

『キリスト教と近代西洋政治思想
—平和と自由と民主主義の探求—』

目次	1
序論	8
第一部 キリスト教と平和の政治思想	32
第一章 キリスト教的平和観の変遷	32
第一節 キリスト教的平和観の歴史	32
(一) 旧約聖書に見る平和の概念	33
(二) 新約聖書に見る平和の概念	34
(三) 宗教改革者たちに見る平和の概念	35
(四) クウェーカー教徒に見る平和の概念	36
第二節 戦後のキリスト教団体等とヨーロッパ統合	38
第三節 キリスト教民主主義政党の政策綱領とヨーロッパ統合	39
第四節 「平和の思想」の制度化とヨーロッパ統合の課題	42
まとめ	46
第二章 キリスト教的神秘主義と平和観	52
第一節 時代背景と歴史的位置づけ	52
第二節 人間的考察	54
第三節 思想の本質—神秘主義	55
第四節 平和思想	57
第五節 平和の根源	59
第六節 クザーヌス批判	60
第七節 キリスト教的平和観の解釈	62
まとめ	65
第三章 キリスト教政治思想の系譜	69
第一節 第一次大戦前までのヨーロッパ統合理論	70
(一) クウェーカー教徒—ペンとベラーズのヨーロッパの平和的統一構想	71
(二) サン・ピエールのヨーロッパ永久平和構想	71
(三) ルソーのヨーロッパ統合理論	72

(四) カントの平和理論.....	74
第二節 両大戦及び大戦間のヨーロッパ統合理論.....	76
(一) クーデンホフ・カレルギーのパン・ヨーロッパ運動.....	77
第三節 第二次大戦後のヨーロッパ統合理論.....	77
(一) ドニ・ド・ルージュモンのヨーロッパ統合思想	78
(二) ヨーロッパ合衆国論 (United Europe)	78
まとめ	81
第二部 キリスト教と自由の政治思想.....	85
第四章 キリスト教と自由	85
第一節 自由の意味するもの.....	85
第二節 自由と倫理	88
第三節 トレルチとニーバー——キリスト教的自由に関して.....	93
まとめ	98
第五章 時代的危機の認識と歴史観	102
—その時代的危機の認識について—	102
第一節 キリスト教的終末論と歴史哲学	103
第二節 ブルクハルトの非科学的歴史論	107
第三節 ブルクハルト歴史観の基礎.....	111
(一) 国家.....	112
(二) 宗教.....	112
(三) 文化.....	113
第四節 ディスコルディア・コンコルスDiscordia concors.....	114
第五節 時代的危機の認識.....	116
まとめ	119
第六章 政治と政治倫理	124
—R・ニーバーとH・キュングに学ぶ—	124
第一節 政治倫理のグローバル化.....	124
第二節 個人の道徳と社会の不道徳.....	130
第三節 国益とパワーポリティックス	133
第四節 国家理性について.....	137

第五節 統合ヨーロッパの倫理的基盤	140
(一) テクノクラートのヨーロッパか	140
(二) キリスト教ヨーロッパの復活は	141
(三) 倫理基盤を持ったヨーロッパ	141
まとめ	143
第七章 国益と国家理性	149
第一節 国家理性論について	149
第二節 キリスト教宗教倫理と国家理性	157
第三節 ヨーロッパ統合に潜む国益擁護と国家理性	161
まとめ	165
第三部 キリスト教と民主主義の政治思想	172
第八章 キリスト教と民主主義	172
トレルチとリンゼイの遺したもの	172
まとめ	176
第九章 (半) 直接民主主義と少数意見	179
一息づく宗教改革の伝統	179
第一節 スイスの政治制度	179
(一) 連邦制	180
(二) (半) 直接民主主義	182
(三) 武装永世中立	183
第二節 調和せる不調和—地方自治	184
ゲマインデー—スイス民主制の原細胞	185
第三節 スイス宗教改革におけるツヴィングリの功績	186
(一) ツヴィングリの思想	187
(二) ツヴィングリの功績	190
第四節 ヨーロッパ統合へのディレンマ	193
まとめ	196
第十章 キリスト教とヨーロッパ精神の形成	204
—ヨーロッパ統合思想における政治倫理—	204
第一節 ヨーロッパ精神の形成	204

トレルチの「ヨーロッパ主義」、「文化総合」と現代的意味.....	206
第二節 プロテスタンティズムと政治倫理.....	209
(一) 政治と倫理の役割.....	209
(二) 「プロテスタンティズムの倫理」に関するトレルチとウェーバーの比較....	212
(三) カルヴァン派とルター派の比較	214
第三節 プロテスタンティズムとデモクラシー.....	215
第四節 トレルチのキリスト教的自然法と機能論.....	218
まとめ	222
第十一章 民主主義政治思想の実践	230
第一節 欧州共同体における民主主義	230
第二節 補完性原理について.....	234
第三節 ヨーロッパ連邦論の探求.....	239
(一) 連邦制度の歴史	239
(二) 連邦主義の起源	240
(三) 連邦主義の基本原理.....	240
(四) 現代における連邦制度	241
(五) ヨーロッパにおける連邦制度	242
第四節 キリスト教的平和観とヨーロッパ統合の将来像	246
まとめ	250
第四部 キリスト教と世俗化	255
第十二章 現代世俗化社会とキリスト教政治倫理.....	255
第一節 現代ヨーロッパと世俗化現象	255
第二節 政教分離とライシテ	260
第三節 キリスト教政治倫理とヨーロッパ統合.....	263
第四節 欧州憲法条約の再検討.....	266
まとめ	271
第十三章 プロテスタンティズムの政治倫理と世俗化.....	276
—M.ウェーバーと現代ヨーロッパ—	276
第一節 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』がもたらしたもの.....	276
第二節 ウェーバーの宗教理論.....	282

第三節 エートスとクラトス	286
第四節 世俗化現象と現代ヨーロッパ	288
まとめ	291
第十四章 プロテスタンティズムの倫理と脱世俗化	297
一 過度の世俗化論への反省	297
第一節 世俗化論の伝統的主張とその隘路	297
第二節 ウェーバーのプロテスタンティズム倫理の欠陥	301
第三節 宗教市場論	306
まとめ	308
第十五章 政治的アイデンティティの形成	314
一 欧州政治統合の実現のために	314
第一節 ヨーロッパ憲法制定の動き	314
(一) ヨーロッパ憲法の必要性	314
(二) ドイツ連邦におけるマーストリヒト判決（ブルンナー判決）	316
第二節 アイデンティティ・EU市民とヨーロッパの民主主義	318
(一) アイデンティティの意味するもの及びそのルーツ	318
(二) ヨーロッパの民主主義と市民権	319
(三) 文化的アイデンティティと政治的アイデンティティ	321
第三節 キリスト教とヨーロッパ文化	323
(一) ヨーロッパはキリスト大陸—世俗化と色褪せたキリスト教国	323
(二) 神話の意義—政治的神話と政治的アイデンティティ	325
(三) 宗教の変容	327
第四節 アイデンティティと統合のパースペクティヴ	328
(一) ヨーロッパ魂—EUの法的地位	328
(二) アイデンティティと聖像論争Iconoclastic Debate	329
(三) アイデンティティとヨーロッパ連合—新しいヨーロッパの誕生	330
まとめ	331
補章 欧州憲法条約草案と神の記載	338
第一節 欧州統合と憲法条約	338
第二節 神の記載に関する問題—フランスのライシテ	351

第三節 欧州各国憲法と宗教条項—政教分離について	355
第四節 現代欧州とキリスト教.....	358
まとめ	361
結語	370
参考文献総括.....	379
欧州統合思想史年譜表	402

凡例

1. 欧州とヨーロッパの使い分け

原則「ヨーロッパ」とした。ただし欧州の方がより慣れ親しんでいると思われる以下のような慣用表現には欧州を用いた。例。欧州議会、欧州委員会、欧州理事会、欧州中央銀行、

2. カトリックとカソリックの使い分け

原則「カトリック」を用いた。ただし、原著書等にすでにカソリックとしてあるものはそのままカソリックを残した。

3. アメリカ、アメリカ合衆国、米国の使い分け

原則「米国」を用いた。ただし、合衆国である旨を強調する場面、例えば建国時代の米国にはアメリカ合衆国という表現を残した。

4. 民主主義とデモクラシーの使い分け

原則「民主主義」を用いた。ただし、本文中〔第2章註9〕に記載の通りデモクラシー（民主政治）とデモクラティズム（民主主義）とは混同されやすく、両者の区別が明示される必要がある場合には混同を避けるためデモクラシーと表現した。

5. なじみの薄い漢字を避けて、できる限り平易な日本語表現を用いた。このため文意が通じにくい箇所ではやや難解な漢字の使用をお許しいただきたい。その際には出来る限りルビを付けた。

6. 登場人物名には判明する限り生没年等を付記したが、一部に不明のものがある。また登場人物の欧文名及び生没年は原則本論文の初出のところにのみ太字で記してある。

7. 引用文には出来る限り出典を明記したが、長文にわたる引用の際には要約を記しているので必ずしも原文通りとなっていない箇所もあり、原著者には予めお許し賜りたい。

8. 末尾に参考文献一覧を挙げてあるが、本文中で既に引用済みのものは重複を避けるため本文のみに止めてあるものもある。

序論

本論文は特定の思想家を個人として微細にわたり、全体的、総合的に論ずるモノグラフでも、また近代欧州西洋政治思想を網羅する思想史でもない。本論文は西洋においてキリスト教と政治倫理を共通の土台に持ち、相互に深く関連し合う三つの主題、すなわち平和、自由、民主主義を探究したもので、四部・全 15 章並びに 1 補章から構成される。

キリスト教を視座に西洋の政治思想がどのように形成され、深化し、伝承されて来たか、そうした政治思想の流れを追求しながら、かつてトレルチ (Ernst Troeltsch.1865-1923) が西洋において 18 世紀以来際立って来たキリスト教的文化の解体を目の当たりにして、それを「巨大なる破局」と慨嘆し、キリスト教文化の見直しを通じ、ヨーロッパの「文化体系」の再建のための「ヨーロッパ文化総合」の必要性を唱えたように、本研究もトレルチの主題の言わば延長線上にある。

もとより西洋政治思想には、一方にギリシア思想の主流があり、現代に至るまでその影響は極めて深く影を落としているが、キリスト教的政治思想は言わばギリシア政治思想のさらにその下層に厚く堆積した地層にも似て、ギリシア政治思想と相携えて、近世から現代に流れ来たった。

政治思想、わけでも本論文で採り上げる政治倫理は、宗教的なものとの関わりなしには考察不可能である。それは倫理が西洋社会では性質上宗教に胚胎するうえ、特に政治倫理はキリスト教を抜きにしては考察しがたいからである。

一般に思想は現在の時点で永遠なものに思いを馳せ、相対的なものよりも絶対的なものに、そして個別性よりも全体的なものへと飛躍展開しがちな性質のものである。しかし、豊かな思想も文化の多様性や民族の創造性の上に培われるもので、文化や習俗が均質化され、須らく合理性の追求のみに堕した時に、思想もたちどころに萎む。

現実の経済的合理性追求に惑わされ、無思慮に、画一的な法や規定の導入により、加盟国間の国益コンフリクトを増幅することのないように、文明の揺籃の地として世界が仰ぎ見た西洋諸国が、各々の国や民族の習俗や感情を損ねることなく、一日も早くかつての精神的指導者の地位への復帰が期待される。

世俗化が社会の隅々にまで浸透し、高度の科学文明が支配する現代といえども、なお文化の底辺に脈々と息づく西洋の地で、キリスト教の見直しにより、人間的潤いに満ちた揺るぎない社会の再来を思慕するものである。社会の無機質化の進行を多少とも食い止め、潤滑油として組織に潤いを与えるのはキリスト教を含む宗教において他に見当たらない。

西洋社会を徒らに巨大化や合理化のみに専念させることなく、共同社会の原点に立ち帰り、キリスト教が西洋社会の牢固たる絆となり、不断にヒューマンな潤滑油を注入してこそ、伝統に恵まれ、活力と精神性に富み、現代に相応しい健全な社会が甦ることが期待され、その可能性を検討するのが本論文の目的である。

現代社会において「平和」も、「自由」も、そして「民主主義」も、新たな危機に直面している。現在の「平和」は束の間の平和に過ぎず、先進経済大国はもちろん、後進地域に於いても、ODA 資金の大半を防衛予算に充当するなど、各国が挙って軍拡競争や核開発に走る様は、古来の「平和とは次の戦争に備えるための準備期間だ」という俚諺が現実味を帯びてくる。

「自由」も、現在の「自由」は虚構に満ちた自由ではないかと危惧する。際限もなく無規律で無節操な現代社会に、「自由」は居場所を失い、さながら自らを蝕むがごとくで、あたかも自壊を遂げようとしているようでもある。それはエデンの園を追われ去り往くものの姿に酷似している。「自由」は再びエデンの園への無事の帰還を希求するのだろうか、それとも、もはや人間社会に愛想を尽かし、このまま静かに神のもとに召されてしまうのだろうか。

そして、現在の「民主主義」は、自由とともに今や人類の抑止できないほどの高度の文明化をもたらし、人類を進歩よりもむしろ退歩へと導いている。「民主主義」は、その美名のもとに一部の者の権力の具に供され、あたかも全体主義の台頭が懸念されるほどに腐食化している。

われわれは永く「理性」に歴史の水先案内人の役割を託し、人間の歴史もいずれ「理性」の赴くところへ善導されるに相違ないと信じていたから、その中で人間はじっと堪えて、それぞれに歴史の小さなひとこまを担ってきた。それは人間の生来の善なるを疑わず、人類が描く歴史の軌跡も、いずれ限りなき「自由」と究極的「平和」を目指して登りつめて行くに相違ない、との信念に支えられていたからのことであつた。

かつて、欧州統合の動機はキリスト教国の連帯にあつた。すなわちヨーロッパが現在のヨーロッパと呼ばれる以前は、キリスト教国圏と称していた、ことから窺われるように¹ [Derek Heater 1992;4,44,ガルトゥング 1995 ; 153]、キリスト教ヨーロッパの統合は何ら不思議なことでもなかった。キリスト教徒である以上、ヨーロッパ人には自らは同じ運命共同体のメンバーである、という意識が明確に出ていた。そこにはヨーロッパを貫く共通項として、「キリスト教的平和・倫理規範」があつた。キリスト教はヨーロッパ人を結ぶ

精神的紐帯であり、統合への求心力であったのである。しかし現実の統合において、しかも準ヨーロッパ国とも称すべきトルコの加盟まで俎上に上っている現在、ヨーロッパとは何か、キリスト教国圏の統一とは何か、ヨーロッパ統合とは何かという疑問の生じるのは自然であるし、あらためて「キリスト教的平和観」とは何かと問うのも強ち理の無いことではない。

ヨーロッパとは、ギリシア・ローマの古典文化の伝統と、キリスト教、そしてゲルマン民族の自由の精神、により成り立っているといわれる。かつて、シュペングラー (**Oswald Spengler, 1880－1936**) が指摘したように、「西洋の没落」とはこれに相応しているギリシア・ローマの没落と同様に、時間的にも空間的にも限られた現象であるが、同時に一つの哲学的主題でもあった〔シュペングラー1922；14〕。

欧州連合EUでは2004年に25ヶ国にも及ぶ加盟国の拡大が行われ、2006年の憲法条約の発効を目指して草案策定に必死であったが、2005年に仏・蘭2カ国における国民投票で、敢え無くも批准が否決されてしまい、未だに日の目を見るに至っていない。

(但し、EUは2007年1月1日を期して新たにブルガリア、ルーマニアの2カ国が加わり、現在27加盟国となり、憲法条約も批准に向けて新たな段階に入ろうとしている。)

ヨーロッパはイラク問題を契機に、新たな混迷に陥ってしまった。それほどに統合による結束基盤を不安視させるような加盟各国間の利害の対立が相次いだ。やはりヨーロッパと総括できるような共通のアイデンティティが出来ていないことにあるのではないか、という日頃からの疑念が現実のものとなった。

ヨーロッパ社会が現在のような混迷に陥ったのは、世界をも席卷する勢いのグローバリズムという市場原理主義に原因の一つがあった。古く遡れば、ヨーロッパにとって8世紀シャールマーニュ (**チャールス大帝、Charles The Great, 768－814**) のフランク王国以来の悲願であった統合が実ってすでに半世紀が過ぎている。統合は加盟各国が国の命運を賭して行う、有史以来、人類がはじめて経験する歴史的な大実験と称せられ、その帰趨は世界の注目の的となっている。巷間、統合もここまで来ればもはや後退することも、もちろん崩壊することもあり得ない、という期待感で充満していた。

しかし、それは統合の現段階がもっぱら経済面を主体としたいわゆる経済・通貨統合であったからであり、ヨーロッパが本来目指すべきは、ヨーロッパの地に恒久平和を確実にらしめるための平和的政治統合の実現であることを考えれば、このような期待感はたちどころに消失してしまいかねない。ひと口に政治統合と言っても、その実現の前に大きく立

ちはだから、各国の言語・歴史・文化・宗教の相違やそれに起因する参加各国間の利害の衝突があつて、これらの相違や衝突による国家間の違和感は、容易には払拭し切れそうにない。先の中・東欧諸国の加盟に加え、さらに旧東欧諸国の追加加盟が予定されていて、今後各国間の対立はいっそう激化こそすれ解消する気配にない。

ヨーロッパが誕生してミレニアムの歴史を超え、各国には夫々様々な歴史の変遷があり、この間に幾たびとない戦火を交えた国同士が、統合後わずか半世紀に過ぎないこの時期に、寸分のわだかまりもないほどに交わりあえると期待するほうが無理である。

しかし、統合が現在のように相互の経済的期待を満たすだけの目的で、言わば物質的繁栄を達成するための道具としてのみ存在するならば、歴史的視点に立てば、それは相互利益擁護のための、言わば単なる協同組合のような一時的な共同組織でしかなく、たとえ多数の加盟国の命運を賭けたものといえども、このような人為的な共同組織に永続性を期待するのは大きな誤りである。因みに加盟国に課せられたクライテリアのひとつである、「国内の財政赤字が当該国の国内総生産GDPの3%以内であること」、というEU協定上の基準値（国家財政比率）はポルトガルやギリシア等一部諸国において大幅に未達状態にあるばかりか、統合の枢軸国である仏独でも深刻な財政危機を抱えて、遂にEU協定は破られてしまった。一応修復までに二年間という猶予期間を与えられてはいたが、この間に修復できず、当該国は多額（GDPの0.5%）の制裁金を、EUに献納・没収されるばかりか、その後EU内部に留まることが覚束なくなることになっていたが、EU財務相理事会は違反に対する制裁手続きを停止し、当面赤字を容認する決定を下してしまった。枢軸国がともに危機に瀕しているからという理由で、早くも枢軸国間にはこの基準値を弾力的に運用しようということのようであるが、現状、言わば唯一の憲法ともいうべき基準値を、一時的な緊急避難というような口実のもとに、このように安易に操作したために、統合の基盤が大きく揺らぎ、歴史的な大実験に大きな亀裂が生じてしまった。（但しその後2005年度よりフランス、2006年度よりドイツにおいて、辛くもGDPの3%以内に回復した模様である。）

歴史を顧みれば、ヨーロッパが弁証法的存在として、つねにパラドシカルな発展を辿ってきた状況にあり、これは言わばヨーロッパの抱えた宿命とも言える。

ヨーロッパが世界の文明の先駆者として、わが国はもとより世界の国々の模範的モデルとして存在する以上、その帰趨は人類の最大関心事でなくて何であろう。したがって私の関心も、経済目標達成の成否とか、そのための組織や手段の改廃というような、言わば技

術的・制度的な側面の追跡にあるのではなく、統合に通底する強靱な精神的基盤の検証にあることは論を俟たない。

そもそも統合が現在に至った背景には、14世紀にまで遡る幾多の統合思想の集積があった。現実に見るEUからはもっぱら経済合理性を追求する戦後の米国主導の統合理論の影響が顕著だが、19世紀末葉に至る幾星霜の間、ヨーロッパ人の胸中を去来したのは、ヨーロッパに於けるキリスト教的平和の達成に向けてのキリスト教徒の連帯であり、キリスト教国圏の実現への悲願であった。このキリスト教による平和理念が、ヨーロッパ人に政治・社会的倫理観を植え付けたと解釈され、このような政治・社会的倫理観なしに、真のヨーロッパ統合は実現し得なかったと考える。それはいかなる政治も政治・社会的倫理を排除したり、不必要なものとしたりすることはできないからである。もちろんキリスト教の理念が直接的・本質的に政治・社会的倫理観を規定するとは考えられないが、キリスト教の理念は、キリスト教徒としてのヨーロッパ人の人格・思想を形成するものであり、この人格や思想の形成を通じて、西洋キリスト教社会においては道徳的・内面的に国家や国家統合の構造にもっとも影響したものであると解する。したがってこのような共通の政治・社会的倫理観を欠く社会や地域の国際統合が誕生しても、それがもしもひとり当該特定地域の経済的利益や、政治的安定を目的とした地域連合であるならば、それは利益確保のための単なる連帯または連合に過ぎず、域外政治・経済体や、同様に地域的利益確保のための、現存または今後形成されるであろう同種共同体と、やがて新たなコンフリクトを生ずることは必定である。いわんや国際的にも域内的にもこの種共同体の恒久平和の実現は道遠きものと言わねばならない。

私は近代西洋政治思想の研究に於いて、欧州統合理論の歴史を遡っている過程で、各々の統合理論が登場した時代や、社会的背景と理論の主題とに、それぞれ特殊性はあるものの、それらにはいくつかの共通点があることに注目した²〔D.Heater1922；44、45 他〕。それらの共通点のなかでも、上記の理由から現在もっとも重要性の高いものとする「キリスト教的平和観」、「キリスト教的自由」、ならびに「キリスト教的民主主義」に基づく、統合思想を中心とした近代西洋政治思想の真髄に迫ってみたいと思う。このようなキリスト教的な「平和観」、「自由」、「民主主義」と、政治・社会的倫理観を基礎としたヨーロッパが、究極的に志向するのはヨーロッパ連邦もしくは国家連合を通じたヨーロッパにおける恒久平和の実現であると思われる。

人間の歴史の果実たるべき「自由」と「民主主義」とが現代社会の足枷となっていると

して、キリスト教とともにある伝統的進歩史観に貴重な一石を投じたのは**ブルクハルト** (**Jacob Burckhardt, 1818–1897**) である。「自由」と「民主主義」がもはや人類の抑止できぬほどの過度の文明化をもたらし、人間を進歩よりもむしろ退廃へと導いているとしている〔Karl Löwith 1966 ; 221〕。限りなき「自由」と究極的「平和」へ向かって邁進するわれわれの信念に揺らぎを感じてしまった。人類の未来を信じるばかりで、現実社会の病巣を放置しておくのは現代科学のもっとも忌避するところであり、過去の歴史を顧みてもこのような愚行は許されない。平和的政治共同体の建設を究極の目標とするヨーロッパ統合の歴史において、政治や社会倫理を等閑視して、通貨や経済の統合という、言わば、物質的・制度的な側面の合理化や、極大化の追求と言った、歴史の表層部分に腐心するあまり、相も変らぬ目先の国益主張を繰返す現実を前にしては、先人たちが描いた有機的・文化総合体、生命的統一体としての、ヨーロッパの精神を閑却してしまったのも同然である。

自由と平和とは人類が永遠に求めて止まない課題である。特にルネッサンス以降、近代はひたすら「自由」を求めて歩んだ歴史の^{ミチノリ}道程であった。これを**エラスムス** (**Desiderius Erasmus, 1466–1536**) が主張したごとくに、「人間の自由とは、人間が自己の欲するままに、生きられることをいう」、というヒューマニズムの立場に立てば、「自由意志とは、それにより人間が永遠の救いへと導くものへ、自分自身を適応させたり、それから離れたりし得る、人間の意思の能力であり、自己の確立こそ最善のこと」、であった。彼はさらに、「自由」を「自由意志」のもとで、近代人らしく魂の救済をも含めた一切を、自力によって達成できる「自律」として捉えていたのである。

このように「自由」を「自律」と捉える考え方は、さらに**カント** (**Immanuel Kant, 1724–1804**) によって引き継がれ、彼はさらに加えて、「自由とは規律である。自由とは諸々の拘束的規則から免れることではなく、道徳的意思が自らに課する規律である。それは自律である」、と説くに至った。

そういう歴史的現実を前にすると、かつて**ルター** (**Martin Luther, 1483–1546**) がこの自由や自由意志に対して、鋭く浴びせた批判が、今さらのごとくにくっきりと甦って来る。ルターは、「神の意思を欠いた自由意志は自由とは程遠く、それ自身では己を善へと導くことが出来ず、それは罪の奴隷である」、と断じ、真の「自由」とは「良心の自由」を意味するものであるとした。そこにおいては、ヒューマニズムが説くような「自己の確立」や「自由」の主張は、人間のエゴイズムそのものであり、それは真の「自由」とは言えず、ここに至って「信仰」こそ、神から与えられる「自己を越えた真の自由」をもたらすもの

であるとした。

ルターの説く「良心の自由」こそ、真の「自由」だ、という主張は、その後さらにベルジャーエフ (Nikolai A. Berdyaev, 1874–1948) によって一層鮮明なものとして説明された。彼によれば、「ヒューマニズムは人間性を何処までも擁護し、その偉大さを追及しているが、神や他者を排除してまでも、己を自律的な『自由』であると主張するときには、運命的重力とでも称すべき、ある種の力が働き、その偉大さは一転して『悲劇』と化す」と明言した。現実には、人類の幸福と発展の実現を目指した近代科学の進歩が、核やDNA技術の開発をもたらし、文明の進歩への期待が膨らむ傍らでは、もはや取り返しの付かないほどの人類の悲劇をもたらそうとしている。まさに現実がこのことが証明されようとしている。

欧州統合の帰趨に思いを馳せるとき、そこにはかつて精神世界の覇者として、常に世界を牽引してきたヨーロッパが、いま自らが育んだ市場経済と経済統合の重みに耐えかね、両者の間隙に喘ぐさまが透けて見えるようでもある。これも「良心の自由」の問題、として置き換えて考えるみることは果たして相応しくないだろうか。すなわちヨーロッパは「自由」の御旗のもとに市場自由主義を産み落とし、世界はこれを原理と仰いで、グローバル化を推進している。いまや、世界中がいかに経済的合理性を追求するかに腐心しており、相次ぐ中・東欧諸国の新規加盟も、狙いとするところはEUの経済的恩恵にいかにより多く^{アズカ}与れるかに集中している。

「自由」、「民主主義」、とともに「平和」それも「恒久平和」こそ、近代ヨーロッパ、わけでも、EUが追求して来た統合の本来の目標ではなかったか。そして平和的政治共同体の早期実現こそ、現在のEUに課されている最大の課題であり、そのためにも政治倫理の再考が強く望まれるのである。西洋社会に於いて宗教を度外視した倫理などあり得べくもなく、もとより生活の隅々に至るまでキリスト教を基盤とするヨーロッパであれば、この地で政治倫理を考察するに際してキリスト教を除外して叶うことではない。

本論文はあくまで統合を含む欧州政治の将来を展望するに際して、経済統合段階の現在はもちろん、平和的政治共同体を目指して統合の進展する将来において、政治・社会的倫理の重要性は増してくると思うにつき、この点に重点を置いて、その背景となる政治思想を特にキリスト教的視座から、「平和」、「自由」、「民主主義」の三つの局面に焦点を当てて再吟味してみようという試みである。一応これら三区分にしたがって部門分けしてはいるが、民主主義は自由と一体の関係にあって機能するように、真の平和も自由と民主

主義の基盤のもとでなくして実現は困難であり、夫々は相互に密接な関係を有しているので、推論上の区分は施してはいるものの、これらは頻繁に絡み合うことは止むを得ない。

本論文の構成

欧州統合理論の領域では、主として経済的合理性達成のため組織の合理化、機能の充実、法制度の整備・改善等の技術論が主流を占め、統合の理念・精神などの政治哲学的・社会形而上学的側面からの議論に乏しい。それは統合の合理性の視点からの考察に偏向があり、欧州全体を貫く共通認識、すなわち、アイデンティティの希薄性に起因し、結局最終判断の段階では、国益への寄与度の多寡に帰着してしまうからに他ならない。欧州社会では歴史的・文化的にキリスト教に基盤があり、共通認識としてのキリスト教にアイデンティティの基礎があると考えられるので、本論文では共同社会の成立と、その基本的構成に関してキリスト教の原点に焦点を絞り、統合の思想が芽生えた中世にまで遡って、政治思想の検証を試みた。これは合理化を指向する現在の一般的理論からは異端視されがちではあるが、その重要性に於いて聊かも劣るものではなく、21世紀の統合の成否を占う上で、一つの試金石となると確信する。西洋政治思想上に表わされたキリスト教の影響を考察するにあたって、私は、「平和」、「自由」、「民主主義」の三点に大別して検証することとした。そして、これらに通底するのがキリスト教的倫理、とりわけキリスト教的政治倫理であると考えた。このため、私のこれまでの研究もこれら三点をキリスト教的倫理との照合のもとに考察してきた。その上で、こうした考察が現代の西洋政治の行く手に何を示唆しているかに論及しようとしたものである。

本研究はこうした事情を踏まえて、近代西洋政治思想の軌跡を、キリスト教的視点から探ることにより、今後西洋の政治が指向すべき方向を模索しようとするものである。何故「キリスト教的視点」に絞ってその軌跡を探ろうとするのか、その主な理由は、第一に、統合の直接的契機は11世紀末に始まったイスラムのヨーロッパ大陸侵略に備えたキリスト教徒による十字軍の結成、および、キリスト教国の結束にあったこと、第二に、中世から近世にかけての宗教改革の時期を中心に、キリスト教徒同士の激しい争いを無くしたいという強い希望のあったこと、第三に、現実には統合思想の始祖とも称すべき14-15世紀の論者はキリスト教聖職者が主流を成していたこと、第四に、ヨーロッパにおいてはヘレニズム思想と並び、ユダヤ・キリスト教思想が圧倒的な影響力を有していたこと、そして第五に、先に不調和に終わった欧州憲法条約に象徴されるように、その原因はヨーロッパに共通する経済的パフォーマンスの低調さとともに、ヨーロッパ人を結ぶ紐帯となるべ

きアイデンティティの不明確さ、すなわちアイデンティティ・クライシスにあること、それはキリスト教を抜きにしては考察しがたいこと、等が挙げられる。

一方では、世俗化が浸透した現代科学文明社会で、キリスト教を敢えて持ち出すのは時代錯誤である、等の批判が予想されることは当然であり、この点に関しては、世俗化の原因・歴史・その功罪等につき、本論文の後半にて十分の検証を加えてある。キリスト教的平和達成に向けてのキリスト教国圏実現は、等しくヨーロッパ人の悲願であったのであり、欧州統合の父・ロベール・シューマン (Robert Schuman, 1886-1963) も統合の基本構想に、民主主義とキリスト教、という二つの支柱を挙げたのである。彼は民主主義を基本理念に据え、共同体がもっぱら民主主義国家のみによる共同体を構成、キリスト教が民主主義と並んで、EUにおける政治倫理原則として機能すべきであるとした。本論文はこのような視点に立つもので、以下のように四部15章より構成される。

第一部では、「キリスト教と平和の政治思想」の関係を概観する。西洋思想はギリシア思想とヘブライ思想の二つの基盤の上に成立しており、西洋政治思想においても、この関係は概ね同様である。すなわち人間の自由・平等の追求と、理性主義を唱導してその後の政治思想の発展に多大の影響を及ぼしたギリシア思想と、キリスト教信仰、すなわち天地万物の創造主としての神を基本に据え、神の似姿としての人間の創造を軸に、神の愛を説くヘブライ思想であり、ここでは後者すなわちユダヤ・キリスト教を主体的に取り扱う。

まず**第1章**では、多様な「キリスト教的平和観の変遷」と現代との比較に照準をおく。キリスト教はユダヤの信仰を国際化し、普遍化 (catholicize) して、ヨーロッパ人の思想形成に役立てたとともに、逐次世界中に通用する形の宗教として伝播した。しかし、平和の尊さを唱導し、平和を死守するのが使命である、と唱えたキリスト教にも拘らず、開発と戦争の世紀といわれた20世紀に於ける主要な戦争に参加し、主導した諸国の大半は「キリスト教国」であった。そこで、戦争を「必要な悪」、あるいは「より小さな悪」、として肯定し是認する風潮が、キリスト教そのものに、あるいは組織としての教会内部になかったかに疑問が生じた。キリスト教の唱道する「平和」とは何か、むしろ「平和問題」こそキリスト教に対して投げられるべき「問い」ではないか、等の疑問を考える。

第2章では、「キリスト教的神秘主義と平和観」につき、クザーヌス (Niklaus Kusanus, 1401-1464) の平和思想の本質を採り上げて検討する。クザーヌスは、「知ある無知」、「対立物の一致」、「隠れたる神」、などの独創的な思考で、15世紀の当時としてはもちろん、現代にも十分通用する平和論を展開した。その膨大な思想体系や、宇宙的・ト

タル的人間思考のパラダイムは、科学技術のみが人間知能の集約でもあるかのような現代に対する警告の思想を含んでいた。それまでヨーロッパ宗教思想の主流を成していたスコラ哲学の祖トマス・アクィナス（S.Thomas Aquinas, ca.1225－1274）の主知主義に対して、神との直接的な合意を求める立場で、原理的には救いを仲介する組織としての教会を必要としない、と主張するキリスト教的神秘主義の思想をとるものであった。クザーヌスの平和思想については、ヤスパース(Karl Jaspers 1883-1969)によるものおよび坂本 堯、澤田昭夫の研究を³、そして平和論については石田 雄、ガルトゥング、飯坂良明を参照した。

第3章では、「キリスト教政治思想の系譜」につき、平和実現を目指す主要な統合思想を回顧する。14世紀から20世紀半ばまでを中心に、ヨーロッパ統合思想の変遷を概観した。機能主義理論や新機能主義理論が登場する以前においては、キリスト教的平和観に基づくヨーロッパ統合理論がいかに主流を成していたか、キリスト教徒ヨーロッパ人の、平和・統合への思想運動の軌跡を検証する。これまでに提唱された幾多のヨーロッパ統合理論の中でも、特に非ヨーロッパ世界との対峙を契機に発せられた統合理論は、統合により、内には永久平和の実現を目指し、外にはヨーロッパの団結によりこれに対抗することを目的としたものであった。ピエール・デュボア（Pierre Dubois, 1250?～1320?）に始まる多数のヨーロッパ統合理論を通底する基本思想が、まず平和の創造、それもキリスト教的平和観がその基礎を成すことを論証する。

第二部、「キリスト教と自由の政治思想」においては、キリスト教と歴史に表れた自由思想の関係をトレルチの自由論を足掛かりに論じる。欧州政治思想史において、「自由」はすでに二千年以上に亘って、極めて重く、倫理的な意味を持った概念であり、それは一つの絶対的な規範として観念されて、人間の行為や精神的内面性を規定してきた。自由は外部の何ものからも拘束を受けない「自由」ではあるが、自らに比較を超越した倫理的拘束力を有した。したがって、こうした「自由」に打ち拉がれて、「自由」を放棄することは、自らの人格の否定であり、生存者としての「人間」の資格を放棄することにもなった。だから、人類の歴史はさながら「自由」の探求の歴史であるのである。

まず第4章では、「キリスト教と自由」について採り上げる。自由を考える場合、特に西欧においては倫理との結びつきが強く、自由主義政治思想においても政治倫理との強い関連を描いては考えられない。特にアウグスティヌス(Augustinus, 354-430)と、その後継ともいわれるトマス・アクィナスにおいて、キリスト教的自由意志説が初めて強調されて以

来、自由は倫理との結びつきの上で論じられるのを常とした。また各国の辿った歴史の相違から、自由にも各国夫々にニュアンスの差異が生じた。トレルチとニーバー（**Reinhold Niebuhr 1892-1971**）の分析を主体に、独立を理想とし、個々の民族が出来るだけ議会的な自治と自由な自決に達するように望む英国的自由、人権に対する意思が強く、その自由思想はフランス革命に象徴されるように、いざという場合、腕力にでも訴えるほどの激しさを秘めているフランス的自由、英仏両国に対する文化的後進性から、自由思想も両国の後塵を拝した面も強いが、概して自由は権利に存するよりも義務に存し自由は宗教的義務感情が世俗化したもの、といわれるドイツ的自由等の相違がある。アメリカの自由思想との対比のもとに欧州諸国が求める自由とは何か、並びに「自由」の限界について考察する。

第5章では、「時代的危機の認識と歴史観」について、ブルクハルトの文化的統一体論を採り上げる。ヨーロッパ統合は未だに文化に汚濁を生じることの少なかったギリシア時代の文化のごとく、清冽なる精神のうえに築かれたヨーロッパであるべしとするブルクハルトの歴史観を回顧し、時代の危機認識を改めるべしとして、統合のあり方を模索した。自由を弄び、無規律な時代を偽りの教養で装い、挙句の果てに自由に弄ばれるに至る時代を冷静に凝視するブルクハルトや、折角手にした自由を乱用して墮落し、やがて無政府状態に陥ると説くヴィーコ（**Giambattista Vico, 1668-1744**）のごとくに、人類の繁栄のために手にしたと思われた文明が思わぬ時代的危機を招くことを鋭く衝いている。「歴史の危機」の時代に必要とされるのは、現実から一步身を退き、危機の過程をじっと見極めようとする人間、観照的生を生きようとするブルクハルトのような人間であるという。現存の世界史がキリスト教的歴史観に根底を有する以上、すなわちヨーロッパ的世界史観に根ざす以上、われわれは多少ともそれに拘束され、そこから外部に抜け出すことは容易でない。「歴史は現代と過去との対話である」、と説くブルクハルトはこのような歴史観からの脱出を試みた。EUが目標とする新しいヨーロッパの建設も、キリスト教文化の検証のうえにさらにそれを止揚する発展的精神の構築の上でのみ可能とされるだろう。人間の歴史の果実たるべき「自由」と「民主主義」とが現代社会の足枷となっているとして、キリスト教とともにある伝統的進歩史観に貴重な一石を投じたのがブルクハルトである。「自由」と「民主主義」がもはや人類の抑止できぬほどの過度の文明化をもたらし、人間を進歩よりもむしろ退廃へと導いているとしている。ブルクハルトの歴史観が彩なす美と偉大さのヨーロッパで、ディスコルディア・コンコルス（調和せる不調和、多様性の中のヨーロッパの一体性）に象徴されるとする文化的統一体とは何か、迫り来る真の時代の危機の

一早い認識の必要性とは何か、を考える。

第6章では、「政治と政治倫理」と題して、グローバル化とグローバル倫理観の問題を総括する。ヨーロッパに於いてもその埒外にない現代のグローバル化問題と、グローバリゼーションと表裏をなす地球倫理・政治倫理について検証を加えた。キリスト教における人間の原罪論と、人間が歴史において求める「自由」との間における矛盾とを見た。すなわち歴史において、人間が不断に求める自由も、人間の生来有する原罪により必ずや自らを不安にし、やがて腐敗へと導く。すなわち政治と倫理の関係においても、両者が常に一体として相互に固く結ばれていなければならない、いずれか一方にのみ強くバランスを欠けば、その効果を減殺するのみか、破滅の危険性さえも孕む。グローバル化が政治や経済を軸に世界中を席卷している今日、政治や経済とバランスの取れた地球的倫理への考察なしに、その健全な発展を成し遂げることは出来ず、いずれ隘路に逢着せざるを得ない。「宗教とは常に絶望の淵に立てられた希望の砦」、だというニーバーの言葉が現実のものとして生きて来る。そして、平等こそ平和を理想とする社会にとっての象徴的なものであり、これの実現を以って真の平和が達成される、とするキュング (Hans Küng, 1928-) の思想とが相俟って、EUの発展も、地球的人間社会の発展も可能となろう。宗教は社会を変革することは出来ないものの、社会に対して目を開き、その問題をしっかりと受け止め、積極的に関わり合わなければならない、その「社会的機能」は「一定の理想的視点から現実を批判すること」であり、「汚れなき理想を提示すること」により、人々に政治や社会の不正を見分ける「研ぎ澄まされた眼」を保持し続けさせることである、というのがニーバー、H・キュングの両者に共通した主張である。歴史において人間は不断に自由を求めるが、求めた自由によって人間は不安に陥る。そして、自由のあるところに罪が芽生え、腐敗が生じる。グローバリゼーションの進展に伴う国家共同体における政治倫理のあり方を考察する。もとより政治倫理の醸成はひとり宗教のみに俟つべきものではない。しかし宗教がその母体として大をなすものであることに鑑み、特に宗教的観点に絞って考察せんとするものである。

第7章では、「国益と国家理性」につきマキアヴェリ (Machiavelli Niccolo, 1469-1527) ならびにマイネッケ (Friedrich Meinecke, 1862-1954) の政治思想を検証する。近代に至り政治と倫理との対立が鮮明になり、この関係をどう取り扱うかが近代政治に課せられた課題となった。この課題に最初に取り組んだのがマキアヴェリであり、彼とともに近代西洋における国家理性の理念史が幕を開いた。近代西洋の政治は国家理性の発展史、すなわ

ちマキアヴェリズム実行の歴史といわれる。彼は近代西欧における国家理性の理念の始祖と崇められ、その政治思考全体も「国家理性」にしたがった不断の思考であった。マキアヴェリ学説の本質は、宗教的な道徳や普遍主義から政治を解放することにある。政治の自律性にあるのである。マキアヴェリにとってはキリスト教的道徳から絶縁することが重要であって、古代ローマ人の徳、英雄的生命感や英雄的精神へ復帰することにあつた。理性の美名のもとに、不幸にも過去において幾多の残虐行為をなし、「平和」と並んで人類の宿痾ともいふべき不条理なものかも知れぬと論じた。バーリン(Isaiah Berlin,1909-1997)によれば過去におけるヨーロッパの歴史は一方では公的秩序への願望があり、他方では個人の自由への限りなき願望が並存していて、それは一種の弁証法的なものであったと言える。弁証法の本質に従えば、相対するもの同士を調和させ総合することにより活路を見い出すことに意義があり、国家利益と国家理性も公的秩序と個人の自由への願望に等しく、対立概念の調和の上に成立するものでなければならない。したがって弁証法的発展をもって特徴とするヨーロッパ史において、現状の益々募る国益主張のみを罪惡視することは、角を矯めて牛を殺すの類となり、ヨーロッパにおいては健全なる統合の阻害要因にもなり兼ねない。現経済統合のもとで展開されている大国を中心とした各国の激しい国益主張に関して、果たしてこれらの国益主張は統合の将来にとって意味を成すものなのか、それとも統合の妨げとならないか、マイネッケが論じた国益問題と国家理性との比較検証を行った。さらにマイネッケの西洋文化共同体論を考察する。かつて近代政治の発展の一翼を担った、政治理念としての「国家理性」の分析を行い、平和的政治統合への道を歩むEU、および、いずれEUに続くであろうと予想される、アジアその他の地域連合や広域化の動きに於ける、国家連合や国家連邦等の基本的統合理念の有り方に関する考察への一試論である。国家や国家連合に最高度の理性を託そうとする倫理的立場からの論調であり、いわゆる「国益」の極大化方策や「国益」擁護の正当化策研究、すなわち「ナショナル・インタレスト」(国益)の解明ではない。西洋文化共同体としてのヨーロッパとは何かを検証する。

第三部、「キリスト教と民主主義の政治思想」では補完性原理を尊重することを統合の基本理念に謳うEUで、形式と建前ばかりが先行し、補完性原理の本質が忘れ去られているのではないかと思われ、ピューリタニズムにおける共同社会の民主主義などを検証し、統合ヨーロッパにおいて健全な民主主義の発展に立ちはだかる隘路や諸々の困難さと、民主主義のあり方を考察する。

まず第8章「キリスト教と民主主義」で、リンゼイ(Alexander Dunlop Lindsay

1879-1952)の民主主義論を主体に検討する。民主主義はキリスト教精神と並び欧州統合の父・シューマンの画いた欧州統合の基本構想の二大支柱であり、今後の欧州連合の行方を占う上で民主主義の検証は極めて重要である。トレルチの影響を強く受けたリンゼイは、特にキリスト教と民主主義との関係を捉えて民主主義論を展開した。17世紀イングランドのピューリタニズムの民主主義を中心に共同社会のあるべき姿を探る。

続く第9章で「半・直接民主主義と少数意見」の問題につき、ツヴィングリ (**Zwingli Huldrych(1484-1531)**)の宗教改革を検証する。宗教改革は、「エラスムスが卵を産んで、ルターがこれを育てた」、といわれるように、エラスムスに胚胎した改革思想をルターが孵化したものとされる。しかしスイスの宗教改革はツヴィングリと**布林ガー (Johan Heinrich Bullinger(1504-1575))**によって演じられたとされ、**カルヴァン (Jean Calvin,1509-1564)**の改革と略々同時期に起きたが、それよりも僅かながら先行し、その改革はツヴィングリの自伝として取り扱われた。ルター、カルヴァンが世界的規模で宗教改革を為したのに対し、ツヴィングリはもっぱらスイス中心に強い足跡を残した。EUの原型ともいえるスイスの連邦制と半・直接民主主義、並びに多数決原理と少数意見の原点を探る。永世中立と直接民主主義とによって世界にその特異なまでの独自性を誇ってきたスイスが、国民投票によってEU加盟に出遅れ感を回復すべく、EUのスタンダードに附合すべく、憲法改正により現在の直接民主主義を改めようとしている風潮がある。果たしてスイスのこのような動きは是とすべきや否やについて、わが国の間接民主主義に対する再検討の格好の先例ともいたすべく検証を加えた。連邦制の歴史において、現在のEUの縮刷版とも言えるスイス連邦共和国の歴史と現状の各種の隘路にスポットを当てた。永年にわたり頑ななまでに加盟を放棄してきた国連に、スイスは2002年9月10日についに加盟した。隘路と見做すべきはその永世中立主義であった。集団安全保障体制を基本とする国連はスイスの永世中立とは相容れず、相次ぐ周辺諸国の国連やEU加盟にもじっと堪えて来た。1875年のウィーン会議で永世中立を宣言して以降、凡そ190年振りに、しかも、190番目の加盟国として名乗りを上げた。永世中立はいまや時代にそぐわない代物、墮ちたる偶像と化したのであろうか。

第10章では、「キリスト教とヨーロッパ精神の形成」につき、トレルチの生命的統一体論を論じる。トレルチはキリスト教と近代世界の間接的関係を、「自由と人格」、「人権とデモクラシー」、などのプロテスタント的歴史文化価値に見だし、これらを人類的価値として追求して、一つの「文化圏」思想を編み出した。またキリスト教の人格と文化の倫理

を通して「倫理学の再建」を企図した。**M. ウェーバー (Max Weber, 1864—1920)**、**F・マイネッケ**とならぶウェーバー・クライスの中で、三者共通の最重要テーマとして展開した「政治と倫理」について検証する。キリスト教を歴史的な存在として把握し、その歴史的な認識と結合しながら、キリスト教を現代に再び活性化させ、その将来的な形態を形成しようとする課題に取り組んだ。ヨーロッパ文化の生命的統一体としてのヨーロッパとは何かについて検証する。

第11章では、「民主主義政治思想の実践」について、現在の欧州共同体EUにおける補完性原理、ならびに民主主義の赤字問題、等に於ける、民主主義政治思想の具体化状況や問題点の所在を検証する。特にキリスト教の平和観と具体的制度について、平和の理念とともにキリスト教に由来する概念であるデモクラシーに焦点を当て、ヨーロッパの政治文化と統合EUの本質に言及した。デモクラシーについては**トレルチ**、**J・Wド・グルッチー (John W. De Gruchy)**⁴、**A・Dリンゼイ**および**R.E.Mアーヴィング (R.E.M. Irving)**⁵をもとにキリスト教とデモクラシーの関係を概観、現行のEU憲法としてのマーストリヒト条約、アムステルダム条約において平和観を含むキリスト教社会教説はいかに具体的に反映されているかを、主として、**J・ヘフナー (Joseph Hoffner, 1906-1987)**による社会哲学原理⁶を参考としてキリスト教社会教説の現代統合ヨーロッパにおける意義を確認した。さら実現はしていないものの未だに統合論者たちの間に根強く、同じキリスト教に出自を有するヨーロッパ連邦主義或いはヨーロッパ連合主義について**D・Jエラザール (Daniel J. Elazar)**⁷を基礎に検証、究極的には連邦主義にこそ究極の平和への道が期待できるものであることを結論づけた。併せて以上の分析結果を基礎に今後のヨーロッパ統合の将来像を文明社会とキリスト教とのあり方とを照らし併せながら探求した。ヨーロッパの安全保障体制をはじめ、現在の防衛体制にキリスト教が唱える平和思想との落差の大きさに、現実政治のリアリティーを直視し、片や経済的合理性の追求に専心するEUと合わせ、ヨーロッパの究極的平和達成のために連邦国家樹立が一つの大きな前進となろうと推論した。ヨーロッパ市民の誕生や、欧州民主主義の展開を標榜する傍ら、統合の進展するEU内部では、EUレベルにおける民主主義は必ずしも進展していない。果たして今後連邦化が図られ、現実政治でも政治統合に向かって前進すると期待してよいのか、検討する。

第四部では、「キリスト教と世俗化」を主題に、キリスト教の世俗化の過程、中でも**マックス・ウェーバー**がもたらした世俗化の影響を中心に、キリスト教がヨーロッパ社会か

ら次第に、そして時に急速に地盤を失っていく状況を検証する。西洋近代を基礎付けた政治思想のうち、世俗化の歴史・原因・その功罪を現在の統合ヨーロッパにどのように反映されているかを視点に観察する。その上でさらに過度の世俗化が人間社会に悪弊をもたらしているとして新たな視点で世俗化が捉えられようとしている点に付き論及する。

まず第12章では、「現代世俗化社会とキリスト教政治倫理」につき考察する。長期に亘りヨーロッパ精神の基盤をなしたキリスト教が、ヨーロッパ社会から次第にその地位を失い、今や瀕死の状態にある。直接的にはルターに始まる宗教改革が契機となり世俗化がキリスト教内部から進行したことによるが、カルヴァンに端を発する労働倫理を基礎にした近代資本主義の発達、熾烈な競争の連鎖を導き、非キリスト教的ヨーロッパ文化を現出した。これはキリスト教の外部から非キリスト教化を加速したものである。欧州統合に通底するキリスト教が殆んど顧みられない現状を見据え、その理由が世界のどの地域にも増してこのキリスト教の祖国ヨーロッパにおいて世俗化がもっとも浸透していることにあることを検証する。

第13章、「プロテスタンティズムの政治倫理と世俗化」では、ウェーバーの職業倫理と世俗化の問題を中心に採り上げる。世俗化を最も加速したのはM. ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』である。彼の説く近代的な職業観と資本主義の精神は近代資本主義の発展を促したがその基礎となる合理主義は同時にキリスト教の世俗化をもたらした。その職業倫理は勤労と節約を通じて富の蓄積を促進したが、現世的欲望が募り宗教の一層の形骸化をも招来した。政治に関してトレルチは「政治と倫理とは妥協すべきもの」と唱えたが、ウェーバーは「政治と倫理とは峻別さるべし」と主張した。現実には真の政治は政治倫理を排除して実現されず、政治権力クラトスと政治倫理エートスとの拮抗と調和の上に行われる。さらにウェーバーは、「禁欲による合理化と資本主義の精神」を説き、神への信仰のもとに富の増加をもたらす反面、信仰の「腐食現象」といわれる世俗化を惹起したことや、文化発展の最後に精神のない専門人・心情のない享楽人の類の人間性のかつて達したことのない段階に登り詰めた「末人」が現れることになることを予告し、現実世界は正しくこの言葉どおりの状況に近い。

そこで第14章で「プロテスタンティズムの倫理と脱世俗化」と題して、行き過ぎた世俗化がもたらした社会の無機質化や空洞化への反省から、再び人間社会に秩序や潤いを取り戻すべく、キリスト教を含めた宗教の意義と見直しの必要性とを検討する。世俗化は社会の文明化に伴う必然的な傾向と考えられてきたが、今や決して修正不可能な公理や鉄則

ではなく、世俗化論はもはや誤謬の墓地に葬られる時に来ているとの声さえ囁かれている。果たしてそうなのか、世俗化論が葬られる時期が到来しているとすれば、それに代わる、即ち、脱世俗化時代を担えるものはまず宗教の見直しでなくてはならない。

そして第15章では、現在の西洋に欠落している「政治的アイデンティティの形成」につき検証する。統合スタート後、半世紀を経たEUに於いて未だに方向の定まらない統一EUのアイデンティティと、なおも根強い各国ナショナリズムとの軋轢の問題を採り上げた。アイデンティティの象徴ともいわれる統一憲法について、その必要性の是非、各国対応、その成立を妨げる現実的な隘路について検証した。現在のヨーロッパには未だに経済的合意以外に然したるポジティブなアイデンティティは見られない。市民レベルではヨーロッパ人・アイデンティティよりも国民アイデンティティに、より強い共感を抱いている。目下のところではヨーロッパ統一憲法の策定を急ぐ空気が充満していて、本来政治的アイデンティティの反映であるべき憲法が先行し、アイデンティティの形成が置き去りにされている気配があり順序が転倒している。EU統合が経済目標を優先すべきか、それとも文化・政治的統合を重点志向すべきか、という本質的にアンビヴァレントな両者のバランスをいかに調和させるかという問題に論及した。さらには高まり行くヨーロッパ憲法制定の過程において尚も脈々と息づくナショナリズムと広域化のバランスをどう調和させるかという問題も同時並行的に厳然と存在していることを追及した。EUにおけるヨーロッパ人・アイデンティティの不在の問題はこの点にも深く根を下ろしていることを確りと認識しておく必要がある。キリスト教が精神的にヨーロッパ市民を育み、ヨーロッパ文化の基礎に有りながら、ヨーロッパ統合建設に市民の力が存分に発揮されているとは窺えないのは一つには統合に於いてそのエートスともいうべきキリスト教が十分の使命を果たしていないからである。ヨーロッパの政治的アイデンティティは、いみじくも**ダンドレア (Dimitri D'Andrea, 1959-)**の指摘にあるように、現在の挑戦にどう応えるかに留まらず、歴史におけるヨーロッパが常にそうであったごとく、常に世界の他地域に対してその責任の判断基準をどう充足するかについても配慮したものでなければならない。この点は、EUの経済的利益はそれが物質的利益を超えて、文化的魅力に訴えるところまで拡大する時に、EUの一層の強化のための議論として有用である、という**ハーバーマス (Jürgen Habermas, 1929-)**の指摘に集約されている。

アイデンティティの象徴としての憲法の存在を望む傍ら、それと抱き合わせに厳然と存在するナショナリズム等の恐怖も手伝って、両者のパラドックスから脱却できないでいる

のがヨーロッパの現実である。しかしグローバ化で濡れ拉がれた単なる市場として朽ち果てないためにも、ヨーロッパはもっと広いパースペクティブを必要とする。アイデンティティなくして性急にヨーロッパ憲法を制定することや、まして連合体としてのEUの政治的安定を期することも危うい。現在キリスト教の地ヨーロッパにおいてキリスト教信仰者の年々の減少は耳を敬たせるほどである。ヨーロッパの地でキリスト教が及ぼした影響を思うとき、ヨーロッパのアイデンティティの考察にキリスト教を除外することは出来ない。

なお補章として目下批准を中断している欧州憲法条約に関して、**欧州憲法条約と神の記載**のもとにその問題点につき論及した。

本研究の意義

本研究では、西洋政治思想上に表されたキリスト教の多様な影響を平和、自由、民主主義の三つの視点から辿り、これからの西洋政治の方向を探ることに努めた。殊に政治倫理の欠落した政治はいずれ暗礁に乗り上げる危険性を孕むものであることをプロテスタンティズムの倫理を中心に論及した。「道徳なくして法律は何の役にか立たん」(Quid leges sine moribus.)と古代ローマの俚諺に謳うごとく、倫理なきところの自由は放縦か怠惰に等しく、人間社会もいずれ荒野へと朽ち果てていく危険性を秘めるからである。

近代西洋におけるキリスト教は不幸にして主要な戦争に於いて主役を演じたが、復興の過程では少なからず市民に結束と活力とを呼び掛け、兎角陥りがちな経済統合の無機質化を多少とも食い止めるべく寄与した。理性のみの判断のもとに探求する平和と自由には限界のあることや、もっぱらキリスト教を主体とする判断にも自ずと限界のあることは自明である。理性と霊性の双方に依存する政治判断こそ望ましいものである。

本論文はもとよりキリスト教の護教論を展開するものではなく、時代とともに無機質化が顕著となる西洋社会の政治文化形成に、政治倫理の重要性を主体に、キリスト教を含む宗教の見直しの必要性を提唱するものである。いわば論理と合理の御旗のもとで、市場原理主義を至上のものとする風潮に大いなる危機を感じる。これこそブルクハルトが叫んだ真の危機の時代の到来を告げるものである。世俗化の進行と軸を一つにした殺伐たる社会を招来してはならず、キリスト教を含む宗教の見直しを通じ、人間社会に潤滑油とも申すべき情緒や感性を取り戻すべく、ささやかなる警鐘を鳴らし続けたいと思う。

本論文でヨーロッパとは、狭義には現在のヨーロッパ連合EUそのものを指すが、度重なる戦争により、国境の異動とともにヨーロッパ地図も幾たびか塗り替えられて、ヨーロッパ自体の定義が一定せず⁸〔増田四郎 1967 ; 34 他〕、しかもEUそれ自身も年々メンバ

一国が増加しかつ新たな増加も予定され、さらには準ヨーロッパ国とも称すべきトルコ⁹等も加盟候補国となった現状に照らし、ここではE Uそのものであると同時に一般的解釈に従い広義のヨーロッパをも意味していることを予めお断りしておく〔蠟山道雄、中村雅治、1999；3－22〕。

本論文は近代西洋政治思想をキリスト教的世界観という視点で捉えようとしているため、宗教的側面から論じている箇所が多いが、もとより、キリスト教的釈義による研究ではなく、神学論としての研究でもない。社会哲学ないし社会形而上学的研究としての問題意識を絶えず念頭に置いて取り組んできたものである。

さらに本論文はヨーロッパの政治思想的背景を、ヨーロッパ文化の隅々にまで浸透しているキリスト教を主体とした思想的系譜を辿りながら、彼らが目的とした理想体系を現在進展する欧州共同体・E U拡大の過程に投射しそのあり方の妥当性を問うものである。ルソー（Jean Jacques Rousseau, 1712－1778）がかつて、「総ての民族は各々の過去や民族魂を持っているので、それらを見捨て一律無差別に同一の規定を適用し、画一の法を当て嵌めて、習俗も感情も画一化しては、各人の人格を縮こませ窒息させてしまう」（『ポランド統治論』）、と西洋の将来を憂いたように、統合開始後半世紀以上を経過しても、なお経済合理主義偏重から平和的政治共同体建設への十分の準備も整ったとはいえず、加盟国間の国益コンフリクトが絶えないE Uは精神的に混迷状態にあるというに等しい。文明の揺籃の地として世界が仰ぎ見たヨーロッパに、かつて世界の思想上の先駆的地位への復帰を希求するがあまり、現代社会の活性化のための、宗教の見直しと言う迂遠な行動を唱える本論文が多少とも寄与できれば望外の幸せと申すべきである。

序論 註

¹ヨーロッパという呼称は古代アッシリア語で「暗さ」を意味するエルブ *erp* に由来する。

ヨーロッパとアメリカすなわち西洋は二つの顔と二つの声を持つ古代ローマの神ヤヌスに似て二つの異なる側面を持つ。一方はソフトで情け深く他方はハードで暴力的である。

²キリスト教国統一以外の共通点

戦争や革命など時代的背景や社会事情、経済情勢等の相違により目的とするヨーロッパ統合は等しくても統合の動機は必ずしも一致しない。その中から本研究の主題とするキリスト教国統一問題以外の比較的共通性の高い項目として以下を記すことが出来る。

①. トルコ加盟問題

ヨーロッパは1300年以来グラナダ、バルカン半島、ウィーン等において頻繁にトルコもしくはイスラムからの脅威に晒されてきたので、ヨーロッパ諸国はトルコへ向けて再三、十字軍を派遣して戦った。むろんその理由は共通の聖地エルサレムの争奪を巡るキリスト教とイスラム教という両宗教間の基本的な対立があったからである。したがってトルコはヨーロッパに近接しているにもかかわらず多くのヨーロッパ連合構想から排除される根拠となった。デュボア、イジー、シュリーは明確にトルコの排除を唱えたが、クリュセは世界市民主義的な立場から寛容的な態度を表明、ペンとペラーズも寛大であったが、サン・ピエールは長年に亘り迷う。ルソーはサン・ピエールの最終的な立場に従ってトルコを排除した。**サン・シモン (Saint-Simon, 1675 - 1755)**以後トルコは議会に基礎を置く自由な政府を持っていないことを理由に排除されてきた。**クーデンホフ・カレルギー (Coudenhove-Kalergie, 1894-1972)**はトルコの取り扱いに対しては不鮮明に止めた。ブリアンの構想からも取り残されていた。

②. ロシア排除問題

シュリーの代表的主張に見るようにギリシア正教会はヨーロッパキリスト教にとっては異端過ぎるというのがロシア排除の第一の理由である。これまでの統合論の中でロシアをメンバーに入れているのはペンからルソーに至る偏見の無い世代のみであるといわれる。特にサン・ピエールは熱心であったという。サン・シモン、**モネ (Jean Monnet, 1888-1979)**、**スパーク (Paul Henri Spaak,)**はいずれもロシアを敵視した。クーデンホフ・カレルギーもソ連を独立して連邦として考察した。彼のヨーロッパ連合構想の背景にあるものはロシアからの脅威であった。ロシアは唯物主義的無神論を掲げ、ヨーロッパを築き上げてきた総ての伝統を否定し、未熟な国際主義を唱えるロシア過激主義思想に止まる限り同じ精神圏に属することは出来ないと判断、統合から排除されるべきだとした。**ブリアン**はトルコ同様にロシアが国際連盟の加盟国でない事を理由に排除した。

③. フランス中心思想問題

ピエール・デュボア以来主要なヨーロッパ統合理論の起草者はフランス人だった。そこに統合の中心的な役割を演じる国として常に政治国家フランスが登場する。デュボア、クリュセ、シュリー、サン・ピエール、ナポレオン、サン・シモン、ブリアン、シューマン、モネ、ドニ・ド・ルージュモン、そしてドロール等枚挙に暇も無いほど

である。とくに全盛期のハプスブルク帝国の隆盛を妬むフランスは絶えずプロシャ・ドイツと激しく覇権を競うなど、フランス人によるそれらの統合論は基本的にフランスの自己利益を高揚する事を企てていた。

④. 英国問題

1700年頃のペンとベラーズ、第一次世界大戦直前の連邦主義者、1940年頃の「連邦連合」の会員を除き、ヨーロッパ統一に強い関心を示した英国人は稀であった。ベンサムは統合論者として重要ではあるが、彼の展望したところは単なるヨーロッパというよりももっと広範なものであったといわれるし、チャーチルは「ヨーロッパ合衆国」を創設し、ヨーロッパとともにあることを標榜するも、英国はヨーロッパの一部ではないと明言している。〔D.Heater1992；45〕

⑤. 安全保障問題

ペンとベラーズは軍縮を強調した。サン・ピエールも同様であった。1950年代に欧州防衛共同体EDCを創設しようとする努力は失敗したが、1955年までにはECSCの6ヶ国はすべてNATOの軍事同盟のメンバーとなった。共通の防衛及び安全保障の構造並びに共通外交政策という問題は依然として未解決でありNATOについても現在の役割に止まるべきか不明であるが、全欧州安全保障協力会議CSCEは1995年1月全欧州の安全保障システムである全欧州安全保障協力機構OSCEに発展した。

⑥. 平和の配当

平和の配当を論じたものは多い。古くは一四世紀のピエール・デュボアであり、彼はその当時既に「平和の配当」からの資金で国際的な学校の創設を提案している。下っては17世紀初頭のシュリーと17世紀末のペンによる「平和の配当」の主張が注目され、ともに資金をそれまでの軍事支出から、より生産的な支出に転換することで「平和の配当」を強調している。18世紀に入りサン・ピエールがヨーロッパの永久平和を唱える中で、「平和による経済」の重要性について主張していることも見逃せない。彼は「平和の経済」に関して「もしフランスが過去200年間に於いて戦争に費やした費用を蓄えていればフランスは現在の4倍以上の財産を保有しただろう」と強調した。さらにルソーは戦争の費用について深く憂慮した。一般に、より平和的な状況から国際的な通商が利益を得るであろうことを考慮していた。デュボア、シュリー、サン・ピエールは特にこの利益を強調したといわれる。他方、サン・ピエール、クーデンホフ・カレルギー、ブリアン達は工業生産、域内貿易、生活水準改善のため

には経済的な調整が必要であることに配慮していた。20世紀までに政治連合とは別に経済連合の問題が重要になってきた。パリ条約やローマ条約に規定されたように資金を中央の国家連合の基金に分配することは決して20世紀の工夫ではなかった。今世紀に入りケインズが平和の経済的帰結として「平和の配当」を説いたことは目新しい。

³坂本堯、1986、『宇宙精神の先駆 クザーヌス』春秋社。著者は本邦のクザーヌス研究の第一人者で、クザーヌスに関する著書、訳文多数。クザーヌスの神秘主義に対する理解が深くその宇宙思考、小宇宙への洞察力、トータル人間としてのパラダイム創造を現代人に紹介する。

⁴John W.De Gruchy：Professor of Christian Studies University of Cape Town

⁵R.E.M.Irving：Department of Politics, University of Edinburgh

⁶J・ヘフナー、1967、『社会・経済倫理』坂本康實訳、同文館（JosephHöffner, 1965, *Christliche Gesellschaftslehre*）さらに田村正勝・臼井陽一郎、1998、「ヨーロッパ統合の新展開」（『世界システムのゆらぎの構造』1998、早稲田大学出版部所収）62頁、では「EUの統合戦略には少なからずカトリック的社会構想の色合いが見られる・・・EU統合の動向を観察していく上でカトリック的社会構想は一つの重要な視座になるだろう」とあり本研究の推進上で貴重な動機付けの一つとなった。

⁷Daniel J.Elazar：President of The Jerusalem Center for Public Affairs

⁸地理的概念としてのヨーロッパの定義が困難なのは歴史とともに国境が変わるからである。例えばポーランドは1773年のポーランド継承戦争以来三次にも及ぶ分割による凌辱を被り滅亡の憂き目を経験させられ、その後復興するのは1815年であり、しかもその後と言えども終始外国勢に侵略された。この間ヨーロッパの境界はポーランド東側までとするか、ウラル山脈までとするか判然としなくなってしまった。田中〔田中俊郎 1998；7〕によればヨーロッパは地理的には「北は北極海、南は地中海、西は大西洋に囲まれたユーラシア大陸の西端の半島部であり、東の境はロシアをヨーロッパ部とアジア部に分けかつウラル山脈ぐらいとする」とし、増田四郎〔1967；34〕は、ヨーロッパの地理的範囲は「広大な東洋の全域を胴体にしたユーラシア大陸の西の方に突き出た小さな半島で、総面積は1千万平方キロメートルとアジアの4分の1にも達しない狭い地域である。大体北から南に走るウラル山系を一つの基軸にして、南に下がったところにあるカスピ海、黒海、ボスポラス海峡を結ぶ線が東洋と西洋の境界線である」とあり、

さらに「東の方は坦々としたロシアの大平原であって・・・」とある（平凡社世界大百科事典と同様）。蠟山・中村〔蠟山道雄・中村雅治 1999；3－22〕では、「ヨーロッパはダーダネルス海峡から黒海を通してウラル山脈に至る地帯を東端とする西に張り出したユーラシア大陸の大きな半島である」（The American Heritage Talking Dictionary）とある。同書によればイギリス人はヨーロッパ大陸のことを「ヨーロッパ」と呼び自らはヨーロッパ人意識が稀薄であること、ロシアやトルコがヨーロッパに入るか否かでは意見の一致を見ないとし、理念としてのヨーロッパではさらに複雑であると記す。

さらにデレック・ヒーターは「オスマン＝トルコの支配下に置彼たバルカン半島のキリスト教徒は「ヨーロッパ」「キリスト教世界」双方から一般的に除外されていた。他方ロシアは・通常「キリスト教世界」に含まれていたが「ヨーロッパ」からは除外された」と記している。〔D.Heater.1992；44〕

9蠟山・中村〔蠟山道雄・中村雅治 1999；3－22〕、では「トルコについては同国国内に居住する沢山のキリスト教徒の保護に配慮したという点が第一に挙げられるが、さらに歴史を遡ればトルコがサルディニアとともにロシアの南下政策を阻みヨーロッパの城塞として貢献したというクリミア戦争以来の同国のヨーロッパへの貢献度を斟酌しているというご都合主義的な面もある」とある。但し近年トルコ国内のキリスト教徒は減少の一途を辿っており、1900年台の3百万人台（人口の21.8%）から1980年には244千人台（人口の0.5%）になっている。（世界キリスト教百科事典1986、教文館）

参考文献

飯坂良明、1995、『未来への軌跡 ある政治学者の思想と行動』、四谷ラウンド。

カール・ヤスパース、1970、『ニコラウス・クザーヌス』ヤスパース全集17. 藺田坦訳、理想社。（Karl Jaspers,1964,*Nikolaus Cusanus*.）

ガルトゥング、1995、『池田大作との対談―平和への選択』、毎日新聞社。

ガルトゥング、1989、『平和への新思考』高柳先男、塩屋 保訳、勁草書房。（Johan Galtung, 1984,*There are Alternatives*）

オスヴァルト・シュペングラー、1922、『西洋の没落』、村松正俊訳、 五月書房。

Spengler Oswald,1923,*Der Untergang des Abendlandes,Umrisse einer Morphologie der Weltgeschicite*,Beck,Muenchen.)

坂本堯、1986、『宇宙精神の先駆 クザーヌス』、春秋社。

トレルチ、１９８３、『キリスト教倫理』（『トレルチ著作集三』佐々木勝彦訳、春秋社。）

（Ernst Troelsch,1922,*Gesammelte Werke 3,Die Sozialphilosophie des Christentums*）

The American Heritage Talking Dictionary,1994,Boston Houghton Mifflin,USA

John W.De Gruchy.1995.*Christianity and Democracy-A theology of a just world order*, Cambridge University Press

Daniel J.Elazar.1984.*Federalism and Political Integration*, University Press of America, Inc.,

Daniel J.Elazar,1987.*Exploring Federalism*, University of Alabama .Press

Heater Derek,1992,*The Idea of European Unity*,Leicester Univ.Press,London（デレック・ヒーター、1994、『統一ヨーロッパへの道』、田中俊郎訳、岩波書店。）

R.E.M.Irving.1979.*The Christian Democratic Parties of Western Europe*, The Royal Institute of International Affairs, London

Karl Löwith,1966,*Jacob Burckhardt,Der Mensch inmitten der Geschichte*, Kohlhammerp.(邦訳、K・レーヴィット１９９４、『ヤーコブ・ブルクハルトー歴史の中の人間』、西尾幹二・滝内楨雄訳、ちくま学芸文庫。）

J・ヘフナー、１９６７、『社会・経済倫理』、坂本康實訳、同文館(Joseph Hoffner, 1965, *Christliche Gesellschaftlehre*)

田村正勝・臼井陽一郎、１９９８、「ヨーロッパ統合の新展開」（『世界システムのゆらぎの構造』１９９８、早稲田大学出版部、所収）

蠟山道雄・中村雅治１９９９、『新しいヨーロッパ像を求めて』、同文館出版。

田中俊郎、１９９８、『ＥＵの政治』、岩波書店。

第一部 キリスト教と平和の政治思想

西洋思想はギリシア思想とヘブライ思想の二つの基盤の上に成立しており、西洋政治思想においてもこの関係は概ね同様である。すなわち人間の自由・平等の追求と、理性主義を唱導してその後の政治思想の発展に多大の影響を及ぼしたギリシア思想と、キリスト教信仰すなわち天地万物の創造主としての神を基本に据え、神の似姿としての人間の創造を軸に神の愛を説くヘブライ思想であり、本稿では後者すなわちユダヤ・キリスト教を主体的に取り扱う。

第一章 キリスト教的平和観の変遷

キリスト教と平和思想を結び付けることは一般の常識¹のようにになっている〔井上良雄 1955；145〕。そもそもキリスト教はユダヤの信仰を国際化し普遍化(catholicize)して、ヨーロッパ人の思想形成に役立てたことはもちろん、世界中に通用する形の宗教にした²〔蠟山道雄・中村雅治；38－39〕。しかし開発と戦争の世紀といわれる 20 世紀において、わけでも二次に亘る世界大戦に参加し主導した諸国の大半は「キリスト教国」であった。戦争を防止し戦争の惨禍を回避することを最大の使命とする宗教であるキリスト教はこの間いったい何をしたのであろうか。戦争を「必要な悪」或いは「より小さな悪」として肯定し是認する風潮が、或いはキリスト教そのものに、或いは組織としての教会内部にあるのではないか、キリスト教の唱道する「平和」とは何か、「キリスト教的平和観」とは何か、むしろ「平和問題」こそキリスト教に対して投げかけられるべき「問い」ではないか。

なお時代区分からすれば、次章で触れるクザーヌスは本章で扱うルターやカルヴァンに多少とも先行し、本来本章で同時に触れるべきであるが、同章に別扱いしたのは、壮大な世界観に裏付けられたその平和思想が同時代としては極めて現代性に富み、今後の平和を思考するに際して十二分に検討に値するものと考えているからである。

第一節 キリスト教的平和観の歴史

旧約聖書イザヤ書第 11 章におけるイザヤの預言³が語っている光景は、待望された救主の到来において始まる世界の姿であり、そこに支配するのは被造界全体に及ぶ完全な平和である。

新約聖書においても神は「平和の神」と呼ばれ、その福音は「平和の福音」と呼ばれて、イエス降誕のとき天の軍勢は天の使いとともに、「地には平和を」と謳う。キリスト教においてもその平和観は旧約時代から新約時代、さらにはヘレニズム文化との交流を経るにつ

れて歴史的変貌を遂げている。その中で中世末期の思想家ニコラウス・クザーヌスの平和思想はその純粋さ・高貴さにおいて抉出し現在も学ぶべきものが多い。

キリスト教は「内から」見ると、神から人間への啓示(revelatio)としての「出来事」すなわちキリストの「出来事」としての平和であり歴史である。但し神の呼び掛けによって人間の安泰・全き状態Hail(Whole)に向けての出来事すなわち救済史である〔澤田昭夫；16)〕。全き状態とは旧約にいうシャローム(Shalom⁴)であり〔飯坂良明「平和とは」〕、それは「平和史」と言えるが、人間の側から見れば「戦争史」でもあると言える。

(一) 旧約聖書に見る平和の概念

旧約においてみられる平和の理念はシャロームによって示されるが、これはラテン語のパックス(pax)やギリシア語のエイレーネ(eirene)より内容の豊かな理念であるといわれる。一般にシャロームは無傷で完全なことを表し、生物については健康で健全なること、社会については外的な幸福のなかに生きよう社会的に秩序づけられていることを表す。またシャロームは総てに亘る力の満ち溢れた生活を意味していた。当時のイスラエルにおいては「契約」なしには「平和」はありえなかった。「契約」と「平和」とはここでは殆ど同義語でさえあった。古代オリエントにおいては、シャロームの平和の理念は人間の生活と思想において支配的立場を持っていた。これは次の二つの理念に由来している。その一つは旧約に明らかなように、人間の世界から消滅した至福な原始の時代への回想であり、他の一つは人間の靈魂に根差す平和な秩序への憧憬である。

日常用語として「今日は」「ごきげんよう」「さようなら」等、言いたいときにすべて「シャローム」という。この時代はやがて来るべき新約・恩寵の時代の前表(profigura)としての旧約・律法の時代である。ヤハウエイなる神と選民としてのイスラエル人との契約の時代である。契約社会であるヨーロッパにおいては既に旧約聖書にあるモーゼの時代より契約による平和への願望が強かった。それは唯一神であるヤハウエイ神との契約を基本とし、外界との平和を契約によって保とうと云う思想であった。

バビロン幽囚を契機にイスラエルにとってより良いのは、暴力を加えるより暴力を忍従することであった。またヤハウエイは忍従する「神の奴僕」(Gottesknight)たるイスラエルを救い給うと悟らされる⁵。平和は時間を超越した終末／永遠の次元で、イスラエルだけでなく万人にもたらされる完全状態である。この点我が国や東洋における平和論と異なる面があるのではないかと窺われる。

契約締結の問題がこのように重要であるのは当時のイスラエルの平和にとり契約が必要不可欠であったからであり、上述の通り契約と平和とは殆ど同義語でさえあった。平和とは通常争いのない状態、或いは心の平静な状態を意味していると考えられるが、ヘブライ語にいう平和、すなわちシャロームとは、そうした状態とは全く逆に力の漲り溢れた状態を指す。いうなれば、シャロームは総てに亘り力の満ち溢れた状況を意味していた。このために当時においてはイスラエル（十二部族⁶）の強力な団結のみが平和獲得のいわば生存の掟でさえあったとされる。イスラエル共同体は実質上ヤハウエイ共同体として成立した。現在のヨーロッパが平和を探究し平和を獲得する手段としてヨーロッパ共同体へと発展した過程はこのようにすでに旧約時代にそのアナロジーを見ることが出来る。

（二）新約聖書に見る平和の概念

新約聖書は本来平和の聖典であり、「天には栄光、地には平和」とあって、その根源に、そしてその頂点に、平和の鐘が荘厳に鳴り響いている。しかしこの「平和」という言葉において必ずしもいつも民族と民族、国家と国家との戦争のない状態を言い表しているのではない。旧約聖書のシャロームに対し、新約聖書ではギリシア語のエイレネ（eirene）が「平和」を意味する言葉として用いられる。エイレネeireneは英語のeirenic→irenic（平和的な）irenology（平和学）の語源であり、以下の八つの意味を含む⁷〔熊沢義宣；216-224〕。

第一の意味；心理的に平安な感情（コリント人への手紙一章三節）

第二の意味；贖われたものの状態（ⅱ 七章十五節）

第三の意味；究極的な終末論的な概念としての全人類の救い（エペソ人への手紙一章二節）である。

原則として上記第三の意味に用いられるがさらに下記の用法が加わるとされる。

すなわち、

第四の意味；あらゆるものの正常な状態（コリント人への手紙十四章三三節）

第五の意味；終末論的な救いとしてのシャロームの展開としての面と平行した救いの究極的な完成であり、総てが正常に整えられていく新しい創造の状態である。

第六の意味；神の平和（癒し、救い、和解）（エペソ人への手紙二章十四節）

第七の意味；人間相互の平和（ローマ人への手紙十四章十七節）

第八の意味；魂の平安

の八つである。

使徒パウロによれば、新約におけるエイレネは恩恵と並んでキリスト教徒の間におけ

る挨拶の言葉として用いられた⁸。そこでは永遠なる神が人となり（受肉incarnatio）、約束の「平和の君」⁹ が時間の中に入る。人祖の背信によって崩されてきた神と人間との平和が神人キリストによって回復され、人は信仰によってその和解や平和に参加する可能性が与えられる。

しかしシャロームとは異なり、エイレーネは天然自然の平穏な状態であり、ここから戦争の禍害と荒廃とを免れ、人間が一般に泰平無事であることを意味し、さらに争いや戦争状態を終結し和睦することを意味した。「エイレーネ」は必ずしも旧約聖書的な「平和」ではない。すなわち「平和」はイエス・キリストが十字架の死において、その血を通して創造されたものであり、新約聖書の「平和」とは自然的、社会的、歴史的である前に何よりもキリスト論的であり、教会的事柄である。それは「神との平和」であり、そして新しい人類の平和である。キリストによってのみ平和であるということは、キリストなくては平和がないということである。

新約聖書によれば戦争は避けがたい。必ず起こらねばならない。しかしこの戦争は運命的決定論的ではない。それはまず人間の側からは政治的支配要求の魔物化として、正義と神々の分裂、すなわち偽りのメシア思想、流神の獣の出現として起こる。神の側からはこれに対する怒りと審判とである。このように新約聖書にはいわゆる絶対的非戦論はない〔松木治三郎；80〕。

「神と人」「聖書と聖伝」「恩寵・信仰と善行」のように「と」により聖俗両秩序の類比的総合関係を強調、戦争と平和は正戦論の枠の中で考えるのが基本的なカトリックの平和観である〔澤田昭夫；20〕。それは聖書に準じたものと解して良いが、プロテスタントの平和観は宗派により著しく異なるので以下ルター、カルヴァン、クウェーカーと代表的なものを掲げる。

（三）宗教改革者たちに見る平和の概念

（1）ルター派

「戦争は不正と悪とを罰することであり、たとえば良医が身体の危機を救済するために手足を切り捨てる手術に比べられて良いような『愛の行為』であり、したがって軍人の職務と業務はそれ自体としては神に属する正しいものである」とする。「神の秩序と世界秩序」、「超自然と自然」、「神性と人性」のごとく各々分離する哲学的存在論的二元論でありながら、宗教的救済論的にはキリストにおいても「神のみ」、「聖書のみ」、「信仰のみ」と

「のみ」を強調する一元論である¹⁰。宗教戦争には反対するがこの世の戦争には反対はしない。

（２）カルヴァン派

キリスト者は政治権力をなにか汚れたものと考えてはならぬばかりか、主は「その国家の威厳を極度の尊い頌辞にて宣揚して驚くべきほどに勸奨し給うた」という前提から出発する。すなわち国家が正当な事由によって血を流す場合にはそれは国家が殺人を犯すのではなくて、神自身がその役人に剣を与えて抜かしめるものであるという。この際相手を寛恕することこそ自分の手を汚すことになるのであり、寧ろ自分の手を「苛酷なることによって聖化」するのであるという。聖書の教えに忠実であろうとする限り戦争に対する原理的な反対はあり得ないとする。純霊主義的立場を強調、自然法的正義論に代わる絶対主義的傾向が顕著である。もっともルターは断固として宗教戦争には反対したといわれるが、同じくプロテスタントでもカルヴァンはいわゆる公的復習としての戦争は認める。アウグスブルク信仰告白もウェストミンスター信仰告白も「キリスト者は・・正しくまた必要である場合には合法的に戦争を行うことが出来る」としている¹¹。

（四）クウェーカー教徒に見る平和の概念

17世紀にウィリアム・ペン (William Penn,1644－1718) やジョージ・フォックス (George Fox,1624-1691)等によって起こされたクウェーカー運動ではいかなる戦争をも認めず戦争への参加も拒否するいわゆる絶対平和主義であった。直接的には英国国教会との対立から「神の霊」と「内なる光」の名において秘跡、聖職者、組織、聖書、信仰教義、典礼等の可視的要素をすべて不要とし、兵役を（時には納税も）拒否し、いかなる戦争、軍備にも反対した。

同じプロテスタント派でも、宗教戦争には反対するがこの世の戦争には反対せず、むしろ善き君侯、忠誠な臣下の義務としたルターや、公的復習としての戦争を認めたカルヴァンのキリスト者の戦争に対する態度とは対照的であった〔武田清子；86－91〕。

クウェーカーの属するフレンド教会 (The Society of Friends) はジョージ・フォックスを始祖とし、その教えによれば、あらゆる人の胸の中には神の片影が宿り、人は神に背き、罪に堕ち、エデンの楽園を追われることによって、各々の心の中に宿らされた神の光は蔽われ汚されてしまったが、使徒パウロのいうように、万人のために現れたキリストの限りない恩寵によって、世界のあらゆる人の心に、この神の光、神の種子は再生されうることである。そういう意味において神の恩寵を蒙る総ての人間は神の光を宿す者として、

また神の子として平等であり、生存の権利を与えられているが故に、誰も他者を苦しめたり、圧迫したり、強制したり、憎んだり、殺したりしてはならないとしている。

こうしてクウェーカー教徒のいわゆるCO運動家（良心的非戦論者—Conscientious Objection）たちはアメリカにおいて保護され信念を貫いた。しかし例えばクウェーカーの主義に基づいて神の支配下に立つ人類平等の信念を生き抜くために苦闘したウィリアム・ペンは二度までも家を焼かれ、数度投獄され、新大陸アメリカにペンシルヴェニア（ペンの森）の植民地を創設し、フィラデルフィア（友愛の都）を中心として、クウェーカー主義に基づく神中心の民主政の建設を企画「聖なる実験」を挙行了¹²。

しかしながら、こうしたCO運動家たちの戦争絶対反対運動が人類の悲劇としての戦争をなくするための責任ある態度であるか否かには大いなる疑問があつて、この点彼らは社会からもキリスト教会からも批判と非難とを受けた。キリストの愛と平和を説くという意味で最も根本的で積極的な実践をしたとも言えるが、具体的事実としての戦争に対しては、彼らは「戦争はいけない、戦争はいやだ、自分は自分の良心の命令により戦争に行かぬ」というだけで、自分は歴史の悲劇の血に手を汚さないでいられるかも知れないが、どうして戦争の原因を除去し、解決をつけるかと云うことには何ら責任ある努力もしなかった。

なお同じくフレンド教会に属するものにメノーシモンズによるメイナイト派、ロシア東方教会にて栄えたドゥホボール派（霊のために戦う人たち）がある。

ラインホルド・ニーバー等キリスト教現実主義者のフレンド絶対平和主義（Absolute Pacifism）批判〔武田清子；92-102〕；ヨーロッパにおける侵略戦争の始まっている現実を前にして、アメリカは孤立主義を採るべきか否かについて各種意見が飛び交う中で、ニーバーを中心とするキリスト教現実主義者達は参戦論を唱えた。すなわちキリスト者達は究極的には戦争に反対であるが、相対的な歴史の中では自ら絶対善ではないにもかかわらず、そして自ら罪を犯し自ら歴史の泥で手を汚し血にまみれつつも、より大きな悪魔的力を克服することによって、より善き現実を生み出していく責任がある、として参戦論を主張した。すなわち完全なキリスト教倫理は社会的国際的問題に対しては直接的に適用され得ない。それは精々相対的な即応性 Relevance を持っているに過ぎない。

しかしこの相対的な歴史の現実にあつて、キリスト者として悪魔と断定する基準、参戦すべきか否かの基準をどこに求めるかという問題がある。人間の判断を神の基準からの判断として絶対化する危険が常にはらまれている。

カール・バルト（スイスKarl Bardt 1886-1968）の批判¹³；「国家は教会とは違った仕方

においてではあるが、一すなわち人間を渾沌^{カオス}から守り、人間に自由と正義と平和を保障するという外的・相対的・一時的な仕方においてではあるがその仕方で神に仕える。もちろん国家自身はこのことに対して無知である。しかし教会はこのことを知っている。したがって国家の中にある教会の任務は教会だけが知っているこのような国家の正しい姿を国家に対して教え、そのようなあるべき姿からの逸脱に対して警告することである」とする。

過去の歴史に照らし出すキリスト者の姿は必ずしも「平和ならしむるもの」のそれではなかった。異教徒或いは国内の異端に対する十字軍または宗教戦争は無慈悲な戦いであって、「神を担ぎ出さない場合の方が戦争は人道的であった」とさえいわれる。

第二節 戦後のキリスト教団体等とヨーロッパ統合

キリスト教の組織として最高位に立つローマ法王庁を代表して法王ヨハネ・パウロ二世は1990年4月現在のヨーロッパ統合に対し、「統一されたヨーロッパはもはやひとつの夢ではない。それは現実の過程であり、しかも純粋に政治的或いは経済的ではあり得ない。それは深い文化的、精神的、道徳的な側面を持っている。キリスト教がヨーロッパ文化の根幹そのものである」と説いてヨーロッパ統合を支持した〔D.Heater;194〕¹⁴。

キリスト教団体を始めとしてキリスト教の平和運動における活動は顕著である。

今日まで欧州政治を真に揺り動かして来た反核平和運動の発祥地は殆どロンドンとイタリア・トリエステを結ぶ線上の北側に見られる一すなわち英国、オランダ、ドイツ、北欧のプロテスタント系で、「平和主義」の伝統が有り、社民勢力の強い地域であったという〔高柳先男；122〕。

これに対して南側のフランス、イタリア、スペイン、ポルトガルといったカトリック系のラテン諸国では「平和主義」が嫌われているところ（フランス）、或いはその伝統が無いか「軍事的権威主義」の要素が残っているところ（スペイン、ポルトガル）または共産主義勢力の強いところであった〔高柳先男；123〕。

特にオランダの例を採り上げると、平和運動は平和ロビーストとして強力な影響力を及ぼしており、教会間平和協議会（IKV¹⁵）の出す具体的な政策提言の強力な支えとなっていた。1997年よりIKVは「世界を核兵器から救おう。そのことを先ずオランダから始めよう」とのスローガンを採用したりして活発に運動している〔高柳先男；126-128〕。

キリスト者等による第一次世界大戦までのヨーロッパ統合への動きに比較して、その後、特に第二次大戦後はキリスト教団体等を含めてヨーロッパ統合へのさしたる提言はない。

提言としてはプロテスタント、カトリック両派とももっぱら世界平和・人類の平和という視点で唱えるものに限られる。この意味では冷戦による緊張緩和へのキリスト教団体による提言の効果は大きい¹⁶。

しかしもとよりキリスト教は社会論としてヨーロッパ統合のようないわゆる社会問題を解決するための制度や法令のごとき具体的な事柄を示唆するものではない。したがって平和についても無論具体的にいかなる制度によってそれを獲得せよとか、いかに維持すべきだとするものではない。だから回勅マーテル・エト・マジストラ¹⁷ではキリスト教社会論とは「キリスト教的人間論の一つの主要部分をなす」ものであるとしている¹⁸。さらに回勅レルム・ノヴァルム¹⁹および回勅クアドラジェジモ・アンノ²⁰を含めてキリスト教社会論について「広く信じられている超自然主義とは対比的に、キリスト教社会論は原罪の後においても人間の社会的本質に基づく社会的共同生活の秩序が存在する」と強調する。

以上の考察からキリスト教社会論は、人間社会における本質および秩序、さらにはそこから生じ、各時代の諸関係に適用されるべき規範と秩序上の諸問題に関して社会哲学的にまた社会神学的に獲得された知識の総体であると定義される。

キリスト教団体による戦後の主要な会議等は下記に通りであるがいずれにおいてもヨーロッパ統合に対する発言はない。

1948年のアムステルダムにおけるプロテスタントによるWCC世界教会会議²¹

1948年のプラハにおける全キリスト者平和会議（東欧と旧ソ連との主導権争いを招来）

1962～1965年のローマ・カトリック教会による第二回バチカン公会議²²（「正義と平和」の協議会発足。エキュメニズムの基礎を築く）

1964年の回勅「パーチェム・イン・テリス——地上の平和²³」（イデオロギー、宗派、人種、国境を越えた世界的反響を呼ぶ）。

第三節 キリスト教民主主義政党の政策綱領とヨーロッパ統合

戦後のヨーロッパにおける最も重要な発展は、キリスト教民主同盟CDUのごときキリスト教民主主義政党²⁴が一大政治勢力として台頭してきたことであつた。ドイツを始め、イタリア、ベルギー、ルクセンブルグ、オランダ、フランス各国国内で勢力を伸張した。併せてECレベルではヨーロッパ議会でキリスト教民主同盟が1975年まで最大勢力を成したが、英国の加盟とともに社会民主主義政党に取って代わられた〔R.E.M.Irving,1979:247〕。

