

終末論的国家論と民主主義的国家論

近藤 勝彦

序

国家についての神学的考察を試み、その基本的な態度を鮮明にすることは、今日の日本のプロテスタント教会にとって一つの急務に属する。その理由としてわれわれは以下の4点を挙げることができよう。第一に、1990年代の世界状況が国家をめぐる問題を不可避の問題にしているという事実がある。「東欧の民主化」と「ソヴィエト連邦の崩壊」以後、冷戦構造下のそれなりに硬直化した世界秩序が崩壊し、各地に民族主義的な分裂も生じ、世界の新秩序形成が問われている。国家とは何であり、その進路はいかに方向づけられるべきかという問題が、世界史的な緊急問題になっている。第二に、日本は、敗戦によって新憲法と民主主義的諸改革を「外」からもたらされながら、「国民の自由主義的および民主主義的主体形成はあとから進行」¹⁾させなければならなかった。その日本が、今日、世界の構造の大きな変化に直面して、国家の針路の基本選択を求められている。経済での輸出はできても、政治での輸出はできない「日本の政治」が再び問い直されている。この文脈で、われわれ日本のキリスト者の「国家理解」もまた問われていると言わなければならない。第三に、日本のプロテスタント教会、特に「日本基督教団」は、この国家問題や政治問題めぐって混迷状態に陥っている。戦後の「保守と革新の激突」や、憲法擁護勢力が左翼政党であった状況の下で、キリスト教会のある人々は、マルクス主義やマルクス主義的社会主義の影響下に立った。また、高度経済成長以後、既成政党

への不信と新左翼運動の影響下で、「日本基督教団」の一部には国家の権力そのものを否定する急進的主張が指導性を獲得する状況さえ生じた。つまり日本のキリスト教会は、これまでのところ、既述の「国民の自由主義的および民主主義的主体形成」を担うべくして、担えずにきた。第四に、上記の教会状況に対する神学の責任という問題がある。端的に言って、一部の例外を除いて、国家や政治に関する神学的主張は決して鮮明になされてこなかった。植村正久にみられるキリスト教的社会思想や政治思想を継承した神学的試みは、例外的なものにとどまった。カール・バルトの神学的影響も、その国家論についてはかならずしも適切なものではなかった。以上のような理由から、われわれは今日あらためて日本の教会における国家理解の基本線を鮮明にする課題を担わなければならない。

ところで、神学的国家論は、ただ「異言」であろうとするのでなければ、神学的であると同時に、世界と日本の歴史的現実にかみあうものでなければならない。そうでなければ、日本における現実の国家形成、国家針路の選択に意味を持つことはできず、教会の具体的な方向指示のために仕えることはできない。しかしわれわれは、ここではただその「基本線」を提示することに止まらなければならないであろう。その「基本線」の上で、現実科学としての政治学との関連を追求する必要があるであろう。

われわれがここで提示しようとする「基本線」は、すでに本論の標題に表われている通りである。それは、「終末論的国家論」と「民主主義的国家論」の相互補完の道である。この道をパネンベルクの終末論的国家論の検討を手がかりとし、その問題点を指摘しつつ、A. D. リンゼイの民主主義的国家論の意味を認識することで明らかにしたい。それによって本論が提示するキリスト教的国家論の「基本線」が、終末論的国家論と民主主義的国家論の相互補完、相互修正の方向をめざしていることが判明するであろう。われわれは、そこにまた、トレルチの社会理論の洞察が持っている意味を組み入れていきたいと思う。

1. 終末論的国家論—W・パネンベルクの場合—

ここではまず、パネンベルクにおける国家論の概略を、その神学的視点、基本的展開、具体的実践に渡って論述し、さらにその問題点を指摘してみたい。その上で、彼の終末論的国家論を修正しつつ、多元国家論と共通する民主主義的国家論を神学的考察の中に積極的に組み入れていく道を検討してみたいと思う。

(1)

パネンベルクの家理解は、その視点から言うと、「終末論的国家論」と言ってもよい。彼はこの視点に立つことで、「創造の秩序」や「保持の秩序」、あるいは不可変的な「自然法」に基づく国家論を退けるとともに、他方ルター派教会の家論の基本的枠組みをなしているルターの「二世界統治説」を退ける。彼は言う。「この二つのアプローチ（二世界統治説と自然法説）は、キリスト教独自のモチーフを十分に活かすことができない。キリスト教の政治倫理を特徴づけるのは、神の国の待望、つまり神の到来しつつある世界支配の待望でなければならない」²⁾と。彼はまた、創造や保持による秩序の思想も、倫理学一般の従って家論の枠ではないと、繰返し語る。「創造の秩序の概念は、家をキリスト教固有の思想と関係づけることができない」³⁾と。「間違いは秩序の思想それ自体にある。キリスト教倫理は、秩序の倫理ではなく、変革の倫理でなければならない」⁴⁾と。

「秩序の倫理」ではなく「変革の倫理」がキリスト教倫理であるというパネンベルクの主張には、ドイツにおける「国家社会主義」（ナチズム）の経験が働いている。「ドイツ・キリスト者」の例に見られるように「この概念（創造の秩序）が民族主義的、国家主義的に濫用されやすいことが実証された」⁵⁾からである。パネンベルクがルターの「二世界統治説」に批判的である理由にも、やはり、「国家社会主義」を防止できなかったという問題が意識されているこ

とは疑いがない。パネンベルクは、「ルターの神学およびルター派が国家社会主義の台頭に連帯責任を持つ」⁶⁾ というカール・バルトの見解を拒否しない。そして、ルターの「二世界統治説」の問題を終末論によって克服するとともに、カルヴィニズムの「セオクラシー」と「聖化論」を評価しようとする⁷⁾。

しかしパネンベルクが「秩序の倫理でなく変革の倫理」という時、ナチズムに対する責任問題の意識だけでなく、彼の神学的根本判断が働いている。それは、現実を変えることのないコスモスと見るのではなく、偶然の中に新しい本質的なことが起こる歴史として見る。それが、聖書的な神による現実認識であるという歴史神学的な判断である。国家もまた変化なき永遠の秩序としてあるのではなく、その本質が神の国の将来に実現する現実として理解される。この歴史神学的な意味での終末論的な洞察が、彼の国家論の根本的視点をなしている。この視点からパネンベルクは「四つの委任」(結婚, 労働, 国家, 教会)の概念というボンヘッファーの思想にも秩序の倫理と類似の「困難」がつきまどっている⁸⁾と見ている。

パネンベルクの国家論の枠が歴史神学的な意味での終末論であるということは、彼のカール・バルト批判にも関係している。倫理学や国家論をめぐるパネンベルクのバルト批判は、二段階に渡っている。まず第一は、初期バルトの終末論が、「神の世界審判という観点から現代世界に対する終末論の否定的関係を力説した」「終末論的二元論」⁹⁾であって、「終末論的変革」と「現代文化に内在する諸問題」とを「関係づける」ことを極めて困難にしたというものである。パネンベルクはまた、この「終末論的二元論」は、社会的現実との間隙のゆえに「いともたやすくマルクス主義的社会主義と結びつきえた」¹⁰⁾と述べている。このことは日本の神学状況の中にも当てはまることであろう。パネンベルクによる第二のバルト批判は、バルトの政治倫理や国家論を表わす上で有名な諸論文「義認と法」や「キリスト者共同体と市民共同体」の中に現われている「キリスト論からの類比的推論の方法」に向けられる。その際パネンベルクが問題にするのは、「キリスト論的類比」の問題である。この類比的思惟によって、終末論的な危機や審判の否定性は緩和される。しかしパネンベルクによ

れば、この「類比」によっては、「歴史的思惟は回避され」¹¹⁾、「自然的な人間的経験は無視される」¹²⁾。それは、法や国家の「事象の現象構造を考慮に入れることができない」¹³⁾。ここには、「現存する人間社会との関係においてただ否定的な意味合いしかもたない彼の終末論の永続的な影響」¹⁴⁾が依然として見られると言うのである。そして、その国家論の内容も、歴史的現実との噛み合いなしに、「初期の社会主義社会への志向に再度戻っている」¹⁵⁾と指摘される。

