

# キリスト教再建主義の神学思想に関する宣教学的考察 (1)

—予備的考察：反律法主義との対決—

## Missiological Study for Christian Reconstructionist and Their Theology (1)

—Preparatory Study: Confrontation with Antinomianism—

柏 本 隆 宏

Takahiro KASHIMOTO

はじめに

第1章 キリスト教再建主義の登場の社会的・文化的背景

第1節 20世紀のアメリカにおける伝統的価値観の動揺

第1項 近代主義からの挑戦

第2項 アメリカ社会の多元化とそこから生じてきた問題

第2節 世俗的人間中心主義に対するプロテスタント教会の反応

第1項 主流諸教派や自由主義的な神学者の反応

第2項 福音派の教会の反応

第3節 キリスト教再建主義の登場

第1項 ラッシュドゥーニーの思想的背景

第2項 国家による世俗的人間中心主義の押し付けに対する批判

第3項 「神の律法に基づく統治」の提唱

まとめ

第2章 キリスト教再建主義による問題提起—反律法主義に対する批判

第1節 反律法主義化が教会とキリスト者にもたらした影響

第1項 律法の放棄がもたらした教会とキリスト者の利己主義

第2項 律法の放棄がもたらした教会とキリスト者の《自律》

第2節 実践的規範としての律法の今日的有効性

第1項 イエス・キリストへの信従としての律法遵守

第2項 状況倫理に対する批判

第3節 教会の使命としての「教えること」

第1項 教会史における「教えること」の重視

第2項 大宣教命令の遂行としての「教えること」

第3項 信仰の主観主義化に対する再建主義者の批判

まとめ

第3章 キリスト教再建主義の神法主義の歴史性と独自性

第1節 キリスト者の実践的規範としての律法

第1項 自然法の限界と「書かれた律法」の必要性

第2項 カルヴァンにおける律法の3つの用益

第2節 裁判的律法の適用に関する見解の相違

第1項 カルヴァンにおける律法の3つの区分

第2項 裁判的律法と自然法に対するカルヴァンの見解の背景

第3項 カルヴァンに対する再建主義者の批判

まとめ

結論

参考・引用文献

## はじめに

キリスト教再建主義（Christian Reconstructionism）は、20世紀後半にアメリカで登場した、政治、経済、法律、文化、芸術など、この世界のあらゆる領域を、聖書に基づいて再建することを目指す運動である。この運動は、R. J. ラッシュドゥーニー（Rousas John Rushdoony, 1916-2001）、ゲイリー・ノース（Gary Kilgore North, 1942-）、グレッグ・バーンセン（Greg L. Bahnsen, 1948-1995）、ケネス・ジェントリー（Kenneth L. Gentry, 1950-）、デイヴィッド・チルトン（David Harold Chilton, 1951-1997）、ゲイリー・デマー（Gary DeMar）など、改革派教会の流れを汲む神学者によって牽引されてきた。

本研究の最終的な目的は、キリスト教再建主義の神学思想が、教理史・教会史的にどのような背景を持ち、「神の国の建設」という宣教（mission）の観点からどのように位置付けることが出来るかについて考察することである。しかし、そのためには、前提作業として再建主義者の問題意識を確認する必要がある。

先行研究、特に再建主義を批判する立場からの研究の中には、再建主義者の主張や活動を余りにも「単純化」「ステレオタイプ化」して描き、彼らの実際の姿とは異なる形で伝えているものが少なからずある。

勿論、或る対象について叙述する時、私達は自らの視点や立場に基づいて語ることになる。また、私達は、現実の複雑さを理解することよりも、現実を単純化して、分かり易くすることを好む。それ故、対象を全く偏りが生じることなく、余すところも不足するところもなく正確に伝えることは何人にも不可能である。だが、それが実像から懸け離れたものになってしまうとしたら、その言説は言葉による暴力に転落してしまう危険性がある。

そこで本論文では、再建主義者が実際にどのようなことを問題にし、主張しているのか、「反律法主義との対決」という観点から、彼らの著書や論文を通して確認を行う。その上で、今後キリスト教再建主義の神学思想について論じていく。

## 第1章 キリスト再建主義の登場の社会的・文化的背景

本章では、20世紀後半のアメリカにおいてキリスト教再建主義が登場した社会的・文化的背景について述べる。第1節では、アメリカ社会の多元化とそれに伴う伝統的価値観の動揺について論じる。第2節では、そのような動向に対してプロテスタントの主流諸教派（mainline）及び福音派（evangelicals）がどのような反応を示したかについて述べる。そして、第3節では、再建主義の運動を創始したラッシュドゥーニーがどのような問題意識の中で「神の律法に基づく統治」を提唱したのかについて見ていく。

### 第1節 20世紀のアメリカにおける伝統的価値観の動揺

#### 第1項 近代主義からの挑戦

18世紀以降、アメリカのプロテスタント教会は、近代主義（modernism）から挑戦を受けてきた。宗教社会学者のマーク・ユルゲンスマイヤー（Mark Juergensmeyer）は、「啓蒙思想がもたらした近代主義は宗教の死を宣言した。近代主義は制度としての教会の権威と聖職者による支配の死ばかりでなく、社会にたいする宗教のイデオロギー的、知的統制の緩みを知らしめた。科学的思考と世俗的な社会契約の道徳的主張が、真理と社会的アイデンティティの基盤として、神学と教会に取ってかわった<sup>1</sup>と指摘している。近代社会は、理性を持つ主体である人間とその観察の対象である世界の二分法によって誕生した。そして、

<sup>1</sup> Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Comparative Studies in Religion and Society; 13, Berkeley: University of California Press, 2003, 3rd ed., p. 229（古賀林幸、桜井元雄訳『グローバル時代の宗教とテロリズム—いま、なぜ神の名で人の命が奪われるのか』東京：明石書店、2003年、p.408）

世界の認識は神を前提とすることなく行われるようになった。

特に、ヨーロッパのキリスト教国が争った第一次世界大戦の後、1920年代から1930年代にかけて、アメリカは、それまでのプロテスタントの価値観や文化を中心とする社会から、多様な価値観を持った人々が共存する社会へと変わっていった。そして、1925年に学校で進化論を教えることを制限する反進化論法をめぐって行われたスコプス裁判 (Scopes Trial) などをきっかけに、帰納法的な認識論に基づく経験科学の学説が聖書の教えとぶつかる場合に、聖書の言葉の方を一字一句正しいものとして優先するキリスト者は、時代錯誤的、前近代的と見なされるようになった。

更に、当時の世俗的<sup>2</sup>な知識人においては、キリスト教全般、宗教全般が次第に軽蔑の対象となっていった。森孝一は、「敗北の心理が、原理主義であれ近代主義であれ、宗教全般を支配した」というラインホルド・ニーバーの言葉を引用し、1925年から1935年までの10年間について「アメリカの宗教状況が全般的に恐慌をきたしていた時代」と評している<sup>3</sup>。

宗教はますます私的な事柄と考えられるようになっていき、プロテスタントは多くの価値観の中の一つの思潮に転落してしまった。プロテスタントは、もはや「アメリカ社会の公的な市民宗教ではなくなってしまった」<sup>4</sup>のである。

## 第2項 アメリカ社会の多元化とそこから生じてきた問題

堀内一史によれば、アメリカの宗教教育政策は、裁判所の判決の影響を大きく受けてきた。1925年、合衆国最高裁判所は、全ての公立学校に対し、国教樹立の禁止と信教の自由を謳った合衆国憲法修正第一条の遵守を通達した。それ以来、国はあらゆる宗教から厳格に分離されるべきであるとする考え方が次第に浸透していった<sup>5</sup>。

第二次世界大戦後、合衆国最高裁判所は、1947年の「エヴァーソン対教育委員会事件」(Everson v. Board of Education) の判決において、合衆国憲法修正第1条について、連邦政府だけでなく州政府にも適用されるという判断を下した。それ以降も最高裁判所は公立学校における宗教活動に関して一貫して厳しい態度を示してきた<sup>6</sup>。1962年の「エンジェル対ヴァイテイル事件」(Engel v. Vitale) では、たとえ祈りへの参加

<sup>2</sup> ここで私は「世俗的」(secular) という用語を、「神などこの世を超越した存在への信仰を前提とすることなく、人間や世界を考えること」という意味で用いている。キリスト教神学における世俗化論としては、第1章第2節で取り上げるコックスのほか、ドイツの神学者ゴーガルテン (Friedrich Gogarten; 1887-1967) の考察がよく知られている。ゴーガルテンは、「世俗化」(Säkularisierung) と「世俗主義」(Säkularismus) を区別し、前者を積極的に評価する一方で、後者を前者の墮落した形態であるとしている。金子晴勇は、ゴーガルテンの世俗化論について、『世俗化がキリスト教信仰の必然的で正当な結果である』というルターの解釈に立脚しつつ、「マックス・ウェーバーの『呪術からの解放』としての合理化という考え」を適応・展開したものと評価している。また、ボンヘッファー (Dietrich Bonhoeffer; 1906-1945) も「成人化した世界」を積極的に捉えている。Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als Theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk, 1958, 2. Aufl. (熊沢義宣、雨貝行磨訳「近代の宿命と希望—神学的な問題としての世俗化」『現代キリスト教思想叢書』10、東京：白水社、1975年、pp.392-397)；金子晴勇『近代人の宿命とキリスト教—世俗化の人間学的考察』上尾：聖学院大学出版会、2001年、pp.151-165参照

<sup>3</sup> 森孝一「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」同志社大学神学部内基督教研究会編『基督教研究』第46巻第2号、京都：同志社大学神学部内基督教研究会、1985年、p.231. cf. Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?: A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life*, New York: Macmillan, 1927, p.2

<sup>4</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p.143 (津城寛文訳『近代世界の公共宗教』町田：玉川大学出版部、1997年、p.182)

<sup>5</sup> 堀内一史『分裂するアメリカ社会—その宗教と国民的統合をめぐって』柏：麗澤大学出版会 (発売 柏：廣池学園事業部)、2005年、p.86

<sup>6</sup> 佐藤圭一「『政教分離』を巡る司法審査の問題点 (アメリカ) —『審査基準』の史的根拠への疑問」国土館大学政経学会編『グローバル時代の政治・経済・経営—国土館大学政経学部創設50周年記念論文集』東京：国土館大学政経学会、2011年、pp.69-71

が任意であり、祈りの言葉が宗派的に中立であったとしても、公立学校において祈りをもって授業を開始することは違憲であるとする判決が最高裁判所によって下された<sup>7</sup>。更に、翌1963年の「アビントン学区対シェンプ事件」(Abington School District v. Schempp)では、最高裁判所は、公立学校における始業時間前の聖書朗読も合衆国憲法修正第1条に抵触するという判決を下している<sup>8</sup>。

こうした動きについて、宗教社会学者のホセ・カサノウア (José Casanova) は、合衆国憲法修正第1条の解釈が、信教の自由から研究、思想、言論の自由、更には行為の自由へと拡張されていった結果、「公共道徳の世俗化をもたらし、生活の規範と形態の多元主義的なシステムをもたらした」と説明している<sup>9</sup>。

とはいえ、公立学校から宗教色が一掃されたことは、佐藤圭一が指摘するように、最高裁判所が「建国以来、伝統として守り育まれてきたアメリカの大多数の国民の権利を、国家による、宗教の自由侵害であるとして否定」<sup>10</sup>したことから受け取られた。そのため、「判決はアメリカの伝統を根本から破壊するものとの批判が相次ぎ、この判決を覆すための憲法改正への動きが議会の内外で活発化した」と佐藤は指摘する。飯山雅史も「彼らは遠い昔にすたれた伝統的価値観にノスタルジーを感じて怒っているのではなく、「つい最近まで当然と思っていた習慣が連邦最高裁によって覆されたことに怒りを表明した」と分析している。飯山によれば、それは「政府が信仰に介入してきたことへの反発」であり、『失われたものを取り返そう』とする『防御的』な意識であった<sup>11</sup>。

更に、アメリカでは、1960年代以降、既成の道徳的価値観にもはや縛られない、様々な実験的思考や文化、生活様式が社会を席卷するようになった。テックス・サンプル (Tex Sample, 1934-) によれば、1960年代までのアメリカは、「自己否定」(self-denial)の時代であった。家族のため、会社のため、社会のため、犠牲を払うことが美德とされた。ところが、1960年代後半になると「自己充足」(self-fulfillment)のために生きる世代が起こってきた<sup>12</sup>。ダニエル・ヤンケロビッチ (Daniel Yankelovich, 1924-) も、「古い自己否定の規範が規範としての力を失った」<sup>13</sup>と指摘した上で、「自我の命令を曲げるのはいいことだという考え方は、もはや何の美德でもなくなった。古い倫理からすると、自己否定はそれ自身、美德であった。が、自己充足の倫理からいえば、自己否定はナンセンスだ」<sup>14</sup>と述べている。また、上坂昇は、1960年代を「自己中心の時代」と呼んでいる<sup>15</sup>。

1960年代後半の政治運動は、大学や政府を否定する反体制運動という側面を持ち、既成の道徳的価値観を徹底的に批判しようとするものであった。更に、反体制的な政治運動から派生して起こった対抗文化 (counterculture) は、社会の多元化と相まって、アメリカ人の生活様式の一部になって定着していった。

例えば、1970年代初めに女性解放運動が台頭した。そして、その中から、女性が産むか産まないかを選択する権利、中絶の合法化に対する要求が起こってきた。それは、家父長制や男性中心主義、伝統的家族観に対する異議申し立てであり、男性による女性の身体の支配、性と生殖の管理からの解放を求めるものであった。この運動の理論的指導者の一人であるケイト・ミレット (Katherine Murray Millett; 1934-) は、

<sup>7</sup> Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books, 2008 (河野哲也監訳『良心の自由—アメリカの宗教的平等の伝統』東京：慶應義塾大学出版会、2011年、pp.360-363)

<sup>8</sup> *Ibid.* (同上 pp.364-370)

<sup>9</sup> Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p.145 (津城訳『近代世界の公共宗教』p.185)

<sup>10</sup> 佐藤圭一『米国政教関係の諸相』東京：成文堂、2001年、p.13

<sup>11</sup> 飯山雅史「米国における宗教右派運動の変容—2008年米国大統領選挙と福音派の新たな潮流」『立命館国際研究』20(3)、京都：立命館大学国際関係学会、2008年、p.339

<sup>12</sup> Tex Sample, *U.S. Lifestyles and Mainline Churches: A Key to Reaching People in the 90's*, Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1990, p.11

<sup>13</sup> Daniel Yankelovich, *New Rules: Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down*, New York: Random House, 1981, 1st ed. (板坂元訳『ニュールール』東京：三笠書房、1982年、p.101)

<sup>14</sup> *Ibid.* (同上 p.101)

<sup>15</sup> 上坂昇『現代アメリカの保守勢力—政治を動かす宗教右翼たち』東京：ヨルダン社、1984年、pp.8-13



著書『性の政治学』の中で性差別が持つ政治性に注目した。ミレットは、「家父長制」(patriarchy) という概念を用いて家庭、社会、国家を分析し、そこから男性による支配構造、男性優位の文化が生まれていると主張した<sup>16</sup>。

それまでアメリカでは人工妊娠中絶を胎児の生命を絶つ倫理的に許されない犯罪行為として、州法で禁止ないし厳しく制限している州が多かった。それに対し、1973年に合衆国最高裁判所は「ロー対ウェイド事件」(Roe v. Wade) の判決で女性の中絶の権利を原則として認める判決を下した。また、世論でも中絶を容認する意見が次第に増え始めた<sup>17</sup>。

また、従来アメリカでは、男女は結婚まで純潔を守り、結婚後は夫婦が生涯を共にし、性交渉も夫婦間のみ許されると考えられてきた。ところが、「性の解放」(sexual liberation) の名のもとに、婚前性交渉は黙認され、同棲と離婚は急増し、未婚の母も激増した。更に、少数者の権利を擁護するという姿勢の中から同性愛を許容する人も以前より増えていった<sup>18</sup>。青木保憲は、対抗文化について「既存のキリスト教的道徳観や家族観、そして国家観を持った人々から見ると、社会や国家システムに対する反逆であった」が、「若者たちの方は、むしろ現実の社会で進行している事柄(黒人差別、ベトナム戦争、管理社会)にこそ、多くの問題点を見出していた。既存の伝統的な価値観の短所が、これらの事件を通して明らかにされつつあると彼らは見なした」と分析している<sup>19</sup>。

だが、1970年代の中頃になると、教育や家庭の崩壊、犯罪数の増加などの問題が注目され始めた。例えば、殺人や強盗は60年代に比較すると10年間に約2.5倍に増えた。また、全世帯の約30パーセントに当たる2500万世帯が強盗や暴行などの凶悪犯罪の被害を受けた経験があるといった報告がなされるようになった。その結果、アメリカの情勢は60年代よりも悪化したと考える人が多くなっていった<sup>20</sup>。

こうした社会調査は、質問文の表現や回答の仕方、あるいはデータの分析方法や解釈によって、調査を実施した者が意図する結論へと誘導し、その主張を正当化する手段として利用されることがある。それ故、批判的に吟味することが必要である。それでも、一つの傾向として理解することは出来るだろう。

## 第2節 世俗的人間中心主義に対するプロテスタント教会の反応

### 第1項 主流諸教派や自由主義的な神学者の反応

第1節で見てきたように、20世紀後半に入り、アメリカ社会において世俗化(secularization)が急激に進行した<sup>21</sup>。それは、神などこの世を超越した存在に頼らなくても、この世の問題は人間の理性と努力によって乗り越えられるし、また乗り越えるべきであるという世俗的人間中心主義(secular humanism)の浸透を意味した。

