

多神教とブリテン帝国

—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」

角 田 俊 男

序論

ブリテン帝国と啓蒙思想の関連については、植民地をめぐる知識の帝国支配の問題関心から多くの研究がなされている。ブリテンの東インド会社のパトロネージが18世紀後半から促進した古代ヒンドゥー文化の研究は、古代インドの起源に先進的な文明を評価した。ウィリアム・ジョーンズ (William Jones) が到達点となるブリテンのオリエンタリズムは、インドにヨーロッパに先行する古代文明を認め、東インド会社のインドへの暴政を反省するとともに、そうした成果を上げた研究を後援した東インド会社の行政統治を正当化する限り、ブリテン帝国と両義的な関係に立っていた。他方で、啓蒙の「哲学的歴史」の基盤となる文明史は未開、野蛮から発展段階を経る進歩の図式に基づいていた。その一例であるスコットランド啓蒙の「推測的歴史」に、ウィリアム・ロバートソン (William Robertson) はオリエンタリズムの成果を取り込み、古代インドに高度な文明の達成をもってきたが、文明史を引き継いだジェームズ・ミル (James Mill) は、ジョーンズの古代インド文明を功利の規準から否定し、帝国権力による改革の必要と親和する、インドを野蛮と規定する歴史を構成した¹。このように、ヒンドゥー文明に魅了されたブリテンのオリエンタリズムも、野蛮から文明への啓蒙の歴史叙述も、帝国権力からの後援に規定され、改革計画を正当化する点で、帝国支配と曖昧な共生関係を含んでいた。これらの啓蒙思想から、インドを野蛮とする文

¹ Michael S. Dodson, *Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770-1880*, London: Palgrave Macmillan, 2007, pp.62-71.

明史に対抗しインドの主体性を内在的に理解しうる思想・学門の方法を、ブリテンの初期オリエンタリズムが依拠した古事批評研究全般と啓蒙の哲学的歴史の総合に探究することが本稿の課題である。ブリテンから古代ヒンドゥー教聖典を批評解釈する試みが、啓蒙思想と帝国による知識の支配にどのように組み込まれていたか分析し、次に、植民地インドの思想家の側から試みられた、ヒンドゥー教やキリスト教について比較宗教的観点を含む聖書批評の傾向を究明する。最後に、真の普遍宗教を追求する両者から識別される、異教の史料をその特殊な社会的背景の中で批評する方法を、世界帝国を批判する歴史家に読み取るだろう。

「哲学的歴史」と一般に呼ばれる啓蒙の歴史叙述について、それに先行する古事学・文献批評による「博識 erudition」の歴史研究との関係は、その結節点となるギボン (Edward Gibbon, 1737-1794) による総合に着目して、断絶よりも連続的な発展ではなかったかと、再検討されている²。主にフランスの碑文文学アカデミー (Académie royale des inscriptions et belles-lettres) で展開した「博識」の主要な主題に世界の宗教、特に異教の文化史的研究があったことが理解されているが³、それでは、その「博識」は、同時代のブリテンで発展し始めたインドの古代宗教についての学問研究 (オリエンタリズム) にどのようにつながっていったのだろうか。本論は、この問題への接近として、ブリテンのオリエンタリズムが、「博識」に啓蒙の「哲学的歴史」を接合したギボンの歴史学の方法と、どの

² 研究の起点となった論文として、アルナルド・モミッリャーノ「Gibbonが歴史学の方法発展に寄与した点」『歴史学を歴史学する』木庭顕編訳、みすず書房、2021年、138-163頁を参照。彼は哲学者により博識は避けられたが、「博識は最も専心した哲学者によっても手の届くところに常に保たれた。移行があったとすれば、それは博識自体の中ではなく、むしろ博識の目的においてだった」と述べている。Arnaldo Momigliano, *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown: Wesleyan University Press, 1987, pp.25-26. 継受される古典史料の扱い方の変化に各時代の社会構造の反映をみるモミッリャーノの古事文献学の方法を受容したポーコックのギボン研究の連作の前半3巻の紹介として、そこに古典以来の「伝統の積み上がり」を展望する、木庭顕「ローマのポーコック」『思想』、第1007号、2008年3月、169-209頁を参照。

³ 17世紀前半には、西欧から旅行し観察可能な現存するアメリカやアジアの異教の生活文化全般を、植民地行政の必要にも迫られ、調査研究するとき、古典古代を対象とした古事学がモデルとなっていた (Peter N. Miller, *Peirese's Orient: Antiquarianism as Cultural History in the Seventeenth Century*, Farnham: Ashgate, 2012, pp.78-79)。

ような関係に立っていたか考えよう。そのために、ブリテンの東インド会社の経営統治に関与し、帝国と協同したオリエンタリズムの言説を、『ヒンドスタン史 *The History of Hindostan*』(1768年初版)をペルシア語原典から英訳したスコットランド出身のアレクサンダー・ダウ (Alexander Dow, 1735/6-1779) と、金融業などでの会社との提携で築いた経済基盤からベンガルの文化・教育・社会改革運動を展開したヒンドゥー教徒のラムモーハン・ローイ (Rammohan Roy, 1774-1833) から取り上げる。ダウの古代ヒンドゥー教の經典論とローイのキリスト教の聖書論に共通の哲学的な方法 (聖典テキストの文献批評を通した理性的な一神論の追究) とブリテン帝国を正当化する含意を論究し、それと比較することで、ギボンの宗教史 (異邦の多神教・一神教の歴史的文脈に関心を寄せ、その生きた文化の独立した自由を想起する想像力) と帝国批判の徹底⁴の関連を究明しよう。

史学史における古事学と啓蒙の「哲学的歴史」の関係、ギボンによる総合という問題群は、ブリテン帝国とヒンドゥー教解釈の問題群とは、従来の研究史では、別個の研究主題とされ交わらない。ギボンのローマ帝国史はインドを主対象とはしていないこともあり、これは自然な分業であるが、他方で、後述するように、ギボンはムガル帝国に論及しダウを参照し、またローイもダウを読んだらしい事実が示唆するように、三者は長い啓蒙の18世紀に同時代人として含まれることも確かである。さらに、ロック、ヒューム、プリーストリーなど、参照や接触した共通の思想家も挙げられる。そして、その内容においても、『ローマ帝国衰亡史 *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*』は、確かにインド史ではないけれども、その実践する歴史学方法論は、特殊事実と普遍哲学の関係という問題関心から、ブリテンとインドの間の思想史的な相互理解の研究に有意義であると言えるだろう。『衰亡史』200年記念時の論文集と対比して、没後200年記念論文集の序文は、現在のギボン研究の特徴をテキストとコンテキス

⁴ 初期近代ヨーロッパの帝国論の文脈で世界君主政としてのローマ帝国に対するギボンの批判を論じた John Robertson, "Gibbon's Roman Empire As a Universal Monarchy: The *Decline and Fall* and the Imperial Idea in Early Modern Europe," *Edward Gibbon and Empire*, eds., Rosamond Mckitterick and Roland Quinault, Cambridge University Press, 1997, pp.247-270 を参照。

トの「構成要素への分解 disaggregation」とした⁵。本論も、ギボンの全体像の追求ではなく、多数のコンテクストのうちから、ダウやローイの背景にあった啓蒙の理性主義的な宗教論とそれによる異教の解釈との関係で、ギボンの歴史学の方法について部分的な研究を試みるものである。

本論の意図する議論を予示すると次のようになる。ブリテン帝国のインド統治の開始以降、サンスクリット語を習得し原典で古代ヒンドゥー教の制度・慣習を知ろうとする試みが始まったが、それはブリテン帝国によって異教の多神教の迷信を矯正し、普遍的な一神論の哲学に純化する道徳社会改善という政治的意味を含んでいた。このように、1768年の初版以降、1770、1772、1792年と版を重ねたダウの英訳に付した彼のヒンドゥー教論を解釈する。次にこうした多神教の迷信否定の改革運動を現地ベンガル側から引き継ぎ展開した次世代の思想家として、ローイによる、ヒンドゥー教とともにキリスト教の一神論を徹底化する1820年代前後の試みに、欧米のユニテリアンとの交流も視野に入れ、ブリテン帝国の結合深化の一例として論及する。そして、一神論の哲学体系によるこれらの啓蒙主義の解釈と対比し、多神教や一神教の諸事実を検証し、その文化と社会の個別性の文脈において、批判的に理解する歴史学の方法を、ギボンの『ローマ帝国衰亡史』（1776、1781、1788年）に、若書きの『文学研究試論 *Essai sur l'étude de la littérature*』（1761年）での古事学・文献批評学の「博識」の伝統の受容と合わせて、探求し、さらには、彼の帝国批判との連関を解明する。

ダウはブリテン帝国の軍人、東インド会社社員で、ペルシア語の知識や現地のヒンドゥー学者を通じてインド史を探究し、ローイはベンガルのヒンドゥー教徒でインド植民地の近代化に取り組む改革者であった。現地での実践に関与した両者は、東西を融合するような普遍的議論で、唯一神に統合する宗教論を展開した。ダウは西欧で理性的な真の宗教を追究する啓蒙思想の枠組みを古代ヒンドゥー教の解釈に適合させたと見え、他方で、ローイは古代のヴェーダ哲学の不二一

⁵ David Womersley, Preface, *Edward Gibbon: Bicentenary Essays*, ed. Womersley, Oxford: Voltaire Foundation, 1997, pp.viii-ix.

元論 (Advaita Vedanta) を背景に、キリスト教の三位一体を多神教と批判した。ブリテン帝国がヴェーダ哲学と理論やユニテリアニズムを結びつける思想交流の場となった。両者ともブリテン帝国の植民地の現場に直接関与した実践者という立場から、彼らの説いた普遍的な一神教という啓蒙の宗教論が帝国の結合に適合的だったという説明が可能かもしれない。普遍宗教は、啓蒙の宗教批判の適用であるとともに、ブリテン帝国の本国と植民地の間の協力関係の文化的紐帯として構想された面が考えられるだろう。

インド宗教史学の概観からは、問題情況は次のようにまとめられる。19世紀近代西欧は理性により東洋と宗教とを疎外した。東洋も宗教も世俗的な問題から外され、私的な心の領域に閉じ込められ、他者化、神秘化された。主体的な能动性を奪われた問題情況から、東西に等しく「多様なエージェンシーの交錯」を探究することが課題であった。そこでインドの内外の多様な対立をインドから主体的に統合する普遍的価値を持つ宗教論が提起され、それが西洋の物質主義自体も接合するヴィヴェーカーナンダ (Vivekananda) の「スピリチュアリティ」であった⁶。理性主義が宗教と東洋を疎外したという大きな流れと区別される、理性が東西の宗教から共通の普遍宗教を承認する動きが、ダウやローイの英印双方に認められるのではないか。ダウの理念化した古代ヒンドゥー教や、聖書を批判的に解釈したローイにおいて、インドの主体的な自立の表れを認められるかもしれない。しかし、同時に、その理性的な普遍宗教化は、多様な対立を包摂するには狭すぎ、迷信や狂信として民衆的な信仰を疎外したのではないだろうか。

ダウとローイは、普遍的な一神教 (ヴェーダ哲学とユニテリアニズム) を、鏡像のように相互の原典テキストの解釈から導いた。両者のインドからの一神論の提唱は、その一神教の原典から多神教への墮落の歴史を含むが、啓蒙の「哲学的歴史」の文脈にどのように位置づけられるだろうか。ダウと親交のあったヒュームの学術的な懐疑主義による『宗教の自然史 *The Natural History of Religion*』

⁶ 富澤かな「『インドのスピリチュアリティ』とオリエンタリズム—19世紀インド周辺の利用の考察」『現代インド研究』第3号、2013年、55.68-69頁。

が「哲学的歴史」の典型であるが、それと比較対照させながら、どのようにギボンが啓蒙の「哲学的歴史」を非西欧世界の諸宗教の事実史の叙述に展開したか論究しよう。それによって、ダウやローイの一神論による世界の諸宗教についての啓蒙の宗教学の発展の位置が明らかになるだろう。両者の哲学的解釈はギボンが到達した史学史の方法論から問題がなかったかという点も、ギボンの宗教史の方法との比較で明らかになるだろう。

ギボンにとって、多神教の現象を研究する方法の模範は、ヘロドトスの古事学とヒュームの自然史の二つであった。彼はそれらをどのように組み合わせたか。古代ヒンドゥー宗教史に関するダウの啓蒙の哲学的解釈は、遡及した原典の権威に集中限定し専らそこから一神論を解釈する。原典相互の関係づけはするが、一般社会への広がり局面である多神教化の進展については、その文化的社会的文脈は再構成しないで、以降の重層的な多神教の歴史を墮落迷信として排除する傾向がある。しかし、ギボンは、宗教の自然史から多神教と一神教の間の長期的な推移の見通しを得ながら、多様な各層を各時代の歴史的な文脈と関連づけて、体系的に、そして包括的に、諸事実を検証する古事学の方法を受容した。宗教の違いが激化させる偏見の対立に対して、ダウやローイは多神教の現実を否定し、人類共通の一神論の普遍宗教から帝国の友好的な一体性を促進しようとしたと言える。ギボンも迷信や熱狂を批判し、創造主の一神教の真理を是認するときに啓蒙の偏見から自由ではないと言えるけれども、迷信や熱狂にも、その社会の生の諸善に有益な効用を認め評価する彼の歴史叙述は、唯一の真の宗教に統合する理性主義の哲学の介入よりも、歴史的な文脈に置く内在的な理解の方法によって、異なる宗教を公平に扱ったか、見ていこう。そして、彼は異教の間の距離を認識し、一元的な帝国の統一を批判するだろう。代わりに、ローマ帝国周辺地域の諸民族の諸宗教の事実からその精神文化に詳細に立ち入る脱線が続けるギボンの広大な世界史は、差異に寛容な相互理解の世界市民的な公共性を構成する方向を示唆していると思われる⁷。

⁷ 本稿は科研「植民地期インドをめぐる思想の諸相：ヨーロッパの視点とインドの視点の交差」(20K00926)の共同研究の成果の一部である。

第1章 ダウの哲学的歴史—古代ヒンドゥーの一神教

アレクサンダー・ダウの『ヒンドスタン史』は英語によるインド史叙述の嚆矢とされ、ムガル朝のペルシア語史書の緩やかな翻案の英訳であった。彼はベンガル滞在中に、古代ヒンドゥー教についても、サンスクリット語の原典、シャストラを読めるまでのサンスクリット語習得には滞り期間が許さなかったが、現地のバラモンの教示をベンガル語で受け、『ヒンドスタン史』自体などのペルシア語史書を通し、何らかの間接的な形で調査研究を行った⁸。同時代のヨーロッパの偏見から自由に、インドの古典テキストを批判的に検証する文献批評の方法に依拠しようとしていることは着目される。しかし、史書に付した彼の「ヒンドゥー教徒の習慣、習俗、言語、宗教、哲学についての論考」のヒンドゥー教聖典との照応は、彼の指示対象が曖昧で、文献史料的に確証に至らない問題であり、ここでの関心ではない⁹。ただ、彼の参考史料の提示注記の不備は、彼に厳密な文献批評学の資格を認められないと言わなければならない。ダウの主張する方法は、古代の聖典の権威に遡及し、そこにヒンドゥー教の真の宗教の教義を求める哲学的な解釈で、表題のヒンドゥー社会の習慣や習俗の生成に着目し、その文脈で解釈するような社会人類学的方法ではなく、民衆の間での多神の偶像崇拜と儀式的展開は、原典の純粋な一神教からの逸脱・腐敗の進行として排除するという限界があることを指摘したい。習慣は最初にカースト制度、改宗を受け入れない慣行、結婚、サティ、埋葬、法と刑罰、行者の悪徳・迷信等に短く触れるが（xxviii-xxxiv）、これらに関連させて教理の解釈を展開することはない。

むしろ、ここでの問題関心は、ダウ自身のヨーロッパの視点の一貫した投影で

⁸ Jessica Patterson, *Religion, Enlightenment and Empire: British Interpretations of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 2022, pp.125-127.

⁹ Alexander Dow, "A Dissertation concerning the Customs, Manners, Language, Religion and Philosophy of the Hindoos, *The History of Hindostan*, London, 1803, pp.xix-lxiv. 以下、この論考からの引用は本文中に括弧でページを示す。彼の解釈をインド思想と照合した以下の説明は主に Patterson, op.cit. による。ダウは事実の正確性という点では曖昧で、推測的な人類普遍の宗教の展開を説く哲学的歴史の問題は、ギボンがダウの親友のマクファーソンの「オシアン風の文体によりフェリシタ Ferishta [原著者] の文体が改竄されているのでは」(Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. David Womersley, Penguin Books, 1995, III, 529, note 13) と風刺したことからも判る。

あり、啓蒙の理性的な真の宗教の思想がいかに普遍的に適合されていたかに着目しよう。インドを異化する偏見からは意識的に距離をとっていることは、次の注での声明から認められる。「キリスト教を信仰し、ヒンドゥー教徒を異教徒 Pagans や偶像崇拜者 Idolaters という忌むべき名称で呼ぶ我々が、至高の神性についてより高い考えをもっているかどうかは、偏見のない読者の判断に委ねよう」(xxxvii)。

理性的な一神教を普遍宗教として、ヒンドゥー教をそうした一神教の一つと評価するのがダウの基本的な姿勢である¹⁰。ヴェーダント・サストラ (Bedang Shaster) の著者の見解を「非哲学的ではない」として、次のように構成する。

世界は神により無から創造され、再び消滅されるだろう。至高の神性の統一・無限・全能は彼により説かれている。というのは、彼は下位の諸存在の長いリストを提示しているが、明らかにこれらは寓意的に過ぎない。彼も彼の弟子の分別のある者もこれらの実在を信じていない。もっと無知なヒンドゥー教徒は、これらの下位の神々が存在すると考えていることは否定できないが、それはキリスト教徒が天使を信じるのと同じだ。しかし、神の統一性は、常に、より博識のあるバラモンの腐敗していない信仰の基本教義であった。(xlvi)

インド内外に普遍的な一神論が存在する理由も、人間の平等な認識能力に関する

¹⁰ ヨーロッパの理性的な一神教の投影という解釈の傍証として、ヴォルテールがダウを参照し、ヒンドゥー教を一神教としてカトリックの迷信を批判したことが挙げられる (Kate Marsh, *India in the French Imagination: Peripheral Voices, 1754-1815*, London and New York: Routledge, 2009, pp.116,118)。また、ダウは1770年代に帰国し『ヒンドスタン史』出版の時期にロンドンにヒュームを度々訪問するなど親交があり (Patterson, op.cit., p.121)、一神教と多神教の対立の基本図式は、ヒュームの『宗教の自然史』(1757年)における theism (unitarian) と polytheism の対立と変わらない。ヒュームは「自然の創作者としての一つの至高の神 one supreme Deity, the author of nature という教説」「世界の創造者 the creator of the world」を「理性と真の哲学の諸原理 the principles of reason and true philosophy」(David Hume, *The Natural History of Religion*, ed. T. L. Beauchamp, Clarendon Edition, Oxford University Press, 2007, pp.52,54/ヒューム『宗教の自然史』福鎌・斎藤訳、法政大学出版局、1985年、41,45頁)と評価している。この枠組みをダウも共有するが、彼はそれをサンスクリットの經典に追究する批評的歴史のアプローチをとったのに対し、ヒュームは「人間本性の諸原理」(p.49/35頁)からこの2種類の宗教の発起源を推論するのである。ダウの一神教の理性的説明を超え、ヒュームは民衆の一神教を神への追従による賞賛の高揚の結果という「非合理で迷信的な諸原理」で説明する (p.53/44頁)。經典に集中した哲学的解釈と人間本性の原理から民衆的な宗教の在り方を推論する自然史という両者の方法の相違から、古代インドにおける一神教の原点を説くダウに対し、ヒュームは民衆的な多神教の先行を強調する。

啓蒙の認識論から来ていると考えられる。「人間精神の注意深い探究者には、常識 common sense は、宗教に関して、全ての諸民族の間に相当等しく分割されているように見えるだろう」(lxiii) という評言が注目される。ここで、「常識」は、パターソンの言うように「自然的理性 natural reason」の意味とも¹¹、あるいは、初版の1768年の数年前の1764年公刊の同じスコットランド人、トーマス・リード(Thomas Reid)の『常識の原理に基づく人間精神の研究 *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*』からの適用とも、human mind と common sense の2語の一致から、推定できよう。東西の宗教を統合するこの普遍主義的想定から、西欧の啓蒙思想の理性主義的な宗教論をインドにも適用し、ダウはヒンドゥー教の神の「統一性 unity」を想定する¹²。「常識」の平等な分有は、「啓示 Revelation と哲学」によって、「古代から伝えられてきた聖なる神話と寓話 legend and allegory」という「迷信的な増殖と不条理 superstitious excrescences and absurdities」が除去されなかったとしても、「法外な偶像崇拜 gross idolatry」が全国民を覆う恐れはないという一定の保証となる。この点で、ダウは迷信とともに、宗教の極端な純化を求める「無知な狂信者 ignorant zealots」も批判していると考えられる (lxiii)。さらに、ダウは特異に見える輪廻の教義も、自然宗教の構成要素である来世と応報として普遍化した¹³。

多神教の偶像崇拜は、バラモンが民衆に向けて説いた寓話で、原初の一神論からの宣教上の逸脱ということだろうが、他方で、ダウは、多神教への信者の墮落を博識のないバラモンによる迷信と政略 (priestcraft) として、理神論の反教権主義の言葉によって批判し、さらに多神教化の批判において、キリスト教に天使崇拜を指摘するだけでなく、バラモンのヒンドゥー教義の守秘から帰結する他宗教への消極的で寛容な姿勢と対比し、イスラーム教とキリスト教の改宗への狂信を批判するなど、インドからキリスト教への反省も示唆している¹⁴。ダウは教義

¹¹ Patterson, op.cit., p.135.

¹² Ibid., p.116.

¹³ Ibid., p.150.

¹⁴ Ibid., pp. 127,136,138.

内容では一神論に普遍的価値を認めながら、理性による自然からの神の認識だけでなく、啓示と伝統による民衆の宣教としては、唯一神の諸属性の象徴的な表象（つまり下位の神々）で想像力へ訴えるという異なる方法も容認するように、多様な信仰の在り方を受け入れている。ただし、博識や徳を欠くバラモンによる党派的権益のための民衆支配の手段に多神教がなる点については、腐敗として批判するのである。特に、「行者 Senasseyes or Fakiers」、「托鉢の哲学者 mendicant philosophers」について、「怠惰な偽りの帰依者」「熱狂者」として苦行や略奪的な巡礼を批判するのは（xxxii-xxxiv）、世俗的な啓蒙思想の修道院批判の適用である。ダウのインド論の基調は、普遍宗教に、多神教的な偶像崇拜など異質多様な宗教現象をも統合するものであったが、彼も行者については宗教から疎外したとすることができる。

多様なヒンドゥー教の諸学派に対して、多元性を強調するのではなく、ダウは、自身の啓蒙の宗教思想に沿って、普遍的な宗教の在り方として、伝統的啓示と理性・自然との二つの認識・宣教方法から同一の一神論に至るものと、三つのサストラから普遍宗教を構成している。すなわち、ヴェーダント・サストラ（Bedang Shaster）とニヤーヤ・サストラ（Neadrisen Shaster）から二つの方法の学派を読み取り、ダルマ・サストラ（Dirm Shaster）の一神論が統一していると、原典史料に依拠して解釈しているように説くが、これらの史料の利用は信憑性を欠き曖昧で、最後のダルマ・サストラ法典の多様な複雑性とも照応しない¹⁵。

バラモンの諸学派のうち、正統の教理としてのヴェーダントと「理性と哲学」という論理学の認識方法論としてのニヤーヤを選び着目するのも、啓示と協調する18世紀西欧の理性主義の宗教論に基づいた普遍主義の表れである。ダウが二派を選んだのは、インドの多元性を認めたということではなく、これらは統一的な一神論への異なる認識アプローチの表現で、理性による理論的な方法と寓意的伝統を受け取る正統的な方法である¹⁶。ダウによれば、ブラフマ、ビシュヌ、シバ(Brimha,

¹⁵ Ibid., pp.129-133.

