

<b>Title</b>	真理を持っているが、持っていない：『人間の本性と運命』 第二部「人間の運命」第八章
<b>Author(s)</b>	ラインホルド・ニーバー 高橋義文、柳田洋夫・訳
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.59, 2015.3 : 59-94
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5491">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5491</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

真理を持っているが、持っていない

『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第八章

ラインホルド・ニーバー

高橋 義文・柳田 洋夫・訳

《訳者まえがき》

\* 本稿は、Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II: *Human Destiny* (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), Chapter VIII: Having, and not having, the truth の全訳である。

\* 最終稿に至っていない暫定的なものであるが、読者の忌憚のないご指摘・ご意見をいただいで、今後の修正作業に生かしたいと考えている。

\* なお、邦訳されている文献については、それを使用または参照し、訳書の頁数を記した。聖書のテキストは主として日本聖書協会共同訳を用い、人名表記は原則として『キリスト教人名辞典』および『岩波西洋人名辞典』（増補版）によった。「」内はすべて訳者の補足である。

## I. 序

恵みについてのキリスト教的な見解が真理であるとしたら、歴史はすべて、歴史の意味の開示と成就の間の「中間時」に止まる。この中間時は、生の意味の明らかな墮落によつて特徴づけられるだけでなく、生の意味の部分的な実現とそれへの接近によつても特徴づけられる。救いは、罪深い墮落の除去を保証するものではない。それどころか、墮落は、救われた者が墮落から完全に解放されたと主張するようなときにはいつでも増大する。しかし、あらゆる歴史的な達成に伴う罪の痕跡が、歴史における達成や、真理と善を実現する義務感まで破壊するわけではない。実のところ、歴史におけるさまざまな意味の成就が歴史に純粹さを生半可に要求することがなければ、それらの成就が汚染されることは少ないであろう。歴史的な活動はすべて、この恵みの逆説の下にあるのである。

こうした活動は、大雑把に二つの範疇に分けることができよう。真理の探究と、同胞との適切な友好関係の達成である。歴史の文化的社会道徳的諸問題はこの二つの範疇の下にある。そうした歴史的活動の各形態を、順を追って丁寧に研究することは次のことを理解するのに役立つであろう。すなわち歴史における真理であれ正義であれ、《持っている》にもかかわらず《持っていない》という逆説が、いかにさまざまな事実に合っているか、また、この逆説を理解するところが、どれほどわれわれの行動に影響を及ぼすのか、あるいは及ぼす可能性があるのか、ということである。

## II. 真理の問題

文化の領域における理想的な可能性と罪の現実についてはすでに論じてきた。<sup>①</sup> われわれの理解によれば、自然と、歴史の変動を超越する人間の《精神》の自由が、われわれが見出した真理を真理そのものとして受け入れることを不可能にする。理性的な自己超越の能力は、より包括的な真理の光に照らしてわれわれの有限な視点を絶えず評価する新しくまたいつそう高い有利な視点を切り開く。他方、われわれが自然と歴史の変動に巻き込まれていることは、われわれの真理探究を最終的に限界づけ、たとえ文化の最高地点にさえ部分的で特殊な性格が必ず伴うことを確認している。このようにして、人間の文化は、有限性と自由、制約と無制約の緊張関係の下にあるのである。

この緊張関係に次のような二つの入り組んだ要素を加える必要がある。人間の人格性は、人間の生命力と理性の能力の有機的な統合体であるゆえに、理性的理解は、単に有限な知性の限界の下にあるだけでなく、人間の生命力がその過程に取り入れる非理性的感情と利害意識の働きの下にもあるということである。こうして真理の認識は、利害の「イデオロギー的な」<sup>②</sup> 痕跡の影響を絶えず受けることになり、それによつて、われわれの真理理解は、真理そのものより低次元の真理認識となり、それをわれわれの真理に変えてしまうのである。さらに、文化的探求は、人間が自らの有限な視点を絶えず究極的な視点に変える中途半端な究極性の主張によつて混乱させられる。この見せ掛けは、文化における罪の要素である。その見せ掛けには、単にわれわれの視点の有限性を否定しようとする努力だけでなく、われわれの認識における利害意識と非理性的感情の痕跡を隠蔽し曖昧にしようとする努力も取り入れられている。この傲慢は、「イデオロギー」<sup>③</sup> が持つ現実的な力である。この傲慢がなければ、人間の認識の部分的性格はすべて無害であり、人は、他の

部分的な視点から自分たちの不完全な認識を補い充たすように促されるであろう。罪が人間の理性の能力を破壊してしまっていない限り、また、破壊しえない限り、あるいは、罪が人間の理性の能力を全的墮落の状態に変えてしまっていない限り、また変ええない限り、そのような補充は文化の過程に絶えず存在する要素である。

われわれの認識が有限であることを否定し、その認識を究極的であると偽って主張することは、いつもある程度、われわれの無知に対する無知である。それは自己超越の能力が機能不全に陥った状態である。しかし、この自己超越の能力は人間に生まれつき備わっている能力であるゆえに、究極性を邪に主張することは、常にある程度、われわれの真理認識の不完全で利害に動かされた性格を覆い隠そうとする意識的ないし半ば意識的努力である。われわれは、単に自分の無知に対して無知であるだけでなく、「不義によつて真理の働きを妨げ」る「ローマー・一八」のである。

この問題に対するキリスト教の答えは、「キリストにある」真理を把握することである。これが生と歴史についての真理であり、それは、われわれの真理認識の有効な部分を全うし、罪の部分を拒否することである。これが生と歴史についての真理であり、それは、われわれの自己超越によつて、自身を超えたところに中心と源泉を持つような意味が明らかになることを望むことができるからである。この真理が罪の部分を否定するのは、あらゆる人間的な希望と期待におけるその要素を挫折させるからである。その罪の要素は、個人であれ集団であれ、意味の領域の不適切な中心としての自己の周辺で、生の意味を達成しようとする。このように、真のキリストは、期待されていると同時に拒否されている。ロゴスが受肉したとき、ロゴスは、「暗闇の中で輝」き、「暗闇」が「理解しなかつた」光であつた。<sup>(2)</sup>ところが、この真理があらゆる罪深い真理と矛盾するにもかかわらず、また矛盾するゆえに、この真理を受け入れることは可能である。「言「ロゴス」は、自分を受け入れた人、その名を信じる人々には神の子となる資格を与えた」<sup>(3)</sup>と記されているように、信じる者は、原理的に、そのような受容によつて歴史における真理の利己主義的墮落を超えて引き上げられるのである。

われわれは、すでに、歴史において啓示され、歴史における虚偽の暗闇を克服するロゴス（「暗闇の中で輝いている」

光)についてのこのキリスト教的概念と、特に古典文化のロゴス論との相違を検討してきた。後者によれば、真理は、人間におけるロゴスが歴史における有限性の諸条件から解放されることによって達成されるのである。

ここで、聖書の教理を、生に関するキリスト教的解釈の土壌に現れた別の二つの教理と対比させる必要がある。第一に、古典的なロゴス論が聖書の教理にとって代わるのは、人間における永遠的で神的な要素が歴史における有限性の諸条件から切り離されているようなキリスト教神秘主義の諸形態においてのみである。第二に、これよりも有力な近代のロゴス論は、真理問題をめぐるキリスト教的解釈と微妙に組み合わせられている。その一つの見方によれば、真理は、キリストを受け入れた者の心の中で、原理的に、だけでなく事実においても確立される。その者たちは、真理の把握においてもは罪人ではない。もう一つの見方によれば、完全さを増していく真理は、歴史における文化の累積的な過程によつて把握されている。

最初の見方が文化の領域における「聖化」のカトリック的解釈であることは、きわめて明白である。もつとも、ここで、「カトリック」と適正に定義されるものは次のように理解される場合に限ることを断っておかなければならない。すなわち、罪深い墮落に汚染されていない真理を歴史の中で達成するというこの見せ掛けは、カトリックが最も明確な輪郭を示した制度「カトリック教会」に限定されていないという理解である。そうした見せ掛けはあらゆる形態のキリスト教において繰り返される誤りである。

もう一つの見方が文化的問題への解答の「ルネサンス」的解釈であることは、きわめて明白である。そこには古典的概念とキリスト教概念とが組み合わせられている。それは、歴史意識によつて変革されたロゴス論である。このロゴス論もはや歴史からの解放によつて純化されるものではない。それは、歴史それ自体の過程によつて純化されるのである。それどころか、歴史は、ロゴスの漸進的な発現であり純化である。ある意味でヘーゲル主義は、歴史における真理の問題についてのこの「ルネサンス」的解釈の最も完璧な声明である。たとえば、歴史における知恵と真理の蓄積について

は、さまざまな自然主義的理解があり、それらもまた、その「観念論」拒否にもかかわらず、「ルネサンス」的解釈の表現であるとしてもそうである。

以上のような古典主義に代わるロゴス論を「聖書的」教理と対比させる場合、「聖書的」という語は、キリスト教史とりわけ宗教改革における、恵みについての聖書の逆説の解釈を採り入れるためであると理解しておかなければならない。キリスト教史は、キリスト者たちが真理の利己主義的な墮落を完全に克服していると主張するあらゆる種類の見せ掛けだけで満ちているわけではない。キリスト教史には、また、一部そうした見せ掛けへの反動として、その明瞭さに濃淡はあるものの、文化と真理の領域における「救い」は、真理を《持っている》が《持っていない》ことであるということや、真理を持つていると見せ掛けることが新たな虚偽を引き起こすということを自覚しているさまざまな形態もある。これは、真理に適用された恵みの逆説である。キリスト教の啓示に明らかのように、真理には、人間は、真理を十全に知ることもできなければ、真理を十全に知っていると見せ掛ける誤りを避けることもできないという認識も盛り込まれている。「恵み」は常に「自然」と矛盾し続ける部分があり、単に「自然」の成就ではないと理解されているのである。

