

ラインホルド・ニーバー「自由と平等」

ヘルムート・リチャード・ニーバー「キリスト教とデモクラシーの関係」

西谷幸介・訳

以下は、20世紀アメリカの代表的な神学者ラインホルド・ニーバーとその弟ヘルムート・リチャード・ニーバーによる、キリスト教とデモクラシーの関係を論じた論文2編——前者はReinhold Niebuhr, “Liberty and Equality”, *Yale Review*, September 1957, in: Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp.61-77.の、後者はHelmut Richard Niebuhr, “The Relation of Christianity and Democracy”, Typescript of the Earl Lecture at Berkeley Divinity School, Berkeley, California, October 1940, in: William Stacy Johnson (ed.), *H. Richard Niebuhr. Theology, History, and Culture: Major Unpublished Writings* (New Haven: Yale University, 1996), pp.143-158.——の全訳である。

訳者はこの紙上でラインホルド・ニーバーの政治哲学に関する代表的著述を訳出していきたいと願っているが、その最初がこの「自由と平等」となる。本号は東方敬信先生の退任記念号ということもあり、また先生が研究されたりリチャード・ニーバーによるキリスト教とデモクラシーの関係を論じた貴重な未発表原稿が公刊されたこともあって、それも並べて掲載させていただいた。

双方の論文についての詳細な解説はここでは省略させていただくが、両者ともキリスト教とデモクラシーの密接であると同時に前者の後者にたいする批判的な関係を指摘している。とくにリチャードの論文はその批判的断絶の要素を強調しているということがおわかりになるであろう。以下は訳者なりにわずかの暫定的論評をしるしておく。

最近、「R・ニーバー政治倫理学とM・ヴェーバー歴史社会学——民主制論をめぐって」という田中豊治先生の講演を聖学院大学総合研究所で聴くことができたが、ニーバーの神学の性格を、それが「社会問題を『社会悪』の具象化と捉え…その克服に向けて正面から向き合おうとする意欲に満ちたものである」ところから、「克服対象についての客観的に妥当な合理的かつ正確な認識を獲得すること」を「信仰の内面的な証しの問題として…必要」とした、と特徴づけておられた。つまり、それは「文字どおり信仰の一部として [ママ]、経験科学的研究の動向と成果に対してもたえず注意を」払い、「政治哲学…に深い関連をもつばかりか…合理的経験科学（人間、社会、歴史、文化などを取り扱う歴史的社会科学）と密接に連携ないし交錯する」神学だと性格づけられたのである。

訳者もこれはラインホルドの神学の姿勢を正しく言い当てた評言であると考える。より簡潔化すれば、リアルな世界史・人類史をキリスト教信仰の関与の舞台であると同時に批判的考察の対象として捉える神学的立場だということである。これにたいしリチャードがいささか異なった神学的姿勢を示していることを読者は看取されるであろう。彼において信仰と歴史はラインホルドのように関連・交錯しては捉えられていない。ましてやキリスト教とデモクラシーが「相互防衛」^{ミューチュアルディフェンス}の関係を築き、互いに馴れ合い庇い合うなら、論外なのである。ラインホルドはけっしてそうした主旨の発言はしていないが、この関係の議論が「知的」な側面に入り込めば込むほど——田中先生の表現では「合理的経験科学」と絡み合えば合うほど——リチャードの危惧は増すのである。彼によれば、「行為（act）である信仰は所有されることはできず、ただ行為されるのみである。私たちが所有できるのは、信仰がまとう諸理念（ideas）のみである。信仰が他の衣装〔諸理念〕を着けようとするときには、それらは脱ぎ捨てられ」るのだからである。

しかし、逆に極論すれば、キリスト教信仰とデモクラシーの関係の問題を知的理念の問題としても議論する必要がないとすれば、リチャードがキリスト教倫理学者として活躍したイエール大学の存在などなくても済んだのである。

ここに「神学」の問題が極まってくるのだが、意味深長な問題について未熟

で不毛な言い切り方はここでは適切に中止しておくべきであろう。リチャードの論点を生かせるとすれば、現代の大学における学生への理念・理論から行為・実践への教育的指導の問題につなげることに思いとされる。キリスト教大学における礼拝行為も公共奉仕との関連で意味をもってくるのである。

リチャードはキリスト教信仰とデモクラシーの関係は「知的」というよりは「倫理的」関係であり、この問題は「預言者的信仰」から捉えられるべきであるという立場である。ラインホルド自身がそもそも預言者思想に立脚してキリスト教社会倫理学を講じたのだが、それは上述のごとく世俗史を真剣な検討の対象とし、その限りで思想史（＝理念史）と正面から取り組むものでもあった。それにたいするリチャードの発言は上述のごとくきわめて批判的に響くが、しかし彼もまた「プロテスタンティズムによる神信仰の復活によって…自由にされ解放された理性」の意義を強調する部分をもっている。その視点から、彼はリチャード・フッカー、ロジャー・ウィリアムズ、そしてジェイムズ・マディソンを称揚する。こういうわけで、二人の議論は、その見かけ以上に——保守主義と自由主義に関するラインホルドの言葉を用いれば——「相互に近接した」ものなのである。

いずれにせよ、読者にはこの二人の偉大な神学者によるキリスト教と民主主義の関係をめぐる重厚にして意味深い議論を存分に味読していただきたいと思う。ラインホルドの論文はキリスト教とデモクラシーに関する白眉の議論である。リチャードによる、宗教的寛容を超えて宗教的自由の真の意義を理解しそれを憲法に成文化したマディソン（ジェファースンではない！）の指摘など、まさに彼に宿るアメリカン・デモクラシー精神の真髓の発露であろう。そして、こうした議論が日本の大学では（ひいては日本社会においても）きわめて希薄なまま過ぎてきたことをあらためて振り返り、青山学院の教育においてこそ、こうしたデモクラシー教育が自覚的に行なわれるべきことを確認していただき、今後の青学の宗教主任たちのそうした研究教育の努力への支援を強めていただければと思う。

自由と平等

ラインホルド・ニーバー

コンサヴァティズム リベラリズム

保守主義と自由主義との間の論争がある特定の状況の受益者たちと被害者たちとの間の競争である限り、その論争は政治的には意味があるが、哲学的には興味をそそるものではない。それはただわれわれの政治的嗜好のもつイデオロギー的汚染を露わにするだけである。しかし、この論争はそれ以上のことを意味しうる。それは正義の原理としての自由と平等という二つの原理のもつ意義を含みうる。伝統的な保守主義と自由主義とはそれらの原理にたいして対照的な態度を保ってきた。保守主義はそれらの原理に概して無関心であったが、これにたいして自由主義は規制的な原理としてそれらの原理を評価する。そして、ときおりは誤ってそれらを単純な歴史的可能性と見なすのである。

しかし、このレヴェルでの論争でさえも無益で不要なものとなる傾向があるのは、偉大な民主主義諸国家の歴史が、それぞれの政治哲学において、真理を誤謬から引き離し、正当な保守主義とか正当な自由主義といったものを造り出す傾向をもっているからである。保守主義と自由主義とは、冷笑的な保守主義とか抽象的な自由主義といったものにたいしてよりも、相互により近接したものである。われわれは、政治思想においてどうしてこのような展開が起こっているのか、それにたいする理由を見出さそうと努めなければならない。それらの理由は、すべての安定した共同体の形態のなかに起こる社会的階層分化と、社会的結合を達成しようとする無自覚的な諸力との、一方では不可避性に、他方では腐敗に関係している。

すなわち、いかなる共同体も権威と機能との階位制によって組織されており、この共同体というものを凝集する諸力には血縁関係の感情とか地理学的隣接性とか共通の記憶や恐怖とか、そして最後には国家の警察権力すなわち統一と意志とをもったその共同体の主要なる組織体といった、自発的な意志によるので

はない非合理的な諸力が含まれている。「平等」の原理は社会的階位制批判のための妥当な基準であり、「自由」の原理も共同体の統一にたいして同様の目的に仕える。しかし、どちらの原理もそれが全面的に適用されたり、絶対的に適用されたりするならば、共同体を破壊せずにはおかない。

*

以上の命題の真理性を証明するためには、次に、社会的ないし政治的階位制の諸現実^{ゴビージョン}にたいする平等の原理の関^{ゴビージョン}係と、共同体の凝集と安定の諸現実^{ゴビージョン}にたいする自由の原理の関^{ゴビージョン}係とを、分析することが必要である。いかなる共同体においても、いかなる共同の企業においても、権威と機能との階層分化が必要であるということは、どんなにいい加減な観察者にとっても明白に見て取れることである。教室が一つ以上ある学校ならば、どんな学校でも「校長」^{プリンシパル}の権威のもとに統率されている。そして、一つ以上の学校をもつ教育事業体ならば、どんなものであれ、^{スーパーインテendant}院 長をもっている。ほとんどの教会は役員・執事・監督の階位制を有している。共通の仕事を抱える共同体というものは、これと同様の機能および権威の階層分化を示すものである。専門的な生産部門は現場主任^{フォアマン}によって指導されるが、その生産体制全体は「生産管理者」^{プロダクション・マネージャー}によって治められ、調整されている。販売・宣伝・財政といった他の専門機能はそれぞれの管理者を、最近の呼び方で言えば「副社長」^{ヴァイス・プレジデント}を、もっている。^{エンタプライズ}企業全体は社長かジェネラル・マネジャーによって統率されている。これらの人々は通常、^{ボード・オブ・トラステーズ}理事会の権威の下にある。そして、^{オーナーズ}理事会は所有者を代表しており、近代の場合、それは通常、多元的な複数の所有者である。この^{マネジエリアル・オリガーキー}管理^{オーナーシップ}的立場に立つ少数の指導者たちは所有権に関する従来の理論が予想したよりはもっと重要であることがわかってきたが、それはまた別の機会の話としよう。要は、政治的秩序も同類の階位制的構造によって統合される、ということである。

初期の政治的共同体は部族から都市国家へ、都市国家から帝国へと徐々に発展してきた。初期の帝国における統合コーヒージョンの媒介となったものは通常、いくつかの支配的な都市国家であった。それは、ちょうど都市国家における統一の媒介者が王すなわちもともと部族の長であった者であったのと、あるいはギリシアのように貴族階級全体によって権威ふるが揮われたのと、類似している。国民的共同体は西洋史においてもずっと後期の発展である。その統一は通常、民族的親近性と共通言語と貴族にたいする王の支配権との結果であった。
デモクラティック・インスティテュションズ
 民主主義的諸制度は国民の統一を造り出すために設えられた最後の道具であって、それは最初から存在していたものではない。民主主義は独裁的な権力を検証チエと抑制エのもとに服させ、それを責任的なものにした。しかし、民主主義が共同体の階位制的構造を重大な仕方に変容させたということはなかった。民主主義的共同体であっても軍事的官僚制や文民的官僚制によって、さらにまた地方自治体の議会や統治者たちによって統括されている。軍事的秩序はチェー・ン・オヴ・コマンド「命令系統」への厳格な固執に依拠するものである。

