

「教会と国家の分離」

——歴史的・社会的・神学的考察——

大 木 英 夫

I. 序章——「信教の自由」と「宗教寛容」と「教会と国家の分離」

われわれは、日本国憲法に流入している特定の理念動向を「自由の伝統」¹⁾と呼ぶことにする。自由の伝統という場合、「伝統」とは単なる歴史の中の流れではなく、その中に或るゲシュタルトをもつ歴史的流れである。ゲシュタルトとは生命力と形の統合である。自由の伝統のゲシュタルトを構成するいわば「縦糸」(歴史の中の動力)は信教の自由であり、その「横糸」(その社会構造)は宗教寛容そして「教会と国家の分離」である。「信教の自由」から「宗教寛容」(トレレーション)が要求され、そしてそれが「教会と国家の分離」へと構造化される過程は、一個の歴史的過程である。その歴史的過程とは、ピューリタニズムの歴史における内的変容の経過でもある。この歴史的過程において特に重要なのは、ジョン・ミルトンとロージャー・ウィリアムズである。これら両者は、その変容に正確な認識をもち、明白な表現を与えた人であった。ルターから宗教寛容や「教会と国家の分離」への直結がないことは言うまでもないが、カルヴァンから——セルヴェトス裁判をもってして——そこへの直結もないことは明らかである。カルヴィニズムの中にピューリタニズムも加えられる限り、またそのピューリタニズムの内的変容過程が認識される限り、端的に言えば、ウィリアムズがカルヴィニズムの中に加えられる限り、カルヴィニズムの中からこの近代憲法の原理は発生したと言うことは可能であろう。問題は、その内的変容過程の正確な認識である。

— 2 —

トレレーションをわれわれは、単に「寛容」ではなく、あえて「宗教寛容」と呼ぶ。それはいわゆる「寛容な心」とは区別されねばならないからである。トレレーションとは、「清濁併せ呑む」という諺が示す、日本的な肚の太さとは異なる。或いは、日本人は宗教的に寛容であると言うその「寛容」とは異なるものである。それは、神道と仏教を合わせ信じるというような宗教混合の肯定を意味するものでもない。恐らくそのような宗教混合は、旧約的倫理意識から見れば、娼婦的無節操と映じることであろう。そのような「寛容」は、いわば心理学的概念であって、歴史学的概念ではない。それ故この日本的「寛容」と区別するために、トレレーション或いはトレランスということをして「宗教寛容」と訳すこととする。それは歴史的形成物であって、民族心理的な性格ではない。そもそも 'tolerance' とは、異質のものに耐えるという含蓄をもっており、そのような仕方で「他者」を容認することである。こういう意味では、日本人は、むしろ極めて非寛容ではないか。日本人は、他者を容認する程には決して「寛容」ではない。キリシタンに対する大迫害、或いは戦争中の外地における神社建設と参拝強要は、日本人の不寛容を、弁解の余地なく、世界に暴露したものである。日本には「宗教寛容」がなかった。その背後には宗教と政治の結びつきがあるからである。宗教寛容とは、まさに、敗戦とともに日本に入ってきた外来思想である。その基本は「教会と国家の分離」である。そして、それが日本的な宗教的無節操とは全く異なる精神、つまりピューリタンの信仰の自由の要求の中から生み出された。その中から近代的な「宗教寛容」が出てきたということは、一見パラドキシカルなことであるが、しかも事実である。この事実をまず歴史的に認識しておくことが、この「宗教寛容」の問題の取り扱いには必要な前提なのである。

「宗教寛容」へ至る過程は、他方、パネンベルクが考えるような²⁾大陸の三十年戦争という宗教戦争の疲労の結果のように見られてはならない。疲労の結果としてではなく、熱心の結果として発生した。英国やニューイングランドのピューリタンの宗教的確信——ウィリアムズは基本的には確固たるカルヴィニストであった——の論理の徹底として発生したのである。ペリー・ミラーはこ

う言う。ウィリアムズにおける宗教寛容と教会と国家の分離の主張は、「敬虔の欠如からではなく、そのありあまる豊かさから、熱心の横溢から」³⁾ 出たものである、と。ここには、パネンベルクが考える「16・17世紀の教派分裂と宗教戦争の後遺症」⁴⁾ なるものを「教派を超えた、そしてもはや権威主義的ではないキリスト教」⁵⁾ の構想によって治癒しなければならないとするような見方の妥当性はない。したがって、われわれは、英国やニューイングランドにおける宗教寛容の発生の歴史的プロセスをあとづけながら、この自由の伝統を、今日いかに担い、それを生かして行くかという責任を自覚することが大切なのである。

II. 信教の自由の歴史的経過

(1) 「信教の自由」の歴史学

17世紀に発生した信教の自由の要求とは、宗教が強制され良心が圧迫されていたことに対する「自由」の要求であった。中世のカトリックにおいては信教の自由はない。「信教の自由」は、16, 7世紀ヨーロッパにおいては、勝れてセクト的プロテスタントの要求であった。信教の自由の要求とは、中世における信教の自由の不在に対する反抗という性格をもつ。もし信教の自由を許すならば、中世の体制は根本から破壊されるであろう。あたかも自動車のフロント・ガラスに打ち込まれた小石の穴からひび割れがその全体に及ぶように、それは中世カトリック体制を崩壊させるであろう。こうして、信教の自由の要求は、世紀の転換を惹き起こすことになるのである。中世から近代への転回をもたらすのである。このことを、まずはっきりと心に刻みつけて置かねばならない。

「信教の自由」が近代的人権概念の[・]基本であることは、イエリネックの発見である。この発見は決定的なもので、それは論駁されることはできない。イエリネックは、次のように言う。

「われわれは、すべて自由というものは人間の活動に加えられていたそれ以前のもろもろの制限の否定にほかならないと解する。〔かつては〕宗教が強制され、圧迫が加えられた。だからこそ人々は今日、信教の自由を宣言する

のである。出版に圧迫を加える検閲の重圧があったからこそ出版の自由の思想が生まれたのであるし、集団を形成することが禁止されたからこそ集会の自由が喚起されたのである。政府の恣意を廃し、警察の命令の代わりに法律を制定することによって、言い換えれば、上からの専制の代わりに合法性〔レガリテ〕を置くことによって、個人に対する国家の抑圧的な力に制限が加えられることになったのである」⁶⁾。

信教の自由の「歴史学」が何故必要であるか。それは、信教の自由の要求が観念的議論でなく、一つの歴史的動向をつくり出したからである。このことは、一般には残念ながら十分に理解されていない。その「歴史的動向」は何よりも「歴史的」に認識せねばならない。その上でそこに含蓄されている「論理」を究明せねばならない。信教の自由が法制史的な規定にまでなったのは、英国においてであった。1689年12月16日に名誉革命の善後措置に法的効力を与えるために、『権利章典』なるものが制定されたが、その目的は、「かれらの宗教、法律、及び自由が、破壊される危険に曝されることが二度とないよう」ということであり、「かれらの古来の自由と権利を擁護し、主張するため」、「オレンジ公殿下が、これまで進められた解放〔の業〕を完成し、前記の聖俗の貴族および庶民がここに主張したその諸権利に侵害、およびその宗教、権利、自由を〔侵そうとする〕他のすべての企図からかれらを護るであろうことに全幅の信頼において」決議し、公布されたものである。ここに「宗教」問題が如何に重要な意味をもっているかが出ている。このことに、逆方向から光を投射するのは、この権利章典が「カトリックの君主またカトリック教徒を配偶者とする国王もしくは女王によって統治されることは、この新教国の安全と福祉に反するということが、経験によって明らかにされた」⁷⁾という見解である。つまり、信教の自由の要求は、勝れてプロテスタント的要求だということが、ここでも明示されている。これが名誉革命の大枠であるが、留意されねばならないことは、この規定に到達するのは一個の歴史的過程だということである。それ故その理解は、哲学ではなく、歴史学を必要とするのである。

信教の自由の歴史学は、その外面的諸事実の歴史研究にとどまらず、信教の

自由の要求それ自体が中世から近代へ「宗教」概念の変質を惹き起こしていく。その内的過程を歴史的に明らかにせねばならない。つまり、「宗教」とは客観的な習俗や制度ではなく、主観的な確信へと変質するそのプロセスである。宗教とはピューリタンにおいては「良心」の事柄、主観的内面的な確信の事柄となる。土地は移動できないが、土地と結びついた宗教も移動できない。しかし、宗教が人間の内面の事柄となるならば、人間と共に移動可能となる。信仰の自由を求めて、メイフラワーの聖徒たちは太平洋を越えてアメリカへと渡った。宗教はこうして「ポータブル」となる。こうして、宗教における主観性の原理の登場がある。この主観性の登場のために、たしかにルターの「信仰の自由」は出発を与えた。ホルは、ルター宗教を「良心宗教」⁸⁾と名付けた。大陸のルター派では、今日のブルトマン的用語を用いるならば「プロ・メ」(自分にとって)の強調となって継承されている。それをピューリタンの言え、良心の問題ということになる。ロージャー・ウィリアムズにおいて、それは特に強調された。そしてさらにそれは良心の自由の主張となった。その内面性は外化されれば権利要求として、中世から近代への変動を深く内側から惹き起こす震源となったのである。それが先の譬えで言えば、フロント・ガラスに打ち込まれた弾丸のようなものである。また、信仰の真理は、その人の良心の事柄として、つまり主観的に把握された真理として、「私の真理」とすることによって、真理の相対的状况を産み出すことにもなる。それが「宗教寛容」(トレランス、トレレーション)の発生の背景となるのである。