その後世俗化や地方人口の減少に伴い、さらには非イデオロギー的、実践主義的そして中央主義的政党に対抗して一般化した反動等の複合化した影響のもとで、1960年代には一旦は衰退したが〔R.E.M.Irving,1979：234-260〕その後1970年代には欧州各国でもECレベルでも復活した。その理由が例えば欧州各国レベルでキリスト教大衆党的政党を結成するとか共通のものを持ち合わせているのか等については不明である。しかしキリスト教民主主義は自由主義と全体主義、資本主義と共産主義それぞれの中間に位置するものではあるが、何れかと言えば資本主義と自由主義の方へ傾いている。

キリスト教民主主義の定義は各国間で微妙に異なるが概ね共通しているのは

- ①．キリスト者としての原理（Christian Principle）を抱いていること（とくに個人の基本的人権に関するもの）
- ②．民主主義（明白に自由民主主義）に根ざしていること
- ③．統合 Integration（とくに欧州統合）に向けてのキリスト教民主主義政党の強い声明に示される民衆政党の概念と欧州内超国家的連合に向けての統合を目標としていることである。

キリスト教民主主義政党はキリスト教を代表したものではなくて、戦後のキリスト教民主主義の政党としての主目的である選挙民への訴えが基本であった。戦前のカトリックの宗教的利益拡張手段としてのものとは異なっているのである。世俗化と非宗教化はキリスト教民主主義政党離れを引き起こしたが、唯一EUレベルでは、カトリック教会が影響力を持つため辛くも勢力を保った。世俗化・大衆化の進展と第二バチカン会議が触媒となり、伝統的キリスト教民主主義勢力は影響力が衰えていった。キリスト教民主主義政党は古くて妥協的なものと考えられるようになり若年層のキリスト教民主主義政党離れが顕著となった。

1970年代の始めに復活の萌しが出た理由の一つは、高失業率や高インフレと言った社会的・経済的特殊要因により、キリスト教民主主義政党が環境に対して対応を怠らなかったことである。各国とも党組織を変更し、伝統的なカトリックや地方ならびに女性有権者の減少の回復を図った。宗教性という点は選挙民にとり重要な要素の一つだが、キリスト教有権者を掘り起こすためカトリック、プロテスタントを問わず選挙活動を実践した。また宗教活動に熱心でない中間階級にも訴えた。その他ニューミドル、自営業者、工場労働者等にも接近を試みた。キリスト教民主主義は保守主義と同義語ではない。しかしキリスト教民主主義は十九世紀の自由主義の教義を拒否した。そして社会の弱者保護、経済優

先志向、及び政府、産業、組合、その他各種利益団体との共同歩調を尊重した。基本的にはキリスト教民主主義は闘争や抗争を好まず、総ての階層の実践主義者達を宥和する政策を採る。彼らの最大の弱点は、問題やディレンマに直面して政治理念において曖昧となることであった。キリスト教民主主義政党がヨーロッパ統合の不屈の唱道者であることには変わらない。しかし1970年代以後のEC（EU）は戦後10年間キリスト教民主主義政党が叫んできた連邦ヨーロッパとはほど遠い。

キリスト教民主主義とヨーロッパ統合〔R.E.M.Irving,1979：234-260〕

1940～50年代のキリスト教民主主義者の欧州統合への貢献という点では、個人的にシューマン、ド・ガスペリ(Alcide De Gasperi,1881～1954)、アデナウアー(Konrad Adenauer,1876～1967)の活動によるものが大きい。三人ともヨーロッパ国境地域のカトリックの穏健主義者達である。いずれもカトリック政党人でありカトリック教徒であった。しかも三人ともヨーロッパ志向で、民主ヨーロッパ連合についてヴィジョンを有し各々の政府を指導していた。うちシューマンは究極的にヨーロッパ連邦(Federal Europe)またはヨーロッパ連合(Con-federal Europe)へ導けばいいという希望のもとで、機能的アプローチまたは部門的アプローチを選択した。特にヨーロッパの防衛軍(EDC)には懐疑的であったが、アデナウアーとド・ガスペリは早くから支持に回った。とりわけド・ガスペリはややもすれば自らの道徳的抑制心を失ってしまい、他の欧州指導者よりも多分に直截的な行動をとった〔R.E.M.Irving,1979：236〕。このためキリスト教民主主義政党は多くのヨーロッパ人の支持を失い、ヨーロッパ統合へのキリスト教民主主義者の夢は幻想と化した。

1955年ECSC6ヶ国外相会議でヨーロッパの再活発化はキリスト教民主主義政党の広い支援を受けた。ドゴール將軍はヨーロッパ連邦主義者達のものぞみを打ち砕く最大の貢献者だった。反共思想がキリスト教民主主義者をEC（EU）統合に駆りたてた最大の理由だった〔R.E.M.Irving,1979：242〕。

共産主義のソ連やドイツの経済復興に伴う全体主義(Totalitarianism)〔R.E.M.Irving,1979：242〕復活の亡霊による脅威に晒されて、キリスト教民主主義政党は本来のキリスト教的平和実現の使命や自由民主主義の価値、或いは人類の兄弟愛への信念を等閑視し、ヨーロッパ統合への動機が反共思想や反全体主義思想へと偏向していった。

このため冷戦の終結はキリスト教民主主義者達のヨーロッパ統合への意欲を削いだ。ソ連の全体主義による脅威が益々強くなり、イタリアを始めヨーロッパ各国のキリスト教民

主義者はヨーロッパの結束を主張した。しかしこの反共というヨーロッパ統合の動機は、冷戦の崩壊とともに緊張が緩むにつれて急速に萎えてしまった〔R.E.M.Irving,1979：243〕²⁵。

このような状況下でヨーロッパ統合を更に推進しようとする政治意欲を一般化するのは困難だった。キリスト教民主主義者達は、キリスト教的平和実現や自由民主主義の価値、さらには人間兄弟愛の理想よりも、ソ連とドイツの脅威によってヨーロッパ統合に対し長年動機づけられてきたことは明白だった〔R.E.M.Irving,1979：243〕²⁶。最早1970年代には、かつてシューマンやド・ガスペリそしてアデナウアーと言ったキリスト教民主主義の先駆者達によって描かれたヨーロッパ統合の水準にまで持ってくるのは至難のことになってしまった。

第四節 「平和の思想」の制度化とヨーロッパ統合の課題

キリスト教的平和観に基づいてヨーロッパ統合を渴望する統合思想は時代とともに次第に希薄となり、反共主義や反全体主義に基づく統合思想が台頭、その後は冷戦の終焉によりさらに経済合理性追求主体の統合理論となり今日の統合を結実させた。本節では第三節までに概観したキリスト教的平和観や社会教説が統合にいかに関与したか、あるいは今後いかに必要とされるか、キリスト教に起源を有するデモクラシーや連邦主義思想に照準を合わせ、政治倫理とキリスト教社会教説との関わりの中でヨーロッパ統合の将来像を探求する。

現実のEU統合は主権国家体系への挑戦と「平和の思想」の制度化のための試行錯誤の歴史であった。本節では「平和の思想」が現在のEUにどのように制度化されているか、「キリスト教的平和観」とはどう調和しているか、キリスト教社会教説と政治文化、特にその核心部としてのデモクラシーについて論及する。

EU条約ではEUと構成国の共通外交および安全保障政策の目的として以下を規定している（条約第五編第J・一条）〔田中俊郎、1998；177-196〕。

- ①EUの共通価値、基本的利益、独立を擁護する。
- ②EUおよび構成国の安全保障を強化する。
- ③国連憲章の原則、ヘルシンキ協定(1975年)の原則、パリ憲章(1990年)の目的に従って、平和の維持および国際的な安全保障を強化する。
- ④国際協力を推進する。
- ⑤民主主義、法の支配、人権および基本的自由の尊重を発展させ確立する。

E Uを中心とした現在のヨーロッパの共通外交安全保障体制は以下の通りである。

1. C F S P (Common Foreign and Security Policy) 共通外交安全保障政策

E Uと並び欧州連合の第二の柱である。「E Uに関する条約」に基づいて究極の共通防衛政策の枠組み作りを基本目標とする。E U加盟国間の情報、コンサルテーション等を行う。1952年に調印の欧州防衛共同体E D Cからスタートしたが欧州政治共同体E P Cへの改組を経て最終的には **CFSP** に纏まった。加盟国はE U加盟国；15ヶ国（1999年12月現在）

2. NATO (North Atlantic Treaty Organization) 北大西洋条約機構

北大西洋条約 **NATO** により1949年設立。基本目標は全加盟国の自由と安全を国連憲章の原則に従って政治的軍事的手段によって保障すること。1989年12月のマルタ島での米ソ首脳会談で「冷戦終結」が宣言されて以降 **NATO** は旧ソ連や東欧諸国を戦略目標から外すなど大きく変化した。ヨーロッパ安全保障の中核的存在。加盟国；19ヶ国（1999年12月現在）

3. O S C E (Organization for Security and Cooperation in Europe) 欧州安全保障協力機構

1975年ヘルシンキで開催の全欧州安全保障協力会議 **CSCE** で結成され1995年1月に名称を **OSCE** に変更。加盟国；欧州諸国とアメリカ、カナダ等55ヶ国(1999年12月現在) 基本目標は共通の諸価値を統合し市民社会を建設、現地のコンフリクトを回避、そして安全保障の赤字を克服し新規の安全保障システムの創設を回避すること。

4. W E U (West European Union) 西欧同盟

西欧同盟(W E U)はブリュッセル条約機構を基礎として1955年に結成された。基本目標は加盟国間の平和と安全の強化、欧州の結合を促進し漸進的統合を奨励すること、社会・文化問題と集団的自衛に於ける協力を促進すること。欧州独自の防衛・軍事機構として **NATO** の変化の中での運営を目的とするが、実際の活動は低調である。マーストリヒト条約ではW E UにE Uと **NATO** の間を取り持つ「架橋的な機能」を認めるとともに欧州安全保障防衛アイデンティティ **ESDU** を構築するべく求めている。

加盟国10ヶ国、準加盟国3ヶ国、準パートナー10ヶ国（1999年12月現在）

さらに平和のための協力協定(PFP Partnership for Peace)は1994年1月 **NATO** の首脳部が調印したもので、東欧・旧ソ連諸国と **NATO** との統合を目指すものである。**NATO** の歴史的変身となる。

すなわち現実のヨーロッパ世界においては幾重にも張り巡らされた安全保障体制があり〔田中俊郎；196〕、キリスト教の唱える究極的平和像からはほど遠いがこれは政治のリアリティーである。

以上キリスト教の平和観とは「究極的平和」を指向するものであり、現実に見る平和実現のための制度がキリスト教の指向するものからは乖離していることをいかに説明できるか。すなわちEU統合は実際には経済統合を先行させたため下記の問題点を生じた²⁷。

- ①. 統合が経済の問題領域から開始されたが、参加国間ではナショナル・インタレストをめぐって絶えず「利害の調整」が政治化し、「利害の対立」が表面化し、危険な事例では「統合の解体」の可能性すらある。 しかも
- ②. 目下「利害の対立」を調整する政策決定機構はない。統合はなお形成の過程にあって完成せず
- ③. 「超国家主義」「超国家性」が統合の問題領域にあり、絶えず一層論争性を増す可能性がある。このような問題を抱えながらもヨーロッパ統合はさらに二つの方向で前進した。すなわち
- ④. 「統合の内部化」——「統合の水位」の引き上げといわれるもので、E C（E U）統合を経済・通貨連合の領域に高めるとともに、共通の外交、対外政策、安全保障の領域での「政治連合」すなわち「ヨーロッパ連合」の実現を図ることで「政治統合」へ向けて発展していること、および
- ⑤. 「統合の外部化」すなわち統合の領域をヨーロッパ全体へ拡大する動きである。

現在では新たに4ヶ国が加盟申請中である。このような「統合の内部化」や「統合の外部化」が急速に進むことを懸念して**ガルトゥング（Johan Galtung,1930—）**による以下のような批判が出た。

すなわちガルトゥングのヨーロッパ統合批判²⁸とは以下の通りである。

- ①. 「ブリュッセルの平和」pax bruxellana は世界権力獲得のための偽装である。
第三世界の途上国に対してはとりわけ「構造的帝国主義」を発揮しようとしてきた。
- ②. 「構造的帝国主義」とはE C（E U）が「資源パワー」のみならず、「第三世界」に「構造的パワー」を大きくしながら「第三世界」を「支配の構造」の対象にしようとしている。この「構造的パワー」とは「搾取」「分断」「浸透」の三つの型を持つパワーであるとしている。
- ③. この支配のパワーはE C（E U）を中心軸として「第三世界」の周辺運動を絶えず回

転させる「求心・遠心」の同時作用として働く。これをガルトゥングは「センター・ペリフェリー」（中心・周辺）のダイナミズムと称している。

こうしてガルトゥングはヨーロッパ諸国が全面的に統合されてしまい、今世紀末までに共通の通貨、共通の外交、共通の防衛政策それに「欧州軍」を完備した「欧州共同体E U」が形成されると恐怖を覚えるとしている。こうした「支配の構造」はE C（E U）と「連合協定²⁹」を結ぶアフリカ諸国に最も顕著に作用すると結論づけ、E C（E U）は超大国を新しく創造する過程に他ならないと主張した。

ヨーロッパ統合後、とりわけ冷戦終結後にキリスト教およびキリスト教民主同盟が永年掲げてきたキリスト教的平和実現の意欲はかつての勢いを失った。しかしキリスト教は社会論としてヨーロッパ統合などのいわゆる社会問題を解決するための制度や法令のような事柄を具体的に示唆したものではない。したがって平和についても具体的な制度や維持方法を示唆するものではない。

回勅マーテル・エト・マジストラでは、キリスト教社会論とは「キリスト教的人間論の一つの主要部分をなす」ものであるとしている〔J．ヘフナー1967；3〕。この視点からすれば現在ヨーロッパに制度として具体化された平和の維持・防衛手段に具体的にキリスト教の平和観の所産と言えるものは無い。むしろ現実のものとして指摘することは不可能なのである。

基本的人権に例を取ればこれを擁護するための現実の制度がこれで十分といわれるものは存在しない。時代とともに社会や文化の変化とともに人権の概念は変化し、一度作った制度も決して固定化されてはならず、新たな事態の発生に従いそれに対応する形で修正されるであろう。平和観に関しても同様である。

少なくとも19世紀を通じてヨーロッパを他の地域から区別された政治システムに纏めた求心力はキリスト教理念を基礎に置いた共通の政治的価値観と申せよう。ドイツの神学者トレルチによれば、いかなる政治においても政治的・社会的倫理観を必要としないものは存在し得ない。とかくわれわれは新しい認識を必要以上に高く評価する危険性を有するが、殊に経済合理主義はそれ自体国家権力をも揺るがしかねない理論を作り出すほどの危険性を内包している。ましてやヨーロッパ統合という歴史もなく、国家と比較して文化や習俗の蓄積も有しない新組織が、たとえいかに入念に考案されたものであろうとも国家に比較して遥かに緩やかな機構であれば、経済合理主義の論理の前に容易に揺さぶられかねないほどの脆弱性を有している。すなわち統合組織は国家の場合以上に強固な政治道徳的

理念或いは政治的・社会的倫理基盤の上に構築されなければならない。政治的・道徳的思惟をもって統合の周囲を張り巡らさなければならない。

まとめ

本章では「キリスト教的平和観」とは歴史的に幾多の変遷を経てきたが、神は「平和の神」であり平和は神の賜物であって罪人としての人間は神に敵対する存在であり神との関係は平和ではない。神との関係で平和でない人間は人と人との関係においても平和であり得ない。そこで神は「平和の君」と唱えられるその独り子イエス・キリストを遣わし、人間の罪を自らに負うことを意味するその贖罪によって、神に敵対しているこの世を自らと和解させ総ての人間に平和を回復した。人間が時間と空間に縛られた有限の存在である限り人間は何らかの意味で永遠や絶対を問題にし、時間や空間を超越した超越者を探求せざるを得ない。そこでこの平和こそ「究極的平和」であり総ての平和の基盤であり根源であるとする。「キリスト教的平和観」がこのようなものであることが明確となったので、ヨーロッパ統合思想において追求されてきた統合がたとえ現在のような経済合理性追求を主体とする統合であっても、それは平和的政治共同体の早期実現を目標として政治・社会的倫理観を基礎に地道な努力を継続しなければならないものなのである。

第一章 註

¹旧約イザヤ書 1 1 章や新約における「神は平和の神」その福音は「神の福音」と呼ばれ、イエスの降誕の時、天の軍勢は天の使いとともに「地には平和を」と謳い旧約以来の平和に対する渴望はキリスト教会の歴史を貫いて今日に及んでいる。

²キリスト教は神と隣人への掟を定めた新約の下記の章にあるように隣人と神への愛を組み合わせた。これはイエスの成せるもので古代宗教に代わって広まりヨーロッパの秩序にその基盤を与えた。

マタイ伝第 2 2 章 3 7 ～ 3 9 節には「なんぢ心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして主なる汝の神を愛すべし」「おのれのごとくなんじの隣を愛すべし」とある。

³「狼は小羊とともにやどり、豹は小山羊とともに伏し、子牛、おじし、肥えたる家畜ともに居りて、小さき童子に導かれ、牝牛と熊とは食物をともにし、熊の子と牛の子とともに伏し、獅子は牛のごとく藁をくらい、乳児は毒蛇の洞にたわふれ、乳離れの児は手をまむしの穴に入れん」（イザヤ書 1 1 章）

⁴「平和」の主要言語別表現とニュアンスの相違

平和という言葉には各国の歴史を反映して微妙なニュアンスの相違が感じられる。

(インド - サンスクリット) シャンティ (**Santih**) 主として霊的に満ち足りた心の平和、
内面的な安らぎ、苦痛や快樂に煩わされない心の平静さをさす。「平和」よりも「平安」に近く、「悟り」の境地、「涅槃寂靜^{ネハンジャタジヨウ}」もこのような心の平和の最高段階を表す。「心の平和」。

仏教ではインド人は「平和」なる概念に対しサンスクリット語の「シャンティ」を充てている。これは仏典では「静寂」を意味し古来仏教では平和を理想としていた。

(ラテン語) **pax** (英語) **peace** (仏語) **paix** (スペイン語) **paz** (イタリア語) **pace**
いずれもラテン語 **pax** に由来するものと言われ「平和」「協定」を意味。**pact** の語源である。ローマ人にとっては平和とは協定を結んで戦争状態を終らせることを意味した。

(ロシア語) **mir** (ミール) 「平和」「世界」の双方の意。平和は部分的ではなくて全体的でなければならず「世界平和」のことを意味する。ホーリスティック(Wholistic)な平和。

(独語) **Friede,Frieden** 平和は古来思想的に自由や愛や正義などの関連で論じられた。

(ギリシア語) エイレーネ(**eirene**)戦争が無い状態をいう。アリストテレスの「我々は平和に暮らせるように戦争をする」とは象徴的である。

(新約聖書) エイレーネ(**eirene**) 同上 積極的な平和を意味する。

(旧約聖書—ヘブライ語) シャローム (**shalom**)積極的・全体的平和、意味内容豊富。
成就、完成、熟性、健全性、調和、繁栄、友情等を意味する。

(アラブ系) サラーム(**salam**) 平和、健康、挨拶

(中国)和平 (ヘーピン) (韓国) 平和 (ピョンハ) (日本) 平和、講和、和睦、和解、仲直り、公平、バランス。「和」人々が穀物を口にして飢えない状態

⁵イザヤ書 4 2・5 0・5 2／1 3・5 3／1 1。

例イザヤ書 5 0 章第 5 節～第 7 節「われ逆ふことをせず、退くことをせざりきわれは
撻^{ムチウ}つものにわが背を任せ、わが髭をぬくものにわが頬を任せ、恥と唾^{ツバキ}とをさくるために面をおほうことをせざりき・・・」

⁶イスラエルの十二部族とはヤコブの十二人の息子の名を持つ部族のこと。十二という数字は一年の十二ヶ月中に行われる宗教行事と関係を持つ聖なる数字である。これが神の

-
- 民の地上における最初の歴史的姿であるといわれる。
- ⁷エペソ人への手紙第1章2節「願はくは我らの父なる神および主イエス・キリストより賜ふ恩恵と平安と汝らに在らんことを」コリント人への手紙第1章3節「それ神は乱^{ミダレ}の神にあらず、平和の神なり」エペソ人への手紙第2章14節「彼は我らの平和にし^{オノ}て己が肉により様々の誠命^{イマシメ}の規より成る律法^{ノリ}を廃して二つのものを一つとなし怨みなる隔の中垣^{コボ}を毀ち給へり・・・」ローマ人への手紙第1章17節「それ神の国は飲食にあらず、義と平和と聖霊によれる歡喜^{ヨロコビ}とに在るなり」
- ⁸コリント人への手紙一第1章第3節「願はくは我らの父なる神および主イエス・キリストより賜ふ恩恵と平安と汝らに在らんことを」同Ⅱ第1章第2節、他多数旧約の約束の成就としてのキリストを通じての神と全人類との新しい契約の時代であり、或いは十字架からの復活したキリストを約束のメシアと信じる共同体の時代である。
- ⁹イザヤ書第九章第六節「ひとりの嬰兒^{ミドリゴ}われらのために生まれたり、我らはひとりの子をあたへられたり、政事^{マツリゴト}はその肩にあり、その名は奇妙また議士、また大能^{タイノウ}の神とこしへのちゝ平和の君となへられん」
- ¹⁰広島平和文化センター編『平和辞典』、松木治三郎「新約聖書における戦争と平和」（関根正男編1950、『戦争と平和について』新教出版社 所収。）井上良雄「キリスト教と平和」（『世界平和と宗教』現代宗教講座Ⅳ、1955、創文社 所収、148頁。）
- ¹¹広島平和文化センター編、前掲辞典、松木治三郎、前掲論文、井上良雄、前掲論文149頁。
- ¹²クウェーカーを特に厚く信奉した内村鑑三は、絶対非戦論者として次の主張を行っている。すなわち「使徒ヨハネが人を殺すものは生命そのうちにあることなし、というを捉えて“義戦”“正戦、聖戦”という説は平和の主と仰ぐキリスト信者の口すべき言葉にあらず、私は絶対非戦論者である」と。内村鑑三「非戦論の原理」（『内村鑑三全集第16巻』1983、岩波書店、18 - 28頁。）同様にしてマックレガー（グラスゴー大学教授）は『絶対非戦論の新約聖書的基础』（1953）において「人に従わんよりは神に従うべし」と唱え、国家に対する絶対平和主義者の唯一の答えは「殉教」であるとする。ロマ書一三章冒頭に「凡ての人、上にある権威に服^{シタガ}ふべし。そは神によらぬ権威なく、あらゆる権威は神によりて立てらる。この故に権威に逆らふ者は神の定め^{モト}に悖るなり、悖る者は自らその審判を招かん」ロマ書12章21節「悪に勝た

るること無く善をもて悪に勝て」井上良雄 前掲論文、150-154頁。

¹³バルト「義認と法」、（（カール・バルト著作集6』村上伸、雨宮栄一、井上良雄共訳、新教出版社。所収。）（Karl Baldt.1938.”Rechtfertigung und Recht”.*Karl Bardt Gesammelte Werke Band 6*）

¹⁴[D.Heater1992;194].Kettle M.1990: *John Paul’s Grand Design for Europe*、Guardian 27,4,1990

¹⁵Interkerkelijk Verdesberaat の略

¹⁶例、カール・バルト①「恐れるな」②「東独のある牧師への手紙」③「東と西にある教会」（『カール・バルト著作集七』児島 洋訳（1975）新教出版社 所収）これらはスイス国籍の神学者カール・バルトが敢然として全体主義のナチス批判①や反共主義と教会の使命を同一化することなく教会独自の使命と課題を強調したもの②③

¹⁷ヨハネ23世、1991、回勅『マーテル・エト・マジストラ』、岳野慶作訳、中央出版社。（Johan XXIII,1961,*Martel et Magistra*,）

¹⁸J. ヘフナー1967、『社会・経済倫理』、坂本康實訳、同文館。（Joseph Höffner,1965,Christliche Gesellschaftslehre,Butzon & Bercher,Rheinland）

¹⁹レオ13世、1991、回勅『レルム・ノヴァルム』、岳野慶作訳、中央出版社。（*Leoni P.XIII:Rerum Novarum*,）

²⁰ピオ11世、1966、回勅『クアンドラジェジモ・アンノ社会秩序の再建』、岳野慶作訳、中央出版社。（Pius PP.XI,1931,*Quadragesimo Anno*）

²¹WCC（World Council of Churches）世界教会会議（協議会）、10年毎に世界各地で開催、エキュメニカルなものに発展。

²²ヨハネ23世・パウロ6世のもとに開催。キリスト教教育宣言、諸宗教宣言、信教の自由宣言を採択。

²³ヨハネ23世、1963、回勅『パーチェム・イン・テリス地上の平和』、岳野慶作訳、中央出版社。（Johan XXIII:*Pachem in Terris*）

²⁴ドイツのCDU（キリスト教民主同盟）、フランスUDF（フランス民主連合）イタリアのDC（キリスト教民主党）オランダのCDA（キリスト教民主アピール等を指す。

²⁵R.E.M Irving,1979: ibid., p.243.

“As the Cold War tensions declined and the status quo was increasingly accepted

by both sides, soenthusiasm for the building of a federal Europe waned.”

²⁶R.E.M Irving,1979 : ibid., p.243.

"Although Christian Democrats would probably deny it, it is clear that they-like other European Enthusiasts-have been motivated over the years more by fear of the SovietUnion and of Germany (in that order)than by ideals about the brotherhood of man or thevalues of liberal democracy. ”

²⁷鴨武彦、1 9 9 2、『ヨーロッパ統合』、NHKブックス。日本放送協会。

²⁸鴨武彦、1 9 7 5、「ヨハン・ガルトゥング欧州共同体―超大国の構造」『国際政治』54号、1 4 4－1 4 5 頁。

²⁹「ロメ協定」、「ヤウンデ協定」、「アルーシャ協定」を指す。

参考文献

井上良雄、1 9 5 5、「キリスト教と平和」（現代宗教講座IV『世界平和と宗教』、創文社 所収。）

蠟山道雄・中村雅治、1 9 9 9、『新しいヨーロッパ像を求めて』、同文館出版。

澤田昭夫、1 9 9 6、「キリスト教平和思想」、（『社会思想史研究第2 0 号―その弁証法と現代的諸類型』北樹出版、所収。）

飯坂良明、1 9 9 2、「平和とは」、（中央学術研究所編、『平和の課題と宗教』、佼成出版社所収。）

熊沢義宣、「キリスト教的平和観」、（世界宗教者平和会議、『宗教の平和観と社会倫理』、所収。）

松木治三郎、1 9 5 0、「新約聖書における戦争と平和」、（関根正男『戦争と平和について』、新教出版社、 所収。）

広島平和文化センター編、『平和辞典』。

武田清子、1 9 5 0、「絶対平和主義と現実主義―キリスト教社会倫理の問題として―」、（関根正男編『戦争と平和について』、新教出版社、所収。）

バルト、1 9 5 2、「義認と法」、（（カール・バルト著作集6 』村上伸、雨宮栄一、井上良雄共訳、新教出版社。所収。）(Karl Baldt.1938.”Rechtfertigung und Recht”.*Karl Bardt Gesammelte Werke Band 6*)

高柳先男、1 9 8 7、『ヨーロッパの精神と現実』、勁草書房。

ヨハネ 23 世、1961、回勅『マーテル・エト・マジストラ』、岳野慶作訳、中央出版社。（Johan XXIII,1961,*Martel et Magistra*,）

レオ 13 世、1991、回勅『レルム・ノヴァルム』、岳野慶作訳、中央出版社。（Leoni P.XIII.*Rerum Novarum*,）

内村鑑三、1983、「非戦論の原理」、（『内村鑑三全集第 16 巻』、岩波書店。

ピオ 11 世、1966、回勅『クアンドラジェジモ・アンノ社会秩序の再建』、岳野慶作訳、中央出版社（Pius PP.XI,1931,*Quadragesimo Anno*）

R.E.M.Irving,1979,*Christian Democratic Parties of Western Europe* ,The Royal Institute of International Affairs, George Allen & Union.

田中俊郎、1998、『EU の政治』、岩波書店。

鴨武彦、1992、『ヨーロッパ統合』、NHK ブックス、日本放送協会。

J. ヘフナー、1967、『社会・経済倫理』、坂本康實訳、同文館。（Joseph Höffner,1965,Christliche Gesellschaftslehre,Butzon & Bercher,Rheinland）

第二章 キリスト教的神秘主義と平和観

第一章ですでにルターやカルヴァンそしてクウェーカーと、本章で採り上げるクザーヌスよりも時代的にはあとに続く人たちの平和思想を先に概観したが、敢えてクザーヌスを、章を改めてこれらの人たちよりもあとから採り上げるのは、クザーヌスの平和思想が以下に検証するようにこの時代のものとしては優れて体系的であり、しかも純粋でかつ現代性がある、今後の平和を考察するに際して社会形而上学的に示唆に富むものを多く包含しているからである。それはカトリックにもプロテスタントにも偏しない客観性を有している。

ニコラウス・クザーヌスは中世と近代とを結ぶ思想家として、ルネッサンス時代の始めに活躍した。本名をニコラウス・クレプスと言い、モーゼル河畔の町コース Cues（現在の Bernkastel-Cues）で生まれたためコースの人（クザーヌス Kusanus）と呼ばれた。それまでヨーロッパ宗教思想の主流を成していたスコラ哲学の祖トマス・アクィナスの主知主義に対して、神との直接的な合意を求める立場で、原理的には救いを仲介する組織としての教会を必要としないと主張するキリスト教的神秘主義の思想をとるものであった。

第一節 時代背景と歴史的位置づけ

クザーヌスの活躍したルネッサンス期（中世末期）にはカトリック教会を中心にそれまで長期間キリスト教ヨーロッパは一致を保ってきた〔小田垣雅也、1995；114-118 他〕¹。このようなヨーロッパで平和が乱れたのは、キリスト教内部においては教会が分裂し宗教上の戦いの危険に晒され始めたこと、対外的にはキリスト教の聖地エルサレムが度々イスラム教徒によって奪われ、これを奪回しようとしたキリスト教徒との間にしばしば争奪戦が演じられたことであった。すなわちこの時期ローマ教会はすでにローマ教会のシオス(大分裂、大離教1054年)やフランス王フィリップ4世(Philippe IV 1268－1314)による教皇の「アヴィニオン補囚」(1309～1377)に遭遇して教皇権は名実ともに地に墜ちていた。さらにペストの流行が混乱を増幅した。こうして東ローマ帝国はオスマントルコにより息の根を止められ(1453年)、教皇権は衰退、教会は退廃し、トマス・アクィナスによるスコラ神学は地盤を失いつつあった。このことはヨーロッパの思想的一体性が次第に崩壊しつつあることを意味していた。クザーヌスはこの迫りつつあるヨーロッパの危機を克服するには平和の理念・和合の精神による人間教育以外には根本的手段が無いと判断、教会と国家における内的和合による平和を説いた。上記のシオスによりギリシアの東方教会とラテン西方教会とは東西に分裂したが、これはギリシア世界とローマ世界と

いう地理的・文化的に異なった二つの世界の対立に根差していた。前者が哲学的・思弁的なものへの傾向を持っていたのに対して、後者は法律や社会秩序などへの傾向を有していた。クザーヌスはこの大離教を修復しひとつの教会に再生させるために命を受けて、1437年に東方教会のコンスタンティノーブルに赴き回復に着手した。しかしクザーヌスのこの間の努力は当時では報われずに終熄したが、20世紀に至り第二バチカン公会議(1963～65)で現実のものとなった。

クザーヌスのもう一つの活躍はエキュメニズムである。第二バチカン公会議においてカトリック教会はキリスト教でない諸宗派との関係を大切にしたがこれはクザーヌスの思想においてすでに明らかとなっていた。

クザーヌスによればヨーロッパにおける平和の危機の原因は、そもそもヘブライズムがヘレニズムと直接の接触をした紀元前3～2世紀にその萌芽がある。すなわちその時期にイスラム教が異境の地ギリシアと交わり、ギリシア哲学とりわけプラトン、アリストテレスの影響を受け、やがて時代が下るにしたがってその効果がキリスト教神学の中に強まったとする。そしてアリストテレスの原理は力と支配の二元論であるとした。初期キリスト教の純キリスト教的思想が後退し、中世キリスト教はギリシア・ローマ思想、特にプラトン・アリストテレス思想に支配されていった時代である。その結果、このようなキリスト教神学を基礎としていたスコラ哲学が当時の思想界を支配していたため、キリスト教社会はそれまでの伝統的な敬虔と信心とを失い、権力者は利己主義による政治活動に堕し、多くの対立と抗争が生じた。欧州統合思想としてのはしりとも称されるピエール・デュボアの統合思想（前述）はこのような時代的背景を背負って登場した。

すなわちキリストが説いた「平和」の原理（原始キリスト教の原理）は既に後退して、トマス・アキナスによって完成したといわれるこのようなスコラ哲学の思想〔野尻武敏；1981〕²が支配し聖戦の思想となっていた。初期キリスト教徒の無抵抗の行動原理は、この時点では十字軍の征服の行動原理へと変化を遂げていった。こうしてクザーヌスはヨーロッパの平和のために政治的に活動する³とともに、新しいヨーロッパ社会の平和のための倫理を発見しようとした。

エルサレム聖地の奪回を旗印にヨーロッパキリスト教国圏は1096年から1270年までに都合8回の遠征軍を派遣している。十字軍派遣の表面上の理由は聖地奪回であったが、実態は当時のヨーロッパで盛んな東方の聖遺物収集熱に乗じた商売が目的であった。このため聖地は一時キリスト教徒の手により回復したものの、結局イスラム教徒により奪

回されて、エルサレムはついに第一次世界大戦時までイスラム教徒の領土となった。この後シオニズム運動によってイスラエル領が建国されたのは、第二次大戦後の1948年であった。クザーヌスによる十字軍派遣反対の最大の理由は、バーゼル公会議（1432年）にて戦争の危機がヨーロッパ全体に迫っていることを感じとっていたからであった。武力によって殺害され迫害された人間が多く存在することを知ったばかりでなく、クザーヌス自身も囚われ幽閉されてしまったからであった。最後は教皇の無謀な十字軍派遣に反対したにもかかわらず教皇は十字軍の派遣を強行した。もっとも十字軍遠征によって、ヨーロッパは初めて先進サラセン文化すなわち「中洋世界」に触れることが出来たことは極めて重要なことではあった。このように近代ヨーロッパの成立には、あらゆる面でアラブ世界が構造的に拘わってくる。その接触を媒介したのが十字軍であってみれば、キリスト教的平和観の観点に立って聖戦反対論を唱えたクザーヌスは、その後のヨーロッパ文明の発達を考え合わせると歴史的には微妙な立場にある。

第二節 人間的考察

クザーヌスが人間に付する名称には「小宇宙(microcosmos)」、「第二の神」、「神の似姿」、の三つある〔坂本 堯、1986A；8－21〕。まず「小宇宙」については、人間性が感覚的・精神的世界の双方を包含しその感覚・理性・知性を通じて大宇宙の総てを認識し理解することにより、宇宙のすべてのものをその中に受け入れ統一した世界像を形成するからである。「第二の神」については、人間が神の創造した世界の規準であるとの考えから来る。すなわちクザーヌスにとって、神は自己の富と完全性を示すように、被造物の世界を創造するので、この創造における究極的な目的は神自身であるが、この目的が実現されるには被造物の完全性を認識できる精神的被造物が必要であり、それが被造界の可視的世界とその創造者を認め愛する人間であるとする。

またクザーヌスは、人間は「神の似姿である」、というキリスト教の根本的人間観を強調する。これはアウグスティヌスにより強調されたキリスト教的人間観の基礎的真理である。この人間尊厳の主張は同時に人間の原像である神の無限の尊厳性を明らかにし、キリスト教的ヒューマニズムの基礎を成す。つねに正しい良心に従って生活する倫理的人間像の形成には宗教が必要であり、最高の善と正義である神との恩恵による一致が倫理的人間完成のための原動力となる。その唯一の仲介人は神人キリストであるとする。

ヤスパースはクザーヌス思想の真髄をなす人間の課題を下記のとおり掲げている〔カール・ヤスパース 1964；227-242〕。クザーヌスの平和観の基礎を成していると思われるので

以下に代表的なもののみを記す。

- ①. 自己に成ること；クザーヌスは神にこう語り掛けている。「あなたは私に向かって私の心胸のうちへ語り給う。『汝は汝自身のものであれ、そうすれば私が汝自身のものであるだろう！』と」。ヤスパースはこれこそクザーヌスの根本経験であるとしている。私は私自身であるべきである。私が私自身となるときのみに、私は私の現実性を経験することが出来るとしている。
- ②. 個性性と自己であること；個体であることはいまだ自己であることではない。世界内にあるものはすべて現実としては個性性である。その人の内部において写像的精神が自己の写像性を意識しながら絶えざる飛翔を成就する、といった人間にして始めて自己自身となる。人間は彼の写像であるばかりでなく、自分がそれであることを知ることによって一切の存在するもののうちに抜きこんでいる。
- ③. 飛躍；世界の範囲内で有限的に思惟する人間は、彼が自らの境地を忘却して自己を喪失するのではない限り、有限なものから無限なるものに向かつての、また有限なるものの脆弱さから無限なるものの内での確固さへ向かつての、除き難い衝動を持っている。われわれは有限なるものの一般を越えて彼方へと飛翔するのである。
- ④. 写像性のうちにありつつ完成に向かつて努力する；人間の偉大さは彼の課題の内にあり、その遂行を通じてはじめて自己を獲得しなければならない。この課題とは原像へ眼差しを向けながら、不断に、より良き写像となることである。原像そのものになることではない。
- ⑤. 人間は神を求め、神は認識されることを欲し給う；人間は神を求めるべく、そしてそのことによってのみ平安を見い出すべく創造されている。
- ⑥. キリストに成ること；人間は自分で自分に助けを与えることはできず、神へと差し向けられている。自分を助けるのはただ自分が疑心なき信仰においてキリストの約束に結びつくことだけである、と。

第三節 思想の本質—神秘主義

トマス・アクィナスの主知主義はアリストテレス哲学を基本的に取り入れたもので、人間の理性は「神の存在」と「神が唯一でいますこと」を認識することが可能であるとしている〔トマス・アクィナス；300-314〕。ただしその神が誰であるかということ、三位一体の神を理性によって認識することは不可能で、それは神の啓示によって知らされる以外にないという。トマスの場合理性と信仰の領域は分かれているが、啓示が理性を破壊したり

否定したりすることはなく主知主義的であるといわれるゆえんである。

これに対して神との直接的な合意を求めるのがキリスト教的神秘主義で、原則的に神による救いを仲介する組織としての教会を必要としないものである。**エックハルト（Johann Eckhart,1260-1328）**とクザーヌスに代表される〔カール・ヤスパース；413-414、小田垣雅也；122-124〕神秘主義の語源はギリシア語のミュエオーだと言われ「閉じる」を意味する。目を閉じることにより眼前の区別は消滅し、神と人間との区別も消滅して、人間が神と合一するというのが基本理念である。その本意は人間の認識が成立する以前の主観と客観の区別の根源に関わるものである。エックハルトでは人間が神を求めるという信仰にとって根本的な必然をも捨てて自分が何も持たなくなったときに神は理解され得るという。これが神と人間との合一であるという。エックハルトはこれを自己からの「離脱」であるとする。このような神秘主義は主知主義と相容れず原理的には教会制度を不要とした。

クザーヌスの神秘主義は背景とする教会の権威失墜やペストの流行による社会不安によって人々の信仰が絶望的、アトム化する傾向があったことに起因する。これに対して総合が求められたのであり、その総合の論理が「対立物の一致」となった。

「対立物の一致(coincidentia oppositorum)」

「絶対的な最大なるもの」を神の概念として捉え、それよりも大きなものも小さなものも存在し得ないとし「最大のもの」と「最小のもの」とは一致するとする。すなわち神は「対立物の一致」として把握されるとする。「絶対的・最大ものは万物の包含である」という命題から「どんな相違性も同一性である」、「どんな他性も一性である」、「区分は無区分であり、無区分は区分である」、等々の矛盾的統一の命題が引き出される。無限なる神は『対立物の一致』の彼岸にあり、人間は愛に鼓舞された信仰の光に照らされた知性によってのみ、この絶対的で無限なる御者に近づいていくとする〔坂本 堯 1986；76〕⁴。クザーヌスは無限なるものとして「無限なる神」、「無限なる宇宙」、「無限なるキリスト」の三つを掲げている。神が「絶対的な最大のもの」であるのに対して宇宙は「縮減された最大のもの」である。

そしてキリストは万物を完成するために、すなわち万物を神一父一精霊と宥和させるためにこの世に現れたのである。万物はキリストを介して神のうちに包含され神によって統御されるとする。三位一体は「対立物の一致」においてはじめて捉えられる〔ニコラウス・クザーヌス；291〕。

「知ある無知(docta ignorantia)」

クザーヌスの無知論には大別して二つの内容を含んでいる。ひとつは知識といわれる概念的知識は、二者以上の間の比較作用によるもので数量的関係を前提とする。他のひとつは「無知を知ることが真の知である」という無知における「真の知」という積極的な面をこの言葉に込めてある。知性には何ものでもない（無である）ように見えるものこそ把握しえない最大のものである。このことを知るのが「知ある無知」である〔ニコラウス・クザーヌス；33－35〕。「知ある無知」の状態にある精神は闇の中に歩み入ったといわれる。その闇の中で「真理の厳密性」と触れ合う。「真理の厳密性」はわれわれの無知の闇の中で把握されない仕方で光っているからである〔ニコラウス・クザーヌス；56〕。「真理の厳密性」とは対立物をも自分自身のうちに包含するところの神、すなわち「対立物の一致」のことである。人生の目的は矛盾するものどもが一致するところのあの単純性へと自らを高めることにある。そしてキリストは「知的な希求の究極目的」であるとしている〔ニコラウス・クザーヌス；164〕。人間理性の力を限り、信仰に大きな役割を与えるとともに、理性と信仰の調和・統合を配慮するのであって、「知ある無知」の根本的理念はここにある。これにより人間の自由、和合、同意が由来するとしている。「神と人間」、「永遠と時間」、と言った対立の場合にも、対立している両者を越えた一致の次元がなければそもそも対立という事情そのものがあり得ないとする。「対立物の一致」が生ずるゆえんである。この対立の一致が神であるが、この神は「神対人間」の神ではなく、言わば「神を越えた神」であるという。人間はこの神を理性によって知ることはできず、「知ることはできないということによって知る」他はなく、このことをもって「知ある無知」と称した。クザーヌスは、この対立を一致させる神は無という名すら持たないとしており仏教の無⁵に近いものだという〔坂本 堯 1986；73、198-199〕。

第四節 平和思想

平和（pax）は和合（concordantia）、調和（harmonia）、秩序（ordo）の諸概念とともにクザーヌスの全思想を貫く基本的理念とされる。クザーヌスによればいかなる事物も己の平和のうちに存在している。なぜなら総てのものはその種的本性の中に安らかに憩うからである。事物の本体が占める場所は平和であって、事物の価値は分有する平和の度によって定まり、精神の賢明さは平和と生命を重んずることにあるとする。それゆえ和合と平和は本質的に美、調和、喜び、愛等と等しいものである〔坂本 堯 1986；74〕⁶。

また社会の平和は同時に社会を形成する人間各個人の平和への努力と理解が無ければ成立しない。平和への人間の教育の重大さが存する所以であるとする。平和的人間像は隣人

の宗教や良心の自由を尊重する人間像と一致する。

M・ド・ガンディヤック (Maurice de Gandillac)〔坂本 堯 1986A ; 179-180〕によれば、クザーヌスの平和思想は二つの基礎的原理より成り立つ。すなわち、

第一原理；『普遍的和合について』によるヒエラルキー的秩序による平和の考え方でありクザーヌスはこれを偽ディオニシウス⁷から受け取ったとされる。

第二原理；『知ある無知』の理念を哲学の基礎とするもので、「有限なるものにおける無限者の現存の思想による人間の平等性」の原理と称されるものであり、ここから人間の自由、和合と同意が由来するとクザーヌスは主張する。

したがって、一人一人の人間のなかには神の展開が行われており、ガンディヤックはこのクザーヌスの神学の原理が、人間社会の平和の原理になっていると主張する。結局クザーヌスの主張する平和は第二の原理による平和であり、人間が神の似姿としてその自由意志を働かせ、和合と同意を形成し、平和へ向上することによって達成すべきものであり、目的概念として人類が常にその完成へ進歩して行くべきものであるとしている〔坂本 堯 1986A ; 180-181〕。

クザーヌスの平和思想におけるもう一つの特徴は、その宗教的寛容性にある。すなわちキリスト教以外の唯一神教であるユダヤ教やイスラム教はもちろんのこと、多神教にも宗教的価値を認めここに宗教間の平和と寛容の基礎を置いたことであった。この宗教的寛容性がやがて後世エキュメニズムの運動となって結実する。

人間は精神と肉体とから成り立っているが、これが完全に一体となるにはこの両者を統一する第三の原理が必要であり、これが「平和」と呼ばれる「種的本性」である。この統一の力を喪失する者は人格的統一を失い人間性を喪失する。人間は一つの王国のようなもので、これが二つに分裂して争い平和を失えば国が減びるように、人間も精神と肉体が分裂して不調和が生じて統一を失えば、人格が分裂し人間らしい存在を保つことは出来ない。一人一人の人間は神から「平和」の恩恵が与えられてこそ自己の本性の完全性を保ち、平和な社会を形成し、その中で人間存在の目的に達することが出来る。

社会の平和は人間の努力と無関係に自然に生まれてくるものではなく、むしろ人間個人に依存している。したがって人間個人の内的平和は社会の平和の基礎となっている。平和な個人の作る社会は平和となり、暴力的人間の作る社会は戦争となる。

クザーヌスの平和論のもう一つの重要な原理は「対立者の一致」であるが〔坂本 堯 1986A ; 195－197〕⁸すでに第三節．にて触れてあるので、特に平和論に関するもの

のみを略述する。

第一に「信仰と理性」とは一致するとする。したがってこれは宗教と科学の一致を招く。

第二に「個人と社会」とは一致するとする。「ペルソナ」の概念そのものであり、三位一体論を説明するものである。

第三に「正義と愛」とは一致するとする。神の正義、人間の正義は隣人愛と一致するとするものである。

全体主義的社会すなわち一元的価値観の社会の平和に対して、クザーヌスは多元的で自由な社会の平和が真の平和であると主張した。個人や集団がその共通性と平等性を重視して寛容の精神を持つことが根本であり、多様性を認めることの重要性を説いた。クザーヌスにとって、「平和」はあらゆる存在者に欠くことの出来ない、客観的で普遍的な言わば形而上学的な存在であった。

クザーヌスは「平和」を「美」そのものと等しく考えている。この「美」が総ての美しい事物を美しくする原理であるとする。総て事物はこの「美」を有しない限り事物になることは出来ないと言っている。したがって「平和」なき社会は事物が当然所有すべき重要な存在を欠いているので結局は崩壊し存在全体を失い、やがて「無」に帰するとする。

第五節 平和の根源

クザーヌスの説くところでは平和の根源は神の本質の中にある。この神の力の中にあつて、万物は「平和」を所有することができる。総ての存在者の「平和」は「神の平和」の「分有」である。この「平和」は総ての事物の中にあつてそれぞれの事物を存在せしめる基本的な力となっている。この形而上学的な存在が実体と呼ばれるものであり、その事物が存在するのに必要な物質的要素を集め統一する。この意味で事物の中心が「平和」であるといわれる。

また「平和」は事物が存在する目的でもある。この世界においては、決して完全・不変な「平和」はない。この世の総ての存在者は「平和」を失い「無」に帰する可能性をその根源に有している。したがって万物は神に依存しない限り「無」への存在である。「平和」も存在者がそれを保つように努力しない限りこの世界では継続的に存在できるものではない。人間は自己の知識と能力においてこのような有限な存在であることを悟り、無限者である神の本性に近づくことが「平和」への道である。クザーヌスによれば宗教を失った人類には決して「平和」と「生存」の未来はないということになる。クザーヌス思想における平和の理念は、その全生涯を貫く規範であるが、それはキリスト教の神学に基礎を置く

ものであった。

旧約聖書において深められた平和の理念は、イエス・キリストの教えと実践によって純化されその実現への新しい出発点を得た。したがって、クザーヌス神学において、平和の理念は愛の理念と一体となって最高の位置にある。クザーヌスはその平和思想の根本にしたキリストの教えた平和は、神が旧約で教えたものを純化して安全化したものであると言える。

クザーヌスの平和思想は以上のごとく古代・中世を通じて流れるヨーロッパ思想の武力主義・勝利主義に対して、15世紀に当り再度原始キリスト教の平和思想の確立を試みたことにある。それは苦しむ人間の救済というヒューマニズムを基礎としており、極めて純粹かつ理想的なものであった。正にクザーヌスの思想は平和に始まり平和に終わっている。

人間は自己の知識と能力において有限な存在であることを悟り、無限者である神の本性に近づくことが平和への道である。宗教を失った人類には決して平和と生存の未来はない〔坂本 堯1986A;192〕。神が平和の根源であるということはキリストが平和の根源であるということである。

クザーヌスにおける平和は Pax Christi（キリストを根源とする平和）である〔坂本 堯1986B ; 275〕。

第六節 クザーヌス批判

しかしこうしたクザーヌスの平和思想に対して批判がないわけではない。代表的な批判の一つはグロスナー（M.Glossner1891ー）によるもので、上記ヤスパースによる『ニコラウス・クザーヌス』に対する批判の概要ならびにヤスパースによる反批判を参照してみる〔ヤスパース ; 338 - 392〕。

まずクザーヌスの基本姿勢に関しての批判で、グロスナーは、クザーヌスの神を一にして同一のものとする考え方は汎神論的であると批判する。すなわちクザーヌスの説く、神は存在にして非存在、極大にして極小、可能性にして現実性、といったような同一性の設定は汎神論的であり、否定的判断が語られることになると批判する。

さらにクザーヌスの事物の最終的な根拠を直感の道に於いて把握しようとするのは不遜であると批判する。すなわち、グロスナーはこのような把握の仕方は思惟直感的な直視であるとして、これは近代哲学の一つの害悪であり、もう一つの害悪である経験論と関連するとして反対する。

これに対しヤスパースは、クザーヌスにとっては世界認識の経験主義か神認識の超感性

的直観かという二者択一は存在しないと反論する。この世界にあって感性的に経験される刺激を助けとして、自らの力の充溢の可能性をその現実性にまで昂揚しようと努力する。精神は世界経験のうちにあって神の生きた比喩として、いわば自己自身へと帰還する。一切の認識とは自己を神の類似性として見ることに他ならないとしている。

またグロスナーによれば、思弁は無に到達するに過ぎない。クザーヌスは神の本質を直感的に把握し、そこから世界の本質をアプリアリに把握しようとするが、ヤスパースは実際クザーヌスが到達しているのは、そこでは神の証明が不可能であるばかりか、無意味になるようなところであると反論する。またクザーヌスは常に能動的な精神の創造力を意識し、それを神性の写像として理解したと付け加えている。

しかし本稿で採り上げているクザーヌスの平和論に関しては、彼の平和への意志は事物の根底における調和という前提のために、実践における闘争の真剣さの想定を困難にするという批判を免れない。そしてクザーヌスは反対者の信仰の根源性に対して敬意を抱くことをせず、自分に縁の無い信仰の根本存在を承認しない、という批判を行う。

要するに、彼は理論のうちでは平和を愛するが、実践ではそれを見出し得ないと、ヤスパース自身も批判している。ヤスパースによれば、クザーヌスは自己のキリスト教的信仰のうちにのみ万人に対する真理を見ていて、客観的にして模範的な精神像となることはないとしている。調和は実践に於いては偽りの安息を可能にする、と結論している〔ヤスパース；375 - 377〕。

さらにヤスパースによると、彼は実践と政治的諸問題とが錯綜する際には、政治家風の大規模な政治的な道を取らず、理念と実践との繋がりが脱落するところでは断念してしまう、とまで酷評する。それはカントやスピノザのごとく確固として立つ^{カシフ}榦の木のようにもなく、キルケゴール（S. A. Kierkegaard, 1813-1855）やニーチェ（Nietzsche F. Wilhelm, 1844-1920）のごとく霊の根底まで震撼されて未だかつて聞かれたことも無かったような真理を語る人でもない、と付言している〔ヤスパース；381〕。

そしてヤスパースは、クザーヌスの偉大さは彼の形而上学にこそ存在する、としてその魅力を以下のように根本的真理に依拠していることによると要約している。

1. 超越の前にあっての人間の自意識；彼は、人間は創造の神の写像として自己の創造性を自覚する第二の神であるとともに謙虚である、と説く。クザーヌスの人間像は、彼の神についての像よりも一層明瞭であり、その精神的創造力にある人間の偉大さと限界とを中心に据えて、彼ほど圧倒的に描き出すことは誰にも為されなかった。

2. 自由への意志；彼は統一への強い意志を携え、もしも多様性の中に統一が無いならば、思惟と行為は散乱放逸するであろうとする。一切は相会合すべきものであると平和と調和そして統一を主張する。
3. 認識に於ける感動；被造物精神の自由をもってクザーヌスは有限のうちにありながら無限に向って飛翔する。思弁的瞑想がクザーヌスに己の起源と目標とを保証する。彼は認識と各々の学問との意志を経験する。

如上の如き批判にも拘らず、ヤスパースはクザーヌスが我々に遺した人間の課題として、以下のように主張している。すなわち、自由は自由そのものを自らのうちに包み込んでい
る形而上学的な思弁における生を通して啓発され得るが、また思惟の悦楽のうちへの無責任な退却によって麻痺させられることもあり得る。形而上学は未だ自由をもたらしえていないけれども、自由の意識のための条件なのであって、自由とはその途上において、内的な結合を通して充たされるものであるとし、クザーヌスの平和思想もその根源的にして、永久に語り続けられる価値を有しており、その存在像はキリスト教的扮装が無くとも十分存立するものであるとしている〔ヤスパース；387－392〕。

第七節 キリスト教的平和観の解釈

平和は失われて始めてその尊さがわかる。平和のうちに暮らしていると、人は殊更それに思いを馳せることもなく、精々平和ならざる他者との比較で己れの平和を自覚する程度のものである。中世末期のクザーヌスの平和思想には類い稀な稟質^{ヒンシツ}を見る思いである。

以上に概観したようにキリスト教の平和観は人や歴史により種々異なる。平和とはデモクラシー⁹と同様一定の価値観を含む概念であるため内容はさまざまである〔今道友信 1990；203-204〕。本節ではクザーヌスの平和論を基礎にキリスト教的平和観を以下のように解する。

証拠としての「神の痛み」が旧約聖書にあることをもって（エレミヤ記第31章第20節にある「神ははらわた痛む¹⁰」の項）、新約の真理は「体のない魂」(disembodied soul)としての真理そのものであるのに対して、旧約の真理は「体を持った魂」として象徴的真理であり「象徴的宗教」(symbolical religion)であるといわれる〔北森嘉蔵 1986；92－116〕。平和観においても力の漲り溢れた状態を意味するヘブライ語のシャロームに対して、ギリシア語のエイレネは「神との平和」に集中されていて、キリストの存在がより強く認識される。

しかし一般的にはキリスト教的平和観に代表される西洋の平和とは、正義実現のための闘いや征服によって実現された敵国に対する完全支配と、戦争の無い状態としての秩序の維持に見られるごとく、平和への態度が積極的・動態的であると解されている。「汝平和を欲さば、戦争に備えよ(si vis pacem, para bellum)」(ヴェゲティウス¹¹) の俚諺に見るごとく、旧約時代、或いはギリシア時代を経て今日に至るまでヨーロッパの平和概念には東洋的な絶対非戦の思想は薄い¹²と解されている。ガンジーの無抵抗主義の思想に象徴されるように東洋では専ら内面的な平和を追求し、基本的には静的な平和であり、旧約や新約に於けるシャロームやエイレーネのごとく平和は契約や戦争によって克ち取るものといった動的な面は希薄である。これはハードなタイプの宗教といわれるユダヤ教やイスラム教、そしてキリスト教に略々共通していることでもある。これら三宗教はアブラハムを共通の始祖としたセム系の宗教で、超越的な神の概念が中心にあり、彼は時として地球以外の世界を住み処とする男性神である。上なる超越的な神に対して、垂直的な服従関係にあることが特徴である。ハードな宗教では、国家は復讐心と嫉妬心が極めて強い神の後継者として、その神の持つすべての権利を享有していると主張する〔池田大作、ヨハン・ガルトゥング；187,196〕。この点からもこのような解釈が生じる可能性は否定できない。

一方聖なるものがわれわれ人間の中に一仏教ではあらゆる生物の中に一内在するという概念が中心で、究極的には他者とあらゆる生命体とが水平的な対等の関係に立つことが前提とされる宗教はソフトなタイプの宗教といわれる。生命は悪人のものも含めて尊厳であるという立場のものである。したがって東洋の宗教の大半はソフトなタイプのものといえることができ、それは憎しみを持たず、心の平安といった内面的・静態的なものとされ、受動的な平和観をとるといわれる。しかしこれらの特徴は上記に見た通り固定的なものではなく、時代とともに、そして異文化間の接触等により、不断に変化する。また戦争がある限り本質的には平和は戦争の勝利者による支配の所産であると解されている。平和は勝利者にとり現状(status quo)に満足し、経済的、政治的利益を享受するための最も安価な手段であるといったシニカルな解釈が強ち不当であるとも言い切れない。現に二千年のキリスト教会史を通じ戦争の問題に関して教会の反対思想に出会うのは殆どといってよいほど少ないともいわれるほどである。一方東洋では戦争はほとんど稀であるにもかかわらず同時にその広範なる大衆には平和が存在しなかったのも事実である。

このように古代・中世を通じて流れるキリスト教の平和観の通念ともいえる武力主義・

勝利主義のヨーロッパ思想に対して、再度原始キリスト教の平和思想の確立を試みたのがクザーヌスであった。それは苦しむ人間の救済というヒューマニズムを基礎としており極めて純粹かつ理想的なものであった。

現代のわれわれにとり平和の危機の本質を深く理解することがきわめて重要な課題であることは論を待たない。とくに思想や科学と言った現代文明の発祥がヨーロッパにあり、その幕開け時代とも言える15世紀に活躍し、当時はむろんのこと、現代においても一向にその新鮮さを失うことのないクザーヌスの平和思想には改めて刮目せざるを得ない。

神は「平和の神」であり、平和は神の賜物である。^{ツミビト}罪人としての人間は神に敵対する存在であり神との関係は平和ではない。神との関係で平和でない人間は人と人との関係においても平和であり得ない。そこで神は「平和の君」と唱えられるその独り子イエス・キリストを遣わし、人間の罪を自らに負うことを意味するその贖罪によって、神に敵対しているこの世を自らと和解させ、総ての人間に平和を回復した¹³。

人間が時間と空間に縛られた有限の存在である限り、人間は何らかの意味で永遠や絶対を問題にし、時間や空間を超越した超越者を探求せざるを得ない。そこでこの平和こそ「究極的平和」であり、他の総ての平和の基盤であり根源であるとする。このような「人と人を越えたものとの間における平和」の問題は「自分と自分の間における平和」の問題に還元される。

飯坂良明の説では平和は以下の四段階の次元を踏むとして、最も高い次元にあるのが④の人と超越者——神との平和であるとする〔飯坂良明 1992；14－39〕。

すなわち平和の多次元性とは

- ①. 自分と自分との平和——心理学的平和（内面的平和）
- ②. 人と人との間の平和——社会学的平和（外面的平和）
- ③. 人と自然との平和——生体学的平和（外面的平和）
- ④. 人と人を越えたもの（超越者—神）との平和——神学的平和（内面的平和）

①の心理学的平和や④の神学的平和はこれを「内なる平和」または「内面的平和」と解し、②の社会学的平和や③の生体学的平和はこれを「外なる平和」または「外面的平和」と解する。

宗教が現代の文明社会から遠い存在になってしまい、これが回復は今世紀を通して最大の課題のひとつであることは申すまでもない。使徒パウロやアウグスティヌスが強調した「信仰、希望、愛」の大切さは平和への働きにおいても当てはまるとして、「信仰とは始

めの平和を信ずることである」、「希望とは終りの平和を望み見ることである」、「愛とは平和を愛し、いまここで平和のために不断の献身をすることである」として、聖書はマタイ伝第五章第九節に、「平和を作り出す人は幸いなるかな」と記している。

クザーヌスの平和論はまさに人間個人の内的平和に社会の基礎を認めたもので平和な個人の造る社会は平和であり、暴力的な人間の造る社会は戦争の社会となるというクザーヌスの社会思想の原理ともなっている。平和の担い手ならんとする者は「内なる平和」を常に心がける者でなければならない。再度アウグスティヌスを引用する。「外に行くな、内へ入れ、汝の内にこそ神は住み給ふ」、「心の内に深く入っていくと心の最奥に心を超えたところにおいて神と出逢う¹⁴。」

ユネスコ憲章前文にある「戦争は心の中で生まれるものだから、心の中に平和の砦を築かねばならない」のである。

まとめ

第一章で瞥見したように同じくキリスト教の平和観でも新約・旧約聖書間に相違のあるように、同じプロテスタント間に於いても宗派を異にするにつれて平和の解釈上かなりの差があり、時に攻撃的なものも含まれている。こうした中でクザーヌスの説く平和観は以上に見た通り正しく理想としての平和を掲げて現代に於いてもその新鮮さや価値を失わない。

もちろんクザーヌス批判に見るように、彼の主張が多分に理論に偏っていて、必ずしも実践に通用し難いという側面はあるものの、宗教は現実社会を照らし出したひとつの鏡であり、社会が進むべき道しるべであることを思えば、クザーヌスの主張がもたらす意義は十分に評価される。戦争と開拓の時代と言われた20世紀に於いて主役を演じたキリスト教の犯した罪は大きく、これを多少とも償うためにもキリスト教に課せられた課題は大きいと申さねばならない。このためにもクザーヌスの平和思想をここに冷静に回顧する価値があると申せよう。

第二章 註

¹⁴小田垣雅也1995、『キリスト教の歴史』、講談社学術文庫、114－118頁。

クザーヌス・ニコラウス『知ある無知』、1966、岩崎允胤、大出 哲共訳、創文社、283～7頁(Cusanus Nikolaus,*De docta ignorantia*)。坂本 堯、1986、『宇宙精神の先駆 クザーヌス』、春秋社184－185頁、等から作成。

²野尻武敏 1981、「カトリック社会論とコルポラティズム」（『社会哲学』冬季号 1981、所収。）「アリストテレス―トマス・アクィナスの系譜のキリスト教の教義は伝統的自然法論に基づきネオ・トミズムと呼ばれたカトリック社会論を形成、社会問題につき教皇の回勅エンチクリカ *encyclica* を抛り所としている」とある。

³クザーヌスの政治活動の一例として、十字軍派遣に対する反対声明がある。元来旧約聖書における十字軍思想の淵源としてはアレクサンドロスのときのイスラエルによるアッシリア人に対する十字軍派遣があった。〔小田垣雅也 1995；93－95、坂本 堯 1986A；70－71、159、173〕〔坂本 堯 1986B；272-273〕

⁴〔坂本 堯 1986A；76〕クザーヌスはアウグスティヌスの影響を多分に受けているが（以下の注 5 参照）更にその先にはギリシア哲学新プラトン学派のプロティノスの影響も受けているとされる。プロティノスによれば人間の魂は英知界と感性界とを往来しそれらはやがて合体するとする。そしてすべての存在は一つであることにより存在となる。しかし一なる者は無形相であり魂がそれをとらえることは不可能。一なる者は不可分性と無限性とを有し彼のみが自足的である。魂が一なる者と合体するとき単一なものとなり、感情、欲望、思考等を捨てる。このような状況で一切はひとつ息をする状態となる。（プロティノス 1980、『エネアデス V 19 善なるもの一なるもの』水地宗明訳、世界の名著 15 中央公論社）

⁵仏教の無：仏教で言う「無」とは一般に使われている相対的な有（ある）無（なし）ではなく絶対無のことである。それは万有を生み出し、万有の根源である「無」であり、全ての「有は無から生じた」という無である。宇宙の誕生が無から有を生じたという時の「無」である。老荘思想では有は無から生まれるといい、老子は「天下の物は有より生じ、有は無より生ず」という〔森三樹三郎 1969：19etc〕。クザーヌスの「対立物の一致」を可能にする神はこのような現象界では不可能と思われる対立物の一致を可能とするのは、仏教の言う存在としての「無」に匹敵するようなものを指すに等しいという意味であろう、と解される。

⁶〔坂本 堯 1986A；74〕この点はアウグスティヌスの影響を多分に受けている。アウグスティヌスの『神国論』には以下のごとく記されている。（アウグスティヌス『神の国第 19 巻』アウグスティヌス著作集第 15 巻松田禎二訳（1983）教文館）「第 17 章 天の国すら地上におい

て寄留している間は地上の平和を用い、死すべき人間の本性に属する事物に関しては、敬虔と宗教とを妨害せぬ限り、人間の意志の結合を保護しかつ要求し、地上の平和を天上にもたらし・・・その平和に到達したとき、死すべき生はなく、明らかにまた確かに生ける生があるであろう。」

「第20章 神の国の最高善は永遠で完全な平和であるゆえ、すなわち死すべきものが誕生から死に至るまで通過する如き平和ではなく、不死なるものがまったく敵対者を堪え忍ぶことなく存続する如き平和であるゆえ、かの生がもっとも幸福であることを誰が否定するであろうか・・・。」

⁷偽ディオニシウス Pseudo-Dionysius Areopagita ディオニシウス・アレオパギタは宙を神一天使（可知界）―地上界の三位に階層化し、被造世界を神の自己顕現ととらえ神の認識は言表を超え不可思議なものであることを知ることにおいて達成され、そこにおいて神との合一が成されると主張した。神に近づくことは或るものに近づくよりはむしろ何でもないものに近づくことであるとした。中世全般を通じ、とくにトマス・アキナスに重用されたが、エラスムスが彼の信憑性について疑義を呈したのでこう呼ぶ。平凡社 大百科事典

⁸〔坂本 堯 1986A ; 195-197〕coincidentia oppositorum 「対立物の一致」

⁹デモクラシーを民主主義と訳す日本語の訳は必ずしも正確ではないとする指摘がある。その論拠は下記の通りである。すなわちデモクラシーdemocracy はデーモス（民衆）の政治であり一人だけでは立ち行くことの出来ない人間が集団を組んでいるときに、その集団の人々との共通な利益や共通の要求が何処にあるかをなるべく多数の人びとの意見を聞いて政治の方向を決めていこうという主義である。ところが「民主主義」なら何でも多数決で決定しようとする考えがありこれはデモクラティズム democratism である。したがってデモクラシーは「民主政治」とすれば相対的存在としての人間に必要なであるとするものである。本稿にて「民主政治」と記すのは却って誤解を招く恐れなしとせず、またこのようにデモクラシーの真意は多数決原理にないことから「民主主義」を採用するのをいさぎよしとせず、原語のデモクラシーをそのまま用いた。〔今道友信 1990 ; 203-204〕

¹⁰エレミヤ記第31章第20節「エホバはいひ賜ふエフライムは我が愛するところの子・・・・・・彼を念はざるを得ず是をもて我腸彼の為に痛む我必ず彼を哀れむべし」

¹¹Vegetius Flavius Renatus,(生没年月日不詳 四世紀のローマの軍人)

¹²関根正雄「旧約聖書と平和の問題」 (『イスラエルの思想と言語』(1962)岩波書店所収、110頁。) 井上良雄、前掲論文、149、158頁。松木治三郎、前掲論文、80頁。

¹³ドイツ改革派教会平和宣言『キリスト教告白と平和』小池創造訳 神教出版社

¹⁴アウグスティヌス1983、『神の国 第19巻』アウグスティヌス著作集第15巻、松田禎二訳、教文館

参考文献

小田垣雅也、1995、『キリスト教の歴史』、講談社学術文庫。

クザーヌス・ニコラウス、1450、『知ある無知』、1966、岩崎允胤、大出哲共訳、創文社。(Cusnus Nikolaus,*De docta ignorantia*)

坂本 堯、1986A、『宇宙精神の先駆 クザーヌス』、春秋社。

坂本 堯、1986B、「De Concordantia Catholic と平和思想」 (日本クザーヌス学会編『クザーヌス研究序説』、1986、国文社、所収。)

野尻武敏、1981、「カトリック社会論とコルポラティズム」 (『社会哲学』冬季号、1981、所収。)

森三樹三郎、1969、『「無」の思想』、講談社現代新書。

カール・ヤスパース、1964、『ニコラウス・クザーヌス』、1970、藺田坦訳、理想社。Karl Jaspers.1964,*Nikolaus Cusanus*.Pieper,München.

トマス・アキナス1980、『神学大全』 (『世界の名著20』) 山田 晶訳、中央公論社。(S.Thomas Aquinaiis,*Summa Theologiae*)

プロティノス1980、『エネアデスV19 善なるもの一なるもの』 (『世界の名著15』) 水地宗明訳、中央公論社。

今道友信、1990、『エコエティカ』、講談社学術文庫。

アウグスティヌス1983、『神の国第19巻』 (『アウグスティヌス著作集第15巻』)、松田禎二訳、教文館。(Augustinus:*De Civeitate Dei*.)

北森嘉蔵、1986、『神の痛みの神学』、講談社学術文庫。

飯坂良明、1992、「平和とは」 (『平和の課題と宗教』佼成出版社、所収。)

池田大作・ヨハン・ガルトゥング、1995、『平和への選択』毎日新聞社。

第三章 キリスト教政治思想の系譜

過去にヨーロッパ主義が唱えられて以来、これまでに幾多のヨーロッパ統合理論が提唱された。それはヨーロッパが多数の国民国家に分裂し、対立と抗争を繰返したこと、および、このように多数の国民国家からなるヨーロッパが、しばしば非ヨーロッパ世界と対峙したことに起因する。すなわちヨーロッパ統合理論とは、ヨーロッパの統合により内には永久平和の実現を目指し、外にはヨーロッパの団結により対抗することを目的としたものであった。以下、ピエール・デュボアに始まる多数のヨーロッパ統合理論を通底する基本思想は、平和の創造、それもキリスト教平和感がその基礎を成すことを記す。

本章では、統合思想の時代区分を一応年代順にしたがって三時代に分けてはいるものの、既述のように、キリスト教的平和観を切り口として統合理論の歴史を探究しているので、現在の統合の基礎を成している機能主義等のいわゆる経済性・合理性主体の統合理論は本研究の対象ではなく、参考として簡記するに留めてある。この点、一般に行われている統合理論の時代区分とは多少異なるが、本論文が個々の統合理論の内容分析を主眼とするものではなく、この間の統合理論がキリスト教的平和追求を主体とするヨーロッパ統合であったことを証示できれば足りるので必ずしも通例に従ってはいない。

概して、統合理論は大戦争の直後に唱えられたものが多かった。九年戦争（ファルツ継承戦争、1688-1697）後のペンやベラーズ（J.Bellers,1654－1725）による統合理論、スペイン継承戦争(1701-1713)後のサン・ピエール（Saint-Pierre,Abbé,1658－1743）による統一ヨーロッパ構想、七年戦争(1756-1763)後のルソーの連合構想、第一次大戦(1914-1918)後のクーデンホフ・カレルギーの「パン・ヨーロッパ」構想等々である。カントの『永遠平和のために』（1795）においても、執筆の直接の動機は1795年4月、フランス革命後のフランスとプロイセンとの間に交わされたバーゼル平和条約に対する不信にあったと解されている。このことは同書の冒頭で「将来の戦争の種を密かに保留された平和条約は決して平和条約とは看做されない」、の一項で明白に示されている。

ヨーロッパ統合理論は大別すれば

- 一．統合理論の初期のものから始めて第一次世界大戦前までのもの、
- 二．両世界大戦及びそれらに挟まれた時期のもの、
- 三．第二次世界大戦後のもの、の3時代に区分して検討することが出来る。

このような時代区分を採り上げる根拠としては、上述の通り統合理論が往々にして大戦争の後に出てくる事例が多かったことから、大戦によるインパクトが大きいことが理由だが、さらに交通・運輸・通信手段の発達をもたらした社会生活の変化による影響と、そこから必然的に派生する、貿易・通商・経済の発展による影響とが挙げられる。すなわち経済発展、特に国際経済の飛躍的発展による影響がある。わけでも社会主義経済と資本主義経済との対決、という新しいパラダイムにより、時代背景が大変革を遂げたことによる国際社会の変化の影響が大きい。

第一節 第一次大戦前までのヨーロッパ統合理論

この時期のものは、概ねヨーロッパの平和、それもキリスト教的平和観に基づき、キリスト教国圏の結束と平和実現の理念に燃えて展開された理論が主流を成す。それは文明の主体がヨーロッパにあり、ヨーロッパ内で営まれていた政治や経済のみを考察の対象にすれば足りたからである。すなわち、私がヨーロッパ統合理論の歴史を辿って多くの共通性を見いだし、なканずくキリスト教的平和実現への希望が顕著であったというのは主としてこの時期のものである。特にここでは2人のクウェーカー教徒及びサン・ピエール、ルソー、カントの平和理論を中心に採り上げることとする。なお、ヨーロッパ統合理論史は、先にも引用した**デレック・ヒーター（Derek Heater,1931－）**の『統一ヨーロッパへの道』があり、きわめて簡潔にまとめているので、基本的に同書の記載に随った¹。

統合理論の先駆者とも称すべきは14世紀の法律家ピエール・デュボアであった。彼の統合理論では、ヨーロッパの君主達や諸都市が国家連合型の「キリスト共和国」を結成し、この共和国を評議会により監督、もって国際的な紛争の仲裁にあたるとしたもので、異教徒に対する聖戦（十字軍）を行い、聖地を回復することが主目的であった〔D.Heater1992；10〕。

また16世紀アンリ四世（1553－1610）のもとで首席大臣であったシュリー公爵（1560～1641）のヨーロッパ統一に関する「大計画」は、アンリ四世によるキリスト教コモンウェルスの構想であり、ヨーロッパ諸国の国境線を引き直し、超国家体制を構築しようとするものであつて、ここでも分裂状態にあるヨーロッパを救うためには紛争の宗教的要因を分析すべしとし、ローマ・カトリック、改革派（カルヴァン派）、プロテスタント（ルター派）のキリスト教三派を峻別（但し東方ギリシア正教会は異端過ぎるとしていた）、三大キリスト教会のバランスの取れた共存が大陸の政治的均衡を補うものであるとして統合を主張した〔D.Heater1992；30〕。

（一）クウェーカー教徒—ペンとベラーズのヨーロッパの平和的統一構想

平和的統一構想として歴史上もっとも注目されたのは、二人のクウェーカー教徒による統一構想である〔D.Heater1992. ; 50-59.William Penn,1693A ; 185,186〕。ジョージ・フォックスの指導により、17世紀中頃に誕生したフレンド会（Society of Friends）のもとで発展したクウェーカー教徒は、もっとも厳しい道德律と博愛精神に満ちた人たちであった。フォックスがフレンド会の創始者と看做されるのは自分たちを「あらゆる戦争をなくす命と力」をともにするものと位置づけていたからであった〔D.Heater1992 ; 46〕。

ヨーロッパにおける相次ぐ戦争を目の当たりにして、フレンド会の模範的存在であったウィリアム・ペンの最大関心事は、人間キリスト教徒の大量の流血をいかに防止するか〔William Penn,1693B ; 15、D.Heater1992 ; 15〕であり、併せてキリスト教の評判を回復することであった。つまり、キリストが平和の主であることを人々に知らせることであった。また、キリスト教国による国家連合の建設によって、キリスト教世界に対するトルコの脅威も回避できるという狙いもあった。そして、「あらゆる戦争と闘いは、使徒ヤコブによれば、人間自身の心の欲望から生まれるのであって、キリストの従順な精神から生まれるのではない。またキリスト教を抜きにしても、戦争の犠牲と成果とをよく考えるならば、平和はどんなに不自由でも一般的に望ましいものである」とした²〔William Penn 1693B ; 15.〕。

このようにクウェーカーたちが戦争反対に対する強い関心を抱いた背景にはフレンド会時代からの彼ら自身に対する厳しい迫害の歴史のあったことと、宗教的寛容に対する彼らの深い信頼であった。

博識で敬虔な宗教家のジョン・ベラーズは、こうしたペンの意志を受け継ぎ、ヨーロッパの統一構想は完全に実行可能であると主張した。その計画はヨーロッパ諸国の国境の確定と防衛とを含んでいた。彼は現実主義者であり、領土の保証、国内的主権の保持、および、政治制度の発展の均衡に傾注した。ベラーズはこの時期早くもヨーロッパにカントン制の導入を提案〔D.Heater1992 ; 58.〕、「ヨーロッパは100ほどの対等なカントンまたは州に分割さるべし」、とした。アンリ四世の大計画にないモスクワ大公国と、オスマントルコに平和と連合の関係を広げようとした。そして軍縮の利点を予見した。

（二）サン・ピエールのヨーロッパ永久平和構想

サン・ピエール神父による統合理論は、その時代、内容の点から極めて象徴的である〔D.Heater ; 69-76.〕。彼は理神論者で啓蒙主義思想に深く影響されていた。彼の著書『ヨ

ヨーロッパ永久平和覚書』（1712）の一つの表題には、「キリスト教主義者の間における恒久平和を構築し、国家間の永遠の自由貿易を維持し、云々・・・」とあり〔Abbe de St-Pierre1716；9〕、キリスト教的平和の実現を強く打ち出していた。彼は五つの命題を提示し永久平和を確立するシステムに同意することがヨーロッパの君主達に計り知れない利益があることを証明しようとした〔Abbe de St-Pierre1727；15－16〕。

それによれば第一命題は条約草案と呼ばれる中核部分で、いわゆる平和条約は常に一時的な休戦協定に過ぎないとして、アンリ四世の「大計画」を引用して永久平和の可能性を説いた。国際紛争の法による平和的解決を国内問題の法的解釈に類推した。そして第2命題で連合の永久的存続とヨーロッパの支配者達の特別な責任について言及、続く第三、第四、第五命題にてそれぞれ皇帝、フランス王、ヨーロッパの他の支配者達のもっとも重要な仕事は五つの条文³ が可能な限り多くの君主により調印されるよう保証することであるとした。国連構想の早期の提案者でもあった〔D.Heater1992；69-76.F.シャボー1961；62〕。

彼の基本構想はその『永久平和覚書』（1712）、『永久平和論』（1713）等によれば、永久連合への加盟特にキリスト教主権国の加盟、戦争の消滅、軍事費の大幅削減、通商の大幅拡大が主要な項目であり、中でも『永久平和論』はその後カント、サン・シモンへと継承され大きな影響を及ぼしたし、その国連構想はE・Hカー（Edward Hallett Carr,1892－1982）を始め多数の人に評価された。すなわち、彼の描くヨーロッパ統合案はキリスト教社会連合であり、そこにはトルコ、ロシアは非ヨーロッパ国として基本的に含まれていなかった。

（三）ルソーのヨーロッパ統合理論

統合を必ずしも全面的には支持しない理論として、ルソーの理論は注目すべきである。ルソーは、サン・ピエールの著書と草案とを要約整理、その最大の理解者である一方、最も辛辣な批判者でもあったとされる。ルソーは国際政治の3つの真理として以下を掲げている⁴。

- ①. ヨーロッパの総ての人民(国家)の間にはひとつの社会的紐帯——不完全ではあるが人類に一般的な穏やかな紐帯——が支配している。
- ②. この社会の不完全さはこれを構成する諸国の状態を国家間に全く社会が存在しなかった場合よりも悪いものにしている。
- ③. これら最初の紐帯はこの社会を有害なものにしているが、同時にこの社会を完全にし易くしており、したがって、その構成員はすべて現在の彼らの悲惨さから幸福を引

き出し、彼らの間に支配している戦争状態を永久平和に変化させることが出来る。

社会契約が個人を自然状態から引き出したように、彼は国際契約によって国家を自然状態から救い出さねばならないとし、国際契約は社会契約を完成すべきものと主張した。すなわち、国家連合がルソーの政治思想の必然的帰結の一つとなった。

ルソーは、基本では「都市国家」を理想とした。近代国民国家はポリスの空間的制約ではなく、同一民族に属する人々の地理的広がりから構築される政治的単位を前提とした。

『人間不平等起源論』でルソーは、「人民を隔てている想像上の障壁を越えて、彼らを創造した最高の存在の例に倣って、すべての人類を慈善で取り囲み、人民創設の主権者としての人道主義・世界市民主義者の魂」を述べているが⁵、一方のサン・ピエールは『永久平和論』で現存の有機的なヨーロッパについて書いており⁶、それは世界の他の地域とは異なるアイデンティティを有しており、両著作間には見解の相違があるといわれるが、諸国家連合の考え方はルソーの政治哲学全体に必要不可欠のものであった。

基本的には、ルソーに国家連合や、連邦制度に対する十分な構想は残されていない。唯一、『ポーランド統治論』の中で、触れられているのみである。それも「連合国家論」であって、「連邦制度」ではないといわれる。

ルソーの国家連合構想の特徴は以下の通りである⁷。

第一の特徴：国家に対する個人の関係および連邦制度に対する国家の関係は平行且つ補完的である。何れの場合にも安全保障と真の自由はより大きな全体への参加を通じて得られる。こうして連邦の政治理論の基礎を築いた。

第二の特徴：この計画により利益を受ける者は小国である。

第三の特徴：ルソーが目指したヨーロッパ統一構想は強固な連邦ではなく緩やかな国家連合である。それは同盟が結合の度合いにおいてさほど緊密でないこと、連邦（federation）は最も緊密で永続的ではあるが、構成国の主権を侵害する危険性を有するのに対し、国家連合（confederation）は両者の中間に位置するものというものであった。もちろん現在のフランスに国家連合支持が根強いのはルソーの影響を多分に受けていると解される。

一方で、ルソーはヨーロッパ統一論に関して不統一という痛みのある病気よりも、統一という治療に伴う悪夢の方がより耐え難いことになるかと警告した。14世紀から18世紀に至る著者達が、代議的な身分制議会或いは人民の圧力という手段によって連合を達成することを提案していたと考えることは時代錯誤に陥ることになるだろうという〔D.Heater1992；76-84.〕。

ヨーロッパ文明はそこに多数の民族文化が交錯し、それぞれがくつわを並べて共存しているところに意義があり、民族の多様性を主張し、ヨーロッパ主義に異論を唱える思想家も多数輩出した。すなわち、特殊性と普遍性との両面を有するところに、ヨーロッパ文明の価値があるというものであった。ルソーはその代表である〔F.シャボー1961；142〕。

ルソーは断固として、民族性をないがしろにすることには反対し、個性を主張したのであり、「すべての民族は彼らの過去や民族魂を持っているので、それらを見捨て一律無差別に同一の規定を適用し画一の法をあてはめて、習俗も思想も感情も画一化しては各人の人格を縮こませて窒息させてしまう」、としてヨーロッパ主義に反対した。ルソーは結論として、ヨーロッパの永久平和のための計画は、「人類が尻込みするような暴力的手段に依ってしか実現されないであろう」とも言っている〔F.シャボー1961；142 - 158〕。

しかし、ルソーは国家と国家連合の類推を究極の段階まで押し進めるつもりはなかった。「国家の全権力を主権と呼び、諸国による国家連合内では主権は他の参加国により放棄せられることはない」、とし、結論として、「ヨーロッパの永久平和のための計画につき、いかなる国家連合も革命を除いて設立されることは決してないであろう。それゆえヨーロッパ連盟は望ましいものであるのか怖れるべきものであるのか、それは何世紀にも亘って防衛しなくてはならない被害よりも大きな被害を一瞬にしてもたらすであろう」〔F.シャボー1961；142 - 158〕という。

合理主義を目的とした**ヴォルテール（Voltaire,1694－1774）**による積極的な統合論に対し、「民族や国家は特殊性と多様性とを併せ持つところに価値がある」、としてヨーロッパ主義に異論を唱えたのがルソーである。文化の多様性・有機性・土着性等は経済的合理性追求の目的で、画一的ヨーロッパ法を設置しそのもとで打ち拉がれてはならないというのがその論拠である。

（四）カントの平和理論

カントはサン・ピエールやルソーの影響を多分に受け、市民的立場から徹底して永久平和論や国際機構の樹立の必要性を説いた。一般に生活する人間の間の平和状態は何ら自然状態ではなく、カントはルソーと同様、「国家の自然状態は戦争状態である」と考え、平和状態は創設されなければならない、と説いた⁸。

ルソーと異なる点はさらに、「個人の自然状態も戦争状態である」とした点にあった。そして国家連合の創設に際してはその目的を平和の維持のみに極限しなければならないとした。単に戦争を防止することだけを意図する諸国家の連合状態が諸国家の自由と合致で

きる唯一の法的状態であるとした。

ルソーが永久平和の基礎を都市国家とするものの、当時のヨーロッパの君主制度を容認しているのに対して、カントは共和制こそ永久平和の基礎であるとして君主制を否定し、社会の成員は自由で、国民として平等かつ唯一立法に帰属するということを前提にしていた。同様にして、諸民族は自分たちの安全のために夫々の権利が保障される場として、市民的体制と類似した体制と一緒に入ることを他に対しても要求できるとし、国際連合の基本構想を示した。

カントは、国際的な安定性と調和を生み出す3つの要因を「経済的成本」、「軍事的危険」、「政治的自由」に見い出す。これはすべて人間の自己利益を追求したい欲求、生存の欲求を当てにしているものであった。

そして、永久平和を妨げるものを取り除くものとして「将来の戦争の種を密かに保留して締結された平和条約は決して平和条約とは見做されない」（第一条項）等六つの予備条項と三つの確定条項を掲げ、とりわけ確定条項の中では、「各国家に於ける公民的体制は共和的でなければならない」「国際法は自由な諸国家の上に基礎を置くべきである」「世界公民法は普遍的な友好の諸条件として作られるべきである」とした。カントの永久平和論の基本は強い道徳心に根ざすもので、「真の政治は道徳に敬意を表さずしては一步も踏み出すことは出来ない」〔カント 1795；98、Kant1795；273〕というのがその主張の根底にある通奏低音であった。

共和制的体制の究極的目的は、人民を純粹に自己決定的（自律的）にすることであること、共和制的体制は永久平和への期待に沿った体制であること、そして、戦争よりも平和を求める方が共和制憲法を持つ市民にとって「より自然」となることを説いた。

以上の代表的な統合理論に見られるように、キリスト教国統一問題はこの時代までの一つの共通理念であったと言える。

すでにモンテスキュー（Montesquieu,1689－1755）は、「ヨーロッパは複数の地方から構成されるひとつの国家に過ぎない」と言い〔D.Heater1992；65〕、さらにヴォルテールは、「すでに長い間に亘ってロシアを除いてキリスト教ヨーロッパはいくつかの国家に分割されてはいるが、一種の大きな共和国と看做すことが出来る。すべての国家が相互に調和しており、様々な宗派に分かれてはいるものの同じ宗教の分流を共有している。すべての国家は他の世界では知られていない公法および政治的な法律の同じ原則を保持している・・」、

と述べて〔ヴォルテール 1958；14〕ヨーロッパ統合予見していたと言える。

また、ルソーでさえも、「ヨーロッパ諸国家は自分たちの間にひとつの見えざる国家を形成している・・ヨーロッパの現実のシステムはまさに絶えざる動揺状態の中にあってこの見えざる国家を転覆せずにそれを維持できるほどのまとまりを持っているのである」としている⁹。

ヨーロッパを他と区別する特徴の中でもっとも重要な単一の要素がキリスト教なのである。

デュボアは仏国王フィリップ 4 世のもとで、フランスのリーダーシップによりヨーロッパの統一を主張する傍ら、ヨーロッパの君主達や諸都市が国家連合型の「キリスト共和国」を結成することを主張した。シュリー公爵、ペン、ベラーズは、宗教改革の結果生まれた西及び中央ヨーロッパにおける暴力的な分裂にもかかわらず、キリスト教による結束の可能性を認めていた。ペンとベラーズの両者の動機の一つはキリスト教宗派間の和解を促進することでもあった。

しかし新大陸の発見の後 18 世紀に入るとともに、彼の地への移民が増加したことやヨーロッパ地域内でのその後の紛争の激化に伴い、キリスト教徒の分散化が進行したことによりキリスト教的平和を求めるキリスト教国圏統合の声は時代とともに次第に薄らいでいった。

以下に掲げる統合理論は現実には現在の統合の直接的推進力としては重要性を帯びるものであり、統合の現状及び将来を考察する点からは欠かせないが、キリスト教的平和観からヨーロッパ統合思想を考察する本主題からは外れるので、参考として必要最小限度記すに止める。但しクーデンホフ・カレルギーの統合理論およびヨーロッパ連邦主義理論、ヨーロッパ合衆国理論については、キリスト教的平和観実現の観点からも重要と判断される上第十一章における連邦主義論の先鞭的役割を演じたものとして重要であり併せて論及しておく。経済主体の統合理論といえども、統合の最終状況には連邦主義や国家連合の実現を志向するものであり、そこにはキリスト教的平和観に通底された政治文化の基盤の上にあるものと解することが出来る。

第二節 両大戦及び大戦間のヨーロッパ統合理論

この時期の統合理論は相次ぐヨーロッパ内部の戦争、それも時代を追う毎に戦争の質や規模が高度化・拡大化し、運輸・通信手段も発達したため、ついに世界大戦という歴史上もっとも悲惨な体験をするに及び、ヨーロッパ統合が必定とまで追いつめられた結果とし

て起草された理論が多い。また社会主義の台頭が資本主義との対決をもたらし、全体主義による脅威がいつそうヨーロッパ人を統合に向けて駆りたてたともいえる。

〔R.E.M.Irving,1979：.242〕

（一）クーデンホフ・カレルギーのパン・ヨーロッパ運動

第一次世界大戦後のヨーロッパの混乱と、特に国際連盟弱体化を憂慮したクーデンホフ・カレルギーの統合理論は彼自ら唱えた「パン・ヨーロッパ連合」の標語のもとに広くヨーロッパ中の注目を集めた。現在のヨーロッパの統合に最も影響を与えた理論といわれるものである。

彼の掲げたヨーロッパ主義の二つの契機（理由）は以下の通りである。

①. ヨーロッパが国民国家に分裂し幾多の対立と戦争を生じたこと。

中世キリスト教世界の平和ではなく、分裂こそヨーロッパ意識を生み出したものであり、アベ・ド・サン・ピエールやカントから現在までの欧州統合構想の基本を成す。

②. 国民国家からなるヨーロッパ世界が非ヨーロッパ世界に直面したこと。

すなわち、中世「キリスト教世界の平和」ではなく、むしろ「キリスト教世界の分裂」こそかえってヨーロッパ人に連帯へのヨーロッパ意識を醸成したという彼のヨーロッパ統合論のユニークさがあり、しかもパラドシカルなこの説は必ずしもクーデンホフ・カレルギー一人にとどまらなかった。独・仏連携を基礎に西欧を統合して政治経済的に強化し、ソヴィエト・ロシアに対抗するというクーデンホフ・カレルギーの汎欧州主義運動は両者を代表している。彼はヨーロッパ連合の理想に情熱を持って半生を捧げた。ヨーロッパを、それに応じた政治的経済的連邦に結合することによる自助というのが彼の概念であった。「ヨーロッパの統合」「汎ヨーロッパ運動」のバイブルともいうべきものとされている。

第三節 第二次大戦後のヨーロッパ統合理論

交通運輸・通信手段の飛躍的発達により、政治や経済等の社会事象は地球規模で把握することが不可避となったこと、大戦による荒廃で、経済的には地盤沈下を余儀なくされたヨーロッパをよそに、世界経済の中心は米国を始め非ヨーロッパ地域へと移ってしまったことで統合思想も大きく揺らいだ。このため、この時期の統合理論は二つに大別できる。一つは冷戦時代の共産主義の脅威や全体主義再燃の懸念によるヨーロッパ諸国の政治的結束を呼びかける理論であり、もう一つは、米国中心の経済的合理性追求の統合理論である。しかし経済統合を主体とする理論のなかにも、特にハース（Ernst Bernard Haas,1924－2003）の新機能主義理論に代表されるように深い連邦主義の思想に貫かれていて、ドイツ

チュ（**Karl Wolfgang Deusch,1912－**）の交流主義と同じく統合過程説に分類され過程の途中では政治共同体創設を目指すものや、一方統合条件説に分類される**エッチオーニ（Amitai Etzioni,1929－**）の場合のようにはじめから政治統合を条件とし政治共同体を存立せしめる条件としているものもある。また理論自体もそれまでのヨーロッパ地域レベルの統合理論から、国際レベルの統合理論へと質的転換を遂げた。

（一）ドニ・ド・ルージュモンのヨーロッパ統合思想

ドニ・ド・ルージュモン(**Denis de Rougemont,1906-1985**)の描くヨーロッパ統合理論は、連邦主義理論のはしりというべきものであった¹⁰〔ドニ・ド・ルージュモン、1970;167,168〕。ヨーロッパの統一の基盤は複合文化であり、その基盤には連邦的統合のみを築くことが出来るとした。**プルードン(Pierre J.Proudhon 1809-1865)**の連邦主義論の影響を多分に受けた理論であった。

すなわち、プルーDONは、20世紀に連邦の時代を開かなければ人類は1千年の煉獄の苦しみを蒙るであろうとまで連邦主義を強調した。彼の主張同様に国境の解体の必要性を掲げ、国民国家は文化史の中に存在しないこと、しかし国家が今なお現実でありいくつかの面で非常に強力である限りヨーロッパ統合を不可能にしていることは明白で、ヨーロッパは100以上の地域に分割しその内メトロポールは100～500万人とすべしとした。

さらに民主主義は国家的機構では機能を発揮し得ないこと、そして国民国家から出発するヨーロッパの統合は成功し得ないこと、このような統合はヨーロッパの敵であるばかりか一般にいかなる統合をも敵にまわすであろうと主張した。したがって国民国家を凌駕することこそ当時の偉大なる政治的課題であり、向後20年（1990年まで）の政治的課題であるというのが彼の主張であった。

（二）ヨーロッパ合衆国論（United Europe）

ヨーロッパ連邦乃至ヨーロッパ連合国思想はルソー、モンテスキューによってすでに提案され、その後プルーDON、トクヴィル（**Alexis de Tocqueville,1805－1859**）により、さらに政治家である**ブリアン（Aristide Briand,1862－1932）**、シューマン、チャーチル（**Winston Churchill,1874－1965**）、そしてハミルトン等が次々に合衆国連合構想を打ち出したのは主として第一次大戦後であった¹¹。代表的な統合論として第二次大戦後の以下の二つのヨーロッパ合衆国論を記す。

W・ハルシュタイン(1962)

初代のEC委員長ハルシュタイン(**Walter Hallstein,1901-1982**)は、ヨーロッパの統一が意

味するものは実際に 19 世紀型のナショナリズムを国民国家以上に拡大する事ではなく、国際関係の古い秩序を変え、新しい秩序を創造する事によって、よりよい国際関係にする事であるとする。彼のヨーロッパ合衆国論は、ブリアンやチャーチルによって既に提案されていたヨーロッパ連邦論の再確認ともいえるもので、つぎのパーキンソン（**C.Northcote Parkinso,1909－1993**）、ハイネケン（**Alfred Henry Heineken,1923－2002**）の理論ほどの具体性には欠けるものの、合衆国連邦の必要性について初代 E C 委員長として政治的な立場も踏まえて説いている。特に、トクヴィルの理論を多用し、現在の経済統合は論理的に利害の結合を通じて政治的統一に指向せざるを得ないばかりか経済統合はそれ自体政治行動であると主張する¹²。現実の E C は経済統合というものの純粋な経済活動の統合ではなく、経済活動の条件すなわち経済政策を統合しようとするものだからである。そして新しい世界には新しい政治が不可欠であり、しかも政治の本質が選択にあればヨーロッパ統合ははじまって以来平和への政治的挑戦に応えるためにあるとしている。この政治的挑戦は世界的軍縮や原水爆実験禁止によっても取り除かれるものではない。その本質上以前よりもっと激しいものになろうという。今後の外交の目的は次の戦争に勝つことではなくて戦争を防止することのみにあるとしている。

C・Nパーキンソン、A・Hハイネケン（1992）¹³

これは、より具体性のある理論である。すなわち、ヨーロッパ全土を一州当たりの住民を 500～1000 万人単位とし、75 州に分けて連邦国家を形成すれば機能的にも巧くいくのではないかという構想である。構想の基本は現在の国民国家が 19 世紀の前半以後に人為的に出来たものであるので、国民国家に代わり行政単位に州を作ってはどうか、原則として、現在の行政単位を尊重するが過大と思われる州は成る可く地方分権の線に沿って分割もする。出来る限り文化ないしエスニシティ上の同一性を考慮し、またフィンランドやデンマーク、スウェーデンのごとく人口 400－700 万人のところはそのまま州としてしまう。人口 1000 万人を超えるケースの場合特に 3000 万人から 5000 万人の場合は絶望的でこれは以上のルールに従い細分化してしまう。例えば英国は 10 州に、ドイツは 11 州に、フランスは 7 州に分割すると言った具合である。但しモナコとリヒテンシュタインは E U での選挙権を持たない州となる。

従来弊害となっていたナショナリズムや覇権主義を無くすることが重要であるとしている。アメリカ合衆国では市民戦争以後何ら各州間の戦争はなかったがこの間ヨーロッパでは三大戦争を経験したことからもヨーロッパ合衆国論の意味があろうとする。

しかし現実のヨーロッパ統合は **D・ミトラニー (David Mitrany1888－1975)** による機能主義 (Functionalism,1943) や **E・ハース**による新機能主義 (New Functionalism, 1958) を基礎に実施された。

機能主義は「主権の共有」「主権の共同使用」の思想であり、主権は機能を通じて効果的に移譲できるものであり、主権の放棄ではなく主権の共同使用が賢明であるとするものである¹⁴。その骨子はいくつかの命題が分離できることに求められている。権力と福祉、軍事防衛政策と経済政策、政治的なものと技術的なもの、等々が夫々に分離可能であるとされる。この命題分離可能論の根底に機能およびその中での政策の特殊的性格に対する認識がある。統合における機能的特殊性が強調され、統合での機能的文脈の自律性の論理となつて顕れる。ここにおいて経済領域が分離され、次に経済政策の機能的特殊性の自律性を通じて統合は政治共同体へ進展して行くこととなる。国家のレベルを超えて E C 全体の利益・トランスナショナルな利益 (脱国家の利益) を目指すための方法であった (その後 1987 年「単一欧州議定書」で一部採用される)。さらに新機能主義では「主権の増殖」より「主権の制限」に関心を持つ理論であつて¹⁵、脱覇権、超国家主義 (Supranationalism) に特色があり、国家観の協調・協力が国益という戦略的に重要度の高い領域でも可能となると見た。それは非戦略的領域での統合の思想及びダイナミズムが、戦略的に重要度の高い領域にスピルオーバー(波及効果)すると考えられるとしたものである。

しかし新機能主義の理論は各種の理論的欠陥―①ドゴールのようなカリスマ的政治家の登板を予測できず、②イデオロギーの終焉といった命題を重視してナショナリズムの衰退を予測したこと、③内発の論理を重視しすぎて冷戦の構造による統合の促進の事実を軽視したこと、④ヨーロッパには統合過程よりも巨大な主権国家体系の変化が経済・社会面に起きていたがこれを軽視したこと等―を有していたこと、及び同じ理論派内部のナイやホフマンからの批判を始め現実の E U 自身からも批判を浴び、提唱者ハースが自らその理論的欠陥を認める羽目となった。

またカール W・ドイッチュによる交流主義 (Transactionalism) 理論では「安全保障共同体」Security Community としてハースの「政治共同体」Political Community とは区別するとするが、国際統合の目的を国々の社会間で互いに戦争に対する危惧が全く無くなるような状況が出来上がる事として、その前提条件に対する分析の見誤りから支持を失った¹⁶〔鴨武彦 1985 ; 8－9、220-224〕。さらにエッチオーニによる、統合とは政治共同体を成立せしめる条件を意

味するとする統合条件説もやや飛躍的すぎて極めて少数説にとどまった。

現実のE U統合は以上に概観したような無数の議論の集積の上に成立し、結局手段において緊急性や難易度の点から、アルザス・ロレーヌを巡る独仏の恒久的和解を企図したECSC ヨーロッパ石炭鉄鋼共同体の設立を、そして比較的穏健な経済統合を手掛け、各国の政策協調を図る方向へと進んだ。主権国家体系を乗り越えての目指すべき超国家的な政治統合の実現は目下のところ将来への課題として残されたのである。

まとめ

1 4 世紀ピエール・デュボアにはじまるヨーロッパ統合理論を通底する基本思想は平和の創造であり、それもキリスト教的平和観がその基礎を成し、究極的には平和的政治統合を目標とするものであった。それは戦後統合理論がアメリカ中心に展開され経済主体に移行しても、ハースの新機能主義に代表される統合過程学説でも政治共同体創設におけるスピルオーバー過程に続く第二段階では政治化過程が登場し、しかも連邦主義を根底においているのが特徴であった。もう一つの統合学説であるエッチオーニによる統合条件学説では統合とは予め政治共同体を成立せしめる不可欠の条件を意味しているほどで、この学説では政治共同体と統合とを同一視する危険性を孕んでいるなどの批判はあるものの政治共同体が究極の目標におかれていることに変わりはない。

ピエール・デュボア以来ヨーロッパ統合思想の歴史のなかで連邦主義のペディグリーに入るものは多数にのぼる。サン・ピエールもルソーもクーデンホフ・カレルギーもドニ・ド・ルージュモンもそして政治家の中でもブリアン、チャーチル等々枚挙に暇がない。

一方政治統合の実現に至るアプローチの方法において統合を平和裡に国家間の対立を抑制する超国家共同体を達成し維持する過程を政治統合として理解する連邦主義的アプローチは根強く、新機能主義のハースでさえこの方法を探ろうとした。

時代とともに統合はキリスト教から離れしかも宗教的な平和観は次第に統合の現象面から遠い存在におかれてしまった観があり、とりわけ第二次大戦後は宗教者やキリスト教を代表する政党からも統合過程への積極的な提言さえ次第に消え失せてしまった。キリスト教的平和観ないしキリスト教的社会教説自体は統合とは相容れない性質のものであるべくもなく、なぜキリスト教は統合に対して沈黙してしまったのか、第1 2 章以下で考察する。

第三章 註

-
- ¹Derek Heater,1992,*The Idea of European Unity*.Leicester Univ.Press,London. (デレック・ヒーター、1994、『統一ヨーロッパへの道』田中俊郎訳、岩波書店)
- ²新約ヤコブの書第4章第1条～第3条「汝等のうちの戦争は何処よりか、紛争は何処よりか、汝等の肢体のうちに戦ふ欲より来るにあらずや、汝等食れども得ず、殺すことをなし、妬むことを為れども得ること能はず、汝等は争ひまた戦^{いくさ}す。汝等の得ざるは求めざるに因りてなり。汝等求めてなほ受けざるは慾のために費さんとして妄^{ミダリ}に求むるが故なり」
- ³「永久連合への加盟」「調停もしくは仲裁による紛争の平和的解決」等五つの基本条文。
- ⁴ルソー、1979、「社会契約論」作田啓一訳（『ルソー全集第五巻』、白水社）(Jean Jaques Rousseau.1762,*Du Contrat Social Principes ou du Droit Politique*)、
ルソー、1979、『ポーランド統治論』永見文雄訳、（『ルソー全集第五巻』、白水社。）(J.J Rousseau,1771,*Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur la Réformation Projettée*)
- ⁵ルソー、1978、『人間不平等起源論』原好男訳、（『ルソー全集第四巻』、白水社。）
(J.J Rousseau.1753,*Discours sur l'Origine et Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*)
- ⁶ルソー、1978、『サン・ピエールの永久平和論抜粋』宮治弘之訳、（『ルソー全集第四巻』白水社。）（J.J Rousseau,1760,*Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de St.Pierre*)
- ⁷Murray Forsyth, 1981, *Unions of States*, Licester Univ.Press.p.86.
ルソー、1979、「社会契約論」（『ルソー全集第五巻』作田啓一訳、白水社）(J.J Rousseau1762,*Du Contrat Social Principes ou du Droit Politique*)
- ⁸カント、1998、『永遠平和のために』、宇都宮芳明訳、岩波文庫。26頁。（Kant Immanuel 1795,*Zum Ewigen Frieden*,Kants Werke,Akademie-Text-ausgabeVIII,)
- ⁹ルソー、1987、『サン・ピエールの永久平和論抜粋』宮治弘之訳、（『ルソー全集第四巻』、白水社、315、321頁。）(J.J Rousseau,1760,*Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de St.Pierre*)
- ¹⁰連邦主義理論はピエール・デュボアに始まるという説があるが、エラザールによればルージュモンを始祖とする。

Elazar, Daniel J.1987 : *Exploring Federalism*, University of Alabama Press p.28.