以上によって、国家論をめぐるパネンベルクの視点が、創造や保持の秩序の思想（ブルンナー、アルトハウス、エラート）とも、自然法とも異なり、委任の思想（ボンヘッファー）とも異なり、二世界統治説（ルター）とも、また二元論的終末論やキリスト論的類比（バルト）とも異なることが明らかになった。パネンベルクが積極的に継承するのは、歴史的思惟を持ちつつ、あの宗教史学派のヨハネス・ヴァイスの発見した将来的神の国を組織神学的に活かしたトレルチである¹⁶⁾。彼の国家論や社会倫理の根本地平は、歴史神学的終末論であり、その観点での「変革の倫理」、そして社会倫理にまで展開される「聖化の倫理」というものである。

(2)

それでは、パネンベルクの終末論的国家論は、どのように展開されるであろうか。その基本的な軸を構成しているのは、「神の国と国家の関係」であり、それとの関連で規定される「教会と国家の関係」である。すでに「終末論的二元論」に対する批判で明らかのようにパネンベルクは、神の国と国家の関わりをより積極的に受け止めようとする。それがまた、ルターの「二世界統治説」に対する批判の主旨でもある。パネンベルクはルターの「二世界統治説」の問題性を、二つの統治をともに神の統治と解釈しながらも、アウグスティヌス的な二つの国の区別を入れ込んでいる点に見ている。つまり「ルターの二世界統治説は、大部分、彼のアウグスティヌス主義によって限界づけられている」¹⁷⁾というのである。「ルターは、もはや政治的生活を神の国待望の光に照らして

見ることがなかったという意味で、アウグスティヌスの伝統に立っていた」¹⁸⁾とパネンベルクは言う。こうしてルターとアウグスティヌスが共に批判の対象にされる。問題は、「来たるべき神の国への希望と政治的生活との本質的関連」が「欠けている」¹⁹⁾ということ、あるいは、「神の国と政治的生活の主要問題との積極的関連」が「十分正しく扱われていない」²⁰⁾ということである。

もちろんパネンベルクは、神の国と現実の歴史的國家とを同一視することを主張しているわけではない。たとえ「キリスト教を土台としてその上に築かれた政治的秩序があっても、それは神の国ではない」²¹⁾。神の国と政治的現実の「差異」(Differenz)²²⁾があり、「あらゆる現在の政治的秩序がもつ暫定性」²³⁾ということがあると言う。しかしパネンベルクによれば、ここが彼の歴史的終末論の特徴であるが、「神の国はその内容において政治的なものであり」²⁴⁾、その将来における支配がすでに「現在を規定するとともに変革する力」²⁵⁾として働いている。神の国と國家の関係は、「差異」や「暫定性」だけでなく、「変革」であり、「現状変革のための動態」(Dynamik)である。こうしてアウグスティヌス的な「他世界的歪曲」から「世界への回心」²⁶⁾が行われなければならない。この世界へと回心した終末論が「変革の倫理」、「聖化の倫理」を國家論のレベルにまで展開させるというのである。

ルターの「二世界統治説」批判の関連で、もう一つ言及しておかなければならない問題として「國家の宗教的中立性」ないし「國家の世俗性」をめぐる問題がある。パネンベルクによれば、ルターの意図としてでなく、意図せざる結果的な傾向として、「二世界統治説」は、「國家の宗教的中立性」ないし「國家の世俗性」に向かうという。彼によると、しかし「國家の宗教的中立性」という命題には、「自己欺瞞」²⁷⁾が含まれている。なぜなら「人権とか自由といった近代的憲法を擁する國家に固有の理念は、決定的にキリスト教信仰にその基盤をもっている」²⁸⁾からである。ここで、パネンベルクは17世紀のイギリス・ピューリタン革命を考えている。そしてそこから、「自由に基づいた政治的秩序がきわめて浅薄に國家と宗教の分離の意味で自己を理解してしまうと、それは自己自身の存在の根源を安直に無視する結果を招く」²⁹⁾と判断する。そして結

果的に、「倫理的な志向をもった政治的秩序の宗教的土台が崩壊し」、「その政治的衰退が起こり、……最後には、これを打倒しようとする叫びにもっともらしさが与えられ」、「新しい形態のイデオロギー的全体主義」³⁰⁾への道が準備されることになるというのである。そこでパネンベルクは、「教会と国家の分離」に反対する。彼は、「分離」(Trennung)に替えて、「政治的秩序のキリスト教的理解の表現」として「教会と国家の差異(Differenz)」を主張する³¹⁾。国家が、暫定性にありつつ、「神自身の秩序、神の法的意志の秩序の表現」³²⁾として把握される。つまり国家は「依然としてキリスト教に結びついた国家」³³⁾であり、「政治的秩序は宗教を抜きにしてはそもそも不可能である」³⁴⁾と言われる。パネンベルクは、ここでドイツ連邦共和国の基本法を引合いに出す。しかしそれにしても彼が理想に近いものとして考えているのは、「社会的一致の大部分をキリスト教的に基礎づけられた自由主義的価値観によって特徴づけられる国家」であり、その社会の中で「多元性とトレレーション」が生かされている国家である。そうした国家を、彼はアメリカ合衆国の中に見ている³⁵⁾。

(3)

以上の国家論の基本から帰結するキリスト者の具体的実践はなにか。ここでもその基本線のみを取上げざるを得ない。それは、第一には、「愛」である。もちろん到来する神の国による現在の規定と変革の力の下に生きる時、現実的な正義と平和が増大し、現実的な自由と平等が増加することが重大である。しかしそうした変革の力は、「愛」として理解されている。ここにパネンベルク独特な愛の概念がある。愛とは「人間が世界と、そして特に彼の人間仲間と関係する原動力」であり、「世界へと向かう神的回心の構造である」³⁶⁾。それは、「共同体を作り出す愛」³⁷⁾、「変革的愛」である。教会は、この「人間の社会生活の形成のための新たな推進力」³⁸⁾をいつも神の将来から獲得し、それを世に送り出す。神の愛は「到来しつつある神の国がその完全な姿での到来に先だって告知されたというその事実の中に、啓示されている」³⁹⁾からである。

いま一つ、教会の重大課題は、あの「国家の宗教的中立性」を克服して、国

家の基盤としての統一的な宗教的基盤を形成することとされる。その点では、キリスト教自体の分裂の克服が重大な意味を持つてくる。なぜなら、宗教改革以後のキリスト教の分裂が、国家を世俗化させることへと導き、宗教を私事化させたパネンベルクは見るからである。そこで、エキュメニズムが国家論的文脈で意味を持つてくる。また多元性 (Pluralitaet) に対して広い余地を残し、他宗教に対するトレレーションに満ちた関係を持つてるようなキリスト教信仰の「新しい普遍性もしくは普公性の制度的確立」⁴⁰⁾が期待される。

(4)

それでは、以上のパネンベルクの議論について、どのような問題点が指摘されるであろうか、簡潔に述べてみたい。まず、その歴史的終末論の根本的視点において、国家の現実を歴史として理解し、歴史的変化の意味を捉えながら、国家を変革の倫理の中に置くことは、的確な視点と言ってよいであろう。この視点から、17世紀のイギリス・ピューリタニズムにおける自由や人権のデモクラシーの起源のキリスト教的な性格を現代に鮮明にし、広義における改革派のセオクラシーや聖化が、公共的社会に対して有している継続的な意味を明らかにしていることも意味深いことである。ここから、彼の国家論は、人類的な共同福祉を上位目標として、正義、平和、自由、平等の国家を目指す、基本的にアングロ・サクソンのリベラル・デモクラシーの国家論として理解される。われわれは、基本的にこの道を肯定してよいのではないか。しかしもう少し接近して、彼の構想を観察すると、以下のような問題があることを、われわれは無視することができない。

歴史的終末論が、国家論に関して秩序の思想やキリスト論的類比の思惟に優る大きな理由の一つは、歴史的思惟が生かされ、歴史的現実との噛み合いが可能になることであった。それでは、パネンベルクの国家論においてどれだけその歴史的現実との噛み合いが示されているであろうか。この文脈で疑問とされることは、一つには、彼の国家論がドイツにおける「国家社会主義」の問題をどれだけ批判的に受け止めているかという点である。「国家社会主義」の反

省として彼が挙げているのは、秩序の思想が民族主義的に濫用され得ること、ルター派の「二世界統治説」が宗教や教会と政治的領域との関係の喪失に導いたこと、国家の宗教的中立化による空白は、かえって新しいイデオロギー的全体主義の台頭を招く危惧があることなどである。しかし、これらはいずれも、要するにドイツ・ルター派教会の批判であって、たとえば初期のティリッヒがその「宗教的社会主義」によってルター派教会における「水平次元の喪失」を指摘し、克服しようと試みたのと、思想構造としては類似のものと言ってよい。パネンベルクの終末論的変革の倫理が果たしてどれだけ「国家社会主義」そのものの絶対主義、全体主義の批判として、またその克服として有効であるかは疑問である。絶対主義や全体主義に対するもっと明確な対論によってリベラル・デモクラシーの国家論を提示する必要があるのではないかと思われる。

