

(資料)

信教の自由と政教分離を考えるにあたって —再洗礼派（アナバプティスト）を手がかりとして

孝 忠 延 夫

目 次

はじめに—問題の所在

1. 信教の自由と政教分離

- (1) 信教の自由
- (2) 信教の自由と政教分離における「宗教（信教）」の異同
- (3) 信教の自由と政教分離

2. 再洗礼派（アナバプティスト）と「信教の自由・政教分離」

- (1) 徹底的宗教改革
- (2) Corpus Christianum（キリスト教社会）
- (3) ニューイングランドにおける信教の自由・政教分離

3. 近代人権宣言と「信教の自由・政教分離」

—G. イェリネック、M. ヴェーバー、そしてE. トレルチ

- (1) G. イェリネックの『人権宣言論』をめぐって
- (2) M. ヴェーバーの「ゼクテ」論をめぐって
- (3) E. トレルチ—「教会」・「ゼクテ」・「神秘主義」

むすびにかえて

はじめに—問題の所在

2017年、ルター宗教改革500年を迎えた。日本の雑誌でも幾つかの特集が組まれたが、ここでは、「宗教改革500年—社会史の観点から」（『思想』1122号（2017

年10月号))の論稿を紹介しておこう¹⁾。ルターの『キリスト者の自由』を再考する村上みかは、「ルターの『自由』は社会的、政治的な自由を主張するものでなかったということ」つまり、「ルターの『キリスト者の自由』に近代的自由の直接的な根源を見ることはできない」ことを明言する。このことは、本稿でも紹介・検討するように、今日では『通説的見解』になっているとあって良いであろう。宗教改革主流派が、中世のローマ教会と同じような中世性を有するものだとすれば(国家と教会が結合した、いわゆるキリスト教社会 (corpus christianum) を前提としていたので)、近代的な自由の観念と「宗教改革」とを単純に結びつけて考えることは出来ないからである。では、16世紀の(広義の)「宗教改革」を近代的な自由とりわけ信教の自由などと関連づけて考えることは、誤りなのだろうか。村上は、「体制的教会から退けられていった急進的グループ、例えばミュンツァーや再洗礼派は、「国家」から離れた信仰共同体の形成を試みた。近代性の萌芽はむしろこれらの急進派の中に見ることができる」とする²⁾。このことを例えば榊原巖、佐野誠などが次のように述べている。

「…良心と信仰の自由は、宗教改革運動の礎石であったと言われて久しい。また、宗教改革者の決断のうちに近代的な自由が生まれたと説くのが、近代思想史の常識となっている。しかし、アナバプティスト派との関連においてルッターやツウイングリの権威思想にこれほど露骨に触れたいま、われわれがひそかに思うことは、この学界の通説も、ついにひとつの欺瞞以上の何ものでもないということである。…ヨハン・ヨゼフ・イグナツ・フォン・デュルンガー (Johann Josef Ignaz von Döllinger) は、カトリック教徒で、しかも、アナバプティスト研究者として有名であったが、19世紀のころ、すでに「歴史的に見れば、宗教改革運動は良心の自由獲得のための運動であったという主張ほど、不満な主張はない。その逆こそ真実なのだ」としているのを聞くと、その真実に心ひかれなわけにはいかない。」(榊原巖 1972、199-200)³⁾

「…私が特に強調したかったことは、イェリネック、ヴェーバー、トレルチらのハイデルベルク大学の同僚たちが、アメリカ・リベラリズムの礎 (いしづえ) を、17

世紀前半にカルヴァン派ピューリタンと鋭く対立した再洗礼派の牧師ロジャー・ウィリアムズの信教の自由・政教分離論のなかに見ていることである。言い換えれば、彼らは、アメリカ合衆国のリベラリズムの原点を、宗教的マイノリティや社会的被抑圧者に対する信教・良心の自由の擁護のなかに見出したのである。少なくとも、この点について、私は大家に同調するものである。」（佐野誠 2007、341-2）⁴⁾

本稿では、この再洗礼派の成立と歴史を概観し、その内容と「信教の自由」および「政教分離」の観念とのかかわりを考えてみたい。

ヨーロッパにおいて、その名を口に出すことも憚られた再洗礼派の「評価」、見直しが進んだのは、19世紀後半から20世紀初頭にかけてである。人権の起源論について多くの論議を呼び起こした、国法学の泰斗ゲオルク・イエリネックの『人権宣言論』（初版 1895年、第二版 1904年、遺稿第三版 1919年）における叙述内容の変更、改訂はこの間の「事情」を物語っている。本稿では、同時代の代表的な論客であり、ハイデルベルク大学の同僚でもあったG.イエリネック、M.ヴェーバー、そしてE.トレルチの当該テーマにかかわる主張内容とその「変化」を概観してみたい。

本稿で扱うテーマは、1970年前後から筆者が関心をもち、折にふれて関連文献・資料を読んできたものである⁵⁾。しかしながら、研究者となってからは、他のテーマを主たる研究対象としてきたため（以下で紹介するように、判例を手がかりに日本における信教の自由・政教分離を扱う際に、簡単に論及することはあったが）、このテーマを憲法学的に考察し何らかの「研究成果」として公表することはできなかった。また、今日あらためて関連資料を整理してみると散逸してしまった文献（とりわけ第一次資料）も多く、あらためて収集することもままならなかった。したがって、本稿は、ほとんど邦語文献に依拠し、かつそれらに関する近年の研究成果を「紹介」することを主たる内容としている。論説ではなく、「資料」として著す所以である。

1. 信教の自由と政教分離

(1) 信教の自由

信教の自由について、日本の代表的な憲法体系書では次のように述べられている。

「…信教の自由は、良心の自由とともに、欧米における宗教的自由を希求する抗争に淵源を有し、近代憲法史における精神的自由権の基盤をなすものと理解されている。宗教的自由が確立される発端は、宗教改革によって与えられたものといえるが、宗教的自由の憲法的保障は各国によって異なった形態をとっている。…」(野中／中村／高橋／高見 2012、317)⁶⁾

また、芦部信喜は、次のように述べている。

「近代の自由主義は、中世の宗教的な圧迫に対する抵抗から生まれ、その後血塗られた殉教の歴史を経て成立したものである。それだけに、信教の自由は、あらゆる精神的自由を確立するための推進力となったもので、歴史上きわめて重要な意味を有する。したがって、信教の自由は人権宣言の花形に数えられ、各国憲法のひとしく保障するところである。」(芦部信喜 1993、124-5)⁷⁾

(2) 信教の自由と政教分離における「宗教（信教）」の異同

(a) 最広義の「宗教」

南原繁は、「およそ国家の問題は、根本において全文化と内的統一を有する世界観の問題であり、したがって、究極において宗教的神性の問題と関係することなくしては理解し得られない」⁸⁾とし、「…国家共同体は、それを構成する個人の自立、言いかえればその宗教的信仰ならびに文化的作業の自由の意志による内的紐帯なくしては、決してみずからの自律性を確立し得ない」とする⁹⁾。ここで、最広義の「宗教」（宗教性）と国家共同体が無関係ではあり得ないことが明言されている。この「宗教」（宗教性）に関連して、ここでは樋口陽一／三

浦信孝／水林章の「共和国の精神について」と題する対談の一部を紹介しておきたい¹⁰⁾。

（水林）「…ここで用いられている「シヴィル」という語は宗教の反対語ですから、religion civile は、実は非宗教的宗教、宗教ならざる宗教ということになります。だから「市民宗教」という訳は本当はよくない。「市民宗教」は、経済関係の否定という要請に呼応する一種の友愛感情だとぼくは考えています。…」

（三浦）「市民宗教は非宗教。宗教ならざる宗教か。」

（樋口）「いや、市民をつなぐものと訳すべきなんだね。」

（水林）「そうです。宗教 religion はラテン語 religare レリガーレから来ていますが、これは「結びつける」という意味です。『社会契約論』の religion civile はこの意味に理解しないといけないのだと思います。市民宗教と訳すと、宗教という言葉があたかも既存の宗教の改変形態であるかのような印象をあたえるので、よくないですね。」¹¹⁾…

このように多義的かつ多様な意味を含んで用いられる「宗教」（宗教性）は、一見、憲法学（憲法解釈学）とは直接関わり合いを持たないかにも思えよう。しかし、前述南原の『国家と宗教』に収録された諸論稿、例えば「ナチス世界観と宗教の問題」（第四章）は、1941年（昭和16年）に連載が開始されたものであり、「ファシズムとの原理的対決を、直接かつ全面的に展開」したものである。福田歓一は、「…けだし「近代」日本における政治の問題は、その精神的支柱たる疑似宗教「国体」との対決なくして、そもそも学問的に立て得るはずはなく、一見最も抽象的な著者の労作は実にこの現実との息づまるような緊張がひそんでい」と述べている¹²⁾。最広義の「宗教」（宗教性）は、国家の基本的あり方にかかわる問題を内包しているがゆえに、排外的ナショナリズムへと動員されるイデオロギーとの緊張関係に否応なく立たざるを得ない。

（b） 広義の宗教（信教）

「信教の自由」でいう「宗教」とは、「信仰の宗教」（すなわち「信教」）であ

る。信仰の対象とそれへの「想い」(信条)、内容、そして行為をいう。したがって、狭い意味での「信教の自由」と政教分離とに共通するものと考えられよう。

(c) 狭義の宗教

「何らかの固有の教義体系を備えた組織的背景をもつもの」、すなわち教団、教会、宗派、教派などを意味している。

この (b) 広義の宗教と (c) 狭義の宗教について、有力説は次のように説明している。

「(宗教の意味) 20条1項前段および2項の「信教の自由」条項に言う「宗教」は、たとえば、「超自然的、超人間の本質(すなわち絶対者、造物主、至高の存在等、なにかんづく神、仏、霊等)の存在を確信し、畏敬崇拜する信条と行為」をいい、個人的宗教たると、集团的宗教たると、はたまた発生的に自然的宗教たると、創唱的宗教たるとを問わず、すべてこれを包含するものと解するを相当とする」(津地鎮祭事件控訴審判決)¹³⁾というような、広い意味に解すべきであるのに対し、20条3項の政教分離条項に言う「宗教」は、それよりも限定された狭い意味、たとえば、「何らかの固有の教義体系を備えた組織的背景をもつもの」の意に介するのが、妥当であろう。もっとも、一元的に解すべきだという説も有力である。」(芦部 1993、127)¹⁴⁾

以下、日本における最高裁判例などを手がかりに私見をも紹介しておきたい。

(3) 信教の自由と政教分離

信教の自由と政教分離との関係について、津地鎮祭訴訟最高裁判決(1977年)は、「元来、政教分離規定は、いわゆる制度的保障の規定であって、信教の自由そのものを直接保障するものではなく、国家と宗教との分離を制度として保障することにより、間接的に信教の自由を確保しようとするものである」と判示した¹⁵⁾。

