

キリスト教の国家観について

赤木善光

1

一口に「キリスト教の国家観」と言っても、歴史的に見ると複雑多岐で、「これがキリスト教の国家観だ」と言っても、簡単明瞭な形で提示することは難かしい。もっとも単純な聖書主義の立場に立って、聖書の国家観がとりも直さずキリスト教の国家観なのだから、聖書の国家観を解明すれば良いという主張もあり得るが、聖書の国家観それ自体も必ずしも単純なものではない。

筆者は若い頃カール・バルトの『キリスト者の共同体と市民共同体』¹⁾を読んだとき、バルトが聖書の国家観を考えると、ローマ人への手紙13章と共にヨハネの黙示録13章とを同時に考えなければならないと言っていたことを憶い出す。言うまでもなく前者では国家権威への服従が説かれ、後者では悪魔化したローマ帝国への不服従もしくは抵抗が説かれている。これは一例であるが、一口に聖書の国家観と言っても、仔細に分析すると、これまた複雑であるし、ましてその解釈となると、人によって随分異なる。

それでは問題の範囲を更に絞って、ナザレのイエスの国家観は如何かということにしても、やはり簡単ではない。例えば、パリサイ人たちが揚足を取るために持ち出した、カイザルに税金を納めることの是非という問に対して、イエスは貨幣を持って来させ、「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に返しなさい」と答え、彼らはこれを聞いて驚嘆したということだが（マタイ22：

15-22), この言葉はパリサイ人への応酬としては当意即妙であるが, 事柄それ自体としては何ら解決となっていない。なぜなら貨幣は納税の一手段にすぎず, 他に種々な方法による課税があったからである。たまたま当時ローマの貨幣が用いられ, それにカイザルの像が刻印されていたにすぎない。抑々「カイザルのもの」とか「神のもの」とか言っても, 何がカイザルのもので, 何が神のものであるかは明らかでないし, また具体的な宗教生活において両者は交錯しているからである。例えば, わたしたちは今日教会において献金するとき, 日本銀行発行の紙幣や硬貨を何の疑問もなく用いているが, イエスの言葉を文字通り単純に受け取れば, これに矛盾することになる。日本銀行発行のものであれば, 日本銀行もしくはその背後にある日本政府に返すべきであって, これを神の御用のためにと行って差し出すのはおかしいということになる。今時こんなことを一々考える人はいないと思うが, それは当然のことである。なぜなら今日の日本においては, 否, イエス時代のローマ帝国においても, 宗教生活と経済の仕組みとは密接に関連し合っているのであって, 一刀両断に切り離すことはできないからである。

このように「カイザルのものはカイザルへ, 神のものは神へ」というイエスの言葉ひとつを取っても, いざその意味するところを厳密に考えようとする, たちまちアポリアに遭遇することになる。ましてイエス自身の国家観が如何なるものであったかということになると, 定説を得ることはきわめて困難である。

かつ今日では, 福音書の記述を信用せず, 例えばマルコによる福音書にしても, ローマ政府に迎合して, 真実のイエス像を伝えていず, 本当のイエスはローマ帝国による支配に対してもっと敢然と戦ったのだという極端な説もあるのである²⁾。

このように聖書の, 否, イエスの国家観さえも, 一義的に規定することはできない。ましてその後の教会史の中にキリスト教の国家観の典型を求めることは不可能に近い。なぜなら特定の時代, 特定の社会における教会の国家観は, 概してその教会の置かれた歴史的状況に左右されることが大きく, これがキリ

キリスト教の国家観だと言えるようなものを提示するのは困難だからである。

例えばコンスタンティヌス大帝によるキリスト教公認前後の教会の国家観は、大きく変化したのであるが、それはキリスト教信仰それ自体が質的に変化したからではなくて、公認によって、国家社会における教会の立場がいわば一方の極から他方の極へと大きく変化したからである。同様の事は近世から近代にいたる間の、ヨーロッパのカトリック教会についても言える。すなわち、カトリック教会は自らが多数を占めている時代と国家においては政教一体を主張したのであるが、少数派の国家においては政教分離や信教の自由を主張したからである。したがってローマ教皇の下で統一的な教会政策を取ろうとするカトリック教会は国毎に異なる状況の下で、対応に苦慮することになる³⁾。

