

キリスト教的政治 (Christiana Politica)

について——序論的考察

高力弘一郎

「あなたのさばきが地に行なわれるとき、世界の住民は義を学んだからです」

(イザヤ書二六九)

序

わたしたちは、レアリテ(創造の現実)を正しく知るために、所謂「事実」の寄せ集めではなく、原理的洞察を必要としている。原理的洞察のもたらす展望は、人間の生の構造と方向性の区別を見究めることを可能にすると共に、社会的生活の方向の統一性とその秩序の問題に眼を向けしめる。

原理的考察の前提は、神のことばとしての聖書が原理的書であることに基づいている。聖書は神・人間・世界についての神の啓示であり、「創造と墮落、聖霊の交わりにおけるイエス・キリストによる贖い」という根本モチーフをも

つ、神の国(支配)の到来と救いの告知の書である。聖書は、神の創造における秩序を啓示し、この秩序への洞察を聖書の「心」の知として人間に与え、この知が人間の生への真の展望を与えようと言えよう。

かく、神のことばの啓示から出発する思惟は、神の言葉と行動とが切り離せぬ一体性を形成していることを弁えるが故に、決して固定的、静態的なものではない。むしろ人間の生を神の前の生(コラム・デオ)たらしめる、神の霊とその御霊が従う神の法的事ばに導かれる力動的な性格をもつのである。ただし聖書の原理とは、単なる命題ではなく、レアリテを秩序づけ、また構造化する根源であり、また義の方向に万物を導く聖霊と共に働く神のことばこそ生の原理(Principle)なのである。

第一節 現代の霊的性格

「近代社会は、不信という理論への鎖につながれるに至り、遂には生ける神を組織的に拒否するまでに誘われ来たった」と喝破したのは、十九世紀オランダの政治家G・ヴァン・プリンスターであった^①。この過程を登りつめた現代という時代を見分ける課題がまずわたしたちに課せられている。

(a) 世俗化と神話化の弁証法

現代という時代を特徴づけている現象は、世俗化と呼ばれている。この概念は、西欧文化圏にあっては宗教観念の変化、特にキリスト教の伝統的形態の根本的転換を媒介とする社会的変動を包括的に叙述するカテゴリーとして一般的に用いられている^②。

では、世俗化Vによって何が意味されているのであろうか。現代の靈的性格を知らんとする観点からは、少なくとも二つの意味が与えられよう^②。

- (1) 人間の生を、制度化された悪しき意味の教會的支配の絆から解放すること。
- (2) 宗教の全体性即非世俗的なもの、という同一化の故に、生の大部分において宗教的な「心」のコミットメントから退却すること。

ここでは(1)の意味における世俗化の意義を認めることはできるが、世俗化の核心が(2)に示される如く、人間の生のある部分を、神のことばがもつそれへの要請の統一性から退かせる試みの内にあることを覚えねばならない。世俗化の過程が進行するにつれ、生の発展が中立的ないし自律的なもの、と宣言されるに至るのである。

世俗化が社会において進行するとき、そこでは被造物が神話化され、生のある部分が聖なるものとされる。世俗社会のただ中に偽りの ∞ 聖 ∞ がたち現われ、「世俗的宗教」(R・カイヨワ)がばっこして、偽りの全体性を提供するに至る。ナチスの「人種秘教」、東欧における代用宗教としてのフマニズム、現代米国における「市民宗教」、そして世界に蔓延するお金、テクノロジ—崇拜。それらの対抗的デーモンたる「共同人間性」(co-humanity)崇拜。

この世俗化と神話化の弁証法は、社会の崩壊をもたらす危機を内にはらみつつ、より深く人間生活の根底を侵蝕しつつあると言えよう。この現実の前に、伝統的聖と俗の思考——創造のある部分が聖であり、ある部分が俗であるという二元論的思惟——は本質的に無力であることを示している。

(b) 靈的対立 Antithesis の認識

聖書の使信は、レアリテには「対立」の根本的契機があることを教えている。

「対立」には靈的対立性と人間の生における対立性とがある。宗教的対立と理論的対立とも言えよう。この区別は重要である。聖書の投げかけた「対立」は、プラトンの、相対的対照を示す運動と休止の統合としての「存在」の理念という弁証法的思惟からは見出せないものである。それは神の啓示に示される、有限な生の全体における宗教的根底 (Radix) に関わる絶対的性格を有している。

これは聖書の表現を用いれば、神の靈と他の諸靈との対立である。しかし、再生された生とそうでない者との実体化された対立を決して意味しない。つまり、靈的対立は告白されるのみであることは忘れられてはならないことである。告白としての「対立」(キリストと反キリスト)の告知は閉鎖的なものではなく、むしろ反キリストの靈に捕われた者への愛の教理であると言えよう^③。その有様は、コンパッションを伴う対立的精神に良く示されており、これこそ「キリスト教精神」に他ならない。

