

ミルトンにおける自由の理論と終末論

近藤 勝彦

1. 主題の必然性

われわれは以下に二つの問いを立てたいと思う。それは、まず第一に、ミルトンの散文の著作においていかなる自由の理論が展開されているか、そして第二に、その自由論が彼の終末論といかなる関わりにあったかという問いである。「自由」の原理は、「近代世界の最大の成果の一つ」と言われる¹⁾。しかしまた同時に、自由は、近代のいわば逆説性や弁証法の中で、容易に変質し、あるいは喪失されるものである。そうした近代的自由が危機の中にあればこそ、例えばトレルチは、自由を保持するためにその基盤として「宗教的—形而上学的原理」を保持しようと呼び掛けた²⁾。日本は、かつて近代的自由のための内発的な闘いを本当の意味では一度も行っていない。自由の「宗教的基盤」の問題も真剣に問われたことがなかった。われわれは、ここではそれをミルトンの思想に即して問おうと思う。近代における「自由」とその「宗教的基盤」の関わりを問う道は、およそミルトンを回避することはできないであろう。イギリスの代表的な歴史家 G. P. グーチは、そのイギリス政治思想に関する叙述の中で、ミルトンについて一項を設け、その思想を論述し、「これほど気高い、またこれほど無我の情熱をもって自由を愛したものはかつてなかった」³⁾と語った。また A. バーカーも言うように、ミルトンはその散文において特に「自由の定義」を課題とした⁴⁾。ミルトンにおける「自由」と「終末論」とを問う本論の主題の必然性は、まず、近代的自由とその運命の問題の自覚から来

ている。近代的自由を思惟し、保持しようとする者は、ミルトンにおけるその宗教的基盤を問う必要があるのではないかということである。

それではなぜ「自由の理論」と「終末論」であろうか。Ch. ワルターは、『自由の理論としての終末論』という標題の著作によって、近代における自由論と終末論の関連を指摘している。彼によれば、「人間を完成された人間存在へと助けるために実現されなければならない大きな目標としての自由」という問題がある。そして、彼は、この自由の完成に向かう「現実的推進力」を終末論によって理解している⁵⁾。ティリッヒはエスカトンを出来事と意味の超越的根拠であると語ったが、それは自由の超越的根拠と言ってもよい⁶⁾。D. N. ベラーは「近代化の本質は勇気である」と言い、勇気の超越的根拠に関心を示した⁷⁾。勇気とはそこでは変化に対する勇気であった。「自由」と置き換えることのできるものである。「近代化の本質は自由であり、自由の超越的根拠が問題だ」と言ってもよいものである。さらに言えば、いかなる自由論かという問いは、いかなる終末論かという問題と対応している。概してアウグスティヌス・ルターの終末論には、社会的に保守的な態度とそれに対応した自由の理解が見られ、革命的終末論にはそれに対応した自由論がある。ミルトンにおける近代的自由の出発にいかなる終末論があったかという問題は、現代における自由の宗教的基盤の理解にとって重大な意味を持っているであろう。

ここでもう一つ、ミルトン研究上、さらに広くピューリタン研究史上における終末論問題の必然性についても、一言指摘しておきたい。近年のピューリタンやイギリス革命の研究において、従ってまた当然ミルトン研究においても、終末論、特に黙示文学的終末論の意味が注目を浴びてきている。1960年前後は、宗教史学派の黙示文学発見に次ぐ、いわば黙示文学の再々発見の年であった。これは、バルト、ブルトマン以後の組織神学、つまりモルトマンやパネンベルクによって代表される1960年以降の組織神学の終末論にとって重大な意味を持つことであった⁸⁾。同じ頃、キリスト教社会思想史の研究、そして特にピューリタン研究にとっても、黙示文学的終末論の意味の再発見があったのである。これは特に千年王国説の再発見という形をとった。ノーマン・コーン

『千年王国の追求』と G. F. ナトール『見える聖徒』が世に出たのは、1957年である。従来、千年王国説は、ピューリタンの中でも1650年以降の第五王国派など、いわゆるピューリタン左派の急進主義の中にのみ認められていたものである。しかしそれが、いまやピューリタン全体の中に広く見られた現象であると指摘された。これにはさらに、聖霊の働きの積極的な理解が結びついている。1969年には、W. M. ラモントと J. F. ウィルソンの研究が出る⁹⁾。彼らによれば、千年王国説は17世紀イギリスの時代精神であった。特に B. キャップによれば、ピューリタン右派の長老派も含めて、長期議会に設けられた制度「断食日の説教」において説教を行った当時の指導的な牧師たちの70パーセントが千年王国説の影響を受けていたと言う¹⁰⁾。

この角度からのピューリタン研究はなお詳細をめぐっての議論があるが、ミルトン研究にとっても無関係であるはずはなかった。ミルトンにおける終末論に対する注目はすでに挙げた A. バーカーの著作に見られる。彼はミルトンの終末論と千年王国説との類似についても指摘している。ただしバーカーの神学的興味は、それ自体十分理由のあることとは言え、主としてミルトンの「再生論」に向けられていた。また熱狂主義的千年王国説に対する批判もあって、バーカーによるミルトンの終末論の扱いはなお徹底性と一貫性を欠いていた。これに対し M. フィックスラーは、その著『ミルトンと神の国』(1963年)において、ミルトンの終末論についての本格的な研究を試みた。「ミルトンの発展全体は、実際、キリストの王国の本質的真理を再発見する試みとして見ることができであろう」¹¹⁾と彼は言う。そのようにしてフィックスラーは、ミルトンの思想発展の全体を貫いてその終末論の変化に注目した。日本におけるミルトン研究においても、ミルトンにおける終末論とその意味の指摘はなされている¹²⁾。大木英夫教授は、特に『アレオパジチカ』における終末論に注目している。また永岡薫教授は、フィックスラーの研究に繋がりながら、ミルトンの終末論の現在の意味を指摘し、それを C. H. ドッドの「現在の終末論」と結びつけて理解した。本論文もこれら内外の成果に連なりながら、特に自由論との関連で、ミルトンの終末論の意味を考察してみたいと思う。

2. 教会的自由と終末論

① 宗教改革の遂行と自由の問題

ミルトンが「韻文の仕事」を一時放棄して、教会改革の論客として散文という「左手」(I, 808)¹³⁾の仕事に、しかも「全精神、すべての努力を傾けて」(VIII, 129)取り組んだのは、1641年5月の『イングランド宗教改革論』が初めである。時に、長期会議では長老派の優勢を背景に監督制に対する「根絶請願」が提出され、監督制の「暴政」と「腐敗」とが非難の的となっていた。後にミルトンは語っている。「今や人々にとって真の自由への道が開かれた。もしもともと宗教を基盤とする諸原理を国家のモラルや制度にまでおし及ぼすことができたなら、このようなきっかけから奴隷の桎梏からの人間の全面的な解放へと一直線に進むことができると、私は思った」(VIII, 129)と。ミルトンにとって問題は、「真の自由への道」であったが、それは「宗教改革」の道であり、当面、イングランドにおける教会改革の道であった。やがてこの「宗教改革の前進」の過程で、教会的自由だけではなく、政治的、国家的な自由が主題とされていく。ミルトンの宗教改革は、単に教会の改革に留まらず、国家、社会、文化の全体に関係する包括的改革の主張となった。16世紀の宗教改革はなお「教会的権威による統一文化」の中にありつつの改革であったが、それに対し17世紀イギリスの宗教改革は、中世の教会的権威文化から近代世界への転換を意味する点でより一層徹底的なものがあつた、より包括的なものがあつた。ここでは、「人間の全面的な解放」としての「真の自由」が問題になったのである。われわれはまず、ミルトンにおける宗教改革の包括性、またそれに対応する自由の包括的理解があることを指摘しておかなければならないであろう。というのは、バーカーは、「宗教改革と自由との間」に「ピューリタンのジレンマ」を見ているからである¹⁴⁾。彼はそれを歴史的に、ピューリタン右派（宗教改革派）と左派（自由の要求）との分裂に現れていると見ている。われわれもこの両者の両立不可能性の中で苦悩するミルトンを見るべきであろうか。むしろ後の近代世界における「宗教改革なき自由」の「ジレンマ」をこそ見るべきではないであろうか。宗教的基盤を欠いて自由は良心の自由としても、政治

的自由としても、その理由と深みと活力とを持つことはできないのではないか。ミルトンの宗教改革の広義の理解、政治的自由の確立をも視野に収めた宗教改革理解に注目しなければならないであろう。

ミルトンの教会改革文書は、『イングランド宗教改革論』に続いて、さらに『スメクティムニューアスに対する抗議者の弁明への批判』（1641年）『教会規律の理由』（1642年）と続く。当初ミルトンは、この教会改革を長老派の提案に即して構想していた。それは、「キリストの会衆による全員投票」による教会統治、「十分の一税を廃止して自由献金による教会運営」などを求めるものであった。しかし彼にとって重大であったのは、長老制への所属ではない。やがて、「宗教改革そのものの改革」（1644年）とともに、ミルトンと長老派の間には距離が生じてくる。大筋においてミルトンはピューリタン右派から次第に左派へと進んでいく。しかしその萌芽は以下に見るごとく、彼の最初の著作にすでに現われているものであった。