同じ事は我国のプロテスタント教会についても指摘することができる。今日では天皇制や国家について相当大胆な発言がなされているが、このような事は極く少数の例を除いて戦前の教会においては全く考えられないことであった。もちろんこれはキリスト教の信仰内容やキリスト教徒の数が変化したことによるものではなく、第二次大戦の敗戦によって日本の社会状況が大きく変化したからである。

概して教会の国家観が変化したと思われる場合においても、少し立ち入って調べると、大抵時代や国家が先ず変化して、それによって教会の国家観が変化した場合が多い。また特定の教派の国家観と言っても、当該国家においてその教派が多数派であるか、少数派であるかによって左右されることが多く、同じ教派でも国を異にすれば、全く正反対となることがある。このようなわけであるから教会史を概観すると、歴史の中から、これがキリスト教の国家観だと言って提示することができるようなものを発見することはきわめてきわめて困難である。

2

ではわたしたちはキリスト教の国家観を提示することを断念すべきであろうか。

ここにひとつの方法がある。それは比較宗教学的的方法である。他の多くの宗教と比較することは事実上無理だとしても、例えば神道や仏教と比較すれば、おのずからキリスト教の国家観の特質を他宗教との比較相対的意味において提示することができるのではあるまいか。

筆者はこのような想定のもとに、仏教の国家観と比較しようとして、先年本学の教職セミナーで講演していただいた金岡秀友氏の『仏教の国家観』⁴⁾を一読してみた。氏は密教系の仏教学者であるが、この書においては主としてインドと中国とにおける仏教の国家観の骨子が辿られ、あわせて天皇制についての個人的見解が述べられている。書中キリスト教の国家観についても言及されているが、殊更に比較が意図されているわけではない。しかし、残念乍ら、筆者の理解力の不足の故か、読了後も、これが仏教の国家観だという明確な理解を得ることが困難であったので、書中しばしば引用されている中村元著『東洋人の思惟方法』⁵⁾を書棚から塵を払って取り出し、関係の箇所を読んでみた。

この書は数十年前通読したときも、印象深く、教えられるところが多かったが、今回も明快な論述に接することができ、あらためて本書の価値を知った。中村氏によると、仏教はその発生の地インドにおいては、本来民族や国家を超越する性格の宗教であったが、中国を経て日本に來ると、次第にその超越的性格を失なって国家や権力者に迎合癒着して行き、遂に天皇崇拜との結合において完全に変質してしまったということである。氏の立場や方法論は単純明快である。インドの原始仏教（あるいはその原初的性質を比較的多く継承保有している小乗仏教）が、その後中央アジア、中国、朝鮮、日本において大乘仏教として、またチベットでは独自の形で展開した仏教の原型であるから、これを仏教の国家観の基準とすべきであって、他はすべてこれによって判断評価されなければならないというのである。

ただ中村氏のこの書において問題となるのは、仏教の超越的性格が、仏教のみが有する固有性ではなくて、インド人が古来抱いている世界観に由来していること、したがって原始仏教と同時代の他のインド諸宗教にも見られるものであり、更には今日におけるインド国民にも妥当するということである。しかし

これでは「インド人の国家観」は明らかとなっても、「仏教の国家観」は少しも明確にはならない。否、中村氏のこの著書を読んだ限りでは、仏教にのみ固有の国家観は存在せず、あるのはインド人の国家観あるいは古代インド人の国家観ということになる。果して仏教には固有の国家観というものが欠落しているのであろうか。

また中村氏のこの論法でいけば、日本中世の一向一揆をおこした本願寺の浄土真宗や元寇の国難を預言した日蓮、更には今日その系統をひく創価学会の如きは仏教本来のあり方に反したものであるということになるが、日本の歴史や現実の社会における仏教教団の有様を知っている我々には、いまひとつ納得のいかないものがある。いかに古代インドにおける原始仏教が仏教の原型あるいは純粋な形だと言われても、それだけでは納得がいかないのだ。同じ事はキリスト教についても言えるのだが、やはり「仏教の国家観」とか「キリスト教の国家観」と言うときには、それぞれの宗教が歴史の中で、また現代の世界で具体的にどのように歩んできたか、また現在歩んでいるかということも考慮に入れないと、これが原始仏教の国家観だ、原始キリスト教の国家観だ、これが創始者の本来の意図だったのだ、と言われても、それだけでは納得のいかないものが残るのである。

3

さてキリスト教の国家観について論じるとき、日本人キリスト者として、日本人の国家観との相違や比較の問題を避けることはできないが、わたしたちは日本人の国家観を構成する本質的なものとして特に国土観と天皇制とを問題として考えなければならないと思う。

