

博士論文

論文題目 ロジャー・ウィリアムズ研究
— 政教分離論の虚実と代表的著作に見られる神学思想 —

氏名 中山 勉

凡 例

- (1) 原文が英文である引用の翻訳は、特に断りのない限り、すべて引用者による。
訳出にあたっては、読みやすさよりも逐語的に訳すことを心がけた。
引用した資料の中略は「…」で示した。
引用文中の（ ）は原文による。
引用原文にない言葉やルビを補ったものは、〔 〕で示した。
不自然な文章で原文ママの場合は〔ママ〕、もしくは〔sic〕と表記した。
- (2) 圈点やルビは、特記しない限り、すべて引用者による。
- (3) 註は脚註の形式を採り、註番号は各章毎に1から始めた。
- (4) 書誌情報は章ごとにあらためて記した。たとえば第一章で脚註に記した資料でも、第二章以下で初出の場合は、*op.cit.*, *ibid.* 等の略号は使わず、新たに情報を掲載した。
- (5) 巻末の「主要参照文献」では、ロジャー・ウィリアムズの著作を除いて、脚註で表示した引用文献を章ごとに掲載した。同一の文献が複数の章で現れる場合も繰り返し掲載している。
- (6) 17世紀の英語圏の暦はユリウス暦が用いられ、1年の始まりは3月25日になっていたが、本稿ではこれをグレゴリオ暦に直して記載している。たとえば、ロジャー・ウィリアムズがプロヴィデンスのために獲得した第一次特許状はユリウス暦では1643年3月14日の日付になっているが、これはグレゴリオ暦では1644年に該当し、本稿では後者で記述している。

目 次

序 章	ウィリアムズの歴史的事実に向けて	
第一節	本稿の射程	1
1.	はじめに	
2.	本稿の構成	
第二節	人権思想とウィリアムズ	5
1.	立法権に対抗する国民の権利	
2.	ロジャー・ウィリアムズの時代の人権思想	
第三節	ウィリアムズ研究史	11
1.	研究史の概略	
2.	批判期	
3.	称揚期	
4.	分析期（政治思想）	
5.	分析期（神学思想）	
6.	ニューイングランド研究との関連	
7.	近年の学術誌から	
8.	次章以降に向けて	
第一章	略歴と初期の事蹟 — ネイティブ・アメリカンの「人権擁護」の動機 —	
第一節	思想的略歴	31
1.	出生から大陸への移住へ	
2.	大陸での活躍	
3.	ウィリアムズのパーソナリティ	
第二節	英国王による特許状についてのウィリアムズの認識	41
1.	特許状の性質	
2.	ウィリアムズの攻撃	
3.	真の動機	
第三節	『アメリカ現地語案内』	51
1.	「進歩的著作」	
2.	意外な実態	
3.	なぜ間違えるのか	
第二章	プロヴィデンス「入植誓約文」 — 「政教分離」宣言文出現の経緯 —	
第一節	問題の所在 — 近年の研究を導き手として	61
1.	ウィリアムズとジェファークソン	
2.	「入植誓約文」に関する諸側面	
第二節	政教分離が意味するもの	71
1.	「制度的保障」の意味内容	
2.	「レモン・テスト」の積極的意義	
第三節	アメリカン・ケースから見る	75
1.	はじまりとしての合衆国憲法 第6条第3項	
2.	合衆国憲法修正第1条の規定内容	
3.	修正第1条に関わる議論と学説	
4.	修正第13・14条を経由した守備範囲の拡大	
第四節	「入植誓約文」の内容	88
1.	「誓約文」制定の背景	
2.	英文としてのふたつの問題	
第五節	「誓約文」制定経緯の問題	93

1. ウィリアムズの腹案
2. 問題の展開

第六節 リチャード・スコットと「入植誓約文」 98

1. アナバプティストの信仰
2. 書記者、リチャード・スコット
3. 「入植誓約文」との関係
4. スコット側に不利な変更点
5. ウィンスロップ宛の書簡
6. 「統合規約」について

第七節 ヴェリン・ケースとさらなる展開 112

1. ヴェリン・ケースとは
2. 本章の到達地点とさらなる展開

第八節 ロードアイランド特許状とジョン・クラーク 116

1. ロードアイランド成立小史
2. 代議員総会の記録
3. クラークの請願書
4. 第一次特許状とバプティスト

第三章 『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』

— 予型論と黙示思想を基礎に置いた「信教の自由の書」の内在的分析 —

《タイトルのない第一序文》 128

第一節 ジョン・ロック『寛容に関する書簡』について 131

1. 歴史的背景
2. プロウストとの論争
3. 「寛容に関する第一書簡」に見られる思想
4. ロックと比較した場合のウィリアムズ

第二節 『血塗れの教義』の構成 140

1. 論争の書
2. 3種類の序文
3. 本文の内容

第三節 分析の方法 146

1. 出発点としての問題意識
2. 予型論の内容
3. 方法としての黙示思想
4. イエスによる説諭

第四節 予型論に基づく叙述 154

1. 具体的論述から
2. 「進歩思想」への変換キー
3. ウィリアムズの独自性
4. 独自性の発現

第五節 黙示思想に基づく叙述 170

1. 先行研究の問題点
2. 『ヨハネ黙示録』について
3. 「毒麦の喩え」から
4. ウィリアムズの解釈
5. 「進歩思想」への変換キー
6. ジョン・コトンの黙示思想

第六節 さらに黙示思想について — ウィリアムズの私信から 188

1. 本節の狙い
2. 優しいウィリアムズ
3. 異教の裁断と破壊への憧れ

4. 黙示思想への展開		
第七節 本章のまとめ	195	
1. 予型論と黙示思想	2. 信仰の純粹性について	
終章 ウィリアムズ再評価へ — 宗教がもたらした「時代先駆的」思想と行動 —		
第一節 「船の譬えの書簡」について	204	
第二節 「人権」を論じることの意味	208	
1. 想定される反論	2. 第9条の諸解釈	3. 立憲主義という思想
4. ロジャー・ウィリアムズの場合	5. 「世俗化論」との関わり	
第三節 ウィリアムズの再評価に向けて	217	
あとがき	191	
主要参考文献	224	

ロジャー・ウィリアムズ 著作 和英題名一覧（本稿にて言及するもの・年代順）

1. 『アメリカ現地語案内』

A Key into the Language of America : or, an Help to the Language of the Natives in that Part of America, Called New England, London, 1643.

2. 『最近公刊されたコトン氏の書簡に対する検討と回答』

Mr. Cotton's Letter Lately Printed, Examined and Answered, London, 1644

3. 『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』

The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience: discussed in a conference between Truth and Peace, London, 1644.

4. 『雇われ牧師論』

The Hireling Ministry None of Christs, or a Discourse touching the Propagation the Gospel of Christ Jesus, London, 1652.

5. 『コトン氏が神の小羊の血で洗い清めようとしたため一層血塗れになった教義』

The Bloody Tenent Yet More Bloody : by Mr. Cottons Endeavour to Wash It White in the Blood of the Lambe, London, 1652.

6. 『信仰生活と健康の経験とその保持策』

Experiments of Spiritual Life & Health and Their Presarvatives, London, 1652.

7. 『巣穴からつまみ出されたジョージ・狐』

George Fox Digg'd out of his Burrowes, or an Offer of Disputation on Fourteen Proposalls Made this Late Summer 1672 (so call'd) unto G. Fox then Present on Rhode-Island in New-England by R. W., Boston, 1676.

序 章 ウィリアムズの歴史の実像に向けて

第一節 本稿の射程

1. はじめに

「人権」を論じた近年の書にサミュエル・モインの『最後の楽園 — 歴史の中の人権』¹ という一冊がある。その内容は、「人権 (Human Rights)」概念とは、実はここ数十年（「戦後」と言ったのでは古すぎる）の間に広く認識されるようになった歴史のごく新しいものであるということを、史的な考察と資料を用いて論証するものである。古くはイングランドの権利章典（1689年）やヴァージニア権利宣言（1776年）、またフランス人権宣言（1789年）を学んできた私たちは、モインはいったいどのようにしてこれらの歴史的文書を脇に置いて 20 世紀の末に照準を合わせるのか、頁を繰る前からおおいに興味をそそられる。しかし少し読み進むと、モインがここで「人権」と言っているのは、実は私たちが特に言うところの「普遍的な人権 (Universal Human Rights)」のことであることが分かる²。つまりモインは国家を飛び越えて、人である以上は全世界の人間に本来そなわっていると、主として西側先進国の人々によって考えられている「人権」概念に特化し、それはごく新しいものであると論じているのである。

本書がその論証に成功しているかどうかは問題ではない。モインの論には、普遍的な人権言説は新しいものであるが、普遍的な人権そのものは文字通り「普遍的」に存在してきたという含意があるということを示すだけで足りる。人は最近になってそれを発見したということである。「分断された権利の歴史〔を理解すること〕への鍵は、国家政治から地球規模の道徳性 (morality) への移行〔を念頭に置くこと〕にある。そしてその移行こそが、現代の希望の意味〔「楽園」の実現のこと〕を明確にするものである³」というモインの宣言は、主権国家に規定された「狭い人権」概念から全地球を覆う「普遍的な人権」への理解の拡大 — そのバネは人間の「道徳性」ということになる — を前提としている。

1 Moyn, S., *The Last Utopia : Human Rights in History*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

2 英語で「人権」を意味するには、“Individual Rights”や“Civil Rights”、“Civil Liberties”をあてると言われるから（松井茂記、『アメリカ憲法入門』、有斐閣、2008年、16頁）、この書名のように“Human Rights”と言った時には日本語の語感よりは周縁が広がるのかも知れない。

3 Moyn, *op.cit.*, p.43.

もちろん本人も自覚してのことだが、ここでのモインの論は方法として歴史的な流れを逆行して再利用している。上に挙げたような英米仏の歴史的文書によって確認される前の、つまり国家単位の「狭い人権」が生まれる以前の、他者への思いやりや寛容、慈善を裏付けたのが、人が人であることから発する「道徳性」であり、その道徳の限界を知った近代国家はそれとはまったく別次元のものとしての「人権」を、その主権の及ぶ範囲内において、文書によって確認してきた⁴。だから現代においても地球規模の「普遍的人権」が実行される時には、形式においてであれ、それは統一体を模する国際連合とその関連組織の解釈によって濾過される必要があり、この意味においてそれは逆説的に「普遍」ではないことを示している⁵。モインの言う「楽園 (Utopia)」は、国際政治の現実を捨象した豊かな国の人々が考える「普遍的人権」の行き先として、文字通りの無何有郷を目指すものである。

エデンの園を追われて以来、人間は楽園に住んだことはない。それを取り上げたモインの論はだからこそ傾聴に値する。しかし、それでは「楽園」ではない歴史的現実としての

4 フランス革命を批判したエドマンド・バーク（宗教学でしばしば参照される『崇高と美の観念の起原』の著者でもある）は「人権」概念について 1790 年に以下のように述べている。「人間は自然権という非文明社会の権利〔普遍的とされる権利のこと〕と文明社会の権利〔国民に認められる権利のこと〕の双方を同時にもつことはできません。… 文明社会の政治は、自然権によって形成されたのではないし、自然権は文明社会の政治とは全く無関係に〔観念として〕存在しているものです」。バーク、E. 著、『フランス革命の省察』（半沢孝磨訳）、みすず書房、1997 年、77 頁。また、こちらも宗教学で時に参照されるカール・マルクスは「ユダヤ人問題によせて」（1844 年）において、同様の主題につき以下のように書く（圏点はマルクスによる強調）。「人の権利、すなわち人権〔普遍的とされる権利のこと〕は、そのものとしては、公民の権利、すなわち公民権〔国民に認められる権利のこと〕から区別される。… なによりも先にわれわれの確認することは、いわゆる人権、すなわち公民の権利とは区別された人の権利が、市民社会の成員の権利、すなわち利己的人間の、人間と共同体とから切り離された人間の権利に他ならないという事実である」。『マルクス・エンゲルス全集』第一巻（花田圭介訳）、大月書店、1959 年、401 頁。保守と革命の代表的思想家が、やはり人権を二様に理解していたことが注目されよう。

5 たとえば「人権」を名分として発動される多国籍軍の活動（国連安保理事会のサンクションを得ないことすらある）が、実はごく少数の国家群の利害関心に規定されていることは明白であり、そこに「普遍」の入り込む余地はない。2013 年シリア内戦への大国の対応を想起せよ。

人権は、現在までいかなる発展図式を描いてきただろうか。そしてその歴史は、本稿の主題たるロジャー・ウィリアムズ思想とどのように交錯する、もしくはしないだろうか。本章ではまず本稿の構成を明らかにした後、人権思想の（非）展開をウィリアムズの時代を中心に素描してから、先達によるウィリアムズ研究史を辿ることとする。

2. 本稿の構成

ロジャー・ウィリアムズ (c.1603~1683) は17世紀のはじめにイングランドに生まれ、英国国教会による弾圧を逃れて1631年、新大陸のマサチューセッツ植民地に移住した分離派のピューリタンである⁶。後のアメリカ、ロードアイランド州の創設者ともされ、その著作に見られる主張と社会的な実践から、多くの研究者により人類史上最も早い、人権としての「信教の自由／政教分離」の主唱者として認められている。前項で引いたイングランドの権利章典が1689年の文書であり、しかもこれは人権を定めたとするにはいかにも不十分なものであるから⁷、ウィリアムズ思想の持つ時代先駆性は明らかである、とされる。

本稿の照準は、この従来のロジャー・ウィリアムズ理解（ウィリアムズ本人ではない）に合わされることになる。これまで多くの研究者によってなされてきたその肯定的評価の根拠は、概ね以下の4点にまとめ上げることができる。

- ① マサチューセッツでの「信教の自由／政教分離」の主張と、植民者による大陸の土地取得の大義名分として用いられた英国王の「特許状」に対する批判
- ② 初の著作たる『アメリカ現地語案内』⁸に見られる偏見なきネイティブ・アメリカンの描写
- ③ 入植者間で交わされた「プロヴィデンス『入植誓約文』」に書き込まれた「政教分離」を謳う契約文言
- ④ 主著たる『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』⁹にある「信教の自由」

6 より詳しいウィリアムズの伝記は第一章に記す。

7 「マグナ・カルタ」(1215年)も「権利請願」(1628年)も「権利章典」も、イングランドの一部人民の古来の権利を確認し保障しようとするものであるから、それらは「特権」を求めるものであっても、「人権」を要求するものではない。

8 Williams, R., *A Key into the Language of America*, London, Gregory Dexter, 1643.

9 Williams, R., *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience: discussed in a conference between Truth and Peace*, London, Hanserd Knollys Society, 1644.

の主張

以後、本稿では第一章で①と②を、第二章で③を、そして第三章で④を扱うことになる。

第一章では、ウィリアムズと大陸のネイティブ・アメリカンとの関係（英国王の特許状への批判はこの両者の関係に絡む）の実態、さらに言えば〈侵略者としての白人と被侵略者としてのネイティブ¹⁰⁾〉という図式からウィリアムズはどの程度自由だったのかを、一次資料に基づいて検討する。②に関しては、『アメリカ現地語案内』という書籍は価格のついた商品であるという、メタレベルでの事実がひとつの鍵を提供するだろう。

第二章においては、「プロヴィデンス『入植誓約文』」の成立背景を記録する資料をもとに、「誓約文」についての従来の通説を覆して歴史的事実の確定をなすこととする。いったいにこれまでのウィリアムズ研究は『血塗れの教義』をはじめとして『ロジャー・ウィリアムズ著作全集』¹¹⁾に収録された作品の分析をもとになされ、そこからウィリアムズの「政教分離」思想の性格が論じられてきたのだが、制度的保障としての「政教分離」はひとつの統治技術であり、そうである以上、どのような形にせよ、(創作物ではなく)社会契約文書に書き記されなければ何の意味もない。その意味において「入植誓約文」(これは実際に交わされた、当事者のサインがある契約書である)の分析はウィリアムズ思想理解にとって死活の重要性を持つものであり、ともすればここを等閑にしてきた従来の研究は不十分の誹りを免れない。

さらに第三章では、「信教の自由」を主張しているとされる『血塗れの教義』の内容を再度、ここではキリスト教の「予型論」「黙示思想」を軸としながら、分析の俎上に載せることとする。多くの先行研究でもこの書からの引用は断片的に数多くなされ、そこからウィリアムズの「信教の自由」思想が結論されているのだが、それでは、これまで引用されてこなかった部分にはいったい何が書かれているのか(後述するようにそれは引用の際に恣意的に抹消されることすらある)が本章の大きな論点を構成することとなる。ポイントは、ウィリアムズは熱心なクリスチャンであったという、あらためて特記することもない、しかし時に忘れられがちな事実である。

先回りしてしまうなら、本稿の最終目的は、現在の人権概念からウィリアムズを解放し、彼が考えたことをその著作をはじめとする資料に基づき、歴史的コンテキストの中にあり

10 これ自体が旧態依然とした図式なのだが、西欧人が勝手に大陸に進出していったという歴史的事実がある以上、動かすことはできないと考える。

11 *The Complete Writings of Roger Williams in Seven Volumes*, New York, Russell & Russell, 1963.

のままに安置すること、つまりはウィリアムズ研究における「歴史的再構成 (historical reconstruction)」を目指すものということになる¹²。大陸のひとりのピューリタンが体现する宗教史の研究と共に、普遍的人権概念に対する実体的な批判作業を試みてみたい。

第二節 人権思想とウィリアムズ

1. 立法権に対抗する国民の権利

冒頭で参照したモインの著作に見られるように、現在では「人権」と言った場合、人であれば地球上の誰にでも認められる「権利」のことを意味することがある。例えば第4世界のどこかの国で子どもが飢えている場合、これに援助の手を差し伸べるのは彼女たちの人権の問題であるとされ、どこかの国の指導者を他の先進国家が「裁判」を経て処刑するのは、かの国の少数民族の人権をその指導者が侵害したからであると言われたりする。テクストなどに「前国家的権利」という言葉が現れる時、それは国家成立以前にあった(とされる)権利を想定して使われ¹³、であるからそれは国家を超えて「普遍的」に引き延ばすことが可能である。

しかしこれはあくまでも(特別な)自然法思想がもたらす理論上の産物であり、ひとつの法イデオロギーである。どのような人権も、それが実定法(多くの場合個別の憲法典)に明記され、その侵害があった場合の救済策が存在しない限りは現実に対する適応力を持たず、その意味においてその権利は主権国家を超越することはできない¹⁴。現在、国家の枠を超えて説かれる「普遍的人権」とは、実際にはすべて人権以外の言葉でより正確に言い換えることが可能である。第4世界の子どもたちの救済は、それがどこかに書かれている人権問題であるか否かに拘わらずなされるべきであろうし(「人道」、どこかの国の指導者の処刑は、そもそも処刑される本人の権利が存在しない闘争の場においては¹⁵、暴力の実行以外

12 See, Rorty, R., *Truth and Progress : Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. ローティ、R. 著、『連帯と自由の哲学』(富田恭彦訳)、岩波書店、1999年。ロールズ、J. 他著、『人権について』(中島吉弘他訳)、みすず書房、1998年。

13 ここで言われるのは特に自由権であるが、社会権、参政権(在日外国人の選挙権に関する議論を想起)であっても議論に違いはない。

14 普遍的どころか、日本国の施政権が及ぶ範囲内においてさえ、外国人の「人権」は制限され得ることは広く常識に属する。「マクリーン事件」(最大判昭和53・10・4)参照のこと。

15 国家機関による刑罰の執行は最大規模の人権侵害である。だからこそ、近代憲法には例外なく被疑者・被告人の権利が細かく規定されている。

の何ものでもない（「政治」）。文字通りに人権を普遍化するためには主権国家を廃止し全地球的政府の樹立を待つしかないが¹⁶、そのために支払われるコストは、その暁に得られる「普遍的人権」がもたらすであろう便益を遙かに上回るだろうし、仮に下回るにしても、それが望ましいとは考えられない（「国際人権規約」の冒頭にはまず「民族自決権」という国家規模での権利が謳われている）。なるほど第二次大戦後、主として国連を舞台として人権に関する宣言や条約が数多く採択されているが¹⁷、そのうちで法的拘束力があるとされる「国際人権規約」ですら、ではその「拘束力」を担保するものは何かといえ、実際には何も無いに等しいのである¹⁸。

人権の特質とは、それが多数派が支配する立法権に対抗できるかどうか、に掛かっている¹⁹。日本の例で言うなら、憲法第三章で保障された人権を侵害する恐れある立法は、仮に国民の支持を得た国会議員の多数により企てられたとしても、まずは内閣法制局・議院法

16 アンтониオ・ネグリとマイケル・ハートの言う「帝国」はここに一定の可能性を見出そうとするものである。ネグリ、A. / ハート、M. 著、『帝国 — グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』（水嶋一憲他訳）、以文社、2003年、参照。

17 「世界人権宣言」（1948年12月）、「国際人権A規約」「国際人権B規約」（1966年12月）、「女性差別撤廃条約」（1956年12月）、「子どもの権利に関する条約」（1989年11月）、いずれも国連総会にて採択。

18 2013年の6月に明るみに出たアメリカのエドワード・スノーデン氏事件は、米国諜報機関が地球規模のメール内容を検索することにより私人の通信の秘密を常態として侵害していたという事実の暴露から始まった（後には国家対国家の諜報活動のあり方に問題が移行し、論点が曖昧になってしまったが）。米当局は当初、「米国民のメールは見えていない」と弁明していたが、この滑稽な言い訳は、実は人権が主権国家単位で保障されるものにすぎない（他国民のメール検索は人権侵害ではない、という論理）ということを図らずも明らかにしたものである。ちなみに、法的拘束力があるとされる「国際人権B規約」では、その17、18条によって「プライバシー権」「思想の自由」が保障されているが、この件で「テロリスト予備軍」と目された人々がこれらの条文に基づいてアメリカの人権侵害に対して救済を求めることも、実際には不可能である（救済手続きについては「B規約」40~42条参照のこと）。

19 ロナルド・ドウォーキンはこのことを「切り札としての人権」（“Rights as Trumps”）と命名している。トランプゲームに喩えるなら、人権はエースということである。ドウォーキン、R. 著、『自由の法 — 米国憲法の道徳的解釈』（石山文彦訳）、木鐸社、1999年。

制局の憲法適合性審査を受け²⁰、さらに施行後には違憲審査制による司法権の判断にも晒されることになる（この両者ともに民主的選出過程から距離を置いていることに注意）。行政権の実行は名目上すべて法の裏付けを必要とするから、立法権への対抗力は行政権へのそれをも意味している。つまり人権は民主主義によっても制限され得ないのである。上に挙げた「人道」や「政治」— これらは民主主義、すなわち「多数の意見」によって実にはしばしば影響される — の勢力圏から保護された地点に置くために、人権は憲法という主権国家の最高法規に明文で記されるのだが、このような装置は地球規模では存在し得ない。この議論に関わる、近代立憲主義の意義については、終章で再度立ち帰ることになるだろう。

2. ロジャー・ウィリアムズの時代の人権思想

ウィリアムズの活動期は17世紀半ばであり、この時期には「人権宣言」はおろかイングランドの「権利章典」すら発せられていない。成文憲法というものも未だ考案されていない。ウェストファリア条約（1648年）前の地球上には、現在いうところの国民国家すら成立していない。しかし優れた思想家の中には「人権」を思想した者もいた。英国のジョン・ロック（1632~1704）は、自然状態から社会状態に移るフィクションとしての人間の進歩を1689年（オリジナルの扉頁には1690年と記されている）の著作において概ね以下のよう描いている²¹。

① 人間は、社会状態に入る前には、共通の権力というものが存在しない自然状態で暮らしていた。この自然状態は、理性の法である自然法にしたがうものである²²。

② つまりそこでは人間は自然権としての権利たる“property”（生命・自由・財産）を持つが、共通の権力がないため、これらの権利の維持にも困難が生じる時があった。公知の法が欠けていること、公知の公平な裁判官がいないこと、裁判官の判決を執行する権力が存在しないこと、の3点がその原因である。

③ このため人は自然法を執行する自らの権限を政治社会に譲渡する社会契約を結び、こ

20 2013年の7月から8月にかけての我が国において「集団的自衛権」に関する内閣法制局関係者のメディア上での発言がことさらに注目を集めたのはこのような事情による。これは「平和的生存権」という人権にも関わるものである。

21 以下は、ロック、J. 著、『市民政府論』（鶴飼信成訳）、岩波書店、1968年、によっている。

22 この点においてロックの自然状態は、「万人の万人に対する闘争」を描くトマス・ホブスのそれと決定的に異なる。

れによって共通の政治権力を作り上げた。肝要なのは、譲渡されるのは自然法を執行する権限だけであるから、“property”（生命・自由・財産）への権利はそのまま社会構成員に残されるということである²³。

このように、「生命・自由・財産」に対する権利は自然状態においても存在するのだが、これを実際によりよく護るために作り上げた政治権力が逆にこの権利を侵害することのないように、権力に対抗する意味での「人権」というものが概念上で、上記プロセスの結果として発生することになる。同時に、この発生過程の基盤には（擬製されたものであるにせよ）「社会契約」があるから、その契約を結ぶ機会がない相手とは、そもそも共同して政治権力を構成する契機が存在しない。

人権とは国家に対して主張するものであるにも拘わらず時として「国家が人権を護る」という言い方がなされたり、国民を隷属させる国家権力に対しては（その規定が法として存在するかどうかに拘わらず）「抵抗権」の行使が認められると説かれたり、一緒に社会契約に入る機会のない他所の人々（つまり「他国民」）とはそれぞれの人権の有りようが異なったり、共通の政治権力を戴かない国際社会では「普遍的人権」が机上のものに過ぎなかったりする、これらの現象はこのロックの社会契約説で説明がつくことがらであり、ここで見た論脈は原理的には動かすことのできないものである。

確かにロックのいう「人権」は上記の如く“property”として（現在いうところの）財産権を中心に限定された範囲で構成され、しかも「人種、信条、性別、社会的身分又は門地」による区別の余地を残している。また彼は信仰深いプロテスタント・キリスト教徒としてカトリックと無神論には信教の自由を認めておらず²⁴、人権を論じるにあたってはこの点で致命的な限界を見せている。しかし何を人権のカatalogに算入していくかはこの議論の文脈では本質的な問題ではなく²⁵、またロックの篤き信仰はそれを彼の思想から取り外してみても、上の社会契約説は過失なく成立する（ロックの言う自然権は神授の性格を前提しな

23 この点においてロックの社会契約は、構成員の権限すべてを共同体全体に譲渡するジャン=ジャック・ルソーのそれと決定的に異なる。

24 と言うよりも、ロックの議論は（人権ではなく）文字通りの「寛容」の域に留まっている。このあたりの事情は、『寛容に関する書簡』をもとに本稿の第三章にて詳述する。

25 たとえば現在では確立していない「環境権」が認められることになれば、将来において人権の種類は増加することになるが、だからと言って「権利」についての考え方が変わる訳ではない。現在では「動物の権利」を説く論者すら存在する。

い)²⁶。つまりここから、現在の人権概念も、その核においてはジョン・ロックが提示したものと時代的な変化はないと結論づけることができるのである。試みに、ロックの思想の影響を直接に受けた最古の人権宣言たる「ヴァージニア権利宣言」(1776年)の内容を列挙してみよう(3)以降は(16)を除いてポイントのみを示す)²⁷。

(1) すべて人は生来ひとしく自由かつ独立しており、一定の生来の権利を有するものである。これらの権利は人民が社会を組織するにあたり、いかなる契約によっても、人民の子孫から奪うことのできないものである。かかる権利とは、すなわち財産を取得所有し、幸福と安寧とを追求獲得する手段を伴って、生命と自由とを享受する権利である。

(2) すべて権力は人民に存し、したがって人民に由来するものである。行政官は人民の受託者でありかつ公僕であって、常に人民に対して責任を負うものである。

(3) 人民の革命権 (4) 公職にある者の特権や世襲の禁止 (5) 司法権の独立

(6) 選挙の自由 (7) 国民の同意なしの法の執行停止の禁止

(8) 裁判を受ける権利、自分に不利な証拠を提出しない権利 (9) 残酷な刑罰の禁止

(10) 令状なしに捜索したり逮捕したりすることの禁止 (11) 陪審裁判制

(12) 言論出版の自由 (13) 軍に対する文民統制、平時における常備軍の禁止

(14) 統一した政府を持つ権利 (15) 自由を確保するにあたっての人権の重要性

(16) 宗教、あるいは創造主に対する礼拝とその方法は武力や暴力によってではなく、理性や確信によって指示を与えられるものである。それゆえに全ての人は等しく良心の命じるままに従い、信教の自由をおびる権利を有する。他の者との間にキリスト教的自制、愛情および慈善を実行することは、あらゆる者の相互の義務である。

これを、人権史的には最新版と言える日本国憲法の第三章「国民の権利及び義務」の権利条項と比べると、後者のかなりの部分がすでにヴァージニアで出揃っていたことが分かる。さすがに「社会権」に関してはまったく言及がないが、この保障のためにはレッセ・フェールの限界が認識されると共に国家機構が十分に整備される必要があるから(いわゆ

26 ロックの宗教的背景は以下の通りである。「ロックは、清教徒として育てられながら、1660年頃には清教主義から分離し、それ以後アングリカン穏健派に属し、Latitudinarians や Cambridge Platonists の、また、オランダ亡命中には Remonstrants の影響を受けていた …」。井上公正、『ジョン・ロックとその先駆者たち』、御茶の水書房、1978年、261頁。

27 高木八尺他編、『人権宣言集』、岩波書店、1996年、108~112頁。

る「行政国家」化)、当時と今との思想的な進度の差と捉えるのは不適切だろう²⁸。

歴史の頂点にあるつもり現代人としてはいささか失望を呼ぶ結論であるが、つまり私たちはこの 17 世紀の啓蒙思想家に実は多くを付け加えていないのである。— なぜだろうか。本稿の主題から外れるため詳述は避けるが、上の“property”概念の原意が示唆するように、資本制黎明期に生まれその発展を促したロックの思想は逆に資本制そのものの意外な強靱性に助けられ、したがって現在の人権論も彼の掌の中に滞留している、という交互作用を指摘することはできるだろう²⁹。冒頭で見たモインが唱える普遍的人権の「楽園」が現実化する暁には、だからロックの人権概念も実際に揚棄されるのかも知れない³⁰。

ロジャー・ウィリアムズはジョン・ロックをさらに一世代遡る。後述するウィリアムズの「人権思想」は、それゆえ特筆に値する — 少なくともそう評価される — のであるが、本稿は、ウィリアムズの思想を人権思想の系譜に乗せて「新しい・古い・正しい・誤っている・こことそこが違う」と論じるものではない。なぜと言って、人権思想の系譜とはロックが見せたコアの部分の如く膨満させてきた歴史なのであるから、たとえば「ヴァージニア権利宣言」や「フランス人権宣言」と 21 世紀の、改正されるかも知れない日本国憲法の人権規定を比較しても単なる量の比較にとどまるのと同様、ウィリアムズの思想を人権思想の筋の上で論ってみても「あの時代にはこれがなかった／あの時代にこれを言ったのは偉い」という結論を出せるものとはならないからである。本稿がこれから展開するウィリアムズの思想論は、それを人権論の系譜に置くこと自体が成立しないという仮説

28 社会権の保障のためには自由権の制限が必要となることが多い（自由と平等は背反的である）から、社会権の出現をもって人権史の進歩とは、必ずしも言うことはできない。

29 『正義論』という名の人権論を唱えるジョン・ロールズ（1921~2002）の思想も、その根本は社会契約説である。「『公正としての正義』の」立論にあたってロールズが大きく依拠しているのは、ある意味では、17、8 世紀ヨーロッパの支配的な政治理論であった社会契約説、なかならずロック、ルソー、カントのそれである。… ロールズもまたかれのいわゆる『原初状態』から各人の合意の結果として『正義』の原理を発見し、それに基づいて社会制度が設立されるとしたのである」。藤原保信、『20 世紀の政治理論』、岩波書店、1991 年、219~220 頁。

30 もちろんここでの論脈は社会契約説を前提とするものであるから、国家の成立に関して別の説明原理を用いるなら、そこにおける人権概念も大幅に変化することになる。歴史の説明としては社会契約説よりも説得力ある階級国家論にしたがうなら、人民の「人権」はまた別種のなにかとして観念されることになろう。

を採用している³¹。

このような観点は今までの研究史の中でどのように扱われてきたか、もしくはこなかったか。ウィリアムズ研究の歴史を少しく詳しく振り返ってみよう。

第三節 ウィリアムズ研究史

1. 研究史の概略

これから本稿でなされる研究は、これまでの諸研究に多くを負いながらも、そこで構成されたウィリアムズ像に対して大きな修正を求めるものになる。

以下では独自の手法として大きくウィリアムズ研究史を、①批判期、②称揚期、③分析期、の三段階に分ける。通例ではこのような分類は説明の便宜のためになされ、実際には各時期においてそれぞれの要素が入り混じって観察されることが多いのだが、ウィリアムズの場合にはかなり截然とした図式的時期分類が可能である。なぜなら、彼ははじめからの偉人ではないため、そのキャリアの初期には敵手による批判以外の論評が成立する土壌が存在せず、時代が彼との重なりを見せ始めると一気に手放しの賞讃の波に乗せられ、さらには研究史の常として、行き過ぎた称揚への反省から冷静な分析が目指されるという展開が、ここでは典型的にあてはまるからである。加えて、大陸における印刷技術の普及期がウィリアムズの活躍の時期と重なったため、その論評も徐々に数を増し、質も高まっていったという傾向を指摘することもできる。宗教改革そのものがグーテンベルクによる活版印刷術の発明に後押しされたという事実を見るなら、その宗教改革から派生したピューリタンの、さらにその内部から生まれた異端たるウィリアムズ研究に、印刷術は 200 年の時代差をもって新たな改革をもたらしたのである。以下、順を追って代表的著作・論文からロジャー・ウィリアムズ研究史を辿る。

31 以下のような混線した評価は批判的に再考されるべきであると考え。「[ロールズの論理では] 人々が偏向せず、しかも自らの自由を好むのであるなら、その自由は [自分だけでなく] すべての人に対して与えられねばならないことになる。ウィリアムズの不偏性の考えは [このロールズの考えに] 似ている。… ウィリアムズはロールズの著作の文章を好むだろう。… ロールズがウィリアムズを念頭に置いている、もしくは彼の著作を読んだことを示す兆候はない。それにも拘わらず、ウィリアムズの信教と不偏性に関する考えはロールズの現代の著作に良く表現され、さらに発展させられているのである」。Nussbaum, M. C., *Liberty of Conscience : In Defence of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008, p.57.

2. 批判期

これはウィリアムズの生前期（～1683）を中心とする³²。上述の通り、この時期に書かれたものはすべてウィリアムズの敵手のペンによるものであり、書き手は彼のマサチューセッツ追放（次章にて詳述する）に何らかの形で関わりを持つ正統派ピューリタンである。当然のことながら、それらは「研究」というより単に叙述や論評と呼ぶに相応しく、ウィリアムズに関する事実関係と、彼が同時代人にどのような印象を与えていたかを知るための、それとして貴重な材料を私たちに与えるのみである。ウィリアムズが書いた、当時としては膨大な著作群は大陸における印刷機未普及の壁に阻まれ、主に英本国内の流通に限られていたため、評者も微に入った批判の要を認めることはなく、またそれは事実上難しかったのだろう（第三章にて詳述するジョン・コトンとの論争は例外である）。この時期の主な出来事を記載した限られた数の米国歴史書にもウィリアムズ、またロードアイランドへの言及はほとんど見あたらない³³。『巣穴からつまみ出されたジョージ・狐』³⁴（1676年）と名付けられた、クエーカーとの実際の論争を通じて得られた大著だけが、アメリカ大陸でウィリアムズの生前に印刷・出版された著作であるという事実からも³⁵、当時の状況を窺うことができる。

同時代人による資料・文献の類は次章以下でたびたび参照することになるから、ここでは以後引用することの少ない、しかしこの時期における代表的なウィリアムズ評として、ウィリアム・ブラッドフォードとコットン・マザーが残した描写を瞥見しておく。

まず、当時のプリマス植民地の総督であったブラッドフォード（1590～1657）は『プリマス植民地の歴史』の中で、ウィリアムズについてこのように書いている。

ロジャー・ウィリアムズ氏（信仰深く熱心であり、多くの長所を持ちながら判断においてごく不安定である）ははじめマサチューセッツに来たが、意見の相違から当地

32 ここで言うのはあくまでもウィリアムズについて書かれた時期であって、諸環境により、印刷・出版は後年にずれ込んでいることが多い。

33 E.g., Belknap, J., *American Biography*, New York, Harper and Brothers, 1846 (1794～1798).

34 Williams, R., *George Fox Digg'd out of his Burrowes*, Boston, John Foster, 1676.

35 Moore, R, Jr., "Roger Williams and Historians." *Church History*, Vol.32, No.4, 1963, p. 432.

アメリカ大陸でのウィリアムズの次作の印刷は、150年後の1827年『アメリカ現地語案内』（英国では1643年刊）まで待たなければならない。なお本節の、特に「称揚期」の人物情報は、このムーアの論文に多くを負っている。

を離れ、こちら〔プリマスのこと〕へと移ってきた（ここで彼らの乏しい資力に応じたもてなしを受けた）。彼は人々の間で才能を発揮し、しばらくして教会のメンバーとして受け入れられた。彼の教えは是認するに値し、この点は神に感謝している。また、その辛辣極まる説諭と反論も、それが真実と合致する限りにおいて、ありがたいものだと思っている。〔ところが〕彼は今年〔1633年〕から奇妙な意見を抱き始め、それを実行するに至った。このため教会との間で論争が生じ、結果として彼は居心地が悪くなったのか、突然教会を辞めてしまった。しかしその後〔彼は〕セーラムの教会への退去を認められた。セーラム教会への、ウィリアムズにはよく注意するよにとの忠告と共にではあるが。しかし彼はまた当地で問題を起こし、人々と教会のトラブルと混乱のもとになっている。教会は彼のおかげでしばらくの間、ひどい非難を受け感情を害することになったが、〔関係者の〕名はよく知られているからここで挙げる必要はないだろう。しかし彼のため、哀れみと祈りを贈ろうではないか。私は問題に立ち入らず、神が彼に過ちを知らせ、真実の道に戻すこと、そして安定した判断と落ち着きを与えることを願っている。なぜなら彼も神のもとにあり、神は哀れみを示すであろうから³⁶。

総頁 544 のうち、ウィリアムズに触れている部分は、この他にはネイティブ・アメリカン絡みで僅かに見るのみである。ここで言及されているウィリアムズが引き起こす「問題」とは、次章以下で分析する彼の「政教分離」思想と、英国国教会との絶縁を執拗に求める主張に起因するものである。このブラッドフォードの記述は、批判を主調音としながらも、記者の寛容な精神と、未だ上陸後日の浅いウィリアムズへの同情感を印象づけると言っても良いだろう³⁷。

これに対してマザー（1663~1728）の『ニューイングランド教会史』に見られるウィリアムズ評には、著者がウィリアムズのライバルたるジョン・コトンの孫にあたるためか（インクリース・マザーの息子でもある）、些か手厳しいものがある。『教会史』第2巻・全591頁中、10頁と少しをウィリアムズ関連の叙述に充てたマザーの口吻は、批評というよりもむしろ悪口に近い。

36 Bradford, W., *Bradford's History of Plimoth [sic] Plantation*, Boston, Wright & Potter Printing Co., 1901 (1898), pp.369~370.

37 ウィリアムズは分離派として、プリマスの祖たるピルグリム・ファザーズと思想的に近かったからであると思われる。

罪人の首領、荒野に建てられた神聖なる教会秩序に対する最初の反乱者〔ウィリアムズのこと〕、… いくつかの植民地の教会秩序に反抗することによって名を知られた最初期の人間のうちのひとりに徴をつけないでは私たちの教会史は未完成に終わってしまいます。…

1654年のオランダで、暴力的な嵐により風車が暴力的に回転し、… 高温になって火を放ち、街中を灰燼に帰してしまいました。… この事件の約 20 年前、アメリカでひとつの国のすべてが、あるひとりの男の頭の中で高速回転する風車によって火をつけられそうになりました。牧師のくせに炎ほどには灯りを持たず、自らの悲惨な例で、パウロが述べた『ロマ書』第 10 章 2 節にある言葉、「熱心ではあるが、知識によるものではない」が示す邪悪の危険性を教えたロジャー・ウィリアムズ氏のことです。…

この短気な男は公に、激しく、特許状を不正義の道具だといって攻撃し、統治者と人々に対して、特許状を頂く罪を恥じて、これを捨てるように迫ったのです³⁸。

文末にある「特許状」とは、植民地経営のために発行される英国王の特許状のことである。叙述から分かるようにウィリアムズはこれに猛反対していたのだが、その動機を含めて詳しい事情は次章にて論じる。

以上のふたりの他にジョン・ウインスロップ（1588~1649）もウィリアムズを目撃者として貴重な論評を残しているが、次章以下で多く参照するのでここでは取り上げない。いずれにせよ、ブラッドフォード、マザー、ウインスロップの各々が、濃淡の違いはあるにせよ、ウィリアムズに批判的な態度を維持していたことは共通している。上記の引用をはじめとして、「政教分離」や国教会との絶縁の主張³⁹、また特許状の否認など、過激な言動で知られたウィリアムズに彼らが親しみを感じることは困難であったのだろう。実際問題として、これらの主張は、時と場所を大きく隔てた私たちの目にも、当時においてはあまりにも空想的なものだったことが容易に見て取れる⁴⁰。上の 3 人は皆、何らかの意味での政権

38 Mather, C., *Magnalia Christi Americana or, the Ecclesiastical History of New-England Vol. II*, New-Haven, Silas Andrus, 1820 (1702), pp.430-440.

39 英国国教会から分離することと政教分離はまったく別の事柄であるにも拘わらず、両者を混同している研究も散見される。

40 マザーは前掲書、431 頁において、ウィリアムズの言動を“quixotism”（空想的な行動）と呼んで批判している。

担当者だったから、このような主張を繰り返すウィリアムズを厄介者と感じていたとしても無理はない。

それでは、その「当時」から時を経た大陸においてウィリアムズはどう評価されるようになったのか。英本国での名誉革命がその端緒として象徴する如く、時代精神は大きく展開しながら、彼の「称揚期」に遷移することになる。

3. 称揚期

18世紀後半から19世紀には上記とは対照的なウィリアムズの再評価が行われることとなるのだが、これにはふたつの要因が影響している。ひとつには、ロードアイランドが州としてまとまり、安定した様相を見せるにつれて、その創設者とされるウィリアムズにいわば「身内」から賞讃の声が上がることになる。次章で見るが、ウィリアムズはネイティブ・アメリカンへの赤裸な侵略なしにロードアイランドの土地を獲得し（関わったのはプロヴィデンス・タウンのみであるが）、また当地においてあらゆる信教に自由を認めていたのは厳然たる事実であるから、当然のこと、ここに関係する歴史家の注目を集めることになる。ふたつめには、アメリカ合衆国が独立し（1783年）⁴¹、憲法を持ち（1787年）、ここに権利の章典を加える（1791年）という「進歩的」道筋を辿ると、人々はまるで思い出したかのように、これらの歴史的出来事の本質を体現していた人物が1600年代に大陸の辺境に暮らしていたことを発見し、端的に驚異の念を表すのである⁴²。

後にアメリカ独立宣言にもサインすることになる1771年当時のロードアイランド総督、スティーブン・ホブキンス（1707~1785）は、この年に初めてウィリアムズ記念碑の建設運動を指導しているが、自身の記録の中でも以下のように自らのコミュニティの創設者を賞讃している。

彼ら〔ウィリアムズと初期の仲間たちのこと〕は皆、〔宗教的〕迫害がもたらす恐る

41 よく言われる1776年はあくまでもアメリカ独立宣言が発せられた年であり、事実として同年にアメリカの独立が達成された訳ではない。

42 つまり端的にウィリアムズはこの文脈で認知されていなかったということである。後に繰り返して詳しく参照することになるペリー・ミラーは、「アメリカにおける信教の自由の最終的達成に、彼〔ウィリアムズのこと〕の思想は直接の影響を全く与えていない」と書いている。

Miller, P., "Roger Williams : An Essay in Interpretation." *The Complete Writings of Roger Williams* Vol. 7, New York, Russell and Russell, 1963, p. 10.

べき損害と罪についてよく知っていたので、普遍的な信教の自由をすべての人のために〔まずプロヴィデンスにおいて〕確立しました。そしてこの全人類の自然権 (natural right) は、ロードアイランドにおいて今日まで侵害されることなく維持されているのです。…

そしてロジャー・ウィリアムズは、〔信教の自由の〕世界初の立法者であるという栄誉を正当に主張できるのです。… 自由で、完全で、絶対の信教の自由を確立したのです⁴³。

またアメリカ初期の歴史家、デビッド・ラムゼイ (1749~1815) は、ウィリアムズのネイティブ・アメリカンとの関係を以下のように記す。

彼〔ウィリアムズのこと〕はインディアンから土地を買い、… 彼らの言語を学び、これらの野蛮人 (the savages) に福音書の祝福を知らせようと努力した⁴⁴。彼はインディアンの首長から全幅の信頼を得ていたので、〔マサチューセッツ〕政府から、インディアンと入植者の橋渡しの役割を期待されたほどである。この点において、彼の行為には忠実さ、私欲のなさ、そして知恵が顕著である⁴⁵。

後に詳しく述べるが、ウィリアムズは大陸上陸直後からマサチューセッツ当局といざこざを起こし、1635年には当地追放の決定がなされるのだが、その後も、ことネイティブとの関係においては入植者側のエイジェントとしての能力を買われ、ニューイングランド全体のために尽力することになる。さらにラムゼイはウィリアムズ思想に関して、このような文すら残している。

この書〔ウィリアムズの代表作、『血塗れの教義』のこと〕には、後にミルトン、ロック、そしてファーナーの作品において読者が感嘆することになる精神が〔逸早く〕宣言されている。人間には自分で考える権利があるという彼の思想は、画期的に正しいものであった。…

43 Hopkins, S., *An Early Account of the Planting and Growth of Providence*, Providence, Kellogg Printing Company, 1885, pp. 19, 47.

44 実際にはウィリアムズはプロヴィデンスの土地を、ナラガンセット族長のカノニカスから無償で譲られている。また、ウィリアムズはネイティブへの積極的な布教活動は行っていない。

45 Ramsay, D., *History of the United States from their First Settlement as English Colonies in 1607 to the year 1808*, Philadelphia, M. Carey, 1816, p. 155.

彼が確立した大いなる寛容、そして信教の自由に関する意見の正しさゆえに、彼の記憶は永遠の榮譽に値するものである⁴⁶。

ミルトン、ロックという第一級の思想家にウィリアムズが比肩するという評価は、ひとりラムゼイに限らず、この時期に特徴的なものとなる。その意味において称揚期の最後を飾るに相応しいのは、歴史家であり熱心なジャクソニアン政治家でもあったジョージ・バンクロフト（1800~1891）である。そのウィリアムズ賛歌は、ほとんどファンタジーといっても大袈裟ではない⁴⁷。

ドイツが容赦ない宗教戦争で全ヨーロッパの戦場となっていた時、オランダですら復讐に燃えた徒党の怒りで血を流していた時、フランスが偏狭との恐るべき戦い〔フランス革命のこと〕を未だ経験していなかった時、イギリスは不寛容の専制の軛に喘いでいた時、ウィリアム・ペンがアメリカで領主となるほとんど半世紀前、デカルトが自由な省察の方法論をもとに近代哲学を構築する2年前に、— ロジャー・ウィリアムズは知性の自由という偉大な原理を主張したのであった。…

彼は、近代におけるキリスト教諸国において信教の自由を十全な形で主張した初めての人物だったのである。法の前において意見は平等であるという原則を護るという点において彼はミルトンの先駆者であり、ジェレミー・テイラーに先行し、それを凌ぐ者であった。…

もしコペルニクスが死の床において太陽こそ天体の中心だと記したことをもって絶えず崇敬されるなら、もしケプラーの名が惑星の運動法則を発見した聡明さゆえに人類知性の年鑑に記録されるのなら、もしニュートンの天才が光線の分析と天体の計測ゆえに崇められるに近いものであったのなら、— ロジャー・ウィリアムズの名前を彼らの名の中につつましく置こうではないか。道徳科学を発展させ、人類に尽くした功績は変わらないのであるから⁴⁸。

ここまでの引用はほとんどが歴史概説書からのものであったが、この時期からウィリア

46 *Ibid.*

47 但しバンクロフトは先祖代々からのマサチューセッツ住民であり、後述する事情からウィリアムズを必ずしも良くは思わない当地に於いてこの文章を書いたということは特筆に値する。

48 Bancroft, G., *History of the United States from the Discovery of the American Continent, Volume I.- Part II.*, London, George Roulledge and Co., Soho Square, 1851, pp. 282~283.

ムズの伝記も少なからず出版されるようになった⁴⁹。その内容はしかし、私たちの知るいわゆる「偉人伝」の性格を色濃く持ち、ここに加えて新たに紹介する必要は見あたらない。もちろんのこと、それぞれの著者は当時の資料にあたった上で誠実な描写に努めており、二次資料としての価値は高い。共通して見られるウィリアムズへの手放しの賞讃は、現に彼が行い、書き残したものを根拠にしているのだからあえて懐疑を差し挟む根拠もないのである。

それでも、固い殻に覆われていた「どのようにして?」「なぜ?」という問いはこの後、分析期に入ってようやく姿を現してくる。先取りして言ってしまうと、本稿はこの分析期の業績を引き継ぎ、新たな形で完成させることを目的としている。ウィリアムズの「進歩性」はどのように分析されていったのか、先達の仕事を見ていくことにする。

4. 分析期（政治思想）

20 世紀に入ると「人権」概念が政治の世界でも大きな位置を占めるようになり、そのため、「信教の自由／政教分離」という人権を唱道したウィリアムズを新たに政治思想家として捉え直す動きが活発になる。これは彼を褒め称える点において「称揚期」と類似の傾向を見せるが、単なる「偉い人」という評価を離れ、人権論の系譜にウィリアムズの主張を織り込むところがその特徴である。アメリカ左派の歴史家とされるバーノン・パリントン（1871~1929）はその代表で、以下に引用する『アメリカ思想の本流』は 1928 年にピューリッツァー賞を受賞している。1620 年から 1800 年までの主要な思想を扱った本書においてウィリアムズにあてがわれた頁数は僅かに 10 であるが、歴史的にそれまでとは全く異なる分析が、小さな活字で展開されているのを見ることができる。

〔ウィリアムズが説いた〕分離主義は、… 宗教よりもむしろ政治に関する問いであり、完全な政治哲学の見地からのみ、自らを根拠づけることができるものであった。… 長い思考の末に彼が編み出したのは、ピューリタニズムによるアメリカ政治思想への最良の貢献として認められるひとつの国家理論である。

ロジャー・ウィリアムズの正当な評価は、これまで余りにも永い期間に亘って、宗教史家たちによって曖昧にされてきた。その史家たちは、彼の寛容論を強調するに際して、宗教的な寛容が彼の政治理論の主要原則からの必然的帰結であるということをも

49 E.g., Stone, T., *Roger Williams, the Prophetic Legislator*, Providence, A.C.Greene, 1872.

Straus, O., *Roger Williams, the Pioneer of Religious Liberty*, New York, The Century Co., 1894.

見逃し、個人の信仰領域への不干渉という消極的美徳よりも、遙かに根本的な問題に彼が関心を持っていたことを見落としていたのである。彼は神学者ではなく、第一義的に政治哲学者である。…〔彼は〕英国民が生んだ注目すべき民主思想家のひとりなのである。彼の人生の多くの部分は、社会の再組織化のための新基盤を発見するという問題に捧げられた。…

ジョン・コトンとの長期間の論争は、そのより重要な意味において、ふたつの政治理論の、そして国家建設に関するふたつの実験の争いであったのである。あの注目すべき議論では、貴族制と民主制が争点を構成し、アメリカにおいて初めて、政治国家における市民個人の権利と自由に関する深刻な問題が、批判的に考察されたのであった⁵⁰。

このような手法は言ってみれば当時のトレンドだったらしく、同年にはこれとは別に政治家で外交官のペリー・ベルモント（1851~1947）が⁵¹、2年後にはパリンTONの教え子であるジェームス・エルンストが⁵²、ウィリアムズの政治思想に焦点を合わせた著作を出版している。しかしこれらも研究の本流とはなり得ず、サミュエル・ブロクニアー（1903~1992）が（この時期の研究のひとつの特徴として）マルキシアンさながらに次のように述べてから目立った研究は出ていない。

〔本書の〕目的は、ロジャー・ウィリアムズのキャリアに具体化された 17 世紀の民主的隆盛の本質的構成要素を明らかにすること、さらに平等主義の成長を阻害し、しばしばそれを挫いてきた社会的・経済的力学を指し示すことのみにあった⁵³。

これらの方法の明らかな欠点はしかしながら、ウィリアムズの著作群に横溢する神学的言語を悉く無視しながら、世俗的進歩思想と符合する個所のみを抽出して論述を進めるところにある。現代人が親しむ「政教分離」は宗教をどこまでも個人的なものとして考える

50 Parrington, V., *Main Current in American Thought, Vol. I, The Colonial Mind 1620-1800*, New York, University of Oklahoma Press, 1927, pp. 66, 72.

51 Belmont, P., *Political Equality ; Religious Toleration : from Roger Williams to Jefferson*, New York, G.P.Putnam's Sons, 1927.

52 Ernst, J., *The Political Thought Of Roger Williams*, Seattle, University of Washington Press, 1929.

53 Brockunier, S., *The Irrepressible Democrat ; Roger Williams*, New York, The Ronald Press Co., 1940, p. viii.

ことを要請するから、これらの研究者も、彼女らが進歩的であればあるほど、無意識のうちにウィリアムズの宗教言説を私事としてヴェールで被ってしまい、分析の俎上に載せない傾向に囚われるのかも知れない。たとえば「神は人は平等であると言った」と説かれる時、現代人は自然と「平等である」の方に注目するが、発言している本人は「神」の方を強調しているケースも少なくないのである。

ロジャー・ウィリアムズは本質においてキリスト教徒であり、他の存在様式は瑣事に過ぎない。彼の思想もその存在に規定されたものになるだろう。このことに気づくのに、研究者は第二次大戦後まで待たねばならなかった。

5. 分析期（神学思想）

ウィリアムズを宗教者、神学思想家として理解する方法は「批判期」「称揚期」にも存在していた。「批判期」にライバルであったジョン・コトン（1585~1652）はウィリアムズの聖書解釈に特化した批判文を書いているし⁵⁴、「称揚期」の代表的学者たるアイザック・バックス（1724~1806）はクリスチャンとしてのウィリアムズを論じた好著を残している⁵⁵。しかし先行時期と比べた「分析期」の特徴は、ウィリアムズの信仰が本人の正邪についての評価材料とはされずに（コトンは邪の、バックスは正の根拠にしている）、端的に「思想」として捉えられる点にある。この意味におけるウィリアムズ分析の嚆矢となるのは、シカゴ大学大学院在籍時代に論文を発表したイタリアからのフルブライト留学生、マウロ・カラマンドレイ（1925~2010）である。

要約して言うなら、本論ではロジャー・ウィリアムズをこう解釈する。彼はヒューマニストなどではなく、むしろ人間は根本的に墮落しており神の恩寵が必要であると信じていた。合理主義者ではなく、聖書学者であった。歴史を楽観することなく、千年王国論者であった。民主的バプティストというよりは、宗派の制約を逃れた預言的伝道を信じていた。つまりルネサンスや啓蒙の人ではなく、ウィリアムズはピューリタンだったのである。これまでの正統的解釈は、彼の思想と生活の主要な宗教的関心を歪めるか、見落とすか、もしくは否定することにより、誤解を招くものであった。

54 Cotton, J., *The Bloody Tenent, Washed, and Made White in the Bloud of the Lamb*, London, Matthew Symmons, 1647.

55 Backus, I., *A History of New England, with Particular Reference to the Denomination of Christian Called Baptist*, Newton, Backus Historical Society, 1871.

このことは歴史文献を参照すれば明らかなことであるのに⁵⁶。

カラマンドレイはまさしく、それまでの研究者が個人的な信仰のヴェールで被ってきたウィリアムズ思想の核心を取り上げ、白日に晒したことになる。今考えれば「コロンブスの卵」なのだが、ここで開けられた蟻穴から、ペリー・ミラー（1905~1963）の古典的研究が現れ出ることになる。以下の通りである。

「彼〔ウィリアムズのこと〕の思考タイプは神学的というより社会的だ」などと褒め言葉のつもりでいったら、ウィリアムズを侮辱することになる。超神学的な時代の神学者の中にあっても、ウィリアムズ思想はあまりにも神学的であった。…

繰り返すが、彼は宗教的情熱に駆られた分離主義者としてアメリカに渡ったのであり、ジェファーソンの宗教的無関心に宥められていた訳ではない。彼は信教の自由を… 終わることのない忘我のビジョンを得るために説いたのである。彼は人間が努力すべき目標としての自由な社会など待望していなかった。彼はそれを憐れみと悲しみの心をもって軽蔑していたのである。「自由」にはキリスト教巡礼への前段階としての必要性しか認められないからである。… ウィリアムズをウインスロップやコトンと区別した奇想とは、彼はカルヴィニズムの教義を全く一貫して理解していたために、地上における神の王国の模倣物で満足することはなく、現実の王国を求めていたということである⁵⁷。

ミラーによる研究の特筆点は、単にランダムに文章を読み引用した上で、（往々にして論者当時の支配的観念形態を投影して）「自分はこう思う」と主張するのではなく、ウィリアムズ思想から「予型論」というキリスト教神学の一潮流を際立たせ、それを特殊な形でもう一度ウィリアムズに還元して見せた独特の方法にある。これによりウィリアムズ解釈にはひとつの羅針盤が与えられることになり、必ずしも平易ではない著作の読解にも方向性が与えられることになった。

正統派プロテスタント〔大陸に渡ったピューリタンのこと〕はウィリアムズの自由

56 Calamandrei, M., "Neglected Aspects of Roger Williams' Thought." *Church History*, Vol.21, No.3, Sep., 1952, p.239.

57 Miller, P., *Roger Williams : His Contribution to the American Tradition*, New York, Atheneum, 1962 (1953), pp. 27~28. ミラーはこの著作の序文最終部分において、わざわざカラマンドレイの名を挙げて謝意を表している。

主義よりも、彼の聖書の読み方に脅威を感じていた。彼はニューイングランドの知識人の中では一匹狼的な存在であった。というのは、彼は旧約聖書と新約との関係を、神と人間との持続する契約の時を通して徐々に明らかになるものとは解釈せずに、…根本的な断絶を表現するものとして理解していたからである。

時代を通じてそこかしこに存在していたが、実際には滅多に見ることのないあの秘密の集団に、彼は属していた。その集団は、新約聖書を旧約の連続ではなく、その否認を意味していると捉えていたのである。…彼は旧約聖書を単に歴史文書として読むことはしなかった。それを「予型論的」に解義したのである。…

このように私たちは、ロジャー・ウィリアムズを自分自身を信じ、自分の読みと洞察を信じ、その対価を支払う覚悟をもった人間として定義してよいだろう。…〔しかし〕ほとんどの予型論においては、アウグスチヌスにおけるように、両聖書の断層ではなくその連続が強調されてきたのであった⁵⁸。

第三章でさらに詳しく述べることになるが、上記のミラーの言の通り、ウィリアムズの予型論にしたがうと、それまでのほとんどの聖書解釈の方法とは神学的結論（そして、この結論こそが信仰の要である）が必然的かつ根本的に異なることになり、この点において彼はニューイングランドの他のピューリタンたちと鋭い対照をなしたのである。初期アメリカ史家のエドムンド・モーガン（1916～）もこのミラーの解釈を画期と捉えた上で、1963年の再発版『ロジャー・ウィリアムズ全集：第7巻』の書評に寄せて、このミラーの仕事を讃えている⁵⁹。

しかしこの功績もカナダ人アメリカ学者であるサクバン・バーコヴィッチ（1933～）により一定の批判を受けるようになる。というのは、ミラーの研究では、ジョン・コトンをはじめとするピューリタンは予型論の影響下に立っていないとされていたのだが、バーコヴィッチによれば、ウィリアムズ＝コトン論争は同じ予型論者の解釈を巡る論争であったというのである。こうである。

ミラー教授の立場は、初期ピューリタンは予型論を「避けていた」という前提に依存している。…〔ミラーの研究では〕彼ら〔ピューリタンのこと〕にとって、ウィリアムズは中世カトリックの学術的退廃という嘔吐物に戻っていく犬なのであった。…

58 *Ibid.*, pp. 32, 36.

59 Morgan, E., "Miller's Williams." *The New England Quarterly*, Vol.38, No.4, 1965, pp.513~523.

〔しかし〕異端たるウィリアムズと正統のスポークスパーソンたるジョン・コトンの間の論争は、徹底して予型論に親和的な文化の中で生じたのである。…

ウィリアムズは、聖書中にある「精神的しるしと不思議さ」は、「全世界のどの国の出来事」とも何の関係もないことを示すために「影のカーテンを引く」努力をしてきた。これに対してコトンは、天国と地上、教会と現世国家を同一視することにより、豊かで平和な、勝利し繁栄するユダヤ民族の国民国家 (Nationall State of the Jewes) を、キリスト・イエスの国民とその王国の予型として提示したのである。…

要するに、争いはふたつの予型論の観点の間で起こったのである。それらは、比喩的方法と教会的方法と呼ぶことができる⁶⁰。

この指摘は正鵠を得ており、ミラーの後を継ぐものとして、「ふたつの予型論」という以後の本流を形成することになる。しかしこの批判もミラーが開いた予型論解釈の土壌の中で、そのバリエーションとして行われていることに注意しなければならない。予型論を経由したウィリアムズ解釈そのものはミラーの創始であり⁶¹、バーコヴィッチもこの点には微塵も疑問を抱いていない。

ところで、この流れと独立した様相を見せながら、上記バーコヴィッチ論文とほぼ同時期にジェスパー・ローゼンマイヤーが別の観点からウィリアムズの神学思想の基盤を探る研究を発表している。ここでローゼンマイヤーはウィリアムズとコトンとの比較のために「千年王国思想」を取り上げ、両者の論争は、この王国思想の解釈の違いから生じているとしたのである。ミラー、バーコヴィッチ、モーガンという論者に儀礼的に言及した後、ローゼンマイヤーは自らの論文の目的、趣旨をこのように明らかにする。

コトン＝ウィリアムズ論争への伝統的見解は、1630・40年代の当地における中心問題がキリストの受肉にあったことを完全に見落としている。コトンとウィリアムズの手紙のすべてにあたれば、…キリストの受肉の意味に関する不一致が、政教分離と信教の自由に関する両者の論争に発展していったことが分かる。…コトンの論争的

60 Bercovitch, S., "Typology in Puritan New England." *American Quarterly*, Vol.19, No.2, Part 1, 1967, pp. 167, 171, 175.

61 もっとも、この分野で先行者がいなかった訳ではない。See, Woodhouse, A. S. P., *Puritanism and Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1938. / Barker, A., *Milton and the Puritan Dilemma : 1641-1660*, Toronto, University of Toronto Press, 1942.

著作は … イエスの再臨を待つ間、人の霊と肉体は分離されてはならないという彼の信仰に一致していたのである。コトンにとっては、千年王国の到来まで霊が肉体から離れていなければならないというウィリアムズの主張は、現世が卑しむべきものだという彼の主張と共に、キリストの犠牲の否定に映ったのである⁶²。

この方法は 1970 年代終盤、フィリップス大学の准教授であったクラーク・ギルピンによってさらに肉付けがなされ、ウィリアムズの「方向転換」という新たな概念が導入されることになる。

ウィリアムズと他のピューリタンのおおまかな思想的連続性の存在はしかし、1636 年から 43 年の間に起きたウィリアムズの神学思想の根本的移動を見えにくくするものであってはならない。…

ウィリアムズの神学的方向転換の中心をなすのは、彼が宗教思想の軸として千年王国論のひとつの顕著な形態を採用したことにある。分離派としての敬虔さの周辺にあった黙示的期待感は今や歴史の千年王国的ビジョンに組織化され、彼はそれを通して宗教的改革 (religious reformation) の性質と、その改革における自らの役割を解釈し直したのである。… 今や、初期英国バプティストに関連した思想の影響を受け、また教会の性質と宗教的自由についての論争的書簡を書くことによって、彼は新たに、さらに根本的に自らの希望を形成することになったのである⁶³。

ギルピンによれば、ウィリアムズがイエスの千年王国を語る時、それは教会を使徒時代の形態に戻すことを意味していた。イエスが新たな使徒を地上に送り込むまで、教会と国家を統治する真の権威というものは存在しない⁶⁴。ウィリアムズの自由論は、この神学思想を念頭に置いて理解しなければならないということになる。

6. ニューイングランド研究との関連

では、ニューイングランドの一般的なピューリタン研究とウィリアムズ研究はどう関連

62 Rosenmeier, J., "The Teacher and The Witness." *The William and Mary Quarterly*, Vol.25, No.3, 1968, p.410. オリジナルの 1966 年版は同年のハーバード大学でヘレン・ベル賞を受賞している。

63 Gilpin, W. C., *The Millenarian Piety of Roger Williams*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, p.51.

64 後の章でも見るが、ウィリアムズがネイティブ・アメリカンへの布教に関心を見せなかったのも、このことを理由にしていると考えられる。

づけられて来ただろうか。容易に想像がつくことだが、どのような形にせよ、「批判期」「称揚期」には両者を有機的に結びつけて論じる研究はほとんど見られない。ニューイングランドのピューリタン、就中ジョン・コトンの敵手たるウィリアムズは、非難するにせよ、称えるにせよ、彼らから独立した存在だったからである。「分析期」に入ってからに関連研究でも、上に示したミラー、ギルピンの仕事のように、予型論と千年王国思想を媒介とした、(ピューリタン一般ではなく)特殊コトン對抗的な文脈で語られることが主である。アメリカ教会史解説書においてもウィリアムズにはほとんど例外なく特別に数頁から数十頁が割り当てられているが、これは研究者間での彼の認知度の高さというよりは、むしろピューリタンの文脈には織り込めない独立した特殊性がそこにあるからであろう。その意味において、良かれ悪しかれ、ウィリアムズはニューイングランドのピューリタニズム評価・再評価からは干渉を逃れた緩衝地帯にいたとすることができる⁶⁵。

最近ではむしろ神学思想分析を飛び越えた先祖返りの傾向が見られる。例えば1998年刊のティモシー・ホール『教会と国家の分離』は、著者がミシシッピ大学の法学准教授であるためか、合衆国憲法修正第1条との関連で、ロック、ジェファーソン、マディソンの思想とウィリアムズのそれが比較されている⁶⁶。これは系譜的には「分析期」のパリントンの衣鉢を継ぐもので、どうしても歴史的な不連続線を見逃したアナクロニズムの感を否めない(ウィリアムズとジェファーソンは生年が140年離れている)。また、エドウィン・ガウスタッドは現代を代表するウィリアムズ研究者であるが、1999年新装刊の『信教の自由 — アメリカのロジャー・ウィリアムズ』⁶⁷は多くの先行研究を踏まえながらも、タイトルからも明らかな通り、「称揚期」に特徴的な平板なウィリアムズ紹介に終始しているようにも見える。

もっともこれらの停滞感には理由がない訳ではない。政治思想史的に捉えた場合のウィ

65 以下の諸書を参照した。曾根暁彦、『アメリカ教会史』、日本キリスト教団出版会、1974年。ベラー、R.N. 著、『破られた契約』(松本滋他訳)、未来社、1983年。小池正行、『英国分離諸派の運命』、木鐸社、1993年。大西直樹、『ニューイングランドの宗教と社会』、彩流社、1997年。森本あんり、『アメリカキリスト教史』、新教出版社、2006年。

66 Hall, T. L., *Separating Church and State*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1998, pp. 9, 116~145.

67 Gaustad, E. S., *Liberty of Conscience, Roger Williams in America*, Valley Forge, Judson Press, 1999 (c.1991).

リアムズは必然的にロック、ジェファソン、マディソンに繋がる歴史的始源に安置せざるを得ないが、三者共にウィリアムズを読んだ形跡が全くなく、そうである以上、彼らに関連づけようとする研究の奥行には実証的な限界が発生することになる。今後未開資料の発掘でもあれば格別、政治思想家としてのウィリアムズ研究には物理的な行き詰まり感がつきまとい、そうなるといきおい、著者たちは「偉人伝」の範囲内での叙述に立ち返っていくことになる。

日本の状況はどうだろうか。ウィリアムズの名が知られていない我が国においては、山梨大学名誉教授の久保田泰夫による圧倒的なウィリアムズ研究がこの分野のガリバーとして存在する⁶⁸。本稿で以後も多く参照・引用することになる久保田の研究は、ウィリアムズの生涯と思想を一冊の書物としては信じがたいほどの情報量で淡々と描き切り、彼の存在を日本国内に知らしめるのみならず、英国と大陸の政治・社会環境がウィリアムズの思想にどのような影響を持ったか、有機的に関連づけて論じられている点に大きな意義がある。また、最近出版された森本あんりによる研究書では、アメリカの寛容思想史と関連づけられたウィリアムズ分析を見ることができる⁶⁹。特にその第6章においてロールズ、サンデル、アーレント等の政治思想をツールとしてウィリアムズ論を展開する部分は他の研究書にはない独自性を見せており（ロールズ等はいくまでも参照軸として利用されている。森本はウィリアムズを現代思想家の系譜に置くアナクロニズムには陥っていない）、旧来の解釈に側面から新たな光を当てる。ここで示された政治的分析の内容は注目に値しよう⁷⁰。

7. 近年の学術誌から

研究史の結びとして、ここまでの引用に加えて最近の学術誌に発表された関係論文を瞥見しておきたい。はじめに見るのは、少し遡るが、1998年秋号の『アメリカ宗教学会誌』

68 久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年。

69 森本あんり、『アメリカ的理念の身体 — 寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史の実験の軌跡』、創文社、2012年。

70 たとえば、「許容主義による形成の過程が未だ十分に進行していない共同体の揺籃期に、分離主義の要求が貫徹されたなら〔分離主義のピューリタンたるウィリアムズのプロヴィデンスでの実践のこと〕、その自己分解的な作用を中和するべき求心力ないし凝集力の働く機会はない」（同書、112頁）との分析は、本稿終章で今後の課題として指摘することになるウィリアムズの「アナーキズム」分析にも繋がる可能性がある。

に掲載されたロバート・ベラーによる「共通のアメリカ文化はあるのか」⁷¹という論文である。ここでベラーは、自著である『心の習慣 — アメリカ個人主義のゆくえ』⁷²において〈範型としてのアメリカ人〉としてジョン・ウインスロップを挙げていた自らのかつての評価を取り下げ、ウィリアムズを新たにそこに据え直している。「私たちは多分間違っていた。アン・ハッチンソンをそこに置きたいが、より有力な候補はロジャー・ウィリアムズである」と書くこの論文は、特別にウィリアムズを研究したものではなく、「多文化主義イデオロギーへの歓待」を表現するアメリカの代表としてウィリアムズを選んだものである。約束事のように、ウィリアムズのネイティブ・アメリカンに対する暖かい態度がそこでは取り上げられている。

より最近では、アメリカの歴史家で作家でもあるジョン・バリーが『スミソニアン』誌の2012年1月号に発表した「神、政府とロジャー・ウィリアムズの大いなる思想」⁷³という論文がある。この著者は同時期に『ロジャー・ウィリアムズとアメリカの魂の創造』⁷⁴というタイトルの書籍も発表しているから、この論文はその要約・広報の性格を持っているとも考えられる。以下は、多くの論者に共通する過度の読み込みのひとつの例である。

より重要なのはウィリアムズが思想というものに与えた衝撃である。彼は、後に権力に直面するすべてのアメリカ人にとって最初の模範となった。彼は英国での議論の先導にもなり、ジョン・ミルトン、そしてジョン・ロックなどに影響を与えた。そしてジェファソン、ジェイムス・マディソンなどの合衆国憲法起草者は彼らの作品を綿密に研究したのである⁷⁵。

またバリーはここで、ウィリアムズが初期の入植者と交わした社会契約文書に「神の王国モデルを地上に建設する」云々と書いていないことをもって政教分離の根拠とし、これ

71 Bellah, R. N., "Is There a Common American Culture ?" *The Journal for the American Academy of Religion*, Vol.66, No.3, Fall 1998, pp.613~625. ベラー教授は2013年7月30日に永眠された。

72 島藺進・中村圭志訳、みすず書房、1991年。

73 Barry, J. M., "God, Government and ROGER WILLIAMS' Big Idea." *Smithsonian*, Jan. 2012, Vol. 42, Issue 9, pp.72~90.

74 Barry, J. M., *Roger Williams and The Creation of the American Soul: Church, State, and the Birth of Liberty*, New York, Penguin, 2012. 内容はウィリアムズの略歴と思想系譜の詳述で、大部であるため纏まった伝記としては貴重である。

75 Barry, *op. cit.*, p.87.

を彼の進歩性の現れとしている⁷⁶。この文書は研究者によって「プロヴィデンス『入植誓約文』」（第二章にて詳述する）と呼ばれているが、入植当初の建設理念を述べたものではなく、それから2年経過後に新規参入者との争いを回避するという特定の目的のために作られた書類である。この点を考えるならここにあえて神への言及がないのは当然なのだが、さらにウィリアムズは信仰の確認されていない者が神に触れることを極度に嫌っていたという事実があり（この件についても後述する）、これらふたつの意味において、このバリーの肯定的評価は的を外していると言わざるを得ない。

その他、事実関係の誤りも散見される⁷⁷。総じてこの論文は — この著者に限られたことではないが — ウィリアムズの業績を誇大に強調するのに急で、現時点（2012年1月）での最新論文ではあるものの、得るところ必ずしも多いとは言えない。

これに対して、2007年にクレムソン大学准教授であったジョナサン・フィールドが発表した「門の鍵 — ロジャー・ウィリアムズ、議会、そしてプロヴィデンス」⁷⁸はこの領域での新たな着眼点を提示する、学術論文の名に相応しいものになっている。論文の劈頭部分においてフィールドは次のように書いている。

プロヴィデンス拓殖地を運営するための市民政府がなかったならば、ウィリアムズの尊敬すべき見解も表現の手段を持ち得なかったであろう。この意味において、ウィリアムズの歴史的偉業は『血塗れの教義』や『現地語案内』[ともにウィリアムズの著作]にあるのではなく、1644年に議会から得た特許状にあるのである⁷⁹。

確かに、政教分離に裏打ちされた信教の自由を実際に保障するためには、そのための安全な「地理的空間 (a geographical space)⁸⁰」が必要であり、マサチューセッツやニューヘイブンなど、必ずしも自らに好意的でない他地域に隣接していた若きプロヴィデンスにとって、この特許状は不可欠であった。ウィリアムズ研究というと主著たる『血塗れの教義』

76 *Ibid.*, p.76.

