

<論 説>

アングリカン広教主義における科学と社会

—ジェイコブ・テーゼをめぐって—

山 本 通

目 次

はじめに：課題の設定

1. 「ピューリタン＝科学」論争

2. ジェイコブ・テーゼ

3. 広教主義者とは誰か

4. 非国教徒の包摂

5. 科学革命と広教主義

6. 広教主義者の職業倫理

おわりに：イギリス宗教思想史における広教主義の位置

はじめに：課題の設定

17 世紀、特にその後半は、ヨーロッパにおける哲学と自然科学の歴史の画期である。哲学の分野では、デカルト、スピノザ、ホッブズ、ロックらによってスコラ的な中世哲学に代わる近代哲学の基礎が作られた。自然科学の分野では、ガリレオやベーコンに始まる近代科学の思想と成果が、ボイルをへてニュートンによって体系化された。この周知の近代哲学の成立と科学革命の展開は、通俗的には宗教の分野における理神論の興隆に対応させて論じられる。つまり、近代哲学と科学革命は、宗教に対する理性の戦いの成果として捉えられ、18 世紀の啓蒙の時代を用意するものとされる。しかし、歴史的事実がそのようなものではなかったことは、少なくともイングリランド科学史研究の分野では、これまでに十分に明らかにされてきた。17 世紀の科学者たちは誰一人として、科学と宗教が対立するものとは見做さなかった。とりわけ 17 世紀後半イングリランドのロバート・ボイル (Robert Boyle, 1626～1691) やアイザック・ニュートン (Isaac Newton, 1642～1727) は、自然科学的研究を通して神の大いなる摂理を解き明かそうとしていた⁽¹⁾。

1976 年に刊行された『ニュートン主義者とイギリス革命⁽²⁾』の中でマーガレット・ジェイコブは、1688～89 年の名誉革命前後の時期に、イングランド国教会の広教主義者たち Latitudinarians が「キリスト教の教義を弁護し、無神論を攻撃するために新機械論哲学を活用し、新しい科学とそれに付随する自然哲学の思想を広めた⁽³⁾」ことを明らかにした。1660 年に始まる王政復古期において広教主義は国教会の中で少数派であったが、ジェイコブによれば、名誉革命の後に広教主義者は国教会の支配権を掌握した⁽⁴⁾。名誉革命期に活躍した広教主義者の第二世代の聖職

者たちは、政治世界に対する自分たちのヴィジョンを擁護するためにニュートンの自然哲学を利用した。彼等をジェイコブは「ニュートン主義者」と呼ぶが、ジェイコブによれば「秩序を持ち、摂理に導かれ、数学的に制御されたニュートンの宇宙は、人間の私利によって支配され、安定し、繁栄する国家のモデル⁽⁵⁾」をニュートン主義聖職者たちに与えたのである。

ニュートンの自然哲学が、名誉革命体制において一つの政治的・経済的・社会的・宗教的なイデオロギーとして機能した、というこのような捉え方を、我々は「ジェイコブ・テーゼ」と呼ぼう。この「ジェイコブ・テーゼ」はイギリス史研究にとって非常に興味深い幾つかの問題を提起する。例えば、ニュートン主義と理神論との関係はどのように理解されるべきなのか。名誉革命以後1740年ごろまでイギリスの思想界に絶大な影響力を持っていた⁽⁶⁾といわれるジョン・ロックの道徳哲学や政治哲学とニュートン主義との関係は、どのように理解されるべきなのか。さらに、政治の分野について言えば、ニュートン主義と18世紀前半のウィッグ支配体制との関係、経済の分野について言えば、ニュートン主義とイギリス資本主義の発展の関係などの問題である。実際、このような問題との関連でアメリカの歴史学会では「ジェイコブ・テーゼ」批判が噴出したが、それはこのテーゼの意味するところが、それほどに重大だったことを裏書きしている。

マーガレット・ジェイコブ自身はその後、研究の対象をもっと後の時期に移して、ニュートンによって頂点を極めた「科学革命」がイギリスの産業革命と工業化にどのような影響を与えたのかについての、実証的な研究に進んでいった⁽⁷⁾。従来イギリスの「科学革命」は、ヴァーチュオーソウ (virtuoso 素人科学者であるジェントルマン知識人) たちによって後援され、彼等の趣味・道楽の対象の域を出なかった、と考えられてきた⁽⁸⁾。したがって、「科学革命」の影響は彼等より下の中流階層には及ばなかった、というのが通説である。だから、ここでもジェイコブは通説に対して、大胆に挑戦したわけである。しかしながら、まことに奇妙なことに、国教会広教主義に関する「ジェイコブ・テーゼ」と彼女の「科学革命と工業化」に関するテーゼは、今のところ、わが国の歴史学界ではほとんど紹介されず、議論もされてこなかった⁽⁹⁾。本稿は、そのようなわが国の研究史上の欠落を埋め合わせるために、まず、その前者、つまり「ジェイコブ・テーゼ」を紹介して、その内容を批判的に検討しようとするものである。

1. 「ピューリタン＝科学」論争

17世紀イングランドのピューリタニズムと近代科学の興隆に関連があるという見解は、早くも1930年代にR. F. ジョーンズとロバート・マートンによって発表された。ジョーンズがフランシス・ベーコン流の帰納法と経験論やピューリタニズムの思想が、近代科学発展のための条件となった点を強調したのに対し、マートンは社会情勢の変化がピューリタニズムと近代科学の双方を生み出した点を強調した。しかし、両者はともに近代化論、つまり楽観的で進歩主義的な歴史観に立脚していた⁽¹⁰⁾。科学史家である中島秀人によれば「ピューリタニズムが近代科学を促

進したというマートンの主張は、『ヴェーバー＝マートン・テーゼ』とも称され、[1990 年…山本の挿入…以下同じ] 現在では科学の歴史を専攻する者にとっては常識となった⁽¹¹⁾」のである。

しかし、クリストファ・ヒルが 1965 年に公刊した『イギリス革命の思想的先駆者たち』の中で「全体から見て科学者の思想はピューリタンと議会派の主張を有利にした⁽¹²⁾」と述べてヴェーバー＝マートン・テーゼを支持した時に、イギリスの科学史家たちは、それに対して激しく反発した。これが『過去と現在 Past and Present』誌上で戦わされた「ピューリタニズム＝科学」論争である⁽¹³⁾。ヒルの論点は多岐に亘るのだが、カーニー、ウィタリジ、そしてラブらによる批判は次の三点に纏められる。第一に、自然科学の研究は実用的なものだけではなく、知的探求に結びついていた。第二に、ヒルの「ピューリタン」の概念は広すぎる。イングランドの自然科学者の多くは厳格なピューリタンではなく、穏健なピューリタンや国教徒であった。また大陸ヨーロッパでは、カトリックの自然科学者の貢献を無視することができない。第三に、したがって、自然科学の発展へのプロテスタンティズムの歴史的寄与だけではなく、ルネッサンスの歴史的貢献をも正当に評価するべきである。

「ピューリタニズム＝科学」論争に一応の決着をつけたのは、アメリカの科学史家バーバラ・シャピロウであった⁽¹⁴⁾。彼女はまず、マートンやヒルのピューリタン概念があまりにも広すぎる、と批判する。彼女によれば、17 世紀イングランドには、教会の穏和な改革を望み、これを穏当な手段で実現しようとした聖職者や政治家、つまり、ピューリタンともアングリカンとも判別できないような中間派が広範に存在していた。科学研究の本当の担い手は、このような宗教的・政治的穏健派に所属していた。彼等はピューリタン革命の内乱期には政界と宗教界から弾き出されていたが、だからこそ却って、彼等はそのエネルギーを科学研究に打ち込んだのである。シャピロウはそのような科学者の典型として王立協会の成立に多大の貢献を行なったジョン・ウィルキンズ (John Wilkins, 1614～1672) を挙げる。ウィルキンズは内乱後国王空位期の 1650 年代にはピューリタンとしてオックスフォード大学のウォードム・カレッジ Wadham College に科学研究のセンターを設立したが、国教徒を匿ったと疑われた。王政復古後の 1660 年代には国教徒として王立協会 Royal Society の設立のために尽力したが、こんどは非国教徒を匿ったと疑われた。そして後半生においては広教主義と自然神学の育成のために献身した⁽¹⁵⁾。彼は政治的には日和見主義者であった。これに対して、厳格で熱狂的なピューリタンは、科学運動の指導者たちの中には一人も見られなかった。シャピロウのこのような捉え方は「広教主義テーゼ」と呼ばれることになった。

シャピロウの「広教主義テーゼ」に対して異議を唱えたのが、チャールズ・ウェブスターである。彼は、ピューリタニズムをマートンよりも狭い意味で定義し直して、再度「ヴェーバー＝マートン・テーゼ」を提示した。すなわち彼は、1975 年に刊行された『偉大なる再興』の中で⁽¹⁶⁾、1640 年から 1660 年の時期（革命＝内乱の 40 年代と国王空位の 50 年代）がイングランドの科

学の重要な発展期であり、それはピューリタン、とりわけサミュエル・ハートリブ (Samuel Hartlib, d. 1670?) のような千年王国主義者ピューリタンによって担われた、と主張した。ウェブスターによれば、千年王国主義者ピューリタンたちにおいては、科学研究は社会改良の展望と結びついていたが、そのような展望は1660年の王政復古によって挫折させられたのである。