一般に国家を構成するものとして国土、国民、主権の三要素が不可欠なものとして挙げられるが、日本人の国土観はかなり特殊なものである。いずれの国においても国土が非常に重要な意味を持っていることは、パレスチナ問題ひとつを考えても明らかであり、どの国民も領土に対しては格別の関心を抱いていることは言うまでもないことである。シオニズムや中華思想は顕著な例である

が、日本の場合は神国思想が国土観と密接に関連して、表裏一体となっている点が特長的である。

日本を神国であるとする神国思想は、天照大神もしくは山王権現を最高神とする神々、いわゆる天神地祇が日本という国土を支配し守護するという思想であるが、この場合の国家とは近代的な主権国家ではなくて、山川草木よりなる土地であり、地域である⁶⁾。日本人の国家観の基礎には、このように国土そのものを神格化する観念が存在する。この点ユダヤ人がパレスチナという土地に執するのと共通している。ユダヤ人の場合は、日本人のように国土そのものを神格化することはせず、被造物として把握されているが、パレスチナはモーセ以来「乳と蜜との流れる」約束の地として神から与えられた土地であった。紀元70年ローマによって滅亡せしめられてから約二千年後、イスラエルは国家として再建されたが、この事は如何にユダヤ人がパレスチナという土地に固執しているかを示している。これに対してキリスト教は初代教会以来、「寄留の民」として特定の土地に固執するようなことは比較相対的に少なかった。

次に天皇制の問題であるが、今日、「天皇」や「天皇制」について書かれた著書や論文の数はきわめて多く、汗牛充棟もただならずの感があり、その主なものをひとつお読みすることも困難である。筆者は其中でキリスト者によって書かれたものにてできるだけ目を通して見たが、全部と言ってよいほど殆んどが天皇制の宗教的・政治的性格に対する批判である。

これは第二次大戦中キリスト教界に加えられた苛酷な迫害という歴史的体験並びに天皇制そのものが有している宗教的あるいは擬似宗教的性格を思えば、当然のことと言えよう。満州事変以来の、昭和における十五年戦争、否、明治の日清・日露の両戦争においても、天皇の名の下に幾百万の血が流され、多くの非道な事がなされた。殊に太平洋戦争が始まってからは、キリスト教界は他の宗教にまさって厳しい圧迫を加えられた。これについてはすでに幾多の記述があるので、ここでは繰返すことはしない。

また天皇制はそれが成立した古代以来今日迄、きわめて強い宗教的性格を有しているのであって、その事は象徴天皇制となった今日にいたっても少しも変

っていない。大嘗祭において見られるように、今日においても天皇は秘儀的神事において神化あるいは神々と一体となるのであって、「現つ神」や「現人神」としての性格を失なっていない。一種の「人神」と言えよう。

このような宗教的性格を有する天皇制が、偶像礼拝禁止の聖書的信仰と抵触することは言うまでもない。戦時中キリスト者の迫害において用いられた「天皇か神か」という二者選択は今日においても妥当するのである。日本の天皇制がその宗教的性格を保持しつづける限り、日本のキリスト教界がそれに対する批判と抗議とを止めることができないのは当然である。

更に天皇制の持つ問題として、天皇は、たとい何もしなくとも、その存在それ自体が政治的意味を有することを指摘しなければならない。天皇は象徴天皇となった今日、友好親善のためということで外国を訪問する。その事自体政治的意味を伴うことはあらためて言うまでもないが、特定の国を訪問して、他の国々を訪問しない場合、訪問しないということが政治的意味を持ってくるのである。ある事をするということにも、しないということにも意味があるということは、存在そのものが意味を有するということである。

このようなわけで、天皇は、たとい象徴となっても、宗教的・政治的意味を依然として有しているのであるが、筆者は天皇制について考えるとき、次の二点を特に留意しなければならないと思う。

第一は、天皇制がなぜ今日まで長くつづいているのかということである。天皇家は古代において断絶があったのであるから、決して万世一系ではない。しかし制度として古代以来存続してきたことは事実であって、否定すべくもない。また遠い将来は不明であるとしても、近い将来において廃絶されるとは考えにくい。ではなぜ天皇制は古代以来千数百年間絶えることなくつづいてきたのであろうか。キリスト教界で天皇制について書かれたものを読むと、殆どすべてその宗教的・政治的・社会的性格に対する批判が主であって、なぜそれが日本の歴史においてこのように長い間存続してきたのかという理由を問うことはあまりなされていないように見受けられる。