このような逆説的理解こそ、他ならぬ、恵みの二重の側面についての表現である。それは、あらゆる人間的な思想を超える思想であつて、それが人間の思考に影響を与える可能性は間接的であるにすぎない。というのは、われわれは、思想と行動において真理の確立と進展を求めるともかわらず、真理における利己主義的な墮落を十分に意識し続けることはできないからである。しかし、その墮落を意識することは、利害に動かされた思想と行動の領域を祈りによつて超越する瞬間には可能である。また、この洞察を、われわれの利害に動かされた思想と行動の中に持ち込むことも可能であり、それによつて、われわれが保持する真理に戦いを挑み、われわれの行動に反対する人々に対して、何ほどの同情と赦しの感覚が生み出される。しかし、恵みと「自然」(この場合、墮落した真理)の間にある矛盾が理解されざ

えするなら、「恵み」は、われわれの思想と行動の中に入り込み、それらを完全に純化する。ここに、赦しの秘密がある。敵への憐れみは、自ら罪人であることを知っている者たちへのみ可能なのである。<sup>(4)</sup>

しかし、反対する「真理」の主唱者に対して同情と赦しを促し、自らが罪人であると認めるその不安は同時に、魂を、真理を純化する熱意にあふれた可能性のあるわざへと駆り立てもする。魂はそのような純化に努め、それによって行動するのである。このように、文化の分野や真理の探究において、「聖化」と「義認」として伝統的に定義される恵みの二重の側面が相互に矛盾しないことは、他の分野におけるのと同様である。

もし、真理の問題へのこの取り組みの方法が、聖書的であると規定され、恵みの聖書の逆説が、宗教改革において頂点に達するキリスト教史の光に照らして把握されるとしたら、直ちにこう付け加える必要がある。すなわち、真理と文化の問題を取り扱うにあたって、ある特定の歴史上の運動である宗教改革が成功だったと主張することはありえない、ということである。この福音の逆説がいかに良く捉えられるか、またそれがいかに純粹に人間経験の中に入ってきたかの判断の基準となるのは、それぞれにとって死活的な確信を異にする者に対するキリスト者の態度である。言いかえれば、その基準は寛容の問題にある。その評価基準を満たすために必要なのは、われわれ自身のものとは異なる信条を奉じる人々に対して寛容な態度を単に維持することだけではない。評価の基準は二重であって、そこには、行動の源となる死活的な確信を保持し続ける能力と、われわれにとつて真理ではないと見える確信に固執することによつてわれわれを不快にさせる人々に対する赦しの精神の二つがある。この基準によつて判断すると、宗教改革には他のキリスト教信仰の型と比べて利点はほとんどない。それだけでなく、キリスト教史全体が、他のさまざまな文化の偶像礼拝と同じほど重大な熱狂主義をしばしば産み出してきたことを認めなければならない。

キリスト教史は、キリスト者の生活に明示されるような恵みが、人々を知性の有限性を超えて向上させることも、有限性を克服してきたと主張する罪から救うこともないことを示している。教会の分裂は、地理的気候的条件、階級の違

いや経済的状况、民族的種々の特殊性、あらゆる種類の歴史的資質などに起因しているが、どれも、恵みによって生きる人々にも継続する有限性の証拠である。<sup>(5)</sup> 宗教論争の熱狂の激しき、神学論争に生じる憎しみ、教会的な敵愾心、教会的支配の尊大な主張などはすべて、「救われた者」の生活にも持続する罪の力と、罪が利用する見せ掛けの信仰深さを暴露している。

それどころか、キリスト教の敵対者がしばしば、キリスト教を、すべての見せ掛けが原理的に打ち破られる宗教としてではなく、罪深い歴史的主張と見せ掛けの道具と見なし、熱狂主義から人類を解放する唯一の方法として宗教が破壊されることを切望していることは驚くにあたらない。もちろん、宗教の敵対者が次のようなことを理解していないことは言うまでもない。すなわち、キリスト教が、あれやこれやの宗教によって作り出されたいかなるものよりも根本的な問題と取り組んでいること、キリスト教の根本的な問題は歴史における相対的なものと絶対的なものとの問題であること、その問題は「原理上」キリスト教信仰によって解決されること、キリスト教信仰は自らがそれ以上のものであると主張する場合には問題を悪化させるであろうこと、しかし、敵対者たちが世俗文化において展開しているようなキリスト教に代わる解決は、懐疑主義の淵か、新しい熱狂主義か、そのいずれかをもたらす、ということを理解していないのである。

### Ⅲ. 寛容の評価基準

もし、キリスト教信仰の多様な形態が福音の知恵にどれほど接近しているかを判断するために、それらの形態に寛容の評価基準を適用とするとしたら、われわれは、一目瞭然の結果にも、詳細に調査するまでは驚くべきことのように

見える結果にも遭遇する。予測できる結果は、カトリック・キリスト教の信仰は原理的に不寛容であるということである。これは驚くにあたらない。なぜなら、真理の問題に関するカトリックの聖化観は、恵みに関するカトリックの諸理論と首尾一貫しているからである。そのような歴史研究のいつそう驚くべき結果は、宗教改革の神学が、知的論争の分野では、その恵みの理論や義認の教理と調和するであろう悔い改めの精神や砕けた心〔詩五一・一九参照〕という果実を実際にはもたらしてこなかったということである。この失敗の理由は、部分的にはわれわれの全般的な研究においてすでに予想されていたが、寛容の評価基準の光に照らして詳細に検討されなければならない。近代史における寛容の主たる源泉は、セクト的および世俗的形態の双方を含むルネサンス運動のさまざまな力の中にあつた。しかし、「リベラル」精神の寛容な態度が、寛容の評価基準の二つの局面の双方と調和するのか、それともその一方とだけ調和するのかについて、検討することが必要である。ルネサンス運動の寛容な態度は、正反対の矛盾する見解や意見に耐える姿勢は達成しているにしても、果たして思想と行動の間の不可欠で有機的な関係まで維持しているだろうか。

## 1. カトリシズムと寛容

カトリシズムは、その歴史全体と恵みに関する特有の教理によつて、真理の無制約的所有を主張せざるをえないようにされている。文化の領域におけるこの主張において、カトリシズムが恵みに関する聖書の逆説を破壊していることは明らかである。カトリシズムは、単純な所有として、所有することができないものを所有していると装っている。時に応じて、カトリシズムは、他の形態のキリスト教信仰に向かつてその姿勢をわずかに変化させることもあるが、カトリックだけが真理と真理の全体を所有しているとのその確信においては完全に一貫し、揺らぐことはない。

現代カトリシズムにおけるアウグスティヌス思想の卓越した解釈者であるエーリヒ・プシュヴァラ〔一八八九―一九

七二)は、異端審問についてこう書いている。「ドミニコ会は、好むと好まざるとに関わらず、異端審問の奉仕者となったが、それは、熱狂主義の類いのゆえではなく(偉大なドミニコ会士たちはみな、子どものような謙遜と繊細な感受性の持ち主であった)、永遠の真理に仕えるためにすべての個人主義を完全に放棄したゆえである。……神のみが《真理そのもの》(真正なアウグスティヌスの表現)であつて、この真理に仕えることが神に仕えることである。……ドミニコ会士は、自らを、世界のただ中であつて計り知れない摂理によつて唯一の真理の聖なる後見人を託されている者と見なした。世界の中に立つるのはそのような人である。……しかし、それにもかかわらず、世界の中にありながらも、世界をこの一つの永遠の真理の支配に……服従させるといふただ一つの責務を委ねられて立つている。唯一の真理は、個性や存在に起因するあらゆる変動から独立して存在するのである」<sup>(6)</sup>。異端審問についてのこの本質的に高邁な正当化の問題点は、唯一の永遠の真理である福音には、通常の間人は、「個人性や存在に起因するあらゆる変動と無縁の」この真理を手をすることができない、という洞察が含まれていることを理解していないということである。この誤りがすべての異端審問の根である。

プシユヴァラが断言するように、カトリック教徒は、個人的には確かに謙遜で罪を深く悔いる人たちであろう。それゆえ、かれらは、自分自身の個人的解釈への熱狂的な情熱を持つプロテスタントの個人主義者より優れているかもしれない。しかし、カトリシズムは集団として公式に不寛容である。その不寛容は、自らの真理解釈ではなく他の解釈に含まれていると考えられる真理契機に対する無知によつて不寛容を表すだけではない。他のキリスト教派の信仰表明も含む他宗教の信仰表明を抑圧することを図つても不寛容を表すのである。

エリザベス朝時代のイギリスにおける不寛容の擁護者であるイエズス会士ロバート・パーソンズ「二五四―一六一〇」は、カトリック的立場の論理を厳格な首尾一貫性をもつて次のように明らかにした。「もし、いづれかの宗教を持ち、そこに定められている人が、この唯一の真理が自分自身の宗教の中にあるべきだと考えなければならぬとした

