

会衆主義ピューリタンにおける 信仰的確信と自己相対化

徳田 信

(和文要旨)

今日、民主主義は多数決の原理として理解されることが多い。しかし英国の政治哲学者 A.D.リンゼイは、多様な声に耳を傾けることが民主主義の本来的精神であると主張した。彼はそれを「集いの精神」と名付け、その歴史的メルクマールを、ピューリタン革命時のオリヴァー・クロムウェルに導かれた「パトニー討論」に見出した。さらに、この集いの精神が涵養されたのは会衆主義ピューリタンの教会生活においてであったと理解した。そこで注目すべきは、彼らの多くが、聖書に至高の権威を認めると共に、千年王国の到来が切迫していると信じていたことである。そしてかかる信仰的確信が、翻ってある種の自己相対化の契機を生み出すことになる。ひとは終末以前に生きているゆえに、誰であれ真理の全体を把握していると主張したり、聖書を完全に正しく解釈していると主張したりすることはできない。ジョン・ミルトンの言葉やバプテスト派の信仰告白において、その諸契機を読み取ることができる。

(SUMMARY)

Today, democracy is often primarily associated with, or understood as, a principle of majority rule. However, A. D. Lindsay, the English political philosopher, claimed that intrinsically the spirit of democracy was to listen to multifarious voices, terming it the Sense of the Meeting, and he saw the Putney Debates, led by Oliver Cromwell during the Puritan Revolution, as its milestone. Lindsay considered that “the sense of the meeting” was cultivated in the church-based lives of Congregational Puritans, many of whom, recognizing the supreme authority of the Bible, believed in the imminent coming of the Millennial Kingdom. Their convictions were solid, and yet at the same time their faith led them to moments of self-

relativization. For them, it was precisely because they were living in the time before the coming end of the world that there was no way anyone could claim to grasp the whole truth or to be inerrant in their interpretation of the Bible. Such moments of self-relativization can be read in some Baptist confessions of faith as well as in John Milton's remarks.

1. はじめに

英国の政治哲学者 A.D.リンゼイ¹はかつて、ピューリタニズムにおける「集いの精神 (Sense of the Meeting)」が近代民主主義の淵源の一つであるというテーゼを提出した²。今日、民主主義はしばしば「多数決」と結びつけて理解されている。その場合、少しでも多数派となって自分の意見を通すことが大切となる。しかしリンゼイは、民主主義の精神をまったく逆の姿勢に見ている。すなわち、少数派にこそ耳を傾けようとする精神として捉えた。「民主主義は意見の不一致や批判を許すだけではありません。むしろ、それは不一致や批判を容認し、かつ要求しているのであります」³。

リンゼイはかかる精神のメルクマールを「パトニー討論」(1647年10月)に見出す。この討論では、強固な身分制社会であった17世紀革命期のイングランドにおいて、一兵卒から士官に至るまで、それも異なる教派に属する人々が、国難にあたり神の御心を求めて互いの声に耳を傾け合ったことが記録されている⁴。そこでは、富める人の中にも貧しい人の中にも、自教派の人の中にも他教派の人の中にも、政治的立場が同じ人の中にも違う人の中にも聖霊なる神が働いているゆえに、互いの声に耳を傾けるべきである、という確信が共有されていた。

¹ Alexander Dunlop Lindsay (1879-1952). オックスフォード大学のベイリオール・カレッジ学長や全学副総長(事実上の総長)を務めた。

² 英国の政治家や政治思想家、歴史学者の多くは自国の民主主義の歴史的遺産として「名誉革命」を賛美してきた。しかし『イギリス革命講義』(1867-1868)においてT.H.グリーンは、クロムウェルやミルトンなどの思想と行動を取り上げ、「ピューリタン革命」の意義を英国史上はじめて明らかにした(田中浩『ピューリタン革命再考』に寄せて)『ピューリタニズム研究』第6号、2012年、17頁)。なお、「ピューリタン革命」という呼称自体、ホイッグ史観と呼ばれる特定の史観に基づいている。

³ A.D.リンゼイ『民主主義の本質 イギリス・デモクラシーとピューリタニズム〔増補版〕』永岡薫訳、未来社、1992年、71頁。

⁴ 大澤麦・澁谷浩訳『デモクラシーにおける討論の生誕 ピューリタン革命におけるパトニー討論』聖学院大学出版会、1999年。本書の訳者序論(大澤麦)には、パトニー討論の歴史的背景や研究史が含まれている。

一般にピューリタンは固く融通の利かない印象を持たれることが多い⁵。しかし彼らの内面的論理を辿るならば、強固な信仰的確信と共に、それに裏打ちされた自己相対化の姿勢が見いだされる。その諸契機を掘り起こすことは、信仰的確信を薄めるよう要求することなく、むしろ深めることで他者に開かれていく道を示すことになる。そしてリンゼイは、かかる精神がパトニー討論に参加した人々の宗教生活、すなわち会衆主義的傾向の強いピューリタンの教会生活において涵養されたと主張する⁶。

