

<b>Title</b>	法の神学と法人類学
<b>Author(s)</b>	深井, 智朗
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.19, 2001.1 : 335-362
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3471">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3471</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

## 法の神学と法人類学

深井智朗

### 問題設定

プロテスタンティズムにとって、「法の神学的基礎付け」という問題はH・J・バーマンが指摘しているように、その出发点から重要な課題であった。<sup>①</sup> なぜなら宗教改革は、少なくともいわゆる古プロテスタンティズムに中世後期のローマ・カトリック教会による法外な超法規的な態度を批判し、法と宗教とを一方で切り離し、他方で自らの法的な正当性をどのように神学的に位置付けるかという困難な課題を担わせることになったからである。<sup>②</sup> それ故に、それ以後、独自の法体系と自然法の解釈を展開したカトリック教会とは別な意味において、「法の神学的な基礎付け」はプロテスタンティズムにおいても独自の発展を遂げることになったのであった。<sup>③</sup>

十九世紀以後の神学における法の問題の取り扱いは、いわゆる実証主義的、あるいは合理的な法解釈の台頭による自然法批判によつて新しい局面を迎えることになった。精神科学の分野における実証主義の台頭は、要するに歴史意識の発見に基づき、人間的、社会的形成物の相対化を意味していた。歴史的思惟はあらゆる絶対的な基準を解消してしまうように思われていたので、形而上学や自然法ということの意味されていた伝統的な事柄は、その絶対的な要求を剥奪さ

れ、特定の時代の相対的な産物と見なされるようになったのである。それとともに法の神学的な基礎付けをめぐっての神学的な議論は急速に法哲学の領域からの撤退のみならず、神学の領域においても衰退を迫られることになったのであった。<sup>(4)</sup>

ところが法の神学は第二次世界大戦およびその直後の時代において新しい光のもとで再び注目されることになった。というのはW・パネンベルクが指摘しているように「キリスト教信仰と法との関係を問う問い、より正確に言うならば、法の確立と遵守に対してキリスト教信仰のもたらす帰結を問う問いが、第三帝国の時代に、教会の歴史においてかつてなかったほど切迫した仕方で提示された」<sup>(5)</sup>からである。つまりこの時代既に指摘した状況、すなわち十九世紀における法実証主義による自然法的思惟の崩壊によつてもたらされた帰結が明らかとなったのである。「今や実証主義的な法理解は、律法権、つまり国家権力それ自体から出てくる法の濫用と歪曲に対して無防備であることが判明した」<sup>(6)</sup>のであり、その時人々は「究極的な尺度がまだ生きていることをその行動によつて示したキリスト教会に注目したのであった」<sup>(7)</sup>。

また法哲学者のアルトゥール・カウフマンが言うように、戦後「たとえばナチスの諸法規（およびそれらに基づいて下された諸判決と諸処分）は、少なくともそれらが事実上効力を持っていた時期では、適法であつたとみなされねばならないのか、それともそれは、たとえ法律の形式において発せられたにせよ、はじめから無効であり、非（*Nicht*）*Recht*）であつたのか、という問題が提起された。戦後初期の自然法ルネッサンスがとりわけこの疑問に火をつけたのである。あの時代の法的窮迫状況のもとでは、古い自然法モデルに再び立ちかえる以外には、ほとんど何も残されていなかったのである」<sup>(8)</sup>。しかしこの「自然法による」判例とは何であるのか、という疑問が当然生じたのである。ドイツではカウフマンが指摘しているように、一九五四年になつてもなお、「客観的で不変的な倫理原則を呼び出していたのであり、連邦裁判所は、それによつて実定的法規を、裁判所によつて基準となるものとみなされた『キリスト教的・西

洋的世界像』に適合させていたのである<sup>9)</sup>。

しかし戦中、戦後における法の神学の復興も、また自然法ルネッサンスも、結局は法の神学的基礎付けをめぐる議論に決定的な解決を見出せないままであった<sup>10)</sup>。それは自然法であるにせよ、創造の秩序による神学的法の基礎付けであるにせよ、法実証主義から来る批判に完全に答えることができなかったことにその大きな原因を見出すことができるであろう。また別の視点から言えば、法の神学的な基礎付けが、いわゆる世俗化という事態によつて、また神学の側の自己規定によつて、かつて担っていた普遍性の主張を喪失したこともうひとつの原因を見出すことができるであろう<sup>11)</sup>。

それ故に法の神学的な基礎付けは、一方で法実証主義の批判的克服と、今日の世俗化論や近代化論の批判を経てもなお、取り上げるに値する議論を提起できなければならない<sup>12)</sup>。もしそうでないならば、法の神学的な基礎付けは、神学の教科書におけるひとつのエピソードおよびその歴史研究に終つてしまうことになるであろう。本論では主として前者の課題との神学的な取り組みについて考えてみたい。

法実証主義からの批判に応えつつ、なお法の神学的基礎付けを試み、その神学的、また法学的・社会学的な意義を主張する戦後の試みとしては、一方に「キリスト論的な法の基礎付け」がある。それは神学の側からも法学の側からもなされた試みであり、それは既にカール・バルトが戦前に提示していた方向を継承したものであり、神学者のエルンスト・ヴォルル<sup>13)</sup>、法学者のエリック・ヴォルフやジャック・エリュール<sup>14)</sup>の名前を思い起こすことができるであろう。他方に法を歴史性や神学的人間学によつて基礎付けようとした神学と法学との試みがある。その方向としては神学者のヴォルフハルト・パネンベルクや法学者のW・ダンデン<sup>15)</sup>の名前をあげることができるであろう<sup>16)</sup>。

しかしこれらの試みは法実証主義から来る批判に十分に応え得ていたのであろうか。本論ではまず第一に、この戦後の二つの法の神学的基礎付けの試みについて批判的検討し、その問題点を指摘し、第二にそれに代わる第三の立場とし

て「法人類学」的な視点に基づく神学的法の基礎付けの可能性について論じてみたい。結論を先取りして述べるならば、キリスト論的な法の基礎付けも、法の歴史性や神学的人間学に基づく議論も法実証主義による形而上学的なものに対する批判や歴史的相対性の主張に十分に答えることはできないし、<sup>17</sup>また今日の多元化した社会における法の問題に十分に応えることができないし、さらに近年の本質概念批判にも答えることができないというのが本論の主張であり、B・マリノフスキー以後の文化人類学における法の問題の扱いは、この課題に新しい光を投げかけてくれるに違いない、というのが本論の提案である。<sup>18</sup>

