

ホッブズの神学批判

『レヴァイアサン』第3部「キリスト教の
コモンウェルスについて」への予備考察

萩 間 寅 男

ホッブズの『レヴァイアサン』が1651年に出版されるや否や、多大の物議をかもしだしたことは周知の通りである。当代における攻撃批判が熾烈であったことは、想像を絶するものである。最晩年に、「我八十四年を終へり。死近づきて、何も怖れるものなし」[10:lxiv]と述懐し、さらに最期を覚悟したおりに「この世からの隠れ場を見つけ喜ばしい」[26:203]と嘆息したと伝えられることは、いかに彼ホッブズに対する悪意ある攻撃が間断なくなお執拗に続いていたことの証左であると言えよう。

しかしながら、それでは一体何がかかる執念深い攻撃の理由であったか、全体ホッブズの言説の何処に、原因があったのか、確認しようとする、判然とした回答を得ることは困難である。

曰く、ホッブズは無神論者である。曰く、全体的な悪の擁護者である、という伝統的な告発は、現代の宗教心の希薄な時代でなくとも、空虚で無意味である。いかなる時代であっても、論敵にひとまづ何らかの汚名を投げ付け、当面の自己の名誉を確保せんとすることは常套手段であり、かかる告発はそれ以外の何物でもない。

『レヴァイアサン』が1651年の英国を辛うじて脱出した国王を迎えた王党派そして国教会関係者に「裏切り」として受け止められたという見方は古くからある。曰く、クロムウェルの篡奪を支持すると同時にローマであれ、国教会であれ、長老派であれ、教会を破壊する言説である、と [26:70-1]。また曰く、君主を最高の権威と見なし、君主を祭祀を行う大祭司と見立てる主張である、と [24:214]。これらがホッブズの述べるのであれば、確かに1640年以来、亡命をともにしてきた王党派また国教会の一部には明々白々な「裏切り」と取られても不思議でない。実際、『レヴァイアサン』に対する非難は、その記述をかかると理解する、いわば政治的な理解に由来すると思われる。

その後の王政復古における混迷は、もはや教会の権威が実効ないものであることを証明した。この教会権威の失墜の張本及び協力者に対する怨念、さらに、国王がローマ教会に復帰し英国をカトリックに回復させる恐怖を人々に抱かせ、「恐怖との双子」[10:liv]であるホ

ップズに対する風当たりを一層強いものにしたと見ることは納得しうるものである。

しかし、ホップズに対する悪意ある攻撃の一部を別の方面に由来すると考えることも可能である。「十分の一税は神の掟にあらず」と述べた穏健派のピューリタンであるジョン・セルデンはホップズと親しかった。ホップスの伝説作者であるオーヴリによれば、セルデンはウェストミンスター神学会議にも列席した折、その会議に英語訳聖書をもってくる聖職者に「わたしは原典だけを考慮する」と言って鼻白ませ、またギリシア語や古代の知識で一同を凹ませた [1:220-23]。セルデンは一同の反感を煽ったことを意識していたか不明であるが、語学に通じ古典についての博識をもつホップズに対して、政治的神学的に危険を感じた無知無学な輩が無意識に強い反感をもったことはけっして否定できない。友人の多くが会員となった王立協会に彼が招かれなかった理由として、できたばかりの王立協会が世上の信用を得ていないため、彼に対する反感を慮ったゆえであると指摘する者もいる [23:60]。

しかしながら、ホップズに対する悪意ある攻撃、むしろ一方的な痛罵や中傷は、その死後も続く。とはいえ、政治権力の有り様についての考察が主である前半部に対する批判攻撃はあったが、殊に晩年に議論に彼がさらに加筆したと思われる後半部、つまり第3部および第4部についての正面からの批判攻撃はなかった [5]。加筆の内容、時期についての立ち入った考察は後の機会に譲るが、『レヴァイアサン』の後半部に関して悪評中傷はあったにせよ、ブラムホールを例外として、意図的な無視ないし沈黙が続く [3]。

