



トレルチ著「キリスト教会の社会学説」における基本諸概念について 2

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-12-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 高野, 晃兆 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00007739

トレルチ著「キリスト教会の社会学説」における 基本諸概念について 2

高野晃兆*

Ueber die Grundbegriffen "der Soziallehren der Christlichen Kirchen" von Ernst Troeltsch 2

Teruyoshi TAKANO

Zusammenfassung

Emil Brunner schreibt » Es ist das grosse Verdienst von Ernst Troeltsch, die Bedeutung der Naturrechtsfrage fuer das Verstaendnis der christlichen Soziallehren erkannt zu haben. « Hier will ich versuchen, nach Troeltsch die Bildungsprozess und das Erloeschen des christlichen Naturrechts zu erklaren.

die Schluesselwoerter : Stoa, Naturrecht, Neocalvinismus.

序

筆者は本紀要の前号において「キリスト教会の社会学説における基本諸概念」というタイトルの下でトレルチ著 Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1912 の基本概念である「教会、セクト、神秘主義」の概念を考察した⁽¹⁾。今回はやはりこの書物における重要な概念である「自然法」をとりあげる。E. Brunnerはその著 Das Gebot und die Ordnung 1932 において「キリスト教の社会学説の理解にとって自然法問題の意義を認識していたことは Ernst Troeltsch の大きな功績である」と述べている⁽²⁾。自然法の重要性についてはトレルチ自身が原注115において Reuter 著 Geschichte der Aufklaerung im Mittelalter を批判して次の様に述べている：「キリスト教は特にストアの社会哲学を受容することなしには社会生活に対して手際よく立ち向かえなかったであろうということを理解していない。新約聖書でもってだけではそもそも社会学説は生まれえないのである。そしてストアとキリスト教において出会うものは異質なものではなくて、親和力のある、また共通の状況から生じた要素なのである」⁽³⁾。

自然法を取り上げるに当たって、次の順序で考察を試みる。

I ストアの自然法の受容と改造（キリスト教的自然法の形成）

1998年4月9日受理

*一般教養科 (Department of Liberal Arts)

II カルヴィニズムと自然法（新カルヴィニズムにおけるキリスト教的自然法の終焉）

III 結びに代えて：アジア諸宗教における自然法の欠如

I ストアの自然法の受容と改造（キリスト教的自然法の形成）

1. ストアの自然法の受容

a. 福音の宗教的一社会的思想

トレルチは「イエスの説教の倫理的根本思想」，「この根本思想の社会学的性格と意義」，「国家，経済，家族，社会といった社会的に価値あるものに対する態度」を論じたあと，「ストアにおける宗教的並びに社会学的平行現象」という項を置いている。

「イエスの説教の根本思想」は，まず神の国の来ることを告げることである。そしてこの神の国に対する準備が強調される。神の国に対する準備の要求のなかにイエスの倫理思想が含まれている。

倫理的基本的な要求は，神に対するあらゆる倫理的行為における自己聖化である，即ち神の国が到来したときに神に顔を合わせる場合の心の純粹さである。

イエスの説教の倫理的根本思想から社会学的構造が生じる。一方には無制約的かつ無条件的個人主義，つまり絶対的個人主義がある。この個人主義はその[存在の]根拠と権利とを神の子であることのうちに持ってい

る。次に、神の子として神との交わりにおいて、個人は自然的限界と区別、例えば肌が白いとか黒いといった区別を克服する。神との交わりにおいて人々と出会う。ここに神を中心とした共同体が生まれる。この共同体は神において結ばれたものの絶対的な愛の共同体である。この絶対的な愛の共同体においてすべての異邦人や敵に対する神の愛が活動する。これが福音の兄弟愛と隣人愛の意味である。かくて絶対的な個人主義から絶対的な普遍主義が生成する。これをトレルチは福音の社会学的構造と呼んでいる。

b. ストアにおける宗教的並びに社会学的平行現象

トレルチによればこの福音の宗教的-社会学的思想はローマのストアに類似の現象を持った。「[ストアの]根本思想は普遍的な精神的-物質的自然法[則]としての神の理念である。この自然法[則]は一切を統一的に完全に支配し、普遍的な世界法則として自然を秩序づけ、自然と社会のなかでの個人の種々なる地位を生みだし、人間において神を認識し、そしてそれ故に神と一つになる理性の法則となる。かくて自然法[則]——これはキリスト教神学においても特別な地位を与えられていた概念であるが——は片や自然の調和的な歩みへの適合と社会組織内での個人に帰せられる役割を要求する。この自然法[則]を認識し、この認識によって外的並びに感覚的欲求を制御し、また神の世界支配と意志との一致の内的な高さと純粋さを獲得し、神の中に隠されている人格性を認識によって獲得すること、これらのことが[ストアの立場における人間の]意志の課題なのである。このことからここでも宗教的・倫理的人格性理念の原理的な個人主義と同時にその不可避的な相関概念つまり原理的な普遍主義が明らかになる。この原理的な普遍主義はすべての人間が同じ神認識を授けられているということを知っており、また神的な自然法[則]を共通して信ずるということにおいて、すべての人間を結びつけるのである。これはキリスト教の社会学的思想に完全に類似している」⁽⁴⁾。

以上の様にトレルチはキリスト教とストアが融合するに当たっての両者の社会学的思想の類似性を指摘している。次はキリスト教とストアがパウロ以降の古代教会において融合するについてのトレルチの叙述に移ろう。

c. 学問とストア倫理の受容

教会はギリシャ・ローマの学問を「いくつかの予防策を添えるだけで簡単に利用した。それに対して世界観の問題では教会はきびしい選択を行った。何となれば同化され、キリスト教著述家、学者と教師の固有の