ら、そこから必然的に出てくるのは、その人は、自分自身の宗教以外のすべての宗教が偽りであり間違っていると同じく自分自身を説得する、ということである。その結果、その宗教の公会議や秘密集会や公の活動はすべて邪悪なものであり、神を冒瀆するものであると見なさなければならない。パーソンズはこの論理を次のように主張するところまで突き詰めている。すなわち、たとえ、他の宗教が実際に正しいものであったとしても、「もし、わたしがこうした宗教に同調したために、それも、わたしでさえそれによって審かれるような自分の見解や判断や良心において同調したために、断罪されるとしたら、そうした他の宗教は神への敵と見なされなければならない」というのである。<sup>(7)</sup>

教会が、国家における公的宗教を独占することを模索させるカトリック教理は、公式には、教皇レオ一三世の回勅「インモルターレ・デイ」「一八八五」において確立された。「神に帰すべき奉仕において不注意であることはだれにも許されていないゆえに、また、すべての人間の主な責務は、その教えにおいても実践においても、宗教から離れないことであるゆえに……人々が好む宗教ではなく神が命じる宗教、すなわち、確実な最も明瞭なしるしが唯一の真の神であることを示している宗教から離れないことであるゆえに……あたかも神がいなかのように行動することは公的な犯罪である。それと同じように、国家において宗教を大事にしないことも、……あるいは、多くの形態の宗教から自分に合う宗教を空想によって選ぶことも罪である。というのは、われわれは、神がその意志として示されてきた仕方ですべて神を礼拝しなければならぬからである」。現代のあるカトリック神学者は、こうした公式の言葉を注釈しながら、その趣旨を次のように強調している。「国家が、宗教を奉じ推進する道徳的な衝動の下にあるとしたら、国家には、真の宗教だけを推進し奉じる責任があることは明白である。というのは、いかなる個人も、いかなる個人の集りも、いかなる国家も、誤謬を支持することによって、あるいは誤謬に同調することによって、真理に対するのと同じ承認を受けているものとして正当化されることはないからである」。<sup>(8)</sup>

カトリックの教えにおいて、「正義」と「不正義」の単純な区別に対応する「真理」と「誤謬」の単純な区別は、次

のような恐ろしく哀れむべき幻想の都合のよい道具である。すなわち、「自分たちの」真理は、敵対する信条の「欺瞞性」を破壊し抑えるために、説得力はもちろんあらゆる強制の道具を用いなければならないという幻想である。というのは、区別は、歴史におけるあらゆる認識の両義的性格を無視し、最も純粋な真理の中にさえある誤りの残滓や最も明白な誤りの中にさえある救いの真理を曖昧にしてしまうからである。区別は、「神の敵」や「キリストの敵」に対する憤怒によって、カトリシズムを擁護する。教会は次のことを理解していない。教会の権威に対する抵抗や革命は、神やキリストへの憎しみによってではなく、教会がたまたま関わった文化や文明の歴史的相対性を「隠す」ためにキリストを不当に用いることへの嫌悪によって引き起こされるのである。<sup>9)</sup> この憤怒を引き起こすのは、実在のキリストではなく、「わたしの」キリストである。

このカトリック的誤りのギリシャ正教会版は、ローマ・カトリックの場合とわずかだが異なっている。違いは、東方教会における、時間と有限性に対する永遠の勝利と見なされる、「恵み」についてのいつそう神秘的な概念にある。それゆえ、ある正教会の神学者は、教会が所有する無制約的真理を時間における永遠の達成として、次のように定義する。「教会のカトリック的性格は、教会の経験がすべての時間に属するという事実にきわめて鮮やかに見られる。教会の営みと経験において、時間は神秘的に克服され支配される。いわば、時間が静止するのである。時間が静止するのは、時間の過程によって建てられた壁によって分かれたるようになった生をカトリック的な統合に収斂する恵みの力のゆえである」<sup>10)</sup>。

アングロ・カトリシズム「アングリカン教会」は、ローマ教会が誇りうるような現実的な歴史的普遍性を持たないため、ローマ教会のような徹底した偽装を免れている。しかし、教会が所有する真理における偶然的で罪深い要素を認めることにおいては同じ問題が見られる。その誤りのゆえに、アングロ・カトリシズムは、エキュメニカルな一致の基礎に、共通の信仰と共通の「職制」の双方が盛り込まなければならないと主張し、それによって、非ローマ諸教会のエ

キユメニカル運動に混乱をもたらしてきた。しかし、礼典や教会政治形態といった教会の「職制」が、歴史的に不確かな領域に属していることは明白である。この事実を認めることができなかつたゆえに、非ローマ諸教会のうちのカトリック的要素を持つ集団は当然、自分たちの職制がエキユメニカルな教会の唯一可能な職制であると主張することになった。この法外な精神的帝国主義の論理は、通常、罪の論理と同じである。それは、自らの視点の有限性についての無意識的な無知であり、意識的な拒絶である。この罪はアングロ・カトリシズムだけが露呈しているわけではない。しかし、アングロ・カトリシズムは、とりわけ「恵み」の領域における有限な視点に気がつかずにきた。それゆえ特に、この教会は、自らの持つ聖化主義的解釈を自らの行動によって否定しがちなのである。<sup>(1)</sup>

## 2. 宗教改革と寛容

われわれは、宗教改革の「信仰義認」の教理が、その「聖化」の教理との関係において、聖書的宗教の説く恵みの二重の側面についてのキリスト教信仰の最終的な認識を示していると主張してきた。論理的には、『持つている』が『持つていない』という恵みの逆説は、他のあらゆる生の領域に対するのと同様の妥当性をもって文化と真理の領域に適用されるはずである。しかし、宗教改革は、この領域にその逆説を適用することに失敗した。宗教改革のさまざまな熱狂形態は、カトリックの不寛容に劣らず、教会と市民社会の平和を乱した。自分たちの福音解釈と異なる人々の取り扱いにおいて、宗教改革は、「碎けた悔いた心」「詩篇五一・一七（口語訳）」を示す、謙遜という「悔改めにふさわしい実」「マタイ三・八」を著しく欠いていた。宗教改革は、自らが持つ真理にはまさにこの逆説についての認識が含まれていたにもかかわらず、その真理に誤りが混入しているという自覚をほとんど示さなかつた。<sup>(2)</sup>

マルティン・ルターは、異端者に死刑を適用することについて、一五二六年になつてようやく若干の懸念を持つよう

になり、「わたしは決して、誤った教師が死刑に処せられるべきであると認めることはできない。追放するだけで十分である」と述べた。しかし、わずか一年後、再洗礼派に対する闘争心が良心の呵責を蹴散らし、ルターは、かれらを抑圧するために剣を用いることを強く勧めるようになった。セクト主義の神秘主義的で急進的な形態の破局主義に立ち向かうにあたって、ルターとカルヴァンは等しく冷酷であった。また、スイスの宗教改革者ツヴィングリも再洗礼派に対して同様の態度をとった。カルヴァンは、サマセット公（エドワード六世が幼少の頃の摂政）に書簡を送り、市民軍によつて異端を弾圧するよう求めた。「王に対して蜂起した反逆者には二種類あります。一つは、すべてを混乱に陥れようとする、福音でうわべを飾った狂信的輩です。もう一つは、ローマ・カトリックの反キリスト者たちの迷信に固執する者どもです。いずれも同様に、あなたと堅く結ばれている武力によつて抑えこまねばなりません。なぜなら、かれらは王を攻撃するのみならず、王位を与えたもうた神に立ち向かっているからです」とカルヴァンは述べたのであった。

エリザベスの統治からクロムウエルの統治に至るイングランドにおける宗教的対立の長い歴史において、長老主義はカトリックとたいへんよく似た政治を追求していた。長老主義は、自らが迫害の危険にあるときは良心の自由を訴え、権威を獲得すると、他の教派を弾圧によつて脅した。当時のあるアングリカンの批判者は、長老主義をこう非難した。「これらの人々は、良心の自由を叫び求め、かれらに課された抑圧は、自分たち自身の聖性を保証するものだと言言壮語している。しかし、部分的にすぎない権威を手にするやいなや、かつての良心の優しさを捨て、迫害の情熱が勧めるあらゆる手段をもつて教会を完全に破壊した」<sup>(13)</sup>。

公平な歴史家は、この長い宗教的対立におけるカトリックとピューリタン双方の立場について、以下のように要約している。「これまで、ピューリタンとカトリックは良心の自由のために戦っていたと言われてきた。しかし、そのように表現することは、全くの誤りでないとしても誤解を招くように思われる。かれらは、自分自身の良心の自由のために戦つたのであつて、他の人々の自由のために戦つたのではなかった。……かれらが主張したのは、支配する自由であ

る。かれらに関する限り、自分たちを自由にするための努力が人間全体の自由を拡大する一助となったのは、事態の膨大な過程における偶然にすぎなかつた<sup>(14)</sup>。

正統的宗教改革の神学者たちの不寛容は、かれらの熱狂が特に向けられたセクト主義者たちが、まさに宗教改革の洞察を補完する真理を強調しただけに、なおさら非難されるべきものであつた。宗教改革とセクト主義の相違について、単純に経済的な解釈を施すことは誤りかもしれないが、ある程度、神学的相違は社会的経済的対立によつて引き起こされ、また、そのような対立の表現でもあつたことは否定できない。セクト主義は全体として貧困者の宗教であつた。宗教的理念は社会に關しているというその主張は、かれらを取り巻くさまざまな経済的社会的障害の圧力によつてもたらされたものであつた。一方、正統的宗教改革はしばしば、中流階層上位の人々の経済的利害を宗教的に反映するものとなつた。それは、カトリシズムが旧来の封建主義的階級に政治的にも経済的にも取り込まれていったのと同様に一般的なことであつた。神学的視点と経済的視点を混合させることについては、神学者は否定しがちであり、経済決定論者は宗教を単なる経済の道具とするまでに強調する。しかしその混合は、宗教的であれ世俗的であれ、純粹な理想主義者たちの見せ掛けを否定する歴史的現実の一つの側面である。最も抽象的な神学的議論も、一見最も客観的な科学的論争と同様に、利害や欲望によつてその論争に密かに入り込むさまざまな要素からまつた自由ではない。留意すべきは、これらの利害は、マルクス主義が想定するよりもはるかに複雑で、決して純粹に経済的なものではないということである。

