

# ロージャー・ウィリアムズと教会と国家

久保田 泰 夫

基礎教育課程

## Roger Williams' Thought on the Church and the State

Yasuo KUBOTA

*Division of Liberal Arts and Science*

(Received October 15, 1997 ; Accepted December 19, 1997)

This paper attempts to describe for Japanese colleagues part of the notable characteristics of Roger Williams' discussion on the church/state separation, as seen in the second part of his book *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (London, 1644) ; where Williams examines and criticizes *A Model of Church and Civil Power* allegedly composed by New England ministers, who sought cooperative relationship between the church and the civil government. In his verbal attacks on that model of the church-state, Williams often reveals his typological interpretation of the Scripture, which induces us to look beyond the tradition of Puritanism to Augustine and Eusebius.

### 1. 序 論

ロージャー・ウィリアムズの主著と見做される『信仰上に理由による迫害の血塗れの教義』*The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (London, 1644) は、彼の政教分離論の中核を成す書物で、その第一部の考察は前号で行った。本稿ではその第二部『教会と俗界の権力構造モデル』の検討と批判の要点を記述し、そこに見られるウィリアムズの思想と論理の特徴を論ずることとする。

彼が批判・攻撃の対象とした『教会と俗界の権力構造モデル』*A Model of Church and Civil Power* というタイトルの文書は実物の現存が確認されていない。その内容はウィリアムズが逐条的に批判するために引用している文言によって知ることができるのみである。彼は冒頭で、この文書が論敵ジョン・コトンが筆頭とするニューイングランドの聖職者によって作成され、セーラム教会に送られたものであると記録しているが、コトンはその執筆には関与していないと弁明している<sup>1)</sup>。しかし、この文書の作成が、入植して数年後、神政政治の確立に邁進しつつあったマサチューセッツ植民地政権の意向に基づいて管内の聖職者によって行われた可能性は高い。すなわち、1634/35年3月4日の同植民地総会議が「管内の全教会に対して聖書に則った教会規律の統一について協議し、なお、教会組織の統一とその安定した運営のために為政当局者が介入すべき限度を検討することを要請す

る」との議事録が残っているのである<sup>2)</sup>。また、この文書が実際に作成されたのは、ウィリアムズがセーラム教会の教師職に就任する是非をめぐる議論が沸騰していた時期でもあった。セーラム教会がウィリアムズを迎えようとしたのは、同教会の牧師サミュエル・スケルトンが1634年夏に死去して、その補充のためであった<sup>3)</sup>。ウィリアムズが『教会と俗界の権力構造モデル』を手に入れることができたのもセーラム教会の治会長老サミュエル・シャープに手紙で頼んだからだ、と書き残している<sup>4)</sup>。この状況から、『教会と俗界の権力構造モデル』が1634年夏頃にセーラム教会関係者の手許にあったことは確かである。当時、マサチューセッツの「首都」であるボストンに居住を許されなかったウィリアムズを受け入れようとしていたセーラムは(教会もタウンも)、同植民地政権との密着を避け、信仰生活においても比較的自由であったと思われるが、『教会と俗界の権力構造モデル』がセーラム教会関係者によって執筆された可能性も否定できない<sup>5)</sup>。この文書は教会と政府の役割りを一応分けているが、ここに描かれた両者の関係はウィリアムズにとって容認できなかったものである。彼のセーラム教会の教師職就任は、同教会に対するマサチューセッツ植民地政権の直接的な干渉によって実現を阻まれた。これに関する史料に、ウィリアムズがセーラム教会の治会長老シャープと連名でボストン教会に送った(多分1635年7月22日以後)質問状がある<sup>6)</sup>。これは、教師の任命という教会固有の事項に、俗界の政権が干渉したことに抗議し、ボストン教会

と他の各地の教会にもマサチューセッツ植民地政権に対する抗議の共同闘争を呼び掛けるものであった。しかし、多くの教会の幹部は政権側に近い立場にあったため、この呼び掛けは成功せず、セーラム教会もまたマサチューセッツ植民地政権の政治的圧力に屈することを余儀なくされた<sup>7)</sup>。

こうして、マサチューセッツ植民地政権の神政政治を批判し、弾圧に抵抗を続けたウィリアムズは、遂にこの年秋に同政権から管外追放の宣告を受けるに至った<sup>8)</sup>。この迫害の個人的体験がウィリアムズの著書における主張の背景の一部にあることを忘れてはならない。彼は、『教会と俗界の権力構造モデル』が「信仰上の理由による血塗れの迫害の更なる確証としてセーラム教会に送られた」との文言を第二部のサブタイトルとして、用いているのである。

## 2. 『教会と俗界の権力構造モデル』の構成

ウィリアムズの引用では、この文書の記述は16の標題(head)に分かれている。彼は引用文と自分の議論とを区別しているが、標題の立て方とその文言は、例えば“The first head, That both Iurisdictions may stand together,” “Their fifth Head is concerning the Magistrates power in making of Lawes,” “I shall now present you with their 10. Head, viz. concerning the Magistrates power in Matters of Doctrine”のように、形式が一定せず第三者的な記述になっており、この部分はウィリアムズが自分の言葉で書いたと思われる。次に『教会と俗界の権力構造モデル』（以下『モデル』と略称する）の序文及び16の標題（試訳）と、それに関わるウィリアムズの議論を含む章とページを示す。（ページ番号は1963年の翻刻版による。）

序文	第82章 (221-223ページ)
(1) 教会と政府の共存・併立	第83章 (223-225ページ)
(2) 教会権力と政府権力の優越性	第84, 85章 (226-232ページ)
(3) 各権力の目的	第86～91章 (232-247ページ)
(4) 各権力が目的を達成する固有の手段	第92, 93章 (247-254ページ)
(5) 立法における為政者の権力	第94～96章 (254-268ページ)
(6) 教会が為政者の法に従う限度	第97章 (268-270ページ)

(7) 教会（員）が為政者の法に違反した場合の為政者による処分（手続き）	第98, 99章 (271-278ページ)
(8) 教会の（組織）維持について為政者の有する権力	第100～102章 (278-290ページ)
(9) 為政者による教会の維持・助成	第103～107章 (291-308ページ)
(10) 教義に関わる為政者の権力	第108章 (308-311ページ)
(11) 信仰活動に関わる為政者の権力	第109～126章 (311-380ページ)
(12) 教会（員）を告発する為政者の権力	第127, 128章 (380-389ページ)
(13) 教会の諸集会に関わる為政者の権力	第129～134章の途中 (389-406ページ)
(14) 個々の教会の為政者に対する支配力	第134章の途中～135章 (406-411ページ)
(15) 為政者に対する教会の処分権（破門権）	第136章 (411-412ページ)
(16) 教会の自由と特権	第137, 138章 (412-425ページ)

上の各々の標題毎の章の数は異なり、各章の長さにも違いがあるが、『モデル』からの引用文は標題(5)で5ページ分（二分されている）になり、標題(4)(11)(12)(13)で2ページを超えているのを除いて概ね1ページ内外であるから、標題毎のページ数の多寡はウィリアムズの議論の長さ按比例していると考えてよい。この中で彼が最も多くのスペースを充てているのは標題(11)「信仰活動に関わる為政者の権力」で正味70ページにわたっている。この長さは政府権力による個人の信仰生活への干渉を排除する闘争に生涯の大半を捧げたウィリアムズの学識と経験と執念を象徴していると思われる。彼は自分の議論を数箇条に分けて整理しようと試みているが、その各箇条が更に細分化され論点が見失われそうに感ずる場合もある。この第二部も、第一部と同様に、〈平和〉と〈真理〉の二人の架空の人物の教理問答の形式を用いている。先に〈平和〉が、手に持っている『モデル』を標題毎に読み聞かせ、〈真理〉がそれを論評し、時に両者の質疑の形でウィリアムズの考えが示されている。また、『モデル』もそれを批判するウィリアムズの議論も、多くの点で聖書の記述を論拠としており、これに関連して聖書に記載されている人物、事件、歴史などに関する彼の予型論的解釈が随所に明確に打ち出されている。予型論の立場からウィ