こうした動向に対応する神学を提唱した神学者として、「神の死の神学」を提唱したトーマス・アルタイザーやウィリアム・ハミルトン、「世俗化の神学」を提唱したハーヴィー・コックス(Harvey Gallagher Cox, Jr., 1929-)がいる。例えば、コックスは、ディートリッヒ・ボンヘッファーの影響を強く受け、世俗的な方法で神について語り、聖書的概念の非宗教的な解釈を見出さなければならないと主張した<sup>22</sup>。ウィリア

<sup>16</sup> Kate Millett, *Sexual Politics*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970, 1st ed. (藤枝滯子、加地永都子、滝沢海南子、横山貞子訳『性の政治学』東京：自由国民社、1973年)

<sup>17</sup> 砂田一郎「政治・文化・宗教」久保文明・砂田一郎・松岡泰・森脇俊雅『アメリカ政治』有斐閣アルマ; Specialized, 東京：有斐閣、2006年、pp.231-232

<sup>18</sup> 上坂『現代アメリカの保守勢力』pp.9-11

<sup>19</sup> 青木保憲『アメリカ福音派の歴史—聖書信仰にみるアメリカ人のアイデンティティ』明石ライブラリー; 151, 東京：明石書店、2012年、p.331

<sup>20</sup> 生駒孝彰『神々のフェミニズム—現代アメリカ宗教事情』東京：荒地出版社、1994年、p.142

<sup>21</sup> Harold B. Kuhn, "Secular Theology," in Stanley N. Gundry and Alan F. Johnson (eds.), *Tensions in Contemporary Theology*, Chicago: Moody Press, 1976, pp.157-193

ム・ホーダーンは、コックスをはじめ、より急進的な立場を採る神学者について「教会はあまりにも時代遅れであるから、現在の形のままで存続しえない」<sup>23</sup>という現状認識を持っていたことを指摘する。

また、そのような文化的・神学的状況の中で、「神の宣教」(missio Dei) と呼ばれる宣教論が登場した。この考え方によれば、宣教の主体は神であって教会ではない。そして、神は第一義的に「世界」に関与され、教会はその神の働きに参与するために召された集団である<sup>24</sup>。

では、その「神の宣教」の具体的な中身は何か。神田健次によれば、それは「イエスの深い『あわれみ』(Mitleid)、つまり『共に苦しむ』という、抑圧され、疎外されている人々の苦しみと悲しみを担って共に生きる姿、『共生』<sup>コイノニア</sup>を創出する姿勢」<sup>25</sup>に表れている。そこから、全米教会協議会(National Council of Churches)や主流諸教派(Mainline Protestant)の教会は、他宗教との対話、ベトナム戦争への反対、公民権運動への関わり、人工妊娠中絶の権利の要求といった問題に取り組み、教会の社会的責任を強調するようになった。

「神の宣教」の考え方が出てきた背景には、「キリスト教世界から非キリスト教世界へと欧米のキリスト教を輸出する」<sup>26</sup>という従来の宣教論が、欧米諸国によるアフリカやアジア、ラテンアメリカの国々の植民地化に信仰的な意味付けを与え、その支配の手先となったことに対する反省がある。また、それは、神が教会の中でのみ働くと考えた教会の自己絶対化を克服しようとする動きでもあった。その点においてはこの宣教論は一面の真理性を持っている。

しかし一方で、「神の宣教」の考え方は、教会の自己中心性を批判する余り、教会の独自性をも捨ててしまう傾向にあった。即ち、この宣教論においては、教会がいかなる点で他の団体と異なるのかが不明瞭であった。実際、そのような世界志向から出てきた主張や行動は、世俗的人間中心主義者のそれと余り変わらないものであった。

## 第2項 福音派の教会の反応

1960年代の中頃から、主流諸教派は軒並み退潮傾向を示したが、その理由について、宗教社会学者のディーン・M. ケリーは、彼らが様々な社会問題に焦点を合わせる一方で、教会だから出来る働き、語れるメッセージを等閑にしてしまったためであると分析している。「今日、教会が死滅しつつあるのは、教会が単に宗教的だからではなく、むしろ教会が全く宗教的でないからである」<sup>27</sup>とケリーは言う。

一方、対抗文化が勢いづき、多元化と世俗化が急速に進むアメリカ社会に対し、急進派としての原理主義者を含め、聖書を誤りなき神の言葉と信じる福音派のキリスト者は、強い危機感を抱いていた。彼らにとって、世俗的人間中心主義は、主なる神から独立に、物事を解決しようとする試みであり、人々を神から遠ざける「サタンの哲学」であった。そして、犯罪の増加、若者の反抗、離婚の増大、麻薬の蔓延などは全て、世俗的人間中心主義が生み出した帰結であると見なした<sup>28</sup>。彼らは、世俗的人間中心主義が個人を墮落させ、社会を腐敗させるだけでなく、アメリカという国家さえも崩壊させかねないと危惧した。

<sup>22</sup> Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: Macmillan, 1965 (塩月賢太郎訳『世俗都市—神学的展望における世俗化と都市化』現代神学双書; 36、東京: 新教出版社、1967年、p.17)

<sup>23</sup> William Hordern, *Introduction, New Directions in Theology Today*; v.1; Philadelphia: Westminster Press, 1967, pp.20-21 (斎藤正彦訳『転換期に立つ神学』現代神学の潮流; 1、東京: 新教出版社、1969年、pp.20-21)

<sup>24</sup> 神田健次「エキュメニズムと宣教論」神田健次・関田寛雄・森野善右衛門編『総説実践神学』東京: 日本基督教団出版局、1989年、p.97

<sup>25</sup> 同上 p.101

<sup>26</sup> 同上 p.96

<sup>27</sup> Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion*, ROSE; no.11, Macon, Ga.: Mercer University Press, 1986, p.xxix

<sup>28</sup> 佐々木毅『現代アメリカの保守主義』東京: 岩波書店、1984年、p.141

とはいえ、福音派では、急進的な世俗的人間中心主義に対する反発は広がっていたものの、党派的な政治運動への関心が高まっていたわけではなかった<sup>29</sup>。また、自分達が公共の領域に影響を与え得ると思っていなかった。だが、ジョージ・M. マースディン (George M. Marsden) によれば、1970年代に福音派のキリスト者は、実際には約4千万人いた<sup>30</sup>。この物言わぬ多数派 (silent majority) の目を覚まさせる契機の一つとなったのが、ラッシュドゥーニーが1973年に『聖書律法綱要』(*The Institutes of the Biblical Law*) を出版したことであった。彼は、聖書において啓示されている神の律法に基づいてアメリカを道徳的・社会的に再建しようと志したのである。

### 第3節 キリスト教再建主義の登場

#### 第1項 ラッシュドゥーニーの思想的背景

ラッシュドゥーニーは、アルメニア系移民の子供としてニューヨークに生まれた。彼の両親は、第一次世界大戦の時に起きたアルメニア人虐殺を逃れてアメリカに移住した<sup>31</sup>。ラッシュドゥーニーは、カリフォルニア大学バークレー校で学び、教育学でB.A.の学位を、英文学でM.A.の学位を取得した。更に彼は太平洋神学校 (Pacific School of Religion) で自由主義的な神学を学んでいる<sup>32</sup>。1944年に神学校を卒業すると、彼はネバダ州で国内宣教師としてインディアンに対する伝道に従事した。そして、ラッシュドゥーニーはこの時期に哲学と神学を深く学び、千年期後再臨説 (postmillennialism)<sup>33</sup>を自らの信仰の立場として確信するに至った<sup>34</sup>。

その後、ラッシュドゥーニーは、1953年よりサンタクルスで正統長老教会 (Orthodox Presbyterian Church) の牧師として仕える一方で、アメリカの公教育に対する批判を公表してきた<sup>35</sup>。そして、研究に専念するため、説教壇を去り、1965年にカリフォルニア州ヴァレシートに、「生の全領域におけるキリスト教の再建のための研究、出版、促進に献身するキリスト教教育機関」(Christian educational organization devoted to research, publishing, and promoting Christian reconstruction in all areas of life)<sup>36</sup>としてカルケドン財団 (Chalcedon Foundation) を設立した。

#### 第2項 国家による世俗的人間中心主義の押し付けに対する批判

ラッシュドゥーニーは、同時代の保守的なキリスト者と同じように、現代のアメリカ社会を世俗的人間中心主義が支配していると考えた。そして、世俗的人間中心主義の浸透を、聖書に基づく道徳や法律に代わって、生活のあらゆる領域で人間中心主義的な価値観、世界観を、国家が国民に押し付け、国民を支配しようとする動きであると分析した<sup>37</sup>。

ラッシュドゥーニーによれば、近代国家は「ゆりかごから墓場 (grave) まで、子宮から墓 (tomb) ま

<sup>29</sup> 飯山雅史『アメリカ福音派の変容と政治—1960年代からの政党再編成』名古屋：名古屋大学出版会、2013年、p.132

<sup>30</sup> George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, New York: Oxford University Press, 2006, 2nd ed., p.228

<sup>31</sup> Molly Worthen, “The Chalcedon Problem: Rousas John Rushdoony and the Origins of Christian Reconstructionism”, *Church History*, Scottdale, Pa.: American Society of Church History, 77 (2), 2008, p.401

<sup>32</sup> *Ibid.* p.402

<sup>33</sup> 千年期後再臨説は、終末論の立場の一つである。この考え方によれば、神の国は、福音の宣教を通して、また個人に対する聖霊の働きかけを通して、この世に進展しつつある。そして、この世におけるイエス・キリストの御支配の故に、再臨の時まで世界は着実に改善されていき、その後にイエス・キリストの再臨があると考えられる。島田福安「千年期」宇田進、鈴木昌、葛田公義、鍋谷堯爾、橋本龍三、山口昇編『新キリスト教辞典』東京：いのちのことば社、1991年、p.864

<sup>34</sup> Worthen, “The Chalcedon Problem,” p.402

<sup>35</sup> *Ibid.* p.402

<sup>36</sup> Chalcedon Foundation, “The Ministry of the Chalcedon Foundation” (<http://chalcedon.edu/about/>, アクセス日：2015年4月2日)



で、福祉 (welfare)、教育、礼拝、家庭、仕事、農業、資本、労働、その他あらゆるものの支配権」を要求している。それに対し、ラッシュドゥーニーは、国家が「神」になろうと欲している、「人間と世界の絶対的な統治者」になろうと欲していると批判した<sup>38</sup>。

そして、そのための具体的な方法が、貧困、教育、公民権、人権、平和、健康など、国民の生活の様々な領域を、法律をもって規定する「法律による救い」(salvation by law) であるとラッシュドゥーニーは考えた<sup>39</sup>。社会的弱者や少数者を保護するなど、こうした措置は、一見人に優しく、素晴らしいもののように思われる。しかし、ラッシュドゥーニーは「複数の人や国家が法律による救いにしばしば訴えたが、その結果は更に深刻な問題と社会の混沌であった」<sup>40</sup>と批判する。

また、ラッシュドゥーニーは、このような「法律による救い」が、宗教的中立を装いつつ、その実、神を排除し、人間による人間の救いを目指しているという点で宗教的なものであると分析した。「アメリカの法制度は、聖書の律法および聖書の道徳を土台としてきたが、今私達は人間中心主義的な (humanistic) 法によって、聖書的な土台を否定している」<sup>41</sup>とラッシュドゥーニーは言う。

ラッシュドゥーニーは「いかなる文化においても法はその起源において宗教的である」<sup>42</sup>と主張する。何故なら、法は、人間と社会を治め、正義 (justice) と義 (righteousness) の意味を確立し、宣言し、文化の究極的な関心事を実際的な仕方で示すものだからである<sup>43</sup>。

それ故、ラッシュドゥーニーは、いかなる社会においても法源 (source of law) がその社会の神であると考えた。ラッシュドゥーニーによれば、植民地時代から現在まで、アメリカの法律は聖書的な信仰と道徳を言い表しているものであった<sup>44</sup>。しかし、近代以降の人間中心主義は、法源を聖書の信仰や律法ではなく国家や国民に求めた<sup>45</sup>。そして、そのことは、人間が定めた法律を神の律法の位置に据え、国家や人民を神の位置に置き、人間だけで完結し得る世界を目指すものであるとラッシュドゥーニーは批判した<sup>46</sup>。

しかも、ラッシュドゥーニーによれば、そのような国家は人間にただ救いを与えてくれるだけの存在ではない。ラッシュドゥーニーは「法体系においては他の宗教に対する寛容は存在しない」<sup>47</sup>と述べ、世俗的人間中心主義者が言う寛容というのは、実のところ「新しい法体系を新しい不寛容の前触れとして紹介するために用いられるからくり (device)」<sup>48</sup>であると指摘する。そして、そこでは、法律と異なる意見を持つ人間は全て罪人と見なされる<sup>49</sup>。

<sup>37</sup> 国家が肥大化し、信仰の対象となることに対する批判を行っている神学者は、再建主義者だけではない。例えば、H. リチャード・ニーバー (H. Richard Niebuhr; 1894-1962) は、自らが属している社会を価値の中心や忠誠の目的とする社会的信仰を「単一神主義」(henotheism) と呼び、その例として国家主義を挙げている。ニーバーによれば、単一神主義の問題性は、忠誠心を示さない個人や集団を共同体から排除して閉鎖社会を形成することにある。H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture: With Supplementary Essays*, New York: Harper & Row, 1960, pp.25-28 (東方敬信訳『近代文化の崩壊と唯一神信仰』東京：ヨルダン社、1984年、pp.32-36)；小原克博「信仰の土着化とナショナリズムの相関関係―『宗教の神学』の課題として」同志社大学神学部基督教研究会編『基督教研究』第70巻第2号、2008年、pp.59-60 参照

<sup>38</sup> Rousas John Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law: A Chalcedon Study*, Nutley, N.J.: Craig Press, 1973, p.34

<sup>39</sup> Rousas John Rushdoony, *Law and Liberty*, Vallecito, CA: Ross House Books, 1984, p.5

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.5

<sup>42</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.4

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>44</sup> Rushdoony, *Law and Liberty*, p.5

<sup>45</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.5

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp.4-5

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.5

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.5

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.97



更に、ラッシュドゥーニーは、法源としての神が否定され、国家があらゆるものに優先する基本的な価値となった後、国家は自らを保全するために、人間の生命や財産も含めて、あらゆるものを没収することが出来るようになったと指摘する<sup>50</sup>。

### 第3項 「神の律法に基づく統治」の提唱

国家による世俗的人間中心主義の押し付けに対し、ラッシュドゥーニーが提示したのが、現代の社会に対して律法を具体的に適用する、神の律法に基づく統治という考え方であった。ラッシュドゥーニーは、政治、経済、文化、科学、芸術など、あらゆる領域を神の律法に基づいて再建し、主なる神の栄光を現すものに変えることこそが人間の使命であると主張した。この考え方は「神法主義」(theonomy)<sup>51</sup>と呼ばれ、キリスト教再建主義の神学的特徴の一つと考えられている。

ラッシュドゥーニーによれば、主なる神は、契約において人間が守り行うべき法をお定めになった。それが、モーセ五書の中に記されている律法の根本である十戒、及びそれを具体的な事例に適用した様々な規定である。ラッシュドゥーニーは、両者が基本法(basic law)と判例法(case law)の関係にあると説明する<sup>52</sup>。そして、判例法としての律法の諸規定を無視する時、十戒はすぐに極端に限定された意味に解釈されてしまうし、事実そのように解釈されることがあったと指摘する<sup>53</sup>。

ラッシュドゥーニーは、律法について神とその義の啓示であるとし、聖書の中に律法を軽視することに対する根拠は一つも存在しないと考える。そして、律法は旧約に関係し、恵みは新約に関係するものであるという見解を批判する<sup>54</sup>。ラッシュドゥーニーによれば、ガラテヤの信徒への手紙やローマの信徒への手紙における律法をめぐるパウロの論争は、律法そのものを否定するものではない。また、ヤコブの手紙における問題も、信仰と行いの関係をめぐるものであって、信仰と律法の二者択一ではないと主張する<sup>55</sup>。

そして、イエス・キリストの批判の矛先も、律法そのものではなく、律法を神と人間の間の、また神と世界の間の仲介者(mediator)とする律法主義者の律法観に向けられていたとラッシュドゥーニーは言う<sup>56</sup>。イエス・キリストが律法を仲介者として捉える見方を否定するのは、ご自身こそが神と人間の仲介者であるからである<sup>57</sup>。その上で、イエス・キリストは律法を、義認(justification)の手段ではなく、聖化(holiness)の手段という神が定めた(God-appointed)役割へと再び位置付けようとしたとラッシュ

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.98

<sup>51</sup> キリスト教神学において“theonomy”という用語は、ドイツの神学者パウル・ティリッヒ(Paul Johannes Tillich; 1886-1965)が用いていることでよく知られている。ティリッヒは、「神律」(theonomy)を「他律」(heteronomy)と「自律」(autonomy)を総合する概念として提示している。ティリッヒによれば、「他律」は、「理性機能の一つまたはすべての上に、他(heteros)の法(nomos)を賦課」し、「理性がいかに実在を把握し形成すべきかであるか『外部から』命令する」状態である。それに対し、「個人が合理的存在者として、自己自身の中に見出す理性の法則に服従する」状態が「自律」である。そして、他律と自律の衝突を乗り越えるものとしてティリッヒが示したのが「神律」である。神律とは、自らの欠けに気づき、自らの有限性を自覚することによって、神を受け入れることが出来るようになる状態であり、それは「終極啓示」(final revelation)によって実現される。ティリッヒは、この終極啓示について「他律的、また権威主義的になるどころか反対に解放し自由にする」ものであると同時に、「自律理性がその深奥を喪失して空虚化し、或いは魔性の侵入を許すに至ることを防止する」ものであると考えた。再建主義者が主張する「神法主義」(theonomy)は、ティリッヒにおける「神律」(theonomy)とは全く異なる意味であることに注意する必要がある。Paul Tillich, *Systematic Theology*, v.1, Chicago: University of Chicago Press, 1951, pp.83-86, 147-150 (谷口美智雄訳『組織神学』第1巻、東京：新教出版社、1990年、pp.104-107、184-187)

