

ベントムの宗教イデオロギー批判：
*The Influence of Natural Religion on the Temporal
Happiness of Mankind* を読む

石 井 幸 三

- I はじめに
- II 要 約
- III 説明あるいは検討
- IV ま と め

I はじめに

本ノートは、1822年 Richard Carlile によって出版された Philip Beauchamp 著 *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (『自然宗教が人類の現世の幸福に及ぼす影響の分析』) を紹介し、その後少し検討を加える。

この本を取り上げる私の理由は、Delos McKown の序文付きの Prometheus Books 社のペーパーバック版を私が購入していたという単純なことに起因する。その本の題名は、最初の原題から初めの部分が省かれ *The Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* となっている。購入のきっかけは、この著の著者 Philip Beauchamp は仮名であり本当の執筆者は功利主義者ベントム (Bentham, Jeremy. 1748-1832) であるとされていたからである。私は購入したがそれを読む気になったのは、2014年頃から世界的に問題を起こしているいわゆる「イスラ

ム国」とそれが関連した事件と他の諸国家による取り締まりという事態を報道で知るに到り、ベンタムは国家と宗教の関係をどう考えていたのかということが私の頭によぎるようになったからである。彼は、12才でオクスフォード大学に入学する時に署名せざるをえなかった国教会の信仰箇条に対する嫌悪感や1789年出版の『道徳および立法の原理序説』*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*（以下、『序説』または*IPML* 略記する）で見られるように、無神論者であることはおおそ知られているので、このような彼がどのように国家と（無）宗教との関係を考えていたかという素朴な私の関心から本書を読むに至った。

ジョン・スチュアート・ミル『ミル自伝』は、本書を「私に大きな影響をのこした書物の一つである」と評価している⁽¹⁾。一般的にベンタムの宗教に関する著作に関して、マックは「ベンタムの宗教の著作は、彼の他の領域の著作よりもより少量だがより熱っぽい」⁽²⁾と評し、同様に、クリミンズは、「……宗教に関するベンタムの著作が把握される知的文脈は、彼が特に政治的論争に関わることによって担われているものよりも幅においてはるかに広い」⁽³⁾と評している。ミルと私の理解の仕方は異なるだろうが、ベンサム後期のこの書は紹介する価値はある。それは、彼の（自然）宗教批判にとどまらない支配的な社会的観念や社会意識の批判理論になっている。これが、本稿を書く意図であり目的である。

紹介と検討に入る前にこの著書の由来が記されねばならない。本書は、ベンタムの原稿から成り立っているが、原稿の取捨選択、編纂は編集者グロート（Grote, George. 1794-1871. 歴史家）による所が大きい。問題は著書の内容がベンタムの思想を表わしているのか、それともグロートの意図が大きく関与しているのかである。この問題については、私は何ら判断する能力を持ち合わせていない。私が利用した本著作の序を記しているマクノウン（Delos McKown）はこう記している。ベンタムが1815年頃より宗教に関して書きためた原稿を、1820年に彼と知り合ったグロートが、そ（龍法 '17）49-4, 626（1456）

れらを編集して出版した。他のベンタムの宗教について書かれた文章と本書の内容を比較すれば、「……我々は、本書がグロートの明敏で潔い手の中で宗教に関するベンタムの明快で辛辣な精神を表わしていると結論して差し支えないと私は考える」⁽⁴⁾。ベンタムの思想を宗教との関連、正確に言えば世俗と宗教の切断から一貫して追究した上述のクリミンズは、こう記している。本書に関わる原稿は、ベンタムによって1811年頃から書かれたことが確実である。「グロートは、大量の手稿を無視しなければならなかった。著作が書かれたのは、グロートの様式であってベンタムのそれではなかった。しかし、著作の実質はベンタムの手稿から引かれており、彼の計画に従って議論は整理されていた。1821年12月9日付けグロート宛て手紙で、ベンタムは、グロートの『戦術的能力』がそれらを『うまく利用し[た]』と話題を持ち出し、良い果実の成る庭として手稿を言及している。』⁽⁵⁾クリミンズは、その書を基本的なキリスト教の諸信条の掘り崩しを目的とし、それは「より厳密に議論され簡潔に書かれた」⁽⁶⁾と評価している。比較的多くの人が本書をベンタムの作品と認めている⁽⁷⁾。ベンタム著者とする説に対して、大久保正健は、グロートに送られたベンタムの原稿、ベンタムとグロートの思想の対比をしながら、「グロートはベンサムを十分に活用しているが、……グロートの選択が大きく作用していると見ないわけにはいかない」としている⁽⁸⁾。本研究ノートは、多数説に従ってベンタムによって書かれたものとみなして進める。この問題に決着を付ける資料も能力も私にはないからである。

題名に関して、もしこの本の題名付けにベンタム自身が関与しているならば、ベンタム研究者ヒュームの見解が参考にされるべきである。「彼[ベンタム]の[思考の]移行は、『影響(influence)』の概念に表わされており、その概念に焦点が当てられていた。」ヒュームは、特に1809年以後のベンタムの「影響」という言葉の使用に注目している。「彼[ベンタム]は、会話や文のやりとりにおいて、議会、裁判所、教会、社会的経済

的關係における影響の源を攻撃した⁽⁹⁾。著者名は、1822年に出版された時には、Philip Beauchamp という名が使われている。Philip（フィリップ）は新約聖書に登場するイエスの弟子、十二使徒の一人の名である。Beauchamp は、<http://ejje.weblio.jp> で検索すれば An English habitationnal surname of Norman origin（ノルマンの起源であるイングランドの土地に由来する姓の名前）とある。クリミンズは「なぜこの特定の名前が選ばれたかは、不思議なままである」と記している⁽¹⁰⁾。仮名使用は「渾神罪」の追及を避けるためである⁽¹¹⁾。クリミンズは、こうも述べている。ベントムが *Swear Not at All* を出版した1817年の状況として、「匿名〔出版〕は問題外であった。何故ならば、どの出版社も非常に明らかに急進的な性質を持つ匿名の著作を出版することに今や賛成しなかっただろうからである。そうすることは、一定の起訴と収監を意味していただろう」⁽¹²⁾。

本ノートは対象をこの著書に限定するので、ベントムの宗教論としては不完全である。ベントムの宗教論を完全なものにするために必要な彼が宗教に関して書いた他の著も考慮されるべきである。そうする能力は私にはないし、客観的状況も整っていない。にもかかわらず、本ノートを書くのは、以下の理由による。この書がベントムの手稿からなっているのにもかかわらず、ベントム全集の編集者であるボーリング（Bowring）がユニテリアンであるがために、ベントムの反宗教的色彩の濃い著作をボーリングが編集したベントム全集（1838-43）から排除した⁽¹³⁾。推測の域を出ないが、排除されたベントムの宗教に関する原稿には、ベントムの宗教観ないし宗教理論を率直に表わしたものもあるかもしれないのである。

本研究は、対象の本のかなり長い要約から始める。この本の内容が日本語で読める状態でない現状では、私の主観であっても、内容を紹介しておく方が読者に便利であろうし、上述したように宗教論を超えた晩年のベントムの筆法衰えぬ思想の一端を示しているからである⁽¹⁴⁾。

II 要 約⁽¹⁵⁾

前書き (19-21)

本稿は、「自然宗教によってもたらされる現世の善や害悪 (good or evil) の精査」である (19)。「自然宗教という用語の下に、私は、信仰 (belief) が関係している存在者 (the Being) から何らかの啓示 (あるいは啓示と称されたもの) によって特別に決定され確定されたのではない全ての宗教的信念 (belief) を含ませる。」(20) 本稿で、「宗教という一般的用語が用いられる場合は……常に私はその用語で単なる自然宗教を表示する。」(21)⁽¹⁶⁾

第一部 (29-94)

第一章 緒言と定義 (29-31)⁽¹⁷⁾

宗教の真実は力説されても、その有用性の有無はほとんど語られていない。宗教擁護者は、探究することなく、宗教は「社会の様々な構成員を結ぶ主要な絆」「個人の不道徳で非社会的な情熱に対する最強の轡」「内面の幸福とこの世界での徳の実践の支柱」であると主張する (29)。「私は、宗教という言葉によって、〔人類の〕存在の無限のそして未来の状態において、人類に諸々の快と苦を与える全能の存在者の存在を信じることを意味する。そして、この全能の存在者の意思や属性の知識が集められる源になるだろう書かれたものや認められた宣言が何ら存在しない時に、宗教は自然宗教と呼ばれる。〔原文改行〕私の目的は、それ故、死後に快苦の信念、その際全能の存在によって差配される (administered) ものとしての快苦が、人類にとって有用か、つまり、現在の生活において幸福または悲惨を生み出すかどうかを確かめることである。〔原文改行〕私は、現在の生活においてを強調する。というのは、その区別が非常に重要なほど注意に値するからである。」(30-31)

第二章 自然宗教が与える死後の苦と快の諸予期を単純にそしてそれ自体

として考察 (32-36)

「私がこのように示そうとしたことはこうである。人間の生命が晒されている絶え間ない危険 (peril) そして危険から自分自身を守るための知識の絶え間ない必要から、人類は未知の将来を悲慘と苦悩で満ちていると間違いなく見做すに違いない。しかし、このことがそのような傾向に帰せられる唯一の理由ではない。苦は、快よりも一層強く、より鋭い、より明確な感覚である。……苦は、快よりも、様々な考え (conceptions) に口を出すだろう。……苦は我々の予期を指示するだろう。そして、死後の生命は、そのような助言者が示唆できる最も恐ろしい随伴物で満たされているとして恐れられるだろう。」(34-35)「以上の議論は、死後の世界の存在がもし本当に予期されるならば、それは楽しみの状態よりも苦しみ状態としてより一層ありうるとして、最も満足できる形で示しているように思われる。」(35)「人間の性質の諸原理は、……完全にこの結論を保証している……。……それ故明らかなことは、単独かつ補助されていない自然宗教は、その信者の多数にとって、死の見込みによって引き起こされる心配を実質的に増幅させるだろうことである。完全には払拭できない懸念を和らげる代わりに、自然宗教は、信者により苦痛を与えそしてより憂鬱にさせるだけである不確実性に包まれた新たな不安の諸根拠を付け加えるだろう。」(36)

第三章 自然宗教が供する死後の苦と快の諸予期が、〔信者の諸行動を〕条件として、そして人間の行動の影響を及ぼすとして、考察される (37-62)⁽¹⁸⁾

第一節 自然宗教はいかなる直接的規則も何ら与えない (38-39)⁽¹⁹⁾

「一見して明らかなことは、自然宗教は人類に指導の規則を伝えない。これが、啓示が補給すると言われている自然宗教の主要欠陥である……。」(38) 自然宗教が人間の行動に影響を与えている場合、それは自然宗教に外在的な何らかの指令的規則から発している (39)。

第二節 自然宗教は、間接に、人類の現世の利益に非常に害ある行為の規則の遵守のために、その規則を示唆し自己の誘因を適用する (40-61) ⁽²⁰⁾

来世の苦や快を研究するには「完全に証拠が欠ける」。「経験のみが我々にこの世の生活でどの行為が楽しみをもたらし、不愉快をもたらすかを知らせることができる。」(40)「後世 (futura) という暗闇と隔世のただなかで、……理性は全く利かない。それで、我々は、ためらわずにこれらの根拠のない予測にふける。〔神という〕見えざる配剤者という想定された特性が唯一の基礎となり、その上で、幻想 (fancy) が死後の栄達と不興の物差しを設計することができる。そして、自然宗教が来世の復讐と報酬という幻想の諸誘因を添付するだろう行為の規則が、その配剤者の特性に関して抱かれる諸観念に完全に依拠して形作られるだろう。」(42)