機能における諸々の区別はより高次の機能のための格別の権威というものを必ず含むものであり、より大きな権威オーソリティとはより大きな権力パワーを意味している。
プレステイジ 威信マジェスティ であるとか「威厳」というものは不可避免的に権力に付随するものであり、それが次にはまさに権力の源泉となる。すなわち、権力というものが強制によらない同意を獲得する能力である限り、そうである。特権というものは権力の行使から不可避免に出てくるものである。権力と威信との区別は伝統的共同体においてはきわめて大きなものであった。なぜなら、その区別が共同体の統一を達成するためには不可欠だったからである。王の威厳は実際、共同体の威厳の象徴であり媒介であった。その途方もない高さは同意しない勢力を挫くために意図されたものであった。なぜそのようであったかと言えば、伝統的社会は統一の枠内で不同意の勢力を許容する道をいまだ発見してはいなかったからである。しかし、威信における過剰な区別というこの機能上の必要と並んで、指導者の権威と権力が大きければ大きいほど、指導者がみずから享受すべき権力

と威信の程度を自分自身で決定してしまうという、イデオロギー的要素も常に存在した。それゆえ、人は次のことを自明のことと見なさなければならない。すなわち、権力と威信の段階づけはそれらの正当化を提供する社会的機能にたいしてけっして正しく比例的に行われるものではない、ということである。

*

特権の不平等性は、もちろん、常に威信と機能とにたいして部分的には比例している。しかし、それはけっして機能の不平等性に正確に対応しているものではない。特権は、それを得ている人が社会的階位制を上昇していくにつれてより明らかにわかることであるが、社会的機能が要請する分をはるかに越えていく。こうして、われわれは共同体の社会的階位制が有する二つの根本的現実**に**ぶつかる。一つはこのような階位制は必然であるということであり、他はその上位のレベルにある威信や権力や特権——そのうちとくに特権——は、法外なものになる傾向があるということである。だからこそ、社会的階層分化の問題にたいしてはいかなる単純な解決もありえないのである。また、それだからこそ、平等は正義の規制的原理であり続けなければならないのであり、イクソリタリアニズム平等至上主義は貧しい者のイデオロギーであるのである。貧しい人々は不平等を忌み嫌う。それは不平等性に含まれる法外性のゆえに正しい。しかし、彼らはすべての不平等が撤廃されうると想像することにおいて誤っている。不平等は伝統的社会においては、近代の「自由主義的」社会においてよりも、はるかに過度であったということは疑いえない。不当なほどそうであったのは、伝統的な共同体は——それが中世西洋社会であれ近代のアジアやアフリカであれ——一方においては、共同体の統一を保持するために威信と権力との法外な段階づけという代価を支払わなければならなかったからであり、また他方においては、平等を樹立するための十分な権力の均衡を欠いていたからである。

ビジネス インダストリー イクソリタリアンズ
近代的な商業および工業の文明は、厳格な平等至上主義者たちすなわちマル

クス主義者たちによって、伝統的な社会の不平等をさらに増大していくものと見られた。そして、初期には、実際、そのことは本当ではないか、という兆候が存在した。ところが、^{ビジネス・コミュニティ}商業共同体は——それが率直な考えであったにせよ、あるいは自己利益のためのイデオロギー的願望であったにせよ——政治的自由は経済的領域においても政治的領域においても全般的な平等へと徐々に導いていくであろう、という希望を表明した。この希望は短期的には誤りであったが、しかし長期的には正しかった。政治的自由は、貧困な階級が政治的組織化と労働組合組織化の双方を達成し、それによって組織された権力に組織された権力をもって対峙することができるようになってからのことではあったが、相対的な平等を生み出すようになったのである。

この組織化された権力の均衡状態がマルクス主義による社会破局的な予言を阻止し、西洋世界を革命的怨恨から救い出したのである。しかし、それは、抽象的平等至上主義が前提したようには、機能と権威との段階づけの必然性を除去しなかった。つまり、社会的階位制というものは伝統的社会においてと同様に「自由主義的」社会においても偏在するのである。そして、それは共產主義社会においても同様である。西洋世界はより高い権威や能力にたいする過度の特権というものも排除しなかった。事実、商業的・競争的な社会は最高の地位をめぐる競争を認めており、それは過剰な特権の存在理由の一つともなっているのである。それが大企業の幹部役員たちのサラリーが一国の大統領のサラリーよりも高い理由である。^{エグゼカティヴズ}権威の必然的な段階づけの腐敗はその段階づけそのものと同様に不可避的であり、それは平等という基準を、共同体における現実的な、また潜在的な不正義への恒久的な挑戦として正当化する。さらにまた、あらゆる特権をそれが当てられている機能との関係において検証することによって、その特権がもつ法外性を縮小する方法として正当化する。

自由の原理は社会の統一ということに関係する。それは平等の原理が共同体の階位制的構造に関係するのに類似している。自由の原理と平等の原理とは双

子的な規制的原理であり、両方とも単純な歴史的可能性と見なされる同様の危険性を有している。西洋の原始的な時代から中世時代の終わりに至るまでの、また現在のアジアやアフリカに至るまでの伝統的社会の統一と安定とは、不同意を可能な限り許容することなく、統一のための服従を強いることによって、達成されてきた。近代の全体主義国家においてはそれは主として武力と恐怖によって達成されてきたが、伝統的社会においてはその共同体にたいする文化的・慣習的に強制された偶像礼拝的献身によって達成された。共同体が人間存在の究極的目標とされていたのである。いかなる共同体もその存在それ自体の代価として統一と安定とを求めるものである。というのは、混沌は非存在を意味するからである。諸国家の歴史においてなぜ王朝的君主政がかくも久しく人々の認知を受けてきたかと言うと、それは、この制度が挑戦を受けることのない統一のための単一の機関を国家のために保証するという点において、効果を發揮してきたからであり、権威を世襲的に伝承する方法によって共同体を権威継承をめぐる闘争の混沌にさらすことがなかったからである。共同体の統一は可能な自由をも厳格に排除するように思われた。それはちょうど共同体の階位制的構造が平等を厳しく排除するように思われたのと同様である。共同体の統一と安定は今日でもなお自由を絶対的な権利としては認めない。それ以下のものとする。にもかかわらず、共同体の究極的目標への個人の献身をあまりにも絶対的なものとして要求しすぎたり、あるいはまた共同体の究極的目標に対立したり抵触したりする個人の希望や恐怖や願望を無視しようとする、共同体の傾向は、自由の名においてその共同体に挑戦することを必然ならしめる。自由は平等の原理と同様に絶対的な意味ではまさに実現不可能なものであるが、しかし〔人間社会にたいしては〕まさに適合的な原理なのである。

*

民主主義の神話によれば——それはフランスとアメリカにおいてとくに著しいのだが——これら自由と平等という双子の原理を歴史に初めて導入したのは

フランス革命であった（それはまた「博愛」という理想をも同時に導入した。この理想は政治的实践には先の二つの原理よりも、より適合的であると同時に、またより不適合でもある）。これら二つの原理の歴史的な実現という幻想に養分を与えたのは言うまでもなくフランス啓蒙主義であった。しかし、それらの原理は〔フランス革命よりも〕一世紀前にクロムウェルの軍隊の左派の過激なキリスト教徒たちの間で生まれ出ていたものである。啓蒙主義はそれらキリスト者たちの分派による黙示的ヴィジョンの世俗版を提供したにすぎない。しかし、これら二つの原理のうちの一つはそれよりももっと長い歴史を有している。それは「平等」である。それは初めギリシアのストア派によって正義の一つの原理として導入された。そして、奇妙かつ興味深いことに、ローマのストア派によって流行させられた。彼らは哲学者というよりは政治家や法律家であった。彼らはローマ帝国の階位的構造成にもかわらずこの原理の適合性を主張したのである。アリストテレスは「各人に各人の分を与えること」を正義として定義し、慎重な仕方で、優秀な人間と劣等な人間の「分」(due) 振り分けたのであった。彼の政治哲学は古典的貴族政の構造のみならず中世のそれをも神聖化することにおいて影響力をもった。これとは対照的に、キケロと共にすべての近代的政治心情の父と目されるセネカは、自由人と奴隷は「たんに〔自由人たんとする者の〕大望と〔奴隷とされる者への〕名誉毀損とから出てきた名前にすぎない」と考えた。〔しかし〕ストア派の平等主義はローマ帝国の階級構造に重大な影響を及ぼすことはなかった。実際、ストア派の理想主義者たちのほうがフランスの遺産継承者たちよりももっと現実主義的であった。なぜなら、彼らは平等の原理を神話的な「黄金時代」に帰したからである。そこにおいて「のみ」「自然法」(*Jus Naturale*)は絶対的に適用されるのである。実際の歴史においては、奴隷制、支配制度、私的財産所有制は、「万民法」(*Jus Gentium*)によって命じられるか、もしくは許容されていた。こうして、ストア派は、たとい首尾一貫してはいなかったとしても、平等は正義の規制的原理であるが、共同体の生活に直接適用可能なものではないことを表明していたのである。そのような洞察はフランス啓蒙主義の単純な平等主義よりも優れたものであった。

古典的時代は平等の原理との関連で自由の原理を据えるということとはなかったし、フランス啓蒙主義によっても自由の原理が発見されたわけではない。イギリスの諸分派が正義の二つの原理のうちの一つとしての自由を平等と結びつけた最初の人々である。個人の自由という思想が初めて出現したのは、それがキリスト教信仰の支援を受けるようになってからであった。キリスト教信仰が個人の唯一無比性を高く評価したのであり、個人は共同体を超越する権威の源泉と究極的な完成とをもつという信仰を示したのである。しかし、このことだけで正義の原理としての個人の自由ということが確立されたわけではない。共同体全体からの個人の自由を認めるためには宗教的基盤が必要なすべてであったとすれば、自由はヨーロッパのキリスト教的時代のなかでうたわれ達成されたはずであろう。しかし、カトリック・キリスト教はそれ自身の自由の解釈を有していた。それにとっては、自由とは個人がみずからの一時的な目標よりも「永遠的」な目標を求めるための権利であった。そして、この目標は政治的共同体よりも教会によって保証されることのできるものだったのである。この権威主義的な教会に反逆したプロテスタント宗教改革でさえ、国家に抵抗する個人の権利というものを擁護するというようなことはなかった。「福音的」自由というルターの理念は宗教的には意味があったが、政治的には効力をもつものではなかった。なぜなら、それは個人の良心にたいする国家の権威に挑戦したのではなかったからである。その宗教的理念が政治的・市民的自由にたいして効力をもつようになるのは、ようやくミルトンが「カエサルのものはカエサルに、神のものは神に返しなさい」[マルコ福音書13:17、マタイ22:21、ルカ20:25]という有名な聖書の一句を「私の良心は神から賜わったものだから、私はこれをカエサルに渡さない」という意味に解釈してからのことである。

