大阪公立大学 Osaka Metropolitan University 学術情報リポジトリ

トレルチによる古代教会の社会教説の国家論とオットー・シリングの批判：「社会教説」の古代教会の章の解説の試みを添えて

メタデータ	言語: jpn
	出版者:
	公開日: 2013-12-05
	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/10.24729/00007783

トレルチによる古代教会の社会教説の国家論とオットー・シリングの批判
―― 「社会教説」の古代教会の章の解説の試みを添えて ――

高野晃兆＊

Die Staatslehren in der Soziallehren der alten Kirche von E.Troeltsch und die Kritik Otto Schillings
— die Erklärung des Kapitels der alten Kirche in der "Soziallehren" beifügend —

Teruyoshi TAKANO

Zusammenfassung

"Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" von E.Troeltsch soll schwer zu verstehen sein.In der ersten Hälfte dieses Aufsatzes versuche ich die Erklärung der Soziallehren der alten Kirche von E.Troeltsch.In der zweiten wird das Studium Otto Schillings gezeigt,das gegen die Deutung der Staatslehren der alten Kirchenväter von E.Troeltsch ist.

Die Schlüsselwörter:die alte Kirche,die Soziallehre,die Staatslehre

I 前 置 き

トレルチの「社会教説」は理解しにくい、とよくいわれる．筆者自身、古代・中世の章の試訳を作り、何回も読み返してみた．しかし厖大なページ数、数多くの長い原注のために、部分に埋没して、全体を見失ったことがしばしばであった．昨年７月、母校の研究室主催の「談話会」で「トレルチによる古代教会の社会教説に対するオットー・シリングの批判」というテーマで発表する機会を与えられた時、原稿の前半部分をトレルチによる古代教会の社会教説の解説にあて、後半部分をシリングによる批判の紹介にあてた．「談話会」では時間の関係で後半部分を主として紹介したが、むしろ前半部分に時間を割き、筆者の解説について質問や批評を仰ぐべきであったと思い、今回上記の原稿を書き改めるにあったっても、前半部で古代教会の社会教説の解説を試み、後半部で社会教説のなかの国家論をめぐってのトレルチの解釈に対するシリングの批判を紹介したいと思う．シリングの批判はトレルチによる古代教会の社会教説全体に及ぶものではなく、国家論に限られたものである．

1995年 4月10日受理
＊一般教養科(Department of Liberal Arts)

II 古代教会の社会教説解説のための序論

トレルチが「社会教説」を書くことになった直接のきっかけをドレッシャーは次のように表現している：「ある日、『社会問題の解決における教会の協働』というタイトルの書物が書評のために彼の机に舞いおりた．著者はグライフスヴァルトの神学者マルチン・フォン・ナトュジウスであった．彼、トレルチが批評を書きはじめた時、彼にとって火急の問題におけるこの書物並びに神学の欠陥が明らかになった．そして彼は書評を書く代わりに、ほぼ1000ページの本を書いた」[1]．直接のきっかけは、フォン・ナトュジウスの書物の書評であったとしても、グラーフはトレルチがはやくから教会史の社会学的考察に取り組んでいたことを指摘している：「トレルチは1895年７月23日[2] ブセット[3] に次の手紙を書いている：『私は<<目下最も新しい神学を研究している．しかも私なりの方法で．つまり文献分析の総まとめとしてで

はなくて、教会史的並びに文化史的に>>』．思考の一つの立場を文化的もしくは社会的文脈から解明することによって、神学の思考の歴史の伝統的な傾向から区別されるところの固有の方法によって<<神学の歴史>>を再構成するという自己理解はすでにトレルチの学位論文(Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon)において反映されている．それゆえ、その限りで、後の大いなる社会学的並びに文化史的研究はマックス・ヴェーバーや彼のサークルとの交わりからだけでは十分には理解されえないということを彼の学位論文は証している．神学と宗教の社会的制約への洞察にトレルチはハイデルベルクにおいてはじめて達したのではなかった．」[4]

III　古代教会の社会教説解説の試み

トレルチは社会教説を書くに当たって、厖大な文献を使用している．彼の学位論文の審査に当たったチャッケルトは次の様に評している：「<<資料と文献の利用において本当の蜜蜂の様な勤勉さを証明した>><<彼はしかしあまりにもたくさんの資料を引用した・・・；彼はかつまた資料や参考文献の一部を引用するのに節度を保つことができないので、この研究は、第２部において不透明となった>>．これに共に審査に当たった教授シュルツの判断が一致している」[5]．多くの文献を利用するという彼の研究姿勢はすでに学位論文において表れている．それだけに彼の著述を読むときには、その博識から学ぶことが多いと同時に論理の本筋を見失ってしまわないように気をつけなければならない．

さて、トレルチの「社会教説」はArchiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitikに1908年から1910年にかけて５回にわたって発表された．この時はLuthertum で終わっていた．1912年に著作集の第一巻として出版されるに当たって、Calvinismus, Sektentypus und Mystik auf Protestantischen Bodenが新しい章として加えられた．またArchivに発表された部分にも手が加えられた．Archivに発表されたときのタイトルはDie Soziallehren der christlichen Kirchen であったが、und Gruppen が付け加えられた．

「トレルチの作品>>Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen<<のタイトルは多分19世紀のカトリック教会において現れた表現>>katholische Soziallehre<< に帰っていく．・・・トレルチは単数形を複数形にしている Soziallehre の場合にも，Kirche の場合にも複数形にしている、更に>>Gruppen<< を付け加えている．」[6]