筆者には長い間この点が疑問であった。この問に対しては、日本人が民族と

しての本性上、あるいは本能上、天皇制を好んでいるからだと言ってしまうと、簡単であるが、それだけでは答えにならないように思われる。天皇制は古代において成立し、当初は実質的に政治権力を掌握・行使していたが、次第にそれを失なった。平安時代においては藤原氏が摂関家として政権を握り、鎌倉幕府以後は徳川時代まで武士が実権を握ってきた。その後明治憲法発布から昭和20年までの約55年間は立憲君主制ということであったが、この間天皇が政治を親裁したわけではなく、事実としては天皇は「機関」として機能したにすぎない。それは「統治権を総攬する」という「親統」の形を取った。したがって天皇家が実質的に政治権力を握って、政治を動かしたのは古代における数百年の間であって、頼朝以後は、軍事力を掌握する実質的政治権力を保証する權威として存続してきたのである⁷⁾。

実質的に政治権力を握っている者を、これとは別個に存在する精神的權威者が正当化し、保証するという構造は中世以降ヨーロッパにも見られた。教皇レオ三世によるシャルルマーニュ大帝の戴冠は有名である。事実、明治の開国以後西洋人の中には、西欧史において教皇制が演じた役割との類比において、天皇制を理解しようとする人々もいたのである。その事は全面的に正しいとは言えなかったとしても、少なくとも部分的には肯定できる面を有していた。

近代以降の、議会制民主主義的手続きによって選ばれた場合を除いて、否、そのような場合においても、政治的権力者の座は本質的に不安定であって、外からこれを正当化することによって支える精神的權威者の存在を必要とするものであろうが、日本においては特にこの事が必要であったのかも知れない。もちろん正当化と言っても単純ではなく、時代と状況によって変化する。しかし如何に武士たちが政治的実権を握ったとしても、天皇制もしくは天皇の存在そのものを否定するようなことは、足利義満のような極く限られた例を除くと、殆んど無かったのである。その気になれば軍事力によって京都朝廷を無きものにすることができたかも知れないのに、事実上そうしなかった。承久の変や建武の中興のような、幕府の存在そのものを危うくするような事件が起っても、幕府は自分の思いどおりになる天皇や朝廷をたてることはあっても、天皇や朝廷

の存在そのものを無くすことはしなかった。徳川幕府も、通常考えられている以上に、京都朝廷に意を用い、「禁中並公家諸法度」によって、諸大名が天皇家に接近してこれを利用することのないよう、天皇や公家との間に大きな垣根・塀をたてる一方、勅使の接待のために莫大な支出をしているのである。

このような実質的政治権力を背後から支える精神的権威としての天皇制が日本史において長く続いたのは、常に政治権力者の座が、政治的諸集団の連合によって維持されるという構造があったからであろう。「シラス」とか「シロシメス」という言葉によって現わされる事態は、人民や領土を直接支配する者たちの連合政権を保証し・安堵するということであった。それには、日本においては政権を掌握する者と雖も、圧倒的かつ独占的に権力を確保しているのではなく、拮抗する力を有する諸集団の連合体の首長としてその座を確保してきたという事情があったからである。鎌倉幕府を開いた頼朝は東国武士団の連合体の首長として、京都朝廷から征夷大將軍の称号を受けることによってその地位を保証されたのであり、その後執権として幕府の実権を握った北条氏も同様の権力構造の上にあったのである。そしてこのようなあり方は徳川幕府になっても基本的に変らなかったのである⁸⁾。

しかしこのような連合体が二つに分裂し、両者が相拮抗することになると、天皇はいずれか一方の権力者に利用されて、実質的に政治に介入することになる。これは明治革命、明治初期の征韓論論争、第二次大戦の終結等において天皇が果たした役割を考えれば、明らかであろう。したがって現行の象徴天皇制であっても、政治状況の変化によっては、実質的に政治に影響を与えるような事態が全く起らないと断言することはできない。もちろん今後民主化がよりいっそう進めば、そのような可能性はますます減るであろうし、筆者自身もそのようにのぞんでいるが、政治は魔物であり、「一寸先は闇」の世界であるから、たとえ天皇自身にその意志がなくとも、政治的に天皇や天皇制を利用する政治勢力が出て来ないとも限らない。否、見方によっては現在の自民党政府も陰に陽に現在の象徴天皇制を利用していると言えよう。要するに日本の天皇制は政治的に利用されることによって存続してきたとも言えよう。それは例えば第二