(2) 宗教改革から宗教寛容へ

自由の伝統の形成は、宗教改革から宗教寛容へという過程の中で生起する。歴史的な過程としては、宗教寛容とは、宗教改革のある意味での挫折と、その意図せざる結果として発生したと言ってよい。ピューリタニズムの研究家ウィリアム・ハーラーは、この過程を、「宗教改革(Reformation)から宗教寛容(Toleration)へ」⁹⁾と捉えた。ピューリタン運動は宗教改革運動⁹⁾の一環であったが、そこからは、改革された「国教会」——あのウェストミンスター会議

が求めたような「改革された英国教会」——ではなく、のちに近代憲法の原理となる「教会と国家の分離」が生じた。

自由の伝統の縦糸は「信教の自由」でありその横糸は「宗教寛容」と「教会と国家の分離」であることを上に述べたが、宗教寛容は憲法的制度としては「教会と国家の分離」ということである。この近代憲法の原理は、アメリカ憲法の修正第一条「連邦議会は、国教の樹立を規定し、もしくは宗教の自由な礼拝を禁止する法律を制定してはならない。また、言論および出版の自由を制限し、あるいは人民の平穩に集会する権利、ないし苦痛事の匡救に関し政府に請願する権利を侵す法律を制定してはならない」¹⁰⁾に明確に制定されたが、その源流つまりその縦糸である信教の自由の線を辿るならば、ウィリアムズに至るのである。信教の自由は、「教会と国家の分離」という制定に至るまでは、確保できない。信教の自由は、国教会制度となじまないものである。その意味で自由の伝統は、明確な国家についての見解をもっている。

宗教改革から宗教寛容への歴史的過程は、その中で宗教概念の変化を惹き起こしつつ、ついには「教会と国家の分離」へと到達する道である。ウィリアムズの信教の自由の要求からアメリカ合衆国憲法修正第一条の規定へと至る道である。その過程は、①プロテスタンティズム対カトリシズムとして、②ピューリタニズム対アングリカニズムとして、更には、③ピューリタニズム内部の対立を通して、「教会と国家の分離」へと定着して行く。

①カトリシズム対プロテスタンティズム：トレルチは、宗教改革が決してコルプス・クリスチアヌムの社会構造の破壊を意味しないものとして、宗教改革を「中世」に属するものと見ている。もし近代がコルプス・クリスチアヌムの決定的な崩壊による成立とするならば、その解釈は当たっている。しかし、ホルガルターの宗教を「人格性」においてみるように、宗教改革者において宗教が祭儀的なものではなく、倫理的主体的なものとして、「義認信仰」の主体性において捉えられている限り、そこで、中世からの決定的な分離が起こると言わねばならない。しかし、カトリシズムからの分離において、教会がいかなる「フォーム」をとるべきかについて、ルター派よりも改革派は、聖書にそれ

を求めることになった。それは「リフォーメド」教会である。

②アングリカニズム対ピューリタニズム：ピューリタン運動は、最初「祭服論争」という形態をとってイギリスに出現した。それは教会の「フォーム」（礼拝の様式をも含めて）に関する論争であった。最初聖書は明確な「フォーム」の規定を有するものと理解されていた。ピューリタンの牧師ジョン・コットンの言葉によれば、「教理と礼拝の根本的で重要な点においては、神の言葉はひじょうに明快である」¹¹⁾という前提をもっていた。しかし、事実、聖書は礼拝様式の細部にわたって規定しておらず、そこでアングリカニズムは、それを国家の為政者の決定に委ねることを主張した。このことが、国家権力に対して、ピューリタニズムを革命運動にまで駆り立てる。聖書に明確には規定されていない問題、それは「アディアフォラ」（無規定の事柄）の問題であった。これはイギリスに一世紀にわたって「アディアフォラ」の問題についての政治的・道徳的判断の議論を継続深化せしめた。初期のロックもそれに参与し、そしてそれを経て、後に宗教寛容論に至ることになるのである¹²⁾。

③ピューリタニズム内部の分裂と自由の問題：これは、福音的自由から社会的自由へという変化の過程でもあるが、宗教寛容へと向かう動向である。イギリスにおいて、ハーラーの言う「宗教改革から宗教寛容へ」というパラドキシカルな経過を辿ることになる。それをもって英国における宗教改革の失敗とすべきかどうかは問題である。しかし、教会がたえず改革される（ecclesia semper reformanda）のではなく、ミルトンのいわゆる宗教改革がたえず改革される（reformatio semper reformanda）ということで、遂にその教会の間うべき「フォーム」が確定されないという状態が発生した。そこで、信教の自由が強調され、そしてそれが教会として如何なる形態をとるべきかという問題は、決着できなくなるわけである。宗教改革の要求と信教の自由の要求との間には矛盾がある。その矛盾が外化する。一方であらゆる決着が良心の圧迫となる可能性をもち、他方で自由がいかに放縦ではなく、一定の共同体を形成することができるか、という問題は永久化することになる。プロテスタンティズムは、聖書原理をもっており、それがコルプス・クリスチアヌムを破壊するよう

— 8 —

な力をもっていたが、それがまた新しい改革された教会の形成原理でもあった。しかし、それが（クェーカーに典型的に現れる）文字と霊との分離によって、規制力を失うことになる。この規制力の喪失が、教派的分裂を惹き起こすようになる。

以上のような内的経過を経て、宗教改革の理想は分解し、リフォーメイションの「フォーム」は確定できなくなる。その「フォーム」はせいぜい「教派」の特定の「形」を意味するに過ぎず、遂に普遍性を失い、国教會的ユニフォーミティを不可能とする。そして教派のプルラリズムは、宗教寛容を要請することになる。国教會的ユニフォーミティの統一的「フォーム」が、もし聖書によって明白に規定されていないならば、それは世俗的君主の權威によって決定されるべきか、もし世俗的權威によらないならば、どうするか、という問題である。そこで英国におけるアディアフォラ（無規定の事柄）に取り組む道徳哲学の登場が起こる。この「フォーム」の中に含蓄された国教會的要素は、この過程でピューリタン運動から失われて行くことになる。それは、宗教改革を求めたピューリタン運動の中になお残存し続けたコルプス・クリスチアヌムの要素が、ピューリタンの信教の自由の徹底によって剥落して行く過程である。

ここでは、ニューイングランドのピューリタニズム内部の正統派と反正統派との論争の中で、いかに信教の自由が宗教寛容へと至るか、その内的道程を歴史的にあとづけて見ようと思う。そこに至るまで、さまざまな内的葛藤を経なければならなかった。それは「自由」の問題である。一つは「自由」を「破壊」する者の問題であり、他は「自由」における「墮落」の問題である。前者については、自由を破壊する者に対して自由を与えることができるか、という議論である。それはカトリックに対して向けられた議論である。後者について、ジョン・コットンの言う「無制約に語る自由」の危険を論じ、「われらは、自由をいかに行使するかを知らず、すぐに墮落してしまう」¹³⁾という問題である。信教の自由の問題がピューリタニズム内部で取り上げられたのは、ニューイングランドの正統派ジョン・コットンと反正統派ロージャー・ウィリアムズの論争においてであり、また、イングランドではミルトンの『アレオパジティカ』

が、それを「出版の自由」の要求としてウェストミンスター会議の長老派支配に対し提起した議論においてであった。

(a)自由と権威：宗教改革とは、神の言（聖書）による改革であり、それに基づく信仰の自由の要求であった。たとい *ecclesia semper reformanda* ということ認めつつも、なお何らかの形を確立保持するのでなければ、それは永久革命的になり、制度的安定を確保することはできなくなる。永久革命的要素（自由）と制度的安定（権威）とは根本的な矛盾となる。その制度的安定を、ニューイングランドのピューリタニズムの主流は試みた。それがいわゆるニューイングランド・オーソドクシーである。1702年に出版されたコットン・マーザーの『マグナリア・クリスティ・アメリカーナ』は、ニューイングランドの教会の歴史半世紀余を振り返ったものだが、それは、ニューイングランド・オーソドクシーの指導者の意識を示している。それは、聖書を、そこに立ち帰るべき「黄金時代」と見なし、「その時代に戻ることは、プロテスタントになることであり、もっと言い足すなら、ピューリタンになることである」¹⁴⁾と言う。ピューリタンたちは、「腐敗したヨーロッパから逃れてアメリカの岸辺に」渡来して、確かに教会の完全性なるものは到達できないものであり、従って「教会の改革はたゆまず続けられ」ねばならないものであることを認めながらも、「それにもかかわらず、これらの〔ニューイングランドの〕教会は、それが達成してきたかぎりにおいては、福音的改革を遂行する方法や手段、その改革を遂行するに必要な資質について、また改革を妨害することになりそうな障害、それらの妨害に対処する可能な方策や救済策について、偉大な模範を示してきた」と主張し、それ故「ニューイングランドの教会は、教会の名に最もふさわしいとは言えないにせよ、キリスト教の初期の時代の教会に非常に似ている、とわたしは確信をもっている」¹⁵⁾と言う。つまり、この「キリスト教の初期の時代の教会に非常に似ている」という「フォーム」において宗教改革はその目標に達し、そこで「権威」と「自由」の調和が達成されることになる。「自由」の問題は、権威への「服従」ということで決着せねばならなくなる。