このいわゆる「制度的保障説」に対して、芦部信喜は、次のように批判して

いる。

「…このように、政教分離原則を制度的保障というように捉える考え方は、政教分離原則を相対化してしまう立場と結びつく可能性が大きいことに注意しなければならないと思うのです。……私はそういうことを考えまして、政教分離と個人の信教の自由の両者は、やはり不即不離の関係と言いますか、政教分離は信教の自由を保障するために不可欠であるし、個人の信教の自由は当然に政教分離を要請するという関係にある、と解するのが一番妥当ではないかと思えます。この二つを切り離してしまうのは、大変問題ではないかと考えています。この最高裁大法廷判決をそういう観点から高裁判決と比較して読みますと、信教の自由の構造と政教分離の関係がかなりよく理解できるのではないかと思います。」（芦部 1999、15）

「…国家と宗教の関係は、歴史と伝統、およびそれぞれの国の民族性や文化的環境などいろいろ違いますので、大変難しく一義的に割り切ることは困難であります。しかし私は、国家と宗教との分離が信教の自由の保障に不可欠なものであること、つまり、分離は自由を保障し、自由は分離を要求する、そういう関係にあること、これが信教の自由を考える場合の基本的な柱だと考えております。」（同、23-4）¹⁶⁾

これらのことについて、筆者は、幾つかの論稿で次のように述べて来た。

「…一定の優位するものがあるという前提があるとき、真に自由な選択はできない。憲法が禁止した政教分離とは、このような動きを禁ずるものであろう。個人が誰からも（国家からはもちろん）「変わり者」と見なされることなく、自由に信仰を選択できることが個人の尊厳にとってもっとも重要なことではないだろうか。宗教的少数者の人権は、個人の尊厳をどうとらえているのかを判断するために、憲法が多数者に課した『踏絵』であり、この意味で、憲法はけっして『沈黙』してはいないと考える。」（孝忠延夫 1996、61）¹⁷⁾

「…信教の自由の内容をなす政教分離が、宗教的少数者の自由のみを保障するためのものでないことは言うまでもない。が、その性質、規範内容の射程は、宗教的少数者の信教の自由の保障とその限界によって明らかになることも確かであろう。というのは、「宗教」（広い概念での）を政治支配の有効な手段として用いることを国家（世俗権力）が断念せざるをえないのは、「宗教的少数者の強力な内面的確信と自

覚が存在する」からである。ルターやカルヴァンなどの宗教改革者たちが、個人の信教の自由の擁護者でも、国家と宗教との分離の実現者でもなかったことはよく知られている。国民一人ひとりからみれば、自分の生活する土地の支配者の宗教が変わった(例えば、カソリックからカルヴィニズムに)というだけで、自己の内心からわき出る信仰告白の自由、信仰選択の自由が与えられてはいなかったからである(ツヴィングリ派宗教改革の本拠チューリッヒでの宗教弾圧の例など)。その意味で、国家と宗教との分離は、個人のレベルからみれば、国家からの自由であると共に、宗派(教団などから)の個人の自由でもあった。政教分離の保障が人権保障の内容をなすということの意味の重さは、これらの歴史的事実からも生じている。」(孝忠 1995、105-6)¹⁸⁾

「…日本国憲法における政教分離規定の憲法的性質をめぐる論議においても、それが制度や原則を定めたものであるとする通説・判例と、人権であるとする有力な反対説との対立があることは周知のところである。このことについては、以前、基本的には人権説に立ちつつ、政教分離は信教の自由という人権保障の内容をなすものにつきかどうかを検討した。そこで、政教分離が信教の自由に含まれるとしたうえで、政教分離規定は、「人権保障の内容をなす政教分離」と「人権規定にとどまらない政教分離原則」に分けることができることを試論的に提示したことがある。その考察の手がかりは「宗教的少数者」であった。個人の良心と信仰の自由に対して「非寛容」であったルターやツヴィングリなどの宗教改革運動が、カソリックと対立しつつ、一方で「国教会」思想を残していたことは忘れられてはならない。信教の自由の内容をなす政教分離が、宗教的少数者の信教の自由のみを保障するためのものでないことは言うまでもないが、その性質、規範内容の射程は、宗教的少数者の信仰の自由の保障とその限界によってあきらかになる。」(孝忠 1998、224-5)¹⁹⁾

2. 再洗礼派(アナバプティスト)と「信教の自由・政教分離」

(1) 徹底的宗教改革

(a) 「再洗礼派」—その名称の由来

今日では、「福音主義改革、カトリック改革と並ぶ第三の教会改革の努力として受け入れられるに至った」²⁰⁾とまで言われる再洗礼派であるが、その名称(価

値判断の入った他称・蔑称）は、そのグループに対する否定的評価をとまなうものであった。

「…このセクトの出現は、国家と教会を楕円の二つの中心として全住民を包含するところの伝統的なコルプス・クリスチアヌム〔Corpus Christianum（キリスト教社会）：引用者註〕の理念を保持すべく幼児洗礼を固持していたカトリック教会ならびにプロテスタント正統派にとっては、彼らの成人洗礼の実施は幼児のときと合わせて二度洗礼を行なったものにほかならなかった（彼らは幼児は信仰を未だ抱いていないので幼児洗礼は無意味かつ無効である、洗礼は信仰に基かなければならず、師イエスの模範に従って生活を変革した者にのみ授けられるべきであると主張した。だから彼らは決して再度受洗したとは考えなかったのである）。ここから再洗礼派（Wiedertäufer）という蔑称が生まれてくるのである（彼ら自身はたんにプリューダーと呼んでいた。現在の研究者の多くは、この蔑称の代わりにたんにトイファー・Täuferと呼んでいる。但しこれを17世紀にイギリスで出現した洗礼派バプテスト Baptist と混同しないことが肝心である）。この蔑称は、正統派が国家権力と結んで、このセクトを弾圧し抹殺せんとするに当たってあつらえ向きであった。なぜならユスティニアヌス法典以来、再洗礼は帝国法で死刑をもって禁じられていたからである。」（倉塚平 1972、12-3）²¹⁾

(b) 16世紀ヨーロッパにおける再洗礼派の「叢生と潰滅」

「…正統派プロテスタンチズム運動の陰に隠され、決して陽の目を見ないように彼らによって弾圧され、歴史から抹殺されてきた傍流の草の根的なラディカルな諸改革運動も存在していたことを忘れてはならない。ルターから始まるローマ教会教義に対する根底的批判は、転形期の人々の魂を深く捉え、未曾有の規模をとった宗教的心情の覚醒・爆発を惹き起した。かかる民衆の宗教的自覚を背景として、この傍流のラディカルな変革運動は叢生してくるのである。これら運動の指導者たちは、当初ルターやツヴィングリら宗教改革に満腔の信頼を捧げ、彼らの忠実な支持者として運動に参加していた。だが改革者たちが世俗権力と結んでローマに代わる新たな正統派の地位に立ちはじめると、自己の解する改革理念が裏切られたとして批判の側に転じ、独自にその理念のラディカルな実現を試み、ために新旧両正統派によって徹底的な弾圧を蒙り、その運動は60年代に至るまでにほぼ完全に潰滅さ

せられてしまうのである。」(倉塚 1972、6-7)

聖書にその根拠を見出せない嬰兒・幼児の段階での洗礼を無効とし、信仰を自覚した成人に対する洗礼のみを有効とする(改めて洗礼を受けることが必要だとする)いわゆる再洗礼主義(成人洗礼主義)の歴史は脈々と続いてきたとされるが、16世紀「宗教改革」とのかかわりにおける再洗礼派の「叢生」は、ドイツ、スイスなどの宗教改革運動の中でみられた。狭義の再洗礼派の起源は、チューリッヒのツヴィングリの急進的信奉者などに求めるのが一般的である²²⁾。すなわち、スイス・チューリッヒ市でのツヴィングリ宗教改革に対する「徹底的宗教改革」を求めた再洗礼派である。聖書中心主義とその信仰に基づく生活実践を重んじた人々は、既存秩序の急激な変化を避けようとした当時の統治権力にとっての大きな脅威となり、弾圧の対象となった²³⁾。

当時、スイス・チューリッヒでは、ツヴィングリを中心とする宗教改革派が市政に重要な役割を果たしていた。ツヴィングリは、保守派と妥協的な態度をとり、「聖像とミサ聖祭」の当否、「十分の一税」など聖書の根拠を欠くと思われる問題を市参事会の決定すべき事項だとした。ツヴィングリの急進的弟子たちは、宗教改革の方向性、内容にかかわる純宗教的な問題は、世俗権の介入すべきことではなく、宗教的な権威あるものの手によって決定されて然るべきであるとし、世俗権の介入を断固として退けるべきだと考えた²⁴⁾。そして、自分たちが出生後すぐに受けた洗礼を無効とみなし、1525年1月に「信仰洗礼」の実施にふみきる。かかる人々によって創られた「少数の信徒のみからなる世俗から分離したスイス再洗礼派の「ゲマインデ」は、後にミヒャエル・ザトラーの主導のもと、『シュライトハイム信仰告白』を共有する厳格な組織へと発展した²⁵⁾。各地で多発的に発生した再洗礼派のグループは、それぞれに絡み合い、かかわりを持ちながら16世紀のヨーロッパの宗教地図を作り出していったのである²⁶⁾。

しかしながら、ドイツ農民戦争(1524~25年)、ミュンスター千年王国建設

(1534～35年)などを「主導」したとされた再洗礼派は、全ヨーロッパに大きな衝撃を引き起こした²⁷⁾。「異端者」、「叛乱者」、また、「姦淫や重婚を行」う「悪魔によって鼓舞された抑制できない欲望の行為」²⁸⁾を行う者とみなされ、さらには狂信者たち (Schwärmer)²⁹⁾とされた。そして、今日にいたるまでミュンスター市の聖ランベルティ教会の塔に吊るされた『檻』が象徴するように、再洗礼派の名は、その後ヨーロッパにおいて異端・過激派の代名詞ともいえる扱いを受けてきた³⁰⁾。「再洗礼派の名は過激な反体制運動と同一視されて正史の表面から姿を消し、20世紀の前半にまで及ぶ」のである³¹⁾。

OEDのAnabaptistの用例を引いてみると³²⁾、それらの中には次のような単語が散見される。「嫌悪感(憎悪)を引き起こす abominable」(1532年)、「無政府主義の anarchical」(1592年)、「異端、異端者 heretics, heresie」(1753年)、「狂気じみた考え wild opinions」(1790年)、「狂信的な fanatical」(1856年)、さらには次のような文も挙げられている。「An Anabaptist is a Water-Saint, that, like a Crocodile, sees clearly in the Water, but dully, on Land.」(1759年)³³⁾