## 一 法のキリスト論的基礎付け

法のキリスト論的基礎付けは、自然法<sup>19</sup>や秩序の神学<sup>20</sup>による法の神学的基礎付けに比べれば新しい試みである。<sup>21</sup>この試みは神学内部に留まらず、ヨーロッパの法哲学の領域においても戦後、ひとつの立場として展開されたものでもある。<sup>22</sup>

この試みのプロテスタントの側での出発点は一九二八年のカール・バルトの『義認と法』であり、正確に言うならば『義認と法』から戦後の『キリスト者共同体と市民共同体』へと展開される中で提示されたバルトの政治神学の中で提示されたキリスト論的なプログラムである。<sup>23</sup>ここではまずバルトのプログラムを概観することでこの「キリスト論的な法の基礎付け」の問題点を明らかにしたい。

## (一) 『義認と法』

既に述べた通りカール・バルトが法の問題についてのキリスト論的な基礎付けという彼独自の線を明瞭な仕方提示したのはおそらく一九三八年に書かれた『義認と法』である。彼はここで法の問題を、さらに巨視的には政治の問題を自然法や二王国説によつて基礎付けるのではなく、キリスト論的に基礎付ける必要性を強く打ち出した。それは自然神学論争を経て、『教会教義学』への道を歩み出していたバルトにとつては自明の道でもあった。

バルトは『義認と法』の冒頭において次のように述べている。われわれの「問題」というのは、まず第一に神によつて、イエス・キリストにおいてただ一回だけなされた信仰による義認ということと、人間の法との間には何らかの關係があるのかという問題、すなわち何らかの關係があつて、それによつて神的な義認と共に人間的な法も、何らかの意味でキリスト教信仰の対象であり、キリスト教的な責任と信仰告白の対象として扱われるのだろうか<sup>24</sup>—ということである。そしてバルトはさらにこの問題は、法システムに限られた問題だけではなく、「神の秩序ではなく、あるいはまだ神の国の秩序ではないこの秩序」と神の秩序の問題と言い換えてもよい問題であり、まさに教会と国家、あるいは神の国と地上の国との關係、あるいは両者の結びつきの可能性についての問題であると述べている。つまりバルトはこの論文の中で、まず原理的な議論として（実際にはこの論文のほとんどはこの問題に終始しているのであるが）世俗と超越、この世の国と神の国、此岸と彼岸との關係、すなわち信仰の問題とこの世の問題とはどのような關係になつているのかという問題について考察し、その上でこの世の法について神学がどのような基礎付けを与えることができるのか、という問題についての彼の考え方を提示したのである。

それによつてバルトは、いわば聖書の時代以来の課題であり、そのような意味ではキリスト教の伝統的な問題と取り

組もうとするのである。そしてここでバルトが彼自身の神学の帰結として提示した方法こそ「キリスト論的な方法」なのである。

バルトによれば「神の義認と人間の法、イエス・キリストの宣教また彼に対する信仰と上に立つ職務とその権威。教会に対する委託と国家に対する委託。神の国に隠されたキリスト者の生と彼に与えられた市民としての義務」<sup>25</sup>、神の国とこの世の国、教会と国家の関係について考える際に宗教改革者たちはあまり有意義な手引きとはならないという。確かに宗教改革者は「このような二つものが存在しているということを……、われわれに極めて強く教えこんだ」し、また「これらの二つのものが相互に矛盾しないばかりか、むしろ共に相並んで存在することができ、有効であることができる」ということを明らかにした。しかしバルトによれば、われわれが知らねばならないことは、「これら二つのものが相互に矛盾しないという事実や、それがどこまで矛盾しないかということではない」というのである。それよりはむしろわれわれは「何よりも二つのものが一体をなしているという事実、そしてこれら二つのものがどこまで一体をなしているか」ということを考えねばならないのであり、その点では「宗教改革者のもとでは何の答えも得られないか、あるいは貧弱な暗示という形で、きわめて不十分な答えを得るに過ぎない」という。

それ故にバルトは宗教改革者の理論をさらに遡り聖書の積義を通して、教会と国家との関係についての彼の規定を提示しようとするのである。それが二王国説や自然法的な類比に基づくキリスト教的国家ではない、キリストの王権に基づく国家と教会との規定に他ならない。それ故にバルトは次のように述べる事ができたのである。「新約聖書が国家について言及する場合、われわれはこの点から見ても基本的にキリスト論的領域にかかわっているのである。すなわち、新約聖書が教会について語る場合とは異なつた平面ではあるけれども、教会についての証言と独特の対比をなし関係をもちつつ、それと同一のキリスト論的領域にかかわるのである」<sup>26</sup>。そしてバルトはキリスト論という視点によって、教会と国家との関係の独自の基礎付けを行うのである。すなわち彼は次のように述べている。「われわれは、このよう

な危機的状况において現出した二つの領域、すなわち教会と国家との出会いにおける二重に積極的な規定を見失ってはならない。特にこのもつとも危機的な状況に目をとめるとき、われわれは、国家の法秩序は『救済の秩序と何の関係もない』などということはおそらくできないのである。つまり、ここでわれわれは使徒信条の第一項の領域にいるのであって、第二項にいてるのではないなどと言うことはできないのである。否、まさしくポンテオ・ピラトは単に使徒信条の中に現れるだけではなく、なかんづくその第二項に現れているということが重要なのである<sup>27)</sup>。ポンテオ・ピラトは国家的な支配を代表しているわけであるが、バルトによればそれは創造者なる神が問題になる、そしてそれによつて創造の秩序に基づいた国家論を論じることができるような使徒信条の第一項ではなく、第二項、すなわち救い主としてのイエス・キリストの項目に出てくることに注目せよ、というのである。そこに教会のみならず、国家もまたキリスト論的に基礎付けられることになるバルト独自の解釈のひとつの根拠がある。

バルトはそれ故に、教会と国家とを、二王国説のようにではなく、キリストの王権を中心にした内円と外円として基礎付けようとする。すなわち彼は次のように述べているのである。「この中心を囲む円周の中に、したがつてキリスト論的領域の内部に（もつともそれは義認という言葉が特徴付けるあの領域の外部にはあるが）、天使的世界という形をとつて今一つの、いわば第二次キリスト論的領域、教会を世界と結びつける領域が存在するという事実を見る必要がある<sup>28)</sup>」と言うのである。そこでは「国家の存在に対して、教会の存在が、このように強い連関の中にありながらも、またこのような強い連関をもちながらも、教会がそれ自身国家となり得ないということも、また逆に国家がそれ自身教会になり得ないということも明らかである<sup>29)</sup>」が、バルトはここでは教会に対する国家の絶対的な自律性を否定し、また逆に国家に対する教会の政治的な責任を指摘するのである。