<sup>52</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, pp.10-11

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.12

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.6

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.6

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.6

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.7

ドゥーニーは言う。そして、その根拠として、彼はマタイによる福音書5章17節を挙げている<sup>58</sup>。

それ故、イエス・キリストの御業の完成 (completion) は、律法の權威が終わったことを意味するものではない。律法の權威は依然として変わらないとラッシュドゥーニーは考える<sup>59</sup>。そして、律法は「人間が、神の下で統治 (dominion) の務めを果たすという神の創造命令 (creation mandate) を成し遂げることが出来るための唯一の手段である」<sup>60</sup>とラッシュドゥーニーは主張する。

ラッシュドゥーニーは、自らを政治活動家であるとは考えていなかった。それどころか、彼は、キリスト者の政治参加に対して非常に懐疑的であり、政治を周辺的・副次的なもの (epiphenomenal) と考えていた<sup>61</sup>。にもかかわらず、ラッシュドゥーニーが主張した「神の律法に基づく統治」という理念は、保守的なキリスト者が世俗的人間中心主義と対決するための理論を提供した。

## まとめ

本章では、20世紀後半のアメリカにおいてキリスト教再建主義が登場した社会的・文化的背景について見てきた。

第1節では、1920年代以降の社会の多元化に始まり、1960年代以降の世俗的人間中心主義の浸透に到るまでのアメリカ社会の世俗化の動きについて確認した。それは、社会構造の変化と共に、伝統的な道徳的価値観の動揺をもたらした。

そして、第2節では、それに対するキリスト教界の対応について見てきた。自由主義的な教派や神学者は、世俗化の動きに概ね順応する方向を示した。一方、聖書を一字一句誤りなき神の言葉と信じるキリスト者は、こうした社会の世俗化を「墮落」と捉えたが、そのような状況を変えるために積極的な行動を起こしたわけではなかった。

第3節では、キリスト教再建主義がこうした状況の中で登場したことについて論じた。ラッシュドゥーニーは、世俗的人間中心主義がアメリカ社会における道徳の乱れの原因であると考えた。また、それと共に、政府や司法が個人の権利を保護する目的をもって介入し、時には法律の制定や司法の判決の形をとって個人の自由に規制をかけることを問題にした。そして、それに対し、全体主義にも無政府主義にも陥ることなく、真の自由を回復するためには、神の律法を回復しなければならないと主張した。

1960年代以前のアメリカにおいては、WASPを頂点とし、黒人や移民を底辺に置く秩序が存在した。世俗的人間中心主義に基づくアメリカ社会の多元化・世俗化は、そうした差別の構造を或る意味で打ち壊そうとするものであった。その点に関しては、それらは評価されるべき面を持っている。しかし、その結果、これまで保たれてきた社会秩序が動揺し、新たな秩序の構築が課題となった。そうした中、ラッシュドゥーニーをはじめとする再建主義者は、「神の律法に基づく統治」という問題提起を突き付けた。

だが、こうした神法主義の主張は、自由主義的なキリスト者や世俗的な知識人から厳しい批判を受けてきた。再建主義者は、神法主義の主張において、何を問題にし、何を批判し、何を目指しているのだろうか。そのことを第2章で検討したいと思う。

## 第2章 キリスト教再建主義による問題提起—反律法主義に対する批判

再建主義者は、社会の多元化・世俗化の進展と並行して、教会も反律法主義的な傾向を強めていったと批判する。本章では、まず第1節で、教会やキリスト者の反律法主義化がもたらした影響についての再建

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.7

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.7

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.10

<sup>61</sup> Worthen, "The Chalcedon Problem", p.403

主義者の見解について論じる。次に、第2節で律法の今日的有効性についての再建主義者の見解について述べる。その上で、第3節では、教会はその歴史において「教えること」をずっと重視してきたにもかかわらず、どのような経緯を経て反律法主義に向かっていったのかという問題に対する再建主義者の分析について取り上げる。

## 第1節 反律法主義化が教会とキリスト者にもたらした影響

### 第1項 律法の放棄がもたらした教会とキリスト者の利己主義

再建主義者が現代社会への律法の具体的な適用を主張する時、彼らが、アメリカ社会に生じた「空白」を問題にしていることに目を向ける必要がある。その「空白」とは、第1章で見てきたように、1960年代から70年代にかけて律法に由来する道徳的価値観が否定された後に生じた「反律法主義」(antinomianism)の状態である。

そして、再建主義者の批判の矛先が向かうのは、世俗的人間中心主義だけではない。教会やキリスト者もまた反律法主義に陥ってしまったと彼らは指摘する。ラッシュドゥーニーは、教会で反律法主義が説かれるようになったことについて、次のように述べている。

教会の、また現代の説教や聖書教育の中心となる性格は反律法主義、即ち律法に反対する立場である。反律法主義者は、信仰がキリスト者を律法から自由にしたので、キリスト者は律法の外にいただけでなく、律法に対して死んだと信じている。しかし、聖書の中には反律法主義を支持する根拠となる箇所は一つもない。確かに、「律法に対して死んでいる」という表現は聖書の中にある(ガラテヤの信徒への手紙2章9節、ローマの信徒への手紙7章4節)。しかし、それは、信仰者の代表(representative)としての、また身代わり(substitute)としてのキリストの贖いの御業に関する信仰者について述べているものである。即ち、キリストが彼のために死んで下さったことによって、信仰者は、彼の起訴状(an indictment)、そして死刑判決(a legal sentence of death)としての律法に対して死んだ。しかし、信仰者は神の義としての律法に対しては生きているのである。キリストの贖いの御業の目的は、人間を契約違反(covenant-breaking)の立場に代わって契約遵守(covenant-keeping)の立場に復帰させることであり、人間を「罪と死の律法から」(ローマの信徒への手紙8章2節)自由にするようにして、人間が律法を守ることが出来るようにさせること、そして『律法の義が私達の内に満ちる』(ローマの信徒への手紙8章4節)ようにすることである<sup>62</sup>。

その上で、ラッシュドゥーニーは「法と秩序が崩壊しつつあることの責任は、第一に教会とその頑固な反律法主義に帰されなければならない。「教会が法を重んじるということに関してだらしのないならば、人々もそれに合わせないだろうか」<sup>63</sup>と教会の反律法主義化を厳しく批判している。

更に、再建主義者によれば、反律法主義に陥っているのは、自由主義的なキリスト者や教会だけではない。ラッシュドゥーニーは、契約期分割主義(dispensationalism)<sup>64</sup>を信じる原理主義的なキリスト者から次のような批判を受けたことを紹介している。

彼(R.J. ラッシュドゥーニー)は「キリストはこの世の王である」と言っている。それは全く正しくない。(もしキリストが王であるならば、私達が経験しているような問題は全てない筈である。サタンこそこの世の神である。信仰者は天の民であって、この世の民ではない<sup>65</sup>。

<sup>62</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, pp.2-3

<sup>63</sup> *Ibid.* p.4



契約期分割主義は、夫々の契約期を互いに排他的な原理によって支配された時代と考える。それ故、恵みの時代においては、律法は無効であり、またイエス・キリストの再臨をもって王国の時代が始まるまでは、イエス・キリストの王権を主張出来ないと考える。

それに対し、ラッシュドゥーニーは、このような反律法主義と契約期分割主義を信じるキリスト者は、「正義 (justice) と平和と義 (righteousness)」のために戦っているキリスト者の足を引っ張っていると批判する。また、ラッシュドゥーニーは、もしイエス・キリストが王であるならば、私の周りに困難な問題が起こる筈がないと、彼らが「人間の経験」を基準にし、しかも人間中心的な解釈を行っていることを問題にする。そのことから、ラッシュドゥーニーは、彼らの信仰の本質は「人間中心主義」(humanism)であると喝破する<sup>66</sup>。

ラッシュドゥーニーによれば、契約期分割主義を信じるキリスト者が言うように、この世界の本質が不義であり、サタンが「この世の神」として支配しているのであれば、律法を守り行うことは全く無駄なことである。何故なら、この世においてはその支配者であるサタンの法だけが適用されるからである。その結果、私達は正義と平和と義のために責任をもって力強く行動を起こすことから解放される<sup>67</sup>。

また、ラッシュドゥーニーは、正義と平和と義を観念的に解釈することによって、自分が思い描くそれらを守ろうとする可能性を否定する。何故なら、律法は、私達がこれらを日常生活の中で具体的に実践することを求めているからである。「律法を一つの観念に変えることは、その現実性を否定することである」とラッシュドゥーニーは言う。ラッシュドゥーニーによれば、律法は事物の真の本質 (nature) が何であるかを明らかにするものである。それ故、正義と平和と義を抽象化することは、神の律法を退けることにもなる<sup>68</sup>。

ラッシュドゥーニーは、律法を捨ててしまった現代の教会においては、「霊的な自己吟味」(spiritual self-examination) の名の下、神学や倫理よりも心理学が持て囃されるようになったと指摘する<sup>69</sup>。ラッシュドゥーニーによれば、キリスト者は非常に内面的になっていき、世界に対する関心を急速に失っていった<sup>70</sup>。更に、自我とその意識 (consciousness) が法よりも優先されるようになり、個人は自由な経験に規制を加えようとする道徳や法に敵意を抱くようになった<sup>71</sup>。

以上のように、再建主義者は、主なる神が与えて下さった律法を捨てたことによって、教会とキリスト者が利己主義に陥り、この世界における正義と平和と義の実現を通して神の栄光が現されることに無関心になってしまったことを問題にする。それに対し、彼らは神の律法に立ち帰ることを呼びかけた。

<sup>64</sup> 契約期分割主義は、19世紀のイギリスにジョン・ネルソン・ダービー (John Nelson Darby, 1800-1882) らによって提唱された千年期前再臨説 (premillennialism) に基づく終末論の一つで、アメリカでは南北戦争以降、急速に広まっていった。そして、そこで大きな役割を果たしたのが、サイラス・インガーソン・スコフィールド (Cyrus Ingerson Scofield, 1843-1921) である。スコフィールドは、1909年に出版した『スコフィールド引照付聖書』(Scofield Reference Bible) において、創世記における人間の創造からヨハネの黙示録21章1節にある「新しい天と新しい地」の到来までを、(1) 無垢の時代、(2) 良心の時代、(3) 人間による統治の時代、(4) 契約の時代、(5) 律法の時代、(6) 恵みの時代、(7) 御国の時代という七つの契約期 (dispensation) に区分している。契約期分割主義は、福音派のキリスト者の聖書解釈だけでなく、彼らの政治的・社会的問題に対する見方にも大きな影響を与えた。蓮見博昭『宗教に揺れる国際関係—米国キリスト教の功と罪』東京：日本評論社、2008年、pp.190-211

<sup>65</sup> Rousas John Rushdoony, *Law and Society*, Vallecito, CA: Ross House Books, 1982, p.303

<sup>66</sup> *Ibid.* pp.303-304

<sup>67</sup> *Ibid.* p.304

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.304

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.329

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.329

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.329

## 第2項 律法の放棄がもたらした教会とキリスト者の《自律》

第1項で見てきたように、ラッシュドゥーニーは、教会やキリスト者が律法を捨ててしまったことによって利己主義に陥ってしまったと分析した。その上で、その原因について、ラッシュドゥーニーは、律法を放棄したことによって神の御心が分からなくなり、何がするのが正しいことなのか分からなくなってしまったためであると指摘する<sup>72</sup>。

ラッシュドゥーニーによれば、神は律法において、何が善であるか、何が悪であるかをはっきりと示されている。にもかかわらず、聖書に触れていながら、何が正しいことであるかを知らないというキリスト者がいる。このことについて、ラッシュドゥーニーは「何故教会の中に反律法主義が存在するのか。何故神の見方 (sight) から善と悪を識別することに問題があるのか。のみならず、何故教会は神の律法を否定することにおいてこれほど熱烈なのか」<sup>73</sup>と問う。

そして、この問いに対し、ラッシュドゥーニーは、マタイによる福音書15章9節を引き合いに出す。ラッシュドゥーニーによれば、律法学者やファリサイ派は「神の律法 (God's law) を人間の法 (man's law) と取り換えた」ことによって神の言葉を無にした。そして、「この人間の法は彼らに力を与え、彼らをその社会制度の中で活動する神々にした」とラッシュドゥーニーは批判する<sup>74</sup>。

ラッシュドゥーニーは、反律法主義化した教会について、「神の律法の反対者であって、法それ自体の反対者ではない」と述べている。再建主義者によれば、反律法主義とは、あらゆる法に反対し、それを否定することではない。そうではなく、神の律法を否定し、それを人間の法にすり替えることである<sup>75</sup>。

ラッシュドゥーニーは、教会の歴史の中で反律法主義が蔓延した時にはいつでも、教会の権力が非常に肥大化していると指摘する。その理由について、ラッシュドゥーニーは、教会が新しい法源となり、その法体系の中で神となるからであると考え。「人間は法なしでは生きられない。もし神の律法がなければ、人は何によって生きようになるかと言えば、人間の法によってである」とラッシュドゥーニーは言う<sup>76</sup>。

更に、ラッシュドゥーニーは、カリスマ運動を例に挙げ、教会が反律法主義を正当化するために聖霊を利用してきたこともあると指摘する。そこでは、聖霊が、律法よりも、より高次で、より霊的な道であると強調されている<sup>77</sup>。

バーンセンも、神の律法を否定し、それに従うことを拒む者が、律法の代わりに、「自律性」 (autonomy) を倫理の土台としようとすると指摘する<sup>78</sup>。バーンセンによれば、“autonomy” という言葉は“autos” (自分) と“nomos” (法) という二つのギリシア語から出来ている。そこから、バーンセンは、「自律的に行動するとは、『自分自身が律法となる』こと」であり、この時、その人は、「自分自身の自己充足的な論理の力によって善悪を定義できる」、「自分はほかの権威 (特に神の権威) に服する必要はなく、むしろ道徳の問題において自分自身の権威を行使する力がある」と信じていると批判する<sup>79</sup>。

第1章で述べたように、ラッシュドゥーニーをはじめ、再建主義者は終末論において千年期後再臨説の立場を採っている。この千年期後再臨説については、ドイツの神学者ユルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann, 1926-) が、「神聖王国」や「救済者としての国民」を志向する政治的千年期説と共に、教会を「諸国民の母・教師」として理解する教会的千年期説に陥る危険性があると批判している<sup>80</sup>。確かに、千年

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.333

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.333

<sup>74</sup> *Ibid.* p.333

<sup>75</sup> *Ibid.* p.334

<sup>76</sup> *Ibid.* p.334

<sup>77</sup> *Ibid.* p.334

<sup>78</sup> Greg L. Bahnsen, *By This Standard: The Authority of God's Law Today*, Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1985, p.294 (床田亮一訳『現代に生きるための旧約律法』東京：アルファオメガ、1992年、p.358)

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp.294-295 (同上 p.358)

期後再臨説だけを強調するならば、教会が神の主権を篡奪しようとする過ちに陥る危険性が存在する。

それに対し、再建主義者においては、律法が教会の自己目的化、絶対化を防いでいると言える。再建主義者は、中世ヨーロッパにおけるローマ・カトリックのような教権主義を目指しているわけではない。ノースが「あらゆる制度をイエス・キリストのために奪還することはキリスト者の道徳的義務である」<sup>81</sup>と述べているように、地上の全てを《イエス・キリストの》統治下に治めなければならないと彼らは主張する。

## 第2節 実践的規範としての律法の今日的有効性

### 第1項 イエス・キリストへの信従としての律法遵守

律法は、古代イスラエルという歴史的・地理的文脈の中で、神の民イスラエルが共同体を維持し、共同生活を円滑に営むという目的のために成立し、伝承されていった歴史的文書としての性格を持っている<sup>82</sup>。それ故、律法を現代のアメリカにおいて適用するという再建主義者の主張は、その批判者から時代や社会の違いを無視した時代錯誤的、非現実的な訴えであると見なされてきた<sup>83</sup>。

こうした批判に対し、バーンセンは、イエス・キリストが聖書の中心であること、それ故キリスト者の生活と倫理もイエス・キリストを中心としたものになることを指摘する<sup>84</sup>。その上で、バーンセンは、「キリストに似た者となる」「キリストに倣う」「キリストに従う」というのは、具体的にどういうことなのかを問題にする<sup>85</sup>。

バーンセンによれば、聖書は、イエス・キリストの御業を父なる神への服従の御業として見ている（イザヤ書52章13節～53章12節、ヨハネによる福音書6章38節、10章17～18節）。イエス・キリストは律法に服従された。そして、律法の正しい解釈を示し、本来の意味を捻じ曲げていたファリサイ派を批判された（マタイによる福音書5章17～48節、15章1～20節）。そして、私達の罪に対する律法の呪いを解くために、十字架で自らの命を犠牲として捧げられた（ガラテヤの信徒への手紙3章13節、ヘブライ人への手紙2章17節～3章1節、4章14節～5章10節）。イエス・キリストはご自身の人格と行いの中に律法を完全に体現された方である<sup>86</sup>。それ故、バーンセンは次のように述べている。

クリスチャンの倫理は、キリストにならうことであり、そのため、私たちが律法から逃れさせるのではなくて、逆に律法の要求を尊重します。私たちは、ご自分を低くし、従順になられたイエス・キ

<sup>80</sup> Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1995 (蓮見和男訳『神の到来—キリスト教的終末論』組織神学論叢、東京：新教出版社、1996年、pp.252-287)

<sup>81</sup> Gary North, *Backward Christian Soldiers: An Action Manual For Christian Reconstruction*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1984, p.267