このように、汚名に包まれてしまったかに見える再洗礼派ではあるが、彼らは、今日にいたるまでその信仰を脈々と受け継いでいる。

「ミュンスターの乱の後、スイスに始まった本来の聖書的な平和主義に徹しようとする運動が、メノー・シモンズ (Menno Simons) の指導下に生じ、弾圧に対しても抵抗よりは自発的受苦をよしとする新しい一派を形成する。メノー派 (メノナイト) である。やがてアメリカ新大陸に移住して、主としてペンシルヴェニア州などに定着した。今日、アーミッシュと呼ばれる人々は、17、8世紀の移住当時の信仰や生活をそのままに保持し続けている極端な保守的メノナイトである。その他、迫害を逃れて東ヨーロッパなどに移住した後、さらにそこから新大陸に移住し、独特の共同生活を営むフッター派 (ハッターライト) も、16世紀の再洗礼派の現代的形態である。」(出村彰 1995、126)³⁴⁾

(c) 徹底的宗教改革

「従来再洗礼派は、「熱狂主義者」「宗教改革の左翼」「宗教改革急進派」等と呼ば

れ、ルター派やツヴィングリ派等、世俗権力と結びつき体制化された諸宗派とは区別されて考えられてきた。しかし、近年では、宗教改革は、単一の運動ではなく、より多様な動きを内包する複数形の運動であるという見方が広まっている。そして再洗礼派運動もまた、それら複数の宗教改革の中の一つであり、再洗礼主義もまた、宗教改革思想の一つの形であった。」(永本哲也 2013、164)³⁵⁾

すなわち、「宗教改革」運動、「宗教改革」思想には、さまざまなものがあり、あるものを「正統」(あるいは主流)、他のものを「異端」と単純に決めつけてしまうことは出来ないことが理解されるようになっている。しかも、「異端」とされてきたものの中には、「偏狭な正統派にとっての異端であって、キリスト教信仰をめぐる異端とは言えな」³⁶⁾いものも含まれているのではないだろうか。

「16世紀にあつて、福音主義的諸教会を超えて、より徹底した改革を要望し、その具体的現れとして、中世以来伝統的だった幼児(新生児)洗礼を否定し、信仰告白に基づく成人洗礼を施行した人々。彼らは長く、宗教改革の急進派、過激派として否定的に評価されてきたが、近來、直接資料の発見と刊行によって、新しい解釈が可能となった。研究史について一言すれば、長い偏見と独断に終止符を打つ結果となったのは、トレルチによる宗教社会学的研究『キリスト教社会教説』であった。ここでは、いわゆる伝統的な制度型教会と並んで、「分派型」のキリスト教も存在価値を持つと主張され、新資料の発掘ともあいまって、第二次大戦後の「再洗礼派研究ルネサンス」を招来した。その結果、大まかに福音主義改革、カトリック改革と並ぶ第三の教会改革の努力として受け入れられるに至ったと言っても良いだろう。ジョージ・ウィリアムズ(George Williams)らの提唱する「徹底的宗教改革」(Radical Reformation)という呼び方が総称として用いられるゆえんである。」(出村 1995、122-3)

再洗礼派を『徹底的宗教改革 Radical Reformations』と呼ぶべきだとするG. H. ウィリアムズによれば、「彼らが信ずる権威の根源に応じて、「書かれた聖書」を権威とする再洗礼派、霊を権威とする心霊主義者、理性を権威とする合理的主義者に分類し、さらに再洗礼派を革命的、瞑想的、福音的と三区分し、

心霊主義者をこれまた革命的、福音的、合理的と三区別する³⁷⁾。これに対して、「再洗礼派」には、平和的傾向のグループのみを入れ、心霊主義者には非行動主義的なグループのみを入れるべきだとする考えなど、「再洗礼派」といってもその特徴をどのように定義するかについて多くの論議が続いてきた³⁸⁾。

このように「再洗礼派」と一口に言っても、その特徴を一義的に述べることは難しい³⁹⁾。また、「バプテスト派」とのかかわり、両者の関係もさまざまに論議されているが、本稿で詳しく論ずることは出来ない⁴⁰⁾。

(2) Corpus Christianum（キリスト教社会）

宗教改革主流派の形成したドイツの福音主義教会などは領邦教会制を採ったので、カトリックと同様のこの体制（corpus christianum）の下では、個人の信仰や良心の自由が認められなかったことは当然のこととも言えよう⁴¹⁾。

「…ここに確認されるのは、ルターの「自由」は社会的、政治的な自由を主張するものでなかったということである。たましいの救いに苦悩し、霊性に関わる宗教者として、社会的自由は彼の関心の外にあったと言えよう。さらに、このたましいの自由は神との関連を前提としたものであるから、この点において、のちの啓蒙主義的な内面的自由—思想の自由や良心の自由—とはその内容を異にする。つまり、ルターの「キリスト者の自由」に近代的自由の直接的な根源を見ることはできないのである。実際、その後ルターが形成したドイツの福音主義教会は領邦教会制を採り、教理と制度を定め、正統的なあり方から逸脱した者は異端として排除するシステムを確立させた。この体制のなかでは信仰や良心の自由は認められず、逆にこのあり方が近世を通じて維持されたことにより、啓蒙主義的な自由の要求が現れたのである。この点において、宗教改革は中世のローマ教会と同じように、国家と教会が結合したあり方（いわゆる corpus christianum キリスト教社会）を前提としており、ここにおいて宗教改革—主流派—は中世性を有することが確認されるのである。」（村上みか 2017、125）

再洗礼派の「成人洗礼（信仰洗礼）」の主張は、この corpus christianum（キ

リスト教社会) という国家とキリスト教との関係、あり方の核心にかかわる問題提起を含んでいた。しばしば再洗礼派の聖書解釈を「パリサイ的」とまで断言する宗教改革史研究者の批判が、この corpus christianum (キリスト教社会) を当然自明の前提としたうえでなされたものであるとき、その根源的な問題提起に対する応答としては、説得力を持ちえないのではなからうか⁴²⁾。

「(キリストとカイザル—教会と国家の問題) …問題の根は千年に及ぶキリスト教中世ヨーロッパにおいて、この二つの共同体が事実上同じ広がりを持つようになっていたことにあった。ひとりの人間がある地域共同体にその一員として生まれてくる、という全く自然的・血縁的・ひいては偶然的な事実は、ヨーロッパ中世においてはそのままにその土地の教会の一員として生まれることを意味したのである。つまり、信仰共同体の一員になるという、本来的には高度に個人的・人格的・決断的事柄が、ある地域共同体の一員であるということと、事実上完全に重なり合っていたわけである。」(出村 1970 (2005)、35-6)

「…われわれはツヴィングリの支持者の間に生じた分裂が、次第に深まってゆく様子を目にした。前述のとおり、その対立の根底にあったのは、つきつめていえば二つの共同体—教会と国家、あるいは信仰共同体と地域共同体—の本来あるべき関係はどうかという問いをめぐる意見の相違であった。グレーベルらがほかならぬツヴィングリから習得した「聖書原理」の光に照らして見たとき、いわゆるキリスト教社会という在り方はどうしても聖書的・使徒的教会の姿と思われなかったのである。」(同46)

「…かつて、キリスト者は、神はひとつ、主はひとつ、信仰はひとつ、バプティスマはひとつという信仰告白をしたが、いまや、かれらは、これにつけ加えて、帝国は一つ、皇帝はひとつという信仰告白をするようになった。Corpus Christianumとは、この新しい信仰告白のうえに成立した新しい教会体制のことである。Corpus Christianum—これは、くだいていえば国教会体制のことだといってもよい。それは、教会が信者でないひとをも、その成員としてうけいれ、国民のすべてを含む教会となることによって成立する。事実、信仰があるかないかは問わないで、その国の国民でさえあれば、だれでも教会員としてうけいれる。その印に洗礼をさずける。そのためには、幼児洗礼を制度化するのがもっとも合目的だということになる。こ

の幼児洗礼の慣行は、すでに相当以前からあったらしいが、これが法制化されたのは、西紀416年のことであったといわれる。」（榊原 1972、36）⁴³⁾

再洗礼派の「信仰洗礼」の主張は、この *corpus christianum*（キリスト教社会）という観念そのものに対する真っ向からの異議申し立てであり（彼らがそれを明確に意識していたかどうかは別として）、それゆえ当時の「体制」を根底から脅かす「危険思想」とみなされざるを得なかった。この状況は、「信教の自由」の地を求めてアメリカ大陸に渡った人々が建設したニューイングランドの多くの入植地でも同様であった。

(3) ニューイングランドにおける信教の自由・政教分離

(a) ピューリタンらの「信教の自由・政教分離」

イギリスでの宗教的不寛容と迫害から信教の自由を求めてアメリカ大陸へと渡ったピューリタンたちが、アメリカにおける信教の自由の「担い手」であったわけではない。植民地の社会的多数派であった彼らは、自分たちが正しいと信ずるキリスト教社会を形成するために移住したのである。すなわち、「聖書を基盤とした理想国家としての植民地を建て、そこから故国イギリスの腐敗を正すという高い宗教的理想を掲げていた。〔したがって〕植民地では政教一致の政治体制がとられ、民法、刑法、税法に至るあらゆる植民地の法は、植民地教会の聖職者の指導によって、新約聖書を基盤にして作られた」⁴⁴⁾。それぞれの入植地で、「公定教会」が設けられていったので、他の宗派を信ずる人々には不利益が課され、あるいは排除された⁴⁵⁾。

「…ニューイングランドのピューリタンは、しばしば不寛容であった。彼らは故国イギリスでの不寛容と迫害を逃れ、宗教の自由を求めて新大陸へと渡った人々である。旧イングランドでは既存の体制に対する異議申し立て者であった彼らは、ニューイングランドではみずから新しい体制を建設する立場となった。その形成の過程で見られたのが、宗教上の立場を異にする人々への不寛容である。ピューリタンの信仰理解にとりカトリックは「反キリスト」であり英国教会は「冒瀆」に他なら

なかったから、これらの人々が容認されなかったのは当然であるとしても、彼らはさらに本国で「ディセンター」(非国教徒)としてともに国教会体制に抵抗する側にあったバプテストやクエーカーをも受け入れようとせず、追放や処刑を含むあからさまな不寛容を示した。ニューイングランドで主流をなしたのはいわゆる「会衆派」と呼ばれるピューリタンであったが、彼らの理解によれば移住は自分たちが宗教的に正しいと信ずる社会を形成するために行われたのであって、万人に宗教的自由を保障するためではなかったからである。」(森本あんに 2011、165)

「…アメリカ史における「プロテスタンティズム」には、いわゆる主流派の教会だけでなく、その主流派に「熱狂主義者」と呼ばれて迫害されながら、地上の権力や国家に疑いの目を向け続けるラディカルなゼクテ型の諸集団も含まれる。プロテスタント主流派は、神学的には中世的な信仰理解に大胆な変革をもたらしたが、拙著が扱ったような社会建設のヴィジョンについては、中世以来のキルへの体制をそのまま踏襲した。これに強い異議を申し立てたのがアナバプテストら「宗教改革左派」で、その系譜を引く人々はアメリカという土壌で大きく成長することになる。アメリカは、この両者の拮抗関係の上に成り立っているという意味でも、昔も今もプロテスタント的なのである。宗教的なラディカリズムは、実は啓蒙主義と相性がよい。どちらも、地上の組織や権威を信頼せず、自分自身の信仰や理性を判断の拠り所とするからである。彼らの警戒心は、権力の抑制と均衡という建国以来の立憲思想にも表現されている。つまりアメリカでは、政教分離という制度そのものが神学的なプログラムなのである。」(森本 2014、159)⁴⁶⁾