77 例えばバリーは、ネイティブのナラガンセット族がウィリアムズに土地を「売った」と書くが、前述のように、実際にはプロヴィデンスの地は無償で譲られている。

78 Field, J. B., “A Key for the Gate : Roger Williams, Parliament, and Providence.” *The New England Quarterly*, Vol.80, No.3 (Sep.,2007), pp.353~382. これはシカゴ大学に提出した学位論文が下敷きになっているという。

79 *Ibid.*, p.354. 尚、ここに挙げられている2冊の著作については本稿でも後に詳述する。

80 *Ibid.*

に目が向かいがちだが、フィールドの研究はこのような観点から、特許状の取得過程と、そのための対議会宣伝に大きな力を発揮した『アメリカ現地語案内』の内容分析を中心に進められる⁸¹。

一般の書物からは得られない細かな情報は貴重である。しかし現実には特許状取得がプロヴィデンスの「地理的空間」確保に直結した訳ではなく、英国議会はマサチューセッツに対しても、しかもプロヴィデンスに先行して二重に特許状を発行しており（1643年12月10日付。「ナラガンセット特許状」と呼ばれていた）⁸²、したがってウィリアムズ帰還後に両地域間で小さからぬ混乱が生じている事実にも言及すべきだったろう。歴史は図式通りには進行していないのである。また、ウィリアムズのネイティブへの暖かい態度と⁸³、英国王の特許状は大陸の土地取得の根拠にならないとの彼の主張を記しながらも⁸⁴、それではなげ、他ならぬその特許状取得のためにウィリアムズはわざわざ渡英していたのか、という肝心の領域フィールドにフィールドは全く踏み込もうとしない。これではプロヴィデンスの「地理的空間」が、ウィリアムズの「進歩性」との関連でどのようなものであったのかについての十分な把握ができない懼れがあると思われる。ウィリアムズのもうひとつの歴史的偉業である政教分離関連の上記「入植誓約文」に言及しないのは、必ずしも主題に密着していないからかと好意的に解釈できても、『現地語案内』と特許状に焦点を合わせたこの論文が、その双方に関わるこの疑問にまったく触れないことには奇異の印象を禁じ得ない。

8. 次章以降に向けて

ところで、先に言及したジェスパー・ローゼンマイヤーは同論文の中で以下のようにも書いている。前述した通りローゼンマイヤーはウィリアムズの神学思想たる「千年王国思想」を取り上げた研究者だが、同時にこのような政治的とも言える分析も行っていた。

忍び寄る神政政治から政治的民主主義を守るために政教を分離することに情熱を傾

81 但し、ここで論じられているのは「第一次特許状」についてである。ロードアイランドの州憲法にはほぼそのまま移行した、その意味で本来の「地理的空間」形成の触媒となった「第二次特許状」（1663年）の成立過程には、フィールドはまったく言及していない。

82 つまり当時の英国議会は精査することなく特許状を発行していたということだろう。同様の事態は1663年の第二次特許状でも、今度はコネティカットとの間で生じている。

83 ちなみにフィールドは本論文全編を通して、「インディアン」という語を使用している。

84 Field, *op.cit.*, p.355.

けた 19 世紀のリベラルたちと同様にロジャー・ウィリアムズを理解するなら、宗教的自由の避難地としてプロヴィデンスを設立した彼の動機を誤解することになる。精神的自由への確信にも拘わらず、世俗統治者としてのウィリアムズは社会的混乱を避けるためには邪悪な肉体は常に可能な限りコントロールされるべきだと説き、そうして長年に亘ってロードアイランドを治めたのである⁸⁵。

後に見るが、この分析は正しいものである。しかし、「精神的自由への確信」を持つことと「邪悪な肉体は常に可能な限りコントロールされるべき」と考えることは、少し考えるなら矛盾していることが容易に分かるだろう。精神的自由が自由の名に値するためには、その肉体的な表現が必須となる時が少なからずあるからである⁸⁶。

では、ローゼンマイヤーが意識せずとも指摘したようなウィリアムズの〈精神的自由と肉体的コントロールの矛盾〉はどう整合に向かっていくのだろうか。全体としての本稿は、この地点に向けて先行研究にはない道筋をつけることになる。

85 Rosenmeier, *op.cit.*, p.419.

86 たとえば、ある人がある楽曲の歌詞の中に政治的・歴史のごく邪悪な要素を感じ取り、これを忌避するという精神的自由は、そのことを理由としてその楽曲の伴奏は行わないという肉体的自由を伴わなければ、そもそも自由の名には値しないだろう。

第一章 略歴と初期の事蹟 — ネイティブ・アメリカンの「人権擁護」の動機 —

第一節 思想的略歴¹

1. 出生から大陸への移住へ

ロジャー・ウィリアムズは（正確には分かっていないが²）1603年、イングランドのロンドン西部、ウェスト・スムスフィールドで衣服業を営む家庭に生まれた³。少年時代には生家に近いホーリー・セパルカ教会に通っており、主任牧師としてジョン・スペンサーというカルヴァン主義者がロジャー少年に影響を与えたと言われている。また1617年から21年までの約5年間、星室庁裁判所に速記係として勤務しており、ここで後年「権利請願」の起草にも関わることになるサー・エドワード・コークの知遇を得ている。後にも触れるが、コーク（「クック」とも）は英国コモン・ローを重んじることで国王と対立する立場にあり、このことが後のウィリアムズにも影響を与えることになる。

1627年にケンブリッジのペンブローク・カレッジで学士の学位を得る⁴。在学中はカレッジの農場寄贈者にちなんでワッツと名付けられた奨学金を受けていた。この奨学金の選考

1 ウィリアムズの思想に焦点を合わせる本稿は、本節でもウィリアムズの思想形成にとって重要と思われる事実を絞って経歴を略述している。記述の多くの部分は、Gaustad, E. S., *Liberty of Conscience : Roger Williams in America*, Valley Forge, Judson Press, 1999. / Barry, J. M., *Roger Williams and the Creation of the American Soul*, New York, Penguin Books, 2012, に依っている。

2 ウィリアムズの出生年月日を証明する書類は発見されていないが、研究者はいくつかの推理を重ねて1603年前後に辿り着いている。ひとつの例を挙げれば、1679年の7月24日にウィリアムズ本人が公的な場所で、自分は「20歳の4倍の年齢に近い (near to four score years of age)」と言っていることを根拠に、当時少なくとも71歳以上であり（そうでなければ敢えて20進法を使わなかっただろう）、したがって1599年7月24日以降、1609年7月24日以前の生まれである、というものがある。Hodges, Jr, A. D., *Notes concerning Roger Williams*, Boston, Privately Printed, 1899, p.60.

3 ロジャーは4人きょうだいの次男である。末息子のロバートははじめ長男のシドラックについて父親と同じ洋服仕立業を志すが、後にアメリカ大陸に渡りロードアイランドに住むことになる。第二章で述べるが、ロバートは当地で「良心の自由 (Liberty of Conscience)」を主張しながら、兄ロジャーと対立する勢力に身を置くことになる。

4 このペンブローク・カレッジはアングリカンの学校であった。Winslow, O. E., *Master Roger Williams*, New York, The Macmillan Company, 1957, p.57.

は厳しく、ギリシャ語、ラテン語、ヘブライ語の試験と、頭脳の明敏さ、記憶力、学習継続能力、将来性、宗教と聖職者の職務への適性などが考慮されたという。卒業後も修士号を目指して大学に残り勉学を続けることになったが、1628年国王チャールズ1世が聖職者に布告を発し、国王が教会の統率者であることの確認と「39の信仰箇条」の遵守を要求するだけでなく、これに関する議論そのものを禁止するに至って、ウィリアムズはペンブロークを去ることになった。その後はピューリタンのサー・ウィリアム・マサムという人物の家庭牧師を務めるが、ここにおいて後のピューリタン革命の指導者となる多くの人物の知遇を得たと言われる。この時の人脈からジェーン・ウォリーという女性と知り合い、彼女に対して叶わぬ初恋も経験している。

1629年にはメアリー・バーナード(1609~76)と結婚。1630年の12月に妻夫はリオン号に乗船し、新大陸に向かうことになる。英国国教会との繋がりを徹底して絶とうとする姿勢から、彼はピューリタンの中でも最左派の分離派に分類されている⁵。ウィリアムズがイングランドを離れたのは、議会解散後に独裁的傾向を強めたチャールズ1世の側近として権力を振るったウィリアム・ロードによる非国教会派の聖職者に対する弾圧を逃れるためであったと言われる。

1631年2月5日、新大陸のボストンに到着するやいなや、ウィルソンという牧師の英本国渡航のために生じる欠員を埋めるために当地の第1教会に招かれるが、それが非分離主義の教会であるという理由で辞退してしまう⁶。のみならずウィリアムズは「政権の為政当局者は、十戒の前半に示された安息日の遵守などの宗教的戒律に対する違反行為を処罰することはできない」という見解を表明し、当局の心証を著しく害することになる。直後により分離主義的なセーラムの教会から誘いを受けるが、ウィリアムズをよろしく思わない

5 分離派とひと言で言ってもその内容は多様で、大きく分けても、①国教会の改革不可能なまでの腐敗ゆえに分離を主張する立場、②国教会を虚偽の教会とみなしながらも、それとの私的な関係を持つことを許容する立場、③国教会との公的、私的な繋がりを一切拒絶することに分離の意義を見出す立場、があったという。小池正行、『英国分離諸派の運命』、木鐸社、1993年、64頁。これによればウィリアムズは①③の立場である。ちなみにマサチューセッツ当局は英国国教会との分離までは唱えてはおらず、この立場の違いがウィリアムズ追放の一因となっている。

6 Hosmer, J. K. (ed.), *Winthrop's Journal Vol. I*, New York, Charles Scribner's Sons, 1908, pp.61~62. ウィリアムズが断ったために空席となったこのポストを埋めることになるのが、後のライバル、ジョン・コトンである。

ボストン側の介入により短期間で当地を離れることになる。31年の夏までに今度はプリマスに移り当地の牧師を助けながら説教を始める⁷。しかし33年8月にはここをも離れ、サミュエル・スケルトン牧師の招きを受ける形でセーラムに戻り、スケルトンがまもなく死亡したため彼に替わって正規の牧師となる。「プリマス教会が分離派であると自称しながら、他方において、教会員が本国に帰った時にイングランド国教会の教区教会の礼拝に出席したのを黙認していることに我慢ができなかった⁸」というのがウィリアムズが書簡に残したプリマス退去の言い分だという。また、かの植民地の書記を務めたナサニエル・モートンによると、プリマス側でも、「ロジャー・ウィリアムズ氏をセーラムに移籍することについては乗り気でない者もいたが、賢明な長老たるブリュースター氏が、ウィリアムズ氏が残ると分裂の要因になる恐れがあり、またマサチューセッツ植民地には有能な人物が多く、彼らはウィリアムズ氏をうまく扱うであろうから、厳格な分離と再洗礼 (rigid separation and anabaptistry) を主張するかも知れない彼は、セーラムに帰す方がよろしいとの意見を述べたため⁹」、ウィリアムズの移住が認められた。「彼のあまりにも純粹で強硬な議論と行動が、プリマスにおいても、実際問題としては、受容しがたいものであったことを物語っている¹⁰」という見方もある。

セーラム教会は非分離派の会衆派教会であったが、ウィリアムズを快く迎えた。後に詳しく述べるが、ウィリアムズはプリマス滞在中の1632年から、英国王の特許状はネイティブ・アメリカンから土地を取得する根拠にならないと唱えていた¹¹。ジョン・コトン等の説

7 セーラムはマサチューセッツ植民地管内のひとつのタウンだが、プリマスは別個の植民地で、マサチューセッツ政権の監視・干渉が及ばなかった。厳密に「ピルグリム」と言う場合には1620年にプリマスに上陸した一団のことを指し、マサチューセッツ組はこれと区別して「ピューリタン」と呼ぶ。前者は分離派だが、後者はそうではない。

8 久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年、42~43頁。

9 Morton, N., *New England Memorial : Sixth edition*, Boston, Congregational Board Publication, 1855, pp.102~103. 分離派にはアナバプティストの影響から再洗礼を主張する傾向があったと言われる。

10 久保田、前掲書、43頁。

11 Morton, *op.cit.*, p.103, は、内容には触れずに「特許状に対する危険な言葉 (dangerous words against the patent)」と記している。

得を受け 34 年以降にはこの類の発言は控えたとされるが、セーラムに戻ってからも問題発言は絶えず、マサチューセッツの補佐官会議に一度、総会議に二度、被喚問者として呼び出しを受けている。特に問題とされたのは、マサチューセッツ政権が制定・施行を企てた「忠誠の宣誓」と「宗規・戒律の統一」に対してウィリアムズが反対を唱えたことであった。「忠誠の宣誓」は、それまで行われていた自由公民の宣誓に加えて、それ以外の一般成人男子で半年以上の居住者を対象とするものであった。その目的は有事に備えてすべての住民の結束を固めるという純粋に世俗的なところにあり、ウィリアムズはこのため、信仰心の確認された自由公民だけでなく一般民衆までが神の名を用いて宣誓することに猛然と反発したのである。この反対運動は結果的に成功し、ジョン・コトンによれば、マサチューセッツ政権はこの「一般居住者の宣誓」を断念せざるを得なくなったとのことである¹²。

このような経緯を背景として、1635 年 10 月、遂に当地からウィリアムズ追放の決定がなされる¹³。それまではウィリアムズに対して一定の理解を示していたセーラムの教会も彼を公然と非難するに至って、孤立無援のウィリアムズはマサチューセッツ退去を余儀なくされる。ウィリアムズの怒りは激しく、この教会と縁を切らない人々とは個人としても宗教的交流を拒絶し、自分の妻子とも、セーラム教会の集会に出席したという理由で、家庭で一緒に祈ったり、食事の際の感謝の言葉を述べることもやめてしまったという¹⁴。

第二子の誕生と冬の到来のために特に追放の執行を留保されていたウィリアムズはそれにも拘わらず自説の説教を続けたため、強制排除だけでなく英本国への強制送還の危機に直面することになるが、執行吏の到着 3 日前に住居から単身脱出（妻子は後に合流）することに成功している¹⁵。

2. 大陸での活躍

1636 年の春、ウィリアムズは 4 人（人数については諸説ある）の追従者と共にネイティブ・アメリカンのワンパノアグ族の族長マサソイトから買い受けたナラガンセット湾近郊

12 久保田、前掲書、53 頁。

13 この追放決定は 300 年後の 1936 年、マサチューセッツ州議会によって正式に解除された（マサチューセッツ法令番号 488）。

14 Morton, *op.cit.*, p.104.

15 Hosmer(ed.), *op.cit.*, p.166, には、ボストンに集まった指導者たちが抱くウィリアムズの影響力に対する懸念（「感染が広がる」「多くの人がウィリアムズの神理解に惹かれている」）が記されており、彼が事実上無視できない存在になっていたことが分かる。

の土地に定住しようとするが、プリマスの総督ウインスローにより、そこはプリマスの管轄地内だと知らされる¹⁶。このためさらにシーコンク川を南下し、ナラガンセット族の総族長カノニカスから譲られた土地にセツルメントを設立¹⁷、これが後のプロヴィデンスとなる。この時期ウィリアムズはワンパノアグとナラガンセットの両族から保護を受けているが、同時に彼らへの主導権も発揮し、武力衝突の可能性すら孕んでいた両者の緊張を緩和する調停工作に成功している。このことからウィリアムズがネイティブとの間に深い信頼関係を築いていたことと、彼女らの言語を駆使することができるほどの卓越した語学力を持っていたことがわかる。

プロヴィデンスという名は神学的に、「神が予見し、用意したもの」を意味し、ウィリアムズの篤き信仰心と神の加護への確信を表している。初期入植地において書かれた「プロヴィデンス『入植誓約文』」は歴史上初めて政教分離原則を定めた文書として名高いが¹⁸、対してその行政は — 現在の観点からは — 意外と保守的に運営され、タウンの自治決定に関与できるのは入植当初の家長のみで、独身成人男子と新規参入者はこの意味での「参政権」を持たなかった¹⁹。さらに新たに入植者を受け入れる際には、家長会議の受け入れ決定に対して自分が拒否権を持つことすらウィリアムズは構想していたことが明らかになっている²⁰。

1638年のはじめには、ウィリアム・コディントンをはじめ、アン・ハッチンソンと彼女に従うアンチノミアンもマサチューセッツから追放されるが、ウィリアムズは彼女らのためにナラガンセット族からの土地購入を斡旋する。その結果ハッチンソンらが移住したのが現在のロードアイランド島（当時は「アキッドネック島」と呼ばれていた）のポーツマス・タウンである。ちなみにハッチンソンの追放までにはマサチューセッツにおいて彼女に対して何度かの審問が行われているが、彼女の弁護のため、後にウィリアムズの論敵に

16 ウインスローは、自らの管轄地内に、強大なマサチューセッツといざこざを起こしているウィリアムズを置いておきたくなかったのである。

17 この土地譲渡契約は2年後の1638年になって双方の立ち会いの下、文書化された。その文書は「タウン・エビデンス」と呼ばれている。

18 この「入植文」については、その問題点を含め次章で詳述する。

19 もちろん女性の政治参加は、ここではその萌芽すら見られない。

20 Bartlett, J. R. (ed.), *Letters of Roger Williams. 1632-1682. Now first collected*, Providence, Printed for the Narragansett club, 1874, p.6.

なるジョン・コトンが骨を折っている事実がある。これはハッチンソンが、言ってみれば勝手に、聖職者としてコトン以外の者は認めないと公言していたからであり²¹、両者が特に懇意にしていたという訳でもなかった。したがってコトンの弁護もあまり熱のこもったものではなかったようだが²²、ボストン教会の牧師職就任の件と併せて、ウィリアムズとコトンの間には何か因縁めいたものがあるように思える。

1639年にウィリアムズはアメリカ大陸では初ともいわれるバプティスト教会に加盟するが、わずか4ヵ月ほどで脱退している。この加入はもともと、ハッチンソンの末妹のキャサリン・スコット（第二章で詳しく取り上げるリチャードの妻である）の強い説得でバプティストのエゼキエル・ホーリマンから再洗礼を受けたことから生じた逸話で²³、彼の信仰的確信に基づくものではなかった²⁴。そのためウィリアムズは再洗礼後に聖書を参照し、すぐに考えを変えたいらしい。同年7月の『ウインスロップの日記』には、「ウィリアムズ氏と多くの仲間は数ヶ月前に急いで再洗礼を受け、他者との交際を絶つようになっていた。しかしここに来てウィリアムズ氏は再洗礼が〔12〕使徒の権威に由来するものでないことからこれに対して疑問を持つようになり、…考えを変えて〔ふたたび、再洗礼後に避けていた〕他者に説教をし、彼らと共に祈るようになった²⁵」と記されている。

その後、拓殖地内の混乱收拾のため、ウィリアムズは本国の特許状取得を目指して1643

21 アンと夫のウィリアムは、ジョン・コトンを慕ってニューイングランドに渡ったとも言われる。Bicknell, T. W., *The Story of Dr. John Clarke of Aquidneck*, Providence, Published by the Author, 1915, p.56.

22 久保田、前掲書、119頁。これとは別に、ハッチンソンの破門が宣告されたボストン教会の宗教裁判（神政政治のマサチューセッツでは、それにも拘わらずこのように政教が分離されていた）には審問官としてコトンも加わっている。

23 ちなみに、ウィリアムズのこの時の「再洗礼」の形式は immersion ではなく、sprinkle であったとされる。Whitsitt, W. W., *A Question in Baptist History*, Louisville, KY, Chas. T. Dearing, 1896, p.164.

24 ではなぜ再洗礼を受けたかについて、Morton, *op.cit.*, p.105, は示唆を与えている。「〔ウィリアムズとその仲間には〕厳格な分離主義から、幼児の際に受けた洗礼を放棄し、新たな洗礼を受けることにより新しい教会を始める」という考えがあったという。つまり、英国国教会の影響下の洗礼は無効であると考えたのである。

25 Hosmer (ed.), *op.cit.*, p.309.

年に英国に渡る²⁶。この航海途上でニューイングランド南東部の先住民の言語・習俗などに関して得た知識をまとめた『アメリカ現地語案内』²⁷が執筆され（1643年9月に英国にて出版）、滞英中の1644年7月にはジョン・コトンとの論争の書たる『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』²⁸が執筆、出版されている。両者で500頁を優に超え、新大陸で多忙を極めた当時の知識人、ウィリアムズの活字への情熱が窺える。

プロヴィデンス、ポーツマス、ニューポートのタウンに「プロヴィデンス・プランテーションズ」として自治権を付与したイングランド議会の特許状と共に²⁹、ウィリアムズは1644年9月17日にボストンに帰った。マサチューセッツを追放中の身であり、本来は通行できないはずのボストンに彼が上陸を果たし得たのは、英国有力者12名のサインがある特別な書状のおかげであった。『ウインスロップの日誌』には、「彼〔ウィリアムズのこと〕は、議会の様々な貴族などからの書状を持ってきた」と書かれ、その下には書状のコピーが続いている³⁰。全文を手書きで写したウインスロップは、単語をひとつひとつ確認しながら、ウィリアムズの手腕に驚嘆していたことだろう。

しかし特許状の苦勞はここだけでは終わらず、その後再燃したタウン同士の係争（島部が独立を画策）の收拾のためウィリアムズは医師のジョン・クラークと共に1652年に再び英本国に渡り³¹、1663年にはクラークがロードアイランドのためチャールズ2世から新た

26 その混乱を反映してか、ウィリアムズの渡英は3タウンの共通した意志に基づくものではなく彼の独断とも言えるもので、そのためウィリアムズ帰還後も取得した特許状の効力とその扱いについてタウン間で係争が生じている。後に触れるが、先行研究の多くが描く「タウンを統括する代表としてのウィリアムズ」という像は事実と反している。脚注29、31参照。

27 Williams, R., *A Key into the Language of America*, London, Gregory Dexter, 1643.

28 Williams, R., *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience: discussed in a conference between Truth and Peace*, London, Hanserd Knollys Society, 1644. 第三章で詳述する。

29 この時点では一体としての「ロードアイランド」の名称は現れていない。さらに1663年の特許状でも、「北米ニューイングランドの英領植民地たるロードアイランドとプロヴィデンス拓殖地の総督およびその政治結社」と記され、ロードアイランドとプロヴィデンスは別の扱いになっている。第二章にて詳述。

30 Hosmer (ed.), *op.cit.*, Vol. 2, p.198.

31 州としてのロードアイランドはプロヴィデンス、ポーツマス、ニューポート、ウォリックの4つのタウンから構成されるが、これらが纏まるまでにはいくつかの争いがあった。

に特許状を取得することになる（ウィリアムズは途中で帰米）³²。第二章で詳しく見るこの特許状は、ロードアイランドにおける「信教の自由」の確認文書であり、アメリカの独立後も 1843 年までほぼそのままの形でロードアイランドの州憲法として用いられていた。

この特許状に表された自由の精神は、しかし、ウィリアムズとロードアイランドに安定ばかりをもたらさなかった。マサチューセッツ植民地政権によって迫害を受けたクエーカーがロードアイランド植民地に多数流入し³³、それまで維持されていた公共の安寧を乱す様相を見せ始めたのである。これは、クエーカーの教義がポーツマス・タウン（ロードアイランドの一地域）に入ったアン・ハッチンソンが唱えたアンチノミアニズムにとって受け入れやすいものであったという事情と共に³⁴、とりわけ入植地としてのロードアイランドが多様な宗教・宗派の存在を認めていたことが大きく作用している。当時一般にクエーカーの行動には反社会的傾向が強いとされており³⁵、それは彼らの信仰の基軸とされる「心の内にある光（Inner Light）」から来るものと思われていた。ウィリアムズの理解するところ、信仰とはあくまでも聖書に基づくものであり、実体不明の「光」を聖書より重んじるクエーカーの教義は彼には問題含みと映った。ロードアイランドの治安維持を慮る長老格として、またひとりのピューリタン神学者として、ウィリアムズにとってクエーカーは、その入植は認めても、黙視できる存在ではなかったのである。

ウィリアムズは、クエーカーの教祖たるジョージ・フォックスがロードアイランドに説教に訪れた際に、公開討論を求める書簡を送付しようとした。ところが、教祖とウィリアムズとの対峙を恐れた信者の工作でこの挑戦状は滞在中にはフォックス本人に届かず、代わりに有能な 3 人の論客と 1672 年 8 月 9 日から 4 日間に亘って教義論争が行われることになった。ウィリアムズがこの論争を望んだのは、彼自身の言葉によれば「当植民地は他が受け入れを拒否しているクエーカーを受け入れたことによって批判され、彼らの教唆者と

32 つまりロードアイランドには 1644 年と 1663 年の二度、別の人間の働きにより、別の特許状が出ているのである。この事実の重要性は第二章で詳しく論じる。

33 クエーカーという呼び名はジャーヴィス・ベネットが蔑称としてつけたものであるから、本来は「フレンド派／フレンド教会」と呼ばれるべきだが（the Religious Society of Friends が正式名称）、既に歴史的に熟した呼称であるため、本稿ではそのまま用いる。

34 さらにクエーカーとバプティストの教義の類似性も指摘される。久保田、前掲書、330 頁。

35 当時のクエーカーによく見られた男性の長髪や対話者への呼びかけのあり方（単数 2 人称として you ではなく thou を使う）、裸体での街中の行進などが、反社会的と看做されていた。

みなされているが、我らの諸自由を活用して、彼らの考えと実践に反対であることを明らかにすることが自らの義務であると判断した³⁶」からであったという。容易に想像がつくことだが、この討論はクエーカー側の発言妨害により実りあるものとはならず、また教義問答に終始したためここに特筆すべき内容もない。結果として、既に老境に入ったウィリアムズにとってこれが愉快なものでなかったことは確かだろう。アングリカニズムもピューリタニズムもカトリックから見れば新興宗教だが、両者共に聖書という聖典に帰依することは前提とされていた。しかしさらに新興であったクエーカーは聖書の権威に縛られることすらなく、信者の生身の直感に頼るところが大きかった。ウィリアムズと彼女らとの議論はむしろ異種の宗教間の論争にも似て、うまく噛み合わないのは当然のことだった。それでも、論争結果に満足できないウィリアムズは事後に『巣穴からつまみ出されたジョージ・狐』³⁷という論争相手を小馬鹿にした書名の大著（全 503 頁）まで出版してリベンジを果たしている。

晩年になり、社会的活動の舞台から退いたロジャー・ウィリアムズは 1683 年 1 月から 4 月までのある日に他界し³⁸、その所有地内に埋葬された。やがて忘れ去られたその埋葬地は 1860 年にザカライア・アレンという科学者兼発明家により「発見」されたが、その信憑性を含め、正確なことは分かっていない³⁹。

36 Williams, R., *George Fox Digg'd out of his Burrowes*, Boston, John Foster, 1676, p.40. 但し、クエーカーの受け入れは特にウィリアムズが個人的に決定したものではない。第二章にて詳述する。

37 同書。フォックスを「狐 (fox)」に、フォックスの協力者のエドワード・バローを「巣穴 (burrow)」にかけている。

38 プロヴィデンスの公式文書におけるウィリアムズへの言及は 1683 年 1 月 27 日付が最後であり、4 月 25 日付の別の書類ではウィリアム・カーペンターという家長が初期開拓者の中で最終生存者になったと記されているから、ウィリアムズはこの間に亡くなったと考えられる。

Hodges, *op.cit.*, p.62.

39 Chapin, H. M. (ed.), *Report upon the Burial Place of Roger Williams*, Providence, Rhode Island Historical Society, 1918, p. 4, には、5 人の証人のサインと共に「ロジャー・ウィリアムズは現在のボーエンとプラット・ストリートの角の北西にある彼の所有地内に埋葬された」との調査結果が掲載されている。複数の証言により辿り着いた結論であるが、厳密には推測の域を出るものではない。

3. ウィリアムズのパーソナリティー

序章で見たように、ウィリアムズに対する評価はその「進歩性」を讃えるものが大半であり、力点の置き方は変わっても、これと真っ向から対立する判定を下す研究は見当たらない。しかし、個人の生育環境が本人の思想に影響を及ぼし、その行動が思想の反映であるとするなら、上の略伝を見た後、ロジャー・ウィリアムズに関しては別の評価を下すことも可能と思われる。たとえば、ロジャー・ウィリアムズとは、自らの思想に忠実な一直線の、良くいえば純粹、悪くいえば融通の利かない、思想の新旧の判定とは離れたカリスマを備えた人物ということも可能だろう⁴⁰。

ウィリアムズの 1600 年前には、自分を慕う人の善さそうなお金持ちを拒絶した後、「金持ちが神の王国に入るよりは、らくだが針の孔を通り抜ける方がまだやさしい⁴¹」と言って弟子を仰天させ、別の機会には、人々が平和に両替をしたり鳩を売ったりしている場所に乗り込んで、「… 私の家は、祈りの家と呼ばれるであろう。それなのにお前たちは、それを強盗どもの巢にしている⁴²」などと叫びながら乱暴狼藉をはたらく人物がいたとされるが、記録を見ると、両人はその強情さにおいて共通するところが感じられる⁴³。しかし、ふたりは強情なだけではなかった。彼らは同時に、時代に拘わらない共感を呼ぶ特性も備えてい

40 「若い頃のウィリアムズの大きな特徴は、自己の信念を異常なまでの熱意と強硬な論理で極限まで追求してゆくことであった」という観察があるが、このウィリアムズの性質は「若い頃」に限られるものではない。久保田、前掲書、44 頁。

41 『新約聖書Ⅱ』（佐藤研訳）、岩波書店、1995 年、117 頁。

42 同書、186 頁。

43 ウィリアムズの強情さは、少年時代に世話になったエドワード・コークの長女であるアン・サドラー夫人との「文通」にも窺うことができる。拓殖地内の問題整理のために英本国に帰国中の 1652 年 4 月、ウィリアムズはサドラー夫人に『信仰生活と健康の経験とその保持策』という自著を送ったが、国教会支持派である夫人はウィリアムズには好感情を持っておらず、これを丁重に送り返した。ここで相手の気持ちを慮って退いておけば良いものを、ウィリアムズはその後も 2 度に亘って夫人宛に説教めいた手紙を書くのみならず、『コトン氏が小羊の血で洗い清めようとしたため一層血塗れになった教義』という、題名からしておよそ一般の、しかも（当時においては）女性向きでない自著（ジョン・コトンとの論争の書である）を送りつけている。「どうかあなたの手紙で私を苛立たせないで下さい」というのがサドラー夫人の最後の言葉であった。Bartlett (ed.), *op. cit.*, pp.237~253.

たのである⁴⁴。

ロジャー・ウィリアムズの場合は、その前半生を通じてネイティブ・アメリカンとの間に築いた関係、また彼が起草したとされる「プロヴィデンス『入植誓約文』」の中にその「自由の使者」としての姿を見ることが定説となっている。「入植誓約文」の方は章をあらためて分析するので、次節以下ではウィリアムズとネイティブ・アメリカンとの関係を、英国王の特許状の問題、そしてその著作たる『アメリカ現地語案内』を中心に細かく検討することとする。論点は、ウィリアムズの進歩性ははたして定説通りのものなのか、ということである。

第二節 英国王による特許状についてのウィリアムズの認識

1. 特許状の性質

前節で記したように、ウィリアムズはプリマス滞在中の 1632 年から、英国王の特許状はネイティブ・アメリカンから土地を取得する根拠にならないと唱えていた。しかし厳密に言うなら、ことマサチューセッツに関しては、入植者は英国王の特許状により大陸の土地を獲得している訳ではなかった。この植民地は、ニューイングランド開拓に熱意を持つ一団の株主が中心となって組織された「マサチューセッツ湾岸拓殖会社」が、先に拓殖権を持っていた「ニューイングランド拓殖協議会」からその権利を買い取り、さらに、その権利に対する英国政府の保証としてチャールズ 1 世の特許状を得て、建設されたものである⁴⁵。したがって法的には国王の特許状ゆえに入植が行われていた訳ではなく、ネイティブとの関係においてここにのみ焦点を当てるのは正確さを欠くことになる。現にジョン・ウィンスロップはこの問題に関するウィリアムズとのやりとりの中で、上記の経緯を根拠に、「特許状は王または国の命令によって書かれたものではなく、会社の法律顧問が書いて法務長官の承認を得たもの⁴⁶」であると、身も蓋もないことを述べている。ウィリアムズがこのことに無知であったとは考えられない。それではなぜ彼は、国王の特許状をことさらに攻撃したのだろうか。

44 両者の思想に共通する特性とも思われる時代を超えた通用性が、ひ岸を考える「宗教」のコアのひとつであるとも言えるだろう。同時に、そこに見られる「普遍的なもの」を世俗思想へ投映することには、私たちは慎重でなければならないが。

45 久保田、前掲書、45 頁。

46 Forbes, A. B. (ed.), *Winthrop Papers, Vol. III*, Boston, Mass. Historical Society, 1943, p. 149.

2. ウィリアムズの攻撃

ウィリアムズの特許状に対する見解は、具体的にその内容が記されたものは3点確認されている。ひとつは『ウインスロップの日誌』の1633年12月27日付の記載で、「彼〔ウィリアムズのこと〕は入植者が土地に対して持つ権利について論じ、ネイティブとの交渉によってでなければ、王の認可その他の方法によってそれを得ることはできないと結論づけた⁴⁷⁾」と記されている。これは当時セーラムにいたウィリアムズによってプリマスの有力者宛に送りつけられた論文の内容に関して話し合うために、ボストンで開催された会議（ウィリアムズ本人は出席していない）についてウインスロップが日誌に記した際、これに関連して記録されたものである。

もうひとつは、ウィリアムズが『血塗れの教義』に僅かに先だって1644年に出版した『最近出版されたコトン氏の書簡についての分析と回答』⁴⁸⁾という小冊子に書かれた、マサチューセッツ追放の原因となった自らの主張についての再確認である。そして1647年にコトンが出した『ウィリアムズ氏と彼の分析に対する回答』⁴⁹⁾の中にあるものが残りのひとつである。ウィリアムズの『分析と回答』から関係部分を訳出すると以下のようなになる。

第一に、〔大陸の〕土地は英国王の特許状によって取得するものではなく、ネイティブが土地の真の所有者である。だから、特許状による土地取得を悔い改めるべきである⁵⁰⁾。
第二に、邪悪な人間に神の崇拜行為としての誓いや祈りを行わせるのは法に反する。
第三に、英本国の教区集会の牧師の説教を聞くのは、それが誰であろうと法に反する。

47 Hosmer (ed.), *op.cit.*, p.116.

48 Williams, R., *Mr. Cottons[sic] Letter Lately Printed, Examined and Answered*, London, The Yeere, 1644.

49 Cotton, J., *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, Russel & Russel Inc., 1963, pp.46~47.

50 「特許状」と訳される語は原語では“charter”と“patent”の二種類がある。「前者は入植者が自らを統治する権利を認めるもので、後者はそれを認めず、土地の使用を許可するものである」（大西直樹、『ピルグリム・ファーザーズという神話』、講談社、1998年、190頁）とされるが、「混用もある」（同）という。ウィリアムズはここでは“patent”の語を使っているが、後の発言では“charter”が用いられることもある。本稿の論脈では有意差はないので、単に「特許状」で統一することとする。

第四に、世俗の行政官の権限は肉体や品物、そして人の外部のみに及ぶものである⁵¹。

第一が特許状に関係している。これを見ると、当時のウィリアムズが英国によるネイティブからの「帝国主義的」な土地収奪に対して完全に否定的な立場を採っていたことは明らかのように思える。だからこの部分を取り上げて、「初めて、すべての植民地事業をインディアンの視点から見る⁵²」ことをウィリアムズは敢行したと指摘するのも自然なように思える。ウィリアムズをして、「白人の帝国主義に対するアメリカからの初めての攻撃者としての榮譽ある地位⁵³」を占めるとする見解もあるくらいである。

しかし、これについてはいくつかの疑問が残る。

まず第一にこれらの見解は『ウインスロップの日記』が伝えるところ、当初はウインスロップの抗議を受けてすぐに撤回され、本人により改悛の情も示されたという事実がある⁵⁴。もっとも後日出版されたその『日記』の脚註には編者たるホスマーの見解として、「私たちが知るウィリアムズの性格からして、彼が自説を捨てたとは信じがたい⁵⁵」とあり、事実その通りまた同じことが繰り返されるのだが、この撤回の事実は、ウィリアムズがもともとそれほど確信を持って特許状反対論を展開していたのではないというひとつの判断材料にはなるだろう。さらに言えば、ウィリアムズは問題の論文をセーラム滞在当時に書いているのだが、その時、彼は 10 エーカーの土地を当地に所有しており、その所有権は（ネイティブとの売買契約ではなく）まさに特許状によって保証されていたという事実も同様の文脈で指摘することができる⁵⁶。

第二には、ウィリアムズの私信の中には自分たちが特許状を持っていないことを悔いる表現もあることを指摘したい。1636 年の 8 月近辺に書かれたとされるウインスロップ宛の

51 Williams, *op.cit.*, *Letter Lately Printed*, pp.40~41. 自らの「罪状」を自著に再掲し確認することが、彼の確信犯ぶりを物語っている。

52 Gaustad, E. S., *Roger Williams / Lives and Legacies*, New York, Oxford U.P., 2005, p.24.

53 Brockunier, S. H., *The Irrepressible Democrat, Roger Williams*, New York, The Ronald Press Company, 1940, p.50.

54 Hosmer (ed.), *op.cit.*, p.117. ウィリアムズは、「論文を焼却してもよい」とまで言っている。

55 *Ibid.*, p.116.

56 Bicknell, T. W., *The History of the State of Rhode Island and Providence Plantations*, New York, The American Historical Society, Inc., 1920, p.127. 尚、後のプロヴィデンス開拓用の農具購入のため、この土地は所有者たるウィリアムズによって抵当に入れられることになる。

手紙において、ウィリアムズはプロヴィデンス・タウンの運営に関しいくつかの助言を求めている。その中で「ここに入植した私と他の少数の家族の状態は貴殿もよくご存じの通りです。私たちは特許状を持っていませんし、現状では自分たちを行政官などと呼べる状況でもありません⁵⁷⁾」と切り出し、続いて新入植者や治安上の問題を列挙している。文脈上特許状のことを話題にする必要は特になく、気に掛かっていたことがペンを走らせたと考えられる。総督ウインスロップに対する揆揅的卑下とも取れるが、いずれにせよ、ここに「白人の帝国主義に対するアメリカからの初めての攻撃者」を見ることは困難である。

第三に、特許状による土地取得に反対の論を張っている筈のウィリアムズが、他ならぬその特許状取得のためにわざわざ渡英していることを指摘しなければならない。上記 4 項目の自分の「罪状」を掲載した小冊子は 1644 年の滞英中に書かれたものであるが、ウィリアムズはこの時、まさにその冊子によって攻撃している筈の特許状の取得を目的として英本国にいたのである⁵⁸⁾。この明らかな矛盾についてどう考えるべきかは、段落をあらためて考察する。

第四に、仮にウィリアムズの特許状に関する見解が定説通りだったとしても、彼がネイティブ・アメリカンから土地を（自説にしたがって）「購入」した際の代金が如何ほどだったかという重要な問題を避けることはできない⁵⁹⁾。ネイティブが特許状の否定者から、では何を得たのか、という問いである。マサチューセッツからの追放後、ウィリアムズがプロヴィデンスに移る前に一時滞留していたシーコンクの土地は、「十尋^{ひろ} (x fathome) のビーズと一着のコート⁶⁰⁾」で売買されたという。商品経済の未発達な民族に対し土地所有権とい

57 Bartlett (ed.), *op.cit.*, p.4.

58 久保田、前掲書、は 158 頁において「右の第一項の特許状を否定する見解を、それを取得する目的で戻ってきた本国においても依然として、彼が繰り返している事実に注目しなければならない」と書いている。

59 ニューヨークのマンハッタン島がネイティブから 24 ドル相当（一説では 1000 ドル）で買い取られたというのはよく知られた話だが、この「売買」を公正と見る人は少ないだろう。

60 Shurtleff, N. B.(ed.), *Records of the colony of New Plymouth in New England : Vol. II*, Boston, The Press of William White, 1855, p.49. 売り手のオーサムクイン（マサソイトのこと）は、はじめはビーズだけで満足していたが、後にコートも欲しくなった、とある。一尋は約 1.8 メートル。なお、ウィリアムズが後に移住することになるプロヴィデンスの土地はナラガンセット族から無償で譲られている。

う未知の概念を持ちだし、その結果なされたおよそ適正とはいいがたい物々交換での取引を、400年後に「土地の問題をインディアンの視点から見」と肯定的に評価するのは、ネイブの誹りを免れまい⁶¹。ロードアイランド州は日本の滋賀県とほぼ同面積といわれるが、入植後のウィリアムズたちがこれを「ネイティブから買い取った」という言説の意味を再考する必要がある⁶²。

そして最後に、この高らかな宣言はいわゆる「言いつ放し」であり、ウィリアムズがいうところの「悔い改め」の内容も、ネイティブに対する補償のための具体的方策も、全く示されていないことは銘記されて良い。当時のマサチューセッツにはおよそ三千人の英国からの移住者がいたとされるが⁶³、彼女らはではどうすべきなのか、全く関心が寄せられて

61 プロヴィデンスの土地譲渡証書（「タウン・エビデンス」と呼ばれる）は、当然のことながら、（ネイティブには理解できない）英文で書かれ、また、仮に現地語であっても、そもそも当時のネイティブは「文字」というものを持っていなかった。

62 さらに、当時のネイティブに土地の私有制は確立しておらず、一種の社会主義的共有が行われていたことを勘案すれば、販売価格の多寡に拘わらず、はたしてその首長に土地の譲渡権限があったのか、と問うことも可能である。現代でも集合住宅の共有部分は管理組合の理事でも勝手に売買することはできないように。もっと言うなら、彼女らにとっての土地売買とは、不動産を譲るのではなく（つまり所有権の移動ではなく）、それによって入植者を自分たち共有者の仲間に入れてあげる、という意味であったと解する余地が大いにある。いずれにせよ、現在なされる「ネイティブから買った」式の議論は、時代錯誤であり、有意味とは思われない。

但し、まさにこの「社会主義的共有」の側面からこのような事実も発生したという。首長から土地を購入しても既にそこに住んでいた個々のネイティブには所有権移動の効力が及ばず、彼女らにどいてもらうためさらに個別に金品を支払わなければならなかったケースが少なくなく（その総額は当初契約額を超えることもしばしば）、さらには、もともと部族間の管轄地の境界が曖昧であったため、契約終了後に第三者たる他の部族が、入植者側に言わせれば既に獲得したつもり土地に対して所有権ないし入会権を主張し、そちらに対しても重ねて支払わなければならないこともあったというのである。Staples, W. R., *Annals of the Town of Providence, from Its First Settlement, to the Organization of the City Government*, Providence, Knowles and Vose, 1843, p.565.

63 Winslow, *op.cit.*, p.112. 但し当時の人口については五千人という説もあり、正確なところは不明である。Dexter, H. M., *As to Roger Williams, and His "Banishment" from the Massachusetts Plantation*, Boston, Congregational Publishing Society, 1876, p.41.

いないのである。ここのところからも、このネイティブ寄りの発言ははたして真摯なものなのか、疑問を提起することができるだろう⁶⁴。

3. 真の動機

上に記した、一見矛盾するようなウィリアムズの特許状批判の真の動機は何だったのか。その考察に入る前に、この件についてのジョン・ウインスロップの見解を瞥見しておきたい。ウインスロップが特許状の法的性質につき実務家らしい冷めた観察を行っていたことは既述したが、入植者の土地権限に関してもかなり洗練された議論を、ウィリアムズが上陸する前の1629年の段階ですでに展開している。

ウインスロップはまず、土地に関する権利を「自然権(natural right)」と「市民権(civil right)」に観念上分離し、未開拓の土地にはすべての者が自然な要求(自然権)を持つとする。なるほどネイティブは先住者であるがゆえにこの要求において入植者に優先するが、その土地が囲われ、人が住み、家畜が放されることによって「改良(improve)」されれば、そこに入植者の市民権が発生し、これは自然権を凌駕することになるという。ネイティブにとって十分な土地があることを前提に、入植者は入植活動によって市民権を獲得し、土地を得るという論法である⁶⁵。これはジョン・ロックの『市民政府論』(1689年)にある所有権発生の説明原理に通じるところがあり、ロックに先んじているところから、ウインスロップの非凡さの証明になっていると言えよう⁶⁶。

ウィリアムズに戻ろう。これまでの研究はすべて、この件に関する彼の主張を「国王の特許状」批判として理解してきたが、これは実は「国王の特許状」への批判なのではないだろうか。言葉の力点を変えて解することにより上掲の疑問は解消し、同時にウィリアム

64 ロードアイランドの土地総価格を計算することは可能である。はじめに住もうとしていたシーコンクの土地はやむを得ず放棄しているからその代価は算入しないとして、プロヴィデンスは無料、アクイドネック島(ポーツマスとニューポート)は「40 尋の白ビーズ」、ウォリックは「144 尋の貝殻玉」、合計「184 尋の玉類」がその代金ということになる。Bartlett, J. R., *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England, Vol.1*, Providence, A. Crawford Greens and Brother, State Printers., 1856, pp.45~46, 130~131.

65 Gilpin, W. C., *The Millenarian Piety of Roger Williams*, Chicago, Chicago U.P., 1979, pp.40~41.

66 尚、ジョン・コトンも大陸の土地取得について別の正当化論を展開している。コトンの論理は一種の無主物先占論(コトンはこれを「自然の法」と呼ぶ)で、「[自分たちは]誰もいない土地を獲得したのだ」と書いている。Cotton, *op.cit.*, p.46.

ズのネイティブに対する態度の評価にも大幅な修正が必要になってくるのである⁶⁷。

ウィリアムズが熱心なピューリタンとして、カトリック的要素を払拭しない英国国教会（国王がその最高権威であることを特色とする）に尋常ならざる敵意を燃やしてきたのは本章第一節の描写から明らかである。そのためにケンブリッジの修士課程を中退し、母国を去り、新大陸ではそのために各所を転々とする。このことを考えると、ウィリアムズの批判は必ずしも特許状による植民地経営そのものではなく、英国王を戴く入植活動の方に向けられていた、と考えることが可能である⁶⁸。

関係部分を再掲するなら、1633年12月27日付の『ウインスロップの日誌』には、「〔ウィリアムズは〕…入植者が土地に対して持つ権利について論じ、…王の認可その他の方法によってそれを得ることはできないと結論づけた」と記されている。また1644年の小冊子ではマサチューセッツ追放の原因となった自らの主張について再確認し、「土地は英国王の特許状によって取得するものではなく、…特許状による土地取得を悔い改めるべきである」と書いている。さらにウィリアムズの見解に対するウインスロップの反論のひとつは、「特許状は王または国の命令によって書かれたものではなく、…」というものであり、ここからもウィリアムズが特許状そのものではなく英国王の権威に異を唱えていたこと、少なくともウインスロップはそのように理解していたことが推察される。さらに上記12月27日付の『ウインスロップの日誌』には、ウィリアムズが書いた論文の英国王に対する「不遜な態度」も3点記されており、ここでもウィリアムズの非難がどこに向けられていたか

67 この結論と、続いて示す論拠は本稿のオリジナルだが、管見の限りではひとつだけ、特別な根拠は示さないながらも以下のように述べるものがある。これによれば、ローゼンマイヤーも問題の核心は「特許状」ではなく「王」の方にあると考えていると言えよう。特許状そのもの（だけ）が問題であるなら、発行主体たる王の交友関係は無関係である筈だからである。「王の特許状への彼〔ウィリアムズのこと〕の抗議への中心には、『ヨハネ黙示録』第18章・第9節に基づく、王はバビロンの大淫婦の仲間であるという確信があったのである」。Rosenmeier, J., “The Teacher and The Witness.” *The William and Mary Quarterly*, Vol.25, No.3, 1968, p.418.

68 ここで英国宗教改革（1533~34）の詳細に触れる余裕はないが、ヘンリー8世の離婚問題に端を発し、「国王至上法」の制定を経てアングリカニズムの誕生に至るまで、それはどこまでも俗界主導の改革であった。またウィリアムズは、国王による1629年の反ピューリタンの命令によりマサム家の家庭牧師を辞めざるを得なくなり、結果として「失業」の憂き目を見ている。久保田、前掲書、37頁。

が分かるようになっている。

第一に、彼〔ウィリアムズのこと〕は、ジェームズ王が大きな嘘を言ったとしている。その理由は、特許状の中で、ジェームズがアメリカ大陸を発見した最初の王であると神に感謝しているからである。

第二に、彼は、ジェームズ王その他がヨーロッパをキリスト教国、つまりキリスト教世界と呼んだとし、これを瀆神であるとしている。

第三に、彼は、現チャールズ国王に対し、『黙示録』のこの3つの部分を個人的に当てはめている⁶⁹。

さらに重要な点として、ウィリアムズの少年時代にその才能を見出し、チャーターハウス・スクール入学に際して推薦の便宜を与えるだけでなく学費・寄宿費まで負担し、時には彼を「息子」とも呼んでいたサー・エドワード・コークが⁷⁰、ジェームズ王と鋭く対立していたという事実がある。コークは時間を越えたコモン・ローこそ英国国民にとって王制を絶対主義に陥らせないための防壁であると説き、王から独立した態度を貫いていた⁷¹。彼が残した法諺に「〔裁判官こそ〕法の口（なぜなら裁判官は話す法であるから）」（“the mouth of law (for judex est lex loquens)”）というシンプルなものがあるが、これは王権神授説の理論家ジェームズに対抗して、国王ではなく裁判官と、それにより確認されるコモン・ローこそが法を語るという彼の確信を表したものである⁷²。「権利請願」の起草にまで関わったコークはこれらの事情のため国王の決定的不興を買い⁷³、1621年にはロンドン塔に投獄され、

69 Hosmer (ed.), *op.cit.*, p.116~117. 尚、「この3つの部分」とは、第16章13,14節、第17章12,13節、第18章9,4節であるという。Straus, O. S., *Roger Williams : The Pioneer of Religious Liberty*, New York, The Century Co., 1894, p. 36.

70 ウィリアムズはチャーターハウス・スクールへの入学学齢を1歳超過していたが、コークの働きかけにより特別に入学を許可されたという。コークには8人の子どもがあったが、ひとりの女の子を除いては皆コークの期待に叶わぬ「不肖の息子たち」であったと言われる。Barry, *op.cit.*, pp.45, 57.

71 ホール、D. 著、『改革を目指すピューリタンたち』（大西直樹訳）、彩流社、2012年、32頁。

72 長谷部恭男、『憲法の円環』、岩波書店、2013年、135頁。

73 またコークは、オランダからの亡命者に対して脱税容疑による罰金が科せられた時、国王の意に反してこれを大幅に減額（13万から3万4千ポンドへ）したという。このときウィリアムズはコークの助手を務めていたとされる。久保田、前掲書、24頁。

その結果として野に下っている。この政治的な事情がコークの側にいたウィリアムズに「英
国王憎し」との影響を与えなかった筈がない⁷⁴。上に挙げた3点の非難を見ても、はじめの2
点はすでに他界しているジェームズ王に対するものだが具体性を帯びており、最後のチャ
ールズ王に対するこじつけのような非難とは対照をなしていることに気付く。この一見し
た不自然はコークとジェームズの確執ゆえの個人的恨みと考えると理解しやすい⁷⁵。

つまりこう考えることができる。ウィリアムズが最初に渡英した1643年には本国はピュ
ーリタン革命途上のため、特許状は国王ではなく英国議会から得ることになっていた。も
ともと（国王の関わらない）特許状そのものには抵抗の薄かったウィリアムズがこれに疑
問がないのも当然で、英国議会有力者のサインの入った書状と共に彼が意気揚々とボスト
ンに凱旋帰国を果たしたのは既述の通りである。そこには「侵略」に対する後ろめたさは
微塵も感じられない。1663年の第二次特許状は、なるほど国王たるチャールズ2世から交
付されているが、ウィリアムズがクラーク医師と共に渡英したのは1652年であり、これは
王政復古（1660年）の前である。また、渡英のもともとの目的は新たな特許状の取得では
なく、プロヴィデンス拓殖地で生じた分派活動を抑えるため⁷⁶、旧特許状を議会で再確認し
て貰うことにあった。さらに実際に国王名の特許状を得たのはウィリアムズではなくクラ
ークであることも既に見た通りである。もっと言ってしまえば、マサチューセッツ時代か

74 後のウィリアムズの文体にはコークの影響が見られるという指摘もある。Camp, L. R., *Roger Williams : God's Apostle of Advocacy*, New York, Lewiston, 1989, p.220.

75 いささか興味深い背景として、コークとジェームズ王はもうひとつ別性質の「特許状
(patents)」を巡って対立していたという歴史的事実もある。ジェームズはエドワードからの先
王に倣い、国庫を潤すために特定の商人に対して「特許状」を有償で発し、塩や澱粉の独占販
売を認めていた。議会を無視したこの慣行が乱用されることをコークは問題視し、「特許状は切
っても切ってもすぐに出てくるヒドラの頭のような」と言って議員として敢然と抗議、彼の闘
争の結果として1624年5月24日に特許状に関する王権を制限する「独占法 (Statute of
Monopolies)」が成立している。ここから、「王の特許状」は恩人との関係でウィリアムズに特
別の悪印象を与えていたと考えることも可能である。See, Hostettler, J., *Sir Edward Coke : A
Force for Freedom*, Chichester, Barry Rose Law Publishers, 1997.

76 後述するが、当時プロヴィデンス拓殖地ではウィリアム・コディントンによる分派活動が
成功し、英本国の国務会議においてニューポートとポーツマスの「独立」が認められるという
緊急事態を見ている。

ら 20 年を経たこの頃のウィリアムズは、すでにネイティブと特許状の関係に向けた関心を失ってしまっていたと言っても良いかも知れない。

第一次特許状取得に関してヘンリー・ヴェインに謝意を述べる 1658 年 8 月 25 日付のウィリアムズの証言中には、実に以下の言葉がある。

私はこう言います。あの真に高貴なヘンリー・ヴェイン卿は神の手中での役割を本
当に良く果たして下さり、あの野蛮人ども (the barbarians) からこの島 [ロードアイラ
ンドのこと] を手に入れ、そして特許状を獲得・確認するのにも手を貸して下さいま
した。ですから、この偉業 [特許状獲得のこと] と、私たちの間にある新たな自由の
甘い果実を収穫して味わうにあたっては、このヴェイン卿の助力は感謝の念をもって
思い出され、記録されることでしょう⁷⁷。

ウィリアムズは特許状による植民地経営そのものには反対していなかった⁷⁸。これに敢然

77 Bartlett (ed.), *op.cit.*, p.306. ヘンリー・ヴェインはウィリアムズと親交のあった、マサチュー
ーセツの総督を務めたこともある英国の実力者で、第一次特許状獲得の際、プロヴィデンス
側に立って尽力した経緯がある。

78 ここでの論脈はウィリアムズの特に特許状への態度を主題としているために上のヴェイン
宛書簡も部分的に関連あるところのみ引用したが、同じ文面には以下の言もある。「買収金やお
金 (price nor money) ではロードアイランドを購入することはできなかったでしょう。それは
愛によって購入されたのです。尊敬すべきヴェイン卿と私が、ピークオト戦争の際に … 偉大
な首長たるミアントノモとの間に築いた愛と好意によって、です」。この部分はウィリアムズの
ネイティブに対する暖かい態度を表すものとも感じられるが、①実際にはロードアイランドは
プロヴィデンス・タウンを除いては「買収金やお金」によって購入されていること、②プロヴ
ィデンスを無償でミアントノモから譲り受けたウィリアムズとしては、それを「愛」と結ばば
もっともらしく響くこと (このような方便は力関係に差のある取引の場合、強者によってしば
しば用いられる)、③土地取得に関してはヴェインは何もしていないから、この部分は修辭とも
考えられること (ピークオト戦争とロードアイランドの土地取得は時系列的に整合しない。ま
た戦時の対ネイティブ交渉においてヴェインが主要な役回りを演じたという記録はない)、④後
に見るように、ウィリアムズは (他のネイティブは別として) ミアントノモの率いるナラガン
セット族には (民族平等観とは異なる) 特別な個人的親しみを感じていたこと (であるから彼
女らに対しては時に敬意を持った言葉遣いがなされる)、の 4 点から、特にこの部分からウィリ
アムズの「進歩性」を特記することはできないと考える。

と異を唱え、ネイティブの権利を擁護したというロジャー・ウィリアムズの像は、英国国教会に敢然と立ち向かい、新大陸に逃れたひとりのピューリタンが抱く国王へ反感 — それはジェームズ王がなした自らの恩人への迫害によってさらに増幅される — を通して見える虚像であったと言うことができよう⁷⁹。そしてこの虚像が実像のように映るのは、ウィリアムズが書いた『アメリカ現地語案内』の力に依るところが大きい。ではこれはどのような書物なのか、節をあらためて検討することにする。

第三節 『アメリカ現地語案内』

1. 「進歩的著作」

1643年に出版された本書は『ロジャー・ウィリアムズ全集』の第1巻⁸⁰に収録された版で224頁におよび、外国語の入門書としては浩瀚なものになっている。これは、いわゆる会話集の要素にネイティブ・アメリカンの文化や習慣についての解説と評価を加えたため、後世の歴史家により取り上げられ、評価されるのもこの解説部分であることが多い。とはいえ会話集としての価値にもごく高いものがあり、第1章の「挨拶」から32章の「死と埋葬」までトピック別に組み立てられた構成は、単語の意味や文法構造などの理解の前にとにかく相手に意思を伝えることを目的とした例文が掲載されている。現地語の発音はウィリアムズがアルファベットをあてて表しており、これもかなり正確であるという⁸¹。たとえば I pray your favor. という挨拶表現には、Cowaunckamish もしくは Cuckquenamish という表現が対応するというように、頁を半分に分けて右側に英文、左に現地語が掲載され、場面毎にこれを見ながら会話すればとりあえずの意思疎通は可能となる仕組みになっている。

ウィリアムズは本書の草稿を特許状取得のためにイングランドに向かう船中でまず、「数年かけて苦勞して覚えた現地語を忘れないように、自分の記憶のために粗雑にまとめ」、後

79 それでも対価は支払われており、それだけで特筆に値するのでは、との指摘に対しては、前述した第四の疑問に加えて、他の多くの入植者も同様に、土地に対する「対価」は支払っているという事実を挙げることができる（強奪のケースは多くない）。ジョン・コトンはウィリアムズへの反論の中で、「… もしくは土地は殺人や強奪ではなく、購入によりネイティブより得ているのだ」と書いている。Cotton, *op.cit.*, p.46.

80 *The Complete Writings of Roger Williams : Volume One*, New York, Russell & Russell Inc., 1963.

81 久保田、前掲書、170頁。

になって「すべての人の楽しみと利益のために」、出版することに決めたと本書の序文で記している。「小さな鍵 (A little Key) が、鍵の束 (a bunch of Keyes) の入った箱を開けるだろう」との言葉に、著者の自信を窺うことができる⁸²。

会話集としての評価は歴史的に固まっているし、また言語学の見地からも本書は画期的な業績だったようである。私たちは、「ウィリアムズの『アメリカ現地語案内』は、1960年代の変形生成文法の台頭まで一世を風靡したアメリカ独特の記述言語学、すなわち、現地での綿密な実地調査に基づく文化人類学的な言語研究の草分けとしての地位を与えられる」という学問上の破格の評価が、「ウィリアムズは、宗教の世界における政教分離の論客・実践者として歴史に名を残したが、同時に、実証的なアメリカの記述言語学の歴史においても記憶されるべき人物なのである」という賛辞に並んでいるのを見ることができる⁸³。

本書の出版のあと、首尾良く議会から特許状を取得したウィリアムズが1644年9月に意気揚々とボストン港に凱旋帰国した際に携行していた、英国有力者による書状にも本書の内容を讃える文言がある。

…大陸のインディアンに関する印刷された労苦〔本書のこと〕に見られる彼〔ウィリアムズのこと〕の勤勉さと働きに注目しています。このような業績はアメリカのどこにも見ることはできませんでした。この点において、彼と仲間に対し、その居住区における自由かつ完全な特許状を与えたことを両議会は喜ばしく思うものです⁸⁴。

本書の業績が特許状の発行を後押ししたことが分かる。しかし、現在の私たちの関心は別のところにある。ネイティブと自由に会話することのできたウィリアムズは、彼女らをどのように観察し、どのように評価していたか、ということである。それはたとえば前に見た、「白人の帝国主義に対するアメリカからの初めての攻撃者」という評価は歴史的にどこまで正しいのか、という問いでもある。

2. 意外な実態

たとえば次の詩を見てみよう。『アメリカ現地語案内』の第7章、「人と身体」の章末に添えられたものである⁸⁵。

82 Williams, *op.cit.*, *A Key*, pp.19~20.

83 久保田、前掲書、165頁。

84 Hosmer (ed.), *op.cit.*, *Vol. 2*, p.198.

85 ウィリアムズは『現地語案内』の各章末に自作の詩をまとめとして掲載している。

誇り高き英国人よ 生まれと血を自慢することなかれ
同胞たるインディアンも生まれながらに良き民である
神はひとつの血統からすべての者を創られた
賢く 公正で 強く 人間的に
生まれながらに怒りがさだめ 彼も我も変わりなく
キリストの救いが彼と我の魂を救うまで
第二の生まれを確かにせずば 汝は見るか
天は荒ぶるインディアンの荒野に開かれ 汝には閉ざされんことを⁸⁶

さらに次の観察はどうか。第2章「食事と接待」での描写は、以下のように締め括られている。

数千のキリスト教徒と自称する人々の間にいるよりも、これらの未開人〔ネイティブ・アメリカンのこと〕の中にいる方が、人はより自由なもてなしを受け、さわやかな気分になるのは、奇妙ですが、本当のことなのです⁸⁷。

これらの表現と、前節に見た特許状へのウィリアムズの（誤解された）態度から、彼をあたかもネイティブの解放者のように見る理解が生まれることになる。特許状の方は政治的判断が介在するから複雑になるかも知れない。しかしこちらは書物であるから印刷された文字を見れば真意は明らかである、と誰でも思うのである。「この作品は、ウィリアムズがロードアイランドのネイティブとの間に築いた親密性と、相互に築かれた信頼感の決定的な証拠である。… 彼は一方においては〔ロードアイランド〕植民地の、他の一方においては親しいネイティブの守護者であり、したがって双方にとって祝福された救済の力となった⁸⁸」という評価は、他の点ではウィリアムズの業績に冷静な姿勢をとる評者によって発せられている。

しかしウィリアムズが書き、印刷されたものは本書だけではない。これまでの研究の誤りは、『アメリカ現地語案内』から思想を抽象化して取り出す際に、『アメリカ現地語案内』（のみ）を読んでいたことに起因している。それは言い換えれば、商品としての書物は自ずから特定の目的を持って書かれるという当然のことを失念していたということである。

86 Williams, *op.cit.*, *A Key*, p.81.

87 *Ibid.*, p.46.