第二節 「神の法」理解

社会II政治的生活の規範的理解の鍵は、聖書的な「神の法」理解であらう。

(a) 神と法

聖書には、人間の中心的座としての「心」のための宗教的法が与えられている(出エジプト記20章)。これは正確には「十のことば」であり、生の根本に関する神と人との契約的憲章と呼べるものである。

それだけでなく、人間や事物、被造世界の諸々のアスペクトを保持し、生を規律づける「神の法的事ば」をさし

示している。ここでは「神の法的事業」を「神の意志、支配に被造世界を服従させる神の全てのことば」として意義の意味に解する。ここから、主権的創造者として神を正しく知ることがなければ、法についての正しい理解と知識が得られないことになる訳である。G・C・ベルカワの言うように、神と法とは切り離せない^⑥。

しかし人が法を言うとき、特に神学的倫理の方法論が問題となるところでは、聖書の示す法理解と、思想史の中で生起した法概念とのずれ、変化をよく弁えて法のもつ具体性、力動性をつかむ必要がある。

ギリシヤの思惟においては、主権的神の不在の故に、神々は必然の法 (Ananke) の支配に服し、法概念はより大きな文脈・構造から離れてみられ、ただ単にそこにあるという理由だけのものとなった。ここに法が抽象的であるが故に絶対化されてゆく傾向をみる事ができる。

中世においても、理念の法、自然の法として法の抽象的理解が促進された。ウイリアム・オッカムによる転換によって、法は神の意志のただ個々の決断にすぎないものとなった。その背景には、唯名論的思惟、即ち神と法とは互いに相容れぬ存在との思惟があり、オッカムにとって神は *Deus exlex* なのであり、したがって普遍的道德説は存在し得なかつたのである。

宗教改革において法理解はより聖書的方向に進んだと思われる。特にJ・カルヴァンはアウグスチヌスのイデア論の中に、プラトン主義的実在論の抽象的法理解が潜んでいることを喝破している^⑦。ここでは理性の先験的^{アッリク}な備品として法が抽象化され、法は人間主体に先験的な部分として付着することになっていった。同時に、カルヴァンは、オッカムの神論を批判し、聖書の「真実な神」を示さんとする。神の主権は、神の義から離れては決して考えられず、神は義と正義とを愛される御方として正しく認識されている。このことは、神が創造された世界に「法」を置かれ、かつ誠実にそれを保持し、導いておられるということでもある。法は法を与え給う神と深く関わっており、法についての

知識も神知識に関わっているのである。

かく聖書による法の提示は、法の実践的意義を含んでいる。法が置かれている意味、与えられた意味は、神が近くにいますという真理の証しであり(申命記四章)、そこから神への聖別、誠実と自己否定にこそ法の実践的意味が見出される。この法を知る者は、ストア倫理の言う必然に基づいて生活をするのではなく、聖霊による法の具体化を通して神の意志にこそ従うのである。聖書の神は法を創造し、主キリストにあって法の要求を完全に成就された神なのである。

オッカムの影響を受けたルターには、キリスト者の自由を法と対立させて考える傾向が見られる。ここに福音と法との相克への可能性が開かれ、キリスト者は法の世界に対し、福音の愛をもって浸透しなければならなくなる。けれども、聖書の「律法は聖なるもの」(ロマ七12)との言葉を受けとめ、法が人間存在の条件そのものとして与えられていることを知って、被造世界の法的秩序への洞察を得たいと願う。現代は法の本質が見失われ、法そのものと人間の解釈とが混同されて、法の本質的価値が無視されている。しかし、聖書が天使に言及することによって法そのものの尊厳を示そうとしていることは印象深いことである(ガラテヤ三19)。

(b) 法と世界

聖書の告知によれば、神の法的事業が世界を創造し、その構造を保持し導いている。聖書にあっては自然そのものの榮化は決して見られない。所謂「自然の詩篇」についても、そこでは被造性が歌われているのであって、崇拜ではもちろんない(詩八、一九、二九篇等)。

また創造・宇宙的面と、救拯・信仰告白的面との二元論的緊張はないのである。神と世界は創造者―被造物の関係

の下に厳然としてある。しかし神のことばなくしては、世界は過ぎ去るのみであって、神のことばこそが世界を境界づけるとともに関係づけているのである。故に、被造世界は神の法的事業を、正しい形でか(信仰)、罪故に歪められた形でか(不信仰)、いずれにせよ原理的に啓示しているとみることが出来る。