活動に採用されたものは、キリスト教に親和性があり、また現世への態度においてキリスト教に近い宗教-倫理的な古代後期の哲学のみであった。プラトニズム並びに宗教的な傾向をもったストア主義とキリスト教との世界史的に重要な融合が完成される。プラトニズムはキリスト教の特殊な救済福音に神秘主義における普遍理論的基盤を与える。ロゴス或いは神認識によって現世が神から出発し、そして神へ帰って行くという大いなる過程において、キリスト教的救済はこの過程の完成を意味する。ストア主義は術語的にまた概念的に全く粗野な、出来事の直観性に懸かっているキリスト教道徳に理論的基盤と術語とを与えた」⁽⁵⁾。

「われわれの関連にとって重要なのは特にまず第一にストア主義、つまりストア的<<倫理的な自然法[則]或いは神の法則或いは自然法>>の受容である。何となればこの受容はキリスト教内の倫理的諸概念一般を確定化し、また明確にする手段であるのみならず、それは現世、即ち国家、法並びに社会機能の体系を教会並びに救済共同体の現存在との正当な関係に置く手段でもあった」⁽⁶⁾。今や国家への関係が問題なのである。

d. 国家に対する関係

この問題においても「われわれは片や教会並びに神の国と片や国家並びに現世との関係の原理的調整を古代教会において探すことだけが許されるのである。これらは二つの内面的に本質的に分離された、この本質的分離によって相互浸透という点で妨害された存在なのである。ここでは今や問題は・・・固有の二重の問題である。即ち片やたえず根本に置かれているパウロの命題に従って現世並びにその秩序を広範囲に承認すること、片や現世と国家を罪の産物並びにデーモンの国として根本的にしりぞけること、である。この場合根本前提は国家と社会を<<現世>>と等置していることである」⁽⁷⁾。

「この<<現世>>に対する二重の態度はそれ故古代を通じて同じであり、また古代のすべての人たちにみられる態度である。この態度は種々なる教会の指導者の間で異なっているのではなくて、すべての指導者に共通であり、ただアクセントが違うだけである。そしてニュアンスだけの違いを原理的な違いとみなすならば、一切を誤解する」⁽⁸⁾。

2. 自然法のキリスト教的改造

a. 絶対的な自然法と相対的な自然法

「法を伴える国家が社会体制を固め、社会体制そのものであることによって、問題は<<法>>の本質について

ての問題となる」⁽⁹⁾。ヘルマスはこの二重の問題を法における神の国の法律と現世の法律という形で表現している。「ヘブルびとへの手紙も神の国と現世の国を互いに鋭く対立させている。この最もきびしい戦いが克服されまた法律的な社会体系へのキリスト教の順応が問題となるやいなや、〈法律〉の基礎づけと妥当性の程度についてのキリスト教徒によって習得されるべき普遍的な理論が必要とされた。ここにはじめて弁証学者が現れる。彼らはキリスト教倫理とストアの倫理を融合したように、現世の国家の法と神の国の法を少なくとも制約された方法によってではあるが内的に連関づけるのである。キリスト教の道德律と同一視されるストアの自然法[則]並びに自然法が解決への方策を与える。ストア主義者とストア主義者によって影響された法律家の場合に、・・・実定法は物事の神的本性と摂理から流れ出る自然法[則]並びに自然法の結果とみなされた。法則の妥当性は法則に含まれている自然法の含有量によって決められた。教養あるキリスト教徒にはこの自然法[則]は創造の秩序として、十戒の内容として、キリスト教的道德律とキリストにおいて受肉したロゴスの構成要素としてみえることによって、彼らには自然法もまさしくキリスト教の教理のようにみえた。そのことでもって〈法〉の妥当性に対する普遍的基礎づけと批判的規準が与えられた。以前は法といえば専らモーゼの律法とキリストの新しい律法だけが考えられ、それに対して国家の法律は棄ておかれたが、今や国家の法律の批判、国家の法律の限られた範囲での承認とキリスト教の律法との融合、デーモンと罪によって曇らされたものとして国家の法律を限られた範囲で拒否すること、これらのことがキリスト教文学や実践の課題となった。弁証学者たちが躊躇しながら先行した」⁽¹⁰⁾。そしてオリゲネスがこの方向をはっきりと打ち出した。オリゲネスに教父たちが徐々に続きだした。「コンスタンチヌス以降の時代において国家のキリスト教化と共にこの見解の承認は一般的となる。[教会サイドからの]国家の究極的な受容は、国家の法律は神的な、十戒と同一の自然法から発しているという倫理的-法的理論に依存している」⁽¹¹⁾。

「しかしこういう言い方をするとあまりにも多くのことが認められたように思われる。こういう言い方をすると国家は神聖視されるように思われる。これ[国家の神聖視]はもちろん教会指導者の意見ではなかった。教会が実践的に国家と社会を受け入れるにつれて、教会は奴隷制度、商業、軍隊並びに法の厳しさにおいて教会の社会理想に徹底的に矛盾する自然法との内的対立をますます感じ、またこの対立を保持せざるを得なかった。このことを教会は真正面から受け止めた。し

