

近世イングランドの宗教と教会：素描

山 本 通

目 次

1. はじめに：本稿の課題
2. イングランド宗教改革
3. ピューリタニズム
4. ピューリタン革命
5. 王政復古期の国教徒と非国教徒
6. 18世紀のイングランド教会
7. 18世紀の非国教徒
8. メソディズムの興隆
9. むすび：総括と展望

1. はじめに：本稿の課題

現在筆者が進めている研究の目的は、マックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中心部分、すなわち「世俗内的禁欲の宗教的諸基盤」の論述を検討することにある。このなかでヴェーバーは「禁欲のプロテスタンティズム」の歴史上で重要な担い手として4つのグループを挙げる。第1がカルヴィニズム、特に17世紀に西ヨーロッパの主要な伝搬地域でとった形態。第2が敬虔派。第3がメソディスト。第4が再洗礼派運動から発生した諸信団（ゼクテ）である。第1グループについてヴェーバーが具体的に検討するのは、二重予定説を信奉するイングランドのピューリタンであり、第4グループについて具体的に検討するのはイングランドのクエイカー派である。したがって、第2グループを除いては、ヴェーバーは主に17・18世紀イングランドの宗教を素材として議論を進めているといえる⁽¹⁾。

だが、キリスト教はそもそも、儒教や道教に比べて著しく禁欲的であり、生活における規律を重んじる宗教である。それはパウロの諸書簡、とりわけ「コリントの信徒への手紙・I」において明らかである。また、「働きたくない者は食べてはならない」という命令で有名な「テサロニケの信徒への手紙・II」の第3章では、仏教には見られない「怠惰への戒め」と「勤労の勧め」が熱心に説かれている。このようにキリスト教は全体として禁欲的であり、勤労を勧める宗教なのである。その中から、ヴェーバーは何故上の4つのグループだけを「禁欲のプロテスタント」として取り上げたのだろうか。また、イングランドの体制的宗教である「イングランド教会」⁽²⁾

を、「禁欲的プロテスタンティズム」の考察対象から何故、外したのだろうか。これらの点についてヴェーバーは説明していない。さらにまた、4つのグループのうちのメソディストやクエイカーや、二重予定説を信奉するピューリタンがイングランド宗教史の中でどのような位置を占め、どのような意義をもっていたのかについても、ヴェーバーは説明していない。

そのようなわけで、ヴェーバーの「倫理」テーゼを評価するためには、その前提として、ヴェーバーのいわゆる「禁欲的プロテスタンティズム」の展開の背景をなす近代イングランドの宗教と教会の概観を捉えることが、どうしても必要となる。しかし、日本のほとんどの読者は、これに関する十分な知識をもたない。なぜなら当該の問題に関する邦語の著書は大変少ないばかりでなく、いずれも時代遅れであり、現在の正統説 *orthodoxy* を説明するものではないからである。実はイギリス⁽³⁾の歴史学会では、1970年代から展開した「修正主義論争」⁽⁴⁾を契機に、イングランドの宗教・教会史の分野でも、地域や民衆に深く入り込んだ緻密な史料考証に裏打ちされた研究が続々と発表されてきた。そのような研究成果を、例えば、1961年に改訂版が出版された(2000年に翻訳が出版された)ノーマン・サイクスのコンパクトな通史⁽⁵⁾や、マルクス主義史観に基づく浜林正夫によるイギリスの宗教の通史⁽⁶⁾は、吸収していない。とはいえ、私自身も、そのような研究史を丹念に研究して纏める余裕を現在にはもたない。そこで、ここではステュアート朝(1603~1714年)におけるイギリスの宗教と教会の歴史を概観したスパーの概説書⁽⁷⁾と、18世紀(1714~1815年)のそれを概観したイエツの概説書⁽⁸⁾を中心に、最近の研究成果の要点を纏めることによって、当座の目的を果たしたい。これらの概説書は、「修正主義論争」以後の当該テーマについての研究成果を充分に取り入れていると思えるからである。

2. イングランド宗教改革

イングランドの宗教改革は、男子の世継ぎを欲したイングランド国王ヘンリー8世(在位1509~1547年)が、妻であるスペイン・ハプスブルグ家出身のキャサリンとの結婚を解消しようとしたことに端を発する。ローマ教皇クレメンス7世はこれを許可しなかったため、ヘンリーは1529年末に国会を開催し(「宗教改革議会」と呼ばれる)、トマス・クロムウェルを実質的な宰相として登用し、宗教改革のための法的な整備を進めさせた。まず1533年に教会内部の問題のローマ教皇への上告を禁止する法律が成立し、イングランドに関する限り宗教問題の最終的な決定はカンタベリー大主教が行うことになった。カンタベリー大主教になったクランマーが結婚無効を宣言すると、ローマ教皇はヘンリーを破門したが、イングランドの国会は1534年に国王をイングランド教会の「至高の首長」とする法律、「国王至上法」を成立させた。ヘンリーは聖餐 *sacrament*⁽⁹⁾の執行、説教、破門といった霊的な諸権限は要求しなかったが、聖職者会議 *convocation* の認可・公認権と祈祷書の認可権を保持し、事実上の異端審問所である高等宗務裁判所を設立した。これまでローマ・カトリック教会の一部分にすぎなかったイングランドの教会は、これらによってイングランド国王を首長とする国民教会となったのである⁽¹⁰⁾。

次いで、ヘンリー 8 世と最高首長代理トマス・クロムウェルは、財産没収を目的に修道院解散を遂行した。当時のイングランドには 800 以上の修道院が存在し、これらはあわせてイングランドの土地の 2 割以上を所有し、その年収は約 17 万ポンドに達していた。修道院解散にからんで「恩寵の巡礼」と呼ばれる農民一揆が起こったが、これはまもなく鎮圧され、解散法が国会で議決されて、1540 年までにすべての修道院が解散した。王室は莫大な財宝と土地を獲得したが、ヘンリー 8 世はフランス王国との戦争の戦費を賄うために、旧修道院領の 3 分の 2 を売却した⁽¹¹⁾。

ヘンリー 8 世はすべての教区教会に英訳聖書（グレート・バイバルと呼ばれる）を備えるよう要求したが、宗教信条の内容については踏み込まなかった。彼が自らの信条を纏めて 1543 年に刊行した『国王の書』はむしろカトリック的である。だから、ヘンリー 8 世時代の宗教改革の実態は、ローマ教皇ぬきのカトリシズムといっても差支えのないものだった。しかし幼いエドワード 6 世（在位 1547～1553 年）が即位すると、改革の堰が切っておろされた。これを支えたのが、カンタベリー大主教のクランマー、そしてプロテスタントの摂政サマセット公と枢密院議長ノーザンバーランド公であった。

クランマーの最大の功績は「共通祈祷書」の作成である。八代崇が指摘するように、教義上の変革が抽象的なレベルにとどまっている限り、庶民の生活に直接的な影響は及ばない。改革の理念が可視的な側面に及んで初めて、影響が及ぶ。その意味で、英語の祈祷書の作成はイングランド人の生活を根本から変革する出来事であった⁽¹²⁾。これはローマ・カトリック教会とルター派教会の両方の式文を参照して作られ、朝祷、晩祷、聖餐式、洗礼式、堅信式、結婚式、埋葬式の式文のすべてを含んでいた。この「第一祈祷書」の使用は 1549 年「礼拝統一法」によってすべてのイングランド人に義務付けられたが、1552 年には国会は「第二次礼拝統一法」を制定した。この時採用された「第二祈祷書」もクランマーの手になるものであり、イングランド教会が国民教会であることを強調し、ミサ、祭壇、犠牲といった用語が削除され、ローマ・カトリック教会との決別が明らかにされた⁽¹³⁾。

また、クランマーが作成した「四十二箇条」の信仰箇条が 1553 年に国王の名で公布された。これはアウクスブルク信仰告白の影響を大いに受けたものといわれるが、教義の体系的表明とはなっていない。クランマー神学において注目すべきは、彼がアングリカン教会の立場を単にローマ・カトリックと改革派の中道（ヴィア・メディア）としただけではなく、むしろ、初代キリスト教会の教えを正統に継承する教会としてアングリカン教会を積極的に位置づけようとしたことである。ローマ・カトリックは中世において迷信と墮落に陥って、それ以後、誤った道を進んでいる。これに対して、イングランド教会こそが、本来のキリスト教を継承するのだ、という考え方である。この理論は、エリザベス期のジョン・ジュウェルやリチャード・フーカーに受け継がれ、アングリカン教会の存立基盤となる⁽¹⁴⁾。

しかしエドワード 6 世はわずか 15 歳で病死し、ヘンリーとキャサリンの子であるカトリック教徒のメアリが 1553 年に王位に就いた。彼女は改革派の主教たちを投獄して保守派の主教たち

を復職させ、同年秋の国会でエドワード期の教会関係諸法を廃棄して、教会をヘンリー8世が没した時の状態に戻した。メアリは、翌年には神聖ローマ帝国の皇帝カール5世の息子フェリペと結婚し、国会を開催した。同国会はヘンリー8世時代の改革諸法を廃止して、イングランド教会のローマ・カトリック教会への復帰を決議した。これ以後苛烈なプロテスタント迫害が行われ、克蘭マーを含む300人近い改革派が火刑に処され、他の改革派の指導者たちは海外に逃亡するか、あるいは地下に潜った。この時代の迫害の状況を叙述したジョン・フォックス『殉教者列伝』(1563年刊)は、ローマ・カトリックに対する反感を国民の間に植え付けるのに、大きな役割を果たした⁽¹⁵⁾。

メアリが在位わずか5年で病死すると、ヘンリーとアン・ブーリンの子であるプロテスタントのエリザベス1世(1558~1603年)が王位に就いた。エリザベスと国王秘書長官ウィリアム・セシルは「国王至上法」と「礼拝統一法」を1559年の国会で再成立させた。エリザベスの「国王至上法」においては、女王の国教会に関する称号は「首長」から「統治者」に変更され、宗教問題の解決は教会幹部と高等宗務官に委ねられた。またエリザベスの「礼拝統一法」は、1552年の「第二祈祷書」を保守的な方向に改訂したものの使用と、聖職服の着用を聖職者たちに義務付けた。教会幹部については、メアリ時代の司教たちのうち1名を除いて全員(25名)が「国王至上法」を否認したので、エリザベスは彼らを解任し、改革派寄りの主教を選ばざるを得なかった。そのために彼女は53箇条からなる勅書を発して、教会の改革への動きを牽制した。またパーカーをカンタベリー大主教に任じるにあたっては、歴史的な主教制を維持するために細心の注意を払って手続きを行った⁽¹⁶⁾。

教会組織についてはローマ・カトリック教会が設立した組織をほぼそのまま利用し、初代キリスト教会と連続する「使徒継承の教会」を保ち、その立ち位置はローマ・カトリックと改革派の中道(ヴィア・メディア)である、というのがエリザベスの「宗教解決」なのであった。この立場を確立するためにエリザベスは、一方で国外からのカトリック勢力の干渉を排除し、他方で国内の急進派ピューリタンの動きを封じ込めなければならなかった。エリザベスがこれら両面の戦いに決着をつけ、イングランド教会の体制が定着するのは、ようやく1590年代のことであった⁽¹⁷⁾。

エリザベスのカトリック勢力との戦いは、まず国内で行われた。「国王至上法」と「礼拝統一法」が成立した1559年の秋に、メアリー・ステュアートを正統な王位後継者として擁立したカトリック教徒の北部貴族たちが反乱を起こした。エリザベスは、これをわずか1か月で鎮圧した。翌年、ローマ教皇はエリザベスを破門したが、このことはイングランド政府の反発を招いた。1571年には、1563年に聖職者会議で制定されたカルヴァン主義的な「三十八箇条」を基にする信仰の「三十九箇条」が国会で承認されて、それへの同意がすべての公人に要求されることになった⁽¹⁸⁾。大陸に亡命したカトリックのイエズス会司祭ウィリアム・アレンはフランスのドゥエイに神学院を設立したが、これがイングランド(のカトリックへの)再改宗伝道のための

拠点となった。イングランド政府は1581年と85年に反カトリック法を制定して再改宗伝道を阻もうとした。再改宗伝道自体が、当時の国際情勢の中では国家に対する反逆と見做されたからである。しかし、合わせて数百人のカトリック宣教師が再改宗伝道のために果敢にイングランドに上陸し、そのうち半数以上が逮捕され、180人以上が処刑された⁽¹⁹⁾。

大陸に目を移すと、この当時、フランスではユグノー戦争が1562年に始まり、1572年には多数のプロテスタント貴族が虐殺される「聖バーソロミュー事件」が起こった。フランスの宗教戦争は、1594年にブルボン朝が成立し、アンリ4世が1598年に「ナントの勅令」を發布することによって終結する。またネーデルラントでは、1568年以後スペインからの独立のための戦いが行われていた。エリザベスは最終的にネーデルラント独立を支援したので、スペインのフェリペ2世は無敵艦隊を派遣してイングランドに侵攻しようとした。しかし1588年にイングランド艦隊はこれを打ち破った。また、エリザベス暗殺計画に加担したとして、メアリー・ステュアートがその前年に処刑された。ここにおいて、イングランド教会は、最終的に外部からのローマ・カトリックの脅威を取り除いたのである。

他方、イングランドの一般のローマ・カトリック教徒は、16・17世紀を通じて、このような国内外の政治的背景の中で、苦難の道を歩まざるを得なかった。17世紀においてもカトリック教徒に対する政府の弾圧と民衆の反感を引き起こす事件が、次々と起こった。1605年のガイ・フォックスの火薬陰謀事件、1641年のアイルランドの反乱、1678年にタイタス・オーツらが捏造したカトリック教徒陰謀事件などである。そしてジェームズ2世（在位1685～1688年）のカトリック擁護の姿勢は国会議員たちの反発を招いて「名誉革命」の原因となり、1689年の「信教寛容法」の適用対象からもカトリック教徒は除外された。カトリック教徒の政治的・社会的権利が回復されるのは、ようやく1829年に「カトリック教徒解放法」が制定される後のことなのである⁽²⁰⁾。

3. ピューリタニズム

第二次世界大戦前後の時期に。全体主義との戦いの中で、近代民主主義の源流をピューリタニズムの中に求める学派がアメリカ合衆国で生まれた。大木英夫の『ピューリタン』はその考え方を受け継いだ代表的な著作である⁽²¹⁾。大木によれば、中世において個々人は「キリスト教的社会有機体」の中に取り込まれ、まるで巨大な岩塊の中に彫り込まれた彫像のような形で存在していた。しかし、近代化の過程でその岩塊が崩壊することによって、自立した立像としての人間像が立ち現れる。この変化を引き起こしたのがピューリタニズムだ、というのである。大木によれば、ピューリタン運動の先駆は16世紀末にトーマス・カートライトが指導した「クラシス運動」である。そして17世紀には「メイフラワー契約」に見られる「教会契約」の思想が現れ、これが内戦期の1640年代にはレヴェラーズたちによって「社会契約」の思想に発展する。社会契約の思想を基礎にしてレヴェラーズたちは「基本的人権」「人民主権」といった、近代民主

議の基礎となる思想を歴史上初めて主張したのであり、それはピューリタニズムという源泉なしには生まれなかったのだ、というのが大木英夫の主張である。

しかしながら、大木のこのようなピューリタニズム理解は大変偏ったものだといわざるを得ない⁽²²⁾。クラシス運動もメイフラワー契約もレヴェラー運動も、ピューリタニズムから生まれたことは確かであるが、それらは決してピューリタンの本流ではなく、むしろ本流から逸脱した運動であった。特に17世紀中ごろの内戦期の、レヴェラー運動を含む様々な革命的な運動は、ピューリタン運動から派生した諸「セクト」の思想によって支えられていたが⁽²³⁾、ピューリタンは諸「セクト」の聖霊主義、律法無用主義、アルミニウス主義を厳しく批判していたのである。

「ピューリタン」とは、元来「潔癖症」とか「堅物」を意味する綽名、蔑称である。宗教的な意味合いでは、プロテスタント教会として中途半端な改革に止まったイングランド教会の改革を「内部から」さらに進めて、ヨリ「清らかな」教会にしようとする人々を指した。しかし、「ピューリタン」をそれ以上に厳密に定義することは困難である。かつては「ピューリタン」についての（大木英夫流のものも含めて）幾つかのステロタイプが存在したが⁽²⁴⁾、1970年代以後、公文書や衆会の記録などに基づく地方史的な研究が進展したことによって、ピューリタンと同時代の隣人や敵対者の眼を通して見られたピューリタン像が明らかになってきた。それによれば、ピューリタンはアングリカンと異なった種類の宗教性をもっていたのではなく、プロテスタントである隣人たちよりも強烈にプロテスタント的であったに過ぎなかった。つまり、誰がピューリタンと呼ばれたかは、その周囲の状況との関係で定義されるのである。また、17世紀のイングランドの教会は何度も大きな変化を経験したが、誰がピューリタンであるかという認識は、1604年以後、1626年以後、1662年以後、1689年以後のそれぞれの時期の状況によって変化した⁽²⁵⁾。

しかしスパーによれば、ピューリタンはイングランド教会に対する批判と敬虔さにおいて異彩を放っていたのであり、その根底にはピューリタニズムの神髄というべきものが存在した⁽²⁶⁾。イングランド教会は「礼拝統一法」によって定型の礼拝を全国民に押し付けたが、礼拝式において説教が軽視されていることを批判し、礼拝式にカトリック的要素が残存していることを厳しく批判した人々はピューリタンと呼ばれた。ピューリタンによる批判の内容は、サープリスと呼ばれた聖職服の着用や、礼拝式の中での信徒の起立やお辞儀、十字を切ることや結婚指輪にまで及んだ。ピューリタンは7つの聖奠（サクラメント）のうちの「主の聖餐」と「洗礼」を崇敬したが、その他は聖書に根拠をもたないものとして否定した。また、サクラメントに与る信徒が、自己審査などの十分な心の準備をすることを要求した⁽²⁷⁾。

また、安息日を厳守して、日曜日にスポーツなどのリクリエーションに参加しない人々はピューリタンと呼ばれた。彼らは説教を重視する聖職者を探してその説教を聞きに行き、午後には小さな集会を開催して互いに信仰について分かち合った。しばしば断食を行い、地域的な祭りやクリスマスなどのお祝いや酒場を忌避し、世俗の穢れから身を引こうとした。家庭での祈り

や、信仰の分かち合いを重視し、敬虔な人たちの地域的なネットワークを形成した。彼らは服装などで一般人と特に区別されることはなかったが、その行動において「変わり者」だったのである⁽²⁸⁾。