以上を前提にして、自然宗教は現世での人類の幸福や悲惨を導くのかどうかが考察される。「もし我々が、人類が神 (Deity) を語る際の言語を考慮すると、我々は神が人類の考えにおいては完全に汚れない善意の存在として……想像されていることに導かれる。」(43) 自然宗教の神の特性はその信奉者によって創られる。自然宗教の神の性質として、「気ままで専制的」な特性、「不知で不可解な作用体」という特性が挙げられる (44)。「従って、〔自然宗教の〕神は、時々害悪を生じさせ時々善を生じさせるという二つの間を動揺しているとして、しかし無限に希望の対象よりも恐怖の対象として解されるだろう。」(47) その神は、人類に対して利益よりも害をより与えると推測され、気ままな専政君主となぞらえられる。(47) 従って、「現在の行動はいかなる来世の安全も築かない」(46)。

神がこのようであるにもかかわらず、神に関する尊敬と称賛の言葉以外聞かれない。これは、以下の説明になる。〔まず、称賛 (praise) と非難 (blame) の説明がなされる (47-52)。〕「我々は、自然宗教の神を他の実力 (power) の保持者達からただ程度の差で違っていると理解し、従って、その神を最も抵抗できない力 (might) が存在している地上の主権者達に

最も近いと同等視する。」(54)「経験が我々に知らせるのは、どのような行為が地上の権力者達の気に入るものとして我々に勧めるだろうか、どのような行為が彼らの敵意を挑発するか、である。〔主権者と自然宗教の神との〕この類似から……、その神が好むか忌み嫌うと想像される様々な行為の態様が複製されるだろう。」(54-5)

専政君主と自然宗教の神に共通するのは、両者各々の評価の視点、各人には有利であるが共同体にとっては不利な視点から、彼らに従う人の序列が作られることである(55, 57)。自然宗教では、その序列は聖職者、信仰者、疑り深い人、無神論者である(57-58)。自然宗教論者が、自然宗教の諸誘因と死後の諸予期のために創る規則は現世の権力者の経験から学ばれており、それ故「外在的な(extraneous)指令的規則」であり、「……そのような規則は、現世の人間の幸福に非常に有害である」(59)。

神を専政君主となぞらえるよりも、「神は個人の好みが全体の幸福に必要な以上に超えないように枷をはめる」点で善意ある(beneficent)裁判官に似ているという反論があろう。しかし、この反論は啓示宗教の立場から出るのであって、今問題にしている自然宗教の立場からではない(60)。

第四章 自然宗教の諸誘因が強行する行為規則の現世での有用性に関する一層の考察(62-68)

第一に、理性の何らかの特別な逸脱で、神や来世の状態への信念が消えたと仮定する。この不信心な状態でも、この現世社会の快苦の源は変わらない(62-3)。

第二に、「もし自然宗教が現世の人類に有益な行為の慣行に存在するならば、その宗教が享受する行為は全地球上において同じであろう」。しかし、「一つの宗教の諸々の禁止と慣行は、全ての他の宗教のそれらと全く違っている」(64)。「結果として、宗教の諸禁止令(injunctions)の遵守は有益な行為の習慣的遂行と全く異なる何物かである。というのは、後者のみが全ての場所で統一的であり同一であり、宗教的命令は無限に多様で(龍法 '17) 49-4, 632 (1462)

あるからである。」(65)

第三。もし宗教による禁止や命令の行為が、現世において有益か有害であるかに応じて教え込まれているならば、宗教は明らかに人間の諸法と一致するだろう。両者の違いは、現世か死後での裁可（制裁）の相違にある。「宗教は、それに特有な義務や犯罪を創造しないだろう。それは、ただ補助物として現われるだろう。それは、立法者が偏見なしで刻印しようとしたであろうその偏見を後押しし確認する。」(65) しかし、現実はこちらと異なっている。「……我々は、最も無害な人間の快、最悪の人間の立法者も決して禁じなかったし決して禁止の口実を見つけないことができなかったような快が、敬神によって罪にされ禁じられているのを見る」からである(66)。「宗教の諸命令は、それらの性質と適用において、法の諸命令と完全に分かれている。従って、宗教の諸命令が達するように定められている目的は、法の諸命令ととても同じでありえない。そして、また、この分離は、礼拝の自由の論争の両陣営に実質的に示唆されている。」(67) [(66-7) の文章は、後述 (652-653ページ)、寛容についての文章を参照。]

第四。宗教的禁止令は、神に対する我々の義務と人に対する我々の義務に分かれる。前者は、定義上、他人の利益が関わらないので、現世の幸福を生み出すことはできない。もし前者が外部からその人に押しつけられるなら「それは間違いなくこの世の幸福の犠牲に違いない」(67)。

第五章 自然宗教が供する諸誘因の効力に関して。どのような人間的な諸誘因も影響を与えないであろう場合に、どの程度、超人間的な予期が影響を与えるらしいとみなされうるのか。(69-73)⁽²¹⁾

「……行動の何らかの定義できる様態の抑制に対して超人間的な作用因に立ち戻る必要性を肯定することは、人間の法が欠陥あり修正を要すると言っているだけである。」(70)

「……従って、もし超人間的な諸誘因が完全に人間の胸中から消し去られ地上の諸制度が哲学の進歩に従って改善されるなら、この世の害悪の程

度は取るに足らなくなるであろう。」(72)

第六章 超人間的な諸誘因が現世の害悪を生む効力。それらの諸誘因が現世の善を生む非効力。(74-81)

「全ての誘因は快または苦の予期である。全ての予期が人間の心中に及ぼす力は、予期が、1、強度、2、持続性、3、確実性、4、近接性、において異なるに応じて変化する。これらは、全ての人間の動機の比較的な強さを構成しそして測る価値の四要素である。」(74) 死後の予期が人間の行動に与える影響をこれから考えると、そこには近接性と確実性において欠陥がある(74)。「確実性と近接性のこの欠乏を埋め合わせするため、来世の生活で予感される様々な快と苦は、最高の程度において強烈で持続的である(と主張されるだろう)。疑いもなく、想像(補助されていない自然宗教の下での我々の唯一の指導物)は、全ての限界を超えてそれらの快と苦を増大させ長引かせるだろう。しかし、注意すべきは、この過度な強度と持続性は純粹に想像以外のものではあり得ないことである……。」

(76) この想像である幻想を現実の経験と同じ水準まで高めることは「理性の完全な剥離(privation)であり、そしてこの世の全ての享受の完全な犠牲」(76)である。「死後の見込みの効力ではなくその非効力が、人間の安らぎの安全弁である。」(77)「死後の見込みからその近接性をはぎ取れ。そうすれば、それが精神に与えている全てがすぐさま消える。」(77)

「本来の状態(natural state)」(78)では遠くて不確実な死後の懸念が我々の精神に占めるのは、「他の類似した観念が導入され、それが思考の通常の流れをあらかじめ歪め、精神をしてそれらの懸念を受け入れるようにした時である。……[その時]それらの遠隔性と不確実性が忘れ去られるだろう。それらが、切迫して不可避のように考えられるだろう」(78-9)。「しかし、死後の懸念をいとも簡単に受け入れる精神の予備的な状態とは何か。それは、似通った感情が優勢であった[精神]状態——陰鬱な連想(associations)が人全体に広がり人全体の未来の見通しの周りに恐怖と惨(龍法 '17) 49-4, 634 (1464)

めさを投げかけた時の小心と憂鬱の状態、である。この状態において、全ての苦痛な考えの源が開かれ、死後の恐怖は同様の事柄の尽きない基盤を提供する。それらの恐怖の距離と不確実性は重要ではない。と言うのは、精神的な眼による測定は、そのような期間惑わされてその前にある状況を識別しないからである。死後の恐怖の不明確な特徴は、それらの恐怖を、想像がもっともらしい口実と概要を要求するがゆえに、恐ろしい顛末から最大限の詳細をでっち上げるのに一層適切にするだけである。」(79-80) 超人間的な「諸要因に関する」予期がこのように説明されると、それらが現世の幸福の総量の拡大に効力があると言えない(80)。

第七章 超人間的な享受の現実の効力をほとんど全て引き出す源の分析
(82-86)⁽²²⁾

「我々が論じてきた〔超人的な〕諸誘因が、誘惑(temptation)の障壁としては全く無力でありただ精神の特定の状態でのみ影響する。そうであるならば、(我々は尋ねられるかもしれない)どのようにして人間の諸事象においてそれらの誘因の支配が外見上そんなに広範囲なのだろうか。」

自然宗教の神は「……神自身の優越性を熟慮すること、人間の服従を受けること、すなわち人類の墮落、剥離(privation)、悲惨を好むとして一様に考えられる」(82)。「……〔自然宗教の〕神は、人間の服従を喜ぶので、もちろん、神がそれを獲得するのを助ける信心ある味方の人たちを喜ぶ……。」(83) 彼らは、神の協力者になることで、自らの負担をより少なくし、より利益を得ると同時に、他者に神の負担を押しつける(83)。「しかし、各人は、同様にこれらの誘惑がその人の隣人の胸中にも同様に作用しているのを完全に意識するだろう。……各人はこうして他の人達の監視下に置かれる。人々の(public)強い反感は、不信心な行動に向けられる。衆人の(popular)声の決定的な賛意は宗教的な行為に味方して確保される。ある人の仲間達の称賛と非難は、こうして各人の側での宗教的遵守への現実の作用する動機になるだろう。それに逆らう行為によってその人が

誘発するのは、神による非難だけではなく、宗教拒否者に対する執拗な戦闘行為で自己自身の負い目をあがなおうと欲している数え切れない支持者の敵愾心である。〔原文改行〕各人は事実上その人の仲間の評価ととがめ立てによって信心ある行動に決定づけられているのであるが、その人は、この現実の動機を区別して、その人が崇拜する存在者に対する純粋な崇敬によってのみ影響されていると言い張ることに最高の関心を持つだろう。……それ故、衆人の裁可は、尊神の遂行を強制するだけではない。それは、遂行者に宗教的誘因によってのみ影響されているという全ての印を付けていることを強いる。」(83-84)⁽²³⁾「……人が一度何らかの外在的動機によって神への奉仕を行なわざるをえない時、神の目から見て……値打ちある全てを主張することがその人の関心になるだろう。従って、その人は目に見えない存在へ自ら進んで服したという上辺だけの態度を身につけ、そのことで、これが自分の純粋な動機であるという信念に自らを欺く努力をするだろう。その人は、全く普通にこの自己負荷に成功するだろう。元来は不誠実であったその人自身の行動の自己説明は、やがて無意識で意図のない誤りに改変される (converted. 改宗の意味もある) だろう。」(84)「……彼らは、彼らの神への奉仕に世論という抗しがたい兵器を徴集する。……このようにして、宗教は、自己の領域に入っているこれらの行動を奨励するそして抑えるために、道徳と正に同様の発動器を適用することが可能にされる。」(84-5)

第八章 超人間的諸誘因が世論によって補助されなかったりまたはそれと異なっていたりする時、それらが(全くの)効力がない証拠(87-92)⁽²⁴⁾

第七章で示されたことは、「死後の諸予期の外見上の影響は、根源では、世論という偽装された独特の作用因である」ということである。本章は、自然宗教では「それが享受する行為の過程が何かを発見することは不可能」(87)であることを、啓示宗教の神の命令と対比して示す。対比され(龍法 '17) 49-4, 636 (1466)