なぜ、『レヴァイアサン』殊に後半部がこのような反応を受けたのか、それは後半部第3部および第4部の内容に由来するものであったのか、後半部の内容が人々に目をそむけさせるものだったのか、それとも『レヴァイアサン』が公表された当時の精神界の状況に理由をもつものか考えてみたい。そのためには、『レヴァイアサン』が公表された当時の思想界の状況を、少しく溯り、思想的歴史的な文脈を整理することで予備考察としたい。

2) 『レヴァイアサン』後半部の理解を深めるためには、少しく溯りその議論の歴史的な文脈を整理する必要があることはその内容に起因する。その後半部は主に神学および教会に関する議論であり、神学および教会の政治的機能、本質を検討するためにキリスト教の成立、その本質、さらに教会の成立の事情、機能とその本質についての考察批判を目論むものである。「政治的批判のための聖書の使用」は「いわば敵の武器できりこむ」、「きわめて緊迫した政治論争」であったという水田洋の指摘は正当である。ならば、「この側面からのホップズ研究は……ゆたかな成果をもっていない」[12:3, 4-5]のは、何ゆえであろうか。

ホッブズが何ゆえに「敵の武器できりこむ」判断を下したのかというその根拠の解明検討を避けて通ることはできないはずである。しかしながら、ホッブズの神学及び教会に関する議論を取り上げたものは少ない。まして宗教改革期の錯綜した神学及び教会をめぐる論議を視野に置いたホッブズの研究はサマヴィル、マーチニチらごく少数を除き皆無と行って過言ではない [27, 24, 28]。しかし、その少数の一人であるジョン・マーチニチによる扱いは、なぜこの分野において「ゆたかな成果」が得られないかを理解するに適切である。マーチニチは「ホッブズをジェームズ時代の英国のカルヴィン主義に強く情動的に共鳴した」「比較的正統主義のキリスト教信者」[24:1]であると定義する。だが、「カルヴィン主義」及び「正統主義」と称される宗教的立場ないし信条を一義的に定義することはきわめて至難である。

マーチニチは「正統主義」というとき、「ホッブズが用いたように正統主義を最初の四の公会議の正統主義的諸信条により表明された諸命題への忠誠を意味して用いている」[24:2]と言うが、ホッブズと異なり、彼が先行する新約聖書の核心部たる福音書およびパウロ書簡に触れることはほとんどない。宗教改革と、人文主義は「源泉に帰れ」という合言葉を共有したが、宗教改革にとってそれは聖書なかでも福音書と初期教父なかでもアウグスティヌスであったことは言うまでもない [22:13]。ホッブズがキリスト教についての周到な考察にすべく加筆した部分に、ニケア公会議さらに福音書およびパウロ書簡への言及が増すのも当然である。要するに、ホッブズは「正統主義」が何かを確認する作業に立入っている。これは、「最初の四の公会議の諸信条への忠誠」が1559年の第二次統一法以来の国教会の立場であり、それ以来何がその忠誠の信念の根拠であるのかが、議論の焦点であったことに基づく [29:192]。一体、いかなる論拠で最初の四の公会議を受け入れるのかが示されなければならない。これに対し、マーチニチのごとく、新約聖書なかんずく福音書およびパウロに溯ることなく、最初の四の公会議の示す諸信条を確立したものと理解することは無意味である。さらに最初の四の公会議のキリスト教における意義を吟味することなしにホッブズを論じるとは不可能である。

もう一方の「カルヴィン主義」は現在も通常使用される用語であるが、決して一義的に規定される神学的立場を表すものではない [22:9]。本来カルヴィンの没後に反対派により用いられたものであり、カルヴィンでなくその後継者たちの神学的政治的立場を称するものである。ホッブズは繰り返しカルヴィンに触れるが、カルヴィンの後継者たちのうち、ベザに僅かに言及するのみである。一時オックスフォードにおいて教壇に立ち、預定説において重要な貢献をしたヴェルミーリには触れない。ホッブズが共鳴したのはカルヴィンか、それと