(b) ロジャー・ウィリアムズの「信教の自由・政教分離」

上述のように、それぞれの入植地、あるいは州で公認宗教・公定宗教が定められるなか、ロード・アイランドは「特別」の地位を占めていた。ロード・アイランドにおける「信教の自由・政教分離」のあり方に決定的な役割をはたしたのがロジャー・ウィリアムズである。ロジャー・ウィリアムズは、有名な法律家、エドワード・コーク卿の保護のもとで、ケンブリッジ大学において教育を受けたとされる。大監督ロードによる激しい迫害を経験するが、そのためアメリカに亡命する。彼がボストンに到着したのは、1631年のことである。彼は

ただちに、その教会の牧師になるように招聘されるが、その教会が「分離していない教会」であることに気づき、あえてその牧師職に就くことはなかった。

「(粗末なカヌーに、たった独りきりで乗り込む：ウィリアムズのロードアイランド)…ウィリアムズが著述したのはジェイムズ・マディソンに一世紀半先立っているにもかかわらず、ウィリアムズもマディソンもともにストア哲学に影響を受けたという点で知的伝統を共有しているということである。ウィリアムズが依拠したストア哲学の核心とは、すべての人間には道徳的な努力 *moral striving* と選択を行う内在的可能性があり、それゆえにすべての人間には平等の価値があるという思想であり、また、すべての人間は誰であろうとどこにしようとも平等に尊重される、という思想である。」(M. C. ススパウム 2011、67)⁴⁷⁾

「…ロジャー・ウィリアムズは、1631年にやって来た。彼は、ロンドンに居た時、浸礼を行っていたバプテストの説教者、サムエル・ハウの説教を聞いたことがあった。ウィリアムズ自身は、ホーを非常に高く評価していた。この当時、ウィリアムズがバプテスト原理を全面的に採っていたかどうか、ということについては確かではない。…おそらくウィリアムズはすでに浸礼を信じ、幼児洗礼を否定していたのであろう。1633年に彼は「すでにアナバプテストたちの意見に傾いていた」(Publications of the Narragansett Club, I. 14)。というのは、彼が1633年秋に職を辞してセイレムへ移るという願いが出された時に、長老のブルースターは、彼が「阿姆斯特ダムのシ・バプテスト（自己浸礼主義）であるジョン・スミス氏のやった例にならい、厳格な分離とアナバプテスト主義の同じ道を走っていってしまう」ことのないように、彼との交わりをやめるようプリマス教会を説得しているからである (Ibid., I. 17)。アナバプテスト主義というのは、最初の頃のアメリカ移民たちの中にはしばしば出沒するいわば亡霊なのである。その言葉は、恐怖を与えたり、憎悪の念をかきたてたりする、不思議な力を持っていた。それは、「不合理でいまわしいことの全てのシンボルとなり得たので、まさしくその響きそのものが、ちょうど近所の暴れん坊の名前を聞いただけでほえるように教えこまれた犬のように、大衆のかんしゃくを爆発させるのであった。」(ジョン・T・クリスチャン 1979、682-3)⁴⁸⁾

信仰心の篤いピューリタンたちが多数をしめる当時のニューイングランド社会において再洗礼派（アナバプティスト）という言葉が持っていた否定的な「力」がどのようなものであったのかは明らかであろう。しかし、ロジャー・ウィリアムズは、正統主義を押し付けることは『魂のレイプ』であるとし、その著作『迫害をすすめる血まみれの教え』（1644年）のなかで、「この〔人生の意義の〕探求とは、すなわち良心の地道な努力とは、人生という旅においてもっとも尊いものであり、また一人ひとりの人間——プロテスタント、カトリック、ユダヤ教徒、イスラーム教徒の一人ひとりの人間——には、それぞれのやり方で、国家、もしくは権威ある宗教の介入なしに〔人生の意義を〕模索することが認められるべきである」、と述べている⁴⁹⁾。

彼は、当初マサチューセッツにおいて、良心の全き自由を認めること、教会と国家とは完全に分離しなければならないことを力説したが受け入れられず、その後ロード・アイランドにおいて、その理念と思想の具体化に着手する。

「…1636年、彼はロード・アイランドに小さな新しい社会を建設し、そこにおいて信仰の問題では完全な自由を認め、住民達の問題は一切多数決によってとりしきられたのである。この小さな州では、ヨーロッパの哲学のいかなる主義や思想によってもこれまでに教えられたことのない、政治的・教会的自由の基本原理が、現実に優先していたのである。当時、こうした民主主義の実験、普通選挙権や、被選挙権の一般への解放、指導者を一定期間で交替すること、完全な宗教的自由——このようなミルトン流の個の独立というものの実験は、ほどなく消えてしまう運命にあるものと予想されていた。しかしながら、政治についてのこのような理想や形態がここで生き延びたばかりではない。それどころか、この小さな州からはじまって全合衆国に広がっていったのである。そしてキャロライナやニュー・ヨークの貴族主義的風潮、ヴァージニアの高教会、マサチューセッツの政治、全アメリカの専制主義などを圧倒したのである。それらは大陸に法律を与え、その道徳的影響はまさに侮りがたく、現在ヨーロッパ各国を揺り動かしている全ての民主主義運動の根底にどっかりと根をおろしているのである。」(Gervinus, *History of the Nineteenth Century*. Introduction: ジョン・T・クリスチャン 1979、716 [一部改訳])

ロジャー・ウィリアムズの理想が実現され、ロード・アイランドでの試みが「成功」したとは、必ずしも言えないかもしれない⁵⁰。しかしながら、この小さな州の試みは、次章で紹介するように、G. イェリネックの論稿をきっかけとして「人権宣言の起源論」、「信教の自由と政教分離」をめぐる論議の重要な素材となるのである。

3. 近代人権宣言と「信教の自由・政教分離」

—G. イェリネック、M. ヴェーバー、そしてE. トレルチ

(1) G. イェリネックの『人権宣言論』をめぐる

「普遍的な人権を法律によって確定せんとする観念の淵源はアメリカのイギリス人植民地における信教の自由であるということ」（『人権宣言論』第7章）においてG. イェリネック（1851-1911）は、次のように述べている。

「[ロジャー・ウィリアムズは] 彼に忠実だった数人の者たちとともに、ナラガンセット (Narraganset) のインディアンの住む地域に、プロヴィデンス市を建設した。宗教上の理由で迫害を受けた者は誰でもこの地に隠れ家を見つけるがよい、とされた。この市の建設の基礎となっている契約の中でこれら分離主義者たちは、自分たちが多数決で定めた法律には従うことを約しているが、それは「非宗教的な事柄においてのみ」(only in civil things) であった—宗教はまったく立法の対象となっていないのである。そういうわけで、ここプロヴィデンスにおいて、宗教上の信念についての無制限の自由がはじめて承認され、しかも、まったくもって熱烈な宗教心をもった一人の人物によって、これが承認されたのである。(※1)」（G. イェリネック 1895（初宿正典 1995、90）⁵¹）

そしてイェリネックは、この第7章を次のような文章で結んでいる。

「個人のもつ、譲り渡すことのできない、生来の神聖な諸権利を法律によって確定せんとする観念は、その淵源からして、政治的なものではなく、宗教的なものである。従来、革命の成せるわざであると考えられていたものは、実は、宗教改革とそ

の闘いの結果なのである。宗教改革の最初の使徒はラ・ファイエットではなくロジャー・ウィリアムズである。彼は力強く、また深い宗教的熱情に駆られて、信仰の自由に基づく国家を建設せんと荒野に移り住むのであり、今日もなおアメリカ人は深甚なる畏敬の念をもってその名を呼んでいるのである。」(G. イェリネック 1895 (初宿 1995、99))

G. イェリネックのこのフレーズ (第7章のタイトル) は、19世紀末から20世紀にかけて大きな論議を呼んだ。そして、このフレーズは、今なお、「信教の自由」と「政教分離」をめぐる論議の出発点であり、かつその再構成の手がかりであり続けているように思う⁵²⁾。

G. イェリネックの上記叙述は、「歴史的に見ればアメリカにおける信教の自由のための闘争が人権の起源をなしている」とする主張として引用されることも多い。しかし、イェリネックは、①「あらゆる人権が信教の自由由来するなどと言ったわけではなく、人権を法律として宣明することが信教の自由起因するということを行ったまで」であり、②「生来の不可譲の人権という観念が、まず最初に、改革派教会とその分派の内部における政治=宗教闘争の中で人々に決定的な力を与えるものの一つに成長していったことは、確実なこととして一般的にも認められているといえる」と述べている (「第二版への序文」⁵³⁾)。E. ブトミーなどとのいわゆる『人権宣言論争』を経てG. イェリネックの主張もより明らかにされ、日本においてもその論議が紹介されてきた⁵⁴⁾。戦後においても『人権宣言論争』研究は、数多いがここでは、種谷春洋の一連の労作、すなわち (イ)『アメリカ人権宣言史論』(有斐閣、1971年)、(ロ)『近代自然法学と権利宣言の成立—ジュルラマキ自然法学とその影響に関する研究』(有斐閣、1980年)、(ハ)『近代寛容思想と信教自由の成立—ロック寛容論とその影響に関する研究』(成文堂、1986年)を挙げておきたい。(イ)では、G. イェリネックの『人権宣言論』を詳細に分析・検討し、その中でアメリカの人権宣言の成立に対する自然法思想の影響が論じられた部分についてとりわけ批判的に扱ったことをふまえて、(ロ)においてこの自然法思想をヨーロッパのそれに遡って

考察している。種谷の問題意識は、アメリカ人権宣言の史的過程のみならず信教の自由そのものの史的過程をも明らかにすべきではないかとして、信教の自由の形成過程の前史としての宗教的寛容思想の考察に向かう。それが（ハ）として結実したものである。

このように、G. イェリネックの上記①の問題については、史的資料の詳細な検討とともに、「自然法思想との関係」⁵⁵⁾、あるいは「寛容思想との関係」などについてすでに多くの批判を含む活発な論議がなされてきている。したがって、本稿では、主として、上記②の論点、すなわち「生来の不可譲の人権という観念が、まず最初に、改革派教会とその分派の内部における政治＝宗教闘争の中で人々に決定的な力を与えるものの一つに成長していったことは、確実なこととして一般的にも認められているといえる」ということについて考えてみたい。この『人権宣言論』第7章は、次のように始められている。