もし、宗教改革が、その巻き込まれてきた論争や対立を、あらゆる人間の野望や達成は不完全であるという究極的洞察の光の中で見ていたとしたら、宗教改革は、同時代の經驗を用いて宗教改革の教理を論証し、また、その教理を擁護する際の激烈さを和らげることができたはずである。

このことに宗教改革が失敗した固有の原因を探索することは無駄なことかもしれない。というのは、われわれはす

に、罪深い傲慢が、傲慢を原理的に克服しようとするまきその教理をも手段として用いることができることに着目してきたからである。それにもかかわらず、このような失敗の固有の原因を探すことは必要である。なぜなら、世俗的であれ宗教的であれ、実際に、赦しというキリスト教的精神と調和する寛容に確かに近づいた他の靈的運動もあつたからである。たとえ、それらの運動が、歴史の偶然性や文化の罪深い墮落について、宗教改革ほど厳密な教理的洞察を持つていなかったとしてもである。

文化の領域における宗教改革の失敗の一因は、明らかに、全体として逆説性の強いその恵みの概念にもかかわらず、宗教改革の聖書崇拝が、文化と真理の領域において「聖化主義」的原理を暗示していたことである。トマス・ホッブズは、多くの教会批判者の一人であつたが、宗教改革におけるこの影響について次のように述べている。「聖書が英語に訳されてこのかた、およそ英語を解する大人は、いや、それどころか小童どもまでがみな、自分は全能なる神と語り合ふことができると思うようになった。……そしてあらゆる者が宗教の審判者となり、聖書の勝手な解釈者となつた」<sup>(15)</sup>。聖書は、あらゆる有限な見通しと罪深い墮落を超えて、自分たちに究極的真理を与えるという、信仰深い者たちの例の確信は、このようにして個人における靈的尊大の原因となつた。それは、かつての教会の集團的尊大と変わらない不寛容であつた。この傲慢は、次のような事実にもかかわらず生じた。すなわち、尊大さが向けられた聖書のさまざまな相容れない解釈が、実は、絶対的に正当な解釈を装う主張を否定していたという事実である。というのは、聖書の相容れないさまざまな解釈は、人々が、聖書への個々の取り組みを生む多様な社会的歴史的視点に従つて聖書をさまざまに解釈しているということを示していたからである。

このようにして、宗教改革的聖書崇拝（すでに見たように、カルヴァン主義のほうがルター主義よりもその傾向に陥りやすい）は、宗教改革者たちとその弟子たちが熱狂に陥るその一つの説明となるのであるが、その説明は、それ自体さらに明らかにされなければならない。

おそらく、宗教改革にとって、歴史の相対性と曖昧さから単純に抜け出すことは可能であったであろう。なぜなら、宗教改革は、人間的知恵の可能性と限界が見出され明らかにされる場である人間文化の究極的問題に十分な熱心さと真剣さを持つて取り組まなかったからである。この取り組みがなされていけば、人間的知恵を否定も成就もする福音の真理が、単純に人間が所有するようなものとして主張されることはありえない。というのは、人間は、以下のことを悔い改めとともに認識するよう促されるからである。すなわち、人間的知恵によってこの真理を詳細に説明しようとする努力（これは神学の課題である）は、歴史的偶然の下に置かれ、利己主義的熱情に影響され、罪深い見せかけによって腐敗しているということ、つまり、神学も哲学と同様に審きの下に置かれているということである。

神学は、文化における自己中心性の原理を「原理的に」捨てたという点において、哲学とは異なるかもしれない。原理的にそのようにしたのは、神学が、「世は自分の知恵で神を知ることができませんでした」「1コリント1・21」ということ、つまり、何らかの偏った人間的視点から、もしくは、意味の中心と源泉としての有限な価値によって、意味の構築を完成させるのは不可能であることを認識しているからである。しかし、神学の歴史はおしなべて、この「原理的に」は、「実際に」を意味しないということを示してきた。あらゆる部分的で偏った視点を越えた真理が歴史と文化の真理に関連づけられるとき（これは、その危険にもかかわらず、神学が遂行しなければならない課題である）、これらの適用は、哲学の歴史が露呈するのと同じ不確かな要素にさらされている。したがって、哲学に対するルターの軽蔑的態度に正当な理由はない。もつと詳しく言えば、実際には、哲学のほうがしばしば、神学よりも偉大な謙遜の精神に達することがあるゆえにそうなのである。哲学は、あらゆる人間的認識の明白な限界から手つ取り早く逃れる手段を何ら持たないゆえに、ヒュブリス「傲慢」から免れている。哲学は、恵みの天使があやまず登り降りする「ヤコブの階段」「創世二八・一二参照」を持たない。しかし、神学におけるヤコブが、その階段を、天へ昇る手段であると勘違いするならば、ヤコブの階段の使用は不当である。<sup>(16)</sup>

要するに、宗教改革の不寛容は、自らの教理的立場を侵害したことの結果である。その信仰義認の教理は、救われた者も完全ではないことを前提としている。理屈から言えば、このことには、「救われた」知識や知恵も完全ではないことも盛り込まれている。その不寛容な熱狂は、この洞察を文化の問題に適用し人間の精神的傲慢を軽減することに失敗したことから生じた。このようにして、宗教改革の活動は、その理論が正しいことを証明したが、同時に、その理論が無力であること露呈したのであった。それは、単に頭で理解されるだけでなく、心まで沁み入ってその傲慢を打ち破るべき理論であった。聖書の権威が、教会の思ひ上がつた権威を打ち砕くために用いられるやいなや、聖書は、人間の傲慢のもうひとつの手段となった。世俗主義者なら、この奇妙なドラマを目にして、「両者に災いあれ」「シェイクスピア『ロミオとジュリエット』のせりふ」と叫んでも、また、天へ昇る階段はみな危険であるという結論に達しても、許されるかもしれない。しかし、この階段は、世俗主義者たちが想像するほど簡単には否定されなかった。恵みが降りてくるためのものであったはずの階段を傲慢が昇ることもできるということは、人間の文化的企てのすべてに内在する危険である。世俗主義者は、自分自身の階段をつくって終わるかもしれないし、「自分の」真実を、真実「そのもの」と区別できる視点を持たない虚無主義的な文化に囚われることになるかもしれない。

### 3. ルネサンスと寛容

寛容は、宗教的な争いにおいてであれ、社会的経済的争いにおいてであれ、近代世界における文化的社会的複雑さのただ中で、生を耐えられるものにしてきたし、近代社会が、専制主義的抑圧という対価を支払わずに内部の平穏をある程度達成することを可能にしてきた。そのような寛容は、第一に、われわれが広く「ルネサンス」と規定してきた運動の成果であることは明らかである。宗教的権威に反抗し、中途半端にしか解決されなかった問題を再び取り上げた学問

の英雄たちはこの伝統の中にあつた。ルネサンスは、人間の傲慢が人間の確実性の限界を超えるところではいつでも、懷疑主義という、健全さを保つための健全な態度を生み出した。近代文化における寛容の達成は、しばしば、宗教自体の崩壊による宗教的狂信の崩壊がその原因であると見なされる<sup>(17)</sup>。このような場合、近代文化は、対立が明らかに宗教的であるときだけは寛容の問題を解決できるが、表向き世俗的な政治的社会的運動において生まれた密かな宗教的狂信には対抗手段を提供しないのである。

しかし、セクト的プロテスタントイズムは、すでに見たように、ルネサンスの精神と密接に関係しているが、同時に自由と寛容の精神にもきわめて本質的な貢献をしたということに注意を払う必要がある。

ルネサンスの合理主義的で人間主義的な立場は、理性が持つとされるさまざまな普遍性によって個別の偏見に挑戦すること、寛容に貢献した。また同じ貢献は、あらゆる文化の歴史的形態の広範な多様性と相対性を示す経験的観察の力によって独善的な宗教の誤った普遍性を断ち切ることによってもなされた。その二つの戦略はしばしば並行して実行され、ルネサンス的人間主義における寛容の代表的な擁護者たちは、さまざまなかたちでそれらを強調した。ブルーノは一方の攻撃形態に、モンテーニュはもう一方の形態に傾き、デカルトは前者の形態に、ロックとヴォルテールは後者の形態に頼った。

その一方で、セクト的キリスト教は、キリスト教信仰の前提の範囲内でキリスト教的熱狂に挑戦した。その神秘主義的確実性は、歴史的に条件づけられた教義的信仰の確実性を超越した。その個人主義は、宗教的統一を目指す正統主義の情熱に立ち向かった。その社会的急進主義は、宗教的権威が中途半端に是認した社会的妥協に反対し、福音による絶対的で倫理的な要求を突きつけた。宗教改革における敬虔主義の父ハンス・デンク〔一五〇〇頃—一五二七〕ドイツの再洗礼派指導者〕の思想には、神秘主義的で敬虔主義的な、また、急進的で終末論的なセクト主義の萌芽があつたが、かれは、シュヴェンクフェルト「カスバル・フォン・シュヴェンクフェルト（一四八九—一五六一）ドイツの宗教改革者」と

