

シェイクスピアとアングリカニズム : エリザベス朝英国国教会の包括性および『欽定説教集』に関連させて

曾村, 充利 / Somura, Mitsutoshi

(出版者 / Publisher)

Faculty of Global and Interdisciplinary Studies, Hosei University

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

GIS journal : the Hosei journal of global and interdisciplinary studies

(巻 / Volume)

8

(開始ページ / Start Page)

9

(終了ページ / End Page)

88

(発行年 / Year)

2023-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00026270>

[Research paper]

シェイクスピアとアングリカニズム

—エリザベス朝英国国教会の包括性および『欽定説教集』に関連させて—

Shakespeare and Anglicanism:

In relation to Anglican comprehensiveness, Elizabeth I and *the Books of Homilies*

曾村 充利

法政大学 グローバル教養学部

Mitsutoshi Somura

Faculty of Global and Interdisciplinary Studies, Hosei University

Abstract

This research paper will infer that Shakespeare in his plays shared Anglican dogmas, ideas, and attitudes: comprehension, compromise, *via media*, passive obedience, hate for rebels, a divine king, and a longing for order. Though we cannot find decisive evidence of his religious conviction in public records and his works, and every argument remains speculative, it is felt unnatural for some readers of sixteenth- and seventeenth-century English literature to assume an a-historical and secular stance to Shakespeare's works. Many plays were written in the age of the Elizabethan Settlement with the *via media* policies which sought a compromise between Protestantism and Catholicism. The queen was inclusive, pragmatic, and sometimes tyrannical, and, as Francis Bacon wrote, she told her subjects that "I have no desire to make windows into men's souls," meaning that she just wanted outward obedience in church and state. Therefore, England under her reign enjoyed peace for more than forty years at home and for thirty years abroad. Shakespeare lived during golden age in English history. Religious Shakespeare is not popular among academics, still there are important preceding studies and comments on his faith, some of which will be reviewed for grasping the general outline of the topic.

Keywords: Anglicanism, nonconfessionalism, comprehension, *via media*, *Taming of the Shrew*, Richard Hooker, the Elizabethan Settlement, the Northern Rebellion, the divine right of kings, passive obedience, Shakespeare's histories, the Tudor Myth, *the Books of Homilies*

<はじめに>

本研究では、アングリカニズムの包括的なヴィア・メディア思想・政策とシェイクスピアの作品の表現・思想が重なる可能性を考察する。論者は十七世紀イギリス文学、主にジョン・ダン、アイザック・ウォルトン、ジョージ・ハーバートなど詩や散文作品を英国国教会思想（アングリカニズム）および教会史との関連で論じてきたが、彼らの宗教的立場と政治的主張は時代状況の中で時に韜晦し複雑であるとしても、作品、伝記的事実、歴史的背景、公的記録や文献などからある程度実質をもって論じることができた。この関心の延長線上にシェイクスピアが存在している。しかしシェイクスピアの場合、エリザベスが礼拝統一法と国王至上法そして三十九箇条を定め国教会体制を確立し、ヴィア・メディア政策によって長い平和と繁栄を実現した時代に生きていたにもかかわらず、その信仰と政治の意見に関しては作品・伝記中に具体的な手掛かりが見当たらず不自然なほど特定が難しい。決定的証拠がないのであれば、多くの論者が試みているように、問題の核心の周囲を取り囲むように状況証拠を重ねていく方法が残されているということになる。もとよりアングリカニズムとシェイクスピア双方ともに参照すべき文献は膨大であるため、以下、基本的な論点・課題を挙げ、有用な啓蒙書も含め先行研究に沿って多方面から考えることで全体像の輪郭を明確にしていくように努めた。

本研究では次の三つの論点からシェイクスピアとアングリカニズムの関係を考える。I. 「シェイクスピアと宗教」では、シェイクスピア批評がロマン派以降、非歴史化しシェイクスピアの信仰を論じない傾向にあることを確認する。国教会が包括的であり定義を避ける教会であることを非告白主義から考える。そしてシェイクスピア劇の包括性やアングリカニズム信仰を指摘・示唆する論者に対する、非歴史的な立場の論者からの批判を紹介する。II. 「シェイクスピアとエリザベス」では、国教会の教義の観点から『欽定説教集』の重要性を確認する。エリザベスの統治は包括的で寛容であり歴史上稀な平和な時代を実現したが、同時に常に反乱に脅かされており北部反乱（1569-70）やエリザベスの破門が契機となって『欽定説教集』第二巻の第 21 説教「不服従と企まれた反乱を禁じる説教」が書かれている。シェイクスピアがこの説教集に影響された可能性を探る。III. 「『欽定説教集』とシェイクスピアの類似箇所¹」。Alfred Hart 論文²が、第二巻第 21 説教と史劇中の「王権神授説」「受動的服従」「反乱の災い」に関する類似点を詳しく比較検討しているが、それを参考にして本研究ではエリザベス朝の秩序観の類似点を考察する³。

主な論点は以下の通り。

I. 「シェイクスピアと宗教」

- (1) 「シェイクスピアの信仰の不明説」
- (2) 「シェイクスピアの非宗教的批評・世俗的批評・唯物論的批評」
- (3) 「アングリカニズムの確立 ヴィア・メディア」
- (4) 「定義しない教会と非告白主義」
- (5) 「シェイクスピアと非告白主義」
- (6) 「シェイクスピアの秩序観」
- (7) 「アングリカンの包括的世界観」
- (8) 「『じゃじゃ馬馴らし』とフッカーの包括思想」
- (9) 「包括性のなまぬるさ」

II. 「シェイクスピアとエリザベス」

- (1) 「『欽定説教集』の成立と重要性」
- (2) 「エリザベスの政治体制と宗教政策」
- (3) 「反乱の脅威」
- (4) 「暴君放伐論」
- (5) 「王権神授説と受動的服従」
- (6) 「チューダー朝神話、秩序への希求、反乱の恐怖」
- (7) 「『欽定説教集』とシェイクスピア」

III. 「『欽定説教集』とシェイクスピアの類似個所」

以下、本研究は、アラン・ブルームの忠告に従い、現代人にはシェイクスピア理解が難しくなってしまった、またシェイクスピアは「信」の人であった、の二点を重要な前提的認識としている。ブルームは、シェイクスピアが当時の観客と共有して持っていたものを、現代人には見えなくなっており、「我々は彼の真意をもはや直接に知ることにはできないのだということを、十分意識しなければならないのである⁵」と言い、また「我々は、道徳的な現象を理解しない政治学は未熟であり、正義に対する熱情によって靈感を与えられていない芸術作品は取るに足らないものであることに気が付いている。シェイクスピアはこれらが分化する以前に作品を書いたのであるが、我々は、彼が知的明晰さと力強い情念とを併せ持ち、彼にあってはその二つが互いに侵食し合っていないことを感じ取る⁶」と言う。

I. 「シェイクスピアと宗教」

(1) 「シェイクスピアの思想の不明説」

シェイクスピアの信仰に関しては、カトリック説、プロテスタント説から、特別な宗教的宗派には属さないという説、そして無神論者とする学者もあり百花繚乱であるが、どれも決定的な証拠を見出すことはできていない。作品の解釈によってシェイクスピアの宗教的立場を特定することは難しい。聖書、祈祷書、種本、儀式、神学、宗教パンフレットから、語彙、表現、メタファー、イメージリーなどあらゆるものが分析され、数多くの作品研究・解釈が試みられてきたが、しかしながらときには論者の還元主義的な姿勢ばかりが目立つ結果となり決定的な説得力はなかった。新歴史主義のステイヴン・グリーンブラットは、「シェイクスピアがカトリックとプロテスタントのどちらに味方していたのか本当のところをはっきり知ることは不可能だ。しかし、中立だったり、無関心だったりしたはずはない」と書いてそれ以上の深入りはしていない⁷。

ジョンソン博士は有名な校訂版の序説で、シェイクスピアは普遍的な人間類型を描き、特別な主義主張を持たないと示唆している。いまやシェイクスピアの作品は書かれた時代のさまざまな事情、前後関係から解放され古典に相応しい威厳を身につけ始めたと言い、次のように書いている。「彼の作品が論争で誰かの意見を支持しているというわけでない。また、党派に悪口の種を提供しているわけでもない。今や彼の作品は、誰の虚栄心も満足させず、誰の悪意もみたまず、ただ楽しみのために読まれるのである。」つづけて、「彼の登場人物は、特定の場所でだけ行われ、世界の別の場所では行われていないような習慣とか、少数の人間だけにしか効果をもたらさない特殊な学問や職業とか、あるいは一時的な流行や風評などによって制約を受けることはない」と述べ、シェイクスピアは、もっともよく自然、即ち人間性を書いた詩人であると言う⁸。

過去においてシェイクスピアが国教会徒であるという見方をする人々が多かったことは当然であろう。しかしまた同時に、伝記的事実においても作品においても、国教会徒シェイクスピアの確証を見出すことはできなかつたのであり、それは二一世紀に入ってからと同様である。Dennis Taylor はシェイクスピアと宗教の関係を論じた4冊の研究書の書評の結語で、「シェイクスピアにおけるカトリックとプロテスタントの要素に関する議論は決着がついていないが、解決が無いために、上記のような重要な一節（『ハムレット』でクロードィアスは「天使よ助けてくれ」と言う）の解釈を損うことが続いている。それゆえシェイクスピアと同様に、宗教改革のカトリック的、

プロテスタント的特質を分類する仕事が継続するのである⁹」と嘆いている。

確かに、シェイクスピアは生涯を、エリザベス女王とジェームズ一世のアングリカンの宗教解決のもとで生きている¹⁰。ストラトフォード・アポン・エイヴォンの教区教会ホーリー・トリニティ教会で洗礼を受け、町にいるときは恐らく毎週礼拝に出席し、死に際しては「俗人教区長」として同教会内陣に埋葬された。妻のアン・ハザウェイは長女スザンナと共にその横に埋葬されている。遺言状には決まり文句であるが、「わが魂をわが造り主である神の御手にゆだねる。ただわが救い主イエス・キリストの御力によってのみ、永遠の生命にあずかり得ることを望み、かつ確信しつつ¹¹」と書いている。イングランドの守護聖人聖ジョージの祝日（4月23日）に生まれ同じ日に死んだと推測されてきており、十八世紀以来、シェイクスピアはイングランド国民精神の表現とされてきた。シェイクスピア＝ピューリタン説も存在する。シェイクスピアがカルヴィニズムに基づいた『ジュネーヴ聖書』を使用していたこと、ピューリタンの牧師を自宅に招いたこと、長女がピューリタンと結婚したことなどがその理由である。穏やかなピューリタンであったという者もいるが支持者は多くはなさそうである。

その中で、1990年代後半からシェイクスピアがカトリック教徒であったことを論証しようとする研究書が増えている。カトリック説の伝記的側面からの根拠としては、父親は、当然であるが、ローマ・カトリズム時代に生まれた世代に属しており、ヘンリー八世の穏当な宗教改革とエドワード六世時代の戦闘的なプロテスタント改革、そしてメアリ女王のカトリック復活と熾烈なプロテスタント弾圧、エリザベスのヴィア・メディアの宗教解決を経験していた。またシェイクスピアの母親と娘がカトリックであった可能性は高い。教育面でも、シェイクスピアの学んだグラマー・スクールの教師たちがカトリック教徒であり、さらに学校卒業後、シェイクスピアがランカシャーのカトリックのジェントリーの屋敷で家庭教師兼役者として働いていた形跡があることなどがある¹³。ジョン・スピードが著作（1611年）中で、イエズス会士とシェイクスピアを結び付け、「このカトリック教徒とその詩人（“this papist and his poet”）」と呼んで非難している。そして十七世紀末のオックスフォード大学コーパス・クリスティ学寮付き牧師デイヴィスが、「彼 [シェイクスピア] はカトリックとして死んだ（“He dyed a papist.”）」と覚書に記している¹⁴。

説得的な状況証拠や作品解釈からのカトリック説は根強い。マクグラスは、シェイクスピアの戯曲にはプロテスタントの教理と調和しないことが多くあると書いている。「最も多く議論される例は『ハムレット』に登場する亡霊であり、亡霊は煉獄から出てきたとわれわれに思わせることがシェイクスピアの意図であったことは極めて明ら

かである」とし、『ハムレット』は危険であり異質の禁止された死者崇拜を実演している。それによって聴衆をもそのような信仰箇条が規範的であった時代に連れ戻し、死者崇拜に参加させている」と述べ、さらに次のように書いている。

プロテスタンティズムはカトリックの典礼儀式を廃止することにより、演劇と見世物とを宗教生活から排除したが、イングランドはそれにより文化的空虚感に悩まされることになった。それは知覚的真空空間であり、充填される必要があった。ある意味ではシェイクスピアの演劇はカトリック典礼儀式が廃止されて空虚となった空間に入り込んで占有したことになる。幾つかの点でシェイクスピアは長いこと禁止されてきたカトリック典礼儀式を思わせるものを反響させている。それによって美しい記憶をよみがえらせ、プロテスタントの典礼儀式の審美的冷厳さを際立たせている¹⁵。

フランク・カーモードは、カトリック時代には日常生活がどれも礼拝の儀式と繋がっており、宗教的教義は様々な典礼的な活動を通して教えられていた。それらの活動とは正規のミサですらなく、聖職者の演じた受難劇や一般信徒が考案して演じた劇もあったと言う。「こうした演劇じみた活動を念頭に置いておかなければ、十六世紀後半の新たな世界で職業演劇が始まるずっと以前から驚くほど脈々と疑似演劇の伝統が続いてきたことの意義は理解できない。新しい職業演劇は、このような芝居じみた活動を吸収し、世俗化し、その地味で敬虔な起源を離れて、宿屋やロンドンの劇場へと移っていったのだ¹⁶。」

日本の英文学者は概して信仰にあまり触れないが、斎藤勇がシェイクスピア英国国教会徒と断言すると書いて保守的側面に触れていることは注目に値する。

シェイクスピアはローマ・カトリックでもまたピューリタンでもなかったとすればどの教派に属していたであろう。私は英国国教会と断言することに憚らない。一体彼のように、既定の事柄を重んじ、従来の基礎を動かすことなく、その上に徐々として自己の考えを建設していこうとする、degree（階級。「トロイラスとクレシダ」1幕3場参照）を力説する人物が、国家の制定した教会に属し、世人と歩調をそろえて行くことは、自然のことである。この心があるが故に、彼は同様に、カトリックに対してもピューリタンに対しても寛容であった²⁰。

斎藤勇は、日本プロテスタンティズムの代表的指導者、植村正久の教えを受けた敬

虔な信者であり教会の重鎮であった。斎藤はキリスト教の教義や倫理観による文学作品の価値評価を意識的に避けていたが²¹、キリスト教関係の著作も多く、英文学理解の背後にその信仰があることは疑いがない。斎藤はまた明治維新以来の啓蒙主義的、進歩的な知的伝統の中にある研究者であったと考えられ、英国史の解釈もホイッグ史観に傾斜しており、エリザベスの宗教解決のヴィア・メディア政策にたいする評価は高いものではない。例えば、「……英国の宗教改革は甚だ不徹底な動機を伴っていたのであるが、そのようにエリザベスの信仰も国家の統一、民心の収攬を動機とするものであった。すなわちカトリック教と清教主義との妥協が女王の方針であった。彼女は融通無碍の心をもって難局を打開していくことが、イギリスにとって最も重要であると考えたのである。そしてこの政治的ならびに外交的な手腕は、この英邁な女王の真実さ (truthfulness) を減退させた²²」と書いている。斎藤の理解では、ヴィア・メディア政策は改革の不徹底であり不純な妥協の産物であった。

斎藤が当時のアングリカニズムの在り方を、ピューリタンの側からホイッグ史観の理解に添って明確に把握し理解していることは確かだろう²³。上記引用はシェイクスピア作品の保守的な性格を表している。これは斎藤がイギリス教会史に対して深い理解を持っていることを示している²⁴。またマシュー・アーノルドの詩 ‘Shakespeare’ を引用して、「シェイクスピアの顔は、そのような薄気味悪さではないが、何を考えている顔なのか、よくは分からないので、私は戸惑いすることがある」と告白している²⁵。このように斎藤が、シェイクスピアの考えを理解できず戸惑いを隠さないのは、ローマ法王をアンチキリストと見做して改革の徹底を目指していた十六世紀のピューリタンたちが、墮落し腐敗したローマ・カトリックの教会制度や儀式・伝統を曖昧に継承する英国国教会に対して、疑いと薄気味悪さを感じていたのと、あたかも同じ種類の反応のような印象を与えるのである。

(2) 「非宗教的批評、世俗的批評、唯物論的批評」

現代の非歴史的、非宗教的シェイクスピア像を考える上で、批評史の常識を復習しておきたい。シェイクスピア批評史を見ると、ベン・ジョンソンから王政復古期、新古典派時代の文人たちが信仰を特に論じているわけではない。初期の頃から作品への不満・批判があるとしても賞賛が圧倒的であるように見える。ベン・ジョンソンはシェイクスピアに暖かい賛辞を贈るが、忠実に描写した「自然」と比べてその「技法」には満足していなかった。ジョン・ドライデンは『劇試論』で、シェイクスピアは「近代詩人で最も大きく」「もっとも包括的 (comprehensive)」で「心にいつもあらゆる自然のイメージ ((images of nature)) が浮かんで」いて、「苦勞せず見事な筆致 (not

laboriously, but luckily) で描いた」と書いている。ジョンソン博士は、「シェイクスピアは他のいかなる作家にも増して人間のありのままをうたった詩人 (the poet of nature) であり、少なくとも古典時代以後の作家でこの点において彼におよぶものはなく、彼こそ読者に人間の風俗とか生活とかの忠実な鏡を提供する詩人である」と言う。新古典主義において詩人が模倣すべき「自然 nature」とは、「思考・感情・趣向において普遍的かつ不変なもの」を意味していた²⁶。

コウルリッジやハズリットはシェイクスピアの鑑賞的批評を重視し、シェイクスピアを時代や社会や宗教から切り離した。ロマン派からシェイクスピアの神的な創造力への崇拝が始まった。「シェイクスピアに対する『迷信的崇拝 (superstitious veneration)』を嫌ったサミュエル・ジョンソンとは対照的に、コウルリッジのこのようなシェイクスピアへの深い心酔は、イギリス・ロマン派詩人・批評家のほとんどに共通して見られ、R. W. バブコックが『シェイクスピア偶像崇拝』と呼ぶものである²⁷。」M. H. エイブラムズは、ロマン主義の文学批評において「重点が次第に詩人の生来の才能、創意あふれる想像力、豊かな感情表出へと移り、これらと相反する属性である判断力、学識、技法上の制約に取って代わった²⁸」と書いている。彼らのシェイクスピアは書齋で熟読すべき対象であり、「コウルリッジのシェイクスピア批評が、登場人物の心理分析や作品とモラルとの関係については十八世紀後半の性格批評の延長上にありながら、それらと根本的に違うのは彼の基本的な視線がシェイクスピアの読者や観客の反応というよりも、この詩人・劇作家の創造の過程に、その詩的天才の作用の仕方に向けられているからである。²⁹」コウルリッジは、「詩人の神的な想像力の比喩」として「シェイクスピアはプロテウスである」と言うメタファーを使った³⁰。

コウルリッジはエリザベス朝の宗教的環境の中でシェイクスピアが作品を書いていた事実を軽視して、何ら「特殊な宗派的偏見の奴隷」にならない真の詩人であり、その文学が状況を超える普遍的価値を持つことを示唆しているように見える。

詩と宗教との間の最も厳粛な類似点は、両者がともに我々人間の本性を完成させ、その無限の発展を指示したその点に我々の注意を向かわせることをもって（英語に適切な言葉があるか否かを知らないが）目的とするということである。……されば、宗教の聖美な真理が詩の姿を取って我々に黙示されたことが神の御意に召したということは、何ら怪しむに足らないのである。またいかなる時代においても、詩人は、何らの特殊な宗派的偏見の奴隷とならない真の詩人は、宗教を培う小川ともいふべき心のあらゆる精美な情緒（るいりいそれが当時の支配的な勢力を有する哲学に最も相反するものであった時に）を支持することに協力し

たこともまた何ら異とするに足らない³¹。

このような文学的創造力の視点が20世紀のリベラル・ヒューマニズム的な非歴史的解釈と、それに基づくシェイクスピアの普遍的価値を強調する批評の源流の一つであると考えられる。

A・C・ブラッドレーの『シェイクスピアの悲劇』（1904年）は世俗的解釈の一例となる代表的作品である。哲学的洞察をもって四大悲劇を小説のように読み、登場人物の精緻な性格分析、内面解釈は批評史において圧倒的な影響力を持った。ブラッドレーは、「個々の人間がいか程に偉大でも、またその行為がいか程に毅然たるものであっても、明らかに人間が絶対最高の力とはなっていない悲劇の世界において、それでは、何がかような力を持つのであるか。その力をいかに表現すれば、我々の想像裡に浮かぶその印象と合致するのだろうか」という問いを掲げ、次のように書いている。

しかし、まず、この問が「宗教的」な言葉で答へえられてはならないことには、異論がないだろう。何故なら、種々の登場人物は、神とか神々とか、悪魔とかサタンとか、天国とか地獄とかいう言葉を口にし、また作者も他界から幽霊を登場させたりするけれども、これ等の諸概念は、彼の人生表現に重大な影響を何も及ぼしていないし、また、その悲劇の神秘に光明を投ずるようにも用いられていない。エリザベス朝の劇は、全然といってもよい位に世俗的であった。そしてシェイクスピアは、創作するに際して、限界を非神学的な観察と思想の世界に局限し、物語の時代がキリスト教以前だと以後だとを問わないで、実質的には同一不二の仕方ですれを描いている。彼はこの「世俗的」な世界を最も熱心にまた真面目に観察した。そして、自己の意見を押し付けることを願わず、また根本的には何人の希望にも恐怖にも顧慮するところなく、徹底した忠実さでそれを描いている、と結論せざるを得ない。彼の偉大さは、異常な力量を持つ心の中に宿るこの忠実さに、主として基づいている³²。

ブラッドレーは付け加えて、シェイクスピアが信仰を持っていたならば、それは包含性を持ち様々な思想と共存しうるものであったことを示唆している。しかしブラッドレーの探求は「研究の正確さ・詳密さにおいては新しい学問の影響を示しつつも所詮はコウルリッジやハズリットの方法に追随する書物³³」と批判されることになる。

以上、批評史を見るとシェイクスピア劇を至上の作品として極めて高く評価し、あたかも聖典のように解釈する流れは主にロマン派が源流となっている。Jeffrey Knapp

は『シェイクスピアの部族』で次のように簡潔に纏めている。D・H・ロレンスはシェイクスピアの無限の多様性を表す表現としてパウロの「すべての人に対してすべてのものになりました。(何とかして何人かでも救うためです。)」(コリント人の信徒への手紙 9-22)という言葉を用いている。ロレンスは、そのシェイクスピア劇の変幻自在な非決定性を他の二冊の「至高の古い小説」のうちにも見出している。他の二冊とは聖書とホメロスである。「それでもシェイクスピアに対するロレンスの畏敬の念はある程度神秘主義的なままであるが、T・E・ヒュームが『こぼれた宗教 spilt religion³⁴』 [=ロマン主義] と呼んだものの一例であって、文学とくにシェイクスピアを一種の世俗的崇高へと形づくる、近代的あるいはより正確にはロマン派的試みなのである。宗教的シェイクスピアをいまだ名辞矛盾のように見せているのは、このロマン派の見解の永く続く権威であり、G・ウィルソン・ナイトのかすかな記憶よりはるかに権威が高いのである。³⁵」

現代アメリカにおけるシェイクスピア崇拝の継承者の一人に英文学者ハロルド・ブルームがいる。ブルームは、「シェイクスピアの劇作品を『非宗教的な聖書』として崇拝する点で、ロレンス同様、キーツ、ハズリット、コウルリッジと同じことを述べている。」ブルームは、「[シェイクスピアは] 人間の徳性と人格を変える点で、西洋と東洋の聖典に等しく挑戦している」と言う³⁶。ブルームは、ユゴーの「神についてシェイクスピアはもっとも多くを創造した」という言葉を引用して、美学の実用論と言いながらも、「シェイクスピアは人間としての神であった」とし、次のように書いている。

サミュエル・ジョンソン博士はオセロー、イアーゴ、デズデモーナの描写の中に、「他のいかなる近代作家の中に探しても無駄であると私には思われるような、人間性を扱うシェイクスピアの技量の証拠」を見出した。優れたロマン派作家のヴィクトル・ユゴーは私たちにこれとは反対の公式を授けた——これは私には、シェイクスピアの人物たちの再神秘家ではなくて、美学の実用論と呼んでよいものに潜む巧妙なヒントであるように思われる。シェイクスピアは（ユゴーがそうなりたいと切望したような）人間としての神であった。というのも、彼の芸術は少しもミメシスではなかったからである。歴史的に展開されていく現実の先をつねに進むような表現様式は必然的に、私たちがその様式を取り込むことができる以上に、逆に私たちを取り込んでいく³⁷。

