Ⅰ　近代キリスト教における自然神学と理神論

１　はじめに ── 近代キリスト教とニュートン ──

近代キリスト教の基本的動向を理解しようとするとき、１７世紀に成立した近代自然科学との関わりは重要なテーマとして位置づけることができる。本論文では、こうした問題連関の中から、とくに近代科学の父として有名なアイザック・ニュートンと彼を取り巻く思想的連関（ニュートン主義、理神論など）を取り上げることによって、近代キリスト教の直面した問題が何であったかを論じてみたい。(1)

最初に、近代キリスト教とニュートンとに関して、何が問題となるのかを説明することによって、本論で問われべき問題連関の内実を明確化しておきたい。まず、「近代」という時代をどのように捉えるかであるが、西洋世界における「近代」の起点としては、イタリア・ルネサンスと宗教改革とが挙げられることが多い。確かに、この二つの歴史的出来事あるいは思想運動は、いわゆる近代世界の成立にとって決定的な影響を及ぼしており、その点で、キリスト教近代はプロテスタント教会の存在によって規定された時代 ── その意味で、プロテスタント時代 ── と呼ぶことができるであろう。しかし、プロテスタント時代と言ってもその全体を単純に一つのものとして論じることはできない。この点に関連して、トレルチはプロテスタンティズム内部における古プロテスタンティズム(Altprotestantismus)と新プロテスタンティズム(Neuprotestantismus)の区別（プロテスタント時代の内的区分）を指摘している。彼によれば、宗教改革に直接する古プロテスタンティズムは、中世キリスト教との連続性・同質性において捉えられるべきであり、真に近代的と言うにふさわしいプロテスタント・キリスト教は１８世紀以降の新プロテスタンティズムからであるとされる。

> それゆえ、次のことは驚くに足らない。つまり、両プロテスタンティズム（ルター派とカルヴァン派：論者補足）が対抗宗教改革と同様に、あるいはそれにも増して、完全に変貌した世界のただなかにおける中世の遅れ咲きを意味しているのである。……宗教改革は成功したが、しかしそれは市民的な中世末期の宗教改革だったのである。……ここで我々の眼前に立っているのは、内面化され個人化され市民化され、その宗教的深みにおいて、最高の信仰と熱狂にまで新たに突き動かされた中世末期なのである。(Troeltsch[GS.4], S.214 f.)。

> 教会史全体が１８世紀を期して新しい諸条件の下に突入し、近代的思惟の自立化と国教会的な生の統一の崩壊の結果、それ以来全般的に、教会史は統一的で完結した対象をもはや自らの前に持つことがなくなった。それと同様に、キリスト教の諸派の社会哲学もまた、見通しがたい分散と絶えず交代する依存性の下にある

> のである。キリスト教諸派の活動する基盤は新たになった。それは、近代の市民的－資本主義的な社会と官僚的な軍事国家という基盤である。（Troeltsch［GS.1］, S.965）

この新しい基盤の上で、宗教改革の中に内包され、後にプロテスタンティズムの近代性を特徴づけることになる４つの基本的特性（根本原理）── 信仰の宗教(Glaubensreligion)、宗教的個人主義、心情倫理(Gesinnungsethik)、世俗への開放性 ── が顕在化することになるのである(Troeltsch［GS.4］, S.215-231)。この近代性を開花させたプロテスタンティズムこそが、新プロテスタンティズムと呼ばれるものであり、中世的あるいは古プロテスタンティズム的な自然法理念 ── 神の法(Lex Dei)と自然法(Lex naturae)との同一化 ── に基づく秩序の崩壊に際して、キリスト教と文化世界との新しい関係性を再構築する担い手となった。

こうした歴史的変化の思想的意味を理解するには、その背後にある社会システムの変動に注目する必要がある。(2)

> 近代神学史とその発展過程を宗教戦争の時代の終わりの状況と関連づけたことは、エマヌエル・ヒルシュが彼の神学史においてなした功績である。……寛容の思想は１６世紀と１７世紀の恐ろしい信仰戦争の終局において戦い合った諸教派の全キリスト教的主張が挫折したことによって初めて広まった。この戦争がおおむね妥協によって終わったのち、キリスト教と社会との関係における新しい状況が事実上成立したのである。（Pannenberg[1997], S.25）

このように宗教戦争が宗教的統一体を再建できずに終わったことは、キリスト教会のみならず、西洋世界全体を今日まで規定する大事件だったのである。パネンベルクはこの「新しい状況」を、「人間の＜本性＞概念に立ち戻ることによる国家と法の独立」「宗教的告白の私事化」「社会の部分領域の自律性とそれに関連して発展した世俗的な文化意識」という三点から論じている（ibid.:S.25-32）。ここで注目したいのは、キリスト教世界全体に対する妥当性を掲げ合って戦った信仰内容をめぐる戦争がキリスト教全体への妥当性という主張自体の破綻をもって終わることによって、中世以来の統一的なキリスト教世界という理念がその基盤を喪失し、キリスト教史および西欧史は１７世紀の変動を経て１８世紀にはまったく新しい段階に至ることになった、という点である。これがプロテスタンティズムにおける古と新の区別によって、トレルチが指摘した事態に他ならない。もちろん信仰告白の多元性という事態によって社会と文化の統一性の問題は、その形を変化させはしても決して消滅したわけではない。「これまで宗教の統一が社会秩序の統一にとっての不可欠の土台と考えられてきたのに対して、今や共通の人間的なものと理性的なものが未決の宗教的問いの断念の下において、共同的生の基盤を形成しなければならなかった。つまり、それが中心としての人間への転回の根拠であり、バルトが言った＜絶対主義的人間＞の出現の根拠なのである」(ibid.)。宗教的統一性から普遍的な人間理性による統一性へと社会的統一基盤が移行し、それに伴

って知的世界の統一性を根拠づける学が神学から哲学へ移行する。こうした変化はまさに古プロテスタンティズムから新プロテスタンティズムへの移行が意味することに他ならない。「１７世紀が終わり、１８世紀と共に、ヨーロッパでは、すべてのものを捉える巨大な精神的変化が生じた」(Troeltsch[1906(1922)], S.600)。

> しかし、もし完全に新しい要素が出現しなかったとすれば、これらすべてのことは真に新しい文化を創造しなかったであろう。この新しい要素は科学の中に存しているのである。科学は神学や宗教に代わって、主導権を引き継いだのであって、それまで続いてきた宗教的時代に対し、その信奉者たちによって、科学的そして実証的時代として賞賛された時代が始まったのである。この賞賛は今も続いている。(ibid., S.603)

社会的統一の基盤をめぐる主導権が神学や教会から理性と国家の手に移行した、というこの構造変動は、近代キリスト教世界を決定的に規定している事態であり、それは、科学（とくに自然科学）が果たす役割の変化として理解することができる。ここから、本論文でなぜニュートンを取り上げるのかが説明可能になる。つまり、近代キリスト教を規定する問題状況が、キリスト教を論じる際に果たす科学的言説の中に読みとることができ、そしてまさにこれがニュートンと彼を取り巻く論争 ── ニュートン主義・広教主義と理神論 ── に集約的に現れているということである。これは、ジェイコブによる一連のニュートン研究が説得的に示すように、ニュートン主義が無神論を論駁するというキリスト教思想のレトリックの主要な部分を占めているということであり、科学が強力なイデオロギーとして歴史の舞台に登場してきたということに他ならない。(3) 科学は価値中立的な学というよりも、キリスト教思想と無神論との論争を決するものとして機能しているのであって、キリスト教思想の側からは、新しい科学に即応する自然神学の構築が試みられることになる。自然神学は、キリスト教思想と新しい科学（公共的知）とのコミュニケーションを可能にする共通基盤を成しているのである。

本論文では、以上ような予備的考察に基づいて次の順序で議論を進めることにしたい。まず、続く二つの章では、ニュートンとキリスト教神学との関わり、そしてニュートン自身の神学思想の内容とを論じることによって神学者ニュートンの全貌を明らかにしたい。第４章では、ニュートンを取り巻く論争が、「キリスト教の合理性」というテーマをめぐっていることを、ニュートン主義と理神論との関わりを中心に論じたい。そして、むすびにおいては、１８世紀以降の思想動向の変化と、現代における自然神学再構築の意義について、若干の考察が行われる。

２　ニュートン科学と自然神学

（1）ニュートン研究と宗教の問題

これまで長い間、ニュートンは、近代科学の古典である『プリンキピア』の著者、１７世紀の科学革命の中心人物と解されてきた。もちろん、自然科学者としてのニュートンの偉大さについて疑念を差し挟む余地はない。しかし、最近のニュートン研究は、ニュートンがいわゆる「科学者」といったイメージをはるかに超えた多面的な思想家、深遠な知的巨人であったことを明らかにしつつある。実に、キリスト教思想に関わる思索は、ニュートンの知的営みのかなりの部分を占めているのであって、われわれは、自然科学者ニュートンについて語るのと同程度の正当性を持って、神学者ニュートンについて語ることができるのである。

> 我々が適切な注意を払わねばならない事実は、物理学や数学の諸問題は１７世紀のたいていの人々にとって最大の関心事ではなかったし、またそれらはニュートン自身にとっても最大の関心事ではなかったことである。ニュートンは錬金術、教会史、神学、預言、古代哲学、そして「古代王国の年代誌」により多くの時間を費やしたのである。(Dobbs&Jacob[1995] p.7])

この神学者ニュートンについて論じる際の主要な資料は、未刊行の膨大な草稿群（ケインズ文書、ヤフダ文書）であるが、それらはニュートンの死後、長い間研究者の目に触れないままに残されていた。こうした事情によって、ニュートンの宗教思想についての研究は近年まで立ち遅れた状況にあったのである。しかし、残された草稿群に照らして見るとき、出版された著作においても、そこにニュートン神学の特質を指摘することは困難ではない。『プリンキピア』の総注の一節を引用してみよう。

> この至高の存在者は、宇宙霊魂(anima mundi)としてではなく万物の主(universorum dominus)としてあらゆる事物を統治する。そしてその支配のゆえに、主なる神(dominus deus)、パントクラトール（Παντοκρατωρ）と呼ばれるのが常である。というのも、神とは相対的な呼び名であって、それは僕(servus)に関連しているからである。そして神性とは、神を宇宙霊魂とする者が夢想するような、神の支配が神自身の身体におよぶことではなく、僕におよぶことだからである。(Newton[Principia], p.760)

この『プリンキピア』の神学に関して、以下の点を確認しておきたい。

①『プリンキピア』の神概念の特徴は、パントクラトールあるいは主という言葉遣い、あるいは神の統治や支配の強調に、そして何よりも「主と僕」という枠組みの内に端的に現れている。つまり、神の神たる特性は、その絶対的意志と力の内に認められ、それは万物の統治という形において顕わにされる。万物は絶対的に能動的な主なる神に対して、まったく受動的な僕として位置づけられるのである。こうした神論における神の主権の強調については、ルターやカルヴィンら宗教改革者における神の絶対的主権の思想との類似性、更に遡って、中世後期の唯名論・主意主義との関わ

りが指摘されている（Deason[1986]， p.170)。つまり、ニュートンを含めた１７世紀の広義の機械論は「４世紀も以前に始められた神学の変革の頂点」に他ならないという指摘である(ibid.)。機械論哲学における物質の受動性（絶対的に能動的な神に相対して）の議論が、宗教改革における神の絶対的主権の思想、そして中世の主意主義にまで遡る神学的伝統と密接に関わっているという指摘はキリスト教思想史にとっても注目すべき問題であり、ニュートンをこうした思想史の文脈に位置づけることは重要な論点である ── おそらく自然の神への依存性を論じるに当たって、ニュートンの議論は他の機械論者よりはるかに徹底しており、物質や空間までも神の意志に直接依存していると主張されている（Newton[MS.Add.4003]， pp.99,104-105） ──。ニュートンが完全に機械論者であったかについては後に錬金術研究との関わりで論じることにしたい。

②無神論論駁のための神の存在論証

『プリンキピア』の総注の「私は仮説を作らない」という有名な言葉（いわゆる実証主義的テーゼ）は、ニュートンの自然哲学全体に照らして、とくにニュートンによるデカルト批判の文脈から理解されねばならない。つまり、『プリンキピア』における仮説の否定は、自然哲学的思索一般の排除ではなく、デカルト的な機械論的宇宙像（渦動説）に対する批判を意味しているのである（松山[1997]， p.46） ── それは、デカルトの機械論とそれに基づく心身二元論が神の世界に対する直接的統治を否定することになり、それによって結局無神論を帰結するという判断に基づいている（Newton[MS.Add.4003], pp.142-143, Westfall[1980], pp.301-303） ──。近代古典力学の原点される『プリンキピア』自体が無神論論駁という文脈の中に位置していることは、ニュートン理解にとって重大な意味を持っている。伝統的な自然神学における「意図からの神の存在論証」を継承し、自らの新しい科学的知見に基礎づけられた神の存在論証によって無神論を反駁するという企ては、ニュートンの自然科学を根本的に規定していたものなのである。(4)

③自然哲学とその神学的根拠

ニュートンは『プリンキピア』で「確かにわれわれは実験に反して空しく夢想に耽ってはならないが、自然の類比(analogia naturae)から離れてもいけない。なぜなら、自然は単純(simplex)であり、常にそれ自身と一致しているからである」(Newton[Principia] p.553)と述べているが、この単純さに基づいた「自然の類比」という議論は、ニュートンの現象主義あるいは実証主義の自然哲学が依拠するその前提を指示している。この自然の単純さ・斉一性という自然哲学的原理はどこにその根拠を有するのであろうか。それは、「この太陽、惑星、彗星の壮麗きわまりない体系は知性的で力ある存在の思慮と支配から発した以外には考えることができない」(ibid.:p.760)というニュートンの言葉が示すように、神の絶対的意志による支配、つまり神による世界創造と解してよいであろう。ここに『プリンキピア』の自然哲学の神学的根拠を確認することができる。つまり、斉一性、秩序、単純さという理念はニュートンにおいては明確に神に基礎づけられていると共に、それは自然科学の数式化を単純なものにする上で決定的意義を有していたのである。(5) 後にヤフダ文書からの引用によって示すように、ニュートンの神は、自然の秩序、単純さを可能にする秩序の神なのである。

（2）自然哲学あるいは自然神学

ニュートンの自然哲学を論じる場合に、『プリンキピア』とともに注目しなければならないのは、彼の一連の錬金術の研究である。[6] ニュートンの自然哲学の全貌は、この錬金術研究と機械論的自然哲学との相補性に注目するときに理解可能になる。錬金術的自然哲学の特徴は運動する粒子の背後に能動的原理を探求するという態度に認められるが、ニュートンの錬金術への傾倒は、ニュートンが機械論哲学自体を完全に捨て去ったことを意味するのではなく、むしろ、生命や物質などの現象を理解するために必要なカテゴリーを、機械論的自然哲学とは別の、それを補完する思想体系に求めたことを示唆している。

