Title	神の国と正義のための戦い ：『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第九章
Author(s)	ラインホールド, ニーバー 柳田, 洋夫・訳
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.59, 2015.3 : 95-139
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5464
Rights	

SERVE

聖学院学術情報発信システム ： SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

神の国と正義のための戦い

『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第九章

ラインホールド・ニーバー
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 IX: The Kingdom of God and The Struggle for Justice 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・ご意見をいただいて、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

正義のための戦いは、真理の探求と同様に、歴史的経験の可能性と限界を深く示すものである。それはいくつかの点において、知的探求よりも明白に人間のあらゆる活力と権力に関与するゆえに、いっそう示唆に富むものである。

共同的生を築き完成するという義務は、単に、全能の創造主がこの小さな地球においてわれわれの傍らに置いて喜びとしたかなり大勢の人々と何とか折り合いをつける必要のためにわれわれに強制されているのではない。共同体は、社会的必要であるとともに個人にとっても必要である。というのは、個人は、その同胞との親密で有機的な関係においてのみ自らを実現できるからである。だから、愛とは人間の本性の第一の掟であり、同胞の精神は個人の社会的実存における根本的要請なのである。

人間は活力と理性の統一体であるから、生の社会的調和は、純粋に合理的なものでは決してありえない。それは、合理的であると同時に情緒的で意志的でもあるあらゆる力や潜在力の相互浸透を含んでいる。しかし、合理的自由の力は、人間の共同体に、自然的な共同体よりも高い次元をもたらす。不確定な退行の中にある自然の限界を超える人間の自由は、同胞の精神の純粋さや広がりに固定的な限界を置くことはできないことを意味する。そのような同胞の精神のために人間は歴史において奮闘努力しているのである。同胞の精神についてのいかなる伝統的達成も、より高次の歴史的見通しからの批判を免れるわけではなく、また、それぞれの新たな達成の水準において堕落から免れているわけでもない。

社会的また政治的関連におけるこれらの善と悪の可能性の不確定な性格は、社会的過程の力動的解釈を正当なものと

する。歴史の事実は、歴史的過程が社会的諸関連を継続的に純化し完成したという結論を支持することはできないかもしれない。しかし、歴史の事実は、歴史的共同体の広がりと度合いは絶えず増大してきたことを確かに証明することができる。あらゆる時代、特に科学技術の時代は、人間の生がより多くの同胞と関係しなければならないという問題を人間に突きつけてきた。共同体を形成し無政府状態を避けるという課題は、いっそう広範な水準へと絶えず向かっている。

これらの事実は、社会的課題における進歩史観的見方の動かぬ証拠と見なされるものを近代社会に示してきた。「神の国」は、同胞の精神と正義による普遍的社会において最高潮に達する、歴史に内在する力となったかのように思われた。この前提に立った世俗的でリベラルなプロテスタントによる社会的道徳的問題への取り組みの例は枚挙にいとまがない。近代の社会学的諸論考は、この進歩史観を前提としていることにおいて事実上一致している。歴史についてのマルクス主義の解釈はそこから逸脱したものである。しかし、その逸脱は一時的に急進的であるにすぎない。マルクス主義の破局説は最終的に、進歩的でユートピア的な歴史概念に従属している。リベラルなプロテスタントは、その解釈に信仰的言い回しを付け加えただけである。

すでに述べたような、人間の運命についてのキリスト教的観点からの定義は、また別の、そして部分的には矛盾する結論へとつながるはずである。その結論は、歴史の力動性を否定しないか、または、歴史が継続的に課題や義務を拡張することの重要性を否定しないがゆえに、完全に相反しているわけではない。しかしながら、その結論は、歴史の発展と道徳的進歩とを同一視することに異議を申し立てる。われわれの解釈によれば、「恵み」は「自然」に対して、それを完成するものとしても否定するものとしても関係する。もし、「自然」と「恵み」との矛盾が認識されず、また、「恵み」の領域においてもなお存続する「自然」の力が不本意ながらも認められなければ、罪は段階的に除去されたという偽りの下で新たな罪が歴史へと入り込むことになる。

II　正義と愛の関係

もし、われわれが生についてのキリスト教的解釈のこの基本原則を人間の社会に適用するとすれば、その用語を社会的道徳的問題にふさわしいものへと翻訳することから始めるのがよいだろう。この場合、「自然」は、正義についての歴史的可能性を示す。[1]「恵み」は、完全な愛についての理念的可能性に対応するだろう。完全な愛において、自己におけるあらゆる内的矛盾や、自己と他者とのあらゆる葛藤や緊張は、すべての意志が神の意志に完全に従うことによって克服される。

これらの用語に翻訳されるとき、歴史における正義と神の国における愛との関係についてのキリスト教的理解は弁証法的なものとなる。愛は、歴史における正義の達成のあらゆる成就でもあれば否定でもある。また逆の観点から言うならば、歴史における正義の達成は、不確定な過程において始まり、より完全な愛と同胞の精神の成就を見出していく。しかし、それぞれの成就の新たな水準はまた、完全な愛と矛盾して存立する要素を含む。よって、不確定な過程において正義を実現する義務がある。しかし、その実現はいずれも、完全な成就が成し遂げられたという平静さを保証することはできない。もしわれわれが、この基本原則によって歴史の現実を分析するならば、他の仕方では曖昧で理解しがたい歴史の側面に光を当てることになろう。そして、他の諸解釈おいて必然的に犯される誤りを未然に防ぐことができると思われる。歴史における正義のより高次の実現は、次のことがより充分に理解されるならば可能であろう。つまり、そのような実現はすべて、愛の理想への接近のみならず矛盾も含んでいるということである。社会的諸関係の領域における聖化は、完全な聖化は不可能であることを認めるよう求めている。

正義と愛との逆説的関係は、さまざまな水準において表現される。犠牲的愛と相互愛との関係については以前探求した。[2] そこでの分析において以下のことが明らかになった。すなわち、相互愛（この相互愛において、他者への公平無私な関心は、相応する応答を引き出す）は、そのような愛のみが最後は歴史によって正当なものとされるという意味において歴史の最高の可能性である。しかしまた、そのような愛は、歴史による正当化を必要としないある種の公平無私（犠牲的愛）によってのみ始められるという意味において歴史の最高の可能性である。このようにして、道徳的理想の頂点は歴史の中と外の両方に立つ。愛が相応の応答を引き出し、人間関係を変化させる限りにおいては、それは歴史の中にある。そして、愛が、その公平無私性を失うことなくしては相互の応答を望みえない限りにおいて、それは歴史を超えている。したがって、愛の命令は単純な歴史的可能性ではない。その命令の十全な意味は、歴史と永遠の弁証法的な関係を示すのである。

Ⅲ　正義の法と原理

正義と愛の関係は複雑さを含んでいるが、それは、相互愛と犠牲愛との弁証法的関係と似ている。この複雑さは、それを二つの次元において考察することによって明らかにされるであろう。第一は、正義についての規則と法の次元である。第二は、同胞の精神との関係における正義ならびに社会的政治的組織の構造の次元である。第一と第二の次元の相違は明らかに、第一の次元である正義の法と原理は抽象的に思い描かれるのに対し、第二の次元である構造と組織は歴史の活力を具現しているという事実に存する。現実の社会的制度や取り決めと同胞の精神の理想との矛盾は、明らかに、愛と、正義の規則と法との矛盾よりも大きい。

社会的関係を統治するあらゆる体系や規則は、一方では相互性と共同体の手段である。また一方では、それらは単に同胞の精神に類似しているだけのものか、もしくは同胞の精神に明確に矛盾するものを含む。正義の規則の性質についてのこれらの側面については追って吟味されねばならない。

正義の体系と原理は、それが他者への義務感を拡張するものである限りにおいて、同胞の精神の手段であり、また同胞の精神に仕えるものである。それは以下のような範囲にわたる。（a）明白な必要に促されて直接的に感ぜられる義務から、相互の支援についての決められた原則において表現される継続的な義務まで。（b）自己と一人の「他者」との単純な関係から、自己と「他者たち」との複雑な関係まで。そして最後に、（c）個人的な自己によって見定められる義務から、共同体がそのいっそう公平中立な視点から規定する、いっそう広い義務まで。これらの共同体的な規定は、慣習と法においてゆっくりと発達する。その諸規定は、個人的な自己には不可能な、何らかのいっそう高い公平無私の要素を含んでいる。

これら三つの行き方において、正義の規則と法は、愛の掟との積極的な関係の中に立つ。いずれの行き方においても、合理的要素がその構造をなすことは重要である。明白な必要に対して直接的に感ぜられる義務は、憐憫の情によって促されるものであろう。しかし、継続的な義務についての感覚は、われわれ自身の利害と比較衡量した他者の必要についての合理的見積もりに依拠するし、またそのことにおいて示される。自己と一人の他者との関係は、人をうっとりとさせるところがある。そして、いかなる場合においても、関連する利害についての計算は最小限に抑えられるだろう。しかし、その関係の中に三人目が入ってくるやいなや、最高度に完璧な愛であっても、対立する必要や利害についての合理的見積もりが必要になってくる。家族内の愛でさえも、家族のそれぞれの成員間を調停してきたしきたりである慣習や慣用を用いている。そのようにして、それぞれの行為が、競合する利害についてのその都度の新たな計算に左右されなくともよいようにするのである。

所与の共同体において達せられる正義の規定は、社会的関心の所産である。共通の問題についてのさまざまな問いが融合され、共同体におけるある個人や階級や集団が達するのとは異なった結果に達することになる。共通の問題の適切な解決策についてのさまざまな考え方が最終的には共通の解答に統合されるという事実は、それぞれの個人もしくは集団の態度は徹頭徹尾自己中心的であるという考えが誤りであることを証明している。もしそうであるとしたら、上からの力でもって鎮圧しない限り、社会は競合する諸利害による無秩序に陥っていたであろう。

確かに、いかなる対立の調停も不可能なまでに諸利害が衝突することがあるかもしれない。その場合、一方が相手に勝利するか、両者が上位の強制的な力に服従することによって対立は終わる。マルティン・ルターとトマス・ホッブズの政治観は、あらゆる利害の対立はそもそもそのようなものであるという信念に導かれている。

民主主義的な社会が達成してきたことは、この悲観主義に、そして、同胞の精神の理想と正義の統治と秩序との関係についてのひたすら否定的な考え方に異議を唱える。歴史は、広い範囲において上位の強制的な力の介入なしに利害を調整できることを示してきた。共同体が、共通の問題に対するさまざまな取り組みを統合し、それなりに適切な解決策に至る能力を持つということは、人間が、自分自身よりも他者の利害を考慮することができることを示している。それにもかかわらず、対立する利害と立場を統合することは簡単ではなく、ある条件の下では不可能になりうるという事実は、理性の不偏性をあまりに単純に信頼することへの反駁となる。集団的経験において徐々に練り上げられる正義の規則と原理を単なる社会的義務の感覚の手段と見なすのは、それを単なる自己中心的利害の道具と見なすのと同様に誤りである。

失業者に対する共同体における義務の感覚のような、現代における何らかの社会問題に対しての社会的良心の発展についての一つの分析が、この発展の中にある複雑な諸要素を明らかにするであろう。仕事のない失業者に共同体が支出する失業手当給付金は、共同体における恵まれた成員の、恵まれない成員に対する義務の感覚の表現でもある。恵まれ