これに対し唯物論者たちはシェイクスピア崇拝、崇高化をすべて否定する。思想家

フレデリック・ジェイムソンは次のように宣言している。

われわれはもはや偉大さに対する敬虔なる崇拜行為に戻る必要はないし、将来の世代に向かって、まさに〈後世〉なるものに向かって、シェイクスピアの「尽きることのない関連性」を主張する必要もない。そんなことをするまでもなく、現代の「シェイクスピア」の読者を新しい刺激的な方向に駆り立てる可能性が最も高いのは、後期資本主義の歴史的独自性への政治的コミットメントであるという事実が変わりはないのである³⁸。

ブラッドブルクが1930年代に、「シェイクスピアを理論的に考察する (rationalize)、と言うのが今の全般的な傾向である³⁹」と述べているが、唯物論者の研究もこの傾向の範囲内にあるであろう。

『唯物論シェイクスピア』の編者 Kamps は、1970年代後半以降「唯物論批評の勃興⁴⁰」があったと言い、「新歴史主義、文化唯物論、唯物論的フェミニズムが現在どのような点で異なっていようとも、その起源は共通である」と書いている。そして唯物論者が、シェイクスピアを読み直し、「ニュー・クリティシズムと『古い』歴史主義の理論的土台は分析され批判」され、「シェイクスピアの批評的・文化的需要についての研究が、シェイクスピア的現象と聖典が社会的に構築されたものであることを圧倒的に証明してみせた」という。そして古い政治的批評を批判している。「E・M・W・ティリヤード、リリー・ベス・キャンベル、L・C・ナイツのような影響力のある主流の政治的評価は、自分たちはシェイクスピアの政治学を扱っているのであって、自分たち自身の政治学が問題なのではないと信じていた。しかし1970年代の半ば以降、解釈行為には少なくとも二重のイデオロギー操作が関わっていることがシェイクスピア学者にもますます自明のことになってきた。すなわち、まずはじめにテクストの中のさまざまなイデオロギーとの出会いがあり、それが今度は読者自身のイデオロギー的組成によって仲介されるのである⁴¹。」しかし Kamps はまた、「『唯物論』というカテゴリーはあまりに広い、多面的な実践であるので、単一の目的論的な物語に還元することはできない⁴²」、そして「この先シェイクスピアの唯物論的批評がどこへ行くか、容易には占うことができない⁴³」とも書いている。

新歴史主義のグリーンブラット⁴⁴は論文「見えない弾丸⁴⁵」を書いてシェイクスピアに関して自分の方法論を実践して見せている。「ヘンリー三部作は、王権は観客をその王権の受容へと引き込むときでさえ強制と欺瞞から始まるというマキャヴェリ的仮説を確認する⁴⁶」と言う。Kamp は当論文を要約している。「『ルネサンスの自己成型』

第四章におけるのと同様、グリーンブラットの方法は、ヨーロッパ的価値が社会的複合概念として暴く植民地の逸話から始めて、西洋文化を文化人類学的に検証することである。彼は次にゲーム理論を例証として使い、ロンドン裏社会でのハル王子の挑発工作員としての経歴は、近代国家が政府転覆をうまく封じ込める目的のために転覆をけしかけるときの、その芝居もどきの典型であることを示している。この解釈はヒューマニスト批評とマルクス主義批評がカーニバル（芸術）を解放として理想化するのを見事に覆している。文化をゲームとして見ることで、歴史研究それ自体が文学批評の一部門となり、グリーンブラットはそれを文化の詩学と呼んでいる⁴⁷。」

このグリーンブラットの「権力がみずからの転覆を生み出し、その転覆によって権力が連続的に存在できるというパラドックス⁴⁸」や、自己完結的な作品解釈、曖昧さには、公式主義者や左派論者から論争的議論があるようである。グリーンブラットは、「見えない弾丸」で『ヘンリー四世』第一部におけるフォールスタッフやハルの喜劇的プロットの意味を論じ、「演劇性は権力に敵対するものではなくて、むしろ、権力に不可欠の様式の一つであることになる」と書き、「転覆（“subversion”）が起きる、際限なく転覆が起きる、ただ我々に転覆が起きることはない⁴⁹」と結論付けている。これに対し Kastan は、グリーンブラットが『ヘンリー四世』（第一部）を形式主義的に説明しようとして、喜劇を歴史に簡単に従属させようとするのは、居酒屋の世界（The Tavern world）が貴族の娯楽と価値を作り出すためにのみ存在していると考えられることになるとして、貴族の歴史の優先と特権を再生産するような作品分析を批判している。そして「喜劇的プロットの存在そのものが、権力を全体化させるファンタジー（“the totalizing fantasies of power”）に反撃し、ファンタジーが依拠しているヒエラルキーを暴き出し、崩壊させる役に立っているのだ⁵⁰」と反論している。一方、Ivor Kamps は『唯物論シェイクスピア』序文中でグリーンブラットを擁護しているように見える。Kamps は、グリーンブラットは 1988 年に「全体化する統治（“the totalizing power”）の概念からいくらか後退した」と言いその変節を暗に認めながらも、グリーンブラットの「一枚岩的権力を、必死になって代弁しようとしてきた文学テキストでさえ、制度的、イデオロギー的論争の場であることが明らかにされたのである⁵¹」という言葉を引用して、「ここでは、転覆はクーデターとして理解されるべきではなく、権力を支える諸原則をゆっくりと弱らせていく一つの方法として理解されるべきである⁵²」と書いてグリーンブラットの議論を受け入れている。

グリーンブラットは『暴君 シェイクスピアの政治学』中で、一層、シェイクスピアを時代の宗教と思想から切り離し、世俗的に考察している。シェイクスピアは劇作を始めてからキャリアを終えるまで、「どうも納得のいかない問題にくり返し取り組

んできた」として、それは「なぜ国全体が暴君の手に落ちてしまうなどということがありえるのか？⁵⁴」という問題だと言う。

斜に構えるのが得意中の得意であるシェイクスピアは、直接的な状況から遠くへ想像力を飛ばした。投獄回避のためのそうしたわけではない。この貴族やあの司教の権威を崩そうとかかる不満分子では毛頭なかったし、君主に反抗したり大衆を扇動したりするつもりも毛頭なかったからだ。シェイクスピアは劇場の実入りや、不動産投資や、商品売買や、時折のちょっとした金貸しによって、裕福になろうとしている途中だったのだ。混乱などに、興味はなかった。シェイクスピアの作品には暴力を深く忌むところがあり、とりわけ体制側の指導者に対していわゆる実力行使的な暴力をふるうことすら、良しとしなかった。

だが、その作品を見ると、政府お墨付きの「従順さの説教」のような決まり文句 — 選挙や処刑といった公的催しでオウム返しに唱えられ、さらに上の聖職禄を手にしたくて必死になっている無節操な牧師が詳しく語るような反動的なお定まりの文句 — を毛嫌いする様子も見える⁵⁵。……

しかし、シェイクスピアは、暴君とその手下どもは、結局は倒れると信じている。自分自身の邪悪さゆえに挫折するし、抑圧されても決して消えはしない人々の人間的な精神によって倒されるのだ。皆がまともさを回復する最良のチャンスは、普通の市民の政治活動にあると、シェイクスピアは考える⁵⁶。

この引用が典型であるが、グリーンブラットのシェイクスピアの史劇解釈はオーソドックスな解釈と大きく矛盾しないように書かれている。しかし確かに伝わるメッセージは、反君主制論者的、共和主義者的あるいは共産主義者的で、金勘定を優先する卑俗なシェイクスピア像の示唆である。本書は、「自由社会は、ブキャンの表現を借りれば、「国民の利益を考えずに私利私欲に走り、国のためにはなく自分のために」政治を行おうとする者を排除する仕組みになっているはずなのだ」という、暴君殺害論 (tyrannicide) で有名な十六世紀の人文主義者ブキャンの引用から始まり、最後は「人民がいなくて、何が街だ」というシェイクスピアの引用で終わっている。

(3) 「アングリカニズムの確立 ヴィア・メディア」

しかしながらエリザベス朝イングランドの人々と社会が、現代人が考えるほど世俗的であったはずはない。『シェイクスピアと宗教』の編者 Hamlin は次のように書いている。

シェイクスピアの文化はこのどちらの意味においても世俗的ではなかった。エリザベス朝とジェームズ朝イングランドにおいて宗教は日曜の礼拝や特別に信心深い人々の礼拝式に限られることなく、いたるところに絶えず存在していた。君主と（聖職上院議員として議席を持つ）その主教たちに統治される唯一の教会があり、すべての市民が自動的に所属していた。日曜と休日の礼拝は法によって求められ、繰り返し欠席すると罰金か投獄により処罰された。ユダヤ人は数世紀にわたって締め出されており、イスラム教徒は主として使節の訪問に限られており、残されたカトリック教徒は自分たちの信仰を隠すか、でなければ差別と迫害の危険を冒すことになった。しかし宗教の信仰と礼拝が、圧政的な教会＝国家によって気の進まない人々に強要されていたと考えるのは間違いであろう。ほとんどの人々は教会に行くことに催促は不要であった、説教は一般の人々に最も人気のある娯楽であり、演劇と同じくらいの人気であった。ポールズ・クロスやセント・メアリズ・スピトルでの野外説教は、誰にも出席の義務はないが、やはり国王や廷臣や庶民を等しく含む数千人の聴衆を集めていた。宗教は、政治から家庭まで、学校教室からパブまで、地理から医学まで、歴史から農業まで、生活のあらゆる面に浸透していた。この社会の一員としてシェイクスピアは自然に宗教的思考、聖書中の人物や物語、教会の典礼儀式、人々の信仰の実践に興味を持っていた⁵⁷。

エリザベス朝社会の信仰の現実の姿を簡潔に述べたもので、シェイクスピア研究が一つ別の地点にあることを示している。

シェイクスピアの宗教的立場は、前述したとおりカトリックともプロテスタント（あるいは無宗教）とも明確には分からず曖昧である。それは伝記と作品双方において同様であった。そしてこの問題を考える際に、ローマ・カトリックとプロテスタントの二分法的解釈によって、時代の複雑な宗教・政治状況のなかで書かれたシェイクスピアの作品を捉えることは難しいと思われる。

シェイクスピアの時代、つまりエリザベス朝から十七世紀初頭のイングランド国教会のあり方自体が中道であり曖昧な存在であった。前述のとおりエリザベスの宗教政策は中道 *via media* 政策であるが、極端な意見を退けてプロテスタント改革派とローマ・カトリック教会の中間の道を意味している。シェイクスピアは宗教と政治の信条を明確に表現せず、つねに曖昧な中間の場に留まろうとしているように見えるが、その立場、姿勢は英国国教会のアングリカニズムの在り方と矛盾するようには見えない。むしろシェイクスピアの作品と生涯を解釈する場合、中道という視点が最もふさわし

いように思われる。当時の国教会はプロテスタントという語で一括りにされる傾向があるが、その意味するところは広く、実態は多様であった。ピューリタンの中にも教会分離主義的なカルヴィニスト急進派・改革派から穏健なピューリタンまでがあり、アングリカン保守派、そしてカトリックにシンパシーを持つ人々など、様々な国教会徒たちがいたのである。また国教会の外にはカトリック教徒や異端がいた。シェイクスピア時代の国教会は神学的には予定説のカルヴィニズムが主流であり、自由意志説と万人救済説を支持するアルミニウス主義的な司教が増え始めるのはジェイムズ王治世の後半からであった。

カトリシズムとプロテスタンティズムの中間の道 *via media* であるアングリカニズム思想の生みの親はエリザベス朝の神学者リチャード・フッカー（1554?-1600）といえるであろう。エリザベス女王は、国王至上法、『祈祷書』による礼拝統一法、教義理解の三十九箇条に基づいた中道政策（the Elizabethan Settlement）により、教会問題の解決を図り、その政策はジェイムズ一世に引き継がれた。フッカーは改革教会としての国教会の理論的基礎を構築したアングリカニズム最大の思想家であった。『教会政治理論』(*The Lawes of Ecclesiastical Polity*)（最初の4巻は1593年、第5巻は1597年、残りの3巻は死後出版）は、エリザベスの宗教解決の擁護のために執筆され、反主教制の長老派（カルヴィニスト）との戦いの中から生み出されたもので、議論の厚みを伴ったアングリカニズム神学であり、誰もが否定できないキリスト教の総合的な世界観と信仰のあり方のイングランド的な寛容な表現であった。これにより国教会は強い説得力を持つ深い思索性と堅固な論理性を手に入れ、カトリックとピューリタン双方との様々な論争に対して揺るぎない国教会独自の立場を確立し、イングランドの体質に適う *via media* 「中間の道」を進むことが可能になった。

フッカーが国教会のあり方を始めて規定したのであり、それ以前にはアングリカニズムは存在しなかったのである⁶⁵。ピーター・レイクはフッカーがアングリカニズムを「発明した」⁶⁶と言う。C・S・ルイスは、「フッカーはアングリカニズムと呼ばれる宗派を聞いたことはなかった。彼は外国人を英国国教会へ『改宗』させようは夢にも思わなかった」と書いている⁶⁷。フッカーは『理法論』の序文で書いている。

他に理由はないが、私たちが黙ったまま夢を見ているかのように、ものごとが消滅していくのを漠然と黙認していたわけでないことを、後世に知ってもらうためという理由から、私たちの国教となった神の教会の現状についての、そしてその教会を支えたであろう人々の用意周到な尽力についての、現存するこれほど多くものを、これから人々の知識の役に立つように残すことにする⁶⁸。

1664年にヘンリー・キングは、友人アイザック・ウォルトンに宛てた長い献呈書簡の中で、フッカーの存在の大きさを次のように書いている。「[フッカーは] 当時教会の規則と激しく衝突していた分離派の非国教徒たちの、党派的な激しい勢いに対して、英国国教会の秩序のために戦った非常に偉大な擁護者でした。そして現在でもその論駁不可能な著作によって、教会分裂派の考えを受け継ぐ不穏な者たちと闘い続けています。彼らは異なった名前を使って未だに陰謀を実行に移しています。そして彼らは現在、理性を欠いた熱狂の正統な後継者として、国家と教会の最近まで血を流しほとんど塞がらずにいる傷口を再び引掻きまわそうとしているのです⁶⁹。」

フッカーがイングランド宗教改革後の未だ不安定で未定形な思想に確固とした表現を与えそれが全ての基礎となった。そしてシェイクスピアのまさに偉大なる同時代人であった。事実シェイクスピアとフッカーの関係は様々に論じられている。

(4) 「定義しない教会と非告白主義⁷⁰」

シェイクスピアの時代は、プロテスタント改革派とカトリック反宗教改革勢力の対立は極めて深刻であり、また教会の分裂は国家の分裂を意味していた。諸教会の対立の根には信仰告白があった。各教会は神学論争の闘争の中で自分たちの信仰を厳密に定義し組織化していった。プロテスタント諸教会は、カルヴィニズムのように組織神学で理論の構築を行うとともに、各教会独自の信仰告白を人々に求め、ローマ・カトリック教会への批判を強めていった。対抗するカトリック側も同様にトリエント宗教会議（1545-63年）を開き、反宗教改革の理論武装を行った（Tridentine Catholicism）。その会議で「教会法令や教令に盛られた神学的決定事項のおもなものは、特にプロテスタントの諸宣言を論駁することを狙いとして制定されている⁷¹。」そして「[公会議は] ローマ・カトリック教会の教会規律の刷新と霊的生活のための堅牢な基礎を確立したが、それは、続いて起こるプロテスタントとの闘争のための、明確に組織化された教義体系と、より強固となった信仰心を伴って、トリエントから現れた」のである。イエズス会の論客としては『異端反駁論』のロベルト・ベラルミーノ（1542-1621）が有名である。

プロテスタント改革派はローマ・カトリックの伝統の改革あるいは破棄、破壊を目指していた。プロテスタンティズムのいわゆる三原理は、「信仰による義認（justification by faith）[信仰のみ（sola fide）、恩寵のみ（sola gratia）]」、「聖書のみ（sola scriptura）」、「万人祭司主義（priesthood of all believers）」であった。各プロテスタント教会の解釈と対応は現実的には多様であったが、三原理を見ると、「聖書のみ」

により、個人が聖書を読み解釈することでキリスト教信者になれるという議論を徹底すれば、理論的には、伝承、大きな教会組織、聖書の伝統的解釈、諸儀式、善行（work）、聖職者などは不要となるはずである。また「万人祭司主義」ですべての者が牧師・説教者になれるのであれば、職業的聖職者、主教の聖性（*jure divino episcopacy*）、主教制度（聖職位階制）などは否定されることになる。カルヴィニズムの影響を受けた過激なピューリタンたちは、国教会に宗教改革の徹底を求め、カトリックの伝統を多く残す国教会のヴィア・メディア政策を批判し攻撃し続けた。

その一方で、英国国教会は、対立を煽り分裂を深めるばかりの神学的対立・宗教論争を避けるために、神学、儀式、教会統治など様々な点で明確な定義を避ける傾向を見せた。組織神学を作らず、全体の調和と平和を第一に考え、論理的体系化への欲望を捨て、大切なことを口籠るようにレトリカルに螺旋的に語り続けることになる。アングリカニズムの姿勢で最も重要なものは、真理を明らかなかたちで言葉にするのを避ける態度であろう。アングリカニズムは、聖書と古来の信条（使徒信条、ニカイヤ信条、アタナシオス信条）と三十九箇条だけで十分としてきた。国教会は、信仰の問題に関して理性主義（合理主義、*rationalism*）的方法を取ることを恐れ、懐疑主義的であったと言える。

国教会は非告白主義（*Non-confessionalism*）によって中庸の立場を明確に選択した。信仰告白とは信仰的・神学的立場を文書の形で明確にしたものである。「西欧キリスト教圏は信仰告白の形態の違いによって分裂し、その結果信仰のみならず精神、文化等、他の全ての面での分裂が加速度的に起こって⁷³」いたが、そこにおいて告白主義（*Confessionalism*）と非告白主義（*Non-confessionalism*）の違いは致命的に重要である。ピューリタンの「告白主義が直接無媒介的個人主義的性格の強い「あれか、これか」（*either/or*）の信仰を生み出したのに対し、アングリカンの非告白主義は間接媒介的聖餐共同体的色彩の濃い「あれも、これも」（*both/and*）的教会を形成した⁷⁵」のである。

国教会の「三十九箇条」は穏健なルター派の「アウクスブルク信仰告白」と内容において類似しているが厳密には信仰告白ではない。「聖公会（アングリカン・コミュニオン）も信条を持つ教会と見られることが多いが、厳密に言うとそれは正しくない。聖公会大綱〔三十九箇条〕は上に述べたような意味での信仰告白的文書ではない。それは信仰告白的立場を確定するために神学者が書いたものではなく、全体的な教会の一致を維持するために、衝突しあう信仰上の見解を融合させることを目的としたものである。その上、どのように解釈されるにせよ、これはアングリカン・コミュニオンのすべての管区に対して拘束力を持つものではないのである。⁷⁶」

三十九箇条の中の、選び、確証、予定説などの神学上の諸問題に関する記述にカルヴィニズムの影響が見えるとしても、決して急進派の極端な議論に組みせず、党派的な偏向を避けようとする意思が見られる。あくまでも「一致を維持する目的に適った慎重な意見」(John Bramhall, 1658)である。少なくとも国教会のマジョリティにとって信仰告白は「無関心ごと」(adiaphora, the things indifferent)の範疇に入るのである。地上に完全な教会はなく、あらゆる教会は何らかの欠点を免れず、間違いを犯す可能性を持つ。要するに不可謬の信仰告白(=人間の言葉)というものは存在し得ず、現世の教会の理想的な姿は、天上の完全な教会の姿を求め続ける永遠の垂直運動のなか以外にはあり得ないのである。

「無関心ごと」も重要な概念であり、メランヒトンやエラスムスは信仰上絶対的に必要な「本質的教義」(fundamenta, fundamental things)と、個人の自由裁量に任せ各人の意見が違って構わない「無関心ごと」(「中立無規定事項」adiaphora, things indifferent)の区別をして無用な対立を避けようとした⁷⁷。国教会は基本的に神学や儀式や教会組織などは無関心ごとの範囲に入り、各教会が異なっても構わないと考えていた。「議論としてはアディアフォリズム(寛容主義)は、包括的国教会としてのイングランド教会を支える教理だということができる⁷⁸。」

英文学者エドワード・ダウデンは、そのピューリタニズム解釈でマックス・ウェーバーに影響を与えたが⁷⁹、国教会は理論による統一ではなく生きた有機体の統一を求めたと述べている。

カルヴィニズムは国教会の見解と和解できないことを、最近の教会史学者によって私たちは確信している。歴史的事実として、国教会はカルヴィニストであり、アルミニウス主義であり、広教会派であり、福音主義であり礼典形式主義者であった。国教会の統一は、観念の統一ではなく、生きている有機体の統一であった。バークはどこかで、革命期のフランスの憲法屋連中の「拙劣な深遠さ」について語っていた。理論というものは、カルヴィニストであろうがアングロ・カトリックであろうが、精巧で独創的かもしれないが、しかしこの世の予測不可能な複雑さに比べれば拙劣なものであろう。対抗する教義が、教義が必然的にそうなるように厳格になるがままにさせておけば、妥協は実際成立しない⁸⁰。

十九世紀後半の英文学者ダウデンがアルミニウス主義に言及しているのは教会史理解の深さを示しているが、引用中誤解を与える可能性が一つある。カルヴィニズムは『キリスト教要綱』という組織神学を持つ一方で、アングロ・カトリックはその対応

物は持たなかった点は指摘されなければならない。

国教会は定義を避ける教会と言えるであろう。ある論者は、この困難な時代に生きた有名な神学者・思想家たちの著作が、明確な理解をすり抜け多義的な解釈を許すことを指摘し、その中にシェイクスピアも入ると述べている。

私はこの時期を、相争う諸衝動に囲まれた不安定なバランスの時代と表現してきた。これがフッカーの時代の他の興味深い人物たちを理解すべき方法であると考えている。例えばエラスムスはその折衷主義的な豊かさのために捉えどころがなく明確に把握することが非常に難しいため、ルターは彼をウナギと呼んだ。驚くほど曖昧なカルヴィンの神学はフッカーの神学の多くの部分を形成した。そして、とりわけモンテーニュはジョン・フローリオの翻訳（1603年）で、フッカーの死後すぐイングランドで広く読まれている。これらの「思想的に」特定することができない有名人たちに、私はシェイクスピアの名前を加えたい。すべての中で最も特定できない人物である。私たちはリチャード・フッカーをこれらの仲間の中において理解すべきだと考える⁸¹。

ライブニッツは「つねに動き永遠に変化するこの教会に属することは私の喜びです⁸²」と言うが、英国国教会は常に定義を避け、多様性と変化を受け入れる柔軟さと寛容さを大切にしてきたと言えるであろう。このアングリカンの姿は、信仰に関して明確な態度表明を避け、また文学的にも三一一致の法則や様々なコンヴェンションなどジャンル意識に囚われることなく、自由で包括的、またときに曖昧模糊とした表現に終始することの多いシェイクスピアの作品世界と類似しているように見えるのである。またルネッサンスの自然理性重視の立場から、キリスト教人文主義という点から「フッカーとシェイクスピアとベーコンを三人すべて『ルネッサンス的楽観主義の代弁者』であると、Herschel Baker は評している⁸³。」ベーコンもまた、最初から結論を示してそれに合う議論を組み立てる演繹的な方法を否定し、個々の個別的経験・実験から得られた事実から普遍的な法則に近づいていく方法として帰納法を提唱している。（カルヴィン自身の神学とは別に、カルヴィニスト「改革派」たちの神学はより厳格になっていった。）

（5）「シェイクスピアと非告白主義」

以上のように、国教会の非告白主義的態度はシェイクスピアの演劇を思い出させる。三十九箇条はイングランド国教会の信仰と神学を文書で示したものであるが、上記の

とおり厳密な意味で信仰告白ではない。それは国教会主流派の聖職者、神学者たちが、人間は間違いを犯すものであり、人間の書いた（＝抽象化した）信仰箇条があらゆる状況を超越することはあり得ないという認識を持っていたからである。

政治学者グラントはシェイクスピアを論じて、演劇が形式を必要とし、その意味で抽象化する側面があることを認めつつも、特殊個別な具体的出来事の状況性を欠けば人間性そのものが失われると述べて、演劇（および政治）の本質がそこにあることを指摘している。

演劇と政治思想は、両方とも、曖昧ではあるが、ある程度「現実」世界と認識可能な関係性の中にある。バトラー卿は、かつて適切にも政治の性格を「可能性の技術」（“the art of the possible”）であると述べた。この洗練された定式化は、アリストテレスの、もっともらしさの技術（“the art of the probable”）という演劇の定義（多くの言葉を使っているが）の中に、興味をそそるエコーを見出すことになる。たぶん、演劇をもっともらしいものに行っているものは、同様に政治を一バトラー卿の烙印である—「可能性のある」ものに行っているものであって、つまり、人間的事実の本質と、彼らの演じられた外面への共通の迫真性に関して、認識を共有していることである。しかし、そうであれば、私たちは、政治において浅薄なプラグマティズムに没入していないのと同様、演劇においても独創性を欠いた自然主義にコミットすることはないのである。というのも両方の領域において、私たちは型を表し一般化するからである。つまり両方において、私たちの理解力は（私たちの自己意識と同様）、直接性を一部分超越していることに基づいているからである。二つ〔演劇と政治〕とも、その程度まで思考の様式であり、抽象化の様式でさえある。しかし私たちはまた、この二つにおいて、すべての起こり得る状況を超越すること、そして迂遠な状況性それ自身を超越することは、同時に人間であることを止めることになるのを知っている⁸⁴。

