

論 文

クエーカー研究における新ヘーゲル主義的前提について

—self概念を巡るバークレー神学に関する評価—

中野 泰治 (仏教大学非常勤講師)

I. はじめに

本稿では、クエーカー研究において長らく踏襲され、研究の方向性自体を大きく規定してきた新ヘーゲル主義的前提の存在とその内容を、第二期クエーカー（王政復古期）に属するロバート・バークレー（Robert Barclay, 1648-90）に関する従来の評価を再検討することで明らかにする¹⁾。その分析軸となる概念がself（自己）である。

クエーカー派に関する本格的な歴史研究の先駆けとなったのが、ロバート・バークレー・オブ・ライゲート（Robert Barclay of Reigate, 1833-76）による*The Inner Life of the Religious Society of the Commonwealth*（1876）である²⁾。彼は福音主義の立場からクエーカーの歴史を描き出し、歴史の再構築を通して福音主義的クエーカー信仰の弁護を行った³⁾。他の宗派と同じくクエーカー派においても、自然科学の発達、聖書批評学やダーウィニズムといった新しい学問的成果を受けて、19世紀半ば頃から伝統的なキリスト教理解を時代に合うように問い直そうとする自由主義神学が大学で教育を受けた若い信徒を中心に広まりつつあったが⁴⁾、1895年に行われたマンチェスター会議以降、クエーカー派における自由主義の影響は決定的なものとなる⁵⁾。自由主義神学を正統信仰として受け入れた英国、及び米国の一部のクエーカーはその受容過程において、上のバークレー・オブ・ライゲートの手法を引き継ぎ、自由と理性に最適化する形でクエーカー信仰を再解釈し、その視点から歴史を再構築することによって自由主義的クエーカー神学（Liberal Quakerism）を確立しようとした⁶⁾。

こうした自由主義的視点から執筆編集され、ク

エーカー研究、特に歴史研究において基本文献として長らく参照されてきたものに、ラウントリー・シリーズ（The Rowntree History Series）がある。ラウントリー・シリーズは、クエーカーのチョコレート業者であるジョン・ウィルヘルム・ラウントリー（John Wilhelm Rowntree, 1868-1905）が企画し、ルーファス・マシュー・ジョーンズ（Rufus Matthew Jones, 1863-1948）、ウィルヘルム・チャールズ・ブレスウエイト（William Charles Braithwaite, 1862-1922）らによって執筆された長大な歴史著作である⁷⁾。ラウントリー・シリーズでは、経験主義とともに、20世紀前後に英国で支配的であった新ヘーゲル主義的なself-affirmation（自己肯定）、self-realisation（自己実現）の哲学が解釈基盤として採用され、個々の経験を重んじ、理性や良心の働きを通してselfとGod's selfの最終一致、selfと社会的なLarger selfの最終一致を目指すgroup mysticism（集団神秘主義）としてのクエーカー思想が提示されている。その背景には、産業化とともに断片化、世俗化していく社会を再統合する意図があり⁸⁾、また19世紀初頭以来、クエーカー派内部において生じていた思想的分裂を解決しようという現実的な理由があったのだが⁹⁾、この解釈を通して18世紀の静寂主義（Quietism）、19世紀の福音主義に対する自由主義的なクエーカー信仰の弁護が試みられている¹⁰⁾。20世紀半ば以降、様々な視点から研究が行われてきたが（例えば、ジェフリー・ナトール（Geoffrey Nuttall）やヒュー・バーバー（Hugh Barbour）等によるピューリタンとしての初期クエーカー理解、クリストファー・ヒル（Christopher Hill）やバリー・レイ（Barry Reay）によるマルキスト的クエーカー史

論 文

解釈、ルイス・ベンスン (Lewis Benson) による預言者精神からの初期クエーカー理解、ダグラス・グウィン (Douglas Gwyn) やベン・ピンク・ダンデライオン (Ben Pink Dandelion) 等による終末論的視点からのクエーカー史の再解釈など¹¹⁾、多くのクエーカーに関する学術研究が主に insider 的視点から、すなわちクエーカー教徒自身によって担われ¹²⁾、意識的にしろ無意識にしろ、近代に適合化された信仰理解が踏襲され、その理解の歴史への再読み込みと、歴史解釈による自由主義的クエーカー理解の再確認、再生産が行われてきた¹³⁾。そして Woodbrooke College や Pendle Hill といった研究施設、また礼拝集会を通して、今日クエーカーの間でこの解釈上の立場がいわば不問の前提として受け入れられている。もちろん現代クエーカーの歴史解釈における自由主義的性格は、特に福音主義の立場に立つジョン・パンション (John Punshon)、トーマス・D・ハン (Thomas D. Hamm¹⁴⁾)、マーチン・デイビー (Martin Davie)、キャロル・D・スペンサー (Carole D. Spencer¹⁵⁾) といった研究者、またエリザベス・イチシエイ (Elizabeth Isichei) やアリス・サザン (Alice Southern) といった歴史家によってこれまでも度々指摘されてきたが、God's intimacy (神の近さ) に基づく self-affirmation という特定の信仰観自体に関しては、クエーカー信仰の核心部として疑念が呈せられることがあまりない。たとえそれが福音派による研究であったとしても、現代のクエーカー研究が、近代思想の影響下において「自己の内的経験を基盤に合理的に獲得されうる真理が社会の目的、そして世界の最高目的そのものであり、そこに全体の一致がある」という素朴で特殊な近代的自己-真理観によって、多かれ少なかれ、非自覚的な形で規定されたままであり、それによってクエーカー研究も大きく方向付けられている状況が存在する。

この考察では、まず自由主義クエーカー思想の特殊な性格、つまり新ヘーゲル主義的前提の存在とその内容を示し、そしてラウントリー・シリーズ以来、self-denial (自己否定) というモチー

フにおいて否定的に取り扱われてきたパークレーに関する神学的評価を再検討することで、self-affirmation を根本的動機とする自由主義クエーカー思想の性格を明らかにしたい。