¹⁶ Ibid., pp.117,131.

Bishen, Shibah) の三神の「多神教 polytheism」は、「神の属性の象徴的な崇拜にすぎない」(Ixii)。ヴェーダ哲学から、創造神、維持神、破壊神の一体性を読みとり、最高神への統一性を強調することで、多神教に見えるのは「神の諸属性の象徴的な崇拜」と説明するのである。さらに、多様な我（アートマン）の現象も梵（ブラフマ）の様相として統一的な世界像を与えられる¹⁷。最高神により多様性を不二に還元する説明は、唯一神への統一という中心テーゼを揺るがさないが、他方で、個別の自我精神が神、「偉大な魂 Great Soul」の「知性 Intellect」から流出し、転生の後に回帰するという説明は¹⁸、新プラトン主義の適用で、被造物から区別される神の絶対性を揺るがし、汎神論に近づく側面もうかがえる。

ダウのニヤール学派の説明は、19世紀も含めヨーロッパからの最も精密な記述ではあったが、ここでも、真正な記述であるよりは、啓蒙思想の観点からの構成的解釈が基本で、18世紀ヨーロッパの自然観照に基づき神を証明する理性的宗教との一致が説かれる。さらに、神の摂理を自然法（則）に適う「一般的摂理」として、「特殊な摂理」の介入を否定するのは、人間の自由意思と両立させる議論であるが、これも西欧思想の適用と考えられる¹⁹。

インドの宗教に西欧と対等に洗練された哲学思想を認め、始源の一神論と理性主義的な認識論の構成を是認しつつ、民衆への宗教界による政略として多神教の迷信への墮落腐敗への傾向に論及し、ダウは普遍的な宗教の在り方を見出した。彼にとり宗教は啓蒙の文明社会の進歩という評価枠組みでの「歴史的な分析の範疇」であった²⁰。しかし、進歩はインドでは逆転され、原典の純粋な真の宗教たる理性的な一神論から迷信と狂信に進行する時間軸の変化の枠組みで宗教全体を評価・批判するのである。次の点が問題として提起できないだろうか。多神論への否定的な分析は一方的に思われるだろう。そこには、バラモンに操作される民衆に生の役割の評価がないようである。また、純粋な始源の一神論は同時代の古

¹⁷ Ibid., pp.140-141,143.

¹⁸ Ibid., p.143.

¹⁹ Ibid., pp. 144-146,147,149.

²⁰ Ibid., pp. 153-154.

代社会から切り離されているようで、宗教の生成と社会的な文脈との関連性が不明ではないだろうか。普遍宗教として扱うのは、インド宗教の個性を理解しないことに帰結し、インドの精神文化の独立性を理解せずに、ブリテン帝国の文化政策に織り込むことにつながるのではないだろうか。

バターソンはダウの同時代から19世紀まで英独仏の啓蒙思想とロマン主義にダウとホルウェル (John Holwell) によるヒンドゥー教の紹介が広く影響を与えたことを論証している²¹。彼女によれば、第一に、両者ともに古代の真正な聖典の一次史料にあたってと読者から信じ込まれ、その方法から権威を認められた。第二に、寓話的な迷信と区別して純粋で哲学的な宗教思想を強調する解釈の傾向が賛否両論を集めた。後者の哲学的な解釈については、読者の立場によって、理神論や汎神論などを説きキリスト教を相対化し批判する思想家からは支持され、キリスト教の啓示、聖書に依拠する立場からは反対された。例えば、ユニテリアンのプリーストリーは、『モーゼの制度とヒンドゥーや他の古代民族の制度との比較 *A Comparison of the Institutions of Moses with Those of the Hindoos and Other Ancient Nations*』(1799年)で、モーゼを原初の神学の創始者と位置づけ、キリスト教聖書によらない真の宗教哲学を受け入れなかった。古代ヒンドゥーの一神論哲学とユニテリアニズムは、ダウとプリーストリーにおいて対抗した。この二つの宗教の関係はローイの章で、詳説する。

ダウの古代ヒンドゥー教の論考が出版された1768年から71年は、ベンガル飢饉や東インド会社の財政危機が生じた時期で、会社に批判的な本国世論が高まっていた。ダウの宗教論は会社の帝国支配とどのように関係していたか、彼のインド史や同時代の政治状況の理解と会社への提言を、バターソンに依拠して、概観しておく。啓蒙思想家と同様に、ダウにも宗教は政治社会の重要な決定要因と理解されていた。彼はインドの異なる宗教の影響を受けた地域ごとの多様性を次のように説明している²²。イスラーム教は征服と帝国の拡張に適した政略に利用さ

²¹ Ibid., pp.156-169.

²² 『ヒンドスタン史』は、異なる宗教に分断された「インド」の創出で失われた、以前の多文化的な南アジア一体の地域としての「ヒンドスタン」を示すという解釈について、

れ、ムガル帝国の専制に帰結したが、その皇帝には、ヒンドゥー住民に寛容政策を採った「理神論者」とダウが評価する開明的な君主もいた。他方で、彼はヒンドゥー教のもとで住民は従順となり専制が緩和される傾向を認め、さらに、古代の純粋な一神論から徳と秩序が醸成され、特に、西部の強力なマラータ同盟が独立を保持していると評価した²³。ダウの批判は、ブリテン帝国の支配自体ではなく、短期的な利益から取奪する会社の不適切な経営行政に向けられた。彼の会社への提言は、地域の宗教や慣習を尊重する対応により外部から介入しない方針と、土地の所有権を確立し会社に忠誠な地主階級を育成して統治を安定化させる変革が組み合わされていた。会社によるインドのこうした変革を隠し、帝国支配に正統性を付与するオリエンタリズムとして古代ヒンドゥーの宗教文化へのダウの関心は解釈される²⁴。最古の真正な理性的普遍宗教の解明は、帝国を否定する世界市民主義的なビジョンに導いたわけではなく²⁵、会社の帝国支配自体は前提

Manan Ahmed Asif, *The Loss of Hindustan: The Invention of India*, Harvard University Press, 2020 を参照。なお、ギボンはイスラーム勢力の拡大の文脈で、ダウの英訳史書を参照しガズナ朝による征服とムガル朝に論及するときに、「ヒンドスタン」の語を用いるが、マフムードの「ヒンドスタンのヒンドゥー教徒 the Gentoos of Hindostan」への聖戦で、「ヒンドスタンの宗教 the religion of Hindostan にこの熱狂的なムスリムは残酷で容赦しなかった」、ティムールの「インド、別名ヒンドスタン India or Hindostan 侵攻」と述べるように、論及した僅かな出来事の叙述では、インドと同義で、ヒンドゥー教の国として使っているようである。そして、ブリテンの東インド会社の支配については、「彼ら（ムガル皇帝）の諸王国の最も富裕な地域は今では北海の遠い島国のキリスト教徒商人の会社によって保有されている」と述べるのみで、帝国の栄光を勝ち誇る感情からは遠いと読めようか（Gibbon, op.cit., III,524-525,833,853/『ローマ帝国衰亡史』中野好之訳、筑摩書房、1993年、X,49, XI,42,61）。

²³ 古代の一神論のヒンドゥー教は閉ざされたテキストから析出されたと称した体系で、社会との関係性が論及されていないと前述したが、この評価は、その古来の一神教が近代まで存続し、市民宗教として共同体の政治に貢献しているという理解で、注目に値する。『ヒンドスタン史』自体の研究は、取り組む必要が当然あるが、ペルシア語原典との照合などダウによる改変の検証ができないので、本稿では彼のヒンドゥー論に限定した。

²⁴ Patterson, op.cit., pp.169-172,181-194.

²⁵ パターソンは、特にブリテンと対抗したフランスの『両インド史』のデイドロが代表する反植民地主義、反帝国主義に、彼が参照したダウらのヒンドゥー論がつながったことや、文化的多様性を認めるデイドロの普遍主義の思想に根源的な批判性を評価するが、他方で、これも植民地自体の批判ではなく、デイドロがその濫用の指弾で、通商交流により改善を世界に広げる「穏やかな植民地主義」も信奉していたと指摘している（Ibid., pp.201-204）。マーシュによるフランスからのインド論の研究書は、ダウの史書の仏訳についての批評からブリテンのベンガル支配、外国に關与する帝国の拡張一般を批判するフランスの重農主義的な議論に論及している（Marsh, op.cit., pp.126-127）。

としたので、彼の宗教論と帝国論は別々で、前者の彼我の対等な関係性は後者には貫徹されていないように思われる。ダウのような会社のオリエンタリストによるインド研究は、会社のインド植民地統治における司法財政行政の必要から来ていて、現地の法律の言葉の知識の追求に他ならなかった。当初はサンスクリットの秘教の伝達を拒否する自立した権威をバラモン学者は示していたが、飢饉による農村の荒廃、カルカッタへの移住などの状況の変動から、彼らの経済基盤は弱体化し、強大化する会社の権力とパトロネージに依存するのを余儀なくされた。その結果、現地の学者は植民地行政官育成のための大学に雇われインドの知識を植民地支配者に提供するようになり、こうしてインドの知識人は（イスラームの法学者も含めて）ブリテン帝国の植民地支配に不可欠なインドの情報を提供することで提携し、帝国の雇用とパトロネージのシステムに取り込まれた²⁶。

以上のように概観したダウを一つの起点として、次章では、それを受け継いだインド側からの働きかけを見よう。ヒンドゥー教の評価とキリスト教の純化が衝突した理性主義的非国教徒のプリーストリーと対照的に、ヒンドゥー教徒のローイによって、キリスト教の本質について聖書研究を通して両宗教を共通の普遍宗教へのアプローチに協調させる議論が展開されたことを検討する。ダウらブリテンの論者による啓蒙の宗教批判の言説からのインド宗教の解釈史の研究に、この論争の最終期の同時代人と言えるローイを含めることで、インド側からの参加の局面を付け加えることができるだろう。さらに、第3章では、ギボンによって歴史叙述の実作に結実した、多神教の精神を追究する宗教史の方法が、一神論の古代聖典の哲学的解釈の方法とどのように違うか考えよう。さらに、その方法論がギボンの徹底的な帝国批判とも関連していることを解明する。インドの宗教史に関するヨーロッパ側からの解釈の研究では、ギボンは、ダウを史料としてイスラーム勢力のインド侵入に及ぶが、インド史を全面的な主題とはしていないので、取り上げられてこなかったが、宗教史、特に、キリスト教とともに異教の多神論を

²⁶ Tony Ballantyne, *Orientalism and Race: Aryanism in the British Empire*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002, pp.22-26.

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男
分析する歴史学の方法の展開は彼を除いては全体を理解できないだろう。

第2章 ラムモーハン・ローイの聖書解釈—多神教とユニテリアニズム

原典に遡り純粋な一神論を発掘し、その後の多神教の展開を腐敗の歴史的蓄積と批判するダウの方法に、ローイのヒンドゥー教とキリスト教の説明も類比できる。彼は『ヒンドスタン史』のダウの英訳を読んだらしいが²⁷、ここでは実際の影響関係を実証することは目的でない。東西で他宗教を他者化しないで、共通の普遍的な一神論を構成することで、両者ともブリテン帝国のインド植民地の現場から、協調的な対等の連携に教導していたと解釈できるだろう。

最初にローイに関してユニテリアンと植民地インドの問題圏を、ベイリーのインド思想史『自由の回復』を参照し、概観しておく。インド社会の改革と未来の独立を前望する自由主義には、キリスト教の三位一体論争は、帝国支配者への批判に活用できる資源で、ローイはユニテリアンを支持することで、西洋での彼らへの差別に反対し帝国での宗教間の寛容を主張する手立てとなったと、ベイリーが評価しているのは頷けよう。さらに、ローイはアメリカ憲法を制定した「自由で、啓蒙された、強力な人民」の多くがユニテリアンとみていて、「キリスト教のユニテリアニズム」よりも「ヒンドゥー教のユニテリアニズム」を選択した「植民地の愛国者 a colonial patriot」であった。ベイリーはこうしたローイ解釈から、彼が「インド国民国家」ではないが、文化的地理的な連帯をインドに認め、ユニテリアンの古代宗教の国制から退行墮落した現状を招いた外国支配からの分離独立を遠い将来には展望していたと考える。留意が必要なのは、ローイを独立ナショナリズムとは区別することで、中南米の独立諸国の「混血のクレオール帝国」をモデルに欧米とインドの諸民族の混合した政治体としてインドの未来を構想して

²⁷ 彼は「ダウの史書」を、参照すべきブリテン側からの英語で書かれたインド史の列举に含めている (Ram Mohun Roy, *Exposition of the Practical Operation of the Judicial and Revenue Systems of India and of the General Character and Condition of Its Native Inhabitants*, London, 1832, *The English Works of Raja Ram Mohun Roy*, ed., Jogendra Chunder Ghose, Calcutta: Aruna Press, 1887, II, 515-516)。以下、この著作集の第2巻からのイエス論関係の引用は、本文中にそのページ数のみ括弧に示す。

いた点である。以上のベイリーの解釈に問題点を指摘できるとすれば、その包括的なインドという地域には、実際に民衆の生活圏に普及しているヒンドゥー多神教を包摂していく必要があるだろうが、多神教を腐敗と位置づけ排除するユニテリアニズムには体系の偏狭さが否定できず、多神教の観点の理解も求められるのではないだろうか。様々な異教の精神に理解を広げる学門の展開から今後この問題を追究していこう。その際にギボンの歴史学方法論が有用であると見込まれるので、本論の後半の章で論究する。なお、ベイリーによれば、ローイは「いかに諸文明が宗教と「人種」の境を越えて啓蒙された帝国において混合し、よりよい人間性をもたらすかの理解」をギボンからある程度得ていたとされる。これは両アントニヌス帝治世の統一・繁栄の様子を概観した『衰亡論』第1章を指すものと考えられるが、他方で、ギボンにとって、ローマ帝国は世界君主政として専制の普遍世界で、亡命の自由さえどこにも残らない「一大牢獄」という痛烈な帝国批判により留意すべきであると思われる²⁸。ギボンの帝国批判についても後述する。

1820年にローイは福音書から抜粋・編集したイエスの普遍的な道徳の教え（英文）にサンスクリット語とベンガル語訳を付し『イエスの教え—平和と幸福への導き、4人の福音書記者に帰せられる新約聖書からの抜粋 *The Precepts of Jesus: The Guide to Peace and Happiness; Extracted from the Books of the New Testament, Ascribed to the Four Evangelists*』として公刊した。その宗教＝道徳の目的は「人類の平和と幸福」にあったことは、副題が示す。ローイが単純な道徳の教示に集中するのは、人類全体の「平和と調和」を促進しようとする世界市民的な普遍主義の道徳の表れで、難解な「形而上学」の教義や奇跡の歴史叙述を除くのは、博識のあるなしに関わらず理解されるようにという「常識」の観点を示すとともに、「自由思想家やキリスト教反対者の疑いや論争」を回避する意味があった(45)。ダウの一神論から俗衆は除外されていたが、神は「カースト、

²⁸ C.A. Bayly, *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*, Cambridge University Press, 2012, pp.19.50,59-60. ギボンの「一大牢獄」は、『衰亡史』第3章末(Gibbon, op.cit., I.107/ギボン『ローマ帝国衰亡史』中野好夫訳、筑摩書房、1985年、1.95)。

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男
身分、富の区別」に関係なく人々に平等に死苦を与えたとするローイの一神論は、実践道徳に限定することで、教養の限界を乗り越え平等な教化を広めようとしていたと指摘できよう。

この出版に対してベンガルのセランボル (Serampore) のバプティスト伝道者 (Deocar Schmid と Joshua Marshman) から、『インドの友 *The Friend of India*』誌上で、イエス・キリストの神性や受肉の教理を否定する「異教徒 heathen」との批判があった²⁹。伝道に携わっていた福音主義の運動にとって³⁰、三位一体論は、救済に不可欠なキリストの贖罪の基礎として譲れない宣教の中心であった。ローイが続く複数の英語論文で三位一体論者の反論にどのように応答したかを分析することで、インド側からのキリスト教を含む人類の普遍宗教を創出する主体的な取り組みを明らかにする³¹。

1. 聖書の批評と公衆

第一の『キリスト教徒の公衆への訴え—「イエスの教え」の擁護—*An Appeal*

²⁹ Introduction by the editor, *Works*, II, iii-v; Lynn Zastoupoli, *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp.29-31. この論争の論考はその後英米で公開され、英米のユニテリアンの間でローイの名声を高めた。

³⁰ ローイの論敵が福音主義の宣教師であった理由は、同時代のインドにおける福音主義の宣教の文脈から考えられる。東インド会社は、自社の権益の安全確保のために、インド人を刺激しないよう現地の宗教に干渉しない方針であったが、1813年に福音主義者の間から、インドの改宗による改善への熱意が高まり、プロテスタント諸教会に宣教のための自由なアクセスを求める請願運動が展開した。会社の特許状の更新にあたり、議会では会社からの阻止は効果なく、宣教を認める条項が加えられた。その後1820年代にかけて、実際の運用を任される現地の会社員は、方針としてインド人に信仰の自由を求める契約は残していたので、宣教には慎重な姿勢を保持し、布教者を管理しようとした。会社はインド人の教育には伝道師を利用したが、インド人からはその介入に不信や反発を覚えた (Penelope Carson, *The East India Company and Religion 1698-1858*, Woodbridge: Boydell Press, 2012, pp.130-148, 151-177)。1820年からのローイと福音主義者の論争の背景には、後者がインドへの介入の急先鋒で警戒が必要であったということがあったのだろう。また、会社の方針も結局は自社の利益のためのインドの伝統の容認であり、現地人の宗教は帝国支配の手段に位置づけられていたと言える。

³¹ 竹内啓二「近代インド思想の源流—ラムモホン・ライの宗教・社会改革—」、新評論、1991年、152頁は、ローイの一神論へのユニテリアン思想の影響も認めながら、ヒンドゥー教保守派との論争で、多神教の偶像崇拜を批判したインド国内の経験が基底にあると強調している。ローイはヒンドゥー教の改革を軸に他宗教とも協力する高次の普遍的な一神教に展開していったのであろう。この先行研究がローイのキリスト教教理批判の内容を解明しているので、本論ではローイの聖書テキスト批判の方法により着目し、また、引用された西洋の思想家の参照の仕方について具体的に検討する。

to the Christian Public, in Defence of "The Precepts of Jesus"』から順に見ていく。宗派間の論争と宗教戦争を招いた「神秘的な教理と歴史の記録」(83)は「本質的でない」(94)と消去するというのがローイの立場だった。平和と幸福のためのイエスの教えは、神と隣人を愛せという義務に尽きるもので、これに神、人類、自己自身への義務(93-94)を網羅する道徳が含まれると彼は考えた。彼はミニマムな普遍の本質に限定することで、東西の宗教を統合する普遍的倫理を提示しようとした。非本質的な特殊性である歴史上の記録、奇跡や教理は、論争と戦争の原因であり、自由思想家の論難の標的でもあった。彼の批評は身分や教育の差別を克服する、万人に共通に伝達可能な普遍道徳を読み取るという平等主義の方法であった。その公論は自由思想家の論争を予防するという制限された自由を特徴とした³²。多様な宗派や宗教間の「調和と統一 harmony and union」という目標から、聖書の選択的な解釈は来ていたのである(88)。あくまでローイの『訴え』は当事者のキリスト教徒に向けられていたが、インド人への布教の効果からもローイは付言する。特殊な教理や歴史はキリスト教文化に属さないインド人には理解困難で、彼らの改宗には適さないのであって、彼らにも理解可能なイエスの道徳の教えの言葉が「人類を普遍的な愛と調和に導くのに」最適であった(90)。彼のキリスト教布教論の意図は、ブリテン帝国への従順の表れというよりは、「聴衆の感受性と能力に教えを適合させる」という戦術に基づき、一神教のイスラームと多神教の偶像崇拜のヒンドゥーの異なる状況でも受容されうる共通の道徳義務の教えの部分を意図的に編集したのであって(92)、特定の宗教や帝国支配の偏りを超えようとするものであった。キリスト教の布教を受け入れるか拒絶するかという、宗教の文化圏を境界線にした保守的な選択ではなく、既に活動してきた伝道師に対して、その聖典を直接読み理解して、取捨選択し普遍的な価値を取り入れ、融合した道徳哲学的な宗教を構想し、公表するという極めて積極的な姿勢は、いわゆるオリエンタリズムの阻害の反証となるだろう。この『訴え』の末

³² 宗教論争と公論についてのローイの議論は、拙論『「両インド史」とラムモーハン・ローイの市民宗教』『人文学会雑誌』第53巻、第3・4号、2022年、153-155頁を参照。

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男
尾では、限定的な道德規範としての普遍宗教が「人と人との相違と嫌悪を壊し、人類の平和と統一」に役立つことを期待している (97)。

「イエスの教え」の提唱は、理性と啓示に合致する統一的一神教と結びついてきたが、これはヒンドゥー教の多様な神々を否定するものではなかった。「個人の複数性と人類の概念」とが矛盾しないようにと、類比で説明していることから、彼の平和と調和の思想には、多様性に寛容な統一が根底にあったと考えられる。彼の見解では、ヒンドゥー教徒の3億3千万の神々の信仰を是認するわけではなく、「多神教、不条理で非合理的な宗教体系」として改革されるべき弊害と批判しつつも、多神教は「神の統一性 the unity of God」の否定を意味しないとして、多数の神々を「一つの神 Godhead のもと世界の調和を保つ様々な役割を果たす下位の主体 subordinate agents」として認めることで (95)、普遍道德に限定される一神教に啓蒙される東西の融合された世界と、多神教的な民衆の信仰生活を、あくまで前者が優位ではあるが、両立させようとしている。しかし、カーストに関係なく了解される共通の単純な実践道德としての一神論が、民衆の多神教に代わるべきとするのが、彼の第一義の主張であり、民衆の多様な生における多神教の積極的な意味づけや是認を見ることはできない。

2. 『第二の訴え』

『第二の訴え *Second Appeal to the Christian Public in Defence of "The Precepts of Jesus"*』は、マーシュマンからの個々の反論に、新約聖書のテキストの多くの箇所を常識的な読み方から逐次反批判していく。第一に、ローイが深遠な教義や奇跡を含めないのは、その真理を否定するのではなく、「地球のこの部分の先住民」には適さないからと弁明する。次に、イエスの神性と彼の贖罪の教理がなく、イエスの道德的教えだけでは救済に不十分であるという第二の批判の主論点に、聖書テキストから反論する (114)。「人類の原罪への贖罪としての十字架でのイエスの身代わりの犠牲の教理」(118)は不要で³³、各自の自分自身、他者と神への

³³ 『最後の訴え』では、文字通りの解釈で、神が子の犠牲を求めたとすれば、「人の生贄を悦び、人々を食人に命令する」教義は、「文明人には奇怪に見える」と批判している (294)。

愛の実践、そしてその怠りへの悔い改めという実践道徳の行為が重視される。「思弁的教義」よりも、道徳が「実践的キリスト教で本質的な全て」(119-120)と強調される。

反批判の中心はイエス論で、神との「同一性 identity」を明確に否定し、イエスの力能も権威も全て神から委ねられ授けられたという点で、父なる神に依存した子と位置づける。イエスは神の位格の一つではなく、「神の伝達者、預言者 a Messenger or Prophet of God」たる人で、イエスへの崇拝は神への崇拝から区別され、卓越した人への敬意と感謝の表現と解される。イエスの祈りは父なる神にのみ向けられ、三位一体論の第二、第三の位格には捧げられていない(144,149)。神と子の「統一性 unity」とは、「存在の同一性ではなく、使徒の間に存在したような意志と意図の存続する一致 concord of will and design」(126)の意味であった。例えば、ヨハネによる福音書 17:21 から、「皆が一つであるようにと。父よ、あなたが私のうちにおられ、私もあなたのうちにいるのと同じように、彼らも私たちのうちにありますように。That they all may be one; as thou, Father, art in me and I in thee, that they also may be one in us.」(127)³⁴を引用する。この解釈の第一案、神・子・使徒が相互に吸収されるという読みは、ヒンドゥー教の最高神への人間精神の回帰説となり、退けられる。これらは同質で位格が違うという第二の解釈は、位格を増殖させることになると、三位一体説を批判する。結局、第三に、「完全な一致、調和、愛と服従」という比喩的な意味と解釈される(127)。