た者たちは、貧しい人々に対するあれこれの一時的な憐れみの感情によるよりも、固定された原則によってこの義務を達成するほうが効果的であると感じるのである。かれらはさらに、相対的な要求についての自分たちの知識は全く不適切であることを知っている。そして、確かな当局によって機能するところの、共同体全体についてのいっそう偏りのない包括的な見通しが必要とされることも知っている。このような失業者支援の原則の機能は、具体的な規則と同胞の精神の感覚との最も積極的な関係を実現するのである。

他方、失業者に支払われる手当は、ほとんどいつでも、恵まれた者たちが支払おうとする額より高くつく。たとえ貧しい者たちが望む額よりも低いとしてもそうなのである。現代の共同体における恵まれた階級の中には、あらゆるイデオロギーの中でも最も明白であからさまなかたちで、この問題に関しての正義の問題を事実上曖昧にしている者もいる。失業者たちは自らの怠惰の餌食になっているのであって、複雑な産業過程の気まぐれの犠牲者などではないとかれらは主張したがる。そして、飢えへの恐怖が怠惰を矯正するだろうというのである。共同体が最終的に決定する実際の給付計画は、何らかの個人的精神ではなく、社会的精神による結論を示している。そしてそれは、その問題について何度も繰り返される議論を経ての結論である。それはおそらく、対立する視点や利害の妥協の産物である。それは、関連する社会問題についての無条件な「正義」による解決では決してない。現実には、恵まれた階級は、貧しい者たちの反乱を恐れるがゆえにそれを受け入れているという以上の理由はないと思われる。状況をめぐるこの側面は、権利や利害についての合理的計算の水面下において示される、生ける共同体における希望や恐怖、圧力やそれへの反抗と「正義の原理」とを完全に区別することはできないことを示している。それにもかかわらず、その解決は一般的に受け入れられる社会的基準となるであろう。そして、共同体の恵まれた成員の中にはそのことを歓迎する者もいるだろう。というのは、そのことは、社会的義務についてのかれらの熟慮された判断を示すからである。かれらは、憐れみという一時的な力よりは、この熟慮された判断に依拠することを選好するだろう。総じて、貧しい者は、これらの社会的基準による援

助からは、慈悲深い金持ちに個人的に泣きついて確保するものよりも多くを得ることはできないだろう。しかし、明白な欠乏によって目覚めさせられない限りまどろんでいるような、方向の定まらない一時的で気まぐれな憐れみの衝動にのみ依存するよりは確かに多くを得るはずである。

正義の規則と愛の掟とのこの積極的関係は、社会的義務についての最も人格的で個人的で直接的な表現こそがキリスト教のアガペーの顕現であるというような愛の命令の感傷的なかたちに反して強調されなければならない。愛と正義の関係についてのセクト的またルター派的分析は、愛の領域から正義の規則を除外する誤りに陥りやすい(3)。

しかしながら、正義の法と体系には確かに、相互的愛ならびに同胞の精神に対して、積極的であると同時に消極的な関連がある。正義の法則と体系は、同胞の精神との類似と矛盾の両方を含む。このような特徴の側面は、あらゆる社会的現実における罪の要素に由来する。正義の法と体系は、共同体のさまざまな成員が互いを利用し合うか、他者の幸福よりも自身の幸福に関心を持つ傾向があると正義が仮定している限りにおいては、同胞の精神に似ているものにすぎない。この傾向により、あらゆる正義の体系は、共同体のさまざまな成員の権利と利害とを注意深く区別する。囲いと境界線は正義の精神の象徴である。それは、誰かが他者を利用することを防ぐために、それぞれの人間の利害に制限を課す。ゆえに、正義によって達成される調和は、同胞の精神に似ているものにすぎない。それは、人間の利己主義によって創り出される諸条件の範囲内において実現しうる最高の調和なのである。このような正義の消極的側面は、先に述べたように、その唯一の特徴ではない。もし完全な愛を前提するとしても、二人以上の人間を巻き込む複雑な関係は諸権利についての計算を要請する。それにもかかわらず、消極的側面は重要である。

あらゆる正義の構想における、同胞の精神とのいっそう積極的な矛盾は、権利と利害を合理的に見積もろうとすることが不確かで有限であることと、他者の権利を勘案することにつきまとう愛欲や自己利益という汚点によってもたらされる。歴史において普遍的理性はなく、また、互いに競合したり扶助したりする重大な利害の関わる分野すべてに対す

る偏りのない視点などはない。法制度によって注意深く守られる客観性において表現されるような、社会全体についての比較的偏りのない視点でさえも、あらゆる人間的視点の不確かさの中にある。

われわれが歴史において知っているような正義の規則は、さまざまな偏りのある視点が、より包括的な視点に統合されていく社会的過程によって達せられたものである。しかし、包括的視点さえも時と場所に左右される。あらゆる法と規則における偽りの純正さをマルクス主義者がせせら笑うのはもっともなことである。さらに、法と規則とはそもそも、社会の支配者側の利害を正当化したものであるとマルクス主義が見なしているのも正しい。中世における「自然法」という前提条件は、明らかに封建社会において思い描かれたものである。それはまさに、一八世紀の自然法において絶対で「自明」のものと見なされた要求が、そもそもはブルジョア的なものであったのと同様である。

正義についてのこれらの理念と規則の相対的で不確かな性格は、カトリック、リベラル、そしてマルクス主義の社会理論家たちが一様に主張するような、正義の理念と規則の無制約性を拒絶する。カトリックとリベラルの社会理論家（ついでに両者が根ざすストア派の理論）は、「自然法」と、「実定」法もしくは「市民」法とを区別する。(4) 後者は、特定の歴史的共同体における正義の規則の現実的で不完全な体現を示す。その不確かで相対的な性格が認識され、究極のものは前者の「自然法」であるとされる。しかし、この基本的区別には異議を申し立てる必要がある。その区別は、理性は純正であるという受け入れがたい信念に基づくものである。そしてそれもまた、歴史における無制約で有利な地点を見出そうとして人間がなす数多くの努力の一つにすぎない。「自然法」についてのこの偽りの究極性の及ぼす影響は明らかである。それは「イデオロギー」をいっそう高い偽りへと引き上げるものであり、無罪性の主張において罪の力を示す歴史上の多くの事例にさらに一つを増し加えるものである。(5)

無論、受け入れることが可能な、正義の理念と歴史におけるその体現もしくは「市民」法との区別はある。後者は、生ける共同体における圧力とその反動の結果である。ゆえにそれは、「自然法」よりも、歴史におけるさらに大きな相

対性の段階に従う。思想が行為よりも純正なものであるとされる限りにおいては、「自然法」は「市民法」よりも純正である。さらに、生ける共同体において歴史的に達成された正義に対する批判の源泉として合理的に発想された正義の原理の妥当性を認めることは重要である。自然法についての中世と近代の世俗的な理論が、正義についてのこれらの合理的原理を過度に主張する場合はしばしば、世俗と宗教改革の相対主義者たちが、それを不適切で危険なものとして退ける。もしも「十戒」が啓示によってそのような原則をもたらさなかったならば、人間の道徳的生は適切な指導原理を何も持たなかったであろう、というカール・バルトの信念は馬鹿げているし非聖書的である。(6)

たとえば、人類の道徳律における殺人の禁止の実際的普遍性は、一般的な禁制の実際的適用の中に現れる際限のない相対性と同様に重要である。さらに、本質的に普遍的な正義の「原則」があり、それによって、正義についての特定の規則と体系の形成が方向づけられる。「平等」も「自由」も、自然法についてのストア派や中世そして近代の理論において、正義についての超越的な原則として認識されている。しかし、近代の理論は（ブルジョアもマルクス主義者も）、「平等」と「自由」を超越的原則というよりも実現可能なものと誤って見なした。その一つである平等の原則についての分析は、平等と自由の両者が、正義についての超越的原則であることの妥当性を明らかにするのに役立つであろう。

社会理論が平等の原則へ絶えず立ち戻ることは、それが世俗的であろうが宗教的であろうが、人間の本性についてのひたすら悲観的な理解への反駁でもある。その反駁が影響力を持つということは、人間は単に自らの利害を正当化するためだけに社会理論を用いるのではないことを示す。正義の理念の一つの頂点としての平等は、正義の究極的規範としての愛を暗に指し示す。というのは、平等としての正義は、罪という状況の下において同胞の精神に似たものだからである。より高い正義はいつでも、より平等な正義を意味する。特権は、それにあずかっている人々よりも、それを欲する人々からいっそう厳しい目で見られるであろう。しかし、特権にあずかっている人々は、そのことについて良心の呵責を感じる。不平等に苛まれる人々が、必要や社会的役割の相違は社会における完全な平等の実現を不可能にするこ

とを認識しないまま、平等の原則を正義についての決定的原則にまで引き上げるとき、平等についての議論にイデオロギー的な汚染が入り込む[7]。一方、特権の受益者は、社会的役割の不平等は、それに付随する特権の不平等を正当化するのだと強調する。かれらはまた、ある控えめな言い訳として、報酬が不平等であることは、社会的役割の適切な遂行を促進すると主張するであろう。しかしかれらは、以下のような歴史的事実を覆い隠そうとする。すなわち、共同体の特権階級は常に、その役割に応じたものでもなく、また、需要の相違にも決して合致していない過度の特権を独占するためにその高い社会的地位を利用してきたということである。

一方における平等の原則の妥当性と、他方におけるその完全な実現の不可能性は、正義の絶対的規範と歴史の相対性との関係を明らかにする。ある階級が規範の絶対性を過度に強調する傾向があり、それに対して他の階級がそれを完全に達成することの不可能性を強調しがちであるという事実は、一般的に妥当する原則を適用する際の避けがたい「イデオロギー的汚点」を示す。たとえ原則自体が部分的な利害を超えた高い超越的基準に達しているとしてもそうなのである[8]。

このようにして、正義についてのあらゆる歴史的理解の複雑な性格は、以下の両者の立場を拒絶する。すなわち、正義の妥当な原則を見出すことは不可能であると考える相対主義者と、特殊な利害と歴史上の妄執という汚点から離れて完全に妥当な原則に達することができると想像する合理主義者ならびに楽天主義者が拒絶されるのである。

正義の原則と同胞の精神の理想との積極的関係は、正義の領域における愛の限りない接近を可能にする。消極的関係は、正義についてのあらゆる歴史的概念が、愛の掟に反するいくつかの要素を体現するであろうことを意味する。階級の利害や、国家の立場や、世代的な偏見や、文化の幻想は、意識的また無意識裡に、人間がその共同的生を律する諸規範の中に入り込む。そのような諸規範は、ある集団が他の集団に対して有利になるように用いられる。もしそのつもりがないとしても、少なくとも結果的にそのようになるのは必定である。

Ⅳ　正義の構造

もし、理念的に思い描かれ、より疑わしく曖昧な生ける社会の社会的現実を超える正義の規則と原則が、同胞の精神の理想と曖昧な関係を持つとしたら、この二重の性格は、社会における構造や体系、組織や機構においていっそう明らかなものとなる。この社会において、これらの原則と規則は不完全に具現化され、歴史的に具体化される。われわれはすでに、正義の原則についての合理的表明としての「自然法」と、生ける共同体の歴史における制定を示す「実定法」との区別について述べた。しかし、正義の「構造」の曖昧な性格についての分析は、単なる「市民」法や「実定」法についての考察以上のことを含むはずである。分析するにあたっては、法の制定を超えて、歴史における共同体の構造と組織全体を見なければならない。この構造は決して、単なる法体系の秩序ではない。共同体の調和は、法の権威によって簡単に得られるものではない。規範（ノモス）は、生命の活力に秩序を強制するものではない。生ける共同体の社会的調和は、道徳性と法についての規範的概念と、共同体に現存し発展する勢力と活力との相互作用によって達せられる。法の規範はたいてい、いかにあるべきかという合理的で道徳的な理念と、生ける諸勢力間の所与の均衡によって決められる状況の可能性との間の妥協の産物である。一方において、具体的な法の制定は共同体の良心を実現する手段であり、諸勢力と諸利害が無秩序に陥る可能性を抑制して、それなりの調和を実現しようとするものである。他方、具体的な法制定は、社会的生の無意識の相互作用によって成り立つ、生と力についての所与の緊張と均衡の単なる明白な定式化にすぎない。