もちろん国家の終末論的暫定性の主張や、国家を越えた上位目標（「人類共同体」や「ヨーロッパの統一」⁴¹⁾）の提示によってパネンベルクにおいても、それはなされていると言えるかもしれない。しかし問題なのは、終末論的二元論やアウグスティヌス的他世界主義の克服の主張によって、パネンベルクにおいては神の国と政治の結合がほとんど一元的に主張されていることである。「神の国は政治的である」⁴²⁾あるいは、「神の国は国家という政治的共同体に対応するものであって、教会に対応するものではない」、「中間時の秩序の性格を持つのは、教会であって政治的生活ではない」⁴³⁾と繰り返される。いわば「政治的終末論」の主張である。しかし、これによって国家の全体主義への傾向を克服できるであろうか。これはまた、終末論としても正しいであろうか。「神の国は政治的である」というなら、われわれはそれによって逆に政治を神の国によって、別に定義し直さなければならないであろう。神の国はイスラエ尔的な意味においても、今日の政治的な意味での正義と平和の国だけではない。聖にして自由、生命と豊かさ、礼拝と賛美、真理と美の完成の国でもあるはずである。

パネンベルクの社会倫理は、トレルチの「客観的倫理学」の基本線を継承する意図を持っている。しかし、その政治主義的主張はあきらかにトレルチとは異なっている。その差異はしかも二重の差異である。一つには、トレルチにお

いては神の国という最高善は、宗教的・超世界的な価値であって、政治的・世界内的価値ではない。そこには神の国と政治の区別がある。そして、第二に、神の国という宗教的価値に関わるのは、国家ではなく、宗教であり、宗教共同体である。国家や政治は低次の世界内的文化価値に属し、しかもそのすべてではなく、部分にすぎない。

パネンベルクの終末論が政治主義的になる一つの理由は、終末論的二元論とは逆に、神の国と国家との「対立」の契機、さらに一般化して言えば「審判」の契機が欠如していることにある。このことは、さらに終末論としては根本的な問題になる。それは、神の国の到来やその現在における規定的働きがキリストの十字架との本質的な関連を欠いているのではないかという問題である。歴史的終末論は、それがキリスト教的終末論であれば、同時に「キリスト論的終末論」であり、従ってまた「十字架の終末論」でもなければならぬであろう。神の国は、キリストにおける復活の力とともに十字架の犠牲的愛の中に現在する。十字架の終末論からは、中間時における政治の限界についても別の意味理解が可能はずである。この問題はさらにパネンベルクのあの独特な「愛」の概念の見直しにも向かっていくことになる。「愛」は「神の国の到来の告知」に示される「変革の推進力」でもあるとしても、やはりキリストの「十字架の死」に示される「不可能の可能性としての犠牲的愛」(R. ニーバー)でもあるからである。パネンベルクの「愛」の概念には、審判を欠いた政治主義的終末論の影が射していると言わなければならない。

それにしても、ここでは終末論そのものの問題よりも、国家論に関してパネンベルクの強度の政治主義的な色彩からくる問題を指摘したい。それは、「教会と国家の分離」に関する彼の問題である。パネンベルクが「分離」でなく「区別」を主張するということは、「絶対的分離論」でなく「相対的分離論」に立つということとも考えられる。後に言及するリンゼイも、「集団」(従って宗教的集団にも)に対する国家の「助力」の必要を主張する限り、「相対的分離論」と考えられる。しかし問題は、パネンベルクに見られる「国家の宗教的中立性」に対する反対であり、「キリスト教に結びついた国家」の構想である。こ

の「キリスト教的国家」の主張は、少なくとも日本では不可能である。のみならず、特定宗教と結びついた国家の構想は、日本ではむしろ「神道的国家」や「仏教的国家」の構想に逆転するであろう。「相対的分離論」を「キリスト教的国家」の方向で構想できるのは、キリスト教的ドイツやキリスト教的ヨーロッパの状況の中で思惟しているからではないかと思われる。重要なことは、国家の宗教的中立性を介しつつ、しかもそうした「教会と国家の分離」（絶対的にせよ相対的にせよ）や「近代的人権」や「近代的自由」といった歴史的文化価値が根本においてキリスト教的、プロテスタント的文化価値であることを社会的に明示する道を歩むことであろう。パネンベルクの議論は、キリスト教的なドイツの状況、コルプス・クリスチアーヌムの残存状況に依存しているのではないかと思われる。

パネンベルクはもちろん「国家と社会の区別」を知っている。しかし彼は、それを国家による社会の克服というヘーゲル主義的な意味で取り扱っている。そこから、彼においてはこの区別が国家形成の上で本質的な意味をもたなくなっている。つまり、国家と社会の区別にパネンベルクは真剣な目を注がず、政治概念を包括的概念として使用する。つまり、アリストテレス的な政治概念、またヘーゲル主義的国家概念の線に立っているということである。パネンベルクが一方で17世紀のピューリタン・デモクラシー以来のアングロ・サクソンの歩みを評価しながらも、このアリストテレス-ヘーゲル主義的政治概念ならびに国家観に立っていることは、彼の論旨にあるあいまいさを引き起こしている。包括的政治概念は、包括的国家概念を招来するであろう。すくなくとも、パネンベルク为国家概念によってはそれを阻止することはできないであろう。はたせるかな、神の国との関係において国家が、教会にまさる第一義的な位置づけを与えられることになる。

こまかくなるが、一例を挙げて論証してみよう。パネンベルクはその論文「聖化と政治」の中で、政治倫理におけるカルヴィニズムやピューリタニズムの社会倫理の意味を評価した。その際、J. L. アダムズを介しつつトレルチの解釈に連なり、ウェーバーの「経済的態度にもっぱら限定した」「一面的論

述」⁴⁴⁾を越えて、ピューリタンの社会倫理が本来「包括的政治秩序のセオクラティックな再建」を目指したことに注目した。カルヴィニズムの靈性に含まれた「社会体制の政治的再構築」⁴⁵⁾の評価である。しかしトレルチが注目し、アダムズが指摘しているのは、「包括的政治的秩序」ではなく、アダムズの表現で言えば「ピューリタニズムの包括的な社会的ならびに政治学的な哲学」⁴⁶⁾であり、トレルチの言い方で言えば「全体生活のキリスト教的社会的造形」⁴⁷⁾であり、「ヨーロッパ社会の社会理想」⁴⁸⁾である。つまりトレルチは、政治概念の包括的使用を行ってはいない。「社会」概念をこそ包括的に使用する。しかもその際、トレルチは、「社会」概念を広狭二義に用いている。つまり、「社会」は、狭義においては経済を主たる営みとするものとして、国家、家族と区別され、広義においてはそれらを包括するものとされる。そこで教会の「社会教説」について語られ、「社会問題に対する教会の態度の問題は、同時に国家に対する態度の問題をも包括する」⁴⁹⁾と言われる。それでは「教会」と言えば、近代国家概念の帰結として教会は「国家と社会の区別」の中で「社会」の方に入れられることになる。さらに、トレルチは、この「社会教説」をある程度厳密に限定すると、そこでは取り扱われない「学問」や「芸術」がなおその外にあることを心得ている。トレルチの場合の国家は、社会教説においても文化総合においても、他の文化形成力と並行して存在している部分にすぎない。

パネンベルクの場合、この「国家と社会の区別」の稀薄化の結果、彼の言う多元性は共同体的な背景を欠いた虚弱なものとしてしか取り扱われないのではないか。つまり、それだけ政治主義的な傾向が強いということになる。パネンベルクでは、トレルチの「客観的価値の倫理学」に本質的な多元的な価値領域の文化総合の思想が位置を持っていない。トレルチの「文化総合的国家論」とは大きな隔たりをもつことになる。このトレルチの国家の位置づけ、国家と社会の区別の問題は、さらに彼の「共同体生活圏」と「共通精神」の思想によって明らかになるが、それに触れる前に、われわれは、A. D. リンゼイの民主主義的国家論を一瞥しておきたい。