それ故に両者はその使命と与えられた職務において類似とまた固有性を持つということになる。「天上の国家から地上の教会に投下される光は、地上の教会から地上の国家へと投げ返された光の中に、両者の相互的關係の中に反映され



ているのである<sup>30)</sup>。そして両者の関係をいうならば教会は国家に対して「すべての人のために、また王と上に立っているすべての人々のために、願いと、祈りと、とりなしと感謝とを奉げる<sup>31)</sup>」のである。しかしそれは国家が神の言葉の自由を認めている時であり、もしその抑圧が国家の意図となるならば、教会の国家に対する態度はそうであり得ないことになる。その時には教会は国家に対して抵抗するのである。バルトはそれをキリスト者の国家に対する祭司的職務と呼んでいるのである。そして国家に対する教会の職務も同じに明らかになる。それはバルトによれば国家は法を行使し、また法秩序を維持することによつて、直接的ではないにしても義認の福音に奉仕することになり、また福音に機会を与えることになる。バルトは次のように述べている。「教会のこのような自由がただ国家によつてだけ保証され得るものであるが故に、一方で教会共同体の方もその祈りによつて地上の国家の存在を保証しなければならぬのである。このような相互の保証が根本的には暫定的なものに過ぎず……教会は国家から何らかの保証を要求することはできず、またしてはならないのであるが、……教会はこのような限定的な保証を、国家から真剣に期待するのであり、……教会員ひとりひとりがこの問題について考えすぎるといふことはないのである<sup>32)</sup>」。それ故にバルトは教会と国家とのキリスト論的な基礎付けと、キリストの王権とを中心とした二重円構造について次のような有名な結論をもつてこの論文を終えたのであつた。それは国家が真にキリスト論的に基礎付けられているかといふことばかりではなく、その国家が真の意味での法治国家であるかどうかといふこともまた、キリスト論的な課題であり、その意味で教会の課題であるということとを彼が述べようとしたからである。すなわちバルトは「教会を除いては国家の正統性と必然性についての基本的な知識はどこにも存在しない」といふ。また「国家の権威は、教会にとつては教会の主であるイエス・キリストの権威に包括されている」ともいふ。教会は神の国を待望するが故に、地上の国をも尊重するのであり、国家の最善の形態をも待望するのである。また義認の福音の自由な宣教の保証のために真の意味での国家が真の法を作り出すことも期待するのである。しかしもし国家がそのような期待を裏切る場合には教会はどうするのであろうか。バルトによれば「その

ような場合でも教会は国家を尊重する。しかしそのような場合には教会は偽りの国家から真の国家を守るのであり、神のものを神へと返すことによつて、人間に従うことによつて、国家がその本質を回復し、破壊から救済される唯一の可能性をとりなすのである」<sup>33</sup>。

この原則に従つて法の基礎付けもキリストの王権を中心とした二重円構造によつて、すなわちキリスト論的に基礎付けられることになる。バルトは次のように述べている。「教会は神的義認を述べ伝える自由を持たなくてはならない、と言うことの中に、神的義認から人間的な法の問題および諸問題について語らねばならないことは尽きている」<sup>34</sup>。バルトによれば国家がこの自由を教会に与える度合に応じて「国家本来の可能性を実現し、正しい国家となることができる」というのである。

地上の国家の役目とは、「天のエルサレムの永遠の法を地上に立てる」ということではない。そうではなくて、「人間的な法を建てるようにと召されているのであるし、またその能力をも与えられている」のである。しかしバルトによれば「何が人間的な法であるのか」という問題については、「何らかのロマン主義的な、あるいは自由主義的な自然法によつては量れない」のであり、「それはむしろ教会が教会の言葉（それが神の言葉である限り）のために要求せざるを得ない具体的な自由の法によつて、端的に量られる」という。それは具体的にはあの二重構造の中心にあるキリスト論である。それ故にバルトは次のように言うのである。この教会のいう自由の法こそが「すべての——真にすべての人の基礎であり、保持であり、快復である。これ以上のものが必要かどうか問う必要はない」。「この自由の法が承認される場合、そしてそれが正しい教会によつて、正しく使用される場合には、相互に規定されつつ、また相互に制限されつつ、正当な人間的権威が生じ、また同様に正当な人間的な自治が生じる」<sup>35</sup>。

## (二) 法のキリスト論的基礎付けにおける「類比」の問題

バルトにおける法のキリスト論的な基礎付けは、その根底にバルト独自に解釈された「類比」の概念が横たわっている。すなわちこの「類比」の概念、あるいは「原像―模造」図式、『義認と法』の用語で言うならば「二重円構造」こそが彼のキリスト論的な法の基礎付けを可能にしているのである。

しかしこの「二重円構造」は、まず第一に類比の原則である人間的に一般的な認識から特殊なものとの認識を得るといふ構造が破壊されているが故に、また第二にこの二重円構造が中世世界以後のヨーロッパに成立したキリスト教的な社会システムである「コンスタンティヌス体制」、あるいは「コルプス・クリスチアーヌム」を前提としているが故に、実証主義から来る法の神学的な基礎付けに対する批判である、歴史的相対性という主張をともしなう批判に何ら有効な解答を与えることができないでいる。すなわち形而上学批判とはまさにこの「原像―模造」図式の「原像」のようなものリアリティーを問題にしているからである。

前者の「類比」の問題について言うならば、パネンベルクが言うように、バルトは法のキリスト論的な基礎付け、最終的には倫理、あるいは社会倫理のキリスト論的な基礎付けは「類比」の原則を破壊し、「イエス・キリストの人間存在の認識によつて、人間について常に既に与えられている前理解を変革することについて問うかわりに、イエス・キリストの人間存在から人間一般の人間存在を明らかにする類比による推論が前面に出ている」<sup>(36)</sup>のである。またパネンベルクが指摘していることは、聖書の現実理解はこのような二重構造、すなわち「原像―模造」図式をもつていず、バルトのような二重構造は、ギリシア的な本質構造に他ならないというのである。

バルトは彼の法の神学において、法を他の倫理学的な諸問題と同様にただキリストの啓示的な性格から基礎付けよう

とする。そのことは一方であらゆる実証主義的な法理解からの批判を究極的に克服する方法だということもできる。なぜなら「キリストの啓示的な性格」はあらゆる歴史的な形態による批判を超えた地点から議論を開始し得るからである。しかし他方でこの方法は、方法的に客観的なもの、あるいはより包括的なもの、すなわち法事象の現象学的構造を考慮に入れることができなくなる。バルトはそれらが少しでも顔を出すところに「自然神学」の匂いを敏感に嗅ぎ取ったのであり、彼は「ただキリスト論からの類比的推論という方法によつてのみ、法の現実に接近できると考えたのである」<sup>(37)</sup>。