ニューイングランド・オーソドクシーの代表者であるジョン・コットンは「教理に関しては、その中のある部分は根本的に重要なものであり、それに対する正しい信仰がなければ、人間は救いを得ることができない」¹⁶⁾として、真理問題を提起する。また礼拝についても同様という。「もしその礼拝が正しいなら、神との交わりが保たれているのであり、もしそれが腐敗しているなら、神との交わりは失われているのである」¹⁷⁾。そこで「正しいわきまえある良心」ということが出て来る。そして「教理と礼拝の根本的で重要な点においては、神の言葉はひじょうに明快であるから、賢明に誠意をこめて一、二度訓戒を加えれば、彼は危険な誤りを良心に悟らざるを得ない」¹⁸⁾と考える。そして訓戒を加えてのちもなお誤った行いを固執するなら、それは「良心のゆえではなく、みずからの良心に反して罪を犯したゆえに、迫害を受けるのである」ということになる。(これに対してウィリアムズがいかにかに反論したかは次にのべることにする)。

ここでコットンは、ニューイングランド・オーソドクシーにおける権威と自由、真理と自由の統合を主張している。コットンは正しい教理なしには良心の自由はないという考え方である。しかし、改革派の中には、それがウィリアムズにあらわれているように、神の絶対的主権を重んじるが故、かえって神の意志を確定することが困難になり、そこから逆に神の意志を捉える人間の側の良心の自由が強調され、セオクラシーからデモクラシーへと反転して行く可能性がある。この反転を抑えてニューイングランド・オーソドクシーは、セオクラシーを確立しようとする。しかし、自由の要素が一定の「フォーム」の中におさまるということは、容易なことではない。「自由」の強調の中で、それが「服従」ということと果して矛盾なく一致するかどうか、それはニューイングランドにおける教会のみならず、社会においても、重大な問題であった。教会ではなく社会において権威と自由との統一を求めた例は、1645年副総督ジョン・ウインスロープの演説であった。それは、「この自由は、権威への服従において、保持され、行使される。それは、キリストがわれらを自由の身となしたもうたのと同じたぐいの自由である」と主張し、権威と自由の調和を論じ、そ

してそれを結婚の関係において主人たる夫に服従する妻は、「奴隷の状態にあるのではなく、自由において服従する」のであり、それが「自由である証拠」であるという例をもって説明した¹⁹⁾。

(b)真理と平和：上に述べたコットンの説に対して、ウィリアムズは、当時にとっては比較的最近の例である「血のメアリ」の迫害を挙げて、「国家と時代とが（自分の金の像を拝ませたネブカデネザル王のように）彼らに強要している教義を受け入れて礼拝」させようとしたことが、如何に良心への迫害であったかを指摘する。それは「人間が造りさだめた教義や礼拝を守らねばならないという束縛」²⁰⁾である、と反論した。ウィリアムズは、「神の民は、ノンコンフォーマリストであったし、またそうあるべきであった。神の民は、真の礼拝を禁じられたり、誤った礼拝を強制されたりするのを、潔しとしない。それでいて、彼らはシヴィル・ピース〔市民的平和〕——シティ・ピース〔都市の平和〕と適切に呼ばれる——を侵害することはないであろう」²¹⁾と言い、その平和の可能性を伝統的国教会の否定、教会と国家の分離の社会形態をもって容認するのである。

ピューリタン運動における宗教改革の要求と信教の自由の要求とは、その運動の発展の中で統合不可能な亀裂となって行く。一方で宗教改革は「真理」の要求である。他方で信教の自由は「平和」へと向かって行く。事実、ピューリタン運動における信教の自由の要求は、宗教改革（リフォーメーション）における一定の「フォーム」による新しい「ユニフォーミティ」の達成を不可能にした。イギリス本国においては、宗教改革は、多数の分派の発生によって、ウェストミンスター信仰告白という一定の「フォーム」の中におさまることが不可能となった。ニューイングランドにおいては、このようにして、ロージャー・ウィリアムズが、マサチューセッツ・オーソドクシーに対立する。ウィリアムズは、コットンの主張における曖昧さを突いた。それは、もし真理についてアングリカンにも良いものがあるというならば、そしてそれに何らかの満足があれば、何もニューイングランドに新しい教会を造る必要はないのではないか、という反論である。アングリカニズムの批判では、セパラティスト（アングリ

カニズムからの分離派)の方が厳しい態度をもつ。つまり、真理についての厳しさがある。それが分裂を起こす。ところがここで注目に値することは、そしてその厳しさがウィリアムズにおいてはかえって「真理探究者」(Seeker——このセクトについては R. M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*, 1914参照)へと徹底して行くことになることである。それはラインホルド・ニーバーのいう「真理を保持することと保持しないこと」のパラドクス(これは一種の神学的相対主義である)に通じている。ウィリアムズは、真理を保持するのではなく、真理を絶えず探究する。それ故一種独特な自己相対化となっていくのである。この真理に対する厳しさが、宗教寛容を要求することになる。ここにカルヴィニズムにおけるセオクラシーからデモクラシーへの反転の内的論理がある。歴史のアイロニーの一例と言ってよい。

ニューイングランド・セオクラシーは、この反転を拒んだ。しかしウィリアムズは、ニューイングランドの教会体制が、その擁護者のような教皇体制から清められた原始キリスト教的体制であるとか新約聖書の教会体制の回復であるとかとは信じなかった。むしろそれは、教皇体制よりももっと質の悪い、もっと魔的な偽善と見えた。1635年10月にウィリアムズの裁判が行われたが、知事ウィンスロープ(彼は個人的にはウィリアムズに親愛の情を抱いていたが)は、ウィリアムズが四つの理由で自らをマサチューセッツから排除したという論告をした²²⁾。

第一は、ウィリアムズの主張によれば、この植民地は元来インディアンのもので、それを英国王の特許状で所有することはできないという、この言論は国王ジェームズの怒りを招き、このマサチューセッツ植民地に危害をもたらすという理由である。

第二は、いまだ悔い改めていない者に対しては、法によって祈りや宣誓を要求することはできないということである。この見解は、法律遵守や法廷を維持できなくし、また教会を成り立たせなくする。そこでウィリアムズは追放に値するという。

第三は、本国のパリシュで奉仕をしてきたことを悔い改めない牧師の説教を

聞いてはならないという説であるが、このウィリアムズの説は、マサチューセッツが英国国教会から「分離」することを意味する故に、そのような「分離」を否定するマサチューセッツの教会と国家にとっては、その社会の構造そのものを破壊することになるという。ニューイングランドの指導者たちは、英国国教会の改革を求めたが、それは依然として「母」なる存在であって、そこから「分離」という考え方はもっていないのである。

第四は、ウィリアムズが国家的権力がその強制力を行使しうるのは、外的な事柄についてのみであること、十戒前半四つの戒めのような純粹に個人的内面的な事柄については、これを人間に強制する何の権利も有しないことを主張したという。これらは、たしかにピューリタン運動の中にある論理の徹底ではあるが、1635年段階では、その急進性がピューリタン全体に対する国王からの弾圧を招き、その運動そのものを危険に落とし入れかねないものであった。

以上がウィリアムズ弾劾の理由である。後にコットン・マーザーが前出の『マグナリア』で、1654年にオランダで強風に煽られ急速回転した石臼が加熱発火して生じた風車小屋の火事になぞらえて、ウィリアムズをその類と評したが²³⁾、そのような存在と見えたことは事実である。しかし、このウィリアムズは、確かに速く（急進的に）回ったが、しかしそれは同じ方向に速く回っただけだと言わねばならない。ウィリアムズの思想は、ペリー・ミラーが言うように「西欧文明がそれによって人類のアナーキカルな衝動を抑えてきた教会という組織の根元に乱暴にも斧を打ち込んだ」²⁴⁾ことを意味する。しかし、時代はその方向に進んで行くのであり、それはやがてアメリカ合衆国憲法にまで至るのである。

同じピューリタンの中で、何故このような分裂が起こったのか、その神学的理由は何か、それについてペリー・ミラーは聖書解釈上の違いにあったという説明を与えている。このことに関して、ここで立ち入ることはできないので、別の機会にとり上げたい。しかし、ともかく、それは「神学的に微妙な議論などにはシニカルな無関心な態度をとる」合理主義者の宗教寛容ではない、むしろ基本的にはカルヴィニズムに立つ深く神学的熱心から発出した宗教寛容なの

である。「高価な真理を手に入れたのだから、廉価に売り払ってはならない」²⁵⁾という良心的厳しさをもつ信仰的主体性から発出したものである。また、これは先にも述べたように、ここに、この主体性は、ミルトンに見られたような、権利化する転換の論理をもっている。こうして信教の自由の主張は、この状況においては、宗教寛容に至らざるをえないのである。

(c)終末論と中間時的現実：ここで注目すべきことは、このような寛容が、背景に終末論的なセンスをもっていることである。そこでウィリアムズは、真理と平和との一致が終末論的可能性であることを認め、そして、それがかえって「シヴィル・ピース」とか「シティ・ピース」²⁶⁾ということを主張するに至るのである。

ウィリアムズは、コットンの説への反論として、「真理と平和との会談」という対話をもって答える。真理と平和、正義と平和との接吻——つまりそのような美しい調和——は、歴史の中にはない、という認識である。

「これらの天と地とは古びたものとなり、上着のように替えられるであろう。それらは消え去り、地とその上に造りだされたものもすべては焼きつくされるだろう。そして、至高にして永遠なる創造主は、義の住む新しい天と新しい地を、栄光をもって創造したもう。そこでは、われらの接吻は、清純にして美しき喜びを永遠に保つであろう。そのときまで、あなたもわたしも、希望をもってまち、龍の怒りの狂暴に耐えねばならぬ。そのとき龍は恐ろしい生命と狂暴さとともに、第二の死の火の池に投げこまれるのだ」²⁷⁾。

真理と平和との結びつきを求めながらも、それがたとい「この世の隠れた片すみ」で出会うことがあるとしても、真理も平和もこの「地上から」は去らしめられているのであり、したがって真理と平和との接吻は、この地上の可能性ではなく、天上の、終末論的可能性なのである。その終末論的認識が、この地上における寛容を必然ならしめるのである。つまり、地上における真理と平和の統合、真理と自由の統合は、単純な可能性ではないのである。