Elazar, Daniel J.1984 : *Federalism and Political Integration*, University Press of America Inc.,p.108.

¹¹第一次大戦直後のヨーロッパ政治連合構想としては以下のものが挙げられる。

ガストン・リウ 1928、『ヨーロッパ、私の祖国』(Gaston Lieu.*Europe ma Patrie*)

スフォルツァ伯爵 1928、『ヨーロッパ合衆国』(Sphortza. *The United States of Europe*.)

バートラン・ド・ジュブネル 1930、『ヨーロッパ合衆国へ向けて』(Bertrand de Jouvenel. *Vers les États Unis d'Europe*.)

エドワール・エリオ 1930、『ヨーロッパ合衆国』鹿島守之助訳(1962)鹿島研究所出版会。(Edouard Herriot,1930,*The United States of Europe*.)

¹²Alexis de Tocqueville,彼が『アメリカの民主主義』(邦訳、1987、井伊玄太郎訳)

(*Democracy in America*,2000,The University of Chicago Press,Chicago.)で記した米国における民主主義がもたらした、政治・経済面における成功物語に深い感銘を受け、それをヨーロッパで実現しようと構想した。

Walter Hallstein,1962 : *United Europe: Challenge and Opportunity* Harvard

University Press, Massachusetts p.102 (ハルスタイン、1963、『ヨーロッパ合衆国一挑戦と機会』中島正信訳、ダイヤモンド社)

¹³A.H Heineken,1992 : *The United States of Europe*,De Amsterdamse Stichting voor de Historische Wetenschap,Inschrijving Stichtingenregister KuK,Amsterdam

¹⁴D.Mitrany,1943 : *A Working Peace System,The Functional Theory of Politics*, London School of Economics and Political Science, Martin Robertson,1975 (『作業平和システム』)

¹⁵Ernst H.Haas,1968 : *The United of Europe: Political, Social, and Economic Forces* 1950~1957,Stanford University Press, California

参考文献

Abbe de St-Pierre,1716、"Projet pour rendre la Paix Perpetuelle en Europe",Fayard

Abbe de St-Pierre,1927、"Abrege du Projet de Paix Perpetuelle".1738.trns.by H.Hale Bellot

MA.Sweet & Maxwell, Ltd, London,

-
- Derek Heater,1992,*The Idea of European Unity*.Leicester Univ.Press,London. (デレック・ヒーター、1994、『統一ヨーロッパへの道』田中俊郎訳、岩波書店)
- William Penn,1693A: *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe* Dent London.
- William Penn,1693B: *The Peace of Europe; the fruits of solitude and other writings*, Dent,London.
- フェデリコ・シャボー、1977、『ヨーロッパとは何か』、清水純一訳、サイマル出版会。(Chabod Federico,1961,*Storia Dell' Idea D'Europa*,Bari-Laterza)
- ルソー、1979、『社会契約論』作田啓一訳(『ルソー全集第五巻』、白水社)(Jean Jaques Rousseau.1762,*Du Contrat Social Principes ou du Droit Politique*)、
- ルソー、1979、『ポーランド統治論』永見文雄訳、(『ルソー全集第五巻』、白水社。)(J.J Rousseau,1771,*Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur la Réformation Projettée*)
- カント、1998、『永遠平和のために』、宇都宮芳明訳、岩波文庫。(Kant Immanuel 1795,*Zum Ewigen Frieden*,Kants Werke,Akademie-TextausgabeVIII,) .
- ヴォルテール、1982、『ルイ14世の世紀(一)』、丸山熊雄訳、岩波文庫。(Voltaire,1751,*Le Siècle de Louis XIV*)
- ルソー、1978、『サン・ピエールの永久平和論抜粋』、宮治弘之訳、(『ルソー全集第四巻』1978、白水社。)(J.J Rousseau,1760,*Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de St.Pierre*)
- R.E.M.Irving,1979: *Christian Democratic Parties and the European Integration*, The Royal Institute of International Affairs, London
- クーデンホフ・カレルギー、1961、『パン・ヨーロッパ』、(『クーデンホフ・カレルギー全集』第一巻所収。) 鹿島守之助訳、鹿島研究所出版会。(Coudenhove-Kalergie,1923,*Pan europa*.)
- ドニ・ド・ルージュモン、1975、『ヨーロッパ人への手紙』、波木居純一訳、紀伊国屋書店。(Denis de Rougemont,1970,*Lettre ouverte aux Européens*)
- 鴨武彦、1985、『国際経済理論の研究』早稲田大学出版部。

第二部 キリスト教と自由の政治思想

第二部では自由とキリスト教倫理について論じる。欧州政治思想史において、「自由」はすでに二千年以上に亘って、極めて重く、倫理的な意味を持った概念であり、一つの絶対的な規範として人間の行為や精神的内面性を規定してきた。「自由」とは外部の何ものからも拘束を受けない「自由」ではあるが、自らに比較を超越した倫理的拘束力を有した。したがって、こうした「自由」に打ち拉がれて、「自由」を放棄することは、自らの人格の否定であり、生存者としての「人間」の資格を放棄することにもなった。人類の歴史、特に西洋社会のそれは、「自由」の探求の歴史であるといえる。

第四章 キリスト教と自由

その豊富な知識と高潔な人格とを慕ってマックス・ウェーバーのもとに参集した多彩な思想家や文化人は数知れないが¹、その中の一人トレルチは比較的地味な存在のまま生涯を閉じた。しかし彼の思想や、そのひた向きで^{ぐどうしや}求道者的とも言える学究姿勢は、後日多くの思想家に高く評価され、やがて後世に多大な影響を及ぼすところとなり現在でもトレルチを見直す動きは根強い。

トレルチが高く評価される根拠には、キリスト教の人格と文化の倫理を通して倫理学の再興を企図し、ヨーロッパ精神形成に輝かしい足跡を残したことの他に、キリスト教と近代世界の関係を、「自由と人格」、「人権と民主主義」等のプロテスタント的歴史文化価値に見出し、早くから政教分離を唱える等、自由並びに民主主義に関する思想で先見性を発揮したことにあった。本稿では特に彼の影響を受けたとされるニーバーを採り上げ、トレルチとの関係を辿りながら自由の本質につき考えてみたい。

第一節 自由の意味するもの

自由は人類が誕生以来、永年求めてきた最大目的のひとつであった。しかし求める自由とは何かとの問いに対しては、人により、時代や社会環境により、そして、文明の進化の程度によって、その意味する内容は悉く相違していた。そもそも、古代ギリシアからローマまでの歴史では、奴隷制が前提とされていたし、コーランの世界では「平等」こそ重要であって、人間の自由はさして問題にならないとも言われる。

このように異なる自由の意味を、克蘭ストン (Maurice Cranston 1920–1993) は、主要な思想家ごとに頗る簡潔、かつ、包括的に取り纏め整理している。以下にその主要部分を彼の説明に従い掲げてみる〔克蘭ストン；24–35〕。

それらは大別すれば、ロックやヒュームに代表される「自由とは能力である」とするものと、それとは異なり、「自由とは理性の支配である」とするものである。この後者の部類に属するものは、ルソーを始めとして近代以降の思想家の主流を占めている。

自由を能力であるとする代表的な理論はロックのそれであろう。彼は、「自由とは・・人の有する個々の行為を行ったり控えたりする能力である」〔John Locke1997;226〕として、「・・からの自由」よりも、「・・への自由」を強調しているかに思える。人間の置かれた環境的側面よりも、人間の持てる能力的側面を捉えた表現をしている。ヒュームも略々同様の捉え方をしていて、彼は、「自由とは意志の定めるところに従って行動したり、しなかったりする力である」〔David Hume2000;72〕と主張している。

彼らによれば自由とは能力そのものであると要約できる。すなわち、能力を伴わない自由は「無意味」であると言わなければならない。しかし、クランストンはロックの影響を多分に被っていると思われるフランスやドイツの思想家の自由に対する見解を引き合いに出して、「出来る＝可能性」ないし「能力」という意味のフランス語の *pouvoir* という語の持つ曖昧さに起因しているのではないかと、この能力説の根拠の希薄性を指摘している。すなわち、彼は許可ないし可能を示す英語表現である *may* や *can* を用いない自由は他に存在し、必ずしも「自由を能力である」と規定するのは相応しくないとするのである。

しかし後述するアウグスティヌスやその後継者であるトマス・アクィナスのように、自由の能力説は古来根強い支持もあるのでクランストンのように一概には言えない。

第二の自由論ともいうべき「自由とは理性の支配である」との主張は、アクトンやルソーを始め、多くの思想家の採るところであり、彼らの主たる考え方は、自由を束縛の不在と看做すものから始まり、自己規律、すなわち、理性に固有の權威の維持説まで含まれる。それらがすべて自由の支配者であって、自由とは支配である、という理論に繋がる。理性、良心、精神、知性等々による支配説となるのである。代表的な理論を掲げれば、以下の通りである。

アクトン；自由とは自然による様々の束縛からの自由、病気、飢餓、危険、無知、迷信からの自由を意味する。

ルソー；自由とは政治的諸制度がもたらす様々の束縛からの自由を意味する。

カント；自由とは道徳法則のみに従い、その他のいかなるものからも独立であること。

〔カント 2000；103、106〕

ライプニッツ；自由とは知性の自発性である。〔ライプニッツ 1991；63〕

ヘーゲル；自由とは形を変えた必然性である。〔ヘーゲル 1996；397/398〕

ハイデガー；自由とは存在するものを存在するものとしてあらわにすることに関与することである。〔ハイデガー1980；334〕

スピノザ；自由な人間とは理性の命令のみに従って生きる人間のことである。

シェリング；自由とは最高度に自然的である存在法則を通じての無差別者の絶対的限定に他ならない

エンゲルス；自由とは自然必然性に関する認識に基づいて我々の行う、我々自身および外的自然に対する統制である。

このように無数に存在する自由理論の中で、「自由とは理性的自由である」とする定義が可なり多数の人々の支持を得て比較的優位にあるが、これにより必ずしも能力説が否定されるものではない。さらにクランストンは、束縛の不在として理解される自由は、自由に関する卑俗な理解だとした上で、自由は一種の「称賛語」とであるという表現を用いているが〔クランストン；53〕、この表現こそむしろ自由の能力説を想起させるものではなかろうか。

哲学者の大半が主張している形而上学的理論からすれば、彼らは、「自由という言葉に事新しく定義を与える必要はない」とも主張する。

理性的自由は自己規律の中に自由を見出す。さらに、強制可能な理性的自由は規制の中に自由を見出す。理性的自由は個人主義的であり、個人倫理に結び付く。強制可能な理性的自由は政治的であり、社会倫理に結び付く。なおクランストンは、ベルジャーエフ、フロム、アンドレジッドを列挙して、自由とは強制可能な理性的自由であるとする定義が成功を収めているとしている。

因みにクランストンでは、同じく自由を意味する語ながら、いずれかと言えば、**Liberty** は身体の自由な状態を指し、**Freedom** は精神の自由な状態を指す、と記している。

さらに、フランス語には**Liberty**に相当する**Liberté**という語はあり、ドイツ語には**Freedom**に近い**Freiheit**という語はあるが**Liberty**に相当する語はないといわれる。また一般に、フランス人は**Liberté**という俗的な観念は理解しえても、**Freedom**をいう哲学的観念は理解できないし、ドイツ人は**Freedom**という哲学的な観念は理解しえても、**Liberty**という俗的な観念は理解し得ないと記されている。

なお、Freedom がより高い自由を、Liberty がより低い自由を現すと言う説があるが（ブーバー）この説は事実ではないとも表示されている〔クランストン；49〕。

自由の定義からは離れるが、自由を性質的側面から表現したものに以下の諸説がある。例えば、パトリック・ゴードン・ウォーカー（Patrick Gordon Walker）では（『自由再説』Restatement of Liberty）、「自由とは到達されることの決して無いゴールを目指しての飽くなき努力である。自由は人々の外部に存在すると同様、人々の内部にも存在する・・・辛苦して自由を獲得し、自らの社会を自由に相応しい住処となす人々のみが自由を享受し得る」とし、マイクル・ポラニー（Michael Polany, 1891 - 1976）では（『自由の論理』The Logic of Liberty）、「自由であるとは明確な関連を有する一連の信念に対し全身全霊を捧げることである」としている。

自由に関する実存主義の理論は、マルクス主義の自由や強制可能な理性的自由に対し著しい対照をなす。そこでは自由とは恐怖語に変わり、サルトルにおいては自由とは恐怖を意味した〔クランストン；62〕。さらには、ハーバート・リード（Herbert Read Edward, 1893-1968）においては、「自由は一つの価値である。そして実にあらゆる価値の価値である」とされ、ベルジャーエフは、「自由とは精神の内的動力であり、存在の、性の、そして運命の非合理的神秘である」とも記している。

さらに社会的価値が多様化し、社会構造が複雑化した現代においては、J.ロールズがいう、「相互無関心こそが人間の基本的条件であり、自由な社会の基礎である」〔半澤 2006；27-28〕として、自己の絶対的優位性を誇り、他者に対して、拒絶的態度を採る一種の他者の排除の論理が蔓延^{ヘビョ}る気風まで現れる状況であるが、人間社会がこのまま現代のような世相を辿るとすれば、まさしく自由を追求してきた人間の歴史が、自由とは対極をなす不自由や非自由の世界へ回帰しようとする状況を予告していないと言えようか。

第二節 自由と倫理

ヨーロッパ思想史に於いて「自由」とは2千年以上にわたり重い倫理的意味を持った言葉であり、絶対的な規範として観念され、人の外的行為のみでなく、個人の内面性まで射程に入れた規範であった。これが「自由」の倫理的力であった〔半澤 2006；31〕。

因みに、こうした倫理的意味での「自由」を重視しなかった重要な思想家としては18世紀のベンサム（功利主義者）以外にはいないと言われるほどであった〔半澤 2006；30〕。

しかしトクヴィルによれば、現代民主主義（デモクラシー）社会においては、すべての人々の精神を強力に支配するのは「自由」ではなく「平等」への衝動である〔半澤 2006；

30] 。

こうした中でアウグスティヌスはヨーロッパ自由論の枠組みの決定者であり、彼こそキリスト教的自由意志論の完成者であると言われる。彼により、「自由」の倫理的力に最高の表現が与えられ、ヨーロッパ自由論の枠組みが決定付けられた。彼によれば、＜能力としての＞自由意志は喜びの源泉であると同時に「罪の源泉」である。

そもそも、「意志の自由」ないしは、「自由意志」なる問題が登場するのはキリスト教神学においてであると言われる。こうした問題はおよそギリシア人の与り知らないところであって、アウグスティヌスがこの問題を提起した最初の人であろうという〔克蘭ストン；123〕。

こうしてキリスト教的自由意志論では、自由意志とは本来善なる行為のために与えられているものであるから、罪を犯した時には罰が与えられなければならない。こうしたヨーロッパ自由論の枠組みのもとで、弁証法的思考にしたがって、自由の存在をある種の混迷に陥れたのはカントである。

カントの自由概念は、彼の『純粋理性批判』における第三のアンティノミー（先見性理念の第三の自己矛盾）において詳細に論じられている〔克蘭ストン；142-147〕。

そこではまず正命題（定立）として、「自然法則に従う因果性は世界の現象がすべてそれらを導来せられ得る唯一の原因性ではない。現象を説明するためには、その他になお自由による原因性をも想定する必要がある」として、人の意志は超感性的なあり方（物自体）としては因果性によって決定されないとするが、他方では、「およそ自由というものは存しない。世界に於ける一切のものは自然法則によってのみ生起する」と反対命題（反定立）を掲げて、人の意志は自然因果法則の支配下にある、と述べて現象としての人間の決定過程を説明する〔カント、2005；125-133〕。

すなわち、カントによると、自由な意志と道徳法則のもとにある意志とは同一である。それゆえ意志の自由が前提とされるならば、意志の自由という概念を分析するのみで意志の自由から道徳とその原理とが導出される、と説く。

カントにおいては、世界を現象界と可想界とに二分し、前者においては、決定論は成立するが、後者すなわち物自体からなる可想界においては、決定論は成立しないとしている。要するに人の意志は自然因果の支配下にあるが、同時に自然因果から自由であるとも述べて、二つの世界に区分することにより、自由意志の存在性を説いている。こうした思考はしかしすでにアウグスティヌスがキリスト教神学における「意思の自由」について相矛盾

するかに見える二つの信条を宥和させる問題として提起しているところのものである。

彼の説くところでは、その信条のひとつは如何に行動すべきかを人間は選択し得るとする。しかし、神は全知である。そのため人間の選択の総てを神は前もって知るとなす。そのため神が人間の行為のみかその計画や意志をも予知し得るとすれば、自由意志なるものは存在し得べくもない。神を自然と置き換えれば、カントの思考はまさしくこのアウグスティヌスのものと同一である。

結論としてカントは、自由意志を必然の帰結として含む道德哲学と、決定論を必然の帰結として含む自然哲学とは互いに矛盾しあうことなく、夫々固有の法則にしたがって自らを展開し得るとする。そして、意志の自由とは理性的因果性の有する独自の性質であり、これはそれを規定する外的諸原因に左右されること無く、一個の因果性として機能し得るとして、自由な意志と理性の自律とは同等の意味を有するとする。結果、意志の自由とは自律、すなわち、自己自身に対する法則である、と結論するのである〔カント、2000；85〕。

カントのこのような自由の問題に関する扱い方に不満を持ったベルクソン（**Henri Bergson, 1859-1941**）の自由概念とは、まさにカントの「二世界」説的解決方法を非難・攻撃して概ね以下のように説明される。

すなわち、ベルクソンでは、我々が意志の自由を主張するとき、我々が主張しているのは、自由に意志された行為と、この行為がそこから生ずる意識状態との関係を、法則によって表すことは不可能である、ということである。従って、人間の人格が科学の法則によって支配されている、と説くのは誤りであるとした。要するに、彼の主張は、「人格とはさまざまな意識状態の統一的全体であって、その集合ではなく、この内的で統一的な自我の外的表現が正に自由な行為と呼ばれるものである。なぜなら、その時には、この内적自我のみが自由な行為の創造者となっており、また自由な行為は自我の全体を表現するであろう。意志の自由には様々な段階がある。行為はそれがその人独自の行為であればあるほどそれだけ一層自由である。最も自由な行為とは創造的行為である」とする〔クランストン；147-151〕。

これに対するクランストン自身の批評が記され、ベルクソンが主張する「自由な行為とは創造的行為である」という見解を表明しているが、理のあるものと解せられる。

自由が規律である、として自由の倫理性を始めて説いたのはアリストテレスであるとされ、彼の自由概念（『ニコマコス倫理学』）を考察する。

善き行為は善き性格の人によってなされ善き行為をなすことは善き性格を与える〔クラ

ンストン；151] とする。

さて、自由意志を論じるに際しては、アウグスティヌスこそヨーロッパ自由論の枠組みの決定者であると言われる。とくに、彼こそはキリスト教的自由意志論の完成者であると解されている。すなわち、彼により「自由」の倫理的力に最高の表現が与えられ、半澤によれば、それはカトリシズム思想史の範囲を超えて、ヨーロッパ自由論の枠組みを決定付けたとさえ言い表されている〔半澤 2006；102－108〕。

そこでアウグスティヌスの『自由意志』の分析〔アウグスティヌス 1989；第一巻 19－68〕をもとに以下のように彼の自由意志論を探ってみる。

彼は人間における自由意志を主張し、それを根拠に、人間の神に対する責任を強調し、「罪は自由意志によって起こる。このことは罪の本質からして明らかである」〔アウグスティヌス 1989；第一巻 19〕と記す。これはマルコによる福音書第 7 章第 20 節以下の文句²に類似する〔半澤 2006；104〕。さらに、アウグスティヌスにしたがえば、人間はその精神と行為において最高の善も最悪の悪も選択し得る能力としての自由の主体であり、罪の起源もそこにある。そして彼の説に従えば、人間は原罪によって損なわれているとは言え、なお恩寵に導かれ、「信」から出発して、そこで示された理性の指示に従って善なる行為をなす能力があるが、その純粋な実現状態は墮罪以前の人間の姿であって、現在の人間にはその能力としての自由によって、理性の指示に反逆し欲情に従って罪を選択して悪しく行為することも可能なのである。神の似姿たる人間の深い現実性であると見たと解せられる〔半澤 2006；104〕。

こうしたアウグスティヌスの自由意志説の出発点は「神はわれわれと共にいて、われわれの信じたことを知解することが出来る様にして下さる」というところにあり、「人間には神から与えられた内なる理性があり、それが人間に生の自覚を与え生を導く」〔アウグスティヌス；第 7 章 38〕。さらに、彼は、「われわれは魂を持つことで動物より勝るのであり、それを理性と呼ぶほか正しく呼ぶことは出来ない」し〔アウグスティヌス 1989；第 7 章 39〕、「生きていることの知識は、生きているという事実よりも優れたものであり、『知解する』とは、精神の光そのものに照らされて、より大きな光と完全さの中に生きることに他ならない」〔アウグスティヌス 1989；第 7 章 41〕等々と続ける。そしてアウグスティヌスは、時間的なものの重要性や、平和と秩序にとり正義の不可欠なることを採り上げ、歴史を世の終わりまで続く、神の国・神への愛と、地の国・自己愛という二つの国、二つの愛の絡み合いと見る態度がほとんど完全な姿で現れている〔アウグスティヌス

1989；第6章35]と説いている。さらに、「人間をして動物より勝るものとなすのは精神または霊と呼ばれるものによること」〔アウグスティヌス 1989；第8章42〕「理性が支配していなければ人は知者たり得ないこと」、「精神的欲情に仕えさせるのは自由意志であること」等々と述べ、さらに第二巻での、「神の存在証明や自由意志を含むすべての善きものの神からの到来を明らかにすること」ならびに、第三巻の、「たとえ自由意志が罪を犯し得るものであるにせよ、それが宇宙の秩序に参加している限りは、神はこの秩序のゆえに讃えられるべきであること」を説くに至る。

アウグスティヌスの自由意志説の最大の継承者といわれるのはトマス・アキナスである。以下はトマスの『神学大全6』の「第83問題 自由意思について」を中心に、彼の自由意志論を略述する。トマスは、人間の行為のうち、人間たる限りにおいて人間に固有のものだけが、厳密な意味において人間的行為であると規定する。したがって意思に基づく行為のみが人間的行為とされる。

トマスによると、人はその本性としての「善への傾向」ゆえに、自らの幸福を求めるが、真の幸福は神への愛と観照になればならず、それを目指して人間は善き目的に向かう徳を形成しなければならない。とりわけ愛徳 *Caritas* や正義 *Justitia* などの徳はその基礎として、常に意志を必要とする。そしてその意志の本質は情念も含めてそれが自由な能力たるところにある。情念なしに倫理徳も形成されないとする。トマスは愛と正義、とりわけ愛こそ神との関係における人間にとって、もっとも本質的に求められるとする。しかし自由意志によって神と人へ向かうこともできると同時に悪しく行為することもできる〔半澤 2006；124-125〕。

またトマスはアウグスティヌス以上に自由意志に対する恩寵先行性を強調している。

例えば、「神への関心は確かに自由意志によってなされるものであり、その意味で人間に対して神へと自ら向けるように命じられるのである。しかし自由意志は神がそれをご自身へ向け給うのでなければ神へと向けられることは不可能である」としている〔トマス；第109問題第6項〕。

自由意志についてトマスは四つの問題設定の上、各々に関して検証を行い、結論として自由意志の存在を確認する。それらの問題とは

- 一．人間は自由意志を有するか、
- 二．自由意志とは何か、それは能力、活動、能力態のいずれであるのか。
- 三．能力だと致せば、それは欲求の能力、認識の能力、のいずれであるか。

四．欲求の能力であると致さば、それは意志の能力か、それとも別のものであるか。
であり、人間の理性を核として、自由意志は存在するものなること、それは能力としての自由意志であること、欲求的な自由意志なること、そしてそれは意志の能力であること、を明言している〔トマス；第八十三問題、229-244〕。

要するにトマスにあってはアウグスティヌスのキリスト教説を継承し、さらにそれを強調し、再定式化して意志の自由を支持する理論を世に提出したと言われるのである〔クラinston；125〕。そしてこうしてキリスト教的自由意志論に基礎を置くヨーロッパ自由論の伝統がやがてロックやヒューム、ホッブス、ルソー等を経て、その後のヨーロッパ精神史の中に引き継がれてきたのである。トレルチもこうした時流に沿ったものとして捉えることが出来る。

第三節 トレルチとニーバー——キリスト教的自由に関して

かつてベンサム(Jeremy Bentham 1748-1832)の幸福原理を批判したミル(John Stuart Mill 1806-1873)の自由論の核心は、「社会にとり多くの種類の政治的圧迫よりも恐るべきことは社会的専制である」、にあった。それは、「社会的専制は政治的圧迫の場合ほどの重罰による制裁を伴はないものの、更に深刻に我々の生活の内奥にまで浸透し、魂までも隷属化するので、もはやそこから逃避する術を与えない」、というものであった。さらにミルがベンサムの功利主義に加えた修正の一つに利他主義 Altruism があった。ベンサムは飽くまで利己主義的功利主義を基礎にしていたが、ミルはこれを聖書の隣人愛の原則、「己の欲するところを人に施し、己のごとく愛せよ」、を根底に据えて、いわゆる利他主義を強調した。そして社会的制裁を基本にするベンサムの功利主義に対して、良心の呵責を強調、道徳の極地として共感の感情を力説して内面的制裁を取り入れた。ミルのこうした「自由」への思考はルターの「良心論」を継承するもので、ベンサムの幸福原理とは対照を成すものである。こうしたベンサム批判はリンゼイにおいても同様で、むしろ彼は幸福原理には終始批判的で、「相違なる様態の生活が持つ価値について下す判断を一切受け付けない原理である」、と決め付けていた〔リンゼイ 2006：24〕。

さてルネッサンス以降近代の歴史はひたすら「自由」を求めて歩んだ^{ミチノリ}道程であった。

まずヒューマニズムの立場に立ったエラスムスは、「人間の自由とは人間が自己の欲するままに生きられること」、と言い、さらに、「自由意志とはそれにより人間が永遠の救いへと導くものへ自分自身を適応させたり、それから離れたりし得る人間の意思の能力であり、自己の確立こそ最善のことである」、と主張した。そして彼は「自由」を「自由意

志」のもとで近代人らしく魂の救済をも含めた一切を自力によって達成できる「自律」として捉えた。ベンサム幸福原理は言わばエラスムスの合理主義や、ヒューマニズムの系譜に連なるもので、このように「自由」を「自律」と捉える考え方は、さらにカントによれば、「自由とは規律である。自由とは諸々の拘束的規則から免れることなく、道徳的意思が自らに課する規律である。それは自律である」、とも説かれた。

他方エラスムスのこの自由や自由意志に対してのヒューマニズム思想は、当時ルターによる鋭い批判を浴びる結果となり、かの「自由・良心論争」へと発展した。果たしてルターは、「神の意思を欠いた自由意志は自由とは程遠く、それ自身では己を善へと導くことが出来ず、それは罪の奴隷である」、と糾弾し、真の「自由」とは「良心の自由」を意味するものであると断じた。そこにては、ヒューマニズムが説くような「自己の確立」や、「自由」の主張は、人間のエゴイズムそのものであって真の「自由」とは言えず、「信仰」こそ神から与えられる「自己を越えた真の自由」をもたらすものであるとした。或いは、「恩寵のない自由意志、聖霊の働きのない自由意志は悪以外の何ものをも成し得ない、人間は内なる聖霊によって悪を退け、善を意志するよう導かれる」、とも論じた。

ルターのこうした自由概念は基本的には聖書の自由概念を継承したもので、「人間の意思は様々な欲望により支配されて奴隷状態にある。人間は哀れな罪人であって自分の力でこのような欲望の鉄鎖から自己を解放することが出来ない存在である。しかしこのような罪人を救済し罪の奴隷から解放し、真の自由を与えるものはキリストの恩寵である。人はただキリスト信仰によってのみ救われ自由とされる」、と説いた。要するに人間の理性や自由意志によって罪を克服することは不可能であるというのがルターの確信とするところであった。

ルターの説く「良心の自由」こそ真の「自由」だ、という主張はその後さらにベルジャエフによって一層鮮明に説明された。すなわち彼によれば、「ヒューマニズムは人間性を何処までも擁護しその偉大さを追及しているが、神や他者を排除してまでも己を自律的な『自由』であると主張するときには、運命的重力とでも称すべきある種の力が働きその偉大さは一転して『悲劇』と化す」、と明言した〔ベルジャエフ：168-171〕。

ルター派に属したトレルチはルターのこうした基本的な考えを支持した。西欧社会でかねて文明の発達に乗り遅れた 19 世紀ドイツではプロテスタントが主流のキリスト教もイギリスやフランスなど他の西洋先進国に比して次第に発展の遅れが目立つようになっていた。

トレルチとニーバーとは誕生年にして略々30年近くの隔たりがあり、しかも大西洋を挟んで洋の東西に離れて活動していたことから両者の直接の接触はまず想定し難いが、これまでニーバーの著書等からニーバーが多分にトレルチの思想を取り入れていたことが知られている。しかしニーバーの著作の中でトレルチを直接採り上げたものはごく僅かであり〔高橋：80-81〕、むしろ両者の関係は彼の講演や研究者による論文等によって知ることが出来る。西谷幸介によると、ニーバーは弟の **H.R.ニーバー (Hermud Richard Niebuhr 1894-1962)** とともにトレルチアン Troeltchian として知られるが〔西谷：49、高橋：81,357〕、さらに **C.C.ブラウン (Charles C. Brown, 1938-)** によると、H.R.ニーバーの学位論文はトレルチに関してであったと言われ、ニーバーはこの H.R.ニーバーを通して、トレルチやウェーバーを知るに至った〔Charles C. Brown：32〕。彼はまたトレルチの『キリスト諸教会および諸集団の社会教説』には強い影響を受け、年代を超えて基督教の社会的・経済的力に対して最も重要な分析であると同書を賞賛した〔Charles C. Brown：43〕。

R.W.フォックス (Richard Wightman Fox, 1945-) もトレルチとニーバーの関係につき、ニーバーの名著 *Moral Man and Immoral Society*『道德人間と非道德的社会』はトレルチからの一句を取って出版されたものなること、ニーバーは常に自由主義的な近代的キリスト者であり、ドイツの自由主義神学者であるトレルチ（及びハルナック）の真の継承者であったこと、そしてティリッヒ (Paul Tillich 1886-1965) と並びニーバーは歴史的批判的方法の信奉においてトレルチ(及びハルナック)に忠実であったこと、の三点を掲げている〔R.W.Fox：134,146,161〕。またトレルチの『社会教説』に関しては **C.L.ベンソン (Constance L. Benson)** がいかにニーバーに影響を残したかについて詳細に論じている〔C.L.Benson：Introduction〕。

さらに **R.H.ストーン (Ronald H. Stone 1938-)** はニーバーが、「トレルチが基督教こそ西洋文化にとって精神的理想の一番の源泉として運命付けられていると主張したこと」、に同意している。そしてニーバーは宗教が形而上学や倫理学の領域で人格を擁護したものであるとしている〔Stone：44〕。

トレルチは基督教の復活を思考する傍ら失われた自由と民主主義について真剣に悩んだ。この時代がウィルヘルム・二世の治世下で政治的にはビスマルクが政権の座にいて専制的政治を行った時代であったことも背景にあった。彼の考える自由として、個人的自己表現の自由、思想運動の精神的自由、そして国家的総体意思の形成に対する個人意思

の協力の本来の政治的自由、の三つを掲げているが〔トレルチ 1970：88〕、彼がとりわけ問題としたのは最後の諸民族の自治に係る政治的自由に関するものであった。彼によると国により自由は発展史的に以下のように差異がある〔トレルチ 1970：92-107〕。

まずイギリスの自由思想は中世的、身分的伝統の結果である。すなわちイギリスでは自由主義はイングランドの自由主義に淵源を發し、この伝統はイギリス大革命におけるピューリタンの敬虔と、自由教会の控えめな個人主義とに結び付いていた一つの混合物であった。これはイギリス的自由の根本特徴としての独立心と、個人的主導権と責任とを完成し議会で保証を与えたものであった。換言すればイギリス的自由とは、①個人の不可侵性と活動の自由、②目的に適った行動の主導権と責任、③国家強制からの信仰及び意見の自由、等である。すなわちイギリスでは「自由主義は最小限の支配国家に基づくこと」が基本とされた。イギリスがヨーロッパでは自由の母国として抜群であるとされる所以である。

これに対してフランスの自由主義は言わば「国家本位的自由主義」とも申すべく、個人は国家を自分自身のものとなすべしと主張する。自由は国家を通じて実現されるべきだという考えが基本にある。フランス革命がイギリス革命の娘であるのと同じく、フランスの自由思想はイギリスの自由思想の娘であると言われた。しかしこの国では王や教会という大組織に反抗したという前提の違いのために、自由はブルジョアジーの産物となった。すなわち市民的なのが特徴で革命的傾向を有しているのである。イギリス的信仰やイギリスの事実感覚とは対照的に、反教権の合理主義的独断論や熱狂さを持っていて個人の平等を得ようとするが独立は求めない。こうした自由思想は本国や外国におけるあらゆる不合理な活動に対し神経質で邪推深い不安を有し絶えず攻撃を仕掛けるという点にも特徴がある。イギリス人にとって自己の自由が啓示秩序を補う自然な神の掟であるとすれば、フランス人にとっては彼の自由は人類思想・人類理性・世俗的人間性・あらゆる超自然に代わるべき普遍的自然法則の表現である。

さらにアメリカの自由思想はイギリスのピューリタンの及びフランスの合理主義的影響が混合したものとされる。アメリカの民主主義は世界中で最も純粋な民主主義であると言われ、そこでは自由があらゆる強制に対して保証されている。因みにクランストンによれば、自由を意味するリベラル **Liberal** はアメリカにおいては古いチューダー **Tudor**、スチュアート **Stuart** 両時代に用いられた「気怠な」、「下品な」、「慎みがない」を意味し通常用いられない。このためかアメリカには「自由党 **Liberals**」なる政党は存在したことがないという。そしてイングランドの自由主義は当初から民主的であったとは言い難く、他

方アメリカの自由主義は当初から民主的であったという。〔Cranston1976 小松訳：103-110〕

一方ドイツはヨーロッパにおいては文化的に後進国であったために、その自由思想は先進国フランス・イギリスの自由思想の影響が大であった。それはロックとルソーによる理論的な影響と、イギリス憲法と自治やフランス諸革命の影響とを多分に受けたということである。この国では自由とは平等でなくて、自己に相応しい器官・地位において自分の場で果たす個人の勤めであると解された。俗に「民族国家的統一体の自由」といわれる所以である。

ドイツにおいて自由思想が民族国家的統一体のものに発展した理由の一つは、ルターの自由概念に起因しているところが多いといわれる。確かにルターの「信仰の自由」や「良心の自由」の主張はドイツで近代自由主義の出発点を形成した。しかし「キリスト者の自由」の教義はキリスト教信者の人間存在の中心的価値としての自由の確立には有効だったし、自由の歴史において基本的な個人の価値に対する主要な貢献を成したが「外的自由」、「社会市民的自由」にまで展開せず、現存の秩序を肯定し権威主義を維持した。このため内面的には自由であるが、外面においては権威に盲目的に従う、というドイツの政治的伝統の特徴を負の遺産として残してしまった。この点を衝いてトーマス・マン(Thomas Mann 1875-1955)は、「ルターはキリスト者の自由を説いて政治的・市民的自由を説かず、『外への自由』と『内への自由』という二重構造の精神をドイツ人に植え付けてしまった」、と説明している。このため彼によればドイツ人は「外的共同体的自由」を得ることが出来なかったという〔トーマス・マン：21-29〕。しかしトーマス・マンのこの批判は彼が第二次大戦開戦とともにアメリカに亡命しドイツ批判に転じたもので、それ以前はルター並びにドイツ的自由の擁護者であったとする見方も有り、必ずしも彼の見方に一貫性が有る訳ではないという〔安酸：127〕。

果たしてトレルチはこのルターの自由概念の解釈の点についてトーマス・マンとは異なっていた。H. ボルンカム (Heinrich Bornkamm1901-) の『ドイツ精神とルター』によりこの点を探ってみれば以下の通りである〔Bornkamm1978 谷口茂訳：137-139〕。

第一に、トレルチは合理主義的かつ民族主義的なルター伝説を打破しようと試みた。すなわち、ルターはトレルチにとって決して近代主義の父ではなく、近代の政治史にとって一つの悲運であった。トレルチによれば、ルターは保守的・家長的思考により、公権と国家との優位並びにドイツ民衆の政治的受動性を養育するのを助長し、ドイツが社会的改

革へ向うのを阻害したという。ルターはキリスト者に信仰と隣人愛のみを要求し、世俗の事柄は権力や理性、そして自然法に委ねるといった、言わば世俗に対して無関心な倫理を有していた。

これとは対照的にトレルチは第二に、当時既にドイツ神秘主義において始まっていた秘蹟から恩寵へ、教権性的教会から信仰共同体へ、思弁的教義から心の敬虔さへ、といったルターによる宗教的完成度への賞賛であった。そしてこれが宗教的世界から精神的世界の形成へ、さらに人格と自由の理念へと発展し、プロテスタント遺産として、ここにドイツ観念論がその生命を得たと説いた。ニーバーはこうしたトレルチのルター解釈を継承した。

まとめ

本章では人類の歴史、特に西洋政治思想において追求してきた自由、或いは自由意志がどのようにキリスト教的な自由意志論に影響され、その枠の中で発展してきたか、それらを継承したトレルチやニーバーを通して、言わば、西洋が求めてきた自由とは何かを研究した。人類の幸福と発展の実現を目指した近代科学の進歩が核やDNA技術の開発をもたらし、文明の発達への期待が膨らむ傍らでは、もはや取り返しの付かないほどの人類の悲劇をもたらそうとしている。それは「自由」がいま新たな危機に直面していることである。今の「自由」は際限もなく無規律で無節操な現代社会のもとで、あまりにも虚構や欺瞞に満ちた「自由」ではないかという気もする。今や「自由」は居場所を失い自らを蝕むがごとくである。

このような「自由」の野放図な現状を目の辺りにするとき、つねに思い浮かべるのがヴィーコの循環史観である。彼は人間が原始の森から出て来て、民主的な文明社会に到達した後に、やがて自由の乱用の時代が訪れその咎で骨の髄まで墮落し、無政府状態に陥り、いずれ再び原始の森林の世界へと帰って行くと説く〔ヴィーコ；455－456〕。

ルターの「自由論」は力のための力の称揚を行い、いわゆるマキャヴェリの政治思想に類似するものであった、というのがトレルチのルター観であるというボルンカムやトーマス・マンの観察はトレルチの一面のみを捉えた狭隘なるものと言わざるを得ない。トレルチによるこうしたルターの解釈が、その後長くドイツ史に誤った方向付けをしたとして、ボルンカムはこれをトレルチの責めに帰している〔ボルンカム 1978 山口茂訳：140〕。このためトレルチが追求した自由や民主主義の思想は祖国ドイツにおけるよりもむしろ英米をはじめ外国で注目されるようになった。全体主義を称揚したとされて、同様に非難されたイエリネック(Georg Jellineck, 1851～1911)、世俗化を倍化させたとされるウェーバー、

国家理性論を主張したマイネッケと併せて、ウェーバー・クライスの主だった人たちは多少とも後世、特に祖国ドイツにおいて歴史の指弾を浴びることともなった。ウェーバーを始め、何れの思想家も、夫々に偉大な功績を残し十分高く評価されてはいるが、同時に四人ともに不幸にしてこのように後世の政治家や歴史学者から不本意な評価を下されるに至ったことは、偶然の出来事としてのみ解釈してはならないのかも知れない。もちろんいかなる思想にも功罪相半ばするものがあり、一概に一つの思想の善悪を決め付けるのは早計であろう。幸いニーバーやリンゼイはこうしたトレルチ解釈に従わず、キリスト教の愛と福音に裏付けられた自由理論と民主主義論を継承しそれらを展開した。

第四章 註

¹M.ウェーバーを取り巻く学者・文化人クラブでウェーバー・クライス(Weber Kreis)と称。K.ヤスパース、G.ルカーチ、G.ジンメル、E.ラスク、H.リッケルト、T.モムゼン等多士済々。特にH.イエリネック、E.トレルチ、F.マイネッケはウェーバーを囲んで頻繁に議論を交わした。

²マルコによる福音書第7章20-24節「人より出づるものは、これ人を汚すなり。それ内より、人の心より、悪しき^{オモ}念い出づ。即ち淫行、窃盗、殺人、姦淫、慳貪、邪曲、詭計、好色、嫉妬、誹謗、傲慢、愚痴。すべてこれ等の悪しき事は、内より出でて、人を汚すなり」

参考文献

アウグスティヌス、1989、『自由意志』（『アウグスティヌス著作集第三巻』泉治典訳、教文館。）(Augustine, Saint, Bishop of Hipo, *De libero arbitrio*)

高橋義文、1993、『ラインホルド・ニーバーの歴史神学』、聖学院大学出版会。

エルンスト・トレルチ、1970、『ドイツ精神と西欧』、西村貞二訳、筑摩書房。(Ernst Troeltsch, 1925, *Deutschen Geist und Westeuropa*, Gesammelte Kulturphilosophische Aufsätze und Reden, Heraus gegeben von Hans Baron)

カント、2000、『実践理性批判』波多野精一、宮本和吉、篠田英雄訳、岩波文庫。

(Immanuel Kant, 1768, *Kritik der praktischen Vernunft*.)

カント、2005、『純粋理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫。(Immanuel Kant, 1787, *Kritik der Reinen Vernunft*.)

トマス・アクィナス、1991、『神学大全6』高田三郎、大鹿一正訳、創文社。(Thomas

Aquinas,Saint,*Summa theogiae*)

ニコライ・ベルジャーエフ, 1998、『歴史の意味』、氷上英廣、白水社。(Nikolai Aleksandrovich Berdyaev,1925,*Der Sinn der Geschichite, Versuch einer Philosophie des Menschengeschicken.*)

ハイエク、1997、『自由の価値—自由の条件』(新装版ハイエク全集第5巻) 気賀健三、古賀勝次郎訳、春秋社。(F.A.Hayek,1960,*The Constitution of Liberty Part I :The Value of Freedom*,Routledge & Kegan Paul,London)

ハイデガー、1980、『存在と時間』(『世界の名著 74』原佑他訳、中央公論社、所収。)(Martin Heidegger,1967,Sein und Zeit,M.Niemeyer,Tubingen)

ヘーゲル、1996、『小論理学』真下信一、宮本十三訳、岩波書店。(Georg Wilhelm Friedrich Hegel,1830,*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*)

安酸敏眞、2001、『歴史と探求 レッシング・トレルチ・ニーバー』、聖学院大学出版会。

G.ヴィーコ、1999、『新しい学』、(『世界の名著 33 ヴィーコ』、清水幾多郎訳、中央公論社、所収。)(Giambattista Vico,1953,*Principj di Scienza Nuova*. Ricciardo-Ricciardi)

古賀敬太、2001、『近代政治思想における自由の伝統ルターからミルまで』晃洋書房。

西谷幸介、1992、「ニーバーとトレルチ」、(椎の樹会、『雑誌 形成』257,258号、滝野川教会。)

半澤孝麿、2003、『ヨーロッパ思想史における<政治>の位相』、岩波書店。

半澤孝麿、2006、『ヨーロッパ思想史のなかの自由』、創文社。

ライプニッツ、1991、『宗教哲学「弁神論」下』(『ライプニッツ著作集第7巻』佐々木能章訳、工作舎、所収)(Gottfried Wilhelm F.von Leibnitz.1710,*Theologia,Die Philosophischen Schriften.*)

A.D.リンゼイ、2006、『キリスト教諸教会とデモクラシー』、山本俊樹、大澤麦共訳、聖学院大学出版会。(A.D.Lindsay,1934,*Churches and Democracy*.The Epworth Press,London)

Constance L.Benson,1999,*God & Caesar,Troeltsch's Social Teaching as Legitimation*. Trnsaction Publishers,New Brownswick

Heinrich Bornkamm,1969,*Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* 2.neu bearbeitete und erweiterte Aufl (邦訳ボルンカム、1969 ,『ドイツ精神史とルター』、1978、谷口茂訳、聖文舎。)

Charles C.Brown,2002、*Niebuhr and His Age,Reinhold Niebuhr's Prophetic Role and Legacy*,Pensylvania Trinity Press International Pensylvania.

Maurice Cranston, 1967, *Freedom A New Analysis*,Longmans,Green andCo.Ltd., London(邦訳1976、『自由－哲学的分析－』、小松茂夫訳、岩波新書。)

David Hume,2000,*An Inquiry concerning Human Understanding*,Oxford University Press,Oxford. (デイヴィッド・ヒューム、2004、『人間知性研究』斎藤繁雄、一ノ瀬正樹、法政大学出版局)

John Locke,1997,*An Essay Concerning Human Understanding*,Penguin Classics, London(邦訳1972－1977、『人間知性論』、大槻春彦訳、岩波文庫。)

Reinhold Niebuhr,1932,*Moral Man and Immoral Society*,Charles Scribers's Sons ,N.Y (邦訳1998、『道徳的人間と非道徳的社会』、大木英夫訳、白水社。)

Ronald H.Stone,1981, *Reinhold Niebuhr Prophet to Politicians*, University Press of America,Inc., Washington D.C..

Richard Wightman Fox,1985,*Reinhold Niebuhr,A Biography*,New York Pantheon Books New York.

第五章 時代的危機の認識と歴史観

―その時代的危機の認識について―

ルネッサンス以降われわれはひたすら「自由」を求めて長い歴史の道程を歩んできた。「自由」こそ精神の本質であると固く信じて、人類は共同して、この実現に向けて幾多の苦難と闘ってきた。それこそまさに世界史の発展の軌跡であった。「自由」は「民主主義」とならんでわれわれ人類が獲得した血と汗の結晶であった。そして「自由」と「民主主義」のもとで輝かしい文化を築き上げてきた。

しかるに現代社会においてその「自由」が今まさに危殆に瀕している。さながら「自由」が自らを蝕むがごとく、あたかも自壊を遂げようとしているようでもある。あまりにも無規律で、無節操な現代社会に居場所を失い、いまや「自由」は方向性を見失ってしまったかのごとくである。それはエデンの園を追われ去り行くものの姿そのものである。「自由」は再びエデンの園への無事の帰還を希求するのだろうか、それとももはや人間社会に愛想を尽かし、静かに神のもとに召還されてしまうものであろうか。

永くわれわれは「理性」に歴史の水先案内人の役割を託し、人間の歴史もいずれ「理性」の赴くところへ善導されるに相違ないと信じてきたから、その中で人間はじっと忍耐してそれぞれに歴史の小さなひとこまを担ってきた。それは人間の生来善なるを疑わず、人類が描く歴史の軌跡もいずれ限りなき「自由」と、究極的「平和」を目指し、登りつめて行くに相違いない、との信念に支えられていたからのことであった。

人間の歴史の果実たるべき「自由」と「民主主義」とが現代社会の足枷となっていて、キリスト教とともにある伝統的進歩史観に貴重な一石を投じたのがブルクハルトである。「自由」と「民主主義」がもはや人類の抑止できぬほどの過度の文明化をもたらし、人間を進歩よりもむしろ退廃へと導いているとしている〔Karl Löwith1994 ; 221〕。限りなき「自由」と究極的「平和」へ向かって邁進するわれわれの信念に揺らぎを感じてしまった。人類の未来を信じるばかりで、現実社会の病巣を放置しておくのは現代科学のもっとも忌避するところでもあり、過去の歴史を顧みてもこのような愚行は許されぬところである。平和的政治共同体を究極の目標とするヨーロッパ統合の歴史において、政治や社会倫理を放擲して、通貨や経済の統合という、言わば、物質的・制度的な側面の合理化や極大化の追求と言った歴史の表層部分に腐心するあまり、相も変らぬ目先の国益主張を繰返す現実を前にしては、先人たちが描いた有機的文化総合体、生命的統一体としてのヨーロッ

パの精神を閑却してしまったのではないかと危惧される。ブルクハルトの歴史観が彩なす美と偉大さのヨーロッパとはいかなるものかに思いを馳せ、真の時代の危機を認識しなければならない。

第一節 キリスト教的終末論と歴史哲学

初めて統一性を持つ世界史の概念を形成したのはキリスト教である。かかる「世界史」はギリシア哲学者の知らざるものである。この世界史は神による創造から始まり、人類の墮落から終末に至り、救済によって完結する。このような始めと終わりを持ち、完結的にして統一性を持つ世界史はキリスト教においてはじめて成立した観念であり、本来的に宗教的信仰に基づくものであって、認識に基づくものではない。イエスの宣教はもっぱら終末の到来とそれの覚悟のために「悔い改め」を説くものであった。キリスト教はこの終末論の信仰において成立したといわれる〔下村寅太郎、1994；567〕。

したがって、世界史を「発展」として理解することは「近代史学」の創設者であるランケを始め、ほとんど総ての哲学者、歴史家の一般的通念であった。それは彼らの世界史の概念がキリスト教において形成された「世界史」を背景とし、根底とするからであり、寧ろ発展史としての世界史以外のものを考え得ないことによっていた。「世界史」という概念そのものが、キリスト教の所産であったからである。

古代では時間と歴史は永遠の循環である自然の過程でしかなかった。アウグスティヌスはこれを論駁し、「時間は神によって造られた始めをもち、神の定める終わりを持つ」と説いた〔Karl Löwith 1964；173〕¹。すなわち、「キリスト教の歴史解釈では、未来を一定の目標と究極的な成就のための時間的な地平と考え、未来へ目を向けるものである。世俗内的な成就を目指す、意味のある未完成の進歩として、歴史を叙述する近代の試みは、すべてこの神学的な救済史的な図式に基づいている」といわれる〔Karl Löwith 1964；173〕。上記のアウグスティヌスの見方を支える決定的前提はキリスト教的な人間理解にあった。こうして、「人間は単なる宇宙の有機的な部分ではなく、このような自然的世界から原理的に区別された『人間の魂』、すなわち人間の自我の意味が発見された」としている〔Karl Löwith 1964；173〕。

レーヴィット(Karl Löwith, 1897-1973)によれば、上記に「アウグスティヌスのいう神によって造られた歴史の始まりとは、世界の創造と人間の墮罪であり、また神の定めた歴史の終わりとは、最後の審判と復活」に他ならなかった。彼にとっては「歴史の始まりと終わりに起こるこの二つの超歴史的な出来事が最重要であり、救済の出来事の最初の啓示と、

その未来の達成との間にある現実の歴史は中間時に過ぎなかった。この決定的な救済の出来事というパースペクティヴにおいてだけ、世俗史はアウグスティヌスの視野に入ってきた。この限られた歴史の中心に立つのがキリストの降臨という信仰の終末論的な出来事に他ならなかった〔Karl Löwith1964；173〕。すなわち、「キリストはひとたびわれわれの罪のために死んで甦ったのだから、再び死ぬことはなく、宇宙、すなわち、自然的な生起の恒常性に関する等しいものの永遠回帰の論議が、キリストの出現も、回帰も、ともに普遍的な意義を持つ唯一・無二の出来事である、という超自然的な論証に終わるのは何ら偶然ではない」としている〔Karl Löwith1964；178-179〕。アウグスティヌスの『神の国』（De Civitate Dei contra Paganos）はキリスト教的歴史観の典型とされる。

終末論的世界史を最も壮大な形で哲学的体系にしたのがヘーゲルであるといわれる。

ヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel,1770-1831)の歴史哲学では、「哲学が持つ思想は理性の思想、つまり理性が世界を支配し、世界史も理性によって造られる」、というもので、哲学の中心にあるのは、地上の人間ではなく絶対的な「世界精神」である〔下村寅太郎1994；447-457〕。そして歴史の本質は「発展」であるとして、それは「世界精神」の本質の自覚を実現するものであるとする。そこで歴史的に重要な人物は、「世界精神」の代理人として行動する世界的個人のみとする。精神は自由を本質とし、世界史はこの自由の自覚の発展である。実質的にはキリスト教的歴史神学、すなわち「終末論」の世俗化であり、進歩主義史観に属する。すなわち「理性」や「世界精神」が世界史の主役であり、もっぱら理性的思惟によってその展開が根拠付けられ、個人や民族を相互に戦わせながら、自由の完全な実現という本来の目的に向かって着々と歩を進めていく。そして闘争によって没落して行くのは個人や民族であって、「理性」はつねに背後に控えて痛手を蒙らないとされる。この「理性」に、ある種のずる賢さがあるものとして、ヘーゲルはこれを「理性の狡智」と称した。さらに、世界史は一人のみが自由である東方の専制的君主国から、「若干の人間」が自由である古代ギリシア・ローマへ、最後に「総ての人間」が神の前に平等に自由であるキリスト教的ヨーロッパへの発展として理解され、終末論的歴史神学が完全に歴史神学として完成されたとする〔下村寅太郎 1994；577〕。彼においてもキリスト教的発展史が「ヨーロッパ史」であり「世界史」なのである。

一方ヨーロッパの歴史学の父とよばれるランケ(Leopold v.Ranke,1795-1886)の進歩史観では、彼の時代がナポレオンによる強硬なヨーロッパ支配に対する戦いの中にあり、自国の権利の意識が目覚めたときにあたっていたので、「民族は神の思想である」という独特

の思想を生んだのもこの時代の「歴史的位相」に由来するといわれる〔下村寅太郎 1994 ; 577〕。彼においては、民族の歴史はそれの精神的発展を「その内面的連続性において跡付ける」ことを理念とするものであるといい、これの可能な民族のみを歴史的民族と名づけ得るとし、この連続的な生命、その個性的生命力エンテレキーを直接に世界史と結び付ける〔下村寅太郎 1994 ; 459〕。さらに、国民は人類の普遍的精神的発展に参与せねばならないこと、民族と個人は孤立し得ないこと、これを達成できる民族のみが克く無限であり得ること、そして、このような発展こそ真の自由であることを基礎にするものであると説く。

すなわちランケにおいては、「国家」は精神的実体であり、人間精神の根源的創造に基づくものであること、そしてその歴史は「神の思想」の実現であるとしたものである〔下村 1994 ; 460〕。ランケによれば、「人類の歴史は国民そのものにおいて出現し、歴史的生命は一国民から他の国民へ、一民族圏から他の民族圏へと動くのであり、国民は決して自然発生的なものではなく、歴史的個性的なもの」である。それが「政治史主体」の歴史観と呼ばれるゆえんである。彼は歴史を「神の思想」の実現であると規定する立場にあるので、「世界史の光明は上（神）から来る」と説いた。そして成果としての文化と、手段としての権力との間に調和的關係を認めた。文化、国家、宗教の間に調和が想定されており、それを見出し、記述することが歴史家の使命であるとした。

さらにヘーゲルやランケに先立つこと略々一世紀のヴィーコの循環史観にも独特な視点を読み取ることができる〔G・ヴィーコ 1999 ; 455,456〕。すなわち、イタリアの史家ヴィーコは自らが敬虔なカトリック教徒であることを疑わず、歴史の根底に「神の摂理」が働いていることも信じていた。数学を一切の学問のモデルと見て、あらゆる問題の研究に数学的厳密性を要求した**デカルト (Renè Descartes,1596-1650)** に対して、ヴィーコは「人間という複雑で曖昧なものが造る歴史という捉えどころのないリアリティーは学問の対象としては資格を失する」と説いて〔清水幾太郎 1999 ; 16〕、デカルトの敵であると看做された。しかし、彼が「歴史学」において真に哲学的に基礎付けようとしたのは、人間の諸々の歴史的学問に関する、より大きな真実性と、より本源的な科学性であったといわれる〔K・レーヴィット 1957 ; 18-19〕。彼はその際、真の、かつ確実な知識は、われわれが自分でも惹起したもの、或いは作ったもの、についてのみ可能である、という根本命題から出発した。すなわち「諸民族の共同の自然」である市民的世界、つまり「歴史」とわれわれが呼ぶものであり、これが彼の哲学書『新しい学』として結実した。それはまさに歴

史をはじめて哲学の中に取り入れたものといわれ,そこでは「あらゆる民族は勃興、発展、停滞、衰退、終焉を時の流れの中に刻んで行く」として以下の三段階説を展開した。

すなわち、「神々の時代」といわれる第一段階、「英雄の時代」といわれる第二段階、そして、全員が法のもとにおいて自由で平等な「人々の時代」といわれる第三段階、である。

ヴィーコの歴史観の特異なのは、第三段階の民主的な文明社会に到達した民族が再び第一段階の原始状態に引き戻されると説く点であった。その理由はどの民族も折角手に入れた自由を乱用して、墮落し、無政府状態に陥るからである。人間とは自由を手に入ればそれを無節操に或いは無規律的に行使し、骨の髄まで墮落して行くとしている。

敬虔なカトリック教徒であるヴィーコであるから「神の摂理」はこうした都市の崩壊に対して、文明の次の段階で以下のような三大救済手段のひとつを利用する形で働くという。

まずこれら人民の中から一人の人物を見出し、君主制を確立するように計らう。そしてこの君主に、自由の中から生まれるものであるにもかかわらず、もはや自由を規制し、限度内に止める力を完全に失った一切の制度及び法を、武力によって手中に収めさせる。これは現代に換言すれば、さしずめ健全なる自由や民主主義の回復のためには、国民に一時の不自由と窮乏を、忍耐を以って凌がせ、普遍的な満足と安心感とを期待させようとするに等しいものといえよう。

もしか神の摂理がこのような救済手段を国内に見出せぬ場合にはそれを国外に求める。すでに骨の髄までも腐敗した民族は、自分で抑制できない情念の^{トリコ}虜と化しており、神の摂理は、万民の自然法に基づいて、彼らを被使役者の地位に^{オトシ}貶め、武力によって彼らを征服する、より優れた民族に支配させ、その属国となって秩序を回復すべしと命じる。

またこうした事実のうちには、自然法秩序の二つの偉大な啓示が現れる。その一つは自分で自分を治めることの出来ないものは、それが出来る他人によって治められねばならないということで、他の一つはその性質がより優れた者が常にこの世界を治めるということであるとしている。

しかしそれでも適わない次ぎのような場合には、そのときの神の摂理は彼らのこうした極端な不幸に対して、以下の極端な手段に訴える以外にはないとしている。すなわち腐敗した民族は各自がまるで野獣のように自分自身の個人的な利益のことしか考えない習慣に陥ってしまい、しかも極端に神経質になるためか、或いはむしろ傲慢になるために、まるで野獣のようにほんのちょっと気に障ることがあると腹を立てていきり立つ。精神におい

でも意志においても、市民達はこの上なく深い孤独の中で各自が自分自身の快樂や気まぐれに従っているために、たとえ二人の人間の間でも殆ど合意に達することは不可能になってしまう。こうして彼らはすべての事に執拗きわまる党派争いと絶望的な内乱とを惹き起こし、都市を森と化し、森を人間の巣窟と化してしまう。つまりあまりにも文明化し墮落した人間を立ち直らせる最後の手段として、神の摂理は人間を森の中の野獣状態に引き戻すのだという。摂理は正義の自然的基礎であり、神の永遠的な秩序を飾る美や品位でもある、敬虔、信仰、真実などを彼らの間に甦らせるとしている〔G・ヴィーコ 1999; 548-549〕。ヴィーコ思想は近代の進歩史観が中世以来のキリスト教における歴史観の長い伝統に根ざしていたことに対するひとつのアンティテーゼと解することも出来る。

以上ヘーゲルにより大成されたとされる歴史哲学からヴィーコの循環史観に至るまで、いずれもそれぞれキリスト教徒としてキリスト教的世界観に基礎を置く進歩史観を奉じるものの、理性の導くところに従い果てしなく自由を求め続けるヘーゲル史観と、自由を^{モテアソ}弄び結果として自由から弄ばれるに至って、限りなく発展する人間の歴史は再び原初へ帰らざるを得ない運命を辿るであろうとするヴィーコの史観とでは極めて顕著なる相違のあることが確認される。

第二節 ブルクハルトの非科学的歴史論

バーゼル出身の聖者ブルクハルトは初めてキリスト教的世界史理念から独立し、一切の神学的形而上学的な原理を想定せず、寧ろ、これを意図的、徹底的に排除して飽くまで「人間的立場」を貫いて世界史を構成した。そしてこの原理に直接的な明証性を与え、さらにこれを動機付けたのは、彼の「現代批判」であった。彼の世界史解釈に直接の実証的証拠を与えたのは、正しく現実的事実としての時代の文化的状況であった〔下村寅太郎 1994; 454〕。

歴史解釈は本質的に「現代解釈」すなわちその時代の「位相」に制約されるという〔下村寅太郎 1994; 455〕。因みにヘーゲルにとっての「現代」は、18世紀の終わりから19世紀の初めであったが、ブルクハルトにおいては19世紀の後半、すなわち60年代から90年代に掛かっていた。ヘーゲルの時代にはフランス革命の影響は未だ完了していなかったが、ブルクハルトにおいてはすでにより深刻化していた。ヘーゲルにおいては、ルネッサンスは未だ近代の曙であり、宗教改革やフランス革命は近代を成立せしめる「日の出」(Sonnen-aufgang)であったが、ブルクハルトにおいては、革命は最早希望ではなく、歴史的進路の傾向は決定的に危機的様相を示していた〔下村寅太郎 1994; 454-455〕。そし

ですでに民主主義の帰結としての大衆支配の到来は不可避に見えてきていた。またフランス革命の理念は社会に対してきわめて強い影響を及ぼし、その要求は人民の平等権の確保に向けられ、当時教会のみがそれらに煩わされずに非合理的組織として大衆の目に映ったため、大衆は宗教を欲するものの教会のない宗教を希求した〔Jacob Burckhardt1994 ; 97〕。

まさにブルクハルトの「現代」は昏い^{クラ}未来を予告していたといえる。

フランス革命の与えた教訓は19世紀半ばのヨーロッパ政治思想の主題でもあった。これがブルクハルトの史観をそれまでの進歩史観から離脱させた一因であったとされるものであり、フランスの政治思想家トクヴィルも略々同じ見解に立っている。フランス革命がその後さらに1830・1848年の新たな革命への導火線として、いっそう社会への影響を拡大していった、と指摘している〔Alan S.Kahan2001 ; 11, 12〕。

さらにブルクハルトをして、キリスト教的世界史理念から独立し、「人間的立場」の世界史観へと向わせたもう一つの重要な理由は、キリスト教そのものへの不信感にあった。その一つは、本来の性質から言って国家宗教には凡そ適さないキリスト教が、コンスタンティヌスによるローマ帝国と結合し、迫害された教会が勝利する教会になったことで、国家はキリスト教を利用し、国家を手本としてキリスト教が形作られるように仕向けた。キリスト教徒はあらゆる犠牲を払って新しい社会を形成し、最大の努力を投じて一つの教義を正当とし、異端等対抗するあらゆる副次的解釈から分離し、自分達の教区を根本から階層的に組織した。多くのことが非常に現世的で、以来教会は国家の支援を得てますます強大となった〔Karl Löwith1994 ; 284-288〕。

さらには宗教改革が当初の意思に反し国家全能の最大の先導者となったことで、ここでも宗教改革は国家の庇護のもとに入らなければならなかったといわれ、こうした政治的支持がなければ、宗教改革は民衆のもとでも大部分解消してしまっただろう〔Karl Löwith1994 ; 234〕とブルクハルトは判断していた。やがてプロテスタント神学が「科学性」を病み、合理主義への反転に傾いたとき、プロテスタント諸国が「精神的自由」の場所となったのは、「プロテスタント諸国がプロテスタント的だったからではなく、もはやプロテスタントに熱意を失ったからであった〔Karl Löwith1994 ; 237〕」という。すなわち、宗教改革を推進した物質的な力は無規律で、教養は後退し、人文主義者は沈黙した。このためドイツは三十年戦争により宗教改革の弁済をしなければならなかった〔Karl Löwith1994 ; 236〕。キリスト教は本来苦悩するものであり、権力や所得の実践とは一致しないものであるにもかかわらず、こうした実践により、ことにカルヴァンにおいては奇

妙にもそれらと結び付けられた〔Karl Löwith1994; 291-292〕。そしてブルクハルトでは、
「謙虚な自己放棄や、右の頬を打たれたら左の頬も差し出せという物語はもはや好まれず、
人々は自分が生まれた社会的層を守ろうとし、どんな信仰心を持っていようとも、近代文化の利益や幸福を断念しようとはしない。こうして彼岸の観念に変化が生じた」と見た
〔Karl Löwith1994; 292〕。すなわち宗教改革まではキリスト教は自己の成長を立証していた。宗教改革によるいわゆる内面化によってキリスト教は自己の外堡^{ガイホウ}と義務とを失った
〔Karl Löwith1994; 292〕。これらがブルクハルトをしてキリスト教的世界史観からの離脱を余儀なくされた理由に挙げられる。

また彼が没落の必然性の原因をルソーに認めたのも注目せねばならない。人間の性善を認めない彼は、近代の性善の主唱者としてのルソーを憎悪した。そしてルソーのオプティミズムに基づいて歴史の進歩を唱導した知識人の責任をも併せて糾弾した。ブルクハルトにとっては貧困空疎なこの現代の文化を人間の歴史の発展したものとして、過去に対立せしめることほど僭越極まりないものはなかった。

そして彼は下村の分析にもある通り、「歴史における幸・不幸という、いわゆる歴史の合目的性の判断は総て主観的相対的であって、人間のエゴイズムに基づくものであり、歴史は悪しき人間の跳梁する世界であって、悪人は決して消滅せず、必ずしも罰せられず、しかも結果の善によって原因の悪は浄化されず、もとより赦免されない」とした〔Jacob Burckhardt1905; 190-191、下村寅太郎 1994; 545〕。

ヘーゲルとの歴史観の相違が「現代」の位相の相違に起因するものであるから、遠い過去に対する歴史的判断については、それほど相違はないとされる。「現代」に接近するほど対立が顕著になるゆえんであるとされる。特に歴史的变化の急激な時代ほど「現代」は著しく変貌する〔下村寅太郎 1994; 455-456〕。要すればブルクハルトは直観的であり、いわゆる理論の人ではない。歴史は精神の展開であるが、その精神は壮大な世界精神ではなく、「忍耐し、努力し、行動する」地下の土竜^{モグラ}であるとする。歴史を「理性」或いは「道徳性」の発展とする「合理的・理性的」解釈を根本的に否定した。そして「歴史は最も非科学的である」と主張した。歴史観におけるヘーゲルとの基本的対立がここに見られた。

またブルクハルトはすべての歴史的事実には精神的側面が認められねばならぬとして、歴史を「精神的連続体」とであると規定した。世界史の統一性はこの連続性に求められた。彼にとっては世界史の根本問題はこの連続性の認識であり、連続性の断絶の危機が「革命」であった〔下村寅太郎 1994; 585〕。生き続ける人間精神は世界史の根源的事実であり、

これは結局われわれには一人の人間の生命のように思われる。その人間精神の生命は、歴史においてまた歴史を通じて意識されるものであり、次第に思索する者の目を引きつけ、それを全面的に究め追求することにより、幸・不幸の概念は次第に意味を失わざるを得ないとして、その著『世界史的諸考察』末尾には「成熟することこそすべてである」と結論している〔Jacob Burckhardt1905；195〕。

ブルクハルトの主張を特色付ける重要なものの一つとして、彼が国家を暴力の体系化であるとし、随所で「誰が行使しようと、権力はそれ自身において悪である。権力はそれ自身不幸であり、他人をも不幸にする。権力は犯罪なしに打ちたてられず、諸国民の物質的・精神的所有はただ権力によってのみ確実にされた生存において発展すると繰返した〔Jacob Burckhardt1905；70-71〕²⁾。

ブルクハルトの歴史観を特徴付ける最大のものは、「文化史」主体の美的な世界史判断である。ブルクハルトによれば歴史は常に大部分が詩であり、一連の最も美しい絵画的構図である。「詩は歴史よりも哲学的であり、より荘重である。何となれば詩は寧ろ普遍性を描き、歴史は個性を描くからである」というアリストテレスの文句がブルクハルトの基本にあったからであるとされる〔西村貞二 1981；190、アリストテレス 1949；43〕。私達が出発点とするものはただ一つの恒常な私達にとって可能な中心である「忍苦し、努力し、行動する人間」、そのあるがままの人間以外にない、それゆえに私達の考察は幾分とも情緒論的になる、と説く〔Jacob Burckhardt1905；3〕。

彼はまた成果としての文化と、手段としての権力、との間の調和的關係を拒む。そして、文化は国家と宗教に対立し、「これに絶えず変形し、分解する影響を及ぼし」、「批判するもの・時を知らせる時計である」と説いた〔Jacob Burckhardt1905；42.〕。「政治史主体」のランケに対して、「文化史主体」のブルクハルトは悉く厳しく対立した〔下村寅太郎 1994；461-462〕。もっともマイネッケはこれらの対立を「全く過度な単純化で誤りである」と指摘している。しかし下村によれば、マイネッケ自身の文化史と政治史の対立こそ単純化に過ぎると見ており、こうした対立は歴史的関心の深部にかかわるもので、文化や政治といった研究領域に相違や対立に帰すべきものではないとしている。先にランケが「世界史の光明は上から来る」としたのに対しても、ブルクハルトにおいては「世界史の光明は下から（内部から）来る」として人間こそ歴史の主体であることを強調した。「下から」や「内部から」とは人間の自発性からという意味で、歴史の内在的な立場を保持することであるが、「上から」は歴史に対して、超越的なものを想定し、導入することであ

るとしている〔下村 1994 ; 462-463〕。

歴史的 세계 には悪とともに善があり、権力とともにそれから独立な文化がある。その対立相克の解消は空想でしかない。歴史に進歩はない。破壊があっても蘇生はない。しかし正義や人間の善性を信じ得ないような経験をした人こそ人類の教師や亀鑑ともなるであろう。破壊者があらかじめ存在しなかったら建設者も現れない。ブルクハルトにとってのペシミズムは歴史の連続性の根源である〔Karl Löwith,1994 ; 178、西村貞二 1981 ; 208〕³。彼にとって歴史は間接的に現代の出来事と対決し、いわゆる歴史的尺度を持ち、歴史的視点の距離を置いて自己の時代と結びつくための媒体であった〔Karl Löwith1964 ; 177〕。

現在に生きる自己の不確実性と、目的もなくどこかへ押し流されていく未来への自己の根拠の薄弱性とが当時は明確に意識されておらず、ただ未来はあらかじめ知り得ないからこそ未来であり、であるからこそ人間も民族も自分自身のために内的な力に触発されて、意志をもって懸命に行動できるのだ、というのがブルクハルトの主張であったと解される。

第三節 ブルクハルト歴史観の基礎

『世界史的諸考察』はブルクハルトの歴史観を象徴するもので、基礎概念として「国家」、「宗教」、「文化」の三つを採り上げ、歴史はこれら三者の「力」・ポテンツの交互的制約や被制約といった根本思想の上に成立する劇的な出来事とする独自の構想である。この新しい歴史像を直観的な形で演出することが、『世界史的考察』の意図するものであるといわれる。主題は文化の自由と、国家・宗教（教会）の権力との角逐を表示することであるといわれる〔Jacob Burckhardt1905 ; 20-59〕。

重要な問題は歴史をつくる「力」・ポテンツをこれら三つに限定したこと、及び、新しい「文化」の概念規定と、これと並ぶ国家・宗教の位置づけとである。すなわち、彼にとって自然や風土は人間の歴史の力ポテンツではなくて単なる制約に過ぎない。ポテンツは人間自身の意欲や本質に根ざす「力」であるとする〔下村 1994 ; 472-473〕。

それまで一般には「国家」と「宗教」とがこの意味でポテンツとされたのに対して、ブルクハルトではこれらにさらに「文化」を加え、これを他の二者に対立するものとして捉えたことであるとしている。そこでは文化の概念は「自発的に起こり、何ら普遍的或いは強制的妥当性を要求しない精神の展開の全体である」と規定されるのに対し、国家と宗教は「自己に所属する者に自己の普遍的妥当性を強制し強要するもの、したがって固定的であることを本姓とし、権力によって自己を保持するものである」とされている。したがって文化は本性上常に動的かつ流動的であって、固定的な国家や宗教と対立し、これらに対

して批判的性格を持つ。そこでブルクハルトは、文化は国家と宗教の老化の程度を測る時計であるとした。

これら三つの歴史のポテンツである国家・宗教・文化のうち、国家と宗教は「生活形態」の中心をなし、これらは一旦樹立されると何時までも自己を持続させようとし（静的）、民族や世界に対して普遍性を主張するとしている。これに対し文化は「人間の物質的生活を促進し、精神的生活を表現するための総括概念である」とされた。以下に三つのポテンツの特徴を概観し、ブルクハルトの歴史観・世界観の特徴を描出して見る。

（一）国家

彼によれば一般に国家の起源や創始についての伝承には信憑性がない。国家が正義の要求によって成立することは遙か未来のことで、国家の成立には二つの場合だけがありうるとして以下を掲げる。すなわち、

- ①. 暴力が先行する場合、国家はこのような力の体系化であり、
- ②. 極度に強暴な過程、特に幾つかの力の混成過程が起きる場合、であるとする。

国家が「一国民の政治的統合」として生命力を発揮し得るのは、国家が暴力から支配力に変わる場合のみであるとする。前者では大衆の欲望が、後者では国家理性Staatsraison〔西村貞二 1981；112〕⁴が優先的に仕事を決定するとし、やがて彼の「権力はそれ自身悪である」事態が現れるとする。

一方、国家がもたらす最高のものには善良な人々の義務感情・愛国心があり、国家の恩恵としてはそれが正義の楯となることにあるとしている。彼においては国家の建設に対して契約説を説くことは荒唐無稽であるとされる。ルソーにおいてもそれはただ理念的な仮設的な応急手段として考えられているに過ぎないとされる〔Jacob Burckhardt1905；21-22〕。

（二）宗教

ブルクハルトでは宗教は人間性の不壊な形而上学的要求の表現であるとされる。宗教の偉大さはそれが人間の欠陥を超感性的な力によって補足する試みのすべてであり、人間が自分自身では与えることの出来ないものを全体として代表する点にある。同時に宗教はすべての国民や、文化、時代を大いなる他者の中に反映するものであり、或いは自己を無限の中に引き入れ形作る映像であり、輪郭であるとする。因みにギリシア人の場合道徳性は宗教から本質的に独立している〔Jacob Burckhardt1905；28〕。なお宗教の発生に関しルナン（Joseph Ernest Renan,1823-1892）は、「もし宗教が畏怖を勘定にいれることによっ

てのみ生じたとすれば、人間は彼の心の昂揚した瞬間に宗教的とはならないはずであろう。宗教はまた16世紀のイタリアにおけるソフィスト達の信じたように単純なもの、弱いものによって発明されるものでもない。もしそうなら最も高貴な天性の人々が最も宗教的な人ではなくなるであろう。寧ろ宗教は正常な人間の創作なのである」と記したのに対し、ブルクハルトは恐怖の宗教も存在していると主張した〔Jacob Burckhardt1905；29-30〕。

確かに宗教が根をおろすためには世俗生活に勤しみ、労働する国民よりは、一種の瞑想的な国民や、生真面目一方で、神経質で興奮性に富む国民がよく、この場合、奇跡や超自然的なものや幻想などを損なうことなく、繊細で精密な精神が支配的である民族の方が適している。そうした民族にはいつそう長い準備段階、つまり宗教的懐胎が存したのである〔Jacob Burckhardt1905；31、下村 1994；480〕。

（三）文化

ブルクハルトが「文化」と呼ぶものは、「自発的に起こり、一般の承認もしくは強制的承認を要求しない精神の発展に関する総和」のことで、自発的に成立するすべてのものの総括概念を指している。それは「国家」と「宗教」という二つの固定した生の設計に対して、絶えず変形し、分解する作用を及ぼす。文化はそれら二つを批判するものであり、それら二つがもはや形式と現実において一致していないというとき、それを知らせる時計であるとしている〔Jacob Burckhardt1905；41-42〕。科学、哲学、社交、技術、芸術、学問、等がこれに属する。動くもの、自由なものの世界であり、国家や宗教と異なり普遍性を主張しない。要するに国家と宗教とを核とする「生活形態」を打ち立てては壊す、人間精神の働きとその成果の一切を指して「文化」と呼んでいる。文化にも成長と衰退があり、高度の計り知れない生の法則に従うとしている。

あらゆる文化の先端にあるものは精神の驚異である言語である〔Jacob Burckhardt1905；42〕。言語は民族の精神の最も直接的な、最も特殊的な啓示でありその理想的な像である〔Jacob Burckhardt1905；42〕。言語自体が「あらゆる文化の頂点」であり、「民族精神の最も直接的顕現」だからである〔Karl Löwith1966；92〕。言語は初期ほど純粹で豊富である。傑作を持つ高度の精神的文化は言語がすでに盛りを過ぎたときに初めて出現する。言語は粗雑な歴史的な生活や物と使用に荒らされて鈍化する。文化のうちでも、芸術はそれなしでも存在するものとは関わらないし、また何らの法則も見ない。寧ろ芸術はそれがなければ存在しないであろういつそう高次の生命を叙述せねばならない。芸術は魂がその中に移し変えられる神秘に満ちた律動に基づく。この律動によって

解き放たれたものは、もはや個人的時間的にではなくて、象徴的に意味深く移ろはねばならぬものとなる。外的には芸術作品は一切の地上的なもの伝承的なものの運命に従う。しかしそれを離れても十分生き続け、最も後代の幾千年を自由にし、感動させ、精神的に合一するというのがブルクハルトの主張である〔Jacob Burckhardt1905；44-45〕。

様々な地域の個々の文化要素や文化段階は、最初は主として交易によって相互影響をする。すべての高度に完成された文化を生み出すべき主たる条件は、このような一流の交易場を別とすれば社交である〔Jacob Burckhardt1905；46-47〕。高度に社交と呼ばれるものはとくに芸術に欠くことの出来ない市場を提供する。芸術はこの市場に本質的に依存すべきではない。しかし一般に理解されるというその標準を社交界からとるのは当然で、それなくしては、芸術は出放題にあがくか、あるいは少数の崇拜者の範囲に限られる恐れがあるとしている〔Jacob Burckhardt1905；47〕。