要するに、いかなる人間の共同体も、単に良心や理性によって構築されるものではない。あらゆる共同体は、多かれ

少なかれ、人間の生の能力の安定したもしくは不安定な調和なのである。それらは権力によって統制される。その秩序と調和の質を決定する権力は、政治の単なる強制力や組織力ではない。それは社会的権力の半面にすぎない。共同体的生の二つの要素である「中心的な組織原理ならびに組織力」と「力の平衡」は、共同体を組織するにあたっての本質的で永続的な両面である。社会がいかに道徳的または社会的に進歩しても、この二つの原則への依存から逃れることはできない。

なしうる最高の正義が達せられるための管理や平衡のあり方にはさまざまな可能性がある。また、共同体における組織原理と組織力はまた無限に改良されなければならない。ゆえに、共同体の秩序や正義は、さまざまな程度において、より完全な同胞の精神へと近づくことができる。しかし、「権力による組織」と「勢力均衡」というそれぞれの共同体組織の原理は、同胞の精神の掟に相反する可能性を含んでいる。組織化の原理と権力は専制政治に容易に陥りやすい。それは社会の強制的統一を生み出し、そこにおいてすべての成員個人の自由と活力が損なわれるかもしれない。そのような生の専制的統一化は同胞の精神のまがい物である。さらに、勢力均衡の原理は、常に無秩序に陥る可能性をはらんでいる。専制と無秩序という対をなす悪は、社会的正義というか弱い帆船が通り抜けなければならないスキラとカリブディス的隘路である。もしその船が、一方の側をただの危険とばかり見なすならば、もう一方の岩にぶつかって沈むのはほぼ確実である。

社会的力と政治的調和がいかに改良されようとも、「権力による組織」と「勢力均衡」という、同胞の精神の二つの政治的手段の中に隠然としてある同胞の精神に相反する可能性を取り除くことはできない。社会的生の領域におけるこの逆説的状況は、生の他の領域において認識されるような、歴史の逆説についてのキリスト教的概念に似ている。その逆説をより十全に探求するためには、共同体的生における「力」の本質と意味についての分析から始めるのがよいだろう。

1. 活力と理性の統一

社会的組織において永続的に重要な力は、人間の本質の二つの性格に基づいている。その一つは活力と理性の統一、そして体と心の統一である。そしてもう一つは、人間の罪の力である。罪の力とは、自分自身を他者よりも重要なものと見なすという一貫した傾向であり、また、共通の問題を自分自身の利害の立場から見るということである。第二の特徴である罪の力はたいへん頑強であるので、単なる道徳的もしくは合理的勧告では、ある者が他者を利用することを抑制するには不十分である。法的権威によるものならば、より十分かもしれない。しかし、手に負えない反抗に対する強制的行為による制裁や威嚇を含まない法的権威はない。第一の特徴である、人間の本性における活力と理性の統一は、個人的もしくは集団的意志が統制できるあらゆる重要な手段とともに自己中心的目的が追求されることを保証する。このようにして、あらゆる有効な手段によって、これらの反社会的目的に対する社会的抑制が等しく備えられなければならない。

無論、そのような手段すべてに訴えることなく紛争が収拾され、対立が解決されることもあるだろう。良心は良心に訴え、理性は理性に訴えることができる。実際に、対立が物理的なものとなったとしても、良心や理性による訴えかけがなされない対立はない。しかし、あらゆる利害対立において、用いうる手段をすべて動員する可能性が両者に含まれている。たいていの人間的対立は、あからさまな力への訴えや、暴力的または非暴力的な力の実際の行使なしに、上位の権威や権力によって収拾もしくは制圧される。しかし、それぞれの側が、用いることのできる手段を勘案することは、その闘争の結果を決定することにおいて、より純粋に合理的もしくは道徳的に考慮することと同様に決定的なものである。(9)

力による威嚇は、それが共同体の公的そして政府の代表によるものであっても、共同体における紛争の当事者によるものであっても、あらゆる共同体的関係において用いられうる手段である。それは、安定して秩序だった共同体においては頻繁に用いられることはないだろう。しかし、もし政府もしくは紛争の当事者が、あからさまにあらゆる紛争処理の手段を否認するならば、そのとき存在していた社会の平衡はいかなるものであれ壊されてしまうだろう。そしてそれによって、あらゆる手段を用いようと準備している集団もしくは利害関係者のほうによる反抗や抵抗が成功する可能性が高まるであろう。抵抗が成功する見込みはまた当然、抵抗において冒険的企てがなされる可能性を大きくする。[10] それゆえに、社会的状況の中にある諸勢力と諸活力を合理的に勘案することは、社会的で道徳的な問題の中に含まれる権利と利害を合理的に勘案することに必然的に伴う。この両者の不変の関連は、あらゆる社会的存在における活力と理性の統一の恰好の象徴なのである。

2. 社会的生における権力の諸類型

人間の精神的そして身体的能力は、両者の統一と相互関連において、純粋な理性から純粋な身体的力まで、際限なくさまざまな権力の型や組み合わせを造り出す。たとえ理性というものが一般的に不公平であるよりは超越的なものであるとされていても、理性が自分自身の主張を他者に押し付けるための自己中心主義の手段となりうることは、ここで証明する必要もないだろう。理性がそのように用いられるとき、それは一方の生の主張をもう一方に対抗して後押しする「権力」となる。狡猾な者が無知な者を利用することになるのである。もしいっそう断固とした者がより弱い知性を「征服する」ならば、対立の合理的解決はたいへん不公平なものとなるだろう。しかし、同じ目的に奉仕するであろう別の精神的能力がある。人は純粋に「魂」の力によって他者を隷属状態にしておくことができる。[11] そのような魂の

力は、さまざまな種類の精神的活力、心理的また情緒的エネルギー、徳の占有や見せかけ、英雄的生や高貴な出自による名声などによって構成されるだろう。純粋な身体的力はいつでも、個人的な関係においては最終的手段である。それは、そのような関係においては原始的段階においてのみ決定的であるにすぎない。あらゆる文明的関係は、権力の身体的側面よりは精神的側面によって統制される。しかし、だからと言って、精神的側面のほうが当然正しいというわけではないことが重要である。

集団的に発展する権力のかたちは、よりさまざまな諸類型を示す。全体的に、社会的権力は社会的機能の差別化に基づく。進歩した社会において、軍人は身体的力の担い手であるが、それは、軍人が身体的に強いゆえにではなく、身体的な対立に用いる武器を持ち、またそのための技術を会得しているからである。祭司は社会的権力を持っているが(特に古代の帝国組織においては有力である)、それは、祭司がある究極的な威光を権力者にもたらし、既成事実としての寡頭政治の権力者に神聖さを授けるからである。財産と経済過程を支配し統制するということは、身体的権力と精神的権力を示すものでもある。経済過程によって生み出される富が身体的である限りそれは身体的である。この身体的力を用い統制する権利が、法や、慣習や、職務の権威や、その他の考慮すべき事柄に由来する限りにおいては精神的である。経済的力が最も基礎的形態で、他のあらゆる形態はこの経済的力に由来するという現代的信念は誤っている。最初の領主は、土地を所有し獲得するために社会の軍事的そして宗教的形態を用いた軍人であり祭司であった。近代以前において、経済的力というものは、主要なものではなく派生的なものであった。それは、社会の独裁者たちの快楽を高めるために、また、その社会的地位が代々永続することを保証するために用いられた。しかし、それはかれらに最高の地位をもたらすものではなかった。現代のドイツにおいて、ナチスの政治的独裁者たちは、政治的権力を経済的権力に変えた。資本家の時代においては、経済的力は確かに、より根本的なものになり、また、自らの目的に他の諸形態を従わせようとする傾向にあった。しかしながら、民主主義的社会において、経済的力は常に、参政権という普遍的権利を付

与されている一般市民の、いっそう広まった政治的力からのある抑制の下にあった。(12)

あらゆる正義と不正義の歴史的形態は、純粋な合理主義者や理想主義者の理解をはるかに超えて、それぞれの力の形態における所与の均衡や不均衡によって、また、所与の共同体におけるさまざまな力の形態の平衡によって決定される。力の大きな不均衡は、それをどれほど緩和しようと努力しても、不正義へとつながることは自明であろう。このようにして、近代の技術社会における経済的権力の集中が不正義を助長する一方、政治的権力の拡散が正義を助長した。近代の民主主義的で資本主義的な社会の歴史は総じて、この二つの力の形態の緊張によって決定される。この歴史において、経済的寡頭支配は、政治的権力をその目的に従わせようとしたが、決してそれを完全に成功させることはなかった。もう一方では、一般市民による政治的権力は、政治的また経済的正義の手段であり続けた。しかしそれもまた、経済的不正義の甚だしい形態を取り除くことを完全に成功させることはできなかった。この緊張は未解決であり、また、完全に解決されることは決してないだろう。同時に、資本主義世界においてこの緊張によって達成された正義は、ナチスの寡頭制や、古い軍事的寡頭制との多かれ少なかれ親密な連携における政治的、経済的そして宗教的力の結合によって造り出された専制政治から攻撃を受けている。

政治的権力は、特別な範疇に置くに値する。なぜならそれは、共同体を組織し支配するという固有の目的のために他の社会的権力を用い操作する能力に依拠するからである。政治的寡頭制は常に、少なくとも二つの重要な社会的権力を所有する。古代の帝国において、それは祭司の力と軍人の力であった。それらは一つの階級に合併するか、もしくは軍人階級と祭司階級との親密な協力を通して結合した。近代の民主主義は、政治的権力を特別な社会的機能から引き離したこともあって、より平等と正義へと向かう傾向にある。民主主義は、指導者たちの政策を評価する権利を与えることによって、あらゆる人々に民主主義を評価する基準を授けた。この民主主義の原理は、社会における寡頭制の形成を未然に防ぐことはしない。しかし、その形成と権力の行使を監視する。しかしながら、以下のことに注意すべきである。

すなわち、目下、民主主義世界に挑戦している専制的寡頭政治は、最初は政治的力を用い（大衆を煽動して操る）、そして次第に、経済的過程の統制、宗教的聖性の僭称、そして軍事的力の統制もしくはそれとの協力という、他の形態の権力を獲得することによって台頭するに至ったということである。

人間社会における権力のさまざまな型の相互関係の移り変わりは、社会的存在の技術的段階から宗教的段階への多種多様な歴史的発展によって決定される。このようにして、近代的商業の発展は、中産階級に新たな経済的力をもたらした。かれらはその経済的力を、封建社会の祭司と軍人の寡頭制への挑戦のために用いた。かれらは、銀行株の所有という、より力動的な経済的権力によって土地所有者身分の力を弱体化した。近代の工業技術の発展は二重の影響をもたらした。それは、経済的過程の所有者と操り手の経済的力と富を増大させ、工場労働者に、農耕社会の一般人にはなかった権力の形を付与した（たとえば、関わっている経済的過程において協働することを拒否ことによって行使される権力）。権力関係の変化はいっそう精神的な起源を持つこともある。預言者的宗教の発展が、神の威厳の名によって政治的権威を支持するよりはそれに挑戦し、祭司と軍人の寡頭制を破壊して民主的社会を造ることを手助けしたのを誰が否定できるだろうか。このようにして、キリスト教における預言者的要素は近代民主主義社会の台頭に貢献した。一方、キリスト教の伝統における保守的要素は、神的権威と政治的権力とを無批判に同一視したことによって、寡頭制の欺瞞を増長させたのであった。