この終末論的観点から、それ以前の今日の用語をもっていえば「中間時」において、教会と国家を分離することによって、迫害のよって来たる原因を除去

し、そして市民的平和を守ることがを主張する。ウィリアムズは、コットンに依然として教会と国家との結合の残滓があることを指摘し、その結合を完全に分離せしめ、国家の役人は「市民の平和を守り、治安を保ち、彼のもとにある人人を保護する義務がある」²⁸⁾と見なし、たといその役人がキリスト者であっても「彼らの堅く信じている主イエス・キリストを受け入れぬ者があるとしても、天から火を求めることは禁じられているのだ」、「主イエスの来たりたもうた目的は人間の生命を滅ぼすためではなく、それを救うためであったことを思い起こすなら」、「何人に対しても暴力を加えて苦しませ、市民の平和を破ることがあってはならない」²⁹⁾と主張した。

中間時においては、真理は、絶えざる「探究」の対象となる。それは永久革命的に、永久に追求されるべきものとなる。ウィリアムズは、次のように言う。

「心と霊からでる偶像崇拜、誤った礼拝、異端、教会分立、蒙昧、そして頑なさなどを打ち砕くために、さらし台、苔、牢、剣、絞首台、火あぶりなど、迫害者がもたらす武器を使用するのは正しくもなく、適当でもない。……しかし、これらの人間の心にうちたてられた霊の砦に対抗するには、霊の大砲と武器が適切である。霊の武器は、神をとおして強い力を発揮し、誤った考えを制圧し服従させるか、さもなければ、その心を闇の鎖でしっかり繋ぎとめ、不信仰と頑なさの牢獄に、永遠に閉じ込めるだろう。わたしの見解では、かかる事柄には、この世の武器は適当でないし、こころには何の効果ももたらさない」³⁰⁾。

ここでは真理に対する懐疑主義が主張されているのではない。ウィリアムズは「神の霊の剣、つまり神の言葉」をもって戦うという考え方を示す。これと同様のことを、イングランドにおいてミルトンが『アレオパジティカ』の中で主張した³¹⁾。それは、真理の完全な姿は、終末においてその全体像が現われるまで、現実の中ではただ真理の破片が存在するばかりだと見るのである。この真理を一つ一つ拾い上げ、それから真理の全体像に至ることを求める。ミルトンの思想もまた「真理探究」的性格をもつものとなる。そこには文字と霊との

関係の問題が関わる。その両者の間が分離されると、真理の確定はさらに困難になる。この方向はクエーカーに至る。

Ⅲ.『教会と国家の分離』の社会学的性格

(1)「教会と国家の分離」の原型

われわれは、ロージャー・ウィリアムズを思想を概観してきたが、注目すべきことは、その帰結として、ウィリアムズが次の引用文にあるような教会と社会との見方に到達したことである。それは、ひとつの「フォーム」に「コンフォーム」しない‘nonconformist’の存在を、ニューイングランド・オーソドクシーに対して主張しつつ、それにもかかわらずシヴィル・ピースを保持する可能性を、現代の「教会と国家の分離」という社会論の原型の提示によって示している。次の引用文は、注目すべきものである。

「教会、または神を礼拝する者たちの集団とは、(真のものであろうと誤っていようと) ロンドン市にある医者¹の団体、医師会のようなものだ。或いは、東インド貿易やトルコ貿易商人の団体、協会、会社、またはロンドンにある他の協会や会社のようなものである。これらの団体は、役員会をもち、記録を保存し、政策決定の討論会を開く。またその協会に関する事柄で、意見が異なり、分裂し、多くの分派や派閥に分かれ、法律によって裁判で争う。そして、すっかりばらばらになって消滅してしまう。それでいてロンドン市の平和はいささかもそこなわれたり妨げられない。なぜなら都市の本質、その福祉と平和は、本質的に、これら特定の団体から区別されるからである。市の議会、市の法律、市の刑罰は、これらの団体のものとは区別される。これらの団体以前にロンドン市が存在していたのであり、これらの団体や協会が倒れても、ロンドンはそのまま存在しているのだ」³²⁾。

ここに描き出されている光景は、中世の[・]コ[・]ル[・]プ[・]ス[・]・[・]ク[・]リ[・]ス[・]チ[・]ア[・]ヌ[・]ム[・]のそれとは全く別種の光景であり、まさにその対極をなすものである。1974年5月に西ドイツの首相ヘルムート・シュミットは政府所信表明の中で、「教会は『多元的社会の多くの集団のうちの一つ』とは見做されない」³³⁾と宣言した。今日ド

ドイツでは、依然として教会は多元的社会の多くの集団のうちの一つとは見做されていないのであろう。しかしウィリアムズによれば、教会はまさしく「多元的社会の多くの集団のうちの一つ」なのである。今日のドイツにできないことを約 350 年前に承認した。この対極的な違いをはっきりと認識しておかねばならない。

「教会と国家の分離」とは、コルプス・クリスチアヌムにおける教会と国家との結合が破れ、教会が多元的社会の多くの集団の一つという社会学的性格をもつに至ることである。その分離は、教会の構造的性格の変化を必然的に要求するものであり、更にまた国家の構造的性格の変化をも必然的に要求するのであって、それはトータルかつラディカルな社会変動をもって生起するのである。しかし、その分離は、まず教会の構造的変化つまり社会学的に ‘voluntary principle’ と言われる原理による教会（「自由教会」とか「コングリゲーション」とか ‘voluntary society’ ‘voluntary association’ などと言われる教会）の成立によって惹き起こされる。その過程で、信教の自由は「教会と国家の分離」という制度となって社会的現実と化するのである。自由の伝統においては、このような社会的現実化による自由の客観化が起こるのである。この状況は、教会と国家の社会学的観察と考察を要求することになる。

(2) パリッシュからコングリゲーションへ

「西洋ではコンスタンティヌス大帝以来、長い間市民共同体と教会共同体とが、一つになっていた」³⁴⁾。リゼロッテ・フンケのこの言葉は、コルプス・クリスチアヌムが一般に何を意味するかを最も単純な仕方で語っている。コルプス・クリスチアヌムがトレルチの言う「教会支配文化」のことであるならば、トレルチが「キリスト教古代」と「キリスト教中世」とを区分する見方を受け入れねばならないであろう。トレルチは、アウグスティヌスを「キリスト教古代」に属すると見做す。それはそこに、トマスが前提したような教会的基盤が存在しないからである³⁵⁾。トマスの背景は、まさに「キリスト教中世」の体制であって教会支配文化としてのコルプス・クリスチアヌムである。コルプス・

クリスチアヌム体制の基礎がコンスタンティヌス大帝のキリスト教公認にあることから、それはコンスタンチヌス体制とも言われた。それは神聖ローマ帝国の成立から13世紀の叙任権闘争へ至る教皇権の強化によって確立された。ここで、教会と国家とは、盾の裏表のように、一つとされた。しかし、この教会と国家との結びつきは、中世末期に揺るぎ出し、その一体性は宗教改革による教会分裂によってさまざまな変化を遂げて行くことになる。

しかし、「キリスト教古代」と「キリスト教中世」の区別を前提として、その中世から近代世界の成立の過程をいかに理解すべきであるか。近代世界とプロテスタンティズムとの関係は、トレルチが指摘しているように、決して単純なものではない。トレルチのいわゆる「古プロテスタンティズム」は、近代世界の成立には特に決定的な関係があるとは、上に述べたような視点からすれば、ただちには言いがたい。トレルチは、その関係を「新プロテスタンティズム」に見る。たとえば、近代的「人権」理念は、「本来的教会のプロテスタンティズム」から出たのではなく、それを産み出したのは、「それによって憎まれ、新世界へ追放された *Sektentum* とスピリチュアリズムである」³⁶⁾と言われる。このような「宗教改革の継子たち」が世界史的役割を果たしたというのが、トレルチの見方である。われわれは、この見方を受け継いできたが、それをさらに社会学的に捉え直して、近代世界の成立過程を、コルプス・クリスチアヌムにおける教会と国家の統合から、教会と国家の分離への憲法的（基礎構造的）変化の中に見る。この視点からすれば、トレルチが「古プロテスタンティズム」という宗教改革的教会、つまりルター派とカルヴァン派とは、決してコルプス・クリスチアヌムを破壊したものではない事実に着目するのである。ルター派の一種の「カイザル教皇主義」にせよ、カルヴァン派の「神政政治」にせよ（わたしはカルヴァンには、ルターとはちがう新しい要素〔契約〕があることを認めるが）、中世的伝統を受け継いでいる。ただその基礎づけの理論において修正が加えられている。しかし、制度的には、プロテスタンティズムにおいては、カトリック教会の場合よりも、もっと近代的国民国家とその結合を強めることになる。それは教皇支配に対抗して宗教改革を守るための道でもあ

り、宗教改革者たちはそれを理論的に説明せざるを得なかったのである³⁷⁾。

まず、コルプス・クリスチアヌムの崩壊から教会と国家の分離へと至る変化は、類似の二つの命題から区別して置かねばならない。第一は、いわゆる「宗教と政治の分離」(政教分離)ということと「教会と国家の分離」とは異なるということである。「教会と国家の分離」ということが極めて政治的意味をもつものであることを考えるならば、そのような混同は避けられるであろう。第二は、宗教改革後の宗教戦争の平和的解決として承認された1555年9月のアウグスブルクの平和の原則 '*cuius regio, eius religio*' とは異なるものであるということである。このアウグスブルクの原則は、ドイツにおけるカトリシズムとルター主義(この場合カルヴィニズムは入らない)との共存を認めたが、この同じ原則は三十年戦争の平和的解決においては、カルヴィニズムもそれに含むことになった。しかし、このことは、かえって教会と国家の結合を強めることとなったのであり、とくにプロテスタントと世俗的君主との結びつきを強化する結果となった。たしかにこれは、コルプス・クリスチアヌムの量的分割をもたらしたが、近代的な教会と国家の分離とは、コルプス・クリスチアヌムの質的变化を惹き起こす原理である。