マーガレット・ジェイコブは科学史家である夫ジェイムズとの共著で、科学史研究雑誌『アイシス』に1980年に「近代科学のアングリカンの起源」と題する論文を発表したが、その見解は、ウェブスターのテーゼとシャピロウの「広教主義テーゼ」とを弁証法的に止揚したものであった⁽¹⁷⁾。ジェイコブ夫妻によれば、内乱に至るまでイングランドの科学が広い意味でのピューリタンによって担われていた、というウェブスターの考え方は正しい。しかし、ウェブスターは内乱の進展の中で、知識人・科学者の間で穏健派と過激派への分裂が起こったことを見落としている。神学的に聖霊主義へと傾斜していった過激派ピューリタンは、錬金術や占星術を含む魔術 occult 的科学に引きつけられていった。他方、過激派思想の汎神論的な含意に危険性を感じたロバート・ボイルやジョン・ウィルキンズらのピューリタン穏健派の科学者たちは、エピキュロス流の粒子論 corpuscular 哲学をキリスト教的に修正して、体系化した⁽¹⁸⁾。

エピキュロス流の粒子論哲学においては、世界は、宇宙空間で無秩序に衝突しあう、生命のない原子から構成される、とされる。しかし、ボイルやウィルキンズの新しい粒子論哲学においては、すべての物体は粒子から構成され、物体と物体の間には真空が存在し、粒子や物体の運動は神によって自由に統御されると考えられる。1650年代には、トマス・ホッブズ (Thomas Hobbes, 1588~1679) の機械論的な政治社会理論が現れて、これが穏健な改良主義者たちにとっての新たな脅威となったが、新しい粒子論哲学は、宇宙における神の摂理の働く余地を残すことによって、ホッブズ哲学に対する有効な反論を提示するものとなった。また、新しい粒子論哲学の演繹的・実験的な方法論は、神の摂理を神秘的体験によって知ろうとするピューリタン過激派の姿勢とは違って、忍耐強く勤勉な精査の必要性を説くことになった⁽¹⁹⁾。

このようなピューリタン穏健派の科学者たちは、王政復古後には穏健な国教徒に転向する。しかも、王政復古後の国教会広教主義の聖職者たちは、この新しい粒子論哲学を基礎とする新しい科学を支持した。シャピロウは近代科学の発展を担った知識人たちを、政治的に無色透明な人々と考えたが、ジェイコブ夫妻によれば、それは間違いである。内乱以前の科学者たちは科学に社会改良の思いを託したが、内乱期には一部の科学者たちが過激な方向に走ったために、穏健な科学者たちは社会の安定のために科学を役立てるという思いに駆られたのだ。王政復古後の広教主義者たちは、穏健な国教会体制を維持・確立するために、新しい粒子論哲学と新しい科学を支持した。そして名誉革命後に広教主義聖職者が国教会の覇権を握ることによって、ニュートン主義は名誉革命体制のイデオロギーとなった、とジェイコブ夫妻は考えるのである⁽²⁰⁾。次節では、このようなジェイコブ・テーゼの内容をやや詳しく紹介しよう。

2. ジェイコブ・テーズ

マーガレット・ジェイコブによれば、王政復古期イングランドの「新しい科学」には、宗教的な靈感と含意があった。またそれは、一定の社会・政治的思想のコンテキストの中で育まれた。彼女の『ニュートン主義者とイギリス革命』のはじめの方では、これらの科学者の著作がアングリカン聖職者たちに与えた影響が検討される。ロバート・ボイルと彼の世代の科学者で聖職者でもあった人たち、つまりウィルキンズやアイザック・バロウ (Isaac Barrow, 1630~1677)、トマス・スプラット (Thomas Sprat, 1635~1713) らにとっては、物質界を支配する幾つかの不変の法則を実験という手段で発見することは、自然界を制御する神の遍在と意志を積極的に証明することに他ならなかった。これらの科学者たちは、その新しい哲学を、一方ではホッブズ流の唯物論に対抗して、また他方では、王政空位期の過激な社会政治思想に対抗して、提示した。

王政復古に先立つ11年間の空位期における哲学の最大の問題は、トマス・ホッブズの唯物論の登場であった。ケインブリッジ・プラトニストやその弟子たち (王政復古期の広教主義者たち) は、「ホッブズは人間を、運動するメカニズムとして、また本質的に自己運動する物質として分析したために、道徳性はその運動から湧き出るものと考えられる。神に由来する霊的な原理から生まれるものとは考えられていない⁽²¹⁾」と指摘した。彼等は、「ホッブズの哲学は飽くことを知らぬ私利私欲を助長し、不信仰な人間の利益や地位の追求をそそのかす⁽²²⁾」、「ホッブズの世界では教会は崩壊し、無政府主義、競争、闘争がもたらされる⁽²³⁾」と批判した。また、デカルトの機械論哲学については、彼等はこれをはじめは受け入れたが、間もなくそれが唯物論に直接に転化する可能性を知って、これを拒否した。「デカルトが想定したように、物質が無限で能動的であり、空間は単に相対的な観念にすぎないのなら、空間も物質も永遠であり、神からは独立ということになる。こういった自然秩序から導き出されるのは、ホッブズの世界の承認という結果である⁽²⁴⁾」と。

こうして、イギリスの自然哲学者たちは、王政復古期に徐々に機械論哲学を修正して、「新」機械論哲学を形成していった。「主要な人物だけでも、ヘンリ・モア (Henry More, 1614~1687)、ラルフ・カドワース (Ralph Cudworth, 1617~1688)、ボイル、ウィルキンズといったこの哲学の創始者たちが、膨大な作品を著した。ホッブズ主義者やセクト主義者たちと公開討論を行ない、次いで彼等の思想が、他の国教徒によって利用された⁽²⁵⁾」。国教会の聖職者たちの中では、広教主義者たちが「新」機械論哲学を支持した。それはジョン・ティロットソン (John Tillotson, 1630~1694)、エドワード・スティリングフリート (Edward Stillingfleet, 1635~1699)、サイモン・パトリック (Simon Patrick, 1626~1707) らであり、彼等は王立協会とも関係があった。彼等は新しい自然哲学が、復活した国教会の名誉を回復し、改革するためばかりでなく、復活した社会・政治秩序を安定させるためにも重要な手段となる、と考えた。そして彼等は、自然哲学に対応する自然宗教を唱導した。

「王政復古期の広教主義者たちは、ある基本的な確信を共有していた。それは自然宗教の教義であった。すなわち、キリスト教的信仰と教義の最終的な判定者は「ドグマに対する」忠誠ではなくて、合理的な議論であり、宇宙を説明するのに最も信頼できる手段は科学知識と自然哲学であること、また、宗教改革が達成されるにあたっては、政治や教会の中庸が唯一現実的な手段である、という確信である⁽²⁶⁾」。彼等は英国国教会の「三十九箇条」を受け入れた。けれども宗教改革においてすら回復されなかった真に本来あるべきキリスト教を求めて、聖書や教父たちの著作を熱心に研究した。こうして彼等は、教義上の違いを超越した包括的な自然宗教を作り上げた⁽²⁷⁾。これに対して、英国国教会の高教会派の聖職者たちは広教主義を、国教会の教義の純粋性と政治的ヘゲモニーに対する重大な脅威とみなした⁽²⁸⁾。

ジェイコブ・テーゼの重要な構成要素の一つは、広教主義者たちが、「新」機械論哲学と結合した独自の職業倫理を作り上げた、という論点である。彼等はホッブズの社会哲学の帰結である「所有の個人主義」を批判した。彼等は、むき出しの利益追求を行う人ではなく、勤勉に働き、正直で、貧者に対して情け深い、というような有徳の人こそが、結果的に裕福になる、と説いた。広教主義者たちは、自然と社会のどちらの領域でも、神の摂理が（直接にはなく）自然法則や社会行動の法則といった二次的な原因を通して作用するのだ、と考えた。彼等は、こうして自然宗教の立場から、結局は「市場の力学」が公正である、と説いたのである⁽²⁹⁾。

1688年から89年にかけて行われた名誉革命は、国教会内での広教主義者の地位を激変させた。名誉革命はウィッグの政治的陰謀によって遂行され、ウィッグはこれを契約説によって正当化した。王政復古期の国教会高位聖職者たちは、王権神授説を支持して国王に対する受動的服従を説いていたが、名誉革命によって王位に就いたウィリアム三世に忠誠を誓うことを拒否して、職務を停止された。そのために、革命前には国教会内の小さなグループにすぎなかった広教主義者たちが抜擢されて、名誉革命ののちアン女王の治世の終わり（1714年）まで、彼等が国教会の要職を占めることになった。このために、その間、国教会の中には広教主義の低教会派と高教会派の分裂状態が続いたのである⁽³⁰⁾。

しかしジェイコブは、広教主義者たちが名誉革命体制を全面的に支持したわけではないことを強調する。彼等の思いはアンビヴァレントであった。彼等は革命を契約説によって正当化することを避けて、むしろ「神の摂理」によってこれを説明した。広教主義者たちが最も心配したのは、名誉革命によって「所有の個人主義」にもとづく弱肉強食の自由競争社会が成立するのではないか、ということであった。実際、教会と信仰は1689年から1720年ごろまで、ユニテリアン、理神論者、汎神論者などの自由思想家からの攻撃を受けて重大な危機に直面した。自由思想は、1695年に検閲制度が廃止されたことによって、洪水のように流れ込んできたのであった⁽³¹⁾。

広教主義者の第二世代をジェイコブは「ニュートン主義者」とよぶ。彼等はニュートンの自然哲学を駆使して、自由思想と「所有の個人主義」の脅威を排除しようとした。「ニュートン主義者」の代表はリチャード・ベントリー（Richard Bentley, 1662～1742）やサミュエル・クラーク

(Samuel Clarke, 1675～1729) であり、その主要舞台は 1692～1714 年の Boyle 記念連続講演会 Boyle Lectures だった。ジェイコブはこの連続講演会の意義を高く評価して言う。「Boyle 記念連続講演会が無かったならば、ニュートンの社会哲学が、18 世紀のはじめに……誰にでも理解される一貫した体系として存在するようにはならなかっただろう。Boyle 記念連続講演会の説得的で考え抜かれた議論は、自然宗教を支えるための……強固な構造を提供した⁽³²⁾」と。また言う、「1711 年までには Boyle 記念連続講演録を読むことは、教養人の常識の一部となった。……連続講演会の最も重要な思想的業績は、自由主義的なプロテスタントの社会イデオロギーの新しい基盤として、ニュートンの社会哲学を完成したことにある⁽³³⁾」と。