リアムズの著作を考察して、コンパクトな評伝 *Roger Williams: His Contribution to American Tradition* (Bobbs-Merrill, 1953; Atheneum, 1962) を著したペリー・ミラーは、その中に『モデル』を批判するウィリアムズの議論を抜粋して収録している (Atheneum 版で144-156ページ)。抜粋はかなり断片的で、意図的な順序の組み替えもある (第138章の引用の途中で第120章と114章から1パラグラフずつ割り込ませてある) が、その章の番号を記すと第85, 86, 92, 99, 101, 106, 111, 112, 113, 114, 120, 138の各章となる。これらの章は、標題の(2)(3)(4)(7)(8)(9)(11)(16)に含まれるもので、この選択は網羅的である。ミラーから十数年の後にウィリアムズの政教分離論を整然とした構成と筆致で論じた名著 *Roger Williams: the Church and the State* (New York, 1967) で知られる、イエール大学の歴史学教授 (当時) の E. モーガンは編著 *Puritan Potitital Ideas* (Hobbs-Merrill, 1965) に、ウィリアムズの「『モデル』の検討と批判」から第92, 93 及び137章を無削除で収録している<sup>9)</sup>。最初の二つの章は標題(4)「各権力が目的を達成する固有の手段」の全体を構成していて、そこでは『モデル』が政府権力と教会権力の役割りをそれぞれ5項目ずつに整理して提示し、両権力の相互関係も端的に論じられている。ウィリアムズの論旨も比較的明快である。第137章の主題は教会側からの為政者の選任に関与する問題である。この選択は重点的であり、モーガンの関心と問題意識を反映していると思われる。

### 3. ウィリアムズの予型論について

標題別の議論に先立って、第82章でウィリアムズは『モデル』の序論を引用し、それを手厳しく批判している。最初に〈平和〉の言葉として「ここにある『モデル』は、多くの有能で信仰の篤い博学の人々の手になるが、恰もモーゼを墓から呼び戻し、イエスが地上に来臨し給うたことさえ否定するかの如き『時代錯誤的』な教会像と国家像を描いている (“Here is a *Modell* (framed by many able learned and godly hands) of such a Church and Commonweale as wakens Moses from his unknown Grave, and denies Jesus yet to have seen the Earth”)」というコメントがある (221ページ)。これは『モデル』が旧約聖書にある古代イスラエルの国民総加入の教会とそれを庇護する国王・為政者を模範とした時代錯誤をウィリアムズが衝いたことを表している。彼は、そのような旧約聖書の原型を基に描いた教会像と国家像を目指す『モデル』が宗教の統制を志向しているのを批判したのである。早くもここに、旧約聖書に関するウィリアムズの予型論的解釈の一端が顕われている。彼は旧約聖書にあ

るユダヤ民族の出エジプト、紅海渡渉、荒野での試練、カナンの地への定着までの道程をキリスト信徒の罪業解脱から洗礼と試練を経て魂の救済に至る過程に擬した記述をしているが (327ページ)、これもユダヤ民族の苦難からモーゼによる解放までの歴史を予型とし、その対型をキリスト信徒の魂の遍歴とした予型論的解釈の一例であろう。ウィリアムズは、旧約聖書にある古代ユダヤの王の事績がイエスの宗教指導者としての活動の予型であると見做した。すなわち、旧約の預言は新約におけるイエスの復活で成就していると考えた。そして、ユダヤの王が現世で国や社会を実際に動かす為政当局者の模範とすべき先例にならないことを繰り返し強調した。この種の議論で、彼は「予型 (type)」「対型 (antitype)」「比喩的 (figurative)」などの聖書の解釈学上の術語を用いて、見解を述べている。直截的な例は第117章にある次の文言に見られる。

yet David herein could not be a type of the Kings and Rulers of the Earth, but of the King of Heaven, Christ Iesus. (339ページ)

これと同じ内容を多少詳しく説明した例がある。旧約聖書にある古代イスラエルの王と他民族の王・支配者との相違を幾つか列挙する中で、ウィリアムズは、古代イスラエルの王が比喩的な予型としての面を有するのに対して、今の俗界の権力者はそのような側面を有していないことを指摘し、イスラエルの王には俗界の統治者と霊の世界の統治者としての二重の権力が賦与されていて、この霊の世界の統治者としての面が霊のイスラエルの王、すなわちキリスト・イエスを対型として打ち出されていると説いた。次の原文を参照。

I shall mention one difference more between the Kings of Israel and Judah, and all other Kings and Rulers of the Gentiles. Those Kings as Kings of Israel were all invested with a typicall and figurative respect, with which now no Civil power in the World can be invested. They wore a double Crowne, First, Civill: Secondly, Spirituall, in which respect they typed out the Spirituall King of Israel, Christ Jesus. (347ページ)

これに続けてウィリアムズは、この文脈で自分が用いる「予型」という語の定義を示し、それが「神の王国の王・教会の統治者の予型」の意味に限られることを強調している。そして、イスラエルの民族を救った人物として旧約聖書に登場するギデオン、バルク、サムソンなどがキリスト信徒の魂の救い主であるイエスの予型である

ことを重ねて指摘し、霊の世界でイエスは自身が王として直接統治する一方で、彼に仕える聖職者もその統治に参加させ、人間の自由な魂を取り戻させるのだ、と説いた。次に原文を示す。

When I say they were types, I make them not in all respect so to be, but as Kings and Governours over the Church and Kingdome of God, therein types. Hence all those Saviours and Deliverers. . . Gideon, Baruc, Sampson, &c. . . , so were they types of Iesus Christ, either Monarchically ruling by himself immediately, or Ministerially by such whom he pleaseth to send to vindicate the liberties and inheritances of his people. (347～348ページ)

このウィリアムズの見解と対立して、古代イスラエルの王も現世の俗界の権力者の予型であると解釈する可能性は残されている。ウィリアムは、そのような疑問を持つ者がいることを次のように〈平和〉の発言として指摘した。

they [the Kings of Israel] sat upon the Throne of David (which is expressly applied to Christ Iesus, *Luc.* 1. 32. *Acts* 2. 30. *Iohn* 1. 49.) their Crownes were figurative and ceremoniall: but some here question whether or no they were not types of civill Powers and Rulers now, when Kings and Queens shall be nursing Fathers and nursing Mothers, &c. (348ページ) ([ ] 内は筆者挿入)

上の例は、ウィリアムズがイスラエルの王の地位を比喩的・祭礼的な意味で解釈していたのに対して、『モデル』の執筆者が、それを現実界の為政者の予型と見做し、為政者を教会の養い親・庇護者と位置付ける根拠としようとしたことを物語っている。しかし、ウィリアムズがここに掲げた新約聖書の参照箇所は、イエスがダビデの後継者として霊の世界に君臨することを示唆していると解釈できる内容である。すなわち、『ルカによる福音書』第1章32節は、御使いがマリヤに向かってイエスの懐妊を告知して言った「彼は大いなる者となり、いと高き者の子と、となえられるでしょう。そして主なる神は彼に父ダビデの王座をお与えになり、(33節)彼はとこしえにヤコブの家を支配し、その支配は限りなく続くでしょう」である。『使徒行伝』第2章30節は、使徒ペテロがエルサレムで群衆に語った一部で、イエスの来臨に関するダビデの預言に言及して「彼は預言者であって、『その子孫の

ひとりを王位につかせよう』と、神が堅く彼に誓われたことを認めていたので」となっている。この二箇所の文言における「王座」「王位」の語を俗界の為政者としての王の意味に解釈する可能性は残されているが、次に引用する「神の子」すなわち「イスラエルの王」が地上の国家の君主、俗界の政権担当者の意味に解釈される可能性は乏しいと思われる。すなわち、『ヨハネによる福音書』第1章49節はガラリヤに向うイエスが途中で出会い、心に偽りが無い本当のイスラエル人と認めたナタニエルが彼に向かって言った「先生、あなたは神の子です。あなたはイスラエルの王です」となっている。この英語の文言は17世紀のピューリタンが常用したと言われる『ジュネーブ聖書』(1560年)では“Rabbi, thou art the Sonne of God: thou art the King of Israel” となっている。英国国教会の『欽定英訳聖書』(1611年)も“king”の語が小文字で始まっていることを除いて文言は同じである。ウィリアムズの予型論の例証として上に引用した文章の内容を総括したパラグラフがある。これはペリー・ミラーもウィリアムズの評伝に収録しているが、原文を次に示す。

those former types of the Land, of the People, of their Worships, were types and figures of a spirituall Land, spirituall People, and spirituall Worship under Christ. Therefore consequently, their Saviours, Redeemers, Deliverers, Judges, Kings, must also have their spirituall Antitypes, and so consequently not civill but spirituall Governours and Rulers; lest the very essential nature of Types, Figures and Shadowes be overthrowne. (353ページ)