(c) 自然法の問題

ギリシヤ哲学(特にアリストテレス)は、人間に基づかず自然に基づく不変の法としての自然法の教理的土台を教会に提供した(『政治学』I/3)。ストア哲学は、自然的自由と万人の平等の理念を絶対的自然法の理念として昇華し、キリスト教的思惟に大きな影響を及ぼしたことは周知の事柄である。

トマス・アクイナスにとって、自然法は理性の自然的光という手段によって、自然から帰納されるものであり、人は自然的神知識によってその起源が神にあることを知ることができるとされた。かくて自然法は神の永遠のコピーとされ、ロマ・カトリック神学は善と正の存在論を構築し、「善」「正」の実体化が促進されてゆくのである。

更に宗教改革者と自然法について考えたい。再びカルヴァンは、その深い罪認識の故に、人間の全的墮落を受け入れつつ、人間の賜物を認め、神の一般恩寵の光の下で神の秩序づけの善と有効性を擁護している。この意味から、自然法の目的が、「人間をして言い逃れの余地なからしめるにある」(綱要II/22)と言われる。彼は「十のことば」に基づく社会政治的傾向に関連した人間性と理性性についての、諸文化を超えた一般の対と云うべきものを認めている。善と悪に関する規範的判断をめざし、これらの一般化を人間の生のための意匠と見ている訳である。罪の現実を直視しつつ、墮落した世界における自然法と愛の法との区別と相補性がみられている。D・リトルと共に、「聖書の自然法は、啓示に具体化された中心的な倫理的原理としての愛の動機から出発し、それからカルヴァンが愛の実現

を可能ならしめる条件とみなした人間性の一般化への余地を設ける働きをしかえすもの」と言えよう。

しかしながら、自然法理念のその後の歴史的展開は、そこからの逸脱を示している。福音的信仰を擁護したカルヴァニスト達が、十六世紀初頭には自然法を理論化しただけではなく、政治的法学者としてそれを時代の争いに武器として用いたのであった。必要とされていたのは福音的原理に基づく、国家・科学・芸術との関係の原理であった。しかし時は熟していなかったものであり、既にあったものは伝統的法学、スコラ学の残存であり、自然法の理論が当座有効に思われたのである。その結果、信仰による福音的生の理解は狭いものとなり、悪しき意味で内面化してゆくことになった。

(d) 法の質的倒錯

ギリシヤ思想においては、法は宇宙の外から置かれたものであることが忘れられ、法が宇宙のある部分と同一視されるに至った。法は機能的宇宙の一部と同じものとなり、機能法となつてゆくのである。

また法の性質が、合理的、先験的なものとして理解されてゆく史的背景がある。例えばそれはヘレニズム時代に生起し、その結果が教会教父、中世スコラ学者、教会教典家たちに大きな影響を及ぼしてゆくのである。ここでは神の法について、啓示との総合(synthesis)がおこなわれてゆくのである。懐疑的精神の充滿の中で、先験のテーマが注目され、人は確実性の根拠を、自然・客体・法の体系(イデア)に求めず、人間の主体的知識保持に求めようとする。法はそれ自身が概念であり、知識であることになる。それは経験に先立つ先験的な概念であり、生得観念なのである。つまり、人間知性が先験的な法(真理)を保持し、生の可能性を決定なしうることになった訳である。

(e) フマニスム

法の質的倒錯現象はフマニスムと関わっている。フマニスムの定義は多様であるが、基本的には、人間の生の根本問題についてキリスト教に代わる解答たらんとした人間主義の精神と見なすことができよう^⑧。それは、人間をその全体性において宗教的存在とは認めず、理性的道德的存在と規定し、いかに神の前に生きるかということから離れて、自らの内に、その構造そのものにおいて正しい理性、真の法知識を有するものと解釈する。フマニスムのメルクマーは「共通性」(コモンネス)の強調であり、人間の生の出発点に含まれる宗教的コミットメントを顧みず、私的・主観的信仰を理性の共通かつ客観的・公共的・普遍的で先験的な構造と一体化してしまふ結果を招来した。故に公的秩序も、普遍的に拘束する自然法(または理性の自然的光)の原理から構築されるに至るのである。かくて世俗的自然法が、フマニスムの影響下にその成立を見るに至る^⑨。