インドでの異なる諸宗教の間の不和・敵意の経験から、ローイが宗教の多様性よりも普遍的な統一性による平和を追求したことが伺われる。次のように彼が関係した三つの宗教についての経験を述べていることは注目し値する。

ヒンドゥー教の偶像崇拝の幼稚で非社会的な体系に嫌悪を覚え、イスラーム教の許した非ムスリムへの残酷さに不満を覚え、私は、キリスト教の真理の追求において、キリストの信者(三位一体論者とユニテリアンの二分派の

³⁴ 和訳は「ヨハネによる福音書」小林稔訳、『新約聖書』新約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、2011年、370頁から。

ことだが)の間に見られた意見の相違に長い間当惑していた。そして、ついに、平和と幸福への指導者としての神の教師自身によって与えられた統一性の説明に出会ったのだ。

Disgusted with the puerile and unsociable system of Hindoo idolatry, and dissatisfied at the cruelty allowed by Moosulmanism against Non-moosulmans, I, on my searching after the truth of Christianity, felt for a length of time very much perplexed with the difference of sentiments found among the followers of Christ (I mean Trinitarians and Unitarians, the grand divisions of them), until I met with the explanation of the unity given by the divine Teacher himself as a guide to peace and happiness. (129)

ヒンドゥー教徒の多神教の間、そしてイスラーム教と他宗教の間での、複数の異なる宗教から「非社交性」や「残酷」が生じ、この反対の「平和と幸福」は、「統一性」に求められた。キリスト教でも「違い」に当惑し、聖書のテキストにおいて「統一性」を「ユニテリアン」に追求するのである。〈子=イエス〉の〈父=神〉に対する関係は、「常識」が「下位で従属 inferiority and subordination」であると示すと(132)、ユニテリアンを選択するローイは、三位一体論からの解釈を、複数の個人からなる人類の統一性やヒンドゥー教の多神教と同然の弁明に帰結すると帰謬法で批判しているようである。そのように次の彼の文意を解釈できるだろう。

神 Godhead は、同一だが、三つの位格 three persons からなり、したがって神の一つの実体が他の実体と並立し、ともに等しく神である。この場合には、神を人類や他の類を考えるのと同じように見なければならなくなるだろう。なぜならば、人類の統一性について疑いはなく、人々の複数性 plurality は彼らの位格「人格」にあるからである。したがって、同じ弁明のもと、人類という言葉に含まれる位格の複数性にもかかわらず、人「類」の統一性を安全に支持できるだろう。さらに、その場合には、キリスト教徒は、ヒンドゥー教徒を多神教と非難するのを良心から自制すべきだろう。あらゆるヒン

ドゥー教徒が神の統一性を告白するのを日々見ているからである。彼らは彼らの多神教のもっともらしい口実をただ主張するに過ぎない。すなわち、神性の統一にもかかわらず、それは神の摂理が支配する世界の多様な処置の数に対応した異なる役目を担う何百万もの実体からなり、その数は三位一体論よりも遥かに多いと彼らは考える (132-133)

ローイには、「位格の複数性」を個性や個人を支える基礎原理として評価し展開する関心はこの論考ではないようだが³⁵、前述のように、異なる宗教・宗派間の論争・戦争を予防するために、誰もが同意できる簡明な神の不二性による愛の倫理に限定した宗教の普遍的な統一性を追求するのである。三位一体論を含めた多神教の批判で、一神教としてユダヤ教、キリスト教、イスラーム教に「旧約の権威に基づくと考えられる全ての宗教」に共通の神の信仰を認める一方で、イスラーム教が「異教徒 heathens」との交流がなく、「異教徒の多神教の概念 polytheistical notions of Pagans によって墮落されたり、異教的な heathen 様式の礼拝や祭礼が導入されたりしなかった」のを幸運と評価している (150,153)、ローイは、純粋な始源の一神教の哲学に遡り、それ以降の変化については様々な神々の多層的な追加を墮落した迷信的な多神教の時代として排除する改革運動への志向性をもつ啓蒙の哲学的歴史の理神論的な種類を継承していたと思われる。

ローイは、三位一体説のユニテリアン思想からの批判の展開で、さらに、神の受肉としてのイエスによる人類の贖罪に懐疑を示す。彼にとって、聖書で贖罪は

³⁵ ただし、「異なる個性 distinct personality」という言葉が議論に出てくることは注目に値する。神を三つの部分（父・子・精霊）からなる複合体とする説への言及で、三者が同じ本性とすれば、複合とは言えなくなり、また、「異なる個性」と両立しなくなると言う文脈で現れる (195)。東方キリスト教の三位一体論争から「個としての個」の概念が浮上してくる経過について、坂口ふみ『<個>の誕生—キリスト教教理をつくった人びと』、岩波書店、2007年、120-121,221,240頁ほかを参照。なお、引用でローイは人類の統一性と人々の人格の複数性を調和させているが、19世紀ヨーロッパの世界市民主義の宇宙論として、「一なるもの」に多を見た、ローイと同時代のドイツのカール・クラウゼ (Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1832) を参照できるかもしれない (木村周市朗『ドイツ国家学と社会改革—クラウゼ派自然法論の成立と問題圏』、御茶の水書房、2023年、646-662頁)。

そのままの意味では不合理で、「比喩的解釈」が必要である。つまり、福音を伝道する使命を受けたイエスが、迷信深いユダヤ人の憎悪から生命の危険にさらされる恐れがあっても、伝道が続けたという事実の比喩的な表現とするのである(155)。ローイは受肉論に対して、イエスは神性からは永遠に不死のはずで、また、イエスの教えの効果は伝道の及ばない地域からすれば有限と考えなければならぬので、刑死したイエスは「人間としての能力」において理解すべきであると解釈する。その上で、人としてのイエスが他人の罪を贖って死を被るのは、神の正義にも人の公平にも矛盾する「重大な不正」と批判するのである(155,157)。イエスが救済者であるのは、贖罪からではなく、神の言葉を教えたからであった(159)。

『イエスの教え』が教理を含めなかった理由は、前述のように、教理が人類の救済に本質的でないということと、それが論争と戦争の原因となった点があったが、その説明でローイはキリスト教史に触れる。宗教は口実で権勢の争いが実態であったという反論に、彼は「誤った宗教的な熱意 *mistaken religious zeal*」が動機であることの立証は出来ないと認めたとうえで、「三位一体論者に対して *against*³⁶、キリスト教の歴史を書いた最高の権威の一人」とみた偉大な宗教史家、モスハイム(Mosheim)を引用・参照して、コンスタンティヌス大帝後の東西ローマ帝国でのアリウス派とニケーア公会議の宗派との皇帝を巻き込んだ戦争の動機には、「特定の教理への誤った熱意」があったと推測している(164-165)。ローイの宗教史は、教理の真理性の観点は避け、社会心理的な説明により、三位一体説の成功は、優勢であった多神教に類似した教理の方が受け入れやすかったという事情で説明している³⁷。多数が異教の多神教からの改宗者であった社会で、英雄の神格化も頻繁で、神の複数性には慣れ親しんでいたのである。これは多神教

³⁶ モスハイムの教会史を三位一体論者に反対の立場とするのは、引用箇所からは、テオドシウス大帝がアリウス派を非道な暴力と法で迫害したという記述から推断したものと考えられるかもしれない。

³⁷ 宗教の真理性や神の摂理によらない二次的な原因からの説明は、ギボンの『衰亡史』第15章と比較できる。ローイの真の一神教の中心的思想とここで触れた多神教の俗心の心性の歴史とは離れている。

と結びつけることで暗に風刺する意図もあっただろう。さらに、「従属的な行為者」よりも神から直接命令を受ける三位一体のキリスト教の方が、異教よりも信者の自尊心を満たしただろうという説明も加えている(166,189-191)。アリウス派の論争について、ローイは多神教の迷信の混乱より単純明確な一神論を選択する立場で、明らかに理性的なユニテリアンに傾斜するが、論争となる教理を避けるという方針から、ここで、彼は神の「本性、本質、属性、位格」は理解を超え解決のつかない論争に陥ると抑制して詳しく立ち入ることはない(169)。教理の破壊的な影響の論点は、近代史の新旧の宗教戦争についても、教皇の赦罪の教理という非本質的な論争から生じたと見ている(166)。教理の異なる解釈から人々の意見対立を煽ったのは、「聖職者の政略 priestcraft」で、「無知と迷信」「頑迷と不寛容」に働きかけ聖書の言葉を悪用した党派的な政略と対比することで(167)、ローイは自身の共通な道徳的教えへの限定を弁明するのである。

イエスと精霊を神と同一視する三位一体説が、『第二の訴え』の最後の章で、聖書のテキスト批評から否定される。イエスを神と表現するのは比喩と解釈すべきであり、精霊を神とする箇所は見つからないとローイは述べる。三位一体は聖書に由来しない、偏見の産物であり、神性を複数の存在に広げることは多神論の偶像崇拜に陥ると指摘するとき、ヒンドゥー教徒のローイがヒンドゥー教の多神教の神秘に比較する修辞法は、その不合理性を説得するのに効果的であったろう(174,176-177,181-182)³⁸。三位一体の教理は聖書の原典になく、後の「迷信と偏見」(184)の力で広がったというローイの主論点は、彼自身やダウが一神論のヴェーダンタ哲学を求め始源の聖典テキストに遡ったのと同様の批判的方法である。ローイは、聖書批評学で後世の加筆と立証されていた「ヨハネの文節」³⁹さ

³⁸ 聖書の個々の引証は多岐にわたるが、そのなかで、ローイは、ヘブライ語、アラビア語など東方の諸言語で、人称代名詞について単数の意味で敬意を表現する複数形の用例から(182)、神の複数性を否定し、また仮に複数としても、ゾロアスター教の二元論からヒンドゥー教の無数の神々まで幅があり、三とは決定できないと論じている(183)。

³⁹ 「ヨハネの第一の手紙」5:7-8の間に挿入された文章「天で証する者が三人いる。すなわち、父とことばと聖なる霊である。そしてこの三者は一致する。」(『新約聖書』大貫隆記、811頁、注一)

えも三位一体論者は典拠にしていると指摘したり、「使徒行伝」から、使徒はイエスを預言者、救済者と呼び、神と呼ぶことはなく、彼らによってキリスト教の教義に三位一体は含まれていなかったと論証したりしている (184-185)。

ローイは初期のキリスト教における本質的な教義についてモスハイムを再び参照し、三位一体の教理は、4世紀始めに激しい論争の展開を受け、皇帝が招集したニケーア公会議でアリウス派を排斥し父と子の同質性が決定導入されるまでは出現していなかったと指摘した (187,189)。それまでは教会は三者の関係について沈黙し、異なる見解の自由な議論が許されていた状況の評価から、「言論の自由 freedom of opinion」が教義に関してもローイの原則的な理念であることが確認できる (188)。初期教会の本質的な教理ではなく、むしろ異教文化の偏見の影響とすることで (191)、三位一体説の正統性を失わせる歴史的な議論である。三と数百万と神の数は違うが、三位一体もヒンドゥーの多神教も同じ範疇に入れられ批判される。『訴え』の連作での三位一体批判は、歴史論よりも、聖書の批評に応用された哲学的な批判が主で、確立されたと彼が呼ぶ解釈の方法は、「矛盾するように思える二つの言葉が、一つの位格 (人格) person に適用されるとき、理性と文脈に最も矛盾なく合致するものは文字通りの意味で取り、他は比喩的な意味で取る」ということだった (192) ⁴⁰。教理を判断する際に依拠する典拠は、

⁴⁰ 『第二の訴え』付録 I は、古代諸言語の知識を駆使した、新約と旧約を照合する詳細な引用を展開し、三位一体論者の党派的偏見から新約を解釈し、イエスの神性の根拠として旧約を恣意的に曲解する傾向を批判している。比喩的な意味で神を用いる旧約の慣用語からイエスを神とみる三位一体の証拠を取り出したことを批判するなど、比喩を多用するヘブライ語の多くの表現は文字通りの意味には取れないという文献学の批評の議論である (206-232)。また、英国の神学者がよく引用すると、ロックとニュートンを引用し、彼らの著作は三位一体を含んでいないと例示している (235-236)。この二人の権威は『最後の訴え』でも論じられ、彼らをキリストの神性の典拠に濫用する論争相手への反批判で、例えば、ロックの「ローマ人への手紙」、「コリント人への手紙」の言い換えを参照し、彼の著作は英語で公開されていて曲解される恐れは少ないと述べ、ロックがイエスを「神から約束され送られた」と記述している引用から (『第二の訴え』236 でも引用された『キリスト教の合理性の第二擁護』*A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*, in *Works*, London, 1812, vol.VII, p.421 からのキリスト教信仰の要諦とするイエスをメシアとして信じることに、神から約束され送られた主と王として彼を受け取ることを含めた文章)、ロックはイエスと神を区別していたと反論している (498,500-501)。ニュートンも用意周到で俗論で曲解される恐れは少なく、神とイエスを峻別していたことを述べている (502)。

聖書原典であった。最初に旧約を順に読み、教派の解釈の影響から自由に聖書の表現の比喩などの真意について学び、それから新約を比較研究する方法を推奨している。ローイは、この方法で、キリスト教が「人間の意見 human opinions」に侵害されることはなくなると言うように、後世の宗派の教義を超えて聖書の権威が優先する。多数派の正統説であった三位一体論の優勢は、ヒンドゥーの多神教を一掃できなかった経験をもつ彼によって、「初期の宗教の印象の強力な影響」に帰され、「理性」によっても深く検討できないとされたように、宗派の教理に染まる前に聖書自体の上記のような読みが必要とされた(235)。批評の判断は、「感覚の明証性 the evidences of the senses」(190)に依拠し、これが経験による常識の内容であろう。例えば、人間の快苦の感情や死という日常の経験についての常識から、イエスの人間性と感情や死を超越する神性とは両立しないので、イエスの神性は比喩的に解釈すべきなのである(191)。人と神の混同によるヒンドゥー教の墮落について「宗教と社会の両方に高度に有害」(193)と警告しているように、一神論の主張は社会改革の追求と切り離せなかった。

3. 『最後の訴え』とイングランド思想家

最も長大な『最後の訴え *Final Appeal to the Christian Public in Defence of "The Precepts of Jesus"*』は、それまでの論争全体を振り返り、三位一体と贖罪に関しマーシュマンからの応答に対して自身の主張を、非常に綿密詳細な聖書テキストの批評の展開によって、再説しまとめた。ここで、多数の聖書の引用とその個々の解釈をめぐる論争の細部に立ち入れないが、教派の「偏見」に「常識」を対抗させる解釈で、三つの位格に神性の統一を読み込む三位一体説を反駁している。三位一体説は、国教会の支配層が教育し継承させてきた、「聖書、理性、常識に抗した長期にわたって確立された作り事 inventions」と端的に明言している(434)。教会の特殊利益と支配のイデオロギーとしての正統説の偏見に反対してローイが提起した批判の主体が、「啓蒙された公衆の決定 the decision of an enlightened public」(438)と表現されていることも、啓蒙思想の公共性論の波及として注目される。

「人と人の間の存在の違いが人類の複数性の起源であるように、神と神の間の

存在の違いが神性 Godhead における複数性を生み出すに違いない」(351) と言うように、キリストに人間性と神性の二重性をみる三位一体説は、神の統一性を主張しながら、位格の複数性を認める点で、ローイには多神論に他ならなかった。イエスの神性を認めることは神と神に従属した被造物を混同し、至高の唯一神の否定となるのだった。イエスの神性の否定が『最後の訴え』で詳しく再説されている。イエスには全知全能の至高性はなく、「生と死の変転にさらされ」、父なる神に服従した「被造物と考えられなければならない」(420)。

ローイは、三位一体説もヒンドゥー教も「統一のなかの複数性の教理 the doctrine of plurality in unity」を基礎として、「神の統一性 the unity of God」と矛盾する「位格の複数性 the plurality of persons」は多神教を解消できないと指摘する(456)。一つの神と三つの位格を結合する矛盾を彼は批判するので、聖書の解釈から、後者を取り除くためにイエスの二重性を否定することで、一神論を追求するとき、他方で、イエスを徳の教育家として、道徳論に重点を移すことで、person は唯一神の「位格」から人類をなす諸個人の「人格」の意味に変化するように関与したと理解することもできよう。彼が多神教の複数性は否定するが、それと比較する人類の個人からなる多数性は想定しているので、三位一体の否定は位格の複数性の思想を神から切り離し、人類の統一性と多数性の両立を肯定するのである。位格の複数性の神学論に対比しローイが言明したように、「人類の統一性は一つの間人本性であり、非常に多くの個人の人格 individual persons の間に存在する」(456)。彼は人類については、普遍的な人間本性における統一性と人格の複数性を認めていて、具体的にはイエスの愛の教えのもとでの「意志と意図」の協調が実現される未来を希望していると考えられる(457)。

ローイのキリスト教論について、次のような基本的特徴を確認できる。第一に、彼の議論は、原典の文献批評の公平な方法に基づいて真理を公論の場で追究する活動と位置づけられていた。論争の双方を公平に掲載した「聖書批評 Biblical Criticism」の月刊誌の構想から印刷所の設置など、公共に開かれた議論を始動し実践しているという意識があったことが指摘できよう(253)。真理は公論によって到達が促進されると彼は確信していた。

第二に、彼のキリスト教論は、聖書を普遍道徳に変換する以上、キリスト教の布教への従属ではなく、一貫してインドの観点からのものだった。目的はインド人の精神の改善であり、キリスト教文化の前提のないインド人が受け手であることから教理の部分を除き、普遍的な道徳の教えの紹介に限定したのであった(274)。ヒンドゥーやイスラームなど非キリスト教徒のインド人の観点から、キリスト教の特殊な「先入見 *prepossessed opinion*」から自由な聖書批評の方法が提示された。それは理性がまだ成熟しない若年期に三位一体を教え込まれるヨーロッパの宗教教育批判を含むが、そうした偏見がない点で比較的優位とも言える異文化のインド人にとっての聖書の読み方も教示し、それが聖書から三位一体を批判し神の唯一性に帰結することを論証した。「常識のみを持つ人は誰も、新旧の聖書の組織立った研究の後、それ〔三位一体〕の非聖書性 *unscripturality* を必ず見出すだろう」(276)。彼のインドの観点はヒンドゥー民族主義ではなく、世界宗教的な志向性を持ち、ユダヤ・イスラーム・ヒンドゥーの諸宗教は、それぞれの固有の聖典に拠りつつ、神が神の言葉のみで万物を創造したという信仰で、キリスト教も含めた一致を見出している(449)。

第三に、ローイはヘブライ語やギリシア語まで習得し聖書研究を深めたように、ヨーロッパ思想の摂取に積極的だった。イギリスの思想家からの影響に論及している。公平な批判的理性を育成することがローイの啓蒙の宗教論と結びつき、それは地域を超えてあらゆる宗教について未成年に宗派から吹き込まれる偏見としての教理の批判に適応された。啓蒙の教育が目指すのは、「理性的で社会的な存在として理性を行使し、聖書と異なる信条の教師によって提示される証拠と議論の徹底した調査から、他者へ悪意なしに、宗教の諸点について自身の意見を形成する」能力であった(278)。こうした自由な批判的判断力は、受動的に継承されてきた教義を教え込まれる宗教では抑圧される。批判により偏見と迷信の教義を除いた普遍的な宗教を探究するインドとヨーロッパの視点の融合がローイに見出せる。彼はヴェーダンタやユニテリアン等の世界の一神論から折衷して学び、多神教の迷信からの解放の可能性をイギリス経験論の認識論に基づけた。次の引用の「印象」や「白紙」の言葉が示唆するように、恐らくロックの『人間知性論』の方法も参照

して、原初の聖典の権威を解釈する批評の方法に総合したと言えるだろう。

父なる神、子なる神、精霊なる神の祝福を求め、ユニテリアンの名を恐怖をもって聞くように、母の胸で、絶えず教えられてきた人から、三位一体の教理について、どのような公平な探求が期待できるだろうか？ ヴェーダントの教理は、太陽、火、水の神性の思念や、神の諸属性の寓話的な表象の個別の独立した存在の思念とともに育てられた一般のヒンドゥー教徒の間で、多神教を抑制するのにこれまで成功したことがあったか？ ギリシア人の中で博識者によって書かれた崇高な著作が、一般の同国人の幼い頃から獲得された迷信的な思念や多神教の信仰をこれまで揺さぶることができただろうか？ いや、キリスト教への改宗者が多数となったときでも、古来の迷信の中で育てられてきた人々は、新しい信仰に彼らの偶像崇拜の痕跡を導入しなかったか？ 現実に、印象を受けとる白紙の心に染み込ませた偏見ほど、確かに真理の進歩を妨げるものはない。そして、宗教の教理が非合理的であればあるほど、その信奉者は苦心して未成年者の受けつけやすい心に植え付けようとするのである。(278-279)

イエスによる贖罪論の検討も『最後の訴え』で敷衍され、「自身の命を犠牲にしても神の教えを通して罪から解放する行為」を「赦された罪と等しい価値や賠償としての現実の犠牲の死」から区別する論拠として、「ローマ人への手紙」3:24を参照し「神が無償で人類を赦した」という無償性を強調する。そこで「最も偉大な人の一人」と評価するロックの『ローマ人への手紙の言い換えと注』(Locke's Works, Vol. VIII, p.304, Paraphrase on verses 24 and 25)の言い換えを引用している⁴¹ (321)。しかし、ローイはイエスの贖罪を彼の道徳的な教えを説く決意の比喩に従属させるわけで、この点で、ロックが批判する極論になると考えられる。ロックは原罪と贖罪の教義をキリスト教の基礎として、原罪から全人

⁴¹ これはロックの次の著作からである。A Paraphrase and Notes on the Epistle of St. Paul to the Romans, in *The Works*, London, 1812, vol.VIII, p.304. ロックによる言い換えは "Being made righteous gratis, by the favour of God, through the redemption which is by Jesus Christ" となっている。『最後の訴え』では p.498 でも、「ローマ人への手紙」9:5 についてロックの言い換えを引用している。

類を永劫の罰に運命づける「あらゆる宗教を動揺させる」説と、これを否定し贖罪も不要としイエスを「純粹な自然宗教の復興者、説教者」とする説との両方を批判している。後者は「キリスト教をほとんど無に帰するような極論」「新約聖書のすべての趣旨を損なう」とされる⁴²。『キリスト教の合理性 *The Reasonableness of Christianity*』を読んでいれば、これにローイは自説がなると気づいたと思われるが、ずれを脇に置いてロックの権威のみを参照したのだろうか。ロックの深い宗教性と比較すると明らかのように、イエスの神的権威への信仰を薄め、社会道徳化するローイの方針は、彼自身がキリスト者になったわけではなく、キリスト教独自の宗教的特質を深く会得しようとする関与は彼になく、ブリテン帝国が開いた国際的な交流を通して、他宗教の普遍主義的な一神論の解釈を自身の近代ヒンドゥー教の腐敗からの回復という目的に協同させていたと考えられるのかもしれない。「肉と血」の文字通りの犠牲よりも「靈的な意味 a spiritual sense」に解釈する(323)という方向は、文明社会の洗練を志向する社会道徳に対応したものと考えられる。「靈的」という言葉は、道徳化が世俗化ではなく、身体の犠牲など残酷をなくす精神の洗練への変化であったかもしれないことを示唆している。

ラムモーハンの三位一体論批判は、比喩的な解釈によって神による天地創造から<イエス>=<神の言葉>を引き離す戦術をとる(450)。「ヨハネによる福音書」1-1の解釈が鍵となる。その英文テキストは、“In the beginning was the word, and the word was with God, and the word was God.”(449)である。この解釈において、ローイはイングランドのユニテリアンを直接参照しているので、『イエスの教え』や『訴え』のコンテキストとなる具体的な思想の受容が確認できる。彼は彼らを「早くに獲得した偏見を克服できた真理の探究者 searchers after truth」(452)と呼び、彼らによる新約聖書の『改良された版 Improved version』を参照する。これはブリテンのユニテリアン協会が1806年に新約の改訂版を出す委員会を設置し、結局1808年に、新訳ではなく、アーマー大主教ウィリアム・ニューカム(William Newcome)による1796年の訳の校訂版を出したものである。その

⁴² ロック『キリスト教の合理性』加藤節訳、岩波書店、11-12頁。

後の新約の原典テキスト研究の基礎となったドイツのグリスバッハ（Johann Griesbach）の研究に基づいたニューカム訳の選択は、国教会の高位聖職者の仮面のもと注釈に異端説を隠し広める意図と反発を受け、特に、マタイとルカの福音書のほとんどの文章をイタリック体で鍵括弧に入れ偽作であるかのような印象を与えたことから、激しい論争が生じた。ユニテリアン側は偏見にとらわれない外部の公平な観点をもつ読者を希求していた⁴³。この論争への参加という文脈は、ローイがインドの多神教と三位一体を比較して批判するとき明らかである。彼は三つの位格が唯一神をなすという不合理性を誇張して示す例として、ヒンドゥー教が3億3千万の位格が唯一神をなすと弁明し多神教ではないと強弁するのを挙げている。キリスト教の三位一体正統説を純粋な一神教として、ヒンドゥー多神教を蔑視するユニテリアンの論敵の偏見を際立たせるレトリックであろう（455-456）。

なお、ヒンドゥー教とユニテリアンの関係で、また第1章で触れたダウのようなオリエンタリストとの関連もある言説として、ここで論及すべきは、ユニテリアンのプリーストリーの『モーゼの制度とヒンドゥーや他の古代民族の制度との比較 *A Comparison of the Institutions of Moses with Those of the Hindoos and Other Ancient Nations*』（1799年）である。そこに歴史学のアプローチというよりも、競争する宗教の間の論争をみることができる。ダウやジョーンズなど当代の著名なオリエンタリストを多数参照し、プリーストリーは彼自身のユダヤ=キリスト教の優位を、古代の原理と高く評価されていたヒンドゥー教と比較して、奇跡による啓示の証拠を論拠に説くのである。ジョーンズのヒンドゥー教の批評のうち、「専制と聖職者の政略の体系 a system of despotism and priestcraft」「迷信」「ひどく曖昧な比喩の神学 *theology most obscurely figurative*」という批判には同意し、「崇高な敬虔の精神、人類への慈愛、知覚をもつあらゆる被造物への優しさ」という評価には反対している⁴⁴。プリーストリーは、ゼウスの一神教から差異化をはかり、ダウら

⁴³ Lynn Zastoupil, *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp.31-34.