もこれらカルヴィンの後継者のいずれであるかを説明せずに、彼がカルヴィン主義に接近したということは不適切である。ホッブズによるキリスト教および教会の成立、本質に関する研究についての解明がそのおかれた精神的地平にまで及んでいないことを「ゆたかな成果」の無い理由の一つとしてあげざるを得ない。

3) しかしながら、ホッブズによるキリスト教および教会の成立、本質に関する考察について幾年来攻究が及ばないことの原因を考量するうえで、2つの実に大きな障害があることを思い浮かべなければならない。

最初の障害は聖書そのものに関わる。「聖書のみ」という聖書をキリスト信仰の唯一の根拠とする聖書主義がプロテスタント主義の基本である。これに対し、ルターを批判するトレント公会議は「伝承」も「聖書と同等の信仰の源泉」と規定し、さらに五世紀初めのラテン語ウルガタ聖書を「神学及び教会の使用に関して権威あるもの」[30:299]と宣言した。聖書は土着語に翻訳され、その際の研究により、知識理解が深められたことは事実である。が、土着語にすることは、「権威」を否定し、教会に対して挑戦することと受け止められたことも事実である。聖者伝・聖母崇拜その他「比喩」による聖書外の伝承が崇拜の実体であった教会において、聖書を根拠とする信仰は決して容認し得るものではなかった。さらに、翻訳された聖書についての知見が、広範に流布したということとはできない。またこれらの知見が正しく高い水準にあったということとはできない。従来は無知偏見に加え、むしろ宗教改革により聖書についての誤解謬見という大きくまた厄介な障害が成立したとみるべきである。

聖書主義という宗教改革において中心になる精神的態度は、北歐ルネサンスの中における人文主義者による古典としての聖書の発見、そして文献批評による文献としての聖書の確立ぬきには成り立ち得なかった。しかし、人文主義者の助けを得てようやく成立する聖書主義は、結局宗教改革において学問的関心にとどまり、宗教改革を主導することはなかった。「アディアフォラ」[22:236]として、様々な信仰信条また慣例に、中立的な言い換えれば学問的な取り扱いを計ることが限度であった。そもそも聖書を被造物である人間の土着語に置くところが、許し難い瀆神の行いであるという確信は抜き難いものであった。よって、土着語への翻訳を企てるものは弾圧された[8:85]。また、土着語に翻訳された聖書は教会の外部の人間の目に触れることのないよう厳重な警戒のもと保管されたのである[4:155]。1538年に英国では聖書の教会設置が命令されたが、実際にはすぐに設置されず、設置されても一般

人が読むには相当の障害があった。一般人が近づくことができる聖書の知識は、聖書物語として教会人が企画執筆した、聖書の内容と無縁な書物からでしかなかったと云われる [4:109, 29:137]。すなわち、基本的には聖書は聖職者という特権階級のみが触れることができる秘宝であり秘儀の中心であり続けた。

北歐ルネサンスのなかの人文主義と宗教改革というその二つの運動のはざまに鬼子を生んだことをルターが気づくことはなかった。1522年の『独語訳新約聖書序言』に「新約聖書の正しい且つ最も貴重な書はどれであるか」と題する節を付け、「ヨハネ伝福音書、聖パウロの手紙」が「あらゆる書のうちで真実の中核また精髓である」[18:62-3]と表明する。しかし、この「新約聖書の正しい且つ最も貴重な書はどれであるか」という人文主義の精神に則した問いかけは、宗教改革のさなかで決して認知されるものではなかった。

宗教改革を始めるに至るまで、ルターは人文主義の教育を受けてきたのである。さらにギリシア語聖書の正文を読み取ること、すなわち人文学ないし文献学の方法によってしか、思想に正しい形式を与えることができないことを確信していたのである。エラスムスによるギリシア語聖書の出版はその確信を強めた。この確信に基づいて独語新約聖書においてこの問いかけを公にしたけれども、30年頃から、この節は印刷から省かれる [18:65]。聖書を純粋な学問の対象としてでなく、信仰のために読むことを確認したからである。また、メランヒトンの過度な人文学的態度に気をゆるさなかったと言われる所以である [20:52]。これはおよそ二百年後に教義学が聖書文献学に突き付けられた重大な脅威をあらかじめ察知していたからということではない。