社会教説という言葉の意味は、トレルチ自身の説明によると：「教会の社会教説は、教会の固有の社会学的本質に対する自己見解を別とすれば、教会に対立する最も重要な世俗的勢力である国家と社会にたいする教会の関係の教説となる．だから現実の歴史においても、はじめから、キリスト教のすべての社会教説は同時に国家と社会についての教説ででもあった．その際、キリスト教の個人的なるものから出発する思考形式にとって家族は同時に国家と社会の前提であり、それ故、国家と社会に属するものであった」(S.11f.)．「キリスト教の社会教説は最も重要な宗教外の、独立した根から成長する社会学的構築物についての教説である．或いはキリスト教の言葉で表現されると、<<現世>>の最も強力な形成物に対するキリスト教の関係についての教説である．国家と社会が他の無数のものと並んで文化を形成する主力であるということを認めるならば、究極的な問題は教会はどうすればこれら主力と力を合わせて文化の統一に協力することができるかという問題である．教会の社会問題に対する姿勢の問いはそれ故国家に対する姿勢の問いを含んでいる」(S.12)．

次に研究の方針について、これもトレルチ自身の言葉によると：「われわれは至る所でまず第一にキリスト教固有の社会学的理念とこの理念の構造及び組織について問わなければならないであろう．」「第二にはこの社会学的形成物と社会的なるもの、即ち国家、経済的分業的社会及び家族との関係について問わなければならないであろう」(S.14)．こういう方針のもとで、「まず最初に福音と聖書そのもの、及び古代教会が考察されなければならないであろう．この三つが永続的な基盤を創造するのである」(S.15)．

1　福　音

上記の方針を第一章第一節「福音」にあてはめてみると、「キリスト教固有の社会学的理念」は

「イエスの説教の倫理的根本思想」(S.34-38) の項に当たる．「この理念の構造及び組織」は「イエスの説教の倫理的根本思想の社会学的性格と意義」(S.39-45) の項に当たる．第二の問い、「この社会学的形成物と社会的なるもの、即ち国家、経済的分業的社会及び家族との関係について」は「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」(S.45-52) の項に当たる．この項の内容が社会教説である．

「イエスの説教の倫理的根本思想」の項を内容的にみると、イエスの説教の根本思想は神の国の到来を告げることと、この神の国の到来に備えての準備の強調である．前者は宗教思想であり、後者はそこから出てくる倫理である．「倫理的な基本的要求は、・・・人々が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粋さである」(S.35)．

「イエスの倫理的根本思想の社会学的性格と意義」の項を内容的にみると、「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」(S.39)．ここでの社会学的構造とは一方では永遠の魂に召命されていることのうちに根拠を持っている無制約的かつ無条件的な個人主義があり、他方には異邦人や敵に対する愛の活動をしなければならない絶対的な普遍主義が成立することである．この社会学的構造はパウロ以降において問題となる社会学的基本シェーマの伏線である．

またイエスの説教からは愛の共産主義という社会学的帰結が出ている．トレルチは教会、セクト、神秘主義の三つの類型がキリスト教の歴史を構成しているという見方に立っているが、愛の共産主義がセクトの出発点である．

「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」の項を内容的にみると、国家については語られていない．経済生活については、神は労働によってすべての人たちにその生活の糧を見付けさせたまい、そして困窮の場合には愛を働かせたもう、というのが、富は魂にとって危険なものという見方と共に、福音の立場に立つ唯一の経済教説である．

家族に対する彼の態度はもっと詳細に語られている．「結婚を解いてはいけないという主張とたとえ結婚している者でも性的夫婦関係には自ずから制限をくわえなければならないという主張がなされることになる」(s.48)が、これは現世の継続的な秩序のなかにありながら、神の国の到来に備えなければならないという要求から生まれる態度である．

2　パ　ウ　ロ

パウロの場合にキリスト教固有の社会学的理念に当たるのは「新しい祭儀共同体の成立とこのことによる社会学的影響」(S.54-60) の項である．イエスの場合は神の国の到来が問題であったが、パウロの場合にはキリストを信仰する祭儀共同体が成立し、キリストにおける魂の救いについての教えが問題になっている．倫理も祭儀共同体の倫理として新しいニュアンスを帯びる．

「社会学的理念の構造及び組織」に当たるのは「教会の側からの社会学的基本シェーマの発展．1平等性と不平等性．2キリスト教的家父長主義」(S.60-69) の項である．「社会学的理念の構造及び組織」として社会学的基本シェーマという概念を持ち出していることから考えて、まず社会学的基本シェーマとは社会学的理念をシェーマ化したものと考えることができる．またトレルチ自身は「社会学的基本シェーマ」を次のように説明する：「個人と共同体の関係のキリスト教的秩序の様な、普遍的理念から生ずる社会学的基本見解が、あらゆる生の関係に何らかの方法で影響を及ぼすところの社会学的基本シェーマを意味する」(S.9f)．社会学的基本シェーマはあらゆる生の関係に対していろいろな形で影響を及ぼす．そして生の関係そのものとは同一ではないのである．