(筆者 試訳)

これらの古代「イスラエル」の国、民人、礼拝の原型はキリストの御許における霊の世界の国、霊の世界の民人、霊の世界の礼拝の予型・予表である。従って、旧約聖書に登場する救い主、贖い主、解放者、士師、王などの対型は必然的に霊の世界のものとなり、俗界の統治者ではなくて霊の世界を統治し支配し給う方を意味するのである。この予型・予表・「キリストの出現の予兆である」影の本質的意味が覆されることがあってはならないのである。([ ] 内は筆者の解釈により挿入)<sup>10)</sup>

なお、type (予型) と figure (予表) の二つの語は、上で指摘したように、解釈学で予型論を論ずる場合の術語である。高森 昭著『解釈学の諸問題』によれば、type (予型) の語源はギリシア語の *τύπος* で、元来「打つこと」「打たれて作られたもの」を意味したが、新約聖書におい

て「教えの(刻印された)基準」「(倫理的な意味の)模範」「(天上における)原型」などのほかに新しく「新約の出来事の予表」の意味で用いられた例が二つあって、それが『ローマ人への手紙』第5章14節と『コリント人への第一の手紙』第10章6節である、とのことである<sup>11)</sup>。

このギリシア語はラテン語では *figura* に訳された。英訳聖書では *figure* になる。『ローマ人への手紙』第5章14節も、『ジュネーヴ聖書』と『欽定英訳聖書』において、キリストの予型としてのアダムの意味で “the figure of him that was to come” の語句を用いている。因みに二十世紀の中頃に出た *Revised Standard Version* (1953年) では、この箇所では *type* の語を用いて “a type of the one who was to come” となっていることを指摘しておきたい<sup>12)</sup>。ラテン語の *figura* は元来「造形物」を意味し、修辭学の用語として広く用いられていたが、中世のスコラ神学者の聖書解釈では予型的解釈が比喩的解釈に接近し、両者の区別ができない程になったとのことである<sup>13)</sup>。

中世的な *figura* (予表) の概念はルターにより修正された。彼は「予表とその成就たるキリストの間には、漸進的上昇ではなく緊張的相反が存在し、キリストの救いのわざによってのみ、旧約聖書の予表は移りゆくものに過ぎぬ所以があらわにせられていることを強調」したとのことである<sup>14)</sup>。ウィリアムズと同時代の17世紀プロテスタント正統派神学では、*figura* に代わってギリシア語からの借用語 *typus* が予型論の用語としての地位を確立し、また、*allegoria* (比喩) の語が「聖書の字句的意義を超えて新しい霊的意義を明らかにするものであり... かくれた教義をてらし出すために用いるもの」となったとのことである<sup>15)</sup>。

以上の高森氏の論考はドイツ語圏の神学を中心としたものであるが、これとの関連でウィリアムズと同時代の英語圏の神学における予型論を考察する余裕は本稿にはない。また、予型論にも様々な学派があり、ウィリアムズの予型論がどの学派に最も近いかを判定するのも容易ではない<sup>16)</sup>。ウィリアムズは旧約の予型とその対型(預言とその成就)としてのイエスの関係についてルターに似た考えを持っていたように思われるが、予型論の立場からウィリアムズとコトンの論争について新しい見解を示したサクヴァン・パーコヴィッチは、ウィリアムズの聖書解釈の方法を比喩的な範疇に入れている<sup>17)</sup>。

パーコヴィッチは、ウィリアムズの聖書解釈と対照的な、コトンを筆頭とするマサチューセッツの神政政治推進派の考えの根拠を次のように説明している。すなわち、彼等は自らを旧約聖書のイスラエルの民の対型に擬し、そこに英本国の迫害を逃れて大西洋を渡り、北米大陸の荒野での試練を経て神意に基づく教会中心の国家

(church-state) を建設する意義を見出したのであった。そして、英国国教会に反逆し、英本国の様々な束縛・規範を脱して北米大陸に渡ったピューリタンが新しい行動指針や先例を聖書、特に旧約聖書の中に求めたのは当然の成り行きであった<sup>18)</sup>。このように、マサチューセッツの神政政治推進派は、旧約の出来事を予型とし、現世における自らの所業をその対型に擬した。そして、自らの教会中心の国家建設を旧約の預言の実現であると認識して、その間に歴史的な連続性を求めたのであった。他方、ウィリアムズは、旧約の預言は新約におけるイエスの復活で完結しており、旧約の出来事はイエスの事績の予型としてのみ意味を持つのであって現世とは歴史的な繋がりはない、と考えたのである。すなわち、旧約聖書の原型に示された預言は新約聖書において、特にキリストの復活によって成就したので、歴史はそこで断絶され、預言はキリスト信徒の内面においてのみ実現する、という解釈である。この解釈によって、旧約聖書のイスラエルの王とその所業や法は、現世における模範あるいは先例としての意味を失い、現実界には対比すべきものない純粋に精神的・儀礼的・象徴的・寓話的意味のみを持つことになったのである<sup>19)</sup>。

#### 4. 為政者と教会との関係

『モデル』に対するウィリアムズの批判の背景に予型論があることは前節で述べた。特に、『モデル』が旧約聖書のイスラエルの王の先例(予型)に基づいて「真正な宗教」の育成と教会の保護・監督を為政者(俗界の政治権力者)の任務に位置付けたことが批判の対象になったのである。ここでは『モデル』の第92章を中心に、為政者と教会のそれぞれの任務がどのように規定されているかを概観することとする。ウィリアムズの引用によれば、『モデル』は為政者の任務は政治に関わり、教会の任務は宗教に関わると前置きして、それぞれの任務を5項目ずつに整理している。まず、為政者の任務を政治のみに関わるものとして、次のように要約している(247~248ページ)。

1. 神の御言葉に従い、国民の実情に適した政治体制を確立すること。
2. 市民生活の平和は社会正義を守るだけでなく、真に正しい宗教の円滑な浸透により維持されるので、そのための健全な市民法(Civil Lawes)を制定・公布・確立すること。宗教が墮落した土地では市民生活の平和も維持できない。(『歴代志・下』第15章、3, 5, 6節; 『士師記』第8章を参照)

この種の法は、宗教について細かく規定していても、市民法として扱われる。これと逆に、宣誓は、市民生活に関わる場合でも、宗教的な事項と見做される。

3. 法の執行者たる公務員の選出と任命。
4. 法の違反者の処罰とその遵守者の表彰。
5. 市民生活の安寧を乱す者に対する武力の行使。

次に、教会が目的を達成するための手段は宗教的なものとされ、次の5項目に要約されている。(248ページ)

1. キリストの御言葉により示された型による教会の統治形態の確立。
2. 教会に関する法の唯一の制定者はキリストであることを確認し、キリストの法を公布すること。
3. キリストの御言葉により指名された者のみを教会役職者に選任・叙任すること。
4. 教会員には信仰の確認された者のみを加入させ、違反者には宗教上の処分を行う。
5. 非教会員による治安妨害等の災厄には祈りと忍耐で耐える。