とはいえ、ルターが正文批評という人文学的態度を放棄したのでないことは、学生に「比喻に用心せよ」[25:112]という戒めを与え続けたと言われることに明らかである。かえって正文批評を厳しく主張するルターは「聖書を『靈的』に解釈するという伝統と全く決裂した」[25:130]という印象をさえ与えたといわれる。

さらに言うならば、聖書の内容が相互に矛盾したものであり、また教会の説く教義教説がけっして聖書に根拠をもつものではないという知識は、聖書主義をとなえるプロテスタント諸派においても知られることはなかった。新約聖書神学の碩学キュンメルによれば、

「宗教改革の神学の教会的伝統の拒否は、なお本質的には専ら中世的教会形態、その教義に対して向けられたのであるにすぎない。改革者たちも、それに続いたプロテスタント正統主義も、十八世紀中葉に至るまでは、聖書の教説と古代教会の信仰と信条の見解は、合致すると堅く信じていた。」[16:16]

「聖書のみ」という聖書主義を唱え、特に土着語への訳により聖書はかつてに比べ格段に身近なものになったはずである。しかし、実際においては聖書は一般人の手の届くところに置かれることはなく、プロテスタント諸派がローマ教会を攻撃する際に、それが聖書を歪曲また捏造しているという非難のより所としてしか利用されることはなかった。聖書は不動の権威として、たとえその根拠を疑われることはあっても、繙かれることも稀であった。事実としては、聖書を文献史料として取り扱うことにより教義としての統一が破壊されるという恐れよりも、聖書の片言隻語を不完全に理解して謬見を振りかざす狂信派の愚行による被害の方がはるかに現実的なことになる。すなわち読まれざる権威として聖書は地位を確保する。したがって、学問的に聖書の権威を疑うという態度が可能になるのはようやく18世紀中葉のことである。

これに関連して、障害とはいえないが、それを増幅した事情がある。十七世紀は「巨人たちの時代」と称せられるが、巨人たちは北歐ルネサンスの膨大な遺産の相続人であった。困難は少しく溯る時代の先人たちの恐るべき多作多産さと、同時にそれらが極めて相対的に短期間のうちに公にされたことに由来する。ホップズの生涯を挟むおよそ百五十年、便宜的であるが、ルターがいわゆる「塔の体験」をする1512年から、ホップズの没する1679年までの間に出版された著作の一覧を見るならば、実に茫然とせざるを得ない。1512年から4半世紀に限ってごく主なものだけをあげても、1513年にマキャベリ『君主論』、15年ルター『ローマ書講解』、16年エラスムス『ギリシア語新約聖書』、17年ルター『95カ条提題』、20年ルター『キリスト者の自由』、22年ルター『独語新約聖書』、26年ティンダル『英語新約聖書』、30年ルフェーブル『仏語聖書』、34年ルター『独語聖書』、35年カヴァーデール『英語聖書』、36年カルヴァン『キリスト教綱要』等々。それらは度々改訂され、また使用言語を改め出版された。たとえばカルヴァンの生前に『綱要』は主なラテン語版が39年、59年と3種、仏語版が41年、60年の2種、その間いくつかの改訂版がある。実際には5か国語26版であり、十六世紀中に7か国語52版にのぼった [21:141-2]。

これらの多作多産にくわえ、印刷の改善は初期教父その他古典の作品を続々と身近なものにしたはずである。しかし、読者がこれに対して十分な用意があったと考えることはできない。先行する時代において、知識の伝達は専ら口頭によっていた。講義は朗読、レクチャーである。読むことは音読することであった。したがって、印刷物は決して読者にとって簡便な伝達手段とみることはできない。また、正書法が確立していなかったことも、印刷物の信頼性を低くしたと思われる。また、印刷物がどれほど読者の使用に供されたかは別の問題