II. 自由主義クエーカー思想と新ヘーゲル主義

クエーカーの伝統的な自己理解、また広く受け入れられてきた辞書的定義によれば、クエーカー信仰とは、キリストの贖罪の働きを通してすべての人間に inward light (内なる光) が与えられており、心を空しくすることによって内なる光の働きを受け入れ、その導きに従うことで神との一致に至るというものである。しかしこうしたクエーカー理解も近代的な信仰理解が投影され、その視点にそぐわない様々な要素が捨象され、単純化されたものと言えるかもしれない。最初期の指導者であるジョージ・フォックス (George Fox, 1624-91) にしろ、第二期のパークレーにしろ、初期クエーカー思想では、self は悪の働きの場であり、神の働きに反するものと考えられており¹⁶⁾、自己が破られる (罪が自覚される) ところに内なる他性としての光の声が聞かれるとされていた¹⁷⁾。それ故、彼らは神の声を内なる光の働きを通して静かに待ち望むことを強く説いたのである¹⁸⁾。そして彼らの信仰では、無条件の働きかけとしての神の声が聞かれ、その声に応答する時、神 (他性) との関係性において自己が再生 (再確認) されるという救済論的モチーフが提示されている¹⁹⁾。そうした意味で、クエーカー信仰における perfection (完全) の基準は、敵対者への愛、つまり自己とは異質な他性に関われるか否かに置かれ²⁰⁾、この完全の基準から更にクエーカー特有の教会論や社会倫理が導き出されてきたのである²¹⁾。

しかし20世紀の自由主義クエーカーは、トーマス・ヒル・グリーン (Thomas Hill Green, 1836-82)、ジョージ・ハーバート・パーマー (George Herbert Palmer, 1842-1933)、ジョサイア・ロイス (Josiah Royce, 1855-1916) といった19世紀末頃に活躍した英米の新ヘーゲル主義者の影響を受けて²²⁾、ク

クエーカー研究における新ヘーゲル主義的前提について—self概念を巡るバークレー神学に関する評価—

クエーカー信仰の中心概念であるinner light²³⁾を人間の心の機能である良心、(無)意識の働きと読み替え、(無)意識とはすべての人々に内在化された神の意識、世界の意識としての‘That of God in everyone’²⁴⁾と考えるようになった。そしてこの内在する神へ自発的に応答することによって、また他の人々に内在する神性(善性)に応答することによって、神や他の人々との平和的一致に至りうると信じたのである(現代クエーカーの平和主義の手法)²⁵⁾。例えば、自由主義クエーカーの代表的指導者であり、現在でも大きな影響力を持つジョーンズは、次のように語る。「人間には、真理を認識し、愛に応答し、そして正義に同意する能力が与えられている²⁶⁾。」ジョーンズによれば、この能力とは人間のconscience(良心)であり、良心の働きを通して神に応答することで救いに預かることができるのだという²⁷⁾。この神の救いとはまた、神との根底的な一致を認識することでtrue self(真の自己)の完成に至る決断でもある²⁸⁾。そしてそれぞれの人々が全人的な完成に至ることでこの世界が完成され、この世において神の国が実現すると、彼は信じたのである²⁹⁾。つまりここでは、キリスト教信仰というものが、人間のfinite self(有限な自己)がthe whole self(全的な自己)へ至る自己実現の過程として、また神自身の自己発展の過程として描かれている³⁰⁾。こうした信仰観はジョーンズの同僚であるブレスウェイトにも見られ、彼によればこの世界は神の意識の自己発展であり、人間の発展も神の展開の一部であるという³¹⁾。このように人間の自己が真の自己、全なる自己を発見する時、全なる神の自己は世界のすべての存在を根拠付け、意味を与える形而上学的役割を果たし³²⁾、そして全的自己においてあらゆる対立や矛盾は解消され、人間相互はその深い生命において一致に至るというのである³³⁾。ジョーンズは、ロイスの‘loyalty(忠誠)’という言葉を用いて語る。‘By loyalty he [Josiah Royce] meant willing and thorough-going devotion to a cause which unites many selves into one organic community-self. ...The highest form of it, its consummate stage, is love. ...The

“me” and the “mine” are swallowed up in the “us” and “our [sic].” ...It is...a way of completion and fulfillment [of the self].’³⁴⁾(「ロイスにとって『忠誠』という言葉は、多くの自己を一つの有機的な自己へ結び付ける大義への意志的で徹底的な献身を意味した。…忠誠の最も崇高な形、最も完成した形は愛である。…そこでは『私』や『私のもの』は『私たち』、『私たちのもの』へ吸収される。…それが自己の完成、自己の充実への道である。)」

もちろん初期クエーカーの信仰にも、内なる光の教えに基づく新プラトン主義的神秘主義が見いだせるのは事実であり、またフォックス等の初期指導者の思想の中には(主に表現上の問題であるが)「神の先行的恩寵に対する自発的応答による救い」というアルミニウス主義的要素が存在することも確かである³⁵⁾。そうした意味で、自由主義的クエーカー理解も伝統的な信仰の枠組みから大きく外れていないように見える。しかし初期クエーカーと自由主義クエーカーによる著作、18世紀の静寂主義や19世紀の福音主義と彼らの思想を仔細に比較検討するならば、人間(自己)の性質に関する見方、つまり救済論におけるselfの役割を巡って、20世紀以来、クエーカー思想の質的内容が大きく変化したことが分かる³⁶⁾。17世紀初期クエーカー思想から18世紀の静寂主義、そして19世紀の福音主義のそれぞれの救済思想では、(1)「人間の全的墮落」、(2)救いのためにすべての人々に与えられた「内なる光」、そして(3)救いへの道としての「光への服従」という三つの共通軸が存在するが³⁷⁾、自由主義クエーカーの思想には「罪」、「悔改」、「自己否定」、「贖罪」、「救い」、「義認」、「聖化」、「神の審き」といった様々なキリスト教的なモチーフが欠落しているか、言葉はあれど、これらのモチーフは思想の背景へと完全に後退しまっている。自由主義クエーカーにおいては、信仰の根拠は「神の光」から「人間の良心」へと移され、人間はすでに神性を備えた存在であり、もはや原罪に汚された罪深いものではないとされるのである。その意味で、贖罪や救済の神学的価値はかな

論 文

り低いものとなっている³⁸⁾。本来の自己になるための決断をなさないことの意味は、伝統的なクエーカー思想において信じられたような「神の永遠の審き」などではなく、単に全人的、全的な自己に到達しないということにすぎない。