このように、為政者側が教会の義務遂行を監督する(“to see that the Church doth her duty herein”) 権限を有しているが、教会と為政者の政治権力はかなり分けられていたと言える<sup>20)</sup>。しかし、為政者の任務の第2項の後段にある宣誓については微妙な問題がある。宣誓は上の規定では俗界の市民生活に関わる問題の場合でも宗教的事項として扱われている。これは、宣誓(英語では“swear”)が「神の立ち会いを前提とする行為」だからである。この語は『オックスフォード英語大辞典』でも「神または超自然的な力に訴えて、自分の言葉の真実性を証明する」という意味になっている。ウィリアムズが1635年にマサチューセッツ植民地総会議から管外追放の宣告を受けた理由のひとつも宣誓に関係している。当時、英本国からの武力干渉を排除するため住民の団結強化を意図した同植民地政権が管内の成人男子に強制した忠誠の宣誓をウィリアムズが拒否したのである。このような俗事に、神の立ち会いを前提とする宣誓を無差別に、不信心な者にも強制するマサチューセッツ政権を彼は信念としては許せなかったのである<sup>21)</sup>。また、彼は第一回英国渡航の際、親の財産の相続に関してロンドンの裁判所での宣誓を拒否したために、相続権を失うという不利益を甘受した<sup>22)</sup>。ウィリアムズは「神の名を妄りに唱えてはならぬ」という十戒を厳守したのである。

ウィリアムズは上で為政者の任務として記述された項目は概ね是認している。しかし俗権により設立された政府が神の配偶である教会の保護・監督を司ることに徹底的に反対した。これに関して、ウィリアムズは、「俗界

の政府は人々の市民生活の平和、特にその身体と財産、を守るために神により定められたものである(“a civill Government is an Ordinance of God, to conserve the civill peace of people, so farre as concernes their Bodies and Goods”)」ことを確認した上で、この前提に基づいて、次のように政府の本質に関する鋭い指摘をしている。

from this Grant I infer . . . that the Sovereigne, originall, and foundation of civill power lies in the people, (whom they must needs meane by the civill power distinct from the Government set up.) And if so, that a People may erect and establish what forme of Government seemes to them most meete for their civill condition: It is evident that such Governments as are by them erected and established, have no more power, nor for no longer time, then the civill power or people consenting and agreeing shall betrust them with . . . And if so, that the Magistrates receive their power of governing the Church, from the People; undeniably it followes, that a people, as a people, naturally considered (of what Nature or Nation soever in Europe, Asia, Africa or America) have fundamentally and originally, as men, a power to governe the Church, to see her doe her duty, to correct her, to redresse, reforme, establish, &c. And if this be not to pull God and Christ, and Spirit out of Heaven, and subject them unto naturall, sinfull, inconstant men, and so consequently to Sathan himselfe, by whom all peoples naturally are guided. . . . (249-250ページ)

(筆者 試訳)

上の前提から私は、俗界権力の最高の根源は国民に在る、と考える。(『モデル』の言う俗権もこの意味であり、政府とは別個のものである。) そうであるならば、国民は自分たちの市民生活の実情に最も適したと思われる形態の政府を設置・確立できるのであり、その政府は俗権、すなわち、国民の同意を超える権力を持つことはできず、国民が同意した期間を超えて権力の座に在ることができないことは明らかである。

そうだとすれば、政府の為政者は教会を支配する権力を国民から受け取ることとなり、必然的に国民は、自然のままに生きる人間でありながら(ヨーロッパ、アジア、アフリカ、アメリカでどのような性質で、どのような民族でも)、基本的にまた根源的に、人間として教会を支配し、教会の義務の遂行を監督し、その誤りを懲らしめ、教会を正し、改革し、確立する権力を持つことになる。

これは、神とキリストと精霊を天界から引きずり降ろし、この未教化で罪深い移り気な人間に従属させ、その結果、自然のままに生きる全ての人間が従う悪魔大王に神・キリスト・精霊に従属させてしまうことになるのではないのか。

このウィリアムズの論評の前半は、近代民主主義の基本理念と一致する内容になっているが、ここで彼は主権在民の民主政治の原理を説いているのではない。国民の主権により設立された俗界の政府には神の代行を務める資格がないことを指摘しているのである。神の支配下にあり、神の配偶と位置付けられる教会を支配する権限は人間の組織した機関である政府には元来備わっている筈がないことを、ウィリアムズは強調したのである。

政治と宗教の関係について、ウィリアムズはもう一つ興味深い論評をしている。それは『モデル』が為政者の任務に「真正な宗教」の維持・振興を含める理由として「宗教が墮落していると市民生活の平安が保てない」ことを挙げたのに対して、ウィリアムズが「宗教が墮落していても、また、イエス・キリストの名前さえ知られていない土地にも立派な国家・王国が平和に栄えた実例は沢山あり、この事実がヨーロッパ、アジア、アフリカ、アメリカに見られることは歴史家、旅行者、貿易業者が証言できる」と指摘した(251ページ)。『モデル』が真に正しい宗教の厳正な維持を為政者の任務として規定した論拠として、旧約聖書『歴代志・下』第15章3、5、6節と『士師記』第8章を挙げている。これは、イスラエル王国が宗教の墮落によって、神の怒りに触れた悲惨な状態を記したものであるが、これをウィリアムズは、予型論の立場から、現実の国家機構を構築する場合に考慮すべき要件ではなく、キリスト信徒の教会の在り方を象徴する記述であると解釈している。彼はその解釈を、次の引用文に見られるように、「予表 (figure)」「対型 (antitype)」の術語を用いて示している。

... it must still have reference to that peculiar state unto which God called the seed of one man, Abraham, in a figure, dealing so with them as he dealt not with any Nation in the World, *Psal.* 146. *Rom.* 9. The Antitype to this State I have proved to be the Christian Church, which consequently hath been and is afflicted with spirituall plagues, desolations and captivities, for corrupting of that Religion which hath been revealed unto them. (251ページ)

(筆者 試訳)

それ [= 聖書の『歴代志・下』第15章3節などの記述]

は、予表として、神がアブラハムの子らとお呼びになった特別な国を指しているのである。神がそのように扱われた国は世界のどこにもない。(『詩篇』第146篇、『ローマ人への手紙』第9章参照) この国の対型がキリスト信徒の教会であること、すなわち、神の啓示により授かった宗教を墮落させたために魂が罰を受けて荒廃し、魂が解き放たれない故に苦悩しているキリスト信徒の教会であることを私は証明したのだ。

ウィリアムズは、教会は信仰に目覚めた信徒が自由意思で結成する団体と考えている。教会は霊の世界で神の恩恵を受けるという特権を授かっている。しかし、神を真に信ずる者は、英本国でもニューイングランドの英領植民地でも一部の人間に限られており、その信者の集まりである教会は現実の市民社会の中では一種の「自律的任意団体」である、とウィリアムズは考えた(73ページ)。ニューイングランドでは、教会員になるためには信仰告白などの資格審査があり、教会の独立性と純潔性は一応保たれているように見える。これは、ウィリアムズにとって、英本国で国王を頂点とする全国組織の下で時に地方行政にも利用された教区という地域単位に置かれた教会と比較して、教会の組織そのものの在り方としては、或る程度望ましい方向に近付いている、と思われたであろう。

『モデル』では、標題の8「教会の(組織)維持について為政者の有する権力」の第3項で「為政者は管轄下の成人男子全員に神の御言葉を聴くことを強制する権力を有する」と規定し、その理由として『ヨナ書』第3章と『士師記』第3章20節を根拠に「神の御言葉を聴くことは異教徒にとっても当然の義務である(“hearing the Word of God is a duty which the light of Nature leadeth even Heathens to”)」との強い姿勢を示している。しかし、為政者の権力には限界があり、成人男子全員を強制的に教会に加入させる力がないことを認めている。その理由を、『モデル』は、人を教会の良い構成員にするのは「為政者の振るう剣の力ではなく、神の御言葉の力である(“which is not wrought by the power of the Sword, but by the power of the Word”)」と説明しているが、これはウィリアムズの考えと一致している。これに続いて、為政者は教会に対して特定の人物を教会員として受け入れるよう強制はできないこと、教会員の加入認定は教会自身の裁量で行うことが規定されている(279ページ)。この教会員の加入・除籍に関する為政者の不介入については、『ケンブリッジ綱領』にも第17章4項に規定されている<sup>23)</sup>。