道徳的進歩の時代に生きているという我々の臆断のもとでは、知的発展の向上さえ疑わしい。それは文化の進むにつれて分業が個人の意識をますます狭くすることもあるからである。科学では個々の事業の全く専門的な発見のために全体の概観が既に暗くなりつつあるし、どんな生の領域でも個人の能力は全体の増加とともに一様に増えはしない。文化は自分自らの脚に容易に躓くことでもあろう、としている〔Jacob Burckhardt1905;48-49〕。

第四節 ディスコルディア・コンコルスDiscordia concors

ブルクハルトは、歴史において「ヨーロッパとは何か」を問い詰めているのではなくて、真にヨーロッパ的なものを愛しているのである、という〔仲手川良雄 1987；272〕。彼の歴史叙述は批判でも、像でも、説明でも、状況照明でもなくて、本質において賛歌であるとされる。もしもヨーロッパ史において美と偉大さを認めることが出来ないならば、この賛歌は仕えるべき主題を持たないことになるであろう、としている。

しかしヨーロッパという言葉がいかに朗々たる美しい響きを持とうとも、この概念の歴史は決して単純なものではなかった。そしてブルクハルト自身この概念の発展においてひとつの注目すべき地点に立っていた。すなわち彼の同時代人の意識においてヨーロッパ理念が国民的および国民主義的運動の圧力のもとに解体して、無に帰そうとするかに見えた地点であり、かつ、彼自身自ら放棄する気のなかったヨーロッパ概念に、彼独特の新しい内容を与えなければならなかった地点に立っていた〔W・ケーギ 1979；376〕。

ブルクハルトはメッテルニッヒ（Klemens Metternich,1773-1859）によって確保された平和の傘のもとに成長した。すなわちブルクハルトのヨーロッパ理念を形成したものは、彼

の生涯の初期におけるより古い諸理念ではなかったかといわれ、それはメッテルニッヒの言わば古典的ヨーロッパであったといわれる〔W・ケーギ 1979；377〕。

ケーギ(Werner Kaegi,1901-1979)の説くところに従えば、ブルクハルトのヨーロッパ理念の形成は五つの段階に区別して考えることが出来る。

第一段階と称すべきは、彼の青春時代の基本体験であるイタリア時代のものである。ゲーテの『イタリア紀行』（1960、相良守峯訳、岩波文庫。J.W.Goethe,*Italienische Reise*）に彼自身の教養人としての人間存在の補足を見出した、いわば南北の両極性を説いた時代である。

第二段階はランケの星のもとにあって、彼のヨーロッパ理念史の中で中世を特徴づけた「ヨーロッパの救済」「キリスト教世界全体」「西欧全体」といった諸思想を示す時代である。いわゆるランケ流の一体性理念の支配した段階である。

第三段階はヨーロッパが一体性理念から多様の対照と緊張が引き出された時代である。西欧の一体性的「騎士族」とならんで都市が登場し、教会には異端があり、キリスト教世界にはユダヤ人がいた。しかも依然として一体性に変わりはなく、ロマンティックな中世崇拝の個性説を説いた時代である。

第四段階ではヨーロッパが新たに東方と対立するひとつの全体として現れた。すなわち東西の緊張下においてのヨーロッパ観へと変容する。そこを支配するものは恐怖であった。モンテスキュー流の東西両極性を説いた時代である。

そして最後の第五段階はブルクハルトが抱く本来のヨーロッパ理念に相応しい段階である。すなわち彼自らの表現を以ってすれば以下のように表現されている。「記念物に、絵画に、言葉に、制度に、党派に、はた個人にいたるまで、これらすべてのものの中に、一切の諸力が自らを吐露し表明すること、あらゆる面と方向に精神の働きが余すところなく徹底的に生かされること、精神が自己の中にあるすべての証^{アカシ}をあとに残そうとし、帝国主義的専制や神政に黙々と忍従はしないように勤めること、——これこそヨーロッパ的である。ひとつの高い遥かなる立場から聞けば、鐘の音がともに美しく響く、よく近くに聞けば不調和であるにせよないにせよ、調和せる不調和（**Discordia concors**）である。・・・中略・・・けだしヨーロッパ的とは、単に権力、偶像、金銭ばかりではなく、また精神をも愛することである。彼らはギリシア文化、ケルト文化、ゲルマン文化を創造した。これらの文化はアジアの諸文化をすでに次ぎの事実によってはるかに凌駕する。すなわち多様の形態を備えていたこと、またその中には個体が十分発展し、全体に対して最高の奉仕をする

ことができたことである」（以下省略）。

ヨーロッパ生活の多様性説、緊張豊かな多様性の中の一体性という理念 **Discordia concors** という言葉は一体何に由来するのか。

ケーギによればこの一句は本来ブルクハルトに由来するものではない〔W・ケーギ 1979；384〕。むしろこの一句は本来不調和なる調和 **Concordia discors** という形が一般的成句で、ホラティウス等はこの形を用いていたとしている。

16世紀半ばを過ぎた後、改革派教会内部の分裂を悲しむあまり一致信条**Concordia concors**を公にし、中でルター派の諸信条を統一し調和させようとしたとき、スイスの一神学者〔W・ケーギ 1979；384〕⁵が「ルター派の一致は何ら一致ではなくて、**Concordia discors** である」と指摘したのをブルクハルトが学び、彼自ら神学の槍を逆に向けて、16世紀の皮肉な言いまわしから、歴史的肯定の論拠を**Concordia discors**から**Discordia concors**を作り出したものではないかとされる。

しかしブルクハルトの含意したものは、対立者間の闘争であるよりも、むしろ競争原理であると言われ、この競争原理こそ彼がギリシア文化において頗る高い意義を施したものであったとされる〔W・ケーギ 1979；387〕。彼はヨーロッパ各国が互いに武力を誇り、歴史家が歴史に内在する対立者の闘争から、均衡の調和が生まれ出るのであらうと予告していた時代に、ヨーロッパ全体という危殆に瀕した理念を倦まざる歴史活動において擁護した。**Discordia concors**の句を以って彼は生命を推進する歴史的力学の発條を言い表したものに過ぎないという。「緊張豊かな均衡」という思想を表現しているものである。したがって彼の真意とするものは**Discordia concors**としてのヨーロッパの精神の諸理念を捨てずに、来たるべき**Concordia**の姿が今日同様に見極めの付かなかった時代に、彼の活動全体の基本テーマにしていたというところに存在する。

ブルクハルトの唱えるヨーロッパの歴史的連続性は果てしなく壮大であり、彼自身そのヨーロッパで活動的人間のひとりであることを大きな誇りとしていた。

第五節 時代的危機の認識

ブルクハルトによれば、「人間の魂も頭脳も歴史的時代においては目に見えるほどの向上はなかったし、能力もすでに久しく以前から出来あがっている。したがって私たちが進歩の時代に生きているかのごとき思い過しは、理想的意志の自由な力が幾百もの高塔を持つカテドラルとなって天空に聳えていた彼の時代に比べれば、実に他愛無く、失笑の限りというべきである〔Jacob Burckhardt1905；48〕」として、幾星霜を経ても燦然と輝くギ

ロシア文化をヨーロッパの精神的中核に揺るぎなきよう^{シツカ}確りと据付けねばならず、文化の真価は、それが十分に再生（ルネッサンス）への能力を有しているか否かにある、としている。

彼の論じるところに従えばもっぱら利潤性と合理性を追求する現代社会では、文化人はひたすら迅速に多くのことを併せ学び享受しようとするため、自ら直に創造や制作といった文化活動の最善かつ最重要な部分を他者に委ねるという苦痛を忍ばねばならない。すなわち、皮肉にも他者が彼に代わって教養を持つことになる。これらの営利的文化人の代表例はアメリカ人達であり、歴史の浅い文化国民である彼らは、歴史的なもの、つまり精神的連続性をほとんど断念し、不幸にも芸術や詩は僅かに贅沢品の形で味わえば良いと考えているとしている。このような時代に最も不幸な状態にあるのは芸術と詩自身である、というのが文化史主体のブルクハルトの説くところで、この当時の世界における忌まわしい環境下ではどこにも棲み家はなく、芸術作品の制作上のあらゆる素朴さも正しく脅かされている、という〔Jacob Burckhardt1905；50〕。彼は最新の世界の風潮は人権として教養を求める欲望であって、嘆かわしくもそれが幸福に対する隠れた欲望と堕している、と警告を発していた〔Jacob Burckhardt1905；50〕。

歴史の連続性を重要視するブルクハルトにおいては、人間は「精神の連続体」としての過去に負うところが大きく、それはわれわれの最高の精神的財産に属するものであるとされた。このような財産を断念できるとすれば、それらの人達は文化への障壁を打ち破ることの出来ない粗野な野蛮人か、或いはアメリカ人を代表例とする歴史を欠いた文化人であろうとした。だがそのアメリカ人達でさえヨーロッパに由来する歴史的なものを棄て去ることは出来ないと記した。

われわれはいま歴史的危機の時代に生きていることを認識しなければならない。「歴史の危機」に「本物の危機」と「偽りの危機」が存在することを^{シツカ}確りと識別しなければならない。ブルクハルト自身彼の時代の19世紀における危機の多くは「偽りの危機」であったと見ていた。人々は日常生活の単調さに耐えられず、その倦怠から騒擾を求めた。しかしその騒擾が本格的な危機に発展すれば、人々はその中で暮らしてきた古い「生活形態」は一挙に掃討されることにならざるを得ない。何よりも安全性を求める現在の人々に、それは耐えられることではないから、発端だけの小規模な騒擾つまり「偽りの危機」が繰返される。「偽りの危機」が繰返された揚げ句の果てに一般化するの、結局、所有欲と営利欲に支配されたアメリカ型の営利社会の実現・拡大であり、もはや民族同士の区別さえ

も失われて行くのではないか、とブルクハルトは憂慮した〔**Jacob Burckhardt**1905 ; 123-124〕。歴史の浅い国アメリカに端を発したグローバル化が、ひとり経済や金融部門に止まらず、政治や社会、文化の各分野にまで普及するに及び、当然のこととは申せ、果ては各部門の背後に付随する各種のリスクにいたるまで浸透すると懸念されるとき、時代は正しく十九世紀においてブルクハルトが予測した危機の方向へ着実に接近している。

さらに民主主義は「国家の肥大化」を招くとの指摘もある。すなわち国家の肥大化は大衆民主主義の登場と深く関係していた。大衆が願望する幸福とはすぐれて物質的なものであるが、このような物質的な願望は決して満たされることはない。そこで大衆は国家に向かって公共の福祉という名のもとに改革を求め続けるが、そうしたことは結局国家権力の増大をもたらす。社会主義もとどのつまりは「国家の肥大化」を招来すると看做された〔**Karl Löwith**1994 ; 249-261〕。もはや人間の抑止できぬほどの物質的文明の発達、われわれに精神性や宗教性を異物視させ、文化を無機質化し、人間を限りなく動物化させてしまう。したがって結局真の民主主義ほど一九世紀にとって相応しくないものは無い、というのがブルクハルトの主張であった。

ブルクハルトにおいては歴史の変化運動を進歩・発展として認めず、「忍耐し、努力し、行動する人間」の立場に立つものにはあらかじめ歴史に進歩や発展を想定する根拠はないとしていた。歴史の始めも終わりも問題にし得えず、したがって始めと終わりを欠く単なる中間過程をあらかじめ進歩・発展とする根拠はない、としたものであった〔**Karl Löwith**1964 ; 183.〕。

歴史的危機は極めて多様であるが、その間には普遍的人間的なものに基づく「奇妙な類似性」があるという。「歴史の偉大な瞬間ほど自由であったことはない⁶」とブルクハルトが述べている〔**Jacob Burckhardt**1905 ; 139〕が、無規律で無節操な時代に、自由に弄ばれるがごとき現代社会の危機の根源と特質を象徴しているのではないかと危惧される。やはり、彼において世界精神は必ずしも理性ではなく、世界精神の進行も理性的でも必然的でもないかも知れない。

彼の歴史観は自由と権力との闘争の歴史に貫かれていた。彼において権力は自由を否定するものとして文化の敵であった。下村によれば、「ブルクハルトは、権力はそれ自身において悪であっても、権力なしに文化の発展は不可能である」とし、一方では「結果の善は原因の悪を浄化し得ない」とも言った〔下村寅太郎 1994 ; 543-544〕として、ここにパラドックスがあったことを指摘している。必要悪は悪であっても必要であるというのが彼の

主張でもあった。

そして、長期の平和は単に意気の阻喪を生み出すだけではなく、苦悩と不安に満ちて切羽詰った生存を続ける多数の人々の発生をも許すが、長期の平和なくしては生ずることのないこのような存在はやがてはまた大声で「権利」を求めて叫びつつ、どんな仕方でも生存にしがみつき、真の力の占めるべき場所を先取りして、あたりの空気を濃密なものにし、全体として国民の血液さえ猥雑なものとする〔Jacob Burckhardt1905 ; 118-119〕、ともいう。新たな危機発生 of の萌芽の一つである。また大きな文化国民的危機に限って、国家や宗教や文化が極度に派生した形で相互に並んだり重なったりしていて、そこでは大抵の事物が当時の組織上、その根源との正当な関連を失ってしまっ て途方もなく複雑な生活状態となっている。そのような状況では大分以前から一つの要素が過度に膨張するか権力を占めるかして、すべての地上的なものの習いにそむかずそれを乱用する。したがってその他の要素は過度な制限を蒙らざるを得ないとして〔Jacob Burckhardt1905 ; 122〕、ここにも危機発生 of の兆しを予知する。

こうして発生する危機は同時代全体や同じ文化圏のすべてか、または多数の国民にわたって最も巨大なまでの広さに広まる。それは外に向かって押し出す力も、外から押し入る力も自分から進んでそれと結合するからである。こうして世界過程は突然恐るべき速さとなつて、普通は数世紀を要する発展が一ヶ月か一週間でまるで飛び行く幻のように経過し、それで万事決定してしまうように思われるとしている〔Jacob Burckhardt1905; 122-123〕。

危機に対して対立する法の信念が弱くなったのは目新しい現象である。以前の危機は自分に対立する神権を認めていて、そのような権利が勝利を占める場合には極端な処罰手段をとることも正当化されていた。今やこれに反して一般の発言権が支配的になっていて、それが選挙から延長されてすべてのものにまで及び、絶対的な市民的平等、等までになる。ここからしていつかは私達の時代の、営利の天才に対しても主たる危機が起こってくるであろうとする。

まとめ

ヨーロッパ中心の世界史の統一性はキリスト教的歴史理念に根底を持っていた。このことが同時にヨーロッパ的世界史の限界となった。そこで開かれた世界史はキリスト教的歴史意識からの解放を要求した。

近代の歴史学的考察は総て現代を終点とする。ブルクハルトにとっては、「歴史は現代と過去との対話」であった。彼はつねに「歴史は人生の教師」であると唱えた〔Jacob

Burckhardt1905；7〕。すなわち、彼にとって歴史を学ぶことと人生を生きることとは、最も深いところで不可分に結びついていた。例えば歴史が一個の「謎」であるとすれば、人生もまた一個の「謎」であった。だから人間の野蛮性は歴史の欠如であるとも説いた。

彼の『反時代的考察』は、昨日が何であり今日が何であるかを知らず、瞬間の杭に縛り付けられて終日無心に草を食む動物の幸福に、忘却を学び得ず、過ぎ去った「過去の鎖」に苦悶する人間の、嫉妬の目を向ける姿を描いた〔F・ニーチェ 1998；122〕が、そもそも人間の大人は「現在」を知らないというブルクハルトの指摘はまさに時代的危機を衝く彼の歴史観を表象している。

こうしてブルクハルトは19世紀の人々が「安全性」にこだわり、その観点から過去の歴史に関して幸・不幸の判断を下すことを厳しく批判した。人々が求める「安全性」とは「国家によって守られる法律に忝意を従属させること、あらゆる財産問題を客観的に確定した法律に基づいて扱うこと、営利活動と交通の安全を最大限に保障すること」などを含む「われわれの現在の道徳全体がこれらの安全性に本質的に方向付けられている」と指摘した。

一方ヴィーコは歴史観では第三段階の民主的な文明社会に到達した民族が、再び第一段階の原始状態に引き戻されると説いていた。どの民族も折角手に入れた自由を乱用して、墮落し、無政府状態に陥るとというのがその理由であった。人間とは自由を手に入れば、それを無制限に行使し、骨の髄まで墮落して行くとしていた。

論者は別途、地球環境問題をめぐる南北間対立を代表例として採り上げ、個々人としての「理性」や「良心」の集積が必ずしも「国家」としての「最大理性」や「最高の良心」とはならないとして、真の道徳性や倫理性は国境を超えるものと指摘した⁷。一般的な道徳律は個人には継続的に通用しても国家はそれを免除されている。道徳的なもの、倫理的なものは歴史の流れとは別のところに裁きの場を持っている。近代の進歩史観が犯してきた最大の誤りは歴史における勝ち負けと道徳的な善悪とを直接的に結び付け同一視してしまったところにある。

「歴史の危機」の時代に必要なのは現実から一步退いて、自分を諸々の運動の外に置きながら危機の過程をじっと見極めようとする人々である。したがって、「私的人間」に徹しながら「観照的生」を生きようとするブルクハルトのごとき人間が必要だといわれる。

ブルクハルトでは「人間に最も必要な資質は諦念である。諦めこそ人生のあらゆる瞬間がわれわれに説き明かしてくれることである。そして、われわれの願いの最も美しいものが、満たされないままで終わるのである。自らの願いと戦いのうちに、人間は老いて行く

のである。人間の最高の目標は自らの願いを惜しみつつ断念し、人間嫌いとなる瞬間に耳を貸さず、世間との平和のうちに死を迎えることである」とした〔Karl Löwith1966; 89-90〕。そして「静かに生きた者こそ立派に生きた者である」と説いたが、自由を弄び、無規律な時代を偽りの教養で装い、哀れにもやがて自由に弄ばれるに至る時代を冷静に凝視する彼の生活信条をよく物語っていると思う。

すなわち19世紀に登場した大衆の臆病さを嘲るブルクハルトは、かねてからこの世紀の軽薄な教養に対して嫌悪の念を示していた。人々が求めるのは「教養」というありきたりの烙印を押してもらうことであり、それも「近代生活と称せられる怪物」のなかに巧く入り込みたいためである。今日ではどんな愚か者であろうと、自分は教養ある人間なのだと思いこんでいるが、近代の教養なるものは非凡な人間の代わりに「精一杯背伸びした凡庸人」を生産しているに過ぎない、今日の文化は「足がもつれて、自分でよろめくだろう」と喝破して〔Karl Löwith1994 ; 63, 64, 94〕、時代に対して鋭い警句を投げかけた。

しかし彼にとって現代の危機は外部から来る粗野な野蛮人による脅威ではなく、寧ろ自己自身のうちにある新しいバーバリズムの勃興によるものであり、この危機に対してヨーロッパの文化を守ることが彼の悲願であったのである。だから、「私の望むところはヨーロッパの古い文化を発見することである。そのために私は滅びることになっている」というのは、自らの限界の表明でも諦念でもなく、ギリシア文化の研究に情熱を注ぎ、古い文化の再発見により、汚れの少ないヨーロッパ文化とその上に築かれるヨーロッパの復活へ漲る不屈の闘志を反映しているものと解釈する。

したがってブルクハルトが歴史の入り口に「汝らこれより嘆きの町に入る」という『神曲』の地獄の門札を掲げて、「歴史のうちに安息の場所を求めているのではなく、また求むべくもないことであるとしている。彼は歴史に発展や進歩を期待していない。彼が歴史に赴いたのは安息無事への逃避でなく、地獄の歴史に留まる勇気であった。これに耐える剛毅な精神と意志とをこそ思うべきである。彼の世界史は権力と自由との葛藤^{カットウ}の舞台であった」という下村の解釈〔下村寅太郎 1994 ; 607〕はきわめて正鵠を射ていると言える。

第五章 註

¹アウグスティヌス『神の国』（De Civitate Dei Contra Paganos）>Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.<

²ドイツの歴史家 Friedrich Schlosser(1776-1861)による名言 という。

³西村によれば、ブルクハルトはギリシア人のペシズムに強い共感を覚え、「彼はペシミ

ストではあったが、そのペシミズムとは豊かになるために、努力して身に付けねばならない明朗で勇敢なもので、悲惨や喪失によって脅かされている生の財産の計り知れないほどの分け前を諦め、中庸健康、自由と言った残部で遣り繰りしようとするものを指す」としている。

⁴西村によれば、ブルクハルトの挙げるイタリア・ルネッサンス精神の特色の一つに合理的・計算的精神があり、これは企業家や商人は元より、政治家や芸術家にも当て嵌まり、これがこの時代のイタリアに「国家理性 **ragione di stato**」を生んだという。

⁵W・ケーギ 1979；384 チューリッヒのルドルフ・ヴィルト等。

⁶>Quant à la pensée philosophique elle n’est jamais plus libre qu’aux grands jours de l’histoire<

⁷第七章「国家と国家理性」参照

参考文献

下村寅太郎、1994、「世界史的諸考察」（『ブルクハルト研究』、みすず書房、所収。）
G・ヴィーコ、1999、『新しい学』、清水幾太郎訳、（『世界の名著33 ヴィーコ』中央公論社、所収。）（Giambattista Vico,1709,*De Nostri Temporis Studiorum Ratione*.)

清水幾太郎、1999、「私のヴィーコ」（『世界の名著33 ヴィーコ』中央公論社、所収。）

西村貞二、1981、『ブルクハルト』清水書院。

アリストテレス、1949、『詩学』松本仁助訳、岩波文庫。

仲手川良雄、1987、『ブルクハルト史学と現代』創文社。

W・ケーギ、1979、『小国家の理念 歴史的省察』、坂井直芳訳、中央公論社。(Werner Kaegi,1966,*Discordia concors, Historische Meditationen*.)

F・ニーチェ、1998、『反時代的考察』小倉志祥訳、ちくま学芸文庫。（Friedrich Nietzsche,1876,*Unzeitgemässe Betrachtungen*）

ランケ、1961、『世界史概観』、鈴木成高、相原信作共訳、岩波文庫。(Leopord von Ranke,1906,*Über die Epochen der neueren Geschichite*)

Alan S.Kahan,2001,*Aristocratic Liberals*, Transaction Publishers, New Brunswick USA,

Jacob Burckhardt,1905,*Weltgeschichtliche Betrachtungen Über Geschichtliches Studium* Herausgegeben von Jacob Oeri,Schwabe & Co.,Verlagp.(J.ブルクハルト、1981、『世界史的諸考察』、藤田健治訳、二玄社。)

J.ブルクハルト、2003、『イタリア・ルネッサンスの文化（上）、（下）』柴田治三郎訳、中央公論社。（Jacob Burckhardt,1860,*Die Kultur der Renaissance in Italien,ein Versuch*）

K・レーヴィット、1957、「人間と歴史」（岩波講座『現代思想 別巻』岩波書店、所収。）（Karl Löwith,1957、*Mensch und Geshichite,Samtliche Schriften*）

K・レーヴィット、1994、『ヤーコプ・ブルクハルトー歴史の中の人間』西尾幹二・滝内慎雄訳、ちくま学芸文庫。（Karl Löwith,1966,*Jacob Burckhardt,Der Mensch inmitten derGeschichte*,Kohlhammer）

K・レーヴィット、1964、『世界史と救済史』信太正三、長井和雄、山本新共訳、創文社。（Karl Löwith,1953,*Weltgeschichte und,Heilsgeschehen*,Verlag W.Kohlhammer,Stuttgart）

第六章 政治と政治倫理

ーR・ニーバーとH・キュングに学ぶー

宗教は社会を変革することは出来ないものの、社会に対して目を開き、その問題を確りと受けとめ、積極的に係わり合わなければならず、その「社会的機能」は「一定の理想的視点から現実を批判すること」であり、「汚れなき理想を提示すること」により、人々に「政治や社会の不正」を見分ける「研ぎ澄まされた眼」を保持し続けさせることであるというのが両者に共通した主張である。

人間は原罪を持ってこの世に生を享けており、人間社会における悪の根源も原罪のなせるものとの解釈の上に成立している。歴史において人間は不断に自由を求めるが、求めた自由によって人間は不安に陥る。そして、自由のあるところに罪が芽生え、腐敗が生じる。実存的不安に耐え切れぬ人間は己を宇宙の中心に据えるなどして、少しでもこの不安を解消しようとつと努める。己を神に代わる存在にしようとする。

キリスト教と近代政治思想を探る本論文で、特に本章ではグローバリゼーションの進展に伴う国家共同体における政治倫理のあり方をニーバー、キュングを中心とした宗教との関連において考察する。もとより政治倫理の醸成はひとり宗教のみに俟つべきものではない。しかし特に西欧においては宗教がその母体として大をなすものであることに鑑み、本章においては特に宗教的観点に絞り考察せんとするものである。

第一節 政治倫理のグローバル化

政治や経済のグローバル化が加速度的に進行している。経済のグローバル化はともすれば文化や習俗の領域にまで足を踏み入れかねない勢いにある。

「人間社会とは、誰しものが追求している生の充実のための基礎的ベイス（基盤）であり、同時にそれが獲得できないという報復的ネメシスである¹」というニーバーの言葉〔R. Niebuhr, 1932, MMIS ; 1〕は、社会的存在としての人間の宿命を象徴している。ニーバーによれば「人間社会とは、生の保持と充実のために与えられる物質的ないし文化的な恵みを、いかに公正に分配するかという問題に尽きる。人間は他の被造物と異なり想像力を持ち、またそれに呪われて、欲望を生存のための必要以上に拡大させる。しかし自然がもたらす資源は人間の欲望をすべて十分に充たすわけには行かない〔MMIS ; 1〕」のである。

つまり、政治とはこの物質的ないし文化的な恵みの、公正な分配を期す目的のために存在するものであり、それは必要最小限の組織・活動であるべきものである。しかるに果て

しなき欲望という呪縛を負う人間は、政治の場において恵みの分配を支配する権力の獲得をめぐる闘争を繰り返し、ときには政治を必要以上に拡大したり歪曲したりし、挙句の果てにネメシスの咎めを受ける。すなわち、「政治とは歴史の終わりに至るまで、良心と権力とが衝突しあう場であり、人間生活の持つ倫理的要素と強制的要素とが相互に入り組み、両者間の一時的・不安定な妥協が成立する場〔MMIS；4〕」なのである。

ニーバーの説くところでは、「現代における平和とは力によるものであって、一時的な妥協の場であり、それは常に不安定かつ不正なものである。力を持った階級が国家を組織化するように、力を持った国家が粗野な国際社会を組織化する。そのどちらの場合もその平和は不正義なものであり一時的なもの〔MMIS；15-19〕」であって、「諸権利を合理的かつ道徳的に調整することによって作られたのではなく、相反する利害の相互調整によってのみ部分的に達成されたもの」であるので、平和がこうした表面的で一時的なものである限り、それは再び新しく台頭する力により必ずや破られる、という悲壮な運命にある、とされる。

近代文明の発展の陰で、キリスト教を始め宗教は時代から遠い存在となってしまうが、キリスト者は政治や社会的事象に発言しない、という旧来の殻を打ち破るかのごとくに意欲的に登場したのが、片や20世紀の偉大な神学者ニーバー²であり、他方エキュメニズム運動の総帥キュング³である。ニーバーはプロテスタントとして米国に生を享け、主として20世紀半ばまでを活躍期としたのに対し、キュングはスイス生まれのカトリック教徒であるが、第二回バチカン公会議や第二回世界宗教会議を主宰するなど、エキュメニズム運動を中心に国際的に顕著な活動をしている。両者の活動した時代、所属宗派、活動地域等の相違を考慮すれば、直接の接触は極めて稀であると推測されるが、キュングが多分にニーバーの影響を受けていたことは彼の著書の随所に見られる〔GEGPE；35〕。ニーバーの政治哲学では「人間自身による自由の腐敗こそ罪の根源である」と以下のように原罪を基礎に、罪の赦しを通して歴史へ解放されるという贖罪論的人間観を説く。すなわちニーバーによれば、「歴史があるところに自由があり、自由のあるところには罪がある〔鈴木有郷；54、NDM,vol 1；80.〕」ので、原始的人間の素朴さも幼児の無垢な心も、自由を内包しているがゆえに罪から無縁ではありえない。「墮罪神話は人間の生命におけるあらゆる歴史的瞬間の姿のシンボル」であると理解さるべきであると主張するものである。

キリスト教における基本的解釈では、人間は原罪⁴を持ってこの世に生まれてきている。ニーバーでは原罪とは「人間の自己絶対化」、すなわち「自分の不当な要求によって、当

惑するよりも、むしろ、いっそう自分に関心を持つ自我の普遍的な傾向〔Niebuhr；18（邦訳オーチス・ケーリー1964；20）〕」であり、決して人間の原始性の残滓ではない。原罪の深い意味を理解することが人間理解の必須条件であるとする。

代表的な罪の形態として、ニーバーは傲慢の罪と肉欲の罪〔NDM,1；228-240〕（The sin of sensuality）とを掲げ、そのうち傲慢の罪については下記〔NDM,1,；178-240〕のように記している。

傲慢の罪〔NDM,1,；186-203〕（The sin of pride）

実存的不安に耐え切れない人間が自分自身を宇宙の中心と見ることによって不安を解消しようとする努力のことをいう。すなわち人間が人間以上になろうとすることであり、神に取って代わろうとすることであって、人間特有のエゴイズムである。

これはさらに四つに大別されるとしている。

a．権力の傲慢（The pride of power）

権力の傲慢はこの世の力への究極の信頼であり、権力を得ることによって実存的不安を克服しようとする努力でもあるが、この世の力という一時的なものに自己の存在を賭けざるを得ない人間の儚さを象徴している。

b．知的傲慢（Intellectual pride）

知的傲慢とは理性の絶対視で、一種のイデオロギーともいえる。自らが時間的過程の中にいることを忘れて自分が歴史を完全に超越している、と考える理性の傲慢である。

c．道徳的傲慢（Moral pride）

道徳的傲慢とは本来相対的な道徳的基準をあたかも絶対であるかのごとくに考えること。有限なる人間が、己の非常に制約を受けた道徳が究極の正義であるとし、己の相対的な道徳基準が絶対であるとする見せかけである。

d．精神的傲慢（Spiritual pride）

精神的傲慢とは自己の傲慢を神の名によって正当化しようとする宗教的傲慢である。カトリックの傲慢、プロテスタントの信条信奉者の傲慢、ローマ法王の傲慢等々。

カトリックやプロテスタント、挙句の果てにはローマ法王まで傲慢のひとつに掲げたのは、政治や社会的現象に積極的関心を寄せたニーバー固有のもので、元来原罪を負っている人間には限界があるにもかかわらず、あたかも神のごとくに振舞うことは傲慢の誇りを免れまいが、本論文ではその是非については主題でないので省く。

ニーバーは聖書から聖書独特の歴史観を体得したといわれる。すなわち、ニーバー研究

家、鈴木有郷によれば、「歴史が人間の創造的可能性と罪の混合である以上、一つ一つの歴史的事柄の意味は定かではない。聖書においては歴史の意味の曖昧さは、歴史を通して働き給う神に応答することが出来る、という信仰によって克服されている。正義と深く結びつかない信仰は信仰ではなく、悪に対し憤らない礼拝は神への冒瀆である〔鈴木有郷；26〕」というのがニーバーの歴史観である。すなわち、ニーバーの「政治や社会的事象」への積極的姿勢の原点がここにある。「キリスト教は社会や政治の理想像を有しない」、というキリスト教の基本思想が、キリスト教は社会的事象に口出しせぬ、という半ばキリスト教信者への戒律ともいうべき基本理念に転換を迫ったのである。

鈴木はニーバーの政治哲学の原点をさらに以下のように分析している。すなわち人間の自己超越性はその対極的要素である有限性と逆説的緊張関係にある。とくにニーバーはパスカルこそ思想的恩師と自認するほどにパスカルの感化を受け、「人間とは『宇宙の栄光』でありながら『宇宙の屑』であるが故に、『安全とか落ち着きとか』を手中に収めることが出来ない。宇宙を超越するとともに宇宙に深く内在する神に支えられてのみ生きることが出来る」というパスカルの逆説的人生観〔鈴木有郷；28〕⁵を思想の源流としている。

すなわちニーバーにあっては、罪は人間が自らに下す過大評価であり、人間の神に対する傲慢であって、人間の作る歴史は創造的可能性の場であると同時に破壊の場でもある。また人間は無限であると同時に有限である、というパラドキシカルな存在である。すなわち自然から独立して生きることが出来ないが同時に自然の中に埋没して生きることも出来ない、不安定な存在が人間なのである。人間は存在そのものが不安定であるがゆえに不安である。人間はその超越性にもかかわらず、自らの力によって己が存在の意味を成就することは出来ない、という定めにある〔鈴木有郷；44、NDM I；2〕⁶。

言わば、特定の場所と時間に生きる有機体である、という意味で人間は自然の生き物である。このためにニーバーは「人格は自然と精神の両方が生み出す果実である〔NDM,1；54.〕」という。生き物に種はあっても人格や個性はなく、それらを有するのは自然に生きると同時に、自然を超越する有限と無限の総合としての人間である。人間は互いに矛盾する両極をパラドキシカルな緊張関係にもつ存在である。この緊張関係が緩和されるとき人格の意味は損なわれるとする。

さらに続けてニーバーは神の本質について、「それは無限にまで高揚せしめられたところの人間の美德」とし、「人間は宗教において世界を彼自身の生や憧れと関わりのある仕方で記述する。宗教とは絶対者の前での謙虚であると同時に絶対者による自己主張で

ある」とする〔MMIS；67〕。だから「罪とは神への不従順となることでありそれ以外の何ものでもない。神に対する反抗、そして神の前における自己意思の行き過ぎ

(Impertinence of self-will)、それらが罪とみなされる」としている〔MMIS；63-64〕。

ポストモダンな現代では、政治はもはや地球規模のものであるので、経済的実績や資源が往々にしてより重要な権力的要素ファクターとなっている。

そこで「新しい地球規模の政治は新しい地球規模の倫理への考察なくして実現しない」というのがキュングの主張〔GEGPE.；59〕であり、1993年米国シカゴで開催の第2回世界宗教会議において採択された地球倫理宣言⁷である。

キュングの説明によると、地球倫理はなにも新しい地球的理念を意味するものではなく、ましてや現存の宗教の上に立つ世界統一宗教を意味するものではない。少なくともおよそ他の宗教の上に立つ一宗教などは毛頭意味しない。それは拘束力のある価値 (Binding values) や取り消し不能の判断基準、個人における基本的態度等の基本的総意の意味であり、これがなくてはどんな社会集団もいずれ無政府主義や新しい独裁政治のもとに脅かされるであろうというものである〔GEGPE；104〕。

地球倫理の考察に際して、キュングはその前提ともいうべき各民族・宗教間等の相違に関し注目されるウォルツァー (Michael Walzer1935-)の考察を引用している〔GEGPE；105、TT；4-6〕。すなわち、ウォルツァーは地球倫理についての具体的形式は最小限の基礎的倫理 (Thin minimum ethic) も最大限の広範な倫理 (Thick maximum ethic) も提供しないであろうとしながら、地球倫理について中核とすべき道徳 (Core morality=Minimal morality) を以下のごとく説く〔GEGPE；96、TT；10-11〕。

- ① 地球規模の合意はいくつかの基本的な要求に限定すれば基礎的道徳 (Thin morality=Elementary morality) に関しては達成可能である。
- ② 文化的に異なる道徳 (Thick morality=Differentiated morality) に関してはなにも地球規模の合意を達成することは必ずしも必要ではない。それはそうした Thick morality が沢山の特殊な文化的要素 (特別な形の民主主義や教育方法) を有しているからである。

これに対してキュングは以下のように三点で異論を唱えている。

- Minimal morality と Maximal morality の間には実質的にはなんら二重性の存在するものではなく、むしろ存在するのは異なる国家・宗教・文化を持つ人々の間の総意について研究すべきレベルの違う結びつきを容認する連続性 (Continuity)

ではないか。

② ウォルツァーが初歩的な倫理的価値として真実と正義を明言したのは正しいが、同様の初歩的な価値として人権を加える必要はないだろうか。

③ ウォルツァーはユダヤ系のバックグラウンドを持つ者として旧約に言及しているが、人権に対する他の宗教ないし倫理哲学的伝統にも言及すべきではないか。

これを基にキュングは地球倫理宣言〔GEGPE ; 107〕を以下のようなべきだとしている。

① 現実在即していること。各種規範の現実的意義を知るにはその否定的な体験から始めることが必要。

② 深い倫理のレベルまで掘り下げること。

③ 一般に理解しえるものであること。技術的論法や学術的用語は避けること。

④ 総意を得やすいこと。

キュングはさらに地球社会における倫理のあり方について下記の疑問を投じている〔GEGPE ; 91-92〕。

① 信仰者との相互の尊敬による協調無しに民主主義は残存し得ない。

② 異種宗教間の平和無しに異種文明の平和はない。また宗教間の対話無しに宗教間の平和はない。

③ 世界倫理、すなわち、すべての教義上の相違を超越した地球規模の、或いは宇宙規模の倫理無しに新しい秩序は訪れない。ひとつの地球規模の倫理とは単一の地球規模の文化を意味するものでもなければ、ましてや単一の地球規模の宗教を意味するものでもない。地球規模の倫理とは、人間の共通価値、判断基準、基本的行動における必要最小限のもの以外の何ものでもない。

地球規模の倫理とは諸々の価値を拘束し、確固とした判断基準、そして教義上の相違を超越したすべての宗教に支持され、非宗教者たちにも協力されることの出来る基本的行動基準に関する最低限の合意のことである。殊に多元主義社会の今日、倫理的合意とは社会的・政治的・宗教的方向のあらゆる相違にもかかわらず、人間の生活及び行動の最小基礎単位において作用する基本的・倫理的標準に関する必要な合意を意味する〔GEGPE;96-97〕。

ヨーロッパ中心主義から地球主義の台頭に変わり、地球規模の倫理が叫ばれる現在、政治行動においての最高の評価基準は「現実」ではない。政治はもはや権力やそのシステムについてだけ関係するものではなく、人間そのものに関係するものであるので、近代化の

あらゆる経験をもとに新しく倫理的に決定された人間的パラダイムの政治が求められる〔GEGPE ; 109〕、というのがキュングの主張の核心である。

第二節 個人の道徳と社会の不道徳

人間は個人として行動を決定するに際しては、自分のことのみか他人のことをも考慮することができるし、場合によっては自分のことよりも他人が有利になるような選択をすることも出来る（利他主義 Altruism）。この意味で個人は道徳的であり、正義の感覚を呼び覚ます。しかしそれが人間社会または社会的諸集団となると、このことはきわめて困難となる。集団にあってはその本能的衝動を方向付けたり、抑制したりするための理性が不足し、自分を超越する能力が不足し、さらに他者の必要を顧みる能力が不足して、そのエゴイズムは限りなく野放しになる〔MMIS ; x i 〕。

そこでニーバーの説くところでは、個人の道徳的・社会的行動と、国家的・人種的・経済的な社会諸集団の道徳的・社会的行動との間には明確な区分がなされねばならない。またこの区分は純粋に個人主義的倫理にとって常に問題と感じられるような政治的諸政策を容認するとともに、またそれを要求することになる。

ニーバーの表現をそのまま引用すれば〔MMIS ; x i i 〕、「集団の道徳性が個人の道徳性よりも劣っているのは、社会の結合力をなす自然的衝動に匹敵する強い理性的・社会的力を樹立することが困難であることが一半の理由」であり、他方「その社会的力も単に集団的エゴイズムの発現に過ぎず、それは諸個人のエゴイスティックな衝動の集積であって、個別的に慎重に表現される場合よりも露骨なものとなり、もっと相乗的・累積的效果を表す」からである。人間の集団的行動は自然的秩序に属していて、それを理性や良心の支配のもとに完全におくことは出来ないものがある、としている。

多分にニーバーの影響を受けたキュングにおいては、政治倫理に関して、それはなんら妥協を許さず、融通の利かない教条的視点を意味するものではなく、またなんら弁解を許さない、狡猾な鋭い技巧を意味するものでもないとして、政治倫理とは抽象的な状況における善悪についてではなく、具体的な状況における善悪に関する良心の義務・責任を意味するとしている〔GEGPE ; 73〕。

ニーバーによれば、罪惡が「罪の歴史の中に現れた客観的結果」であることを知るものにとって、個人の罪惡と集団の罪惡の相違は明確である〔NDM I ; 208〕。「グループはその目的の追求においては個人より尊大であり、偽善的であり、自己中心的であり、残酷である」、人間の集団の中でこれらの性格を最も徹底した形で内包しているのが国家であ

る。「人種的、国家的、社会的、経済的グループの利己主義は国家によって最も徹底的に表現される」とする。

ニーバーは三つの理由を掲げて国家の罪惡を説明している。

（ア） 国家は個人ほど「自己を超越する能力」を持たない。「倫理的行為は自己批判なしにはあり得ない」とする、国家における自己批判の欠如である。

（イ） 国家は個人を無条件に支配する力を持つ。個人のエゴイズムは国家という美名のもとに正当化され、美化され、昇華される。

（ウ） 国家は個人に自己を国家と同一化させることによる自己主張か、自己を国家の中に埋没させる自己逃避か、のどちらかの機会を提供する。それは国家のエゴイズムと、集団的自己逃避の、奇妙な結合である全体主義の最大の特徴である。

道徳的見地からは罪には常に自己欺瞞が内包されているとされる。すなわち人間は他者を欺く前に、まず自分自身を欺かねばならない。自己欺瞞は罪を犯すものが自分自身に対してなす弁明である。またさらに、人間は己自身に徹底的に正直であることは出来ず、自己欺瞞は罪が人間に与えられた本来の人間性の破壊（Destruction）ではなく、人間性の墮落（Corruption）であることの証明である、としている〔NDM I ；203〕。

前節で採り上げたニーバーに対するパスカルの思想的影響はさらに原罪論にも窺い知れ、パスカルの「自分の悲惨を知らずに神を知ること、神を知らずに自分の悲惨を知ること、どちらも人間にとって等しく危険である〔鈴木有郷；71、パスカル No.5 8 6 ；368－369〕」もその現われとも言われ、これに関してニーバーは、「罪を知らずに神を知ろうとすることは人間の神格化に帰結する。逆に罪のみを知って神を知らない人間は絶望せざるを得ない。人間が真に人間として生きていくためには罪の現実を凝視すると同時に、絶望から解放されるという信仰の告白を措いて他にない。それを可能ならしめるものは罪の許しとしての十字架である」として、十字架の意味を四つに纏めている〔鈴木有郷；76-83,NDM II ；98－126〕（救いの源としての十字架）。すなわち、贖罪としての十字架、神の弱さとしての十字架、神の力としての十字架、および神の知恵としての十字架、である。

鈴木によれば、キリスト教の正統主義は信仰を政治から完全に分離した二元論に墮させてしまった。一方、正統主義の蒙昧性を批判した自由主義はキリスト教信仰の独自性を放棄する羽目に陥った。ニーバーのクリスチャンとしての政治への関わり方は、正統主義と自由主義が犯した誤りを修正しようという彼の情熱の所産である〔鈴木有郷；123〕。そして、国家が達成できるもっとも高度な道徳性とは、国家の利益を犠牲にすることではなく、

国家の利益とより普遍的利益の間にある共通点を発見する方法を模索する、理性的によく分別された自己利益 (Prudent self-interest) であるとしている〔鈴木有郷; 127、Davis and Good,(eds) ; 330.〕。

国家に対して期待しうる最善のことは、彼らがその偽善を少しでも逆に国際的に現実的業績を挙げることによって正当化することであり、また彼らが自分の利益を追求しながら、それよりももっと大きな利益に対していかに対処するかを学ぶことである〔MMIS; 1 0 8〕、とする。

支配的集団は、彼らが行使する権力や彼らが享受する特権には特殊な知的適性があるという主張だけでなく、その他別の形の偽善にも腐心するのである。このような自らの特権をしばしば知的な優越性だけでなく、道徳的優越性をもって正当化する〔MMIS ; 123〕。また特権的集団は自己の特殊な利害を普遍的な利益という概念によって正当化する。さらに最も好む方法は〔MMIS ; 129〕、彼らがそこから利益を受けているところの特定の社会機構を、普遍的な社会の平和や、秩序と同一化するという方法、また彼ら自身を法と秩序の使徒と任ずる方法とである。いかなる社会も秩序を保ち闘争を避けるという本能的欲求を持つものであり、そのような方法は不正義なる現状を維持するきわめて有力な道具なのである。どの社会も不正義をその調和の中に取り入れることなしに、平和を実現することは出来なかった。したがって、不正義を除去しようとする人間は常に平和を危険に陥れるものとみなされ、道徳的に不利な立場に押しやられる。ニーバーによれば人間の想像力には限界があり、理性は偏見や感情に容易に屈服しがちなものであり、その結果、集団的行動において非合理的エゴイズムが執拗であることにより人間の歴史の中では恐らく終末に至るまで社会的闘争は不可避なものである〔MMIS. ; x x.〕。

ニーバーによれば、社会は社会生活における強制(Coercion)の要素が平和を作り出す過程で不正義を生み出す、という事実によって絶えず悩まされるだけでなく、さらに強制力がひとつの社会集団内部に不安定な平和を樹立することを目指しながら、その集団と他の諸集団との間の相克を激化させる。権力はその共同体の中に平和を実現するための正義を犠牲にし、諸共同体間の平和を破壊する〔MMIS. ; 15-16.〕、としている。

集団的諸関係は個人的諸関係を特徴付ける倫理性を持ちえない〔MMIS. ; 83-84〕。そこで国家について、それは、

- ①. 国家は国家利益以上には信頼されえないもの〔MMIS ; 84〕⁸。
- ②. いかなる国家も自己利益以外の理由によって条約を結ぶことはない。

③. 国益以外の動機を持つような政治家は絞首刑に値する〔MMIS；84〕⁹、としている。

国家の不正直さとは政治政策の持つ必然性である。それは国家が彼自身の特別な独特な共同体として、また普遍的価値と理想とを体現する共同体として、個人から忠誠と献身という二重の要求の利益を得ようとするからである〔MMIS；95-96〕。国家は他の国家に対して明白な、戦争的な対立関係に立つまでは決して十分に自覚されない。理性それ自体はよりよい権力のバランスを樹立しようとする傾向を持っている〔MMIS；237-238〕。道徳的理性は強制力を自己の味方としなければならない。しかしこの味方が勝利を奪いそれがないがしろにするようなピュロスの勝利¹⁰にどうして堕さずにそうできるかという方法を学ばねばならない。

第三節 国益とパワーポリティックス

冷戦時代を過ぎて、ますます強大な力を発揮して国際政治を支配しているのは、比類なき軍事力を誇る米国であり、そこで主導的役割を演じたのはパワーポリティックスである。ここではキューングによる批判を基礎に、国益論者モーゲンソー（Hans J.Morgenthau,1904 - 1980）とパワーポリティックス理論とを考察する。

モーゲンソーの出発点は「人間の本性は相互に対立する力によって動かされること、このことは相反する利益や闘争の不可避の世界であるので、道徳原則は完全に実現されることはあり得ない〔GEGPE；38；PAN；3〕」という点にある。彼の理論にあるリアリズムとは、その中心に権力として解される一種の利益の概念を据えているという事実に存する。

モーゲンソーによれば「人は人間性をそれ自身としてその俣で受け入れなければならない、常にあらゆる形での生存への闘争が存在する」とする。政治に関して言えば〔GEGPE；39〕、

①. 政治は国内のものであれ、国外のものであれ、本質的に政治権力への闘争を意味する。すなわち、それは人類を人類によって統治するものである。

②. 何処においても、問題は、権力を維持・拡大・誇示することである。これらは三つの基本的政治行動のパターンである。

③. 国民国家の外交政策の基準は飽く迄も国益でなければならない。平和が国の主たる目標であるところでは、自らを国際社会のもっとも無謀なメンバーの手中に貶めることになる。

④. 権力闘争においては利益をめぐる競争も協調も可能である。

⑤. 利益が一致するところでは協調が可能であるし、利益が衝突するところでは敵対

関係や闘争は不可避である。

⑥．万人の万人に対する闘争を回避するためには権力闘争に対し夫々の利益への合理的獲得のために優れて外交が必要であるし、力の均衡のために巧みに活動しなければならない。

⑦．このようにして可能ならば、平和は外交によって安全に保たれねばならない。しかし必要な際は力の脅威によって保たれねばならない。平和は理想主義者やユートピアンが思うような天からの恵みではない。それは各国間の安定の副産物であり、バランスオブパワーによるものである。

彼の理論の中心概念は国益であることは明白で、その積極的内容に対して繕う者よりも、正面からぶつかった者の方が理解し易い〔GEGPE ; 40〕、というのは尤もなことではある。しかしこれに対するキュングの反論には鋭いものがある。すなわち、

- ①．国益表現に際して権力政治の理論は国際政治がどう機能するかを示しているか。或いは国際政治がどう機能すべきであることを示すことは一般的であろうか。
- ②．国益は国家（Nation）の利益、すなわち、国民全体の利益と同一であろうか。または、その政府（State）の利益、すなわち、権力を有する人々、外交政策を掌中に行っている人々だけの利益のみに一致しているのではあるまいか。国益は往々にして大衆の利益、（国内政治における改革・改善）とはまったく一致しない。
- ③．特定グループや、階級、または、圧力団体の利益は、往々にして厳粛な議論のもとでの国益の影に隠されていないだろうか。沢山のグループが自分たちの利益を国益のレベルにまで高めてしまう意思決定過程に参画している。
- ④．一国の政府は最終的に他国ないし国際社会の利益を踏み潰していいのであろうか。これは今後増大する経済・環境・貧困・過剰人口の地球規模の問題に対する先駆的スローガンとは成り難い。

キュングの解釈では、「モーゲンソーは著書 *Politics among Nations*（邦訳、1986、『国際政治』、現代平和研究会訳、福村出版。）で権力政治の現実主義を誇示し、理想主義批判を行う。すなわち、自由・民主主義・人権のごとき道徳原則に代わり、そこでは権力と国益の冷静な計算だけが示されている。アメリカ理想主義、法律主義、センチメンタリズムの代わりに、外交は合理的権力政治を持つのみである」とする。世界政治のメインファクターとして、「国家は権力を指向し、すべては合理的に行動すべし」と解している。

キュングは、モーゲンソーの著書の疑問点として、「権力や利益に関する主張よりも、寧ろ道德の不断の欠如や相対化・政治的従属化といったことで、これにより地球的に拘束すべき倫理的基準を抽象的であるとしたり、政治的道德を非現実的であるとしたりして斥け、最高の価値や世界的道德原則を認めようとししない。これは道德を政治から果敢に排斥すること、道德を権力と関係するすべてのものから切り離すこと、を意味するものではないだろうか」と不可解に思う〔GEGPE；46〕」としている。要するにモーゲンソーの国益論とパワーポリティックスはもっぱら権力と合理主義追求のみに貫かれ、道德や国家理性に対する考慮は希薄であるというのがキュングの解釈である。

政治において権力による国益論を唱道し、宗教や理想主義的政治道德論を曖昧で抽象的であるとして排除するモーゲンソーは、自らの説くパワーポリティックスとは本質的に異なる政治倫理を説くニーバーを多用する〔GEGPE；41〕。彼がニーバーの功績を讃える講演〔ハンス・モーゲンソー1961；207-212〕で、「ニーバーこそ『政治的人間の再発見者』であり、アメリカ現存の最大の政治哲学者である」として、ニーバーを信奉しているかのごとく読み取れる発言をしているが、キュングは政治道德の追求に限界ありと表明するモーゲンソーに疑念を抱いている。因みにモーゲンソーは、「政治における道德的問題は、キリスト教倫理の命令と政治的成功の論理との間の不可避的分裂によって明示されている。政治家として成功することと、良いキリスト者であることは両立不可能なことである——中略——ニーバーの政治思想に圧倒的なヴィジョンもその類のプログラムもないのは、政治行動の限界に関する深甚なる理解のしるしである。ニーバーの政治思想にはある自己抑制がある。それこそ政治の主題的事柄の反映である——」等々と明言している。

キュングはさらに、「道德の基準の有効性はなんら社会に負うものではない。重力の法則のごとく、それは誰も認めずとも、誰もそれに依拠せずとも、価値を持つものである」という究極の価値の意味や必要性を詳述している〔GEGPE；47〕。

先の反論に加え、さらにキュングが掲げるモーゲンソーのパワーポリティックスに対する基本的疑問とは以下の通りである〔GEGPE；48〕。

- ① 国家の偉大さの本質が究極的に思想や価値によって決定されるならば、「総ての政治はパワーポリティックスに拠っており、総ての国家は権力政治的利害によってのみ動かされる」という理論は支持されるであろうか。
- ② 外交政策の成功のための戦略としての国益の追求を伝播することは正しいだろうか。または、安全的世界秩序のためにひとつの道德義務として、或いは国益に対する

道徳的尊厳のために貢献することは正しいだろうか。

権力とは何か。広義には、「権力とは個人または集団が、他の個人または集団の行為をその臨む方向で変えることのできる能力」であり、狭義の厳密な意味では「服従者の同意に基づいて制度化され、正当性の承認のもとに自発的な服従を期待するが、他方では服従を拒否するものには実力による強制が発動される」とされる。さらに権力政治となれば「すべての政治は力がその中で顕著な役割を果たすという意味で権力政治である」といわれる〔社会科学大事典、鹿島出版会〕。現実の国際政治において権力政治は半ば常識とされ顧みられることが少ない。この点でいかにもモーゲンソー理論は正当化されているかのようにも思える。しかし、モーゲンソーはその中核思想が曖昧かつ不正確であるとの以下の批判を浴びる〔GEGPE ; 58〕。

- ① その権力の概念が茫漠とし過ぎていること。人間の宇宙的資質として権力を欲求することは他の人間の博愛的性格を無視するものと考えられた。
- ② 国家間に跨る合理性が一般的過ぎること。非合理的な要素が考慮されていない。
- ③ バランスオブパワー権力の均衡―が世界的概念として過度に注視されていること。現実の均衡状態のみに注がれ、権力闘争のあらゆる状況を想定していない〔GEGPE ; 54〕。

さらに国益(National interest)の定義もさまざまである〔GEGPE ; 61〕。

- ① すべて可能なるものは国益となりうると宣言すべきであるか。
- ② 必要なもの、すなわち、国家の維持のために必要なもの―ここでは少なくとも領土結合、政治的独立、基本的政府制度、経済的繁栄を含む―に限定すべきであるか。
- ③ 上部から、すなわち、政府によって国益は政府の利益として定義されるべきであるか、或いは下部から、すなわち民衆によって様々な人々のグループの利益が国益に反映されるように定義されるべきか。
- ④ 国家の維持のみが最終目標であり、他のものすなわち領土統合も政治的独立も単なる手段であるか。

もし個別利害を目標としてではなく、単なる手段として看做すならば、争いが生じた場合でも人はもっと柔軟にしていられるし、必要ならば、交渉や妥協譲歩の可能性もある。ひとにより国益を純粋に主観的なもの、或いは逆に完全に客観的なものと捉えるし、また

ひとにより国益は定義しがたいもの、実現不可能なものと捉えて放棄してしまう者もいる。このことからキューングは国益という概念を除去してしまうよりも明確化の方が良いと主張する〔GEGPE；63〕。すなわち、

- ① 国益は純粋に主観的な概念ではない。国益は本質的基礎すなわち政治的現実主義における基礎を持っている。たとえば、一国の政治地理状態やある原材料の利用状況に関するときである。
- ② 国益は純粋に客観的な事実のみでもなく、それは主観的把握にもオープンである。
- ③ 多極化、経済統合、政府ないし非政府組織、国際的乃至超国際的組織、そしてそれらの相互依存関係の益々高まる新時代においては、国益は高度に複雑なプロセスによって客観的に定義される。現実主義者でさえ、今日国益の中核要素については謙虚に語っているに過ぎない。
- ④ 国益は粗野または煽動的に実施さるべきではない。それは倫理的に説明されねばならない。

権力が肥大化し濫用されて歴史上幾多の悪をなしたことから、「権力とは悪魔の落し子であり、国家の本質が権力であって、国家が自らの存在を求めて、権力を欲しい俤にする限り、それは正しく悪魔以外の何ものでもない」という批判も強ち不当ともいえない。自由放任主義的経済哲学はそれ自体が孕む弱肉強食の傾向の正当化につながり、権力政治を招く。米国の民主主義が特に自らの価値観や理想像の伝播をもってする国益の追求と結びついたことが、疑いもなく自己矛盾そして正に欺瞞へと導いたとも言える。

第四節 国家理性について

無思慮な国益追求が現在世界的にたくさんの弊害をもたらしていることは枚挙に^{イトマ}暇もないほどである。先進工業国による自国経済中心の工業化推進が、排気ガス問題、無謀な森林伐採、天然資源採掘、文化破壊、社会破壊等々を惹起し、自国利益の拡大化・安定化のためとは申せ、他国利益の侵害は無論、自らの存立基盤をも危殆ならしめている。国際社会の問題となるとおよそ理性的判断は希薄となり、徒に腕力のみが目立つ。そこで国益と国家理性については後出第七章にて改めて取り扱うが本章ではニーバー理論に関連してその重要性について敷衍する。

国家理性に関する分析はF・マイネッケの『近代史における国家理性の理念』(*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*,1924)を以って嚆矢とする。マイネッケによれば「近代」における国家理性の概念はマキアヴェリに始まり、マキアヴェリをもって近

代西欧における国家理性の理念の始祖とまで崇めている。一方、現実政治の上ではリシュリュー（Richelieu1585-1642）が国家理性(raison d'État)を総べての教会とその関係者にもたらした最初のヨーロッパの政治家であった〔GEGPE；16〕といわれる。国家の理性と政治の自立とは、中世的な概念であるすべての人民やその支配者をも拘束する道徳的価値や義務に取って代わった〔GEGPE；16〕。当時、国家理性と人々が呼んだもの、そして現代では国家の安全とか国益とか呼んでいるものは、殆んどマキアヴェリの手法で総べてを正当化することが出来ると信じていた。

確かに16世紀中葉にデラ・カーサ（Giovanni dela Casa,1502-1556¹¹）によって始めて使用されたラジオネ・ディ・スタト（ragione di stato国家理性）の唱道者として、マキアヴェリは権力の獲得・保持・拡大という国是をなし、あらゆる手段を講じての自衛という国家の行動としての基準ないし最大限のものを求めた。しかし、これは政治の分野を超越した基礎を持つあらゆる道徳性の抑圧と同義語である、というのがキュングの解釈である。

そしてキュングは、現実政治の上ではリシュリューこそ必要とあらば既存の法律や一般道徳をも無視するマキアヴェリの原則によって唱導された政治行動原則の古典的具現者であるとする。このような国家理性は個人の理性、すなわち、個人の良心が従わねばならない倫理的基準からは遊離することが出来る、ということになる。

実際にマキアヴェリの説いた道徳性と不道徳性とは、例えば、成功を狙う政治家は時として不道徳に行動せねばならず、逆に常に道徳的に行動する政治家は必ずや滅びるのであるという信念にあった。そこで「出来る限り道徳的に行動せよ、必要な限り不道徳たれ」と説いた〔GEGPE；69〕。現に、マキアヴェリの君主論には「人間は実態よりも外見、すなわち人間は他人が見たり聞いたりするときは、紳士らしさ、忠誠心、信頼性、人道性、慈悲だという印象が重要で、人間は単純で外見により判断し、だから騙され易い¹²」、とある〔GEGPE；70〕。

ここにニーチェの善悪を超越した現代人が登場する。彼は可能な限り善を成し、已むを得ざるときは不善を成す。そこで欺瞞や賢さだけではなく、必要とあらば不実、裏切り、腐敗をもなす政治家を許してはならないだろうかと問う。

これに対してキュングは政治家に対する反マキアヴェリの助言を主張する〔GEGPE；71－72〕。

- ① 職業的悲観主義の否定（No professional pessimism）

政治においては異常が正常であるかのように或いは人間の弱さのために誰一人として尊敬すべき政治家はいないかのごとくに行動してはならない。

② 特殊な道徳の否定 (No special morality)

数多くの政治決定においては道徳的決定が政治的必要性と均衡せねばならないことは確かであるが、このことは時として難しい。

③ 厳格主義の否定 (No rigorism)

複数の義務の衝突が生じ、それぞれの義務を同時に達成することが不可能なときに、より小さな悪を選択するため善の評価がなされねばならない時がある。

というものである。

しかし、理性は人間における道徳の唯一の基礎でもなければ、人間の社会的衝動は人間の理性的なレベルよりもっと深いところに根を下ろしてもいる。理性は彼自身の生よりも、他者の生を肯定するという能力を作り出しはしない。ただそれを拡大したり堅固なものにしたりするだけである〔MMIS ; 26〕。また社会関係の調和とは慈愛心の感情に依存するのと同じくらいに正義の感覚に依存する。正義の感覚は知性マインドの産物であって、心情ハートの産物ではない、とキューングは説く〔MMIS ; 29〕。

一方、ニーバーによれば理性と道徳のあり方は以下の通りである〔MMIS ; 41〕。

人間の共同体への献身は利他主義の表現であると同時に、常に利己主義の変形した表現を意味するようになる。確かに理性は利己心を社会的衝動全体に調和させるため、それを抑制することが出来る。しかし、その同じ理性の力は、個人の利己心を社会の生命的諸力全体において認められるべき要素のひとつとして正当化せざるを得ないのである。道徳における理性的立場が人間を説得しうるのは、人間の自己中心性が社会に対する危険であるような場合が第一で、その次の瞬間には同じ理性を以って、人間のエゴイズムは社会全体の調和における必要不可欠の要素として許容される、そういう場合においてである。

人間の自己意識は理性の所産である。人間は理性に支配されるよりももっと想像力によって支配される。想像力とは知性と衝動の複合物である〔MMIS ; 44〕。最も理性的な人間であっても自分の利益が危険にさらされているときは決して理性的ではないとしている〔MMIS ; 4 5〕。そしてニーバーは、「理性は衝動の主人である以前にその僕である」と権力の強さを強調する〔ラングドン・ギルキー ; 381〕。

特権階級の持つ集団エゴイズムとは個人のエゴイズムの総和であり、その点国家の自己中心性がしばしば個人の自己否定的な忠誠心によって作り出されているのとは違っている

〔MMIS ; 140〕。個人の倫理・道徳の総和が集団の倫理の総和とはなり得ないのに対して、なんと対照的なことであろうか。社会は生き延びるためにももっと大きな平等を必要としている。その平等の基礎とは社会における「権力の不均衡である」とニーバーは主張する〔MMIS ; 107〕。

そこでニーバーは、「政治においては理性や良心に全面的に依存することは不可能である。圧力の使用は必然的である〔MMIS ; 209〕」、として、「この同じ不正義が国際間では闘争を志向する。したがって国家に服することは階級闘争よりも国際戦争を選ぶ。かかる選択は理性的には正当化されえない。理性の力はそれに逆らっている。それは国際戦争が国内の不正義から生じるものであり、階級闘争はその不正義を除去することを求めるからである。理性が偏見に屈したことをあらわす」と述べている。

第五節 統合ヨーロッパの倫理的基盤

現代文明社会においては宗教がその存立の基盤を脆弱なものにし、宗教的信仰が揺らいで、もっぱら合理主義、実利主義が支配するようになっている。そこにもたらされたものは、自由の腐敗と道徳の退廃である。われわれの社会はどこへ漂流していくのか、さらに一般ヨーロッパ人にとりユーロとヨーロッパとは一緒なのかそうではないのか、クォヴァディス（Quo Vadis主よ何処^{イズコ}へ行くのか）だというのか、とキュングは問うのである〔GEGPE ; 137〕。

キュングは統合ヨーロッパのパーспекティヴを描くに際して三つのモデルを検証する〔GEGPE ; 137〕。まず統合の現状に関して以下の見解を主張する。すなわち、1989年の偉大なヨーロッパ革命の予測の困難さを慨嘆の上、世界中で現在を診断し、時代を分析するものは誰でもヨーロッパや世界に何が起きようとしているかを問う。キリスト教のヨーロッパであろうか。これは依然として未来を鼓舞する考えであろうかと。

（一）テクノクラートのヨーロッパか

これは工業国家のロビーストのごとくブラッセルのテクノクラートや利益集団によって伝播されている機能主義者的政治経済の構想である。ヨーロッパの精神的・文化的コンセプトは再び甦らないのであろうか。まさにトレルチやブルクハルトの描いた生命的統一体、或いは文化的総合体としてのヨーロッパである。ヨーロッパは前任の法王パウロ二世が常に説いていたように精神的・文化的再生を必要としているのである。キュングにおいても法王パウロ二世においても統合EUに馳せる思いは同様のようである。

（二）キリスト教ヨーロッパの復活は

1982年に前法王パウロ二世が宣言したヨーロッパの精神的統合とヨーロッパの再伝道計画とは、伝統主義者のユートピアであり、これは幾つかの疑問を投じた。というのも、精神的・文化的再生は本質的には正当化しえても、現在のヨーロッパの民主主義を消費経済とか、快樂主義とか、物質主義とか、という鋭く一方的な非難を伴うからである。ローマ教会の教書に拠れば、すべての良心の自由は明らかにローマ教法に従うもので誤りなきものである。

一方、第二回バチカン公会議によれば教法は聖書に従属していなければならないとされるが、実際は任意に聖書の解釈をコントロールしているという。

文化政策の目的は何か。ヨーロッパは中世の反近代化精神に則って革新されてはならない。このヨーロッパの精神的再生は実際には再カトリック化であり、さらには再ローマ化であって、教会に関する脅威、教会全盛の脅威が存在するとしている。今日ではこのようなキリスト教ヨーロッパの復活構想は大半のポーランド人にとってだけでなく、ほとんどのヨーロッパ人にとっても悪夢である。

（三）倫理基盤を持ったヨーロッパ

大戦後の新しいヨーロッパは諸国の多様な利害にもかかわらず統一が維持されたとき、実際の効果を発した倫理的推進力の上に建設された。スペイン・ポルトガル・ギリシアがECに受け入れられなかったのは第一に経済的理由によるが、倫理的理由によるものもあり、これはポーランド・ハンガリー・チェコも同様であるとしている。

しかし政治や社会の構造的変化の分析によれば、現在のヨーロッパにおける精神的・宗教的状况においては、以下のことが言われようとしている〔GEGPE；140〕。すなわち、

① 我々はますます加速化する世俗化の社会に生きていること、すなわち、それは必ずしも無神論を意味しないが、非宗教的となることであり、この時代たくさんの人々はイデオロギー的な結びつきが希薄化ないし破壊されている。

② 我々は激しい個人主義の時代に生きていること、すなわち、個人は誰もが成人になると、自分の意思を主張し、自分で決定しようとし、社会からの支配を排除しようとする。

③ イデオロギーの多元化の時代に生きていること、すなわち、宗教はますます小さなグループや団体に分岐し、宗教的な提案の華々しい市場が活発となり、即席の宗教がたくさんの人々に実践されている。明らかに世俗化、脱宗教化・合理主義がそう易々と伝統や宗教・神秘主義に取って代わるものではない。

このような時代にヨーロッパでさらに精神的一体化が可能であろうかとユングは問う。

すなわちヨーロッパ統合のような世界共同体を建設する事業は、ニーバーによれば¹³、

「人間の究極の必要性でありまた可能性でもあるが、同時にまた究極の不可能性でもある。

必要性であり可能性である理由は、歴史は人間の自由を、自然的過程を超えて、普遍性が

達せられるところまで拡大する過程だからである。また不可能性である理由は、人間の自

由は増大するにもかかわらず、人間は時間と空間とに結び付けられており、特殊的で時間

の限定を持たないところの文化や文明の構想を樹立することのできない有限的な被造物だ

からである」とした。そして結局、「このように、人間生命の究極の可能性にして不可能

性として立つところの世界共同体は、現実には、人間の希望を絶えず成就していくもの

であると同様に永遠の課題でもある」と断じている。すなわち、世界共同体は文明の発達

という技術的普遍性とともにも道徳的普遍性という二つの力の複合を不可避的なものとする

からであるとしている。

現在、国益主張と並んで外国人排斥運動を主体に極右の活動はますます峻烈を極めてい

る。いったいヨーロッパに精神的一体化はあるのだろうか、というのがユングの問いで

ある。このような精神的一体化が叫ばれるヨーロッパで統合を真に実効あるものとするた

めに、ユングは倫理的基盤すなわちそのひとつとして宗教の必要性を説く。以下は宗教

がいかに現代人の支えになり現代社会を結合させているかをユングの説明にしたがって

略述する〔GEGPE. ; 142〕。

① 　いかなる宇宙的倫理でもなく、唯一宗教のみが善悪・正邪に直面して深い尺度、包括

的地平の解釈を伝達できるのである。宗教のみが不可避的な死に直面して絶望の淵にあ

る虚無主義者にさえも究極的意義を伝えることが出来る。換言すれば、宗教こそ人間性の

深層の記憶を呼び覚まし、一体われわれがどこから来てどこへ行くのかの問いに答えてく

れる。

② 　倫理自身ではなく宗教こそが無条件に各種の価値・規範・動機・理想を保障すること

が出来る。しかも同時にそれらを具体化することができる。倫理的指令は無条件の前提に

立ってのみ無条件なのである。純粋な人間の理性はまた価値や規範・動機・理念に対して

も基礎を与えることが出来る。しかし人間的なものすべてと同じく倫理的指令は条件的に

止まる。それらは無条件のものと一体となったときにのみ、すなわち、最初にして最後の

現実と一体になったときにのみ無条件となるのである。換言すれば、宗教はわれわれがな

ぜ責任を負うか、何に対して責任を負うか、の究極的問いに答えてくれる。

③ 倫理自身にあらずして、宗教のみが儀式や信条を通じてあるいは歴史描写や希望の像を通して精神的安定や、信頼・望みの故郷を創造することが出来る。換言すれば、宗教こそ究極的に社会や家庭の精神的問いに回答を与えてくれる。

④ 宇宙的倫理でなく宗教こそ不正なる条件に抗して抗議や抵抗を実現させてくれる。こうした抗議や抵抗が無駄に見えたり、フラストレーションが既に生じたりする時にさえもである。換言すれば宗教は望みの表現であり、この世における今既に効果的で、失うことの無いもの、神聖なるあの世の表現である。

端的に言えば、宗教と倫理とは互いに補完し合う関係にあり、キリスト教は特に一原則すべての信者も同様だが一宗教と倫理とを競い合わせることがあってはならない、というのがニーバーの主張でもある。殆どの信念は人々を人間的な倫理、超絶的で宗教的、究極的に宗教によって支えられ、動機づけられ、具体化される範囲にまで開かれた倫理へと人々を強要する宗教によって維持される。

まとめ

以上に考察したように、キリスト教においては、人間は原罪をもってこの世に生を享けており、人間社会における悪の根源も原罪のなせるものとの解釈の上に成立している。歴史において人間は不断に自由を求めるが、求めた自由によって人間は不安に陥る。そして自由のあるところに罪が芽生え腐敗が生じる。実存的不安に耐え切れぬ人間は己^{オノレ}を宇宙の中心に据えるなどして、少しでもこの不安を解消しようと努める。己を神に代わる存在にしようとする。

政治と倫理の間には解決不能な緊張関係が存在するとキュングは主張する〔GEGPE;57〕。すなわち、政治が倫理に従属することは政治の自立に正当性を与えないし不合理へと招く。一方、政治を倫理からまったく分離することも倫理の世界を犯し不道德へと導く。したがって政治も現実には人間とその社会の高度の両面性を認識すべきである、というのがキュングの主張である。人間の原罪を考えれば、政治と倫理とは一体として相互に固く結ばれていなければならない、いずれか一方のみ強くてバランスを欠けばその効果も効率性も減殺するのみか、破滅の危機さえ招く。アウグスティヌスのごとく「この世の国は不正義に充滿しており、その統治者は悪魔、それはカインによって立てられ、その平和は戦争によって求められる」として、「社会問題は倫理的基礎からは解決不能である」と説き〔MMIS;70〕、キュングも「政治における理想主義は偽善的になり得る」とも説いている〔GEGPE;

35]。一方では権力政治を批判しておきながら、自らの力の及ぶ地域では、或いは、パワーポリティックスを実施しているかも知れない。また理想主義政治はしばしば無力である。現実的政治権力（或いは軍事力）に支えられず、基本的に道徳的信念や理想のみに基礎を置く政治であるから、ともすれば究極的には破綻へと突き進む運命にあるかも知れない。

しかし、キュングも説くように〔GEGPE.；35〕、少なくとも、責任の倫理は世界秩序にとって有用なものである。倫理と自制なしに自由のみ求めればやがて人間は原始の森へと回帰してしまうであろう。前例のない変化の社会においては人間によって立つべき倫理基盤を絶対的に必要とするのである、としてキュングは、「倫理は政治や法律に先行する。つまり、政治行動は価値と選択に関係するからである。倫理は我々の政治的リーダーシップを呼び覚まし、鼓吹するものである〔GEGPE；109〕」と主張する。グローバル化が政治や経済を軸に進行して入る現在、政治や経済と表裏をなす倫理の地球化を前提としたパラダイムシフトが検討されるべき時にある。それには民族・宗教・文化等の境界を越え、地球社会の平和と繁栄を目指した人類共通の価値観を基礎とするものが必要とされる。

一方、ニーバーは、「理性に立つ倫理が正義を目指すとすれば、宗教的な倫理は愛を理想」とするとして、理性的倫理は他者の必要を自己の必要と平等に考えることを追求するが、宗教的倫理は隣人の必要を満たしてやることを強調すると説く。それは正義が理性を基礎に置くのに比し、倫理に発する愛の純粋性¹⁴を強調し、政治倫理も基本に愛の裏づけを不可欠とするものであることを説いている。

ニーバーによれば「宗教とは常に絶望の淵に立てられた希望の砦である¹⁵」。宗教は今日の複雑な社会において人々が己の思う立脚点に達し、同時に異なる考えの人たちにも寛恕を施すよう支援しなければならない。社会は非利己的であることを以って最高の道徳的理想とするのではなく、正義を以って最高の道徳的理想とする〔MMIS；258-259〕。社会の目的はすべての生に平等な機会を与えることを求めることでなければならない。もしもこの平等と正義が、利害に対して利害を主張したり、隣人の権利を侵害したりする人々の主張に抑制を加えることなしに実現できないならば、社会は自己主張とか抑制とかを是認せざるを得ない。

権力をめぐる人間社会や政治上の争い、国益の衝突から生じる国際紛争等はいずれも人間の生の保持や充実のための物質的ないし文化的恵みの不公正な分配に起因する。だからキュングは社会にとってもっとも理性的に究極的な目標とは平等だということ、もっと限定して言えば平等的正義であるということを結論する。もしこの結論が正しければ、より

大きな平等を目指す社会的闘争は道徳的正当性を持つ。特権の永続化を目指す努力に対しては、道徳的正当性は与えられない。彼にとり平和よりも何よりも平等がより高い社会的目標である。自由と平等が同時に達成されることはきわめて困難である。

平等は完全に達成することは出来ないかもしれない。しかしそれは正義ある平和という理想を示す象徴である。この観点からみれば今日の平和はどれも現在の不均衡な諸力間の休戦を意味するに過ぎない。平等は今日のあらゆる平和状態へと凍結せしめられた権力と特権の不平等の除去を主張する。

略語表

NDM、I , II =Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, I ,1941:Human Nature, II, 1943, :Human Destiny*, Westminster John Knox Press Louisville, Kentucky

MMIS=Niebuhr,1932、 *Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribers Sons New York,

CLCD=Reinhold Niebuhr,1944, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Charles Scriber’s and Sons, New York

DCNR=Reinhold Niebuhr,1927, *Does Civilization Need Religion?*A study in the Social Resouces and Limitations of Religion in Modern Life.MacMillan Co.New York,

GEGPE= Hans Kueng,1998, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford Univ.Press.

DGE=Hans Kung,Karl Joseph Kuschel,1993、 *Declaration of Global Ethic*

TT= Michael Walzer,1935, *Thick and Thin,Moral Argument at home and abroad*, Univ. of Notre Dame Press,London.

PAN=Hans Morgenthau,1978, *Politics Among Nations*,Alfred A Knopf、 Inc,New York

第六章 註

¹ Reinhold Niebuhr,1932, MMIS,p.1.ネメシス Nemesis とはギリシア神話で「人間の思い上がりを憤り罰する女神」のこと。

² Reinhold Niebuhr：アメリカの神学者。プロテスタント。同じくアメリカの神学者 Helmut Richard Niebuhr の兄。キリスト教社会思想と国際関係の分野で多大な寄与。

-
- 二大著書 MMIS,NDM.政治活動にも参加、戦前社会党、戦後リベラル派。
- ³ Hans Kung：スイス・ルツェルン出身の神学者。カトリック。基本テーマは25年にわたり、ローマ・カトリックの制度機構の研究を出発点にカトリックの基本原理の考察、最終的に神の存在の研究に及ぶ。熱心なエキュメニズムの推進者。
- ⁴ 罪とは宗教的には神から離反した人間の状態である。キリスト教においては人間の始祖とされているアダムの犯した罪が、アダムの子孫とされる人間全体に及ぶという思想を原罪という。パウロは「ローマ人への手紙」（5章：12-13節）の中でアダムに言及し、「一人の人によってこの世に罪が入り、またこの罪によって死が入ってきたように、こうしてすべての人が罪を犯したので、死が全人類に入り込んだのである」と記したが、この思想から原罪の教義が展開された。それによれば、「すべての子供がアダムと同じ種を宿しており、始原におけるアダムの不服従の罪と、またその罪を犯す性質を引き継いでいる。しかし罪のない子キリストの死によりすべての人間の罪が贖われ、新生児は洗礼によって、この遺伝的な罪の汚れから浄められると考えられた。カトリックでは原罪によって人間性が完全に破壊されたのではなく、なお回復の余地が残されているとするが、プロテスタントでは原罪は徹底的な人間の墮落であり、その救済は神の恩恵としてのキリストへの信仰によってのみ為されるとする。（西洋思想史大事典、平凡社、社会科学大事典、鹿島出版会。）
- ⁵ パスカル、1973、『パンセ』前田陽一・由木康訳、ブランシュヴィック版、中央公論社。（Pascal,c1680,*Pensées*）72番、41・52頁。434番、274・281頁。
「人間とはいったい何という怪物だろう。何という新奇なもの、何という妖怪、何という混沌、何という矛盾の主体、何という驚異であろう。真理の保管者であり、不誠実と誤解との掃き溜め。『宇宙の栄光』であり、『宇宙の屑』」。
- ⁶ 旧約聖書、カナンを目指して出発したモーゼの死。すなわち、人間は人間の生と歴史の究極的意味を模索することはできても、モーゼがカナンの地を目前にして死ななければならなかったように、人間は自力でその目的を完遂することはできない、としている。
- ⁷ 世界宗教会議は第一回目をコロンブスの来米百年記念の世界博覧会に合わせて1893年にシカゴで行い、その後百年を経た1993年に第二回目を同じくシカゴにて開催した。宗教的対立の解消を目途とするエキュメニズムの運動の精神に基づいて世界の諸宗派の代表が一堂に会して行われたもので、『世界人権宣言』と並ぶ、『地球倫理

宣言』を採択、地球倫理なくして地球秩序なしとして、根本原則に「汝己の欲せざることを他人に施す勿れ」（黄金律 Golden rule）（孔子、ユダヤ、イスラム、ジェニズム、仏教、ヒンズー、キリスト）を掲げ、四つの戒め（仏教の五戒、十善の最初の四、キリスト教の十戒の第六以下の四）である 1. 不殺生、2. 不偷盗、3. 真実語、4. 男女平等共同、が必要であるとした。DGE、『地球倫理宣言』 i・v 頁、21・35 頁。

⁸ Nations were not to be trusted beyond their interest.(George Washington の格言であったという。)

⁹.Johannes Haller,*The Aera Buelow*,ビューロー時代。

¹⁰ Pyrrhic Victory ピュロスの勝利。Pyrrhus ピュロス(c318-272BC)は古代ギリシアの Epirus の王 Asculum の戦いでローマ軍を破ったが、両軍とも同数の死者を出したことから、多数の犠牲を払って得た勝利、引き合わない勝利のことをいう。

¹¹ 第七章「国益と国家理性」 16 世紀ヴェネチア教国大使。

¹².マキアヴェリ、1998、『君主論』、河島英昭訳、岩波文庫。第18章。（Niccolo Machiavelli,*Principe*.)

¹³ Reinhold Niebuhr,CLCD,邦訳186頁。

¹⁴ MMIS.p.57.ニーバーへのトレルチの影響は少なくとも、「宗教的理想主義はもし理性的な政治思想の助けがなければ政治的理想としての平等には決して到達し得ない」はその現れである。

¹⁵ MMIS.p.62.Religion is always a citadel of hope, which is built on the edge of despair.

参考文献

Reinhold Niebuhr,*The Self and Dramas of History*,p.18.（邦訳、R.ニーバー、『自我と歴史の対話』1964、オーテス・ケーリ訳、未来社。）

Reinhold Niebuhr, 1941, *The Nature and Destiny of Man, I*, :1943, *Human Nature, II*, :*Human Destiny*, Westminster John Knox Press Louisville, Kentucky（邦訳1964、『人間の本性と運命』、武田清子一部抄訳、新教出版社。）（NDM. I、NDMIIと略称）

Reinhold Niebuhr, 1932,*Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribers Sons New York,（邦訳、1974、『道徳的人間と非道徳的社会』、大木英夫訳、現代キリスト教叢書所収、白水社。）（MM I Sと略称）

Reinhold Niebuhr, 1944, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Charles Scriber's and Sons, New York. (邦訳 1994、『光の子と闇の子』武田清子訳。聖学院大学出版会。)(C L C Dと略称)

Reinhold Niebuhr, 1927, *Does Civilization Need Religion?* A study in the Social Resouces and Limitations of Religion in Modern Life. MacMillan Co. New York, (邦訳 1928、『近代文明とキリスト教』栗原基訳、イデア書院。)(D C N Rと略称)

Hans Küng, 1998, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford Univ. Press. (G E G P Eと略称)

Hans Küng, Karl Joseph Kuschel, 1993, *Declaration of Global Ethic* (邦訳 1995、『地球倫理宣言』吉田収訳、世界聖典刊行協会) (D G Eと略称)

Michael Walzer, 1935, *Thick and Thin, Moral Argument at home and abroad*, Univ. of Notre Dame Press, London. (T Tと略称)

Hans Morgenthau, 1978, *Politics Among Nations*, Alfred A Knopf, Inc, New York (邦訳 1986, 『国際政治』現代平和研究会訳, 福村出版。)(P A Nと略称)

鈴木有郷、1982、『ラインホルド・ニーバーの人間観』教分館。

Davis and Good, (eds), 1960, *Reinhold Niebuhr on Politics*, Scriber's and Sons, New York.

パスカル、1973、『パンセ』、前田陽一・由木康訳、ブランシュヴィック版、中央公論社。
(Pascal, c1680, *Pensées*)

ハンス・モーゲンソー、1970、「ラインホルド・ニーバー 現代における預言者的実存」、大木英夫訳（『終末論的考察』中央公論社 所収）(Hans Morgenthau. 1961. *Reinhold Niebuhr, A Prophet Voice in our Time*)

社会科学大事典、鹿島出版会。

ラングドン・ギルキー、2000、『ラインホルド・ニーバー』久保島理恵訳。（聖学院大学紀要『聖学2000年3月5日』所収）(Langdon Gilky. *Reinhold Niebuhr*.)