かしこれはもはや単に古いプロテストではなくて、ここでも教会がストアの先例に従うことによって新しい思想が生じる。つまりストアは存在している法は自然法[則]において基礎づけられるという彼らの理論にもかかわらず、存在しているものとストアの人間の社会理想との間の対立を隠すことができず、それ故にこの矛盾のために逃げ道を求め、また見いだしたのであった。逃げ道はストアにとって原初の時代 Urzeit 或いは黄金時代をそれに続く時代から区別することのうちにあった。原初の時代においては奴隷制度もなく、軍隊もなく、所有の対立もなく、自然法[則]が完全に支配していた。この時代に関してはある人たちは自由と平等の実際的な完全性を、他の人たちは子供のように真っ新な、まだ発展の必要のある正常性を想定した。我欲、けち、暴力行為、悪法が、自然法が全く曇らされ、曲げられて表現される現在の状況をはじめて作りだした。現在においては社会理想を貫徹することに絶望しながら、ストア主義者は社会理想を原初の時代に置き、現在には実定法を出来る限り自然法[則]に合わせるという課題だけを課した。今やキリスト教の指導者たちはこの考え方に一致して飛びついた。つまりこの考え方を完全な原始状態についての聖書の思想と結びつけた。その際、継ぎ目ははっきりと残したのであった。即ち聖書の原始状態は二人の人間を知っているだけである。それに対して原始状態に存在している絶対的な完全な自然法についての教会の教えはストア主義者と共にたくさんの人間を前提している。もし墮落がなかったならば、人間はそのように発達したであろうと教会が教えなければならないということによってのみ両者は結びつけられうる。この連関においてはストアの模範によれば原始状態はとりわけ自由を、平等を、強制の欠如を、示しているが、教会の原始状態に関する教えは、それが固有の衝動に従う時、宗教的完全性、神の愛、謙虚と恩寵状態を強調しなければならないということにおいても継ぎ目が劣らず現れる。しかしストアのこの思想は教父たちにとっては非常に解放し、啓発するものであったので、教父たちは継ぎ目があるにもかかわらずこの思想をきわめて精力的に引き継いだ。彼らの原理からみて耐えられない社会的制度のすべては、われわれが個々にすでに見てきたように、人間の原冒流的行為から生じたのであった。家長による支配、私有財産、奴隷制、最後に全体の原理、つまり国家は、罪から生じたのであった。その際、ストアの歴史哲学のなかえ楽園の歴史が、楽園追放の呪い、カイン、ハム、ニムロドと共に入れられた。ローマ国家はニムロド的バビロン国家の後継者であり、キリストの再臨まで現存の法の担い手として存続する。

それ故にももちろん、先ほどは非常に多くのことが認められたが、ここでは非常にわずかのことしか認められないように思われるであろう。法の形成における根源的な理性の影響は、根源的な平等と自由に対して現存の関係が絶対的に対立する場合には、あまりに高く評価されてはならないように[教父たちには]思われた。この困難性においてはじめて全体を完成する第三の決定的な思想が現れる。現在の秩序の自然法的内容は曇らされた理性の影響であるのみならず、神の意志に従って罪の条件の下で現れる自然法の変形である。ひとたび無規律さ、不平等さ、吝嗇と暴力行為が浸透するやいなや、自然法は今となってはもう法秩序並びに強制秩序の形でのみ現れ、墮落に対して反抗するのである。財産を守り、大衆を法の理念に従って組織し、支配し、奴隷身分によって不平等性を明確にし、戦争において野蛮な人たちや文化に敵対する人たちを懲らしめるところの法の公正の並びに強制的性格こそがこれらの条件の下での自然法の本質なのである。これは[罪の]一つの結果であるが、しかし同時に罪に対する救済手段である。それが秩序と地上の平和 *pax terrena* をひとりなお可能な理性的手段でもって保証するのである。そしてこの目的に相応して次には実定法が少なくとも自然法のこの第二の形式に従って調節されうる。財産、奴隷制、家父長制、国家並びに軍隊におけるすべての制度が神的理性の表現として存続することができるし、また存在しなければならない。すべての制度がひたすら神的理性の意図に即応して秩序を維持するという目的と罪の救済に適合させられなければならない。これが原始状態の絶対的な自然法[則]と並ぶ普遍的な罪の状態という条件に即応した相対的な自然法[則]の重要な思想である。これが教父たちの共通の教えである。ただ細かい点では当然微妙な違いを持っている。アウグスチヌスもこの教えを表明し、根底において「⁽¹²⁾」。

この相対的自然法がキリスト教的自然法なのである。

b. 皇帝権の神政政治的理解

それにもかかわらず一つの問いがなお答えられない。それは権力の本質と正当性についての問いである。

「この権力は事実に於ては当然皇帝である。皇帝のこの権力の倫理的解釈、基礎づけ、制限づけが明らかに一つの問題なのである」⁽¹³⁾。「今やもし<<法律>>が自然法に帰されるとすると、法律を發布する権力が自然法から基礎づけられなければならない。ストア主義者や法学者の場合にはこのことは実際に行われた。つまり民族の権利を皇帝に譲渡するということによる

皇帝権の民主主義的起源が主張された」⁽¹⁴⁾。「自由でかつ平等な民族から皇帝へ沈黙のうちに譲渡されたというこの自然法的起源説はユスチニアヌスの法律書にまで記載された」⁽¹⁵⁾。「それ故に国家権力の民主主義的—契約法的基礎づけが自然法に関する教会の文献の中へ散在的に入ってくる」⁽¹⁶⁾。

しかしこの皇帝権力の妥当性は自然法的に貫徹されなかった。この理由は古代の宗教的感覚のうちに存した。つまり古代の宗教的感覚のうちに自然法的合理化に同意することを拒む意志の神への古い信仰が生きていた。そしてこの意志の神への信仰から出てくるのは古い王権神授説である。「ユスチニアヌスも彼の法律において民主的譲渡説と並んで王権神授説を宣言した。この古いキリスト教的王権神授説の場合には、人々が良き皇帝を授かる或いは悪しき皇帝を授かるかに従って、皇帝は神の恩寵のうちにあることもまた神の怒りのうちにあることもできたのである。だから教父たちの場合には自然法的図式が皇帝権即ち一時的権力に対しては役に立たないのである」⁽¹⁷⁾。

かくて「キリスト教的皇帝権は下から、即ち自然法からのみ限界づけられてはならない。それは上からも、つまりそれを任命したところの神から十分に限界づけられうるし、また限界づけられなければならない。即ちキリスト教的皇帝権は神を体現する制度、換言すれば教会によって制限づけられ或いは導かれなければならない。一切の世俗上の物事においては平信徒と聖職者は皇帝に服従しなければならない。しかし一切の宗教上の物事においては・・・神の法が妥当する」⁽¹⁸⁾。