ジェイコブによれば、ニュートン自然哲学の基礎は、物質が死んだ生命のないもので、延長を持ち、不可入なものだ、という概念である。このことを基礎として、例えばサミュエル・クラークは次のような議論を展開した。惑星の形態であれ、物質の基となる原子の状態であれ、物質は外部の非物質的な力によってのみ動かされる。その運動の源は神である。神は宇宙に存在する運動の起源であり、普遍の源である。万有引力のような運動の法則は、遠隔的に作用する。この作用のためには真空が不可欠である。万有引力の法則は宇宙に表現された神の意志であり、宇宙の秩序は知的で全能なる神の存在を示している⁽³⁴⁾。

ジェイコブによれば、ニュートンによる自然研究で解明された自然界の神の摂理と慈悲をひな型にして、クラークは政治世界の分析に立ち戻った。そして、理性的な人間が神の摂理の意志に服した時には同様の秩序がもたらされる、と論じた⁽³⁵⁾。このような議論は社会経済についても適用された。あたかも神の善意が自然の道筋を支配し、全体の普遍的利益を増進するように、人間は普遍的な社会福祉に取り組まなければならない。ニュートン主義者たちは市場社会における人々の営利追求の権利を肯定した。この自己保存のプロセスは、社会全体のために働く。しかしそれは同時に、社会の必要によって調整されなければならない。こうして、勤勉、節約、正直、そして慈善といった社会的徳目は人間にとって「自然」なものとされ、利己主義、貪欲や不誠実といった反社会的な行為は「不自然」のものとされる⁽³⁶⁾。

最後にジェイコブは、1720 年ごろまでにニュートン主義者が、熱狂主義者と自由思想家の双方に対して勝利をおさめ、ハノーヴァー朝期においては、自由主義のプロテスタンティズムのニュートン版が国教会の内外で覇権を握った、と論じている。

以下の諸節では、このようなジェイコブ・テーゼに対する批判者たちが取り上げた諸論点の幾つかについて、検討していきたい。

3. 広教主義者とは誰か

ジェイコブ・テーゼのテーマは広教主義者 Latitudinarians のイデオロギーであるが、「広教主義者」は明確な概念ではない。広教主義という用語を使用した最初の印刷物は、S. P. 著の『広教主義者という新しいセクトについての短い弁明⁽³⁷⁾』(1662 年) だと言われている。著者名はイ

ニシャルで示されているが、20世紀版に序文を付したT. A. ビレルは、その著者をサイモン・パトリック、ないしは彼の支持者だとする⁽³⁸⁾。パトリックはケインブリッジ大学クイーンズ・カレッジで学び、ネオ・プラトニストのジョン・スミス (John Smith, 1616~1652) から大きな影響を受けた。パトリックは1662年当時、クイーンズ・カレッジのフェロウたちから学寮長に推挙されていたが、王政復古直後の時世で、いわゆるケインブリッジ・プラトニストに対する風当たりが非常に強く、人事の行方は不透明であった。したがって、彼が自らの立場を弁明するために、このパンフレットを書いたと推察されるのである⁽³⁹⁾。そこで、広教主義者についての理解を得るために、まず、このパンフレットの内容を紹介しよう。

このパンフレットは、オックスフォードの友人の質問に対する返答の手紙の形で著されている。その友人は、ケインブリッジに「広教主義者と呼ばれる新しいセクト」が生まれたといううわさを聞いたが、その評判は芳しくない。そこで、その連中はうわさどおり危険分子なのか否か、ケインブリッジの在住者の立場からその実情を教えてほしい、と言うのである。著者パトリックは、広教主義者という用語は、悪意をもつ人々が特定の人々に対して貼り付けたレッテルだ、と言う。その憎悪的となっているのは、しかし怪しげな連中ではなく、ケインブリッジ大学で教育を受けた学識ある、品行方正な、正式に叙階された聖職者たちである。彼等は、当時流行っていたあの偏狭で厳格な精神に反対したので、広教主義者 Latitude-men と呼ばれたのだ⁽⁴⁰⁾。彼等は大変慈悲深いので、非国教徒に対する迫害に反対している。しかし、彼等は「良心の自由」を非国教徒に対して認めることについては反対し、国教会の一致と統一を追求している。したがって「広教主義者」と呼ばれる人々は、国教会にとって危険な存在なのではなく、むしろ、その先鋒と呼ばれるにふさわしい⁽⁴¹⁾。

パトリックによれば、「広教主義者」と呼ばれる人々は国教会の典礼 liturgy、祭式 ceremonies、教会統治 government そして教義 doctrine を正当なものとして認めている。国教会の祭儀は、派手なカトリック式と、味気なく冷たい改革派式の中庸なので、穏当であり正しい。彼等は、スコットランド長老教会制の「聖職者に対する」権限侵害と独立派の無政府主義的な混乱を憎み、国教会の統治を好んでいる。また、彼等は「父と子と聖霊の三位一体」を信じ、国教会の三十九箇条を信じる。それは彼等が、スピノザ学派や、ローマ・カトリックのトリエント公会議や、改革派のドルトムント宗教会議からではなく、直接に、キリスト教の黄金時代である古代の教父たちの教えから学んで判断しているからである。神学においては、最も合理的なことは、古来の教えと一致するのだ⁽⁴²⁾。

広教主義者と呼ばれる人々が「新しい哲学」を導入したとして非難されている点に関しては、パトリックは、新しい哲学の導入こそが正しい道であるとして、彼等を弁護する。この点を彼は、農夫の壊れた時計についての喩え話で説明する。一方では、時計屋と農夫の息子が時計の仕組みをスコラ学的な難解な用語 jargon で説明してみせるが、時計を直すことはできない。ところが、普段から自分の腕時計を分解したり組み立てたりしている一人の知性的な地主ジェントル

マンがやってきて、時計の仕組みをわかりやすく説明して、時計の問題箇所を説明して、見事に直してしまう⁽⁴³⁾。前者は当時ケインブリッジ大学でも教えられていたアリストテレス的・スコラ学的な自然哲学の教師を意味しており、後者は17世紀に興隆した原子論的・機械論的な自然哲学の主唱者を意味している。

パトリックは、最近の自然科学研究がアリストテレスの時代に比べると大いに進歩したと述べ、その成果を列挙する。望遠鏡の発明と改良によって天体の観測に基づく様々な発見が続いたこと、ギルバート博士によって地球が一つの磁石だということが発見されたこと、火薬の発明、真空を作り出す空気ポンプの発明、ガリレオやベーコンによる様々な実験、さらには解剖学の分野においてハーヴェイ博士が血液循環を発見したこと、などである⁽⁴⁴⁾。ところがスコラ学者たちは、新しい自然哲学は新しい神学の形成を促すので危険だ、という⁽⁴⁵⁾。このような批判に対してパトリックは「本物の哲学は、健全な神学を傷つけることは決してない」と断言する。本物の自然哲学は、狂信や迷信に対する防波堤として有効であるばかりではない。それは無神論の暴力に対抗する武器となる。敵である無神論者と闘いを交えるために、教会は敵と同等に、最新の兵器である新しい自然哲学でもって武装するべきだ、とパトリックは言うのである⁽⁴⁶⁾。

以上のように、このパンフレットの中では、いわゆる広教主義者の特徴として、①非国教徒に対する迫害についてのアンビヴァレントな態度、②国教会への忠誠、③自然科学と新しい自然哲学の支持、という三点が明快に示される。また、「神学においては、最も合理的なことは、古来の教えと一致するのだ」という宣言は、彼等とケインブリッジ・プラトニストたちとの思想上のつながりを示している。

クラッグによれば、ケインブリッジ・プラトニストとは1650年代にケインブリッジ大学のエマニュエル・カレッジで学んだ神学者たちのグループである。ベンジャミン・ウィッチカト(Benjamin Whichcote, 1609~1683)、ヘンリ・モア、ラルフ・カドワース、ジョン・スミスなどがそのメンバーであり、彼等はピューリタニズムとロード主義の中道を歩もうとした。彼等は穏健なピューリタンであり、カルヴィニズムのドグマ主義、特に二重予定説を厳しく批判した。彼等は、個々人の良心の中に宗教的権威が存在すると主張し、個々人の良心は理性によって支配されて、良心に合致する神の啓示によって照らされるとした。例えばウィッチカトは、人間は生まれる瞬間に神によって自然宗教を靈魂に刻み込まれる、と考えた。したがって、この学派の思想の最大の特徴は、理性の重視である⁽⁴⁷⁾。さらに彼等は、自然科学が明らかにした新しい知見を、ギリシャ哲学に回帰することを通して、キリスト教信仰と結び付けようとした⁽⁴⁸⁾。

ケインブリッジ・プラトニストにとっての最大の懸念は、理性重視が人をホップズ流の無神論に誘導する危険性であった。この傾向に歯止めをかけるヒントを、彼等はネオ・プラトニズムの研究から得た⁽⁴⁹⁾。彼等は、その哲学体系がキリスト教の真理と共鳴すると考え、古代ギリシャ哲学と古代キリスト教を統合する古代神学 *prisca theologia* というものが古代に存在したと信じた。このような前提の下で彼等は、キリスト教の合理性がネオ・プラトニズムを援用することに

よって、明示できると考えたのである⁽⁵⁰⁾。彼等はまた、デカルト流の機械論哲学の危険性を克服するために、自然哲学に、神の摂理の手段となる媒体を持ち込んだ。モアが持ち込んだのは「自然の靈魂」という概念であり、カドワースが持ち込んだのは「柔軟な性質 plastic nature」という概念であった⁽⁵¹⁾。これらを通して、神の摂理が間接的に自然界において実現する、と考えたのである。