さて、パリッシュとはコルプス・クリスチアヌムの最小行政区域である。これは英語世界の言葉であるが、ギリシャ語の「パロイキア」から由来するパロイキアは元来司教区を意味したが、英国のパリッシュは、司教区の属する。その分枝としての最小教会行政地域をあらわす。その範囲は、タウンと同じである。この体制の中では、信教の自由はあり得ない。パリッシュで誕生する幼児は幼児洗礼によって、教会と国家に同時に所属する。それ故、幼児洗礼は、コルプス・クリスチアヌムの個人における結節点となる。教会の牧師は、聖職禄を受ける。その財源については種々あり得たが、しかしそれは教会税として確立される。

教会と国家との結びつきのメルクマールは教会税(Tythe, Kirchensteuer)である。教会税が残る限り、基本的には、コルプス・クリスチアヌムの体制に基本的変化はないと言って過言でない。1945年以後ドイツのプロテスタント・

キリスト教は、国家再建の役割を担うことになった。そのようなものとして、国家からパートナー（Partnerschaft）として遇せられることになった。その結果、前述のようなヘルムート・シュミットの「教会は『多元的社会の多くの集団のうち一つ』とは見做されない」という特別の処遇を受けることになる。教会税制度が残ることになる。これは、上にロジャー・ウィリアムズの見方とは全く別の、依然として中世以来の特権を有する宗教団体として教会がドイツに存在することを示すものである。これに対して、ヴォルフガング・フーバーの、教会は多元的なそして開かれた社会において他の団体と並んでいる一つの団体として自らを理解し、国家とのこれまでの同盟関係を放棄しなければならないという理論が提起されてはいるようであるが³⁸⁾、この際注意しておかねばならないことは、或る学者の理論によって、コルプス・クリスチアヌムから近代的「教会と国家の分離」へと至ることは不可能であるということである。バルトも東独の牧師に宛てた手紙でコンスタンティヌス体制の否定を主張し、それをもって東ドイツの共産体制の中に新しい形をもって教会が存在する可能性を教えた³⁹⁾。しかし、神学には、コルプス・クリスチアヌムから近代的教会と国家の分離をつくり出す「力」はない。

(3) コングリゲーションの社会学

「教会と国家の分離」(Separation of Church and State) の《セパレーション》とは、辞書や六法全書から理解されるのではなく、歴史から理解されねばならない。その《セパレーション》とは、歴史的には「セパラティスト」のセパレーションに通じている。ロジャー・ウィリアムズがマサチューセッツの社会体制の基礎を揺るがす危険な存在であったのは、彼の諸説が「セパラティスト」(分離派)のそれであったことによる。セパラティストとは、エリザベス一世時代のロバート・ブラウンとその一派に与えられた悪名である。それは国教会からの分離を主張する行き方である。当時のピューリタン主流は、そこまで踏み切れなかった。国教会体制にコンフォームしない、つまりノンコンフォーミストであったが、セパラティストではない行き方を求めた。それはピュ

ーリタンの宗教改革の理念からして、それ以外でありえなかった。その理念が実現できるとすれば、それはウェストミンスター会議と議会とによって実現されるべき「改革された英国教会」という可能性であろう。しかしながら、半世紀余の苦難の中を、ピューリタン運動は進んで行かねばならなかったのであり、その経過にセパラティストへの傾きをもつことになるのである。つまり、ブラウニストとかセパラティストという悪名高き行き方を避けながらも、国教会からのセパレーションということは、その「運動」（その「理念」ではなくて）に内在する論理的帰結でもあった。その論理は、歴史の中に展開しつつ、近代的原理としての教会と国家のセパレーションへと至るのである。

「パリッシュ〔地理的教会〕からCongregation〔人格的教会〕へ」というテーマは、1968年初版がでた拙著『ピューリタン』⁴⁰⁾において最初提示された。このような問題の重要性は、当時のピューリタン研究の世界ではまだ自覚されていなかった。そこで述べたことは、このCongregationの成立が、コルプス・クリスチアヌムをその基礎単位としてのパリッシュにおいて破壊することになる、ということである。その頃、英国の教会史家コリンソン(Patrick Collinson)の堅実な研究 *The Elizabethan Puritan Movement*, Univ. of California Press, 1967) が出版された。この研究は、ピューリタン運動をパリッシュの具体的状況の中で観察するという教会社会学的視点をもっている点で、優れたものである。コリンソンは、エリザベス時代のピューリタン運動の中から伝統的社会構造を揺るがすような二つの社会現象を観察した。第一は、ピューリタン運動は説教運動として展開することになるのだが、その結果ピューリタン説教者の説教を聞きに各パリッシュの境界を越えて集まるいわゆる「ガディング」(Gadding——説教を聞きに出かけて行くこと)が発生したということである。第二は、ピューリタンのエクレスィオーラ・イン・エクレスシアとしてのピューリタン・Congregationが形成され出したということである⁴¹⁾。コリンソンは、この第二の事実がこれまでの歴史家によって注目されなかったことを指摘している。そしてこの第二の事実は、第一の事実にまさって、「伝統的なキリスト教社会の構造を揺るがすもの」⁴²⁾であると述べている。

1977年トルミー(Murray Tolmie)の *The Triumph of the Saints*, Cambridge Univ. Press, 1977) が出版された。この研究は、セパラティスト教会とその周辺状況をこれまで以上に詳細な観察に附し、この方面の暗がりに光を投じたものとして相当の前進を与えた。トルミーは、セパラティスト教会とノンセパラティスト・ピューリタンのCongregationalism (それを彼は「擬似セパラティスト」と呼ぶ) との間を区別することに関心をもっているが、他方で、この両者が国教会の立場から見ると「本質的な違いはなかった」⁴³⁾ ことをも認めている。類型的な分類からすれば、トルミーの見方は妥当性をもつが、動態的には、トルミー自身が認めているように、ピューリタン運動が英国社会に醸成して行った「ヴォランタリズム」により「地域的な教区というキリスト教共同体の結束はほりくずされていった」⁴⁴⁾ という動向、社会的動向、或いは社会的形勢を重視せねばならないであろう。

1983年にハントの *The Puritan Moment. The Coming of Revolution in an English County* (Harvard Univ. Press) が出版された。これは、コリンソンも重視したエッセクスをとり上げ、ピューリタニズムの地域研究という視座から、その精密さにおいてさらなる前進をもたらした。ハントは「ピューリタニズム」を、単に個人的な敬虔とか教理的確信とかでなく、「伝統的文化に対する敵対」を意味するもの、つまり、「社会的に破壊的」⁴⁵⁾ な性格をもつ運動と見た。そのようにしてエッセクスがいかに反国王となり、革命において議会側につくようになるか、そこに彼の書の題「ピューリタンの契機」が触媒的な役割をしたか、その歴史的過程を記述している。——以上のような最近の研究は、「パリッシュからCongregationalismへ」という拙著のテーゼで言わんとしてきたことを、豊かにし、裏付けるものとなっている。

「パリッシュからCongregationalismへ」という変動過程は、単にセパラティスト教会が突出的に発生したということによって動くものではない。もし初期のブラウン的セパラティスト教会と、ステュアート朝のパリッシュからCongregationalismへの変動過程との間に相違があるとするならば、後者はエリザベス時代のように弾圧によって抑止できなくなっていること、それは容易に

御しがたい——やがて革命にまで至る——社会的動向，社会的形勢となっていることであろう。中世的コルプス・クリスチアヌム体制は，教会を「ヴォランタリ・アソシエーション」のように捉える「ヴォランティアリズム」によって崩され出して行く。それは近代化の中に動く「自由化」の動向の一社会現象であると言えよう。たしかに，ニューイングランドにおいてコットンとウィリアムズとの間に明らかであったように，依然としてセパラティストとノンセパラティストとの区別は相互に意識されている。しかし，それを取り巻く社会的形勢は，セパラティストの方向へと傾斜する。トルミーは，この社会的形勢を「事実上のセパレーション」として認めている。「このようにしてイギリスを去ったものたちは原理としての分離主義の拒否を声高に主張したけれども，亡命と移住もまた分離にはちがいがなかった。それは国教会の教区教会や主教の管轄権からの撤退だったのである。この多様な事実上の分離が分離主義の焦点をくもらせた」⁴⁶⁾。教派史的にはそれら相互の違いが重要であろうが，社会学的にはむしろ，国教会当局者がそれらをすべて伝統的体制を切り崩す危険要素とみなしたように，「パリッシュからCongregationへ」という動向，「コルプス・クリスチアヌムから教会と国家の分離へ」という動向が重要なのである。たしかにリチャード・バクスターのように，自分のパリッシュ（キダーミンスター）を改革することに成功を収めたピューリタン牧師もいた。しかし，マクロ的に見れば，英国国教会体制に構造的な変化をもたらす「ヴォランティアリズム」の動向が問題となる。ウィリアムズは，パリッシュの牧師たちがそこでの奉仕から訣別することなしに，ニューイングランドの教会の説教者になることを否定した。その否定に含蓄されている「違い」は，ピューリタン運動がさまざまな分流をなして流れて行く中で，川底の傾斜を先導するにも似た小さな流れが先に行くような光景である。