このように、ニューイングランドでは教会固有の領域

に政権が介入しないように一応の抑止条項はあったが、それでもウィリアムズには納得できなかった。彼は教会と政府がいわば「同一平面上」で対等に併置される機関ではなく、別個の次元に属するものと考えていた。教会は真の信仰に覚醒したキリスト信徒の団体として霊の世界にのみ関わるもので、異教徒・不信心者とは全く無縁の存在である。それに反して、政府は現実の日々の生活において管轄下の（不信心者、異教徒を含む）全住民の生命・身体・財産の安全を守ることを第一の任務とする組織である。キリスト信徒は教会の構成員であり、地域住民としては政府の保護を受けるとともに義務も負い、時に政権の役職にも就くが、『モデル』の規定で政府と教会の機能が画然と区別されていないことを、ウィリアムズは執拗に攻撃したのである。

## 5. 為政者と教会が対立した場合について

ウィリアムズは、一人の人間が教会員で政権の役職に就いた場合、この二つの立場を峻別することを要求する。『モデル』の序文は、「国家のあらゆる構成員は（教会員ならば）キリストの王国の法に従い、キリスト（の名）において教会の咎めにも服する（“every member of the Commonweale (being a member of the Church) is subject to the Lawes of Christs Kingdome, and in him to the censures of the Church”）」と規定しているが、ウィリアムズは、この文言を「為政者がキリスト信徒で教会員である場合、宗教上の問題では教会の立場が優先する（“they grant the Church of Christ in Spirituall causes to be superiour and over the highest Magistrates in the World, if members of the Church.”）」という意味に解釈した（222ページ）。この解釈では、教会員としての加入認定・除籍・破門は、該当者が最高の政治権力者であっても、教会の裁量に委ねられる。これは、為政者として十戒の前半部にある宗教上の戒律の順守とそのための教会の設立・改革に邁進するマサチューセッツの神政政治推進派の信条に反する、とウィリアムズは皮肉な指摘をしたのである。為政者と雖も何かに従う場合はあるが、上の規定のままでは、宗教上の問題で同一人物が、キリストの裁きの場で、同時に裁判官席と被告席に座するという矛盾が生ずる（“in severall respects, he that is a Governour may be a subject; but in one and the same spirituall respect to judge and to be judged: to sit on the Bench, and stand at the Bar of Christ Jesus, is as impossible as to reconcile the East and West together.”）とウィリアムズは批判したのである（223ページ）。これと同じ趣旨の指摘が第2項「教会権力と政府権力の優越性」を扱った第85章にも見られる。教会か政権のどちらか

に違法行為があって裁判になった場合、双方の権力関係に関する『モデル』の規定では同一人物が被告にも裁判官にもなるという奇妙な事態となり、これが多くの混乱と流血の悲劇の原因となった、とウィリアムズは言っている（229ページ）。このように、『モデル』の規定がマサチューセッツの神政政治の枠内では有効に機能しないことを批判しつつ、ウィリアムズは持論を展開した。彼はその目的で『モデル』を利用したのであり、その規定の改善案を示したわけではない。

上の、同一人物が同時に被告と裁判官になるという論理は判り難い。これについて〈平和〉が説明を求めたのに対して〈真理〉が次のように、教会の役員人事をめぐる教会と為政者の対立の例を挙げて説明している。教会がその会員の一人を教会役職者に選出したところ、為政者が反対したとする。この場合、為政者の干渉を排除する特権が教会にはある筈で（279ページ参照）、教会は役職者の叙任手続きを強行し、為政者側も独自の判断でこの役職者の就任を無効とし、対立が激化する。教会は為政者の措置に抗議して、これを信仰の迫害と断定し為政者を破門するに至る。一方、為政者も、自己の良心と古代イスラエルの原型に従って、教会の行動をキリストの教えの濫用・冒瀆と断じて、司法裁判に持ち込み、物理的な力で処断する。このように、宗教的な問題で、為政者が教会を兵馬の権を以て処置できる権力を認める『モデル』の基本構想の矛盾をウィリアムズは批判したのである（230～231ページ）。

彼は、更に一般論として、為政者・君主が教会を抹殺しようとして、武力を実際に行使した場合について、当時ドイツを中心とするヨーロッパ大陸を荒廃させた三十年戦争を念頭に置いて、次の問いを投げ掛けている。すなわち、このような事態が発生すると教会は教皇領の安全地帯に逃避し、自国の君主を破門し、その王位や王権を否認し、外国の君主に武力介入を求めるのか、という問いである。ウィリアムズは『モデル』の執筆者がこのような事態までは想定していないと推測しながらも、彼等の思想が究極的にはこのように深刻な結果を招く危険性を内蔵している、と指摘したのである（231ページ）。なお、ウィリアムズは、教会が宗教上の問題で為政者を裁くことができるのは、為政者が当該教会の構成員である場合に限られ、為政者が他の宗教の信者である場合は問題にならないことを、『コリント人への第一の手紙』第5章12節「外の人たちを裁くのは、私たちのすることであろうか。あなたがたの裁くべき者は、内の人たちではないか。外の人たちは神が裁くのである」を根拠として、指摘した（231～232ページ）。この指摘には、『モデル』が、マサチューセッツにおける為政者が教会と同じ宗派



に属すキリスト信徒であるとの前提に基づいて、書かれていることへの批判が込められている。当時のマサチューセッツでは、参政権を有するのは自由公民 (free-man) に限られ、自由公民は信仰心の確認された教会員に限定されていた<sup>24)</sup>。また、教会の設立は認可制になっていた。1635/36年3月3日の総会議の議事録には「新たに教会を設立しようとする時は、政権の為政当局者 (magistrates) と管内にある過半数の教会の長老 (elders of the greater parte of the churches) に設立の趣旨を承認して貰わねばならぬ」ことと「この認可を得ないで設立した教会のメンバーには公民権を与えない」ことを規定している<sup>25)</sup>。つまり、教会は政権の行政管理の下に置かれ、閉鎖的同質性を保持する仕組みになっていた、と言えるのである。この状況を基に『モデル』の規定は書かれたのである。現実生活における政治に、政権が認めた教会のメンバー以外の一般住民が参加する機会を与えられていなかったという状況も考慮しておかねばならない。

また、ウィリアムズは、単に政権・為政者側から教会へ向けられる弾圧を警戒しただけではない。国家の治安維持における為政者の正当な権力の行使は当然のこととして認めている。教会が他人の身体・財産に危害を及ぼし、国家の治安を乱した場合、為政者は断固として剣の力で教会を庸懲するのだ、とウィリアムズは明快に論じている。次の原文で彼が典拠としている『ローマ人への手紙』第13章4節には「彼 [= 支配者] はいたづらに剣を帯びているのではない。彼は神の僕であって、悪を行う者に対しては、怒りをもって報いる... ([ ] 内は筆者挿入)」という文言がある。

If the Church offend against the civill peace of the State, by wronging the bodies or goods of any, the Magistrate bears not the sword in vaine, *Rom.* 13. to correct any or all the members of the Church. And this I conceive to be the onely way of the God of Peace. (252ページ)

ここでウィリアムズが『ローマ人への手紙』第13章の「為政者は無意味に剣を帯びているのではない」を引用して「これが、平和を護る神の御心に適う、唯一の方法であると信ずる」と言っているのは意外な印象を与える。しかし、これは、彼が霊の世界を司るのを本務とする教会の活動領域と、現実の世界で市民生活の安寧の確保を任務とする政府の活動領域が、次元を異にするものと考えていることを表している。このように整理されたウィリアムズの思考では、俗界において医師会や貿易商社と同列の任意団体と位置付けられる教会 (73ページ) に治