> ニュートンは錬金術の中で機械論哲学との妥協を拒否するもう一つの考えに出会った。機械論哲学が物質は不活性であり機械的必然性のみが物質の運動を規定すると主張したのに対して、錬金術は自然現象の第一要因として物質における能動的原理の存在を主張した。(Westfall[1980], p.299)

生命現象だけでなく物質の変化を規定する原理として能動的原理（生長）を措定する自然哲学的議論は、ニュートンにとって機械論哲学の物質の受動性の議論を補完するものとして受け入れられたものと思われる。これはニュートンが自然の内に植物的と機械的、あるいは能動的と受動的という異なった自然哲学的な諸原理を認めていたことを意味しており、そしてこの全体を統合し支配するのがまさにニュートンの神だったのである。

> 機械的化学と植物的化学とのニュートンによる区別は、ニュートンのデカルト的遺産によって生じた神学的問題の解決にとって決定的なものとして現れた。機械的化学は単に粒子の機械的な衝突と分離によって説明されるかもしれない。しかし、植物的生長によって自然が産出するすべての存在者の偉大な種に対しては、我々はさらにそれ以上の原因に頼らねばならない。究極的に原因は神である。植物的化学の領域の内に、世界と物質の継続的な神的手引きの領域、つまり摂理的配慮の領域が見いだされるかもしれない。神の意志こそが物質の諸粒子の運動を方向付け、またそれらを秩序づけられた配置へと導くのである。(Dobbs&Jacob [1995], p.30)

ニュートンにとって、物質はあくまで受動的であり、物質自体に能動原理を内属させることは認められない。それは物質に能動的な力を内属させることが神に対する物質の依存性を弱めることになり、無神論を帰結するというニュートンの見解に基づいている。「能動原理は受動的物質の諸粒子の間でのみ作用するのであり、物質自体に直接付属しているのではない」(ibid., p.59)。しかし、物質自体は受動的であっても物質は能動原理によって活性化され生長する。この物質から区別され物質に作用する能動原理という議論は、結局物質の神への依存という観点から展開されており、こ

こでの能動原理は神性に帰着する他はない。

ニュートンの自然哲学はそこに様々な思想体系が組み込まれることによって複雑な様相を呈しており ── これに自説を必ずしも顕わに示さないというニュートン独特のスタイルが絡んでくる（後に見るロックと同様に）──、ニュートンの真意の理解を困難にしている。とくに問題なのは、機械論的自然哲学と錬金術的アニミズム的自然哲学との関係である。実際、このどちらに注目するかでまったく異なったニュートン像を描くことが可能になる。おそらく、自然・物質の能動性と受動性をめぐる錯綜した諸自然哲学がニュートンにおいて共存できたのは、それらが共通に「神の支配」という神学的観点の下で捉えられていたからではないだろうか。つまり、ニュートンの思想世界においては、これらのそれ自体としては相互に矛盾し合う二つの自然哲学の体系が、自然の領域（無機的自然と生命）に応じて相補的に位置づけられ、その全体を神の問題 ── 秩序を与える神の統治、パントクラトールとしての神 ── が統合していた、と解釈できるのである。(7)

本章の最後に、ニュートンの自然哲学における神概念と理神論との関連について、以下の点を確認しておこう。第四章で論じるように、ニュートンあるいはニュートン主義の神は後に理論論との関わりが問題化するような傾向性を含んでいた。しかし、ニュートン自身の意図に関する限り、ニュートンの神は有神論的な人格神 ── 主なる神 ── であることを強調しておくことが必要である。コイレは次のように指摘している。

> ニュートンの神は単なる哲学者の神、つまり、アリストテレス主義の非人格的で無関心な第一原因ではなく、あるいはまたニュートンにとって神はデカルト的な超然とした世界に不在の神ではない。いずれにせよ、ニュートン自身がそうあることを欲した神は、聖書の神であり、神によって創造された世界の有効な主にして支配者なのである。(Koyré[1957], p.225)

ニュートンの論敵となるライプニッツは、ニュートンの神が、いわば時計のような機械仕掛けの世界を製作し、そのねじを巻き修理をする時計職人のような存在者、つまり、理神論的な神であるという批判を行い、続くクラーク（ニュートン主義者）との一連の論争を引き起こした(ibid., p.235-272)。しかし、ニュートン科学のその後の展開がライプニッツの主張に有利な証拠をもたらしたにせよ、１７世紀という時代を生きたニュートンが理神論をはっきり退けていたことは疑う余地がない。第四章で論じるニュートン主義の自然神学は、１８世紀のヒュームが描く理神論と多くの点で重なり合っているものの、１７世紀のニュートン主義の主要な論敵がトーランドの理神論であったこと、つまり、１７世紀の状況におけるニュートン的な自然神学は伝統的な有神論と調和する仕方で、理神論とは一線を画していたことは明らかであり、ここに１７世紀と１８世紀の問題状況の変化を見ることができるのである（「第五章　まとめ」を参照）。

3　ニュートン神学の諸問題

（1）ニュートン神学の構造

これまで我々は、ニュートンにおける神の問題を自然哲学との関連で考察してきた。しかし、ニュートンの「主なる神」「神の支配」は自然の領域にのみ限定されるものではない。神の統治は自然の秩序においてばかりでなく歴史の秩序の中にも顕わになっている、これはニュートンの神概念からの当然の帰結である。歴史現象から神の支配とその意図を解明する、あるいは神の支配という観点から歴史を解釈するという、歴史神学はニュートンの知的世界の中で中心に位置しているのであって、ニュートンは聖書の預言を歴史的証言と解しているのである。ニュートンにとって、神学研究は科学研究の片手間に行われた素人的な余技ではなく、少なくとも科学研究に匹敵するものだったのであり、その聖書テキストの研究やキリスト教思想（とくに古代の教父文献）の研究はおどろくべき量と質を有している。こうしたキリスト教神学研究より、ニュートンのいわゆるアリウス主義の異端信仰が形成されたのである。(8) では、ニュートンの神論はキリスト教思想としてどのように位置づけられ、また評価できるのであろうか。

まず、これまでのテーマであったニュートンの自然神学と、これから論じる歴史神学との関係を確認しておこう。この両者の関係は、中世以来の自然神学と啓示神学との関係に対応させることができる。１６，１７世紀に科学者が科学研究の宗教的意義を論じる際に用いた隠喩で言えば、自然という書物と聖書という書物の二つの書物(the two books)の関係である ── １７世紀のイギリスでは、この隠喩表現は、フランシス・ベーコンの『学問の進歩とニュー・アトランティス』における「神の言葉という書物」(the book of God's word)と「神の作品という書物」(the book of God's works)という定式でよく知られていた ──。二つの書物の関係を問う場合、両者の基本的相違は議論の前提である。専門の神学者が行う一般信者の理解力に適さない聖書の言葉の秘義的意味の解明と新しい科学 ── その作業のレベルにおいては神学者による比喩的意味の解明作業と同じである ── とを、ガリレオが対比させるとき、数学者の読み得る自然という書物と一般信者向けの聖書という書物（その字義的意味）とは、明確に区別されている（Jacob［1997］ p.23）。「ガリレオとケプラーは、二つの書物がそれによって書かれている神の言語がどれほど違うかを常に強調した。一方の自然という書物は数学的で隠されており、その意味は手に入れがたく教養ある者に対してのみ開かれている。他方、聖書という書物は簡明な日常的な語りである」（Manuel［1974］ p.32）。先のニュートンの自然哲学と自然神学はこの内の前者に属しており、ニュートンは二つの書物の相違を当然意識している。しかし、「結局、彼自身が二つの書物が混同される主要な源泉だったのである。ベーコンの隠喩を採用する際に、ニュートンも二種類の探求を混同することを繰り返し非難している。しかし、個人的な実践において、ニュートンは宗教的研究と科学的研究との区分を維持するのに失敗し、二つのものは重なり合い浸透し合うことが許されていた」（ibid.:pp.39-40）。

二つの書物のニュートンによる分離は科学は宗教の教義的内容について語るべきものを何も持たず、また聖書は王立協会の会話において引用されるべきでないということ以上を意味しないように思われる。他の点では、二つの書物は様々な仕方で結びつけられた。……二つの書物は価値において同等であった。……一方において顕わにされた神についての知識はすべて他方において明らかにされたことと調和していた。(ibid.:p.48)

この点は先に『プリンキピア』において見た神概念と歴史神学における神概念との一致において容易に確認できる。ガリレオ、ケプラーらとニュートンの相違は、ニュートンが自然科学と自然神学という知の領域を超えて、聖書と歴史神学おいても徹底した体系的研究を展開した点に認められる。ニュートンが二つの書物についての学的研究、つまり自然神学と歴史神学とに同時に携わることができたのは、探求される真理の単純さの概念、つまり、「自然と聖書の両者における神的真理の単純さ」という理念にあったと思われる。

真理は単純さにおいて見いだされねばならないのであって、多様性や事物の混乱においてではない。肉眼に対しては諸対象の非常に大きな多様性を示す世界が哲学的知力によって調査される際にその内的構成においてきわめて単純に見え、しかもよりよく理解されることによってそれだけより単純に見えるように、それは預言のヴィジョンにおいても同様なのである。神の働きすべてが最大の単純さによってなされたということが、神の働きの完全性なのである。神は秩序の神であって、混乱の神ではない。(Yahuda MS.1.1,fol.14,in:Manuel［1974］p.120)

先に見たように、自然の単純さはまさに『プリンキピア』の自然哲学の基本理念に他ならない。我々は、ニュートンの神学研究の中に、彼の科学研究と同等の真理探究の情熱を確認すべきであり、神の意志をその具体的内容において理解するという点で、むしろ歴史神学や聖書解釈における神概念の方が自然哲学や自然神学における神概念の基礎にあったと解すべきであろう。神学研究への傾倒はニュートンのケンブリッジ大学の学生時代にまで遡り、その後晩年に至るまでいくつかの中断時期はあるものの継続して続けられている。ニュートンが行った神学に関連する研究は、聖書解釈、古代キリスト教思想史、異教と年代記の研究の三つの分野にまとめることができる。(9)

ニュートンの聖書解釈の方法論について見てみよう。ニュートンは聖書に二つのタイプの文書が含まれていると考える。第一のものは物語的歴史であり、第二のものは生ける神の言葉としての直接的な預言である。まず、第一のタイプの文献についてであるが、ニュートンは歴史的出来事についての聖書の記述はその出来事と同時代の人間（傑出した信頼のできる人物）によってその大部分が書かれており、利用可能な人類の古代史文献の中で最善のものであるとして聖書の信憑性を高く評価している(Manuel［1974］pp.85-86)。聖書の記述の歴史的資料価値は、現代の聖書学でも決し

て決着がついている問題ではないが、ニュートンが当時の新しい聖書学（近代聖書学の発端）について相当の知識を有していたこと、とくにヘブライ学者の研究を参照していること、そしてこうした聖書学の知識を自分の視点から自由に利用できたことを強調しておきたい(ibid.:p.86)。

ニュートンの聖書解釈で興味深いのは第二のタイプの聖書テキスト、つまり預言書（とくにダニエル書とヨハネ黙示録）の解釈である。ニュートンは知性を否定するような霊的熱狂と結びついた預言を真の預言とは認めない。むしろ、真の預言者とは合理的な人間であり神のよって選ばれた宗教的な教師である。したがって、預言書が一見意味の了解困難な象徴表現や謎の言葉によって神の意志を表現しているとしても、そこから厳密な方法論によって合理的意味を読みとることが可能なのである。

> 私は次のように確信している。これ（預言書についての論考：論者補足）は、使徒がバプテスマ、手を置く儀式、死者の復活、永遠の裁きについて説明しているようなキリストの教えの諸原理に満足して座しているのでは真のキリスト者たる者には不十分であると考えている人々にとって、大いに有益であるとわかるであろう。このような人々はこれらのような諸原理を後にして完全さへと進むことを望むのである。(Yahuda MS.1.1.fol.1, in: Manuel[1974], p.107)

> 精一杯努力してこれらの預言を探求することが我々の義務である。(Yahuda MS.1.1.fol.3, in: ibid., p.109)

ニュートンは預言書の解釈に関して、具体的にはミード(Mede)の解釈方法を参照しつつ、[10] 自らの方法論を展開している(Yahuda MS.1.1., in: Manuel[1974], p.114)。以下、その方法論のポイントを指摘しておこう。

①ダニエル書とヨハネ黙示録のできるだけ完全なテキストを確立すること（本文批判)。
そのためにニュートンは様々な版のテキストの読みを逐一比較対照している。

②預言書におけるイメージや象徴について、それに対応する歴史的、政治的、教会的な対応物の辞書を作成すること。預言は細部にわたって矛盾なく調和がとれており、その「真理の判定は不変性と一貫性である」こと(Manuel[1974], p.94)、これが辞書作成の背後にある思想である。イメージや象徴と歴史的政治的な人物や出来事との対応関係によって預言書を解釈するというニュートンの方法論は、当時のヨーロッパ全体に広く見られる神話史実的解釈(euhemeristic interpretation)に他ならない。[11]ニュートンはこうした預言書の言語コードが聖書テキストに限定されるのではなく、東洋や古代世界に共通のものと考えているが(ibid., p.95)、これは歴史全体が神の支配によって統合され、神の意志を反映しているという信念からの当然の帰結である。

③預言書の共時的ヴィジョンの作成。ダニエル時代以降の諸帝国や教会制度の歴史の内にその日付が記された出来事についての物語として預言を読むためには、年代記的な継起を確定するための枠組を預言書全体の各部分より再構成することが必要になる。それはテキストの全体に散らばった

イメージや象徴の意味を確定しグループ分けし直す作業になる。こうした作業によってはじめて、預言と歴史記録との間の対応は完全なものとなる。しかしこの場合も、聖書の預言書を超えて古代の年代記全般へと考察を拡張することが必要になる。ここで注目すべきことは、こうした一見複雑な手続きを導く指導原理が「単純さ」であるという点である。「事物を最大の単純さに還元するような構成（解釈）を選択すること」、「真理は単純さの内に見いだされねばならない」(Yahuda MS.1.1., in:ibid., p.120)。これは、自然哲学から歴史神学までを包括するニュートンの知的世界の基本原理である。

次節では、以上のニュートンの聖書解釈を、次に論じる古代キリスト教思想研究と合わせて、『ダニエルの預言とヨハネ黙示録についての所見』に従って、具体的に検討してみたい。

次に神学研究の第二のテーマである古代キリスト教思想研究に移ろう。

ニュートンはキリスト教古代の思想家である教父たちの文献を集中的に研究しているが、その際のニュートンの問題意識は、正統教義（三位一体論とキリスト論）の形成がどのようになされたのかということであった。そして、この研究からニュートンが導き出した結論は、キリスト教が４世紀から５世紀にかけての時期（正統教義、正統教会、正典確立、国教化という仕方でキリスト教会がその基本的な形態を確立した時期）に本来の在り方から逸脱し変質したというものである。議論のポイントは三一神論の教義の捏造とそれに合わせた聖書テキストの改変にある。