更に注目すべきこととして、自由主義信仰では、conscienceは理性による自己認識 (self-consciousness) と同義と見做される³⁹⁾。つまり、神の性質が人間の理性の働き、主観性の働きそのものにまで拡大され、神は人間の意識そのものに繋がる自己の一部であるとまで主張されるのである⁴⁰⁾。人間はこの自己意識、もしくは意識を超えた領域、つまり無意識 (例えば、あるクエーカーはユング的な集合的無意識として理解し⁴¹⁾、あるクエーカーは東洋的の自己として理解し⁴²⁾、また別のクエーカーは遺伝子に組み込まれた生物学的なレベルのものとして理解している⁴³⁾) において神と継続した性質 (conjunctive nature) を持ち⁴⁴⁾、その意味で理性的存在、もしくは意識を持つ存在としての人間は神的 (deified) だというのである。上で見た通り、自由主義クエーカー思想では、人間の発展や信仰は神の自己展開の過程の一部であると主張されるが、歴史がGod's selfの現れである限り、人間の歴史解釈さえも神の自己理解であるとされる⁴⁵⁾。それ故、彼らの論理に従えば、歴史を解釈する者、そして教育や社会活動を通して歴史を創り上げる者としての自由主義クエーカーの正当性は、そうした「神と自己の継続的同一性」という構図によって根本的に保証されていることになる。こうして自由主義的な歴史解釈 (そして歴史の中における実践活動) は、人間の罪、神の救済の必要性、歴史における神の主体性などを説いた伝統的クエーカーの理解とは異なり、しばしば外部の人々から閉鎖的と批判されるように、self (自己) から始まり、Larger self (大きな自己) で終わる自己回帰的構造を持つself-contained (自己充足的)、self-complete (自己完結的) な性格を帯びるものとなっている⁴⁶⁾。

1960年代以降、自由主義クエーカーは、個人

の自由・理性・経験の強調、内在する神と自己との継続性という理解、そして古い啓示よりも新しい啓示の優位性を主張する進歩主義的歴史理解を更に推し進め⁴⁷⁾、世界の多元的な状況に適合化する形で信仰の伝統的・社会的要素を捨象し、単にクエーカー思想をUniversal self (普遍的自己) との一致においてtrue self (真の自己) を発見するためのpersonal spiritual journey (個人的な霊的な旅路) とのみ提示するようになっている。そこにはもはやクエーカー信仰とは何かというidentity、もしくはそれを表現する言葉 (creed等) は存在せず、ただ真理を求める場としての沈黙の礼拝での振る舞い方だけを規定するthe behavioral creedによって支配された姿がある⁴⁸⁾。それ故、自由主義クエーカーはキリスト教徒である必要もなく、'Muslim, Hindu, Sikh, and Buddhist Quakers, theist and non-theist, agnostic and atheist'⁴⁹⁾ (「ムスリム・クエーカーでも、ヒンズー・クエーカーでも、シーク・クエーカーでも、ブディスト・クエーカーでも、有神論者でも非有神論者でも、不可知論者でも無神論者」) でもかまわない状況になっている。そうした集会の現状に関する善し悪しの判断はそれぞれの人に任せるとして、自身による信仰規定を失ったクエーカーは教えを育む役割を他の宗派や他の宗教に対して委ねてしまう一方で、反教会・非伝統主義的立場に立ち、そして現代社会で一般的に信じられる真理観によって、つまり「全体的真理は個人の経験に基づき合理的に把握することが可能であり、そうした全体的真理の把握によって自己が充足しうる」という素朴な近代的真理観によってのみ導かれ、それ故に集会の外部の人々に対して、何らかの問題を抱えて集会を訪問する人々にさえも、クエーカーとしての語るべき独自の言葉を失ってしまったように見える⁵⁰⁾。

Ⅲ. バークレーの再読解と 現代クエーカー研究の問題点

こうした歴史解釈における特殊な思想的傾向が顕著に見られるのが、クエーカー運動の第二期に

クエーカー研究における新ヘーゲル主義的前提について—self概念を巡るバークレー神学に関する評価—

属するロバート・バークレーに関する神学的評価である。バークレーは、王政復古以降、迫害が激化する中でクエーカー派の存続のために信仰を体系化した重要人物であり⁵¹⁾、最初期クエーカーの急進主義的性格を是正するために神の他者性（遠さ）やself-denial（自己否定）の重要性を主張したが、この神の遠さと自己否定という神学的モチーフが18世紀の静寂主義の消極的内向的性格へつながり、会員数減退の原因となったとして、現代のクエーカー研究において長らく批判の対象となってきた⁵²⁾。しかしそれはテキスト自体の論理よりも、内在する神のintimacyという神学的価値、及び神聖なる自己という自由主義的価値観を通じた読解に基づくものであり、資料の意図的選択や書き換え、事実誤認、論理誤謬などの操作によって巧みに構築されたものとなっている。

a. バークレー神学に対する批判

ジョーンズによれば、フォックスやその他の最初期クエーカーの指導者達は内なる光の生き生きとした経験に基づいて、アウグスティヌスやカルヴァンが主張した「人間の全的墮落」に異議を唱えたが⁵³⁾、しかし第二期クエーカーであるバークレーがこの正統教義に立ち戻り、naturalとsupernatural、humanとGodという二元論をクエーカー信仰に持ち込み、光の教えと接合してしまったという⁵⁴⁾。その結果、バークレー神学では、人間は自然の状態において墮落しており⁵⁵⁾、人間の側には神との和解の為になし得ることはただ心に植え付けられた神の種子、神の光が働き出すのをただ静かに待ち望むこと、つまりその働きを妨害しないということだけになるという⁵⁶⁾。それ故、救いは人間には関係のない神の摂理による奇跡的な事柄となり、人間は神の単なる操り人形のように考えられるまでに至ったとされる⁵⁷⁾。ジョーンズは次のように批判する。‘There is thus no co-operation between man and the superadded grace. It [God’s grace] works in its own way, accomplishes its own end. Man’s only act is a decision to lie passive and not resist it.’⁵⁸⁾（「こうして、人間と、[神の霊を通して] 人間に更に付