しかし、より流動的な私有財産の形態を有し、個人の主導権を発揮したいと願う商業中産階級の台頭によって、純粹に有機的で伝統的な社会の様態は打破され、自由は正義の規制的原理として強調された。十七世紀以来、自由主義の諸原理は究極的な動機とまた経済的な動機とによって動機づけられてきた。中

産階級の自由主義はジョン・スチュアート・ミルの『自由論』とアダム・スミスの『国富論』において表現されている。前者においては個人は共同体に対峙して擁護され、後者では「自由企業」の哲学的基盤が提示され、市場経済の自動的な均衡によって正義が達成されるであろうとの希望が述べられている。

十七世紀イギリスと十八世紀フランスの急進的な勢力のなかには^{リパブリカニズム}自由至上主義者と^{イデオロリアニズム}平等至上主義者の双方が存在した。クロムウェルの軍隊においては、レヴェラーズが自由至上主義者に傾き、ディiggerズは平等至上主義者に傾いた。そして、中産階級と貧民階級とにおける自由への嗜好と平等への嗜好とのイデオロギー的な差異はクロムウェルの時代から今日に至るまで顕著である。自由至上主義者も平等至上主義者も、平等と自由は相互に逆説的な関係にあるのであって、一方は他方を犠牲にすることなしに獲得できないということを、理解しなかった。この逆説は、政治的自由は究極的に平等という果実をもたらすであろうという自由主義者の希望と、私有財産の廃棄は究極的に「国家の消滅」を実現するであろうという平等主義者の希望とによって、曖昧にされたのである。

自由至上主義者たちのほうが長期的には平等至上主義者たちよりも正しいということがわかった。なぜなら、彼らは平等という正義を創造することにおいて自由【という原理】は即座の効力をもつという幻想に陥ったのだが、この幻想は、自由な社会が政治的領域と経済的領域の双方において正義に寄与する権力の均衡の創造を可能にした限りでは、害を生じさせるものではなかったからである。平等至上主義者たちは、彼らの理論がユートピアの名において一部のエリートたちが権力を独占することを可能にしたゆえに、完全に誤っていた。しかし、この文脈における自由至上主義的自由主義の平等至上主義的自由主義にたいする優位性ということは、次の事実ほど興味を引くものではない。すなわち、その事実とは、いずれの自由主義の形態も社会的階位制と社会的統一および安定という【二つの】恒久的要素と折り合いをつけることにおいては抽象的で

あり非現実的である、ということである。それらの恒久的要素は自由と平等とを規制的原理とはするが、共同体の実現可能な目標とはしないのである。

それよりもむしろ重要なのは、十七世紀イギリスの急進的キリスト教徒たちも十八世紀フランスの過激な世俗主義者たちもユートピア主義者たちであったということである。おそらくは幻想的な基準なしに伝統的な社会の有機的一イリュージョンや社会的階位制に挑戦することは不可能であったろう。幻想は社会的抵抗に必要な動機づけの力をもっているかもしれない。その後の歴史は、有機的一と過度の社会的階位制とがもつ危険と、すべての共同体におけるこれら二つの現象の恒久的性格との双方を自覚した、実行可能な自由主義の形態を發展させる傾向を保持してきた。歴史はまた、これら二つの現象の不可避性か、あるいは腐敗を、イデオロギー的に制約された仕方では強調し、その点においてのみ実行可能な自由主義からは区別される、実行可能な保守主義を發展させてきた。

*

しかし、これら自由主義や保守主義の形態をより精確に分析するために、われわれはフランス、イギリス、アメリカという三大国における自由主義と保守主義の思想史を考察しなければならない。それらの国々がわれわれに民主主義社会の最も特徴的な具体例を示してくれたのである。アメリカ人のイメージでは、有機的な貴族政による文明の様態を木っ端微塵に打破した最初の国はフランスであった。しかしながら、それは最初ではなく第二の国であったというのが、事実である。なぜなら、イギリスにおけるクロムウェルの革命が一世紀以上もフランス革命に先行していたからである。しかし、そうこうするうちに、イギリスでは「王政復古」が再び王に冠をかぶせてしまった。君主政はフランスとアメリカの平等主義者たちや自由主義者たちにとっては敵意ある権力の象徴であったから、クロムウェル革命は忘れ去られ、フランスがそれ自身の評価とわれわれアメリカのフランス評価の双方において新しい自由の時代の象

徴となったのである。これが残念なことであったのは、フランスが実質的にはすべての抽象的自由主義の具現例そのものともなったからである。そのような抽象的理想主義の第一の危険は、その理想が歴史的素材を取り込みつつ事を進めていくには現実との十分な関わりをもっていないということである。そうして、抽象的自由主義は現実には適合しない自由主義になっていくのである。第二の危険は、理想を社会的素材に適用するために英雄的な努力がなされるのだが、その際、その理想のもつ逆説的な性格がまったく認識されないままで終わってしまうということである。フランス自由主義はこれら二つの誤謬に巻き込まれてしまったのであった。

第一の危険は理想を厳格に適用しようとする試みから出てきた。啓蒙主義による革命的熱情は平等主義よりも自由主義をより多く好んではいたが、革命の実際の経過は自由の減却と平等の確立の努力へと進んだ。その方法はエドモンド・バークが「頭をもたげたあらゆるものを叩いて水平にするもの」と描き出した方法であった。ジャコバン派の熱狂主義における自由の破壊は単純な合理主義がもたらした果実であって、それは「誤謬」は「真理」と同等の権利を有しないというカトリックの立場と意気投合し、それが認めた真理に矛盾するいかなる真理も認めることができないとするものであった。かくして、タルモン^{トタリタリアン・デモクラシー}が「全体主義的民主主義」と呼ぶものの基礎が据えられたのである。この種の民主主義の諸前提は当然のごとくにナポレオンの絶対主義へと進んで行くのである。そのなかにはすべての人間的知識や美徳が抱える断片的性格の認識というものはまったくない。また、たとえ「人民」の名において権力が語られる場合であっても、権力の集中という事態は危険であって、これに抵抗する必要があるのだ、という認識などもまったくない。「人民デモクラシー」(people's democracy)という共産主義者版は、共産主義者たちがこの全体主義的民主主義の初版〔フランス革命〕と第二版〔彼らの革命〕との間の深い親和性と歴史的関連性とにきわめて自覚的であるということを、露わにしてくれるものである。

理想を現実に応用しても、それが実際にはどのような効果を発揮するのかを認識しようとしないう理想主義的熱狂主義は危険である。しかし、理想主義的なスローガンでもって人間の社会的生活の恒久的現実を覆い隠すことも、敗けず劣らず危険である。したがって、フランスはイギリスがしたように伝統的秩序を「復古」させることはけししてしなかったが、しかしまた別の意味において、その革命は伝統的秩序をけしして廃棄することもしなかった。議会は革命的スローガンによって支配されたが、フランスを現実統治した官僚制度は古代からの格差と不平等とを保持するのにやっきとなった。台頭しつつあった中産階級は「平等」を達成するためには貴族政を廃止することで十分だと考えたのだが、それ自身は次に台頭してきた産業労働者階級にたいして自身の特権的地位を維持しようと必死になったのである。経済的企業の自由はその起源をフランスの重農主義理論のなかにもつという事実にもかかわらず、フランスの商業階級は奇妙にも「企業」 [=進取の気性] に欠けていたため、その死にかけた資本主義は、中産階級の成り振り構わない階級意識と相俟って、すでに自由と平等とを確立したはずの国で、工業労働者たちを革命的自暴自棄へと駆り立ててしまったのである。技術国家の非技術国家にたいする帝国主義的關係、もっと具体的に言えば、フランスの北アフリカにたいする關係は、これもまた抽象的な普遍主義の観点からアプローチされた。アルジェリアは端的に大都市フランスに編入されたのであり、そのことはアルジェリア人の願望を満足させるものとフランスは思い込んだのである。近年の歴史の悲劇的出来事は、有機的で歴史的に形成された人間の共生の形態は抽象的な個人主義や普遍主義によってそう簡単に溶解させられるものではない、ということを証明している。結局、国家としてのフランスはアルジェリアという芽生えたばかりの国家と最終的に何とか折り合いをつけてゆかねばならず、さらに、議会の決議によってアルジェリア人をフランス人にさせるなどということは不可能だという事実を何とか受け入れていくしかないのである。

フランスを抽象的自由主義の象徴とすることが公平なことかどうかはわから

ないが、フランスがたしかに証明したことは、そのような自由主義は危険であるということである。すなわち、そのような自由主義が、自由や平等の原理を単純に実現しようという可能性を信じる抽象的自由主義であるにせよ、あるいはどちらの原理も本当には信じておらず、実際の現実を批判することなく曖昧なまま肯定する抽象的自由主義であるにせよ、である。

*

開かれた社会の道徳的諸現実との折り合いをつけることにおいて、イギリスはフランスに比べていくつかの歴史的利点を保ってきた。伝統的文明の諸々の美徳を技術文明のそれらと結びつけるイギリス文化の秀でた知恵を説明するのは、それらの利点だけであるかどうかは定かではない。[しかし] それら利点のうちのいくつかはクロムウェル革命において活躍した諸勢力の性格に由来するものである。それらの勢力のなかにはたしかに（ウィンスタンリーのような）ユートピア主義的平等至上主義者たちも、また水平派のようなユートピア主義的自由至上主義者たちも含まれていたが、たんに自分たちのための自由ということではなく、真に自由それ自体を信じていた独立派も存在したのである。彼らのうちのある者たちはまた、自由はただ寛容の精神によってのみ維持されうるということを理解した。その精神とは、すべての人間的な知識の断片的な性格ということを理解する精神であり、ジョン・ソルトマーシュと共に、「私の真理があなたには暗闇のうちにしかないのは、あなたの真理が私には暗闇のうちにしかないのと同様である。それらは、主がわれわれすべての理解力に照明を与えて下さって初めて明らかになるのである」と、告白する精神である。

イギリスの秀でた知恵のある部分は疑いもなくクロムウェル軍の諸勢力において代表された伝統的美徳の残滓から出てきたものである。たとえば、自分は「人間の権利よりもイギリス人の権利のほうを」好むのだというアイアトンの世故に長けた観察があった。それが意味しているのは、抽象的に思い描かれた

「譲り渡すことのできない権利」よりは、相互的に承認された権利や責任のほうが、より信頼の置ける正義の保証である、ということである。「コモン・ロー」すなわち明文化されない憲法の有する優秀性と、「自由は判例から判例へと拡大していく」という歴史とは、そのような好みを表現しているものなのである。