思想的にはピューリタンは徹底した反教皇主義者であった。ローマ教皇はアンチ・キリストと同一視され、最後の審判と聖者による支配が実現する終末が近いという終末論を信じていた。そして、戦争や天変地異を含むすべての出来事が神の摂理によって起こっているという摂理信仰 *providentialism* をもっていた⁽²⁹⁾。ピューリタンの信仰は「信仰のみ、聖書のみ」という宗教改革の原理を徹底したものであった。その基礎にあるのは契約思想である。人間の本性は絶望的に墮落したものであるが、神はそのひとり子イエス・キリストをこの世に遣わされ、キリストの十字架を通して人間を赦し、救済すると約束された。罪なくして十字架に付けられたキリストの「正義 *righteousness*」は、人間の「功德 *works*」によってではなく、ただキリストを信じる「信仰のみ」によって人間に転嫁される。だから、「救い」は神の側から一方的に与えられた無償の贈り物なのである⁽³⁰⁾。

契約神学によれば、神はキリストとその「恵み」を約束した代わりに、罪を悔い改めてキリストを信じることを要求された。しかし、「恵み」は最終的には「神の選び」の決定による、とピューリタンは信じた。これは救済予定説を意味する。救済予定説はパウロの「ローマの信徒への手紙」8章30節において明言された、キリスト教の基本的な教えの一つである⁽³¹⁾。しかしふつうは、信仰を持っていること自体が「選び」の証と見られるので、あまり強調されることは無かった。しかし、カルヴァン主義者の第二世代はこれを、永遠の救いに予め定められた者と、永遠の呪いに予め定められたものとの「二重予定説」に転化させた。信徒の立場からすれば、自らが救いに選ばれているか否かは大いに気になる場所であり、心配→確証→疑念→確信という心のダイナミックな動きを通して、信徒の多くは自らが選ばれているという確信を得ていった。多くの場合に「選びの証拠」と見做されたのは、「聖化 *sanctification*」とその果実である「清らかな生活」である。つまり、神が罪びとを義認すると、聖霊が彼の心に働きかけて彼の生活を聖化し、その結果として彼は善行を行うようになる、と考えられたのである⁽³²⁾。

しかし、救済予定説は人間を律法無用主義とペラギウス主義のどちらかに陥らせる危険性をも孕んでいた⁽³³⁾。自らが「選びに定められている」と信じるものは、自分にはすべてのことが許されていると考え、律法を軽視して規律のない生活を送り、あるいは、過激な政治的行動をとる傾向が生まれる。これが「律法無用主義 *antinomianism*」である。他方これとは逆に、本来「聖化」の果実として生まれるところの善行が、「選び」の証拠を確認するためにそれ自体として追求されるようになると、「ペラギウス主義」の誤謬が忍び寄る⁽³⁴⁾。ピューリタンはこの両方の脇道に迷い込まないように、注意深く歩みを進めなければならなかったのである。

しかしまた、自らの「選び」を確信した人が、他の人々が選ばれているか否かを知る由はなかった。それは神の「み旨」によるのであり、「聖性」とは無縁に見える人が死の直前に回心す

るというようなことが起こりえるからである。したがって、福音は聖者のようにみえる人々だけではなく、すべての人に宣べ伝えられなければならない⁽³⁵⁾。そしてまた、それゆえに、ピューリタンは基本的にはイングランド教会から分離しようとはしなかったのである。イングランド教会の行政単位である教区 parish は教会の秩序の一部であり、クリスチヤンの「教化 edification」のための最良の組織であった。教区のピューリタンは教区教会の礼拝式に参加するだけでなく、共に集って自分たちの魂の状態について話し合い、祈り、断食し、説教ノートについて話し合った⁽³⁶⁾。問題は、教区内部のそのような私的な集会在、教区共同体に挑戦するものに発展して分離主義の教会に転化するか、否かであった。しかし分離主義 separatist の衆会は、大部分のピューリタンにとって好ましいものとは考えられなかった⁽³⁷⁾。

1647年に公にされた「ウェストミンスター信仰告白」は、その第三章において二重予定説を明確に宣言した⁽³⁸⁾。しかしそれ以後、ジョン・ミルトン、ジョン・グッドウイン、リチャード・バクスターを含む多くのピューリタン聖職者や神学者が救済予定説を否定するようになった⁽³⁹⁾。二重予定説の否定は、スパーによれば、司牧の現場からの要請によって進行した。——人が生まれる前に、その人を「永遠の呪い」に定める神に、正義はあるのか。神は人間を責めるために、人間を創造されたのか。天国行きと地獄行きの運命が予め決められているなら、人間の側に努力を重ねる意味があるのか——こうした信徒たちの疑問に答えるためには、牧会者たちは人間の自由意志が重要であると説かなければならなかった。こうして救済予定に関する議論は18世紀までに静かに消えてゆき、牧師たちは、信徒たちにもっと希望を抱かせるような優しいメッセージを送るようになっていったのである⁽⁴⁰⁾。

4. ピューリタン革命

前述のように、エドワード6世の時代にイングランド教会のプロテスタント化が進んだが、エリザベスはこれを少しカトリック寄りに戻した。そのために、エリザベスの統治期にプロテスタント寄りの改革を進めようとする人々が現れた。彼らがピューリタンと呼ばれた。しかしこの時期の国教会当局とピューリタンのあいだには教義上の大きな相違はなかった。この時点では両者ともにカルヴァン主義の立場に立ち、ピューリタンの大部分は国王とイングランド教会を支持していた。またピューリタンは最下層を除き、エリザベス時代の社会のすべての階層に浸透していた⁽⁴¹⁾。

しかしピューリタンの第二世代の中には、国教会体制を公然と批判する者も現れた。ケンブリッジ大学の神学教授トーマス・カートライトは、1570年の説教で国教会体制を批判し、主教ではなく平信徒が教会を統治するべきだと主張して弾圧され、国外に亡命した。カートライトの意向を継ぐピューリタン急進派は国教会内で「クラシス運動」を進め、「聖書釈義集会」を始めたが、エリザベスは断固としてこのような動きを封じた。このような措置にあくまでも抵抗しようとした少数の急進派は、国家教会からの分離をめざして、海外に亡命移住した⁽⁴²⁾。

エリザベスが死去してステュアート家のジェームズが1603年に王位を継承すると、ピューリタンは新国王にイングランド教会の改革を期待して「千人請願」を行った⁽⁴³⁾。ジェームズ1世は1604年1月に宗教界の代表者を集めてハンプトン・コート会議を開いてイングランド教会が歩む道を討議させたが、その結果はエリザベスの「宗教解決」を踏襲するものとなった。ピューリタンが重視する説教は肯定的に推奨されたが、教会法が整備されて国教会への服従の強制力が強まった。またハンプトン・コート会議において、聖書の新たな英語訳の事業の推進が企画され、1611年には『欽定訳聖書』が完成した⁽⁴⁴⁾。ピューリタンの期待は裏切られたが、彼らはイングランド教会の体制の中で静かに時を待っていた。

1625年2月にジェームズが死去し、その弟のチャールズ1世が王位に就くと、イングランド教会内部の対立が再び顕在化してきた。チャールズは、フランス国王ルイ13世の娘アンリエッタ・マリアと結婚してローマ・カトリック寄りの立場をとった。重臣バッキンガム侯爵が死去すると国王は親政を開始し、国会を開くことなく財政、行政、宮廷の改革を進め、伝統的な「調和した社会」の再建をめざした⁽⁴⁵⁾。また教会については、歴史的三聖職位を継承するカトリック主義と、礼拝を中心とする敬虔な信仰生活を強調する聖職者たちを高位に就けて、秩序の再生を図った⁽⁴⁶⁾。

チャールズ1世のこのような教会改革事業を担った中心人物が、1629年にロンドン主教に、また1633年にカンタベリー大主教に就任したウィリアム・ロードであった。ロードは教会の社会的機能を回復するために、中央政府と地方行政の要職に聖職者を就任させ、聖職者の資質向上を図った。イングランド教会においては説教よりも典礼を重んじ、聖職服の着用と教理問答を義務化した。また、教会から説教壇を除き、日曜午後の説教を禁止しようとした。イングランド教会の中ではカルヴィニズムがかなり浸透していたので、宗教改革に逆行してカトリシズムに回帰するこのような動きは、多くの聖職者の反発を招いた。ロードは、これを権力で押さえつけようとした。1637年にはロード主義を批判するパンフレットを公刊したという理由で、プリン、バートン、バストウィックの3名が耳削ぎの刑に処された⁽⁴⁷⁾。

しかし、ピューリタンを最終的に立ち上がらせたのは、隣国スコットランドでの出来事であった。チャールズはスコットランドの教会のイングランド国教会化を図り、1637年にロード主義の祈禱書の採用を強要した。これに対してスコットランドでは暴動が起き、38年2月には教区牧師の3分の1以上と貴族が、これを断固拒否する「国民契約」に署名した。スコットランド国民議会側は戦闘準備に入ったが、国王側は戦いの体制がとれなかったため、スコットランドに屈する形で1639年に和平を結んだ。これを「第一次主教戦争」という。敗北した国王チャールズ1世は、財政再建と戦費調達のためにどうしてもイングランドの国会を招集する必要に駆られた。他方、イングランドの庶民院の側には、国王の政治、経済、宗教政策に対する強い不満が鬱積していた⁽⁴⁸⁾。「短期議会」と「第二次主教戦争」を経て1640年11月に招集された「長期議会」は国王の国民無視の統治を阻むために、一連の法律を成立させた⁽⁴⁹⁾。この時点で、庶民院

議員は国政改革に向けて一丸となっていた。

しかし続いて、国定教会の廃止を訴えた「根こそぎ請願」が庶民院で審議され、宗教会議の開催権や官吏任命権を国会の支配下に置く提案を含む「大抗議文」が審議されると、国会議員は急進派と穏健派に真二つに分かれた。国王派と議会側の武力衝突は1643年の晩夏から始まったが、議会軍司令官の中には国王軍を完膚なきまでに打ちのめすことを嫌う雰囲気もあったので、戦況は国王側に有利に展開した。ピューリタンは議会側を支持したが、多くのピューリタンは革命ではなく、改革を望む穏健派であった。しかしこの間に、ロンドンその他の諸都市で勢力を伸ばした過激な分離派である諸セクトが、その戦闘的なメッセージによって、国会と議会軍のピューリタンを煽り立て、突き上げていた。また、多くの従軍牧師たちが内戦を「反キリストに対する聖戦」と意義づけて兵士たちを鼓舞した。また、国会での断食日説教で、予言的で暴力的なイメージに満ちた説教を通して庶民院内の急進派を支持するピューリタン牧師もいた⁽⁵⁰⁾。

諸セクトの中で、政治的な意味合いで重要なのがパティキュラー・バプテスト派とジェネラル・バプテスト派である。両派は、回心して成人洗礼を受けた「聖者」のみからなる（国教会から）分離した教派であった。国教会から分離するばかりでなく、国教会聖職者から授けられた幼児洗礼を否定して「信仰者の洗礼」を採用することは、国教会体制の否定を意味した。したがって、その宗教思想自体が、国教会体制の下では反体制的な性格を持つのである。

前者は特殊救済説、つまりカルヴァン主義的な二重予定説を採用するので、パティキュラー・バプテスト派とよばれた。パティキュラー・バプテスト派への帰依者の中には、元国教会聖職者であったピューリタンもかなり見受けられた。このグループの嚆矢は1638年に成立したスピルズバリ教会に求められる。1647年にはロンドンには7つのパティキュラー・バプテスト派の教会が存在したが、その成員は同年、『(誤って)ふつう再洗礼派とよばれる諸教会の信仰告白』を公表して、その立場を明らかにした。パティキュラー・バプテスト派の「聖者」たちは、自らの存立の基盤となる「良心の自由」を確保するためにニュー・モデル軍に身を投じ、革命勢力の中核を担った⁽⁵¹⁾。

他方、ジェネラル・バプテスト派は、成人洗礼を実施する分離派教会であったが、救済論においてアルミニウス的な「普遍恩寵救済説」を採用した。この救済論は、「救い」がすべての人に対して開かれていることを説いて、人間の側の主体性を重視した。ジェネラル・バプテスト派の嚆矢は、ヘルウィスに率いられて亡命先のオランダから1612年に帰国した会衆であった。1640年にはロンドンには14ものジェネラル・バプテスト教会が存在していたが、それらの指導者たちの大部分が職人層に属する人々であった。その宗教思想は彼らの国政論や政治・社会思想にも反映された。彼らは教会と国家の完全な分離を説き、宗教における人間の「平等」と政治の領域における「公正」を一貫して主張し、レヴェラーズ（平等派・水平派）運動の宗教的バックボーンとなった⁽⁵²⁾。

国王側有利の軍事情勢を逆転させた一つの要因は、イングランド国民議会のスコットランド国

民議会との軍事協定であった。スコットランド側は軍事援助を与える代わりに、主教制度を廃止して改革された教会体制を導入することをイングランドに求めたので、イングランドの国会は1643年9月に主教制度の廃止を議決して、「厳粛な同盟と契約」を成立させた。また、イングランドの新しい教会制度を検討する「ウェストミンスター聖職者会議」にはスコットランドからの代表者が参加することになった。スコットランドからの代表者たちは、イングランドにおける諸セクトの急成長という脅威を利用して、スコットランドで行われている長老主義教会体制の採用を勧めた。これは国民教会であり、国家制度としての王制と両立するものであったので、ピューリタン穏健派の立場に適合した。

このような動きに反撥して、「ウェストミンスター聖職者会議」の5名のメンバーが『弁明の言葉』というパンフレットを1644年1月に発表して、スコットランド型長老制とセクト型分離主義の中道の立場を主張した⁽⁵³⁾。彼らは自らを「会衆主義者 congregational」と呼び、外部からは「独立派」と呼ばれたが、1640年代の状況の中では、独立派聖職者の立場は諸セクトのそれと区別のつかないものとなっていった。また彼らの運命は、完全な勝利を取めるまで国王との戦いを続けるという、政治的独立派や議会軍の運命と政治的に繋がっていた。他方、国王との妥協を図る和平派は教会制度において「国教会としての長老教会制」を支持した。ウェストミンスター聖職者会議は、最終的に1645年夏に、完全な長老教会制の設立の計画をイングランドの国会に答申した。しかし、戦況の有利な展開を背景にして今や「主戦派」議員が発言力を増した国会は、国民的長老教会制の設立に消極的な態度で応じた⁽⁵⁴⁾。

議会軍が勝利したもう一つの大きな要因は、議会軍の再編強化であった。1645年春に「ニュー・モデル軍」が成立したが、これは独立派とセクトを宗教的母体とする「聖者の軍隊」であり、彼らにとってこの内戦は神の意志を実現する「聖戦」であった⁽⁵⁵⁾。その意味で「ニュー・モデル軍」は筋金入りの強力な戦闘集団であった。ネイズビーの決戦の後、1645年5月に国王チャールズ1世はスコットランド軍に投降し、7月に国王軍が降服して、第一次内戦は終わった。しかしこの後、イングランドの政治情勢は急転する。国会は役目を終えた議会軍を解散しようとしたが、政治党派化した軍隊は自らの政治的要求を掲げて国会と対立した。軍隊の下士官・兵卒層には、セクトの政治的別働隊であるレヴェラーズが大きな影響力を持った。レヴェラーズは人民主権、成年男子普通選挙権、十分の一税廃止などを要求した。宗教的独立派であるクロムウェルら議会軍幹部は、下士官・兵卒層のエネルギーを利用しながら、政局を自らに有利に運営した⁽⁵⁶⁾。

1648年4月に始まった第二次内乱が同年8月に議会軍の勝利に終わると、12月には軍隊がクーデタによって国会議員約140名を追放し（これを「プライド・パージ」と呼ぶ）、長期議会は約60名の独立派議員によって運営されることになった。この「ランプ（残余）議会」は国王を裁く特別法廷を設置し、その決定に従って国王は1649年1月30日に斬首された。「ランプ議会」は次いで、同年3月中ごろに君主制の廃止と貴族院の廃止のための法律を成立させた。この

ような革命状況の中で、聖職者たちから民衆に広がった千年王国思想も革命的な色彩を帯び、レヴェラーズの運動が盛り上がり、荒地を開拓して土地を共有する共産主義的な「ディッカーズ」運動や、「内なる光」の導きが聖書の権威にも優ると説くクエイカー運動が出現した⁽⁵⁷⁾。しかし議会軍幹部は、レヴェラーズの反乱を抑圧して民衆運動の政治化に一定の歯止めをかけた。そして、5月にはイングランドの共和制が成立した。

共和制を成立させたランプ議会は、しかし、またもや議会軍のクーデタによって解散させられて、議会軍の士官会議によって指名された「聖者」からなる「聖者議会」が1653年7月に成立した。「聖者議会」は内部分裂によって同年12月に自発的に解散して、オリヴァー・クロムウェルを護国卿（Lord Protector）とする政権が成立した。クロムウェルは宗教面においては事実上、宗教信仰の自由を認めたので、彼の治世の間に諸セクトやクエイカー派が勢力を伸ばした。しかし、クロムウェル政権の支持基盤は狭かったので、1658年9月に彼が病死すると、護国卿政権は崩壊した。議会軍の中にも一致した将来ビジョンが無くなった中で、政局は雪崩を打つように「王政復古」に向かっていった。

5. 王政復古期の国教徒と非国教徒

イングランドの政治的安定を回復するという大義を掲げて1660年1月に南進したモンク將軍とその部隊は、2月に「プライド・パージ」以前の「長期議会」を復活させた。復活した長期議会は「厳粛な同盟と契約」を更新し、「ウェストミンスター信仰告白」を再度イングランド教会の信仰告白であるとした。3月には君主制復活の準備をするための「暫定国会」の招集を宣言して、自ら解散した。これを受けて亡命中のチャールズはオランダから「ブレダ宣言」を発表して、①国王に対するこれまでの犯罪の大赦、②信教の自由、③革命中に所有者が移動した土地の問題処理を国会で行うこと、④軍人の給与の速やかな支給、を約束した。彼は「国民の和解」を前面に押し出したのである。4月末には「暫定国会」が招集され、貴族院も復活した。長老派と主教派の聖職者による合意を踏まえて1660年12月に国王チャールズ2世が発表した「ウースタ・ハウス宣言」では、幅広い国民教会の姿が提案され、教区聖職者は礼拝式、祭礼用服装、説教、「規律の執行」について自由に裁量できるとしていた。長老派の国民教会への夢は実現しそうに思われた⁽⁵⁸⁾。

しかし、「ウースタ・ハウス宣言」は「暫定国会」において僅差で否決された。またバクスターやカラミーらの長老派聖職者にイングランド教会の主教職への就任の要請があったが、彼らがそれを辞退したので、主教職がロード主義者たちによって埋められていった。明けて1661年1月に起きた（ピューリタン過激派セクトである）第五王国派の武装蜂起は、イングランドの「生まれながらの支配者たち」である地主たちに、ピューリタン革命の恐怖を思い出させた。3月にはイングランド教会の「包括」の在り方を検討するためにロード主義の主教たちと長老派聖職者たち、それぞれ12名からなる「サヴォイ会議」が国王によって招集されたが、基本的な点