加される恵みとの間には何の協働関係もないことになる。神の恵みはそれ自体で働き、その目的を達成する。人間の唯一の行為は、その働きにじっと受け身のままでいて、決して抵抗しまいとす決心である。』

ジョーンズは真理の判断基準に関しても、バークレーを批判する。バークレーが神の知識を得るための手段として理性や良心の働きを否定し、啓示としての光に限定したことは、真理を判断するための客観的で科学的な基準を取り去ることを意味し、信仰を不確実なものにするものだという⁵⁹⁾。‘There is no test, no criterion. The moving is its own evidence. One must not question why, one must not ask for rational grounds. Reason is excluded.’⁶⁰⁾（「バークレー神学にはどんな検証手段も基準も存在しない。神の働きそのものが証である。人は何故と尋ねてはならないし、また合理的根拠を求めてはならない。理性は排除される。』）ジョーンズによれば、こうしたバークレーの否定的な態度が大陸の静寂主義からの後の影響と相俟って、18世紀クエーカーに宗教的事柄のみならず、実務的事柄に対してさえ理性や知性を用いることに恐れを抱かせるという事態に繋がったのである⁶¹⁾。結果として、静寂主義クエーカーは内向的な集団となり、宣教の情熱を失って外部世界から退避し、無責任にも政治から興味を失ってしまったのだと、厳しく批判するのである⁶²⁾。

b. 最初期から第二期クエーカーにおける思想的变化

こうした批判は最初期から第二期の思想上の相違点、また17世紀と18世紀クエーカーの思想の間にある相違点を明らかにしているように見えるが、実際には詳細なテキスト読解や適切な論証に基づいているわけではない。例えば、自由主義的歴史解釈では、静寂主義の特徴の一つとされる理性や知性の否定の始源、もしくは「人間の全的墮落」という教義の始源を第二期クエーカーであるバークレーに求める歴史遡及的な手法を用いているが⁶³⁾、そのまま時代を最初期にまで遡るならば、ピューリタンの土壌から生まれ育った最初期クエ

論 文

クエーカー自身も natural と supernatural という二元論的世界を持ち、全的墮落という聖書的世界観から信仰を構築していることが分かる⁶⁴⁾。また第二期や静寂主義クエーカーのもう一つの特徴であるとされる「自己否定」に関しても、最初期クエーカーも同様に、神による救済と和解にとって非常に重要な要素であると考えていたことは明らかである⁶⁵⁾。この点で、「バークレー神学が墮落の教義と二元論を採用し、故に静寂主義が生じた」という命題の前提自体が崩れていることになる。1950年前後からナトルやバーバー等の研究によってクエーカー信仰のピューリタンの文脈が主張されて以来、こうした事実誤認に基づく批判は少なくなってきたが⁶⁶⁾、依然として Intimacy with God を主張し損なった神学的失敗としてのバークレー神学というテーマは⁶⁷⁾、ニッキー・C・トスリー (Nikki C. Tousley⁶⁸⁾) やヒュー・S・パイパー (Hugh S. Pypers⁶⁹⁾) 等の研究者によって引き継がれている。彼らの研究においては、バークレー神学がその歴史・社会・思想的文脈の中で研究されるのではなく、むしろ研究者自身が無意識に前提とする思想的嗜好、つまり生き生きとした神、近い神という神学的嗜好からバークレーが離反したという点からのみ判断されている⁷⁰⁾。

もちろん、最初期から第二期クエーカーの間には何の思想的变化も存在しないわけではない。クエーカー派内部の要因、また彼らが置かれた外部環境の変化に応じて、彼らの思想も変化している。その思想的变化を纏めれば、次の三点である。

(1)：終末意識の減退とそれに伴う自己理解の変化、
 (2)：内なる光の権威に関する考えの変化と、個々の信仰体験に対する集団的検証の必要性の認識、
 (3)：これら二点に起因する、信仰における「自己否定」の再強調。

(1)：革命期イングランドでは前千年王国説が時代意識としてピューリタン各派に共有されていたが、クエーカーも例外ではなく (millennium という言葉は用いなかったが⁷¹⁾)、神の国が既に到来し (in the perfect form)、到来しつつある (in the

present progressive form) と信じた⁷²⁾。それ故、彼らは時代が完成へと至る今この瞬間における人間の perfection (完全) の可能性を積極的に主張し、世に対して悔い改めを説くことができた⁷³⁾。王政復古前後からこの終末意識は減退することになるが、減退した時代意識を背景に第二期クエーカーであるバークレーは人間の完全の可能性に対して「成長」の概念を付け加え⁷⁴⁾、いつしか到来するであろう終末を忍耐強く待ち望むことを説いた⁷⁵⁾。

(2)：最初期クエーカーの指導者の一人であるジェームス・ネイラー (James Naylor) によるプリストル事件以降 (1656年)、クエーカーは内なる光の経験に基づく信仰の急進的性格とその危険性を十分に認識するようになる⁷⁶⁾。またこの事件以降、クエーカーに対する弾圧法が立て続けに制定され、彼らに対する迫害が激化していった⁷⁷⁾。それ故、穏健派のフォックスやマーガレット・フェル (Margaret Fell, 1614-1702) は派の存続のために全国的な教会組織を形成し、個々の信仰を集団的な証 (聖書の証、他の人々の証、集会の elders による証) によって検証するシステムを構築していく⁷⁸⁾。「内なる光」の権威に対するカウンターバランスとしての「集会」の重要性という難しい問題を神学的に理論化する役割を担ったのがバークレーである⁷⁹⁾。

(3)：既に見たように、「自己否定」は別に第二期や静寂主義クエーカーにのみ限定されるものではなく、自由主義クエーカー以外のすべての時代のクエーカーによって、救いに重要な要素であると見なされている。しかし上述の(1)と(2)の要因が絡み合っ、第二期クエーカーにおいては、最初期のように信仰における「勝利」のモチーフよりも、「忍耐」もしくは「自己否定」が強調される方向へ移る⁸⁰⁾。つまり、減退した終末意識を背景に、最後の審判に備えることよりも、激しい迫害の中で集会の保持・維持のために現時点で必要とされる具体的な問題を処理することが優先されるようになる。結果として、第二期クエーカーの時間意