われわれはまずミルトンの自由、ここでは教會的、宗教的自由の理解に注目しなければならない。彼はそれをどのように、またどこから理解したであろうか。ミルトンにおいて宗教的自由は、強制的に押しつけられた聖職者や強制された礼拝形式を廃するもので、会衆の自発性による信仰の良心の内的確信による主体的信仰の自由であった。彼によれば、他から強制された信仰は信仰ではない。ミルトンはこの自発的信仰による宗教的自由を「福音」によって基礎づけられたものとして見ていた。ミルトンは言う。「福音は神と人との間に立てられた、最も狭くして最も高価な契約(the straitest and the dearest covenant)であって、われわれはいまやこの福音において神の子として受入れられ、そのため神のようになり、神に結ばれ、神との交わりを持つことこそ、われわれにこの上なく相応しい行為となる」(I, 837)。また、「福音」において人間は、「キリストの血で贖われ、洗いきよめられた神の民」「聖徒や神の子といった非常に栄光ある称号によって尊厳を与えられた神の民」(I, 547)とされたと言う。「福音」とはキリストの贖罪による新しい神との関係、新しい契約である。そこで「自由」とは、神の子、神の民とされた者がこの「新しい契約」

に生きる「契約的自由」に他ならない。「福音」には、「神とわれわれとの新しい盟約 (alliance) が要求する子とされたものの喜びに満ちた大胆さ (the adoptive and cheerfull boldness)」(I, 522) があると言う。これが自由である。この新しい契約による神の子、神の民の自由は、介在する権威や儀式や慣習によって強制されるものではなく、また他からの強制とは適合しないものである。そこからミルトンの教会改革が開始された。

彼の眼には、教会は監督制の下で「苦役」に苦しんでいる。監督制は特に「二匹のひる」(I, 589) とでもいうべき「宗教儀式」と「宗教裁判」によって良心と信仰に暴政を加え、残酷なものになっていると言う。監督による聖職者任命は、「聖職者たちの不信仰な高慢と暴政」や「腐敗」の温床になり、イングランド国民の信仰と礼拝の自由は圧迫され、「信仰的で自由なイングランド人であり、よきキリスト者である多くの人々が、監督たちの狂暴から身を隠し逃れるために、広大な大洋を渡り、アメリカの荒涼たる荒野に赴く以外になかった」(I, 585) とミルトンは嘆く。「自由な精神力は威嚇され」、イングランド国民は「奴隷の平和」(a servile peace) (I, 595) の中で弱体化されていると言う。

ミルトンは教会改革の出発点をどこに見ていたであろうか。『イングランド宗教改革論』において特徴的なことは、「古代そのものの三重の墮落」について語っている点である。ミルトンによればコンスタンティヌス帝から教会の崩壊は急速の度を加えた。しかしそれ以前の古代もすでに墮落していたと言う。ミルトンの批判の自由さ、凄まじさは、教会教父に対する批判の中によく現われている。アウグスティヌスといえどもミルトンにとって何ら権威ではない。「古代の墮落」ということは、宗教改革の根拠と出発は、結局のところ聖書に、そして福音のみにあるということである。宗教的自由の出発点はまた教会改革の根拠でもあった。「聖書が宗教改革を支持しているのがあって、古代が役立つとしても、それはただ付けたしにすぎず、決定的な役割を持つことはできない」(I, 570)。そこで監督制の問題性もまたキリストの福音の視点から明らかにされる。「福音」は、ミルトンにとって「主なるキリストが僕のかたち

を取られたこと」であり、「十字架の力」であった。それに対し、監督制は、「まったく反対の原則によってキリストの十字架を無効にし」「福音の力と目的を無にする」(I, 824) というのである。教会史は、「千六百年の邪の罪」(I, 827) に陥った。宗教改革はこの永い歴史を終わらせる終末論的な闘いを意味した。それはそのようにして「福音の力と目的」とを実現し、「キリストの十字架」に応答する闘いに他ならなかった。

② 教会規律の理論

教会改革に向かうミルトンの宗教的自由は、当然、宗教的放縦や宗教的アナキーではない。聖書と福音を基準としてあらゆる他の権威や儀式を拒否する自由は、他面、福音に相応しい外化を求める自由であった。ここに、所与の権威にひたすら服従する敬虔とは異なり、すべての権威を吟味し、福音に相応しい外化を求める「新しい敬虔」が登場している。そこにまた「規律」の問題が登場してくる。規律はミルトンによると、「暗き船旅の海図であり、羅針盤」であり、「世には、人間の生活全体を通して規律以上に真摯な、また緊急な重要事はほかにない」(I, 751)。宗教的自由はこの「規律」によって形成される。「自由」と「規律」のこの不可分な結合の理解には、また、「罪」に対する改革派に共通した鋭い感覚がミルトンに働いていることを無視してはならない。人間は罪によって崩壊する。「気紛れ」「放縦」「怠惰」「小心」が個人をも教会をも破壊する。ミルトンはこの罪の現実に抗して「組み立てる」(frame) (I, 756) ことの重大さとそれが人間の能力を越えていることを知っていた。それは「再生」の生をいかに形作るかという問題であった。「説教もまた、規律なしには靈魂の救いにとってどうでもよいものになってしまう」(I, 756) と彼は言う。しかしそれでは、この「規律」は何によって規定されるのか。ここでもミルトンの聖書と福音を規範とする行き方が明らかになる。規律は、教会の伝統でも、監督の決定でもなく、「神の定め」による。「神はみずから定められた規律 (his owne prescribed discipline) によって人間の魂のうえに測り竿と水準器をあてがい、……われわれのうちに徳と恵みの麗しい形姿を形造り、再生させる」(I, 757 f)。そしてそれは「聖書の言葉」に

よるといっているのである。しかしこれは、さらに明確に言えば「福音」によるということであった。「もし神の定め (God's ordinance) があるなら、それは福音の中に明示されているはずである」(I, 762) とミルトンは言う。ミルトンのいう規律は、福音の規律であり、ミルトンの自由とはキリストの福音への応答の自由にほかならなかった。

③ 千年王国説とミルトンにおける再臨のキリスト

ミルトンは『イングランド宗教改革論』の末尾において次のような祈りを記した。「その日には、永遠であり、間もなく来臨を待たれている王であるあなたは、雲間をおし分けて現われ、世界の国々をそれぞれ裁かれるであろう。そして信仰的で正しいコモンウェルスに対して、名誉と報酬を与え、地上のあらゆる暴政に対して終わりを与え、あなたの普遍的で柔和な王国を天と地に宣言されるであろう」(I, 616)。ここにある「間もなく来臨を待たれている王」(shortly-expected King) という信仰の表現に当時の時代に共通の千年王国説的終末論との密接な関係を見ることができよう¹⁵⁾。ミルトンはまた同じように言う。「これまであなた(神)は、われわれを自由にして下さった。しかしそれが完全にでないのは、あなたの敵の不正で暴政的な要求 (the unjust and Tyrannous Claime) による。いま、われわれを結びあわせて、われわれをあなた自身のものでして下さい」(I, 615)。ここでは自由論と終末論の結びつきが示されている。福音によって根拠を与えられた自由は、終末のキリストの王国の実現の中で完成される。しかしそれにしても、このミルトンの終末論を「黙示録的革命的終末論」と見て、たとえばウィルソンが行っている区分を当てはめることができるであろうか。ウィルソンは、ピューリタンの終末論を「預言者的改革的」(prophetic-reformist) と「黙示録的変革的」(apocalyptic-transformist) とに区分する¹⁶⁾。またフィックスラーは、既述のミルトンの祈りを「黙示録的祈り」と呼び、「切迫した希望」の終末論とみなした。そしてこの1640年代初頭の「激しい黙示録的熱望と希望」はその後二度と見られなくなるとして、ミルトンの終末論の変化を強調した¹⁷⁾。われわれも初期の散文に示されたミルトンの終末論を、やがて後退する、あるいは預言

者的改革と区別される黙示録的終末論と理解すべきであろうか。しかしミルトンは「黙示録的希望」の表明と同時に、初めから「宗教改革が一気に完成できるものではない」(I, 536)ということも語っていた。それは、「時間がかかる」(the Reformation is a long work) (I, 799)と彼は言う。「キリストの未来の王国はまだ見える仕方では到来していない」(I, 770), それまでには「真理と虚偽との激しい抗争」(I, 796)が前提されるとも語った。しかもこの「激しい抗争」の中で終末論的信仰はすでに力を発揮しているのである。「その日の終末」の「今日的有効性」が認識されている。つまり、ミルトンの終末論は、「真理が優位し、宗教改革が完成する」(I, 796)との希望を与え、それによって教会改革の闘いの中に「力」を喚起し、困難を意味ある「訓練」(exercise)に変えるものであった。「われわれは、神が福音においてわれわれになしたもうたことを、なんの覆いもなく、目を開けて見ることになるであろう」(I, 758)とミルトンは語った。彼の将来的終末の切迫した期待は、中間時の闘いとその意味を明らかにし、それに推進力を与えたのである。それは、規律や訓練と結びついた終末論であった。当時の教會的文書との関連に置いて見るならば、ミルトンの終末論は概して、長老派のウェストミンスター信仰告白(1647年)の終末論よりは、サヴォイ宣言(1658年)の終末論、つまり独立派のキリストクラシーの終末論に近い。それは、ウィルソンの区分では黙示録的革命的終末論に近いということになるであろう。しかしそれが、教會改革的、形成的終末論であることを無視してはならない。また、フィックスラーは、「切迫した終末論」から「内面的終末論」へという変化をミルトンの中に見るが、これに対しても、後述するように、ミルトンの終末論には一貫して将来的到来の契機が存在し続けたことを見失ってはならない。