2. 民主主義的国家論——A. D. リンゼイの場合——

日本における自由主義的、民主主義的主体形成の必要を考えると、リンゼイの「民主主義的国家論」は、神学にとって極めて重大な示唆をあたえると思われる。彼の国家論は、通常アーネスト・バーカーのそれと共に「多元的国家論」に属すると見られる。しかし、わが国では「多元的国家論」というと、メートランドによるドイツ法学者ギールケのイギリス導入に淵源を發し、フィッギス、バーカーと辿り、典型的にはその弟子であるラスキを考えるのが一般で、リンゼイを無視して通るむきがある。リンゼイは、以下に見るように、国家に対し「集団」(association)の意味を強調し、その点で多元的国家論の特質を共有しており、それによって絶対主義や全体主義の国家論に対決すると同時に、大衆社会化の問題の克服をも提示している点でも共通するものを持っている。しかし例えば、ラスキとリンゼイとでは、「集団」の性格規定の際、そのキリスト教的起源についての理解の質が異なっている。また、ラスキが1930年代にはいってマルクス主義的社会主義へと傾斜していくのに対し、リンゼイは、バーカーとともにむしろその時代に、アングロ・サクソンのデモクラシーの本質を踏まえ、「現代民主主義的国家論」を展開した。リンゼイの理論は、ただ単に「近代自由主義と社会主義との中継的位置」を占めたり、単なる両者間の「架橋的機能」⁵⁰⁾を果たすにとどまるものではなく、マルクス主義的社会主義以後のものとして再び注目されるに値する思想である。ここで特にリンゼイを取り上げ、「多元的国家論」というより「民主主義的国家論」の用語を使用するゆえんである。以下に、彼の国家論の視点、展開、そして具体的実践についての主張を概観し、その上で神学との関連づけについて検討してみることとする。

(1)

リンゼイの国家論においてまず決定的なことは、「政治理論は、事実、しか

もある特定の種類の事実に関わる」⁵¹⁾という認識である。それは、「国家の特定の形態を支える作用的諸理想」⁵²⁾に関わる。重大なことは、この「作用的諸理想」は、アリストテレス的な包括的政治概念と異なり、すべてを包括する理想ではないということである。リンゼイの言葉を引用してみよう。「アリストテレスは、国家は善き生活のために存在すると言った。それゆえ、国家は他の集団と違って、限定された目的はもたず、あらゆることを包含する目的をもつと彼は考えた。全体主義的国家、または全能的国家と呼ばれる国家を支持する人々は、これと同じ見解に立っている。われわれが検討中の現代民主主義国家は、色々な他のこととともに、一つの社会の中には国家によってではなく、たとえばむしろ教会によってなされなければならないある事柄が存在するということを意味している」⁵³⁾。

この国家や政治の現実的な限定に際して決定的な役割を果たすのが、国家と社会の区別であり、その内実としての「自発的な諸集団の重要性」(the importance of voluntary associations)である。それによると、「社会には、宗教的、人類愛的、商業的などあらゆる種類の自発的な集団があるべきである」⁵⁴⁾。それらは、国家が作り出したものではなく、人々が自分の目的のために形成したもので、国家から独立している。そしてこれら集団に対する人々の忠誠心は、「直接的」であって、そのため国家とそれら集団との間に紛争が生じた場合、かならずしも国家が勝利するとは限らない。多元性ということは、こうした集団との結合において意味されていなければ、抽象的なものに止まるであろう。集団こそ「イニシャティヴ(進取の精神)、自発性、自由の領域である」⁵⁵⁾。

リンゼイのこの視点にとって構成的な意味を持っているのは、他の多元論者のようにギールケの「ドイツ団体法」の影響ではない。彼もまた、メートランドの集団理論と関連するので、ギールケとも無関係でないことは言うまでもないが、しかし彼の集団理解の構成的根拠をなしているのは、なんとと言っても17世紀イギリス・ピューリタニズムのコングリゲーションの理解である。そこに彼が「集団」の原理を定義するさいの基本的経験がある。それは、共通の目的、理想による「共同生活」(common life)の事実であり、「自由な良心によ

る討論」を通して、「同意による統治」よりももっと深い、「神の意志」を発見する「集会のセンス」の経験、つまりクリスチャン・コングリゲーションにおける「小さな民主主義の経験」であった⁵⁶⁾。リンゼイの「現代民主主義的国家論」は、基本的にそこから現代の国家を考察する。彼は言う。「その規模と複雑さの相違は莫大であるが、……小さな宗教社会の経験にわれわれは巨大な共同体を理解する助けを見出してよい」⁵⁷⁾と。

(2)

ところで、この「自発的集団」あるいは、家族や近隣グループ、あらゆる種類の文化的「集団」を含めた「共同体」(community)は、その中で人間がその人格を展開し、表現する場である。つまり、彼の「集団」論には、その背後に彼の人格的人間論がある。リンゼイは、人間の人格を原子論的な個的存在としては捉えない。そうではなく、「人格は、フェローシップやコモン・ライフの中で展開する」⁵⁸⁾。「およそ人間というものは、男であれ女であれ、誰しも観念的な抽象的孤立のうちに生きるのではなく、なんらかの種類の制度的、共同的な社会的諸関係において、はじめてかれら自身の生活を生きる個ができる」⁵⁹⁾という。人格は、つまり共同体的人格なのである。

ここからさらに民主主義的国家の目的と位置の規定が明確になる。それは、国家は人格の展開を目的とするという規定である。リンゼイは言う。「すべての国家活動の目的は、人間の人格の展開であるということはどんなに強調されても十分であることはできない」⁶⁰⁾と。そしてその人格はフェローシップやコモン・ライフの中ではじめて展開されるから、国家は「集団」を保護しなければならない。国家の機能は、「共同体を一層共同体らしくすること」⁶¹⁾であるとされる。

こうして民主主義的国家の特徴が明らかになる。国家は、「第二義的なもの」⁶²⁾であり、「道具的性格」のものである。この点パネンベルクの終末論的国家論と極めて異なると言わなければならないであろう。パネンベルクのそれを「政治主義的」と言い、「全体主義」に対する反省が不明確と見た理由がここに

ある。リンゼイでは、国家は自発的集団の体系が失敗するところで、助力する機構として必要とされている。国家の支配的包括的機能ではなく、「精神生活の多様性のためにその領域と余地を残すのに役立つ道具としての国家」⁶³⁾である。しかしこのために国家とその権力は、「不可欠」⁶⁴⁾である。「国家の保護と共働はなければならない」⁶⁵⁾。国家の強制は、「自由の奉仕」に用いられ、国家の法の機能は、「権利の体系の維持」のためである。そしてこの権利は、リンゼイによれば「保証された自由」にほかならない⁶⁶⁾。つまり、「権力は自由のために仕える」⁶⁷⁾のである。

われわれは、このような国家の限定的な位置や機能の理解のゆえに、リンゼイの国家論を18, 19世紀の「夜警国家」と同然のものと考えてはならない。彼は、「レッセ・フェールの限界」⁶⁸⁾を明確に把握し、産業化の進展とともに今日、政府の責任が増大化していることを認識している。「産業革命は状況を一変させた。政府は、……あらゆる種類のいっそう積極的で構造的な機能を引き受けるべきである」⁶⁹⁾と彼は言う。そしてさらに、道具としての国家が「訓練された道具」でなければならず、その機構として「ヒエラルヒー的な規律ある組織」「巨大な組織」⁷⁰⁾を持たなければならないことも主張する。また、リンゼイが、大衆社会化の現実に直面しつつ、現代的課題としてその民主主義的国家論を遂行していることは、すでに言及した通りである⁷¹⁾。集団 (association) は、大衆化のもたらす個性の平均化に抗して個性的な差異と価値とを守るのである。こうしたヒエラルヒー的な巨大機構と高度に技術的で特殊化されたプロセスを持った「統治」と、自発的集団を背景とした公衆からの民主主義的「規制」、それに対し責任を持つ政府の道が追求されているわけである。要するに、彼はピューリタニズムの「初期民主主義」の経験に汲みつつ、「現代民主主義国家」論を展開するのである。リンゼイはさらに、現代の状況における民主主義的規制の問題と政府の多様な課題遂行の道をめぐって、彼の主著『現代民主主義国家』の下巻を構想していた。しかし、その予定は果たされず、1952年の彼の逝去によってその下巻は未完に終わった。まことに残念なことと言わなければならない。

(3)