こうした知恵のある部分はリチャード・フッカーのような人物から出てきているかもしれない。彼は歴史諸現実の感覚をトマス的な「自然法」^{ナチュラール・ロー}概念に結びつけ、それによってイギリス革命の哲学者ジョン・ロックの理論やフランス革命の批判者エドモンド・バークの理論の父となった人物である。いずれにせよ、革命の熱気が消耗し尽くし、クロムウェルが民主主義を破壊することなしには自己を維持しえなくなったとき、伝統的社会の思想とさまざまな達成のなかには「王政復古」を許容するだけの十分な美德が存在したのである。しかしながら、王政復古は伝統的社會を復活させつつ、同時に革命が示した真理と正義をも具体化した。それは最終的に1688年の憲法にまで導いた。この憲法はウィリアムとメアリーを王位に着かせたのみならず、君主政の思想に人民主権の思想をも加えたのである。その思想は、それによって政府が確立もされ解体もされる、束の間の意志からは区別された人民の継続的意志の象徴なのである。こういう仕方でもって、より多元主義的な社会が、純粋な革命の方法によらずに樹立され、そして権力の独占を防ぐ防衛手段が設定されたのである。とりわけ、伝統的でしかも不可避免的な社会的階位制と共同体の安定性とは、単純すぎる自由と平等の基準の適用からは守られたのである。しかしまた、他方で、階位制はこのような正義の基準による判定に服せしめられ、普通選挙による検証と抑制に服せしめられたのである。こうして、伝統的な文化や共同体の全体性を放棄することなく、中産階級と労働者階級の反逆との双方を吸収し、しかも双方に利益を与える一つの共同体が創造された。この共同体はその後間もなく、悲惨な戦争ののち、「万人に公平な分配を」という社会主義者のスローガンによって活気づけられ、貴族政の社会の光景を残した世界と対決することとなる。そして、そのスローガンに従いつつ、この共同体は立憲君主政の保護のもとに

福祉国家を確立することができた。それは帝国を廃止し、それを諸国の連邦へと変容することさえできたのである。国家の帝国の双方が、徐々に、したがって革命の熱狂主義が行なったよりももっと賢明な仕方、再形成されていったのである。共同体の有機的諸側面は保持されたが、しかし、それらの極端な要素は、商業文明において可能となった新しい権力の均衡によって是正された。

*

アメリカの思想と実践は、処女地において、しかも貴族政的な歴史的背景なしのまま創造された民主主義のユニークな経験としてのみ、理解可能である。しかしまた、われわれ〔アメリカ人〕は自分たちの理論の大方はフランスから、そして実践はイギリスから引き出してきたのだと認識することは有益である。政府のまさに中心部分に「権力の分立」(separation of powers)によって権力の均衡を打ち建てようとする努力は、カルヴァン主義的源泉から引き出された新しい一つの発明であった。全体として言えば、アメリカ建国の父祖たちは人間がもつ完成への力についてフランスの哲学者たちよりは薔薇色^{パーフェクティビリティ}の見方を控えた。したがって、賢明なことに、彼らはいかなる権力の独占とその自律化にたいしても警告を発したのである。その権力独占には人民の名によって語ることにより自己正当化しようとするものも含まれた。

アメリカは貴族政よりも金権政^{ブルジョア}を発展させた。そのような金の力に頼る社会は世襲的な貴族政による安定性をもたないのだが、それにもかかわらず、われわれは国民的統一の必要性和權威の段階づけとにたいしては常識的な評価を下したのであって、それは伝統的自由主義の知恵を凌駕するものであった。しかし、われわれがきわめて顕著な「開かれた」社会を建て上げることができたのは、部分的には、前進を続けた開拓者精神と、止まることを知らなかった経済成長とのお陰である。フランス的威信というよりは、このような好ましい環境というものが、われわれアメリカ人の政治思想における心情の基調に対応して

いるものである。われわれは自由と平等の双方を実際よりはるかに容易に実現できるものと見なしてきたが、われわれは実際それらをいかなるヨーロッパの国民が夢見た範囲をも越えてそれらを実現したのである。われわれが失敗して破局を引き起こした唯一の点は、黒人にたいするわれわれの関係である。[しかし] この「アメリカのディレンマ」は解決されつつある。そして、その解決方法の一つは、正義の基準としての平等にたいする憲法を通じてのとおとしての固執であるということが、最近の最高裁判所による法の施行によって実地に示された。すなわち、何世代にもわたるためらいののちではあったが、少数派集団にたいするわれわれの関係へのこの「平等の」原理の適用ということをもって、それが実行されたのである。そのことは、われわれの国家における「従来の」支配の形態からの決別という利点をもつが、また奴隷制度における以前の「黒人の白人にたいする」従属の負担に責任を負うということでもあるのである。われわれの『独立宣言』の前文——すなわち、「人間は生れながらにして平等である」という宣言——の見かけの心情が、ついに、政治的な現実と適合性を帯びるに至ったのである。すべての人間が平等に創造されたということは真実ではない。しかし、この声明は、すべての人間はあらゆる健全な社会がその組織化のために用いる機能の段階づけの範囲内で平等に取り扱われるべきであるという事実の象徴なのである。換言すれば、われわれは心情を正義の適合的な基準に変容するということを相当うまくやってのけたのである。したがって、われわれの政治思想はいつもわれわれの実践より遅れているのである。われわれの実践はわれわれの理論より賢明である。われわれは今なおわれわれを世界にたいして純粋な自由至上主義的のスローガンをもって提示している。世界は、われわれをこれらスローガンのゆえに誤解しているか、あるいは、われわれアメリカの業績は純粋な自由の達成というよりは自由な社会の枠内での平等的正義と社会的安定の達成なのであると悟るほどに、われわれを十分に認識しているかの、いずれかである。しかし、そのような「後者の」評価は、われわれやわれわれの共産主義批判者たちの双方が描き出すわれわれ自身の風刺画が与える影響力に抗して、獲得されなければならないものである。

われわれの政治的諸現実にたいする純粹に自由至上主義的な評価も、あるいは純粹に平等至上主義的な批判も、ともにアメリカの民主主義の眞實な像を歪めるものである。

キリスト教とデモクラシーの関係

H・R・ニーバー

あらためてキリスト教とデモクラシーの関係について語るということは、天使たちや愚者たちによって踏み慣らされてきた地平を自分もまた思い切って歩いてみるということである。もし私たちが愚者たちの愚かさやさらにそれよりももっと大きい愚かさ、すなわち途方もない天使的な賢さを嘯くという愚かさを避けたいのであれば、私たちは私たちの用いる言葉をよく定義し、また私たちの議論を抑制しなければならない。というのは、キリスト教という言葉もデモクラシーという言葉もいわばたくさん物を入れた籠のような言葉であって、ありとあらゆる種類の意味を含み、それがまたそれらについての私たちの思考の曖昧さを引き起こすことになるからである。たとえば、『ウェブスター大學生用辞典』は「クリスチャン」という語を、「1 イエス・キリストを信じている、あるいは信じているとされている、人。2 野蛮人とは区別される人間存在。3 上品で尊敬に値する人間」というふうに定義している¹⁾。毎日の新聞は、「デモクラット」、「デモクラティック」、「デモクラシー」といった言葉にまわりついている多種多様な意味について光を当ててくれる。それは政党のことを言っているのかもしれないし、人間全体にたいする尊敬の態度を指しているかもしれない。あるいは、大多数の人々によってルールと考えられているいくつかの原則、つまり言論や報道や良心の自由を言っている場合もあるであろう。あるいは、商売や企業にたいする政府の不干渉のことやその類のことを指しているかもしれない。

このような混乱は大部分があきらかにこれら二つの言葉がもつ情緒的またヴァリエーション価値称賛的な性格に起因するものである。私たちがキリスト教やデモクラシーについて語るとき、ほとんどの場合、私たちは純粹な事実には言及しない。[むしろ]それらの事実は私たちにとって価値をもつものなのであり、私たちは、大抵の場合、事実よりはむしろその価値のほうにより多くの関心を寄せている。

私たちはキリスト教にあまりにも帰依しすぎている傾向にあり、そのためにその性格をしっかりと丹念に吟味することをしない。私たちはデモクラシーにたいする過剰な愛着のゆえに、デモクラシーの系譜やその宗教性、その美徳と共にその悪徳を十分に検証するということを怠っている。私たちはキリスト教もデモクラシーも愛しているゆえに、その双方を美しいと思っている。美しいゆえに、また愛している。状況はそうであって、こういう状況でキリスト教とデモクラシーの擁護をすればするほど、また混乱も増大してくるのである。私たちはキリスト教を自身にも他者にも推奨し、私たちの教会を弁護している。教会がデモクラシーにとっていかに価値あるものであるのかを示そうと試みることによって、そうしている。他方、デモクラシーがキリスト教的なものであることを証明することによって、デモクラシーは善いものだと言うことに努めている。そして、こうした擁護の仕方のゆえに、二つの言葉はますます一般的で漠然とした言葉になってしまっているのである。

もし私たちがキリスト教とデモクラシーとの関係ではなく、主イエス・キリストの父なる神が統治したもうという信仰と、人民による統治権という政治的工夫との間の関係を検証するならば、以上のような危険のいくばくかは回避されうるであろう。私たちはことさらに、イエス・キリストの父なる神への信仰²⁾がキリスト教のまさに本質 (*the essence*) なのであるとか、政治的權威の究極的源泉として人民を考えるということがデモクラシーのまさに本質である、といった言い方をしない。しかし、私たちはこの議論の目的のためにキリスト教とデモクラシーをそのように定義し、その上でこの信仰とこの政治的工夫との関係を説き明かすことにしよう。もし、キリスト教やデモクラシーという語がこれとは別様に定義されるならば——たとえば、キリスト教はイエスの教えであるとされたり、デモクラシーはルソーやジェファースンの教えであるとされたりするならば、他の諸関係も考慮しなければならなくなるであろう。しかし、それらの関係は私たちの当面の関心ではない。

I

私たちが以上のような宗教的信仰と政治的体制の関係について問うならば、最初の答えは、それらの間に直接的な関係はほとんど存在しない、ということである。この「神が統治したもうという」信仰は君主政社会や貴族政社会においても何世紀もの間存続してきたし、その時間はそれがデモクラティックな共和国で存続してきた時間よりも長いのである。その信仰は、市民的な権威の保持への関心をすべて放棄し、ある種の哲学的無政府主義のなかで生きようと努めた、たとえば修道僧たちのような、非政治的な人々の存在とも、両立しうるものであることがはっきりと確認されてきた。イエス・キリストの父への信仰は、政治にたいするこの明白な無関心において、歴史の諸々の圧力——たとえば、権力者たちによる政治的生活から宗教を排除しようとする圧力——に簡単に屈することはなかった。それどころか、それはイエスの模範に従った。政治に関するイエスの最も有名な発言は「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい」〔マタイ福音書22: 21〕ということである。この言葉は政治問題への無関心を表わすものであり、それはイエスの態度によって確認されるものである。それは、彼のあの裁判での振る舞いが示唆しているとおり、ローマ的君主政という外国からの支配にたいする冷静な受容ということを含んでいる。それはユダヤ社会のあの政治的反逆勢力と同列に置かれることにたいする彼の拒絶を含むものである。それらの反逆的分子たちは、政治的自決のほう——それが教権的位階制的指導体制下のものであれダビデ的〔君主政的〕なものであれ——ローマ皇帝下においてよりは神の統治をより近くにもたらしと信じていたのである。イエスの先の発言は神の統治と皇帝の帝国とを明白に分離しているものだが、それと負けず劣らず、ユダヤ的な王国ないし共和国と父なる神による統治との同一視をも拒否するもののなのである。