> こうしてわかるように、これらの教父たちがこの語（ホモウーシオス：論者補足）を取り上げたのは伝統からではなく、エウセビウスの手紙からだったのである。この手紙でエウセビウスはその語をアレクサンドロスの教義からの帰結であると主張しているが、彼はその教義が教会の大多数の意見から隔たっており、これらの教父たちさえもそれを認めないだろうと考えていた。しかるにこれらの教父たちはそれがアリウスに対立するという理由でこの語を選んだのである。(Yahuda MS 2.5b, ff. 40-41, in: Westfall[1980], p.314)。

したがって、三位一体論（ホモウーシオス概念）の根拠として引用される聖書の箇所（1John5.7, 1Tim.3.16 など）は、実はアリウス派批判のために改変されものであり、しかも「この箇所がアリウス派への反論として引用されること」さえなかった(Keynes MS 2, f.XIII, in: ibid.)、とニュートンは考える。ニュートンは一連の古代キリスト教思想研究によって、４～５世紀の正統教義の形成期に元来徹底的な一神教であったキリスト教が三位一体という擬似的多神教（偶像礼拝）へ堕落したという認識を深めて行く。ニュートンの言う徹底的な一神教とは、ニュートンの自然神学における「万物の主」「主なる神」を信じるキリスト教に他ならない。先に、ニュートンの自然神学における神概念（「主なる神」「神の支配」「パントクラトール」）が宗教改革あるいは中世の唯名論の伝統に遡るという研究を引用したが、ニュートンの神概念は彼の個人的宗教経験は別にして、若い頃からの古代キリスト教思想研究に端を発するものだったのである。つまり、ニュートンのアリウス主義的異端信仰とは、彼の神学研究によって裏打ちされたものなのである。

ニュートンはこのキリスト教古代の状況を自らの生きた１７世紀の時代状況に重ね合わせて見ている。ニュートンは同時代のローマ・カトリック教会を憎み、ジェームズ２世がカトリックへの復帰のために大学を支配しようとしたことに反対した（１６８７年の春のケンブリッジ事件）。それは、カトリック教会が４世紀の国教化され堕落したキリスト教の後継者だからであり（Westfall [1980], pp.474-486）、またアタナシウスとアリウスの対立は論敵ライプニッツとの論争にも投影されている（Manuel [1974], pp.75-76, Westfall [1980], p.317）。しかし、問題は、このいわゆるアリウス主義の中身が何であり、三位一体論のどこが誤っているのかということである。つまり、問題の真の在処を問わずに、「認知された一連の範疇 ── アリウス主義者、ソッツィーニ主義者、ユニテリアン、理神論者 ── の一つに分類整理するために、ニュートンの反三位一体主義を利用するのは誤りである」（Manuel [1974], p.58）とのマニュエルの指摘は正しい。

> 神という言葉は神の形而上学的な本性にではなく神の支配に関係している。それは相対的な言葉であり、神の僕としての我々に対して関係している。この言葉は、主や王と同じ意味を有しているが、より高い度合いにおいてそうなのである。なぜなら、我々は、我が主、我々の主、汝の主、他の主たち、王の王、主の主、他の主たち、主の僕たちと言い、他の主たちに仕えるように、我々は、我が神、我々の神、汝の神、他の神々、神の神、神の僕たちと言い、他の神々に仕えるからである。（Yahuda MS.15.7, fol.154r, in: Manuel [1974], p.22）

このヤフダ文書からの引用と、先の『プリンキピア』の総注からの引用との類似性は明瞭であるが、とくに、我々はこのヤフダ文書の、神という人間に相対的な言葉（人格的関係における関係言語）が形而上学的本性には関係しないという主張に注目しなければならない。これは、神を考え論じるときに形而上学的な概念化あるいは体系化は不適切であるという見解に他ならない。もちろん、先の自然哲学や自然神学についての議論で確認したように、ニュートンは神についての少なからぬ哲学的議論を行っている。しかし、そこには、神、世界、人間を包括する形而上学的体系の構築は見られない。ニュートンにとって神は形而上学的概念化の事柄ではなく、第一義的には人格関係の事柄とされていたのではないだろうか。「ニュートンの宗教は歴史的そして聖書的宗教であり、ニュートンがしばしば陥った形而上学的な論争はニュートン自身の評価においては全く低くランクづけられたというのがこの講義の争点の一つであるのだから、歴史家は哲学者や神学者と同じくらいよい解説者たりうるかもしれない」（Manuel [1974], p.3）。マニュエルはニュートンの信仰あるいは神学に関して形而上学的と人格的との対立を強調しているが、それは、ニュートンにとって神が科学的哲学的議論の中で論理的に要請された存在者ではなく人格的感性の対応者であり、ニュートンの宗教が神の命令（神への愛と隣人愛）への服従の宗教であったこと、またニュートンが人格的神への信仰と自らの罪を告白していることから考えて正当な指摘と思われる。

ニュートンの三位一体論批判は以上のような観点から理解されねばならない。問題は聖書的人格

的な神関係を表現するのにホモウーシオスという形而上学的概念がふさわしいのか、形而上学的体系化を目指す神学は真の神学であるのかということである。このニュートンの立場を理解するには、それを主知主義に対する主意主義との関係において捉えることが有効かもしれない。

> ホモウーシオスは形而上学的統一つまり実体の統一によって父と子を一つの神とした。ギリシャの諸教会はホモウーシオス的な形而上学的神性だけでなく、アリウス的な形而上学的神性をもすべて拒絶し、モナルキア的統一つまり支配の統一によって父と子を一つの神としたのである。この支配の統一においては、子は父からいっさいを受け取り、父に従い、父の意志を行使し、父の座に座り、父を自分の神と呼ぶのである。（Yahuda MS.15.7, fol.154r , in: ibid.., p.58）

このようにニュートンは決して父と子の統一あるいは両者の一性を否定しているわけではない。むしろ、彼は両者の意志と支配における統一を認めているのであって、問題はそれを形而上学的な実体的同一性とすることの適否なのである。ニュートンにとって神についてふさわしいのは実体的カテゴリーではなく、意志的カテゴリーである。「このプラトン主義と形而上学とに関係するいっさいを、わたしは理解しない。……聖書は人間に形而上学ではなく道徳を教えるために与えられたのである」（Yahuda MS.15.7, fol.190r, in: ibid., 72）。人間が知りうるのは神の支配と意志であって、神の本質ではない。神に対する形而上学的思考方法を正統信仰としてキリスト教に導入したという点で、ニュートンは４，５世紀の正統教会の成立を批判しているのである。ニュートンの反形而上学的態度はカバラ主義者、プラトン主義者、グノーシス主義者に対しても向けられるが、それはそれらが神の意志的行為による世界創造を否定することによって父なる神を損ない、この神の自由意志に対する人間の絶対依存性を傷つけることになるからである。この点で、ニュートンにとって形而上学的体系的神学は無神論的危険を有していたわけであり、彼らへの批判は自然神学における神の存在論証が無神論論駁と関わっていたことと首尾一貫している。「ライプニッツ主義者とデカルト主義者はカバラ主義、グノーシス主義、プラトン主義の近代的典型である。ライプニッツはその複雑な形而上学的体系構築によって神の真の本性については何も理解していない」（Manuel [1974], p.75）。こうした主意主義的で反形而上学的な神観念と神への人格的服従という点で、ニュートンは宗教改革者の神学と基本的に一致していると言えよう。

（２）ニュートンの黙示文学解釈と終末論

１６世紀から１７世紀にかけてのイギリスにおいて、黙示的終末論は国教会からピューリタン左派に至るほとんどすべての立場によって共有されていたが、内容的に立ち入って見るならば、そこには、多様な解釈が存在している。[12] この多様な立場の終末論解釈とその前提の一部 ── 歴史の支配者としての神の意志が聖書の黙示文学的文献（ダニエル書、ヨハネ黙示録）に記されており、これらの諸文献の解釈は未来の歴史過程の予見という意味を持つ ── を共有しつつも、第五王国派などとは違って終末を必ずしも切迫した近未来の事柄とは考えず、千年王国の到来の時期を聖書よ

り解読することにあまり意味を見いださない立場も存在していた。それは国教会の中道穏健派と言える広教主義の終末論解釈であり、ニュートンの終末論はその典型といえる。ニュートンらは、教会と国家が直面する政治的経済的な、そして宗教的な大変動を前にして社会的秩序の安定化（新しいキリスト教的社会秩序の構築）を目指し、この社会的秩序を脅かす無神論（ニュートンはこの中にデカルト主義をも含めている）や急進的な共和主義、そして千年王国論的宗教運動を合理的に論駁することを自らの使命と理解していたのである（第四章参照）。ニュートンの自然科学の思索自体が、こうした宗教的意図と密接に関わっていることに注意しなければならない。

こうしたニュートンの終末論の要点を、『ダニエルの預言とヨハネ黙示録についての所見』（＝『所見』）によってまとめてみよう。[13]

①聖書解釈の方法と聖書の統一性

ニュートンは聖書に対しても、自然科学研究の場合と同様に合理的批判的な方法論によって体系的なアプローチを行っている。もちろん、合理的批判的な方法といっても現代聖書学とおなじ意味での方法論的反省をニュートンに期待することは時代錯誤である。しかしかといって、ニュートンは逐語霊感説的な素朴な聖書理解によって聖書を解釈しているわけではない。とくに、本論で問題となる黙示文学的文献に関しては、ミードの聖書研究など当時のもっとも進んだ聖書学の成果に依拠しつつ聖書解釈を行っている ── 「最初の四つの封印開示において現れる四人の騎士は、ミード氏によってよく説明がなされてきた」（Newton[1733(1991)], p.278） ──。例えば、「ダニエル書は数度に分けて書かれた文書が収集されたものである」(ibid., p.10)とあるように、ダニエル書が一定の伝承に基づく文書群の集成であるといった聖書の成り立ちについての知識はニュートンの聖書解釈の前提に属している。それに関連して、編集や翻訳や加筆、修正が問題になるのは当然のことである（ibid., pp.11-12)。しかし、ニュートンは諸文書が人間の手によるものであることを前提とする一方で、「モーセ、ヨシュア、士師たちの諸文書には、創造からサムソンの死までの連続的歴史が含まれている」こと（ibid., p.6)、さらに「神は、後世において賢明な者がそれを理解し、よこしまな者がよこしまなことを行うように、諸預言を秩序づけた」(ibid., p.14)ことを認めている。「皇帝や王や王子たちの権威は人間的である。公会議、宗教会議、司教、長老たちの権威は人間的である。預言の権威は神的であり、宗教の全体を包括している。この場合、預言の中にはモーセと使徒たちが数えられるのである」(ibid.)。このように、ニュートンにおいて近代聖書学の批判的方法論はすでに開始されてはいるが、しかし、神の言葉と人間の言葉の分裂という近現代聖書学に特徴的な事態はまだ顕在化していない。したがって、ニュートンにおいては、聖書解釈に関連して、聖書の諸文書の統一性とその統一性の根拠である神が顕わな仕方で問題となるのである。

②聖書解釈と神観念

聖書解釈の前提となるニュートンの神理解はいわば絶対的一神教のそれであり、「もし、キリスト教徒がヘブライ人の教えを堅く守るのであるならば、彼らは多くの神々や一人の人間の代わりに一つの神を礼拝したであろう。まして、多くの不幸な人間たちを礼拝しなかったであろう」(ibid.,208)と指摘する通りである。ここでニュートンの念頭にあるのは、３，４世紀以降の修道制の進展に呼応してキリスト教内に定着する殉教者や聖人に対する崇拝（＝迷信）によって、教会が堕落したということであり ── キリスト教の公認と国教化による、正統教会・正統教義の成立に関連する ──、それは先に指摘したプロテスタントであるニュートンのカトリック批判とも関わっている。この唯一の神は世界を創造し歴史を支配する主としての神であり、この神の強力な意志によって自然と歴史は一つの秩序へと統合されている。これは、『プリンキピア』などの自然研究の背後にある神理

解にほかならない。この神の意志を人間に伝え、人間の言葉で表現したのが聖書であり、聖書の諸文書はこの神の意志において統一性を与えられているのである。この統一性は、ダニエル書の内部とダニエル書とヨハネ黙示録の間にも認められる。「ダニエルの諸預言はすべて相互に関係づけられている。あたかも、それらが一つの一般的預言の諸部分にすぎず、数回に分けて与えられたかのようにである」(ibid., p.24)、「ヨハネ黙示録はダニエルの諸預言と同じ様式と言語によって書かれており、ダニエルの諸預言が相互に持っているのと同じ関係をダニエル書に対して持っているのである」(ibid., p.254)。例えば、ダニエルの言う第三と第四の獣はヨハネの言うドラゴン、そして十の角を持つ獣と同一視される（ibid., p.277)。

③正統教会・正統教義への批判

ダニエル書解釈（『所見』第一部）の最後の二つの章（１３，１４章）は、内容には、正統教会の成立と修道制の発展を扱っているが、ここにニュートン独特のキリスト教史の理解、とくに正統教会とその中心教義である三位一体論に対する批判を読みとることができる。ニュートンは、４，５世紀のキリスト教会には修道制を通して「迷信」が入り込んだと指摘する。

> すべては、結婚の禁欲を聖化した修道士と修道女によって、ギリシャ帝国（東ローマ帝国）の全体にはびこるようになったもの、そして聖人への祈りやその遺物の崇拝に関わっている。こうした迷信はこれらの人によって、４，５世紀に導入されたのである。(ibid., p.192)

> これはキリスト教的宗教における殉教者崇拝に向けてなされた第一歩であった。それは、まだ不法な礼拝には至ってはいないものの、キリスト教徒を死者の崇拝へと促し、ほどなくして、聖人への祈りとなったのである。(ibid., p.205)

もちろん、ニュートンは、顕わな仕方で正統教会やその教義を批判しているわけではない。ニュートンのアリウス派的信仰は巧妙に隠されている。しかし、修道制とそれに伴う迷信が、修道制の原点とされるアントニウスとその弟子アタナシウスに結びつけられるとき(ibid., p.198,208,215)、ニュートンの正統教会批判の意図は十分に伺い知ることができる。なぜなら、こうした迷信（聖人や殉教や彼らの遺物への崇拝）に対する批判は、先に指摘した厳格な一神教の主張と関連しているからである。ニュートンの自然哲学において確認された主なる神への信仰は、聖人や殉教者、さらには人間イエスに対する崇拝をも退ける厳密な一神教を志向していたのである。なお、こうした迷信に基づく新しい宗教については、ダニエルの描く第３の獣の身体に含まれた諸国家の間で行われた事柄と関連づけられている(ibid., p.231)。

④聖書解釈から歴史解釈へ

神の意志を聖書テキストから読みとるためにニュートンが注目するのは、預言の言語的特性である。つまり、「預言を理解するために、まずわたしたちは預言者の言語に習熟しなければならない。この言語は自然と帝国あるいは世界国家と考えられた王国との間の類比から取られている」(ibid.,p.16)。ダニエル書に登場する有名な４つの金属や４頭の獣、羊と山羊などの自然物（イメー