近代民主主義の台頭に貢献した技術的、合理的、そして預言者宗教的要素が複雑であることは、歴史的過程全体においてこれらすべての要素が複雑で密接な関わりを持っていることを示す。これらのさまざまな構成要素が、歴史における発展という全体の織物において織り合わされていることは、社会的過程を、単なる諸活力の混沌であるとするか、または、単に理性が力を次第に克服することであると解釈しようとする活力論者と合理主義者の両者を否定する。「理性」と「力」は、人間の精神性と生命力についての「最終的用語」であろう。しかし、両者をはっきりと区別することは決

してできない。また、人間の活力のあらゆる中間的顕現を相互に絶対的に区別するものなどはない。それは無限の多様性として歴史が作り上げるものである。わずかの物理的力も持たないような、または、活力間の対立や緊張を超越した「精神」のわずかな一角も持たないような個人的もしくは社会的権力は存在しない。しかし、あらゆる所与の社会におけるそのような諸力の緊張と均衡は、人間存在全体における精神と自然、理性と力の複雑な統一を明らかにする諸活力と諸権力を含んでいる。

3. 権力の組織と均衡

われわれの第一の関心は、正義の構造もしくは共同体の組織のさまざまな形態と、同胞の精神の原理との二重の関係にある。われわれの分析によれば、これらの構造は必ず、愛の理想に近いものとそれに反するものの両方を含んでいる。この主張は今や、以下のような結論の光の下でさらに詳細に吟味されねばならない。つまり、あらゆる社会的生は活力の領域を示しており、相互の扶助と潜在的対立の両方の観点において互いに関連している多くの形態において作り上げられてきたということである。人間の歴史は、自然が課している相互の依存と対立についての制限を守るのではなくそれに反抗する。ゆえに、対立を軽減し、社会的存在の相互性を増進する手段を考案することが、人間の歴史における意識的な政治的仕組みの課題となる。

人間の同胞の精神は、二つ、場合によっては三つの堕落の形態の危機にさらされている。意志は意志を支配しようとする。それによって帝国主義と奴隷制が歴史に導き入れられた。利害は利害と対立するようになり、相互依存の関係は破壊される。自己や個人や集団が共同体から離れて孤立し、共同体の責任を否定しようとすることもある。しかしながら、この孤立主義という悪は、対立という悪の消極的形態であるから、特別な範疇を立てるほどのものではない。

他者による生の支配は、権力と活力の平衡によって最もうまく回避され、そのことによって弱者は強者への隷属を招かずに済む。ある程度の平衡もなくしては、いかなる道徳的また社会的抑制も、不正義や奴隷化を完全に防ぐことに成功することはない。この意味において、人間の利己心によって限界づけられている条件の下では、活力の平衡は同胞の精神に近いものとなる。しかし、権力の平衡は同胞の精神とは異なる。共同体のある成員による権力への意志は他の成員の対抗圧力によって抑制されるが、それはある緊張状況をもたらす。あらゆる緊張は、隠れた対立もしくは潜在的な対立である。このようにして、権力の平衡という原理は、それが支配や奴隷化を防ぐ限りにおいては正義の原理である。しかし、その緊張が解決されずにあからさまな対立となるならば、無政府状態と対立の原理となる。さらに、社会的生は、それが意識的に運営され操作されなければ、完全な権力の平衡を発展させることはない。そこにおける権力の予測しがたい不均衡は、あらゆる支配と奴隷化の形態を生み出す。したがって、人間の社会は、その中に存するさまざまな平衡を意識的に統制し操作することを必要とする。そして、所与の社会的活力の領域における組織化の中心がなければならない。この中心は、対立のどちらか一方の側が受け入れられる程度を超えた不偏不党な視点から対立を調停しなければならない。また、相互扶助の過程を運営操作して、内在する緊張が対立に突入しないようにしなければならない。さらに、対立を調停し収拾する手段が充分でない場合はいつでも、上位の権力によって社会的過程に従うことを強制しなければならない。そして最後に、権力の不均衡が不正義へと突入しようとするときはいつでも、均衡を意識的に変化させることによってそれを是正すべく努めなければならない[13]。

社会的活力の領域全体を統治もしくは組織する原理は、勢力均衡の原理よりも高い道徳的制裁と社会的必要の地平に立っていることは明白である。勢力均衡の原理は、統治と組織の高い原理がなければ無政府状態へと堕落する。加えて、より高い原理は、勢力均衡の原理よりもいっそう意図的に正義に到達すべく努力する。勢力均衡の原理は歴史的な秩序に属し、一方、より高い原理は全体として自然的な秩序に属する[14]。

それにもかかわらず、統治ということはまた道徳的に曖昧でもあることを認めることは重要である。それは同胞の精神の掟に反する要素を含んでいる。統治者の権力は二通りの濫用に陥りがちである。それは現実には、共同体のある一部分が共同体全体に影響力を行使するという統治のかたちになるであろう。実際、ごく最近まで、大部分の統治はまさにそうであった。それは、外国の寡頭制による征服の結果であった。[15] しかし、たとえ、共同体におけるある階級や集団の帝国主義的衝動が政府においてはっきりと示されないとしても、その野心が阻止されないならば、政府はいつの間にか、共同体に向けられる帝国主義的衝動を引き起こすであろう。それは「秩序」の名の下に、共同体における構成要素である活力や自由を破壊する誘惑に駆られるであろう。その統治はまた、自らの特殊な秩序の形態を秩序の原理それ自体と同一化し、秩序そのものに反抗するという道徳的損失の下で権力に反抗するだろう。これは偶像崇拝と傲慢の罪であるが、あらゆる統治はこれに巻き込まれる可能性を伴うのである。この悪は以下のことを認識するときにのみ充分に理解されうる。すなわち、あらゆる統治と統治者は、その権力の一部を、支配権による物理的強制の手段のみならず、「至高の権威」の現実と偽りから得ているということである。統治者が達成する非強制的服従とは、それなしには統治が成り立たないものであるが（というのは、強制的服従というのはわずかな事例にのみあてはまるのであって、統治というものは、至高の権威による統治者の権威が非強制的に受け入れられることを前提としているからである）、それは決して純粋に「合理的」な合意ではない。それは常に、陰に陽に「至高の権威」に対する宗教的畏怖を含んでいる。国家の尊厳は、国家がその成員に対する共同体全体の権威と権力を、また、無政府状態の危険に対抗できるような秩序と正義の原理を体現し表現している限りにおいて正統とされる。統治についてのキリスト教教理において、統治の正統的権威は神の命令として認識され認証される。

しかし、至高の権威と神聖さの非正統的偽りが混入していないような、国家と政府の至高の権威についての歴史的表現はない。それは以下のように最も簡単に定義できる。すなわち、国家と政府には、統治における偶然的で偏った性格

を隠して曖昧にし、無制約的な正当性を持っているると主張する傾向があるということである。
人間社会における民主主義的正義の発展全体は、政府と勢力均衡原理の両者に内在する道徳的曖昧さについてのある理解に拠ってきた。政府の原則それ自体の範囲内における政府への抵抗の原則を含んでいることが、民主主義社会における最高の達成である。こうして市民は「合憲的」権力で武装して政府の不法な要求に抵抗する。政府に対する批判は、よりよい政府のための手段であって、政府自体に対する脅威ではないと政府が考えるならば、市民は共同体に無政府状態を招くことなくこの抵抗ができる。(16)
民主主義の発展は人間の歴史において歪められたかたちでなされてきた。それは、宗教思想や政治思想のさまざまな学派が、権力の組織と権力の平衡のいずれかにおける正義の危機を充分に把握することに大きな困難を覚えたことにもよる。たいてい、政府の道徳的曖昧さを把握する学派は、統制されない社会的生に内在する無政府状態の危機を理解しなかった。一方、この無政府状態を恐れる学派は政府の主張と虚偽に無批判であった。歴史は、問題の一面しか理解しなかった理想主義者と現実主義者の幻想に抗して無政府状態と専制政治を回避する固有の技術を、歪められた過程によって偶然に見出すしかなかった。この過程において、キリスト教の伝統自体は、政治的秩序への二重の取り組みについて充分に真理を述べて政治的社会的生の複雑さにおける指針を与えることがほとんどできなかった。政治的側面における逆説を把握することにおける誤りは、われわれがすでに他の側面において検討したさまざまなキリスト教的そして世俗的伝統の限界に合致している。それゆえに、その誤りについてはかなり手短に述べることができる。

V　政治に対するキリスト者の態度

政治についてのキリスト教的理論と近代の世俗的理論の発展は、政治的秩序の本質への一つの古典的取り組みと二つの聖書的取り組みの相互作用によって決定される。聖書には、両者相俟って均衡し、政治の道徳的曖昧さを正統に取り扱う二つの取り組み方が含まれている。その一つによれば、政治は神の命令であって、その権威は神の大権を反映している。もう一つによれば、国家の「統治者」と「裁判官」は、貧しい者を抑圧し神の大権に逆らうゆえに、特に神の裁きと怒りの下にある。これら二つの取り組みは政治の二つの側面を正しく評価している。政治は秩序の原理であり、その権力は無政府状態を防ぐ。しかし、その力は神の権力と同一ではなく、政治権力が行使されるのは部分的で個別的な場所からであり、また、政治権力は神の権力を特徴づける完全な善と権力の統一を達成することもできない。政治権力が完全に道徳的であるという傲慢は、その標榜する至高の権威なるものが虚偽であることを示している。このような主張は、うやうやしい服従と恨みに満ちた反抗を歴史において交互に引き起こす。[17]

キリスト教思想の急進的学派と保守的学派は、「預言者的批判」と「祭司による王室や国家の神聖化」という二つの行き方をめぐって、それぞれにもっともらしくあてはまる聖書的根拠で武装した。それぞれの立場における真理が正しく認められるのはごくまれであった。不幸なことに、パウロの一つの記述が聖書的逆接の力を破壊することに大きく関わった。ローマの信徒への手紙第一三章における、政治についてのパウロのたいへん「非弁証法的」な評価は、特に宗教改革においてキリスト教思想に決定的な影響を与えた。[18] しかし幸いにも、キリスト教の歴史において、その影響が、政治の悪に対する預言者的批判の力を消滅させることは決してできなかった。

聖書における政治的秩序へのこれら二つの取り組みに対して、古典的世界は、より単純で合理的な条件において政治を考察した。政治とはそもそも、人間の社会的本性を実現する手段であった。無政府状態を防ぐという、キリスト教思想が非常に強調し、宗教改革が過度に重点を置いた政治の機能は、遠回しに評価されたにすぎなかった。

アリストテレスにとって政治の目的は友愛（コイノニア）であった。また、プラトンは『国家』において、国家を、個人の魂のミクロコスモスにより大きな枠で対応するあらゆる調和の法則を開示するマクロコスモスとして探求した。