で合意は成立しなかった⁽⁵⁹⁾。

1661年春に選挙が行われて新しい国会が4月に成立した。その議員の大多数が国教会派である保守的な地主たちによって占められたので、「騎士議会」と呼ばれる⁽⁶⁰⁾。地主たちはイングランド教会のパトロンであり、教会が社会秩序の基礎であることを心得ていた。「騎士議会」のほとんどの議員は、復活したイングランド教会の神学的詳細よりは、自分たち自身の財産権や、地元での自分たちの影響力の保持に強い関心を抱いていた。だから彼らは、ロード主義的な教会体制の復活を望んだ⁽⁶¹⁾。「騎士議会」は「厳粛な同盟と契約」の文書の焼却を決定し、国会議員全員に「共通祈禱書」に従って聖餐式に与えることを要求した。また「自治体法」を成立させて、非国教徒が都市自治体の役職に就くことを禁じた。

「騎士議会」は次いで1662年に「礼拝統一法」を成立させた。これはイングランド教会の全ての聖職者に次の4点を要求するものだった。①主教からの叙任を受けること。つまり、以前の長老教会制下での叙任は無効とされた。②「厳粛な同盟と契約」を否認し、その不法性を宣言すること。③「共通祈禱書」に完全に同意すること。④イングランド教会の「三十九箇条」への同意を署名によって誓うこと。これらは長老教会制の否定であり、カルヴィニズムの否定を意味した。「礼拝統一法」は1662年8月24日の「聖バルトロマイの祝日」に施行された。そのため1663年までに全国9,000足らずの教区の牧師のうち、約1,760名の聖職者が教区を去った（この中には大学の教員も含まれる）。こうしてイングランド教会と社会的・政治的支配層との利害は一致し、教会法廷が復活し、すべての国民は教区教会の礼拝への出席、「十分の一税」の支払い、結婚・埋葬・登録とその費用の支払いを義務付けられた⁽⁶²⁾。国民は大部分の国教徒と、「非国民」である少数派の「非国教徒 Nonconformists」に分断された。「ピューリタン」という呼称は使われなくなり、かれらはローマ・カトリック教徒とともに「非国教徒」と呼ばれるようになった。サイクスはそのような意味で王政復古を「イギリス宗教史上の分岐点」とみなし⁽⁶³⁾、クラッグは、カルヴァン主義者がイングランド教会から追放されたことに「イギリス宗教史上の画期」をみる⁽⁶⁴⁾。実際、王政復古以後、国教徒と非国教徒の相違は、教義の点でもきわめて明瞭になるのである。

「騎士議会」は更に、1662年にクエイカー派の礼拝集会を禁止する「クエイカー法」、64年には「秘密礼拝集会法 Conventicle Act」を成立させて、5名以上がイングランド国教会の礼拝形式に従わないで礼拝するために集まることを禁じた。65年には「5マイル法」を成立させて⁽⁶⁵⁾、非国教徒への弾圧は一段と強められた。これらはクラレンドン伯が大法官の地位にあった時に制定されたので、一括して「クラレンドン法典」と呼ばれるが、クラレンドン伯自身は非国教徒への迫害ではなく「包括」政策を支持していた⁽⁶⁶⁾。

非国教徒は一律に迫害されたわけではなく、法律をどの程度遵守するか、あるいはこれに抵抗するかによって、迫害の程度は異なった。クエイカー派が最も果敢に抵抗し、最も激しく迫害された。ブレイスウェイトによれば、チャールズ2世統治下で約1万5,000名のクエイカーが（投

獄や財産差押えの) 迫害を受けた。これは、17世紀末のクエイカー派の信徒総数の4分の1から5分の1に相当する。また、そのうち約450名が迫害の(直接ないし間接の)結果、死亡した。ピューリタン聖職者全体については、チャールズ2世統治下で、聖職から追放された2,029名の牧師のうち、215名が投獄された。彼らのうちにも獄死した者がいた⁽⁶⁷⁾。

長老派の場合は、迫害への対応の仕方は様々であった。教区牧師職から追放された聖職者のうち、210名は国王と国教会への恭順を誓ってアングリカン教会の教区牧師に復帰し、その他に50名が「5マイル法」で規定された宣誓を行って、同様に教区牧師になった。他方、35名は王政復古期に教区教会での司牧を拒否したので、アングリカン教会から除名された。それら両極端の間に「中道派 middle way men」がおり、これが人数的には最大であった。彼らは教区牧師としての聖職を保持したまま、ピューリタンの会衆をも牧会した。ピューリタン式礼拝集会は違法なので、官憲の捜査が行われるという情報が入り次第、礼拝集会を単なる祭りの集会に見せるための様々の偽装が行われ、説教師を逃がす準備も周到に準備されていた⁽⁶⁸⁾。ピューリタン信徒たちも、時々教区教会に出席して教会名簿に名前を登録したうえで、秘密の礼拝に集っていた。これを「便宜的恭順 occasional conformity」という。

しかし、迫害は徹底的には行われず、バクスターなどは獄中でも敬意をもって処遇されていた。その理由の一つは、非国教徒に対する裁判官や公衆の同情である。もう一つの理由は、国王チャールズ2世による介入である。特に1672年3月の「信仰自由令」の影響が大きかった。この時には、長老派939名、会衆派(独立派)458名、バプテスト派210名、その他3名、合計1,610名の聖職者に説教の免許が与えられ、その他に491名の獄中の非国教徒が釈放された。しかし、翌年に招集された国会は、国王の「信仰自由令」の裏にローマ・カトリック教徒解放のための布石の意図を嗅ぎ取って、この大赦令の廃止を決議し、これに代えて「審査法 Test Act」を成立させた。これはすべての国家官僚と軍人に、国王と国教会への恭順を誓わせ、国教会の儀礼で聖餐に与ることを義務付けるものであった⁽⁶⁹⁾。非国教徒の指導者たちの中には、クエイカー派のウィリアム・ペンのように、国会内のウィッグ派議員に働きかけて「宗教的寛容」政策の実施に期待する者がいた。他方、リチャード・バクスターに代表される長老派中道派は、「ウースタ・ハウス宣言」に見られるような「包括政策」の成立を期待していた⁽⁷⁰⁾。

しかし、王位を弟ジェームズに譲ろうとする国王チャールズ2世の意図に非国教徒が反対すると、チャールズは非国教徒への迫害を始めた。1685年に王位を継いだジェームズ2世は宗教政策をドラスティックに転換させた。彼はカトリックと非国教徒を連携させて国教徒を圧迫するために「信仰自由令」を発布した。彼は翌年にも「信仰自由令」を発布したが、これに対抗してイングランド教会の高位聖職者たちは、非国教徒中道派との連携を求めて「包括政策」を採用した。そして国会では、チャールズ2世の妹とその夫、オレンジ公ウィリアムを王位に迎えるための画策がウィッグ派の議員たちによって進められ、これが1688年の名誉革命によって実現するのである。その翌年には「信教自由法」が国会で成立した。「包括」政策ではなくて「寛容」政

策を国会が選んだ理由を、ジェームズの廃位によってカトリックの脅威が去ったことに求める説があるが⁽⁷¹⁾、これは十分な説明とはならない。宗教政策としては非国教徒に対する「包括」と「寛容」以外に、「抑圧」政策が選択肢として存在した。しかも「寛容」政策は国教会体制の土台を掘り崩すものであった。この時点で「抑圧」でも「包括」でもなく「寛容」の政策がとられたことは、名誉革命を主導したホイッグ派国会議員の指導力を抜きにしては考えられない。そしてまたその背景にあるのは、この時期に興隆したロンドンの貿易商人や金融業者などの「疑似ジェントリー」の中に非国教徒が多く、大きな経済力をもつ彼らがホイッグ派の政策を支持したという事実である。

王政復古期イングランド教会の聖職者たちは一枚岩ではなく、様々な背景をもっていた。その第一グループは、内戦勃発後に聖職を追われ、国王空位期には隠遁し、あるいは亡命していた「受難者たち」である。彼らはロード主義者であり、1660年には40歳以上になっていた王政復古期第一世代である。第二グループは、1640年代、50年代に「議会派」に協力した第二世代。彼らは不本意ながら国教会に帰依したのであり、非国教徒を「包括」する政策を支持する「広教主義者」であった。第三グループは、1670年代、80年代に聖職に就いた野心的な第三世代。彼らは王政復古期に教育を受け、国王大権と世襲王制の絶対的神授権を信奉していた⁽⁷²⁾。

王政復古期のイングランド教会の聖職からカルヴァン主義者が排除されたので、その聖職者たちは皆、普遍救済説を信奉するアルミニウス主義者であった⁽⁷³⁾。だが我われは、その中でも、王政復古期にイングランド教会内部で生まれて成長した二つの宗教思想に注目する必要がある。一つが認識論において人間理性を重視する「合理主義」ないし「自然神学 natural theology」であり、もう一つが「道德主義 moralism」ないし「ペラギウス主義」である。

「合理主義」的キリスト教は、17世紀の「科学革命」の進展に対応して展開した。これはまず1630年代に国教徒穏健派のチリングワースらの「グレート・キュー・サークル」の思想家たちによって唱えられた⁽⁷⁴⁾。この思潮は、王政復古期にはレイフ・カドワースやヘンリー・モアらの「ケンブリッジ・プラトニスト」によって深められ、さらに17世紀末葉にジョン・ウィルキンズ、サイモン・パトリック、リチャード・ベントリー、トーマス・スプラットらの「広教主義者 Latitudinarians」たちによって展開された。彼らは啓示の権威が理性に勝ることを認めつつも、理性的考察が迷信やドグマティズムを打ち破り、宗教的真理の理解を助けることができると説き、自然宗教の権威が啓示宗教のそれと一致すると主張した⁽⁷⁵⁾。このグループに属する神学者は数の上では多くはなかったが、名誉革命後にイングランド教会の要職が彼らによって占められるので、その意義は大きい。

王政復古期のベストセラー 37 点の内容を分析したソマヴィルの研究は、識字能力をもつ人々の宗教性が「敬虔 piety」から「道德主義 moralism」への変化を示しており、特に国教徒聖職者が書いたベストセラーに「道德主義」ないし「ペラギウス主義」の傾向が強いことを指摘した⁽⁷⁶⁾。例えば主教ジェレミー・テイラーは肉欲と怠惰を避け、自己否定と苦難を通して聖性を

高めるべきことを説き、日常生活における勤勉を勧めた⁽⁷⁷⁾。リチャード・アレストリーやエドワード・レイクやトマス・ケンそしてローレットは、信徒が自分自身の努力で自らの救いを勝ちとるべきことを教え、日常生活での道徳的行動と社会関係について詳細な助言を与えた⁽⁷⁸⁾。「清らかな生活を実践する自分の努力によって、自分の救いを勝ちとる」というこのペラギウスの思想は、聖アウグスティヌスや宗教改革者マーティン・ルターのいわゆる「信仰のみによる救い」とは対極的な思想である。後者の福音主義においては、「救い」は神からの一方的な賜物であり、人間の功徳や努力は「救い」にとっては役に立たないと考えられたからである。

王政復古期のベストセラーの内容を検討すると、当該期の国教徒と非国教徒の神学の相違が、とりわけ救済論において明確になってくることがわかる、とソマヴィルはいう。非国教徒神学者の救済論はルター・カルヴァンの救済論であり、人間は「救い」の前提となる「回心」と霊的な「再生」を求めて神に祈り続ける以外に方法はない。もし「回心」や「再生」が体験できるならば、そこに「神の恵み」と「神の選び」が示される。しかし「回心」と「再生」の体験は容易に得られるものではない。したがって王政復古期の非国教徒の信仰はきわめて個人主義的で内省的なものになった。非国教徒神学者たちが「罪」を「神から隔絶された状態」と捉えたのに対して、王政復古期の国教徒神学者たちは「罪」を「道徳的な穢れ」、つまり妬み、情念、貪欲、泥酔、病気などとして捉え、信徒たちに、悔い改めて「清らかな生活」を実践するべきことを説いた。王政復古期においては非国教徒よりは、むしろ、国教徒聖職者たちの方が「道徳主義」的な神学を基礎として、勤勉、肉欲の制御、道徳についての自己審査を奨励したのである⁽⁷⁹⁾。

これに関連して触れておきたいのは、アリソンの「道徳主義の興隆」を表題とする神学思想史の研究書である。アリソンによれば、17世紀初めには、ローマ・カトリックとピューリタンとアングリカンは「義認論」の前提についての共通理解があった。それは、すべての人が「罪びと」であって正義をもたず、人を「義」とするのは神の一方的な「恵み」によるものであり、それはキリストを通して人に与えられる、という理解である。しかし、リチャード・フーカーから大主教ジェイムズ・アッシャーやジョン・ドンに至るイングランド教会の神学者たちは、ローマ・カトリックの神学思想とは異なった独自の「義認論」を16世紀末から17世紀初めに確立した。彼らは、信仰によって生まれ変わった人には「キリストの義」が吹き込まれてそこに内在する、という当時のカトリックの教義を批判した。なぜなら回心した人でさえ罪を犯すからである。アングリカン正統説は、トリエント公会議で採用されたこの「内在する義 inherent righteousness」が救済のために不十分であると、人間の生涯を通して人間に吹き込まれ続ける「キリストの義」によって、人は「聖化」を経て「義」とされるよう導かれる、と説いた⁽⁸⁰⁾。

ところが17世紀中ごろに、アングリカン神学者の中に、アングリカン正統説を掘り崩すような「義認論」が生まれてきた。それが「道徳主義」である。その嚆矢となったのが主教ジェレミー・テイラーの諸著作である。テイラーは「救い」について神のイニシアティヴではなく、人間のイニシアティヴをほとんど一貫して主張した。すなわちテイラーによれば、罪びとである人

間が救われるためには、キリストによる救いへの信仰をもって生まれ変わる（新生）だけではなく、神に服従して罪の習慣を根絶して、勤勉に「清らかな生活」を続けなければならない。このような義認論の基礎には、神が人間の側の努力を必ず喜んで受け入れてくださる、という前提がある、と考えられる⁽⁸¹⁾。

テイラーの義認論と救済論は、「ペラギウス主義」であるとしてあらゆる方面から非難を浴びた。アリソンの説明によれば、テイラーがこのような立場をとったのは、「信仰のみによる義認」論が道徳的放縦や「律法無用主義 antinomianism」の言い訳として使われる、という恐れからであった。多くのイングランドの聖職者たちは、「聖者」を自認するピューリタン過激派の破壊的な言動を、17世紀中ごろの内戦と革命の時期に経験した。恐らくその反動として、テイラー的な「清らかな生活」を救いの条件として捉える義認論が唱えられたのである。このような「道徳主義」は、共和制期にはヘンリー・ハモンドやハーバート・ソーンダイク、リチャード・アレストリーらによって、王政復古期にはエドワード・ファウラーやジョージ・ブルらの多くのアングリカン神学者によって支持され、18世紀前半にはイングランド教会の神学思想の主流になる⁽⁸²⁾。

「清らかな生活」学派の義認論はピューリタンの中にも現れた。その典型はリチャード・バクスターの処女作『義認の警句』（1649年）である。彼の場合には、自ら議会軍従軍牧師として「律法無用主義」の拡大に脅威を感じたことが、「道徳主義」的義認論を展開する動機となったと思われる。その義認論はテイラーらのそれに驚くほど似ており、この義認論もまた、「ペラギウス主義」的だとして嵐のような非難を浴びた。そのためバクスターは、「我々の信仰の義は神の恩寵を伴わなければ完全なものとはならない」と補足して自説に修正を施したが、彼は死ぬまで義認論に関する論争に巻き込まれ、救済論を主題とする6点の神学書を著すことになった⁽⁸³⁾。ただし、バクスターの神学は義認論以外の問題についても、教会論や認識論においてピューリタンの中ではやや特殊な傾向をもつ部分がある⁽⁸⁴⁾。その点については、改めて別のところで検討したい。

6. 18世紀のイングランド教会

18世紀イングランド教会について説明すべき要点は次の4つである。第1に、名誉革命後にイングランド教会の要職を占めた「低教会派」聖職者の思想。第2に、18世紀の下級聖職者の大部分を占めた「高教会派」聖職者の思想⁽⁸⁵⁾。第3に、1730年代以後興隆した「福音主義」の運動。第4に、これら3つの潮流のいずれにも共通し、18世紀イングランの教会を特徴づける「博愛主義」の運動である。

1688年の名誉革命と翌年の「信教寛容法」によってイングランド教会は大きなダメージを受けた。まず「信教寛容法」が成立したためにイングランド教会は「国民の教会」ではなくなってしまった。第2に、新しい国王ウィリアム3世とメアリーへの臣従宣誓を、大主教サンクロフト

はじめ、7名の主教と約400名の教区司祭が拒否した⁽⁸⁶⁾。彼らは「宣誓拒否者 Nonjurors」とよばれるが、彼らとその職から追放されたことは、イングランド教会にとっては大きな損失であった。彼らは最終的には、ジャコバイトになるか、臣従の宣誓を行ってイングランド教会に戻るか、を選ばざるを得なかった。第3に、名誉革命後に主教職に就いた聖職者たちの姿勢が、大部分の下級聖職者たちの反発を招いたために、イングランド教会内に大きな亀裂が生じた⁽⁸⁷⁾。

ウィリアム3世が「臣従宣誓拒否者」たちに代えてイングランド教会の高位に就けたのが、「低教会派」の中でも特に「広教主義者」と呼ばれた聖職者たちであった。リチャード・ベントリーやサミュエル・クラークら「広教主義」の聖職者や神学者は、新しいニュートン主義的な自然哲学と神学とを結び付けた「自然神学」の立場から「理神論」や「無神論」を批判した⁽⁸⁸⁾。しかし、彼らの議論自体が、神学思想全体の中では「自由思想家」の合理主義に近いものであったので、「高教会派」の神学者たちからの批判を浴びた。シュラッターによれば、「広教主義」者の社会理論を一言でいえば「人間が幸せであるためには善良でなければならず、金持ちになるためには宗教的であるべく、この世は作られている」というものであった。だから、有徳で勤勉な人は経済的に成功し、怠惰で不品行な人や、貪欲で利己的な人は失敗する。それが「善意そのものである神」のみ旨なのだ、と彼らは教えた⁽⁸⁹⁾。「低教会派」の代表者であり、カンタベリー大主教になったティロットソンは、サイクスによれば「神の慈善性を単なる寛大な善い性格に矮小化する典型的な人物」であった⁽⁹⁰⁾。