ここでもう一つ注意しておきたいことは、ミルトンの終末論は、「地上のあらゆる暴政 (all Earthly Tyrannies) に対して終わりを与える普遍的で柔和なキリストの王国 (universal and milde Monarchy)」の将来的到来を伝え、それによって「信仰的で正しい (Religious and just) コモンウェルス」を支え導く働きをしているということである。これはすでに後の政治的、国家的自

由の形成に推進力を与える社会的終末論の表明である。ミルトンの『イングランド宗教改革論』は、長老派の5人の人々の共通匿名文書「スメクティムニューアス」と比較して、より徹底したコンスタンティヌス帝批判を表しており¹⁸⁾、それだけにミルトンの宗教的自由の政治的展開をすでに示しているのであるが、これとともに、「地上のあらゆる暴政の終わり」を告げるこの社会的終末論がミルトンの自由の理解と実践に対して持っている意味に注目する必要があるであろう。

3. 徳としての自由と終末論

① 選択の自由としての理性

ミルトンの自由の理論が展開を見せる第二の分野は、一般に個人的、家庭的、倫理的自由の分野と言われる。言論、表現の自由、ならびに良心の自由の領域である。ミルトンの散文としては『離婚の教理と規律』(1643年)『教育論』『アレオパジチカ』(1644年)などが挙げられる。ここでは主として『アレオパジチカ』によってその自由論と終末論の関わりを検討してみたい。1643年6月、長老派主導の長期議会は「出版物検閲令」を制定した。またこの年、11月には独立派を主導勢力とする議会常備軍(ニュー・モデル・アーミー)が編成され、次第に長老派と独立派の相違が表面化してくる。この時期、ミルトンの離婚論も出版法違反の嫌疑を懸けられたと言われる。ミルトンは翌1644年11月、出版物検閲令の法的手続きをまったく無視して『アレオパジチカ』を出版した。教皇派の異端審問や監督派の宗教裁判が宗教的自由の敵であったように、いまや長老派の検閲制度が自由に敵対するものとして出現した。ミルトンはすでに教会改革文書において言論の自由を主張していた。「私は、神が許されるならば、真正の言論の自由(the honest liberty of free speech)を古きよき時代からの最高の宝と慰めとして蓄えておこう、教会のための重大問題においてそれをうい得ると考えるときまで、と若い時から決心していた。……神とその教会のために弁護がなされなければならないとき、自分に言葉が与えられたのはその目的のためである」(I, 804 f.)とミルトンは書いている。そして

『アレオパジチカ』においてミルトンは言う。「あらゆる自由にまさって、知り、発言し、良心に従って自由に論ずる自由を私に与えよ」(II, 560) と。

ここでまず注目したいのは、ミルトンの自由論が「理性」理解と結びついていることである。ミルトンにとって「理性」とは「選択の自由」(freedom to choose) に他ならなかった。ミルトンは言う。「神が彼(アダム)に理性を与えたとき、神はアダムに選択の自由を与えたのである」(II, 527) と。この認識によって、自由と理性の関連が把握されるとともに、同時に両者が創造論的な根拠から理解され、また自然法とも結合することが分かる。人間の自由が人為的なことや時代的なこととしてでなく、神の創造に基づくこととして本質的に理解されているわけである。しかしさらに「選択の自由」であるということは、「よりよきものの選択」という問題になる。選択の自由を生得的に与えられた人間は「単なるつくりもの」(a meer artificiall Adam) (ibid.) ではない。人間は選択の自由によってよりよいものを選択し、神に栄光を帰し、神を愛し、応答し、その「真価」(merit) を発揮することができるという。しかしこの問題は、やがて善と悪、あるいは誘惑、罪の材料が置かれるという墮罪の問題と関連していく。

興味深いことに、ミルトンは「罪の材料を除去することで、罪を除去」(ibid.) しようとは考えない。「この世という畑では善と悪はほとんど不可分な仕方で一緒に生長する」(II, 514) とミルトンは言う。後の20世紀のラインホルド・ニーバーの口吻を連想させられる認識である。しかしニーバーが聖徒の自己意識に潜む罪をこそ問題にし聖化論に過度に控えめな態度を取るのに対して、ミルトンの場合は、この善と悪の不可分性の認識から徳論へと積極的に展開していくことになる。ミルトンによれば、この善悪混同の現実世界から逃避し、ただユートピアに避難することは、「われわれの状態を改善(mend)することにならない」(II, 526)。むしろ重大なことは、内なる「不純」や外なる「試練」が材料となって「徳」が形成されることである。「これら(情欲や快樂)が正しく調整されるならば、徳の成分そのもの(the very ingredients of vertu)になる」(II, 527) と彼は言う。従ってミルトンにとつ

ては墮罪からの単純な回復が自由のテーマではない。悪をただ知らないだけの徳は、「空白の徳」(a blank virtue) (II, 515f.) であり、それに対し「真の徳」(a pure virtue) は、誘惑との闘いの中で形成される。彼は言う。「悪をそれが持つあらゆる誘惑や外見上の快樂も含めて理解し、考察し、しかも控え、識別し、真によりよいものを選択できる人、その人こそ真の闘うキリスト者 (the true warfaring Christian) である」(II, 514 f.) と。ここにミルトン独自の人間とその現実に対する洞察が示されているとあってよいであろう。そこで、福音は、キリストの贖いによって、神の子としての大らかな大胆さを与える神との新しい契約の樹立であったが、それは単純な意味での墮罪からの回復ではなく、人間を罪の試練と誘惑の中で「真の闘うキリスト者」とする力である。創造によって与えられた自由は、福音によって新たな力を与えられ、闘いの中に徳として発現する。ミルトンの自由の理論は、贖罪論に基づきながらであるが、聖化・再生論の勾配を登っていくところにその特質があると言わなければならない。

② 完成への挑戦

ミルトンの自由は、既述のように「闘い」と結びついてきた。それは「成熟した人間の自由」と言ってもよい。彼は言う。「成熟した人 (mature man) はすべて自分自身の指導能力を働かせ (exercise) なければならない」(II, 513)。ただしその際、根底に「神の信頼 (trust)」があることも無視してはならないであろう。神は人間を「永続的な子供扱い」(perpetuall childhood) に置かず、「自分自身で選ぶ人になるように理性の賜物を人間に信託した」(II, 514) と言う。創造論的な自由の根拠は、こうして神からの信頼に根拠を持っている。そこで人間は、「節制の規律」によって、自らの能力を「訓練」(exercise) することが求められる。監督制には「怠惰」や「奴隷の平和」があった。同じように、長老派が画策した検閲制度には知性の「のろまな安易さと停滞」(dull ease and cessation) (II, 545) があるとミルトンは言う。それに対して、「手足や身体と同様に、信仰と知識も働かせることによって強くなる」(II, 543)。福音の「規律」においてそうであったように、ここでも他

者の権威や管理に服従する安易さではなく、自己能力の責任的行使と訓練が求められる。神の信任に応える「規律」と「訓練」による「自由」である。表現や言論の自由では、特に「真理の行使」(the exercise of truth) (II, 528) が語られる。自由は「徳の修練」(the triall of vertue) とともに「真理の行使」によって発現する。

従って、この自由は「真理」概念ならびに「教育」概念に関係してくる。ミルトンによれば、真理はいまだ完全には発見されていない。「未知なるものをなお捜し求め」「すでに発見した真理と真理とを結び合わせ」(II, 551) なければならない。「知識は形成途上」(knowledge in the making) (II, 554) である。信仰は「敬虔な前進」(pious forwardness) (ibid.) であり、徳は完成に向かって向上し、成長する。人間の能力を登れる限りの高みへと向上させようとする「完成への挑戦」¹⁹⁾ が、ここにはある。ミルトンはこの完成への挑戦の関連で、「教育」や「学習」の意味を理解した。彼は言う。「学習の目的は、神を正しく知ることを回復することによって、われわれの最初の親の破滅を修繕することである。そしてその知識によって、神を愛し、神にならい (imitate), 真の徳をもったわれわれの魂を所有することで、できるかぎり神に近く、神のようになることである。真の徳は、信仰という天的な恵みと結合して最高の完全(the highest perfection) を形成する」(II, 366 f.) と。われわれは、この試みが決して人間の不遜な試み、また楽天的な試みとして企てられていると言うべきではないであろう。そうではなく、それは、神の信任と福音に対する応答として、新しい敬虔の表現として企てられていると見るべきである。この点を見落とすならば、われわれはミルトンにおける「完成への挑戦」が持っている信仰の神髄を理解しなかったことになるであろう。