この議論はアングリカニズムに通じるところがある。三十九箇条は国教会の信仰の指針であり、その意味では「抽象化」の産物であるが、しかし「信仰告白文書」ではなかった、つまり抽象的定義を公的に強制されることはなく、その定義は厳格なものではなく、「特殊個別な具体的出来事の状況性」に対応できる開かれた文書なのである。

Betteridge は、シェイクスピアは信仰告白の絶対化を退けていたと論じている。「シェイクスピアの教会理解の中心にあるもの」は、「ごた混ぜの現実そのままの教会」と同類のものであった。「『冬物語』の結末は、『空騒ぎ』の二回目の結婚場面と同様、

作品中で、シェイクスピアが、悔恨と人々の知恵を結びつける教会を心に描き出している瞬間の一例である。その過程で、信仰告白の徹底化（“confessionalization”）の拘束は事実上退けられており、自分たちの現状が『物語の問題』であることを受け入れる、全ての者に開かれている教会のイメージが上演されているのであり、それがキリスト教社会である」と言い、次のように続けている。

シェイクスピアの劇は、首尾一貫して告白主義の絶対説の危険と戦っている。その危険とは、いつも権力を持つ男性の登場人物によって明確に表現されている、世界をすべて作り変え、完璧に整然とした秩序を持ち明快で説明された世界を作り出したいという信心深い欲望である。これらの「信心深い」（“Godly”）うそ偽りのない男たちに対比されているのは、ボトムやポーリーナというような人物であり、彼らはまったく異なったエトスを表していて、それは〔ジョン・〕ダンのごた混ぜの現実そのままの教会により近い。このエトスは、人生の回心を抱擁しているばかりではなく、その物語をキリスト教的生の唯一の真の基盤とみなすものである。シェイクスピアの教会理解の中心にあるものはこれである。ハーバート・マッケイブは、「私たち人間の生は、演じられた物語（“narrative”）に在るのだから、私たちの聖なる生は、神の演じられた物語へ私たちが参加することにすぎない。私たちに對する神の啓示は、その物語の中へ私たちが救い上げられることに他ならないのであり、その人間の物語が秘跡であり、あるいは見られていないもの、そして見えないもの、つまり不可解な神の姿なのである」と言う。ボトムは、この神の言説へと救い上げられることを、夢のような神秘体験の瞬間と理解していた。シェイクスピアのエリザベス朝及び初期ジェームズ朝教会との関係は、いつもボトム、ポーリーナあるいはマリーナのような登場人物の物語や語りをおして伝えられるものであり、彼らは、物語をおこなう空間を創作することで、キリスト教共同体を出現させるのである⁸⁵。

権力を持つ信心深い男たちの整然とした秩序と理論的説明ではなく、ボトム、ポーリーナそしてマリーナのようなはみ出し者の語りや物語が啓示の瞬間を暗示している。

Schuger は、『信仰と確証』というフッカー論の中で、フッカーの信仰と理性の問題に関して、シェイクスピアの例を挙げ比較をしている。フッカーは説教の中で、信仰には理性に背いてまで信じようとする努力が必要であることを述べているが、シェイクスピアは『オセロ』でその問題を明らかな形で示していると言う。

フッカーが『確実性について』において詳しく述べているように、信仰は、「信じることに关するあらゆる理性に背いて」信じようとする努力をも包含している — つまり、セイトンは、神の约束と、感覚と経験が刻印した物との間の、矛盾と対立という空しい悪だくみを使って、絶え間なく精神を誤らせようと精を出しているが、[信仰は] そのセイトンの灰めかしに対抗して信じようとする努力をも包含しているのである。これは注意を要する一文であって、悪魔の声と理性は当惑するほど類似して見えるのである。そのうえ、感覚と経験の証拠に逆らって信じることは、結果的に錯覚以外のものになり得ると予見することは難しい。フッカーがここで暗示していることを理解するためには、愛する人に対する信頼を粉々にしてしまう証拠を私たちの目の前でひらひらさせる者の名前として、「セイトン」を「イアーゴー」に入れ替えると分かりやすくなる。何にもまして『オセロ』において、また『空騒ぎ』においても、シェイクスピアは、フッカーの説教を悩ませているシナリオを書き換えている。そこでは、証拠が信頼を貶め、信頼がそれとは反対の目に見える証拠を前にして崩壊するが、にもかかわらず最後にまがい物と判明するのは约束ではなく証拠なのである。イアーゴーの理性へのまことしやかな訴えと証拠が、妻を愛する雄々しい男の心を毒していくように、セイトンが徐々に沁み込ませる、同様にまことしやかな疑いが、神の預言者をして「律法は[私たちを]見捨てる」⁸⁶と確信させてしまうのである。シェイクスピアのアナロジーは、なぜ証拠に背いて信じることが、フッカーにとって必ずしも自己欺瞞ではなく、さらになぜ信念を維持することが恐ろしく困難であるのかを明確に説明している⁸⁷。

「信仰は、信じることに关するあらゆる理性に背いて、信じようとする努力をも包含している。」人間の理性で書かれた信仰告白はそれを絶対視すれば、イアーゴーの示す証拠を真実と考えたオセロと同じ結末に至るであろう。「信」についての理性的言説はつねに疑われなければならない。善きものを理性で証明することは不可能であり、究極的には信の問題に帰結するのである。

前述のとおり、国教会は衝突を避けて秩序を求め、信仰に関する理性的言説に懐疑的で、宗教論争を嫌い組織神学の構築をせず、非告白主義を選択したが、シェイクスピアもまたその劇の中で抽象的思弁を避けて秩序を求めた。グラントの、「シェイクスピアは本質的にアリストテレス主義者であるからであり、彼にとっては、政治、道徳、礼節そして市民社会は、一つの有機的な統一体を互いに補強し合う諸要素であったのである⁸⁸」という指摘は本質的である。ダグラス・ブッシュはイギリスのヒュー

マニズムの伝統を強調しているが、その傾向として、一つには秩序を重視したことを指摘し、もう一つの傾向として、「彼らは、抽象的な思弁を弄するよりは、むしろ実際的な問題に対処する場合が多かったのである。このような一般的態度は、あえて反啓蒙主義とも、また思想を欠いた愚直とも見なすことができよう。だがそれほど悪く言う必要はない。もしイギリス人が一致して正統な権威を弁護したとすれば、それは本質的に、ヨーロッパのヒューマニズムの体制と一致するものだからである」と言う。そしてアリストテレスを重視するアスカムを引用し、「個人の、そして国家の破滅の第一の階梯は、まず、アリストテレスを疑問視することであった。……フッカーの、伝統、秩序、そしてイギリス国教会の美しさを説いた大著の中では、アスカムの論法はさらに哲学的に体系づけられていた。フッカーは、反抗的な個人主義者ミルトンよりも、いっそう典型的なキリスト教的ヒューマニストだったと言えるであろう」と述べている⁸⁹。シェイクスピアがキリスト教的ヒューマニストの知的伝統の中にあることは不自然ではない。

マイケル・オークショットは、経験に対する態度において、合理主義者がシェイクスピアと正反対の存在であることを指摘している。

彼〔合理主義者〕は経験を看過するわけではないが、それが彼自身の経験でなければならぬと主張する（そしてすべてを新たに始めるよう求める）ために、また、入り組んだ多様な経験の一群を原理に還元し、その後でそれを合理的根拠のみによって攻撃したり擁護したりする場合の性急さのために、彼はしばしばそうしているように見えるのである。彼には経験の蓄積という感覚がなく、経験が一つの定式に転換されている場合にそれを受け入れる用意があるに過ぎない。過去は彼にとって邪魔物としての意味しかたないものである。彼には（キーツがシェイクスピアに帰した）消極的能力（negative capability）がまったく欠けているが、これは、焦って秩序と明確さを探し求めることなく経験の不思議さと不確かさを受け入れる力であり、経験を支配下に置く唯一の能力である。彼はリヒテンベルクが消極的情熱（negative enthusiasm）と呼んだ、あの現実に生起するものにとたいする親密で詳細な享受の性向を欠き、一般理論が出来事の上に被せる大まかなアウトラインを認識する能力のみをもつのである⁹⁰。

シェイクスピアの抽象的思弁や厳密な思想の忌避は時代の懐疑的精神の反映でもあったとも言える。シェイクスピアの生きたエリザベス朝とジェームズ朝は、ヨーロッパの知的歴史の中で「ピュロン懐疑主義の危機(crisis pyrrhonice, the crisis of

Pyrrhonism)」と言われる懐疑の時代であった⁹¹。宗教改革によって教会が分裂し十六世紀後半は信仰が大きく揺らいだ時代であり、マキャヴェリの現実的政治論や、古典の懐疑主義の再発見があったことも大きな影響を持った⁹²。フランスの古典学者アンリ・エティエンヌが、セクストゥス・エンピリクスの『ピロニック・スケッチイズ』をラテン語に翻訳している。モンテーニュの”Que sais je?”という言葉に表れているように、時代精神は懐疑的なもので、その『エッセイ』がジョン・フローリオによって英訳されたのは1603年であった。1610年代末から20年代にかけて、カトリックの反宗教改革の攻勢があるが、ドルト宗教会議(1618-9)においてはカルヴィニズムが勝利し、また悲惨を極めた三十年戦争(1618-48)が始まる。カトリック、プロテスタント双方の全力をあげての神学論争における理論闘争が、懐疑的な方法を用いて互いの信仰の教義の土台を突き崩す段階にまで来ていた。理性がキリスト教の信仰そのものの脅威となりつつあった。

国教会保守派が懐疑主義に対して信仰を擁護する一つの大きな拠り所としていたのは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』中の以下の有名な言葉であった。

われわれは、それゆえ、かかる性質のことがらを、かかる性質の出発点から論じて、だいたい荒削りに真を示すことができるならば、つまり、おおよそのことがらを、おおよその出発点から論じて、同じくおおよその帰結に到達しうるならば、それをもって満足しなければならないであろう。それぞれの議論を受けとる側においても、だから、やはりかかる態度でのぞむことが必要である。すなわち、その場かぎりの仕方でも語ることが数学者にゆるすことが不可ならば、弁論家に厳密な「論証」を要求するのも明らかに同じようにあやまっているのである⁹³。

懐疑主義は全ての分野において数学的な確実性を要求するが、しかし信仰の問題や歴史学等の経験的な学問においては論証可能な確実性はない。Beiserは、上文中「そのことがらの性質のゆるす程度の厳密を、それぞれの領域に応じて求めることが教育のあるものにはふさわしい」を引用し、この公理がグロティウスの信仰の擁護にとって不可欠なものであったと述べている⁹⁴。そして「チリングワース [十七世紀前半の英国神学者] が、絶対的確実性の基礎として感覚の経験を受け入れていたのは、彼がアリストテレスに負っていること表しており、ヨーロッパ思想における懐疑主義の台頭は、知識の源としての経験に対する彼の確信を侵食することはなかった」のである⁹⁵。同様に、確実性の議論は必然的に蓋然性に及ぶが、あるイギリスの文人・政治家は、「どんな宗教的信念も証明可能であるという考えを退けた。宗教的問題にお

いては、蓋然性(probabilities)で納得することが必要である。そのような蓋然性は、「日常生活の出来事においてと同様に、宗教においても、指導原理として適切である」と考えていた⁹⁶。国教会の非告白主義もシェイクスピアの演劇もともに危機的な宗教的対立の渦中の産物であり、この理性に対する懐疑主義的態度が根底にあると考えることはむしろ自然であろう。

新歴史主義者グリーンブラットはシェイクスピア劇を時代と社会、文化のなかに置いて解釈しようとした。シェイクスピア劇が特定の原理に還元し難いことや Negative Capability を指摘している。しかしグリーンブラットの立場は、上の論者たちとは異なり相対主義的である。

シェイクスピアは自分の文化に、マーロウのように反逆者や冒涇者としてではなく、むしろ、その正統の中で自身の役割を即興的に演じることに自足した忠実な僕として、臨んでいる。そして、何世紀も後に、その即興演技が、文化のあらゆる信条に対するほとんど際限のない挑戦、素材や典拠の蹂躪を具現していることが私たちに露呈されたとしても、『オセロウ』の著者は、そんな露呈などさして重要ではないことを理解していただろう。結局のところ、即興演技の成否の鍵は隠蔽にあるのであって、露呈にではない。それに、先に見たように、敵意を込めた即興演技でさえ、それが置換し吸収しようとする権利関係を再現し再生産するものである。……私は、いずれにしても、シェイクスピアが自分の文化に対してとる関係は、秘められた悪によって定義される、と論じたいとは思わない。このような主張は彼の芝居の多くについてきっとできるだろう——が、しかし、それはいかにもこじつけめいていて説得力を欠いている。シェイクスピアをチューダー朝イデオロギーの揺るぎなく疑問を挟むこともない代弁者とする解釈が、こじつけめいていて説得力を欠いているのと同様である。ここでの解釈は、思うに、真理はそのあいだのどこかにあるといったものではあるまい。むしろ、女性によって無効化にさらされ、その後で異なった仕様で再構成される、そういった男性の権威者たちと同じ程度に不安定なのであろう。自分の文化に対するシェイクスピアの関係を特定の原理に還元しようとする一般化がすべてうさんくさく感じられるとすれば、それは、彼の芝居が、合法的な権威の単一で不変の肯定ないしは否定や、中心にあって揺らぐことのない作家の現前といったものを、提供することがないからである。シェイクスピアの言語と主題は、演劇という表現媒体そのものと同様に、劇場を支配する、移り変わってゆく美的前提と歴史的課題を負った、移り変わっていく役者と観客とに委ねられ、一つに定まることのない反

復に巻き込まれているのである⁹⁷。

グリーンブラットは恐らく唯物論者的であろうが、このシェイクスピア論があたかも英国国教会の非告白主義的立場について語っているように読めることは興味深い。仮に主語を入れ替えてみれば以下のようなになる。イギリス国教会の在り方は、ローマ・カトリシズムとカルヴィニズムによる長老派や過激な非国教会徒の間に挟まれて、権力関係の中で措定され、政治的要請の中での「自己成型」の産物である。そして国教会はあらゆる状況に対して柔軟に揺れ動きながら、「正統の中で自身の役割を即興的に演じることに自足した忠実な僕として、臨んでいる」のである。アングリカニズムを「特定の原理に還元しようとする一般化がすべてうさんくさく感じられる。」国教会は「合法的な権威の単一で不変の肯定ないしは否定や、中心にあって揺らぐことのない」信仰告白文書を「提供することがない。」国教会「の言語と主題は」、三十九箇条や説教「という表現媒体そのものと同様に、」教会「を支配する、移り変わってゆく」政治的宗教的「前提と歴史的課題を負った、移り変わっていく」聖職者と信者「とに委ねられ、一つに定まることのない反復に巻き込まれているのである。」

グリーンブラットは端的にシェイクスピア劇の特質を捕らえているように見えるが、それはあたかも非告白主義の国教会のあり方を語っているように読めるのである。しかし当然であるが、一見、引用したグラントや Schugar やオークショットなどの意見と似ているようでありながら、グリーンブラットのシェイクスピア像は、曖昧に地上で左右に揺れるようでありそこには垂直の上下の運動が見えない。グリーンブラットは洗練された啓蒙主義者でありその議論には「信」の問題が見えない。

(6) 「シェイクスピアの秩序観」

シェイクスピアはエリザベス朝の人々が当然と考えていた秩序の基盤となる哲学に基づいて、あるいは利用して劇を書いていたと考えられる。中世以来の「存在の偉大なる連鎖⁹⁸」の考え方では、すべての物質と生物にはヒエラルキーがあり、連鎖は神から諸天使、人間、動物、植物、から鉱物へと階段のように上から下へと繋がっている。それは神が創造した調和のとれた宇宙像、世界観であって、プラトンやアリストテレスやプロティヌスに由来し、中世のカトリック教会の秩序論をへて、新プラトニズムのマルシリオ・フィッチーノの宇宙観で完成された理論となっている。そこにおいては大宇宙（マクロコスモス、天上界）と小宇宙（ミクロコスモス、政治体制・家族関係・人体等）とが互いに照応すると考えられ（“the doctrine of correspondences”）、あらゆるものがアナロジーで解釈されることになった。調和し秩序だった階層を崩す

ことはあり得ず、例えば、国王に対する反逆は神に対する反逆と見なされた。シェイクスピアの秩序意識の基となるティリヤード⁹⁹が論じたエリザベス朝の世界像であり、Duthieはシェイクスピアの哲学は「彼の時代の十分にありふれた哲学」であり、「それが基礎である¹⁰⁰」と言う。

エリザベス朝の人々はこの宇宙像と秩序観を信じており、宇宙と世界の秩序が失われ無秩序となり混沌が現出することを恐怖していたが、この秩序意識はキリスト教信仰と一体であり、神学者リチャード・フッカーは次のように説明している。

ところで、もし自然がその運航を中絶し、たとえ一時にもせよ、それ自身の法を遵守することを全く中止したとするならば、もしこの低次の世界の万物を作っているところの、これら世界の根源的な母体の諸元素が、今彼らの持っている諸性質を失ったならば、またもし天界がその習慣づけられた運動を忘れて、不規則な気儘さを以て、勝手な道を運行するとしたならば、もし現在巨人の如く飽くことなく運行を続けている点の星々の統治者が、謂わば無気力な衰弱を通じて立ち止まり、休んでしまうとしたならば、また、もし月がきめられた軌道からさ迷い出て、一年の時と季節とが、乱れ紛糾した混合によって混り合い、風は最後の喘ぎを発し、雲は雨を生まざ、地上は天の影響に支配され、地上の果実はしなび果て、あたかも母親のしなびた乳房を吸う子供がもはや救われる術のないようになっていたりするならば、これらのものに奉仕されて生きている人間はどうなるであろうか。万物の自然法への服従こそ、全世界の支えであることを、我々ははっきりと見ないであろうか¹⁰¹。

しかしコペルニクスの天文学があるとおり、このエリザベス朝の世界像がすでに絶対的でなかったことは論じられている。エリザベス朝の世界像は単一ではなく、複数の世界像が存在していたとして、ティリヤードは多種多様な批判の対象となった。しかし「ティリヤードはエリザベス朝の考えのすべての説明をしたとは言っていない¹⁰²。」ティリヤードは次のように書いている。「しかし、中世的世界像の全般的なすがたが、外観だけはエリザベス時代まで残存していたとはいえ、その存在は当時ともなれば頼りにならぬものであった。そのころにはマキアヴェリがいたし、彼にとっては、どこからどこまで神聖な秩序を持っている宇宙という観念は、嫌悪すべきものであった。……しかし人は彼の知識によって古い秩序を覆すことを嫌ったのである。新しい商業主義は中世的な安定に敵対していた。エリザベス時代の広大さは、古い秩序を壊すことなしに多くの新しいものを包含していた。女王の入ってくるのもここなの

である¹⁰³。」人々がその世界像を信じていたか時代遅れと意識していたかは別として、多くの者は保守的であったとは言えるであろう。人々はいまだ摂理を信じ魔術を信じており¹⁰⁴、王立協会やニュートンの時代はまだ先である。シェイクスピアの劇作品が同時代の人々に浸透していた世界像を徹底的に利用して書かれていることは否定しがたいであろう。

一例として、この世界像の中では、秩序を守るために序列の下位にあるものは上位の者に服従することが求められた。秩序が乱れたときは現実の世界に恐ろしい自然現象が現れ政治的混乱が起きる予兆と考えられた。『マクベス』ではダンカン王の殺害を知らぬレノックスは、その夜の嵐を次のように言う。

昨夜はひどい荒れ模様でした。我々の宿舎では
煙突が吹き倒された。うわさでは、
嘆きの声が風まじりに聞こえ、ただならぬ断末魔の悲鳴もしたらしい。
恐ろしい声音の預言は
不穏な出来事を告げ、闇の鳥が
夜通し鳴き続けていたそうです。大地までが熱病にかかり
震えていたと言う者もいる。 『マクベス』(II. iii. 54-60)

ティリヤードは、シェイクスピアが「主として秩序の反対物や、混沌との関係における秩序への希求を表現した」と言う¹⁰⁵。ただしシェイクスピアはその秩序の姿と秩序への希求を「明示」することなく「暗示」している。T. S. エリオットはダンテを絶賛して、偉大な人生の哲学から偉大な詩を書いたとする一方で、シェイクスピアは「同じように偉大な詩を、粗悪で混乱した人生の哲学から¹⁰⁶」生み出したと書いているが、粗悪云々は別として、シェイクスピアの劇に、『新曲』に見られるカトリックの世界像や完成された三位一体などの教義あるいは神学の象徴化などは見出し難い。「彼〔シェイクスピア〕の書くすべては一つの哲学、一つの世界像を暗示しており、たとえ彼がめったに明示的に信条を述べないとしても、つねに背景として存在している¹⁰⁷。」さらに「シェイクスピアは、自分の利益のために、秩序の体制の破壊を企てる人物を認めない。彼の劇すべてにおいて、シェイクスピアは秩序と無秩序という概念に関心を寄せており、そしてほとんどの場合、無秩序状態が引き起こされた後、最終的には秩序が回復されるというパターンを提示している。マクベスは結局うまくいかず、エドマンドもイアーゴも同様である。リアは死に、オセロも死ぬかもしれないが、最後に私たちに残される印象は、世界に秩序が復位したというものである。ゴ

ネリルとリーガン、エドモンド、イアーゴ、これらすべての者たちが作者と観客たちに拒絶される。シェイクスピアはいつでも秩序の側にいるのである¹⁰⁸。」シェイクスピア劇の中では、クリストファー・マーロウが生み出した超個人主義タンバーレインのようなマキャベリ的人物が栄え成功することはないのである。

(7) 「アングリカンの包括的世界観」

照応の理論と王権神授説と受動的服従は互いに補完し合い一つの秩序観を作り出し、モラルの在り方を示しており、『じゃじゃ馬馴らし』はその観点から解釈することができる。同時に『じゃじゃ馬馴らし』を政治的に見れば、教会分離主義的傾向を強めるピューリタンを宥め国教会のなかに包容しようとする、神学者フッカーの戦略と類似した戦略を見出すことができる。ピーター・レイクは、フッカーの議論は「悪評からピューリタンの政治的意見を救おうとした」と言う¹⁰⁹。そしてシェイクスピアの秩序観が時代に支配的であった包括的な世界観に基づいていたとしても不思議ではない。この包容性を神学的に説明したのがリチャード・フッカーであった。

リチャード・フッカーは、強い王権や国教会の立場を強調することはなく、国教会はイングランドのキリスト教徒たちの教会であると主張している。完成直前の『教会統治法論』第八巻においては王権・王制を論じ中道のエリザベスの宗教解決を擁護しているが、Eppley は「これ [第八巻] では、イングランドのキリスト教徒たちに自分たちの教会の法に従うようにという [フッカーの] 呼びかけが頂点に達しており、その教会とは多くの意味で『彼らの』教会であるが、特にキリスト教徒の共同体として集合的に彼ら自身がその政治形態を決めその法を編み出してきたという意味で『彼らの』教会なのである¹¹⁰」と言う。その視点から『教会統治法論』中の王権と民衆の関係について大切な箇所を抜き出すと次のようになるであろう。

イングランド人は「隷従状態にあるのではなく、自分自身の最大の利益と安全のために、自ら望んで譲歩して同意している(ii.7)。」征服によって国王になった者は「彼ら自身の特権を作り出す。」国王たちは「神の特別なご指名によりあの大きな権力を持っており、それを認可によって割り当てたり許したりする。」しかし「この王国 [イングランド] に於けるように」「最初は同意によって任命されて(ii.11) 国王になったものたちは、「自分が統治権を持つ数箇所の部分よりも、分割しない全体に依存しているのである(ii.7)。」その依存関係の根は「権力が全体から引き出されて一人へと移った時の、その最初の根源となる移譲の中にある(ii.9)。」それゆえイングランドにおける最高権力は、血統による継承、つまり

「世襲の家系(ii.8)」によって次々と受け継がれていくのである。1590年代には、それゆえ、王位は「臣民の任意の証書による、契約上の身分(ii.8)」ではなかった。臣民は伝統の中で自分たちの同意を表現してきた。つまり「人間の記憶を超えてさかのぼる慣習を通して、見事に知らされる暗黙の容認(ii.11)」である¹¹¹。

フッカーの王権の概念は曖昧であり、一見契約説的な解釈が可能な部分を含んでおり、そこからフッカーの方法論として最も重要な「一般同意(*consensus gentium*)」という考え方が生じている¹¹²。同時にまたエドモンド・バークに影響を与えた保守的な伝統概念を述べているとも解釈できる。バークは人々が政府に従うのは良心や恐怖からではなく、「自分たちでも気が付かぬほどの習慣の力と、昔からのしきたり」からであると書いている¹¹³。