「低教会派」聖職者と「高教会派」聖職者の考え方の相違がはっきりと現れたのが、いわゆる「バンゴール論争」である。1701年の「王位継承法 Act of Settlement」に従って、アン女王崩御の1714年に、ハノーヴァー朝のジョージ1世が王位に就いた⁽⁹¹⁾。「臣従宣誓拒否者たち」はジェームズ2世の子のジェームズ3世が王位に就くべきだと主張した。翌年にはジェームズ3世を擁立する「ジャコバイトの乱」がスコットランドを起点として起こり、同年中に鎮圧された⁽⁹²⁾。このような状況の中で1716年に、バンゴール主教ホードリーは『予防策』と題する著作とジョージ1世の御前説教によって、名誉革命体制下の教会の在り方を擁護した。彼はイングランド教会の「使徒継承」の権威を否定し、国家の権威が教会の権威に勝ると主張し、プロテスタント国家の自己保存権を最優先する立場から名誉革命体制下の教会の在り方を弁護した。しかもホードリーは、教会統治、教会組織、教会訓練に関する教会の権威をすべて否定して、それを国家に帰した。したがって教会はホードリーによれば、キリストを信じる「誠実な者」の自発的で自立的な「見えざる」教会として捉え替えされるのである⁽⁹³⁾。

聖職者を、国民の道徳情操教育を通して秩序維持に貢献する国家公務員の位置に引き下げるこのようなホードリーの理論に対しては、嵐のような批判が巻き起こった。教会問題を討議する「聖職者会議 convocation」の成員の大多数は「高教会派」であったが、「聖職者会議」は1717年に「教会が危機に瀕している church in danger」という問題を取り上げた。ここでは主教ホードリーの「エラスタス主義」に対する非難が決議されたので、主教たちは、政府にとって不都合な

この問題をうやむやにするために、「聖職者会議」を閉会させた。「聖職者会議」は、以後実に1850年まで開かれなかった⁽⁹⁴⁾。1723年にはウィッグ派を支持する「低教会派」聖職者エドモンド・ギブソンがロンドン主教に就任し、1730年代末までイングランド教会全体の行政にその辣腕をふるい、ウォルポール体制に批判的な聖職者たちを高位聖職から排除した⁽⁹⁵⁾。

バンゴール主教ホードリーはサミュエル・クラークを自らの師と仰いでいたが、そのクラークはアイザック・ニュートンを自らの哲学上の師と仰いでいた⁽⁹⁶⁾。クラークが1712年に著した『三位一体に関する聖書の教義』はあらゆる聖書の写本を渉獵して、聖書が「三位一体」について正確に何を語っているのかを追求したものである。これは「三位一体」論自体を否定するものではなかったが、『共通祈祷書』や『三十一箇条』の「三位一体」解釈に修正を迫るものになったので、「アリウス主義」として批判された。彼は「聖職者会議」からの批判を浴びて、文筆活動停止の宣言を強いられた。イングランド教会は「合理的キリスト教」の展開を抑え込み⁽⁹⁷⁾、神学論争に水をかけ、「聖なる博愛の教義」を推奨する政策をとった⁽⁹⁸⁾。しかしクラークの『三位一体に関する聖書の教義』は、聖書の批判的研究の基準を示したという意味で、非国教徒諸派における「合理的キリスト教」の展開の起点となった⁽⁹⁹⁾。

18世紀を通じてイングランド教会の聖職者の大部分は「高教会派」であったが、彼らは世紀の前半期においては高位の聖職から排除されて、実権を持ち得なかった。しかし、1760年に王位に就いたジョージ3世は「愛国王」を自認し、トーリーとウィッグの幅広い政治的同盟を演出しようとした。このことは、かえって政界の不安定を生み出したのであるが⁽¹⁰⁰⁾、国王は「高教会派」聖職者をも高位に就ける方針をとり、以後19世紀まで「高教会派」の影響力は増大した⁽¹⁰¹⁾。

イエツによれば、18世紀前半の最も影響力ある「高教会派」聖職者はウィリアム・ローであるが、わが国では岸田紀がローの宗教思想を詳細に検討している⁽¹⁰²⁾。ローによれば、教会の権威も国王の権威と同様に神授の権威である。そして聖職は神授の实在の制度であり地位であり、主教の権威は使徒継承の神授権である。したがって教会は、ホードリーのいうような「個々の誠実な信者による見えざる共同体」なのではない。また、教会は政府に従属するイデオロギー機関なのではない。イギリス宗教改革は、政府が自らにとって都合の良い教会の創出という意味をもつのではなく、ローマ・カトリックの人為的で圧政的な権威を取り除いて、教会の真の神授権を確立した事業として評価される⁽¹⁰³⁾。

ローによれば、教会は「实在の」有機的統一体である「キリストの見える身体」であり、個々人は洗礼によってこの教会に接ぎ木される。「見える権威教会」の他方の半身は「政治的統一体」であり、個々人はその「肢」として、社会的職分の遂行を義務づけられる⁽¹⁰⁴⁾。そして世俗的職業生活は、時間と金銭において巧妙に、しかも公正に「純粹で清潔な意図」によって遂行されなければならない。ローは、こうして「禁欲的な職業倫理」を説くのである。このような職業遂行は個々人に富をもたらすかもしれない。しかし、その富は「慈善」に費やされなければならない。

ない。つまり、ローによれば、「勤労」「節約」などの禁欲的徳性は、「慈善」という「社会的公正」のための手段に過ぎない⁽¹⁰⁵⁾。なぜならローによれば、「あらゆる序列のキリスト者」は、聖俗を問わず「キリスト者の完全」を追求しなければならないからである。「キリスト者の完全」とは、「救い」に必要な義務、つまり「心を尽くして神を愛し、自分を愛するように隣人を愛する」という義務を完全に履行することである⁽¹⁰⁶⁾。そしてロー自身は、1744年から死去するまでの20年間において、自らが説く「規則」と「方法」に従う「祈りと禁欲と慈善」の禁欲的な生活を実践した⁽¹⁰⁷⁾。ウィリアム・ローは、ローマ・カトリック教会の修道僧たちが「世俗外で」実践する禁欲的な修道生活を、「世俗内」で実践したのである。

18世紀の後半の「高教会派」の思想的特徴については、ノックルズが以下のように纏めている。第1に、国民的教会制の重要性を説き、国家が教会の利益を守るべく神によって義務づけられている、と説いた。第2に、イングランド教会が普遍的で使徒継承の教会である、と主張した。第3に、聖餐と洗礼における聖奠（サクラメント）の恵みの教えを重視した。第4に、聖書の重要性を説いたが、聖書はイングランド教会の共通祈祷書と「三十九箇条」に照らして解釈されるべきだ、とした。第5に、実践的霊性 *practical spirituality* を育てるべきことを説いた。そして、実践的霊性は聖奠の恵みに基づいており、自己否定の種々の行為によって育まれる、と説いた⁽¹⁰⁸⁾。

このような思想は、18世紀前半のローのそれを継承するものである。18世紀末葉におけるイングランド教会では「高教会派」が多数派を占めた。他方、広教主義的な「低教会派」はそれまでに弱体化し、代わって「福音主義派」がイングランド教会の中で興隆してくる。

18世紀の初めに、ヨーロッパと北アメリカのすべてのプロテスタント諸教会で、宗教諸団体の「霊的再生」を目的とする「福音主義 *Evangelicalism*」とよばれる運動が起こった。国により、地域により、あるいは時期により多様な特徴をもったが、「福音主義」運動の本質は「信仰のみによる救い」という宗教改革思想の復活であり、「回心体験」の重視がそれらの多様な運動に共通する重要な特徴であった。17世紀中ごろに全ヨーロッパ的な規模で戦われたカトリック側とプロテスタント側の宗教戦争が終わり、その後、約半世紀間宗教的沈滞が続いた（その間に「理性的キリスト教」の動きが現れた）が、「福音主義」運動はそのような沈滞への反動として「信仰復興」の運動として展開したのであった。「福音主義」の運動はほぼ同時に3つの地域で起こった。

第1が、中央ヨーロッパのザクセンのヘルンフトでツィンツェンドルフ伯に指導されて展開した「モラヴィア兄弟団」の運動。ツィンツェンドルフはハレ大学のアウグスト・フランケの下で神学を学んだルター派系の「敬虔主義者」であり、自らの所領に到来したこの「信仰の亡命者」たちを指導して、献身的な福音主義者に育て上げた⁽¹⁰⁹⁾。彼ら「モラヴィア兄弟団」は18世紀の初めに、世界各地に福音主義を伝道した。第2がイギリス領北アメリカでG・テネンツやジョン・エドワーズらのカルヴァン主義者によって指導された「信仰復興運動」。第3が

(ブリテン島の) ウェールズでハウエル・ハリスとダニエル・ローランドによって指導された福音主義運動である。イングランドの「福音主義運動」はこれら3つの運動のすべてから影響を受けた⁽¹¹⁰⁾。

イングランドの福音主義運動はジョージ・ホイットフィールドによって開始され、間もなく彼の仲間であったチャールズ・ウェズリーとジョン・ウェズリーの兄弟によって推進された。彼らが展開した運動が「メソディスト運動」と呼ばれる。「メソディスト運動」については節を改めて論じるが、彼らはいずれもイングランド教会の聖職者であったので、その影響はすぐにイングランド教会の全体に及んだ。「信仰のみによる救い」を体験して「回心」した聖職者たちは、信者の魂の救済に対して強い責任感をもち、イングランド教会の現状に対して批判的になった⁽¹¹¹⁾。彼らは、ますます世俗化する国家への盲目的従属を説く「広教主義」に対しても、悔悛と義認と救済の必要を顧みず、ひたすら「キリスト者の義務」の完全な履行を求める「高教会派」の律法主義的「道徳主義」に対しても、批判的になった⁽¹¹²⁾。

イェツはイングランド国教会内部の福音主義者の特徴が、以下の4名の思想と行動によって代表されるという⁽¹¹³⁾。1人目がトゥルーロウの代理司祭 curate サミュエル・ウォーカー。彼は1747年に回心を体験した。メソディズムに共感を抱き、小教区民のために教理問答を行い、回心を体験した教区民のソサイエティーと、福音主義の聖職者たちのためのクラブを設立した。2人目はジョン・ヴェン。彼の父ヘンリー・ヴェンはハダスフィールドの聖職禄保持者 incumbent であり、福音主義者であって、福音主義聖職者のソサイエティーを設立した。ジョン・ヴェンは、1783年にノーファク州リトル・ダナムの小教区司祭に就任し、福音主義聖職者のソサイエティーを設立した。1792年にはロンドン近郊のクラップムの小教区司祭 rector に就任し、ここで福音主義者信者のグループ「クラップム・セクト」を育て上げた⁽¹¹⁴⁾。3人目はジョン・ヴェンの親友であり、ケンブリッジのホウリー・トリニティー教会の聖職禄保持者チャールズ・シメオンである。サイクスは彼が新しい福音主義世代の最も影響力のある指導者だった、としている。彼も小教区民のためにソサイエティーを設立し、日曜日の朝の礼拝以外に夕方の礼拝を行った。はじめ巡回説教を行い、非国教徒たちとも親しく交わったが、イングランド教会の教会伝道協会 Church Missionary Society 設立 (1799年) に尽力することによって、国教会内部での福音主義運動の基盤を固めた⁽¹¹⁵⁾。4人目は詩人・劇作家として著名なハナ・モアである。彼女は高教会派の家庭に生まれ育ったが、1780年代には完全な福音主義者になった。彼女はサマセット州北部に幾つもの初等教育の学校を設立し、日曜学校運動の推進に奮闘し、貧民の道徳改善のために多数のパンフレットを刊行した。

ハナ・モアやウィリアム・ウィルバーフォースら「クラップム・セクト」のメンバーは、18世紀末の奴隷貿易廃止運動やその他の道徳・社会改革運動を指導した。彼らが指導した様々な協会は、いずれも、貴族、政治家、銀行家、工業資本家といった上流階級の人々から財政的に支援された。イングランド教会の高教会派の指導者たちは「福音主義派」の運動を（野外説教・巡回

説教・非国教徒との交流など) 幾つかの点について批判したが、組織的な抑圧は行わず、重大な関心をもって見守っていた⁽¹¹⁶⁾。しかし19世紀には、イングランド教会内部の福音主義者聖職者たちは、さらに活発に福音伝道活動に従事して行くのである。

18世紀イングランド教会人と有力な信者は、低教会派、高教会派、福音主義派を問わず、社会福祉や教育の慈善的な活動(フィランソロピー)を極めて熱心に展開した。それはキリスト教的「隣人愛」の実践であるとともに、社会秩序の維持に貢献するという要素をもっていた。

イングランドでは早くも17世紀初めに救貧体制が確立し、ヨーロッパの他の国々に比べて圧倒的に手厚い救貧行政が行われていた。18世紀後半には旧来の救貧思想とは別に、貧困を不信仰の結果と見做す福音主義者の貧困観が有力になり、勤勉、節約、自助といった小市民的な徳目の実践を貧民に奨励する様々なボランティアな協会が登場した。だが、実際の貧民救済については、諸協会よりは個々の篤志家のほうが貢献していた⁽¹¹⁷⁾。また「慈善が義務だと考える信仰が実際に適用された最も注目すべき例は、この時代(18世紀)に設立された病院である。ロンドンでは、最も有名なものも含めて12を下らない病院がこうした義務感によって設立された。……全国各州にわたって広く病院が設立されたことも、同じ博愛精神の働きを立証するものだ。……18世紀(最初の75年間)ほど、病院設立が顕著に見られた時代はない⁽¹¹⁸⁾」。

だがイエツによれば、18世紀の慈善活動の最大の衝撃は、教育の提供にみられた。プロイセン、オーストリア、フランスでは18世紀末に国家による初等義務教育が開始されたが、イギリスでは教育の国家制度は問題にならなかった。初等教育の学校教育はすでに、基本的に慈善的寄付によって行われていたからである。1710年から30年までにイングランドとウェールズで約800の「慈善学校 charity school」が設立されて、1730年には約3万5,000人の児童が在籍していた。「慈善学校」は貧しい家庭の児童を対象とするものであり、児童に衣服を提供し、読み書き計算と聖書の教育を行った。「慈善学校」設立運動の中心となったのはイングランド教会の俗人のボランティアな団体であるSPCK(キリスト教知識推進協会・1698年に設立)であった⁽¹¹⁹⁾。

他方、18世紀末の初等教育運動は「日曜学校 Sunday school」によって推進された。国教徒・非国教徒を問わず、聖職者たちが活発に運動を推進したが、俗人の多くの篤志家も自費で「日曜学校」を運営した。その教育内容は、「慈善学校」と同じく、読み書き計算と宗教・道徳教育であった。授業料は無料で、日曜日だけの授業なので、貧しい家庭、特に農村の家庭の人々に好評であった。1797年にはイングランド全体で1,086の「日曜学校」に約70万人の生徒が在籍していた。1803年には「日曜学校同盟」という全国的連絡機関が設立された。1811年には、イングランドの5歳から15歳までの子供のうちで「日曜学校」に通う者の比率は18.2%に、また労働者の子供たちだけについて言うと24.2%に達した⁽¹²⁰⁾。「18世紀には善行が真のキリスト教の特徴だ、ということが強調されたので、そのことが多くの庶民の生活を改善することに大きく寄与した。教育も、貧民救済も、文化と学問の振興もすべて、自分たちの信仰を実践の面で表現したいというクリスチャンの欲求の恩恵に与ったのである⁽¹²¹⁾」。

7. 18世紀の非国教徒

1689年5月の「信教寛容法」はプロテスタント非国教徒に「礼拝の自由」を与えたが、政治的・社会的に抑圧的な差別を残した。同法の下で彼らは、もはや小教区教会への出席を強制されなくなり、次のような条件つきで自分たちの教会堂 chapel で神に礼拝を捧げることができるようになった。第1に、彼らの教会堂が主教区の権威筋ないし治安判事によって認可されていること。第2に、礼拝中に教会堂のドアに鍵を掛けないことである。また、非国教徒聖職者たちは（ローマ・カトリックの）「聖体の全質変化」の教義を拒否する宣誓を行い、信仰の「三十九箇条」のうちの35箇条に同意して署名する、という条件付きで、聖職を全うすることを許された。しかし非国教徒は教会税の支払いと小教区教会での結婚式を強制され、官職や大学から排除され、国会や都市議会の議員にもなれなかった⁽¹²²⁾。

しかし「便宜的恭順 occasional conformity」という裏ワザを使って官職や大学にもぐり込む非国教徒も多かった。非国教徒であっても、小教区教会で聖礼典に与った証明書があれば、大学に入学し、公務員になり、官職に就くことができた。高教会派聖職者は目に角を立ててこれに反対したが、低教会派聖職者はこれを黙認した。18世紀のイギリスの庶民院議員のうち約40名（つまり約1割）はこのような「便宜的国教徒」であった。政治的にはウィッグ派が非国教徒に対する寛容政策を推し進めたので、彼らは低教会派議員とともにウィッグ派を支持した⁽¹²³⁾。

「信教寛容法」は、しかし、「三位一体」論を否定する異端と、ローマ・カトリックの信者には適用されなかった。したがって、ローマ・カトリックの聖堂を建設することは違法であったが、実際には貴族・ジェントリーの莫大な寄進によって立派なカトリック聖堂が幾つも建てられた。だが、18世紀においては行政当局によるカトリック迫害は行われず。カトリック信者は静かに平和的に、隣人たちとの良好な関係を保ちながら暮らしていた。イングランドとウェールズには4つの名義的司教区 vicariates が設置され、地元の貴族やジェントリーから名義的司教が選ばれた。18世紀イングランドで宣教・司牧に精力的な活動をした名義的司教はリチャード・チャロナーであった。イングランドとウェールズのローマ・カトリックの信者数は1720年の約11万5,000人から1770年には約8万人に減少したが、その後急激に増加した。増加の原因は①福音・宣教活動の成功、②産業革命の展開に伴うアイルランドからの移入民の増加、③フランス大革命に伴うフランスなどからの亡命者の増加である。ローマ・カトリックの最大の拠点は北西部のランカシャーであり、ここでは18世紀を通して人口の5分の1がローマ・カトリックの信者であった⁽¹²⁴⁾。

他方、プロテスタント非国教徒の信者数は18世紀前半に約4割も減少し、その後、福音主義信仰復興運動の影響を受けた会衆派（独立派）とパティキュラー・バプテスト派の信者数は急激に増加した。しかし、長老派とクエイカー派の信者数は、18世紀後半においても減り続けた。

プロテスタント非国教徒の宗派別信者数やその社会層的・地理的分布などの数量的把握につい

ては、1676のコンプトン・センサスや1718年までに纏められたエヴァンズ・リストに基づいて分析されてきた⁽¹²⁵⁾。後者を利用して分析を行ったワッツによれば、1710年代後半のイングランドの各派の信者数は次のように推定される。長老派が約18万人、独立派（会衆派）が約6万人、パティキュラー・バプテストが約4万人、ジェネラル・バプテストが約2万人、クエイカー派が約4万人。プロテスタント非国教徒全体では約33万8,000人。これは当時のイングランドの総人口約544万人に対して、わずかに6.2%に過ぎなかった⁽¹²⁶⁾。