「教会は[国家という]世俗的な目的を持ったこの大きな容器を、内的には世俗的な目的を避け、外的にはそれを許す神の愛でもって清め、神聖にし、霊的にする。教会はそれ故に国家の自然法的要素にはじめて神的な力と深みを与え、法的な秩序という世俗的な正義を、現世を諦念と愛の活動のために必要とする信仰の立場からの完全な正義にするのである。この実現のために皇帝権力は教会を助けなければならない。即ち皇帝権力は神の支配に従わなければならない。これが教会において初めて形成された神政政治的思想 *die theokratische Gedanke* である」⁽¹⁹⁾。

以上のトレルチの論述を要約すると：

キリスト教的自然法はそれ単独ではキリスト教的統一文化を生み出すことはできない。神政政治的思想と協力してはじめてキリスト教統一文化を樹立することができるのである。古代がキリスト教的自然法と神政政治的思想を中世に伝達することによって、中世においてキリスト教的統一文化が樹立されるのである。

II カルヴィニズムと自然法（新カルヴィニズムにおけるキリスト教的自然法の終焉）

1. 原初のカルヴィニズムと自然法

a. カルヴィニズムによるルター主義の凌駕

「ルター主義は初期の成功のあと止まり続けた。ルター主義の精神主義的 *spiritualistisch* な服従と忍耐、恩寵手段の客観性に対する満足、教会の組織化に対する力不足、並びに非政治的感覚がその主要な原因であるであろう。西洋全体への、そして西洋から新世界への宗教改革の拡大はカルヴィニズムのものとなった。カルヴィニズムが今日プロテスタンティズムの眞の主勢力とみなされなければならない。

カルヴィニズムのこの拡大の根拠はまず第一にカルヴィニズムが大政治的發展中の西洋諸民族のところに足場を固めたということにある。しかしその根拠はやはりもっと根本的にはカルヴィニズムの本質そのもののうちに」即ち「カルヴィニズムの積極的な性格に、教会形成力に、国際的な連関と意識的な拡大意欲にあり、そしてとりわけ西洋諸民族の政治的並びに経済的發展にカルヴィニズムの宗教的理念でもって理解を示すことが出来る能力、ルター主義にはもともと欠けていた能力にある。だから実際カルヴィニズムの教会概念と社会学説はルター主義のそれから非常に違っていた。この違いは時の経過のなかで益々大きくなり、その結果カルヴィニズムは今日キリスト教の教会制度の近代民主主義並びに資本主義的發展と一致するまたそれに劣らない形成と自負している」⁽²⁰⁾。

カルヴィニズムはアメリカに渡って、「政治的並びに社会的に人々がアメリカ主義と呼んでいる近代の生活スタイルを自分と融合させまた部分的には自分から生み出した。その際、この近代的な生活スタイルは今日しばしばことごとくの宗教的基盤から解放された生活を持っているということは当然理解される。この近代的な生活スタイルはヨーロッパ大陸に影響を仕返した」⁽²¹⁾。

b. 原初のカルヴィニズムと新カルヴィニズムの違い

「この発展のなかでカルヴィニズムは諸セクトと一緒にになった。諸セクトはそれらなりに再び、それら固有の運動のために、カルヴィニズムに近づいたのであった」⁽²²⁾。「[この様に]カルヴィニズムは非常に拡大された発展そして同時にジュネーブの端緒をはるかに越える発展を経験した。カルヴィニズムの理解にとってそれ故とりわけ初期ジュネーブのカルヴィニズム

は後の発展から分離されなければならない」⁽²³⁾。

c. カルヴィニズムのルター主義からの出発。

「かくて最初の課題は原初のカルヴィニズムの宗教的特殊内容の分析である。この特殊内容からカルヴィニズムの教会理念、倫理、社会理想が基本的に明らかになるのである。それに続いて次にはカルヴィニズムの続く発展と新カルヴィニズムの政治的、経済的、社会的並びに教会政治的变化について問われうるのである」⁽²⁴⁾。「原初のカルヴィニズムはルター主義の子供である」⁽²⁵⁾。或いは「カルヴィン神学と宗教性における基本財産はルター主義由来のものである。カルヴィンはルターとの一致並びに個人的関係に最大の価値を置いた」。「カルヴィンは彼の回心を本質的にルターの影響と考えており、そしてルターの書簡を利用した」⁽²⁶⁾。

d. 原初のカルヴィニズムの宗教的—倫理的特性。

「カルヴィニズムの特性の一切はこのルターとの共通の土台から形成された。しかしこの特性はそのために取るに足らないことではなくて、きわめて高いかつオリジナルな意義を持っている。この特性はプロテスタンティズムの宗教理念を新しい基本方向に形成したが、この方向は性質の異なるルター主義によって結局拒否される。両者の違いは本質的には神思想、それによって与えられる宗教的—倫理的基本態度並びにそこから流れ出る社会的課題の独特の形成の領域にある」⁽²⁷⁾。

(i) 予定説。「カルヴィンが予定の思想において求め、そして表現したものは救いの絶対的奇蹟、超人間性と恩寵の無償性であるだけではない。それは同時に神の絶対的主権的意志の性格である。恩寵の理念は純粹な、功績なき恩寵である……或る人には功績なしに救いを自由に与え、そして他の人にはその罪性の故に破滅を用意するのは神の本質である。……神の支配者としての意志があらゆる根拠の根拠であり、あらゆる規範の規範である。……ルターの場合の様に愛の概念がもはや神思想の中心ではなくて、尊厳 *Majestaet* の概念が、即ち神による愛の伝達と働きを神の尊厳の啓示のための手段として考察させる尊厳の概念が中心なのである。……神は福音においてすべての人たちに恩寵を提供する。しかし同じ福音において神は選びと棄却の決議の二重性を予告する」⁽²⁸⁾。

この神概念からいくつかの帰結が出てくる。まず第一は、「カルヴィニズムは初めから神義論のあらゆる問題から免除されている。それに対して神義論はルター主義には重くのしかかり、恩寵意志の普遍性を固く