「忘れてならないことは、絶対主義の宣伝が、まったく自由に支配したことはどの時期にもなかったという点である。実定法のほかに、(フッカーが強力に説いた)自然法があった。王は至高であるという考えのほかに、統治者の道徳的責任という概念、更には統治者は国民の「代表」であるという概念すらが存在した¹¹⁴」のである。おそらくフッカーはジョン・フォーテスキュー (*Fortescue*) の混合王政 '*mixed monarchy*' の伝統の中にある思想家であり、サイクスの言うとおりに「フッカーは立憲君主制の確信的な唱導者であった」と考えられる¹¹⁶。政体としてはチューダー朝イングランドは論理的には立憲君主制であり、法的に国王はつねに議会の同意を必要していた¹¹⁷。大陸の法学者はイングランドで発達したような議会の諸制度を知らなかったが、「イングランドでは、『主権』は単独の王とも人民とも同一視されず、むしろ『議会における王』 (*King-in-Parliament*) と同一視されていたのである¹¹⁸。」

Ken Jacobsen は『じゃじゃ馬馴らし』と『教会統治理法論』の拠って立つ思想上の共通する点を考察している。『教会統治理法論』最初の4巻は1593年に出版され、『じゃじゃ馬馴らし』執筆は1590年から94年の間なので、シェイクスピアが読んだ可能性は否定できない。しかし Jacobsen の議論が「つねに類推 (*analogy*) と同相 (*homology*) を頼りとしている」そして「いくつかの疑問点には答えがない¹¹⁹」ことは致し方ないであろう。Jacobson は、「『じゃじゃ馬馴らし』とフッカーの『教会統治理法論』の間の主題上の類似点は非常に多い」として、この二作品は「同じ歴史的瞬間の産物であり、永続性のある価値と不変の重要性を持つ共通の社会のヴィジョンを表現している」ことを証明したいという¹²⁰。そして「私は、しかしながら、直接的な文学的影響の証明に特に関心があるわけではない。むしろ私は、同じ争点—近代初期における不同意という問題—に対する類似した扱い方をするものとしてこれらのテキ

ストを論じているのであり、両書が問題を提起し、それらを目立つほど似かよった形で解決しているのである¹²¹。」また「マクグレイドが述べるように、フッカーは『最良の伝統主義者』であり作家であって、目に見える形での国教遵奉と、平和と秩序という必要条件を強調することで、社会と教会の統一の中で、多様性を包容するための見事な試みを行っている。同様に、『じゃじゃ馬ならし』は、相互関係と共感と共同体が個人の主張より重要であるがそれを否定することのない、寛容で人情があり合理的な社会のヴィジョンを明確に示している¹²²』と言う。

Hamilton もまたシェイクスピアがフッカーの著作を読んだと推測して、両者に共通する思想を見出し、『間違いの喜劇』を論じてフッカーの包容主義的なアングリカニズムとの類似を指摘している。

要するに、この代案は、アンティフォラスを締め出すことを止めて、代わりに受け入れ始めることであり、それはエイドリアーナが象徴しているものとは異なる、教会がなり得る別のモデルを提示する代案である。シェイクスピアは舞台上で小修道院という外観と尼僧院長の性質の中に、教会に、別の物質的存在を与えることで、ある程度目的を達成しており、尼僧院長は、アンティフォラスの監督をエイドリアーナと争って勝ち取るのである。またシェイクスピアは、真に万人のための普遍的な教会という、寛容ですべてを包容する概念を訴えることで、同様にある程度成功している。

1593年には、この教会に対する概念は、フッカーの『教会統治理法論』の中に特筆されて論じられていた。その概念の目的は、国教に反対する意見を包含するという国教会の目標であった。教会が全てのキリスト教徒、つまり一人の主、一つの信仰、一つの洗礼を持つすべての者を包含し、「イスラム教徒とユダヤ教徒と無神論者」のみを教会の境界線の外に排除したとしても、フッカーは、偶像崇拜者や異端者や破門者さえも明示して事実上すべての者を包含しているのである¹²⁴。

アングリカニズムの中道政策は宗教的寛容を目指し様々なセクトを国教会の中に包容しようとした。それはフッカーが理論的に明確にした、「イングランドという社会においては政治共同体（国家）と信仰共同体（教会）は地理的に同延である」という考えに基づいている¹²⁶。

（8）『じゃじゃ馬馴らし』とフッカーの包括思想

そこにおいてフッカーは「統治の法」の大切さを説いている。そしてむやみな強制ではなく、人間の本性に基づいた寛容な法のあり方を示している。「それゆえ私たちは、いかに本性が、墮落した本性さえをも正しい目的へと導くのに役に立つような統治の法を見出すか考えるということになる」とあるとおり、包括的であり、異論を唱える人々を正しい道へ「導く」ことを目標とする。

しかし私たちは、自分たちの肉体が求めるような生活に、つまり人間の尊厳に相応しい生活に、欠くことのできぬ物の十分な蓄えを私たち自身で供給するだけの能力がないのであるから、それゆえ一人でただ独力で生きる私たちは欠如し不完全なので、それらを補うために、私たちは自然に他の人々との親交と協力を求めるようになるのである。これが人間が最初に自分たちを政治的な社会へと統合させる理由であり、その社会は統治なしではありえなかった。そしてその社会の持つ統治は、今日まで公布された法律とは異なる種類の法律を持っていたわけではない〔同様の法律を持っていた〕。公共の社会を支えている二つの基礎がある。一つは、自然の本性であり、それによってすべての人間は社会的な生活と協力を欲するのである。もう一つは、一緒に生活することにおける人々の結合の様式に関して明白に、あるいは内密に合意されている一つの秩序である。後者は、私たちが国家の（理法）法と呼ぶものであり、政治体の精髓であって、政治体の各部分は法律によって命を与えられ、結合させられ、共通の利益が要求する方策で働かされるのである。法の支配の政治力学は、人々の間で形式的な統治の秩序のために規定されるが、人間の意志が、本質的に頑固で反抗的であり、人間の本性の聖なる法へのあらゆる従順を嫌っていると仮定しない限りは、決してあるべき様に組み立てられないのである。要するに、人間を、その墮落した心に関しては、野生の獣も同然であると見なし、それにもかかわらず、人間の外側の行動を枠にはめ、社会がそのために作られている共通の善への妨げにならないように、法〔法の支配の政治力学〕が適宜に規定されなければ、あるべき様には組み立てられないのである。法がそうしない限り、法は完全ではない。それゆえ私たちは、いかに本性が、墮落した本性さえをも正しい目的へと導くのに役に立つような統治の法を見出すかを、考えるということになる¹²⁷。

フッカーは「統治の法」の大切さを説いているが、それは無暗な強制ではなく、人間の本性に基づいた寛容な法のあり方を示そうとしている。必ずしも絶対王政や王権神授説などや、アウクスブルク宗教和議の信仰の領土帰属主義（*cujus regio, ejus*

religio) [領邦君主の決定によって領邦内の教派が決まる権利]の強制を意図するわけではない。第一巻の中で、人間が自然状態から、社会的な契約へと移行し、人間社会を形成することを描いている。フッカーは、人間は本質的に、社会的動物であり、また同時に反社会的な存在でもあることを前提としている。そしてフッカーは、人々の共通善を守るために、「明白に、あるいは内密に合意されている一つの秩序」として法を必要とすると述べている。

フッカーは長老派主義（≡反主教制度）に抛り改革徹底を目指すピューリタンや過激な分離主義者に対して、はあくまで国教会の中に留まるよう説得する態度を崩さない。『教会統治理法論』序文で、カルヴィニストたちの文書を読む前までは、ある思いが頭から離れなかったと述べ、カルヴィニストの過激なピューリタンといえども、最初から排除する意図はないことを明言している。「すなわち、他の点では正当な感情と非常に厚い信仰をもっているこれだけ多くの人々が、かくも熱心にああいった行動をとるようになるには、何かすばらしいもっともな動機がその人々にあるにちがいないという思いです¹²⁸」そして執筆の理由を次のように言う。

話しているのがだれかということに重きを置いてはなりません。何が語られているのかということだけを重んじなくてはなりません。あなたがたがすでに真実だと認めていることに対してそれに敵対することにばかり専心している者のことばを読んでいる、というようには考えないでください。そうではなくて、本当に真実であるのならば、まさにその真実をあなたがたと共に受け入れることを望んでおり、まさにそのためにこのように骨の折れる比較検討というやっかいな仕事を引き受けてしまった者の言うことばを読んでいるのだ、と考えてください。

ここに見られるのは包容主義 *Comprehension* 的な考え方と言えるかもしれない。包容とは国教会の教義や儀式を緩めて非国教徒を国教会内部に取り込むことであり、寛容主義 *Toleration* とは国教会外部での非国教徒の礼拝を認めることであった¹²⁹。現実の包容政策が持つ国外カトリック勢力への対抗策という意味合いは別として、フッカーが考える国教会は、非国教徒も含めすべての人々が一致点を見出すことができる教会であったことは想像できる。

フッカーのピューリタンに対する包容的姿勢と類似した考え方が、シェイクスピアの『じゃじゃ馬馴らし』に見ることができる。この劇を解釈する前提として、現代人として、前出のエリザベス朝の階位的宇宙の秩序観と家父長主義に対する客観的理解が必要となる。

秩序と無秩序と根本的な対照が、作品中に偏在していることについての自覚が、正しいシェイクスピア理解に不可欠である。私たちは喜劇、歴史劇そして悲劇の中にそれ〔対照〕を見る。『じゃじゃ馬馴らし』中のそれを考えてもらいたい。もし現代の読者が、秩序・無秩序の対照を心に留めておくことがなければ、深刻な誤解を生じかねない劇である。かなりの読者はこの劇を相当不愉快と感じるのである。何についての劇なのか？ 多分人によっては、それは活発で勇ましい女性が、言語道断なごろつきの暴力で脅されて卑屈な恭順へといたる劇であると言うかもしれない。「馴らし」スペクタクルは面白いものではなく胸が悪くなる。この題材はおそらく、相当数の現代読者には、そのように見えるであろう。シェイクスピアにはそのように思えてはいなかったのである¹³⁰。

階位的宇宙ではすべてが結び付いており、個々の人々は独立して存在していなかった。「すべてが一つのものを支配し、またすべてが他のものに支配されている。」家庭においては「夫が妻を支配し、妻の義務は盲目的に夫に従うことであった。」「夫を盲目的に服従しないことで、キャタリーナは神聖な基礎の定まった物事の秩序に背いているのであり、彼女の振る舞いは自然に反している。そしてついに彼女が一段優れて従順な妻として登場するとき、私たちは教化の勝利－誤りに対する道理の勝利－を目撃しているのであり、出来事のもっとも望ましい状態への到達である。¹³¹」

シェイクスピアは『じゃじゃ馬馴らし』で夫と妻の関係を王と臣下のそれに喩え、キャタリーナの不服従を内乱に喩えている。キャタリーナは家庭の平和を、「謀反人」「反逆者」「君主」「支配」「権力」等の語を使って説明している。そこには夫婦の葛藤や結婚制度や女性問題などを別として、政治的含意が明確になっており、「家庭内の意見の相違と国家における反逆の間の強力なアナロジー¹³²」を描いているということが出来るであろう。

臣下には、君主に果たすべき義務がありますよね、
それと同じ義務を妻は夫に果たすべきです。
意地を張ったり、すねてひねくれたり、嫌な顔をして
夫の真っ直ぐな意思に逆らったり、そんな妻は
いったい何でしょう、夫の敵に回る汚い謀反人、
思いやりのある君主に恩を仇で返す反逆者ではありませんか？
私は恥ずかしい、女がこんなに愚かだということが、

ひざまずいて平和を求めるべき時に戦争を仕掛け、
 仕え、愛し、従うべき時に
 支配しようとしたり、権力を握って統治しようとするのだもの。(V. ii. 155-164)

Duthieは照応の原則から次のように説明している。「照応の原則に従えば、夫の妻に対する関係は王の臣下に対する関係と同じであり、あるいは頭の体に対するそれと同じである。従順さを欠いた妻は反逆する臣下に相当している。¹³⁴」「このことは、ペトルーチオの家庭という小さな王国において内乱があったかのようなのである。臣下（キャタリーナ）が王（ペトルーチオ）に対して反乱を起こし、王は反乱を力で鎮圧し、臣下は間違いを認め、今やすべてがうまく収まったのである¹³⁵。」

しかし『じゃじゃ馬馴らし』を当時のステレオタイプの男女観、社会の秩序観や政治的解釈だけで考えることは一面的一方的であり、キャタリーナに対するペトルーチオの態度に包容的姿勢と説得の戦略を見ることが大切であろう。前述のとおり、フッカーは、カルヴィニストの過激なピューリタンといえども、最初から排除する意図はないことを明言しているが、Jacobsonは「フッカーのピューリタンの敵対者たちは肯定されることも否定されることも双方可能である¹³⁶」と言い、この喜劇には和解を求めるフッカーの議論と類似する包括性の考え方があるという。

ペトルーチオはキャタリーナに会う前から、「自分の善意を彼女に納得させる、慣例に従わない論争的戦略の必要性」を認識している。懐柔と批判とのバランスを取りながら、「フッカーのように、ペトルーチオは、肉体的魅力と愛情のこもった心遣いと憂慮を述べながら、礼節をもって敵対者に話しかけている。¹³⁷」

やって来たら猛然と口説くぞ。
 向こうが口汚く罵ったら、こっちはしらっとして
 ナイチンゲールが歌うようなきれいな声だと言ってやる。
 ならみつけてきたら、朝露にぬれたバラのように
 すがすがしい顔だと言ってやる。
 むつつりして一言も口をきこうとしないなら、
 立て板に水だとほめそやし、
 舌鋒鋭く寸鉄人を刺すと言ってやる。(II. i. 170-176)

他の求愛者がじゃじゃ馬キャタリーナを「地獄の悪魔」(“a fiend of hell” I. i. 88)と呼ぶのに対し、ペトルーチオは隠されているキャタリーナの良い点を認めて褒める。

君の優しさは街という街でほめそやされ、
君の人柄のよさと美しさは人々の語り草だ、
でも君の真価はそれよりずっと深いと聞いたんで、
口説き落として妻にしようところまで足を運んできた。

.....

.....君はなんて優しいんだ。
暴れん坊で、お高くとまったむつつり屋だって聞いてたけど、
噂は真っ赤な嘘だったんだな。
だって本物の君は感じがよくて愉快で、めちゃめちゃ人当たりがいい、
きついことは言わないし、春咲の花みたいにかわいらしい、
君には仏頂面はできない、人を見下すような目つきもできない、
それに、怒った小娘みたいに唇を噛むこともできないし、
人の揚げ足取って喜ぶなんてこともしない。
それどころか求婚者が来ればあたたかくもてなし、
優しい声で話をしてなごませてくれる。(II. i. 142-252)

「この巧妙で一部分アイロニカルな話し方は、キャタリーナの一目瞭然の資質 (e. g. sweetness, gamesomeness, verbal fluency) を肯定し、沢山ある隠れた美德 (e. g. sweetness, mildness, gentleness, affability, courtesy) をみがくように彼女を励まし、彼女の非社交性 (e. g. roughness, sullenness, frowning, perverse pleasure in contradiction) 暗に批判する役割を果たしている。¹³⁸」

フッカーは前述のとおり「悪評からピューリタンの政治的意見を救おうとした」が、ペトルーチオもキャタリーナを悪い評判から救い出そうとしている。ペトルーチオは表面的なキャタリーナから隠された彼女の本質を引き出そうとする。

なぜ世間ではケイトの脚がねじ曲がっているなんて言うんだ？
まったく口の悪い世の中だ！ ケイトはハシバミの枝みたいにしなやかですらっとしている、肌もハシバミ色だし
味はハシバミよりずっとおいしい。
さあ、歩いて見せてくれ。軽やかな足取りで。(II. i. 247-51)

crooked と straightness という語はキャタリーナの外側と本質を表しているように見え

る。ペトルーチオはキャタリーナの本性が善であることを疑っていない。フッカーの自然法理解はアキナスの影響下にあり、啓示を受けていなくともつまりキリスト教徒以外でも、人間はみな普遍的な自然理性を持つという考え方であった。

「ペトルーチオはまた、キャタリーナが最も深く望んでいる結末とそれに至るもつとも近い道を厚かましくも見抜いている¹³⁹。」ローマ・カトリック教徒にとって婚姻は七秘跡の一つであるが、神学者フッカーにとっても結婚は同様に重要であり、あらゆる存在が子孫と繁栄を通して生命を継続させたいと望み、完成を目指すべきものであると考えた。ペトルーチオは、自然が彼らは理想的夫婦になると主張する。「彼らは、フッカーの用語では、『私たちの本性が望むような人生、人間の尊厳に相応しい人生を』を成就するのを合意して助け合うのに適している¹⁴⁰。」

なあ、ケイト、僕は君にうってつけの夫だ、
君の美しさを目の当たりにさせてくれる日の光に懸けて、
僕が君を好きになったのはその美しさのおかげだからね、
君は他の誰でもない。この僕と結婚する定めなんだ。(II. i. 266-69)

ペトルーチオはキャタリーナの本質を見抜いたうえで社会化を求めている。外堀を埋めるように法律や社会制度を意識させて結婚の同意の説得を試みている。

単刀直入に言うよ、君のお父さんは
君を僕の妻にしていっていいと言った。持参金の話もついた。
だから君がなんと言おうと僕は君と結婚する。
……
僕は君を飼いならすために生まれてきたんだよ、ケイト、
山猫ケイトを飼い猫ケイトに変えて
大人しく言うことをきく家庭的なケイトになってもらおう。(II. i. 263-65、270-72)

『じゃじゃ馬馴らし』の男性優越思想への批判はつねに存在するが、その批判が、社会の変化に対応して国教会が寛容にピューリタンを受け入れようとする自己変革の努力への批判とパラレルに見えることは興味深い。Detmer の、「シェイクスピアの『じゃじゃ馬馴らし』は、これら [当時] 姿を現しつつある『巧妙な』文明的支配の流儀を再形成するためのジェントルマン用の滑稽な手引き書として、つまり『普通の』男が粗暴な力に訴えることなしで妻を従属させるための手引き書としての役割を果たし

ていた。劇はペトルーチオを、妻を従属させるのに許容される方法の、新たに形成する『寛大 “gentle”』側に位置づけようと努力しているが、しかしながら私はペトルーチオの文明的な支配をドメスティック・ヴァイオレンスと見なす¹⁴²』という意見が一つの典型例であろう。

キャタリーナは黙って不条理な抑圧に従うような女性ではない。

あなたより偉い人だって、私が言いたいことを言うのを黙って聞いていた。

それが出来ないなら、耳をふさいでいなさい。

胸にたまった怒りは口に出して言わなきゃ、

黙ってこらえていたら胸が張り裂けてしまう。

そんなことになるくらいなら、気の済むまで

言いたいことを言ってやる。(IV. iii. 75-80)

しかしペトルーチオはすべてを受け入れキャタリーナの愛を得られるかどうかに関して疑問をもっているように見えない。ペトルーチオは人間の本性を信じ、それに基づいて出来ている社会を信じ、それを支える法を信じている。世間の煩い評判には無関心で、キャタリーナの振る舞いや批判や拒絶の言葉に否定的に反応することなく、機知を使い様々な手練手管を講じ説得を続けて幸せな結末に至る。フッカーの包容主義的思想とおなじ時代の精神がシェイクスピアの哲学を深いところで支えていることが推測される。Bevington は、「社会と宗教の秩序の立て直しへを訴えることは、しばらくの間、うまくいった。1590年代のロンドン演劇の大きな商業的成功は、確実に、観客の感受性を遠ざけることを避ける劇作家と劇団の能力に依存していた」のであり、「1580年代と90年代そして次世紀にも短期間続いた、観劇の途方もない繁盛ぶりは、デッカーやシェイクスピアといった人々の、包括的で寛容（‘inclusive and generous’）なヴィジョンに負うところが大きかった¹⁴³」と書いている。

(9) 「包括性の生ぬるさ」

勿論、シェイクスピア作品の宗教的解釈、特にヴィア・メディアの包容的な国教会思想に関連付けた解釈に否定的な論者たちがいる。一典型である Leinwand 論文「教義に抗するシェイクスピア」は、シェイクスピア劇が教えるものは、特定の宗教の教義ではなく、批判的な探求心とその方法であると主張する。コウルリッジの「彼 [シェイクスピア] は、宗教上の論争ゆえに、我々には全然分からない仕方で進行していく時代に生きていた。多くの人々に思想に対する活力があり、難解な思考への喜びがあ

り期待があった」という文言を引用して、様々な論者を批判している。Debra Shuger の『尺には尺を』論¹⁴⁴を、「シュューガーは、シェイクスピアをジェームズ一世、アングリカン路線、一種のアンチ・ピューリタニズム、の擁護者あるいは主張者として描き、その結果、劇から立証する力、疑問を呈する力を奪っている¹⁴⁵」と批判している。また歴史家 Peter Lake は同作品を分析して¹⁴⁶、明らかに「この劇は反ピューリタンの風刺あるいは論駁の作品」に見え（699）、「戦闘的な反ピューリタン、しかも反カルヴィニストですらあり得るが、しかしローマン・カトリック的、ポスト宗教改革的総合を構築しているわけではない」（676）と言う。そして『尺には尺を』が「キリスト教的厳格主義」への「批評」（655）であると言う。そして『アングリカン』弁明の作品」（675）なのだろうかとの問いを発している。

それに対し Leinwand は、シェイクスピアは何も主張していないとして次のように反論する。

しかし、もし一つの劇作品が（この場合は喜劇であるが）そのプロットの問題（ここではおおくの結婚を決めることであるが）を解決する責任があるとしても、諸矛盾を解決し、ヴィア・メディアの領域を定める責任があるわけではない。シェイクスピアの劇は、諸矛盾を解決するのではなく、いきいきと活気づけて吟味することに関心を持っている。劇は、諸立場（神学的であろうが政治的であろうが経済的であろうが）の原因と成り行きを解説しているが、それらの中で、裁決してしているわけではない。それゆえ、すでに言及したように、レイクが「私たちは、シェイクスピアがこの劇において決定的に反ピューリタンの作者のように見えると確信をもって言うことができる」（675）と書くとき、私は、[シェイクスピアの] 劇は、何に対しても「反対」ではないと答える。『マクベス』の劇は、さらに、反人殺しではないが、ドストエフスキーのシェイクスピア的側面に関する、「胸の奥底の黒々とした野望 ‘black and deep desire’」（第一幕第四場 51 行）の優れた研究である。……彼の劇の中ではつねに、諸立場と問題点が、そして論争術さえも、検討するために示されているが、それは政策あるいは宣伝が目的ではない。シェイクスピアはジョン・ディーでもロバート・セシルでもないのだ¹⁴⁷。

確かに、シェイクスピア劇は劇である以上分裂を孕んでいる。Leinwand は、シェイクスピア劇における「諸矛盾」と「解決」、「諸立場」と「採決」、「諸立場と問題点」と「宣伝」と表現し、それぞれ前者を強調している。

このシェイクスピアの「諸矛盾」と「解決」について、しかし斎藤勇は端的に次の

ように説明する。「とにかくシェイクスピアは臭いものに蓋をしてこうとするような道徳家ではない。ありのままに人生を描いて、真相を知らせる *realist* である。従って人間の残忍な悪事を暴露するときも、遠慮なく真相をあばいて実情を明らかにする。それと同時に、『慈悲の心は無理には湧かない。』（*The quality of mercy is not strain'd,*）（*Merchant of Venice*, IV. i. 184）云云というあの名高い一節をも我々に与え、かつ *As You Like It* の公爵や *Tempest* の Prospero には、我々から見れば不自然と思われるほど無造作に、今までの横奪者を寛恕させることにしている¹⁴⁸。」斎藤はシェイクスピア劇には「諸矛盾」と同時に「解決」も存在していると考えているようである。

Leinwand は Jeffrey Knapp¹⁴⁹ に対しても失望を隠さない。Knapp のシェイクスピアも結局は宗教の唱道者であった。Leinwand は、Knapp が「支持しているのはキーツの消極的能力の神学上の対応物であり、それはエラスムスの世界教会主義、包容、妥協主義である。寛容と宗教的平和主義であり、『極端に走らない宗教改革、教義上のミニマリズム、そして福音伝道上の思慮深さ』（55）のことである。」「Knapp によれば、シェイクスピアと近代初期イングランド演劇はいずれも、そのようなエラスムスの平静から、そしてすべての人に対してすべてものになり、見つけたところですべての人と面談した聖パウロから見習ったのである¹⁵⁰」と述べ、この態度は Leinwand にとっては「なまぬるく」聞こえると言い、次のようにシェイクスピアの方法論を主張する。

シェイクスピアの分析好きは、意見の相違とそして論戦でできているプロットおよび観客という条件のうえで成功しているのであり、彼の劇は、終始一貫、中道から逸脱し、そのようなものがある振りをするほど素朴ではありえず、ましてや推薦する中道など無いことは言うまでもない。悲劇作品の終局は共同体とはいえないのである。喜劇作品の終局は誤解の余地なく共同体であるが、しかしこのゴールに、真の寛容あるいは完全なる包括をとおして到達した喜劇作品が一つでもあるだろうか。この点で歴史劇に何か違いはあるだろうか。Knapp は、役者は寛容を教えた、彼らは「宗教論争のときにどのように振る舞うべきであるかを観客に教えたのだ」（145）と主張している。最後にもう一度言えば、私は、彼の劇は批判的な問いかけを教えたのであり一勇敢で博識であるが自惚れの強い詮索ではない問いを、今でも教えているのだと主張したい。シェイクスピアの劇とソネットは、私たちに、教義ではなく、教義の価値の検討方法を教え、問題というよりも方法を私たちに教えているのである¹⁵¹。