アリストテレスとプラトンの両者において、社会の調和は事実上、それによって政治がなされる原理である国制の構造と同一視されている。その取り組みは、現代哲学の専門用語で言えば「非実存的」である。[19] 両者は常に、正義についての形態と原則を、また、粗野な生の活力をロゴスの支配の下に置くための政体と制度を探し求めている。無論、両者は、その探求をなすにあたって、単なる法の力を信頼していたわけではない。しかし、両者が、法の原理を解釈し、適用し、実行し、そこから政府が個別の利害の対立に対処できるようなある超越的で見晴らしのきく地点の構築を試みるために最適な代表者を探し求めたとき（アリストテレスの場合、特に、富める者と貧しい者の対立）、有徳で合理的なや、政治的事柄における特別な知識である。つまり、ギリシアの政治理論はエ、リ、ー、ト、階級に信をおいている。古典的思想によれば、無政府状態の危険は、共同体の全体的要求を把握できない一般市民の無知からまず生まれる。プラトンは、理性的な卓越とともに苦行のごときものによって統治者の公平無私を養おうとする。いずれの場合も、活力の場また権力の争いとしての政治の領域は不適切にしか把握されない。ストア派は、特に絶対的な自然法と相対的な自然法との区別において政治の現実に接近する。しかし、ストア派、また特にローマのストア派は、政治的秩序についてあまりにも楽観的な考えを持っている。キケロは、政治一般を、また特にローマの帝政を道徳的に高いものとした。かれは国家を正義の協定と見なしたが、その下にある権力の現実についてはほとんど理解しなかった。

初代教会における終末論的希望とそれに伴う政治的無責任が消失した後、キリスト教の各時代は、福音的完全主義と聖書的現実主義が古典的（特にストア派）楽天主義と結び合わされた政治倫理を編み出した。アウグスティヌスは、新たな、また、いっそうパウロ的な調子をこの政治思想の領域に導き入れた最初の人物であり、かれはまた他の多くの領域でも同じようにした。「真の正義は、あの国家、すなわちキリストが創設者であり統治者であるところの国家においてのみ存在するのである」。[20] かれは、この世の平和を競合する社会諸勢力の不安定な停戦と見なしていた。それは「対立に基づいている」。またそれは「愛の対象を共通とする和合によって結合されている」[21] ものとは違う正義である。そのような道徳的にはっきりしない結合に関してアウグスティヌスは、国家の調和と盗賊が自分たちの間で維持する調和とを比較し、国家と盗賊団との間には、規模を除けばほとんど違いはないと述べている。[22]

アウグスティヌスは、人間の社会的生は常に、不安定な平衡において保たれるしかない競合する力の対立か、「仲間にくびきをかける」支配的力の専制政治に脅かされていると見る。このような解釈は、歴史におけるローマ帝国や共同体（*res publica*）や共和制における秩序の建設的要素を十分に評価していないかもしれない。かれは、健全ではなく衰退していたローマ帝国の状況を決定的なものと理解し、神の国と地上の国との対照をはっきりとさせることによって、神の愛と自己愛とを完全に正反対のものとしようとしたのかもしれない。しかし、これらの過度の強調による誤りにもかかわらず、政治的秩序についてのアウグスティヌスの概念は、政治的生における活力に満ちた、しかし無秩序な要素について、古典的な政治理論よりも真実に近い見取り図を提供している。

アウグスティヌスの偉大な権威にもかかわらず、かれの政治的リアリズムは、中世の政治理論の進展においてわずかな影響を及ぼしただけであった。中世の政治理論は、アウグスティヌスの思想に見られたものよりもはるかに大きな古典的要素を包含するようになったのである。実際、中世のカトリシズムは、他の思想的分野におけるのと同様、政治理論の領域においても統合を創出し強制することに成功した。その統合が崩壊した後に発展した他の多くの体系よりも、

この統合は依然として優れている。しかし、無論、その統合は、さらに大きな統合の原理による一般的限界の下にある。

中世の政治理論は、聖書的思想の両方の立場をうまく古典的見方に組み込んだ。不正義と統治者の傲慢に対する預言者的で聖書的な批判がなくなることは決してなかった。しかし、不幸なことに、それは、教皇的教会が支配を主張する道具となった。政治とは相対的に必要なもので、絶対的な自然法の必要によるものではないというストア派的キリスト教の考えは、政治の不平等や強制的必要が究極的な規範と見なされることを防いだ。この区別は、政治に対して最小限ではあれ批判の態度を保った。このようにして、統治者が自然法と市民法の双方に従うようにする中世の穏健な立憲主義が存在した。[23]

統治者の権威と、政治が必要であるという思想は、聖書的権威と政治についてのストア派的思想の双方から、不完全な世界における必要として同時に支持された。中世の政治思想において、本質的には合理的な政治的問題への取り組みにおける古典的要素が明らかになるにつれ、あらゆる社会的生における永続的要因としての活力と利害の緊張が曖昧にされるようになった。国家権力に内在する専制政治の危険は、その本性より、権力の中心として必然的に生じるものとは見なされず、また、国家権力も含めた権力の本性的傾向によって行き過ぎたものになるという危険も認識されなかった。その代わりに、中世の理論は、正義と統治者の専制政治との間に、道徳的であまりにも絶対的で明確な区別を設けた。[24]その理論は以下のことを把握していない。すなわち、国家の権力が達成する正義と平和は常に、この権力というものの混乱した性質のゆえに、また、統治者の個別な利害ゆえに、ある程度の堕落のおそれがあるということである。

中世の立憲主義は、専制政治に抵抗するための十分な道徳的理由を含んでいるが、その思想が政治的に実行に移されたわけではない。ゆえに、アクトン卿［一八三四—一九〇二、イギリスの思想家・政治家］が、トマス・アクィナスを民主主義理論の源泉と見なしたのはやや大げさであった。[25]中世の理論は、政治的秩序が、相互に依存しまた対立する力と

利害の広大な領域であることを把握できなかった。また、ある定められた時に政治権力によって達成され、また、その時に存在する特別な力の均衡によって達成されるあらゆる「正義」の偶然的で相対的な性質を十分に理解できなかった。この失敗もあって、中世の理論は、新しい力と、その結果として商業の発達によって中世の政治経済が招いた不均衡を現実的に取り扱うことができなかった。(26)

中世的総合の崩壊とともに、他の思想の領域におけるのと同様に、政治思想の複合におけるさまざまな要素が、それ自身のいっそう一貫した道をとった。新たな政治理論の多くは、政治秩序についてのより包括的な中世的解釈よりも真実味に乏しく、また、確かに公正ではない。しかし、それらの大部分は、中世的総合がなしえたよりも、政治秩序についての最も高い可能性や最も暗い現実を正しく評価する真理の側面を内包している。

その思想の世俗的潮流におけるルネサンスは、二つの基礎的傾向を発展させた。その一つは、問題への合理的で楽天的な取り組みを具体化した。その傾向について委細を尽くしてたどることはできない。さまざまな政治への「リベラル」な取り組みの中にそれは表現されているが、中でも「レッセ・フェール」の主張が際立っている。その思想においては、政治の過度の権力が排除されさえすれば、社会的利害の安定した平衡が達せられるのは簡単な事柄であると信じられている。他の思想においては、政治権力は合理的人間を支配する純粋に合理的な権威であり、それは、理性が進展するにつれていっそう正しくまたいっそう普遍的なものになるはずであると考えられているものもある。

ルネサンス思想の潮流の現代における成果の一つは世界政府の理論に存する。それによれば、国家の主権から法的尊厳を剥奪するという単純な手段によって国家の身勝手や道徳的自律性を破壊することができるというのである。(27)他の理論は、多少なりともより現実的であり、国際的政府は優勢な権力によって支持されなければならないと考える。しかしそれらの思想は、歴史において権力の平衡と権力の集中が実際になされる有機的で活力ある過程を鑑みることなしに、国家間のある種の社会契約によって中心的な権力のたまり場を抽象的に創出しようとしているのである。

しかしながら、ルネサンスの運動は、キリスト教的現実主義と悲観主義の洞察のある部分を正しく評価するような、もう一つの思想の潮流を発展させた。それは、社会的実存の力動的要素における対立の危険を認識していた。しかしその思想は、その洞察によって国家の絶対王政的理論を練り上げるよう促された。言いかえれば、それは、キリスト教の伝統における預言者的で批判的要素を何ら正しく評価できなかったのである。大雑把に言えば、この思想の系統には、マキャベリ、トマス・ホッブズ、ジャン・ボダン、また、ある側面においてはヘーゲルとボザンケ、そして無論、他の多くのそれほどでもない人々があてはまる。時に、マキャベリの場合におけるように、政治的悲観主義は道徳的冷笑主義に陥る。マルクス主義は、近代における唯一の悲観的で現実主義的思想として際立っている。その現実主義は、政治が軽減しようとする社会的無政府状態の危機に向けられているのではなく、政治権力の道徳的曖昧さに抗するものである。

世俗的急進主義の強力な聖書的根拠は、それを、ルネサンスの運動ではなく正統的な宗教改革と同列の文脈において考えることを妥当なものとする。そのようにして捉えられるプロテスタント・キリスト教の政治理論は、全体において、ルター的宗教改革の極端な悲観主義から、より急進的なセクトの極端な楽観主義まで、また、ルターにおける政府の無批判な神聖化から無政府主義的セクトにおけるような闇雲な政府の拒否まで、また、ルターが罪の結果と療治法として不平等を無批判に受け入れたことから、共産主義的セクトが純粋な歴史的可能性として平等を無批判に信じたことまで、あらゆる経緯を描き出す。このような多種多様な思想において、民主主義的正義に最も偉大な貢献をなしたのはそれらプロテスタントの思想であった。プロテスタントの思想は、政治の悪徳と必要の双方を、また、社会的力の自由な相互作用の危険と必要の双方を理解することに最も近づいた。その中でも、このような理解に最も近づいたのは以下の諸思想である。まず、カトリックとルネサンスの立場を結合した穏健なアングリカンであり、その政治思想はトマス・フッカーの思想において最も体系的に示されている。次に、イギリスの独立派のような半セクト的運動、最後に、

カルヴィニズムを初期のあまりにも一貫した悲観主義から救った後期カルヴィニズムである。

このようないくぶん大雑把な判断は歴史的実証を必要とするが、この説の持つ限界が莫大な歴史的資料の分析を妨げるわけでは必ずしもない。

ルターが無批判に政治権力を道徳的そして宗教的に神聖化した（特にローマ一三章に基づいて）ことについてはすでに考察した。そのことは、ルター主義が近代世界における民主主義的正義の発展との何らかの生きた関係を持つことを妨げた。スカンジナビア諸国はそこから除外できるかもしれないが[28]。近代の急進的な宗教改革における政治理論の発展は教訓的である。なぜなら、バルトは、その政治的問題への取り組みにおいて、全体的に、カルヴァン的というよりはルター的だからである。かれは、ルターが無批判に政治的権威を受け入れたことには決して与しないものの、少なくとも政治的正義の問題に総じて無関心である点においてルター的であった。しかしながら、ナチスの専制に対するかれの強い感情的な反応は、その強調点を変更することを余儀なくさせた。かれは今や、宗教改革は政治を神の裁きの下に置くことを同時にせずに、それをただ神の摂理が命ずるものと見なしたとして批判する。それでもなお、宗教改革の立場の影響はかれの思想においてたいへん力強いゆえに、かれのナチス専制への反対についての神学的正当化は、その反対についての説明としてはほとんど不十分なものとなっている[29]。ルター主義が既存の政治的権威を無批判に神聖化し、強制や不平等や対立を、罪深い世界における必然的条件として悲観的に受け入れることに抗して、セクト的プロテスタンティズムは、その多様な形態において、キリスト教思想における批判的で預言者的系統のあらゆる多様な側面を巧みに表現している。