る事例は、決闘、姦淫、聖職売買、偽証である。これらの規制が普遍的に従われないのは、「衆人の声が最早それらを強行することに関心を示さないからである。しかし、死後の恐れが強さは変わらずにある。その結果が、最も顕著にそれらの規制の衰弱と無であることを証明する。」(90) 現実には意味がないにもかかわらず、宗教的規制が守られる時がある。それは、「信頼の絆 (associations of credit)」による。「信頼の絆がいったん植え付けられると、たとえ元々は生じていた希望を実現する見込みがなくても、その絆が人間の行動を統御するだろう。」(91)

(第一部の内容の) まとめ (93-94) [略]⁽²⁵⁾

第二部 自然宗教が有害 (mischiefs) である様々な態様の表 (95-164)⁽²⁶⁾

第一章 [自然宗教の信者] 個人に生じる有害に関して (97-103)⁽²⁷⁾

有害 1 無益な受苦の付加 (97-98)

有害 2 無益な剥離 (privations・欠乏) の付加 (98-101)

これは、神への帰依を示すために一定の禁欲をなすことから由来する。

有害 3 不明確な恐怖の押しつけ (101-103)

「裁可の特徴でこれらの死後の諸予想の効力を一般的に扱う時、私は、ある場合に人間の胸中が受け容れることができる最も恐ろしい感情をかき立てる様式を既に示しておいた。」(101) つまり、個人の不幸な災難時に、自然宗教からくる懸念は個人にとりつくのである。

有害 4 事前の良心の咎めと事後の呵責との鼓吹による快への非難 (103)

第二章 信者自身だけではなく彼を通じて他人にも自然宗教が引き起こす有害に関して (104-164)

有害 1 作為的な反感を創造する (104-112)

人間は互いに要求の対象を巡って競う者であり、自己の対抗者に反感を抱く場合もある。「宗教はこれらの〔反感を〕抱きやすくする原因の強力な補佐になる。……各人は、神の恩恵を求めて自己を託するが、その手段として他者の神への加担の犠牲を強要する。ここから、反感の原理の途方

もない拡張が生じる。多くの作為的な例が創造され、その原理の支配に服する……」(105)。宗教的反感の態様は、一、神の存在を信じない、二、神の意志への不服従、三、神の意志への誤服従、の三つに帰される(105)。

有害2 衆人(popular)の意見を歪める。道徳的感情を墮落させる。反感を神聖にする。改善への嫌悪を創出する。(112-120)

個人が共同体の幸福に役立つ行為をなすためには、共同体は何が共同体の幸福に役立つかを明確にしておくことが必要である(112)。「さて、誤った行為を抑制するものと考えられる人々の(public)嫌悪の効力は、それが絶えずそしてもっぱら人々の現実の侵害(injury)、人々の幸福が危機にさらされる時いつでも呼び起こされるものに依拠しており、何らかの間違ったあるいは想像された不安(alarms)には決して依拠しない。……[原文改行]さて宗教が多くの作為的な反感を作り出してきたことが示されている……。従って、宗教は、現実には人々を害しない行為に人類が嫌悪を催すようにし、こうして諸個人を害ある行為から抑止するという人類の唯一の正統な価値ある機能を人類から遠ざける。」(112-3)宗教は様々な形で世論を墮落させる。「このように誤って適用された……衆人の裁可は、ほとんど何らかの程度で害悪の無意識の道具になるだろう。」(114)自然宗教で誤って理解される善悪が、徳、悪徳の表の中に入れられ、「言葉の誤適用」が起こり、「こうして人間生活を犠牲にすることが、良い行動の名前にふさわしいものになり、このような状況の下で、「道徳の学(the science of morality)が紛糾と混乱の雲に覆い隠されて」くる(115)⁽²⁸⁾。「公的功利(public utility)の点では最小にしか擁護できないこれらの反感が、最も普通に、[自然]宗教によって印づけられ聖別され、自然の諸法(laws of nature)という名称で一般に通用するために前面に出される。」(117)ヨーロッパでは、反感から発している自然宗教の神意の影響は、「啓発と知恵の発展」によって失いつつある(119)。

有害3 この世で有用な目的のための知識能力を不適格にする
(龍法 '17) 49-4, 638 (1468)

(120-136)

第1項 確信 (belief) を経験から切り離す (121-136)⁽²⁹⁾

「快と苦に関する全ての我々の知識は経験から引き出される。快を獲得し苦を避ける方法を知るために、誰かが試行 (trial) をしたに違いない。知識 (Knowledge) は、それがこのようになされた諸試行 (trials) の陳述であり要約である時に、これらの目的のための道具たりうる。〔原文改行〕さて知識はある諸事実の確信から成り立つ。従って、全ての有用な知識 (すなわち、この世の享楽 (enjoyments) の増加と受苦の減少における道具たりうる全て) は、経験に合致しうる諸事実の確信、快を生じさせ苦を避ける諸様式が、各の特定の場合に現実の試行が示すもののようなものであるという確信に存在する。……」(121)

「経験からの確信の分離から生じる大きな害〔すなわち、その人自身と他人の福利 (welfare) の判断ができなくなることを明らかにした後、私は、自然宗教が不可避免的にそのような分離に原因を与えている態様を示すことにする。〕(123-4)

(1) 自然宗教の「基礎そのものが、経験 (*experimental*・実験) - 外の確信あるいは全く経験に合致しえない確信の事項である。」(124) (2) 「神の原初の創造的力そしてその力を発揮する神の企図に関する我々の確信は、同様に、経験によって確証されない。」(124-5) 「世界の形成において原初に役に立ったという〔神の〕企図への全ての確信は、完全に経験 (*experimental*・実験) - 外である。」(126)⁽³⁰⁾ (3) 「神が死後の存在において我々に一定の快と苦を分配するという確信も同様〔経験 (実験) - 外〕である。」(126) (4) 現世における神の作用因 (agency) への確証も同様である。「自然の諸法に気ままに介入する見えない作用因という信念は、最も破壊的な結果を孕んでいるようにみえるだろう。それは、経験の教訓を信用しないし、容認しない。それは、回復不可能な程度で、証明と反駁 (proof and refutation) の過程を害する……。」(128) 「……〔ある状態

で] 経験的な (experimental) 確信が何らかの予測を示唆することを止め、成り行きの経験 (実験) - 外的な信念が空席に割って入り予言の鞭を振る。従って、周知の現象の比較が示唆するだろう最も熟達した便宜を採用する代わりに、その人の行動は、状況の何らかの偶然的で不可解な特異性によって、あるいは神の特質というある欺瞞的で無関係な諸観念によって決定されるだろう。」(130-131)「神の属性を根拠にした効果の予期は、それが本当に純粹で作用するものである限り、[それは個々の場合で異なりうるので] 全ての予想を消滅させ、全ての人間の努力の原動力を断ち切るに違いない。」(133)「……我々の全ての快、欠乏と苦からの我々の全ての免除は、人間の準備の結果であるので、——これらの準備は獲得された知識 (acquired knowledge) つまり経験に順応した確信の非常に多くの適応の結果にすぎないので、人間の幸福の全組織は確信と経験の密で破れない結合に依存していることが、結果として生じる。」(136)

有害4 是認されない確信を扇動する (136-140)

これは、「義務と功績の表の中に信心 (belief) を入れ、[逆に] 罪と罰の中に不信心 (disbelief) を入れることで宗教が行使する影響を歪める」ことである (136)。その影響は「人が本来なら (naturally) 信じなかったであろうことを信じさせ、本来なら信じたであろうことを信じなくさせる」(137) ことである。「信仰に与えられた宗教的褒賞は……個人の判断を墮落させ、個人の希望や偏向という手段によって、偏らない理性なら容認しないだろう信念を個人に密かに書き込む傾向にある。」(137) ここでは、宗教的褒賞を信じることによって得るかどうかという得失が問題になり、理性の問題が消えている。「しかし、現世における快を蓄え苦を回避することに関しては、理性が我々の唯一安全な導きであると認められている。」(139)

有害5 気質を墮落させる (140-142)

「以上の諸部分で示されたことは、自然宗教が気質を墮落させ、気質を (龍法 '17) 49-4, 640 (1470)

一般的幸福の生産に限りなく効力あるものにしていないことである。何故ならば、自然宗教が人類の間で猛毒の反感あるいは各人を害する直接の傾向を生み出すことが証明されたからである。私は本項目で、同じ源として言及することができる気質の一層の墮落を示したい。もっとも、その墮落は、生活の交流を壊すことの諸影響がとても現実的で重大であるにもかかわらず、直接的反感が引き起こすような明白で激しい侵害という形ではそれ自体を表わさない。」(140)

有害 6 人間性の諸利益に救いがたいほど反対している特定の人の部類を作る (142-164)

特定の人の部類とは、神の代理人である。人間の知識が発達していない人類の初期の時代に、*経験-外的確信*を心に抱く (146) 人が見えない神の影響を受けた人とみなされ (144)、彼らは特別な畏怖と敬意で見られ (144-5) 「見えざる存在者の一時的な継承者であり協力者と想定されることによって、一時的に万能が付与される」(145)。「我々は、彼を万能神の感情を解釈し、その神の意志を布告し、随意に超自然的な返礼と処罰を引き出す神の代理人という一般的力を持っている特権的人とみなす。」(147) 「そのような強大な規模の諸力は、全社会を奴隷にし、ひれ伏させるには十分すぎるほど十分に思われる。」(147)

「我々が示したいのは、驚異の遂行者（あるいはもし複数の人がいるならこの階層）が神意の解釈者と管理者まで挙げ奉られこれらの特権の上に立てられた影響を行使した時、その遂行者は人間の幸福に対する救いがたいそして全ての点で敵対する利益で活気づくようになることである。彼らの支配 (sway) は、人間の機能 (faculties) の完全な低下と解体によってのみ完成され完全にされうる。」(148) 彼らが力を注ぐのは、以下のことである。(1) 「彼らは、人間の知力の無力化 (depravation) に最大の利益をもっている。何故ならば、神の現世での助力のための代理人として彼らの奉仕への要求は、全く人の無知と無能力に依拠しており、正確にそれ

に比例しているからである。」(148)「従って、超自然の代理人は、知識の進歩に反対する死活的な利益を持っている。何故ならば、知識の進歩は、未来に関する知識獲得のより良い機構を導入し、それによってその代理人を占い師としての活動から追い出すだけではなく、その代理人自身の予言的確証 (predicting establishment) のうつろな、擬制的な、架空の性質を人類が見つけ出せることができるようにするからである。」(149) (2)「その代理人は知識の進歩を妨げるのに関心があるのと同様に、彼は経験－外の確信の普及とそれを大事に扱うのに関心がある。」(149) (3)「……もし〔神の意思と命令の〕原文がなければあるいは解釈者がその独占的な保管を担っているなら、解釈者の力は完全に立法者の力と等しい。……いずれにしても、権威づけられた解釈者が、事実上立法者になる……。……解釈者（達）は、自分達の好みという自然の道を追求するだろう……。〔原文改行〕さて、この区別された利益は、社会の利益と和解しがたく違っている。」(150-51) (4)「この目的を効果的にするために、その代理人は、神を最高度に気ままな、いらいらした、復讐心あるものとして描くこと……が本質的に必要だと知るだろう。」(151)「いかなる場合でも、神意の解釈者としての彼は、人類が超自然的な憤激に晒されていると人類を説得し、全てのそのような危機状況で彼は、調停人か仲裁人として執行猶予の周旋のための手数料を得るだろう。〔原文改行〕従って、彼が神に対する犯罪の数を増やすことができればできるほど、彼の利益は大きくなるだろう。」(152) (5)「神意の解釈者が人間精神に課す全ての購いは、超人間的な懸念の範囲に依拠している。」「これらの確定されない恐怖が人の連想 (associations) により強く植えられうるなら、それに応じて天空の王国との仲介者に対する人の必要性は益々危急となる……。」「(153) (6) 神に導かれた上記の立法者は、彼が制定した全てに道徳的是認という形容詞を押しつけることで、人類に対して「この神という存在者の全ての行為は正しい (just) し、そうに違いないと信じさせる」(153)。以上の分析によって、