③ 闘いの終末論

『アレオパジチカ』における終末論は、真理の発見との関連で表明されている。それは、以下のような有名な文章においてである。長くなるが、ミルトン『アレオパジチカ』の終末論を示す重大箇所なので引用してみたい。

「実際、真理は一度その聖なる主とともにこの世に来た。それは、見るも極

めて輝かしい完全な姿であった。しかし主が昇天し、その使徒たちが主の去った後に死の眠りについた時、邪悪な偽りものの群れが立った。彼らはエジプトのチュフォンがその共謀者とともに善良なオシリスを殺した物語のように、処女なる真理を捉え、彼女のうるわしい姿を千々に切り刻み、四方の風に吹き散らせた。その時以来、真理の悲しめる友人たちは、敢えて立上がり、イシスがオシリスの切り刻まれた身体を注意深く捜し求めたのにならぬ、真理の肢体一つ一つを、見出せる限り捜し集め、あちらこちらを歩きまわった。上、下院議員諸君、われわれはまだそのすべてを見つけ出してはいない。真理の主の第二の来臨まで (till her Masters second coming), われわれはそのすべてを見出すことはないであろう。主があらゆる関節や肢体を結び合わせ、それらを麗しく完全な不滅の姿に造り上げるであろう」(II, 549)。

ここに再び、キリストの再臨の終末論が示されている。ミルトンの終末論は、キリストの第一の来臨（福音）とキリストの第二の来臨（終末）の関連を基本的な枠組みとするキリスト論的終末論であった。キリストの再臨において真理は完成すると言う。この終末から見ると、今は第一の来臨の後、真理の探究と発見とに努めている時である。まだ真理のすべては見出されていない。今は、“not yet found”の時、キリストの第一の来臨と第二の来臨の間の中間の時である。それがまた「真の闘うキリスト者」の時でもあった。この中間時はいまや「終わりの時代」(diese latter ages) (II, 557) にさしかかっているとミルトンは感じている。だからこそ「偉大な宗教改革」(II, 555)「宗教改革そのものの宗教改革」(II, 553)が期待されているというのである。

こうしてミルトンの終末論には、幾つかの意味がある。第一に終末は、自由と真理の完成の時である。創造において基礎づけられ、福音において回復した自由と真理が、終末において完成し、実現する。この意味でミルトンは終始、救済史的な終末論の信仰を抱いていた。第二にこの終末論は、“not yet found”の終末論として中間時の中にその効力を発揮している。自由と真理がいまだ未完成で、探究と闘いの中にあることが強調される。従って、それが教皇制であれ、監督制であれ、あるいはまた長老制であれ、真理の全体的な所有

を主張することは許されない。こうして、終末論が現在の一切の閉塞的な権威に対して批判的な機能を発揮する。具体的に言うと、検閲制度の否定が終末論的に遂行されるわけである。「宗教改革そのものの宗教改革」を進めることが、終末論的権利を与えられる。ここからまた、真理の占有の自己主張でなく、「寛容」が重大な徳になる。開かれた社会と寛容の終末論的基礎づけがあるわけである。第三に、終末に実現するキリストの王国が自由と真理の完成の国であることは、ただ現状の絶対主義的主張に対する批判として機能するだけでなく、積極的には真理探究や教会改革の努力の推進力となっている。つまり、ミルトンの終末論は構成的にも機能している。真理と自由の実現に向かって人間の努力が刺激され、その意味が根拠づけられているからである。

ところで、ミルトンは神が人間に選択の自由を与えて、誘惑をも目前に置いたと語った。それゆえの闘いが中間時の闘いであり、よりよきものを選択し、完成へと向上する闘いであった。しかし、これを人間主義的アクティヴィズム、あるいはミルトンのアルミニアニズムと見るべきであろうか²⁰⁾。そうではない。ここに表明されているのは人間を単なる人形とせず、神との新しい契約に積極的に生きる者と見なす生き方であり、しかも人間の能力主義ではなく、キリストの贖罪に基づきつつ、人間の力を越えて人間の再生を完成へもたらす神の力に信頼する生き方である。かつて若きミルトンはその詩『コムス』において歌った。「徳を愛せよ。徳のみが自由なのだ。天球が奏でる音楽よりももっと高く、いかに登っていくべきかを、徳は教える。もし徳が力弱ければ、天みずからが低く降って、徳を助けるであろう」(Comus, 1019-22)と。

既述の『アレオパジチカ』の終末論の中にも「主が完全な不滅の姿に造り上げるだろう」と言われている。神の力と働きに対する終末論的信頼が、今この中間時における人間の努力の推進力になっている。現在の自由の推進力としての終末論と行うことができるであろう。

われわれは人間の自由の努力を一方で破壊しながら、自由について意味ある仕方で語ることはできない。しかしまた、自由の完成は人間の努力を越えてい

ることも認識しなければならない。ミルトンはまさに、自由の完成が、人間の努力を越えながら、その努力を生かす、「実に偉大なる配慮と知恵」(II, 527)の事柄であることを知っていた。ここに働く神の力をミルトンは「摂理」と呼んだ。特別に「神の高度な摂理」(the high providence of God) (II, 527; I, 817)とも呼んでいる。それは人間の自由を破壊せず、しかもそれをただ放置するのでもない。摂理は自由を支え達成させる神の霊的な統治である。中間時はこの「神の高度な摂理」の時として認識されている。神は「高度な摂理」をもって「自由」を支え、訓練のなかで「徳」を形成する。この摂理の理解は、1642年の『教会統治の理由』から晩年の叙事詩に至るまで、ミルトンの中で終始一貫していた。『楽園喪失』の最終巻においても、終末論と結び付いて中間時における神の摂理が語られている。そこでは、“Providence thir guide” (XII, 647)と歌われている。終末に向かう中間時において「摂理こそは彼らの導き」なのである。

ミルトンのこの時期の終末論の構成的な意味は、こうして「自由の完成」に向かう「徳の形成力」として示されている。終末論的徳の形成として、とりわけ「寛容」と「雅量」(大きな心=マグナニミティ)の意味が明らかにされる。真理はいまだ完全には発見されていない。しかし主はそのばらばらな部分を全部統一して下さる。ということは、ただ誰も真理を所有していないというだけでなく、すべての人の部分的な真理の発見が尊重され、統合されるということでもある。そのことは他者による真理の発見を喜び、互いの発見と認識を尊重して、「最良の調和」(the best harmony) (II, 551)を造り上げていくことである。それが神学における黄金律だとミルトンは言う。そこに「寛容」と「大きな心」が重大な意味を持ってくるわけである。それゆえ、通常ミルトンの自由の分類に従って、彼の第二の分野を個人、良心の自由の領域として他から区別することは、表面的なことであって、徳は、当然、共同体形成と関係しているわけである。真理は個々ばらばらの人間によって発見されるものではなく、一人一人の発見がキリストによる最後の統一的完成の中に結合されなければならない。とすると、真理の部分的発見を「結合」(unite) (II, 550)す

ることが重大である。つまり、真理の共同体的取組みが終末論的な意味をもってくることになる。こうしてミルトンの終末論は、個人的終末論ではない。真理の共同体的探究の終末論である。それは、「寛容」を基礎づけ、「大きな心」を育て、「最良の調和」に向かっていく開かれた社会の終末論である。このように見ることができれば、フィックスラーが『アレオパジチカ』の中に「教会の意味でのキリストの王国」から「良心の意味での神の国」「内なる神の国」への優先性の転移があると言い、「この変化は決定的であった」と述べているのは、行き過ぎた解釈と言わなければならないであろう。²¹⁾

4. 政治的自由と終末論

① キリスト論的政治神学

1648年12月、「プライド大佐の粛清」により長期議会から長老派議員は追放され、いわゆる「残部議会」となった。これは1653年のクロンウェルのプロテクター制によって解散されるまで続く。翌1649年1月、チャールズ1世の処刑が行われた。この年から王政復古（1660年5月）まで、王政とともに上院も廃止され、貴族の特権は停止された。ミルトンが『王と為政者の在任』を出版したのは、この国王処刑の二週間後であり、『自由共和国建設の要諦』を著したのは、王政復古の二、三か月前である。両著は共和制時代の最初と最後に位置している。『イングランド宗教改革論』以来、ミルトンは万人祭司主義の内的ならびに制度的徹底を追求し、市民的政治形態についても「神の民のまったきかつ自由な選挙」による「聖にして平等な貴族政」(holy and equal Aristocracy) (I, 600) を主張した。しかしミルトンはそこではまだ王政そのものを明示的に拒否することはなかった。「キリストの代理人である主権的君主」(the Sovereign Prince Christ's Vicegerent) (ibid.) を承認していた。しかし、彼が絶対主義的王政や一切の暴政を拒否したことは、既述のコンスタンティヌス帝に対する全面的否定と彼の終末論によって十分うかがえることである。つまり当初ミルトンは、実質的に民主制と貴族制の混合形態に近い政体を主張し、それと矛盾しない形での制限された立憲王政を肯定していたと