守るために、再三神の義の問いに至り、そして救いを被造物側の受け入れる意志に依存させるに至る」⁽²⁹⁾。第二の帰結は義認思想の実践的—倫理的なものである。「何となれば義認は有り難い至福における静観的休息ではなくて、行為の手段と刺激である。義認が関わるのは行為する意志であって、罪を許す恩寵ではない。行為する意志は選びにおいて罪の許しの確信を創造し、そして贈る・・・」⁽³⁰⁾。「最後に、この神概念の究極的な実践的—倫理的に有意義な働きがみられる。・・・愛の思想がではなくて、尊厳、神聖さ、主権と恩寵が神思想において支配しているので、聖書は神の罪を許す愛の確認の手段というよりはむしろ神の名誉を実現する教団の創設と悪しき人たちと拒否された人たちの打倒のための表明である」⁽³¹⁾。

(ii) 宗教的個人主義。ルターの場合には基本的にはいつも罪の許しの確信から生ずる個人の救いの確信と至福が問題であった。・・・カルヴィニズムにおいては事情は違っている。・・・カルヴィニズムにとっては被造物の至福ではなくて、神の名誉が中心であるように、行為における神の賛美が宗教の個人的—人格的真正さの本来のテストなのである。・・・カルヴィニズムでは、個人は世界秩序にはいり、そしてこの秩序に内面的に凌駕し、この秩序を神の意志の表現に形成することにおいて個人の意味を持っている。戦いと労働において個人は現世の聖化という課題にはいる。・・・」⁽³²⁾。ルター主義においては恩寵の喪失とその恐ろしさということが問題になった。「恩寵身分のこの喪失性とそれ故にこの恐ろしさについてカルヴィニズムはなにも知らない。カルヴィニズムは恩寵身分における自己保持に自分を合わせる必要がない。・・・カルヴィニズムは選びは失われまいということを知っており、そしてそれ故に仕事を本質的に信仰の確実性に向けるのではなくて、神の意志に従って加工されうる世界と共同体に向けている。・・・かくて改革派の個人主義は四方八方へ向かって、活動への、現世と共同体の課題への人格の投入への、不断の、食い入りそして形成する仕事への起動力をもって」⁽³³⁾。この個人主義は個人を基本的に教会から独立させる。この点でセクトタイプの個人主義と軽く触れあう。

(iii) 教団思想。「これ[個人を教会から独立させること]と見かけ上対立しているのが第三の主要点、教団思想の中心的な意義と聖なる教団 die heilige Gemeindeの、即ち神を霊的並びに現世的行為において賛美するキリスト教的政体 Christokratie の樹立の課題である。しかしこの教団思想はルター主義の教団思想の様に教会思想や恩寵思想から引き出されるのではな

くて、個体を独立させるようにみえる原理、つまり選びの並びに選びの効果の倫理的課題から又抽象的な聖書主義から引き出される。教会はこの教団思想にとっては客観的救済手段を提示する救済施設であるのみではない。・・・救済施設はむしろ同時に聖なる施設であることが意図されているし、救済施設は生活の全範囲[国家、社会、経済、家族]をキリスト教の命令と目的の下に置くことによって、教団の生活をキリスト教化することにおいて効果あることが実証するように意図されている」⁽³⁴⁾。ジュネーブにおいて「カルヴィンは聖なる教団を創った。この教団は神の言葉に従って自由に定められ、護民官としての聖職者によって守られ、そして Zuchtgericht によって Obrigkeit との了解において純粋に保持されていた。これはまさに・・・ Volkskirche と Bekenntniskirche の、救済施設とセクトの理念の結合である」⁽³⁵⁾。同じ箇所では次のように続けられる：「全体生活のキリスト教的—社会的形成は社会に対するキリスト教理念の組織的支配なしには不可能である。しかしこのことは、この理想は結局聖職者によってのみ専門的にそして純粋に代表されうるので、社会に対する教会の支配なくしては不可能である。あらゆるヒエラルキー的傾向がどれほど根絶されようとも、ヒエラルキーの領域における世俗権力の独立がどれほど強調されようとも、個々人の自由な協働がどれほど考慮に入れられようとも・・・、国家と社会に対する教会の支配なくしては、この理想は行われえない。それ故キリスト教のこの最初の思い切った社会形成はきわめて神政政治的な社会形成であった。カルヴィンはルターと同じ言葉でもって国家の独立と世俗性を教えた、しかしカルヴィンは・・・強い独立的な教会をつくり、そしてこの教会による全社会と文化のキリスト教的—倫理的な形成を成し遂げようとすることによって、彼は事実上はやはり国家を教会に従わせた」⁽³⁶⁾。カルヴィンの意図した聖なる教団はキリスト教的自然法に立脚していたのである。

(iv) カルヴィニズム固有の倫理。

禁欲。内容的に重要な特性を挙げると、「彼岸の目標設定と神と人間のもろい分離から生じる禁欲的態度。この禁欲的態度には最も肯定的な現世の労働が含まれている。ここにカルヴィニズム的に教育された諸民族の独特の生活スタイルを規定しているカルヴィニズムの倫理における最も多方面に結果を及ぼす点の一つが存している。・・・福音は超現世性と地上における来るべき神の国だけを知っていた。現世を否定もしなければ、感性の計画的訓練も発展させなかった。永続的な原罪的に失われた現世に適合することと神の国を来世に延期することでもって初めて禁欲が入って来た。

