴァン主義に見られる二重予定説、すなわち予定を神の選びと永遠の罰という二重の決定とみなす理論を否定している。ミルトンによれば、神の予定は「神の慈愛、恩寵、知恵の栄光を示す」という積極的意味しかもたず、もっぱら人間の救済という望ましいものの実現に関わるものであった。人間の永遠の滅びといった「忌むべき、嫌悪すべき」ことは神の予定には含まれていない。ミルトンにとって、神は、理不尽に人間を永遠の罪に陥れることはない。ヴェーバーの『プロテスタンティズムと資本主義の〈精神〉』で引用する「地獄に落とされても（カルヴァン主義者がいうような）かような神を尊敬することは絶対にはできない」というミルトンの発言は、まさにこのような彼の予定説批判に由来していた。ミルトンはこのように二重予定を否定することによって、カルヴァンの立場と明確な一線を画した。何者にも強制されることを拒否するミルトンの自由精神は、旧約的で抑圧的な神に対しても向けられるのである。

これに続けてミルトンは、人間の永遠の罰を望んでいない神が人間を邪悪に創造することもなかったと論ずる。

神は「邪悪な人間に対し、それに値する罰で脅したのであり、無実の人間に罰を予定したのではない」(6:171)。しかも、神の予定は絶対的必然的なものでもなかった。その予定はすべての者を対象とし「限られた時間の中で特定の人間の、そのおこないをみながら下す命令」であった(6:170)。一介の漁師であったペテロも使徒ペテロとして予定され選ばれていたのではなく、彼がイエスを「信じ、信仰を維持したがゆえに」選ばれた。予定は「個人的に信者各自に適用され、信仰を維持する者に堅く確立される」のである(6:176)。

このようにミルトンは、神の予定が人間の活動に先行するものでない、と考えた。むしろ予定は個人の決断に依拠する。その決断の前提に自由意志が存在した。つまりキリスト者は、理性を正しく用いることによって神を愛し、祈り、自身の救済にもあずかることができる。個人の主体的判断こそが救済の予定に先行しなければならない。「もし、そうでなければ、我々が神に奉ずる崇拜や愛は意味がなくなり、無価値となる。外部の命令によって脅かされ、影響を受ける意志は自由ではありえず、奉仕のための尊敬の念にひとたび強制が加われれば、弱く空しいものとなる」(6:176)の¹⁾であらう。

人間における理性と自由意志を積極的に評価する立場に立ったミルトンは『キリスト教教義論』の第二部全体を割き、人間の道徳的行為について詳論した。彼は正しいおこないがあっても信仰がないことがあるが、真の信仰があるところには、必ず正しいおこないがあると考える。ミルトンはこの第二部の最初の章で「よきおこない」について論じ、キリスト教徒にとって「神への真の祈りを主に構成するのは、よきおこないをすることを願うことである」として、「よきおこない」を個人の信仰で重要なものと位置づけている。彼は「よきおこない」をなすには「徳」が必要であるという見地から「徳の中に神と人に対する義務のすべてが含まれている」と主張する。

ミルトンがここで展開している徳のカタログは細目に及んでいる。とくに出発点として掲げている「人間のすべての義務に関する」一般的な徳は、神の意志を探しそれを維持する「叡智」と「我々が何をなすべきか、それをおこなう時と場所を知ることが可能にさせる」へ思慮」によって成り立つ。この「叡智」と「思慮」は人間に真理の方向と具体的な徳行をさし示し、よきおこないを促す働きをする。ミルトンは、同時代の熱狂的ピューリタンと異なり、知性優位の考えに立っていることを宗教的に精緻化しているといえよう。

議論の中心は、人間の義務に関する具体的徳であり、詳細に分類され、第二部では大きな部分を占めている。それは、自分自身に対する徳と隣人に対する徳に分けられている。

自分自身に関する徳は、肉体の享楽・物的所有・栄誉欲など外的欲求を制限する徳と内面的な精神に関する徳がある。前者は、節制、節度、貞節、上品、礼儀、満足、謹厳、勤勉、優雅、謙讓、雅量から構成され、後者は不屈の精神と忍耐という徳である。ここで示された徳は、人間の理性が外的欲求や情念などの非理性的要因に対して優位に立つことを賞揚する。

隣人に関わる徳は「汝自身を愛するよう他人を愛せよ」ということを基本に、謙遜、善意、思いやりとから兄弟愛と友好を基本にしながら、一般的な意味での隣人関係と何らかの具体的関係がある隣人に対する徳に分けていゝる。一般的意味での隣人については、他人の生命、名誉、財産の尊重から、市場における売買や貸借での信義にまで及ぶ。

何らかの仕方に関係がある隣人への義務に関する徳は、私的義務と公的義務に関するものに分けられる。前者は、夫婦・親子・兄弟・主従の義務にかかわり、後者は、為政者・国民の義務、戦争と平和について隣国に関する義務