88 Bicknell, *op. cit.*, *Rhode Island*, p.421.

彼女らは商品としての『現地語案内』が扱っているもの（現地語と現地人の紹介）に、扱っていないもの（平等思想）を勝手に読み込み、受け取っているのである。

これはどういうことであるのか、その説明の前に、ピークオト戦争というマサチューセッツ植民地当局とネイティブの一部族との間の軍事衝突についてごく簡単にでも触れておく必要がある。

この発端は 1635 年 7 月、ウィリアムズと親しかったナラガンセット族の何者かがその支配下にあるブロック島近辺で、マサチューセッツの英国人交易業者を殺害した事件にあった。ウィリアムズはこの時、報復を構える植民地当局とナラガンセット族の間に入り両者の調停工作に成功する。しかし翌年、植民地当局はこの事件を奇貨としてかねてからネイティブとの間に争いの多かったピークオト族の支配地区に遠征隊を派遣し、ここを制圧しようとする。この遠征隊がなした武力行使に対する応酬として、もともとは事件と無関係であったピークオト族が近隣の英国人開拓地を頻りに襲撃したことから次第に紛争が拡大、このためにピークオト族が武力増強のため新たにナラガンセット族との連合を模索し始めたため、これに危機感を抱いたマサチューセッツ植民地当局の依頼により再びウィリアムズの登場となった。

ネイティブの言語に精通しナラガンセット族と親しいウィリアムズは、両部族の連合阻止と（英国人にとっての）敵方の情報収集に能力を発揮し、ピークオト族の孤立化に成功した。ウィリアムズの働きかけにより、ナラガンセット族はピークオト族でなくむしろ英国植民地側に味方することになったという。そしてネイティブと入植者間の戦闘が開始、当然の結果として 1637 年の 5 月にはピークオト族は殲滅され、その支配地区は英国人の植民地に編入されることになった⁸⁹。

本題に戻ろう。ここでの問題はウィリアムズの行動ではなく、その思想である。たまたま敵に回るようになった（自分と親しいナラガンセット族と同じ）ネイティブ・アメリカンたるピークオト族をウィリアムズはどう見ていたか、ということである。ウィリアムズ

89 この間の経緯に関して、プリマス植民地総督はジョン・ウィンスロップに向けて、「ピークオト戦争を引き起こしたのはマサチューセッツ当局の挑発的武力行使である」と非難している。また、ピークオト族の勢力範囲に近いコネティカットでは特に被害が大きく（ネイティブにとってはコネティカットもマサチューセッツも白人は皆一緒である）、「怒りに燃えた相手からひどい報復を受けるのは〔マサチューセッツ人ではなく〕我々なのだ」との抗議がなされたという。久保田、前掲書、79~84 頁。

は、過失のないピークオト族が植民地側とのいざこざに巻き込まれた経緯をもちろん熟知している。以下は、本稿でも何度か参照しているパートレット編による『ロジャー・ウィリアムズ書簡集 1632~1682』（*Letters of Roger Williams 1632-1682 : Now first collected*）にある、ウィリアムズがマサチューセッツ総督のジョン・ウィンスロップに宛てた私信からの引用である。彼はネイティブをこのように描いている（以下引用頁は本書のものであり、日付は判明している範囲内のもの）。

ピークオト族はあなた方の準備を知っています。彼らは味方の魔女が水中に潜りあなたの帆船の底に穴を開けるなどして沈めると考えて自らを慰めています。… でも私は彼らの夢は（神の御慈悲により）潰え、悪魔とその妖術使いは泡を食わされると思います。〔ピークオト族に関する情報を伝える文脈で。 p.6, 1636 or 1637.〕

もし神がこれらの狂犬ども（*these mad dogs*）を放つなら、人食いの習慣はピークオト族にも伝播してしまい、（少なくとも）コネティカットの居住の安全の望みを絶つものと私は恐れます。… 神が彼らの鼻にフックをかけて吊し上げ、戦いの知恵をあなたに授けることを祈ります。… 彼らはとても野蛮であり、武器は危険で、人を生きたままで炙るなどその残忍性は恐るべきものです。〔ピークオト族と人食の習慣があるといわれるモホーク族との連合の可能性を憂えて。「狂犬ども」はモホーク族を意味している。 p.14, 1637.〕

これらの野蛮人（*the barbarous*）に対する私の至らない働きかけに対して、あなたが報酬を考えて下さったことに、私は感謝を忘れるものではありません。〔マサチューセッツ側に立って交渉等をしていることに対する返礼に触れて。 p.15, 1637.〕

先週の終わりに、近隣の〔ネイティブの〕族長たちに、私たちの共通の敵であるピークオト族に対するあなたの〔戦闘〕意図と準備について知らせておきました。はじめに彼らを訪れた時、〔ナラガンセット族長たる〕カノニカスはとても機嫌が悪く、英国人と私が彼らに疫病をもたらし、彼の命を脅かしていると言って責め立てました。… 伝染病や病気はすべて神のご意思によるものであり、神は英国人の悪事と（ネイティブに蔓延する罪に）怒っておられ、それゆえ死をもって罰を与えていらっしゃるのだと聞いて聞かせてやりました。〔ネイティブから、流行する伝染病の責を問われたことを報告する文脈で。 p.17, May, 1637.〕

彼らは一週間も一緒にいれば必ず小競り合いを始めます。今のところどちらの側に

も損害はほとんどありませんが。〔ネイティブがウィリアムズ宅に滞在した時の報告の文脈で。同上。〕

私は〔ネイティブの〕話し合いを聞いて、以下の情報を得ました。あなたは（必要に応じて）これらを考慮に入れ、注意しておくのがよろしいかも知れません。… 5. 攻撃は夜間に行われるようです。油断している隙に家屋を襲い、武装した英国人の好むように処刑をします（do what execution they please）。 6. 夜襲の前に背後、つまり彼らと沼の間に待ち伏せを置き、彼らの反撃を防ぐようにしましょう。〔ピークオト族への攻撃方法を示唆する文脈で。p.18, 同上。〕

あの野蛮人ども（these barbarians）に対する我が同胞〔英国人のこと〕の最初の攻撃が神のご加護により成功したことを報告いたします。…

ピークオト族のミスティック砦のすべてが封鎖されたという第一報は確かであり、疑いもなく真実であるということを確認しました。〔ピークオト族への攻撃成功の報。但し英国側も苦戦していることが述べられている。p.27, June 2, 1637.〕

英国軍が〔味方である〕ナラガンセット族を多く傷つけたのは、彼らに徴・マークをつけていなかったからと思われます。頭に黄色か赤の徴をつけるための物資補給をお願いします。コネティカットの英国人は黄色のものを持っていましたが充分ではありません。〔戦闘の際の同士討ちを反省する文脈で。p.30, 同上。〕

彼らの処理（the disposing of them）についてですが、総督殿が彼らのうちの何人かを〔マサチューセッツ〕港植民地に送り、何人かをナラガンセットに残すことにより、彼らを分散させることを私は提案しました。使いはこの提案を気に入り、彼らは英国人と共に住んで奴隷となれば良いとのことです。… しかし私は、彼らがまとまって英国人の間に住むと、英国人を裏切るようになるだろうと述べました…。〔捕虜となったピークオト族の処遇について、ナラガンセット族の使いの者との会談内容を報告する文脈で。p.43, June 10, 1637.〕

〔ネイティブの〕目の前には神への畏れなどというものはなく、野蛮人を外国人に結びつける紐は私欲と貪欲でできているのは確かです。〔戦後の一般的観察。ただしこの後にミアントノモという名のネイティブ（仲のよいナラガンセット族の長である）を賞賛する文が続いている。p.47, July 15, 1637.〕

捕虜についてですが（いつも厚かましいことをお許し下さい）、聖書には不思議なこ

とが満ちあふれ、旧約聖書には予型 (types)⁹⁰ がたくさん見られます。[たとえば、このようなものがあります。] — 彼らが死に値するのなら、助けることは罪である。もし死に値しないのなら、どんな罪が良からう。永遠の奴隷だろうか。

敵がしかるべく弱体化され、その妻子の安楽が奪われる [べき] ことに疑いはありません。しかし労働訓練と拘束の後も彼らが解放されることのないようお願いいたします。そうなる時は、また敵に加わることのないようお願いいたします。[捕虜の扱いに関して、旧約聖書に言及しながら。pp. 54-55, July 31, 1637.]⁹¹

三日三晩、血に飢えたピークオト族の使者と共に過ごさなければなりません。奴らの手 … は殺された我が同胞の血にまみれ、そしてその剣が自分の喉元にあるのを私は意識せずにはられません。[メイジャー少佐宛。反ピークオト連合の可能性を探るためナラガンセット族のテントを訪れた際にたまたま同宿することになったピークオト族の印象を回顧して。もちろんこの時ウィリアムズに何も起こってはい

90 これはウィリアムズの予型論を表しており、その内容は第三章で詳述する。ここでは〈後に成就すべき前兆〉ほどの意味に解しておけば良い。

91 この捕虜の扱いについて、久保田、前掲書、84 頁、はウィリアムズの態度を以下のように記している。

「このような無用の流血と残虐行為に抗議して、ウィリアムズは、ピークオト族の残党を人道的に扱うようマサチューセッツ植民地当局者に要望している。彼は、1937/38 年 2 月 28 日付のウインスロップ宛の書状の中で『神は慈悲を喜ばれ、また、ピークオト族に対する復讐（殺人犯の処刑）はすでに存分になされたので、残りの者は、マサチューセッツあるいはコネティカット植民地の支配下に置かれる民として、それぞれの管内の友好的インディアン部族に分属させるのが望ましいのではないか』と提案している」。

しかしこの引用にあるウィリアムズの提案は、カノニカス、ミアントノモら戦勝したナラガンセット族長が残存ピークオト族の分割 (division) を希望したことを受けてなされており、したがって彼の力点は、ピークオト族を (まとめておかないで) 「分属させること」にある (引用の資料には「友好的」の単語は見あたらない)。この背景には当然のこと、残存するピークオト族の軍事力への懸念があり、であるからこれを特に「人道的」動機から出でた提案と言うことはできない。現にウィリアムズはこの引用の直後に、「彼らには狼の頭を貢ぎ物として課すると良いでしょう。そうすれば [入植者にとって貴重な] 牛の命を比較にならないくらい多く救うことができると存じます」といふも無く続けている。Bartlett (ed.), *op.cit.*, pp.87-88.

ない。p.338, June 22, 1670.]

以上はウインスロップ宛であるが、ウィリアムズは自分の妻であるメアリー宛の手紙にも以下のように書いている⁹²。

これらのインディアン（その中で私はこの文章を書いています）は偽善者と同じです。英国の産業の素晴らしさを知り、大挙してこれに加わり、自分たちの生活をより良くしますが、彼らは労働と努力を要する生活に耐えることはできません。そこにこそ豊かさの良い生活があるのに。(p.69)

〔インディアンなどの〕偽善者は肉体のためになされる会話と活動として、形式と口先だけで祈るのです。神からの恩恵を受ける〔という物質的利益の〕ために、もしくは良心の口を閉ざすために祈るのです。(p.75)

この引用の後も、ウィリアムズはネイティブ・アメリカンを異教徒と共に「偽善者(hypocrites)」の枠に括り、彼らは「犬」(p.76)、あるいは「頑固な乞食」(p.77)のようであると、言いたい放題である。

3. なぜ間違えるのか

どうだろうか。ウィリアムズがこれらの書簡の中で見せているのは軍事的対立関係にある相手に対する態度として、また文明人の「野蛮人」に対するそれとしてごく普通のものであり、これをもって彼を侵略者呼ばわりすることはできない。しかし私たちが主題にしているのは「白人の帝国主義に対するアメリカからの初めての攻撃者」としてのロジャー・ウィリアムズであり、この称号に大きな修正が必要なのもこれらの書簡の内容からまた明らかだろう⁹³。後に第三章で見るようにウィリアムズは相手が西洋人であっても論争の際

92 後に『信仰生活と健康の経験とその保持策』(*Experiments of Spiritual Life & Health and Their Presarvatives*)というタイトルで1652年に書籍として出版される書簡である(第三章で詳述)。引用の頁は『ロジャー・ウィリアムズ全集 第7巻』からのものである。

93 ウィリアムズはこの戦争で軍事的同盟関係にあったナラガンセット族が、後年のフィリップ王(ウィリアムズの恩人であるワンパノアグ族長のマサソイトの息子である)戦争(1675年)においてニューイングランド連合軍の敵に回り、激戦の末敗れ衰退すると、同族の捕虜を数人奴隷として貰い受けている。Straus, *op.cit.*, p.224. また商才を活かして、戦敗して奴隷となったネイティブの売買を統括し、それによって得た利益で戦争被害を受けた植民者の家を建て直すといった「慈善行為」もなしたという。Gaustad, *op.cit.*, p.175.

には言葉遣いに容赦はない人物であったが、それは（彼にとって）誤った思想（信仰）を持った対象への個別的な攻撃であり、上に見たような民族丸抱えの糾弾というものは、西洋人に対しては行っていない⁹⁴。

これまでの研究の共通の誤りは、もともと外国語の会話集である『アメリカ現地語案内』の描写を見てそこから無批判に著者の思想を押し量ってきたところにある。会話集ではその会話の相手を侮蔑的に描くことはない。会話集は会話が商品になるのだから、その相手を否定することは原理的に起こり得ず、会話を活きたものにするために賞賛して描くのもあまりにも当たり前のことである⁹⁵。本書は『血塗れの教義』の一年前に英本国で出版されているが、後者と違い大ヒットし、今でいうベスト・セラーになっている。当時の英国では大陸への移民を継続していた関係上、アメリカ現地人への興味が高まっており、その好奇心が本書をポピュラーな読み物にした。つまり、ネイティブ・アメリカンへの関心は — それがどのようなものであるにせよ — 一般大衆の間に広く存在しており、彼らの言葉と文化を紹介したからといって、ウィリアムズが特に開明的であったという訳ではないのである⁹⁶。実際にネイティブの中に入り行動を共にしながら言語を習得するという驚異的な努力は、彼の進歩性というより、ケンブリッジ出の学者としての学究心のなせる業と理解すべきだろう⁹⁷。实地に調査すれば対象に対して（のみ、この場合ナラガンセット族）敵愾心

94 A が B を嫌う時、B の個別的属性ゆえに悪感情を持つことは、それが独善的感情であったとしても（褒められたことではないが）非難されるものではない。これに対して B をある「悪しき」集団に括り、その集団に属しているから B を嫌うというのは、特に社会的優者によってそれがなされる場合、差別、あるいは偏見を構成する。上註のようにウィリアムズは戦敗したネイティブを奴隷として扱っているが、西洋人に対してこのような態度を取ったことはない。

95 自らが好んでその中で暮らし、個人的な厚情を得た相手の言語を広く一般に書籍の形で紹介したい文筆家が、その商業作品の中で彼女たちを描く作法は 17 世紀と現代で違いがあると考える理由はない。この商品性格の「普遍性」こそが、資本制が地球規模で拡大した秘密である。

96 ポウハタン族のポカホンタス (Pocahontas) は英国人に誘拐されそのうちのひとりと結婚、1616 年にはイングランドに渡り、「インディアン」の姫」としてセンセーションを起こしている。

97 以下のような観察もある。「私たちの伝統の中に見られる深く美しい何ものかの原型、つまり様々な人間性に対する敬意に満ちた好奇心が、はじめに彼 [ウィリアムズのこと] を『煙たい穴ぐら』[ネイティブの住居のこと] に導いたのである」。Nussbaum, M. C., *Liberty of Conscience : In Defence of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008, p.47.

より親近感が生まれるのも当然の現象であり⁹⁸、『現地語案内』の中の暖かい描写には理解の幅が必要である⁹⁹。

ウィリアムズの現地語学習動機は「ネイティブに良きことを行うこと。そのために彼らの言葉を習得すること¹⁰⁰」にあり、そこには「宗教の点では彼らは皆さまよっている¹⁰¹」とのキリスト教徒の前提があった。その前提はしかし、「彼らは道を外していますが、最も野蛮な者ですら (some of the wildest of them)、キリストの血を分け合うものであることが分かるでしょう¹⁰²」という確信にも連続している。この確信は麗しい。しかしこれが近代的な民族平等観とは異質なものを含むこともまた確かであろう。

『アメリカ現地語案内』を歴史の文脈に置き、書物としての本来の性格を読み取っていけば、そこに定説とは異なるウィリアムズ像が浮かんでくることを私たちは見てきた。そしてその像は、次章からの記述により、ますます明確な焦点を結ぶことになるのである。

98 宗教学の領域ではマルセル・グリオール (1898~1956) を類似例として挙げることもできるだろう。ドゴン族に対して征服者として臨んだグリオールも、最後にはその偏見を克服している。『水の神 — ドゴン族の神話的世界』、坂井信三他訳、せりか書房、1997年、参照。

99 キリスト教の博愛思想を動機としたネイティブ擁護であるなら、1500年代の半ばにバルトロメー・デ・ラス・カサスにより既になされている。「インディアンに対する植民者による抑圧を批判する人物もいた。… ラス・カサスはインディアンの文化的価値、人種、信条の自由を主張して、速やかな保護政策が必要だとの立場を取った」。増井志津代、『植民地時代の宗教思想』、上智大学出版、2006年、19頁。


100 Williams, *op.cit.*, *A Key*, p.3.

101 *Ibid.*, p.5.

102 *Ibid.*, p.25.

of y^e first month
 of y^e second year of
 at Mooshauick or Providence
 announced to Miantunnomih
 King of Manbiggonick
 2 years since sold unto Row Williams
 and his wife upon the 2^d fresh river
 Mooshauick or Wanasquatucket doe
 now by their presents establish & confirm
 the bounds of those lands from y^e river & fields
 of Pantucket great hill of Nota
 Quononocet & the town
 of Plauskagog
 their in witness
 set our hands

in y^e presence of
 J^m Sotaash

y^e mth of  Canowmick

y^e mth of A Notamdit

y^e mth of Miantunomi
 " " " " " "

We 3 men of the
 in y^e knowledge
 of y^e said
 right here

all y^e y^e y^e
 in y^e at
 about
 WITNESSE
 Row Williams
 Benjamin

As sundry names are here
 despoise to inhabit in the town
 Providence do promise is put
 in actue or p[er]petue ordinance to at
 such ordere or agrement as shall
 made ^{for publick good of} by the major content of the
 Inhabitants mayty of families Ju
 together into a towne fellowship
 others whome they shall admitt
 only in civill things

Richard Groll

William B. Knolls

John ^{mark} 1 Feibley

Agard browne

John ~~varnash~~

George ~~...~~

Edw. ~~...~~

Thomas ~~...~~

James ~~...~~

Francis weeks ^{mark}

Benedict Arnold

John Wilson

THE SO-CALLED "CIVIL COMPACT"

第二章 プロヴィデンス「入植誓約文」―「政教分離」宣言文出現の経緯―

第一節 問題の所在 ― 近年の研究を導き手として

1. ウィリアムズとジェファソン

2006年3月に刊行された研究書の中の「初期アメリカにおける政教分離と信教の自由」と題された章では、この主題に関して「特に注目すべき」例としてトマス・ジェファソンとロジャー・ウィリアムズのふたりが並べて論じられている。ここに書かれていることは本章のテーマたる「プロヴィデンス『入植誓約文』」の内容にも密接に関わることなので、本題に入る前の予備考察材料として、以下に該当部分を引用してみる。

… なぜなら、ロードアイランドのロジャー・ウィリアムズとヴァージニアのトマス・ジェファソンが政教分離と信教の自由を考える際の重要な要件を作り出しているからである。…

… [両者の立場の違い] にもかかわらず、連邦政府における政教分離の確立という点においては、それぞれの州の宗教的立場を超えて合意を成り立たせることができた。言い換えれば、これらの州が *separation of church and state* に合意できたとしても、その合意の意味するところは州によって異なった含意を持っていたのである。換言すれば、敬虔主義と啓蒙主義の対立があってもかの条文によって合意が成立しえたのである。

ここでさらに重要な点は、ウィリアムズとジェファソンの関係である。この二人の「信教の自由」の主張に思想的影響関係があるのかを確かめなければならない。というのはロジャー・ウィリアムズは1643年、ジョン・コトン宛の書簡の中に「教会の庭と世界の荒野との間にある壁」というメタファーを使っているからである。一方トマス・ジェファソンにはコネチカット州ダンベリーのバプティスト連合に宛て書いた書簡の中で、たびたび最高裁などが引用することになる「教会と国家の間の壁」という有名なフレーズを使っている。はたしてジェファソンはロジャー・ウィリアムズのメタファーを借りたのだろうか。このつながりは重要な研究テーマであろう。この二人の影響関係についてエドウィン・ゴースタッドは「ジェファソンは無意識のうちにロジャー・ウィリアムズの言葉をくり返し、修正第一条の宗教にかかわる句がけっして曖昧でもどっちつかずでもない言語であると思っている」。

ジェファソンがどのような形でウィリアムズの文献に接しえたのか、それが実証されれば、彼の主張する信教の自由の思想的源泉にアメリカ固有の源があったことが証

明されることになる¹。

引用の段落を遡行しながら検討して行こう。まず、ジェファーソンが「ウィリアムズの文献に接しえた」との推測は可能であっても、そのための証拠は現在までまったく発見されていない。誰かが誰かの著作を読んだからといってそこに思想的関係があるということにはできないのだが、まずもってジェファーソンにはウィリアムズの著作を読んだ形跡すら見あたらないのである。多くの論者によって彼らは並列されるが、それは両者が使っている「分離の壁」というよく知られた語句によって仮構された繋がり限りのことである²。仮に「彼〔ジェファーソンのこと〕の主張する信教の自由の思想的源泉にアメリカ固有の源」があるとしても³、それを他ならぬロジャー・ウィリアムズと関連づけることができるかどうか、まさしく本章の中心テーマであり、それは追って詳しく検討されることになるだろう。

ひとつ前の段落に見られる、ロジャー・ウィリアムズの「教会の庭と世界の荒野との間にある壁」という言葉とトマス・ジェファーソンの「教会と国家の間の壁」という言葉の間には、今後の研究テーマを待つまでもなく、「思想的影響関係」は存在し得ないと言わなければならない。このことについては残された資料から断定が可能である。まずウィリアムズの言だが、これは上の引用にもあるように、「最近出版されたコトン氏の書簡、査証と回答」という彼の論争的パンフレットの中にあるもので、最低限の引用をなすなら、ウィ

1 大西直樹他編、『歴史の中の政教分離』、彩流社、2006年、180~182頁。引用部分は、大西執筆、第七章、「初期アメリカにおける政教分離と信教の自由」より。尚、本章導入部としてこの書のこの部分を批判的流れの中で取り上げさせて頂いたが、全体としての本書、特にこの第七章が極めて啓発的な優れた内容を持つということは強調しておきたい。筆者はこの本、この章から多くを学んでいる。

2 さらに極端な例として、「彼がウィリアムズのことを考えたり、その著作を読んだりした痕跡はない。それにも拘わらず、ウィリアムズの良心論は彼の作品においてさらに発展させられているのである」という観察もある。ここで言われている「彼」とは、ジェファーソンを遙かに飛び越え、20世紀後半の思想家、ジョン・ロールズのことを指している。Nussbaum, M., *Liberty of Conscience*, New York, Basic Books, 2008, p.58.

3 ここで著者はフランスの影響を念頭に置いている。フランス啓蒙思想、フランス革命、またジェファーソン、フランクリンがかの国との関係が深かったことが、反動として「アメリカ固有の源」の探求に研究者をして向かわせる。

リアムズの「壁」とは下の如き文脈において語られている。

第一に、この世にいる、イエス・キリストの多くの証人たちの誠実なる働きは、以下のことを豊かに示している。旧約聖書下のユダヤ人の教会は予型であり、新約聖書下のキリスト教徒の教会はその対型である。これらは両方ともこの世から隔てられた。そして人々が、教会の〔聖なる〕庭と現世の荒野を分離する垣根、もしくは壁の割れ目を開けた時、神はその壁自身を壊され、燭台などを取り除かれ、現世において見られるように主の庭を荒野に変えてしまわれた⁴。

(4行目以下の原文はこうなっている。When they have opened a gap in the hedge or wall of separation between the garden of the church and the wilderness of the world, God hath ever broke down the wall itself, removed the Candlestick, etc., and made His Garden a wilderness as it is this day.)

ここにある特殊ウィリアムズ的な神学思想については本稿第三章にて詳細に論じるが、この「教会の庭と現世の荒野を分離する壁」に、— 文章の意味を読まずに単に字面だけを追うのでなければ — 「信教の自由」を読み込むことはまったくできない。ここに書いてあることは人権とは何の関係もない、神と人間との関係性の解釈論であるからである。そもそもその「壁」は既に神によって壊されてしまっていると、17世紀のロジャー・ウィリアムズによって認定されているのだ。先に引用した論文のタイトルが「初期アメリカにおける政教分離と信教の自由」であることに鑑みる時、— これは現在の意味での政教分離と信教の自由の「初期アメリカ」における有り様を探るものであるのだから — 論文筆者はここでウィリアムズを引くことによって、その主題において出発点から躓いてしまっていると言わざるを得ない。

では、ジェファーソンの方はどうだろうか。引用されている彼の有名な言葉、「教会と国家の間の壁」はもともと以下の文章の中にある。

私は、宗教は人とその神との間だけのことがらであって、人はその信仰もしくは礼拝に関して他の何びとにも釈明の義務がなく、また政府の立法権はただ行為に及ぶだけで意見には及ばないということを、あなた方とともに信じます。そして、立法府が「宗教の国定もしくは宗教の自由な実践の禁圧に関する法律を制定してはならない」

4 Williams, R., "Mr. Cottons Letter Lately Printed, Examined and Answered," *The Complete Writings of Roger Williams Vol. 1*, New York, Russell & Russell, 1963, p.108.

ということ、すなわち、教会と国家の間の分離の壁をつくるのだということを宣言した全アメリカ人民の行為を、私はこの上ない尊敬の念をもって注目しています。

Believing with you that religion is a matter which lies solely between Man & his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, & not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should "make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof," thus building *a wall of separation between Church & State*⁵.

これははじめに言及されている通り、ダンベリー・バプティスト協会というキリスト教徒の団体に宛てたジェファーソンの返信の中に見られる言葉だが、そのもととなったバプティストの手紙は以下のように語っていた。バプティストは少数者の常として、権力の集中を危惧する立場からアメリカ初のアンチ・フェデラリストの大統領たるジェファーソンに期待と親近感を抱き、それがこのような書簡を書かせる動機となっている。

私たちは一致して宗教的自由を擁護します。つまり宗教とは時と場所を問わず神と個人の間のことであること。また人はその宗教的見解のゆえに害を受けることがあってはならないこと。そして世俗の立法権の及ぶ範囲は、隣人を害した人間を罰する以上に出でるものではないこと。しかし大統領閣下、われわれの統治構造はこの点について明らかになっておりません。… 要するに（州の小さな一部分に過ぎない）私たちの宗教上の権利は〔憲法により〕与えられたものであり、〔神に与えられた〕不可侵の権利だとはされていないのです⁶。

引用からだけでは必ずしも明らかでないが、ここでのバプティストの心配は、合衆国憲法をはじめとして、その修正第 1 条が信教の自由を保障することがないという点にある。一見すると不可解なこの不安は、以下のような事情によっている。

現在の私たちの了解では、最高法規たる憲法に明文化（最高裁判例も含む）されて初めて、ある人権は実体化されることになる。近年の我が国の改憲論議で自民党作成の試案に「環境権」が明記され、これが改憲そのものには反対の進歩派陣営からも一定の評価を受

5 ウェブサイトたる *U.S. Constitution Online* (<http://www.usconstitution.net/jeffwall.html>) より引用。2012年9月8日アクセス。1802年1月1日付の書簡。

6 Barton, D., *Original Intent*, Texas, Wallbuilder Press, 2008, p.49. 1801年10月7日付書簡。

けたのは、この成文法主義・文書主義を理由としている。これに対して 19 世紀初頭のバプティスト協会は、人間の権利は紙の上に書かれると神の手を離れ、一気に相対化されてしまうという論理を採っている。プリミティブな形での自然権思想と呼んで良いだろう。上記引用文中の「要するに」以下は、権利が（不変の神ではなく）可変の憲法によって保障されることへの異議申立である。修正第 1 条は人間が定めたものである以上、永遠不変である保証はないのだから、信教の自由はあえて成文化することなく神の意思に任せておいた方が安全だという発想が見られる。

ジェファーソンの手紙はこれに対する返答であり、バプティスト協会側の懸念を晴らす目的で修正第 1 条を繰り返した直後、「教会と国家の間の分離の壁」という比喻を使っている。修正第 1 条は宗教実践には干渉しない。彼があえてそう言うのは、永きに亘って公的権力が宗教表現の自由な実践を侵犯するのを目撃してきたからである。その例としてノア・ウェブスター宛の書簡を引こう。

社会の目的のために個人の権利を政府に引き渡す必要はないということは、ほとんど争いのないこととしていくつかの邦で確立してきました。…しかし経験の示すところによれば、政府というものは機会があれば権利を侵害しようとするものです。そしてまた経験の示すのは、悪に対する効果的な垣根（fences）というものがあり、政府はこれに対しても弱めたり取り除いたりしようとする傾向があるのです。信教の自由がその良い例です⁷。

「垣根 fences」という語に注目したい。これはバプティスト協会に向けて使った「壁 wall」と同じ意味内容を持つと考えて良い。ジェファーソンはこういう比喻を好んだのだろう。先の協会宛の書簡と同様に、彼の意図は宗教活動を制限する（したがる）政府の権限を制限することにあつたことが分かる。「信教の自由がその良い例です」と言われている。

強く確認しなければならないのは、冒頭に引用した論文がいう「たびたび最高裁などが引用することになる『教会と国家の間の壁』という有名なフレーズ」は、信教の自由ではなく、「分離の壁 = 政教分離」という図式として米国司法により初めて用いられ、繰り返し語られながら定着したものである、ということである。この言葉は合衆国憲法のどこにも登場しないから、誰かがジェファーソンの私信を引用している以上の意味は、法的にはまったく持ち得ない。それにも拘わらず、深慮することなく政教分離という憲法規定にこ

7 Barton, *op.cit.*, pp.50~51. 1790 年 12 月 4 日付。

の手紙の中の比喩表現を並べて、結果としてジェファソンを政教分離と等号で結んできたというのがこれまでの歴史である。冒頭の引用では、はじめの段落で「政教分離」を表現するために“separation of church and state”を使っているが、次の段落からは同じ言葉で「信教の自由」に話が振られている。筆者の中では両者は区別されていないということだが、ジェファソンはこれを — 最高裁並びにこれまでの大方の理解に反して — 「政教分離」ではなく「信教の自由」を意味して語っているということは銘記されるべきである。すぐ後に触れるが、両者は意味内容をまったく異にする、時には対立する概念だからである。

私たちは「壁」という言葉に何かふたつのものを分離する機能を連想する（例えば「ベルリンの壁」「世代の壁」）。だからこれを政教分離と結びつけたくなるのだが、政教分離とは、法律的にも実際的にも、ひと言でいうなら〈公的機関が宗教に対する支援を行わない〉ということの意味しており⁸、注意して読むなら、上で見たバプティストの不安ともジェファソンの説明とも関連していないことが分かる。そうではなく、ふたりはここで〈公的機関が宗教に対する侵害を行わない〉ことについて書簡を通じて話し合い、つまり「信教の自由」を大切にしましょうと、お互いに同意しているのである。実際ここでのジェファソンは言葉を大切に使用しており、「政教分離」ではなく「信教の自由」を「教会と国家の間の分離の壁」という喩えを使って表現してもまったく違和感はないどころか、虚心坦懐に見るなら、むしろごく分かりやすい効果を得ている⁹。つまり私たちはジェファソンの引用について、これを政教分離と等置することで、歴史的な勘違いをして来たということである。そもそもは1947年の「エバーソン 対 教育委員会¹⁰」においてブラック判事が「修正第1条は教会と国家の分離の壁を打ち立てた。その壁は高く、堅固でなければならぬ。それを僅かでも逸脱することは認められない」と言った時、「分離の壁」はまさしく州による宗教（この場合カトリック）への支援を認めないという文脈、つまり政教分離を

8 この、簡潔に過ぎるような定式は政教分離概念を過不足なく説明する。公的空間でのあからさまな宗教徴表の禁止も、そうすることによって特定宗教への公的な支援を防遏する役目を果たしている。日本におけるほとんどすべての政教分離関連訴訟は、国家・自治体がかつての国家神道に支援を与えているか否かを争点にしている。

9 たとえば「学問の自由」を論じるために「研究室と国家の間の分離の壁」という表現を比喩として使用することはまったく可能である。

10 *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947).

意味するものとして使われた。つまりはこの引用が政教分離を意味するものとして用いられたことがはじめからジェファーソンの意に反して不正確だったのであり（もちろん判事といえどもこの修辞部分で厳密に正確さを追求する必要はない）¹¹、その不正確をずっと踏襲して「分離の壁 = 政教分離」という図式が現在に至るまで、研究者の間にまで生き残ってきたということである¹²。

引用に戻ろう。はじめの引用の最初の段落では、ウィリアムズとジェファーソンの思想的背景の相違にも拘わらず、「(敬虔主義と啓蒙主義の対立があっても) 政教分離の確立という点においては、それぞれの州の宗教的立場を超えて合意を成り立たせることができた」と記され、なめらかに政教分離と信教の自由へと話題が移行しているが、— ここで修正第1条の150年前に生きたウィリアムズを繋げることの可否はともかくとしても — 合衆国憲法の権利章典は人権を保障するためではなく、連邦に対して州権を確保するためのものであったという歴史的事実は特記される必要があるだろう。つまりそれぞれの州は人間の権利ではなく、共同体の権限確保という点において合意を成り立たせることができたのである¹³。この意味については後に詳しく見ることになる。

これらのような事情から私たちは、「政教分離」を歴史的に正確に語ることが思いのほか困難であることを知る。現在の憲法典にある自分たちの政教分離規定ですら正確には把握されていないことに加えて、昔人も同様の思考をなしていただろうという二重の〈曖昧さ〉がその原因となっている。この点を慎重に押さえながら、今後の研究の導きとなるのが、やはり近年単行書として発表された以下の研究である。

11 ブラック判事は自らの反対意見の最終部分に近くなって初めて、ジェファーソンの比喩に言及している。これは法廷の意見としては「薬味」のような意味だけを持つ。“… In the words of *Jefferson*, the clause against establishment of religion by law was intended to erect 'a wall of separation between Church and State' ” .

12 全米の裁判所において2008年2月までに実際の修正第1条の条文引用は2,851回、これに対して政教分離のための比喩表現としての「分離の壁」の使用は4,189回に上るといふ。www.westlaw.com における法令調査会社 Westlaw の資料による (2010年1月29日アクセス)。

13 「憲法〔合衆国憲法本体を指す〕の批准は… ヴァージニアではほとんど失敗しかけたほどである。ロードアイランドに至っては明白に批准を拒否した」。Barton, *op.cit.*, p.211. これは憲法本体が州権を制約するものと両州において理解されていたためである。

2. 「入植誓約文」に関する諸側面

広くアメリカの寛容思想史を扱った 2012 年の研究書の中で、特にロジャー・ウィリアムズが論じられた章の端緒として以下の一節が見られる。

政教分離は、歴史的にはロジャー・ウィリアムズによるプロヴィデンス「入植誓約文」を嚆矢とし、ヴァージニア州「信教自由法」などを経て連邦憲法修正第一条に成文化された理念であるが、その適用について実質的な憲法判断が必要とされるようになったのは、20 世紀後半のことである。その限り、政教分離は歴史的由来にかかわらず極めて現代的な主題である、とすることができよう¹⁴。

既述の通り、本稿・本章はここで言及されている「プロヴィデンス『入植誓約文』」の歴史的成立経緯とその内容を詳しく分析するものであるが、この引用文は、その試みを始めるにあたってのひとつのチャートを提供している。引用にもある「ロジャー・ウィリアムズによる」の部分の「入植誓約文」との歴史的関わりが本章での最終的検討事項となるのだが、その前に、問題の核心をなすと思われる前提的ことがらをこの引用文から導いておくことには大きな意義が認められよう。

まず、〈政教分離はプロヴィデンス「入植誓約文」を嚆矢として成文化された理念である〉ということが述べられている。全体としての本稿の目的のひとつとして、現在において親しみある概念を過去の事実に投射し、そこに積極・消極の意味づけをなすというアナクロニズムを克服することがある。「過去の哲学者の誤謬を蒙昧な当時の文脈に置いて、それらをさほどばかげたものに見えないようにすることだけにわれわれの解釈活動を制限する¹⁵」という「歴史的再構成」の手法は、過去の「ばかげたもの」のみならず「すぐれたもの」にもあてはまる。ロジャー・ウィリアムズに関連して論じられる「政教分離」も、まずその正確な意味づけはどのようなものか、そしてその意味づけられた「政教分離」がウィリアムズの実践に実際に存在したかどうかを検証しなければならない。まさにこのような意味において、上記引用が述べる「政教分離は、… プロヴィデンス『入植誓約文』を嚆矢と」するというテーゼは、以下で分析する 1638 年の「誓約文」以前の事実に政教分離を読み込むことを禁欲する、という特筆すべき宣言をなしている。現在いわれる「政教分

14 森本あんり、『アメリカ的理念の身体 — 寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史の実験の軌跡』、創文社、2012 年、104 頁。

15 ローティ、R. 著、『連帯と自由の哲学』（富田恭彦訳）、1999 年、岩波書店、106 頁。

離」は「信教の自由」と不即不離の関係にあるのだから、「信教の自由」との関係を見ずに〈政教が分離していた、いなかった〉と論じても意味はないどころか、むしろ混乱をもたらすということである¹⁶。

これがどういうことか、例を挙げよう。たとえば第一章で見た、ウィリアムズと同時代に大陸で活躍したアン・ハッチンソンは、そのアンチノミアニズム（戒律不要論）が当時のマサチューセッツ政権の忌避するところとなり、1638年初頭に当地からの追放処分を受けている。「追放」とはつまり大陸の荒野に放り出されるということであり、現在想像するよりも遙かに厳しい罰と言って良い。この追放決定は1637年11月2日のマサチューセッツ植民地総会議で宣告されているが、これは世俗の刑罰であり、罪状は「反政府扇動罪（sedition）」となっている。ところが、これに加えて彼女には宗教的な罰も加えられており、こちらは1638年3月15日に属していたボストン教会で宣告され、ここで「破門」を言い渡されている¹⁷。つまり当時、当地の司法作用において政教は見事に分離されていたのだが、だからといってここに「政教分離」を見ることはできない。表面上は「政」と「教」の管轄が分離していようとも、その分離した両者を貫通する一次規範・道徳としての特定宗教が存在する、つまりそれに対抗する「信教の自由」が前提されていなければ、それは「政教分離」ではないということである。ハッチンソンに加えられた追放という「世俗」の刑罰は、一次規範・道徳としての宗教（ピューリタンにより解釈されたキリスト教）に裏付けられている。それどころか、当時のマサチューセッツでは司法作用のみならず、牧師や聖職関係者が同時に行政職に関与することも禁じられていたとされ¹⁸、これは表面上では現在の世俗国家における「政教分離」よりも厳しい規範であるとも言えるだろう。しかしその発想が〈カエサルと神の管轄を分けるべし〉という宗教命題に基づいている限りにおい

16 たとえば古代キリスト教思想にまで遡って「信仰生活と政治活動は分離されるべきである」という考え方の系譜を叙述することには、人権論に関わる「政教分離」を論じるための独立した意味が認められない。これまでのウィリアムズへの積極評価も、信教の自由のための「政教分離」発案を根拠にしてなされている。信教の自由という人権を離れた政と教の分離は、宗教哲学、もしくは広く心理学で取り扱われるべき検討対象であろう。

17 Barry, J. M., *Roger Williams and the Creation of the American Soul: Church, State, and the Birth of Liberty*, London, Viking Books, 2012, pp.245~247. 久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年、119~120頁。

18 Barry, *op.cit.*, p.169.

て、マサチューセッツはどこまでも「政教一致」体制と定義されなければならない。これに対して「プロヴィデンス『入植誓約文』」は、まさに当地における信教の自由と結びついていたと考えられるが故に、それは「政教分離の嚆矢」であると言われるのである。

次に、〈政教分離は連邦憲法修正第一条に成文化された理念である〉ということが確認されている。およそ「人権」とは最高法規たる憲法典に成文化されなければほとんどの意味を持たないと言って良い（先のダンベリー・バプティスト協会の「自然権」論は、それだけでは実際の人権擁護のためにはまったく役に立たない）。英国のように不文憲法を採用する国であっても、「国民の権利」はマグナ・カルタ以来の成文法典に謳われている。そうであれば、どのような権利をどのように主張すべきか、また保障できるのか、その矩が確定しないからである。特に「政教分離」は後に述べる「制度的保障」としての性格から、すべからず信教の自由に関わりながら書き込まれなければ「制度」としての存在を確認できない。思惟の上だけで観念された人権には、仮に「思想」としての存在意義が認められることはあっても、政教分離に関しては「成文化された」理念となって初めてその意義を論じることが可能となる¹⁹。上記引用で言及される合衆国憲法修正第1条該当部分は「合衆国議会は、国教を樹立、または宗教上の行為を自由に行なうことを禁止する法律を制定してはならない」と規定され、前段において特に政教分離を成文化しているとされる。上の引用はこのところを言い当てており、「プロヴィデンス『入植誓約文』」は、まさしく政教分離を成文化した社会契約文書なのである。

また、〈政教分離は極めて現代的な主題である〉ということが明記されている。なるほどあらゆる人権は主題として現代的と言えるだろうが、現代の人権は、特に先進各国においては「普遍的」とであるとされるまでに強固な、広範な、批判の困難な観念形態となっている。ところがフランスやベルギーなどでのムスリマの「スカーフ問題」に見られる如く、政教分離は信教の自由と対立するケースもあり、その場合、人権たる信教の自由を護ろうとすると、政教分離を犠牲にしなければならない場面にも行き当たる。他の多くの人権であるなら、その範囲は立法政策の範囲内において拡大に理論的な制限はない。たとえば表現の自由の場合、現在「公共の福祉」を根拠として課されている「猥褻表現」（刑法175条）、「名誉毀損的表現」（刑法230条、民法710、723条）の法的な制限は理論的には撤去可能である。ところが信教の自由に関しては政教分離原則があるためにそのような展開は理論上

19 であるからはじめから「政教分離」を憲法典に書き込まず、したがってその制度が存在しない国々も少なからず存在する。

でも容易ではない（上の「スカーフ問題」はその例である）。「政教分離原則を、信教の自由を間接的に確保する制度として保障する判例の定式から予想されるところと異なり、政教分離原則と信教の自由とは、双方を厳格に貫けば衝突する²⁰」からである。人権が時代のキー・タームとなった現在においても、あるいはそうであるが故に、信教の自由という重要な人権と対立する可能性を孕む政教分離は、極めて現代的な主題となるのである。

第二節 政教分離が意味するもの

1. 「制度的保障」の意味内容

この通り、政教分離は人権としての信教の自由とセットで語られるのだが、政教分離そのものを人権と呼ぶことはできない。これはカール・シュミット（1888~1985）のいう「制度的保障」に該当し、人の権利ではなく制度に対して憲法的保護を与え、その核心を立法権から護る法的な措置である²¹。したがって制度そのものを改変したり廃止したりするには憲法改正によらなければならないが、制度の周辺的な要素については法律による規制が可能である。日本国憲法でいえば第20条3項・第89条の政教分離の他に、第23条から導かれる大学の自治、第8章の地方自治などがここに該当する。一般に信教の自由を保護・強化するために政教分離があると説かれ、そのためそれはひとつの手段である（に過ぎない）とも考えられている。たとえばイングランドは現在でも国教会制度を採用するが信教の自由は保障されており、その意味でかの国では手段としての政教分離は不要の概念とすら言える。またドイツの公立学校では正規の授業で教義に沿った宗教教育が行われるが²²、無論

20 長谷部恭男、『憲法 第4版』、新世社、2008年、200頁。

21 シュミット、C. 著、「ワイマル憲法における自由権と制度的保障」^[ママ]（佐々木高雄訳）、『人権の憲法判例〔第三集〕』、成文堂、1980年、281~318頁。この点について、以下の解説がある。

『制度的保障』の概念は、もともとはドイツのワイマル憲法時代に、とりわけその財産権条項に関し、『当時の「左翼」思想と議会から、伝統的な私有財産制度の根幹を防衛すべく誕生した』ものであるが、カール・シュミットがそれを体系的に理論化し、その後のドイツ憲法学において一般に承認されるにいたったものである。浦部法穂、『全訂 憲法学教室』、日本評論社、2004年、52頁。

22 ドイツ憲法は第4条において信教の自由を保障すると同時に、7条3項では「宗教教育は宗派に関わりのない学校を除いて、公立学校においては正規の授業科目である。宗教教育は国の監督権を妨げることがなければ、宗教団体の教義に沿って行われるものとする」と定めている。

信教の自由に制限はない。2011年の7月に大量殺人事件が起きたノルウェーはプロテスタント・ルター派の国教制度を採用するが、実行者は国内に増えるムスリムに反感を募らせて凶行に及んだとされる。このことは、ノルウェーにおいても国教制度と異教徒たるムスリムの増大（つまりイスラム信仰の自由）に矛盾はないということを示しており、のみならず、この実行者も国教制度を根拠にして（異教となる）イスラム反対の主張を正当化しようとはしていない。つまり「政教分離」は、信教の自由の核心ではない²³。このことを学問的に整理して分かりやすく述べるなら、以下のような内容となるろう。

それ〔制度的保障としての政教分離のこと〕はむしろ、権利保障の防波堤ないし外堀として、権利侵害のおそれがあるものを憲法上一切禁止したものと考えべきものである。それは、いわば憲法上の予防的ルールであり、そのようなものとして国会を含むすべての政府機関を拘束しているのである。…ただ、それが制度的保障である以上、制度に反しても直ちには基本的人権が侵害されたことにはならない。従って、国民は、制度的保障違反の行為があったことだけを理由に基本的人権の侵害を主張することはできず、訴訟を提起できないこととなる²⁴。

いかにも頼りない印象を受けるのだが、このように、信教の自由を保障するための「防波堤ないし外堀／予防的ルール」と理解されなければ、マサチューセッツも司法という国家作用の枢要な場で「政教分離」を実践していたということになり、上で見たように、独立した議論の意味がなくなる。前述の通り、多かれ少なかれ政教分離と信教の自由は対立する概念であるために²⁵、どちらかを妥協に付さなければ論理的な整合が取れないのである。

23 英国、ドイツ、ノルウェーの3国共に、租税をもとに編成される国家予算の一定割合が、体制が認めた宗派（のみ）のために支出されている。このことをもって「（その宗派を信じない者、もしくは無神論者の）信教の自由が侵害されている」と考えるか否かで、制度的保障としての政教分離の存在意義が変わってくる。

24 松井茂記、『日本国憲法 第2版』、有斐閣、2002年、320頁。

25 先にも述べたが、たとえば公共空間での宗教的徴表のあからさまな表示を禁止するという政教分離の施策は、その徴表が人生に欠かせないとする人にとっての信教の自由侵害ともなり得る。しかしこの施策を採用することによって、宗教的徴表を持たない他の信仰者、あるいはいかなる宗教の徴をも嫌悪する無信仰者の信教の自由を保障することに繋がるとも考えられるのである。

これは決して政教分離原則を軽んじたものではなく、「それを防波堤＝外堀保障と考えれば、必ずしも政教分離の要求が骨抜きにされるわけではない。政教分離規定は、信教の自由が侵害される前に、侵害の可能性をも排除するために、政府と宗教との結びつきそのものを否定したものと考えるべきであ²⁶」るという決して軽からぬ意味があるということである。

2. 「レモン・テスト」の積極的意義

ところで、学説においては政教分離を制度的保障ではなく、これを端的に人権と理解する立場も存在する。

政教分離は、信教の自由のための単なる「手段」ではない。それは、信教の自由の確立にとっての「必須の前提」なのである。つまり、歴史的に、政教融合が信教の自由を完全に否定してきたことから、信教の自由の確立にとって政教分離が不可欠と考えられたのである。… だから、信教の自由の保障は、直接的な強制や弾圧を排除するだけでなく、こういう、個々人にとっては間接的な圧迫をも排除することによって、はじめて完全なものになるのである。… つまり、政教分離規定は、それじたい人権保障条項である、ということである²⁷。

合衆国憲法、日本国憲法の政教分離条文は国家と自然人との関係性を対象としておらず、したがってこの説にはまずは文言上の問題が生じる。加えてこう理解するとなると、たとえば公立小学校でのサンタクロースの着ぐるみ、自治体が飾る門松、歴史ある寺社への文化財保護、宗教系私学への助成に至るまですべてが「人権侵害」として構成され得ることになり、あまりにも現実的でない。教室内のムスリマにベールを外させないことが、他の子どもの「人権侵害」とされることすら想定される。また前述の通り、実のところ政教分離は信教の自由の「必須の前提」とは言えないという事実からも、— ここでの論者は「国家神道」という特殊日本的な負の歴史を重視しているのであろうが — この説を採用することは困難であると思われる。

政教分離を制度的保障として説明する背景には、このような政教の完全分離は法律的・現実的に不可能であるという冷めた認識がある。宗教学における旧来の「世俗化論」の中には、人類は宗教の影響から離脱していくことがあたかも近代の既定のレールの如く描か

26 松井、前掲書、321頁。

27 浦部、前掲書、136頁。後に見る最高裁の高橋久子判事も、その「意見」から判断すると、この立場に近いようである。

れるものも見られたのだが、現実を扱う実践法学は完全なる「世俗化」はあり得ないという穏やかな前提を採っている。あえて「政教分離」が憲法に定められているのも世俗化の不可能性を見据えてのことである。つまり公的権力による特定の宗教恣恊を避けながら、社会構成員の信教の自由を可能な限り積極的に保障していくための妥協としての側面が、制度的保障説にはあるのである²⁸。

このような考えを前提として1971年に合衆国最高裁判所で示された「レモン・テスト」は、しかし、その名称が与えるリトマス試験紙のような印象を裏切り、必ずしも基準のはっきりとしたものではない「目盛りのない物差し²⁹」のような抽象的に過ぎる概念であると批判されることがある。ちなみにこのテスト基準は〈1. 政府の行為が世俗的目的を有して、2. 宗教を援助ないし抑止する効果をもたず、3. また政府と宗教の過度の関わり合いをもたらさない³⁰〉ことを命じており、この中のひとつにでも違反したらその政府行為は政教分離違反とされる。なるほどここから「目盛りのついた物差し」を獲得することは難しく、この3点の判断はすべて、言ってみれば裁判官の主観に掛かっている。

しかし、このテストの意義はもともと正確な「目盛り」を提供することにはない。政と教の完全分離は不可能と了解しながら、どの程度の波が来たなら信教の自由を護る防波堤としての政教分離が役立つべきかの判断を、専門家集団としての司法機関が行う、そのような「制度」の存在を宣言したことがここにある積極的な意義である³¹。テストが万能である必要はない。とにかくも〈あるべき政教分離を判断するテストが存在し、必要に応じてそれが発動される〉という了解が大切であり、その事実により、私たちは政と教の完全分離という有害にもなりかねない目標にエネルギーを割く必要がなくなるということである。

では、このような意味を持つ政教分離は信教の自由と関わりながら、その母国であるアメリカで如何にして確立、確認されたものか、以下でその歴史を辿ることとする。現在い

28 芦部信喜、『宗教・人権・憲法学』、有斐閣、1999年、37頁。

29 「愛媛玉ぐし料事件」(平成4年(行ツ)第156号)の最高裁判決における高橋久子裁判官の「意見」より。ここで高橋裁判官は「目的効果基準」に言及しているのだが、これはレモン・テストと同様(基準3を除く)の基準である。

30 松井、前掲書、424頁。

31 ちなみにこの「テスト」が示された事案は、歴史上、政教分離と信教の自由で名高いロードアイランド州とペンシルベニア州での公権力側の「非分離」が疑われる事例を裁いたものである。両州共に敗訴している。

われる「人権」の始原たるアメリカ合衆国憲法・権利章典の第1条「政教分離／信教の自由」が憲法条文解釈上、どのような展開を経てきたのか、ジェームズ・マディソンによる第1回連邦議会での提案内容からはじめ、その「成長」の過程を追う³²。なるほど歴史的に見た場合、合衆国憲法修正第1条が、人権としての信教の自由もそのための政教分離も定めたものではない、ということは広く常識に属するとも言えるかも知れない。しかしそこに人権条項としての意義が与えられるに至った経緯を辿っておくことは、本章の主題たるロジャー・ウィリアムズと「入植誓約文」を検討するためにも小さからぬ意味を持つものである。ここで得られるのは、現在では「普遍」を謳われる人権、就中「政教分離／信教の自由」が、その発祥の国において実は憲法上の根拠なく「言説」において構築された（に過ぎない）という事実の確認である³³。

第三節 アメリカン・ケースから見る

1. はじまりとしての合衆国憲法 第6条第3項

1787年制定の合衆国憲法「本体」には人権保障の規定（権利章典 Bill of Rights）は存在しなかった。これは当時の米国人に人権概念がなかったからという訳ではなく、憲法の構成原理として、連邦政府は各邦から委託された権限のみを行使するとされていたため³⁴、こ

32 たとえばフランスのライシテ (laïcité) は、アメリカの政教分離とは歴史的成立事情を異にし、トルコでは独自の「政教分離」が運用されている。しかし先の引用にもある通り、政教分離はアメリカにおいて初めて制度化された理念であり、本稿の主題たるロジャー・ウィリアムズも同地で活躍しているところから、ここではアメリカの事例に絞って考察することとする。

33 もちろんのこと、論者がここで社会構築主義の立場に立つなら成文憲法典に刻まれた条文もひとつの構築された言説であるに過ぎず、憲法典がことさらに優位に立つ訳ではない。但しこの立場によってもそれぞれの言説には「アイデンティティ」というものは存在するから（そうでなければ社会構築主義そのものが自らを立てることができなくなる）、ここではこの意味における人権言説のアイデンティティを問うていると理解されたい。バーガー、P.L./ルックマン、T. 著、『日常世界の構成』（山口節郎訳）、新曜社、1977年、第Ⅲ部・第三章／上野千鶴子編、『構築主義とは何か』、勁草書房、2001年、序章を参照。

34 英国との独立戦争を戦った13州は、かの国の再攻勢に備えて徴税と国防の機能を完備する必要があった。そのような目的に資する限りでの連邦政府であり、当時の住民にアメリカという「国民国家」を造るという意識はごく稀薄であった。連邦政府の成立は、地方分権ならぬ「中央分権」と考えると理解しやすい。

こに人権条項を盛り込むことはむしろ邦の自治権を侵すことになるという危惧から発したものである。したがって合衆国憲法は前文と全7条という簡素な形式にまとめられたが³⁵、それにも拘わらずその中には、以下のような人権保障条項とも思われる一節が忽然と存在している。

第6条③ 先に述べた上院議員および下院議員、各州の議会の議員、合衆国および各州のすべての執行府及び司法府の職員は、宣誓または確約によって、この憲法を支持する義務を負う。ただし、合衆国のもとでのいかなる公職または公の信任についても、その資格要件として宗教上の審査は課されてはならない。

The Senators and Representatives before mentioned, and the members of the several state legislatures, and all executive and judicial officers, both of the United States and of the several states, shall be bound by oath or affirmation, to support this Constitution; but *no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States.* (原文。イタリックは引用者による。以下同様。)

圏点(原文イタリック)の部分は多くの解説書によって「信教の自由」保障の条文とされる箇所であるが³⁶、これは端的に誤解である。事情はこうである。

合衆国憲法制定当時のほとんどの邦はそれぞれの公定の教会、つまり相対立する可能性を孕んだ独自の制度を持っており、この相違が邦をまとめて合衆国を建設する際のひとつの大きな障害となっていた³⁷。当時のアメリカ住民にとってどのキリスト教を信じるかが如何に大きな問題であったかは、そもそも巡礼始祖のプリマス上陸が自らの信仰の自由を求

35 但し各条はいくつかの節・項に分かれているため(第1条は10の節と53の項を持つ)、全体としては必ずしも短くはない。

36 たとえば、松井、前掲書、238頁。プリチェット、C. H. 著、『アメリカの憲法制度』(村田光堂他訳)、成文堂、1980年、166頁。

37 1787年での状況は以下のものであったという。「ロードアイランド、ニューヨーク、ヴァージニアの三つの邦は完全な宗教の自由を認めた。ペンシルヴァニア、デラウェア、メリーランドの三つの邦は程度は異なるけれども、キリスト教の優位を規定した。ニュージャージー、ノースカロライナ、サウスカロライナ、ジョージアはプロテスタンティズムの優位を宣言した。ニューハンプシャー、マサチューセッツ、コネティカットは、おのおのの公認宗教を引き続き維持した」。マーネル、W. 著、『信教の自由とアメリカ』(野村文子訳)、新教出版社、1987年、136頁。

めての冒険であったという歴史的事実からも判断できるだろう。

このため、上記圏点部分で宗教審査が禁止されているのは「合衆国のもとのいかなる公職または公の信任」においてとされ、連邦レベルでの規定となっている。つまり連邦政府が特定の宗派を奉じることによって邦の団結を阻害することを避けるというのが立法理由であり、人権保障を目的としたものではない。およそ「人権」に関するように思われる規定が合衆国憲法中、この第 6 条 3 項以外には存在しないという事実からもこのことは容易に看取することができる³⁸。連邦政府に邦間の争いの元になることどもを控えさせる、つまり共同体の防衛がここでの趣旨であり、これをもって人権の保障ということはできない。

この部分を解説した同時代の学説も、同様に以下のように記している。

それ〔上記イタリック部分のこと〕はより高次の目的を持っていた。—〔連邦〕国家政府における教会と国家の〔宗教的〕連合のすべての要求を永久に刈り取ってしまうということである。憲法起草者は他の時代と他の国々にみられた、そして私たちの歴史にも皆無ではなかった、教会と国家の結びつきから生じる危険に充分に気づいていたのである。偏狭さは、人間の心の中に覇を確保する試みに常に宿っていることを彼らは知っていた³⁹。

ここでは人権ではなく、国の宗派性を取り除くことによる「法人」たる邦の宗派決定権、もしくは邦の集合体たる国家の安定のための政教分離が語られている。さらに別の学者による以下の、より直截的な叙述もある。

これらのふたつの条文〔合衆国憲法第 6 条 3 項と修正第 1 条（次項でみる）のこと〕は、後にみるように、連邦議会の権限にのみ制限を課すものであった。オリジナルの憲法並びに修正条項のどの条文も、それぞれの州政府の行為から州の人々の宗教的自由を守ろうとしたものではなかった⁴⁰。

38 連邦に対しては私権剥奪法と事後法の禁止、州についてはこれらに加えて契約上の債権債務関係の不可侵を定めた契約条項と他州の住民を自州の住民より不利に扱うことを禁止した特権・免除条項があるが、これらは専門家でないと「人権」であると気づくことすら難しい。

39 Story, J., *Commentaries on the Constitution of the United States, fifth edition*, Boston, Little Brown and Company, 1891 (1833), p.615.

40 Cooley, T. M., *The General Principles of Constitutional Law in the United States of America*, Boston, Little Brown and Company, 1880, p.224.

次項で述べる修正条項が成立したためか、この第 6 条 3 項に関しては司法の場で取り上げられることも少ない。そんな中、この部分につき連邦最高裁判決が特に言及している判例がある。1961 年の「トルカソ 対 ワトキンス⁴¹」判決は、メリーランド州憲法によって公職就任者に課されていた「神の存在の信仰宣言 (a declaration of belief in the existence of God)」の実行が、合衆国憲法修正 1 条・14 条に違反すると判断されたものであるが、原告側が同時になしていた連邦憲法第 6 条 3 項違反の主張に関しては (判決正文ではない) 脚注 1 においてブラック判事が以下のように判定している。

〔上訴人による、メリーランド州憲法が連邦憲法第 6 条 3 項に違反しているとの主張に関しては〕我々は別の根拠〔修正 1 条・14 条のこと〕に基づいて原審を逆転しているのだから⁴²、この規定が連邦だけでなく州にも適用されるという上訴人の主張については考慮する必要はないと考える。

この文章からも、第 6 条 3 項がもともと連邦政府を拘束するものであり、州ではどのようにでも宗教審査を実施することが可能であったということが分かるだろう (連邦最高裁が判断を保留している以上、この条文に関しては現在でもそのように解釈される)。この憲法本体の条文は人権、少なくとも現在いわれる人権を求めて制定されたものではないということである。

2. 合衆国憲法修正第 1 条の規定内容

その後、「権利の章典」と呼ばれる、総体としては直接に人権を認めたかのような修正条項群が現れる。1791 年に発効した修正第 1 条の文言は以下の通りである。

連邦議会は、国教の樹立をもたらず法律、もしくは自由な宗教活動を禁止する法律あるいは、言論または出版の自由、平和的に集合し、苦情の救済を求めて政府に請願する人民の権利を縮減する法律を制定してはならない。

Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances.

41 *Torcaso v. Watkins*, 367 U.S. 488 (1961). 以下、連邦最高裁判例の引用はすべて、ネット上の *Justia.com*. (<http://www.justia.com/>) からのものである。2012 年 9 月 8 日アクセス。

42 一審、二審共に原告が敗訴していた。

しかしここにおいても、人権の保障ではなく連邦政府の権限に限界を設けておくという発想が容易にみと取れる。連邦議会が特定の宗派を国教とすること、または宗派を問わず自由な宗教活動を禁止することは、州（この段階では邦が州に移行していた）の宗教活動を阻害することになる。それを禁止するための規定である。その州の中における宗教的少数者の信教の自由については、この条文は関知していない。この条文はむしろ上記第6条3項の延長と考えた方が実情に近い。

ここの理解のためには歴史的な背景を念頭に置いた方が都合が良いだろう。それまでのアメリカ疑似憲法たる「連合規約（The Articles of Confederation）⁴³」（1781年）を改訂し、より強固な合衆国建設のために1787年にフィラデルフィアに集まった各邦代表は大きくふたつのグループに分かれていた。ジェームス・マディソン等のフェデラリストは強力な政府を指向し邦の強い結びつきを求めたが、これに対するアンチ・フェデラリストは邦の独立性を主張し、意見は激しく対立していた。結果として生まれた合衆国憲法本体は妥協の産物となり、特にアンチ・フェデラリストの満足するものではなかった。彼らの不満を容れ「権利章典」を後に附加することを約束して、この憲法は初めて成立に必要な数の邦の賛成を得ることができたという経緯がある⁴⁴。

つまり、権利章典10ヵ条は各邦の自律を維持したいアンチ・フェデラリストの主導の下に憲法に加えられており、これの第一義的な目的は人権の保障ではなく連邦政府の権限の制限にあったということである⁴⁵。「連邦政府は … してはならない」という章典のお馴染みのフォーマットは、その禁止により州権を保護することを目的としていた。

43 1776年の独立宣言後の緩やかな邦連合を定めた規約。この規約の下に独立戦争が戦われ、1783年にこれが達成された（アメリカは1776年に独立したというのは誤解である）。

44 松井茂記、『アメリカ憲法入門』、有斐閣、2008年、3頁。マディソンとジェファーソンはヴァージニアにおいて「信教の自由」のために共闘した事実はあるが、こと連邦レベルの憲法解釈に関してはそれぞれフェデラリストとアンチ・フェデラリストに属し、ライバル関係に立つこともあった。

45 修正第10条は以下のようにダメ押しをしている。「この憲法によって合衆国に委ねられておらず、また憲法によって州に禁じられていない権限は、それぞれの州または人民に留保されている」。The powers not delegated to the United States by the Constitution, nor prohibited by it to the states, are reserved to the states respectively, or to the people.

3. 修正第1条に関わる議論と学説⁴⁶

実際の議論の経緯には関心をそそるものがある。1789年6月8日に開始された第1回連邦議会では、マディソンが信教に関わる以下の3件の修正を提案している（宗教該当部分
はイタリックで示す）。

何人の市民権も、信仰あるいは宗教上の崇拝行為を理由として奪われることはなく、
また、いかなる〔連邦における〕国教も樹立されることはなく、良心に関する十全か
つ平等の権利はいかなる方法、理由によっても侵害されることはない。

*The civil rights of none shall be abridged on account of religious belief or worship, nor
shall any national religion be established, nor shall the full and equal rights of conscience be
in any manner, or on any pretext, infringed.*

… 信仰上の理由により武器の携行に不安を覚える者は、いかなる者であっても軍事
上の役務を課されることはない。

*The right of the people to keep and bear arms shall not be infringed; a well armed and well
regulated militia being the best security of a free country; but no person religiously
scrupulous of bearing arms shall be compelled to render military service in person.*

いかなる州も、良心の平等権を侵してはならない。…

*No State shall violate the equal rights of conscience, or the freedom of the press, or the
trial by jury in criminal cases.*

冒頭と終わりの修正案が整理、結合されて現在の修正第1条になっている。冒頭案を見
ると、マディソンは宗教の公定禁止に関しては、はじめから州権限に容喙する気は全くな
かったことが分かる（「国家の」という意味の“national”で「宗教」に限定をかけている）。
第2修正案は — 少々驚かされるが — 今でいう「良心的兵役拒否」の憲法上の制度化を
狙っている（最終的には採択されず）。議事録によると、この第2案で念頭に置かれていた
のはクエーカーとモラビア教徒の存在であったようである⁴⁷。ここにおいては“national”

46 以下、マディソン発言の引用はネット上の *Congressional Debates : Religious Amendments 1789* によっている (<http://candst.tripod.com/1stdebat.htm>)。2012年9月8日アクセス。同内容は Gales, J., *The Debates and Proceedings in the Congress of the United States*, Washington, Gales and Seaton, 1834, にも記録されている。

47 1789年8月17日のウィリアム・ジャクソンの発言より。

にも“state”にも言及されていないが、そういう場合は当然の前提として連邦レベルのみの問題とされる⁴⁸。つまり州レベルでは良心的兵役拒否は認められない余地が残されていた。

そして第3案（「良心・報道・陪審裁判」に関する権利）であるが、ここでは明確に「いかなる州も…侵害できない」と謳われており、この点でマディソンが強い拘りを持っていたことが分かる。前二者に関連しての発言は特に記録されていないが、この案についてはマディソンは特に以下の趣旨説明を加えている。

〔このような修正案を出すのは〕いくつかの州憲法では行政権力がコントロールされていないことを私は知っているからです。私には、この点〔第3修正案が述べている権利のこと〕に関して二重の防御策を採っておくこと〔連邦と州の両方の権力を抑制しておくこと〕に反対する理由が分かりません。…連邦政府(the General Government)と同様に、州政府もかけがえのない権利に攻撃を加えがちなのだということは、疑問の余地なく認められなければならないからです。

さらに10月17日には、マディソンの発言要旨が以下のように記録されている⁴⁹。

マディソン氏はこの修正〔上記第3修正のこと〕が全リスト中で最も重要であると考えている。連邦政府によるこれらの本質的権利(these essential rights)の侵害を抑制する理由があるなら、同じことは州政府にもいえる〔とマディソン氏はいう〕。一方に予防策が講じられるなら、もう一方にも同じことが必要であり、人民にとって州権限の制限も同様に喜ばしいことであると、マディソン氏は考えた。

第3修正が関わる「良心・報道・陪審裁判」は「信仰・礼拝」ほどの微妙かつ大きな力を持っていないから、ここでは大胆な州権限の抑制を狙っても大きな反対はあるまい、とフェデラリストたるマディソンは踏んだのだろう。マディソンはここで「良心」と「信仰」

48 この法理は、修正第5条の州への適用につき問題となった *Barron v. Baltimore*, 32 U.S. (7 Pet.) 243 (1833) において最高裁長官、マーシャルにより確認されている。「この修正条項は州政府にもその適用を迫るような表現を含んでいない。ゆえに、裁判所は修正条項を州政府に適用することはできない」。また、*Spies v. Illinois*, 123 U.S. 131 (1887) では長官ウェイトはこのように述べている。「修正条項の最初の10条は、州政府の州民に対する権限の限界を示すためではなく、連邦政府の権限のみを対象にしたことは、既に50年以上も前に決定されたことであり、その決定は、その時以来、不変である」。

49 この部分は三人称で記録されている。

を分けて観念しているが、しかし最終的には「良心」の文言は姿を消し⁵⁰、「報道」は「宗教」と一緒に修正第1条に安置されて連邦議会（のみ）を縛り、結果として州権限はそのまま残されることになる。マディソンにとっては退歩であろう。

繰り返し強調しておきたいのは、このように人民の自由のために州権を拘束しておきたいとジェームス・マディソンが考えたのは、「政教分離／信教の自由」についてではない、ということである。彼はその制限が必要と考えた第3修正案（「良心・報道・裁判」）についての答弁では、きちんと州権制限を狙う自らの意図を説明している。法文の意味は制定者の意思のみで確定されるものではないにせよ⁵¹、下に見る同時代の学者のコメンタリー、並びに後の章で詳しく参照する判例の動向から考えて、合衆国憲法修正第1条にはもともと州権をも射程に入れた上での人権を保障するという目的はなかったと断定して間違いはない。ストーリーは1833年（はじめのふたつの引用）、ブライスは1888年（最後のひとつ）にこのように書いている。

この修正の本当の目的は、キリスト教を弱めることによってイスラム教、ユダヤ教、不信仰を支持したり、いわんやこれらを促進したりすることにはない。そうではなくて、キリスト教宗派間のライバル関係を除外すること、並びに〔連邦〕国家政府の排他的支援が一定のヒエラルキー向かうような、そのような国家的宗教制度を防止する

50 マディソンもジェファーソンも“freedom of conscience”と“religious liberty”をまったく別のもと考えていた。Sandel, M. J., *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p.65. 終章で述べるが、ウィリアムズがこれらを等しいものと考えていたと結論づける理由もない。

51 これについては、最終的な修正第1条の“Congress shall make no law respecting an establishment of religion”中の“respecting”の意味づけが興味深い。この語は9月24日になって初めて案文に加わっているが、議事録の上ではその理由は明記されていない。単なる文章上の整理とも考えられるが（そういう例は他にもある）、しかし後の学説では、「関する」と挿入することにより、当時各州で公定されていた教会を廃止するという法も含んで立法することはできない、つまりさらに強力に州権限を維持する狙いがあった、という解釈が有力になっている。これは立法者意思を離れた解釈の一例であると言えることができる。*Abington School District v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963) でのスチュワート判事の反対意見。「… 公定禁止の部分は、連邦議会が公定の教会を設立できないだけでなく、現存する各州の公定宗教に干渉できないことを規定していた」。

ことにある⁵²。

各州の状況も、同様にそのような排除〔連邦権力を州から排除すること〕を必要としていただけでなく、そのような政策が取られることを要請していた。いくつかの州では監督教会が、他では会衆派が、また他ではクエーカーが優勢であった。また他の州ではいくつかの宗派が同じように数を競っていた。もしも連邦政府が自由にある宗派を公定できるなら、各々が優位を求めての永劫の戦いと嫉妬がそこに生じることは避けられないことになる⁵³。

憲法採用直後に作られた 10 の修正を含む第 1 のグループは、憲法の変更というよりはそれへの補足もしくは後書きと考えた方がよい。それらはイギリスの例に倣って、アメリカ人に権利章典と呼ばれており、個々の市民と州を連邦権力の侵犯から護っているのである⁵⁴。

そして、この確定した解釈に変更を加えるという予期せぬ役割を果たすことになるのが、合衆国憲法修正第 14 条である。

4. 修正第 13・14 条を経由した守備範囲の拡大

南北戦争後の 1865 年に発効した修正第 13 条（第 1 節）の条文はこのようになっている。

奴隷制は合衆国またはその権限の及ぶいかなる場所においても存在してはならない。その意に反する苦役も、当事者が適法に有罪判決を受けた犯罪に対する処罰の場合を除いては、同様とする。

Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction.

明確な文章であるが、前項でみた支配的理解によるなら、この奴隷制廃止の条文は連邦政府のみを拘束するという解釈も不可能ではない。そのことをひとつの理由として、1868 年には以下の修正第 14 条（第 1 節）が制定された。

52 Story, *op. cit.*, pp.631~632.

53 *Ibid.*, p.634.

54 Bryce, J., *The American Commonwealth*, New York, The Commonwealth Publishing Company, 1888, p.398.

合衆国に生まれ、または帰化し、その管轄権に服しているすべての人は、合衆国及びそれぞれの居住する州の市民である。いかなる州も、合衆国市民の特権または免除を縮減する法律を制定し執行してはならない。いかなる州も、人から法のデュー・プロセスによらずして生命、自由もしくは財産を剥奪してはならない。またいかなる州も、その管轄権の中で何人にも法の平等な保護を否定してはならない。

All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.

まず黒人が（も）合衆国・各州の市民であることを定め、その市民の、①特権または免除を縮減すること、②自由を剥奪すること、③法の平等な保護を否定すること、をいかなる州に対しても禁止することにより、奴隷制の禁止は（社会的な実態はともかく）憲法上ではここに完成することになる。

これで終わりであるなら、この条文は政教分離とも信教の自由とも無関係ということになる。ところが、このもともとは奴隷制の廃止を目的として制定された第 14 条は、時と共に単独で連邦最高裁判事の解釈に晒されることになり⁵⁵、その射程を理論的には無限に拡げることになる。直ちに問題となるのは、ここでの法文内容が、奴隷解放という枠を外して読むと極端に曖昧になるということである。たとえば以下のような疑問は即座に念頭に浮かぶ。

合衆国市民の特権、及び免除とは何を示すのか。ある人は合衆国の一市民なのか、あるいは合衆国内の特定の州の一市民なのか。財産とは、具体的に何を意味するのか。正当な法の手続きとは、法律上の手続きを意味するのか、それとも合理的な手続きを意味するのか。法律の平等なる保護の内容は何か。…⁵⁶

同じ著者はまた以下のように書く。

55 本来は、修正第 13 条、14 条、15 条 (The right of citizens of the United States to vote shall not be denied or abridged by the United States or by any state on account of race, color, or previous condition of servitude) は、黒人解放を目的として一体として読み下されるべきものである。

56 野村訳、前掲書、178 頁。

この修正条項〔第 14 条のこと〕の採択時には、当事者たちの思考には、それを宗教問題にまで拡大して適用しようとする意図はなかった。筆者は、修正第 14 条を人種差別の問題に適用することは本来の目的にかなったことであって解釈の問題ではなく、それを宗教問題に拡大して適用することこそ、まさに解釈の問題であるとする⁵⁷。

しかしその「解釈」によって、それまでは宗教の領域において連邦より優位に立っていた州権が挑戦を受けることになる⁵⁸。連邦レベルだけのものであった信教の自由が第 14 条で謳う「特権」「自由」「平等」に概念上読み込まれることにより、これを個人の資格で州権に対して主張できる経路が開かれ、ここでの連邦と州の力関係が、憲法上の明確な根拠なくして逆転されたのである。1940 年の「*Cantwell v. Connecticut*」⁵⁹事件において最高裁は初めて修正第 14 条を根拠として同第 1 条を州の立法行為に適用し、当局の許可のない布教行為を禁止する州法を違憲と判断した。この事実の意味するところは実に大きく、1963 年の「*Shenep*事件」で反対意見を書いたスチュワート判事は、以下のよう
にまさに皮肉混じりに述懐している。

私もまた修正第 14 条が、何らかの形で国教条項〔と信教の自由条項〕を吸収していることを認める。もともと、各州が自由に各々の方法を採用して良いことを保障した憲法の条項〔修正第 1 条のこと〕が、今や、その自治を制限する力となっていることは、皮肉といえないことはないのだが。

このスチュワート判事の反対意見は、公立学校において毎日、聖書の少なくとも 10 節を何のコメントもなく聞き、時には朗読することを要求する州の法律は違憲である、という法廷多数意見に対して書かれたものである。この判定への賛否はさて措くとして。ここで明らかなのは、実に 1963 年の段階で、州法のこのような法に対する判断が連邦最高裁のレベルにまで持ち越され、法論理的にはもともと至極なサーカズムが一判事によって述べられたというひとつの事実である。政教分離について見るなら、先述の如く、1947 年の

57 同書、179 頁。

58 権利章典全 10 条のうち、どの部分が州に適用できるかの判断も裁判官の解釈にかかっている（「選択的編入説」）。*Palko v. Connecticut*, 302 U.S. 319 (1937) では修正第 5 条の「二重の危険の禁止」規定の州への適用が否定され（「基本的」権利ではないからだと説明される）、*Adamson v. California*, 332 U.S. 46 (1947) では同条の自己負罪拒否特権の州への適用が否定されている。

59 *Cantwell v. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940)。

「エヴァーソン 対 教育委員会」において、それまで連邦政府のみを規制していた修正第 1 条の前半部が第 14 条経由で初めて州に適用されている。カトリック系の私立学校に通う生徒のバス代を州が家庭に払い戻すことの合憲性が問われたこの訴訟（この払い戻しは非宗教系の学校に通う家庭にも行われる）では、5 対 4 の判決で州側の勝訴が確定した（つまり政教分離原則に違反しないとされた）ものの、修正第 1 条の政教分離条項が州政府をも拘束するということが、最高裁によって初めて確認されたのである。アメリカにおける政教分離は、歴史的にここ・この時を源泉として流れ出ている⁶⁰。

5. 修正第 1 条に関する結論から「プロヴィデンス『入植誓約文』」の問題へ

ここまで確認されて来たように、アメリカ合衆国における「政教分離／信教の自由」は、州権に対する連邦権限の制限を目的とした合衆国憲法修正第 1 条に始まり、南北戦争後の黒人解放という、これも異なる目的のための修正第 14 条を経由して、1940 年代になって連邦最高裁判所の創意により判例において設定されたものである。したがって、現在の私たちが理解している修正第 1 条の「政教分離／信教の自由」とは、20 世紀半ばの解釈を 1791 年の条文に遡行注入して理解されたものであるということである。

そのこと自体は大きな問題ではなかろう。しかし、これまでの研究では他ならぬここに見られる政教分離をロジャー・ウィリアムズが 17 世紀前半にプロヴィデンスの地において「プロヴィデンス『入植誓約文』」の形で創始したと考へ⁶¹、彼の業績にさらに大きな歴史的意義を読み取っている。

政教分離とは — まさしくそれが「制度」であるがゆえに — 、信教の自由を真摯に、現実に考える者のみが到達しうるひとつの結論である。どんな独裁も専制も「寛容」を説くことはできるし、そのような歴史的実例にも事欠かない。しかし制度的保障としての政教分離は意識せずとも構成員の平等と立憲主義を前提とせざるを得ず、その意味でおそろしく近代的な概念である。このように考えられるからこそ、この「入植誓約文」はたとえ

60 「エヴァーソン 対 教育委員会」は個別の事件であるから、すべての州において政教分離の施策を実行する法的義務がここから生じたという訳ではない。前述した「トルカソ 対 ワトキンス」判決は、メリーランド州憲法によって公職就任者に課されていた「神の存在の信仰宣言」の実行が、合衆国憲法修正 1 条・14 条に違反すると判断されたものであるが、この判決は実に 1961 年のものである。つまりそれまではこの信仰宣言が法的に強制されていたことになる。Morgan, R. E., *The Supreme Court and Religion*, New York, Free Press, 1972, pp.30~31.