外法権は認められないのである。

## 6. 教会の宗教活動と為政者について

『モデル』の第11項の標題は「信仰活動に関わる為政者の権力」である。そこに為政者には「墮落した教会を改革して純粋な宗教活動を確立し、教会を墮落させようと企む者を剣の力を用いて制圧し、真正な教会を保護する権力がある」と謳われている。そして、宗教の墮落の原因の一つとして為政者の不在または怠慢を指摘し、その例として『士師記』第17章6節「そのころイスラエルには王がなかったので、人々はおのおの自分たちの目に正しいと思うことを行なった」という記述を示した。もう一つの原因として、改革を怠る高位聖職者を放任・黙認した為政者の責任を挙げ、その例を『使徒行伝』第18章12-17節に求めた。これは、パウロがキリスト教の布教活動をユダヤ人に咎められ法廷に連行された時、総督ガリオが、これを律法に関する問題としてユダヤ人の意思に任せ、自らは関与せず、この裁判の引き受けを拒否した事件である。これを一つの拠り所として、『モデル』は教会改革の推進は為政者の責務であることを強調し、その権威の典拠を『ローマ人への手紙』第13章1～6節に求めた (311～312ページ)。これは、すべての権威を神に由来するものとし、その権威に従うことを使徒パウロが民衆に説いている箇所である。

『モデル』は、キリスト教圏の諸国の君主が宗教を専ら聖職者に任せていたことが反キリスト的な諸悪の原因となったとの理由で (312ページ)、教会の活動に対する為政者側の積極的な関与・介入を要求したが、一方で、為政者が干渉を控えるべき事項も列挙している。例えば、宗教活動の統一などの名目で、法律や布告によって教会の祈禱・典礼の様式や式服などを強制することはできない、と規定している (313ページ)。そして、俗権による国家の為政者・君主が教会の宗教活動に干渉できないことを、君主が船に乗った場合の立場に譬えて説明している。すなわち、君主は、乗組員を含む船上の全員の身柄を支配する権力を有するが、乗組員の活動は支配できない。それを支配するのは船頭である。しかし、船頭が明らかな過ちを犯せば、君主は他の乗客と同様に船頭を咎めることができ、また、船頭が他人の生命・身体・財産を危うくする場合には、君主は権力でこれを処罰できるのは当然である。この譬えに基づいて『モデル』は、宗教活動・礼拝様式などを決めるのは教会の本来の支配者キリストであることを確認し、その典拠として、キリストによる公平と正義に基づく平和的な統治を預言した『イザヤ書』第9章6, 7節を示した。しかし、ウィリアムズの考えでは、教会の統制・支配はキリストの仕事で

あって、俗界の為政者が手を出すべき性質のものではなく、これを企てることは、キリストを凌駕しようと企み、聖霊をも制肘することになって甚だしい冒瀆行為と見做されるのである (314ページ)。

このように、『モデル』は為政者の義務として、墮落した宗教活動の改革、純粋な宗教活動の確立と保護、偶像崇拜の禁止などを規定し、その根拠を聖書に求めた。ここでも、ウィリアムズは予型論的解釈に基づいて『モデル』の規定を論破した。次に引用する彼の言葉は「古代イスラエル国はキリストの教会を予表し、その予型となっているに過ぎず (“merely figurative and typing out”), 教会は主イエスの力によって支配・統制され、その確立・改革・防衛などもイエスの力によって行うもので、俗人為政者の成すべき業ではない」という内容である。

I shall evidently prove that the state of Israel as a Nationall State made up of Spirituall and Civill power, so farre as it attended upon the spirituall, was merely figurative and typing out the Christian Churches consisting of both Jewes and Gentiles, enjoying the true power of the Lord Iesus, establishing, reforming, correcting, defending in all cases concerning his Kingdome and Government. (316ページ)

この宗教活動に関わる為政者の権力に関するウィリアムズの議論は延々と続くが、内容は旧約聖書の記述にある古代イスラエル王国の歴史の予型論的解釈が中心である。例えば『申命記』第7章に神がイスラエルの民に命じて七つの民族を滅ぼしその偶像を破壊させた記述があるが、ウィリアムズはこの話しをキリスト信徒の内面の葛藤の予型として解釈した。言い換えると、これは霊の世界の出来事を象徴するもので、「キリスト信徒が神の霊の剣、すなわち、神の御言葉によって自己の内面の悪心を抑えて、神の相続人になるという霊の世界の予型である (“This onely is true in a spirituall Antitype, when Gods people by the Sword (the two-edged Sword of Gods Spirit) slay the ungodly and become Heires, yea fellow Heires with Christ Iesus”）」と説明している (318ページ)。ほかにも「カナンの地はキリスト信徒の教会の予型である (“this Land . . . was a figure or type of the kingdome of Heaven above, begun here below in the Church and Kingdome of God”）」という記述もあり (322ページ)、ウィリアムズの論旨は、ここでも予型論で貫かれている。予型論によるウィリアムズの議論の中では「ユダヤ人」はキリスト信徒の予型としての意味で用いられ、

また、キリスト信徒は回心者であって、民族による差別は存在しないことになっている。次の引用文を参照。

This people of Israel in that Nationall State were a type of all the Children of God . . . who are therefore called the Children of Abraham, and the Israel of God, *Gal. 3. & Gal. 6.* A Kingly Priesthood and holy Nation (*1 Pet. 2. 9.*) is a cleare and manifest Antitype to the former Israel, *Exod. 19. 6.* Hence Christians now are figuratively in this respect called Jewes, *Rev. 3.* where lies a cleare distinction of the true and false Christian under the consideration of the true and false Jew: . . . But out of all Nations, Tongues and Languages is God pleased to call some and redeem them to Himself (*Rev. 5. 9.*) And God made no difference betweene the Iewes and Gentiles, Greekes and Scythians, *Gal. 3.* who by Regeneration or second birth, become the Israel of God. *Gal. 6.* . . . (328ページ)

(筆者 試訳)

この古代イスラエルの民族国家の国民は神の子の予型である。そのため、神の子であるキリスト信徒はアブラハムの子ら、神のイスラエルの民と呼ばれるのである(『ガラテヤ人への手紙』第3章6～9節)。『ペテロの手紙 第1』第2章9節にある「王である祭司、聖なる国民」は古代イスラエルの民、すなわち、『出エジプト記』第19章6節でイスラエル人に伝えるよう主がモーゼに仰せられた「あなたがたはわたしにとって祭司の王国、聖なる国民となる」の言葉が意味するイスラエル王国・国民の対型であることは明白である。それ故に、キリスト信徒はこの意味で比喩的にユダヤの民と呼ばれるが、この場合、本当のユダヤ人と偽りのユダヤ人があったように(『ヨハネの黙示録』第3章9節)、本当のキリスト信徒と偽りのキリスト信徒は明らかに区別される。(中略)しかし、あらゆる民族、諸々の言語の中から、神は一部の人々を召し出され御自身のために贖われた(『ヨハネの黙示録』第5章9節)。神はその人々の間にユダヤ人であるかないか、ギリシャ人かスキティア人かなど区別はなされない(『ガラテヤ人への手紙』第3章27節)。これらの人々は新しく造り変えられ、生まれ変わって、神のイスラエル人になったのである(同、第6章15節)。

上の訳文で『ペテロの手紙 第1』と『出エジプト記』の両方に出てくる「祭司の王国、聖なる国民」の部分はウィリアムズの考えが的確に表現できるように注釈的な語句を付け加えた。

ウィリアムズは、宗教活動に関する国家権力による統

制がもたらす災厄を再三警告している。この彼の持論を予型論を用いて集約した文章があるので、「信仰活動に関わる為政者の権力」の議論のまとめとして、少し長いが引用する。彼は『民数記』第9章13節にある過越しの祝いを厳守する規定を例に挙げて、このような宗教行事を全国民に一律に強制することから生ずる災厄の危険性を指摘したのである。

All that whole Nation was bound to celebrate and keepe the Feast of the Passeover in his season, or else they were to be put to death. But doth God require a whole Nation, Country or Kingdome now thus to celebrate the spirituall Passeover, the Supper and Feast of the Lambe Christ Jesus, at such a time once a yeare, and that whosoever shall not so doe shall bee put to death? What horrible prophanations, what grosse hypocrisies, yea what wonderfull desolations (sooner or later) must needs follow upon such a course? . . .

What a world of hypocrisie from hence is practised by thousands, that for feare will stoope to give that God their bodies in a forme, whom yet in truth their hearts affect not?

Yea also what a world of prophanation of the holy Name and holy Ordinaces of the Lord in prostituting the holy things of God. . . to prophane, impenitent and unregenerate persons?