チューダー朝とステュアート朝のそれぞれ英文学者と史家 Shugar と Peter Lake¹⁵²に加

え Knapp などの、シェイクスピア劇にアングリカニズムの影響を見るあるいは示唆する論文を、Leinwand はどれも否定する。この Leinwand の議論は一定の説得力を持っているが、宗教の議論をすべて排除したうえで説明しようとする姿勢は自ら言うとおりの「非歴史的」と言えるであろう。

シェイクスピア劇の解決、赦し、慈悲、モラルの説明として、当時のアングリカニズムの中道や包括を示唆することが「なまぬるい」印象を与えるのはもっともである。「中道」も「包括」も批判的視点から見れば、定義の回避、思考の徹底性の放棄、不完全な構築によるご都合主義と妥協の産物と言うことになるであろう。しかし一旦、シェイクスピアの生きた時代の現実に目を向ければそれは「なまぬるい」世界とはいえない。覇権国スペインと対立し、国内には「神の軍隊」イエズス会の渡英宣教師や、改革の徹底を求めるカルヴィニストや非国教徒たちが活発に活動し、パンフレットによる神学論争は猖獗を極め、戦争とテロ、内乱と教会分裂とアナキーがいつ現出しても不思議ではない状況であった。それらに加えてエリザベスの後継者も未定であった。シェイクスピア劇はこの不安の只中で上演されていた。

エリザベスの政治と教会の政策とシェイクスピア作品は、どちらも本質的に「なまぬるさ」からは遠いと言うべきであろう。考え抜いた戦略として包括を利用して成功を収めたと考えられるのである。エリザベスはヴィア・メディア政策によって教会分裂を防ぎ、北部反乱や無敵艦隊などあらゆる危機的局面を乗り切り、40年間以上の国内平和と30年間の対外的平和を実現した。同様に、シェイクスピア作品の「臭いものに蓋をせず」「人間の残忍な悪事も暴露し、遠慮なく真相をあばいて」いく矛盾と対立と葛藤に満ちた劇的展開は、全てに当てはまることはないとしても、最後のヴィア・メディアを示唆するような包括性によって作品の分裂が回避され大団円を迎える。観客はそう受けとめたからこそ拍手喝采し劇場に通り詰めたのではなかったか。観客は「批判的な問いかけ」を教えてもらって拍手喝采するであろうか。Leinwand は、多様な劇作品を混同し、分かれ難く在る劇と包括性を切り離し、別のものとして論じようとしているように見える。

II. 「シェイクスピアとエリザベス」

(1) 『欽定説教集』の成立と重要性」

『欽定説教集』(*The Books of Homilies*, 1547, 1563 and 1571)は、全二巻、33編の説教を集めたもので、プロテスタント改革教会としての英国国教会の教義を、三十九箇条以上に詳細に説明し深める目的で編纂され、国教会牧師が教区の説教で使うために利用

した。エリザベス時代から『欽定説教集』は、アングリカニズムの教義の宝庫として一般祈祷書と三十九箇条にならぶ地位を得てきた¹⁵³。現代人にとって「しかし三十九箇条は近づきやすい一方で、『欽定説教集』は忘れられたままである¹⁵⁴。」説教集第一巻（12編）はプロテスタントの教義を原理的に説いており、主にトマス・クランマーが編纂・執筆した。第二巻（21編）は信仰生活に関する具体的項目を多く扱い、主にジョン・ジューエルが執筆し、最後の2編は1571年に付け加えられた。一卷本で出版されたのは1632年である。第一巻には、聖書、人間の悲惨、救済、真の信仰、善行、キリスト教の愛、宣誓と偽り、神から逸れること、死の恐怖、服従、不貞、諍いに関する説教があり、第二巻には、教会の使い方、偶像崇拜、清潔な教会、善行と断食、大食と酩酊、衣類、祈り、祈りの場所と時、祈祷と秘跡（聖奠）、聖書の箇所不快を覚える者、施し、降臨、受難、復活、聖餐式、精霊、祈願節週間、婚姻、怠惰、懺悔、不服従と叛乱に関する説教がある。それぞれの説教には聖書、教父などの注が付けられている。大切な点は「『欽定説教集』は明らかにプロテスタントであるが、ピューリタンではない¹⁵⁵」ことである。

『欽定説教集』が編まれた背景と意図について、現代の聖職者は以下のように説明している。

イングランドにおける宗教改革の黎明期に、国教会の聖職者は、会衆たちの牧者となるべきなのに、彼らの精神的および物質的な安寧について、未経験で無能で関心がない者が大部分であった。不在教区司祭たちは、彼らの情け深い監督下にある教区からの収入を享受し十分に満足する一方で、役不足の代理牧師にけちけちした少額の給金を支払いながら、彼ら自身は他の場所でこの世の娯楽や上流階級の愛顧を手に入れようとしていた。イングランドの聖職者にはびこる無学とそれにともなう説教の払底は、人々が、その敬虔さに応じて、すっかり迷信深く神学的に（他の点でも同様）無知蒙昧であるという状況を生み出したのである。これが民衆の知性と心に福音の教義を熱心に浸透させようとしていた改革者たちが直面したやっかいな現場であった。説教の大払底は特にこの目的にとって深刻な障害であった¹⁵⁶。

『欽定説教集』第一巻（1547年）のエドワード六世の序文は、すべてのイングランドの教会が英語の聖書、エラスムスによる福音書、使徒行伝の英訳版パラフレーズ、そして『欽定説教集』を備え、この三冊を聖書の読書、研究、説教の基礎とすることを命じている¹⁵⁷。第一巻に記されているように¹⁵⁸、国中の国教会において、聖職者が

日曜日と祝日の礼拝で読み上げた。「この『説教集』は、十六世紀後半のイングランドにおいては、全国民にまったく同じ言葉でまったく同じ話を伝えることのできた、事実上唯一の「マスメディア」の役割も果たしていた¹⁵⁹。

『欽定説教集』がエリザベス朝の人々に実際のどの程度の重要性を持っていたのだろうか。シェーンボームは、その「記録を中心とする」伝記の中でシェイクスピアがアングリカンであったと推測し、「若き日のシェイクスピアを養った信仰の種類は謎であるとしても、彼が教会でどんな経験をしたかはそれほど不確実ではない」と書き、シェイクスピアの幼少時代の生活と密着した国教会信仰の具体的教育をまとめている。エリザベス朝、ジェームズ朝文学理解の前提となる環境である。

教区教会の穏健なプロテスタンティズムは、1559年6月24日エリザベス女王即位第一回の議会で統一令によってその使用が命じられた国教会祈祷書に示されている。この公禱書以外に各教会は「新しい教会暦、詩篇、最も大判の英語聖書、二巻の国教会説教集 [Homilies]、エラスムスの『新約聖書釈義』の英訳」を備えるように指示された。……

朝の祈りは午前7時に始まり、夕の祈りは午後3時には終わった。当時、教会でろうそくによる照明が用いられたのはクリスマスの時だけで、したがって礼拝は日のあるあいだに行われねばならなかった。

朝夕の祈りは、聖書の一説の朗読ではじまった。一年経過するうちには、旧約中の「有益」とみなされるすべての部分が読まれた、少なくとも公禱書はそう指示している。つまり旧約聖書の朗読は、各礼拝にそれにふさわしい一節が選ばれるという選択的なものであった。……一年のうちに、新約聖書は、「黙示録」をのぞいて、三度読まれた—各福音書と「使徒行伝」は早禱で、公会書簡や牧会書簡は晩禱で読まれた。新約聖書からの特定日課は祝祭日といくつかの特別の日曜日にだけ定められていた。ふつうの日の日課としては頌歌が指定されており、聖歌隊は「われら汝を神とほめまつる」、「ベネディクトゥス・デウス・イスラエル」、「聖なるおとめマリアの頌」を、また大齋節には「万物の頌」を歌った。

朗読と詩ののちには説教が来る。もし牧師に「会衆を教化するだけの説教の才」がない場合には、そのかわりに『国教会説教集』『欽定説教集』のうちのどれかを「はっきりと明瞭に」朗読すればよかった。しかしどんなに雄弁な教区牧師といえども、説教の終わるまでには、この朗読を織りこまねばならなかった。

『国教会説教集』とは、1582年版のタイトルページによると、「すべての教区牧師、牧師、牧師補が毎日曜、祝祭日に、その教会で、無学な人々のよりよき理解

のために朗読するよう女王陛下により指定された」公式の説教であった。これらの『若干の説教集』には、聖金曜日、復活説の日曜日や祈願節の週に適する一定の講話、また結婚式用のそれも含まれていた。それらには教会の正しい効用、祈禱の有効性、偶像崇拜の危険が説かれていた。1569年にイングランド北部のカトリック派の反乱が鎮圧され、翌年教皇ピウス五世によりエリザベス女王が破門されたのち、すでに三部よりなる「服従の勧め」を含んでいたこの説教集には、さらに六部よりなる「不服従と反乱を戒める説教」が加えられた。後者の各部は、内容にふさわしく、女王と国の安寧への祈りで結ばれていた。これらの服従と反乱に関する説教が九回の日曜日と祝祭日に朗読され、無学な人々に政治上の従順を教えこんだのである。

毎日曜、また祝祭日の晩禱の前に、教区牧師は男女の児童に公会問答を教えた。子供の名を呼び、彼らがそれを朗読するのを聴いていた。それは英語のものであった。男の子はラテン語によるノーウェルの『教義問答』を学校で学んだ。

しかし「『欽定説教集』には多くの反対があった」が、反対者は当然ピューリタンであった。1604年のハンプトンコート会議では、『欽定説教集』が説教する牧師にとって障害となっているというピューリタン側の不満が強かった¹⁶⁰。

(2) 「エリザベスの政治体制と宗教政策」

エリザベスの治世の時代には、フランス、ドイツ、低地帯、アイルランドにおいて宗教戦争が荒れ狂っていたが、一方、イングランドは、エリザベスの宗教改革によって平和を謳歌し、社会の統合が進み国内では40年以上戦争がなかった。その外交政策においても国際情勢に敏感に対応して侵略的意図を見せず、大陸不介入の原則で国防に徹したため、海外の戦争に30年間巻き込まれることはなく繁栄を続けた。対スペイン政策で1585年にネーデルランド北部の独立戦争に派兵し、小規模な衝突が続き1588年には英仏海峡で無敵艦隊を撃破した。またスコットランド、アイルランドでの影響力拡大やヴァージニア植民等を試みたが規模は小さなものである。この間、イギリスは常備軍を持つことはなかった。

エリザベスは1559年のプロテスタントの改革立法で、クランマーの第二祈祷書と信仰箇条を立法化した。この国教会体制は現代まで続いている。カトリック教徒は国教忌避者となり、1569年から70年の北部貴族の反乱で対応を誤り影響力を失った。「政府のプロパガンダや、根気強い〔フォックスなどの〕努力で永遠のものになったメアリー女王時代の〔プロテスタント〕亡命者たちのスミスフィールドでの火刑の記憶に

加え、1572年のパリのサン・バルテロミの〔ユグノー〕虐殺や1588年の失敗に終わったスペインの侵攻のような決定的な現実の事件に刺激を受けて、反カトリシズムはイギリス文化に深く根を張った¹⁶¹。」カトリック側は聖職者を海外で養成し渡英宣教師として送り込んだが投獄、拷問、処刑され、イングランドの再カトリック化は果たせなかった。同時に女王は、エドワード朝のプロテスタンティズム化を過激に推し進め立法化を試みる古い世代の主教たちの動きを阻止した。

エリザベスの宗教解決は教義の厳密な定義をせずに、議論と対立を避ける広教会政策であった。フランシス・ベイコンは「エリザベスが人の魂の問題に立ち入るのを嫌悪したことを述べている。」つまり「法によって基礎づけられたエリザベスの教会は外面的な服従を適切に確保することにつとめ、この目的を脅かすあらゆる変革に断固として抵抗したのである。」主教たちは徐々にエリザベスの宗教改革を定着させることが自分たちの仕事であることを理解していった¹⁶²。Haller は次のように書いている。

秩序ある社会を維持することは、まだキリスト教会なしでは想像することができず、その教会は信条と礼拝を同じくする単一の包括的な組織を持つもの以外は考え難かった。しかし実際は、彼女の臣民たちは、どの信仰が真実として強要されるべきかに関して同意することができなかつたので、エリザベスの方針は少なくとも見せかけの統一と教会体制を維持しながら、同時に彼女の統治を破壊しないことであつた。彼女は時代に共通の仮定事項に異論を唱えることはしなかつた。しかし彼女がそれらを深く考えたかどうかは疑わしく、彼女は、それらが通常政治的思慮分別を無視して、彼女の公務上の行為を支配することを許さなかつたことは確かである。彼女が何よりも望んでいたのは、イングランド女王であることと生き延びることであつた。彼女は常識があつたので、国民が同様に生きることができ、できる限り干渉が少なく日常通りの仕事をするのが許されるのであれば、国民は彼女の望むことを許すのを知っていた。それゆえ、わざわざ論理的にも熱狂的にもなることなく、彼女は自分の安全を手に入れたのである。彼女は英国国教会の独立、つまりプロテスタンティズムを支持した。国家元首として、彼女は教会政治に対する支配に固執した。彼女は主教たちは彼女が頼ることができる部下であると主張し、彼らが彼らの権力と彼女の権力を行使するようにした。彼女は、不服従が自分の統治と政策を首尾よく続行するのに脅威となりそうなきには、その反抗者たちを厳しく対処するよう主教たちに命じた。しかし彼女は、人々の魂が考えている善を理由として、彼らを当惑させることは個人的に好まなかつたように見える。抑圧的措置が必要と思われるときは、彼女は可能であれば

誰か他の者にその責任を負わせた。彼女が必ず強く要求した唯一宗教に関するテスト手段は、教会の統治者として彼女へ忠誠を自発的に誓うことであった¹⁶³。

しかし主教制が対立の種となった。「多分、主教制の圧政が認識されそれに対する怒りが、多くの信心深い指導者たちの厚顔と『多数派に妥協する』傾向への不満と結び付いて、不運なマールプレリット文書の賭けを誘発したばかりか、ほぼ同時期におきたピューリタン急進主義の最も特徴的な変化、つまり分離主義の激増を引き起こすことになった¹⁶⁴」のである。

エリザベス朝のイングランドは安定した時代であったことは指摘されなければならない。かつての歴史学界の進歩主義史観はエリザベスの時代を内乱へ至る危機の時代と見たがる傾向があった。しかし 1970 年代末から 90 年代に所謂「修正主義」歴史家が台頭し¹⁶⁵、実証主義研究によって、それまでの進歩主義史観、ホイッグ史観、マルクス主義史観は根底から見直されることになった。新しい史家たちが批判したのは、あるべき事を必然と考えその起源を設定しそれに都合よく歴史を記述する、アシュトンの言うところの、目的論的な歴史解釈(teleological history)である¹⁶⁶。目的論的歴史解釈の典型として、例えば、憲政の変化の観点から、議会の力が強まりエリザベス朝には女王と議会はつねに争っていたとするホイッグ史家ニールの議論があるが¹⁶⁷、現在では G・R・エルトン等から実証的に反駁され疑問視されている。「現在ではニールの後継者であるコンラッド・ラッセルとジェフリ・エルトンは、女王の治世は最初から最後まで意見の一致が得られた時期であって、実を結ばずに終わった少数派の示威運動としてそれを途切れさせたにすぎないと考えている¹⁶⁸。」

シェイクスピアはエリザベスの統治を肯定し称賛していたように見える。Thomas Healy は『英文学と神学』論集の中で、「シェイクスピアが『ヘンリー八世』のような劇において、自分自身の時代の比較的新しい歴史を扱うときは、彼は概してチューダー朝の宗教改革に好意的であった¹⁶⁹」と書いている。『ヘンリー八世』の中で、クランマーがエリザベスの将来の栄光を予言し、「神は真に崇められるでしょう」“God shall be truly known”(v. iv. 36) と言うのは、「シェイクスピアが明白にアングリカンのプロテスタントイ즘を支持しているように思われる。」そして「二十世紀中葉までには、イギリス人は圧倒的に、シェイクスピアは、世俗と宗教のヴィア・メディアを結合した、隆盛を極めたエリザベス一世時代の社会の精神を明確に表現したのだと見なしていた¹⁷⁰。」

『ヘンリー八世』のエリザベスの洗礼式で、クランマーは次のように予言している。シェイクスピアがエリザベス女王の統治を評価して讃えているように読むことができ

る。

シバの女王ですら、叡智と美徳への渴望はこの純粋な魂の
 持ち主ほどではなかったでしょう。大自然の傑作である
 このような偉大な方を作り上げた止んごとなき美質のすべてが、
 善なるものに伴う美徳のすべてと相まって、この姫に備わり、
 常に倍加するでしょう。真実が姫の乳母、
 神聖にして神々しい祈りが姫の顧問官です。
 姫は敬愛され、畏怖されるでしょう。姫の民は姫を祝福し、
 敵は風に打たれる麦畑の穂のように震えおののき、
 悲しみに打ちひしがれます。姫のご成長に連れて
 善もまた増し広まり、そのご治世には、
 人々はみな自ら育てた葡萄の木陰で
 心置きなく食事をし、隣人たちと共に
 平和の歌を朗らかに歌うでしょう。
 神は真に崇められるでしょう……
 『ヘンリー八世』 V, iv, 23-36.

(3) 「反乱の脅威と『欽定説教集』」

一方で、エリザベス一世時代のイングランドが常に国内の反乱と海外勢力の危険に脅かされており、危機の時代であったことは事実である。エリザベス女王の治世に起きた大きな宗教的出来事と反乱、暗殺計画の年表は大体以下のようになり、シェイクスピアの生涯（1564-1616）と重なっている¹⁷¹。

- 1558年 エリザベス一世（ヘンリー八世とアン・ブーリンの子）即位。
- 1559年 エリザベス女王、国教会の原則である国王至上法と礼拝統一法を再公布する。ジョン・ノックスの指導の下、スコットランド国教会成立。パーカー大主教、中道政策をとる。
- 1561年 スコットランド女王メアリ（カトリック教徒）が、フランスからスコットランドに帰国。
- 1564年 シェイクスピアが生まれる。
- 1566年 スコットランド女王メアリの寵臣が殺害される。
- 1557年 メアリ女王の夫が殺害され直後のメアリの再婚に反対して貴族の反乱。

- 1568 年 メアリは反乱を避けイングランドに逃避し、幽閉される。オランダ独立戦争 (-1648 年)。フランスのドゥエーにイングランドの再カトリック化を目指す神学校が設立される。
- 1569-70 年 北部イングランドのカトリック系貴族が反乱を起こす。(北部反乱)
- 1569-73 年 南西アイルランドで第一次デズモンド反乱。(カトリック勢力による反植民地化反乱)
- 1570 年 ローマ教皇ピウス五世、エリザベス女王を破門する。
- 1571 年 エリザベス一世の廃位をせまるリドルフィ陰謀事件。
- 1576 年 フランス、スペインと神聖同盟。
- 1579-83 年 南西アイルランドで第二次デズモンド反乱。
- 1580 年代 大陸のイエズス会士が渡英し再カトリック化を画策する。またピューリタンたちが改革の徹底を求めて運動を活発化させる。
- 1583 年 エリザベス廃位をもくろむスロックモートン陰謀事件発覚。
- 1583 年 陰謀に対抗するため、貴族、国民が、女王擁護の団結盟約を誓う。
- 1586 年 女王暗殺と再カトリック化をたくらむバビントン陰謀事件発覚。
- 1587 年 メアリ女王 (カトリック)、バビントン陰謀事件関与の疑いで処刑される。
- 1588 年 来襲したスペインの無敵艦隊を破る。
- 1590 年代 スコットランド教会が長老主義化し、アンドルー・メルヴィル等が活躍。
- 1592 年 ロンドンでペスト流行。スコットランド議会、主教制度を廃止し長老教会制度を定める。
- 1594 年 北アイルランドのアルスターでオニールの反乱。
- 1596-7 年 スペイン艦隊がイングランド侵攻を 2 度試みる。(嵐により失敗)
- 1598 年 ナントの勅令。ユグノー戦争終わる。
- 1599 年 エセックス伯、アイルランドのオニールの反乱鎮圧に失敗。投獄される。
- 1603 年 エリザベス死去。スコットランド王ジェイムズ六世が即位し一世となる。ステュアート朝の始まり。陰謀事件発覚 (カトリック教徒によるジェイムズ拉致計画)。サー・W・ローレイ謀反の疑いでロンドン塔投獄¹⁷²。

エリザベスが国内で最も恐れていたのは反乱であった。『欽定説教集』第二巻に第 21 説教「不服従と企まれた反乱を禁じる説教」(執筆はパーカー大主教)が追加されたのは 1571 年であり、1569-70 年の北部イングランドのカトリック勢力の反乱、1570 年のローマ法王によるエリザベスの破門の後であった。Ronald B. Bond は次のように説明している。

エリザベスが戴冠して 10 年たち、メアリーがスコットランドの混乱からの保護を求めて国境を越えてきたとき、イングランドの北部地域では、宗教改革はほとんど前進していなかった。これら「国家の暗黒地帯」では、英国国教忌避者たちが定期的に表に現れ人々を動揺させていた。というのもラーフ・サドラー卿がセシルに報告したように、「古くさい信仰が人々の心の奥底にいまだに滓のように存在しており、器が少しでも攪拌されれば表面に上ってきた」からである。1569 年の冬に、カンバーランドのレナード・デイカーと一緒に、ウェストモアランド伯とノーサンバーランド伯を煽動して、女王に対して公然と反乱を起こさせたのはメアリーの到来であった。この反乱は、結果として、ローマ教皇の大勅令 *Regnans in Excelsis*¹⁷³、前例のない政府統制の宣伝工作作戦、そしてプロテスタントたちの決意の硬化をもたらし、このことが反逆の法律上の再定義と非国教徒に対する、より非寛容な政策に帰着したのである。1570 年春に出版された冗長な「不服従と企まれた反乱を禁じる説教」は、再燃したプロテスタンティズムの情熱の饒舌な証拠である。それは昔からの最前線を防衛するため、急に現れた最も恐るべき言葉の大砲のひとつである¹⁷⁴。

しかし『欽定説教集』は、ピウス五世と *Regnans in excelsis* とメアリーの脅威に具体的に触れることを避けている¹⁷⁵。Bond は、「サンズとグリンダルは、ことが終わり数年後に反乱を回顧し、反乱を関わった人々の無知の結果と見なし、かれらはその無知はすべて説教が乏しいためであるとした。」無知の改善を試みる説教が、チューダー朝神話と言われるものを内包するのは当然で、反乱自体が神話的地位を手に入れていると言う¹⁷⁶。この説教がシェイクスピアの史劇理解の上で大きな意味を持つように見える一つの理由である。

(4) 「暴君放伐論」

イングランドの王政にとっての脅威は、ローマ・カトリック教会と過激なプロテスタントであった。ローマ・カトリック教会は 1570 年にエリザベス女王を破門して王位を剥奪し、イングランド国民を女王への臣従の誓いから解放した。ピウス五世の大勅令 [教書] (Bull) *Regnans in Excelsis* には、「私は、各人すべての貴族、臣下、民衆と前述した他の者たちに、彼女の命令、指令、法律に大胆にも従わないように説諭し命ずる。これと反対の行動をする者は、同じ破門の刑に処する¹⁷⁷」と書いてある。この「十年後、教皇グレゴリウス十三世は、イングランドの女王を殺しても地獄墮ちの罪にならないとほのめかした。それどころか、教皇庁の国务長官は、『誰であれ、神のためのお勤めをする敬虔な意図があれば、イングランド女王をこの世から送り出して

も、罪を犯すどころか手柄になることはまちがいない』と教皇に代わって宣言したのだった¹⁷⁸。」これらに呼応して、前述のとおり英国の再カトリック化のために渡英宣教師が送り込まれ、エリザベス女王時代にエドモンド・キャンピオンをはじめイエズス会士が処刑されて、殉教のカルトが助長されることになった。1577年から1603年の間に183名のイギリス人のカトリック教徒が死刑となり、十六、十七世紀の間に約600名が迫害されて死んだ。

宗教的混乱の中で、イングランドの国王にとって暴君殺害論の議論の台頭は脅威であった。ある論者は暴君殺害の理論を論じ、スペイン人のイエズス会士スアレスとマリアナ、スコットランド人カルヴィニストのジョージ・ブキャナン、ジョン・ノックス、クリストファー・グッドマン、アンソニー・ギルビーの名前を挙げて、「反抗は二つの信仰告白の両極端〔カルヴィニズムとイエズス会〕と関連しているというのは、長い間、英国国教会派の確信であった」と言う¹⁷⁹。

イエズス会における暴君殺害論は対抗宗教改革の中で必要性が認識されるようになったと考えられる。スペインのイエズス会士の人文学者ファン・デ・マリアナ（1534-1624年）は『王と王の教育について』（1599年）の中で君主殺害容認の立場を擁護している。議論は明らかに、中世後期の神学者ジャン・プチの「暴君については、いかなる臣下も公然と暴力を用いてだけではなく、陰謀と虚偽をもってしても殺害することが許され、かつ殺害しなければならない」というテーゼの擁護であった。それは従来のスコラ学の伝統からの逸脱でもあり、「トマス・アクィナスやバルトルスの篡奪者のみに限定した暴君放伐論を放棄し、無条件の暴君放伐を容認する」立場であった。マリアナの立場は過激であり、中世のソールズベリーのジョンの暴君放伐論である「神の正義の実現という理念¹⁸⁰」からもかなり乖離している。カトリック信仰による国家の統一性を保持しない君主は暴君と見なされるという、対抗宗教改革が生み出した過激な議論であると言えよう。