思われる。彼は言う。「イングランドのコモンウェルスにおいては、自由で、教師たちに左右されない (untutored) 君主のもとで、最高に高貴で尊く、かつ最も賢明な人々が、民のまったき同意 (approbation) と賛成 (suffrage) をうけて、国事にかんして、最高かつ最終の決定を行うことができる」(I, 599) と。これは、実権的な王政の主張ではなく、形式的王政と、民の同意によって統治する実質的な貴族制との結合を意味していたと思われる。

ミルトンが王政否定を明確にするのは、『王と為政者の在任』からである。1649年は、彼が立憲王政の立場から断固たる共和主義へと劇的に展開した年であった。それはすでに実質的にあった立場の鮮明化であったが、その表明は激烈であった。その思想と理論とが『王と為政者の在任』の中に明らかに示されている。その理論は、以下に見るごとく、自由論を根底にした「信託的契約理論」によって展開されている。ミルトンはこの政体論の展開もまた「宗教改革の前進」(the progress of reformation)²³⁾ として理解していた。宗教改革の内実としての福音による自発的信仰の自由が、政治的自由へと外化していく。しかしこの外化は、ただ思想や理論構成の次元だけで実行されるものではなかった。それはより根本的には人々の政治的エートスとしての「変革への勇気」を必要とした。このことにもわれわれは目を向けなければならない。しかしその前にまずミルトンの政体論に注目してみよう。

ミルトンの政体論はやはり自由論から派生している。彼は、「あらゆる人間は神ご自身の像 (the image and resemblance of God himself) であり、自由なものとして生まれ……服従するためでなく、命令するために生まれてきた」(III, 198f.) と主張する。この創造論的な生得的自由の認識が、彼の政体論の出発をなす。この自由論に基づき、また「アダムにおける墮罪」を契機として、王と人民の間の相互契約が語られる。つまり、人間は墮罪により、互いに悪と暴力を行うまでに墮落し、全人類の破滅にいたることを予見した。そこで「互いに共同の盟約 (common league) を結び、相互に危害を加えあうことのないように合意 (agree) し、この合意に反対し、あるいは妨害を加える者に対し、共同して自己防衛に当たろうとした」(III, 199) というのである。こ

うして市、町、共和国が成立したという。ここから王や為政者の定義が下される。王や為政者とは、「すべての人が執行しなければならない正義を信任された力によって実施する代理人」(ibid.)である。それが一人であれば、王、二人以上であれば為政者ということになる。こうして王位は、神の任命ではなく、「人民からただ派生したものにすぎず、信託 (trust) によって人民より移行し、委託された」(III, 202) ものである。ここには「信託」が主張されているのであって、生得権の「譲渡」は主張されていない。そこで、この信託的契約においては、王が信任に背く時には、人々は契約から解除される。「もし私が相手によいことをするために、ある人と自発的な契約 (a voluntary Covenant) を結び、あとからその人が私に対して怪物のような人であることが分かった場合、私は責務から免除される」(III, 232) と言う。そういう「自然と理性のより一般的な法則」(ibid.)がこの契約には常に内包されているとミルトンは主張する。さらに、王や為政者は、「法」の下に立ち、「法」に拘束されることが強調される。こうして結論として以下のように言われる。「王や為政者は、起源的にも自然的にも自分の利益のためではなく、人民の利益を第一とすることによって人民に対する自らの権威を保有している。それゆえ人民は、それが最善と判断する場合はいつでも、もっぱら自由に生まれた人間の自由と権利 (the liberty and right of free born Men) によって、王 (や為政者) を選ぶことも拒否することもでき、任につかせることも、また暴君でなくても王を廃位することもできる」(III, 206)。ここに、「暴君でなくても」王を廃位する自由と権利の保持が言われていることに注意を向ける必要がある。ミルトンはまた、これがなければ、自由は「ばかげた、絵に描かれた自由 (a ridiculous and painted freedom) (III, 236) にすぎないと言う。ミルトンのこの主張が世に出てから二年後に、あの自然権の全的譲渡と抵抗権の全面的否定を主張したホッブスの『リヴァイヤサン』が世に出るが、この両者の隔たりの大きさは歴然たるものがある。そこには、根底的な宗教的敬虔の相違があるが、また政治理論と終末論との関わりの相違がある。ホッブスは政治に対する終末論の構成的な意味を拒絶した。いかなる自由論かは、いかなる終末論か

と関連していることは、逆の方向においてホッブスにも当てはまるわけである²³⁾。

ミルトンは自由論と信託的契約理論による為政者在任論、共和主義的統治論を、さらに聖書の言葉によって堅固にし得ると考えた。その際、特にゼベダイの子等に対する主イエスの言葉が繰返し強調される。それは十年後の『自由共和国建設の要諦』にも引き継がれた。それによれば、キリストがゼベダイの子等に対し「支配と奉仕」について語った時、キリストは市民的統治のことを語っていたという。つまり、キリストに従えば、この世で仕えず支配するのは異邦人の行き方、つまり王政は「異教的な模倣」(Gentilish imitation) (VII, 364) だと言うのである。こうして、キリストの奉仕と犠牲による王政否定が主張されることになる。そこで、「われわれの救い主ご自身によって推薦され、あるいはむしろ命令された」のは「自由共和国」(a free Commonwealth) であって、「自由共和国以上にキリストの教えに近い政府はない。なぜならそこでは、最も偉大な人が終身的な奉仕者であり、自らの犠牲と義務によって公衆に対する苦役人であるから」(VII, 366) であると言われる。かつての「キリストの代理人としての地上の王」については、もはや一切語られない。逆に、キリストは教会に代理人を残さず、ご自身教会の唯一の首長として天から統治しているが、同様に「国家にもキリストから出る代理について、その命令の影さえも残さなかった」(VII, 364) と明言される。キリストこそが「われわれの唯一の待望される王」(VII, 374) である。王なるキリスト、つまりキリストクラシーがここでは地上の王政を否定する。キリストの言葉と、隠れてはいるが現に働いているキリストの支配による、王政の否定である。これは、キリスト論的な王政否定とキリスト論的な自由共和国の基礎づけと言ってよいであろう。それが自由と理性による共和制の基礎づけと結合されているわけである。インディペンデントのセオクラシーが近代デモクラシーの成立に貢献したというトレルチの認識は、ミルトンにおいて実証されているわけである。

ミルトンの政治神学の激越さは、『王と為政者の在任』において、ただ「王を廃位する自由」を主張しただけでなく、「暴君処刑の正当性」をも論じた点

にあった。しかしこれは、あくまでも「法と理性」の立場から、王の所業もまた、他の人間からの例外とされるのでなく、法の支配の下に服し、法による裁きを免れるものではないという、法の理性的原理の貫徹の結果であった。その当否が問われるとすれば、その法の裁きの内容の適正さの問題であって、原理そのものの問題ではないと思われる。しかしミルトンはさらに言う。「王を死刑にしなかったことがプロテスタント国家の光栄ではないし、またそうであってはならない。……もし議会および軍事評議会が先例なしにその行為をすれば、またそれが彼らの義務であることが明らかであれば、それを行う人々が自分たちこそ他者に対して先人であり得ることを知ることは、英知、徳および雅量を証明することである」(III, 237) と。つまり、国王の処刑は、法の支配という原理の適応の結果ではあるが、しかし原理の適応を先例なしに遂行するためには、精神的、倫理的エネルギーが必要になる。倫理的エートスを欠いて、この原理は歴史化することができない。法の原理も自由共和制もそれを歴史化させるエートスなしには画餅に終わるわけである。ミルトンはこれを可能にする精神と倫理を求めた。それが「英知」(wisdom) と「徳」(virtue) と「雅量」(magnanimity) であった。

② 自由の制度と徳の教育

それでは自由共和制の政体としてミルトンは具体的にどのような政治システムを構想したであろうか。クロンウェルの死後、再開された残部会議は混乱し、無政府状態の色彩を強めた。そうした中で王政復古を求める声が次第に高まってくる。共和制が瓦解していく音を耳にしながら、失明の中でミルトンは、『自由共和国建設の要諦』を著し、なお共和制擁護のために、その政体の具体的構想を述べた。そこに簡潔に示されたミルトンの構想を見てみよう。ミルトンは、「あらゆる正しい自由な政府の基礎と土台は、極めて有能な人々による総合評議会 (general council) である。これは国民によって選任された人々が公共の事柄をその時に応じて公共の善のために協議する。この大評議会 (Grand Council) に主権は、譲渡 (transfer) されず、ただ委任 (delegate) されるだけで、いわば預けられて (deposit) いるのでなければならない」²⁴⁾ と