Lastly, what slaughters both of men and women must this necessarily bring into the world, by the Insurrections and Civill Warres about Religion and Conscience? Yea what slaughters of the innocent and faithfull witnesses of Christ Jesus, who choose to bee slaine all the day long for Christ his sake, and to fight for their Lord and Master Christ, onely with spirituall and Christian weapons? . . .

As sure as the blessed substance to all those shad-owes, Christ Iesus is come, so unmatchable and never to bee paralleled by any Nationall State was that Israel in the Figure or Shadow.

And yet the Israel of God now, the Regenerate or Newborne, the circumcised in Heart by Repentance and Mortification, who willingly submit unto the Lord Iesus as their onely King and Head, may fitly parallell and answer that Israel in the type, without such danger of hypocrisie, of such horrible prophanations, and of firing the Civill State in such bloody combustions, as all Ages have brought forth upon this compelling a whole

Nation or Kingdome to be the anytitype of Israel. (329~330ページ)

(筆者 試訳)

全国民が過越しの祝いを特定の時期に行うことを義務付けられ、その義務を守らねば死罪になったとのことである。しかし、神は、ある国の全国民が今でもこのように霊の過越しの祝い、小羊イエスとの会食を毎年一回この時期に行うことを義務付け、それを守らない者を死罪に処すと本当にお考えであろうか。これが実際行われたならば、神に対する恐るべき冒瀆、極端な偽善、想像を絶する荒廃が生ずるであろう。

この場合は、多数の人間による大規模な偽善が横行し、恐怖に駆られた多数の人間がその恐ろしい神に形の上だけでは屈従しても実際に心は向けないであろう。

神の聖なるものを、神への畏怖も悔恨の情も知らぬ非回心者にまで無差別に与えることは、神の聖なる御名と聖なる儀式を汚すことになるであろう。

この結果、宗教と信仰をめぐる反乱と内戦が起き、大量殺戮が避けられなくなる。キリスト・イエスを信じ、その証人となった信仰の篤い罪のない多くの人が、主キリストのために命を捨てて戦い、キリスト信徒として霊の武器のみで戦うこととなり、大勢が殺されることになるのではないか。(中略)

これらの影・予表を確かに成就するものとして救い主イエスは来臨し給うた。そして予表・影として示された古代イスラエル王国は、いかなる民族国家も匹敵し得ない他に比類のないものである。神のイスラエルの民は今や再生し、生まれ変わり、悔悟と禁欲によって心に割礼を施し、主イエスを唯一の王・首長として従っており、彼等は正にあの予型に示されたイスラエル国に相当するものなのである。[このキリスト信徒の内面に築かれた霊の王国では]、昔のように一国全体を古代イスラエル王国の対型に仕立てたために[すなわち、国家による宗教の統一を企図したために]生ずる偽善も神への冒瀆もなく、兵火で国を焼くこともないのである。([ ]内は筆者の解釈による挿入)

## 7. 結 語

ウィリアムズの政教分離思想については論ずべき問題が多く、本稿ではその一端に触れたに過ぎない。『モデル』の執筆者と見做されウィリアムズから批判を浴びたジョン・コトンは反論として後年出版した *The Bloody Tenent, Washed, And made white in the bloud of the Lambe* (邦語仮題『血塗れの教義は小羊の血で洗い清められた』)(London, 1647)の中で、『モデル』の執筆に関する反論には僅か3ページ半を充てているに過ぎない。

しかも、コトンは、ウィリアムズに対する本格的な反論は『モデル』の執筆者(複数) (“my Brethren, who penned that Modell”)に任せると言っている<sup>26)</sup>。この事実、彼が『モデル』の執筆に関与しなかったことを示唆していると思われる。

ウィリアムズに対するコトンの具体的な反論も二つの問題にとどまっている。その一つは「『モデル』がモーゼを墓から呼び戻しキリストの来臨を否定するかのごとき時代錯誤をしている」というウィリアムズの批判に応じて、「『モデル』はモーゼとキリストを対立的な関係で考えてはおらず、キリストの来臨はモーゼの律法を廃棄するためではなかった」という反論で、その論拠として『マタイによる福音書』第5章17節を引き合いに出した<sup>27)</sup>。もうひとつは、教会と為政者の役割り分担についての反論である。コトンは、為政者が教会員であり、重罪を犯した場合、それが俗事であっても、教会はその為政者を厳しく罰する義務があること (“the Church is bound to deale faithfully with the Magistrate”), また、それが認められるならば、教会が十戒の前半(宗教上の戒律)に対する重大な違反をした場合、為政者は教会を厳しく罰する権力を与えられるのは当然だ、との見解である<sup>28)</sup>。このように、コトンは人の信仰・魂の問題・霊の世界を司る教会と人の現実生活を律する政府を言わば同一平面上にある二つの機関と見做し、相互の関与・干渉を当然の事として認めた。この点が、教会と政府をそれぞれ別次元の存在であると考えたウィリアムズとの根本的な違いである。二人はこの異なった「国家像」——特に政治と個人の信仰に関わる面で大きく異なる構想——を基に各自が責任を負うそれぞれの植民地の建設に力を尽くした。

宗教と政治が次元の異なる活動と考えたウィリアムズは、キリスト教を信ずる為政者に支配されることが国の繁栄の条件とはならず、キリスト教を知らない国で繁栄した例が多いことを指摘している(251ページ)。この考えはピューリタンの論争の中では異彩を放つが、これはウィリアムズだけに限られた考えではない。彼の時代から溯ること千年以上の昔、キリスト教初期の教父で、後世にも大きな影響を残したアウグスティヌス(354-430)が既に「キリスト教を信じた君主の下において政治が必ずしもうまく行われた訳でもなく、又反対にキリスト教を信じなかった君主の下で政治が失敗した訳でもない」と言っていたとのことである<sup>29)</sup>。これは高橋 亘著『アウグスティヌスと第13世紀の思想』に見られる指摘であるが、高橋氏によれば、このアウグスティヌスの考えは、それより100年位前に出たエウセビオスの歴史観と対立するものである。エウセビオスは第3世紀末のキリスト教の

迫害と、その後のコンスタンティヌス帝のキリスト教寛容令、および、キリスト教の信仰を得た同帝のローマ再統一を体験し、キリスト教が現実世界に利益(りやく)をもたらすものと考え、キリスト教を現実世界と、更に、ローマ帝国とも結びつけたとのことである。この考えに反対したアウグスティヌスは、キリスト教を「終末論的なもの」と考え、キリスト教と現実的世界との結びつきを、更にキリスト教とローマ帝国との結びつきを断ち切ったとのことである<sup>30)</sup>。

この両者の思想の対立は、マサチューセッツの神政政治推進派とロージャー・ウィリアムズの対立と似ているように思われる。バーコヴィッチは、エウセビウスとコトンの歴史観に共通性があることを指摘した。両者とも旧約のイスラエル王国に関する記述と自分の生きた時代の国家建設の事業の間に歴史的連続性を求めた。これに反して、そのような歴史的連続性を否定し、旧約に記述された世界と自分の生きる時代との連続性を断ち切ったアウグスティヌスと旧約の記述を予型論的に解釈したウィリアムズの間にも類似性が感じられる<sup>31)</sup>。

マサチューセッツ植民地政権と管内の教会はキリスト教の思想に基づく理想の共和国の建設に邁進した。これは宗教と政治を結び付ける方向を目指し、エウセビオスの考えと共通性があると言えるであろう。一方、宗教と現実の世界の結びつきを絶ったアウグスティヌスの考えには、政教分離論の論客で闘将でもあるウィリアムズの思想と共通するところが多いように思われる。バーコヴィッチは、初期キリスト教の時代の教父と千年の隔たりのあるピューリタンの思想の間に直接の関係はないと言っているが、学識豊かで優れた古典語の学力もあったウィリアムズは、ケンブリッジ大学在学中にアウグスティヌスの著作に触れ、その影響を受けていた可能性はあったと思われる。この可能性の追究と、ウィリアムズの思想をピューリタニズムの枠を超えた西洋の思想的脈絡の中で考察をすることが今後の一つの課題となろう。

## 註

- 1) John Cotton, *The Bloody Tenent, Washed, And made white in the bloud of the Lambe: being discussed and discharged of bloud-guiltinesse by just Defense* (London, 1647). Reprint ed., by Arno Press, Inc. (1972), p. 192.
- 2) Nathaniel B. Shurtleff (ed.), *Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay in New England*, Vol. I (Boston, 1853), pp. 142-143.
- 3) Sidney Perley, *The History of Salem, Massachusetts*, Vol. I 1626-1637 (Salem, 1924), pp. 256-257.
- 4) Roger Williams, *The Bloody Tenent Yet More Bloody* (London, 1652). Samuel L. Caldwell (ed.), *The Complete Writings of Roger Williams*, Vol. IV (New York, 1963), p.