「改革派教会の組織の基礎となっている民主主義思想は、16世紀末のイギリスにおいて、より正確に言えば、ロバート・ブラウン（Robert Browne）とその信奉者によってはじめて徹底的に論じられた。彼らにとって教会（Kirche）とは信仰共同体（Gemeinde）と同じであり、それは神との契約によってキリストに従うことを誓った信徒たちの共同体（Gemeinschaft von Gläubigen）であり、その全体すなわちその時ごとの多数者の意志が従うべき基準として定められた。…これが後の独立教会派のその最も初期の形態である。組合教会主義（会衆主義 Kongregationalismus）の原理とされるのは、第一に教会と国家との完全な分離であり、次にそれぞれの信仰共同体の自治ということであった。」（美濃部達吉 1946、51-2 [一部改訳]⁵⁶⁾

ロバート・ブラウンの主張は、会衆派教会の結成へとつながるゆえに、彼は「会衆派の祖」ともいわれる。長老派の宗教改革が、国民全体を包括する教会の改革をめざすもの（換言すれば国教会を長老主義に代えようとするもの：スコットランド方式）であったのに対し、会衆派は、自覚的な信仰をもつ者の集まり Gemeinde を「教会」と考える。したがって、アナバプティスト同様、corpus christianum（キリスト教社会）という考え方、あり方を否定する。

『人権宣言論』第一版では、R. ウィリアムズが独立教会主義者 (Independent) であり、分離主義者 (Sezessionisten) であったことのみが記されていたが、第三版 (1919年) では、上記※1の箇所以下に以下の長文が付加された。

「歴史研究に残されているのは、これらの観念のよって来たるところをさらに追求することである。これらの観念はまず第一に洗礼派 (Täufertum) にさかのぼる。ブラウンはまだイギリスにいた頃これと接触していたし、R. ウィリアムズもしばらくの間これに好意を寄せていた。この関係を詳しく実証する試みはまだなされていない。…彼は、すべて宗教に関する事柄に対する迫害はキリストの教えとまったく相容れないものである、という命題を立てることによって、さらに次のように説明する。すなわち『すべて国家はその本質上、現世的なものであるにとどまり、宗教的な事柄に口出しするべきではない。たいていの異教的、ユダヤ的、トルコのまたは反キリストの信仰・礼拝といえども、これを自由に行なうことがすべての人に、またすべての民族および国家において許されている。かかる信仰・礼拝に対しては、ただ神の聖霊の剣、および神の言葉をもって戦うことだけが許される。国家的に信仰の統一を強行することはこの世のことと宗教とを混同することであり、イエス・キリストが肉の体となり給うた事実を否認するものである。…真の国事とキリスト教とは、ユダヤ人または異邦人のもつさまざまな相矛盾する信仰を許容したとしても、一つの国家の中で共榮しうるものである。』」(G. イェリネック 1919 (初宿 1995、90-1) [一部改訳])

ここで、G. イェリネックは、はじめて再洗礼派・バプテスト派の名 (Täufertum) を明記し、さらに、次のような内容の追加も行なっている。

「…国教会主義的体制が導入されていた他の植民地では、ピューリタン神権政治が行なわれていた当初のマサチューセッツと同じく、きわめてひどい不寛容が支配していた。そればかりか、信教の自由の思想に好意をもっていた植民地においてさえ、カトリック信徒はなにかにつけて、ないがしろにされた。…それにもかかわらず、18世紀にはいると、信教の自由の観念が、またそれに続いて、国家制度は教会制度から独立していなければならないとする観念が力強く展開していった。…17世紀にロジャー・ウィリアムズがなしたことを、18世紀にはジョナサン・エドワーズが受け

継いだ。すなわち彼らは、純粹に靈的な共同体（geistigen Gemeinschaft）としての教会の独立のために、きわめて影響力の大きい働きをし、それによって、宗教上のあらゆる事柄は世俗の事柄から完全に独立していなければならないとする理論がアメリカに定着するための地ならしをしたのである。」（G. イェリネック 1919（初宿 1995、90-1））

ニューイングランドにおける「信教の自由・政教分離」、—それはアメリカ合衆国のそれらの確立の前史、あるいは起源とも言うべきものであるが—においてR. ウィリアムズが果たした決定的役割とその内容は、『人権宣言論』第一版（1895年）から明記されている。が、なぜか第一版では、R. ウィリアムズの思想的・宗教的基盤（再洗礼派とのかかわり）を記すことをG. イェリネックは意図的に避けていたようにも思える。

（2） M. ヴェーバーの「ゼクテ」論をめぐって

M. ヴェーバー（1864-1920）が『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1905年）の中で、この論文のきっかけを与えたのがG. イェリネックの『人権宣言論』であるとして、『良心の自由』の成立とその政治的意義の歴史の研究にとって決定的なのは、周知のように、イェリネックの『人権宣言論』である。わたし自身が個人的にピューリタニズムに新たに取り組むようになったのもこの書物のおかげである」と述べていたこと⁵⁷⁾、そしてこの部分はその後の版にも用いられていたが、『宗教社会学論集』（1920年）では削除されていることは日本でも研究者の関心をひいてきた⁵⁸⁾。このことについて、佐野誠は、次のように述べている。

「とりわけ、再洗礼派の牧師でロード・アイランドの創設者ロジャー・ウィリアムズに「信教の自由の父」を見るイェリネックの視点は、ヴェーバーにもそのまま引き継がれている。ただし、ヴェーバーはイェリネックの所説を完全に肯定して受け入れたわけではなく、一定の留保をつけた上で受容しているのである。すなわち、カルヴィニズムとゼクテとの思想的異質性についてのイェリネックへの問題提起・批

判である。」(佐野誠 2007、92)

また、国家と教会との分離について、M. ヴェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で、「完全な寛容および国家と教会の分離を主張した…教会の最初の宣言は、おそらくアムステルダムで行われたイギリスのバプテスト派の決議であろう。『当局者は宗教あるいは良心に関する事柄に介入すべきではない。…けだし、キリストのみが教会および良心の王または立法者であり給うからである』と⁵⁹⁾」述べて、かかる信仰告白が教会と国家の分離の最初の表明であると述べている。この点については、再洗礼派(メノナイト)とバプテスト諸派との関係・かかわりも含めて、論議のあるところであろう⁶⁰⁾。いずれにせよ、再洗礼派(メノナイト)やバプテストが、国家と教会の分離の歴史に重要な役割を果たしていたことは間違いない。折原浩は、再洗礼派の位置づけに見られるM. ヴェーバーの「価値関心」の所在と問題性について、「…筆者の見るところ、宗教の本質的意義は、けっしてその文化形成力に尽くされはしない。筆者はむしろ、再洗礼派の上記教理のなかに、「キリスト教神学」というひとつの特殊神学が、人類に開かれた普遍神学に脱皮する可能性と萌芽が示されている、という側面にこそ注目し、その〈価値関係〉的意義を重視し、〈教派〉結成という〈救済排他主義〉的实践をば、当の〈救済普遍主義〉的教理との矛盾においてこそ、問題としたい。」⁶¹⁾と述べている。

M. ヴェーバーは、「教会」と「ゼクテ」とを区別する。ゼクテとは、「教会」を、真に個人的な信仰をもち「再生」をとげた人々のみの共同体をめざすものだとみなすグループ(分派)である。そして、首尾一貫したゼクテを基盤としてのみ権力に対抗する「権利」が成立するとする。

「…社会学的意味における「ゼクテ」とは、「小さい」宗団の意味でもないし、また、何らかの他の共同体から分裂した・したがってこの共同体によって「承認されていない」か・あるいは迫害され異端視されているような・宗団の意味でもない。…そうではなくて、ゼクテとは、その意味と本質とからして必然的に普遍性を断念せ

ざるをえず、必然的にその成員の完全に自由な合意にもとづかざるを得ないような宗団のことである。…ゼクテは、教会とちがって、恩寵アンシュタルト—正しき者の上にも正しからざる者の上にもその光を輝かし、また、正に罪ある者をこそ神の命令の訓育の下に受け入れようとする恩寵アンシュタルト—ではないのである。…すべて純粹で首尾一貫したゼクテは、…上記のごとききわめて厳格な意味における「俗人説教」・「万人祭司主義」という—およそ首尾一貫した「教会」においては排除されているような—原理を、固執するものである。ところで、「ゼクテ」としての性格が純粹に維持されているところでは、常に、共同体は、共同体による「直接民主制的行政」を維持することと、教会役員が共同体の「しもべ」たる性格をもつこととをも、固執するものである。ゼクテ自身のこのような構造原理の中に、民主制の構造との内面的親縁性がすでに明らかに存在している。政治権力に対する関係においても、全く同様のことが云える。政治権力に対するゼクテの態度は独特なものであり、またきわめて重要な意味をもっている。すなわち、ゼクテは特殊的に反政治的な—あるいは少なくとも非政治的な—構成体なのである。ゼクテは、そもそも普遍主義的諸要求は全く提起することができず、また提起してはならず、有資格者の自由な団体としてのみ生きようとするものなのであるから、政治勢力との同盟関係には全く入ることができない。…純粹なゼクテは、「国家と教会の分離」や「寛容」に対して、必然的に好意的たらざるをえない。…首尾一貫したゼクテは、また、常に、この立場を主張したのであり、これらのゼクテは、「良心の自由」の要求の最も本来的な担い手なのである。」(M. ヴェーバー 1914 (世良晃志郎訳 1962、644-53)⁶²⁾

「…逆に、完全な発展を遂げた—換言すれば普遍主義的な諸要求を掲げるまでに発展した—救拯アンシュタルト（「教会」）は、その類型が純粹なものであればあるほど、ますますもって「良心の自由」を許容することをえない。教会がこの良心の自由の要求をだすのは、その教会が少数派である場合であり、また、自分自身のためにだけ良心の自由を要求するのであり、他者に対しては良心の自由を認めえないのが原則である…〔これに反して〕首尾一貫したクェーカーのもつ良心の自由は、自分の良心の自由でもあるほかに、クェーカーまたはパプティストであるかのごとく行為することを強制されない、ということとその本旨としている。換言すれば、自分自身の良心の自由であるとともに、他者の良心の自由でもある。」(同654)

M. ヴェーバーによれば、再洗礼派とキューカーは、ともに「ゼクテ」の代表的なものとして挙げられているが、次に紹介するようにE. トレルチによれば、再洗礼派は分派型（ゼクテ）の代表的な一つであり、キューカーは、ゼクテとは区別された「神秘主義」（スピリチュアリスト）の一つとされる。ここにM. ヴェーバーとE. トレルチの違いが見出される⁶³⁾。

(3) E. トレルチー「教会」・「ゼクテ」・「神秘主義」

エルンスト・トレルチ（1865-1923）は、「神学的・社会倫理的関心から社会と文化の歴史的研究を始めた先駆者」⁶⁴⁾とされる。彼は、有名な『キリスト教の諸教会および諸集団の社会教説』（1912年）などによって宗教社会学を基礎づけた神学者、宗教社会学者として知られている。本稿で紹介してきたG. イェリネック、M. ヴェーバーとは、ハイデルベルク大学の同僚であった時期もあり、とりわけM. ヴェーバーとの学問的交流についてはよく知られている⁶⁵⁾。