といった政治的義務や牧師・信徒の義務という教會的義務に関わる（6：637ff）。

以上に列挙した諸徳に共通する特徴は次のようにまとめることができるであろう。第一に、ミルトンがこの世の生活全般を対象とした具体的な指針として徳を位置づけ、それぞれの状況に応じてそれにふさわしい徳を詳細に規定していることである。

第二にミルトンの掲げた徳性は、アリストテレスの徳の分類を下敷きにしているということである。当時の知的世界におけるアリストテレスの位置づけをみるならば不自然なことではない。たとえば、枢要徳の一つである「思慮」が基本的な徳として提示され、また「雅量」の徳が「野心」、「高慢」、「臆病」の悪徳と対比されている。だが、ミルトンの徳は、アリストテレスのそれに比べ、社会的活動をいっそう強く意識したものであることも見逃せない。古代哲学者が掲げる徳の多くは、個人の観想的な生活におけるものがほとんどであった。

他方、ミルトンの徳は、個人としての人間の道徳的完成に加え、共同社会における人間の義務を広く視野においたものであった。ミルトンが要求するのは自己の身体の節制に留意することから、隣国に対する条約遵守の義務など政治的な義務をも果たすこと⁽¹⁸⁾にまで及んでいる。要するにミルトンの掲げる徳は、個人・家族・近隣・国家という場の広がりをもつて展開されていた。

さらに指摘すべきことは、ミルトンの場合、ギリシア哲学での徳と異なり、キリスト教の絶対的真理と結びつき、救済の原理を備えている、ということである。言い換えれば、人間において有徳であることは、神によつて課せられた使命であり、救いの必要条件とされるのである。最後の審判では、人間が理性を正しく用いたかどうか、が判断材料である。自由意志をもつ人間にとつて、徳は命運を決する行為指標であり、信仰に不可欠な要素であった。

ミルトンは、ルターなどのように、この世におけるよきおこないを義認の結果として強調するのではなく、信仰の内に属するものと考ええる。

もつともミルトンは、よきおこないを重視したものの救いの十分条件とまでは考えていない。正しいおこないは、信仰が常にもなわねばならなかった。ミルトンは、『キリスト教教義論』においてよきおこないの一つ一つに聖句をあてはめ説明していたが、それは神の啓示の書である聖書から人間の正しい行動を論証することで、両者の一体性を明らかにしようとした試みであると解釈できる。

ところでミルトンは神の意志が絶対的であると強調するカルヴァン主義的な主意主義には否定的であった。神の意志であるがゆえに真理であるという見方は、彼にとっては人間が奴隷のごとく神に仕えるものであり、内面の自由を重視する彼にとって受け入れがたい教説であった。理性によって真理は吟味されるべきであり、超越的に啓示されるべきものでないと考えていた。『キリスト教教義論』において彼が聖書の分析を試みたのは、聖書にあらわれた神の教えが理性にならなっていることを説明するためであったともいえよう。スコラのともいえる徳のカタログは、人間によきおこないを示し、理性の判断の指針となるべきものであった。

ただここで指摘しなければならないのは、ミルトンの理性が一八世紀の理神論者が主張するような合理主義的な理性でなく、あくまでも神の信仰があつて働くものであり、人間の経験的な認識能力を越えた部分を含むものであったことである。したがって彼が重視した人文主義的な諸知識も神に対する信仰がなければ、無意味な存在であった。ミルトンのこうした考え方は『復樂園』において象徴的に詩の形式で示されている。ここでは、悪魔が古典古代の学問を誇り、異教徒も自然の光に導かれて知識を得ることが可能であると主張したのに対し、キリストは「上から

の光、光の源からの光を授かる者にはその他の教えは必要でない⁽¹⁹⁾」と声明し、信仰をとみなわなない古典古代の知識を批判しているのである。

3 ミルトンにおける自由の位置―おわりにかえて―

ミルトンにとって自由とは以上述べたように人間の活動における前提条件であった。自由を認めないところに人間の行動への責任はない。自由意志、反予定説は必然的に導かれてくるものである。第一部第二章「福音とキリスト教的自由について」で、「キリストは我々の罪への隷属そして律法や人の支配から解放した」のであるから「我々は人の判断から自由であり、とくに宗教的な問題においての強制や制限から自由である」(6..53)と論じている。この自由は人間の全領域―家族、近隣、国家―に広がる。ミルトンは、本来個人の内面にとどまるべきキリスト教的自由を人間活動に積極的意味を与えることによって政治社会にまで拡大した。その背景には本稿で今まで見てきたように、現世における徳性を宗教の領域に組み込んだ彼の神学体系が背景にあったといえる。