61 「信教の自由」思想については第三章にて詳しく取り上げる。

ば以下のように称賛されることになる（前二者は 19 世紀から 20 世紀にかけてのアメリカの研究者 2 名、最後は歴史的・世界的なドイツ公法学者によるものである）。

迫害され、抑圧されてきた者たちのための永遠の避難所、住処となる共同体を建設するために「入植誓約文」は書かれた。[これを読むと] 構成員は自らの守備範囲を「宗教を除く世俗の事項に限」り、統治の領域、管轄から信仰の権利を除外することにより、その権利を保障していることが見て取れるだろう⁶²。

ウィリアムズの熟慮の結果、その内容において、マグナ・カルタを含んだそれまでの政治文書の中で最も傑出したとみなされるべき統治契約書〔「入植誓約文」のこと〕が採用され、署名された。それは … 政府を、ただ世俗権力だけの統制下に置いた。それは、すべての教会権力が除かれた純粋な民主主義の初めての例を提供した⁶³。

其の基礎を定めた契約〔「入植誓約文」のこと〕の中に、比等の分離派は、多数者の定めた法律に服従すべきことを約束したけれども、それは唯形而下の事のみについて（*only in civil things*）宗教のことは全然立法の問題たるを得ざることを宣言した⁶⁴。

最新の研究を引くなら、さらに以下の賛辞を加えることができる。

世俗の権限を「世俗の事項」に限る 1638 年の契約〔「入植誓約文」のこと〕により、プロヴィデンスは市民社会の確立の基礎を信仰の一致とは別のところに求めることになった⁶⁵。

人はプロヴィデンスに来れば … 自動的に教会員となる訳ではなかった。[なぜなら] 政体は「世俗の事項に限って」関連を持っていた [からである]。教会はまったく別のものであり、完全に分離されていたのである⁶⁶。

62 Straus, O. S., *Roger Williams : The Pioneer of Religious Liberty*, New York, The Century Co., 1894, p.81.

63 Carpenter, E. J., *Roger Williams : A Study of the Life, Times and Character of a Political Pioneer*, New York, The Grafton Press, 1909, p.133.

64 イェリネック、G. 著、『人権宣言論外三篇』（美濃部達吉訳）、日本評論社、1946 年、58 頁。

65 Hall, T., *Separating Church and State*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1998, p.100.

66 Gaustad, E., *Roger Williams*, New York, Oxford University Press, 2005, pp.52~53.

ウィリアムズは新植民地で即座に信仰の自由を提供した。政策決定は多数決にしたがうが、しかしそれは「世俗の事項に限られる」というのである。広範な良心の自由が公式に保障され、ロードアイランドはすぐに他所で困難に遭遇した人たちの避難所となった⁶⁷。

本章では、古今の研究者によってこのような評価を得る「プロヴィデンス『入植誓約文』」の成立過程と意味内容を、他の多くの事項を有機的に関連させながら詳細に検討する⁶⁸。

ここまでで見た通り、研究者たちはたとえばウィリアムズの神学思想の要点たる「教会の庭と現世の荒野を分離する壁」を世俗社会の現代的政教分離を表現するものと読み違え、ジェファーソンが信教の自由への熱意を示した「教会と国家の間の壁」を制度的保障としての政教分離を表したものであると誤解し、20世紀の半ばになって初めてアメリカの判例法において創設された「政教分離／信教の自由」を何か普遍的に備わってきた実体であるかのように思い込んできた。では、ウィリアムズと政教分離、就中彼が書いたとされる「プロヴィデンス『入植誓約文』」の関係はどうだろうか。前章末で予告しておいた通り、通説としてのウィリアムズ像はここでさらに大きく揺らぐことになる。

第四節 「入植誓約文」の内容

1. 「誓約文」制定の背景

「プロヴィデンス『入植誓約文』」とは具体的にどのような内容のものか、その理解のために、ウィリアムズがこの誓約文を作成するまでの経緯につき、第一章・第一節に補足しながら叙述しておく。

数々の問題発言が災いした結果、1635年9月にマサチューセッツからの追放決定を受けたウィリアムズは翌年の春、当初住もうとしていたシーコンクの土地へ向かう。しかしプリマス植民地の管轄権の問題によりそこからも退去を余儀なくされたため、仲間と共にシーコンク川をさらに南下し、ナラガンセット族の総族長カノニカスから無償で譲られたモシャサックの土地に定住を開始する。2年後の1638年3月24日になってこの譲渡行為を双

67 Nussbaum, *op.cit.*, p.47.

68 〈何をもって「初めて」と呼ぶのか〉という困難な議論には深入りしない。「入植誓約文」は構成員が署名した初の政教分離文書であるという確定した評価にしたがう。「この誓約文こそ、簡単な覚え書きほどの長さとはいえ、政治権力の適用範囲を『世俗的な事柄のみ』(only in civil things)に限定する史上初の政教分離文書である」。森本、前掲書、115頁。

方の間で文書化し（譲渡当初は書類は作っていない）⁶⁹、後にプロヴィデンス・タウンと呼ばれることになるセツルメント（最初期は「ニュー・プロヴィデンス」と呼ばれた）を設置。1638年10月8日、ウィリアムズは土地を最初期の構成員12名に有償で譲渡し（「イニシャル・ディード（The Initial Deed）」と呼ばれる。これを定めた書類に各人がそれぞれのイニシャルでサインしたからである）、これにより領主植民地（Colonial Proprietorship）を設立する。ここで注意すべきは、ウィリアムズを含んだ13名の初期入植者の中には（土地譲渡という物権移動に関する「イニシャル・ディード」を除いて）お互いを拘束する社会契約文書は存在しなかったということである。

その後、ウィリアムズはマサチューセッツのジョン・ウインスロップ宛に手紙を書き、自らを含む家長を対象とした社会契約文書と、後の入植を希望する新参者たちを対象とした社会契約文書のふたつの文案を示し、それぞれに助言を求めることになる⁷⁰。これは、入植者が増えるにつれ、家長会議の評決に参加できないことを不服とし、議決権や平等の権利を要求する者が増えてきた等の事情を背景としている。要するに、組織が大きくなるに従い、その統治のために何らかの文書の必要が感じられてきたということだろう。現在研究者によって「プロヴィデンス『入植誓約文』」（The Civil Compact）と呼ばれているのは、このうちの後者（新規入植者対象文案）が発展して歴史的に固定したものである。内容は定説にしたがうと以下のように翻訳される。

我々、プロヴィデンス・タウンに居住を希望する下記の者は、タウン家長会議を構成する現在居住の家長および将来家長会議に加入を認められる者の多数決により合法的に、公共の安寧と福祉のため、定められるすべての命令と合意事項に、自ら進んで、

69 この譲渡契約書は「タウン・エビデンス（The Town Evidence）」と呼ばれている。書類の作成年は1637年説もあり、これは契約書内の“in ye second yeare of our plantation”という文言を根拠にしている（ウィリアムズが当地に来たのは1636年である）。しかし、同時に同書内には「ウィリアムズに土地を譲渡してから2年経ち…」という文言もあり、またウィリアム・コディントンらがカノニカスらネイティブからアクイドネック島を入手した際の契約書類は1637年（新暦では1638年）3月24日の日付が明記されており、「タウン・エビデンス」もこの時同時に作られた（経緯については後述する）と推定されるため、本稿では1638年説を採用している。

70 この手紙がいつ出されたものかははっきりしていない（1636年8月下旬以前とされている）。また、これに対するウインスロップからの返書は確認されていない。

また、たとえ異議があっても従うことを誓約するが、それは宗教を除く世俗の事項に限ることとする⁷¹。

「それ」は家長会議において多数決で決められることがらを意味し、宗教関係の領域にはこの会議は決定権限を持たないことを宣言している。論者によって讃えられる「政教分離」関係個所であるが⁷²、ここにはいくつかの問題が潜在している。これらにつき、順次検討していく⁷³。

2. 英文としてのふたつの問題

上記翻訳版「入植誓約文」の英語による原文は以下のようになっている（古綴りは原文のまま。イタリックとボールドは引用者による。以下同様）。

We whose names are hereunder desirous to inhabitt in the towne of Prouidence do promise to subject ourselves in actiue or passiue obedience to all such orders or agreements as shall be made for publick good of or body in an orderly way by the major consent of the present Inhabitants maisters of families Incorporated together into a towne fellowship and others

71 久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年、92頁。以下本章では英文の翻訳文は筆者のものを基本としながらも、時に応じて久保田訳を拝借することがある。というのは、本章は通説の再検討を基調としているため、筆者訳よりも日本において通説を代表する久保田訳を用いた方が適当であると思われるケースがあるからである。

72 実を言うなら、この部分だけからプロヴィデンス・タウンの政教分離を結論づけることはできない。家長会議は世俗の統治機関（初期入植者によって当面の行政目的のため形成された）なのだから、そこで「宗教に関する事項を除」いた議論がなされるのは、マサチューセッツの司法・行政制度が聖俗に分離していたのと同様、政教一致の体制においてもあり得ることだからである。問題は、この家長会議の背後を貫通するような宗教規範の有無であり、それは後に本章で「ヴェリン・ケース」を見る箇所で見られる。

73 本節ではもっぱら契約文書としての「入植誓約文」につき、その文言に絞って考察を行う。初期プロヴィデンス家長会議における議事記録が残っていないため討議の実態に踏み込むことは不可能であるということの他に、これは法関係に関する文書であるから、文言の意味するところが最重要であるという認識によっている。上に引用した諸研究者もこのような法実証主義の立場により、「誓約文」を解釈、評価している。

whome they shall admitt unto them *only in ciuill things*⁷⁴.

最後のイタリック・ボールド部分が、研究者により「それは宗教を除く世俗の事項に限ることとする」と訳される／解釈される部分である。しかし原文には「宗教を除く」という否定的意味を持つ語句はないので、この部分は訳者によって“ciuill (= civil)”の語意に後から足して補われたということになる。では、この追補ははたして妥当か、というのがこの「誓約文」に関する第一の問題である。というのは、もし妥当でなければ、ここはたとえば「それは市民的事項に限ることとする（家庭内やカップル間の個人的なことには容喙しない）」程度の意味になり、政教分離とは関係がなくなるからである。

現在の civil という語は、英英辞典では「1. connected with the people who live in a country : 2. connected with the state rather than with religion or with the armed forces : 3. involving personal legal matters and not criminal law : 4. polite in a formal way but possibly not friendly⁷⁵」と説明されている。時代を遡って 1647 年の辞典では“civilize”について〈To make civil⁷⁶〉という表記があるのみで見出し語の中に civil はない。1785 年の別の辞典になると、「1. relating to the community ; political ; relating to the city or government. 2. relating to any man as a member of a community. 3. not in anarchy ; not wild ; not without rule or government. 4. not foreign ; intestine. 5. not ecclesiastical. 6. not natural. 7. not military. 8. not criminal. 9. civilized ; not barbarous.⁷⁷」と、かなり詳しく、現代にも通じる意味内容になっている。

「宗教を除く世俗の事項」という訳は、したがってこれらの多くの意味の中から必ずしも順位の高くないひとつの意味を選択して補ったことになるのだが、当時の文献を見ると“civil”と“ecclesiastical”（教会の／宗教に関する）を対比的に用いる用例を目にすることが少なからずあり、この点には留意を要する。たとえばウィリアムズのマサチューセッツからの追放に関与しながらも、お互いに終生の親交を続けた前出のジョン・ウィンスロップは 1630 年、英国から新大陸に渡るアルベラと名付けられた船中で「キリスト教における隣人愛のモデル」(*A Modell of Christian Charity*) という説教をものしているが、その中で

74 Rogers, H.(ed.), *The Early Records of the Town of Providence, Volume 1*, Providence, Snow & Farnham City Printers, 1892, p.1. イタリックは引用者による。以下同様。

75 *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Digital Edition, Oxford University Press, 2005.

76 *The English Dictionarie* [sic], *The eighth Edition*, London, A. M. for T. W., 1647.

77 *The Dictionary of the English Language, Vol. 1*, London, Printed for J. F. and C. Rivington, 1785.

「世俗と教会の両方の (both ciuill and ecclesiasticall) 意味において適正な形の政体の下で共存し交際することのできる場所を探し出すのは、相互の合意があつてのことである⁷⁸」云々と謳っている。仮にウィリアムズがこのような用例を念頭に置いていたなら、単に“only in ciuill things”といった場合、自動的に除かれるのは ecclesiastical なことがらを指し示しているのだ、つまり明白かつ暗黙のうちに「宗教を除く」と述べているのだ、と言えるかも知れない⁷⁹。

ところが、ここで“only in ciuill things”が通説の言う通りに「宗教を除く世俗の事項に限る」の意味であるとしても、その次にはそもそもの英文の構造に由来する小さからぬ問題が発生してくる。“only in ciuill things”という副詞句は、その前の whome に導かれる関係代名詞節の中にある。このような場合、英文解釈の常識として、副詞句は関係代名詞節の内容を修飾することになる。つまり“whome they shall admitt unto them only in ciuill things”で意味は完結し、「宗教を除く世俗の事項に限り、将来家長会議に加入を認められる(ところの)」という訳になる筈である⁸⁰。ところが上記訳では“only in ciuill things”を、関係代名詞節から分離して、文章上は遙か前にある all such orders or agreements as shall be made に意味上で掛かるものとして理解している。ここから、「… 従うことを誓約するが、その決定事項は宗教を除く世俗の事項に限られる」という定説が生まれる。これはおそろしく無理のある解釈のように思える⁸¹。

このような文章構造に基づく異論に対しては、先の“ciuill”の語義の事情と同様に、当

78 Massachusetts Historical Society (ed.), *Collections of the Massachusetts Historical Society : 3rd series*, Boston, The Society, 1838, p. 45.

79 後にジョン・ロックも、1673年から74年の間に書かれた短い覚え書きに“*On the Difference between Civil and Ecclesiastical Power*”という対比的なタイトルを与えている。

80 このように解釈するなら、新参者は仮に家長会議に加入できたとしてもそこでなされる宗教に関する決定について(だけは)発言権を持たないということになり、初期構成員の宗権温存策として実にありそうな印象を与える。

81 この点につき、Staples, W. R., *Annals of the Town of Providence, from Its First Settlement, to the Organization of the City Government*, Providence, Knowles and Vose, 1843, p.39, は通説通りの解説をする導入部で、“only in civil things”の前にカンマ(,)を打ち、これが非制限用法よろしく文章全体に掛かるとも解釈できるように「操作」して記述している。もちろんのこと、一次資料たるフォト・コピーにはそのようなカンマは見当たらない。

時はこのような構造が一般的であった、という指摘があるかも知れない。言葉は変化するものであるから、現在の文法とは異なる用いられ方がされていたのだ、と。この指摘の当否の確認のためには当時の文献のすべてにあたる必要はなく、著者たるウィリアムズが書いた文章に同様の構造を採るものがあるかどうかを調べればよい。ひとつでもあれば、なるほど通説を積極的に排除する理由はなくなる。

この「入植誓約文」は1638年に書かれたとされているが⁸²、『ロジャー・ウィリアムズ書簡集 1632~1682』⁸³（全240頁）所収の143通の私信の中にこのような困難な理解を要求する文章はひとつも見あたらない。前章で見た著書『アメリカ現地語案内』もしかりである。この本は、英国人にとってまったくの未知であったネイティブの言語を実地に習得し、それを分かりやすく紹介するという難事をやってのけた名著だが、その著者たるウィリアムズが、自国語の文法規則から外れた理解の困難な契約文書を作るなどということはおよそありそうなことではない。では、一目では意味するところが必ずしも明白ではないこの「入植誓約文」は、どのような経緯により作成されたのであろうか。

第五節 「誓約文」制定経緯の問題

1. ウィリアムズの腹案

まずはじめに明確にしておかなければならないことがある。前節では「誓約文」中の英単語の意味と文章構造のあり方から、これに関して一言ってみれば表面的に机上から一従来なされてきた解釈に疑問を投げかけたのだが、この第三節は、英文解釈の問題を完全に脇に置き、“only in civil (= ciuill) things”の意味内容について従来の通説を前提にして展開される。つまり「プロヴィデンス『入植誓約文』」は、政教分離を定めた文書であることに、英単語からもまた英文法からも文意上疑いがないものとして、これに取り組むのである。その狙いは、仮に第二節の結論に異論があるにしても（「入植誓約文」が政教分離を謳っているとの評価は研究史的に固まっているのだから、異論はあるに決まっている）、実は別の、さらに重要な歴史的観点からウィリアムズの「政教分離」思想には決定的な疑問の余地があるということを明らかにすることにある（つまり本章は二方向からの論証を狙っている）。加えて特筆すべきことは、前節で見たように、問題の“only in civil things”が

82 久保田、前掲書、94頁。

83 Bartlett, J. R. (ed.), *Letters of Roger Williams. 1632-1682. Now first collected*, Providence, Printed for the Narragansett club, 1874.

文法構造を無視しながら「誓約文」全体の意味内容に疑義が生じるような位置に（文末に付け足しのような形で）置かれている理由も、本節以下の考察によって明らかになるということである。議論の本質は、「プロヴィデンス『入植誓約文』」は歴史的にどのような経緯で、誰によって、誰に向けて書かれたものか、という問いかけである。

前述のように、現在評価の対象になっている「誓約文」はウィリアムズがウインスロップの助言を求めて私信において示したふたつの腹案のうちの一つが発展したものである。それらのふたつの案はどのようなものであったか。以下にウインスロップ宛の私信から両者の原文を記す（冒頭のアルファベットは引用者による）。

A. We whose names are hereunder written, late inhabitants of the Massachusetts, (upon occasion of some difference of conscience,) being permitted to depart from the limits of that Patent, under the which we came over into these parts, and being cast by the Providence of the God of Heaven, remote from others of our countrymen amongst the barbarians in this town of New Providence, do with free and joint consent promise each unto other, that, for our common peace and welfare (until we hear further of the King's royal pleasure concerning ourselves) we will from time to time subject ourselves in active or passive obedience to such orders and agreements, as shall be made by the greater number of the present householders, and such shall be hereafter admitted by their consent into the same privilege and covenant in our ordinary meeting. In witness whereof we hereunto subscribe, &c.⁸⁴

○

B. We whose names are hereunder written, being desirous to inhabit in this Town of New Providence, do promise to subject ourselves in active or passive obedience to such orders and agreements as shall be made from time to time, by the greater number of the present householders of this Town and such whom they shall admitt into the same fellowship and privilege. In witness whereof, &c.⁸⁵

このふたつは要旨において良く似ているが与えられた性格は全く異なり、前者はウィリアムズが自らを含む第一次入植者の家長を対象として想定した社会契約文書案（これを A と呼ぶ。これが歴史的にどう帰結したかについては資料が残っていない）であり、後者は

84 Bartlett (ed.), *op.cit.*, p.5.

85 *Ibid.*

その後の新規入植者たちを対象とした文案（B と呼ぶ）である。ここで重要なのは、ウィリアムズは自分を含む初期の入植者と第二次以降の新参者たちの社会契約文書を分けて発想していたということである⁸⁶。この件については後に詳述する。

私たちが知る「プロヴィデンス『入植誓約文』」（上記翻訳文）は B が発展してできたものである。綴りを現代風に直して再掲する（これを C と呼ぶ）。

C. We whose names are hereunder desirous to inhabit in the town of Providence do promise to subject ourselves in active or passive obedience to all such orders or agreements as shall be made for public good of our body in an orderly way by the major consent of the present Inhabitants masters of families Incorporated together into a town fellowship and others whom they shall admit unto them *only in civil things*.

本章の、現在の論脈における BC 間の大きな違いとして（もうひとつの重要な違いについては後述する）最後まで読むと分かるように、B には問題の“only in civil things”が存在しない。つまりこの文案をウインスロップ宛の書簡に書いた時には、ウィリアムズには政教分離の発想はなかったということになる（言うまでもなく、A にもこの文言はない）。つまりウィリアムズは政教分離に関する文言を、ウインスロップのアドバイスを求める書簡を送付した後に初めて着想し、実地のサインを相手方に求める最後の文章化の段階で新たに、しかも文末にあえて埋め込んだということになる。

通説の立場からは解釈に苦しむこの B と C の異同に対して、ロードアイランド史学者のシドニー・ライダーはこのように説明を試みているという。つまり、「〔①〕誓約書とウィリアムズの腹案が趣旨と文体の両面でおおむね一致していること、〔②〕『宗教を除く世俗の事項に限る』の一句をウィリアムズが腹案に入れなかったのは、マサチューセッツの神

86 久保田、前掲書、91 頁は、「彼〔ウィリアムズのこと〕は誓約書を、家長を対象にしたものと、独身成人男子を対象にしたものとの二本建てにしたが、…」と記している。しかしここで大切なのは、独身成人男子（資料上、この扱いははっきりしていない）よりも、第一次入植者とそれ以降の入植希望者との別である。以下にウィリアムズによるウインスロップ宛書簡にある原文を記す。“ I have therefore had thoughts of propounding to my neighbors a double subscription, concerning which I shall humbly crave your help. … The first concerning ourselves, the masters of families ; … Concerning those of few young men, and *any who shall hereafter* (by your favorable connivance) *desire to plant with us*, this …” . Bartlett (ed.), *op.cit.*, pp.4~5.

政政治の中枢にいるウインスロップの閲読を受けることを考慮したからであること、〔③〕この一句の趣旨がウィリアムズの著書の主張と完全に一致していること、など」から、BとCの間にある差異は説明がつくことがらであり、取り立てて論じるに値しないというのである⁸⁷。しかし、①は同一人の文章である以上、あえて特筆すべき有意味なことがらではなく（ここでは「おおむね」ではない細かなことがらに上がっている）、③は論点先取の虚偽であり（この時期にウィリアムズの著作はまだ一冊も出版されていない）、②は、そうだとしたらはじめからウインスロップに助言を求めるだろうか、という疑問をただちに提示することができるだろう。

2. 問題の展開

ここまでの記述を整理するなら、

- ① セツルメントの拡大に伴い居住者の間に何らかの契約文書が必要と考えるに至ったウィリアムズは、自らを含む家長対象の文案（A）と新規参入者対象の文案（B）を作成し、1636年の8月下旬以前にウインスロップの助言を求める手紙を書いたが、
 - ② そのどちらにも「宗教を除く世俗の事項に限るものとする」の文言は存在せず、
 - ③ Bの発展形が1638年中にいわゆる「プロヴィデンス『入植誓約文』」（C）となったが、
 - ④ ここで初めて「宗教を除く…」の文言が不自然な文末に現れることになった、
- ということである。

ここでAとBの関係に焦点を当てよう。見逃されがち、というより常に見逃されてきたのだが、AとBではその名宛人が異なるという事実が強調されなければならない⁸⁸。Aに

87 久保田、前掲書、94頁。資料として Rider, S. S., “An Attempt to Place a Man Named Richard Scott in Roger Williams Place in History.” *Book Notes, Historical, Literary and Critical*, Vol.33, No.3, Providence, 1916, pp.17~19, が指示されているが、原文を入手することはできなかった。但し同書の別の巻（第30巻をはじめ、複数）は参照できた。これらはライダーが時々書いた時事評論（現代の地方紙のコラムに似る）を集めたもので、表紙には惹句として“Literary Gossip, Criticisms of Books and Local Historical Matters Connected with Rhode Island.”と書かれている。ここから分かるように、興味深い内容ではあるにしても、これはいわゆる学問的書物ではない。

88 これは重要な問題である。たとえば日本国憲法は国民ではなく国家を名宛人としている。「憲法を守る」のは国家権力であり、国民には憲法の条文を直接的に守る法的な義務はない。だからこそ、現在でも時に見られる一般市民による宗教的少数者に対する明らかな迫害も、信教の自由侵害の問題として構成することができないのである。

署名すべき人間はウィリアムズをはじめとする第一次入植者であり、B はそれ以降の入植者である。A はプロヴィデンス構成員の原初の約束事であり、B は新参者が A の署名者に対してそこに書かれていることを誓約し、かつ要求する形になっている。したがって、B の発展型たる C にある政教分離を要求するとされる文言 (“only in civil things”) は、この文書にサインする第二次以降の入植者の、第一次入植者に対する宣言であり、ウィリアムズ側の宣言ではない。理解のために、通説による訳文をもう一度そのまま再掲する⁸⁹。

我々、プロヴィデンス・タウンに居住を希望する下記の者は、タウン家長会議を構成する現在居住の家長および将来家長会議に加入を認められる者の多数決により合法的に、公共の安寧と福祉のため、定められるすべての命令と合意事項に、自ら進んで、また、たとえ異議があっても従うことを誓約するが、それは宗教を除く世俗の事項に限ることとする。

ウィリアムズがこれを言っているのなら、なるほど彼は定説の通りに政教分離を主張していることになる。しかし繰り返すが、ここにいう「我々」「下記の者」にウィリアムズは入っていない。ウィリアムズは「世俗の事項に限ることとする」と、言われている方なのである⁹⁰。ここにサインをする人間が、(ことによると新規参入者の信仰を制限・統制する

89 尚、以下の「誓約文」文章中に「神への言及」(「神の御前にて誓約する」云々)がないことをもってウィリアムズの進歩性の証し(「政教分離」)であるかのように論じる研究もあるが(久保田、前掲書、95頁。 Barry, *op.cit.*, pp.225~226)、A ではちゃんと神に触れられている。これはつまり、この文句を宣言するのが必ずしも信仰心のはっきりしない新参者たちであるから、ウィリアムズは独特の宗教的潔癖症から彼女らが神を唱えるという瀆神行為を避けたかった、という事情に過ぎない。名宛人に着目することの重要性がここからも分かるだろう。

90 この「誓約文」(C)に署名しているのは以下の13名である。

Richard Scott, William Reynolds, John Field, Chad Browne, John Warner, George Richard, Edward Cope, Thomas Angell, Thomas Harris, Francis Wickes, Benedict Arnold, Joshua Winsor, William Wickenden.

これに対してプロヴィデンス初期入植者(Aの当時者に重なる)は以下の13名である。

William Arnold, Thomas James, Robert Cole, John Greene, John Throckmorton, William Harris, William Carpenter, Thomas Olney, Francis Weston, Richard Waterman, Ezekiel Holyman, Joshua Verin, Roger Williams. Rogers (ed.), *op.cit.*, pp.1, 17.

当然のこと、両者にダブリはない。

可能性のある) 第一次入植者に対して、あなたたちは宗教を除くことがらにしか関与できませんよ、と言っている。

しかし、と言われるであろう。法律的な拘束関係はそうであっても、これらはもともと両方ともにウィリアムズが構想したものなのだから、実際にはすべてウィリアムズ思想の反映と見ても良いのではないか、と。第一次入植者たる自分の権限を拘束する文書を新規参入者のために作ること自体、彼の進歩性の表れではないか、と。— この疑問の解を握るのは、リチャード・スコットという研究者にもあまり知られないひとりのバプティストである。スコットがバプティストであったという事実は「入植誓約文」にとって重要な意味を持つものであるから、次節ではまず、迂遠でもバプティストの歴史を簡単に遡らなければならない。

第六節 リチャード・スコットと「入植誓約文」

1. アナバプティストの信仰

ひと言で「宗教改革」といってもその潮流は多様であり、内部で互いに相反する点はカトリックとプロテスタントの間よりも多く、激しいとすら言える。ルターとツヴィングリの間で戦われた「聖餐論争」での共在説と象徴説の違いは、両者のマールブルク会談を最終的に決裂に導いている⁹¹。プロテスタントたるピューリタンの一員であるロジャー・ウィリアムズがそのもとを離れ新大陸に逃れたのは、これもプロテスタントに分類されるアングリカン・チャーチに反発してであった。

バプティストの思想的源流であるアナバプティストは「宗教改革左派」とも呼ばれるように、ツヴィングリの宗教改革に飽きたらずに 1520 年代にチューリッヒに初めて生まれたグループである。ここに特徴的なのは、幼児洗礼の効果を認めず、洗礼は信仰の意味を理解できる成人になってから初めて行われるべきであるという主張であった。宗教改革が「信仰のみ (Sola Fide)」をスローガンのひとつにしている以上、この論理は説得力を持ち、それゆえカトリックの秘跡のみならずプロテスタントの聖礼典をも脅かすものとしてアナバプティスト諸派はいたる所で迫害を受けることになる。ユスティニアヌス法典においても幼児洗礼の否定と再洗礼の実行は三位一体論の否定と並んで死刑によって禁じられる重罪であったが、さらに 1528 年の時点でもスイス諸都市では再洗礼の実行は死刑を含む厳罰の

91 のみならず、第二次カッペル戦争 (1531 年) でのツヴィングリの戦死の報に接したルターは、これに快哉を叫んだという。

対象とされ、1529年、シュパイアーで開かれたドイツ帝国会議はアナバプティストに対して帝国追放令を發布している。ドイツ農民戦争の後、迫害と殉教の意識を強く持ったアナバプティストの諸派は世界各地に逃れたが、この伝統の下、17世紀に英国でジョン・スミスにより創始され、アメリカで発展したのが現在のバプティストである。このように歴史的にカトリック、プロテスタントの双方から迫害を受けて来たバプティストは、それゆえに「信教の自由」に大きな価値を見出していた。1611年、アムステルダムのバプティストにより発せられた「信仰宣言」には、キリスト教徒の団体による初めての信教の自由の宣言文が見られるという⁹²。

ちなみに、本章はじめに見た、ジェファーソンから「教会と国家の分離の壁」の言を引き出したダンベリーのキリスト教徒もバプティストであった。バプティストが信教の自由に対して持っていた特別のこだわりがここからも分かるだろう。

2. 書記者、リチャード・スコット

話を「入植誓約文」に戻そう。最終的に13名がサインすることになった上記C、すなわち政教分離の主唱者としてのウィリアムズ評価の根拠となる「誓約文」は、(こういうものを作ろうという)起案者が彼であることには間違いはないが、実際に知られる文書の書記者が誰であるかについてはほとんど考察がなされておらず、研究者は自動的にこれをウィリアムズが書いたものと前提しているようである。しかし前述のようにこれはウィリアムズらの家長に対して宣言されているものなのだから、宣言する側、つまり第二次以降の入植者によって紙面に落とされる方が自然であろう。逆に言えば、書記者がウィリアムズ以外の人間であったとしても、それだけで彼の業績評価にマイナスの影響を与えることはない。ウィリアムズによって示された文章を相手方が写して(つまり自分の言葉として)サインする方が、法律関係が要求する形式には適っているからである(ウィリアムズは第一章で見たエドワード・コークの下で法的訓練を積んでいる)。したがって問題は、「誰が書いたか」というよりも(“only in civil things”という政教分離の文言を)「誰が加えたか」というところにある。

この件の考察のため、本章冒頭頁の前にある“THE TOWNE EVIDENCE”(第一節の2で言及した、ウィリアムズがネイティブ・アメリカンとの間で交わした土地譲渡証明書である)のフォトコピーと、次頁の“THE SO-CALLED ‘CIVIL COMPACT’”と銘打たれた「入

92 Straus, *op.cit.*, p.132.

植誓約文」のフォトコピーの筆跡を対比してみよう⁹³。「タウン・エビデンス」の作成日は1638年3月24日と考えられており、契約の当時者はウィリアムズと、当時文字を持たないネイティブ・アメリカンであるから（弓矢の絵が彼らの「サイン」である）、この書記者がウィリアムズであることに間違いはない⁹⁴。「入植誓約文」の方も1638年中に書かれたとされているから、同一人物のペンによるかどうかを考察する際、経年による字体の変化を考慮に入れる必要はない。したがって、両者の筆跡が異なれば、「誓約文」の方はウィリアムズ以外の人物が書き写したということになる。

鑑定の専門家ではないため断定は出来ないが、両者の違いは一目瞭然であり（“P”の字体、文字全体の傾き具合をはじめ、両契約書の焦点たる「プロヴィデンス」のスペルまでが違っている）、まずは「誓約文」がウィリアムズによって書かれたものではないことが分かる。しかし前述の通り、このこと自体はさほど重要なことではない。問題はペンではなく、思想が誰の手の中にあっただのか、であるからである。

そこで次に着目すべき、ここまで先送りされて来た極めて重要な点は、「誓約文」の書記者は途中にある“for public good of our body in an orderly way”（「合法的に、公共の安寧と福祉のため⁹⁵」）という、ウィリアムズのウインスロップ宛の手紙の案Bにはなかった副詞句を、全文を写し終わった後にわざわざ挿入マーク（∧）を使って附記しているということである。この文言は、「定められるすべての命令と合意事項」の制定プロセスとその目的をあらかじめ拘束することにより、家長会議の権限を制限する役割を果たす。これまでの研究は“only in civil things”の意味ばかりを（その位置には無頓着のまま）強調・讚美し、家長会議の専横を防止するこの副詞句の新規挿入には注意を払ってこなかった。しかしここにおいて、“only in civil things”が文末であえて附記されている事実と合わせて、このウィリアムズのペンによらない、しかも原案から変化した文章が、彼ではない他の誰かの、エスタブリッシュメントたる家長会議に対する抵抗姿勢の発現であることが初めて、そして次第に明らかになってくる。

では、これはいったい誰が書いたのだろうか。それは筆頭署名者のリチャード・スコッ

93 Chapin, H. M., *Documentary History of Rhode Island*, Providence, Preston and Rounds Co., 1916, pp.64, 96.

94 *Ibid.*, p.59. Bicknell, *op.cit.*, p.160. 久保田、前掲書、73頁。

95 この久保田訳は逐語的ではなく、また必ずしも正確ではないのだが、定説を代表するものとしてこれを用いる。

トであるとするのが、書記からサインという作業の流れからも自然であろう⁹⁶。上位3名の署名（リチャード・スコット、ウィリアム・レイノルズ、ジョン・フィールド）もスコットのもので、4人目のチャド・ブラウンからはペンの種類までが異なっていると考えられる。レイノルズとフィールドは非識字者だったらしく、本人たちは“Bill”と“j”だけを簡単に記し、スコットがこれらに「マーク（徴）」であると確認を与えている⁹⁷（「タウン・エビデンス」上のネイティブの「サイン」についても同様の確認がなされていることがフォトコピーから分かる）。「プロヴィデンス『入植誓約文』」はその文字のみならず内容も、ロジャー・ウィリアムズから遠ざかっていくのである。では、この人物はいったい誰なのだろうか⁹⁸。

3. 「入植誓約文」との関係

リチャード・スコットは1607年、英国のサフォークに生まれた。1634年に新大陸に移住し1637年に結婚しているが、妻のキャサリンはアンチノミアンのアン・ハッチンソンの末妹である。その関係もあってか、マサチューセッツにおけるハッチンソンの宗教裁判の場

96 Peckham, S. F., *Richard Scott and his Wife Catharine Marbury*, Boston, Press of David Clapp & Son, 1906, pp.4~5. / Bicknell, *op.cit.*, p.196. も同じ見解を取っている。

97 ニューイングランドは住民の高い識字率でも知られるが、これはあくまで相対的なもので、1660年のデータでは識字者は成人男性の60%、成人女性の40%に限られていたという。Lawrence, A. C., *American Education : The Colonial Experiende, 1607~1783*, New York, Harper & Row Publishers, 1970, pp.181~183.

98 尚、 photocopy本文とスコットのサインの筆跡が違って見えるのは、通常の手記とサインでは筆跡が異なるのが常態であることから、おかしなことではない。両者は筆跡判断の際の比較対象にはならない。欧文におけるサインの筆跡について、日本筆跡鑑定人協会のウェブ・サイト（https://ssl.kcon-nemoto.com/journal/kantei_journal_77.html）上の「英文署名の筆跡鑑定」のページでは、「欧米人のいうサインは、それ〔日本人の署名は活字体で崩さずに書かれることが望ましい、ということ〕とは異なり、他人に読める必要はなく、他人に偽造されないよう工夫をしたものをいう。特に社会的に責任の重い人ほど、安全のために複雑で個性的なサインを工夫している」と通常の手記との違いを解説している（2013年7月30日アクセス）。非識字者が珍しくなかった17世紀当時の新大陸においてはサインに風格を持たせたいと考えるのも自然であり、スコットのサイン（一見して風格を持たせたいという意志が見て取れる）もそのようなものとして捉えるべきである。

ではスコットは彼女の側に立って破門処分への慎重論を展開している⁹⁹。その後はハッチンソンの追放にしたがってプロヴィデンスにやって来たが、アクイドネック島に向かった彼女とは別れ、ウィリアムズのもとに留まっている。ここで重要なのは、スコット本人は当時バプティストであり、ウィリアムズ後の再洗礼にも間接的に関わっているということである。この件につき、1639年3月16日の『ウインスロップの日誌』は以下のように記す。

プロヴィデンスでは事態は悪化している。というのはスコットという男の妻 — ハッチンソン婦人の姉妹で再洗礼にかぶれている — が昨年かの地にやって来たからである。ウィリアムズ氏は彼女によってその〔バプティストの〕信仰告白をするよう仕向けられ（というより励まされたというべきか）、ホーリマンとかいう貧弱な男に再洗礼を施されるに至った¹⁰⁰。

スコット本人ではなく妻のキャサリンが主導していることが注目されるが、「姉に似て激しい気性の持ち主」であったキャサリンが半ば強引にウィリアムズに洗礼を施させたらしい¹⁰¹。その後のウィリアムズはアナバプティズムに疑問を感じ、せつかく設立したバプティスト教会を脱退してしまう。スコットは後にはバプティストからクエーカーに宗旨替えし、教祖でありウィリアムズの論敵でもあるジョージ・フォックスに宛ててウィリアムズを批判する書簡を送ったりしている¹⁰²。

「入植誓約文」の書記者であるリチャード・スコットが信教の自由を特別に重んじるバプティストの一員であったことは、「誓約文」の成立とその意味に関して特別な意味を持つものである。既述したことと一部重複することになるが、本章のこれまでの議論を補足しながらまとめると、

- ① 「プロヴィデンス『入植誓約文』」はウィリアムズのウインスロップ宛書簡にその原案を見ることができるが、そこには「合法的に、公共の安寧と福祉のため」、並びに「宗教を除く世俗の事項に限る」という文言がないこと。
- ② 「入植誓約文」への署名者は第二次以降入植の13名であり、そこでの誓約・要求はウィリアムズをはじめとする当初入植者に対して向けられたものであること。

99 Peckham, *op.cit.*, p.3.

100 Hosmer, J. K. (ed.), *Winthrop's Journal Vol.1*, New York, Charles Scribner's Sons, 1908, p.309.

101 久保田、前掲書、129頁。

102 Fox, G., *A New-England Fire-Brand Quenched, 2nd part*, Londn, EEBO Editions, 1678, p.247.

- ③ 「入植誓約文」はバプティストたるリチャード・スコットによって書記され、筆頭署名者（とその後の2名のサイン）もスコットであること。
- ④ スコット書記版「入植誓約文」になって初めて、ウィリアムズの案にはなかった「合法的に、公共の安寧と福祉のため」の文言が挿入されると共に、「宗教を除く世俗の事項に限る」の文言が文章末尾に忽然と現れること。
- ⑤ バプティストはそれまでの歴史的経緯から、自らの信仰の自由を熱望する宗派であったこと¹⁰³。

以上のことから無理なく言えるのは、1638年、アメリカ大陸のプロヴィデンス・タウンにおいて13名の入植者によって署名された「入植誓約文」は、「合法的に、公共の安寧と福祉のため」と「宗教を除く世俗の事項に限ることとする」のふたつの文言については、これらはリチャード・スコットの思想の表れであり、ロジャー・ウィリアムズの進歩性と「政教分離」思想と結びつけて来たこれまでの理解は、見直される必要があるということである。歴史解釈に許される範囲の推測で描写するなら、ウィリアムズに「誓約文」案を示されたスコット側は家長会議の専横を恐れると共に自分たちの信仰の領域を護っておきたいと考え、ウィリアムズの原文（ウィンスロップに相談したもの。上記B）を書写した後に、“for public good of our body in an orderly way”と“only in civil things”の語句を新たに追加して書記し、これにサインしたということである。文法上の“only in civil things”が本来どこにあるべきかについては先に論じたが、「誓約文」の photocopy を見ると、“for public good of our body in an orderly way”の挿入附記により、その「本来の場所」に余白がなくなっているのが分かる。“only …”が文末に置かれたはこのことを理由にしているとも考えられよう。あるいは、ウィリアムズのことを意識したスコットは熟考の暇なく急いで“only …”を末尾に置いたのかも知れない。いずれにせよ、スコットによる追加書記説を採用することにより、この「誓約文」に関する疑問・疑義は、すべて一気に氷解することになる。

尚、この問題には1902年の段階で既にアメリカ史家のアーヴィング・リッチマンが不充
分ながら気付いており、以下のように記している。

103 リチャード・スコットの他に、第4署名者のチャド・ブラウン、さらにジョン・フィールド、トマス・ハリス、フランシス・ウェックスがバプティストであったことが明らかになっている。ではこのバプティストこそ、初めて信教の自由と政教分離を唱えた主体だったのか、といえそうではない。その理由は本稿終章などで一般論として提示されることになる。

しかし上記ウィリアムズの草稿〔B のこと〕には「世俗の事項に限る」の言がないこと、また、これが〔C の段階で〕誰による挿入なのか知られていないことには注意を要する。しかしいずれにせよ、この点は重要とは言えない。なぜなら、これがウィリアムズの助言で加えられたにせよ、また彼の仲間の誰かの助言に基づくものであるにせよ、この文言は、ウィリアムズの個人を重んじる観点と、この共同体が自らのため、はじめから定めていた施策を明らかにしているからである¹⁰⁴。

このような観察は現在のウィリアムズ研究にまで続き、「入植誓約文」を取り上げる際の暗黙の了解事項となっている¹⁰⁵。なるほどウィリアムズは「個人を重んじる観点」というものを持っていたかも知れないし、「この共同体」は家長会議の権限の範囲を“only in civil things”に限っていたのも — ここに証拠書類があるのだから — 明らかであると言えるだろう。しかし、それらは初期プロヴィデンスの政体とその周辺を論じるものではあっても、ロジャー・ウィリアムズ（と、その政教分離思想）研究とはならない。— 本章はこのポイントから論述を進め、さらに説得力を加えるために関係する多くの事象・資料の分析を経ながら展開するものである。

4. スコット側に不利な変更点

さて、正確を期するためには「入植誓約文」が原案から正文へ移行するにあたっての、目にとまる他の変更点も見ておく必要がある¹⁰⁶。下記再掲の B と C を比較すると（前述の通り前記 A は初期入植者のみが対象のためそれ自身で完結している。この A がどう帰結したかにつき資料は残っていない）、B にあった“the same fellowship and privilege”（「同様の親交と特権」）が C では単に（親交も特権もない）“them”（家長会議のこと）に替わっている。スコットが C の書記者で、しかも自らのために前記 2 点の重大な附加を B に対して行

104 Richman, I. B., *Rhode Island : Its Making and Its Meaning*, New York and London, The Knickerbocker Press, 1902, p. 96.

105 たとえば、久保田、前掲書、94 頁、など。この件に関し、「入植誓約文」の中の 4 単語が思想的にウィリアムズに淵源しない、つまり本稿と同様の立場を採る研究は管見の限りでは見当たらない。

106 他にも文意に影響しない細かい違いがあるが、これらについては、ウィリアムズが原案を着想してからスコットのサインまでに約 2 年間が経過しているという事実から、容易に説明がつくと思われる。

ったのなら、彼らにとって不利にも見えるこの文案変更（これによって親交と特権享受の可能性がなくなる）は何故なされたのだろうか¹⁰⁷。

B. We whose names are hereunder written, … do promise to subject ourselves … to such orders and agreements as shall be made … by the greater number of the present householders of this Town and such whom they shall admitt into *the same fellowship and privilege*.

C. We whose names are hereunder … do promise to subject ourselves … to all such orders or agreements as shall be made … by the major consent of the present Inhabitants masters of families Incorporated together into *a town fellowship* and others whom they shall admit unto *them* only in civil things.

いくつかの答えが考えられるが、まず、スコット側にとっては自分たちが将来において家長会議の一員になるかどうかは不明であるという事情が挙げられよう（上の文言は選択の余地を残している）。もしも家長会議の下部に置かれるのであれば、その「親交と特権」はむしろ新参加者にとっては鬱陶しいものになるだろう。それゆえに特権条項を外した、というのが第一の答えである。さらに蓋然性が高いのは、スコットらバプティスト側は — 自らが将来においてその構成員になるか否に拘わらず — 現家長会議体制が持つ「親交と特権」（の発想）を嫌った、というものである。上記ボールド部分から分かるように、Bにある“*the same fellowship*”はCでは“*same*”が省かれるだけでなく定冠詞が不定冠詞に替わり、さらに位置までが変更されてその時点での家長会議のみを修飾するように修正されている。もともとはウィリアムズもスコットも自らの信仰を原因としてマサチューセッツを追われており、しかも両者の信仰は異なっている。自らとは世界観を異にする団体が享受してきた「親交と特権」は、むしろ無にした方が望ましいという感覚は — その変更が自分たちにとって世俗的には不利に働く可能性があるにしても — 容易に理解できるように思われる。スコット書記版のCが、現在でも通用するような無機質なものになっていることの意味は小さくない。

5. ウィンスロップ宛の書簡

本節の締め括りに、いわば駄目押しとしてこれまでの研究が完全におろそかにしてきたひとつの作業を行っておきたい。それは、ウィリアムズ「入植誓約文」の原案（上記B）

107 もちろん、これはそもそもウィリアムズによる家長会議の権限保持を目指した変更であると構えることも可能である。

がジョン・ウインスロップに宛てた書簡に現れる時、その書簡全体の内容はどのようなものであったかを紹介するというごく単純なことである¹⁰⁸。この書簡の全体を、コンテキストを無視して裁断することなく読み取ると、どのような印象を得るか、実際に試みてみたい。以下、重複箇所も出るのだが、ウィリアムズがウインスロップに送った問題の手紙の全文を省略することなく訳出する¹⁰⁹。

尊敬するウインスロップ様

いつも私に向けて耳を開き、（お気持ちに向かれた時にはいつも）愛情深く話を聞いて下さった〔ということ〕のみならず、神があなたに授け賜うた素晴らしい知恵と思慮の精神に触れるにつけ、私は個人的なアドバイスをあなたに求めてみようという気になりました。できるだけ早い時期に、使いの者にお返事を託されることをお願いいたします。

私自身の状態、また共に入植したいいくつかの家族の状態についてはよくご存じの通りです。私たちは特許状を持っておりませんし、今の状況はとても執政者などといえるものではありません。これまでは、家長は普通は 2 週間に一度会合を持ち、共通の治安維持、警戒、そして植林について話し合い、素早く平穏にすべての問題について相互理解を得てきましたところです¹¹⁰。

〔ところが〕最近、何人かの若い独身者が（これらの者は〔タウンにとって〕必要なのですが）、自由に住むことを許され、家長会議の同意による命令にはしたがうと約束しておきながら、地所に不満を持ち、自由な投票や平等、その他のものを求めるようになったのです。

さらに、（獣の巣のただ中にいるため（in the midst of these dens of lions¹¹¹））私たちに危険があり、特に今、住民としてのあり方¹¹²、また力においてまとまりを持つ必

108 しかし、この「単純なこと」は管見の限り、研究史上今までに一度もなされていない。文脈を外した引用を見るのみである。

109 前述したが、この書簡に対するウインスロップの返信は確認されていない。

110 ここに宗教に関することだけが挙げられていないのは、当時の家長会議は宗教的に同質であり、討議の必要がなかったからであろう。対して挙げられた 3 点は常に存在する問題である。

111 文字通りのライオンではない。ネイティブのことをウィリアムズはこう表現している。

112 “civil” を「住民として」と訳した。“ecclesiastical” な面ではすでに彼らはまとまっているから、あえてこのような形容がついたのだろう。

要が出てきました。

そのため私は仲間たちにふたつの署名入り文書を提議したいと思っており、この点について謹んであなたの御助言を請いたいです。

はじめのものは私たち家長に関するもので、以下の通りです。

〔前述の A が入る。省略〕

前述の若干の若者と、今後（あなたの好意溢れるお許しがあれば）ここに入植することを希望するすべての者に関しては、この通りです。

〔前述の B が入る。省略〕

これまで私たちは、所定の時刻に会議を招集する役割を持つ（幹事と呼ばれる）者をひとり選んでおりましたが、私たちのうちの幾人かは、手続きを踏んで家長がその仕事をするべきであり、票のとりまとめや警戒の成り行きを監視する仕事なども家長がなすべきだと言うようになりました。

これらのことはまだ仲間には相談しておりませんが、あなたの暖かいご助言を頂ければ、話そうと思っております。

ふたつめには、この土地は私の費用と努力で手に入れたものですので¹¹³、費用が償還されるまでは、住民は（同意により）入所毎に 30 シリングを支払うということを考えています。そしてみつめには、私は他の誰ともいかなる契約も結んでおりませんが、もし〔住むのに適当な〕場所を得るなら、誰かが私とここに入植することもあるということです。〔そして〕私があなたにお訊きしたいのは次のことなのです。

隣人たちにこのようなことを正式に求めることはできないでしょうか。つまり私は共通の同意には当然したがいますし、彼らの同意なしには誰をもここに入れることはしませんので、〔そのかわり〕私の同意なしには、〔彼らの同意だけでは〕誰をも実力を持って連れ入れ、受け入れることをできなくするということです。

私は、安全に眠り、誰の手も届かない家を持ちたいなどとは思いません。私は変化を期待せざるを得ませんし、その変化のひとつは最後の敵の死を意味します¹¹⁴。しかし私の、もしくは他人の安寧のためならば、神が私にお与えになるであろう自由というものを、私は軽蔑するものではありません。ですから私は大胆にもこのようにあな

113 繰り返すが、実際にはプロヴィデンスは無償で譲られている。「関係費用」ということか。

114 ここで受ける唐突な印象は、次の段落で解消される。入植者はネイティブと軍事的対立関係にあったのである。

たに自分の考えをお話ししているのです。

ピーコト族はあなた方の準備などを知っています。奴らは味方の魔女が水中に潜りあなたの帆船の底に穴を開けるなどして沈めるなどと考えて、そしてまた銃を大量に入手することを考えて、自らを慰めています。でも私は奴らの夢は（神の御慈悲により）潰え、悪魔とその妖術使いは泡を食わされると思います。

どうか、ワナシュワトクグ族とウォスクワナナキット族（Wunnashowatuckoogs and Wusquowhananawkits）との同一步調が重要であるということをお忘れのないようにして下さい。彼らは最も遠方のニプマク族（Neeponet¹¹⁵）です。ピーコト族が楽々と海岸線から追い出したからです。しかし彼らは今は安全で、力をつけ、あなたの近くにいます。そういう訳ですのでどうぞご自愛下さいますよう。そして奥様にもよろしくお伝え下さい。

あなたの信仰が強くありますように。この涙の谷間で、もしくは大いなる幸福の丘であなたに会えることを祈りつつ。

R. ウィリアムズ¹¹⁶

手紙であるから論理性に欠けるところはあるが、ウィリアムズの言いたいことは明白である。最終部分にあるネイティブ・アメリカンへの言説については第一章で既に論じたのでここでは触れないが、最低限以下のことは確認しておきたい。

- ① ウィリアムズが所属する（選挙を経ない）家長会議には「共通の治安維持、警戒、そして植林について話し合い、素早く平穏にすべての問題について相互理解を得」る権限が集中していたこと¹¹⁷。
- ② 妻帯者たる家長と若者、新参者の身分上の区別が存在しており、ウィリアムズはその差を「署名文書」により固定化しようとしていたこと。
- ③ ウィリアムズは、合議体たる家長会議の権限を超えるものとして新規参入者に対する自

115 ニプマク族は勇猛果敢で知られていた。尚、ここでのネイティブのカタカナ表記は便宜上のものである。ネイティブ名の表記は現在でも固定しておらず、様々なスペリングが見られる。

116 Bartlett (ed.), *op.cit.*, pp. 3~7.

117 もっとも、この権力集中はまったく異様なことではなく、したがって批判されるべきことでもない。初めて三権分立の要を説いたとされるモンテスキューの『法の精神』は、これから100年以上後の1748年にジュネーブで出版されている。ロックの二権分立の考え（1689年）も未だ明らかにされていない。

らの拒否権の構想を持っていたこと¹¹⁸。

政教分離とは無関係としか言いようのない（そういうことはまったく話題になっていない）この書簡に書かれた「入植誓約文」原文（B）に、“for public good of our body in an orderly way”と“only in civil things”の文言がないのはごく当然のことである。そしてさらに当然なのは、先に見たシドニー・ライダー説の如く、「マサチューセッツの神政政治の中枢にいるウインスロップの閲読を受けることを考慮したから」、問題の文言を意識して除外し文中に載せなかったのだ、などという解釈は — 全体の文脈を虚心坦懐に見るなら — およそ不可能であるということである。不安を抱えた新米総督として彼が構想していた政体は、後代の私たちにもそれとして了解可能な、当時の誰もが思いつきそうな、首尾一貫したものである。

6. 「統合規約」について

ここで、研究者の誤解という意味においてこの「入植誓約文」に類似した事例である「統合規約(The Combination)」について簡単に触れておきたい。「入植誓約文」のほぼ2年後、1640年7月27日にプロヴィデンスにおいて成立したこの「規約」は、ウィリアムズの主導の下に構想され、しかも信教の自由という人権が（あたかも近代憲法の如く）条文によって謳われていると理解されている点において、「プロヴィデンス『入植誓約文』」の政教分離関係文言と同様の評価のもとにある¹¹⁹。

118 久保田、前掲書、90頁、では以下のように説明している。「ウィリアムズは、家長会議で新しい入植者の加入を認定する場合、土地分譲主として自分が拒否権を持つことが妥当であるか否かについて、ウインスロップの意見を求めている」。

119 たとえば第一章・第三節でウィリアムズ研究史を論じた際に取り上げたジョナサン・フィールドは、「ウィリアムズは仲間と共にひとつの市民契約（a civil compact）を書き上げた」と、この「規約」作成にウィリアムズが主導権を発揮したように記している。Field, J. B., “A Key for the Gate : Roger Williams, Parliament, and Providence.” *The New England Quarterly*, Vol.80, No.3, 2007, p.357. また、エドウィン・ガスタッドは以下のようにこの「規約」に言及している。

「ロジャー・ウィリアムズはとても簡単で、とても直截で、多くの犠牲を払ったこの宣言〔「統合規約」中の「信仰の自由」の文言のこと〕にささやかでも満足を感じていたことだろう」。

Gaustad, E. S., *Liberty of Conscience : Roger Williams in America*, Valley Forge, Judson Press, 1999 (c.1991), p.49.

この「規約」は当時の入植者の中で生じていた土地所有権に関する問題の解決を端緒として作られたものであり、署名者は（家長単位ではなく）個人資格で参加していた（サインの中には、他の分野では家長に属するものとして公的な権利を認められていなかった女性の名前も見られる）¹²⁰。発起人はロバート・コール、ウィリアム・ハリス、ジョン・ウォーナー、チャド・ブラウンの4人であり（ウィリアムズは関わっていない）、これにより4名の「調停者（Arbitrators）」、5名の「処理者（Disposers）」などの役職が新たに設置されている。これらの役名からも、この「規約」が第一義的に仲間内のトラブルを解決するために作成されたことが分かる。

研究者によって礼讃されるのはその第2合意（Agreed：2）の最終部分にある以下の文句で、ここにある「信仰の自由」に注目が集まるのである。

従前と同じく、タウンでは諸事自由とすることで合意する。したがって、信仰の自由（liberty of conscience）を保持し続けることを合意する¹²¹。

しかしこれは全体の文脈を外した簡単に過ぎる引用で、はじめから良く読むとこの第2合意は、「我々は、処理されるべきこれらの土地の処理〔方法〕について全員一致で合意した」という宣言文から始まり、「家畜」のことや「共有地に関する全事項」など債権債務の事務的ことがらを扱っていることに気がつく¹²²。上記引用文の直前部は「我々は、その5名〔「処理者」のこと〕の他に、タウンとその共有地に関するすべての事柄を記録する者を1名選ぶことで合意した」とあり、ここに「信仰の自由」を接続するのはいかにも唐突で不自然の感を与える¹²³。しかし、実はこの不自然な印象は、原文の“liberty of conscience”を（宗教に関する）「信仰の自由」と狭く理解、もしくは翻訳したことの結果であり、この場合、この語はそのまま（内心の全般に関する）「良心の自由」と理解されるのが正しい。事

120 Chapin, *op.cit.*, pp.114~115.

121 この部分の訳は、久保田、前掲書、108頁、によっている。英語原文は以下の通りである（古綴りと大文字・小文字の使い分けは原文のママ）。“we agree As formerly hath benn the libertyes of the Towne : so Still to hold forth Libertye of Conscience - :” Chapin, *op.cit.*, p.112.

122 *Ibid.*, pp.111~112.

123 久保田による引用では「統合規約」の条文は内容ごとに「項」で整然と分けられているように見えるが、実際には、“Agreed”の後はコロンを挟んで連続する長文がベタで繋がっている。「規約」の資料は完全な形では残っていない。

情はこうである。

この「規約」を提案した4人のうちのひとりであるロバート・コールがプロヴィデンスにやって来たのは、度を越した頻繁な飲酒によりマサチューセッツでの市民権を剥奪されたことを直接の原因としている¹²⁴。次節の「ヴェリン・ケース」でも触れるが、当時「良心の自由」の語は広く解されており¹²⁵、たとえば夫が妻の外出を許さず、時には暴力を振るうことすら夫の「良心の自由」として論じられた記録がある。つまりコールの側には、今回、土地問題解決を動機とした「統合規約」を提案するにあたって、自らの「良心の自由」に属する過去のプライベートな行動を蒸し返されてはたまらない、もしくは同様の目に遭うのはもう懲り懲りだ、という危惧があり、このためにあえて第2合意の最終部に「良心の自由」を尊重する文言を滑り込ませたと考えられる。「タウンとその共有地に関するすべての事柄を記録する者」の設置を謳う文言に直に繋げて「良心の自由」を書き込んだコールの心情は察するに余りある。試みにこの箇所を、「タウンでは諸事自由とすることで合意する。したがって、良心の自由 (liberty of conscience) を保持し続けることを合意する」と連続して読むなら、その意図は明らかになり、不自然さも解消される。

この「統合規約」の発案にウィリアムズは関わっておらず、したがっていずれにしてもこの「規約」が彼の評価に影響を与えることはないのだが、ここでも〈ウィリアムズ＝信教の自由〉という過度の読み込みを見ることができるのである¹²⁶。

124 Bicknell, *op.cit.*, p.180. / Shurtleff, N. B. (ed.), *Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay in New England*, Boston, The Press of William White, 1853, pp.107, 112. コールは一度は酩酊の上、ジョン・ショッツウェルという男の妻に淫らな行為を迫ったという。コールはこれらの罰則として市民権剥奪の他に罰金を課せられ、さらに赤布で大きく D (drunkard) と縫い込まれた白布を首に掛けて1年の間、外出の際には必ずそれを着けることを命じられたという。

125 日本国憲法でいうなら、「良心の自由」を定めた19条に「幸福追求権」を謳う13条をブレンドしたという感がある。しかし、これはこれで不自然な印象は与えない。

126 尚、特許状取得後の1647年に4タウン合同で発足した「連合政権」の形成にもウィリアムズは主導的役割は果たしていない。ニューポートとポーツマス of 構想にプロヴィデンスとウォリック側が応じた、というのが歴史的事実である。Rogers, H. (ed.), *The Early Records of the Town of Providence Vol. 15*, Providence, Snow & Farnham, 1897, p.10.

第七節 ヴェリン・ケースとさらなる展開

1. ヴェリン・ケースとは

ここでひとつの興味深い事例を見ておきたい。それは多くの論者によって、ウィリアムズの信教の自由思想の実例として言及されるとある夫婦喧嘩の話である。

セーラムから移住してきたジョシュア・ヴェリンという男性は、移住後間もなくウィリアムズの説教を聞かなくなり、なかば義務とされていた礼拝も1年間に亘って欠席するようになった。これに対してヴェリンの妻はウィリアムズに深く傾倒し、熱心に説教にも通っていたので、当然のことながら夫婦仲は険悪になり、ヴェリンは妻の外出を許さないだけでなく、妻に対して暴力すら振るうようになったという¹²⁷。その結果、ヴェリンは妻の信仰を侵害したとして、1638年(37年説もある)5月の家長会議の決定により公民権を停止されたのである¹²⁸。この処置をもって、「プロヴィデンスでは、個人の信仰の自由は、たとえ夫婦の間でも尊重されねばならぬ、という原則が、厳格に守られていた¹²⁹」と、多くの論者により言われている。

私人間に信教の自由の問題は発生しないという当然の法理を引く前に¹³⁰、この評価はともおかしなものに思える。当時の女性は、それこそ聖書を根拠にして男性に従属することが義務とされていた。DV防止法なるものは、先進国たる日本においても21世紀になってやっと成立したものである¹³¹。つまりヴェリンとしては、つまらない説教は聞かずに自分と子どものそばにいてくれという(当時の)夫の当然の要求をしているに過ぎないので

127 ウィリアムズはこの「困った隣人」についても、書簡でウィンズロップに報告している。

Bartlett, J. R. (ed.), *op.cit.*, pp.95~96.

128 Rogers (ed.), *op.cit.*, Vol. 1, p. 4. 左をはじめとする諸資料にはこの事件に関する決定内容のみ記され、討議内容を記録した一次資料は確認されていない。

129 久保田、前掲書、101頁

130 動機はどうあれ、夫婦間で互いの信仰に容喙することは信教の自由の問題を構成しない。大学院で勉強したい夫の外出を、育児を理由として妻が止めても学問の自由の侵害にならないと同様である。妹が小説を書き綴った原稿を兄がメモ用紙にしてしまっても表現の自由の侵害にはならない。片方が激昂して暴力を振るったりして初めて、暴行、もしくは障害の罪に問われることになるが、それは人権侵害を理由とするものではない。

131 「配偶者からの暴力の防止及び被害者の保護に関する法律」(2011年4月13日法律第31号)。脚註128の論点を確認する特別法である。

あり¹³²、これを「信教の自由」の問題として扱うことには無理があるのである。否、仮に内心を尊ぶ家長会議側が純粹に妻の信仰のために夫を裁いたのだとしても、それが家庭というサンクチュアリに入り込み強制力を加えた時点で、家長会議こそが本当の意味での人権侵害を犯したことになる。なぜなら自由権とは公的権力からの自由であり、権力が何らかの口実の下に私的領域に侵入することを防遏することこそが、私たちの人権の役割だからである。先に引用した、「個人の信仰の自由は、たとえ夫婦の間でも尊重されねばならぬ」という家長会議の発想（本当にそのように発想したとして、だが）を評価する従来の（ほとんどすべての）研究は、自由権についての原理的な誤解を犯している。「たとえ夫婦の間でも〔何か〕尊重されねばならぬ」という決まりごとは、他ならぬその夫婦の間で決めるべきことであり、その夫婦の間に家長会議が容喙すること、そのことこそが人権の侵害なのである。

さらに論理を展開すれば、ここで家長会議は、上記「入植誓約文」に高らかに謳われている「宗教を除く世俗の事項に限る」という文言に反して宗教に関する事柄につき決定を行っていることになろう¹³³。否、宗教ではなく暴力についての罰なのだ、というのなら、「信教の自由の確立云々」とは関係がなくなる¹³⁴。つまりこれは見方を変えれば、プロヴィデ

132 ヴェリンの態度はこのようなものであったという（但しこれはウインスロップの記録であり、一次資料によるものではない）。「ヴェリンなる者は彼の妻を、彼女が〔ウィリアムズ氏から〕求められたほど頻繁には（so oft as she was called for）ウィリアムズ氏のもとに行かせなかったので、彼ら〔家長会議のメンバーのこと〕はヴェリンが譴責されること（censured）を求めた」。Chapin, *op.cit.*, p.72.

133 近代国家の司法権はごく頻繁に宗教に関する決定・判決をなしている。しかし近代司法ははじめから守備範囲を「世俗の事項に限る」という宣言をしていない。そう宣言してしまったら、信教の自由を護ることすらできなくなってしまうからである。そこに事件性があり、法解釈によって解決が可能である限りは司法判断が可能であるし、またそれが期待されている（但し宗教上の教義に関するものについては司法の内在的制約を受けることがある。「板まんだら事件」（最三小判1981年4月7日）参照）。

134 「入植誓約文」のサインの日付が特定されていないために確定はできないが、この家長会議決定は「誓約文」作成以前になされた可能性が高い。もしそうであるなら、「入植誓約文」がウィリアムズとは異なるリチャード・スコットの新思想を反映したものであるという本章の主張はさらに補強されることになる。

ンスの（宗教共同体的）体制側が反体制分子に対して加えた懲罰であると考えられるということである¹³⁵。プロヴィデンスの行政官でもあるウィリアムズが、その身分を保有したまま同時に定期的にキリスト教の説教をしているという事実も見逃されてはならないだろう¹³⁶。

さて、ここまで来て、この事件に関連する小さからぬ問題に気がつく。奇妙なことに、研究者によって「ウィリアムズの政教分離」と言われる時、それは例外なく〈世俗側が宗教側に介入しない〉という主張と行動のみに注目し、はたしてその逆はどうか、という（歴史的にはより重要な）肝心の問いが見過ごされている嫌いがあるのである。ヴェリン・ケースにおいても、ここでは明らかに〈教会に行くこと・説教を聞くこと〉という宗教側（の利益）が世俗の家族問題に介入し、ヴェリンに対して公民権停止という世俗の罰を与えている。また第一章・第一節において紹介した「忠誠の宣誓」問題にしても、これをウィリアムズの政教分離思想の発露とする見方が支配的だが、彼の反対理由はあくまでも信仰心の確認された自由公民だけでなくその確認のない一般民衆までが神の名を用いて宣誓することを嫌う、言ってみれば宗教の純粋性を担保するところにあつたということに留意すべきである。この場合、一般民衆の側は別に宣誓することを嫌がってはならず¹³⁷、有事の際に備えてすべての住民の結束を固める（当時の諸植民地は相互の争い、またネイティブとの関係から常に準戦時下とも言える状況にあつた）という明らかな世俗目的はウィリアムズの宗教的確信により阻止された形になっている。1635年のボストンで物議を醸し、ウィリアムズのマサチューセッツからの追放の一因ともなった主張も、「政権の為政当局者は十

135 ヴェリンを裁くために開かれた家長会議の場で、その構成メンバーたるウィリアム・アーノルドは、「妻を家に置くのは、ヴェリンの良心の自由に属する」と弁護したという。Staples, *op.cit.*, p.24. また、アーノルドはこのようにも言っていたという。「ヴェリンのお連れ合いはそんなに頻繁な外出を望んではいなかった。それはもっぱらウィリアムズ氏と他の人々の望みだったのだ」。Chapin, *op.cit.*, p.73.

136 前記の通り、神政政治を言われるマサチューセッツはむしろこの区別を厳密につけ、教会関係者が同時に行政官たることを禁じていた。このためマサチューセッツこそ「政教分離」の概念を進展させたと主張する歴史家もいる。Barry, *op.cit.*, p.169.

137 言うまでもないが、一般民衆とて異教徒や無神論者というわけではなく、“regeneration”というピューリタンの神学的プロセスを経っていないというだけのことである。See, Morgan, E. S., *Visible Saints : The History of a Puritan Idea*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1963.

戒の前半に示された安息日の遵守などの宗教的戒律に対する違反行為を処罰することはできない」というに留まり、逆に「教会指導者は十戒の後半に示された殺人の禁止など世俗的戒律に対する違反行為を処罰することはできない」とは決して言われることはなかった。

ちなみに、1652年にウィリアムズは『雇われ牧師論』¹³⁸という評論も書いているのだが、これに関しても、「世俗の政治権力が個人の信仰の問題に介入することを厳重に戒め、『政治団体としての国家が、国民に、ある特定の宗教、ある特定の礼拝形式やある特定の牧師団を強制したり、宗教的および政治的問題に関する宣誓や、十分の一税 … などを強制することはキリストの教えに反する』と警告した¹³⁹」と、同様の一方的な構図を採用して一面的に積極評価の対象となっている。次章において明らかにされる彼の独特の神学思想も考慮に入れた上で、「政教分離」と言った時、その保護法益はいったい何なのか、常に念頭に置くべきであろう¹⁴⁰。

2. 本章の到達地点とさらなる展開

本章では、ロジャー・ウィリアムズの政教分離思想を証明するものとして頻繁に取り上げられる「プロヴィデンス『入植誓約文』」の内容と成立経緯に関して、資料に即して従来の定説に再検討を加えることにより、〈ウィリアムズ = 政教分離〉という等式を解体することを試みた。

まず、①「入植誓約文」はウィリアムズではなくバプティストのリチャード・スコットによって書記されたものであり、②“for public good of our body in an orderly way”と“only in civil things”の語句も、スコットによって原文に補足されたものであるから（ここで“only in civil things”が置かれた位置上の不自然さも解消される）、③これをウィリアムズと結びつけることはできず、これまでのウィリアムズ評価には大幅な修正が必要である、ということ提起することができた。

ここで、本節までの到達地点から次章へ向けた展開にさらに説得力を加えると共に側面

138 *The Hireling Ministry None of Christs*, London, Publisher Unknown, 1652.