本稿ではまず、ピューリタンの歴史的諸相をその黙示的終末観（歴史意識）に着目しつつ明らかにする。次いで、その終末意識が「聖書のみ」の態度と結びつくことによって、信仰的確信と自己相対化を同時に生み出す契機となったことを明らかにする。その際に注目するのはジョン・ミルトンの言動や信仰告白諸文書の文言である。

2. 革命を喚起する切迫した終末意識

かつてヨーロッパ中世は、トマス・アキナスの思想に代表される社会構造を持っていた。それは「自然」と「恩恵」の二元論であった。自然に関してはアリストテレス哲学、恩恵に関してはアウグスティヌスの聖書的伝統に依拠しており、ひとは神の助けによって自然の領域から恩恵の領域へと引き上げられる。それは天的な上方への志向であって、現世に対する反定立としてもたらされる歴史的⁷前方の終末を見る余地はない⁷。この世界観によって支えられていたのがコルプス・クリスティアナム（中世

⁵ 17世紀末に起こったセイラムの魔女狩りやホーソーンの『緋文字』（1850）は、ピューリタニズムの一端を明らかにしたと同時に一面的な印象形成にも寄与した。

⁶ A.D.リンゼイ『キリスト教諸教会とデモクラシー』山本俊樹・大澤麦訳、聖学院大学出版会、2006年、19-21頁。

⁷ 「この体系は天にそびえる壮麗なゴシック建築の教会堂に似ている。その円天井（ドーム）は天的世界を象徴する。そして人々の思いを天へと上昇せしめる。トマスがみているこの『動き』は、人間の魂の天的世界をめざす上昇である。・・・あのヴァチカンのサン・ピエトロ会堂の壮大な円天井を仰ぐと人々に天国の錯覚をいだかせる。・・・人間は上を仰ぐと立ちとどまるが、そのように人間は中世教会の中で、民族大移動をもふくめあらゆる人間の放浪を終わって、安住の地を見だし、天を仰ぐようになるのである。教会は、中世世界をそのような仕方

で包摂し、人類に定着をもたらした」（大木英夫『終末論』中央公論、1972年、108-109頁）。
このように壮大な「非歴史的」世界に安寧していた中世キリスト教世界が、フィオーレのヨアキム一派の終末論的熱狂による「歴史化」の動きに激しく抵抗したのは理に適う（カール・レーヴィト『世界史と救済史』信太正三ほか訳、創文社、1964年、188頁）。独特な三位一体論に基づき、ヨアキムは自らの時代（12世紀末）を聖霊の時代の始まりであると考えた。それは救済の完成としての終末の時代であり、現存の教会のあり方は、乗り越えられるべき終末以前の不完全なものとなされた。

キリスト教社会) であるが、それは 16 世紀のプロテスタント宗教改革を契機に崩壊を始めた。

宗教改革はヨーロッパ各地で同時多発的に巻き起こった運動であり、ルターやカルヴァンがその代表として注目されてきた⁸。しかし歴史意識（終末意識）の点で注目すべきは彼らではない。何となれば、彼ら改革主流派は黙示的終末論に概して慎重な姿勢を保ったからである⁹。その姿勢を形成した一因は、一括して再洗礼派と称される様々な草の根的改革諸運動に対する危機感である。

その危機感をもたらした最大のきっかけは、トーマス・ミュンツァーの一派によるミュンスター占拠事件である。再洗礼派の大部分はミュンツァーとは対照的に平和主義者であったが、この事件を半ば口実に、カトリック陣営のみならず改革主流派陣営からも弾圧の対象となった¹⁰。それは、改革主流派の改革が「行政宗教改革 (magisterial reformation)」の様相を呈していたからである。

ルターの改革は領主の庇護のもとで進められ、カルヴァンの改革はジュネーブで神政政治の形を取った。彼らから見れば、幼児洗礼を否定して自覚的な信仰者に洗礼を施し直す再洗礼派は「危険分子」である。当時、幼児洗礼は現代における役所での出生届の役割を果たしており、各パリッシュ（教区）は幼児洗礼に始まり、堅信礼や結婚、そして終油の秘蹟を通して、教区民の生活全体を管理した。教会はこのような仕方ですべて世俗的権威と結びついていた¹¹。しかし再洗礼の実践はその社会秩序を崩壊に導くことになる。

⁸ ルネサンスの古典復興から聖書復興の気運も生じ、聖書の言葉が広く触れられるようになった。かつて壮麗なサン・ピエトロ寺院を見上げることで魂の救済を確信できなかったルターは、聖書研究に打ち込む中で「信仰による義」を発見するに至る。ルターの実存的情熱と封建領主の政治的思惑とが相まって、改革運動は急速にドイツを席卷していった。まもなく国外にも飛び火し、スイスではカルヴァンが改革原理を『キリスト教綱要』にまとめあげた。その最終版は各国語に翻訳され、理論化されて普遍性を持つに至った改革原理が英国など各地に「輸出」された。