第三節 福音と社会的構造

(a) 史的設定

アウグスチヌスの『神国論』(De civitate Dei)以来、神から離反した社会でさえも、所謂「キリスト教世界」の中にあつて、ある程度の価値を保ってきたことが示された。カリタス(恩寵)の社会とカピディクス(欲情)の社会とは相互に区別され、この二元性は政治的秩序と宗教的秩序との一致を樹立するにあずかつて力があつたと思われる。ヴォリンによれば、キリスト教による社会の解釈は弁証法的要素をはらんでいる。何故ならば、それは対立の理論と秩序の理論との二つのモチーフを有するから、と説明されている^⑩。

だがしかし、「神の国」と「地上の国」という「アウグスチヌスのデイコノミーは、(それぞれ自己の生活目的を異にして、一方は神に仕えるために生き、他方は自我中心的にサタンに仕えて生きるという)目的論的に成立するときには、宗教改革の発想法につながるもの^⑪」との視点は重要であろう。アウグスチヌスが社会倫理的に規定した、個と社会の共同体を結びつける生の原理としての「愛」(カリタスIIアモール)こそをカルヴァンは展開させたのである。ここに、神の被造物への愛の原理をもった社会的秩序への聖書の洞察が示されている。("Ordo est amoris")

しかもこの秩序が終末的完成をさし示している点が強調され、人間社会における秩序と権力の存在が神によって置かれたのは、人間の罪故の墮落と腐敗の現実によることが明確に見究められている。ここに政治的秩序の相対性、暫定性が示されているのである。福音的思惟は、創造の肯定的面、神の然りという面と、その宗教的倒錯との両面をただバランスをとるといふのでなく、個がキリストにあつて人間性全体の回復をみるように、神のことばと規範とによる社会全体の回復への志向につながってゆく。教会の社会性が鋭く認識されてゆき、信仰の共同体としての教会は、回復された社会全体の核として機能することが期待される。「イエス・キリストによって成就された再生は、人間の新しい社会関係の誕生に依つて明白なものとなる^⑫」。

(b) 社会構造の現実性

わたしたちが、日常生活において経験する構造的実在(物)の状態と性質とは何か。その独自性はいかに保たれているのか。これらの問いにたいしては、一般的に二種類の歴史的伝統が存在したと言えよう。

その(一)は、超歴史的、永遠的かつ合理的絶対的な社会への秩序があることを前提とするものであり、その(二)は、社会構造とは個人の造り出したものであつて、仮作なのだとするものである。

その(一)の伝統によれば、社会的構造は理性(しばしば神)の永遠の秩序を反映する。それは固定的、不変の内容をもち、いつでもどこでも同一であって、所謂事物の自然秩序にその思想が表現されている。構造はそれ自ら自律的性格を帯び、その後初めてより大きな全体の部分として認識されるのである。

(二)の伝統によれば、実定法、また契約合意に先立つ、正義への秩序の存在が否定されねばならない。社会的構造に超越的関連は一切ないのであり、それは価値と共に人間が創り出すものとなる。かくて関係的構造は、一定の時における、またある社会の願望や必要からのみ受納され、構造は根本的に経済主義的なものになり、そのリアルな性格を失うのである。

ここで社会的構造を、聖書の光で考察せんとするときの基礎的視角を明らかにすべきであろう。

まず神による創造の教理の持つ意義を捉えることである。それは、創造された全てのレアリテの存在こそが「意味」なのであり、創造が意味をもつというのではなく、被造の存在が意味である、という告白から出発することなのである。思惟の出発点から、それ自体で自らを保ち、自ら存在するという実体概念を拒み、世界が創造者をさし示しており、その指示こそが意味であり、存在であると解するのである。かく神のことばによる創造の真実を受けるところから、解釈と行為における事実と価値の背離を避けよう道が開けてくるように思われる。

神と被造世界との唯一の連続性こそ、神の法的事実であり、神の霊は神のことばの方向性に従って世界を導き、終末に至るまで力を与えるのである。だから社会的構造も、その相対的自己同一性と現実性とを、人に啓示され、主キリストにあつて心に記されし神のことばに依存する。「神—ことば—世界」の関係は、「起源—法的事実—意味」と言いかえることができる。世界は、意味を決定づける法によってその境界が定められ、この法がなければ存在は不可能であり、法に従属するものがなければ法は無意味となる。両者は緊密な相互関係の内にある。意味決定をする法

と意味との区別(分離ではない)は、聖書的社会認識の大切な点なのである。

創造における法的秩序をもつ諸構造が、この世界を方向づけ、また保持しているというとき、この法的秩序には二種の質的違いをもつ構造があることを認める必要がある。それらは、

I 諸物、諸構造の存在を可能ならしめる根本的条件を創り出す、神の法的事実とそのもの構造 (structure for 以下 S・F と略記)