139 久保田、前掲書、52頁。

140 この問題には第三章・終章でもう一度詳しく立ち帰ることになるが、核心を突いたとも思われる先行研究として以下の指摘を挙げなければならない。「ロジャー・ウィリアムズの想像力が分離の壁を築いたのは、教会の権力範囲が拡大することを恐れたがゆえでなく、むしろ、そのような壁なしには教会を危殆に陥れるであろう世俗の腐敗を恐怖したが故であった」。Howe, M. D., *The Garden and the Wilderness*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965, p.6.

からの反論にも備えるため、もうひとつの事例を見ておかなければならない。時間的には次章の主題たるウィリアムズの主著、『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』¹⁴¹の後の事例となるが、1663年に取得されたロードアイランド「第二次特許状」の内容と成立過程がそれである。

第八節 ロードアイランド特許状とジョン・クラーク

1. ロードアイランド成立小史

当植民地においては何人も、今後いかなる時にも、いかなる意味でも、宗教の問題において見解を異にするとの理由で迫害・処罰・脅迫・尋問されることはなく、また何人も当植民地の公共の平穩を乱すことなく、この地の全領域において、何人も、今後いかなる時にも、自由かつ十分に宗教の問題に関して自らの判断力と良心を享受し、行使し得ること、しかし同時に彼らが平和的、静穏であり、自由を濫用して放縱、瀆神に陥ることがなく、市民生活を傷つけ他者を攪乱しない — これらのことが朕の意思であり喜びであることを、本特許状により公表・確認・制定・宣言する¹⁴²。

この、アメリカの独立後も1843年までほぼ同じ形でロードアイランドの州憲法として用いられることになる第二次特許状の文言もまた、ロジャー・ウィリアムズと「信教の自由／政教分離」とを結びつけるひとつの証拠書類とされてきた。ロードアイランドはウィリアムズによって創設されたのだから、その特許状には彼の思想が如実に反映されていると広く信じられている。前章で記したように、この特許状がチャールズ2世から下された時にはウィリアムズは大陸に帰っており、ジョン・クラーク医師の働きかけが大きな意味を持つのだが、そうであったとしてもウィリアムズのプランのもとで事態は推移したものと多くの研究者により考えられている。「この特許状は、その地域で最初にプロヴィデンス・タウンを設立したロジャー・ウィリアムズが、『信仰の自由の保障』と『政教分離』の制度としての実現を求めて二度の英本国渡航を含む半生を賭けて奮闘した成果である、と言えらる¹⁴³」、「彼〔ウィリアムズのこと〕は王政復古後、国王チャールズ二世と交渉して特許状

141 Williams, R., *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience: discussed in a conference between Truth and Peace*, London, Hanserd Knollys Society, 1644.

142 Bartlett, J. R., *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England, Vol. 2*, Providence, A. Crawford Greens and Brother, State Printers., 1857, p.5.

143 久保田、前掲書、327頁。

を再獲得するという外交的手腕を発揮 [した] ¹⁴⁴」という評価がその例である ¹⁴⁵。

しかし、本当にそうなのだろうか。その検証のためにはまず、英国植民地としてのロードアイランドはどのようにして形成されたのか、ごく簡単にでも振り返っておくことが極めて重要となる。

プロヴィデンス、ポーツマス、ニューポート、ウォリックの 4 つのタウンで構成されるロードアイランドははじめからそのようなものとしてあったのではない。まず 1636 年にロジャー・ウィリアムズとその追隨者がモシャサック河沿岸の広大な土地をナラガンセット族から譲り受け、そこをニュー・プロヴィデンス（後のプロヴィデンス）と名付け植民を開始する。次に、マサチューセッツを退去したアン・ハッチンソン、ウィリアム・コディントン、ジョン・クラークらが、ウィリアムズの斡旋により 1638 年、ナラガンセット族からプロヴィデンスに隣接するアキドネック島を買い受け、ここにポーツマス・タウンを設立する。その後、プリマスから追放されそのポーツマスに流れたサミュエル・ゴートンが持ち前の論理性を活かして当地で勢力を得るに至り、彼と対立状態にあったウィリアム・コディントンをアキドネック島の南端に追いやることになる。コディントンはこの地において、1639 年、ニューポート・タウンを設立する ¹⁴⁶。したがってこの時点で、アキドネック島に 2 つのタウンが誕生したことになる。

ポーツマスとニューポートはすぐに和解し 1640 年 3 月には連合政権を樹立するが、これを了としないゴートンは些細な事件を起こしてポーツマスを追放になり、今度はプロヴィデンスに流れ着いた。このサミュエル・ゴートンという人間はただのトラブル・メーカーではなくなかなかの人物だったらしく、プロヴィデンスでもすぐに人望を集め、そのため

144 小池正行、『英国分離諸派の運命』、木鐸社、1993 年、150 頁。

145 さらに以下のような観察もある。「信教の自由はその特許状〔第二次特許状のこと〕にも明記されており、ウィリアムズの終生の願いはここにロードアイランドの永続的伝統となって結実したのである」。森本、前掲書、127 頁。「バプティストのジョン・クラークと協力しながら、ウィリアムズは 1663 年、第二次特許状の獲得に成功した」。Hall, T. M., *Separating Church and State*, Urbana, University of Illinois Press, 1998, p.102.

146 ポーツマスからニューポートが分かれた経緯については幾つかの説があり、Bicknell, T. W., *The Story of Dr. John Clarke of Aquidneck*, Providence, Published by the Author, 1915, p.123, はゴートンには触れずに、ポーツマスでの人口増加とニューポートでの良港発見をその原因として挙げている。

の派閥分裂が生じることになった¹⁴⁷。このようなアノミー状態とマサチューセッツ、コネティカットなどの他植民地からの脅威に警戒感を抱いたウィリアムズは、自らの権威付けのために英本国政府の特許状を取得しようと本国に渡り、その結果得たのが1644年3月14日付「ニューイングランドのナラガンセット湾におけるプロヴィデンス拓殖植民地 (Colony of Providence Plantations in the Narragansett Bay in New England)」の第一次特許状である。

その後の派閥抗争に敗れたゴートンは、今度はプロヴィデンスのさらに南側に移り、ナラガンセット族から一帯の土地（シャオメットと呼ばれた）を購入する。ここが後のウォリックとなる¹⁴⁸。1643年1月12日付のゴートンへの土地譲渡証書が残っており、時間的にプロヴィデンスの特許状取得に先行しているから、その時点ではこの地は3タウンとは別の共同体として存在していたことになる。1646年5月15日、英国の植民地委員会はゴートンのウォリックへの入植権を認める裁定を下し、1647年5月19日から21日まで開催されたプロヴィデンス拓殖地総会議はこれを受けてウォリックにタウンとしての当時者能力を与える決定を行っている¹⁴⁹。ウィリアムズやコディントンと争いを起こして来たゴートンであったが、この時にはウィリアムズが持ち帰った特許状と彼らの見せる宥和的態度を前にして、正式にプロヴィデンス拓殖植民地に加入する。ここで初めてプロヴィデンス、ポーツマス、ニューポート、ウォリックの4タウンが出揃う。

つまり、ひとくちに「ロードアイランド」と言ってもロジャー・ウィリアムズの影響下にあったのはひとりプロヴィデンスだけで、他の3タウンは全き自治に基づき運営されて

147 ゴートンは英国コモン・ローを尊重することにおいて人後に落ちなかった。たとえば彼がプリマスを追放されたのは、「教会内で笑った」咎で裁判に掛けられた自分のメイド (Ellen Aldridge という) を弁護するにあたって、プリマスでは検事と裁判官が同一人物となっており、これはコモン・ローに反すると、もっとも至極な論理を展開したことにより「侮辱罪」に問われたことを原因としている。またその後ポーツマスを去ったのは、些細な暴力事件に巻き込まれたやはりメイドを弁護するに際して、ポーツマスは特許状を持っておらず、「それ自身で立っている」に過ぎないから、裁判そのものに正当性がない、と主張したことを背景としている。Richman, I. B., *A Study in Separatism*, Boston and New York, Houghton, Mifflin and Company, 1905, pp. 21~22.

148 但しこの時点ではゴートンは特許状を得ていないから、本人の言を借りるなら、ウォリックは未だ「それ自身で立っている」状態である。

149 Bartlett, *op.cit.*, Vol. I, p.148.

いたということである（良港に恵まれたニューポートは経済的にもプロヴィデンスに先行し、18世紀には奴隷貿易で栄えるようになるのは、「自由」の歴史の皮肉である¹⁵⁰）。したがって、ロードアイランドに特許状が出たからといって、それがただちにプロヴィデンスのロジャー・ウィリアムズに関係するということとはできない。本節冒頭の名句を掲げる第二次特許状はジョン・クラークによって取得されたという事実の意味するところを再考する必要がある所以である。

2. 代議員総会の記録

やっと4つのタウンがまとまったロードアイランドであるが、かねてからサミュエル・ゴートンに敵愾心を持つニューポートのウィリアム・コディントンは、ゴートンの影響下にあるウォリックとの連合には反対であった。このため自らポーツマスとニューポートの両タウンの「総督」に就任し事実上の独立を宣言すると共に、1651年には英本国務会議、ニューイングランド植民地連合もこれを認めるに至って、植民地としてのロードアイランドは始まって以来の分裂の危機に直面することになった。ロジャー・ウィリアムズとジョン・クラークが英本国に渡航したのは、このような情勢を受け、コディントンに対抗するため1644年の第一次特許状を議会に再確認してもらったためであった。1652年初頭までに本国に到着した両名は同年10月2日の国务会議の決定においてかろうじてこの目的を達し、コディントンの野望には歯止めが掛けられることになった。1654年、大役を果たしたウィリアムズは大陸への帰路につくのである。

ひとり英国に残ったクラークはあたかも「ロードアイランド大使館職員」のような役割を担っていたが、その間の1658年、オリバー・クロムウェルが死亡し息子のリチャードが後継となった。この事態を受け、今度はリチャードに対して44年特許状の再確認を依頼しようとしていたところで彼が権力の座を去り¹⁵¹、60年にはチャールズ2世による王政復古が実現する。

今回は共和制から王制への移行、言ってみれば反革命であるから、特許状の確認ではな

150 1652年、ロードアイランドでは北アメリカで初の奴隷制を違法とする法が制定されたが、この法は結局施行されず、当地は独立戦争の後までニューイングランドの中でも飛び抜けて奴隷の数が多地域であり続けた。

151 現代人の感覚からは理解に苦しむ話だが、これは文書の名義がオリバーの個人名になっていたからで、人が替われば発行された書類の効力には疑義が生じると考えられていたらしい。

く新取得が必要になると考えられた。ロードアイランドの代議員総会（もちろん個人としてのロジャー・ウィリアムズではない）はクラークにそのための全権を委任し、これを受けてクラークは国王から新たな特許状を受けるべく行動を開始するのである。問題の焦点は、これから後の新特許状取得にあたって、その文言・内容に関し、ウィリアムズがクラークに指示を与えていたかどうか、ということになる。与えていれば先に見た新特許状の名文句はウィリアムズのものであり、そうでなければその名誉はジョン・クラーク医師の独占ということになる。

『ニューイングランドにおけるロードアイランドとプロヴィデンス拓殖植民地に関する記録：第1巻』¹⁵²には、この間の経緯が詳しく記録されている。まず、1660年10月18日の代議員総会（The General Court of Commissioners）ではクラークからの手紙が読み上げられた後、特許状取得に関する彼への全権委任の議決がなされるが、ウィリアムズはこの会議には出席していない。クラークへの委任内容としても、ロードアイランドは共和制下の議会からきちんと特許状を付与された植民地であったことを宣言し、植民地としてのすべての特権、自由、境界の確認を求めべきことが述べられるのみで、信教の自由云々について議論された形跡はない¹⁵³。

続く1661年5月21日、22日の総会（The General Court¹⁵⁴）では、特許状獲得の促進材料としてウィリアムズに旧特許状の提出を求め（この回もウィリアムズは出席していない）、その写しをクラークに送付することが議決されている¹⁵⁵。その他にも多くのことが話し合われているが、クラークに加えて新たな代表を送ることと、その派遣費用（200ポンド）を各タウンがどのように分担するか以外には目立った記録はない（予定されていた新代表は結局渡英しなかったらしいが、その理由は「たぶんクラーク氏からの手紙のためである」とされている¹⁵⁶）。

記録上はこの次となる1661年8月27日の代議員総会にはウィリアムズも出席している。しかしながらここではクラークに当面の資金を送金すること、彼の奮闘への謝意を表す手

152 Bartlett, J. R., *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England, Vol. 1*, Providence, A. Crawford Greens and Brother, State Printers., 1856.

153 *Ibid.*, pp.431~434.

154 表記は異なるが、代議員総会と同一の会議と思われる。

155 Bartlett, *op.cit.*, Vol. 1, p.445.

156 Staples, *op.cit.*, p.129. 手紙の内容は不明である。

紙を書くこと、各タウンの費用分担のあり方、という事務的事項以外には特許状関係の記録は残っていない¹⁵⁷。

さらに続く 1662 年 5 月 22 日と 5 月 25 日（この回は延長されて 6 月 17 日にも開催）の代議員総会にもウィリアムズは出席しておらず、討議内容もマサチューセッツやネイティブとの関係に係わるものが主で、特許状についてはクラークに支払う費用と植民地の境界に関するもの以外は議題に上っていない¹⁵⁸。総会に集った代議員たちとしては、この件については優秀な大使たるクラークに任せた、ということなのだろう。

3. クラークの請願書

この資料記録の叙述は 1662 年 6 月 17 日の末尾に一旦 FFINIS.[sic] と置かれ、その下に加えて「ロードアイランド植民地の代理人たるジョン・クラークによる国王陛下に向けた請願 (*Petition of John Clarke, Agent of the Colony of Rhode Island, to the King*)」と「ロードアイランドからチャールズ 2 世国王陛下への 2 度目の挨拶 (*Second Adress from Rhode Island to King Charles the Second*)」の 2 種の請願が掲載されている¹⁵⁹。

一通目には、ロードアイランドの住民たちは神の礼拝に関する信仰上の理由によりもとの居住地を離れる決心をし、ロードアイランドではその自由を獲得したいという希望が穏やかに述べられている。44 年の旧特許状は英国議会両院の委任を受けた委員によって正当に授与され、それにより拓殖地の一般的経営が任されたと論じる^{くだり}件は、代議員総会の要請を反映したものと考えて良いだろう。長文の請願書でもあり、ここではことさらに信教の自由について特筆している印象は与えない。

ところが二通目になるとトーンは強まり、「請願者たち [ロードアイランド住民のこと] は、謹んで国王陛下にご厚意のあられんことを祈ります。… [請願者たちは] 世俗国家の繁栄は信仰についての完全な自由によってもたらされ、また最も確実に維持されることを実地の試みで明らかにしたいと考えます¹⁶⁰」と書き込まれている。こちらも長い文章なの

157 Bartlett, *op.cit.*, Vol. I, pp.447~450.

158 *Ibid.*, pp.467~485.

159 *Ibid.*, pp.485~491. 資料上は両者共に日付はないが、この時期 (1662 年) のものであることは確かであると思われる。また、これらの請願書の署名者は共にジョン・クラークひとりである。

160 *Ibid.*, pp.490~491.

だが、この部分はクラークが自らの確信を吐露した名文句として全体の中でも異彩を放っている。

これらのクラークの請願は 1662 年 9 月 25 日の英本国植民地委員会において審議に付され、さらに 1 年後の 1663 年 7 月 8 日についてチャールズ 2 世の特許状の交付が「北米ニューイングランドの英領植民地たるロードアイランドとプロヴィデンス拓殖地の総督およびその政治結社 (The Governor and Company of the English Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England, in America)」に対して実現することになる。

ポーツマスとニューポートが位置する島名としての「ロードアイランド」がロジャー・ウィリアムズが創始した「プロヴィデンス」と分かれて、しかも先に記されていることが、新特許状獲得に際してのクラーク医師のイニシアティブを物語っている¹⁶¹。その内容に関してクラークは、独走、暴走ということはないにせよ、ウィリアムズはもとより代議員総会の細かな指示を受けずに独自の判断で創案したと、上記の資料から結論づけることができるだろう。本節の冒頭に掲げた、読みにくい格調高い特許状文言はプロヴィデンスのロジャー・ウィリアムズに関連づけることはできない。それはニューポート出身のジョン・クラークが表現した思想なのである。

尚、少し横道に逸れるのだが、これと同様の解釈の過誤が、1657 年に宗教的迫害を逃れて避難して来たクエーカーに対してロードアイランド当局が見せた庇護的態度に関してもウィリアムズと結びつけられた通説になってしまっているため、ここで簡単に説明を加えておく。

1640 年代からクエーカーは、マサチューセッツ、プリマス、コネティカット、ニューヘイヴンの植民地連合による迫害を逃れ、当地のニューポートに流入していたが、その排除を求める同植民地連合理事会に対して、ロードアイランド側は彼女らの信教の自由を根拠

161 ウィリアムズにロードアイランドを代表させるのが研究者の常だが、これは正しいとは言えない。プロヴィデンス・タウンが形姿を整えた 1638 年から彼が他界する 1683 年までに、ウィリアムズがプロヴィデンス、もしくはロードアイランド州で得た公式の指導的立場は、1654 年 9 月から 1657 年 5 月までの「ロードアイランド議長 (President)」のみである（この間、延べで 27 人が要職に就いている）。また本稿の分析を裏付けるかのように、第二次特許状獲得後のロードアイランド総督職 (Governor) は、1663 年から 1727 年 4 月 26 日まで、延べ 18 名のすべてが (ジョン・クラークの出身地たる) ニューポート住民により占められている。Richman, *op.cit.*, *Its Making*, pp.345~347.

に、これをやんわりと拒絶している（1657年10月13日付書簡）¹⁶²。この時のロードアイランド総督はニューポートのベネディクト・アーノルドであり（当然のこと拒絶を伝える書簡の筆頭署名者はアーノルドで、副署者4名のうちにもウィリアムズの名前はない）、また、植民地連合の恫喝を滞英中のジョン・クラークを通じて英本国に相談する構えを見せていたのは、ジョン・サンフォードという会合書記（Clerk of the Assembly）である¹⁶³。つまりここにウィリアムズは、少なくとも主要なアクターとしては関係していない。この件に関して、「プロヴィデンス拓殖地は、創設者ロジャー・ウィリアムズの信念と努力の成果として、信教の自由を保障し、宗教難民〔この文脈ではクエーカーを指している〕を受け入れていた¹⁶⁴」と記す研究もあるのだが、クエーカーの主な流入先はウィリアムズの影響下にあるプロヴィデンスではなく島部のニューポートであったことを考えても、クエーカーの保護をウィリアムズに関連づけることは、第二次特許状の経緯と同様、正しくないのである。

4. 第一次特許状とバプティスト

念には念を入れ、代議員総会の記録に残らない、ウィリアムズによる暗黙かつ事実上の指示の可能性を否定するために、ここで文字通りウィリアムズその人が獲得した1644年の第一次特許状の内容を瞥見しておこう。この時のウィリアムズ派遣はプロヴィデンスの独断でなされているからニューポート側からの指示や影響はない（そのためにウィリアムズ帰国後にタウン間で問題が生じたことは第一章で見た通りである）。また先に見た「プロヴィデンス『入植誓約文』」が1638年のものとされるから、通説に従えば、この時点では彼は信教の自由と政教分離の思想を確立していた筈である。この第一次特許状は『記録：第1巻』に約4頁の分量で全文が収録されているが¹⁶⁵、英本国議会により確認されているのは、自発的合意に基づくプロヴィデンス拓殖地の土地と住民に対する自治能力、刑罰を含む立

162 ウィリアムズは著作等において一貫して何の疑問もないかのように蔑称たる「クエーカー」の語を使っているが（但し、時には「クエーカーと呼ばれる人たち」という使い方をしていく）、興味深いことに、ここでアーノルドは「いわゆるクエーカー（these quakers (so called)）」と書いている（「クエーカー」の呼称が蔑称であるということは、当時から共通認識であった）。*Ibid.*, p.377.

163 *Ibid.*, p.380.

164 久保田、前掲書、319頁。

165 Bartlet, *op.cit.*, Vol. 1, pp.143~146.

法能力、多数の合意を得た司法官の任免能力などであり、信教の自由には全く言及されていない¹⁶⁶。当時はピューリタン革命の進行中であったという時代背景を考慮に入れても、第一次特許状と第二次特許状の趣旨の相違は劇的に大きい¹⁶⁷。第一次特許状の文言がウィリアムズ思想のすべてを表現するものでないことは言うまでもないが、同時に彼がこの内容に少しでも遺憾の念を持っていたと考える材料もない¹⁶⁸。それどころか第一章で見たように、この第一次特許状取得の手助けをしたヘンリー・ヴェインに謝意を伝える1658年8月25日付のウィリアムズの手紙には「この偉業〔第一次特許状獲得のこと〕と、私たちの間にある新たな自由の甘い果実を収穫して味わうにあたっては、このヴェイン卿の助力は感謝の念をもって思い出され、記録されることでしょう¹⁶⁹」と手放しの満足を表している。この点からも、第二次特許状の内容にウィリアムズは関わっていないことが間接的に明らかになる。

ところで、この特許状の内容とその獲得に大きく寄与したニューポートのジョン・クラーク医師も、前出の「入植誓約文」を政教分離文書に変えたプロヴィデンスのリチャード・スコット同様、バプティストである。この教派が信教の自由に関して他に一步先んじた認識を獲得していたのは確かなようである。しかしながら、ジョン・クラークをはじめ23名の成人男子がマサチューセッツ神政政治の下にあったボストンを離れ、信仰の自由を求

166 第一次特許状に見られるのは例えばこのような文言である。「〔プロヴィデンス拓殖地は〕全員の自発的同意であれ、多数決制であれ、最も適当と思われる方法に則った市民政府の統治形態により自らを治め、そして律すること。…本拓殖地の法規、政体、刑罰は、当地の実態と構成が許す限りにおいて、英国の法に合致したものであること」。

167 従来のウィリアムズ像を前提とすると理解困難なこの事実を説明するため、「この特許状〔第一次特許状のこと〕が交付された時の英国では、信教の自由・寛容は政治、宗教的に大きな論点となっていた。議会でもウェストミンスターでも幾人かはこれに賛成であったが、大多数は反対の立場であった。したがって、議会の精査を経過しなければならないいかなる文書も、信教の自由については多く語らない方が賢明だったのである」と観測するものもある。Richman, *op.cit.*, *A Study*, p.179.

168 もしも事が思惑通りに運んでいないのならタウン側に連絡・相談がありそうだが、この間、記録に残った限りではウィリアムズは全く手紙を書いていない。『血塗れの教義』の執筆に没頭していたようである。

169 Bartlett (ed.), *op.cit.*, *Letters*, p.306.

めてアクイドネック島に移住する際に作成した誓約文書（1638年3月7日付）は、予期に反して（もしくは予想通りというべきか）、実に以下のように宣言されている。短いものなので全文を引用する。

以下に名前を記された我々はエホバの御前にて、ここに厳肅に政治的集団（Bodie Politick）を結成する。そして神の助けにより、我々自身、その命と財産を、王の王であり主の主であるイエス・キリストに、また導きと裁きのために、主の聖なる真実の言葉において我々に与えられるすべての完全でまったき律法に、委ねるものである。

『出エジプト記』第24章3,4節

『コリント後書』第11章3節

『列王紀略』（下）第11章17節¹⁷⁰

同日、たぶん上記誓約に引き続いて、ウィリアム・コディントンがこの団体の士師（Judge）に選ばれ、「神のご加護あらんことを」で結ばれる誓約文にサインをしている¹⁷¹。「士師」は、旧約聖書の『士師記』、もしくは新約聖書の『コリント前書』から採られたものと思われる。さらに、先に見たクラークによる国王宛の2通目の請願にも、引用文の後には実に、「そして、福音の原則に正しく基礎づけられた真の敬虔こそが至高権力にとって最良・最高の安全をもたらすのです¹⁷²」という政教一致の文言が続いているのを読者は発見するのである¹⁷³。

私たちは、このような精神で構築された政治的集団を「政教分離」とも「信教の自由」とも関連づけることはない。そこから異教徒、不信心者に与えられるのは、ひとつのキリスト教精神に基づく「寛容」とどまるからである。保障の対象はあくまでもこれまで迫害を受けてきた「私の信仰の自由」だからである。上記第二次特許状の名言も、良く読むなら、為政者による宗教的弾圧を禁止することがその本旨であり、信仰とは別の領域としての世俗社会の運営の方法論に及ぶものではない。言ってみれば「帝力何有於我哉」であり、いくら延長してみても、それは政権担当者としての近代的統治原理を指し示すことは

170 Bartlett, *op.cit.*, Vol. 1, p.52.

171 *Ibid.*, p.53.

172 *Ibid.*, p.491.

173 第二次特許状についても、その中にある「瀆神に陥ることがなく」という留保文言が本状の背景を表現している。

ないのである¹⁷⁴。

アメリカの法哲学者マーサ・ヌスbaumは最近の著作において、「彼〔ジョン・ロールズのこと〕がウィリアムズを念頭に置いたり、その著作を読んだりしたことを示す兆候はない」と書きながら、「ウィリアムズの不偏性の考えはこれに似ている。…ウィリアムズはロールズの著作の文章を好むだろう」という推理によって21世紀の法哲学とウィリアムズを強引に連結した¹⁷⁵。久保田泰夫はロードアイランド第二次特許状の意義を確認する文脈で、「この信仰の自由の保障は、百十年あまり後のアメリカ合衆国憲法の修正箇条に受け継がれている。アメリカ建国当時の指導者がロジャー・ウィリアムズの著書や論説を読んだことを示す証拠はない。…それを読むことはアメリカでは事実上不可能であったと推測される」と、前後矛盾するような言葉を綴りながら、加えて「その時代を先取りした内容の

174 バプティストはプリマス植民地内部に、あたかも「飛び地」の如く独自の教会を持つタウンを設立したことがある。ジョン・マイルズが1667年にプリマス内のスワンシーに建てた教会は「信教の自由」を求めて新設したものだが、その地に住み、土地を授与されるための条件としてバプティストは以下の3点を要求していたという。①三位一体論、キリスト両性論、限定的贖罪論などの正統教理への信仰、②第一週日（日曜）の礼拝の遵守、③官憲や牧師など聖俗両秩序の尊重。森本、前掲書、90頁。

同様のことは「信教の自由」を掲げてクエーカーのウィリアム・ペンによって創設されたペンシルヴェニア植民地についても言える。研究書に以下の記述がある。「ペンシルヴェニア憲法は…植民地がキリスト教倫理にもとづいて建設されたものであり、統治自体もその機構も神の意思を実現するための道具に過ぎないというペンの理念を述べ、…信仰の自由については、有権者と公職にある者はキリスト教徒でなければならないが、…一神教を信仰する住民すべてに信仰の自由を保障している。その他、日曜日の労働を禁じ、…舞台劇、賭け事、飲酒、ダンス、闘鶏や牛攻めや熊いじめなどのスポーツを禁じている」。岩井淳、『複合国家イギリスの宗教と社会：ブリテン国家の創出』、ミネルヴァ書房、2012年、218~219頁。ちなみに初代1776年ペンシルヴェニア憲法は前文において“WE, the people of the Commonwealth of Pennsylvania, grateful to Almighty God for the blessings of civil and religious liberty, and humbly invoking His guidance, do ordain and establish this Constitution.”と謳い、第3条では“All men have a natural and infeasible right to worship Almighty God according to the dictates of their own consciences…”と規定している。

175 Nussbaum, *op.cit.*, pp.57~58.

先進性」を賞賛した¹⁷⁶。

私たちは、このような賛辞をバプティストに対して聞くことは決してないし、今後もたぶんないであろう。重ねて言うが、彼らはキリスト教のひとつの教派として自らの信仰の自由を目指していた（に過ぎない）からである。

実際、この本において（in this book）ウィリアムズが唱導した自由の諸原理は、その後の著作と相俟って、彼の世代を 200 年以上先んじていた。そしてそれらは、現代の最も進んだ思想とも完全に一致するのである¹⁷⁷。

バプティストはもとより、17 世紀半ばのどんな思想家にも与えられることのない、この最大級の賞賛の根拠に置かれているのはウィリアムズが書いた「この本」である。

次章においてその「本」、— 『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』の分析に取りかかることとする。

176 久保田、前掲書、328 頁。

177 Straus, *op.cit.*, p.141.

First. That the blood of so many hundred thousand souls of protestants and papists, spilt in the wars of present and former ages, for their respective consciences, is not required nor accepted by Jesus Christ the Prince of Peace.

Secondly. Pregnant scriptures and arguments are throughout the work proposed against the doctrine of persecution for cause of conscience.

Thirdly. Satisfactory answers are given to scriptures and objections produced by Mr. Calvin, Beza, Mr. Cotton, and the ministers of the New English churches, and others former and later, tending to prove the doctrine of persecution for cause of conscience.

Fourthly. The doctrine of persecution for cause of conscience, is proved guilty of all the blood of the souls crying for vengeance under the altar.

Fifthly. All civil states, with their officers of justice, in their respective constitutions and administrations, are proved essentially civil, and therefore not judges, governors, or defenders of the spiritual, or Christian, state and worship.

Sixthly. It is the will and command of God that, since the coming of his Son the Lord Jesus, a permission of the most Paganish, Jewish, Turkish, or anti-christian consciences and worships be granted to all men in all nations and countries: and they are only to be fought against with that sword which is only, in soul matters, able to conquer: to wit, the sword of God's Spirit, the word of God.

Seventhly. The state of the land of Israel, the kings and people thereof, in peace and war, is proved figurative and ceremonial, and no pattern nor precedent for any kingdom or civil state in the world to follow.

Eighthly. God requireth not an uniformity of religion to be enacted and enforced in any civil state; which enforced uniformity, sooner or later, is the greatest occasion of civil war, ravishing of conscience, persecution of Christ Jesus in his servants, and of the hypocrisy and destruction of millions of souls.

Ninthly. In holding an enforced uniformity of religion in a civil state, we must necessarily disclaim our desires and hopes of the Jews' conversion to Christ.

Tenthly. An enforced uniformity of religion throughout a nation or civil state, confounds the civil and religious, denies the principles of Christianity and civility, and that Jesus Christ is come in the flesh.

Eleventhly. The permission of other consciences and worships than a state professeth, only can, according to God, procure a firm and lasting peace; good assurance being taken, according to the wisdom of the civil state, for uniformity of civil obedience from all sorts.

Twelfthly. Lastly, true civility and Christianity may both flourish in a state or kingdom, notwithstanding the permission of divers and contrary consciences, either of Jew or Gentile.

第三章 『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』¹

— 予型論と黙示思想を基礎に置いた「信教の自由の書」の内在的分析 —

《タイトルのない第一序文》

本章で分析の対象とする『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』は、手許の版で364頁あり、これが2部構成の138章に分かれている。詳しい構成は第二節で説明するが、内容は晦渋で反復が多く、現在の目から見ると文法的に構造が整わない部分もある。この書物を論じる本章ではまず本書の要約を掲載すべきところ、論旨の整う形でこれを切り詰めるのは必ずしも容易ではない。加えて序章で述べたように、この書を評する際の通説たる「信教の自由」の根拠（と思える）部分とそうでない部分が本文中に乱雑に混在しており、これをまとめる際に予断が入り込む懼れがないとは言い切れない。そこでここでは、— 後にも参照するため煩雑になるのだが — ウィリアムズ本人が本書冒頭に掲載したアフォリズム風の序文を全訳して参考に処することとする。

ウィリアムズは本書に三つの序文を与えており、第二・第三序文にはそれぞれのタイトルが付されているが（第二節にて後述）、以下の第一序文にはそれらしきものはまったくなく、ブランクの後、頁の中段からいきなり宣言が始まっている。箇条書きであることとも相俟ってはじめてから独特の印象を与えるのだが、書物の序文には著者の考えがまとめられるのが常であるように、ここにもウィリアムズの主張の要点が簡潔に述べられている。

ウィリアムズはこれらのことがらを本文において確かに言っている。本章はウィリアムズが実はこのようなことを主張していない、と論証しようとするものではない。本章は、彼をしてそう言わしめた動機はいったい何であるのか、と問うものである。

以下がその第一序文の全文である。

○

はじめに、数十万人のプロテスタントとカトリックの血が、過去と現在の戦争で、その良心（consciences）の名の下に流されたことは、平和の王であるイエス・キリストによって要求されるものでも、また受け入れられるものでもない。

2番目に、良心の大義を理由とする迫害の教義に反対して書かれたこの作品〔『血塗れの教義』のこと〕には、含蓄に富む聖句や議論が満ちあふれている。

1 Williams, R., *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience: discussed in a conference between Truth and Peace*, London, Hanserd Knollys Society, 1644.

3 番目に、〔ジョン・〕カルヴァン氏や〔セオドロス・〕ベザ、〔ジョン・〕コトン氏、そしてニューイングランド教会の牧師たち、また様々な人々によって作られた聖句や反対論には〔本書において〕満足な回答が与えられ、良心の大義を理由とする迫害の教義〔の内容〕を実証することになる²。

4 番目に、良心の大義を理由とする迫害の教義は、祭壇の下で復讐を求める人々が流した血に対して責任があることが証明される。

5 番目に、司法官を持つすべての世俗社会はそれぞれの構成と行政において本質的に世俗的であることが証明され、それゆえ〔その社会は〕、精神的な、つまりキリスト教の世界と礼拝について裁定したり、統治したり、擁護したりすることはない。

6 番目に、神の子イエスの来臨以来³、異教徒、ユダヤ教徒、トルコ人〔イスラム教徒のこと〕、また反キリスト者の良心と礼拝がすべての民族と国において認められること、また彼らと戦う場合には、精神的ことがらにおいて征服することができる剣、すなわち神の聖霊の剣、神の言葉のみによるべきことが神のご意思であり⁴、命^{めい}でもある。

7 番目に、〔旧約聖書中の〕イスラエルの国家、その王と民は、平時にも戦時にも、比喩

2 コトンについては後に詳述するが、たとえばカルヴァンは『キリスト教綱要』（1536 年）において、またベザ（ベーズ）は『為政者の臣下に対する権利』（1574 年）において、世俗権力が宗権側に便宜を図ること（為政者が教会への関心を喚起しこれを保護すること。また、司法・軍事力による宗教的不満分子の処罰など）を主張している。ウィリアムズはこれを論破したと自賛しているのである。カルヴァン、J. 著、『キリスト教綱要』（渡辺信夫訳）、新教出版社、1996 年、236、241~242 頁。／『宗教改革著作集 第 10 巻』（丸山忠孝訳）、教文館、1993 年、143 頁。

3 版によってはこの部分“since the coming of his Son the Lord Jesus”にパーレンが付くものがある。1866~74 年に刊行されたナラガンセット・クラブ版以降から見られる現象のようである。

4 この「神の聖霊の剣、神の言葉」とは、『ヨハネ黙示録』第 1 章 16 節にある「その右手に七つの星を持ち、口からは、鋭いもろ刃の剣が突き出ており…」等からのものである。また、「神・言葉・聖霊」の並列表記は『ヨハネの第一の手紙』の第 5 章 7~8 節にかつてあった以下の文言から来ている。「天において証言する者は父・みことば・聖霊の三つであり、これら三つは一つである」（“Comma Johanneum”という）。この部分はテキスト・クリティークの発展により後世の挿入であることが確認されたが、ウィリアムズの時代にはすべての版にそのまま記載されていた。これは「三位一体」を窺わせる聖書で唯一の箇所であり、後世の挿入であると確認されたことはキリスト教体制にとって激震であった筈だが、よく耐え抜いて現在に至っている。

的、儀礼的なものであり、現世のいかなる王国、世俗国家でもそれに従うべき模範、前例ではないということが証明される。

8 番目に、神はいかなる現世国家においても、宗教の統一が法により規定され強制されることを求めているのではない。そのような強制的統一は、遅かれ早かれ内戦、良心の強奪、僕のうちにあるキリスト・イエスへの迫害、そして幾百万もの人の偽善と破滅の最大の契機となる。

9 番目に、現世国家において宗教の強制的統一を維持するなら、ユダヤ人をキリストに改宗させようとする我々の欲望と希望を必ずや破棄しなければならない⁵。

10 番目に、ひとつの民族や国家を通じて宗教を強制的に統一することは、聖俗を混同することになり、キリスト教と礼節 (civility)、さらにイエス・キリストが肉体をもって来られたことを否定することになる。

11 番目に、国が認めるもの以外であっても、他人の良心とその礼拝を認めるなら、神にしたがい、確かで持続する平和を獲得することができる。つまり世俗国家の英知にしたがった、すべての種類の世俗的服従が統一されるための十分な保証が得られるのである。

12 番目に、最後になるが、真の礼節とキリスト教は、それがユダヤ教徒だろうが異教徒だろうが、多様な相反する信仰を認めても、国家内・王国内に於いて共に繁栄することが可能である⁶。

5 キリスト教神学には終末の前にユダヤ人のキリスト教への改宗が必要であるという教義がある。『ゼカリヤ書』にある幾つかの記述を根拠にしていると言われる。特にラビ文献を研究するヘブライ学の興隆によりもたらされたもので、ここから、中世までは卑賤視されていたユダヤ人に対して特別な意味が与えられることになったという。岩井淳、『千年王国を夢みた革命』、講談社、1995年、30頁。

6 Williams, *op.cit.*, pp. B[sic]~2.

第一節 ジョン・ロック『寛容に関する書簡』について⁷

1. 歴史的な背景

時代というリバイアサンに純白のキャンバスを与えられる人類は、そのうちのほんの一握りの天才を使って後代に残る古典的名著をそこに描き込む。ジョン・ロック(1632~1704)の場合、政治思想史の文脈で語られる『市民政府二論』(*Two Treatises of Government*, 1689)と、哲学分野の『人間悟性論』(*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690)が代表作とされるが、実は『寛容に関する書簡』(1689年)という、信教の自由に関する書物もこの啓蒙思想家はものしている。

本節では、ウィリアムズの『血塗れの教義』の分析への出発点として、ロックによる『書簡』を取り上げる。ウィリアムズより一世代後、彼の生地イングランドで「寛容思想」を形成したロックの著をウィリアムズと並べることにより、この領域におけるウィリアムズの特異な「進歩性」が鮮明になると思われるからである。

現在使われている「寛容」の概念は、「宗教改革の結果として、カトリック普遍主義が崩壊すると共に、多くの同時代人が宗教的な寛容を重要な課題または争点として認識するようになった⁸」結果として獲得されたものだという。「宗派間の対立感情が頂点に達する宗教戦争の時代には、寛容は信仰の弱さの表現として否定的に考えられたが、やがて宗教戦争から平和に移行する段階になると、寛容はいわば必要悪として暫時的にはあるが肯定され、信仰の問題というよりも国家理性を優先する立場から⁹」これが求められたのである。情熱的なプロテスタントイズムとカトリシズムの抗争というより、むしろ政治的妥結としてヘンリー治下の国教会制度が採用されたイングランドの歴史を見るなら、上の説明の妥当性と共に、ここにおいてウィリアムズ、ロックという英国出自の思想家の寛容思想を比

7 Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, London, Printed for A. Churchill, 1689. ここではこの『書簡』が扱う「信教の自由」関連概念に絞って、分析の俎上に載せることになる。言ってみれば〈各論〉であり、ロックの社会契約説が大きく「人権」にもたらした〈総論〉としての意義は別に論じる必要があり、本稿序章において若干詳しく取り上げた。本節では論旨の展開のために現時点を基準とした時代錯誤的な評価をあえて行うものであり、ジョン・ロックの思想と業績を些かでも軽んじようとするものではない。

8 深沢克己他編、『信仰と他者 — 寛容と不寛容のヨーロッパ宗教社会史』、東京大学出版会、2006年、i頁。

9 同書、同頁。

較する理由も了解されるものと思われる。

現在私たちが手にする書物としての『寛容に関する書簡』は、*Epistola De Tolerantia* というロックの手によるラテン語の文章と、これを英語に翻訳した「寛容に関する書簡」(*A Letter Concerning Toleration*、版により訳者は異なる)、さらにロック自身による英文の「寛容に関する第二・第三・第四書簡」(*A Second Letter Concerning Toleration : A Third Letter For Toleration : A Fourth Letter For Toleration*)の3通の書簡、合わせて五つの書簡群から構成されるものが多い。しかし、成立の動機・背景は前二者(ひとつはラテン語から英語への翻訳のため、実質的には一通)と後三者で異なるため、これらは別のものと考えた方が理解は容易となる。

まずラテン語オリジナルは、オランダのライデン神学校教授たるフィリップ・リンボルクがロックとの交歓を通じて執筆を慫慂したものであり、このため「書簡」としての宛先もリンボルクとされている¹⁰。ロックが関与せぬままこの書簡が1689年に出版されると、感銘を受けた英国商人のウィリアム・ポプルが新規に英訳を試み、英語版である *A Letter Concerning Toleration* が成立する。その後、英国国教会の牧師たるジョナス・プロウストがこれに対して「寛容書簡の議論・略考と回答」(*The Argument of the Letter Concerning Toleration Briefly Considered and Answered*)という反論文を發表し、応えてロックは上記 *Second* (1690年)を書く。プロウストの再反論(ややこしいが、*A Third Letter Concerning Toleration* という)に対して *Third* (1692年)、プロウストの再々反論(またややこしいが、*A Second Letter to the Author of the Three Letters for Toleration* という)に答えてロックの *Fourth* (1704年・未完)と、ふたりの論戦は続くことになる。この間だけでもざっと15年あるのだが、ロックの寛容への関心はさらに長く、歴史的には1660年の終わり頃に「問い：世俗権力は宗教的崇拝に関して非本質的ことがらの使用を合法的に課し、決定することができるかどうか」(*Question : Whether the Civil Magistrate may Lawfully Impose and Determine Use of Indifferent Things in Reference to Religious Worship*)という論稿を、晩年の1698年にはプロウストとの論争を離れた上で「聖職者」(*Sacerdos*)という寛容に関連する文章を書いているから¹¹、このテーマは彼の終生の関心事であったと言って良いだろう。

ロックがこのように「寛容」に深いこだわりを持ったのは、彼の活動時期が英国王政復

10 但し呼びかけは、“Honored Sir,”とあるのみで、文面上誰であるのか明らかでない。また「書簡」とはいうが、もちろん文字通りの手紙ではなく、書簡形式の論文である。

11 井上公正、『ジョン・ロックとその先駆者たち』、お茶の水書房、1978年、335頁。

古（1660年）から名誉革命（1688年）を経て17世紀末にあったことに関係している。1640年代のピューリタン革命期から続く社会的混乱、市民革命の過程において展開された政治闘争は時に宗教の衣を纏って俗権と聖権が複雑に絡み合い、宗教的な迫害を伴いながら同時に市民の世俗的諸権利を侵していた。王政復古後の反動的諸施策（“Clarendon Code”が典型例）は端的に国教擁護の法律であり、市民の進出を王党派のために阻止しようとして採られた宗教政策であった。ロックは、このような英国内の政治的・社会的混乱の原因を民衆に対する為政者の抑圧、聖職者の不寛容な態度、さらに両者の結託による非国教徒への迫害に帰し、問題解決のために国家と教会の役割の明確化、それに伴って一定の信教の自由を求めたのである。この思想的背景には、彼の社会契約論にあるように、市民の自由権・財産権（property）を社会的混乱から護るという意図を見て取ることができる。言い換えるなら、ロックにとっては「寛容」はどこまでも市民社会防衛のための手段として発想され、私たちが知る人間の権利としての位置を占めるものとは必ずしも言えない¹²。その意味において〈Toleration = 寛容〉という言葉が発散する時にネガティブな印象は、相当に正確であるということができるのである。

2. プロウストとの論争

上述の通り、五つの文書群からなる『寛容に関する書簡』であるが、後の三つはプロウストとの論争文であり、論点も尖鋭化され、感情のもたらす反復や筋の追にくい箇所も多い。ロックの主張の要点がまとめられているのは第一書簡であるから、プロウストとの論争点は簡単に振り返るにとどめて次項への繋ぎとしたい。

このロック＝プロウスト論争では全編を通して、「為政者に個人の信仰に対する強制力を与えるべきか否か」ということが争われており、ロックは認めるべきではない、プロウストは場合によっては認められるという立場である。プロウストの主張は概ね以下のようにまとめられる¹³。

①強制力とは、理知や論証を人々に考慮させる働きをするので、真理を人々に信奉させるために間接的に役立つ。②人々が理知や論証を考慮しない時に、彼女らに考慮させるた

12 1659年に旧友のヘンリー・スタップに書いた手紙では、スタップがその論稿の中でカトリック教徒まで寛容せよと主張したことに対し、ロックは強く反対している。彼は極端な寛容の招く無政府状態を恐れていたという。同書、175頁。

13 以下、第二書簡以降のロックとプロウストとの論争内容については、その多くを、井上、同書、に依っている。

めに、適当な強制力が行使されるべきである。③為政者は、人々に真の宗教を信奉させ、彼女らの魂を救うために、外部からの間接的な配慮となる適当な強制力を行使する権利を持つべきである¹⁴。

要するにプロウストは、気まぐれや偏見に陥りやすい一般大衆（潜在的・顕在的非国教徒）に真の宗教を信奉させ、彼女らの魂を救うためには、相手に宗教の基礎を吟味させ真理を探究させる必要があり、そのためには適当な外的強制力が為政者（Civil Sovereign / Magistrate）により合理的に行使されるべきである、と考えていた。これは文字通り、英国国教会を「真理」とみなし、それが分からない者は世俗の強制力によって教育すべしという発想であり、動乱期の英国の情況に刹那的に寄り添う思想であったと言って良い。

これに対するロックの反論は、プロウストは非国教徒であること、またそうあるかも知れないことを（真の）宗教を吟味・探求しないことと同一視しているが、彼女らは熟考の上で非国教徒であることを選んでいる可能性が高く、ここに強制力を加えても意味がない、むしろ相手の反感を招き破壊的な結果に繋がるだけである、という内容を主調音としている。進歩的な印象を受けるが、彼とても英国国教会に否定的であった訳ではなく、両者の差は、その「真理」を不信心者に強制することが手段として有効か無効かの点に絞られている。ロックが強制に反対するのは、それが相手の反発を呼び、社会秩序にとって良い結果をもたらさないという功利的理由からである（また、そもそもイエスの福音は強制に馴染まないという「神学的」主張もある）。

つまりこれは端的に目的に対する選択肢の問題であって、人間の権利としての信教の自由の議論ではない。いったいにロックの政治思想はキリスト教信仰と功利主義との奇妙な混淆の様相を呈するとされるが¹⁵、『寛容に関する書簡』の第二書簡以下を現在の意味での「人權論」の俎上に載せるには、プロウストとの論争の経緯からも慎重な手続きが必要であろう。後にロジャー・ウィリアムズを扱うところでも触れるが、ある自由の獲得を人間の権利として構成するのと、それをより（論者にとっての）高次の目的のための手段とするのでは、当面の結果は同じであっても、思想的意味内容は全く異なるのである。

それではロックはプロウストとの論争以前、「寛容に関する第一書簡」ではいったい何を言っていたのか、以下に見ていくことにしたい。

14 同書、292~299頁。

15 長谷部恭男、『法とは何か』、河出書房新社、2011年、68頁。

3. 「寛容に関する第一書簡」に見られる思想

本節で計測されるのは、現在いわれる人権としての「信教の自由」を中間に置いた上で、ロックの「寛容」思想の水準の如何であり、さらに進んでそのウィリアムズとの対照である。ロックの寛容論の研究は一般に、テキストを歴史的に位置づけた上で、彼の思想形成とその（歴史上の）特質を論じるものが主となる¹⁶。これは方法として当然のことで、このような冷静な手順を踏んでこそ、思想の真価というものは計測され得る。しかし本項では、あえて歴史文脈からこの「書簡」を取り外し、現代的視点で裁断していく。なぜなら他ならぬウィリアムズ思想がそのように取り扱われており、したがって両者の比較のためには、いわば「条件を揃える」必要があるからである。まず順番として、人権としての信教の自由は現在ではどう定義されているか、標準的教科書から明らかにしておく。

信教の自由は、あらゆる精神的自由権を確立するための推進力となったもので、歴史上極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かぞえられ、各国憲法の等しく保障するところである。…

信仰の自由とは、宗教を信仰し、又は信仰しないこと、信仰する宗教を選択し、または変更することについて、個人が任意に決定する自由である。これは、個人の内心における自由であって、絶対に侵すことは許されない¹⁷。

信教の自由が占める自由権中での枢要な位置、そして（信仰しないことも含めた）その絶対性がここで明らかにされている。これに対してロックの「寛容論」はどうだろうか。この引用を基準点としながら「第一書簡」を読むことで、この巨人が発想し得なかったことを明らかにしていこう¹⁸。

「第一書簡」は手元のホワイト翻訳版では A4 判できっちり 65 頁ある。頁数から受ける印象ほどには短くはなく、活字が詰まっているために「書簡」としては相当の長文である。

16 井上、前掲書、の他に、山田園子、『ジョン・ロック「寛容論」の研究』、溪水社、2006年。

17 芦部信喜、『憲法』第3版、岩波書店、2002年、142~144頁。芦部は信教の自由の内容を信仰の自由、宗教的行為の自由、宗教的結社の自由の三つの概念に分類する。引用中、「信教の自由」と「信仰の自由」が分かれて登場するのはこのためである。本稿も、通説となったこの芦部の区分にしたがっている。

18 以下引用は Locke, J. (ed. White, A. D.), *Letters Concerning Toleration*, London, Printed for A. Millar, 1765, により、頁表記も同書のものである。

この終盤に来てロックは、「為政者が公共善のために〔個人の信仰の自由を制限するような〕法を制定しようとしたらどうだろうか」（58頁）と問いを立て、まさしく寛容の限界についての記述を始めようとする。ところがその前提としてわざわざ「このような争いの審判者は誰だろうか。神のみである。なぜならこの世において為政者と人々との間に審判者は存在しないからである。このようなケースでは神のみが最後の日に人の行いに相応しい報いを与えるのである」（同頁）と書き、自らの当時者能力を当面において制限してしまう。ここからロックの寛容論ははじめから、「最後の日」を待つ不完全な人間が考えた参考意見程度の意味しか持ち得ないとの印象を受けるかも知れない。先に引用した「キリスト教信仰と功利主義との奇妙な混淆」とのロック評価はここにおいても妥当している。

次に「具体的な話に入ろう」と切り出され、まずはじめにロックの寛容の対象外に置かれるのが、「人間社会に反する意見、もしくは市民社会の維持に必要な道徳ルールに反する意見」である。直後には「このような意見は教会の中では稀であろう。… なぜなら〔そのような意見を持つと〕彼らの利害、平和、評判、すべてのものが危険にさらされるからである」（同頁）との記述が続いているが、ここでのロックは自らの思想の出たる革命の記憶を失っているかのようなようである。宗教改革も、またピューリタン革命も、まさしく当時の「市民社会の維持に必要な道徳ルール」に疑問を抱くところから始まっていたのだから。いずれにせよ、言われるところの「人間社会に反する意見」が具体的にどのようなものは決定のしようがなく、これでは為政者に宗教弾圧の口実を与える結果に陥るのは明白と言って良い。

次にロックが不寛容を見せるのは、「国家にとってより見つけにくく危険な邪悪、すなわち欺きの言葉をひけらかしてある特定の権利の横取りを隠蔽する宗派、しかし実際には共同体の市民的権利に背くような宗派」（58頁）である。「人は約束を守る必要はないとか、王は信仰の違いを理由にその座を追われても良いとか、すべての物は自分たちが所有するなど主張する者はいない」が、「それらと同様のことを別の言葉で言う者は存在する」（同頁）。たとえば、「異端とは信仰を共にすべきではないとか、… 破門された王は王位と国を失うとか、… 所有権は恩寵に基礎付けられる」（59頁）等の主張は、不誠実であること、（宗権による）王位の剥奪権、現世的な所有権を自らのものとする事等を宗教的な別の言葉で置き換えているに過ぎない。ロックによれば、宗教の陰に隠れて社会的利益に背くような者どもは寛容されるべきではないのである。この部分は、宗教の側からの俗権侵犯を諷める内容と読むこともできるが、次の例と合わせて、その射程はカトリック（のみ）に向

けられていたと考えるべきである¹⁹。つまりここでのロックは、すべての宗権と俗権の分離を説いたのではなく（それを言ったら英国国教会制度を否定しなければならない）、カトリックに俗権を渡さないためにペンを動かしたということである。

そのカトリックに関しては、さらに具体的に不寛容の理由が述べられる。「次のような教会は為政者によって寛容に扱われる理由は全くない」（59 頁）と突き放されるのは、「そこに所属することによって、事実上、他国の王の保護と奉仕に身を捧げるということを基礎に置くことになる」ような教会である。なぜなら「[これを寛容するなら] 為政者は自国内に外国の統治権を認めることになり、自国民をいわば自らに反抗する国民にすることになるから」（同頁）である。ロックはこの後、「ムスリムが信仰上だけイスラムに帰依し、他のすべての点ではキリスト教の為政者に忠誠を尽くすなどと考えることは馬鹿げている」（同頁）として自らの論の補強をするが、その真意はイスラム教というより、カトリックに向けられていたことは他の資料に照らして明らかである²⁰。英国に外国君主の影響力の承認を求める中央集権的カトリックは、当時の文脈では英国内におけるフランスの影響を増大させる恐れもあり、政治思想家たるロックとしてはどうしても認めることはできなかった。

そして最後に、ロックは以下のように書き無神論者 (atheist) を寛容の対象から放逐する。

神の存在を否定する者は全く寛容されるべきではない。人間社会を結びつける約束も契約も誓いも無神論者には効力がない。神を取り除くことは、仮に思想の上だけであっても (tho' but even in thought) すべてを崩壊させてしまう。加えて、無神論によってすべての宗教を貶め、破壊する者は、寛容の特権を求める土台たる宗教 (religion whereupon to challenge the privilege of a toleration) の装いを纏うことはできない²¹。

圏点の部分に注目されたい。今計測しているのは、ロックの寛容論と信教の自由との異同なのだが、この部分を見ると、ロックの思想の限界が分かる。この文章で高らかに謳われているのは、ひとつには（神を信じないという）個人の内心の自由の否認であり、ふた

19 井上、前掲書、255 頁。但しこの宗権による俗権侵犯（その逆ではなく）を忌避する発想はウィリアムズには絶えてなかったもので、特筆に値しよう。

20 1667 年に書かれた *An Essay Concerning Toleration* には不寛容の対象としてカトリックが挙げられているが、ムスリムへの言及はない。同書、193 頁。

21 Locke, *op.cit.*, p.60.

つめには、信仰を持たないものに対しては寛容の余地はないという確信である。ここからは、カトリックもムスリムも英国国教会も、有神論者は連合して無神論者を迫害しようという決意すら読み取ることができる。この「書簡」より 20 年以上前に書かれた『寛容に関する試論』(An Essay Concerning Toleration, 1667) では「統治と社会に全く関係のないような意見や行為」や「すべての純粹に思弁的な意見や礼拝」は、「寛容を要求する絶対的なまたは普遍的な権利を持つ」とされるが、その寛容も「ただし、すべての人々が、それぞれの知識や信条の最善を尽くして、誠心誠意神につかえるということをつねに条件」とするとされていた²²。「第一書簡」の方には版により、結末部分に「良心の自由はすべての人の自然権である」との文言が見られるものがあるというが²³、もし本当にロックがそう言っているのなら、その自然権概念はいったいぜんたい何を指しているのか、もう一度批判的に吟味される必要があろう。

このようなロックの『寛容に関する書簡』の内容をまとめると以下のようになる。この時点のロックの思想は、本書の題名に見られる通り、あくまでも宗教的「寛容」の水準にとどまり、決して信教の自由を考察し得たものではなかった²⁴。加えてその寛容の動機も、宗教的見解の相違を背景とした政治闘争の混乱から国家の統一と市民の財産・生命を護るという保守的なものであったため、国家的利害を超えることすらある人間の権利という発想は生じようもなかった。彼が寛容の対象から外した、道徳ルール違反者、偽善的宗派、カトリック、無神論者などは、「公共の福祉」に反する行動を採る可能性が否定できないという消極的理由でいとも簡単に裁断されてしまう。もともとロックの社会契約説は神への信仰を前提とし、社会契約そのものを神の前での人々の約束と捉えるから、発想の根本においてカルヴァン式の神政政治と通底する面があるのである²⁵。

しかし、もし論者がロックに対して公正であろうとするなら、宗教を背景とする社会的動乱を知り、またそれによる迫害を自ら経験した彼は、ルネサンスを経た時代の空気と呼

22 井上、前掲書、189~190 頁。

23 これは、先に言及した訳者のウィリアム・ポプルが付け加えたものだとも言われる。同書、268 頁。現在参照している手許のホワイト版にはこの文言はない。

24 ロックのいう「人権 (property)」は一義的には財産権を指し、その権利を護るための手段として他の自由がそこに付着している。

25 「丘の上の町」を新大陸に建設すべくアメリカ建国にあたったピューリタンの思想は、まさしくカルヴィニズムとロックの社会契約論との混淆であった。

応しながら「寛容」を軸にして人類史上に大きな意味を持つ一歩を踏み出したことも忘れてはなるまい。その社会契約説にも信仰の背景は決して必須ではなく、その証拠に、神を知らない後の世俗学問にもロックの思想は決定的な影響を与えることになる。要するに「時代の子」という、あらゆる偉大な思想家が逃れることのできない呼称がここでロックにも適切にあてはまっているということである。

では、同じく「時代の子」であり、しかもロックより一世代以上時代を先んじるロジャー・ウィリアムズは、「寛容」についてどう考えていたのか、ロックと並行させることにより本章の核心に繋ぐこととする。

4. ロックと比較した場合のウィリアムズ

ウィリアムズの思想は次節以降で詳述するから簡単に述べるにとどめるが、彼の「信教の自由」思想は表見上において上記のロックの限界を易々と乗り越えている。カトリックだろうがムスリムだろうが、また無神論者だろうが「公共の福祉」に脅威を与える者であろうが²⁶、彼の自由思想はすべての人々を抱擁する。このことの確認のためには本章冒頭で紹介した『血塗れの教義』の第一序文にあるテーゼを再掲すれば足りる。

6 番目に、神の子イエスの来臨以来、異教徒、ユダヤ教徒、トルコ人〔イスラム教徒のこと〕、また反キリスト者の良心と礼拝がすべての民族と国において認められること、また彼らと戦う場合には、精神的ことがらにおいて征服することができる剣、すなわち神の聖霊の剣、神の言葉のみによるべきことが神のご意思であり、命^{めい}でもある²⁷。

まるでロックの『書簡』を読んだ後にその不十分を補い、また反論として書かれたかのようなこの一節は、繰り返すが、ロックの40年以上前に発せられている。本章冒頭に挙げたウィリアムズの第一序文を再び参照するなら、— 未だ「人権」という概念も「政教分離」という制度上の工夫も人口に膾炙する以前の文章なのでまどろっこしい印象も受けるが— これらのテーゼは前に引用した信教の自由の教科書的解説と並べてみても、3世紀の隔たりを感じさせない。ジョン・ロックの研究者である井上公正も、ロックの研究書たる主著の紙面であるにも拘わらず、以下のようにウィリアムズを賞賛している。少し長くなるが、『血塗れの教義』への代表的評価として引用しよう。

26 但し晩年のウィリアムズは「自由」に対する姿勢を転換することになる。本稿終章・第一節参照。

27 Williams, *op.cit.*, p.2.

ウィリアムズは、^{〔ママ〕}『血塗れの教義』での主張で] 為政者が宗教上の問題に強制力を行使することを禁止することによって、政教分離の実をあげ、さらに教会の精神的圧力すら否定することによって、宗教的自由を確立しようとした。そして寛容の対象として含めるものをつぎのように述べた。すなわち、世俗的な平和を破らない人々はすべて、新教徒であれ、旧教徒であれ、はたまたユダヤ人、トルコ人、異教徒であれ、信仰や礼拝の完全な自由が保障されねばならない。このような主張のなかで注目すべきはウィリアムズが旧教徒に対してこの自由を拒絶しなかったことである。… さらに注目すべきはかれが無神論者をも寛容したことである。17、18 世紀の間、作家、神学者、政治家たちは寛容の恩恵をあらゆる無神論者や宗教を持たない人びとから排除するという点で事実上意見が一致していた。… ロックも無神論者についてかかる考え方をした一人といえよう。… 良心の自由に対するウィリアムズの訴えは視野の広さと教理の豊富さにおいてロックの *Epistola de Tolerantia* 『寛容に関する書簡』のことはるかに超えていたといえよう²⁸。

しかし本稿の第一章・第二章において、ロジャー・ウィリアムズの「進歩性」とは実はその額面通りでないことが明らかにされている。第二章で扱った「プロヴィデンス『入植誓約文』」から 6 年経ったウィリアムズは、今度はどのような思想を見せるのか、いよいよ本題に入ることとする。

第二節 『血塗れの教義』の構成

1. 論争の書

『血塗れの教義』の構成を目次風にまとめると次のようになる（表紙を除いたそれぞれの内容は次項以下で示す）。

- ① 表紙
- ② ウィリアムズによるアフォリズム風の第 1 序文（1~2 頁）
- ③ 両議院向けの第 2 序文（3~6 頁）
- ④ 一般読者向けの第 3 序文（7~9 頁）
- ⑤ ジョン・モートンによる、自分への迫害に対する抗議文（10~18 頁）
- ⑥ ジョン・コトンによるモートンへの回答文（19~30 頁）
- ⑦ 『教義』第一部（⑤⑥に関する評釈問答によるコトン批判、31~188 頁）

28 井上、前掲書、144 頁。

⑧『教義』第二部（「モデル²⁹」に関する評釈問答によるコトン批判、189~364頁）

一見して分かることは、この、信教の自由を主張したとされるウィリアムズの主著は、ジョン・コトンとの確執の中から生まれたという事実である。コトンがいなければ、『血塗れの教義』も存在しなかったであろう。

ジョン・コトンについては本稿第一章・第一節で簡単に触れたが、ウィリアムズとの関係で言えば、彼がニューイングランド神政政治のイデオログであり（インクリース・マザーの義理の父親、コットン・マザーの祖父である）、1635年になされたウィリアムズのマサチューセッツからの追放決定の当事者であった（と、少なくともウィリアムズは思っていた）ということが特筆される。この個人的な怨恨が、ウィリアムズの著作にどのように影響しているのか、つまり『血塗れの教義』はウィリアムズが抱いていたそのままの思想の書なのか、それとも激情の赴くままに長年のライバルに投げられた膨張した「ためにする」危険球なのか、興味のあるところであるが、本稿の主題とは離れるためにここで立ち入ることはできない。

歴史的に両者の論戦はまず、コトンがウィリアムズに宛てた個人的な手紙（下記の①）を見た第三者が、これを無断で出版してしまったことから始まっている³⁰。この手紙はコトンが、自分はウィリアムズのマサチューセッツからの追放決定には直接関わっていないと釈明し、しかし決定そのものは正しいものであったと断言する内容で、これがウィリアムズの痛に障ったらしい。この手紙から続く論争の全貌を時系列的に示す³¹。

① コトン著『ニューイングランド、ボストン教会の教師であるジョン・コトン氏による当地の説教師ウィリアムズ氏に宛てた書簡』（*A Letter of Mr. John Cottons [sic] , Teacher of the Church in Boston, in New England, to Mr. Williams, A Preacher there, 1643.*）

② ウィリアムズ著『最近出版されたコトン氏の書簡についての分析と回答』（*Mr. Cotton's Letter Lately Printed, Examined and Answered, 1644.*）

③ ウィリアムズ著『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』（1644）

29 正式名とその内容については後述する。

30 複写機のある時代ではないから、現物を借りるか、時間をかけて写したのだろう。無断出版にせよ、当人ふたりのどちらかの関与はあったのである。

31 この論争の整理は、大西直樹、『ニューイングランドの宗教と社会』、彩流社、1997年、73~74頁、によっている。

④ コトン著『子羊の血によって洗われ清められた血塗れの教義』(*The Bloody Tenent Washed and Made White in the Blood of the Lamb*, 1647.)

⑤ コトン著『ウィリアムズ氏と彼の分析に対する回答、ジョン・コトンによる彼に宛てられた書簡に対する回答』(*A Reply to Mr. Williams his Examination ; And Answer of the Letters Sent to Him by John Cotton*, 1647.)

⑥ ウィリアムズ著『コトン氏が神の子羊の血で洗い清めようとしたため一層血塗れになった教義』(*The Bloody Tenent yet more Bloody: by Mr. Cotton's Endeavor to wash it white in the Blood of the Lamb*, 1652.)

本章で扱うのは就中③であるが、その構成は概ね以下の通りになっている。

2. 3 種類の序文

本書が刊行されたのは1644年の7月15日である。同年の3月14日付でウィリアムズはプロヴィデンスをはじめとする3タウンの第一次特許状を英国議会から取得しているから、かなり慌ただしい中で本書の執筆は進められたことになる。そのせいか、文体は必ずしも整っておらず、複雑であると同時に、逆に簡単すぎて要領を得ない箇所も散見される。

本章冒頭でも述べたが、手許の版では表紙の後にいきなり序文が続き、しかもこれが3種類ある。はじめのものは紹介済みの12のテーゼのみで構成され、その簡潔さもあって私たちににとっては本書中で最も理解が容易な部分である。しかしこれはウィリアムズの思想の輪郭が分かってから読む現代でのことであり、趣旨や説明書きが全くない短文群は、当時はいったい何を言おうとしているのか、にわかには理解できなかつたに違いない。平凡な文章の羅列なら雰囲気も掴めただろうが、焚書に処されるほどの特異な内容であるため³²、驚く前に意味の把握が困難なのである。とにかく言いたいことを早く纏めたいというウィリアムズの性急さが窺える。

次の第二序文は「正しく尊敬すべき両議院」に宛てられ、第一序文での簡潔なアフォリズムを敷衍した形式にして、立法府に向けて自説の説明を試みている。最終部分には簡条書きで、以下のような要求事項がある(要約の上、抜粋する)。

第1に、議院もその優れた価値ある相談役も、身分の卑しい者の意見を拒絶・無視して、イスラエルの聖なる神を自らの理解・討議・結論のみに限定することのないよ

32 実際には本書は焚書に処されている。以下に見る第二序文での議会向け忠言が問題とされたらしい。

うに³³。イエスは時に土や唾液のような卑しいものによって盲目で生まれた者の目を開かれたのであるから。

第2に、現在と将来の人々によって、議会は神の礼拝方法を、それがどんなに重要なものであっても現世的利益にしたがって決定した、などと言われることのないように。

第3には、自分たちの神の礼拝法を暴力的方法によって他者に強制することにより、英国議会は全世界の女性の身体に暴行するよりも酷い強姦 (a greater rape) を行ったとローマやオクスフォードで言われぬように³⁴。

そして他者の信仰に対して強制力と暴力を用い、〔逆に〕その信仰を固めてしまうことにより、世界に名だたる英国議会在、カトリック、監督教会、長老派、独立派、ソツイーニ派、ファミリスト、アンティノミアン等にととう改宗したなどとローマやオクスフォードで言われぬように³⁵。

この「忠告」がウィリアムズの第一次特許状取得の直後になされていることに注目されたい。これまでの記述からも分かることだが、いったいロジャー・ウィリアムズという人物は、自らの信念に関しては、それまでの恩義を忘れてでも（本人が考えるところの）正論を発することを堪えることができない人物であったようである。本書が禁書に処されたことは上に述べたが、これを読んだ議会の尋常ならざる憤りは、私たちにも理解できるような気がするのである。

最後の第三序文は「すべての礼を知る読者へ」と題され、一般向けに自らの決意を表明している。「狼や獅子の間だけでなく羊のようなキリスト教徒の間ですら、当分の間は、信仰の大義を掲げて迫害を説く教義に対する私のこの反論は主流とはならないでしょう。…しかし私は自らの魂の確信を胸に納めておくことはありません。…このような世俗的、精神的戦いの中においても私たちは以下のことについて同意できるでしょう³⁶」と説くウィリアムズは、一般の読者（この晦渋な本を手にとった識字階級に限られるのだが）に向けて

33 つまり独善に陥るな、ほどの意味と思われる。

34 ローマはカトリックの本拠であり、オクスフォードは当時議会派と対立していた保守派の拠点であった。

35 Williams, *op.cit.*, p.6. 相手の信仰を固めることにより自らも感化されてしまう（ミイラ取りがミイラに）、ほどの意味と思われる。

36 *Ibid.*, p.8.

以下の4項目の説教を行う。

第1に、誇らしげな者が（地位の高さに乗じて）どんなに貧しい者を見下し、分派や異端などを〔求めて〕叫んでも、このような瀆神者や誘惑者が罰せられずに済むということがあるでしょうか〔いいえ、ありません〕³⁷。それどころかイエスを軽蔑する者はモーセを嫌う者よりも厳しい罰を受けるのです。

第2に、どんな礼拝も、奉仕も、聖職者の仕事も、それらが神の賜れたものだという信仰と確信がなければ、罪にまみれたものになります。また、世俗のことがらでどんなに他人に仕えることがあっても、神と精神的ことがらに関しては、最高の君主にすら仕えてはなりません。

第3に、探求と努力がなければこの信仰と正しい確信は得られません。

第4には、獲得した真理は易々と手放してはなりません。全世界と交換でも、その一片すら渡してはなりません。最も貴重な魂の救済のためにすら、いわんや僅かな消えゆく快樂の甘さとも引き替えてはなりません³⁸。

これらのすべてに説明のために新約聖書からの引用が付されており、絵解きを思わせる「庶民向け」の啓発的印象を与える。同時に、最後に引用している『ヨハネ伝』第18章37節の以下の言葉は、当時の読者にはより訴えかけるものがあっただろう。—「私は真理のために証しをするため、そのために生まれたのであり、そのためにこの世に来ている。真理からの人は皆、私の声を聞く³⁹」。

3. 本文の内容

手許の版で364頁までである本文は、「平和 (Peace)」と「真理 (Truth)」のふたりの話者の会話で進められる。このふたりは共に女性とされているようだが⁴⁰、一読したところ、そのジェンダーは明らかではない。明らかなのは、Peace と Truth の並行は旧約聖書、新約聖

37 「瀆神者や誘惑者」を糾弾するこのセンテンスはこれまでに見たウィリアムズ思想と矛盾する印象を与えるかも知れない。しかしそうでないことは本章の進行により明らかになる。

38 Williams, *op.cit.*, pp.8~9.

39 『新約聖書Ⅲ』(小林稔訳)、岩波書店、1995年、98~99頁。

40 たとえば、久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年、191頁。しかし、『血塗れの教義』には両者のキスの場面がある。あえて同性のキスの場面を設定したのなら、その意味するところも研究の余地はあろう。

書にそれぞれ一個所ずつ存在し⁴¹、ウィリアムズもここを意識しているのではないかと思われることである。

本体は二部構成で、第一部の 1 章から 81 章まではマサチューセッツ植民地政権を代表するジョン・コトンが 1632 年頃（つまりこの本の 12 年前である）に書いた文章に対して、ウィリアムズが真理と平和の口を借りて反論する形を採っている。ウィリアムズはこのコトンの文章を「信仰の大義を掲げての迫害に抗議する前述の議論に対して、その迫害を公然と支持するコトン氏の回答書」(*The Answer of Mr. John Cotton, of Boston, in New England, to the Aforesaid Arguments against Persecution for Cause of Conscience, Professedly Maintaining Persecution for Cause of Conscience*) と独自に命名しているが、ここでいわれている「前述の議論」はウィリアムズによってなされたものではなく、バプティストのジョン・モートンという人物が書いたとされるある文章のことを指している⁴²。ニューゲイト監獄に収監中のモートンが、自分は信仰上の理由で迫害を受けたと抗議する内容で、ウィリアムズによれば、モートンからコトンに送られたものだという⁴³。モートンの了解を得たのか得なかったのか、とにかくウィリアムズはこの第三者の文章を上述の 3 種の序文の直後に置き、さらにその後にコトンの「回答書」を続けて⁴⁴、本文においてこのふたつを比較しながらモートンを応援するという特異な展開を見せる。本文中、モートンは「執筆者」、コトンは「回

41 Zechariah 8:19 This is what the LORD Almighty says: “The fasts of the fourth, fifth, seventh and tenth months will become joyful and glad occasions and happy festivals for Judah. Therefore love *truth* and *peace*.” 2 John 1:3 Grace, mercy and *peace* from God the Father and from Jesus Christ, the Father’ s Son, will be with us in *truth* and love. 共に NIV より。

42 ウィリアムズはこの文章をこう名付けている。*Scriptures and Reasons, Written Long Since by a Witness of Jesus Christ, Close Prisoner in Newgate, against Persecution in Cause of Conscience ; and Sent Some While Since to Mr. Cotton, by a Friend.* しかし正式には、*A Most Humble Supplication of the King's Majesty's Loyal Subjects, ready to testify all Civil Obedience, by the oath of Allegiance, or otherwise, and that of Conscience ; who are persecuted (only for differing in Religion) contrary to Divine and Human Testimonies* という、1620 年に出版された論文の一部分だという。Carpenter, E.J., *Roger Williams : A Study of the Life, Times and Character of a Political Pioneer*, New York, The Grafton Press, 1909, p. 182.