⁴⁴ これはマス法典の英訳へのジョーンズの序文からの引用である。確認した版は *Institutes of Hindu Law: or, The Ordinances of Menu*, in *The Works of Sir William Jones*, vol.VII, ed. Lord Teignmouth, London, 1807, pp.88-89.

がバラモンの指示を論拠にヒンドゥー教は多神教と偶像崇拜ではないと説くのを反駁し、さらに、多神教の寛容さやヒンドゥー教徒の穏和さという通説も否定した⁴⁵。ダウラの理性主義的なヒンドゥー教解釈が一面的である限界がこの批判から判る。ヒンドゥーの問題の指摘として多神教の実態への批判を受け入れたであろうローイは、東西で比較して優劣・差異を強調する宗派的観点ではなく、東西ともに多神教の道徳的な墮落から改善するという相互的な志向性を示していると言えるだろう。

ローイは上記のヨハネ福音書のテキストの語句を分節し、ユニテリアンの解釈を参照しながら、その意味を確定していく(452-455)。(1)「言葉 The Word」は、『改良された版』によって、「イエスがそう呼ばれるのは、神が自身や自身の言葉を彼によって啓示したからである」と解釈され、カッペの論文(Cappe's Dissert. ヨークのユニテリアンの牧師、ニューカム・カッペ Newcome Cappel 1733-1800 と思われる)⁴⁶を参照して、その顕現が見聞きされた「生の言葉」ともイエスは説明される。(2)「始めに In the Beginning」は福音の伝道、イエスの職務 ministry の始まりと解される。(3)「言葉は神と共にあった The Word was with God」は、イエスは世界から退き、神と交感し神の教えと資格を受けたと解釈され、カッペが参照される。(4)「そして言葉は神であった And the Word was a God」の解釈も、『改良された版』とカッペを参照し、イエスが最高の預言者として委任を受け、奇跡の力を授かったという事を指す比喻とされ、「ユダヤの語法では神の言葉が到来し

⁴⁵ Joseph Priestley, *A Comparison of the Institutions of Moses with Those of the Hindoos and Other Ancient Nations, The Theological and Miscellaneous Works*, vol.XVII, pp.138,140-141,154-156,183-185,191-192,305.

⁴⁶ カッペは1755年からヨークの非国教徒の牧師を勤め、審査法・自治体法の廃止に関与し、彼の家は改革派知識人の中心となった。主な著作に、『神の摂理と統治についての論説 *Discourses on the Providence and Government of God*』(1795年初版、1818年まで第3版)があり、ローイが参照したのは『洗礼論 *Dissertation on Baptism*』らしいが、確認できなかった。カッペは1776から77年に選挙の腐敗や法制度の不正など国政の墮落を批判する説教で、ロンドンのウィッグ野党からも注目され、財政改革・議会改革を目指したヨークシャー・アソシエーションの創立に招かれたりもした(*The Oxford Dictionary of National Biography*, X, p.1; John Seed, "A set of men powerful enough in many things: Rational Dissent and Political Opposition in England, 1770-1790," in ed., Knud Haakonssen, *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge University Press, 2006, pp.161-162)。

た人々は神 gods と呼ばれる」と説明されている。『改良された版』のニューカム訳では神に不定冠詞がなく 'Was God' であることをローイは書いているが、ローイがそれを "was a God" としたのは、この神と呼ばれる複数の預言者の一人の表現としては、不定冠詞をつけた方が適切という彼の理解なのだろう。(5) 「始まりに神とともにいた Was in the beginning with God」は「彼は聖務に就く前に、神との交感によって彼の委任の性質と範囲について十分に教えられた」と解釈される。(6) 「すべては彼によってなされた All things were done by him」については、ニューカムが done でなく made と訳し神の代行者としてのキリストによる世界の創造とした解釈は否定され、ローイは聖書ではこの動詞の原語には「創造する」の意味の用例はなく、'to be, to come, to become, to come to pass, ; also, to be done or transacted' を意味すると説明している。この一節は「キリストの配剤にあるすべてがキリストによって、つまり、彼の権威により、彼の指示に従って、なされた。そして彼の使徒に委ねられた聖務においては彼の認可なしでは何もなされなかった」と解釈され、カッペが参照される。このようにローイはユニテリアン協会の定訳の権威よりも自身の原語の知識に従い自由な批評を展開しているのである。(7) 「しかしながら言葉は肉であった Nevertheless, the Word was flesh」ヨハネ 1:14 の意味は、イエスは最初の福音宣教師で神の信頼と敬意を受け高い役目を負ったが、「死すべき人間」であったと言ひ換えられている。ローイはここでもカッペを挙げるとともに、ユニテリアンの最初の教会堂を 1774 年に開いたリンジー (Theophilus Lindsay 1723-1808) の『弁明の続き *Sequel to the Apology*』から「肉は頻繁に人間の代わりに置かれる」と引用している。さらに特に「肉」は人間の弱さ、受苦、可死性の意味であるとローイは強調し、神からイエスを区別する。また、「肉であった」と was と訳し、ニューカム訳の became や、定訳の made を退けた意図も、イエスの神性を常に除き、恒常的に人間であったとしたいからであろうが、ここでカッペとさらにはソツィーニ (Scinus) を挙げている。

『最後の訴え』の末尾は、インドの改善の観点からブリテン帝国の賛美で閉じられている。過去の「圧政者」から解放し「イギリス人 the English」の統治のもとにインドを置いた神に感謝するローイの姿勢は、インドの従属性を示唆する

ようにも見える。イギリス人は「市民的政治的自由の享受に恵まれただけでなく、その影響の及ぶ諸国民の間で、文芸や宗教の主題で自由な探求とともに、自由と社会的な幸福を増進することにも関心をもつ国民」（504）と彼は高く評価している。しかし、これはブリテンの支配的な文化の現状を無気力に受容することにとどまるという意図ではなかった。カルカッタからブリテンの自由を賛美する視角には、ブリテン体制の正統説をなす三位一体論は、その自由な体制が許している批判を受けるべき偏見と迷信による多数派説で、また、近代ヒンドゥー教の多神論の迷信から解放する彼自身の運動に逆行すると見えたのである。彼のインドの批判的観点はブリテン帝国の結合が可能にしたユニテリアンとの自由な交流協力の環境のもとで実行されるのだった。

スコットランドのオリエンタリズムを含む19世紀ブリテンの自由主義的な帝国論の文脈にローイを位置づけたコディシュックによれば、迷信や偶像崇拜の墮落が進行した近代史に対し古代の真の普遍的宗教を「霊的な基礎」に、ローイは民族を超える「東西の連合」を志向した。彼の期待では、自由なブリテン帝国の統合はインド人にもブリテンの市民的権利と科学的な教育の恩恵を共有することを可能にするものであった。この広域的なブリテン（Greater Britain）のビジョンにおいて、双方の社会の近代化を目指す改革の公論にベンガルから彼は主体的な市民として参加したのであった⁴⁷。帝国を各地の自由主義が協力する場として構想する歴史観とは区別される帝国批判の宗教史学の方法を、次章ではギボンに探究する。

第3章 ギボンの批評・哲学的宗教史の方法

1. 博識と『文学研究試論』

帝国と学芸が協同していた東インド会社のオリエンタリストらの帝国是認とは対照的な出発点として、ギボンの最初の著作の第1章の冒頭は着目される。ギボンの史学史は、帝国史を人類の不幸の歴史として、人類の偉大さと幸福の歴史で

⁴⁷ Thodore Koditschek, *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination: Nineteenth-Century Visions of a Greater Britain*, Cambridge University Press, 2011, pp.92-96.

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男

ある学芸の歴史と対比させる。主にフランス語圏の学問研究界の文脈から、フランス語で書かれた『文学研究試論』（1761年）は古事学・文献批評学の伝統を踏まえ、その批判の方法論を啓蒙の哲学的歴史につなぎ総合した試論と言え、これまでの本論の関心である異文化の宗教精神史を軸とした文化史・思想史の方法論を読み取ることができる。後に『自伝』でギボンがこの若書きを振り返り、「歴史的、批評的、哲学的な historical, critical, philosophical 評言と事例」と述べていることから⁴⁸、彼の中で、前時代の歴史批評と同時代の啓蒙の哲学的歴史とは分離対立でなく連続的に展開し結びついていたことが伺える。この関係を中心に『文学研究試論』をここで読む⁴⁹。

実定宗教に投影されたダウとローイの理性的な一神論哲学の一つの源泉である啓蒙の哲学の精神を、歴史の諸事実の探究の方法として検証し批判的に改善していくことが『文学研究試論』の一つの意図であろう。その第2章では、帝国史と学芸史の区別は学問の幸福な進展を保障するものではないことが検証される。学者でも世間から思弁的世界に隔絶できず、「偏見」「情念」に左右されるという問題だけでなく、「流行」の影響を「専制」と指摘するのは、当代の啓蒙の流行思想に流されることへの警戒であろう。啓蒙思想の偏向を批判する視点から、ギボンは各時代で特定の学門分野が偏愛され、それ以外の分野は不当に軽視され衰退してきた変遷を振り返る。古事学からフレレ（Nicolas Fréret 1688-1749）を援用し、「体系への愛が一般原理への愛着を生み、個別への注意の軽蔑をもたらす」と批判するのは、スコットランドで「推測的歴史」と後に呼ばれる啓蒙の歴史学の傾向を指摘したものであろう。

⁴⁸ Edward Gibbon, *Memoirs of My Life and Writings*, eds. A.O.J.Cockshut and S.Constantine, Ryburn Publishing, Keele University Press, 1994, p.128. (『ギボン自伝』中野好之訳、筑摩書房、1994年、110頁)

⁴⁹ 以下、参照は本文中に章で示す。原典と英訳ともに、第56章が二つあり、「…55、56、56、57、…」と、後ろの第56章（正しくは第57章）から章番号が一つずつずれているので、訂正した章番号を示す。テキストは同時代の英訳 Gibbon, *An Essay on the Study of Literature*, London, 1764 を主に用い、重要な個所、語句等についてフランス語原典の校訂版 Gibbon, *Essai sur l'étude de la littérature*, A Critical Edition, Robert Mankin and Patricia Craddock, Oxford: Voltaire Foundation, 2010 も参照した。

第3章からギボンは西欧の学問史を概観していく。ギボンの前の時代に進展した「学芸 Belles-Lettres」は、ルネサンスの人文主義、古典古代の学芸復興を指すと考えられる。その時代は古典古代を称賛していたが、彼の啓蒙の時代には無視することが「自然で洗練された」習俗となった。ここでギボンは前者の博識のみを称揚するのではない。兵士も女性も古代の著作に夢中になった時代からの流行趣味の変遷を例示することで、それぞれに理由があると説明するとき、彼は両者のバランスをとり総合する方法を模索しているのだろう。それは博識や啓蒙の時代のそれぞれの個性を理解する歴史学につながるだろう。

第4章で、ギボンの同時代人＝啓蒙の哲学者には、古代の著作家やその注釈者は、その習俗が粗雑で、その研究も些細過ぎるとみえたと評し、ギボンは啓蒙の側にも立つ。彼は、「術学的な博識」と「哲学者」を総合した方法を探究するのである。むしろ古事学は啓蒙の哲学と両立し、哲学で補完されてより進歩した研究に進めると期待している⁵⁰。ギボンにとって「術学的な博識」は学者の想像力の努力を妨げ、彼らは天才的な学者よりも退屈な編纂者であった。その時代は彼らの研究の有用性を認める程度には啓蒙されていたとはいえ、「哲学の光」によってどのような利点が得られるかを知るには、分別も洗練も不十分だったからである。

「哲学の光」とはデカルトとルクレール (Jean Le Clerc 1657-1736) らを指す。第5章では、古事学の伝統に17世紀合理主義哲学が接続され文献批評の方法論に到達していたとギボンは整理していて、この意味での古事学から啓蒙思想への発展的な連続性が把握されていた。ギボンは、デカルトに「洗練された文献学 *polite literature* が負うところは極めて大きい」と認め、彼の方法を受け継いだ

⁵⁰ この相互性は、近代科学と古典のように縁が薄く見えるかもしれない諸学の発展の関連性を説く論点でも主張され、それが相互の利益、利己心という啓蒙の観点から説かれている (39)。この学門の分野の間の広い関連性の議論として、さらにギボンは、あらゆる学問が推論と事実の両方に依拠し、古事学の知識は近代の科学と文学に豊富な事実を提供すると弁明する (40)。また、事実の知識の共有の観点から、諸学の広い協同を説くのと並行して、地域的な協同も論及され、彼の時代の西欧には地球上の物理的な世界の拡大はあったが、そのうちで知られている地域、また啓蒙された地域は、地中海からアジア、アフリカに広がっていた古代世界の方が広がったとして、古事学の有用性が強調されている (42)。

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男

ルクレールを「批評 criticism の真の要素」を探究した「鋭敏な哲学者」と位置づける。こうした啓蒙の哲学的歴史につながる批評学を实践した公的機関が碑文文学アカデミー (Académie des inscriptions et belles-lettres) に代表されるルイ 14 世時代の諸協会⁵¹、ギボンはそこに「精神の正確さ、洗練と博識 la justesse de l'esprit, l'aménité et l'érudition/erudition, precision of sentiment and politeness の結合」を評価している⁵²。ルイ 14 世の軍事的栄光の野望よりもこの学会の方が彼の名を不朽にしたと評するギボンには、冒頭の帝国批判と同様に、世界王政の覇権に貢献するようにルイの文化的権威を高める学会の当初の役割は受け入れがたかったと推測できよう。

ギボンの史観では、この総合の完成からの衰退が彼の同時代の古代近代論争で、本来結合していた古事学の博識と批判哲学は不幸にも対立し、哲学者は「人々が単なる言葉と事実の知識を獲得し、知性を改善することもなく記憶に負担をかけて、生涯を送る」と博識を戯画化して風刺した (6)。

この情況の反証となる卓越した哲学者が古典研究にも関与した例として、グロティウス、ニュートン、ガッサンディ、ライプニッツ、最後にベールの辞典、「博識と天才の努力を合わせた不朽の記念碑」を挙げ、そこからギボンが、記憶力だけでなく、推論の自立した思考と想像力の活気も古典研究に必要な能力として認めていたことが示される (7)。さらに、次の第 8 章は、優れた古典学者をエラスムスから

⁵¹ このアカデミーが牽引した古事文献批評の博識の伝統から啓蒙の哲学への連続性や、そこでの文化精神史研究における異教の比較宗教史の意義については、次を参照。Anton M. Matytsin, "Enlightenment and Erudition: Writing Cultural History at the Académie des inscriptions," *Modern Intellectual History*, 2022, 19, pp.326-327,336. ギボンがこの連続性の認識や宗教史への関心を、いかにこのアカデミーに負っているかは、『文学研究試論』での参照でも明らかである。ただし、アカデミーの名称にある「文学 belles-lettres」とギボンのタイトルにある「文学 littérature」は、違う語であることにも注意が必要で、ギボンとアカデミーの間の連続的だが同時に発展も含む受容関係を示唆する。マンキンによれば、「文学」の二つの語のうち、belles-lettres はルネサンスの文献学の博識を含意するが、『文学研究試論』の途中からほとんど使わなくなり、ギボンは belles-lettres を近代哲学・科学につき総合した多面的な批評学の意味で littérature を用いるのである (Mankin, Introduction, Gibbon, *Essai*, pp.45,47,61)。

⁵² この学会に、バニエ (Abbé Antoine Banier) も『神話と寓話の歴史的説明 *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*』(1738 年)で、「博識」と「批評」の結合を評価している (Mankin, Textual commentary, Gibbon, *Essai*, p.191)。

列挙し、彼らが単なる編纂者でなく、批評と哲学を総合していたことを実証する。

以上のように、ギボンの歴史学の方法は、その時代認識から追究すると、古代近代論争の啓蒙思想よりも、その前の古事学・文献批評で哲学との接合によって到達されていた総合的な学問方法論に基礎を見出せると結論できる。次節では、彼の方法論の構成要素となる諸論点を詳細に追っていく。

2. 学門方法論

学問の方法がこの著作の中心課題であることは、ポーコックの的確な解釈が示している。彼によれば、ギボンの見るところ、古代哲学は迷信の自然崇拝と結びつき、観念を神格化し、精緻な体系に従属させたが、啓蒙思想における博学と哲学の総合は、「一般的原因の作用と記録された人間行動の事実の厄介さ the intractability とをともに認識する」方法の点で優れていた。それは文学テキストを多様な歴史的コンテクストに位置づけ解釈する方法で、特殊な時代と社会への想像力とテキストの真正性をめぐる判断力が必要だった。人間本性の普遍的な因果法則の予測に収まらず、逸脱するような多様な事実のアイロニーを認識する歴史的な感受性こそが歴史家を資格づけた⁵³。しかし、非西欧のコンテクスト理解と西欧の人間本性論との間に矛盾はなかったか。最後のアイロニーに関して、幾何学的な体系を追究する西欧の哲学的精神に対して、他地域の文化への共感的な理解力は、どのような緊張関係にあったか、こうした問題を中心に、ギボンの『文学研究試論』のテキストの議論をたどって論究する。

詩学を扱う数章において、普遍と特殊の対立がギボンの詩の分類を構成している。叙事詩や悲劇のような崇高な詩は人類に共通の情念を扱うが、他方で、喜劇

⁵³ Pocock, *The Enlightenments of Edward Gibbon 1737-1764, Barbarism and Religion*, vol.I Cambridge University Press, 2000, pp.224,230-231,237-239. 田中秀夫訳、『エドワード・ギボンの啓蒙』、『野蛮と宗教』、第1巻、名古屋大学出版会、195.200-201.206-207頁。なお、背景の史的コンテクストに戻すギボンの方法は、ヘロドトスの「遷延」の方法から学んだのかもしれない。ヘロドトスの『歴史』は地域の習俗、宗教等の民族誌に「脱線」し何度も折れ曲がり、戦争原因の主題追究は先送りにされる。「大きなそして驚くべき事績」は、ギリシアとペルシア双方の側で対等に記述され、「遷延」は結論の押し付けを遠ざける構造で、さらに、解釈の対抗するバージョンが併記され、批判され、読者に選択を任される（木庭顕『デモクラシーの古典的基礎』東京大学出版会、2003年、509-511,516頁）。

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男

や風刺詩は特殊な習俗を扱う (16)。前者でも歴史的背景についての事実的な知識が前提となるが (17)、特に後者では、時代や社会の特殊な知識が不可欠である。それは古代人の趣味と観点に入ること、「彼らの時代／情況 siècle/ situation と習俗の詳細な知識」と呼ばれ (14)、一般原理を追究する哲学的な歴史に結合している古事学的な史実の検証に対応すると思われる。「詳細な知識」という概念は個別の時代社会の情況と習俗に照らした諸事実の確証を史料の解釈の前提にするもので、ダウやローイに見たような原典に遡及し超歴史的な永遠の普遍原理を求める哲学的方法とは、対照的に思われる。

事実の探究・検証の方法は、批評学を論評した第 23 章からの部分で示される。批評とは著作を判断する技術で、三つに分類され、第一に、文法や古文書学の扱う「何を言ったか」、第二に、修辞学の扱う「うまく何を言ったか」、第三が歴史学の扱う、証拠の真実という歴史的な意味で「真実に何を言ったか」を問題とする。歴史学に関わる第三の批評は「事実の情況と真理性に関する探究」と言い直される (23)。批評家は「仮説」や「推測」に逃げないで、歴大な史料を「熟慮し比較し躊躇して」、事実からの明証性に基づいて慎重に決定する。ここでのギボンの「理性や権威」は、事実を照合する論証を内容とする (25)。

ギボンにとって、幾何学に劣らず、批評学は論理学である。しかし、「幾何学が自己の分野に限定的な証明にのみ用いられる」と比べ、批評学の範囲は広大で、「異なる度合いの蓋然性を熟慮する」(26)。ローマ史の論争を概観してから、幾何学との相違を意識させるように、歴史学の基礎ともなる批評の特徴をギボンは次のようにまとめる。「その仕事は論証を出すことではなく、対立する蓋然性の間の比較を行うことや、非常にもっともらしい輝かしい体系でもいかに信用が置けないかを示すことであって、それは自由で細心の検討に耐えうる体系はほとんどないからである」(34)。ギボンのみるところ、さらなる批評の困難は、理論的な学門では思弁の原理の命題を理解すれば、そこから論証を進める方向が得られるのと違って、批評は実践的であり、機械的な繰り返しによって進め方が習得されるように規則化できない点である。一般規則は批評の実践の完了後に確認できても、一般規則に依拠し批評を機械的に進めることはできない (35)。