第七章 国益と国家理性

かつて近代政治の発展の一翼を担った政治理念としての「国家理性」の分析を行い、平和的政治統合への道を歩むE U、および、いずれE Uに続くであろうと予想されるアジアその他の地域連合や広域化の動きにおける、国家連合や国家連邦等の基本的統合理念の有り方に関する考察への一試論である。国家や国家連合に最高度の理性を託そうとする倫理的立場からの論調であり、いわゆる「国益」の極大化方策や「国益」擁護の正当化策研究、すなわち「ナショナル・インタレスト」（国益）の解明ではない。マキアヴェリ、の『政略論（ローマ史論）』ならびに、F・マイネッケの『近代史における国家理性の理念』(Friedrich Meinecke, 1924, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*.) を軸に分析を行う。

第一節 国家理性論について

ここ数年のE U内部の動きを顧みると国益第一主義はますます募り枚举に暇もない¹。

国益優先か、それとも、果たして平和的政治共同体の早期実現に向けて、加盟各国が相互に耐え忍び、譲り合う、E U加盟国同士を結ぶ高度の政治的理性に基づく精神的な紐帯は存在するのか、この点未だに定かであるとは判じがたい。そもそも国家連合における政治的理性とは何か、それはかつて欧州政治を支配した国家理性とはどう相違するのか、すでにE Uは一国家の枠を超えた国家連合、ないし、国家連邦を目指しているので、いまさら「国家理性」を論じることは無意味ではないか、否、「国家理性」などと、むしろ統合の桎梏ともなり兼ねない概念を持ち出すとは、アナクロニズムも甚だしい、などという疑問や異論に逢着するかも知れない。それならば、国家の連邦や連合を支配すべき加盟国に共通の「理性」や精神的規範は必要であるのか、否か、必要であるとすればそれは一体何と称すべきか。幸いにもニース会議が決裂を免れて、辛くも合意に達したのは、いまさら統合の弾みを止めるわけにはいかないという、各国に共通の思いが有ったからである。

「国家理性」なる言葉は、われわれ日本人には比較的馴染みが薄い。馴染みの薄い一つの理由は、まずこの言葉に含まれる「理性」という概念に、日常性が感じ難いということであろう。そして近代の合理主義社会のもとでは、「理性」というような抽象的・観念的表現では、現実社会の問題の処理に不向きだ、という「懸念」が走るといったこともあろう。さらに、マイネッケの『近代史における国家理性の理念』によれば、歴史上でも、こ

れまで「国家理性」はしばしば、曲解、ないし、きわめて恣意的に悪用されて、この言葉の発祥の地ヨーロッパにおいて、幾多の不幸な歴史的事件を惹起したという事実がある。この故に、「国家理性」ないし「国家理性論」は、いかにも近代的なその名称とは裏腹に、すでに19世紀末にも過去の遺物と化したとさえいわれる〔F.Meinecke,1924 ; 481〕。

上記同書によれば、古くは、すでに「古代」ギリシア時代から、「国家理性」に対する取り組みは行われていたと言われ、その中にはツキディデス、エウリピデス、アリストテレス等、非常に多くの哲人の名前が登場する。古代では「国家理性」に関する人口に膾炙された顕著な用語は残さなかったものの、例えば、キケロによる「国家の理性」とか、フルロスの「国家の理性と利益」とかいう言葉が見い出されるとしている〔F.Meinecke,1924 ; 30〕。しかしながら、同書には、古代の「国家理性」については、「理性」の名のもとに徒らに国家の権力横暴が目立ったため、そののち、アウグスティヌスの言葉―「正義が遠ざけられると、王国は大きな強盗以外ではありえないのではないか」―によって、キリスト教が「国家理性」に対し幕引きを行い、決定的な最終判決を下した、とある〔F.Meinecke,1924 ; 31〕。

次いで「中世」においては、ゲルマンの法思想がキリスト教倫理と結びついて国家を抑圧した。中世において国家は存在しはしたが至上のものではなかった。法が国家の上位に置かれて、国家は法を実現するための手段であった。そこで同書は「政治或いは国家理性は、中世においてはまったく価値を認められていなかった」とも述べている〔F.Meinecke1924 ; 31〕。

マイネッケによれば、「近代」における国家理性の概念はマキアヴェリに始まると言われ、マキアヴェリをもって近代西欧における国家理性の理念の始祖とまで崇めている。彼にとってマキアヴェリは言わば国家理性論の父なのである。マキアヴェリの政治思考全体も「国家理性」にしたがった、不断の思考であったと表現して憚らない〔バーリン ; 9〕。

個人道徳と国家道徳の立場をわきまえ、国家として辿るべき正しい道を見い出すにあたり、その基準となるものをマイネッケは「国家理性」と称した。

因みに、マキアヴェリの理論では、「ひとは『恥辱を受けても』祖国を救うことがある」、「ひとは祖国の安全というものが問題である場合には、ある事が正しいか正しくないか、寛大であるか残忍であるか、賞賛すべきであるか恥ずべきで有るか、というような思案をしてはならない。むしろ、他のどんな思慮をも押しのけて、是非とも、祖国の生命を救い、かつ自由を守る決意に従わねばならない〔マキアヴェリ ; 615-616〕」という。マキアヴェ

リと同様に、マイネッケにとっては、あらゆる特殊な「国家の利害」はひとが16世紀以来「国家理性」と呼んだもの、つまり、各国家は自己の利益という利己主義によって駆りたてられ、他の一切の動機を容赦なく沈黙させる、という一般的な規則から生ずるものであった。

もっとも当時の「国家理性」については、バーリンによれば、「マキアヴェリは『国家理性』という概念を考え出しもしなかったし用いもしなかった。彼が主張したのは、意志や大胆さ、巧妙さのことであり、フィレンツェ政庁等が持ち出したといわれる静かな『理性』ラジオネ *ragione* の指し示すルールを犠牲にしてそれを行ったのだ」ともいわれるが〔バーリン；76〕、ルネッサンス末期の16世紀初頭、メディチ家支配の当時のフィレンツェにおいて、殊に祖国の生命を救い自由を守る決意で、イタリアの統一と外国勢力からの解放を旗印に立ち上がった憂国の士マキアヴェリの志を考慮すれば、或いはこの方が真実に近いのかもしれない。

さらに同書によれば、マキアヴェリは「人間の為し得る最善の事、神を最も喜ばしめるのは、自らの生まれた故国のために尽くす事である」と信じていたという〔バーリン；96、注（106）〕。このため、『君主論』は故国フィレンツェを想うマキアヴェリが、当時栄華を極めたメディチ家のために捧げたものである、とも記されている〔F.Meinecke1924；38〕。

一般にマキアヴェリが『君主論』で用いた、イタリア語による表現、ラジオネ・ディ・スタト *ragione di stato*、或いはラテン語のラツィオ・スタツス *Ratio status* が「国家理性」という言葉の始まりと解されるが、たとえば、ドイツ語には正確にこれに相当する「ドイツ語本来の言葉」はないと言われ〔F.Meinecke1924；156〕、ラテン語に近いシュターツ・レゾン *Staatsräson* を充てている。むしろフランス語におけるレゾン・デタ *raison d'État* がこれに相当している。しかし英語では一般にナショナル・インタレスト *national interest*² と訳されて、多くの誤解を生じる結果となっている。例えば、**林健太郎 (1913-2004)** によれば、「ナショナル・インタレスト」という言葉は、「シュターツ・レゾン」の訳語であり、ここで「理性」と「利益」とが同一であるというのは、日本語の語感としては可笑しいように思われるが、この「理性」というのは「存在の根本理由」というような意味であって、国家存立の条件が国益にあった以上は、「国家理性」が「国家利益」を意味したとしても不思議ではないとしている〔林健太郎編；34〕。

さらには、もともと「国家の利益」を集中的に表現する概念として、「国民の利益」という概念を定着させたのは、建国期アメリカの政治家であったという〔J・フランケル；

21・22〕。当時、「国家の利益」とは「国民の利益」に他ならず、その結果「ナショナル・インタレスト」という言葉が成立したという。むろん、これは倫理学的意味を問う「国家理性」とは出発点から相違する。

鈴木成高（1907-1988）によれば、わが国では「ナショナル・インタレスト」の概念は黒船とともに外国から導入され、わが国自らの民族意識によって発揚されたものではなかったとされる。不幸にもわが国は外から生存を脅かされたため、「当初から生存の脅威から来る危機感によって呼び醒まされ、したがって『ナショナル・インタレスト』の概念は、国家の『倫理学』としてよりも『生理学』として出発してしまった」としている〔鈴木成高；1-2〕。すなわち、それはわが国がその後ナショナリズムへと容易に変容していく基礎となってしまったのである。

さらに彼によれば、「国家理性」は、死活を賭けた危機的瞬間においてこそ、もっともその本質を開示するものであるとして、明治時代はまさに「国家理性」の時代であったとさえ述べているが、「ナショナル・インタレスト」が、真に「理性」に値するものならば、そもそも、「生理学」の問題と決め付けてしまっているところに誤りが有ると私は考える。確かに、倫理的な生活が営まれるためには、まえもって生物としての生命が保たなければならない。それには政治的・経済的な生活が充足されなければならない。まずは「生きる」ことが前提であり、そのうえで、「善く生きる」ことも可能とされる。しかし、人間として「善く生きる」ことのできない人間に、人間の社会の「政治」を委ねることはできない。死活を賭けた危機的瞬間、すなわち、限界状況に立たされた国家が自らの生存を賭けて解決策を探る状況下では、精神的・倫理学的な価値判断が消失してしまって、唯一、残る姿は野生の動物と選ぶところはなくなってしまうものなのか。それをも平然として「国家理性」と僭称していられるものなのか。「国家理性」というからには、倫理と実践との相克、アンビヴァレンシーに対する苦悶の痕跡が示されて然るべきではないのか。こうした過ちの原因は「ナショナル・インタレスト」には、国家存亡という生理学上の問題という意味合いが強く、これを「国家理性」と訳して、Staatsräson もしくは raison d'État と同様に解釈したところに大きな誤りがある。さらには、ドイツ語の Staatsräson の英語訳が「ナショナル・インタレスト」であるとの解釈からか、この方までも含めて「国是」とまでしてしまったところに、彼我において、まさに「国家理性」の皮相な歴史がある。

このように「理性」や「国家理性」という倫理観からは距離を置く概念が、「ナショナル・インタレスト」として世上まことしやかに通用したので、同書においても、—「ナシ

ョナル・インタレスト」には、二つの面が存在している、主体的には「ナショナル・インタレスト」とは自己の利益の主張である、そして客体的には世界情勢への対応である、この主体・客体の両面を統一するところに「国家理性」がある〔鈴木成高；18〕—などという、理解に苦しむ議論が行われてしまったのである。もはやここに至っては、「国家理性」の美名のもとに国家の目的が、全くの国家利益の極大化追求のみに充てられ、明治時代のわが国をして「富国強兵」に走らせた元凶となり、本来の *Staatsräson* が意図する倫理性や道德観の片鱗も感じられないものに堕してしまった。それでも鈴木は「ナショナル・インタレスト」を「国家理性」と解釈してやまず、その後わが国を風靡した文化至上主義の陰のもとで、「ナショナル・インタレスト」は分裂を惹起したり、存在感が薄れたりしたことから、わが国においては、「国家理性」は喪失した、と鈴木が主張するのは、いささかの外的外れではなかろうか。わが国から「国家理性」が消滅したのは、むしろ、当初から「国是」として導入されてしまい、「理性」の名称が空文化されてしまったことに起因しているように思う。否、わが国には、真にその名に値する「国家理性」は初めから存在していなかった、と解するべきだろう。

こうして、林健太郎のこの説明にも依然として誤解を生じさせる原因があるように思われる。「理性」を「存在の根本理由*Staatsnotwendigkeit*」と解する点は可としても、16世紀ころの西欧各国を支配していた強権主義や前近代的国際政治下にあって、国家存立のためには是が非でも「国益」を守ることが至上のこととは言え、「理性」を「利益」と同一であるとは、いかなる怜悯なる「理性」を以ってしても無理があると思われる。「理性」には形而下では計り知れない道德観や正義観が内包されていて、どのように解釈を下しても「利益」として片付けられないものがある。現にマイネッケの『近代史における国家理性の理念』の英語版〔F.Meinecke,1957.；ix〕³序文ではこの点に配慮し、同書では *Staatsräson* に対して、*national interest* に代えてフランス語の *raison d'État* を充当している。

さらに、マキアヴェリが、かつて、部下（補佐役）として仕えたといわれる、デラ・カーサ（16世紀ヴェネチア教国大使）は、「国家を導く理性が、他のどんな法律をも軽視して、ただ利得のみを目指すならば、暴君と動物とのあいだの区別は、どこに存するのであろうか。今日人びとは『利益』を『国家理性』と呼んでいる。それゆえ、それによって二種の理性を作り出している。ひとつは邪悪、虚偽、放恣にして、かつ、略奪と醜行とを目指す理性であり、人びとはそれに『国家理性』という名前をつけて国家の指導を任せ、

いま一つは、平明、率直にしてかつ確固とした理性で、それは国家の統治から追い払われて裁判事件の解決だけに極限されている」と多分に皮肉を込めて、すでに「国家理性」と「国益」とは相違すると指摘していた〔F.Meinecke1924；56〕。すなわち「国家理性」はその中に、多分に倫理性を含意している概念であるのにもかかわらず、物質的な合理性の主体的追求を意味する「国益」と同一視しようとしている点に矛盾を生じている。

かくてその後、「国家理性」は倫理的に用いられることのない単なる功利的な道具と墮して、「英知 Weisheit」から再び単なる「才知 Klugheit」に陥ったり、また、一段と隠れた深い所にある激情と利己主義とを満足させるためにだけ、表面にある激情を抑制したりする危険に晒されている。「国家理性」は歴史的に見て、国家の単なる技術になることがしばしば実証されているとしている〔F.Meinecke；8〕。その一つがフランス革命時のロベスピエール(Maximilien de Robespierre,1758-1794)の言葉にいみじくも謳われている「理性の力はわれわれの輝かしい革命の原理である」であろう。フランス革命は国家を下から、すなわち、個人の目的から建設しようとしたもので、「国家理性」は憎悪的となり、人類の理性にその席を譲ることを要求されたと記される〔F. Meinecke1924；407－408〕。

近代においてもなお、「国家理性」が道徳や法を犯すことにより、或いは戦争という手段によって絶えず自分を汚さずにはいられなかったということが、不幸にも「国家理性」の本質や精神に属していた。したがってマイネッケは、「国家は罪を犯さずにいられないように思われる。もちろん、このような異常な状態に対して道徳的感覚は反抗する。しかし、歴史的な効果はない。他の一切の共同体を導くはずの、この人間共同体を道徳化することは困難である」と主張した〔F.Meinecke1924；14〕⁴。

権力は国家の本質に属した。国家は権力がなくては、法を維持したり、国民を保護したり、振興する任務を果たすことが出来なかった。国家だけがこの権力を物的および精神的手段を包括する十分な範囲で所有した。そこでは「国家理性」は常にただ適切に理解された利益、すなわち、単なる食欲の本能から浄化された合理的な利益のみを意味した。そこでトマス主義者は「必要の前に法はない」とまで喝破してしまったのであった〔バーリン；76〕。

上記マイネッケの『近代史における国家理性の理念』により、国家と権力に関する、その後の理論の代表的なものを辿ってみよう。

まず、トライチュケ(Friedrich von Treitschke,1834-1896)においては、「国家は権力である」とまで言い切っている。彼の権力論が歴史という波立つ海で、絶対的な投錨地

Ankergrundをもとめる自らの倫理的要求と、いかに密接に関連するものであったか。トライチュケはさらに「国家は人間よりももっと食欲に権力を得ようとするものであり、ただ『国家理性』によってのみ制御される」と明言した〔F.Meinecke1924；.465,468,474〕⁵。

このことからマイネッケが指摘しているところによれば、「国家理性の解き難い本質として、国家理性はいろいろな時代やいろいろの文化において異なった強さで働いた」という事になる〔F.Meinecke1924；19,23〕。ヘーゲルにおいては現実の国家そのものが理想化された。ここに権力と道徳が一致点を見出した。

さらにランケにあつては、国家における倫理的要請と現実との二律背反は看過されてはいなかったが、その思想は彼の楽観的な歴史哲学に覆われていた。彼は精神的なる普遍と権力的なる個別の調和を疑わず、国家の権力的活動を超えて、宗教が歴史を規定する力を持つとする考え方であつて、キリスト教的ヒューマニズム的立場とも言われた。彼にとって権力はそれ自体悪ではないが、悪への誘惑ではあつた〔F.Meinecke1924；449－450、金子弘 1962；17〕。しかしブルクハルトにいたって、ついに、「権力は悪である」とされたのであつた〔Jacob Burckhardt1897；25,70,102〕⁶。

マイネッケは略々一世紀に亘るその生涯において、絶えず現実の歴史の動きに即応してその史観を築き直したといわれる。マイネッケは歴史が同時に悲劇であるとしながらも、権力という悪魔に道徳的批判を加えるにとどまらず、史的分析も行っている。それがすなわち、「国家理性」の問題として提起されたものであつた。

そもそも「理性」とは、『広辞苑』によれば、平安と調和のために、一切の人間的情熱を抑えることを意味するとある。道理に沿って考え、感情や願望によって曲げられずに判断し、行動する能力をいうとされる。「国家理性」においても、平安と調和のために、少なくとも国家の願望や感情は、理性からは排除されたものでなければならないものだ〔R.ベンディックス；120〕、と判断される。しかし、ヨーロッパ語で「理性」とは元来計算を意味するラテン語のラツィオratioが下地になっていて、陰に陽にこの語義に支えられているといわれる。すなわち、その中心的意味は、一定の根拠から理路整然と論証したり、明確な推理を行ったり出来る能力を表すとされる〔三浦和男；77-80〕⁷。ヘーゲルにおける「理性」Vernunftも、ラテン語のratioやフランス語のレゾンraisonなどと共通の意味が出发点であり、合理的原理、すなわち、「合理」ないし「理性」と邦訳されるとしている。

ヘーゲルは新時代の精神である「理性と自由」を、生涯を通じてのモットーとして生き

た。彼は近代精神の総決算をした人とみなされ、ギリシア的理性とキリスト教の精神とを融合・統一した人といわれる。「神に頼ることを要しない人間の能力である理性が、広く凡てのものにわたって適用する値打ちを持つものとして認められるべきである」ということ、言わば「人間理性の価値の普遍性」を主張するものであった。ヘーゲルにおいては、哲学は理想を夢想するのではなく、理性が世界を支配しているということ、理性の単純な思想を意味していた。すなわち、世界を支配するのは神であり、神の支配の内容、ないし、神の計画の実行が世界史であるとした。哲学はこの神の計画の実行を捉えようとしたものである。理性とは、この神の作品に耳を傾けることであった〔ヘーゲル 2000 ; 69〕。そこでは理性は実体であり、理性は無限の内容と無限の力を有した。世界を理性的に見る者には、世界も理性的に現れる、両者は相互規定の中にあるとされた〔城塚登 ; 410-413〕

こうして、マイネッケやヘーゲルにより、マキアヴェリの「国家理性」は、19世紀のドイツにおいて一旦は名誉を回復したともいわれるが〔F.Meinecke1924 ; 411〕、それは、やがて不幸にも、再びナチスによるファシズムに凌辱される運命にあった。「国家理性」は神とともに、19世紀に歴史の幕を閉じたとされるゆえんである。

ヘーゲルが『法の哲学』で「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」と説く「国家理性論」は、歴史的現実自体の中に潜む理性を把握し、その理性が歴史的現実の核心として、またそのもつとも内奥の生活法則として理解されたもので、現実の国家はまた理性的な国家であるとする、究極の教説であった〔F.Meinecke,1924 ; 409-410、ヘーゲル 1983 ; 14〕。彼は「国家は世界史の審判に耐えなくてはならない」、「国家こそは地上における神であり、自由の実現であり、したがって本当に理性的なものである」と説いた〔ヘーゲル 1983 ; 10-11〕。

すなわちヘーゲルによれば、「理性は歴史の中で現実を通して自己自身（理性自身の認識した可能性）を実現しなければならない。自己自身すなわち理性自身の捉えた可能性が実現されて、はじめて理性は自律的で自由な理性であることが出来る。したがって現実 は理性の要求の実現される場であり、歴史は理性による自由の実現の発展していく過程である」とされた〔ヘーゲル 1983 ; 30, 42〕。このためヘーゲルは理性概念を解釈し直して流動的なものとし、また、理性の規範から、それが従来持っていた固定的な性格を奪って、その規範事態を流動的に変化させねばならなかった。

しかし、国家こそ正義、善の純粋なる体现者とするのは、むしろその本質を見誤るものである。むしろ国家は、ことに近代民族国家においては、この自然拘束性の一面が大いに

強化される傾向があった。こうして、不幸にもナチスによって、皮肉にも悪用されるところとなり、ドイツ帝国こそ世界至上のものという独善的解釈を導く結果となってしまった。むろん、その後、バーリンなどにより普遍性否定の議論の展開を招く元となった。

しかしヘーゲルの指し示した生に関する見解は卓越していた。すなわち、内面的に美なるもののためには一切の外面的に醜なるものが必要であることを、敢えて論証するという弁証法的解釈〔F.Meinecke1924；410〕は、その後のヨーロッパの発展史に、そして近代社会に多分の影響を残した。

「国家理性」とは国家行動の基本原則、国家の運動法則である。「国家理性」は国家の発展の進路と目標をも指示する。国家の理性の本質は国家自身とその環境とを認識し、この認識から行動の基本原則を得ることに有る〔F.Meinecke1924；1〕。これが国家連邦の理性、世界理性に発展しても、本質的に何ら異なるものではない。

第二節 キリスト教宗教倫理と国家理性

マイネッケによれば、多神教と生活価値の現世的傾向とが、古代の「国家理性」の母体であった〔F.Meinecke1924；30〕。最高の生活価値は都市国家の全盛期においては国家であったため、倫理と国家倫理とはそこでは一致し、その結果、政治と道德の衝突は一つも発生しなかった。そこでは、宗教が倫理の根底にあり、基本的に宗教こそ常に倫理の礎えになっているものであることも歴史的に略々事実であったと記されている。

近世になって政治は宗教や倫理の束縛から脱して政治固有の論理に従って発展しようとした。そして政治と倫理との対立が白日のもと

に晒されるようになった。こうして政治と倫理との関係をどのように取り扱うべきかが、近代政治に課せられた課題として浮上してきた。マキアヴェリがこの課題に対して始めて取り組んだ人といわれる所以である。

マキアヴェリ学説の本質は道德を無視することではなくして、政治をキリスト教的な道德や普遍主義から解放することにあり、もって政治の自律性を守り、古代ローマ人の徳、英雄的な生命感や、英雄的精神へと復帰することにあった。こうして国民の士気を鼓舞し、祖国イタリアの統一に向かって立ち上がらせることに狙いがあったと推察される。

マキアヴェリにとっても、宗教は社会的に必要な不可欠なものであり、それだけ有益な社会的絆であることは疑う余地のないほどだった。彼にとって宗教の価値を判断する基準は、それが人びとの団結と結合を促進する役割を果たすか否かによった。そこで彼によれば、ある種の宗教は人びとを強くし、社会にとって好ましいが、従順さや脱世俗性を説くキリ

スト教のごとき宗教は、むしろ、社会の衰退と分裂の原因となると解された。ギリシア時代のプラトンの個人や社会の理想といったものもなく、およそ進歩という概念もなかったといわれる。

同様にして彼にとりキリスト教の理想は、慈悲、哀れみ、犠牲、神に対する愛、敵の赦し、この世の財に対する軽蔑、彼岸での生活への信念、比較を絶する価値を持つ個人の魂の救いへの信仰であった。これらはいかなる他の社会的価値よりも高度の価値であり、これらと同一に論じる事は出来なかった。しかし、マキアヴェリはこのような理想を信じて行動する人びとによっては、ローマ的な意味での満足に値する人間の共同体は築く事が出来ないと断じた。そこでの問題は、単に人間の不完全性や原罪、不運、無知、物質的手段の不充分さの故に、理想が実現できないという点にあるのではないこと、或いは、通常の人間がキリスト教的徳の十分高いレベルに現実には到達できなかったり、良きキリスト教国家を樹立したり、それを追い求めることさえ現実には出来ないこと、ではなかった。

それとは全く反対に、マキアヴェリは、俗にキリスト教の中心的徳目と言われているものこそ、内在的価値がいかなるものであれ、彼が実現しようとしている類の社会の建設にとって、克服しがたい障害物であると確信していた。マキアヴェリにとってキリスト者に相応しい生活を営むという選択は、自らが政治的に無能であることを宣言するに等しくさえあった。また人間が本性的に徳の方へと向けられていないのと同様に、社会へも向けられているわけでもない。どこまでも利己的である。しかし、人間は本性的に利己的であり、悪しきものでありながら、その一方において社会的で公共精神を持ったもの、すなわち善となり得る。この変換のためには強制が必要なのである、と主張した〔L・シュトラウス 1959；60〕。

マイネッケによれば、「マキアヴェリは、根本が素朴な一元論的世界観から、無拘束の『国家理性』を主張した。『国家理性』の魔神的な自然力に対する限界を見出したいという要求は、実際の経験的原理と、キリスト教的自然法則的原理との、不完全で非有機的な二元論をもたらした。しかも無制限の『国家理性』に一番断固として反対したキリスト教的倫理が、それ自体またすではじめから二元論的」であった〔F.Meinecke；504〕。

マイネッケと並ぶマキアヴェリ理論の研究家**クローチェ (Benedetto Croce,1866-1952)**〔クローチェ；56－64〕によれば、マキアヴェリは一面的に精神化し肉体的自然的衝動の価値を減ずる二元論的倫理と関係を絶ち、新しい自然主義的倫理を要求した。それは、自然を模範とする者は非難されることはありえないと考えたからであった。彼は支配者の「能力」

を本源的なものと派生的なものに区別したが、これはマキアヴェリの政治目標を全体的に理解するのに極めて重要な意義を持っていた。それは、共和国本来の不滅の能力を決して無批判に信じてはいなかったこと、共和国を下から、つまり広い民主主義の立場からよりは、むしろ上から、つまり支配者の立場から眺めたことを示していた。

だから、政治的有効性を損なう結果をもたらすものは、それが何であれマキアヴェリによって弾劾された。キリスト教徒は害悪に対して復讐するよりも、耐え忍ぶことに心を用いたがために、この点に関する限り、キリスト教は人間をより強く、より残忍にするローマの宗教と比べて好ましくないものと判断された。マキアヴェリは統治について論じる人間であり、公的領域に、或いは、天上に代え地上の安全と独立により多くの関心を注いだ。

以上のクローチェによる解釈に対して、同じくマキアヴェリ研究家として知られるバーリンは以下の異なる見解を述べている〔バーリン；39-42〕。

すなわち、第一はキリスト教道徳と政治的必要との間の衝突である。ここでは道徳と政治とは両立不可能という認識がある。アリストテレスによれば、人間は生来社会の中で生活すべき存在であり、共同体の目的が最高の価値であって、他の価値はそれから派生する。政治活動は文明のある段階に生きる人間にとって、本質的な意味を持つ活動であり、その要求は人間らしい生活を送る上で本質的なものであった。

さらにバーリンによればマキアヴェリは一つの道徳—キリスト教的道徳—を拒絶したが、それはおよそ道徳とは言えない、単なる技術のゲーム、人間の最終目的にかかわらず、したがって倫理的でなく、政治的と呼ばれる活動を支持したがためではなかったという。彼はキリスト教倫理を拒否したが、それは他の道徳世界、すなわち、ペリクレス等の世界であり、自己目的として追求する公的目的のために死ぬ覚悟で固めていたといわれる。すなわち、対立しあっていたのはキリスト教世界と異教徒世界であって、道徳と政治という二つの自立的な領域ではなかった。すなわち、キリスト教的ではなかったが一つの道徳的価値であった、というのである。

マキアヴェリの価値は手段的なものでなく、道徳的で、究極的性格を持ち、その名のもとに非常な犠牲を払うことを要求した。そのために彼はそれに敵対する基準—キリスト教的な閑暇と柔和という原理—を拒絶したが、それはこれらが実際にそれ自身に欠陥があるからではなく、真の生活条件には適用しなかったからである。また、マキアヴェリは人間の神聖化、超人間化を求めたのではなく改善を求めた。彼は、全く腐敗して、もはや再生の能力がない共和国にとっては君主制がなお可能な唯一の政体であると考えた。

こうして、マキアヴェリのもとでは、宗教と道徳とは、その高度の倫理的価値から単なる「能力」によって生氣を与えられた国家目的のための手段へと墮した。道徳或いは道徳的理性、宗教の立場から、啓示宗教としてのキリスト教を批判し、純化し、改善し、以ってそれを真の道徳的宗教に近づけようとした。

しかし、人間が理性者である以上、人間は道徳法則の声を受けないわけにはいかない〔小牧治；196-197〕。人間は最高の道徳法則の呼びかけにもかかわらず、本能ないし欲求（感性的な自然的素質）のめざすもの、すなわち、自己愛、この世の幸福、を最高の原理にしようとする。最高の原理である道徳法則を意識していながらも、自らの意志の弱さのために、秩序を転倒する。このような秩序の転倒、そこに悪が生じる。人間は敢えてこの逆転をなそうとする根本悪の性癖があるといわれる。マキアヴェリがキリスト教の道徳倫理の価値を認識しながらも、当時のフィレンツェの統治には有害であると拒否して、君主国家に絶対権限を賦与することを選択したことが、国家理性と政治のアンビヴァレンシーの調和を放棄してしまったこととなり、その後の「国家理性」の歴史を大きく転倒させてしまった。

そこで道徳的に善なる人間になるためには根本悪による転倒をさらに転倒すること、言わば考え方の革命を行わなくてはならない。転倒の転倒、否定の否定、という革命こそ一種の再生による新しい人の創造である。道徳的に無為のうちに外的な事柄によって恩寵を乞い、罪の許しを待ち願うごときはキリスト教の本質ではない。真の宗教、真のキリスト教にあっては、心の革命、善き行状こそ問題である。まさにヘーゲルの弁証法的な対応を回避して許されるべきものではないのである。

だからカントの説くところに従い、問題は神の恩寵を受けるためには何をなすべきかではなく、神の助けを受けるに値するようになるには何をなすべきかが問われるのである。国家理性の貫徹のためには、安易に幸福や恩寵を求めるのではなく、国民を幸福にあずからせるに値するごとき徳を目指すことである。この点について神の前では個人も国家も同様であらねばならない。「宗教とはわれわれの一切の義務を神の命令として認識することである」とカントはいう。

キリスト教的絶対倫理、すなわち、聖書の福音の倫理と、現実の政治とは相容れないものが有り、両者をめぐっては、マックス・ウェーバーも詳述している〔マックス・ウェーバー1980；105-106〕。政治の手段が暴力であり、権力が一切の政治行為の原動力である以上、一切の責任を一身に引き受け、道徳的に挫けない人間、政治の倫理が所詮悪を為す倫

理であることを痛切に感じながらも、自信のある人間だけが政治への「天職」を持つと彼は言う。

キリスト教倫理とはなにか。トレルチによれば〔エルンスト・トレルチ 1983；80〕それは「国家における人間の生活目標を明らかにすることのない国家倫理の強力な背柱であり、また宗教的な倫理はもっとも根本的なところで非国家的で国際的である」となる。近代ヨーロッパの政治は国家理性の発展史と言われ、マキアヴェリズムの実践の歴史であるとさえいわれる。

第三節 ヨーロッパ統合に潜む国益擁護と国家理性

国益主張は不可避的なものか、それは統合の帰趨に如何なる影響を及ぼすか。過度の国益主張が解消したらE U統合は成功するか。「平和論」、「世界理性論」が単なる鵠（影絵）のごときもので、「平和的政治統合」を求めることは、悪魔的存在の追求に終始することを意味するのか、本章では以下に統合がこの両者の弁証法的な展開を必要とするものであることを論じる。

現在の欧州連合（E U）のもとで、加盟各国がその主権を放棄して、やがては単なる行政地域としてのみ存続する日が来るとしても、その新しい国家連合ないし連邦国家たる欧州連合（E U）は、依然として他の国家ないし国家連合と並立して相競うことにもなる。すなわち倫理学的観点からの「国家理性」ないし、「世界理性」に関する概念の把握は、今後一層重要性を増すものであると考える。

「国家理性」に関するモーゲンソーの主張〔モーゲンソー；33－39〕は、まさに現在の国際社会における米国を象徴する極めて明快なものである。彼によれば国際社会の個々の構成国にとって、自国の国益を絶えず念頭に置くのは必須のことであり、国益を放擲するなどという道理はまったくあり得ないとする。彼はそもそも国際間で共通する正義や道徳は存在しないので、国際舞台で道徳的原理に訴えるなどということは、なんら普遍的な意味を成さないとする。したがって、国際舞台で、道徳的原理に訴えるなどは、当該国家が自ら政治的失敗を招くようなもので、国家の自殺的行為となろうという。むしろ、自国の国益を放置して、利他主義的な政策を採る事こそ、事実上自国に対して一種の不道徳をなすのに等しいという。だから、米国の場合、「国家理性」とは「国益」そのものであり、米国はもっぱらこのような「国家理性」の追求に向けて邁進しているとしている〔モーゲンソー；248－249〕⁸。

本来「国家理性」という概念には、道徳的に善良で敏感な人間を苦悶させる諸価値の対

立が含まれている。国家はその存立存続に一切を賭けるものである。政治は単なる存立存続を超えて、むしろその拡大繁栄を企図するものである。このことからすれば、個人は身を減ぼして仁を為すことを徳とするも、国家にはこの場合の道義は当てはまらないとも言えよう。このために、個々人の「理性」や「良心」の集積は、必ずしも国家として「最大理性」や「最高の良心」とはならないのも確かである。

現に、あらゆる利己主義も、民族的ないし国家・社会的となれば、それが大衆の利益となるが為に、倫理的に是認され正当化されるに至った。個人的には不正として非難されるべき行為が民族や国家・社会の名において、或いは大衆の名において、したがって国家的・社会的なものとなればなおさらに、非難に値しないと考えられる。これこそ個人的ならびに集团的良心の問題にほかならず、したがって、近代的民族国家における「国家理性」の問題に他ならない。たとえば、自国民の福祉の増大は他国民のそれを犠牲にして企図されるものとする考えがある。地球環境問題における南北間の対立は、工業化を先取りした先進国のエゴと、21世紀に向けて開発キャッチアップを目論む途上国側の主張との軋轢を示す代表事例である。だから、かつてドゴールは「国家には感情がない。あるのは利益だけである」と公言して〔J・フランケル；18〕、「国家理性」を歯牙にもかけなかったともいわれる。

しかし、ヘーゲルにおいても、「諸国家は相互の関係においては特殊国家として存在する。それゆえ、いろいろの情欲、利害、目的、暴力、不正と悪徳といった内的な特殊態と、そして同じく外的偶然性とが、この国家相互の関係のうちで、現象の最大の規模で最も目まぐるしいゲームを展開する。・・・中略・・・。世界の精神たる一般精神は制限を受けないものとしてこれらの諸精神から産み出されるとともに、他方でこれら諸精神に対して、世界法廷としての世界歴史において自らの法権利—至高のもの—を行使するのはまたこの一般精神なのである」として〔ヘーゲル 1983；518—519〕、真の道徳性や倫理性が実現されるのは、個別的國家においてではなく、そこにおいて各個人が自己の任務を果たすところの、個別的諸国家間の闘争と講和と、そしてまた新たな闘争の繰返しを通じてであるということであり、道徳的な人は誰でも、その所属している国家のいかに関わらず道徳的であるとしている。真の道徳性や倫理性は国境を越えるものであることを示唆していると解される。

マイネッケは、「あのヨーロッパの共同感情—それはヨーロッパの権力闘争に対するランケの評価の前提であり、また、『キリスト教世界』という中世的理念が後世に残した祝

福に満ちた素晴らしい影響であった―が再び取り戻されねばならない〔F.Meinecke1924；508〕」という。そして、彼はまた、トレルチが1922年の講演で述べたように、「世界的な思考と生活感情への復帰」の必要を強調する。こうして、「20世紀初頭における当時、世界がおかれている恐るべき窮地にあつて、真の国際連盟に向かって努力し、少なくともこの方法で世界を救おうと試みる以外に道はない」として国際的協調体制の必要性を早くも予見している〔F.Meinecke1924；508〕。

「世界理性」の普遍的な動きに基づいて、ヘーゲルはマキアヴェリズム、国家理性および権力政策を承認し是認した。一方ランケにおいても国家理性を展開させ、かつ、彼においては、その展開を正当化するのは歴史的生の普遍的な動きであったという〔F.Meinecke1924；459〕。

しかし、多元主義の擁護をその基本思想に抱くバーリンによれば、たとえ国家理性が普遍性を有すると主張しても意味をなさないものとなる。それは彼においては、「国家理性」にもそれぞれの人間の選択する道徳性や主体性が包含されており、各々是对立する諸価値の中から取捨選択したり、優先順位をつけたりしなければならず、それは合理主義の名のもとで、価値の一元化を図ることになって、世界は諸価値の調和せるものという理想に矛盾してしまうことになるという。それは、価値の選択を不可能にするような目標を設定することになる上、それにより、価値の選択という道徳的責任を免除し、個人の多用な生き方を排除してしまうのと同様に、国家間においても多様な価値の選択を排除することになるというのである。しかしこのことが、モーゲンソーが説くような、国際間における道徳の普遍性の否定、を意味していると解釈してはならないと考える。一つの宗教が説く倫理が必ずしも国際政治の舞台で共通のものでないことは、過去の歴史が如実に示しているところであり、しかも特にキリスト教においては、いわゆる政治倫理を有さないので、このような共通の土壌で論じることは不可能であるが、キリスト教について言えば、その宗教倫理を通じて人格形成を行い、以っていわゆる良識的判断をもたらすものと期待される⁹。

バーリンはさらに「われわれは人間何を為すべきかを語っている人びとよりも、人間がどう有るべきかを公然と叙述したマキアヴェリや、その類の文筆家に多くを負っている。その殆ど『弁証法的』とも言える権力の現実についての把握、形而上学的、神学的幻想からの自由といった点でマキアヴェリはマルクス、エンゲルス等の先駆者に値する〔バーリン；89〕」としている。

人びとが「国家理性」や国家利害について述べたことは、生き生きした生活、つまり国

家や政治家の実際的な欲求から生じた。しかし、国家一般について人びとが述べたことは、通例、自然法の伝統から発していた。前者では個性的な国家、現実の国家が論じられ、後者では最良の国家が論じられた。

理性法的自然法的思惟方法は、17世紀に世俗化されて啓蒙主義に改造されはじめて以来全く新たな飛躍を遂げ、18世紀の間に、個人に顕現する世界理性に対する信念が新たに強化されたことにより、国家を自己の信念に基づいて支配することに益々大胆になった。

このため、「国家理性」という論題は一般の理論的論議からは消えてなくなったが、政治家の実践と伝統においては生き続けた。

村田良平（1929－）は「ヨーロッパは政治共同体たり得るかと問うことは国家に拘束された民主主義を意味転換する上で、根本的な再検討を促すパラダイムとしての役割を負っている」としている〔村田良平編 ；98〕が、国家を超えた民主主義の定着化のためにはここに真に政治倫理の浸透の有無があらためて真剣に問われねばならないであろう。それが「国家理性」の概念であり、「連邦国家理性」や「世界理性」の理念であろう。

トレルチは「いかなる政治の現実主義も政治倫理を排除したり、不必要なものとしたりすることはできない」と主張する傍らで、なおも「キリスト教は愛の業によって個人道徳を築く目的としては存在するも、政治的原理としては存在し得ない」という〔トレルチ著作集3、1983；56－76〕。しかしその意義は間接的ながら個人道徳の涵養すなわち人格主義を通じて国家生活に影響を及ぼす。したがって「キリスト教の理念から直接的にしかも本質的に演繹された政治倫理は存在しないという事実は変わらず、このような政治倫理はこれまでも決して存在しなかった」としている〔トレルチ著作集3、1983；76〕。政治倫理をキリスト教の中心概念から規定することはまったく不可能な企てなのである。彼によれば福音にひとつの積極的な政治倫理となる可能性を与えるのは愛という中心概念ではなくて、自然の秩序への服従と人格性という二つの随伴思想である〔トレルチ著作集3、1983；95〕。他方、「われわれはキリスト教理念によって国家に影響を及ぼすことが政治倫理の総てであると期待してはならない。大切なのはキリスト教的政治倫理ではなく、キリスト教倫理が政治倫理に対してなす貢献である」とする〔エルンスト・トレルチ 1983；95〕。キリスト教倫理は国家を超えており、したがって国家は最高の価値物ではないと認識される。キリスト教倫理から国家に向かって道徳的な思想が流れ込んでいくのであり、国家はこの思想によって純粋に政治的な道徳性を補足して深めることができる。キリスト教の政治倫理とは、キリスト教の理想が国家に影響を及ぼすことであるとしている。

国家は決して意識的個人格ではない。したがって、その意志形成には指導者、すなわち、政治担当者たる政治家を必要とする。「国家理性」を見い出す責任を負うのも、これを見失うのも、この種の指導者たる政治家である。政治家は個人としての立場と、国家を代表する立場との、矛盾を解きほぐさずして行為することは出来ない。

ただし、自然拘束性のみに委ねられる国家はない。精神的なるもの、普遍的理念への志向、普遍主義的要素はいかなる権力国家においても欠き得ないものである。これを失った国家は滅びる。それはもはや国家ではないといわれるのと同様に、統合E Uにおいても、経済統合を優先するのあまり、精神的なもの、普遍的な理念への志向を等閑視すれば、それはやがて崩壊への道をいつ滑り落ちないとも限らない。

まとめ

椎名麟三はその著『平和の不条理』で謳う。すなわち、「『平和』とは戦いが不可避なもの、『平和』とはそれを希求して『祈り』に代えて『武器』を強要するような悪魔的存在かも知れない、『平和』とは猿が池の中の月を掴もうとする愚かさ に似ている、『永遠の平和』の状態ではもはや人間が存在してはならない、そこは『死』と同様に『平和な眠り』の世界であり、そこではもはや人類は一人残らず消え去っていなければならない」と〔椎名麟三；286、291〕。

この世界に、神と悪魔とが同居している不条理な事物はあまりにも多い。上述の通り、「国家理性」はその一つであると言えるかもしれない。「国家理性」は、その「理性」の美名のもとに隠れて行われた幾多の残虐行為・侵略行為を思えば、「平和」と同じく悪魔的存在で、すでに前世紀の遺物かもしれない。人類の宿痾ともいうべき不条理なものというべきかもしれない。

ヘーゲルによれば、「国家は国家理性に導かれて、世界理性の実現のためにもっとも重要な業績を成し遂げた。世界精神が漸進的に、歴史の中で、また歴史を通して、自己を実現するのであった。そして「その全構想を証明するために国家を必要としたからこそ、国家をそのように高い地位に置かざるを得なかったのである」と記した〔F.Meinecke；428〕。すなわち、かつてカントが永遠平和の表象として国際連盟設立の必要性を訴えたように、ヘーゲルも当時未だにヨーロッパ統合や、その他の国家連合、国家連邦、或いはグローバルな世界連邦は予想できなかったにしても、そうした複数の国家間の地域化・広域化のためのグローバルなベースでの世界理性概念の成長・育成を憧憬していたと解される。

一方、多元主義論をとるバーリンの立場からすれば、「普遍的な法は真の法ではなく、

コスモポリタンの文化は見せかけ幻想である。国際法が法とよばれるのは、あやふやな類推によっているに過ぎない。過去の普遍主義から激しく決別したことを匿すための一つの空虚な礼儀でしかない」と主張するごとく〔Isaiah Berlin1959 ; 177〕、「すべての人が人間の本性と呼ばれるいくつかの不変の特徴点を共有し、それらに共通の特徴のなかで最も重要なのが『理性』であった、『理性』には何がしかの普遍性が内在していなければならないと解釈された、しかし20世紀に入ると普遍性の主張は当然のことではなくなった〔Isaiah Berlin1959 ; 175-176〕」とすれば「国家理性」も確かに20世紀以降もはや何ら「普遍性」を有するものは存在し得ないかも知れない。

バーリンの説くように、「威信を回復したヒューマニズム、これは本物の進歩、われわれが一つの共通の道徳的世界に生きている事の承認に基づいた国際的秩序に向かっての真の進歩であるように思われる。われわれの希望は、このことの上に立たねばならない〔Isaiah Berlin1959 ; 206〕」、というのも首肯せざるを得ないところであり、さらに彼が、「各民族がその目標を、各文明がその価値を他に押し付けた場合、万人に対する万人の戦争、すなわち、ヨーロッパの統一の終わりが訪れる。その時は非合理的な力が合理的な力の上に置かれる。『理性』によって批判できないもの、訴えかけられないものが、『理性』で分析できるものよりも迫力が有るように見えてくる〔Isaiah Berlin1959 ; 195〕」というのも事実であろう。そして、「ヨーロッパの歴史は公的秩序への願望と、個人の自由への願望とのあいだの一種の弁証法である、というのが通説であり、秩序を求めるのはいわば原初のものに対する恐怖心によっている〔Isaiah Berlin1959 ; 195〕」としているが、弁証法とは本質的に相対しているもののいずれか一方を抹殺するのではなく、夫々に然るべき権能を認め、両者を具体的に総合することにより生命とするものである以上、公的秩序と個人の自由への願望、地域化と広域化、国家利益と「国家理性」といった対立概念の調和の上にはじめて成立するものでなければならない。これらはすでに18世紀、ルソーやヴォルテールの時代から予見されていたことであった。

まさに、「国家理性」は近代史の初頭に人類の意識に甦って以来、謎のように人類を見つめている、だから、そのスフィンクスのような「国家理性」の顔を見つめていても、その本質を決してつかめていない、というバーリンの言葉通り、或いは、「権力は悪魔の落し子であり、国家の本質が権力であって、国家が自らの存在を求めて、権力を欲しい俤にする限り、それは正しく悪魔以外の何ものでもない」のかも知れない〔F.Meinecke1924 ; 510〕。ヘーゲルを再度引用すれば、「内面的に美なるもののためには一切の外面的に醜なるものが必要である

こと」を敢えて論証したものと言える。

E U 統合の成否は国益主張とその緩和とをいかに円滑に調和させていくかに掛かっている。この調和への弛まない努力を怠り、いずれか一方に偏したとき、統合はかつての全体主義の亡霊のもとに屈するか、崩壊へと転げ落ちるか、或いは新たな地域主義の対立という陥穽に落とし入れられることになる。弁証法的な発展、これは連邦国家 **Confederation** の形成過程に不可欠のプロセスであると考える。そうならば、いよいよ E U も平和的政治統合へ向けてのこれからが正念場、加盟各国が徒に耐え忍んだり、譲り合ってばかりいるよりも、現状の通り率直に国益を主張し合う現在のパラドックスの方が、或いは E U の健全な発展のためには良いのかもしれない。国益主張のみを罪惡視することは、むしろ、健全なる統合の阻害要因にもなり兼ねないとも言える。その上で、各国が十分な理性をもって弁証法的に対処すればその後には必ずや統合は成功を掌中にすることが出来るものと信じる。

第七章 註

¹自国の福祉低下を懸念するデンマークによる二度にわたる条約批准否決、成長か安定かの経済政策をめぐり、マーストリヒト以来痼^{クソブ}り続ける独仏間の根強い確執から、E C B 総裁のポストに対する激しい奪い合い、E U は大陸主体の連合であるとの認識から、加盟国の主要メンバーながら未だに統合に距離を置く英国等、さらには、E U 予算の半ば近くを占める共通農業政策（C A P）予算の争奪戦など、水面下での加盟国間の無数の攻めぎ合いを加えれば、表面上の統合の完成への動きとは裏腹に、加盟国同士の泥臭いつばぜり合いは極めて多い。

²日本語で「国家理性」を意味する（或いは意味すると解される）英書の代表的なものに、Hans J.Morgenthau, (1951), *In Defense of the National Interest*, (邦訳『世界政治と国家理性』鈴木成高、湯川 宏共訳（1954）創文社）がある。しかし同書では、「国家理性」に対しては **reason of state** と表現し、**national interest** は「国益」の意で用いて区別しているようである。同書、39 頁。他に邦訳はないものの国家理性を意味していると思われるものに以下のものがある。

Martha Finnemore,(1996),*National Interests in International Society*, Cornell

Univ.Press George C.McGhee,(1989),*National Interest and Global Goals*,

University Press of America Charles A. Beard, (1934), *The Idea of National*

Interest, The Macmillan Co. 一方、national interest は「国益」を意味するとして、邦訳において「国益」を用いているものに、Joseph Frankel,(1970,*National Interest*, フランケル『国益』1973、河合秀和訳、福村出版、がある。

³Friedrich Meinecke,1957,*The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*, tr. by Douglas Scott, New Brunswick(USA) and London, p. ix. 編集者 Werner Stark による序文で “We have no modern equivalent for Staatsräson or raison d'État.” と言って、raison d'État をそのまま用いている。

⁴Friedrich Meinecke,1924,*Einleitung, Das Wesen der Staatsräson* p.14.

⁵Friedrich Meinecke,1924,pp.465,468,474. “Das Wesen des Staats gehört immer und ewig der Macht.Das Wesen des Staats ist zum ersten Macht,zum zweiten Macht und zum dritten nochmals Macht”. その他類似の表現多数。

⁶Jacob Burckhardt,1897,*Wertgeschichtliche Betrachtungen über geschichtliches Studium* herausgegeben von Jacob Oeri, Schwabe & Co/Verlag /Basel/Stuttgart,pp. 25,70,102,etc.ブルクハルトはドイツ史家 Friedrich Christophe Schloßer(1776-1861)の“Die Macht ist an sich böse“.(権力は本来それ自体悪である)を再三繰返している。(邦訳、ヤコブ・ブルクハルト、1981、『世界史的諸考察』、藤田健治訳、二玄社)

⁷三浦和男、「重要専門語の解説」(ヘーゲル1991、『法権利の哲学』,三浦和男訳,未知谷 所収、77－80頁)。(Georg Wilhelm Friedrich Hegel,1821,*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)

⁸モーゲンソーの場合、「ユートピア主義や法万能主義やセンチメンタルな道徳主義と対決するものとしての、政治的現実 Political Realism へのアプローチを意味している。現存する世界を、たとえ不完全でもより良きものにして行くためには、力に背を向けて (against)ではなく、まさにそれと取り組んで(with)いかねばならない。抽象的な原理よりも歴史が残した先例に耳を傾け、絶対的な善を実現するよりも、現実の悪をより少なくする道を辿らねばならない」、として「国家理性」すなわち「国家利益」としている。と訳者は末尾解説に付言している。モーゲンソー、1954、『世界政治と国家理性』、鈴木成高、湯川宏共訳、創文社、248－249頁。

⁹権限や権力の中央一局集中化を排除ないし軽減する目的からEUでは補完性原理

(Principle of Subsidiarity) を設けている。EU憲法と称されるマーストリヒト条約の中でキリスト教の社会教説として存在する唯一最大の原理である。キリスト教的社会秩序原理の第三の補完性原理については、特に社会においては相対的に大きな社会構成体が個人ないし小さな生活グループに対してとる補足的で援助的な措置を意味し、その際「相対的に大きな社会構成体」は国家または特定目的のために組織された諸機関を指すとしている。(アムステルダム条約第三条b. 詳細は筆者修士論文67-70頁参照)

参考文献

- アクトン・ジョン、2002、「『君主論』への序文」(『マキアヴェッリ全集』補完、石黒盛久訳、筑摩書房。所収)
- マイネッケ、1980、『近代史における国家理性の理念』(林健太郎編、1980、『世界の名著65 マイネッケ』中央公論社、所収。)(Friedrich Meinecke,1924,*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*.R.Oldenbourg Verlag München,)
- Friedrich Meinecke,1957,*The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*, tr. by Douglas Scott, New Brunswick(USA) and London,
- バーリン、1989、「マキアヴェッリの独創性」『思想と思想家—バーリン選集—』、福田歓一・河合秀和編、岩波書店。(Isaiah Berlin,1971,“The Originality of Machiavelli”*New York Review of Books*,4,November,1971)
- マキアヴェッリ、1979、『政略論(ローマ史論)』(『世界の名著21 マキアヴェッリ』、相田雄次編、中央公論社、所収。)(Machiavelli Niccolo,1517,*Tre libri di Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*.)
- モーゲンソー、1954、『世界政治と国家理性』、鈴木成高、湯川宏共訳、創文社。(Hans J.Morgenthau, 1951, *In Defense of the National Interest*.)
- フランケル『国益』1973、河合秀和訳、福村出版。(Joseph Frankel, 1970, *National Interest*.)
- 林健太郎編1980、「マイネッケの生涯と思想」(『世界の名著65 マイネッケ』、中央公論社、所収。)
- 鈴木成高、1962、『日本におけるナショナル・インタレストの歴史的考察』防衛研究所。

金子弘 1962、『国家理性と経済政策』、有斐閣。

Jacob Burckhardt, 1897, *Wertgeschichtliche Betrachtungen über geschichtliches*

Studium herausgegeben von Jacob Oeri, Schwabe & Co/Verlag/Basel/Stuttgart(邦訳
ヤコブ・ブルクハルト、1981、『世界史的諸考察』、藤田健治訳、二玄社。)

R. ベンディックス、1962、『マックス・ウェーバー』、折原浩訳、三一書房。(Reinhard
Bendix, *Max Weber-An Intellectual Portrait*, Doubleday & Company, Inc.,)

ヘーゲル、2000、『歴史哲学講義（上）』、長谷川宏訳、岩波文庫。

(G.W.F.Hegel, 1837, *Vorlesungen über die Philosophie des Geschichte*)

城塚登、1999、『ヘーゲル』、講談社学術文庫、講談社。

ヘーゲル、1991、『法権利の哲学』、三浦和男訳、未知谷。(Georg Wilhelm Friedrich
Hegel, 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*)

ヘーゲル、1983、『法の哲学』、高峯一愚訳、論創社。(F.Hegel, 1821, *Philosophie des
Rechts*)

L・シュトラウス、1959、『政治哲学とは何か』、石崎嘉彦訳、昭和堂。(Leo Straus, 1959,
What is political philosophy? Chicago Free Press)

クローチェ、1986、『マキアヴェリとヴィーコ』(Benedetto Croce, 1924, *Per la storia
della filonsofia della politica, Noterelle*) (『政治哲学論集』、上村忠男編訳、法政大学
出版局、所収。)

小牧治、1997、『カント』、清水書院。

村田良平編、1999、『EU—21世紀の政治課題』、勁草書房。

エルンスト・トレルチ、1983、『政治倫理とキリスト教』、佐々木勝彦訳 (『トレル
チ著作集3キリスト教倫理』、ヨルダン社、所収) (Ernst Troeltsch, 1904, *Politische Ethik
und Christentum*)

マックス・ウェーバー、1980、『職業としての政治』、脇 圭平訳、岩波文庫。(Max
Weber, 1919, *Politik als Beruf*)

椎名麟三、1977、『平和の不条理』 (『椎名麟三全集』第20巻、冬樹社所収)

Isaiah Berlin, 1959, “European Unity and Its Vicissitude” *The Crooked Timber*

of Humanity, 1990, ed. by Henry Hardy, John Murray.(邦訳バーリン、1992、『ヨー
ロッパの統一とその変転』『理想の追求—バーリン選集四』』、福田歓一訳、岩波書

店、所収。)

第三部 キリスト教と民主主義の政治思想

キリスト教に淵源を有する補完性原理を基本理念に謳うEUで、形式と建前ばかりが先行し、補完性原理の原点が忘れ去られているのではないかと思われ、ピューリタニズムにおける共同社会の民主主義などを検証し、民主主義のあり方を考察する。

第八章 キリスト教と民主主義

トレルチが高く評価される根拠にはキリスト教の人格と文化の倫理を通して倫理学の再興を企図しヨーロッパ精神形成に輝かしい足跡を残したことの他に、キリスト教と近代世界の関係を、「自由と人格」、「人権と民主主義」、等のプロテスタント的歴史文化価値に見出し早くから政教分離を唱える等、自由並びに民主主義に関する思想で先見性を発揮したことにあった。本稿では特に彼の影響を受けたとされるリンゼイを採り上げ、トレルチとの関係を辿りながら民主主義とを考えてみたい。

トレルチとリンゼイの遺したもの

トレルチの影響を受けたとされるキリスト教思想家のうちでも、ニーバーとの時代的な隔たりに比較すれば、トレルチとリンゼイとの間は誕生年も14年違いと、半世代の開きがあるのみで、両者は略々同世代に属していた。しかし両者の直接の交流はリンゼイとの面会直前のトレルチの急死という不幸も重なり実現せずに終わった。

半世代とは言ってもトレルチの新しいキリスト教社会哲学、すなわち禁欲的プロテスタンティズムの社会哲学はドーバーを越えて、リンゼイに大いなる影響を及ぼさずにはいなかった。

ヨーロッパ文化に関してのトレルチの予てからの主張である「生命統一体」論や、彼の諸著作から、彼が国家多元論を採っていたことが窺われるが、同じく国家多元論者として知られていたリンゼイであるので、両者が互いに相通じるものを有していたことは想像に難くない。以下の通りリンゼイの主著である『現代民主主義国家』（Alexander Dunlop Lindsay, 1943, *The Modern Democratic State*, Oxford Univ. Press.）にはトレルチを支持すると見られる箇所が随所に見られる。

すなわち、その第一は、トレルチの「二つの倫理¹」を引用したリンゼイの『二つの倫理²』であり、リンゼイ自身が『現代民主主義国家』の中で、「中世世界と異なった倫理世界が登場したことが宗教改革と関連し、かつピューリタニズムとの結合の上で認識されている」、として、トレルチに言及していること〔リンゼイ 1969 ; 89-90〕、その第二は、後述するト

レルチによる民主主義の諸理論であり、彼の主要欧州各国の民主主義についての比較をリンゼイがある種の共感を持って言及していること〔リンゼイ 1969；155－157〕である。しかもリンゼイはトレルチがフランスの社会理論よりも、アングロサクソンのものをカルヴィニズムとの関連の上で高く評価しているとも敷衍している。

リンゼイが熱意を込めて説く自由教会については、現代から見てもその意義は高く評価される。彼は文明化が進む現代において、教会に期待される役割の一つに、不断に社会に生き生きとした活力を与えることであると説いた〔リンゼイ 2006；36〕。理性と知性のもとでとなく無機質化が進行していく現代文明化社会では、人間性が日々に喪失してしまいがちである。こうした社会の無機質化の進行を多少とも食い止め、潤滑油として組織に潤いを与えるのはキリスト教を含む宗教において他に見当たらない。しかもそれは日常の小さな教会活動を通じて行うのが最も相応しい、というのがリンゼイの主張であった。正に「教会は民主主義の学校」であった〔福田：35〕。EUが基本原則として謳う補完性の原理も、その真髄はこうした日常の活動に配慮したものである。正にトレルチが説いたトマス・アキナスの補完性原理の継承であり、「禁欲的プロテスタンティズム」の社会哲学そのものである。リンゼイによって受け継がれていると言って良い。またリンゼイの民主主義論についても、ルターの掲げた良心論が政治の世界で実践を見ようとしたものと解して良いのではないかと思う。それはドイツ的な内面性志向の民主主義論とも言えるものであり、やがてアメリカの民主主義となって結実して行ったと言える。

トレルチの民主主義論で重要なのはカルヴィニズムとの関係である。彼自身はルター派に属してはいたが、民主主義論では彼の対極に位置した、盟友ウェーバーの属したカルヴァン派を信奉していた。特に自由教会との関連でカルヴィニズムを明確に支持していた。すなわち、ルター派やカトリシズムには、家父長主義とその残滓とがあると判断し、これを排除して禁欲的プロテスタンティズムのカルヴィニズムを支持した。その結果、プロテスタント的民主主義を基軸とする近代史の見方によって、トレルチとリンゼイとは一致したのである〔近藤；165〕。

さて、キリスト教において民主主義は平和の理念とともに一体をなすものである。そして民主主義こそ現在のヨーロッパの政治文化を規定するものである。

同じくウェーバー・クライスのイエリネックは近代民主主義の中核理念に「人権」を置いていた。そしてこの人権の起源をカルヴァンに求め、さらにその淵源はピューリタニズムにあるとしている〔阿久戸；19－31〕。民主主義の思想はそれ自体が倫理的であると言える。

それは人権という自己の独立した価値それ自体として、明示する人格性の道徳的な権利であるからである。

リンゼイは、「民主主義とは人間個々の差異以上に人が共通に持つものの方が重要である、という立場を土台としており、人は皆基本的には神の前で子どもであり等しく貴い価値を持つ」という〔永岡：197〕³。リンゼイの民主主義論は正にキリスト教的信仰から始まるのである。彼は「民主主義は政治理論ではなくて社会の理論である」〔リンゼイ 1964；81〕ともいう。すなわち民主主義精神は奉仕の心であり、喜ばしい精神が満ちて、ある運動が盛り上がる時の人は、全体を生かすために、小我を没することを学ぶとしている。

また民主主義の原理は世界観、すなわち一つの形而上学と宗教とを意味する。それは徹底的に目的論的な世界観、すなわち道徳的理性の勝利を心から信じることを意味するからである。これにより人間はますます個性的になり、人格的に自立した個人の価値に到達する。民主主義の原理は、未だ実現されていない原理的な人間平等という前提に基づいている。

トレルチは宗教と政治の関わりに関して、「宗教は精神生活の意味と目的に関わるが、政治はそのための物質的基盤に関わる前提・準備段階である。宗教は政治の粗暴な要求に対し、抵抗し影響を与え、政治を宗教や精神生活に奉仕するものたらしめる」としている〔永岡；168－169〕。キリスト教倫理は国家倫理の強力な支柱である。そして「キリスト教は最高の意味で人格主義の宗教であること、キリスト教は神への献身と神への志向の獲得を通じて、比類のない個人の価値という人格性に到達することを人間の目標としていること、キリスト教は一人間が過ちと罪との闘いにおいて信頼と献身という純粋な行為を通じてそこへ高められるべき—すべての人格的価値の源泉を神の意志の中に見ている」ことであると結んでいる〔トレルチ著作集 3、1983；81－82〕。

つまりキリスト教の中心にあるのは人格性の理念である。ここに近代の個人主義と民主主義の重要な源泉がある。大切なのは、キリスト教倫理が政治倫理に対してなす貢献である。キリスト教は国家を越えている。まさに統合ヨーロッパの建設に相応しいものといわねばならない。こうしてキリスト教の政治倫理とはキリスト教の理想が国家ないし統合機構に影響を及ぼすことである。キリスト教的な確信から見て本当に有益なことは国家の倫理的な内容を高めることに他ならない。

トレルチは民主主義的政治思想についてウェーバー、イエリネックによる影響を多分に受けており、その主張の詳細は、第十章「キリスト教とヨーロッパ精神の形成」にて別途論じているので、ここでは概略以下のごとく述べるに止めることにする〔トレルチ著作集 3、1983；

78]。すなわちトレルチによれば、「政治的民主主義は、愛と犠牲ではなく、法と安全な秩序を要求し、普遍的かつ明白に役立つ状態と規範を要求する。しかもそれがキリスト教の人格性の思想から必要とするのは、法秩序と自明な要求に移行しうるものに過ぎず、キリスト教が実際の政治にとって意味を持っているのは、国家が道徳的で自立的な価値を持ち、それにキリスト教が間接的に影響していることである」、としている。

トレルチは『社会教説』において新カルヴィニズムの社会倫理を、トマス・アクィナスに代表される中世カトリシズムの社会倫理に次ぐ、キリスト教史上第二の巨大な社会倫理と呼び、「共同体と個人」、「権威と自由」、「強制とイニシャティヴ」、「即時性と感激」、「貴族主義と民主主義」といった言わば二律背反の調和であって、それによりカルヴィニズムは教会の分野だけではなく、キリスト教社会の全領域において社会形成に向かったのだと指摘している〔近藤勝彦；158〕。つまりカルヴィニズムには、至る所で個人主義的でデモクラティックな特徴が見られ、しかも法の権威と不可変性との強烈な労作も見られるともいう。これに反して、ルター派やカトリシズムでは民主主義はもともと攻撃的・革命的な位置に留められているという。すなわちトレルチはきわめて「保守的民主主義」の立場を理想としているのである。この点では、ウェーバーによる「人民投票によるマシーン」を伴った指導者民主主義こそが選択されるべき民主主義であるとする民主主義構想とは異なる。トレルチは「近代世界の自由ならびに人格の確立に対して、プロテスタンティズムこそがその宗教的・形而上学的支え」を提供したとしている。

トレルチの考えでは、キリスト教の思想は、一方では自由と人格性についての思想部分で民主主義を支持する義務があると信じ、他方では権威と秩序についての思想部分で保守主義を支持する義務があると信じている。そこで西村貞二もいうように、「キリスト教は全体としても、個々の点においても、一個のまったく歴史的・個別的な現象であって、キリスト教の現にある姿は、ただ古代文化とローマン・ゲルマン民族の地盤の上においてのみ成立可能である。ここにキリスト教とヨーロッパ人とが不可分一体ないわば運命共同体を形つくることが根拠づけられる。キリスト教の絶対性は生命であって、思考ではなく、力であって、社会秩序ではない〔西村貞二；49〕」としているが、これはまさにトレルチの主張する生命的統一体としてのヨーロッパ文化の主張そのものである。

統合ヨーロッパは単に経済統合のモデルであり政府機構相互の統合の先駆例であるだけに止まらない。それは国家を超えた大きな政治単位における民主主義の実験場としての意味を持っている。

トレルチのリンゼイへの影響を探究する際に、見逃してはならない重要な点のもう一つは「政教分離」に関するものである。これは予ねて 17 世紀のピューリタニズムに共感を持つリンゼイが「自由教会」を唱えていたことから容易に想像が付こう。但し、トレルチの唱えた政教分離は、フランスのライシテに窺うようなかつて王権と結託したカトリックへの正に憎悪とも言える激しい政教分離とは異なり、ドイツ的な民主主義の理念から生じた「宗教的確信の主権性」を承認した穏やかなものであったと思われる。彼はキリスト教的な倫理が醸成する間接的な政治倫理の重要性を強調する反面、キリスト教は直接的には何ら政治に対して倫理を有しないので「教会と国家との分離」についてもアメリカ的とも言える、「国家と社会の双方から、そして教会の側からも可能な限り国家と教会とは分離を基調とすべきである」という程度のものであったといわれる。しかしこうしたトレルチの確信は「教会と国家の分離」や「自由な国家における自由な教会」を主張するリンゼイに強い味方となったことは想像に難くない。

まとめ

トレルチが後世に残したものの中で、「自由論」を引き継いだのがニーバーであったのに対して、もう一つのトレルチ遺産とも言うべき「民主主義論」を継承したのが、リンゼイであった。それは本文にも記してあるように、ウェーバーやイエリネックに多分に影響されたトレルチの民主主義論が基本的にカルヴィニズムの社会倫理の上に構築されていたこと、ただし、かなり攻撃的な民主主義を唱えたウェーバーたちと異なるのは、トレルチにあっては極めて保守的な民主主義を採っていたことである。

さらに政教分離についても、ドイツ的な民主主義の理念から生じた「宗教的確信の主権性」を承認した穏やかなものであった点で、これらが 17 世紀のピューリタニズムに軸足を置くリンゼイに受け入れられたものと考えられる。いずれにせよルターに端を発した内面志向の民主主義がやがて英国を経由してアメリカに於いて結実し、トクヴィルにより、再びヨーロッパの地・フランスへと云わば先祖帰りに似た経過を辿っているのは興味深いところである。

第八章 註

¹リンゼイの二つの倫理とは「完全へのキリスト教的要請の倫理 Christian challenge to perfection」と「通常の社会的諸基準 Ordinary social standard」を意味しているがここでは紙幅の関係で詳細に言及することはできない。

²A.D.Lindsay,1948,*The Two Moralities*,Our Duty to God and to Society,London)とあるためにこれを『二つの道徳』と翻訳するケースもある。中村正雄訳、1959、では、『二つの倫理』（アテネ新書）としている。

³民主主義の本質を表現するリンゼイの原文は下記の通り Democracy is a faith that what men have in common is more important than their differences.リンゼイが引用するカントによる民主主義の本質表現は以下の通り Man is an end in himself and is not to be used as merely a means to something else.さらにリンゼイはピューリタン革命のクロムウェルによる民主主義の本質表現に The poorest he that is in England has a life as the greatest he.も引用している。

参考文献

- 阿久戸光晴、1988、『近代民主主義の思想と根源』、聖学院ゼネラルサービス。
- 近藤勝彦、1993、「リンゼイとトレルチ」（永岡 薫編著、『イギリス・民主主義の擁護者—ADリンゼイ—その人と思想』聖学院大学出版会。）
- トーマス・マン、1990、『ドイツとドイツ人』、青木順三訳、岩波文庫。(Thomas Mann,*Sorge um Deutschland Sechs Essays*)
- エルンスト・トレルチ、1983、『政治倫理とキリスト教』,佐々木勝彦訳（『トレルチ著作3キリスト教倫理』、ヨルダン社、所収。）(Ernst Troeltsch,1904,*Politische Ethik und Christentum*)
- エルンスト・トレルチ、1999、『古代キリスト教の社会教説』,高野晃兆、帆苅猛共訳、教文館。（Ernst Troeltsch,1912,*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen.*）
- 永岡 薫編著、1993、『イギリス・民主主義の擁護者—ADリンゼイ—その人と思想』、聖学院大学出版会。
- 西村貞二、1991、キリスト教歴史双書7『トレルチの文化哲学』、南窓社。
- 福田歓一、1977、『近代民主主義とその展望』、岩波書店。
- A.D.リンゼイ、1964、『民主主義の本質』、永井薫訳、未来社。(Alexander Dunlop Lindsay,1930,*The Essentials of Democracy*,Oxford University Press)
- A.D.リンゼイ、1969、『現代民主主義国家』、紀藤信義訳、未来社。(Alexander Dunlop Lindsay,1943,*The Modern Democratic State*, Oxford Univ. Press.)

A.D.リンゼイ、2006、『キリスト教諸教会とデモクラシー』、山本俊樹、大澤麦共訳、
聖学院大学出版会。（A.D.Lindsay,1934,*Churches and Democracy*.The Epworth
Press,London）

第九章 （半）直接民主主義と少数意見

—息づく宗教改革の伝統—

スイス連邦がついに国連加盟を決定した。1815年のウィーン会議における列国の承認のもとで、世界に永世中立国を宣言してから凡そ190年振りの2002年3月3日に国連加盟を国民決議し、同年9月10日に第190番目の加盟国として国連の承認を得た。国連は集団安全保障を基本とする。スイスは今回の加盟で永年の永世中立主義に訣別するのか。生粋のスイス人で生涯をスイスの宗教改革に奉じたツヴィングリや、布林ガー等、或いはフランス生まれながらスイスで名声を馳せた宗教改革の一方の旗手カルヴァンが、宗教改革を通じてこの国に残した文化的遺産は大きい。

第一節 スイスの政治制度

スイスが1986年に国連加盟にノンを下した時も、或いは1992年にヨーロッパ経済地域E E A¹への加盟を否決した時も〔森田安一 1995 ; 283-284〕、今回同様とともに極めて高い投票率のもとでの国民の直接投票に基づくものであった。しかも国民投票とカントン（邦）投票という二重の多数決制度によった。このようなスイス固有の直接民主主義（半直接民主主義）は16世紀中葉に同国中心に起きた宗教改革第二期といわれる時期の影響が極めて大きい。多数決原理を民主主義の原則とするなら、新しく台頭する改革の波は常に少数派の悲哀を被り、改革は一向に前進しない。少数の改革派の主張も活かす、此处にスイス宗教改革の意義があった。宗教改革の成功以降、スイス国民は単純な多数決原理による民主主義や、権力の中央一極集中を極度に嫌う。それは国土の地理的制約から、これまでも都市対農村、カトリック対プロテスタント、或いは異種の言語圏相互対立等、多数の対立軸を内に抱える複雑な民族構成をなし、常に幾多の不協和音を奏でながらも、辛くも調和を保つ連邦制度のもとに、統一を維持してきたことに起因する。宗教改革の進行のもとで、この国に民主主義はどのように育まれてきたか、連邦制度はこの国でどのように維持されてきたか、そしてこの国の永世中立主義はどのように生かされてきたか、等をそれらの源流に遡って究めたい。

ヨーロッパの屋根ともいわれるスイスは国全体がさながらパノラマのような極めて風光明媚なところである。殊にわが国にはスイスはその景観と併せて永世中立国として半ば憧憬の念をもって親しまれている。列強が踵^{キビス}を接するヨーロッパの中心地にあつて永世中立

という^{キツリツ}屹立した国家理念を唱えて世界に^{サンザン}燦然と輝いている。

こんな景勝に恵まれたスイス人に対して、自国に関して最も誇りに思うものは何かと問うと、その応えは、景観でも、永世中立主義でも、時計に象徴される精密工業でも、或いはその卓越した金融ノウハウでもなく、それはスイスが育んだ自らの政治制度であるという。実に60%余りのスイス人が政治制度を挙げるという〔Gregory A.Fossedal 2002; 5〕。この応えの意外さに驚く。

戦後50余年を過ぎて今回辛くも国連加盟を決定したものの、相次ぐ東欧諸国のEU加盟を目の当たりにしながら毅然として永世中立主義のもと、独自のEU非加盟政策を貫く。ヨーロッパ統合の思想を考察するに際して、このようなスイスのあり方に注目せざるを得ない。それは連邦制の原点を示唆するものであるし、その直接民主制は基本に戻って民主主義のあり方を考えさせるものであるからである。同時に、政治に方向性を見失ってしまい混迷の渦潮から一步も脱出できずにいるわが国政治に対し、頂門の一針となるのではと思われる。

スイス人の誇るスイスの政治制度とは具体的には住民による直接民主主義に代表される。それは連邦制や直接投票制度、そして永世中立によって示される。さらに付言すれば、それは政治制度や政治家に対して、永年に亘り培われたこの国の民主政治のあり方を示唆する。国の統治者には、法により財産の所有を厳しく制限して、支配に伴う地位と富とが相容れないよう、富との縁を断ち切り権力を厳重に規制する。国の統治者である政治家は、それに相応しい資質を備えているか否かを厳重に問い、真の政治家育成のためには野放図な世襲を禁じる等、かつてプラトンが提唱した政治の理念〔プラトン; 2・3章〕がこの国に今も息づいている。それらはスイスにおける議員の任期、歳費、選出方法等に示されるが本章では略述するに留める。(註13参照)。

(一) 連邦制

米国における連邦制フェデラリズム **Federalism** が、各州の自治の独立は認めるものの、基本的には連邦政府の絶大な統治権を前提とするのに対して、スイスでは各カントン(邦)の権利と利害に、第一義的とも言えるほどの高いウェイトを置いているのが特徴的である。

アルプスの山々や豊富な湖水地帯は彼らの誇りである一方、国土の大半を占めるこれらの山岳地帯が禍いし、歴史的には民族の連帯や統一を困難にした。その上、彼らは不断に外部からの侵入の恐怖に晒されてきたことが連邦国家というスイス特有の連帯をもたらした。

そもそもスイスがヨーロッパ政治史に登場するのは1291年8月1日、ドイツ語圏に属する三つのカントン（原カントン²）が「永遠の盟約」である相互防衛条約を締結して以来のことであり、これがスイス国家形成の原点である。同国で8月1日を建国記念日としているのはここにその理由がある。そして2世紀後の1499年には神聖ローマ帝国から独立を承認されて、宗教改革の直前1513年には13カントンが一種の都市連合である連邦を形成した。さらに法的にはオランダと並んで1648年のウェストファリア条約により独立国となった³〔森田安一 2000；50－65〕。

ナポレオンは1798年にスイス占領後、フランス革命後の民主主義政治をスイスに導入しようとヘルヴェティア **Helvetia** 共和国を作ったが、権力の集中を目途とする共和国に反対する民衆の抵抗に遭遇して共和国は1802年で途絶した。スイスはその後1803年から1847年までスイス国家連合に移行、やがて1848年のフランス二月革命後の民主制に倣ってスイス憲法を作成、今日のスイス連邦国家が誕生した。

スイスが連邦制を採った最大の理由に複雑な多数決原理が挙げられる。それは「多数決原理が必ずしも民主主義を忠実に反映しない」という、まさに現代社会における問題と共通の基本認識から来るものである。すなわち、言語や宗教等多数の事項において錯綜するスイスにおいては、単純に多数決原理に従えば、少数者に徒らに権利の抑圧を強いる結果となりかねないからである。

この連邦制は権限配分に当たっては補完性原理 **Subsidiarity Principle** の思想に結びつくといわれる。申すまでもなく、この補完性原理は現在のEU形成の基本理念である。発生史的にスイスはドイツ語・フランス語・イタリア語及びレートルマン語を母語とする多言語民族よりなり、しかもプロテスタントやカトリックなど夫々に異なる風習や宗教を営む多民族国家である。こうしたスイスの成立過程における歴史的な理由から、連邦はスイスにおいて、言わば二次的な存在であり、主体はあくまで県に相当するカントンなのである。

スイス連邦の主体がカントンにあり、連邦はあくまで二次的存在であることは、カントンが部分的主権を有する連合体であり、連邦の議員の選出をはじめ、殆どの連邦の議決は過半数のカントンの承認を必要とするのを始め、重要度に応じて国民の直接投票に委ねねばならないことから容易に理解できる。このことを称して俗にいう「大砲は連邦に、文化はカントンに」、「カントンが統治し、連邦は行政を行う」等の比喩にも象徴されている。

スイスはすでに現在EUが辿っている連邦化への道を、1848年以来150年以上も

実践している、とも言えるのである。

（二）（半）直接民主主義

スイスは国民による直接投票制度の母国と言われ、連邦レベル、カントンレベル、各ゲマインデ（Gemeinde）レベル等、夫々に国民投票の機会が極めて多い。スイスの政治制度を考察するに際してまず採り上げねばならないのは都市カントンにおける代議政治と、主として農村部におけるランツゲマインデ（Landsgemeinde）型民主政治である。前者はツンフト民主主義（Zunft Demokratie）と称しカントンであるベルンやチューリッヒにおける「二百人集会」（Rat der Zweihundert）が良く知られている。これに対してランツゲマインデ型は農村主体の地方共同体における集会で、ウーリ、シュヴィーツ、ツーク等、森と湖に囲まれたスイス中央部の地域に多く、その過半数はカトリック系である。地域による差はあるものの概ね14世紀初頭に発生し、本来住民による屋外の裁判集会に起源を有する。教会のセレモニーに始まるキリスト教民主主義を基本に据え、神の声が降臨するという考えのもとに行われたといわれるが、現在ではこれを行うカントンも減少した〔渡辺久丸 1999；108〕⁴。

カントンによる相違はあるものの年間4－5回は投票がある。投票回数の合理的削減のため、一回の投票に課される決議事項の数は時に10件を上回る。このため国民は投票日前に多大の予習を必要とする。関係諸庁から配布される資料の精読を要求されるからである。この故にスイス人が単位人口当り新聞に費やす紙の使用量はヨーロッパの平均の二倍に達するといわれる〔G.A.Fossedal；3〕。憲法のみか一般の法律や国民生活上の課題についても国民投票が行われたのはスイスが最初で、1995年末までで連邦レベルだけで437法案が国民投票に付された〔GALLANGHER, Michael/ULERI, Pier Vincenzo(Ed.)；231〕。

スイスの民主制度が（半）直接民主制と呼ばれるのは、代議制民主主義を基本としながらも、国民による「下からの」各種国民投票制度を保障している点にある。議員として一度選挙により議会に選出されれば、ややもすれば独走しがちな議会決議に対して、直接民主制により広範に政治決定を規制できるよう、その手段が国民に保障されている点に意義がある⁵。直接民主制の種類としてスイスが採用しているのがイニシャティヴ制度やレファレンダム制度であり、1999年4月改正の現行のスイス連邦憲法に従い以下にその内容を概観しておく。

1 イニシャティヴ制度⁶

法律や憲法等の一部改正や全面改正に関して、国民の直接投票にて改正を提案できる制

度(国民の提案権制度)で、憲法イニシャティヴ、法律イニシャティヴ、財政イニシアティヴ(支出イニシアティヴ⁷⁾)等がある。このうち、財政イニシャティヴとは一定額以上の財政支出については、国民による直接投票を要するとするものである。連邦法律、憲法改正ともに10万人以上⁸の署名にて国会審議を要求することができる制度である。但し憲法イニシャティヴについての署名は収集期間として18ヶ月以内であること、国際法の強行法規(例、人権保障)に反するものでないこと、という厳しい条件が付されている。しかもこの際の国民投票は原則2回行われ、1回目の先行投票では「全面改正が行われるべきか否か」について問い、2回目では「新たに選挙された議会が草案を起草」し、その「草案」は国民とカントンの「二重の承認」を要することとされる。

2 レファレンダム制度⁹

議会レファレンダムともいわれ、国会による議決後さらに国民に支持を問うものである。法の定めにより、義務的・強制的に実施する「義務的レファレンダム¹⁰」と、5万人の有権者の署名、または8カントンの要求に基づいて実施する「任意レファレンダム」¹¹とがある。前者には憲法改正、集団安全保障、成立後1年以内の連邦法、外国との無期限の条約の締結、国際機関への加盟問題等が含まれている。イニシャティヴ同様に憲法レファレンダム、法律レファレンダム、そして財政レファレンダム(支出レファレンダム)等が代表的なものである¹²。

なおイニシャティヴやレファレンダムの権利行使に必要な署名者数と可決のためのハードルの双方ともにスイスほどに低い(厳しい)国は存在しないといわれるが、このハードルは憲法改正の都度高く(緩やかに)なっている[G.A Fossedal ; 82]¹³。

スイスのような(半)直接民主主義の評価をめぐっては賛否両論があるが、レフェレンダム時に投票権者が自己の運命について自ら決定する、市民の教育のための手段である、カントンを保護するものである、また国民イニシャティヴは公開論争を豊かにする、等のメリットがある反面、法律イニシャティヴ、行政・財政レファレンダム、条約レファレンダムは何れも空文化している。

(三) 武装永世中立

スイスの中立主義は事実上16世紀以降に形成されたといわれるが、一応1674年がスイス中立政策の始まりとされるほか、法的には1815年のウィーン会議後のパリ条約において始めて成立したとされる。スイスは周囲を列強に包囲されていて、いずれに加担

しようが絶えず他からの侵略を招きかねない危険に脅かされているうえ、狭隘な国土、狭小な平地、人口稠密で、貧弱な国内資源を補うため食料等基礎物資の安定輸入を要し、安全な交易路と安定資金の確保が不可欠であったため、現在の中立主義、それも武装永世中立主義をもたらすに至った。永世中立（*Dauernde Gewöhnliche*）は一般には国際法的に義務付けられた中立政策で、戦時のみか平時においても常時中立たるべきこととされる。したがって中立政策を一方的に放棄することはできないし、第三国間の武力紛争時には選択の余地無く戦時中立をとる義務を負う。この点で通常の中立（*Gewöhnliche*）とは異なる。すなわち通常の中立では戦時においてのみ中立であることを意味し、中立政策を一方的に放棄したり参戦したりしても道義的にはともかく国際法的には問題を生じない¹⁴。

先般の国連加盟に際して、国連憲章第7章の軍事的制裁に関してスイスが自己の軍事的手段をもって参加することは排除されている。それは加盟申請書¹⁵に「中立国として加盟する」と明示してはいる。しかし国連憲章第7章第43条「国際的平和及び安全の維持」は加盟国に明確な軍事的義務付けを規定しているため、スイスの伝統的中立の原則に一致しえず、長年国連への加盟を断念してきた経緯もあり〔渡辺久丸 1999；246〕、スイス一国のみを例外とする今回の国連加盟決定については問題なしとしない。

また国民意識として88年調査では〔渡辺久丸 1999；182〕、スイス人の90%以上が武装中立を支持しており、かつ中立意識は年齢が高いほど単独で中立を志向する傾向が強く、フランス語圏よりはドイツ語圏の方が、ブルジョア政党の支持者よりも社会民主党支持者の方がその傾向が強いといわれる。しかしスイス史家森田安一によれば、「ヨーロッパの政治統合が進み勢力均衡の必要が消滅すれば古典的な形態のスイス中立も消滅する。永世中立とは決して磐石の基盤の上に成立しているわけではない〔森田安一 1995；250〕」というがスイスは今まさにそれに直面している。

第二節 調和せる不調和—地方自治

スイス（SWISS）という国名そのものが人為的共同体を意味するとされる。すなわちスイス連邦は国家というよりも、言語・宗教・文化・歴史を異にする半自治区の寄合い所帯とでも形容すべきものであるので、いかなる普遍主義にも反対する。したがってスイスはかつて同国バーゼル出身の歴史家ブルクハルトが、いみじくも、統合ヨーロッパを形容した名台詞「調和せる不調和」、すなわち、「ディスコルディア・コンコルス *Discordia concors*」を地で行くものであった。それは異なった歴史や固有の習俗を持つ多種の民族を抱えて、彼らを無理に統一せず、夫々の独自性を尊重し、しかも連邦制のもとで協調し合う、こ

れこそ現在のEU統合の真髓を成す補完性の原理の実践そのものでもあり、永世中立の国家理念を枉げてまで、今さらEUや国連に加盟することがあろうかという自信を植えつけてきたともいえよう。

言語や宗教等夫々に異なる複数の対立軸を抱えるスイスであるので、それらの調和を維持するためには当然過ぎるほどに当然であるともいえるが、辛くも相互の分裂を避けてむしろ世界的に象徴的な平和国家としての地位を維持しているのも、これらのスイス人の叡智というべきであろう。

ブルクハルトがこの地に生まれやがて誕生するべきヨーロッパの統合には、不調和の調和ディスコルディア・コンコルスともいうべき社会を夢見たのはごく自然のことであった。

ゲマインデースイス民主制の原細胞¹⁶

既述のように国民主権は各カントン憲法に謳われていて、連邦はあくまでも二次的な役割¹⁷を演じるに止まる。このことは1999年改正憲法では全条文197条のうち実に第42条から第191条までカントンの割かれていることにも明示されている。ここに中央集権化を極度に忌避するスイス人の意識が強く反映されている。スイスが長期にわたり国際連合はもちろん、ヨーロッパ連合EUにも加盟しなかった理由を見て取ることができる。

たとえば、わが国に比して小規模のゲマインデが多すぎる位であるのに、なぜスイスでは小さなゲマインデ(Gemeinde市町村)の合併が行われないのであるのか。すなわちこここそ固有性を尊重し、無理やり合理性を貫かないスイスの特徴が現れている。ゲマインデはスイス国民にとっては自らの生活の場であり、言わば村民は村から孤立しては生活が不可能でさえあるのである。西ヨーロッパでは村づくりと教区制の形成がワンセットの状態なのである〔森田安一 1995 ; 178,179、鯖田豊之 ; 34〕。具体的にはカントンへの出願である。そこで外国人がスイス国籍を得るためにはまずゲマインデへの帰属が先決条件となっている。ここで市民権が得られなければスイス国籍を得ることはできない¹⁸。わが国ではかつて無思慮な官僚たちによって、歴史と文化の象徴である道路や町村の名前を徒らに番号化してしまい後悔しているように、合理化の美名のもとにアメとムチ（無知でもある）をもって今再び強引とも言える市町村合併の愚を犯そうとしているのとは対照的である。

すなわち、スイスにおいて住民ゲマインデは「民主組織の原型」であり、「民主主義の学校」とであると認識されている。ゲマインデは「スイス民主制の原細胞である」〔森田安一 1995 ; 180〕という表現がまさに相応しいといえる。

スイスにおいてゲマインデの過疎化と合併・統合問題を議論するに際して採り上げられ

る代表例としてカントン・ジュラの誕生のケースが挙げられる〔森田安一 1995 ; 182, 183〕。ジュラはフランスを追われて来たフランス語カトリック地域の新教徒ユグノーが、プロテスタント系ドイツ語圏のベルンの中に、独立住民投票により、フランス語カトリック地域ジュラの新カントンを樹立したものである。すなわちジュラはアンモナイト時代といわれるジュラ紀に由来するもので、ジュラの文化闘争（1873-78）によるジュラ問題が発端となって誕生したといわれる。そしてその後には、カルヴァンのジュネーヴに於ける時計技術（ジュラ地域）や、ツヴィングリのチューリッヒに於ける織物産業（ロカルノ地域）と並び称されてベルンの産業発展の象徴となった。

このようにスイスにおいて例外的に地方独立運動が成功した理由は、「住民投票」という「半」直接民主制が伝統的に定着していたからであり、それは実に強力な中央集権政府が欠如していたからであるといわれる〔森田安一 1995 ; 194〕。中央集権的な国連やヨーロッパ連合加盟に躊躇してきたスイスの歴史的な事情がここにも反映されてはいはしないだろうか。

ブルクハルト生誕の地スイスでは、ブルクハルトの項（第五章第 4 節）で触れてあるように、一致せざることに一致する（*Concordia discors*）の心構えが浸透し、自己の勢力・主義主張を拡大することを自発的に放棄し、不統一を敢えて統一しようとししない。これはスイスには長い国家形成の歴史から育まれた精神的土壌があること、独・仏・伊・奥という強力な文化的遠心力と、政治的求心力を持つ国々に囲まれ、巧みな外交政策が要求されたこと、これが中立主義を生んだと考えられる〔森田安一 1995 ; 198〕。

第三節 スイス宗教改革におけるツヴィングリの功績

宗教改革は「エラスムスが卵を産んでルターがこれを育てた」といわれるように、エラスムスに胚胎した改革思想をルターが孵化したものであるとされる。そしてドイツでルターが掲げた 95 か条の提題（1517 年）にて口火をきった 16 世紀初頭が宗教改革第 1 期と称されるのに対し、スイスにおいてカルヴァンを中心とした宗教改革の活発な時期は 16 世紀中葉にあたり宗教改革第 2 期と呼ばれる。彼はカトリックが深く根ざした母国フランスを追われてジュネーヴで活躍した。

しかし一方でスイスの宗教改革はツヴィングリと布林ガーによって演じられたといわれる。それは修正された宗教改革 **Reformed Reformation** とも呼ばれ、カルヴァンとは略々同じ時期に起きたが、それよりも僅かながら先行し、ルターやカルヴァンとは性格の異なるものであった。そしてスイスの宗教改革は言わばツヴィングリの自伝としてさえ取り扱

われる。カルヴァンがルターと並んで世界的規模での宗教改革を成したのに対し、ツヴィングリは後年ヨーロッパ各地へと影響を及ぼしはしたが、飽くまでスイス中心に強い足跡を残したのである。

生粋のスイス人ツヴィングリはカルヴァンに比較すれば目立たない存在であったが、カルヴァン同様に偉大な宗教改革者として活躍、スイスにおける彼の功績は顕著である。スイスではツヴィングリと呼応して略々同時期に宗教改革に活躍した多彩な宗教活動家たちを輩出した。とりわけバーゼルのエコラパディウス (**Johannes Oecolapadius,1482-1531**)、ストラスブールのブツァー (**Martin Bucer,1491-1551**)、チューリッヒの布林ガー、さらにストラスブールやジュネーヴを主体に活躍したカピト (**Wolfgang Fabricius Capito ,1478- 1541**)等が際立っている。このように改革者とその主な活動地区が区分されるのもスイスが多種言語と複雑な地形とによる相互の交流が容易でなかったことが大きな原因である。本節ではとくにツヴィングリに焦点を合わせ、ルター、カルヴァンとの比較をまじえてその活躍がその後のスイスの歴史とスイス国民に与えた精神的影響とを辿る。

(一) ツヴィングリの思想

ツヴィングリは常にルターとカルヴァンの陰に立ち続けていたといわれる。それは彼が宗教改革の仕事に専念したのが比較的短期間 (1519－1531) であったこと、ローマ教皇庁のみかルターやルター派からも疎んじられたこと、さらには彼の活躍舞台がチューリッヒという何れかと言えばヨーロッパでも辺境の地であったことなどが理由とされる。

ツヴィングリは貧困な農民出身で生涯農民たることを誇りとしていた。彼を宗教改革に向かわせた最大の要因は当時の彼を取り巻く政治的現実との出会いと、偉大な宗教学者エラスムスとの邂逅という二つの大きな出来事であった。特にロッテルダム出身でバーゼルを永住の地としていたエラスムスとのそれはツヴィングリに決定的な転機を与えた。すなわち彼はエラスムスからスコラ哲学とヒューマニズムとを学び、これがやがてツヴィングリをしていわゆる聖書主義へと向かわせる契機ともなった。

そもそもツヴィングリがルターやルター派から疎んぜられた理由は、このエラスムスから受けたヒューマニズム思想にあった。エラスムスはヒューマニズムの思想に基づき、「人間の自由とは人間が自己の欲するままに生きられることをいう」、という立場から、「自由意志とはそれによって人間が永遠の救いへと導くものへ自分自身を適応させたり、それから離反したりしうる人間の意志の能力である」と定義して、自己の確立こそ最善のことと考えていた。そして彼は、自由を「自由意志」のもとで近代人らしく魂の救済をも含め

た一切を自力によって達成できる「自律」として捉えた¹⁹。

ルターはこの自由や自由意志を捉えて鋭く批判を浴びせた。すなわち「神の恩恵を欠いた自由意志は全く自由ではなく、独りでは善へと自己を向けることが出来ないが故に、変わることなく拘束されている罪の奴隷である」と批判し、自由とは良心の自由を意味し、自己を確立し自由を主張することはエゴイズムであり、自己を越えた真の自由は信仰によって神から得られるもの、と説いた²⁰。要するに、エラスムスは「自由意志」のもとで近代人らしく魂の救済をも含めた一切を自力によって達成できる「自律」として捉え、ルターもエラスムスとともに自由を自律として考える点は一致していたが、エラスムスはそれを人間に認めたのに対して、ルターはそれを人間に認めなかった点に著しい相違があった。現実の人間には自律は不可能である、と考えたルターは、現実主義的ヒューマニストであり、反対に自律を可能と見たエラスムスは理想主義者であった。ツヴィングリはこのエラスムスに触発されて宗教改革に熱心に取り組んだ。一方、ルターはエラスムスの感化を受けたツヴィングリをかねてから疎んじ、特に律法と福音、サクラメント、信仰において決定的ともいえる批判を下した。さらには、聖餐におけるパンとぶどう酒をめぐる解釈論争においては、カールシュタットAndreas Karlstadt(1480-1541)をめぐるツヴィングリ批判を高め、両者の訣別の契機となったといわれる〔Bruce Gordon2002 ; 72,73.〕。それはカールシュタットがエラスムスに同調し、パンとぶどう酒は象徴に過ぎないという解釈を取り、ツヴィングリもこれに支持を与えた〔ツヴィングリ ; 267-291〕のに対し、ルターはパンとキリストと身体の統一聖霊的合一を主張したため、ツヴィングリはルターの激しい批判を浴びた。

しかし、ツヴィングリはその後ルター主義を深く学ぶに及んで、次第にルターに傾倒するようになり、エラスムスの思想から徐々に離反するようになった。

こうしてツヴィングリの基本構想は社会の聖書原理化にあった。彼の改革運動は全スイスの社会的・政治的改革に影響を及ぼそうとするものであった。この点ではルターの個人的霊魂の救済や、カルヴァンの全ヨーロッパ的視野での新しいキリスト教論の展開とは異なるものであった。すなわちツヴィングリは、「キリスト者とは神について多くを語り述べることができる者ではなく、神とともに偉大なることをなそうと専念できる者をいう」として〔F・ビュッサー ; 68〕、神を知るための信仰を聖書を通じて学び、神とともに社会的・政治的改革に大を為そうとするものであった。だから、宗教改革における基本認識としていわゆる聖書原理を中心としており、信仰によってのみ (sola fide)、恩寵と恩恵によ

つてのみ(*sola gratia*)、神の面前によつてのみ (*sola dio*) 人は義とされるとした。キリスト者の自由、信者の集合体としての教会理解が重要であるとの認識に立っていた。ツヴィングリによる宗教改革的議論では以下の点が指摘される〔F・ビュッサー；77－100〕。

(1)．宗教と信仰、神と人間について

神が何であるかは神自身から学ばねばならない。神はツヴィングリにとり最高善である。エンテレヒーであり、エネルギーであり、完璧で効果的で完全な力である。

(2)．信仰 選び 聖化について

①信仰．ツヴィングリにとり信仰とは信頼であり、第一に神の善と愛を認識し、内的に体験することである。信仰は魂の火、糧であり、究極的には神との交わり、友愛関係、神への献身である。ルターにとってキリストの現在の確信が外的な言葉によって与えられている。ルターは不信仰者の聖餐受領も許容する。ツヴィングリではキリストの現在の確信は個々人の信仰に掛かっていると解する。ツヴィングリでは不信仰者の聖餐受領は拒否する〔富本健輔；6〕。

②贖罪．ツヴィングリは『信仰の弁明』にて神は自らの御子を送ったとする。

③選び．人間が信仰に至るのは結局神の選びの業である。信仰は神によって永遠の生命に選ばれ命じられた者に与えられる。選びが先行し信仰は選びのしるしとして後に続くとされる。

④義認と聖化．信仰が贖罪と選びに根付いているように、信仰は義認と再生とを成し遂げる。「信仰を持つものは正しく敬虔である。彼らは罪から免れており、永劫の罰をもはや受けることはない」。信仰が大きければ大きいほど大きな業を完成することができるとする。

⑤律法．ツヴィングリは律法の見解においてルターともっとも大きく異なる。

ルターは律法を第一に神の怒りの言葉として理解した。それは人間を罪人として確認させ彼を絶望と死に堕しめる。それに対して福音のみが神の愛の言葉として元気付け生へと導くとする。これに対しツヴィングリは律法（十戒、愛の命令）を第一に救済財として神の法意識の啓示として人間の人間的存在のための助けとして理解した。

「律法は友人にとって福音である。律法は善であり、正しく聖なるものである²¹。」
正しくローマ書に謳われている通りである。

(3)．聖餐と洗礼—サクラメント

ルターにおいては言葉と霊（信仰、救い）とは結び付けられていたが、ツヴィング

りにあつては言葉や sacrament は救いを媒介せず霊 Geist のみが媒介するとした。共同体ゲマインデの食事としての聖餐を理解した〔F・ビュッサー；97〕²²。

キリストの十字架の周りに共同体を集めることにより聖餐は共同体の食事の性格を獲得する。キリストの身体はパンの中にあるのではなく、パンの周りに集まった共同体ゲマインデの中にある。しかし共同体は神の恩寵に対して感謝するだけでなく、言葉と行為の信仰告白のうちに生きることも義務付けられている。Sacrament 神秘は人間の行為であり、共同体ゲマインデの信仰告白に属するものであるとする〔F・ビュッサー；100〕。

（４）．神の義と人間の義について〔F・ビュッサー；107, 108〕

ツヴィングリは「教会と国家が対をなし、それらが互いに魂と身体の関係にある」中世的観念の中に生きていた。キリスト教的都市は彼にとってキリスト教的ゲマインデに他ならなかった。

①教会．「教会」は罪を負った弱い、絶えず許しを必要とするメンバーから構成された不完全な個々の共同体ゲマインデが教会上の事柄について権限を持っていた。

②国家．国家ないし世俗権力を特別な神の秩序として肯定、キリスト者の国家生活への参与義務・私有制度の承認・正義の戦争の承認、中でも、世俗の積極的法秩序の必要性が生じてきた。特に改革派プロテスタンティズムの歴史にとって重大な結果を持つツヴィングリの国家教説の特徴は抵抗権であった。

③神の義、人間の義．「神の義」とは神の国における秩序、神自身絶対的な義である。それは人間に対する贈り物であると同時に要求でもある。つまり一方では神自身たる愛であり、他方では神が人間に与え、キリストを通じて山上の垂訓の諸要求のなかで具体的に開示された愛の命令である。一方、「人間の義」とは人間のあるべき原則・秩序であり、人間はこれらの要求を充たすことはできず、「この義のために総ての人間は破滅しなければならない」とツヴィングリは確信していた。それ故に神は和解のために御子を人間にされた。「神の義」と比較して義の名に値しないものであるが、人間共同生活一般を初めて可能にさせるものであると説いた。