(龍法 '17) 49-4, 642 (1472)

神と関係あるとされる人は、全ての人間の幸福に救いがたく対立している利益によって動かされている (154)。

「自然宗教に、こうして、その諸命令を強行しその有害な諸傾向を実現する目的のために一群の人間の力と欺瞞が供給される。」それらの人は、「天から特別に才を与えられたと信じる」人や「以前の何らかの神に付託された特使の準使節として行動する」人である (154)。彼ら共謀者 (conspirators) は、自然宗教がそのままであれば狭い支配しかなしえなかった多くの欠点を埋め合わせる。「第 1。指揮されていない (unofficered) [自然] 宗教における一つの大きな欠陥は、指示的規則の欠如である。」(154-5)「この指導されていない乱雑な〔規則の〕選択は、恐らく、統一性も厳粛さ (earnest) も詳細さ (circumstantial) もない。〔原文改行〕神の企図と気質を学ぶことができる権威的機関の団体が形作られると、この欠点が完全に埋め合わされる。神を喜ばす儀式が公的に宣言される。神を怒らせる行為が列挙され定義され、それらの大小の悪さが段階づけられる。疑問と議論は、無謬の承認された組織に訴えることで、妨げられるか少なくとも狭められる。こうして、超人間的な恐怖は集中され、詳細化される。それによって、事件の性質が認める最も説得力あり効果的な方法でそれらの恐怖は行使される。」(155) 第 2。記述したように、自然宗教の裁可の「遠隔と不確実さによって、それらが〔人間の〕精神に安定した、均一の、変わらない印象を与えることができない……」が、自然宗教の聖職者はこれを補う (155)。聖職者は、死に際して生じるかもしれない「これらの恐怖を無限に増幅させるだけでなく、彼が部分的にそれらを緩和し急迫する危険を減らすかもしれない明確で簡単な様式を動転した病人に提供する。……〔原文改行〕死の間際に付きまとう宗教的恐怖は、こうして聖職者階級を富ます力強い発動器に変えられる……」(156)。第 3。宗教的裁可の非効力と一般的無関心から時々熱狂への交互の変換が「聖職者に対する重要性和報酬の主要な源を構成する」(157)。「この点で、聖職者

の利害は、人間の利害と異なるだけでなく、神という存在の利害とも異なる。」(158) 第4。前述したように自然宗教を現実に関与する力は、世論である。しかし、聖職者団体がその世論を操作することで、「人々の感情のあり方が、この聖職者階級の効果的な支配の準備なり媒体となる」(159)。第5。聖職者団体は、その宗教的信念を普及させるため非常に不可欠な諸補助者を形成する。「彼らは全ての理解できない様々な出来事の正統でそして認められた解釈者であり、彼らがそれらから引き出す何らかの推論は普遍的に採用されている。これが、彼らに、彼らが好きに選んだ経験-外的な事項を案出し行き渡らせる無限の免許を与える……。」(160) 経験-外的な事項が集められ独立した学問が主張される。「従って、経験-外的な確信は、十分多量に集積された時、諸学問の中で特異な地位を確保するようになり、他の全ての分野に対して優越性を付ける信用力全てをその実務家や研究者にもたらす。」(161) その結果、現実性は、経験の世界のそれと、非物質的な実在 (entities) から成る非経験の世界のそれに分類され、後者の知 (学問) が、前者のそれよりも「しばしば本当により高く評価され、より勤勉に研究される」(161)。

更に、この聖職者階級は地上の権力という味方をもつ。「〔地上を〕統治する貴族階級の特定の利害と聖職者階級の間には非常に特有の親近性と適合性があるように思われる。互いが他が欲している明確な道具を行使することである。」(162) 「聖職者階級の道徳的感情に対する影響によって、彼らは、全ての人間の義務の最初の中に暗黙の服従を置く。彼らは、現存の諸権威を、非実体的専政君主 [= 神] によって確立され聖別され、そして神の威厳に同一視されるとして考えることで、現世の権力に最大の敬意を吹き込む。こうして、地上の統治に対する人類の義務は、神への義務と同様になる、すなわち変わる事のない『理解と意思の平伏』である。」(162) 「他方、地上の支配者は、彼がこのように引き出した〔聖職者階級との〕協力に十分報いる。聖職者の精神的 (あるいは精神嚮導の) 道具立 (龍法 '17) 49-4, 644 (1474)

ては非常に優れている。しかし、不幸にも彼らには物理的力が欠けている。従って、地上の権力者の保護は、最も不可欠な効用である……。」(163)
「共同体の屈服と略奪が、まさしく、両者の共通する目的である。」(164)

Ⅲ 説明あるいは検討

著作には焦点が複数あるとすればあるいはそう解すれば、読者がどの部分にどのような視点から焦点を当てるかによって著者の意図の読み取りが変わる。クリミンズは、19世紀初期にベントムほど倫理的そして社会的な考えにおける世俗化に貢献した思想家はないと評価している⁽³¹⁾。クリミンズのこの見解を参照にしながら、私はベントムのこの書に対して少しばかりの検討を加える。

○本書の概観

この書は1780年に印刷され1789年に刊行された『道徳および立法の原理序説』(IPML) 第2章「功利性の原理に反する諸原理について」第3～10段落で説かれている禁欲主義の原理を後年になって、より自然宗教に焦点を当てて詳述したものと言っても表面的には間違いではないだろう。自己の思考を、年を経る毎に渦巻き状に展開——功利主義と言語理論の立場から、具体的事項について点的に覚え書きを残し、その後何らかの時局問題を契機にして再度論じる中で、それらの覚え書きを自己の思想体系の内に整理する形で巻き込んでいくという意味で——させて行くというベントムの思想の特徴をこの書は示している。この自然宗教に関する小冊子も、彼のオクスフォード大学入学での宗教的宣誓、教育機関における宗教教育の是非論争などを踏まえて『序説』の内容よりもより具体的に宗教に即して書かれている。つまり、『序説』が功利主義の宣言的書物であるので、やや抽象的でありそしてやや演繹的主張に傾いているのに対して、本

著は、功利の原理の実践的適用を考えておりより経験主義的であり、具体的である。後述するように、それは、本書で示される宗教に対する批判の方法論にも表われる。

本書の目的は功利主義による自然宗教批判である。ベンタムによれば、自然宗教は、人間の無限のそして未来の状態において、人類に諸々の快と苦を与える全能の存在者の存在を信じることであるが、死後の世界について我々は知ることができない。「神 (Deity) は人間を超える力をもっている、そして我々は彼の行動の方向を理解できないという以外に我々は何も知らない……。」(59) このことは、ベンタムにすれば、我々の一部の人たちが、神に関する空虚な内容からあるいはそれ故に何らかの目的や利益のために神に関する想像を膨らませていることになる。我々が宗教を確証をもって判断できるのは宗教が現世の生活に影響に限る場合である。こうして土俵を限定すれば、ベンタムの立場からは、自然宗教は功利の原則に反する。自然宗教は人間が創造 (想像) した「幻想」である。これが第一部とすれば、第二部はその表題に沿って書かれている。

このような粗雑な概括すれば、ベンタムの考えが見えなくなる。なぜ、この時期に彼は自然宗教に関する批判をしたのかということが不明確になる。そもそもの話、自然宗教を批判して意味があるのか。

彼は、本書での宗教の言及に関しては、冒頭部分で啓示宗教ではなく自然宗教であると規定している⁽³²⁾。もし啓示宗教そのものを扱う書であるならば、当時の社会では著者達は直接的な弾圧に遭うことになったであろう。そこで、ベンタムは、啓示宗教ではなく自然宗教を扱うという迂回の道を選んだ。しかし、序で「啓示のない宗教そのものの効果を最初に決定することなしに、啓示宗教から引き出される利益や侵害を測ることは不可能である。」(20) とわざわざ書いているように、啓示宗教批判の前提として自然宗教の吟味が必要だと主張されている。ある意味では、自然宗教を扱うことは一種の煙幕である。これは、第二部第二章有害 6 の紙幅から推 (龍法 '17) 49-4, 646 (1476)

測されるかもしれない。問題は、自然宗教を煙幕として使うだけだったのか。自然宗教の中には合理的に思考する理神論がある。マクノウンは、彼らを「イングランドのありふれた理神論者 (The garden variety of English deists)」「思慮深い人」としながら、「様々な無知な敵から無神論者として非難されていた」と記している⁽³³⁾。当時の世間の目からすれば、この理神論者とベンタムは無神論者としては同じであるが、ベンタムの若き日の著『釈義註解』(*A Comment on The Commentaries*)では、彼は自然宗教を「神法」の中に位置づけ批判している⁽³⁴⁾。煙幕自体も批判の対象になっていると言えよう (第一部)。彼はその批判を基礎にして本当の宗教である宗教一般に向かうのである (第二部)⁽³⁵⁾。繰り返しておくが、ベンタムが自然宗教と理神論とを同等にしていたという立場はここではとらず、自然宗教の中に理神論があるとする⁽³⁶⁾。

なぜこの時期1820年前後にベンタムは宗教に関する論考を書こうとしたのか。本稿の検討範囲外であるが、この時期に彼は、本書以外に *Swear Not at All* (1817), *Church-of-Englandism and its Catechism Examined* (1818), *Not Paul, but Jesus* (1823) を出版している。クリミンズは、彼がこのような書物を出版した理由を、1、19世紀の初めの頃に起こった宗教教育に関する論争⁽³⁷⁾と2、ペイリ (William Paley, 1743-1805)、バークレイ (Berkeley, 1685-1753)、ブラウン (John Brown, 1715-66) といった宗教家が功利の観念と宗教を結びつけようとしていたこと⁽³⁸⁾、を示唆している。クリミンズの視角とは異なり、私は、時期的には少し遅れるが彼の『憲法典』構想との関係⁽³⁹⁾あるいは移行時期に関しては論争があるが彼の1809年頃からの政治的急進主義化⁽⁴⁰⁾との関連で本書を読んでいく。

○宗教というイデオロギー批判

本著の論述順序は、個人の快苦の心理から出発して、それが社会に及ぼ

す影響（第二部第二章）に拡大し、それが聖職者階層や政治的支配階層に結びつく（第二部第二章有害6）となっている。私はこのことを重視する。私の用語使いが不明確であることを承知で言えば、本書でベントムがなしているのは、宗教というイデオロギーあるいは共同幻想の発生に関する研究であり、最終的には支配の道具としての宗教批判なのである⁽⁴¹⁾。それを行なうことは政治、さらには、彼にとって、民主主義的な制度とその運営、個人が自律的に政治判断をなすためには必要であった。

私は「本書の目的は功利主義による自然宗教批判である」と書いたが、それには限定が必要とされる。ベントムは、慎重に自然宗教の現世における有用性に論点を絞っている。この方法は、1、宗教の真偽論には介入しない（19）、2、宗教が現世以外つまり来世における救済に果たす役割の有用性の論議には入らないという趣旨で、彼への批判をかわすことにあった。本書を読み進めると、彼は批判をかわすどころか、それ以上に大胆な（自然）宗教批判をなしている。この批判は功利主義に基づくものが紙幅の大部分を占めているが、そのみではなくその功利主義の源を形成している経験主義に基づく彼の学問論、知識論からもなされている。詳しく言えば、彼の言語論を含んだ認識論と倫理学としての功利主義が、縫り合わさって、（自然）宗教を批判している。それが最も鮮明になるのは、「第二部第二章有害3、第1項（section）」である。この第1項はこれだけであり、やや本書の構成上奇異を与えるが、彼の功利主義と経験論的知識論との関係を示したものとして重要だろう⁽⁴²⁾。