<sup>82</sup> 律法の成立について、その文化的背景に注目して歴史的・批判的に考察している研究としては、以下の文献が挙げられる。Joseph Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Oxford Bible Series, London: Oxford University Press, 1983 (左近淑、宍戸基男訳『旧約の知恵と法—古代イスラエルおよび初期ユダヤ教における生の規制』オックスフォード聖書概説シリーズ、東京：ヨルダン社、1987年); Martin Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei: Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert; Bd.6. Altes Testament, München: Chr. Kaiser, 1957 (柏井宣夫訳『契約の民—その法と歴史』東京：日本基督教団出版局、1969年)

<sup>83</sup> 栗林輝夫『現代神学の最前線—「バルト以後」の半世紀を読む』東京：新教出版社、2004年、p.245; Susan George, *Hijacking America: How the Religious and Secular Right Changed what Americans Think*, Cambridge, U.K.: Polity Press, 2008 (森田成也、大屋定晴、中村好孝訳『アメリカは、キリスト教原理主義・新保守主義に、いかに乗っ取られたのか?』東京：作品社、2008年、p.151)

<sup>84</sup> Bahnsen, *By This Standard*, p.54 (床田訳『現代に生きるための旧約律法』p.88)

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp.54-55 (同上 pp.88-89)

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp.55-56 (同上 pp.90-91)



リストのうちに見られた態度を自分自身のうちに持たねばなりません（ピリピ二・5、8）。また、キリストが歩まれた正しい行いの足跡にならい（Iペテロ二・21）、義を示さなければなりません。なぜなら、聖霊が私たちがキリストに結びつけてくださるからです（Iコリント六・15-20）。ですから、聖書に忠実な倫理とは、キリストが神の律法に従われた模範にならうという意味の「クリスチャン倫理」です<sup>87</sup>。

その上で、バーンセンは、新約聖書の中に出てくるファリサイ派やユダヤ主義者について言及している。バーンセンは、彼らが「律法を行おうと勤勉に努力しさえすれば（もちろん、それは表面的な守り方にすぎないのですが）、聖なる神の裁きの座に、正しい者として立つことができると信じて」<sup>88</sup>いたと述べ、「彼らには救い主が不要だったので（マタイ九・12-13）」と批判している。

再建主義者は、律法を神の御前で義と認められるための手段として考えることを断固として拒否した。しかし、そのことは律法の役割が終わったということの意味するものではなかった。彼らにとって、イエス・キリストの愛や福音は、律法から切り離して考えることの出来るものではなかった。それどころか、「律法を基準として完全に正しくあられたキリストの義こそが、クリスチャン生活を送るための模範」<sup>89</sup>であると考えるが故に、律法を遵守することは、イエス・キリストの福音を受け入れることと矛盾し、対立するものではなかった。

## 第2項 状況倫理に対する批判

再建主義者において律法は、神の国（支配）が拡大し、神の栄光が表されるために、神がご自身の民に与えて下さったものであった。それ故、バーンセンは次のように述べ、神の戒めである律法を拒むところに人間の罪があると指摘している。

人間は、神の戒めに代表されるような、自分の生活への「干渉」を拒絶します。このように律法に反対する態度（Iヨハネ三・4）は、すべての人間に共通します。なぜなら、人間はすべて罪を持っているからです（ローマ三・23）。今日では神学者でさえ、自分が聖書よりも深く善悪をわきまえているかのように、倫理学の権威者として振舞っています<sup>90</sup>。

ここでバーンセンが念頭に置いているキリスト教倫理学の立場の一つに「状況倫理」（Situation Ethics）がある。1966年、ジョセフ・フレッチャー（Joseph Francis Fletcher; 1905-1991）は『状況倫理—新しい道徳』を出版した。同書は教会の内外において注目を集めた<sup>91</sup>。

フレッチャーは、状況倫理の背後にある前提として、以下の4点を挙げている<sup>92</sup>。

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp.60-61 (同上 pp.95-96)

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.179 (同上 p.226)

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.61 (同上 p.96)

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.18 (同上 p.49)

<sup>91</sup> 状況倫理の考え方は、現在教会よりもむしろ医療の分野で取り上げられることが多い。その理由として、高野成彦は「個別的な状況における個別的選択による意志決定」が問題になる医療の臨床的性格を挙げている。生命倫理学という学問分野自体も、宗教的な動向から影響を受けつつも、特定の宗教的背景を持たない哲学者・倫理学者の活躍が目立つなど、次第に「世俗化」の方向へと向かっていった。一方、キリスト教神学の側からは、その後「状況倫理」に対する批判が投げかけられてきた。高野成彦『教育的課題としての状況倫理』柏：青磁書房、2000年、p.51; John Macquarrie, *3 Issues in Ethics*, New York: Harper & Row, 1970, 1st ed. (古屋安雄訳『現代倫理の争点—状況倫理を超えて』東京：ヨルダン社、1973年)

<sup>92</sup> Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia: Westminster Press, 1966, pp.40-52 (小原信訳『状況倫理—新しい道徳』現代神学双書; 43、東京：新教出版社、1971年、p.61-79)

- (1) 実用主義 (Pragmatism) : いかなる事物であれ、建設的で、満足を与えるならば、それは真であり、善である。
- (2) 相対主義 (Relativism) : 愛だけが変わらないものであって、他の全てのものは変わり得る。
- (3) 実証主義 (Positivism) : 信仰上の命題は合理的にではなく、意志的に確認される。
- (4) 人格主義 (Personalism) : 主要な関心は、事物ではなく、人間に向けられる。

フレッチャーは、状況倫理を「遵法主義」(Legalism) と対照させている。遵法主義とは、律法、規則 (rules)、法規 (regulations) を自らの行為の指針とすることであるが、そこでは「律法 (あるいは法律) の精神だけでなく律法の文字が君臨する」<sup>93</sup> ことになるとフレッチャーは批判する。その上で、フレッチャーは、状況倫理においては「キリスト者の決断にとって唯一の規範は愛である。ほかには何もない」<sup>94</sup> と説明している。その意味で、状況倫理は演繹的ではなく、帰納的である。

また、伝統的なキリスト教倫理においては、「目的は手段を正当化しない」と考えられてきたが、フレッチャーは、それとは反対に「目的だけが手段を正当化する。他の何のものも正当化しない」<sup>95</sup> と述べている。状況倫理によれば、もし目論んでいる目的によって正当化されないならば、その行為は意味のないものになる。逆に、悪い手段も良い目的を必ずしも無にしているわけではない。状況倫理は相対的な世界の状況に完全に依存しているからである。例えば、性の問題について、フレッチャーは「性のどの形が善くてどの形が悪いか—異性への愛、同性同士の愛、自己自身への愛—はすべて愛が十分に仕えられているかどうかにかかっている」<sup>96</sup> と述べている。

ここで私達は、ラッシュドゥーニーやバーンセンが律法主義に対して行った批判が、反律法主義的な傾向を持つ状況倫理にも妥当することに注目する必要がある<sup>97</sup>。即ち、反律法主義も律法主義も、どちらも神を排除し、自分を神よりも賢い判断が出来ると思える思い上がりの問題にされている。その意味で律法主義は反律法主義と表裏一体の関係にある。

また、フレッチャーは愛だけが唯一の規範であると述べたが、ラッシュドゥーニーは「全ての男女は、神の律法が要求する愛と奉仕の義務を、自分の夫ないし妻に対して、両親に対して、子供に対して、雇用者に対して、従業員に対して、そして隣人に対して負っている」<sup>98</sup> と説くと共に、「無法な愛 (lawless love) は律法の有罪宣告の下にある」<sup>99</sup> と述べており、愛もまた律法によって規定されることを指摘する。

### 第3節 教会の使命としての「教えること」

#### 第1項 教会史における「教えること」の重視

ラッシュドゥーニーによれば、神は教会を政府の単なる協働機関 (companion institution) として設立されたわけではない。ラッシュドゥーニーは、申命記4章5～10節、6章4～7節を引用し、神が定めた法秩序を維持するために必要な付随的な務めとして、神は「教えること」(teaching) を教会に求めておられると主張する<sup>100</sup>。

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.18 (同上 p.26)

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.69 (同上 p.107、但し、一部改訳)

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.120 (同上 p.188)

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.139 (同上 p.220)

<sup>97</sup> フレッチャー自身、「どんな種類の法に対してもアレルギーになるほど嫌悪している」という彼への批判について、「私は依然として彼らの言うことを素直に受け入れたいと思う」と同意している。*Ibid.*, p.153 (同上 p.239)

<sup>98</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.429

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.189

<sup>100</sup> Rushdoony, *Law and Society*, p.115

ラッシュドゥーニーは、旧約聖書において祭司とレビ人という2種類の聖職者が存在することに注目する。祭司の主な務めは祭儀であった。しかし、この務めはイエス・キリストの来臨と共に終わった。一方、ラッシュドゥーニーは、申命記33章10節を引き合いに出し、レビ人には、礼拝に関する務めと共に、神の言葉を人々に教えるという教育に関する務めがあったことを指摘する<sup>101</sup>。そして、レビ人が聖所に常駐するのではなく、イスラエル全土に散在していたことについて、ラッシュドゥーニーは「神殿での義務には尊厳と威信があった。しかし、教えることがレビ人の普段の活動であった」と述べ、聖所での務めと共に教える務めが重視されていたと解釈している。そして、その理由について、ラッシュドゥーニーは「申命記は、神が意図された市民の務めの支柱 (mainstay) は、教える務めであること、そして教えることがなければ、社会秩序はすぐに崩壊することを十分明確にしている」と説明している<sup>102</sup>。

その後、レビ人の務めからイスラエルでは学校やシナゴグが発展していった。「真の礼拝は、『信仰』だけでなく、『神の言葉の真の知識』に基づいていなければならない」<sup>103</sup>からである。

イスラエルにおいては礼拝と教育は密接な関係を持っていた。礼拝は神について学ぶ時であり、教育は神への礼拝へと導くものであった。更に、シナゴグでは、子供に対しても成人に対しても、律法を日常生活で遵守することが教えられた。生活の基本の全てが神によって定められていたからである。

新約の時代においても、教育は真の礼拝への前提として中心的な位置を占めていた<sup>104</sup>。ラッシュドゥーニーは、初期の教会、中世の教会、宗教改革の教会は、以前からの教育の任務を続けようとしてきたと指摘する。

ラッシュドゥーニーによれば、初期の教会における礼拝は、説教の終わりに質問の時間が設けられており、質問が議論に発展するなど、教育的なものであった。新約聖書における教会は、神殿 (temple) というよりもむしろ学校 (school) であったとラッシュドゥーニーは言う<sup>105</sup>。

キリスト教が公認された後も、学校 (academy) は教会の一部として、またその働きとして考えられていた。ラッシュドゥーニーは、教会が教育の働きを重要視していたことの証拠として、教会堂が建設されると、図書館 (や学校) がその一部として一緒に設立されたことを挙げている。宗教改革やピューリタンも、教会の集会所が持つ教育的な性格を強調し、回復しようとした<sup>106</sup>。

## 第2項 大宣教命令の遂行としての「教えること」

第1項で見てきたように、教会の歴史の中で教育や指導は、必要不可欠な要素として重視されてきた。その上で、神の民であるイスラエルや教会は一貫して教育を重視してきた理由について、ラッシュドゥーニーは、マタイによる福音書28章18～20節における「大宣教命令」(Great Commission) の遂行という観点から説明する。

ラッシュドゥーニーによれば、大宣教命令において、イエス・キリストは弟子達に、全ての民にバプテスマを授けることと共に、弟子達に命じておいたことを彼らにも教えることを求められた<sup>107</sup>。

更に、ラッシュドゥーニーは「神の御心に適った (godly) 市民政府や信仰的な教会を形成することを可能にするのは、ただ教えることだけである」<sup>108</sup>と述べている。この言葉に私達は注目する必要がある。

<sup>101</sup> R. J. Rushdoony, *The Roots of Reconstruction*, Vallecito, CA: Ross House Books, 1991, p.1

<sup>102</sup> Rushdoony, *Law and Society*, pp.116-117

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.116

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.116

<sup>105</sup> Rushdoony, *The Roots of Reconstruction*, p.3

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>107</sup> Rushdoony, *Law and Society*, p.117

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.117



キリスト教再建主義は、「神法主義」と共に「統治主義」(Dominionism)を神学的特徴の一つとしている。再建主義者は、創世記1章27節を根拠に、人間がこの世界を統治するために神によって創造されたと考えている。そして、人間は聖書の教えに基づいて、この世界において神が中心となる領域を拡げていかなければならないと説く。だからこそ、彼らはこの世界の真の主権者である神を除外し、人間だけで完結させようとする世俗的人間中心主義を批判する。

しかし、それを実現する方法は、「政治運動によってアメリカに地上の神国、排他的なキリスト教国家を創ること」<sup>109</sup>ではない。ましてや、「キリスト教徒のコミュニティが立ち上がる準備ができるまで、自己の個人的見解を隠しとおす」ことによって「政党機構の中に入り込んでいく」などという「乗っ取り」「隠密行動」ではない<sup>110</sup>。大宣教命令に従って、イエス・キリストが命じられたことを全て守るよう「教える」ことによってである。

イエス・キリストにおいて心が全く変わり、神の御心が分かるようにならない限り、政治運動をどれだけ熱心にしても、どれほど優れた法律や制度を作っても無意味であると再建主義者は考える。

チルトンは、コリントの信徒への手紙二10章3～6節を引用し、「神の知識に逆らうあらゆる高慢を打ち倒し、あらゆる思惑をとりこにしてキリストに従わせ」るための方法として、パウロが社会革命を起こすことも、政治的な地位を足掛かりにすることも考えていないことを指摘する<sup>111</sup>。チルトンによれば、パウロがそのために取り組んだのは、まず教会が、人間の活動のあらゆる領域においてイエス・キリストを主と認め、「イエス・キリストに従って神の御旨を考える」(think God's thoughts after Him)ようになることであった<sup>112</sup>。教会がイエス・キリストに完全に服従するようになり、そこから世界へと派遣され、全てをキリストの統治(dominion)の下に収めていく<sup>113</sup>。「キリスト教再建の中心は教会である」(The center of Christian reconstruction is the Church)<sup>114</sup>とチルトンは言う。

勿論、再建主義者は政治を軽視しているわけではない。彼らは、政治的な発言を行っているし、政治運動にも関わっている。ジョセフ・L. コーン(Joseph L. Conn)によれば、ノースは、2008年のアメリカ合衆国大統領選挙の予備選において共和党のロン・ポール候補(Ronald Ernest Paul, 1935-)のスタッフを務めている。また、デマーは、2007年6月に行われた南部バプテスト連盟の牧師会(Pastors Conference)において、キリスト者が、音楽、科学、法律、政治、コミュニティなど、生の全領域において統治すべき責任を負っていることを訴えている<sup>115</sup>。

しかし、再建主義者にとって、政治運動というのは、あくまでもイエス・キリストの弟子とされた者が、神の国と神の義を第一に求める中から出てくるべきものであった。デマーは、キリスト教再建主義の主張の一つとして、個人の「再生」(regeneration)、即ちイエス・キリストの福音を受け入れることによって新たに生まれることの必要性を強調している<sup>116</sup>。

再建主義者によれば、イエス・キリストにおいて神と和解した者は、聖霊の働きによって柔和で謙った心を持って歩み始める。そして、チルトンによれば、神がご自身の民に社会秩序や司法制度の基礎として

<sup>109</sup> 栗林『現代神学の最前線』p.246

<sup>110</sup> George, *Hijacking America* (森田、大屋、中村訳『アメリカは、キリスト教原理主義・新保守主義に、いかに乗っ取られたのか?』p.149)

<sup>111</sup> David Chilton, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion*, Tyler, TX: Dominion Press, 1985, p.214

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.214

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.214

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.214

<sup>115</sup> Joseph L. Conn, "Dominionism And Democracy: Religious Right Radicals' Growing Role In The Presidential Election Sparks A Debate Over What Kind Of America They Want", *Church & State*, 64 (9), 2011, pp.10-12

<sup>116</sup> Gary North, Gary DeMar, *Christian Reconstruction: What It Is, What It Isn't*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1991, p.81

与えたのが律法であった<sup>117</sup>。再生したキリスト者は、律法を愛し、それを守ることを喜ぶようになる。そして、そこから隣人との関係の修復、被造世界との関係の修復もなされていく。神の国（支配）は、イエス・キリストを主と信じ、新しい契約の中に入れられた人々が、律法を遵守することによってこの世界に広がっていくと彼らは考えた。

### 第3項 信仰の主観主義化に対する再建主義者の批判

再建主義者は、「神の律法に基づく統治」という点に関して、カルヴァンがジュネーヴで推し進めた教会改革と共に、アメリカに移住したピューリタンによる植民地形成に範を仰いでいる<sup>118</sup>。ラッシュドワーニーは「ニューイングランドが法と秩序を持つ地（law-order）として存在し始めた時、聖書の律法を採用したことは、聖書への回帰であり、またヨーロッパの過去への回帰であった<sup>119</sup>と高く評価している。

その一方で、ピューリタンの多くは、千年期前再臨説の支持者であり、切迫した終末意識を持っていた。教会史家のティモシー・P. ウェーバー（Timothy P. Weber）は、アメリカのプロテスタントの歴史においては、イエス・キリストが再臨した後、千年期が到来するという「千年期前再臨説」（Premillennialism）が絶えず影響力を持ち続けてきたことを指摘し、その例としてニューイングランドにおけるピューリタンを挙げている<sup>120</sup>。柳生望も「ニューイングランドへの最初の植民者は聖書の預言を研究、熟考して、現在と未来の神の意志を探ろうと努めた。そのため彼らは絶えず世界状況に注目し、それを聖書の預言に照合して、時の兆しを解釈し、彼らが今神の歴史の経緯において、いかなる時におかれているかを究めようとした<sup>121</sup>と説明している。アメリカに渡ったピューリタンの終末理解は、再建主義者とは大きく異なっていた。