II 現実の諸領域に属し、法に従属する個々の構造 (structure of 以下 S・O と略記)
しかしこれらの間には真空はないのであって、密接な関係を有している。むしろ I は II において実現されると言える。また一方、人は I を II を介してのみ発見するという点も見失われてはならない。経験において与えられる規則性、法形成の観察によって洞察が深められるのである。故に I は手近かに捉えうるといふ性格のものではなく、また神秘的なものでもなく、事物を条件づけているものであることが理解されるであろう。

これらの考察から、構造的法という視点は、現実から形而上学的に遊離するのではないことを示すとともに、また経験主義的に事実性に縛られることから自由になることを志向するのである。しかし人は、この追求過程にあつて完全になしえないことを知るべきである。その理由は、法的秩序の遂行過程は、歴史的に統合と分化の過程において徐々に生起することにある。そこにおける罪のまたらす歪みの要素は消しがたいものである。

かくして社会生活における人間の責任が問題となりうるし、その規範に従うべきことの土台が提示されよう。人間はまず問う者ではなく(ハイデガー、サルトル)、応答する者として立たされている。

H・ドローウェールは創造の秩序を力動的に捉え、二つの次元のあることを提示した。先の S・F と S・O の区別を、本質 II 構造の次元と様態的(modal)次元というように区別し、社会的構造も原理的に、全てのレアリテのア

スペクトルにおいて(主体としてであれ、客体としてであれ)機能することを示したのである。更に、創造の秩序を成り立たせているS・Fと、それが具体化への過程にあってとる構造的諸規範との区別が明確にされた。前者は不変であるが、構造的規範は変化しうるのであって、この区別を認識しなかったところに、「創造の秩序の神学」の無力さの一因があろう。

この具体化の行動は、創造の意味を開示する、自由かつ責任ある自発的役割であって、その結果は規範的複合の内遂行され、構造的規範として規範的立場を受けとるのである。構造を成り立たしめる構造S・Fは啓示であって、人間の応答を要請するものである。問題は、人が信仰的服従の内に具体化するか、不信仰的不服従の内にするかにある。

社会の諸構造は、超越的な神の法的事業への応答であるが故に、リアルな実在である。その固有の自己同一性はS・Fにより保証されている。所謂「構造的愛」の問題もこの関連が見失われる限り不毛であろう。構造とは、個人の単なる相互活動からは生起せず、創造の秩序において与えられた實在構造の開示への応答として起こるものなのである。

この認識は「開かれた社会」(申命記十五章参照)の展望をもたらす。構造的諸規範に具体化された神の法的事業なくして、諸構造の本質的区別の基準は失われる。家族Ⅱ国家観(「日本は家族の延長が国家になってゐる」(柳田国男))に示される、全体と部分関係で社会が捉えられる危険性や、中世的自然/恩寵の二元論的型に戻る歯止めがなくなるのである。

第四節 「キリスト教的政治」について

(a) 政治の理念

政治は人間に関する問題である。また政治は原理的問題、つまり「心」において、生の全体において真の神を畏れることが問題となる領域である。キリストの霊的支配が、人間存在の根底(Radix)を覆すことにより、政治は聖き事柄となり、真の基盤が確立される。

生の統合的全體性を「宗教」(Religio)として捉え(A・カイパー)、政治を神の前の二心なき歩みの一面とみることに、政治的生への神の真理のことが、「キリスト教的政治」の本質を照らすのである。

「キリスト教的政治」とは、教会の政治、キリスト者の関係した政策、党に直接関連して言及されるのであってはならないし、また教会やキリスト者の利益を代表する種のものではない。「キリスト教的政治」とは、オフィスの意義を再発見し、神への奉仕、万物の主権者(創造者にして救主)キリストに従うこと、神の国のヴィジョンに示されてなす共同の証、キリストの宇宙的贖罪を認めつつ、主の世界への深い関心によって与えられる祝福を世にもたらすこと、つまり世界の管理なのである。その基準は、「全ての民の善のために」であってそれ以外ではない。

また「キリスト教的政治」は証しでもある。聖書的証しとは、語ることのみならず、自らの言葉をキリストのことばに従わせてゆく行為でもある。それによって、人間社会が神のことばに従うことばに服従してゆくように求めるのである。

その当事者は、福音宣教を使命とし、礼典を行う制度的教会であるというより、重荷を与えられたキリストの弟子ひとりびとりから成る「キリストの身体」と言うことができよう。福音に根ざした政治的精神がこれによって表現さ