こうした古事学の批評と結合する哲学的歴史の核をなす「哲学的精神 *l'esprit philosophique*」は何か。ギボンは「革新的精神 *l'esprit hardi/enterprising spirit*」や「幾何学」ではないとまず規定する。前者よりも賢明で、後者ほど限定的でないというのである (45)。つまり、これは複雑に入り組み重なった多様な事実を破壊し体系に還元するような精神ではない。そこからすると「哲学的精神は最も単純な観念に遡り *remonter aux idées simples/ recurring to the most simple ideas*、第一原理を把握し組み合わせる *à saisir et à combiner les premiers principes/ in discovering and combining the first principles of things* 能力にある」というギボンの定義は部分的にミスリーディングに聞こえるかもしれない。しかし、このデカルト的な方法の精神が博識を雑多な事実の寄せ集めに止まらせないのだろう。後述する多神教論でこの精神がどのように適応されているかで、この定義の具体的な意味は明らかになるが、異なる時代や社会の多様な偏見や慣習の驚異に入り、そこから人間本性の基本原理を析出し、それらの組み合わせで説明し理解することを可能にする方法を指すことは、次の説明から示唆される。この分析と総合の精神には、「広くかつ透徹した眼力 *Le coup-d'oeil...juste...étendu/ a view piercing and extensive*」が必要で、広大な領域について正確な観念に到達し、それによって哲学者は「多数の一般的でない諸観念の連合を一つの抽象観念に包括する」(46) ⁵⁴。

このように抽象的に定義された精神は、広い世界の諸地域の多様性に対して、偏狭な先入見から他者化や偏愛することなく、共通の人間本性原理の諸様相と認識する公平な精神に具体化できるように思われる。「哲学的精神」を例示した第47章は、『文学研究試論』で最長の章で、世界の他地域と向き合うギボンの方法を読み取れる。彼は古典学がこの精神を発揮する場となると指摘する。古典研究は「順にギリシア人、ローマ人、ゼノンの弟子、エピクロスの弟子になる習慣」と理解され、それによって、これらの著作から「精神の無限の多様性 *diversité*

⁵⁴ なお、この章はこの精神を体現した思想家として、キケロ、タキトゥス、ベーコン、ライブニッツ、ベール、フォントネル、モンテスキューを挙げる。

infinite d'esprits/ infinite diversity of geniuses」のなかにも「時代、国、宗教」の影響ではほぼ同じ見方を身に付けた人々の間に「一般的な一致」を認識するのである。特定の社会ごとの文化的同質性とその異文化の間の差異を生み出す、この社会的な決定性は、「偏見 prejugués/ prejudices」とも表現され、「哲学的精神」が事実から引き出す抽象観念、第一原理の一つであろう。

特に注目すべきは、西欧起源の文明／野蛮や真／偽のような認識の枠組みから予測されない「逆説的な」関係も理解するような⁵⁵、体系の先入見にとらわれない自由度を「哲学的精神」にギボンが求めていることだろう。文明化された西欧の経験に基づいた人間本性の原理からは不条理に見える逆説的な諸事実も共感的に理解するギボンの「哲学的精神」は、啓蒙の哲学的歴史が人間精神の進歩という文明化の方向性、体系の精神にとらわれる傾向をもつとは異なる。「哲学的精神」の異文化に開いた視座を示すギボンの例に注目しよう。北米のイロクォイ人の心に想像力が入る「哲学的精神」は啓蒙期の西欧の文明観を相対化し反省する。ギボンの評言は次のように要約できるだろう。イロクォイ文化は、異なる環境、「習俗 moeurs/ customs と宗教の意見」に置かれた人間精神の特殊な例として評価される。「哲学的精神」はそこに差異から「観念の対立」を認識し、その理由を問い、彼らの心に誤りをたどったり、自身の西欧の原理が特殊に変容されているのに気づいたりできるのである。ここから「偏見の力」を感知し、「一見不条理に見える事にも驚かないこと、確証を欠かないように見える事の真理も疑うこと」を習得する。結局、こうしたギボンの批評は偏見の判断力への影響の反省ということに帰着するだろう。古事学の広い<博識>は他地域の文化の事実に関する公平な知識も含み、こうした偏見の効果を反省する啓蒙の<哲学>によって、不可欠であり、両者は結合してギボンの非西欧地域にも視野を広げる歴史学

⁵⁵ 逆説の事例として、「啓蒙の最も進んだ国民の間での不条理な意見の受容。最も崇高な真理に到達した蛮族。誤った原理から誤って演繹された真の帰結。感嘆すべき原理が真理に接近しながら到達しない。言語が観念に基づいて形成されたのに、その観念がそうした言語によって直される。道徳の源泉は普遍的に同一だが、論争する形而上学の意見は普遍的に多様で、一般に法外で、正確なのは表面的な問だけで、深遠になると常に微妙で曖昧で不確かになる！」(47)

の方法を構成することは、次の彼の評言からも示唆されよう。「ギリシア人においては称賛することを野蛮人においては嫌悪する人々、また、同じ歴史でも異教徒によって書かれると不信心、ユダヤ人によって書かれると神聖と呼ぶ人々を私は看破したい」(47)。ローイがキリスト教の三位一体説にヒンドゥー教と同様な多神教を批判したのは、こうした偏見を指摘したものと評価できるだろう。他方で、彼やダウが一神教のみを真理として是認したのは、民衆の習俗と結びついた多神教の逆説を見ない偏った合理主義ということになるだろう。

歴史の事実を無差別に蒐集するのではなく、その内容的連関から関連づけ体系的に整理することが、史実を検証する史料批評と哲学的歴史の課題であった。ギボンによれば、「哲学的精神」が認める歴史学の規則的な関連性は因果関係である(48)。彼は無数の事実を選択し評価する規則を因果関係の規則に具体化し、行動から動機や性格を推論できるような事実の選択を挙げている。彼の論述から事実の選択の規則を次の四つにまとめられるだろう。第一に、因果の連鎖につながる原因と結果の一つの単位(single links)は短いので、細部の連結を識別していかなければならない。包括的な因果の説明は粗い推論で避けるべきである。第二に、関連して、原因は結果と釣り合った規模でなければならない(「個人の行為から時代の性格を演繹するのは誤り」)。第三に、目覚ましい事実を単独で判断することはできず、同種の複数の事実を集め比較する必要がある(49)。第四に、些細な状況の事実が輝かしい活動よりも因果説明に有用で意味深いと評価している(50)。こうした規則は、ギボンの哲学的歴史が、徳の模範となる英雄的な政治活動を雄弁に物語る新古典主義的歴史から、非西欧世界の宗教・習俗も含め、文明を相対化する「野蛮と宗教」の公平な世界史に移行したのは、古事学的な雑多な諸事実の比較を通してであったことを示唆するだろう。

ギボンは古事学の博識で啓蒙の哲学に反逆したのではなく、彼の総合的な方法は、博識の諸事実に関係性の秩序を見出す哲学の精神の方法であることを、『文学研究試論』から一時的に離れ、ギボンが参照した碑文学アカデミーの方法論から確認しておこう。『衰亡史』のゲルマン人を扱った第9章の注86で(I,251)、彼はアカデミーの論文集から「諸民族の起源と移動についての卓越した論文の参

照を指示し (Memoires de l'Academie des Inscriptions, tom.xviii,p.48-71)、「古事学者と哲学者がこれほど手際よく融合されるのは珍しい It is seldom that the antiquarian and the philosopher are so happily blended」と高く評価している。これは「概観—古代諸民族の起源と混交、および歴史研究の方法について」を指すと思われる。それはフレレの古代民族研究の方法の原理を具体的に列挙し説明したもののだが、次のように述べている。「非常に難しい研究で成功するには博識では十分でなく、哲学的精神 l'esprit philosophique が博識を導かなければ、博識は道に迷うことになるのは確かである」。そして、例えば最初の方法の原理で、「古代人が記述した全てを編纂しても不十分で、その間で、分散した文章を全てつなぎ、全体を作ることが必要で、そこではあらゆる部分が一致し支え合うようになる。そして、部分を集める観点は、偏見なく、精神に対して真の体系を自然に提示し、それを精神は受け取らなければならない」⁵⁶。このように部分の関係性から体系を現出させるという「方法」がないと、歴史研究は混迷に陥るというのである。ギボンの方法論も、個々の史料の事実の実証にとどまるのではなく、こうした哲学的精神の方法が基軸であることをおさえておく必要がある。

ここで『文学研究試論』に戻る。単なる事実の寄せ集めにとどめない「哲学的精神」の指示は基本だが、他方で、各世紀末に少数の事実を残し、それ以外は廃棄すべきというダランベールの提案にはギボンは反対している (53)。廃棄された事実の後世の哲学的歴史家が新たな連関を見出すことがありうるという論拠からだが、事実の博識が「体系の精神」よりも、基礎となる史料の保存という点で優先するのだ。細微な事実の重要性をギボンは確信していて、「事実自体が結合して体系を構成するような事実に従う方が、あらかじめ考えた仮説を持ち込み、それによって発見される事実に従うよりも安全である」(50)と主張している。ギボンが批判している仮説に依存した歴史解釈には、啓蒙の文明社会と人間精神の進歩の歴史が含まれるだろう。こうした歴史を哲学的歴史と呼ぶのはギボンの

⁵⁶ “Vues généraux: Sur l'origine et le mélange des anciennes nations, et sur la manière d'en étudier l'histoire.” *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1753, tom.xviii, p.49-50.

用法ではないことが明らかである。諸事実を出発点として、そこから「推論の原理を構成すべき事実を選択し」（52）、人間心理の原理の洞察や、因果連鎖の解明を意図するのがギボンの哲学的歴史であり、タキトゥスを唯一の「哲学的歴史家」と強調していることから⁵⁷、ギボンは啓蒙の文明史の歴史観を共有する部分もあるが、方法論のずれが認められる。

ギボンの原因論の展開に、ピュロニズムへの対応が見られる。一方で、推測した仮説的な体系から意図・計画として歴史の展開を説明する傾向と、他方で、そうした意図を気まぐれと偶然に置き換える傾向とを、ギボンは懐疑主義に対する両極端の反応と批判する（54）。この中間に位置する因果論を、ギボンはモンテスキューから学び、「人間の哲学的歴史 *une histoire philosophique de l'homme/ a philosophical history of man*」と評価する。それが「特殊原因 *causes particulières/ particular causes*」と区別した「一般的な決定因 *causes déterminées mais généralés/ general and determinate causes*」の理論である。これは個人の自由意志と両立する間接的、長期的な歴史変化をもたらす影響で、「特に習俗、宗教、そして意見に依存するあらゆるものにおいて、緩慢で確実な作用が地上の様相に、変化の時期が分からないうちに、変化を生み出す」（55）。これは前述した「時代、国、宗教」の決定性と同じ関心である。啓蒙の文明社会史は、過度に体系的とならないように抑制された適応に限れば、「一般的な決定因」の理論として哲学的歴史に接合可能であると整理できるだろう。新古典主義的な政治軍事史の叙述とともに、人間の精神の長期的な変化を探究するギボンの歴史学には、習俗と宗教の描写が重要な分野であることもここからも理解される。

ギボンの原因論は出来事が一般的か特殊かで二分される。『文学研究試論』は多神教を扱う多くの章の後、第79章からの巻末の五つの章で、第55章で中断した原因論に戻る。見方、情況、性格の異なる多数の張本人からなる大事件では、

⁵⁷ ギボンが指定しているローマ史の中心主題となる因果関係は、ローマ共和国のための法がその共和国自体を転覆させ、「その制度の力」が帝国の急速な拡大に導いたのはなぜか、であったが、この探究はリヴィウスでなく、タキトゥスによる「腐敗、自由、衡平、党派の産物である諸法の描写」に見出せるとギボンは評価している（42）。

活動や結果の一致が生じる原因は、「一般的な原因のみに *les seules causes générales/ only into general causes*」求められる (79)。他方で、特殊な出来事は単一の原因に帰せられるほど単純ではないとして、ギボンは「一つの普遍的であるとともて唯一の原因 *une cause, non seulement universelle, mais unique/ one cause, sole and universal*」で説明する哲学者の方法から区別する。少しでも複雑な行動については、哲学者の単一の普遍的な原因を避け、意図と偶然の両方を含む複数の「一般的な原因」で説明するべきだと言うのである (80)。つまり、個別の事例の原因説明には、混合する複数の原因を集める必要があり⁵⁸、ここで歴史学は単一原因に還元する哲学の方法から遠ざかる。注で、ギボンはラ・ブレテリ (Jean Philippe René de La Bléterie 1696-1772) を評価しつつ、天才の欠点として、「この歴史のデカルトは少しアプリアリに論じすぎ、結論を個々の事実の権威よりも一般的な帰納に基づかせた」と指摘する。個々の事実の論証よりも一般的な法則性に関心を寄せる哲学的歴史に対して、ここでギボンは博識の側に立つ (81)。

単純に一般的な哲学の体系を適用し整理するには、歴史の現実において因果は複雑に錯綜し出現しているというのがギボンの理解であった。彼によれば、同一の行動が同時に原因と結果の両方であることは多く、例えば、ローマの腐敗は、帝国の拡張の結果であり、共和国の人口の増加の原因でもあった。また、二つの事柄が常に密接に結合しているとき、相互に原因と結果でないを見抜くことは難しい (82)。その例は、学芸と奢侈である (83)。

ギボンの歴史批評の方法論は、その鍵となる「異なる蓋然性の熟慮」「哲学的精神」「一般的な原因」を軸にまとめられるだろう。それは碑文文学アカデミーの批評の方法に大きく依拠している。1730年までに碑文文学アカデミーの哲学的精神は懐疑主義の挑戦を受けて人文主義の博識の伝統をさらに進化させ歴史研

⁵⁸ 特殊な出来事の例はアウグストゥスの権力の上昇で、ギボンは彼が巧みに利用した様々な状況に触れ、競争相手の性情、自由を担う徳を失い自由の喪失に気付かない共和主義者、共和国の強大化と腐敗、特に、アウグストゥスが共和政を尊重するかのように祖国愛を装う財政政策など多数の事実が作用していたことを示す (80-81)。

究に実践していた。歴史の証拠の蓋然性評価に関して、因果についての通常の経験に合致するかどうかを基準にしたロックの方法を発展させ、多様な歴史上の事例の比較から、アカデミーのフレレは、異教、習俗、意見の主題で、出来事を共通の因果で関係づける歴史の真理の基礎を確立し、虚偽捏造と識別した⁵⁹。フレレは個別の事実で原理を確証する「方法」と対比して、哲学の行き過ぎた「体系への愛」を批判しさらに、比較宗教学によって、西欧の哲学的な歴史からは特殊・固有な他地域の歴史に目を向け、比喩や寓話の詩的体系も批評したので⁶⁰、ギボンの方法の先駆と言えるだろう。こうした博識の伝統内での啓蒙の哲学の進展を背景に考えると、『文学研究試論』でギボンが批評の方法論に因果論を連結させていることは意義深く、彼が歴史の出来事を関連づける因果関係から、史実の様々な蓋然性を批判的に検証する方法を受容していたと考えられ、さらに、歴史での共通の因果の経験から、哲学者は社会における人間本性の諸原理の組み合わせを見出すであろう。

啓蒙の哲学的史家の代表、ヒュームもこうした博識の哲学的方法論の流れに位置づけられるが、しかし、史実の論証が目的であった博識の史学から、ヒュームは次の点で分岐した。彼は因果を事実の論証の手段とするだけでなく、諸制度の因果の分析自体が彼にとり史学の目的となり、政治理論への傾斜が明確化し、また、彼は事実の論証が主要問題となるような曖昧な史料の多い古代や他地域の精神史を含む遠く広い対象から、確かな史書のある時代の政治史に限定した⁶¹。時間空間的により離れた広大な地域を扱うことになるギボンには、広範な事実の確証がより重要であっただろうし、さらに、前述のように、古典古代・西欧文明の習俗・制度の一般原理による説明から外れるような「逆説的な」他地域の史実への視野も求められたであろう。

⁵⁹ Pedro Faria, "David Hume, the Académie des inscriptions and the Nature of Historical Evidence in the Early Eighteenth Century," *Modern Intellectual History*, 2021, 18, pp.304-312.

⁶⁰ Pocock, *The Enlightenment of Edward Gibbon 1737-1764*, pp.159-164/145-148 頁.

⁶¹ Faria, loc.cit., pp.320-321.

3. 多神教の歴史

ギボンが異教を体系として追究していくのは、碑文文学アカデミーの研究関心に一致するもので、「愉快で不条理な異教」の神々の由来は英雄か自然かという疑問が表明されている(56)。これについて神々を自然主義的に説明する方法が後述される。しかしながら、ギボンによれば、詩人や神官の虚構は宗教の知識を困難にし、信仰者も妄信に理性と徳を犠牲にして、預言や奇跡を言いつくろい寓話化する。さらに、多神教でなくても、他宗教、他宗派からの無知と憎悪による非難が正しい知識を遠ざける(57)。迷信的な神話や論争によって妨害される宗教の知識の難しさの認識がギボンの出発点である。ダウにみたような理性による真の宗教への合意の追求は、ギボンのここでの見解によれば、理性は宗教ではほとんど無用として閉じられている。「感覚の証拠」に基づく理神論に啓蒙されたキリスト教徒でも非合理的な教理も含み、異教の神々が人であったとすれば崇敬は非合理的で、またその寛容も非合理的であると例証し、宗教と合理性は没交渉であると論じている(58)。

このように理性と宗教を区別したうえで、ダウのような經典の哲学的研究とは別の、異教の神話の事実に歴史背景に関する古事学的考証にギボンは移る。神話は「思弁的な議論」ではなく事実のみの探究であるとの前提から(59)、ヘロドトスの權威に依拠しエジプトからギリシアへの宗教の伝播が言及される(60)。エジプト人は「理性の光」で神と人の変容説から解放されていた以上、彼らの神話は、自然の真理を荘重な言葉で伝える寓話であったとギボンは論証する。上記の理性と対立させた宗教と別に、理性・自然・真理を伝える宗教も認めていたということである。ここでもギボンは碑文文学アカデミーのフレレを参照するなど古事学の博識に沿って、次のように変化を説明している(61)。当初ギリシア人は神を英雄から峻別していたが、英雄の死後の追悼記念行事が徐々に宗教的崇拜に変容していった結果、後世には英雄が古代の似た神々と混同されるようになった(62)。迷信はさらに英雄の神格化を進めた。エウヘメルス(Euhemerus)はジュピターやマーキュリーはじめ神々が人間であったことを記録する遺跡を見出した主張した(63)。不十分な実証にもかかわらず彼の説は広まり、ストア派は神々

に分かれた自然の崇拜の中にそれを取り入れた(64)。ローマの帝政期になると神格化はさらに優勢になり、「人に値しない怪物」、皇帝への隷属を強化したのである(65)。

以上のような、自然力から始まり、その後英雄についての作り話が堆積していく多神教の事実史は、時代ごとの社会文化的コンテクストで古典テキストを解釈する古事文献学の成果の概観で、それはダウやローイの古事文献学が純粋な一神教の原典を集中的に追究するのとは異なる方向性をもつ。虚構が進行していく変化を追っていくのと原点の真理に遡るという反対の方向である。次に、ギボンは事実の歴史から離れ、人間の観念の歴史に進む。この多神教の哲学的歴史と対比すると、ダウやローイの一神論の哲学は体系の精神による解釈で、始源の聖典の解読に集中する彼らの視角からは、その後の多神教への墮落について人間性の通時的な変化は主要な関心ではなかった。ギボンの多神教の哲学的歴史は、人間本性の原理によるヒュームの『宗教の自然史』は参照されていないが⁶²、「人を超える力が存在する」という適正な感情から神々の概念へと進む「誤りの連鎖」を把握するために「人の心 le coeur humain / the human heart」を探究する(66)。一般の人々の認識能力の発展と関連づけた多神教の精神史は、啓蒙の推測的歴史との連続性が強いように思われる。ギボンの叙述を追っていこう。外界の対象に引き付けられる「観念」が多数で多様なときには、自我への回帰である「感情」は弱まるという人間本性の一般原理が提示され、その原理から未開人の状況が分析される。未開人の観念は自然な欲望に限定されている分、その感情は強烈で混乱しているのである。自身の無知と無力から恐怖と驚嘆に動揺し、自己よりも優越した力の助力を祈願し、多神教が発生する(66)。

⁶² ヒュームによる<伝説的・神話的 *traditional, mythological*>と<聖書的・体系的・スコラ的 *scriptural, systematical, scholastic*>宗教の区別は根本的で(pp.72/75/ 80,86頁)、知識人による聖典の解釈を超え民衆の宗教を探究するために、テキストの解釈に依拠できないので、信仰を生み出した民衆の意見を普遍的な「人間本性の諸原理」の適応によって探究した(p.49/ 35頁)。この点で、彼の自然史は碑文文学アカデミーの特殊事実の蘊蓄から離れ啓蒙の哲学的歴史に属する。また彼は、宗教の道徳への悪影響に関して、神々に有徳な像を付与しない原因の説明に、エウヘメルス説では不十分であると批判している(p.82/95頁)。

未開人は生活で依存する自然の諸物に感謝、感嘆し、理性の優位を知らないの
で、それらに生命と力能を想像し、神々として平伏する (67)。複数の対象に同
じ性質を認識し「抽象観念」を創る知性の能力に気づかず、個物の単純観念しか
もたない未開人は、個々の自然物に対応した多数の神々をもつ (68)。次に、経
験が共通の性質の観念を教え、その共通性が個物の神々より上位の神となる
(69)⁶³。さらに、精神が発達して観念の結合が一層できるようになったことで、
多神の偶像崇拜もより洗練され、ギリシアの三元素と三神 (ジュピター・ネプ
チューン・プルート)、エジプトの主神オシリスのように、「元素」、「一般法則」、
「単一の作用因の統一」に近づく (70)。しかし、ギリシアの兄弟の三神から子孫
の諸神の「生殖」(創造でなく)による神話が展開し、父祖で長子のジュピター
は「神々の王」だが、無限の「至高神」とは言えない (71)。ギボンの説明は、
人間精神の一般原理を適用した多神教の体系的な比較史の見通しを与えていると
言えるだろう。

ギボンは自然力の神々から人間と社会を司る神々の創出とその問題に移る。こ
うした多神教は未開の古代人に自然の説明にはなったが、人間の道德世界には神
がいなかったの、その必要から新たな一連の誤りが生じた (72)。ギボンによ
れば、理性と意志を付与された人間の自由の説と、人間の活動は神の法によって
決定されている必然の説とがあったが、古代人には人間の複雑な構成は理解不能
で、驚異的な徳や悪徳を神々が動かしているとみて、必然説に従った (73)。道
徳世界の神々は情念や能力の形而上的な存在だったので、一般の人々に分かりや
すいように、自然界の神々と合体させて具象化する必要があった。海神が船乗り
の神となることや目と光線の比喩が太陽で、預言者や射手の神となったような理
解可能な神の例の他に、金星と美の女神の合体など連想が解釈困難な例も含めて、
寓話から空想的な関係が結び付けられたとギボンは説明する。そして、人の心に

⁶³ ここで、ヒューム『人性論』からの影響と思われるが、同じ種類だが場所の違いによる
個物は個々の神々として残るのに対して、時間の違いによる個物は区別されにくく同一
性を想像されるので同種の神に代わられるという (昨日と今日の南風は同一神の類)、時
空の影響の違いが言及される。

関与する道徳の神が人々の崇拜を独占することになり、自然の神は軽視・忘却された(74)。神々は不正も含め人の活動の創始者とされた。神々の能力が関わる悪は小さくなく、悪を喜び是認し、担当する部門には集中し、その性格に適合する情念のみを喚起し、公共善には無関心だった(76)。偏った神々はその習俗が神への敬意となるような同類の人々を偏愛する⁶⁴。国民の戦争はそれを守護する神々の争いとなり、神が和平を命じる場合もあるが、神は通常それぞれの国民を見捨てる(76)。民衆は知覚可能な崇拜対象を求め、人の姿の神への偶像崇拜が生じる(77)。神の人間化は進み、神は身体的快苦を感じ、人のように生殖、飲食、睡眠し、地上を訪れ人と交わる(78)。このように形成を説明された神々はそれを形成した社会の人々の情念や習俗を映す存在で、多神教は古事学を総合した哲学的歴史に不可欠の史料と言えるだろう。さらに、神が特定の国家の偏狭な愛国者となるという帰結は、戦争を鼓舞するような共和国から帝国への国家宗教の在り方を示唆するもので、拡張する帝国への批判につながるだろう。