以上のリンゼイの民主主義的国家論によれば、実践的な遂行課題もまたほぼ明瞭であろう。それは「自由な討論」の喚起と活性化であり、そのための自発的集団の保護と育成である。リンゼイは言う。「健全な民主主義的政府は、民主主義的社会に依存し、民主主義的社会は、集団のあらゆる方法を通じて拡大する討論に依存する」⁷²⁾。「民主主義への鍵は、討論の持つ潜在能力 (potency of discussion) にある。よい討論は他の方法では到達できない知恵を引き出す」⁷³⁾。バーカーも「討論による政治の体系」を主張し、それが四つの主要な段階を通過していくことを指摘した。四つの段階とは、「政党」「有権者」「議会」「内閣」である⁷⁴⁾。リンゼイもこの点で一致している。しかし、リンゼイが特に力説するのは、「討論の無数の中心」⁷⁵⁾を作り出すことであって、それはかならずしも政治的な会合だけのことではない。討論はそれ以上に健全な社会の中で、多様な方法で行われる。「活気に満ちた非政治的な民主的生活が存在する」ことが不可欠であって、それらが「部分的に世論を集約し」、国家は「自発的な集団」に自由な空間をあたえ、それらを保護し、「それらすべての世論を調和し整合する」⁷⁶⁾のでなければならない。

「自発的集団」の中で人々は、「共通の精神と目的」に結ばれながら、「共同生活」を持つ。その中で「共同思考」を経験する。それは、同質的な個人の思考ではなく、個人の差異が共通の目的と精神の中で生かされる思考である。そこでの討論は、一人の人の見解が他を説得するプロセスではない。そうではなく、それは発見のプロセスである。そこには「発見されるべきあるなにかがある」。それは、「共同生活の精神とその精神が要求するもの、さらにはそれと一致するもの」⁷⁷⁾である。しかもそれらは、「誰も一人で発見することはできない。それを引き出すには討論が必要である」⁷⁸⁾とリンゼイは言う。従ってこの「発見的討論」は、どうしても自分とは異なった差異や個性を持った他者を必要とする。しかも共通精神に生きる仲間である他者を必要とするのであって、ただ相手を打ち負かす論争とはまったく異質のものと言わなければならない。

こうした共通精神との一致において新しく発見する創造的プロセスとしての討論が営まれる時、そこに「集会のセンス」(the sense of meeting)が生きていることになる。「集会のセンス」なしには発見的で創造的な討論は不可能である。そしてこのセンスが生きているのが、活発な自発的集団にほかならない。

この討論は、また民族主義、国家主義 (nationalism) を克服するものでもある。リンゼイは民族主義、国家主義と国民性、国民意識 (nationality) を区別して考える。ナショナリズムには、ナショナルリティだけでなく、大衆的情緒 (mass emotion) が含まれており、それによってナショナリズムは病的現象になるからである。「大衆的情緒」は、「常に批判と討論を抑圧する」⁷⁹⁾。それに対し、真の討論は、ナショナリズムの疾病を癒すことになる。

こうした「集会のセンス」をもった非政治的集団としてリンゼイがとりわけ強調するのは、教会である。それに大学、さらにあらゆる種類の文化的諸団体である。それらが、「自己の目標」をはっきりともちながら、「全体としての公共の福祉」のために配慮を怠らない集団として「公平で正しい世論 (a disinterested and real public opinion) を作り出す大きな役割を果たす」⁸⁰⁾。それがなくては不断の改革に開かれた民主主義的国家は不可能であると、彼は考える。民主主義的国家は、「統治の革命的形態」であって、「政府の内部に絶えざる変化のための余地」を持つことを本質とするが、それは「変化と実験とイニシヤチブ」⁸¹⁾の価値を確信していることであって、「自由で多様な教会と大学の与えるあらゆる創造的刺激や洞察が助成として必要」⁸²⁾である。自発的な集団の形式的でない自由な関係が実験および発明を一層多く生み出すからである。もう一つ、集団における自由な共同生活の中で、「飾らぬ普通の人間」(plain man)が育たなければならないともリンゼイは考える。彼らは専門家のもたない「ある知恵」(a certain wisdom)をもっている。それは、「手段」については最上の判断はできないが、「目的」についての判断を持つ。「飾らぬ普通の人間」は、生活の普通の責任を分かち持っているので、あらゆる面にわたる経験を持ち、専門家の狭さから救われている。共同生活とその可能性についての知識、その中で何が苦しみを生み出し、何が人々の活動を妨げるかについての理解、

それらは政治のために最も必要な知恵である」⁸³⁾。このような「知恵ある飾らぬ普通の人々」に「コモン・センス」と「健康な判断」が期待され、その手に国家の「最終的な規制」が与えられれば、国家は、賢明な針路づけを与えられることになる。それが「普通選挙」の意味にほかならない。リンゼイの意図は、「自由な民主主義的国民主体」の形成を「集団」(association)という具体的な形成領域を明示しつつ追求しているものと言ってよいであろう。

(4)

本論において参照したリンゼイの文献は、主著『現代民主主義国家』と『民主主義の本質』ならびに『自由の精神』であるが、これらは特に神学的な著作ということとはできない。リンゼイの神学思想についてはわれわれは別に考察の機会を持たなければならない。しかし、本論で論じた彼の民主主義的国家論とその政治論の中に含まれている神学的含意について一言し、われわれの神学的国家論への取り込みの糸口を明らかにしておく必要があるであろう。

まず第一に指摘しておくべきことは、彼の国家論が、17世紀ピューリタニズムの「集会」経験の意味を踏まえ、近代国家の歴史的現実との折衝を経ながら展開された歴史的現実的国家論であって、元来、近代世界の成立の意味を捉える歴史哲学ないし歴史神学によって根本的基礎づけを受ける必要があり、また受け得る立論であるという点である。もちろん国家の歴史は決して「一本線」ではない。近代ヨーロッパの国家史にしてすでに、アングロ・サクソン、フランス、ドイツなど、それぞれ微妙に異なる歴史の経過を持ち、それがまた国家の理論的把握の上に影響を及ぼしている。リンゼイはトレルチの見解を引用しながら次のように言う。「イギリス、アメリカの理論は、さまざまな自発的集団の社会に対する国家について考察する。イギリスにおいてさえ、それは国家と社会の連合的な観念である。フランスの理論はより全体主義的であり、同時により厳しく個人主義的である」⁸⁴⁾と。リンゼイの民主主義的国家論は、多元的国家論が総じてそうであるのに一層優って、アングロ・サクソンの歴史を主軸に据えた国家理論である。従ってそれは、トレルチ的な近代世界の神学的把

握によって、トレルチ＝リンゼイ的な見方として歴史神学的に位置づけられるものである。これによってその議論は、近代世界の中で、より一層の普遍性を得ることになる。それはまた逆に神学の側から言えば、歴史神学的な国家論が観念化したり抽象化したりしないために、リンゼイの国家論は歴史的、現実的であるゆえに、重大な補完を提供するものだということになる。

第二の点は、彼の国家論の根本にある人間論である。彼の人間論は、その集団論、つまり彼の共同体論と結合している。それは、共同体的な人格の展開の思想である。そこには共同の目的と共同の精神がなければならない。ここでは、アリストテレス的、包括的な政治概念によって人間は捉えられていない。多元的な価値と個性、そして共同生活の自由、とりわけ精神の自由の強調のもとに理解されている。これは根本にキリスト教的人間観を置いたものであることは明らかであるが、さらに神学的人間論に接続し、深められるべきものであろう。

第三に、「精神の自由な生活」から生じる「変化」と「実験」と「イニシャティブ」の価値の確信、ならびに「キリスト教が社会に導入した原理としての無限の道徳的進歩の信念」⁸⁵⁾が語られている。こうした精神の創造性や進歩は、オプティミズムに転落しないためには、キリスト教独自の聖霊の神学によって根拠づけられなければならないであろう。さらにまた、「集団」についても、それを基礎づける神学的根拠が示されなければならないであろう。

以上の諸点は、一つの共通の方向を指し示している。それは、リンゼイの国家論や政治論は、聖霊論、人間論をもった歴史神学によって神学的により深く、また鮮やかに根拠づけられ、生かされ得るし、生かされなければならないという方向である。そこにはまた、キリストの十字架との関連も考察されなければならない。それがなければ、「集団」の根拠が不明のままになるであろうし、また「集団」という一般概念の中で教会、ないし宗教固有の領域が明確化されず、ついには一般概念の中に解消される恐れも生じるであろう。