同様に寛容の擁護者であつた。<sup>(18)</sup>

独立派とレヴェラーズは、一七世紀のイングランドのセクトの中で寛容の際立つた擁護者であつたが、イングランドのセクトはみな自由の理念に対して何らかの貢献をした。リルバーン「ジョン・リルバーン（二六一五―一六五七）、ピューリタン革命期のレヴェラーズの指導者」とウォルウィン「ウィリアム・ウォルウィン（二六〇〇―一六八〇）、ピューリタン革命期のレヴェラーズの指導者。一六四七年の「人民協定」を起草」、ウィンスタンリー「ジェラード・ウィンスタンリー（一六〇九頃―一六七六頃）、ピューリタン革命期のディガーズの指導者」とロジャー・ウィリアムズ「（二六〇三頃―一六八三）宗教的寛容主義者。ロードアイランド植民地の建設者」や、また、多くのそれほど知られていない自由の擁護者たちは、イングランドの寛容の歴史において、ルネサンスの人間主義的立場における自由の擁護者と同じ程度に、もしくはそれ以上に重要である。

あらゆる寛容の擁護者の中で最も抜きん出た寛容の擁護者であるジョン・ミルトンは、ルネサンスの人間主義とセクト的キリスト教を優れた統合へともたらしめた。ミルトンほど深くはないが、トマス・ジェファソンもまたこの統合を成し遂げた。とはいえ、その思想においては、合理主義的要素が比較的目立ち、キリスト教的内容は最小限に止まつた。<sup>(19)</sup>

もちろんセクト主義が例外なく寛容であつたわけではない。そこには固有の狂信的激しさの源泉があつた。その単純な完全主義は、敵対者たちがそこに巻き込まれているように見えた「妥協」も不可避であることが理解できなかった。それゆえ、セクト主義は、敵対者に向かつて激しく独善的嘲笑を浴びせた。完全主義者たちが端的に否定した敵対者の妥協の姿勢は、責任を引き受けることの補完であることをセクト主義は認識しなかつたのである。<sup>(20)</sup>セクト主義の個人主義は、その寛容の訴えをあまりにも陳腐なものにすることもあつた（これは世俗的なリベタリアニズムにも同様に適用される）。というのは、その個人主義は、社会の平和と秩序への責任も、その必要性への理解も持ち合わせていなかっ

たからである。それゆえ、セクト主義は、最も自由な社会においても最小限の強制力が必要であることを認識しなかつた。<sup>(21)</sup>

しかし、このようなセクト的狂信にもかかわらず、セクト主義の歴史は総じて、西洋世界における寛容の発展において、世俗的な運動であるルネサンスと同様に重要である。

この問題についての世俗主義者とセクト主義者の合意は、他の相違を超越する真理の問題への二つの共通する取り組みに基づいている。両者とも、真理の強制的な受容における真理への危険を認識していた。また、真理の探求における合意を不可能にするような、人間の見通しの有限性と人間の視点の多様性にも気づいていた。

第一に、世俗主義者たちは、強制力によって真理を擁護することの不毛さを強調する。ジョン・ロックは言う。「真理は確かに、自らが働きをなすことによつて十分うまく進んでゆくものなのです。真理は、偉い人間から多くの助力を受けたことなどめつたにないし、これからも決して受けることはないだろう、と思われます。……もし、真理が、自らの光によつて知性に入つていくのでなければ、暴力に借りた力によつては、かえつて弱いものとなつてしまふでしょう」<sup>(22)</sup>。セクト的キリスト者は、同じ考え方に、多少道徳的で宗教的な内容を加味する。かれらは、強要されて真理を受け入れることがいかにして魂を救うのかについては考えない。エリザベス女王時代のイングランドにおいて迫害下にあつた、あるフランドル人バプテストの書簡は、その考え方を感動的に表現している。「わたしたちは、神と陛下の前に次のように証言します。もし、わたしたちが、良心に基づいて、何とか、王とは反対のことを考えたり、理解したりすることができるとしたら、わたしたちは、喜んで、そのことを受け入れ、告白するでしょう。なぜなら、わたしたちにとつて、偽りの信仰のうちに死ぬことよりも正しい信仰の訓練のうちに生きることをよしとしないのはきわめて愚かなことだからです。……善かれ悪しかれ好き勝手にやる悪党たちとは違つて、わたしたちが何かを信じることは自分自身の力によるものではありません。しかし、真実は神よりわたしたちの心に植え付けられているに違いないのであり、

その神に向けて、わたしたちは、神の言葉と福音を理解できるように聖霊が与えられることを日々祈るのです<sup>(23)</sup>。

寛容について世俗の見解とセクトの見解とが合意をみる第二の点は、歴史的過程としての文化的課題についてのルネサンスの評価と理解に由来する。ルネサンスは、あらゆる歴史における知識の不確実性を理解し、歴史や自然や地理や気候が人間の文化にもたらす広範な多様性をよく認識している<sup>(24)</sup>。この点においてルネサンスは、他のより正統主義的キリスト教教理よりも、人間が「被造物」であるという聖書の理解や、歴史における人間の知識には限界があるというキリスト教的評価に、完全に合致している。ルネサンスは、この歴史的相対性を克服する独自の方法を持っていたが、それについては追って考察しなければならない。多くのルネサンス人たちは、その歴史的相対性によって新たな誤りに追い込まれた。しかし、ルネサンスは、歴史的相対性についてのその暫定的な理解によって、キリスト教正統主義よりもはるかに有利な立場を得たのである。

真理に関するあらゆる歴史的理解の断片的な性格についてのこの認識は、ミルトンの『言論・出版の自由』<sup>(25)</sup>「日本語訳文献情報は注25を参照」において見事に表現されている。もつとも、その象徴の用い方は概して、近代文化における用い方よりも聖書的ではある。「確かに、真理はその聖なる主「キリスト」と共にこの世界にかつて到来したものであり、その完全なかたちは、仰ぎ見るにこの上もなく輝いていました。しかし、キリストが昇天し、後を追って使徒たちが死の眠りにつくや、邪悪な詐欺師の連中が現れて、手付かずの真理を取り上げ、その美しいかたちを粉々に打ち砕いて四方八方にまき散らしました。それ以来あえて真理の味方としてこの世に出た人たちは、悲しみながら、イシス神がオシリス神のずたずたにされた体を探して歩いた故事にならつて、真理の手足を一つ一つ見つけては拾い、野を越え山を越えて行きました。上院・下院議員諸氏、われわれはまだ全部を見つけてはいません。それは、主の再臨までかなわぬことでしょう」。

同様の考え方は、セクト主義者と独立派の思想でもしばしば前提とされている。ジョン・ソルトマーシュ「二六一二

頃一六四七)、ピューリタン革命期の議会軍従軍牧師」は、「お互いに、何らかの無謬な権力があるなどと思ひ込まないようになさうではないか。……なぜなら、何かを証拠立てようとしても、それは互いに曖昧なものだからである。……主が両者を同様に教え導いて、分別を与え給うまでは」と記している。<sup>(26)</sup>

このような、さまざまな宗教的啓示の相対性も含む、人間的知識の相対性についての暫定的理解は、ルネサンスの思想における歴史的感覚の回復にとつて不可欠の部分である。それは、ルネサンスが、寛容の問題に関する二つの評価基準のうちの一つを満たすことを可能にする主要な要因である。それはすなわち、憎悪や抑圧への取り組みを捨て、自らのものとは反対の意見にも耳を傾けようとする意欲である。

ルネサンスは、もう一つの評価基準も満たしている。それは、自身の最高の信念に忠実であり続け、それに基づいて行動するということである。それは、近代文化が最もよくなしえないことである。近代文化は、一方では無責任と懐疑主義を、他方では新たな狂信を避けることに困難を覚えている。

近代的立場は、意見交換の過程においてより高次の真理が立ち現れることを希求しつつ意見の自由な交換を擁護しようとする限りにおいて、狂信の心配はない。ジョン・スチュワート・ミルにこのような言葉がある。「沈黙させられた意見が誤謬であるとしても、それは真理の一部分を包含しているかもしれないし、通常は、実際に包含していることがしばしばである。そして、いかなる問題についても、一般的または支配的な意見が完全な真理であることは稀であるか絶無なのであるから、真理の残りの部分の補充されうる機会、相反する意見の衝突することによつてのみ与えられるのである」。<sup>(27)</sup>

真理の断片がつなぎ合わされて最終的に真理の全体像が形成されるという希望や、知的交流とはある種の競技であり、そこにおいて真理は最終的に虚偽に打ち勝つという信念は、寛容に対する称賛に値する暫定的な動機である。さらには、その断片部分もまた、暫定的相対的に真理なのである。人類の知的生は、絶え間なく虚偽が真理へと移行する過

程である。そして、真理が歴史において最終的に勝利を得るといふ確信は、虚偽から見せ掛けの差し迫った危険を取り除き、「自分たちの」真理を擁護する不安な狂信を軽減するのである。

このような解決に伴う困難は、それが、歴史における断片的真理と「全き真理」との関係についての問いへの暫定的な答えにすぎず、最終的なものではないということである。明らかにこの問題は、時間と永遠についての問いそのものの一部である。歴史は真理全体の開示へと向かっているという信念は、時間と永遠との関係についての概念全体の一部である。ここでは、歴史はそれ自体を永遠へと変化させ、その固有の有限性を漸進的に打ち崩していくと考えられている。これは、ルネサンスにおいて、古典的視点と歴史的な視点が結合した典型である。ルネサンスによれば、歴史におけるロゴスは、有限性や歴史から解放されるのではなく、歴史の内部で段階的に勝利していくのである。<sup>28</sup>