⁹ ルターもカルヴァンもヨハネ黙示録に対して否定的だった (J.モルトマン『神の到来 キリスト教的終末論』蓮見和男訳、新教出版社、1996年、232頁)。ただし主流改革者たちがヨアキムの終末論の影響下にあったとする見解もあり、議論は続いている (参照、吉田隆『カルヴァンの終末論』教文館、2017年、25-26頁)。

¹⁰ ミュンツァーの一派は、武力を持ってしてでも自分たちの手によって千年王国を地上に実現させることを目指した。この事件はヨーロッパ中の人々を震撼させ、再洗礼派全体に対する憎悪を刻み付けることになった。そして、かかる過激主義を含めた草の根的改革運動が、一括して再洗礼派運動 (アナバプティズム) と理解された。

¹¹ 改革主流派がこの体制から抜けきれていないことは、ルターが農民戦争の鎮圧を行政に勧告

再洗礼派のような「異端的」分派は、しかし、中世のほぼ全体にわたって存在していた。それがなぜ16世紀初頭になって、俄然大きなうねりとなって社会の前面に現れ出てきたのか。その理由をエルンスト・トレルチは、聖書復興による宗教改革運動の一環として捉えると同時に、彼ら以前の分派には欠けていた終末的雰囲気に見いだしている。

墮落した大衆教会を捨てて、キリスト教をそうした小さな共同体に解消してしまうことは、ただ次のような前提においてだけ、世界を支配するキリストの主権という思想と一致しえたからである。その前提とは、黙示録に予言されている大衆の墮落と、数少ない忠実な者たちへの全キリスト者の召還とが、今や開始したのだという前提である¹²。

終末意識は人々をして歴史の変動に思いを至らせ、社会の変革へと突き動かす。大陸の再洗礼派運動はその後下火になったが、終末論的エートスは海を渡り、ついに英国で噴出する。中世の終焉としての「歴史化」は、17世紀半ばのピューリタン革命で頂点に達した。

ピューリタン革命に千年王国思想の果たした役割が注目されるようになって久しい¹³。概略的に言えば、千年王国（神の国）が漸進的に到来すると考えた長老派を中心とした議会と並び、千年王国が突発的に到来すると考えた諸派（分離派やバプテスト派など）が存在していた¹⁴。漸進的な千年王国論に基づくならば、社会は徐々に改良

し、カルヴァンも異端者セルヴェを行政に引き渡して火刑に処したことに表れている。後のアウグスブルク宗教和議、さらには三十年戦争の結果もたらされたウェストファリア体制も、コルプス・クリスティアーヌムの地理的分割に過ぎず、質的变化がもたらされたとは言い難い。“Cuius regio, eius religio (宗教は、支配権を持つ者の宗教に)”の原則がそれを示す。

¹² エルンスト・トレルチ『著作集9 プロテスタンティズムと近代世界2』芳賀力・河島幸夫訳、ヨルダン社、1985年、21頁。

¹³ 例えば、田村秀夫編著『イギリス革命と千年王国』同文館、1990年。

¹⁴ 主流のピューリタンは概して16世紀大陸の宗教改革主流が宣明した「信仰のみ」、「恩恵のみ」、「聖書のみ」の教理的立場を保持しており、特にカルヴァン主義の影響が色濃い。その中でも信徒の主体性を重んじたのが会衆主義者たちであり、幼児洗礼を否定したバプテスト派もそこに含まれる。しかし、恩恵論においてカルヴィン主義を採らないバプテスト派（ジェネラル派）が存在していたり、宗教改革主流の教理的立場から外れたクウェーカーや水平派が勃興したりしていた（John Coffey and Paul C. H. Lim, eds., *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge University Press, 2008, pp. 1-7）。

されていくことになる。それに対して、突発的な千年王国論に基づくならば、終末としての新しい世界の到来は切迫したもの、すなわち革命として捉えられる。その際、真の信仰者は「神の道具」として神に用いられると考えられた。

後者のグループを中心として形成されたのが、オリヴァー・クロムウェルのニュー・モデル軍であり、これが革命を主導した¹⁵。1642年に始まった内戦はパトニー討論を挟み、49年の議会軍勝利で終結した。国王は捕らえられ、裁判の後に死刑が執行された。終末意識を伴うピューリタンの宗教的情熱は、こうして公衆の面前で王の首を落とすまでに至った¹⁶。

3. 信仰的主体性に生きた会衆主義

国王対議会の政治的争いは、同時にピューリタン教会体制を巡る争いでもあった。イングランドの国教会はカンタベリー大主教を右腕とした国王による支配体制であ

かように17世紀イングランドの宗教状況は複雑であるため、「ピューリタン」の範囲は歴史家によって多様である。本稿では差し当たり、バプテスト派を「会衆主義ピューリタン」の一つの典型として扱う。

¹⁵ クロムウェルは、士官や兵士の任用にあたって社会的身分には捉われず、自らを「神の道具」と見なす敬虔さを主な評価基準とした。「彼らのだれひとり、教会や国家における革命家になりたいと望んではいなかった一彼らの一部は不本意ながら革命家になりはしたが。しかしながら、すべてのピューリタンは、罪からの転換が求められている所ではどこにおいても、効果的な変化をもたらす働き手となることを切望していた」（ジェームズ・I・パッカー『ピューリタン神学序説』松谷好明訳、一麦出版社、2011年、28頁）。