ももとは二重の意味で、一方では形而上学的世界判断として、他方では合理的な感性の訓練として⁽³⁷⁾。「カトリシズムは二種類の禁欲を育てたそしてとりわけ現世生活の不可避の必然性と並んで禁欲的倫理性に席をあげる問題を感じた。カトリシズムは道徳の二段階性の教えにおいてこの問題を解決した、そして禁欲をその完全な意味において……現世生活と並んでまた現世生活の上に置いた。それは平均的な現世生活の形式と並ぶまたその上にある禁欲であったしまた禁欲である。この禁欲は本質的には修道院や信徒団体と聖職者において育まれたのである。プロテスタンティズムは二段階性を棄て、そしてすべての人に対して同じ方法で現世否定と現世克服の精神で現世生活を貫くことを要求した。霊的には現世の財によって拘束されず、現世において現世を克服する、それがプロテスタンティズムの理想である。プロテスタンティズムは倫理的な要求をすべての人たちの上に拡大し、そして原罪のペシミズムを高めることによって、プロテスタンティズムは改心と救いの思想を現存在に対する唯一支配に高めようとすることによって、プロテスタンティズムは倫理的な要求を高めた。その限りでプロテスタンティズムも禁欲を主張したが、現世内の禁欲として主張した。この全体性の中でルター主義とカルヴィニズムはまもなく分かれてゆく。禁欲は二つの上述の基本的な違い、即ち〔1〕形而上学的—感情的に罪の世界の価値を無くすこと（ルター主義）、〔2〕感情的方法的訓練〔カルヴィニズム〕がはっきりと現れる。」⁽³⁸⁾。

職業理念。「しかし今や職業労働がこの現世内の禁欲にとっての活動空間並びに訓練手段であったことによって、職業概念もここでは新しい、特に強調された意義を持った。この意義がこの職業概念をカトリックの理解からのみならず、ルターの理解からも区別するのである。この職業労働が近代の職業人間への橋渡しとなるのである。古代教会は現世に対するその緊張のゆえに自然的労働区分と社会的段階を、救いにとってはどうでもよいこととして受け入れた、そしてキリスト教信仰と相入れない職業を分離した。中世は現世の労働と自然的—社会的編成の低い段階を教会の霊的王国と内的に関連させた、しかしこれら全てを自然法〔則〕に基づく摂理的編成とみなした……プロテスタンティズムがはじめてここでも自然と恩寵を引き寄せた、つまりプロテスタンティズムにとって救いの恩寵意志は同時に現世の労働量を割り当てそしてそれを正常な、各人にとっては必要な彼の恩寵〔を受け入れる〕心術の活動空間にした。経済的並びに社会的観点におけるこの職業概念の結果は異常であった、つまりそのことによって職業労働と現世の労働内容の強度は宗

教的義務に、単なる需要充足の手段から職業労働における信仰の活動の自己目的になった。そのことでもって、近代の市民の生活スタイルの貫徹のための精神的—道徳的前提である労働のための労働のあの理想が成立した」⁽³⁹⁾。

「カルヴィニズムは聖なる教団を目指して意識的そして計画的に働いた。カルヴィニズムは個人の行為のみならず、共同体の行為をも意識的そして計画的形成へ結びつけた。教会の全体は現世の秩序の関与なしには、現世の教団の政治的並びに経済的成果の参入なしには成立しえなかったもので、あらゆる職業を聖なる教団の獲得のための手段として秩序づけ、純粋化しそして励ますことが大事であった。かくてここでは理想は……職業を聖なる教団に対する手段として自由に役立てることである。職業はその内部では隣人愛が実施されそして信仰が本当であることが実際に示される所与の形式であるのみならず、自由に取り扱われる手段である。この手段の考え深いそして目的にかなった使用によって愛ははじめて可能となり、そして信仰ははじめて現実となるのである。」⁽⁴⁰⁾。

この様な現世の職業を聖なる教団の獲得のための手段とするということは相対的自然法を神の秩序として認めなければならないことである。

カルヴィンの自然法。「家族、国家、社会と経済の中へ相対的自然法を持ち込むことはカルヴィンの場合、罪への譲歩でありそしてひたすらたえられなければならないところの側面からのようには思われぬ、そうではなくて悪と戦うための、善を促進するための、そして神の名譽を実現するための催し物であるところの側面からの様に思われる」⁽⁴¹⁾。「カルヴィンは絶対的自然法を実際の規則とは考えていない。カルヴィンにとって相対的自然法が神の秩序として当然であり、彼は実践的なもの、可能なものそして目的にかなったものに突き進んでいった。しかしこのことは結果として国家秩序並びに法秩序は目的にかなって、即ち二つの目的のために真の宗教の保持という宗教的目的と平安、秩序と繁栄を引き起こすという社会的—功利的目的のために形成されるし、またされなければならないということになる」⁽⁴²⁾。「カルヴィンは実定的な国家形態について非常に慎重にそして相対的に考えている、つまり彼は国家形態において国家の自然法的理念が時代と事情に従って、民族の様式と政治的欲求に従って実定的な法によって形成されるのを見た。しかし自然法に最もふさわしいのは統治する権力を監督し、そして正しく立てることが可能である国家形態、即ち諸身分と法的に権限を与えられた相談役を伴える君主制、権力保持者が相互に影響し合う貴族政治、とりわ

け段階づけられた権力を伴った共和制である」⁽⁴³⁾。

「カルヴィンの自然法はそれが出発したルター派の自然法よりもカトリックの自然法に近い。特にあのルター的な反合理主義が欠けている、即ち社会構造を罪の影響の下で仮定した形式としての権力のための権力の栄光化が欠けている。……この違いは、われわれが見るであろうように、諸事情によって深められそしてカルヴィニズムの全発展史にとって基本となった」⁽⁴⁴⁾。

2. 新カルヴィニズムと自然法

「カルヴィニズムの本質から多かれ少なかれ首尾一貫して出てきた二つの重要な帰結、即ち自由教会主義と教会内のピューリタニズム或いは敬虔主義」⁽⁴⁵⁾が取り上げられなければならない。「自由教会主義を通してカルヴィニズムは……デモクラシーとの一種の出会いにはいる。なんとなればカルヴィニズムの国家倫理は……神の名誉と諸民族の幸福を傷つける国家武力に対抗する構造或いはコントロールの設立にのみいつも関わっていた。それに対して自由教会主義はその本質上統一的国家-教会的生活全体と全文化を統一的に支配する不可謬の権威の中世的並びに古プロテスタント的理念の解体である。自由教会主義はそれ故もともとこれまでの社会の基本概念に対して革命的であり、そして宗教的主観主義と相対主義を代表しなければならぬ。ところでこの宗教的主観主義と相対主義は絶対的真理を承認しそして確立する地上の権力を断念するが、まさにそれ故に様々なる宗教的共同体をキリストの来臨の際の「救われるものと棄てられるもの」分離までの見かけ上同じ権利を与えられたものとして並存させなければならないのである」⁽⁴⁶⁾。