3. エルンスト・トレルチにおける「共通精神」と「共同体生活圏」

リンゼイの政治理論は、トレルチの歴史神学ならびに、その歴史神学的倫理学によって神学的国家論の中に生かされ得る。このテーゼを論証するために、まず、トレルチ自身と多元主義者やリンゼイとの関係を示し、その上で彼の「客観的倫理学」における「共通精神」と「共同体生活圏」の思想を検討してみたい。

(1)

多元的国家論は、その初期の論文である J. N. フィッギスの論文「近代国家における諸教会」が1913年に書かれており、E. バーカーの論文「信頼されない国家」が1915年であるから、通常は今世紀の20年代以降の学説と考えられる。一方トレルチの死が1923年であるから、多元主義は、トレルチより世代的に一時代後の政治理論と考えられる。しかし、トレルチはその急逝の直前の時代に、この多元的国家論の一群の思想家の中に自己の思想に通じる「新しい思惟方法」を発見し、「われわれの政治的思惟の大きな内的変革」が進行していると見ていた⁸⁶⁾。それは、トレルチによれば、無制限な国家主権の主張を弱め、愛国心と政治を区別する思想であり、「たとえ完全に民主化されたとしてもなお絶対主義の伝統を継承している近代国家」の「構造と自己感情」に「深い変革」⁸⁷⁾を求める思想であった。この関連で、トレルチは、H. J. ラスキの初期の著作『主権の基礎』(1921年)に言及し、さらにフランスの多元的国家論者 L. デュギーの名を挙げている。トレルチの方から多元的国家論者について言及しているのは、おそらくはここ以外にはないように思われる。

それでは、多元的国家論者の方ではどうであろうか。リンゼイがフランスとの対比においてアングロ・サクソンの国家論や社会理論の意味を捉えた際に、トレルチの近代史の見方と結び付いたことはすでに述べた通りである。リンゼイはその外にも、トレルチの倫理思想の影響を受けて、彼の著作『二つの倫理

『神と社会に対するわれわれの義務』(1940年)を著わしている。しかし、その他の多元的国家論者がトレルチとどのような関連をもったか、その詳細をここで記述することはできない。ただ、もう一人を挙げるとすれば、E.バーカーの場合である。トレルチはその晩年イギリスに招かれ、ロンドン、オックスフォード、エディンバラで講演をする予定であった。トレルチの急逝によってそれは果たされなかったわけであるが、しかしその草稿が『歴史主義とその克服』として残されている。時に、ロンドンのキングス・カレッジの学長がE.バーカーであり、彼はトレルチがロンドンで行うはずであった講演の英文テキストの下訳を改訳して完成させている。また、総タイトルを持たなかったこの講演草稿の英文は、その後H.フォン・ヒューゲルの編集の形で『キリスト教思想—その歴史と適用—』と題されて出版されたが、このタイトルは、バーカーの提案によったことが伝えられている⁸⁸⁾。またその内容がバーカー自身の思想とも深く関連していることは、彼の著書『政治学原理』におけるトレルチのその講演からの引用によっても察することができる⁸⁹⁾。バーカーはまた、ギールケの大作『ドイツ団体法』を英訳した際、トレルチの最晩年の講演「世界政策における自然法とフマニテート」を合わせて付録として翻訳し、その序文においてまずトレルチの付録論文の方を先に読む価値があると述べている⁹⁰⁾。こうした事例は、リンゼイ、バーカーの政治理論とトレルチの社会理論、政治理論との親近性を示していると言ってよいであろう。

(2)

トレルチは、そのイギリス講演の草稿の中で「人格の倫理」と「文化価値の倫理」に続いて、「共通精神」(Gemeingeist)と「共同体生活圏」(Gemeinschaftskreis)の思想を展開した。それは、彼の文化総合の倫理学と深く関連するものであった。文化総合の倫理の中核には、人格的な良心の決断が行われ、さまざまな文化価値を一つの全体に総合する試みが行われる。それをトレルチは「単に事実的なものに立ち向かう妥協」⁹¹⁾と呼んだ。それは、個性の性格、しかも形而上学的な個性の性格を持った妥協であった。しかし「生の流れに対

する築堤と形成」⁹²⁾という歴史哲学的倫理学の目的にとって意味があるのは、「共通精神」としての個性であって、「共通精神」「権威」「伝統」を知らぬ価値のアナーキーに到る原子論的個人主義ではないとトレルチは考えた。

「共通精神」は、トレルチによれば、事実存在しているものであり、時に解体するが、思想的な洞察に基づいて新しく形成することのできるものである。しかし「決定的な点は、共通精神の一元的な把握は幻想的な誤謬であることを洞察することである」⁹³⁾と彼は言う。中世キリスト教社会のように極めて統一性の強度な時代であっても、同様だと言う。「事實は、常にたださまざまな共通精神、すなわち集団、家族、種族、身分、職業、学派、分派の共通精神が存在していただけであって、これらすべてを教会によって蓋うことは、真に十全な教会支配のあった時代でさえ、暴力と駆け引きの仕事であった」⁹⁴⁾。「われわれは、むしろはじめから一元的、統一的な生活圏の中に生きているのではなく、複数の生活圏の中に生きているのであって、その各々の生活圏が固有の倫理的共通精神を持っている」⁹⁵⁾。つまり、「共通精神」の生の場は、「共同体生活圏」ということになる。トレルチの思想展開から言うところの「共通精神」の思想は、彼の教会論ないしキリスト教共同体論において宗教的主観主義を克服する祭儀的な共通精神として重大な役割を果たしていた。しかし、それが、いまやさまざまな「共同体生活圏」の思想と結びついている。

トレルチは「共同体生活圏」として、以下のものを挙げる。「人類」「西洋文化圏」「国民」「社会的階級」「家族」「自由な目的的集団(Zweckassoziation)」「比較的狭い共感と友情の生活圏」「教会や教派の信仰共同体」「自由な精神共同体(Geistesgemeinschaft)ないし思想の学派」である。これらは、みな各々「固有の精神的内実」⁹⁶⁾をもっている。われわれは、この「精神的内実」と、トレルチのいう「客観的文化価値」(家族、国家、法、経済、学問、芸術、宗教など)との間に相互関連があることを予想してよいであろう。文化価値は文化領域を持つと彼は指摘したが、同時に「共同体生活圏」を持つということができるであろう。もちろん一つの文化価値をめぐるいくつもの共同体生活圏が存在し得るから、両者を同一視することはできない。しかし、ここで重大な

ことは、国家は、文化価値、文化領域から言っても、また共同体生活圏から言っても、より大きな文脈の中で限定的な役割と位置づけの中におかれているということであり、共同体生活圏と共通精神の「多元性」⁹⁷⁾が主張されていることである。「これらさまざまな生活圏のすべての中に、われわれは同時に生きている」⁹⁸⁾。

しかし、それでは複数の共通精神相互の何らかの総合は問題にならないであろうか。価値のアーキーと類似の共通精神のアーキーは文明の病いではないであろうか。そこに、「現代的文化総合」のもう一つの課題が自覚されることになる。しかしながらトレルチによれば、「すべてを包括する一つの共通精神を一元的に構成することは」は「教会の教育政策によっても、国家の教育政策によっても」⁹⁹⁾不可能であり、また誤りである。「近代の国家主義は、共通精神の理念を最も危険な仕方で一元的に誇張するものの一つで、ここで当面している問題の解決をむしろ妨げる」¹⁰⁰⁾。それでは、解決は何によるのであろうか。多数の生活圏と共通精神に結合と関連を与え、「共存するだけでなく、集約された生活圏」として捉えるのは、「国家」によってではなく、「形而上学的ないし宗教的な要素」によってであると、トレルチは考える。さまざまな生活圏を結合させる「根の力」(Wurzelkraft)¹⁰¹⁾は、宗教的・形而上学的根底にあるからである。しかし、彼はもちろん中世社会のように単一の教会が総合の中心に立つとは考えない。「形而上学的ないし宗教的な共通精神」つまりは、その共通精神によって生きている複数の「共同体生活圏」が「自己伝達と愛の精神」¹⁰²⁾によってその結合の努力を担わなければならない。「現代に役立つ唯一の解決の仕方」¹⁰³⁾は、こうして複数の教会や宗教的集団にこそ期待される。種々の生活圏は、「相対的に独立的な仕方」¹⁰⁴⁾で存続する。これが、彼の「現代的文化総合」の倫理学の最も中心的な部分をなしていると言ってよい。

ここで、あらためて明らかにしなくてはならないのは、トレルチが宗教的な共同体生活圏と政治、ないし国家の関係をどのように把握していたかであり、また、それらと神の国との関係をどのように捉えていたかである。トレルチの客観的価値の倫理学において、宗教的、超世界的な価値に関わるのは、言うま