である。聖書主義が唱えられても、聖書を正文批評して読み取る姿勢が定着しなかったのであれば、続々と出版された古典の作品も大半は退蔵ないし死蔵されたと見るのが妥当である。オックスフォード大学の1605年における蔵書数は約6000点と云われることから、書物と読者との距離は大きいものであったと見るべきである [8:77]。むしろ、当時における意思伝達的手段として、書簡による通信は無視できないものである。往き来した書簡の分量は想像を絶するが、他面書簡は、口頭での討議と異なり意見の交換が基本的に閉鎖的であり、また表明される見解も全体像を見失う危険をはらむ。その文通する狭いグループにしか伝わらなかったことが多かったと思わざるをえない。要するに孤独な知ともいべき状況であったと思われる。確かに、印刷の進歩によって、はるかに多量の印刷物が出版されるようになったが、輸送等の事情に大幅な改善はみられず、また異端審問・検閲また発禁書物の保有や使用の廉での処罰等の様々な障害は依然大きかったはずである。それ以前は英語訳聖書は禁制品であり、大陸各地において印刷され密輸されたものである [8:200]。

これを別の面から見るならば、ルターやティンダルのようなヘブライ語やギリシア語に堪能な者はもともと極めて少数であって、そしてそれらの先達の足跡を追って、大勢が精一杯の努力を積み重ねたとは言う時代が続いていたと考えられる。ラテン語ウルガタ聖書を「權威ある」としたトレント公会議は1546年のことであり、それを是認する保守派神学者はローマ教会内部だけでなく、外部にも多数いたと考えられる。厳密には是認するのではなく、その大半は原典をヘブライ語、ギリシア語で読む必要を認めず、また十分な知識をもっていなかったと見るべきである [17]。英国において、ヘブライ語、ギリシア語が適切に学ぶことが可能になったのは、聖書が英語訳されその習得の必要が認識された時期より後のことであって、その前ではない。世紀初頭にエラスムスやコレットが古典語の習得の重要性を指摘しても、実際の教授が始まったのはかなり後のことであった。各種のラテン語入門書が流布するのは世紀後半のことであった [14:106]。

学問の進歩が遅々としたものであったことは明白である。英語訳された聖書を学術的側面から検討するならば、いまだ相当に不十分なものであることは否めない [4, 8]。十六世紀の間に出版された主な英語訳聖書は8種類数えられるが、バターワースによれば、全訳及び部分訳でもかなりのまとまりをもつものをふくめると35種類でそのうち最初のティンダルの改訂版が11あり、次に大聖書が9版、主教訳とジュネーヴ版がそれぞれ3版と重ねたものである。それらは先行する諸版を工夫し逐次改訂したものであり、ティンダルにあっては、ルターの独語訳に多くを負っていた。「文学的優秀さ」を謳われるジェームズ王のいわゆる

欽定訳は作業の原則として基本的に「主教訳に従い」[4:224]、その改良をはかったものであり、主教訳はティンダル訳が与えた形式に則して、一部を改訳した過去の蓄積物である。6班47人が主教訳を基礎に、ヘブライ語及びギリシア語のテキストを置き、他の土着語訳を並べて欽定訳を作成したと云われる。しかし、特に語学に堪能な数人はいくつかの班にまたがり作業したといわれる [4:222]。視点を変えれば、かかる事業に従事しうる水準を有する者の数は限られていたと言うことである。「第一次統一令」において、国王は公開の祈りの場における祈禱を英語のみに限定する一方で、学術研究のため大学等においての他の言語による祈禱を可とした [9:396]。それにもかかわらず、約六十年間に学術の水準が上がることは容易なことではなかった。

4) あと一つの指摘されなければならない大きな障害は地方性ないし地域性ともいえるべき英国の宗教改革の思想的精神的特質である。そもそも英国の宗教改革は言葉の本来の意味での宗教改革であったとは云い難い。英国国民は、「努力も意思もなく」、プロテスタントに改宗したと云われる [6:91]。このような特質は、宗教改革そのものについての理解を著しく偏頗なものにしてきたことは事実である。