43 コトンによると、送付者はウィリアムズその人であるという。*Ibid.*

44 この「回答書」が刊行されることを、コトンは了解していない。久保田、前掲書、190 頁。

答者」と呼ばれ、真理と平和の評釈問答に晒されることになる⁴⁵。

第82章から138章までの第二部は、やはりジョン・コトンを主要執筆者とする⁴⁶、「教会と俗界の権力構造モデル (*A Model of Church and Civil Power*)」(現物は確認されていない)というニューイングランドで出された文書が批判の対象になっている。この「モデル」は、「政権による教会の組織と運営への介入と統制、および、俗界の政治権力と魂の世界を司る聖職者との提携・癒着を志向するもの⁴⁷」という評価もある通り、ウィリアムズが考えるところの「信教の自由」に対する脅威であると、彼によって看做されている。ここでも平和がこの「モデル」の問題点を提起し、それに対して真理が応答する形式を用いているが、ところどころにウィリアムズが自らの主張を直接割り込ませているところが第一部と異なる点である(むろん平和と真理が語ることも、それはすべてウィリアムズの言なのだが)。

それではウィリアムズは本書において具体的に何を述べ、その思想的出自はどこにあるのか、その分析のツールとして何を用いるべきか、詳しく検討していくことにしよう。

第三節 分析の方法

1. 出発点としての問題意識

第一節で考察したように、ウィリアムズ思想はロックのそれよりも表見上は現在いわゆる「信教の自由」に遙かに近いところにある。多くの研究者によりウィリアムズが讃えられる所以であるが、本章の問題意識は、彼をしてそう発想させたものは何なのか、また、その「何か」は人権としての信教の自由にどう関係するのか、を探ることにある。その出発点には、これまでの研究者はふたつの異なる思想を混同し、別次元の空間に存在すべきものを無理に平面に並べた上で評価するという過誤を犯していたという本稿の仮説がある⁴⁸。その「異なる思想」とは、つまり人権思想と神学思想であり、「混同」とは、たとえばカエサルと神の別を説いたイエスを「政教分離」思想の枠に取り込むことがその典型例である。言うまでもないが、イエスは自らの神学を説いていたのであり、人権のことなど念

45 『血塗れの教義』では、基本的に「平和」がコトンの文書について疑問点などを挙げ、「真理」がこれに応える形式で評釈問答が進められる。

46 これもウィリアムズの説で、コトン本人はこの文書との関係を否定している。Carpenter, *op.cit.*, p.182.

47 久保田、前掲書、191頁。

48 この点については序章で言及したが、終章であらためて詳述する。

頭にはなかった（そもそも「人権」という歴史的概念が存在しない）。同様にアテナイで実施されていたのは制度としての「民主制」であり、人権に基づく「民主主義」ではない。

以下ではこの仮説にしたがい、『血塗れの教義』からウィリアムズの神学思想を剔抉し、それがなぜ人権思想のような様相を見せるのかを分析することになる。手順として、それら神学思想の一般的解説を行うが、ウィリアムズにあっては、それが特異な形で発展していることが注目点となる。

2. 予型論の内容

書物としての聖書（Bible）を読む際に遭遇する困難のひとつとして、一般にそう呼ばれる「旧約聖書」と「新約聖書」がどのようにして一冊の本（biblia）として連続して纏まるのか理解するのが困難である、という点を挙げることができるだろう。自分が任意に選んだ民族のために「そしてあなたの神、主がそれをあなたの手にわたされる時、つるぎをもってそのうちの男をみな撃ち殺さなければならない。ただし女、子供、家畜およびすべて町のうちにあるもの、すなわちぶんどり物は皆、戦利品として取ることができる。また敵からぶんどった物はあなたの神、主が賜わったものだから、あなたはそれを用いることができる⁴⁹⁾」と教える神と、「お前は、お前の隣人を愛するであろう、『そしてお前の敵を憎むであろう』と言われたことは、あなたたちも聞いたことである。しかし、この私はあなたたちに言う、あなたたちの敵を愛せよ、そしてあなたたちを迫害する者のために祈れ⁵⁰⁾」と説くナゼレのイエスは、どこでどう重なるのだろうか。十字架に掛かることで人類を救った（とされる）イエスと、ダビデとバト・シェバの不倫はどのように整合するのだろうか。それぞれの内部にすら多くの矛盾を抱えるのに、旧約と新約を纏めてしまったら、信仰者は何を信じるべきか、混乱してしまうのではないか。

これらの疑問が生じるのは当然で、「旧約」はヘブライ語聖書としてユダヤ教の、「新約」はギリシア語で書かれたキリスト教の、異なる宗教のオリジナル教典なのだから、はじめからうまく繋がる筈はないのである。もし繋がるのなら、その時点でどちらかの存在理由はなくなってしまう⁵¹⁾。キリスト教はもとはユダヤ教の一派として登場したという歴史的事

49 口語訳旧約聖書、『申命記』、第 20 章 13~14 節。

50 『新約聖書 I』（佐藤研訳）、岩波書店、1995 年、111 頁。

51 この点に問題意識を持ったのが、シノペのマルキオン（Marcion of Sinope, 100?~160?）である。彼は旧約と新約の神は全くの別物と考え、独自にキリスト教のために独立した「聖書」を編集した。これは今ある「新約聖書」より 200 年以上古い、まさに“The First Bible”である。

実（イエスには自分が新しい宗教を説いているという自覚はなかった）から、また当時支配的であった、古いものを尊ぶという一般的傾向に棹さして自らの正統性を確立するという政治的理由から、「新約」27文書の前に「旧約」の39文書が置かれたが、これは文字通り「木に竹を接ぐ」ものであり、その連続性は健全な知性には腑に落ちないものであった。

この矛盾を解決するためのひとつの方法として、いわゆる「教父」時代（紀元2世紀から8世紀頃）に考案されたのが予型論（Typology）である。簡単に言ってしまうと、これは、旧約聖書中の出来事や、そこに書かれた古代イスラエル王国のお話は、新約聖書で証される霊的・精神的啓示の具体的予行であり、最終的にはイエスの受難で達成されるドラマの序幕に過ぎない、とするものである⁵²。旧約聖書に書かれたことからはヘブライ民族の歴史として重要・貴重なものだが、原則としてそこに宗教的な規範は存在しない。現在でも良くできた映画などには、時に退屈なその前半部分のエピソードが大団円を迎える際に主人公によって意味づけられ、重要性を増すことがあるが、予型論によれば、旧約と新約の対応関係はこれと類似のものだということになる。旧約は、新約という主人公に照らして解釈されねば意味がないし、その結果発見された「意味」も、独立して規範力を与えられるものではない。

イエスが人類のために磔にかかることの予型としてアブラハムが最愛の子たるイサクを神への生け贄として捧げようとした物語があり⁵³、処刑後のイエスが墓の中に3日間とどまり、その後復活することの予型が、ヨナが大魚の腹の中に三日三晩捕らわれ、陸地に吐き出されたお話ということになる⁵⁴。この手法を応用すれば、旧約中の微に入った食物規定や割礼のきまりなど、布教のために都合の悪い部分は良心に反することなく無効化することが可能となる。新約に対応する関係性が認められない、つまり予型にすらなり得ない決まりごとは、存在しないものとして扱えるからである。最古のキリスト教徒たるパウロが、「だから、あなたがたは、食物と飲み物につき、あるいは祭や新月や安息日などについて、だれにも批評されてはならない。これらは、きたるべきものの影であって、その本体はキリストにある⁵⁵」と書いた時、彼は無意識のうちにか後年考案される予型論を語っていたの

52 したがって予型論は出発点から大きな逆説を内包する。新約と旧約の類似性を主張しながら、同時にその断絶を強調するからである。類似の例として「三位一体」論を想起せよ。

53 旧約聖書、『創世記』、第22章。

54 旧約聖書、『ヨナ書』、第1~2章。

55 口語訳新約聖書、『コロサイ人への手紙』、第2章16~17節。

である。

アングリカニズムの宗教改革に飽きたらずにアメリカと呼ばれることになる新大陸を目指したピューリタンは、自らを『出エジプト記』のヘブライ民族に擬えて大西洋を渡り、ニューイングランドの植民地は、彼らにとっての新たなシオンとして展望された。これも予型論の応用である。そしてもちろん、ウィリアムズにも予型論は影響している。しかしその発現とメカニズムを説明する前に、ここでもうひとつのキリスト教思想を、ウィリアムズの思想の鍵として取り上げておかなければならない。

3. 方法としての黙示思想

新約聖書のうちに見られる現世・来世観を 20 世紀のはじめになって初めて「黙示思想 (Apocalypticism)」として学問的に抽出したのはアルバート・シュバイツァーである⁵⁶。これはもともと『ヨハネ黙示録』 (*Apocalypse of John*) に由来する言葉であり、シュバイツァーが著作において示した論点、つまりイエスは (同時代ではなく) 1 世紀のパレスチナで活動した人物であり、その伝道はどこまでも黙示的なものであった、という主張は、当時においてはまさに啓示的な内容を持つものであった⁵⁷。イエスが 1 世紀のパレスチナの説教者であった (に過ぎない) ということは、信仰を前提としない限りは現在あらためて説明の要はない。しかしその伝道内容が「黙示的」であったということについては、若干の敷衍が必要であろう。ロジャー・ウィリアムズの「自由思想」は、この黙示思想に強く規定されているというのが本稿の立場だからである。

まず、類似の概念としての「終末思想 (Eschatology)」、また「千年王国論 (Millennialism)」との異同を整理しなければならない。簡単に言うなら、終末思想は広くこの世の終わりを想定するもので、宗教としてのキリスト教に限られるものではない。たとえばマルクス主義は社会思想の分野にありながら、この範疇にも属するものと認められよう。また、千年王国論は終末思想の具体的一形態であり、終末前後に附随して千年間続く王国が到来すると信じるものである。これは特には新約聖書中の『ヨハネ黙示録』の描写を根拠としてお

56 Schweitzer, A., *The Quest of the Historical Jesus ; English Edition*, New York, Dover Publications Inc., 2005 (1911) .

57 「実際のところ、共観福音書、パウロの書簡群、そしてキリスト教黙示論は、ユダヤ教が最も栄えた時期の黙示的産物以外の何ものかというのだろうか。歴史的に考えた場合、バプテスマのヨハネ、イエス、そしてパウロはユダヤ的黙示思想の最高点を画する表現者に過ぎないのだ」。 *Ibid.*, pp.365~366.

り、その限りにおいて特殊キリスト教的思想である（そこで予言されるイエスの再臨タイミングには諸説がある）。但し、— この点は重要であると考えるが — 後にも触れる通り、『ヨハネ黙示録』をはじめとする諸文書は千年王国そのものの描写はほとんどまったく行っておらず、したがって「千年王国」の内容に踏み込んだ議論は論者の希望と読み入れを織り込んだ（原典の根拠のない）創作の様相が強くなる。この意味において「千年王国論」という「論」は必然的にファンタジーの傾向を帯びる。もしも読者が『黙示録』、否、新約聖書全体を真剣に読み進むなら、そこには王国よりもむしろ、（そこに至る心構えを含めた）王国到来の前段階の描写が横溢していることに気付くだろう。黙示思想を千年王国論と分かつ論点はここにあり、「千年王国論」という呼称は、少なくとも学問的には慎重に取り使われるべきである。

この思想によるならば、神は当然のこと、すべてのことがらを究極的に支配してはいるものの、人知を超えた不可解な理由により一時的に邪悪な者がこの世のヘゲモニーを握ることとなったとされる。全知全能である筈の神の存在にも拘わらずキリスト教徒が直面している現にある苦難・困難は、この悪しき者の仕業である⁵⁸。それでも神はすぐに戻り、この世の秩序を正統な状態に回復するだろう。その暁には邪悪な者どもはすべて転覆・破壊され、神の民（正統なキリスト教徒）が支配者として神により任じられることになる。この新たな王国（それは天上ではなく、この地上にある）の到来こそが、神が民と交わした約束を果たすということなのだ。私たちが知る「歴史」は、ここで、終わる。— 黙示思想のエッセンスはこのようになる⁵⁹。『ヨハネ黙示録』にはキリスト教徒を大規模に迫害したとされるローマ皇帝ネロ（Nero Cladius Caerar, 在位 54~68）の名まで暗号を介して登場するが⁶⁰、この書はかように、キリスト教徒にとっては合点のいかない同時代の生身の現実の有

58 下註のアーマンは、黙示思想は神義論の最終形だとしている。

59 Ehrman, B. D., *Jesus : Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, New York, Oxford University Press, 1999, pp.120~121. 尚、アーマンは終末思想、千年王国論から区別される黙示思想の特質として、①善と悪の宇宙的二元論、②〔一時的な〕歴史的悲観主義、③最終的な救いの確信、④〔神の到来の〕時間的切迫性、の4点を挙げている。

60 『黙示録』第13章18節にこうある（口語訳新約聖書）。「ここに、知恵が必要である。思慮のある者は、獣の数字を解くがよい。その数字とは、人間をさすものである。そして、その数字は666である」。ネロの名をヘブライ文字の数字に置換する（ゲマトリア）と666になるという。616とするテキストも存在するが、それはネロの名のスペリングの異同によるものである。

り様と、その最終的な解決策＝暴力革命を信仰に基づいて説明するものである。

『黙示録』にある戦争、飢饉、疫病、厄災、そして死に続く、正邪の最終的戦いにおいてキリストの敵はすべて滅ぼされ、火の海において永遠の罰を受けることになる。— その詳しい描写は『血塗れの教義』での著者の解説に任せよう。以下ではさらに福音書からイエスが説いた黙示思想を具体化し、後に続くウィリアムズ思想理解の一助としたい。

4. イエスによる説諭

歴史上のイエスは、荒野に立つバプテスマのヨハネに洗礼を受けることからその活動を開始しているが、そのヨハネはヨルダン川の近辺で邪悪な者の終末を熱心に説いていたとされる⁶¹。諸派の中から自由に師を選ぶことが出来た筈のイエスが他ならぬこのヨハネから洗礼を授かっているという事実は彼の思想的出自を物語るものである。また、イエス亡き後の教会の発展に尽くしたパウロは、『テサロニケ人への第一の手紙』で「滅びの到来」の確信を語っている⁶²。終末と滅びを語る師と弟子の時間的中間にあって活動したイエスが、何か彼らとは別の思想を奉じていたと考えることはできず、当然のこのように、本人も以下のように邪悪な者どもの差し迫った最期を雄弁に語っているのである。

ヨハネが捕えられた後、イエスはガリラヤに行き、神の福音を宣べ伝えて言われた、「時は満ちた、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ」。『マルコ伝』、第1章14、15節。

61 『ルカ伝』、第3章9節はヨハネの言をこのように伝えている。「斧がすでに木の根もとに置かれている。だから、良い実を結ばない木はことごとく切られて、火の中に投げ込まれるのだ」。本引用を含め、以下、引用は口語訳聖書より行う。

62 第4章16節から第5章3節までを抜粋して記すと以下のようなになる。「すなわち、主ご自身が天使のかしらの声と神のラッパの鳴り響くうちに、合図の声で、天から下ってこられる。その時、キリストにあって死んだ人々が、まず最初によみがえり、それから生き残っているわたしたちが、彼らと共に雲に包まれて引き上げられ、空中で主に会い、こうして、いつも主と共にいるであろう。だから、あなたがたは、これらの言葉をもって互に慰め合いなさい。兄弟たちよ。その時期と場合については、書きおくる必要はない。あなたがた自身がよく知っているとおりに、主の日は盗人が夜くるように来る。人々が平和だ無事だと言っているその矢先に、ちょうど妊婦に産みの苦しみが臨むように、突如として滅びが彼らをおそって来る。そして、それからのがれることは決してできない」。

また、〔イエスは〕彼らに言われた、「よく聞いておくがよい。神の国が力をもって来るのを見るまでは、決して死を味わわない者が、ここに立っている者の中にいる」。

『マルコ伝』、第9章1節。

その日には、この患難の後、日は暗くなり、月はその光を放つことをやめ、星は空から落ち、天体は揺り動かされるであろう。そのとき、大いなる力と栄光とをもって、人の子が雲に乗って来るのを、人々は見るとであろう。…よく聞いておきなさい。これらの事が、ことごとく起るまでは、この時代は滅びることがない。天地は滅びるであろう。しかしわたしの言葉は滅びることがない。『マルコ伝』、第13章24節~31節。

そして、ノアの時にあったように、人の子の時にも同様なことが起るとであろう。ノアが箱舟にはいる日まで、人々は食い、飲み、めとり、とつぎなどしていたが、そこへ洪水が襲ってきて、彼らをことごとく滅ぼした。ロトの時にも同じようなことが起った。人々は食い、飲み、買い、売り、植え、建てなどしていたが、ロトがソドムから出て行った日に、天から火と硫黄とが降ってきて、彼らをことごとく滅ぼした。人の子が現れる日も、ちょうどそれと同様であろう。『ルカ伝』、第17章26節~30節。

それをまいた敵は悪魔である。収穫とは世の終りのことで、刈る者は御使たちである。だから、毒麦が集められて火で焼かれるように、世の終りにもそのとおりになるであろう。人の子はその使たちをつかわし、つまずきとなるものと不法を行う者とを、ことごとく御国からとり集めて、炉の火に投げ入れさせるであろう。そこでは泣き叫んだり、歯がみをしたりするであろう。『マタイ伝』、第13章39節~42節。

また天国は、海におろして、あらゆる種類の魚を囲みいれる網のようなものである。それがいっぱいになると岸に引き上げ、そしてすわって、良いのを器に入れ、悪いのを外へ捨てるのである。世の終りにも、そのとおりになるであろう。すなわち、御使たちがきて、義人のうちから悪人をえり分け、そして炉の火に投げこむであろう。そこでは泣き叫んだり、歯がみをしたりするであろう。『マタイ伝』、第13章47節~50節。

ここでのイエスの言の論点は、ごく近い将来の神の王国の到来と、その際の邪悪な諸力の一掃、ということに収斂している。もちろんのこと聖書は宗教書でありまた思想書でもあるのだから、そこから様々な異なるメッセージを受け取ることは可能である。しかしここに見られる思想が聖書解釈のひとつの有力な結論であることは、ウィリアムズのみなら

ず多くのキリスト教同時代人が当時の世の終末を待望していたという事実からも明らかである。ウィリアムズが活躍したニューイングランドでは前出のアン・ハッチンソンがイエスの再臨を 1636~38 年、ジョナサン・エドワーズがこれを 1740 年代と「予言」しており、ウィリアムズのライバルであったジョン・コトンは、1639 年から 41 年の間に行った『ヨハネ黙示録』第 13 章についての説教で、1655 年を「反キリストの世の終わりの始まり」と述べている⁶³。後に予型論を論じる箇所でも触れるのだが、ウィリアムズの場合には、ひたすら聖書の記述内容に忠実に自らの思想を形成していったということが彼女らと異なるひとつの特徴的要因と言えるだろう。ウィリアムズの思想を論じるに際して、聖書が表現する思想の吟味を避けることはできない。

神の王国は最も貴重な宝の如く求められるべきである（『マタイ書』、第 13 章 45, 46 節）。だから人間にとって食物や衣類すら究極の関心事となることはない（『マタイ書』、第 5 章 39 節~42 節、第 6 章 33 節）。のみならず、現世のことがらと神の双方に同時に仕えることは不可能である（『ルカ書』、第 16 章 13 節）。であるからキリストに仕える者は現世のすべてを捨てるべきである。この世に関わるすべてを捨て去る者こそが、すぐに来たるべき王国でより多くを得ることができるのである（『マルコ伝』、第 10 章 29 節~31 節）。

このようにして来世に向けて現世のものをすべて捨て去るべしという志向は、当時の支配的価値観からの解放をももたらし、枠組に捕われない普遍性の様相を見せ始める。神の介入によるこの世の終末を待望・確信していれば、束の間に過ぎない現実の規範に囚われることもない。思想の進歩とは思想の拘束衣を脱ぎ捨てていくことに他ならないから、すべての拘束の破壊を約束する黙示思想は、ラディカルな進歩思想のカギとなり得る。終末を待つ人間にとってそれぞれの信仰の違いなど、いかほどの意味があろうか。もちろんこの神学でも最終的には「千年王国」「新天新地」の統治原理に拘束された思想のみが生き残ることになるのだが、それはこの世での問題でも、生身の人間が扱える問題でもない。上で見たイエスの教えはこの世で善き生を送るための長期間有効な教訓として語られてはいない。端的に言うならば、これは神の国に入るための入場券の獲得法である。福音書に表された時間と場所を超えたかに見える倫理学は、与えられた時間と場所はもうすぐ終わるのだという逆説的確信から生まれていたのである。

『血塗れの教義』はこの黙示思想と、前項で見た予型論のふたつを念頭に置いて読まな

63 Cotton, J., *An Exposition, upon the Thirteenth Chapter, of the Revelation*, London, 1656, p.93.

ければ著者の真意は理解できない。ウィリアムズの 150 年後に文字通り「血塗れの」革命を経て産声を上げ、今になってようやく人類の思想的嫡子として認知されるに至った「人権思想」とは全く異質の確信が、ウィリアムズの著作を支えている — このことを本書の具体的記述を手掛かりに明らかにして行く。

第四節 予型論に基づく叙述

1. 具体的論述から

序章で触れた通り、ウィリアムズ思想の中核に予型論があることを明らかにしたのはペリー・ミラーである。着想の細部はサクバン・バーコヴィッチにより修正を受けるが、その根幹を否定する研究者はいない。ところが、ミラーの著作はウィリアムズのそれに劣らず読みにくく、『血塗れの教義』にある予型論関係箇所も具体的にテキストと対照しながら指摘されてはいないため⁶⁴、追い込みに物足りない面が残る嫌いがないではない。また、そこでは予型論とウィリアムズの「進歩性」との関連もほとんど手付かずのままになっている。以下では、この不足面を補うことを念頭に、『血塗れの教義』を分析する。ジョン・ロックとの比較では「進歩性」を見せたウィリアムズだが、その思想の実体はどのようなものであるのか、順を追って本人の文章を探ることにより明らかになるであろう。以下は引用と、その分析である（引用頁は、ウィリアムズの Knollys 版『血塗れの教義』からのものである）。

7 番目に、〔旧約聖書中の〕イスラエルの国家、その王と民は、平時にも戦時にも、比喩的、儀礼的 (ceremonial) なものであり⁶⁵、現世のいかなる王国、世俗国家でもそれに従うべき模範、前例ではないということが証明される。(p.2)

64 Miller, P., *Roger Williams : His Contribution to the American Tradition*, New York, Atheneum, 1962 (1953). 引用は豊富なのだが、何の解説もなくベタで貼り付けてあるため (たとえば 108 頁から 155 頁まで引用が連続している。同様箇所多数。本書は著者本人のペンになる部分は多くはない)、どの箇所が予型論なのか必ずしも明らかでないのである。また久保田泰夫によると、ミラーによる引用には「意図的な順序の組み替えもある」という。久保田、前掲書、209 頁。

65 ウィリアムズはプロテスタントの一員であるからカトリック的「儀礼」に反対の立場である。この部分はイスラエルとその王の権威を滅殺しようとする文脈で書かれているから、ここでの「儀礼的」とは、表面の形式 (これは「比喩」にも通じる) のみに拘泥する悪しき宗教態度を指していると思われる。直に“ceremonial”を「形式的」と訳してしまってもよいだろう。

これは、冒頭でも紹介した『血塗れの教義』の第一序文にある 12 のテーゼのうちのひとつである。ここで「イスラエルの地の国、その地の王たちと人々」が「比喩的、儀礼的」とされているのは、これらが皆、ウィリアムズの当時から見た予型であることを意味している。ジョン・コトンをはじめとするマサチューセッツ政権もこれらを予型と捉え、その対型、つまり旧約聖書の成就形態として新大陸に渡った自分たちを想定し、だからアメリカ新植民地では古代イスラエルの如く政教一致の体制を採用する、すべきだと結論づけていたのだが、対してウィリアムズは、これらは「従うべき模範、前例とはならない」と、全く逆の結論に到達している。これは彼の理解する対型がコトンらのそれと異なるからであるが（それが何であるかは追って明らかにする）、いずれにせよ、これが旧約聖書と新約聖書の解釈問題に特化した優れて神学的なテーゼであるということは銘記されるべきである。

真理：それゆえ、4 番目には、世俗の剣というものがあります。これは市民的正義の剣と呼ばれ、物質的・世俗的性格を持ち、世俗的罰によって都市や市民国家の人々、財産、家族、自由を護るために、また不法で害のある人や行為を抑えるためにあるのです。〔しかし〕その剣は、その最大限の範囲と能力によっても、キリストの下にあるすべての国家が単に世俗のものとなり、国家教会たるイスラエルがかつてそうであったようには、予型的、神聖な点を持たなくなった以上、— 私は言いますが、その剣は、精神と魂の大義に、精神と魂の罰に、及ぶことはできません。これらの大義と罰は、あの両刃の精神的剣、すなわち魂を突き刺す — 魂を救うことも殺すこともできる — 神の言葉に属しているからです。(p.131)

「世俗の剣」と「精神的剣」が分けられているがゆえに、多くの研究者によってウィリアムズの政教分離思想の根拠とされる部分である。その結論の当否は後で論じるが、この個所は彼の予型論思想を典型的に表現したものである。前述の通り、コトンらは旧約聖書で語られる話を — 予型論的解釈によって — 自らの世俗的かつ宗教的権力の基礎に据えるが、ウィリアムズの理解では、現代国家が「国家教会たるイスラエルがそうであったようには、予型的、神聖な点を持たなくなった以上」、かつての政教一致の権力は「世俗」と「精神」に必然的に分離せざるを得ないことになる。「精神」の部分はイエスと共に天上に移行しているからである。「その〔世俗の〕剣は、精神と魂の大義に、精神と魂の罰に、及ぶことはできません。… 神の言葉に属しているからです」という言がその分離を証している。懲罰のための「剣」は聖・俗の二本立てとなり、いわば管轄が分かれる。ここを読む

と、ウィリアムズの予型論は、予型が対型に成就することにより、旧約聖書と新約聖書の精神的意味が断絶すると共に、「世俗」と「精神」も分裂するという二重の濾過装置として機能していることが分かる。繰り返される濾過の結果として得られる純粋な実体が、彼にとっての「キリスト教」となる訳だが、その装置の構造、つまり成就された対型が何であるかは次の引用から導かれる。

平和：ここに、多くの有能で学識があり信仰の篤い人々により書かれたモデルがあります。〔しかし〕これは、モーセを未知の墓から呼び起こし、イエスが地上を見たことを否定するような、そんな教会と国家に関する代物です。(p.189)

平和が紹介している「モデル」とは、コトンが書いた（と少なくともウィリアムズは信じている）前出の「教会と俗界の権力構造モデル」である（これは聖俗の混淆を不当に懲過していると、ウィリアムズは理解している）。ウィリアムズによれば、モーセによって象徴されているヘブライ民族の歴史は救済者としてのイエスの予型に過ぎない。ヘブライ民族が「選民」であることはイエスの死と復活によって揚棄され、その時点で歴史は一旦リセットされると共にイエスの再臨まで（あくまでもイエス再臨まで、である）すべての国家・国民は神の眼から見て等しいことになる。この予型論では旧約中の記述は精神面に限る限りすべて昇天したイエスに回収され、そこに留まるから、地上における規範的意味を失い、残るのはせいぜい形式的・儀礼的な表現だけとなる。だからウィリアムズにとって単なる予型に過ぎない「モーセを未知の墓から呼び起こす」ことは、天上のイエスによって成就された事蹟をすべて否定することになり、キリスト者として到底許容することはできないのである。後にも同内容に触れるが、この短い文章にウィリアムズの予型論の要点が凝縮されている。

真理：… しかしここでのダビデは地上の王や支配者の予型ではあり得ず、天の王たるキリスト・イエスの予型なのです。というのは、以下の理由からです。

第一に、ダビデは王であったように、また預言者でもありました。『使徒行伝』第2章30節をご覧ください。ですからモーセがまたそうであったように、神の子たるあの偉大な預言者〔イエスのこと〕の予型なのです。…

第二に、『歴代誌上』第28章11, 12, 13節に明らかに述べられているように、聖殿と神の礼拝のことがらに関してダビデがソロモンに与えた模範は、神霊（the Spirit）によって得られたものですが、これはイスラエルの真の精神的王である主イエスに与えられた、神の聖霊による直接的靈感（inspiration）の単なる比喩（figure）に過ぎないの

です。『ヨハネ福音書』第1章49節にこうあります。「先生、あなたは神の子です。あなたはイスラエルの王です」。(pp.291~292)

これらの引用に接した読者は、このような描写に溢れる本書の本質が予型論にあるということが、なぜ1953年のペリー・ミラーまで明らかにされなかったのか不思議に思われるに違いない。そして、このような叙述に溢れる書物の本質が「信教の自由／政教分離」にあるなどと、なぜ私たちの現代においてすら定説化されるのか理解に苦しまれるに違いない⁶⁶。ここでは具体的に、予型としてのダビデ王やモーセの対型は「精神的王」たるキリスト・イエスなのであって、「地上の王や支配者」、つまり例えばマサチューセッツ権力中枢とは無関係である、ということが繰り返し述べられている。これも繰り返しだが、ウィリアムズの予型論は対型としての復活のイエスを精神面（信仰面）において絶対化し（「真の精神的王である主イエス」、しかもそれを暫定的に（イエスの再臨まで）天上に固定してしまうから、論理必然的に政と教は分離されることになる。もちろんのこと地は変化なく今まで通り存続しているのだが、精神面（信仰面）は天上に上がってしまうから、（地上においても）世俗の権力がこれに容喙することはイエスの領分を侵すことになる。ウィリアムズの政教分離が、〈俗が聖に干渉するなかれ〉の一方通行であったことは第二章で見たが（晩年にこれが反転の様子を見せることは終章で論じる）、そこにはこのような背景があった。近代的な政教分離は信教の自由のための制度的保障であることは既述の通りだが、ウィリアムズの政教分離は予型論解釈に導かれた、「信教の自由」とは切断されたそれ自体の論理を持った必然なのである。

真理：… これらのイスラエルの王はすべて、俗世の権力が今持ち得ない予型的・比喩的意味を持っていました。

彼ら〔かつてのイスラエルの王たちのこと〕は二重の王冠を着けていました。ひとつは世俗のもので、ふたつめは精神的なものです。後者において彼らはイスラエルの精神的王である〔対型たる〕キリスト・イエスを模っていた (typed out) のです。

私が予型的という時、すべての面においてそうであるというのではありません。王

66 サクバン・バーコヴィッチは、「(文脈を外したキャッチ・フレーズを扱うのでなく) ウィリアムズの議論を追おうとするなら、それが様々な『比喩と成就』に大きく依存していることを否定する者はいないだろう」としている。Bercovitch, S., "Typology in Puritan New England." *American Quarterly*, Vol.19, No.2, Part 1, 1967, p.167.

として、また教会と神の王国の統治者として予型であるというのです。

ですから、ギデオン、バルク、サムソン⁶⁷などの民を鼓舞する救済者や解放者は、神の民の解放者、士師、そして解放者であったという点で、イエス・キリストの予型でもあったのです。君主として直接統治にあたるにせよ、民の自由と財産とを保障するために使いを遣わせるにせよ、です。(p.299)

ここでは、ギデオン、バルクという、専門家以外には必ずしも馴染みがない士師まで登場させて、彼らがイエスの予型であることを強調している。「彼らはイスラエルの精神的王である〔対型たる〕キリスト・イエスを模っていた」との言がイエス昇天後の政教分離を示している。この部分は直前の引用と同旨であるが、本書にはこのような事実上の繰り返しが多すぎる。文章推敲に便利な利器のない時代に、自らの思いをそのまま紙面に吐き出していったウィリアムズの情熱が伝わってくる場面として理解すべきだろう。

平和：… 二番目に、イスラエルの王たちはダビデ王の位を引き継ぎますが、これは明らかにキリスト・イエスに当てはまるものです。『ルカ伝』第1章32節、『使徒行伝』第2章30節、『ヨハネ伝』第1章49節を見なさい。彼らの王位は比喩的で儀礼的なものです。しかし、王や女王は〔民を〕養ってくれる父や母などなのだから、彼らは現在の世俗権力と統治者の予型ではないのか、と質問する人もいます。(p.299)

執拗に聖書を引用するウィリアムズの手法に注目されたい。人権たる信教の自由と政教分離の根拠として、特定の宗教聖典に依拠するということが可能かどうか、研究者は立ち止まって再考すべきだろう。ここでウィリアムズはコトン等が抱くであろう疑問を、後半部分で平和の口を借りて語らせている。コトン側が主唱するもうひとつの予型論からの、予想される反論である。予型としての王や女王が世俗的に民を養ったように、対型としての自分たちはマサチューセッツを統治するのだ、というように。解答は4頁後に真理がまとめ、結論部を迎える。

真理：… イスラエルとユダの王たちは〔現在の〕世俗統治者の予型ではないのかというあなたの最後の説についてですが、これまでに話してきたことからこれらのことが明らかになると思います。

第一。その土地と人民、彼らの礼拝のかつての形式は、キリストの下における精神的な領土、精神的な民、霊的な礼拝の予型であり、喩えであるということ。したがっ

67 ウィリアムズはこれを Sampson と綴っている。

て結果として、彼らの救済者、贖い主、解放者、師士や王たちも精神的な対型を持っている筈で、それゆえ〔イエスが昇天した今〕、それは世俗的な意味ではなく、精神的な意味における統治者、支配者〔イエスのこと〕となります。そうでなければ、予型・比喻、そして影の本質が覆されてしまいます。

第二。現世の支配者は世俗の剣によって〔世俗の〕国家教会に対して国家的礼拝という外形的な行いを強制するかも知れません。しかし、新約聖書の決まりによれば、〔世俗の権力が〕全国民を真の悔い改めと再生へと強制することは不可能なのです。そしてそのような悔い改めと再生（真実であると分かる限りにおいてですが）がなければ、礼拝と神の聖なる名は汚され、冒瀆されることになるのです。

肉の腕と鉄の剣は頭脳の暗黒と心の堅さ、不信心を切り取るところまでは届きません。永く続いた父の〔誤った〕礼拝を捨て、新しく、しかし最高で最も真たる礼拝を我がものとするために⁶⁸、魂の感情に親切に働きかけることもできません。このような働きは、『黙示録』第1章と第3章にあるように、キリストの口から出る両刃の剣のみがなすことができるのです。(pp.303~304)

同様の説明は第六まで続くのだが、これらの文章から — 現代的連想ゲームによって — 「政教分離」を発想することにはくれぐれも用心しなければならない。確かにここでウィリアムズは世俗と精神（信仰）を厳しく区別しているが、それは俗界と天上のイエスの別を論じているのであって、これは信教の自由のための政教の分離とはまったく関係がないからである。最終パラグラフでのウィリアムズの『黙示録』の章指示は第1章と（3章ではなく）2章の誤りで、第1章16節には「その右手に七つの星を持ち、口からは、鋭いもろ刃のつるぎがつき出ており、顔は、強く照り輝く太陽のようであった」と書かれ、第2章12節には「ペルガモにある教会の御使に、こう書きおくりなさい。『鋭いもろ刃のつるぎを持っているかたが、次のように言われる。…』」とある。これらは言うまでもなく天上に控えるイエスのことを意味しており、彼は間もなくその両刃の剣を持って再臨することになっている⁶⁹。

68 「新しい」と「最高で最も真」が逆説接続詞で繋がっているのが興味深い。現代の感覚だと「新しい」のは良いことのように思われるのだが、当時は古い方が良かった。新興宗教たるキリスト教の権威を増すために新約聖書と旧約聖書が強引に連結されたのはこのような事情にもよっている。

69 共に口語訳による。この〈イエスの再臨〉はウィリアムズの黙示思想にも関わっている。

ウィリアムズの予型論では、ヘブライ民族の王たちはすべて比喻である。英本国で繰り広げられた王たち — ヘンリーからエドワード、メアリー、エリザベス、ジェームズ、チャールズへ — の権力委譲とプロテスタント＝カトリック間の際限のない揺り動きは、予型と地上の現実との歴史的断絶を示すのみである。これに対してコトンをはじめとするマサチューセッツの為政者は、同じ予型 (type) であっても、これをモーセから当時の大陸植民者にまで連続すべき原型 (proto-type) と捉えるから、そのまま彼女らの教会・政治制度に連結し、自らの政治の正当化根拠として利用することができることになる。自分たちアメリカ大陸のピューリタンが旧約の王たちの対型 (anti-type) なのである、というように。このように連続的／連合的に理解された予型論では理論上、旧約中に描かれた制度をなぞることが要求され、これを超えることができないため、「政教分離」はそもそも発想の余地がない。旧約聖書を範として現実政治を行う以上、コトン思想の政教未分離は神学的に当然の帰結である。もともと大陸への移民は「丘の上の町」の建設を目的のひとつにしており、その資源獲得のためには、金銭はもちろんのこと、それ以上に精神的な支えも必要である。彼女らにとって、自分たちの仕事は聖書に記された予型の成就であると確信することに優る励ましはなかった。コトンの予型論は、このような文脈の下で理解される必要がある⁷⁰。注意すべきは、旧約聖書から新約への繋がりの中に置いた予型論の意味からいえばウィリアムズの方がこれに忠実であったのであり（モーセの対型が自分たちである、というコトンらの理解は傲慢であるとする余地がある）、コトンらの考えは「修正主義」であるということである。またさらに注意すべきは、それから3世紀後のマルクス主義がそうであったように、修正主義の方が当時の現実適応力に優れていたということである。コトンに言わせれば、ウィリアムズは現実を見ずに観念に生きている教条主義者である⁷¹。そして

70 前述の通り、ウィリアムズの予型論はミラーによって新たに「発見」され、コトンらのそれはさらに遅れてバーコヴィッチに指摘されるなど、微妙なところで学問的研究の俎上に載っている。

71 ちなみに、ウィリアムズは女性は教会のみならず公的な場所ではすべてヴェールを着けるべきだと『コリントの信徒への手紙一』を根拠に強硬に主張した事実があるが、これに対してコトンは、パウロの指示は当時のコリントに関することで、もはや女性はヴェール不要であると、現在から見るとかなりリベラルと言える立場を採っている。ここにも、ウィリアムズの「教条」とコトンの「修正」の例を見ることができるだろう。Gaustad, E. S., *Roger Williams : Prophet of Liberty*, New York, Oxford U.P., 2001, p.16.

それにも拘わらず、まさしく教条主義は現実から離れて思想の純粋性を追求するがゆえに、保守的傾向を不可避免的に帯びる修正主義と比較して、時として魅力的に映ることがあるのも、否定しきれない事実であろう。

2. 「進歩思想」への変換キー

その「教条」が、どのようにしてすべての民族の信教の自由を謳うリベラルな「進歩思想」に変換するのか、これまでの叙述でおおまかな見取図は描けたと思うが、さらに代表的な部分を引用して論旨を明確にしておこう。

真理：… 五番目に、主ははっきりとそれを彼自身の地、つまり『レビ記』第 25 章 23 節、『ホセア書』第 9 章 3 節によると、**エホバの地**と呼ばれましたが、この語は精神的カナンの地に相応しいもので、神が〔そこを〕教会と儀式の座であり住居となるべきものと選ばれたことを考えれば、〔そこは〕神の教会でなければなりません。

しかし今や区切りの壁は取り壊されているのですから、他の国ではなくひとつの国に対する主の特別な御配慮 (**propriety**) という点から、アジアとアフリカ、ヨーロッパとアメリカ、英国とトルコ、ロンドンとコンスタンチノーブルの間にどんな違いがあるというのでしょうか。

この地は、他の多くの榮譽ある称号の中から、エマニュエルの地と呼ばれました。つまり、神が私たちとあるということ、キリストの地、ということです。『イザヤ書』第 8 章 8 節をご覧ください。

しかし今、天上のエルサレムは物質的でも地上のものでもなく、精神的なものです。『ガラテヤ人への手紙』第 4 章、『ヘブル人への手紙』第 12 章をご覧ください。物質的エルサレムは、エリコ、ニネバ、またバベルがそうでないのと同様に、場所の面でも、国の面でも主の都市ではありません。というのは、文字通りのバベルにおいてすら、そこにはイエス・キリストの教会があったからです。『ペテロ第一の手紙』第 5 章を見なさい⁷²。

アンチ・キリストが、これらの国々をキリスト教化し、キリストの国、あるいはキ

72 直前の『ガラテヤ』『ヘブル』と共に、この部分も節までは示されていないが、それぞれ第 25 節、第 22 節、第 13 節である。尚、『ペテロ第一の手紙』第 5 章 13 節には以下の文章がある。

「あなたがたと共に選ばれてバビロンにある教会、ならびに、わたしの子マルコから、あなたがたによろしく」。(口語訳)

リスト教徒の国と称して、そこに淫婦が座ったのも事実です。『黙示録』第 17 章です⁷³。

(pp.275~276. 圏点部分はウィリアムズによる強調で原文ではイタリック。)

多くの研究書では、面倒だからか、また学問的に無意味と思われるのか、はたまたウィリアムズの「進歩性」の印象の妨げになると危惧されるためか、『血塗れの教義』から引用するに際して、著者による細かい「聖書」参照指示は省略されるか括弧に入れられる傾向にあるのだが⁷⁴、これは大きな誤りである。ウィリアムズが大上段に聖書を根拠に主張を展開しているという事実は、彼の「自由思想」を考えるに際して極めて重要なことだからである⁷⁵。

この部分では、イエスの復活と昇天によって予型が成就したその時から、土地・国名による地上の区別は意味を喪失したことが述べられている、と理解することができる。いったい地上の区別というものは、旧約聖書の叙述の諸解釈に基づき民族と国に前後と優劣をつけてきたものだが、その根拠となる精神部分（ものを区別するのは精神作用である）は、イエスとその身で天上に回収してしまったから、すべての国家は分け隔てがなくなる、つまり平等になるのである（「アジアとアフリカ、… の間にどんな違いがあるというのでしょうか」⁷⁶。平等である以上、どの地でどの宗教を奉じようが問題は生じず、加えて精神・霊に関することは偏に神（の子）たるイエスが引き受けている以上（「天上のエルサレムは物質的でも地上のものでもなく、精神的なものです」）、世俗権力が信仰部分（それがど

73 第 17 章 1 節に以下の描写がある。「それから、七つの鉢を持つ七人の御使のひとりが出て、わたしに語って言った、『さあ、きなさい。多くの水の上にすわっている大淫婦に対するさばきを、見せよう …』」。口語訳聖書より。

74 省略は論外としても、引用文の中で括弧に入れられてしまうと、それが原文にあったものなのか、それとも引用者が便宜のために挿入したものか、にわかには判断がつかない。括弧の形状で判断できるにしても、著者が地の文に記したものをなぜわざわざ括弧に入れるのだろうか。代表的研究者で言えば、ペリー・ミラーは「省略組」、久保田泰夫は（すべてではないが）「括弧組」である。

75 宗教経典を根拠にした思想は進歩性と無縁である、ということではない。「人権」は宗教を根拠として成立することはできない、ということである。この点については終章にて詳述する。

76 引用部分の直前では、旧約中のヘブライ民族によるカナンにおける蛮行が述べられた後、「これはひとつの精神的対型 (a spiritual antitype) においてのみ真実です」と予型論による解釈が行われ、キリスト教徒の平和性へと架橋が試みられている。

のようなものであれ)に容喙することはイエスに対する瀆神行為と理解することができる。もちろんこれらの「自由」はキリスト教の圧倒的真理性によって担保されるものなのだが、それはイエスが地上に再臨するまでは生身の人間を超越した代物であるため、あえてフロンティアを越えて喧伝されることもない。最終パラグラフでは「アンチ・キリスト」と「キリスト教化 (christen)」が無造作に結ばれ、彼の予型論に則り、俗権による信仰懲憑への嫌悪感情が表されている(「キリスト教化」はウィリアムズにとって良きことではない)。—これがウィリアムズ版予型論の「土地・国」に関する進歩思想への変換キーである。では、同様にして、「民族・人」については具体的にどう言われているか。

真理：… こうして今やキリスト教徒は、この点において、比喩的にユダヤ人と呼ばれるのです。『ヨハネ黙示録』第3章では、真実のユダヤ人と偽りのユダヤ人を考えることで、真実のキリスト教徒と偽りのキリスト教徒が明確に区別されています。「見よ、サタンの会堂に属する者、すなわち、ユダヤ人と自称してはいるが、その実ユダヤ人でなくて、偽る者たちを」。『ヨハネ黙示録』第3章⁷⁷。しかし私たちは今日、このような予型的な面を全世界のいかなる人々、民族、もしくは国にも見出すことはしません。すべての民族、言葉、言語から神は幾人かを召され、神のもとへ贖い出されるのです。

『ヨハネ黙示録』第5章9節を見なさい⁷⁸。そして神は、ユダヤ人とそうでない者との間にも、ギリシア人とスキタイ人との間にも、何も区別はつけていません。これは『ガラテヤ人への手紙』第3章にあります。これらの人々は回心、すなわち二度目の誕生を経ることによって、神の民 (the Israel of God) になります。このことは『ガラテヤ人への手紙』第6章にあります。そして神の聖殿になります。これは『コリント人への第一の手紙』第3章にあります。また真のエルサレムになるのです。『ヘブル人への手紙』第12章をご覧ください。(p.282)

この後ウィリアムズは、「予型としてのアブラハムの子孫」は、割礼の伝統に囚われる必要はなく、過越を祝わなかったからといって死に処せられることはないと述べ、「形式的に

77 3 行前と同一の参照指示が繰り返されている。これをウィリアムズの『黙示録』へのこだわりとみることも可能であろう。

78 「彼らは新しい歌を歌って言った、『あなたこそは、その巻物を受けとり、封印を解くにふさわしいかたであります。あなたはほふられ、その血によって、神のために、あらゆる部族、国語、民族、国民の中から人々をあがない、…』」。口語訳聖書より。

身体を神に捧げながら心はそう思っていない」数千人の行動を「何という偽善か」といつて罵倒している。以下は同旨の文章である。

あるひとつの国民、あるいは国、王国が、年に一度、精神的な過ぎ越し〔の祭り〕、つまり小羊たるキリスト・イエスの晩餐と宴を祝うことなど、神が今必要となさるでしようか〔いいえ、必要とはなさりません〕。そしてその祝いを行わないからといって、その者が死に処せられることなどあるでしようか〔いいえ、そんなことはありません〕。

(p.283)

彼にとって、旧約聖書中で特定された「ユダヤ人」とはキリスト教徒の予型であり、予型が成就された今では、「いかなる人々、民族」にも区別は存在しない。「あるひとつの国民、国、王国」が「精神的な過ぎ越し」を祝うことなどありえない。キリストは普遍だからである。軍事的対立関係にある相手には平凡、野卑な差別感を抱きながらも、未開の異教徒たるネイティブ・アメリカンに対してすら、とりあえずジェントルな態度でウィリアムズが接することができた事実にも、このような予型論解釈の作用を見ることができる。対型たる神の前ですべての民族が等しくなったのだから、地上の異端者に世俗権力が介入する必要はない。それは天上にいるイエスの領域であり、その分際を守ることがキリスト者の役目なのである⁷⁹。

平和：… まさにアメリカ人〔ネイティブ・アメリカンのこと〕や最も野蛮な異教徒でさえ、自分たちの街や都市の平和を保っています。どちらにおいても、誰も彼らの土地に神の真の教会があること、また精神的・天的平和が存在することを証明できな

79 ちなみにペリー・ミラーは、ウィリアムズの予型論が平等論に繋がる論脈を以下のように説明している。「しかしウィリアムズはそれ〔ネイティブに敬意を持って接すること〕をすることができた。なぜなら全人類史においてエホバと契約を結んだ民族はたったひとつの選民〔イスラエル民族のこと〕のみであり、この唯一の結びつきはキリストが復活した朝に地上から消え去ったと彼は信じたからである。その時からこの世の終わりの時まで、国家というものは最低限の法秩序をもって運営されていくところの世俗的な仕掛けに過ぎない。… イスラエルがかつてしたように、政治的行為に精神的権力を振るうなどということはどの国家にもできはしない〔と彼は考えたからである〕」。Miller, *op.cit.*, pp.53~54. 神と特別に関係する、その意味で他民族の上に立つことのできた「イスラエル」が揚棄された以上、民族間に上下はない、ということである。

いにも拘わらずです。精神的平和というのは、その真贋に拘わらず、単に、また本質において世俗的で人間的な場所や人々の平和より高次にあり、性格もまったく異なっているのです。(p.46)

そして、この予型論による民族と個人の平等観は、以下のような被虐趣味ともいえるような「政教分離」思想に繋がっていく。

真理：コンスタンティヌスと他の皇帝たちの無知に基づく熱心さは、キリスト・イエスの王位と王国に対して、最も血に塗れたネロの燃え立つ怒りよりも害を及ぼしたのです。ネロの迫害の下では、キリスト教徒は、あたかも乳鉢の中ですりつぶされ打たれる薬味のように、甘く良い香りを放つものでした。… [表面上は善意の皇帝たちにより] バベル [の塔]、すなわち混乱が招き入れられ、少しずつ、聖人の教会が建つ庭はすべての民族が住まう荒野に変わり、ついには全世界がキリスト教徒、キリスト教国となったのです。『黙示録』の第12章と13章です⁸⁰。

これらの聖職者、[コンスタンティヌスに代表されるような] 皇帝や司教たちがキリストを称揚する良き意図と目的を持っていたことは明らかです。しかし彼らはキリスト・イエスの、現世界の地において毒麦が育つことを認めよという教えに背き、教会の庭と現世の地を[混同して]ひとつのものにしようとするのです。そして時には熱心さによる間違いで、毒麦の代わりに良い小麦を迫害するだけでなく、宗教上の混乱と激動の際にはこれら数千の貴重な茎を引き抜いてしまうかも知れないのです。

(pp.154-155)

ウィリアムズは、たとえそれが「キリスト教徒、キリスト教国」と呼ばれるものであっても、コンスタンティヌスによって懐柔された如き俗世の平和には忌避感情しか持たなかった。彼にとって「キリスト教国」はよきものではない。たとえ肉体は滅ぼされても、どこまでも信仰の潔癖をもとめるウィリアムズの直情を見よ。教父時代の殉教者の中には、仮に土壇場で弱気になって命乞いをしてそれでは自分の心の迷いだから必ず処刑してくれと事前に頼んでおく者もいたというが、ここに同様の精神傾向を見ることも可能かも知れ

80 第12章9節「この巨大な龍、すなわち、悪魔とか、サタンとか呼ばれ、全世界を惑わす年を経たへびは、…」第13章7節「そして彼[角が十本、頭が七つある獣のこと]は、聖徒に戦いをいどんでこれに勝つことを許され、さらに、すべての部族、民族、国語、国民を支配する権威を与えられた」。口語訳聖書より。

ない⁸¹。

3. ウィリアムズの独自性

前述の通り、予型論そのものはキリスト教が、旧約聖書との〈連続と断絶〉という相反する課題をクリアしながら自らを正統化・正当化するために生み出した必然の聖書解釈技法であり、その歴史は「教父」時代にまで遡ることができる。リチャード・レイニッツはこの件につき特にウィリアムズを取り上げた「宗教上の寛容への予型論争 — 分離派の伝統とロジャー・ウィリアムズ」⁸²と題された論文において、「ウィリアムズの予型論的寛容論へ繋がる五つの可能な道筋」を整理し、①たとえばセバスチャン・カステリヨのような先行文筆家、②加えて先行する分離派内における〔カステリヨ等の寛容思想の〕予型論を介した適用、③バプティストとの関係、④旧約聖書内にある先例を精神的比喩として用いることの否定、⑤ニューイングランドの敵手たちが自らを古代イスラエルに喩えるやり方の逆転、の諸点をウィリアムズの予型論の背景としてまとめている⁸³。17世紀の文学（における）思想の発展において予型論が演じたかも知れない世俗化へ向けた役割、またさらに興味深い点として、〈象徴的な解釈の方法（予型論的解釈）〉が〈文字通りに解釈する方法（非予型論的解釈）〉よりも本来的に人間にとって自由なものなのか⁸⁴、という今後の検

81 聖書解釈がそれほど人間の行動様式全般を決定するものだろうか、という問いに対しては、ペリー・ミラーによる以下の返答がある。「この社会〔当時のニューイングランドのこと〕においては、ジュネーブやオランダをも凌いで、聖書が社会的・個人的人間存在のすべてを取り巻く規範であったことを私たちは即座に思い出す必要がある」。Miller, P., *Roger Williams : An Essay in Interpretation.*, *The Complete Writings of Roger Williams Vol. 7*, New York, Russell and Russell, 1963, p. 10.

82 Reinitz, R., “The Typological Argument for Religious Toleration : The Separatist Tradition and Roger Williams.” *Early American Literature*, Vol.5, Part 1, Spring, 1970.

83 *Ibid.*, pp.75~76.

84 比喩的・象徴的な形式は複数の意味を持ちうるが故により自由なものである、という考えがある。Brown, N. O., *Love's Body*, New York, University of California Press, 1966, pp.204~205.

ここでブラウンは「ウィリアムズの象徴的理解へ向けた戦いは、自由へ向けた戦いであった」と書いて特に「自由」を取り上げるが、「象徴的理解」そのものはウィリアムズの専売ではなく、問題は、理解された後のその象徴にどこまで固執するか、ということである。ウィリアムズの解釈はこの意味において自由度をまったく持つものではない。

討課題を提起してこの論文は閉じられている⁸⁵。ここでは必ずしも特殊ウィリアムズ的に掘り下げた分析は行われていないようで、予型論の歴史的描写は貴重であっても、同様に予型論の先行者たちから影響を受けたジョン・コトンを代表とする多くのピューリタンたちとウィリアムズとの差異化は明確にはなされていない。

では、ウィリアムズに固有の事情とは何だろうか。彼の生育環境には中産階級出身のクリスチャンとして特に変わったところはない⁸⁶。コモン・ローを重んじることで王室と対立する位置にあったエドワード・コークに学んだことが国王の特許状への彼の反感を募らせた事情は第一章で見たが、この件を例とする一直線融通の利かない性質がウィリアムズにユニークな点と言えるのかも知れない。ここで注目に値するのは「ウィリアムズはあまりにも聖書を重んじていたので、著作において第二次資料、教父たちの作品群、もしくはプロテスタント神学者たちを利用するということがほとんどなかった。彼は、狡猾さからか、あるいは単なる無知からか、彼自身の聖書の読み方を示して見せただけなのだ」⁸⁷というペリー・ミラーによる観察である。サクヴァン・バーコヴィッチはこのミラーによる文章を批判的に取り上げ、実際はウィリアムズはロビンソンやエリオット等のピューリタン、あるいはフォックス、ベザ、カルヴァン、ルターという宗教改革者をはじめとする多くの先達から引用を行っているのだから、ミラーの言は分析として「まったくの誤り」であり、さらに「ミラーはウィリアムズの『狡猾さ、単なる無知』を予型論の時代遅れと等置しようとして」、このように書いていると穿って論じてもいる⁸⁸。

しかし、この批判は必ずしも正鵠を得たものではない。と言うのはバーコヴィッチによる上の引用のすぐ後の原文では、ミラーは分離派としてのヘンリー・エーンズワースへのウィリアムズによる言及をきちんと引用しているし、「ウィリアムズの性向をこのような[たとえばエーンズワースの本のような]資料だけに求める必要はほとんどない。結局のところ

85 *Ibid.*, p.97.

86 ペリー・ミラーもこの点に疑問を持ったようで、「彼の驚くべき洞察はどこから得られたのか、断言するだけの知的な伝記を我々は持っていない。…彼の読書傾向はほとんどまったく分かっていない。…出身校たるケンブリッジのペンブローックでは、この禁じられた活動分野に乗り出すのに十分な大胆さを持った講義を、ある程度は受けたかも知れないが」と嘆いている。

Miller, *op.cit.*, *Interpretation*, p.12.

87 *Ibid.*, pp.14~15.

88 Bercovitch, *op.cit.*, p.168.

る、彼の行動はそのパーソナリティに関連して説明するだけで充分であるかも知れないのだ」⁸⁹と他資料の存在を認めた上で、パーソナリティの問題としてウィリアムズの特異性を結論づけているからである（これは本稿の立場にも通じている）。さらに後の頁では、「彼は議論において聖書のみ使用することを好み、二次資料の使用を最小限に抑えただけでなく、世俗の理性的な学問一般に対して低い評価しか与えていなかった」⁹⁰と書いている。ウィリアムズがきちんと読書をし、引用が豊富なことはミラーは知っている。「ウィリアムズはあまりにも聖書を重んじていたので、[他の資料を]利用するということがほとんどなかった」と彼が言う時、ミラーが意味していたのは、ウィリアムズは多くの書物に触れながらも、聖書に書かれていることが第一原理として強固に護られていたがため、自らが理解した聖書の内容に矛盾するような結論は得ることがなかった、ということであろう。

4. 独自性の発現

それでは、その「パーソナリティ」から導かれたウィリアムズ独自の予型論とは、さらに抽象化して論じた場合、前項までの分析に何を加えることができるだろうか。ウィリアムズの予型論を、他のピューリタンのそれと分かつ分水嶺とは何だろうか。

本稿第一章で見たように、上で言及したペリー・ミラーとサクヴァン・バーコヴィッチの学問的な対抗関係は、ひと言でいうなら、ミラーが描いた〈予型論者たるウィリアムズとそうでないコトンとの対質〉という図式をバーコヴィッチが〈異なった解釈による予型論者同士の対質〉という構図に書き換えたということである。バーコヴィッチ説に隠れてしまって忘れられがちなジャーゴンなのだが、ミラーはもともとは「連合論者 (Federalist)」という言葉でコトンらの正統ピューリタンを表現していた⁹¹。すなわち彼によれば、ウィリアムズとコトンの対質は「予型論者 (Typologist)」と「連合論者 (Federalist)」のそれということになる。ミラーはこう書いている。

ロジャー・ウィリアムズは「予型論者」であった。ジョン・コトンとその仲間は「連

89 Miller, *op.cit.*, *Interpretation*, p.15.

90 *Ibid.*, p.22.

91 ミラーの真意は不明なのだが、ここで歴史的にはまずジェームズ・マディソンを想起させる“Federalist”の語があえて「分離の壁」で知られるウィリアムズのライバル、コトンに対して用いられたことは、同じく「分離の壁」を言ったトマス・ジェファーソンがフェデラリストのライバルであったことを考えると興味深いものがある。

合論者」であった。ウィリアムズの考えでは、歴史上のイスラエルは時間を知らない、非歴史的な「対型」たるイエス・キリストに吸収されたことになる。〔これに対して〕コトンたちは、神は選民を指名するためにアブラハムとの契約に入り、キリストはこの契約の印章であるというのである。そしてこの関係は今も神と神の民を結びつけている。彼ら〔ニューイングランドのピューリタンたちのこと〕は、パレスチナからボストンへの時間軸上の組織的發展というこの現実の上に社会的・歴史的な企てを基礎づけたのだ。ここからキリスト教の成長とその序々なる発展を解釈する強固な体系が生じた。この目に見える連続性がなくては歴史は無意味となり、キリスト教徒の共同体は混沌の中に解体してしまう⁹²。

容易に分かるように、これに対するバーコヴィッチの説は、— ラベルの違いを除いては — このミラーによる記述と大きく変わるところはない。バーコヴィッチはミラー言うところの「連合論」を「もうひとつの予型論」と言い換えているのである。つまりは両者の違いの大部分は「予型論」の語義解釈（その意味する範囲）に還元することが可能で、バーコヴィッチがミラーを乗り越え、17世紀ニューイングランドでの思想的葛藤に新説を提示したという訳では必ずしもない。本稿はここまでバーコヴィッチ説により「二つの予型論」の立場から論述を進めたが、ウィリアムズの独自性を際立たせるためには、コトンらはウィリアムズとはもうひとつ別種の「連合論」を奉じていたと解する方が判然とするかも知れない。ここで言うコトンの「連合」が、イエスの前後を神学的に区切らずに連合したものと捉えるやり方であることは、上の引用から明白である。対するウィリアムズの予型論はこれまでの叙述からも明らかな通り、イエスの前後を肉体性と精神性において断絶したものと考えた。そこから彼の「自由思想」が溢れ出たことは既述の通りである。

ウィリアムズは、それによって西洋文明が人間の無政府的衝動を閉じ込めようとしてきたすべての教会組織の根元に野蛮な斧を振り下ろしていたのである⁹³。

〔連続してきた〕年代に決定的な亀裂を入れることが〔ウィリアムズが理解したところの〕キリストのミッションであった。単なる歴史の流れに精神的永続性というものが突入したのである。キリストの到来により、旧約聖書のすべて — それはそれまでは特定民族とその神との関わりの記録に過ぎなかった — はまったく違った種類の

92 Miller, *op.cit.*, *Interpretation*, pp.10~11.

93 *Ibid.*, p.11.

書物となった。それは「比喩的な」ものとなったのである。それゆえキリストの後には、キリストを信じる者と地上権力との関係は単に世俗的であるだけのものとなったのである⁹⁴。

そしてミラーは、ウィリアムズとマサチューセッツ寡頭制を構成するコトンらとの違いを、さらにこのように説明づけている。

両者の違いとは以下のようなことに過ぎないのである。ウィリアムズはその脳内に特別な寄生虫のような考えを持っており、それが彼をして聖書の特別な解釈に導いた。その解釈とは、まともな学者たちが何世紀にも亘って、良くて無責任な気まぐれ、悪くすれば犯罪的に異常なものとして烙印を押してきたものなのである⁹⁵。

「脳内に〔ある〕特別な寄生虫」とは、ウィリアムズの「パーソナリティ」を生み出す何かであると考えて良いだろう。またここでいう「犯罪的に異常なもの」とは中世末期にヨーロッパの神学者たち、特に修辞学者を捉えた予型論解釈の熱狂を指しており、そのカルトの様相は猛威を振るいながら奥義解明の迷路 (a *mystagogic maze*) に落ち込んでいったと言われている⁹⁶。それは宗教改革者にとって、ということはカルヴァニズムを奉じるピューリタンにとっても、あたかも聖書が押し殺されていく過程のようにも思われた。

私たちは、不十分さを承知で、このような心性をウィリアムズ版予型論を特徴づける傾向であると呼んで差し支えないだろう。彼の「パーソナリティ」の力を借りながら。そしてそこで「奥義解明の迷路」とされるものは、本章の第二の要点たるウィリアムズの「黙示思想」にも密接に関わってくるものである。

第五節 黙示思想に基づく叙述

1. 先行研究の問題点

序章で触れた通り、ウィリアムズ思想の基盤に黙示思想があることを指摘したのはジェスパー・ローゼンマイヤーとクラーク・ギルピンである（「千年王国論」と呼ばれるが、この文脈では「黙示思想」の方が適切である）。ところが、この両名のアプローチを見ると、それらが予型論と連続する線上で論じられていることが明らかで、この思想独自の働きがウィリアムズにどう影響を与えたのか、必ずしも明らかになっていない。たとえばローゼ

94 *Ibid.*, p.17.

95 *Ibid.*, p.22.

96 *Ibid.*

ンマイヤーは序章で見た通り、「コトンの論争的著作は … イエスの再臨を待つ間、人の霊と肉体は分離されてはならないという彼の信仰に一致していたのである。コトンにとっては、千年王国の到来まで霊が肉体から離れていなければならないというウィリアムズの主張は、現世が卑しむべきものだという彼の主張と共に、キリストの犠牲の否定に映ったのである」と記すが、この霊（精神）と肉体の分離は前節で詳しく論じたように、コトンとウィリアムズの予型論の違いに解消できる問題である。また別の個所では、「[コトンにとって] ある意味でアメリカ植民地は至福千年の教会である。そして使徒の直接の継承者を自任するコトンは、聖霊の力を借りて、自ら『ヨハネ黙示録』の秘密を解釈できると思ったのである⁹⁷⁾」と書き、ここではウィリアムズに対抗するコトン側の黙示思想を際立たせようとするが、これも旧約から連続した自分を意識するコトンの予型論を手掛かりにした方が理解は容易い。さらに「ウィリアムズにとって、十字架で苦しむ肉体は、至福千年が到来するまでは、キリスト教徒の生活の本質は、キリスト〔の精神〕と現世界との間の容赦ない対抗であるということをはっきりと表す鏡であった⁹⁸⁾」という文章は、至福千年そのものではなく、その日までのキリスト教徒のあり方を予型論で説明するものである。要するに、これらの叙述はすべて、「千年王国」という語を省いたとしても、予型論の背景だけで成立と説明が可能なのである。

ギルピンの解釈にもこの点に関しては大きな違いは認められない。その著作中に設けられた「ウィリアムズの至福千年的歴史観」という節において説明されていることがらは、たとえば以下の通りである。

キリストの真の使徒が至福千年期に現れた時に初めて権威は回復され、教会は再建される。その再建がなされるまでは（ウィリアムズはこれは間近であると信じていた）、彼は良心に基づいて現世の教会なるものの聖礼典からは距離を置いたのである⁹⁹⁾。

[ウィリアムズによれば] しかし、千年王国の到来により、キリスト教礼拝における霊と肉体の結合が再び可能になり、たとえば按手や洗礼が霊的力と権威を伝えるこ

97 Rosenmeier, J., "The Teacher and The Witness." *The William and Mary Quarterly*, Vol.25, No.3, 1968, p.422.

98 *Ibid.*, p.415.

99 Gilpin, W. C., *The Millenarian Piety of Roger Williams*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, p.57.

とになるのである¹⁰⁰。

ウィリアムズの敬虔さは明らかに至福千年に向けて再転換されていた。その到来により初めて、教会は真の形態を取り戻し、彼はそこに加わることができるのである。

… ウィリアムズの極端な尚古主義は強調してしすぎることはない。彼がキリストの至福千年の役割を語る時、ごく特徴的に、使徒時代の形態を備えた教会の再建を述べるのである¹⁰¹。

なるほど繰り返し「至福千年」「千年王国」に言及しているが、上の文章はそれらの意義そのものではなく、それらが訪れるまでの経過期間におけるウィリアムズの信仰とその態度の説明を行っているに過ぎない。「千年王国」が最高に良きものであることははじめから決まっているのであり、したがって具体的形態はともかく、「按手」や「洗礼」や「教会」が理想的なものに置き換わるのは当たり前なのである¹⁰²。それまでの間、イエスの受難と昇天により霊と肉体が分かれてあることは、ウィリアムズ版予型論により既に説明済みであり、霊と肉体の分離は「千年王国」とは独立したことがらである。ウィリアムズが「尚古主義」を採用しようが、逆に「進歩主義」を良しとしようが、それが「千年王国」に向かっている以上、両者に有意差は存在しない。問題は、「千年王国」到来の時に何が起きると考えられているのか、そしてその予想される出来事がウィリアムズの思想にいかなる影響を与えているか、に尽きる。ここを必ずしも明確にしないローゼンマイヤーとギルピンは、その実績の偉大さにも拘わらず、ウィリアムズの思想に関して新たなことは加えておらず、それゆえ従来の予型論的解釈の枠内に留まっているとも言えるのである¹⁰³。

2. 『ヨハネ黙示録』について

もともと「千年王国」とは『ヨハネ黙示録』の中にある言葉である（第20章4節~7節）。

100 *Ibid.*, p.60.

101 *Ibid.*, pp.60~61.