言う。この総合評議会ないし大評議会が、陸・海軍の兵力を委託され、国庫の管理にあたり、立法と外交を行う。ミルトンはこの総合評議会を、国民選挙によって「正しく選ばれる」という条件の下に「終身制」にすることを提案した。自由と国民主権を主張し、王や為政者を廃位する自由を主張したミルトンとしては、終身制総合評議会の構想は、自己矛盾、あるいは貴族制の残滓を残す不徹底なものとしてしばしば批判される。ミルトンは、その際、有能な人々を改選によって失い、共和国の基盤が不安定にされることを恐れた。グーチは「彼（ミルトン）を終身評議員のパラドックスに導いたものは、民族がより高度の文明に前進する特別の好機と彼の仲間の未熟さとの間の食違いのひどさであった」²⁵⁾と述べている。時にミルトンは、クロンウェルなきあとの混乱の中で「自由な選挙」が王政復古派の勢力拡大の機会になる矛盾を感じとっていたのである。これは、近代の自由とデモクラシーが自由選挙そのものを通して崩壊するという、この後何度も経験される自由のジレンマであって、ミルトンはすでにこのジレンマに直面していたわけである。問題は自由のエートスの未熟さ、デモクラシーの成員の未熟さである。この未熟さに対する不安を、「人民に対する一種の蔑視観」²⁶⁾と同一視してよいかどうかは、疑問である。自由が自由の制度を通して崩壊するというジレンマをどう克服するかという難問は、地上における自由そのもののいわば本質に属しているであろう。この問題との関わりにおいてこそミルトンの制度構想の工夫もまた理解されなければならない。しかしまたミルトンは、制度論とは別に「教育」という活路も考えていた。『自由共和国建設の要諦』において彼は言う。「最も相応しい選挙人と統治のために最も相応しい被選挙人を生み出すためには、われわれの腐敗した誤った教育を改善することである」²⁷⁾と。ミルトンがイングランド国民をどう理解したかという問題は、彼が置かれた状況の激変とともに変化（イングランド国民選民観とその変化）している興味ある問題である。しかしミルトンはもともと詩人としての自己の生涯の使命を国民教育の中に見出していた。この使命は国民に対する「蔑視」とは両立しがたいと言わなければならないであろう。

しかしいずれにせよ、自由は自由の制度だけでは可能にならない。自由に

は、制度を生み出すとともに、それを運用する人間の魂の問題、エートスの問題が不可欠な問題としてあるからである。王政から自由共和制への移行についても、「変化を恐れ」「尊厳にして偉大な仕事を目前にして大きな罪に陥ったかのように、ほとんど震えおののくようでは」(III, 194)、その移行は不可能である。日本の知性にとっても、この「恐れ」、権威への恐れ、変化に対する恐れをどう克服し得るかという問題があるであろう。近代化は「勇気」の問題だという R. ベラーの指摘は、日本の知性の根本問題を突いているように思われる。ミルトンもまた「変革を恐れぬ勇気」を求めた。なぜなら、王政の根本には民の「精神の虚弱」(III, 192)があると見たからである。王政は国民の心を「羊のようにひどく臆病」(sheepishest) (VII, 384) にしている。これに対しミルトンは、共和制のエートスとして「大きな心」と「勇気」を強調した。ミルトンの自由論は、エートス論としてはマグナニミティ論であった。この徳の背後に信仰的、宗教的確信があることは言うまでもない。それは、「王を退け、神をただひとりわれわれの指導者、至高の統治者とする」(III, 236) 確信的信仰、自発的、良心的で、主体的な確信の信仰である。宗教改革的信仰による徳の形成が、自由共和国の国民の内的主体性を形成しなければならない。これはまた教育の課題でもあった。英知と徳とマグナニミティの教育を欠いて自由の共和国的形成は不可能であった。

しかしもう一度ミルトンの制度論に論述を戻さなくてはならない。ミルトンは、終身評議員制に対する不信を取り除くため、そして「国民の自由の確保」(the securing of thir libertie) のために、あらゆる州の主要な町に数個の「通常集会」(ordinary assembly) を設けることを提案した。また町を合わせて市とし、そこでは高潔な者たちや主だったジェントリーが司法、行政を司る。そしてすべての州で「総合集会」(general assembly) が行われる。これによって「あらゆる州が一種の従属的な共同体(subordinate Commonalty or Commonwealth)」²⁸⁾ として形成されるという。つまりミルトンは地方共同体の充実を期待したわけである。そのようにして彼は、そこに良心の自由と市民的諸権利、ならびに各人の向上の自由が達成される場を確保しようとした。こ

のミルトンの構想はなおさまざまな解釈の問題を残している²⁹⁾。しかしこの制度構想は、ミルトンがその二十年近く前に、教会統治の制度として構想したものと類似している。そこでは、各地の「教会会議」(consistory)と、重要地域での小さな「教区会議」(synod)が語られ、その上で「総会」(general assembly, general Presbytery)が語られている。コンシストリは長老派教会の教会会議を思わせるもので、牧師と長老から構成されると考えられる。この類比からすると、「通常集会」が機会的な意味でキリスト者全員の参加を構想したかどうかは不明である。おそらく全員の選挙を経た代表会議であったであろう。ミルトンは「知識と敬虔」のある「信仰的キリスト者」(faithfull Christian)を資格ある者と考えている(I, 789)。しかしいづれにせよ、ミルトンが各地域の集会と教会会議を重視したことには疑いがない。「キリスト教界を一つにするのは、諸会議によってである」(I, 791)とミルトンは語っている。ミルトンの制度論の意図は、身分制的貴族制の擁護ではなく、上意下達の中央集権的寡頭制の樹立を構想することでもなかった。そうではなく、その構想はむしろ、各地の従属的な共同体の独自性を守り、その中での自由の実質的实现を重視する、地方重視の構想であったと言うべきであろう。終身制総合評議会の構想でも、そこに主権は譲渡されてはいないのである。

③ 共和制的終末論

この制度の構想によってミルトンは、「国中に平和、正義、盛んな交易と繁栄が続いて起きる」ことを期待し、それらが「キリストの来臨にまで続く」(VII, 374)と期待した。ここに彼の政治論もまた、終末論と関係していることが読み取れる。そこでわれわれは、まず、1649年と1660年の二つの論文からミルトンの終末論的表現をとり出してみよう。

『王と為政者の在任』には以下のように記されている。「われわれの唯一の王、ダビデの祖である彼(キリスト)、その王国が永遠に義である彼、彼の下で闘うすべての人々、その幸福と最後の希望を唯一の正にして義なる王国に置いているすべての人々とともに、——われわれは、この王国が間もなく来るように休まず祈り、そう祈りつつ、すべての暴君に対してすみやかに破滅と破壊

が来るように願っている——しかりわれわれの不滅の王である彼と、彼を愛するすべての人々とが、当然、これら……（暴君）を廃するに違いない」（III, 256）。また、『自由共和国建設の要諦』にはこうある。「それら（終身制総合評議会による平和、正義、盛んな交易と繁栄）は、——もし神がわれわれを慈しみ、われわれの強情な罪が神を怒らせることがなければ——われわれの真にして義なる王、また唯一待たれるべき王の来臨まで続くであろう。彼はわれわれの唯一の救済者、メシア、キリストであり、彼の永遠の父の唯一の継承者、父によって油注がれ、定められた唯一の方、われわれのための贖罪の働きを終えて以来、全人類の普遍的な主である」（VII, 374）と。

いずれにもキリストの再臨によるキリストの王国の完成の終末論が記され、同時にそれが共和制との関連において理解されている。もちろん事態にさらに密着して検討すれば、それぞれの状況の文脈は異なっている。一方はチャールズ1世の処刑による共和制への移行の時であり、他方は、クロンウェルの死後、プロテクター政権の崩壊、再招集された残部会議の混迷と王政復古の風潮の高まる危機の時である。『自由共和国建設の要諦』の末尾では、「極めて困難な時代にあって」、これが「われわれの終わろうとする自由の最後の言葉であるとしても」³⁰⁾とミルトンは書いている。前者ではキリストの再臨は、王政廃止と暴君処刑に関連し、後者では、真に「唯一待たれるべき王」の強調は、地上の王政復古でなく、共和制の存続と関連させられている。しかしいずれにせよ、ミルトンの終末論は自由共和制の樹立や存続と関連していた。フィックスラーは、「キリストの来臨まで続く」という言葉の意味は、「破壊的变化に対する現象的耐久力」を表していると理解する³¹⁾。しかしただ現象的耐久力だけではなく、終末論的象徴性をもった「終末論的耐久性」がそこでは主張されているのではないであろうか。ミルトンにおいて自由共和制は終末論的象徴性を帯び、終末論は自由共和制の実現と継続の超越的拠り所として理解されていた。キリストの第二の来臨は待たれている。しかしキリストはすでに王であり、キリストの王国は現在、隠されている。このことが一方で王政の終焉を告げる力、王政批判の力の根拠となっており、他方で自由と正義の実現を告げ、