それ故にバルト後の法のキリスト論的な基礎付けの試みは、この問題に何らかの解決を与えようとしているのである。ジャック・エリュールが法の神学的基礎付けを原則としてはキリスト論的に、正確にはキリストのうちに統合されている契約の概念に見出したにもかかわらず、彼が他方で秩序の神学に基づく諸制度や自然法に基づく人權の要素を残すことで、契約の概念に歴史的な要素と人間学的な要素を取り入れたのはそのためである。またエリック・ヴォルフがキリスト論的な法の基礎付けを「キリストにおける神と人間との統一の概念」から引き出し、それを「人格性」と「連帶性」という二つの「原法」(Utrecht)であると主張したにもかかわらず、彼が具体的な現象をこの「原法」からは直接的には演繹せずに、それを単に「その他の提示される法の現実の批判的吟味と形成のための統制原理」と主張したのもそのためである。

また後者の問題である、バルトのキリスト論的な法の基礎付けの前提として存在している彼の倫理学におけるコンスタンティヌス体制の残像については、バルトの議論の普遍性の問題と関係する。それは要するに自然法に向けられる批判と同じものである。バルトの主張は「キリストの啓示的な性格」を出発点にして法の神学的な基礎付けを主張することによつて、この構造の普遍性を主張する。確かに宗教的な真理は常に普遍性を主張するものであり、それ故にそれに対するあらゆる批判は歴史的相対的なものとなる。しかし他方でバルトのこのような主張それ自体が「歴史的な現実の

産物である」という主張も成り立つわけで、その場合にはこの主張は自然法がそうであったように、歴史意識に基づく法実証主義からの批判に何ら有効な応答をなし得ないことになってしまふ。すなわちバルトのあの「二重構造」は、中世以降のコンスタンティヌス体制の残像が存在するヨーロッパのキリスト教的な世界においてのみ成り立つ議論であり、それはコンスタンティヌス体制の崩壊と共に効力を失うプロセスをわれわれは見てきたのだ、という主張に応える術を知らないということになる。

## 二 法の人間学的な基礎付け

法実証主義からの神学的法の基礎付けに対する批判を十分に認識しつつ、秩序の神学や自然法による法の神学的基礎付けのみならず、キリスト論的な基礎付けをも批判し、独自の法の神学を展開しているのはヴォルフハルト・パネンベルクである。

パネンベルクによれば、神学的な法の基礎付けは、まず第一に法実証主義からくるあらゆる神学的な法の基礎付けに対する批判に答えるために、実証主義的な立場がそれに依存する歴史意識の修正しなければならないという。すなわち「法実証主義の克服は、法形成の徹底的歴史性をその具体的多様性においてとらえ、そして繰り返し実証主義的な立場に突き進もうとする動因を取り除く理論によつてのみ可能になる」という。また法の神学的な基礎付けは、第二に法哲学の課題である「法形成の歴史性を正当に評価する法の概念を発展させること」、すなわち「法形態とその内容の歴史的可変性のうちに、包括的な法の基礎付けをめざす試み」が法実証主義よりも優れた仕方提示できる神学的な立場を明らかにしなければならないというのである。<sup>38)</sup>

## (一) 実証主義批判

パネンベルクによれば法実証主義による法の神学的基礎付けへの批判は、自然法であれ、秩序の神学であれ、あるいはキリスト論的な基礎付けであれ、結局はそれが超越論的、あるいは伝統的なものに依存した法の基礎付けになっているということ、そして法の歴史的相対性を意識していないということにあるという。十九世紀に発展した歴史意識と結びついた精神科学分野における実証主義は、あらゆる人間の形成物は時代に制約されているということ、それは絶対的な基準ではなく、「一定の時代の人間の在り方の表現に過ぎない」ということを明らかにした。それに従うならば自然法もバルトの考えるような「原像—模造」図式に基づく、二重円構造も結局は超越論ないしは伝統的な法の基礎付けの試みということになってしまうのである。パネンベルクによれば「秩序の神学もキリスト論的原理に基づく演繹も、法実証主義を説得力のある仕方で克服することができないでいる」<sup>(40)</sup>。それは法実証主義が結びついた歴史意識を一方で神学の側が克服していないことと関係していると彼は見ているのである。

キリスト論的な法の基礎付けが法実証主義から来る批判に無防備である、という彼の批判については既に述べた通りである。秩序の神学についてはそれが「歴史的に生じた全ての社会形態に対して、等しくそれらの基礎となり、しかも歴史的諸形態はその変形に過ぎないような秩序」を想定することに、パネンベルクはこの立場の最大の問題点を見ていると言つてよいであろう。パネンベルクによれば「具体的な社会形態はいずれも徹底的に歴史の印を帯びている」のであり、「人間の本性と共に与えられているが故に、少なくともその核心部分においては全く同質のものとして存在し、人間の共同の生それ自体の秩序というのは単なる抽象に過ぎない」というのである。秩序というのは、「その具体的な形態はそのつどの歴史的状況から生じてくる」のであり、「秩序の概念は、社会的生生活様式の歴史的に生じたそれぞれ

の特別な法形態を説明できず」、また「その変遷を全く説明できず」、さらに悪いことに「秩序のその時々の歴史的具體化は、その時代の偶然的支配的な諸力に委ねられたままであるという危険性」を持つことになる。パネンベルクによればこのような立場は法実証主義を克服するどころか、「ここでは実証主義とそれとは決してそれほど異質なものではなくなつてしまつてゐる」<sup>(4)</sup>といふのである。

しかし他方でパネンベルクはこの十九世紀の実証主義的な歴史理解の原則をも批判するのである。すなわち「それは人間と社会の歴史性や歴史的構造を適切に把握しているとは言いきれない」のであり、「精神諸科学において実証主義と歴史意識とがきわめて密接に相互に関連しているとすれば、実証主義との対決を遂行できるのは、まず最初に歴史意識の問題点と取り組む時だけであり」、「精神科学の実証主義が克服されるのは、人間の歴史性と客観的精神の人間によつて生み出された構造の歴史性が歴史主義それ自体におけるよりもいつそう深く理解される時だけである」といふ。