ギボンが多神教を詳論した具体的な意図は、ポーコックが推論している。ギボンが草稿にあったキリスト教論を刊行時に省き、異教の自然史に置き換えたのは、多神教の神話を許容した古典古代の哲学を批判的に検証するためで、上記の啓蒙の歴史的なコンテクスト主義の文学研究の方法と古代哲学を対比することが目的だった。こうした上述の方法論の関心からの変更という説明に、ポーコックは、宗教研究の観点からは、論争的な神学よりも徳と仁愛を説く道徳と考える啓蒙思想のキリスト教論から、宗教を歴史的に把握する自然史へギボンが転換したと付言している⁶⁵。宗教の自然史は哲学の普遍原理と歴史叙述の間であるので、ギボンが宗教を歴史の対象とする研究の価値を固めたとすれば、哲学的な自然史からさらにより歴史的な『衰亡史』の特殊な叙述の展開で、その実践を追跡する必要がある。その上で、異教を啓蒙思想と接合させ普遍道徳に変える議論に対して、

⁶⁴ 残酷な神への人の生贄に関して、ヴォルテールは「途方もない作り話」と否定したが、ギボンはヘロドトスがその場所を旅行したと信憑性を弁明するとともに、「迷信が人間性と徳に対してどれほど同様の勝利をしてきたか、ヴォルテールは歴史から知らないはずはない」と批判する(76)。

⁶⁵ Pocock, *The Enlightenment of Edward Gibbon*, pp.210-211,234-236/185,203-206 頁。

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男

多神教の自然史は逆説とアイロニーを教示し、啓蒙されたりベラルなキリスト教の歴史的な相対化ともなると評価できよう。古典研究の無数のコンテキストへの参照は、非西欧地域の「野蛮と宗教」へ視野を広げる方法となる可能性があるだろう。ギボンの方法は、異なる社会と文化の状態をコンテキストとして理解することを要請するので、そのアイロニーが先入見を反省する契機となると、異邦の宗教を理解する方法ともなりうるもので、特殊な歴史的コンテキストに入る想像力は、ポーコックによれば、「市民社会における人格の意識的で批判的な関与」に必要とされていることから考えると⁶⁶、帝国と植民地の関係を、植民地に主体的な人格を回復する市民社会の公平な関係に置き換える構想を示唆するであろう。

第4章 『ローマ帝国衰亡史』—多神教と一神教の錯綜する政治・宗教史

『文学研究試論』が展望を示した歴史学方法論が実際に実作でどのように展開されたか、『衰亡史』のいくつかの多神教と一神教に関わる史料の利用や叙述に論究しよう。ダウやローイの真の一神教哲学は民衆の多神教を除外した。多数の民衆を除いた知的交流は、ブリテン帝国が開いたブリテンのオリエンタリストとベンガル植民地の知識人エリートの絆を構成したが、それは限定的で偏っていたように見える。彼らの一神論への専心的な追究と比べると、ギボンが多神教の精神への共感的描写で他の史家の追隨を許さないと評価したヘロドトスの各地での旅行見聞は、その社会の生における俗信の多神教についてより広い範囲に及び、より深い水準に達していたように思われる。また、ギボンが多神教と一神教の解釈の理論を依拠したヒュームは、多神教の起源を説明するために民衆の心情に人間本性の原理で迫ったが、自然史という方法は、普遍共通の人間本性の原理を導き出すことに主眼があり、事実の調査、描写は抑制的で、多様な多神教の驚嘆すべき事実を批評し詳述するヘロドトスとは方法が異なる。両者を『衰亡史』で多

⁶⁶ Pocock, *Ibid.*, p.238/206 頁.

神教の研究の模範として参照したギボンの多神教の歴史叙述から、この両者の総合がどのように実行されたかを検討しよう。次に、ローイのユニテリアン論争への参入との関連で、ギボンの叙述した三位一体の神学論争史から、どのようにギボンの一神教の歴史が一神論の哲学と異なるか考察する。

1. ヘロドトスとヒュームを参照したギボンの多神教史

ギボンと先行する歴史家の関係について、次のような結論が導けるのではないだろうか、すなわち、多神教が他の宗教に寛容である傾向を評価したヒューム『宗教の自然史』に学び、ギボンはヘロドトスが異民族の様々な宗教・習俗を承認し詳細に記述する長大な逸脱、ペルシア戦争の本題からの特徴的な遷延の部分を、公平な寛容の精神の表れとして読んでいたのだろう。それは率直な驚嘆の情念に発する公平な観察であった。ヘロドトスとヒュームに主に依拠した、多神教と一神教の解釈枠組みがギボンの『衰亡史』の宗教史の基礎であったことは、第2章、両アントニウス帝の幸福な時代の古代異教の寛容の精神による「宗教的な調和 religious concord」に関する次の一節への注が示す。

国民の迷信さえも神学的憎悪の混入で憎しみに染まることもなく、またいかなる思弁的体系によって狭められることもなかった。信心深い多神教徒は、自身の民族の祭式に愚かしいほど献身的だったが、地上の他の諸宗教に対しても暗黙裡の信義でこれを認めていた。(I,56-57/I,35)⁶⁷

この文につけられた注3が、ヘロドトスを「多神教の真の精神 the true genius of polytheism」の最も精彩ある記述として、また、ヒューム『宗教の自然史』を最良の評言として高く評価している。この両者の併記は、前者を古事学、後者を哲学的歴史と対立させるのではなく、ギボンが多神教の寛容性というヒュームの説の実例として（記述された他地域の多神教における神々の共存とともに、それを理解し描く歴史家自身の視線についても）ヘロドトスを読んでいた

⁶⁷ 本章での『衰亡史』からの引用は、このように本文中に括弧で次の原著と訳書の巻とページ数のみ示す。Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed., David Womersley, 3 vols., London: Penguin Books, 2005. ギボン『ローマ帝国衰亡史』中野好夫・朱牟田夏雄・中野好之訳、11巻、筑摩書房、1985-1993年。

多神教とブリテン帝国ーダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男

という上記の解釈を示唆する。ヒュームは『宗教の自然史』で迫害と寛容の観点で一神教と多神教の比較を行い、後者を「極めて社交的」と評価し「偶像崇拜はその神々の力と働きを制限するので、自然と他の諸宗派や諸国民の神々に神性の一部を容認し、全ての様々な神々を典礼、儀式ないし伝統もろとも相互に適合させる」と評している。多神教の「寛容な精神」について「歴史家や旅行者の著作」の参照を求めているのは、ヘロドトスも念頭にあるのだろう⁶⁸。

ギボンの古代ローマ異教の説明は、ヒュームの多神教のテーゼに沿うもので、次のように述べる。「古代人の精神は非常に寛容 mild だったので、各民族ともに、その宗教の相違点よりは、むしろ類似性の方により注目した。ギリシア人も、ローマ人も、はたまた蛮族たちも、全てそれぞれの祭壇前に集まるときは、名前こそ、また祭式こそ異なれ、結局は同じ神を礼拝しているような気持ちに容易になった」(157/136)。このように寛容な多神教による統一の史実を想起すれば、第1、2章でみたような普遍的な一神教による統一は実現可能性があったか懐疑的になるだろう。

次に、ローマ異教と対照的に非寛容な一神教の類型と叙述されるのが、第8章、ペルシアのゾロアスター教で、二元論に基礎づけられていることは認めつつ、ギボンはゾロアスター教を多神教の〈物語的な宗教〉に対立する〈哲学的な宗教〉と基本的に性格づける。世界を創造し支配する最高神を悪の存在と調和させようとした難解な神学、「形而上学的抽象」の神の観念、儀式を最小限にする「哲学的な単純さ」など、ヒュームの一神教の特性で説明される。また、ギボンはヘロドトスによるペルシア人の風習の叙述を史料に⁶⁹、彼らが偶像や神殿を拒否し、それを使う他民族は神と人間を同類とみるからだとその愚かさを嘖いながら、地・水・火・風・日月を崇拜する多神教を混入させていることをヘロドトスが非難したと解釈している。ヘロドトスの叙述自体は、上記の事実だけを述べ、明言的に

⁶⁸ Hume, op.cit., pp.60-62/56-57,59. 同時にヒュームは、野蛮な慣行も俗衆の伝統、軽信性により正当化され、道徳や人道が排除される多神教の問題点を指摘する。異民族の多神教に対するヘロドトスの理解度を確かな水準に上げた彼の時代の利点として、ギボンの慧眼は彼の時代が「無知の粗雑と哲学の洗練の間」だったことを指摘している (*Essai*, ch.59)。

⁶⁹ ヘロドトス『歴史』1.131、松平千秋訳、岩波書店、2021年。

多神教と一神教の対立で構成されているわけではないが、ヒュームの二項対立の観点で構成し直したと言える。ギボンがさらに追加したところによれば、ペルシア人の応答は様々な大元（ミトラ Mithra）を神の力の象徴としてその崇拜を弁明するものだった（I,217/ I,230-231）。これはダウやローイに見たようなヒンドゥー教の多神の弁明に近い。

ギボンは、ヒュームの二類型に依拠し、ゾロアスター教の非寛容な特徴を指摘する。創始者の「非寛容な狂信 intolerant zeal」とともに、「信仰の非社交性 the unsociable genius of their faith」という論点には、「最も洗練され哲学的な宗派は常に最も非寛容である」という言明がヒューム『宗教の自然史』の至言として引用されている（I,220/ I,234）。ここでギボンは、ヒュームによる迫害と寛容の観点からの比較論における多神教から一神教への移行を突き詰めていく極北に不寛容の極致があるという前提に立っているのだろう。「宗教の自然史」は普遍的なスキームで、「人間社会の向上 the improvement of human society」「人間の思想の自然進歩 the natural progress of human thought」⁷⁰を軸に人間本性の原理から宗教の一般的な変化を推論する哲学的歴史であった。原初の多神教から一神教の完成へという文明の進歩で把握する一つの方向だけでなく、むしろ寛容の点からは非寛容に退歩するというヒュームの図式は、文明や哲学への批判の視角も開くので、体系の精神よりも事実の複雑さを正確に把握することを可能にするだろう。

さらに、ギボンの歴史叙述は特殊事実の複合性を、ヒュームの宗教の自然史を超え、ペルシア人の宗教の両義性に論証していく。それはゾロアスター教における社会的な効用、そして多神教と一神教の特性の混在の二点である。ゾロアスターが「立法者」として「公私の幸福への寛大な配慮」を示し、啓蒙の修道僧批判に重なるように、「断食と独身」でなく、子孫の増加、植林や灌漑など有用な農業生産活動の奨励の評価は（I,218-219/I,232）、ローマ＝ヨーロッパ文明の観点からは「逆説」に見える関係を評価する『文学研究試論』の方法の適応と言える。

しかし、この評価に限定されないギボンの判断は多面的で、権勢を求める現実

⁷⁰ Hume, op.cit., p.34/ 5.7.

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男

の教団の影響は社会経済に破壊的で、龐大な数のマギ僧は国家財政への過大な負担となると指摘し、特に、全国民の財産と勤労への課税を批判する。経典は立法者の有益な原理で一貫することなく、「理性と情念、熱狂と利己的動機、卑屈で危険な迷信」が「有益で崇高な真理」に雑然と混合した教義を批判するギボンが経典にも社会経済関係を読み込む方法は、経典に純粋な宗教を析出するダウやローイの解釈方法とは異なる。また、歴史的に時間軸で多神教と一神教が置き換わるといふヒュームの大きな流れに加えて、ギボンはむしろ両類型の特徴の混在を実際のこの宗教に見出す。(I,219/I,233)。

前述の『文学研究試論』の言葉で言えば、このように複雑に国民生活、経済と習慣に絡みついた社会関係の中で宗教の実態を理解するのが「哲学的精神」で、一挙に改造を企てるのが「革新的な幾何学の精神」となるだろう。いわゆる理神論や自由思想家の「真の宗教」論のヒンドゥー教への適応が、古代の聖典の純粋な一神論で多神論の迷信を置き換えようとするダウやローイに見出されたが、対照的に、以下みるように、ヘロドトスを参照したヒューム、この両者を参照したギボンは、既存宗教の存在を打破することは求めない。これには特にヒュームの『宗教の自然史』第12章「懷疑や確信に関して」がヒュームの理神論批判として関連性が深い。彼の宗教の自然史は啓蒙の文明史の枠組みを基礎としつつも、民衆の多神教に対して蔑視でなく、再評価を可能にした点が重要である。物語からなる「伝説的、神話的宗教」と規定することで、ヒュームは物語には「明確な不条理や論証的な矛盾」がない点で、教義の論理に関わる「体系的、スコラの宗教」と比較して、合理性を認めている。宗教が生む懷疑と確信については確かに「聖書的な」一神教の方が、「伝説的な」多神教よりも、確定した規準や信仰項目を提示する分、確信を生みやすく、多神教の伝説は「複合的、矛盾的、懷疑的」で散漫であるという比較も行うが、ヒュームにとって、確信と懷疑の差は程度の違いで、両種の宗教とも、信心家の確信は、日常生活を支配する確信には程遠く及ばず、「現実よりも気取り」であった。このように知性や感情への信仰の支配力は確実ではないとしても、ヒュームは「国民的宗教」の人心への効力を全て否定するのではなく、「国民的宗教」への「全面的で普遍的な不信心と懷疑主義」は

認めない⁷¹。そして、これは次の理神論の介入への懐疑・反対論につながっている。

ある宗教体系が人々の心に深い印象を与えなかったというので、それは常識のある全ての人によりきっぱりと放棄されるべきではなかったとか、また正反対の諸原理が教育の先入見にもかかわらず論証や論考により一般的に樹立されたとかいう推論は決して正しくない。私はむしろ、この反対の推論がより蓋然性に富むのではないかという気がする。⁷²

この引用のような変革論は、外部から他国民それぞれの慣習の自由という主権を脅かす専制の独断として批判されるからだろう。これは全面的な懐疑の行き過ぎへの批判でもある。ヒュームは、ギリシアやエジプトのような不条理な異教はどの国民にも信じられないとする独断的な懐疑に言及し、エジプトの聖なる雄牛の神（アピス Apis）への侵入したペルシア王カンビュセス（Cambyses）の不敬虔な扱いを彼の狂気に帰したヘロドトスを公平な批評として参照している。ヘロドトスはどの国民も自国の信仰や慣習を最善と考えるもので、それを嘲笑するのは精神の錯乱としか考えようがないと批評しているが⁷³、異邦の古事習俗の彼による丹念な記述はこうした公平な尊重の思想の実践でもあったのだろう。ヒュームの宗教の自然史は啓蒙の文明史の近代西欧への偏りからヘロドトスの古事学の参照により修正されていた面があったと言えるかもしれない。基本的にギボンの『衰亡史』の世界の異教への視点も一層ヘロドトス的である。「ヘロドトスの半ば懐疑的、半ば迷信的な口調」というギボンの評言は（II,606,note132）、前章でみたギボンの方法論から推定すれば、多神教の迷信への単純絶対的な懐疑・否定ではなく、その不条理な面は批判しつつも、彼自身の観点から拒否するのではなく、多様な迷信を他地域の「偏見」として公平に比較し、人間本性の原理に照合して特殊な歴史的な因果関係で説明される歴史的事実として論証する方法を示唆する。

⁷¹ Ibid., pp.71-73,75-76/79-83,85,86.

⁷² Ibid., p.73/ 82.

⁷³ Ibid., p.67/ 69-70. ヒュームが参照したのはヘロドトス 3.27-30,38.

2. 啓示・神学論争と異端・教会—宗教の政治史

『衰亡史』第21章はコンスタンティヌス大帝により公認されたキリスト教の歴史叙述に入る。第15、16章のキリスト教のテーマ史と区別された事実史の叙述としては『衰亡史』で最初にキリスト教を扱うこの章で、人間本性の原理に基づく普遍的な宗教の自然史や真の普遍宗教に遡及する種類の哲学的歴史とは区別できる歴史叙述が展開される。以下の四つの相違・変化が指摘できるだろう。第一に、啓蒙思想の自然史や哲学的歴史の追究する一般原理の抽象性に加えて、特定の出来事や人物など個別の諸事実のより精密な批評・確証を史学の方法論的基礎として重視する傾向である。その例としてギボンが古事学・文献批評の方法を組み合わせたこととで、啓蒙の哲学的歴史から批判的距離を取ったことを示す例として、啓蒙の哲学的歴史の最先端の代表とも言えるレナル編集の『両インド史』へのギボンからの批判に目を向けよう。ギボンは第21章の終わりで、書名を『両インドにおけるヨーロッパ人の植民の政治的哲学的歴史1巻、9頁 *Histoire Politique et Philosophique des Etablissements des Européens dans les deux Indes, tom. i. p.9.*』と注記し、「政治的哲学的 *political and philosophical*」と自称する自負を「正当な自信」と評価しつつ⁷⁴、この史家がコンスタンティヌス大帝の法を、モンテスキューがローマ帝国衰亡の原因に挙げていないと批判していることを問題にしている。この法とは、異教礼拝の執行を厳禁した法であるが、ギボンによれば、この法は史実ではなく虚構であった。次のギボンの証拠や史料の

⁷⁴ 『両インド史』序文が批判したのは、コンスタンティヌスの二つの法令、奴隷がキリスト教徒になった場合に解放する法令と異教の禁令で (Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, édition critique, Anthony Strugnell et al. ed, Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2010, tom.I, p.26-27/ ギョーム＝トマ・レーナル『両インド史』大津真作訳、法政大学出版局、2009年、東インド篇、上巻、13頁)、そのうちの后者の真偽をギボンは問題にしている。植民地の先住民の人権を擁護するディドロの崇高な熱弁にもかかわらず、『両インド史』は植民地の豊富な博物誌を含み、それはヨーロッパ諸国に搾取される資源の情報であり、特にフランスのインド会社再建の提言に触れるなど、雑多な折衷の内容で、全体的に一貫して反帝国主義と特徴づけることは難しいだろう。非ヨーロッパ地域に視野を広げる博学と哲学を総合した『両インド史』と帝国主義の関係について、拙論「『両インド史』とラムモーハン・ローイの市民宗教」『人文学会雑誌』第53巻、第3・4号、2022年、135-136,143-150頁を参照。

確証への論及は、彼の史学には個々の事実の確定が歴史の学門の基礎として本質であり、それをないがしろにしても哲学的議論を優先する啓蒙の哲学的な歴史家の傾向と一線を画していたことを物語る。彼の批評的歴史の方法を具体的に示す適用例として、本稿の主題に重要であるので、長文だが引用する。

もっぱら人類の権利 the rights of mankind を主張するこの哲学的史家の熱情は、軽率にも極めて曖昧な聖職者たちの証言をそのまま鵜呑みにしてしまっているのだ acquiesce in the ambiguous testimony。彼ら聖職者たちからすれば、相手は尊敬する英雄コンスタンティヌス大帝のこととて、一にも二にも異教徒総迫害の挙をもって、いとも簡単に帝の功績としているのだ。だが、もし事実ならば帝国法典集にあっても燦然と輝く天晴な法だったがろうが、今さらこんな想像架空の法 imaginary law を言い立てて云々するよりも、むしろ彼コンスタンティヌス大帝が、もはやその改宗を隠す必要も、またその帝位への競争者たちを怖れる必要もなくなった時期になってから、直接古代異教の信奉者たちに宛てた原親書の現物 the original epistle に見ることの方がより安全と言えようか。それによると、確かに彼は全帝国の臣民たちに対し、できれば君主の例に倣うよう、極めて強い言葉で勧めもし、また要請もしている。だが、同時にまたそれでも天なる光に眼を開くことを拒むというなら、その点は自由に異教神殿に詣で、架空の神々を拝することも許されようとの旨を、はっきり宣言しているのだ。一切の異教祭式が禁止されたとする流説 report は、帝自身の行動ともはっきり矛盾するはずであり、現にまことに賢明というか、帝はその寛容主義 moderation の基本原則として、慣習 habit、先入見 prejudice、そしてまた迷信というものの牢固たる強力を明らかに認めていた。事実、帝はこの誓約を破ることなく、また異教徒たちの不安を脅かすこともなく、そこは老獪さきまる大帝のこととて、いわば徐々に、しかも用心深く、老朽化した多神教という違法建築の基礎を掘り崩していったのだ。(I,824-825/III267-268)

ここでギボン、利害関係者の証言の問題、そうした証言と法典集との照合確認の必要、帝が意図を隠し偽る必要のなくなった時期の彼の書簡という原史料の確

かな価値、帝の一般的な行動原則との矛盾といった論点から、「哲学的史家」の史実立証の方法の不備を批判している。

第二に、民衆の生活感覚（情念）に根付いた多神教の自然史が描く神話伝承に代わって、ギボンのキリスト教の歴史叙述には、神学を形成する哲学の諸学派についての思想史が加わる。自然宗教の推測史から実定宗教の教義や制度の史実の確証が目的となる。この思想史の一つの特徴は国際的な広い視野である。地域を超えて交流融合する歴史によって、神学諸体系の形成史は構成される。ローイがキリスト教のユニテリアン的解釈を構成し、ダウが古代ヒンドゥー教の一神論哲学を構成したように、東西の相互的な融合が実際に見られたが、ギボンのキリスト教の三位一体をめぐる異端と正統の神学史は、エジプトの宗教、プラトン哲学を起源とする、アレクサンドリアを中心地とした東方での新プラトン主義、グノーシス主義等の諸思想に関連させた哲学の交流史的説明である⁷⁵。ギボンの簡潔な展望によれば、三位一体説の起源は、プラトン哲学で、エジプト神官の伝統的知識や自身の思索からプラトンは、世界の創造を「第一原因、理性すなわちロゴス、宇宙の魂すなわち精神」の三原理に求め、それらを神々に具象化した。この思想がヘレニズムにより東方に広がり、アレクサンドリアのユダヤ人移民によって「ソロモンの知恵 Wisdom of Solomon」として喧伝され、アレクサンドリア学派の権威に支持された上に、聖書の啓示によって、イエスにおける神、ロゴスの受肉という教義として確立した。ヨハネの福音書には、イエスの人間性を強調するエビオン派 (Ebionites) やドケタイ派 (Docetes グノーシスの一派) といった異端

⁷⁵ ナント勅令廃止の亡命者で、ギボンが参照したボーソーブル (Isaac de Beausobre 1659-1738) の『マニとマニ教の批評的歴史 *Histoire critique de Maniché et du Manichéisme*』(1734-9) の想定では、「無からの創造」の哲学はキリスト教のみで、そうした創造主の概念に到達しない他の哲学、プラトン主義、グノーシス主義、マニ教が混入することが異端の原因となったが、これらの異なる学派や異端も、創造主としての神を定義する共通の課題に取り組む点で、異端の歴史学は寛容な平和を志向する (J.G.A.Pocock, *Religion: The First Triumph, Barbarism and Religion*, vol.5, Cambridge University Press, 2010, pp.144,155)。ギボンによる彼へのコメントで「弱者に好意的な愛すべき偏愛をもらす」「迷信と狂信に十分な作用範囲を認めない」という点は (II.933.note1)、彼の平和主義への評価と、それではとらえきれない異端論争の生む対立、戦争の破壊性を指摘したものであろう。