しかし、彼らの終末理解はその後大きく転換する。ウェーバーは「18世紀半ば以降、ピューリタンの独自の終末観は千年期後再臨説（postmillennialism）に徐々に取って代わられた」と述べ、この転換に最も大きな影響を与えた人物として、信仰復興運動の指導者であるジョナサン・エドワーズ（Jonathan Edwards, 1703-1758）を挙げている<sup>122</sup>。

第1章第3節で見てきたように、再建主義者も終末論においては千年期後再臨説の立場を採っている。だが、彼らは信仰復興運動を手放しで肯定してはいない。というのは、この信仰復興運動によって法と契約を重んじるピューリタンの文化が破壊されてしまったと考えるからである。再建主義者によれば、信仰復興運動の結果、法や教理に対する敵視や無関心が教会を支配するようになった。そして、教会は世界に対する影響力を次第に失っていき、信仰は個人の内面だけを扱うものへと引き下げられてしまった。

ラッシュドワーニーは、アメリカのキリスト教学校について、「1834年から1870年の間に解体されてしまった（were dismantled）」<sup>123</sup>と指摘する。そして、その原因として、ラッシュドワーニーは、キリスト教教育に対するユニテリアン主義と社会主義の敵意と共に、アルミニウス主義に基づく信仰復興主義による戦闘的な反対を挙げている<sup>124</sup>。ラッシュドワーニーによれば、信仰復興主義者は、カルヴァン主義に基づく教育を行っていたキリスト教学校に対し、『心の』知識（“heart” knowledge）よりも『頭の』知識（“head” knowledge）を与えてきたと批判し、若者から信仰復興の経験を奪ってきたと非難した<sup>125</sup>。

<sup>117</sup> Chilton, *Paradise Restored*, pp.214-215

<sup>118</sup> Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p.158 (津城訳『近代世界の公共宗教』p.202)

<sup>119</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.1

<sup>120</sup> Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism: 1875-1925*, New York: Oxford University Press, 1979, p.13

<sup>121</sup> 柳生望『アメリカ・ピューリタン研究』東京：日本基督教団出版局、1981年、p.207

<sup>122</sup> Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming*, p.13

<sup>123</sup> Rushdoony, *Law and Society*, p.117

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.117

一方、ノースは、1730年代から1750年代にかけてアメリカで第一次大覚醒（First Great Awakening）と呼ばれる信仰復興運動が広まった後、ニューイングランドがアルミニウス主義とユニテリアン主義に占領されたことを指摘する。そして、その原因について、ノースは、ジョナサン・エドワーズとその支持者の信仰に注目する。ノースによれば、エドワーズは、終末論においては千年期後再臨説を支持していた。しかし、彼とその支持者によって導かれた信仰復興運動において律法は余り重視されなかった。「エドワーズの追随者による千年期後再臨説に基づく説教は、文化的には反律法主義的で、敬虔主義的（pietistic）なものであったので、ニューイングランド植民地に残存していたカルヴァン主義的な政治秩序を無力化した（crippled）。そして、アルミニウス主義やユニテリアン主義で満ちた空白状態（vacuum）を生み出すのを助けた」とノースは言う<sup>126</sup>。

そして、信仰復興運動の熱狂の後、契約や法よりも経験や感情を重視する風潮が強まっていった。ノースは、「大覚醒はキリスト者の一致についての新しい基礎を創り出した。即ち、それは経験主義（experientialism）と最小公分母の信条主義（least-common-denominator creedalism）である」<sup>127</sup>と述べ、信仰復興運動によって法や教理に対する厳格な姿勢が失われたと分析している。

勿論、ノースは、信仰復興運動以降も夫々の教派が存続してきたことを知っている。バプテストはバプテストとしてあり続けたし、長老派は長老派としてあり続けた<sup>128</sup>。しかし、信仰復興運動がもたらした反律法主義や経験主義は、法と契約に対するこだわりを捨てさせた。それどころか、「ユニテリアン主義者は啓示から離れた道徳律（revelation-free moral law）についての彼らの考えを、カルヴァン主義者や他の人々に押し付けた」<sup>129</sup>とノースは言う。その結果、キリスト教がニュートン主義の理神論と結び付いて、アメリカの市民宗教（civil religion）を形成したとノースは分析する<sup>130</sup>。

信仰復興運動に対する再建主義者の批判は一面の真理を突いている。だが、私達は、そのような信仰復興運動が何故起こり、広まっていったのかについても無視するわけにはいかないだろう。何故なら、信仰復興運動の盛り上がりは、回心を体験した者による契約共同体の建設というピューリタンの理想が崩れてしまったことと無関係ではないからである。

ピューリタンも第二世代、第三世代になると、明白な回心体験を持たない者が増えていった<sup>131</sup>。この点について、児玉佳與子は「これが旧約の中で信仰の衰退を嘆く『エレミヤの哀歌』を模範としたといわれる文学の伝統（jeremiad）を流行させた」<sup>132</sup>と述べている。柳生望も1650年以降、人口に対する教会員の比率が明らかに低下していることを指摘する<sup>133</sup>。更に、大西直樹によれば、1670年代になると、礼拝中の居眠り、安息日の無視、飲酒、服装の乱れ、長髪、子供の夜遊びなどの問題が、教会の中で繰り返し取り上げられている<sup>134</sup>。こうした信仰の低迷状態を打破したのがジョナサン・エドワーズらによる第一次大覚醒であった。

また、ノースによるエドワーズ批判の妥当性についても検討する必要がある。森本あんりによれば、ア

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.117

<sup>126</sup> Gary North, "Common Grace, Eschatology, and Biblical Law," in *Journal of Christian Reconstruction*, 3 (2), Vallecito, CA: Chalcedon, 1976-1977, pp.48-49

<sup>127</sup> Gary North, *Political Polytheism: The Myth of Pluralism*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1989, p.360

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.360

<sup>129</sup> *Ibid.*, p.361

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.361

<sup>131</sup> 藤本龍児『アメリカの公共宗教—多元社会における精神性』東京：NTT出版、2009年、p.98

<sup>132</sup> 児玉佳與子「ワスプの宗教思想—メインライン・プロテスタント伝統の批判的検討」井門富士夫編『アメリカの宗教—多民族社会の世界観』USA GUIDE; 8 Religion, 東京：弘文堂, 1992年, p.142

<sup>133</sup> 柳生『アメリカ・ピューリタン研究』p.102

<sup>134</sup> 大西直樹「初期ニューイングランドにおける教会員制度の変質」森孝一編『アメリカと宗教』JIIA 現代アメリカ; 5, 東京：日本国際問題研究所、1997年、p.51



ルミニウス主義者が、「新しい契約」を「基準のあまい lenient 法」と捉え、この法の下では不十分な人間の努力も充分な意義を持つものと思なされると考え、「誠意ある服従」という人間の行為を義認の根拠として主張した時、エドワーズはこれに反駁している<sup>135</sup>。少なくともエドワーズ自身には、カルヴァン主義を骨抜きにして、アルミニウス主義やユニテリアン主義に道を譲ろうとする意図はなかったであろう。

更に、キリスト教学校が理性的な方向に傾斜していったことを非難した信仰復興主義者をラッシュドゥーニーは批判しているが、増井志津代は、同じ事実について異なる角度からの見方を示している。増井は「高等教育機関の設立により、次世代のピューリタンを知的に訓練することは、プロテスタント精神の継承のためにも不可欠」<sup>136</sup>なことであったと理解を示しつつも、「聖霊の導きを信じるピューリタン信徒の中には、知的な訓練を受けた牧師の説教に、時には冷たさを感じ、教会生活に満足を得ることのできない場合も多々生じる。こうした中で、一般信徒の側からは、高等教育に対する疑義も生まれてくる」<sup>137</sup>と述べ、高等教育を重視するピューリタン正統主義と、霊的な養いを牧会者に求める一般信徒の間に意識のずれがあったことを指摘している。

藤本龍児も「当時のアメリカの牧師たちは、ハーヴァードやイエールで学び、学識はたっぷりもっていたが、その説教は、一般の人々には難しく、何よりかれら自身が回心体験にとぼしかったので、どうしても無味乾燥なものにしかならなかった」と述べ、植民地における人口の急増と都市化によって住民は孤立感に苛まれ、宗教的飢餓感をつのらせていったと説明している<sup>138</sup>。

それでも、信仰復興運動において感情への訴えかけが強調される余り、他の部分への働きかけが軽視されたことは、再建主義者だけが指摘する問題ではない<sup>139</sup>。だからこそ、初期のピューリタン、またエドワーズとその支持者による信仰復興運動が夫々持っていた弱点を、再建主義者がいかにして克服しようとしたかについて、私達は検討する必要があるだろう。

## まとめ

本章では、反律法主義化した現代の教会に対する再建主義者の批判について見てきた。

第1節では、反律法主義が教会やキリスト者にもたらした影響に関する再建主義者の見解について見てきた。再建主義者によれば、律法を放棄したことによって教会も個々のキリスト者も、神が願っておられるのか、御心が分からなくなった。その結果、自ら (autos) が法 (nomos) となり、善悪の基準は人間または人間の共同体の中に存在するとされるようになったと再建主義者は批判する。

第2節では、再建主義者が、今日においても律法は依然として有効であり、その遵守が求められていると考える理由について述べた。再建主義者において神の律法への服従は、ファリサイ派や律法主義者のように、イエス・キリストの福音の価値を低めるものではなかった。むしろイエス・キリストを信じ、罪を赦された者は、イエス・キリストを主とする生涯を歩み続けるように求められる。即ち、罪を取り除き、罪から離れ、神の御前に正しく歩むことが求められる。そして、その際、状況倫理のように、愛の実践という目的のためであれば悪い手段も正当化されると考えるのではなく、律法が倫理的な規範として与えられていると再建主義者は強調する。

第3節では、教会やキリスト者が法や契約に対するこだわりを捨ててしまった歴史的経緯についての再

<sup>135</sup> 森本あんり『ジョナサン・エドワーズ研究—アメリカ・ピューリタニズムの存在論と救済論』東京：創文社、1995年、pp.136-140

<sup>136</sup> 増井志津代『植民地時代アメリカの宗教思想—ピューリタニズムと大西洋世界』東京：上智大学出版（発売 東京：ぎょうせい）、2006年、p.107

<sup>137</sup> 同上 pp.105-106

<sup>138</sup> 藤本『アメリカの公共宗教』pp.100-101

<sup>139</sup> Jerald C. Brauer, *Protestantism in America: A Narrative History*, Philadelphia: Westminster Press, 1965, Rev. ed. (野村文字子訳『アメリカ建国の精神—宗教と文化風土』町田：玉川大学出版部、2002年、pp.116-118)



建主義者の分析について論述した。再建主義者によれば、神の民においては「教えること」が重視されてきた。そして、それは、聖書を土台とする信仰を次世代に伝え、神の国の建設という任務と関わるものであった。しかし、信仰復興運動以降の教会やキリスト者における信仰の主観主義化は、この世における神の御心の実現への関心を彼らから失わせたと再建主義者は指摘する。

再建主義者は、この世界のあらゆる領域で主なる神の御心が行われるようになることを目指している。彼らは、イエス・キリストの福音を、個人の内面の問題に専ら関わるものであり、政治や経済などこの世の問題については聖書に基づいて考える必要はないという主張を批判する。再建主義者によれば、福音は単に天国行きの切符や内面の平安を個人に与えるものではない。それ故、彼らは、キリスト者には生活と思考のあらゆる領域において神の御心を行い、神の御心がこの地上でも行われるように導く責任があることを強調した。御名が崇められること、御国が来ること、御心が天で行われるように地でも行われることは、聖書の証言に根差した全てのキリスト者の祈りであり、希望であり、目標であろう。

その上で、再建主義者は、人間の主観や理性、経験に基づく判断を、常に神の律法に基づいて批判的に吟味することの必要性を説いた。聖書の上に人間の理性や経験を置き、それを基準にして神の言葉である聖書を人間が批判するということは、再建主義者にとって、人間の思い上がり以外の何ものでもなく、主客が転倒した倒錯に他ならなかった。

その意味で、神法主義は、神を主権者として受け入れ、イエス・キリストをあらゆるものの主として仰ぐことを目指しているものであると理解することが出来るだろう。そして、そのような問題意識は真理契機を持っている。

その一方で、私達は、再建主義が主張する神法主義だけが上述の問題に対する唯一の解答なのか検討する必要がある。第3章では、宗教改革者のジャン・カルヴァンの律法理解を見ることを通して、再建主義者がどのような点で先人に範を仰ぎ、どのような点で独自性を持っているかについて考察を行う。

### 第3章 キリスト教再建主義の神法主義の歴史性と独自性

本章では、カルヴァンの律法理解との対比を通して、再建主義者が主張する神法主義がどのような神学的背景を持ち、またどのような独自性を持っているかについて考察する。第1節では、律法がキリスト者にとっての実践的規範であるというカルヴァンの見解について見ていく。第2節では、カルヴァンが、裁判的律法に基づいて法律が制定されなければならないとする考えを斥けていることについて、それに対する再建主義者の批判との比較を通して検討する。そして、第3節では、再建主義者がカルヴァンの律法理解を批判的に継承しようとする中で神法主義の考え方に到ったことについて述べる。

#### 第1節 キリスト者の実践的規範としての律法

##### 第1項 自然法の限界と「書かれた律法」の必要性

渡辺信夫によれば、宗教改革は教会法の否定ではなく、教会法の改革であった。「教会が法を持つ」ことは、「自己を無制限に肯定することではなく、法のもとに自己を抑制すること」を意味する。教会において法の下での秩序が確立される時、特定の間人が無制限に権威を行使する独裁も、権威の不在に起因する無秩序も回避することが出来る。カルヴァンは「法」の下で教会の秩序が保たれることを目指した<sup>140</sup>。

カルヴァンは、人間が善悪を或る程度識別することが出来ているのは、神から与えられている良心の認識によると考えた。彼はそれを、後述する「書かれた律法」に対し、「自然法」(lex naturalis: 自然の律法、自然的律法)と呼んでいる。カルヴァンによれば、全ての人間の心に自然法が記され、刻み付けられてい

<sup>140</sup> 渡辺信夫『カルヴァンの教会論』東京：改革社、1976年、p.233

る<sup>141</sup>。

一方、カルヴァンは、人間が非常に墮落しており、「傲慢と野心に膨れ上がり自己愛で目が見えない」<sup>142</sup>ことをよく認識していた。それに対し、「我々の良心は、無感覚に永久の眠りを貪ることを我々に許さず、むしろ、神への負い目の内なる証人また忠告者となって善悪の区別を示し、こうして義務から離反する時には告発する」<sup>143</sup>とカルヴァンは言う。自然法を心に刻まれているが故に、罪を犯した者は、それが悪であるとは知らなかったという言い訳をもって裁きから逃れることは出来ない<sup>144</sup>。

そこで、カルヴァンは、罪のある人間には「書かれた律法」が必要であると主張する。自然法だけでは、人間は神の御心に近づくことは出来ないからである。カルヴァンは、自然法と律法を対比し、「主は『書かれた律法』を我々に課したもうた。これは『自然の律法』によっては余りにも漠然としていたことを、もっとはっきり証しし、無感覚を取り除いて精神と記憶を生き生きさせるためであった」<sup>145</sup>と述べている。

カルヴァンによれば、人間は自然法だけを頼りにしているだけでは、神の完全な義に達することはおろか、神の義の方向に進むことさえ出来ない<sup>146</sup>。それ故、私達が神の義に向かって歩むためには、「書かれた律法」を道標としなければならないとカルヴァンは説く。

カルヴァンは、イエス・キリストが律法を成就し、完成された後も、律法は廃棄されたわけではないと理解していた。カルヴァンによれば、天地創造以来、神の民として受け入れられた人々は全て、神との契約において同じ律法、同じ教えの下にある<sup>147</sup>。「福音が律法の後に納まって別個の救いの原理を持ち込んだというのではなく、むしろ、律法が約束していた全てのことを福音が確立し、追認し」<sup>148</sup>たとカルヴァンは言う。

勿論、ベルナルド・コットレが言うように、カルヴァンは、キリスト教とユダヤ教の差異、夫々の宗教の特殊性を十分に意識していた<sup>149</sup>。それでもカルヴァンは、福音と律法を対立的に捉えず、律法を教会が依るべき法、全ての人間の生活を律する実践的規範であると見なした。そして、イエス・キリストを「律法の最善の解釈者」と呼んでいる<sup>150</sup>。コットレによれば、カルヴァンにおいてイエス・キリストは革新者でも革命家でもない。反対に、律法の本来の正しさを掲げて、ファリサイ派と衝突するに到った方である。イエス・キリストは、新しい律法を展開しようとしたのでも、古い律法を廃絶しようとしたのでもなかった<sup>151</sup>。律法はイエス・キリストに繋がっていくものであった。

## 第2項 カルヴァンにおける律法の3つの用益

カルヴァンによれば、律法には3つの用益 (usus) がある。律法の用益については、カルヴァンに先立ってメランヒトンが『神学総論』(Loci Communes) の中で論じている。カルヴァンはそれを踏襲しつつ、よ

<sup>141</sup> *Institutio Christianae Religionis*. 2. 8. 1; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia; 2, *Corpus Reformatorum*; 30, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1864, p.267 (渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、東京：新教出版社、2007年、改訳版、p.404) . 以下、*Inst.* 2. 8. 1 (*CR*, 30, p.267) と略す。

<sup>142</sup> *Inst.* 2. 8. 1 (*CR*, 30, p.267) (同上 p.405)

<sup>143</sup> *Inst.* 2. 8. 1 (*CR*, 30, p.267) (同上 pp.404-405)

<sup>144</sup> *Inst.* 2. 2. 22 (*CR*, 30, p.204) (同上 p.306)

<sup>145</sup> *Inst.* 2. 8.1 (*CR*, 30, p.267) (同上 p.405)

<sup>146</sup> *Inst.* 2. 2. 25 (*CR*, 30, p.206) (同上 p.309)