ジ）はそれぞれ歴史的実在の帝国や王国、あるいは教会に対応させられている。[14] 例えば、

> ４つの金属のよって構成された表象の幻の中に、ダニエルの全預言の基礎がおかれている。それは、継起的に地上を支配する４つの偉大な国家群、つまりバビロニア人、ペルシャ人、ギリシャ人、ローマ人を表している。(ibid., p.25)

> ４頭の獣という次の幻においては、４つの帝国についての預言が、いくつかの新しい付加を伴って繰り返されている。つまり、ライオンの二枚の翼、熊の口の三本の肋骨、豹の４枚の翼と４つの頭、第４の獣の１１本の角、そして天の雲に乗って到来する人の子、審判に座する日の老いたる者といったものである。(ibid., p.28)

こうしたダニエル書の預言は、[15] ４つの世界帝国の興亡の歴史(ibid., pp.28-32)にとどまらず、民族大移動やその後のゲルマン諸国家やアングロ・サクソンの国家形成をも含むものと解釈されている(ibid., pp.33-73)。例えば、第４の獣の１１本の角の内の１０本は、西ローマ帝国がゴート族によって征服された後に、それが解体し成立した１０の王国に対応するものとされている(ibid., p.47)。「わたしは西ローマ帝国が最初の解体によって、すなわち分裂してできた１０の王国を列挙してきた」(ibid., p.73)。そしてさらに、ニュートンのダニエル書解釈は世俗的な諸王国の歴史を越えて、教会の歴史に及ぶことになる。つまり、第４の獣の１１番目の角の解釈である(ibid., pp.74-114)。「小さな角は小さな王国である」が、「それは他の１０の王国とは種類の異なった王国」であり、「先見者にして予言者また王」である存在、つまり「ローマ教会」に他ならない(ibid., p.74-75)。こうした、世界史的出来事の預言は、「雄羊と雄山羊の幻」（ibid., pp.115-127）を経て、メシア預言（人の子）に及ぶ(ibid., pp.128-168)。「このようにダニエルによって描かれている」── この言葉は特に以上の歴史解釈を受け、その真理性を論じた１２章において何度も繰り返えされる(ibid., p.178, 180,183,186,191) ── という決まり文句が示すように、現実の歴史的出来事においてその実現が確認できると、ニュートンは確信しているのである。このダニエルの預言は、イエス・キリストの誕生と受難 ── 人の子の預言 ── を経て(ibid., pp.132-168)、「世界の終わり」にまで至る(ibid., p.132)。この間の預言においては、ダニエル書などの黙示文学の他に、例えばイエスに関しては、福音書も詳しく検討される。ニュートンはマタイ福音書とヨハネ福音書を重視し、イエスの生涯に関して、「ヨハネは最初と最後においてより明瞭であり、マタイは中間においてより明瞭である。一方が省略している事柄を他方が補っている」(ibid., p.156)と述べている。ちなみに、受難の年代について、ニュートンは古代の様々な証言を総合した結果として、紀元３４年説を取っている(ibid., p.168)。

⑤ニュートンの終末論

最後に以上のような聖書の黙示文学解釈と千年王国論との関わりについて考えてみよう。ニュートンは聖書の黙示文学的文書が過去の出来事だけでなく、未来の出来事、例えばキリストの再臨についても預言していることを認める。

> キリストの二度目の到来において起こる事柄に関する多くの明らかな預言は、予言を行っているだけでなく、長い間失われていた真理の発見と再確立をもたらし、正義がそこに住まう王国をうち立てることをも目指し

ている。出来事は黙示録を証明するであろう。こうして証明され理解された預言は古い諸預言を開示し、それら全体は真の宗教を知らしめ、確立するであろう。なぜなら、古い預言を理解しようとする者はこのことから始めねばならないからである。しかし、古い諸預言を完全に理解するための時はまだ至っていない。というのも、それらにおいて予言された多くの革命はまだ過ぎ去っていないからである。(ibid., p.252)

「すでに預言の多くは成就しており、神の摂理の十分な実例を見ることができるであろう」、しかし、その時が来るまでは、「われわれはすでに成就したことを解釈することで満足しなければならない」(ibid., pp.252-253)。すなわち、歴史を支配する神の意志と摂理は聖書においてすでに預言されており、千年王国の到来についても同様にそれが未来において実現することをニュートンは疑わない。しかし、このように歴史を支配する神に対する不動の信頼は、過剰に想像力をたくましくしてキリストの再臨や千年王国の日時について考えることや、その切迫性を過度に強調することとは、明確に区別されているのである。確かに、ニュートンは世界の終末を計算することを試みてはいるけれども ── ニュートンの計算によれば世界の終わりはニュートンの時代よりもかなり未来に設定されており、切迫性はほとんど問題にならない ──、それは急進的な千年王国論者とはまったく異なった終末理解に基づいているのである。「すでに成就した事柄を解釈することで満足しなければならない」という言葉は、ニュートンの態度を明確に表しているように思われる。(16) したがって、ニュートンの黙示的終末論の理解は、同時代の様々な終末論理解と多くのものを共有しつつも、基本的には広教主義と呼ばれた国教会の中道穏健派の立場（詳しくは、第四章を参照）を代表しており、彼にとって神は自然と歴史を支配する唯一の神であるが、決して無秩序や混乱の神ではなく、秩序の神だったのである。

４　ニュートン主義と理神論

（1）ニュートン主義とその影響

一般に「ニュートン主義」の範囲に関しては、「＜ニュートン主義者＞の称号は、ニュートンの著作の翻訳を行いあるいは神の力と権能についてのニュートンの理論を講壇から説教することをニュートンが認めるほど十分に彼が信頼した者たちに属している」(Dobbs&Jacob[1995] p.66)と規定することができる。しかし、本論文ではニュートン主義の影響関係を視野に入れて論を展開するという観点から、ニュートン主義をニュートン公認の第一世代の弟子たちだけなく、１８世紀にニュートンの影響下で展開するニュートン主義的キリスト教(Newtonian　Christianity)や「新しい科学に基礎づけられたプロテスタンティズムの新しい改訂版」の担い手となった思想家たち(ibid.:pp.67-70,98)をも含むものと考えたい。しかし、ニュートンの思想からインパクトを受けニュートンの自然哲学の一つの可能性を展開してはいるが、その思想内容がニュートンや第一世代のニュートン主義者たちの思想内容や意図とは明らかに異なっている人々については、ニュートン主義者に加えるのではなく、「ニュートン主義の影響」という表現にとどめることにする、後に論じるように、このニュートン主義の影響範囲はトーランドのような理神論者やユニテリアン、フリーメ

イソンを含む１８世紀の啓蒙思想全体に及んでいる（→ニュートン主義的啓蒙。 Jacob[1997] pp.73-96）。ニュートンの影響は知的世界を超えて近代的社会システムの全体に及んでいるのである。

（２）ニュートン主義の社会的機能と広教主義

先の二つの章において、我々はニュートン神学をその全体像に即して検討してきたが、本章では、ニュートン主義が当時の歴史的状況の中でどのような意味を有していたかについて論じてみたい。

１６世紀から１８世紀にかけてのキリスト教、とくにその神学的課題の一つは、新しい歴史的状況の中で出現し合理的論理によって武装した無神論を、まさにそれと同程度の合理的論理の水準において論駁するということにあった。デカルト的機械論哲学がキリスト教界で受容された背景には無神論論駁のために有効な哲学という意味合いがあったのである。こうした無神論論駁という問題を理解するには、当時の歴史的状況におけるその意義を考察することが必要になる。つまり、無神論論駁のための理論的土台としてのニュートン主義（その具体例としての「ボイル・レクチャー」）が、新しい経済的政治的システムの形成過程において、そのシステムの正当化としてイデオロギー的に機能したという問題である。そこでまず、ニュートン主義の自然神学が何を課題としていたかを明らかにするという目的に必要な範囲で、１７世紀イギリスのキリスト教を取り巻く歴史的状況を概観しておきたい。(17)

近代イギリスの社会変動については、イギリス革命と宗教改革との関係をどのように規定するのか、あるいはイギリス宗教改革を１６世紀から１９世紀に至るゆるやかな長期の過程として論じるべきか否かなど、基本的な論争が存在している。(18) しかし、いずれにしてもニュートンと第一世代のニュートン主義者の生きた時代が、新しい社会システムの形成期（システム変動の時代）であったことは疑いもない。１７世紀のロンドンをはじめとした商業都市には市場が形成されはじめ、造幣局の長官として通貨危機に取り組んだニュートンは近代経済学の誕生に立ち会ったと言える(Westfall[1980:554])。このような中で市場経済の担い手となる新しい階級が経済力と政治力を獲得して行き、キリスト教会はこうした新しい経済システムの存在を承認しさらには奨励する必要に迫られる。しかし、それにはお世辞にも道徳的とは言えない新興金持ち階級のエゴイズムと金権主義をキリスト教的に教化道徳化し、いわば市場経済をキリスト教的な仕方で倫理化することが必要になり（宗教的に合法的な金儲け）、そのための神学的基礎付けを行うとともに、その道徳を広く普及される場（例えば、ボイル・レクチャーのように）が確保されねばならない。

新しい状況への適合の必要性は政治の領域にも存在した。ニュートンの生きた１７世紀はピューリタン革命と共和制、そして王政復古と名誉革命という事件に示されるように、政治システムをめぐる多様な選択肢が競合し合う状況にあった。ニュートンは王政復古から名誉革命にいたる政治的変動に直接関与し、名誉革命後の仮議会の議員として新政府を支持したのである（ibid.:pp.469-488）。このように、１７世紀のイギリスは経済と政治のシステムをめぐる多様な選択肢が相互に競い合う

激動期にあり、これにどのように対処するかが、キリスト教会にとって死活問題となっていたのである。

しかし、このような新しい歴史状況が提出する課題に対して神学的に的確な解答を与えることは容易なことではない。教会は新しい社会状況の中で勢力を伸ばしつつあった二つの敵対勢力に対処する必要があった。つまり、一方には新しい科学的知識と世界観によって武装した唯物論や理神論の合理主義的な思想運動が存在し（ニュートンの判断によればいずれも無神論に帰着する）、他方には共和主義とも結びついた千年王国論的な霊的熱狂運動が存在し、両面から伝統的キリスト教会を脅かしていた。こうした困難な状況にあって、教会を基盤とし社会秩序の再建を目指すグループが国教会からピューリタン諸派にまたがる仕方で広範に確認できる。その中でニュートンとの関わりで注目すべきは、広教主義（latitudinarianism）の存在である。「広教主義とは、１７世紀に起源を持ち、１８世紀に最盛期をむかえ、そして１９世紀に新たな発端を開いたイングランド教会の神学的教会的な流れを表している。その特徴を厳密に規定することは困難である。なぜなら、それは個別的な変化に対して本質的に大きな余地を残しているからであり、教会の諸派の枠組みにおける中道派を意味しているからである。……その思想は独立した仕方でケンブリッジ・プラトニストの神学的宗教哲学的学派に受け継がれ、保守的に解された＜自然宗教＞の方向で展開された」（Schmidt [1957(1986)]1/1422]）、つまり「これは宗教上の教義をなるべく簡単なものに限定し、それ以外の教義や礼拝様式は＜どうでもよい(indefferent)＞こととして、幅ひろい統一を守っていこうとするリベラルな考え方であって、その基礎になっているのはルネサンス的ヒューマニズムである」（浜林[1987]181 頁）と説明できる。このような広教主義のキリスト教はニュートンの「真の宗教」の理念にまさに合致すると言えよう。(19) 広教主義は、宗教的にはローマ・カトリック教会と急進的なピューリタニズムとの中間的で穏健な国教会制度を擁護し（リベラルな国教主義）、政治的には専制的な絶対王制と共和制との中道を目指し、また経済的には市場経済のシステムを認めつつもその倫理化を要求する。(20) ニュートンの神学思想は、以上の広教主義の目指した課題に即応したものとなっている。倫理化された市場経済システムと中道的な政治システムの成立をキリスト教的基盤の上で擁護し正当化するためにはこの秩序を脅かす敵である無神論と宗教的熱狂主義とを合理的に論駁することが必要になるが、無神論論駁の理論的基盤を新しい科学的知見の上に示したニュートンの自然哲学は、まさにこうしたキリスト教思想に課せられた課題の遂行にとってきわめて有望なものであった。ニュートンの自然哲学がキリスト教界において比較的容易に受容された理由として、以上のようなニュートン主義の社会的機能を指摘することができる。

（３）ボイル・レクチャーの自然神学

ボイル・レクチャーとは、ロバート・ボイルの遺言で創設された宗教擁護のための講演会である。(21) ニュートンは生前のボイルと錬金術に関する文通を行うほどの深い交流があったが(Westfall [1980] pp.285-286)、ボイル・レクチャーに対してもその最初の講演者をベントリーに決めること

に関与するなど深い関わりを持っていたことが想像できる(ibid.:p.498, Jacob[1976] p.151)。第一世代のニュートン主義者として著名なベントリー、クラーク、デーラム、ホイストンらはいずれもこのボイル・レクチャーの講演者として活躍した人物である。したがって、ボイル・レクチャーにおいて行われた講演がニュートンの自然哲学と自然神学の線に沿ったものであることは明かである。しかし、その一方でニュートンと弟子たちとの微妙な相違にも留意しなければならない。すなわち、「彼らの論証に対するニュートンの態度は明白に好意的であり、確かにニュートンは政治的また人間的には彼らの暗黙のお世辞に対して無関心ではなかった。しかし、とくに彼はこれらの演技にはしばしばきわめて批判的であった。……ニュートンはクラークの哲学的定式に常に完全に満足していたわけではない」(Manuel[1974] p.35)。ニュートンが自説の主張に関してより慎重であるのに対して、弟子たちはより大胆であったと言えよう。

以下、リチャード・ベントリーが行った講演『世界の起源と枠組みからの無神論論駁』を主たる手がかりにして、ボイル・レクチャーの自然神学の特徴を分析することにしよう。なお、この講演原稿の出版準備に際して、ベントリーはニュートンに直接疑問点を問い合わせており、それに解答したニュートンの４通の書簡が残っている。「わたしが我々のシステム（世界体系）についての論文を書いたとき、わたしの目は思慮深い人々にとって神性の信仰に役立つような諸原理に向けられていた。この論文がこの目的にとって有益であることを見ることに勝る喜びはありません」(Newton[1692] p.280)との言葉が示すように、これらはすでに論じたニュートンの自然神学の内容についての重要な情報源となっている ── ニュートンはベントリーの議論に対して、繰り返し賛意を表明している(ibid.:pp.291,300,302,306,310) ──。ベントリーに対する書簡の中でのニュートンの発言が基本的にベントリーの議論と一致するだけでなく、書簡でニュートンが「物質に固有の重力」について指摘した問題点(Newton[1693] pp.298,302-303,311])をベントリーはその論考で適切に処理していることも容易に確認できる(Bentley[1693] pp.338-344)。この講演の意図は、その表題からも明らかなように、その当時の新しい科学的知見を用いて神の存在論証を行い、それによって無神論論駁することであるが、ここではベントリーの行った講演の内、第三講演を取り上げることにしよう。