近代の寛容は、それが宗教を否定することによって達成されてきた限りににおいて、宗教が関わる生と歴史についての究極的問いへの無関心に基づくものにならないであろう。宗教的問いは特に狂信と対立の肥沃な源泉であったゆえに、暫定的な寛容もたらした益は大きなものであった。しかし、近代的立場の弱点もまたきわめて明白である。それは、究極的な問いに対し無責任な態度をとるか、生についての表面上暫定的で実用的にすぎない見解の中に新たな偽りの究極性を密かに忍び込ませるか、そのどちらかによって寛容を達成する。ここに、懐疑主義と新たな狂信という双子の危険がある。

近代的寛容の大半が宗教の領域にだけ適用されていること、また、宗教の領域における擁護者がまさに政治的狂信の主導者になりうるということは重要である。死活に関わるほど重要でないとと思われる問題について寛容になることは至極簡単である。<sup>29</sup> 寛容が真に試されるのは、われわれにとつて重要と思われる真理に反対する人々に対する、また、われわれが責任的に関わりを持つ生や意味の領域に挑戦してくる人々に対する態度である。したがって、宗教における寛容はしばしば、真理についての究極的問題に対する無責任な態度を意味する。そこには特に、真理そのものと、歴史にお

ける断片的真理との関係も含まれる。同様に、政治的な戦いにおける寛容は、政治的正義の問題に対する無責任と無関心を露呈するだけであろう。

このような無責任な態度は、全面的な懐疑主義に陥るおそれがある。たとえこの世に一貫した懐疑論者などほとんどいないとしてもそうである。絶対的懐疑主義というものは滅多にない。なぜなら、ある確実な真理が歴史において達成される可能性を確信できないのは、あらゆる断片的真理に欠けがあることを示す何らかの真理の基準があるからである。それにもかかわらず、寛容の精神において全面的な懐疑主義に陥るおそれは常にある。というのは、いかなる寛容も、われわれが抱く真理に対するある程度の暫定的な懐疑なしには不可能だからである。<sup>(30)</sup>「われわれの」真理に関わる悔い改めというキリスト教的立場、すなわち、「われわれの」真理には一定の自己中心的墮落が含まれているという謙遜な認識は、われわれが抱く真理からその自己中心的墮落を取り除く義務を否定するやいなや無責任に陥る。もしわれわれが、歴史には部分的な見通しと断片的な視点以外何もないゆえに、偽りから真理を見分けることは不可能であるという結論に至るとしたら、無責任はいつそう全面的な懐疑主義に陥る。全面的な懐疑主義は、無意味性という深淵、すなわち、近代文化を常に脅かし時折それにはまる落とし穴となる。全面的な懐疑主義はしばしば、ナチス以前のドイツ文化におけるように、真理が政治権力に服従することに先立つ。このようにして懐疑主義は冷笑主義の前兆となるのである。

しかし、新たな狂信のほうが、全面的な懐疑主義よりも、近代的見方の帰結として現れる可能性ははるかに大きい。こうした狂信において、究極的な見方や最終的真理が、部分的で断片的な真理の領域として暫定的に捉えられていたものに陰に陽に密輸入される。このようにして、新たな宗教が、表向きは非宗教的な文化において立ち現れる。

ルネサンス主流の思想では、断片的真理相互の交流が真理全体の実現をもたらすという信念は、それが、断片的真理を扱う当座の問題に対する単なる暫定的で一時的な態度から、真理と虚偽についての究極的問題への答えへと変質する

やいなや、それ自体宗教的立場となつてしまふ。そのような宗教は、その基本的前提に異議を申し立てるような宗教を除くあらゆる宗教に対して、寛容を維持することができるし、實際維持している。進歩の概念は、広く「リベラル」な文化と定義されるものの基本的前提である。もし、その前提に異議が申し立てられるならば、リベラルな世界における意味体系全体が危機に瀕する。このため、リベラルな世界は、その信条のこの進歩の条項については不寛容である。リベラル世界は、進歩に関しては、いかなる段階の懐疑主義も失つてしまつたまさにそのゆえに、その正当性について議論することはないのである。

それにもかかわらず、この信条はかなり疑わしい。あらゆる歴史的過程は、知的また文化的過程も含めて、意味があり、完成へと向かつているという限りにおいて、それは正しい。しかし、あらゆる歴史的過程は複数の意味を持つのであるから、その限りにおいては誤りである。このことは、文化の領域では、より高度な真理を理解することが新たな虚偽につながることもありうるということの意味する。たとえば、自然の神秘を洞察しようとすると、自然と歴史についての誤つた類比に至るかもしれない。あるいは、歴史の動的性格を見出そうとすると、「成長」がすなわち「進歩」であると思ひ込む誤りに陥るかもしれない。

歴史はそれ自身で完成するという誤つた信念については、すでに検討してきた。人間の精神の仕組みそのものには、歴史への信頼全般を否定するのと同様に、文化における完成への過程としての歴史を否定するところがあることは確かである。歴史的過程を超越すると同時にそれに巻き込まれてもいる被造物としての人間は、その過程において完全な成就を見出すことはできない。その過程を覆う人間の自由は、どの段階においても、真理の発見に新たな誤りを持ち込むために用いられるだけである。しかし、たとえそのようなことがないとしても、人間は歴史を超越しているゆえに、その意味体系を、歴史の限界の中で完結させることはできない。人間は、歴史における真理がいかにして究極的真理すなわち「永遠の」真理と関係するのかを問わずにはいられないのである。そして、もし、歴史における真理が不完全であ

るのみならず、墮落したものであることを知るならば、人間は、歴史的なものから墮落を取り除き、その不完全なところを完全に神の憐れみ以外に答えない問いに直面することになる。

しかし、「進歩」という宗教における軽度の狂信よりも厄介な別の狂信が、近代的立場ゆえにはびこってくる。それらにはさまざまなものがあるが、すべて、政治的宗教から生まれる政治的狂信と定義できるであろう。トマス・ホップズと、フランスにおける専制政治の主唱者であるジャン・ボダン<sup>31</sup>は、近代文化におけるこの傾向の最も典型的な歴史における実例と見てよいであろう。この傾向は、最終的には人種と国家についてのナチスの信条において最高潮に達した。専制政治への傾向は、宗教的問題に対する懐疑的で無責任な態度と、宗教的対立に対する反感から始まった。なぜなら、宗教問題は国民国家の平穩を危うくしたからである。ボダンの場合、かれは、フランスにおける同胞相争う宗教的対立のゆえに、ユグノー的信仰を放棄し、習合的宗教へと向かった。ボダンの新たな宗教的立場は、懐疑主義の危険を見事に露呈している。というのは、あらゆる宗教における真理を発見しようというかれの崇高な努力は、「あらゆる宗教は等しく真理であり、等しく誤っている」という<sup>32</sup>、その努力をうまく隠しおせない確信に終わってしまったからである。しかし、ボダンの真の関心はフランスの統一にあった。そしてその問題の解決を、国家の統一を危うくするようならあらゆる意見や活動を抑圧する権力と権利を持つ専制政治を構想することによって図った。ホップズとボダン両者の思想において、国家への無条件の忠誠を要求することは、あからさまにというより密かに宗教的である。それが密かに宗教的であるのは、無条件の忠誠を要求するからである。しかしそれがあからさまに宗教的でないのは、その要求が、生と実存の意味全体が個人と国家共同体の関係の中で完成されると公然と主張することはないからである。歴史における考えられるある種の進歩を、この国家絶対主義の論理を展開させてその究極的な結論に達することによって示して見せることは、ナチスの手に委ねられた。こうしてナチスは、宗教への懐疑という土壌の上に、冷笑主義の最終的腐敗形態を実現したのであった。

ルネサンス期の国家主義者であったトマス・モアは、イングランドを支配していたヘンリー八世が教皇制に服従したことにより国益を危機にさらした時期を生きた。カトリック普遍主義者であったモアは、王が靈的事柄に関する国王至上権を確立しようとしていたとき、この新たな政治的狂信に対抗する手段として、キリスト教的立場の妥当性と有用性を示した。カトリックのキリスト教信仰は、それ自体の墮落にもかかわらず、少なくとも、政治的国家的絶対主義という偶像崇拜に対する防壁であった。王が、自らの政治的のみならず靈的權威に従うように挑んできたことを受けて、また、他のイングランドの指導者たちがすべて王に屈服していることから、反抗することが無駄であることが明らかになったことを受けて、モアは、まだ王に屈服していなかった普遍教会「カトリック教会」の權威に訴えた。かれは言う。「なぜなら、木の枝が木から落ちるようにいくつかの国が離脱するとしても、また、たとえ、木に残っている枝よりも落ちる枝のほうが多いとしても、それがまさに木であることは間違いない。たとえ、落とされた枝が別の場所に植えられて、もとの木よりも大きく育つとしてもそうである」<sup>(32)</sup>。

このようなキリスト教普遍主義は、プロテスタントとカトリック双方におけるキリスト教信仰の腐敗にもかわからず、ヘンリー八世の時代のみならず、今日においても示唆に富むものである。それは、他のいかなる立場よりも、文化的問題に対する冷笑主義的な解決策を首尾よく拒否し続けている。