この書でのベントムの宗教批判の方法論で特徴的なのは、経験論あるいは実証主義⁽⁴³⁾の色彩が濃いことである。ベントムによれば、知識は、確信と経験の一致であり（文（121）参照）、現象から帰納によって原則が引き出され⁽⁴⁴⁾、経験（experimental・実験）⁽⁴⁵⁾による確証がなされるのである⁽⁴⁶⁾。この観点から（自然）宗教を位置づければ、本文では、斜字体で頻発する経験（experimental・実験）－外な事柄として功利主義の観点（龍法 '17）49-4、648（1478）

から、(自然) 宗教は個人に役立つ知識ではないことがベンタムによって結論づけられている。

問題は、(自然) 宗教がどのように生じ、人々に広がるのかである。自然宗教は、個人の未来に関する、特に死後に関する不安から生じる。「苦は、快よりも一層強く、より鋭い、より明確な感覚である。」(34) しかし、来世の苦や快に関することは、経験的理性的に知ることはできない。そこでは、幻想が働き超人間的な誘因が見えざる存在者として意識される(41)。「見えざる存在者という特徴は、……幻想の空論 (speculations) のため最もあり得る主題を提供するだろう。」(41) 個人のこのような不安あるいは懸念から生じた神、ベンタムの別の著作でよく利用されている用語を使えば「擬制」として作り上げられた神、が社会に広がるのは、人間が社会を作って存在しており、そのような不安が一定の人々に共有され、その人々の相互作用、特に人々による裁可 (84, 114) を通じて、神が社会的存在を帯びるのである (79-80)。自然宗教の神は、人間の幻想が創った虚偽なるものでありながら、その神の観念が人々の行動を支配するのである⁽⁴⁷⁾。「宗教は人々を欺す」(114) だけでなく、道徳の知識学を混乱に陥れる (115)。この混乱の一例として、『序説』第2章での「共感と反感の原理」に対するベンタムの批判が想起されても良いだろう。

私が注目するのはベンタムによるこの神の観念が共有される仕方の説明である。それは、上述のⅡで (82-83) で訳した部分にある。そこでは、利害関係の他者との遣り取りやその想像を通じて、観念が社会的な観念になると述べている。(84) では、その過程で人々の裁可がその成立を媒介すること、神の奉仕をなさざるえない「人は目に見えない存在へ自ら進んで服したという上辺だけの態度を身につけ、……そのことで、これが自分の純粋な動機であるという信念に自らを欺く努力をするだろう。……元来は不誠実であったその人自身の行動の自己説明は、やがて無意識で意図のない誤りに改変される (converted. 改宗の意味もある) だろう」という

ように支配的になった観念（イデオロギー）の個人への内面化＝無意識の自己欺瞞を利害の観点から露わにしているのである。それは、『序説』第3章第6段落でベントム自身が裁可の一種類としてあげた神に発すると観念された宗教的裁可が、神に奉仕する人々から作られたものであり彼らの利害を表現する裁可として説明し直される。第一部第七章は、個人の神への幻想が、人々の裁可を媒介にすることによって社会的意識となり、宗教として社会化され制度化されるだけでなく、それが逆に個人を含む人間の行動の指針となるという逆転されたものであるという意味で、イデオロギー（虚偽意識）としての自然宗教を説明しているのである⁽⁴⁸⁾。

この「第二部第二章有害3、第1項（section）」を後の「有害6 人間の諸利益に救いがたいほど反対している特定の人々の部類を作ること」と結びつけよう。これが、本書の最後にそしてかなりの紙幅を採って置かれていることが重要である。そこで、彼は、どのようにして聖職者が階層として成立し、どのようにして聖職者階層が政治的支配階層と結びつくかを明らかにしようとしているのである。「有害6」を介することで、宗教が政治的支配階層と利益を共にする支配制度の一つとなる。（自然）宗教の虚偽が、個人における発生状態から支配制度に組み込まれるまで、ベントムの功利主義あるいは経験論から批判される。（自然）宗教の支配階層と政治的支配階層との利益の一致は、私は少し強引であると思うが、第一部第三章で神が専政君主との類似性によって補強されている。あるいは、叙述の順序を考慮すれば、第一部第三章が本書の最後の部分である「有害6」の導入になっている。神と専政君主との類似性を説くことは、自然宗教による個人の行動あるいは社会の支配は、彼のあるべき社会の支配のあり方としての計算可能、予測可能なルールによって運営されているというヴェーバー（Weber, 1864-1920）の言う「法的支配」に反するものである。（計算可能、予測可能という考えは、彼の功利主義と一致する。）宗教が社会に及ぼす影響があるとしても、宗教の内容がよくても、それが計算（龍法 '17）49-4, 650（1480）

できない、予測できないものとして批判され排除されるのである。もし神の代理人またはその組織によって宗教の内容が予測できるものになっても、その内容は神の代理人またはその組織の利益になっても、社会の利益とはなり得ない (150-151)。

彼が本書を通じて暗に主張したかったのは、現在の人間の幸福になるような政治を実現するためには、政治的支配階層だけでなくそれと結託した宗教（組織）を排除することが必要であり、それには「地上の制度は哲学の進歩に従って改善され」（72）なければならいのである。なぜ（自然）宗教が個人から生まれ、社会的影響力を持つのかの問題を積極的に説明しなければ、社会改革者ベンタムにとって宗教が個人と社会、国家に与える悪い影響を排除できないのである。この理解は、この書をどちらかと言えばベンタムの政治的冊子として位置づけるものである。この著が出版された時期のベンタムは、哲学的急進主義者として法制度改革、社会改革、教育制度改革に取り組んでいた。改革されるべき制度の中に組み込まれそしてその維持に協力している支配的イデオロギーとしての宗教に対して婉曲にしかし効果的に批判することが、彼の脳裏にあったと思われる⁽⁴⁹⁾。そのために彼は、自然宗教の発生から宗教制度論まで展開する過程を論じ、各段階で宗教のあり方を批判をしたのである。本書が読まれるべき意義があるとすれば、快苦を基礎として経験主義的功利主義からの宗教（制度）に対する徹底的なイデオロギー批判である。

○寛容に関して⁽⁵⁰⁾

私の関心は、ベンタム自身が本書でも触れている宗教的寛容の流れをどう考えていたのかである。

ベンタムは、個人的には宗教を否定した。このことは、彼が国家の政策として宗教をどう扱うかの考えとは別である。彼は、本書で、国家が直接に宗教を弾圧したり宗教をなくしたりすることを主張しているのではない。

本書は、国家と宗教の関係を論じているのではないが、私は、本書から垣間見える範囲でその関係に言及する。私の視点は、彼が国家論として被治者の宗教に対する寛容論をどう考えていたのかというものである。以下の抜き書きは、ベンタムが本書で寛容論に言及した文である。

(1) 「確かに近代の時期に、市民の (civil・世俗) 為政者が仮にでも適切に宗教の諸事項 (matters of religion) に介入しうるのか否かという明確な論争が生じた。より啓蒙化された思想家の間では、寛容の理論、すなわち他人を害するのを差し控える限り (so long as he abstains from injuring others) 人が好む方法で神に自分を託することをその人に委ねるという理論が、十分承認されているように思われる。今や、礼拝 (worship) の強制的統一の強要を弁護する人はほとんど見いだされない。しかし、争いの存在そのものは決定的に次のこと、宗教はその禁止令において諸法と当然一致するものでないこと、つまりどのような敬虔な宗教儀式 (rituals) もそれ自体、社会の幸福を増進する特徴ではないことを意味しているのである。過去には、不寛容な〔宗教〕当事者は、外見上〔宗教から〕独立した領域まで〔宗教儀式を〕明確に拡張することの適切性を法に押しつけようとした。彼らの反対者は、この領域を、なお触れられないし規制されないように維持しよう努力した。もしこれらの行為が現世の利益あるいは現世の害悪を生み出すのが示されうるならば、これが論点になり、この論点に関して、人間の行動の他の場合に関するのと同じように、問題が決定されるだろう。少なくとも現世においては、礼拝の諸行為が隣人を傷つけたり隣人の物を奪ったりすることで存在するだろうならば、それらの行為を禁止する必要性を誰も争わなかっただろう。しかし、争われている現実の論点は、多くの様々な宗教儀式のなかで、何らかの特定の宗教儀式が、完全に現世の利益が侵害に関する水準で、単独で許され、〔それに付随した〕他の宗教儀式が禁止されるべきなのかどうかであった。一方の主張は、神は彼らが擁護している礼拝の種類を好むというものであり、他

(龍法 '17) 49-4, 652 (1482)

方の側は、〔神の〕無謬という根拠のない前提という理屈でこの説に反対した。〔原文改行〕この問題に立ち入ることが私の目的ではない。私は、次のことを明示するために、その問題を示すだけである。宗教の諸命令は、それらの性質と適用において、法の諸命令と完全に分かれている。従って、宗教の諸命令が達するように定められている目的は、法の諸命令とともに同じでありえない。そして、また、この分離は、礼拝の自由の論争の両陣営に実質的に示唆されている。」(66-7. 第一部第四章)

(2) 「ただ前〔18〕世紀内にあるいは少しその前に、哲学が寛容の理論を危険を冒して持ち出した、すなわち異なる宗教的感情を抱いている人々の存在を大目に見たり我慢したりすることの適切さをあえて勧めた。……異なった宗派間の発達する均衡が主にこの武力 (arms) の互いの停止を生み出し、宗教的反感の激発を緩和した。」(112. 第二部第二章有害 2)

(3) 「多神教徒は、彼の最も初期の若い時から、彼自身の儀式をひとえに神の意思に合っているとみなしている。その人は、宗教的慣行が非常に異なっているヒンズー教徒や他の民族は、彼自身承認している神とは異なる何らかの見えざる神への帰依の志願者にちがいないと想像する傾向にある。自然宗教は、彼に一神のみ存在すると証明できない。証拠なしにそれを前提にすることはその人にとっておこがましいだろう。それゆえ、彼が異なる信者を異なる神の奉仕者としてみなすことは自然だろう。しかし、彼自身の神が無視されているだけでなく他の神のために見捨てられていると見ることは、極めて気分を逆なです。なぜならば、それは、彼自身の神に限界を設定し、異なった恩恵や不興の配分が予期されうる源である競合する最高神 (sovereignty) を前面に出すことになるからである。それ故、彼自身の選択の正しさと彼自身の神の優れた力 (might) を証明するため、競合する信者達を粉碎し、彼らが依拠している見えざる神の影響を終わらせる目的で、彼は、神の旗の下で彼自身が自由にできる全ての現世の力 (force) を集める。」(110) 「……他の体系の宗教の信者は、もちろん、私

が私自身の宗教に特有の特権とみなす宗教儀式を全く無視するだろう。しかし、これに加えて、彼は、私の意見に立ち向かい、私には常に最高に神聖で最も本質的にみえるこれらの慣行に関して道徳的排斥の言葉を全て浴びせる。そこには彼を説得して私の見解に一致した行動を採用させる見込みがほとんどない。なぜならば、我々は、ほとんど共通の原則を持っていないからである。従って、私が、単に不注意で従わない仲間の信者よりもより一層激しく彼を嫌うのも自然である。」(110-11. 第二部第二章有害1)