でもなく教会ないしは宗教的共同体である。そして「神の国」は、トレルチによればまさにこの宗教的、超世界的価値であり、それがまた最高善であった。パネンベルクの場合のように神の国は政治的なものとして捉えられているのではない。トレルチは言う。「とりわけ政治と自然主義的な諸力の戯れの領域を越えたところに、精神と宗教の国がある」。この国は、「あらゆる政治よりも広くかつより深い根」をもっている。なぜなら、それは「およそ政治というものが与えることのできない人生の意味と目標に対する信仰と関連している」¹⁰⁵⁾からである。この「精神と宗教の国」こそが、既述したように、文化総合の、したがってまたさまざまな共同体生活圏や共通精神の統一と結合を作り出す力を持っている。

それでは、この精神と宗教の領域と政治の領域の関係はどのようなであろうか。あの文化総合の倫理学の中心部分に位置している「妥協」の思想は、宗教と政治の関係についてどう語っているであろうか。「妥協」は、一方では、「政治のある程度までの倫理化」を意味する。「政治はある程度まで人間化され、倫理化され得、内に向かっては人間の尊厳の承認を、外に向かっては生の必要性についての相互的考慮を取り入れることができるに違いない」¹⁰⁶⁾とトレルチは言う。このことは、政治は、「精神的生がその中で栄えることができるような物質的諸関係を造り出す前提や前段階としてはじめて意味を持つ」¹⁰⁷⁾のであって、精神と宗教の領域から不断に作用を受け、精神的生に「奉仕し得るもの」にされる。しかしそれは不断の「闘い」であり、「妥協」である。依然として事実的なもの、倫理化しきれないものが残り続ける。トレルチによれば、政治と宗教の関係には、彼岸と此岸、神の国の絶対的価値と地上の世界の相対的価値との「対立」の契機が残り続ける。その意味では、トレルチは、パネンベルクのようにアウグスティヌス的他世界主義の克服を語らない。むしろ彼は、この点でアウグスティヌスの伝統に立っている。そのことは、神の国と世界との対立、宗教と政治の対立、そして神の国の価値と関連した「宗教的共同体」の文化総合における中心的な位置づけの理解において明らかである。

(3)

以上のように、トレルチにおける神の国と、政治的領域すなわち国家との対立的関係、あるいは宗教と政治との対立的関係、それゆえ闘いと妥協を遂行し続けるという主張は、パネンベルクから見ると、トレルチでは、イエスにおいてすでにある神の国の現在化が力強く表現されていないという批判になる。このことはまた、逆に言うと、パネンベルクが、トレルチの「妥協」の思想に語り出されているアウグスティヌスの洞察を拒否していることに対応している。それが、パネンベルクの政治主義的傾向（神の国と政治の関連づけの一面的強調）として現われた問題であった。さらに言えば、イエスにおける神の国の現在化は、また、十字架における現在化でもあることがパネンベルクにおいては見落とされているということである。われわれは、終末論と変革の倫理の結合に際して、十字架（その審判と赦し）を見失うべきではない。また、神の国と教会との特別な関わりを見失うべきではない。それによって終末論的神学は、国家と政治をその歴史の現実において、より一層現実的に認識し、相対的に位置づけることになろう。神の国と政治や国家の「対応」や「関連」だけでなく、「対立」や「審判」の意味が認識されなければならない。アリストテレス、ヘーゲル、パネンベルクの包括的政治概念は、神の国と国家との終末論的「対応」の主張によって破ることはできない。むしろそれが、終末論的「対立」によって破られるとき、トレルチ、リンゼイのとらえた限定的国家理解や現実的政治理解、そして文化的価値とその領域や集団の多元性が位置を持つことになる。しかしもちろん、「審判」は、国家や政治にだけ関わるのではない。宗教も教会もそれを免れることはできない。教会におけるキリストの霊的現臨のみが、神の国との接続を示す。われわれは、多元的価値の神学的根拠を明らかにする必要があるが、また教会を一般的集団概念の中に解消せず、その中での独自の意味を鮮明にする必要もあるであろう。キリスト論的な十字架の終末論によって、現実的歴史的国家論とともに教会の独自の位置の認識を取り込むことができなくてはならない。

結びにかえて

われわれは、今日、民族主義的国家主義に抗するとともに、マルクス主義的
社会主義の国家理論、政治理論にも陥らない歴史的現実と噛み合った国家と政
治の理論を必要としている。しかもそれは、高度な産業化と大衆社会化に直面
して、リベラルでデモクラティックな国家の針路を示し得るものでなくてはな
らない。本論の主旨は、そうした国家論の可能性を示す真理契機が、リンゼイ
の国家理解や政治理論、さらに広く言えば多元的国家論の中に見出されるとい
うこと、そしてそれらは、終末論的歴史神学的な国家論の中に生かし得るし、
また生かすべきであるということである。また、その神学的媒介として、トレ
ルチの歴史神学的倫理学が意味深い働きをすることも明らかになったと言って
よいであろう。その際、歴史的終末論は同時にキリストの十字架の終末論でな
ければならないことも示唆されたが、十字架と終末論のなお詳細な関連につい
ては、別に論じなければならない。

われわれはまた、日本における「国民の自由主義的、民主主義的な主体形
成」を遂行する課題を負っている。われわれは、この課題に応える「デモクラ
シーの神学」を展開して、従来の神学的営みの空白を埋めなければならない。
キリストと神の国に根拠づけられた歴史神学的思惟によるデモクラシーの神学
の中にトレルチ、リンゼイの政治理論、国家理解を活かしていくことは、この
課題に応える理論形成に大きな役割を果たすであろう。特に「諸個人の自由な
意見を重視する多元主義の行動様式になじみが薄く、時代の空気に順応して一
つの方向に行動するのが安心と考える傾向の強い日本の集団主義的風土」¹⁰⁸⁾を
考慮すると、トレルチ＝リンゼイ的な線の意味は重大なものがある。リンゼイ
の主著『現代民主主義国家』が邦訳されたのは、1969年であった。しかし、こ
の著書は20年余りに渡って、日本のキリスト者によって真剣に取り扱われず、
無視されてきたのではないかと思われる。また、トレルチの政治論もこれまで
日本の教会でほとんど注目されずにきた。こうした見落としは、日本の神学の

この種の問題の取扱いに関する不幸な偏りを表していると思われる。端的に言
って、本論は、トレルチ＝リンゼイの政治理論、国家理解の再評価を企てたも
のである。パネンベルクの歴史的終末論の国家論もこれによって、さらに改良
され得るとと思われる。

このような仕方でもトレルチ＝リンゼイの線を活かすということは、日本の国
家、政治思想の歴史的文脈で言うと、国権の伸長と対外硬の主張からやがて全
体主義に到った国家主義の系譜と、アナーキズム、マルクス主義を含む社会主
義の系譜の両極分裂のどちらでもなく、むしろ自由民権論から大正民本主義に
到る系譜に意味を見出し、それを戦後にも辿って、リベラル・デモクラシーの
系譜を描き、そこにキリスト教会の社会倫理の主たる位置を自覚するという生
き方になる。植村正久をはじめとして日本のキリスト者には、ほぼこの線に立
つとってよい人々が多くいた。さらに名を挙げれば、戦前の吉野作造、戦
中、戦後の南原繁なども挙げる事ができるであろう。キリスト者以外に名を
挙げれば、多元的国家論の思想に類似の思想を展開した長谷川如是閑や河合栄
次郎らがいる¹⁰⁹⁾。田中浩氏は、長谷川如是閑を「日本のラスキ」と呼んでい
るが¹¹⁰⁾、しかしわれわれはさらに「日本のリンゼイ」を必要としていると言
ってよいであろう。

リンゼイが、その約束した主著の第二部を完成せずに世を去ったことは、す
でに述べた。トレルチもまた約束したその主著『歴史主義とその諸問題』の第
二部、すなわち「共同体生活圏」や「共通精神」を含む「客観的倫理学」や
「現代的文化総合」の思想を主題的に論ずるはずであった「実質的歴史哲学」
を完成することなく世を去った。トレルチ＝リンゼイの線を活かすというこ
とは、そのいずれについても、単なる完成品を継承するわけにはいかない。その
継承自体が、われわれ自身による思想的前進を求めている。その継承的前進
は、国家や政治の問題をめぐる神学的に堅実で強靱な思索の展開に、またこの
国におけるキリスト教会の堅実な成長に、そして自由で民主主義的な国民的主
体性の成長のために、益するところ大なるものがあると思われるのである。