まさに『神学論争』にかかわることは、研究分野の違いからというよりも、筆者の能力の遠く及ばざるところである。したがって、ここでは、本稿の問題意識からする必要最小限の引用、紹介のみをおこなっておきたい。

E. トレルチは、近代世界の形成にたいして各領域で独自の寄与をしたものとして、次の三つの運動（歴史的形成物）をあげる。すなわち、①人文主義的・文献学的神学（アルミニウス派、ソチニ派など）、②自由教會的なゼクテの再洗礼派、そして③主観主義的な神秘主義やスピリチュアリズム、である。これらは、「本来の（ものとされる）」プロテスタンティズム（教会（キルヘ）型のルター派など）を新プロテスタンティズムへ転化させ教會的統一文化を粉碎し、近代世界を成立させていくにあたって「この上もなく高度な意義」をもつものとされている⁶⁶⁾。すなわち、彼は、「主流」プロテスタンティズムが近代世界の新しい原理的革新に寄与したわけではないこと—もしあったとしてもそれは「間接的、媒介的、無意識的なもの」にすぎないとして、否定的見解を示すのである。では積極的役割を果たしたものは何か、それらのものとして、彼は、上

述のように「カルヴィニズムに類似し、またそれから感化を受けた敬虔主義の諸集団や再洗礼派の教団」などを挙げる⁶⁷⁾。堀孝彦も紹介しているように、人権および良心の自由について述べた箇所は、同論文第一版（1906年）から第二版（1911年；『社会教説』（1912年））公刊にあたって変更されている。すなわち、「人権の父は、本来的な教会プロテスタントではなく、それによって憎まれ新世界へと追放された《分派精神とスピリチュアリズム》〔第一般では《再洗礼派》〕のみである」⁶⁸⁾などの箇所である。ここにみられるように、E.トレルチは、いわゆる「プロテスタント」を伝統的なルター派、カルヴィニズムなどの「主流派」（教会型）とともに、分派類型、および神秘主義の三つに分ける。

「〔序 プロテスタントの教派的領邦教会とならぶ分派と神秘主義の補完的運動について〕…プロテスタント教会はその後、これらの理念に対して、教会＝救済施設的人格と、外から与えられて全てを支配する絶対的な啓示の真理との関係とを、苦心して作り出す必要に迫られた時、やむなく両者〔分派と神秘主義〕を、自己とならぶ別個の独立した存在へと追いやってしまった。」（トレルチ 1912（『トレルチ著作集 9』（1985、11））⁶⁹⁾

再洗礼派については、次のように論じられている。

「〔組織化された再洗礼派における分派型モチーフの自立化、再洗礼派の一般的特徴〕…実際のところ宗教改革の息吹の漂うところでは至るところで、この世とは一線を画した真摯なキリスト者の小共同体、国家的ならびに位階制的強制から自由であろうとする要求と、新しく生まれ変わった者が自発的な共同体へと自由に集合するという理念を持った小共同体の形成が、驚くべき規模で湧き起ったのである。それらの持つ外的に認識可能な真理のしるしは、成人洗礼、すなわちただ全く再生者と〔集合への〕自発的な帰依者とから成る共同体の形成であり、同時に幼児洗礼の拒否、すなわち生まれつきすべての大衆が自動的に含まれ、個人の倫理的な評価には依存しない、客観的で普遍的な救済施設の否定であった。同様にまた、共同体の戒規と破門の要求とが、共同体の外的標識として現われてきた。」（同、16-7）

E. トレルチは、上述のように、教会、ゼクテ、そして神秘主義という三類型を考察の基本的枠組としている。しかし、彼は当初からこの三類型論を用いていたわけではなく、『社会教説』（1912年）の完成へと至る過程でこの三類型論が成立している。「しかも興味あることに、本論文の第一版では「再洗礼派」（＝ゼクテ型）と「スピリチュアリズム」（＝ミスティック型）との区別がなく、ヴェーバーと同じくキルヘ型とゼクテ型との二区分であるのに対して、第二版（1911年）で初めてゼクテ型とミスティック型とが分離され、ここにおいて三類型が確定していく経緯が、今回の一、二版の異同比較であきらかになった」⁷⁰⁾。このように、上記人権および良心の自由について述べた箇所の変更は、三類型論という、E. トレルチの考察の基本枠組みにかかわる問題であったことが推測される。

「われわれの論述はむしろ、プロテスタントの教会型の主要な流れの傍を流れる二つの傍流へと向かわねばならない。それはすなわち、スピリチュアリズムと神秘主義である。スピリチュアリズムはすでに分派的存在との混合形態の中に多様に現れてきていたし、また一般的な叙述の中では、いたるところでスピリチュアリズムと分派とが即座に混同されている。「再洗礼派とスピリチュアリスト」とは、あたかも両者が本質的に同じものを意味しているかのように、お決まりの定式となってしまう。しかし事実は全く違っているのである。これらは、ただたまたま混合してはいるものの、非常に異なった歴史的源泉と経過を持った二つの独立した流れなのである。ようやくしてわれわれは、この両者の考察に向かう適切な場所にやってきた。」（同、60-1）

「〔神秘主義者と再洗礼派との違い〕…分派の理念や再洗礼派に対する相異もまた明白である。再洗礼派にとって決定的であるのはキリストの律法であり、山上の説教であり、それと合致している絶対的自然法である。それに対してスピリチュアリストたちが知っているのは、ただ霊であり、その自由であり内的運動である。彼らは「無律法主義者」であり、内的キリストによって照明された良心から生きる指針を汲み出す。再洗礼派は、外的契約としての成人洗礼を情熱をもって擁護する。…」（同、77）

信教の自由と政教分離を考えるにあたって（孝忠）

「[スピリチュアリズムの社会的特質]…以上のすべてによって、スピリチュアリズムの著しくきわだった社会的特質もまた明らかとなる。神秘主義は、分派の個人主義とは非常に異なったラディカルな個人主義である。この分派は、自覚的な反対と倫理的な厳格さによって個人をこの世と対立させ、まさに自らの意志による一致に基づく共同体、統制と悔改めの戒規において自己を強固にした共同体に、個人を結びつけ、同時にまたキリストの規範と権威とに個人を結びあわせ、まさに、共同体の結びつきと祭儀の交流作用の中に個人を編入することによって、個人主義を高揚させるのである。…」(同、78-9)

むすびにかえて

再洗礼派（メノナイト）の立場から、『ルター宗教改革500年』を論じたJ. D. ロートは、西欧における『一般的』イメージが、「宗教改革の遺産は、宗教の自由の原則、とりわけ個人の良心の自由に辿ることができる」⁷¹⁾というものであったことを改めて指摘したうえで、今日の研究者たちの『一般的』理解が次のようなものであることを述べている。

「…実際、すべての研究者たちは、今日では、『宗教改革 the Reformation』よりも、農民革命家たち、アナバプティスト急進派、そして平和的神秘主義者たちを含む、国境をまたぎ、多様な表現をとった多彩な形態で改革の衝撃を与えたことを容易に理解できる、16世紀の『諸宗教改革 reformations』について語っている。歴史家たちは、今日、神学が、少なくとも部分的には、より大きな政治的、経済的、社会的、そして文化的動向によって常に形づくられていることを認めている。したがって、多くの歴史家たちは、寛容の原則や信仰の自由がプロテスタント宗教改革〔ルター宗教改革〕に直接的に跡づけられ得るという主張に異議をとなえている。」(John D. Roth 2017, 10.)

筆者は、特定の『ゼクテ』（宗派）に与するものではないが、本稿では、多様なゼクテの存在をふまえつつも、本稿の主題とのかかわり、すなわち憲法上の政教分離と信教の自由の成立に重要な役割をはたしたゼクテとして、再洗礼派

を紹介した⁷²⁾。ルター宗教改革後、長らく続いてきた「アナバプティスト（再洗礼派）隠し」ともいえる論議が大きく変わったのは19世紀から20世紀のはじめにかけてである。その名を『人權宣言論』（1895年）初版当初は明記しなかったが、画期的な問題提起をおこなったG. イェリネック、ゼクテの存在と意義を明確に位置づけたM. ヴェーバー、さらにゼクテと神秘主義をそれぞれ独自の存在と意義をもつものと類型化したE. トレルチを、多くの社会学、宗教学、神学論争を経てきた豊富な内容をきわめて単純化して本稿では紹介した。それぞれの分野の研究者からは「素人の戯言」にしか扱われないであろうことを承知のうえで、あえて本稿を著したのは、冒頭に記したように、「信教の自由・政教分離」をめぐる論議に対する数十年來の素朴な「疑問」をこの機会に整理し直して見よう、ということに尽きる。しかし、今日の研究動向は、本稿で提示した内容と枠組を大きく超えようとしている。本稿でしばしば引用した出村彰は、「分派型」（ゼクテ型）が近代社会形成に大きな役割を担ったとすると「近代市民社会の遺伝子とはつまるところ「分派型」なのだろうか」と疑問を提示する。そして、次のように述べている。

「…要するに、教会型・分派型〔・神秘主義〕とは別な座標軸をもって、中世・宗教改革・ピューリタン革命を経て近代、という図式そのものの見直し、近代以前には希少だった「良心の自由」とか「政教分離」、さらには「近代資本主義のエートス」とかが、どこに起因するかを問いたい。再洗礼派など、宗教改革期の「分派」にこのような理念が、一般論として、すなわち自派の利害とは価値自由的・普遍的に妥当するかはきわめて疑問である。」（出村 2009、160（165））⁷³⁾

ことは「近代とは何か」、そして時代区分（中世・宗教改革・近世）そのものの問い返しでもある。まだ日は暮れていないとは思いますが、重き荷を背負って歩む道が遠いことは確かである。