クエーカー研究における新ヘーゲル主義的前提について—self概念を巡るバークレー神学に関する評価—

識はnow（今）より、now and not yet（今そして未だ）、もしくはnot yet（未だ）に焦点が移り⁸¹⁾、それぞれの信徒に対して神の国の到来まで注意深く自らの信仰を精査する態度が求められるようになった⁸²⁾。

c. クエーカー研究における自由主義史観

このように最初期から第二期におけるクエーカー思想の変化は、バークレーにおける神学的失敗というよりも、外部の政治・社会・思想的背景の変化の結果であり、最初期に見られた急進的な「内なる光」理解に対する神学的反省の結果であり、そしてまたこうした神学的修正を巡る急進派と穏健派の権力闘争の結果であると言える⁸³⁾。このように第二期クエーカー（またそれぞれの時代のクエーカー思想）の神学的変化の背景には様々なダイナミズムが存在するにも関わらず、ジョーンズやブレスウエイトは、彼らの神学的嗜好である最高価値としての内在する近い神、神聖なる自己という神学的前提から全歴史を描こうとする。その際、彼らが用いる手法は様々であり、例えば、静寂主義に属するとされるジョブ・スコット（Job Scott, 1751-93）（彼はまた自由主義者の祖型とされる）が三位一体的神理解について述べたテキストの箇所も、彼が三位一体を否定する非正統的立場を取っていたかのように書き換えられている⁸⁴⁾。そういった意味で、自由主義クエーカーの描く歴史は、歴史という素材を用いて自分の思想を語ることを第一目的としたものであり、歴史を自分たちの利益となるように操作したものであると指摘せざるを得ない。

上で見たように、自由主義クエーカーにとってIntimacy with Godこそが最高価値であり、真理の唯一の基準である。しかも彼らの思想では、自己は神の自己と根底において繋がっており、神の自己展開と同一のものと信じられているが故に、Intimacy with Godという価値は、容易にIntimacy with selfに転化される。そして神を最高存在として構築される価値のヒエラルキーは、自己を最高価値として構成される体系へと変化し、自己への近さに応じてすべての事柄が価値づ

けられ、秩序づけられるようになる。つまり、「私」から遠いものはすべて誤りであり、自分の価値とは異質なもの、異なる信仰や思想は劣った、もしくは有害なものであると見なされることになる。こうして自己意識と自己意志を信仰の基盤とする自由主義クエーカーにとって、表現上の曖昧さに起因するにしろ、アルミニウス主義的傾向を見せる最初期クエーカーの思想、また前千年王国思想という時代意識の下に差し迫ったGod's presence（神の現在）を説いた最初期クエーカーの信仰は、信仰の自発性と神の近さという点で自分たちと同じ「正しい信仰」と捉えられることになる（自由主義クエーカーに特有の時間意識、つまり進歩史観においては、人間社会は教育と啓蒙によって徐々に完成に向かうと考えられており、未来は現在の延長として漸進的に実現するとされる。彼らにとって、時の完成は現在において約束されたものであり、既に「現在」している⁸⁵⁾）。また逆に、減退した終末意識の下、神の国の到来を忍耐強く待ち望み、厳しい現実の中で生きることを求められた第二期クエーカーによって主張された「神の遠さ」、「神の他性」という価値は、自由主義クエーカーにとっては「疑わしい信仰」と見なされることになる⁸⁶⁾。

このようにジョーンズやブレスウエイト、またトースリーといった現代のクエーカー研究者は、自己と世界が一つの全体的意識において最終的に完成することを目指す新ヘーゲル主義的観念論の影響を受けて、その一元論的な構造にそぐわないあらゆる歴史的、政治的、思想的要因を安易に捨象し、彼らの理想に適合するような形で歴史的叙述を行う。その歴史的叙述を正当化するために、理想化・神話化された創始者としての最初期クエーカーに自由主義的理念を投影し、そして異質な要素、悪しき信仰と見做される要素を第二期クエーカー（特にバークレー）に対して投影する⁸⁷⁾。そしてクエーカーの歴史を「正しい信仰」と「悪しき信仰」の間の戦いとして描き、正統な信仰の継承者としての自由主義信仰という理解を提示することで、最終的に自らの信仰の勝利宣言を行おうとするのである⁸⁸⁾。

論 文

IV. おわりに

実際のところ、こうしたクエーカー研究における特定の思想的性格は、素材として扱われるそれぞれのテキストを実際のテキストと照らし合わせることで、つまり原文に当たることで容易に発見できるものである。しかしながら、クエーカー研究自体が発展途上の段階にあり、また研究に従事する人間の絶対数も少ないことから、なかなかきめ細かい目配りがされていない状況がある。そうした状況で、あくまで一つの解釈の可能性にすぎない自由主義的歴史解釈が事実に基づく「真理」として受け取られるならば、その思想的性格が忘却されることになり、結果的にその枠組みから排除された様々な要素が歴史の外部へ追いやられてしまうことになる。そこでは歴史の中に埋没させられた声もう一度聞かれる機会がほぼ失われることだろう。

現在の価値、もしくは未来において必要とされる価値を過去へと投影し、それを引き戻す解釈上の読み込み作業は社会、組織における価値体系の維持・確立に必要な作業であり、良きにしろ悪きにしろ、歴史解釈においては必然の事柄である。その点で、この考察自体も時代環境の影響に関して例外ではないだろうし、またその意味で自由主義クエーカーによる歴史解釈は特に批判の対象となるようなことはない。しかし自己循環的な語り（自分で根拠を措定し、そこから自己の正当性を語る循環話法）に無自覚であり、自らの歴史解釈の客観性を信じることによって、別の解釈の可能性に対して閉じがちであるクエーカー研究の状況は問い直される方が良いだろう。まだ発展途上の段階にある現代クエーカー研究に内在するbiasを自覚することによってはじめて、研究が単なる同語反復的な自分語りの域を超えることになり、彼らの語りを通じた初期クエーカー思想、18世紀の静寂主義や19世紀の福音主義ではなく、それぞれの時代の言葉がそれぞれの歴史的な脈の中でより適切に聞かれるようになるだろうことを期待する。