またスコットランドの文学者・人文主義者・教会改革者ジョージ・ブキャナン（George Buchanan, 1506-82）の暴君殺害論はプロテスタント側からの脅威であった。学識と教養で知られスコットランドのメアリ女王とジェームズ六世（のちイギリス国王ジェームズ一世）の教育係を務めていたが、エラスムス的人文主義から離れ、王権神授説の教義を拒否して、王権は人民に由来するという主権在民説を説くようになった。クエンティン・スキナーは、「ブキャナンは急進的なスコラ主義思想の遺産をカルヴァン派革命に役立つべく位置づけるようにしてそれを発展させるのにとくにふさわしかった」と言う。各人は自分のより大きな安全と利益のために公共社会の形成に同意していると考えられるのだから、「暴君を殺害したり辞めさせたりする権利はつ

ねに「人民全体にばかりでなく」、「すべての個々の市民にも」与えられているということになる。」そして誰が暴君を殺害してもその行為は正当と判断され尋問が行われることはなく、「ほとんど無政府主義的な結論を進んで是認」するのである¹⁸¹。スキナーは「オリヴァー・クロムウェルは……『マリアナとブキャナンの諸原理に従って、王権の本質』に関する『長い討論』に携わることで、チャールズ一世処刑の合法性についてまったく十分に安心できることがすでに分かっていた」と書いている。ブキャナンの理論のイングランドにおける理論的後継者は『為政者在位論』(*The Tenure of Kings and Magistrates*, 1649)を書いたジョン・ミルトンである¹⁸²。暴君殺害の理論は十六世紀末のイングランドに、すでに十分浸透していたと考えてよいであろう。

(5) 「王権神授説と受動的服従」

王権神授説と受動的服従のドグマは『欽定説教集』によってより人々の間に浸透していったと考えられる。第一巻の第10説教「良い秩序と統治者と執政官への服従の勧め」“an Exhortation concerning Good Order and Obedience to Rulers and Magistrates” (1547年初版) (全3部) と、第二巻の第21説教「不服従と企まれた反乱を禁じる説教」“A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion” (1571年) (全6部) の二つの説教のテーマは、「王権神授説」と「受動的服従」および「反乱の災い」である¹⁸³。世界は前述のとおり階層秩序の中に存在し、さらにヒエラルキー(家庭、教区、社会、国家) 観は家父長制に基づいている。家父長制は王権神授説と受動的服従のドグマによって支えられてる。

歴史的に見るとヘンリー八世の宗教改革によって、必然的に国王の神聖性(the Divine Right of Kings) と受動的服従 (Passive Obedience) が導入されることになった。

ヘンリーの『国王至上令』が霊的権威の保持者・教皇と世俗的権威を代表する皇帝を二つの中心とする楕円のような社会であったコルプス・クリスティアヌムを覆し、少なくともイギリスという「帝国」においては君主が究極的権威の保持者として、聖俗を問わずいっさいの事柄に関して最終的決定権を有するという原則を確立した…… この革命的变化を理論的に正当化するために利用されたのが宗教改革者たちの「敬虔君主 Godly Prince」論であり、またその相関概念である「受動的服従」であった。改革者たちは、聖書に根拠を見出しえない教皇ではなく、神によって権威を与えられた(ロマ 13・1 以下、I ペテロ 2・13 以下) 君主に宗教改革の遂行を期待したのである¹⁸⁶。

この二つの原則はエリザベス女王の治世において継承され明確化されていくことにな

る。

王権神授説は、(1) 戴冠式で聖油を塗られた国王の権威と権限は神から与えられたものである、(2) 世襲は覆せない、(3) 王は神にのみ責任をもつ、(4) 非抵抗と黙従は神から課されている、という理論である。王権神授説はチューダー朝のオーソドキシシーであったが、エリザベス女王時代も神聖王権的性格は合法的に保たれており強化されていった¹⁸⁷。ただし、エリザベスの政治に国王教皇主義 *caesaropapism* という語を使用する妥当性には疑問がある¹⁸⁸。エリザベスは「至上権を持つ (インペリアル)」絶対的な権力者でありながら、現実には、つねに王国全体の同意が得られるかどうかにかんがみ、上述のとおり、国教会の外側の形式に従えしさえすれば国民の内面には干渉しないようにしていた。混合政体論や議会内国王という発想を受け継いでいた国王であると言えるであろう。

また「受動的服従・無抵抗」はアングリカンの本質的特徴の一つであった。正確にはイングランド宗教改革以来の高教会のドグマであった。エリザベス女王の、相次ぐ女王廃位・暗殺陰謀事件、旧教復活の策謀、ローマ法王による王権剥奪への恐怖、そして後にピューリタンのレベラーズ等に対する恐怖心などに深い根を持っている。ローマ教皇がエリザベス女王を破門 (1570 年) しイギリス国民から服従の義務を免除した時、国教会に受動的服従のドグマがより明らかな形で導入され、後の国教会においても大切な教義となった。ステュアート朝においても、「チャールズは神学的な『失語症』、すなわち神学論争を読み解く能力がなかったと言われるが、むしろ興味がなかった、というほうが正確だろう。このステュアート家の国王は、服従という『実践的な』神学と、儀式に示された天と地を貫く荘厳な位階制のほうを好んだのである¹⁸⁹。」王政復古後は、受動的服従は自治体法、統一法等として表現された。そして「社会的に高位の人々への謙虚さ、尊敬心、服従そして恭順は、説教壇からのメッセージであり続けた¹⁹⁰」のである。

(6) 「チューダー朝神話、反乱の恐怖、秩序への希求」

シェイクスピア史劇と『欽定説教集』は内乱の恐怖と秩序への希求を共有している。『欽定説教集』の政治的意図を理解するためには、既に論じた宗教改革後のイングランドの政治的・宗教的危機という観点が必要であった。『欽定説教集』は教会の分裂、国の分裂を防ぐために、人々に国教会に結集するよう説得している。

シェイクスピアの史劇においても同様の強い危機感を見ることができる。シェイクスピアは北部反乱と『欽定説教集』を子供の頃から知っていたと推測される。Hart は、軍隊が北部反乱鎮圧のためにストラトフォードの橋を渡ってロンドンから北へ向かう

のを、六歳の少年シェイクスピアが目撃したであろうと言う。その後2年間、侵攻の噂の中で警戒が続き、町長を務めた父親ジョン・シェイクスピアは1571年には助役兼首席参事会員であり、市民軍の責任を担っていたと推測される。そしてシェイクスピアが十歳のときに『欽定説教集』第二巻の「不服従と企まれた反乱を禁じる説教」が初めてホーリー・トリニティ教会で読み上げられている¹⁹¹。ティリヤードは、シェイクスピアがストラトフォードの教会でこの説教を聴いていたというHartの推測は「まず確実である¹⁹²」と言う。

ティリヤードは、二つの四部作の順を並べ替えて、宗教と政治思想の分析によって一貫した歴史物語として解説し、「シェイクスピアはチューダー王朝が構築を試みた『チューダー朝神話』の言説の流通に与した」と主張した¹⁹³。史劇の専門家の説明を借りれば、「一体となって、イングランドが、中世最後の正統的な王リチャード二世の王座を、甥ブルブルックが篡奪し、亡きものとしたことで神の呪いを呼び起こし、エデンの園から転落、バラ戦争に突入し、幾多の流血の苦難を経てランカスター家の血を引くリッチモンドが、積悪を一身に集めたようなりチャード三世を破り、宿敵ヨーク家のエリザベスとの婚姻によって、両家を合体、チューダー王朝を開いて、エリザベス一世の下の幸福と繁栄の用意をしたという、『幸福なる転落の神話』を語っている¹⁹⁴。」シェイクスピアが「チューダー朝神話」のアーサー王伝説の要素を無視し、主にリチャード二世からヘンリー八世へと至る政治的宗教的歴史に集中していることから、ティリヤードは、「[シェイクスピアが] 並外れた歴史への関心を得たのはホールと『為政者の鑑』からであり、スペンサーやワーナーからではなかった¹⁹⁵」と言う。

そして「[シェイクスピアの] 歴史劇を支配するのはイングランドの、絶えざる混乱と混沌の場面だが、その底に、秩序へのはげしい希求が貫いている。打ち続く内乱の後、強大な外敵に囲まれた国民が、自らの過去を振り返りながら将来への指針を探るドラマとして不思議はないのだが。そしてその秩序は単に世俗的なものでなく、宗教的裏付けのある、コズミックな背景をもつもので、それが正常に保たれれば、宇宙全体が共鳴して絶妙の諧調を奏でる。」この混乱から秩序へいたる政治的構図が史劇八作品を貫いておりチューダー朝神話の「言説の流通に与し」ている。

ティリヤードは「乱雑に投げ出されたように見える場と場の間に脈絡を見出し、背後に、中心に向かって収斂する力を看取り、未熟な若書きとみられるこれらの劇に確かな構築力を認め、シェイクスピアを『生来の古典派』とするのである。」このシェイクスピアの歴史劇に王権神授説や「チューダー朝神話」を見る議論は、史劇研究の分野でオーソドキシイとして圧倒的な影響力を持つことになるが、しかし当然、「このような読みには様々な問題点がある¹⁹⁶。」シェイクスピアが書いたありのままの史

劇作品は、「全体として、矛盾と撞着に満ちた、混沌たる作品群にすぎない」という意見や、秩序を神意ではなく社会的関係性に見る解釈などが登場し、ティリヤードの議論は大いに批判を受け修正論や反論が増える現象がみられた。新歴史主義と文化唯物論から出された主要な争点は、例えばティリヤードにおける、劇場の不在、民衆性の希薄さ、マキャヴェリの歴史・政治理論の排除などがある。しかしティリヤードの議論は単なる「体制擁護」ではなく「重層的で、密度の濃い、一筋縄でいかない¹⁹⁸」ところがある。

ある学者は、シェイクスピア歴史劇の関心事は国家の建設と維持、国家の崩壊に向かう力であり、劇の主人公は王たちではなく、イングランドというその国自体であると指摘している。

しかし『ジョン王』あるいは『ヘンリー六世第一部・第二部』のような作品が、単に愛国心を満足させるだけの試みであったなどと主張できるものは誰もいない。事実、エリザベス朝の人々は自国の将来について不安をいだいていた。バラ戦争（1455-85）は彼らにとって、現在の人が思うほど古い歴史とは思われなかった。ある研究者がかつて思い起こさせてくれたように、同時に、内乱も遠い昔のことではなかった。ある研究者がかつて思い起こさせてくれたように、シェイクスピアが六歳のとき、イギリス北部で大反乱が起き、いどこでカトリック教徒のメアリー・スチュアートを、エリザベス女王の代わりに王位につけようとした。……つまり、エリザベス女王の後継者を選ぶさい、間違いを犯してはならぬという心配が強かったのである。当時、イギリス史に対する興味は愛国心の表れであるだけではなく、国家存続に関する重大な関心の一部でもあった。エリザベス朝の人たちは、二十世紀の人たちと同様、政治に強い関心をもっていた。多くのエリザベス朝の人たちにとって、カトリックに対する恐怖は、今日ある方面における共産主義、全体主義、植民地主義あるいは新植民地主義に対する恐怖に劣らず強かった。……とりわけシェイクスピアシェイクスピアの歴史劇が、劇という形態において、エリザベス朝の人たちに提示したのは、国家の建設と維持に向かう力、あるいは国家の崩壊の原因となる力であった。したがって、シェイクスピアの歴史劇における真の主人公は、ヘンリー四世あるいはリチャード二世というより、イギリスという国家それ自体であると主張した批評家もいる¹⁹⁹。

佐野隆弥は、シェイクスピアのイングランド史劇連作には、「イングランド人の心性に付きまとい離れることがなかった、内乱の恐怖と秩序への希求が鮮明に描写され

て」おり、また『ヘンリー八世』に見られるのは、「カトリックとプロテスタント両宗派の対立を作品の基本構造として取り込み、そこからプロテスタント国家としてのイングランドの存立をメッセージとして提出する創作姿勢である」と書いている²⁰⁰。

(7) 「『欽定説教集』とシェイクスピア」

Alfred Hart は 1934 年に、シェイクスピアと『欽定説教集』の影響関係・類似関係に関する論考を発表して、ティリヤードをはじめ多くの研究者に影響を与えたと考えられる。Peter Milward は、『欽定説教集』がシェイクスピアに及ぼした影響は「その一般的なテーマ同様、個別の文句や文章において、国教会の『祈祷書』と同じくらいに重要だった²⁰¹」と言う。Naseeb Shaheen も、『欽定説教集』は、『祈祷書』と同じく、シェイクスピアの生涯を通じて最も影響力の強い書物だった」と書いて、多くの言及を指摘している²⁰²。フランク・カーモードは、「公式のシェイクスピアがいて、チューダー朝プロパガンダ路線にうやうやしく従い、欽定説教の『企まれた不服従』を劇にして、『ヘンリー四世』第二部においてランカスターのジョンの裏切りを是認するのである²⁰³」と書いている。

またブラッドブルクはシェイクスピアが『欽定説教集』の影響のもとに劇作をしたと言う。

この北方の叛乱の一つの結果として、『反抗と謀反の戒め』と題する他に類のないほど長い説教が書かれ、一五七四年 [ママ] に当時の説教集に加えられた。この説教及びこれと対をなす『正しき秩序および統治者並びに執政者に対する服従に関する訓戒』という説教から、シェイクスピアは、王権とか内乱のもたらす結果とに関する知識の多くを引き出したのである。こういう説教を年がら年じゅう聞かされていれば（というのも、説教集にはない自分の考えを表明することを許されている説教者はほとんどいなかったのである）、どんなに不注意な聞き手の耳にもその記憶が残ろうというものである。これらの説教によれば、叛乱は十戒のすべてを破るものであり、飢饉、戦争、疫病を生む七つの大罪全部を犯すことであった²⁰⁴。

続けて『ヘンリー四世』第一部に言及し、「シェイクスピアは、『北方のホットスパー [無鉄砲男]』ハリー・パーシーという目覚ましい人物像でもって、〈叛乱〉に金箔をかぶせた。名誉に関するホットスパーのセリフは、やがて幾人もの新参劇作家の口を通してほとぼしり出ることになる」と指摘し、「説教に含まれる教義は、もちろん、以前からシェイクスピアの利用していたものである。しかし、今度のような展望を彼

が説教の教義に与えたことは、これまでにはなかった²⁰⁵」と書いている。

Gillespie は Hart の類似点の指摘は立証不可能だと言い、さらに Shaheen の数々の指摘の不確実さを指摘しているが、影響関係を否定しているわけではない。そして『欽定説教集』のこれらテキストの真の重要性は、劇場観衆のすべての者が共有していた知識であるという事情にあるのかもしれない、そしてそれはシェイクスピアが、文脈と含意の深い陰影を鮮やかに描き出すことができることを意味している²⁰⁶」と書いている。Campbell は、「1571 年の説教は間違いなく国のほとんどすべてのイングランド人によく知られていた²⁰⁷」と言う。また Streete は「イエスの降誕と出生にちなんでの説教」の中の、墮落以前と以後のアダムを考察する 6 行ほどの一節（‘Instead of the image of God,...’）²⁰⁸を引用して、シェイクスピアの劇中に同様のイメージが繰り返し現れることを、作品から例を挙げて指摘している。「シェイクスピアは作品のいたるところに、観客が知っているであろう罪と罰に関する神学的決まり文句を、形を変えて、諸場面や対話や劇的独自性から成る構造の中に組み込んでいる²⁰⁹」のである。

Whitaker はシェイクスピアの材源をのなかで『欽定説教集』とリチャード・フッカーが特別に重要であると言う。シェイクスピア作品の材源・種本は、ホール、ホリンシェッド、ノース訳プルターク、イタリア小説集などがあり、その他、魔女裁判資料、スペンサーやシドニーの影響も良く知られている。また同時代の著作への関心もあったようで、ハーヴィとナッシュの誹謗合戦やハースネットの『途轍もない教皇派のまやかしに関する報告』（1603 年）、サマーズのパミュューダでの難破（ジョーダンの著作か）などを利用している。「しかしだれでも漠然と、シェイクスピアは好奇心の強い知性と当時の世論の関心事に興味を持つ多忙な劇作家であって、学者ではなく手当たり次第に本を読み漁る人間ではないという印象を持っている。彼の知性は目立つ細部の記述を消化して最大限の効果を上げるよう利用したが、しかし『欽定説教集』とフッカーを除いては、シェイクスピアが材料のすべてを吸収するということはなかった²¹⁰。」

シェイクスピアが『欽定説教集』の影響を受けていたことを否定する論者は見えないが、グリーンブラットは、前掲の引用中で、シェイクスピアが『欽定説教集』を嫌っていたと言う。「その作品を見ると、政府お墨付きの『従順さの説教』のような決まり文句 — 選挙や処刑といった公的催しでオウム返しに唱えられ、さらに上の聖職禄を手にしたくて必死になっている無節操な牧師が詳しく語るような反動的なお定まりの文句 — を毛嫌いする様子も見える²¹¹。」しかしこの言及はシェイクスピアが影響を受けていたことを否定しているわけではない。

III. 『欽定説教集』とシェイクスピアの類似点

シェイクスピア史劇が宇宙的秩序と政治的秩序の密接な関係を示すチューダー朝の世界観に基づいて書かれていることは知られている。そして『欽定説教集』とシェイクスピア史劇に「王権神授説」、「受動的不服従」、「反逆の災い」をめぐる類似した表現と発想を、繰り返し見ることができるとは無視し難いと思われる。もしシェイクスピア作品に、国教会教義の書である『欽定説教集』の影響が明らかになれば、シェイクスピアの信仰と政治思想理解が進展する可能性があるであろう。前述のとおり王権神授説と受動的服従と反乱の災いに関する記述は、第一巻第10説教「良い秩序と統治者と執政官への服従の勧め」と第二巻第21説教「不服従と企まれた反乱を禁じる説教」の中で説かれている。

以下、『欽定説教集』とシェイクスピアの史劇の、秩序の崩壊と社会の混乱と無秩序の具体的類似個所²¹²の例を比較したい。説教「良い秩序と統治者と執政官への服従の勧め」は次のように宇宙的秩序と政治的秩序の密接な関係を説いて始まる。

万能の神は天と地と海のあらゆるものを創造し、素晴らしい完璧な秩序でのなかに位置づけられた。天においては、神は、大天使と諸天使の別個の各自の位階と身分を定められ、地上において、王や諸侯とその下にいる統治者たちを、適切で必然的な序列のなかに割り当て指定されました。天上の水は溜めおかれ、予定された時と季節に雨となって降ります。太陽、月、星々、虹、雷鳴、稲妻、雲、すべての空中の鳥たちは、自分の序列を守っています。地、木々、根茎、植物、草本、穀物、牧草そしてあらゆる種類の獣たちは、自分たちの序列に従っている。冬、夏、月々、昼と夜などの一年間のあらゆる要素は、その順番で継続しています。海と、河、池そしてすべての水源、泉のみならず湖にいるすべての魚たちは、自分たちの適切な進み行く路と序列を心得ています。そして人間は彼自身もまた各々のそしてすべての身体的部分と一緒に、魂、心、知性、記憶、理解力、理性、言語能力のようなあらゆる資質を内面にも外面的にも持っており、それらは有益で必要で心地よい階層の中にあります。あらゆる身分の人々は、その生業、職業、仕事において、職責と地位が規定されています。ある者たちは高い地位にあり、ある者たちは低い地位にあって、ある者たちは王や諸侯であり、他の者たちは目下の者や家来であり、聖職者と俗人、親方と使用人、父親と子供、夫と妻、金持ちと貧乏人たちがいて、そしてすべての者が他の一方の者を必要としています。それゆえ万物において、神の立派な秩序は大切にされ称賛されなければなら

ないのであって、これなくしては、どの家族も、都市も、国家も存続することができず、持ちこたえられず継続することができないでしょう。というのも正しい秩序がないところでは、あらゆる濫用と肉の放縦と極悪非道とバビロンのような混乱が支配するからです²¹³。

「この文章が特に興味深いのは、それがエリザベス女王の治世下で、国民に対して用いられた説教書に書かれてあるからである。」この『欽定説教集』は日曜日の集会において毎週大いに読まれるようになっていた。「したがって、シェイクスピアの歴史劇の中にこのような陳腐な言葉があっても当然のこと²¹⁴」であった。Whitaker は、「シェイクスピアはおそらく、宇宙と社会の秩序を含め、はるかに多くを〔第一巻、第 10 説教に〕負っている²¹⁵」と書いている。

シェイクスピアは『真夏の夜の夢』において自然界の大混乱を描いているが、ティターニアは「こうした禍も元をたどれば私たちのいさかい、私たちの喧嘩が発端、私たちが生みの親なのよ」と言い、オベロンとティターニアの争いが原因であるという。

だから、無駄笛を吹かされた風は、
仕返しに海からの毒の霧を吸い上げた。それが雨となって丘に降ると
小さな川まで増長し、大地を水びたしにしてしまった。
そのせいで、牛がくびきを引いても
農夫が汗して耕しても実りはなく、緑の麦も
穂の出る前に立ち腐れ。
水に吞まれた田畑には、羊小屋が空のまま取り残され、
病死した家畜を餌に、カラスばかりが肥え太る。
モリス遊びのため芝地に刻んだ溝も泥に埋まり
迷路型に刈り込んだ生垣も
通る人もなく荒れ放題で見分けがつかない。
夏のさなかに時ならぬ冬、でも冬の楽しみの
夜の讚美歌も聖歌も聞こえない。
だから潮の満ち干をつかさどる月のおもては
怒りのためにまっさおになり、大気を湿らせ
リウマチ病を流行らせる。
この天候異変のあげく、季節も狂ってしまった。
白髪頭の老いた霜は、咲きそめた深紅のバラに膝まくら。

冬將軍の氷の禿げ頭をからかうように
 夏のつばみがかぐわしい花かんむりを被らせる。
 春、夏、
 豊穡の秋、怒りの冬、それぞれが着なれた服を
 着替えてしまった。人間たちはすっかり戸惑い、
 その装いを見ただけでは、今がどの季節らや見当もつかない。
 こうした禍も元をたどれば
 私たちのいさかい、私たちの喧嘩が発端、
 私たちが生みの親なのよ。
 『真夏の夜の夢』(II. I. 88-114)

『ヘンリー五世』で大主教は、蜜蜂の世界が自然の法則に沿っていると言い、その「王」の話をして秩序の必要性を説いている。

エクセター すると猫は家から出るなということか。
 それはこじつけも甚だしい必要論だ、
 なぜなら必要な物を守るには錠前があるし、
 けちなコソ泥を捕まえるには姑息な罠で事足りる。
 武装した手が海外で戦っているあいだ、
 思慮深い頭は本国で自衛する。
 というのも国政は、高い部署、低い部署、より低い部署に
 分かれているが、それぞれにお互い相和し
 ひとりでに完全な終止部へと流れて着く、
 各パートに分かれた音楽と同じだ。
カンタベリー そうです。だからこそ天は
 人体という王国を様々機能に応じて分割し、
 各々の部分が絶えず活動するよう
 努力を促している、その努力にしっかり結びついた
 目標というか目的は服従です。蜜蜂もそうです、
 彼らは自然の法則に則って、秩序ある行為を
 人間の王国に教えてくれる。
 彼らには王がおり、様々な種類の役人がいる、
 ある者はたとえば行政官のように巣の中で法を施行し、

ある者は商人のように外に打って出て交易し、
ある者は兵士のように針で武装して、
夏のピロードのような蕾に攻撃をしかけ、
その戦利品を陽気な行進曲を奏でつつ
王の本陣に運んできます、
王は王としての職務にいそしみ、監督しているのです、
鼻歌まじりに黄金の屋根を葺く石工を、
蜂蜜をこねあげる勤勉な市民を、
重荷をしょって狭い城門に群がり
通り抜けてゆく哀れな労働者を、
青ざめた顔の死刑執行人にあくび混じりの怠け者を
険悪な唸り声をあげて引き渡す
厳めしい顔つきの判事を。

『ヘンリー五世』(I. ii. 174-204)

上記引用は、『トロイラスとクレシダ』中のユリシーズの演説を思い起こさせる。「おそらく『欽定説教集』がシェイクスピアにヒントを与え、総合化する知性と詩的想像力が、それを宇宙と自然、そして道徳的かつ政治的動物である人間を、一様に統治している秩序の一般的な法則に対するの格調の高い承認に展開したのである²¹⁶。」

天空そのものも、惑星や宇宙の中心であるこの地球も、
序列、優先順位、地位、
規律、進路、均衡、季節、形式、
職務、慣習などを正しい秩序のもとで守っている。
だからこそ栄光の惑星である太陽は
他の星々に取り巻かれている尊い玉座につき、
万物を癒すその眼光は
邪悪な惑星の悪影響をただし、
あたかも国王の下す命令のように
すみやかに善にも悪にも及ぶのだ。だが惑星の配列に
不吉な影が射し混乱が生じるとき、
どれほどの悪疫、凶事、暴動が起きることか、
海は荒れ狂い、大地は揺れ動き、風は吹きすさび、
闘争、天変地異、恐怖などのせいで