パネンベルクによれば実証主義の問題点は、精神諸科学を同じ時代に台頭してくる自然科学的な法則性に還元して考えることを受け入れたことにある。とりわけ歴史の問題においては、歴史を法則性と無反省な人間主義によつて定義したことによつて、歴史を単なる法則性や一貫性に還元したり、歴史から人間の理性や法則によつて把握できないあらゆるものを排除することになつたことによつて、歴史の場から歴史の本質である「偶然性」が排除されることになつてしまつたとパネンベルクは言うのである。それによつて「法実証主義は実定法の歴史的な形態の持つ偶然性について、実は決定的な意味を見出すことができずにおり」、自然法に対して実証主義が認めたものと同じ批判を自ら受けることになつてゐるとパネンベルクは言うのである。

パネンベルクは歴史とは元来この「偶然的なもの」の世界のことであり、そのようなものとして歴史を認識したのはユダヤ的歴史観に遡るものであるといふのである。歴史とは何か本質から模造が現れ出るといふ世界ではない。現実の「本質―模造構造」はギリシア的な世界像であり、法の問題について言うならば、秩序の神学もカール・バ

ルトのキリスト論的な法の基礎付けも、そして自然法もそのような考えを前提としている。ここでは歴史的な偶然性や人間の文化や制度による影響はほとんど考慮されていない。しかしパネンベルクによればキリスト教がその神思想の故に持つていた歴史とは、本質―模造構造を持つものではなく、常に新しいこと、現在の経験になかったことが起こるということである。このような歴史的認識は、歴史を未決定なものとしてとらえ、それ故に人間や文化の相対性を正しく受けとめることができるとパネンベルクは見ているのである。

しかもこのような歴史における偶然性、あるいは新しいものの認識が歴史の統一性を破壊するのかと言えばそうではない。ユダヤ的「聖書の現実理解は、この出来事の偶然性は「神の誠実さ」を想定することによつて保持されているのである。

パネンベルクはこのようなユダヤ「キリスト教的な神思想に基づき、修正された歴史理解こそ、今日、法の問題を考える際に有益な視点を与えることができるというのである。パネンベルクによれば既に述べたような実証主義的な歴史理解が修正され、歴史における新たなものと、あるいは歴史の未決定性が認識されるところでは、法の神学的な基礎付けは新しい意味を持つてくるという。

## (二) 法の神学と神学的人間学

パネンベルクは以上のような神学内部への批判と法実証主義への批判をいずれも「歴史」という視点から行なった後、彼の法の神学を展開する。しかしここで「歴史」の問題からの議論は一旦中断される。「法の諸形態が歴史の地平で明らかになるようなところで、法の神学は初めてその本来の領域を見出す。しかし法の神学はそこから始めることはできない。ある歴史的観察方法は常にすでに人間存在の自然的基盤に関して、またその社会的関連に関して、人間存在



とその行為の他の、比較的抽象的で暫定的な観点を前提にしている<sup>42</sup>。それ故に彼の「法の神学」は厳密には「人間学」から出発する。

なぜ人間学なのか。パネンベルクによれば、「その中で人間の共同体がそのつど営まれる形態として、法は人間の規定を問う問いと関連している」からである。すなわち人間とは何かということを問う人間学的な問いとあらゆる共同体の維持の手段としての法とは密接に関係しているので、法の基礎付けの問題は人間学から出発するというのがパネンベルクの見方であろう。どういうことかと言えば、法は共同体における人間のあり方にひとつの規範を与えるものであるが、それは逆に言えばその共同体の人間観に基づいた規範的な人間論なのである。それ故に法の神学はこの人間学の検討から出発するのであり、そこから彼のプログラムが開始される。すなわち「わたしは、人間の規定の概念から出発し、それ故に神思想から定式化し、そしてこのような遠回りをしたあとではじめて法の問題に立ち返ることによって、この関連を明らかにする<sup>43</sup>」というのである。

パネンベルクによれば人間とは何か、という問いはある固定した本質概念のような意味で既に決定されているものではない。人間は他の動物と違って本質的に「開かれた」存在である。人間は行動主義的人間学が指摘するように、「世界開放性」を持った存在なのであり、人間の前に置かれた世界を越えて、それを変革し、自らで人工的な「環境」、すなわち文化的世界を形成する。すなわち人間の開放性というのは「何か既に存在している世界に対する開放性ではなくて、創造される全ての世界の地平を超えて行く開放性なのである」。従って人間がその開放性において世界を越えて、それ自体は世界ではないが、世界の中でそのときどきの形態をもつ生をまず開示するある現実、人間が問うある未知の現実注目するように指示されている」とパネンベルクは言うのである。つまり人間が問い続ける存在であり、この世界に対して開放性を持った存在であるということとは、人間は最終的には「この世界を越えて、自らの存在の究極的な根拠からその問いを立てざるを得なくなる」。人間がその現実を貫く問いの性格の中で問うこの現実、神と呼ばれる

とパネンベルクは言うのである。

しかしパネンベルクによればこの神は「問いつづける人間の開放性が世界を越えて目指す道の現実」についての暫定的な現実に過ぎない。ここでの「神」とは、宗教史の現実が示しているように「常に全体としての現実経験と関係している」。人間とは何かという問いにおいていつも問題になるのは、人間がその中にいる現実の全体性である。そこから人間は自分自身をも理解しようとするのである。

つまりパネンベルクが言おうとしていることは、人間が、人間とは何かと問う問いは、世界開放性という人間の性格の故に最終的にはこの現実全体を規定する力の総体の暫定的な表現としての「神」というものに至る、ということなのである。他方で人間の規定についてのこのような見方は、人間は現実の総体について、全体性ということを中心として、その部分を暫定的に認識しているに過ぎないということになる、ということでもある。この暫定性の故に人間は問い続けるのである。人間はこの問いの中で、全体性を次第に知るようになる。この全体性が開示されて行くのが宗教史の現実である。

パネンベルクによればこの開示の仕方には二つのタイプがある。ひとつは宇宙的思想であり、もうひとつは歴史的な思想である。宇宙的思想によれば神は既存の世界秩序の根源と考えられており、そこでは現象の不変的な秩序ということが前提とされており、それが世界理解の基本となる。現象の本質はいつでもその現象の背後に存在するこの不変的なものである。しかし歴史としての現実理解では、出来事の突発性や偶然性に注目するのである。新しいことが起こるということの中に、全体性の開示を見る。この歴史としての現実理解においては、全体としての現実の理解は、始源の不変の本質にあるのではなく、全体としての現実が見渡せる終りに起こる。この将来における終りから現在の暫定性が明らかになり、また暫定的な全体性も明らかとなるのである。これがパネンベルクによればユダヤ的＝聖書的な現実理解と人間理解である。