しかしながら、17世紀中に歴史研究が進展して、古代神学 *prisca theologia* というものの存在は疑問視されてきた。そのために、ケインブリッジ・プラトニストの弟子の世代である狭義の広教主義者たちは、古代の知恵に基づくよりは、同時代の科学と哲学に基づいて、キリスト教を合理的に擁護する道を選び取っていった。ジェイコブはケインブリッジ・プラトニストと狭義の広教主義者とを区別せずに、両者を広い意味での広教主義者に含めているが、両者は主義主張の基礎を異にするのだから、やはり区別するべきであろう。例えばスティリングフリートは、1662年公刊の『聖なる起源』*Origines Sacrae* においてヘンリ・モアの古代神学論を批判して、ケインブリッジ・プラトニズムと袂を分かった⁽⁵²⁾。サイモン・パトリックの『短い弁明』(1662年)の中にも、同時代の科学と哲学に基づいてキリスト教を合理的に擁護する立場が鮮烈に表明されているが、このような狭い意味での広教主義者の中心人物は、ボイルの友人であり王立協会 Royal Society の設立に関わった自然科学者であり神学者・聖職者でもあったジョン・ウィルキンズであった。

しかし、「広教主義者」という呼び名は外部から与えられた蔑称であり、本人たちは「広教主義者」というレッテルを好まなかったのだから、誰が広教主義者であったかを判定することは難しい。ジョン・スパーは、同時代人によって広教主義者と看做された聖職者として、次の6名を挙げる。サイモン・パトリック、エドワード・スティリングフリート、ジョン・ウィルキンズ、『イングランド教会の穩健な神学者たちの諸原則と実践』(1670年)を著したエドワード・ファウラー (Edward Fowler, 1632~1714)、自然科学研究を熱心に支持し、「信仰そのものが理性的行為である」と宣言したジョウゼフ・グランヴィル (Joseph Glanvill, 1636~1680)、そしてジョン・ウィルキンズの娘婿で名誉革命後にカンタベリー大主教に就任したジョン・ティロットソンである⁽⁵³⁾。これに『宗教改革の歴史』(1679~1715年)や『私の時代の歴史』(1823年)を著したギルバート・バーネット (Gilbert Burnet, 1643~1715) や⁽⁵⁴⁾、『王立協会史』(1667年)の著者であり、のちにロチェスター主教に就任したトマス・スプラットをも含めてよからう。ただしジョン・スパーは、これらの広教主義聖職者たちの姿勢が王政復古期国教会内部の一般の穩健な聖職者たちと判然と区別できるか否かについては、疑問視している⁽⁵⁵⁾。

ジェイコブのいわゆる「広教主義者」の第二世代に相当するのは、ティロットソンに続いてカンタベリー大主教に就任したトマス・テニソン (Thomas Tenison, 1636~1715)、ボイル記念連続講演によって名をあげた聖職者リチャード・ベントリーとサミュエル・クラーク、そしてバンガー論争の火付け役となったバンガー主教ベンジャミン・ホードリ (Benjamin Hoadley, 1676~1761) など

であろう。しかし、これらの聖職者たちが「ニュートン主義者」の名で一括できるかどうか、については疑問が残る。これら第二世代の「広教主義者」のイギリス宗教思想史上の位置づけについては、「おわりに」の部分で検討したい。

4. 非国教徒の包摂

サイモン・パトリックの『短い弁明』が挙げる広教主義のもう一つの特徴は、国教会体制に係するものである。パトリックによれば、広教主義者たちは国教会体制に忠実であって、非国教徒に対する信仰の自由を認めない。しかし、彼等は非国教徒への迫害には反対している、と言う。この一見して矛盾した態度は、一体何を意味しているのだろうか。結論的にいえば、それは、寛容 *toleration* とは別の意味での包摂 *comprehension* の政策の表明なのである。簡単にいえば、寛容とは、非国教徒に国教会の外部での公式の礼拝を認めることであるが、包摂とは、イングランド国教会の教義や儀式の規定を緩やかにして、非国教徒を国教会の内部に取り込むことである⁽⁵⁶⁾。

イングランドでは16世紀の宗教改革以来、国王がイングランド国教会の首長でもあるという政教一致の体制がとられているので、国民の間での信仰・礼拝上の相違をどのように処理するかという問題は、国政の最重要課題の一つであった。10年以上にわたる国王空位期ののちに王位に就くことになったチャールズ2世は、1660年4月に「ブレダ宣言」を発表して、全般的な信仰の自由の承認を約束していた。しかし、1661年の第五王党派の蜂起を契機に、国会ではピューリタンを抑圧すべしとの意見が多数を占め、1661年に「自治体法」が制定された。翌年4月には「礼拝統一法」が制定されたが、同8月24日の聖バルトロマイの祝日には、その規定に違反したという理由で、イングランドとウェールズの聖職者や教師など900名が職を追われた。厳密に言う、これが非国教主義 *dissent* 成立の画期である⁽⁵⁷⁾。これ以後「秘密集会法」と「五マイル法」(ともに1664年)、「第二次秘密集会法」(1670年)、「審査法」(1673年)が制定されて、非国教徒弾圧の政策が強化されていった。

他方で、チャールズ2世とこれを継いで王位に就いたジェイムズ2世はカトリック教徒に同情的であり、数次にわたって国王の勅令の形で宗教信仰自由令を發布した。しかし、カトリックをも含めた全般的な信仰の自由を認めようとする国王と、非国教徒を権力によってねじ伏せようとする国教会の強硬派とのほざまで、非国教徒との妥協・和解を追求する穏健派の政治家と聖職者たちがいた。非国教徒に対する迫害がはじまる前の1661年4月には、国教会聖職者と長老派指導者によって、『共通祈祷書』を改定するためのサヴォイ会議 *Savoy Conference* が開かれていた。非国教徒に対する迫害のさなかにおいても、広教主義者たちはリチャード・バクスター (Richard Baxter, 1615~1691) ら長老派指導者たちと接触しつつ、1668年、1674年、1680年と三次にわたって包摂法案を国会に提出した⁽⁵⁸⁾。

1685年にジェイムズ2世は国教会のカトリック化政策を推し進めた。海峡の向こうでは、

1685年にはフランス国王ルイ14世がナント勅令を廃止してプロテスタントを迫害し、多数のユグノーをフランス国外に亡命させた。ルイ14世はまた、領土拡大のために、立て続けに東西の近隣諸国に侵略した。このような国内外のカトリック勢力の脅威に対する恐怖は、国民のあいだに浸透したカトリックへの被害妄想的な偏見によって増幅された。特に1688年6月に、ジェイムズ2世とカトリック教徒の王妃とのあいだに男児が誕生し、プロテスタントである長女メアリの王位継承が不可能になったことが、国内の反カトリック諸勢力を結集させて名誉革命を成功させた。

名誉革命体制における宗教政策は、1689年「寛容法」によって確立した。これは、カトリック教徒を含む非国教徒にそれぞれの教会における礼拝の自由を認めながらも、彼等の公職就任の可能性を「審査法」の存続によってシャット・アウトするものであった。つまり、非国教徒はそれ以後も（1830年代まで）社会的差別を受け続けることになったのである。したがって、1689年「寛容法」は文化的理性主義の勝利を意味するものではなく、支配階級が公的権力の独占を維持するための一つの便法だったのである。このような趣旨の寛容法案は、王政復古期にも包摂法案が提出されるたびごとに、その補完物として提出されたのだが、名誉革命後には結局、包摂法案は廃案となって、寛容法案だけが両院の審議を通過して成立した。なぜ、そのようなことになったのだろうか。

広教主義者が推進した包摂法案の意図は、非国教徒一般に一定の信仰の自由を認めることにはなかった。正確には、非国教徒の中の多数派である長老派を抱き込むことによって、国教会体制を安定させることがその本当の意図であった⁽⁵⁹⁾。広教主義者たちは、教会ではなく、国家がイングランド国教会の聖職者組織や祭式を決定し、強制する権利を持っている、と主張する徹底したエラスタス主義者であった⁽⁶⁰⁾。したがって、包摂法案は独立派やバプテストなどの分離主義者を切り捨てるものであった。しかし、長老派を国教会の中に包摂するためには、国教会の儀礼や教義に変更を加えて、それらを緩やかにするだけではなく、彼等に公職に就く権利を認めなければならなかった。国教会の中の保守派や議会内のトーリーは、それを嫌った。1689年「寛容法」はトーリー議員とウィッグ議員の妥協の産物であり、広教主義者たちはその交渉の部外におかれた⁽⁶¹⁾。結局、支配階級は、「包摂」方式の妥協案よりは「寛容」方式の妥協案を好んだのである。

5. 科学革命と広教主義

ジェイコブによる科学革命と広教主義者との関係の捉え方については、科学史家たちの側から多くの批判が寄せられている。

例えばオスラーは、ジェイコブがボイルの自然哲学形成の政治的・イデオロギー的要因を誇張した、と批判する。オスラーによれば、ボイルはルネ・デカルト（Rene Descartes, 1596～1650）の機械論哲学とピエール・ガサンディ（Pierre Gassendi, 1592～1655）の自然哲学の両方に依拠しつ

つ、それらを超えて独自の「微小体 *corpscular* 仮説」を形成したのだが、特に後者からの影響は決定的に大きかった。ガサンディはフランスのカトリック聖職者であり、自然科学者でもあった。彼は新しい科学の形而上学的な基礎を作るためにエピキュロス (341~270 B.C.) の原子論を取り上げ、これをキリスト教的に読み替えた。つまり、エピキュロスの世界永久説、原子無限性説、原子無軌道運動説を退け、人間靈魂の不滅と世界創造における神の摂理の関与を導入したのである。こうしてガサンディは、自然界を物体と運動によって説明することを可能とするとともに、自然科学研究を、自然界の運動を統御している神の摂理を知る手段として奨励することになった⁽⁶²⁾。