次大戦後、占領政策上の見地からアメリカによって、またアメリカに対する極東戦略の立場からソ連によって、利用価値ありと判断された故に敗戦にもかかわらず存続を許されたことによっても明らかである。このように政治的に利用価値を有する故に、天皇家は鎌倉幕府以来時の権力者によって存続せしめられてきたのであるが、問題は、それでは何故天皇家は変ることなくそのような利用価値を保有してきたのか、そして今日においても保有しているのかということである。これは日本人の民族心理の問題としても今後分析解明されなければならない問題であろう。

第二は天皇に対する（国民の）個人的心情である。個人的心情は文字どおり個人的なものであるから、千差万別であるし、それ自体非合理的なものであるから、議論の対象にならないと言えるが、これが存外軽視できないのである。例えば、作家の阿川弘之は随筆の中で、志賀直哉が二・二六事件以降それまで天皇及び天皇制に対して無関心であったのに、この事件に対する昭和天皇の態度を聞いて突然尊敬の思いを抱くにいたったことを述べ、合わせてこれに対する彼自身の共感を記している。そして昭和天皇が個人として如何に立派であったかを述べ、讚歎に近い言葉をつらねている⁹⁾。

昭和天皇個人の性格についてはかつてキリスト教教育界の指導的立場にあった人からこれに近い賞讃の言葉を聞いたことがあった。このような天皇個人の性格に対する賞讃の言葉を聞いていると、そのような人々が天皇個人の問題と天皇制のそれとを区別しないで、天皇の個人的性格を賞讃しながら、次第に天皇制の支持へと話を移していること、少なくとも天皇制に対する批判は殆んどしないことに気付かされるのである。

たしかに昭和天皇は個人としては善良な性格であったかも知れないが、その事と天皇制の問題とは別であって、如何に天皇自身が個人的に立派であっても、その理由で天皇制を是認することは問題の混同と言わざるをえないのである。しかし昭和天皇の個人的性格を賞讃する人々は公人としての天皇の責任や天皇制の問題を客観的に考えたり、分析することはあまりしないのである。これら二つの問題は全く別問題であるから、個人としての天皇が如何に立派であ

っても、天皇制は間違っているから反対であるという立場もあり得るのであるが、そのような発言は寡聞にして聞いたことがない。

同様のことは知識人の場合よりも一般の庶民の場合いっそう顕著であって、天皇や皇族に対する個人的な感情がそのまま天皇制是認へと直結するのである¹⁰⁾。

もっとも、天皇に対する個人的心情は時代によって随分異なる。例えば明治・大正両天皇の死について記した内村鑑三の言葉を読むと、そこには明治人として生きた彼の心情が強く読みとられる¹¹⁾。彼は不敬事件によって知られているように、天皇に対する宗教的敬意は断固として拒否した。しかし天皇個人に対しては、昭和期の間とは異なる親愛の情を有していた。個人としては全く会ったことのない人に対しなぜそのような情を抱くことができるのか、わたしたちは理解できないが、ひとつにはその時代の伝統的感情によるものと言えよう。

天皇の有する宗教性と政治的性格、更に天皇に対する個人的心情とは相互に密接にかかわっていて、一体となっている。したがってこれらのひとつを除こうとすれば、天皇制そのものを無くすほかないのである。宗教性のみを無くして、他の面を残すことは非常に困難である。あるいは、他の面が残るかぎり、宗教性も残らざるをえないと言えよう。キリスト教界は天皇制のもつ宗教性に対して抗議をつづけざるをえないが、その戦いは容易ではないであろう。

4

さて「キリスト教の国家観」を論じようとする、聖書の国家観のみを解明しても十分とは言えず、約二千年にわたるキリスト教の歴史をも視野に入れなければならないとすると、これまた途方もなく大きなテーマとなって、到底容易なことではない。またその取扱いの方法にしても、ただ歴史的順序にしたがって羅列しても、まとまりのつかないものになる。そこでどうしても方法論が必要となるのであるが、そのひとつの方法として教派別に分類し、かつ各教派の国家観を歴史的に辿り、歴史の中で特定の教派がどのような国家観をとって