この社会構造的変化を，マックス・ヴェーバーはすでに，「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」(Max Weber, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen, 1920) で，社会学的に明確に捉え，次のように

述べている。

「じっさい、《^{キルヘ}教会》は、ちょうど信託遺贈財団の管理人のように、宗教上の救いのたまものを管理する恩恵の機関なのである。教会への所属は（概念の上では）義務的であり、したがって会員の特質を証明するものではない。ところが《ゼクテ》は（概念の上では）宗教上・倫理上の有資格者だけに加入を許す自発的な団体である。ひとが自由意志にもとづき信仰を証明して迎えられるとき、ひとは自由意志により団体の成員となる」⁴⁷⁾。

このように、ヴェーバーは、アメリカにおける「教会と国家の分離」に注目し、その社会学的構造を洞察した。

「Congregation」を教派としてのCongregationalismとは区別して置かねばならない。Parishとしての教会の中からCongregationとしての教会が発生する過程は、ミクロ的な視点における中世から近代への社会変動なのである。近代の憲法原理としての「教会と国家の分離」とは、ヴェーバーが洞察した通り、このCongregationとしての教会の発生によって決定的に条件づけられている。「教会と国家の分離」における「教会」とは、Parishとしての教会ではなく、Congregationとしての教会である。したがって、「教会と国家の分離」という近代憲法の原理を受け入れた場合、どの宗教団体も、ピューリタンのCongregationの形態を強いられることになるのである。

われわれは、上に引用したコリンソンやトルミーやハントの歴史研究を受け継ぎ、それをヴェーバーやトレルチのような社会学的な視点から総括してみることとしたい。そのことによって、自由の伝統を織りなす縦系（信教の自由）と横系（教会と国家の分離）のとりわけ後者の社会学的性格を認識することが可能となるであろう。

トルミーは、クリストファー・ヒルがピューリタンの「聖書レクチュアラー」を維持するための献金のような「経済的な現実が……1640年以前に多くの教区の中に一種の事実上のヴォランタリズムを創造しつつあった」という説、あるいはウィリアム・ハーラーが「聖書レクチュアラーを雇うために結集したピュ

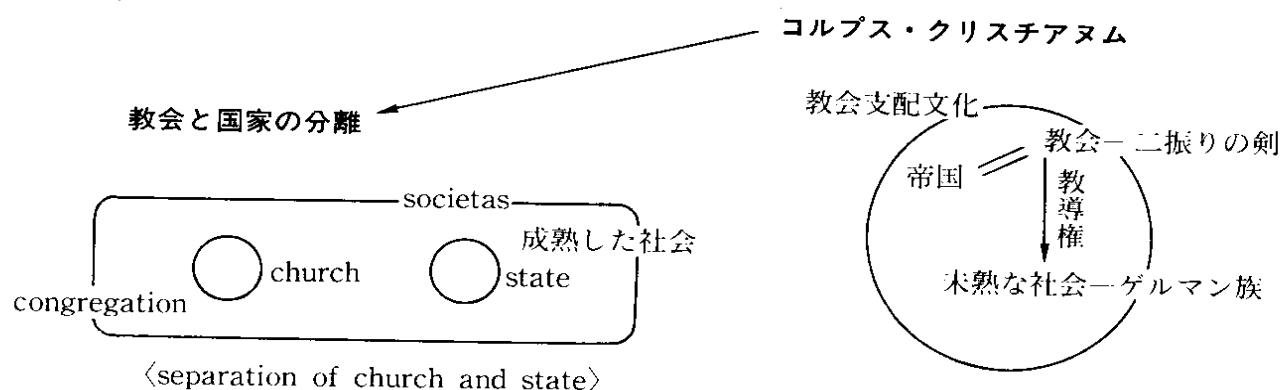
ーリタンの群はいつでも、その説教する聖職者を中心として、彼の確固とした人格的な信奉者に会員をおのずから限定した《会衆教会》となる傾向があった」という説に対して、「そのような会衆教会の例はひとつも知られていない」と否定的に判断しているが⁴⁸⁾、この判断は議論の余地がある。これは勝れて歴史研究の課題であるので、別の機会に取り扱うこととしたい。しかし、重要なことは動態的に見れば（トルミーは形態的に類型化して「セパラティスト」、「セミ・セパラティスト」、「クアジ・セパラティスト」と分けている）その中に共通して《ヴォランタリズム》が教会形成原理として貫いており——それは契約理論と言い直してもよい——、そしてそれが、コルプス・クリスチアヌムのオルガニックな教会理解をその基本から切り崩していくことになるのである。そして結局は、セパラティストの主張が「教会と国家の分離」という「セパレーション」をつくり出し、そしてそれが制度化するのである。

たとえば、このような変化の基本的性格は、メイフラワー号でプリマスに移住したピルグリム・ファザーズのCongregationalismに見ることができる。メイフラワーのCongregationalismは、元来英国ノッティンガムシャーのスクルービーの郵便局長ブルースターの家で集会していた。そこに牧師ロビンソンが迎えられた。その歴史は、ブラドフォードの『プリマス植民地の歴史』に記されている。ブラドフォードのこの『歴史』において注目すべきことは、その先蹤をメアリの迫害を逃れてフランクフルトやバーゼルやジュネーヴに逃れた英国のプロテスタントの人々の「Congregationalism」から説き起こしていることである。移住の経験がそこに無視できない役割を果たしたことが伺い知れる。その移住におけるCongregationalismの形成とは、英国における高位聖職者がその権力を行使して人間的な要素を取り入れた礼拝様式を良心に強制したことに反対した信仰告白者たち（professors）が、この「反キリスト的束縛の軛」を払いのけ、そして「主の自由なる民として（主との契約によって）福音の交わりにおいて主の道をことごとく歩むべくひとつの教会の状態へと互いに結ばれた」⁴⁹⁾という教会の自覚である。このような「教会」はまさに「Congregationalism」としての教会であって、伝統的なパリッシュとしての教会では

ない。その結集原理が「契約」であることも注目すべきことである。しかし、ここでわれわれは、それを今初期のセパラティストと一事例としてではなく、そこからヴェーバーのいわゆる「理想型」を構成し、その社会学的論理構造を分析することとしたい。なぜならば、ピューリタンの諸教派の教派的差異よりも、このピューリタン運動の中から出てきた「教会と国家の分離」といういわばセパラティスト的「セパレーション」原理が重要だからである。自由教会的体制は、この理想型の理解によって導かれることになる。

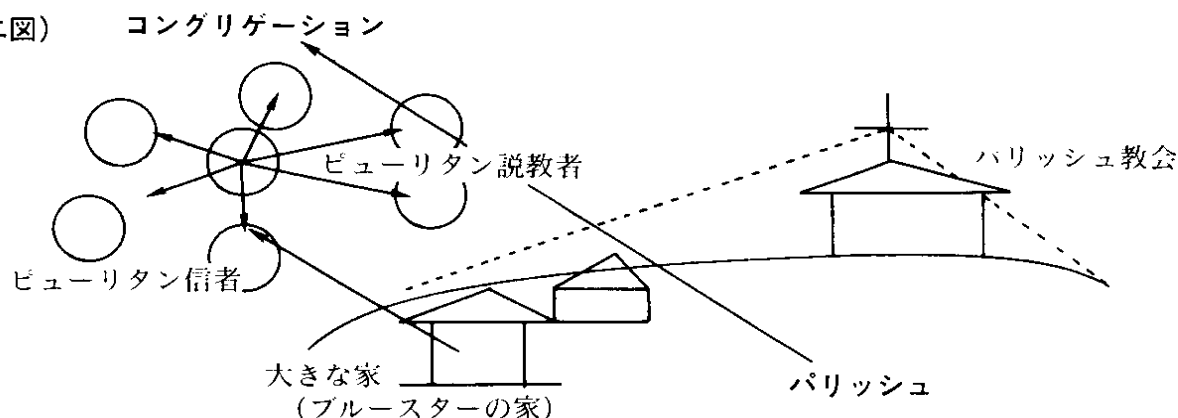
Congregationalismの成立によるCorpus・Christianumの分解と「教会と国家の分離」の成立は、模型的に第一図のように示すことができよう。

(第一図)



Anglican・Parishの中にPuritan・Congregationalismが形成されるのは、第二図のようなことである。

(第二図)



①地理的教会（パリスシュ）から人格的教会（Congregationalism）へ
パリスシュとは、パリスシュ教会堂の鐘の音が響きわたる範囲であり、その

ような仕方で、パリッシュ教会の司祭は、教区民を牧会する。移動のない静的社会では、パリッシュの住民は、幼児洗礼によって教会に所属する。つまりゆりかごから墓場まで、教会の牧会的配慮統制のもとに置かれる。宗教改革後聖書の翻訳が起こり、それ故ロージャー・ウィリアムズが言ったように、英国の各家庭には聖書が普及し、そして聖書の解明が関心の的となった。そこにレクチャーと呼ばれるピューリタン聖職者が、聖書の講義を行う。そこに人々が集まる。パリッシュ教会で国教会の礼拝を守るが、パリッシュの中の有力者の大きな家で開かれる聖書の講義に、熱心なピューリタン信者が集まる。それが成長し、確立されて、ピューリタン・Congregationとなって行く。ガディングという精神的な性質を帯びたパリッシュ外への移動が起こる。それはやがて信仰の自由を求めての国外への移住となる。

②制度的プリースト（司祭）から実力的プリーチャー（説教者）へ

国教会のパリッシュ教会の聖職者は、司祭として聖餐式など儀式を司る。説教はあまり重んじられない。しかし、ピューリタンの牧師は、国教会の司祭として聖職禄を受けることができない。そこでピューリタン説教者は、彼らの周りに集まる人々に聖書の講解の威力によって影響を与え、その中で経済的にも生きて行かねばならない。聖職者の権威は、体制的権威ではなく、実力的権威となる。