ガサンディと同じくボイルも、すべての自然界の現象は物体と運動によって説明できると考えた。ボイルによれば、すべての物体は微小体が結合したものの *cluster* から構成され、その結合体がどのような微小体のどのような組み合わせによって構成されるのかということと、結合体の形態、大きさ、運動の違いが、物体の形状や性質の相違を生みだす、とした。自然界の物体と運動を研究することは、この世の創造における神の諸目的を明らかにし、神の力と知恵と善意を明らかにすることに役立つ。このような主意主義的哲学を前提としてボイルは、唯名論的存在論によって運命や偶然性の入り込む余地を無くし、経験論的認識論を通して、自然界における神のデザインを研究することの重要性を説いた。ガサンディとは違ってボイルは、経験論の立場から実験の重要性を強調しているけれども、機械論を基礎として自然界についての一貫した説明を提供しているという意味では、その自然哲学はガサンディのそれを正に受け継ぐものであった⁽⁶³⁾。

我々は、オスラーの研究を通して、ボイルの自然哲学と広教主義者たち自然神学が、独創的なものではなかったことを知った。しかし、だからといって、彼等が新機械論哲学を採用したことのイデオロギー的な重要性が損なわれるわけではない。その重要性は、17世紀科学革命の大きな潮流の中で考えれば、よく理解できる。ヨーロッパでギリシャ哲学と科学が再発見されたのは12世紀以後のことであるが、15世紀末までには、アリストテレスの経験主義、ガレーノスの医学、プトレマイオスの天文学の三つを基礎とする自然界の有機体的理解がキリスト教の教義と総合されてスコラ学の体系の中に組み込まれた。このスコラ学的な自然哲学の体系は、16・17世紀の2世紀間に完全に覆された。これが「科学革命」である。しかし「科学革命」の過程は、ふつう考えられるような、中世的スコラ学から近代的機械論的な科学への単純な一直線の発展過程だったのではない⁽⁶⁴⁾。

16・17世紀には、自然科学者や自然哲学者のあいだでは、自然理解の少なくとも三つのアプローチが存在していた。それらはいずれも、ギリシャ思想の中の特定の一派の伝統を受け継ぐものであった。第一のアプローチは、自然界を生物学的に理解する有機体的な伝統である。これはカトリック教会に支持されて諸大学の中で強固な根城を築いたが、他の二つは体制外の知識人たちによって育まれた。第二が、新プラトン主義的・オカルト的な自然認識の伝統であり、第三が、原子論とアルキメデス科学の復興から発展した機械論的な自然認識の伝統である。もちろん

一人の科学者は幾つもの伝統から影響を受けることが可能であったが、典型的にいえば、ハーヴェイやベーコンは有機体的理解の伝統に属し、コペルニクスやパラケルススやケプラーは第二の新プラトン派的・オカルト的伝統に、ガリレオ・ガリレイ、デカルト、パスカルは機械論的伝統に属するものと看做される⁽⁶⁵⁾。

17世紀イングランドでも、スコラ学的伝統が大学の中にしっかりと根を張っていた。他方、カーニーによれば、新プラトン派的・オカルト的伝統は社会的に疎外されたピューリタンと結び付きやすく、機械論はジェントルマン教養人と結び付きやすい傾向があった⁽⁶⁶⁾。このような展望の中で捉えれば、広教主義者が自然科学の発展を取り込んで、新機械論的な自然哲学と自然神学を確立したことは、ジェイコブが言うとおりの、一つの重要なイデオロギー的な営為としての意味を持っていたのである。

次にハンターは、広教主義者と1662年に設立された王立協会との関係についてのジェイコブの捉え方を、批判している。ジェイコブはトマス・スプラットが書いた『王立協会の歴史』(1667年)の内容を根拠として、広教主義が王立協会の支持を得た、と述べた。確かに、王立協会はジョン・ウィルキンズの弟子であるスプラットに、その公式の立場を明らかにするための書物の執筆を依頼した。しかしハンターによれば、彼はその執筆に4年を費やしてしまい、本書は最終的には王立協会の校閲を経ずに出版された。その間に、王立協会が発展するにともなって、会員の中には多様な宗派の人々が加入してきたので、本書の中の宗教論については、協会内部からも不満の声が上がり、外部からはヘンリー・スタップ (Henry Stubbe, 1632~1676) の強烈な批判を筆頭とする様々な攻撃に曝された。そのために、『王立協会の歴史』はあえて絶版状態にされて、その重版は18世紀に入るまで実施されなかった⁽⁶⁷⁾。

ハンターによれば、したがって、『王立協会の歴史』はそのイデオロギー的な立場を反映することに失敗したのであり、王立協会が広教主義を支持したというジェイコブの議論は誤りである。確かに17世紀末の王立協会の会員全体の中で聖職者の占める割合は8%にすぎなかったのだから、王立協会の党派性を強調することは誤りであろう。しかし逆の側からみれば、広教主義者聖職者たちが自然科学研究を推奨したことは、確かである。スパーのように、広教主義者たちの本当の狙いはピューリタン熱狂主義や迷信的信仰に対する批判にあって、科学研究自体にはなかったと主張するのは⁽⁶⁸⁾、むしろ暴論に近いだろう。

ボイル記念連続講演会については、ホームズが、ジェイコブによるその社会的衝撃の過大評価を批判している⁽⁶⁹⁾。ボイル記念連続講演会は、キリスト教信仰擁護のためにボイルが寄付金を提供して設置した講座であり、ロンドンの聖職者による説教を毎年8回実施したもので、1692年から1713年まで続けられた。説教のうちで評判の良いものは事後的にパンフレットの形で印刷に付されたが、それらは広く読まれたようである。特に人気が高かったのは、ベントリーやサミュエル・クラークの説教であり、それらは当時の新しい自然哲学を神学的なキリスト教擁護論と結び付けたものであった⁽⁷⁰⁾。ボイル記念連続講演の説教師たちは、ニュートンの新しい自然

哲学を、誰にでも理解される一貫した体系に練り直して、それを自然神学と結び付けた。「1711年までには、ボイル記念連続講演を読むことは、教養人の常識の一部となった」というジェイコブの言説には、誇張が含まれているだろう。しかし彼女が、「ボイル記念連続講演会のもっとも重要な思想的業績は、自由主義的プロテスタントの社会イデオロギーの新しい基盤として、ニュートンの社会哲学を完成したことにある⁽⁷¹⁾」と主張するのは、正当なことだと思われる。

しかし、ニュートン主義が一つのイデオロギーとして社会の中で影響力を持つためには、それが一定の社会層の支持を確保する必要があった。この問題について、ジェイコブは十分な検討をしていない。ボイル記念連続講演会の聴衆は、ロンドンのブルジョワ（貿易商や金融業者）にほぼ限られていた。他方、当時の支配階級である地主階級の間で、ボイル記念連続講演の内容がどれほど支持されたかは、疑問である。そういう意味では、ホームズの批判は当たっている、と言える。なお、18世紀初めにケインブリッジ大学において、ニュートン自然哲学がカリキュラムの必須部分になった事情については、ガスコインの詳細な研究がある。ガスコインによれば、そのような事態は、ケインブリッジ大学でニュートンの業績が認められたからではなく、むしろ大学人事に影響力を行使できる立場に広教主義者たちが就任したために起こった。ニュートンの業績は難しすぎて、ごく一部の専門家にしか理解されなかった。しかし、学内人事については、ティロットソンとテニソンの両カンタベリ大主教とイーリー主教サイモン・パトリックが大きな影響力を持っていた⁽⁷²⁾。また、ニュートン自身は1703年11月に初めて王立協会の会長に選出され、以後死ぬまでの25年間、毎年会長に選出されて、文字通り王立協会の独裁者となった⁽⁷³⁾。ニュートン主義がイギリス自然哲学を制覇した事情については、ボイル記念連続講演会のみならず、このような他の諸要因をも考慮にいれる必要がある。

なお、ニュートン自身の思想と広教主義者たちのニュートン主義は必ずしも同一ではないが、ジェイコブの議論はこの点について十分な注意を払っていない。例えば科学史家カーニーはニュートンを「偉大な両生類」と形容しているが、それはニュートン思想の中では、科学についての機械論的伝統と新プラトン派的・オカルト的伝統とが混じり合っていたからである⁽⁷⁴⁾。また、経済学者ジョン・メイナード・ケインズはニュートンを「最後の魔術師」と形容するが、それはニュートンがその前半生において熱心に錬金術を研究していたからである⁽⁷⁵⁾。このように、ニュートンの思想的営為は複雑で多面的であったが、ニュートン主義者たちは、その新機械論哲学だけを受容・継承したのであった。

さらにまた、ニュートンは1690年ごろにはキリスト教正統信仰である三位一体説を批判する幾つかの文書を書いていた⁽⁷⁶⁾。これは広教主義者たちが批判の対象としたソツツイーニ主義（ユニテリアニズム）の主張である。それらの文書は生前には隠匿されて、ニュートンの死後に出版された。もし、そのソツツイーニ主義が早めに公表されていたならば、当時のニュートン主義の広教主義者たちは、依って立つ基盤を完全に失ってしまったであろう。

6. 広教主義者の職業倫理

すでに述べたようにジェイコブは、広教主義者たちが自然宗教論を基礎とする独自の禁欲的職業倫理を展開したことを証明した。有徳で勤勉な人は経済的に必ず成功する。これに対して、怠惰で不品行な人や貪欲で利己的な人は必ず失敗するが、それは神が定められた自然の摂理なのだという論理でもって、彼等はホッブズの機械論哲学が示唆する弱肉強食の「所有の個人主義」に對抗した、というのである。