地理的分布については、非国教徒各派のそれぞれの特徴はあるが、全体としていえば、全人口の分布に比べて、都市部（city, borough, market town）への集中度が高かった⁽¹²⁷⁾。非国教徒の社会層構成を知るための資料は幾つかあるが、いずれも断片的である⁽¹²⁸⁾。しかし、非国教徒全体としては、①彼らが経済的に自立した人々に担われていた、②特に繊維工業に関連した職業の比率が高かった、③しかし、非国教徒が多かった都市部においては、非国教徒の社会構成は都市部の全人口の社会層構成とほとんど同じであった、と結論づけられる⁽¹²⁹⁾。

この時期に非国教徒の都市部への集中がみられる原因としては、農村部では都市部よりも行政当局や地主ジェントリーからの国教徒化圧力が強く、地理的分散により非国教徒間の結束も弱かったために、農村部の非国教徒がイングランド教会に吸収される動きが強かった、ということが挙げられる。先にプロテスタント非国教徒の信者数が18世紀前半に4割も減少したことを指摘したが、減少した社会層は農村の小生産者（自作農や借地農）や都市の中流下層民であった、と考えられる。特に、経済的に破産した商・工業者がほとんど例外なく除籍されたことは、注目に値する⁽¹³⁰⁾。「産業革命直前の時期に非国教徒の多くが経済的に成功し、富裕になった」という俗説があって、マックス・ヴェーバーの「倫理」テーゼもこのような俗説を念頭に置いて構築されたのだが、この俗説自体が誤っている。この俗説では、非国教徒信者数の急激で大幅な減少が考慮されていない。産業革命直前の18世紀前半にイギリスの経済は大発展を遂げたのであり、非国教徒の商工業者は、国教徒の商工業者と同じ程度の割合で成功し、富裕になったであろう。しかし、零落した非国教徒は、大量にイングランド国教徒に転向した。したがって、非国教徒の中では経済的に成功して富裕になった信者の割合が、全人口のそれに比較してはるかに多い割合で存在するようになったのである。

「信教寛容法」の成立は、イングランド長老派に計り知れない打撃を与えた。カルヴァン主義的な全国型国民教会の建設を目指していた長老派は、国王空位においても、王政復古期においても、主教制と長老制を包括する国民教会の実現のために、イングランド教会の低教会派と協調して行動した。しかし、「信教寛容法」の成立とともに「包括」主義は捨て去られてしまった。名誉革命以後、イングランド長老派は会衆派や両バプテスト派やクエイカー派と同列の単なるセクトに格下げされてしまった。そのために長老派の指導者たちは、自らの存続のために、これらプロテスタント非国教徒たちとの連帯を求めるようになった。特に長老派と会衆派（独立派）の協調 union への動きは全国的な規模で展開した。ロンドンでは1690年に両派の聖職者グループに

よって、神学生や困窮した信者を財政的に援助するための共同基金 Common Fund が設立された。翌年には両派の共闘のための合意諸事項 Heads of Agreement が発表されて、両派の「幸せな協調 Happy Union」が形成された⁽¹³¹⁾。さらに 1702 年には、非国教徒の利益を守るために、ロンドンの長老派、会衆派、そしてバプテスト派の代表者からなる「三教派委員会 Committee of the Three Denominations」が形成された⁽¹³²⁾。

しかしながら、長老派と会衆派（独立派）のあいだには、妥協できない論点が幾つかあった。第 1 に会衆派の教会は「回心した真の信仰者」だけで構成された自治的な組織であり、自らの回心体験と恩寵の働きを説明できる人のみが会員資格を得た。これに対し、長老派教会は小教区を単位とする組織であって、小教区民は誰でも教会の成員でありえた。第 2 に、会衆派では聖職者の任免、新規会員の加入許可、規律の執行は会衆共同体全体の決定によるものとした。他方、長老派の聖職者は受託者団 trustees と有力なスポンサーによって決められ、その際重視されたのは「霊的な賜物」よりは、高い神学的教養であった。長老派においては、宣教、司牧、規律の執行など教会の管理は聖職者が担当した⁽¹³³⁾。したがって、両派の協調は元々非常に危ういものであり、実際に「幸せな協調」成立の数年後には、両者の仲たがいが生じた。直接の原因は、第 1 に、サムエル・クリプスが自分の父である有名な「律法無用論者」トビアス・クリプスの説教集を 1690 年に復刻出版したこと。第 2 に、同年に叙任されたリチャード・デイヴィスが情緒的回心を重視する積極的な福音伝道活動を始めたが、その際、俗人説教師を動員し、他の非国教徒の縄張りを侵したことであった。これらをきっかけに両派の対立が表面化し、長老派は会衆派を「律法無用論者」と非難し、会衆派は長老派を「アルミニウス主義者」と非難しあう泥試合が展開し、1695 年までに「幸せな協調」は崩壊してしまった⁽¹³⁴⁾。しかし地方レベルでは、両派の協調体制は 18 世紀中ごろまでは維持されていた。

18 世紀プロテスタント非国教徒について欠かすことのできないもう一つの重要なトピックは、「ユニテリアニズム」の形成である。サイクスは「イングランドの長老派は、正統主義信仰から後にユニテリアニズムと呼ばれるものに文字通り地滑りの的に転向した⁽¹³⁵⁾」と述べ、スポールディングはイングランド長老派が衰退してユニテリアン派に「化け」ていく歴史を、段階的に跡付けた⁽¹³⁶⁾。このような把握に対して異議を唱えたのがリッチーである。彼は 18 世紀の前半には「非国教徒共同体」と呼ぶべきものが存在しており、ユニテリアニズムはその中から生まれた、と主張する⁽¹³⁷⁾。ワッツが指摘するように、イングランド長老派は、その教会論や神学論において、ユニテリアニズムに最も「感染」し易い体質をもっていたが⁽¹³⁸⁾、ジョウゼフ・プリーストリーをはじめとして少なくない会衆派と多くのジェネラル・バプテストがユニテリアンになったことも事実である。したがって、リッチーの説も一概には捨てがたい。

簡潔に言うと、プロテスタント非国教徒諸派の中の一部で、アルミニウス主義からアリウス主義へ、そしてアリウス主義からソツツイーニ主義（ユニテリアニズム）へという動きが、1710 年代からほぼ 2 世代（60 年ないし 70 年間）の中で進行した。そして、その「合理的神学」を拡

散させることになったのが「非国教徒アカデミー」であった。前述のように、1662年の「信教統一法」によってイングランド教会と大学から約1,760名の非国教徒の聖職者（大学教員を含む）が排除されたので、非国教徒は自前で神学の高等教育機関を設立せざるを得なかった。こうして設立されたのが「非国教徒アカデミー」である。王政復古期においてこれは非合法的な機関であったが、1690年にはイングランドで23校が存在し、神学専攻以外の学生をも多く受け入れていた。この時期の「非国教徒アカデミー」は、図書館、教員数、教室等の設備においてオックスフォードやケンブリッジのカレッジに劣っていたが、1689年「信教寛容法」によって合法化されると、信者の莫大な私的寄付によって、充実した教育を提供できるアカデミーが現れた。さらに18世紀後半に設立されたウォリントン・アカデミー（後にハックニーのニュー・カレッジ、さらにマンチェスター・ニュー・カレッジに継承された）は教育の質においてオックス・ブリッジのカレッジに優っていた、といわれる⁽¹³⁹⁾。

これらの非国教徒アカデミーは、聖職者を育てることを本来の目的としており、設立当初はカリキュラム、テキスト、教育法においてオックス・ブリッジと同じであり、哲学と論理学を重視し、神学においてもプロテスタント正統派の神学を教授していた。しかし、18世紀初めからはニュートンの自然哲学とジョン・ロックの社会哲学がカリキュラムに取り入れられ、こうした「新たな学識」は「非国教徒アカデミー」のカリキュラムの中心となっていった⁽¹⁴⁰⁾。「非国教徒アカデミー」で自然哲学が教えられた理由は、「創造主である神の英知と力を賛美する議論」を引き出すことであったが、ロックは生得的な知識の有効性を批判して経験的知識の重要性を説いたという意味で、神学を経験論的に扱う傾向を助長して、合理主義神学の展開を促した⁽¹⁴¹⁾。「非国教徒アカデミー」ですべての授業を（ラテン語でなく）英語で教授することが、会衆派系のノーザンプトン・アカデミーでドッドリッジによって行われた。彼は自らは正統派カルヴィニストでありながら、神学論争の双方の意見を提示して、生徒に自ら考えて判断するという訓練を行った。この教育方法は、「非国教徒アカデミー」から異端的な思想が展開する重要な契機となった。また、「非国教徒アカデミー」を卒業した聖職者たちの中にも、卒業後も神学研究をつづけ、「新たな学識」と経験論的な研究方法に基づいて、アルミニウス主義からアリウス主義へ、アリウス主義からソツィーニ主義へと転向していく者がいた⁽¹⁴²⁾。

プロテスタント「正統派」の非国教徒と「自由主義的」非国教徒の対立が表面化したのは、1719年の「ソルターズ・ホール Salters' Hall 事件」においてであった。サマセット州エクセターのアカデミーでは1700年代から三位一体を批判的に検討する講義が行われていたが⁽¹⁴³⁾、その神学生の一入であるH・ストッグドンがS・クラークの『三位一体についての聖書の教義』に感銘を受けて、叙任審査会において三位一体論に疑義を呈した。1718年11月にエクセターの俗人信者の「13人委員会」がストッグドンの教育に責任を負った4名の聖職者の正統性を審査しようとしたが、判断が困難なので、ロンドンの非国教徒聖職者たちに助言を求めた。彼らは「ソルターズ・ホール」に集まって問題について討議して投票し、57票対54票という僅差で、

「三位一体」の解釈について結論を出さないことを決議した⁽¹⁴⁴⁾。

次いで、この決議に反対する正統派は「三位一体」論支持の署名を集めた。彼らが「署名派 Subscriber」とよばれ、「聖書のみ」の立場をとり、「信仰の自由」を主張した聖職者たちは署名しなかった。ただし、彼らは「アリウス派」であったわけではない。「署名派」聖職者78名のうち30名は長老派、28名は会衆派、14名はパティキュラー・バプテスト派、1名はジェネラル・バプテスト派の聖職者であった。他方、署名を拒否した「自由主義派」聖職者73名のうち47名が長老派、9名が会衆派、2名がパティキュラー・バプテスト派、14名がジェネラル・バプテスト派の聖職者であった⁽¹⁴⁵⁾。すでにこの時点で、会衆派とパティキュラー・バプテスト派の聖職者には「三位一体」論を支持する「正統派」の傾向が強く、長老派とジェネラル・バプテスト派の聖職者には「自由主義派」の傾向が強かったことがわかる。その理由についてワッツは、長老派聖職者たちが「律法無用論者」との論争を通して「アルミニウス主義」に傾斜し、その結果、宗教的寛容とアリウス主義の許容に進んだことを、指摘している。また、ジェネラル・バプテスト派の聖職者については、その「聖書主義」とアルミニウス主義の支持の姿勢が「自由主義」の前提にあった、としている⁽¹⁴⁶⁾。

「ソルターズ・ホール事件」はプロテスタント非国教徒を「自由主義派」と「正統派」に分裂させる動きの分水嶺になった。その後、全国的な規模で、長老派とジェネラル・バプテスト派の中での両派への分裂の動きが展開した。例えば、エクセターの基金財団は「三位一体」説を支持しなかった2名の聖職者（ペアーズとハレット）への援助金支給を打ち切ったが、2名は新たな礼拝衆会を組織した。長老派の流れを汲むリーズのミル・ヒル・チャペルでは、1761年に信者の約半数が自由主義的な聖職者を嫌って、近隣のコール・レイン・チャペルに転出した。しかしその多くは、さらに、リーズに新しく建設された福音主義的会衆派のホワイト・チャペルに転出した。つまり、「自由主義」と「正統派」の分裂は、聖職者の間だけではなく、一般信者の間でも起こったのである⁽¹⁴⁷⁾。ゴアリングによれば、貧しく、影響力の小さい信者が「正統派」カルヴァン主義を支持し、豊かなブルジョワ信者が「自由主義」を支持することが多かった。また、「自由主義」派が長老派の教会堂を保持し、「正統派」が他に移出する傾向があった⁽¹⁴⁸⁾。こうしてイングランド長老派は、18世紀前半の間に実質的に「自由主義派」非国教徒と形容されるべきグループに変容し、その信者数は激減していった。

長老派の「自由主義」の新しい精神の画期となったのは、1757年におけるウォリントン・アカデミーの創立である。ここでは聖職志望者よりは、医学界、法曹界、実業界をめざす若者を多く受け入れた。ジョーゼフ・プリーストリーはここでカリキュラム改革を実施し、古典以外に、政治学、演説術、化学、現代語などの実用的な教科を加えた。神学においては、自由主義的で急進的な内容が教えられた。プリーストリーは「ユニテリアン」を自称したが、これは彼より先に「ユニテリアン」を自称したケンブリッジ・リフォーマーのセオフィラス・リンゼイに倣ったものである⁽¹⁴⁹⁾。

プリーストリーの信仰の要点は、ショートによれば、次のように纏められる。①キリスト教は唯一の真理の宗教である。②キリストは神ではなく、真理を人間に宣べ伝えるために神から遣わされた「人間」である。③キリストの死は、人類の罪を贖うためのものではなく、預言者や改革者の運命を示すためのものであった。④キリストの権威は、教会ではなく、個々人の理性と良心の中にある。⑤キリスト教の歴史は、原初の衝撃からの墮落の歴史である。⑥今やキリスト教を合理的に復活させるべき時が来た。このように、プリーストリーが説く「ユニテリアニズム」は、徹底した合理主義、完全なニュートン主義、決定論と物質主義に強く彩られていた⁽¹⁵⁰⁾。しかし、この信仰は、大衆に受け入れられなかった。いまや「ユニテリアン」という名称に代わった「イングランド長老派」は、典型的なブルジョワ宗教になり、信者数においては、ますます衰退していったのである。

8. メソディズムの興隆

前述のように、1730年前後にイギリス領北アメリカ植民地、中央ヨーロッパのザクセン、そしてウェールズで、ほとんど同時に、福音主義信仰復興運動が起こった。イングランドにおける福音主義信仰復興運動は、それよりやや遅れて、オックスフォード大学の神学生たちの「神聖クラブ」を母体として生まれた。彼らは勉強と祈祷と善行を、ウィリアム・ロー風の「道徳主義」に則して、時間に厳しく、毎朝その日の活動を計画したので、「メソディスト」と綽名された。このクラブの創設者はチャールズ・ウェズリーであるが、このクラブの出身者の中で最初に信仰復興運動に活躍したのはジョージ・ホイットフィールドであった。彼はペンブローク・カレッジの公僕給費生で、1735年の復活祭の前後に回心を体験した。「信仰のみによる救い」に目覚めたのである。そして自らの救いを確信して「救済予定説」を信じた⁽¹⁵¹⁾。

ホイットフィールドはイングランド教会の執事 *deacon* に叙任されたが、教区の司牧を担当することなく、生涯を福音伝道に捧げた。情熱的で雄弁な彼の説教は、時には「一人芝居」のような形で行われ、大衆に熱狂的に受け入れられ、しばしば野外で行われた。ウェールズに出かけてその地の福音主義宣教師たちと親しく交流し、大西洋を13回も渡って、北アメリカの福音主義宣教師たちと交流し、ジョージアでは孤児院設立のために奮闘した。イングランドではハンティンドン伯爵夫人セリーナの後援を受けて彼が行った宣教活動から一つの宗派が形成されたが、ホイットフィールド自身は組織形成にほとんど興味を示さなかった。そのためにイングランドのメソディストは、チャールズの兄ジョン・ウェズリーに指導されたアルミニウス主義のメソディストになった⁽¹⁵²⁾。

ウェズリー兄弟は1735～36年の冬にアメリカのジョージア植民地で原住民に対する宣教を試みたが失敗した。航海の船中で出会った「モラヴィア兄弟団」のグループは2人に、キリストへの「信仰のみによる救い」というルター的な教えを説いたが、2人はさらにロンドンで「モラヴィア兄弟団」の若い伝道師ペーター・ベラーから「即座の回心」を通して得られる信仰の重

要性を教えられた。これを契機にチャールズは1738年5月21日の聖霊降臨祭に、ジョンはその3日後に、回心を体験した。ジョンは生まれながらの指導者タイプの人で、猪突猛進型で独裁的で、計算機のような正確な頭脳をもっていた、と言われる。彼は1739年にホイットフィールドからプリストルでの信仰復興運動を任されて、初めて野外説教を実施したが、彼はその後40年以上に亘って巡回説教を続けた⁽¹⁵³⁾。

回心体験を重視したという点において異色であり、野外説教や巡回説教を実施したことにおいて例外的であったが、ジョン・ウェズリーはあくまでもイングランド教会の聖職者として宣教活動を行ったのであり、国王とイングランド教会への彼の忠誠心は生涯変わることがなかった。ウェズリーは信者がイングランド教区教会の礼拝に出席することを義務づけ、説教と祈りと賛美歌合唱からなるメソヂストの礼拝は、小教区教会での礼拝への追加として、その妨げにならないように設定されていた。ウェズリー自身がイングランド教会から分離した独自の宗派を形成する意図を全くもたなかったことは、強調に値する。メソヂストは、一定の敬虔な実践を遵守し、回心と個人的な救済を重視する、イングランド教会内部の一グループとして創設されたのだ。しかしウェズリーが、独自の組織を構築し、俗人説教師を採用し、小教区の境界線を見捨てて宣教したことに鑑みれば、彼がイングランド教会の現状に不満を感じていたことは、疑い得ない⁽¹⁵⁴⁾。

ウェズリーは1740年代までに自らの教えにつき従う者たちの「方法的な methodical」組織を構築した。その基本単位は地域ごとに組織された「ソサイエティー」であるが、ウェズリーは「ソサイエティー」を「バンド」と「クラス」に分けることによって、会員の規則順守を徹底させた。「クラス」は12名ほどで構成され、メンバーの霊的生活を質す役割を任されたリーダーの下で毎週、祈りと慰めと助言が行われる交わりの会をもった。「クラス」に所属していることが「メソヂスト・コネクション」の会員の証明となった。「バンド」はその中でも「罪の赦しを得た」と宣言するエリートの組織であり、4名程度で構成された。毎週の集まりでは、各人は自分が体験した誘惑、犯した罪、そして誘惑に対する勝利を証言した⁽¹⁵⁵⁾。

「ソサイエティー」は地域的に束ねられて「サーキット」が編成された。1ないし2名の説教師が1つの「サーキット」を担当して、その中のすべての「ソサイエティー」を丸1日かけて訪問した。それぞれの「サーキット」の役員が参加する管理委員会は「四季会」と呼ばれた。また複数の「サーキット」が「ディストリクト」に束ねられ、毎年2回「ディストリクト集会」が開催された。「メソヂスト・コネクション」全体の教義や規律に関する問題は、「年次大会」において決定された。ジョン・ウェズリーが1791年に死去するまでその議長を務め、それ以後は議長は、毎年選挙で選出された⁽¹⁵⁶⁾。「ソサイエティー」に入会するための条件は、「終末における神の怒りから逃れ、罪から救われたい」という熱望を証明することであり、希望者に教義的なテストは課されなかったが、会員の霊的生活は前述の「バンド」や「クラス」のリーダーによって厳しくチェックされて、季節ごとに会員券の再発行が行われた。したがって会員の除籍は頻繁に