¹⁶ ピューリタン説教者は、政府の圧力に晒されている信徒たちに、契約に基づく神の守りを信頼することや共同体として相互の誓約を固くするよう促した（大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想』新教出版社、1966年、229頁）。その中で発達していったのがピューリタン流の決疑論（カズイストリ）であり、その中の「聖日厳守主義」と「契約結婚」が、ピューリタンをして革命に進ませた要因の一端を担った。

聖日厳守主義の目的は、日曜日に娯楽や遠出を否定し、聖書を読んで祈るために時間を使うように促すことであつた。これはピューリタンの説教運動を後押しするため、ジェームズ一世は「スポーツの書」（1617年）を發布して対抗した。その意図は、人々をして娯楽に時間を使わせることによる説教運動の抑制である。しかしこの命令はピューリタンによって神への反逆と見なされ、革命の意志を固めさせた。

そして契約結婚とは、結婚における相互の同意を意識化した思想である。それは結婚を秘跡の一つとする中世的理解からの近代的転換である。ピューリタン説教者たちは、契約神学に基づいて、結婚には相互の同意が必要であると教えた。ミルトンは『離婚論』（1643）の中で、契約違反は結婚だけでなく、人々と政府との関係においても契約破棄につながると主張した。ジョン・ロックがロバート・フィルマーの『家父長論』（1680）を否定したように、契約結婚と離婚の論理は革命の正当化につながる。こうして、国王を絶対不可侵の「父」と見なす王権神授の理解が打破された（同書、242-262頁）。

る¹⁷。国王に対する戦いは、この主教制に基づいた国教会体制に対する戦いでもあった¹⁸。それゆえ議会は、国王に対する戦いと平行し、神学者と議員を中心としたウェストミンスター宗教会議（1643-49）で将来の教会体制を議論させた。

この会議では、カルヴァン以来の長老制を主張する長老派と、信徒の平等と自発的参加を重視する会衆派との間で激しい議論となった¹⁹。しかし結局、数に優る長老派主導で進められた。この会議によって生み出されたのが「ウェストミンスター信仰告白」（1647年）である²⁰。会衆制が各個教会のゆるやかな連合のみを認めるのに対し、長老制は長老会という形で各個教会よりも上位の権威を認める。会衆制から見れば、長老制は主教制に準ずる強権体制であった。

こうして、会衆制をとる諸派は長老派の影響下にある長期議会の統治に不満を募らせていった。国教会に対する改革の筆を振っていたミルトンもその一人である。当初ミルトンは長期議会を歓迎していた。しかし彼らが寛容政策を覆し、次第に言論統制を強めていったことに失望する²¹。そして『アレオパヂティカ』（言論・出版の自由）を著し、長期議会による新たな言論弾圧を鋭く弾劾した²²。言論の自由、すなわち良心の自由の敵としては、主教制も長老制も本質的に変わらないと見たのである。

ミルトンは述べる。「人は真理においても異端者であり得る。そして単に牧師がそう言うからとか、長老の最高会議でそう決まったからというだけで、それ以外の理由は知らないで物事を信ずるならば、たとえ彼の信ずるところは真実であっても、なお彼

¹⁷ これは事実上、大陸の改革主流派と同様に、コルプス・クリスティアヌムの国家的規模での分割である。

¹⁸ 国王処刑に遡ること4年、カンタベリー大主教ロードが同じく処刑されている。

¹⁹ バプテスト派やクウェーカーなど、会衆主義をよりラディカルに主張するグループは招聘されなかった。

²⁰ 「ウェストミンスター信仰告白」はピューリタン各派の諸信仰告白のスタンダードとなった。しかし会衆派の「サヴォイ宣言」（1658年）、さらにバプテスト派の「第2 ロンドン信仰告白」（1677年）と受け継がれるにしたがって、教会論における会衆主義の要素が強くなっていく。なお、バプテスト派には、救済論においてカルヴァン主義を採るパティキュラー派と、アルミニウス主義を採るジェネラル派がある。「第2 ロンドン信仰告白」はパティキュラー派の告白。

²¹ 長期議会ははじめ、チャールズ1世とカンタベリー大主教ロードによって言論統制の手段として再設置された星室庁と、そこから出された検閲令を廃した。しかしほどなく星室庁さながらの検閲令を再公布した。

²² 「つい最近までは説教を禁ぜられたも同然であった一部の人が、今度は彼等の気に入ったもの以外は我々に読むことを禁ずるようになれば、・・・僧正と長老とが名実ともに我々にあって同一のものである」（ジョン・ミルトン『言論の自由 アレオパヂティカ』上野精一ほか訳、岩波書店、1953年、48頁）。