③習俗的客体的宗教から回心的主体的信仰へ

パリッシュにおいては、宗教とは主体的信仰であるよりは、土着の習俗となっている。暦は祝祭日で埋まっており、それに従った習俗儀礼としての宗教となっている。しかし、ピューリタン・Congregationにおいては、聖書の言葉を霊的感動をもって聞き、それによって回心し、新しい生き方へと向かう倫理的な宗教となる。そこでおのずとピューリタン宗教は、「生活の改革」(reformation of life)となる。宗教は、客体的ではなく、主体的な、内面的な事柄となる。信仰とは「良心」の事柄である。そこで信教の自由とは良心の自由ということになる。

④地縁的連帯から契約的結束へ

ピューリタン説教者が、単なる知的な聖書講義ではなく、そこに聖書に従った「生活の改革」が起こるならば、それは聖書的な「契約」思想によって、コングリゲーションの約束を強化することになって行く。この契約的結束はディシプリンの強化によってもたらされる。ピューリタンはディシプリナリアンと呼ばれる。この契約的結束によって、メイフラワーのコングリゲーションのように、迫害を逃れて、パリッシュから脱出することも可能となる。土地および土地に結びついたものは移動できないように、パリッシュ的宗教は移住不可能である。しかし主体的信仰としての宗教は、つまり「ポータブル」となり、英国からオランダ、オランダからアメリカへと持って行くことができるものとなる。契約は、コングリゲーションが教会として自己主張するとき、その構造原理となる。

⑤農業的保守性から手工業的進歩性へ

農民は、土地と結びついているので、移住はできない。メイフラワーの人々は、ブラドフォードの『歴史』によれば、主に農民であったようだが、オランダで商業や工業を学ぶことになる。商業や工業は、自然によって決定されている農業ではなく、自由な企業である故に、知的にも閉鎖的退嬰的でなくおのずから進歩的なものにかかれて、宗教改革のような国際的な動きにも敏感になる。そこで、ピューリタン説教者を招き、あるいはその集会に集まる者は、おのずから積極的な人間、進取の気象に富んだ人間（ピューリタンは‘willing people’と呼ばれた）——その経済的基盤からすれば、ジェントルマンとかヨーマンとか商業階級など、経済的にある自由をもつ者たち——となり、そして、その特質がピューリタン説教によって一層活性化されることになる。過渡的にはさまざまな経過を経ながら、こうしてピューリタニズムは、ヴェーバーが見るような近代資本主義との結びつきをもつようになる。

⑥教会税 (tythe) から自由献金へ

ピューリタン説教者は、国教会の聖職禄を受けられないから、必然的に経済的にもこのコングリゲーションの中で生活せねばならない。自発的な自由献金がそれを可能にする。自由献金は、教会税が国教会の経済的結合点であるのに

対して、「教会と国家の分離」の経済的基盤である。これは、そこに集る人々の経済的基礎なしには可能ではない。それはピューリタンの聖書講義に集まる人々の「自由」と相関的である。つまり、経済的な自由なしにはそれは可能ではない。ピューリタニズムと資本主義との関係は、この自由献金の背景でもある。そしてこれがまた、教会の国家からの自立、自由の経済的基礎ともなるのである。

以上は、ピューリタン・Congregationalismの理想型の社会構造の分析であって、歴史の中にこの完全な事実が存在するということはできない。具体的な事実は、これらのすべてを具備しているというよりは、その部分的なあらわれあるいは歪んだあらわれである場合が多い。しかし、もしわれわれが「教会と国家の分離」ということを考える場合、その「教会」とは、このような性格をもつと言わねばならない。日本においても、新憲法の「教会と国家の分離」の原理の上に立つ諸宗教団体——神道であれ仏教であれ——は、その宗教性をこのようなピューリタンの宗教性へと転換することなしに、宗教としてよく生きることができなくなるであろう。

それのみならず、この分離によって、教会は、それ自身のモデルに従って、国家をも変貌させることになる。それはメイフラワー契約による国家の設立である。国家もまた、教会と同様に、契約的な構築物となるのである。この事実にヴェーバーも着目した。ヴェーバーは、それを「キルヘ」と「ゼクテ」と言い表したが、われわれは、「ゼクテ」よりも「Congregationalism」という概念を用いた。しかし、ヴェーバーが「恩寵の機関」としての「キルヘ」と信仰者のヴォランティア・アソシエーションとしての「ゼクテ」の「二つの構造原理の違い」において「教会と国家の分離」の成立を社会学的に観察していることは⁵⁰⁾、依然として妥当性があり、われわれの見方と一致している。「教会と国家の分離」という近代憲法原理は、信教の自由（日本国憲法第20条）、公金支出制限（第89条）の成立の社会的場の規定である。

IV. 終章——神学的考察

この「コルプス・クリスチアヌム」から「教会と国家の分離」への変動は、もし神学がバルトの言うような「教会の学」であるならば、まさにその教会基盤の変化であって、それは神学にとっていわゆるその〈Sitz im Leben〉の変化として理解されねばならない。もし神学が抽象的な学問でない限り、この変化の事実は極めて重要な意味をもつものである。この違った教会基盤なるものを、その基盤の上にある神学は真剣に自覚せねばならないはずである。日本の神学は、この場の違いを顧慮することなく、神学をヨーロッパから無自覚に輸入してきたきらいがある。この奇妙な事態は克服されねばならない。もし日本の神学がこの〈Sitz im Leben〉に立つならば、それは始めて戦後日本を場とする神学となる基礎をもつことになるであろう。神学はよく言われた土着ということよりも、この教会基盤に立つことが必要なことであろう。その場合、その神学は、勝れて（バルトがアメリカの神学に求めたという言葉借りるならば）「自由の神学」という性格をとることになると思う。その「自由」とは、観念的なものではなく、「自由の伝統」を受け継ぐ教會的場の性格であり、従って自由の神学とは、その「場の論理」となるであろう。その場は、歴史的視点から捉え直せば、「中間時」である。自由の神学は、中間時の神学となるであろう。そのようなものとしてそれは近代世界と真向から取り組む「歴史の神学」となっていくのである。バルトの求めたものが何かは不明だが、すでにこの「自由の伝統」に立脚した「自由の神学」のモデルとして、フォーサイス⁵¹⁾とラインホルド・ニーバー⁵²⁾の神学が存在していることを、われわれは知っている。

この場に立つとき、これまでコルプス・クリスチアヌムを〈Sitz im Leben〉として企てられた神学は、その拠点から再構築されねばならないであろう。ここでそのことについて述べることはできない。ただ次の一点だけを取り上げて本論文を終りとしたい。それは、「宗教寛容」が神学的にどう成り立つかという問題である。

上に述べたコットンとウィリアムズとの論争で、ウィリアムズは、自分は立派な信仰に立っているという暗黙裡の前提がある。ミラーが言うように、それ

は、敬虔の欠如からでなく、「熱心の横溢から」主張されたトレレーションである。果してそのようなことが可能であろうか。法学者ハンス・ケルゼンは、「他の宗教，すなわち別の神・別の価値・別の真理への信仰が排斥されるべきでなく，むしろ，寛大に取り扱われるべきことを認めるような宗教的信仰などというのは，言葉の矛盾に他ならない」⁵³⁾と論じ，ラインホルド・ニーバーの「相対主義神学」は「このような矛盾の上に基礎をおくもの」⁵⁴⁾と判断する。最後には，「真の宗教」が埋めるべきところが空白状態となってそこにナチのような擬似絶対主義が入り込んだ，ラインホルド・ニーバーの言う相対主義神学がそのことに責任があるとまで言う。その場合「真の宗教」とは相対主義を許さないものと考えられている。このケルゼンの問題提起がここでとり上げられねばならないことである。

ここに伏在している問題とは，信仰における絶対的なものと相対的なものとの関係である。ケルゼンに欠如しているのは，この点の理解である。ラインホルド・ニーバーは，その理解をイスラエルの預言者の思想から取り出した。預言者アモスは，イスラエルを世界史の中の諸民族と同列において，神の審判の光の下に見た。「イスラエルの子らよ，あなたがたはわたしにとって，エチオピアびとのようではないか。わたしはイスラエルをエジプトの国から，ペリシテ人をキルから導き上ったではないか」(アモス 9:7)。われわれはここに，信仰にたつ独特な相対主義の視野を見てきた。そしてわれわれは，これを「神学的相対主義」と名付けた。これは，ミルトンやウィリアムズからラインホルド・ニーバーに至る思惟の線を受け継いだその展開である。しかしわれわれは，神学的相対主義が，根本的に神学的な可能性であり，つまり，それはあのアモスというイスラエルの預言者の「信仰」の論理であるということを重視するのである。そのイスラエ尔的な「神」との生きた「信仰」の結びつき（預言者的信仰）なしに，あのアモスの視野は開けない。アモスの視野は，あたかも「信仰」という命綱に支えられて見ることができた相対的世界である。その中で神の選民としてのイスラエルも相対化されている。しかし，それはイスラエ尔的信仰の中でのことである。ウィリアムズのトレレーションは，この神学的

相対主義によって捉え直されるであろう。神学的相対主義は、トレレーシヨンの状況、教会と国家の分離における教会基盤を踏まえた神学の思惟様式を規定することになるであろう。