- 483.
- 5) Cf. John Cotton, *The Bloudy Tenent, Washed*, pp. 192 & 195.
- 6) この質問状は1635年9月2日のマサチューセッツ植民地総会議で問題になり、セーラム選出の代議員は地元に戻って自由公民の真意を再確認し、然るべき回答を持ち帰るよう命ぜられた。Cf. "The Church at Salem to the Elders of the Church at Boston after 22 July 1635," Glenn W. LaFantasie (ed.), *The Correspondence of Roger Williams*, Vol. I (Hanover and London, 1988), pp. 23-29; & *Records of Massachusetts*, Vol. I, p. 156.
- 7) この時、セーラムにとって政治的圧力になった状況は、『ウィンスロップの日誌』によれば、セーラムの住民がマープル・ヘッドの土地占有の認可を求めてマサチューセッツ植民地政権に請願を出してあったことである。この認可権を武器に同政権はセーラムに圧力をかけ、ウィリアムズを教師職に採用することを妨害したのである。  
Cf. Richard S. Dunn, James Savage, & Laetitia Yeandle (eds.), *The Journal of John Winthrop 1630-1649* (Cambridge, Mass., 1996), p. 151; *Records of Massachusetts*, Vol. I, p. 147; *The History of Salem*, Vol. I, pp. 236, & 335-336.
- 8) *Records of Massachusetts*, Vol. I, pp. 160-161.
- 9) Edmund S. Morgan (ed.), *Puritan Political Ideas 1558-1794* (New York, 1965), pp. 203-212.
- 10) 予型論で「予型 (type)」「予表 (figure)」と同様の意味で「影 (shadow)」の語が用いられる場合がある。筆者が読んだのは日本語訳であるが、中世の教父アウグスティヌスも著書『神の国』の中で「像」と並んで「影」を用いている。例えば、ソロモンについて「その治世の初めには非常にたたえられていたという点で来たるべきものの像が彼においてもある程度あらわれた (中略) 彼はその存在によって来たるべきものの影として主キリストを前もって知らせた (後略)」という記述が見られる。  
大島春子・岡野昌雄訳『アウグスティヌス著作集』第14巻 (教文館, 1980年), 230ページ。
- 11) 高森 昭著『解釈学の諸問題』(日本基督教団出版局, 1974年), 171ページ。
- 12) この部分の日本語訳は日本聖書協会刊行の『新約聖書』(1954年改訳)では「このアダムは、きたるべき者の型である」となっている。因みにドイツ語の聖書では、ルター訳 *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers* (Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968)では, "... Adam, welcher ist ein Bild des, der kommen sollte,"となっていてBild (像)の語を用い、今世紀初頭チューリッヒで翻訳されたドイツ語聖書では "... Adam, der ein Gegenbild des zukünftigen ist,"となっていてGegenbild (ひな型, 原型)に訳されているが、『エルサレム聖書』を用いたドイツ語訳聖書 *Die Bibel die Heilige Schrift des Neuen Bundes* (Herder-Bücherei, 1976)では "... die nicht entsprechend der Übertretung Adams gesündigt hatten, welcher der Typos des zukünftigen ist,"となっていてTyposが使われている。
- 13) 『解釈学の諸問題』, 178-180, 222-235ページ。
- 14) 上掲書, 189ページ。
- 15) 上掲書, 237-241ページ。
- 16) バナード・ラム著, 村瀬俊夫訳『聖書解釈学概論—聖書解釈の諸問題の総括的研究』(聖書図書刊行会, 1963年), 282-293ページなどを参照。
- 17) Sacvan Bercovitch, "Typology in Puritan New England: The Williams-Cotton Controversy Reassessed," *American Quarterly*, XIX (1967), pp. 175 & 178.
- 18) *Ibid.*, pp. 176 & 182-183.
- 19) この部分の解釈については、国際基督教大学の大西直樹教授の論考に負うところが大きい。記して感謝の意を表したい。  
大西直樹著『ニューイングランドの宗教と社会』(彩流社, 1997年), 75-78ページを参照。
- 20) See Edmund S. Morgan, *Roger Williams, The Church and the State* (New York, 1967), p. 79.
- 21) Rev. J. Lewis Diman (ed.), "A Reply to Mr. Williams his Examination; And Answer of the Letters sent to him by John Cotton." *The Complete Writings of Roger Williams*, Vol. II (New York, 1963), pp. 48-49; Samuel Hugh Brockunier *The Irrepressible Democrat, Roger Williams* (New York, 1940), p. 60.
- 22) *The Correspondence of Roger Williams*, Vol. I, p. 370; Roger Williams, *George Fox Digg'd out of his Burrowes* (Boston, 1676). Rev. J. Lewis Diman (ed.), *The Complete Writings of Roger Williams*, Vol. V (New York, 1963), pp. 412-413.
- 23) "A Platform of Church-Discipline," in Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana; or, the Ecclesiastical History of New England* (London, 1702), Book V, p. 38.
- 24) 植民地時代のマサチューセッツでは、自由公民の人数は成人男子の4分の1ないし5分の1であったと考えられているが、初期にはその比率がもっと高かったようである。Cf. Richard C. Simmons, "Freemanship in Early Massachusetts: Some Suggestions and a Case Study," *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., XIX (July, 1962), pp. 424-425. また、1635年のマサチューセッツ植民地の総人口は約5,000で、そのうち自由公民は約500人であったという推定もある。Cf. Henry Martyn Dexter, *As to Roger Williams, and His "Banishment" from the Massachusetts Plantation* (Boston, 1876), p. 40.
- ニューイングランド各地の教会は信徒の結成する信徒組合が設立した。従って、自由公民になるためには、その必要条件として信徒組合に加入を認められて正規の教会員の資格を取得しなければならなかった。参政権のある自由公民を各教会の教会員、すなわち、信徒組合員に限定することについては、既に入植直後の1631年5月18日の植民地総会議で次のとおり決定されていた：
- "it was ... ordered and agreed that for some time to come no man shalbe admitted to the freedome of this body polliticke, but such as are members of some of the churches within the lymitts of the same." *Records of Massachusetts*, Vol. I, p. 87.
- 信徒組合に加入する手続きは、先ず教会の長老・治会長老と面接して予備審査を受け、それに合格すると、組合員候補者として氏名が信徒に発表され、資格審査の発議がなされる。それから信徒の間で候補者の経歴・適格性に関する論議が行われ、特に強い反対意見がなければ、候補者は長老の司会により多数の信徒の面前で信仰告白をする機会を与えられる。その後で、信徒組合員として加入を認めるか否か、集まった信徒の挙手により決定される。審査が難航する場合は数か月を要することがあった。Cf. Thomas Lechford, *Plain Dealing: or News from New-England* (London, 1642). Reprinted in *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd Ser., Vol. III (1833), pp. 65-71.
- 25) *Records of Massachusetts*, Vol. I, p. 168.
- なお、当時のマサチューセッツ植民地の政治形態、公民制度、教会制度については、大西直樹著『ニューイングランドの宗教と社会』15~39ページに詳しい解説がある。
- 26) John Cotton, *The Bloudy Tenent, Washed*, p. 195.

27) *Ibid.*, p. 193.

28) *Ibid.*, pp. 194-195.

29) 高橋 亘『アウグスチヌスと第十三世紀の思想』（創文社，昭和

55年），144-145ページ参照。

30) 上掲書，145ページ。

31) “Typology in Puritan New England,” pp. 176-177, & 181.