の信ずる真理そのものが異端となるのである」²³。こう述べるミルトンは、会衆制を採用しつつ幼児洗礼を否定するバプテスト派に近い考えを持っていた。

再洗礼派と同様、バプテスト派は信仰告白者のみに洗礼を授けた。彼らにとって教会とは自覚的信仰者の集まり、すなわち自発的結社である。信ずべき真理、すなわち信仰内容は、いかなる権威の押し付けによっても得られず、あくまで個々人の自発的意思によると理解された。「専門家」としての聖職者に頼ることなく、普通の信徒の一般的な感覚に対する信頼がここにある²⁴。

いかなる外的権威も個々人の信仰を左右し得ないという確信は、長老派の「ウェストミンスター信仰告白」と、それを下敷きにしつつ教会論に変更を加えたバプテスト派の「第2 ロンドン信仰告白」を比較することで明らかとなる。「ウェストミンスター信仰告白」第23条第3項は記す。

国家的為政者は、み言葉と礼典との執行、または天国のかぎの権能を、自分のものとしてとってはならない。しかし、一致と平和が教会において維持されるため、神の真理が純正に欠けなく保持されるため、すべての冒とくと異端がはばまれるため、礼拝と訓練においてすべての腐敗と乱用が防がれ、あるいは改革されるため、また神のすべての規定が正当に決定・執行・遵守されるため、国家的為政者はふさわしい配慮をする権威を持ち、またそうすることが義務である（傍線、徳田）。このことを更に有効にするため、彼は教会会議を召集し、会議に出席し、またそこで処理されることが一切神のみ旨に従ってなされるよう準備する権能を持つ²⁵。

これは「世俗の権威」についての条項であるが、「第2 ロンドン信仰告白」において対応する第24条第3項には、次のように変更が加えられている。

²³ 同書、50頁。

²⁴ リンゼイは、「利口な人」としての専門家ではない「善良な人」としてのプレインな人間を重視した。そして、アカデミックな言葉は人々の間を隔てるため、相互理解や討論のためにはプレインな英語が重要であると考えた（古賀敬太「2 リンゼイの人間観 プレインな人間」（永岡薫編『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ その人と思想』聖学院大学出版会、1998年）、44-47頁）。

²⁵ 日本基督改革派教会編『ウェストミンスター信仰基準』新教出版社、1978年、83頁。

・・・彼ら（市民の行政長官、徳田注）の命ずるすべての合法的な事柄に従うことは、主にあるわたしたちがなすべき義務である。それは罰の脅威のゆえでなく、良心のゆえである。わたしたちは、王たちと権威をもつ人たちのために、神に願い求め、祈るべきである。これは、わたしたちが敬虔と忠実をつくして、静かな平和な生活を彼らの下で過ごすことができるためである²⁶。

前者では世俗の権威が信仰的真理を守護する位置に置かれているが、後者では世俗の権威を認めつつも、その信仰的領域への介入義務には触れていない。トレルチは、世俗の権威との結びつきを保った古プロテスタンティズムと、その結びつきを解除した新（近代）プロテスタンティズムとを区別するが、二つの信仰告白の違いはその境界を表している²⁷。

会衆主義を幼児洗礼において徹底させたバプテスト派は、コルプス・クリスティアーナム後の教会形態の一つの典型である。外的権威に唯々諾々と従うことのない彼らの信仰姿勢は、コルプス・クリスティアーナムを体現する国教会体制と衝突せざるを得なかった。かつて再洗礼派は一方向的に弾圧されたが、会衆主義ピューリタンは体制それ自体を変革し、自らの立場を社会的に確立していった。

大木英夫は、ピューリタニズムのかかる動向を、イングランド一国に留まらない社会変動の一環として把握する²⁸。その変化とは、「地理的教会（パリッシュ）から人格的教会（コングリゲーション）へ」、「体制的プリースト（司祭）から実力的プリーチャー（説教者）へ」、「習俗的客体的宗教から回心的主体的信仰へ」、「地縁的連帯から契

²⁶ 斎藤剛毅編『資料・バプテストの信仰告白〔改訂版〕』ヨルダン社、2000年、186頁。

²⁷ 「ルター派およびカルヴァン派の生粋の古プロテスタンティズムは、反カトリック的な救済論を有したにもかかわらず、全現象としては、徹頭徹尾、中世の意味における教会文化なのである。……その反対に17世紀以来の近代プロテスタンティズムは、〔新旧〕宗教間の同権をみとめる国家、もしくは宗教にまったく無関心な国家の地盤に侵入した。そして近代プロテスタンティズムは、さまざまな宗教的確信や宗教団体が並存すること、および並存しうることを原則としては承認したうえで、宗教上の組織や宗教上の団体の結成を、自発性や個人的確信にまかせた。さらに近代プロテスタンティズムは、自分のほかに完全に解放された世俗生活を原則的にみとめ、世俗生活を直接にも間接にも、もはや国家の力を介して支配しようとはしていない」（エルンスト・トレルチ『著作集 8 プロテスタンティズムと近代世界 1』堀孝彦他訳、ヨルダン社、1984年、40頁）。なお大木英夫は、トレルチのように二つのプロテスタンティズムの違いを類型論的に捉えるのではなく、社会変動の歴史的動向として捉えるべきと主張する（大木英夫『組織神学序説 プロレゴメナとしての聖書論』教文館、2003年、118-119頁）。