ホブズが『レヴァイアサン』の出版後、急いで仏国を離れたことが、その政治的意図について世人に忬度させたという指摘は古くからある。後に『レヴァイアサン』に「異端」についての章を追加したようにホブズが宗教的思想的迫害に過敏であったことは事実である。そして、カトリックの支配する仏国に出版後とどまることの危険を考慮したとも指摘される [11:x-xi]。思想や意見に対する地方地域により異なる反応は実際複雑且つ緊迫した問題であったと言わざるを得ない。それ以上に、大陸においては異端審問は現実であり、カタリ派やユグノー迫害が決して遠い過去の歴史ではない仏国において宗教的・政治的信条は分かち難く結合したものであり、個人の内面的信条が常に問い質される事情があった。

これに対し、英国においてはローマ教会信者という反対勢力が実効的に存在せず、宗教弾圧が無くまた無血であったと言えないまでも、英国国教会の礼拝に服すか否かという政治的立場だけが問われた。英国国民が意識することなく、プロテスタントに改宗したのは、英国国教会が国王ヘンリ八世の離婚問題という非宗教的理由により、成立したことによる。国王も国民も改宗するための宗教的理由をもたず、英国の教会をもつという政治的理由しかなかった。第二次統一法により、礼拝への欠席は処罰の対象となり、礼拝は「国家への忠誠と国民的統一を保障する他律的・外面的枠組み」[31:168]になる。要するに英国版踏み絵が確立

される。さらに可視的な教会において政治的に可視的な要素が重視されるのは当然であり、内面的信条または信仰の内容でなく、着用される式服が重大問題になる。「礼拝のことばが神学的立場の表明であったとき」だけ……「些細な変更が重大な問題」[31:177]になる。なによりも一般人の誤解動揺を避けるためには可視的な変化は抑制されなければならない。

イタリアにおける文芸復興と違って、もともと北欧ルネサンスにおいて、「質実な倫理的宗教的性格」が凝縮することによって、宗教改革が進展したのである。そのような性格をもとめる運動であるかぎり、母体である集団ないし地方の性格が色濃く反映することは当然である。ルター主義がドイツに限られ、英国国教会が英国に限られ、カルヴィン主義とローマ教会が普遍性を打ち出すことになったが、振り返って見るならば、それらの宗教的信条が代表する倫理的宗教的性格は、母体である地方や集団が優先して願望する性格である。そしてその定着のためには他の宗教運動を排除するという政治的過程を取り込むのが普通である。1563年のハイデルベルグ教理問答における劣勢を意識したルター派が宗教運動に政治的要素を含め、カルヴィン派を「非愛国的」と決めつけ、断罪しようとしたといわれる[22:9]。そのような宗教と政治の結合は、大陸各地において惨憺たる宗教戦争を引き起こしてきた。

これに対し、無血とは言えないまでも、英国において、妥協と折衷としか言いようがないエリザベスの解決またフーカーの「中道」の解決が与えられてきた。チャールズ時代の神学者による「聖書・伝統・理性」と云う三本の紐という説明[2:63]も同様である。それらは、まさにその宗教的信条をもとめる地方や集団の「宗教的倫理的特性」の表れである。「公式教義の不在」[19:1]とも「橋渡しの教会」[15:24]ともいわれる英国国教会の特質は大陸における異端審問や宗教戦争とは無縁であった。しかし、この特質はそれに止まることなく、なにか一体特異な思想的精神的特性を具備せしめたとみるべきである。

十九世紀の末以来、十六世紀の聖書の英語訳をもって、英国は「書物の国民」になったと主張する説がある。だが、既にみたように、聖書が一般国民のものになるには大きな障害があった。さらに義務教育が成立したのは、1891年のことであり、実際には、1902年の立法を待たなければならなかったように、一般人の教育に関して言えば、英国は後進国であることは忘れてならない。それはさておき、繰り返すが少なくとも十六世紀を通じ、一般人が聖書に近づくことは容易なことではなかった。確かに、十四世紀の初め頃から小祈禱書すなわち「聖務日課書」として、毎日の祈禱用の祈禱文、くわえて、聖書に取材した読み物を軽便に