この講演でベントリーは前回の第二講演の内容を簡単に要約した後 ── 現在の世界システムから神的知恵とその善意を発見することが可能であり、世界の体系的諸部分の秩序と美（目的因）がメカニズムや偶然によっては作り出され得ないものであって、知性的で計画的な行為者によるのでなければならない ──、改めて神の存在論証が試みられる。議論の出発点は人間存在の価値の問題である。

> 人間本性の価値に過度の評価を与えることなしに、我々は有徳で宗教的な人間の魂が太陽やその惑星や世界のすべての星よりも大きな価値があり卓越性を有することを肯定できるかもしれない。(ibid.:p.356)

> 天体がこのようなすばらしい物体の力ある制作者そして統治者という偉大な観念とそれに対する崇拝とを我々の内に生み出し、我々の心を刺激してその存在者に対する敬愛と讃美へと高めるということを、もし諸君が語るとすれば、諸君はまさに真実かつ適切に語っているのである。(ibid.:p.357)

このように、第三講演ではこの現存する世界システムの内にその秩序や美を認識する存在者（人間の魂、心）が存在することの意義の確認から議論が始められる。この世界システムはまさにこのような知的存在者が生まれ生存し続けるのにちょうど適切な仕方で調整されており、その意味で世界システムのすべては人間存在のために存在していると言える。もちろん、こうした世界システムの秩序や美を認識し創造者を讃美できる存在は理論的には人間だけであるとは限らない。実際、ベントリーは生命と理解力をもつ別の惑星の知的存在の可能性について言及し、そのような思弁が啓示宗教によって認められた範囲のものであることを示唆している。「もし誰かがこの思弁にふけるとしても、彼はこのような説明に関して啓示宗教と口論する必要はない。聖書は好きなだけ多数の世界システムと多くの居住生命を想像することを禁止していないのである」(ibid.:p.358)。他の惑星の知的存在者をめぐるこの議論をベントリーがどれほどまじめに行っているかは別にして、彼がこの宇宙に知的存在者の存在可能条件が完備していることを強調する意図（つまり、単なる偶然とは思えない→無神論論駁）は明瞭であろう。こうした自由な思弁を行う得るという点に、ベントリーが属する広教主義（王政復古期の自由主義的な国教徒）の宗教観（自然宗教論）の特徴がよく現れている。ともかくも、こうした論点に立って、ベントリーは次のように結論づけるのである。

> 我々は次のように合理的に結論づけることができるであろう。つまり、現在の組織（世界システムの）は物質的原因の必然性や想像上の偶然という目的のない混乱から生じたものではなく、知性的で善なる存在者から生じたのであり、この存在者は現在の組織を選択と意図（design）によって特定の仕方で形成したのである。(ibid.:p.361)

以上に続いて、第三講演では、様々な実例を引き合いに出すことによって、神の存在論証が具体的に展開される。例えば、太陽からの光と熱は地球上の生命の存在にとってまさに適当であり、また太陽と各惑星の距離、運動、質量などは太陽系内の多様性にとって調和的に調整されている。これらの実例はいずれも、こうした太陽系の仕組みが地球に生命が存在するのにちょうど適切なものとなっていること、この特別な状態は機械論的因果律によっては説明できないしまた偶然とは考えにくいこと、したがってこの秩序の背後にはどうしても知的で善意ある存在者の力を想定せざるをえないことを示唆している、とされる。

「もし、いくつかの惑星の速度が太陽からの距離は同じままで現在の速度より早かったりあるいは遅かったりしたならば、……それらの惑星は今の同心円軌道を回転することはなったであろう」(ibid.:pp.363-364)。ここで示されている知見は、当時の最新の自然科学がもたらしたものであるが、

しかし、神の存在論証としては典型的な論理展開であり、現代の自然神学においてもよく見られる論法が用いられている。つまり、新しい科学によって、明らかにされた世界の状況が、生命の存在にまさに都合がよいように微妙な調整されており、それは知的存在者の計画抜きには説明できない、という議論のパターンは同一である。また他に類例が見られる次のような議論もなされている。

> このような詩（ヴェルギリウスのアイネーイス：論者補足）が永遠的であり、最初の作者も原文もなしにコピーからコピーへと転写されてきたことなどまったく信じがたいことであるように、人間の身体の組織が……最初の親とその創造者なしに父から息子へと伝えられ転写されてきたとは同様に信じがたい。(ibid.:p.394)

これも人間の創造活動と神の世界創造との類比を用いつつ、秩序の存在が偶然とは思えないことを示す典型的な論法の一つである。ベントリーの神の存在論証は、いわゆる宇宙論的な神の存在論証の系譜に属し、ニュートン時代のイギリスにおいて展開された自然神学の典型例と考えて良いであろう。ニュートン自身がアドバイスし内容的にも賛意を示しているように、ニュートン力学を自然神学として展開するという課題に関しても、これは適切な実例と言える。

ここで、以上のベントリーの議論に関して、そのポイントを整理しておこう。

①議論は＜「世界システムに発見されたみごとな秩序と美」→「偶然性や機械論的因果性といった無神論的な説明方法の排除」→「残る説明可能性としての神」＞というプロセスで展開されるが、これは確かに新しい科学によって知的に武装した無神論を論駁するための戦略としてはすぐれている。つまり、論敵も認めざるを得ない議論の場（世界の秩序）を設定し、論敵の議論の前提を一つ一つ論破する（次第に議論のハードルを引き上げるというレトリック）という点で、[22] ベントリーの議論はキリスト教の教説を聖書や教会の権威によって一方的に宣言するのとは明らかに異なっており、少なくとも新しい科学的知見に関心がある教養人には一定の説得力があったように思われる（→教養としての自然神学）。

②「意図からの論証」という神の存在論証、しかもとくに世界秩序とその神的特質を強調するという論法が選らばれたことは、それがニュートン力学に結びつきやすかったということだけでなく、これが次に見るような社会的イデオロギーとして機能するのに適していたことが留意されねばならない。確かに、①で指摘したようにベントリーの論証はその講演の聴衆であった教養層に対して一定の信憑性を持ち得たとしても、しかし、それが無神論者を信仰者に転向させるほどの説得力を有していたかは疑わしい。なぜなら、ベントリーの議論は当時の無神論の論駁（矛盾の指摘）であったとしても、神の存在の厳密な論証ではないからである。それは①で示したベントリーの次第にハードルを高くするレトリック自体が示している。ベントリーの議論は論理的に厳密な証明ではなく、高い蓋然性の指摘であって、神の存在論証と言うよりも神の説明と考えるべきであろう。その場合問題になるのはこのようないわゆる「論証」がなぜ一握りのニュートン主義者のサークルを超えて多くの信仰者や知識人にアピールしたのかということである。この事態を理解するには、ベントリ

ーに代表されるニュートン主義者（あるいはボイル・レクチャー自体）の自然神学が、どのような社会的機能を果たしていたかを念頭におく必要がある。それは先に指摘した１７世紀イギリスのキリスト教界のおかれた時代状況に直接関わる問題であり、そのポイントは広教主義の役割にある。ボイル・レクチャーと広教主義の関係をまとめる前に、ボイル・レクチャーの他の講演者についても簡単に触れておこう。

以上のようなベントリーによる神の存在論証は、ニュートン主義における自然神学の典型例と言えるものであるが、それがニュートン主義の自然神学のすべてではないし、またそれだけで無神論を論駁するに十分というわけでもない。この点で、注目できるのは、ベントリーと同様に、ボイル・レクチャーに登場したニュートンの弟子の一人であるクラークの言う「ア・プリオリな神の存在論証」である。[23]

> ア・ポステリオリな論証は、実際もっとも一般的で有用な論証であり、もっとも理解しやすく、すべての理解力の人にとって多少とも相応しいものである。それゆえ、この論証は常に他と区別して強調されねばならない。しかし、無神論者はしばしばア・プリオリな論証以外の仕方では排除され得ないような形而上学的推論によって神の存在と属性に反対するのであるから、論証のこのような仕方もまた、その固有の場においては、有用かつ必要なのである。神の永遠性は、必然的で自存的な原因の本性をア・プリオリに理解する以外の仕方では証明することができない。(Clarke[1704(1998)], p.119)

クラークが指摘するア・プリオリな論証は、神の存在論証における宇宙論的タイプと存在論的タイプの関わりを論じる上で、興味深いものである。しかし、クラークが彼のボイル・レクチャー『神の存在と諸属性の論証』(1704)で、実際に展開しているのはア・ポステリオリな論証であり、ベントリーの場合と同様、宇宙論的論証の一種に他ならない。クラークは、彼がこの講義で論敵として想定している無神論者と同様に、聖書などの権威や通俗的な論証などに依拠せずに、厳密な論証の規則にのみに従って（理性のみによって)、神の存在を論証しようとする(ibid., p.7)。その要点は、世界の内に見いだされる偶然な存在者（被造物）の偶然性からその原因である必然的な存在者の現実存在を論証し(ibid., p.8-12)、この自存的な存在者が伝統的に神に付与される諸属性（永遠性、知性、全能、自由、道徳的完全性など）のすべてを持つことを示す(ibid., p.31-92)、ことにある。ベントリーもクラークも中世以来の伝統的な自然神学における神の存在論証に基づいて論証を行っているのであり、彼らの新しさは、その論証に盛り込まれた近代科学の知見 ── その中心にニュートンは位置している ── と、スピノザ、ホッブズ、トーランドなどの新しい論敵とのやりとりの中に求めることができるであろう。つまり、新しい科学的知を共通するキリスト教神学と無神論とが討論というコミュニケーションを行う場を、キリスト教神学の側から構築するのが、ニュートン主義の自然神学の役割だったのである。

最後に、先に指摘したニュートン主義（ボイル・レクチャー）の自然神学と広教主義との関係を

まとめておこう。すでに論じたように、広教主義とは、その範囲をニュートン時代に限定して言えば、１６８０年から１７２０年という王政復古以降の比較的短い期間に活躍した国教会の穏健派を意味しており、これには、ヘンリー・モア、ロバート・ボイル、ジョン・ウィルキンズ、ジョン・ティロットソン、アイザック・バロー、サイモン・パトリックなど、新しい科学思想や自然哲学を宗教と結びつけ（キリスト教化された科学哲学)、それに対して社会的意味づけを行った王政復古期の幅広い思想家を含めることができる(ibid.:p.22)。彼らは穏健なキリスト教的人文主義者であり、王政復古から名誉革命を経て１８世紀にいたる新しい社会システムへの移行期にあって、熱狂主義者や無神論者の脅威に対して教会と国家を正当化することを目指した。ただしこのような問題意識は国教会内の穏健派だけでなく、一般にピューリタンとして総称される非国教会の内部にも見いだすことができる。「１７１１年までに、ボイル・レクチャーを読むことは、教養人の知識の一部となった」(Jacob[1976]，　p.162)。新しい科学と自然哲学に敏感なキリスト教教養層一般を代表するのが広教主義であり、彼らこそがボイル・レクチャーにおいてなされたニュートンの世界システムについての講演の聴衆でありまた読者だったのである。先のベントリーの講演にも、広教主義の立場の反映を確認することができる。まず第一にそれは「意図からの神の存在論証」という議論自体に関して指摘できる。神が世界を創造し維持し導くという考え自体はキリスト教の諸教派一般が認めるものであるが ── 予定論の強調はカルヴィニズムの特徴であり、摂理論は１６世紀以降のイギリスでも教義論争上の争点であった ── 、「意図からの存在論証」では神と世界の関係の特定の側面にのみ焦点が合わされている。意図、秩序、計画という諸概念が強調されることによって、一方ではもっぱら世界の秩序という観点からのみ神について論じるという態度が帰結し（神は秩序を与える存在者であり、世界の秩序を通して世界に関わる)、他方では社会秩序を含めた諸秩序が神によって設定されたものとして正当化されることになる。社会秩序の正当化の議論は、「意図からの神の存在論証」の一つの系に他ならない。また世界内の諸秩序は同一の神が設定したものであるから、相互に調和し対応し合うと考えられることになる。

> 同様にすべての植物、動物、惑星はあるべき場所を持っており、人間はその天職に従事するならば、社会の中に予定された不変の場所を有するのである。天体の静穏、平静は国家における静穏、平静と似ている。(ibid.:p.63)

> 秩序を与える神、宇宙の支配者という考えは、教会の政治的社会的教説の基礎となった。神の摂理は実在のすべての局面において作用している。自然の秩序においてまた人間的事柄の世界において、人間は自然法則を動かし人間的事柄を方向付ける神の保持的摂理を観察することができる。(ibid.:p.96)

（４）キリスト教の合理性をめぐって ── ロックとトーランド ──

これまでの議論からわかるように、アリウス主義という異端信仰を秘めていたとは言え、ニュー

トンの信仰はまだ通常の有神論の範囲にとどまっており、それは第一世代のニュートン主義者においても同様である。しかし、ニュートンの信仰は同時代の理神論などに限りなく近づく可能性・傾向性を有しており、ニュートンの影響は１８世紀に自然科学が自然神学の基盤から離脱し自立するプロセスの中で、様々な異端的な宗教運動へと広がって行く。まず、ニュートン自身は自らの異端信仰を巧妙に隠していたが、彼の交友関係にはアリウス主義あるいはユニテリアンの立場をとる者が少なからず見られる。ニュートンはロックに対しては自らのアリウス主義的信仰を明らかにしており(Westfall［1980］pp.488-493)、ロンドン時代の友人であるファシオ、ハリー、ホルストンらは後にアリウス主義とのうわさが立てられたり、あるいはアリウス主義者として知られるようになる(ibid.:504)。ユニテリアンが身近に存在していたことも事実である(ibid.:593-594)。もちろん、ニュートンが唯物論や理神論や無神論を嫌悪したこと（デカルト批判もこの点に関わっていた)、また神の摂理が世界体系とそれを構成する諸粒子とを導いていることを科学的に論証し、それによって神の存在を論証しようとしたこと、加えて「真の宗教」を回復しようとしたことは疑いようもない（Dobbs&Jacob［1995］p.31)。しかし、問題は次の引用に示された思想史の連関をどのように理解するか、である。

> 能動的物質という概念はまっすぐに無神論に至るであろうというのがニュートンの見解であった。１８世紀の哲学者たちはニュートンの物質論にもっとも根本的仕方で挑戦した。……１８世紀の思想家にとって、まさに物質の概念はニュートンが物質から分離しようとした力へと集中するものとなった。その結果はニュートンが予言した通りであり、そのうちに力を組み込んだ能動的物質の概念はまっすぐに無神論へとむかったのである。(ibid.:p.59)