²⁸ 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 上』教文館、1994年、62頁。

約的結束へ」、「農業的保守性から手工業的進歩性へ」、「教会税から自由献金へ」である²⁹。これらはコルプス・クリスティアーナム後の世界的動向を示すものであり、自発的結社としての教会、すなわち自由教会の発生はそのメルクマールである。

この事態を大木英夫は、「近代化の原動力としての聖書」と表現する³⁰。自由教会成立の背後には、信仰に基づく明確な個の自覚をもたらした「聖書のみ」の態度があったのである³¹。たとえばバプテスト派の「オーソドックス信条」（1678年）第46条は次のように記す。

・・・聖書の聖なるみ言に啓示されていず、一致しない命令または定めに服従することは、真の良心の自由を裏切ることなのである。そして、無批判的信仰や絶対的服従を要求することは、良心の自由と理性をも破壊し、それに反することなのである。たとえどんな人によってよき目的をもっているものとされていても、聖書の權威にもとづかず、根拠をもたない行為、服従、実践を正当で善であるとするとはできない³²。

かかる「聖書のみ」が、国教会体制の神学的根拠を批判する足場となった³³。国教会は、教会制度のあり方は聖書が明瞭に規定していない領域であると考え、それを英国史の伝統に基づく政治的權威の決定に委ねた³⁴。しかしピューリタンは、いかなる伝統

²⁹ 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 下』教文館、1994年、71-74頁。

³⁰ 大木『組織神学序説』、76頁。

³¹ この「聖書のみ」は現代のファンダメンタリストのそれと必ずしも同一ではない。確かに、キリスト教ファンダメンタリズムの聖書論に大きな影響を与えてきたのはカルヴィニズムであり、神学的にピューリタニズムを色濃く継承している。しかしファンダメンタリストの逐語靈感論は「近代的な所産」である。近代啓蒙の影響から伝統的信仰を守ろうとして神学を構築したが、その神学方法論自体が、スコットランド常識哲学など近代啓蒙の影響を色濃く受けていた。その特徴は一般理性への信頼である。（参考、藤本満『聖書信仰 その歴史と可能性』いのちのことば社、2015年）。それに対しピューリタンは、「聖書を静的なものではなく動的なものとしたので、その感動的な力に大きな信頼を持っていた」（リーランド・ライケン『世俗的聖人たち ピューリタンの実像』森本真一訳、近代文芸社、2000年、162頁）。

³² 斎藤、前掲書、102-103頁。本告白はジェネラル派。

³³ この点でミルトンも聖書主義者であり、『イングランド宗教改革論』（1641）におけるコンスタンティヌス批判は激しいものがある（特に第1巻）。コンスタンティヌスを批判することは中世カトリシズム、さらには国教会の正当性を根こそぎ掘り崩すことになる。

³⁴ 英国史の伝統とはすなわち、ローマ教皇の支配がイングランドに及ばなかった時代の伝統ということであり、かつてイングランドの教会は国王の權威の下に服していたという理解。それ

よりも聖書の権威を上位に置こうとする³⁵。

16世紀の改革主流派はコルプス・クリスティアナムを破壊するには至らなかった。しかし彼らが称揚した「聖書のみ」の精神は、海を渡った英国においてその体制を転覆させる力となった。それは揺り戻しを経ながらも宗教的寛容が保証された社会体制を生み出し、さらにアメリカ合衆国の憲法修正第一条において「国家と教会の分離」を生み出すなど、世界的な社会変動に結びついた。

そしてこの信仰的主体性と結びついた「聖書のみ」が、同時に、自己相対化の契機も備えているのである。

4. 「聖書のみ」と切迫した終末意識に基づく自己相対化

聖書に唯一至高の権威を認めることが「聖書のみ」の原理であるならば、それは原理的にある種の相対主義を生み出す。なぜなら、よしんば聖書自体が誤り無く真理を描くものであったとしても、それを解釈して得る結論は必然的に多元性を帯びるからである。

聖書の指針を具体的状況に生かそうとすると、聖書が記された時代・文化・社会的脈絡を把握し、それを踏まえた上で書かれている事柄（ザッへ）を抽出する。こうして抽出された事柄を現在の諸問題に適用しようと試みるが、その適用されるべき当の文脈は種々異なっている。それゆえ、文脈が異なれば適用された結果が異なるのは明らかである。また解釈者自身も、人間としての制約ゆえに暫定的な解釈を為し得るに過ぎない。それゆえ聖書を権威としつつも、導き出される神学や信仰的主張は何であれ暫定性を免れない。

かかる暫定性の認識は切迫した終末意識によって強められる。その典型が次のように述べるミルトンである。「その日には、永遠にいまし、いますぐにでも再臨の期待される王、あなたは、雲間を押し分けてでてこられ、世界の国々をそれぞれに審きたも

が英国国教会設立の正当性の根拠となっている。すなわちヘンリー八世の改革は、聖書への復帰ではなくイングランドの過去への復帰であった。英国国教会はナショナリズムとの結合で成り立っている（大木英夫『ピューリタン 近代化の精神構造』中央公論社、1968年、44-45頁）。