ベンタムは、寛容論をどう見ていたのか。文(1)からすれば、国家がその被治者の宗教に加担するべきではないという国の政策としての寛容論あるいは政教分離政策を彼は引き継いでいる。ここでは、宗教事項(matters of religion)、礼拝(worship)、宗教儀式(rituals)という言葉の使い分けがどう意識的なされているのが気になるが、定義がされていないのでそれらの意味は通常の用法によっていると解釈される。思い起こされてよいのは、イングランドでは、エリザベス朝(1558-1603)の頃より、世俗政治権力が宗教に介入できる宗教上本質的ではない事柄があるのか、いわゆる「非本質的事物(indifferent things)」があるのかどうかという論争があったことである⁽⁵¹⁾。ベンタムの宗教事項、礼拝、宗教儀式といった言葉は、この論争の事情を踏まえていると考えられる。彼は宗教の意義を認めていないので、文(1)の最後の freedom of worship「礼拝の自由」の意味をかなり限定していることになる。彼は、国家による礼拝(worship)、宗教儀式(rituals)の強制を批判する。宗教者あるいは宗教団体がその宗教行為を行なう場合は、国家は「他者への危害を与えない限り」といういわゆる危害原理から⁽⁵²⁾、その善し悪しを判断することを彼は求めている。文(2)も寛容を説いた哲学に言及している。しかし、彼は、宗派間の均衡の原因を、統治者や被治者の理性ではなく力の均衡に注視している。

文(3)は、寛容論を論じているのではないが、ベンタムの宗教観の一端(龍法 '17) 49-4, 654 (1484)

を示している。彼は、多神教の社会では宗教的寛容が成立する可能性が難しいが理論上少しはあると考えている。逆に、啓示宗教のように、より整備された宗教ではその可能性が少ないという皮肉が含まれている。彼は、宗教対立は人々の心に反感を生み出し、政治社会、市民社会を不安定にする原因を持ち込むと考えている（文（113）参照）。従って、国家による宗教政策は、彼の考えでは、政教分離は当然のことであっても、宗教に関する寛容政策は社会内に紛争対立の火種を抱えるので最善のものではない⁽⁵³⁾。

このことは、国家が直接に宗教を根絶せよという主張につながるのではない。それは、別の意味での被治者の自由意思を抑圧する専断的政治になる。ベンタムは、国家による宗教への関与をできるだけしないことを要求する。本書が書かれる前の1811年には「国教会の諸原理においてイングランドとウェールズの全土に貧民の教育を推進するための国民協会」で提唱された宗教教育に対する反対運動へのベンタムの支持が示すように⁽⁵⁴⁾、彼は、宗教は理性を墮落させるあるいは人間から理性を剥離させるものと考えているので、国家が個人、社会、国家の分野で宗教の影響を廃することを主張する。宗教団体や施設に対しては、国家は援助を与えない⁽⁵⁵⁾。個人については、国家は直接的に刑罰を与えるという方法を採用しないで、若者のみならず人々の教育による理性の強化という間接的な方法で宗教の影響を取り去ることである。ベンタムの寛容論はある意味では個人に対する最小限の寛容であり、宗教集団は第三者に危害を与えない限りで活動する自由が許されているだけである⁽⁵⁶⁾。教育においては宗教の関与そして宗教教育の禁止が主張される⁽⁵⁷⁾。こうすることが、ベンタムにとって正しい「道徳の知識学」を人々に与えることになる。「我々が絶え間ない受苦からしばし解放されるのも、ひとえに知識 (knowledge) に負っている。我々の知識が役立たないで、我々が無防備な救いようのない状態に陥った所では常に、我々の全ての安全、将来の期待される全ての安心は、それと

伴に消えるに違いない。」(33、上述文(72)参照)

イギリスにおいて、近代の社会と国家を世俗化の論理で正当化したのは、ジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)である。ロックは、『寛容についての書簡』(英語版初版、1689年)で国家の宗教政策として寛容論を展開している。ここで、宗教的寛容に関して、ベンタムとロックを比較しておく。ロックの寛容論で気を付けなければならない文はこれである。「最後に、神の存在を否定する人々は、決して寛容に扱われるべきではありません。人間社会の絆である約束とか契約、誓約(Promises, covenants, and oaths)とかは、無神論者をしばることはないのです。たとえば思想のなかだけのことにしても、神を否定することはすべてを解体してしまいます。」⁽⁵⁸⁾ロックは、神を持ち出すことなしには契約の遵守、さらには社会の成立さえも不可能とみなしている。同書の他所では、次のように述べている。「いや、もっと心底をうち割ってはっきり真実を述べてよければ、異教徒でもマホメット教徒でもユダヤ人でも、その宗教ゆえに国家の市民的権利(the civil rights of the commonwealth)を奪われるべきではないのです。……また国家も、正直で平和的で勤勉な人々を無差別に包含しているものですから……われわれは異教徒がわれわれと取引し商売すること(to deal and trade)は認めながら、彼が神に祈り、神を礼拝することは許さないと言うのでしょうか。」⁽⁵⁹⁾ロックは、無神論者は契約を遵守しない人とみなしているので、契約による市民社会を形成できない、従って政治社会の構成員から彼らを省くという論理を立てている。

ベンタムのこの書は、無神論者の市民社会、政治社会での(あるべき)位置づけを明確にする目的で書かれていないので、ロックのこの主張への反駁をなしていない。ロックの著作とベンタムの本作には100年を優に超える開きがあり、その間にロックの理論が社会と国家の展開と共に見直されていったのも確かである。例えば、スコットランドにおいて原始契約を批判したヒューム(Hume, 1711-1776)そして同感の理論で市民社会での(龍法 '17) 49-4, 656 (1486)

道徳感情を説明したスミス (Smith. 1723-90) が挙げられよう。スミスは、人間の性質に「交易し交換しようする性向」を措定している⁽⁶⁰⁾。ベンタムの時代には、既に無信論者が(市民)社会を破壊するという認識は無くなっていたのだろう。彼の場合、宗教的慣行に従う動機さえもが、世俗的動機に過ぎないという考えがある。「自然宗教が享受する〔宗教的〕諸慣行がその宗教の支持なしでは消えるだろうならば、これは、諸慣行を遂行する残された動機がないからに違いない。しかし、そのような動機がないと言うことは、それらの慣行が何も現世の利益を生み出さないことを証明している。」⁽⁶³⁾ ベンタムは、市民(世俗)社会の主な事柄の遂行動機を現世の利害関係で説明する。そこでは、市民の宗教的信条の有無を問うことは無駄なのである。

無神論者がなぜ国政(立法、司法、行政)の分野に参加できないのかという問題は本書では扱われていないが、本書の目的が(自然)宗教が人類の世俗の幸福に寄与するものではないという趣旨からすれば、無神論者を国政で差別することにはならないという結論になるであろう。この国政への参加資格の論点は、彼の憲法典構想に引き継がれることになる⁽⁶¹⁾。

○そ の 他

本書をベンタムの宗教というイデオロギー批判そして彼の寛容論の関わりを柱にして考察した。ここでは、その他として私が注目する事柄を挙げておく。

上述では、「人々の (public)」と「衆人の (popular)」とを訳し分けた。Burns & Hart 編集版 *IPML* (『序説』) では1789年1月に書かれ1823年出版で加えられたと説明されている *IPML*., chp. 3, par. 5 note ではこのように書かれている。「〔道徳的裁可は〕衆人の (popular) とより良く名付けられるだろう。それは、その裁可の構成的根拠をより直接的に示すものとして、同様に、世論 (*public opinion*) というありふれた語句との関

係をより直接的に示すものだからである……。」これを考慮すれば、public, popular に同じ訳語を当てても良いかもしれない。私が論点として提供したいのは本書に関わるのではなく、1822年頃から書き始めた『憲法典 (Constitutional Code)』で重要な役割を果たす「世論法廷 (Public Opinion Tribunal)」に関わる⁽⁶²⁾。『憲法典』での人々は政治に関与する自律的に判断できる人々の集合体のように描かれている⁽⁶³⁾。『憲法典』では、規範的人間像が色濃く現われており、現実の人間との乖離が指摘されるだろう。それに対して、本書は、規範的人間像ではなく、間接的に現実の人間が表わされていると言えるだろう。「本書の以前の章で私が示そうと努めてきたことは、宗教的行為を生じさせる現実に働く力は世論 (public opinion) であるということである。」(158) 彼は、人々の意見が操作され間違った意見を抱くこともあると認識している。これは、彼の『憲法典』での世論法廷の位置づけとどう関わるのかの問題を提供している。簡単には、理想と現実の乖離があるがゆえに、彼は、人々に対する教育の必要性を強調したと言えるだろうが、緻密な研究が必要だろう。

次に、ベンタムの本書での(自然)宗教批判の思考枠組みは、彼の法学的、政治的思考を基礎にしていることも、特徴として挙げられる。例えば、神を専政君主や裁判官との類比で考えること(第一部第四章第二節、第二部第二章有害6)や、現世社会における明確な規則による支配の必要性などがそうである。これとの関連で、要約ですました文(154-5)の箇所は重要である。「第1。指揮されていない(unofficered)〔自然〕宗教における一つの大きな欠陥は、指示的規則の欠如である。」(154-5) この欠点は、権威的機関の団体が形作られることによる行為の明確化、疑問の解決機関の設置によって克服される(155)。第2。自然宗教の裁可の遠隔と不確実さが、自然宗教の聖職者によって補われる(155)。第3。宗教的裁可の与奪に関わる聖職者の強力化。第4。聖職者団体による世論の操作が、聖職者階級の効果的な支配の準備なり媒体となる(159)。第5。聖職者団

(龍法 '17) 49-4, 658 (1488)

体による独立した学問の創設 (161)。これら第1～3は、ハート (H.L.A. Hart) 『法の概念 (*The Concept of Law*)』 (1961年) での第5章「第一次的ルールと第二次的ルールの結合としての法」における第一次的ルールの欠陥とその矯正と類似の思考を粗いながらも示している (ベントムはルールの結合を述べているのではない)。第4と5は、支配的あるいは社会的に優越的なイデオロギーのあり方の一端を示している。総体的には、宗教という社会的意識ないしイデオロギーが、分析から総合まで社会動態的な形で説明されている⁽⁶⁴⁾。当然、このような近代法や近代国家のあるべき特徴を宗教に当てはめることの問題は、たとえ宗教を現世社会の指針として考察するにしても異論が出されるだろう。

IV ま と め

ベントムの『自然宗教が人類の地上の幸福に及ぼす影響の分析』の抄訳と私の考察を示した。考察は、ベントムの (自然) 宗教批判から、今日も積極的な意味を持つ事項に注目した。私は、ベントムのこの批判に関する消極的な批判的な面にも言及して、まとめとする。

1) 完成した近代 (ポスト・モダンを除く) からみれば、ヴェーバー (Weber, 1864-1920) の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が示したように宗教が間接的であるにせよ人間の世俗活動の精神に影響を与えている⁽⁶⁵⁾。宗教が人々の世俗活動の精神に及ぼす影響は、それが地上の幸福に及ぼすならば留意される必要がある⁽⁶⁶⁾。ベントムの本書の考察の視点からすればこの指摘は見当違いであろう。何故ならば、ベントムの書は自然宗教を対象としているからであり、もし宗教的な世俗的な動機が世俗社会で役割を果たしていてもその意味や機能は転換しているからである。