説の論破という特殊意図も指摘されている (I,771-775/III,206-209)。

この参照箇所に関連するために、ここで第三の論点に論及しておきたい。神学を形成する哲学と宗教の結合に関する思想史は、後述するように、哲学の濫用を批判する面が強いけれども、宗教をそれ自体の神の言葉に依拠して叙述する点で、宗教を人間本性の情念に還元して自然主義的に説明する自然史から、神の啓示の観点を含める歴史学への変化をギボンの聖書の啓示への言及は示唆していると言えよう。三位一体説による世界の創造、受肉、贖罪の教義の完成が、ヨハネ福音書やヨハネ黙示録による確証、解明によって成し遂げられたことをギボンは認めている。『衰亡論』第1巻の公刊された1776年には、第15章のキリスト教発展の原因論から、神の摂理、啓示を除外し、二次的な社会的文化的説明に終始したことから、彼の意図はローマ帝国史ではなく、キリスト教を嘲笑し攻撃する不信心者であると聖職者から非難された苦い経験を経て、1781年の公刊のこの第21章を含む第2巻では、キリスト教の主流に対してより内在的な歴史理解に踏み込んだのである⁷⁶。歴史叙述での預言者による啓示への論及は、アタナシウスに同意し、人間の知性による哲学の言葉だけでは神の理解に不十分であると、その限界を認識する点とともに (I,775-776/III,210-211)、啓蒙の哲学的歴史からの修正点の一つと言えるだろう。啓蒙の哲学にとって他者である「野蛮と宗教」に逆説的な真理のアイロニーを認めることは、キリスト教風刺のレトリックとは別の方向で、その風刺は啓蒙の哲学自身に再帰し、その偏りを反省することになるので、ギボンの哲学的歴史の公平な理解力を拡大深化させる。『文学研究試論』で概要のみが示されていた批評の方法が、『衰亡史』第2巻で宗教史の実作に具体化されたのである。

⁷⁶ Pocock, *Religion: The First Triumph*, p.379. ただし、ギボンがキリスト教を先行するギリシア哲学者に結びつけたことは、1782年にもプリーストリーによって「勝ち誇った嘲笑 a sneer of triumph」と受けとられた。プリーストリーはギボンが「プラトンのロゴスとヨハネのロゴスを混同し、それを三位一体の第二位格にしている」と批判している (Joseph Priestley, *An History of the Corruptions of Christianity*, in David Womersley ed., *Religious Scepticism, Contemporary Responses to Gibbon*, Thoemmes Press: Bristol, 1997, p.247)。

自然史からの変化として思想史の導入を指摘する第二の論点に戻る。この思想史によって、三位一体はローイの見たような多神教の迷信への墮落ではなく、哲学の影響として説明される。元来、「三神格の本質、生成、差別か同格か the nature, the generation, the distinction, and the equality of the three divine persons」という問題をめぐる三位一体説の神秘性は、経験と人間知性を超えるもので、ギボンはそれを「無限の実体、霊的生成といったごとき問題を考えると、あるいはまた負の概念から正の帰結を導き出すということになると、たちまち我々は暗黒と困惑、そしてまた不可解な矛盾に陥ってしまうのである」(I,775-776/III,211)と説明する。その上に、哲学の探究と宗教が教会の教理に結合することは、多神教の旧弊を打破し普遍的な一神論の合意へ公衆を導くローイの啓蒙構想とは反対に、多神教から一神教への移行にともない、本来の哲学的思弁に適正な環境を逸脱し、民衆の宗教生活に哲学的な神学論争が入り込む事態となり、「哲学の冷静な不偏性 The cold indifference of philosophy」はキリスト教徒の信仰義務として頑迷な熱狂に変質した (I,777/III,211-212)。哲学者からキリスト教徒を区別するのは、こうした個人の信仰とともに、教会の権威であるというギボンの洞察は適確である。哲学者の「思想の自由の権利 the rights of intellectual freedom」は教会の公的信条に代われ、権威の強制とそれへの反発から熱狂的な頑迷さが激化する宗教論争の実態は、生存や権勢をめぐる世俗の政治競争だった (I,778/III,213-214)。このように、哲学の乱用が解決不可能な争点を教義として広め、混乱・対立を招く問題が指摘される。異教では哲学者の真理と民衆の多神教は分離され共存することで、社会の調和と平和が維持されていた。この分離を破壊した宗教への哲学受容の影響がギボンの中心的関心である。さらに、教義をめぐる哲学的論争は一つの絶対的真理の追求から非妥協的な抗争を開き、次の政治史に含まれる権力関係に導く。

第四に、神学論争によってギボンの宗教史は自然史から政治史 (civil history) に移行し、教会の権威や帝国の権力の文脈で、正統と異端と位置づけられる諸宗派間の論争から党派間の内戦に展開する現実過程が叙述される。ギボンは、主に「父」と「子」の関係を軸にした三位一体の異なる解釈による多数の分派への分

裂をその教義の相違から説明するとともに⁷⁷、ポーコックが洞察するように、人間知性には神性の神秘は説明不可能で、不完全な仮説にとどまるとしても、ギボンは、分節化できない対象は考えられないとして、その存在を否定し無視する実証主義者ではなく、歴史家として、三位一体の正統説の神秘を声明した聖職者に「神秘へ飛躍する知性の熟慮の決定」を認め、真摯な研究に値すると考えた⁷⁸。つまり、啓蒙哲学からは否定されても、神学論争は歴史学の有意味な研究対象として批判検討されるのである。教会史を組み込んだ帝国史において、ギボンは、「父」と「子」の「同質性 the HOMOOUSION, or Consubstantial」(正統説)と「類質性 the Homoiousion, a similar substance」(アリウス派のなかの多数説)という曖昧で神秘的な象徴的標語を梃子に (I,782,787/III,218,223-224)、形而上哲学的な思弁に政治的な思惑が絡み、支配権力を追求する宗派間の党争の実態を叙述する。そこでは、公会議での政略を軸に⁷⁹、司教の策動で介入する皇帝専制権力の濫用、共同行動から分派党争など集散を繰り返す諸宗派の策略、特に、アリウス派に操作された皇帝によるアタナシウス迫害と彼の生き延びるための慎慮⁸⁰の行動が描かれる (例えば、I,811-814/III,251-254)。それは神学の分析と区分した、宗派の党争に関与する帝国の政治史で、エジプトからの追放後に、西の皇帝とローマ教皇から支援され、次にアリウス派の東の皇帝からの迫害を慎慮で切り抜けるアタナシウスの政治的な睿智が評価されている。彼の霊的な権威の挑戦を受けた

⁷⁷ ギボンは三位一体の神格に関して三系列の異端説に整理している。「父」に「子」と精霊を従属させるアリウス派 (Arianism)、三者を等しく対等、永遠とし、独立・協調の関係をみる三神説 (Tritheism)、三位は一なる実体で、ロゴスを属性、「子」を比喩とするサベリウス派 (Sabellianism) である。さらに、アリウス派は「父」と「子」の類質性を否定するか、肯定するかで、二分派に細別される (I,780-782,785-787/III,216-217,222-223)。

⁷⁸ Pocock, *Barbarism: Triumph in the West, Barbarism and Religion*, vol.6, Cambridge University Press, 2015, p.92.

⁷⁹ ニケーア公会議では、アリウス派を少数派に追いやり、三位一体説で多数派を統合する政略として三位格の「同質性」が確定の教義として採用された情況が叙述される (I,782-783/III,218-219)。

⁸⁰ 宗派間の妥協によって政治秩序を追求するポリティークの皇帝像は示されず (Pocock, *Barbarism: Triumph in the West*, p.109)、神学論争は教会が帝国を主導する構図になっている。ポーコックは三位一体正統派の教会政治家の人物像にギボンの歴史主義的な想像力をみる (Pocock, *Religion: The First Triumph*, p.382)。

コンスタンティウス二世帝について、ギボンは「信仰の問題となれば、いかに狂暴な政治権力の行使といえども、それに抗しうる原理の強さを経験で思い知った最初のキリスト教君主」と位置づけている (I,814/III,255)。ポーコックによれば、歴史家ギボンは、キリスト教への彼の啓蒙の懐疑主義とは切り離して、三位一体教義を死守した正統派の教父の英雄的な逃避の冒険を、史実を超え修辭的に精彩を込め表現している。この評価の歴史学的な意味は、皇帝による彼の迫害に対する苦難の遷延策から、ローマ帝国の専制権力に抗する「秩序と自由」の再生をローマの教権が共和国から継承し始めたと解釈できることにある。さらには、ギボンは、アタナシウス救済に尽力しローマ軍に抵抗したエジプトの修道士も、啓蒙の修道院批判から自由に、評価している⁸¹。このように、啓蒙哲学の宗教批判の体系に縛られることなく、ギボンはローマ帝国の歴史変化において、宗教の果たした肯定的な役割も認める複眼的な史観を有していたと言えよう。ギボンの政治史は、宗教を固有の役割のある歴史的な主体と認めることで宗教を主題に組み込むことができたのであって、宗教を政治の手段や情念に解消したのではなかった⁸²。

神学論争が帝国権力を巻き込んだ歴史は、「秩序と自由」に破壊的な作用も、その後近代の宗教戦争にまで続くように、もたらすことになる。ギボンが「キリスト教の濫用はローマの統治に暴政と造反の新たな原因を持ち込むことになり、激烈を極めた教会内分派の抗争 *fury of religious factions* は、市民社会 *civil society* の紐帯までも分断してしまったのだ」 (I,816/III,256) と批判したように、結果は、教義への党派的熱狂による市民社会の破壊であった。さらに、アリウス派論争とは別だが、アフリカ属州では、狂信的な分派主義のドナトゥス派

⁸¹ Pocock, *Barbarism: Triumph in the West*, pp.133,136-137,139.

⁸² この点がヒュームの自然史との差異で、イムブルグリアによれば、「ヒュームは宗教を世俗の歴史に解消したので、宗教は自然史の対象たりえても、政治史の対象にはなりえなかった」。また、彼が『衰亡史』から引用したギボンのヒューム批判は（「もし政治と教会の権力が同一人物に結合していたとしても、世俗的な性格が常に支配的となる以上、彼が君主と高位聖職者のどちらで呼ばれようとも重要ではないとヒューム氏（『イングランド史』第1巻、389頁）が結論したのは性急すぎた」 III,1058,note93）、ヒュームが教会の霊的な権力の意義を理解できなかったということで、教会史を書けたのはギボンで、ヒュームではないと、両者を対比する（Girolamo Imbruglia, “My ecclesiastical history: Gibbon between Hume and Raynal,” *Edward Gibbon: Bicentenary Essays*, pp.78,83）。

(Donatists) と苛斂誅求で流民化した農民とが連合したキルクムケリオネス派 (Circumcellions) の抵抗と暴力の狂信に、ギボンは文明社会から野蛮への逆行を見出し、「農耕の仕事も司法行政も中断され、キルクムケリオネス派が人類の原始的平等を回復し、文明社会 civil society の弊害を改革すると主張したように、奴隷や債務者たちに安全な避難所を開いたので、彼らは群れをなしてその聖旗下に集まった」と評している (I,821-822/III,263-264)。

宗教の自然史や哲学的歴史の一般原理の体系の精神と対照させた、古事学の博識の伝統に立つ個別事実の追究により焦点を合わせた史学としての第21章の特徴を見てきた。無数の分派の教義の個性を詳細に精査・整理するのは古事学的な研究となるだろう。しかしながら、確かにこの章は神学論争が中心主題である印象を与えながら、ギボンは「この神学への脱線 theological digression」を、植物学での「花のない葉、実のない枝」の詳説に例えて、それには読者の期待も根気も得られまいと、諸派の信条を歴史の展開に有意な限りで限定的に扱う (I,785/III,222)。この表明からも、ギボンに哲学的歴史への古事学による置き換えを想定すべきではないことを再確認できる。古事学と啓蒙の哲学的歴史の総合は、後者の否定ではない。

むしろ、市民社会さらには文明社会の破壊に至る歴史の原因究明という哲学的歴史の関心から、ギボンは宗教について対象を選択し、叙述をその問題意識から構成する。三位一体の神学論争は主要な論題ではあるけれども、ギボンは神学を破壊的な狂信の第一原因に帰していないことは注意する必要がある。キリスト教の諸セクトの概括で、彼は正統派あるいは異端派と呼ばれようと、どの宗派も善悪に差異はないと、公平な評価を下し、「アタナシウス派もアリウス派も、その形而上学的見解が彼らの道徳的性格に影響したとは考えられない。双方ともに彼らを行動に駆り立てたのは、非寛容精神 the intolerant spirit で、それは福音書にある純粋、単純な訓えから引き出されたものだった」と着目すべき結論を示す (I,824/III,267)。この引用によれば、ギボンの考える政治への宗教の破壊的影響の原因は、各派の神学教義ではないということになる。神学の道徳的影響の否定は、恐らくヒュームなどの思想、つまり、社会での情念に道徳を基礎づけ、日常

における神学への関心の薄さを認識する思想から来ているのだろう。第21章を構成する論題から考えても、アリウス派論争は中心に置かれてはいるが、ドナティスト派はこの論争と無関係で、神学よりも分派主義や異端迫害、それから生じた教会と帝国の争乱に関心があり、迫害と対照的な皇帝による異教への寛容に最後に触れているのも、この章の根底に、神学論でなく、寛容論から異端を扱う意図のあることを示唆する。

哲学の信仰への誤用としての神学批判にもかかわらず、ギボンは神学が特定の宗派を善や悪に変えることはない、党派間で憎悪・迫害する非寛容の不合理性を説得しようとした。宗教内戦を生む「非寛容精神」の原因は福音書の単純な訓えに帰された。ここで、自派を天使に、敵の宗派を悪魔に変えるような力は神学教義の内容にはないと、ギボンが神学論争の歴史説明における有意味性を批評するのは、啓蒙の公平な哲学的史家からの当時の偏狭な同時代史家の宗派心への批判である。他方で、彼が「非寛容精神」を福音書の訓えに帰したのは、ローイやユニテリアンが聖書から三位一体のような神学論争的部分を取り除き、イエスの道徳的訓えに還元した対応とは異なることに留意すべきである。彼らは一神論の信仰は共通部分として残すので、多神教と対比した一神教の確信と不寛容というヒュームの二分法にギボンは戻っているということかもしれない。ギボンが具体的に福音書のどの部分を問題としたかは分からないが、引用した彼の文章の解釈として、純粹単純な善と愛の訓えが、単純に善か悪かでしか自他を認識できない純粹すぎる精神を培養するという意味の指摘と取れるだろうか。哲学と結合した微細な形而上神学ではなく、「非寛容精神」を問題視するのは、結局、政治史での宗教の固有の評価など上述の新たな展開も加えながら、ギボンのキリスト教の異端迫害の歴史叙述の基本は、ヒュームの自然史の枠組み、多神教と一神教を寛容と迫害の傾向で対比させる説明、の適用であることを示す。

理神論や理性主義的な非国教徒の目指す種類の哲学的歴史とギボンのそれとは区別が必要である。それにはプリーストリーとの比較が有益かもしれない。彼のようなユニテリアンは、「合理的なキリスト教」「純粹なキリスト教」のための改革計画を歴史に導入し、その体系に沿って「キリスト教自体とその腐敗との識別」

を、歴史を解釈・構成する枠組みにした。腐敗に位置づけられるのが「三位一体と贖罪の教説」で、それを排除し、真のキリスト教を「神の本来の統一性とキリストの本来の人間性 the proper *unity of God*, and the proper *humanity of Christ*」に還元するのである⁸³。ギボンが包括的な宗教史・教会史と融合した政治史に進み、多様な神学教義や啓示を歴史の事象に包摂するように叙述の幅を広げたと解釈したが、それはプリーストリーからは腐敗の無差別の混入と批判される。信仰の改革のための聖書の自派の読みを第一にする宗教家の立場と、事実としての論証に自己限定する歴史家の違いが際立っている。両者の論争は相互に論難する書簡のやり取りとなり、ギボンは宗教改革者と歴史家の違いを強調し、論争は「公衆の啓発啓蒙にならないだろう」として、彼との文通を拒絶した⁸⁴。後に1788年公刊の『衰亡史』第5巻、第54章でヨーロッパ宗教改革について、その寛容の進歩という成果から啓蒙された宗教としての評価と、「哲学の沈着さを欠き哲学に放縦に耽る」熱狂からのキリスト教への脅威の両面に論及した箇所、ギボンは、抵抗できない影響を市民社会に及ぼす熱狂の例に、プリーストリーの『キリスト教の腐敗の歴史』から、誤謬の追及から教義体系の全壊に至る点と、教会国家体制を政治権力の破壊で打破する主張を参照するように注記している(III.439/IX.254-255)⁸⁵。ユニテリアンが迷信や無知から宗教を純化する方法とギボンの宗教史学の方法は対照的で、テキストを理解するために同時代の無数の歴史的コンテキストとなる史料を包括的に収集し検証・整理する方法は、迷信や神話にもその社会での固有の意味と機能を探究する点で、他地域の異教の理解にも応用可能であった。その際に、異教を民生の社会関係を支える慣習として尊重することを基

⁸³ Priestley, *History*, pp.247-249.

⁸⁴ ギボンはプリーストリーへの書簡(1783.1.23)で「不信心者 Unbeliever」がどちらに相応しいか公衆が決定するだろうとして、「自己の感情をさしはさまずに、真正な事実の単純な叙述を伝えた歴史家と、魂の不死性の全ての自然の証拠を誇らしげに拒否し、福音書記者と使徒の靈感を(それに限界を定めることで)覆し、第三天層へのマホメットの旅ほど無邪気ではないが、それに劣らず不条理な話として、あらゆるキリスト教国民の宗教を非難する論争家」を対比している(Gibbon, *The Miscellaneous Works*, Lord Sheffield, ed., London, 1814, vol.2, pp.265-266.)。

⁸⁵ Paul Turnbull, "Gibbon's Exchange with Joseph Priestley," *British Journal of Eighteenth-Century Studies*, 14, 1991, pp.150,152.

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男
本としつつ、その批判的な検討と必要な改善も熟慮することが、ヘロドトスのな
古事学の伝統と接合したギボンの啓蒙の哲学的歴史の課題と言えるだろう。

ユニテリアンが三位一体説の論駁としてニケーア公会議からの論争史を描き、
理神論者が諸宗派の神学への批判を展開していたときに、ギボンは第 21 章で、
そうした宗教批判を展開していたのではなく、アタナシウスが正統説を迫害から
勝利に導く歴史を叙述し、注目すべきことに、ローマ教皇の権威による同質性の
正統説を「アリウス派の疫病」からの予防法として評価し、質朴なラテン語世界
を思弁的な論争から分派主義に耽るギリシア語文化の影響から切り離す観点を示
した⁸⁶。これは、ギリシアや東方世界の思弁的な神学よりもローマ教会の三位一
体説を簡明な真理と解釈するもので、いわばプロテスタント教会やさらにはユニ
テリアンや理神論の教義の単純化の改革方向にローマ教会の正統説を位置づけた
ことになる。前述のように、ダウやローイの一神教の哲学は啓蒙の神学批判に一
つの由来があった。ダウは理神論的な多神教批判であり、ローイは、ユニテリア
ンの論調で、古代キリスト教史にも触れ、三位一体説の優勢を、多神教との類似
性に帰して、神の摂理から切り離す解釈をした。このように、彼らの一神教の宗
教論は、ギボンの三位一体説評価とは区別される。他方で、ギボンがギリシア哲
学の影響にキリスト教の複雑な神秘、神学論争と分派の起源をみて、それとロー
マの質朴さを対比した点は、ダウやローイが共通の純粹さを始源の真の宗教への
統合に求めたのと単純な宗教への方向性で一致する。しかし、民衆の迷信を多神
教化の混乱の原因とするダウやローイには、哲学が混乱と論争の起源になるとい
う理解はギボンのように展開されていない。

3. 多神教の迷信・哲学・熱狂の複合的な歴史—ユリアヌス帝の異教復活

三位一体論争から異端への非寛容を批判する第 21 章をギボンの歴史学の宗教史
への進化として見てきたが、異端への迫害の問題では、一神教と多神教を対比させ
る『宗教の自然史』の基本的な原理は保持されていると言える。ヒュームの懐疑と
確信の議論が、ギボンにより、第 23 章、ユリアヌスの異教の復活の一節で注記さ

⁸⁶ Pocock, *Barbarism: Triumph in the West*, p.123-125.

れる。ギボンは一神教と多神教の効果の違いの精巧な比較と評価して、ユリアヌスによる異教神話の受容を促進した原因の一つとして「異教徒の献身は、放恣極まる懐疑主義と両立不可能ではなかった」という事実の論拠にしている (I,868/ IV,7)。「放恣極まる懐疑主義」とした点でギボンは、ヒュームが全面的な行き過ぎた懐疑主義と区別した懐疑を多神教に帰したのと比べれば、より異教に批判的と言える。さらに、ヒュームは伝説的な多神教を哲学と対比させていたが、ギボンがユリアヌスの異教で問題にしたのは、哲学と異教神話の結びつき、「哲学と迷信の不自然な結合」(I,872/ IV,12)である。ギボンの常識的な信仰の観点からの説明によれば、この結合はユリアヌスの神学が啓示に基づかない信仰で保証を欠いていたために生じたもので、神話を「第一因」からの流出という世界像の体系と結びつける恣意的な寓話解釈を恣にした新プラトン主義への批判である⁸⁷。新プラトン主義は、前述のように、キリスト教神学の源泉でもあったが、ユリアヌスの宗教と哲学の神学体系は、多神教の「迷信」に、新プラトン主義哲学者の「誇り」「虚栄心」の情念を原動力とする自我の絶対化、「熱狂 enthusiasm」を結合させたのである。ギボンの批判の焦点は、哲学者が民衆の迷信的多神教への懐疑的な寛容の姿勢から逸脱し、「人類の迷信的な軽信性を濫用する abuse the superstitious credulity of mankind」ことにあった (I,868-871/ IV,8-12)。迷信と熱狂の対比はヒュームの宗教論からの適用であるが、ギボンは哲学が迷信に結合し熱狂を生み出した、ユリアヌスという人物の個性を中心に、多数の原因の絡んだ例外的な歴史変化を描いた。

ユリアヌス帝は多神教の迷信を熱狂に転換させたが、反対に、彼の時代のキリスト教は一神教の熱狂から偶像崇拜の迷信に変質しつつあった。この二重の変化は、『文学研究試論』の方法論でみた逆説のアイロニーに対応する。この大きな変質にギボンは論及し、エルサレムの聖地の聖遺物崇拜を当て込んだ巡礼観光地化に、キリスト教が一神教的熱狂から社交性、商業に結びついた多神教的迷信に

⁸⁷ ボーコックの説明によれば、詩的な神話の迷信に、無理な寓話的解釈によって、宇宙の説明原理の神秘を読み込んだもので、第一原理の主神と従属的な神々と霊の世界を洞察し操作する秘術として新プラトン主義の哲学は熱狂を生んだ (ibid., p.171)。

接近する兆しを観察している (I,886-887/IV.30-31)⁸⁸。この現象は、キリスト教がローマ社会に融合し、帝国の体制を構成するようになる大きな変化の一部であった。ユリアヌスはキリスト教徒から文学・修辞学を教授する権利を (結果的に、学修する機会も) 剥奪することで、帝国の官職や社会から排斥しようと試みた。これはキリスト教がギリシア・ローマの古典文化 (異教神話を主題とするものであったが) を既に受容して、ローマ社会に根付いてきた事実を示すもので、皇帝のこの教育政策や異教への寛容政策が隔離に成功するには、キリスト教徒はローマの社会と文化にあまりに定着していた⁸⁹。アタナシウスの正統派教会の権威は絶大で、「人間の情念と宗教の熱狂 religious enthusiasm」から逃れていない以上、もしユリアヌス帝が生存していれば、帝の「狂信 zeal」と衝突し、内戦の危険があっただろうと、第23章の末尾で、ギボンは推測している (I,906-908/IV.50-52)。このように、個々の現実の歴史状況では、キリスト教の一神教的熱狂の傾向と多神教的な融通性への変化が混在する事実をギボンは認めるが、キリスト教の多神教への、熱狂から迷信への変化は、ヒュームの言う多神教と一神教の間の流転「人間精神における上げ潮と退潮 flux and influx」の一局面であり⁹⁰、ギボンのキリスト教の歴史叙述は、その巨視的な大きな枠組みにおいては、ヒュームの自然史に基づいている。

教会と帝国の非寛容にさらされ、古代異教はテオドシウス帝の治世に消滅する。ギボンは第28章で古来の俗信の根絶の唯一の例であり、「人間の精神史 the history of the human mind」の事例として価値があると述べる (II,71/V.3)。しかし、彼はこの多神教の変遷を、ヒュームの自然史が人間本性の一般原理の追究として

⁸⁸ Ibid., p.188. ギボンの啓蒙、プロテスタントの観点からの風刺的説明によると、エルサレムの聖職者たちは、「熱意」と「欲心」から、キリスト受難の場所を確定し、奇跡で保存発見された「真の十字架」などの聖遺物を展示、販売した。土産物の量産に適合的に、この十字架は「秘密の生育力」を有し、削り取っても減らず元のままを保つとされた。商業化の影響で、「エルサレムの街々は、たえず商売や逸楽の騒ぎで充たされたばかりか、姦通、窃盗、偶像崇拜、毒殺、殺人等々、あらゆる悪徳に聖都の住民たちが染まるようになったという」 (I,886-887/IV.30-31)。

⁸⁹ Ibid., pp.192-193,195.