編集した書物が出版されるようになっていたといわれる。しかし、マーシャルにより全編英語の小祈禱書が出版されたのは、1535年のことであり、英語訳聖書の教会設置が命令される直前であった [29:137, 4:109]。

英国国教会において見るならば、クランマーは1549年の『統一令』により、『大聖書』をもとに編纂した『一般祈禱書』を礼拝において使用することを規定する [7:118, 9:393]。しかし、それは聖職者は別にして、容易に一般人の目に触れるものではなかった。また、その指示する礼拝の様式は伝統と相克することなく、ただ意味づけが異なるだけであるゆえ、英国人は「努力も、意思もなく」プロテスタントに改宗したと云われるのである。むしろ、クランマーは宗教改革のなかにおいて注目されるようになった説教の重要性に着目し、ルターにならい、説教を印刷物にして流布させることを実現した [29:137]。あえて云えば、これにより、ようやく聖書に基づく教えが一般人に到達する可能性が開けた。

しかし、これらの動きの意味を的確に把握する必要がある。概して云うならば、英国国教会の基本的立場は1549年から約20年間のこの時期に確立されたと見るべきである。国民の教会としての性格を明確に規定した『第二次祈禱書』は1552年に発表され、翌53年に『四十二箇条』、63年に『三十九箇条』、さらに68年に『主教訳』が公刊される。70年にローマ教皇がエリザベス女王を破門したことにより、ローマとの断絶は確定する（71年に議会『三十九箇条』承認可決）。『祈禱書』は約100年後の1662年に表記法を中心にした改訂がなされ、その後目ぼしい改訂はない。『欽定訳聖書』は既に触れたが、『主教聖書』を土台とし、その『主教聖書』は『大聖書』に基づくゆえ、49年以来の諸改革に基礎をおくといってよいものである。

さて教会に設置された聖書と一般祈禱書は、国民の信仰の確立におおいに資したと考えることができる。けれども、当代の教会人の常識によればかかる英語訳された聖書に親しもうとする一般人の意欲は権威への挑戦でありかつ教会への冒瀆であった。まして、すでに英語訳されているものを改めようとするのは増上かつ僭越であった。ここに『三十九箇条』として一旦固定化され制度化された国教会の教理的立場は、本来なにかの基本的立場に則して打ち出されたものではない。それはあくまで教会に対する国王の政治的立場を表すためのものでしかない。たとえそれがプロテスタント諸派の信条の不条理な混合物であると批判されても、改善しようのないものであった。「橋渡しの教会」として、自己の教理的立場の不完全さを認めつつ、「自己の神学的立場の明確化を図る」[31:184] べく、「中道」ないし「三本の紐」とみる模索が行われる。曰く、聖書がすべてではない。伝統により、教会儀式など派

生的なことどもは聖書によらずに処理されてきた。さらに、「善き行いの法は、正しい理性の命令」[13:I, vii, 4:79]として教えは判明に明示されるものではないという「聖書・伝統・理性」の三本の紐を主張する英国国教会の言い分が始まる。それは固定化され制度化された不条理な混合物への執着であり、同時にその英国国教会の歴史性、実定性の飾ることのない承認である。それはさらに国教会を成立せしめる国王の意思の歴史性、実定性を露呈するというきわめて重大な危険を内包するものと言える。なお、フーカーが『教会政治理法論』の後半部の出版をためらった理由はここにあると考えられる。そのような歴史性、実定性が第二次統一令による国家国民的統一のための枠組みにあることに他ならない。

それゆえに、ギリシア語聖書に基づくティンダルが用いた、教会、司祭、告解にかわる集会、長老、悔い改め等の用語の英語訳は、たとえそれが歴史的に正確であっても、英国国教会にたいする許し難い重大な挑戦と受け止められたのである。それは聖書そしてキリスト教について根本的な理解の改訂を迫るものであったからである。第二次統一令による国家国民的統一のための枠組みとしての宗教という認識に対しての重大な危険であった。しかし、それらの危険を除去したうえで、国家国民的統一の手段として英語訳聖書は重視されるに至る。要するに、英国の宗教改革の特質は、宗教改革の本質についての議論を忌避する点にあると云わなければならない。