2) 次は、ミルの指摘である。彼はこう書いている。「……人間性に関

するベンサム知識は局限されている。それは徹頭徹尾経験的なものであり、而も経験することが甚だ貧弱であつた人の経験論なのである。」「……彼の学説は、社会の精神的利益の爲には……何の役にも立たぬであらう。』⁽⁶⁷⁾ミルがベンタムに対して強い批判をなすのは、個人の徳とか宗教とか芸術というような経験では語り切れない事柄に対するベンタムの見解なのであり、社会の幸福は快苦の量ではかれるのかという社会の幸福論であろう。このミル批判は聞くべきものを持っているが、ベンタムは、この書で、ミルと同じ論点を論じているのではない。ベンタムは、この書では、（自然）宗教それ自体を問題にしているのではなく（文（19）参照）、「公的功利」（117）の観点から、少なくともヨーロッパで長い歴史のなかでの宗教、社会意識となった宗教、宗教制度、聖職者、が果たしてきた社会的役割を批判的に考察することを目的としていた。同様に、ヴィンデルバンクトのように「宗教は超絶的生活である、宗教の真諦は経験を超越せる生活、精神的価値の世界に所属していると云う意識、経験的存在に甘んぜざる態度に在る。』⁽⁶⁸⁾としても、この角度からのベンタムの批判も彼自身にとってはお外れかもしれない。彼の知識論は、「経験と確信の密で破られない結合」（136）を基礎にしており経験外的な超越的な知識あるいは見解や前提を排除する。確かに、今日のみからしても、彼の知識論は狭い⁽⁶⁹⁾。そうであるにしても、宗教それ自体を扱うには、ベンタムとしては、宗教をはじめから善として前提する立場は放棄されねばならないのであり、宗教の教義を分析するだけし尽くし、経験に照らし合わせるという作業なしには、それに関して学問的な判断が何も下しえないことになる。

3）私の考察は、何かしら本書をマルクスの方向で読んでいるという批評がなされるかもしれない。もちろん、マルクス（Marx. 1818-83）とベンタムの間には、思考枠組みには大きな相違がある⁽⁷⁰⁾。しかし、両者の間には、社会改革や国の政治構造を変えようとする意識は共通しており、その中で各人は当時のヨーロッパで人々を支配していた社会的な意識を批（龍法 '17）49-4, 660（1490）

判せざるをえなかったのだろう。ベンタムは、その社会意識として宗教を批判した。上述のように、本書で彼は宗教を個人の快苦から出発した社会意識（イデオロギー）論で理解したと私は位置づけた。それは、彼をイデオロギー批判論者の先駆けの一人と位置づけることになるだろう。

4) 「人生の径が、あたかも恐ろしい絶壁に接して横たわっているに違いない。そこでは健全で明瞭な像を持つことが不可能だろうし、我々の切迫した逃れられない危険が完全に精神にとりつくだろう……。」(76-7) こういう状況下で人が宗教に頼るならば、それは個人の資質だけに帰される問題ではない。宗教は擬人的に言えば社会が生んだ産物と言えよう。諸個人が住みよい環境ではない社会において宗教が発生したり広がったりする可能性がある。それだからこそ、ベンタムは国家制度、教育制度等の改革を通じて宗教が広がる可能性を低くしようとした。彼の考えは、近代の大きな物語の夢だったのかもしれない⁽⁷¹⁾。今日の社会や国家が近代の大きな物語を完成して論理が緻密になったのかあるいは完成し損なっていびつになったのか、いずれにせよ、この世が住みにくくなったと考える人がいる限り、そこになお宗教の生存の秘密があるのかもしれない。そうであるならば宗教を我々が理解していくためには、ベンタムのような宗教に対する批判的な見解や方法は退けられるのではなく、顧みられるに値するであろう。

- (1) ミル、朱牟田夏雄訳『ミル自伝』（岩波文庫）、68ページ。ミルへの言及は、Crimmins, *Secular Utilitarianism* (1990), p. 208, n. 2 に負う。Crimmins のこの著作は、ベンタムの思想を宗教（の離反）から一貫して追究しており、本稿の基本文献である。なお、Crimmins は、*Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* の原題を *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* と記している。
- (2) Mary Mack, *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1749-1792* (1962), p. 299.
- (3) Crimmins, *op.cit.* p. 14. なお、クリミンズは、ベンタムの宗教観をオクス

- フォード大学期の「疑い」、中期の「静かな不信」、最終には「熱心な無神論者と世俗主義」に到ると特徴付けている (*ibid.*, p.1)。クリミンズは、*op. cit.*, ch.1 で、ベンタムの知的文脈に関してフランス啓蒙思想家、ダランベール、ヴォルテール、デイドロ、コンデリヤック、コンドルセ、エルベシウスの影響を見ている。日本語文献としては、有江大介「ベンサム」の宗教批判と快楽主義的人間像」関東学院大学『経済系』第193集 (1997) 年がある。
- (4) McKown, Introduction, in *The Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, pp. 11ff. 引用文は、*ibid.*, p. 13 より。
 - (5) Crimmins, *op. cit.*, p. 209.
 - (6) *Ibid.*, p. 234.
 - (7) 例を挙げる。ミル、前掲書、68ページ。Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (translated by Mary Morris), reprint with a new Preface written by Plamenatz (1972), p. 544, Mary Mack, *op. cit.*, pp. 305. 但し、マックは Philip Beauchamp を編者 Grote に割り当てている。Dinwiddy, *Bentham* (1989) p. 113. (ディンウィディイ、永井義雄、近藤加代子訳『ベンサム』、186ページ)
 - (8) 大久保正健「『自然宗教が人類の地上の幸福に及ぼす影響の分析』の著者問題について」『杉野女子大学・杉野女子短期大学部紀要』34号 (1997年)、30ページ。Grote が利用した原稿は、British Library にある。
 - (9) L.J. Hume, Revisionism in Bentham Studies, *The Bentham Newsletter*, n. 1 (1978), pp. 14-5. この指摘は、Steintager, Language and Politics: Bentham on Religion, *The Bentham Newsletter*, n. 4. (1980), pp. 9-10 でも引用されている。
 - (10) Crimmins, *op. cit.*, p. 207.
 - (11) *Ibid.*, p. 2.
 - (12) *Ibid.*, p. 151. *Ibid.*, pp. 153-4 & n. 45, p. 209 によれば、本書初版の出版人である Richard Carlile (1790-1843) は、ある反宗教的出版に対して服役と罰金を科された経験を持ち、本書は彼の服役中に出版された。
 - (13) Crimmins, *op. cit.*, pp. 4-5. Goldworth, Editorial Introduction to Bentham, *Deontology together with A Table of The Springs of Action and Article on Utilitarianism* (1983), p. xxxii. 「ボーリングのキリスト教の信念によって、彼は、ベンタムが書いた反キリスト教の諸文章を変えたか省いた。」
 - (14) 日本語の要約としては、音無道宏「ベンサムの「自然宗教」批判」『経済論纂』(中央大学) 35巻4号 (1994年)、362-367ページがある。
 - (15) 以下、(数字) は、Bentham, *The Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (Prometheus Book) における該当箇所である。亀甲括弧 $\square$ は石井の注である。……は石井が省略したことを示す。「」で原文が訳されておりその中に丸括弧 () がある場合は、原文の丸括弧部分である。斜字体は原文も斜字体であるが、章や節での斜字体は日本語で

は斜字体にしていない。なお、本文にある章の題目と目次の題目に違いのある場合があり、その違いが理解に役立つと思われる場合はそれを注記した。

- (16) 理解の一助として、ルソー、樋口謹一訳『エミール (中)』、第4編、サヴォワの助任司祭の信仰告白、197-8ページの文における自然宗教の説明を引用する。「あなたは、私の述べたことのなかに自然宗教のみを見るにすぎない。なにかほかの宗教が必要だというのは、はなはだ奇妙なことだ!……神が私の精神にあたえる光に従い、神が私の心に吹き込んだ感情に従って、神に仕えて、なんの罪になるというのか。現実にある教条からどんな道德、教義をひきだせるというのか。そんな教条なしでも、私の能力を上手に用いれば、純粋な道德、人間に有用であり、人間の製造者にふさわしい教義をひきだせるではないか。……神性についてのもっとも偉大な観念は理性のみによってあたえられる。自然の光景を見、内なる声を聞きなさい。」
- (17) 目次は「諸定義」となっているが本文見出しは単数形である。
- (18) 目次では、「同じ諸予期が……」となる。
- (19) 目次では、「直接的」という形容詞が「直接的に」と副詞になる。
- (20) 誘因の定義は、第六章 (74) (本稿634ページ) 参照。基本的に *IPML.*, chap. 4, par. 2. で快と苦の価値を成立させる条件で言われているのと同じである。もっとも *IPML.*, chap. 4, pars. 3-4. では、この4つ以外に多産性、純粋性、範囲が言及されている。
- (21) 目次では、「超人間的な予期 (expectations)」が「超人間的な誘因 (inducements)」になっている。
- (22) 目次では、「超人間的な享受 (enjoyments)」が「超人間的な誘因 (inducements)」になっている。
- (23) 本書では、popular と public (形容詞) が場所に応じて使われているが、本稿は、世論 (public sanction) 以外は、「人々の」(public) と「衆人の」(popular) で区別を試みた。
- (24) (全くの) は目次には付けられている。
- (25) (第一部の内容の) は目次には付けられている。
- (26) 目次は、「自然宗教が現世の有害 (mischief) を生み出す様々な態様の表」と記す。
- (27) 目次は、「自然宗教が信者個々に引き起こす有害に関して」と記す。
- (28) 私には、このページで書かれているがここでは訳出していない「これらの二つの併走する原因」が何と何かが不明であるが、前段落を参照して、言葉の誤適用と神を特徴付ける際用いられる言語と解しておく。
- (29) 項と訳した英語は「節」と訳されることの多い section である。section は、この1だけであり、その後有害4になる。目次を参考にして、私は、これを有害3の説明として読む。但し、内容は、功利の原理と知識の関係の一般論である。
- (30) 神の企図からのベントムの議論については、Crimmins, *op.cit.*, pp. 212-

221 が詳しい。

- (31) Crimmins, *op.cit.*, pp. 18-19. なお、日本の文献では、小畑俊太郎「ペンサムにおけるキリスト教と功利主義」(深貝保則、戒能通弘編『ジェレミー・ペンサムの挑戦』(2015年)所収)を参照。
- (32) ペンサムは自然宗教と多神教を区別している。自然宗教は一神以外に認めないと書かれている。なお、自然宗教と啓示宗教に関するペンタムの見解は、小畑、前掲論文、133-135ページを参照。
- (33) McKown, *op.cit.* pp. 8, 9.
- (34) Bentham, *A Comment on The Commentaries*, in *Collected Works of Jeremy Bentham*, pp. 21-23.
- (35) Steintrager, *Language and Politics: Bentham on Religion*, *The Bentham Newsletter*, Nr. 4 (1980), p. 4 は、「〔自然宗教〕批判は、複数の箇所では、啓示宗教の側面までに拡張される。……事実、ペンタムは、自然宗教は啓示宗教からの抽出であると考えていた……。』と書いている。McKown, *op.cit.*, p. 9 「……ペンタムが組織された宗教を心に留めていたことは確かである。」Crimmins, *op.cit.*, p. 211 「啓示宗教の信仰と自然宗教の信仰とを同等視するペンタムの戦略は……明らかになる。」音無、上掲論文、362ページは、ペンタムの批判的的は、極言すればイギリス国教会であるとする。
- (36) McKown, *op.cit.*, p. 7 はこう説明している。「本書では自然宗教は合理的な神学のみから発した宗教と理解されうる。その反対の宗教は、非自然的な宗教ではなく……むしろ〔西洋では優勢なキリスト教としての〕啓示宗教である。」□ は、同ページより石井が挿入。
- (37) Crimmins, *op.cit.*, p. 164. 小畑、前掲論文、138-144ページ。
- (38) Crimmins, *op.cit.*, pp. 66-68, 160-1.
- (39) 石井幸三「ペンタム『憲法典』第一巻について (一)」『龍谷法学』24巻(1991年)、141ページ参照。
- (40) Dinwiddy, *Bentham*, pp. 11-14. (ディンウィディイ、上掲書、18-21ページ)
- (41) ここでイデオロギーという言葉を使ったのは、単に観念形態という意味だけではなく、虚偽意識を含ませて考えている。ペンタムは、*IPML.*, chap. 7, par. 5 で false consciousness (虚偽意識) という言葉を用いている。それは、この文では個人の意識の種の一つとして使われており、人々に間で共有される所謂集合体意識として扱われていない。