【注】

- 1) 一般的にクエーカー研究では、17世紀の early Quakerismが王政復古以前以後で思想的に変化したとして、王政復古以前をthe first generation、以降をthe second generationと区分けする。尚、本稿で取り扱う自由主義クエーカー思想では、「信仰告白」などの定式化された教義は存在せず、クエーカー信仰を纏めた*The Book of Discipline*（最新の英国版は、*Quaker Faith and Practice: The Book of Christian Discipline*, 4th ed.）さえも、時に相反するように見える、様々なクエーカーの言葉からなる単なるアンソロジーにすぎない。つまり、自由主義クエーカーは神学的一致には興味がなく、個々の立場は非常に多様である。しかし同時に、彼らは（時に福音主義クエーカーを含めて）、研究活動等を通して形成された特定の近代的真理観、信仰的態度を共有している。
- 2) バークレー・オブ・ライゲートは19世紀のクエーカー史家であり、17世紀の神学者ロバート・バークレーの子孫。
- 3) Pink Dandelion, ed., *The Creation of Quaker Theology: Insider Perspectives* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2004), p.3.
- 4) Martin Davie, *British Quaker Theology since 1895* (Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1997), p.75.
- 5) Davie, *op. cit.*, p.58. Elizabeth Isichei, *Victorian Quakers* (London: Oxford UP, 1970), p.40.
- 6) Dandelion, ed., *The Creation*, p.3.
- 7) ラウントリー・シリーズは、以下の6巻。① Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion* (London: Macmillan, 1909). ② Rufus Jones, Isaac Sharpless and Amelia Gummere, *The Quakers in the American Colonies* (London: Macmillan, 1911). ③ William C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism* (London: Macmillan, 1912). ④ Rufus Jones, *Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (London: Macmillan, 1914). ⑤ William C. Braithwaite, *The Second Period of*

クエーカー研究における新ヘーゲル主義的前提について—self概念を巡るバークレー神学に関する評価—

- Quakerism* (London: Macmillan, 1919). ⑥Rufus Jones, *The Later Periods of Quakerism* (London: Macmillan, 1921).
- 8) David Boucher and Andrew Vincent, *British Idealism and Political Theory* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2000), pp.21-22.
- 9) John Punshon, *Portrait in Grey: A Short History of the Quakers* (London: Quaker Home Service, 1984), p.220. Alice Southern, 'The Rowntree History Series and the Growth of Liberal Quakerism: 1895-1925' (Unpublished Master of Philosophy dissertation submitted to the University of Birmingham, March 2010), p.69, p.79.
- 10) Pink Dandelion, *An Introduction to Quakerism* (Cambridge, Eng.: Cambridge UP, 2007), p.130.
- 11) 最近のクエーカー研究の概略については、Dandelion, *An Introduction*, pp.2-4、またはDandelion, ed., *The Creation*の 'Introduction' が簡潔で分かりやすい。
- 12) Dandelion, ed., *The Creation*, p.8.
- 13) 現在精力的にクエーカー研究を行うギンやダンデライオンについても、やはり特定の真理観を前提としている。彼らにとって、'Intimacy with God' という価値が生き生きとした信仰にとって重要な要素であり、それ故、彼らは 'God's presence (神の現在)' を期待する「終末意識」からクエーカー史を捉え直そうとする。Ben Pink Dandelion, Douglas Gwyn, and Timothy Peat, *Heaven on Earth: Quakers and the Second Coming* (Birmingham: Woodbrooke College, 1998)などを参照。
- 14) Thomas D. Hamm, *The Transformation of American Quakerism: Orthodox Friends, 1800-1907* (Bloomington, IN.: Indiana UP, 1988)など。
- 15) スペンサーは、最初期クエーカーから福音主義クエーカーに至るまで通底する要素として perfection (完全) や eschatology (終末論) を含む holiness (聖潔) を取り上げる。彼女は、この holiness 概念という中心軸から離れた点で、自由主義クエーカーは伝統的立場と大きく異なると論じる (Carole Dale Spencer, *Holiness: The Soul of Quakerism An Historical Analysis of the Theology of Holiness in the Quaker Tradition* (Colorado Spring, CO.: Paternoster, 2007))。
- 16) John L. Nickalls, ed., *The Journal of George Fox*, reprinted ed. (Philadelphia: Philadelphia Yearly Meeting, 1985), p.17, pp.121-122, p.173, p.274, p.367, p.727. George Fox, *The Works of George Fox*, vol. IV. (New York: AMS Press, 1975), p.20. Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity*, Stereotype ed. (Philadelphia: Friends' Book Store, 1908), pp.142-146, p.345, pp.348-349, p.390.
- 17) Nickalls, ed., *Journal*, p.18, p.194, p.347. Barclay, *Apology*, p.349, pp.352-353, p.429.
- 18) Nickalls, ed., *Journal*, pp.12-13, pp.175-176, p.228, pp.346-348, p.561. Barclay, *Apology*, p.146, p.352.
- 19) Nickalls, ed., *Journal*, p.143, pp.194-195, p.318. Barclay, *Apology*, p.132, pp.146-147, p.198, p.429.
- 20) Barclay, *Apology*, p.536.
- 21) 詳細な議論は、Yasuharu Nakano, 'Self and Other in the Theology of Robert Barclay,' (Unpublished PhD dissertation submitted to the University of Birmingham, April 2011) の第5章を参照。
- 22) ジョーンズは、*Religion as Reality, Life and Power* (Philadelphia: Walter H. Jenkins, 1919) の中で、思想的影響を受けた人物としてこれらの新ヘーゲル主義者を挙げる。もちろん、ジョーンズ思想と彼らの思想は全く同じというわけではないが、ジョーンズは彼らから「共同の自己 (conjunct self)」という考えを受け継ぐ。また彼の思想には、ケンブリッジ・プラトニストの影響も強い。
- 23) 自由主義クエーカー思想では、「内なる光」という語が伝統的な 'inward (内へ向かう)