102 もちろんこれは「千年しか続かない」という点において、その後のサタン解放、その絶滅と「第二の死」を経た後の理想郷たる「新天新地」には劣るのだが、どういう訳か「千年王国」こそ至福の時代であるとする了解が、現在の言説の中にはあるようである。コーン、N. 著、『千年王国の追求』（江河徹訳）、紀伊國屋書店、2008年。／岩井、前掲書、などを参照。

103 ギルピンは前掲書の108~110頁で予型論についても論じているが、この部分は前記「ウィリアムズの至福千年的歴史観」に吸収（もしくはその逆）が可能と思える。

ごく簡略に言えば、千年王国の到来の前に、反キリスト者（当時のローマ帝国、後にはローマ・カトリックを指すといわれる）が、再臨したイエスの使いによって徹底的に滅ぼされる事態を、この『黙示録』は描写している。この本の中に登場する、七つの封印がしてある巻物の六番目の封を小羊が解いた時には、「大地震が起こった。太陽は毛でできた粗い布のように黒くなり、月は、全体がまるで血のように真っ赤になり、また天の星は、まるでいちじくが青い実のまま強風に揺さぶられて振り落とされるように、地に落ちた¹⁰⁴」とあり、読者はもはやこの世の終わりと観念するのだが、これはまだ第 6 章 12~13 節の段階であり、第 22 章 21 節までであるこの本では、同様の暴力的描写が執拗に繰り返されるのである。ところがこれに対して、到来したその王国の幸福が如何様なものかについては、ほとんど記述はない。どんなシャングリラかと期待して読み進んでも、「幸いなるかな、また聖なるかな、第一の復活に与かる者、これらの者たちに対しては、第二の死はなんの支配力も持たず、彼らは神とキリストの祭司となって、一千年間彼と共に統治する¹⁰⁵」と書かれるのみである¹⁰⁶。ここからも分かる通り、「千年王国」のテキスト上の論点は、その王国の有り様というより反キリスト者への懲罰の過程にあると見ることもできるのであり¹⁰⁷、ウィリアムズ思想を論じるにあたってこの意味の考察を外すことはできない。

104 『ヨハネの黙示録』(小河陽訳)、岩波書店、1996年、38頁。

105 同書、120~121頁。

106 この後には「第二の死」を経て永遠に続く（千年王国とは別のものとしての）「新天新地」が樹立される。しかしその描写は全 22 章中のひとつの章（第 21 章）と少しに見られるに過ぎず、他では皆大災害と警告が描かれている。

107 日本では「表現の自由」に関連する裁判例によって有名になったデイビッド・ロレンスは、「ここに彼〔『黙示録』書記者のこと〕がどうして新しきエルサレム〔「新天新地」のこと〕に関する最後の数章を残しておいたのか理解し得ないが、それらは現在見る如く一種混乱の状態に陥っているのである」と書き、第 20 章までの懲罰過程を特に強調している。この部分につき、ロレンスを訳した福田恆存は以下のように解説している。「そこ〔「新天新地」のこと〕には豊かな想像は見られず、サタン亡びし後に『高き石垣』を築くという大廈高樓式な俗っぽい欲望しか見出せないのである。が、それにしてもアポカリプスの主題は第 20 章で完結し、この最後の 2 章だけが取り残された形なのをロレンスは言っているのである」。ロレンス、D. H. 著、『黙示録論』(福田恆存訳)、筑摩書房、2004年、88~89、291頁。

3. 「毒麦の喩え」から¹⁰⁸

ウィリアムズは『血塗れの教義』の中で、新約聖書にある「毒麦の喩え」に関する議論に多くのページを割いている。この「喩え」とは、イエスが弟子たちに語った教訓話で、『マタイ伝』第13章24~30節にある。この場面のイエスは弟子たちに寓話の意味を説明しており、それは同章の36~43節に記されている。これから先のウィリアムズ思想解釈はこの寓話を核にして行われるので、少し長くなるが『マタイ書』の関係箇所を以下に掲載しておく（尚、第2段落にある「人の子」は、この話ではイエス本人を意味するとされている）。

彼は彼らに他の譬を示して言った、「天の王国は、自分の畑に良い種を蒔く人と同じであると言える。人々が眠っている間に、彼の敵がやって来て、麦のただ中に毒麦を蒔き加え、去っていった。さて、茎が出、実を結んだ時、毒麦も現れてきた。すると家の主人のしもべ僕たちがやって来て、彼に言った、『ご主人様、ご自分の畑には良い種を蒔かれたのではなかったのですか。それならどこから毒麦が出て来たのですか』。すると彼は彼らに言った、『敵がこれをやったのだ』。すると僕たちは、彼に言う、『では、私どもが行って、それらを抜き集めることをお望みですか』。しかし彼は言う、『それはいけない。毒麦を抜き集める時、それらと一緒に〔良い〕麦も引き抜いてしまうかも知れないから。刈り入れまで、双方とも一緒に成長させなさい。そして刈り入れの時に、私は刈り入れ人たちに言うであろう、「まず毒麦を抜き集めて、それらを焼き払うため束ねて縛れ。しかし〔良い〕麦は私の倉に集めるのだ」、と』。…

そのあと、彼は群衆を離れ、家の中に入った。すると彼の弟子たちが彼のもとにやって来て、言った、「私たちに畑の毒麦の譬を解き明かして下さい」。すると彼は答えて言った、『『良い種を蒔く人』とは人の子である。また、『畑』とはこの世であり、『良い麦』とは、すなわち王国の子らである。また、『毒麦』とは、悪しき者の子らである。また、『敵』、〔すなわち〕それら〔の毒麦〕を蒔いた者は悪魔であり、『刈り入れ』とは世の終りであり、『刈り入れ人たち』とは御使いたちである。したがって、毒麦が抜き集められ、火で燃や〔し尽く〕されるように、この世の終りにおいても、そのようになるであろう。人の子は彼の御使いたちを遣わし、彼らは、彼の王国からすべての躰きと、不法を行う者どもとを抜き集め、彼らを火の炉に投げ入れるであろう。そこ

108 以下、「毒麦の喩え」に関する引用に重点を置き論述を進める。これは、この「喩え」がアウグスチヌス以来寛容論の文脈で広く言及されており、ここを参照することにより信教の自由に関するウィリアムズの思想が明確になるからである。

では嘆きと歯ぎしりとがあるであろう。その時、義人たちは彼らの父の王国において、太陽のように光り輝くであろう。耳ある者は聞け。…」¹⁰⁹

『血塗れの教義』では、まずバプティストのジョン・モートンによるこの喩えの解釈が紹介され、その後これに対するジョン・コトンの反論を掲載、さらに続いて平和と真理の口を借りたウィリアムズの評釈が述べられている。

まずモートンの解釈である。本章第二節の3に記したようにモートンは、本人によれば信仰上の理由でニューゲイト監獄に収監されており、それに抗議するために、(ウィリアムズによれば)コトンに宛てて書状を書いている。そこに「毒麦の喩え」に言及した部分があり、その部分が掲載されている。こうである。

良心の大義を理由とする迫害は王の中の王たるイエス・キリストの教えに反しないのか〔否、反する〕。聖書の言葉とその理由はこれらである。

1. なぜなら、キリストはこのように命じているからである。毒麦と良い麦、これらについてある人々は一方は真実に歩み、もう一方は偽りに歩むと理解しているが、これらは現世では放っておかれるべきであり、収穫の時、すなわち世の終わりの時まで摘まれるべきではない。『マタイ書』第13章30, 38節などより。…

理由はこのように思われる。今、毒麦である者どもも、後には良い麦になるかも知れないからである。今、盲目である者どもも、後には見えるかも知れないからである。… (pp.10~11)¹¹⁰

『血塗れの教義』で9頁あるモートンの書状のうち、「毒麦の喩え」に関係するのはこれだけで、他には、「この良心の大義を理由とした迫害は、多くの〔世俗の〕王たちの宣言と実践に反するからである。第一に、1609年の議会におけるジェームズ王のスピーチを考えてみよ」(p.12)などという、国教会から大陸まで避難してきたウィリアムズとコトンがおよそ好みそうもない内容も見られる。総じてモートンは、聖書にある「毒麦の喩え」の表面に見られる寛容さを引き合いに出して自らの境遇の不遇を嘆いているという印象を与える。今、悪い者も後で良くなる可能性があるのだから寛容であれ、というのでは、とりあえず自分の罪を認めているようなもので、これでは喩えを説明したことにはなっても、「解釈」とまでは言えない。一流の神学者たるコトンがなぜこれにまともに応答したのか明らか

109 佐藤訳、前掲書、150, 152頁。〔 〕は佐藤による附加。

110 以下すべて、引用頁はウィリアムズのKnollys版『血塗れの教義』のものである。

かでないが、とにかくコトンは以下のように答え、これによって「毒麦の喩え」をめぐる論争は大きくなっていくのである。

反対意見その1¹¹¹。キリストは毒麦と良い麦を共に成長させ、収穫時まで放っておくよう命じられたということ。『マタイ書』第13章、30, 38節。

答え：毒麦は荊や棘ではなく、信仰深く見えて実は肉欲的な部分的偽善者を指している。これは、毒麦は良い麦に似ているが、実は良い麦ではないのと同様である。もしくは〔これらは〕実際は不健全な、部分的に墮落した教えや実践を意味している。しかしこれらは（毒麦が良い麦に似ているのと同様）真実にとっても近く見えるので、良き人々も夢中になることもあるのである。だから、これらの〔悪しき〕事々〔墮落した教えや実践のこと〕を内に持つ人々も、根こそぎにされてはならないのである。〔なぜなら〕良き意思も一緒に引き抜かれてしまうからである。そしてこのような場合には、キリストは寛容を求められ、刑罰など要求されないのである。このことは上記第三結論によっている。(p.21)

「答え」とあるが、これは上記モートンの嘆きへの反応というより、コトンの神学の新たな開陳といって良い。コトンはたぶん、この「毒麦の喩え」に從來から思うところがあったのだろう。ここでコトンは、「毒麦」を「部分的偽善者」と「部分的に墮落した教えや実践」との二様の可能性に分けながら、両者共に寛容されるべきだと説いている。細々な偽善者は大きな罪を犯している訳ではないのだから、教義理解や礼拝の間違いだけを理由にして過大な対応をするな、という戒めである。同時にこれは教会内で信仰者が犯す瑣事に関する戒めにとどまり、異教徒などを世俗的に抑圧・罰することを禁じているとは、「毒麦」が異教徒 — 荊や棘 — を指していない以上）この喩えから考えられることはない。寛容の対象は「部分的」という語からも明らかな通り、「荊や棘」以外のもの（毒麦はこの「以外」に入り、したがって寛容の対象となる）に限られるということである。

なお、引用の最後にある「第三結論」とは、コトンがこの応答書を書く前提として記した決まりのようなもので、このようになっている。

第三に、さほど重要ではないことがら〔「誤り」のこと〕については、それが教義に関することであろうと礼拝〔に関すること〕であろうと、人がそれらをキリスト教徒的従順さと愛の精神をもって行うのであれば、熱心で執拗であったとしても、神が真

111 これはモートンの意見で、上の1. を指す。

実をお教えになるまで、彼は罰せられずに寛容されるべきである。『フィレモンへの手紙』第3章17節、『ローマ人への手紙』第14章1~4節参照。(p.20)

つまりコトンは、こういう決まり（自分で勝手に決めたのだが）があるのだから、不屈き者・物が「部分的偽善者」や「部分的に墮落した教えや実践」に留まる限りにおいて、許してやりなさい、と言っているのである¹¹²。これとは区別される「荊や棘」などのことは、「頑固で傲慢な精神をもって市民的正義を乱すような誤りや虚偽を行い、公言する者」（p.21）と定義し、その者どもは「その罪の質と量に応じて正当に罰せられて良い」（p.21）としているから、現代人の目から見てもコトンの主張はさほど不穏当とも思えないが、ウィリアムズはこれに猛然と異を唱えるのである。そのロジックと黙示思想の影響は如何なるものか、以下で明らかになる。

4. ウィリアムズの解釈

ウィリアムズは『血塗れの教義』の第18章の冒頭で、上に見たモートンの問いとコトンの解答を文字通り繰り返してみせた後、「喩え」に自らの分析を加える。彼はまずコトンの答えを、①毒麦は荊や棘ではないのだから、一見してそれと分かる異教徒を意味しない。②毒麦は人間、もしくは教えとその実践を意味しているが、要するにそれらは神にしたがうように見える偽善者や、真実のように見える墮落した教義や実践のことである、という2点にまとめ（p.68）、その上で、「このような解釈を正しいとする、聖霊に基づく何の証拠も証明もない。…これは単なる断定に過ぎない」（p.69）と反論を加える。はじめは感情のほとばしりが見られるのだが、第19章に入るとかなり整然とした論理展開を見せるようになる。

〔真理：〕この喩えの中の毒麦は、宗教と礼拝方法に関して荊や棘と同様に悪しき、あけすけで目にみえる者どもを意味するということを明らかにします。疑わしい狐だけでなく、パウロが『使徒行伝』第20章で述べていたあの貪欲な狼のように悪いのです。…彼らの口は閉じられなければなりません、しかし彼らに対して肉体の力や武器が使用されてはなりません。その悪行は『雅歌』第4章にあるように、千の鎧装を

112 ちなみにアウグスチヌスもコトンと同様の解釈を採る。しかしアウグスチヌスは論理を更に進め、そうであるなら、一見して毒麦がそれと分かる（「部分的偽善者」とは見えない）のであれば根こそぎにすることは許される筈だ、とすることにより、その後の異教徒迫害への道筋をつけた。

備える主イエスの聖なる兵器庫にある無敵の武器で迎え撃たれるべきです¹¹³。(p.70)

ここでの要点は、コトンの説に反して、毒麦は外見からは分からない偽善者ではなく、目にみえる異教徒・異端者を指すということである（つまり毒麦と荊・棘は差異化されていない）。彼女らは「貪欲な狼のように悪い」けれども、しかしこれに対する世俗的迫害は望ましくなく、（ウィリアムズの予型論によれば）天上の精神界に待機するイエスの武器で応戦すべだということである。一方でウィリアムズは、教会内における誤った教義や礼拝に関しては異教徒に対するような（猶予としての）寛容の姿勢もみせず¹¹⁴、以下のように述べる。

〔真理：〕第二に、そのような墮落した教義や実践は今、許されるべきではありません。神ご自身が命じたユダヤの習慣がしばらくの間許されるように、『ロマ書』の第14章にあるように、そのように許されるべきではないのです。この世の終わりに天使たちが収穫に訪れるまで待つことはありません。ユダヤ人が持つ食習慣の違いに関する柔軟な信仰が許容されるからといって、教会の中で（私は世俗国家について話しているわけではありません）〔墮落した教義や実践の〕人が許されるなどと考えることができるでしょうか [いいえ、できません]。カトリックの受難節や迷信的金曜日¹¹⁵の間、肉体的なものを我慢したり禁止したりする迷信が、この世の終わりまで許されるなどと考えることができるでしょうか [いいえ、できません]。ユダヤ教の祝日の習慣が尊重されるからといって、収穫、つまりこの世の終わりの時まで、カトリックのクリスマス、復活祭、聖霊降臨祭や他の迷信的なカトリックの祝祭などを行う者どもが、今（教会の中で、という意味です）寛容されなければならないなどと考えることができるでしょうか [いいえ、できません]。

… クリスマスやカトリックの習慣をなす者が今、キリストの教会に受け入れられな

113 『雅歌』は「愛」を歌っているとされるが、近代的な意味でのそれではない。たとえばウィリアムズの指示する節は以下の通りである。「あなたの首は武器倉のために建てたダビデのやぐらのようだ。その上には一千の盾を掛けつらね、みな勇士の大盾である」。(口語訳)

114 であるから、ウィリアムズがすべての者に対して寛容を説いたという以下のような観察は誤りである。「ウィリアムズの読みでは畑野とは教会のことではなく世界を指す。… 毒麦はそれと分からない偽善者だけでなく、俗世に住むもっとあからさまな不同意者や不信心者をも指している」。Davis, J. C. (ed.), *On Religious Liberty*, Cambridge, 2008, p.28.

115 イエスが磔刑に処せられたのは金曜日とされている。

ければならない理由はありません。…

この〔毒麦の〕喩えが「収穫の日まで彼らを放っておけ」と命じているからといって、このようなものに対する寛容や許しを、この世の終わりの日（doomsday）まで続けることはないのです。（pp.71~72）

ユダヤ教は異教であり、したがってイエスが来るまでその習慣も寛容に扱うが、カトリックは墮落した教義であり、すぐに取り締まるべきだと述べられている。異なる宗教の分立は認めても、キリスト教内部、教会内部に局限してその純粋性を保ちたいという発想は¹¹⁶、彼の黙示思想を如実に表現している。「収穫の日」にイエスの軍勢により放たれる矢は、すべての不信心者を射貫くことになっているが、墮落した教義が混じっているために自分の教会まで狙われたら堪らない、もしくは教会内に紛れていたためにカトリック（的要素）が見過ごされてしまっただけではその後の王国の運営に支障が生じる。「収穫の日」に効果的に「この世の終わり」を迎えるためには、教会内を清浄にしておかなければならない。— ウィリアムズはこのように発想したと理解できる¹¹⁷。異端・異教徒には寛容に見えながら、なぜ彼が教会内の「墮落した教義や実践」には峻厳な態度を採るのかという疑問は、この世の終わりは近く、その暁には『黙示録』に描写された神の業がなされるという確信を理解しなければ解くことはできない。これは、「それが教義に関することであろうと礼拝〔に関すること〕であろうと、偽善者も寛容されるべきだ」というコトンの寛容論と鋭い対照をなしており（後述するが、コトンの寛容な姿勢は彼の「後千年王国論」に由来していると考えられる）、このウィリアムズの主張の中に、定説とは全く逆に、政教分離以前のキリスト教宗派内で生じた、己の精神的純粋さを根拠とした争いの影を見ることも可能で

116 この「教会内部」という条件はとても重要である。加えて例を挙げれば、ウィリアムズは第 21 章を「これらの毒麦が教会内での偽善者を意味し得ないふたつめの理由は、主イエスの小麦と毒麦が蒔かれる畑の解釈から得られます」と書き始め、また第 28 章冒頭で自らの主張をまとめる際にも、「第 2 に、毒麦は、発見されようがされまいが、教会内部の偽善者を指すことはあり得ません。第 3 に、ここでの毒麦は、教会内部におけるけしからぬ無礼人を指すことはあり得ません」と重ねて強調している。先行研究は、この限定部分にまったくと言って良いほど着目していない。Williams, *op. cit.*, pp.74, 89.

117 既述したが、この文脈で注目されるのは、ウィリアムズが女性は教会内ではすべてヴェールを着けるべきだとパウロが書いた『コリントの信徒への手紙一』を根拠に主張したという事実である。

あろう¹¹⁸。

さて、ここまではウィリアムズがコトンの論に対して自らの論を対置したに過ぎず、特に彼の優勢が明らかとも言えないのだが、ウィリアムズはこれ以降、聖書の文言を動員して自らの論の補強を図ってくる。興味深い件^{くだり}を要約して紹介するとこのようになる。

「毒麦の喩え」でイエスが意図したのは偽善者に対する寛容ではない。なぜなら、ギリシア語原単語で「毒麦」を表す語はムギセンノウ、スズメノエンドウなどの、穀類と共に育つすべての雑草を指すのであるから¹¹⁹、それらは農夫には皆、良く知られている筈なのである。したがってこれは、単語の原意からも、一目で分かる異端・異教徒を意味するのである。(p.72)

聖書の記述によると、毒麦を見つけてから主人に報告するまでに、僕がこれが毒麦か良い麦かの判断に時間を掛けた様子はない。これは毒麦が一目で分かる証拠である。また、聖書では毒麦と良い麦の種はほぼ同時に蒔かれたことになっており、両者の成長速度に差はないことから、一方が小さすぎて判断に迷うということもない。(p.73)

つまり毒麦が穀類とは全く違っていることは良く知られているのであるから、これは外見からは分からない偽善者ではなく、もっと開けっぴろげで明らかな罪人^{つみびと}を意味すると結論できるのである。(p.74)

このあたりの論証過程は、ひとつの学問のあり方として私たちにも親しみが持てる。自らの信仰と、それに基づく聖書の熟読、さらには古典語の素養を動員して実証的に論敵に対峙するウィリアムズである。

5. 「進歩思想」への変換キー

ウィリアムズはこのように、「毒麦」をキリスト教に反するすべての人々（異教・異端・瀆神・無神）の範囲に広げ、「毒麦の喩え」は彼女らがいかに不快な存在であっても世俗の

118 以下の指摘が参考になる。「中世キリスト教においては『異教徒』と『異端者』への処遇はまったく異なっている。… 異教徒は寛容に遇されねばならない。これに対して、異端者はすでにひとたび信仰を受容し告白した者であるから、自分たちの約束を守るよう『肉体的にすら』強制される、というのがその論理である」。森本あんり、『アメリカ的理念の身体 — 寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史の実験の軌跡』、創文社、2012年、23頁。

119 この部分では、ギリシア語原語（ $\xi \lambda \dot{\alpha} \nu \iota \alpha$ ）を表記して説明している。もちろん、福音書書記者はそんなことまで考えて単語を選んでいないなどという発想は微塵もない。

力（物理力や武器）で根こそぎにするようなことがあってはならない、と教えていると理解する。しかし彼は同時に、教会内での誤った教義、礼拝方法（ウィリアムズはここにカトリック的要素を見ていた¹²⁰⁾）に寛容であろうとするコトンに反対であり、また教会内外を問わず最終的にはすべての非・反キリスト者が「主イエスの聖なる兵器庫にある無敵の武器」によって滅ぼされると考えていた¹²¹⁾。重要なのは、あらかじめ分かっているのはこの「無敵の武器」が動員されるのはごく近い将来であるということだけであり、具体的な宣戦布告は偏にイエスの御業に属することがらである、とされていることである。したがって、ウィリアムズをはじめとする俗世の人間は、異端・異教徒に対して何もするべきではないし（これは、彼女らが「悪くない」からではない。ウィリアムズは明確に「悪」と断じている）、教会内の純潔を維持するために追放される偽善者も、教会の外に出れば人として異教徒と同様の寛容の対象になる。つまりウィリアムズの「信教の自由・政教分離」は、現世の終わりと不届き者の始末を約束する黙示思想抜きには成立し得ないものなのである¹²²⁾。前節で見た予型論が旧約の過去からイエスの昇天までを予型と対型を通して説明

120 詳述は避けるが、この「カトリック的要素」こそ、英国の宗教改革がピューリタンによって不十分なものと糾弾された要因である。

121 ウィリアムズの黙示思想を表す文言は引用以外にも多々あるが、ここでは典型としてさらに以下を紹介しておく。彼はこの『黙示録』からの引用文を自らの言として地の文で用いている（傍点部はウィリアムズによる強調で原文はイタリック。引用は、小河訳、前掲書）。「…そしてその罪人は主イエスの口から出る息で焼かれるでしょう。誰でも、…その額か手に〔この獣の〕刻印を受けているならば、その者は、神の怒りの杯に〔水を〕混ぜ〔て薄められ〕ないままに注がれた、神の憤激の葡萄酒を飲むことになり、また聖なる天使たちと小羊と〔が見守る〕前で、硫黄の燃えさかる炎に苦しめられることになる。彼らを苦しめる煙は世々永遠に立ち上る」。Williams, *op.cit.*, p.84.

122 『黙示録』に基づくウィリアムズの終末観は天災に神の意志を見る面においても徹底している。1638年6月1日にニューイングランドを襲った地震と津波被害につき、ジョン・ウインスロップはその時刻、天候、地震がもたらした振動・騒音、これらの継続時間を冷静に日記に書き記しているのに対して、ウィリアムズはこれを「最高神の御業、先日の恐ろしい御声と御手、耳に聞こえ体を感じる御声 — あの地震です」云々と、そのウインスロップに宛てた手紙に書いている。Chapin, H. M., *Documentary History of Rhode Island*, Providence, Preston and Rounds Co., 1916, pp.74-76.

する以上、それが対型を乗り越えてその先の未来にまで射程を拡げることは必定となるが、その未来は、ウィリアムズにとっては『ヨハネ黙示録』の描写により正確に指し示されていたのである。

真理：… この世界は荒れ野にあり、荒れ果てた地のようにあり、無数の獣、姦淫者、強欲者、偶像崇拜者などに充ち満ちています。… しかし人の子、柔和な神の子羊は、— ユダヤ人やそうでない者、異教徒や反キリスト者から選ばれた者のために、— これらの者どもをこの世に留め置くよう命じられます。山羊と羊、毒麦と良い麦がそれぞれ永遠に分かたれるこの世の終わりのその時まで。(pp.74~75)

真理：最後に、主イエスはこの喩えの中で、不信心者の矛盾や反キリスト教的態度を私たちが耐え、放っておくべき理由をふたつ述べられています。

第一に、この世界の野から、良い麦が抜かれ根こそぎにされることがないようにです。… ですから、ほとんどの人々の意見と行動に反して、… 毒麦を放っておくことが、世俗の平和を維持する唯一の方法であることが分かるでしょう。…

喩えにある、神の忍耐に疑問を抱く誰をも納得させるふたつめの理由はこれです。世界が罪で満ちた時、つまり反キリスト主義の罪（主が『創世記』第 15 章 16 節でアモリ人の罪についてお話しになったように）で満ちた時、永遠の復讐のための鋭い鎌を持ったあの聖なる無敵の将兵と執行人、そして天使たちが、彼らを皆、永遠の炎の中にまとめて投げ込むのです。(pp.82~84)

〔真理：〕神の忍耐は、人の忍耐は〔毒麦のような〕者どもに向けても与えられるべきであるということの意味します。しかしそれにも拘わらず、刈り入れの時には彼らの運命は恐ろしいものとなります。この世の終わりには天使たちの無敵の手が〔その者どもを〕集め、束ね、永遠に焼くことになるのです。(p.90)

これらの引用は、信教の自由と政教分離を宣言しているように、読もうと思えば読めるかも知れない。しかしそれは、この世の終わりと共にすべてが焼き尽くされ灰燼に帰し、義者だけが集うイエスの王国が実現するという確信にのみ、裏付けられている。このような終末観は、時として現代人にすら魅力的に映じる。ましてウィリアムズにとっては、それは恋愛のように甘美な希望であった。このことを、彼の読む聖書から記しておこう。

真理：我慢して、愛しい平和よ。これらの天地は古くなっていて、衣類のように交換されます。『詩編』第 102 章をご覧ください。これらは皆溶けて、そこにある諸々と共

に燃え尽き、〔その後〕至高の永遠の創造者が栄光と共に新しい天地を創り、そこに義人が住むのです。『ペテロ第二の手紙』第3章にあります。私たちのキスは純粹で甘い楽しみを永遠に持ち続けます。それまではふたりで、竜の怒りに耐えながら望みを捨てずに待たねばなりません。いずれその竜は、嘘と怒りと共に火の池に投げ込まれるのです。第二の死です。『ヨハネ黙示録』第20章。(p.32)

この分析の締め括りに、まとめとして以下の文を引用しておく。ここでは本章の内容をなぞるかのように、予型論から黙示思想へと論理が展開し、「譬え」が現実の終末に向かっていく興味深い描写となっている（その間のグラデーションが微妙で、不思議な魅力を湛えている）。『申命記』第7章にある、神がイスラエルの民に命じて七つの民族を徹底的に滅ぼし、その偶像を破壊したという記述に関して、ウィリアムズはこのように解釈し結論づけている。

真理：… このこと〔イスラエルの民が蛮行によって他民族を滅ぼし、カナンの地を相続したこと〕は、精神的な対型において真実なのです。神の民が剣、つまり神の霊の両刃の剣によって不信心者どもを殺戮（slay）し、キリスト・イエスと共に神の相続人になるのです。『ロマ書』第8章17節によります。神の柔和な民はこの地を受け継ぐのです。『マタイ書』第5章〔5節〕です。彼らは不思議なことに、まるでノアのように、『ヘブル書』第11章7節にある如く、信仰のない全世界に罰を宣告（condemn）しますが、それは現在と未来の両方の判決によってのことです。『コリント人への第一の手紙』第6章2節を見なさい。(p.274)

ここには「精神的な対型」とあるが、ウィリアムズの予型論では精神部分は昇天したイエスのもとに暫定的に留まるのみであり、近い将来のイエス再臨の際には、その像は「現在と未来の両方の判決によって」現実のものとなる。予型としてのイスラエルの民が対型たるキリスト教徒に成就し、イスラエルの蛮行は新たに神の剣による殺戮として展開することだろう。「神の柔和な民」とは穏やかな響きだが、彼女らは信仰のない全世界に罰を宣告することになる — それも現在と未来の両方の判決によって。参考のためにウィリアムズが参照を指示している聖書の文言を並べてみる（すべて「口語訳」による）。

「もし子であれば、相続人でもある。神の相続人であって、キリストと栄光を共にするために苦難をも共にしている以上、キリストと共同の相続人なのである」。(ロマ書)

「柔和な人たちは、さいわいである、彼らは地を受けつぐであろう」。(マタイ書)

「信仰によって、ノアはまだ見ていない事らについて御告げを受け、恐れかしこみつつ、その家族を救うために箱舟を造り、その信仰によって世の罪をさばき、そして、信仰による義を受け継ぐ者となった」。(ヘブル書)

「それとも、聖徒は世をさばくものであることを、あなたがたは知らないのか。そして、世がああなたがたによってさばかれるべきであるのに、きわめて小さい事件でもさばく力がないのか〔否、ある筈である〕」。(1 コリント)

『ロマ書』は必ずしも(「精神的」であるかどうかを問わず)殺戮に言及していないのだが、ウィリアムズは上のように読んだのだろう。ノアは旧約中の人物であるが、『ヘブル書』は新約聖書に収められているから、対型としての意味を持つということだろうか。

実は、ウィリアムズは上の引用の直前に、「すなわちあなたの神、主が彼らをあなたに渡して、これを撃たせられる時は、あなたは彼らを全く滅ぼさなければならない。彼らとなんの契約をもしてはならない。彼らに何のあわれみをも示してはならない」という『申命記』第7章2節を指示し、「今となつては、神は現在の破壊・殺戮にいかなる民をも用いることを好まれないのです。いったいどの皇帝、王、将軍が、すべての都市と人を破壊せよとの即座の(immediate)命令を神から受けるでしょうか」と、今現在の破壊に否定的な態度を示している。この部分は旧約の描写を天上に回収してしまう予型論であるが、その後には上記引用が続き、そこにおいて遂には旧約での譬えがイエスによって成就され、近未来に彼の再臨と共に裁きが発動されることになる。黙示思想である。

6. ジョン・コトンの黙示思想

信教の自由に関するウィリアムズの「進歩性」が、聖書の『黙示録』に根ざす特別な神学思想に発することはこれまでの叙述で明らかになったことと思う。しかし、終末を信じる思想は当時まったく珍しいものではなく、他ならぬジョン・コトンもこれの信望者であったことは前述した通りである。では、同様の背景を持つ思想を抱きながら、コトンの政教一致とウィリアムズの政教分離はどのような理由で分かれたるのであろうか。もちろんのこと政治的な態度のあり方は論者の神学思想のみで決定されるものではなく、特にニューイングランドのように経済的な揺籃期にあった地域では「自由」に対する考えも政治革命途上・産業革命前の本国の情勢に影響されるところが小さくなかったであろう。しかしながら、職業として宗教を説く聖職者の神学的思想が彼女の社会観に影響を与えない訳はない。ウィリアムズのラディカルな考えは、終末に関する黙示録の記述を見るなら、(信じられるかどうかはともかく)むしろ分かりやすい道筋を辿るが、コトンはどのようにして

これを保守的な政治姿勢に結びつけたのだろうか。もとより直線的な因果関係のすべてとは言えないが、ここではコトンの終末観を瞥見して、ウィリアムズとの違いを明確にしておこう¹²³。

『ヨハネ黙示録』の描写では、サタン捕縛の後にはイエスによって統べられる「千年王国」が続くとされるが、その到来のあり方については以下の三種の解釈態様があるという¹²⁴。この「千年王国」がどのようなスケジュールで現れるか、その理解の仕方が『黙示録』の中の破壊描写の理解・解釈のあり方に影響することは、容易に想像がつく。

- ① 「未来の千年王国」という考えを否定して、千年王国はすでにこれまでの教会史の中で成就されてきたと理解するもの。(無千年王国論)
- ② この世の終わりに、教皇制の崩壊、ユダヤ人の改宗の後に、「末日の栄光」の時期があり、イエスの再臨は千年王国開始の後に続くとするもの。(後千年王国論)
- ③ 黙示録 20 章の千年期を過去や現在のことでなく、未来のことであり、イエスの再臨は千年王国に先立って起こるとするもの。(前千年王国論)

コトンの黙示思想は②の「後千年王国論」に分類され¹²⁵、これによると千年王国は時間を掛けて到来するために論者の改革姿勢も漸進的・穏健になるという¹²⁶。イエスが来てくれるまでの間、王国の運営は人間に任されるため、滅多なことはできないからである。であるから「後千年王国論」の立場からなされるコトンの『ヨハネ黙示録』解釈もテキスト

123 以下、コトンとウィリアムズの黙示思想の相違を説明する要因として「千年王国論」を取り上げるが、論者が「前千年王国論」と「後千年王国論」のどちら側にいるかはさほど明確でないケースもある（これは説明の便宜上から後年発案された区分である）。英本国、大陸での政治経済状況が安定するにしたいがい、前王国論から後王国論へと移行した者も少なからずあったとされ、このような例は後千年王国論と保守的思想の繋がりを証するものと考えられる。青木道彦、「千年王国論の三つの類型」（田村秀夫編著、『千年王国論』、研究社出版、2000年、所収）、40頁。

124 以下の叙述は、青木、前掲論文、によっている。

125 たとえば以下を参照のこと。Toon, P. (ed.), *Puritans, the Millennium and the Future of Israel*, Cambridge and London, James Clarke Company, 1970, pp.34~36. / Bremer, F. J., *Puritan Crisis : New England and English Civil Wars 1630~1670*, New York and London, Garland Publishing, 1989, p.277. / 柳生望、『アメリカ・ピューリタン研究』、国際基督教団出版局、1981年、8~12頁。

126 青木、前掲論文、同書18頁。

の詩情を大幅に削ぐものとなり、黙示思想の持つ危うい魅力も減殺されることになる。これがどういうことかは、『黙示録』の文言と、これに対応するコトンの解釈を並列させることで理解できる。アンチ・キリストに注がれる七つの鉢のうち、『黙示録』では三番目の鉢は以下のように描写されている。

第三の〔天使〕が自分の〔持っている〕平鉢〔の中身〕をもろもろの川ともろもろの源泉とに注いだ。すると、〔水は〕血となった。私は、水の天使がこう言うのを聞いた、「現在在し、かつても在した方、聖なる方、あなたがこのようなさばきを下されたことは、義しいことです。これらの者どもは聖徒たちや預言者たちの血を流しましたが、その者どもに、〔今〕血を飲ませられたのですから。彼らは〔そのようなさばきを受けるに〕ふさわしい者どもです」¹²⁷。

これに対してコトン版「後千年王国論」的解釈では、第三の鉢はこういうことを意味するのだという。

そしてこのこと〔第三の鉢を注ぐこと〕は、エリザベス女王によって効果的に達成された。1581年に議会の同意を得て彼女は以下の立法を行ったのである。坊主やイエズス会士がローマの命を受けて英国に入り、女王の忠実な臣民を惑わしローマの配下に入れるようなことがあれば、またカトリックを信仰させるようなことがあれば、その者は国家反逆者とされ、裏切り者として処罰されるのである¹²⁸。

コトンは同様に、七つの鉢のすべてを現実の英国君主や聖職者によってなされた施策に還元してしまう¹²⁹。これではその政治姿勢は保守的になろうというものであるし、一

127 小河訳、前掲書、93頁。〔 〕は小河による附加。

128 Cotton, J., *The Powring [sic] out of the Seven Vials*, London, Printed for R.S. and are to be sold at Henry Overtons Shop, 1642, *the third vial* p.4.

129 1581年、エリザベスはイングランドに潜入したイエズス会の宣教師を処刑するなどしてカトリックへの弾圧を強めていた。ちなみにコトンによると他の鉢は以下のことどもを示すという。〈第一の鉢－ヘンリー8世の諸施策、第二の鉢－トマス・克蘭マー、ウィリアム・パーキンスの活動、第四の鉢－女王と議会によるローマ教皇批判、第五の鉢－トマス・カートライトによる教会体制批判、第六・七の鉢－イエスの支配の開始とその確立。〉六と七は未来の出来事であり、第六の鉢の転覆開始はコトンの予想では1655年頃になるとのことである。Cotton, *op.cit.*, *An Exposition*, p.93.

世界の終わりどころかこの世の為政者すら批判できないのだ — ウィリアムズのような破壊力を持ちようもない。

これに対して、「コトンがニュー・イングランドにおいて比較的安定した地位にあった」ことをその相対的に保守的な態度の原因として指摘する研究もある¹³⁰。これは単純なようだが — 読者が自らのことを省みるなら — 説得力に富む説明であり、ウィリアムズとコトンの終末観の相違も、結局のところはその経済的・社会的状況に還元できるのかも知れない。本国での宗教的弾圧を逃れて荒野にやって来たばかりの人々、そしてその状況に留まる者たちには、『ヨハネ黙示録』の描写は生き生きと現実性を帯びながら希望に訴えるものがあり、そこに描かれるサタンの滅亡を待望する心性は引き続き強固であり続けたかも知れない。しかし美質としての勤勉さゆえに安定を得たピューリタン、就中コトンのような指導者たちは世俗的成功を収めるにしたがって、その聖書解釈のあり方を終末を迎えることのない現実在即して変更していくのもごく自然と考えられるからである¹³¹。「金と名誉」のある人間は、端的にこの世の終わりを望んだりはしない。前節で見た、旧約聖書からの連続線上に自らを置き、その線をなぞって行くコトンの予型論（ミラー言うところの連合論）と同様、現実適応能力に優れる彼の「修正黙示思想」は、意外にもこのような事情から発現したのかも知れない¹³²。

130 岩井淳、「二つのイングランドを結ぶもの」（田村秀夫編著、『千年王国論』、研究社出版、2000年、所収）、62頁。

131 ジョン・コトンの「雅歌」解釈の変遷に関して以下のような観察がある。「1640年代後半になると、それまでの『生き生きと』描かれた救済史」の強調はもはやなされずに、『実際の』観察を伴う説明」が主調音をなすようになった。…〔コトンの新解釈によると〕それぞれの会衆・個人とキリストとの結婚は、将来ではなく現在のものとして重要なのである。1655年版の最初の頁で、コトンは1642年の〔黙示思想が顕著であった〕説教内容は自分に無断で出版されたと不満を述べていた」。Rosenmeier, *op. cit.*, p.428.

132 前述の通り、コトンの政治・神学姿勢の先後・因果関係を特定することは困難であるが、後千年王国論者である彼がその著作において『黙示録』の描写を引きながら、新旧イングランドの当時の政治体制擁護を行っているのは資料から明らかである。対するウィリアムズは『黙示録』の描写を文字通りに繰り返し、教会の純粋性を求めながらイエスの再臨をごく間近と見ているという点から、前千年王国論者と考えられる。明示はされていないが、ローゼンマイヤーとギルピンも同様の理解であると考えて良いだろう。

第六節 さらに黙示思想について — ウィリアムズの私信から

1. 本節の狙い

『血塗れの教義』の内容に「信教の自由」を読み込む従来の定説は、本章冒頭で見たような本書の叙述の一定部分を根拠として構築されてきたものである。これに対して本稿が試みた定説への挑戦、とりわけウィリアムズの黙示思想の抽出は、これまでの展開から明らかな通り、これもまた本書の叙述の一定部分から引用し、独自の（というのは、本稿では先行研究にない結論を得ているからである）論理的道筋を経過して行われたものである。多くの優れた古典がそうであるように、では全体として著者の本意はどこにあるのかを万人に説得的な形で確定するのは必ずしも容易な作業ではない。本稿の論旨に対しては、定説の側から、やはり誠実な、また説得力に富む反論がなされるに違いない（この事実により、定説は定説たることができるのである）。

そこでここでは、第一章での『アメリカ現地語案内』の分析で用いた手法に似て、対象たる『血塗れの教義』からあえて距離を置き、ウィリアムズの別の文章、しかも発表が想定されていなかった妻宛の私信から彼の考えへの手掛かりを導き出してみたい。彼の本意（特定の著作の本意ではなく、普遍的信念である）を推し量るにあたって、論じるテーマに関連の見られる私信の内容を参照するのは理に叶ったことであるに違いない。しかもそれが配偶者に向けての手紙であるなら、— よほど特殊な夫婦関係を想定しない限りは — その本意が隠さずに表されていると考えることができるだろう。

以下に見るのは、ウィリアムズが所用でプロヴィデンスを留守にしていた間に妻のメアリーが重篤な病に罹患し、しかし無事に回復したことを事後に知った際、彼が喜びと心配の中で彼女に宛てて書いた長い手紙からの引用である。これは後に『信仰生活と健康の経験とその保持策』¹³³と名付けられ、1652年にロンドンで出版されている（書かれたのは1650年あたりとされている）。もともと私信であったものがあえて出版されるに至ったのは、『アメリカ現地語案内』の成功によるウィリアムズの人気に加えて、本書簡に含まれるキリスト教解釈が夫婦の間柄に捉われない普遍性を見せているからであると思われる。

133 Williams, R., *Experiments of Spiritual Life & Health and Their Presarvatives*, London, Printer Unknown, 1652. 以下の引用頁は『ロジャー・ウィリアムズ全集 第7巻』(*The Complete Writings of Roger Williams*, New York, Russell & Russell, 1963)による。尚、ここでの“Experiments”は、現在の語感では“Experiences”もしくは“Evidences”に近いとのことなので、書名の訳出にあたってはこれにしたがった（ペリー・ミラーの解説による。Ibid., p.43）。

本節の第一の狙いは、『血塗れの教義』解釈における定説側論者に向けてウィリアムズの黙示思想の根強さをさらに証明して見せることにある¹³⁴。しかし同時に、ロジャーがメアリーを如何に大切に思っていたか、この世の「刈り入れの時」の到来を強く信じながらも（あるいは信じるがゆえに）、彼の妻への愛情がどれほど深いものであったのかを確認することにある¹³⁵。これからの引用も、このふたつの観点から進められるものである。

2. 優しいウィリアムズ

この手紙はまず、「この涙の谷¹³⁶にいる私の最愛の人、そして同行者であるあなたへ」(p.55)という書き出しで始まり、「あなたの最近の、急で危険な病気のことを知りましたが、優しい神が素早くあなたを死の口から救われたことを知ってホッとしています」(同)と続いている。しかし一連の出来事を「天からの用心の知らせ」(同)と感じたウィリアムズは、以下のように、もともと現世は儂いものなのだと妻に説き、一時の病に狼狽えないようにと手紙を始める。

私たちに残されたこの世での短い不確実な時間は、むしろ異邦人として、天にあるもうひとつの家と故郷を求め、それに憧れながら、過ごすことが望まれています。現世での虚しい生活の蠟燭の灯火は、それ〔の長さ〕を心配し、恐れ、欲望して、楽しんでみたところで、すぐに消されてしまうのですから、そんなことどもで心を煩わせることはありません。(p.55)

しかしこれはもちろんウィリアムズの厭世感や絶望の告白ではなく、逆に希望への誘い^{いざな}であることは、この後すぐに「蜂蜜より甘く、強いワイン〔を飲む〕より爽快になって、

134 『血塗れの教義』は公的見解であるが妻への書簡は私的なものである。だから両者を関連づけること自体が方法として誤りなのではないか、という疑問はまったく正当であると言わざるを得ない。ここでは、本書簡が後日ウィリアムズの了解の下にまとめられ商業出版されている、つまり性格において『血塗れの教義』と同レベルに置かれ、そうであるなら両者に現れた思想の異同を論じることにも意味がある、と弁明しておきたい。

135 言うまでもないが、ウィリアムズが黙示思想を奉じているということは、彼が現実に「暴力的」であることを意味するものではない（心理的には逆に作用するというのが本章の論点である）。現在でも『黙示録』の内容を強く信じるエホバの証人の人々が、ごく平和的であるのはそのひとつの例である。

136 “Vale of Tears”. 旧約聖書の『詩篇』第84章にある言葉である。

幾千の金銀よりも価値のあるもの〔ウィリアムズのこの手紙とその内容のこと〕をあなたに今、送ります」(p.56)と続くことから容易に理解ができる。この世は儚いが、むしろそれが希望に繋がるという心情が、既にしてウィリアムズの来世への指向を表していると言って良いかも知れない。

しかしこの、とてもロマンティックなウィリアムズは、「あなたは読み書きがあまり得意ではないけれども (thy writing is slow)、私の拙い助言は喜んで受け入れてくれるでしょう。こんなに小さな私だけれど、感謝し讃えながら、神〔の栄光〕に役だつように、そして神の下にあるあなたへと、以下の助言を送ります」(p.56)という文を区切りにして、しばらく姿を消すことになる。妻を励まし、新世界でのふたりの生活を熱望する彼ではあるが、その新たな生活の確実さを説明するためには、やはり真剣な話題を避けることはできないからである。ここからのウィリアムズは、私たちにとってお馴染みの、伶俐な神学者の装いを徐々に見せ始めることになる。

3. 異教の裁断と破壊への憧れ

ウィリアムズはこの手紙の中で、ネイティブ・アメリカンのことをこの世の豊かさを望みながらも苦しい労働を忌避する「偽善者」と呼び、「パリサイ派、ユダヤ教徒、イスラム教徒、カトリック教徒」(p.74)と一括りにしてこのように描写している。— 彼女らは祈ったり¹³⁷、断食をしたり、神を崇めたりはするが、それらは皆、「肉的な目的のためになされ、神から恩恵を受けたり良心を慰撫するためのおしゃべりや労働と同様に、形式と口先だけ (form and lip-labour) のもの」(p.75)であるのみならず、加えて「神ではなく人に聞かせるためのもの」(p.76)であり、「ベッド、トウモロコシやワインなどの俗的なもの (earthly things)¹³⁸」(同)を求め、「神が応えてくれないとなると、邪悪な方法で悪魔 (Devill) に向けて」(同)、その祈りや礼拝は行われる、というのである。

もちろん、なぜそう言えるのかという論証は全くなされることはない。偽善者の祈りがインチキであるのははじめからの決まりごとで、ではなぜ彼女らは偽善者なのかといえば、それは祈りがインチキだからである。これに対してウィリアムズやメアリーなど、信仰篤き真っ当なキリスト教徒の祈りは真実そのものであり、だからこそ神は彼女らのために来世を用意して下さるのだから、^{ゆめゆめ}努々その信仰をおろそかにしてはいけない、という筋書に

137 「イスラム教徒は24時間に5回、荘厳に祈ります」とわざわざ説明している。

138 「犬のような偽善者どもは骨やパン屑などを求めて吠え、へつらうのです」(p.76)、「狂犬、頑固な乞食のようです」(p.77)とまで書かれている。

なっている。

だから時々、神が用意して下さる、まだ見たことも聞いたこともない、人が思ったこともない勝利、王冠、収穫、… の確かな望みを持って、私たちの冷たい心と消沈する気持ちを温め活気づけましょう。… キリスト・イエスと共に苦しむ者たちがいつかこの世を治める時には、涙と共に蒔いた種からの尽きぬ収穫を、想像もつかない喜びと共に得ることになるのです。(pp.103~104)

しかし来世というものは理論上、今世を終わらせなければ到来しないのだから、ウィリアムズの期待は当然のこと、この世の終末へのある種の憧れとなって表現される。彼は聖書の描写を引きながら、メアリーにこのように説いて聞かせる。

神の子らを抑圧したためにファラオとエジプトの地にもたらされた疫病と破壊は、なんと不思議なもの (How wonderfull¹³⁹) だったでしょう。…

そして (その前のことですが) 天からの炎と硫酸によってソドムとゴモラ、その他の都市が破壊され、燃やされたことはなんと恐ろしく怖いことだったでしょう。

そして (このふたつよりさらに前のことですが) あの息詰まる圧倒的な大洪水によってもたらされた全世界の破壊はなんと素晴らしく怖い、普遍的なものだったでしょう。…

そして (とりわけ)、罪人の逸脱を満足させるためにその身代わりとしてイエスが立たれた時に、神がその緑の無垢な木 (that green and innocent tree) たるひとり子キリスト・イエスに与えられた偏見なき正義の炎に対して、誰が震えずにいられるでしょうか¹⁴⁰。(pp.107~108)

このように過去における神の裁きの実例として幾つかの聖書参照を促した後、次には現在の例として、ウィリアムズは「あまりに多くの言語が存在するために全世界の人々が常に悲嘆し、苦しんでいる」(p.109) こと、また「戦争、飢餓、疫病」(同) による多くの死者が生まれていることを指摘している。しかし現在においてもっと恐ろしいのは、実はこのような事態である。

誰もが、これらのとても恐ろしい打撃の効果とその徴を見ることにはなりますが、そ

139 これを「素晴らしい」と訳すことももちろん可能である。

140 イエスの死の意味については解釈が分かれるのだが、ここで言っているのは、ゴルゴタの丘でのイエス処刑の場面であると思われる。

れ以外にも、さらに恐ろしく簡単には気づくことができない幾つかの罰があります。それは、神がその正義の裁きの結果として世界の人々のことをもはや諦めてしまい、多くの酷く瀆神的な崇拜行為、偶像崇拜や迷信に、その者たちを委せてしまわれることです。(p.109)

その恐ろしい実例は、ウィリアムズによれば「イスラム教徒や反キリスト者がなす怪物的・魔女的礼拝行為」(p.110)ということになる。

4. 黙示思想への展開

ここまでの叙述では、ウィリアムズの書簡のテーマは過去と現在の神の裁きに合わされ、そこへの憧憬と準備の必要性を妻に対して明らかにしたのみであった。これは近未来になされる筈の不信者の審判（「刈り入れの日」）への確信、つまり彼の黙示思想とは時間的に必ずしも重なり合うものではない。しかし、過去、現在の次は当然、未来となる。ウィリアムズは以下のように言ってから、今後の神のスケジュールを展開することになる。引用中の「平鉢の転覆」は、『黙示録』で描写されるアンチ・キリストに注がれる七つの鉢のことを指している。

しかし（三つめに）過去と現在のふたつの時代から、これから到来する三つめの時に眼を移してみましょう。イスラム教とカトリック（これらはキリスト・イエスに対する大敵です）というふたつの手強い王国の、素晴らしくも恐ろしい没落のことです。聖なる預言者によるなら、これは間もなく確実に訪れます。〔七つのうちの〕一部分は既に実行されている平鉢の転覆が、時をみて奴らに対してなされるのはなんと恐ろしいことでしょう。(p.110)

ここから『血塗れの教義』を彷彿とさせるウィリアムズの黙示思想の開陳が始まる¹⁴¹。これが、愛する病み上がりの妻を元気づける目的で説かれていることに注目されたい。『血塗れの教義』以外の場で表された彼の確信をより良く理解するために、ここでなされる未来描写をやや詳しく紹介しよう。

そして（全世界に対する最も正しい審判の〔うちの〕最後の判決にやって来ました）、

141 もちろんのこと、同様の例は他の著作から引くこともできる。たとえばやはり「政教分離」が言われているとされる1652年の『雇われ牧師論』（*The Hireling Ministry None of Christs*, London, Publisher Unknown）にも関連した記述が見られる。

これらの〔現世にある〕天と地はどんな恐怖と恐れと共に過ぎ去っていくのでしょうか。この地はそこにある果実と共に消化され、燃え尽きるのでしょうか。最後の永遠の審判は、栄光に満ちた神の子の法廷にふたつの人間世界（かつて水と火で滅ぼされました）が引き出される時、どんなに想像を超えた悲惨なものになるのでしょうか。その時、秘密の罪が裁判で暴かれ、怠惰な世界に精算書が渡されるのです。

この稲妻のような判決の恐怖を誰が分かるでしょう。〔呪われた者どもよ、永遠の炎に落ちよ。悪魔とその手下のために備えよ。そこではウジ虫は死に絶えず、炎は消されることはない¹⁴²。〕（pp.110~111）

悪魔が現実に身と血を焦がすような炎を焚くことができるのだろうか、これらは皆、所詮は喩え話なのではないか、と自らと妻に問いを投げかけた後、ウィリアムズはこのように説明を続ける。

仮にこれが、聖書の中の金持ちやラザロの〔話の〕ように譬え・比喩であったとしても、これらは神の御心にある聖なる真実をより分かりやすく表すための〔拡大のための〕レンズでなくて何であるというのでしょうか。

… 死に絶えることのないウジ虫や消えることのない炎は、罪ある者すべてに降りかかる炎のように激しい苦しみを表すもので、それは人と悪魔に襲いかかるのです。… しかし私たちは神の義たる審判を崇めることができます。そして、（恐れと震えで救済の意味を確認しながら）救い主たるイエスが、やって来る怒りから私たちを救って下さることを信じることができるのです。（p.111）

世界の終わりを信じる以上当然であるが、自分たちにとってこの世は仮初めのものではないという考えがウィリアムズの叙述の基調にあり、手紙の終盤に入ってからはそのことが繰り返し説かれることになる。

私たちの精神、愛情や欲望は、次のようなことを思う時、どんなに真面目で節度あるものになるでしょう。私たちは〔この世では〕単に異邦人であり、見知らぬ人々と話し、見知らぬ家に住み、見知らぬベッドで休み、そしてさらにこの日、この夜は、神の子の生と死によって照らされない限り、もっと馴染みのない暗く恐ろしい日々に変わるかも知れないのです。（p.112）

142 この〔 〕内は編者たるペリー・ミラーによる挿入である。

私たちの全能の創造者、私たちのとても優しい父〔神のこと〕の過ぎゆく、がっかりさせるような手の下にあっても¹⁴³、私たちの心と体は辛抱強くあらねばなりません。なぜなら、今は永遠の栄光に向けての浄化と撰びの短い期間なのですから。私たちが裁かれる時には神によって鍛えられるのであって、世界と共に刑を宣告される訳ではないのです。(p.113)

そして、この書簡の最終部分はこのように結ばれている。これは、「敵」にすら良きことを行えとウィリアムズをして言わせている動機が、新約聖書さながらに表現されている文章である。

今は私たちの種^{たね}としての時間であり¹⁴⁴、すべての時が大切なのです。種を蒔くことは永遠の刈り入れに〔繋がるに〕違いありません。ですから私たちは（建設者であり模範でもあるキリスト・イエスのように）頻繁に、そして継続してすべての人々の（特に魂に）、とりわけ信仰の家に、あるいは私たちの敵に対してすら、良きことを行いましょう。精霊はパウロを使ってガラテヤ人にこう語っています。「すなわち、自分の肉にまく者は、肉から滅びを刈り取り、霊にまく者は、霊から永遠のいのちを刈り取るであろう¹⁴⁵」。(p.114)

『信仰生活と健康の経験とその保持策』は、ここで閉じられている。これが、妻メアリーに対して夫たるウィリアムズが安堵と心配の中で伝えたかったメッセージの結論ということである。

本節でこのウィリアムズの私信を引用した狙いは既述の通りだが、彼の優しさは、— 私たちはこれを当然のことと思うのだが — 病み上がりの妻に対してのみ惜しみなく与えられ、ウィリアムズ評価として定説となっている「進歩性」は、ここには僅かな徴すらも見られない。これは私信であるということは忘れられるべきではないにせよ、だからこそ逆に、ネイティブ・アメリカン、ユダヤ教徒、イスラム教徒、カトリック教徒を「偽善者」として括り、罵詈雑言を尽くしている事実は、これを彼の思想解釈の手掛かりとして無視する訳にはいくまい。その偽善者と彼女らの信仰は、いずれはこの世の終わりと共に悲劇

143 神が思い通りにさせてくれない、ほどの意味と思われる。

144 つまりこの世は後の生活のための準備期間であり、本当の生活は神の介入後にやって来る、ということである。

145 『ガラテヤ人への手紙』（口語訳聖書）、第6章8節。

的結末を迎える¹⁴⁶。『血塗れの教義』に見られるウィリアムズの「信教の自由」の主張は、この書簡でも説かれる彼の黙示思想を基礎に置いてこそ能く理解できるということを、重ねて強調しておかなければならない¹⁴⁷。

第七節 本章のまとめ

1. 予型論と黙示思想

『信仰の大義を掲げて迫害を説く血塗れの教義』に関する本章のこれまでの議論を要約すると以下のようなになる。

- ① ウィリアムズがその思想を最も長い文章で著した本書はどこまでもキリスト教の解釈論の書物であり、近代的信教の自由とも、またそのための政教分離の発想（制度的保障）とも無縁のものであること。
- ② ウィリアムズの予型論では、旧約聖書に登場する予型としての王・政治制度はイエスの復活・昇天ですべて霊的に成就され、キリスト教の精神的な部分は（再臨の時まで）天上のイエスが維持すると理解されるため、その結果として、天上の精神部分と現世の世俗部分との境界がごく明確になること。
- ③ 神が治める千年王国下でのキリスト教の完成（その暁には文字通り政教が一致する）は近日中になされる筈のイエス再臨にかかっており、その暁には邪^{よこしま}なるものすべてが破壊されるのであるから、それまでは猶予期間としての「寛容」が、キリスト教信仰と矛盾な

146 妻への私信であるためか、「偽善者」の定義が『血塗れの教義』で「毒麦の喩え」を巡ってなされたものと重要な点でずれているのだが、ウィリアムズはそのようなことには無頓着である。一時の論争で使用した言葉の用法を辞書的に確定させる必要もないのだが、この事実からも、ウィリアムズが展開した「毒麦の喩え」の神学的解釈論はひとりジョン・コトンに対するためだけのもの（つまりコトンに反対する論争のための論争）であったと考える余地がある。第一章で論じた、英国王に反対するための手段としての「特許状批判」を想起せよ。

147 ウィリアムズ思想のこのような読解は研究史上、ほとんど初めてのものと思われるが、管見の限りでひとつだけ、以下のように記述したものがある。「[クエーカーは] ロジャー・ウィリアムズのロードアイランドでは寛容に処遇されるが、ウィリアムズ自身はクエーカーの教義には納得していなかった。殊に、その非戦平和主義はウィリアムズの立場ではない」。増井志津代、『植民地時代アメリカの宗教思想』、上智大学出版、2006年、26頁。ウィリアムズ研究書ではないため根拠は示されていないのだが、興味深い観察である。

く存立しうるようになること。

④ 以上のロジックとその根幹をなす予型論と黙示思想の連結は、信仰と研究に裏付けられた聖書の説得力ある解釈から導かれるものであり、それゆえに妥協は許されず、結果として美事な「信教の自由／政教分離」が表見上は完成されうるものであること。

実は、ウィリアムズが書いたものの中にこのことをたった一頁で纏めてみせた部分がある。論争の開始時、『血塗れの教義』に先だって書かれたジョン・コトンの手紙への反論文に、ウィリアムズは奇しくもこのように書いている¹⁴⁸。

… コトン氏は以下のことが分かっていないのである。

第一に、この世にいる、イエス・キリストの多くの証人たちの誠実なる働きは、以下のことを豊かに示している。〔②'〕旧約聖書下のユダヤ人の教会は予型であり、新約聖書下のキリスト教徒の教会はその対型である¹⁴⁹。これらは両方とも〔過去において〕この世から隔てられた。〔③'〕そして人々が、教会の〔聖なる〕庭と現世の荒野を分離する垣根、もしくは壁の割れ目を開けた時、神はその壁自身を壊され、燭台などを取り除かれ、現世において見られるように主の庭を荒野に変えてしまわれた。そして神が〔未来において〕その庭と楽園を再び修復なさるなら、それは必然的に、特別に現世から分けられ、神自身に向けて囲われ (be walled in unto himself) なければならない。現世から〔未来において〕救い出される者はすべて現世の荒野から根を移され、神の教会、あるいは庭に加えられるのである¹⁵⁰。

②' に続く部分は、上記要約の②に対応するウィリアムズの予型論を述べた文章である。予型としての旧約聖書の叙述は対型としての新約聖書によって乗り越えられ、しかもその精神部分（真正の教会）はイエスの昇天により既にして現世からは隔てられてしまったと書かれている。なるほど、それは確かに世俗権力とは分けられているのだが、私たちはこ

148 この部分は第二章でもジェファーソンの「分離の壁」に関連して取り上げたが、本章の論点にとって重要な点なので再度参照する。

149 予型から対型への移行によりユダヤ教会はキリスト教会に止揚され、さらにイエスの監督下で天上において運営される。実体としてのユダヤ教会の存在は無視されている。

150 Williams, R., *Mr. Cottons Letter Lately Printed, Examined and Answered*, London, The Hanserd Knollys Society, 1644, p.108. 「過去において／未来において」の語句は、引用者が原文の時制を説明したものである。数字の附加は引用者による。

の発想を、近代的な意味での政教分離と呼ぶことはできない筈である。

③' に続く部分は、③の黙示思想の表現である。これまでの研究史で何度も強調されてきたウィリアムズの「分離の壁」は、実はウィリアムズの時代には既に神によって壊されてしまっている¹⁵¹。イエスとその弟子たちに発する正統信仰の繋がりは4世紀にコンスタンティヌスがキリスト教を公認したその時に絶たれ¹⁵²、アンチ・キリストたるカトリックが支配する荒野に変わることになってしまった。「壁の割れ目を開けた」のは人間であり、その割れ目を拡大して壁を破壊したのは他ならぬ神自身である。「分離の壁」は既がない。あるのは、将来において神が樂園を再建するという確信であり、その時には選ばれた者たちが、最後の審判を受ける荒野としての現世から救い出され、神の「庭に加えられる」ことであろう。

2. 信仰の純粋性について

これまでの本稿の叙述が明らかにしてきた通り、ロジャー・ウィリアムズは自らの教会と信仰の純粋性を護るために多くの発言と行動をなしてきた。本章においては、教会の純粋性を保つために内部の「誤った教義や礼拝」に対して彼が特別に峻厳な態度を採ったことを、「毒麦の喩え」に関連して説明したところである。俗界 — 教義や礼拝も、それらが正しくない限りは俗界に属する — が教会と信仰に干渉する危険に、ウィリアムズがことさらに神経を尖らせていたことは、精神部分を天上のイエスに委譲するウィリアムズの予型論と、「刈り入れの日」を待望する彼の黙示思想に由来することも本章で明らかにした。それでは、この「潔癖症」が彼の思想と、研究者による評価にさらにどのように影響を与えたのか、本章のまとめに補足する形で以下に分析しておこう。

試みに、本稿のここまでの叙述からウィリアムズの「信仰の純粋性」に関係する主な箇

151 第二章でも述べたことだが、ここからも、政教分離を言たとされるジェファーソンの「教会と国家の分離の壁」がウィリアムズとは無関係ということが分かり、したがって以下のような叙述は訂正されねばならないことになろう。「愛国者たちのひとりであったトマス・ジェファーソンが似たフレーズを書き落とす 150 年前に、ウィリアムズは『教会の庭と現世の荒野を隔てる壁』を唱道していたのである」。 Davis, *op.cit.*, p.1.

152 すぐ後にも見るように、ウィリアムズの宗教的潔癖は世俗権力によるいかなる干渉をも許さない。彼にとってはキリスト教を公認し体制化したコンスタンティヌスよりも、それを迫害したネロの方がマシ（信徒の人的・物的被害は考察の外に置かれる）なのである。これは政教分離とは全く別のごく特殊かつ高度の宗教感情である。

所を抜き出し、新たに他の事実を追記するなら、以下の通りとなる。

① 1631年、マサチューセッツのボストン教会の牧師職に招かれながらも、当該教会が英国国教会から未分離の教会であることを理由にこれを断った。

② のみならず同年、「政権の為政当局者は、十戒の前半に示された安息日の遵守などの宗教的戒律に対する違反行為を処罰することはできない」と主張し、植民地当局に少なからぬ混乱をもたらした。

③ 1633年、プリマスの教会が「分離派であると自称しながら、英本国の国教会に出席した者を黙許した」ことを理由に、この地をも自主退去した。

④ その後移ったセーラムにおいては、当地の牧師たちが慣例としていた定例会合（定期的なミーティングのようなもの）について、「長老制や監督制の導入に繋がり、個々の協会の自治を破壊する恐れがある」としてこれに反対した¹⁵³。

⑤ 国王の特許状批判の文脈で、「ヨーロッパをキリスト教世界と呼んでいるのは神に対する冒瀆である」と批判した¹⁵⁴。

⑥ 1634年、マサチューセッツ当地で計画された、民衆の結束を高めるための「忠誠の宣誓」（「神の御前にて誓う」云々の言葉がある）に対して、信仰の確認されていない一般民衆がこれを行うことを理由として猛反対した。

⑦ 同時にマサチューセッツ政権が企てた管内教会の「宗規・戒律の統一」に対しても、俗権による干渉であるとして反対した¹⁵⁵。

⑧ 1635年には、自らが住むセーラム内の教会に対して、英国国教会から分離するだけでなく、反キリスト的な罪で汚染されているニューイングランドの全教会からも絶縁するように強く勧告した¹⁵⁶。

⑨ 上の勧告に失敗すると、セーラムの教会をも「反キリスト」であると決めつけ絶縁を宣言すると共に、その集会に出席したという理由で、妻子とも一緒に祈ることも、食事の

153 久保田、前掲書、44頁。ウィリアムズはピューリタンの中でも「会衆派」に属し、長老派等とは神学的に一線を画していた。本章で見た『血塗れの教義』の議会宛の第二序文は長老派を批判する内容にもなっている。

154 ヨーロッパの中には真の信仰を持たない者もいる筈なのに、これをまとめて「キリスト教世界」と呼ぶことに抗議したのである。

155 久保田、前掲書、54頁。

156 同書、57頁。個別教会の独立性が失われるという理由である。

感謝の祈りを共にすることも止めてしまった¹⁵⁷。

⑩ 1638年の「プロヴィデンス『入植誓約文』」では、信仰の定かでない新参者がこれを唱える可能性があるために、あえてその中に「神の名の下に」云々の言を入れなかった。

⑪ 1639年にはバプティストの教会設立に参加しながらも、その教会に「使徒的な正統性」が認められないとの理由で、ここから約4ヶ月で脱退した。

⑫ 著作たる『バトラー少佐の第四建白書』¹⁵⁸（1652年）では、「全世界の俗人為政当局者は、本質的に俗界の事項のみを司るものであり、俗界固有の領域内の事項以外は何事も審理することはできない」し、「イエス・キリストの弟子たちへの最後の約束でも、ご自分の霊の国の事柄について俗人為政当局者に（俗人として）裁定したり行動したりする権限は決して委譲なさってはいないのだ¹⁵⁹」と断定し、同年の『雇われ牧師論』¹⁶⁰においても「金銭で雇われて教会に勤める牧師は真の意味ではキリスト・イエスに仕える聖職者ではない¹⁶¹」と主張した。

そして興味深いことには、これまでの研究史においては、上の事実のほとんどの部分が、ウィリアムズの「信教の自由／政教分離」思想の根拠として参照されているのである。英国国教会からの分離は「政教分離」に読み直され、宗規の統一への反対などは「信教の自由」の問題に置き換えられ、俗権と信仰の関わりに異を唱えるなら、それは「政教分離によって信教の自由を護った」というように。宗教者として自分の信仰へ俗権が接するのを嫌うことは、あたかも普遍的自由を要求しているようにも見えるから、観察者の間にも近代的人権の主張とこれを見間違ふ傾向が生じることになる。しかし、俗界との接触を避けたいという純情だけでは、これを人権の主張であると解釈することには無理があるだろう。

たとえば、『血塗れの教義』にある以下の文章を見てみよう。この箇所は信教の自由、もしくは政教分離を唱導しているものと理解されることが多いが、文脈を追い込んでいくなら、ウィリアムズはつまりは「俗権は宗教に関わるな」との要求をしているのであり、これを「人権」と関連づけるのは現代の思想がもたらすバイアスであるということが分かる。

157 同書、62頁。

158 *The Fourth Paper Presented by Major Butler*, London, Printed for Giles Calvert, 1652.

159 久保田、前掲書、266~267頁。

160 *The Hireling Ministry None of Christ*, London, Printer Unknown, 1652.

161 久保田、前掲書、269頁。

アブラハムによって神と契約を結んだイスラエルの民が、〔古代イスラエルという〕国家教会において、神たるエホバを求めないものは誰であっても、身分の高低を問わず、性別に関わりなく、『歴代誌下』第 15 章〔12,13 節〕¹⁶²にあるように、殺戮されるべきであると約し、誓ったというのは本当のことです。

しかし、そのような〔殺戮の〕目的のためにキリスト・イエスが何かを表しているといつて、すべての国や王国が今、イスラエルの例に倣って、すべての者に対して、〔彼女たちが〕福音にしたがって生まれかわっていない、悔いていない、謙虚でない、神聖でない、辛抱強くないなどの理由で殺してしまうなどということがあるでしょうか〔いいえ、ありません〕。そのようなことをしたら、恐怖心から数千もの人々が形式だけ低頭して肉体を神に提供し、実際のところ心はまったく変わっていないという偽善者の世界が生まれるでしょう。

そして、たとえば聖所の器などの神の神聖なるものを、『ダニエル書』第 5 章にあるように¹⁶³、不敬で、悔い改めない、生まれかわってもいない人々に与えることは、神の聖なる名と命令を汚すことになるのです。(p.283)

確かにこれをウィリアムズが、「宗教活動を国家権力が統制する結果として生ずる災厄を再三警告した¹⁶⁴」文章（つまり政教分離）として読むことも不可能ではない。「すべての国や王国（ウィリアムズの予型論では地の国家はすべて — 仮にそれがキリスト教を奉じていても — 世俗国家である）」が「福音にしたがって」云々を口実に殺戮を犯すなら、世俗権力による宗教の侵犯になるだろうし、「神の神聖なるものを」、「生まれかわってもいない人々に与える」ことは資格のない者への誤った慈愛とも言えるだろう。しかしウィリアムズの本意はむしろこのような瑣事ではなく、聖権と俗権とを混淆してしまうことにより「偽善者」を生み出し、「神の名を汚す」ことを恐れるところにあると考えられる。この論脈で

162 「そして彼らは契約を結び、心をつくし精神をつくして先祖の神、主を求めることと、すべてイスラエルの神、主を求めない者は老幼男女の別なく殺さるべきことを約した」。(口語訳)

163 節まで指示されていないが、たとえば 2~3 節は以下の通りである。「酒が進んだとき、ベルシャザルは、その父ネブカデネザルがエルサレムの神殿から取ってきた金銀の器を持ってこいと命じた。王とその大臣たち、および王の妻とそばめらが、これをもって酒を飲むためであった。そこで人々はそのエルサレムの神の宮すなわち神殿から取ってきた金銀の器を持ってきたので、王とその大臣たち、および王の妻とそばめらは、これをもって飲んだ」。(口語訳)

164 久保田、前掲書、224 頁。

護るべきとされているのは宗教的な価値であり¹⁶⁵、つまりは信仰の純粋性である。

また、ウィリアムズが教会を他の世俗団体と等しく同列に置いていることにはしばしば言及され、これをもって宗教としてのキリスト教を特別視しない「進歩性」の現れであるとされることも多いのだが、詳しく考察するとこれも必ずしもそうとは言えない。

ウィリアムズが教会をして、「都市における医師会や医大、会社、協会、あるいは東インド会社やトルコ商社、あるいはロンドンにおけるどんな他の協会や会社」(p.46)とも同等のものであると書いているのは事実である。これらの(教会を含む)団体は、それぞれの(私的)法廷を持ち、記録をつけ、争いを処理し、内部で意見が分かれば分裂して幾つかの団体に分かれるが、そのような部分社会の抗争があっても世俗社会は傷つきもせず、混乱も起こらない — つまり全体としての人間社会は、これらの下部構成団体とは別のものなのだ、とも書いている¹⁶⁶。信仰者として謙虚な態度であると言えるし、ここには教会を特別視する姿勢は見られない。

ところが、同じ『血塗れの教義』の他の箇所では、世俗権力(magistrate)と教会が並列に置かれ、前者は後者の霊的(spiritual)なことがらに干渉できないのみならず、後者は前者の霊的な罪を裁くことができる、そして同時に世俗の罪に関しては逆に世俗権力が教会を裁くことができるのだと説かれている。こうである。

世俗権力者が教会の一員なら、疑いもなく、教会は精神的な魂の問題について、霊的かつ教会の譴責をもって、[彼女を]裁く権力を持ちます。『コリント人への第一の手紙』第5章1から11節。

もしも教会が、誰かの身体や財産に損害を与えて、国の世俗的平和に害を及ぼすのであれば、世俗権力者の剣は教会員を正すため無駄にはならないでしょう〔世俗者は教会を裁くことができる、ということ〕。『ロマ書』第13章4節です。平和の神の唯一の道はこれだと信じます。(pp.198~199)

管轄が分かれているために一見するとこの主張は現在の政教分離の文脈に良く当て嵌まるように思われるのだが、ここでウィリアムズは教会に特権的地位を与えていることにほ

165 この後には宗教を原因として戦争が起こるとして、最終センテンスは「無辜で忠実なキリスト・イエスの証人のなんという殺戮〔が起こる〕でしょう」という危惧の表明になっている。

Williams, *op.cit.*, *Bloudy Tenent*, p.284.

166 *Ibid.*, pp.46~47.