この「命綱」を切るような「自由」が許されるだろうか。それはウィリアムズの「信仰」を破壊するような「自由」はあるだろうかという問いでもある。トレレーションというのは、一種の文化的ゲシュタルトをもっていて、それは一個の歴史的に形成された文化価値物なのである。だからそれを破壊するものに対しては「自由」を守ることが求められるのである。それを破壊するような「自由」は否定される。歴史の神学はその歴史的に形成された文化価値物の全貌を見極める。そのことによって、自由の伝統が擁護されるべきものとして受けとめられるのである。その視点から見てコットンとウィリアムズの議論は、同じピューリタンの伝統の中のことであって、たとい歴史の動向はウィリアムズの方角にあるにせよ、この議論の緊張関係は自由の伝統のゲシュタルトを作るものであり、それがウィリアムズの主張を意味あらしめる文脈となるのである。もしトレレーションがそのような文化的ゲシュタルトをもつものであるならば、われわれは自由の伝統の理解と継承に一定の導きをもつことになるはずである。そこで神学的相対主義に基礎づけられた「文化価値の倫理学」が要請されるのである。

神学的相対主義は、単にすべてを相対化することにとどまるのではなく、その相対性における諸文化価値の高低をも識別することを可能にする認識枠組である。良心の自由の「自由」とは、文化価値の倫理学の観点から言えば、それはピューリタンの文化価値であって、ウィリアムズの「信仰」がトレレーションを維持するのである。その信仰は、トレレーションを成り立たせるいわば命綱のようなものであって、その命綱を切るならば、トレレーションは無性格なものとなり、糸の切れた凧のように舞い上がるか、墜落することになるであろう。この意味で、トレレーションを啓蒙主義で捉えては、このウィリアムズ思想は平板化されることになる。アメリカ合衆国憲法修正第一条は、ウィリアムズから理解されるべきである。啓蒙主義は、ウィリアムズの信仰つまりそ

の「命綱」を見ることなしに、トレレーションをいう。それは自由の伝統における垂直次元の「トランケーション」(頂点切除)である。ウィリアムズは1655年のプロヴィデンスへの手紙で⁵⁵⁾、自由を成り立たせる社会をいろいろな宗教を信じている人々が乗り組んでいる船にたとえ、その船が沈没することのないようにすることを教え、信教の自由が「無制限」(infinite)なものと誤解されてそれが自由を支える社会秩序を破壊するものとなってはならないと戒めた。ここでコットンとの緊張関係は少しく緩和されるのではないか。自由の伝統の「自由」とは特定の社会的状態であって、それは擁護されるべきものであり、そのため擁護の思想が成熟し、またその仕組みがよく出来ていなくてはならない。

この「自由」がソ連崩壊後の世界の神学問題となる。それはまた中間時と取り組む神学であろう。「教会と国家の分離」の上で企てられる神学が「自由の神学」であるとすれば、その自由とは、自由の伝統の継承において歴史的に理解されねばならない。「自由の神学」とは「歴史の神学」の内容の規定であると言うことができるであろう。

注

- 1) 「自由の伝統」とは、現在著作中の『新しい共同体の倫理学』を構成する基本的嚮導概念である。それは、日本国憲法の言う「人類の多年にわたる自由獲得の努力」の系譜であり、近代憲法の原理となる信教の自由や人権などを生み出してきた伝統を意味するもので、神学界でリベラリズムという言葉で言われているものとは関係はない。
- 2) パネンベルク・佐々木勝彦訳『信仰と現実』第八章「神の啓示と近代の歴史」参照、とくにp.171.
- 3) *The Complete Writings of Roger Williams*, vol. 7 所収の Perry Miller, 'Roger Williams: An Essay in Interpretation' p. [6]
- 4) パネンベルク『信仰と現実』p.232.
- 5) 同上 p.235.
- 6) Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (Vierte Auflage, 1927) は京都大学の初宿正典教授によって新しく訳され、関連の諸文献を含んでみすず書房から『人権宣言論争』として出版された。この引用文は、

- イエリネックがブトミーの批判に答えた小論からである。同訳書 p.206.
- 7) 高木八尺他編『人権宣言集』（岩波文庫）所収「権利章典」より。
 - 8) Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I Luther, S.37.
 - 9) William Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, 1955ここでハーラーは、ピューリタニズムがエピスコパルであれプレスビテリアンであれCongregationalistであれいかなる教会体制にもはまりこまないものとなっていく経過を辿っている。
 - 10) 高木八尺他編『人権宣言集』 p.120f.
 - 11) Perry Miller and Thomas H. Johnson (ed.) *The Puritans*, vol. I, p.218. これは大下尚一訳『ピューリタニズム [アメリカ古典文庫-15]』として編訳されている。ロージャー・ウィリアムズの『迫害をすすめる血塗れの教え』はその中に部分的に含まれている。引用はその訳書 p.138 より。原典は *The Complete Writings of Roger Williams*, vol. 3 に Samuel L. Caldwell (ed.) *The Bloudy Tenent of Persecution* 参照。
 - 12) ロックの最初期の論文 *Two Tracts on Government* (Cambridge, 1967) は「アディアフォラ」問題を巡る議論で、そこに17世紀英国の知的問題意識の所在が明らかに出ています。その中に、英国における道德哲学の関心がなぜ発生するか、その方向を指し示すものがある。なおこれは友岡敏明訳『世俗権力二論』未来社1976に訳出された。
 - 13) 大下訳前掲書 p.130.
 - 14) 同上 p.104.
 - 15) 同上 p.103.
 - 16) 同上 p.137.
 - 17) 同上 p.138.
 - 18) 同上 p.138.
 - 19) 同上, ジョン・ウィンスロープ「総会議に対する演説」 p.133.
 - 20) 同上 p.140.
 - 21) 同上 p.141.
 - 22) 以下の叙述は、前出の *The Complete Writings of Roger Williams*, vol. 7 所収 Perry Miller, 'Roger Williams: An Essay in Interpretation' p. [7]-[8] による。
 - 23) Ibid., p. [9].
 - 24) Ibid., p. [11].
 - 25) 大下訳前掲書 p.137.
 - 26) 同上 p.141.
 - 27) 同上 p.139.

- 28) 同上 p.143.
- 29) 同上 p.143.
- 30) 同上 p.144.
- 31) ミルトンの『アレオパジティカ』の訳は原田純訳『イギリス革命の理念——ミルトン論文集』所収。ミルトンの自由論は A.S.P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberty*, p.226ff. に収められているものを参照されたい。
- 32) 大下訳書 p.141. なおこの個所は、原典 *The Complete Writings of Roger Williams*, vol.3 所収の *The Bloody Tenent*, p.73. から。一部私訳した。
- 33) デンツラー編・相沢好則監訳『教会と国家』p.220.
- 34) 同上所収リゼロッテ・フンケ「自由な国家における自由な教会」p.397.
- 35) トレルチ・西村貞二訳『アウグスティヌス』参照。
- 36) 『トレルチ著作集』8所収の「近代世界の成立にたいするプロテスタンティズムの意義」p.91.
- 37) 「教会と国家」の関係に関する研究は多々あるが、日本語で入手できるものの中からカトリックのものとしてはボー・ド・ロメニ・水波朗訳『教会と国家』ドン・ボスコ社1961, アングリカンの立場からのものとしてはヘンリー・ベテンソン『キリスト教文書資料集』1962, ドイツのものとしては上記デンツラー編・相沢好則監訳『教会と国家』新教出版社1985がある。ウルリヒ・ドゥフロウ・佐竹他訳『神の支配とこの世の権力の思想史——聖書・アウグスティヌス・中世・ルター』は、副題の範囲内の研究である。「教会と国家の分離」への過程を知るのには役立たない。
- 38) デンツラー前掲書所収エーベルハルト・シュタムラー「ドイツ連邦共和国におけるプロテスタント教会と国家——1945年以降」p.221 参照。
- 39) バルトの東ドイツ牧師への手紙は、『カール・バルト著作集』7所収。
- 40) 大木英夫『ピューリタン——近代化の精神構造』(中公新書)p.92ff.
- 41) Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, Univ. of California Press, 1967, p.373.
- 42) Op. cit., p.374.
- 43) Murray Tolmie, *The Triumph of the Saints*, Cambridge Univ. Press, 1977, p.33. これは1983年『ピューリタン革命の担い手たち——ロンドンの分離教会1616—1649』(大西・浜林共訳)として邦訳された。訳 p.75.
- 44) Op. cit., p.33 訳 p.74.
- 45) William Hunt, *The Puritan Moment. The Coming of Revolution in an English County*, Harvard Univ. Press, 1983, p.146.
- 46) Tolmie, op. cit., p.43, 訳 p.92.
- 47) Max Weber, *Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in :

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen, 1920, 世界の大思想Ⅱ-7, 『ウェーバー宗教社会論集』中村貞二訳, p.88f.

- 48) Tolmie, op. cit., p.33, 訳 p.74.
- 49) ブラドフォードの『プリマス植民地の歴史』は抜粋訳として『原典アメリカ史』第一巻所収, 同書 p.92.
- 50) 『ウェーバー宗教社会論集』 p.98.
- 51) フォーサイスがピューリタンの伝統としての自由の伝統を自覚した神学者であることは日本ではあまり認識されていなかった。その姿がよく示されているのは, P.T. Forsyth, *Faith, Freedom and the Future*, 1912 である。
- 52) Reinhold Niebuhr, *The Destiny of Man*, Chapter VIII, 'Having, and Not Having, the Truth' は, まさにトレレーションの神学の現代の最もすぐれた試みである。
- 53) ハンス・ケルゼン・古市恵太郎訳『民主主義の真偽を分かつもの』未来社 p.158.
- 54) 同上 p.158.
- 55) Perry Miller and Thomas H. Johnson, *The Puritans*, vol. I, p.225, 大下訳 p.147.