「自由教会主義或いは国家と教会の分離は時の経過の中でデモクラシーの宗教政治的原理となった」⁽⁴⁷⁾。

「敬虔主義は教会構造とデモクラティッシュな諸傾向或いは諸帰結とは関係せず、聖化教団と純粋な聖餐共同体の思想の厳しい実行へと突き進んでゆく。敬虔主義はカルヴィニズムの禁欲的基本傾向を高めるそしてそれが原因で現世並びに現世文化と関係を絶つ」⁽⁴⁸⁾。「それ故セクトのエートスへの接近が明らかになる」⁽⁴⁹⁾。「二つの運動、即ち自由教会運動とピューリタンの-敬虔的運動は終始至るところで重なったわけではない。自由教会運動は教義学的にまた倫理的に最も正しいカルヴィニズムの意味で理解される、またもし自由教会運動が欲する場合には、現世に対してもっと自由な態度を主張する或いは高めることができる」⁽⁵⁰⁾。「ピューリタンの-敬虔的運動は逆に国家

-教会的生活統一の解体を迫る必要はなく、社会全体をZuchtgerichtと厳しい理想のくびきの下へ置か或いは教会の内部に比較的小さいサークルをつくることを期待することができる」⁽⁵¹⁾。

「新カルヴィニズムは原初的な強く保守的な、ルター主義に対してずっと合理的ではあるが、罪の状態の相対的自然法を自由主義の近代の古典的-合理主義的自然法das moderne klassisch-rationalistische Naturrecht des Liberalismus に近づけた。これそのものはカルヴィニズムの産物ではない。それは――その理論的側面に従えば――キリスト教の色づけから解放されたストア主義とローマ法に帰っていくところの人文主義的に考えられた法学者の並びに近代の心理学的-経験的に演繹する哲学者の自然法である」⁽⁵²⁾。「二つ [国家と教会] が分離され、そして世俗的制度が自分自身の上に、すなわち自然法的基盤の上に立てられると、この自然法的基盤は古い、単に相対的なキリスト教的自然法の制約からそしてそれ故に教会による補充の必要性から解放されるということが必ず起こり得た。人々は自律的な合法的な自然法 ein autonomes rationales Naturrecht にますます近づいた。この自然法は世俗的な諸制度の純粋に功利的な目的を純粋理性でもってそして啓示の権威の協力なしに構成し、そして実現することを教えた」⁽⁵³⁾。「そこで人々は近代の世俗的自然法das moderne profane Naturrecht を静かに受け入れることができた。しかも自然法がイギリスの方法で本質的に経験的功利的に構成されればされるほど、それだけ一層静かに受け入れることができた。しかし合理主義的-理想主義的、個人の理性の自律性と平等性から出発するフランスの自然法とも……折り合うこともできた。だから新カルヴィニズムが強く自然法的に振る舞い、そのことのために法がカルヴィンにおいて既に性格づけられた合理的-自然法的傾向から教義史的に保証されるということが理解される。神政政治的精神がそこ [新カルヴィニズム] からは完全に消えてしまった」⁽⁵⁴⁾。

即ち、新カルヴィニズムは「自由主義の近代的古典的-合理主義的自然法」、
「自律的合理的自然法」、
「近代的世俗的自然法」を受け入れ、神政政治に別れを告げたのである。

III. 結びにかえて：アジア諸宗教における自然法の欠如

キリスト教の社会学説の形成にあたっての自然法の意義を考えるにあたって、「アジア諸宗教における自然法の欠如」を知ることが参考になるので、「結び」

にかえて、マックス・ウェーバーの宗教社会学論文集の文章を紹介したい。

1 中国

「儒教は、仏教と全く同じように、倫理に過ぎなかった（この倫理における道《タオ》はインドの法《ダルマ》に相応している）。しかし儒教は、仏教と最も鋭く対立して、もっぱら現世内的な俗人の道義 *Sittlichkeit* であった。そして仏教と著しく対照的に、儒教は現世への、つまり現世の諸秩序やもろもろの因習への適応であった。いやそれどころか、究極的には本来、政治的な原則と、教養ある現世への人間のための社交上の礼儀作法の一つの巨大な法典にすぎなかった」⁽⁵⁵⁾。次に道教についての叙述に目を向けよう。

「すでに見たごとく、商人階級の社会が道教へ帰依したことによって決定的であったのは、富の専門神、それ故に商人階級の職業神が、道教サイドの人たちによって育成された神であったことである。道教は、いやそれどころかおびただしい数のこのような専門諸神をことごとく名誉ある地位につけた。戦いの神として神々の列に加えられた皇帝部隊の英雄、学生の子孫、学識やなかならずまた長命の神々がそうであった。なぜならこの点にこそ、エレウシスの密儀におけるごとく、道教の場合にも重心は、健康や財産を約束し、前世と来世の幸福な生活を約束するということのうちにあった」⁽⁵⁶⁾。

このような世界においても「社会倫理の神聖な個人的な諸義務が相互に衝突し合うこともありえた[例 家族の利害と国庫の利害]。しかし自己の魂の救いへの関心と自然的、社会的な諸秩序の諸々の要求との、キリスト教的形式の衝突といったものは、考えられないことであった。《神》もしくは《自然》と、《実定法》もしくは《因習》さもなくば何か他の、[人間に] 責務を負わず諸権力との対立は、中国では欠けていたし、それ故に何かある宗教的或いは合理的、罪或いは背理の世界と緊張の中で或いは妥協して生きる宗教的基盤を持つ自然法も欠けていた」⁽⁵⁷⁾。