ジェイコブのこのような指摘は、マックス・ヴェーバーのいわゆる「倫理」テーゼに一定の修正を迫るものである。ヴェーバーにおいては「禁欲的」職業倫理は、カルヴィニズムの二重予定説や「ゼクテ」型教会論と関連させて理解されている。「禁欲的」プロテスタントとりわけピューリタンは、経済的成功によって自分の「救いの証明」を確認するために「禁欲的」職業倫理を実践した、とヴェーバーは言う。ヴェーバーはアングリカンをこの「禁欲的」プロテスタントの中から除外したのだが、しかし、アングリカンの広教主義者たちも、ピューリタンとは異なった意味合いにおいてではあるが、同様の禁欲的職業倫理を説いていたのである。

ところでジェイコブ自身が指摘するように、アングリカン広教主義者の禁欲的職業倫理について研究したのは彼女が初めてではない。すでに1940年にはリチャード・シュラッターが、アングリカンの天職論を研究していた。彼は、ジョン・ウィルキンズやティロットソンの説教を引用しながら、アングリカンの自然宗教においても「人間が幸せになるためには善良で、金持ちになるためには宗教的であるように、この世が作られている」と教えられた、と指摘した⁽⁷⁷⁾。彼は「アングリカンと非国教徒は異なった基礎から出発して、旅路の果てで出会った。ピューリタンはクリスチャンに対して、良い実業家になることによって神に奉仕せよ、と教えた。アングリカンはビジネスマンに対して、宗教的になることによって自分自身に奉仕せよ、と教えた。……信仰の使徒たちと理性の預言者たちは、『神聖さは儲かる』という点で同意見であった。ベンジャミン・フランクリンの諸著作の中にヴェーバーが発見した資本主義の精神は、宗教改革の産物であったばかりでなく、理性の時代の産物であったかもしれない。なぜならば、フランクリンはクリスチャンというよりは、むしろ啓蒙主義の子供だったのだから⁽⁷⁸⁾」と結論していた。

しかしながら、英米においてもアングリカンにおける職業倫理の研究は、いまだに質量ともに貧弱であり、わが国でも管見の及ぶ限り、ジョン・ティロットソンの職業倫理に関する岸田紀の研究以外には見当たらない⁽⁷⁹⁾。ヴェーバーの「倫理」テーゼの本格的な再検討は、わが国ではその端緒についたばかりであるが⁽⁸⁰⁾、その作業を進めるうえでも、我々がジェイコブ・テーゼから学ぶ意味は大きいと言える。

おわりに：イギリス宗教思想史における広教主義の位置

本稿を結ぶにあたって、イギリス宗教思想史上の広教主義の位置を確認したい。その目的のた

めに最も効果的なのは、18世紀初めにおける広教主義の在り方を検討することであろう。以下では、まず当該期の広教主義思想における「国家と宗教」についての考え方、次には、「科学と宗教」についての考え方を見よう。

名誉革命後に国王ウィリアム3世と国教会の関係の修復に努力したのは、第二代ノッティンガム伯爵ダニエル・フィンチであった。国王の信頼を得たフィンチは、国王への臣従宣誓を拒否したカンタベリ大主教サンクロフトの後任として、広教主義者ティロットソンを推挙した。これを皮切りに、多くの広教主義者が臣従宣誓拒否者たち *nonjurors* の後を襲って、国教会の要職に就任した⁽⁸¹⁾。これ以後、英国国教会の中では、要職を占めた広教主義者と保守派との反目が激しくなる。後者は前者が主教職、司祭職、サクラメント（日本の聖公会はこれを「聖餐」と訳す）の重要性を低く見ていると非難して、彼等を低教会派 *low churchmen* と蔑み、これとの対比で、それらを尊重する保守派は高教会派 *high churchmen* と呼ばれるようになった⁽⁸²⁾。

すでに指摘したように、ジェイコブは、名誉革命以後に低教会派の覇権が続いたことを示唆しているが、これに対して批判を浴びせたのがホームズである。ホームズによれば、名誉革命以後1720頃までの国教会聖職者の8割は高教会派であり、彼等は広教主義者を異端と見做していた。ふつう言われるように、この時期の下位聖職者たちの多くは高教会派だったようである⁽⁸³⁾。またホームズによれば、名誉革命後の英国国教会の最も重大なディレンマは、（無神論者からの挑戦にどのように応えるかといった）重要問題について国教会としての統一見解が形成できなかったことである。むしろ、聖職者たちはウィッグとトーリーの政争に巻き込まれていく。さらにホームズは、名誉革命当時の広教主義者と、さらに後の時期の広教主義者であるテニソンやホードリらとの思想の相違をジェイコブが十分に考慮していない、と批判する⁽⁸⁴⁾。ホームズ自身はこれらの問題を掘り下げていないけれども、ジェイコブ・テーゼに対する彼の批判は、18世紀前半のイギリス国教会の特徴をどのように捉えるのか、というもっと大きな問題と関連するのであろう。

名誉革命後には、一説によれば、3,000名もの臣従宣誓拒否者たちが聖職から排除されたといわれるが、1714年にステュアート朝の最後の君主アン女王が死去してハノーヴァー家のジョージ1世が王位に就いた時には、ジェイムズ2世の息子エドワードを王位に就けようとする勢力によるジャコバイトの反乱が起こった⁽⁸⁵⁾。しかしこの反乱は失敗に終わり、その挫折は、政界におけるウィッグの覇権の確立と、国教会における高教会派の勢力の更なる減退を促した。また、1717年にはバンガー主教ベンジャミン・ホードリの御前説教を端緒として、いわゆるバンガー論争が起こった。低教会派聖職者であるホードリは、公刊された臣従宣誓拒否者ジョージ・ヒックス（George Hickes, 1642～1715）の遺稿を批判して、国家の自己保存権と国家至上主義の立場から、国家と教会における名誉革命体制の合法性を擁護した⁽⁸⁶⁾。この議論をめぐって、これ以後、53名の論者により200以上の論文が発表されるという華々しい論争が展開した。このような状況のなかで、国王は一方でホードリを昇進させ、他方でホードリを批判した4名の宮廷付

牧師を解任し、聖職者会議の開催を停止して、聖職者たちを沈黙させた⁽⁸⁷⁾。そして、1730年代ともなると、国教会はウィッグの力によってねじ伏せられて、宗教論争は行われなくなってしまう⁽⁸⁸⁾。聖職者会議はこれ以後100年以上も招集されず、ようやく1852年になって再開されたのである。

このように、広教主義者のエラスタス主義はホードリの世代に受け継がれて、国教会を政治体制の「お飾り」に貶めるまでになってしまった。国教会がその権威と荘厳さを回復するためには、1830年代以後のいわゆるオックスフォード運動の興隆を待たなければならなかった。

王政復古期の広教主義聖職者たちは、新しい科学を、神の存在とその摂理を解明するものとして重視したのだが、このような姿勢は、国教会保守派が批判したとおり、大きな危険性を孕んでいた。広教主義者たち自身は、合理的な考察によって説明できない教義に関する事柄を、神秘的な摂理として重視したのだけれども、科学の進歩は、宗教のそのような神秘的な領域を次第に侵食してくる。その結果、教義のうちで合理的な考察によって説明できる事柄だけを信じればよい、というジョン・ロック (John Locke, 1632~1704) の考え方が生まれてくる。宗教思想における合理的理解を推奨することは、信仰の神秘の扉を一つ一つ打ち壊して、正統主義からアリウス主義へ、さらにはソツツイーニ主義 (ユニテリアニズム)、理神論、そして無神論へと知識人を誘う傾向をもっていた。

そのような傾向への動きの重要な一步は、他ならぬニュートン主義者、サミュエル・クラークの『三位一体についての聖書の教義』(1712年)によって踏み出された。彼は、三位一体説に関係する聖書中の1,251箇所の記事を照合して、完全な神性は「父なる神」のみに属し、「子なるキリスト」の存在と力は「父なる神」から委譲されたものにすぎない、と主張した。これは正統派キリスト教が異端とみなしてきたアリウス主義的な主張である。ウェブによれば、広教主義者のクラークがアリウス主義的なキリスト論を支持したことよりも、むしろ、彼の議論の方法こそが問題である。つまりクラークは神学の重要問題を、聖書自体によらず、教会の伝統にも依らず、ただ個人的な合理的な推理だけから検討して、結論を得たのである⁽⁸⁹⁾。このような方法は、国教徒と非国教徒の神学の展開に大きな影響を与えた。

1719年にはデヴォンシャーの非国教徒の教会において、クラーク流のキリスト論を信奉する候補者の叙任問題に端を発して、アリウス主義の教職者 minister を容認するか否かについて、大論争が発生した。結局、この候補者は落選し、彼を支持した教職者たちは正統派の教会堂 chapel を去って、新しく会衆を組織した。しかし、問題は更にロンドンに飛び火して、ロンドンの非国教徒教職者総会 General Body of London Ministers に向けられた。ここでは三位一体の宣言を行うべきか否かについて投票が行われ、53票の賛成に対して反対票は57を数え、わずかに反対が賛成を上回った⁽⁹⁰⁾。この事件を契機として、イングランド長老派とジェネラル・バプテストの、長期にわたる「正統信仰からユニテリアニズムへの地滑り的な転向⁽⁹¹⁾」が展開していく。

ユニテリアニズムは、英国国教会の一部からも生まれた。その大まかな経過は、次のとおりである⁽⁹²⁾。バンガー論争以来、ケインブリッジ大学にはホードリ支持者の神学者集団が形成されたが、彼等は福音書の中で明示されていない教義を強要する権威を国教会は持たない、と主張するようになった。この主張とサミュエル・クラーク流の神学研究の方法論が結び付いて、18世紀中葉のケインブリッジ大学では、国教会の「三十九箇条」への署名強制を廃止するべきだという主張が生まれてくる。このような議論の先頭に立ったのは、1756年から68年までの間ペーターハウス・カレッジの学寮長を務めたエドマンド・ローであった。その弟子フランシス・バーンは、国教会の聖職者たるものの条件としては、聖書が「神の言葉」であると信じる告白だけで十分だ、と主張した。この見解の表白も、大論争を引き起こしたが、1771年7月にロンドンのフェザーズ・タバーンに集まったバーン支持者たちは、聖職者と大学卒業者に対する「三十九箇条」への署名強制の廃止を要求する請願書を、約250名の署名を付して庶民院に提出した。