行われたが、イングランドの会員数は1767年には2万4,000名、1796年には7万7,000名と増加していった⁽¹⁵⁷⁾。

メソヂスト派を含む信仰復興運動がイングランドの多くの人々の心を捉えた理由については、ワッツの説明が説得的である。産業革命前夜の時期の急激な社会変動の中で、不安定な立場の人々が、群集心理に煽られてメソヂストの信仰共同体に安息に場を求めた、というのが一般的な説明である。しかしこの説明では、1730年代以後の数十年間に、福音主義に人々が惹きつけられた理由を特定できない。ワッツはそれ以前のイングランド教会において、前述のように、テイラーやアレストリーやウィリアム・ローの「道德主義」が熱心に説かれ、読書大衆の支持を得ていた事実を見逃してはならないという。「道德主義」が説く「清らかな生活」は多くの詳細な規則の遵守を求める律法主義的で厳しいものであり、ふつうの人々にとっては実行できないレベルのものであった。福音主義は「キリストへの信仰のみによる救い」を思い起こさせることによって、この「宗教的テロリズム」からの解放の途を、敬虔な人々に示したのであった⁽¹⁵⁸⁾。

実際、ウェズリーもホイットフィールドも、神に対する「人間の義務のすべて」を果たすべく善行の努力を重ねて、ついにその限界を知るに至ったのである。しかしウェズリーの信仰は、ルター的な信仰義認論の一角で染め上げられたわけではない。彼はロンドンで宣教したモラヴィア派のモルターが、聖書に親しむことや、祈り、聖餐そして善行を極端に軽視していることを批判して、1740年にモラヴィア派と完全に決別した⁽¹⁵⁹⁾。そしてウェズリーは、ルター的な信仰義認論とイングランド高教会派の「道德主義」を巧みに調合した独特の神学思想を展開した。これをウォッツは次のように表現する。「ウェズリーは自分を育てた高教会の株に、回心と信仰義認という福音主義の若枝を接ぎ木した。そして彼の生涯のほとんどを通じて、その幹と接ぎ枝は共に成長していった⁽¹⁶⁰⁾」と。また、野呂芳男の表現によれば、ウェズリーの信仰世界には高教会主義と宗教改革の信仰義認論という2つの焦点があり、その2つの焦点が「人格的な神との出会い」によって結び付けられる⁽¹⁶¹⁾。ウェズリーにとって「救いの確証」はキリスト者の敬虔の目的ではなく、その始まりであった。その最終的な目標は「全き聖化 entire sanctification」を意味する「キリスト者の完全」であり、それは「心を尽くして神なる主を愛する」ことによって得られるのであった⁽¹⁶²⁾。

イングランド教会の聖職者の中には、メソヂスト運動を胡散臭く思うものが多かった。メソヂストの礼拝式は小教区教会の典礼の邪魔にならないように設定されたが、礼拝の場の確保が難しいので、メソヂストは次第に独自の集会所を建設するようになった。また当初は、多くのイングランド教会の聖職者がメソヂストの礼拝集会で説教したが、そのような協力者は次第に減少し、1777年のロンドン主教者会議ではこの慣行自体が禁止されてしまった。そして、アメリカ独立革命の勃発後、イングランド教会の聖職者のほとんどが本国に戻ってアメリカ植民地に1万5,000名のメソヂストが取り残されるという事態が起こった時、ロンドン主教はメソヂスト説教師をイングランド教会の聖職者として叙任することを拒否した。そこでウェズリーは

1784年に、アメリカのメソヂストのための祈祷書を編纂し、長老 Presbyter と監督 Superintendents を任命した。さらにウェズリーの死後、1795年の「年次大会」は聖餐式をメソヂストの教会堂で執り行うことを条件付きで認めた。こうしてウェズリー派メソヂストは正式にイングランド教会から分離した⁽¹⁶³⁾。ジョン・ウェズリーの死後、メソヂスト派内部で様々な論争と不和が発生し、多くの分派が形成されたが⁽¹⁶⁴⁾、メソヂスト諸派の全体としての会員信者数は、急激な増加を続け、1850年代のイングランドで約50万人に達した。その信者のうち9割近くが「アーティザン」と労働者と炭鉱夫などの「労働諸階級」からなっていた⁽¹⁶⁵⁾。

福音主義信仰復興運動は、古くからの非国教徒にも大きな影響を与えた。1770年までにはメソヂストの一部が会衆派に転向した。彼らは回心を体験することを通じて「予定説」を信じるようになり、アルミニウス主義者でイングランド教会に所属するウェズリーから離れていった。リーズ、ハリファックス、ハダスフィールド、さらにはボウルトン、ホイットビーなどの北部の工業町のメソヂスト・グループが会衆派（独立派）に変わった。またカルヴァン主義メソヂストであるホイットフィールドの宣教活動によって回心した人々は、遅かれ早かれ、ほぼ全員が会衆派（独立派）になった。ハンティンドン伯爵夫人の影響下のメソヂストも、後に会衆派教会を形成した⁽¹⁶⁶⁾。

かつてハンティンドン伯爵夫人の奉公人であったデイヴィッド・テイラーの宣教活動から生まれたレスターシャー州バートのメソヂスト・グループは、聖書のみを信仰の基準としたために「信仰者洗礼主義」に至った。また、かつて炭鉱夫で、メソヂスト宣教師となったドン・テイラーとそのグループも、同じく「信仰者洗礼主義」に至った。両グループとジェネラル・バプテスト派のうちの福音主義的グループは、1770年6月に集まって「バプテスト・ニュー・コネクション New Connexion of General Baptists」を形成し、カルヴィニズムとユニテリアニズムの両方を避ける6箇条が採択した。1802年にジェネラル・バプテストがユニテリアニズムを公言するに及んで、「バプテスト・ニュー・コネクション」と「ジェネラル・バプテスト」との分離は不可避となった⁽¹⁶⁷⁾。

「二重予定説」を信奉するパティキュラー・バプテスト派は、元来、福音伝道について非常に消極的であった。選民でないものに宣教することは無意味だ、と考えたからである。しかし1770年代に、アメリカ植民地の会衆派（独立派）福音宣教師ジョナサン・エドワーズの著作が牧師ロバート・ホールによって紹介されたことを契機に、彼らは自分たちの誤りに気づき、彼らも福音主義宣教活動を開始し、1792年からは世界宣教が開始された⁽¹⁶⁸⁾。さらに遅れて、クエイカー派においても福音主義が興隆した。イギリス・クエイカー派は17世紀末以後「静寂主義」に支配され、内向的で「道徳主義」的な傾向が強く、18世紀中にその信者数は激減していた。しかし、イングランド教会のチャールズ・シメオンの感化を受けたJ・J・ガーニー等が精力的な宣教活動を展開することによって、イギリス・クエイカー派の正統説は19世紀前半に「静寂主義」から「福音主義」に劇的に転換した⁽¹⁶⁹⁾。

9. むすび：総括と展望

以上、近世のイングランド教会と諸宗派の歴史を追ってきたが、それらは例えて言えば、両端をもつ次元の異なるたくさんの座標軸からなる空間の中を「行きつ、戻りつ」してきたように思える。まず、それらの座標軸のうちの幾つかについて説明しよう。

第1の軸は、(ローマ・カトリックの) 教皇主義と分離派セクトという両極をもつ座標軸である。ローマ・カトリック教会はイングランド教会の国民教会制を認めず、物理的な意味での「世界に広がる普遍的教会」にこれを組み込もうとした。チャールズ1世やジェームズ2世の姿勢は、このような「教皇主義」に近いものであった。他方の分離派セクトはこれとは別の意味で、国民教会制を認めず、「回心」を体験した「信仰者のみの教会」を形成しようとした。分離派セクトの中には、カルヴァン主義分離派とバプテストがいた。

イングランド教会の聖職者たちがそれら両極端の「中道」の立場を理論的に確立したのは16世紀末のことである。これがこの座標軸の中央に位置するイングランド教会の正統派である。ふつう、ピューリタンはイングランド教会をカルヴィニズムに近づけようとし、17世紀初めの「ロード主義者」はそれを逆に、ローマ・カトリックに近づけようとした、といわれる。しかしロード主義者は、あくまでも国民教会制の基礎の上で、聖職や典礼の恵みの意義を強調したのであって、「教皇主義」者ではなかった。ピューリタンもまた、国民教会制を尊重する基本的な立場に立ったうえで、説教や安息日重視の意義を主張したにすぎない。

王政復古後の1660年代にカルヴァン主義がイングランド教会から放逐されると、この座標軸はイングランド教会から取り除かれて、国教徒と非国教徒という新たな第2の座標軸が生まれた。これは、1662年「礼拝統一法」を遵守するか否か、という基準を中央に置く座標軸である。座標軸の片方の極端には「ロード主義」的な「高教会派」聖職者がおり、他方の極端には、ローマ・カトリック教徒、非暴力不服従のセクトであるクエイカー、そしてソツツイーニ主義者や理神論者がいた。非国教徒の中でも長老派の一部は、「便宜的国教遵守」によって中央より向う側に侵入し、他方で、国教徒の中でも「広教主義者」たちは、長老派を体制内に取り込もうとした。それは、非国教徒の中でも長老派だけが国民教会制を支持していたからである。

しかし名誉革命によって、国教徒と非国教徒という座標軸は基本的なものではなくなった。「信仰の自由」が法律によって認められたので、国民は自分の所属すべき教会・宗派を自由に選べるようになったからである。しかしイングランド教会とその他の諸教会との差別は明確に維持された。例えば、国王はイングランド国教徒でなければならなかった。またイングランド教会は、国民の教会税や「十分の一税」によって支えられ続けた。他方、非国教徒は19世紀初めまで、基本的に、国会や地方議会の議員職、官職、軍隊、大学から排除され続けた。

このような状況の中で18世紀には、イングランド教会内部という低い次元で、「教会の権威」と「国家の権威」という両端をもつ座標軸が生まれた。「高教会派」聖職者は教会の権威を国家

が支えるべきだと考えたが、その極端な立場は「臣従宣誓拒否者」たちである。他方「低教会派」は逆に国民教会を国家統治の道具とみた。名誉革命後の18世紀前半においては「低教会派」が高位聖職を独占し、その極端な立場はバンゴール主教ホードリーによって表明された。しかし、1760年にジョージ3世が即位すると、「高教会派」聖職者が勢力を挽回し、国民教会の「アンシャン・レジーム」が復活した。

エリザベス女王の統治期と前期ステュアート朝における（つまり1558～1649年の）ピューリタンはカルヴァン主義者であったが、17世紀後半にはピューリタンのあいだにアルミニウス主義が浸透していった。したがって、非国教徒内部という低い次元で、「普遍救済説」と「二重予定説」という両端をもつ座標軸が生まれた。生まれる前からある人々は「永遠の救い」に、また別のある人々は「永遠の呪い」に定められているとする極端な「二重予定説」は、宣教無用論や「律法無用主義」に容易に転化した。しかし、理論的な「二重予定説」によるのではなく、「回心」体験を経て自らの救いを確信した予定論者は、自分たちの福音伝道を通して「選ばれた人々」が目覚めさせられると信じて、宣教・司牧活動を展開した。他方アルミニウス主義は、福音伝道の「恵み」に対する人間の側の対応が「救い」にとって重要だとする。したがって、アルミニウス主義者は宣教・司牧活動についてより積極的だったのである。

「普遍救済説」と「二重予定説」という両端をもつ座標軸とほぼパラレルな関係にあるのが、「信仰のみによる救い」と「律法主義」という両端をもつ座標軸である。もちろん、善行を伴わない信仰は観想的・世俗逃避的になり、信仰を伴わない善行は偽善であるが、両極端の間には濃淡の差をもつ様々な立場があり得た。それはまた、人は如何にして「罪」から救われるのか、という根本的な問題と深くかかわっていた。人は信仰によって救われるのか、善行によって救われるのか、善行という果実を伴わない信仰によっても救われるのか、などなど。そして、善行という果実を強調する立場からは、規則に縛られた厳格で禁欲的な自己管理を強調する思想が生まれた。それは、ローマ・カトリック教会においてはもちろん、カルヴァン主義においても、アルミニウス主義においても、出現した。

ここで我われは、ついに本稿の課題であるマックス・ヴェーバーのいわゆる「禁欲的プロテスタンティズム」の把握の検討、という問題に立ち戻ることができる。

まず指摘すべきは、「世俗内禁欲」を実践するプロテスタントの中からヴェーバーが、ジェレミー・テイラー、アレストリー、ウィリアム・ローといったイングランド教会「高教主義者」たちを外したことが、問題となる。彼らは典型的な「世俗内禁欲」の唱道者たちであった。彼らはアルミニウス主義の基礎の上で、いわばローマ・カトリック教会の修道僧たちが世俗外で実践した禁欲的な生活を、世俗内で実践することを勧めた。規則に従い、時間を厳守して、方法的に「清らかな生活」を実践することによって、彼らはキリストの教えを実践し、そのことを通して神の栄光をこの世に示し、また自らの救いを確実にしようとした。そして、禁欲的な労働の果実である富は、すべてイエスの「愛の教え」に則して、博愛主義的な慈善に注ぎ込まれるべきなの

である。

ジョン・ウェズリーの、メソディズムはこの「高教主義」的な「道徳主義」の嫡子であった。ウェズリーは、ルター主義的な「信仰のみによる救い」のメッセージによって「道徳主義のテロリズム」に苦しむ敬虔なキリスト者を救い出し、次には「回心」を経験した彼らが「律法無用主義」に陥ることを防ぐために、彼らを「クラス」や「バンド」の相互訓練（錬成）の信仰共同体に組織したのであった。こうしてメソディズムは確かに「世俗内的禁欲」の重要な担い手になったのである。ただし、この点に関して、我われは次の2点に注意する必要がある。

第1に、メソディズムの「世俗内的禁欲」はカルヴァン主義的予定説とは何の関係もない。マックス・ヴェーバーはメソディズムの神学を検討して「メソディスト派は、敬虔派と同じく、その倫理の基礎が揺れ動いている⁽¹⁷⁰⁾」と言うが、これは全くの間違いであり、その倫理的基礎は確固としたものである。ヴェーバーは「世俗内的禁欲」がカルヴァン主義的予定説からしか生まれなれないと思ひ込み、その代替物がメソディズムの思想の中に十分に存在しないために、このように感じた。しかし、その着想自体が間違っているのだから、「揺れ動いている」ように見えるのは、ヴェーバーの頭の中が混乱しているからなのである。

第2に前述のように、メソディスト派は産業革命期に信者数において大発展を遂げた。しかもその信者の9割前後は労働諸階級に属していた。メソディストが一貫して労働者の宗教であり続けたことに、注意すべきである。ヴェーバーは1787年の『アルミにアン・マガジン』所収のウェズリーの小論「メソディズム論」から次のような部分を含む文章を引用して、自らの「倫理」テーゼの証拠とした。「宗教はどうしても勤労と節約を生み出すことになるし、また、この2つは富をもたらすほかはない。しかし、富が増すとともに、高ぶりや怒り、また、あらゆる形で現世への愛着も増してくる、云々⁽¹⁷¹⁾」と。岸田紀は、ウェズリーのこの小論の趣旨が「慈善の勧め」にあったのであり、ヴェーバーがその趣旨を換骨奪胎した、という正当な批判をしている⁽¹⁷²⁾。しかしウェズリーが述べる議論は、メソディズムの歴史的展開とは逆の事態なのである。「宗教は」という一般論の形で述べられることからわかるように、ウェズリーは「慈善」に勧めを説くために、根拠の怪しげな俗論を利用したということになる。つまり、ヴェーバーはその、根拠の怪しげな俗論を、自らの「倫理」テーゼの証拠としたのであった。

このような俗論の成否の検討については別稿に譲るが⁽¹⁷³⁾、しかし、この問題はヴェーバーの「倫理」テーゼの根幹に関わることではない。「倫理」テーゼの核心は「禁欲的プロテスタント」が自らの「救いの確証」を得るために現世の職業労働に組織的・禁欲的に取り組んだ、という理論にある。したがって我われは、カルヴァン主義のピューリタンとセクトのクエイカーを取り上げ、それらの教義と職業倫理とその実践について、検討しなければならない。この課題は、別稿において果されるであろう。

註

- (1) Weber, 1920, 大塚久雄訳, 138～288 頁。
- (2) Church of England は日本では、聖公会, アングリカン教会などとも訳されることがあるが、ここでは、塚田理にしたがって「イングランド教会」と訳す。
- (3) ここでイギリスと表記するのは、イングランド, ウェールズ, スコットランド, 北アイルランドからなる「連合王国」の意味である。
- (4) イギリス歴史学における修正主義, ないし修正論については, 岩井・指 (編), 2000 を見よ。
- (5) N. Sykes, 1961, 野谷啓二訳。
- (6) 浜林正夫, 1989。
- (7) J. Spurr, 2006。
- (8) N. Yates, 2008。
- (9) サクラメントは「神の恵みの, 眼に見えるしるし」であり, ローマ・カトリック教会では「秘跡」と訳され, イングランド教会では「聖奠」と訳される。ローマ・カトリック教会では, 洗礼・堅信・聖体・ゆるし・病者の塗油・叙階・結婚の 7 つの秘跡を認める。ほとんどのプロテスタント諸教会は, 聖書の基準を厳密に規定して, サクラメントを洗礼と聖餐式に限定して, 他のものを廃止した。イングランド教会は 7 つの聖奠を持つが, 洗礼と聖餐式をキリストによって制定されたものとし, 残る 5 つを「教会のサクラメント」と呼んで区別している。Richardson and Bowden ed., 1983, 佐柳訳, 236～237 頁。
- (10) このパラグラフの叙述については, Sykes, Chapters 3 & 4, 塚田理, 2006, 第 1 章, 八代崇他訳, 1984, 解説, 今井宏編, 1990, 第 2 章 (清水祐司執筆) を参照。
- (11) 今井宏編, 1990, 42～44 頁 (清水祐司執筆)。八代崇訳, 1984, 368～371 頁をも参照されたい。
- (12) 八代崇訳, 1984, 377～378 頁。
- (13) 祈祷書については, 八代崇訳, 1984, 378～380 頁, 塚田, 2006, 75～92 頁。
- (14) 塚田, 2006, 4, 41～42, 89, 99 頁。
- (15) 八代崇訳, 1984, 382～386 頁, 今井宏編, 1990, 62～66 頁 (清水祐司執筆)。
- (16) 八代崇訳, 1986, 386～394 頁, 今井宏編, 1990, 69～71 頁 (小泉徹執筆), 塚田, 2006, 第 2 章, 第 1 節。
- (17) 「ホイッグ史観」ともよばれる歴史進歩史観においては, メアリの治世は「不毛」と「逸脱」の時代と見做されていた。しかし修正主義論争以後, 精緻な研究が積み重ねられてきたので, 現在では, 16 世紀イングランドにおけるプロテスタンティズムの社会への浸透は広範ではなく, 民衆の間には伝統的な信仰が根強く残っていたことが明らかとなっている。つまり, メアリによるカトリックの復活の試みは, 少数者のための非現実的なものでは決してなかったのである。このような認識を基礎に, メアリ時代を宗教改革史の流れの中で捉え直し, メアリ時代からエリザベス時代への移行を, 王室の宗教政策と教区の状況の両面から検討した秀作が, 指昭博, 2010 である。また, 歴史進歩史観はイングランド宗教改革の成功の理由の一つとして, 民間におけるロラード主義の遺産である「反聖職者主義」を重視する。しかし, その存在は近年の主研究によって否定された。この問題と関連して問われるべきは, 中央政府の宗教政策が二転・三転する状況に対して, 民衆の宗教生活の現場である教区教会がどのように対応したのか, という問題である。山本信太郎, 2009 は, 教区教会が変転する政府の宗教政策にその都度従っていたことを幾つかの教区資料によって確認し, さらにそれが如何にして可能となったかを, 教会巡察に関する資料を利用して考察した労作である。その結論は以下のとおりである。「宗教改革によって成立したイングランド国教会は, それ以前の階層的な教会行政制度を引き継ぎ, 教会巡察を柱とした統治機構によって, 主教区, 大執事管区といった単位で, その管区内の教区に上からの命令を貫徹するルートを確保し続けた。また王権は, 主教位剥奪によって各治世の政策に適合的な主教を任命するとともに, 主教区行政や, それ以下の教会行政単位を直接把握することによって, 教会行政の安定化を図った。これらのことが, 君主の交代により二転三転したミッド・テューダー期の宗教政策を, 教区教会において一定程度貫徹しうる基盤だったのである」(同, 202 頁)。
- (18) 「三十九箇条」の翻訳は, 木下他訳, 1994, 543～561 頁と塚田, 2006, 505～523 頁に訳出されている。