共同幻想という用語は、吉本隆明『改訂新版 共同幻想論』(角川文庫版)から借りているが、私は、吉本の序に書かれている彼の問題設定を消化しているわけではない。川上春雄の解題によれば①吉本も「共同幻想理論の明確な解説に腐心している」(274ページ)。②吉本は、自己幻想(または個人幻想または個体の幻想)、対幻想、共同幻想の三対で分析している。③吉本は『幻想領域』を扱うときには経済的なカテゴリーは捨象し得ると大胆に主張

- したのだった」(311ページ)。しかし③については、吉本は「下部構造、経済的な諸範疇というものは大体しりぞけることができるんだ、そういう前提があるんです。しりぞけるということは、無視するということではないんです。」(26ページ)と慎重に書いている。これらを踏まえて、私が共同幻想という用語を使ったのは、ベンタムにおいても③の意識はなかっただろうという共通点の一致を考えてである。
- (42) Crimmins, *op.cit.*, p. 213 を参考にすれば、この項は、自然宗教を学の一部門に位置づけようとしたペイリの理論に反駁するために書かれたのかもしれない。ペイリとベンタムに関しては、音無、前掲論文、359-362ページ参照。
- (43) 法実証主義ではない。
- (44) 初期の社会における、現象から「非常に乏しい帰納 (so narrow an induction)」から一般的諸原則が確立されるので、諸原則と出来事との不一致が生じる (144)。ベンタムは魔術使いの裁判を合理的推論から批判する (129)。
- (45) 文 (40) には experimental test という用語も見られる。
- (46) experimental という言葉は、日英辞典では通常「実験の」という訳が当てられている。また、experiment と experience は、ラテン語での「試みる」から発生しているようである。しかし、本稿では敢えて経験と訳しておいたのは、経験や体験による知識獲得の意味を出したかったからであり、日本語の実験では少し範囲が狭いと感じたからである。
- (47) 私が神を擬制と語る場合私は不安定な位置にいるのを自覚している。何故ならば、ベンタムは、擬制を「現実」に擬制的なモノと「想像的に」擬制的なモノに分類しており、前者の有用性を認めたが、神や自然法のようなものを後者の不要な部類に割り当てていたからである。彼も腐心していたように、両者の区別の基準が重大な問題になる。この擬制の区別については、Harrison, *Bentham* (1983), p. 80 を利用した。「現実」に擬制的なモノは、Bentham (ed. by Hart), *Of Law in General* (1970), Appendix B, Part 1 では、擬制的実在 (fictitious entities) と記されている。石井幸三「ベンタム『法一般論』に関する覚え書 (二・完)」『龍谷法学』15巻 (1982年)、91-96 に若干の紹介がある。ベンタムの腐心の説明については、Harrison, *op.cit.*, pp. 79-90. を参照。
- (48) Crimmins, *op.cit.*, p. 2 で「影響の社会的そして心理学的な源」、p. 186「聖職者による抑圧の心理学的な機構」と書いているが、私は、虚偽意識(イデオロギー)視点からの分析の方がよりベンタムの意図を理解できると考える。
- (49) 音無、前掲論文、356ページ参照。
- (50) 私は、寛容論についての基本書として、ロックの「寛容についての書簡」(『世界の名著 ロック ヒューム』所収の生松敬三訳)とヴォルテール「寛容論」(中川信訳『寛容論』(中公文庫))を参照した。各書の解説によれば、ロックは「理神論者に近い」(23ページ、この項は大槻春彦が執筆)とされ、

ヴォルテールは理神論者であるが「信仰しない哲学者」であるとされている(247ページ)。ヴォルテールは、また「寛容を説くとともにある意味では寛容理論を逸脱したキリスト教批判、反宗教論」を展開している(249ページ)。なお、ヴォルテールに関しては、Crimmins, *op.cit.*, p.36 は、ベンタムはヴォルテールの *Le Taureau blanc* (1774) を翻訳するほど賛美していたと書いている。

- (51) J・ロック、友岡敏明訳『世俗権力二論』(訳1976年)、訳者解説、177-187ページ参照。なお、前注で示した生松訳、374-377ページは、非本質的事物を「無縁のことがら」あるいは「宗教に無関係なことがら」と訳している。
- (52) 危害原理は一般的には J・S・ミル (Mill. 1806-73) が定式化に貢献したと言われるが、同じ趣旨のことはベンタムによっても本稿で引用した以外にも言われている。石井幸三「ベンタムにおける自由」『龍谷法学』第25巻(1992)、43ページ(12)は、'not doing harm to other people' という語句を紹介している。
- (53) Crimmins, *op.cit.*, p.110 「[寛容といった] 言葉遣いは、本質的に、次の状況を指示するものとして使われていた。すなわち、確立されたまたは正統な宗教か教会が存在しながらも、それからの背反も一定の条件の下で認められていることである。ベンタムの『宗教的自由』という用語の使用は、寛容というロック流の意味と質的に異なる何かを示唆するものとして考えられ意図された。」
- (54) 小畑、前掲論文、138ページ以下参照。
- (55) 参照、アメリカ合衆国憲法修正第1条(1791年確定)「連邦議会は法律により、国教の樹立(an establishment of religion)を規定することは……できない。」(宮沢俊義編『世界憲法集』訳部分は斎藤真担当)
- (56) こう抽象的に書いても具体的には困難な事例が想定されるだろう。例えば、①宗教集団が何らかの宗教的目的で国が所有する場所を借りようと申請した場合、②実際フランスで起こったようなムスリム教徒の女子学生がその宗教的象徴であるスカーフ(アラビア語ではヒジャブあるいはヘジャブ)を着用する習慣を公立学校に持ち込んだ場合、生じるかもしれない事件である。このような問題では、本文で述べた私のベンタム理解を直接的に適用できるわけではないだろう。本文で上述した範囲では、②の場合スカーフは宗教の礼拝の本質部分に属するのか、①②では「危害原理」が考慮されねばならない。②の場合分離は当事者にとって耐えがたいが、民族的アイデンティティと宗教的アイデンティティの区別が必要だろうし、スカーフの着用の問題はジェンダー問題も絡んでいる。①の場合でも、他の宗教団体が歴史的な経緯で自ら集会をできる場を持っているならば、不許可は宗教的な差別になる。内藤正典、坂口正二郎編『神の法 vs. 人の法』(2007年)、序章(内藤執筆)第I編第1章(坂口執筆)、第2章(只野雅人執筆)参照。なお、スカーフと言っても、顔を隠さないものから隠すものまであり(隠すのは、ブルカ、ニ

カーブと言われる)、ムスリムのスカーフと言って一括して対処できるのかどうか問題として残る。

- (57) 小畑、前掲論文、138-9ページは、ベンタムが「パノプティコン」における受刑者教育で宗教教育に言及していることを指摘している。小畑の指摘する場所以外に「パノプティコン」には後書き、第一部第七節「礼拝堂が導入される」がある。小畑は、「パノプティコン」を、多くのベンタム研究者が主張するように彼が急進主義者になる前の作品であると理解している様である。
- (58) 生松敬三訳「寛容についての書簡」391ページ。英語は石井が追加。
- (59) 同書、396ページ。英語は石井が追加。
- (60) アダム・スミス、水田洋訳『法学講義』（岩波文庫）、280ページ。石井幸三「アダム・スミス『法学講義（A）』における法思想」『龍谷法学』16巻4号（1984年）43-44ページ参照。
- (61) 石井幸三「ベンタム『憲法典』第一巻について（一）」『龍谷法学』24巻2号（1991年）、10-22ページ参照。なお、イギリス議会で無神論者が容認されたのは、庶民院議員に自由党員として選ばれたが無神論の立場からイギリス国教会の教義に依拠する議員の就任宣誓を拒否したチャールズ・ブラッドロー（Charles Bradlaugh. 1833-1891. 1866年 the National Secular Society を創設）の戦いにより勝ち取られた1888年の宣誓法（The Oaths Act 1888 (51 & 52 Vict. c. 46)）によってである。
- (62) 石井、前掲論文、17-22ページ参照。
- (63) Ben-Dor, *Constitutional Limits and the Public Sphere*, (2000) は、ハーバーマス（Habermas）のコミュニケーション理論に影響を受けながら（p. 6）、ベンタムの「人々と政府の相互関係」（p.7）を重視する。ここでは人々が積極的、主体的な市民として理解されることになる。「ベンタムは、人々（people）が与えられた強制的法案を受け容れるかどうかに関して集合的な判断に達することができるかと信じていた。」（*ibid.*, p. 191）
- (64) 私と違った観点からではあるが、Ben-Dor. *op.cit.*, p. 21, 23-27 は、ベンタムの憲法論を社会的動態的に把握しようとしている。彼は、ベンタムの憲法論を法実証主義の立場ではなく、ハーバーマスのコミュニケーション理論を採用した上でドウォーキン（Dworkin）流の「構成的/創造的解釈的方法」（a constructive/creative interpretative methodology. p. 11）を採用する。
- (65) 山之内靖『マックス・ウェーバー入門』（1997年）、89-90ページ参照。もっとも、このヴェーバーの説がイングランドにも当てはまるのかについては、トーニー、出口勇蔵、越智武臣訳『宗教と資本主義の興隆』（下）（1959年）257-260ページの見解を参照しなければならないだろう。
- (66) スキナー、半澤高麿、加藤節編訳『思想史とはなにか』（1990年）、244ページは、17世紀頃から始まる Providence という言葉が、従来の「神意」に加えて「儉約」という意味をもちだしたという例が挙げられよう。

- (67) 順に、ジョン・スチュアート・ミル、塩尻公明訳『ベンサムとコールリッジ』（1939年初版）、28ページ、40ページ。但し、旧漢字と旧かなは、一部改めた。
- (68) ヴィンデルバント、篠田英雄訳『歴史と自然科学 道徳の原理に就いて 聖』（岩波文庫）、86-7ページ。但し、旧漢字と旧かなは、一部改めた。
- (69) Crimmins, *op.cit.*, p. 279 「実験に基づく学問の方法で獲得された知識は、知識の全体でもないしましてや最重要部分でもない。何故ならば、その知識は、それなくしてはその知識が不可能なより広い知識の領域をその基礎として前提しているからである。」
- (70) マルクスの場合、神学や神職に関して「物質的労働と精神的労働との分業」が重要となる。マルクス／エンゲルス著、花崎皋平訳『新版 ドイツ・イデオロギー』（訳1966年）61-62ページ参照。
- (71) 大きな物語とは、リオタール、小林康夫訳『ポスト・モダンの条件』（1986年）、8ページによって「……その〔啓蒙という〕物語においては、知という主人公は、倫理・政治的な良き目的、すなわち普遍的な平和を達成しよう力を尽くすのである。」と説明されている。