さてパウロの場合の社会学的理念をシェーマ化した社会学的基本シェーマの一つは平等性と不平等性である．これは神の前での平等性と不平等性である．一つはキリスト教的家父長主義である．更に一つは福音の倫理にみられた絶対的な個人主義と普遍主義がひきつがれる．この最後のものはイエスの説教の場合には共同体が作られなかったので、基本シェーマと呼ばれなかったが、今や基本シェーマの一つとなる．この三つがパウロの場合の社会学的理念の構造と組織である．

第二の問い、「この社会学的形成物と社会的なるもの、即ち国家、経済的分業的社会及び家族との関係について」、つまり社会教説．秩序ある世

界帝国に宣教していこうとする教団は帝国の秩序、これと不可分の社会秩序、つまり財産の分配と身分差別、即ち全社会機構を承認せざるをえない．家族という組織に対しても保守的な態度をとっている．家族という組織が秩序ある生活の前提だからである．

3　初期カトリシズム

この場合、「キリスト教固有の社会学的理念」に当たるのは「教会並びに教会制度の形成」(S.83-92)「教会組織の形成の結果としての教会と現世の対立」(S.93-95) の項である．

キリスト教の信仰共同体を組織する力は霊なるキリストへの信仰であり、この信仰は新しい倫理を生み出す．別の言い方をすれば「霊なるキリストは社会学的に関係を成り立たせる要因の客観的現臨である」(S.84)．しかしこの把握されえない霊なるキリストは社会学的に関係を成り立たせる要因の客観的現臨としては十分ではありえなくなった．「社会学的関係を成り立たせるために、より強い基盤、より客観的な見解、実際に実行可能な限界ずけ、より明晰な関連、より首尾一貫した解釈の確実性を要求した．この要求からとりわけ独特のキリスト教的な祭司制度、司教職が生じた」「これが、パウロ主義以後の、福音からの偉大な第二の形成、初期カトリシズムの成立である」(S.85)．

教会組織の形成の結果として、教会と現世が対立的に理解されるようになる．「現世からの救済はサクラメントによる完全な奇跡とみなされる．それ故教会の倫理は恩寵の倫理となる・・・．イエスの場合には、自然的な生の条件を低く評価する英雄主義だったものが、種々なる動因の作用のもとで、とりわけ現世と神の国の継続という印象のもとで禁欲主義になった」(S.94)

「社会学的理念の構造及び組織」については「教会と現世の対立から展開された、またこの対立を調停する教会の倫理」のタイトルの下で論じられる．教会の倫理全体は変化したが、倫理的な根本思想は保持され続けた．根本思想とは神への愛と兄弟愛である．前者は宗教的個人主義であり、後者は普遍主義である．この個人主義と普遍主義が社会学的基本シェーマとしてキリスト教的家父長制と共に家庭と教会での生活を形成するのである．

「この社会学的形成物と社会的なるもの、即ち国家、経済的分業的社会及び家族との関係について」、つまり社会教説は「教会のなかでのまた国家のなかでの国家としての教会による社会問題の規制」で論じられる．教会が上記の根本思想から社会問題を規制しようとすれば、当初は自分自身で、自分の力の及ぶ範囲でのみなしえた．「最初は、公的生活や国家は、教団の社会形成とは直接的には最小限しか触れ合わなかった．教団は長い間、できる限り衝突を避ける方策をとった．このことが三世紀以降教団の社会的変遷と共に不可能となったときに、国家に対するはっきりとした態度をしだいに採用せざるを得なくなった．キリスト教的帝国においては、それは避け難いことであった」(S.109)．教会の社会的作用はまず家族へ、次に経済と社会へ、最後に国家へ向かうのである．

ひき続いて、「財産の問題」(S.113-117)，「労働の問題」(S.117-120)，「職業と身分」(S. 120-127)，「商業」(S.127-129)，「家族」(S.129-132)，「奴隷制度」(S.132-134)，「慈善活動」(S.134-139) といった具体的問題について論じられる．この解説のあと、オットー・シリングのトレルチ批判を紹介する関係で、「国家との関係」(S.148 ff.)についてと、それの前提となる「学問とストア倫理の受容」(S.144-147) について少し触れておきたい．

ストア倫理の受容．教会は現世に対してあらゆる面で冷淡であったが、学問の領域では現世と融合した．「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」「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．人間の情熱や欲望に対する精神的理性の支配としての倫理的自然法［則］並びに神的理性の共通所有という点での人間の統一化、これがキリスト教倫理の核でありまた具体的内容である．この核と具体的内容は人間に生まれつきのものであり、次にモーゼの十戒に総括されており、最後にキリストの教えにおいて改めて告知されたのである」(

S.144f.).

ストア的<<倫理的自然法［則］>>の受容が重要なのは、「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、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」(S.146) からである.

国家に対する関係. 国家と教会の関係の考察で当面可能なことは、「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さがすことである. これらは二つの内面的に、本質的に分離された、そして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である. 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王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」(S.152).

「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見られる態度である. この態度は種々なる教会の指導者の間で異なっているわけではなくて、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. もしわれわれがこのことを見落とし、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. ・・・教会の指導者の気質や思考様式に応じて、いろいろな規定は動揺した. しかし二つの方向は絶えず一緒であり続けた. ・・・恐ろしい、感嘆すべき殉教が行われた最も厳しい時代においてもわれわれはこの二重の性格を見失わないのである. 苦難は試練や罰として、或いは激励の手段とみなされる. そのために神は国家の手を使用されるのである. 国家の秩序は全体として善であり、そして神に由来していることを中止することはなかった. 国家が［教会に］敗れたと宣言し、そして教会を自分の組織のなかへ取り入れたとき、正しくない、偶像で汚れた法律は廃止された. そして国家秩序の善さが一層力強く承認され得た. しかしキリスト教にとって苦難の時代においても国家の善は消えなかったように、今やキリスト教の夜明けの時代においても国家の悪徳と罪性とは教会の指導者の目からは消えなかった」(S.155f.).