- (19) Sykes, 野田訳, 2000年, 65~66頁, 八代崇訳, 1986, 398~399頁, 今井宏編, 1990, 90~92頁(小泉徹執筆)。
- (20) Sykes, 野田訳, 2000年, 66~69頁。
- (21) 大木, 1968。
- (22) 大木は「アングリカニズムは三本の柱をもっていた。ナショナリズム, アブソリュティズム(国王絶対主義), 受動的服従の倫理である」という(大木, 1968, 41頁)。イングランド教会を極めて反動的なものの特徴づけるこのような見方は, 大変偏っており, イングランド教会についての理解の試み自体を阻害するものである。
- (23) 大西, 2000。
- (24) マックス・ヴェーバーは, 二重予定説にピューリタニズムの特徴を見た。しかし, 二重予定説は救済予定説の中の極端な教義であり, ピューリタンのすべてが二重予定説を信じたわけではない。二重予定説の教えが信徒を不安な気持ちにさせた, というヴェーバーの心理分析は不適切であろう。むしろ自らの救いを確信した者が二重予定説を採用したのである。したがって, 不安を解消させるためにピューリタンが専ら「禁欲的職業労働」に専念し, また, その結果として裕福になるという理論には無理がある。この問題の検討については, 別稿で考慮する。
- (25) Spurr, 1998, p. 4.
- (26) Spurr, 1998, pp. 5, 28~29.
- (27) Spurr, 1998, pp. 30~31, 34, 179~180. 八代訳, 1986, 403~406頁。
- (28) Spurr, 1998, pp. 36~41, 44~45, 188~192.
- (29) Spurr, 1998, pp. 181~184.
- (30) Spurr, 1998, pp. 153~155.
- (31) 「神はあらかじめ定められた者たちを召し出し, 召しだした者たちを義とし, 義とされた者たちに栄光をお与えになったのです」(訳文は新共同訳による)。
- (32) Spurr, 1998, pp. 156~158.
- (33) Spurr, 1998, p. 159.
- (34) ペラギウスは4世紀末から5世紀初めに活躍した神学者で, 人間は自分の力を総動員することによって自分の救いを達成することができる, と教えた。これに対して聖アウグスティヌスは, 救いは神の恩寵のみによって与えられるものであると説いてこれを批判した。ペラギウス主義は, カルタゴとミレヴィの会議(416年と418年)において, 教皇インノケンティウス1世と教皇ゾシムスによって, またローマ皇帝ホノリウスによっても異端として断罪された(リチャードソン・ボウデン, 古屋監修, 佐柳訳『キリスト教神学辞典』教文館, 2005, 534頁)。
- (35) Spurr, 1998, pp. 42~43.
- (36) Spurr, 1998, p. 197.
- (37) Spurr, 1998, pp. 199~200.
- (38) 『ウェストミンスター信仰基準』, 1994, 15~19頁。
- (39) ミルトンの宗教思想については, 永岡・今関, 1991, グッドウィンのそれについては, 山田, 1994, バクスターのそれについては梅津, 2005を参照せよ。
- (40) Spurr, 1998, pp. 168~170.
- (41) 八代崇他訳, 1986, 403頁。今井宏編, 1990, 81~82頁(小泉執筆)。Cf., Spurr, 1998, p. 188. 識字能力のない最下層の人々は聖書が読めないで, ピューリタンにはなり得なかった。
- (42) 八代崇他訳, 1986, 406~411頁。今井宏編, 1990, 83~84頁(小泉執筆)。クラシス運動とは, 既存のイングランド教会の制度の中で長老教会制を下から構築していこうとする運動である。聖書釈義集会とは, 複数の聖職者が集まって議長の下で聖書の章句をテキストとして説教を行ない, 相互批判を通して研鑽を積むための集会であった。国家との関係を断ち切って「聖者の自発的集会としての教会」を組織しようとしたこの時期の分離派の運動は, 聖職者ロバート・ブラウンにちなんで, ブラウニズムと呼ばれる。

- (43) 千人の聖職者の署名を付した請願。イングランドの教区の数は8,000ないし9,000であったから、聖職者全体の数はその倍ぐらいであろうか。千人という数は、見方によって多いとも、少ないともいえる。
- (44) 今井宏編, 1990, 149~153頁 (小泉執筆)。
- (45) 今井宏編, 1990, 180~182頁 (小泉執筆)。チャールズ1世の無議会政治は1629年以後11年間続く。
- (46) 歴史的三聖職位とは主教, 司祭, 執事である (ローマ・カトリックの司教, 司祭, 助祭に相当する)。
- (47) 今井宏編, 1990, 182~185頁 (小泉執筆)。Spurr, 1998, p. 94.
- (48) 「ピューリタン革命」ないし「内乱」の原因は, 政治, 経済, そして宗教など多岐の分野にわたる。宗教以外の問題についてはここでは触れないが, 詳しくは浜林, 1971, を参照されたい。浜林, 1971はやや古い本であり, 最近の研究成果が反映されていないが, 「イギリス革命」の全過程について明快かつ詳細に説明しており, 今もなお邦語の標準書であり, 必読の文献である。
- (49) 「3年議会法」「解散反対法」「トン税・ポンド税法」「星室裁判所廃止法」「高等宗務官裁判所廃止法」「船舶税廃止法」「御領林拡張反対法」「騎士強制金禁止法」など。
- (50) Spurr, 1998, pp. 94~102. 内戦におけるセクトの役割については, Tolmie, 1977を参照。毎月最後の水曜日が国会議員の断食日と定められ, 国会で牧師の説教が行われた。その内容については, Wilson, 1969を参照せよ。
- (51) 大西, 2000, 第8章。スピルズバリ教会は, 1616年にロンドンで成立したジェイコブ教会からスピルズバリ・オフした。ジェイコブ教会は, 独自に典礼を執行する教会でありながら, 迫害を回避するために, 教区教会の礼拝への出席を教会員各自の判断に任せた「半分離」教会であった。
- (52) 大西, 2000, 第2章。
- (53) この5名とは, フィリップ・ナイ, ジェレマイア・バロウズ, サイドラック・シンプソン, トマス・グッドウィン, ウィリアム・ブリッジである。彼らの要求は①教会員たちの同意が無ければ, 教会員を除籍してはならない, ②長老がいけない場合には, 会衆が聖職者を任用して良い, ③地方長老会 synod の機能は, 助言のみに限られるべきだ, ④教区の境界は教会員に限られるべきではない, という4点であった。したがって, 論争の争点は, 聖職者の任用と教会員の除籍の機能の2点であった (松浦, 1962)。
- (54) 1646年3月に国民教会を組織する法令が公布された。この国民教会は毎週の衆会 congregational assembly, 毎月のクラス長老会 classical assembly, 年に二度の地域衆会 provincial assembly, 年に一度の国民衆会からなるピラミッド型の教会組織であった。しかしこれは, スコットランドの長老制国民教会とは違って, 下位の会議が上位の会議に従属するべきことを規定していなかった (Bolam et. al., 1968, p. 43)。また実際, 1648年になっても, イングランド全国39州のうち14の州で完全あるいは不完全に, 長老教会の地域組織が設立されたに過ぎない (浜林, 1971, 156頁)。
- (55) 今井宏, 1961。
- (56) レヴェラーズについては日本でも数多くの研究文献が生み出された。ここではレヴェラーズ運動に関する諸資料を編集して邦訳した貴重な成果として, 渋谷, 1978と大沢・渋谷, 1999を掲げておく。
- (57) この時期の千年王国思想については, 田村, 1989と岩井, 1995を, 初期のクエイカー派については, 山本, 1994, 第1章と西村, 1998を参照せよ。
- (58) Spurr, 2006, pp. 144~145. 他に, Sykes, 野谷訳, 2000, 100~101頁, Spurr, 1998, pp. 127~129, 今井, 1990 (大久保執筆) など。
- (59) Bolam et. al., 1968, pp. 77~78. サイクスによれば, 長老派の戦術の根本的な誤りは, 教会問題が解決する前に「暫定議会」の解散を許してしまったことにある (Sykes, 野谷訳, 2000, 101頁)。
- (60) これは1679年に解散されるまで18年間続いたので, 「チャールズ2世の長期議会」とも呼ばれる。「暫定議会」の党派別構成は, 長老派171名 (36%), 独立派52名 (11%), 国教会派176名 (37%)であったが, 「騎士議会」においては, 非国教徒103名に対して国教会派が約300名であった (浜林, 1981, 33~44頁)。
- (61) Spurr, 2006, pp. 145~146.
- (62) Spurr, 2006, pp. 146~148.

- (63) Sykes, 野谷訳, 2000, 第12章。
- (64) G. R. Cragg, 1950, p. 18. なお, Dissenterは厳密には, 主義として国家教会制を認めない人々(分離派)を表し, Nonconformistは主教制に反対して国家教会から分離した人々を指す。具体的な例で説明すれば, 王政復古期の長老教会主義者はNonconformistではあったが, Dissenterではなかった。しかし専門書においても, 両者を同義的に用いる場合が多い。
- (65) 1665年夏にロンドンでペストが流行し, 50万の住民のうち約7万人が病死した。この時, ほとんどの教区牧師はロンドンから逃げだしたが, 国教会から追放された聖職者たちがロンドンに入って, 貧民の魂の救済のために尽力した。「5マイル法」はこれに対処するものであった。同法は, 非国教徒聖職者たちが国家と教会の統治に変更を加えないことを宣誓させ, これに従わない聖職者については, 司牧していた教区や地区, そしてすべての都市や自治体から5マイル以内に立ち入ることを禁止した(Watts, 1978, pp. 225~226)。
- (66) クラレンドン伯は1667年に失脚した。「秘密礼拝集会法」は1669年3月に失効したが, 1670年に召集された国会で「第二次秘密礼拝集会法」が成立した。
- (67) Braithwaite, 1961, pp. 114~115; Watts, 1978, p. 236.
- (68) Watts, 1978, pp. 228~230.
- (69) Bolam et. al., 1968, pp. 89~90; Watts, 1978, pp. 244~250.
- (70) 「バクスターの教会論的な立場は, 国民教会すなわち一國一教会という原則を維持しながら, 主教派と長老派と独立派の一致を探ることであった」(梅津, 2005, 20頁)。「バクスターは……教義の基本を狭く限定し, それを知的に理解することによって, 多様な教派が一致できるようにすることを望んだ。バクスターは……さまざまな立場の和解者として働こうとしたのである」(今関, 2006, 178頁)。
- (71) 青柳, 2008, 125頁。
- (72) Spurr, 2006, p. 147. スパーはさらに, もう一つのグループとして, 「何かの間違いで」王政復古期に聖職についていた真正正銘のピューリタンがいた, という。しかし私は, これを例外として無視したい。
- (73) Cragg, 1950, pp. 18~30.
- (74) チリングワースの思想については, 浜林, 1966, 第2章を見よ。
- (75) Cragg, 1950, chapters 4 & 5; Spellman, 1993; 山本, 2010. ジョン・ウィルキンズの思想は, 今関, 1988において詳しく紹介されている。しかし「ウィルキンズは, ピューリタニズムの労働観がデフォーやアダム・スミスへと継承されていく, その転換点に立っていた」という今関の把握は, 誤っている。本文で後に述べるように, ウィルキンズの思想は18世紀のティロットソンやホードリーらの低教会派アングリカンに受け継がれて, ユニテリアニズムの興隆を刺激する。ピューリタニズムの労働観がアダム・スミスには受け継がれるというのは, 歴史の大局を見ようとしない短絡的な把握である。
- (76) ソマヴィルは1660年から1711年までに出版された出版物のうち, ①全期間で15版以上を重ねた著書18点, ②1688年までに13版以上を重ねた著書9点, ③1689~1711年に7版以上を重ねた著書10点をベストセラーとしている。これらの著書の作者のうち国教徒は20名で非国教徒は13名であった。これらのうち最大のベストセラーは匿名氏による*The Whole Duty of Man* (1657)であり, リチャード・アレストリーがその著者だと推定される。なお, 17世紀中ごろのイングランドの人々の大体3人に1人が識字能力をもっていた(Sommerville, 1977)。
- (77) Jeremy Tayler, *The Rule and Exercise of Holy Living*, 1650; do, *The Golden Grove*, 1655, (Sommerville, 1977, pp. 36~38).
- (78) (Richard Allestree), *Whole Duty of Man*, 1657. これは道徳的行動と社会関係についての助言を集めた必携書である。本書は1660年から1711年までに45版を重ね, 13万5千部が販売された。単純に計算すると, 10世帯に1冊の割合で所蔵されていたことになる。Edward Lake, *Officium Eucharisticum*, 1673; Thomas Ken, *A Manual of Prayers*, 1675; John Rawlet, *The Christian Monitor*, 1686. (Sommerville, 1977, pp. 38, 42~43, 52~53.)
- (79) Sommerville, 1977, chapter 6.

- (80) Allison, 2003, chapter 1.
- (81) Allison, 2003, chapter 3.
- (82) Allison, 2003, chapters 4~7.
- (83) Allison, 2003, pp. 154~164.
- (84) ピューリタンの中では、ジョン・グッドウィンが「道德主義」的義認論を支持したが、ジョン・イートン、ジョン・ソルトマーシュ、トビアス・クリスプらセクト主義の神学者は律法無用主義の義認論を展開し、会衆派（独立派）の神学者ジョン・オウエンやジョージ・ウォーカーはアングリカン正統派と同じ義認論を唱えた（Allison, 2003, pp. 164~177.）。
- (85) ジェイムズ1世の時代に、歴史的三聖職位と典礼の sacrament を重視する聖職者が教会の位階制の中で高位に就いたので、彼らが「高教会派 high churchmen」と呼ばれたが、「高教会派」は後にはカトリック的伝統を重視する聖職者を指す呼称となった。「低教会派」は、これとは逆に、ピューリタンに同情的なりべらるな聖職者を指す用語となった（思想について、塚田, 2006, 146~149, 155~165 頁を参照）。なお「広教主義者 Latitudinarians」というのは、「低教会派」のなかでも、特に王政復古期から名誉革命期の「新しい哲学」を支持した聖職者たちに付けられた綽名である（山本, 2010, 167~171.）。
- (86) イングランド教会の位階制について、簡単に説明する。その最高位は国王である。その下に、カンタベリーとヨークの大主教 Archbishop が位置する。カンタベリー大主教区の下には 22 の主教区、ヨーク大主教区の下には 5 つの主教区があった。したがって、イングランドの主教は 27 名であった。大主教と主教は貴族院の成員であり、そこでの投票権をもち、国政に参加した。各主教区は最少で 1、最高で 6 の大執事管区 Archdeaconry からなつた。大執事は主教の代理を務めた。教会行政の基礎単位は小教区 parish であった。
- (87) Spurr, 2006, p. 204.
- (88) マーガレット・ジェイコブは彼らがロンドンの「ボイル記念連続講演」で行った説教の内容を詳しく検討し、彼らを「ニュートン主義者」と命名した。これについて Jacob, 1976. と山本, 2010 を参照。
- (89) Schlatter, 1940, pp. 199~203.
- (90) Sykes, 1961, 野谷訳, 114 頁。ティロットソンについては、岸田, 1997 をも参照。
- (91) 「王位継承法」はウィリアム3世と（メアリの妹）アンに一人も相続人がいない場合には、王位がハノーヴァー選帝侯夫人となった（ステュアート家の）ソフィアとその相続人に移譲されるべきこと、また、今後はどの国王もイングランド教会の成員であるべきことを、規定している。これは名誉革命体制を維持するために作られた重要な継承法であった。メアリーは 1694 年に、ウィリアムは 1705 年に、そしてアンは 1714 年に崩御した。
- (92) 今井, 1990, 279~281 頁（青木康執筆）。
- (93) 岸田, 1977, 249~256 頁。ホードリーのエラスタス主義がイングランド教会に与えた影響について、Gascoigne, 1996, pp. 224~227 をも参照せよ。
- (94) Yates, 2008, p. 21. 浜林, 1987, 186~190 頁。「聖職者会議」が1世紀以上も開かれなかったため、小教区での司牧に関する問題が教会上層部に吸い上げられず、教会改革が大変遅れた。
- (95) Yates, 2008, pp. 20, 22~25.
- (96) Jacob, 1997, pp. 70~71.
- (97) 例えばサミュエル・クラークと同じ時期に『原始キリスト教の復活』を著して「アリウス主義者」と非難されたケンブリッジ大学の数学教授ウィリアム・ウィストンは懲戒免職の処分を受けた（Bolam, 1968, p. 149.）。
- (98) Yates, 2008, pp. 74~76.
- (99) Bolam, 1968, pp. 149~150. なお、「アリウス主義」とはキリストの神性を認めるが、それが「父なる神」の神性に劣る、という条件つきで「三位一体」説を認める立場であり、「ソツツイーニ主義」はキリストの神性と「三位一体」を共に否定する立場である。
- (100) 今井, 1990, 321~326 頁（青木康執筆）。