それではこのような人間理解、現実理解、神理解が、「法とどのような関係があるというのであろうか」<sup>(4)</sup>。パネンベルクによれば、これら全てのこと今日の問題と関係しており、そこに法の神学的基礎付けがなお法哲学に対して持っている重要な意義を見出すことができるという。

①パネンベルクによれば人間が人間の本質について問う問いは、人間の共同性や人間の統一性を問う問いに他ならない。人間とは何か、という問いは人間の規定は個々人に共通なものとして探求されねばならないのである。それ故に人間とは何かという問いへの答えは「暫定的な生の形態の中で人々に共通に追求され、形成される」とパネンベルクは言うのである。人間についての問いはそれ故に「具体的な共同体の発生」と関連しており、その共同体の中で「暫定的な仕方で実現される」。

そして既に述べた通り、この人間の本質を問う問いは共同体における法と関係している。共同体における法とは、その共同体が規定する人間論によつて基礎付けられるからである。しかしその人間論はキリスト教的な自然法がそのように考えてきたように、「本質—模造構造」を持つていてではなく、これまで見てきたように歴史的な構造をもつており、なお未決定なものである。またそれは法実証主義が指摘するように形而上学的に絶対的な主張ではなく、その暫定性の故に相対的なものである。

パネンベルクはここに法についての神学的な見方が持つ重要な意義を見ている。この共同体を保持する法は共同体の暫定性と人間の規定の暫定性の故に、やはりなお暫定的なもの、歴史的には相対的なものであると彼は考えているのである。それ故にある法体系を持つた国家と別の法体系を持つた国家が争うのであり、また紛争が生じ、あるいは法の妥当性についての学問的な真理追求が繰り返されるのである。それは自然法と法実証主義からの法の神学的基礎付けに対する彼の人間学的な視点からの応答である。

②パネンベルクの人間学の構想にあるように、人間共同体の完成も、法の普遍的な妥当性も、それは現在の問題では

なく、将来における終りの可能性であり、全てのものはそこから来る暫定性の中にある。パネンベルクはこの暫定性の意識が実定法を生み出すと考えている。そこにこそ神学的法の基礎付けの意義が存在していると考えているのである。そして彼の人間学の構想にあるように、この暫定性にもかかわらずこの全体性を保持しているのは神思想であるから、この人間の現実を超越した視点こそが、国家や実定法による人間の共同体の破壊や人間の恣意による法の運用の危害から共同体を守るといっているのである。

③パネンベルクによればさらにこの「神の将来という視点によつてこそ」、「人間の間で法が生み出される」<sup>46</sup>のだという。人間や共同体の暫定性は、将来における完成をめざしている。この暫定性と完成との間を埋めるのはパネンベルクによれば「愛の創造的な構想力（ファンタジー）」である。「愛は繰り返し、人間の共同体の新しい形式、分離している者の結合を作り出すことによつて実定法を生み出す」とパネンベルクは言うのである。つまり愛から生じる法は、無時間的妥当性を要求する理想的な秩序ではなく（従つて自然法ではなく）、当然、すなわち新たな状況が新たな解釈を必要とするときまで、そのつど具体的な困窮の具体的な解決策として位置付けられるとパネンベルクは言うのである。それ故に聖書の例に典型的に現れ出ているように、「イエス・キリストにおける神の愛の啓示に着目する法の神学的な基礎付けは、共同体を作り出す愛によつて実定法を生み出すことと関連している」とパネンベルクは言うのである。

### （三）法の人間学的基礎付けの問題点

パネンベルクの方法は、普遍的な人間学から法の神学的基礎付けを展開することで、キリスト教的な伝統を無前提に肯定することによるキリスト論的な法の基礎付けを克服し、人間学から神学へと道をとることで、キリスト教的な伝統の妥当性を弁証し、それを肯定しようとした例であると言えるであろう。

しかしこの方法は、パネンベルクは考えた程には彼の構想に忠実ではない。すなわちこの方法で法実証主義から来る批判にどこまで答えることができるのであろうか。彼の言う歴史概念の修正や普遍的な人間学からの出発は実は、既にキリスト教的な伝統内部においてのみ成立する議論なのではないだろうか。現実を歴史として認識することによって生じる彼の人間学も、彼が依存した行動人間学による人間の世界開放性も、既にキリスト教的な文化伝統の中で生じ、そこで妥当性を持つてきた人間学なのではないのだろうか。そうであるならば、彼がカール・バルトのキリスト論的な法の基礎付けに対してなした批判は全てそのまま彼の議論にも向けられると言うことにはならないであろうか。この隠された、あるいは意図していない前提が彼の法の基礎付けの中に密かにキリスト教的な形而上学やその伝統を持ち込んでいる可能性がある。それによってこの構想は結局は法実証主義による法の神学的な基礎付けに対する批判を克服できないのではないだろうか。問題はなお未解決で、残されたままなのではないだろうか。

しかしパネンベルクが法の神学的な基礎付け、あるいは法と宗教との関係の問題を普遍的な人間学の線でも考えたことそれ自体は、必ずしも問題ではなく、むしろ正しい選択ではなかったであろうか。その線は尊重されるべきであろう。彼の問題は彼のいう普遍的な人間学（もちろん彼はその暫定性を考慮に入れてるのであるが）が、既にキリスト教的な人間学へと移されてしまっていることにあるのであり、必要なことは、法と人間との関係の形而上学的な関係規定ではなく、経験的な人間学に基づいた関係規定によって、法の神学、あるいは法の宗教的な基礎付けを試みることである。

### 三 法人類学の視点

#### (一) B・マリノフスキーと法人類学

今日ひととは法の神学的基礎付けについて考える際に、あるいはこれまで見てきたようにこの問題について人間学に焦点を合わせて議論を展開する際に、文化人類学の領域の中で生じてきた法人類学の仕事に注目することは有益なことである<sup>(46)</sup>。

法人類学は、そのような名称を持つていなかったにしても既に十九世紀後半にH・メーンの『古代法』<sup>(47)</sup>やL・H・モーガンの『古代社会』<sup>(48)</sup>などのいわゆる社会進化論者たちの業績によつて知られるようになっていた。彼らは国家制度を持たない小規模社会における法の諸形態や法と共同体の問題についての研究を展開し、「いわゆる原始社会ないし未開社会における法の存在とその特質を、学界に提示したのであった」<sup>(49)</sup>。しかしこの研究方法は結局は原始社会における法の研究であり、そこには進化論的な見方の影響によつて、「法が人類の社会の発展のどの段階で発生し、特定の型の法制度はどの発展段階に特有なものであるのか」<sup>(50)</sup>という問題に関心が向けられていた。すなわちこの進化論的な視点は法以前の未開法社会が一方で想定され、他方でその発展上にヨーロッパ的な近代的な法体系を想定しているのである。もしこれが法人類学の主張であるならば、法の神学的な基礎付けはそこから何ら有益な示唆を得ることがないだけではなく、実証主義的な法解釈に対して、またそこから来る法の神学的基礎付けに対する批判に対して、相手に力強い援軍を紹介することになってしまうであろう<sup>(51)</sup>。