これは何らかの方法によって解決されなければならない矛盾であった. 国家は法によって社会の秩序を維持するので、法の本質が問題となる. ここで弁証学者が現れる. 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、現世の都市の法と神の都市の法を制約された方法によってであるが内的に連関ずけようとする. 「キリスト教の道徳律と同一視されるストアの自然法［則］なら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の影響を受けた法律家の場合に、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、キリスト教的道徳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見えることによって、彼らには自然法もまさしくキリスト教の教理のように見えた. ・・・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捨て置かれたが、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」(S.158). 例えば、オリゲネスは次の様に言っている：<<国家の法が神の法と一致する場合にのみ人は国家の法に従うことが許されるのである. しかし国家の書かれた法が自然法と違ったものを命ずる場合には、人は国家の法に別れを告げ、そして神の指示にのみ従わなければならない>>(S.158f.). ここにはローマの法は法律上自然法に一致しなければならないという前提が読み取れうる. こういう方向において徐々に教父に出会う. 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」(S.159).

ところで「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ストア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ストアはかくすことができず、この矛盾のためにストアは逃げ道を求め、また見出だした．逃げ道はストアにとって原初の時代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」(S.162)．キリスト教の指導者たちはこの考え方にとびついた．つまりこの考え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ったのであった．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」(S.162)．「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、・・・人間の原冒涜的行為から生じたのであった」(S.162)．

「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．この困難制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」(S.164)．現在の秩序の自然法的内容は罪の条件の下で現れる自然法の変形である．罪の下にある人たちを懲らしめるところの法の公正的並びに強制的性格こそが罪の条件の下での自然法の本質なのである．これが原始状態の絶対的な自然法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の思想である．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．

以上がトレルチの「社会教説」の古代教会の部分の解説である．トレルチは教父たちの国家論には二重の態度がみられると主張しているのに対して、これから紹介するオットー・シリングはカトリックの神学者として古代・中世のキリスト教会の社会教説を研究した[7]．これから紹介する書物 Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche(Paderborn,1914)はカトリック系の書物では“das als Kritik von Troeltsch gedachte Buch”として紹介されている．

以下においてこの書物から引用する場合にはページ数のみを添える．トレルチの「社会教説」からの引用はGSI ページ数で表す．

IV　オットー・シリングの批判

1　問題

「自然法学説は近代のキリスト教の社会哲学において重要な役割を演じているだけではない．自然法学説は議論の余地なくすでに教父神学の時代に少なからず重要であった．というのは自然法学説はキリスト教の著述家たちに国家の事実、国家の立法と国家制度を評価し、そしてそれに対して態度を決める手段を提供したのである．もちろん教父神学の自然法学説の内容と性格、並びに価値についての判断は一致しない．

支配的な見解の代表者としてトレルチが挙げられる．彼の見解は本質的には次の命題に還元される：『国家はその秩序と共に教会の著述家たちには人間の原冒涜的行為に基づいて(auf den Urfreveln der Menschheit) いるように思われる』(GSI,S.133)[8]．神の国 civitas deiとサタンの国としての現世 Welt との対比はアウグスチヌスを越えて溯られうる(GSI,S.94)．最終的に国家に対する古代教会の判断が簡単な形式に還元されうる．つまり国家と社会は Welt と端的に等置されうる．しかし Welt はその秩序（結婚、財産等）と共にパウロの権威を顧みて完全には拒否されえなかったので、『独特な二重問題』つまり片や Welt とその秩序の広範囲に及ぶ承認、他方罪並びにデモンの国の産物としての Welt ならびに国家の根本的な拒否が生じた(GSI,S.152)．Welt と同様、国家も善でもまた悪でもありうる（GSI,S.154)，そして教会の夜明けの時代においても『国家の悪徳と罪性とは教会の指導者の目からは消えなかった』(GSI,S.156)」(S.1f.)．

それ故トレルチによって下された判断の正当性が検討される．教父神学上の自然法学説はストアの理解と近い関係にあるので、これがまず取り上げられる．

2　ギリシャ・ローマにおける自然法

自然法にはギリシャの社会哲学においてもローマの社会哲学においても特別な位置が与えられて

いる.

a. 正しさ(das Gerechte)は自然に由来するのか或いは人間の協定にその存在を負うているのかどうかはヘレニズムの法哲学にとっては根本問題であった. ・・・答えの種類がギリシャの思想家を二つの陣営にわけた. ソクラテス、プラトン、アリストテレスとストアの学派の人たちは永遠の、破ることのできない原理が —— それが神であれ自然であれ、理念であれ —— 正義の源泉と規範を形成するという確信を抱いており、またこの確信を弁護した. 一方ソフィストたち、エピクロス学派の人たちと他の学派の人たちは対立する見解を代表していた. 自然法の信奉者たちは絶対的な法を仮定した. この法がプラトンによればまた同じくポシドニウスによっても最初は専ら支配した. この法は「書かれざる法」あるいは「共通の法」と呼ばれた.

b. クリシッポス(281/78-208/05 BC)は自然法を神的並びに人間的なものの王、良きものとみにくきものの支配者、本来の政治的存在の最高の指導者、そしてそれ故に正義と不正義の規範として、何を行うかを命じ、何をしないかを禁ずるものとして定義した. キケロ(106-43 BC) は自然法のことを「全世界を支配する正しい理性(ratio recta) に他ならない、とか「ジュピターの理性意志に他ならない」と述べている.