国家の統一と幸せな平安は
 捻じ曲がり、砕かれ、引き裂かれ、根こそぎにされて
 安定を失う。ああ、序列というものは
 高邁な企てを目指す梯子だ、それがぐらつけば
 大事業そのものも病み衰える。社会も、
 大学の学位も、都市のギルドも、
 海をへだてた国々の平和な通商も、
 長子の相続権や生まれのよさによる権利も、
 年長者、王冠、王笏、月桂冠などにそなわる特権も、
 序列がなければ正当な場を占めることはできないだろう。

『トロイラスとクレッシダ』(I. iii. 85-108)

ティリヤードは、「この〔前掲『欽定説教集』の〕一節とユリシーズの演説は、少なくとも記憶の無意識な働きが生じたいと思わせるほど互いに非常に類似している²¹⁷」と言う。

『欽定説教集』は上の引用の後に、文明の秩序が無くなると野蛮で暴力の支配する状態に陥り、自然界においても災害が続き破滅へと至ると心配している。

というのも正しい秩序がないところには、あらゆる濫用、肉の放縦、極悪非道、罪業、そしてバビロンのような混乱が支配的となります。王や諸侯、統治者、治安判事、裁判官、そしてそのような神の秩序の高い地位の人々を取り除いてみなさい、すると誰も強盗に合わずに街道を馬で行くことも通過することもできないでしょうし、誰も殺されずに、自分の家でベッドの中で眠ることはなくなるでしょう。誰も自分の妻、子供たち、所持品を平穏な状態にしておくことはなくなるでしょう。すべてが特別なものはでなくなり、結果としてあらゆる災害が起り、魂と肉体、財産と国家の徹底的な破滅が続くに違いないのです²¹⁸。

シェイクスピアは無秩序が破滅に至ることを書いている。『ヘンリー四世』でノーサンバランドが息子ホットスパーの死を知らされた際に、悲しみと悔恨と失望、そして恐れと復讐心と怒りで我を忘れ、世界の秩序が崩壊してしまえと呪う。

天よ、大地に口づけしろ！ さあ、大自然よ、その手をゆるめ、
 荒海が陸地へ押し寄せるままにしろ！ 秩序など死んでしまえ！
 この世界はもはや、長引く戦争というひと場が

だらだらと演じられる舞台ではない。
人類最初の殺人者、弟殺しカインの魂にのみ
万人の胸を支配させろ、そうすれば一人一人の心が
血に飢えた道をたどり、さしもの修羅場も幕となり、
暗黒の闇が死者を葬ってくれるだろう！

『ヘンリー四世』第一部 (I. i. 153-160)

『トロイラスとクレシダ』でユリシーズは、関係性の欠如から不服従、不服従から位階へと進み、果てはカオスとなると指摘する。狂った弦の不協和音を聞いてみると言い、正義がなくなり人々が欲望にのみ込まれ、「序列が息の根を止められるとき、そのあとに続くのはこうした混沌だ」と説いている。

序列を取り去り、弦の調子を狂わせ、
どんな不協和音が生じるか聞いてみるがいい。あらゆるものが
ただ対立するばかりだ。陸との境を知っていた海は
岸边よりも高くその胸を押し上げ
この固い地球をふやかして呑み込んでしまう。
強力な者が謙虚な者を支配し、
乱暴な息子が父親を殴り殺す。
力が正しさとなる、いや、むしろ正不正は
その名を失い区別がつかなくなる。両者の果てしない葛藤を
裁くはずの正義もまた名前をなくしてしまう。
こうしてあらゆるものが力に取り込まれる。
力は意思に、意思は欲望に取り込まれるのだ。
そして万人の胸に潜む欲望という狼は
意志と力との二重の後押しを得て
万物を餌食にせずにはおかず、
ついには自らも食い尽くす。偉大なるアガメムノン、
序列が息の根を止められるとき、
そのあとに続くのはこうした混沌だ。

『トロイラスとクレシダ』 (I. i. 109-124)

ローワン・ウィリアムズ (カンタベリー大主教、2002-12) は、「私たちはシェイクスピアのユリシーズが背後で秩序が乱れていくことと、フッカーの時代に扇動が喚起し

た難解な形而上的恐怖について語るのを聞くことができる²¹⁹」と書いている。バジル・ウィリーは『教会統治法論』からこのユリシーズの演説と同趣旨の箇所（前掲の「もし自然がその運航を中絶し」）を引用し、「フッカーの散文の文体の真骨頂」だと述べている²²⁰。

哲学者ロジャー・スクルトンはこの箇所について次のように言う。「彼〔シェイクスピア〕が書いたことは洞察を含んでいる。権威の崩壊は正義の崩壊を意味している。権力は再び世界に野放しとなり、合理的な意志から本能的欲望へと自身を粉碎していき、結果として社会の分裂が始まるのだ。既成権力組織の目的は、分裂を防ぐことにある。この故に、私たちは権力から権威へと戻らなければならない。もし人々が—あれこれの人物、あれこれの役職のなかに—自分たちが束縛されている既定の権威を認める準備ができていないのであれば、いかにしてそれが可能であろうか？すると、次の様に示唆することは理に適っていないであろうか？つまり、もしこの服従の習慣が生じるならば、それがどれほど条件付きであろうと、どれほど方向性に共通点がなくとも、世界にはすでに、役職や立場そして定着した権利という形で、客観的な権威のしるしが適切に付与されていると考えたほうがいいのだ、と²²¹。」

<おわりに>

以上、I. 「シェイクスピアと宗教」で、シェイクスピアとアングリカニズム思想の影響関係について考察した。シェイクスピア作品はアングリカニズムとの関連で非告白主義、リチャード・フッカー、包括性等の観点から論じられている。それらの批評を簡潔に概観するとともに、それらに対する非宗教的、非歴史的立場からのいくつか批判的論点と議論を紹介した。II. 「シェイクスピアとエリザベス」では、『欽定説教集』成立には北部反乱とエリザベス女王の破門などの歴史的要因があり、王権神授説と受動的服従のドグマが重要であることを考察した。チューダー朝神話には内乱の恐怖と秩序への希求が一貫して存在しており、伝記面から考慮しても、シェイクスピアが『欽定説教集』から影響を受けた可能性は大きいと考えられる。III. 「『欽定説教集』とシェイクスピアの類似点」では、「秩序」のテーマに関して類似箇所を見た。公的な説教は威厳がありシリアスな口調で語られる一方、シェイクスピア作品からの引用はたとえ短くとも劇的な力と魅力を堪能することができる。シェイクスピアの考えは、王権論を一典型として、当然、中期そして後期の作品において変化し複雑化し深化していくのであるが、初期史劇の根底にある政治哲学と正義感覚、秩序観と危機意識は、『欽定説教集』の類似点を比較することによって、エリザベス朝の多くの観客たちと共有するものであったことが推測される。IとIIとIIIのいずれにおいてもシェイクス

ピアとアングリカニズムの決定的な関係を指摘することは困難であるが、時代の状況下の信仰と政治という観点から先行する諸議論を検討し、重なる論点を整理することで一定の方向性を確認することができた。

¹ III.の『欽定説教集』の引用例は次の書に拠り翻訳した。*The Books of Homilies: A Critical Edition*, ed. Gerald Bray, (Cambridge: James Clark & Co., 2015)に、シェイクスピアの原文は *The Oxford Shakespeare: The Complete Works*, 2nd edn. eds, Stanley Wells and Gary Taylor (Oxford: Clarendon Press, 2005)を参考し、松岡和子訳を利用させていただいた（『シェイクスピア全集』ちくま文庫）。以下敬称略。

² Alfred Hart, *Shakespeare and the Homilies, And Other Pieces of Research into the Elizabethan Drama* (New York: Octagon Books, 1977). 初版は Melbourne University Press から 1934 年に出版されている。

³ Hart 論文を参考にしたがその引用は時に恣意的なので、上記二書を使って訳した。

⁵ アラン・ブルーム『シェイクスピアの政治学』松子訳（信山社、2005年）、8-9頁。

⁶ 『シェイクスピアの政治学』、23頁。

⁷ スティーヴン・グリーンブラット『暴君 シェイクスピアの政治学』河合祥一郎訳（岩波書店、2020年）、11頁。

⁸ 『古典的シェイクスピア論叢 ベン・ジョンソンからカーライルまで』川地美子編訳（みすず書房、1994年）、38-9頁。

⁹ Dennis Taylor によるシェイクスピアの宗教を論じた以下の4冊の研究書の書評（“Sorting out Catholic and Protestant Elements in Shakespeare,” *Religion and the Arts* 7:1-2 (2003), pp.189）。書評対象は以下の通り。Lisa Freinkel, *Reading Shakespeare’s Will: The Theology of Figure from Augustine to the Sonnets* (New York: Columbia University Press, 2002). Jeffrey Knapp, *Shakespeare’s Tribe: Church, Nation, and Theater in Renaissance England* (Chicago: University of Chicago Press, 2002). Debora Kuller Shuger, *Political Theologies in Shakespeare’s England: The Sacred and the State in Measure for Measure* (New York: Palgrave Books Division of Saint Martin’s Press, 2001). Ramie Targoff, *Common Prayer: The Language of Public Devotion in Early Modern England* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

¹⁰ Thomas Healy, “Shakespeare and Marlowe,” in *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, eds. Andrew W. Hass, David Jasper, and Elisabeth Jay

(Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 389. 例えば、Roland Mushat Frye, *Shakespeare and Christian Doctrine* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 3. Frye は、ルター、カルヴィンと共に、フッカーを頻繁に引用しながら、シェイクスピアのキリスト教的なアレゴリカルな解釈を神学的観点から論じている。

¹¹ S・シェーンボーム『シェイクスピアの生涯』(紀伊国屋書店、1982年)、355頁。

¹³ 東郷公德「シェイクスピアは何故引退したか：ジェイムズ朝における宗教迫害と劇作家の信条」『上智大学外国部学部紀要』第40巻(2005年)、3-12頁。および玉泉八州男「シェイクスピアとカトリシズム」『日本学士院紀要』第64巻、第3号(2010年)、185-91頁。現在、広く支持されている「ランカシャー説」に関しては東郷論文(10-12頁)参照。

¹⁴ 母親の実家はカトリックの名門アーデン家の一族であった。父親ジョンは礼拝不参加の9名の国教忌避者(recusant)の一人として記録(1592年)が残っている。娘のスザンヌは1606年復活祭の聖餐を受けなかった者のリストに名が載っている。シェイクスピア自身は、復活祭の聖体拝領券代未払い者リスト(1598年)に登場している。18世紀に、父親のカトリックの「信仰誓約書」(The Spiritual Testament)(聖体拝受や終油の秘跡を受けずに死んでも、カトリックとしての死を迎え魂が天国に行けるようにするための誓約書)が、1757年にシェイクスピア生家の梁と瓦の間から発見されるという事件があった。シェイクスピア学者マローンがこの文書を全集(1790年)に収録するものの、後に贋作と断定し文書自体も失われてしまったが、20世紀に同誓約書のスペイン語版と初期英訳版が発見され、カトリック説を主張する研究が増えることになった。

¹⁵ A・E・マクグラス『プロテスタント思想文化史 16世紀から21世紀まで』佐柳文男訳(教文館、2009年)、374-75頁。

¹⁶ フランク・カーモード『シェイクスピアと英国帝国の幕開け』吉澤康子訳、河合祥一郎監訳(ランダムハウス講談社、2008年)、15-6頁。

²⁰ 斎藤勇「シェイクスピアの描いた人間像」『斎藤勇著作集』第3巻(研究社、1975年)、485頁。

²¹ 『日本キリスト教歴史大辞典』日本キリスト教歴史大辞典編集委員会編(教文館、1988年)。

²² 『斎藤勇著作集』第3巻、9頁。

²³ 他の一例を挙げれば、斎藤の「三十九箇条」の短い説明もアングリカニズム理解の的確さを示している。「三十九箇条の根本原則はキリスト教の真髄が聖書に在ることであり、聖書の釈義が一定しかねる場合には各自の良心の自由を認める寛容を

有するけれども、典礼式および教会政治については断定的である。ただしいわゆる「四十二箇条」も、「三十九箇条」も、大陸の改革者たちが立てた信仰箇条のごとく、神学系統を包括しているものではなく、カトリック教の神学系統を容認するところが多いため、それとの相違点を明示する目的のものであり、またルターとかカルヴァンとか個人の主張をとるよりも、それらの主張を総合しようと努め、したがってややもすれば不徹底を免れないものである。』『キリスト教思潮史』『斎藤勇著作集』第7巻（1977年）、71頁。

²⁴ 斎藤は後に『思潮を中心とせる英文学史』（1927）を昭和初期に出版した。福原麟太郎は「日本の英語英文学研究を、やがて世界的水準にまで進歩させる新しい道標になった」と書いて、学問的厳格さに加え宗教史、教会史理解を踏まえた文学史の登場を示唆している。（『日本の空の下』雷鳥社、昭和41年、132頁）。

²⁵ シェイクスピアの捉えどころのなさは批評史の共通認識であり、マシュー・アーノルドはその大きさと不可解さについてソネット‘Shakespeare’（1844）を書いている。「他の人であればわれわれの質問に答えてくれますが、あなたは自由なもの。/私たちは幾度も質問を繰り返しますが、あなたは微笑むだけで黙ったまま、/私たちには理解ができないのです。……不滅の名声を持つ人々も耐えなければならないあらゆる苦痛、/私たちを傷つけるあらゆる弱さ、私たちを押しつぶすあらゆる深い悲しみ、/それらはみな、その満ち足りた勝利の額にのみ、現れるのです。」斎藤訳と村松眞一訳（『マシュー・アーノルド詩集：二つの世界の間』英宝社、1990、30-31頁）から。

²⁶ 上坪正徳『シェイクスピアとロマン派の文人たち』（中央大学出版局、2017年）。本段落は本書序章から第三章に拠る。

²⁷ 『シェイクスピアとロマン派の文人たち』127-28頁。

²⁸ 『シェイクスピアとロマン派の文人たち』91頁。

²⁹ 『シェイクスピアとロマン派の文人たち』128-29頁。

³⁰ 『シェイクスピアとロマン派の文人たち』129頁。

³¹ コウルリッジ『シェイクスピア論』桂田利吉訳、岩波文庫（1993年）、148頁。現代的表記に改めた。

³² ブラッドレー『シェイクスピアの悲劇』（上）中西信太郎訳、岩波文庫（1982年）、38-40頁。原著改訂第18版の訳。訳文を一部現代表記とした。

³³ M・C・ブラッドブルク『シェイクスピアと英国ルネッサンスの劇場』稲生幹雄訳（英宝社、1999年）、30頁。

³⁴ T. E. Hulme, “Romanticism then, and this is the best definition I can give of it, is spilt religion.”

³⁵ Jeffrey Knapp, *Shakespeare's Tribe, Church, Nation, and Theatre in Renaissance England* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), pp. xi-xiii. 現代日本のシェイクスピア研究には宗教を視野に入れた解釈は多くはない。シェイクスピア劇をロマン派的、近代的に解釈し、世俗的に考察したものが主流と言えるであろう。大御所もまた“all things to all men”を体現するシェイクスピア像を持っていたようである。坪内逍遙は、「どういふ考えを持ってゐたかは確断することが出来ない」、政治、宗教、国家、(英国史劇の一部以外は)人種、学閥などで「特別な臭ひもせない」と書いている。(『シェイクスピア研究栞』早稲田大学出版部、昭和3年、92-98頁)。また福原麟太郎は、「たとえばシラーの芝居、ゲーテの芝居などを見ますと、作者の考えがよく分かるのであります、作者の持っておった哲学がよくわかるのであります、シェイクスピアの場合は作者の考えていることがわかりません」と言う。(『シェイクスピア講演『ハムレット』』『福原麟太郎著作集』第一巻、研究社、昭和45年、374-75頁)。

³⁶ Knapp, *Shakespeare's Tribe*, pp. xiii.

³⁷ ハロルド・ブルーム『聖なる真理の破壊 旧約から現代にいたる文学と信』山形和美訳(法政大学出版会、1990年)、86-87頁。T・E・ヒュームはユゴアのロマン的態度を批判して、「ユゴアはいつも飛翔しており、深淵を越えて飛び、永遠の気体の中に飛び去ってゆく。無限という語が一行おきにある始末だ」と言う(『ヒューニズムと芸術の哲学』長谷川鑛平訳、法政大学出版局、1967年、115頁)。

³⁸ I・カンパス編『唯物論シェイクスピア』(法政大学出版局、1999年)、332頁。

³⁹ ブラッドブルク『シェイクスピアと英国ルネッサンスの劇場』、166頁。

⁴⁰ 『唯物論シェイクスピア』、2頁。

⁴¹ 『唯物論シェイクスピア』、5頁。

⁴² 『唯物論シェイクスピア』、20頁。

⁴³ 『唯物論シェイクスピア』、21頁。

⁴⁴ グリーンブラットは、自己成型は権力関係の中で措定されるといい、シェイクスピア劇の特徴を論じている。グリーンブラットはミシェル・フーコーの権力論に影響を受けている。フーコーは、抑圧や禁止や統制を権力の前提とする議論を否定し、権力は、それが人々のなかに生み出す欲望に支えられていることを論じている。フーコーは、「権力とは、制度でも、構造でも、ある人々に備わることでもない。ある社会における、複雑に入り組んだ戦略的状況のことなのだ」(『知への意思』)と言い、「権力の解体は、おそらくいともたやすいことであろう。それが監視し、見張り、見破り、禁止し、罰するだけならば。だが権力はそそのかし、かき立て、生み出す。権力は耳と目であるだけではない。行動させ、語らせるのだ」(『監獄の誕生』)と述べている。

さらに『安全・領土・人口』で結論的な認識を示している。「個人に対する他者からののはたらきかけと、その個人が行う自己の導きが結び付くところが『統治』と呼べるのではないのでしょうか。(略)人を統治するとは、為政者が人々を意のままに動かすことではありません。統治とは、強制を行う技術と、自己が自己自身によって構築、変形されるプロセスとのあいだにある、補い合う関係と争いとをはらんだ、つねに不安定な均衡状態だからです⁴⁴。」(フーコーの引用訳は箱田徹『ミシェル・フーコー 権力の言いなりにならない生き方』(講談社、2022)から)。

⁴⁵ S・J・グリーンブラット『シェイクスピアにおける交渉』酒井正志訳(法政大学出版局、1995年)。

⁴⁶ 『シェイクスピアにおける交渉』、104頁。

⁴⁷ Richard Wilson and Richard Dutton, eds, *New Historicism and Renaissance Drama* (London: Longman, 1992), p. 83.

⁴⁸ 『唯物論シェイクスピア』、15頁。

⁴⁹ 『シェイクスピアにおける交渉』、74頁と104頁。

⁵⁰ David Scott Kastan, ““The King Hath Many Marching in His Coats,” or, What Did You Do During the War, Daddy?” in *Shakespeare Left and Right*, ed. Ivo Kamps, London: Routledge, 1991, p. 245.

⁵¹ 『シェイクスピアにおける交渉』、10頁。

⁵² Ivor Kamps, “Materialist Shakespeare: An Introduction” in *Materialist Shakespeare A History*, ed. Ivo Kamps (London: Verso, 1995), p. 9.

⁵⁴ 『暴君 シェイクスピアの政治学』、2頁。

⁵⁵ 『暴君 シェイクスピアの政治学』、241-2頁。

⁵⁶ 『暴君 シェイクスピアの政治学』、247頁。

⁵⁷ “Preface” in *The Cambridge Companion to Shakespeare and Religion*, ed. Hannibal Hamlin (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), p. xii.

⁶⁵ Anglican という形容詞は十七世紀初頭から使われていたが、Anglicanism という語自体は十九世紀中庸まで存在しない。マグナ・カルタに *Anglicana ecclesia* というラテン語表現が見られる。

⁶⁶ Peter Lake, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker* (London: Routledge, 1988), p. 173-82, 225-30.

⁶⁷ C. S. Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century excluding Drama* (Oxford: Clarendon Press, 1944), p. 454.

⁶⁸ *Of The Lawes of Ecclesiasticall Plitie*, in *The Folger Library Edition of The Works of*

Richard Hooker, W. Speed Hill (General Editor), vol. 1, Georges Edelen (ed.) (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press., 1977), p. 1.

⁶⁹ Izaak Walton, *The Lives*, ed. George Saintsbury (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 13.

⁷⁰ 以下、アングリカニズムの定義や非告白主義等の説明に関しては、『釣り師と文学』増補新版（法政大学出版局、2021年）における議論を利用している。

⁷¹ A・リチャードソン、J・ボウデン著、古屋安雄監修、佐柳文男訳『キリスト教神学辞典』（教文館、1995年）、471頁。“Trent, Council of” in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross, 3rd edn. ed. E. A. Livingstone (Oxford: Oxford University Press, 1997).

⁷³ 高柳俊一『T・S・エリオットの思想形成』（南窓社、1990）31頁。

⁷⁵ 八代 崇著『イギリス宗教改革史研究』（創文社、1971年）258頁。

⁷⁶ 『キリスト教神学辞典』の「信仰告白」と「聖公会大綱」の項参照。

⁷⁷ 「ピューリタンですら国王の中立無規定事項の統治を認める傾向があった。」「俗人として最高統治者は神学上の本質的教義に干渉すべきではないが、彼（／彼女）が中立無規定事項において、統一を強制するかどうか決めてもよい」のである。*The Oxford History of Anglicanism, Volume I, Reformation and Identity, c. 1520-1662*, ed. Anthony Milton (Oxford: Oxford University Press, 2017), p.108. しかし当然、中立無規定事項の範囲を巡って論争が起きた。

⁷⁸ ジョン・ロック『ロック政治論集』マーク・ゴルディ編、山田園子、吉村伸夫訳（法政大学出版局、2007年）、407頁。

⁷⁹ 梅津純一「ヴェーバーとダウデン」『聖学院大学論叢』第18巻第2号（2006）。

⁸⁰ Edward Dowden, *Puritan and Anglican: Studies in Literature*, third edition. (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1910), p. 78.

⁸¹ William J. Bouwsma, “Hooker in the Context of European Cultural History,” in *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, ed. Arthur Stephen McGrade, Medieval & Renaissance Texts & Studies (Tempe AZ: Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1997), p. 44.

⁸² Herbert J. C. Grierson, ‘Donne and the “Via Media”’, *Criticism and Creation: Essays and Addresses*, (Chatto and Windus, 1949), 68.

⁸³ Egil Grislis, “The Hermeneutical Problem in Richard Hooker,” in *Studies in Richard Hooker: Essays Preliminary to An Edition of His Works*, ed. W. Speed Hill (London: The Press of Case Western Reserve University, 1972), p. 163. Herschel Baker, *The*

Image of Man: A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance (New York: Harper and Row, 1961), p. 290.

⁸⁴ R. A. D. Grant, "Shakespeare" in *Conservative Thinkers: Essays from The Salisbury Review*, ed. Roger Scruton (London: The Claridge Press, 1988), pp. 25-6.

⁸⁵ Betteridge, "Shakespeare and the Elizabethan and Jacobean Church," p. 16.

⁸⁶ Schuger の原文は '...Satan istils convince God's prophet that *'the law dothe faile.'*' (p. 243)であり、注として 'Cert. 5:76.27' とある。しかし Hooker の原文は '... that is may that it dothe faile us.' でありそのように訳した。Richard Hooker, *Tracts and Sermons*, Texts by Laetitia Yeandle and Commentary by Egil Grisslis, *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, General Editor, W. Speed Hill, vol. 5, (Cambridge, Massachusetts: 1990), p. 76.

⁸⁷ Debora K. Schuger, "Faith and Assurance" in *Companion to Richard Hooker*, ed. Torrance Kirby (Leiden: Brill, 2008), pp. 242-42.

⁸⁸ R. A. D. Grant, "Shakespeare," p. 26.

⁸⁹ ダグラス・ブッシュ『ルネッサンスとイギリス・ヒューマニズム』大場建治、赤川祐訳 (南雲堂、1966年)、99-101頁。

⁹⁰ マイケル・オークショット『政治における合理主義』島津格、森村進他訳 (勁草書房、1988年)、2-3頁。

⁹¹ Trevor-Roper, *Catholics, Anglicans and Puritans*, pp. 200-4. William Hamlin, *Tragedy and Scepticism in Shakespeare's England* (Palgrave Macmillan, 2005).