（二）ツヴィングリの功績

（１）．スイス傭兵制の廃止運動

かねてから中立主義を採っていたスイスは、自らは他国との戦争をしない代わりに、外国に傭兵派遣して、外国政府から毎年多額の年金受領の上、穀物代金に充当していた。

またアルプス山地の過剰労働力もこれに応えた。国庫収入も潤ったうえに、交通・通商の特権獲得を約束したものであった〔富本健輔；7〕。スイス兵は戦^{イクサ}のし難い山岳地帯において訓練を受けていたので困難な戦争に強いとされ、ローマ教皇庁の警備も請け負うなど、言わば彼らに対する需要は非常に根強いものがあった。これがスイス傭兵制度の始まりとされるが、民衆に多大な犠牲を強いることとなっていた。因みにミケランジェロのデザインになるスイス傭兵の制服はスイスの貧しさの象徴であるともいわれる。

傭兵制は自由な民衆を束縛し、自らの売血行為である、として、傭兵制に強く反対を表明したのがツヴィングリであった〔森田安一 1995；200、森田安一 2000；100〕²³。彼は1521年のフランスとの同盟に反対した〔森田安一 1995；209、210〕。彼の掲げる傭兵制の欠陥とは、すなわち、それは神の怒りを招くこと、傭兵出稼ぎという悪しき風儀が道徳的退廃を招くこと、諸侯の贈与金の人々の憎悪と不信を招くこと、スイスの政治的独立が傭兵制によって脅かされること等であった。こうして傭兵制の廃止はスイス中立の基礎を成した。

（2）．民主主義獲得への運動—多数決原理への挑戦

ツヴィングリによる宗教改革の重要な役割の一つは、チューリッヒにおいていかに少数派にその意思を実現させられるかにあった。すなわち宗教改革がスイス各地に波及し、改革派（福音派）とカトリックとの宗教対立が激化するにつれて、多数決制度を採用した場合、少数派の改革派は改革の実現が危ぶまれるという危険な状態にあった〔踊共二；110－114〕。

ツヴィングリの指導のもとにある都市チューリッヒは、共同支配地における改革派の自由な伝道と、各教区共同体ゲマインデの住民の多数決による宗派選択を提案し、盟約社団会議の「上からの多数決」を阻止しようとした。しかし、カトリック五邦²⁴は旧来どおり共同支配地を統治する諸邦の多数決制を主張した。ツヴィングリ指導下のチューリッヒはこれに対して「世俗の問題」では多数決に従うものの、宗教問題ではその限りではないと主張した。

イエリネックによれば、古代の民主制は多数決を行っていたし、同時に頻繁に少数者の権利も認めていたという。むしろそれが中世に入ると、多数決は緩慢にしか取り入れられなくなった²⁵。特に教会における決議においてこの傾向が顕著に見られるという。それは宗教的問題が政治的問題の性格を帯びている間はどこでも多数決原理に反対する精力的な抗議が存在し、宗教的事項で多数決を行うことは決して正当なこととは受け取

られず、常に権力の残忍な表現として受け取られた。特に意義の深いのはドイツの30年戦争の後に宗教的事項では多数決原理が明確に排除されたことであるという。

多数決制度が幾多の矛盾を内包しながらも、民主主義の意思決定の原理として採られる背景には、多数決により同じ集団内の少数派を法的に拘束できるところに意味がある〔ジョン・ロック 1997 ; 100〕。しかしこのような多数決による決定が無用な政治的対立や騒動を招くことを回避する目的で、宗教改革進行中の当時のスイスにおいてその解決方法がこの国独特の方法で編み出されたのである。すなわち輻輳する多民族社会を象徴するスイスが辛くも連邦制を維持していられるのは、カントンのような形態に基づき少数民族にもその主体性をできる限り尊重し、不必要な犠牲を強いない点にある。これはスイス宗教改革時代のツヴィングリ等の築いた社会的制度に基礎を置いているといわれる。

こうしてカトリック諸邦と改革派諸邦との対立は頂点を極め、ついに1529年に当時チューリッヒの牧師として伝道活動をしていたヤーコブ・カイザーが、異端としてカトリック派から逮捕・処刑されるに及び、同年第一次カッペル戦争が勃発した。しかし改革派に不利な平和条約（第一次平和条約）が締結されたため、共同支配地における宗派争いを解決することはできず、ツヴィングリは五邦が多数決で盟約者団の政治支配権を持つのは理不尽であるとして、1531年に第二次カッペル戦争を惹き起した。しかし結果は改革派の敗北に終わり、ツヴィングリは従軍牧師として戦死、カトリック指導のもとで第二次平和条約が締結されたものの、ツヴィングリの理想とした全盟約者団の福音主義化は不調に終わった。

その後この問題は未解決のまま長期間に亘って争われ、1632年にバーデンにて第三次平和条約が締結され、宗派問題は少しずつ前進を見たが、カトリック諸邦は多数決原理の復権を果たすには至らなかった。そして18世紀初頭の1712年の第四次平和条約締結により、ようやく共同支配地の宗教紛争は解決の緒に着いた。二つの宗派が存在する共同支配地には完全な両宗派同権体制が導入された。この新しい条約には両宗派同数制の仲裁裁判所を設け信仰問題をはじめ行政全般、条約や軍規の制定・改廃等をも解決するというもので、多数決制は大きく後退した。

（3）．その他

また1522年四旬節における小斎命令の廃棄、聖職者の婚姻禁止令の解除、独身制や修道院制度の廃止を呼びかけ、その改革意志は全世界に広がった。そして教会改革に

関する67ヶ条の提題の纏めを行ったが、これはルターの95ヶ条にも匹敵する価値のあるものであったといわれる。

ツヴィングリはチューリッヒのために、誓約同盟のために、最終的にはヨーロッパのためにも、実際的な政治的提案を行い、スイス同盟およびヨーロッパ同盟を計画した。ツヴィングリには個人的野心は全く無く、カルヴァンの論理的野心に及ばなかったが、ルターより遥かに社会的義務に関心を抱いていた。彼はスイスの預言者であった。そして総てのものが教育あるものの指導のもとに地上に於ける「神の国」の設立へと働く。彼の共和主義において、彼は心底からスイス人であった。チューリッヒはツヴィングリの思想を的確に受け入れ、世界のモデル政体となり、それによって彼の宗教が「神の国」への道を敷いた〔富本健輔；310〕。

後年ツヴィングリはルター主義に傾倒して行ったとはいえ、エラスムスから受けたヒューマニズムの影響は強く、これに彼の福音主義とが結合して、彼の改革はその後のスイスに偉大な遺産をもたらしたのである。

スイスの宗教改革はツヴィングリによって起き、ツヴィングリは十分なカリスマ性を以って後継者を魅了した。スイスの宗教改革の力も弱点も偏にツヴィングリとチューリッヒとの密接な結びつきに依っていた。そしてチューリッヒでのツヴィングリの成功がやがてスイス連邦全土へ改革の輪を広げて行った。またカルヴァン、布林ガーという二人の偉大な人物が、ツヴィングリの宗教改革事業を、チューリッヒを超えて、東西ヨーロッパの広い地域へと導いた。改革は地域的にはドイツ語系スイスや南ドイツに限られたが、運動はやがてカルヴィニズムの中心を成立させ、英国にまで広まった。他に諸制度として残るものに婚姻裁判所（Ehegericht）、予言塾（Prophezei）、等がある。これらの伝播には布林ガーの著作による寄与が大きい〔富本健輔；345－346〕。

第四節 ヨーロッパ統合へのディレンマ

スイスは現在もなおヨーロッパ統合に加盟するべきか否かの選択に苦悶している。かつて1992年の国民投票で声高にヨーロッパ経済地域EEAへの加盟を否決してから既に15年が経った。永世中立主義を守るスイスの毅然とした姿勢も、一つにはその世界に誇る強力な経済力の裏づけがあればこそであった。かつてのスイス国民は精密工業や金融ノウハウ、そして豊かな観光資源により単位人口当たりの国民所得は常に世界一²⁶を誇った〔G.A.Fossedal；5.〕。二度の世界大戦の最中にも、中立主義を堅持して戦禍を免れ国土

を安泰に保った。冷戦の時代においても、中立を維持しさえすれば国土の平和は安泰であると感じてきた。

しかしその後世界における技術力の顕著な進歩や、経済の飛躍的拡大に伴い、スイスの経済力の地盤沈下は徐々に進行する傍ら、スイスを取り巻く周辺EU諸国は、この間共通の利益を目標に着実に統合の実績を積み重ね、拡大の一途を辿って来た。さらに集団安全保障体制を中心に時代の変遷とともに社会情勢や政治体制が刻々と変わり、スイスがいつまでも永世中立主義に固執すれば、ヨーロッパにおいてはもちろんのこと、世界においても孤立が避けられない懸念も膨らみつつある。

年々投票率の低下傾向を告げる国民直接投票であるが、2002年年初の国連加盟決議では58%という近年では比較的高い投票率で、うち加盟賛成54.6%、反対45.4%、さらに賛成カントン12、反対カントン11、という極めて僅少差での決議だった。

スイスのヨーロッパ統合への不参加理由については、スイスのEEA加盟を巡る1992年12月6日の国民投票に関する田口晃氏のレポート²⁷に詳述されているので、以下にその概要を記述する。すなわち、そもそもスイスがすでに1848年憲法にて連邦制を採用したことから、現在あらためてEUへの加盟を積極的に推進しない理由の一つはここにある。同国は現在のEUが標榜する一種の連邦制を小規模ながらもすでに実践している。

同論文は当時の状況を以下のように記述している。「EC加盟申請に関しては革新政党である社民党が積極的なものに対し、いわゆる自民党、国民党、キリスト教国民党のブルジョア三党は消極的であった。消極的な三党等の理由は、EEAはEUへの第一歩であり、スイスにとっては経済的には失業の増加と生活水準の低下を招き、スイスをヨーロッパの平均以下に引き下げる惧れもあること、また政治的には集権的なEU官僚のもとでの大国への屈服を、法的にも主権の一部喪失を意味しよう、としている。この他にも左翼や環境保護グループからの反対によるものがあつた。そしてスイスはEEAに加入しなくてもヨーロッパの孤児になるような不利益は生じない筈と主張した」と言うのである。

しかし、これらはいずれも各政党の属する国会議員の手により反対運動がなされたものの、政党としての正式な結論はこれらとは全く相違するものとなった。すなわち、まず自民党では臨時代議員大会で231対27の圧倒的多数で加入指示を決定した。次いで社会民主党は党大会にて521対62という大差でこれも加入支持を決定した。さらには第三の与党キリスト教国民党も代議員大会にて270対29で加入指示を決めた。

与党の中でスイス国民党だけは異なる結果を生じた。すなわち、当時の加入案では経済

的好条件を引き出す政治交渉の余地が殆どないことを主たる理由に289対19で反対を決めた。最大野党の緑派ではスイスの植民地化をもたらし、かつもっぱら経済に焦点が絞られているため、本来のEU統合の方向までに進まぬ恐れがあることを理由に加入反対を決議した。野党の中で加入を支持したのはスイス自由党と無所属全国連盟で、理由はいずれもスイス経済にとり必要との判断によった。

さらに注目すべきは農民同盟の動向で、結果的には287対253という僅差でEEA加入反対を決定したが、フランス語圏出身の代議員が全員加入を支持したのに対し、ドイツ語圏出身の多数の議員が反対したことにあるとしている。

結局1992年12月6日の国民投票では戦後第二位の高投票率である78.3%のもので行われ、加入賛成49.7%、反対50.3%の僅差で、またカントンの数では賛成8、反対17となり、加入は完全に否決された。特に加入に対してのフランス語圏カントンの圧倒的支持に対して、ドイツ語圏特に農村部での極めて低い支持が目立ったという。

田口晃が結論付けている政治的要因には、第一に既成指導層・職業政治家に対する不信の問題、第二にスイスの独自性の保持の問題を掲げている。すなわち、EEA条約の否決は、スイス人のアイデンティティ喪失に対する恐怖の表現であるという解釈である。スイスが多少ともEU統合に参考となるとすれば、ヨーロッパは真の連邦的集合体として事物を考えること、そして何よりも最初にレファレンダムの法の承認を考えることであろうとする。

ある意味ではスイスはヨーロッパが大きな規模でやろうとしていることを小さな規模ながらすでに達成しているともいえる。こうして、ヨーロッパにとり最初のヨーロッパ国家と呼びうるようなスイスの経験の中に教訓が含まれているといえる。そこでスイスはヨーロッパ連合に参加すべきか否かと訝る人がいる一方では、ヨーロッパこそスイスに参加すべきだという疑問も出る。

スイスは単に各種アイディアの収集としてだけでなく、これらの改革を一つに結ぶ単一のアイディアとしても重要な実験室であり、世界のもっとも民衆的な民主主義である。世界の金庫番をもって自認するスイスとしては、EUに加盟すればEUと同一ルールに従うことにより、長年の間に蓄積した銀行機密主義を基礎とする「金融ノウハウ」を開放することになりかねず、そうなれば金融界はもとより、政府自らも現在はもちろん将来にわたり大幅な収入減となりかねない。すなわち、今回の国連加盟はEUに加盟しないための巧みな方策ではなかったかという穿った見方もできる。

まとめ

EUは将来像を模索するためのEU改革会議（欧州将来像協議会）を設置し、2006年6月までにEUの憲法草案を発表するよう求めていた。その中でドイツ、オランダ、ルクセンブルク、イタリア、ポーランド、デンマークから選出された保守派の会議メンバーが、神は「真実、正義、善および美…の源泉であり、この価値観なくしてヨーロッパの今の姿はない」として欧州のキリスト教の伝統について憲法で明言すべきだと主張した。とりわけバチカンに神に言及するよう強く求めたといわれる。「キリスト教をEUの根本的価値観として憲法に明記すべきだ」というのである。

これは目下EU加盟候補国に名を連ねているイスラム教国トルコの排撃を狙った緊急避難的な措置である、というような単純なものではない。EUが平和的政治統合への地歩を進める上での、政治倫理を加盟国に喚起するためのひとつの重要な通過儀礼とも称すべきことであると解する。資本主義的合理主義が普及する現代社会において、とくに加盟各国の思惑が錯綜する共同体において忘れ去られがちな政治倫理については、いずれにせよキリスト教が文化の原点にあるヨーロッパであれば至極当然のことでもある。議長のジスカールデスタンを筆頭にフランス穏健派の人たちからは、統合に宗教を持ち出すのは相応しくないとの強硬な反対があった。しかしその彼がEUはキリスト教以外の文化を受け入れる体制に無い、としてトルコ加盟に明確な否定的意思表示をして注目を浴びた。その後草案は加盟国政府間の協議に委ねられたが、仏、蘭の国民投票の結果否決となり現在はその再討議の日程さえ定かでない。なお神・キリスト教の憲法上への明記問題は削除された。

スイスは犯罪や社会的な緊張の少ないところであり、連帯意識は高い。外国人の多いこと、小さな差異でも時に重大な意味を擁していること、自由競争を旨としていること等からデモクラシーのナスダックであるとも呼ばれる〔G.A.Fossedal ; xi.〕²⁸。

戦後まもなく、米国占領軍総司令官マッカーサー元帥がわが国の復興に向けて発した言葉、「日本は東洋のスイスタレ〔上田 哲 ; 41－45〕²⁹」を当時のわれわれ日本人はどのように受けとめたのだろうか再考してみよう。われわれは当時スイスを永世中立国、脆弱なヨーロッパの小国、言わば平和の象徴として、偶像的存在程度にしか認識しなかったのではないだろうか。ただスイスの景観と精密工業とに影響されて、日本アルプスを背に精密工業を発達させた企業は多い。

そのスイスが永年理念としてきた永世中立主義の放棄を迫られるような、国連加盟やEU加盟問題（正確にはヨーロッパ経済地域加盟）に国民の直接投票によって反対し、一方では

中立・自己防衛の強化のために自国軍備武装の増強を図るという、経済合理主義に慣れ親しんだわれわれ日本人の目から見れば理解を超えるような独自の政策を貫いてきた。

そこには直接民主主義がもたらす国民の政治参画意識の高揚、カントンに見る社会の原型や民主主義の原点があり、行政改革の美名のもとに徒らに地方自治体の合併・合理化を推進する現在のわが国における国内行政のあり方に反省の機会を与える。

しかしそのスイスにおいても一般に想像されるような国民の政治参画意識の高揚ばかりではない。国連やE Uのもたらす恩恵に相次いで加盟を表明する東欧諸国に倣って、頻りと加盟実現に向けて国内法整備に余念の無い政府を尻目に、スイスの国民投票率は近年低下の一途を辿るばかりである。婦人の参政権が認められたのも連邦レベルで実に1971年（カントンレベルでは1991年）と、先進国としては想像を絶するほどに遅かった。この点でもドイツ語圏の住民と、フランス語圏の住民との間に、婦人の参政権に対する意識のギャップが著しい。総じてフランス語圏の住民は現代の尺度からすれば進歩的であったと言えるのだろうか。何故かならば彼らは婦人参政権にも、E U加盟にも、外国人移民問題にも、或いは武装放棄にも、並べて肯定的であったのに対して、ドイツ語圏の住民はこれらに対して消極的ないし否定的であったからだ。皮相なことではあるが、婦人参政権が承認されて以降のスイスの国民投票率は低下の一途を辿った。一体このパラドックスをどう捉えるべきであろうか。スイスで失業率が1%を超えると、この国の政治家は必死になって雇用危機を議論するといわれるが、最近の報告ではスイスもデフレ経済の影響の埒外に無く、報告ではすでに失業率は1.9%（2001年）を超えているという。この辺りにもE U加盟の是非をめぐりスイスの腰が落ち着かない理由がある。

この国の健全な民主主義の確立のために奉じたツヴィングリやカルヴァン等、宗教改革者たちの果たした役割は測り知れない。国の規模やその生成・歴史過程においても、現在の社会的・政治的環境においても極めて対蹠的な彼此両国であることを十分認識した上でも、わが国における現在の政治の貧困状態を解明する有効な手掛かりを与えてもくれる。

第九章 註

¹E E A、E W R 何れも「ヨーロッパ経済地域」の意。European Economic Area、Europäische Wirtschaft Region の略。E C 12 カ国とE F T A 7 カ国の間の金・物・サービス・人の自由往来と緩やかな自由貿易地域の創設。政治的にはスイスの永世中立の放棄を求めない構想。1986年国連加盟国民投票率80.0%、1992年E E A加盟国民投票率7

8. 3%。1992年2月10日国民投票によりIMFと世界銀行への加盟は決定するもEEAへの加盟は拒否。

²連邦制は発生史的にはウルカントン(Urkanton 原初カントン一邦)と呼ばれる三つのカントンが母体をなしたと言われ、ウーリ Uri.シュヴィーツ Schwytz.ウンターヴァルデン Unterwalden がそれである。但しウンターヴァルデンは後にニートヴァルデン Nidwalden.アップヴァルデン Obvalden の二つに分裂した。現在スイスには六つの半カントンを含む26のカントンがある。

³スイス同盟の形成過程は森田安一『物語 スイスの歴史』2000、中公新書、50ー65頁に詳しい。カトリックの旧五邦（ウーリ、シュヴィーツ、ウンターヴァルデン、ルツェルン、ツーク）に同じくカトリックのフリブール、ゾーロトゥルン、アペンツェル、バーゼル、ベルン及び改革派のチューリッヒ、中間派のグラールス、シャフハウゼンの13邦。

⁴渡辺久丸、『現代スイス憲法の研究』1999、信山社。108頁。Landsgemeinde とはスイスに今も残る直接投票の青空議会。広場の中央に全有権者を集め、議長の読み上げる議題に対し、挙手による票決方式を採用。1971年現在ランツゲマインデ型のもとにいるのは総人口の4%といわれ、Appenzel, Lucerne, Schaffhausen, Berne 等が代表的なもの。

⁵因みに最近に於ける国民投票が際どい僅差で決定した案件にスイスに流入する難民に対する規制強化法案の否決決議がある。スイス人口の20%外国人で占められているほどに同国は何世紀にも亘る移民と亡命者の国として知られる。そこで難民規制強化法案採決に関する2002年11月24日の国民投票では、票の再点検が行われるほどの大接戦の末、規制強化賛成 1,119,452 票 (49.92%)、反対 1,122,874 票 (50.08%) と僅か 3,382 票 (0.06%) の僅差で、そしてカントン数においては賛成 12.5 ポイント、反対 11.5 ポイントの逆転結果で、いわゆる「二重多数決」が否決された。

⁶スイス連邦憲法 第四篇、第二章、第138条 - 第139条の2。

⁷国による一定額以上の財政支出について国民に支持を問うもの。

⁸スイス連邦憲法 第138条、第139条、第139条の1。関根照彦、『スイス直接民主制の歩みー疑わしきは国民と』1999、尚学舎。166、167頁他。

⁹スイス連邦憲法 第140条、第141条。

¹⁰スイス連邦憲法 第 1 4 0 条。

¹¹スイス連邦憲法 第 1 4 1 条、第 1 4 1 条の 1。

¹²本議案制定以来 1 9 9 8 年 7 月 1 0 日までのイニシアティヴ権、レファレンダム権の実施状況は下記の通りである。

	提出件数	内 国民投票法案	内可決件数
憲法イニシアティヴ	2 2 2	1 2 3	1 2
義務的レファレンダム	2 0 2		
任意的レファレンダム	1 2 9		
条約レファレンダム	4	4	

投票率は 4 0 – 5 0 %

¹³スイスにおける政治組織の概要

① 連邦議会（スイス連邦憲法第五編、第二章）

スイス連邦議会(Bundesversammlung)は上下両院よりなる二院制を採用しており、上院の全州議会（全邦院 Ständerat 第 1 5 0 条）、下院の国民議会（国民院 Nationalrat 第 1 4 9 条）より構成されている。全州議会は各州より 2 名ずつ、半カントンからは一名宛て選出の合計 4 6 名より構成される。それぞれの議員の任期はカントン毎に定められ、原則として住民の直接投票によって決められる（選挙権、被選挙権ともに 2 0 歳以上。但し僧侶を除く）。しかしベルンのように一部地域には例外もある。また国民議会はカントン毎に人口比により選出され、定員は 2 百名、任期は年毎の比例代表制を採っている。両院の権限は同等であり先議権も定まってはいない。また議員歳費（報酬）に関しては、国民議会議員は連邦により、全州議会議員は各カントンより支払われる。全州議会は地域代表の性格が強い。連邦議会は年に 1 2 週間会合し約 4 0 千ドルの給与を支払われるに過ぎない。またフルタイム労働する必要もない。またそのようなスタッフもいない。（G.A

Fossedal ; 82 主要国議員歳費月額 Euro ベース 1 9 9 8 年 OECD 統計によれば、スイス 2,800.英国 5,400.フランス 5,450.ドイツ 6,300.アメリカ 7,250.日本 11,450)

② 内閣（第五編、第三章、第 1 7 5 条）

4 年任期 7 名より構成。連邦合同議会在が 7 名の閣僚を個々に選出し共同責任制の内閣を形成、七つの行政管轄部門の長となって国務を司る。閣僚は最高の行政官であり、7 名の閣僚はカントン、政党、言語、宗教への所属を勘案して配分される。（1 9 5 9 年以来連邦行政の閣僚 7 名は急進社会党、社会民主党、キリスト教社会民主党、各 2 名、スイス人民党一名という「マジック方式」に則って構成。八幡重臣編、『誰も知らなかったスイス』

1998、スイス商工会議所。69頁。) 多数決原理による無用の対立回避のための巧妙な対応策の一つ。また大統領と副大統領は連邦合同議会が毎年閣僚の中より選出、彼らは連続して選ばれることはできず(152条、176条)、原則的には輪番制で七年に一度は大統領の地位が回ってくる。強い権限は持たない。ここにも長期間の政治権力占有を容認しないというスイスの方針が表されている。

③ 政党 (森田安一 2000 ; 118)

スイスの政党の中でもっとも注目すべきことは政党自体が連邦構造をとっている点である。国の構造と同様に政党も中央集権的な統一組織体ではなく個別カントン組織の連合体である (例外、社会民主党—中央集権組織を持つ)。

¹⁴澤野義一、「永世中立—歴史と展望」(田畑忍編 1992、『非戦・平和の論理』、法律文化社) 永世中立国は澤野義一によれば一般に以下の三タイプに大別される。

- ①. 或る一国について他の国家間との国際条約で中立を義務付け、かつその安全を保障するもの。スイス、コスタリカ、リヒテンシュタイン。
- ②. 多国間の条約によらず、戦争忌避の中立政策の積み重ねにより各国がこれを尊重するようになるもの。かつてのスウェーデン、ノルウェー、デンマーク、フィンランド。
- ③. 永世中立を世界に宣言するもの。特に第二次大戦後に出現した。オーストリアがこれに該当する。

¹⁵2002年6月20日付加盟申請書には”En tant que member de l’Organisation des Nations Unies,la Suisse restra neutre”、すなわち「国際連合加盟国としてスイスは中立に止まる。」と宣言している。

¹⁶スイス連邦憲法 第三篇 連邦。カントン、ゲマインデ。

¹⁷スイス連邦憲法 第三章 連邦とカントンの役割 第二章 権限。

¹⁸スイス連邦憲法 第38条1・2項。

¹⁹金子晴勇、『宗教改革の精神—ルターとエラスムスの思想対決—』2001、講談社。145頁。この「自由」を「自律」と捉える考え方はその後カントにより引き継がれ、彼は「自由とは規律である。自由とは諸々の拘束的規則から免れることではなく、道徳的意思が自らに課する規律である。それは自律であり、自己統制と個人的責任を意味する・・・」として「信仰の源泉に帰れ」と説く。カント『道徳形而上学原論』岩波文庫。129頁 (Kant,1785,*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,) 等。

²⁰マルティン・ルター、『キリスト者の自由』、2001 岩波文庫。49 頁(Luther,1520, *Von*

der Freiheit Eines Christenmenschen)他。これを補足説明するものとして哲学者ベ

ルジャーエフは次のようにいう。「人間の自己肯定は高次の目標に結びつかないと

自己破壊を起こす。ヒューマニズムは人間性をどこまでも擁護し、その偉大さを追

及しているが、神や他者を排除してまでも自己を自律的な自由であると主張すると

き、ある運命的重力とでもいうべき力が働いてその偉大さは一転して悲劇となる」

(ベルジャーエフ、1922、『歴史の意味』1998、訳氷上英廣、白水社。1

71－173 頁)

²¹ローマ書第7章12節

²²コリント書第1書第10章11節以下。

²³ツヴィングリの最初の著作『雄牛の寓話詩』で若い雄牛を頑健な傭兵となって犠牲にな

るスイスの若者に譬え祖国を憂慮する気持ちを謳う。

²⁴ウーリ、シュヴィーツ、ウンターヴァルデン、ツーク、ルツェルンの5邦。

²⁵G・イエリネック、『少数者の権利』(1989)、森 英樹、篠原 巖訳、日本評論社。

(Georg Jellinek,1898, *Das Recht der Minoritäten*.Wien) 8 頁。例えば一人より二人

の方が本来価値があるとすることはゲルマン民族の特徴である強い個性感覚と矛盾し

た。一人の勇敢な人が格闘で五人を打ち負かすことができる場合、何故議論で多数決

に忍従すべきかということである。中世の同族会議等においては数において優れる者

がではなく、健全さにおいて優る者が決定する、投票は算術的ではなく質的な重さ

により測るべしとする命題に頻々出会うとしている。

²⁶スイスにおける国民一人あたり所得は年約40 千ドルにて世界でもっとも豊かな国の

一つ。

²⁷田口 晃、「スイスはなぜヨーロッパ統合に消極的か - 1992 年12 月6 日の国民投

票をめぐる一」『年報政治学』1993 年。

²⁸スイスがナスダックに類似している理由の主たるものとともに外人投資家かなりの

比重を占めている、その市場に作用する原理が判別困難、僅かな構造上の相違でも

重大な意味を有している、スイスの民主主義同様ナスダックもオープンで包括的で

ある・・・、最終目的は投資家によって直接決定されるメリットを齎すこと にあ

り、決して市場の支配者たちによるものではないこと等を掲げている。

²⁹デイリーメール特派員とのインタビューで用いた言葉であるとされ、マッカーサー元帥は「日本は太平洋のスイスになるべきである」と述べたのが始まりであるとされる。

参考文献

森田安一、 1 9 9 5、『歴史全書 1 6 スイス—歴史から現代へ』、刀水書店。

森田安一、 2 0 0 0、『物語 スイスの歴史』、中公新書。

Gregory A.Fossedal 2002,*Direct Democracy in Switzerland*, Transaction Publishers
N.J

プラトン、 2 0 0 2、『国家上・下』、藤沢令夫訳、岩波文庫。(Platon.*The Republic*)

渡辺久丸、 1 9 9 9、『現代スイス憲法の研究』、信山社。

GALLANGHER,Michael/ULERI,Pier Vincenzo(Ed.)1996,*The Referendum Experience in Europe*,London/New York

富本健輔、 1 9 8 7、『宗教改革におけるツヴィングリ主義』、風間書房。

澤野義一、 1 9 9 2、「永世中立—歴史と展望」（田畑忍編『非戦・平和の論理』、法律文化社、所収。）

金子晴勇、 2 0 0 1、『宗教改革の精神—ルターとエラスムスの思想対決—』、講談社。

マルティン・ルター、 2 0 0 1、『キリスト者の自由』、石原謙訳、岩波文庫。(Martine Luther,1520,*Von der Freiheit Christenmenschen*)

ベルジャーエフ、1 9 9 8、『歴史の意味』、氷上英廣訳、白水社。(Nikolai A.Berdjaev,1925,*Der Sinn der Geschichte*)

Bruce Gordon,2002, *The Swiss Reformation*,Manchester Univ.Press N.Y

ツヴィングリ、 1 9 8 4、『聖餐論』、出村彰訳。(『宗教改革著作集 5 ツヴィングリとその周辺—』教文館。(Huldreich Zwinglis.1526.*Ein Klare Unterrichtung vom Nachtmal Christi*.)

F・ビュッサー、 1 9 8 0、『ツヴィングリの人と神学』、森田安一訳、新教出版社、(Fritz Busser,*Huldreich Zwingli Reformation als prophestischen Aufrag*)

鯖田豊之、 1 9 7 7、『生活文化の発想』、雄山閣出版。

踊共二、 1 9 9 9、「近代スイスにおける宗派問題と多数決原理」（森田安一編、『スイスの歴史と文化』、刀水書房、所収）

G・イエリネック、 1 9 8 9、『少数者の権利』、森 英樹、篠原 巖訳、日本評論社。(Georg

Jellinek,1898, *Das Recht der Minoritäten*.Wien)

ジョン・ロック、1997、『市民政府論』、鵜飼信成訳、岩波文庫。(John Locke,1690,*Two Treatises of Government*,Cambridge University Press,Cambridge)

田口晃、「スイスはなぜヨーロッパ統合に消極的か - 1992年12月6日の国民投票をめぐって」『年報政治学』1993年。

上田哲、1983、『逆想の非武装中立』、廣済堂出版。

第十章 キリスト教とヨーロッパ精神の形成

—ヨーロッパ統合思想における政治倫理—

エルンスト・トレルチはキリスト教と近代世界の関係を、とくに「自由と人格」、「人権とデモクラシー」等のプロテスタント的歴史文化価値に見いだし、これらを人類的価値として追求、ひとつの「文化圏」思想を編み出し、近代は必ずしも克服さるべきものとしてのみ片付けられるものではないとしている。またキリスト教の人格と文化の倫理を通して「倫理学の再建」を企図した〔小田切雅也 1995；203－205〕¹。

トレルチはさらに、M・ウェーバー、F．マイネッケとならびウェーバー・クライス²のなかで三者共通の最重要テーマとして「政治と倫理」について際立つ理論展開をしている。本章ではトレルチ、ウェーバー、マイネッケ等を中心に、それぞれの比較のもとにヨーロッパ精神の形成過程をトレルチの主張に焦点を絞って検証する。トレルチは比較宗教学派に列せられ〔小田垣雅也 1996；71－72〕³、彼の『政治倫理とキリスト教』*Politische Ethik und Christentum* (1904)〔エルンスト・トレルチ 1983A；55〕は神学的論述が主体で、キリスト教倫理やデモクラシー論についての資料は量的には比較的乏しいが、内容上傾聴すべきものが多々あり、ここに現代の政治倫理に関する言わば先駆者的存在であるトレルチを採り上げる意義がある。

第一節 ヨーロッパ精神の形成

経済・通貨統合に先立ってヨーロッパ人が長年希求したヨーロッパの平和実現を指向する統合理論を通底するのは、キリスト教によって培われたヨーロッパ精神である。ヨーロッパとはギリシア・ローマの古典文化の伝統と、キリスト教、およびゲルマン民族の自由の精神により成り立っているといわれるように、とくにキリスト教はヨーロッパ人の精神形成にあずかって余りある。また、現在の統合も目指すところは平和的政治共同体の形成であれば、統合の完成に向かってその成否を決する重要な鍵は、加盟国個々の確固とした政治的規範・政治倫理の有無である。統合が目先の経済的価値の追求に終始して、本来の目的であるヨーロッパ、ひいては世界の究極的平和の確立への努力を軽視すれば、統合はまさにバベルの塔と化してしまうこと必定であろう。

しかし、経済統合を先行させた現実に見る欧州連合（E U）の姿は、ともすれば加盟各国の国益剥き出しの利害対立が目立ち、かつて先哲たちが夢想した平和的政治共同体実現へは

ほど遠い。もちろん、これらの現象は基本的に統合自体を否定しようとするものではなく、統合より得られるメリットを多少とも多く自国の利益に取り込もうとか、統合を経済自由主義や主権確保の方向に有利に導きたいという意欲の現れではある。

そもそもヨーロッパ統合は目標地点が曖昧なままスタートしたものであった。よくいわれるように、統合の過程はさながら「海図なき航海」であった。統合開始後幾多の政治経済環境の変化の影響を経て、統合の実体は当初の理念から乖離し、政治的共同体の達成すら覚束ない状態となった。とくに戦後、機能主義論の影響が強まって後、その勢いはそれまでの政治統合を推進していた連邦主義論を遙かに上回り、経済統合優先主義が圧倒的勝利を治めた。そして統合スタート後はますます経済統合の色彩を濃くした。

それは統合が経済中心の近代化路線に沿うものであり、また経済社会が経験科学としての経済学の生誕と発展に見られるごとく、それ自身が自己調整を遂げる一個のシステムとして見られるからであった〔佐々木隆生／中村研一 1994 ; 15〕。

その後 1987 年の単一欧州議定書の採択は経済統合から政治統合への前進への新たな一ステップであったが、マーストリヒト条約の批准を巡る、いわゆる「デンマーク否定⁴」は政治統合への大きな疑問符を投げかけた。

現に拡大の一途を辿る民主主義の赤字⁵に対しては未だに決め手を欠き、このため統合 EU の政治体としての乖離現象は、深刻さを募らせるばかりである⁶〔佐々木隆生／中村研一 1994 ; 48〕。

ここで「国家理性」と「国益」との相違について考えねばならない。ただしこの問題については、すでに第七章において詳述しているのでここでは概略を述べるに留める。

マイネッケによれば、「シュターツ・レゾン⁷ (Staatsräson)」とは本来「国家理性」の意で、「国家行動の基本原則、国家の運動法則」であり、政治家が「国家を健全に力強くするためになさねばならぬこと」であった〔F.マイネッケ ; 104、林健太郎 1980 ; 34〕。ナショナル・インタレストと英語訳されて、「国家理性」から「国家利益」へと変容してしまった。それはシュターツ・レゾンの本来の意味である「国家理性」を歪め、もっぱら「国益」のみを追求するものに堕してしまっているようである。そこに果たして近い将来の平和的政治共同体実現のための、加盟各国による政治倫理は存在しているのか訝しく思う。

すなわち、カントが、「真の政治は道徳に敬意を表さずには一歩も踏み出すことは出来ない」と言っている〔カント 1998 ; 98〕のを敢えて引用するまでも無く、道徳や倫理を閑却した政治はもはや政治の名に値しない。トレルチも、「いかなる政治の現実主義も政治倫理を

排除したり、不必要なものしたりすることは出来ない」〔トレルチ著作集 3、1983；55〕として全く同様の指摘をしている。重ねて彼は、「国家の権力所有と権力行使は根絶し得ない道徳的理念によって出来る限り規定されなければならない」ともいう〔トレルチ著作集 3、1983；55〕。以下にキリスト教が政治倫理を通してヨーロッパ人の精神形成にいか^{アズカ}に与^ミってきたかを通覧する。

エルンスト・トレルチはキリスト教徒でありながら必ずしもキリスト教に^{クミ}与^ミすることを^{イサギヨ}潔^クしとしなかった。すなわち強いキリスト教信仰心にもかかわらず、トレルチは学問的には非神学的であったといわれる。こうしたことから、トレルチは神学者の間では「自由主義神学のアポリアに陥った偉大な人」（ブルトマン）〔竹本秀彦 1989；42〕⁸とか、「神学的野蛮人」（カール・バルト）〔竹本秀彦 1989；42、Karl Barth1950；113〕とか、或いは「神学における最後のロマンティスト」（同）〔西村貞二 1988；37〕とかの非難を浴びるほど孤立した存在であった。

トレルチはまたランケやブルクハルトに比肩される歴史学者として名声を馳せたが、歴史学者の間でも、「その研究対象は宗教でありプロテスタント神学の存在論的課題をもっている」と目されて同様に半ば異端視された。

トレルチの「ヨーロッパ主義」、「文化総合」と現代的意味

トレルチの歴史哲学の中心的な思想は「建設の理念」あるいは「現代的文化総合」にあるといわれ、彼の『歴史主義とその諸問題』の中の名文句、「建設の理念とは歴史を歴史によって克服することであり、新しい創造の広場を平らかにすることである」〔トレルチ著作集 6、1988；445〕に象徴されているといわれる。さらに近藤によれば〔トレルチ著作集 6、1988；454〕総合というのは「文化の体系」関わり、「家庭、国家、法、科学、芸術、宗教、経済などの個々の価値から合成される文化の体系」〔トレルチ著作集 4、1980；272〕である。これはさらに具体的にはトレルチ自身が身を置くヨーロッパ文化として考えられ、この文化の生命力を現代において再生しようとする企てであって、ゆえに「ヨーロッパ文化総合」といわれる。この歴史的背景に 18 世紀以来のキリスト教的、教会的文化の解体という巨大な歴史的事態があった。そして「文化総合」すなわち「ヨーロッパ文化総合」の中心に宗教、すなわちキリスト教問題が位置していた〔トレルチ著作集 6、1988；457〕。

しかし、トレルチの現代ヨーロッパ文化総合の構想は未完成のまま途絶してしまったが、彼は近代世界の倫理学にとって歴史的文化価値の認識と価値形成とを結合しようとした〔近藤勝彦 1996 下；22〕。これはウェーバーが歴史的科学的認識と価値判断とを峻別しようとし

たのと正に対照的である。このトレルチの歴史形成理論の内容は現代ヨーロッパの文化総合構想にあるといわれる。すなわち彼によれば、自由と人格の思想がヨーロッパ文化総合の根底にあり、これを西欧化するときキリスト教が不可欠とされる。トレルチが最重要視するのは宗教の問題である。宗教は自律性を持ち、人間的必然性を持っている。しかし**近藤勝彦(1943一)** もいうように、いかなる宗教が必然的であり、宗教が客観的価値の内部で他の文化価値に対しいかなる位置を占めるかは、歴史的経験と主体的敢行とを含めた歴史的価値形成に依存する〔近藤勝彦 1996 下；36〕。

トレルチは彼の時代にキリスト教にとっての「ひとつの新しい世界史的時刻」を見て、「キリスト教は新しい自然像、新しい社会状態、精神的世界の深い内的変化と新しく結びつかなければならない、そして苦悩する世界に新しい平和と新しい統一とをもたらさなければならない」とする〔近藤勝彦 1996 下；52〕。

トレルチはまたヨーロッパ文化の生命統一体を強く主張している。すなわち彼はドイツ精神と西洋精神との対立を国民主義的に単純化し、粗笨化^{こほんか}しようとするあらゆる試みを蔑視していた。トレルチは「もっとも狂暴な分裂の最中でも、破壊し得ざるヨーロッパ文化の生命統一体を常に感じ、かつそれを強く防衛しないではいられないほどに普遍的かつヨーロッパ的な方向に向いていた」のである〔西村貞二 1988；145-146〕。

彼はヨーロッパ文化の生命統一体を信じた。そしてキリスト教的西洋の世界市民的文化共同体は、普遍的な内容を持つ上位の概念や理想によって作られただけではなく、個々の民族精神のまったく個性的な貢献によってもつくられた、という。

この主張はマイネッケの「西洋文化共同体(Die Europäische Kulturgemeinschaft)」〔西村貞二 1988；149〕⁹や、ブルクハルトの「ディスコルディア・コンコルス (Discordia concors)」〔西村貞二 1988；149〕¹⁰（調和せる不調和）に相当する。ブルクハルトではとくに多様性の中にヨーロッパの一体性が存在するとされた。すなわち、現在の統合が大戦後に主流を成した経済主体の機能主義理論や、資本主義体制と社会主義体制の対立というパラダイムから、ややもすれば経済統合が時代の要求にこたえる必然的結果でもあるかのごとくに解し勝ちであるが、われわれはその背後に長いヨーロッパ人の精神形成上に積み嵩ねられた、複雑な歴史の上に統合が成立したものであることを見逃してはならない。それは経済や政治を包含する言わば「文化的総合体 (Kulturtotalität)」〔トレルチ、『トレルチ著作集 6、1988；342〕である。

トレルチもウェーバーもともに「近代世界と人格」の関係を深く認識し、この問題を自ら

の根本問題として抱き続けた。近藤によれば、トレルチは近代世界と近代文化について以下のような特別な認識を有していた〔近藤勝彦 1996 下；204－206〕。

- ①. 近代文化は自由思想と人格思想の途方もない拡大と強烈さによって特徴づけられている。そこに近代世界の最善の内容を見る。
- ②. 近代文化の最善の内容とプロテスタンティズムの関係を指摘、プロテスタンティズムから極めて強力な、しかもそれ自体として独立した宗教的・形而上学的基礎を受け取ったことを認識した。
- ③. 近代世界における自由の抑圧と後退を見る。とくに資本主義が「非人格化の作用」を持っていることが際立っていると指摘、「資本主義のもたらした主要結果は抽象的で非人格化の作用を持つ合理主義と強者の権利であること」、こうして「近代世界における人格の運命」の問題はトレルチにとっては、「人格宗教としてのキリスト教」というトレルチの「キリスト教の本質規定、およびその保持活性化」という課題と不可分離的に結合している、としている。
- ④. 人格宗教としてのキリスト教の本質規定。トレルチによればキリスト教以外の一切の宗教は人格主義へと突破するまでに至らないものとしてわれわれの背後か横に止まる、とする。

要するに近藤によれば、トレルチは「合理化」ではなくして「キリスト教がわれわれの運命となった」という根本的テーゼに立脚するとしている。「人は宗教を即座に作ったり発明したりすることが出来ず、また理性によって構成したり置き換えたりすることもできない。それゆえキリスト教はわれわれの歴史的存在全体の強制下にあって、われわれの精神の最下層を形作っている、そこからわれわれ総ては精神的に生まれ来る〔近藤勝彦 1996 下；219〕」とする。そして彼は「世界肯定を根本的に持った世界対立、文化価値と緊張関係に立つ文化無関心、そのキリスト教本質的ならびにヨーロッパ文化総合的不可欠性が、トレルチの預言者論の根本的文脈である〔近藤勝彦 1996 下；184〕」とも付け加えている。もちろんトレルチの時代に現在の欧州連合(E U)は未だその片鱗すら登場してはいなかったものの、すでにこの時代にその後に誕生したE Uの将来をも占う極めて鋭い警告を発していたのである。

問題は「キリスト教を局限化し文化を脱キリスト教化させる合理化」が根底的な人類の問題か、それとも「合理化をも契機としている宗教的文化とキリスト教」がより根底的な問題かにあるが、この問題は今日ヨーロッパを超えて地球的規模で追求されなければならないと近藤は主張しているが、過度の世俗化・合理化のもとで進んできた現代の文明社会において、

人間的潤いは枯渇していく状況を見れば、この点正しく彼の指摘の通りだと思われる。

欧州統合推進論者ロベール・シューマンが「ヨーロッパは軍事同盟や経済的実体となる前に文化的共同体となるべきであった、ヨーロッパの統一はただ単にヨーロッパの諸制度から生まれるものではない、ヨーロッパの創造は諸々の精神の歩みに帰着するのである」〔ドニ・ド・ルージュモン 1970 ; 29－30〕¹¹と言っているのと符合しているのである。これはシューマンが現実の経済統合を批判したり、否定したりしたものでないことは、彼が心血を注いだヨーロッパ統合にも、ヨーロッパ社会の歴史性や複雑性を統合ヨーロッパにいかにか吸収・維持致すべきかに腐心していた軌跡を垣間見る思いがする。ヨーロッパが現代の世界文化の先駆者であり、われわれの真の関心は地理的概念や自然現象としてのヨーロッパや、ましてや市場経済にいかにして覇者となるかではなくて、政治的ヨーロッパであり文化的・倫理的ヨーロッパである。政治文化や社会哲学の構造や伝統と言った特性を持つ歴史的・倫理的個体、そして文化的統一体としてのヨーロッパである。

第二節 プロテスタンティズムと政治倫理

キリスト教は最高の意味での人格主義の宗教であるといわれる。すなわちキリスト教は神への献身と、神への志向の獲得を通じて、比類のない個人の価値という人格性に到達することを人間の目標としており、すべての人格的価値の源泉を神の意志の中に見ていて、キリスト教の中心にあるのは正しく人格性の理念であると言える。

しかしトレルチによると、「およそ歴史的存在は相対的であり、キリスト教もその埒外ではない。ただし過去に現れた宗教の中ではキリスト教が最高の価値を有する人格的宗教である」としている。そしてキリスト教は歴史の中の一宗教ではあるが、それが絶対的真理を持つというのがトレルチの固い信念であった〔西村貞二 1988 ; 80〕。

近世になって政治は宗教や倫理の束縛から脱して政治固有の論理に従って発展しようとする。そして政治と倫理との対立が白日のもとに晒されるようになる。

こうして政治と倫理との関係をどのように取り扱うべきかが近代政治に課せられた課題として浮上する。マキアヴェリはこの課題に対して始めて取り組んだ人といわれるが、マキアヴェリ学説の本質についてはすでに第七章第二節に触れてあるところなので同項を参照願いたい。とにかくマキアヴェリとともに近代西洋に於ける国家理性の理念史が開かれたといわれる〔西村貞二 1988 ; 165、173〕¹²。

（一）政治と倫理の役割

トレルチが政治倫理に関してとくに論及する歴史的社会的背景として、彼の生きた時代が

ビスマルク(Otto Eduard Leopold von Bismarck,1815～1898)による強権政治による支配によっていたことを考え併せねばならない。トレルチは、「いかなる政治の現実主義も政治倫理を排除したり不必要なものとしたりすることは出来ない。われわれは経済的エゴイズムのような、とにかく新しい認識を必要以上に高く評価しがちであるが、国家の権力所有と権力行使は、道徳的理念によって出来る限り規定されなければならない」という予ねてからの主張のもとで政治倫理に関して、四つのグループを掲げる〔トレルチ著作集 3、1983 ; 56－76〕。彼の主張を以下のとおり要約する。

①．自由な文化に奉仕する法治国家の倫理

国家を精神文化の手段や前提と看做す教説である。国家の役割を秩序と経済的繁栄保持に制限する。国家はたとえどんなことがあっても国家秩序がなくては不可能となってしまう精神文化を保護して、その基盤となること以外の何事をもなすべきではない。国家はその中において豊かで調和のとれた精神生活が成長しうる自由というものを提供しなければならないが、干渉してはならない。

②．愛国心という純粹に国家主義的な倫理

愛国心とは個人が全体の名誉のために献身することであり、偉大な倫理的パトスである。自分たちの名誉のためにすべてを賭けないような国民は下劣である。国家の倫理的価値はその国家が大きくても、或いは小さくても、政治的制度それ自体の精神、つまり組織を貫徹する倫理思想にあるはずである。

③．民主主義の倫理

ここで民主主義の原理とは、国家形成と国家理解一般の倫理的原理のことをいう。民主主義の原理は階級闘争の止揚でありその理想は社会の平和であり、この思想はこれ自体が倫理的である。それはすでに人権という偉大な思想を内包している。また、即時的に政治的原理であり国民的原理である。これは外交上の民主主義的な理念に通じ、国際連盟や国際裁判の理念をもたらす。これはあわせて世界観、すなわち、ひとつの形而上学と宗教を意味する。

④．保守主義の倫理

民主主義の原理が、いまだ実現されていない原理的な人間の平等という前提に基づいているとすれば、保守主義の原理は、決して根絶されない原理的な人間本性の不平等という前提に基づく。これは境遇と人間の不平等を強調してこの諸々の不平等を諦めて受け入れることから道徳思想を展開する世界観に基づいている。歴史的に形成されたものを強調す

るという点から、この保守主義は国民的性格を持っている。

第二の愛国心という純粋に国家主義的倫理の型を除き、他はすべてキリスト教倫理と密接な内的関連を有するとしている。文化にのみ奉仕する法治国家の倫理学は、精神的な財が国家の強制力から自由であること、そして国家の意義をこの文化価値に奉仕することに限定することを要求する限りで、国家からの教会の自由と良心の自由という要求と歴史的に密接に関連している。しかしその場合国家それ自体は宗教的・道徳的生命一般の前提の保障として考えられている。トレルチによれば、第一のものはカトリックの要求であり、第二のものはピューリタンのなプロテスタントの要求であるとする。しかし現実にキリスト教の理念から直接的にしかも本質的に演繹された政治倫理は存在しない、というのが彼の主張である。

そこで、キリスト教倫理とは何かを整理してみよう。

一般に聖書にいう倫理とは、自分自身に問うたり、他人の判断によったりせず、神の言葉に聞き、神の御旨は何かを尋ねることに出発するという。それは、

①主たる神の前での生き方が問われる倫理であること、すなわち、全能の神の臨在を自覚し、神との交わりの中で生きることが基礎であること、

②『旧約聖書』の十戒と、『新約聖書』の山上の垂訓が神の戒めの基礎であり、聖書の倫理の中心であること、

③それは聖化と栄化とを目指して生きる倫理であること、
そして

④聖書の倫理を実現させる原動力が聖書である、
とされる。

トレルチによれば、「それは国家における人間の生活目標を明らかにすることのない国家倫理の強力な支柱であり、また宗教的な倫理はもっとも根本的なところで非国家的で国際的である」とされる。しかし、「キリスト教倫理がもたらしたものの帰結は現実には民主主義と保守主義とに現れている」としている〔トレルチ著作集 3、1983；80〕。

これをウェーバーは、「右の頬を打たれたら左の頬を出せ」という要求は、聖人の場合を除けば品位喪失の倫理でしかないという。愛の倫理が、「汝は悪に逆らってはならない」と命じるのに反して、政治の世界では「汝は悪に逆らえ。しかも実力を以て・・・さもないと汝は悪の増大について責任を負うことになる」が正しいとする。キリスト教の倫理と政治の倫理が袂を分かつ決定的な地点であるというのである〔西村貞二；168〕。

さらにマイネッケによれば、「国家理性とは国家行動の基本原則であり、国家の運動法則

である」と定義される。確かに近代ヨーロッパの政治は国家理性の発展史であり、マキアヴェリズムの実践の歴史であるとさえいわれる。ひとたび国家理性が発見されると、もはやかつての古代ギリシアにおける政治と倫理との一致や、中世におけるキリスト教的倫理の政治に対する指導的地位は既に過去のものとなってしまう危険を絶えず孕んでいる〔西村貞二；165〕。

（二）「プロテスタンティズムの倫理」に関するトレルチとウェーバーの比較

「プロテスタンティズムの倫理」に関するトレルチとウェーバーによる解釈上の一致点と相違点につきH・Eテート（Heinz Eduard Tödt 1918-）の分析によれば、およそ以下のことがいわれる〔H.Eテート、1985；89－102〕。

まず両者の一致点としては次の5つが挙げられる。

- ①. プロテスタンティズムと近代世界の関係というテーマの持つ文化政策的および科学政策的意義を、ともにカトリシズムとマルクス主義の学問的伝統と対比しつつ判断していること。
- ②. とともに価値判断から自由な経験的＝分析的な歴史研究と、価値に拘束された研究との間を出来る限り厳格に区別していること。
- ③. ウェーバーの理念的概念形成および歴史構成がトレルチに影響していること。
- ④. ウェーバーは資本主義が禁欲的プロテスタンティズムから起動力を与えられたと判断し、トレルチもこれを受け継いでいること。
- ⑤. トレルチ、ウェーバーともに資本主義的発展のでの人間性の損傷に懸念していること。

の五点である。

一方両者の相違点としては以下の3つがある。

- ①. ウェーバーは16世紀以後の西洋の近代性やプロテスタンティズムの近代性を暗黙のうちに肯定、トレルチはプロテスタンティズムが近代世界の成立を促したとはいえ、単純に近代世界の創造者とは看做さない。より一層の発展の自由を与えたに過ぎないと見る。カトリックの組織が新しい世界の生成に反対していた障害物を取り去り、新しい自由な世俗的な多くの理念に基盤を与えたに止まるとする。ルター派およびカルヴァン派は古い生粋のプロテスタンティズムであり、その反カトリック的な救いの教義にもかかわらず中世の意味における教会的文化である。したがって国家、社会、経済、科学、芸術における近代世界の基礎の大部分はプロ

テストンティズムと没交渉に生じた。トレルチは近代世界と近代文化は啓蒙主義の時代に始まるとしている。

- ②. ウェーバーは西洋文化の持つ本質を合理性に見いだす。一方トレルチはプロテストンティズムと近代世界の成立との関係を短絡的に考えないように、近代世界を成立させる合理化過程というものを無条件的に肯定しない。
- ③. ウェーバーはプロテストンティズムの教義や信仰を問題にしない。一方トレルチは政治的＝社会的制度、経済組織、社会発展と言った具合に包括的に把握している。

以上のようにトレルチ、ウェーバーそれぞれの思想には多くの一致点があるけれども、基本的な相違点がある。それは基本的にはウェーバーが近代世界成立に及ぼしたプロテストンティズムの影響を積極的に評価したのに対し、トレルチは一応の評価はしたものより慎重さが窺われる。

そしてウェーバーは、神は絶対であり人間の救いは神が予定しているというカルヴィニストであり、トレルチの方はルター派にあって人間が救われるか否か一生煩悶する立場にある。そしてトレルチは「キリスト教なしには人は自殺的なティターン精神に陥るか、心身を消耗させる遊びごとに陥るか卑俗な野蛮性に陥る」という確信を持っていたとされる〔西村貞二 1988 ; 96, 97〕。

さらにトレルチは、「肝心なのは支配的気質、企業家の大胆な行動、国民感情といった無制限な自己貫徹と傍若無人な自己神格化を抑制すること、そして自己限定、思いやり、国民の連帯、人間の尊厳といったことを魂の中に植え付けること、そして人間を超えた真理と正義に対する義務の精神を喚起することである。さもないと神を忘れてしまったヨーロッパのティタネントウム（Titanentum）巨大主義、英語のタイタン主義（Titanism）の象徴となろう」と予言していることである〔トレルチ著作集 3、1983 ; 42－43〕。この辺りにこそ拡大を続けるヨーロッパがもって銘すべき警句が含まれていよう。

そして、トレルチは、「キリスト教はそのまったき意味と本質からして、直接的な政治倫理学を持つことが出来ない。そもそもキリスト教は始めから政治思想をまったく持っていない。キリスト教はその道徳的命令によって第一に純然たる個人道徳の領域に属している。たとえキリスト教がその愛の業^{わざ}によって社会の損傷を癒すとしても、この愛の業^{わざ}それ自体は純粹に宗教的な動機、或いは個人道徳の動機から出ている。神と兄弟達に対する愛は決して政治的な原理ではない。しかしながらそれにもかかわらずキリスト教の意義は直接的なもので

はないが間接的なものに大いにある。この意義は中心思想それ自体から直接に生じてくるのではなく、キリスト教が方々で国家生活に与えた多くの影響の中に現れてくる」〔トレルチ著作集 3、1983；77－79〕としている。これがトレルチの政治倫理に対する凡その考え方である。

（三）カルヴァン派とルター派の比較

同じプロテスタントに属しながらその理念や近代資本主義との関係において相違するカルヴァン派とルター派についてトレルチの解釈に注目すべきものがあり以下に概観する〔トレルチ著作集 8、1984；256－257〕。

彼によれば、「ルター派は非民主主義的＝絶対主義的国家観、服従の慫慂と無抵抗、経済的＝伝統主義的態度、既存の身分職業文化における体制の讃美等、絶対主義的な万能の伝統のみを肯定しあらゆる事象について受動的且つ保守的」である。教義に関していえば、「純粋な説教と純粋なサクラメントの執行という職務の他はルター派ではなにひとつとして必要としない。悪魔の邪惡な攻撃を信心深く堪え忍ぶのである。これこそルターの人的性格を表し理想主義を示している。これは同時にあらゆる政府に対するルターの保守的な態度とドイツ諸領邦の真に絶対主義的な発展とも関連している」とする〔トレルチ著作集 8、1984；58〕。

これに対して、「カルヴァン派はルター派とは対照的に遙かに活動的・攻撃的であり、近代西洋世界の政治的、社会的、経済的發展に結びついて、民主主義的諸原理、近代的＝国法的＝政治的諸原理および近代の経済的＝進歩的諸原理を獲得する可能性を持ったものである。共和制のなかで組織されたが、共和制自体彼らによって基礎づけられたものであった」としている〔トレルチ著作集 8、1984；58〕。そして「カルヴィニズムの精神は法律家の門下かつ人文主義者の門下であったカルヴァンによる徹底して計画的、合理的な人となりによって満たされている」としている。

つまり「両者は教義上の差異は消滅していったにもかかわらず、歴史的発展過程でますます分離してしまったものである」という。現実には量的および地理的な拡がりにおいてルター派が発祥の地ドイツおよびスカンディナヴィアに限られるのに対して、カルヴァン派はオランダ、スコットランド英国（非国教会）を始めアメリカ等世界的地位獲得に成功した。

すなわち、トレルチによれば、「カルヴァン派はひとつのキリスト教的近代社会（ゲゼルシャフト）の理想を展開した。その理想の中では政治的な自由主義や、経済上の営業の自由な発展や、純粋に政治的な権力の諸利害の相対的独立というものが、同時に教会における信仰の自由の原則に基づく厳格なキリスト教的＝倫理的共同体（ゲマインシャフト）の建設や、

キリスト教的道德規律による教団の強固な結合や、政治的・社会的結合への扇動などとも提携できる」として、これがカルヴァン主義の本質であるとしている。

以上カルヴァン主義が示す倫理的＝宗教的関心のもっとも重要な一点が指摘される。すなわち、カトリシズムにあつては「キリスト教文化」という思想―ただし純粋に教會的でありながら身分制に結びついた文化という思想―を生みだし、ルター派にあつては一切の政治的＝社会的活動を国家に委ねて、自らは単に信仰の神秘の内面性や、身分的職業組織の宗教的神聖視や、「純粋な教説」のもとでの權威の保持を図るのみであつたが、カルヴァン派においては活動した国々や諸民族の実際の状況に余儀なくされて近代的＝社会的転換をなすに至つたのである。こうしてキリスト教倫理の歴史における新しい道へと踏み出したのである。カルヴァン思想の論理はまことに嚴密であるが、理論一辺倒の教訓的傾向は彼の神学からは遠ざけられて、重要なのは純粋な教説ではなく神の意志であるとしていることである〔トレルチ著作集 8、1984；261〕。

第三節 プロテスタンティズムとデモクラシー

キリスト教においては、デモクラシーは平和の理念とともに一体をなすものである。そしてデモクラシーこそ現在のヨーロッパの政治文化を規定するものである。

ドイツの法哲学者イエリネックは、近代デモクラシーの中核理念に「人権」を置いている。そしてこの人権の起源をカルヴァンに求め、さらにその淵源はピューリタニズムにあるとしている。デモクラシーの思想はそれ自体が倫理的であるといえる。それは人権という偉大な思想に根拠を置いているからである。またそれは人権という自己の独立した価値それ自体として明示する人格性の道德的な権利である。したがってデモクラシーの原理は国家の場合と同様、統合においても統合形成とその理解一般の道德的・倫理的原理に他ならない。デモクラシーの原理はその理想からすれば社会の平和そのものと解することができる〔阿久戸光晴 1988；19-31〕。

現実には欧州統合は共同市場の構築という経済的目的を主としていたため（E C条約前文、第 1 条）、E C 法の基本をなす三共同体の設立基本条約（ECSC設立の 1 9 5 1 年パリ条約、E E C、EURATOM設立の 1 9 5 7 年二つのローマ条約）は人権保護それ自体を目的とした規定を置かなかった。1 9 8 6 年の単一欧州議定書（S E A）前文で始めてE U 結成とヨーロッパ人権条約¹³およびヨーロッパ社会憲章¹⁴支持を表明、さらに 1 9 9 7 年アムステルダム条約で人権保護改善強化をうたった〔村田良平編 1999；112〕。

キリスト教は社会論としてヨーロッパ統合などのいわゆる社会問題を解決するための制度

や法令のような事柄を具体的に示唆してはいない。したがって平和についても具体的な制度や維持方法を示唆してはいない。しかしながら少なくとも19世紀を通じてヨーロッパを他の地域から区別された政治システムに纏めた求心力はキリスト教理念を基礎に置いた共通の政治的価値観と言えよう。

とにかくわれわれは新しい認識を必要以上に高く評価する危険性を有するが、殊に経済合理主義はそれ自体国家権力をも揺るがしかねない理論を作り出すほどの危険性を内包している。ましてやヨーロッパ統合という、歴史もなく、国家と比較して文化や習俗の蓄積も有しない新組織が、たとえいかに入念に考案されたものであろうとも、国家に比較して遥かに緩やかな機構であれば、経済合理主義の論理の前に容易に揺さぶられかねないほどの脆弱性を有している。すなわち統合組織は国家の場合以上に強固な政治道徳的理念或いは政治的・社会的倫理基盤の上に構築されなければならない。政治的・道徳的思惟をもって、統合の周囲を張り巡らさなければならない。

デモクラシーの原理は世界観、すなわちひとつの形而上学と宗教とを意味する。それは徹底的に目的論的な世界観、すなわち道徳的理性の勝利を心から信じることを意味するからである。これにより、人間はますます個性的になり、人格的に自立した個人の価値に到達する。デモクラシーの原理は未だ実現されていない原理的な人間平等という前提に基づいている。

政治的なデモクラシーは愛と犠牲ではなく、法と安全な秩序を要求し、また主観的で個人的な好意や個人の義務感情ではなく、生活の基盤として普遍的に、しかも全く明白に役立つ状態と規範とを要求する。政治的デモクラシーがキリスト教の人格性の思想から必要としているのは、その思想から法秩序と自明な要求に移行しうるものに過ぎない。

にもかかわらずキリスト教が実際の政治にとって一つの重要な意味を持っているのは、国家が道徳的で自立的な価値を持ち、キリスト教が間接的に影響していることである。トレルチは宗教と政治の関わりに関して、「宗教は精神生活の意味と目的に関わるが、政治はそのための物質的基盤に関わる前提・準備段階である。宗教は政治の粗暴な要求に対し抵抗し、影響を与え、政治を宗教や精神生活に奉仕するものたらしめる」としている〔永岡 薫編著；168－169〕。キリスト教倫理は国家倫理の強力な支柱である。そして「キリスト教は最高の意味で人格主義の宗教であること、キリスト教は神への献身と神への志向の獲得を通じて、比類のない個人の価値という人格性に到達することを人間の目標としていること、キリスト教は一人間が過ちと罪との闘いにおいて信頼と献身という純粋な行為を通じてそこへ高められるべき―すべての人格的価値の源泉を神の意志の中に見ている」ことである〔トレルチ著

作集 3、1983；81，82〕。

つまりキリスト教の中心にあるのは人格性の理念である。ここに近代の個人主義とデモクラシーの重要な源泉がある。大切なのはキリスト教倫理が政治倫理に対してなす貢献である。キリスト教は国家を越えている。まさに統合ヨーロッパの建設に相応しいものといわねばならない。こうしてキリスト教の政治倫理とはキリスト教の理想が国家ないし統合機構に影響を及ぼすことである。キリスト教的な確信から見て本当に有益なことは国家の倫理的な内容を高めることに他ならない。

また哲学者 **R.B.ペリー(Ralph Barton Perry, 1876～1957)**によれば、信仰はデモクラシーの伝統の本質的構成要素である。彼は、「デモクラシーの企図の真髄は道理と良心という人間生得の能力を強調し、教育と社会改造を通して、その能力が高度の可能性を持つと認める人間性への信仰である」とする〔ペリー R・B；194〕。またペリーは、「デモクラシーは究極の失敗を容認せず、許し得ない罪を認めず、癒し得ない病を認めない不撓の福音主義をキリスト教から受け継いだ」としている。さらに、「デモクラシーは人間発祥の信仰につらなると否とを問わず、人類の将来に対する信仰を持つ」と説いている。デモクラシーと平和とは言わば一卵性双生児ともいえよう。デモクラシーの哲学はそれが生まれた時代における世界主義の一つの顕現であった。デモクラシーはその基本的道德の諸主義を人類の全体に押し及ぼすことにより国際性を持つことを意味する。キリスト教は人の霊が救われるのは国籍によるのではなく、飽くまで人の霊たるによるもので真に国際的であるとする。

トレルチは民主主義的政治思想について同じウェーバー・クライスのウェーバー、イエリネックによる影響を多分に受けており、その主張は概ね以下のごとくである〔トレルチ著作集 3、1983；78〕。すなわち「政治的な民主主義は愛と犠牲ではなく、法と安全な秩序を要求し、また主観的で個人的な好意や個人の義務感情という賜物ではなく、生活の基盤として普遍的にしかもまったく明白に役立つ状態と規範を要求する。政治的民主主義がキリスト教の人格性の思想から必要としているのは、その思想から法秩序と自明な要求に移行しうるものに過ぎない。近代の民主主義もこのようなキリスト教の好意に対してはただ不信の目をもって応えるのが普通である」としている。

『社会教説』(*Die Soziallehren*)において、トレルチは、「新カルヴィニズム」の社会倫理をトマス・アキナスによって代表される中世カトリシズムの社会倫理に次ぐキリスト教史上第二の巨大な社会倫理と呼んでいる。それは「きわめて意義ある強力な仕方での二律背反の調和」であり、「共同体と個人、権威と自由、強制とイニシャティヴ、即時性と感激、貴

族主義とデモクラシーの調和」であって、それによりカルヴィニズムは教会の分野だけではなく、キリスト教社会の全領域において一つの自覚的な社会形成に向かったのだと指摘している〔近藤勝彦 1996；158〕。そして、「カルヴィニズムには至るところで個人主義的でデモクラティックな特徴が見られ、しかも法の権威と不可変性との強烈な労作も見られる。此処に於いて保守的デモクラシーが可能」になるとしている。これに対して「デモクラシーはルター派やカトリシズムの領域ではもともと攻撃的・革命的な位置に追いやられている」という。すなわちトレルチはきわめて「保守的デモクラシー」の立場を理想としている。この点ウェーバーによる「人民投票によるマシーン」を伴った指導者デモクラシーこそが選択さるべきデモクラシーであるとするデモクラシー構想（カエサル主義）とは異なる。トレルチは「近代世界の自由ならびに人格の確立に対してプロテスタンティズムこそがその宗教的＝形而上学的支え」を提供しているとしている。

キリスト教の思想は、一方では、自由と人格性についての思想部分で民主主義を支持する義務があると信じ、他方では、権威と秩序についての思想部分で保守主義を支持する義務があると信じている。そこで西村貞二もいうように、「キリスト教は全体としても個々の点においても一個のまったく歴史的・個別的な現象であって、キリスト教の現にある姿はただ古代文化とローマン・ゲルマン民族の地盤の上においてのみ成立可能である。ここにキリスト教とヨーロッパ人とが不可分一体ないわば運命共同体を形つくることが根拠づけられる。キリスト教の絶対性は生命であって思考ではなく力であって社会秩序ではない〔西村貞二 1991；49〕」としているが、これはまさにトレルチの主張する生命的統一体としてのヨーロッパ文化の主張そのものである。

統合ヨーロッパは単に経済統合のモデルであり政府機構相互の統合の先駆例であるだけに止まらない。それは国家を超えた大きな政治単位における民主主義の実験場としての意味を持っている。そこで村田良平は「ヨーロッパは政治共同体たり得るか」と問うことは国家に拘束された民主主義を意味転換する上で根本的な再検討を促すパラダイムとしての役割を負っている〔村田良平編；98〕としているが、国家を超えた民主主義の定着化のためにはここに真の政治倫理の浸透の有無があらためて真剣に問われねばならないであろう。

第四節 トレルチのキリスト教的自然法と機能論

世界の他の地域に先駆けてヨーロッパにおいて法や契約思想の観念並びに習慣が発達したことが、ヨーロッパ人をして相互の連帯を強固にしている。ヨーロッパにおいて、人間の理性を唯一の法理念とする自然法の歴史は古い。特に、キリスト教においては、自然

法は神の意思の表明と解され、神の啓示を基本とするキリスト教とはきわめて関係が深い。統合思想をキリスト教的側面から研究するに際し、自然法を採り上げる理由である。

現在、ヨーロッパのあらゆる国に見られる法認識の豊かなことは、その起源を中世 11、12 世紀のローマ法および教会法の刷新に発しているといわれる。科学としての法学の出現や、法原則である理性（reason）、良心（conscience）、伝統（precedents）はこの時期に負っているといわれる〔高坂直之 1971；45〕。この間において、とりわけ自然法の占める位置はきわめて重要であった。それは古来、「人為法としての実定法は常に権力者の意思表明である」、という意識があり、「人間の良心」および「神の啓示」としての自然法こそ真理を内蔵せるものと解せられていたからであった。このため、特に中世において教会内部では伝統的に自然法が支持されてきた。

国際法学者ダントレーヴ（D’Entreves Alexander Passerin, 1902－）によれば、自然法理論は幾世紀もの間カトリック教会に採用され、スコラ学者や教会法学者たちによる普通の教説の一部をなしつつ神学に結び付けられていたが、16 世紀には神学から独立の合理主義的な体系として自然法各派の思想家により解明されることになり、17 世紀以降そのまま存続したといわれる〔A.P.d’ENTRÈVES：9〕¹⁵。しかし、自然法は神の啓示によるもの、人間の理性および道徳的価値を表明するものと解されて、実定法に先行して実定法を結実せしめ、実定法において実現されるものとされる。この意味において、「自然法とは人間社会の下絵・社会秩序の原型である」ともいわれる〔A. フェルドロース 1974；6-7〕。

一方、実定法は人為的につくられたものであり、一般的に強制によって実施されるものである。したがって、法としての権威を維持するには内在的正義を有さねばならない。だから、「自然法こそ最高の意味における法であり、実定法の上に存在し、実定法の基準であり、その良心である」と表現される。

ダントレーヴによれば〔A.P.d’ENTRÈVES；12,14,15〕、「自然法の生命力と呼んできたものの研究において、真に注目を要するのは自然法理論そのものよりも自然法の機能であり、ディルタイ（Wilhelm Christian Ludwig Dilthey, 1883－1911）が、『自然法のドミナンスを理解するためには、自然法を心理学的に解釈し、自然法を媒介として働いた諸々の力と関係付けなくてはならない』とあるのを指針とすべし」として、トレルチの歴史研究こそ唯一そのものであるとしている。すなわち、トレルチはキリスト教倫理の発展における自然法の働きを描き出すことから始め、自然法がキリスト教にとり外来分子の侵入を意味し、古代世界の遺産がキリスト教の教義に適合せしめられたことを意味した。それは福音

書にはまったく欠けていた社会的・政治的プログラムの基礎を成した。さらにトレルチには自然法への信念が西洋の政治思想を他から区別する標識であった。

（一）自然法の由来と意義

伝統的な自然法理論は、キリスト教とともに発展し、近世以降の世俗化の中でも、キリスト教の社会倫理ならびに法や国家秩序の原理の一つとして守り続けられてきた。

シュトラウス（**Leo Strauss,1899－1973**）によれば、ロックは、『新約聖書』は啓示の記録であり、イエスの述べ伝えた法が言葉の正確な意味での法であることが論証されるという

〔L.Strauss；204-205〕¹⁶。そして、啓示から学んだ理性は『新約聖書』の中に示された法の完全に理性的な性格を認知できるとされる。そして、キリスト教においては自然法の全体は唯一新約聖書においてのみ得られるとする。

トレルチによれば、自然法、より正確にはすべての法的社会的な規則や制度がそこから生ずるひとつの倫理的な自然法則という概念はストア派の所産である〔トレルチ著作集7、1981；250－272〕。彼らは世界総てを司る一つの法則という、彼らの一般的な見解からこの概念を導き出し、この世界の法則を精神の自己主張と作用とに個別的に適用する中から倫理的ならびに法的な規則を構成した。その際にストア派は汎神論的な基盤をだんだん打ち捨て、倫理的な自然法則を殆ど有神論的な意味において、神の意志の表現と看做した。そこではすでにすべての人間を結び付ける、神の意志から流れ出るエートスという、ユダヤ教＝キリスト教的理念の方向に向かう対抗的な動きがあった。さらに、実定的な法規や慣習に代わって理性の普遍的な法則性から導き出された倫理が登場する。ストア派もキリスト教もともに親和的であった。キリスト者は神の子の自由および無制限な愛の共同体というキリスト教的理想をストア派の絶対的自然法則と同一視した。衝動的な生活に対するストア的な理性の支配と、平等にして自由な人格的結合というストア派の教説、これはキリスト教の聖別やキリスト教的愛と本質的に同じものであると思われた。そこからキリスト者はストア派の相対的自然法則の教説を我が物とすることが出来た。こうしてキリスト教的自然法が成立したとされる。

（二）中世カトリックの教会類型

中世の教会と文化においては宗教的なものと世俗的なものが大きな生の統一体へと成長し、自然法がはっきりと開花した。その学問的な姿は聖トマスによって作成され、今日に至るまでカトリックの中で復唱され存続している。この教會的文化道德の本質は、自然から恩寵に至る段階行程にある。「恩寵は自然を前提とし、かつそれを完成する」を合言葉

とし、相対的自然法の自然秩序を教会的文化全体の下部構造として発展させてきた。しかし権力、法、秩序のすべてに反対する、極めて革命的でラディカルな批判原理へと密かな転換を図る。こうしてあらゆるものの原理であるという意識が生じて、カトリシズムとして勢力を不動なものにした。

（三）ルター主義的自然法

トレルチによると、ルターの倫理においては自然から恩寵に至る、すなわち、自然法的生活形態から教会という恩寵の王国に至る社会の段階的な構成を知らない。それは単なる個人的、質的相違を取り除かれた総てのキリスト者に対して道徳が全く同一であり、かつ原理的に平等であることを要求する。俗人を律する自然法則とキリスト者を律する法則とを並置できない。ルターはこれを職業倫理の教説により達成する。こうしてルター主義の相対的自然法は極端に保守的である。またこの自然法は支配権力の極端な神聖化を求める。権力讃美の徹底した保守的・家父長制的な自然法、そして、この独自の、宗教的な心情の政治的社会的な事柄に対する心奥からの無関心―それは今日の状況下ではルター派的教会制度の政治的、社会的無気力として現れてくるとしている。

（四）カルヴィニズム的自然法

一方、カルヴィニズムにおいては初めから自然法的要請とキリスト教的要請とが緊密に合致することを信じており、自然法をよりキリスト教的理念に、またキリスト教的要請を自然法的な要請に接近させることを強いられた。それは現実の教会制を構築するには厳格なキリスト教的諸理想を希薄化することが必要で、こうして両者が接近を見た。『旧約聖書』と『新約聖書』における夫々の道徳の同等視がその表現であった。カルヴァンはキリスト教的社会を樹立しようとしていたので、自然法にはより直接的で積極的な関係が与えられねばならなかった。そこから彼は自然法が持つ合理的・批判的、かつ、積極的・建設的な価値を非常に強調し、理性に反して、かつ、神をないがしろにする公権力に反抗する権利をも導き出した。こうして、カルヴィニズムは、フランス、オランダ、英国そしてアメリカにおける大革命において、民主主義、人民主義、というラディカルな自然法を作り出すまでに至った。今日カルヴィニストはいわゆる自由主義的要求を持った党派の人間であり、公的生活の改革者であるといわれる。

（五）「キリスト教的自然法」と「近代的・世俗的自然法」

18世紀の古典的な近代的自然法は教会や宗教の公準から独立した近代的な社会学的把握に端を発するもので、近代的な諸制度の上部構造の深奥まで浸透し、世俗領域と教会領

域における超自然的な神の恩寵施設とその拘束に代わって、諸個人の結合を新たに建設するという理念であった。ここにおいて人は個人に対して共同態が有する諸目的の合理的な考慮に従い、根本思想から法理論を展開しようとした。こうして、古典的な自然法を教会の自然法に結び付け近代のラディカルな社会改革の盛り上がり、古代のヘレニズム的＝キリスト教的理念の変容と固く結ぶ強い連続性が理解される。これは現世の合目的な性格、善なるものと理性的なものの勝利に対する強い宗教的な信仰に基づいている。この信仰は、それ自体がキリスト教的＝ユダヤ的＝ストア的な有神論の後裔であり、変容であることを示す。啓蒙主義の文化とキリスト教的＝教会的文化との連続性は極めて大きいことが理解される。

近代の世俗的自然法はキリスト教のおよびストア的社会理想に似てひとつの理想、理念法則である。近代の自然法的理想は古い封建的な諸拘束の崩壊と自由な生活諸力の解放とともに高揚したが、また急速に社会の自然的な面における性格との対立をあらわにした。

まとめ

E U統合の目的はローマ条約からマーストリヒト条約まで一貫して「欧州諸国民連合」(Union of peoples of Europe)にあり、「欧州諸国家連合」(Union of Nations of Europe)ではなかったといわれる。21世紀のE Uの成否は機構改革もさることながら、一般市民レベルでの意識改革を生み出せるか否かにかかっている。しかし現実に見るヨーロッパでは未だにヨーロッパ人・アイデンティティを国民アイデンティティよりも強く抱く人の数は少ない〔村田良平編98〕¹⁷。このためアイデンティティ形成のために欧州単位の政治政党の育成や欧州議会改革等によるE U民主制の強化が切望される。

トレルチはキリスト教を歴史的な存在としてその歴史的・社会学的な諸形態において把握し、その歴史的な認識と結合しながらキリスト教を現代に再び活性化させ、その将来的な形態を形成しようとする課題に取り組んだ。ここにこそ現在トレルチを改めて考察する意義があると思うのである。トレルチが再三主張しているように「宗教が歴史化せざるを得ないのは、宗教は歴史的発展の中では完全な人間的諸力によって示されるものであるし、それによって宗教が歴史的発展の具体的関連へと巻き込まれるからである。キリスト教原理は歴史的発展という大きな政治的・文化的出来事の流れの中で体験される、キリスト教自体は不変の俤ではなく、発展しなければならないことになる」からである〔竹本秀彦；53－55〕。

しかしキリスト教が現実の経済・社会環境の変化を直視せず、いつまでも迂遠な理念の追求のみに踏み止まっているならば、それは現実からの逃避であり、やがて時間とともに大衆

からの離反は免れない。ここにこそトレルチの主張の現代的価値が存在するのである。すなわち宗教も歴史的存在として社会的環境変化の影響の埒外に止まることを得ず、現実への対応を迫られるのである。

トレルチは以上のようにいかなる政治の現実主義も政治倫理を排除したり、不必要なものとしたりすることはできないと主張する傍らで、なおもキリスト教は愛の業によって個人道徳を築く目的としては存在するも、政治的原理としては存在し得ないという。しかしその意義は間接的ながら個人道徳の涵養すなわち人格主義を通じて国家生活に影響を及ぼす。したがってキリスト教の理念から直接的にしかも本質的に演繹された政治倫理は存在しないという事実は変わらず、このような政治倫理はこれまでも決して存在しなかったとしている。政治倫理をキリスト教の中心概念から規定することはまったく不可能な企てなのである。福音にひとつの積極的な政治倫理となる可能性を与えるのは愛という中心概念ではなくて、自然の秩序への服従と人格性という二つの随伴思想である。他方トレルチは、われわれはキリスト教理念によって国家に影響を及ぼすことが政治倫理の総てであると期待してはならない。大切なのはキリスト教的政治倫理ではなくキリスト教倫理が政治倫理に対してなす貢献である〔トレルチ著作集 7、1981；95〕。キリスト教倫理は国家を超えており、したがって国家は最高の価値物ではないと認識される。キリスト教倫理から国家に向かって道徳的な思想が流れ込んでいくのであり、国家はこの思想によって純粋に政治的な道徳性を補足して深めることができる。キリスト教の政治倫理とはキリスト教の理想が国家に影響を及ぼすことであるという。

政治と倫理・宗教はすでに古代ギリシア時代から対立し、これまでこれに対する解決策が試みられたが、近代に入って最初のものがマキアヴェリの君主論であったとは以上に見た通りである。マキアヴェリは思い切って政治を宗教的な道徳から解放し、一切の理想主義、普遍宗教に見切りをつけ、完全な自然主義に身を委ねることに解決方法を見出そうとしたものであった。

これをひとつの解決方法とすればもう一方の解決方法は宗教的で精神主義的なもので神の国はこの世ではただ忍苦し待望するほかはないとするもので、アウグスティヌスの『神の国』やトマス・モアの『ユートピア』¹⁸のごとくきわめて真剣に宗教的倫理的思想へ恭順を誓うものであった。

トレルチはこれに対して第三の解決方法として統一的世界国家を作る方法、および国際連盟の方法をすでに掲げていた。

最終的にはウェーバーのいうごとく「政治と倫理とを峻別する」とともにトレルチの主張のように「政治と倫理とが妥協する」ことをともに認めるべきであろう。マキアヴェリズムでもクラートス（力）とエートス（倫理）とが一緒になって国家を建設し歴史を形成するというのが望ましいとされている〔西村貞二 1991；13〕。

以上に述べた現在の経済通貨統合に至るまでのヨーロッパ統合思想の歴史と、今後平和的政治統合を目指して21世紀へ飛翔する統合の将来を展望すれば、現在等閑視されがちな政治倫理を統合に呼び戻すことが不可欠であると思われ、それにはキリスト教が育んだ宗教的倫理を確りと見つめ直すことが重要である。

第十章 註

¹エルンスト・トレルチ Ernst Troeltsch (1865-1923)アウグスブルク生、神学者、

トレルチは根っからの神学者・宗教哲学者であり、その思想は抽象的且つ俗受けのしないもので難解を極める上、その伝記や思索過程に不透明な部分が多く、かなり馴染み難い。トレルチは師リッチェルとならび新自由主義派と呼ばれ、十九世紀後半にキリストの唯一性、絶対性を否定し、ある歴史的事件の本質を問題にするよりも、それが及ぼした影響によってその事件を理解するようになる、と主張する。。この当時キリスト教以外の宗教の存在が認識されるようになり、西欧キリスト教の独善主義が批判の対象となる。すなわち世界にはキリスト教以外にも大宗教が存在することが認識され、キリスト教の絶対性が保ち難くなる。トレルチの歴史主義によれば、歴史的な判断は蓋然性以上を要求することはできず、また歴史的出来事はすべて相関性の中にある。だから歴史の方法は類推であって、歴史を越えたものをわれわれは歴史の中に見い出すことはできないという。ルター派。（小田切雅也 1995、『キリスト教の歴史』講談社学術文庫、203－205頁）。

²ウェーバー・クライス Weber Kreis;ハイデルベルクに居を構えるM. ウェーバーを取り巻く文化人・学者のサークルのこと。エミール・ラスク（哲学者）、フリードリヒ・グンドルフ（文芸史家）、カール・ヤスパース（哲学者）、ゲオルグ・ジンメル（哲学者）、ゲオルグ・ルカーチ（文芸史家）、シュテファン・ゲオルゲ（詩人）、レーヴェンシュタイン（詩人）等多士済々であったといわれる。

³小田垣雅也、1996、『現代のキリスト教』講談社学術文庫71－72頁。比較宗教学によれば、キリスト教は後期ユダヤ教をはじめ、ギリシア哲学、ペルシャ宗教をはじめとす

る東方宗教等不均質な要素の混合であることを資料的に跡付けた。そして新約聖書の成立した時代状況の研究が進むにつれて原始キリスト教と隣接諸宗教の間にはますます多くの平行が認められるようになり、キリスト教独自の形態とか特性とかはほとんど失われることになった。トレルチはこの比較宗教学の手法でキリスト教の絶対性を考えた神学者である。トレルチの比較宗教学的立場は必然的に歴史的相対主義になる。

⁴「デンマーク否定」について

1987年の単一欧州議定書、1991年のマーストリヒト条約は、それまで支配的であった連邦主義者の政治統合思想を一挙に覆し、経済統合を優先しようとする機能主義者の勝利を意味するものであった。しかし同条約を批准するためのデンマークの国民投票は条約批准を拒否した。その理由はマーストリヒト条約がもつばら技術的・経済的統合を正当化しようとしているとしてデンマーク国民が政治的統合を回復することを願ったものであった。政治的統合の困難さを物語るものであった。（佐々木隆生／中村研一 1994；76頁）（平成12年9月デンマークは通貨統合参加へのさらなる否定を決議し、第二のデンマーク否定を行っていることは周知の通りである）。

⁵民主主義の赤字；ある行政上の決定権限が各構成国政府からEU機構に移譲された場合、各国議会は民主的統制を行うことができなくなる（各国議会の赤字）。一方決定権限の移譲されたEU側では民衆を代表しているはずの欧州議会の権限は小さく民主的な統制の可能性が低い（欧州議会による統制の不足）。このように権限委譲により「国家議会からの赤字」が、新たに得られるべき「欧州議会による統制」よりも少なく、民衆による民主的な統制が減殺されていくことを民主主義の赤字という。

「民主主義の赤字」＝「欧州議会によって獲得された民主的統制」－「国家議会から失われた民主的統制」。

⁶統合EU—政治体の乖離構造；領域国家としての政体、行政的執行機関、正統性調達のメカニズムは飽くまで国家の手に残りながら、重要な問題は国家政府の単独決定から離れていく構造が生じてくる。すなわち「一方で主権国家が公式的民主的政治権威をほぼ独占し、支配的な行政的統治の主体である状態が継続しながら、他方で相互浸透と世界化した環境条件によって政治経済システムの価値分配の決定メカニズムが国家政府単独の一方的決定から離れていく状態」〔佐々木隆生／中村研一 1994；48〕。

⁷フリードリヒ・マイネッケ；104

今日ひとびとは『利益』を『国家理性』と呼んでいる。それゆえ、それによって二種の理性を作り出している。一つは、邪悪、虚偽、放恣にしてかつ略奪と醜行とをめざす理性であり、ひとびとはそれに『国家理性』という名前を付けて国家の指導を任せ、いま一つは平明、率直にしてかつ確固とした理性で、それは国家の統治から追いはらわれて裁判事件の解決だけに極限されている・・・また林健太郎 1980、『世界の名著—マイネッケ』、中央公論社 34 頁によれば、「国家理性」とは今日普通に使われている「ナショナル・インタレスト」というものに等しい。「理性」と「利益」とが同一であるというのは日本語の語感としては可笑しいと思われるが、この「理性」というのは「存在の根本理由」という意味であって、国家存在の理由が国益にあった以上は「国家理性」が「国家利益」を意味したとしても不思議ではない、としている。この解釈の誤りについて第七章 (p.151-153) を参照。

⁸竹本秀彦、1989、『エルンスト・トレルチと歴史的世界』行路社 42 頁。註 (12)

Rudendorf Bultmann, *Glaube und Verstehen*, Bd 1, 7 aufl., Tübingen 1972, S.2, zit., (Karl-Ernst Aphelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft, Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*. München, 1978, S.27 に引用)。

⁹マイネッケは世界大戦における二度に亘るドイツの敗北を体験し、「政治的文化共同体」を再認識ししかもドイツの特殊な使命を自覚したといわれる。〔西村貞二 1988 ; 149〕

¹⁰「調和せる不調和」ヨーロッパの生活は多様であり、ブルクハルトは「多様性の中にヨーロッパの一体性」が存在するとした (西村貞二 1988 ; 149)。

¹¹本記載はドニ・ド・ルージュモン Denis de Rougemont 著 *Lettre Ouverte aux Européens* (邦訳『ヨーロッパ人への手紙』波木居純一訳、紀伊国屋書店、29 頁。)にあるロベール・シューマン Robert Schuman 著”Pour L’Europe” (邦訳シューマン 1964、『ヨーロッパ復興』上原和夫・杉並利英訳、朝日新聞社、31 頁。)但し波木居訳と上原・杉並訳では訳出上若干の相違あり。例。下線部分「復興」は前者では「のために」、「経済的実態」は後者では「経済的単一体」とある)。

¹²中世末期とくに君主が主権者となって国内の分散した勢力を集めようとする。独立を遂げた国々には自国の勢力拡大を図るから、国と国との勢力争い、つまり国際戦争さえ起こる。いわゆるナショナル・インタレストを追求する段になれば、もはや宗教や倫理にかまっていられない。政治は宗教や倫理の束縛から脱し、固有の法則に従って発展しよう

とする。この政治と倫理との関係をどう取り扱うかが、近代政治に課せられた課題となった。

¹³ヨーロッパ人権条約 1950 年。

¹⁴ヨーロッパ社会憲章 1961 年。

¹⁵Alexander Passerin d'ENTREVES, 1951, *NATURAL LAW, An Introduction to Legal Philosophy*, Hutchinton's University Library, p.9. ハインリッヒ・ロンメン 1956、『自然法の歴史と理論』阿南成一訳、有斐閣。63 頁。（Heinrich A. Rommen, 1947, *The Natural Law*, Liberty Fund, Indianapolis.）E. ジルソン 1974、『中世哲学の精神上・下』服部英次郎訳、筑摩書房。51－53 頁(Gilson Etienne, *L'Esprit de la Philosophie medievale*)。

¹⁶ロックは「我々は人間として神を我々の上に持っている。そして我々は理性の法のもとにいる。キリスト教徒としての我々は救世主イエスを我々の王に持っている。そして我々は福音の中で彼によって啓示された法のもとにいる。そして理神論者としてもキリスト者としてもキリスト者はすべて自然の法と啓示された法の両者を学ぶ責務を課せられている」として、自然法の存在を肯定し、それが新約聖書の中に明示されているとする。（L. Strauss ; 203）

¹⁷ヨーロッパ人・アイデンティティを国民アイデンティティより強く抱く人の合計は構成国平均で 17 %。

¹⁸トマス・モア 1957、『ユートピア』平井正穂訳 岩波文庫(Thomas More 1516, *UTOPIA*. 川端香男里 1993、『ユートピアの幻想』講談社学術文庫、101・106 頁。16 世紀イタリア・ルネッサンスおよび英国チューダー王朝を背景に登場したマキアヴェリとトマス・モアというともに古典の素養深く、かつ愛国者であった二人が自国の政情を嘆くあまりに、この社会の病いがどこにあるかを分析し、いかなる方策を採るべきかという考察の結果出てきた全く正反対の方向を目指す政治改革論。「理想郷」をめざすここまでの心理過程はおそらく相似たものであるにもかかわらず、一方は政治的現実主義に向かい、他方はユートピアの建設に向かう。二人共々現状に対して悲観的であるにしても、トマス・モアは人間の善性への信念が篤く、ユートピアが当座の用としては役立たないことを認めていても、未来に期待を寄せることができるということを疑ってはいなかった。マキアヴェリにとっては「悪」「混沌」「不安定」というものはいわば宇宙の

原理なのであって人間はその憐れむべき救いがたい犠牲に他ならぬのである。

参考文献

阿久戸光晴 1988、『近代デモクラシーの思想と根源』、聖学院ゼネラルサービス。

小田切雅也 1995、『キリスト教の歴史』、講談社学術文庫。

小田垣雅也 1996、『現代のキリスト教』、講談社学術文庫。

D’Entreve A.Passerin1951,*NATURAL LAW,An Introduction to Legal Philosophy*,
Huntchinton’s University Library (邦訳ダントレーヴ 1967、『自然法』久保正幡
訳、岩波現代叢書。)

エルンスト・トレルチ、1983A、『政治倫理とキリスト教』佐々木勝彦訳（『トレルチ著
作集第3巻、キリスト教倫理』所収）ヨルダン社。(Ernst Troeltsch,1904,*Politische Ethik
und Christentum*,)

エルンスト・トレルチ、1983B、,『キリスト教社会哲学』、佐々木勝彦訳、（トレルチ
著作集第3巻、ヨルダン社、所収。）(Ernst Troeltsch,1922,*Die Sozialphilosophie des
Christentums*)

エルンスト・トレルチ、1988、『歴史主義とその諸問題（下）』、近藤勝彦訳（トレル
チ著作集第6巻、ヨルダン社、所収。）(Ernst Troeltsch,1922,1961,*Die Historismus und
seine Probleme*,)

エルンスト・トレルチ、1981、「ストア的＝キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」
住谷一彦、小林純訳、（トレルチ著作集第7巻、『キリスト教と社会思想』ヨルダン社、
所収。）(1912, Ernst Troeltsch,*Die Sozialphilosophie des Christentums*)

エルンスト・トレルチ、1984A、『近代世界の成立に対するプロテスタンティズムの意
義』、堀孝彦訳、（トレルチ著作集第8巻、ヨルダン社、所収。）（Ernst Troeltsch,
1911,*DieBedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*）

エルンスト・トレルチ、1984B、『カルヴァン派とルター派』、半田恭雄訳（トレルチ
著作集第8巻、『プロテスタンティズムと近代世界1』、ヨルダン社、所収。）（Ernst
Troeltsch,1909,*Calvinismus und Luthertum-berblick*）

マックス・ウェーバー、1980、『職業としての政治』、脇圭平訳、岩波文庫。（Max
Weber,1919,*Politik als Beruf*）

Leo Straus,1971,*Natural Right and History*,The University of Chicago Press（シュトラ

ウス、１９８８、『自然権と歴史』、塚崎智・石塚嘉彦訳、昭和堂。）

フリードリヒ・マイネッケ、１９８０、『近代史における国家理性の理念』、岸田達也訳（世界の名著『マイネッケ』所収）中央公論社。（Friedrich Meinecke,1924,*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*）

佐々木隆生／中村研一、１９９４、『ヨーロッパ統合の脱神話化』、ミネルヴァ書房。

高坂直之、１９７１、『トマス・アキナスの自然法研究』、創文社。

林健太郎、１９８０、『世界の名著—マイネッケ』、中央公論社。

カント、１９９８、『永遠平和のために』、宇都宮芳明訳、岩波文庫。（Immanuel Kant,1795、*Zum Ewigen Frieden*）

竹本秀彦、１９８９、『エルンスト・トレルチと歴史的世界』、行路社。

西村貞二、１９８８、『ウェーバー・トレルチ・マイネッケ』、中公新書。

西村貞二、１９９１、『キリスト教歴史双書 7 『トレルチの文化哲学』南窓社。

近藤勝彦、１９９６、『トレルチ研究 下』創文社。

永岡 薫編著、１９９８、『イギリスデモクラシーの擁護者—ADリンゼイ—その人と思想』、聖学院大学出版会。

A. フェルドロース、１９７４、『自然法』、原秀男、栗田睦雄共訳、成文堂。（Alfred Verdross,1970,*Statisches und dynamisches Naturrecht*）

ペリーR・B、１９７１、『ピューリタニズムとデモクラシー』、高木 誠、高木八尺訳有信堂。（Ralph Barton Perry,1944,*Puritanism and Democracy*）

村田良平編 １９９９、『EU—21世紀の政治課題』、勁草書房。

Karl Barth,1950,*Die kirchliche Dogmatik*,Bd3,Zollikon-Zurich,zit.,K,E.AphelbacherEbd

ドニ・ド・ルージュモン、１９７５、『ヨーロッパ人への手紙』、波木居純一訳、紀伊国屋書店。Denis de Rougemont, 1970, *Lettre ouverte aux Européens*.