<sup>147</sup> Guenther H. Haas, *The Concept of Equity in Calvin's Ethics*, Editions SR; v.20, Waterloo: Paternoster Press for Canadian Corporation for Studies in Religion, 1997, p.79

<sup>148</sup> *Inst.* 2. 9. 4 (*CR*, 30, p.312) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、p.466)

<sup>149</sup> Bernard Cottret, *Calvin: Biographie*, Paris: J.C. Lattès, 1995 (出村彰訳『カルヴァン—歴史を生きた改革者 1509-1564』東京：新教出版社、2008年、pp.422-423)

<sup>150</sup> *Inst.* 2. 8. 7 (*CR*, 30, p.271) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、p.410)

<sup>151</sup> Cottret, *Calvin* (出村訳『カルヴァン』 p.422)

り詳細に論じている。

第一に、律法は、神の義を明らかに示すことによって人間の不義と罪を暴く<sup>152</sup>。この用益は、改革派神学においては「論責的（養育的）用益」（*usus elencticus/ usus paedagogicus*）と呼ばれている<sup>153</sup>。律法は人間に自らの力に依り頼むことを諦めさせる。そして、その目を贖い主イエス・キリストに向けさせる<sup>154</sup>。

第二に、律法は、刑罰を恐れさせることによって人間が罪を犯すのを抑制する<sup>155</sup>。この用益は「政治的（市民的）用益」（*usus politicus/ usus civilis*）と呼ばれる<sup>156</sup>。即ち、律法において規定されていることを聞くことによって、何の制約もなければ外に現れてくる放縦を内側に留めておくよう導かれる。カルヴァン研究者のI. ジョン・ヘッセリンク（I. John Hesselink）は、この律法の用益について、主として不信者に対して適用されるものであるが、信仰者にとっても回心以前は必要な抑止力（*deterrent*）として役立っていたと説明している<sup>157</sup>。

一方、この用益について、バーンセンは「宗教改革者は、これを（中略）神の律法の最も当然な使い方であると信じ、この用法の正しさに何の疑いも持っていませんでした」<sup>158</sup>と述べている。その上で、バーンセンは、カルヴァンの見解を支持する聖書の根拠として、テモテへの手紙一1章8～10節を挙げている。そして、ここでパウロは、手に負えない無法者の反社会的行動を抑制することを律法の正しい使い方として語っているとバーンセンは解釈している。

第三に、律法は、福音によって生かされるキリスト者に新しい生活の基準を与える<sup>159</sup>。この用益は「規範的（教育的）用益」（*usus normativus/ usus didacticus*）と呼ばれる<sup>160</sup>。即ち、イエス・キリストを信じる者にとって、律法は「彼らの追い求める主の意志が何であるかを日に日にますます良く分からせ、その理解を確実にする最良の道具」<sup>161</sup>となり、その信仰生活を築き上げ、前進させる。この点について、ムン・ビュンホは「カルヴァンが、『区別されるが切り離されない』というカルケドン定式を義認と聖化の関係に適用する時、このことは律法の神学的・規範的な用益にも関連するものである」<sup>162</sup>と説明している。

ジョン・H. リース（John H. Leith）によれば、カルヴァンは、福音が人間に罪の赦し（*forgiveness*）と再生（*renewal*）をもたらすと理解していた<sup>163</sup>。そして、義認と聖化を混同してはいけなけれども、切り離してもいけないとカルヴァンは確信していた<sup>164</sup>。そして、その根拠として、カルヴァンはコリントの信徒への手紙一1章30節を挙げている。即ち、イエス・キリストと結び合わせられることによって、人間はイエス・キリストの義に与るだけでなく、同時に聖にも与るのである<sup>165</sup>。

この義認と聖化の関係について、ラッシュドゥーニーは、「人の義認はイエス・キリストにおける神の恵みによる。しかし、人の聖化は神の律法を用いてなされる」<sup>166</sup>と述べている。ラッシュドゥーニーによれば、神の聖（*holiness*）は「あらゆる被造物からの分離」、即ち、自らが「創造された存在ではなく、創造

<sup>152</sup> *Inst.* 2. 7. 6 (*CR*, 30, p.257) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、p.391)

<sup>153</sup> 市川康則『教会論』改革派教義学；6、神戸：神戸改革派神学校（発売 札幌：一麦出版社）、2014年、pp.357-358

<sup>154</sup> *Inst.* 2. 7. 8 (*CR*, 30, p.259) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、p.393)

<sup>155</sup> *Inst.* 2. 7. 10 (*CR*, 30, p.260) (同上 pp.394-395)

<sup>156</sup> 市川『教会論』pp.356-357

<sup>157</sup> I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, Princeton Theological Monograph Series; 30, Allison Park, Pa.: Pickwick Pub., 1992, p.239

<sup>158</sup> Bahnsen, *By This Standard*, p.204 (床田訳『現代に生きるための旧約律法』p.255)

<sup>159</sup> *Inst.* 2. 7. 12 (*CR*, 30, p.261) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、p.395)

<sup>160</sup> 市川『教会論』pp.356-357

<sup>161</sup> *Inst.* 2. 7. 12 (*CR*, 30, p.261) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、p.396)

<sup>162</sup> Byung-Ho Moon, *Christ the Mediator of the Law: Calvin's Christological Understanding of the Law as the Rule of Living and Life-Giving*, Studies in Christian History and Thought, Milton Keynes: Paternoster, 2006, p.78

<sup>163</sup> John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, 1st ed., p.95

<sup>164</sup> *Ibid.*, p.96



した存在として」、「知恵、力、正義、善、真実、そして栄光において無限である」存在として仰がれることにある<sup>167</sup>。それに対し、人間の真の聖とは、「信仰において、また神の律法への服従において神へと向かう分離」である<sup>168</sup>。「それ故、律法は聖化のために定められた手段である」<sup>169</sup>とラッシュドゥーニーは言う。

バーンセンも、レビ記20章8節を引用し、「律法の中に神の栄光を見だし、その結果、自分の罪がなかった人々は、救いを求めてキリストのもとに來ます。そしてその人たちは、自分の考え、言葉、行いを、律法という栄光ある基準に従わせようとするはずなのです」<sup>170</sup>と述べている。

その一方で、カルヴァンは、イエス・キリストに結び合わされて再生した者が、律法を完全に遵守することが出来るようになっていないとは考えない<sup>171</sup>。ジュネーヴ教会信仰問答の間224において、カルヴァンは、「律法は神を正しく礼拝する形式を示すものでありますから、その規定に全面的に沿って生活すべきではないでしょうか」という問いに対し、「本当にそうであります。しかし、すべての人は弱さのもとに勞れており、誰一人としてこれをすべての部分に互って充たすことは出来ないのです」と答えている<sup>172</sup>。

それでも、カルヴァンは、その直後の間225の答において「ここで課せられている事項に生活の仕方を合致させようと務めるならば、たとい、目標、つまり完全に達するに全く遠いとしても、主なる神は私たちに欠けているところを寛大に見て下さいます」<sup>173</sup>と述べている。

カルヴァンにとって、律法は「私たちが追求すべき目標と私たちが達すべき標的」を示し、「私たち一人一人が与えられた恵みの計りに応じて、自らの生活を最高の正しさに向けて整え、繰り返しさらに優れた状態へと前進を重ね、たゆみなく努力することを促す」<sup>174</sup>のものであった。

## 第2節 裁判的律法の適用に関する見解の相違

### 第1項 カルヴァンにおける律法の3つの区分

再建主義者は、律法を福音と対立するものとは考えず、今日においても有効性を持つ実践的規範と見なす点で、カルヴァンの律法理解を踏襲している。その一方で、政治的統治における律法の適用に関しては、カルヴァンとの間で見解の相違が見られる。

カルヴァンは法律について「公共の事柄の最強力な『腱』」(validissimi rerum publicarum nervi)<sup>175</sup>と呼んでいる。そして、法律と為政者(公権力)が相互に依存し合う関係にあることについて、「法律は沈黙の公

<sup>165</sup> *Inst.* 3. 16. 1 (CR, 30, p.586) (渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第3篇、東京：新教出版社、2008年、改訳版、pp.291-292) ; “Iacobi Sadoleti Romani Cardinalis Epistola ad Senatam Populumque Genevensem Qua in Obedientiam Romani Pontificis Eos Reducere Conatur. Ioannis Calvinii Responsio”, Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvinii Opera Quae Supersunt Omnia; 5, *Corpus Reformatorum*; 33, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1866, p.398 (石引正志訳『ジュネーヴの議会と人びとに宛てたヤコブ・サドレート枢機卿の手紙×ジャン・カルヴァンの返答』宗教改革の焦点; 01, 札幌：一麦出版社、2009年、p.67)

<sup>166</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.4

<sup>167</sup> *Ibid.*, p.36

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.36

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.36

<sup>170</sup> Bahnsen, *By This Standard*, p.197 (床田訳『現代に生きるための旧約律法』 pp.248-249)

<sup>171</sup> Jan Rohls, *Theologie Reformierter Bekenntnisschriften: Von Zürich Bis Barmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 (芳賀力訳『改革教会信仰告白の神学—その教義学的特質』札幌：一麦出版社、2000、p.344)

<sup>172</sup> *Catechismus Ecclesiae Genevensis, Hoc est Formula Erudiendi Pueros in Doctrina Christi*; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvinii Opera Quae Supersunt Omnia; 6, *Corpus Reformatorum*; 34, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1867, p.80 (渡辺信夫編訳『ジュネーヴ教会信仰問答—翻訳・解題・釈義・関連資料』東京：教文館、1998年、p.59)

<sup>173</sup> *Catechismus Ecclesiae Genevensis* (CR, 34, p.80) (同上 pp.59-60)

<sup>174</sup> *Catechismus Ecclesiae Genevensis* (CR, 34, p.82) (同上 p.61)

<sup>175</sup> *Inst.* 4. 20. 14 (CR, 30, p.1104) (渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第4篇、東京：新教出版社、2009年、改訳版、p.549)



権力であり、公権力は生きている法律である」<sup>176</sup>と述べている。その上で、国政がどのような法律によって治められるのが望ましいかという点について、律法との関連で考察を行っている。

ところが、カルヴァンは、ここで再建主義者とは逆に、「モーセによって公布された神の律法が廃棄され、新しい別の諸法律がそれに優先するならば、モーセの律法は侮られることになる」<sup>177</sup>という考えに陥ることを警告している。この点について、ヘッセリンクは、「伝えられるところでは、ジュネーブを旧約聖書に基づく神政 (theocracy) へと導いた人物が、モーセ律法が以後のあらゆる法律のモデルとされるべきであるということを否定しているのは、皮肉でなければ、とても重要なことである」<sup>178</sup>と述べている。

カルヴァンは、律法をその直接的な目的ないし機能から、道徳的律法 (lex moralis)、儀式的律法 (lex ceremonialis)、裁判的律法 (lex iudicialis)、の3つに区分する<sup>179</sup>。そして、カルヴァンによれば、道徳的律法だけが普遍的に適用されるべきものである。というのは、それが「神の意志に己れの意志を合致させようとする全ての異邦人にも、また全ての時代の人類にも命じられた真なる永遠の義の規範」<sup>180</sup>だからである。それに対し、儀式的律法と裁判的律法については、効力 (effectus) は今日も失われていないけれども、イエス・キリストの到来によって用益 (usus) は廃止されたと考えている。

儀式的律法は、ご自分の民が守るべき祭儀に関する規定として、神がイスラエルにお与えになった律法である。旧約の時代、神は、律法に違反した人間に対し、刑罰の代償として動物を犠牲として献げるという方法を提示された。しかし、動物の犠牲をはじめ様々な祭儀は、イエス・キリストが大祭司として、十字架で自らの血をもって人間の罪を贖うことを予表するものであった。カルヴァンは、ヘブライ人への手紙10章1節を引用し、「かつては臃気な輪郭によってのみ描かれていた天上の恵みの形が、今や生き生きとした明確なものとなった」<sup>181</sup>と説明している。イエス・キリストは、罪人の身代わりとしての犠牲の動物の役割を果たされた。祭儀はイエス・キリストという「本体」の「影」である。それ故、「影」に今もなお固執することは、イエス・キリストの来臨によって顕わにされた「本体」を再び隠してしまうことになる。カルヴァンは考えた<sup>182</sup>。私達は、罪を犯した時に動物の犠牲を献げる必要がなくなった代わりに、「本体」であるイエス・キリストの贖いを信じ、罪を悔い改めることが求められるようになった<sup>183</sup>。

また、イスラエルが神から裁判的律法を与えられたのは、「公平と正義の確かな型を伝えられ、これによって彼らが相互の間で純潔かつ静穏に行為するため」であった<sup>184</sup>。裁判的律法は、行政、裁判、日常習慣などについて規定しており、古代イスラエルにおける統治の基礎となった。しかし、イエス・キリストの来臨以降、あらゆる民族が神の民へと加えられていった。そのため、古代イスラエルという特定の時代・社会の中で適用されていた裁判的律法は、そのままの形で実行されることはなくなった。

ここからカルヴァンは、「それぞれの民族には自分たちに有用と見られる法律を起草する自由が残されている」<sup>185</sup>と主張する。その一方で、カルヴァンは、裁判的律法が役割を終えた後も「愛の義務と戒め」は

<sup>176</sup> *Inst.* 4. 20. 14 (CR, 30, p.1104) (同上 p.549)

<sup>177</sup> *Inst.* 4. 20. 16 (CR, 30, p.1106) (同上 p.552)

<sup>178</sup> Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, p.244

<sup>179</sup> *Inst.* 4. 20. 14 (CR, 30, p.1105) (渡辺訳『キリスト教綱要』第4篇、pp.549-550)

<sup>180</sup> *Inst.* 4. 20. 15 (CR, 30, p.1105) (同上 p.550)

<sup>181</sup> *Inst.* 2. 7. 16 (CR, 30, p.264) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、p.400)

<sup>182</sup> *Commentarius in Acta Apostolorum* 9: 37; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*; 48, *Corpus Reformatorum*; 76, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1892, p.219 (益田健次訳『使徒行伝 上』カルヴァン新約聖書註解; 5、東京: 新教出版社、1968年、p.293)

<sup>183</sup> 松見俊は、トートヴァルト・ローレンツェンやポール・フィデスの見解に依拠しつつ、宗教改革の時代には、イエス・キリストの死の解釈として刑罰代償説が人々にとって迫真感を持っていたことを指摘する。松見俊『『犠牲のシステム』とキリスト教贖罪論』西南学院大学学術研究所編『西南学院大学神学論集』第70巻第1号、福岡: 西南学院大学学術研究所、2013年、pp.196-197、201

<sup>184</sup> *Inst.* 4. 20. 15 (CR, 30, p.1105) (渡辺訳『キリスト教綱要』第4篇、p.550)

永続するとし、それ故法律は「恒久的な博愛の規範」に一致するように作られるべきであると述べている<sup>186</sup>。

## 第2項 裁判的律法と自然法に対するカルヴァンの見解の背景

第1項で見てきたように、カルヴァンは、再建主義者とは異なり、『キリスト教綱要』の中で、裁判的律法を同時代の社会の中で具体的に適用する考え方に対して否定的な見方を示している。このような彼の見方は、どのような背景を持っているのだろうか。

第一に、カルヴァンは、人間の内には「靈的統治」(regnum spirituale)と「政治的統治」(regnum politicum)という二つの統治が存在するという理解を持ち、両者を混同しないよう注意を払っている<sup>187</sup>。カルヴァンによれば、前者は「靈的司法権」、「魂の生命に関わる種類の統治」、「靈的王権」と呼ぶことが出来、後者は「世俗的司法権」、「現世の生命に関わる統治」、「政治的王権」と呼ぶことが出来る<sup>188</sup>。そして、カルヴァンは、「この二つは、我々が区分したように、常に別個に認識され、一方を考察する時は他方についての思いから遠ざかり、両者を離しておくべきである」とし、「別々の王と別々の法」を通じて支配されることを強調する<sup>189</sup>。「キリストの靈的王国と市民的秩序とが最大限に隔たっていることを理解するのは困難でない」<sup>190</sup>とカルヴァンは言う。使徒言行録1章8節の註解においても、カルヴァンは、イエス・キリストの到来によってもたらされた神の国(支配)を靈的なものとして捉えている<sup>191</sup>。

政治哲学者のシェルドン・S. ウォーリン(Sheldon S. Wolin)は、カルヴァンがこうした区別を行うようになった理由に関して、当時彼やジュネーヴの教会を取り巻いていた状況に注目する<sup>192</sup>。即ち、宗教改革急進派の中には、「キリスト者の良心は神の前で自由にされているのだから、靈的には自由であって、全ての肉体的隷属から免れている故に、外的統治に関しては人間の法律に従わなくてもよい」<sup>193</sup>と考える者がいた。その一方で、カルヴァンは「王侯に媚び諂う者らが王権を際限なく高めて神御自身の主権と対立させることさえ躊躇わない」<sup>194</sup>ことを批判し、世俗権力が余りにも肥大化して、教会の独立に脅かすことを警戒した。この点について、ウォーリンは、「一方の極に対しては、カルヴァンは、世俗の秩序はすべての人びとにとって価値があり、とりわけそれはキリスト教徒に命令する権利をもっていることを強調した。他方の極に対しては、彼は、教会が独立の権力を持ち、その管轄権は別個の範囲をもつと主張した」<sup>195</sup>と説明している。

とはいえ、靈的統治と政治的統治を区別する時、政治的統治においては何を基準にして、どのように行われるべきかという問題が出てくる。それに対し、カルヴァンは自然法を積極的に評価するという仕方でも解決しようとした。

第二に、カルヴァンは、イエス・キリストを仲保者としなければ与えられない救いの恵みとは別に、「普遍的恩寵」(gratia generalis)として、神が全ての人に対し様々な恵みを与えていると考えた。