れる。

現代は政治が生を統合しているとさえ言われている。その政治主義は、形而上学と宗教の終焉に和しつつ進行しているとも考えられている。しかし事実終焉したのは、合理主義的形而上学であり、西洋文化における宗教としてのキリスト教中心性であって、神話はいまだ去ってはいないのである (M・ハイデガー¹⁹)。更に、現代のフマニズムの主流たるプラグマティズムが、新形而上学として機能しつつあるをみる。近代民主主義の基盤は政治的合理主義であって、プラグマティズムがその現代的形を形造っており、保守も革新も、人間の合理的過程の根本的一体性への (偽りの) 信仰は揺らいではいないと言えよう。

(b) 福音的原理としての領域主権

領域主権 (sovereiniteit in eigen kring, sphere sovereignty) の理念は既にカルヴァンにその萌芽をみたが、アルツァイス (Althusius) を経て、十九世紀中葉、ドイツのフォン・ゲルラッハ (Gerlach)、オランダのV・プリンステラー (G. van Prinsterer)、A・カイパー (A. Kuyper) らにより具体的表現をみたものである。現代にあって精力的にその原理を展開したのは、特にオランダのホレンホーベン (Hollenhoven)、メカス (J.P.A. Mekes)、なかんずくH・ドワイウェールト (H. Dooyeweerd) である。

創造のレアリテは多くのアスペクトをもち、構造的多元性を与えられている。時間の内にある秩序内において、被造世界の各領域は自らの法と核契機をもち、固有の侵害されない主権を有しつつ、相互不還元の性質を帯びている。かつ諸領域は、相互関連的なものであって、全領域の内的一貫性を告げている (領域普遍性の原理)。かく生の各領域に神の法の妥当性を認め、その中心が神の権威であって、ここに諸領域の内的統一性の根拠がある。

レアリテをみるととき、主観 (体) 的側面としての事実的構造と、それを介して知られる法的側面としての客観的構造が与えられている。あるいは、存在の様態の諸側面に従った構造と、具体的事物の構造としての個的全体性 (individual totality) がある。

ではこの領域主権は人間社会にとってどのような意義を有するのであろうか。

まず、創造の様態的一アスペクトを絶対視することの誤り (諸々のイイズム) から免れることである。この原理は宇宙論的原理であって、権威と自由との均衡をもたらし、階層的社會観や集合主義的社會観を打破する。社会単元^{ユニツツ}の相互独立性を示し、特に異質の諸単元に内在する権威の相互独立性を認める。かくて、権威の諸領域は、自らの社会的関係により制限され、限界づけられていること、そして権威と自由との関係が正しく位置づけられるのである。リーセンの言う如く、社会的関係は、平等の基礎の上に、権威への服従は関係の内にもみ存在することを明らかにする故に、領域主権は現代の全体主義的支配に抵抗する原理たりうるのである²⁰。

領域主権の解釈が誤って、人間の権威中心、固定的教義との誤解を招いた可能性はある。しかし領域主権は、規範に基づく原理であり、相互性を示す力動的召命の表現なのである。だからそれは、歴史主義の影響下に歴史的に樹ち立てられた政治体系 (ポデイ・ポリティック) の諸部分の自律性とは本質的に異なるものと言わねばならない。

「人に従うより、神に従うべきです」 (使徒五29) ということ、人間的制度、組織はいかなるものであれ、人間の生にトータルな要請はなしえないことを、この原理は示しているのである。

(c) 質的多元論

現代の危機は、社会—政治生活が、宗教性を帯びた個人主義と集合主義との相克の内にあることであろう。そして

ここには規範が見失われているのである。特に、人間性が「共同人間性」として解釈されている現代のカルトとも呼ぶべきものがある (Menschlichkeit ist Mitmenschlichkeit)。

個人主義、集合主義の両方に対立する「キリスト教的政治」の立場は、種々の社会構造の質的、内的性格を考察し、神の創造の秩序の個体の構造をみ、領域主権の原理と、レアリテ全体の内的統一性を示す領域普遍性の原理とを認めるところに成立する。もちろん創造の構造と方向性の本質的区別は忘却されてはならない。この混同は多くの神学的、社会倫理的な不毛をもたらすのである。^④

レアリテは、多様性の中に統一性を示し、また統一性の中の多様性によって特徴づけられる。現実の社会分析は、ある程度レアリテの性格に関する概念に基づくと見えよう。もしここで不十分であれば、人間経験の規範的アスペクトはその重要性を失うのである。もし社会の諸集団を、目的論的行動主義の眼で眺めれば、国家の統一性も分解させられ、国家と他の団体との区別は困難となる。いかなる社会的構造の特質も、その機能や目的だけでは決定されえない。国家において、たとえトータルな「善き生活」や「社会的善」達成にその目的をみたとしても(福祉国家)、それ以前に国家の性質そのものが前提されてしまう。目的追求のためには、政治体系それ自身が存在していなければならぬのである。