共和制建設の靈的支えになっているわけである。1649年では終末論は、より多く現状を打破する「変革への勇氣」の超越的根拠であり、1660年にはより多く、共和制崩壊を食い止める「節度 (temperance) と正義」の根拠であった。そこでは「気まぐれ (fickleness) や移り気 (fluxible fault)」(VII, 372 f.) が特に戒められている。こうしていずれにせよミルトンの終末論は共和制建設の形成的推進力の源泉として機能した。既述したようにフィックスラーはミルトンの終末論の変化を強調して、1660年には「切迫した希望」は後退していると見ている。革命の推移、その状況の激変によってミルトンの終末論的表現に微妙な差が生じていることは確かに否定できない。しかしミルトンの終末論は、キリストの来臨の希望に基づいた自由のまったき実現の推進力として社会的終末論であって、すでに現在のただ中で、批判的ならびに形成的な力の源泉としてその有効性を発揮する終末論であった。この基本的事態において、それは変化のない一貫した終末論であったと言ってよいであろう。

5. 敗退なき挫折の終末論的秘密

王政復古 (1660年5月) の時、ミルトンは51歳、両眼失明後8年である。彼がなぜ、しばらくの投獄の経験はあったにせよ、王政復古期を生き延びることができたのか、いくつかの理由の憶測はある³⁰⁾。しかしいずれにせよ、ミルトンは、以後、1674年に65歳で世を去るまで、念願の詩業に復帰し、大作『楽園喪失』さらに『楽園回復』『闘士サムソン』など雄大な、また信仰の深みに根ざした叙事詩を残した。彼は教会改革と共和国建設による自由の形成には挫折した。しかし『闘士サムソン』の一節は、彼自身にも当てはまるのではないか。

“Nothing is here for tears nothing to wail.” (1721) ——ここには、涙を流す理想はない。嘆き悲しむ、理由もない。——

ミルトンに挫折はあっても、敗退はなかった。ミルトンの膨大な詩文の研究はここでの課題ではない。ただ本論の最終部分として、この挫折しても敗退しなかった詩人の根本にある宗教的秘密の一端に注目したいと思う。

ウェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中でミルトンの『楽園喪失』とダンテの『神曲』のそれぞれの最終部分を比較し、ミルトンの中の「ピューリタニスティッシュな厳粛きわまりない現世志向、すなわち義務としての世俗内の生活の評価の極めて強力な表現は、中世の文筆家の口では不可能であろうことは、誰もがただちに感じ取る」³³⁾と述べた。この相違を、ウェーバーは周知のように、宗教的な動機の違いに求め、ピューリタニズムにおける宗教的心理的駆動力の源泉を予定説による心理的不安に辿っていった。しかし、少なくともミルトン自身にこのウェーバーの仮説が当てはまらないことは、議論の余地がない。ウェーバーが注目したのは、次のような節である。「安息の地を選ぶべき世界は眼前に広がる。摂理こそ彼らの導き。」あるいは、また「この楽園を去るを厭うことはない。汝の中に楽園を、はるかに幸いな楽園を (A paradise within thee, happier farr) 与えられるだろう」。ウェーバーがこうした箇所を、この世界に対する厳粛な関心とその逞しい表現を見たことは適切と言うべきであろう。しかもそれが、あの挫折後のミルトンにおいてであったことに、われわれはさらに注目すべきであろう。ミルトンの晩年の詩業において、歴史的現実の悲劇性の感覚と、世界に対する積極的関心、ならびに地上の将来に対する希望が、いわば逆説的に結合している。その秘密は、彼の強靱で深遠な宗教的認識と敬虔の全体にあると言うべきかもしれない。その意味では、ミルトンの神理解、キリスト理解、救済理解など³⁴⁾、彼のキリスト教理解の全貌が明らかにされるべきとも思われる。しかしそうした関連の中でミルトンの終末論が晩年においてもなお決定的な仕方で、彼のキリスト教的生を支えたことは明らかなように思われる。そこで、ミルトンの詩文に現われた終末論的表現に注目することが、やはりここでの課題となる。

ウェーバーが注目し引用した詩文には、「汝の中なる楽園、はるかに幸いな楽園」という言葉が見られる。それがこの世界に生きる生の支えを示している。これはいったい何であろうか。それは、終末論の「内面化」そして「現在化」を意味するのであろうか。トレルチは彼の宗教共同体の三類型と終末論の関係について語り、ゼクテには千年王国説の傾向があるが、神秘主義には「わ

れわれのうちなる神の国」があると語った³⁵⁾。1660年以降の非国教徒弾圧の中で、ピューリタン左派の過激派は、国外に移住し、あるいは流刑されたが、クェイカーのように激しい弾圧を受けて、内面的宗教の中に沈潜したものもあった³⁶⁾。ミルトンの中にもこの内面化が起こったのであろうか。それを否定する必要はないであろう³⁷⁾。しかしミルトン晩年の終末論にはただ終末論の内面化と現在化では説明がつかないものが残っている。また、まったくの内面化と受け取ると、歴史の悲劇的経験にもかかわらず、ミルトンにおけるあの世界の肯定と未来の希望の表明がなぜ可能であったのか理解できなくなる。

すでに紙幅も尽きているので、詳細な引用を省き、ミルトン晩年の終末論の特質を一瞥するに止めなければならない。まず第一に、ミルトンの終末論は、依然として到来する神の終末論であり続けた。『楽園喪失』第十二巻には、なおキリストの再臨、最後の勝利の日の到来がうたわれている。例えば次のようである。「かくして、屈することなく霊と真理の礼拝に生きるものすべてに、激しい迫害が起こるであろう。それよりはるかに数の多い残りの者たちは、外的儀式と体裁の形式を守れば宗教のことは十分と考えるだろう。……善人には悪意をもって、悪人には親切に、この世は自らの重荷にうめきつつ進む。しかしそれは、正しき者に安息の日、邪悪な者に復讐の日が現れる時までである。その日は、汝の助けとして約束された女の末、汝の救い主、汝の主の帰り来る時である」(X II-531 ff.)。あるいはまたこうもうたわれている。「その時、大地はことごとく楽園となろう。エデンの地よりはるかに幸いな地、はるかに幸いな日々になる」(X II-463 ff.) と。この将来的終末論、そしてキリストの到来の終末論はミルトンに終始一貫したものであった。ただし、その到来の期待はここでは切迫した仕方で表明されているとは言い難い。むしろ中間時の闘いが継続的なものとして覚悟されている。しかしそれにもかかわらず、神の到来の終末論は決定的である。この終末論を真剣に胸に抱いたなら、人間は決して厭世的になることはできない。「すぐに来る」という感覚は後退している。しかし例えば『闘士サムソン』には、「思いがけなく帰って来る神」への信仰が表現されている。「神はしばしば御顔を隠すように見えるけれども、思いがけ

ず帰って来る (But unexpectedly returns)。そして彼の忠実な戦士のために、適切な仕方で、輝かしい証しを立ててくれた」(1749 ff.) とそこではうたわれている。この「思いがけず帰ってくる神」への信頼において、『闘士サムソン』の最終部分は“All is best”とうたわれ、“And ever best found in the close”(1745 ff.) とうたわれる。同じように、『楽園回復』の一節にも注目したい。「神は見捨てはなさない。あの方(キリスト)を取消しにしたり、呼び帰したりはなさない……われわれはまもなくわれらの希望、われらの喜びが帰って来るのを見るだろう」(II, 54 ff.)。この到来する神、到来するキリストの希望と信頼において、「われわれの恐れはすべて神の摂理にまかせよう」(II-53) と言われる。挫折にあつて厭世にならない宗教的秘密、少なくともその重大な理由の一つは、この「到来する神」の終末論にあつたと思われる。

ミルトン晩年の終末論は第二に、単に内面化ではなく、依然として社会的である。そのことは、すでに引用の箇所を示されているが、『楽園喪失』第十二巻の次のような箇所にも明らかである。「暴君たちは、不当にもしばしば人間の外的自由を奪う。暴政は避けがたい。しかしそのために暴君が責任を逃れられるわけではない」(XII, 94 f.)。あるいはまた、『楽園回復』第二巻の王についての深遠な箇所(そこでは、国民を真理に導き、神への正しい礼拝を導くこと、また王位を得るより、むしろそれを失うことの立派さがうたわれている)(II, 465 ff.)にも注目をすべきであろう。しかしそれにしても、ミルトンははや終末論的象徴的政体としての自由な共和制を失っていた。ただ「徳」のみが、依然として終末論的耐久性を帯びている。そして、「節度」「忍耐」とともに、ここでは「愛」について語られる。「手に手をとって」(XII, 648) 生きる共同体が意味を持っている。晩年のミルトンにおいて、愛と忍耐の共同体がなお終末論的象徴性を帯びている。

そして第三に、「終末論的比較級」を指摘しなければならない。既述の引用箇所に「より幸いな楽園」と言われた。あるいは、「はるかに幸いな地、はるかに幸いな日々」とうたわれてもいる。それが意味することは、キリストの終わりの時の来臨によって生起するのは、単なる創造の回復に止まらないという