H・Eテート、１９８８、『ハイデルベルクにおけるウェーバーとトレルチ』、宮田光男、石原博訳、創文社。（Heinz Edward Tödt,1985,*Weber and Ernst Troeltsch in Heidelberg*）

トマス・モア 1957、『ユートピア』、平井正穂訳、岩波文庫(Thomas More,1516,*UTOPIA*)

川端香男里 1993、『ユートピアの幻想』、講談社学術文庫

第十一章 民主主義政治思想の実践

第一節 欧州共同体における民主主義

現実のE U統合は主権国家体系への挑戦と「平和の思想」の制度化のための試行錯誤の歴史であった。本節では「平和の思想」が現在のE Uにどのように制度化されているか、「キリスト教的平和観」とはどう調和しているか、キリスト教社会教説と政治文化、特にその核心部としてのデモクラシーについて論及する。

E U条約では、E Uと構成国の共通外交および安全保障政策の目的として以下を規定している（条約第五編第J・一条）。

- ①. E Uの共通価値、基本的利益、独立を擁護する。
- ②. E Uおよび構成国の安全保障を強化する。
- ③. 国連憲章の原則、ヘルシンキ協定(一九七五年)の原則、パリ憲章(一九九〇年)の目的に従って、平和の維持および国際的な安全保障を強化する。
- ④. 国際協力を推進する。
- ⑤. 民主主義、法の支配、人権および基本的自由の尊重を発展させ確立する。

現実のヨーロッパ世界においては幾重にも張り巡らされた安全保障体制があり〔田中俊郎 1998 ; 177－196〕、キリスト教の唱える究極的平和像からはほど遠いがこれは政治のリアリティーである。

第一章で見た通り「キリスト教の平和観」によればそれは「究極的平和」を指向するものであり、現実に見る平和実現のための制度がキリスト教の指向するものからは乖離していることをいかに説明できるか。すなわちE C統合は実際には経済統合を先行させたため下記の問題点を生じた〔鴨武彦 1992 ; 25－42〕。

- ① 統合が経済の問題領域から開始されたが、参加国間ではナショナル・インタレストをめぐって絶えず「利害の調整」が政治化し、「利害の対立」が表面化した。
- ② 目下「利害の対立」を調整する政策決定機構はない。
- ③ 「超国家主義」「超国家性」が統合の問題領域にあり、絶えず一層論争性を増す可能性がある。
- ④ 「統合の内部化」、すなわち、「統合の水位」の引き上げといわれるもので、E U統合を経済・通貨連合の領域に高めると共に、共通の外交、対外政策、安全保障の領域での「政治連合」即ち「ヨーロッパ連合」の実現を図ることで「政治統合」へ向けて

発展していること。

⑤. 「統合の外部化」、すなわち統合の領域をヨーロッパ全体へ拡大する動きである。

現在では中欧・東欧を主体に十ヶ国が新規に加盟し、さらにルーマニア、ブルガリア、クロアチア、トルコ等が加盟申請中で、このような「統合の内部化」や「統合の外部化」が急速に進むことを懸念してガルトゥングによる以下のような批判が出ていた〔鴨武彦1975；144－145〕。

- ① 「ブリュッセルの平和」（pax bruxellana）は世界権力獲得のための偽装である。第三世界の途上国に対してはとりわけ「構造的帝国主義」を発揮しようとしてきた。
- ②. 「構造的帝国主義」とはE Cが「資源パワー」のみならず、「第三世界」に「構造的パワー」を大きくしながら「第三世界」を「支配の構造」の対象にしようとしている。
- ③. この支配のパワーはE Cを中心軸として「第三世界」の周辺運動を絶えず回転させる「求心・遠心」の同時作用として働く。

すなわち、ガルトゥングは②の構造的パワーとは「搾取」、「分断」、「浸透」の三つの型を持つパワーであり、③の同時作用は「センター・ペリフェリー」（中心・周辺）のダイナミズムと称した。

こうしてガルトゥングはヨーロッパ諸国が全面的に統合されてしまい、20世紀末までに共通の通貨、共通の外交、共通の防衛政策それに「欧州軍」を完備した「欧州共同体EU」が形成される恐怖を覚えるとした。こうした「支配の構造」はEUと「連合協定¹」を結ぶアフリカ諸国に最も顕著に作用すると結論づけ、EUは超大国を新しく創造する過程に他ならないと主張した。

ヨーロッパ統合後、とりわけ冷戦終結後にキリスト教およびキリスト教民主同盟が永年掲げてきたキリスト教的平和実現の意欲はかつての勢いを失った。しかしキリスト教は社会論としてヨーロッパ統合などのいわゆる社会問題を解決するための制度や法令のような事柄を具体的に示唆したものではない。したがって平和についても具体的な制度や維持方法を示唆するものではない。

回勅マーテル・エト・マジストラではキリスト教社会論とは「キリスト教的人間論の一つの主要部分をなす」ものであるとしている〔ヘフナー1967；3〕。この視点からすれば現在ヨーロッパに制度として具体化された平和の維持・防衛手段に具体的にキリスト教の平和観の所産と言えるものはない。むしろ現実のものとして指摘することは不可能なのであ

る。

基本的人権に例をとれば、これを擁護するための現実の制度がこれで十分といわれるものは存在しない。時代とともに社会や文化の変化とともに人権の概念は変化し、一度作った制度も決して固定化されてはならず、新たな事態の発生に従いそれに対応する形で修正されるであろう。平和観に関しても同様である。

少なくとも19世紀を通じてヨーロッパを他の地域から区別された政治システムにまとめた求心力はキリスト教理念を基礎に置いた共通の政治的価値観と申せよう。現実には、欧州統合は共同市場の構築という経済的目的を主としていたため、（EC条約前文、第1条）、EC法の基本をなす三共同体の設立基本条約（欧州石炭鉄鋼共同体 ECSC 設立の1951年パリ条約、欧州経済共同体 EEC, 欧州原子力共同体 EURATOM 設立の1957年二つのローマ条約）の三つは人権保護それ自体を目的とした規程を置かなかった。1987年の単一欧州議定書 (SEA) 前文で初めて EU 結成とヨーロッパ人権条約（1950年）、およびヨーロッパ社会憲章（1961年）支持を表明し、さらに1997年のアムステルダム条約で人権保護改善強化を謳った〔村田良平；112〕。

とにかくわれわれは新しい認識を必要以上に高く評価する危険性を有するが、殊に経済合理主義は、それ自体国家権力をも揺るがしかねない理論を作り出すほどの危険性を内包している。ましてやヨーロッパ統合と言う歴史もなく、国家と比較して文化や習俗の蓄積も有しない新組織が、たとえいかに入念に考案されたものであろうとも国家に比較して遥かに緩やかな機構であることは明らかで、経済合理主義の論理の前に容易に揺さぶられかねないほどの脆弱性は避け難い。すなわち統合組織は国家の場合以上に強固な政治道徳的理念或いは政治的・社会的倫理基盤の上に構築されなければならない。政治的・道徳的思惟をもって統合の周囲を張り巡らさなければならない。

ド・グルチー（John W.DE Gruchy,,1962ー）によればデモクラシーの起源を旧約時代に訪ねることができる〔John W.DE Gruchy,1995；7～9〕。デモクラシーの理念は神の平和、シャロームshalomの統治が現実となるような社会を望むイスラエルの預言者によるメッセージの中にその起源を有する。彼によれば、制度としてのデモクラシーはキリスト教世界で懐妊しその後の世界で理念として育った。すでに見たようにプロテスタントの自由教会派は自由なデモクラシーの台頭に深い結びつきを有する一方、キリスト教の主流であるローマ・カトリックはそれに長いこと抵抗した。このことは特に啓蒙時代に顕著で、デモク

ラシーが自由主義と対等と看做されたとき、逆にプロテスタントによる作為的な改革であるとみなされ、伝統的な信仰や価値への攻撃であるとされた。『旧約聖書』によればイスラエルでは預言者たちはすべての人は神の似姿に造られておりいかなる君主的絶対主義や世襲制による代表制度をも拒んだ。理想の王は神の正義と人民のサーバントであった〔John W.De Gruchy,1995；42－43、申命記第 16 章 16－20 節〕²。

預言者による未来へのヴィジョンが、人間が人間同士または他の生物との平和に暮らす社会シャローム、及び、キリスト教の神・ヤハウエイの栄光が輝ける社会へと形づくった。

ヘフナーは人間の社会的本質をまず人間の他者および社会に対する依存性に求めることは自然なことであり、生後小児期に至る過程で人間ほど他者に依存しなければならない生物はないという〔J・ヘフナー1967；16〕。人間は養育や教育を通じて自らの経験や知識を次世代へと継承していく。文化も過去および現在の各世代の精神的伝統や財産の共有の上に成立している。純粹に我々のものと呼べるものは極めて少ない。我々は我々以前に生きた人々や現在ともに生きている人々から受容し学んでいるということになる。

キリスト教はそれがたとえ平和の獲得や維持を目的とするものであろうとも、何ら制度として現実の社会に要求しているものはない。平和の制度としてならば、まず国家そのものが安全保障体制の一つである。三権分立のような権力分立や、より高い権力の統合も、政治制度を支える政治文化である。またバランスオブパワーも一つの安全保障の体制に組み入れることが出来る。これらは総じて文化的基盤となるものである。

こうしてキリスト教わけてもキリスト教的平和観が現代のヨーロッパに寄与しているものを挙げればそれはデモクラシーであり政治文化の継承であるといえる。

ヨーロッパ中世都市の中に育まれた市民意識と、その団体規制のルールや市民団体の結束は、ヨーロッパ市民に自治の精神を植え付けた。自由な市民、平等な市民は自警・自衛の団体精神を必要とした。それは極めて民主主義的な原理に基礎を置くもので、教会におけるキリスト教徒の共同生活に端を発しているといわれる〔増田四郎 1972；192－193、増田四郎 1995；217－219〕。

すなわち中世都市、わけてもプロテスタント派の影響下にあった北欧においては、キリスト教の「神の平和」思想を「市民」という特定階級が団体利用することによって、当時の領主その他の封建勢力に対抗し自衛する根拠をつかんだ。そしてキリスト教の「同胞思想」をもとに西欧市民意識が育まれていった。

こうして市民意識の形成は、ヨーロッパ史上においてはあたかもキリスト教の普及とい

う現象と殆ど同じ次元で考察されるべき問題となり、世俗的な世界における生きた「ゲマインデ」（共同体）の獲得として、ひとつのエポックメイキングな意義を含んでいる、とされる〔増田四郎 1995；314〕。

キリスト教思想は決して弱まってはいないし、キリスト教の平和主義は現代に十分息づいているのである。平和の制度はどんなものでもいつでも墮落する可能性を内包している。

カントの「国家間の永遠平和」の条項第三条は、必要性の薄らいだ常備軍の早期撤廃を謳っている。NATO やWEUを始め欧米加盟国の外部に与える無言の脅威はもちろんのこと、平和の配当の名目で費やされる安全保障体制拡充のための軍備費が増大の一途を辿っていることも深刻である。この意味から現在の安全保障体制といえどもこれを以って絶対化は出来ない。否、絶対化させてはならないものである。

第二節 補完性原理について

EU憲法と称されるマーストリヒト条約の中で、キリスト教の社会教説として存在する唯一最大のものは、条約の真髓を成す補完性原理（Principle of Subsidiarity）である。この条項は実際にはアムステルダム条約第三条bとして加えられたもので、当初から設けられたものではない。近代の中央集権的国家は行政の中央集中化にともない、中央集権的行政が肥大化し、地方への過剰介入や行政の非効率化を惹起して中央・地方ともに弊害をもたらした。特にEUのごとき巨大組織になるとこの傾向は増大すると懸念され、アムステルダムにて追加的に設けられたものであるが、この一項により現実には一気に多数のEU法の成立をもたらした。この思想はトマス・アクィナス以来、自然法を遵守してきたカトリック社会教説の中心概念であり、カトリック思想が辛くも統合にその痕跡をとどめるところのものである。しかしこれはキリスト教の平和理念というよりもデモクラシーの基本理念を謳ったものである³。社会の豊かさはそこに包含される地域や文化の多様性にあり、これが社会の豊かさの源泉でもあるので、少しでも多くの多様性を維持しようとする思想の現われとも理解されよう〔田村正勝 1965；273〕。

ドイツの法学者**ロンメ**ン（1897－1967）によれば、自然法はキリスト教的社会理論の建設のみならず、キリスト教的社会政策の基礎付けにとっても、きわめて有意義であることが証明されたとされ、**レオ十三世（1810－1903）**と**ピオ十一世（1857－1939）**による社会回勅を引き合いに出している。

本節では、スコラ哲学、中でもトマスの影響が大きいといわれる代表的なキリスト教社会哲学の基本原理書とされる三大回勅、『レルム・ノヴァルム』（Rerum Novarum：RN、

1891年）、『クアドラジェジモ・アンノ』（Quadragesimo Anno：QA、1931年）、『オクトジェジマ・アドヴェニエンス』（Octogesima Adveniens：A、1971年）の内、特にQA『クアドラジェジモ・アンノ』を採り上げ、現在の欧州連合（EU）の憲法と称されるEC条約の真髄ともいわれる補完性原理への発展の足跡を辿る。

ちなみに、回勅『レルム・ノヴァルム』は、19世紀末葉に怒涛のごとく世界を襲ってきた社会主義や共産主義に対して、レオ十三世が自然法の原理とキリスト教的人格主義とを高く掲げて、人格の位格を防衛したもので、キリスト教としてはもちろん、キリスト教的自然法の歴史においても不滅の出来事といわれるものである。これは社会哲学の基本原則であり、自然法的内容をもつ私的所有権制度、労働者の境遇についての回勅である。さらに、回勅『クアドラジェジモ・アンノ』は、社会秩序の再建を企図したピオ十一世が自ら説くように社会哲学の最高原理である。これに同じく40年の周期で発布された『オクトジェジマ・アドヴェニエンス』は、パウロ六世（**Paulus VI.1897－1978**）による正に現代の社会哲学の基本原則である。

補完性原理の思想はローマ教皇ピオ十一世の社会回勅『クアドラジェジモ・アンノ』に由来するといわれるが、そもそも回勅QAの草稿はイエズス会・会士**O. Nブロイニング（Oswald von Nell-Breuning1890－1991）**の筆に掛かるものにて、しかもQAの思想的枠組みを提供したのは社会学者**グンドラッハ（Joseph Gundlach1892－1963）**であった。グンドラッハはカトリック教徒ながら、国民経済学をプロテスタント教徒であった**ゾンバルト（Werner Sonbart,1863-1941）**から学んだといわれる〔澤田昭夫 1992；35〕。

ゾンバルトによれば、社会主義の根はプロテスタントにはなく、イエズス会的カトリシズムにありとしたが、最終的にはグンドラッハは、カトリックの思想はいかに人間の自由を強調しようとも根本的には神が中心であり、その点で人間中心的な社会主義とは両立しないということであった。さらにイエズス会神父**ペッシェ（Henrich Pesch1854－1926）**の影響を受け、社会主義経済は人間を階級や国家に還元するもの、また自由主義経済は個人を自己目的として絶対化するものとして、ともにこれらを退け、そのいずれでもない、個人と社会を「関係統一の秩序」として有機的に関連づける「連帯主義」を主張した〔J・ヘフナー1967；28 - 30〕。これは社会における生活を取り仕切るキリスト教の社会秩序原理の最初に来るもので、人間の人格性と社会性に同時に付帯し、相互間の結合と義務を意味している。

これによって人間の社会的本質を否定し、社会を個人的利害の機械的均衡化のための目

的集団としてしか見ない個人主義や、人間の人格的尊厳を奪い、人間を社会的および特に経済過程の単なる素材としてしまう集産主義は社会的秩序原理としては否定される。この原理が存在論的であると同時に倫理的でもあるといわれるゆえんである。人間はその本質に従って人格であり、またその個人としての唯一性においてやはり本質的に社会に依存しているので、社会の構成原理は「人間と社会の根源的で独特の交涉及び結合関係」に基づいており、「この双方の大きさの片方のみに帰せしめること」を許さない。社会の形而上学的本質を形成するこの結合の独特な二重方向性からして、人間は「内的価値の充満から全体に対して結合されて」おり、「しかも全体が己れの価値充満を、構成員の個人的な価値充満との結合においてのみ獲得するようになっている」と結論される〔J・ヘフナー 1967；28 - 30〕。

キリスト教における社会秩序原理の第二の公益原理について、キリスト教的社会哲学は三種の有機体アナロジーを用いて以下のように説明する〔J・ヘフナー 1967；31 - 38〕。聖パウロに従えば、有機体アナロジーを教会と社会に適用し「キリストの肉体」を二重の意味に用いた。これは一方では個人主義的な社会の解釈を否定するためであり、他方では公益原理を明瞭にするためであった。

- ①. 個々の細胞は消滅、新生されるが、全体としての有機体は常に存続する。
 - ②. 一つの有機体の部分、例えばある植物の葉と根は相互に無関係な個別事物の集合を形成するのではなく完成作用の内的生命力によって全体の実現のために用いられる。
 - ③. 有機体はその構成部分を萎縮せしめることはなくむしろそれらを養い存続せしめる。
- すなわち、社会についても全体が個々を搾取してはならず、むしろ面倒を見てやるべきであり、これに対し、個々は己れの利害を、私欲を離れて共同の福祉のもとに秩序付けるべきであるとしている。

キリスト教的社会秩序原理の第三の補完性原理については、特に社会においては相対的に大きな社会構成体が、個人ないし小さな生活グループに対してとる補足的で援助的な措置を意味し、その際「相対的に大きな社会構成体」は国家または特定目的のために組織された諸機関を指すとしている〔J・ヘフナー 1967；39 - 43〕。

ピオ十一世は回勅 Q A クェドラジェジモ・アンノにおいて補完性原理を「教会の社会論により常に弁護されてきた原則」の一つであるとし、連帯性原理と公益原理との関連において見る者は、この原理の中に有るものは「最高の社会哲学原理」ではなく、「非常に重要な原則」を見い出すとしている〔ピオ十一世 1966；98－100〕。

補完性原理はその根拠を人間の自由と尊厳、および大きな社会構成体では十分充足されないような課題と権利を、比較的小さな生活共同体の構造の中に見出す。それは一方では後者を大きな前者の過度の干渉から守り、他方「上から下への援助」を意味しているとする。これがグンドラッハの社会哲学の基礎となったといわれる。

こうしてグンドラッハの連帯主義思想のなかで、個人は家族と同様国家によって支配されず、むしろ国家によって「補完的援助」を受けるべき神聖なる価値を有するとした。

補完性原理の基本はスコラ哲学の基本原則として発展させられた。トマス・アクィナスはカトリックの社会教義において社会組織は人々のために存在し、個人に出来得ることは社会が行ってはず、小さな社会が出来ることは大きな社会がそれを取って代わって行っていない。要するに、個人、家庭、民間組織、私有財産の尊重と権利を守り主張することに主眼が置かれている。すなわち、個人や下位の団体にできないことを「補う」ように、干渉し、支援する。それは自助へ向けての援助である、とされる。換言すれば、国家の最高権力は、もし自らかかわっていると本来の任務への精力集中を阻害するような問題の処理を、より下位のグループに任せるべきだとするものである。やがてこれが教会や国家の統治における連邦的解釈の基礎を成すことにもなり、後世いわゆる補完性原理と呼ばれる基礎となった〔John W.De Gruchy、1995；66.〕。特に19世紀末以来、社会問題に適用されるに及びカトリック社会教説と呼ばれるようになった。

補完性原理は、国家に対する人格の自由保証原理であると同時に、社会の段階的秩序の中に於ける下位の共同体の自由保証原理であり、下位共同体の「自助への補助」を通じて、斉一性、多元的統一、統一的多元性、等によって特徴づけられる社会の憲政原理であるとしている〔澤田昭夫 1992；40〕。

近代の中央集権的国家は行政の中央集中化にともない中央集権的行政が肥大化し地方への過剰介入や行政の非効率化を惹起し中央・地方ともに弊害をもたらした。特にEUのごとき巨大組織になるとこの傾向は増大すると懸念されアムステルダムにて追加的に設けられたものであるが、この一項により現実には一気に多数のEU法の成立をもたらした。

カトリック自然法思想はプロテスタント的自然法思想とは異なり、宗教的啓示に依らず理性のみに頼る無信仰者を含めた「自然人」つまり人間一般の理性に訴える社会哲学である。現在プロテスタントもカトリックもともに認める社会原理であるとしている。

ヨーロッパ統合への以上のごときカトリックの補完性が明示されて、EUの基本原則にまで高められていることから、「ヨーロッパ共同体はカトリック的連邦制」であり、「カ

トリック的ヨーロッパの市民的で世俗的な展開』であると評価も下されるに至った〔Elazer D.1995；20、27、田村正勝・臼井陽一郎 1998；59－60〕。

さらに現実の統合においてE U憲法の基本精神である補完性原理は社会の多元的統一を維持するところの社会のもとの階層秩序的原理とも称すべくカトリックの三大社会教義の一つに依拠したE Uの死命を制する原理となっている。

しかしこの補完性原理も一方では虚言でしかないのではないかというシニカルな見方がある〔澤田昭夫 1992；32〕。なにもカトリックに源を有する貴重な原理といわずとも、デモクラシーが普及した現代社会に於いては頗る当然とも言えるルールではないかとするものである。ひとつには巨大化する一方の欧州要塞（fortress）の虚飾に過ぎないのではないかというものであり、またE U巨大化に対する英国等の反対意見を封ずるための空洞化された道具に過ぎないのではないかという意見もある。ガルトゥング等の指摘を考慮に入れば、ブリュッセルの平和（Pax Bruxellana）はE Uの世界権力獲得のための偽装であるという穿った見方もあり、いずれが正しいかはE Uが経済統合を主体としている現段階では判断し難いが、E Uが政治共同体を目標とする限り、いずれ他の政治・社会倫理規範とともに基本的な見直しの時期が来るであろう。

20世紀までのわれわれが親しんできた豊かさは、「貧困からの脱出」に象徴されるように現在価値を主眼とした物質的なものであった。しかし開発の進行とともに環境汚染は地球規模で刻々と進み、表面的な現在価値の増大は将来価値の減少により相殺されて、オーバーオールでは価値の増大どころか大幅な減少を招来しているかも知れない。それにも増して、物質文明の発展がもたらした人間の非人間化への進行の程度は夥しく、精神的な貧困化は極めて由々しい状況に置かれてしまった。豊かさの概念は世紀末の現在とくに先進社会を中心に大きな変容を遂げつつある。社会の豊かさは従来通り社会に包含される地域の多様性や文化の多様性にある〔田村正勝 1998；273〕。補完性原理がより小さな集団に各々の意志決定権を保持することを保障しているのは、社会や地域文化の多様性を保つ可能性を残しているという意味で意義深い。ガルトゥングの組織的暴力にいうごとく、とにかく人間社会ではより強大な組織が文化や或いは時として人権までも侵害しかねない危険性は絶えない。とくにE Uのような歴史や文化も浅く、まさしく人為的、目的的に創造された組織を、加盟国の伝来の文化や習俗を活かしながら運営するために補完性原理は不可欠の行動準則といえる。

また補完性原理は個人主義的一面性を防ぐ一方、集団的一面性も防ぐ規範として中立的

な原理でもあるといわれるが、E Uにとりこの原理がいつそう重要性を帯びてくるのは個々人における豊かさの概念の変化が顕著となる今後である。文化的多様性が保護され社会的豊かさが保たれるにしても、「個」の時代といわれる21世紀に社会的豊かさが保たれても個々人の豊かさも保障されるわけではない。E Uは集団としての平和や繁栄を企図しはするが「個」に対する考慮は比較的稀薄である。

エスニシティによる文化の多様化はひとつの方向を示唆してはおり、その面ではひとつの救いとはなっているが果たして21世紀に「個」が生き生きとした「個」として生きられるか何の保障も何もない。補完性原理は「個」の活動を極力妨げないという精神で出来てはいるが、「個」を積極的に支援しようという立場にはない。したがって補完性原理に加えて「個」を守りかつ積極的に支援することのできる新たな原理の導入が必要とされよう。

第三節 ヨーロッパ連邦論の探求

すでに第三章で触れたようにヨーロッパ統合理論の歴史上連邦主義はヨーロッパにおいて多数の思想家たちの究極の目標とするものであった〔鴨武彦 1992; 110、鴨武彦 1985; 163〕⁴。キリスト教の歴史においても連邦主義思想は平和理念やデモクラシーの理念とともに極めてそのルーツが共通しているものであるうえキリスト教的平和観の顕現であると解せられるので、本節ではヨーロッパ統合の今後に課せられた重要な課題のひとつとして考察したい。

（一）連邦制度の歴史

連邦制度には歴史上人権に関する三つの重要な実験が行われた〔Elazar D.J,1987; xii～xiii.〕。

第一は、『旧約聖書』に記されるイスラエルにおける種族的連邦制度であり、3千年以上も前のことである。そこでは不平等な者の主従の関係を平等な者同士の契約に変更することにより連邦主義の基本原則を制度化したとされる。これにより共通の憲法や法律の枠組みの中で彼らの自由を維持する種族の政治体制を創設した。その後、外部からの圧力により種族の連邦組織は崩壊したが、このユダヤ人たちが最初の連邦制民族として生きたことになる。彼らは今日まで内部組織においては連邦制原理を維持している。

第二は、7百年前のスイス連邦国におけるものでありこれが中世ヨーロッパにおいて自由の維持に寄与したといわれる。特に自由の担い手としてのプロテスタントの宗教改革の流れを助長した。そして自由な民族により自治される世界の注目の地として現在に至って

いる。（第9章．「半・直接民主主義と少数意見」参照）

第三は、近代的な連邦主義の最初のもは2百年前のアメリカ合衆国のもので、これが第三の実験であり自由と連邦主義の両立を大陸的なスケールで成立させたものであった。

（二）連邦主義の起源

政治体制が出現するための三つの基本的なパターンとして一般的に以下を掲げている。

1．征服(conquest)、2．組織的進化(organic evolution)、3．契約(covenant)、である。

1．の征服とは占領、革命、クーデターから企業による市場制覇までも含むものである。

この型の原形は古代エジプトのファラオによる国家であり、現代西洋社会では非合法とされるが、ファシズムやナチズムのような近代の全体主義思想では理論的合法性を与えようとした。

2．の組織的進化とは家族、種族そして村落からより大規模な組織へ進化していくもので、進化の程度に応じて機関や法的関係あるいは権力統合が起きてくるものである。

古代ギリシアの政治思想はこの組織的進化の点を強調し他を排除したものである。

3．の契約による政治体制では、基本的な平等と人権の遵守の上に人々の平等性を強調するもので、この契約による政治体制こそ連邦主義の本質であるとするものである。

この契約ないし連邦モデルはファラオのモデルに対峙するものとして古代イスラエルに端緒を見る。或いは中世の神聖ローマ帝国に対する反対者たち、宗教改革時代のカトリックヒエラルキーに対する反対者たち等々にも同様である。

連邦的な考え方は『旧約聖書』にその起源があり、それは人と神との間の連携を意味していた。連邦主義を意味する(federal)はラテン語の(foedus)（ヘブライ語では brit）に発すると言われ、これは契約(covenant)のことであった。既出の平和を意味するヘブライ語(shalom)も、(brit)と同様に真の平和である契約上の総体の創造に関係している〔Elazar D.J,1987 ; 5〕。

（三）連邦主義の基本原理

連邦主義は自治と共同統治の組み合わせで成立する〔Elazar D.J,1987;5〕。広義では連邦主義は関係者の健全なる状態を維持しつつ、共通の目標追求のために永続的且つ限定的に個々人やグループ或いは共同体の結束を保つことである。自治(self-rule)と共同統治(shared-rule)よりなる。その権力構造は非中央集権制(non-centralization)によっており、連邦憲法の改正なくして権力の中央集中は起きない。いわゆるマトリックス型である。連邦制度以外にあるピラミッド型や円周型と言ったハイラーキー構造とは相違する。連邦制度は、

権力の共有、主権問題の分割、必要な分野での優先的な結合の補完 をもたらす永続的な性格の、契約による連合である。

A・レイプハルト (Lijphard 1936-)によれば、連邦主義はさらに五つの特徴を有する〔Elazar D.J,1987;Arend Lijphard 22〕。

- ①. 明文化した憲法が存在すること。権力の区分を特記し、中央・地方政府夫々に既存の権力は剥奪されないことを保障する。
- ②. 一般国民を代表する議会と連邦を構成する議会との二院制度を採っていること。
- ③. 二院制度のもとでの小さい議会にも大きな代表制があること。
- ④. 連邦議会が連邦憲法の改正権を有ししかも連邦議会が単独で行いうること。
- ⑤. 議会の地方分散、すなわち地方議会の権力が議会の大きさに比して十分大きいこと。

18世紀のアメリカでは連邦制度は民主的共和国制度を育てるための手段として、或いは大衆議会を育てるための手段として考案された。連邦主義は本質的には共和制でなくてはならない。それは(res publica)とは公共のもの(public thing/entity)または(commonwealth)の意味であり、連邦政治は大衆に帰属し個人が私有すべきものではない。政府も大衆に参加を要求する〔Elazar D.J.1987;107,232.〕。

(四) 現代における連邦制度

現在世界で連邦制を施している独立国は19ヶ国ある⁵。また世界人口の40%が連邦制度のもとにあり、さらに残りの30%も何らかの形の連邦制を取り入れた政治体制のもとで生活している。ヨーロッパでは従来連邦主義は連合国家制度(confederation)のみを指しており、その目的を外交と防衛のみに限定し、時の政治体制に委ねている。近代の連邦制度は200年前アメリカで導入され、第二の連邦主義に加えられたものである〔Elazar.D.J.1987;6～11〕。

第二次大戦後新種の連邦的制度が開発された。それらはすなわち①. 同盟(federacies)、②. 国家協調(associated state arrangements)、③. 共同市場(common markets)である。それら各々の特徴は、

①. の同盟では大きな権力と小さな政治体制とが連邦関係に非対称的に結合され、小さな政治体制が大きな権力の分散よりもより大きな自治権を有するが、代わりに大きな権力の統治に際してはより小さな役割しか持たない。これらの関係は国家連合というよりも連邦主義に近く相互の同意により解体される。

②. の国家協調も同じく権力と政治体制とか非対称的だが、メンバーのどの一国からで

も一方的な通告で協調関係を解消できる。したがってこの国家協調の場合協調力に対する統治の役割はさらに弱い。

③. の共同市場では政治機能よりも経済分担に力点が置かれた国家連合の形を採っている。

さらに、近年、①. 協調政治体制(consociational polities)、②. 連合(unions)、③. 同盟(leagues)の3つが再発見されている。

①. の協調政治体制とは不特定地域の連邦を言い、政治体制は世代間を越えた宗教や文化、エスニックに分かれ、或いはイデオロギーをともにするグループが同士を募ったり、セクターや支柱を作り連邦を形成するものである。

②. 連合の場合ではメンバーはもっぱら共通統治機関を通じて各々の独立性を保持す

③. の同盟では特定の政治目的のためだけの独立した政治体制結合であり、政府というより共同事務局を通じて機能する。

以上どれも連邦制には属しないが連邦制の原理や憲法を、統治方法を通じて用いている。

この進化の理由は、今や世界的な規模でのエスニックや地域的アイデンティティの主張に根差している。世界にはこの種のエスニックや民族グループが3千もあり、うち160以上は主権国家として現存し、140以上は複数のエスニックで構成されている。結論的には国民国家の考えは依然として強いものの、国民国家自体はもはや少なくなっている。

（五）ヨーロッパにおける連邦制度

これまでヨーロッパ連邦ないしヨーロッパ連合結成については多数の提言がなされたが、これら過去の理論を**グレイルサマー（Ilan Greilsummer.1948－）**による分析に従い検証すると以下の通りである〔Ilan Greilsummer.1979；107－131〕。

すなわち連邦主義は統合と多様性のバランスの上に成立するか、或いは社会的且つ政治的現象としてのものであるかのいずれかである。しかしさらにC・フリードリッヒ（シカゴ大学）教授によれば、少なくとも連邦主義は絶対国家主権とは両立せず、ヨーロッパ各国の絶対主権を擁護することにより、統合計画では国家間の協力を計画するが、連邦制度を意味するものではないとし、ドニ・ド・ルージュモンに従えば、第二次大戦前までの連邦主義論では唯一**プルードン（Pierre J.Proudon）**とカントの理論のみがこれに該当するとしている。彼ら二人の思想家のみがヨーロッパ連邦制度論の先駆者と呼ばれる。

したがって一般的にはこうした連邦主義理論は第二次大戦後までは台頭しなかったという解釈が普通で、実質上は**アレクサンドル・.マーク（Alexandre Mark 1901－1984）**および

ドニ・ド・ルージュモンによって口火を切られたといわれる。特にフランスにおいて連邦主義議論は活発で、既に1948年には17のヨーロッパ連邦主義者グループが存在しそれぞれのグループは50人～4千人で構成されていたという。

ロバート・ペルー(Robert Pelloux,1907-1989)は戦後のヨーロッパにおいて連邦主義構想が流行った理由を3つ挙げている〔Elazar D.J.1979；108－109〕。

第一に、アメリカやスイスの連邦国家モデルに対する賛美と併せて、ヨーロッパで中央集中化したデモクラシーが失敗に帰したという印象が一般化したこと。

第二に、圧力団体の支援もあり、連邦主義理念が始めて進行したこと。

第三に、連邦主義に関する提案や記事、広告、書籍等が豊富に出回ったこと、であった。

しかしこれらの連邦主義に対する第一の障害として、政府間協力による急速な国際機構の誕生が挙げられる。欧州経済協力機構(OEEC、1948),西欧同盟(WEU、1948),北大西洋条約機構(NATO、1949),欧州審議会(Council of Europe、1949)等である。

これに対して連邦主義者達は、例えば欧州抗議審議会（仮訳）(CCP Counter Council of Protest)を作ってヨーロッパ議会に対して圧力をかける運動を試みたが、然したる効果もあげずに終わった。

この間ハースに導かれた新機能主義論が国際統合の五段階方式を掲げ連邦主義者と対抗した。ハースたちによればそれは、――①漸進的な政治統合化、②政治的指導者アクター達は彼らのロイヤルティーを中央独立機関へ移行する、③この間のプロセスは限定的ではあるが基本的な経済的分野の統合から開始する、④自動的なスピルオーバー現象が起きた後、最後は政治的共同体となる、――というものであった。しかし成功したのは第一の段階までで、連邦主義者達は ECSC の設立および共同市場の設置後は純連邦モデルに従うべきだと主張した。ハースの主張にもかかわらず連邦主義者達は、共同市場は厳密に経済統合に限定さるべしとし、政治的共同体には発展すべきでないと主張した。S・ホフマンに代表されるように、連邦主義者達はハースが説くようにはスピルオーバーは経済分野から政治分野へは起きないと考えた。共同市場は政治統合には至らず、共同体機構はヨーロッパ政府にはならないと主張した。このことは実際1958年のドゴール大統領の復帰と国家主権概念の放棄に対する彼の反対で失敗に帰した。その後連邦主義者の声は次第に弱まった。

一方この間二つの論争が起きてヨーロッパの連邦主義者達は分断されてしまった。

論争の第一は、最小主義者(minimalist)と最大主義者(maximalist)によるものであり、そ

の第二は、ハミルトニアン(Hamiltonians)連邦主義論⁶とプルドニアン(Proudhonians)⁷連邦主義論によるものである。以下は**G・マーリー(Gerhard Mally)**による両論争の概要である〔ElazarD.J.1979；112-117〕。

最大主義者と最小主義者の連邦理論

まず最小主義者の連邦理論の場合、連邦に参加する主権国家政府同士が連邦条約を締結して、連邦または連合に関する支配的な政治システムに入る。この連邦条約は三つの局面から構成される。まず各国政府はヨーロッパ諸国の議会を代表し、かつこれら議会から選出された議員から構成される会議を招集し、ヨーロッパ連邦を設置する条約の草案を作成する。次に各国政府は本会議からの提案を検討し、必要に応じて修正し、規定の外交手順にしたがって条約を完結する。その上で連邦機関が設置される。この場合連邦条約締結方式は現実的な国際関係の観点に立脚しているとも言える。すなわち権限は各国政府の手元に存置したまま各種機能を自由に連邦政府に移譲することによりこの手続が成功裏に実施される。

一方、最大主義者による連邦理論の場合、憲法改正国民議会の方は四つの局面を必要とする。まず各国政府は憲法改正国民議会の召集のための条約を作る。次にこの憲法改正国民議会はヨーロッパ連邦国憲法を策定し採用する。憲法草案に関して国民投票を行う。その後直ちに連邦機関を設置する。この最大主義者の考えは全く異質の方法であり、連邦主義者の圧力団体は大衆運動の台頭を喚起しなければならない。この論争は西ヨーロッパにおける連邦主義運動史上非常に重要な役割を演じた。

オランダや英国およびドイツの連邦主義者圧力団体は最小主義者理論に同調したし、イタリアでは最大主義者理論を奉じた。一方フランスでは連邦主義者運動は真っ二つに分かれた。ラ・フェデラシオン(La Federation) (連邦主義者) グループは現実的改革主義者(前者) 構想を採ったし、ヨーロッパ連邦運動 MFE(Movement Federaliste Europeen)は最大主義者案であった。国際的局面ではこの論争はE Uの連邦主義者を二つに分った。

ハミルトニアン連邦主義論とプルドニアン連邦主義論

第二次大戦始めのフランスで連邦主義が活発化した。それはヴィシー政権の後のナショナリズムに対する一種の反動であった。こうした中でブルードンは重要な指導的知識人として影響を残した。A・マークは一般に統合的連邦主義と呼ぶこの流れを活発化し、それをさらにマーリーは「この世界観は社会全体に関係し社会構造の全体的改革を企図するもの」という点で包括的なものである」と規定していた。この統合的連邦主義思想とは概ね下

記の四項目に集約できる。

第一に、国民国家は最早何らの合法性を有しないこと。この故に国民国家は自治的集合体に分割され旧国家に所属した機能は連邦の各部署に分割されるべきである。

第二に、全能的な普通参政権と同様伝統的デモクラシーは検証されるべきこと。実際代表制度は複数の関係団体の水準化現象すなわち複数の関係団体の代表表明の妨げとなっている。

第三に、統合的連邦主義者はエスニックの存在及びその重要性を強調すること。エスニックグループによるヨーロッパを叫ぶ人たちは多い。

第四に、社会構造は連邦的境界線によって再構築されるべきこと。統合的連邦主義者はブルドニアン型の相互主義や社会対比、自己管理、経済分散化等に基づいた社会構造地図の引き直しを提案している。

一方ハミルトニアン的連邦主義者は主にイタリア系が多く、ヨーロッパ社会や統合的連邦主義には興味がない。彼らにはヨーロッパ連邦が一刻も早くできればいいのである。彼らはデモクラシーの重要性は前提とするものの、ヨーロッパ機構は経済や社会、教育制度には直接の関係はない。スピネリやアルベルティニの考え方であった。

こうして二つの論争がヨーロッパの連邦主義者達を二分したが、重要なことはヨーロッパ連邦の形成にはいかなるモデルケースを採用すべきかということであった。ヨーロッパ合衆国の形成にはアメリカ合衆国やスイス連邦共和国をモデルとすべしとする案がある一方、既にヨーロッパは共同市場という経済的連邦主義の胚胎を成しているので、現在の中央共同体機関における権限の漸進的強化を通して三つのヨーロッパ共同体の単純なる延長で良いという考えがある。

アメリカやスイスをモデルとする案に対しては**M・ベロフ(Max Beloff)**による以下の反対があった〔Elazar D.J.1979 ; 117-118〕。

すなわち第一に、アメリカは植民地として共通の文化、エスニシティ、言語や宗教を持ち合わせていたが、ヨーロッパは何らこれらのものを共有していないこと、とくに生活理念が全く多様であること、第二に、13のアメリカ植民地は英国を中心に一つの政治的軸足の周りに軌道を有していたこと、第三に、アメリカ人達は主として防衛を目的に結束したがヨーロッパ諸国の結束の理由は主に経済再建と開発にあることである。

以上の三点の相違からヨーロッパ連邦の形成にアメリカ合衆国は参考とにならないとした。D・シジャンスキ(Dusan Sidjanski)は以上に加えてヨーロッパ連邦では既存の国家、高度

に構築された社会から発展させねばならないこと、および既存の連邦国家は未だ未分化の経済状況から形成されたが、ヨーロッパの場合はそれとは異なること、の二点を掲げている〔Elazar D.J.1979；117-118〕。

E E C 欧州共同市場をコアとしてヨーロッパ連邦を造るべしとの案もあったが、現実にはドゴールの拒否に遭ってこの案も粉砕されてしまった。実際どのヨーロッパ諸国政府も E C 委員会を連邦機関へ改組することに同意しそうもない。現在のヨーロッパは E U を通じて既存国家の新しい形態の連合国家へと脱皮しつつある。一方古いエスニックや政治分野でのアイデンティティの復活もある〔Elazar D.J.1987；9〕。

この結果ベルギー、イタリア、スペインでは自国内で地域化しているし、フランスでさえ少なくともコルシカ島ではこの方向での動きがある。ポルトガルは自国の島内州には権限移譲をしているし、オランダやデンマークでは権限移譲済みである。またスイス、ドイツ、オーストリアでは既に連邦制度を導入しさらにそれを強化している。英国とても同様である。エスニック地域のヨーロッパの考え方は大陸では有力な力となっている。

第四節 キリスト教的平和観とヨーロッパ統合の将来像

統合ヨーロッパにおいて、キリスト教的平和観に基づく平和実現を標榜したキリスト教民主主義政党であったが、ヨーロッパ内部で多くの反発を招いた。その一つの原因は人々の宗教離れ(Secularization)にある。つまり、人間生活に対する宗教の絶対的な刺激の衰退である。人々に、宗教なしで過ごそうとする気運が募って来た。また社会的事象に対する宗教による適切な解釈の衰えと相俟って、現実問題に対する宗教の組織的無力さの増大も目立ってきた。

宗教離れは社会や文化部門が宗教的組織や象徴から次第に解放される過程であり、以前は教会の支配や影響下にあったものから遊離していくことを物語っていた。これはキリスト教がもはや現代社会に緊密に織り込まれているとする理論である。このようにしてキリスト教民主主義政党は次第に支持票を失い、政権の座からも遠ざかった。キリスト教団体があたかも時代の要請を閑却し、ひたすら世界平和・永久平和を唱え、キリスト教民主主義政党は自らの使命感を忘れて既成保守政党と見紛うばかりに特色を失い、経済的合理主義の追求に邁進した。

少なくとも近代科学の参入以前の時期においては、キリスト教は社会問題や自然科学の領域にまでも何らかの発言があった⁸。17世紀啓蒙思想の発達以来、キリスト教は反キリスト教思想に直面した。ことに19世紀はキリスト教にとってもっとも受難の時代であ

った。その背景には自然科学の急速な発達と産業革命以後の資本主義の発展にともなった社会情勢の激変があった。反キリスト教思想の先鞭はヘーゲル左派であったが、急先鋒はニーチェであった⁹。こうしてこの時期ヨーロッパ観からキリスト教を締め出し、神は事実上理性によって取って代わられた。ヨーロッパ的精神思潮をキリスト教からますます切り離し民族国家を越えたヨーロッパ人の連帯感は薄らぐ一方であった。**オルテガ（Ortega y Gasset 1883－1955）**によればこの時期国家思想がヨーロッパ思想を踏み潰してしまったのである〔オルテガ、1930；170〕。

永年ヨーロッパ文化を支えてきたキリスト教が今日このように精彩を失い、ヨーロッパの将来像にキリスト教を掲げる人は少ない。しかしヨーロッパのアイデンティティであるキリスト教を除外し、政治倫理を失って、EUが健全な姿で究極的平和へ向けて政治共同体を実現できるとは思われない。深刻さを増す環境問題等に対するキリスト教による発言のないことを採り上げて、「科学が自然から神の存在を剥奪し、自然に貫徹する原理を人間が把握すればそれで済むという認識が生じ、キリスト教は科学との闘争に敗れた結果科学の領域から身を引いた」とまで批判を浴びる状況だが〔村上陽一郎 1976；10－26〕、同様の論法を以ってすれば、キリスト教が自らの身を引いたのはひとり自然からだけに止まらず、科学の支配力の優れる人間社会からも同様だったと言える。

このような解釈は文明社会と宗教の関係に対し必ずしも適切な理解を示しているとも思われない。第一すでにキリスト教では第一回バチカン公会議（1869～1870）で、「信仰と理性とは決して矛盾することはあり得ず相互に相い扶け合う」としている¹⁰。すなわち知ることは理性に基づき科学の領域であるが、信ずることは宗教の領域であるとしているもので、文明の発達とともに両者は各々の領域を認識しあっているに過ぎない。またいわゆる「カエサルのはカエサルに、神のものは神に返せ」（マタイ伝第22章第21節）とあるように世俗の領域と宗教の領域とを区分し相互に不可侵のものとしたのである。キリスト教が科学の領域と役割分担をして以後、ヨーロッパ統合にもかつてのとき積極的な発言は出来なくなってしまったのである。

この点に関連して20世紀最大の神学者といわれるカール・バルトが原子物理学者F・ワイツゼッカーの質問に答えた下記の文句がある。すなわち「すべてのキリスト教徒が口にし、そして実際にはほとんど誰一人として信じていないこと、つまりキリスト再臨(resurrection)をあなたが信じているのであれば、あなたは続けて自然科学をおやりなさい」〔大島 力 1999；79〕。ワイツゼッカーはこの謎めいた言葉に力づけられたと伝えられる。

世界的問題として人権と地球倫理の問題が挙げられる。人口増加と南北間較差の拡大がこの何れの問題をも象徴的に示唆しているが、統合ヨーロッパにおいてはこの何れをも真剣に取り組むべく努力しなければならぬ。世界宗教者会議は、1993年、シカゴにおける地球倫理宣言〔ハンス・キューン、カール・ヨーゼフ・クシュル 1995 ; 24〕を行い、「地球の平和を伴わないより良い地球的秩序はあり得ない」としているが、統合ヨーロッパは現在正しく地球環境の問題と対峙している。この点ヨーロッパは、世界に先駆けて環境問題に取り組んでおるものの、EUと同じく未だ緒に就いたばかりである。旧植民地であるアフリカ地域を含む環境汚染は激しく、統合の帰趨を左右しかねないものがある。併せて地球倫理宣言は軍備問題について「軍備撤廃は時代の至上命令である、地球の平和なくして人々の生き残りはあり得ない」としている。

ほぼ同時期の1997年ウィーンで開催された世界の精神世界の指導者と政治指導者の会インターアクション・カウンスル専門家会議において、「人間の責任に関する世界宣言」を行っている。これは1948年の世界人権宣言と併せてわれわれの人権に関する基本的なものである。グローバリゼーションの進行とともに確立されなければならないのはグローバルな倫理的基盤の確立であるとしている。責任を負わない自由は、自由そのものを減ぼすが、権利と責任が均衡すれば、自由は力を増して、より良い世界を造り出すであろうとしている。地球倫理や人権問題はデモクラティズムを拒否する〔今道友信 1990 ; 206〕。地球的環境倫理は人間と自然界の間に新しい道義的關係を樹立することを要求している。この要求に応えるためには、われわれの側のパラダイムシフトが必要とされる。この問題も今後の統合ヨーロッパの方向を示唆する大きな課題である。

こうして「地球の倫理なくして生き残りはあり得ない。宗教の平和なくして世界の平和はあり得ない。そして宗教の対話なくして宗教の平和はありえない」とするのである〔飯坂良明 1995 ; 17－18〕。

キリスト教が旧態依然としたドグマをあげつらっていて、時代の要請を率直に受け入れ適確に対応せず、状況に促した生きた言葉を語り得ないならば宗教として色褪せてしまうことは避けられない。21世紀に入ったばかりの現在、正に時代の要請にいかに応えるべきか、ヨーロッパ統合に魂を呼び戻すためにもキリスト教に課せられた課題は大きい。キリスト教思想は弱まってはいない。キリスト教が一つのしかも大きな影響力を持って築き上げた政治文化が働いて、現在の東欧の真の西欧回帰が起きている。つまり政治文化的基盤にキリスト教が息づいているのである。それは経済のようなゼロサムではない。それは

アジアの政治文化に儒教思想や仏教思想があるのと類似している。一体キリスト教に限らず、デモクラシーの例のようにある考え方や行動様式の源流が宗教に発していたとしても、一般の民衆が日常生活で協同の場を築く際に、そうした宗教的なものが世俗化(secularize)されて生かされていくということは重要なことである。この故にこそ宗教が文化や文明の基礎を構成するといわれるゆえんである〔T.Hエリオット 1948 ; 267－277〕¹¹。決して経済の合理性や機能性に押しやられたのではない。

政治は現実のダイナミックスばかりに目が向くが、文化的基盤の支えの上に政治が存在していることを見失ってはいけない。精神的・文化的基盤の無いところに真の政治的統合は存在しない。NAFTA,MERCOSUR（南米共同市場）,ASEAN そして APEC 何れを採ってみてもそれらは欧州統合の亜流であり、せいぜい経済主義や相互保全のための地域連合か国家連合であろう。致命的なのは共通の文化的基盤が欠落していることである。そして宗教が文化の基礎であり根源であるということからわれわれは逃れることはできない。

かつてハースたちが統合過程主義に基づき新機能主義を掲げてヨーロッパ統合を推進したとき、統合分析の過程で政治文化的要因の分析の重要性に逢着、政治的統合論を自ら引っ込めた経緯にあった〔鴨 武彦 1985 ; 37 - 48、鴨 武彦 1992 ; 84 - 101〕。連邦主義を究極目標として新機能主義や交流主義さらには統合条件理論を掲げたエッチオーニ等の失敗の原因が政治文化的要因の認識不足にあったことは致命的であったが、ヨーロッパ連邦を構想する彼らの統合理念自体に誤りがあったとは言えない。第三節で検証の通り連邦制度のルーツは遠く旧約聖書時代のヨーロッパにあり、連邦主義はルソーをはじめとして幾多の思想家や政治家の支持するところであった。20世紀の思想家や政治家の中でもドニ・ド・ルージュモン、カレルギー、ブリアン、チャーチル等々枚挙に暇^{イトマ}のないほどである。統合を少しでも平和的政治統合に近づけるために第二章で考察したキリスト教的平和観やキリスト教的政治・社会的倫理観をもって連邦主義を再検討の時期が早晚訪れよう¹²。

ガルトゥングのヨーロッパ統合批判を想起し率直に見直したい。彼はEUが超大国の創造であっても「ブリュッセルの平和」は新たな世界権力獲得のための偽装に過ぎないと喝破したのである。経済合理主義の道をひた向きに走る現在の統合EUにキリスト教的平和観に基礎を置く政治・社会倫理観なくして、たとえそれが世界の新たな覇者として再浮上に成功しようが、その時こそ再起不能なまでの新たな「西洋の没落」への始まりとなるであろう。

科学の発達とともに文明はもっぱら高度化の度合いを強め、宗教はますます発言力を失

った。人間の不遜さや奢りへの警告が、『旧約聖書』のバベルの塔やノアの洪水の物語の背後にあるといわれるが、まさに人間の不遜さは現代文明社会の中で頂点に達している。そしてこの点の人間の傲慢な社会的自我についてヨハネの黙示録アポカリプスはこれを抑えるべく働く意志を鋭く衝いたものである。同時にこれは現代文明への批判であり警告であると捉えるべきである。政治と宗教の間には一定の緊張関係が保たれながら、しかも互いに協力するという創造的な関係が発展させられなければならない。

このような現代を預言してドストイェフスキー（**Dostoyevsky Fyodor,1821－1881**）は次のように言っている〔小田垣雅也 1995；238〕。

すなわち「神を忘れた現代の合理主義には人間を非人間化する要素がある。合理主義やそれに基づいた科学文明による人間疎外から人間性を恢復するためには、忘れ去った神を取り戻す必要がある。だからキリスト教の存在理由の恢復と現代文明の矛盾からの脱出とは別のことではない」と。

20世紀ヨーロッパ文明のもとでは物質的繁栄をもたらしたはしが心の問題を未解決のまま残してしまった。市場経済の発展に伴いヨーロッパも単一市場の早期形成の道をひた走りに走った。市場主義原理とグローバリズムとに総てを委ねようとする現代のヨーロッパの風潮に対するひとつのアフォリズムと受けとめねばならない。

まとめ

本章ではヨーロッパの安全保障体制をはじめ、現在の防衛体制にキリスト教が唱える平和思想との落差の大きさに、現実政治のリアリティーを直視し片や経済的合理性の追求に専心するEUと合わせ、ヨーロッパに於いてキリスト教文化が成したデモクラシーや連邦主義思想の本質に立ち返り、ヨーロッパ連邦の建設へ向けてキリスト教的平和観を含むキリスト教的ヒューマニティーに基づいた平和的政治共同体を構築する必要性を検証した。

少なくとも近代科学の参入以前の時期に於いてキリスト教が有していた社会問題や自然科学の領域への発言は、夫々の時代の要請に即応してきたものであったとともに、キリスト教自身による時代の精一杯の観察と工夫や努力を前提としたものでもあったはずである。それが現実になおヨーロッパ人の生活文化の末端に至るまで脈々として生きていることを直視すべきである。然るにこのようなキリスト教の唱える平和思想やデモクラシーの理想と現実政治とのますますの乖離を日常的に目の当たりにするにつけ、キリスト教内部にももっと現代に即した対応が取られて然るべきであった。

結果としてキリスト教は近代科学の急速な発達の前に、敢え無くもひれ伏してしまった

ばかりか、こうした世俗化の浸透した現代社会において、正にキリスト教こそその解決を旨と致すべき民衆の心の問題まで十分に解決の道しるべすら与えることが出来ずに拱手傍観している状況にあると申しても過言ではなさそうである。こうした現代社会のもとでキリスト教がいかにあるべきか、これらの現実的な問題にいかに対処すべきか、について考察したのが次の第四部である。

第十一章 註

¹ 「ロメ協定」「ヤウンデ協定」「アルーシャ協定」を指す。

² 申命記 (Deuteronomy)第 1 6 章 1 6－2 0 節

「汝の中間の男は皆汝の神ヤハウエイの選び給ふ処にて・・・中略・・・汝裁判を枉ぐべからず、人を偏り視るべからず、また賄賂を取るべからず。賄賂は智者の目をくらまし義者の言葉を枉ぐればなり、汝ただ公義をのみ求むべし、然かせば汝生き存へて汝の神ヤハウエイの汝に賜ふ地を獲るにいたらん」

³ 澤田昭夫、「補完性原理 The Principle of Subsidiarity:分権主義的原理か集権主義的原理か」(日本E C学会年報第 1 2 号『E C 統合の深化と拡大』(1 9 9 2)所収 4 1 頁。) (田村正勝・臼井陽一郎 1 9 9 8、『世界システムの「ゆらぎ」の構造』早稲田大学出版部、6 0 頁。)[John W.De Gruchy,1995 ; 66]「共同体が排他的権限を持たない分野では共同体は補完性の原理に基づき以下の場合に限り行動する。提案された行動の目的が加盟国によつては十分な成果が得られず、共同体が行動した方が規模或いは効果を考えた場合によりよく達成されるような場合」「より小さな組織で決定できるものをその上位組織で決定する勿れ」というのが補完性原理の基本理念であり、社会の最小構成単位である個人まで含めて小組織の大組織への積極参加を促すオートノミーの思想を表現したものである。キリスト教の民主主義思想の基本である。地方自治はデモクラシーの学校であるという思想の原点である。(マーストリヒト条約修正E C 設立条約第三条 b)

⁴ E U 統合は主権国家体系への挑戦のための試行錯誤の歴史であった。この視点から以下の二表は統合理論モデルの整理のために有用である。

リンドバーグ、シャインゴールドによる戦後西ヨーロッパの統合戦略			
政治手段		超国家体制の創造	主権国家体系の再生
	政治優先	連邦主義アプローチ（ヨーロッパ合衆国）	ナショナリズムアプローチ
	経済優先	新機能主義アプローチ（経済統合）	機能主義アプローチ（自由貿易連合）

ペントランドによる国際統合モデル			
統合の過程	統合の最終状況		
		国家モデル	共同体モデル
	政治的変数の重視	連邦主義	多元主義
	経済社会的変数の重視	新機能主義	機能主義

⁵①アルゼンティン、②オーストラリア、③オーストリア、④ブラジル、⑤カナダ、
⑥コモロス、⑦チェコ、⑧ドイツ、⑨インド、⑩マレーシア、⑪メキシコ、
⑫ナイジェリア、⑬パキスタン、⑭スイス、⑮旧ソ連、⑯アメリカ、
⑰アラブ共和国、⑱ヴェネズエラ、⑲ユーゴ の 1 9 ヶ国

⁶初代財務長官アレクサンダー・ハミルトンに由来する。イギリス型の商工業を重視し、対
外貿易主義、国際社会の中のアメリカを見て、国益を広くとらえるもので、主に北東部
のエスタブリッシュメントの間で支持されている。

⁷ヴィシー政権後のフランスにおいてナショナリズムに対する反動として起きた連邦主義運
動で、19 世紀の社会主義者ブルードン（Pierre Joseph Proudhon,1809-1865）の唱えた
労働こそ唯一の生産物という思想に基づき、真の連邦主義の中核的利益は自由である、
という概念が基本となっている。

⁸2 0 世紀に入ってからでもピオ1 1 世の『クワドラジェジモ・アンノ』（1 9 3 1）、
ヨハネ2 3 世の『マーテル・エト・マジストラ』（1 9 6 1）等社会問題への活発な提
言があった。

⁹ニーチェ、『善悪の彼岸』『悲劇の誕生』『反キリスト者』等 岩波文庫、ちくま学芸文庫
ニーチェがキリスト教を否定するのはキリスト教が伝統的神に対して人間を「奴隷の道
徳」で縛り、生を弱体化させ、彼岸の天国という妄想に憧れさせて現実世界に否定的に
させるからであるとして、人間が主人である「君主の道德」を主張した。だから「神は
死んだ」と宣言してこの殺神によって人間の生の躍動を確保できるとした。そしてニー

チェ自身はディオニソス的な人間を目指し「これが人生か。よろしい。この生をもう一度生きたい」という。

¹⁰第一回バチカン公会議（1869～1870）信仰に就いての教義決定

¹¹エリオットT・H、1948、『エリオット全集第5巻 文化論』深瀬基寛訳者代表(1960)中央公論社「文化と宗教——生きることが宗教そのものである。文化は宗教を血肉化したものである。宗教は生き方全体を示す文化である」.267－277頁。

¹²たとえば補完性原理の法令化に際しても連邦政府と各国との権限の明確化が必要となろうし、連帯性の原理についても詳細にわたる明文化を要しよう。さらには法令違反に対する罰則規定も明文化されねばならない。

参考文献

阿久戸光晴、1998、『近代デモクラシーの思想と根源』、聖学院ゼネラルサービス。

飯坂良明、1995、『未来への軌跡—ある政治学者の思想と行動』、四谷ラウンド。

今道友信、1990、『エコエティカ』、講談社学術文庫。

大島 力、1999、『旧約聖書入門 上・下』、NHK出版局。

小田垣雅也、1995、『キリスト教の歴史』、講談社学術文庫。

オルテガ・イ・ガセット、1930、『大衆の反逆』、神吉敬三訳 ちくま学芸文庫。

鴨武彦、1992、『ヨーロッパ統合』、NHKブックス、日本放送協会。

鴨武彦、1985、『国際統合理論の研究』、早大出版部。

鴨武彦、1975、「ヨハン・ガルトゥング欧州共同体——超大国の創造」『国際政治』54号。

カント、1985、『永遠平和のために』,宇都宮芳明訳、岩波文庫(ImmanuelKant.1795.*Zum Evigen Frieden*)

澤田昭夫、1992、「補完性原理 The Principle of Subsidiarity:分権主義的原理か集権主義的原理か」（日本EC学会年報第12号『EC統合の深化と拡大』、所収。）

田中俊郎、1998、『EUの政治』、岩波書店。

田村正勝、1995、『新時代の社会哲学—近代パラダイムの転換—』、早大出版部。

田村正勝・臼井陽一郎、1998、『世界システムの「ゆらぎ」の構造』、早稲田大学出版部。

永岡 薫編著1998、『イギリスデモクラシーの擁護者—ADリンゼイ—その人と思想』、

聖学院大学出版会。

ピオ 11 世、1966、『クアドラジェジモ・アンノ』、岳野慶作訳、中央出版社。（Pius 11,1931,*Quadragesimo anno*）

ヨハネ 23 世、1961、『マーテル・エト・マジストラ』、岳野慶作訳、中央出版社。（John 23.1961,*Marter et magistra*）

レオ 13 世、1891、『レルム・ノヴァルム』、岳野慶作訳、中央出版社（Leonis13, 1891,*Rerum Novalum*）

ペリー R・B、1971、『ピューリタニズムとデモクラシー』、高木 誠、高木八尺訳 有信堂。（Ralph Barton Perry,1944,*Puritanism and Democracy*,The Vanguard Press.）

ハンス・キューン、カール・ヨーゼフ・クシュル編著、1995、『地球倫理宣言』吉田 収訳、世界聖典刊行協会。

Pierre-Joseph Proudhon,1863、*Du Principe Federatif et de la necessite de reconstituer la parti de la revolution*. E.Dentu,Paris.

増田四郎、1972、『ヨーロッパとは何か』、岩波新書。

増田四郎、1995、『西欧市民意識の形成』、講談社学術文庫、講談社。

村上陽一郎、1976、『近代科学と聖俗革命』、新潮社。

村田良平、1999、『EU－21 世紀の政治課題』、勁草書房。

John W.DE Gruchy,1995,*Christianity and Democracy-- A theology for a just world order*,Cambridge Univ. Press

J.ヘフナー、1967、『ヘフナー社会・経済倫理』、坂本康實訳、堂文社。（Joseph Höffner,1965,Christliche Gesellschaftslehre,Butzon & Bercher,Rheinland）

Elazar Daniel J,1987、*Exploring Federalism*, Univ. of Alabama Press

Elazer,Daniel.J,1995：”Federalism and European idea”, in: Brown-John, C. Lloyd.(ed.)*Federal-Type Solutions and European Integration*, University Press of America.

Ilan Greilsummer.1979,”Some Observations on European Federalism” edited by Elazar Daniel J.1979,*Federalism and Political Integration*, University Press of America Ind.

第四部 キリスト教と世俗化

世俗化が近代高度科学文明の発達をもたらし、近代資本主義発展の礎となったといわれるが、一方では世俗化により人間生活からひところの潤いが消失し、社会は日々に無機質化への道を辿っている。政治や経済における合理主義偏重もそうした人間社会の非人間化・空洞化を助長している。しかしこうした世俗化問題も近年キリスト教世界では十分に認識され、宗教のあり方に関して再認識される方向にある。

第十二章 現代世俗化社会とキリスト教政治倫理

現代文明社会にあっては都市化や工業化がますます加速化し止まるところを知らない。そこでは人間は理性と感性を以って総ての事象を判断し、あたかも人間が理解し得ないものは存在しないか、或いは存在してはならないかのごとくでもある。ヘレニズムの伝統と相携えてヨーロッパ文化の形成に重きを為したキリスト教は今やヨーロッパ人の生活の一隅を成すに過ぎず、人間の価値判断に参加せず、辛くも形骸のみを留める。

過日フランス・オランダの国民投票による相次ぐ否決によりいつ発効となるかその目途さえ立たなくなった欧州憲法条約においてもこのことが実証されようとしている。基本法としての立法の精神や理念への言及が十分とは言えず、推進を急ぐ関係者の主張に見るような意思決定の簡素化や加盟国間の相互理解や交流のいっそうの促進に有用である等の謳い文句のみが際立ち、E U市民に対する十分の説得力を有するには至らなかった。それはヨーロッパの歴史に深く刻み込まれたE U市民の幾星霜の歴史の軌跡を悉く削ぎ落とし、ヨーロッパにおいてその精神的基盤をなすキリスト教や神を統合の理念として掲げぬ結果、提案された欧州憲法条約は概ね無機質化した手続条項の羅列に終始したからで、このままではE U市民に今後支持を得られるか疑問である。今後の批准へ向けての作業は小休止で済むか、当分の間凍結となるか予断を許さない。

そこで本稿では歴史上ヨーロッパの地で多大な影響を及ぼしたキリスト教が同地ではもはや憲法条約にも採り上げられないほどの状況を、世俗化と政教分離とについて検証し、さらにキリスト教が育んだ政治倫理について考察、もって憲法条約との関連を論じたい。

第一節 現代ヨーロッパと世俗化現象

長期に亘りヨーロッパ精神の基盤をなしたキリスト教がヨーロッパ社会から次第にその地位を失い、影を潜めてからすでに久しい。それは直接的にはルターに始まる宗教改革が

契機となり世俗化が進行し、キリスト教の内部から聖書やキリスト教それ自身への懷疑が大きく膨らんだことに起因する。一方、カルヴァンの説に端を発する労働倫理を基礎にした近代資本主義の発達は熾烈な競争の連鎖をもたらし、むしろ非キリスト教的ヨーロッパ文化を現出した。この現象は言わばキリスト教の外部から非キリスト教化を加速化させたものである。今般の欧州憲法条約にキリスト教はおろか神の記載さえなく、いわんや政治倫理に関する記載まで回避されたことはフランスが強く求めた政教分離、とりわけ同国歴史に特有のライシテ *Laïcité* に起因していた。

本章ではまずヨーロッパ統合に通底するキリスト教が殆んど顧みられない現状を見据え、その理由が世界のどの地域にも増して、このキリスト教の祖国ヨーロッパにおいて世俗化がもっとも浸透していることにあることの検証から始める。

世俗化は現代社会においては半ば常識であるかのように受け止められていて、現代人にとってはもはや世俗化現象には何ら疑問を差し挟む余地はないかのごとくである。しかし世俗化という言葉には歴史の変遷を示す数々の意味が込められていて、世俗化が西洋社会にもたらした影響は測り知れない。

元来世俗化はキリスト教西洋社会に特有の現象である。キリスト教世界においては、神のもとに現世と来世とが一元的に統一されているとされるが、東洋において特に仏教では世俗化という発想は元来存在していない。それは仏教にとりこの世において何らかの形を持ったものは総て世俗であると考えられているからである。例えば **R.N ベラー (Robert Neely Bellah, 1927-)** はこの間の事情を徳川時代における宗教行為を採り上げて、それは第一に世俗における自己の義務の履行という形式を採っていた、と指摘している〔ベラー 1996 : 160-169〕。すなわち儀礼、祈祷、瞑想などすべての宗教的行為は、第一次的な倫理的義務に対して、第二次的な地位を占めていた。それらはすべて社会的・政治的上位者に対する義務として履行された。それらが忠や孝としていわゆる世俗主義が実践されていたので新たな現象として世俗化が起きる余地はなかったとしている。

またキリスト教社会では、世俗化は聖なる宗教の世界からの人間回復の過程を示すものとして起こり、かつては人間の自己解放の不断の過程と賛美された〔宮田光男 1975 : 5〕。それは人間復興を唱えるルネッサンス時代にまさに格好の手段となったのである。或いは世俗化がルネッサンスをもたらしただけというべきであろう。しかし反面宗教の側に立てば、それは皮相にも、中世を通してカトリックを主体とした宗教が、社会の諸制度と人間の意識に対して有していた支配力を失う過程でもあったのである〔金子晴勇 2001 : 18〕。

概して中世西洋世界はキリスト教が支配したので、必然的にそれは「西洋の没落」の過程をもたらし、やがて「中心の喪失」、「実体の消滅」、「価値のアナーキー」、「言語の意味喪失」等々に帰着し、やがてヨーロッパ史における長い合理化過程の最終的局面を顕わすに至った。今までこうした世俗化過程は多岐に亘り解釈が行われており、ここでは原因ごとに以下の四つに大別できるのではないと思う。

1) 人間の理性的自律説

バーガー (Peter L. Berger, 1929-) [P. L. Berger : 59] は、「『宗教が宇宙を或る神聖な秩序として認識する人間の態度』とするのに対して、近代においては人間が理性的な自律に基づいて伝統的な宗教から自己を解放することによって生きる意味を発見しようとした思想を持つようになり、これこそがヨーロッパにおける世俗化の最大の原因となった」としている。ここに至り結果として世俗化によって人間は宗教的な靈性よりも近代的な「理性」に重点を置くこととなったと解する。

2) 不信仰・信仰の生命の枯渇説

ゴーガルテン (Friedrich Gogarten, 1887-1967) では、「世俗化とは元来神聖なものが世俗のために用いられ、宗教が外形的には宗教的構造を保ちながらも非宗教的な目的に用いられている現象」であるので、世俗化はいわば『キリスト教信仰の合法的結果』[金子 2001 : 30] なのであるという。彼は、「世俗化はこの意味では信仰的に正当なものであり、問題はこうした世俗化がいつしか俗物根性に染まって『世俗主義』に転落してしまったことにある」と主張し、世俗化はすなわち神の世俗化・神の除去に通じ、それはさらに近代人が信仰から自由になろうとする現象を指すと指摘している[宮田 : 91]。

さらにゴーガルテンは「古代において神々の支配する世界に人間が取り囲まれていた間はいかなる世俗化の可能性もなかったが、キリスト教が世界を神の被造物とし、人間に世界からの自由を与え、また世界に対する責任を与えて以来、世界は単に世界に過ぎなくなった。これが真の意味での世俗化である」としている[キリスト教大事典 1979 : 645]。

世俗化こそキリスト教の本質であるとする現代の神学者にあっては世俗化の解釈も一段と先鋭化し、例えば K. バルトでは、「宗教は不信仰に基づく人間の所産であり、宗教の止揚においてこそ信仰は成立する」と言い、さらに **ボンヘッフアー (Dietrich Bonhoeffer, 1906- 1945)** は、「これまで世界は宗教という守り役を必要としたが、現代の世界は成人し、人間の要求に合わせて作り上げられた神を礼拝するに過ぎない宗教という守り神から自由になること、つまり脱宗教化ないし世俗化することがキリスト教信仰の急務

である」〔キリスト教大事典：645〕と説く。

現実にかうした意味での世俗化現象は近代の歴史を創造する積極的な推進力であった。これを金子は、「信仰の生命が枯渇し死滅するとき世俗化現象はその頂点に達し、そこでは世俗化はもはや『世俗主義』へと転じる。すなわち『肯定的』世俗化が、『否定的』世俗主義に転落する」として、ここにこそ世俗化の両義性と弁証法的意義とがあると付言する〔金子 2001：38〕。

3) 利益社会の発達説

テンニース (Ferdinand Tönnies, 1855-1936) は、「世俗化は、利益社会の段階に入って、制度宗教の公共的妥当性が次第に失われていくことが確認される過程である」と指摘しており、人間解放の動きとは裏腹に、次第に宗教自体の存在意義が薄れていく過程でもあった〔宮田：7〕。

宮田光男 (1925-) も、「それはすなわち自己自身を超えて絶対化しようとする現世的態度であり、そこではかつて神のないし自然的所与のものとして妥当してきた旧い秩序に代わって、新しく成立した世俗社会そのものが絶対的価値にまで高められる。現世に於ける行動原理や、生活目標が、究極的なものとして神聖化され、イデオロギーに転化する。この政治的・社会的秩序のイデオロギーこそ常に世俗主義の本質的徴表を為すものである」〔宮田：91〕とする。すなわち俗物性の参入により、それまでの世俗化は世俗主義に転ずることにより霊性を失い、信仰の生命を消滅させる傍ら、近代化へのイデオロギーとなり、エネルギーへと転じて行ったとされるのである。

近代の世俗化を最も加速化したのはマックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』である。すなわちウェーバーによる近代的な職業観と資本主義の精神は確かに近代資本主義の発展をもたらしたが、その傍らでは以下のような世俗化をもたらした〔金子 2001：90-97〕。

① 禁欲による合理化と資本主義の精神

神への信仰により富が増すようになり、信仰の「腐食現象」といわれている世俗化が必然的に起きる。

② ピューリタニズムの人生観と資本主義

信仰の世俗化が生じたのは、信仰の内面性を強調したルター派が支配的であった地域ではなく、行動的なカルヴァン派が浸透していった特にピューリタニズムの行き渡った地域であった。できる限り利得するとともに、できる限り節約するものは、できる

限り他に与えねばならない、というのを信条とする。

③ 世俗化と世俗主義化した「末人（Letzte Menschen）」の運命

ウェーバーは、「文化発展の最後に現れる『末人』にとって精神のない専門人、心情のない享楽人、この無のものは人間性のかつて達したことのない段階に登り詰めたと自惚れるだろう」という言葉が真理となるであろうと警告している〔ウェーバー 1989：364-366〕。

他に **Luckmann**（**Thomas Luckmann, 1927 -**）は世俗化を宗教社会学の立場から、社会と個人の弁証法的プロセスと捉えて、「一方において社会の組織化が進行し、他方ではラディカルな個人化が深まった結果、世俗化は社会秩序との関係に生じた根本的変化であり、キリスト教の伝統的形態の衰退に現れてくる現象である」と解釈した。

同様にボンヘッフアーは、「世俗化は人間が自分の関心をあの世からこの世・この時代へと転じるときに起きるもので人間が成人になることを意味する」と説く。

4）宗教の純化・再生の過程説

R.Nベラーは、「世俗化は必ずしも宗教の衰退を意味するのではなく、むしろ宗教が他の社会的制度から分化して一層純化していくプロセスである〔中野実 1998：221、ベラー1973：370-372〕」と唱え、**シュープ**（**Anson Shupe 米国社会学者**）、**ハデン**（**Jeffrey K. Hadden 米国社会学者**）のように、「神聖なるものを社会から排除するプロセスはむしろ宗教が結局は再生し再活性化する種子を孕んでいる〔中野：221、Shupe, Hadden, 1988:vii-xix〕」として「世俗化循環論」を説く。宗教のいっそうの発展を期する立場からはこうした世俗化歓迎とも受け取れる積極的解釈も成立しようが、現実社会が世俗化を梃子としていっそうの宗教からの離脱現象を深めている状況からは彼らの解釈を手放しでは取り入れ難い。

以上からカトリック専横の中世においては、宗教は教会の専任事項であり、教会中心に諸物が決せられていたのに対して、それを人間の手に戻そうとして反旗を翻したルターを主峰とするプロテスタンティズムが、世俗化の口火を切ったということである。彼の際立つ活躍がヨーロッパ各地へと拡大し、多数の支持者を得てやがて宗教改革の成功をもたらすに至った。

ルターはこうして世俗化に先鞭をつけ、まさにその先駆者ではあったが、実際の宗教改革の世俗化過程は、むしろフランス出身ではあるが、スイスを拠点としたカルヴァンを中心とするカルヴィニズムにより推進されたと言われ、彼によって一層合理化され、体系的

となり、ダイナミズムが付与された。そしてやがてカルヴィニズムはウェーバーを中心に近代資本主義の理論的基盤を構成するに至り、現在に見る近代文化の無限とも言える繁栄をもたらしたのである。一方キリスト教にとっては世俗化によるこの近代文化の無限の繁栄とは裏腹に、己の貧困化を招来するという皮相な結果を招いた〔宮田：46〕。

以上いずれも世俗化の各局面を夫々に表現しているが、問題は世俗化により人間が現実の理性や感性への傾斜を深め、霊性への関心からますます遠ざかり、以って人間性の危機を招いてしまったことにある。

第二節 政教分離とライシテ

古来、国家と宗教とは極めて深い関係にある。ルソーによれば「宗教が国家の基礎としての役割を果たさなければ、国家は成立しなかった〔ルソー1954：184〕」といわれるほどで、デュルケム（**Émile Durkheim 1858-1917**）もその著『宗教生活の原初形態』で〔デュルケム 1941 上：368-370〕、さらにはブルクハルトも略々同様のことを述べている〔ブルクハルト 1981：111〕。このため国を治める政治と宗教においても類似点が多い。すなわち政治と宗教とはいずれも一定の人間集団の統合を志向し、そこに秩序を形成し、その秩序を不断に維持・発展させようとする性向を持っている〔中野：37〕。宗教は集団の生命力の顕現である点も政治と酷似する〔デュルケム 1941 上：7〕。

またいずれも平和主義を唱える傍ら、暴力主義的であるという点も共通している。平和を達成するためには、時に暴力にまで訴えて敵対者を排撃するという二重の性格を備えているとするものである。こうして暴力を媒介として宗教と政治は結合した〔中野：48〕¹。

宗教、わけてもキリスト教は、平和の宗教として旧約時代にはシャローム Shalom のもとに平和を契約により勝ち取っていくものとし、新約においても平和の子として神から送られたキリストのもとにエイレーネ eirene を口ずさみながらこの世に平和を求めた。しかし様々の宗教において、その勢力維持・拡大のために、各種の暴力を働いてきたことは歴史上実証されているところである。これら宗教的暴力は正戦・聖戦としての暴力や、統合・排除としての暴力などが代表的であるが、その他多種多様である。

ラパポート（**David C.Rappoport**）は宗教と政治に関する分析で、宗教的敵性が暴力に結びつく理由として、宗教的暴力はその属性上政治に結び付き易く、その結果宗教的暴力と政治的暴力とが見分け難く結合し、宗教・政治的暴力としてのみ捉えられることが妥当であるような場合が少なくないとする〔中野：80、ラパポート 1991：119-120〕。

キリスト教ではマタイ伝、ローマ書にあるごとく²イエスとその使徒たちは戦争を否定、

敵に対する無抵抗「愛の律法」を説いている。しかし西暦 313 年にローマ皇帝コンスタンティヌスにより、キリスト教がローマ帝国の国教として公認されるに至ると、キリスト教的平和・戦争観は大きく変化した。すなわちこの時を期して「兵役の義務」が発生し、アウグスティヌスは「正戦」を公認、またトマス・アキナスは「正義の戦争」を認めた。かくてヨーロッパがキリスト教化され封建化されてから以降、むしろ平和はごく稀な現象となった〔中野：90〕。

また過去において、宗教が国家の団結や国民の結束の手段に供せられたことが多かったために、宗教とは 16 世紀にはナショナリズムを表す言葉であったとされるのも強ち理由なきことではない。それは宗教にとっても、ナショナリズムという大義に密着するのでなければ生き残れなかったからであると言われ、その例としては、前出のローマ皇帝によるキリスト教の国教としての公認のケースがあり、下ってはカルヴィニズムの例など多数の事例が挙げられる。宗教改革それ自身が基本的には国家の庇護のもとで政治的支援を得て成功したともいわれるし、フランス革命時の教会は大衆に非合法的組織として認識され、教会のない宗教が希求されたと伝えられる〔坂本進 2004：93, 94〕。

こうして政治と宗教とは古来不可分の関係にあるが、中でも両者が調和の取れた状態にあることが重要であるとされた。政治が宗教を軽んじて、例えばエラスティアニズム Erastianism³〔Thomson:317-318〕の思想に謳われたように、「宗教は国家に従属すべし」、とした場合には、国家は政治倫理を軽視し、極端な場合、権力国家や専制政治に走ってしまう。政治倫理は宗教に胚胎するから、宗教を軽視した場合、政治倫理は廃れ、徒らにパワーポリティックスが横暴をきたすことになりがちである。こうして、いかに洗練された強大な国民国家といえども、宗教を単に信仰世界に完全に封鎖し得ないことを暗示しているとともに、世俗的な政治次元においても、宗教の強靱さと社会的意義とが改めて表現されている。

逆に、宗教が政治に優位な場合、政治は民主主義に基づいた健全な推進力を失い、嵩じれば腐敗の道を辿りかねない。歴史上この種の事例は枚挙に暇も無きほどで、カトリックと政府との癒着がもたらした政治の腐敗を糾すべく、フランス革命を機にフランスにライシテ Laïcité〔坂本：227、小泉洋一 1998：62〕が誕生するに至ったゆえんである。かくて宗教と政治とは多面的に類似点を保有するものの、すでにここにおいては、宗教の世俗化のために宗教はその本質を逸脱し、自ら衰退をも招く結果となった。

政教分離は本来一神教のヨーロッパ精神文化圏で誕生したものであり、キリスト教の歴

史と一体をなすと言っても良いほどに深い関係にある。すなわち、政教分離はキリスト教の原則である、「神に属するものとシーザーに属するものとの区別」（ルカ伝第 20 章 25 節、マタイ第 22 章 21 節）に由来し、さらには「わが国はこの世のものならず」（ヨハネ第 18 章 36 節）に示されるように、キリスト教思想の典型的なものである。このためヨーロッパ各国においてはこの関係につき憲法上に明記しているものが多い〔坂本：234〕。

宗教が単なる個々人の信仰から社会的な実践を目指して発展するに連れて、自ずと集団化し組織化が行われる。こうして組織化された集団は、社会的ないし政治的に一定の組織力や行動力を具備するに至り、それがやがて集団同士、或いは、集団と社会、さらには国家との間に、ある種の力学的関係をもたらす。

中野実（1943-）によれば、近代における政教分離は基本的に建前であるものが多く、現実には政治過程に宗教の影響が極めて大であるという〔中野：182/183〕。因みに世界の政教分離国家の数は 1900 年頃では 78 カ国/223 カ国（当時の世界の国家総数）（残り 145 カ国は国教を定めていた）であったが、1980 年代になると 92 カ国/223 カ国（他に 101 カ国は国教を定め、30 カ国は無神論国家）に増加した〔世界キリスト教百科事典 1986:15/16〕。

ヨーロッパ（EU）内においても政教分離を明示している国としては 14 カ国/25 カ国があり、憲法上に何らかの形で国家が宗教に直接に関与しないことを謳っている〔坂本:236〕。

また政教分離の型も下記のように国により多岐に亘っている〔中野：183/195〕。

- 1) イタリア型 政教妥協的政教関係 ヴァチカンとイタリア政府政教分離。国家の世俗権力が宗教・教会を管理・統制。（ラテラノ条約、政教条約により締結）
- 2) フランス型 非友好的政教関係 政治が宗教を管理（政教分離法により締結）
- 3) アメリカ型 政教親和的 創造主が与えた国、信教の自由、政教分離。
- 4) ドイツ型 政教友好的 政教協調。（教会税を徴収）
- 5) 日本型 擬似完全分離指向 政教絶対分離。宗教の故郷喪失現象。

また租税制度と宗教に関して、政教分離の矛盾した側面を衝く指摘もある。すなわち、政教分離原則が定着した近代以降宗教団体に対する公権力による税制優遇措置は、政教分離原則の意味を曖昧にしたという。現に憲法上宗教団体に対する免税を規定している国はフィリピン、ブラジル、パキスタンのみであり、法律上規定している国としてはアメリカがあるのみである。さらに法律上税の優遇と国庫補助を行っている国は、インドネシア、ベルギー、日本のみとしている〔中野：196〕。

さらに「政教分離原則」の特徴としては

- ①. 宗教・宗教勢力の有する政治的影響力を排除すること。
- ②. 宗教的寛容・信教の自由を世俗の公権力が制度的に保障すること。宗教を個人の信仰の世界に閉じ込める。
- ③. ①②の代償として宗教団体に税の優遇措置や団体運営への公的補助という特権を付与すること。
- ④. ①②③の条件が満たされる限りで、一定の法的・政治的ルールの範囲内での宗教活動や、政治的活動を許容していること、等がある。

現実には政教分離原則は多くの場合、「信教の自由」を保障するための原則的制度であるという点に第一義的な意味があり、「分離」それ自体は二義的な意味しかない場合が多いといわれる。このことは政教分離という近代政治原則それ自体は、その後デモクラシーへと収斂していく近代政治システムを発展させる絶対条件では必ずしもないことを示唆している〔中野：243〕。したがって欧州憲法条約においても、キリスト教や神に対する記載を回避することで、政教分離が実質的に保障されるものではないことを物語っている。

また、上述の通り、キリスト教信仰は常に政治的であると同時に非政治的でもある。したがって政教分離の原則の存在をもってしても、なおキリスト教倫理の政治への関わりと責任は免除されるものではなく、この点ヨーロッパ統合において特に強調される。

第三節 キリスト教政治倫理とヨーロッパ統合

ヨーロッパの政治史上要求されるキリスト教的政治倫理とは何か。そもそも、キリスト教倫理そのものの解釈だけで無数にありこれを定義すること自体が至難である。

そこでいくつかの代表的な解釈を以下に掲げることから始める。

キルケゴールは倫理を一般倫理（第一の倫理学〈罪と無祝〉）と、神と世界の間に立つ人間をキリスト教倫理（第二の倫理学〈原罪を前提〉）とに区分し、「キリスト教倫理とは、神の前に、キリストとともに、世に立つ人間の行動様式の考察」であるとした〔金子晴勇 1987：9〕。金子はこの説に倣い「キリスト教倫理とは、神の前に、キリストとともに立つ人間の行動の仕方についての考察である」とする。（コロサイ人への手紙第 3 章 3 節「汝は死にたる者にして其の生命はキリストとともに神の中に隠れあればなり」による）。

またブルンナー（**Emil Brunner, 1889-1966**）では、「キリスト教倫理とは、神の行動によって規定された人間の行動についての学問である」としているし、さらにボンヘッファーでは、「キリスト教倫理の問題は、キリストにおける神の啓示の現実性がその被造物の中に現実化されることである」としている〔金子 1987：9〕。

そもそも、神と人間との契約は以下の五つに代表され、これを遵守することが第一のキリスト教倫理であるとされた。すなわちヤハウエイと、①アダムとの契約、②アブラハムとの契約、③ノアとの契約、および、④旧約における神とモーゼのシナイ山における契約並びに、⑤新約におけるキリスト・イエスによる新しい契約（山上の垂訓）、の五つである。

キリスト教倫理はまず神と世界との正しい関係という間柄を確立し、そこから倫理について語るということになる。さらに**金子晴勇（1932 - ）**は、文字にはなっていないが、人の心に生まれながらに記されている戒めとして自然法を掲げている。

しかしキリスト教倫理に関してのこのように無数にある解釈の中で中心とすべきは、「イエス・キリストに対する信仰に基づいて、キリストの与える自由と愛に生きること」という解釈であろう。それはいわゆるキリスト教的な特殊な生活の枠や生活様式、或いは戒律の中に当て嵌めて、そこに己を硬く封じ込めてしまおうとするものではない、と解するのが相応しく思われる。さもなければそれは生命もなく創造性もない、或いは喜びのないものに陥ってしまうと思われるからである。要するにキリスト教的な倫理の基本は飽くまで福音であり、唯一律法主義によって頑なに一定の枠内に己を封じ込めることではないのである。

それではキリスト教の政治倫理とは何か。トレルチは政治倫理に関して四項目を掲げるが（要約）〔トレルチ 1983：56-76〕、この詳細についてはすでに第十章、第二節にて論じているところであるので、項目のみを掲げれば、以下の通りである。すなわち、