きたかを明らかにし、かつ諸教派の国家観を総合的に概観し、これによってキリスト教の国家観の特色を把握するということが考えられる。

トレルチはその著名な主著のひとつ『キリスト教諸教会及び諸集団の社会教説』¹²⁾において、主として社会学的類型化の方法を用いて教会と集団とを分類し、それぞれに固有な社会教説を剔出叙述した。彼の論述は単純な教派別の社会教説の提示ではなく、歴史的叙述をも含んでいる。もちろん一口にキリスト教の社会教説と言っても、特定の教派や集団の社会学的特質によって、決定的と言えるほど大きく制約されるのであるから、トレルチの取った方法は今日においても相当に有効性を持っていると言える。ただ前述のようにそれも時代や社会の変化によって大きく変ることがあるから、その点は大いに考慮しなければならない。

この点において、例えばスキレンが言っているように、歴史の中での国家そのものの変化や今日いちじるしく顕著になった国際化等の事実を大いに考慮しなければならない¹³⁾。国家と言っても、古代・中世・近世・近代・現代においてはそれぞれ大きく変化・変質しているのであって、単純な理解では到底対応することはできない。

例えばアメリカという国は、これをその成立と歴史また今日の状況において考察すると、実に特異な国家だと言うことができる。その国土の広大さと複雑な社会構成において古代のローマ帝国に比較することが可能であるが、もとより両者は大いに異なっている。その他旧ソ連邦の解体やユーゴスラビアの分裂等の現象を考えると、国家というものが、その本質的なところでかなり流動変化するものであることがわかる。

さて各教派別にその国家観を歴史的に跡付けることはここでは不可能であるから、カトリック教会、正教会、プロテスタント教会について卑見を簡単に述べ、結びとして筆者の見解を記すことにしたい。

カトリック教会の国家観はその長い歴史において幾多の変遷と多面的な様相を呈したが、その具体的相貌はローマ教皇領にあらわれている。今日それはローマ市の一角にバチカン市国として教皇の下で立法・司法・行政の三権と独自

の通貨と国旗とを有して存在しており、更に他の国家との間に大・公使を取りかわす外交関係を結んでいる純然たる一国家である。それは教皇グレゴリウス一世のローマ教会領寄進に始まるとされているから、紀元5・6世紀以来のものであり、その後約1500年の間に消長はあったが、現在も領土において44万平方メートルに局限されているとは言え、国際関係という点では無視することのできない力を有している。特に宗教と政治とが密接に関連している場合、カトリック信徒に対する影響力の強さにおいて大国とでもその動向を配慮せざるを得ないことは、近時のソ連解体時におけるウニヤの問題を考えても明らかである。

ではローマ教皇領の歴史及びバチカン市国の現実は何を示しているであろうか。それは簡単に言えば、教会による完全な国家支配の理想の後退である。その原理はカノッサの屈辱で有名なグレゴリウス七世が発した教令に端的にあらわれた。すなわち、教皇が国家にまさる権威と権力とを有し、これを指導し、支配すべきである。国家が有する権威と権力とは、あたかも星が太陽の光を受けて輝やくように、教皇から発したものであるというのである。しかし歴史の中での現実のローマ教皇領は他の国家とならぶ一国家にすぎず、1798年には一旦ナポレオンによって中断せしめられたのである。その後第二回の中断（1809-14）後再建されたが、1870年消滅してしまった。1929年現在の「バチカン市」国の形で復活し、今日迄存続している。

今日カトリック教会はバチカン市国を保有しているとはいえ、その歴史を概観すれば政教分離の流れの中にあると言わなければならない。バチカン市国は今後も存続するであろうが、今後領土を拡大してイタリアの全土もしくは一部を支配するようなことにはならないであろう。筆者にはそれは余燼のようなもので、カトリック教会は従来の慣行上それを保有しているすぎないと思われる。

では正教会はどうであろうか。この教会については一般に皇帝教皇主義（Cäsarpapismus）が指摘されてきたが、ロシア革命を経たことによって完全な政教分離の道を歩まざるをえないことになった。これはこの教会にとってむ