<sup>185</sup> *Inst.* 4. 20. 15 (CR, 30, p.1105) (同上 p.551)

<sup>186</sup> *Inst.* 4. 20. 15 (CR, 30, p.1105) (同上 p.551)

<sup>187</sup> *Inst.* 3. 19. 15 (CR, 30, p.622) (渡辺訳『キリスト教綱要』第3篇、p.344)

<sup>188</sup> *Inst.* 3. 19. 15 (CR, 30, pp.622-623) (同上 p.344)

<sup>189</sup> *Inst.* 3. 19. 15 (CR, 30, p.623) (同上 p.344)

<sup>190</sup> *Inst.* 4. 20. 1 (CR, 30, p.1093) (渡辺訳『キリスト教綱要』第4篇、p.534)

<sup>191</sup> *Comm.* Act 1: 8 (CR, 76, p.10) (益田訳『使徒行伝 上』p.30)

<sup>192</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2004, Expanded ed., p.154 (有賀弘訳『西欧政治思想史』東京: 福村出版、1994年、p.197)

<sup>193</sup> *Inst.* 3. 19. 15 (CR, 30, p.623) (渡辺訳『キリスト教綱要』第3篇、pp.344-345)

<sup>194</sup> *Inst.* 4. 20. 1 (CR, 30, p.1092) (渡辺訳『キリスト教綱要』第4篇、p.533)

<sup>195</sup> Wolin, *Politics and Vision*, p.154 (有賀弘訳『西欧政治思想史』p.197)

カルヴァンは「自然的賜物は罪によって人間の内で腐敗し、超自然的賜物は悉く取り去られている」<sup>196</sup>というアウグスティヌスの見解を支持し、人間の全面的墮落、即ち、人間本性全体にわたる墮落、および救済における人間の無力さを強調した。

その一方で、カルヴァンは神の普遍的恩寵を罪の抑制の中に見出している。アダムの墮罪以降、人間の意志は罪に服するに到ったが、神の恵みによって内的な抑制を与えられている。それ故、社会の秩序は保たれているとカルヴァンは考えた<sup>197</sup>。また、カルヴァンは、聖霊による再生の恵みを経験していない異教徒の中にも優れた徳を持った人物が存在することの例として、紀元前4世紀の共和政ローマの将軍カミルスを挙げている<sup>198</sup>。

また、カルヴァンは、国政 (politia)、家政 (oeconomia)、全ての技術 (artes omnes mechanicae)、諸学芸 (disciplinaeque liberales) といった「地上的な事柄」(res terrena) に関して、人間は、優れた適性と鋭い知性を神から与えられていると考えた<sup>199</sup>。実際、国家の統治に関する議論において、カルヴァンは人間の理性と経験からも訴えている<sup>200</sup>。

カルヴァンは、そうした学芸や技術は全て、唯一の真理の源である聖霊に由来すると考えた<sup>201</sup>。それ故、カルヴァンは、聖霊を冒瀆するものでなければ、いかなる人間的真理も軽視すべきではないと説いている。何故なら、そうすることによって、私達は聖霊を侮り、神に対する感謝を欠く罪に陥ることになるからである<sup>202</sup>。

実際、『キリスト教綱要』や聖書註解の中には、ギリシアやローマの異教徒の著作を肯定的に取り上げている箇所もある。特にキケロについては、「あのような立派な公正さをもって市民的秩序と規律を後世に残した古代の法律家たちに、真理が現われていることを否定すべきであろうか」<sup>203</sup>と高く評価している。また、1541年に制定された教会規則の中で、カルヴァンは、学院の設立を提案しており、そこでの教育について「まず語学や人文学の教育が行われてはじめて、かかる神学講義は役立つものになる」<sup>204</sup>と述べている。そして、1559年にジュネーヴで学院が創設されると、古代ギリシア・ローマの著作が教材として用いられている<sup>205</sup>。エルマー・L. タウンズによれば、カルヴァンは、語学と表現の分野における権威者である異教徒の著作について、神の賜物であり、人を助けて重要な目的を達成させるための道具であると考えていた<sup>206</sup>。

### 第3項 カルヴァンに対する再建主義者の批判

第1項で見てきたように、カルヴァンは、夫々の国の状況に合った仕方で法律を制定することについて非常に柔軟な対応を示している。

<sup>196</sup> *Inst.* 2. 2. 12 (CR, 30, p.195) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、p.294)

<sup>197</sup> *Inst.*, 2. 3. 3 (CR, 30, pp.211-212) (同上 pp.318-319)

<sup>198</sup> *Inst.*, 2. 3. 4 (CR, 30, p.212) (同上 p.319)

<sup>199</sup> *Inst.*, 2. 2. 13 (CR, 30, p.197) (同上 p.296)

<sup>200</sup> 中道政昭「カルヴァンの『政治的統治』をめぐって」神戸松蔭女子学院大学キリスト教文化研究所編『キリスト教論藻』31号、神戸：松蔭女子学院大学学術研究会、1999年、p.26

<sup>201</sup> *Inst.* 2. 2. 15 (CR, 30, p.198) (渡辺訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇、pp.297-298)

<sup>202</sup> *Inst.* 2. 2. 15 (CR, 30, p.198) (同上 p.298)

<sup>203</sup> *Inst.*, 2. 2. 15 (CR, 30, p.198) (同上 p.298)

<sup>204</sup> *Projet d'Ordonnances Ecclésiastiques*; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia; 10, *Corpus Reformatorum*; 38, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1871, p.21 (倉塚平訳「ジュネーヴ教会規則(一五四一年)」『教会規定・年表・地図・参考文献目録』宗教改革著作集; 15、東京：教文館、1998年、p.94)

<sup>205</sup> Elmer L. Towns, "John Calvin", in Elmer L. Towns (ed.), *A History of Religious Educators*, Grand Rapids: Baker Book House, 1975 (三浦正訳『宗教教育の歴史—人とその教育論』東京：慶応通信、1985年、p.212)

<sup>206</sup> *Ibid.* (同上 p.213)



それに対し、ラッシュドゥーニーは「キリスト者は自らが持ち得る法律の種類に関して自由であるという考えほど、致命的 (deadly) で、無責任 (derelict) なものはない」<sup>207</sup>と述べ、「この点に関しては、カルヴァンは古典的人文主義 (classical humanism) の影響の下にある」<sup>208</sup>と批判している。

確かに、第1項で確認したように、カルヴァンは、法律が夫々の国家の事情に合う仕方では制定することは認められていると主張している。しかも、カルヴァンは「あなたが一つの都市国家だけに目を注ぐのではなく、同時に全世界を見渡して熟考し、あるいはせめてもっと広い領域に視野を広げるならば、様々な地がそれぞれ異なった仕方では統治されるのは神の摂理であるということがはっきり見えてくるであろう」<sup>209</sup>と述べており、それが神の摂理に根差しているとさえ考えている。カルヴァンによれば、それらの法律が「公平の原理」に沿って制定されているならば、内容的に律法と食い違うところがあっても、自然法を証しするものである。

さて「道徳的律法」と呼ばれる神の法は、自然の法 [lex naturalis: 引用者注] を証しし、神によって人の魂に刻み込まれた良心を証しするものに他ならないから、今我々の語る全体、すなわち公平の原理はこの中で規定されている。それ故これのみが全ての法律の目標であり規範であり限界でなければならない。諸々の法律がこの規範に沿って整えられ、この目標に向けて方向付けられ、この限界によって限界づけられているならば、たとえユダヤ的律法と異なっており、また相互の間に食い違う所があっても、我々が否認する謂れはない<sup>210</sup>。

このカルヴァンの言葉は、或る意味で再建主義者が主張する神法主義のような考え方を批判するものとして聞くことが出来る。それに対し、ラッシュドゥーニーは、こうした考えを「異端的な戯言」(heretical nonsense) と呼び、しかもこのような考え方が殆ど全ての教会において信じられていると批判する<sup>211</sup>。

ラッシュドゥーニーによれば、カルヴァンは「諸民族の共通の法律」(the common law of nations) としての自然法を積極的に評価した。だが、カルヴァンの時代における自然法というのは、ローマ法によって大幅に変質してしまっていたものの、聖書の律法のことであった<sup>212</sup>。そして、この自然法はその後「人間中心主義という新しい宗教」を証言するものへと徐々に変わっていったとラッシュドゥーニーは言う<sup>213</sup>。ラッシュドゥーニーは、カルヴァンの死後、ジュネーブにおける改革が長くは続かなかったことの原因は、律法に拠らなかつたことにあると考えた<sup>214</sup>。

ラッシュドゥーニーは、「国家は私達の福祉 (welfare) のために神の僕でなければならない。国家は正義の担い手でなければならない、それ故武力 (sword) という能力 (power) を有している」という改革派の学者の言葉を引用し、にもかかわらず、彼らがカルヴァンに従って、律法を拒絶して、自然法を優先していることに触れる。それに対し、ラッシュドゥーニーは「国家が神の僕 (servant) でありながら、神の律法を回避することが出来るだろうか。そして、もし国家が『正義の担い手でなければならない』ならば、正義によっていかにして定義され得るのか。国家によってか。それとも神によってか。正義についての考えは、宗教の数と同じくらい沢山存在する」<sup>215</sup>と疑問を投げかけている。

<sup>207</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.9

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.9

<sup>209</sup> *Inst.* 4. 20. 8 (CR, 30, p.1099) (渡辺訳『キリスト教綱要』第4篇、p.541)

<sup>210</sup> *Inst.* 4. 20. 16 (CR, 30, p.1106) (同上 p.551)

<sup>211</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.9

<sup>212</sup> *Ibid.*, p.9

<sup>213</sup> *Ibid.*, p.9

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp.9-10



とはいえ、ここで私達は、ラッシュドゥーニーが、自然法への依拠を批判しつつも、『正義の担い手としての国家』というカルヴァンの国家観そのものを否定してはいないことに注意する必要がある。カルヴァンは、国家に権力が与えられているのは、無法状態を回避し、秩序を維持するためであると考えた<sup>216</sup>。カルヴァンによれば、国家の任務は治安と裁判であり、軍事は治安の一環として見られていた。それ故、カルヴァンは軍事力の肥大化を決して肯定しなかった<sup>217</sup>。そして、同じ理由からカルヴァンは福祉行政に対しても否定的な見方をしていた。何故なら、病人や貧しい者、悲しむ者への援助は、国家ではなく、教会によってなされるべき愛の奉仕であると理解していたからである<sup>218</sup>。

第1章で見てきたように、再建主義者は、伝統や制度の否定を唱える無政府主義的な主張を批判する一方で、国家が国民の生活の隅々まで介入する『大きな政府』も批判し、政府の権限を可能な限り縮小する『小さな政府』を志向している。このことは、紛れもなくカルヴァンの国家観を受け継いでいると言える。その上で、彼らは、その『小さな政府』が正義の担い手であり続けるために、自然法ではなく律法を規範とすべきであると主張した。

## まとめ

本章では、キリスト教再建主義が主張する「神法主義」の歴史性と独自性について確認するため、カルヴァンの律法理解を見てきた。

第1節では、カルヴァンが、罪のある人間は自然法だけでは神の御心に近づくことが出来ないため、「書かれた律法」が与えられたこと、そして律法は私達をイエス・キリストへの信仰へと導くと共に、聖化のための規範として今日も有効性を持っていると考えたことを見てきた。

第2節では、カルヴァンが、霊的統治と政治的統治の区別や、普遍的恩寵に対する積極的な評価から、再建主義者が主張するような、同時代の社会において律法を具体的に適用することに否定的な見方を示したことを確認した。

勿論、カルヴァンは「聖書のみ」「信仰のみ」の理解に立っており、自然法を無批判に肯定することはしていない。それでも、律法によらなくても、人間の理性のみによって認識し、統治出来る領域の存在を認めた。このことは、時代の制約とも言えるし、ジュネーブにおける教会改革という実際的な課題の中で取った現実的な対応とも言える。そして、カルヴァンの後継者も、この世の問題についてはカルヴァンと同じように、自然法思想を社会や個人の倫理の規範として或る程度受け入れてきた。

それに対し、再建主義者は、規範としての律法の有効性を重視したカルヴァンの立場をより徹底させようとして、現代社会の具体的な問題についても律法を基準にして考える神法主義を打ち出した。それは、カルヴァンの律法理解を継承しつつも、彼らがカルヴァンにおいて不徹底であると考えた部分を批判し、乗り越えようとするものであった。

## 結 論

本論文では、キリスト教再建主義者の問題意識について、「反律法主義との対決」という観点から見てきた。

第1章では、キリスト教再建主義が登場した社会的・文化的背景について論じた。アメリカ社会の多元

<sup>215</sup> *Ibid.*, p.10

<sup>216</sup> 渡辺信夫「カルヴァンにおける教会法と国家法」森川甫編『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』西宮：関西学院大学共同研究「現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム」(発売 東京：すく書房)、1987年、p.97

<sup>217</sup> 同上 p.107

<sup>218</sup> 同上 pp.107-108

化・世俗化の後、新たな秩序をいかにして構築するかという問題が出てきた。そうした中で、再建主義者は、人間が神から独立した理性や経験に基づいて制定した法律が、聖書に示されている神の律法に基づいて作られた法律に取って代わっていつていることを問題にした。そして、「神の律法に基づく統治」を提唱した。

第2章では、現代アメリカの教会やキリスト者の反律法主義化に対する再建主義者の批判について見てきた。再建主義者によれば、教会やキリスト者は律法を捨ててしまったことによって、何が神の御心であるかが分からなくなってしまった。その一方で、自分自身 (autos) を法 (nomos) として善悪の判断を下す《自律》(autonomy) の道を辿っていった。それに対し、再建主義者は、神の律法をあらゆるものの上に置き、その下で秩序を再構築することを訴えた。

第3章では、再建主義者の「神法主義」が持つ歴史性と独自性について確認するため、カルヴァンの律法理解について取り上げた。カルヴァンは、イエス・キリストの福音を受け入れ、神によって義とされたキリスト者は、聖化のために律法を生活の規範として遵守しなければならないと説いた。その点に関しては、再建主義者はカルヴァンの忠実な継承者であると言える。一方、カルヴァンは、裁判的律法の適用に関しては再建主義者とは異なる見解を持っていた。それに対し、再建主義者はそうしたカルヴァンの態度を不徹底であると批判し、現代社会において裁判的律法も適用されなければならないと主張した。

これまでの考察を踏まえ、今後の研究において踏まえるべき視点として以下の四点を挙げ、本論文のまとめとしたい。

第一の課題は、キリスト教再建主義における伝統的な改革派神学の継承と発展の問題である。再建主義者の神学思想は、彼ら自身が強調するように、彼らの独創ではなく、改革派教会における歴史的・正統的な信仰理解に基づいている。本論文で見てきた神法主義も、行為義認を説いているわけではなく、律法を守り、贖いを成し遂げられたイエス・キリストを信じることによってのみ救われるという信仰義認の教理を彼らも当然受け入れている。

にもかかわらず、再建主義者が危険視されてきたのは何故なのか。それは、神法主義や千年期後再臨説、統治主義といった彼らの神学思想自体に由来するものだろうか。それとも、神学の本筋から離れたところで、彼らは、アメリカ社会の法秩序に故意に反抗するような言動を行ったり、荒唐無稽な説を流布したり、反社会的な勢力と交友関係を持ったりしてきたのだろうか。もし原因が後者でないならば、改革派正統主義の流れ、特に彼らに重要な影響を与えたカルヴァン、アブラハム・カイパー (Abraham Kuyper, 1837-1920)、コーネリアス・ヴァン・ティル (Cornelius Van Til, 1895-1987) の思想を見ることを通して、キリスト教再建主義の登場に到る思想の発展と深化の過程を明確にする必要があるだろう。

第二に、キリスト教再建主義は、20世紀後半のアメリカという社会的・文化的な文脈の中で登場した。彼らは「神の律法に基づく統治」こそ、実現を祈り求めるべき神の御心の内容であると理解した。だが、同時代のアメリカにおいては、再建主義者とは対照的な現状分析とビジョンを示している神学思想が、彼らと並行する形で登場した。

J. H. コーン (James H. Cone, 1938-) らの黒人神学は、福音を個人主義的に捉えることが、黒人の関心を専ら天国への希望に向けさせ、人種差別の構造を正当化し、温存してきたことを問題にした。また、メアリー・デイリー (Mary Daly, 1928-2010)、ローズマリー・リュースー (Rosemary Radford Ruether, 1936-)、エリザベス・シュスラー・フィオレンツァ (Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1938-) らの女性神学は、イエス・キリストの福音を男性によって抑圧されてきた女性の尊厳の回復を促したものとして理解し、キリスト教における男性中心主義に対する批判とその克服を目指した。これらの神学は、人種差別や性差別といった現実こそ御心が行われていない状態であるという現状認識を持ち、《抑圧されている人々の解放》という視点からイエス・キリストの福音を捉え直そうとした。

同時代に出てきたこれらの神学思想との比較は、キリスト教再建主義の《視点》を明らかにする上で必

要であると思われる。

第三に、キリスト教再建主義の思想的影響—特に統治主義—の中から、キリスト教右派が登場した。1979年に「モラル・マジョリティ」(Moral Majority)を設立したジェリー・ファルウェル(Jerry Falwell, 1933-2007)は、ノースらが世界観、経済、国際関係論について論じた著書について、「今日アメリカ社会が直面している難題を解くためにクリスチャンが必要としている道具である」と高く評価している<sup>219</sup>。そして、1980年代以降、彼らは政治活動に積極的に関わるようになった。

とはいえ、キリスト教右派の政治運動家は、再建主義者の主張の全てを受け入れているわけではなく、再建主義者もキリスト教右派の行動や主張を全て支持しているわけではない。