論 文

- light' や 'the light of Christ within you' などの表現から、'inner (内の) light' へ変えられている。初期クエーカーの「光」の用語法は多様であるが、'inner light' という表現自体は見られない。Rosemary Moore, *The Light in their Conscience: Early Quakers in Britain 1646-1666* (University Park, PA.: Pennsylvania State UP, 2000), p.81 を参照。
- 24) Dandelion, *An Introduction*, p.132. Davie, *op. cit.*, pp.140-141.
- 25) Jung Jiseok, 'Quaker Peace Testimony, Ham Sokhon' s Idea of Peace and Korean Reunification Theology,' (PhD dissertation submitted to the University of Sunderland, March 2004), p.45, p.62. Thomas C. Kennedy, *British Quakerism 1860-1920: The Transformation of a Religious Community* (Oxford: Oxford UP, 2001), p.361.
- 26) Rufus M. Jones, *A Dynamic Faith*, 3rd ed. (London: Headley Brothers, 1906), p.6.
- 27) Jones, *Dynamic Faith*, p.6. Rufus M. Jones, *The Message of Quakerism: Two Addresses* (London: Headley Brothers, 1901), p.13, p.14.
- 28) Jones, *The Message*, p.12. Jones, *Dynamic Faith*, pp.4-5.
- 29) Jones, *The Message*, p.24.
- 30) ジョーンズは、我々は自己発展する神の真理の一部であり、信仰における意識的応答によって全的真理と一つとなると語る (Rufus M. Jones, *Religion as Reality, Life and Power* (Philadelphia: Walter H. Jenkins, 1919), p.21. Jones, *Dynamic Faith*, pp. 88-92)。
- 31) William C. Braithwaite, *The Second Period of Quakerism*, prep. Henry J. Cadbury, 2nd ed. (Cambridge, Eng.: Cambridge UP, 1961), p.395. Braithwaite, *Spiritual Guidance in the Experience of the Society of Friends* (London: Headley Brothers, 1909), p.87.
- 32) Jones, *Religion as Reality*, pp.13-14.
- 33) *Ibid.*, pp.20-21.
- 34) *Ibid.*, pp.24-26.
- 35) Nickalls, ed., *Journal*, pp.316-317に見られるフォックスによる二重予定説に対する反論は、「自己否定」と「光に対する服従」の論理関係が明白ではなく、単に神への自発的応答による救いを意味するようにも読める。最初期クエーカー信仰におけるアルミニウス主義的傾向については、Moore, *op. cit.*, p.100を参照。しかしクエーカー信仰の特徴は、信仰の根拠をあくまで自己ではなく、神に置こうとする、自己否定を重視した信仰であり、特にバークレーはこの点で当時の二大思想であるカルヴィニズムとアルミニウス主義とは異なるものと考えている (Barclay, *Apology*, pp.81-82, pp.127-130)。拙稿、「クエーカーの普遍贖罪論における自由意志の問題 —R.バークレーの*Apology* (『弁明』)を中心に—」、基督教研究第67-1号 (2005年11月) を参照。
- 36) 人間の性質に関する肯定的評価が自由主義クエーカー思想の特徴であることは、ジョーンズ自身の言葉からも伺える (Rufus M. Jones, 'Introduction,' in William C. Braithwaite, *The Second Period of Quakerism*, 1st ed. (London: Macmillan, 1919), p.xlv)。
- 37) 最初期フォックス、第二期エリザベス・バサースト (Elizabeth Bathurst, 1655-85)、静寂主義者ジョブ・スコット (Job Scott)、福音主義者ヘンリー・テューク (Henry Tuke, 1755-1814) の思想を比較してみると、それぞれ時代の内外の要因による多少の神学的変容はあるが、この三つの神学的モチーフにおいて共通している。尚、スコットとテュークはラウントリー・シリーズの中で静寂主義と福音主義を代表する人物として挙げられている。
- 38) Dandelion, *An Introduction*, p.233. Dandelion, *Heaven on Earth*, pp.185-186. ジョーンズは次のように語る。'The Quaker method is to present, not a plan of salvation so much as a power of salvation.' (Jones, *The Message*, p.22.)
- 39) Rufus M. Jones, *The Nature and Authority of Conscience* (London: The Swarthmore Press, 1920), pp.45-46, p.54, pp.56-57.

クエーカー研究における新ヘーゲル主義的前提について—self概念を巡るバークレー神学に関する評価—

- 40) Jones, *Nature and Authority*, p.66.
- 41) Davie, *op. cit.*, p.220.
- 42) *Ibid.*, p.221.
- 43) マンチェスター会議におけるジョン・W・グラハム (John W. Graham) の主張 (*ibid.*, p.120)。
- 44) Jones, 'Introduction,' p.xxxviを参照。
- 45) Jones, *Dynamic Faith*, pp.86-89. ブレスウェイトは、進歩史観から歴史解釈者としての現代クエーカーの特権性を語る (Braithwaite, *Second Period*, pp.394-395)。
- 46) 現代クエーカーにとって、'God' は個々の信仰の単なるオプションにすぎない (Dandelion, *An Introduction*, p.134)。
- 47) Davie, *op. cit.*, p.268. Dandelion, *An Introduction*, pp.133-134.
- 48) Dandelion, *An Introduction*, p.137.
- 49) *Ibid.*, p.134.
- 50) *Ibid.*, p.143.
- 51) Howard H. Brinton, *Friends for 300 Years: The History and Belief of the Society of Friends since George Fox Started the Quaker Movement* (New York: Harper & Brothers, 1952), p.31. M. Christabel Cadbury, *Robert Barclay: His Life and Work* (London: Headley Brothers, 1920), p.11, p.62. D. Elton Trueblood, *Robert Barclay* (New York: Harper and Row, 1968), p.3. 神学の体系化といっても、外部から向けられた批判に対する体系的反論という性格のものであり、当時論争の対象とならなかった点、つまり他宗派と神学的に共有するテーマに関しては詳しく叙述されないことも多い。
- 52) Jones, *The Later Periods of Quakerism*, vol. I., p.59. Braithwaite, *Second Period*, p.391. 20世紀半ば以降、バークレー神学を読み直そうという流れがあるが、その代表的な研究者としてはハワード・H・ブrinton (Howard H. Brinton)、D・エルトン・トゥルーブラッド (D. Elton Trueblood)、J・フィリップ・レッジ (J. Phillip Wragge)、R・メルヴィン・カイザー (R. Melvin Keiser) などが挙げられる。
- 53) Jones, 'Introduction,' pp.xxxii-xxxiii.
- 54) *Ibid.*, p.xxxiv, pp.xxxvii-xxxix, p.xlv.
- 55) *Ibid.*, p.xxxv, p.xlii.
- 56) Jones, *Later Periods*, pp.59-60. Braithwaite, *Second Period*, p.388.
- 57) Jones, 'Introduction,' pp.xl-xli.
- 58) *Ibid.*, p.xlii.
- 59) *Ibid.*, p.xl, p.xliii. 実際には、バークレーは日常業務における理性の働きは否定しておらず、また理性を通して神を知る可能性も否定しているわけではない (Barclay, *Apology*, pp.143-144)。
- 60) Jones, 'Introduction,' p.xliv.
- 61) Jones, *Later Periods*, p.60, p.94, p.103.
- 62) *Ibid.*, p.101.
- 63) こうした詳細な因果関係の検証に基づかない歴史遡及的な手法は、'post hoc ergo propter hoc (前後即因果の誤謬)'、もしくは 'false cause' と呼ばれ、必ずしも妥当な論証形式ではない。
- 64) Nickalls, ed., *Journal*, p.10, p.17, p.34, p.121, p.727. Fox, *Works*, p.15, p.37. しばしば、バークレーは正統的な聖書主義に立ち戻ったと批判されるが、これも妥当な論証ではない。最初期クエーカーは、「光の働きに一致するものは聖書の言葉に一致する」と主張したが、バークレーはその対偶命題である「聖書の言葉に一致しないものは、光の働きに一致しない」を採るにすぎない。
- 65) Douglas Gwyn, *Seekers Found: Atonement in Early Quaker Experience* (Wallingford, PA.: Pendle Hill Publications, 2000), p.217. Pink Dandelion, *The Liturgies of Quakerism* (Aldershot: Ashgate, 2005), pp.15-17. Leo Damrosch, *The Sorrows of the Quaker Jesus: James Nayler and the Puritan Crackdown on the Free Spirit* (Cambridge, MA.: Harvard UP, 1996), pp.108-110. Howard H. Brinton, *Quaker Journals: Varieties of Religious Experience among Friends*, 3rd ed. (Wallingford, PA.: Pendle Hill Publications, 1996), pp.22-23.
- 66) Punshon, *op. cit.*, p.249. Southern, *op. cit.*, p.40.
- 67) Braithwaite, *Second Period*, p.394.