しろ幸したと考えるべきであろう。今日ロシヤにおける正教会復興の事実が伝えられているが、今後再び国家と結びついて一体化することにはならないであろう。

プロテスタントの国家観は多数に分れた教派によって異なり、複雑な様相を呈している。一般に「プロテスタント」の語義からして、国家体制に抵抗し、抗議することがその真骨頂であるかのように考えられているが、プロテスタント運動を惹き起したルター自身は国家権力を背景にして、否、それを拠点として改革運動を始め、またそれに成功したということを我々は忘れてはならない。当時、教皇領という国家としてもかなりの領土を有する国家でもあり、同時に唯一で、圧倒的な宗教的権威を有していたローマ・カトリック教会に対抗するために、ルターは自分の属するザクセン侯を後楯にして戦かう以外に道はなかったのである。当時ヨーロッパは政治的には神聖ローマ帝国、フランス、カトリック教会の三つ巴の対立状態であり、これに加えるに東からトルコの脅威が迫っていたので、ザクセン侯はこれらの状況をうまく利用して、ルターを支援することができたのである。その理由でその後も長い間ルーテル教会は国家と癒着一体化したが、それは基本的にはルターの改革運動に起因しているのである。もっとも政教分離は西欧において18世紀以後始まったのであるから、その事を考慮すれば、ルーテル教会のみが国家と癒着したと言うことはできない。ツヴィングリ派とカルヴァン派とが合同して成立した改革派教会もその点ではルーテル教会と、原則的には変らない。ツヴィングリが再洗礼派に対して国家共同体の立場を優先的に主張したことは良く知られているが、カルヴァンとてもジュネーブで政教分離の原則を通したわけではない。たしかに彼はジュネーブ市当局に対して教会の立場を主張したが、それは現代考えられているように、教会の立場や役割と国家のそれとを截然と区別した上で為されたわけではなく、両者はしばしば交流、否、交錯したのである。ただルーテル教会と比較すると、多分に国家に対して距離を取っていたとは言えよう。但しそれにはルター主義に対してカルヴァン主義が、カルヴァンの再洗礼派との接触等から知られているように、より多くの個人主義的傾向を有していたという

事実による。当時の社会状況の下では教会と国家との境界を明確に設定することは不可能であった。

プロテスタント諸派の中でもピューリタン革命時に成立したバプテスト、クウェーカー等は当初より政教分離の原則をかかげて出発した。彼らはその信仰の基本原則として国教会制度を否定したのである。このような信教の自由、政教分離の傾向は、たとい幾多の試行錯誤的な停滞や逆行があるとしても、今後次第に広まっていくものと思われる。上記のピューリタン及びそれに先立つ再洗礼派等は主として個人の主体的信仰を拠点とする故に、信教の全き自由、政教の完全な分離を主張したのであるが、たとい信仰の個人的主体性を前面に出さなくとも、教会と国家との区別あるいは分離は今後更に進んでいくであろう。

ただわたしたちはこの事が事実上何を結果として生み出したか、また生み出すかということをも十分考えなければならない。信教の自由及びそれと一体となっている思想の自由は、特定の宗教を信奉しない無宗教者の存在を許容すること、及び国家が宗教的性格を失ない、世俗化すること、換言すれば、それ自身の自律性を有することを意味している。国家はかつてのように宗教的に権威付けられることはなくなり、宗教とは無関係にそれ自身の利害得失によって動くようになる。

5

キリスト教は原始仏教のように単に一方的に民族や国家に対して超然とした態度をとるものではない。原始仏教をグノーシス主義と同一視することはできないとしても、現世的なものに対する態度においては、両者に共通する点があることは否めない。これに対してキリスト教は受肉者キリストにその信仰の拠点を置くものであるから、あくまで現世的なものにかかわり、その問題性を担うことを恥としない宗教である。

しかし他面においてキリスト教は我国の国家神道や古代ローマの宗教のように、それ自身を民族や国家と密着一体化させるものではない。これらの宗教に

においては民族や国家またその首長それ自身が神的なものとされたり、神格化されたりする。我国の天皇制や神国思想はその端的な現象である。そしてその限りキリスト教は我国においては今後も批判的態度を取りつづけなければならず、またそうせざるをえないであろう。例えば古代においてアンブロシウスがテオドシオス大帝に対して虐殺行為をきびしく戒めたように。またアウグスティヌスが『神の国』の最初の五巻において、権力欲による、血で血を洗うローマの政治史を批判しているように。

「国家悪」という言葉があるように、国家には単なる個人の罪悪の集積以上の悪性がある。国家は個人以上にエゴイステックなものである。この点の分析はラインホルド・ニーバー等が行なっているとおりである。その限りキリスト者はこの点に対して敏感でなければならない。

但しその場合においても我々は我々の批判的姿勢が民族や国家に対して単に一方的に否定的なもの、敵対視するものではないことを表明することが必要であろう。ある時期、ある問題について批判することが、「何でも反対する」と誤解されないように注意しなければならない。批判と同時に真の建設の方図を示さなければならない。そうでないと、日本のキリスト者あるいはキリスト教会は「何でも反対」の野党と同一視され、宗教的に万年野党、万年少数派の立場に留まらなければならないであろう。