政治的国家形態にたいするイエスのこのあからさまな無関心は初代教会の著述にも忠実に反映されている。それらは官憲への従順を勧めており、どこでも一定の統治形態を直接的に非難もしなければ推薦もしていない。もちろん、く

ヨハネ黙示録>はキリスト教徒を迫害したローマ帝国にたいする初期のキリスト教側からの敵意を断固として表現してはいるが、パウロが「人は皆、上に立つ權威に従うべきです」〔ローマ書13: 1〕とし、<第一ペトロ書>がキリスト教徒に「神を畏れ、皇帝を敬いなさい」〔2: 17〕と勧告するとき、それらは共観福音書のイエスが示しているのと同じ根本的態度を示している。<黙示録>でさえも革命的な文書と言うにはほど遠い。なぜなら、それは、デモクラティックな革命とか他の類の革命を呼びかけているというよりは、忍耐を説いている書だからである。

自治をも含めた統治形態にたいするこの明白な無関心は信仰に根づくものであり、一世紀および二世紀の諸条件に影響を与えた〔だけの〕ものとして十分に説明し切ることとはできない。イエスがカエサルへの納税を勧めたとき、それは政治問題の回避だったのであると従来は言われてきた。つまり、その単純な福音を複雑化することを避け、第一義の事柄を第一義にすることを願ったのだ、と言われてきた。しかし、当時の政治状況——すなわち、カエサルへの納税問題であるとか、民族自決への熱心党の要求であるとか、また彼らの神的統治とユダヤ的位階制的支配との同一視であるといった問題——を考慮するとき、イエスがすべてを回避しようとしていたのではないことは明白である。そうではなく、イエスは、父なる神の統治への服従がローマ的君主政に代わる新しい政府の樹立を必然化するものではない、ということを引きわけて直接的に宣言しようとしていたのである。ところで、政治的国家体制へのイエスおよび初代教会のあからさまな無関心は彼らの終末論的待望のゆえであったのだとも主張されている〔ヨハネス・ヴァイス!〕。彼らはただちに過ぎ去ってしまうであろう一時的な国家体制に関わるだけの価値ないと考えた〔というわけである〕。しかし、イエスもパウロも彼らの政治的言明についていかなる終末論的説明も施してはいない。神の支配の黙示録的切迫感ではなくその自然な現在にたいする確信に立っていたゆえに、衣食に関する思い煩いにたいするイエスの言葉が終末論的な性格をまったくもっていないのと同様に、国家にたいするイエスの態度も神がただちに統治されるであろうという待望ではなく、神は現在において統治

しておられるのだ、という確信に基づいているのである。国家をめぐるイエスおよびパウロの言明に関する説明は終末論においてではなく預言において探究されなければならない。預言者たちと同様に、彼らは、神は今、統治しておられる——たとえ邪悪な人々や国々をとおしてであれ——と信じているのである。すなわち、彼らは、外見はけっしてそうは見えないが神の統治下にある政治生活のなかで、神という王にたいする現在の服従と神の国にたいする現在の忠誠とを主張したのである。

<ヨハネ福音書>は、イエスがピラトにたいして「神から与えられていなければ、あなたは私にたいして何の権限もないはずだ」(19: 11) と言ったと報告している。イエスがこのような言葉を用いたかどうかは別にして、それらはイエスの振る舞い全体を特徴づけている預言者的な態度を示すものである。イザヤもまた、アッシリア人たちは——彼らの意図が何であつたにせよ——神の手中にある鞭であると理解し、いかなる条件下にあつたにせよ、重要なことは神の統治に従順であることだ、と理解していた。神の統治はアッシリア人たちや他の者たちの権力と並んで存在するものではなく、彼らをも支配し、また彼らをとおして支配するものだったのである〔イザヤ書10: 5〕。この態度はソクラテスによって代表された哲学的立場とも似通っている。彼が不正な国家にたいして従順であつたのは、その国家が不正であるゆえにではなく、その代表者たちの不正の背後に法の正義が存在するゆえに、であつた。彼は不正な国家にたいしてではなく、その背後にあつた法の正義にたいして苦しみながらも服従したのである。イエスもまた抽象的な法ではなく、不正なピラトにも権力を与えた生ける父なる神に従順なのである。これこそ普遍的な預言者的原理を例証するものである。神への信仰と服従は、人間的な政府の資質がどのようなものであるにせよ、それに左右されるものではない。それはいかなる統治形態のもとでも行なわれなければならないことなのである。たとえ神の国がどんなに隠れられていようと、神はつねに統治しておられるのであり、私たちはあらゆる人間的な意図や行動をも超越しているがしかしそこに内在している神の意図と活動に、もっぱら注目していなければならないのである。普遍的なものはただ

特殊個々の機会においてのみ自己を表現するのであるが、信仰は特殊なものにおける普遍的なものに応答するのである。すなわち、アッシリア人やピラトをとおして働いておられる神に応答するのであり、ピラトやアッシリア人の特殊な意図は無視するのである。

以上の事実に気づくとき、私たちは国家にたいするイエスの態度を言い表わすのに「無関心」という言葉は適切でないことが明らかとなってくる。国家は神の活動の領域外にあるのではない。神は宗教的生活のみの主ではなく現実全体の主なのである。この父への信仰は、社会的世界において、また歴史と自然において、統治される方への信仰なのである。重要なことは、政治的支配形態がどのようなものであれ、あるいは自然的条件がどのようなものであれ、今、ここで、神が信頼され服従される、ということなのである。[神にたいする] 信頼と服従は、何らかの他の人間的統治や何らかの他の自然が樹立されるまで、遅延させられるわけにはいかないのである。そのような信仰を中心にもつキリスト教は、つねに現在のこの瞬間の宗教であり政治でなければならない。キリスト教は神の国を求めて過去を振り返ったり未来に期待したりせず、神は今、統治したもうという確信において行動するのである。したがって、キリスト教はあらゆる現在の政府の要求をも父への従順と普遍的な国への忠誠の証明とのための機会として用いる。キリスト教は、人間が作った法律への実際的な服従を認めることを拒否するときだけではなく、その諸要求に服従するときもまた、人間に従うよりは神に従うのである〔使徒言行録5：29〕。というのは、キリスト教は法律を遵守するが、あたかも法律というものは自分の利益にとらわれた邪悪な人間どもから来たものではなく——実際にはそうなのだが——神から来たものであるかのごとくに、そうするからである。キリスト教は不承不承とか必要性を感じて税を納めたり労働に従事したりするのではなく、心から進んでそうする。なぜなら、キリスト教は、それらの法律などに表わされた政治権力者どもの利己性にたいしてよりは、自分の義務の遂行や自己抑制の実行や利他的愛の実践をせよという普遍的要請にたいして、より多くの注意を払っているからである。それは、兵士からではなく神からそのように要請されるゆえに、法

律と共に一マイルに留まらず二マイル行くのである〔マタイ福音書5：41〕。そして、もし神への服従のために政治権力に積極的に従うことが不可能になった場合、そのような信仰は苦難をも伴う重荷も受容しつつ受動的に〔政治権力に〕服従する。キリスト教は、普遍的な神の国においては、自分たちがしたことと同様に自分たちにされたことが重要であるということを——すなわち神は私たち人間に、他者にたいし自分が何かをすることを求めるだけでなく、他者から自分たちに何かをされることを求めておられる、ということ——知っているのである。キリスト教は苦々しい経験を、苦難をも近視眼的で罪深い権力者どもの手から来たものとしてというよりは統治したもう神の手から来たものとして受容することによって、超越するのである。それらの権力者どもは、神が彼らをとおして働きたもう者どもなのであって、私たちと同様に自分で自分が何をしているのかわかっていない者どもなのである〔ルカ福音書23：34〕。

このキリスト教的な苦難と服従の原理が自分自身ではなく他者にたいして適用されるとき、それはまったく歪曲されてしまうということが明白であるべきであり、それはたえず明白にされる必要がある。たとえば、白人が黒人にたいしてそれを奨励したり、豊かな者が貧しい者にそれを説いたり、強制力をもつ権力者が良心的兵役拒否者にたいしてそれを宣言したりする場合、この原理はまったく歪曲されてしまっている。それを他者に強制する者どもは自己防衛のためにそれを役立てているのであり、それを完全に歪曲しているのである。神の支配のもとでは、人間がただ自分にたいしてのみ言うことのできるいくつかのことがあるのだが、これはその一つなのである。神への服従という原理の自己防衛的な使用はつねにキリスト教にとって躓きとなってきたが、それはいつでも権力者の道具とされてきたからである。しかし、この原理がそのように悪用されるからといって、その事実がこの原理から重要性和必然性を奪ってしまうわけではない。

というわけで、〔当該の主題をめぐる〕第一の要点とはこういうことである。すなわち、この世界における統治権力とは私たちの父なのであるということ、すなわちイエス・キリストの父が実際に統治しておられるという確信と、私たち

のすべての行為においてこの父の行為に応答するということが、あらゆる政治形態のもとで可能であり、また要請されている、という確信である。キリスト教徒が生きるということは、神の国において生きる、ということなのである。そして、神の国はその存在のためにデモクラシーにも君主政にも貴族政にも依存するものではない、ということである。たとえデモクラシーが失敗したとしても、神が統治したもうということとは中止されない。むしろ、そのような失敗は神の正義と善を指し示す証拠なのである。なぜなら、デモクラシーという政治形態もまた恩寵のしるしであると共に罪のしるしだからである。この信仰とこの政治形態との関係は、信仰とダビデの統治との関係や信仰と神聖ローマ帝国との関係よりも、もっと緊密なのであるとは言えないのである。私たちがひとたび人間の^{イニシアティヴ}主導権をもって始める思考様式を破棄し、まず初めに神の主導権から考え、それからそれにたいする応答の問題を考え始めるなら、以上のような結論を回避することはできないのである。

II

第二の点も第一の点と同様に重要である。イエス・キリストの父への信仰からのデモクラシーやその他の統治形態にたいする明白な無関心は、有限な政治権力が絶対的なものとされてしまう場合、敵愾心へと変わっていく。それは民の声が神の声と宣言される場合も同じである。イエス・キリストの父への信仰は、全人民の善なる意志と権力とへの〔擬似〕宗教的な依拠とも、あるいは単独の君主や貴族階級への〔擬似〕宗教的な依拠とも、両立しうるものではない。デモクラシーが統治のための有限で实际的な工夫ではなく一つの宗教となってしまうとき、すなわち人々が自分自身の初めであり終わりであるかのように自己崇拝に陥ってしまうとき、また彼らよりも上にある法に従順でなく自分たちの願望や理想を道徳法則の源泉としてしまうとき、さらに人間が万物の尺度になってしまうとき、信仰はデモクラシーに挑戦しなければならない。デモクラットにとって、神への信仰が絶対的君主政や絶対的貴族政と両立しえないことは明らかである。真のプロテスタントは、神への信仰は絶対化した教会の諸要求