3. ギリシャにおける自然法と国家

ギリシャ・ローマにおける自然法と国家の関係をシリングが叙述していることを簡単に拾ってみる.

プラトンの場合に自然状態が初めて哲学的に詳細に描かれる. 最初の人々は法に従って、そしていくらか国家的な秩序のなかで生きている. プラトンは国家なき状態を前提していないということが確認される. 彼は書かれざる法の支配の下でのプリミティーブな国家の状態というものを考えている.

アリストテレスは、国家は家族から発展したというプラトンの確信を分かちあっている. 日々の共同生活のために存在する自然的共同体が家族（或いは「家」）であるとすれば、日常を越える必要のためにいくつかの家族から成立するより広い共同体は村落共同体に外ならない. 最後に国家といういくつかの村落共同体から形成された完全な社会がある. これはいはば完全な自己充足の目標を達成したところの共同体である. それ故にすべての国家的な公共組織は自然に由来する.

4. キケロとセネカの場合の自然法と国家

キケロの本来の意見を確認するためには、いろいろな困難が伴っているということが前提された上で、キケロは国家をその本質に従って独立した有機体 Organismus とみなしている. 彼は国家を societas,即ち社会性へと統一された人間のサークル、統一された多数の市民、或いは市民の社会と呼んでいる. 彼は国家の本来の本質を多様性を結び付ける絆のうちに、即ち法と関心の共通性の一致のうちにみている. 彼の幸福の定義によれば、国家とは「民の問題（ res populi, Sache des Volkes）」である、そしてすべての統治組織は民の福祉を目的とする. 国家の判断の尺度は正義である. 正義の消滅と共に国家は res populi であることを中止する. 正しくない支配は国家を欠陥ある国家にするだけでなく、その存在そのものを破壊する.

セネカの場合には明快な理論が見出だされる. 各々が自分自身のためと同様、隣人のために心配した幸福な太古の時代にあっては、人々は地上の財を共有していた. そこでは奴隷制も存在しなければ、強制支配も存在しなかった. けれどもいずれの秩序というものも欠けていた. 人間は未文化であったが、堕落してはいず、自然に対して従順であった. そして最も正しい人たちと最も賢い人たちが彼らの指導者であって、彼らは強い人たちから弱い人たちを守った. 彼らにとって最も厳しい罰は国外追放であった. 欲望と贅沢が人間を仲違いさせた時に、初めて私有財産の分離が現れた. 欠点と悪徳が忍び込み、王権が暴君行政に変えられたときにはじめて、ソロンの法の様な書かれた法が必要となった. そこで道徳的退廃の結果としての伝統的な制度が現れる. 正確に表現すれば、セネカは国家的な秩序や国家全体を道徳的退廃に還元していない、国家と支配の現在の強制的性格だけを道徳的退廃に還元している.

以上から言えることは、プラトンもアリストテレスもストア主義者も人類の全く国家のない状態というものを知らない. 少なくとも彼らはいつも

国家的発展への萌芽を前提しており、それ故に何らかの社会的な、究極的な国家形成を目指している形態 —— それがプリミティーブであっても—— がいつも存在したと想定している.

5. 古代キリスト教文献の自然法学説

このタイトルのもとで、シリングは14節にわたってキリスト教思想家を取り上げている. 各思想家について彼は下記の順序で紹介している.

i　自然法の受容

ii　社会教説

　a 国家

　b 結婚

　c 奴隷制

　d 私有財産

iii 自然的基盤の原理的承認の有無

拙論では主要な思想家について、i, ii a, iii(パウロの場合のみ) を主として取り上げる.

A. パ　ウ　ロ

i. パウロによる自然法受容の基礎

パウロは有名な公理を立てた. 律法、即ち十戒を持っていない異教徒が自然的衝動から律法に属することを行えば、律法を持っていない彼ら自身が律法なのである. これでもって人間の理性的－倫理的本性が考えられている. この内的な、人間の理性的－倫理的本性において表れる律法はそれ故異教徒にとってはモーセの律法と同等のものである. またそれ故その内容に従えば本質的にモーセの律法と同一である.

パウロがストア哲学の理念を借用したかどうかは別の問題である. この問題は通例簡単に肯定されるけれども、すでに申命記(30, 11ff.)が全くよく似た思想を全くよく似た言葉で表しているという事実に直面して簡単には肯定されえない.