とんどの研究者は気付いていない。

およそ時代を問わず、人間の問題は俗事と精神事とに分かたれ、しかも 17 世紀においては精神的問題の比重が極めて高かったことは容易に理解できる。このような中で、俗界の問題は世俗権力の管轄だが、精神の領域は教会のものだという主張は、要するに教会を「医師会や東インド会社」とは異なる、特別な位置に置くものであると言わざるを得ない。世俗の事項は無数の組織に分担されるが、精神事は教会が専任するのだから。教会の権限の及ぶ範囲は「教会の一員」たる者に限られる（異教徒には及ばない）とされているが、もし世俗権力者たる彼女が教会に属していないのなら、上記引用の後段も理論上無効になるのだから、教会の優位性はこの限定によって揺らぐことはない。「医師会や東インド会社」内部で起こった事件も、結局は教会の管轄に回収され、処理されることになる。中世では裁判の管轄権が聖俗で分かれていたケースが多いが、ここで言われているのも中世的発想とほとんど同じことである。さらに言うなら、この後段で参照が指示されている『ロマ書』該当部分は、テキストとして決して世俗権力の独自・独立性を説いているものではなく、神の主権を前提にした上で、使われる「神の僕」たる官憲に人々は従え、と論しているのみである¹⁶⁷。

このようであるから、ここで政と教を分けて主張しているかのように見える命題は、むしろ世俗（権力）と教会（権力）の混淆を避けるというウィリアムズのこだわりの表れと理解した方が事実に近い。教会が他の社会団体と同等というのは、同じ志を持った人間の集まりとして性質が等しいという程の意味に理解すべきだろう。

ウィリアムズは、私たちが言うような「信教の自由」など求めていなかったのである。そのための制度的保障たる政教分離など発想の余地はない。彼の求めてやまないキリスト教の政教一致がその妥協なき論理の必然として、過渡的に「政治と宗教の分離」として出現したに過ぎない。彼は信仰深いピューリタンであり、どこまでもその信仰にピュアに生きていたということである。

ウィリアムズはローマ皇帝がオウィディウス（Ovid）の『恋の技法』（*De Arte Amandi*）を検閲したことを礼賛した。彼は世俗権力に男性の長髪を禁じるよう要請した。カトリック教徒を武装解除し（やって来るイエスの軍勢が見間違わないように）衣服に徴を縫いつ

167 「彼〔世俗権力者のこと〕は、あなたに益を与えるための神の僕なのである。しかし、もしあなたが悪事をすれば、恐れなければならない。彼はいたずらに剣を帯びているのではない。彼は神の僕であって、悪事を行う者に対しては、怒りをもって報いるからである」。（口語訳）

けさせることすら示唆した¹⁶⁸。

本章で何度も参照したペリー・ミラーはまたこうも書いている。

もし人が真剣に耳を傾けるなら、彼〔ウィリアムズのこと〕は、マサチューセッツのピューリタンに対してそうであったように、今日のいかなる形の「権威」に対しても、目に見える深刻な脅威となるであろうことを知る人はほとんどいないのである¹⁶⁹。

では現在、ロジャー・ウィリアムズはどう再評価されるべきなのか。— このテーマは続く終章において論じられる。

168 Morgan, E. S., "Miller's Williams." *The Williams and Mary Quarterly*, 1965, Vol.38, p.522.

169 Miller, *op. cit.*, *Interpretation*, p. 6.

終章 ウィリアムズ再評価へ — 宗教がもたらした「時代先駆的」思想と行動 —

第一節 「船の譬えの書簡」について

本稿の叙述の照準は、ロジャー・ウィリアムズの「進歩性」の再検討に合わされてきた。英国王の「特許状」に対する批判、『アメリカ現地語案内』におけるネイティブ・アメリカンの暖かい描写、「プロヴィデンス『入植誓約文』」の政教分離宣言、『血塗れの教義』にある「信教の自由／政教分離」の主張 — これらのいずれもが従来の定説と異なり、現在いわれる「自由」とは別様の意義を持つことはこれまでの論述で明らかにできたとされている。ここで最後に締め括りとして、多くの研究者によりウィリアムズを讃える文脈で引用される、1655年1月に書かれた一通の書簡を取り上げておこう。研究者によって特に「船の譬えの書簡」と呼ばれるこの短文は『血塗れの教義』のような神学的な要素を持たず、また「入植誓約文」のような堅苦しきとも無縁であるから、ウィリアムズの生の心情を探るのに好適である。「譬え」とあるように、彼の思想を分かりやすく説明するこの書簡の全文は以下の通りである。

プロヴィデンス・タウンの皆さん

良心の自由 (liberty of conscience) は無制限であるなどと、私は言ったことも書いたこともありません。そのような考えは私は最も嫌悪します。このような誤解を避けるために、ここで譬えを出しておきましょう。海へ出る船は多くあり、ひとつの船に多くの人がありますが、彼らはそこで苦楽を共にします。このことは、国家、つまり人間の集まり、社会にも当てはまります。時には旧教徒と新教徒、ユダヤ教徒と回教徒が、同じ船に乗り合わせる時もあります。このような想定において私が確認しておきたいのは、私が求めてやまなかった良心の自由 (liberty of conscience) は、以下のふたつの要点に掛かっているということです。〔第一には〕旧教徒も新教徒も、ユダヤ教徒も回教徒も、誰一人としてその船の祈りや礼拝に参加を強制されることはなく、彼らの独自の祈りや礼拝を实践したとしても、それを禁止されることはないということです。〔第二には〕このような自由にも拘わらず、船長が船の針路を決めるべきこと、正義、平和、節度が乗組員と船客の間で維持・実行されることを命じるべきことを、私は決して否定したことはないことを付け加えておきます。もしも乗組員が職務を怠り船客が乗船料を払わなかったら、もしも誰かが共通の義務や防衛のために人力・金力を出し惜しむなら、もしも誰かが船の平和や安寧に関する共通の法や命令に従うこと

を拒むのなら、もしも誰かが船長や士官に反逆・反抗し、万人はキリストにおいて平等なのだから船長や士官だなど不要であり、さらに進んで主人や執行官、法や命令、矯正や罰など要らないのだと主張したり書いたりしたら、— 私は言うておきますが、このようなケースには、何が名目とされようと、指導者や指導者たちは、賞罰に応じて、その不法者を裁き、防ぎ、強制し、罰することができるということを否定したことなどありません。もしもこのことが真摯に、そして正直に心に留められ、神の御意志に適うなら、意図的に目を閉ざさない人々には〔この書簡は〕光をもたらすことができると思います。

いつものように皆さんの共通の平和と自由を祈っています。

ロジャー・ウィリアムズ¹

ウィリアムズがこの書簡を発したきっかけは、プロヴィデンス・タウンが計画した自衛軍の訓練に、当地のバプティストが「信仰の自由」を理由に参加を拒否したことにあったという²。そこで当時、植民地議長（President）の立場にあったウィリアムズ本人が³、反対者を諭す意図をもって書かれたのがこの書簡という訳である。多くの研究者がこれを政教分離の文脈で讀んでいるのは前述の通りだが⁴、もしも理を尽くして考えるなら、賞讃とは逆の結論に達することが避けられないと思われる。

まず即座に分かるのは、ウィリアムズ思想と（「信教の自由」と同様に枢要な人権たる）「表現の自由」は無縁であるということである。自衛訓練を拒否した問題のバプティストの中にはウィリアムズの実弟であるロバートがおり、彼は「人を、個人生活の安寧や公共

1 Bartlett, J. R. (ed.), *Letters of Roger Williams. 1632-1682. Now first collected*, Providence, Printed for the Narragansett club, 1874, pp.278~279.

2 久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年、313頁。「信仰の自由」の語は久保田による。尚、エドウィン・ガウスタッドはこの事件の背景について、「この書簡の直接の動機は明らかではない」とだけ書いている。Gaugstad, E. S., *Liberty of Conscience*, Valley Forge, Judson Press, 1999, p.145.

3 ロードアイランドにおいて“Governor”（総督）の職名は時代を異にして存在しているから、区別して訳す。1654年9月から1657年5月までの間（だけ）、ウィリアムズは“President”の地位にあった。共に植民地の長であることに違いはない。

4 上の脚註2で紹介した部分では、久保田、ガウスタッド共にこの書簡の内容を褒めそやしている。

の安寧を侵害したという罪で裁くことは非道な犯罪であり、キリストの教えに背く」という「不条理な無政府主義」を主張していたという⁵。しかしロバートの論は「キリスト」云々を別とすれば不条理どころか、人権としての表現の自由の本質を言い当てたものと言って良い。ロジャー・ウィリアムズがその思想的父祖であると誤って紹介されることもあるアメリカ合衆国憲法はその権利章典で、「政教分離／信教の自由」と同じ文中に表現の自由を保障している⁶。これが最重要な人権のひとつであることは第1条という法条番号からも明らかであるのだが⁷、ウィリアムズは上記書簡で「主人や執行官、法や命令、矯正や罰など要らないのだと主張したり書いたりしたら … その不法者を裁き、阻止し、強制し、罰することができる」と認め、単なる意見の表明も、それが体制に脅威である場合は事前抑制も含めて（つまり検閲である）処罰の対象であるとおおらかに認めている。この態度を「時代の違い」として見過ごしてしまっているのか、仮に見過ごすとするなら、なぜ「信教の自由」は見過ごされずに「今の時代感覚」で賞讃できるのか、辻褄を合わせなければならない。

第二には、ウィリアムズには信仰というものを「祈りや礼拝」に還元して考える傾向があるということここから推し量ることができる。前章で「黙示思想」を検討した際にも、生身の人間としての異端や異教徒には寛大でありながら、ウィリアムズが誤った教義や礼拝には特に厳しいことを指摘したが、この書簡でも（正しい）祈りと礼拝が認められれば、それでこと足れり、と考えているようである。言うまでもないが「信仰」とは、礼拝だけ

5 久保田、前掲書、313頁。ロバートは信仰を理由に軍事訓練を拒否し、その意思表示をロジャーの側から見ると「個人生活の安寧や公共の安寧を侵害」するような仕方で行った、ということである。これは、たとえば自衛隊の海外派兵反対デモが、誰かにとってうるさかったり、公道上の円滑な通行を妨げたりする、という理由で規制されるのと同様の構図である。「二重の基準論」を持ち出すまでもなく、「個人生活の安寧や公共の安寧を侵害した」では、表現の自由の制限理由にはならない。「表現」はもともと平穩を破ることを目的としているのである。

6 Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; *or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble*, and to petition the Government for a redress of grievances. 最後の部分は請願権に関わる。

7 表現の自由に関しては、これを最重要の人権として護るため「二重の基準論」という法理が生み出され、確立している（この法理は現在では精神的自由権一般に拡張されている）。奥平康弘、『「表現の自由」を求めて』、岩波書店、1999年、参照。

でなく実際に「人力・金力を出し惜しむ」こととも分かちがたく結びついており⁸、したがって「船長が船の針路を決める」社会的決断と無関係ではあり得ない。世俗のものに見える「船の針路」は人間の信仰に深く関わることもあるのであり、こここのところまで射程に入れずに信教の自由を論じることはできない⁹。

第三に、この書簡が出された背景を考えると、ウィリアムズのデモクラシーについての考え方にも疑問を呈することができる。1655年になると、四地域の統合体としてのプロヴィデンス・プランテーション（後のロードアイランド）も纏まりのある行政組織を備えるに至り、その議長職にウィリアムズはあった訳だが、その彼が、住民を^{たしな} 窺める目的で自らの考え（「私は言ったことも書いたこともありません」）を、「船長」「船の針路」に擬えて告知するというのは、印象としては専制的なものを与える。本稿第二章では、ウィリアムズが初期家長会議での議事決定に対する自らの拒否権の可能性を探っていたことを明らかにしたが、同様の心性をここに窺うことができるだろう。以上三点を総じて言えば、ウィリアムズの「信教の自由／政教分離」観は（表現の自由も含めて）、植民地上層部がその内容を決定するところのいわゆる「公共の福祉」を前提に¹⁰、その円滑な実行のためには（祈りや礼拝の形式を除いては）如何様にも制限されうるといふ、現在でも時に耳にする¹¹、特に称賛に値するものではないといふことができる。

さらに第四点として、この書簡にウィリアムズの「立ち位置」の歴史的転換を読み取る研究者はほとんどいないことを指摘しなければならない。これまでのウィリアムズは専ら「世俗が信仰に容喙するなかれ」という視点から「政教分離」を説いてきたのだが、ここでは逆に「信仰が世俗に容喙するなかれ」という立場で書簡が書かれている。この理由は

8 政教分離の現代的問題のひとつに、徴収された租税が自らと関わりのない宗派に流れていくことをどう捉えるかという問題がある。「金は臭わない」から脇に置くことが可能であっても、人力に関しては割り切ることは困難だろう。

9 「船の針路」の譬えが典型的に当て嵌まる「戦時」においてはたして信仰を理由とした兵役拒否が認められるべきか否か、という困難な問題を考えてみれば良い。

10 「公共の福祉」とはその定義上、（そのようなものの存在を認めるとするなら）団体の権力を握る者（たち）が認定する。裸の個人は公共を代表することはできないからである。ウィリアムズが所属するプロヴィデンスの家長会議には、今でいうところの三権が集中していた。

11 2013年6月、エドワード・スノーデン氏によって暴露されたアメリカNSAによる地球規模の通信の秘密の侵害は、「テロ防止のため」といふ公共の福祉を方便にして行われている。

偏にウィリアムズの立場が替わったということにあり、自らがマサチューセッツ当局の下にいる、あるいは行政とはほぼ無縁の原初的な家長会議に所属する場合には、信仰の位置から世俗権力を見ていたのだが、ひとつのステイトの長となった暁には世俗権力から信仰を観察するという、大きな観点の転換がなされているのである¹²。もちろんこれは人間の習性として十分に了解可能なことであり、だからこそこれまで指摘されることもなかったのだろう。しかし少しでもクリティカルに見るなら、「自由」とは観察者の立ち位置で変化すべきものでない以上（そのような者によって謳われる「自由」には、私たちは警戒しなければならないだろう）、この偏りには讃えることを躊躇させるものがあるのもまた事実である。次節では、その「躊躇させるもの」をより具体的に描写し、ウィリアムズの再評価への道筋をつけることになる。

第二節 「人権」を論じることの意味

1. 想定される反論

直前の「船の譬えの書簡」の考察までを含めて、本稿の論旨にはこのような反問がなされるかも知れない。— お前の主張は、従来なされてきたロジャー・ウィリアムズの積極的評価、すなわち彼が信教の自由と政教分離を説いたという通説は、その神学思想や著書の性格を見過ごしたものであり、彼の主張はその源泉を見る時、人権思想とは異なるものである、ということだろう。なるほどそうかも知れないが、それがどうしたと言うのだ。ウィリアムズが合衆国憲法にも、ジョン・ロックにも先駆けてこれらの権利を主張したのは厳然たる事実ではないか。その「源泉」がどこにあったかなど、大きな問題ではないのではないか。

一理ある意見である。書かれたものの「源泉」など事後的に確定することは困難だし、何にせよ良いことを言っているのだからその意図など大きな問題ではない、という考えには同意できないではない。制度とは、その制定者の動機とは関わりなく動いていくべきものであるから。しかし、ここで扱っている「信教の自由／政教分離」、並びに広く人権一般

12 前述の通り、1635年のマサチューセッツ当局が当地の防衛のために、信仰心の確認された自由公民に加えて一般民衆までも「忠誠の宣誓」の対象に含めようとした時、ウィリアムズがこれに猛然と抗議したのは、信仰を世俗の干渉から護ろうとした一例である。今回の書簡のきっかけとされるバプティストの従軍拒否も同様の構図を採るのだが、この時のウィリアムズは、これを論ずる立場に180度宗旨転換しているのである。

のケースでは、そのそもそもの成立根拠を考えた場合、この理屈(?)は通用しないのである。本稿序章で見たように机上の観念的「普遍的」人権ではない、保障されるべき実体としての人権は、歴史的な存在理由を持っており、その文脈から逃れることはできない¹³。

この存在理由は「立憲主義」という言葉で表すことができる。

2. 第9条の諸解釈¹⁴

以下、日本国憲法、就中比較憲法的にユニークな第9条を例として論述を展開するが、そこでの論理は日本国と防衛問題に限らぬ普遍性を持つ。否それどころか、信教の自由という人権が人類史的に文字通り宗教を動機とする戦争を乗り越える形で発想されたものであることに鑑みる時、この例は、宗教を直に取り上げるよりも射程を広く、なおかつ特別に宗教に関わる本稿の題材として適切であろう。

日本国憲法第9条の文言は以下の通りである。

1. 日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し、国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する。
2. 前項の目的を達するため、陸海空軍その他の戦力は、これを保持しない。国の交戦権は、これを認めない。

現在の政府の有権解釈は、第1項によっても我が国の個別的自衛権は放棄されたものではなく（これにより「国際紛争を解決する手段」から自衛戦争を除外する）、したがって現存する自衛隊が自衛のための実力である限りにおいて、これは第2項で保持を禁止されている「戦力」には該当しない、というものである（いわゆる「戦力なき軍隊」論）。これに対して憲法学説の主流は、仮に個別的自衛権があるにしても、第2項で「陸海空軍その他の戦力」と「国の交戦権」が認められていない以上、性格を問わずに（そもそもある戦闘機が「自衛のため」に飛ぶかどうかなど判断ができない）あらゆる戦力が放棄されていると理解している。学説にしたがうとすると、それでは不正な侵略を受けた場合の我が国の

13 であるから「寛容」は、仮にそれが自由を認めるものであっても、人権としての信教の自由ではない。

14 この項と次項の議論は、直接の引用はないものの、長谷部恭男の著書とその憲法理論に多くを負っている。『比較不能な価値の迷路』、東京大学出版会、2000年。『憲法と平和を問いなおす』、筑摩書房、2004年。『憲法 第4版』、新世社、2008年、などを参照した。

独立と安全はどのようにして維持されるのかという問いを禁じ得ないのだが、この疑問には憲法学というより社会哲学の領域での解答が用意されている¹⁵。その「対応策」は以下の三つにまとめられる。

ひとつは、重火器を用いない全国民による群民蜂起・ゲリラ戦による対抗である¹⁶。正規軍の代わりに、有事の際には皆が何らかの形で武装し¹⁷、不正な侵略に立ち向かう。日中戦争、ベトナム戦争、ユーゴスラビア内戦で確かに効果を上げ得たこの戦法は、しかし遂行する側に多大の犠牲を払う覚悟がなければならず（意図して味方側に多数の犠牲者を出して国際世論を喚起すること自体がひとつの目的にすらなっている）、はたしてその覚悟があるのかという問いとは別に、仮にこれを遂行してみても中長期的に国民の福利に適うものかどうか極めて疑わしいものがある。そもそも、世界で最も安全とも言われる国に住む者たちが、いきなり武器を取って（どんな武器になるのだろうか）「ゲリラ戦」を効果的に遂行できるとも思えない。まったくの机上の空論である。

もうひとつは、非暴力抵抗運動である¹⁸。順番としては、まずは侵略者の思うままにさせ最小限の犠牲の下に占領を受け入れた後に、その占領政策をネグレクト、サボタージュすることにより統治を麻痺状態に陥らせる。暴力による報復があっても、決して暴力では応酬しない。占領のコストが莫大になることを悟った侵略者は、経済合理性にしたがって撤退することになる。英国統治下のインド、公民権運動下のアメリカでやはり効果を上げたこの戦術は、まず国民の側の高度な訓練が必要であり（徹底的な非暴力は徹底的な暴力よりも遙かに難しい。ガンジーとキングは、これを宗教を使ってやってのけた）、さらには非暴力運動が体現する「正義」に直面して動揺し、政策変更するだけの高い民度をあらかじめ相手方に期待する点において、現実的とは言えない。無抵抗の敵国人を面白半分に殲滅した事例など、人類の歴史上にいくらでもあるからである。

15 これは当然のことである。法解釈が実定法文の意味の特定と適用を旨とする以上、そこから生じるかも知れない現実の不合理への解法を提供する義務はないし、また、提供すべきでもない。修復不能な不合理が生じる場合は、他ならぬ憲法自身が「改正」という対応策を用意している。

16 憲法学者の芦部信喜はこの立場であった。『憲法 第三版』、岩波書店、2002年、61頁。

17 憲法の名宛人は国家であるから、人民が武器を携行することは憲法第9条に違反しない。人民の抵抗権を維持するためには、むしろ武器は必要である。

18 「ベトナムに平和を！市民連合」の一部分ではこの立場が採られていた。

残念ながらこのように、両者共に対策として不合格である。しかし落胆するには及ばない。なぜなら、このふたつとも、第 9 条によって平和主義を主唱する論者が信じる方法ではないからである。

3. 立憲主義という思想

憲法第 9 条によってあらゆる戦力を放棄し平和主義に徹しようとする論者の多くは、それによって生じる我が国防衛の間隙を埋めることには関心がなく（彼女らは「我が国防衛」という発想そのものを忌避している）、それが「日本人としての善き生き方」であるからそうすべきだ、という立場を採用している¹⁹。歴史から学ぶことが人間のひとつの義務である以上、この考えには一定の説得力がある。侵略戦争を開始し、それによって破滅的な人的・物的損害を他民族に与え、また自らも被った記憶は、今後の日本人は何をなすべきか、そして何をなさざるべきかを明確に指し示していると考えられるのである。そしてその「善き生き方」を明文に刻み込んだのが、世界に誇る憲法第 9 条である、という訳である。それが理想主義に流れ、国際政治の現実を無視した観念的なものであるとの批判は、彼女らにとってはむしろ褒め言葉となる。なぜと言って、国家としての理想を追わず、国際政治の現実に押し流された結果が、あの戦争であったからである。

にわかには反論しがたい議論であるが、ここにおいて法律に基づく政策論が何か別のものに変容し始めていることに注意しなければならない。つまり、政治が「信仰」の領域に限りなく接近してくるのである。イエスが、罪を犯したきょうだいを「7 の 70 倍」の回数まで赦せ、と言ったのは（『マタイ伝』第 18 章 21~22 節）、そうすることによって相手の改心を期待してではない。それが人としての善き生き方だからである。教父時代の殉教者が、どうか間違いなく殺してくれと処刑人に懇願したのは、残虐な刑罰を見せて圧政への反対運動を惹起するためではなく、それがキリスト者としての善き生き方だからである。同様に、「防衛」などというかつての魔語に惑わされることなく、たとえ何が起きようとも武力に訴えることはせず、その手段すら放棄してしまおうという憲法解釈は、この意味で「善

19 戦後初の東京大学総長である南原繁が一時期この立場を宣明していた。以下は「新憲法発布」と題する講演（1946 年 11 月 3 日）の一節である。「このような理想の炬火をかかげて魁することが、いかに苦難の道であるかを、われらは知らぬではない。それこそ戦争にまさる幾倍の真の勇気と忍耐を要することであろう。だが、われわれの全力を傾けて、これが理想の達成に努力することが、わが民族の新たな世界史的使命であることを深く自覚すると同時に、そのことがわれわれおよび子孫にいかなる福祉をもたらすかを、われわれ自らがよく知っている」。

き生き方」を命じるひとつの道徳的信念、信仰に等しいものと考えられる²⁰。

「善き生き方」— 人間にとって、この世はなぜ在るのか、その中で何を目的にして生きていくのか、人の生を統べる究極の価値は何か、などの判断は、その人にとって極めて大切なものであり、近代までの歴史は、これらの問いに解を与えるための葛藤の歴史であったと言っても過言ではない。これこそが正しい答えだと信じれば、その答えを他者にも分け与えたいと思うのが人情である。そしてその「分け与える」やり方に、抑圧や強制や、場合によっては殺戮が伴っても、それはむしろその相手のためになると理解されてきた。

本稿がロジャー・ウィリアムズと併走しながらずっと主題としてきた「信教の自由」は、このようにして継起した宗教戦争を触媒にして生まれた。自分にとっていかに、それこそ命より大切な根本的価値観であっても、他人にとってはそうでない可能性を認め、どんなに厳しくてもその「大切なもの」を私的領域に封印してしまう。公的領域には、すべての人が共通して同意できることがらのみを議題として取り上げよう。この不自然な努力を現実のものとして表現するのがまた、「政教分離」と呼ばれる制度である。

立憲主義は善き生き方を教えない²¹。それは、多様な価値観を抱く人々が、それでも（かつてのような宗教戦争に陥ることなく）協力してコストと便益を分担しながら社会的生活

20 しかし、それが道徳命題かどうかはそれこそ解釈者の「私的」な判断に掛かっているし、そもそも最高法規たる憲法典にはっきりと戦争と戦力の放棄が謳われている、その文理上の意義はどうなるのだ、という問いに対しては、長谷部は「原理 (principle) / 準則 (rule)」という驚くべき解釈装置（言われてみれば「コロンブスの卵」なのだが）を考案してこれに対応している。長谷部、前掲『憲法 第4版』、103頁。

21 第二章で触れた、2011年のノルウェーにおける大量殺人事件について、興味深い事後報道に接した。事件当時法相であったクヌート・ストールベルグ氏が取材に応じて話したところでは、同国ではこの事件を受けての死刑復活の可能性は全くないそうである（現行のノルウェー法規では、この77人の殺害行為への最高刑は禁固21年だという）。その際に氏は、犯行現場にいながら殺戮を免れた10代の少女の以下の言葉を引用したという。「一人の男がこれほどの憎しみを見せたのなら、私たちはどれほどに人を愛せるかを示しましょう」— この言に落涙を堪えるのは難しい。しかし、人間の罪と罰には「愛」では語りきれないものがあるのも事実であり（このケースでも実行者に対して憎しみを抱く人の方が多い筈である）、立憲主義はこの「語りきれないもの」を照準に入れ、ひとつの解法を提供している。森達也、「正義を掲げ追い込んだ先に」、『朝日』、2012年7月26日付朝刊、オピニオン欄。

を可能にするための基本的な骨格だけを定めている。「人権」という概念もそのための（たぶん人間が歴史上作り上げてきた中で最も大切な）ツールである。自分にとっては命より大切な価値観も公的領域においては禁欲すること — この努力を惜しまないことが、近代国家の構成員であるための、つまり「人権」を論じるための唯一の条件なのである。

4. ロジャー・ウィリアムズの場合

だからウィリアムズについて、人が学問的に真剣に彼の思想の中に（牽強附会の擬似物ではなく）「信教の自由」と「政教分離」を発見しようとするのなら、テキストの表意に囚われることから注意深く逃げながら、以下の思考プロセスを踏まなければならない。このうちのひとつでも通過できなければ、そのスキームは失敗である。同時に、本稿序章で論じた、〈ウィリアムズの思想論は、それを人権論の系譜に置くこと自体が成立しないという仮説〉は、この作業を経過することによって「仮」の文字が取り外されることになるだろう。

①「信教の自由」とは人権であり、そうである以上、それを侵害する可能性を持つ公的主体（典型的には国家権力）が確立して初めてその保障云々を論じることができるが²²、ウィリアムズの場合はどうか。

②「政教分離」とは信教の自由のための制度的保障であり、単に政治と宗教が別次元で活動しているという状況、ないしはその主張を指すものではないが²³、ウィリアムズの場合はどうか。

③「信教の自由」も「政教分離」も、私的な価値関心を公的領域に持ち込まないという立憲主義の前提を受け入れて初めて、その実現を論じることができるものだが、ウィリア

22 これは何度も言及した「名宛人」の問題である。たとえば妹が兄の信仰をよろしく思わず常に妨害しているなどという状況は、どこまで行ってもきょうだい仲の問題であって、信教の自由とは関係しない。

23 本稿においては何度も強調してきたが、この点は重要である。「中世でも政教分離はなされていた」式の議論は、この制度的保障としての政教分離の意義をトータルに見誤っている。ただ単に政治と宗教の管轄が違うだけでなく（そんなものなら古代にもあった）、それが（特定宗教だけでなく）あらゆる宗教の信教の自由を目的にしているか否かが、政教分離が存在しているかどうかの判断基準である。アン・ハッチンソンの裁判が俗権と宗権で分けられていたのは、政教分離の故ではない。

ムズの場合はどうか²⁴。

①は、通過する。ウィリアムズが活動し、言論、出版をなしたマサチューセッツ植民地（プロヴィデンス拓殖地は除く）と英国本国は、未だ近代国家の様相は見せないもののリバイアサンとしての公的権力は成立しており、この地で自らの信仰を護ろうとすることは公的権力と個人との関係となり、したがって（私的な便宜や寛容の問題ではなく）信教の自由の問題となる。

②は、通過しない。研究者によって讃えられるウィリアムズの「政教分離」は信教の自由を護るためのものではなく、天上のイエスが抱擁する清らかなる信仰に穢れた世俗が介入することを嫌うゆえの（マサチューセッツでの一連の言動を想起せよ²⁵）、もしくは円滑なる行政執行を厄介な宗教的教義が妨害することを避けるための（「船の譬えの書簡」を想起せよ）ものであり、信教の自由ではなくそれ自体を目的とした分割論である。身近な例では、現在でも私たちが教会や仏閣に入る際、サングラスや帽子を外すことが求められたり、求められずともそうすることがあるが、これは〈宗教への畏敬〉であり政教分離と関連づけることはできない。

③は、全く通過しない。本節冒頭に書いた、「ウィリアムズが信教の自由と政教分離を説いたという通説は、その神学思想や著書の性格を見過ごしたものである」という事実は一本稿はその論証に成功したと信じる — 公と私を峻別する立憲主義のプロジェクトに正面から違背する。予型論と黙示思想に裏付けられたウィリアムズ思想は、キリスト教徒（というのは、ウィリアムズにとっては最終的に人類すべてになるのであるが）にとっての「善き生き方」を指し示すことはできても、人間の権利を論じるものではない。ウィリアムズ

24 これらの基準は 17 世紀の思想家に適用するには厳しすぎるのでは、との異論に対しては、本稿はそもそもこれらの基準を参照することもなく表見的に「ウィリアムズの信教の自由思想」を云々してきたこれまでの解釈に対抗するものである、と応答しておけば足りるだろう。序章で見たジョン・ロックの思想は、その範囲と量の限界（第三章で見た如く、これだけで比較するならウィリアムズに遙かに劣っている）にも拘わらず、これら 3 点を難なく通過するのである。

25 ウィリアムズのマサチューセッツからの追放の原因のひとつとなった論文には、以下の文言がある。「第二に、邪悪な人間に神の崇拜行為としての誓いや祈りを行わせるのは法に反する」。この主張から、だから祈りを免除してあげましょうといっても、それは彼女の人権を認めるといふこととは別次元の発想である。

の主張は、キリスト教と聖書の解釈という私的な価値に依存している²⁶。

5. 「世俗化論」との関わり

このようにしてウィリアムズ思想を論じていく時、それは結局、彼とその時代が宗教学で言われる「世俗化」のプロセスの外、あるいは前段階にあったことを示すのみではないか、そしてその「世俗化」論そのものが旧態依然たる議論である、少なくともそう捉える研究が多い中では、本論はさしたる意味を持ち得ないのではないか、という疑問を持たれるかも知れない²⁷。

「世俗化論」とそれがもたらす問題意識が宗教の科学的研究への激しい挑戦をなしていると理解する立場からは、まずこの「世俗化」概念の科学性を疑うと共に、これまでの「宗教」概念を批判的に捉えることによって²⁸、「世俗化論」が対象とする「聖」と「俗」の区分けそのものを突破していこうというアプローチが導かれる時がある。この学問的営為は魅力に溢れる。しかしその魅力とは別に、そこで取り上げられる「世俗化」と「宗教」の概念がどう変容しようとも、またその結果として「世俗化論」がどのように決着しよう

26 たとえばキリスト教の伝統では、『コリント人への第一の手紙』の第11章11~12節の文句（「ただ、主にあっては、男なしには女はないし、女なしには男はない。それは、女が男から出たように、男もまた女から生れたからである。そして、すべてのものは神から出たのである」。口語訳）をもって、記者たるパウロに両性の平等思想があったと論じる人が実際にいる。しかし、同じくパウロが別の箇所が発している数々の性差別的言辞に目をつぶるとしても、この言から彼に平等思想があったということには全くなりません。両性の平等とは最低限、彼女／彼が性別を理由にして「政治的、経済的又は社会的関係において、差別されない」ことを指すのであり、単に異性を尊重することをもって「両性の平等」と呼ぶことはできないからである。「レディー・ファースト」と呼ばれる今もある性差別的慣習を想起せよ。

27 この議論には、世俗化と人権発展史を並列させる点に大きな問題があると思われるが、ここでは置いておく。

28 たとえば以下のマニフェストを見よ。「すなわちこういうことである。一方において驚くほど膨大なデータ、現象、人間の経験と表現物があり、これらは文化によっては、ある基準を用いて宗教的と特徴づけられるかも知れないが、— しかし宗教にデータというものはない。宗教とは学者の研究による創造物に過ぎない。それは比較と一般化という学者の創造的営為によって〔学者の〕分析的目的のために創られるのである」。Smith, J. Z., *Imagining Religion, Chicago and London*, The University of Chicago Press, 1988, p. xi. （強調はスミスによる。）

も、本稿で論じる人権としての「信教の自由」とその根幹をなす「立憲主義」理解には何ら影響を与えるものではないことは明確にしておかなければならない。本稿の射程距離と、「世俗化論」を中心とする学問の営みはそもそものところで交わらないからである。

前述の通り「立憲主義」とは、私的な価値観は、それが個人にとって如何に貴重かつ死活のものであろうとも（そうであるがゆえに）、それは公的な場に注入するのは控えよう、という思想と実践である。このようにして公的権力は私的な関心から切断され、結果として私が自由なものとして保障されることになる（自由権の誕生）。この「私的な価値観」とは、典型的・歴史的には（キリスト教）信仰を例とするが、何もそれに限られるものではないし、逆に宗教的な背景を持つものであってもすでにして私的価値観から離れた事象に対しては、立憲主義は沈黙を守る。念のため前者について説明するなら、「信教の自由」以外のほとんどの自由権 — 思想・良心の自由、学問の自由、表現の自由、結社の自由、通信の秘密、幸福追求権、職業選択の自由、居住移転の自由、国籍離脱の自由、そして財産権の保障ですら — も、同様に私的な価値観を国家権力から切り離すことで成立しており²⁹、後者の例を挙げるなら、休日としての日曜日の制度化、公立学校のクリスマス・ツリー装飾、建造物としての神社仏閣維持のための公金支出などは — それらが私的価値観から離陸しているがゆえに — 信教の自由の侵害と看做されることはない。

つまり立憲主義においては、何が世俗であるか、どのようなものを宗教と呼ぶのか、ははじめから問題とされず、もっと広く、あることがらが私的価値体系に属するか、それとも公的領域で処理されるべきものか、を〈護るべきもの — 討議すべきもの〉の切り分けのメルクマールとしている。宗教概念の定義の困難さを根拠として信教の自由と政教分離制度の実現性に疑問を呈する学問スタンスも存在するようだが、そのような困難はひとり信教に限らずすべての人権保障について言えることであり（何をもって護るべき「表現・思想・学問・幸福・財産」と呼ぶのか）、立憲主義は — 公私の分別を軸として — この困難に立ち向かうことをはじめからの約束事として成立している。言ってみるなら、困難はもともと想定の内なるものである。

また「世俗化論」はその定義上から時間軸を内包するものであり、その軸の変化が大きい

29 であるから、公的な価値と理解されるものについては、それが如何に個人たる私の考えに違背しようとも、公的権力は強制力を行使できる。（日本では見られないが）選挙での投票強制や（かつての）徴兵制、親権者の義務としての教育などがこれである。公立学校での音楽担当教師の「君が代」伴奏もここに入る（とされている）。

く人間の精神活動にどう影響するかを主題としている。これに対して立憲主義はある時点での静止状態で公と私を考察しなければ成立の余地がない。それどころかそれは私的価値の定義すら熱心には行わず（であるから私的な「聖」には無頓着で）、何が公的関心事であるかを決めれば — 司法判断に晒される場合を除いては — そこで手を引いてしまう。このように「聖」と「俗」を基準とした切り分けははじめから存在しないから、この切り分けを中心に時間軸に沿って展開していく「世俗化論」を立憲主義は端的に知らないのである。

ロジャー・ウィリアムズは「信教の自由」と「政教分離」を説いたとされてきた。この評価の過誤の判定に関して、彼が「世俗化」のどのあたりにいたのかは関連性を持たないし（ウィリアムズが現代人であっても本稿は成立するだろう）、本稿が書かれている 2013 年が人類の世俗化の何段階目にあたるのかも有意性を持たない。結論を繰り返すなら、ウィリアムズ思想は徹底して私的価値観に裏付けられており、したがってこれを人権の枠組みで捉えることはできない、ということである。序章で書いた、「本稿は、ウィリアムズ思想を人権思想の系譜に乗せて『新しい・古い・正しい・誤っている・こことそこが違う』と論じるものではない」というのは、こういう意味においてであった。

第三節 ウィリアムズの再評価に向けて

ではロジャー・ウィリアムズとは何者であったのか。人権思想家・実践者としての評価から解放された彼は、私たちにどんな容顔を見せるのであろうか。将来における研究的再評価のために、ここまでの分析で得られたウィリアムズのいくつかの思想的特質をまとめておこう。

① 学者としての側面

キリスト教神学を離れた学者としてのウィリアムズの実績は、本稿第一章で見た『アメリカ現地語案内³⁰』の出版に尽きている。既述の通り、本書の会話集としての評価は高く、「ジョン・エリオット（1604~1690）の『インディアン語文法初歩』（1666 年刊）が規則の羅列であるのと比較して、はるかに『面白く読める本』になった³¹」との賛辞もある。しかしこの著作は彼が特許状取得のために英本国に向かう船中で慌ただしく草稿に誌され、しかも本人が序文で言うところでは、「数年かけて苦勞して覚えた現地語を忘れないように、

30 Williams, R., *A Key into the Language of America*, London, Gregory Dexter, 1643.

31 久保田、前掲書、163 頁。

自分の記憶のために粗雑にまとめ」、後になって「すべての人の楽しみと利益のために」、出版することに決めたものであるというから³²、さほど完成度が高いということもないのかも知れない。あえて比較をするなら、ジョン・エリオットの方は旧約も含めた聖書の「インディアン語」への全訳を1663年に達成しているから³³、このところでもウィリアムズは見劣りがする。全くの未知の言語を全くの未知の民族の中で実地に習得するという向学心に、もしもしかるべき環境が与えられていれば、今で言うところの文化人類学、民俗学の領域で大きな業績を残せたのかも知れないが³⁴。

② 政治家としての側面

ロードアイランドの租として語られるロジャー・ウィリアムズ像が政治家としての彼への積極的評価に結びつくものでないことは、本稿第二章の後半で事実即して詳述した通りである。ステイトとしてのロードアイランド成立には、ウィリアム・コディントン、ジョン・クラーク医師をはじめとするアキドネック島（ロードアイランド島）側のバプテリストたちの方が遙かに大きく寄与している。ウィリアムズの政治手腕はむしろネイティブ・アメリカンを相手として遺憾なく発揮され、1636年のプロヴィデンスの土地の無血取得、1637年のピーコト戦争に際しての英国人とナラガンセット族の連合の形成、その他のいざこざの收拾等に、大きな事蹟を残している。しかし引き続き比較をするなら、ジョン・エリオットはネイティブの大規模な平和的改宗に成功し、「祈りのインディアン（Praying Indians）」と呼ばれるキリスト教を奉じるネイティブが生活する新集落は、エリオットの主導の下、一時14を数えていたという。政治の本質のひとつとして、相手を自らの意に沿うように説得することが挙げられることもあるから³⁵、ここでもエリオットの方が上手ということか。もっともウィリアムズの場合、その予型論と黙示思想から、ネイティ

32 Williams, *op.cit.*, pp.19~20.

33 Eliot, J., *The Holy Bible : containing the Old Testament and the New, translated into the Indian Language*, Cambridge, Samuel Green and Marmaduke Johnson, 1663.

34 しかしウィリアムズは母国語の他にヘブライ語、ギリシア語、ラテン語、オランダ語、ナラガンセット語を習得している。教材がほとんどない時代であり、ナラガンセット語に関しては文字通りゼロからの出発である。学者であるにしても、驚異的な印象を与える。

35 「戦争とは、他の手段をもって継続する政治の延長である」というクラウゼヴィッツの言は、この説得手段としての政治の本質を極限的に言い当てたものである。クラウゼヴィッツ、K. V. 著、『戦争論』（篠田英雄訳）、岩波書店、1968年、参照。

ブの宣教はやがて訪れるイエスの使徒の仕事と理解されていたから（現世の人間にはその資格がない）、この分野で努力したという事実もない。だからこそ、エリオットが免れることができない「侵略者」のイメージからウィリアムズが自由であることができるのも既に述べた通りである。

③ 神学者としての側面

仮にイエスをキリスト教の創唱者とするなら、パウロ、マルキオン、アウグスティヌス、ルター、カルバンは皆、キリスト教神学者であり、その神学は未だに多くの研究者を魅了してやまない。本稿第三章『血塗れの教義』で見た通り、ウィリアムズの神学はさらにユニークで、多くの研究者がこれを近代的自由と見誤るほどの特異性を示している。この純粋な神学思想と近代的解放思想との擬似接触のメカニズムの説明は、ペリー・ミラー、クラーク・ギルピンがなし、そして本稿でさらに検討して来た通りである。「解放の神学」などというあらかじめ設定されたアジェンダとは異なり、独自の力学で展開するこの「自由思想」は、キリスト教神学のひとつの稀有な事例としてさらに研究する余地はあるだろう。還元論として括られる宗教理論では、宗教は他の何ものか（社会・経済・精神活動など）の表現とされるが、ウィリアムズの神学は聖書以外からの指令は受けつけず、それ自体で運動していると考えることが可能である。

④ 社会思想家としての側面

近代的自由は拘束を前提とする。拘束のないところでは自由を観念することはできない。「国民は、これ〔憲法が保障する自由と権利のこと〕を濫用してはならないのであつて、常に公共の福祉のためにこれを利用する責任を負ふ」と、日本国憲法第 12 条後段は自由を公共の福祉による拘束と対照させている。本章の第一節「船の譬えの書簡」に登場するウィリアムズは「人権」よりもこの「公共の福祉」に重点を置くコンサヴァティブの様相を見せているが、主にそれ以前、マサチューセッツで混乱を引き起こし、セーラムの教会から絶縁し、プロヴィデンスの土地入手には書類さえ残さない、そして「入植誓約文」への文言加筆にも拘らないウィリアムズは³⁶、あらゆる拘束を嫌う無政府主義者さながらである。

36 現存するカノニカスからの土地譲渡書類は、ウィリアムズと同様、後にマサチューセッツを追われてアクイドネック島に住むことになったウィリアム・コディントンらの事務能力に感化されて（コディントンは所有権移転を即座に文書化した）、事実から 2 年後の 1638 年になって初めて作成されたものである。

実際のところ、1636年から1650年までのプロヴィデンスタウンには「法も、法廷も、行政官も、警官も、裁判官もなく、不動産譲渡証書や法的文書が執行されることもなかった。税もなく、インフラ整備も行われず、防衛の手段もなかった³⁷⁾」とする研究者もいる。ヨセフ・プルーダンの無政府主義に黙示思想の影響があることはよく知られているが³⁸⁾、やはり近日中にすべてが灰燼に帰すことを確信していたウィリアムズは、このような俗事は瑣事にしか思えなかったのだろう。ウィリアムズが「良心の自由 (liberty of conscience)」を主張し、「良心において苦しむ (distressed in conscience)」人々のためにプロヴィデンス・タウンを開放したのは事実だが、これらは現在言われる人権としての「信教の自由 (Religious Liberty)」ではなく、後世の研究者がウィリアムズの「良心」を時代に合わせて「信教」と同定しているのは何度か指摘した通りである³⁹⁾。自由を希求する衝動が既成の権威を否定して自らを正当化するプロセスには、一切の規律性と組織性を排除するアナーキズムへの衝

37 Bicknell, T. W., *The History of the State of Rhode Island and Providence Plantations*, New York, The American Historical Society, Inc., 1920, p.227. (この1200頁を超えるビックネルの著作は1920年の出版だがその後も版を重ね、今も普通に書店で入手可能である。ビックネルにはジョン・クラーク医師の伝記もある。)

38 高柳俊一、『ユートピアと都市』、産業能率短期大学出版部、1975年、345~357頁。

39 以下のような観察がある。「彼〔ウィリアムズのこと〕が〔良心の自由ではなく〕『信教の自由』という言葉を使ったと証明しようとするなら、それは困難な試みとなるだろう」。Bicknell, *op.cit.*, p.85.

ちなみに、現在でも日常会話では交互交換的に用いられるから話者の主観にも掛かるのだが、“liberty of conscience”と“religious liberty”は当時においても異なる意味で用いられ得たと考えることができる。本稿では第二章の「統合規約」、「ヴェリン・ケース」で見た“conscience”は「信仰」より遙かに広い意味を持ち、“distressed in conscience”という上の語も“religion”より広く「良心」を指すと考えない理由はない。1707年のとある辞書によるなら“conscience”は“is the opinion or judgement which the rational soul passes upon all her actions.”、“religion”の方は“is properly the worship given to God ; but 'tis also applied to the worship of Idols and false Deities.”とあり、双方はまったく意味内容を異にしている。A Dictionary, interpreting such hard words or whatever language, London, Printed for Dan. Brown, 1707, pp. unwritten. ちなみにウィリアムズ研究家のエリザベス・ウインスロウは(彼女自身は現代人であるが)正確を期すために“Freedom of conscience in matters of religion”という用い方をしている。Winslow, E., *Master Roger Williams*, New York, Macmillan, 1957, p.202.

動もまた内包されている⁴⁰。だから彼はたぶん、たとえて言うなら『信教の自由』からの「自由」をすら、一人のクリスチャンとして求めていたに違いない。本人が意識して思想として説いた訳ではないが、ウィリアムズをアナキストとして捉えることも興味深い試みである。

ジュネーブにある宗教改革記念碑には、その中心にジョン・カルヴァン、ギヨーム・ファレル、テオドール・ド・ベーズ、ジョン・ノックスという四巨頭の石像が奉られている。両脇を固める彼らの兵士たちには、スウェーデンのグスタフ 2 世アドルフ、オランダのウィレム 1 世、フランスのガスパール・コリニー、英国のオリバー・クロムウェルと並んで、アメリカからは他ならぬロジャー・ウィリアムズその人が召集されている。

この人選は神意によるのだろうか。アメリカの一部研究者にしか知られない、しかも知られている場合でも人権思想と結びつけられ、見当違いのレッテルを貼られるばかりのこの人に、ここでは相応しい場所が与えられている。多くの研究者がこの像に言及しながらも、それでも間髪を容れずに「信教の自由」を云々するのを聞いて、プロヴィデンス・タウンの人知れぬ土中に眠るロジャーは居心地が悪くて寝返りを打っていることだろう。

ロジャー・ウィリアムズの後、近代から現代を経て、さらにポストモダニズムの洗礼を受けた私たちは、「大きな物語」を懐疑しながらも、それでも彼が信仰の衣の下から見せる進歩的装いを見事に誤解してきたのである。

それでは、時として「進歩的装い」を見せつける宗教とは、人間のどのような精神作用であるのか — 彼はそこまでの思考を私たちに求める、尽きぬ魅力を持つ思想者であることだけは、誤解のしようがない事実である。

40 以下の叙述は際どいところまで来て正鵠を得ることに失敗している。「[ヘンリー・] ソローはアナキストであったが、ウィリアムズはそうではなかった。彼の目的は現世の汚濁から可能な限り自らを引き離すことであつたが、同時に現世を運営する多くのアイディアを持っていた」。Morgan, E. S., *Roger Williams : The Church and State*, New York, W. W. Norton and Company, 2006, p.114. ここまで見てきたように、ウィリアムズは「現世を運営するアイディア」は持っておらず、だからこそ「船の譬えの書簡」の考察の際に見たように、自らの権力との距離感によってその主張が変転したのだと考えることができる。

あとがき

「神学思想と人権思想は別のものである」— 本稿の内容をひと言でまとめるなら、このようになろう。ここまで少なからぬページを割いて研究の俎上に載せてきたロジャー・ウィリアムズは、まさにこの主題を一身にまとめて示してくれた人物であった。

原理的に常に「普遍」を内蔵してきた神学思想が、自らの「普遍性」に初めて僅かながらの疑いを持った時、信教の自由を胚芽とする人権思想が生まれる契機を得た。そして、(体制が僭称する)「普遍」への懐疑を常に内蔵してきた人権思想が、その懐疑を自らに対して忘れかけた時に、「普遍的人権」という壮大なフィクションが生まれた。そしてその「普遍的人権」の思想を、その名の通り普遍的に 17 世紀のひとりのピューリタンに適用し、実はまったく異なることを思想していたウィリアムズを「自由の使者」に祭り上げた、その現代人の心的メカニズムを本稿は明らかにしてきた。そもそもが神学の普遍を否定するところから生まれた人権思想に普遍性の衣をあてがってもう一度神学者に纏わせようと努力しても、その衣服が似合うということはないであろう。

ウィリアムズがネイティブ・アメリカンに認めたかに見える人権は、実際には彼の英国王への敵意の裏返し、あるいは自らの著作が広く読まれるためになしたタクティクスであり、「プロヴィデンス『入植誓約文』」で示したかに見える人類史上初めての、制度的保証としての政教分離の文言は、専制的家長会議から自らの信仰を守るためのとあるバプティストの加筆に過ぎなかった。ほぼ例外なく「信教の自由」を謳っていると理解されてきた『血塗れの教義』も、虚心坦懐に読んでみれば、予型論と黙示思想という特殊キリスト教的な神学思想の開陳の書なのであった。

現在支配的な観念は、それが如何に強力なものであっても、歴史的に形成された、したがって刹那的な、ごく危ういイデオロギーに過ぎない — 本稿でなされた研究は、この、ある意味で当然のことを常に念頭に置くというひとつの方法に導かれている。そして「人権思想」が歴史的に形成された、したがって刹那的な、ごく危ういイデオロギーであるなら、17 世紀のアメリカ大陸で自らのキリスト教信仰を頼りに生き抜いたロジャー・ウィリアムズに、そんなものを投映するのは全くの失礼であり、また現代人の傲慢であるという確信もそこにはある。人権とウィリアムズを引き離した本稿は彼の批判論ではなく、ひとりの思想者を礼賛したものなのである、ということであらためて強調しておきたい。

数え切れないほどの欠点にも拘わらず、この論文が、少なくとも筆者の満足感と達成感をもって完成されたのは、— 言うまでもないことであるが — 多くの師の導きのおかげで

ある。立教大学での修士課程から本学修了までの 5 年間にお世話になった先生方は数知れない。本来であるならお一人お一人に謝意を申し述べるべきところ、論文の性質などを考慮に入れながら、ここではその当然のことを差し控えなければならない。今後の自らの精進により、多くの師に対して、間接的に恩返しができることを切に願っている。

主要参照文献（ロジャー・ウィリアムズの著作を除く）

序章

- Backus, I., *A History of New England, with Particular Reference to the Denomination of Christian Called Baptist*,
Newton, Backus Historical Society, 1871.
- Bancroft, G., *History of the United States from the Discovery of the American Continent, Volume I.- Part II*,
London, Goerge Rouledge and Co., Soho Square, 1851.
- Barker, A., *Milton and the Puritan Dilemma : 1641~1660*, Toronto, University of Toronto Press, 1942.
- Barry, J. M., “God, Government and ROGER WILLIAMS' Big Idea.” *Smithsonian*, Vol. 42, Issue 9, 2012.
- Barry, J. M., *Roger Williams and the Creation of the American Soul : Church, State, and the Birth of Liberty*, New
York, Penguin Books, 2012.
- Belknap, J., *American Biography*, New York, Harper and Brothers, 1846 (1794~1798).
- Bellah, R. N., “Is There a Common American Culture ?” *The Journal for the American Academy of Religion*, Vol.66,
No.3, Fall 1998.
- Belmont, P., *Political Equality ; Religious Toleration : from Roger Williams to Jefferson*, New York, G.P.Putnam's
Sons, 1927.
- Bercovitch, S., “Typology in Puritan New England.” *American Quarterly*, Vol.19, No.2, Part 1, 1967.
- Bradford, W., *Bradford's History of Plimoth [sic] Plantation*, Boston, Wright & Potter Printing Co., 1901 (1898).
- Brockunier, S. H., *The Irrepressible Democrat ; Roger Williams*, New York, The Ronald Press Co., 1940.
- Calamandrei, M., “Neglected Aspects of Roger Williams' Thought.” *Church History*, Vol.21, No.3, 1952.
- Cotton, J., *The Bloody Tenent, Washed, and Made White in the Bloud of the Lamb*, Londn, Matthew Symmons,
1647.
- Ernst, J., *The Political Thought Of Roger Williams*, Seattle, University of Washington Press, 1929.
- Field, J. B., “A Key for the Gate : Roger Williams, Parliament, and Providence.” *The New England Quarterly*,
Vol.80, No.3, 2007.
- Gaustad, E. S., *Liberty of Conscience, Roger Williams in America*, Valley Forge, Judson Press, 1999 (c.1991).
- Gilpin, W. C., *The Millenarian Piety of Roger Williams*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979.
- Hall, T. L., *Separating Church and State*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1998.
- Hopkins, S., *An Early Account of the Planting and Growth of Providence*, Providence, Kellogg Printing Company,
1885.
- Mather, C., *Magnalia Christi Americana or, the Ecclesiastical History of New-England Vol. II*, New-Haven, Silas

Andrus, 1820 (1702).

Miller, P., *Roger Williams : His Contribution to the American Tradition*, New York, Atheneum, 1962 (1953).

Miller, P., Roger Williams : “An Essay in Interpretation.” *The Complete Writings of Roger Williams Vol. 7*, New York, Russell and Russell, 1963.

Moore, R, Jr., “Roger Williams and Historians.” *Church History*, Vol.32, No.4, 1963.

Morgan, E., “Miller's Williams.” *The New England Quarterly*, Vol.38, No.4, 1965.

Moyn, S., *The Last Utopia : Human Rights in History*, Cambridge, The Bellknap Press of Harvard University Press, 2010.

Nussbaum, M. C., *Liberty of Conscience : In Defence of America's Tradition of Religious Equality* , New York, Basic Books, 2008.

Parrington, V., *Main Current in American Thought, Vol. I, The Colonial Mind 1620-1800*, New York, University of Oklahoma Press, 1927.

Ramsay, D., *History of the United States from their First Settlement as English Colonies in 1607 to the year 1808*, Philadelphia, M. Carey, 1816.

Rorty, R., *Truth and Progress : Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Rosenmeier, J., “The Teacher and The Witness.” *The William and Mary Quarterly*, Vol.25, No.3, 1968.

Stone, T., *Roger Williams, the Prophetic Legislator*, Providence, A.C.Green, 1872.

Straus, O., *Roger Williams, the Pioneer of Religious Liberty*, New York, The Century Co., 1894.

Woodhouse, A. S. P., *Puritanism and Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1938.

ドウオーキン、R. 著、『自由の法 — 米国憲法の道徳的解釈』（石山文彦訳）、木鐸社、1999年。

ネグリ、A. / ハート、M. 著、『帝国 — グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』（水嶋一憲他訳）、以文社、2003年。

バーク、E. 著、『フランス革命の省察』（半沢孝麿訳）、みすず書房、1997年。

ベラー、R. N. 著、『破られた契約』（松本滋他訳）、未来社、1983年。

ベラー、R. N. 著、『心の習慣 — アメリカ個人主義のゆくえ』（島蘭進・中村圭志訳）、みすず書房、1991年。

『マルクス・エンゲルス全集』第一巻（花田圭介訳）、大月書店、1959年。

ロック、J. 著、『市民政府論』（鶴飼信成訳）、岩波書店、1968年。

ローティ、R. 著、『連帯と自由の哲学』（富田恭彦訳）、岩波書店、1999年。

ロールズ、J. 他著、『人権について』（中島吉弘他訳）、みすず書房、1998年。

井上公正、『ジョン・ロックとその先駆者たち』、御茶の水書房、1978年。

大西直樹、『ニューイングランドの宗教と社会』、彩流社、1997年。

久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年。
小池正行、『英国分離諸派の運命』、木鐸社、1993年。
曾根暁彦、『アメリカ教会史』、日本キリスト教団出版会、1974年。
高木八尺他編、『人権宣言集』、岩波書店、1996年。
藤原保信、『20世紀の政治理論』、岩波書店、1991年。
松井茂記、『アメリカ憲法入門』、有斐閣、2008年。
森本あんり、『アメリカキリスト教史』、新教出版社、2006年。
森本あんり、『アメリカ的理念の身体—寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史的实验の軌跡』、創
文社、2012年。

第一章

Barry, J. M., *Roger Williams and the Creation of the American Soul : Church, State, and the Birth of Liberty*, New York, Penguin Books, 2012.

Bartlett, J. R., *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England, Vol.1*, Providence, A. Crawford Greens and Brother, State Printers, 1856.

Bartlett, J. R. (ed.), *Letters of Roger Williams. 1632-1682. Now first collected*, Providence, Printed for the Narragansett club, 1874.

Bicknell, T. W., *The Story of Dr. John Clarke of Aquidneck*, Providence, Published by the Author, 1915.

Bicknell, T. W., *The History of the State of Rhode Island and Providence Plantations*, New York, The American Historical Society, Inc., 1920.

Brockunier, S. H., *The Irrepressible Democrat ; Roger Williams*, New York, The Ronald Press Company, 1940.

Camp, L. R., *Roger Williams : God's Apostle of Advocacy*, New York, Lewiston, 1989.

Chapin, H. M. (ed.), *Report upon the Burial Place of Roger Williams*, Providence, Rhode Island Historical Society, 1918.

Cotton, J., *A Reply to Mr. Williams His Examination ; And Answer of the Letters Sent to Him by John Cotton*, The Publications of the Narragansett Club Volume V., Providence, R.I., publisher unknown, 1866.

Dexter, H. M., *As to Roger Williams, and His "Banishment" from the Massachusetts Plantation*, Boston, Congregational Publishing Society, 1876.

Forbes, A. B. (ed.), *Winthrop Papers, Vol. III*, Boston, Mass. Historical Society, 1943.

Gaustad, E. S., *Liberty of Conscience : Roger Williams in America*, Valley Forge, Judson Press, 1999 (c.1991).

Gaustad, E. S., *Roger Williams / Lives and Legacies*, New York, Oxford U.P., 2005.

- Gilpin, W. C., *The Millenarian Piety of Roger Williams*, Chicago, Chicago U.P., 1979.
- Hodges, Jr, A. D., *Notes concerning Roger Williams*, Boston, Privately Printed, 1899.
- Hosmer, J. K. (ed.), *Winthrop's Journal Vol.1*, New York, Charles Scribner's Sons, 1908.
- Hostettler, J., *Sir Edward Coke : A Force for Freedom*, Chichester, Barry Rose Law Publishers, 1997.
- Morton, N., *New England Memorial : Sixth edition*, Boston, Congregational Board Publication, 1855.
- Nussbaum, M. C., *Liberty of Conscience : In Defence of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008.
- Rosenmeier, J., "The Teacher and The Witness." *The William and Mary Quarterly*, Vol.25, No.3, 1968.
- Shurtleff, N. B. (ed.), *Records of the colony of New Plymouth in New England : Vol. II*, Boston, The Press of William White, 1855.
- Staples, W. R., *Annals of the Town of Providence, from Its First Settlement, to the Organization of the City Government*, Providence, Knowles and Vose, 1843.
- Straus, O. S., *Roger Williams : The Pioneer of Religious Liberty*, New York, The Century Co., 1894.
- Whitsitt, W. W., *A Question in Baptist History*, Louisville, KY, Chas. T. Dearing, 1896.
- Winslow, O. E., *Master Roger Williams*, New York, The Macmillan Company, 1957.
- グリオール、M. 著、『水の神ードゴン族の神話的世界』(坂井信三他訳)、せりか書房、1997年。
- ホール、D. 著、『改革を目指すピューリタンたち』(大西直樹訳)、彩流社、2012年。
- 大西直樹、『ピルグリム・ファーザーズという神話』、講談社、1998年。
- 久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズーニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年。
- 小池正行、『英国分離諸派の運命』、木鐸社、1993年。
- 『新約聖書Ⅱ』(佐藤研訳)、岩波書店、1995年。
- 長谷部恭男、『憲法の円環』、岩波書店、2013年。
- 増井志津代、『植民地時代の宗教思想』、上智大学出版、2006年。

第二章

- Barry, J. M., *Roger Williams and the Creation of the American Soul : Church, State, and the Birth of Liberty*, New York, Penguin Books, 2012.
- Bartlett, J. R., *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England, Vol. 1*, Providence, A. Crawford Greens and Brother, State Printers, 1856.
- Bartlett, J. R., *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England, Vol. 2*, Providence, A. Crawford Greens and Brother, State Printers, 1857.

- Bartlett, J. R. (ed.), *Letters of Roger Williams. 1632-1682. Now first collected*, Providence, Printed for the Narragansett club, 1874.
- Barton, D., *Original Intent*, Texas, Wallbuilder Press, 2008.
- Bicknell, T. W., *The Story of Dr. John Clarke of Aquidneck*, Providence, Published by the Author, 1915.
- Bicknell, T. W., *The History of the State of Rhode Island and Providence Plantations*, New York, The American Historical Society, Inc., 1920.
- Bryce, J., *The American Commonwealth*, New York, The Commonwealth Publishing Company, 1888.
- Carpenter, E.J., *Roger Williams : A Study of the Life, Times and Character of a Political Pioneer*, New York, The Grafton Press, 1909.
- Chapin, H. M., *Documentary History of Rhode Island*, Providence, Preston and Rounds Co., 1916.
- Cooley, T. M., *The General Principles of Constitutional Law in the United States of America*, Boston, Little Brown and Company, 1880.
- The Dictionary of the English Language, Vol. 1*, London, Printed for J. F. and C. Rivington, 1785.
- The English Dictionarie* [sic], *The eighth Edition*, London, A. M. for T. W., 1647.
- Field, J. B., "A Key for the Gate : Roger Williams, Parliament, and Providence." *The New England Quarterly*, Vol.80, No.3, 2007.
- Fox, G., *A New-England Fire-Brand Quenched, 2nd part*, London, EEBO Editions, 1678.
- Gales, J., *The Debates and Proceedings in the Congress of the United States*, Washington, Gales and Seaton, 1834.
- Gaustad, E. S., *Liberty of Conscience : Roger Williams in America*, Valley Forge, Judson Press, 1999 (c.1991).
- Hall, T. M., *Separating Church and State*, Urbana, University of Illinois Press, 1998.
- Hosmer, J. K. (ed.), *Winthrop's Journal Vol.1*, New York, Charles Scribner's Sons, 1908.
- Howe, M. D., *The Garden and the Wilderness*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965.
- Lawrence, A. C., *American Education : The Colonial Experience, 1607~1783*, New York, Harper & Row Publishers, 1970.
- Massachusetts Historical Society (ed.), *Collections of the Massachusetts Historical Society : 3rd series*, Boston, The Society, 1838.
- Morgan, E. S., *Visible Saints : The History of a Puritan Idea*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1963.
- Morgan, R. E., *The Supreme Court and Religion*, New York, Free Press, 1972.
- Nussbaum, M. C., *Liberty of Conscience : In Defence of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Digital Edition, Oxford University Press, 2005.

- Peckham, S. F., *Richard Scott and his Wife Catharine Marbury*, Boston, Press of David Clapp & Son, 1906.
- Richman, I. B., *Rhode Island : Its Making and Its Meaning*, New York and London, The Knickerbocker Press, 1902.
- Richman, I. B., *A Study in Separatism*, Boston and New York, Houghton, Mifflin and Company, 1905.
- Rider, S. S., “An Attempt to Place a Man Named Richard Scott in Roger Williams Place in History.” *Book Notes, Historical, Literary and Critical*, Vol.33, No.3, Providence, 1916.
- Rogers, H. (ed.), *The Early Records of the Town of Providence, Volume I*, Providence, Snow & Farnham City Printers, 1892.
- Rogers, H. (ed.), *The Early Records of the Town of Providence Vol. 15*, Providence, Snow & Farnham City Printers, 1897.
- Sandel, M. J., *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Shurtleff, N. B. (ed.), *Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay in New England*, Boston, The Press of William White, 1853
- Staples, W. R., *Annals of the Town of Providence, form Its First Settlement, to the Organization of the City Government*, Providence, Knowles and Vose, 1843.
- Story, J., *Commentaries on the Constitution of the United States, fifth edition*, Boston, Little Brown and Company, 1891 (1833).
- Straus, O. S., *Roger Williams : The Pioneer of Religious Liberty*, New York, The Century Co., 1894.
- イェリネック、G. 著、『人権宣言論 外三篇』（美濃部達吉訳）、日本評論社、1946年。
- シュミット、C. 著、「ワイマル憲法における自由権と制度的保障」（佐々木高雄訳）、『人権の憲法判例〔第三集〕』、成文堂、1980年、所収。
- バーガー、P.L. / ルックマン、T. 著、『日常世界の構成』（山口節郎訳）、新曜社、1977年。
- プリチェット、C. H. 著、『アメリカの憲法制度』（村田光堂他訳）、成文堂、1980年。
- マーネル、W. 著、『信教の自由とアメリカ』（野村文子訳）、新教出版社、1987年。
- ローティ、R. 著、『連帯と自由の哲学』（富田恭彦訳）、1999年、岩波書店。
- 芦部信喜、『宗教・人権・憲法学』、有斐閣、1999年。
- 上野千鶴子編、『構築主義とは何か』、勁草書房、2001年。
- 浦部法穂、『全訂 憲法学教室』、日本評論社、2004年。
- 大西直樹他編、『歴史の中の政教分離』、彩流社、2006年。
- 久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年。
- 小池正行、『英国分離諸派の運命』、木鐸社、1993年。
- 『ジーニアス英和大辞典』電子版、大修館、2006年。

長谷部恭男、『憲法 第4版』、新世社、2008年。

松井茂記、『日本国憲法 第2版』、有斐閣、2002年。

松井茂記、『アメリカ憲法入門』、有斐閣、2008年。

森本あんり、『アメリカ的理念の身体－寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史的实验の軌跡』、創文社、2012年。

第三章

Bercovitch, S., "Typology in Puritan New England." *American Quarterly*, Vol.19, No.2, Part 1, 1967.

Bremer, F. J., *Puritan Crisis : New England and English Civil Wars 1630~1670*, New York and London, Garland Publishing, 1989.

Brown, N. O., *Love's Body*, New York, University of California Press, 1966.

Carpenter, E.J., *Roger Williams : A Study of the Life, Times and Character of a Political Pioneer*, New York, The Grafton Press, 1909.

Chapin, H. M., *Documentary History of Rhode Island*, Providence, Preston and Rounds Co., 1916.

Cotton, J., *The Powring [sic] out of the Seven Vials, the third vial*, London, Printed for R.S. and are to be sold at Henry Overtons Shop, 1642.

Cotton, J., *An Exposition, upon the Thirteenth Chapter, of the Revelation*, London, publisher unknown, 1656.

Davis, J. C. (ed.), *On Religious Liberty*, Cambridge, 2008.

Ehrman, B. D., *Jesus : Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, New York, Oxford University Press, 1999.

Gaustad, E. S., *Roger Williams : Prophet of Liberty*, New York, Oxford U.P., 2001.

Gilpin, W. C., *The Millenarian Piety of Roger Williams*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979.

Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, London, Printed for A. Churchill, 1689.

Locke, J., (ed. White, A. D.), *Letters Concerning Toleration*, London, Printed for A. Millar, 1765.

Miller, P., *Roger Williams : His Contribution to the American Tradition*, New York, Atheneum, 1962 (1953).

Miller, P., Roger Williams : "An Essay in Interpretation." *The Complete Writings of Roger Williams Vol. 7*, New York, Russell and Russell, 1963.

Morgan, E. S., "Miller's Williams." *The Williams and Mary Quarterly*, Vol.38, 1965.

Reinitz, R., "The Typological Argument for Religious Toleration : The Separatist Tradition and Roger Williams." *Early American Literature*, Vol.5, Part 1, Spring, 1970.

Rosenmeier, J., "The Teacher and The Witness." *The William and Mary Quarterly*, Vol.25, No.3, 1968.

Schweitzer, A., *The Quest of the Historical Jesus ; English Edition*, New York, Dover Publicaions Inc., 2005 (1911).

Toon, P.(ed.), *Puritans, the Millennium and the Future of Israel*, Cambridge and London, James Clarke Company, 1970.

カルヴァン、J. 著、『キリスト教綱要』（渡辺信夫訳）、新教出版社、1996年。

コーン、N. 著、『千年王国の追求』（江河徹訳）、紀伊國屋書店、2008年。

ロレンス、D. H. 著、『黙示録論』（福田恆存訳）、筑摩書房、2004年。

芦部信喜、『憲法』第3版、岩波書店、2002年。

井上公正、『ジョン・ロックとその先駆者たち』、お茶の水書房、1978年。

大西直樹、『ニューイングランドの宗教と社会』、彩流社、1997年。

久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年。

『宗教改革著作集 第10巻』（丸山忠孝訳）、教文館、1993年。

『新約聖書Ⅰ』（佐藤研訳）、岩波書店、1995年。

『新約聖書Ⅲ』（小林稔訳）、岩波書店、1995年。

田村秀夫編著、『千年王国論』、研究社出版、2000年。

長谷部恭男、『法とは何か』、河出書房新社、2011年。

深沢克己他編、『信仰と他者 — 寛容と不寛容のヨーロッパ宗教社会史』、東京大学出版会、2006年。

増井志津代、『植民地時代アメリカの宗教思想』、上智大学出版、2006年。

森本あんり、『アメリカ的理念の身体 — 寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史の実験の軌跡』、創文社、2012年。

柳生望、『アメリカ・ピューリタン研究』、国際基督教団出版局、1981年。

山田園子、『ジョン・ロック「寛容論」の研究』、溪水社、2006年。

『ヨハネの黙示録』（小河陽訳）、岩波書店、1996年。

終章

Bartlett, J. R. (ed.), *Letters of Roger Williams. 1632-1682. Now first collected*, Providence, Printed for the Narragansett club, 1874.

Bicknell, T. W., *The History of the State of Rhode Island and Providence Plantations*, New York, The American Historical Society, Inc., 1920.

Gaustad, E. S., *Liberty of Conscience*, Valley Forge, Judson Press, 1999.

Eliot, J., *The Holy Bible : containing the Old Testament and the New, translated into the Indian Language*, Cambridge, Samuel Green and Marmaduke Johnson, 1663.

Morgan, E. S., *Roger Williams : The Church and State*, New York, W. W. Norton and Company, 2006.

Smith, J. Z., *Imagining Religion*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988.

Winslow, E., *Master Roger Williams*, New York, Macmillan, 1957.

A Dictionary, interpreting such hard words or whatever language, London, Printed for Dan. Brown, 1707.

クラウゼヴィッツ、K. V. 著、『戦争論』（篠田英雄訳）、岩波書店、1968年。

芦部信喜、『憲法 第三版』、岩波書店、2002年。

奥平康弘、『「表現の自由」を求めて』、岩波書店、1999年。

久保田泰夫、『ロジャー・ウィリアムズ — ニューイングランドの政教分離と異文化共存』、彩流社、1998年。

高柳俊一、『ユートピアと都市』、産業能率短期大学出版部、1975年。

遠山茂樹、『福澤諭吉 — 思想と政治との関連』、東京大学出版会、1970年。

長谷部恭男、『比較不能な価値の迷路』、東京大学出版会、2000年。

長谷部恭男、『憲法と平和を問いなおす』、筑摩書房、2004年。

長谷部恭男、『憲法 第4版』、新世社、2008年。

長谷部恭男、『憲法の円環』、岩波書店、2013年。

森達也、「正義を掲げ追い込んだ先に」、『朝日』、2012年7月26日付朝刊、オピニオン欄。