真理の問題についてのマルクス主義的な解決は、文化がすべて国家権力に屈服する事態より優れている。それにもかかわらず、マルクス主義は政治的宗教であり、ルネサンス思想という土壌から遅れて実った果実のひとつと見なすべきである。その信仰によれば、労働者階級の特別な視点は相対的なものではなく、真理把握における超越的で有利な視点である。それゆえ、マルクス主義そのものの真理を除くあらゆる真理には、利害をめぐる「イデオロギー的」汚点がある」と主張する。しかし、自分たちのみが人間的認識の有限性や、熱情や利害による墮落から免れているというのは、いかなる文化や文明であつても、またいかなる階級や民族であつても、思ひ上がりであり、それは、明らかに、あらゆる

真理探求を混乱させる傲慢という汚点にすぎない。それは、完結した聖化という宗教的欺瞞の世俗版でもある。このマルクス主義の主張の必然的な結果は、狂信という果実である。

いかにもがこうが、方向転換しようが、また、どのような手段や虚偽を用いようが、自分たちが真理を保持しているという主張を立証することは不可能である。真理は恵みの逆説に従属し続ける。われわれは、真理を《持っている》かもしれないが、《持っていない》のである。また、もし、われわれが真理を原理的にしか手にしていないことを知るならば、実際には、より純粹なかたちで真理を手にするであろう。われわれが告白するものに反対する諸真理への寛容は、文化の領域では、赦しの精神を表現するものである。それが可能なのは、あらゆる赦しと同様に、われわれが自身自身の徳にあまり確信を置きすぎないときである。

真理への忠誠は、それが実現する可能性への信頼を要求し、他者への寛容は、自らの真理が最終的なものであるという確信が打ち砕かれることを要求する。しかし、もし、われわれが答えを持ち合わせていない問題に対して何も答えが与えられない場合、われわれの傷ついた確信は、敗北感（文化の領域では懷疑主義）か、われわれの混乱を確信の背後に押し隠すより大規模な虚偽（文化の領域では狂信）か、そのどちらかを産み出すことになるのである。

## 注

(1) 『人間の本性と運命』第一卷第七章を参照。

(2) ヨハネ一・一、五―一一。

(3) ヨハネ一・一二。

(4) わたしが多くを負っているテイリツヒのこの問題についての分析は、次のような論理によつて、あらゆる歴史的真理の両義性を形式的に克服している。「決断としての認識の性格についての教説は、真理を相対化するあらゆるものと同様に、その教説自体を相対化し、そのようにしてそれ自体を否定するという反論を引き起こす。……しかしながら、あらゆる認識にあてはまることは、認識を認識することにはあてはまらないであろう。そうでなければ、認識は普遍的な意義を失うことになる。他方、もし例外が認められるとしたら、実在のほんの一部であれ、その存在の曖昧な性格は破壊されてしまう。……そのようなことは起こりうるだろうか。仮に存在の両義性が存在のどこかの地点で除去されるといふようなことが起こるとしたら、例外はありえないであろう。認識という文脈の中にあるものは何であれ認識の両義性の下にあるのである。それゆえ、例外のような前提は、認識の文脈から外されなければならない。……認識の文脈とは、無制約者と認識の関係を示す表現であるはずである。両義性から切り離された判断がありうるとしたら、それは……無制約者と被制約者の関係をめぐる基本的な判断としてだけである。……その判断の本身は、端的にこのこと、すなわち、われわれの主観的思考は決して無制約的真理には達しえないということである。……この判断は、明らかに、あらゆる表現形態から、またここで述べられている表現形態からさえも独立した絶対判断である。それは、真理を真理として打ち立てる判断である」。(Paul Tillich, *The Interpretation of History*, pp. 169-170.)

制約された有限な思想をすべて超越し、その超越性を思想の有限性を認識することによつて証明するテイリツヒの思想分析は、人間精神の究極的な自己超越についての詳細な定式化である。その人間精神の自己超越は、自らの有限性を理解する能力の中に明らかにされている。テイリツヒの思想分析は、この実態についての哲学的定式化である。それゆえ、それは、罪ではなく、有限性の問題と取り組んでいるのである。罪とは、有限性を認めることを拒否することである。この拒否は、精神がその有限性を認める能力を持っているからこそ罪深いのである。しかし、有限性を認めることを拒否するならば、その罪深い自己優越性は、「恵み」の力によつて滅ぼされることになる。

したがつて、テイリツヒが述べていることは、わたしが他のところ(第一巻第一〇章)で、「墮落以前の完全」として、すなわち、すべての行動を覆っている、現実としてではなく可能性としての完全として定義してきたことと同じと考えられる。この可能性が多少なりとも現実になるとしたら、それは、「恵み」の領域に属することであつて、単に、自己超越の

能力である精神の生得的な才能に帰することはできない。そのような潜在的な可能性がないとしたら、「恵み」との「接点」は全くないであろう。精神の自己満足と普遍性という偽りの感覚が打ち碎かれなければ、人間は、(観念論哲学においてなされるように)、人間精神における自己超越の頂点を進展させ、それが普遍精神すなわち神になるまで努力し続けるであろう。これが、キリスト教信仰において初めて、人間の文化における被制約者と無制約者の真の「弁証法」が原理上真剣に受け止められている理由である。

(5) Cf. H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*. [H・R・ニーバー『アメリカ型キリスト教の社会的起源』柴田史子訳(ヨルダン社、一九八四年)参照]

(6) Erich Przywara, *Polarity: A German Catholic's Interpretation of Religion* (1935) [エーリヒ・プシュヴァラ『両極性——ドイツ人カトリックの宗教解釈』, p. 106.]

(7) Quoted by W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, Vol. I [W・K・ジョーダン『英国における宗教的寛容の展開』, p. 390. ショーダンのこの偉大な著作は、この問題の研究にきわめて有益である。]

(8) John A. Ryan and Francis J. Boland, *Catholic Principles of Politics* [ジョン・A・ライアン、フランシス・J・ボランド『政治のカトリック的原理』, p. 314. この書の著者は、この立場が「不寛容ではあるが、だからといって不合理ではない」と見なす。なぜなら、「誤謬には真理と同じ権利はない」からである。著者は、次のような事実に注目する。すなわち、公的立場が他の宗教を禁止することを要求するのは、その国が圧倒的な多数によるカトリック教国である場合に限られるということ、そしてそのゆえに、「その具体的な実現は、時間的にも確率的にもあまりにも可能性が低いため、その要求は、いかなる実務的人間の平静さも乱すものではない」という事実である。著者は、非カトリック国におけるカトリック教徒たちに、教会に對する敵意を回避するという理由でこの教理を否定することのないよう警告を発している。というのは、かれらは次のように信じているからである。「アメリカ合衆国の同胞市民の大半は、真理に對するわれわれの献身を尊重することができるほど十分に高潔であり、この国における非カトリック教徒に對する宗教的不寛容の危険はあまりにも現実性に乏しく、あまりにも遠い将来のことであるゆえに、この教理がカトリック教徒の時間や関心を占有するようなことはあつてはならぬ」(Ibid., p. 321.)]

この奇妙で哀れむべき論理には、教会がその前提によつてそうするように強いられている不寛容が、国内平和と市民的

自由の双方にとつてきわめて危険であるという了解が含まれている。非カトリック教徒は、ひとたび宗教的多元性が歴史的に確立されるなら、それによつて教会はその理論を実践に移すことができなくなるであろうとの確信によつて慰められているのである。

(9) スペイン内戦に出されたスペインの司教たちの教書(一九三七年九月出版)には、このカトリック的幻想についての生き生きとした表現が見られる。司教たちは、共産主義者の間にある教会への憎悪を次のように説明した。「イエス・キリストと聖母マリアに対する憎悪は次のような点においてその極みに達している。……神の秘義を嘲る赤い前線の下劣な文書や、聖なるパンについての繰り返される冒瀆においてである。そこには、哀れな共産主義者たちの中に具現化している憎悪の地獄を垣間見ることが出来る。……一人(の兵士)が幕屋の中におられるわれらの主に向かつて、『わたしはあなたに報復を誓つた』と言ひ、『赤軍に降伏せよ。マルクス主義に降伏せよ』と言ひながら、拳銃を主に向け、発砲した」。

キリストと祭壇上の「聖なるパン」を同一視することは、カトリックの誤りの完全な所産である。祭壇上のパンは、究極的な神聖さの歴史的に条件づけられた象徴である。あらゆる歴史的象徴には冒瀆の痕跡がある。というのは、カトリックは、「わたしの」文明や文化や価値という部分的で特殊な価値を、絶対的神聖さの領域に密かに入り込ませているからである。それゆえ、われわれが訴えている敵によつてなされる聖なるものへの冒瀆は、常に、少なくともある程度は、聖なるものに対してわれわれ自身が行っている冒瀆への抗議なのである。

(10) G・V・フロロフスキイ。以下のシンポジウムにおけるJ・H・オウルダム(J. H. Oldham)による引用。 *The Church of God: An Anglo-Russian Symposium* 『神の教会——イギリスとロシアによるシンポジウム』, p. 62.