より極端なセクトにおいては、このことは、真理の他の側面を曖昧にするほどにまでなされている。政治の危険性は正しく認識されているが、その必要性は認識されない。政治の権威と神の権威との対立が強調されるが、政治の合法的権威は理解されていない[30]。政治の必要性を正しく認識できないことは常に、人間の本性と人間社会に関する完全主義者

的幻想に由来している。[31] 政治が受け入れられることも時にはある。しかし、自由主義的強調がたいへん大きいゆえに、政治のあらゆる強制的行為は道徳的に拒絶される。[32]

自由と平等の理念である絶対的な自然法への要求が、歴史におけるあらゆる相対的な正義と不正義に対する批判と究極的審判の原理として正しく回復されることもあった。しかし、歴史においては相対的区別を避けるわけにいかないことについてはたいてい理解されなかった。一八世紀における純粋な「自然法」としての世俗的な平等理論は、一七世紀のセクト的理論に基づいている。[33]「ディガーズ」セクトは、政治はまず特権階級の道具であるというマルクス主義の理論を先取りし、また、おそらくそのような発想を与えたのである。[34]

より極端な諸セクトが常に、宗教改革の悲観主義やカトリック理論の小心翼翼としたところに異議申し立てすることにおいて行き過ぎたところはあるが、それらは勿論、近代の民主主義の発展に多くのパン種を提供したことは確かである。しかし、政治的生についてのより包括的で総合的な概念は、半セクト的分離派（ロジャー・ウィリアムズ）や、独立派（ジョン・ミルトン）や、後期カルヴァン主義者たちによって発展したのである。

カルヴァンの思想は、政治的権威を保守的に正当化することから、民主主義的正義との生きた関係へと発展したが、そのことは特別な考慮に値する。なぜなら、カルヴァンの理論は、その最終形態において、政治的正義のあらゆる複雑さを十分に把握することにおそらく最も近づいたからである。

初期のカルヴァンは、ルターとほとんど同様に、国家の権威を無批判に神聖化し、それに対する反抗を禁じた。[35] 幸いにも、かれはその立場においていくつかの例外を認めていた。かれ自身、歴史の強調の下にある程度までその例外を拡張し、後のカルヴァン派はそれを十全な民主主義的見通しに発展させた。カルヴァンは、もし政治的権威が良心への神の命令に反するようになった場合は、反抗ではなく不服従を許した。[36] そしてかれは、結果的に、統治者の権威に対する公的ではなく私的な反抗に反対しただけであった。「下級行政官」は王の専制に反抗することを許されていたのみなら

ず、そのことを命じられてもいた。後期カルヴァン派にとって、選ばれた民衆の代表者はみな専制政治に私的ではなく公的に反抗する下級行政官であると考えるのは当然なことであった。後期のオランダ、フランス、そしてスコットランドのカルヴァン派は、神の摂理の命ずる政治と、定められた期間において受け入れられる政治とを区別した。このようにしてかれらは、一方では政治の原理に対する宗教的敬意は保持しながら、宗教的良心をあらゆる特定の政治に対する過度の崇拝から解放し、政治に対する批判的態度を確立した。世俗的社会契約説の提唱者たちが認識しなかったことであるが、カルヴァン派は、政府を造ることは人間の意識的な意志の中にあることではないことを理解していた。政府や国家の形成は、各時代のゆっくりとした過程に属することであり、その根源はあらゆる人間的決断に先立つものである。政府に敬意を表すべきであるのは、それが必要であるだけではなく、人間が意図的に企てたものではない上よりの賜物でもあるからである。しかし、カルヴァンと違って、後のカルヴァン派の人々は、特定の政府の形成における人間的行為の重要性と、正義の達成に対する人間の責任を確かに理解していた。[37]

カルヴァンは、王は正しく統治するように、また、人民は服従するように神との契約が与えられていると信じていた。しかしかれは、この二重の契約には統治者と人民との契約が含まれていることを否定した。後のカルヴァン派が以下のように主張するのは当然のことであった。すなわち、この契約は統治者と人民と神の三者関係によるものであること、また、それは正義に基づく契約であること、そして、もし統治者が不正義によって契約を破った場合、人民は服従しなくともよいということである。[38] この、単なる秩序や平和ではない正義は政治の基準となり、民主主義的批判は正義の手段となった。[39] 後のカルヴァン主義における民主主義的気質と、ルター派もカルヴァン派も含めた初期の宗教改革における政治的権威に対する過度の無批判な崇敬との相違は、ジョン・ノックスのローマ書一三章についての解釈がよく示している。王の権威に対するかれの反抗と、ローマ書一三章において聖書が反抗を禁じていることとの折り合いをどのようにつけることができるのか問われて、かれは答えた。「聖書のその箇所における権力について、それを、人間に

よる不当な命令と理解してはならない。それは、罪を罰するために神によって治安判事と補佐官が備えられた正当な権力である」。また、この解釈は、臣民が統治者を統制し裁きうることを暗に含むと忠告されてかれは応ずる。「もし、暗愚な統治者の堕落した偏愛が神の臣下の知恵と分別によってなだめられ抑制されて、統治者がいかなる者をも害しないようになるとした場合、国家はいったい何の損失を被るというのか」(40)。

アングロ・サクソン世界における民主主義的正義の確立に関して、後期のカルヴァン主義や独立派にあまり多くのことを求めてはならない。自治権の正当性の主張や、権利を表現するために有効な立憲的形態の精緻化は、宗教的運動のみならず、多くの世俗的運動の成果であった。しかし、世俗の運動は、政治の悪に対する反応としてリバタリアニズムに傾きがちであった。または、その民主主義理論が性善説に基づく傾向があった。さらに、その結果として、専制政治の危険に注意を向ける一方、無政府状態の危険を低く見積もりがちであった(41)。

政治的秩序の問題についてのわれわれの洞察の源泉が何であれ、あらゆる歴史的状況におけるより高度の正義の可能性を認識することと、いかなる政治的達成においても専制政治と無政府状態という対をなす危険を完全に克服することは決してできないことを認識するのは重要である。これらの危険は、対立と支配という罪深い要素の表出であり、共同体組織のあらゆる段階において同胞の精神の理想に反するものとしてある。生ける利害関係の偶発的対立（戦争）もしくはそのような利害関係の対立を防ごうとする権力の誤用（専制政治）から歴史を完全に免れさせることは不可能である。このことを理解するということは、信仰による義認の経験という観点からより高度の正義を得ようと努力することである。正義の領域における信仰義認とは以下のことを意味する。すなわち、われわれは、それによって正義が達せられ保持されるところの抑圧やそれに対する対抗、緊張、また、公然のもしくは隠然たる対立を、絶対的な意味における規範と見なすわけにはいかないということである。また、それらに巻き込まれることから逃れようとしたところで、われわれの良心がなだめられるということもないということである。われわれは、正義を創造する可能性への責任を否定

せずには、政治の道徳的曖昧さによってわれわれが巻き込まれている罪や罪責を自分自身から取り除くことはできないことを知るだろう。

VI　正義と世界共同体

われわれが立たされている世界史の危機の中に、あらゆる歴史における政治的課題と達成における二重の性質についての特別に鮮明な事例がある。世界における経済的相互依存は、われわれを、人間共同体を拡大する義務の下に置き、また、その可能性を与える。そのようにして、秩序と正義の原則が国家共同体と同様に国際的共同体を統治するのである。われわれは、希望に奮い立つことによってのみならず、恐怖に駆り立てられてこの新たな課題へ向かわざるをえない。というのは、諸国家が置かれている国際的無政府状態を克服できなければわれわれの文明は破滅するからである。この新たなそして切実な課題は、歴史の発展の積極的側面を示し、歴史における善の未確定の可能性を開示する。

しかしながら、不幸なことに、この新たな責任を認識する多くの理想主義者たちは、政治的秩序における永続的問題を否定することによって最もよくこの責任を完遂できると考える。かれらは、世界政府は、暗に覇権を握る強い権力なしに可能であると考える。この覇権も、また、そこに内在する新たな帝国主義の危険も不可避である。この危険は、それによって支配的権力の強要に抵抗できる立憲的権力を大きな国家も小さな国家も含むあらゆる国家が備えることによって最もよく克服されうる。つまり、勢力均衡の原則が立憲的正義の理念の中に含まれるのである。しかし、権力を中心的に組織する原則があまりにも恐れられて中心的権威が弱体化されるならば、政治的均衡は再び組織化されない勢力均衡に堕してしまう。そして、未組織の勢力均衡は潜在的な無政府状態なのである。

このようにしてわれわれは、国際的共同体の可能性の新たな段階において、政治組織のあらゆる古い問題に直面する。新たな国際的共同体は、国家相互の関係における勢力均衡の原理を超えることなど不可能であると信じる悲観主義者によって建設されるのでもなく、恣意的で無責任な権力から必然的に発生する不正義に目をつぶって帝国主義的な権威を強制することによって世界を組織しようとする皮肉屋によって建設されるのでもない。また、歴史的発展の新たな段階が、歴史を厄介な諸問題から解放するだろうという甘い幻想を抱く理想主義者によって建設されるのでもない。

新たな世界は、「希望が終わるとき、信仰によって希望を持つ」という断固たる者によって建設されねばならない。その者は、歴史の罪から生半可に逃れようとはせず、あらゆる達成を損なう悪を善と呼んだりはしない。歴史と神の国との逆説的関係から逃れることはできない。歴史は神の国の実現へと向かっているが、あらゆる新たな現実の上にも神の審きはある。

注

（1）キリスト教の用法において「自然」(nature) とは、「恵み」(grace) と並置される場合は、理性的自由と区別されるものとしての有限もしくは自然的過程を意味するものでは決してないことを思い起こすことは助けになるだろう。それは、人間の「罪深い性質」を意味するのであり、罪からの解放の状態と区別されるものである。

（2）『人間の本性と運命』第二巻三章。

（3）エミール・ブルンナーは、その著述において、この誤りに陥っている。「信仰者の最も重要な務めは常に……必然的に厳格な形態をとる秩序［正義の構造］に愛のいのちを注ぎ込むことである。……その目的は人格的関係自体である。……それ

〔秩序〕を強めることは、見込みのない課題でも不必要なことでもない。しかしそれは依然として二次的に重要な問題にすぎないのである。一つの重要なことは、なしうることを信仰の立場からのみなすことである。つまり、われわれの隣人を『キリストにおいて』愛することであり、あらゆるなしうる方法をもってキリストに奉仕することである。……以下の真理を強調することはとりわけ重要である。すなわち、決定的なことは常に、政治的領域にではなく個人的関係の領域の中にあるということである。もっとも、秩序全体が総体的に崩壊するのを防ぐことに関わる場合は別であるが」。*The Divine Imperative*〔『神の命令』〕, p.233.