³⁵ 「ウェストミンスター信仰告白の制定・・・は、聖書正典を規範として受け入れることであり、この制定をもって、教会が聖書の上に立つのではなく、その逆で、下に立つということ承認するのであります」（大木『組織神学序説』、226頁）。

うことでありましょう。そして信仰あつい、義なるコモン・ウェルスにたいして、名誉と報酬をたまい、地上の暴政すべてに終止符をうたれ、あなたの普遍的にして優しい王国の到来を、天と地に宣言なさることでありましょう」³⁶。

革命に参加した多くのピューリタンと同様、ミルトンにとってキリストの再臨は間近なものであった。「地上の暴政」は未だ止まず、「信仰あつい、義なるコモン・ウェルス」は未だ完成していない。しかし終末が間近であることを思うとき、そこに希望が生まれる。自らを「神の道具」と見なし神の務めに勤しむ信仰者の働きを、神は無為にすることなく、終末に来るべき神の国建設のために用いてくださる。

かかる心理的駆動力が革命の原動力となったのであり、筆をもって戦列に加わったのがミルトンであった。そのミルトンには、真理認識の終末論的暫定性を表現した文学的文章がある。

真理は実際一度はその聖なる主キリストとともにこの世界を訪れ、見るもいと輝かしき完全な姿であった。然るに、主の昇天し給い、使徒ら主の後を追って死の眠りに就くや、直ちに欺瞞者らの邪悪の群が起り、エジプトのタイフォンが一味の者とともに善良なオサイアリスを殺した物語にある通り、真理の処女を捉えて、彼女の美しい姿態を千々に斬り刻み、四方の風に撒き散らしたのであった。そのときよりこの方、真理の味方として立現れたほどの人々は悲しみながらも、アイシスがオサイアリスの寸断された体を心配して捜し求めた例に倣い、手足を一本一本見つけるに従って集めようとして方々を歩き廻った。貴衆両院議員諸君、我々はまだそれを悉く見つけては居ない。また真理の主の再臨までは決して全部を見つけることはないであろう。主はすべての関節や手足を合して、それを美と完全との不滅の姿に作り成し給うであろう³⁷。

キリストは神の真理を表すためこの世界に現れたのであるが、十字架刑と復活の後、天に帰って行った。その後、キリストの讐咳に接した弟子たちによって神の真理が広められた。しかし彼らの死後、さまざまな思想・哲学の中で真理の内容が拡散していった。ピューリタンはその真理が聖書の中に保存されていると信じ、聖書の中に真理

³⁶ ジョン・ミルトン『イングランド宗教改革論』原田純ほか訳、未来社、1976年、127頁。

³⁷ ミルトン『言論の自由』、55-56頁。

を求めた。しかし一部の人間が聖書を解釈して知りうる「真理」は真理の全体ではない。

真理の全体が明らかになるのは、キリストが再び来臨する時である。それまで各々は、全体から見れば一部に過ぎないにもかかわらず「真理そのもの」であるところの、それぞれ異なった「真理の欠片」を持っている。それゆえ、キリストの初臨と再臨との中間時に生きる人間に許されていることは、各々の持っている真理の欠片をつなぎ合わせることによって、真理のより大きな部分を知ることだけである。

かかる終末論的暫定性の認識は「集いの精神」につながる。一部の聖職者が真理を独占しているのではなく、信徒各人が「真理の欠片」を持っているならば、互いの声に耳を傾け合う必要があるからである。それは会衆主義的な教会のあり方を要請する。

そして、ピューリタンの主体性を確立した信仰とは、ルター以来の「信仰義認」であった。ひとはこの信仰によって、ある相対化され得ないものを「自己の外」に持つことになる。ピューリタンにとって「相対化され得ないもの」は聖書であり聖霊であった。聖書に絶対的權威を認めるがゆえに、翻って、解釈者の側は絶えず相対化される。しかしその聖書を解釈する者に内住する聖霊、及びそれを与える救済は、信仰者にとって相対化され得ない³⁸。

「信仰義認」がもたらす救済は、神の恩寵により自らが罪の深みの中にあることを認識すると同時に、その罪が恩寵によって赦され、罪の深みの底に落ち込むことのないよう神の御手に支えられていることを認識せしめる。罪とは自己絶対化であり、この自己絶対化に気づかせるのが救済によって与えられる聖霊である。ひとがいかなる罪の中に堕ちたとしても、神の絶対的恩寵はそのひとを手放すことはない。これは16世紀宗教改革が宣明した「義にして同時に罪人」の弁証法的関係である。

この救済論を受け入れつつ、切迫した千年王国理解を持っていたバプテスト派は、「第1 ロンドン信仰告白」（1644年）を次の言葉で閉じている。

またわたしたちは一部を知っているにすぎず、多くのことを知らないのです、ぜひそれを知りたい、と告白する。わたしたちが知らないことを神の言から好意をも

³⁸ 大木『新しい共同体 上』、219-281 頁。ひとが相対性の深淵をのぞむためには命綱としての聖霊が必要である。聖霊は救済によって与えられるものであり、その救済とは「信仰による義」である。自己を含めた徹底的な相対化はこの信仰体験に支えられる（同書、243 頁）。