注

- 1) 正村公宏『戦後史上』, 筑摩書房, 1990年, 63頁。
- 2) W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977 (以下 EuE と略記する), S. 130 (佐々木勝彦訳『信仰と現実』184頁)。
- 3) *Ibid.*, S.141 (佐々木訳204頁)。
- 4) W. Pannenberg, *Faith and Reality*, transl. by J. Maxwell, London & Philadelphia 1977 (以下 FaR と略記する), p.132 (佐々木訳『信仰と現実』227頁)。
- 5) EuE, S. 142 (『信仰と現実』204頁)。
- 6) *Ibid.*, S. 97 (大木英夫・近藤勝彦監訳『キリスト教社会倫理』154頁)。
- 7) W. Pannenberg, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen 1986 (以下 CS と略記する), S.59ff. (西谷幸介訳『現代キリスト教の靈性』68頁以下)。
- 8) EuE, S. 15.
- 9) CS, S. 60f. (『現代キリスト教の靈性』69頁以下)。
- 10) *Ibid.*, S. 61 (『現代キリスト教の靈性』71頁)。
- 11) EuE, S. 13.
- 12) CS, S. 62.
- 13) EuE, S. 20 (『キリスト教社会倫理』25頁)。
- 14) CS, S. 62 (『現代キリスト教の靈性』72頁)。
- 15) *Ibid.*, S. 62.
- 16) EuE, S. 6.
- 17) *Ibid.*, S. 112 (『キリスト教社会倫理』175頁)。
- 18) *Ibid.*, S. 139 (『信仰と現実』200頁)。
- 19) *Ibid.*, S. 110 (『キリスト教社会倫理』172頁)。
- 20) *Ibid.*, S. 112 (『キリスト教社会倫理』175頁)。
- 21) *Ibid.*, 118.
- 22) *Ibid.*, S. 139.
- 23) *Ibid.*, S. 120.
- 24) *Ibid.*, S. 118 (『キリスト教社会倫理』186頁)。
- 25) FaR, p. 129 (『信仰と現実』221頁)。
- 26) W. Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia 1969 (以下 TaK と略記する), p. 111 (近藤勝彦訳『神学と神の国』188頁)。
- 27) EuE, S. 122.
- 28) *Ibid.*, S. 123 (『キリスト教社会倫理』195頁)。
- 29) *Ibid.*, S. 123 (『キリスト教社会倫理』195頁)。

- 30) Ibid., S. 123 (『キリスト教社会倫理』195頁)。
- 31) W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 470.
- 32) Ibid., S. 471.
- 33) EuE, S. 121 (『キリスト教社会倫理』192頁)。
- 34) Ibid., S. 121 (『キリスト教社会倫理』192頁)。
- 35) Ibid., S. 126.
- 36) TaK, p. 117.
- 37) EuE, S. 39.
- 38) Ibid., S. 37.
- 39) TaK, p. 117.
- 40) EuE, S. 124.
- 41) Ibid., S. 144 f.
- 42) *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 439.
- 43) EuE, S. 112 (『キリスト教社会倫理』175頁)。
- 44) CS, S. 69.
- 45) Ibid., S. 69.
- 46) J.L. Adams, “Theokratie, Kapitalismus und Demokratie. Eine Kritik an Max Webers Darstellung der protestantischen Ethik”, ZEE 12.Jg. 1968, SS. 247-267, S. 253.
- 47) E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, Aalen 1965, S. 683.
- 48) Ibid., S. 674.
- 49) Ibid., S. 12.
- 50) 日下喜一 『自由主義の発展—T・H・グリーンとJ・N・フィッギスの思想—』, 勁草書房, 1981年, 2頁。
- 51) A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, Oxford Univ. Press 1943, 1965³ (以下 MDS と略記する), p. 45 (紀藤信義訳『現代民主主義国家』未来社, 1969年, 68頁)。
- 52) Ibid., p. 45.
- 53) Ibid., p. 44 f.
- 54) Ibid., p. 120.
- 55) Ibid., p. 245.
- 56) これについては特に A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, Oxford 1929, 1967⁶ (以下 EoD と略記する), p. 33 ff. (永岡薫訳『民主主義の本質』未来社, 1964年, 60頁以下) を参照。

- 57) MDS, p. 242.
- 58) Ibid., p. 92,
- 59) EoD, p. 70 (『民主主義の本質』142頁)。
- 60) MDS, p. 92 (『現代民主主義国家』126頁)。
- 61) Ibid., p. 245.
- 62) Ibid., p. 120.
- 63) Ibid., p. 121 (『現代民主主義国家』162頁)。
- 64) Ibid., p. 208.
- 65) Ibid., p. 245.
- 66) Ibid., p. 247.
- 67) リンゼイ『自由の精神—現代世界における宗教, 科学, 社会—』(渡辺雅弘訳, 未来社, 1992年, 27, 128, 132頁)。
- 68) MDS, p. 106 ff. 並びに『自由の精神』125頁。
- 70) MDS, p. 284 f., 258.
- 71) Ibid., p. 258 f. 多元的国家論の一つの意味が大衆社会化における「個人の自主的自由の空洞化」の「克服」を課題としているとの指摘は, 堀豊彦「多元的国家論」(福田歓一他編『政治思想における西欧と日本上』東大出版, 1961年, 211-245頁所収)に見られる。
- 72) MDS, p. 176 (『現代民主主義国家』230頁)。
- 73) Ibid., p. 281.
- 74) E. バーカー『現代政治の考察—討論による政治—』(足立忠夫訳), 勁草書房, 1968年, 35頁以下。
- 75) MDS, p. 281.
- 76) EoD, p. 75 (『民主主義の本質』150頁)。
- 77) MDS, p. 241.
- 78) Ibid., p. 241.
- 79) Ibid., p. 166.
- 80) EoD, p. 74 (『民主主義の本質』151頁)。
- 81) MDS, p. 266.
- 82) 『自由の精神』133頁。
- 83) MDS, p. 279.
- 84) Ibid., p. 115.
- 85) Ibid., p. 265.
- 86) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924 (以下 HusÜ と略記する), S. 103.
- 87) Ibid., S. 103.

- 88) E. Troeltsch, *Christian Thought. Its History and application*, ed. by Baron F. von Hügel, London 1923, p. viii.
- 89) E. バーカー『政治学原理』(堀, 藤原, 小笠原訳), 勁草書房, 1969年, 342頁。
- 90) E. バーカー『近代自然法をめぐる二つの概念』(田中, 津田, 新井訳), 御茶の水書房, 1988年, 16頁。
- 91) HusÜ, S. 43.
- 92) Ibid., S. 44.
- 93) Ibid., S. 52.
- 94) Ibid., S. 52.
- 95) Ibid., S. 52 f.
- 96) Ibid., S. 54.
- 97) Ibid., S. 54.
- 98) Ibid., S. 56.
- 99) Ibid., S. 54.
- 100) Ibid., S. 55 f.
- 101) Ibid., S. 59.
- 102) Ibid., S. 59.
- 103) Ibid., S. 57.
- 104) Ibid., S. 59.
- 105) Ibid., S. 101.
- 106) Ibid., S. 101.
- 107) Ibid., S. 102.
- 108) 正村公宏『戦後史下』, 筑摩書房, 1990年, 319頁。
- 109) 中島重もその著『多元的国家論』(1922年)によっていち早くこの思想を紹介している。また, 高田保馬『社会と国家』(1932年)も多元的国家論への興味を示している。しかし日下氏は, 彼らを「伝統的な『国家学』の超克という時代的要請があったにもかかわらず, 「政治概念」の定立という形式的作業にとどまり, それ以上の活力を持ち得なかったため, 従来『国家学』に対する微弱な異見として存在したに過ぎない」(『自由主義の発展』339頁)と批判的に語っている。私見では, 中島も高田も多元的国家論を主としてラスキによって捉えており, 中島は, 自らその後宗教的社会主義に近い「社会的キリスト教」の指導者になったし, 高田の場合にも, 多元的国家論をマルクス主義の影響下にあるものと見て, それら両者の架橋や総合に関心を向けている。いずれにせよ, 多元的国家論そのものの内容と日本におけるその意味を鮮明に捉えたとは言い難い。
- 110) 田中浩『長谷川如是閑研究序説』, 未来社, 1989年, 102, 137頁。