このフェザーズ・タバーン誓願 Feathers Tavern Petition は却下されたが、署名者のうちの一部は、これを不服として国教会から分離した。そのリーダーが、ケインブリッジ大学セント・ジョンズ・カレッジの研究員であったセオフィラス・リンゼイ (Theophilus Lindsey, 1723~1808) である。ソツティーニ主義者の彼は、ロンドンのエセックス・ストリートに教会堂を立てて、ユニテリアン教会を名乗った。この教会堂での礼拝には、ベンジャミン・フランクリンも出席していた。リンゼイのユニテリアンとしての活動は、非国教徒ユニテリアンのジョウゼフ・プリーストリー (Joseph Priestley, 1733~1804) の活動よりも先んじていたのである⁽⁹³⁾。

以上のように、長期的に見れば、17世紀後半から18世紀前半のイギリス広教主義の思想は、キリスト教の正統派信仰からユニテリアニズム、さらには理神論への宗教思想の重要な変化を加速化する役割を果たしたのである⁽⁹⁴⁾。もちろん、このような事態は、当の広教主義者たちにしてみれば、想定範囲を超えていた。したがって、広教主義者の思想は思想史のこのような流れの中で見れば、一つの「過渡期のイデオロギー」という性格を持っていたと言える。このようにジェイコブ・テーゼは、王政復古期と名誉革命前後の広教主義の基本的性格を明快に突いた目の覚めるような議論であるが、広教主義が持っていた含意の光と影、そしてその歴史的位置づけについて注意深い検討を欠く、という意味で問題を孕んでいるのである。

ところで、国教徒と非国教徒の神学者や聖職者のあいだでの保守派と革新派の激しい相克は、神学論争に無縁な一般信徒に何をもたらしたのだろうか。聖職者たちが奉仕すべき対象である一般信徒は、論争の蚊帳の外におかれ、顧慮されなくなっていた。このような聖職者たちの姿勢こそが、教会を墮落させた。18世紀前半の時期に、高位聖職者と下位聖職者の貧富の格差は広がり、教会聖職者の質は低下し、教区司祭のいない教会教区は全体の約3分の1に達していた。他方、非国教徒の活動も停滞しており、1700年頃に30万人を数えた信徒数は、1740年頃には半減したとみられている⁽⁹⁵⁾。イギリス民衆は魂の渇きに喘ぎはじめていた。この渇きに応じて恵みの雨を降らせることになったのは、国教会高教会派の若き聖職者ジョン・ウェズリー (John

Wesley, 1703~1791) の野外説教活動にはじまる, 18 世紀後半から 19 世紀に至る巨大な信仰復興運動のうねりだったのである⁽⁹⁶⁾。

注

- (1) 例えばニュートンは, 「神はあらゆるところに存在しているのだから, その意思により物体を動かし, それによって宇宙を構築ないし修正することは, 我々が手足を動かすよりもずっと容易だ」と想定していた。Hedley Brooke, 1991 = 田中靖夫訳, 2005, 154 頁。
- (2) Margaret C. Jacob, 1976 = 中島秀人訳, 1990。
- (3) 同上, 16 頁。
- (4) 同上, 83 頁。
- (5) 同上, 18 頁。
- (6) 浜林正夫, 1983, 434 頁。
- (7) その研究の集大成が M. C. Jacob, 1988 であるが, これはのちに拡充されて, M. C. Jacob, 1997 として公刊された。また M. C. Jacob, 2000 をも参照せよ。
- (8) 詳しくは, 例えば, 大野誠, 1998 をみよ。
- (9) Margaret C. Jacob, 1976 の翻訳者, 中島秀人も理学系の科学技術史の研究者である。なお長尾伸一, 2001, 15 頁では「ジェイコブ・テーゼ」が紹介されているが, この紹介と批評はあまりに短く, 意味がよく分からない。
- (10) R. F. Jones, 1936 ; Robert K. Merton, 1938.
- (11) Margaret C. Jacob, 1976 = 中島秀人訳, 1990. 訳者解説, 237 頁。
- (12) Christopher Hill, 1965 = 福田良子訳, 1972. 7 頁。
- (13) 『過去と現在』誌上の「ピューリタニズム = 科学」論争にかかわる諸論文は, のちに纏めて Charles Webster ed., 1973 に収録された。また論争の要点は, 浜林正夫, 1966 の中で手際よく紹介されている。
- (14) Barbara J. Shapiro, 1968.
- (15) Ibid. pp. 292~297. また, Barbara J. Shapiro, 1969 をも参照せよ。
- (16) Charles Webster, 1975.
- (17) James Jacob and Margaret Jacob, 1980.
- (18) Ibid. pp. 254~256.
- (19) Ibid. pp. 256~257.
- (20) Ibid. pp. 258, 264~265.
- (21) Margaret C. Jacob, 1976 = 中島秀人訳, 1990. 26 頁。
- (22) 同上, 48 頁。
- (23) 同上, 58 頁。
- (24) 同上, 48 頁。
- (25) 同上, 29 頁。
- (26) 同上, 33 頁。
- (27) 同上, 41, 45 頁。
- (28) 同上, 37, 43~45 頁。
- (29) 同上, 47~62 頁。
- (30) 同上, 66~72, 83 頁。
- (31) 同上, 68~69, 84 頁。
- (32) 同上, 127 頁。
- (33) 同上, 141 頁。
- (34) 同上, 162~163 頁。

- (35) 同上, 167 頁。
- (36) 同上, 168～172 頁。
- (37) *A Brief Account of the New Sect of Latitude-men, together with some reflections upon the new philosophy*, by S. P. of Cambridge. London, 1662, introduction by T. A. Birrell, Los Angeles, 1963. 私は神戸大学附属図書館所蔵のものを使用した。本書の閲覧に関しては、神戸大学文学部大学院の大都留厚教授と小山啓子准教授の特別のご配慮をいただいた。ここに特記してお礼申し上げます。
- (38) ただし John Spurr, 1988 はこの点について懐疑的である。スパーは「広教主義者」というグループの存在自体を否定する。彼によれば「広教主義者」と目される人々の思想が国教会の穏健派一般のそれと大差ない、と主張する。そして「特別な広教主義の党派や見解は、王政復古期には存在しなかった。それは敵対者たちによる造語にすぎない。それはカルヴィニズム拒否の態度を、特徴の無さとか、主義主張の無さとして印象付けるためにつけられたあだ名だった (p. 82)」と言う。しかし私は、スパーの説が通説を覆すほどに説得的だとは思えない。
- (39) *A Brief Account*, pp. i～ii. なお、このとき最終的に学寮長に選出されたのは、プラトニストに対して敵意を持っていたアンソニー・スパロウであった。サイモン・バトリックはその後、ロンドンのセント・ポール寺院の教会主管に任命されて、その職に 30 年間在った。名誉革命後の 1689 年にはチチェスター主教、1691 年にはイーリー主教に任命され、亡くなるまでの 18 年間その職にあった。(DNB on CD-ROM)
- (40) *Ibid.* pp. 4～5.
- (41) *Ibid.* pp. 11～12.
- (42) *Ibid.* pp. 7～11.
- (43) *Ibid.* pp. 14～19.
- (44) *Ibid.* pp. 20～21.
- (45) *Ibid.* p. 22.
- (46) *Ibid.* p. 24.
- (47) G. R. Cragg, 1950, pp. 38～39.
- (48) *Ibid.* p. 57.
- (49) J. H. Levine, 1992, pp. 91～92.
- (50) S. Hutton, 1992, pp. 69～70.
- (51) A. Gabbey, 1992, p. 111.
- (52) S. Hutton, 1992, p. 70.
- (53) John Spurr, 1988, pp. 69～75.
- (54) T. Claydon, 2008 によれば、バーネットの経歴は典型的な広教主義聖職者たちとは異なっている。しかし王政復古期後半に彼等と交流を持ち、名誉革命後にはソールズベリ主教に任命された。
- (55) John Spurr, 1988.
- (56) 青柳かおり, 2008, 10 頁。
- (57) R. K. Webb, 1996, p. 12.
- (58) J. Marshall, 1992, pp. 257～258. 国教会の高位聖職者である主教たちは、聖職貴族として貴族院に議席をもっている。なお、バクスターの教会体制観については、梅津順一, 2005 をみよ。
- (59) R. A. Ashcroft, 1992, p. 152.
- (60) R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992, p. 20; J. Marshall, 1992, pp. 265～266.
- (61) 青柳かおり, 2008, 第 4 章, 第 2 節。
- (62) M. J. Osler, 1992, pp. 179～182.
- (63) *Ibid.* pp. 183～190.
- (64) 以下の「科学革命」についての説明は、H. Kearney, 1971 = 中山茂・高柳雄一訳, 1972 による。
- (65) 同上, 第 1 章, 第 3 章～第 5 章。
- (66) 同上, 第 7 章。