って教えてくださる方がいれば、わたしたちは神とその人々に感謝するつもりである。だが、主イエス・キリストによって命じられていないと、わたしたちには思われるものを無理強いする者がいれば、わたしたちはキリストの力によって、人々のあらゆる非難と拷問をも受けいれようし、あらゆる外的慰めを奪われてもよい。そして、神の真理の権利に少しでもさからい、あるいは、自分たちの良心に反するよりは、できることならば、千度死んでもよい³⁹。

ここでは、他者の持っている真理に対する尊敬と、それを支える強固な信仰の決意が分かち難く結びついている。彼らの自己相対化を支えるのは救済体験に基づくキリストへの信仰である。既存の慣習や伝統に捉われることなく、聖書に照らし誤謬であると判断したらそれを捨て、正しいと判断したらそれを受け入れようとする⁴⁰。この姿勢の背後には、終末以前に生きる人間として、真理把握の暫定性の認識とそれゆえに他者を必要とする認識があった⁴¹。

5. まとめ

以上、リンゼイが会衆主義ピューリタンに見出した「集いの精神」の歴史の実体を、ピューリタン革命時の終末意識と「聖書のみ」の態度との結びつきによって例証したことになる。それはしかし、ピューリタンの言動をそのまま是認すべきことを意味しない。「聖なる共同社会」の形成を目指し、パトニー討論を導いたクロムウェルは、その後一種の独裁者となった。それは、彼や彼に連なるピューリタンが否応なく巻き込まれた歴史の悲劇であった。しかし、よしんば暴力的革命や独裁政治は批判して捨て

³⁹ 斎藤、前掲書、403頁。

⁴⁰ 「彼らは真理探究者であり、永遠の求道者である。死より甦り、今も生きて働き給う主イエス・キリストによってのみとらわれて生きることを願い、その真の自由の中で、自分の教派に自由にこだわり、しかも自らの属する教派を絶対視せず、他教派神学にいつも心を開き、そして対話し、学ぶことを忘れない」（同書、425-426頁）。

⁴¹ 大木は、聖書を正典として読むピューリタンの態度を踏まえて次のように述べる。「聖書正典の中で言われていることは、正典の『中』で、正典の『外』の啓示の可能性を容認する態度を可能にするのであります」（大木『組織神学序説』、286頁）。かかる認識は、耳を傾けるべき他者が原理的に非キリスト者も含むことを示している。

るべき産湯だとしても、彼らに備わっていた自己相対化の諸契機という赤子まで捨ててはならない⁴²。

とまれ、リンゼイの民主主義論と暴力の関係は今後も検討すべき課題である。リンゼイ自身は暴力（戦争）を正面から扱うことはなく⁴³、それはリンゼイを重視する多くの神学者においても同様である⁴⁴。その点で、再洗礼派系神学者ジョン・ハワード・ヨルダーは少数の例外であろう⁴⁵。非暴力倫理を称揚したことで知られるヨルダーは、リンゼイの「集いの精神」についても、価値ある教会的実践として評価する⁴⁶。ヨルダー神学における「集いの精神」の位置づけは今後の検討課題である。

キーワード:

A.D.リンゼイ、集いの精神、ピューリタン、自己相対化、終末論、聖書のみ

Keywords:

A. D. Lindsay, Sense of the Meeting, Puritan, self-relativization, eschatology, *Sola Scriptura*

⁴² 「オリヴァー・クロムウェルほど自分の果たしている役割を不本意とし、またできるだけことは権力によらず合意によって行いたいと願った独裁者は、ほとんどいなかった。・・・たとえイギリスが剣を手にした聖徒たちに支配されなければならなかったとしても、指揮をとった聖徒が神の真理をすでに見いだした者としてではなく、ただその探求者として自分を考えていたことは非常に幸福であった」(A.シンプソン『英米におけるピューリタンの伝統』大下尚一他訳、未来社、1966年、132頁)。

⁴³ A.D.リンゼイ『現代民主主義国家』紀藤信義訳、未来社、1969年、256-268頁。

⁴⁴ 日本でリンゼイを重視する神学者として例えば大木や近藤勝彦がいる。特に大木はその師ラインホルド・ニーバーの下でピューリタニズムを研究した。後期ニーバーは、その「キリスト教現実主義」と言われる立場を通し、暴力（戦争）を是認する傾向が強い。

⁴⁵ 参照、徳田信「ジョン・ハワード・ヨルダーの非暴力倫理 その教会論および終末論的構造」(『宣教学ジャーナル』Vol.13、2019年、125-147頁)。ヨルダーはニーバーに対する批判によって自らの非暴力倫理を明らかにしている。

⁴⁶ J.H.ヨルダー『社会を動かす礼拝共同体』矢口洋生ほか訳、東京ミッション研究所、2002年、107-119頁。