注

- 1) 1617年に始まるルター改革100年ごとの分析、その理解の変遷などについては、Thomas Albert Howard, *Remembering the Reformation: An Inquiry into the Meaning of Protestantism*, 2016, OUP, Oxford. 参照。
- 2) 村上みか「〈名著再考〉ルター『キリスト者の自由』」『思想』1122号（2017年）121頁、128頁。
- 3) 榊原巖『アナバプティスト派古典時代の歴史的研究』（平凡社、1972年）。
- 4) 佐野誠『ヴェーバーとリベラリズム 自由の精神と国家の形』（勁草書房、2007年）。
- 5) 榊原巖の一連の著作（『現代基督者財産共同体の研究』（平凡社、1967年）、『殉教と亡命 フットライトの四百五十年』（平凡社、1967年）、『アナバプティスト派古典時代の歴史的研究』（平凡社、1972年）、『アーサー・ギッシュ 新左翼とキリスト教的ラディカリズム』（平凡社、1973年）、『良心的反戦論者のアナバプティスト的系譜』（平凡社、1974年）、『ロバート・フリードマン アナバプティズムの神学』（平凡社、1975年）、『教会共同体の研究』（平凡社、1976年）、『ペーター・フリーデマン フットライト派信仰告白』（平凡社、1977年））と共に、出村彰『再洗礼派』（日本キリスト教団出版局、1970年（2005年））、倉塚平『異端と殉教』（筑摩書房、1972年）など。
- 6) 野中俊彦／中村陸男／高橋和之／高見勝利『憲法I〔第5版〕』（有斐閣、2012年）中村陸男執筆。
- 7) 芦部信喜『憲法』（岩波書店、1993年）。同第6版（2017年）153-4頁も同文。
- 8) 南原繁『国家と宗教—ヨーロッパ精神史の研究』（岩波書店、1958年改版）6頁（岩波文庫版（2014年）15頁）。
- 9) 同上263頁。
- 10) レジス・ドブレ／樋口陽一／三浦信孝／水林章『思想としての〈共和国〉』（みすず書房、2006年）151頁以下。
- 11) 同上204-5頁。
- 12) 福田歓一「解説1」（南原繁 1958）（岩波文庫、2014年）427頁。また、同「解説2」で加藤節は、南原は「宗教とは文化を超越しながら文化に内在してそれに生命を供するものである」とみなす世界観に立って、まず、国家＝「地の国」と宗教＝「神の国」とを峻別し、次いで、前者に、「永久平和」を実質とする「正義」という理念を実現して「神の国」に不断に接近すべき義務を課す」という「学的世界観」に立っているとする。（同・460頁）
- 13) 名古屋高判昭和46年5月14日 判時630号7頁。
- 14) 芦部信喜・同第6版（2017年）156頁も同文。
- 15) 最大判昭和52（1977）年7月13日 民集31巻4号533頁。これに対して、玉串料としての

公金支出と政教分離の原則について判決した愛媛県玉串料訴訟(最大判平成9(1997)年4月2日民集51巻4号1673頁)において最高裁は、「県が特定の宗教団体の挙行する重要な宗教上の祭祀にかかわり合いを持ったということが明らかであり、県が本件玉串料等を靖国神社や護国神社に奉納したことは、「その目的が宗教的意義を持つことを免れず、その効果が特定の宗教に対する援助、助長、促進になると認めるべきである」ので、これによってもたらされる県と靖国神社等とのかかわり合いは「我が国の社会的・文化的諸条件に照らし相当とされる限度を超えるものであって、憲法20条3項の禁止する宗教的活動にあたりと解するのが相当である」とした。この判決で筆者が注目したのは、「これらのことからすれば、地方公共団体が特定の宗教団体に対してのみ本件のような形で特別のかかわり合いを持つことは、一般人に対して、県が当該特定の宗教団体を特別に支援しており、それらの宗教団体が他の宗教団体とは異なる特別のものであるとの印象を与え、特定の宗教への関心を呼び起こすものといわざるを得ない。」という箇所と、尾崎行信裁判官の、「信教の自由は、本来、少数者のそれを保障する所に意義があるのであるから、多数者が無関心であることを理由に、反発を感ずる少数者を無視して、特定宗教への傾斜を示す行為を放置することを許すべきでない。…」という意見である。

- 16) なお、「制度と自由」、「自由と分離」との関係については、同73-6参照。
- 17) 孝忠延夫「宗教的少数者の人権—異なる一人ひとりの自由を保障」『法学セミナー』503号(1996年11月号)58頁、61頁。
- 18) 同「政教分離「原則」と信教の自由」『関西大学法学論集』第44巻4.5号(1995年)79頁、105-6頁。
- 19) 同「信教の自由と政教分離—「特定の宗教」と「一般人」を手がかりとして」『関西大学法学論集』第48巻3.4号(1998年)199頁、224-5頁。
- 20) 出村彰「再洗礼派」(ルター研究所編『ルターと宗教改革事典』教文館、1995年)122頁、123頁。
- 21) 倉塚平「ラディカル・リフォーメーション研究史」(倉塚平ほか『宗教改革急進派 ラディカル・リフォーメーションの思想と行動』ヨルダン社、1972年)5頁、12-3頁。
- 22) G. Huntston Williams, *The Radical Reformation*, 3rd ed., 1992, Sixteen Century Journal Publishers, Michigan. 出村彰 1995、123。
- 23) 1529年の第2回シュパイエル帝国議会最終決定では、再洗礼派への死刑の適用が帝国全土に告知された。再洗礼派の殉教者伝の集大成が『流血の劇場—殉教者の鑑』(1660年)である(英訳第7版は、Thieleman J. van Braght (ed.), *The Bloody Theatre or Martyrs' Mirror of the Defensless Christians who baptized only upon Confession of Faith and who suffered and died for the Testimony of Jesus Their Savior*, 7th ed., 1964; <http://www>.)

homecomers.org/mirror/index.htm.)。榊原巖 1972、222-285（第九章）など参照。なお、この『殉教者の鑑』が現代の再洗礼派にとってもつ意味について、山本大丙「殉教者の鑑」『福音と世界』2014年1月号66頁も参照。

24) 榊原巖 1972、157。

25) 政治と宗教、俗権と教権、人間の法と神の法という二重の論理によって旧来の慣習（再洗礼派からすれば聖書に根拠のない慣習）を擁護しようとしたツヴィングリらに対する再洗礼派の「急進性」について、出村彰は、「カトリック神学の「と」の否定を、共同体論にまで持ち込もうとした点にあると思われる。…ツヴィングリによる「と」の可視的象徴が、新生見洗礼であった」とする（出村彰 1995、124）。また、早川朝子「再洗礼派による「ゲマインデ」形成」（森田安一編『ヨーロッパ宗教改革の連続と断絶』教文館、2009年）109頁、110頁も参照。早川は、1540年代以降の再洗礼派をめぐるカウフボイレン市内の状況を詳しく紹介・検討している。「…1544年の「再洗礼派に対する布告」では、再洗礼派と関わりを持たないこと、彼らに宿を提供したり、飲食物を与えたりしないことが命じられ、違反をした場合は妻子ともども追放刑に処すことが告げられた。…」（同125頁）

26) S. Scott Dixon, *The Reformation in Germany*, 2002, Blackwell, Malden; Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Neue Ausgabe, 2011, Mohr Siebeck, Tübingen. 出村彰『スイス宗教改革史研究』（日本基督教団出版局、1971年）。

27) 再洗礼主義共同体の可能性を試みたフープマイヤーを農民戦争の煽動者とみなす説などは、「今日ではそれが歴史的事実ではないことがほぼ明らかになったが、少なくとも当時のオーストリア政府にはそのように見えたとしてもいたしかたない」（出村彰 1970、104）とされる。ただ、スイス再洗礼派と西南ドイツ農民戦争との関連については、「…初期再洗礼派にあっては、その農村的基盤から、農奴制や十分の一税を批判する世俗の問題と聖像破壊や成人洗礼といった教会改革の問題が統一され、共同体的なコングリーゲーションリズムとして急速に権力批判の方向へと進み、農民戦争との結び付きを強めていく」（前問良爾『ドイツ農民戦争史』（九州大学出版会、1998年）ことを指摘するものもみられる。なお、トーマス・ミュンツァーは、心霊主義者（個人の靈感を聖書よりも重くみる主観主義者）であり、彼らの暴力の行使と心霊主義からの決別をはかったのが、メノナイトの創始者メノー・シモンズであった、とされる。

28) 朝香知己「異端とセクシュアリティ」『福音と世界』2017年3月号24頁、25頁。

29) 榊原巖 1974、272。

30) 倉塚平「ミュンスター再洗礼派王国論（一）」『政経論叢』第56巻5.6号（1988年）345頁、同「ミュンスター再洗礼派千年王国と一夫多妻制」『明治大学社会科学研究所紀要』第39巻1号（2000年）51頁、滝口克典「16世紀後半におけるフッターの「善き秩序」構想」『山形

- 大学地理・人類学論集』創刊号 (2000年) 1頁、早川朝子「ニュルンベルク市当局の再洗礼派理解と市の平和」『国際基督教大学学報 III-A、アジア文化研究別冊』11号 (2002年) 272頁、永本哲也「1534年 2月下ライン地方における宗教改革思想・再洗礼主義の伝播」『エクフラシス：ヨーロッパ文化研究』3号 (2013年) 161頁など参照。
- 31) 出村彰 1995、126。
- 32) OED Online. June 2017. Oxford University Press. <http://www.oed.com/view/Entry/6864?redirectedForm=anabaptism> (accessed December 25, 2017).
- 33) 難しい英文ではないが、筆者の能力ではスマートに訳せない。Crocodile (ワニ) は、狂暴、貪欲、偽善の象徴とされる。
- 34) 永本哲也「近世から近代を生き抜くメノー派 プロイセン、ドイツ、ロシア」『福音と世界』2014年11月号60頁、同「自由な社会の市民として生きる アメリカ、カナダの再洗礼派」同2015年1月号56頁、同「世界に広がる再洗礼派 アジア、アフリカ、ラテンアメリカへの宣教」同2015年2月号58頁、同「戦後に生まれた再洗礼派教会 日本のメノナイトとフッターライト」同2015年3月号54頁、早川朝子「フッター派の500年 財産共有と無抵抗主義を守りぬく」同2014年12月号56頁。これら一連の論稿は、永本哲也／猪刈由紀／早川朝子／山本大丙編『旅する教会 再洗礼派と宗教改革』（新教出版社、2017年）として公刊されている。
- 35) 永本哲也 2013、161、164。
- 36) 木ノ脇悦郎「アルミニウスに対する異端宣告をめぐって」『福音と世界』2017年6月号6頁、11頁。同号は、「特集 正統と異端—宗教改革500年③」として、諸論稿を掲載している。
- 37) 倉塚平 1972、47。ただし、G. H. Williamsは *The Radical Reformation*, 1962 (1992) では、この分類に基づいて叙述してはいない。
- 38) T. ミュンツァー、ミュンスター再洗礼派などを、再洗礼派でも心霊主義者でもなく、「熱狂主義者 Schwärmer」と呼ぼうとする見解もある。倉塚平・同上。
- 39) James M. Stayer, “Anabaptist”, H. J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vo.1, 1996, pp.31-5, OUP, New York; Heinhold Fast, “Anabaptist”, E. Fahlbusch/J. M. Lochman/J. Mbiti/J. Pelikan/L. Vischer (ed.), *The Encyclopedia of Christianity*, 1999, pp.45-8, Ferdmans・Brill, Cambridge.; Ralf Klotzer, “Täufer, Täufertum”, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 3. Aufl., 2000, S.1298f., Herder, Freiburg. 本稿の叙述は、これらの「事典的」解説をふまえたものである。*MQR (The Mennonite Quarterly Review)* における論議として、Hans-Jürgen Goertz, “History and Theology: A major Problem of Anabaptist Research Today”, 53*MQR* (1979) 177; Werner O. Packull, “A Response to “History and Theology: A major Problem of

Anabaptist Research Today””, 53*MQR* (1979) 208; Karl Koop, “(Dissertation Abstract) Early Seventeenth-Century Mennonite Confessions of Faith: The Development of an Anabaptist Tradition”, 74*MQR* (2000)171.