一例を挙げれば、2001年9月11日の同時多発テロ事件以降、上述のファルウェルをはじめ、パット・ロバートソン、ラルフ・リード、フランクリン・グラハム、ロバータ・コウムズ、リチャード・ランドなど、キリスト教右派の指導者は、ブッシュ大統領が推し進める外交政策と武力行使を挙げて支持した<sup>220</sup>。だが、ノースは、イラク戦争が始まる直前の2003年3月7日に、この戦争によって国際社会におけるアメリカの信頼が著しく損なわれることを指摘し、はっきりと反対を表明している<sup>221</sup>。

キリスト教再建主義がキリスト教右派に影響を与えたことは事実であるが、両者を全く同一視することは出来ない。両者の共通点だけでなく、相違点にも注目することによって、キリスト教右派が再建主義者の神学思想の中から何を受け容れ、何を拒絶(あるいは無視)したかを検証することが必要である。

第四の課題は、キリスト教再建主義の《隣人愛》理解について考察することである。これまで見てきたように、再建主義者は律法と福音は切り離せない関係にあると考えている。そして、律法が排除される時、福音が人間中心主義的で反道徳的に捉えられてしまうことを彼らは問題にする。

その一方で、私達は、イエス・キリストの御言葉と御業の光に照らして、律法を解釈することを求められている。カルヴァンが指摘したように、イエス・キリストこそ、律法の完成者であり、最善の解釈者だからである。イエス・キリストは、律法の中で最も重要な第一の掟として「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」を、第二の掟として「隣人を自分のように愛しなさい」を挙げられた(マルコによる福音書12章30~31節)。実際、再建主義者が現代社会において適用することを主張する律法には、以下のような規定も含まれている。

「寄留者を虐待したり、圧迫したりしてはならない。あなたたちはエジプトの国で寄留者であったからである。寡婦や孤児はすべて苦しめてはならない。もし、あなたが彼を苦しめ、彼がわたしに向かって叫ぶ場合は、わたしは必ずその叫びを聞く」(出エジプト記22章20~22節)

「この国から貧しい者がいなくなることはないであろう。それゆえ、わたしはあなたに命じる。この国に住む同胞のうち、生活に苦しむ貧しい者に手を大きく開きなさい」(申命記15章11節)

「裁きを曲げず、偏り見ず、賄賂を受け取ってはならない。賄賂は賢い者の目をくらませ、正しい者の言い分をゆがめるからである。ただ正しいことのみを追求しなさい」(申命記16章19~20節)

<sup>219</sup> 宇田進「北米におけるヴァン・ティルの影響(1988年)」日本カルヴィニスト協会編『カルヴァンとカルヴィニズム—キリスト教と現代社会』神戸：日本カルヴィニスト協会(発売 札幌：一麦出版社)、2014年、p.85

<sup>220</sup> 栗林輝夫『キリスト教帝国アメリカ—ブッシュの神学とネオコン、宗教右派』東京：キリスト新聞社、2005年、pp.123, 136-137, 150

<sup>221</sup> Gary North, "Gun Ownership in Iraq", March 7, 2003

(<https://www.lewrockwell.com/2003/03/gary-north/gun-ownership-in-iraq/>, アクセス日：2015年6月15日)



これらの規定において、寄留者や寡婦、孤児、貧しい者といった社会的弱者に対する公正と正義の実践は、してもしなくてもいい有志の善行としてではなく、神が命じる義務として語られている。その意味で、第3章で確認したように、公平と正義、そして愛を目標として法律は制定されるべきであるというカルヴァンの見解は、律法の本質を正しく捉えていると言える。

では、再建主義者は律法に基づく隣人愛についてどのように理解しているのだろうか。そして、それは反律法主義的な愛とどのように異なるだろうか。このことを吟味する中で、私達は、いつの時代、どの民族に対しても律法が命じている戒めの普遍性について考えることになるであろう。

イエス・キリストは「柔和な人々は、幸いである、その人たちは地を受け継ぐ」（マタイによる福音書5章5節）と言われた。このイエス・キリストの言葉は、神の国（支配）が実現し、広がっていくのは、イエス・キリストの福音によって促され、律法に自発的に服従し、自分の置かれた場で神と隣人に愛をもって謙遜に仕えていくことによってであるということ私達に教えている。

## 参考・引用文献

### 1) キリスト教再建主義者の著作

- Bahnsen, Greg L., *By This Standard: The Authority of God's Law Today*, Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1985  
 (床田亮一訳『現代に生きるための旧約律法』東京：アルファオメガ、1992年)
- Chilton, David, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion*, Tyler, TX: Dominion Press, 1985
- North, Gary, Common Grace, Eschatology, and Biblical Law, *Journal of Christian Reconstruction*, 3(2), Vallecito, CA: Chalcedon, 1976-1977, pp.23-64
- , *Backward Christian Soldiers: An Action Manual For Christian Reconstruction*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1984
- , *Political Polytheism: The Myth of Pluralism*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1989
- , “Gun Ownership in Iraq”, March 7, 2003  
 (<https://www.lewrockwell.com/2003/03/gary-north/gun-ownership-in-iraq/>, アクセス日：2015年6月15日)
- North, Gary, DeMar, Gary, *Christian Reconstruction: What It Is, What It Isn't*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1991
- Rushdoony, Rousas John, *The Institutes of Biblical Law: A Chalcedon Study*, Nutley, N.J.: Craig Press, 1973
- , *Law and Society*, Vallecito, CA: Ross House Books, 1982
- , *Law and Liberty*, Vallecito, CA: Ross House Books, 1984
- , *The Roots of Reconstruction*, Vallecito, CA: Ross House Books, 1991

### 2) ジャン・カルヴァンの著作

- Institutio Christianae Religionis*; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia; 2, *Corpus Reformatorum*; 30, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1864  
 (渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇, 東京：新教出版社, 2007年, 改訳版)  
 (渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第3篇, 東京：新教出版社, 2008年, 改訳版)  
 (渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第4篇, 東京：新教出版社, 2009年, 改訳版)
- Iacobi Sadoleti Romani Cardinalis Epistola ad Senatam Populumque Genevensem Qua in Obedientiam Romani Pontificis Eos Reducere Conatur. Ioannis Calvinii Responsio*; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvinii Opera Quae Supersunt Omnia; 5, *Corpus Reformatorum*; 33, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1866  
 (石引正志訳『ジュネーブの議会と人びとに宛てたヤコブ・サドレート枢機卿の手紙×ジャン・カルヴァンの返答』宗教改革の焦点; 01, 札幌：一麦出版社, 2009年, p.67)
- Catechismus Ecclesiae Genevensis, Hoc est Formula Erudiendi Pueros in Doctrina Christi*; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvinii Opera Quae Supersunt Omnia; 6, *Corpus Reformatorum*; 34, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1867, pp.1-160  
 (渡辺信夫編訳『ジュネーブ教会信仰問答—翻訳・解題・釈義・関連資料』東京：教文館, 1998年)
- Projet d'Ordonnances Ecclésiastiques*; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvinii Opera Quae Supersunt Omnia; 10, *Corpus Reformatorum*; 38, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1871, pp.15-30  
 (倉塚平訳「ジュネーブ教会規則(一五四一年)」『教会規定・年表・地図・参考文献目録』宗教改革著作集; 15, 東京：



教文館, 1998年, pp.85-104)

*Commentarius in Acta Apostolorum*; Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia; 48, *Corpus Reformatorum*; 76, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1892  
(益田健次訳『使徒行伝 上』カルヴァン新約聖書註解; 5, 東京: 新教出版社, 1968年)

### 3) 研究文献・論文

青木保憲『アメリカ福音派の歴史—聖書信仰にみるアメリカ人のアイデンティティ』明石ライブラリー; 151, 東京: 明石書店, 2012年

Blenkinsopp, Joseph, *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Oxford Bible Series, London: Oxford University Press, 1983

(左近淑, 宍戸基男訳『旧約の知恵と法—古代イスラエルおよび初期ユダヤ教における生の規制』オックスフォード聖書概説シリーズ, 東京: ヨルダン社, 1987年)

Brauer, Jerald C., *Protestantism in America: A Narrative History*, Philadelphia: Westminster Press, 1965, Rev. ed.

(野村文子訳『アメリカ建国の精神—宗教と文化風土』町田: 玉川大学出版部, 2002年)

Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994

(津城寛文訳『近代世界の公共宗教』町田: 玉川大学出版部, 1997年)

Cottret, Bernard, *Calvin: Biographie*, Paris: J.C. Lattès, 1995

(出村彰訳『カルヴァン—歴史を生きた改革者 1509-1564』東京: 新教出版社, 2008年)

Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: Macmillan, 1965

(塩月賢太郎訳『世俗都市—神学的展望における世俗化と都市化』現代神学双書; 36, 東京: 新教出版社, 1967年)

Fletcher, Joseph, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia: Westminster Press, 1966

(小原信訳『状況倫理—新しい道徳』現代神学双書; 43, 東京: 新教出版社, 1971年)

藤本龍児『アメリカの公共宗教—多元社会における精神性』東京: NTT 出版, 2009年

George, Susan, *Hijacking America: How the Religious and Secular Right Changed what Americans Think*, Cambridge, U.K.: Polity Press, 2008

(森田成也, 大屋定晴, 中村好孝訳『アメリカは, キリスト教原理主義・新保守主義に, いかに乗っ取られたのか?』東京: 作品社, 2008年)

Gogarten Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als Theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk, 1958, 2. Aufl.

(熊沢義宣, 雨貝行磨訳「近代の宿命と希望—神学的な問題としての世俗化」『現代キリスト教思想叢書』10, 東京: 白水社, 1975年, pp.235-485)

Haas, Guenther H., *The Concept of Equity in Calvin's Ethics*, Editions SR; v.20, Waterloo: Paternoster Press for Canadian Corporation for Studies in Religion, 1997

Hesselink, I. John, *Calvin's Concept of the Law*, Princeton Theological Monograph Series; 30, Allison Park, Pa.: Pickwick Pub., 1992

Hordern, William, *Introduction*, New Directions in Theology Today; v.1; Philadelphia: Westminster Press, 1967

(斎藤正彦訳『転換期に立つ神学』現代神学の潮流; 1, 東京: 新教出版社, 1969年)

堀内一史『分裂するアメリカ社会—その宗教と国民的統合をめぐる』柏: 麗澤大学出版会 (発売 柏: 廣池学園事業部), 2005年

市川康則『教会論』改革派教義学; 6, 神戸: 神戸改革派神学校 (発売 札幌: 一麦出版社), 2014年

飯山雅史「米国における宗教右派運動の変容—2008年米国大統領選挙と福音派の新たな潮流」『立命館国際研究』20 (3), 京都: 立命館大学国際関係学会, 2008年, pp.337-363

——『アメリカ福音派の変容と政治—1960年代からの政党再編成』名古屋: 名古屋大学出版会, 2013年

生駒孝彰『神々のフェミニズム—現代アメリカ宗教事情』東京: 荒地出版社, 1994年

Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Comparative Studies in Religion and Society; 13, Berkeley: University of California Press, 2003, 3rd ed.

(古賀林幸, 桜井元雄訳『グローバル時代の宗教とテロリズム—いま, なぜ神の名で人の命が奪われるのか』東京: 明石書店, 2003年)

神田健次「エキュメニズムと宣教論」神田健次・関田寛雄・森野善右衛門編『総説実践神学』東京: 日本基督教団出版局, 1989年, pp.85-110

金子晴勇『近代人の宿命とキリスト教—世俗化の人間学的考察』上尾: 聖学院大学出版会, 2001年

- Kelley, Dean M., *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion*, ROSE; no.11, Macon, Ga.: Mercer University Press, 1986
- 児玉佳與子「ワスプの宗教思想—メインライン・プロテスタント伝統の批判的検討」井門富士夫編『アメリカの宗教—多民族社会の世界観』USA GUIDE ; 8 Religion, 東京: 弘文堂, 1992年, pp.124-186
- 小原克博「信仰の土着化とナショナリズムの相関関係—『宗教の神学』の課題として」同志社大学神学部基督教研究会編『基督教研究』第70巻第2号, 2008年, pp.55-71
- 上坂昇『現代アメリカの保守勢力—政治を動かす宗教右翼たち』東京: ヨルダン社, 1984年
- Kuhn, Harold B., "Secular Theology," in Stanley N. Gundry and Alan F. Johnson (eds.), *Tensions in Contemporary Theology*, Chicago: Moody Press, 1976, pp.157-193
- 栗林輝夫『現代神学の最前線—「バルト以後」の半世紀を読む』東京: 新教出版社, 2004年
- 『キリスト教帝国アメリカ—ブッシュの神学とネオコン, 宗教右派』東京: キリスト新聞社, 2005年
- Leith, John H., *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, 1st ed.
- Macquarrie, John, *3 Issues in Ethics*, New York: Harper & Row, 1970, 1st ed.
- (古屋安雄訳『現代倫理の争点—状況倫理を超えて』東京: ヨルダン社, 1973年)
- Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford University Press, 2006, 2nd ed.
- 増井志津代『植民地時代アメリカの宗教思想—ピューリタニズムと大西洋世界』東京: 上智大学出版(発売 東京: ぎょうせい), 2006年
- 松見俊『「犠牲のシステム」とキリスト教贖罪論』西南学院大学学術研究所編『西南学院大学神学論集』第70巻第1号, 福岡: 西南学院大学学術研究所, 2013年, pp.165-207
- Millett, Kate, *Sexual Politics*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970, 1st ed.
- (藤枝滯子, 加地永都子, 滝沢海南子, 横山貞子訳『性の政治学』東京: 自由国民社, 1973年)
- Moltmann, Jürgen, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1995
- (蓮見和男訳『神の到来—キリスト教的終末論』組織神学論叢, 東京: 新教出版社, 1996年)
- Moon, Byung-Ho, *Christ the Mediator of the Law: Calvin's Christological Understanding of the Law as the Rule of Living and Life-Giving*, Studies in Christian History and Thought, Milton Keynes: Paternoster, 2006
- 森孝一「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」同志社大学神学部内基督教研究会編『基督教研究』第46巻第2号, 京都: 同志社大学神学部内基督教研究会, 1985年, pp.192-244
- 森本あんり『ジョナサン・エドワーズ研究—アメリカ・ピューリタニズムの存在論と救済論』東京: 創文社, 1995年
- 中道政昭「カルヴァンの『政治的統治』をめぐって」神戸松蔭女子学院大学キリスト教文化研究所編『キリスト教論叢』31号, 神戸: 松蔭女子学院大学学術研究会, 1999年, pp.17-32
- Niebuhr, H. Richard, *Radical Monotheism and Western Culture: With Supplementary Essays*, New York: Harper & Row, 1960
- (東方敬信訳『近代文化の崩壊と唯一神信仰』東京: ヨルダン社, 1984年)
- Nussbaum, Martha C., *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books, 2008
- (河野哲也監訳『良心の自由—アメリカの宗教的平等の伝統』東京: 慶應義塾大学出版会, 2011年)
- 大西直樹「初期ニューイングランドにおける教会員制度の変質」森孝一編『アメリカと宗教』JIIA 現代アメリカ; 5, 東京: 日本国際問題研究所, 1997年, pp.43-61
- Rohls, Jan, *Theologie Reformierter Bekenntnisschriften: Von Zürich Bis Barmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987
- (芳賀力訳『改革教会信仰告白の神学—その教義学的特質』札幌: 一麦出版社, 2000年)
- Sample, Tex, *U.S. Lifestyles and Mainline Churches: A Key to Reaching People in the 90's*, Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1990
- 佐々木毅『現代アメリカの保守主義』東京: 岩波書店, 1984年
- 佐藤圭一『米国政教関係の諸相』東京: 成文堂, 2001年
- 『「政教分離」を巡る司法審査の問題点(アメリカ)—「審査基準」の史的根拠への疑問』国士館大学政経学会編『グローバル時代の政治・経済・経営—国士館大学政経学部創設50周年記念論文集』東京: 国士館大学政経学会, 2011年, pp.49-89
- 島田福安「千年期」宇田進, 鈴木昌, 葛田公義, 鍋谷堯爾, 橋本龍三, 山口昇編『新キリスト教辞典』東京: いのちのことば社, 1991年, pp.861-865
- 砂田一郎「政治・文化・宗教」久保文明・砂田一郎・松岡泰・森脇俊雅『アメリカ政治』有斐閣アルマ; Specialized, 東京: 有斐閣, 2006年, pp.221-242
- 高野成彦『教育的課題としての状況倫理』柏: 青磁書房, 2000年

- Towns, Elmer L., "John Calvin", in Elmer L. Towns (ed), *A History of Religious Educators*, Grand Rapids: Baker Book House, 1975  
(三浦正訳『宗教教育の歴史一人とその教育論』東京：慶応通信，1985年，pp.208-218)
- 宇田進「北米におけるヴァン・ティルの影響（1988年）」日本カルヴィニスト協会編『カルヴァンとカルヴィニズム—キリスト教と現代社会』神戸：日本カルヴィニスト協会（発売 札幌：一麦出版社），2014年，pp.74-87
- 渡辺信夫『カルヴァンの教会論』東京：改革社，1976年
- 「カルヴァンにおける教会法と国家法」森川甫編『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』西宮：関西学院大学共同研究「現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム」（発売 東京：すぐ書房），1987年，pp.91-110
- Weber, Timothy P., *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism: 1875-1925*, New York: Oxford University Press, 1979
- Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2004, Expanded ed.  
(有賀弘訳『西欧政治思想史』東京：福村出版，1994年)
- Worthen, Molly, "The Chalcedon Problem: Rousas John Rushdoony and the Origins of Christian Reconstructionism", *Church History*, Scottsdale, Pa.: American Society of Church History, 77 (2), 2008, pp.399-437
- 柳生望『アメリカ・ピューリタン研究』東京：日本基督教団出版局，1981年，p.207
- Yankelovich, Daniel, *New Rules: Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down*, New York: Random House, 1981, 1st ed.  
(板坂元訳『ニュールール』東京：三笠書房，1982年)