ことである。ミルトンの将来的終末論は、救済史的であり、キリスト論的であることは、『楽園回復』の最終部分においても明らかである。そこには、「神の子」の御業が、「遠い昔」(long of old), 「今」(now), 「時が来たら」(when time shall be) の時の三段階に従って語られている (IV, 605 ff.). しかしその「時が来て」起こることは、単なる創造の回復を越えて、神にとって「はるかにより栄光にみち」、人間にとって「はるかにより善なること」(To God more glory, more good will to Men) (Paradise Lost XII, 477) とうたわれている。

そして最後にこの「より大きな終末」の理解からすると、いま現在の試練と闘いには重大な意味が生じてくる。ミルトンはこの現在の試練の終末論的意味を知っていた。そこで、ミルトンの終末論は、現在の試練と闘いの中で信仰者を希望と忍耐において支える霊的エネルギー源になった。トレルチが「彼岸は此岸の力」³⁸⁾と語ったことは、まさにこのミルトンの終末論に当てはまっている。これが、歴史的事実の悲劇性の経験にもかかわらず、世界の中で生きることを厳粛に肯定し、将来の希望を保持し続けた精神の終末論的秘密ではなかったかと思われる。『闘士サムソン』の最後の一節に「偉大な出来事からの真の経験の獲得物」を神が否定せず、その意味を永続的に保持してくれることがうたわれている。そこでは、「神はその僕を、この偉大な出来事からの真の経験の獲得物を携えさせ、またすべての激情がおさまったあとの、平和と慰めと心の静かさを与えて去らせた」(1755-58) とうたわれる。ミルトンは自由のための闘いという偉大な出来事の経験の終末論的意味を確信し続け、それを肯定し続けた。だからこそ彼を「偉大なホイッグ党员」(that grand Whig Milton) と呼ぶことも後に可能になったのであって、この精神の秘密なしには、自由の理論が歴史の悲劇に耐えることは極めて困難であったに違いない。

そこで以上本論全体の結論として以下のように言っても、決して時代錯誤ではないであろう。われわれが宗教的自由、良心の自由、政治的自由、要するに近代的自由をめぐる、試練と闘いの中に置かれる時、そしてそのための超越

的根拠や宗教的推進力の必要に気づかされる時、ミルトンの終末論はわれわれに対し豊かな示唆を与え続けるにちがいない。

注

- 1) E. Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa*, hg. v. H. Baron, Tübingen 1925, S. 81.
- 2) E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München u. Berlin 1906, 1911, S. 103.
- 3) G. P. グーチ 『イギリス政治思想 I —ベーコンからハリファックス』(堀豊彦他訳, 岩波) 81頁。
- 4) A. Barker, *Milton and the Puritan Dilemma*, Uni. of Toronto Press, p. 42.
- 5) Ch. Walter, *Eschatologie als Theorie der Freiheit. Einführung in neuzeitlichen Gestalten eschatologischen Denkens*, Berlin 1991, S. VII f.
- 6) P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Stuttgart 1963, S. 75 ff.
- 7) R. N. ベラー 『社会変革と宗教倫理』(河合訳, 未来社) 239頁。
- 8) この点については、拙論「黙示文学的終末論の可能性」(岩波講座『宗教と科学9—新しいコスモロジー』29—58頁)に記した。
- 9) W. M. Lamont, *Godly Rule. Politics and Religion*, 1969; J. F. Wilson, *Pulpit in Parliament. Puritanism during the English Civil Wars, 1640-1648*, Princeton Uni. Press 1969.
- 10) B. Capp, "Communication: the Millenium and Eschatology in England", in: *Past and Present*, Nr. 57, 1972, p. 157. 近年のピューリタン研究史については、田村秀夫編著『イギリス革命と千年王国』(同文館, 1990年)を参照。他に安藤 哲「ピューリタン革命と千年王国説」(日本西洋史学会編『西洋史学』105号, 1977年, 57-63頁)がある。
- 11) M. Fixler, *Milton and the Kingdoms of God*, London 1964, p. 10.
- 12) 大木英夫「ミルトンにおけるピューリタニズムと近代化」(『偶然性と宗教』ヨルダン社, 1981年)特に239頁以下, ならびに永岡薫『デモクラシーへの細い道——イギリスと日本』(日本基督教団出版局, 1984年)特に117頁以下を参照。山本俊樹「ミルトンとバニヤンにける政治と宗教」(永岡・今関編『イギリス革命におけるミルトンとバニヤン』御茶の水書房, 1991年)にもミル

ルトンの「終末信仰」の重要性についての指摘がある。ただし山本氏は、「キリスト再臨の信仰は、ミルトンの全生涯にわたって深く根づいていたと思われるのですが、1645年以降のミルトンの著作には明白には言及されていないと思われます」(81頁)と述べている。

- 13) Complete Prose Works of John Milton, Vol. I (1624–1642), Yale Uni. Press 1953, p. 808. 以下、本文の引用におけるローマ数字は、このイェール版の巻数、アラビア数字は頁数を意味する。
- 14) Barker. op. cit., p. 19 ff., 59, 213 etc.
- 15) 特に『イングランド宗教改革論』と千年王国説との関係について論じたものとしては、J. Mueller, “Embodying glory: the apocalyptic strain in Milton’s *Of Reformation*”, in : Politics, poetics, and hermeneutics in Milton’s prose, ed. by D. Loewenstein & J. G. Turner, Cambridge Uni. Press 1990, pp. 9–39がある。
- 16) J. F. Wilson, op. cit., p. 197 ff. ; 230.
- 17) Fixler, op. cit., p. 101, 106, 273.
- 18) Barker, op. cit., p. 33 f. 大木英夫, 前掲書, 225頁。
- 19) A. D. リンゼイは、「完成への挑戦」(the challenge to Perfection)の中にピューリタン宗教が近代科学や社会に与えた重要な貢献を見ている。A. D. Lindsay, Religion, Science and Society in the modern world, Oxford Uni. Press 1943, p. 14.
- 20) ミルトンのアルミニアニズムは、特にその遺稿『キリスト教教理』に指摘されるが、彼自身の思想全体の理解としては議論のあるところである。たとえば、フィックスラーは「ミルトンはアルミニアンであったことはないであろう」(Fixler, op. cit., p. 138)が、彼には「一種の遠回りのアルミニアニズム」(a kind of roundabout Arminianism) (p. 191)があると言う。
- 21) Fixler, op. cit., p. 109.
- 22) The Works of John Milton, vol. VI, Columbia Uni. Press 1932, p. 119 (この箇所はイェール版には見られない。以下、Columbia VIと引用する)。
- 23) バーカーは、「神の国に含まれているさまざまな意味 (implications) を引き出すことを避けることが、ホッブスの政治的シェーマにとって本質的であった」(op. cit., p. 198)と言う。これは的確な指摘である。ミルトンとホッブスのこの点の相違について、永岡薫「ホッブスとミルトン——「能力」的平等

「人格」的平等の相剋——」（永岡前掲書，91頁以下）は優れた分析を加えている。

- 24) Columbia VI, p. 125 f.
- 25) G. P. グーチ前掲書，81頁。
- 26) 上田惟一「ジョン・ミルトンと近代民主主義」（京大政治思想史研究会編『現代民主主義と歴史意識』ミネルヴァ書房，1991年）44頁。
- 27) Columbia VI, p. 131 f.
- 28) Columbia VI, p. 144.
- 29) 今井 宏「王政復古とミルトン」（平井正穂編『ミルトンとその時代』研究社，1974年）特に63頁以下を参照。今井氏も結論として，「ミルトンの構想の独自性は第三の軸である地方議会に求めねばならない」（66頁）と言う。
- 30) Columbia VI, p. 148.
- 31) Fixler, op. cit., p. 205. バーカーは「モデル」という概念を用い，「キリストの王国」が「共和制のモデル」の意味を持ったという（op. cit., p. 204, 332）。永岡氏は，ミルトンの「神の王国」は「神との新しい信約関係のメタファー」であったという（前掲書，122頁）。
- 32) 平井正穂「John Milton」（研究社，1958年）153頁以下参照。
- 33) M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, 1988, S 80.
- 34) ミルトンの神学，特にその三位一体論，キリスト論に関して論じたものとして，例えば，W. B. Hunter (ed. by), Bright Essence : Studies in Milton's Theology, Uni. of Utah Press 1971がある。ここでは，キリスト論の観点からさらに創造論，受肉論，救済論も扱われている。ただし，終末論は欠けている。
- 35) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, Aalen 1965, S. 968.
- 36) Ch. ヒル「イギリス革命の急進思想」（岡田与好編『近代革命の研究』上，東大出版会，1973年）339-353頁参照。クエイカーについては，山本 通「J. ネイラーにおける『社会的正義』と黙示録的待望」（『史学雑誌』84編，1975年，247-282頁）ならびに「初期クエイカー派の千年王国論」（田村秀夫編著『イギリス革命と千年王国』所収）を参照。
- 37) 齊藤和明氏も“A Paradise within thee”を現在的に受け取って，「楽園を失

うことが、さらに幸いな楽園をうちに持つという逆説の経験」を意味しているととる。それが「その足どりの最も強い支え」であるという（平井正穂編『ミルトンとその時代』301, 303頁）。

- 38) E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912., Aalen 1965, S. 979.