　ブルンナーが常に政治的課題を消極的に解釈し、二次的な重要性しかないと考えることは、かれの思想におけるルター的遺産である。無論、個人的な姿勢や行為によってそれらにいっそう高度な内容を与える余地のないほどにまで愛の掟を満たすことができる正義の体系や計画などというものはないと主張する点においてかれは正しい。

（4）マルクス主義理論は、例のごとく、自らの理論については棚上げして、他の諸理論における利害関係という汚点を目ざとく見出す。しかし、マルクス主義もまた「自然法」に相当するものを持っている。その法において、たとえば平等という理念が優勢であることは明らかに「イデオロギー的」である。マルクス主義は、不平等に対する貧困層の正当な憤りについては知っているが、社会における機能的不平等が不可避なものであることを認識しそこねている。

（5）「自然法」についてのカトリックの理論も、世俗の理論に劣らずうぬぼれたものである。たとえカトリックの理論が、自然法において命じられた正義という徳を、恵みによって達成された愛という徳に従属させるとしてもそうなのである。カトリックの理論によれば、「自然法」とは人間の理性において示される「神の」もしくは「永遠の」法の一部である。歴史における合理的立場というものはどこまでいっても相対的であることが曖昧にされている。このように本質的に普遍的な理性を無条件に求めることは、カトリックの道徳神学が、驚くべき確信を持ってあらゆる想定される状況において「正義」と「不正義」を定義できることの基礎となっている。『人間の本性と運命』第一巻一〇章参照。

（6）これはパウロの主張と対立している。「たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法を持たなくとも、自分自身が律法なのです」（ローマ二・一四）。このパウロの教理の力を取り除こうとするバルトの釈義的努力には歪曲がある。かれの *Epistle to the Romans*, pp.65–68 参照。〔カール・バルト『ローマ書講解』上、小川圭治・岩波哲男訳、平凡社、二〇〇一年、一三六―一四二頁。〕

(7)これは、ストア派や中世の諸理論によって認識されている問題の側面である。その理論によれば、平等は黄金時代もしくは堕落以前の完全に属するものである。

(8)ストア派とカトリックによる、相対的自然法と絶対的自然法との区別は、絶対的原理を相対的で「罪深い」歴史的状況に適応させることの必要性を再認識させるのに有益である。しかし、「相対的」な自然法への要求が絶対的に宣言されうるという考えは、歴史の相対性の中に人間の精神を含み入れることに失敗したところから出たものである。ここで、この区別に対するエミール・ブルンナーの批判は見事である。*The Divine Imperative*, pp.626–632参照。

しかしながら、宗教改革が社会倫理の領域における理性の機能を軽視したことにブルンナーも従っているのは誤りである。その結果、平等という理念を、単なる「合理的」なものであるゆえに非キリスト者的規範であるとして却下するに至る。かれは述べる。「平等主義者の自然法は、聖書の世界ではなくストア派的合理主義の文脈の中にある。平等主義的理念は創造主への畏敬の念から生じるものではなく、事柄がどうあるべきかを創造主に指図しようとする欲望か、創造主はすべての者を同じように扱わねばならないという前提から生じるものである」。同上、p.407.

子どもに正義を行使し幼稚な諍いをなだめようとする親はおしなべて以下のことを知るだろう。すなわち、子どもたちは、平等の原理が仲裁の正しい原理だと、いかに当然のごとく訴えるかということ、また、年齢や役割や必要の違いがその原理を無効にするか、もしくは単に間接的に妥当なものとするだけだということを子どもに納得させるのが時にどれほど難しいかということである。子どもは、不平等の創造主への適切な畏敬を欠いているかもしれない。しかし一方では、「ストア的合理主義」のことを子どもたちが聞いているわけでも、もしくは、それによって損なわれているわけでも決してない。

(9)工場でのストライキがよい例である。それは仲裁されねばならないが、両者の妥協や一方の側からの譲歩は、対立が表面化した場合に相手側が用いうる社会的また経済的力の手段や、その対立について政府や世間がとりうる立場などを抜け目なく計算に入れることによって決定される部分もある。

(10)このようにして、あらゆる社会的対立についての純粋に合理的で道徳的な解決へと至る進歩を夢見るリベラルな民主主義世界は「総力戦」の過ちを犯した。敏感な良心は、人間の社会的生活における悲惨で野蛮な現実に裏切られると、あらゆる権力を否定しようと決意する。しかし、もし、この無力感が同時に、社会への責任の否認を伴うものでなければ、世俗

のまた宗教的な完全主義者たちが常に巻き込まれた道徳的混乱につながる。無防備な権利や特権は失われるであろうし、多くの社会的状況において実際に失われてきたのだということが理解されるならば、完全な非暴力は道徳的な意味を持つであろう。非暴力の抵抗は実際的な手法としての意味を持つ。というのは、それは、暴力的対立を除くあらゆる正義を達成する方法や平和を維持する方法を探求するのにはよいからである。しかし、道徳的または政治的に絶対的なものとしての非暴力的抵抗は、道徳的また政治的混乱の根源である。民主主義世界における、暴力的な紛争へのあからさまな、また隠れた嫌悪は、「総力戦」の支持者たちが計算に入れていたものであった。それは、総力戦の支持者の成功の可能性の、そしてその冒険的企ての確実性を高めるものであった。

(11) ガンディーが「魂の力」を非自己中心的な動機と同一視し、「身体の力」を自己中心的な動機と同一視したのは、ほぼ完全に間違っている。自らの目的を達成しようする意志によって用いられる力の型は、目的や動機の質を決定するものではないのである。

(12) 所有と経済的権力とを同一視したのは、リベラルなまたマルクス主義的な社会解釈の誤りであった。経済的過程の統制と操作もまた、経済的権力のかたちである。それは、労働者が所有者の権力に反対するための最低限の力の手段を提供する。そして、経済的過程を管理する者は権力のより大きな分け前をも獲得する。ジェームズ・バーナムの『経営者革命』(*The Manegerial Revolution*) は、所有と経済的権力との同一視をあまりにも単純に一方的に是正したものであった。その誤りは、マルクス主義の政治的誤算に貢献した。というのは、マルクス主義が経済的所有を無効にしたとき、それは単に、政治的そして経済的過程を統制する寡頭政治の手に握られていた経済的そして政治的権力を混同しただけだからである。

(13) 民主主義国家においてこのことがなされるのは、たとえば、課税の権力が用いられるのは、単に国家の歳入を保証するためだけでなく、専門的で高度に集中化した工業的過程に内在する権力と特権の集中化の傾向を中和するためであるような場合である。

(14) ルソーとホッブズの政府についての社会契約説は、「自然状態」について、そのような相反する評価をする。なぜなら、両者とも、政府の介入がないときの社会的平衡の曖昧な性質を理解しそこなっているからである。ルソーはそこに調和の要素のみを見出し、ホッブズはそこに対立と混乱の要素のみを見る。他方、ルソーは政府の中に支配の原理のみを考え、ホッブズは秩序の原理のみを考える。

(15) イギリスにおけるノルマン人の統一、タタール人によるロシアの征服、満州人による中国の征服などは、社会の統一者としての外国による征服の数多くの事例のほんの一部である。

(16) 一七世紀のスコットランド長老派の立憲主義者であるサミュエル・ラザフォード [Samuel Rutherford (一六〇〇頃—一六六一)、スコットランドの契約派革命期の神学者。急進派としてチャールズ二世を攻撃した] は、その区別を以下のように述べている。「政府は自然的なもので意志的なものではない。しかし、政府の手段と方法は意志的である、とわれわれは教える」。*Lex Rex* (1644), Question IX.

(17) 君主制についての最初の聖書の記録がサムエル記において具現されている二つの伝統に基づく二つの視点による解釈を示していることは重要である。その一つによれば、サムエルは神の命令によってサウル王に油を注いだ (サムエル記上八・二二)。他方、民が王を求めることは、自身がその民の王であるところの神を冒涜するものであるとするものであると見なされた。「しかし、あなたたちは今日、あらゆる災難や苦難からあなたたちを救われたあなたたちの神を退け、『我らの上に王を立ててください』と主に願っている」(サムエル記上一〇・一九)。

政治に対するこれら二つの捉え方についてのさまざまな表現をここで十分に追うことはできない。政治に対する預言者の批判的な姿勢については別の文脈において考察されている。一方、王は主の命令によるものであるという考えは、政治の必要についての認識と同様、旧約聖書全体を貫いている (士師記一七・六「そのころイスラエルには王がなく、それぞれが自分の目に正しいとすることを行っていた」参照)。

一方、新約聖書においてイエスは、政治の合法的権威を認めている (マタイ二二・二一「では、皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい」)。しかし他方、イエスは、王の支配を、神の国における相互の愛と奉仕とは裏腹なものとしている (ルカ二二・二五—二六「異邦人の間では、王が民を支配し、民の上に権力を振るう者が守護者と呼ばれている。しかし、あなたがたはそれではいけない。あなたがたの中でいちばん偉い人は、いちばん若い者のようになり、上に立つ人は、仕える者のようになりなさい」)。

(18) ローマ一三・一—三「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです。従って、権威に逆らう者は、神の定めに背くことになり、背く者は自分の身に裁きを招くでしょう。実際、支配者は、善を行う者にはそうではないが、悪を行う者には恐ろしい存在です」。政治に対するこの手放

しの支持と、その権力に対する反抗の絶対的禁止は、政治というものは美徳を脅かすものではなく、悪徳にとってのみ脅威となるという誤った主張によって正当化されている。しかし、政治権力が道徳的に曖昧なものであることは歴史が証明している。政治はしばしば、悪ではなく「善を行う者」を危険にさらすのである。最高の政治であってもそのような可能性から完全に逃れることはできない。政治についてのパウロの正当化は、それがなされた固有の歴史的背景においてのみそれなりに妥当するものである。それは疑いなく、初代教会における終末論的気分が助長していた、政治に対する無責任さに対する警告であった。その警告がその後何世紀にもわたって見境なく適用されて政治への無批判な献身の手段となったという事実は、聖書主義の一つの危険を例示している。生についての聖書の主張は、生ける歴史との生きた関係の中でなされるものである。この関わりを曖昧にしたまま聖書の主張が不当に突出してしまうならば、誤りと混乱の元となる。

(19) アリストテレスは、「国制（ポリテイア）はポリスの生命である」と述べている（***Politics* IV, xi, iii**）〔山本光雄訳『政治学』、岩波書店、一九六一年、二〇三頁。牛田徳子訳『政治学』、京都大学学術出版会、二〇〇一年、二一〇頁参照〕。プラトンの『法律』において、アテネからの客人は主張する。「支配権が争奪の的になると、勝利者側は、国事を完全に手中におさめ、敗者側にはいささかたりとも分ち与えようとはしないものです。……わたしたちは今こう主張します。そのようなものはもとより国制ではないし、また、国家全体の公共のためを目的としてではなく、特別な階級のために制定されるような法律は、まことの法律ではない、と。……法律が被支配者の地位に立つような国家の滅亡は旦夕に迫っており、反対に、支配者が法律の下僕となっているような国家においては、神々から国家に恵まれることのいっさいが実現されるのを、私ははっきりと見るからです」。〔森進一・池田美恵・加来彰俊訳『法律』（上）、岩波書店、一九九三年、二五三—二五五頁参照。〕

　国家の実践は正義の規則と原則に適っていなければならないという考えは無論支持できるし必要である。しかし、プラトンもアリストテレスも、政治的秩序における力動的で生きた要素を過小評価している。どのような法律によって統治されようが、政治的生は力の争いなのだという事実をかれらは曖昧にしている。

(20) *De civ. Dei*, Book II, ch.21.〔服部英次郎訳『神の国』（一）、岩波書店、一九八二年、一五四頁参照。〕

(21) *De civ. Dei*, Book XIX, ch.24.〔服部英次郎・藤本雄三訳『神の国』（五）、岩波書店、一九九一年、一〇五頁参照。〕

(22) *De civ. Dei*, Book IV, ch.4.〔服部英次郎訳『神の国』（五）、岩波書店、一九九一年、二七三頁参照。〕**A. J. Carlyle**『西洋における中世政治理論』（*Medieval Political Theory in the West*）Vol. I, pp.165–170参照。C・H・マッキルベンは、アウグスティヌス