今迄考察してきた立場は、量的多元論と区別される、質的多元論と呼ぶべきものである。テンポラルな(有限な)経験的世界のあらゆる活動において、個の実体・事物の典型的な「全体性構造」(totality structure)の視角から取り組む質的多元論こそ、多元化社会の主導的社会—政治原理を提供するのではなからうか。

(d) 国家のキリスト教的理念

これまでに、神の創造秩序に見出される政治体系の内的構造原理こそが国家の基礎を構成することが明らかとなった。それは個々の物がその下であり、その存在を可能にしている特殊な機能を中心として集まるユニークな集合である。国家の個的構造は、文化—歴史のアスペクトに基づき、その様態的核は、「自由なプロジェクトを介しての強制的方法をとる形成(力)」である。

ドイウエールトは国家を次のように定義する。

「国家とは、一定の地理的領域内における、剣の権能(権力)の独占的組織体の、文化—歴史の基盤に基づいた、政府と国民の組織化制度化された公共的な法共同体である」と。^⑤

国家は、歴史的・言語的・社会的・経済的・美的・法的領域を含む複合体ではあるが、それ自身が様態的アスペクトではなく、原理的には全てのアスペクトにおいて機能している歴史的存在である。そして国家を国家たらしめている機能は、法的な性格をもつ故に、国家の固有の内的性格は、その特有の文化—歴史形成機能との構造的な一貫性として表現されよう。

構造的原理は、諸領域毎に各々基礎的機能と主導的機能を備え、時間の下にある社会形態を宇宙の構造に関連づけていると言えよう。この創造的諸原理の事実が、人間の社会関係、制度を定義し、事実に社会関係の経験を成り立たせている。そして人間社会にあっては、これらは規範的価値を有するのである。つまりキリスト教的國家理念を考察するとき、超越的条件の存在を学ぶのである。このことは、現代世界が超越の地平を失っているところに社会的無秩序の根本原因があることを知るとき、ますます重要な意義をもつと思われる。

国家への神の規範原理は、社会における人間への神の意志と目的とに基づく。社会関係の超越論的な構造原理は、

人間理性にではなく、被造世界に啓示された神の知恵に錨をおろしている。歴史的國家は、権力の歴史的形成に基づき、権力と正義との間の緊張をはらみつつ形成されてきた。権力という歴史的機能と正義という法的機能との適切な関係こそが問うべき正しい主題となろう。

ここでは、政治の構造における力の要因と、罪の世界において國家が力と權威とを濫用しようとする主体的方向とは混同されてはならない。

では國家における規範とは何であるのか。ドイウエルトによれば、國家には歴史における分化の規範と個別化の規範とが認められる。國家の歴史性と、権力の歴史形成における分化の過程を経て産出されてゆくことが示されよう。このアプローチは、生ける有機体の類比から國家論を導くロマン主義的國家論に対立することは明らかである。しかしまた、劍の権能に國家が基づくという場合、自然主義的に解釈されてはならない。力は規範的に、主導機能たる正義と深く関わっているからである。基礎的機能は、その意味が開示される限り、正義と法の具体化が予期される限り歴史的なものであって、ここに力と正義との相克の必然性はないのである。^②

國家の性格については、その統治機能の内的領域において、「法治國家」(Rechtsstaat)として描きうるであろう。これはレアリテを個人主義的ノミナリスティックにみた古典的自由主義の法治國家の理念とは本質的に異なるものである。^③このことは「公共善」の基準も、公共的な法的原理による内的制限を必要とすることは、國家の絶対主義化への重要な歯止めとなる制限なのである。國家の内的共同法が公法であり、公法はその相関を市民法の領域において、私的コモモノとして見究めつつ、創造の神的秩序に根ざした政治体系の内的構造原理に、さまざまの政治理想が従属しているかどうか。ここに「キリスト教的政治」の根本問題があると思われる。

展 望

近代民主主義の基盤が、それ自身行為を導く生の原理、先驗的、内在的なものとしての「理性」に引きずられた、政治的合理主義であることを想起するとき、この概念が背教的宗教の結果であることを知るのである。米仏の革命はその合理主義の実であろう。その政治的發展は國家契約の教義となっていたが、その公理は「自然の權利」をいう個人主義である。そして今日、保守主義の「秩序の政治」は腐敗し、一方「革命」がほとんど規範となっている現実もある。いかに「神よりの逃走」(ピカート)としての政治の革命的方向を変えうるのか、いかにレアリテの認識を開きうるのか。これらは正に今日の課題であろう。現代の政治的状况は複雑ではある。しかし政治の領域に、今一度「神の秩序」の要請があり、現代が思想的、文化的に宗教革命の時代であることが予感されていることを踏まえ、物質主義、民族主義、快樂主義の中で、神の審判とあわれみの下に立ちつつ、「合意の神話」を拒否しつつ、神の國の民として歩むべきであろう。

「人間性の真の問題とは、人間存在の聖性の問題なのである」(S・U・ダイディマ)

注

① Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutie*.