⁹² モンテーニュやリプシウスなど十六世紀後半の懐疑主義者は、タキトゥス、ピュロン、ストア派など古典作家の影響を受けた。十五世紀後半から十六世紀はじめまで、メディチ家支配以前のフィレンツェ市民、ミラノ公、フランス国王、神聖ローマ皇帝、カール五世などは全て、キケロ的な理想的共和国像をもって近代国家建設を迫及したが、十六世紀末イタリア諸都市国家は、スペインの策略、欺瞞、脅迫のもと属国化していた。近代政治の本質を認識したマキャベリ (本当はキケロ主義者であるが) やリプシウスは、政治を現実的に描いた古典作家タキトゥスにならい、ルネッサンスの名誉や道徳原理に懐疑の目を向け現実を客観的に直視した。また古代の懐疑主義も自由なギリシア都市国家の崩壊の中から生まれた。ピュロンやカルネアデスは、道徳、自然の領域に確実に認識できるものはないと考えた。道徳の認識は文化や世代の違いに起因する意見の不一致により墮落し、自然の認識は多様で不正確な人間の観察によりくもらされている。それが信念を持つことをまったく止め、結果的に事物に対する感情移入がなくなるアタラクシアとよばれる態度を生んだ。またストア派にとっ

て、智慧を獲得する方法とは、感情・情念を退け、アパテイアの状態に到達することを意味していた。『エッセー』には、タキトゥス主義、懐疑主義、ストア哲学がみごとにとけあっている。このようにあらゆる美德や真理が疑われ相対化され、懐疑主義は普遍原理を破壊したが、人間の行為を律する普遍原理がひとつだけ破壊されずに残った。それは人間の自己保存の原理である。(タック『ホッブズ』、19-25頁)。

⁹³ アリストテレス『ニコマコス倫理学』岩波文庫(岩波書店、1993年)第一巻、18-19頁。

⁹⁴ Beiser, *The Sovereignty of Reason*, p. 127.

⁹⁵ Rogers, "Locke and the latitude-men," p. 234.

⁹⁶ Shapiro, B. J., *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1983), p. 80. この文人はグレート・チュー・サークルのフォークランド卿(c.1610-1643)。

⁹⁷ スティーヴン・グリーンブラット『ルネサンスの自己成型 モアからシェイクスピアまで』高田茂樹訳(みすず書房、1992年)、334-35頁。

⁹⁸ A・O・ラブジョイ『存在の大いなる連鎖』内藤健二訳(筑摩書房、2013年)。

⁹⁹ E・M・W・ティリヤード『エリザベス朝の世界像』磯田光一訳(研究社、1963年)。C・S・ルイス『破棄された宇宙像 中世・ルネッサンスへのプロレゴメナ』山形和美監訳(八坂書房、2003年)。

¹⁰⁰ George Ian Duthie, *Shakespeare* (London: Hutchinson & CO, 1951), p. 56. 啓蒙書であるが役に立つ。

¹⁰¹ 『エリザベス朝の世界像』、24頁。Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, general editor W. Speed Hill, vol. 1, Preface Book I to IV, ed. Georges Edelen (Cambridge MA: Harvard University Press, 1977), p. 65. Chapter 3. 2. 磯田光一訳。

¹⁰² Paul N. Siegel, "Tillyard Lives: Historicism and Shakespeare's History Plays," *Clio*, Jan. 1 (1980), p. 6.

¹⁰³ 『エリザベス朝の世界像』、8-9頁。

¹⁰⁴ Alexandra Walsham, *Providence in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 1999) およびキース・トマス『宗教と魔術の衰退』(上、下)(法政大学出版局、1993年)参照。

¹⁰⁵ 『エリザベス朝の世界像』、25頁。

¹⁰⁶ T. S. Eliot, "Introduction" to G. Wilson Knight, *The Wheel of Fire* (Oxford: Oxford University Press, 1937), pp. xii-xvii.

-
- ¹⁰⁷ George Ian Duthie, *Shakespeare*, p. 40.
- ¹⁰⁸ George Ian Duthie, *Shakespeare*, p. 54.
- ¹⁰⁹ Peter Lake, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift Hooker* (London: HarperCollins, 1988), p. 199-212.
- ¹¹⁰ Daniel Eppley, "Royal Supremacy," in *A Companion to Richard Hooker*, ed. Torrance Kirby (Leiden/Boston: Brill, 2008), p. 534.
- ¹¹¹ H.C. Porter, "Hooker, the Tudor Constitution, and the Via Media," in W. Speed Hill (ed.), *Studies in Richard Hooker Essays Preliminary to an Edition of His Works*, (London: The Press of Case Western Reserve University, 1972), p. 83.
- ¹¹² 西原廉太『リチャード・フッカー—その神学と現代的意味』（聖公会出版、1995年）、第三章参照。
- ¹¹³ *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (Bohn edn., 1854-70), p. ii. 33. Gerald. M. Straka, *Anglican Reaction to the Revolution of 1688* (Madison: University of Wisconsin Press, 1962), p. 124.
- ¹¹⁴ L・C・ナイツ『シェイクスピア 史劇 (II)』英文学ハンドブック、柴田稔彦訳（研究社、1982年）、9頁。
- ¹¹⁶ Norman Sykes, "Richard Hooker," in F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social & Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (London: G. G. Hatrap, 1925), p. 81.
- ¹¹⁷ 現実的には国王の力は絶大であり、フッカーにはそれを制限したいという考え方が強く、国王至上権の定義を意図的に避けたという観点もある。（西原廉太『リチャード・フッカー—その神学と現代的意味』、108頁。）フッカーの国家論はアキナスの影響を受けた第1巻と、マンツなどが主張するようにマルシリウスの影響下にある第8巻では大きく異なる。アキナスは反絶対主義、共和的であり、またマルシリウスは国家が教会の上に来ることを主張した。しかしフッカーはマルシリウスを拒絶したという見方もある。（Robert K. Faulkner, *Richard Hooker and the Politics of a Christian England*, Berkeley: University of California Press, 1981, pp. 159-60）.
- ¹¹⁸ E・H・カントーロヴィチ『王の二つの身体 中世政治神学研究』（上）小林公訳（筑摩書房、2003年）47頁。
- ¹¹⁹ E. T. Bonahue による Donna B. Hamilton の *Shakespeare and the Politics of Protestant England* 書評中の言葉。（*South Atlantic Review*, Jan., 1995, Vol. 60, No. 1 (Jan., 1995), pp. 146-149）しかしこれはシェイクスピアの信仰を特定しようとすれば不可避免的に生じる傾向であろう。

¹²⁰ Ken Jacobsen, “‘The Law of a Commonweal’: The Social Vision of Hooker’s *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* and Shakespeare’s *The Taming of the Shrew*,” *South Atlantic Review*, vol. 60. no. 1. (2008), p. 17.

¹²¹ Jacobsen, p. 16.

¹²² Jacobsen, p. 38. 勿論、Jacobsen は、フッカーに現代的意味はない (C. S. Lewis)、あるいは『じゃじゃ馬馴らし』には社会及び知的内容がほぼ不在である (H. J. Oliver) 等の意見を意識したうえで議論をしている。

¹²⁴ Donna B. Hamilton, *Shakespeare and the Politics of Protestant England* (London: Harvester Wheatsheaf, 1992), p. 80.

¹²⁶ 八代崇『新・カンタベリー物語—アングリカン・コミュニオン小史』(聖公会出版、1987年) 109頁。しかし当然、反対の見方をする者もいる。Cohen は、「シェイクスピアがこの論文(『教会統治理法論』第1巻)を知っていたことは、『リチャード二世』とそれに続くヘンリー王諸劇の中ではっきりと理解できる」と言うが、フッカーの儀式重視とピューリタンに対する攻撃に着目し、Hamilton とはむしろ対立する議論を展開している。Eileen Z. Cohen, “The Visible Solemnity: Ceremony and Order in Shakespeare and Hooker,” *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 12 (Summer 1970), p. 181.

¹²⁷ *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1.10.1?). *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, General Editor, W. Speed Hill, vol. 5, (Cambridge, Massachusetts: 1990).

¹²⁸ リチャード・フッカー『教会政治理法論・序文』(1593年) 村井みどり訳、『宗教改革著作集』第12巻、『イングランド宗教改革II』(教文館、1986年)、292頁

¹²⁹ 名誉革命の政権は1689年に寛容法を成立させ、カトリックとユニテリアン以外の非国教徒の礼拝を条件付きで合法化した。つまり信仰の自由を与えた代わりに国教会から排除したのである。

¹³⁰ George Ian Duthie, *Shakespeare*, p. 57.

¹³¹ George Ian Duthie, *Shakespeare*, p. 57.

¹³² Jacobsen, p. 16.

¹³⁴ George Ian Duthie, *Shakespeare*, p. 58.

¹³⁵ George Ian Duthie, *Shakespeare*, p. 58.

¹³⁶ Jacobsen, p. 19.

¹³⁷ Jacobsen, p. 25.

¹³⁸ Jacobsen, p. 20.

-
- ¹³⁹ Jacobsen, p. 20.
- ¹⁴⁰ Jacobsen, p. 20.
- ¹⁴² Emily Detmer, “Civilizing Subordination: Domestic Violence and *The Taming of the Shrew*,” *Shakespeare Quarterly*, 48, 3. (1997), p. 274.
- ¹⁴³ David Bevington, “Literature and the Theatre” in *The Cambridge History of Early Modern English Literature*, eds., David Loewenstein and Janel Mueller (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 454-55.
- ¹⁴⁴ Debora Shugar, *Political Theologies in Shakespeare’s England: The Sacred and the State in Measure for Measure* (Hampshire: Palgrave, 2001).
- ¹⁴⁵ Theodore Leinwand, “Shakespeare Against Doctrine,” *Literature Campus*, 3/3 (2006), p. 519.
- ¹⁴⁶ Peter Lake with Michael Questier, *The Antichrist’s Lewd Hat: Protestants, Papists, and Players in Post-Reformation England* (New Haven: Yale UP, 2002).
- ¹⁴⁷ “Shakespeare Against Doctrine,” *Literature Campus*, 3/3 (2006), p. 526.
- ¹⁴⁸ 『シェイクスピア研究』 27 頁。
- ¹⁴⁹ Jeffrey Knapp, *Shakespeare’s Tribe: Church, Nation, and Theater in Renaissance England* (Chicago: University of Chicago Press, 2002)
- ¹⁵⁰ “Shakespeare Against Doctrine,” p. 527.
- ¹⁵¹ “Shakespeare Against Doctrine,” pp. 527-28.
- ¹⁵² Shugar には、例えば英国国教会体制をヘゲモニー論から解放し、教会が人道主義的な聖域の役割を果たしていたことを考察する研究があり、また Lake は 1590 年代シェイクスピア劇の政治的背景を膨大なパンフレット等から実証する研究書を出している。
- ¹⁵³ “Homilies, the Books of” in *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, ed. F. L. Cross, third edition, ed. E. A. Livingstone (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- ¹⁵⁴ “Introduction” in *The Books of Homilies: A Critical Edition*, ed. Gerald Bray, (Cambridge: James Clark & Co., 2015) Kindle edition, p. 11.
- ¹⁵⁵ Peter Toon, “The Articles and Homilies,” in *The Study of Anglicanism*, eds. Stephen Sykes and John Booty (London: SPCK, 1990), p. 140.
- ¹⁵⁶ Philip Edgcumbe Hughes, “Preaching, Homilies, and Propheysings in Sixteenth Century England,” *Churchman*, 89/1. 1975.
- ¹⁵⁷ Peter Toon, “The Articles and Homilies,” p. 138.
- ¹⁵⁸ John N. King, *English Reformation Literature: The Tudor origins of the Protestant*

Tradition (Princeton: Princeton University Press, 1982). 郷の注。

¹⁵⁹ Ronald B. Bond, *Certain Sermons or Homilies (1547) and A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion (1570)*, (Toronto: University of Toronto Press, 1987), p. x. 以上 1 から 3 の注は郷論文に付されてあるもの。郷健司「猥褻語 Occupy の起源について—欽定『説教集』と『ヘンリー四世・第二部』、『英文学研究』第 84 巻 (2007 年)。郷の「ファッション概念の誕生と『欽定説教集』と『から騒ぎ』 *Much Ado About Nothing* 再考」では、『欽定説教集』第 2 巻 (1563 年) 中の「華美な衣装を戒める説教」が、新しい衣服の fashion を追い求めるロンドン社会の風潮を弾劾したために、服飾の fashion が近代語 fashion の概念を生み国中に広まったのではないかと言う。 *Shakespeare Journal*, vol. 5. (2019).

¹⁶⁰ Stuart Gillespie, *Shakespeare's Books: A Dictionary of Shakespeare's Sources* (London: The Athlone Press, 2001), p. 255.

¹⁶¹ Peter Marshall, "Settlement Patterns The Church of England, 1553-1603" in *The Oxford History of Anglicanism, vol. 1*, p. 54.

¹⁶² ディアマッド・マカロック「宗教の変化」山本信太郎訳、『オックスフォードブリテン諸島の歴史 6 16 世紀 1485 年-1603 年』ポール・ラングフォード監修、鶴島博和 (日本語版監修)、井内太郎 (監訳)、135-36 頁。

¹⁶³ William Haller, *The Rise of Puritanism* (New York: Harper & Brothers, 1957), pp. 6-7.

¹⁶⁴ David. R. Como, "Radical Puritanism, c. 1558-1660" in *The Cambridge Companion to Puritanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 244-45.

¹⁶⁵ 修正主義者と呼ばれている歴史家には、コンラッド・ラッセル、ジョン・モリル、ジョン・ミラー、アラン・エヴェリットなどがいる。

¹⁶⁶ 'the teleological Whig historical framework' (R. Ashton, *The English Civil War: Conservatism and Revolution 1603-49*, 2nd edn., London: Weidenfeld & Nicolson, 1978, p. 16)

¹⁶⁷ J. E. Neale, *Elizabeth I and her Parliaments, 1559-1581 and 1584-1601* (London: Jonathan Cape, 1953, 1957).

¹⁶⁸ 『近代イギリスの歴史家たち』、257 頁。「実際ニールにおいては過去を考察するときに、現在がわれわれの現前にある。その意味で彼はホイッグという標識をつけられたどの人よりも、はるかにホイッグ的な歴史家であった」とケニヨンと言う。

¹⁶⁹ Thomas Healy, "Shakespeare and Marlowe," p. 389. においてイングランド宗教改革後、チューダー王朝が中央集権化し、またカトリック国スペインとの確執があり、寛

醒する民衆の国家意識の中で、シェイクスピアの史劇が書かれたという言うのは間違いでないであろう。

¹⁷⁰ Healy, p. 383.

¹⁷¹ 『英米史辞典』松村超、富田虎男編（研究社、2000年）、『英語史総合年表』寺澤芳雄、川崎潔編（研究社、1993年）、Ken Powell and Chris Cook, *English Historical Facts 1485-1603* (London: The Macmillan Press Ltd, 1977)、Chris Cook and John Wroughton, *English Historical Facts 1603-1688* (London: The Macmillan Press Ltd, 1980)。主に『英米史辞典』を利用し他の三書を参考にした。

¹⁷² 現実の事件の他にもびただしい数の神学・政治パンフレットが出版され、エリザベス朝最大の論争の引き金となった国教会の風刺的批判『マールプレリット文書』が有名であるが、政治と教会に影響を与えた。Peter Milwardの *Religious Controversies of the Elizabethan Age A Survey of Printed Sources* (London: The Scholar Press, 1978)と *the Jacobian Age* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1978)に詳しい。

¹⁷³ *Regnans in Excelsis*の意味は「いと高きところにしろしめす」。

¹⁷⁴ *Certain Sermons or Homilies (1547) and A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion (1570) A Critical Edition*, ed. Ronald B. Bond (Toronto: University of Toronto Press, 1987), p. 40.

¹⁷⁵ 「T・H・クランシーが述べているように、政府が甘んじて大勅令を葬り去ろうとしたのは、『途方もなく力強い告発を公にする』つもりがなかったからである。さらに複雑であるとしても同様の願いにより、反逆者たちを引き付ける磁石としてのメアリーの役割には、黙しているべきであった。この点で、『欽定説教集』は計画的な政策と思われるものに合致している。反逆者たちによってスコットランドの王位から追放された君主と向かい合っていた、エリザベスの立場は極めて難かしかったため、どれほどエリザベスが、メアリーのイングランド王への野望に脅威を感じていたとしても、公式の出版物で彼女を攻撃する危険を冒すことはできなかった¹⁷⁵。」(*A Critical Edition*, ed. Ronald B. Bond, p. 43.)

¹⁷⁶ *A Critical Edition*, ed. Ronald B. Bond, p. 43.

¹⁷⁷ 以下のウェブから。[Regnans in Excelsis - Papal Encyclicals および Regnans in Excelsis: The Bull of Pope Pius V against Elizabeth \(1570\) : Internet Shakespeare Editions \(uvic.ca\)](http://www.uvic.ca/~shakespeare/Regnans_in_Excelsis_Papal_Encyclicals_ojby_Regnans_in_Excelsis_The_Bull_of_Pope_Pius_V_against_Elizabeth_(1570)_Internet_Shakespeare_Editions_(uvic.ca)_2022/9/12) (2022/9/12)

¹⁷⁸ 『暴君 シェイクスピアの政治学』、12頁。

¹⁷⁹ Martin Dzelzainis, “The Ciceronian Theory of Tyrannicide from Buchanan to Milton,” *Revue de littérature et de civilization*, 15, (2009).

¹⁸⁰ 甚野尚志「イエズス会の政治思想と暴政の批判—フアン・デ・マリアナの暴君放伐論とその中世的起源」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』64 (2019)、606、610 頁。柴田平三郎は『ポリクラティクス』から「神の似姿として君主は敬愛され、崇拜され、尊重される。一方邪悪の似姿として暴君は大概の場合、殺されて然るべき者である」を引用して、「ギリシア以来、長い伝統を持つ政治思想の歴史において、暴君放伐論を展開したのはもちろんジョンがはじめてではない。だが、ジョンこそはアリストテレスやキケロといった先行者たちの教説を咀嚼して暴君殺害をきわめて明快に語った中世で最初の思想家であるというのがこれまでの学者たちのほぼ一致した見解である」を引用し、しかしジョンは最終巻で自説を否定していると言う。『中世の春 ソールズベリーのジョンの思想世界』（慶應大学出版会、2002年）、397-98頁。

¹⁸¹ クエンティン・スキナー『近代政治の基礎 ルネッサンス、宗教改革の時代』門間都喜郎訳（春秋社、2009年）、623頁。第六部「カルヴァン主義と革命理論」、特に618-28頁「人民革命の擁護」参照。

¹⁸² ミルトンはチャールズ一世処刑に反対する長老派に次のように様を書いてる。「誰であれその力を持つ者は、任にある為政者が職務を怠り、あるいは拒んだ場合、彼らを召喚して、暴君あるいは邪悪な王として責任を明らかにし、正当な判決後彼を廃位し、死刑にできるのである。」『為政者在位論』『イギリス革命の理念 ミルトン論文集』原田純訳・編（小学館、昭和51年）、259頁。またミルトンはブカナンを敬愛していた。「さて、詩人の名に恥じぬ人びとをわたくしは敬愛し、しばしば、その詩歌に耳をかたむけることを喜びとするのであります。その上、最初の詩人からブカナンにいたるまでを列挙すれば、彼らのほとんどすべてがまさに暴君の宿敵であることが分かるのであります。」ジョン・ミルトン『イングランド国民のための第一弁護論および第二弁護論』新井明、野呂有子訳（聖学院大学出版会、2003年）、373頁。

¹⁸³ 「自然権」つまり「生まれながらの自由」のドグマを主張するイエズス会とカルヴァイニストたちの攻撃から、イングランド王政を擁護するために、王権神授説と受動的服従の教義が必要であった。家父長制は王権神授説と受動的服従の教義に基づいており、十六、十七世紀イングランドにおいて人々の間に受け入れられていた。17世紀になってロバート・フィルマー（c.1588-1662）の『家父長制君主論（パトリアーカ）』（*Patriarcha*）によって、「祖国の父（*pater patriae*）」としての国王の役割が理論として説明されることになるが、フィルマーは、「スコラ哲学者は、教皇の下位に王を押し下げることを確かに行った」と指摘している。フィルマーは、「人類は、生まれながらに全ての従属からの自由を付与され、許され、好むままに統治形態を選ぶ自由を持ち、だれかある人が他の人に対して持つ権力は、最初は、人間の権利によって、民

衆 *multitude* の思慮分別に従いながら授与されたものである」という自然権の教義の上に、「イエズス会もカルヴァン派の大変熱心な支持者も、ともに『人民ないし民衆 *multitude* は、もし君主が国王の法を侵害すれば、その君主を処罰し放逐する権力を持っている』という危険な結論を打ち立てようとしている」と書いている。『フィルムメーカー著作集』伊藤宏之、渡部秀和訳（京都大学出版会、2016年）、5-6頁。

¹⁸⁶ 八代崇『イギリス宗教改革史研究』（創文社、1991年）、95頁。

¹⁸⁷ 1591年のコードリー事件の「本王国の古来の法によれば、イングランドは絶対的な帝国と君主制を有する王国なのである」という判決が重要な意味を持った。「エリザベスによる統治が皇帝教皇主義的なものであると裁定したのである。『本王国の古来の法』という言い回しは、コモン・ローに言及することを避けており、それはもっぱらエドワード証聖王や彼の先王により与えられた『アングロ・サクソン法』の『法典』を念頭に置いていた。アングロ・サクソン時代の王は、神聖政治を行う王であり、自らの口から発せられる言葉に基づいて法を定めていたのである。」（ジョン・ガイ「君主制と助言制度 国家の諸形態」井内太郎訳、パトリック・コリンソン編『オックスフォードブリテン諸島の歴史 6 16世紀1485年-1603年』、166-67頁）。

¹⁸⁸ ヘンリー八世であっても、「議会の同意のもとに国王至上権を行使するのであって、神聖君主制のモデルが前提とするように、『(君主が単独で主権を行使するような) 至上権』を行使しているわけではなかったのである」（ジョン・ガイ、172頁）。

¹⁸⁹ ジョン・マカーフィティ「三王国における教会と信仰、1603～1641」『オックスフォードブリテン諸島の歴史 7 十七世紀 1603年-1688年』、94頁。

¹⁹⁰ J. C. D. Clark, *English Society 1660-1832*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p.98.

¹⁹¹ Hart, *Shakespeare and the Homilies*, pp. 22-23.

¹⁹² Tillyard, *Shakespeare's History Plays*, p. 150. "highly probable"

¹⁹³ 佐野隆弥『エリザベス朝史劇と国家表象 演劇はイングランドをどう描いたか』（九州大学出版会、2015年）、6頁。

¹⁹⁴ 斎藤衛「ティリヤード再読―批評の地滑りの中で」『シェイクスピアの歴史劇』日本シェイクスピア協会（研究社出版、1994年）、169頁。

¹⁹⁵ Tillyard, *Shakespeare's History Plays*, p. 150.

¹⁹⁶ Michael Hattaway, "The Shakespearean history play," in *The Cambridge Companion to Shakespeare's History Plays*, ed. M. Hattaway (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 20.

¹⁹⁸ 「ティリヤード再読―批評の地滑りの中で」、170-1頁。

- 199 M. M. バダウィ『シェイクスピアとその背景』河内賢隆、兼谷英夫訳（而立書房、1985年）、196-8頁。H. B. Charlton などが有名。
- 200 『エリザベス朝史劇と国家表象』、245頁および284頁。
- 201 Peter Milward, *Shakespeare's Religious Background* (Tokyo: The Hokuseido Press, 1973), p. 115. Milward は頁数を割いて類似点を具体的に指摘している。
- 202 郷健司「欽定『説教集』とボトムの子の夢 — 『夏の夜の夢』再考」『シェイクスピアとその時代を読む』日本シェイクスピア協会編（研究社、2007年）、109頁。Shaheen の引用はここから。
- 203 Frank Kermode, *Renaissance Essays* (London: Collins Clear-Type Press, 1973), p. 159.
- 204 M. C. ブラッドブルク『歴史の中のシェイクスピア』岩崎宗治、稲生幹雄訳（研究者出版、1992年）、196頁。
- 205 『歴史の中のシェイクスピア』、197頁。
- 206 Gillespie, *Shakespeare's Books A Dictionary of Shakespeare's Sources*, p.257.
- 207 Lily B. Campbell, *Shakespeare's Histories Mirrors of Elizabethan Policy* (London: Methuen, 1964), p. 216.
- 208 *The Books of Homilies: A Critical Edition*, ed. Gerald Bray, (Cambridge: James Clark & Co., 2015), p. 392.
- 209 Adrian Streete, "Sin and Evil" in *The Cambridge Companion to Shakespeare and Religion*, pp. 119-20.
- 210 Virgil K. Whitaker, *Shakespeare's Use of Learning An Inquiry into the Growth of his Mind and Art* (San Marino: Huntington, 1953), p. 325.
- 211 『暴君 シェイクスピアの政治学』、242頁。
- 212 Hart 論文の「王権神授説」「受動的服従」「反乱の災い」の類似引用箇所（pp. 31-67）は資料として訳出したが本論文では割愛した。
- 213 *The Books of Homilies: A Critical Edition*, p. 86. (Kindle edition, pp.158-159) .
- 214 『シェイクスピアとその背景』、202頁。
- 215 Whitaker, *Shakespeare's Use of Learning*, p. 198. Whitaker はシェイクスピアの歴史劇以外の作品にも『欽定説教集』の影響を見ている。
- 216 Hart, *Shakespeare and the Homilies*, p. 33. 引用箇所の選択はHartに拠る。
- 217 Tillyard, *Shakespeare's History Plays*, p. 27.
- 218 *The Books of Homilies: A Critical Edition*, p. 86 (Kindle, p.159).
- 219 Rowan Williams, "Foreword," in *Companion to Richard Hooker*, p. xxii.

²²⁰ バジル・ウィリー『イギリス精神の源流 モラリストの系譜』樋口欣三、佐藤全弘訳（創元社、1980年）、112-13頁。

²²¹ Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, third edition (London: Palgrave, 2001), p. 167.