キリストは人間本性を破壊するために来たのではなくて、人間本性を完全な純粋さにおいて回復するために来たように、パウロは彼の原理でもってキリスト教の体系のなかへそれに合わない理念を持ち込まず、自ら全体に合う礎石を持ち込んだのである. いずれにしてもパウロは自然法学説をはっきりと認めることによって重要な原則を指し示した. そしてかれが自然法にキリスト教思想のうちに安住の地を準備したことによって、自然法をキリスト教の社会哲学の一つの構成要素にした.

ii. 社会教説のなかの国家論

パウロは国家の制度を顧みて、正義を守り、そして堅持するためには、国家は必要であると説明している. 究極的には国家権力の期限と源泉は神の意志のなかに求められうる. そこから承認と従順の義務が自ずから生まれる. しかし(Rom. 13, 3 ff. で) ほのめかされた目的から国家への従順は無制限なものではありえない、またあってはならないということがあっさりと明らかになる. パウロの国家に対する、国家的な権威と法律に対する態度は保守的である. 国家、国家的権威、法律は正義と共通の福祉、秩序と社会的平和に仕えている. 社会と国家の普遍的基盤と前提はキリスト教によって承認され、深められる. そしてキリスト教徒にとって国家の指導と権威からの解放は存在しない様に、労働からの解放も存在しない.

それ故に、カーライル[9] が正当にも強調している様に、パウロの教説の基本要素のうちにストア哲学を代表する見解が見出だされる. しかしストアへの依存は考えられえないであろう. 人間は生れながらにして社会的存在である. 国家と支配は理性的なそして高められるべき目的 —— それに仕えるために法と強制が現れる —— を持った人間生活の必然的な制度である.

iii. 自然的基盤の原理的承認について

社会の自然的基盤についてのパウロの教説を展望する時、パウロの教説とストアの倫理的命題の間の理念の大いなる親近性が伺われる. しかしパウロのストアへの依存性は、教義の本質的内容が問題となるかぎり、仮定されてはならない. いかなる点においても、パウロはストアの背後にとどまっていない. 個々の非常に重要な点においては彼はストアをはるかに凌駕している. このことはキリスト教の愛の主要要求に妥当する. キリスト教の愛には、ストアは、その人道的理念がどれほど高いものであっても、対等のものを並べることはできないであろう.

社会的構造の基本線が問題であるかぎり、パウロは「自然的基盤」に原理的な承認を拒否しなかった.

B. アレクサンドリアの
　　クレメンスとオリゲネス

パウロに直接続く時代の著述家たち、いわゆる

弁証学者と言われる人たちはパウロの原則を更に発展させたり或いは拡大したりしなかった．パウロの理念が次第にいよいよ展開されるのは特にクレメンス、オリゲネス、テルトリアヌにおいてである．しかも彼らは皆ストアの概念を使用している．とりわけこのことはクレメンスに妥当する．

a．クレメンス

i.ロゴス概念

ロゴス概念は弁証学者においてストアの影響の下に前面に現れる．クレメンスの思考法においてもロゴス概念が強く現れる．ロゴス概念が彼の思想の中心的となる．

ロゴス或いはイエスはクレメンスにとっては救いへと導く教育者である．ロゴスの教授法は神に仕えることの教えのうちに、真理を認識するための指導のうちにある．・・・この教育者は、神に似て、罪なく、汚点なく、激情を持っていない．ロゴスは人間の姿をした純粋な神、神の意志の執行者である．ロゴスに精神的に似たものとなるために、われわれは全力を持って努めなければならない．

「ロゴスはそれ故クレメンスにとって神の知恵と原理、神の行為と世界計画と全世界支配の原理であり、そして同時に人間のためにつくられた道徳法則の根本規範である．しかしこのロゴスはモーセの律法と或いはより詳しくは十戒と分離できない関係にある．モーセは本質的に良きロゴスに導かれて、魂を吹き込まれた律法であったと、ここでは明快に表現されている．彼、ロゴス、生れながらの神の子、は神の律法の最初の解釈者である(Strom.1,26)」(S.55　).

「ロゴスを通じて十戒を与えた同じ神が同じロゴスを通じて人間の理性に自然の倫理法則の規範を刻印した(Paed.1,13)」(S.56)．十戒も理性の原則を提供しているので、十戒と自然の倫理法則は同一である．

ii．国家観

王の支配についての論及が興味深い．クレメンスは王の支配をいくつかに分類している．第一の支配は父と子が行う神の支配である．神の支配に対して三種類の人間の支配がある．人間の支配の第一は善きこと（臣下の福祉）を求める．第二は支配のための支配が目標とされる．それゆえに支配欲或いは占領欲がこの動機を形成する．第三は恣意、個人的激情と欲望に従って行われる支配である．ストア主義者たちによれば、あらゆる徳の根底となる秩序ずける原理、即ち実践理性がここでも働かなければならない．そしてクレメンスが強調しているように、政治的な知恵として、人間と国家に関することを導かなければならない．

「王とは、即ち理性的理念にふさわしくあるべき王とは、法律に従う支配者である．つまり彼は自発的に服従する人を支配することの学問を身につけている(Strom.1,24)」(S.57).