ミルトンの語る徳や自由は宗教的背景という点で同時代の共和主義者と根本的に異なっている。多くの共和主義者の場合、古典古代で理想とされる市民的徳性は、世俗的性格を持ち、むしろ宗教的価値と切り離すことに意義を認められている。ハリントンはその最たる共和主義者であろう。政治的自由を論じる中で、宮廷社会の放縦、奢侈による国民の精神的墮落を批判する議論方法は、一八世紀のネオ・ハリントニアンと呼ばれる著述家にいたるまで存在するが、ミルトンの場合、宮廷での放縦、奢侈は『キリスト教教義論』において宗教における悪徳の対象となつて批判される(6..:796)。フランスのモンテスキューが『法の精神』の中で政治的徳性を道徳、宗教的徳性と分けた

ような視点はない。彼においてすべての徳はプロテスタント宗教に収斂するものである。内乱期の共和主義者の中でミルトンは特異な存在である所以である。

他方で、ミルトンの政治思想は同時代のピューリタンの著述家のように超越的信仰による魂の救済といった課題をそのまま政治の場にもち込むことはなかった。別稿で述べたように共和国擁護の主張の中で、共和国を宗教的レトリックで正当化しなかったのはその表れである。⁽²⁰⁾ ミルトンの政治思想は、宗教的価値を強く意識してはいるが、あくまでも政治において宗教は基調層をなすにとどまり、その原理は世俗的世界における徳の概念に変換され、直接表面に出ることはなかった。

ミルトンにおいて「宗教の精神」と「自由の精神」の調和は、宗教のなかで人間活動を積極的に評価を与えることで可能であった。トクヴィルがアメリカで見出した「自由は宗教のなかに、手を携えて戦い、勝利をともにした盟友を見出し、自らを育てた揺り籠、自らの権利の神聖なる源とみなす」状況がミルトンの世界に存在しているといえる。⁽²¹⁾

- (1) Mark Pattison, *Milton* (London, 1880) p. 66.
- (2) このような傾向の研究として次の文献を参照。A. E. Barker, *Milton and the Puritan Dilemma 1640-1660* (Toronto, 1942); W. Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (Columbia, U. P., 1955); M. Wolf, *Milton in the Puritan Revolution* (New York, 1941)
- (3) ウォーレンは以下の著作を参照。B. Worden, "Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven", G. Bock, eds, *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge, 1990)

- (4) Quentin Skinner. *John Milton and politics of slavery in Visions of Politics*, vol. II (Cambridge, 2002), p. 298.
- (5) Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, I, (Galimard, 1992), p. 47. 邦訳『アメリカのデモクラシー』松本礼二訳(岩波文庫'二〇〇五年)六九一七〇頁。
- (6) F. A. Patterson, *The Works of John Milton* (Columbia, 1931), vol. 1, part. 1, p. 68.
- (7) M. Dzelzainis, ed. *Milton: Political Writings* (Cambridge, 1991), pp. 105-106.
- (8) *Ibid.*, pp. 107-108.
- (9) *Ibid.*, p. 108.
- (10) *Ibid.*, p. 190.
- (11) Tocqueville, p. 47. 邦訳七〇頁。
- (12) 第一二巻九〇―九五頁。訳は新井明訳『楽園の喪失』(大修館書店'一九七八年)参照。
- (13) ミルトンの宮廷批判は、古典古代の歴史家タキトゥスにおける宮廷社会批判が念頭にあったと考えられる。彼は『イングランド国民第一弁護論』でタキトゥスを「暴君に断固として反対した高貴な著作家」と評価している。宮廷がもたらす道徳的頹廃と国民の自由の喪失という図式はタキトゥスの描く構図である。リチャード・タックは「一七世紀政治思想を検討する中で『新しい人文主義者はタキトゥスの考えや文書の形式に支配されていた』と指摘しているが、ミルトンはまさにその一人であった。R. Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge, 1993), p. 5.
- (14) Christopher Hill, *Milton and The English Revolution* (London, 1977), p. 111.
- (15) 拙稿「ミルトンにおける〈政治〉と〈宗教〉―『アレオパシティカ』の考察を通じて―」『法政研究』第六六巻第一号(一九九九年)参照。
- (16) Tocqueville, p. 47. 邦訳七一頁。
- (17) ヴェーバー『プロテスタントエティズムの倫理と資本主義の〈精神〉』梶山力訳(未来社、一九九四年)一八〇頁。
- (18) こうした徳概念の拡大は、ルネサンス期の人文主義者における徳に関する議論でも確認することができる。グデは、

ダンテの『饗宴』において徳がアリストテレスのそれに比べ、公民的実践活動にまで拡大し、知性によって統御される存在へと変化していることを指摘している。J・グデ『救済の帝国―ダンテと政治―』小林公訳（木鐸社、一九七六年）二二―一〇三頁。

(19) 第四卷二八八―二九〇行。新井明訳『闘技士サムソン 楽園の復活』（大修館書店、一九八二年）参照。

(20) 拙稿「ミルトン・国教会・政治」、『駒澤法学』第五卷第三号（二〇〇六年）参照。

(21) Toqueville, p. 48. 邦訳七一頁。