⁹⁰ Hume, op.cit., p.58/52.

図式的に扱う方法ではなく、むしろ精神史を政治史の事実史の複雑な文脈において叙述する。また、ギボンによって多神教と総称されるローマ異教には、識別されるべき具体的な複数の対象が含まれていたことも注意すべきである。つまり、神官団やト占官など元老院議員に関係するローマの国家宗教制度の面と、民衆の俗信の面が混在していたのである⁹¹。ギボンのこうした具体的な異教理解も、自然史をローマの国家制度の政治史の個別的な文脈に置くことで到達したものでだろう。

この多層的な構成がギボンによる異教の根絶の説明につながる。この多神教を成り立たせていた民衆の先入見と慣習を支えていたのは、公的な儀式だったので、改宗を強制するような迫害に訴えずとも、その行事の禁令が有効だったのである。

異教の供犠や儀典類を禁ずる皇帝の法令は厳格に実行されて、論説 argument よりはただ慣習 custom に支えられていたこの宗教の影響力を打破するのに一刻一刻が寄与していた。詩人や哲人の信仰は、祈り、瞑想、研究などで秘かに養われることもあろうが、模倣と習癖 habit とに力の元を頼るのみの民衆の宗教心 religious sentiments の確固たる基礎になるのは、公式礼拝の実行以外にありえないように思われる。したがって、そういう公の行事を中断すれば、わずか数年のうちに国民改造 national revolution の大事業を完成させうる道理で、神学論を聞かされた記憶などは、神職、神殿、書物などの人工的助力なしには長く持続させることはできない。今なお俗信の盲目的希望や恐怖に頭をかき乱される蒙昧な俗衆は、上の者から説得されればたちまちその時点での支配的な神々の方に祈りの方向を変えてしまい、はじめは霊的空腹感 spiritual hunger のゆえに受け入れざるを得なかった新しい教義を、支持し伝播したいという熱意を知らず知らず身につけてゆくのだ。(II,89-90/V,20)

俗信の改造の可能性については、第1節でヘロドトスとの関連でエジプトの俗信の尊重と保持の議論との異同が指摘できるが、それはペルシアの征服者という外部からの暴政者による破壊という状況だったことと、ここでは俗信の儀式など公的な制度の面から考えられているという違いがあるだろう。

⁹¹ Pocock, *Barbarism: Triumph in the West*, pp.315-316,320.

異教の滅亡は、しかし、一神教への移行を意味しなかった。キリスト教自体が多神教化したのである。ユリアヌス治世のエルサレムの巡礼と同様に、多くの殉教者の聖人の聖遺物が捏造された奇跡で価値づけられて多数出回り崇拜の対象となり、多神教に変質し、異教的な儀式の導入に至ったという「迷信と軽信の時代」批判は（II,92-97/V,22-27）、プロテスタントの常套的な言説であるが、ダウの理神論的な哲学やローイのユニテリアニズムの純粋な真の宗教の追究と、ここでギボンの思想の方向は一致するだろう。彼は「原始キリスト教徒の崇高で単純な神学は次第に腐敗し、すでに煩瑣な形而上学でぼやけてしまった天上の王国は、通俗な神話の導入で墮落して、多神教の全盛を回復させる方向に向かったのだ」（II,95-96/V,26）と批評している。ポーコックはこの引用文でギボンが「王国 MONARCHY」と大文字にしているのは、ユニテリアニズムを指示するものかと注記しているが⁹²、唯一神の限定は君主政に類比できるだろう。さらには、歴史家ギボンには、腐敗した現実の習俗民心の状態も含めて、歴史状況の中で、キリスト教の歴史を理解することが必要だったのだろう。また、この引用文でも、ギボンはヒュームの自然史を注記し、「ヒューム氏は、哲学者らしく、多神教と一神教の自然な上げ潮と退潮を観察する」と論評している（II,96, note85）。ここでの「哲学者」は多様な事実を「体系の精神」に還元することはしない「哲学的歴史」を含意し、ヒュームが両宗教を流動的で混在している複合的な様相で把握する点を評価しているようで、聖典のテキストの原点に遡及するユニテリアンや理神論の固定的な真の宗教からの歴史批判とは一線を画しているように思われる。さらにヒュームが多神教から一神教への進歩の方向だけに限定しない点は、ポーコックが、熱狂の想像力の解放と比べて、迷信が宗教に社交性を付与し社会を安定化させると言及することで示唆するように⁹³、迷信の隷属対熱狂の自由とは別の対抗軸から多神教の再生を評価する観点も、ギボンは、ここでは言明しないが、ヒュームと共有していただろう。

⁹² Ibid., p.331.

⁹³ Ibid., p.331.

終章 一神教の熱狂をめぐるギボンの哲学的歴史と政治史

ユリアヌスの異教体系に関するギボンの批判的説明から明らかのように、「哲学」は迷信的な神秘への熱狂となる「体系の精神」を意味し、ギボンが古事学と総合した「哲学的歴史」の方法論でいう「哲学」が、見慣れない事実の多様な違いを見ない体系に対する懐疑の精神を意味したのと識別される。ギボンがヘロドトスに多神教の精神の活写を称揚したのは、それを可能にしたヘロドトスの歴史叙述の方法に対する評価でもあるだろう。彼はペルシア戦争の政治軍事史の奔流にさらされる諸地域の宗教や習俗の伝承文化がそれぞれ対等に存立することを寛容に承認するように、各地域の諸民族からの古事伝承の見聞を、戦史叙述の進行を中断する偉大な遷延・脱線として、彼の『歴史』を構成した。ここに多様な諸事実を綿密詳細にたどり提示する古事学の方法が具体化されている。

多神教と一神教への歴史学の方法論のまとめとして、古代史学と啓蒙史学を総合するギボンの方法の適用例となるイスラーム教の分析を第50章から論究する。ダウやローイが目指した多神教の克服という課題にも関わり、この二人がギボンの総合からどのように分岐したかを示すことにもなろう。マンキンによるギボンのイスラーム論が参照すべき先行研究となる。マンキンは、真正な事実の知識を追究するギボンの批評の比較の方法に着目し、ギボンが東西の差異についての頑迷さを批判し、世界の類同性を広く認識することができたと指摘する⁹⁴。ここではこの論考を出発点にして、ギボンのイスラーム論の方法論的特徴を明らかにしたい。最初に、東西の類同性の認識という解釈は、後述するように概して妥当であるが、ギボンによるアラブ人や預言者マホメットの性・性差について他者性を誇張するオリエンタリズム的な表象が顕著であることを指摘しなければならない(II,189,215/IX,35,58)。

第二に、比較により類同性を見出すだけでなく、さらに、ギボンはイスラームの成立史で、複数の宗教がその形成に影響を与えた受容と融合の過程に具体的に論及している。これは異教徒への寛容の姿勢にも関係する点で、重要であろう。

⁹⁴ ロバート・マンキン「啓蒙のことば—ギボン、イスラーム—」上野慎也訳、『思想』、第1007号、2008年3月、153-157,159,163頁。

背景にはアラビア半島の古代地誌があり、ギボンは交易都市の文明の展開を、周囲の文明国民から通商がもたらす「知識と礼節 knowledge and politeness」による穏和化を軸に概観し (III,156,164/IX,7,13-14)、特に、周辺諸国から征服や圧政で迫害された異教徒を受け入れ保護した宗教的自由の地とアラビアを特徴づける。アラビアはサビア教、ゾロアスター教、ユダヤ教、キリスト教、マニ教から先端的な異端の純粋な思想の影響を受けることになり⁹⁵、哲学的で純粋な一神教神学が住民の多神教に混入する環境を準備した (III,170-172/IX,19-20)。それはマホメットが先行する預言者、アダム、ノア、アブラハム、モーセ、キリストを承認する「寛大さ liberality」 (III,178-179/IX,26) につながったと考えられる。ギボンの正確な歴史批評は、マホメットが読書や旅行で見聞を広めた事実には懐疑的で、アラブ世界を超えた視野は確証できないと客観的な言明にとどめ、他方で、メッカ巡礼者との交流にマホメットがユダヤ教やキリスト教の理論や実践を知った機会を推定する (III,175-176/IX,23)。ギボンの説明では、マホメットには、前述の諸宗教の現実が多神教への墮落の実例となり、キリスト教の三位一体と受肉の教義は一神論と矛盾し、「三つの同位の神々を導入し人間イエスを実質上神の子に変形する」と思われた (III,24-25/IX,176-177)。ギボンが提示した、イスラーム教と周辺の諸宗教の間の公平な比較交流史は、相互の近親性を論証し、他宗教に敵対する頑迷な狂信を緩和する方法であっただろう。

このように、諸事実の論証を基礎とする歴史学者であることがギボンを宗教論争家から隔てるのであって、彼が評価していたバールに対しても、そのマホメット論の「機智と哲学」では「真正な情報 genuine information の欠如」を補完できないと批判したのもこの点に関わる (III,190,note110)⁹⁶。哲学的歴史家は哲学と歴史の間で緊張した均衡を心がける。しかしながら、第三の論点として、ギボンのイスラーム論で、

⁹⁵ マホメットがキリスト教の福音書からの逸脱を批判する契機として、ギボンはグノーシス派や、より蓋然性の高い、アリウス派、ネストリウス派、マニ教徒との交流に触れている (III,180, note89/IX,27)

⁹⁶ ギボンのこの注記は、神を見る至福を許された人には天国の快樂は軽蔑されると預言者は明言したので、彼の天国は奢侈や快樂に限られないだろうという本文に付いているのギボンのこの注記は、神を見る至福を許された人には天国の快樂は軽蔑されると預言者

歴史から哲学への傾斜、つまり、イスラーム教を歴史を超えた理性的な哲学として構成する傾向も随所に見られる。この点では、ダウの理神論的なヒンドゥー教解釈に近い印象を与える。また、ローイが一神論を提唱する契機の一つに一神教としてのイスラーム教からの触発があったとされる。ギボンは、マホメットの一神論を「永遠の真理 an eternal truth」と肯定し、彼の多神教・偶像崇拜の哲学的批判を「合理的」と評価する。ここでギボンが「彼の合理的な熱狂 his rational enthusiasm」と言うとき (III,176-178/IX,24-25)、熱狂は理性に一致し、イスラームは啓蒙の宗教となる。そして、イスラームの普遍宗教としての世界的な成功が次のように叙述される。イスラームの一神論は、預言者の言葉を通じて、理性と啓示によって信奉され、「コーラン解釈者の手で形而上学的厳密さで定義されてきた」。「今や彼の改宗者はインドからモロッコに至る地点で、一神論者 *Unitarians* なる名称で特定され⁹⁷、偶像崇拜の危険は画像 images の禁止によって予防されている」(III,178/IX,25)。

第四に、こうしたイスラーム評価が部分的に析出可能だが、ギボンは性急な体系への還元を極力回避し、他地域の精神文化について両義的な多面性に留意する。広い視野が彼の包括的な方法の特性で、上記の引用文には、原文では、懐疑主義的な疑問文が差し挟まれている。すなわち、「哲学的な一神論者でさえもマホメット教徒の民衆的信条に同意したかもしれないぐらい、現在の我々の能力にとって恐らくあまりに崇高な信条である。そもそも我々がある未知の実体に関して、時間と空間の、運動と材質の、感覚と反省のあらゆる観念を根こそぎ捨象するときに、空想はおろか、知性の対象として一体何が残るのか?」「永遠的な命令と絶対的な

は明言したので、彼の天国は奢侈や快樂に限られないだろうという本文に付いているので、具体的には、ペールが「官能的な天国の約束」の事実を批評しないで、キリスト教徒やユダヤ教徒には天国で神と会う至福の方が強烈で、感覚的な快樂よりも選好するだろうと推論していることを指すのだろう (ペール『歴史批評辞典』野沢協訳、第2巻、法政大学出版局、1984年、マホメット (M) 666-668頁)。

⁹⁷ 強調はギボン。Unitarianの語は、OED (第2版)によると、“One who affirms the unipersonality of the Godhead, especially as opposed to an orthodox Trinitarian; spec. a member or adherent of a Christian religious body or sect holding this doctrine”の意味では初出例が1687年から、この転義 “In wider use, as applied to any non-Christian monotheist, esp. a Muslim”の初出例は1708年で、時期はそう変わらないので、個々の宗教を超えた共通の問題、論争点であったと推測される。

予定という教説をマホメットの使徒たちは厳格に信奉し、彼らはこの神の先見性を人間の自由や責任といかにして両立させるか、そして、この無限な力能と無限な善性の統治のもとでの悪の容認がどのように説明されるか、という通例の困難に直面することになる」(III,178/IX,25-26)。前述の「形而上学的厳密さ」と同様に、崇高な「民衆的信条」というギボンの表現は皮肉に響き、その信憑性を疑わせる。同様に、コーランについての評論でも、「観念の伝達は思想と言語の類似を前提とする」という認識論の原理から、ギボンは、哲学者から農夫への伝達を困難にする以上の隔たりが、無限の神から有限の人間にはあると指摘し、神からの啓示の伝達可能性に懐疑を向ける(III,181/IX,27-28)。この懐疑の示唆や、預言者の「熱狂」に「虚栄心 vanity」を推測し、聖典を人間の天才による作品として比較・批評可能とする指摘にも関わらず、ギボンには、哲学的に神からの靈感を、ひいては宗教を否定する意図はなく、彼は、天使ガブリエルの媒介から預言者らによる編集の作業を経て、真正な神の言葉として敬虔なアラブ人を確信させた事実を叙述する(III,181-182/IX,28)。懐疑主義の哲学からは、理性的な一神教を多神教への墮落から保持するのは民衆への宣教では困難であるという結論に行きつく。しかし、ギボンの認める史実は、イスラーム教においては、「神の統一と完全性についての理性的信条 rational creed of the unity and perfections of God」という宣教上の困難が克服され、世界に拡大しても、インド、アフリカ、トルコで、その不変性(permanency)が維持されたのであり、この事実を、ギボンは否定せずに認め、驚嘆する。「イスラーム教はこれまで彼らの信仰と崇敬の対象を人間の感覚や想像の水準へ引き下げる誘惑に一貫して抗してきた」(III,230/IX,72-73)⁹⁸。ここに哲学的歴史の体系(一神教から多神教への回帰という大きな変化の法則)から自由に、個別の特異な事実を受け入れる歴史家の姿勢を読むことができる。

⁹⁸ 不変性の驚異は比較史が明らかにする。ギボンは、バチカンやオクスフォード、ジュネーブでも、使徒が訪問したら変化に驚愕するだろうが、他方、聖ソフィアは、規模の拡張を除けば、預言者がメディナに建てた幕舎の再現であると、自然史の法則に合致する他宗教の変貌とイスラームの特異な不変性をグラフィックに対比する。他方で、「雄弁な狂信家の教説と情念」に武力が結合したとすることで、宗教と帝国の拡大については、哲学的歴史から説明可能であった。(III,229-230/IX,72-73)。

マホメットの熱狂に対して理性主義からの評価と懐疑主義からの疑問・批判が対立する二種の哲学的論評に、事実の検証・叙述が並立するのが、ギボンのイスラーム成立史の全体構成と言える。奇跡について、幻視や預言の曖昧な操作や摂理により奇跡を拒否する弁明を批評しながら、ギボンは宣教に奇跡は不要という立場に立つので、奇跡批判がイスラーム教否定になることはない(III,182-184/IX,29-30)。彼は全体的にはイスラームの宗教としての実践に合理性を評価し、歴史は哲学と宗教の両立を論証する。多神教が多様な迷信で信徒を困惑させるのと対照的に、祈り・断食・喜捨からなるイスラーム教徒の義務にギボンは「より単純で合理的な敬神 a more simple and rational piety」を評価する(III,184/IX,30)。

複合的な批評は、ギボンによるマホメットの人物像にも確認できる。ギボンの歴史的認識では、一神論は「自然と理性」に適合的な思想で、その熱狂はマホメットの時代の彼の祖国を偶像崇拜から救済する「人間と市民の義務」という政治解放の徳とも結びついていた。義務への熱狂が神からの靈感と容易に意識されるといふ人間本性の原理に依拠し、ギボンは熱狂と欺瞞は表裏一体と推測し、預言者が熱狂者か欺瞞者かという選択は的確ではないと退ける⁹⁹。さらに、現実に両方の性格は混在し、ただ、隠者、メッカの説教者、アラビアの征服者と時代の推移とともに、比重が移動し、仁愛の熱狂者から自由な都市共同体の愛国者、そして君主としての穏健な慎重と冷徹な政略に漸次変容したと、ギボンは複合的な性格の展開を事実在即して把握する(III,212-214/IX,55-57)。ギボンが預言者に、熱狂と欺瞞だけでなく、「真率な人間性 unaffected humanity」を示す、捕虜の売却で母と子を引き離すのを禁じた指令のような事実も見出したのは(III,214/

⁹⁹ ギボンにとって史料となる過去の史書への批評で、二つのマホメットの伝記(プリドー Humphrey Prideaux 1648-1724 とブーランヴィリエ Henri de Boulainvilliers 1658-1722)が「欺瞞者や英雄」を見出そうとして、歪曲、改竄に陥っていると批判し、これらの比較はより公平な伝記的事実の検証に戻す効果があったことを示唆する。さらに、最も真正な伝記としてガニエ(John Gagnier 1670-1740)を注記し、ガニエが「公平な筆致」で預言者について捕虜の母子を引き離さない指令と敵の殺害の教唆と是認の両方を記述したことを評価しているのは、ギボンの歴史学の複眼的な方法を示唆する(III,190,note111, 214,note157)。

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男

IX,57)、宗教の違いからの頑迷な偏見が見えなくする、偏見からは意外な、事実にも心を開き接近する彼のヘロドトスの古事学的伝統に立つ包括的な歴史学の観点の利点だろう。

最後の第五の論点は、ギボンが宗教の自然史に止まらないで、宗教と教会の歴史を政治史で個別の政治状況や制度と関連させて展開する方法である。この方法で、帝国を巻き込んだキリスト教会の論争と戦争の歴史とは異なる歴史をなぜイスラーム教が歩んだかが説明される。ギボンによれば「全てのムスリムは彼個人が聖職者 a priest の役割を担う」「イスラーム教は聖職制度 priesthood および犠牲の祭式を欠き、彼らの狂信 fanaticism の独立した気概は迷信の司牧者 ministers とその奴隷たちを軽蔑して眺め下す」(III,185/IX,31)。これは一神教の熱狂の独立した自由の制度的な表現であり、プロテスタントからのカトリック教会批判と重なる。個人が信仰の主体である以上、個人を支配する聖職者の集団の権力が平和な社会秩序を乱すことはないだろう。さらに、前述のイスラームの不変性の説明ともなるが、神学論争がイスラームでは、民衆の情念を興奮させ、国家の安定を動揺させるには至らなかった原因について、ギボンは次のように述べる。

この重要な差異の原因は、俗権と聖職 the regal and sacerdotal characters の分離と統一の違いに求められよう。預言者の後継者にして信徒の統率者たるカリフにとっては、あらゆる宗教的な変革を暴圧し予防することが彼らの利益に叶ったので、聖職者 the clergy の教団や規律や彼らの現世的・靈的野心はムスリムには無縁であって、法律の賢者は同時に彼らの良心の導き手であり、その信仰の信託 the oracles に他ならない。(III,231/IX,73)

キリスト教国では国家権力と教権が分離していたので、教会が皇帝権力を巻き込み支配を拡張しようとするなど、その間で宗教戦争が頻発したが、宗教権力に政治権力が一体化しているイスラームのカリフ権力には、政治権力を求め、教義論争が分派党争となるような、現状の教義と権力構造を改変する利益や野心はなかったのである。逆に、政権と教権が分離していたローマ教会は、帝国の専制権力に対抗する自由の原理となった。

ギボンによって政治と一体化した教権と解釈されたイスラーム教は、市民（国家）宗教（civil religion）として評価されていたという結論が引き出されるだろう。一神教の熱狂は過剰な自由独立の原理であった。マホメットの一神教は、アラブ人の独立した交易都市の共同体の自由を推進する宗教であり、ローマ共和国の制度的な自由との異同の検討は肝要だが¹⁰⁰、ローマの古代異教とイスラーム教とともに市民宗教という点で、ギボンの評価は一致する。これは非西欧地域に主権の自由を構想するイスラーム理解であり、ブリテン帝国の植民地主義とは反対の方向を示唆すると考えられる。ギボンはローマ帝国という世界君主政の広範な軍事専制権力の徹底した批判者であり、勃興したキリスト教会には、帝国の皇帝専制権力（ローマ帝国、後世には神聖ローマ帝国）に対抗する別の権力として、都市共和国と異教とともに失われたローマ市民の自由の再興となる価値を認めていた。ローマの専制帝国に対抗する地域主権の原理として、カリフのもとに政教統合したイスラーム教も評価できるだろう。啓蒙の宗教批判を代表する「不信心者」としてではなく、第一に、帝国批判者として、ギボンを読むならば、彼の見たローマの多神教もイスラームの一神教とともに、帝国とは対立する都市共同体の自由の市民宗教として解釈できよう。キリスト教の偏見を超えた広い公平な視野からイスラーム教を理解する彼の歴史学の方法がもたらす利点は、非西欧地域に自由な共同体の原理を想像することで、帝国批判の原理を提供することにあつたというのが、本論の結語となる。ギボンの総合した哲学的歴史の方法で、私たちは「野蛮と宗教」に世界帝国批判の原理を読むことができるだろう。同時に、留意すべきこととして、ローマもイスラームもその市民宗教は、都市が世界帝国に拡張・変質していくことを促進する結果になったことから、ギボンは帝国の克

¹⁰⁰ ギボンは、アラビア半島の都市の隊商の交易・略奪の生活圏の「公的自由 public freedom」とイスラームの熱狂の合理性を内在的に理解する方向に踏み出すとともに、古典古代との違いにも立ち戻り、アラブ人の「単純な自由 simple freedom」と「ギリシアとローマ共和国の精妙で人為的な機構 the nice and artificial machinery of the Greek and Roman republics」を識別する。「そこでは、個々の成員が共同社会の市民的政治的な諸権利の分かち難い分け前を保有する。アラブ人のもっと単純な状態では、民族が自由なのは、その息子たち一人一人が首領の意志への卑屈な服従を軽蔑するからである」(III,161/IX,11)。後者はゲルマン人の自由に対応するのだろう。

多神教とブリテン帝国—ダウ、ギボン、ローイの「批評・哲学的歴史」 角田 俊男

服に決して楽観的ではなかった。あるいは、そうした帝国への拡張とそれに対抗する「野蛮と宗教」の歴史過程を反省するために、長大な『衰亡史』を持続したとも言えるだろうか。ブリテン帝国があくまで主導する協調の提携関係は、東インド会社が後援したダウやローイの古代ヒンドゥー教研究や後者のユニテリアンとの協力が例示するように、インドの独立主権ではなく、インドの近代化をはかるブリテン帝国の植民地支配の統合を強化、正当化することになったのである。西欧の観点からブリテンのオリエンタリストも自由ではなかった事実を考えると、ギボンの歴史学が他地域の多神教や一神教の精神について、どこまで公平な観点到接近できていたか、は重要な問題であろう。