またクレメンスにとって国家そのものが二次的な現象ではない．クレメンスはストア主義者であり、そして人間は（連帯感に基ずく）共同社会に生まれたという確信で貫かれていた．

b．オリゲネス

i.　自然法と国家の法

オリゲネスは自然法と国家の法とを区別している．自然法は、これに従うことが理性の要求であることによって、キリスト教徒にとって絶対的に妥当し続ける．それ故国家の法が自然法に矛盾する場合は、国家の法は後退する．そしてキリスト教徒によって効力のないものとみなされる．［自然法は『一切の王』である．キリスト教徒は自然に関する知識を所有している．自然法は神の法（十戒）と同一である．キリスト教徒はそれと一致して生きようとする．自然法に逆らう国家の法には彼らは最終的に背を向ける．自然法と調和する正しい国家の法に従うことはキリスト教徒にとっては当然のこととされる．神の命令に逆らうことを要求されない場合には、ロマ書13,1以下のパウロの言葉がキリスト教徒に妥当する．このことは国家の権威の問いへとつれていく」(S.60).

ii．国家観

「ことごとくの Gewalt は神から出ているということが制限なしに言われうるか．このことによって与えられた困難性のために公的な Gewalt の理性的な使用と目的にオリゲネスは触れざるをえない．彼の解決はパウロの精神に応ずる解決である．ことごとくの Gewalt が神から発しているとすれば、キリスト教徒を迫害する Gewalt も神から発している、と考えなければならないだろう．しかし実際はそうではない．例えば視覚について、

視覚は神に由来すると言うことができる．しかしそれをどう使うかは所持者の心術にかかっている．パウロがはっきりと強調している様に、Gewaltは、悪を罰するために、神によって貸し与えられているのである．それ故 Gewalt の目的ははっきりとしている(S.60f.)．従って Gewalt を濫用するものは神の裁きが下される．それ故パウロは信仰者を迫害する政府の Gewalt について語っていない．従って、「 Gewalt に逆らうものは神の秩序に逆らっているのである」と言うパウロの言葉は目的に適った Gewalt について言われているのである．

C．テルトリアヌス

i.　自然法について

テルトリアヌスの自然法学説は特徴的である．彼の場合に"jus naturare"の概念とこの概念についてのかなりはっきりした報告に出会う．キリスト教徒と異教徒とは自然法に従って、即ち一人の母の法に従って兄弟である．（キリスト教徒と異教徒とは母は同じで、父が異なる）．「彼は神の法が存在するかどうかという問いに答えを与えている：あなたは神の法を現世において、自然の板に書かれた共通の法として持つ．パウロは恥ずべきことに対する尺度として自然の板を引き合いに出している(Rom.2,14)．自然はわれわれの最初の学校である．その学校においてわれわれは学ばなければならない．そして自然がいつも教えることを、神が教えたのである．それ故自然に反していることはとりわけ言語道断なことと見做されなければならない．キリスト教徒の場合には同時に神に対する冒涜と見做される．というのは神は自然の主であり、そして創始者である．この自然の、即ち神の原則はそれ故魂に刻印されている．この原則はすべてのものに認識されうる」(S.65f.)

ii. 国家について

「テルトリアヌスは述べている：皇帝たちは唯一の神の支配下にあり、皇帝たちはこの神から第二の地位を得ているということを皇帝たち自身が漠然と感じている．皇帝は神にその威厳を負うている．何となれば神が皇帝を立てたのである．
神から皇帝はその権力を貰っている．キリスト教徒はたえずすべての皇帝のために順調な支配、正直な国民、忠実な元老院、勇敢な軍隊を請うて祈るのである．富を分配するのは神である．神は権力の転変を定める．この論には聖書、特にパウロによって表現された理念が根底にあるのは明白である」(S.67f.)．

D．アウグスチヌス

i.永遠の法と自然法

アウグスチヌスは自然法を定義や例で明らかにすることで満足していない．彼は自然法の神への関係を認識させる暗示でも満足していない．彼は重要な概念を彼の理論の根底に置いた．つまり永遠の世界計画或いは倫理的世界秩序の全体系と符号する永遠の法 lex aeterna　という概念を根底に置いた．この永遠の法は神的理性そのものとして或いは神の意志として規定される．神の意志は自然的な、神によって創造された秩序が守られる様に命じ、この秩序が乱されることを禁ずる．

従って、永遠の法が自然法の源泉である．人間が彼らの生活方法と風習においてこの倫理的理念を守るために、自然法は理性的な魂に書きこまれる．律法は人間の理性のうちにあり、律法は人間の心に記されている(Epistula 157, 3,15)．倫理的並びに法的な領域では自然法は、人は自分が被りたくないことを人は他人にしてはいけない、と要求する．倫理的な主たる要求は考えることができる人には隠されていない(De spir.et lit.28,48. De serm.Dom.in monte2,9,32.Enarr.in ps.57,1.Ep.157,3,15.)．例えばすべての民族が不倫は罪であることを知っている．不倫は法によって禁じられているから罪なのではなくて、逆である(De lib.arb.1,3,6)．各人は倫理的基本要求を承認するように良心の声によって強いられている(Enarr.in　ps.57,1)．倫理的な問いにおいては各人自身が律法なのである．

ii. 自然法と国家の関係

まず人間の法は自然法にたいして、心に刻印された永遠の法 lex aeterna　に対してどういう関係にあるのか．永遠の法は人間の法の源泉であり、尺度である．ひとたび成立した法の変更は永遠の法の理念によってその正当性を証されなければならない(De lib.arb.1,6,15)．基本理念は、人間・物事と状況が理性的並びに自然的秩序に合う、ということであり続ける．人間の立法者から発する法(jus humanum)は平和の保持、即ちよく秩序ずけられた共同生活と国家の形に統一された社