このように、「アイザック・ニュートンの著作は多くの異なった機能を果たした」(ibid.:p.60)のであって、ニュートンの自然科学と自然哲学がニュートン自身の望まなかった帰結をも生み出すような論理を有していたことが、１７世紀のニュートンと１８世紀のニュートン主義との関係を理解する上で重要なポイントとなるのである。ニュートンが望まなかったあるいは予想しなかったニュートン主義の展開例として、理神論とフリーメンソンが挙げられるであろう。理神論者トーランドは、ニュートンの名を挙げて、『プリンキピア』は運動が物質に固有なものであることを証明したと語っている(Jacob［1997］p.97)。ニュートン主義第一世代を代表するクラークはこのトーランドによるニュートン科学の無神論的解釈を論駁しようと直ちに反撃を行っているが、ニュートン主義自体に理神論やフリーメイソンへ接近する理論的可能性を認めることは決して不当ではない。このニュートン主義と理神論とのつながりは、ニュートン主義第二世代の中より、フリーメイソンに加わる者が出たという点からも確認することができる(Jacob［1986］pp.246-249, Dobbs&Jacob［1995］pp.101-104, Jacob［1997］pp.92-94)。

ニュートン主義と理神論との関わりを明らかにするために、以下、ニュートンと親交が深かった

ロックと理神論者トーランドとの二人における「キリスト教の合理性」をめぐる理解の相違を論じてみたい。ロックは『キリスト教の合理性』の著者であり、ニュートンと深い関係にありつつも、これまでしばしば理神論者であるとの批判を受けてきた。(24) それだけに、ロックの思想と典型的な理神論者とされるトーランドとを比較することは、(25) ニュートン主義と理神論との関係理解にとって有益であろう。

①ロックの信仰論

ロックにとって、信仰とは神による恩恵の賜物であるが、具体的には、教義的命題に対する知的な同意(faith as assent)であるとされる。(26)「イエスがメシアであることを信じることと悔い改めることとは、恩恵の契約の必然的で根本的な二つの部分なのである」(Locke[1695(1999)], p.111)。問題は、この信仰的同意の対象である命題がいかなる内容を有し、またそれはいかなる仕方で発見されるかという点にある。この発見の方法に関しては後に考察することにして、まずこの信仰命題の内容を見ておこう。

> 不可視的で永遠かつ全能の神、天と地の創造者などを信じることが現在と同様に以前にも要求された。(ibid., p.22)

> ナザレのイエスがメシアであるという偉大な命題、……これに同意するか否かによって、彼らはキリストの教会に属しているか否かが、信仰者であるか不信仰者であるかが決まる。(ibid., p.23)

このように、ロックは、「創造者なる神の存在」「キリストのメシアであること」という二つの内容を持つ教義的命題に知的に同意することが「キリスト教信仰」の本質を構成していると考えられている。この信仰に悔い改めが加わるときに、キリスト教的生が成立するのである。

> 信仰と悔い改めの二つのもの、すなわち、イエスがメシアであると信じることと良き生活は、永遠の生命を獲得しようとする人々によって実行されるべき新しい契約の必要不可欠の条件なのである。(ibid., p.112)

②ロックとトーランドとの一致点（１）

信仰が教義的命題に対する知的同意であるとされる場合、この信仰は内容と方法の両面に関して、「単純さ」という特徴を有していることがわかる。内容面の単純さについては、すでに見たように、信仰的に同意すべき事柄が、「神の存在」と「キリストのメシア性」の二つに集約されていることから確認できる。しかし、信仰の単純さは、何よりも信仰命題が獲得される方法論に現れている。「この悔い改めが何であるかは、聖書において明白である」(ibid., p.111)という主張は、信仰に対してもそのまま妥当する。つまり、信仰命題の理解は聖書の読解にのみ依拠しているのであり（聖書のみ)、そのために特別な教義体系や形而上学についての知識は必要ではない。

イエスが彼の弟子たちに信じるように勧めたことを、我々はすでに見てきた。イエスと彼の使徒の説教とを、一歩一歩、４福音書と使徒言行録の歴史を通して、そのすべてを吟味することによって。(ibid., p.121)

宗教における著述家と論争者は宗教を精妙なもので満たし、観念で飾り立てている。こうした観念を、彼らは宗教の必然的で根本的な部分であるとしているのである。それはあたかも、アカデメイアやリュケイオンを通る以外に教会へ入る道はないかのごとくである。人類の大多数は学問や論理、また学派のあまりに細かな相違などにかまう暇などないのである。(ibid., p.169-170)

貧しい者が彼らに説教された福音を持つということは、キリストが自らの宣教の特徴であり本分としたことなのである。……もし、貧しい者が彼らに説教された福音を持っているとするならば、疑いもなく、それは貧しい者が理解できるような、平明で理解可能なものであった。そして、我々が見てきたように、キリストと使徒の説教において、福音とはそのようなものなのである。(ibid., p.171)

キリスト教信仰にとって重要なのは、神性に関する体系的知識（聖職者・神学者による技巧的産物）ではなく、聖書、とくに、福音書と使徒言行録なのである。もちろん、聖書解釈の方法論に関して、ロックはニュートンと同様に当時成立途上にあった近代聖書学に依拠しているが、重要なのは、こうした聖書の言葉とそこから得られた信仰命題とが「平明かつ理解可能」であるということ、そしてこうした意味における「キリスト教の合理性」が、神性に関する体系を作り出した聖職者に対するロックの反聖職者主義（万人祭司）を意味しているということなのである。こうした単純さの強調、神性についての形而上学的体系の拒否は、先に確認したニュートンの立場と一致しているだけでなく、理神論者と言われるトーランドにおいても、同様の点を確認することができる。「哲学的な諸体系を理解するとは思われない貧しい人も、キリストのわかりやすい説得的な教えと学者の難解で効力のない大演説との違いをすぐに理解したのである」(Toland[1696], p.xxi)というトーランドの言葉は、そのままロックあるいはニュートンの言葉であったとしても、不思議はないであろう。

③ロックとトーランドの一致点（２）

トーランドは、『非神秘的なキリスト教』において、キリスト教の本質を論じる前提として、理性の働きや認識の成立などについて、哲学的な理性論・認識論を要約的に論じている(ibid., p.1-24)。知識の素材である「観念」とその構成、観念と対象との関係、認識方法としての推論と論証、蓋然的知識の問題などであるが、こうしたトーランドの議論がロックの『人間悟性論』(1690)に基本的に依拠していることは明瞭である。

わたしは、認識、知覚、肯定、否定、考察、意志、欲望といった諸観念と、心の他の作用すべての諸観念を

形成する。(ibid., p.10)

観念という言葉によって、わたしは心が思惟するときに心の直接対象となるものを、あるいはいかなる事物に関してであれ、心が包含する思想のことを理解している。(ibid., p.11)

我々が事物の概念や観念をもたないとき、それについてはまったく推論できない。もし、我々が持っているのが媒介的な観念であり、それらが観念の恒常的で必然的な一致あるいは不一致を示すことができない場合には、我々は蓋然性を超えて進むことはできない。(ibid., p.14-15)

知識に到達したとき、わたしはそれに伴う満足を享受し、蓋然性しかもたないところでは、判断を中断する。(ibid., p.15)

この不可謬の規則、すべて正しい信念の根拠は、証拠である。そしてそれは、我々の観念あるいは思惟とその対象あるいは我々の思惟する事物との厳密な一致に存している。(ibid., p.18-19)

以上のような理性論・認識論に基づいてトーランドは、ロックと同様に、理性と啓示の関係を論じてゆくのであるが、その第一の問題は理性と啓示とは矛盾するのか、ということであり、トーランドの立場は次の引用から明白である。

明晰かつ判明な観念あるいは我々の共通概念と明らかに矛盾するものは理性に反している。それゆえ、わたしは、福音の教理は、もしそれが神の言葉であるとするならば、理性に反するものではあり得ないということをこれから証明しよう。……わたしが現在知っているキリスト教徒は、理性と福音とが相互に矛盾しないとはっきり語っている。(ibid., p.25)

もし、新約聖書の教理が理性に反するとするならば、我々はその観念を少しも持つことができない。(ibid., p.28-29)

これらは、ロックが『人間悟性論』で示す見解に一致している。「明晰で自明な理性の指示に反して(contrary to)、それと矛盾するいかなることも、理性に関係のない信仰の問題として、奨励されたり、同意されたりする権利をもたない」(Locke[1690]., p.696)。「Credo, quia impossibile est. ＜不可能なるゆえに、我信ず＞ということは、善良な人においては、熱心を示す警句として通用するかもしれないが、しかし、人々が意見や宗教を選ぶためにはきわめて悪い規則であることがわかるであろう」(ibid.,)。

④ロックとトーランドの相違 ── ロックは理神論者か？ ──

以上、我々はロックとトーランドの一致点を見てきたが、では両者はいったいどこが異なっているのであろうか。ロックはしばしば理神論者という批判を受けたが、いかなる点で、ロックは理神論者ではないと言えるのか。もちろん、この問いに答えるためには、そもそも理神論とは何かについて厳密に概念規定を行う必要がある。しかし、１７世紀において、理神論というレッテルの意味範囲は漠然としており、また１８世紀における理神論概念とのずれも問題となる。こうした点を考慮し厳密な議論を行うことは、本研究の範囲を超えるものであり、ここでは、ロックとトーランドとの相違という視点から、ロックはトーランドを典型とした理神論とどこが違うのか、という問題に限定して議論を行いたい。(27) この問題を考える際に注目すべきは、次のロックの言葉である。

> 理性について先に述べたことによって、我々は事物を、理性に従うもの(according to)、理性を超えるもの(above)、理性に反するもの(contrary to)、へと区別することについて、一定の推測を行うことができるかもしれない。１．理性に従うものとは、次のような命題である。すなわち、その真理が、感覚と反省から獲得する諸観念を吟味また追求することによって発見可能であり、また自然の推論によって、真であるか、蓋然的であるかを見いだすことができるような命題である。２．理性を超えるものは、次のような命題である。すなわち、その真理や蓋然性が、理性によって、今挙げた諸原理から導出できないような命題である。３．理性に反するものとは、我々の明晰で判明な諸観念と矛盾あるいは調和しないような命題である。こうして、神の存在は理性に従い、一つ以上の神の存在は理性に反し、死者の復活は理性を超えているのである。(ibid., p.687)

このロックの区別に従えば、『キリスト教の合理性』で信仰的同意の対象とされた二つの命題の内、「神の存在」は理性に従い(ibid., p.619-630)、また「キリストとのメシア性」は理性を超える、したがって、聖書的啓示は、部分的には理性に従うものの、全体としては理性を超える、ということになるであろう。

トーランドは、信仰が同意を要求される命題は、「平明かつ理解可能」であり、特殊な形而上学的体系に基づく教義学的手続きによってではなく、聖書読解によって導出できる、したがって、キリスト教信仰は理性に反するものではない、と主張する点で、ロックと一致している。これが、「キリスト教信仰には神秘は存在しない」という主張の意味である。

> 我々は、福音の中には理性に反したり、理性を超えたものは何もないと、そしてキリスト教の教義は固有の意味では神秘と呼ぶことができないと主張する。(Toland [1696], p.6)

> 我々の理性の完全性と健全さは我々にとって明白であり、またそれらは明らかに聖書に含意されているのだから、我々は成功についてのより自信に満ちた希望をもって、知識の獲得ために働くべきである。(ibid., p.62)

これで、キリスト教がいかにして神秘的になったか、また神的な制度がいかにして聖職者と哲学者の技巧や野望を通して単なる異教へと堕落したか、を示すに十分である。(ibid., p.163)

このようにわたしは他の者に対して、わたしが自ら十分に確信している次のことを示そうと努力してきた。つまり、キリスト教あるいはもっとも完全な宗教には神秘は存在しない、また、結論として、もしそれがほんとうに神の言葉であるとすれば、福音には、信仰箇条とされたものであっても、矛盾したり想像も及ばないものは含れていない。(ibid., p.170)

実際、トーランドの判断に従えば、彼はキリスト教に反することを主張しているのではなく、むしろキリスト教が真に目指すべきものを明示し、無神論を論駁しようとしたのである。

真のキリスト教徒は、わたしが啓示を弱めたり混乱させるためにではなく、それを確証したり解明するために、理性を用いるのを見ても、もはや立腹させられることはないだろう。(ibid., p.vii)

わたしが示したいと願うことは、宗教における理性の使用は、一般に指摘されているほど危険ではないということである。(ibid., p.vii)

わたしは、無神論者とすべての啓示宗教の敵に対して、神的啓示の真理を論証する。(ibid., p.xxiv)

では、問題はどこにあるのであろうか。理性に従うもの、理性に反するもの、という二点に関しては、ロックとトーランドの間に相違はない。神の存在は理性に従っており(無神論は誤謬である)、聖書的啓示は理性に反していない。ここまでは問題がない。しかし、問題は「理性を超えるもの」をどのように考えるかである。ロックとトーランドは共に、聖書的啓示をロックの『人間悟性論』で説明された意味での蓋然的認識に分類しているが、ロックは、啓示は理性を超えるものであり、それは理性の力によって導出することはできないと考える。もちろん、ロックにとっても、蓋然的認識の蓋然性を評価し、啓示内容の妥当性を確立するのは理性の課題である(Locke[1690], p.687)。「信仰は最高の理性に基づく同意に他ならない」(ibid, p.668)。しかし、ロックは、聖書的啓示のすべてが理性によって論証される、あるいはされるべきであるとは考えない。もし、そうであれば、啓示は理性に従うものとなり、「理性を超えるもの」を他のものから区別することは意味をなさないであろう。しかし、トーランドは、この点を超えてさらに前進しようとする。すなわち、何が神的啓示であるかを判定できるのは理性のみであり、啓示はその内容に関しても理性に合致したものでなければならない、と。この意味で、トーランドは、ロックの言う「理性を超えるもの」をも、「理性に従うもの」に還元しようとしていると言ってよいであろう。

すべての必要な環境から得られる啓示についての不可謬の証拠に加えて、我々はその主題の中に神的知恵と健全な理性の論駁できない性格とを見なければならない。(Toland[1696], p.41-42)。

それゆえ、永遠はこの点で理性を超えている(above　reason)とか、あるいはその観念を汲み尽くせないのは我々における敗北であるとか、言うことはできない。(ibid., p.80)

ロックは、「『キリスト教の合理性』への弁明」において、トーランドの理神論に対する反論を行っており、[28] したがって、次の研究者の見解は妥当なものと言えよう。

そしてこの説をトランドは、ロックの認識論に結びつけて考えた。すなわちいわゆる「啓示」は、内外の「感覚」と同じく、それ自身で知識を与えず、それに理性的反省が加わってはじめて知識になる、と説いたのである。この点もロック説を一歩外に踏み出したものであった。(野田[1985], p.127)

理神論者に対する『キリスト教の合理性』の回答は、理神論者の提起した問題に対する共感の程度と、キリスト教の諸局面についてのロック自身の懐疑に対する彼の解決の試みとを反映しているかもしれない。彼の結論のいくつかは、あとから考えてみれば、理神論への方向へ一歩を示すものかもしれないが、それはロックの意図ではなかったように思われる。(Higgins-Biddle[1999], p.xxxvii)