(11) この問題全体についての情熱は、主の晩餐のサクラメントを、教会を分けているあらゆる相違や相対性を超える教会の一致の真正な象徴として受け止める努力にきわめて明白に表されている。このサクラメントは特定の「職制」に従つて執行されなければならないとする主張はいずれであれ、サクラメントの共通の遵守を妨げることによつて、教会分裂の新しい表れとなるか、それとも、一致を犠牲にして、異なるキリスト教信仰に、一つの職制の執行を受け入れることを強制することによつて、帝国主義の新しい表れとなるか、そのどちらかとなる。「務めにはいろいろありますが、それをお与えになるのは同じ主です。働きにはいろいろありますが、すべての場合にすべてのことをなされるのは同じ神です」(一コリント一二・五一六)との聖書の見方が留意されていないことは明らかである。

このサクラメントは、その本来の終末論的モチーフ（だから、あなたがたは、このパンを食べこの杯を飲むことに、主  
が来られるときまで、主の死を告げ知らせるのです」（「Iコリント一・二六」）をあらためて強調しなければ、決して教  
会の一致の効果的な象徴にはなりえないであろう。サクラメントにおけるこの終末論的強調は、教会の終末論的特徴の真  
の表現である。教会は、原理上望んでいる一致を実際には持っていない。歴史の分裂と自然の亀裂と罪は、その痕跡を教  
会の上に残している。教会は、それらを実際には完全に克服することができない。しかし、教会は、それらを克服するこ  
とができないことを深い悔恨の思いをもって認めるならば、それらを現在よりもはるかに完全に克服するであろう。この  
ように、教会は、記憶（「わたしの記念としてこのように行いなさい」（「Iコリント一・二四」）と希望（「主が来られると  
きまで」）によって生きるものである。そのような記憶とそのような希望は、現在をそれらの影響を受けないまま放置するこ  
とはないであろう。教会は、真理が、『持っている』と『持っていない』の逆説に服していることを認めていたら、もつと  
多くの恵みを自らのものとすることができただであろう。

(12) テイリツヒは、この失敗について、「宗教改革は決して、信仰義認の教理を信仰義認の経験の検証に委ねることをしなかつた」と暗示的な言い回しで表現している。

(13) Jordan 前掲書、第二巻p.365より引用。

(14) J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* [J・W・アレン『一六世紀の政治思想史』, p.209.]

(15) Thomas Hobbs, *Behemoth, Works*, IV, 190. 「ホッブズ『ビヒモス』山田園子訳、岩波書店、二〇一四年、四七―四八頁参照。」

(16) 創世記二八・一一参照。

(17) たとえば、W. E. H. Lecky, *The Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*. [W・E・H・レッキー『ヨーロッパにおける合理主義精神の発生と影響』]において、レッキーは、「排他的救済」が、迫害精神の唯一ではないが主要な原因であり、「合理主義」が、迫害精神の唯一の矯正法であったと考えている。

(18) 死を前にしたデנקの言葉はこうであった。「すべてがただ一つのセクトのためにだけ順調であることをわたしが切望していることは神がご存知である。聖徒の交わりについては、なるにまかせよ」。

(19) イングランドの歴史において、これら二つの大きな区分にあてはまらない唯一の重要な集団は、ケンブリッジ・プラトニズムの人々と、穏健なアングリカンの寛容の擁護者たちである。後者には特にW・チリングワース〔二六〇二―一六四四〕、

イギリスの神学者」とジェレミ・テイラー「(一六一三(受洗)―一六六七)、アングリカンの聖職者、神学者」がいる。テイラーの *Liberty of Prophesying* (『預言の自由』) は、この主題における古典である。これらのアングリカ人たちは、ルネサンスの洞察を、セクト的というよりは、いっそう正統主義的なキリスト教の概念に結びつけた。トマス・モアは、同様の一般の見地に立っていた人々の初期の主唱者であった。

(20) このセクト主義者たちの憤激に近代において対応するのは、幾人かの平和主義者たちの独善である。平和主義者たちは、専制君主を愛するのは簡単だが、専制政治を倒す妥当な方法について意見の異なる仲間のキリスト者に対して品位あるキリスト教的思いやりを維持するのは難しいと考えている。

(21) オリバー・クロムウェルとセクト的狂信者たちとの対立は、この点において教訓となる。クロムウェルは、原則において、長老派の方針よりも独立派的精神のほうに同意していた。しかしかれは、社会秩序と平和を維持することの難しさを理解していた。それは、セクト主義の批判者たちには理解しえなかったことである。

(22) *A Letter on Toleration* 『寛容についての書簡』より。『世界の名著27 ロック ヒューム』大槻春彦責任編集、中央公論社、一九六八年、三八四―三八五頁参照。]

(23) ロジャー・ウィリアムズは同様の点について述べている。それはセクト主義のキリスト者たちが頻繁に指摘してきたことに沿っている。「イエス・キリストの命令とおきては、生まれ変わっていない者たちに悪しきかたちで、また冒瀆的に適用されたとしても、礼節と道徳のゆえに恥じ入ることをかれらに得させることもあろう。……しかしさらにわたしは断言する。キリストの命令を、生まれ変わっていない者、また、悔い改めない者たちに誤って適用することは、かれらの魂の恐ろしい眠りをいっそうひどくさせる。……そして、何百万もの魂を、誤った救いへのゆるぎない期待のゆえに、地獄へと送り込むことになる。』*The Bloody Tenent of Persecution* 『血にまみれた迫害の教義』より。

(24) このような洞察は、近代思想に対するモンテーニュ固有の貢献であったが、多くの思想形態や様式へと発展していった。

(25) ミルトンによる聖書的また東洋的象徴主義は、その思想におけるキリスト教的要素とヒューマニズム的要素の結合を示している。それにもかかわらず、その発言は、真理の啓示とその成就との「中間時」としての歴史についてのキリスト教の教理を完璧に表現している。それは、一方では、「手足をつなぎあわせる」ように真理を寄せ集めることを促すが、他方では、歴史における真理の完成は期待されていないのである。「ミルトン『言論・出版の自由 アレオパジティカ他一篇』原田純

訳、岩波書店、二〇〇八年、六一―六二頁参照。]

(26) *Smoke in the Temple* (1646) [『寺院の煙』]より。

(27) *Essay on Liberty* より。[J・S・ミル『自由論』塩尻公明・木村健康訳、岩波書店、一九七二年、一〇七頁参照。]

(28) 近代における、このような信念と希望に基づいた典型的な発言は、ジョン・デューイ教授の *A Common Faith* [ジョン・デューイ『人類共通の信仰』栗田修訳、晃洋書房、二〇一一年、J・デューイー、G・H・ミード『自由と文化・共同の信仰』河村望訳(『デューイー・ミード著作集』11)、人間の科学新社、二〇〇二年、ジョン・デュウイ、『誰れでも信仰』岸本英夫訳、春秋社、一九五一年等参照]に見出される。デューイーによれば、人間の文化において不和を生じさせる要素とは、時代遅れの宗教的偏見の痕跡であり、それは、近代の教育が教え込む普遍的視点にいずれ従うはずのものである。そのような教育は、善意の人々の間に事実上完全な合意をつくり出すであろう。しかし、デューイー教授がこの著作に取り組んでいた頃 [Common Faith] の出版は一九三四年、近代文化は、伝統的な宗教概念とは少しも関わりのない、新しくさまざまなイデオロギー的対立を生み出していたのである。

イデオロギーから自由な知的立場を確立することへの希望は近代文化に絶えず現れ、その数多くの形態は枚挙にいとまがない。特に際立っているのは、カール・マンハイムの *Ideology and Utopia* [マンハイム『イデオロギーとユートピア』鈴木二郎訳、未來社、一九六八年参照] である。マンハイムの「知識社会学」は、イデオロギーがあらゆるところに広がる性質を持つということについて、ほとんどの同じような分析よりも、はるかによく気づいていたゆえに、その貢献は際立っている。それにもかかわらず、マンハイムは、人間の知識が条件付きのものであるという意識を高度に発展させることによってイデオロギーを除去することを望んだ。そのような意識は確かに、多くのあからさまなイデオロギーから知識を浄化することができるかもしれないが、条件から自由な知性を生み出すことはできない。

(29) ギルバート・チェスタトン [一八七四―一九三六]、イギリスの詩人、小説家、評論家。C・S・ルイスなど多くの思想家や文学者に影響を与えた。は、「寛容とは何も信じていない人々の徳である」と言った。

(30) チャールズ・ジェイムズ・フォックス [一七四九―一八〇六]、イギリスの政治家。初代外務大臣を務める。は、「寛容の唯一の基礎はある程度の懐疑主義であり、それなしには寛容はありえない」と言った。

オリバー・クロムウェルは、宗教的絶対主義の対立状況という危機に直面したとき、同様の考えを宗教的言い回しで表

明した。「自分にも誤りがあるかもしれないことを、キリストの愛の心で「フィリピ一・八参照」思い起こすべきである」とかれは言ったのである。

(31) Jean Bodin, *Colloquium Heptaplomeres* 『七賢人の対話』参照。

(32) *A Dialogue concerning heresies and mothers of religion* 『異端と宗教的問題についての対話』(1528)。「司教たちや、大学や、この王国において最も教養がある者たち」はすでに王に服従しているとモアが告げられたとき、かれは暗示的にこう答えた。「この王国においてではなく、キリスト教世界全体について言うならば、この世においてわたしと心を同じくする者は少なくないことをわたしは疑わない。しかし、もし、すでに死せる人々について、つまり、今は天にある聖人たちについて語らねばならないならば、この場合は、わたしが今考えていることと同様に考えていた人々がはるかに多くを占めることを確信している。ゆえに、「天と地にまたがる」キリスト教の総会議に抗してまでわたしの良心を一王国の議会に従わせなければならぬといわれはない」。Thomas More by R. W. Chambers [R・W・チェインバース『トマス・モア』, p.341参照。