英国における宗教改革の地域的特質は、聖書を翻訳したティンダルの提起した問題を認めることなく、ぬるま湯的外面的な宗教改革を進行させたことにある。このような宗教改革の根本に目を向けない英国の宗教改革の思想的精神的特質こそが、ホッブズのキリスト教及び教会の成立、本質についての問いかけを真摯に取り上げることが妨げるあと一つの障害であると考えらるべきである。

文献（引用は下記文献の引用頁を示す）

1. Aubrey, J.(1698)『名士小伝』橋口稔・小池碓訳（富山房，1979）
2. Avis, P.(1989) *Anglicanism and the Christian Church*(Minneapolis)
3. Bramhall, J.(1658) *The Catching of Leviathan*, ed. G.A. J.Rogers(Bristol, 1995)
4. Butterworth, C.(1941)『欽定訳聖書の文学的系譜』斎藤国治訳（中央書院，1980）
5. Clarendon, E.Earl of,(1676) *A Survey of Mr. Hobbes*, ed. G.A. J.Rogers(Bristol, 1995)
6. Collinson, P.(1994), 'England', in B. Scribner, R.Porter and M. Teich ed. *The Reformation in National Context*(Cambridge)
7. Cranmer, T. (1540) 'Preface to the Bible', *The Works*, vol. 2 (Cambridge, 1846)
8. Daniel, D.(1994)『ウィリアム・ティンダル』田川健三訳（勁草書房，2001）
9. Elton, G.(1960)*The Tudor Constitution*, (Cambridge)

10. Hobbes, T.(1651), *Leviathan*, ed. E.Curley(Inddianapolis, 1994)
11. ed. R.Tuck(Cambridge, 1996)
12. ホッブズ 『レヴァイアサン』 水田洋訳 (岩波文庫, 1982-85)
13. Hooker, R.(1593)*Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. G.Edelen(Cambridge, MASS; 1977)
14. Howell, W.(1956)*Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*(Princeton)
15. 菊地栄三 (1980)「イギリスの宗教改革」塚田理編『イギリスの宗教』(聖公会出版)
16. Kummel, W. G.(1972)『新約聖書神学-イエス・パウロ・ヨハネ』山内真訳 (日本基督教団出版局, 1980)
17. Loewe, R.(1969) 'The Medieval History of the Latin Vulgate', in G. W.H. Lampe ed. *The Cambridge History of the Bible*, vol.2
18. Luther, M.(1522)『聖書への序言』石原謙訳 (岩波文庫, 1955)
19. McAdoo, H.(1965)*The Spirit of Anglicanism*(London)
20. McGrath, A.(1985)*Luther's Theology of the Cross*(Oxford)
21. (1990)*A Life of John Calvin*(Oxford)
22. (1993)*Reformation Thought*, 2nd ed.(Oxford)
23. Malcolm, N.(1988) 'Hobbes and the Royal Society' in Rogers, G. A. J. and Ryan, A. *Perspectives on Thomas Hobbes*(Oxford)
24. Martinich, J. P.(1992)*The Two Gods of Leviathan*(Cambridge)
25. Pelikan, J.(1959)『ルターの聖書釈義』小林泰雄訳 (聖文舎, 1970)
26. Robertson, G. C.(1886)*Hobbes*(Bristol, 1993)
27. Sommerville, J. P.(1992)*Thomas Hobbes*(New York)
28. Springborg, P.(1975) 'Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority', *Political Theory*, 3, 289-303.
29. Sykes, S. and J. Booty(1988) *The Study of Anglicanism*(London)
30. Tuchle, H.(1965)『キリスト教史5:信仰分裂の時代』上智大学訳 (平凡社, 1997)
31. 八代崇(1979)『イギリス宗教改革史研究』(創文社)