会の存続を目指している．この目的は各人に帰される地上の財への関わりが保障されることによって達成される．この保障を実際に実行する手段は国家的な強制力の使用のうちにある．これらの諸原理から重要な諸要求と諸帰結が生ずる．立法者はその活動に際して永遠の法の規則を無条件に基準に選ばなければならない(De vera rel.31,58). 立法者がこの原則に違反すると、彼の規則のなかには法ではなくて、正しくない・妥当しない規定が認められうるのである(De civ.Dei 19,21.Enarr.in ps.145,15) ．この理論に対してキリスト教の立場からも理性的な立場からも根拠のある異議は唱えられていない．

iii.　国　家

アウグスチヌスは家族から有機的発展的に国家が成長すると考えている．そのことによって、彼はアリストテレスと同様国家を自然に形成された共同体とみているという結論を抱かせられる．

アウグスチヌスは De civitate dei　において、国家を罪の産物と見做しており、そして国家の秩序全体の起源を罪に求めているという伝統的見解(Gierke) [10]は更なる考察を必要とする．

人間が動物を支配するのは神によって欲せられた自然の秩序であるが、人間の間にも自然の秩序が存在する．子供が両親に仕えるように、弱い理性がすぐれた理性に仕えるという関係は正義に相応しい．その知力によって傑出し、その立場によってすぐれている人は一つの原則であるということはすべての上下関係において明白な正義である．この自然的秩序は罪とは関わりが無い．われわれに知られている上下関係のすべては主として国家的・純粋に自然的な上下関係であるという考えが表明されている．

H.Scholzはアウグスチヌスの上記の様な全体的態度に矛盾する一つの別の箇所を強調している．H.Scholzによれば、De civ.Dei 4,4(正義なき大国は大盗賊団である)は「国家に対する死刑判決」である．シリングによれば、「国家に正義が欠けているので」と訳されると、国家は大盗賊団である．しかしシリングは以下の様に訳すのがより自然であると言う：「もし正義が排除されれば、国家は大盗賊団以外の何物であるのか」．アウグスチヌスは「国家」に死刑の判決を言い渡すことなど考えてはいない．結局シリングによれば、国家の秩序全体の起源を罪に求めている伝統的見解は、ギールケが誤ってアウグスチヌスの地の国を国家と同一視したことに由来し、トレルチがその解釈を借用した．

V．シリングから学んだこと．

トレルチが古代教会の国家論に関して、「独特な二重問題」を主張しているのに対して、シリングは上記で紹介してきた様に、かかる二重の態度を否定し、統一的であった、と主張する．シリングによれば、国家が罪に帰されるのではなくて、国家の強制的性格が罪に帰されるのである．

トレルチが正しいか、シリングが正しいか、を検討するためには、彼らが主張の根拠にしているテキストに当たらなければならない．この拙論ではシリングの主張を紹介するにとどめたい．

キリスト教会の社会教説にとって国家との関係が重要なことはトレルチがすでに「社会教説」の序論において指摘しているところであるが、シリングの書物を読むことによって、より一層重要性を教えられた．

VI．トレルチの「社会教説」の今日的意味

宗教団体が社会問題に対してどういう態度をとるべきか．この問題は今日の社会においても各宗教団体に課せられた課題である．宗教は一方では個人の魂の救済を問題とするが、他方社会問題に無関心であることはできない．社会問題に関わるためには社会教説を持っていなければならない．この社会教説がしっかりとしたものであるためには、しっかりとした社会倫理を持っていなければならない・社会倫理は根本的な倫理思想を前提にする．根本的な倫理思想は宗教思想から出てくるものである．キリスト教における上記の関係を明確にしようと試みたものがトレルチの「社会教説」である．従って今日のキリスト教世界が過去の自らの歩みを知ることによって、未来への方針の樹立に学ぶところがある、というのがトレルチの考えである．世界の諸宗教も過去のキリスト教の社会教説か

ら学ぶところがあるように思われる．社会問題が複雑化すればするほど、しっかりした社会倫理、社会教説を持っていないと、場当り的な対応となるか、或いは社会問題から逃避せざるをえなくなるであろう．

注

1 Troeltsch-Studien 6, S. 13. Troeltsch: Meine Bücher, GSⅣ, S. 11.

2 トレルチは1894年04月01日に29才でハイデルベルク大学の組織神学の正教授に招聘された．マックス・ヴェーバーがハイデルベルク大学に招聘されたのは1896年．

3 トレルチはゲッチンゲン大学でLicentiatus theologiae と Habilitation を取得した．同じ頃ゲッチンゲンで取得した人にHermann Gunkel(取得 1888.) Johannes Weiss (取得 1888) William Wrede(取得 1891) Wilhelm Bousset(取得 1890)が居るが、Bousset と一番親しかった．

4 Troeltsch-Studien 1, S. 95.

5 Ebd. S. 94.

6 Troeltsch-Studien 6, S. 17.

7 Otto Schilling の諸著作

a)Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg, 1908.

b)Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus. Ebd. 1910.

c)Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn, 1914.

d)Die Staats-und Soziallehre des hl. Thomas München, 1923.

e)Die christlichen Soziallehren. Oratoriums-Verlag, Köln- München-Wien, 1926.

8 F. Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche, Schloss-Chemnitz 1875, S. 199: 「それ故国家がそもそも基礎にして立っている人間の原冒涜的行為に auf den Urfreveln der Menschheit 奴隷制も基づいている」．トレルチはOverbeckの影響下にある，とシリングは言う．

9 R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, A history of mediaeval political theory in the West Ⅰ, Edinburgh and London 1903.

10 O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht Ⅲ, Berlin, 1881, S. 125.