- (101) Yates, 2008, pp. 25~26, 71.
- (102) 岸田はジョン・ウェズリーの宗教思想への「高教会派」聖職者の影響を分析するために、ジェレミー・テイラー、臣従宣誓拒否「高教会派」聖職者のジョン・ネルソンとジョージ・ヒックス、そしてウィリアム・ローの宗教思想を分析した(岸田, 1977, 第三編, 第一章)。
- (103) 岸田, 1977, 256~262頁。
- (104) 岸田, 1977, 263~264頁。
- (105) 岸田, 1977, 276~306頁。
- (106) 岸田, 1977, 267~274頁。
- (107) 岸田, 1977, 230~231頁。
- (108) Nockles, 1993, pp. 335~336.
- (109) M. Schmidt, 1972, 小林謙一訳, 『ドイツ敬虔主義』。
- (110) Watts, 1978, pp. 394~397; Ditchfield, 1998, introduction, chapter 1; Yates, 2008, pp. 77~78.
- (111) Yates, 2008, p. 79.
- (112) Ditchfield, 1998, pp. 40~45.
- (113) このパラグラフの説明は Yates, 2008, pp. 80~81 による。
- (114) クラップナム・セクトについては, Bryant, 2004.
- (115) N. Sykes, 1961, 野谷訳, 146~147頁。
- (116) Yates, 2008, pp. 81~86.
- (117) Yates, 2008, pp. 109~112.
- (118) N. Sykes, 1961, 野谷訳, 121頁。
- (119) Yates, 2008, pp. 113~117. SPCKはトマス・ブレイ博士とその仲間によって設立された。その目的は「国王陛下のすべての海外植民地においては信仰と学問の普及, 本国においては, 教区民に教理問答を教えるための図書館と学校の設立」であり, 中流階級の会員の毎年の寄付金によって運営された。
- (120) Yates, 2008, pp. 121~123.
- (121) Yates, 2008, p. 125.
- (122) Yates, 2008, p. 52.
- (123) Yates, 2008, pp. 52~53, 56~57. Occasional conformityをめぐると政治的攻防については, Watts, 1978, pp. 265~267を参照せよ。
- (124) Yates, 2008, pp. 36~44.
- (125) 「コンプトン・センサス」に基づく分析については, 中村, 1980を, 「エヴァンズ・リスト」に基づく分析については, Watts, 1978, appendixを見よ。ただし, 中村は王政復古以後の非国教徒を「ピューリタン」と同一視するという誤りを犯しているが, これはわが国のピューリタン研究者に一般的に見られる誤りである。
- (126) Watts, 1978, pp. 269~270.
- (127) Watts, 1978, pp. 270~289.
- (128) 17世紀末から18世紀初めの非国教徒の社会層構成を知るための資料は, 次の4種類である。①出生, 結婚, 死亡の登録簿, ②エヴァンズ・マニユスクリプト, ③かまど税調査報告書, ④非国教徒の迫害記録。Watts, 1978, pp. 346.
- (129) Watts, 1978, pp. 353~354; Yates, 2008, p. 57. なおワッツが「経済的に自立した人々」というのは, 国王や官僚の愛顧によって昇進したり, 牧師や地主によって養ってもらっているのではない人々, という意味である。
- (130) Watts, 1978, pp. 335~336.
- (131) R. Thomas, 1968(1), pp. 101~102; Watts, 1978, pp. 289~290.
- (132) Watts, 1978, pp. 267.
- (133) C. G. Bolam et al., 1968, pp. 25~27; J. Goring, 1968, pp. 177~178; Watts, 1978, pp. 290~292.

- (134) R. Thomas, 1968(2), pp. 115~121; Watts, 1978, pp. 292~296.
- (135) N. Sykes, 1961, 野谷訳, 129 頁。
- (136) Spalding, 1959.
- (137) Richey, 1973.
- (138) Watts, 1978, p. 377.
- (139) H. McLachlan, 1931, pp. 1~15. 王政復古期においては、これらのアカデミーは非国教徒諸派の教団基金によって財政的に援助されていた。
- (140) Goring, 1968, p. 191; Watts, 1978, pp. 366~368; Wykes, 1996, pp. 109~119.
- (141) R. Thomas, 1968(2), pp. 139~140. バクスターは宗教的真理の追究における理性の重要性を説いたが、バクスターが合理的としたのは神から与えられた「生得的知識」であって、人間の「経験的知識」ではなかった。ロックは「信仰の神秘」を吹き飛ばして、経験上理解できない宗教的な「真理」を疑う「理神論」や「無神論」への道を切り開いたのである。
- (142) Goring, 1968, p. 194, 197; Watts, 1978, pp. 368~371; Wykes, pp. 126~130. なお、18世紀初めには「非国教徒アカデミー」の学修期間は5年間となった。
- (143) Thomas, 1968(2), pp. 155~156.
- (144) Thomas, 1968(2), pp. 157~161; Watts, 1978, pp. 373~375; Webb, 1996, p. 27.
- (145) Watts, 1978, p. 376.
- (146) Watts, 1978, pp. 376~377.
- (147) H. McLachlan, 1950, pp. 21, 34~38; Thomas, 1968(2), pp. 162~163; Watts, 1978, p. 375.
- (148) Goring, 1968, p. 199.
- (149) 1770年代にケンブリッジ大学で、大学関係者に信仰箇条への署名強制を撤廃する運動を展開したグループをケンブリッジ・リフォーマーと呼ぶ。セオフィラス・リンゼイはその指導者で、セント・ジョン・カレッジのフェローであったが、退職して、1774年にロンドンにエセックス・ストリート・チャペルを創設して、イングランド教会の典礼を改革したものを実施した (H. L. Short, 1968, pp. 228~229)。
- (150) H. L. Short, 1968, p. 230.
- (151) ホイットフィールドは貧しい母子家庭の出身なので、学寮の雑用や他の学生の世話を引き受けるという条件で奨学金を受け取っていた。これが「公僕給費生 survivor」である。
- (152) Watts, 1978, pp. 398~401. アメリカ植民地におけるホイットフィールドの宣教活動については, Hoffer, 2011 を見よ。
- (153) Watts, 1978, pp. 401~403; ウェズリーの生涯とその時代背景について野呂芳男, 1991 を参照せよ。
- (154) Yates, 2008, p. 90.
- (155) Watts, 1978, p. 445.
- (156) Yates, 2008, pp. 89~90.
- (157) Watts, 1978, p. 404; Yates, 2008, pp. 90~91.
- (158) Watts, 1978, pp. 421~427.
- (159) Watts, 1978, pp. 429, 433; 野呂, 1991, 158~162 頁; Yates, 2008, p. 89.
- (160) Watts, 1978, p. 435.
- (161) 野呂, 1991, 161 頁。
- (162) ウェズリーの神学思想については, 野呂, 2005 を参照せよ。
- (163) Watts, 1978, pp. 445~449.
- (164) 詳しくは, 山中, 第4章~第7章を参照せよ。
- (165) Gilbert, 1976, pp. 30~32, 63. 「アーティザン」とは、小規模な経営を行う独立した職人と、工場に雇われた熟練労働者の両方にまたがる社会層であり、「レイバラー」はそれより下層の不熟練労働者である。ヨークシャーの西部(ウェスト・ライディング)の織布工の中には、メソディストの信者が多かった。
- (166) Watts, 1978, pp. 451~454.

- (167) Watts, 1978, pp. 454~456.
- (168) Watts, 1978, pp. 457~461. 誰が救いに選ばれるかを判断するのは神なのであり、人間が判断してはならない。このことに彼らは目覚めたのだ。
- (169) 山本, 1984; 山本, 1994, 第4章。なお, 同時期にアメリカでは, クエイカー派は「福音主義派」と「ヒックス派」に分裂した。
- (170) Max Weber, 1920, 大塚久雄訳, 261頁。
- (171) Max Weber, 1920, 大塚久雄訳, 350~357頁。
- (172) 岸田, 1977, 第2章。
- (173) 山本, 1996。

参考文献

- Allison, B. F., 2003, *The Rise of Moralism: the proclamation of the gospel from Hooker to Baxter*, Regent College publications, CN., US
- Bolam, C. G. et al., 1968, *The English Presbyterians: from Elizabethan Puritanism to modern Unitarianism*, Beacon Press, Boston
- Braithwaite, W. C., 1961, *The Second Period of Quakerism*, 2nd ed., Cambridge
- Bryant, M., 2004, *The Clapham Sect*, The Clapham Society, London
- Cragg, G. R., 1950, *From Puritanism to the Age of Reason*, Cambridge University Press
- Ditchfield, G. M., 1998, *The Evangelical Revival*, UCL press
- Gascoign, J., 1996, 'Anglican latitudinarianism, Rational Dissent and political radicalism in the late eighteenth century', in Haakonssen, ed.
- Gilbert, A. D., 1976, *Religion and Society in Industrial England: church, chapel and social change, 1740~1914*. Longman, London
- Goring, J., 1968, 'The Break-up of the Old Dissent', in C. G. Bolam et al.
- Haakonssen, K. ed., 1996, *Enlightenment and Religion: rational dissent in eighteenth-century Britain*, Cambridge University Press
- Hoffer, P. C., 2011, *When Benjamin Franklin met the Reverend Whitefield*, The John Hopkins University Press
- Jacob, M. C., 1976, *The Newtonians and the English Revolution: 1689~1720*. New York, 中島秀人訳『ニュートン主義者とイギリス革命』学術書房, 1990年
- Jacob, M. C., 1997, *Scientific Culture and the Making of the West*, Oxford University Press
- J. C. D. Clark, 1985, *English Society: 1688~1832*, Cambridge University Press
- McLachlan, H., 1931, *English Education under the Test Acts*, London
- McLachlan, H., 1950, 'Diary of a Leeds layman, Joseph Rider, 1733~68', in do., *Essays and Addresses*, Manchester University Press
- Nockles, P., 1993, 'Church parties in the pre-Tractarian Church of England', in J. Walsh, C. Haydon and S. Tayler eds., *The Church of England c. 1689~c. 1833: from Toleration to Tractarianism*, Cambridge University Press
- Richardson, A., and Bowden, J. eds., 1983, *A New Dictionary of Christian Theology*, SMC Press, 古屋安雄監修, 佐柳文男訳『キリスト教神学辞典』教文館, 2005年
- Richey, R. E., 1973, 'Did the English Presbyterians become Unitarian?', *Church History*, Vol. 42
- Schlatter, R. B., 1940, *The Social Ideas of Religious Leaders*, Oxford University Press
- Schmidt, M., 1972, *Pietisms*, Urban-Taschenbucher 145 (Kohlhammer), 3. 小林謙一訳『ドイツ敬虔主義』教文館, 1992年
- Schofield, R. E., 1997, *The Enlightenment of Joseph Priestley: a study of his life and work from 1733 to 1773*,

- Pa. USA
- Short, H. L., 1968, 'Presbyterians under a new name', in C. G. Bolam et.al.
- Sommerville, C. J., 1977, *Popular Religion in Restoration England*, University Press of Florida, Gainesville
- Spalding, J. C., 1959, 'The Demise of English Presbyterianism: 1660~1760' *Church History*, Vol. 28.
- Spellman, W. M., 1993, *The Latitudinarians and the Church of England, 1660~1700*, University of Georgia Press, US
- Spurr, J., 1998, *English Puritanism, 1603~1689*, Palgrave Macmillan
- Spurr, J., 2006, *The Post-Reformation: religion, politics and society in Britain, 1603~1714*, Pearson Education Ltd., Harlow, Essex, UK
- Sykes, N., 1961, *The English Religious Tradition: sketches of its influence on church, state and society*, SCM Press, 1953, rev. ed. 野谷啓二訳『イングランド文化と宗教伝統：近代文化形成の原動力となったキリスト教』開文堂出版, 2000年
- Tawney, R. H., 1926, *Religion and the Rise of Capitalism, a historical study*, London. 出口勇蔵・越智武臣訳『宗教と資本主義の興隆：歴史的研究』(上)(下) 岩波文庫, 1956年, 1958年
- Thomas, R., 1968(1), 'Parties in Nonconformity', in C. G. Bolam et.al.
- Thomas, R., 1968(2), 'Presbyterians in Transition', in C. G. Bolam et.al.
- Tolmie, M., 1977, *The Triumph of the Saints, Cambridge University Press*, 浜林正夫・大西晴樹訳『ピューリタン革命の担い手たち』ヨルダン社, 1983年
- Watts, M., 1978, *The Dissenters: from the Reformation to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press
- Wearmouth, R. F., 1937, *Methodism and the Working-Class Movements of England 1800~1850*. Epworth Press, London. 岸田紀・松塚俊三・中村洋子訳『宗教と労働者階級：メソジズムとイギリス労働者階級運動 1800~1850』新教出版社, 1994年
- Webb, R. K., 1996, 'The emergence of Radical Dissnet', in Haakonssen, ed.
- Weber, Max, 1920, *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. SS. 17~206. 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫, 1989年
- Wilson, J. F., 1969, *Pulpit in Parliament: Puritanism during the English Civil War*, Princeton U. P., US
- Wykes, D. L., 1996, 'The contribution of the Dissenting academy to the emergence of Radical Dissent', Haakonssen, ed.
- Yates, N., 2008, *Eighteenth-Century Britain: religion and politics, 1714~1815*, Pearson Education Ltd., Harlow, Essex, UK
- 青柳かおり, 2008, 『イングランド国教会：包括と寛容の時代』彩流社
- 穴井佑, 2013, 「初期ステュアート朝イングランドの安息日厳守主義と『ユダヤ教化』」『西洋史学』250号
- 今井宏, 1961, 『クロムウェル：聖者の進軍』誠文堂新光社
- 今井宏編, 1990, 『世界歴史体系・イギリス史2 近世』山川出版社
- 今関恒夫, 1988, 『ピューリタニズムと近代市民社会：リチャード・バクスター研究』みすず書房
- 今関恒夫, 2006, 『バクスターとピューリタニズム：17世紀イングランドの社会と思想』ミネルヴァ書房
- 岩井淳, 1995, 『千年王国を夢みた革命』講談社
- 岩井淳・指昭博(編), 2000, 『イギリス史の新潮流：修正主義の近世史』彩流社
- 梅津順一, 2005, 『ピューリタン牧師バクスター：教会改革と社会形成』教文館
- 大木英夫, 1966, 『ピューリタニズムの倫理思想：近代化とプロテスタント倫理との関係』新教出版社
- 大木英夫, 1968, 『ピューリタン』中央公論社(中公新書)
- 大沢麦・渋谷浩(共訳), 1999, 『デモクラシーにおける討論の生誕：ピューリタン革命におけるパトニー討論』聖学院大学出版会
- 大西晴樹, 2000, 『イギリス革命のセクト運動(増補改訂版)』御茶の水書房

- 岸田紀, 1977, 『ジョン・ウェズリ研究』ミネルヴァ書房
- 岸田紀, 1997, 「名誉革命期低教会派の『召命』観とジェントルマン資本主義: ティロットソン大主教を中心に」『資本主義形成期の経済思想』高千穂商科大学総合研究所
- 木下量熙他訳, 1994, 『宗教改革著作集』第14巻, 「信仰告白・信仰問答」教文館
- 指昭博, 2010, 『イギリス宗教改革の光と影: メアリとエリザベスの時代』ミネルヴァ書房
- 渋谷浩 (編訳), 1978, 『自由民への訴え: ピューリタン革命文書選』早稲田大学出版会
- 杉山忠平, 1974, 『理性と革命の時代に生きて: J・ブリーストリー伝』岩波書店 (文庫)
- 鈴木良隆, 1968, 「イギリス産業革命の進展とメソディスト派の浸透」『社会経済史学』第34巻2号
- 田村秀夫編著, 1989, 『イギリス革命と千年王国』同文館
- 塚田理, 2006, 『イングランドの宗教: アングリカニズムの歴史とその特質』教文館
- 中村勝己, 1980, 「ピューリタニズムの検出—近世イギリス思想史研究序説(二)」『三田学会雑誌』73巻3号
- 永岡薫・今関恒夫 (共編), 1991, 『イギリス革命におけるミルトンとパニアン』御茶の水書房
- 西村裕美, 1998, 『子羊の戦い: 17世紀クエイカー運動の宗教思想』未来社
- 日本基督改革派教会大会出版委員会編, 1994, 『ウェストミンスター信仰基準』新教出版社
- 野呂芳男, 1991, 『ウェスレー』清水書院 (Century Books)
- 野呂芳男, 2005, 『ジョン・ウェスレー』三秀舎
- 浜林正夫, 1966, 『イギリス革命の思想構造』未来社
- 浜林正夫, 1971, 『増補版・イギリス市民革命史』未来社
- 浜林正夫, 1981, 『イギリス名誉革命史(上)』未来社
- 浜林正夫, 1983, 『イギリス名誉革命史(下)』未来社
- 浜林正夫, 1987, 『イギリス宗教史』大月書店
- 松浦高嶺, 1962, 「清教徒革命における『宗教上の独立派』」『史苑』第23巻, 第1号
- 矢崎正徳, 1973, 『十八世紀宗教復興の研究: ジョン・ウェスレーの思想と運動』福村出版
- 八代崇他訳, 1984, 『宗教改革著作集』第11巻, 「イングランド宗教改革I」教文館
- 八代崇他訳, 1986, 『宗教改革著作集』第12巻, 「イングランド宗教改革I」教文館
- 山田園子, 1994, 『イギリス革命の宗教思想: ジョン・グッドウィン研究』御茶の水書房
- 山中弘, 1990, 『イギリス・メソディズム研究』ヨルダン社
- 山本信太郎, 2009, 『イングランド宗教改革の社会史: ミッド・テューダー期の教区教会』立教大学出版会
- 山本通, 1984, 「後期イギリス・クエイカー派研究序説(下の1)」『商経論叢』20巻1号
- 山本通, 1994, 『近代英国実業家たちの世界: 資本主義とクエイカー派』同文館
- 山本通, 1996, 「イングランドの工業化と宗教」諸田實・梅津順一編著『近代西欧の宗教と経済: 歴史的研究』同文館所収
- 山本通, 2008, 「ヴェーバー『倫理』論文における理念型の検討」橋本務・矢野善郎『日本マックス・ヴェーバー論争』ナカニシヤ出版
- 山本通, 2010, 「アングリカン広教主義における科学と社会: ジェイコブ・テーゼをめぐる」『商経論叢』第45巻第4号
- 山本通, 2012, 「産業革命の知的起源: 『科学的文化』と『産業的啓蒙主義』」『商経論叢』第48巻第1号
- 山本通, 2014, 「ベンジャミン・フランクリンと産業的啓蒙: 幸福のための改善」『商経論叢』第49巻第2・3合併号