論 文

- 68) Nikki Coffey Tousley, 'The Experience of Regeneration and Erosion of Certainty in the Theology of Second Generation Quakers: No Place for Doubt?', (Unpublished MPhil dissertation submitted to The University of Birmingham, August 2002)
- 69) Hugh S. Pyper, 'Resisting the Inevitable: Universal and Particular Salvation in the Thought of Robert Barclay,' *Quaker Religious Thought*, vol. 29, No. 1. (1998): 5-18. パイパーは、バークレー神学が二元論に陥っており、結局はカルヴィニズムの二重予定説と同じであると批判する。しかしこうした批判は、バークレー神学で展開される他の様々な神学的テーマ、つまり完全論や教会論などを捨象してのみ可能であろう。
- 70) トースリーはバークレーを含めた第二期クエーカー思想に関して、神の近さや神の恵みを認識し損なったと論じる (Tousley, *op. cit.*, p.77)。
- 71) Moore, *op. cit.*, p.61.
- 72) Nickalls, ed., *Journal*, p.121, p.261, p.400.
- 73) *Ibid.*, p.665, p.688.
- 74) Barclay, *Apology*, p.233.
- 75) *Ibid.*, p.245, pp.251-253.
- 76) Spencer, *op. cit.*, p.71.
- 77) Barry Reay, *The Quakers and the English Revolution* (London: Temple Smith, 1985), p.106, p.121.
- 78) Moore, *op. cit.*, p.167, p.215, pp.222-223.
- 79) Reay, *op. cit.*, p.112, pp.121-122. クエーカーの集会制度、および集会の権威の問題は、主としてRobert Barclay, *The Anarchy of the Ranters* (1674) で論じられている。
- 80) Tousley, *op. cit.*, p.59.
- 81) Reay, *op. cit.*, p.112.
- 82) Barclay, *Apology*, p.258, p.352. 詳細は、Nakano, 'Self and Other in the Theology of Robert Barclay' の第2章を参照。
- 83) 最初期クエーカー運動における急進派と穏健派の権力闘争については、Moore, *op. cit.*, p.41、およびGwyn, *Seekers Found*の第10-11章を参照。
- 84) Jones, *Later Periods*, p.291. Job Scott, *Salvation by Christ in Three Essays*, 2nd ed. (Manchester: William Irwin, 1876), p.44, pp.50-51, pp.68-71. Job Scott, *The Works of That Eminent Minister of the Gospel, Job Scott*, vol. 1. (Philadelphia: John Comly, 1831), p.516.
- 85) Dandelion, *An Introduction*, p.132. Dandelion, *Heaven on Earth*, pp.177-178.
- 86) Nakano, 'Self and Other in the Theology of Robert Barclay' の第2章を参照。
- 87) Jones, 'Introduction,' p. xxxii, p. xliv. Jones, *Later Periods*, p.83. Spencer, *op. cit.*, pp.44-45.
- 88) ジョーンズやブレスウエイトによるバークレー批判では、しばしば何の脈絡もなく自由主義信仰を称揚し、正当化する言葉が挿入される。例えば、Jones, 'Introduction,' p.xxxviやBraithwaite, *Second Period*, p.394を参照。

クエーカー研究における新ヘーゲル主義的前提について—self概念を巡るバークレイ神学に関する評価—

On Neo-Hegelian Premises in Quaker Studies:
The Idea of Self and the Conventional View of Barclay's Theology

Yasuharu Nakano

This paper aims to show that present Quakerism, especially in the Liberal tradition, and its academy have a certain ideological tendency that has been influenced by a Neo-Hegelian self-affirmative view of human nature. This perspective on humanity has long led Quaker academics particularly to underestimate Robert Barclay (1648-90), a leading Quaker theologian of the seventeenth century, in regard to his emphasis upon self-denial. By looking at Liberal Quakerism as a version of Neo-Hegelianism and re-examining the conventional view of Barclay's theology from this perspective, I clearly state that Quaker studies and historiography are consciously or unconsciously determined by the motivation to justify Liberal thought in Quakerism.