にたいして対立するということを認識している。

しかし、しばしば忘却されてしまうのは、この信仰はいかなる被造物の絶対化も、すなわち全人類の絶対化さえも否定するものであるという事実である。唯一絶対であるのは、善にたいしても力にたいしてもいかなる要求も捨て去られた受肉者〔イエス〕のみである。何らかの個人や集団ないしは人民全体が、自分たち自身を、支配されることなく支配するのに十分な力を有し、道徳的法則への服従者というよりはその支配者として道徳法則を宣言するのに十分に善良なものだと考えようするとき、そのような試みは大きな幻想なのである。この幻想が罪なき人〔イエス〕の十字架をもたらすのであり、それのみならず彼ら自身にとって悲惨な結末をもたらすのである。神的絶対者が承認されるとき、あらゆる人間的絶対者は神の国の危険な強奪者として現われる。イエス・キリストの父への信仰における、相対的なものの絶対化や、罪深いものの神聖化にたいするこのような内面的・論理的な敵意が、デモクラシーにたいする歴史的なキリスト教の嫌疑の一つの源泉なのであり、それは多くのキリスト教的思想家たちの著述に表わされているとおりである。もちろん、それが唯一の源泉ではない。なぜなら、キリスト教徒もまた他の人々と変わらず罪人であり、一つの有限な絶対を他の有限な絶対に対抗して立てようとする傾向をもつからである。すなわち、ある場合には彼らはデモクラティックな絶対主義にたいして、それが教會的絶対主義を脅かすというだけの理由で、抵抗した。また、ある場合には絶対君主政のほうを好んだゆえにそうした。にもかかわらず、絶対的デモクラシーと絶対的な神との間には、この神と絶対君主政との間でそうであったと同様に〔王權神授説〕、一つの深刻な問題点が存在するのである。もしリンカーンの「人民の、人民による、人民のための」という言い方が単純に文字どおりに——リンカーンはそのように単純には理解しなかったが——理解されるなら、キリスト教信仰はこの言い方を統治の適切な定義としては疑問視しなければならない³。自分たち自身のために生き、法律制定において自分たち自身の願望のみを考慮し、自分たち自身が最終法廷であり、自分たち自身を初めてであり終わりであるとするような人々は、神の世界で生きることはできない。もし

この世界における究極の意志がイエス・キリストの父の意志であるならば、人々の一般意志〔ルソー〕は相対的なものであり、真に一般的ではないのである。それは真に普遍的な意志にそれ自体を服従させ、真に普遍的な意志によってそれ自体を批判し、真に普遍的意志にそれ自体を統合しなければならないのである。

Ⅲ

以上のことすべてが言われたところで、以下のことは真実であり続ける。すなわち、キリスト教の時代の歴史において現われた人民による統治の諸基準とイエス・キリストの父への信仰との間には親和的で緊密な関係が存在するということである。たとえかの信仰があらゆる時に現在する超越的な統治者に言及することによって統治の諸形態には無関心であったとしても、また他の種類の絶対主義と同様にデモクラティックな絶対主義にたいして敵対的なものであったとしても、それは人民による統治の親なのであり、イエス・キリストの父への信仰は限定された実践的な意味においてデモクラシーへと導くと、人は言うことができるのである。人民による統治は神の国へと至る途上の一段階ではないが、神による統治の現実の具現化は実際、人民による統治へとつながっていくものである。デモクラシーは神の国と神の義とを求める人々に与えられる一つの賜物である。

この観点からする第一の要点は、デモクラシーに関する限りは、全面的に決定的であるというわけではない。それは要するにこういうことである。すなわち、統治ということが冷静に見つめられるとき、換言すれば、人々がある政治的な伝統や形態を弁護するにあたってそれらがあたかも彼らの救済を左右するものであるかのように抱く宗教的関心を放棄するとき、つまりいかなる統治も神の国の到来を早めたり、あるいは神の国を滅ぼしたりすることはできないということを悟るとき、人々は人間的な国家の限界づけられた諸目的に役立つように最良の政治的に工夫された装置を合理的に設える自由をもつ、ということである。他のすべての領域と同様に政治においても、イエス・キリストの父への信仰は、人々が意味と価値との中心と見ている彼らの特別な社会的偶像にた

いする彼らのあの羨望の眼差しから、人々を自由にする。それらの制度が自分たちのものであるというだけの、あるいはそれら制度によって自分たち自身を正当化できるというだけの理由で、それらを擁護しなければならないという思いから解放されたとき、私たちの思惟は統治形態を批判的に考察し、諸条件のもとで可能な最良の形態の建設のために働く自由を与えられる。キリスト教徒である市民・政治家・政治学者は、まさしくパウロのように、伝統的な律法を破棄し、自由に理性と経験に従って政治的基準を工夫することができるのである。すなわち、限界づけられた政治的社会的限界づけられた一時的な諸目的に最も役立つ諸基準である。

ロジャー・ウィリアムズは、そのような自由が政治の領域でどのように働かせるか、その在り方についての恰好の例を提供してくれる。彼は政治的生活の並みはずれて有能な組織家であった。それは部分的には、彼が自分の政治的実験が生み出す結果にはさほど執着しなかったからでもある。人類の救済にたいする彼の希望は、政治的生活における旧約聖書的、新約聖書的、あるいは他のいかなる形態の実現にも縛られてはいなかった。彼がロード・アイランドを實用主義的な基盤において組織することを進めたのは、政府は人々を究極的な破滅から救済することもできないし、人々の最深の〔霊的〕必要も満たすこともできないということを知っていたからであったし、同時にまた、政府はきわめて必要な重要事項を成し遂げることができるということを知っていたからであった。政治は人々の心と魂を回心させることはできなくても、人々の身体は守ることができるのである。政治は人々を神の平和へと導くことはできなくても、相対的な人間的平和を保つことはできる。政治は福音から法を創造することでもできなくても、社会におけるある秩序を維持する法を備えることはでき、社会の福音化を妨げないようにすることはできるのである。神への信仰が統治形態を処方することができるわけではない。その信仰を背景にして働く理性と経験とが何がなされるべきかを示唆するのである。それゆえに、聖書よりはイギリスの慣習法（common law）がウィリアムズの政治的構築の案内書となった。しかし、この〔ウィリアムズの〕個人的関与から出てくる客観性と自由とが偉大な

情熱によって裏打ちされていたということが、付言されなければならない。ウィリアムズがピューリタンやクウェイカーの熱狂主義を回避したとすれば、彼は他方でまたルター派の静寂主義も回避したのである。この静寂主義は宗教的信仰を政治的理性からあまりにもかけ離れさせ、[結果として] 後者の行使を放棄することになったものである。預言者の信仰は科学的・経済的な理性と同様に政治的な理性にも自由を与えるが、しかし同時にその理性をしっかりと用いることを要請する。それは人々が神にたいする彼らの責任を果たせるようにするためである⁴⁾。

[しかし] 以上のように言ったとしても、それは、政治において理性と経験を自由に用いることがデモクラシーへと導く、ということとは異なる。私たちはそのように理性を拘束したり、経験に期待したりすることはできない。さらに、歴史上の最高の政治思想家たちの多くがデモクラシーを選択すべきであるという結論に到達したわけではないということは、よく知られていることである。自由な理性も時代において生きるものであり、一見利他的とみえる私利を実践するものである。しかし、次のことは言うことができる。すなわち、近代史において、近代的生活の諸条件のもとで、デモクラシーの発展は、自然科学の発展と同様に、相当程度に、理性の働きのおかげであった、ということである。この理性は、プロテスタンティズムによる神信仰の復活によって、絶対的教会にたいする臆病な依存から、また伝統主義の自己防衛的態度から、自由にされ解放された理性なのである。人はこの関連で、リチャード・フッカーとかロジャー・ウィリアムズといった教会人のみならず、ロックとかアルトゥジウスとかグロティウスとかジェイムズ・マディソンといった政治哲学者たちを想起するであろう⁵⁾。

キリスト教信仰とデモクラシーの積極的關係は、しかしながら、知的關係というよりは倫理的關係である。一つの社会において神の統治にたいする確信が活気を帯びているときはいつも、その確信はあらゆる人間の権力の限界づけへと導く。さらに、それは、統治への人々の参加の増大や、人々への自由の肯定的な承認や、人々の平等の政治的な認定などへと導くのである。これらのこと

が真のデモクラシーのしるしであるかどうかは別にして、それらはユダヤ教的またキリスト教的な信仰によって影響を受けてきた諸国民の政治的組織の特徴である。それら諸国民がデモクラシーを制定すれば、イエス・キリストの父への信仰がデモクラシーへとつながっていくのである。

生のあらゆる出来事において王や伝統や制度などすべての人間的権威に優位する一つの統治を参照する信仰はかならず政治権力に限定を加える、ということは明白である。それが理論的にそうなるのは、人間の側には国家にたいする義務よりもさらに高次の一つの義務があるということを、さらにまた、後者はそれ自体が義務づけられたもので、自動的・自律的なものではないということ、それが主張するからである。その長い射程の視野に立つて、この信仰は次のような論争の余地のない事実を指摘する。すなわち、あらゆる権力は実際に限界づけられており、権力がこの限界設定を認めないときは、それは遅かれ早かれ悲嘆にくれることになる、という事実である。いかなる永遠の帝国も時間によって限界づけられている。独裁的権力の不正は革命をもたらす。つまり、剣を取る者は剣によって滅びるのである〔マタイ福音書26:52〕。さらに次のことも真理である。すなわち、この信仰が人々において現実的であるとき、人々による国家への即座の限界づけも続いて起こる、ということである。国家は、国家よりもより高次の義務に服従している人々にたいして自身が権力を行使することは実際不可能であることを、見出す。これらの人々は、政治権力が自身の限界を越え出て、人々の最高の忠誠に干渉するとき、殉教によってであれ抵抗権によってであれ、政治権力に抵抗する。国家は自身、人々にたいする支配を有しないということに気づく。人々は、粘り強くその独立を保持したり奪回したりする教会を自分たちが構成する限り、国家を制限する。すなわち、人々は、彼らの統治者にたいして統治者らもまたより高い法に服従すべきであると要求することによって、統治者らと同じ水準に自らを据えるのであり、そのことによってまた国家を限界づけるのである。信仰は不断に正義の究極的な法廷と、究極的な法と、そしてすべてに優越して統治している執行官〔神〕とに、訴えるわけである。