（5）まとめ

１７世紀のイギリス社会、とくに教会を取り巻く状況は、危機的な状態にあった。政治、経済から思想に至る多面的な諸課題を解決し、新しい時代状況にふさわしい秩序・安定性を確保するには、伝統的な正当化のメカニズムではもはや十分に対処できないことが、一定範囲のキリスト教徒において明確に意識されてきていたように思われる。従来の教会や聖書の権威に基づく正当化が機能不全に陥っており ── １６世紀の宗教戦争がキリスト教界の多元化を生じたことに起因する ──、これによって、それを補強するものとして「新しい科学」の有意義性がクローズアップされることになる。とくに自由思想家とニュートン主義者との論争が示すように、科学性こそが自説を主張するための重要なレトリックとして意識されるようになったのが、１７世紀から１８世紀にかけての思想状況の特徴と言えよう。新しい科学によって伝統的宗教を補強し、また社会秩序の正当性を弁護することによって、その安定化を確保するというこの課題を具体的に遂行するには、伝統的神学やキリスト教思想と近代科学とを媒介するものが存在しなければならない。それが、まさに１７世紀の自然神学だったのである。それぞれの立場の相違にも関わらず、自由思想家とキリスト教神学者にとっては、レトリックとしての科学・自然神学こそが相互のコミュニケーションを成り立たせる共通基盤として機能していたのである。自然神学は神学と科学とを媒介することによって、敵対者である自由思想家と熱狂主義者（両者には無神論者というレッテルが貼られる）を論駁し秩序の安

定化を支持することを可能にした。ここに意味されているのは、宗教や自然神学だけでなく、「科学」もイデオロギーとして機能していたことであり、[29] これはキリスト教的伝統の近代的状況における再構築と新しい社会システムへの移行とにとって、決定的な意義を有していたのである。

5　むすび ── ニュートン主義と自然神学の運命 ──

ニュートンあるいはニュートン主義を理解する際のポイントは、１７世紀の知的世界、ニュートンの思想世界が、啓蒙以降の科学と宗教の対立図式とは別の在り方をしている点である。この知的世界の中で、自然神学は、神学と諸科学とを包括する知的世界の統一性の要をなしていた。科学はキリスト教思想と対立するどころか、無神論を知的に論駁するために有用なものと理解されていたのであり（レトリックとしての科学、科学のイデオロギー性）、この点については、これまでの本論の議論が示すように、ニュートンと彼の弟子たちにおいて明瞭に確認できる。

自然神学は、キリスト教思想と自然科学とのコミュニケーションが具体化する場を構成していたのであり、われわれはここに本来の自然神学の機能を確認することができるであろう。[30]

しかし、この宗教と科学との幸福な相互関係は、１８世紀になると一変することになる（もちろん、その兆候は１７世紀においても確認できるのであるが）。われわれはこの問題状況の変化を、ヒュームの宗教論に見ることができるであろう。[31] 前章で見たように、啓示に基づく歴史的宗教と対比され、人間の自然本性の合理性に合致するものとして構築される合理的宗教（自然宗教）は、１７世紀から１８世紀のかけてのイギリスの宗教論をめぐる論争の中心に位置しており、ヒュームは、『自然宗教に関する対話』（*Dialogues concerning Natural Religion,* 1779）において、クレアンテス（理神論者）、フィロ（懐疑論者）、デメア（有神論者）の三人の対話を通して、当時の宗教論の問題状況をみごとに浮かび上がらせている。ヒューム自身の立場が、この三者の間のいずれに近いかは別にして、我々はこの対話から、１７～１８世紀にかけてのニュートン主義の自然神学、とくに意図からの神の存在論証が、ヒュームの時代においてはその説得力を著しく減退しつつあったことを確認できるであろう。[32]

例えば、宇宙論的な神の存在論証においては、「原因－結果」の因果系列が無限に辿れないこと（無限遡及の禁止）が、また意図からの存在論証では、科学が明らかにした見事な秩序の存在からその秩序を意図した理性的存在者が類推されることが、それぞれの論証のポイントとなっていた。これらの点に関して、懐疑議論者フィロは次のように反論している。

> しかし、もし我々が立ち止まり、またそれ以上進まないのであるとするならば、なぜここ（自然の制作者：論者補足）まで進むのか。なぜ物質世界で立ち止まらないのか。無限に進むことなしに、どうして我々は満

足できるのか。(Hume[1779(1993)], p.63)

世界は時計や織物機よりも、むしろ明らかに動物や植物に類似している。それゆえ、より蓋然的なこととして、世界の原因は後者の原因に類似しているのである。後者の原因とは産出と生長である。(ibid., p.78)

このように、ニュートン主義の自然神学では、あれほどまでに無神論論駁としてその有効性を発揮していた「経験からの神の存在論証」は、近代的な懐疑論によってその信憑性が疑わしいものとされてしまっている。世界からその原因の因果系列を第一原因にまで辿ることに対しては、物質世界内で因果系列を終結させること、あるいは無限遡及することが論理的に可能な仮説であることが指摘され、またたとえ第一原因に至るとしても、それは意図を有する人格的存在者であるという神人同形説を採る必然性がないこと、むしろ多様な形態の原因が想定可能であり、さらには原因が単一であると考える必要もないことが（ibid., p.70)、指摘されている。

懐疑主義、多神教、有神論といった諸体系を、君は君の原理に基づいて、すべて似た土台に立つものと認めねばならない。また、これらのどの一つも他のものに対して有利な点を何ら持たないことを容認せねばなるまい。(ibid., p.77)

もちろん、このフィロの懐疑主義は直ちに無神論に至るわけではなく、「哲学的な懐疑論者であることは、一知識人にとって、健全な信仰を持ったキリスト教徒であることに向けての最初のそしてもっとも本質的な一歩なのである」(ibid., p.130)というフィロが最後に述べる見解こそが、ヒュームの立場と考えるべきなのかもしれない。無神論がヒューム自身の立場であるか否かは別にして、啓蒙期以降を生きる近代人（とくに知識人）がキリスト教徒であるためには、独断論や素朴な信仰（第一の素朴さ、素朴実在論）ではなく、懐疑主義や批判哲学による批判を経た信仰（第二の素朴さ、批判的実在論）が必要であるという指摘は、重要な指摘であると言わねばならない。[33] 自然神学とその神の存在論証は、近代的精神性にとって、しだいにそのレトリカルな意味（説得性）を喪失する方向に進みつつあったのであり、ア・プリオリな論証に対するフィロの次の批判は、自然神学全般に妥当するものと言えよう。

ア・プリオリな論証が大いに説得力を持つのは、次のような人以外に対してはまれなこととなってしまった。それは、抽象的な推論を行うのに慣れた形而上学的な頭脳の持ち主であり、また数学において、悟性が曖昧さを通り抜けて、最初の外観に反して、しばしば真理に至ることを発見し、同じ思考習慣をそれが適応されるべきでない主題に転用した人々である。他の人々は、良識を持ち、宗教的傾向を最も有している人々でさえ、おそらくはどこに欠陥があるかを明確に説明できないとしても、このような論証に欠陥を感じるのが普通である。これこそ、人々が彼らの宗教をこの種の推論とは別の源泉より引き出してきたし、

また引き出すであろうことの確かな証拠なのである。(ibid., p.94)

懐疑主義は自然神学とキリスト教（聖書的な人格神への信仰）との間にあいた亀裂を指し示している。それによって、ニュートンにおいては有神論（人格神）と調和していた自然神学は、その敵対者であった理神論の側に属するものとされてしまい、キリスト教思想は全体として、自然神学への否定論に傾いてゆくことになる。２０世紀におけるバルトらの自然神学批判はこうした１８世紀以降の思想的動向の神学的帰結と解することができるであろう。

しかし、この知的世界の内部に生じた亀裂を西欧の知的世界において決定的なものとしたものとして挙げられねばならないのは、何よりも１９世紀以降の進化論の展開である。(34) 世界における秩序の存在からその背後に存在する知的存在者（神）の意図を論証する議論は、偶然（突然変異と淘汰）からの秩序の生成という説明方式が知的世界に普及するに伴って、その説得力を急速に減退させた。これは、ニュートン主義が展開した神の存在論証の破綻を意味するものであり、それとともに、この自然神学がつなぎ止めてきたキリスト教神学と自然科学（諸科学）との間の分裂は決定的なものとなった。

しかし、これでキリスト教神学と自然科学との関係の歴史は最終的な結末を迎えたわけではない。実際、最近の科学的宇宙論における「人間原理」をめぐる議論は、２０世紀科学においても、意図からの神の存在論証と同一の論理が働いていることを実証している。おそらく、２１世紀のキリスト教思想における、「キリスト教神学と自然科学」という問題をめぐる可能な選択肢として、次の三つのものが指摘できるであろう。(35) ①１９世紀的な宗教と科学の対立論、②２０世紀的な（プロテスタント神学の代表的な神学者の多くにおいて見られる）宗教と科学の分離・無関係・平和共存論、③宗教と科学の新しい積極的関係（協力、再統合）を目指す議論。このどれが２１世紀のキリスト教思想によって選ばれるかは単純な予想を許さないが、もし、第三の選択肢を選ぶのであるとするならば、キリスト教思想は、近代的な懐疑主義や批判哲学の徹底的な批判を通り抜けた新しい自然神学を構築することが必要となるであろう。この意味でも、自然神学をめぐる問題はまだ閉じられていないのであって、そもそもキリスト教神学が諸科学とのコミュニケーションを断念しない限り、そのコミュニケーションが具体化される場の合理性を問う自然神学は、繰り返し再構築されねばならないのである。

文献

本論文において略記号で引用された文献は以下の通りである。なお、本論文で参照された文献の邦訳についてはその記載を省略することにしたい。とくにことわらない限り、引用は拙訳により行った。

芦名[1999]：芦名定道　「キリスト教と近代自然科学 ── ニュートンとニュートン主義を中心に ──」『京都大学文学部研究紀要』第三十八号　京都大学文学部　一九九九年　pp.147-244

[2000]：芦名定道　『近代科学の成立と自然神学の関係をめぐって ── ニュートン主義の神学的受容を中心に ──』（平成１０・１１年度文部省科学研究費補助金（基盤研究(C)(2))研究成果報告書）

Bentley[1693]：Richard Bentley, A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World., in: I. Bernard Cohen (ed.), *Isaac Newton's Papers & Letters on Natural Philosophy and related documents*, Harverd Univ. Press 1958

Clarke[1704(1998)]：Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings* (ed. by Ezio Vailati), Cambridge University Press

Deason[1986]：Gary B. Deason, Reformation Theology and the Mechanistic Conception, in: Lindberg/Numbers[1986]

Force/Popkin[1999]：James E. Force and Richard H. Popkin (ed.), *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence*, Kluwer Academic Publishers　1999

浜林[1987]：浜林正夫　『イギリス宗教史』（大月書店）

Higgins-Biddle[1999]：John C. Higgins-Biddle, introduction, in: Locke[1695(1999)]

Hume[1779(1993)]：David Hume, *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Reliigon and The Natural History of Religion* (Edited with an Introduction by J.C.A.Gaskin), Oxford Univ. Press

Jacob[1976]：Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Gordon and Breach

[1986]：*Christianity and the Newtonian Worldview*, in: Lindberg/Numbers[1986]

[1997]：*Scientific Culture and the Making of the Industrial West*, Oxford Univ. Press

Dobbs&Jacob[1995]：Betty Jo Teeter Dobbs and Margaret C. Jacob, *Newton and the Culture of Newtonianism*, Humanities Press

Koyré[1957(1982)]：Alexandre Koyré, *From the Closed World To the Infinite Universe*, The Johns Hopkins Univ. Press

Lindberg/Numbers[1986]：David C. Lindberg and Ronald L. Numbers(ed.), *God & Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Unv. of California Press

Locke[1690]：John Locke, *An Essays concerning Human Understanding* (Ed. by Peter H. Niddith), Clarendon Press　1975

[1695(1999)]：John Locke, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (ed. by John C. Higgins-Bibble), Clarendon Press　1999

Manuel[1974]：Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton. The Fremantle Lecture 1973*, The Clarendon Press

松山[1997]：松山壽一　『ニュートンとカント　力と物質の自然哲学』（晃洋書房）

Newton[1692]：Letter I. To the Reverend Dr. Richard Bentley. Decemb.10,1692, in:I. Bernard Cohen (ed.), *Isaac Newton's Paper & Letters on Natural Philosophy and related documents*, Harverd Univ. Press　1958

[1693]：Letter IV. To Mr. Bentley, in: ibid.

[Principia]：Alexandre Koyré and I.Bernard Cohen (ed.), *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. The Third Edition (1726) with variant readings. Volume II*, Cambridge at the Univ. Press

1972

［MS.Add.4003］：De Gravitatione et aequipondio fluidorum, in: A. Rupert Hall and Marie Boas Hall（ed.）, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A selection from the Portsmouth Collection in the Univ. Library*, Cambridge Univ. Press 1962（1978）

［1733］：*Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of John*, London, reprinted by the Oregon Institute of Science and Medicine 1991

野田［1985］: 野田又夫 『ロック』（講談社）

Pannenberg［1997］： Wolfhart Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Scheleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht

Schmidt［1957（1986）］：M. Schmidt, Art., Broad Church Party, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3 Auflage Erster Band*, J.C.B.Mohr

Toland［1696］：John Toland, *Christianity not Mysterious*, in: *History of British Deism 8 Volumes.* Routledge / Thoemmes Press 1995

Tillich［1919］：Rechtfertigung und Zweifel（1. und 2. Version）, in: *Paul Tillich. Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelte Werke*、*Band X*, De Gruyter 1999, S.127-230

Troeltsch［1906（1922）］：Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Paul Hinneberg（hrsg.）, *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklnug und ihre Ziele*, Leipzig

［GS］：*Gesammelte Schriften.1-4*. Aalen 1912-1925（1977-1981）Scientia Verlag 1925（1981）

Westfall［1980］：Richard S. Westfall, *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*, Cambridge Univ. Press

注

（1）本論文は、芦名［1999］,［2000］において行った研究をもとに作成されたものであり、これらの拙論と部分的に重複している。もちろん、本論文には、その後の研究成果も多く加えられており、例えば、先の諸研究では十分な検討ができなかった、Force/Popkin［1999］所収の諸論文が注で取り上げられている。なお、Force/Popkin［1999］は、次の一連の研究論文集に続く共同研究の成果である。

James E. Force and Richard H. Popkin（ed.）, T*he Context, Nature, and Influence of Issac Newton's Theology,* Kluwer Academic Publishers 1990

The Books of Nature and Scripture. Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time, Kluwer Academic Publishers 1994