2 インド

「インドでは[中国とは異なって] 政治的支配者と同等で、[それとは] 独立した祭司権力が存在したが、この祭司権力は自己と同等で自主的な政治権力の世界を考慮しなければならなかった。祭司権力は政治権力

の固有の法則性を認めていた——まったくそれはそうせざるを得なかったからである。実際、バラモンとクシャトリアとの間の権力闘争は、既にみたように、長い期間に渡って非常に動揺していた。さらにすくなくともバラモンの公式理論上、バラモンの身分的優越が確定した後も、その間に成立した大王の権力は、なお独立的で本質上純粋に世俗的に、非教権的権力にとどまっていたのである。なるほど国王のバラモンの教権制に対する義務範囲は、あらゆる身分のそれと同様に、バラモンに従って規制された神聖な法の要素であった法《ダルマ》によって規定されていた。しかしこの法は各身分に従ってそれぞれ異なっていたし、それ故に国王のそれも、他のものとは相違していた。——たとえ理論上、法がバラモンによってのみ権威ある解釈を施されようとも——それは、なお固有の規準に従って、まったく独自の、独立したものであり、バラモン[に妥当する]法とは決して同一でもなく、それから派生したものでもなかった。ごくわずかの絶対普遍の儀礼的禁止[事項]、(特にすでに述べた屠牛の禁止)を除いて、普遍妥当の個人的・社会的倫理は存在せず、むしろまったくただ身分的にそれぞれ異なったそれが存在した。このことがもたらした影響は著しいものであった。実際、世界のカースト分化のみならず、一切の順位に応じた神的・人間的・動物的存在の序列は、前世の所行[に対する]応報原理に基づく業理論から導き出されたが、それからすると相互に相違するのみならず、相互にまさに鋭く対立する身分倫理が並存することは、まったく当然である。……人間は——古典的儒教と同様に——原理的に平等ではなく、むしろいつの時代にも、人間と動物が異なるように不平等に生まれている。もちろん人間はすべて将来同一の機会の[可能性]をもっている。しかも[人間は]この世ではなく、むしろ再生の過程で天国、動物界、もしくは地獄へ行くことがある。『原罪』の観念は、この世界秩序一般では不可能である。というのは『罪そのもの』が存在しえないからである。むしろいつもただ、具体的にカースト帰属によって規定された法に対する儀礼的違反のみが存在した。永遠の、差別秩序を持つこの世界では、至福の理想の状態も、至福の究極王国も、またそれ故に人間と事物の——実際の社会秩序とは対照的に——『自然的』秩序もそれ故に何らかの『自然法』も存在しない」⁽⁵⁸⁾。

以上の様に自然法の欠如しているところには普遍妥当の個人的・社会的倫理は生まれなかった。

注

- 1) 大阪府立工業高等専門学校研究紀要第31巻
81頁以下。
- 2) Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen,
1932, S. 604.
- 3) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christ-
lichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 253 f.
- 4) A. a. O. S. 52 f.
- 5) A. a. O. S. 144.
- 6) A. a. O. S. 146.
- 7) A. a. O. S. 152.
- 8) A. a. O. S. 155.
- 9) A. a. O. S. 156.
- 10) A. a. O. S. 157 f.
- 11) A. a. O. S. 159.
- 12) A. a. O. S. 160—164.
- 13) A. a. O. S. 167.
- 14) A. a. O. S. 167.
- 15) A. a. O. S. 167.
- 16) A. a. O. S. 167.
- 17) A. a. O. S. 168 f.
- 18) A. a. O. S. 169.
- 19) A. a. O. S. 169 f.
- 20) A. a. O. S. 605 ff.
- 21) A. a. O. S. 607.
- 22) A. a. O. S. 608.
- 23) A. a. O. S. 608.
- 24) A. a. O. S. 608.
- 25) A. a. O. S. 608 f.
- 26) A. a. O. S. 609.
- 27) A. a. O. S. 610.
- 28) A. a. O. S. 613 ff.
- 29) A. a. O. S. 615 f.
- 29) A. a. O. S. 617.
- 30) A. a. O. S. 617.
- 31) A. a. O. S. 620.
- 32) A. a. O. S. 622.
- 33) A. a. O. S. 623.
- 34) A. a. O. S. 625 f.
- 35) A. a. O. S. 682 f.
- 36) A. a. O. S. 683.
- 37) A. a. O. S. 644—647.
- 38) A. a. O. S. 647 f.
- 39) A. a. O. S. 653 f.
- 40) A. a. O. S. 654 f.
- 41) A. a. O. S. 664.
- 42) A. a. O. S. 664.
- 43) A. a. O. S. 665.
- 44) A. a. O. S. 666.
- 45) A. a. O. S. 733.
- 46) A. a. O. S. 733 f.
- 47) A. a. O. S. 734.
- 48) A. a. O. S. 734.
- 49) A. a. O. S. 734 f.
- 50) A. a. O. S. 735.
- 51) A. a. O. S. 735.
- 52) A. a. O. S. 762—765.
- 54) A. a. O. S. 766.
- 54) A. a. O. S. 766 f.
- 55) Max Weber, GARS I, S. 441. 或いは
Max Weber Gesamtausgabe Bd. 19, S. 345.
- 56) Max Weber, GARS I, S. 488. 或いは
Max Weber Gesamtausgabe Bd. 19, S. 414.
- 57) Max Weber, GARS I, S. 495 f. 或いは
Max Weber Gesamtausgabe Bd. 19, S. 427.
- 58) Max Weber, GARS II, S. 141 ff. 或いは
Max Weber Gesamtausgabe Bd. 20, S. 230 f.
マックス・ウェーバー (池田 昭訳)
「アジア宗教の救済理論」13頁以下。
ここでは 池田訳を使用した。