歴史における預言者的信仰の効果は不断に統治にたいする限界設定ということであった。久しい一連の出来事とおし、また多種多様な仕方において、キリスト教的な運動や共同体は、それ以前から存在したそれと並行して存在してきたユダヤ教的国家と同様、人間的な絶対主義の発達にたいする障壁の役割を演じてきた。ある場合には、政治権力者らの諸要求を積極的に退けたり、より狭く限定してきた。カエサルを礼拝することを拒否した初代キリスト教の殉教者たち、専制主義が権力を行使することのできたすべてのものを放棄することによって自分たちの独立を保持した修道僧たち、自己充足と自然法原理とを掲げたローマカトリック教会、聖書にたいする忠実によって生きたプロテスタンティズム、良心への断固とした服従を貫いた諸分派、これらすべてが、絶対主義への道を^{さへぎ}遮ったのである。いかに破綻した形態においてであれ、ともかくも政治的忠誠を越えた一つの忠誠を貫徹する共同体が人間社会に存在するとき、そのことはたえず国家権力にたいする一つの制限を加える。さらに、神の統治への信仰に伴伴する諸確信と諸実践は、新しい建設の機会が訪れしかもその社会で神中心的な信仰が強力である場合、この限界づけの原理を認める法的承認へと導いてきたのである。こうして、^{コンステイチュショナルイズム}立憲政治すなわち権力に上位するとされる成文法による政治権力の制限は、その意志が啓示と理性とによって知られるところの神への服従を志向する信仰によって強化されてきた。自然法にたいするカトリックの関心とプロテスタントの聖書主義が、すべての市民に政府が服従すべき法の知識を提供し、権力の命令にたいして権利の諸原理を対峙させる立憲主義的な思考の枠組を賦与することに貢献してきた。さらに、宗教の礼拝にたいする国家の介入の禁止が——これを私たちは^{レリジャス・フリーダム}信教の自由と呼んでいるが——国家にたいする制限を示している。これは部分的には神への信仰の忠誠から出てきているものである。

ジェイムズ・マディソンは他のいかなるアメリカの創設者にも優って、国家を制限することのない宗教的寛容と、^{レリジャス・トレーション}国家を制限する宗教的自由との区別を十分に認識していた。そして、彼は後者に固執したのである。彼は次のようにしている。すなわち、「創造主にたいしてそのような敬意を帰すことは自身を

神に受け容れられたと信じる者すべての義務である。この義務は秩序と時代においてもまた義務の段階においても市民社会の諸要求に優先する。いかなる者も市民社会の一員と考えられる以前に彼は宇宙の統治者の一臣民と考えられなければならない。つまり、市民社会の一員は、何らかの下位の連合体に属する場合、彼は普遍的なこの権威への自分の義務を保留しつつ、そうしなければならないのである。また、特定の市民社会の一員となる者は誰でも、普遍的な主権者（the Universal Sovereign）にたいする彼の忠誠を保留しつつ、そうしなければならないのである」⁶⁾。こうした宗教的自由は市民たちに賦与された権利なのではなく、政府は最優先体ではなく、そのいくつかの限界を越えてはならないという、政府の側での認識なのである。宗教的自由がそれ以外の仕方では考えられるとき、すなわちデモクラシーがその自由を賦与したり反対に保留したりする権利をもつかのように、デモクラシーによって市民に授与された一つの特権として考えられるとき、つまり、先行する義務においてではなく個人の勝手気儘な自由において基礎づけられるとき、この自由と神への信仰との関係はせいぜい希薄なものでしかないのである。

次のように言うことができるであろう。すなわち、デモクラティックと呼ばれる近代の政治諸体制においては、限界づけられた政府ということ——世俗的な目的にたいして制限を加えられた政府・理性と啓示に基づく法によって制限された政府・権力の分立によって、また教会や出版や良心の独立によって制限された政府ということ——のほうが、人民主権という参照点よりも、より本質的な特徴である、ということである。しかし、これらの考察とは無関係にであっても、キリスト教信仰は政治権力の制限を要請するし、そして、それがデモクラシーであるのなら、キリスト教信仰はまさにデモクラシーを樹立しようとする傾向をもっているのである。

イエス・キリストの父への信仰は政治的諸活動への参加へと導いていく。自身、神にたいする責任を感じた預言者は、野望からでもなく自由な職業の選択ということからでもなく、まさに必要から、政治家となった。諸々の王や裁判官の批判者として、国民にたいする正義の教師として、抑圧された者たちの味

方として、預言者は最初のデモクラットであった。すなわち、人々の共同の生活において起こっていることにたいする責任を受容したという意味で、根源的なデモクラットであった。彼は言論の自由や良心の自由を保証してくれる政府の確立を待たずに人々に語りかけ、権力の諸々の不公正を糾弾した。彼は政治的な権利をもっていたからではなく、神への義務から、政治的役割を果たしたのである。その権利は政治以前の義務に基礎づけられたものであったゆえに、政治以前の権利であったのである。したがって、この権利は何世紀にもわたって預言者たちの後継者たちと共に存在してきた。もし、一国民全体が神への信仰を実際に保持し、その結果その国民が自身を政治的統治者の権威よりもさらに高い一つの権威に服する者であると理解してきたとするなら、その成員たちは彼らの忠誠と確信の尺度において預言せざるをえないのである。彼らは、権力者たちにたいする声高の批判者であり彼らの仲間^{プリ・ポリティカル}にたいする教師であることによって、統治に関与する。彼らは自分たち自身を権力者として立てようと努める革命家なのではなく、実際に力をもつより高い統治〔者〕にたいして忠誠心を保つ者たちなのである。統治にたいする関与が、そのようなより高い義務の源泉にたいする義務感に由来するものではなく、一時的でこの世的な財の分配にたいする独立した諸個人の単なる要求であることを示している場合には、神への信仰はそのようなものにたいしてはほとんど興味を抱かない。統治にたいするそのような一般的な関与の仕方のほうがたしかに暴政や貴族政よりはましであろう。それは多くの邪悪な統治形態のなかでは最善であるし、事物が最大限に悪くならないように防衛する便利な工夫であるかもしれない。しかし、それは神への信仰とはほとんど無関係なのである。すべての市民のより高次の義務に基づくデモクラシーは、私的な諸要求に基づくデモクラシーとはまったく異なるものである。

統治への参加は義務のみならず感謝と愛と慈悲から出てくる結実でもある。万物の統治者は父であると認識し、自己忘却的な尺度を導入し、すべての隣人の価値を高めようとするような信仰は、イエスと共に、失われた者たちを探し求め救済する課題やすべての人々に善を施す課題を遂行しなければならない。

神の国に生きているのであるから、それは政治権力からの招きを待たずに、共同体への奉仕に取りかかるのである。それは、政治的行動に対抗するというよりはそれを期待している共同生活のなかで諸々の働きをすることを開始するのである。キリスト教は国家をとおしてよりはむしろこのような仕方により頻繁に統治というものに参与してきた。教育や社会福祉や福音宣教をとおしての共同体への直接の奉仕のほうが、政治的代議員たちをとおしての共同生活への間接的アプローチよりは、公共的思惟を生み出すことにおいて、また人間相互の責任感を育成することにおいて、より重要であったのである。それらの奉仕が最終的には狭義の政治的諸基準にまで導いたかどうかという問題は別にして、それは共同体にたいする実際の統治への参与を示してきたのである。キリスト教徒は、信仰を保持している限り、統治へのそのような参加に——正式の国家がそれを許すか許さないかにかかわらず——赴かないでいることはできないのである。このような仕方においてもまたキリスト教はデモクラシーへと導いていく。ある人は逆に次のように言うかもしれない。すなわち、人々が共同体の諸問題にそのような積極的関心を示さないなら、彼らはイエスが愛し服従された神にたいするいかなる現実的な関係ももってはいないのだ、と。そういう人々は何か別の意味で——つまり、完全を愛する者たちとして、あるいは霊的志向をもった者たちとして——キリスト教徒でありうるだろう。しかし、神の統治ということは彼らにとっても現実的なものなのである。

さらにまた、信仰は、共同生活における平等の実践へと、すなわち国家は人々を平等に取り扱うべきであるという要求へと導いていくように思われる。人間は生まれながらにして平等であるというデモクラシーの教理は理解しがたく、また説明しがたい。[しかし]万人の創造主および審判者への信仰に由来するこの平等の観念は、信仰が現在するならば、まことに自明な真理である。それはおそらく平等の教理というようなものではまったくない。なぜなら、それは人間を人間によって、あるいは何らかの人間の尺度によって、計測しないからである。むしろ、それは万人は神にたいして直接的に価値を有していると主張する。神が価値の究極的尺度であり、それは人間相互の、あるいは社会にたいす

る個人の、価値・無価値といったことに左右されないのである。それは信仰者たちに、人々をすべて等しく取り扱いなさい、などと命令したりしない。ただ、すべての人をその人なりに神聖な者として取り扱いなさいと命じ、[逆に]特別な神聖性を要求する者は無視せよと命じるのである。万人を最後の審判の前に立たされている者と見て、信仰はこの世的で一時的なあらゆる特権や要求にたいしては値引きをし、その意味で万人を平等として取り扱うのである。すべての人間の法には平等の原理に向かう傾向がある。キリスト教信仰はすべての存在者の神聖性の感覚によってそれらの傾向を強化し、さらにまたこの世的な社会と共に自然を超越している一つの現実到人々を関係づけることによって、それらを明確化する。さらに、人々に彼らの罪を納得させ、傲慢な者たちや特権を帯びた者たちを謙虚にさせ、低い者たちを高めることによって、平等の認識と実践へと導いていくのである。

パウロの時代以来、「自由」がキリスト教的運動の側においては一つの合い言葉となってきた。しかし、このキリスト教的ないし靈的な自由はしばしば政治的自由とは無関係なものと思なされてきた。それらはなるほど同一ではないが、それらの緊密な関係は歴史によって示唆されてきたように思われる。キリスト教信仰におけるパウロの緊張が活発なものとなったときはいつも、たとえば、宗教改革の時代、また十八～十九世紀のプロテスタントの信仰復興の時代には、政治的自由は人々の間に増大したように思われる。一方で、国家の法への義務ではなく生ける神への直接の義務という確信はいくつかの拘束的な法律の破棄を要請してきた。すなわち、それは[その]義務のもとでの自由の現実的な実践へと導いた。他方で、この世界における人間自身の罪と神の恩寵あふれる働きとに関する理解は、他者がそれぞれの賜物と義務とに従って発展し、思考し、語る自由というものを喜んで認める風潮を導入してきた。信仰が政治的自由と宗教的自由が繁茂する雰囲気を作り出してきたのである。それゆえに、アメリカにおける偉大な信仰復興は、政治的自由についてほとんど何も発言しなかったにもかかわらず、政治における自由主義的運動にたいしてかなりの貢献をしてきたように思われる。プロテスタントであれカトリックであれ、教会が神の