- ② 宮田光雄『政治と宗教倫理』特にM・ウェーバーが世俗化の問題を、世界の「非魔力化」と「合理化」の普遍的過程として捉え、宗教的影響が決定的である社会的転換過程分析の学問的カテゴリーとして確立した(岩波書店、一九七五年)。
- ③ H. Hart, *The Challenge of Our Age*, pp. 94-97. (Guardian, 1968)
- ④ H. Hart, 『同書』第五章参照。
- ⑤ G.C. Berkouwer, *De Algemene Openbaring*. 第八章 (Kok, 1951)
- ⑥ J. de Gruijter, H.E. Runner, *The relation of the Bible to learning* (Wedge, 1970) に多くを負う。
- ⑦ G.C. Berkouwer, 『前掲書』一六〇—一七四頁。ヘブレイク・ラビの「キリスト教的「ローマニズム」と表現してゐる。『自然法』五九頁(岩波書店)。
- ⑧ D. Little, *Art in Norm and Context in Christian Ethics*. (Charles & Scribners, 1968)
- ⑨ H・モーイウェーブルトは、近代プロテスタントの内、「自由」と「人格」の宗教的モチーフが潜んでおり、「宗教的内的弁証法」と彼が呼ぶ矛盾のある「人」を描いた。(Veriëwing en Bezinning, p. 146. J.B. van Den Brink, 1963)
- ⑩ 福田敏一『近代政治原理成立史序説』三三三頁(岩波書店、一九七〇年)
- ⑪ S. Wolin, *Politics and Vision*, p. 123. (George Allen & Unwin, 1964)
- ⑫ 山中良知『宗教と社会倫理』八〇頁。(創文社、一九六九年)
- ⑬ A. Bieler, *La Pensée économique et Sociale de Calvin*, p. 252 (Georg, 1961)
- ⑭ J. Olthuis, *Facts, Values and Ethics*, pp. 182-186. (Van Gorcum, 1969). ロントのキリスト教学術研究所における「キリナ」の討論で多くを負つてゐる。
- ⑮ 現代の倫理学(特に状況倫理)におおつて、この関連が見失われてゐる。法は状況の外にあり、事実を可能ならしめる法的構造と共なる事実こそ状況なのだといふ視点がなす。
- ⑯ Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (G.L. N.C. 文藝社) vol. III, Part II, (Uitgeverij, H.J. Paris & The Presbyterian Reformed, 1957)
- ⑰ 宮田光雄『前掲書』一〇一頁。
- ⑱ 原理的なキリスト教政治の考察として『Christian Perspectives』, 1962 収集の論文'E.H. Runner, Scriptural Religion and Political Task, 及び *Anti-Revolutionarische Staat Kunde* (1951) 収集論文'J.P.A. Melkes, Christelijke Politiek に多くを負つてゐる。ヘーイヴァルント『西洋思想のたそがれ—キリスト教哲学の根本問題』(春名訳、法律文化社、一九七〇年)は重要な書である。H. Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State* (The Craig, 1966) はソースブック的に便利である。他に渡辺公平『カルヴァンとカルヴァニストたち』(小峯書店、一九七三年)が触れてゐる。
- ⑲ H.E. Runner, 『前掲書』二二〇頁。カミンラー『国家の神話』三八七頁(岩波書店)
- ⑳ H. van Riessen, *The Society of the Future*, p. 71 (Presbyterian & Reformed, 1953)
- ㉑ 例えばホルトの「プロテスタント的な教義学的啓示歴史主義による創世記一〜二章解釈」。
- ㉒ B. Zylstra, *From Pluralism to Collectivism*, (van Gorcum, 1970)
- ㉓ ヘーイヴァルント' N.C. (vol. III, p. 414, 426)
- ㉔ E. Brunner, *Das Gebot und Ordningen* は弁証法的非合理主義の立場故に、近代プロテスタントの「自然—自由」モチーフの枠内で国家像が抽出され、このモチーフが創造と墮落の根本対立に還元しようとした。
- ㉕ Dooyeweerd, *The Christian idea of the State* (Craig, 1968) N.C., vol. III, p. 426
- ㉖ 内山秀夫『第三世界と現代政治学』一八六頁。(れんが書房、一九七四年)

(越谷福音自由教会牧師)