- (67) M. Hunter, 1992.
- (68) John Spurr, 1988, pp. 75~77.
- (69) G. Holmes, 1978, p. 169.
- (70) J. J. Dahn, 1970, pp. 172~175.
- (71) Margaret C. Jacob, 1976 = 中島秀人訳, 1990. 127 頁。
- (72) John Gascoign, 1984.
- (73) 島尾永康, 1979, 第 6 章。
- (74) H. Kearney, 1971 = 中山茂・高柳雄一訳, 1972. 第 6 章。
- (75) 大野誠, 1998, 41~44 頁。
- (76) 島尾永康, 1979, 194~195 頁。
- (77) Richard B. Schlatter, 1940, p. 199.
- (78) *Ibid.*, p. 203.
- (79) 岸田紀, 1997. ただし, この論文には, 二つの大きな欠陥がある。一つは, 「ジェントルマン資本主義」と低教会派とを著者が結び付ける論理が明快でないこと。二つ目は, ジョン・ロックの思想についての誤った理解。岸田は低教会派神学者たちを「功利主義者ロックの弟子」と呼ぶが, ロックは功利主義者ではない。また, ロックと低教会派神学者たちの関係は, 教師と弟子という関係ではなかった。これについては, J. Marshall, 1992 を参照せよ。
- (80) ヴェーバーの「倫理」テーゼの再検討については, 山本通, 2008 を見よ。なお, 再検討の際には, アングリカン高教会派の職業倫理についてのジョン・ソマヴィルによる興味深い研究成果もまた, 参照されるべきである。
- (81) John Gascoign, 1984, pp. 6~7.
- (82) F. L. Cross and E. A. Livingstone ed., 1974.
- (83) John Gascoign, 1996, p. 223.
- (84) G. Holmes, 1978.
- (85) ジャコバイトの反乱については, 浜林正夫, 1983, 第 5 章, 第 1 節を参照せよ。
- (86) バンガー論争におけるヒックスとホードリの主張について, 詳しくは, 岸田紀, 1977, 249 頁以下を見よ。ヒックスは, 王権神授説と主教権臣従説によって名誉革命体制を批判し, さらに教会の国家権力からの分離を主張するものであった。
- (87) 浜林正夫, 1987, 180 頁。
- (88) John Gascoign, 1984, p. 24.
- (89) R. K. Webb, 1996, p. 26.
- (90) *Ibid.*, p. 27.; C. G. Bolam, J. Goring, H. L. Short, and R. Thomas, 1968, pp. 155~164.
- (91) Norman Sykes, 1953 = 野谷啓二訳, 2000, 129 頁。
- (92) 以下の概観は, John Gascoign, 1996, pp. 224 ff. に依る。
- (93) プリーストリーの思想と行動の概観については, 杉山忠平, 1974 をみよ。
- (94) G. R. Cragg, 1950, pp. 85~86.
- (95) 浜林正夫, 1987, 186~187 頁。
- (96) ジョン・ウェズリーの思想と行動の概観については, 野呂芳男, 1991 をみよ。

参考文献 (発表年代順)

- R. F. Jones, 1936, *Ancients and Moderns: a study in the rise of the scientific movement in seventeenth-century England*, St. Lewis.
- Robert K. Merton, 1938, 'Science, Technology and Society in seventeenth-century England' *Osiris* No. 4.
- Richard B. Schlatter, 1940, *The Social Ideas of Religious Leaders: 1660~1688*, Oxford.
- G. R. Cragg, 1950, *From Puritanism to the Age of Reason: a study of changes in religious thought within the*

Church of England, 1660~1700, Cambridge.

Norman Sykes, 1953, *The English Religious Tradition: sketches of its influence on church, state, and society*, revised edition 1961 (野谷啓二訳, 2000, 『イングランド文化と宗教伝統: 近代文化形成の原動力となったキリスト教』開文社出版).

Christopher Hill, 1965, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford (福田良子訳, 1972, 『イギリス革命の思想的先駆者たち』岩波書店).

越智武臣, 1966, 『近代英国の起源』ミネルヴァ書房.

浜林正夫, 1966, 『『科学革命』とピューリタニズム: C・ヒル説をめぐる論争』『商学討究』第17巻第1号.

Barbara J. Shapiro, 1968, 'Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England' in *Past and Present*, No. 40. In Charles Webster ed., 1973.

C. G. Bolam, J. Goring, H. L. Short, and R. Thomas, 1968, *The English Presbyterians*, Boston.

Barbara J. Shapiro, 1969, *John Wilkins: an intellectual biography*, Los Angeles.

J. J. Dahn, 1970, 'Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures' in *Church History*, vol. 39.

H. Kearney, 1971, *Science and Change, 1500~1700* (中山茂・高柳雄一訳, 1972, 『科学革命の時代』, 平凡社).

浜林正夫, 1971, 『増補版・イギリス市民革命史』未来社.

J. E. McGuire, 1972, 'Boyle's Conception of Nature' in *Journal of History of Ideas*, vol. 33, no. 4.

Charles Webster ed., 1973, *The Intellectual Origin of the Seventeenth Century*, London.

F. L. Cross and E. A. Livingstone ed., 1974, *The Oxford Dictionary of Christian Church*, London.

杉山忠平, 1974, 『理性と革命の時代に生きて: J・プリーストリー伝』岩波書店 (新書).

Charles Webster, 1975, *The Great Instauration*, London.

Margaret C. Jacob, 1976, *The Newtonians and the English Revolution: 1689~1720*, New York (中島秀人訳, 1990, 『ニュートン主義者とイギリス革命』学術書房).

James Jacob, 1977, *Robert Boyle and the English Revolution: a study in social and intellectual change*, New York.

岸田紀, 1977, 『ジョン・ウェズリ研究』ミネルヴァ書房.

G. Holmes, 1978, 'Essay Review: Science, Reason, and Religion in the Age of Newton' in *British Journal for the History of Science*, vol. 11.

島尾永康, 1979, 『ニュートン』, 岩波書店 (新書).

James Jacob and Margaret Jacob, 1980, 'Anglican Origin of Modern Science', in *Isis*, no., 257.

C. J. Sommerville, 1981, 'The Anti-Puritan Work Ethic' in *Journal of British Studies*, vol. 20, no. 2.

浜林正夫, 1981, 『イギリス名誉革命史』上巻, 未来社.

Michael Hunter, 1982, *Science and Society in Restoration England*, Cambridge (大野誠訳, 1998, 『イギリス科学革命: 王政復古期の科学と社会』南窓社).

浜林正夫, 1983, 『イギリス名誉革命史』下巻, 未来社.

John Gascoign, 1984, 'Politics, Patronage and Newtonianism: the Cambridge example', in *The Historical Journal*, vol. 27, no. 1.

J. C. D. Clark, 1985, *English Society: 1688~1832*, Cambridge.

G. A. J. Rogers, 1985, 'The Basis of Belief: Philosophy, Science and Religion in Seventeenth-Century England' in *History of European Ideas*, vol. 6, no. 1.

J. Marshall, 1985, 'The Ecclesiology of the Latitude-men 1660~1689: Stillingfleet, Tillotson and "Hobbism"', *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 36, no. 3.

浜林正夫, 1987, 『イギリス宗教史』大月書店.

John Spurr, 1988, "'Latitudinarianism" and the Restoration Church', in *The Historical Journal*, vol. 31, no. 1.

- M. C. Jacob, 1988, *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*, New York.
- Hedley Brooke, 1991, *Science and Religion: some historical perspectives*, Cambridge (田中靖夫訳, 2005, 『科学と宗教：合理的自然観のパラドックス』 工作舎).
- 野呂芳男, 1991, 『ウェスレー』 清水書院.
- R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992, *Philosophy, Science and Religion in England, 1640~1700*, Cambridge.
- S. Hutton, 1992, 'Edward Stillingfleet, Henry More and the Decline of Moses Atticus' in R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992.
- J. H. Levine, 1992, 'Latitudinarians, Neo-platonists and the Ancient Wisdom', in R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992.
- A. Gabbey, 1992, 'Cudworth, More and the Mechanical Analogy' in R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992.
- R. A. Ashcroft, 1992, 'Latitudinarianism and Toleration: historical myth versus political history' in R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992.
- M. J. Osler, 1992, 'The Intellectual Sources of Robert Boyle's Philosophy of Nature: Gassendi's Voluntarism and Boyle's Physico-theological Project' in R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992.
- M. Hunter, 1992, 'Latitudinarianism and the "Ideology" of the Early Royal Society: Thomas Sprat's *History of the Royal Society* (1677) Reconsidered' in R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992.
- G. A. J. Rogers, 1992, 'Locke and the Latitude-men: ignorance as a ground of Tolerance', in R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992.
- J. Marshall, 1992, 'John Locke and Latitudinarianism' in R. Kroll, R. Ashcroft, and P. Zagorin, eds., 1992.
- W. M. Spellman, 1993, *The Latitudinarians and the Church of England, 1660~1700*, Athens and London.
- Knud Haakonssen ed., 1996, *Enlightenment and Religion: rational dissent in eighteenth century Britain*, Cambridge.
- R. K. Webb, 1996, 'The Emergence of Rational Dissent' in Knud Haakonssen, 1996.
- John Gascoign, 1996, 'Anglican Latitudinarianism, Rational Dissent and Political Radicalism in the late Eighteenth Century' in Knud Haakonssen, 1996.
- M. C. Jacob, 1997, *Scientific Culture and the Making of the West*, Oxford.
- 岸田紀, 1997, 「名誉革命期低教会派の『召命』観とジェントルマン資本主義：ティロットソン大主教を中心に」『資本主義形成期の経済思想』高千穂商科大学総合研究所.
- Dictionary of National Biography on CD-ROM*, 1998, Oxford.
- 大野誠, 1998, 『ジェントルマンと科学』山川出版社.
- M. C. Jacob, 2000, 'Commerce, Industry and the Law of Newtonian Science: Weber revisited and revised', in *Canadian Journal of History*, xxxv,
- 長尾伸一, 2001, 『ニュートン主義とスコットランド啓蒙』名古屋大学出版会.
- 梅津順一, 2005, 『ピューリタン牧師バクスター：教会改革と社会形成』教文館.
- 山田園子, 2006, 『ジョン・ロック「寛容論」の研究』溪水社.
- 青柳かおり, 2008, 『イングランド国教会：包括と寛容の時代』彩流社.
- T. Claydon, 2008, 'Latitudinarianism and Apocalyptic History in the Worldview of Gilbert Burnet, 1643~1715', *The Historical Journal*, vol. 51, no. 3.
- 山本通, 2008, 「ヴェーバー『倫理』論文における理念型の検討」橋本努・矢野善郎編『日本マックス・ウェーバー論争』ナカニシヤ出版.