このような進化論的な法の見方を批判し、「人類学における法の研究を社会進化論的な視点から解放した」のがB・K・マリノフスキーであつたと言ひ得るであろう。あるいはA・R・ラドクリフ・ブラウンの業績をその関連で思い起こすことができるであろう。彼らの視点は法の進化論的な解釈を否定し、それが近代的な国家であらうと原始的、あるいは未開社会であつても、そこには「法としての普遍的な法則が貫いていることに着目し、これを文化的行動様式、あるいは社会システムの問題として把握した」というところにある。<sup>52)</sup>

マリノフスキーの方法は社会進化論的な研究がなしてきた文化の進化や伝播による思弁的な歴史再構成を否定し、いわば文化の有機的な連関を実証的なフォールド・ワークによつて立証しようとする機能主義的な立場に立つてゐる。彼は一九二六年に出版された『未開社会における犯罪と慣習』の中で、トロブリアンド諸島における社会の「互酬的義務関係」の存在に注目した。この社会では経済的な業務システムを故意に破壊するものが存在すると、このシステムのみならずこの社会の人間共同体が破壊され、共同体構成員の生活の破壊を招くことになる。それ故にこのシステムの破壊者は必然的に元来の責任を果たすようにならざるを得ないのである。マリノフスキーはこの種の「互酬的義務関係」の複合体の中にこの社会システムを保持するための装置を見出したのであつた。

ここでのマリノフスキーの業績は、互酬性を強調し過ぎてゐるという批判やあまりにも早くトリブリアント諸島と人類一般とを結びつけ過ぎるという批判があるにもかかわらず、いわゆる法人類学の出发点を形成し、法人類学を「未開社会の法だけを対象にするのではなく、未開社会と現代社会とを問はず、すべての現代人類社会において現に機能している法律的・非法律的な社会統制手段を文化として全体的に観察し、しかしその中から法として特殊的に限定して行く」という方向へと導くことになつた。それはまず第一に法を普遍的な人間学に基礎つけるといふ点でわれわれの議論に有益であり、第二にその法の人間学的な基礎付けを形而上学的ではなく、機能主義的に展開したといふ点で、パネンベルクが啓示する人間学モデルよりも優れている。それは法実証主義による法の神学的・宗教学的な基礎付けへの批判で

ある、形而上学的、伝統的という批判への有効な対応と言い得るからである。

マリノフスキーの業績は法の神学的な基礎付けのためにもうひとつの重要な視点を持っている。それは、彼が社会における宗教と法との積極的な関係を認識していたということであろう。この問題は対立する二つの立場によってなお議論が続いている問題である。H・メーンは『古代社会』の中であらゆる法は明らかに最終的には宗教との結びつきを持っていたのであり、法の起源ということを考えるならば、それは宗教的なものとの何らかの関連を持っていたと想定せざるを得ないと考えていた。そのような立場はW・シリングの宗教現象学的な立場によっても、またマックス・ヴェーバーの宗教社会学的な研究によっても支持され得るものであろう。

それとは逆に道徳や法の起源は宗教的なものに無依存であるという主張はパトリック・ノーウィル・スミスなどによって主張されてきた。彼によれば法や道徳が宗教に依存しているのではなく、逆に高等宗教こそ、人間の法や道徳に依存していると言うことになる。

このような対立はロバート・L・A・ハートとL・パトリック・ダヴリン、あるいはB・ミッチェルとの論争の中にも見出すことができる。

マリノフスキーの立場は一般には宗教と呪術との区別という側面が知られているが、彼自身は宗教的なドグマやその祭儀的な表現が原始的な社会における道徳の保持に不可欠な要素であること、神話の社会的機能こそが、「慣習、法、そして道徳」を基礎付けるのであり、神話は単に祭儀や宗教的な行事のための意味を持つてではなく、「社会的、道徳的な規則」に対しても重要な意味を持つていることを指摘しているのである。

そして重要なことはマリノフスキーはこの宗教や呪術、あるいは神話の機能をやはり社会進化論的に理解しなかつたということである。マリノフスキーはたとえば神話の機能は原始的な社会においてのみ機能するのではなく、その機能は現代においても世俗化した形式をとるにしても、存在していると考えたのである。それ故にH・J・バーマンが法が



もしその宗教的な起源から切断されるならば、法は機械論的な規則性、つまり信号や標識のようなものになってしまい、逆に宗教は法との結びつきなしにはその社会的現実性や責任を果たすことができないと考えたことはこの線で考えるならば、重要な視点であろう。

## (二) 法の機能主義的基礎付けと宗教

マリノフスキーの仕事は法と宗教との関係を考える者に、あるいは法の神学的な基礎付けを法実証主義の台頭の後に考える者にいくつかの重要な視点を提供している。既に述べたように、マリノフスキーの視点は、法の問題を人間学から開始する道に有効な支持を与え得るというべきであろう。しかしそれは単純に自然法の復興や法の神学的な基礎付けと結びつくことはない。それは伝統的な法の神学による法の形而上学的な基礎付けではなく、それが機能主義的な基礎付けだからである。それは既に述べた通りこれまでの神学が採用してきた形而上学的、あるいはキリスト教的な人間学よりも人間学の普遍性を主張する際に有利であり、実証主義の批判に対する有効な対応となる。また宗教と法との関係についてのマリノフスキーの視点はさまざまな世俗化論にもかかわらず宗教と法との関係を考えるために有効な視点を提示する。そしてマリノフスキーが考えたように「未開法にも法としての普遍的な法則性が貫いており、これを普遍的な文化的行動様式、社会システムや社会機能という視点から見直す」ことができるならば、法と宗教との関係は法実証主義が言うように恣意的なものでも、伝統的な過去の遺物でも、あるいは形而上学的な思弁でもなく、現代における社会システムにおいても現実的なものとしてその機能を果たすことになるはずである。

それ故にこの法人類学の線で法の神学的な基礎付けを考えてみることは新しい神学的な課題となるはずである。その際法の神学的な基礎付けは、この機能主義的な人間学と社会システム論の上で、キリスト教的な法意識の妥当性を弁証