（2）啓蒙期における古プロテスタンティズムから新プロテスタンティズムへの移行に関連　して、ティリッヒは「懐

疑と義認」(1919)において、トレルチに言及しつつ、体系家としての問題設定を行っている(Tillich[1919], S..185-188)。我々は、啓蒙主義と古・新プロテスタンティズムという問題連関に関して、トレルチからティリッヒを経て、パネンベルクに至る思想的系譜と議論の展開を確認できるであろう。

(3) こうした観点からなされた新しいニュートン研究としては、本論文でしばしば引用されるジェイコブの諸論の他に、次の佐々木論文の第三章「ニュートン主義の世界概念」(『思想』(岩波書店) 第762(1987)/763(1988) 所収論文に加筆) を挙げることができる。

佐々木力 『近代学問理念の誕生』(岩波書店) 1992(2000)年, pp,265-378

(4) ニュートンの神の存在論証・無神論論駁に関しては、芦名[1999], p.193 の注７を参 照。

(5) 単純さの理念は、現代科学においても重要な位置を占めている。例えば、現代の宇宙論において膨張宇宙モデルを作る場合、銀河のほぼ一様な分布という観測結果に基づいて、斉一性あるいは一様性（すべての場所は同等である）を前提にモデルの定式化が行われる。「もともと観測された領域での近似的結論であった一様性の仮定を全ての場所 に拡大して宇宙の大域的構造をきめてしまう原理に昇格させた仮説を宇宙原理(cosomological principle)という」(岩波講座現代物理学の基礎[第２版]１１『宇宙物理 学』岩波書店 1978 年 pp.301-302)。「現在まで観測されている宇宙は差し渡し約１０^{4} Mpc(pc 単位については(1.60)式参照)に及ぶ広大な空間である。……放射していないものも含めた物質全体の分布は銀河分布よりもさらに一様であることが示唆されている。したがって、最も単純な宇宙モデルは一様密度系であり、観測されている領域 は一様密度系の一小部分であるとみなされる」(佐藤文隆 岩波講座現代の物理学１１ 『宇宙物理』岩波書店 1995 年 p.1)。この一様等方性の仮定こそが、アインシュタインの重力場方程式の解を求めるのを容易にしているのである(岩波講座現代物理学の基礎 [第２版]１１『宇宙物理学』岩波書店 1978 年 pp.304-311)。そもそも、ニュートン以降の古典力学において「力学現象の法則がもっとも単純な形をとるような基準系を見いだすこと」は重要な問題であり、それが見いだされない場合は、「もっとも簡単な現 象の法則でさえ、きわめて複雑な形」をとることになり、その結果その当時の数学においては解くことのできないことになったであろう（ランダウ＝リフシッツ 『力学』東京図書 1960 年 p.5)。空間と時間の一様等方性や絶対空間、絶対時間などの前提は、力学の方程式を解きうる程度に単純化する上できわめて有効なものなのである。「局所的物理法則と宇宙の大域的構造の問題を分離させたこの絶対空間の概念はまさしく宇宙 論的主張そのものであったが、物理学はこの主張を長い間置きざりにしてきたのである」(岩波講座現代物理学の基礎[第２版]１１『宇宙物理学』岩波書店 1978 年 p.292)。

(6) 錬金術はニュートン研究の重要なテーマの一つであり、B.J.T.Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy. The Hunting of the Greene Lyon,* 1975 はその古典と言える。錬金術はボイル・レクチャーに名前を冠されている科学者ボイルとニュートンとの接点であるという点でも注目に値する(Westfall[1980], pp.281-282)。なお、ボイルの錬金術に関しては、次の研究が参照できる。

Lawrence M. Principe, *The Aspiring Adept. Robert Boyle and His Alchemical Quest*, Princeton University Press 1998

(7) ニュートンの自然哲学・自然科学と神学（「神の支配」の観念）が、相互に結び付き、一つの知の体系を形成していたこと、しかもそこにおいては、神論が中心的な位置を占めていたことについては、最近の多くのニュートン研究が一致して指摘している点である。例えば、Force/Popkin[1999]所収の次の諸研究を参照。Markley[1999],

p.134-135, 142-143、Hutten[1999], p.174、Knoespel[1999], p.186-202、Force[1999], p.,242-256。

「ニュートンの方法は自然の諸現象すべての内に諸パターンを見いだすという期待によって作動している。ニュートンにとって、意味は書かれた歴史的テキストに隠されているのではなく、テキストの理解と経験の理解との相関を通して、再演されるのである」(Knoespel[1999], p.187)、「ニュートンは、祭壇の火とそれに結び付いた儀礼とが宇宙　論的体系の表現であると解釈されるかもしれないことを示した」(ibid., p.195)、「わたしは歴史的叙述の＜二人のニュートン＞を一人の歴史的人物へと結合することを希望する。この人物の一見多様である歴史的そして科学的著述は、主なる神の力の上に、ニュートンが主題的焦点を置き続けたことによって統一されるのである。主なる神の力は聖書の内にだけでなく、自然という書物においても、ストーンヘンジのように長い間崩壊していた＜ドルーイド神殿＞の＜裸の石の聖歌隊＞においてさえ、顕わにされているのである」(Force[1999], p.242)、「ニュートンにとって、神の絶対的支配の理論は彼の自然哲学に深く影響を与えている。それはちょうど、それが彼の特定の神学的そして政治的教説に影響しているのと同様である」(ibid., p.256)。

(8) ニュートンのアリウス派異端に関しては、芦名[1999], p.194 の注 12 を参照。

(9) この内、異教と年代記に関しては、芦名[1999], pp.185-187 を参照。

(10) ミードの聖書解釈とニュートンとの関係などの諸問題については、Force/Popkin[1999]所収の次の諸研究を参照。Champion[1999], p.82、Hutton[1999], pp.167, 172-178、Knoespel[1999], p.194、Murrin[1999], pp.206-209、Force[1999], p.244、Smolinski[1999], pp.269-271。

(11) 神話史実的解釈については、芦名[1999], p.197 の注 25 を参照。

(12) 近代イギリスの終末論に関しては、芦名[2000], pp.21-25 を参照。

(13) ニュートンのこのテキストの成立の事情およびその背景に関しては、Westfall[1980], pp.319-330 を参照。このテキストを読解する場合には、「ニュートンは何年にもわたって自らの解釈を改訂し続けた。その改訂のたびに、その激しい調子は曖昧にされた」(ibid., p.321)という点を念頭に置かねばならない。

(14) 黙示文学解釈における自然と政治との類比・対応については、次の指摘に留意したい。「ミードと同様に、ニュートンは預言者たちが共通の象徴的言述を共有していると考えた。それは破棄されうるコードあるいは再発見されうる忘れられた言語と似ていた。両著作家における体系はコスモスと政治との間の単純な同一視によっていた」(Murrin[1999], p.210)

(15) ニュートンがダニエル書より取り上げる中心的な幻はダニエル書の以下のテキストに登場する。四つの金属：２章２７節～４５節、四頭の獣：７章１節～２８節、雄羊と雄山羊：８章１節～２７節。なお、ニュートンの終末論については、Force/Popkin[1999]所収の諸論文の内、とくに Hutten, Murrin, Smolinski の諸論を参照。

(16) この急進的な千年王国論との相違に関して、マニュエルは次のように指摘している。「ニュートンは熱狂主義と無神論が同じコインの二つの面であるというヘンリー・モアの見解を受け入れた」(Manuel[1974], p.65)。こうした黙示的終末論に伴う熱狂主義に対する広教主義の立場については、ロックが『人間悟性論』の第４版で付加したとされる議論(Locke[1690], pp.697-706)も参照。

(17) 以下の議論については、これまでも本論文でしばしば参照してきたジェイコブやウェストフォールらの先駆諸研究に依拠していることをお断りしておきたい。

(18)この点に関しては、芦名[1999], pp.229-230 の注２を参照。

(19)ニュートンの真の宗教・合理的宗教に関しては、芦名[1999], pp. 185-186 を参照。

(20)この関連において広教主義は次のような特徴を有している。

①自然哲学に社会的意味づけを行ったこと。もちろん、彼らがプロテスタントの信仰と教義を信奉していることは疑いもないが、その特徴は自然宗教の教義、つまりキリスト教信仰は合理的議論の事柄であり、それは宇宙を解明する手段である科学と調和的であるという信念の内に見ることができる。この点で王立協会と広教主義とはお互いに一致し得るものであった(Jacob[1976], pp.37-39)。科学は唯物論や無神論を論駁し、宗教　的熱狂を撃退するものとして機能できるのである。

②第二の特徴は市場経済をキリスト教化するという意図に現れている。「彼らは、ピューリタンの説教の伝統がしみこんだ実務や商売に従事している聴衆に対して、自然宗教の諸原理を教え込むことを望んだ」(ibid., pp.46-47)。それは神の秩序と合致できる程度に私利私欲の追求を倫理化する試みであり（キリスト教化された資本主義)、当然のことながら、結果として市場経済に伴う経済的不平等の正当化につながった。「広教主義者が表明した自然宗教は金持ちの欲求に適うこと、より厳密に言えば利益を求めながら有徳であり続けたい人々の努力に適うことを意図していたのである」(ibid., p.55)。広教主義は宗教的には宗教的に不寛容な国教主義と自由思想の間の中庸の立場を、また政治的には絶対王制と共和主義の中間スタンスをとっているが、彼らはこの中庸の原理によって欲望をコントロールし、私利・私欲を飼い慣らすことができると考えた。広教　主義は市場経済を否定して前近代的な封建制を主張するのではなく、むしろ見えざる神の手によって導かれる節度ある市場経済を肯定しているのである。

(21)ボイル・レクチャーの全貌については、講演集テキストの次のリプリントによって知り得るようになった。このレクチャーの基本性格については、第一巻の序論（Andrew　Pyle, Introduction of Vol.1, pp.vii-liii）を参照。

Gilbert Burnet（ed.), *The Boyle Lectures（1692-1732）Vol. 1-4*, Thoemmes Press　2000

(22)このレトリックは次のようなものである。「この無神論ではＡという事実は説明できないだろう。しかし、一歩譲ってＡという事実を説明できたとしてもＢという事実はとても無理である。しかし万一Ｂをも説明できたというあり得ない状況を仮定しても、Ｃという事実は絶対に説明できない。したがって、どう考えても無神論は成り立たない」。

(23)「神の存在と諸属性の論証」（1704 年の講演）のテキストは、注２１のボイル・レクチャーのリプリント版にも収められているが、ここでは、1998 年の Ezio　Vailati 編集の批判的校訂版を用いた。なお、本文中の引用はこのテキストに収められた次の書簡からのものである。

The Answer to a Seventh Letter Concerning the Argument a priori, in: Clarke[1998], pp.118-123

(24)この点については、本論文で引用したロックの『キリスト教の合理性』の編集者による解説(Higgins-Biddle [1999], in:Locke[1695[1999)], pp.xv-xlii)を参照。なお、ロックとニュートンとの密接な関わりは、聖書解釈（とくに、黙示文学解釈と三位一体論の根拠となるテキストの解釈）に関する両者の意見交換において具体的に確認することができる。この点については、Force/Popkin[1999]所収の、Champion[1999], pp.78-79,83,95、Hutten[1999], pp.168-171 などを参照。

(25)本論文で引用されたトーランドのテキストは、次のイギリス理神論選集（リプリント版）に収められたものであり、今後トーランド以外の理神論者の全体的な解明が望まれる。

History of British Deism 8 Volumes, Routledge / Thoemmes Press 1995

(26)同意(assent)は近代プロテスタントの信仰概念にとって中心的な用語の一つであるが、その点については次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教信仰と宗教言語」(『哲学研究』第 568 号 京都哲学会 1999 年）pp.44-76

(27)理神論という用語は論敵へのレッテル一般がそうであるように、概念内容や対象範囲に関して曖昧であり、この概念規定自体が一つの研究テーマとなるべきものである。この詳細をここで論じることはできないが、次のジェイコブの指摘は重要である。

「こうした新しい挑戦の結果、理神論者、無神論者、リベリタン、そして最後には汎神論者といったあだ名がさかんに投げかけられ、これらの言葉はその有効な意味を全く失ってしまった。教会の徹底的な敵対者は自由思想家(freethinkers)と呼ぶのが望ましい。」(Jacob[1976] p.202)

(28)ロックの『キリスト教の合理性』が理神論論駁という問題と関わっていたことは、この著書が出版された後に書かれた「第二弁明」(1697 年)において、明確に示されている(Higgins-Biddle[1999], p.xxvii)。また、この問題に関しては、次の文献も参照。

John Marshall, *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press 1994, p.409-410

(29)イデオロギーとしての科学、あるいは科学のレトリックについては、芦名[1999], p.232 の注１８の他に、次の文献を参照。

Alan G. Gross, *The Rhetoric of Science*, Hardard University Press 1990

(30)この自然神学が本来何であったのかについては、芦名[2000], pp.1-7 を参照。

(31)ヒュームの宗教論に関しては、最近いくつかのまとまった専門研究が著されている。例えば、『自然宗教に関する対話』におけるヒューム自身の立場が、フィロとクレアンテスのいずれに近いかをめぐる代表的な研究者の見解については、次の斎藤[1997]の pp.44-47 の表などを参照。

斎藤繁雄 『ヒューム哲学と「神」の概念』(法政大学出版局）1997 年

D.Z.Phillips and Timothy Tessin (ed.), *Religion and Hume's Legacy*, Macmillan Press 1999

Terence Penelhum, *Themes in Hume. The Self, The Will, Religion*, Clarendon Press 2000

(32)１８世紀以降の反ユートン主義の台頭については、芦名[1999], pp.221-222 を参照。

(33)ここにおける「第一の素朴さ」「第二の素朴さ」はリクールの用語であるが、リクール哲学は様々な点でキリスト教思想にとって示唆的である。例えば、この「第二の素朴さ」をめぐるリクールとキリスト教神学との関わりについては、次の文献などを参照。

Mark I. Wallace, *The Second Naiveté. Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, Mercer University Press 1990

(34)ダーウインの進化論と自然神学（とくに、ペイリーの『自然神学』1802）との関わりについては、芦名[1999], p.233 の注 22 を参照。

(35)これに関しては、「キリスト教と自然科学」の関係をめぐる類型論によって問題状況を整理することができる。

この点については、次の諸文献を参照。

Ian G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, HarperSanFrancisco 1990, pp.77-105

Keith E. Yandell, Protestant Theology and Natural Science in the Twemtieth Century, in: Lindberg/Numbers[1986], pp.448-471

なお、ティリッヒは、「キリスト教と自然科学」の対立、寛容、協力（再統合）の三類型を、過去から現在、そして未来にむかう歴史的展開に対応させることによって、独自の議論を提示している。この点については、芦名[2000], p.42 を参照。また、「キリスト教と自然科学」の関係については近年多くの研究がなされているが、その中で次のものは興味深い。

David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts*, State University of New York Press 2000

Michael Horace Barnes, *Stages of Thought. The Co-Evolution of Religious Thought and Science*, Oxford Uvinersity Press 2000 （esp. 10. Religious Responses to Modern Science, pp.200-232）