最後にわたしたちはキリスト教の国家観において特長的なことのひとつとして、国家に対する異質性と終末論的限定性とを指摘しなければならない。

キリスト教はその成立の歴史的社会的状況の故に、当初から国家に対してそれ自体の異質性を自覚していた。これは国家に対する距離と言っても良いが、単にある一定の距離を保持するというだけでは不十分であって、やはり異質性と言った方が適当である。イエス自身の姿勢は、例えばヨハネ福音書18:36に記されている「わたしの国はこの世のものではない」に典型的に示されている。また彼自身が受けた十字架刑がローマ帝国による処刑法であることから明らかかなように、イエスの死そのものが国家との一体化や同質性を拒否するものであった。筆者は一部の聖書学者が主張しているように、原始教団がローマ帝

国による支配に対して戦かうために形成された集団——例えば「熱心党」のような——とは考えないが、成立の事情そのものからしても、国家に対してそれ自身が異質の別個の存在であることを強く意識していたし、またそうせざるを得ない状況でもあったと思う。このような事情はコンスタンティヌス大帝による公認にいたる約300年間つづいたのであるが、この事がその後の歴史の中で形成されていったキリスト教の国家観の基本的特質となっている。

いまひとつ指摘しなければならないことは終末論である。キリスト教は無条件に国家を敵視するものではないが、その主権、政治的権威、権力が終末の日に滅ぼされること、したがってそれらが決して永遠のものでないことを信じるものである。

「それから終末となって、その時に、キリストはすべての君たち、すべての権威と権力とを打ち滅ぼして、国を父なる神に渡されるのである」(Iコリント15:24)。

ローマ帝国による迫害の時代、教会は積極的に武器を執って戦ったわけではないが、その終末論の故に、国家に対して否定的態度をとるもののように思われ、またそのために非難され、迫害を受けた。

以上のような二つの理由からキリスト教は国家に対してそれ自身の異質性を自覚し、かつその終末的限界とを確信していた。したがってその後の歴史において、カトリック教会のローマ教皇領、ビザンチン帝国における皇帝教皇主義、英国、ドイツ、スカンジナビヤ等に見られる国教会制度等、国家との一体化をあらわすような事態が生じたとしても、またそれらの一部は今日も続いてはいるとしても、キリスト教が国家に対して有している距離と批判的姿勢の確保とは否むことのできない事実である。18世紀以降西欧においていわゆる近代化が起り、政教分離がひろまってきたが、この事は単に近代化の一事実としてのみ考えるべきでなく、キリスト教の持つ国家観にふさわしいこととして積極的に評価すべきであろう。

注

- 1) Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zollikon, 1946 (Theol. Studien; 20) 井上良雄, 蓮見和男訳『教会と国家』新教出版社, 昭和29年。
- 2) 例えば田川建三著『原始キリスト教史の一断面 福音書文学の成立』勁草書房, 昭和43年。
- 3) K. v. アーレティン著沢田昭夫訳『カトリシズム 教皇と近代世界』平凡社, 昭和48年。
- 4) 金岡秀友著『仏教の国家観』佼成出版社, 平成元年。
- 5) 中村元著『東洋人の思惟方法 第二部 日本人・チベット人の思惟方法』みすず書房, 昭和30年, 第三版, 91頁以下, 141頁以下。
- 6) 黒田俊雄「中世国家と神国思想」『日本宗教史講座 第1巻 国家と宗教』三一書房, 1959年。
- 7) 和歌森太郎著『天皇制の歴史心理』弘文堂, 昭和48年。
- 8) 和歌森太郎著前掲書。
- 9) 阿川弘之著『国を思えば腹が立つ』光文社, 1992年。
- 10) 南博著「天皇制の心理的地盤」『思想』1952年6月号, 岩波書店, 54-63頁。
- 11) 『内村鑑三全集』岩波書店, 1983年, 37巻499頁, 35巻132-134頁, 39巻286頁。特に明治天皇の死に際して宮部金吾宛に次のように書いている。“Intensely sorry about the demise of the Emperor. Feel as if I lost my own father. the meidzi Era is coming to its end. Let us work while it is called a day.”
- 12) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 3te Aufl. J.C.B. Mohr, 1923.
- 13) J.W. Skillen, “Government.” *Evangelical Dictionary of Theology*, Baker Book House, 1984, pp.477-479.