し、そのより有効な可能性を模索する作業を引き受けることになる。それはキリスト教の相対化というものなどではなく、キリスト教の歴史が既に経験してきた、キリスト教がその信仰の本質からくる暫定性の認識の故に知っていた歴史的な展開の必然的な帰結なのである。

## 注

- (1) H. J. Berman, *The Interaction of Law and Religion*, New York 1974, II, 22f, Vgl. 137ff. S. Ott, *Christliche Aspekte unserer Rechtsordnung*, 1968
- (2) ハの邦訳は W. Fikentscher, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung* IV, 1977, 405ff. 参照。
- (3) 初期プロテスタント主義と法の問題は別途論じられている。ハの問題は W. D. Marsch, G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, Gütersloh 19231 参照。
- (4) ハの問題は Arthur Kaufmann, *Durch Naturrecht und Rechtspositivismus zur juristischen Hermeneutik*, in: *Juristenzeitung* 11/12 (1975), 337-341
- (5) W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977, 15 (以下 EE 参照)
- (6) EE 15.
- (7) aaO. 邦訳は W. D. Marsch, *Evangelische Theologie von der Frage nach de, Recht*, in: *Eyth*. 20 (1960), 481ff. 参照。
- (8) Arthur Kaufmann, *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik*, Carl Heymanns Verlag KG, 1984, 256
- (9) aaO.

- (10) Arthur Kaufmann, *Durch Naturrecht und Rechtspositivismus zur juristischen Hermeneutik*, in: *Juristenzeitung* 11/12 (1975), 337-341
- (11) Vgl. R. Schreiber, *Die Geltung von Rechtsnormen*, Berlin 1966; A. Kaufmann, *Subsidiaritätsprinzip und Strafrecht*, in: C. Roxin (Hrsg.), *Grundfragen der gesamten Strafrechtswissenschaft*, Berlin 1974, 91-107
- (12) これが新しい意味での、あるいは今日の世俗化した世界における「法の神学的基礎付け」の課題となる。世俗化した時代におけるプロテスタントイイズムについては拙著『アポロゲティークと終末論』（北樹出版）を参照のこと。
- (13) Ernst Wolf, *Königsherrschaft Christi*, 1958
- (14) J. Ellul, *Le Fondement théologique du Droit*, Paris, 1945
- (15) W. Weischedel, *Die Geschichtlichkeit des Rechtes als ethisches Problem*, in: ZEE 1 (1962), 322ff.
- (16) 前者を「上から」の法の神学的基礎付け、また後者を「下から」の法の神学的基礎付けと呼ぶ例を知らないわけではないが (Vgl. Frabz Bockle) 、そのような用語使用はこゝでは避けたいと思う。なぜなら神学的な法の基礎付けは、厳密には常に「上から」を指摘した、「下から」の方法だからである。
- (17) その典型的な例がハンス・ケルゼンの純粹法学の主張である。ケルゼンをめぐっての神学的な問題については拙著『政治神学再考——プロテスタントイイズムの課題としての政治神学』（聖学院大学出版会）を参照のこと。またN・ルーマンについてもこの関係で検討しなければならぬであろう。N. Luhmann, *Gerechtigkeit in den Rechtssystemen der modernen Gesellschaft*, in: *Rechtstheorie* 4 (1973), 131-167; ders., *Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft*, in: ders., *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft*, Bd.1 176ff. この議論はとりわけ神学的な法の基礎付けについての重要な課題となる。
- (18) こゝでは「法人類学」について十分な議論を展開することはしていない。この問題については別途論じることにした。
- (19) この点については *Naturrecht in der Kritik*, Hrsg. von F. Bockle und E. W. Böckenforde, Mainz 1973 を参照のこと。
- (20) 秩序の神学については P. Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 1935, H. Thielicke, *Theologische Ethik II*, 1955, W. Kunneth, *Evangelische Ethik des Politischen*, 1954 等を参照のこと。
- (21) W. Pannenberg, *EE* 16

- (22) A. Kaufmann, Die Naturrechtsrenaissance der ersten Nachkriegsjahre — und was daraus geworden ist, in: Beiträge zur Juristischen Hermeneutik, Carl Heymanns Verlag, 1984
- (23) カール・バルトの「政治神学」のプログラムについては拙著『政治神学再考』（聖学院大学出版会）を参照のこと。
- (24) Karl Barth, Rechtfertigung und Recht, München 1938, 21（以下RRと略す）
- (25) RR 20
- (26) RR 21f
- (27) RR 26
- (28) RR 27
- (29) RR 34
- (30) RR 35
- (31) RR 30
- (32) RR 27
- (33) RR 41
- (34) RR 43
- (35) RR 46
- (36) EE 23
- (37) EE 25
- (38) EE 15
- (39) それ故にパネンベルクは「したがって、われわれの問題を念頭に置きつつ神学は、法の歴史性を法哲学の場合よりも、いっそう正當に評価できる理論をうちたてなければならぬ」と述べている（EE 29）。
- (40) EE 14
- (41) EE 17
- (42) EE 32

- (43) EE 28
- (44) EE 31
- (45) EE 32
- (46) 法人類学の歴史については千葉正士氏の研究史概観が参考になる。千葉正志「法人類学の発展」『法と政治の人類学』朝倉書店 一八頁以下、及び「法人類学の生成と展開」『ジュリスト増刊「理論法学の課題——法哲学・法社会学・法史学」』（有斐閣）一四〇頁以下。
- (47) H. J. S. Maine, *Ancient Law*, London 1861 この書物とメンンの立場の解釈については A. N. Allott and G. R. Woodman (eds.), *People's Law and State Law*, Dordrecht, 1984 を参照しよう。
- (48) L. H. Morgan, *Ancient Society*, New York 1877 この書物についてはマルクス主義的な解釈の線も存在しているが、ここでは A・R・ラドクリフ・ブrawn がここからそれを展開させるようになった構造的機能主義的な線での解釈であると理解した。
- (49) 千葉 前掲書 一八頁
- (50) 竹村・佐々木編著『文化人類学』（有斐閣）一一七頁
- (51) この問題には現代的な視点からの解釈を加えてみるのが N. Luhmann, *Funktion des Religion*, Frankfurt a. M. 1977 による。
- (52) この問題については J. H. Merryman, *Comparative law and social change: On the origins, style, decline and revival of the law and development movement*, in: *The American Journal of Comparative Law*, 25 (1977), 457-491; R. B. Seidman, *The State, Law and Development*, London 1978 等を参照しよう。
- (53) 千葉 前掲書 三二頁

※この論文は二〇〇〇年度文部省科学研究費補助金（奨励研究A）の交付を受けた研究の一部である。