働きへの信仰を失ったとき、教会は人々の生活にたいする指令を増大させ、法の範囲と厳しさを拡大してきた。教会がその信仰を増し、神は教会や法以外の他の媒介者たちを雇用されるのだということを知って、神を信頼したとき、教会は他の人間的な諸勢力や諸制度にたいしてより大きな自由を認めるように駆り立てられた。そして、教会に当てはまることは、個々の市民としてのキリスト教徒にも当てはまる。繰り返すが、自由へと導くキリスト教信仰と自由な人間や自由な社会というデモクラティックな教理とは二つの異なる事柄のように思われるが、しかし同時にまたキリスト教信仰は広義にデモクラティックと呼びうる自由へと導いていくように思われる。

イエス・キリストの父への信仰がすべての市民が参加する立憲主義的・制限的・平等主義的・自由主義的な統治に至るべく作用するように見えるいくつかの方式が存在する。もしこのようなものがデモクラシーなら、このデモクラシーは一つの達成というよりは一つの賜物であり、国家への義務に優先する権利の主張というよりはそれよりさらに高い義務の遂行の結果である。しかし、私たちは、デモクラティックと呼ばれる近代の諸国家はキリスト教の結実である、と簡単に言うことはできない。それらは信仰へとその由来を辿ることがまったくできない多くの特徴を含んでおり、なかには信仰の要請とは間接的に矛盾するような特徴さえある。私たちはこれらの国家のなかにより高い義務などというものをまったく認めない個人や集団による途方もない要求に出会う。国家の偶像礼拝に代えて自己を偶像礼拝する純粋な個人主義に出会う。規制を嫌う純粋な商業主義に出会う。権力獲得競争において他の教會的集団が公共の利点を得ることを妨害するだけのために宗教的自由を擁護する純粋な分派主義に出会う。それゆえ、私たちがキリスト教信仰を人民の絶対的善と権力という教理のみならず近代民主主義諸国家の性格とも同一視することを避けようとするのは、無理もないことなのである。

Ⅳ

キリスト教徒によりデモクラシー諸国家をめぐる真の探究されるべき問い

とは、キリスト教信仰とデモクラシーは両立しうるかということでもなければ、デモクラシーは政治的生活において父の統治を例証しているかということでもない。キリスト教信仰ができることは父なる神の国が現在私たちに要請していることを真剣に追い求めるということのみである。信仰が私たちに要請するのは、信仰はデモクラシーのために価値を有しているとして信仰を自己弁明することでもなければ、逆にデモクラシーは信仰のために価値を有しているとしてデモクラシーを擁護することでもない。信仰というものが、私たちの理念に対応する何らかの存在があるという信念ではなく、生ける神への忠誠である限り、信仰は弁明されうるものではない。それは愛に似ているのであって、外に向かって出ていくエネルギーとして存在するか、あるいはまったく存在しないか、という一つの全面的な行動の事柄（a wholly active thing）なのである。行為（act）である信仰は所有されることはできず、ただ行為されうるのみである。私たちが所有できるのは、信仰がそれをまったり、それをまろって隠れたりする諸理念だけである。信仰が他の衣裳をつけようとするときには、それらは脱ぎ捨てられなければならない。

以上のことは、次のような諸習慣を伴う、私たちがデモクラティックな^{キャラクター}性格と呼んでいるものにも当てはまる。すなわち、統治への参加、自己およびあらゆる人間的な絶対性にたいする限界設定、法の前での、また外での、万人への尊敬の実践、個人および国家における自分の型の他者への押しつけよりは自由の提供、といった習慣を帯びた性格である。これらの徳は、神の統治のもとでは、行為において存在するか、まったく存在しないか、のいずれかである。私たちは少数者たちの尊重というデモクラティックな美德を弁明することもできないし、隣人愛というキリスト教的な美德を擁護することもできない。後者を保持することのできる唯一の方法は隣人を愛することであり、前者の場合は少数者たちを擁護することのみである。デモクラシーを擁護することよりも、ユダヤ人やポーランド人やチェコ人や良心的兵役拒否者たちを弁護することのほうが、はるかにデモクラティックなのである。デモクラシーということによって私たちは自分たちの美德と同時に悪徳もすべて意味している。愛の原理につ

いて心配し「愛の倫理」を弁明することよりは、実際に隣人の世話をするもののほうがよほどキリスト教的なのである。

キリスト教とデモクラシーの関係の問題が相互防衛の問題である限り、それは誤まった危険な問題である。私たちが父祖からの遺産を保有することができるのはただそれを実際に用いることによってのみである。それ以外の仕方ですれを保有できると信じるのは幻想である。私たちが私たちの限界づけられた条件のなかで、その要求が無限であるような一つの原理に固着することができる考えるのは、つねに自己欺瞞である。トロツキーはスターリンよりも正しい。なぜなら、革命は永続的なものでなければならないか、あるいはその「革命の」原理を裏切るかの、いずれかだからである。このことが共産主義革命に当てはまるか否かは別にして、それはキリスト教的革命にも、またキリスト教信仰に基づいたどんなデモクラティックな革命にも当てはまる。人生を貫いて継続しないような回心は、無限にして永遠である神にたいする魂全体の転換ではありえない。私たちは立ち上がらないなら、墮落する。すなわち、信仰においても、信仰に基づいた社会生活においても、立ち続けるということはない。私たちの信仰が向けられる父の要求は無限であり、持続的であり、あらゆる瞬間に新しい。それはいかなる達成によっても成就されるということはないのである。

過去において信仰は神的な善と力によって教會的なまた政治的な絶対性を限界づけるように要請されていると感じてきた。しかし、キリスト教徒もまた信仰においてのみならず罪においても行為するゆえに、彼らは古い専制政治を打破するのを支援するとき、新しい有限な絶対性に戴冠するのを支援するのである。そのようにして、プロテスタンティズムは絶対的な個人主義と自律的な経済力の発展に手を貸したのであった。今や信仰は、批判と法律によって、経済的人間の無限の欲望を制限し、この新しい領域ですべての存在の神聖な価値の認識を促進し、新しい奴隷制における被抑圧者のために自由を確保することを、要請されている。明日はまた別の強奪者が絶対的祭司や絶対的君主や制限の効かない経済力に取って代わるかもしれない。実際、ある国々では現在、新しい党や民族の独立主権が神の国に挑戦している。キリスト教に休息の場所はない

のである。父の永遠の統治を実現するいかなる社会生活の図式も存在しない。というのは、いかなる制度も有限なものであり、したがって自然的と同時に倫理的な腐敗に服しているものなのだからである。

デモクラティックでありキリスト教的と呼ばれている国々において事情は以上のものであるが、それは国際社会でも同じである。ここでは専制主義国家だけでなくデモクラティックな国家さえもまがいものにしかすぎない絶対的な民族主権を主張し、イエス・キリストの父によって統治されている世界に破局を招いている。しかも、それらの侵犯者どもによる絶対的主権の主張によりもたらされている破局は、彼らのみならず無実な人々をも巻き込んでいる。私たちのこの時代に起こっているこれら無実の人々にたいする十字架刑は、神の前でのいかなる国民や宗教の言い訳も許さない。これらのことを見届けている信仰は、自己弁明できないであろうし、これら諸国を罪深い国と正しい国とに、キリスト教的な国とそうでない国とに、デモクラティックな国と反デモクラティックな国とに、分けることもできないであろう。しかし、信仰は自身が被抑圧者たちを擁護し、国際的な人種を越えた社会において独裁政治を制限し、国際的な統治がいかに無秩序で邪悪なものであってもその統治に参加することを、強いられていることを理解するであろう。この点で、平和主義ではなく神に信頼している平和主義者たちと、力ではなく父の統治に信頼を置いてい^{ヨーアーショニスツ}る強圧主義者たちとは、合意するにちがいない。彼らは平和主義と強圧主義とをそれらより大きく包括的な行動の綱領となすであろう。そして、その行動はなによりもまずイエス・キリストの父の統治のもとで生きている人々による行動である。

一つのことは明瞭である。アメリカやイギリスや他の国々においてキリスト教徒たちに私たちがデモクラティックと呼んでいる社会構造にたいして彼らに固有の貢献をするように命じた信仰は、彼らにまた新しい時代に新しい冒険をするように命じているのである。何が論点となるかを私たちは知ることができない。私たちが確信していることができるのは、ただ神は、私たちにもかかわらず、私たちをとおしてでないとしても、その意志を遂行されるであろう、と

いうことである。私たちデモクラティックな諸国民は、もし神の国への忠誠において失敗するなら、破滅させられるかもしれない。しかし、神の救いは、キリスト教でもデモクラシーでもなく、神の国とその義を求める人々にたえず接近しているのである。

-
- 1) *Webster's Collegiate Dictionary*, 4th ed. (1932), p.178.
 - 2) [HRNのメモ]「イエス・キリストの父への信仰」という表現は、もちろん、きわめて包括的なものであり、その含蓄を明らかにするためには相当の骨折りを要求するものである。私たちのここでの文脈では次の二つの意味に受け取ってよいであろう。すなわち、すべての出来事においては父性的な力が働いておりそれは信頼されうるものである、という意味と、すべての出来事におけるその現実的な力すなわち運命の決定者は有害な力でもなければ無関心な力でもなく救済する力である、という意味である。この後者の意味に受け取れば、かの表現はこの統治の力にたいする和解はイエス・キリストによって達成されるという考えを含むものとなる。
 - 3) Abraham Lincoln, *Address at Gettysburg*, November 19, 1863, *Collected Works of Abraham Lincoln* (1953), 7 : 21.
 - 4) [HRNのメモ]信仰と理性は他の至るところにおいてと同様に相関している。それらは相互の代替物でもなければ同一の地平で協働するパートナーでもない。イエス・キリストの父にたいする信仰は理性による諸々の偶像にたいする礼拝から理性を解放する。それはそれ自身を偶像礼拝することもない。理性は神への信仰を承認するがそれを提供するわけではない。解放しない信仰は神への信頼ではなく神に関する信念である。そして、神への信仰に支えられない理性は、公然とであれ隠然とであれ、他の何らかの理性以前の確信に基づくものなのである。
 - 5) [HRNのメモ]キリスト教会において私たちはしばしばアメリカの政治生活における政教分離とか人権宣言といった要素の由来を直接辿ろうと努める。それらの事柄は疑いもなく宗教的起源を有しているが、しかしまた他の多くの関心や勢力の所産でもあるのである。おそらく私たちは私たちの憲法の経験的かつ合理的な諸起源についてもっと真剣に考えるべきである。そして、もしこの憲法が賢く構成されているとすれば、それは制定者たちの冷静さと客観性によるところが大きいのである。彼らは政府というものがいかに限定されたものであるかということを知っていたのであり、限定された諸目的にふさ

わしい合理的な尺度を自由に採用したのである。宗教はしばしばそのような客観性を非難するが、しかし神への信仰がその客観性のための必要な前提なのである。冷静さが可能なのは、宇宙やそれを統治する原理にたいする偉大な確信があるときにのみである。

- 6) James Madison, *A Memorial and Remonstrance* (1785), *Sources of the Political Thought of James Madison* (1981), p.7.