- 40) 斎藤剛毅『信仰の自由を求めた人々 バプテスト教会の起源と問題』（ヨルダン社、1996年）、金丸英子「マイノリティーからマジョリティーへ：宗教的文脈としてのアメリカとバプテスト」『西南女学院大学紀要』11号（2007年）51頁、山本貴裕「南部バプテストと福音派—教派主義と超教派主義」『広島経済大学研究論集』第32巻4号（2010年）51頁、山本明歩「アナバプテストの多様性」『京都文教大学総合社会学部研究報告』15号（2013年）11頁、津田真奈美「再洗礼派とバプテスト」『福音と世界』（2013年12月号）64頁）、村上みか「真の信仰共同体をめざした人々—宗教改革期における教会形成の多様性と葛藤」『基督教研究』第79巻1号（2017年）1頁など。ここでは、山本明歩の次の文を引用しておくにとどめたい。「…アナバプティストの考え方の基盤にあるのは「個人の考え方、判断を重視する」という観点である。これまで見てきたように、倫理性や道徳性こそが宗教活動の中核にあり、その中核を偽った表面的な宗教活動には意義が見いだせない。そして、このような個人の内面的世界を重視するという姿勢がアナバプティストの多様性と特異性ともいえる諸々の特性を導きだしているのである。」（山本明歩 2013、21）
- 41) もちろん、E.トレルチのように、「個人の信仰を重視するルターの態度が、近代的な自律原理や思想の自由の基礎を形成し、近代社会の到来に間接的な影響を及ぼしたと理解」（村上みか 2017、126）することは可能であろう。
- 42) 出村彰 1970（2005）、138-9。
- 43) また、榊原巖は、次のようにも述べる。「…第一にいわなければならぬことは、いままで幾度もいったことであるが、そして、それが教会の本質亡失現象そのものだといってよいことであるが、キリスト教会が聖書の根拠をもつ Corpus Christi ではなくって、Corpus Christianum となってしまったということである。そのことから帰結される第一は宗教の世界と政治の世界との限界の撤去ということであった。」（榊原巖 1972、43）
- 44) 金丸英子 2007、51-2。
- 45) 彼らの入植と開拓の正統性を付与した「特許状」は、イギリス本国の法律に矛盾しない限りにおいて、そこでの市民的秩序と宗教的秩序の双方を自由に形成し、これを運営する特権を与えるものであった（森本あんり「中世的寛容論から見たニューイングランド社会の政治と宗教」国際基督教大学キリスト教と文化研究所編『人文科学研究』42号（2011年）165頁、172頁）。これらの論稿は、同『アメリカ的理念の身体』（創文社、2012年）に体系的にまとめられている。
- 46) 森本あんり「有限は無限を容れるか（finitum capax infiniti）」『東京大学アメリカ太平洋

研究』14号 (2014年) 154頁、159頁。

- 47) マーサ・ヌスパウム (河野哲也監訳) 『良心の自由 アメリカの宗教的平等の伝統』(慶應義塾大学出版会、2011年) : Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience: In defense of America's Tradition of Religious Equality*, 2008, Basic Books.
- 48) ジョン・T・クリスチャン (天利信司/上山雄治訳) 『バプテスト教会史』(バプテスト文書刊行会、1979年)。続けて、W. Gammelの次の言葉が引用されている。「…まさにアナバプテスト主義という名前に言葉が及ぶと、それは亡霊の一群を呼び起こし、初期のピューリタンたちの恐れを決してかきたてずにはおかないのであった。…」(686頁)。
- 49) マーサ・ヌスパウム 2011、54。
- 50) ロード・アイランドが、「少数者の避難所から独立国家の建設」に向かおうとするとき、R. ウィリアムズの理念は大きな困難に直面する。一つは、「形式上の自由と中立を重んずるあまり、結局は声の大きな者による…支配を許し」てしまうという矛盾であり、今一つは、「クエーカー論争」にみられるような「信教の自由・政教分離」原理貫徹の困難さである。(森本あんり「ロジャー・ウィリアムズの孤独—規制原理としての分離主義と構成原理としての許容主義」『アメリカ研究』36号 (2002年) 91頁、同「ロジャーウィリアムズに見る政教分離論の相克」(大西直樹/千葉眞編『歴史の中の政教分離 英米におけるその起源と展開』(彩流社、2006年) 45頁など。
- 51) 初宿正典訳『イエリネック対プトミー 人権宣言論争』(みすず書房、1995年) 90頁。(Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. 4. Auflage, in dritter Auflage bearbeitet von Walter Jellinek, Verlag von Duncker & Humboldt/ München und Leipzig, 1927.) なお、本文引用箇所続けて(※1)の箇所に「第三版に著者ゲオルク自身が準備し、ないし変更した部分」(初宿正典 1995、4)が挿入されている。初宿の邦訳は、第4版の邦訳であるが、初版以降の各改訂・追加箇所まで丁寧に訳されており、その説明・解説も有意義である。G. イェリネックの『人権宣言論』、E. プトミーの批判、G. イェリネックの反論、その他この論争をふまえた5つの論考 (Justus Hashagan, Otto Vossler, Gerhard Ritter, Hans Welzel, und Josef Bohatec) を収録したものとして、Roman Schnur, *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Wege der Forschung Band XI*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 参照。
- 52) Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre, Die geschichtlichen Legitimitätsgründen des demokratischen Verfassungsstaates*, 2. Auflage, Westdeutscher Verlag, Opladen 1981. 邦訳として、マルティン・クリーレ (初宿正典ほか訳) 『平和・自由・正義 国家学入門』(御茶の水書房、1989年)。とりわけ267頁以下など参照。

- 53) 初宿正典 1995、10.
- 54) 初宿・同上では、わが国の戦前におけるイエリネック＝ブトミー論争の紹介もなされている（213頁以下）。
- 55) G. イェリネックは、同書第一版にはなかった、第8章「自然法論だけでは人および市民の権利の体系は産み出されなかったということ」を第二版（1904年）で新たに追加している。
- 56) 美濃部達吉『ゲオルク・イエリネック 人権宣言論外三篇』（日本評論社、1946年）。
- 57) Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20 (1905), S. 1-54, 42f, Anm. 74; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- 58) 安藤英治「ウェーバー歴史社会学の基礎視角—問題提起 宗教社会学改訂の意味」『思想』674号（1980年8月号）23頁、30頁以下、佐野誠 2007、89-92。また、牧野雅彦『国家学の再建—イエリネックとウェーバー』（名古屋大学出版会、2008年）も参照。
- 59) 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫版、1989年）232頁。
- 60) 大西晴樹によれば、「ヴェーバーが取り上げたジェネラル・バプテスト派の信仰告白は、スミスの死後多数派がメノナイト・ウォーターランド派への加入の際に用いた信仰告白第84条であり、イギリスのバプテスト派の決議ではない」（大西晴樹「近代市民社会形成における「ゼクテ」型教会の役割」『日本の神学』48号（2009年）7頁、10頁）。
- 61) 折原浩『マックス・ウェーバー基礎研究序説』（未来社、1988年）248頁。
- 62) 世良晃志郎訳『マックス・ウェーバー 支配の社会学1』（創文社、1960年）、同・2（創文社、1962年）。
- 63) 「ヴェーバーとの分岐点」を示す、E. トレルチの「教会・ゼクテ・神秘主義」という類型は、「それらはみな、キリスト教的＝宗教的理念自体の社会学的自己形成のさまざまな出発点とかかわっており、およそ本質的なところはこの点のみから把握されうる」（住谷一彦／佐藤敏夫ほか訳『トレルチ著作集7 キリスト教と社会思想』（ヨルダン社、1981年）243頁）という問題視角から構成されている（E. Troeltsch, Sektentypus und Mystik auf protestantischem Boden aus: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912. (Troeltsch, KGA, Bd. 9). しかしながら、M. ヴェーバーでは、「禁欲」も「神秘主義」も救済のための手段というレヴェルで構成された方法概念であり、それは行為レヴェルにおける集団類型として構成された「教会」および「ゼクテ」概念とは同じレヴェルに在るものではないのである。したがって、これら四つの方法概念は相互に結びついて或る一つの行為類型を示すことが可能なのであり、トレルチのように「教会」、「ゼクテ」「神秘主義」

という、キリスト教的=宗教的理念自体の社会学的自己形成として現われる三つの主要な集団類型というように、一直線に並ぶ概念ではなかったのである。」(住谷一彦「解説あとがき—トレルチとヴェーバー」『トレルチ著作集7』275頁、291頁)

また、本稿とのかかわりでいえば、倉塚平も述べるように、E.トレルチの三類型論は、「現実から抽出した概念ではなく一個の作業仮説たる理念型として作」られたものであり、トレルチ自身、「ラディカルな運動がこれら類型に究極的に包摂されてしまうなどとは決して考えなかったはずである」(倉塚平 1972、48-9)。

- 64) H. E. テート (宮田光雄/石原博訳)『ハイデルベルクにおけるウェーバーとトレルチ』(創文社、1988年) 14頁。
- 65) 柳父近臣『ウェーバーとトレルチ』(みすず書房、1983年)、フリードリッヒ・ヴィルヘルム・グラーフ「専門家同士の友情—「マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチ」に関する覚書」(W. J. モムゼンほか (鈴木広/米沢和彦/嘉目克彦監訳)『マックス・ヴェーバーとその同時代群像』(ミネルヴァ書房、1994年) 214頁、同・(深井智朗/安酸敏眞編訳)『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』(聖学院大学出版会、2001年)。
- 66) 堀孝彦「解説あとがき—プロテスタンティズムと近代および現代」(トレルチ(堀孝彦/佐藤敏夫/半田恭雄訳)『トレルチ著作集8 プロテスタンティズムと近代世界I』(ヨルダン社、1984年) 350頁。E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906, 2. Aufl., 1911. (E. Troeltsch, KGA, Bd.8).
- 67) 同上357頁。『トレルチ著作集8』(1984、101)。
- 68) 同上361頁。『トレルチ著作集8』(1984、91)。
- 69) トレルチ (芳賀力ほか訳)「プロテスタントの地盤における分派類型と神秘主義」『トレルチ著作集9 プロテスタンティズムと近代世界II』(ヨルダン社、1985年) 11頁。(Troeltsch, KGA, Bd.9)
- 70) 堀孝彦 1984、360。
- 71) John D. Roth, “How to Commemorate a Division? Reflection on the 500th Anniversary of the Lutheran Reformation and its Relevance for the Global Anabaptist Mennonite Church Today”, *MQR*91 (January 2017), 5, 10.
- 72) したがって、「再洗礼派寄り?」の論考と思われるかもしれない。しかし、通説的見解の前提がもつものを所与の前提として論じることは、どの研究分野でも、無自覚的に行なわれがちのことであるように思う。『立証責任』を問題提起者の側に加重に課すことの「抑制」は、通説的見解からのたんなる「謙抑」(寛容?)に依らなければならないのだろうか。
- 73) 出村彰「(シンポジウム) 宗教改革・ピューリタニズム・バプティズム: 16世紀の宗教改革が残した課題から」『日本の神学』48号 (2009年) 160頁、165頁。