がアンブロシウスや他の教父たちの政治理論から脱却したというカーライルの解釈を疑っている。McIlvain: *The Growth of Political Thought in the West*, p.155 参照。しかしながら、アウグスティヌスの立場は、キケロと自らの「国家」についての概念を区別している特定の文章以外のところにはっきり現れている。たとえば、アウグスティヌスは、国家の社会秩序を神の秩序になぞらえているが、それは、正義の観点からではなく、権力によって創出された秩序の観点からなされている。「このように、高慢は転倒した仕方で神を模倣しているのである。すなわち、高慢は、神の代わりに自己の支配を仲間に課することを欲するのである。それゆえ、神の正しい平和を嫌って、自己の不正な平和を愛しているのである」(*De civ. Dei*, XIX, 12)［服部英次郎・藤本雄三訳『神の国』(五)、岩波書店、一九九一年、六一頁参照］。これもまた、王を僭称することに抗する聖書的預言者主義が強調するところである。

アウグスティヌスは、さまざまな地上の領域において樹立された平和は、それが続いている限りにおいては善いものであるが、不安定なものでもあると考える。「神から遠ざけられた民は不幸であらざるをえない。とはいえ、そのような民も、否定されないそれ自身のある種の平和を愛してはいるのである。しかし、それは終局において所有することのない平和である。なぜなら、終局の以前に、それを善き仕方で用いないからである」(*Ibid.*, XIX, 26)［服部英次郎・藤本雄三訳『神の国』(五)、岩波書店、一九九一年、一〇八頁参照］。平和は常に、内戦や際限のない帝国主義的冒険に脅かされている。「この世の国のどんな部分であろうと、ある部分が他の部分に対して戦闘に立ちあがったなら、……他の民族の征服者となることを求めるのである。そして、勝利をおさめたとき、その傲慢がいよいよ高められるなら、たしかにその勝利は死を招くものとなるのである」(*Ibid.*, XV, 4)［服部英次郎・藤本雄三訳『神の国』(四)、岩波書店、一九八六年、一八―一九頁参照］。

(23) 統治者が市民法に従うのは、自然法が、統治者と市民との正義の契約を含むからである。カーライルによれば、中世の立憲主義は一五世紀まで続く伝統であり、統治者が絶対的で無制約な権利を持つという考え方が台頭するのを許さなかった。Carlyle前掲書、第六巻。

(24) アクィナスは専制政治を「多数者の共通善ではなく、支配者の個人的善に向けられたもの」と定義している。*De regimine principum*.［柴田平三郎訳『君主の統治について』、岩波書店、二〇〇九年参照。］

(25) アクィナスは、国民が王を指名できるのであるから、同様に王を退陣させる権利を持っているということを信じなかった(*De regimine principum* I, 6)［柴田平三郎訳『君主の統治について』、岩波書店、二〇〇九年、四〇―四八頁参照］。ソールズベリ

のヨアネス［John of Salisbury (1115–1180). 一二世紀文芸ルネサンス期に活躍した歴史家・哲学者］は、国王殺しを、専制政治からの回復であるとして正当化さえした。政治の不正義に対するこのような批判的態度は、近代の絶対主義理論よりもはるかに優れている。しかし、その主張は、政治についての法外な主張に抵抗するための、もしくはその権力を公共の継続的監視の下に置くための立憲的手段を何も提供しないという意味において民主主義的ではない。McIlvain前掲書 pp.326–28参照。

(26) 現代のカトリックの歴史家は、カトリシズムがアウグスティヌスの悲観主義を克服するのに長い時間がかかったことを遺憾に思っている。そして、トマス・アクィナスの本質的な楽天主義の到来は、中世的思想の構造を救うにはわずかに遅すぎたと考えている（Alois Demph, *Sacrum Imperium*, p.30 参照）。しかし、その全く逆のことが真理に近いと思われる。中世思想における楽天主義によって、あらゆる社会構造における腐敗と崩壊への傾向が見逃されたのである。トレルチによれば、中世の教会は「社会秩序の相対的価値が恵みの制定の絶対的価値によって彩られるような、相対的に満足を与える状況の永続化」を追求していた。Ernst Troeltsch, *Social Teachings of the Christian Churches*, Vol. I, p.326.

(27) とりわけ G. Niemeyer, *Law Without Forces* 参照。

(28) スカンジナビア諸国が除外できるかもしれないのは、スカンジナビアにおける立憲民主主義の素晴らしい発展と、スカンジナビアにおいて支配的であったルター的宗教との関係について、信頼できる材料を見出しえなかったからである。

(29) バルトは正しい国家（*Rechtssrtaat*）について以下のように定義する。「国家が本来の可能性を実現するのは、教会に対して［義認の福音を宣べ伝える］自由を与える度合いに応じてである。……何が人間的な法かということは、何らかのロマン主義的な、あるいはリベラルな自然法の概念によっては測られない。むしろそれは、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えない具体的な自由の権利によって端的に測られる」。*Rechtfertigung und Recht*, p.46.［井上良雄訳「義認と法」、『カール・バルト著作集6』、新教出版社、一九六九年、二三七―二三八頁参照。］

以上のバルトの主張は、国家における正義の問題についての実に最低限の貢献にすぎない。義認の福音を説教する自由は、無論、それによって、国家の傲慢と虚偽に対して神の審きが語られることを国家が認めるということになる。しかし、この審きという最終的言葉によって、正義についての中間的問題は何一つ明らかにされないのである。

イギリスのキリスト者への手紙の中でバルトは述べる。「イギリスの一般の出版界が『平和目標』について公然と論ずる

ことを政府が許す(原文のまま)のは賢明なことであると思います」。しかしかれは、「イギリスのキリスト者は、この許諾をできるだけ用いないでしょう」と考えている。*This Christian Cause.*［井上良雄訳「スイスからイギリスへの手紙」、『カール・バルト著作集6』、新教出版社、一九六九年、三七〇―三七一頁参照。］

(30) 議会軍の総司令官フェアファックス卿への“Certain Queries Presented by Many Christian People”［多くのキリスト者によるいくつかの疑問］において、かれはこのように警告されている。「キリストに帰すべき栄誉を自らのものとしてはならない。また、単なる自然的でこの世的な政府を作る手助けをしてはならない。……それは、キリストによる公共の福祉を無にすることであるから」。Arthur S. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, p.242 より引用。
ジョージ・フォックスが「行政官」を「強奪者」であると非難するのも、同様に、政府の必要性を正しく評価することをいい加減に怠っていることを示している。

(31) アメリカのリベラルなプロテスタンティズムの完全主義の形態の多くは、表向きは、その贖罪論において聖化主義者であるが、その社会理論においては暗に無政府主義的である。特に E. Stanley Jones, *Christ's Alternative to Communism* 参照。

(32) この立場は、たとえば「レヴェラーズ」セクトがとったものである。その指導者であるジョン・リルバーンは断言した。「霊的であろうが世俗的であろうが、聖職者であろうが信徒であろうが、自由な同意なしに世界のあらゆる人間を支配し、統治し、そこに君臨する権力や権威や権限を自分自身が占有するか、もしくはそのようなそぶりをする者はみな、不自然であり、理不尽であり、罪深く、危険で、不正で、悪魔的で暴君的である」。*Freeman's Freedom Vindicated*(1646)より。この考え方は、政治権威一般の「自由な」受容を意味するのならば筋が通っている。しかし、セクト主義はしばしば、具体的な事例における政治の強制的権力を排除し、無政府主義を助長している。

(33) Woodhouse 前掲書、pp.68–69 参照。

(34) David Petegorsky, *Left-Wing Democracy in the English Civil War* 参照。この理論は、寡頭制は自らの利益を追求しがちであるという意味においては無論正しいところもある。しかしながら、原則の腐敗は原則を説明しえないという意味においては誤っている。支配階級の特権は、かれらの特別な権力の所産であった。その特別な権力は、不完全ではあるが、かれらが提供する共同体における統治の必要性に由来するところもあった。それによって特権が創出されるところの政治の必要性は、政治の腐敗に先立つものである。

（35）***Inst*, IV, xx, 29** 参照。「もしわれわれが、荒々しい君主によって残忍に苦しめられるならば、また、もし、貪欲な君主によって奪い取られるならば、……己れ自身の罪過を思い起こさなければならない。すなわち、疑いもなく、主のそのような鞭によって、われわれの罪過はこらしめられるのである。……また、このような悪を治療することは、われわれのつとめでないことを思い起こそう。……王の心を御手のうちに収めたもう神の助けを祈り求めることだけが許されているのである」。[渡辺信夫訳『キリスト教綱要』Ⅳ／2、新教出版社、一九六五年、二六三―二六四頁参照。]

（36）***Inst*, IV, xx, 32**「しかし、支配者に対して捧げねばならない服従には常に例外がある。それは、支配者への服従は、王たちも服従しなければならない神の御意志に悖るものではないということである」。[渡辺信夫訳『キリスト教綱要』Ⅳ／2、新教出版社、一九六五年、二六六頁参照。]

　この留保は、持つべき力を持たなかったことを認めなければならない。なぜなら、それは狭い範囲にしか適用されなかったからである。この留保が意味したのは、正しい信仰の告白を統治者が妨げるのを許してはならないということである。

（37）カルヴァンはこのように主張した。「放埒な支配に対する矯正」は、「主の与えたもう報復」であり、「われわれには、ただ、服従し、忍耐することのほか、何ごとも命じられていないのである」。**(*Inst*, IV, xx, 31)**［渡辺信夫訳『キリスト教綱要』Ⅳ／2、新教出版社、一九六五年、二六五頁参照。］対照的に、スコットランドの立憲主義者であるサミュエル・ラザフォードはこのように主張した。「政府を持つか持たないか、……もしくは、神の法である自然法に従うか従わないかは、人間の自由意志によるものではない」。しかしかれは以下のように勧めた。すなわち、われわれは「政府の権力と、行政官による政府の権力とを区別しなければならない」。そして、行政官による政府の権力について、人々は、「権力の行使を制限したり、抑えたり、防いだり、また進めたりするのにちょうどよいくらいになるように、一オンス分銅でその権力を量って取り分けることができる。……また人々は、あれこれの条件付きで権力を委ねることもできる」と述べる。***Lex Rex*, iii, iv (1644).**

（38）ラザフォードの言葉にはこのようなものがある。「王と民との間には、互いに任ぜられた、民の王に対する、そして王の民に対する相互の市民的義務についての誓いがある」。同上。

　フランスのユグノーの重要な***Vindiciae contra tyrannos*** (1579) という匿名の小冊子において、同様の主張が掲げられている。「民が契約の実行を求めていることは確かである。……民は、王が正しく統治するのかどうかを問う。王はそのようにすると約束する。そうしてから、――王の約束の前にではなく――民は、王が公正に統治する限りは誠実に服従すると答

える。王は約束する。……公正な統治がなされなければ、民は服従の約束をやめる」。

(39) この文脈において、統治者を民主主義的に選ぶという思想の発展を、抵抗権からたどることは不可能である。サミュエル・ラザフォードは、王党派でさえ都市における下級行政官を選ぶ権利を認めるのだから、「よって、多くの都市に上級の統治者を産み出す権力がある。というのは、王の権力は、下級の審判者の統合された最高位の権力に他ならないからである」と主張する。

(40) John Knox, *History* II, p.282.

(41) アメリカの立憲政治は、トマス・ジェファーソンの単純なリバタリアニズムよりも、政治の問題に対するジェームズ・マディソンの本質的にカルヴァン的である慎重な行き方に負っている。実際、政治家としてのジェファーソンは、自分自身の前提よりもマディソンの前提によって行動することが多かった。