- ①. 自由な文化に奉仕する法治国家の倫理
- ②. 愛国心という純粋に国家主義的な倫理
- ③. 民主主義の倫理
- ④. 保守主義の倫理

トレルチは第二の愛国心の倫理を除き、他はすべてキリスト教倫理と密接な関連を有するとしているが、①. についてはこの思想自体は政治倫理を生み出さないとしている。文化にのみ奉仕する法治国家の倫理学はそれが精神的な財が国家の強制力から自由であること、そして国家の意義をこの文化価値に奉仕することに限定することを要求する限りで、国家からの教会の自由と良心の自由という要求と歴史的に密接に関連している。しかしその場合国家それ自体は宗教的・道徳的生命一般の前提の保障として考えられている。結論として、トレルチは現実にはキリスト教の理念から直接的にしかも本質的に演繹された政治倫理は存在しな

いと結んでいる〔トレルチ：76-80〕。

なお彼はキリスト教（政治）倫理について、それは「国家における人間の生活目標を明らかにすることのない国家倫理の強力な支柱であり、また宗教的な倫理はもっとも根本的なところで非国家的で国際的である」としている。しかし、「キリスト教（政治）倫理がもたらしたものの帰結は現実には民主主義と保守主義とに現れている」と付言している。

トレルチによれば、政治と倫理とは古代ギリシア時代から常に対立し、いかなる政治の現実主義も政治倫理を排除したり、不必要なものにしたりすることは出来ない、と主張する傍らで、キリスト教は愛の業によって個人道徳を築く目的としては存在するも、政治的原理としては存在し得ないという。むしろその意義は間接的ながら個人道徳の涵養、すなわち人格主義を通じて国家生活に影響を及ぼすとしている。「キリスト教の理念からは直接的に、或いは、本質的に演繹された政治倫理は存在しない」〔トレルチ：76〕というのが趣旨で、政治倫理をキリスト教の中心概念から規定することは不可能だとするのである。したがって「福音に一つの積極的な政治倫理となる可能性を与えるのは愛というキリスト教の中心概念ではなくて、それは自然の秩序への服従と、人格性という、両随伴思想である」〔トレルチ：94〕と主張する。

ウェーバーのごとく、「政治と倫理とを峻別する」ことも健全な政治の発展のためには必要とされることであるが、同時にトレルチの主張のように「政治と倫理とが妥協する」ことも欠かせないことである。

マキアヴェリズムにおいても、クラートス（力）とエートス（倫理）とが一緒になって国家を建設し、歴史を形成するのが望ましいとされている〔西村貞二 1991：183〕。

なおキリスト教の政治倫理に関して金子は、政教分離の立場からキリスト教が直接政治に関与しないものの、政治を正すのはむしろキリスト教の義務でもあり、政治への批判的立場が要求される、として、簡潔に纏めているので以下に要約する〔金子 1987：225-230〕。すなわち、キリスト教倫理は、「神が人間のために何を為し得るか」と問うて現実を人間的に見るだけでなく、常に同時に神の目を以って見、神の意思に従って判断し、キリストとの交わりの内に世界に奉仕すべく派遣されている、との自覚に立って政治批判に従事する。現実の政教政策に鋭い批判を加え、常に政治家の姿勢を正す役割が要求される。

① 国家と社会の物神化 Fetishism に対する批判を忘れないこと。

「物神化」とは、ある物体や存在に靈力が宿っていると見做して崇拜し、それにより災いを免れようとする呪物崇拜のことで、とりわけ、国家は永遠の支配を確保するため

に物神化に努める。この物神化は社会や階級にも生じる。民族・人種・階級は容易く物神化される。この現象を批判するのがキリスト教の政治倫理の役割である。

② 批判的連帯の行動原則を取る

キリスト教倫理は社会に対し奉仕の倫理に立ち福音の力に加速化され、献身的な愛により人間の福祉と世界平和を目指し、非人間化の疎外に対し挑戦し、人々に奉仕することを説く。政教分離の原則により社会の中心にキリスト者の交わりとしての教会の設立を断念し社会に対し伴侶として連帯することを志す。すなわち、批判的連帯である。もって社会の福祉と世界の平和及び人間疎外の除去に向けて貢献することが奉仕の目的であり、かつ連帯の目指すところである。

③ 抵抗権の主張と政治的参加を行う

キリスト者の政治への参加は国家権力の暴走と越権行為を批判するためにも必要不可欠である。

政治と倫理との関係についてはキュングによる以下のような類似の主張がある。すなわち、「政治と倫理の間には、解決不可能な緊張関係が存在する。政治が倫理に従属することは政治の自立に正当性を与えないし不合理へと招く。一方、政治を倫理からまったく分離することも倫理の世界を犯し、不道德へと導く。したがって、政治も現実には人間とその社会の高度の両面性を認識すべきである〔Küng1988:57〕」。人間の原罪を考えれば、政治と倫理とは一体として相互に固く結ばれていなければならない、いずれか一方のみ強くてバランスを欠けば、その効果も効率性も減殺するのみか、時に破滅の危険さえ招く。

トレルチやウェーバー、そしてキュングにおいてすら、政治と倫理の間の不可分な関係については表現上の相違こそあれ略々同内容であり両者のバランスが不可欠である。

第四節 欧州憲法条約の再検討

ヨーロッパ統合を考える場合、その統合を成し遂げた背景に共通の精神的土壌が存在していたことが欠くことの出来ない重要な点である。それは国や地域によって文化の形状に多少の違いが存在するとは申せ、ヨーロッパ諸国はユダヤ・キリスト教のヘブライズム文化とヘレニズム文化とを略々共有していることである。すなわち、キリスト教は単に宗教としての領域を超えて、文化の隅々にまで浸透しているのである。このことは、逆に言えば、ヨーロッパ文化がキリスト教なくして現在の形で存在し得なかったとも言える。文化論者でもある **T.S.エリオット (Thomas Stearns Eliot,1888-1965)** によれば、「いかなる文化も何等かの宗教を伴わずしては出現もせず発展もしなかった〔T. S. エリオット 1951 :

7] 」、というほどに、文化に対する宗教の影響は強い。そして彼は一つの文化はその文化の宗教的信念が衰退した後までも残光を放つとも付言している。

もちろんヨーロッパのいかなる国民の現実の宗教も、一度も純粋にキリスト教であったり、また純粋にその他の宗教であったためしもないのであり、キリスト教のみがヨーロッパ文化を形成したのでもないが、彼の地での文化形成に主役を演じたことは疑いない。

またこのことをティリッヒは、道徳を欠いては、文化は不真面目な遊びであると説き、キルケゴールでは、そうした文化は単なる美的な態度と呼んだものに他ならず、また宗教も不真面目な感情的自己高揚に他ならない、としている〔ティリッヒ 1962 : 23〕。そして文化は精神の次元における生命の自己実現、生命の自己創造である、と主張する〔ティリッヒ 1962 : 25, 151〕。

こうした文化の維持・繁栄には、ある種の愛国心が役立って余りあるところでもあり、エリオットもこのことについて触れ、このような愛国心は言わば自然宗教の一部でもあるとしている〔T. S. エリオット : 37〕。しかも、彼は一国の文化が繁栄するためには、その国民は統一され過ぎても分割され過ぎてもいけない、ともいう。この点はまさにルソーが18世紀の時点で、ヨーロッパ統合を構想したときに懸念したのと共通している。すなわち彼は、「総ての民族は夫々過去や民族魂を持っているので、それらを無視して一律無差別に同一の規定を適用し、画一の法を当て嵌めて、習俗も思想も習慣も画一化しては、各人の人格を縮こませ窒息させてしまう〔シャボー1961 : 142〕」として、将来のヨーロッパ統合に関して、いわゆる国家連合 **Confederation** のような緩やかなものを望んだと考えられる。エリオットの文句にある文化の繁栄の条件として、国民が統一され過ぎても、分割され過ぎても、いけないという点に関しても、現在のEUの急速に拡大していく様を観察すると、経済的効果や政治的効果の観点からはいざ知らず、文化の維持・繁栄という見地からは多分に疑問を禁じえない。それは国民性や地域性、言語の相違、風土、習慣の相違等から生じる文化の多様性を消滅させることは必定であるし、必然的に人間社会の潤い、濃淡、変化を逐次削いでいくことになりかねないからである。この点からも、人間社会の、正確にはヨーロッパ地域における、いつその無機質化が懸念される。仮に **Confederation** の形の統合が選択されたとしてもである。そして一部に囁かれるエスニシティ等による文化の多様化が維持・発展すると期待されてもである。

文化と宗教とのこうした密接な関係を的確に表現したものには他にも多数あり、例えばティリッヒでは、「宗教は文化の意味内実であり、文化は宗教の表現形式である〔ティリ

ッヒ 1978：16 - 20] 」と言い、さらに先の T. S. エリオットは、「文化は宗教の受肉であり生ける宗教である [金子 1987：204] 」と表現している。これらの表現は正しく両者の関係を巧みに言い表していて、表層部分としての文化のみに捉われがちな文明社会の現代人に対する反省の縁（よすが）ともなろう。

金子は、「俗悪な定期刊行物、マスプロ的教育などが、人間の思想・感情・行動を画一化し下劣なものとし、高度に技術化した労働は退屈であり、無意味となり、経済の組織化は非人間化を生み、過度の個人主義化は家庭（共同体）の意義を空しくさせ、法や信頼は失われ、行動は過激化する一方である [金子 1987：208] 」として文化的危機の中心をなしているものを例示しているが、正にその通りで、文化的空虚さが充満している今日の社会を象徴している。この文化的危機状態を解決するのは宗教であり、ヨーロッパ社会においてはキリスト教であろう。

キリスト教と文化の関係について先に掲げたゴーガルテンは、「キリスト教信仰と文化とは、文化がキリスト教化されざるを得ないような具合に関わり合うのではない。むしろ逆に、キリスト教信仰は文化が世俗的にあり続けるためにその役割を果たすのである [宮田：14] 」としているが、文化の内容を担っている宗教であるキリスト教が、現実の文化に対して演じる実質的役割をこのように表現しているのは象徴的である。

ゴーガルテンはさらに、「キリスト教信仰のもとに成立し形成された西洋文化は、人間行為によって現世を支配する科学的・技術的文化となった [宮田：59] 」としているが、世俗化の過程で、一方では文明の発展をもたらす反面、これがキリスト教の進路を阻むことになり、キリスト教は自ら衰退の道を招くことになった。このことがのちに T. S. エリオットが、「宗教と文化とは一つの統一体の両面であると同時に、それらはまた二つの異なる対立物である [T. S. エリオット：98] 」と述べる根拠である。

現代ヨーロッパ文化の危機をいかに打開すべきであるか。とりわけこれを宗教と文化一別しては政治社会文化との関係においていかに考えるべきであるか。近世が辿りついた以上のごとき危機の原因を根本に於いて近世宗教改革にあるとし、ここに古代ではなく、むしろ近世がそこから出発した中世に立ち返ることによって問題の解決に当たろうとするのがカトリック主義の本来の立場であるとされる [南原繁 1972：291] 。

さらに、統合ヨーロッパの夢を描いた多数の思想家の中に、トレルチ、マイネッケ、そしてブルクハルトがあった。トレルチはそれを「生命的統一体」であるといい、マイネッ

ケは「西洋文化共同体」、そしてブルクハルトにおいては「文化的綜合体」と言い表したが、表現の多少の相違こそあれ、期するところは、文化的にも社会的にも、有機的に結合される統合ヨーロッパを目指したものであったに相違ない。

南原繁によれば、「国家はあたかも高い精神世界の基礎の上に、生命の統一的具体化へと進展するものにて、このような具体的な生の統一体以外の何物でもない」とした点は一見してトレルチ等がヨーロッパに託した夢と同様であったかのごとくに思われる〔南原：24〕。

彼によればギリシア人は既に、「宗教は道德と同じく国家生活のための利用の動機から為政者によって作られたものと考えられ、国家に正義の観念なく、もしあるとしてもそれは弱者の間に作られたものに過ぎず、真の正義はむしろ強者の本源的な自然の権利において宿る〔南原：55〕」と主張していた。これがギリシアの国民精神文化と国家生活の危機を招いたものであるという。

さらにはヘーゲルの絶対的観念論では、「国家はそれ自身文化的統一体である。国家こそは自由が最高の権利にまで具体化された自己目的であって、この終局目的が個人に対して最高の権利であり、個人の最高の義務は国家の成員となることである〔南原：98〕」と言い、「道德宗教のみならず学問と芸術の一切の文化もすべて国民生活の具体的内容としてその基礎と基盤とを国家のうちに見出し、国家はそれ自身文化の統体である」として、古代国家理想を描写している〔南原：98〕。

国家を文化的統一体とした点ではヨーロッパを同種の表現を以って形容するブルクハルトたちと相通じるものがあるが、後者が、「人間は調和または理性的本質においてよりも、霊肉の不調和・分裂等根本において罪惡の状態にあることから出発し、生命的統一体構想、或いはトレルチでは愛の共同体への進化」を説くのは基本的に相違がある。換言すれば後者すなわちブルクハルトたちにおいては、国家の文化的統一体構想は人間個々の相違点から出発し、生命的統一体へと積み上げていくのに対して、ヘーゲルにおいては全体構想を出発点として個々の構成員はそれに準じる形を採っている点に、いわばミクロとマクロとの大きな相違があると言える。こうしてヘーゲルの説いた文化的統一体構想は不幸にも後世全体主義思想への道を開くことになってしまった。

ブルクハルトたちの描いたヨーロッパの文化的統一体構想に沿えば、文化と宗教、政治と宗教とは正しく関係を絶ち難く、現在の憲法条約の策定過程に対しても疑問を禁じ得ない理由がここに存在する。

しかし現在の欧州憲法条約は 1 年 2 ヶ月という短期間に策定され、一旦は欧州理事会における承認が否決された後に、加盟国の一つスペインにおける政権交代を機に間髪を容れずに承認に持ち込まれ調印を済ませた経緯にある。

フランスの調査機関 **SOFRES** (Taylor Nelson Sofres) の調査によれば、フランス人が先般の国民投票で欧州憲法条約にノンを下した背景には、憲法条約そのものの是非ではなく、国内政治の現状への不満があるという。この調査結果が正確であるとすれば、反対の理由の第一番目は、「失業の不安」であり、その次に「現在の政治に対する倦厭気分」であるとされる。政治や社会に対する辟易感が国民の間に充満しているということであろう。そして「比較的容易な条約再交渉の可能性」や「憲法条約が自由競争に拍車を掛ける」などの理由がその次のレベルに掲げられ、国家としての独自性の喪失懸念やトルコの E U 加盟を容易にする懸念などはさらに下位に位置づけられる。

果たしてこの結果を額面通りに受け止めてよいものであろうか。もしも憲法条約そのものに E U 市民を納得させるに足りるだけの存分の魅力のある規定があり、その必要性が市民に理解できるだけのものを持ち合わせていれば、仮に現政権や現実の政治や社会に不満があったとしても、むしろ国民は新しさを求めて、それらの魅力や必要性のある憲法条約を選好しただろう。基本法である憲法が十分の魅力と必要性を具備していたならば、現政権が主導した憲法条約であるからという理由のもとに拒否してしまうことで、国民は現実の政治や社会に対する不満を解消するほどの愚は犯すまい。

現在の E U の政治システムで最大の問題のひとつは、いわゆるデモクラシーの赤字が依然として解消されていないことである。むしろこの赤字は解消されるどころか拡大の方向にさえあるといわれる。その原因は多岐に亘るが、基本的には E U が独立主権国家の集合体であるために、依然として各国ごとの国益対立は根深く、欧州議会は党派別ではなく各国別に利益代表グループ化されていて、国家間対立を煽る形となっていること、議会は各国個別事情に疎く、必然的に関心も薄いこと、デモクラシーが基盤となす欧州市民の存在が稀薄であること等である。

自由主義デモクラシーは本来極めて個人主義的性格を帯びた政治システムである [中野：214]。このために国際的相互依存性とグローバリゼーションが急速に進展しつつある今日のヨーロッパの主権的国民国家を中核とするシステムの中でこそ発展し得た自由主義デモクラシーであるべきに、独立主権国家同士が踵（きびす）を接し、デモクラシーの基盤をなすヨーロッパ市民不在のこの地ヨーロッパでは、デモクラシーは必ずしも無条件の

普遍性を持たず、むしろ矛盾対立を惹起する可能性が強い。

また国内的に見ても中心一周辺のシステムを作り出し「国家」にも「国民」にも同化し得ない地域的・人種的・宗教的マイノリティーないしエスニシティに同化を強要し、同化しない場合に国民国家は抑圧的ないし排他的となる。

自由主義デモクラシーの個人主義的性格は、集団的な意思や利害を個に分解し、集団として有する社会的な役割や価値を軽視する傾向が有る。

政教分離はこの原則に立たない政治システム（祭教一致等）を未開視したり排除したりする傾向を持つ。すなわちヨーロッパ各国で頻発しているエスニシティ間の対立や差別化の問題がこれに相当する。

さらにデモクラシーが内包する最大の問題としても、その運用面での極度の世俗化、すなわち間接デモクラシーのもとで発展してきた国家行政・管理に貫徹する技術性・合理性によって政治世界を極度に世俗化することにより、政治世界を無機能的・非人格的な統治技術の世界へと還元してしまう、あるいは、デモクラシーが飽くまで世俗化社会の政治原理であることを忘れ、社会的、文化的、宗教的な諸価値をも左右できる絶対至上の理念と考えてしまう、という懸念が存在する〔中野：218〕。

まとめ

文化と宗教、宗教と政治が不即不離の関係にあり、特にキリスト教が文化的基盤の中核にあるヨーロッパで、政治も政治倫理もキリスト教を措いて考え難いことは以上の考察から概ね言い得たと思う。統合も文化的綜合体を目標とする以上、一時の意思決定の簡素化や大国の都合に偏し、立法の精神や理念に乏しい憲法条約は、真に市民の支持を得るには道遠いと思われる。

現在暗礁に乗り上げた欧州憲法条約については、なおも早期の批准を目指す仏独が草案の一部条項の修正を以って執拗に当面の難関を乗り切ろうとする構想もあるが、欧州委員会を中心とする執行部は断じてこのような安易な修正には応じられない旨の声明を発して、こうした動きを牽制している。国民投票の延期に当たっては、デンマークやポルトガルでは、仏独中心に安易に修正を仄めかすような憲法条約には国民投票を以ってまでする批准に国家の面子が掛かると言わんばかりである。英国ではすでに欧州憲法条約は死文化したとさえ公言するほどである。

こうして、問題が膠着状態に入ったときに、直ぐに頭をもたげるのは相も変わらぬ各国の国益をめぐる激しい衝突である。いったいこのような状態で政治統合へと進めるのだろ

うかと周囲に気を揉ませること夥しい。

今回の国民投票の結果をめぐる関係者の議論に相も変らぬ憲法条約の外在的原因を挙げ
るものが後を絶たない。憲法条約が真に価値のあるものならば、ヨーロッパ市民はこれを
一時の国内政治や政府に対する不満の捌け口として拒否権を投じる程愚かではない。

それは基本法としての憲法条約に明確な立法の精神や理念のないこと、民主主義の赤字
に象徴されているごとく、民主主義への十分な認識とその言及が稀薄であること、形式の
みの政教分離に拘り、キリスト教が育んだ政治倫理への記載を欠くことである。

神すなわちユダヤ・キリスト教の記載は、近代ヨーロッパにとり桎梏とも申すべき事項
である。それは決して特定宗教の宣伝であったり、排他的に一部宗教の排除を意味したり
するものではない。歴史的事実の再確認である。彼らが自らの歴史に誇りを持たずに、ヨ
ーロッパの将来は切り開けない。確固たるヨーロッパの歴史に目を塞いでは、共通のアイ
デンティティも生じない。また政教分離は形式であり、本質は信教の自由の保障であるこ
とを思い起こせば、枢軸国が嘴を極めて神やキリスト教の記載を見送るべしと主張するほ
どの意味はない。

この意味では単なる手続法の積み重ね（アキ・コミュノテール）の域を出ない今回の憲
法条約は量においていかに膨大ではあっても実体を伴う理念を欠き、「憲法」の名を冠す
るには多くの疑問が残る。政治統合を目標とするヨーロッパの欧州憲法条約は目先の経済
的合理性のみを追求することなく、長期的パースペクティヴを見据え、かつ精神世界のリ
ーダーとしての地位を取り戻すべく、世界的視点に立ったものであるべきである。

第十二章 註

¹因みにキリスト教を象徴する聖なる空間としての寺院 **Temple** はラテン語の「時」を表し、
同時に「区別された広がり」の意を共有するテンプス **Tempus** を語源としている。両
者は一定の区別された空間の中で時間を共有する。

²マタイ伝 5 章 38－48 山上の垂訓の一部「復讐の禁止」、「敵を愛すべし」ローマ書 12
章 9.キリスト教的生活規範「愛に偽りの無きこと」

³**Erastus and Erastianism**

宗教は国家に従属すべしとする思想。国家による教会の支配を意味するもの。
Erastus(本名 **ThomasLieber1524-1583** スイス・バーデン生まれの法廷医・神学者、
ツヴィングリ支持者)が唱えたといわれる。17世紀英国・ドイツで支持を受けた。英

国長老派は拒否したが国教会は支持した。**Erastus** の真の意図は教会に対し国家から独立した強権を付与することを阻むことにあった。そして教会が社会で完璧な社会を形成するという福音主義教会の考えを阻止することにあった。したがって宗教の国家への従属論は誤用との説が有力である。

参考文献

ウェーバー、1989、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』,大塚久雄訳、岩波文庫。Max Weber, 1920, *Die Protestantische Ethik und Der Geist des Kapitalismus*.

T.S.エリオット、1951、『文化とは何か』、深瀬基寛訳、アテネ新書、弘文堂。Thomas Stearns Eliot,1962,*Notes towards the definition of culture*.Faber and Faber,London

小田島義久、1988、『キリスト教倫理入門』、ヨルダン社。

金子晴勇、2001、『近代人の宿命とキリスト教』、聖学院大学出版会。

金子晴勇、1987、『キリスト教倫理入門』、教文館。

『キリスト教大事典』、1979、教文館。

小泉洋一、1998、『政教分離と宗教的自由』、法律文化社。

ゴーガルテン・フリードリッヒ、1975、「世俗化と世俗主義」『近代の宿命と希望』（『現代キリスト教思想叢書 10』白水社）(Friedrich Gogarten,1958,*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*,Friedrich Vorweg Verlag,Stuttgart)

坂本進、2004、『ヨーロッパ統合とキリスト教』、新評論。

フェデルコ・シャボー、1961、『ヨーロッパとは何か』、清水純一訳、サイマル出版会。『世界キリスト教百科事典』1986、教文館。

土居真俊、1971、『ティリッヒ 人と思想シリーズ』、日本基督教団出版局。

ティリッヒ・パウル、1978、『ティリッヒ 著作集第七巻 文化の神学』、谷口美智雄他訳、白水社。

ティリッヒ、パウル、1962、『文化と宗教』、高木八尺訳、岩波書店。(Tillich Paul.Religion and Culture)

デュルケム・エミール、1941、『宗教生活の原初形態上・下』、古野清人訳,岩波文庫。(Émile Durkheim,1912,Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse)

エルンスト・トレルチ、1983、『政治倫理とキリスト教』、佐々木勝彦訳、（『トレルチ 著作集 3 キリスト教倫理』ヨルダン社所収。）(ErnstTroeltsch,1904, *Politische Ethik und*

Christentum)

中野実、1998、『宗教と政治』、新評論。

南原繁、1972、『南原繁著作集第一巻 国家と宗教』、岩波書店。

西村貞二、1991、『キリスト教歴史双書7 トレルチの文化哲学』、南窓社。

ブルクハルト、1981、『世界史的諸考察』、藤田健治訳、二玄社。(Jacob Burckhardt, 1905, *Weltgeschichtliche Betrachtungen Über Geschichtliches Studium* Herausgegeben von Jacob Oeri, Schwabe & Co., Verlagp.)

R.N ベラー、1973、「アメリカの市民宗教」『社会変革と宗教倫理』、河合秀和訳、未来社。(Robert Nelly Bellah, 1970, *Beyond Belief. Essays on Religion in a posttransitional World*. Harper & Row N.Y)

R.N.ベラー、1996、『徳川時代の宗教』、池田昭訳、岩波文庫。(Robert Nelly Bellah, 1957, *Tokugawa Religion*.)

ボンヘッフアー・ディートリッヒ、1973、『抵抗と服従—獄中書簡』(現代キリスト教思想叢書6)、平石善司訳、白水社。(Bonhöffer Dietrich, 1951, *Widerstand und Ergebung*, Chr.Kaiser Verlag, München)

宮田光男、1975、『政治と宗教倫理』、岩波書店。

J.J.ルソー、1954、『社会契約論』、桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫。(Rousseau, 1762. *Le Contrat Social*)

Peter L.Berger, 1979, *The Heretical Imperative Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* Doubleday & Company ,Inc., New York 邦訳、1987、『異端の時代—現代に於ける宗教の可能性』、藺田稔、金井新二訳、新曜社。

David C.Rappoport 1991, "Some General Observations on Religion and Violence" in *Juergens-meyer ed*. New York N.Y

Jean Boissonnat, 2005, *Dieu et L'Europe*, Desclée de Brouwer, Paris

Anson Shupe, Jeffrey K.Hadden, 1988, *The Politics of Religion and Social Change* : Religion and the Political Order Vol.1, Paragon House,

Thomson *New Catholic Encyclopedia 2nd Edition*, The Catholic University of America. Press Washington

Hans Küng, 1988, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford University

Press, New York, N.Y

Reinhold Niebuhr,1935、 *An Interpretation of Christian Ethics*,Harper &
Row,Publishers London

Pippa Norris, Ronald Inglehart, 2004, *Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide* , Cambridge University Press.

第十三章 プロテスタンティズムの政治倫理と世俗化

―M.ウェーバーと現代ヨーロッパ―

ヨーロッパ精神の基盤をなしたキリスト教は、いまやその地位を失い、まさに瀕死の状態にある。それは現在頓挫している欧州憲法条約草案にも端的に現れていて、神やキリスト教は立法の理念として形骸すら留めていない。近代科学文明のもとで世俗化が進行し、キリスト教を含む宗教はもはや顧みられることが少なくなったためである。

近代の世俗化を最も加速化したのはマックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』であるといわれる。彼の説く近代的な職業観と資本主義の精神は近代資本主義の発展をもたらしたが、その基礎にある合理主義は同時にキリスト教の世俗化を促進した。

ウェーバーの時代、すなわち、19世紀末葉から20世紀初頭の時期は、正に資本主義文化の黎明期であり、その推進を支援する理論の登場が必要とされていたこと、また世俗化の浸透は時代の趨勢としてもはや抗し難き情勢にあったこと等から、ウェーバーはプロテスタンティズムの倫理をもっぱら「資本主義の精神」の普及・伝播のために懸命に用いたものではなかったかと想像される。或いは、プロテスタンティズムの倫理は真に「資本主義の精神」の核心となり得たか、そしてそれがやがてもっと広範な世俗化を招くべく、現実社会における判断を理性や知性の支配のもとに服すべき運命を内包していたというウェーバーの主張を額面通りに受容していいものか。それともウェーバーはすでにそうした理性や知性の支配の世界の到来の後、宗教は静かに衰退への道を辿るべく運命付けられていたことを予見していたものか。論文中ではこれらの何れも明示されないままに残されていて、後世に幾多の議論を招来し、紛糾を招くもととなった。ウェーバーの説いたように、「資本主義の精神」がプロテスタンティズムの倫理に胚胎し、その発展が高度の文明化をもたらしたのは事実としても、同時に宗教の離反を招いたのみか、宗教の衰退をも招来したのも事実であり、それはやがて奇しくも「資本主義の精神」そのものの腐食化をもたらすに至った。本章は無機質化の一途を辿る現代社会に、少しでも人間的な潤いを取り戻す縁と致すべく、宗教の意義を問い直そうとするものである。

第一節 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』がもたらしたもの

20世紀最大の社会科学者の一人としてのウェーバーの築いた業績の大きさを考えれば、彼の著作の中でも最も中核をなす『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以

下『プロ倫』と略称) が現代資本主義の発展過程にもたらした影響力は計り知れない。

しかし『プロ倫』の随所に明示されているように、ウェーバーによれば、禁欲的プロテスタンティズム等の信仰上の問題は、近代的企業における職業倫理や「資本主義の精神」という経済現象の原因ではなくして、「ある程度まで」結果であると説明されている¹〔ウェーバー1989：17〕。それにも拘らず彼はこうした表現の直後で、あたかもそれを打ち消すがごとくに、「厳しいプロテスタンティズムの倫理が現代の資本主義の精神をもたらしたものである」、という主張を繰り返す。例えば、「近代資本主義の精神の、或いは近代文化の本質的構成要素の一つというべき、天職理念を土台とした合理的生活態度はキリスト教的禁欲の精神から生まれたのである」、というような彼の「ある程度まで」という断り書きが凡そ無意味となるような断定的主張がそれである〔ウェーバー1989：363－364〕。

そこでは、「職業倫理や資本主義の精神という経済現象の誕生は信仰の結果ではない」という指摘は、たとえ「ある程度まで」と但し書きを添えているにしても、「殆ど」、ないしは、「全く」、意味を成さない修辭的役割しか果たしていないのではないかと思われる。否、むしろ背後に「何か」隠れたものの擁護のために、予め周到に蒔かれた布石ではないかという読者の猜疑心を誘う。いったい何のための擁護なのであろうか。

わが国におけるウェーバー研究の権威・大塚久雄もこのことについて明確に、「ウェーバーはプロテスタンティズムが近代資本主義文化を作ったとか、近代資本主義社会は宗教改革の産物だとは言っていない。『意図せずして』資本主義文化の発達を促進する役割を果たしたに過ぎなかったし、同時に資本主義社会の機構が確立するとともに、禁欲的プロテスタンティズム自身もそうした文脈では歴史の背景に退くほかはなかったと指摘、決して宗教改革や禁欲的プロテスタンティズムが資本主義文化を作り出したなどとは言っていない」、として両者の因果関係を否定している。〔ウェーバー1989：408、大塚久雄解説〕

しかし私は依然として何かの擁護のための「何か」とは「なにか」という疑問が払拭できず、これこそ本稿が採り上げようとする世俗化問題の核心なのである。このことは『プロ倫』の随所に明示されているが、中でも重要なのはウェーバーの設けた二つの仮説である。

すなわち、その一は、「一方の非現実的、禁欲的で信仰に熱心であるということと、他方の資本主義的営利活動に携わるということと、この両者は決して対立するものではなくてむしろ相互に内面的な親和関係にあると言えるのではないか」であり、その二は、「外面的には利潤の獲得を指向するに過ぎない活動が、個々人に義務として意識されるような

『天職』という範疇にまで構成されるに至ったという事実はどのような思想世界にその源泉を持ったのか」である。これら二つの仮説については、同書の中でそれぞれ見事なまでに検証し尽されていて、敢えてこれ以上の補足説明を要しない。しかしこれらがたとえ立証されたからと言って、それは単に仮説一においては、信仰と資本主義的営利活動とが対立関係になく、親和的關係にある、というに過ぎず、それ以上に両者の因果関係ないし時間的前後関係を説明するものではない。また仮説二においても、資本主義の職業義務がたとえ「天職」であると判断されたにしても、それは現象を単にその類似的性格から「天職」と認識したに過ぎなく、そこには人間による判断が無限に介入する余地を残している。

大塚久雄の言にある「意図せずして」も大いに気掛かりな文句である。プロテスタンティズム、とりわけウェーバーが「禁欲的」と敢えて枕詞を付した「禁欲的プロテスタンティズム」が「意図せずして」その後の資本主義文化を促進する役割を果たしたに過ぎなかったというが、果たしてそのようにプロテスタンティズムと資本主義文化とは偶発的な結合を遂げることが出来たのであろうか。もしそれが事実であったならば、世俗化が特にウェーバーの『プロ倫』の発表を境に現在のように一段と進行し、宗教がヨーロッパからも衰退の一途を辿っているのも「意図せずして」の現象なのであろうか。それはあたかも「歴史のパラドックス」であるとでもいうのだろうか。まして資本主義が成熟段階を通り越した現代社会で、奇しくも「資本主義の精神」そのものの腐食化が進行している状況を目の辺りにして、これをいかに説明できるか。そこにはもはや禁欲的プロテスタンティズムの片鱗もない。すなわち断じて「意図せずして」ではなく、また「資本主義の精神」の腐食化現象を説明し得るものでもない。このことは次章に詳しく論じたい。

さて、ウェーバーがプロテスタンティズムの倫理は必ずしも「資本主義の精神」の原因ではないとしながら、やはりプロテスタンティズムの倫理に起因するとされる主要な箇所を同書から抽出してみると上記にさらに以下の四項目を加えることが出来る。

1. プロテスタンティズムの天職倫理が、禁欲生活のまさしく最も真面目な信徒たちを、結果において資本主義的営利生活に奉仕させることになった〔ウェーバー1989：316〕。
2. 確定した職業の持つ禁欲的意義の強調が、近代の専門人に倫理的光輝を与えるように、利潤獲得の機会を、摂理をもって説明することは、実業家に倫理的な光輝を与える〔ウェーバー1989：317〕。
3. 禁欲が全力を挙げて反対したのは、とりわけ現世とそれが与える楽しみのこだわりのない享楽ということただ一つであった〔ウェーバー1989：328〕。

4. 禁欲は常に善を欲しつつ常に悪（禁欲の立場に立った意味での悪）を作り出す力だった。その理由は、禁欲は旧約聖書と同様、富を目的として追求することを邪悪の極地としながらも、天職である職業労働の結果として富を獲得することは神の恩恵であると考えたからである。そればかりか、弛みない組織的な世俗的職業労働を、凡そ最高の禁欲的手段として、同時に再生者とその信仰の正しさに関する最も確実かつ明白な証明として、宗教的に尊重することは、我々が今まで資本主義の精神と呼んできた人生観の蔓延（充溢）にとってこの上もなく強力な槓杆（挺子）とならずにはいなかった〔ウェーバー1989:344〕、等である。

ウェーバーによれば、プロテスタンティズムがなければ近代資本主義の精神はないのであり、「近代的」資本主義それ自体もない。この点ウェーバーが最も影響を受けたとされるゾンバルトをさらに徹底したものである〔金井新二 1991：100,101,103〕。

こうしてウェーバーは二つの問題設定を極めて入念に行いこの問題の説明を行っている。すなわち、

- ①. 資本主義的経済活動と、プロテスタントの宗教信仰の間には、何らかの相互促進的な「親縁関係」がありはしないか〔ウェーバー1989：29〕、
- ②. 企業家の「精神」と、プロテスタンティズムの禁欲的な職業倫理との間には、歴史的な因果関係があるのではないか〔ウェーバー1989：85〕、

の二つである。このうち①についてはカルヴィニズムを中心とする禁欲的プロテスタンティズムに見られたこと、②については宗教的職業倫理こそは近代西欧的「資本主義の精神」の母胎であることを夫々論証した。

すなわち、ウェーバーは、プロテスタンティズムの倫理が「資本主義の精神」の生みの親ではなく、偶々「資本主義の精神」がプロテスタント的倫理を備えていたに過ぎない、ということを主張している一方で、それを逆に「資本主義の精神」がプロテスタンティズム倫理的要素を本質的に具備していたとする箇所では、

1. 「天職」という概念の中にはプロテスタントのあらゆる教派の中心的教義が表出されており云々〔ウェーバー1989：109,110〕・・・や、
2. 世俗の職業生活にこのような道徳的性格を与えることが宗教改革の、特にルターの業績のうちで、後代への影響が最も大きかったものの一つであった云々〔ウェーバー1989：114〕・・・（→世俗の職業生活に道徳的性格を与える必要がどこにあったか、資本主義擁護のための詭弁ではないか？）

3. 神は自ら助ける者を助ける。すなわちカルヴァン派の信徒は自分で自分の救いを「造り出す」のであり、それはカトリックのように個々の功績を徐々に積み上げることによってではありえず、どんなときにでも選らばれているか、捨てられているか、という二者択一の前に立つ組織的な自己審査によって造り出すのである〔ウェーバー1989：185〕（同書の重要課題）、

4. カルヴィニズムでは宗教的な事柄については一切が個々人の責任に任せられているにも拘らず「個人」と「倫理」の分裂は存在しなかった、それはカルヴィニズムの倫理の功利主義的性格の根源はここにあったし、世俗的職業を神から与えられた天職と考えるカルヴィニズムの職業観念の重要な諸性質もここから生まれてきたのであった〔ウェーバー1989：167〕、等が挙げられている。

さらにウェーバーは聖書の有名箇所を引用して、以下のような資本主義擁護論を展開するに至っては、その入念さに唯々敬服するばかりである。

すなわちその一は、「人間は神の恩恵によって与えられた財貨の管理者に過ぎず、聖書のたとえ話にある僕^{シモベ}のように「1円」に到るまで貨幣の報告をしなければならず、その一部たりとも神の栄光のためでなく、自分の享樂のために支出することは危険である〔ウェーバー1989：339〕」、であり、さらには、財産の蓄積を生み出す心理的源泉〔ウェーバー1989：341〕として掲げる以下の二つの項目がある。

①. 財産上の重みを失わないまま死を迎えたい、或いは共同相続権のある子供たちの大部分の利益を害してまでも「営業」を確実に存続させたい、といった努力と性質を同じくするもの。

②. 「断念せよ、断念せよ」という禁欲の命題が「営利せよ、営利せよ」という資本主義の積極的な命題に転化されながら、単純かつ純粋に。一種の絶対的命題として、その非合理的な姿で現れるもの。これが今日では「職業」に対する義務だけがその動機となっている。

例えば、巨万の富を築いたものがその富を子供たちに遺してはならないという。その理由は子供たちに遺すことにより、子供たちが自分で働いて利得すべきだという道徳的善行から遠ざけることになりかねないからである。（これを実証するような最近時の出来事として米国情報産業の雄バフェット **Warren Buffett** による、同じく情報産業の最大の雄ビル・ゲイツ **Bill Gates** の基金 **Foundation** への 350 億ドルの献金の好事例がある）

或いは、プロテスタンティズムの世俗内的禁欲は所有物の無頓着な享樂に全力を挙げて

反対し、消費、とりわけ奢侈的な消費を圧殺する反面、この禁欲は心理的効果として財の獲得を伝統主義的な障害から解き放ったことや、利潤の追求を合理化したばかりでなくそれを神の意志に沿うものと考えて、そうした伝統主義の桎梏を破砕してしまった〔ウェーバー1989：342〕、という事例にも同様に彼の入念さ、周到さを窺い知ることが出来る。

もとより彼は世俗化問題については十二分に意を配っていることを『プロ倫』の略々全編に亘って言及している。例えばそれらは以下のごとくである。

それには先に掲げた、「禁欲は常に善を欲しつつ常に悪（禁欲の立場に立った意味での悪）を作り出す力だった。（以下中略）弛みない組織的な世俗的職業労働を、凡そ最高の禁欲的手段として宗教的に尊重することは、我々が今まで資本主義の精神と呼んできた人生観の蔓延にとって、この上もなく強力な槓杆とならずにはいなかった〔ウェーバー1989：344〕」、がその例であり、さらにはウェズレーWesley の引用であるが、「富の増加したところではそれに比例して宗教の実質が減少してくるようである。どうすれば誠の宗教の信仰復活を事物の本姓にしたがって永続させることが出来るか。宗教はどうしても勤労と節約を生み出すことになるし、富をもたらす他はない。しかし富が増すとともに高ぶりや怒り、またあらゆる形の現世への愛着も増してくる・・・〔ウェーバー1989：352－353〕」、もそれである。

さらに、強力な宗教運動が経済への影響力を前面的に現すのは、「民衆の想像力の中で『虚栄の市』のただなかを天国に向って急ぐバニヤンの巡礼者の内面的に孤独な奮闘に代わって、ロビンソン・クルーソー、つまり同時に伝道もする孤立的経済人が姿を現した時」を説くダウデン Dowden の引用もそれであり、ついには「柔らかい枕」というドイツの諺が表現しているように安楽な市民生活のための一つ的手段とされてしまう他はなかった〔ウェーバー1989：355〕、というのも多分に世俗化を意識しての事例としてここに掲げることが出来る。

これらはウェーバーが、「宗教の信仰→勤労と節約→富の増大→現世の欲望と見栄→宗教の衰退」、という一連のプロセスを予測したものであると言えるのではなかろうか。

ウェーバーはピューリタニズムと富の蓄積との矛盾として、「ピューリタニズムの人生観はその力が及びえた限りではどのような場合にも経済的に合理的な生活態度へ向おうとする傾向に対して有利に作用した。そしてそうした生活態度の最も重要な担い手となった。ピューリタニズムの人生観は近代の経済人の揺籃を守ったとしているが〔ウェーバー1989：350－351〕」、ウェーバーがこのようにピューリタニズムの人生観が資本主義を正

当化したことは資本主義の揺籃期に十分理解できることとしても、それが現在、ウェーバーの想定外の世俗化と宗教の衰退を招き入れ、さらには揺籃期の「資本主義の精神」を忘却したかのごとき倫理を喪失した資本主義をもたらし、挙句の果てには資本主義の存立そのものを揺るがしかねない状況を招いていることに對し、これらはいずれもウェーバーの予見内のこととして拱手傍觀致すのみであろうか。

第二節 ウェーバーの宗教理論

ウェーバーが展開したプロテスタンティズムの倫理と「資本主義の精神」論を考察した後では、ウェーバーが辿り、信奉した、宗教理論の実像を究明するのが順序である。したがって本節の目的は、彼のもう一方の主著『宗教社会学』および『宗教社会学論選』を手掛かりに彼の宗教論の実像を探ることにしたい。

ウェーバーが重大な感化を受けたルターにおいては、世俗の職業生活に道徳的性格を与えることが、宗教改革の、特に、ルターの業績のうちで後代への影響が最も大きかったものの一つであった。したがってウェーバーもこれに倣って、天職やエートスの概念を導入して、世俗の職業生活に道徳的性格を与えようとしたものである。

ウェーバーには宗教論的なものはなく、宗教の定義も慎重に回避している、とはよくいわれる。否、ウェーバーは宗教人でさえなかったといわれるほどである。確たる宗教論を持ち合わせていないウェーバーに、天職やエートスの概念導入の必要がどこにあったのであろうか。当時の産業界は是としても、学会までもさしたる疑問も差し挟むことなくこれを受容していた背景は何であったのだろうか。

洋の東西に亘る主要な宗教の研究を修めたウェーバーであるが、宗教論はさておいても、「資本主義の精神」の定義についても極めて慎重に行っていて明確なものがどれであるか定かでない〔ウェーバー1989：38〕。

事実ウェーバーは、「（一般に世間では）『資本主義の精神』というやや意味深げな概念が使われている。この言葉はいったいどういう意味に解すべきなのか。「定義」というものを与えようとする、われわれは直ちに研究目的の本質に根ざす種の困難に直面する」と記している〔ウェーバー1989：38〕。

同様にして、「宗教とは『何であるか』を定義することは以下の論述の結末においてなら、あるいは可能であるかも知れないが、冒頭からこれを行うことは到底不可能である」、とも述べている〔ウェーバー1976：3〕。特にこれら「宗教」および「資本主義の精神」という、『プロ倫』における二つの中核をなす概念について善意に解すれば慎重であると受

け止めるべきであろうが、一般通念からすれば、これら二つを論じようとするものが、その定義を故意に回避しているとしか思われぬ。現にその後の論争はこれらの解釈を巡るものに略々集中しているからである。

さてすでに第1節で、ウェーバーの主張に従えば、プロテスタンティズム、中でも、禁欲的プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神とは期せずして一致を見たこと、大塚久雄はこれを補足代弁するかのごとく、「プロテスタンティズムは『意図せずして』資本主義文化の発達を促進する役割を果たしたに過ぎなかったこと」、を掲げたが、私は、「いったい、プロテスタンティズムと資本主義文化とはそのように偶発的な結合を遂げることが出来たのであろうか、世俗化が特にウェーバーの『プロ倫』の発表を境に現在のように一段と進行し、宗教がヨーロッパからも衰退の一途を辿っているのも『意図せずして』の現象なのであろうか、それは飽くまで『歴史のパラドックス』であるとでもいうのだろうか、それならば、『資本主義の精神』が現代社会で奇しくも腐食化が進行している状況をいかに説明できるか」等に疑問を感じると論じた。以下は筆者のこの疑問に対する私見である。

すなわち、ウェーバーは資本主義の発展のもとで発生する世俗化や宗教の将来について以下のごとくに論じている。

まず彼の『宗教社会学論選』において、ウェーバーは禁欲的プロテスタンティズムの倫理に関連して、「行動的禁欲が現世（世俗生活）の内部で、その合理的な形成者として被造物墮落の状態にある人間を、世俗的職業（Beruf）労働を通じて陶冶する方向に働き（現世内的禁欲）、他方では神秘論が極端な現世逃避をどこまでも徹底させていく（現世逃避的瞑想）という場合、両者の対立はさらに根深くなる」〔ウェーバー1972：104〕としている。すなわちウェーバーはすでに禁欲的プロテスタンティズムの倫理が徹底され、人間が世俗的職業労働を通して現世的禁欲を推進して行き、一方現世逃避的瞑想とも称すべき神秘論が極端な現世逃避を推進していく限り、禁欲的プロテスタンティズムと世俗的職業労働とは互いに対立を深めていかざるを得ないと主張しているのである。

さらにウェーバーは同じく『宗教社会学論選』において、「宗教が救いの宗教にまで昇華され、経済も合理化されてくると、両者の間に次第に緊張関係が生じてくる。合理的な経済は事象的な性質を帯びた経営 **Betrieb** であって、市場での人間相互の利害闘争の中から生まれてくる貨幣価格に目標を合わせる」〔ウェーバー1972：113〕として、現世において貨幣価格という形の評価なしには、すなわち利害闘争なしにはいかなる計算も不可能だか

らであるとしている。彼によれば、貨幣は人間生活の中に見られる最も抽象的で、無人間的なものであり、近代の合理的資本主義における経済秩序はそれに内在する固有な法則性にしがって動くようになればなるほど、およそ宗教的な同胞倫理とはいかなる関係も持ち得ないようなものになってくると明言しているのである。そして資本主義の経済秩序が合理的・無人間的になればなるほど、宗教的な同胞倫理とはますます無縁となることをも予言している。これらはすなわちウェーバーが世俗化は当然に予定されるばかりか、宗教そのものが離反していくことをはっきりと予見しているのである。

ここに至れば 20 世紀社会科学の分野で彼ほどに影響力を発揮した人物の主張が世俗化に一層の拍車を掛けたのは容易に首肯出来るし、さらに宗教の現実世界からの離反も言わば当然の帰結として理解できよう。

同様にして、ここに至り、先に掲げたウェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神との一致は偶発的なこと」などという単純な説明では済まされないことは明白である。ましてや大塚久雄のいう、「資本主義社会の機構が確立するとともに禁欲的プロテスタンティズム自身もそうした文脈では歴史の背景に退く他はない。決して宗教改革や禁欲的プロテスタンティズムが資本主義文化を作り出したのではない等とは言っていない」、などはウェーバーに劣らぬ資本主義文化の積極的信奉者だと解釈されても仕方ないであろう。

もちろん真の問題はここにあるのではない。何故かならば現代の資本主義文化の発展の恩恵に浴して来た我々からすれば、資本主義の発展そのものに異議を唱える理由は無い。真の問題は世俗化が極限に達し、そこから宗教が脱落してしまったことにある。それは言わば禁欲的プロテスタンティズムを基盤としていた「資本主義の精神」からその基盤そのものが脱落してしまって、貨幣価値に象徴される合理的・無人間的経済秩序のみが一人歩きしてしまったことである。宗教が現代世俗化社会から遠のき、「資本主義の精神」自体がいまや腐敗の危機に立たされているのである。とくに西洋社会では倫理や道徳は古来宗教に胚胎するとされるが、禁欲的プロテスタンティズムを標榜したウェーバーにおいて皮相にも倫理は形だけのものであり、経済においても政治においても実質的には無用のものであったと解されるのである。それを証するウェーバーの発言は例えば、金井新二によれば、「キリスト教の福音は始めから現世とは相容れない終末論的なものである。ウェーバーは『政治に関してはその種の宗教的理想や倫理は無用である』と宣言している〔金井新二：9〕」として、ウェーバーの倫理主義批判を指摘している。

ウェーバーは年来の親友ナウマン（Friedrich Nauman、1860 - 1919）がキリスト教的立場から「プロレタリア的政治」を追及し、社会政策の中に「倫理的基準」を持ち込むことに対して、当時マルクシズムと対峙し激しくマルクシズム批判を行っていたウェーバーに見れば、プロレタリア政治を追求するナウマンに対して「社会政策に対して倫理的基準を持ち込むことは、それにより『良心の自由』をマルクシズムとは別方向の制約を強制によって脅かすことになる」と批判したとされるが〔ウェーバー1965：41〕、これはウェーバーがナウマンを批判し、ドイツ国民は冷厳な国際政治闘争の場に於いて非政治的・非現実的なユートピアを夢見ていてはならない、としたドイツ国民への特別なる警告であることを認識しなければならない、とされる。

したがってこの文脈からウェーバーの持論ともいうべき「政治と倫理とを峻別する」〔ウェーバー1980：82－90〕という主張は、特にプロテスタントの倫理に対しては或いは我々の理解を超越するものを秘めていたのかも知れない。いずれにせよ禁欲的プロテスタンティズムの倫理とまで呼んで、現代「資本主義の精神」の正に首座を与えられた倫理主義は、ウェーバーの予知せる通り、世俗化の進行や資本主義の発展とともに略々その背後に追いやられたか、自ら消失してしまったのである。

こうした事実を検証するならば、ウェーバーが『プロ倫』で唱えている、「神は自ら助ける者を助ける」〔ウェーバー1989：185〕として、カルヴァン派の信徒は自分で自分の救いを「造り出す」のであり、「カトリックのように個々の功績を徐々に積み上げることによってではなく、どんな時にでも選らばれているか、捨てられているか、という二者択一の前に立つ組織的な自己審査によって造り出すのである」、という主張が『プロ倫』の重要課題として記されている理由が十分理解できる。

こうしてウェーバーはまた、「世界像および生活様式の理論的かつ実践的な、また知的かつ事実的な全面的合理化という近代的な形態は次のような帰結をもたらした。すなわちこの独自の合理化の過程が進展するにつれて宗教のほうはますます―世界像の知的形成という観点から見ても―非合理的なものの中におし込められていった」〔ウェーバー1972：59〕ことを観察しているし、同様にして、「『聖なるもの』と見做される宗教は次第に遠ざけられ、達人が聖者として直接に崇拝の対象とされたり、その人の祝福や呪術的な力を世俗的なり宗教的なりの救済を促すための手段として俗人が買い取ったりするようになった」〔ウェーバー1972：74〕として、世俗化の過程の進行につれて宗教そのものの衰退も予見している。

ウェーバーは『プロ倫』において「世俗内禁欲」が宗教的基盤と情熱とを失えば、宗教的信仰は喪失（世俗化）していくことを随所で述べている〔ウェーバー1989：351,355/356,363/364,366〕。そして「こうした過程で誕生した『資本主義の精神』は、最も宗教的な情熱に溢れた「世俗内禁欲」がその宗教的な核心を失いつつ反転して、最も苛烈な「営利の精神」を生むという基本的な構図がある」としている。果たしてこの部分はウェーバーの現代資本主義への警告なのか、それとも社会科学者としてのクールな一観測を綴ったに過ぎないものなのか。いずれにせよその後に我々が目にする全社会的な規模の世俗化に発展したのである。

第三節 エートスとクラトス

ウェーバーには宗教人として確固とした宗教学がなかったといわれる中で、救済宗教²としてのいわゆるゲマインデ宗教³意識は強く、こうした意識を通じて政治現象を以下のような特徴を有するものと見ていた。すなわち、第一に、政治はその合理化された状況では言わば権力クラトスに支えられた行政であること、それは合理化された経済と同様にして、一種の企業経営ベトリープBetriebと同じく極めて唯物的な性質を有するものなること、さらに第二に、政治とはそれが極端に非合理的に営まれた場合には革命とも戦争とも称し得るものなること、そこにおいては、政治的行動は共同体そのものの死活を賭けた契約事とも言えること、そうなれば政治行動は一種の宗教的行動に類似してくることである〔柳父圀近：38、ウェーバー1972：117ー〕。

この点について柳父圀近によれば、ウェーバーの分析では、「政治とは権力現象（支配―服従関係）である、権力の背後にはいつも『強制力』ないし『暴力性』が潜んでいる」としているが〔柳父圀近：38〕、一つにはウェーバーの活躍した時代は鉄血宰相ビスマルクが独裁権力を恣にした時代であったことを思い合わせれば、ウェーバーのこのような定義も理解できないことではない。

こうしてウェーバーは国家理性に関して「それは権力の法則を媒介にして目的合理性のもとに追求される『責任倫理⁴』の営為である」としている点〔柳父：39〕に関しては、むしろ、同じくウェーバー・クライスに属して、倫理と実践の相克のもとで倫理性に重点を置くマイネッケや、さらには、マキアヴェリの主張に共感を抱く〔坂本、2004：138―148〕。したがって、柳父はこうしたウェーバーの「国家理性」の正しさの主張に対し、「救済宗教の視点からすれば、それはどこまでも『倫理的欺瞞』であり、『倫理の猿真似』に過ぎない」として、「ウェーバーがこうした純正な『ゲマインデ宗教意識』が

生き続けている以上は政治の世界、すなわち、押し詰めれば『国家権力』と、『宗教倫理』との共存は、原理上不可能だということになる〔柳父：38〕として批判を加えている。すなわち、ウェーバーにおいてはトレルチとの比較において、「政治と倫理とは峻別されるべきもの」となるのである。なおウェーバー研究の権威H.Eテートによる「プロテスタンティズムの倫理」に関するトレルチとウェーバーの解釈上の比較分析を掲げ、両者の差異を検討いたしたいところであるが、これに関してはすでに第十章、第二節、（二）にて触れてあるところなので、同項を参照願いたい。

但し、トレルチは政治倫理に関して、同項にて記してあるように、キリスト教はその本質からして直接的な政治倫理学を持つことは出来ず、その意義も直接的なものではないが間接的なものは多分にあり、この意義は中心思想それ自体から直接に生じてくるのではなく、キリスト教が方々で国家生活に与えた多くの影響の中に現れてくるとしており、ここにトレルチの政治倫理に対する考え方の基本は知ることが出来よう〔トレルチ、1904：77－79〕。

さて、エートスは一般的には「倫理的な動機付け」のごとくに解かれて、宗教的な意味合いを濃く擁しているものであるが、ウェーバーにあつてはむしろこれを、神の栄光のための、i．宗教的エートスと、営利のための、ii．世俗的エートス、の二つに棲み分けて用いている〔金井新二：83〕。確かにこうすれば、ウェーバーの「禁欲的プロテスタンティズム」と「資本主義の精神」の関係もより鮮明となる。もともと世俗的エートスに禁欲的プロテスタンティズムという宗教的含意を込めるのは紛らわしいということになれば、折角のウェーバーの巧妙に構築された「資本主義の精神」論もその根底を揺るがしかねない。しかし筆者はこのような前提に立つての金井新二によるウェーバーの「資本主義の精神」解釈〔金井新二：87－90〕に基本的に同調したい。

すなわち金井によれば、ウェーバーの西洋近代における「資本主義の精神」は合理的営利追求を目的とする自己目的的な「職業義務」とする近代的「職業人」における「合理的営利の精神」として理解されたのである。

しかし彼は

- i．「近代的」資本主義はプロテスタンティズムの合理的職業倫理を先行要件としてのみ誕生し確立しえた、と主張したこと、
- ii．近代資本主義の「営利の精神」とは禁欲的プロテスタンティズムの申し子として著しく「倫理的」なもの「非人間的」なものであること、
- iii．近代「資本主義の精神」はそれ自体としては資本主義経済社会体制の確立に先立つ

て生まれたものであると主張した。したがってこの「精神」を資本主義的秩序への「適応」として説明不可と主張した〔ウェーバー1989：51,81/82,84,313 注 6,346-348 注 1〕。

まず i. については、必ずしも宗教的禁欲による「価値合理的」な方向からとは限らず、むしろ現代では、純粋に経済的な「目的合理的」なものの方が圧倒的に多いというべきである。さらに、ii. については、プロテスタンティズムの倫理は「営利欲」の説明に都合よく利用されたに過ぎず、言わば新たな発言形式を与えたに過ぎない。拝金主義、マモニスム Mammonism である。倫理の衣服を着たに過ぎないとも言える。

そして、iii. については、資本主義の「精神」は資本主義的秩序に先行するというのは誇張であり、誇張的表現の極地であること、である。

金井は以上から、「西欧近代の資本主義の「精神」とは、経済的営利の自律的要請がキリスト教的職業倫理と折衝するところに生じた。そしてその双方を適度に満足させる妥協の産物としての『合理的営利の精神』である」としている。ウェーバーの積年の宗教学も「資本主義の精神」の説明のためにプロテスタンティズムの倫理の衣服を巧みに着用したまでのことで、「資本主義の合理的営利の精神」説明の具に供せられたまでのことではないかと考えられるのである。「禁欲的プロテスタンティズム」をその首座に据えた「資本主義の精神」は、いまや両者ともにウェーバーの唱えたような痕跡の微塵もなく、自ら退路を招こうとしている。要するにウェーバーのいうエートスとはもっぱら世俗のエートスを意味していて、宗教的なものではない、と解釈すれば、彼のそれ以降の説明や、激しい世俗化、資本主義の精神、の腐食化現象は納得がいく。

第四節 世俗化現象と現代ヨーロッパ

ウェーバーと並び 20 世紀を代表する宗教社会学者・デュルケムによると、人類の歴史は世俗化の歴史であり〔デュルケム上：86－87、下 323－349、金子；82－84〕、事実ルネッサンスや宗教改革以降、時代を経るごとに世俗化は加速化され我々の社会生活の隅々にまで行き渡っている。

キリスト教が特にヨーロッパにおいて現在深刻なまでに地盤を失っている状況を**テルボーン (Göran Therborn,1914-)**は統計により以下のように示している。

すなわち、世俗化の傾向は必ずしも一様ではなく、一般にカトリック教会よりもプロテスタント教会で顕著であるが、1990年代において少なくとも週一回以上教会に通う信者の比率は、旧西側諸国では平均で33%、うち北欧三国の10%近辺からフランスの17%、旧西独の33%であり、旧東欧諸国では平均で24%、うちロシアの6%を筆頭に

極めて低い。しかし例外として、ポーランドの８５％、アイルランドの８８％がある。因みに米国では５９％と西欧の二倍近い。こうして現在では「かつてヨーロッパは宗教的であった」と過去形で表現されととしている⁵〔Therborn：272-276〕。

以上の通り、確かに世俗化は近代の歴史を形成する積極的な推進力であった。信仰の生命が枯渇し、死滅するとき、世俗化はその頂点に達し、いわゆる世俗主義の誕生をもたらした。金子晴勇はこのことを捉えて、「肯定的世俗化が否定的世俗主義に転落する」、と形容している。すなわち、自然科学の発達を中心に近代史の積極的推進力として世俗化の意義は十分に評価される一方で、次第に聖なるものを失い、生命を失った荒涼たる世界のみが人間社会に現出することを意味した。そこで彼は、「世俗化にはその両義性と弁証法的意義とがある」、としているが〔金子晴勇：38〕、ウェーバーの近代社会科学の発展に対して比肩し得るものの無いほどの寄与をもたらした反面、世俗化が「資本主義の精神」から言わば魂を奪ったと思料される点を述べようとしている本論も正にこの文脈上にある。

一般的に社会の世俗化の水準は世俗化される対象である宗教の水準と逆比例し、宗教の質が高ければ高いほど世俗化も逆比例して激しい形で生じるといわれる。こうして世俗化はキリスト教西洋社会に特有の現象なのである。

こうしたキリスト教世界においては神のもとに現世と来世とが一元的に統一されているとされるが、因みに東洋において特に仏教では世俗化という発想は元来存在していない。それは仏教にとりこの世において何らかの形を持ったものは総て世俗であると考えられているからである。〔ベラー1996：160-169〕

キリスト教社会ではまた世俗化は聖なる宗教の世界からの人間回復の過程を示すものとして起こり、ルネッサンス時代には人間の自己解放の不断の過程を示すものと賛美された。

こうした世俗化過程は古来無数の学者により多角的に捉えられている。バーガーによる「人間の理性的自律説」、ゴーガルテンによる「不信仰・信仰の生命の枯渇説」、R.Nベラーによる「宗教の純化・再生の過程説」等々多岐に亘る解釈が行われているが⁶、とりわけテンニースの説く「利益社会の発達説」は現代資本主義文化のもとでの世俗化の進行を直截的に言い表している。なかでもマックス・ウェーバーの『プロ倫』は最も世俗化を加速化したものである。すなわちウェーバーによる近代的な職業観と資本主義の精神は確かに近代資本主義の発展をもたらしたが、その傍らでは激しい世俗化をもたらした。

ウェーバーの世俗化論についてはすでに十分触れたところであるが、これを金子〔金子晴勇：90－97〕並びに『宗教社会学論選』を参考に以下のごとく略述しよう。

①. 禁欲による合理化と資本主義の精神

神への信仰により富が増すようになり信仰の「腐食現象」といわれている世俗化が必然的に起きる。

②. ピューリタニズムの人生観と資本主義

信仰の世俗化が生じたのは信仰の内面性を強調したルター派が支配的であった地域ではなく、行動的なカルヴァン派が浸透していったとくにピューリタニズムの行き渡った地域であった。その基本概念は、できる限り利得するとともにできる限り節約するものはできる限り他に与えねばならない、というものであった。

③. 世俗化と世俗主義化した「末人」の運命

ウェーバーは「文化発展の最後に現れる『末人』にとって精神のない専門人、心情のない享楽人、この無のものは人間性のかつて達したことのない段階に登り詰めたと自ばれるだろう」として、世俗化が行き着く先はこのような「末人」とも称すべき非人間のはびこる荒涼たる社会が到来するであろうと予見した。

問題なのは世俗化がもたらした科学文明の発達と背中合わせに進行した宗教的象徴の衰微であり、それに続く「資本主義の精神」の腐食化である。そこでは自然はもはや人間にとって神秘ではなく荒涼とした原野に過ぎない。そして、そこではもはやキリストが説き、人間が必要とする超自然的な愛が枯渇してしまうことである。

正しくヒュームが唱えたように、「理性は情念の奴隷であるばかりか、そのようにならないといけない。理性は情念に仕え、服従する以外の他の課題を求めることはできない」のであり、ウェーバーはこのような殺伐たる人間社会の到来を予見して、これを「不可避なもの」と告げることに意義を見出そうとしたのか、それとも宗教の衰微を食い止め、このような社会を招来してはならないと警鐘を鳴らすことに真の狙いがあったのか不明のままである。

こうして宗教改革者たちの追求が経済的発展（近代資本主義）に対してもった影響（すなわち「資本主義の精神」の誕生）は全く意図せざる結果なのだというのである。これは「彼岸的追求の此岸的な『逆説的な影響力―比類を許さないまでの激しい富の追求―資本主義の精神―』である。ここに意図せざる結果とは、『歴史のパラドックス』である、という論理が登場する〔金井新二：12〕。金井はこれを称して二王国論者（Caesar & God）の世俗化現象であると説いている。確かに歴史上はこのような偶然性を強調しても何ら問題はないと思われる。しかし一方ではウェーバーのごとくに「資本主義」の発展の結果と

しては己むを得ないものが有るかもしれないが、偶然性を強調するのみでは今後の一層の発展に向けて何ら生産的でないばかりか、科学性に乏しいという謗りは免れない。

要すればウェーバーは伝統的宗教・世俗内禁欲主義を現代資本主義文化に合わせて解釈・伝播することに貢献があったのであり、言わば伝播者としての功績は評価に値する。或いは、神の命令に従って現世を倫理的に合理化する召命（使命としての職業）にまで高めた日常生活の行為が救済の状態にあることの証左となったのである。

そこで中野毅のように、「現代社会が目的合理性や経済的効率性、技術的手段に依存する度合いが大きくなればなるほど人間性や価値・道徳を喚起し、正当化する源泉が求められてくる。総じて西洋世界における世俗化のプロセスは直線的進化の過程ではなく逆転可能（可逆的）な過程である」、という解釈が成立する。〔中野：66〕

こうした世俗化の進展する中であって、宗教が以下のごとく徐々に復権を図っているものもある。それらの特徴としては3点が挙げられる。すなわち、

第一、聖典の無謬性を文字通りの受容を至上のものとして主張し、道理主義をある意味では否定して社会生活全体を宗教的倫理で律しようとする原理主義（ファンダメンタリズム）が顕著になってきたこと。

第二、国境を越えて各地で展開している様々な新宗教の多くが近代西洋文明を支えた絶対神への信仰を背景にした禁欲的プロテスタンティズム的なものではなく人間や自然に内在する神秘的な力や靈性を強調する宗教運動であること。

第三、民族主義またはナショナリズムの台頭と深く結び付いていること。宗教が再びナショナリズムの源泉として利用され、新宗教運動が抑圧・排斥される事態が顕著となる。〔中野：25〕

しかし永年ヨーロッパを中心に精神文化や文明の基礎を成してきたキリスト教が、一旦世俗化の進行過程で腐食化を起した後、上記の新興宗教のごとくに復権を成し遂げることは至難のことに思われる。

またウェーバーは世俗化に十分留意しているように見えるが、世俗化の是非については問題視していないし検証もしていない。世俗化の促進は彼が意識的に計画したものか、それとも彼の意図とは反対に結果として生じたものであろうか。

まとめ

今日のヨーロッパ社会のような無神論的な世俗文化が支配的である状況にあって宗教は全く無力となり、元来文化の基底を成すものであるべきところ、むしろ宗教は文化の実体

であることさえ止めているように思われる。そこでは神を否定し「神の死」を宣言し、「ニヒリズム」を主張するようになった。

ボンヘッファーによれば世俗化は人間が自分の関心をあの世からこの世界・この時代に転じるときに起きるとされ、言わば「人間が成人になる」ことであるとする。宗教心は人間の心の最も深いところに宿る霊性ともいわれるが、これが働かないと理性や感性に対する抑制やコントロールを失い、理性のみに頼る極端な合理主義者や道徳主義者とか感性のみに従う皮相な芸術家や快楽主義者などを輩出する。〔金井：243〕「末人」の出現である。

学生時代に『プロ倫』に始めて接して凡そ半世紀にはなる。爾来『プロ倫』に心酔し、エートスも禁欲的プロテスタンティズムも十分の理解を得ないままに、これこそが「資本主義の精神」なのだと信じ座右の銘のごとくに抱いて永年資本主義社会の一隅に奉じてきた。

しかし現実に見る資本主義社会は、「資本主義の精神」とは何かを訝しめるもので溢れている。禁欲的プロテスタンティズムとは似ても似つかないものばかりである。

『プロ倫』解釈に関する近年の激しい論争に関しては資料検索や方法論など技術的な面が主体である上に、多分に研究者としての面子を掛けた感情的な対立が露わで、ウェーバー研究が専門ではないものからすれば、やや冷静さを欠いているのではないかと思われる。

プロテスタンティズムの倫理の上に築かれた職業倫理は勤労と節約を通じて富の蓄積をもたらしたが、現世的欲望が募り宗教の一層の形骸化をも招来した。キリスト教社会ではルターの宗教改革に始まるこうした世俗化は聖なる宗教の世界からの人間回復の状況を示すものと解され、人間の自己解放の不断の過程と賛美されて人間復興を唱えるルネッサンス時代には格好の手段であった。

こうした状況を捉えてテンニースが、「世俗化は利益社会の段階に入って制度宗教の公共的妥当性が次第に失われていくことが確認される過程である」、と指摘したように、世俗化は人間解放の動きとは裏腹に次第に宗教自体の存在意義が薄れていくプロセスでもあった。

確かにこれらはいずれも宗教社会学者としてのウェーバーがいみじくも予見したところのものであり、このこと自体ウェーバーに何ら非はない。ウェーバーの予見通りに、或いはそれ以上に、倫理は廃れ、世俗化は進行し、資本主義の精神は腐食化している。そして日々に社会の無機質化は進行している。

ルターの宗教改革に始まるこうした世俗化は、元来聖なる宗教の世界からの人間回復の

状況を示すものと解され、人間の自己解放の不断の過程と賛美されて、人間復興を唱えるルネッサンス時代には格好の手段であった。しかし、利益社会の段階に入って制度宗教の公共的妥当性が次第に失われていくことが確認される過程である、との世俗化に対するテンニースの指摘にあるように、世俗化は人間解放の動きとは裏腹に、次第に宗教自体の存在意義が薄れていく過程でもあった。

本来禁欲主義が目指した善への欲求が、むしろ悪の創出を行う結果となっていたからであった。神と富の併存が不可能であることの何よりの証左であった。

ウェーバーは禁欲主義の限界や世俗化の予見に重ねて、なおも「禁欲による合理化と資本主義の精神」を説き、信仰の世俗化と資本主義の精神の「腐食現象」を惹起した。すなわちウェーバーの説く「倫理」とは、政治においても、経済においても、想像を絶するほどに巧みに化粧を施した隠れ蓑ではなかったかという疑念が再燃する。そしてこのような資本主義の信奉者が、果たして何処まで敬虔なる宗教人であり続けられたのだろうかとの疑問も湧く。

真の問題は、世俗化により人間が現実の理性や感性への傾斜を深め、霊性への関心からますます遠ざかったため人間性の危機を招いてしまったことにあった。政治や経済に絶対的な末人が蔓延^{ヘドヨ}り、社会の無機質化は進行する。そして、エートスが無ければ、国家ナショナリズムが絶えず力を蓄え、統合の行方を阻む。ウェーバーはこうした殺伐たる人間社会の到来を予見して、これを「不可避なもの」と告げることに意義を見出そうとしたのか、それとも宗教の衰微を食い止め、このような社会を将来してはならないと警鐘を鳴らすことに真の狙いを定めたのか。

英国政治学者 **H.ラスキ (Harold Laski,1893-1950)** の唱える、「プロテスタンティズムの精神からすれば、ウェーバーの『プロ倫』は時期的に尚早であって、プロテスタンティズムはむしろ先に近代政治的自由主義と結びつくべきであった」、という主張が今更のごとくに現実味を帯びてくる。(H.Laski：92－96、石上訳：88－92)

第十三章 註

¹bis zu einem gewissen Grade「ある程度まで」または「確実に」。すなわち信仰上の諸問題は「ある程度まで」または「確実に」経済現象の原因ではなくてその結果である、としている。〔Max Weber 1989;26〕

²救済宗教：現世的な苦難とともに内面的な高度の倫理的な罪の心情的救済を含むもの〔柳

父：19－23] 現世と人生の無価値（拒否）を前提としそこからの救いを教える宗教。キリスト教と仏教が代表的なもの。

³ゲマインデ：主体的な参加者による宗教的・経済的・政治的利害を巡る新しい共同体。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの中間のもの。〔柳父：23－29〕

⁴「心情倫理」と「責任倫理」：道徳的善悪を見定める基準。「心情倫理」（*Gesinnungsethik*）は行為の動機や心情を重視し結果を考慮せず「価値合理性」の主張に過ぎない。原始キリスト教や福音書の倫理等。「責任倫理」（*Verantwortungsethik*）は行為の動機や心情の上にその行為が未来において惹き起す結果に重きをおいて道徳的価値を判断するもの。例えば政治の世界に適用。〔青山秀夫：4,5〕〔金子武蔵、1989： 〕

⁵その後の統計では、フランス21％、ドイツ14％、ロシア2％、ポーランド55％、アイルランド85％、とあり、米国では44％と大半の国で低下している。（*Ontario Consultants on Religious Toleran 1995-1997 調査*。）

⁶これらの諸説の名称は夫々の説の内容から筆者が命名したもの。さらにバルト、ボンヘッファー等の世俗化論も特異なものがあるがその類似性からゴーガルテンの「不信仰・信仰の生命の枯渇説」の中に包摂した。詳細小論、「現代世俗化社会とキリスト教」日仏経済学会 Bulltin2006 年号。

参考文献

青山秀夫、1951、『マックス・ウェーバー』、岩波新書。

安藤英治編、1977、『ウェーバー プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、有斐閣新書。

大塚久雄、1969、『大塚久雄著作集第8巻 近代化の人間的基礎』、岩波書店。

金井新二、1991、『ウェーバーの宗教理論』、東京大学出版会。

金子武蔵、1976、『マックス・ウェーバー 倫理と宗教』、以文社。

金子武蔵編、1989、『新倫理学辞典』、弘文堂。

金子晴勇、2001、『近代人の宿命とキリスト教 世俗化の人間的考察』、聖学院大学出版会。

坂本進、2004、『ヨーロッパ統合とキリスト教』、新評論。

H.E テート1988、『ハイデルベルクにおけるウェーバーとトレルチ』、宮田光男、石原博訳、創文社(*Harold EduardTödt,1985,Weber and Ernst Troeltsch in Heidelberg*)

Göran Therborn,1995,*European Modernity and Beyond*,SAGE Publications,London
デュルケム、2 0 0 5、『宗教生活の原初形態 上・下』、古野清人訳、岩波文庫。(Émile

Durkheim,1912,Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse)

トニー、1 9 7 3、『宗教と資本主義の興隆上・下』、出口勇蔵、越智武臣共訳、岩波
文庫。(Richard Henry Tawney,1926.*Religion and the Rise of Capitalism,A Historical
Study*)

エルンスト・トレルチ、1 9 8 3、『キリスト教社会哲学』、佐々木勝彦訳、(トレルチ
著作集3所収、ヨルダン社)。(ErnstTroeltsch.1922.*Die Sozialphilosophie des
Christentums*,)

エルンスト・トレルチ、1983、『政治倫理とキリスト教』,佐々木 勝彦訳、(トレルチ著
作集3所収、ヨルダン社。) (ErnstTroeltsch,1904,,*Politische Ethik und
Christentum* ,1904)

中野毅、2002、『宗教の復権』、東京堂出版。

西村貞二、1988、『ウェーバー・トレルチ・マイネッケ』、中央公論社。

R.N ベラー、1973、『社会変革と宗教倫理』、河合秀和訳、未来社。(Robert Nelly
Bellah,*Social Revolution and Religious Ethics*)

R.N ベラー、1996、『徳川時代の宗教』池田昭訳、岩波文庫。(Robert Nelly Bellah, 1957,
Tokugawa Religion.)

マックス・ウェーバー、1991、『宗教社会学論選』、大塚久雄、生松敬三共訳、みすず書
房。(Max Weber,1921,*Gesammelte Augsätze zur Religionssoziologie*)

マックス・ウェーバー、1968、『世界の大思想、第2期－7 ウェーバー宗教・社会論
集』、安藤英治代表訳、河出書房。

マックス・ウェーバー、1976、『宗教社会学』、武藤一雄、藺田宗人、藺田坦共訳、創文社。
(Max Weber,*Wirtschaft und Gesellschaft－Grundriß der verstehenden Soziologie*)

マックス・ウェーバー、1989、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文
庫。Max Weber,1920,*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*,2005,
Kathrin Steigerwald,Hamburg

マックス・ウェーバー、1980、『職業としての政治』、脇圭平訳、岩波文庫。(MaxWeber,
1919, *Politik als Beruf*.)

マックス・ウェーバー、1965、「国民社会党の設立に寄せて」、中村貞二訳、（『ウェーバー政治社会論集』1965、河出書房新社。）（Max Weber, 1896. *Zur Gründung einer National-Sozialen Partei*,)

ニクラス・ルーマン、1989、『宗教社会学』、土方昭、三瓶憲彦共訳、新泉社。
(Niklas Luhmann, 1977, *Funktion der Religion*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main)

柳父圀近、1992、『エートスとクラトス 政治思想史における宗教の問題』、創文社。
Harold J. Laski, 1936, *The Rise of European Liberalism*, Transaction Publishers New Brunswick (USA)（石上良平訳、1951、『ヨーロッパ自由主義の発達』みすず書房。)

第十四章 プロテスタンティズムの倫理と脱世俗化

―過度の世俗化論への反省―

現代社会が抱える深刻な問題のひとつに社会格差の拡大と少子化がある。そして対極には、およそ既存の道德通念に悖^{モト}れると思われる非道な犯罪が横行している。社会格差の拡大や少子化、或いは旧来の道德や倫理基準を遥かに超える犯罪の多発化等、近年の一連の社会事象は一体何に起因していると言ふべきか。それは前二者にあっては世俗化が誤った文明化を助長したことにあり、後者にあっては人間が宗教の教えのもとに体得して、自らを戒めて来た道德や倫理の箍^{クワ}が外れ、長年培った文化を破壊し、自由を一切の束縛からの解放とはき違えるに至ったことにあると言えるのではないか。人間が自らを装ってきた文化の衣を脱ぎ捨てて、動物性を剥き出しにし、自然の森に先祖帰りする状況そのものではないか。何れも過度の世俗化がもたらした現代人の浅薄な理性の帰結であると言えまいか。

これまでに世俗化が現代先進社会に及ぼした諸々の影響について論じ、ウェーバーが唱えた世俗化は現代を予見してのものか否か、について論じてもきた。こうして世俗化が人間社会に浸透後の社会現象を観察すれば、世俗化は人間社会に深く根付いた文化や風習、秩序を揺るがし、ときに破壊もして、徒らに弊害が目につく。世俗化のもたらした人間社会の表層部分の変化のみを採り上げて見れば、それは価値基準の一元化を狙いとする現代のグローバル化にも酷似していると言えまいか。むしろ世俗化の行き着くところ、それこそグローバル化だとさえ言い切れそうな気さえする。

世俗化は社会の文明化に伴う必然的な傾向と考えられてきたが、それは今や決して修正不可能な公理や鉄則ではなく、世俗化論はもはや誤謬の墓に葬られる時に来ている、との声さえ囁かれている。世俗化論が葬られる時期が到来しているとすれば、それに代わる、すなわち、脱世俗化時代を如何に担うかについては、まず宗教の見直しが端緒となろう。

第一節 世俗化論の伝統的主張とその隘路

近代化は必然的に社会及び個々人の意識において宗教の衰退へと導く、というのが世俗化論の基本的な概念である。実際のところ、近代化は多かれ少なかれ世俗化を促したが、行き過ぎた世俗化により社会の無機質化が進行し、この動きを阻止するための反世俗化運動をも惹き起した。また社会レベルの世俗化が必ずしも個人レベルの意識の世俗化には結び付かないことも注視しなければならない。すなわち、現在、定期的に教会へ通う者や宗教的行事に参加する者の数が著しく減少しはしたが、これが個々人の宗教的信念の放棄で

あることを意味していないことも見落としてはならない。教会や宗教団体など、いくつかの宗教機関では社会的権力や影響力を失いはした。しかし新旧の宗教ともに夫々の信念や慣行は個々人に今も生きていて、時に新しい型の制度や宗教的情熱の発露へと導く。

第12章で詳述の通り、世俗化論はそれまでのカトリック専横の中世社会の教会中心主義に反旗を翻したルターを主峰とするプロテスタンティズムの台頭以来、熱心に唱えられて来て、その解釈も多岐に亘った。その中で特に現代社会に大きな影響を及ぼしたといわれるのが、ウェーバーの『プロ倫』に代表されるいわゆる「利益社会の発達説」によるものであった。

これをテンニースは、「世俗化は利益社会の段階に入って制度宗教の公共性が失われていくことが確認される過程である」、と表現し、人間解放の動きとは裏腹に、彼も宗教自体の存在意義が次第に薄れていく過程の到来を予告していた。それは現世に於ける行動原理や生活目標が究極的なもの、そしてやがてイデオロギーに転化していくものと考えられ、これが新しい社会秩序や政治秩序を形成していくものとされた。

マックス・ウェーバーはこうした時代の趨勢を巧みに捉え、自ら信奉するカルヴァン派のプロテスタンティズムの倫理を用いて、これこそ台頭する資本主義の基本精神の基礎をなすものとして、プロテスタンティズムの倫理に沿った勤労の精神こそ、その果実とも言うべき報酬の恩恵に値し、やがて資本主義の発展をもたらすことが出来ると説いた。

自らに厳しい戒律を課して勤勉に天職に奉じてこそ、その果実を享受する資格があり、またそうした行動の帰結としての、企業の発展や資本主義の拡大は正当化されるものとした論法は、見事なまでに大衆を魅了し、多くの共感を得ることが出来た。

勿論、こうした流れの背景には、それまでの**ブレンターノ(Lujo Brentano,1844-1931)**や**ゾンバルト(Werner Sombart,1863-1941)**を代表とした思想家たちによる存分の思想的基盤が敷設されていたからこそであるとの見方があり、ウェーバー自身彼らの影響を多分に被っていることもこれまでに述べた通りである。しかし同時にウェーバーの強調した宗教と経済との親縁関係と、ブレンターノの説く倫理性（経済倫理）と営利追求（経済的目的）との間の対立性とは、相互に少なからざる乖離のあったことは事実であり、ゾンバルトとの関係に於いても、その経済的合理主義理論はウェーバーの強調した宗教的倫理とは必ずしも一致せず、両者を直線で結べるような共通点ばかりではなかった。

現代の世俗化の弊害を検証するに際しては、まずこれら二人との当時の論争をもう一度瞥見してみるのが極めて有効である。

すなわち、まずブレンターノの議論で注目すべきは、宗教と経済の関係を、経済倫理は言わば宗教的な理想の追及であるとして、むしろ資本主義経済が求める営利追求とは基本的に対立関係にあることを強調している点である。これに対して、ウェーバーの議論では合理的生活態度を有するプロテスタントの信者たちを新しいタイプの人たちの出現と捉え、プロテスタントの多数存在していた地で、当時偶然にも産業の発達していたことを理由に掲げて、この宗教の持つ戒律の厳しさや勤勉さこそ、その代償として存分の報酬に浴することを正当化し、以って言わば宗教と経済との間に「親縁関係」ありと強調したものであった。こうして、ウェーバーはブレンターノとの関係で言えば、むしろ極めて鋭い対立関係にあり、ウェーバーの主張は悉くブレンターノの批判を浴びる結果となった。ただしブレンターノにおいても近代資本主義の発展に対するカルヴィニズム主体の宗教改革の意義については、これを十分認識しているところではあった。〔大塚久雄：101〕

もっとも、大塚も強調しているように、ウェーバーは決して、カルヴィニズムが資本主義の精神の倫理的性格の唯一の源泉であるとは考えていなかったという。だからこの点にブレンターノの誤解があったとしていて〔大塚久雄：109（注4）〕、倫理的性格については、一見ウェーバーはかなり恣意的に資本主義精神を想定したかに思われる、としているが、ここで問題とされるのは、資本主義精神だけではなくて、カルヴィニズムの倫理的性格に関してもである。資本主義精神が近代の資本主義的企業に対して最も適合的な関係に立つ「精神」であることは、大塚のウェーバー擁護論通りであろう。私の問題にしたい点は、むしろウェーバーが、「カルヴィニズムが資本主義精神の倫理的性格の唯一の源泉」であると考えているのではない、とする点である。ブレンターノはむしろプロテスタンティズムよりもカトリック的な *vocatio* の観念の漸次的な変化として捉えていた「大塚久雄：116」、とされるほどに、両者共にカルヴィニズムの倫理的性格にのみ資本主義の精神の源泉を見ないのならば、何故ウェーバーは「プロテスタントの倫理」とあたかもそれが、資本主義の精神と何らかの（むしろ直接的な）因果関係があるかのごとき紛らわしい表現を敢えて採っているのであろうか。大塚は尚、「プロテスタンティズムないしピューリタニズムの倫理が、直ちに資本主義精神そのものであったとか、いわゆる近代的自由主義ないし、個人主義それ自身であったなどといったことが、聊かでも主張されているのではない」、としているが、それならば、何故ウェーバーは「プロテスタントに代表される倫理」といったもっと他宗派の倫理をも包摂する余地を含むような表現を採らなかったのだろうか。

こうしたブレンターノとの関係に対して、ウェーバーとゾンバルトとの関係においては、

両者間にはっきりとした影響関係があった。すなわち、両者共に、近代資本主義の精神に注目し、それが冷静かつ合理的な営利の精神であり、それは自己目的化した栄利追求の精神で、カルヴィニズムが促進的な役割を果たしたと見た点である。こうしてゾンバルトによるウェーバーへの影響が頗る大きかったと見られている。すなわち、ゾンバルトが飽くまで「近代資本主義の精神」は経済的合理性を主に経済的技術の賜ものと見たのに対し、ウェーバーにおいては、その原因を、合理的生活態度をもち、厳しい戒律の宗教人という新しいタイプの人たちの出現に帰した。宗教特有の倫理性と、その対極にあるともいうべき営利追及の正当化という特異性、この一見論理の飛躍とも思えるウェーバーの巧みな論法が、当時において正に時代を画するほどの説得力を得るのに奏功した。さらにウェーバーはプロテスタンティズムがなければ、近代資本主義の精神も無ければ、近代的資本主義そのものさえないと主張した。すなわち、ゾンバルトとは多少の対立こそあれ、基本的には共通点が多かった。

ウェーバーとブレンターノ、或いはウェーバーとゾンバルトとの関係の実証的歴史研究にあたって、上述の「親縁関係論」とは別に、企業家の精神とプロテスタンティズムの禁欲的な職業倫理との間には歴史的な因果関係があるのではないかとする、いわゆる「因果関係論」とがある。この二つの問題に対して、一般にはウェーバーは始めの「親縁関係」については答えているものの、後の「因果関係」についての回答は不明であるとされる。本章で論証するところはこれを現代社会で、プロテスタントを中心に他宗教との比較において、その倫理性等の比較において必ずしもウェーバーの主張が的を射ていないことを証明しようとするものである。現にこうした理由から金井新二（1942 - ）も「『プロ倫』に見る限り、ウェーバーは主観主義的危険性を露呈している」と指摘している。次節以下ではこの危険性が現実化していることを統計によって示そうとするものである。

表 1.1¹に参照するように、世俗化が進んだ現在ではプロテスタント信仰は愚か、一般宗教の信者さえその数は夥しく減少し、これを以ってすればウェーバーの予告の通り、或いはウェーバーが予期した以上に、世俗化は著しく進行しているかのように思える。

確かに一時は人々が安息日の礼拝に参集したものだが、現在では信徒席（Pews）はほとんど空席が目立つと言えるほどである。過去 5 0 年間におけるヨーロッパの教会での調査ではこのことを如実に証明しているが、米国のケースは例外である。

同表に明白なように、ヨーロッパ諸国の教会など宗教行事への市民の参加状況は悪化の

一途を辿っている。統計にある 1970 年以降の 30 年間でさえ EU のコア加盟国（創設 6 カ国）においてその減少度は夥しく、この間辛うじて面目を保っているのはペリフェリー国のアイルランド、ポルトガル、ギリシア等数カ国のみである。また米国等 EU 以外の諸国との比較については別途第 1 3 章、第 4 節にてテルボーンの調査結果を元に触れてあるところであるので同項を参照されたい。同項に記しているように米国における宗教行事への参加状況は 5 9 % と欧州諸国の比ではない。

文明化が進展すれば人間による自然や環境に対する支配が次第に高まり、その高まりに連れて人間の神に対する依存度も次第に減少するというのも、至極当然のことと思われる。

また最大の宗教参加の衰退は豊かで安全な国家において起き、かつそこでは宗教の重要性が消失してしまってからでも宗教自体の衰退は進行すると言われる。

第二節 ウェーバーのプロテスタンティズム倫理の欠陥

ウェーバー理論の主題は、まず「資本主義的経済活動とプロテスタントの宗教信仰との間の相互促進的な『親縁関係』を主張すること」であり、つぎに「非世俗的、禁欲的信仰と資本主義的営利生活との内面的『親縁関係』を主張すること」であって、それと同時に「科学的知識の普及と教育水準の向上とはあらゆる産業において、合理的世界観の増大へと導く傾向がある」、とするものであった。さらに彼によれば、「科学や技術に対する信念が、奇跡的にも、思想的にも、信仰を衰退させた」とするものであった。そこでウェーバー理論に対する反証のひとつは、そうした科学技術に対する信念が果たして現実に宗教信仰を衰退させたか、ということであり、さらに付言致せば、プロテスタンティズムの倫理は果たして現代でも彼の説くような厳格性を有して、資本主義社会においてその精神の牢固とした下支えとしてしているかということである。

もしウェーバーの理論が正しいとすれば、プロテスタンティズムの文化は今日でも命脈を保つ永続的な価値を残したであろう。これ等の議論を更に推し進めていくにはウェーバー仮説の核心に焦点を絞る、すなわち、他の宗教的文化（特にカトリック社会の）に比較して、プロテスタント社会が現代の資本主義を導く最も強力な職業倫理を演じているか否かを検証しなければならない。これの目的のために表 1.2、表 1.3、表 1.4、表 1.5 は一つの有力な参考指標となろう。

表 1.2²は職業倫理度の強弱を測るひとつの指標として、夫々の宗教文化（Religious Culture）ごとに、仕事の固有の価値、仕事が生み出す金銭的な価値、義務としての仕事の

価値の 3 点から、どの宗教文化がいずれの価値に重点を置いているかを観察したものである。これによればウェーバーの仮説とは逆に他の宗教文化比較に比して、イスラムの倫理性が最も高く、プロテスタントはこれ等 5 つの中では最下位にランクされる。この理由としては、ポスト産業経済では、豊かさがレジャーや、ゆとり、職業以外の自己充実に重要性を求めるため、こうした職業倫理度の低さとなって現れていると見られる。

表 1.3³は同じく職業倫理を測るひとつの指標として、各々の宗教文化ごとに、経済的平等VS経済的刺激(格差)、個人の責任VS政府責任、競争選好、私的所有選好の 4 点から観察したものであり、V1（価値 1）では平等志向に、V2（価値 2）では個人責任に、V3（価値 3）では競争選好に、V4（価値 4）では政府所有選好に高配点がしてある。これによるとV1ではオーソドックスやイスラムの平等主張が強く、V2ではオーソドックスが個人責任の主張が強く、V3ではイスラムが競争選考の主張が強く、V4ではプロテスタントが政府所有選好の主張が強いことが判る。プロテスタントとカトリックの比較の上では、概して、プロテスタントが信頼の念が厚く、インセンティブに重点を置くのに対して、カトリックでは個人財産や競争をより選好していることである。

表 1.4⁴は宗教文化別の倫理観度（罪悪感）の比較を試みたものであり、夫々に倫理観度の強いほど点数は低くなっている。これによれば総じてカトリックやオーソドックスにおいて倫理観度は強い（点数は低い）ことが判る。プロテスタントはイスラムやギリシア正教ほどではないにしても倫理観度が高いほうにはランクされていない。

また表 1.5⁵は宗教文化別生命倫理価値観（罪悪感）の比較を行ったものであり、より広い範囲で生と死に対する倫理観を示すものと解することが出来る。この調査で宗教文化ごとに経済倫理と一般倫理との比較をすることが出来る。この調査において調査項目である、中絶、自殺、安楽死、に関する罪悪感・感応性に関してプロテスタントは観察対象の 5 つの宗派の中でもっとも高位に位置づけられている。倫理観の厳格性を代表するものとしてウェーバーが対象に採り上げたプロテスタントであり、ここに掲げられた項目については総じてプロテスタントの厳格性を物語っているということが出来よう。

こうして見れば、プロテスタントと他の宗派との職業倫理に関する比較上ではプロテスタントは、ウェーバーが対象とした時点とは異なり、生命倫理を除き、経済倫理ではむしろ他の宗派に劣後している状況にあるといえる。ウェーバーが『プロ倫』を発表した 20 世紀初頭がいまだ現代資本主義の黎明期ともいえる時期で、ましてや世俗化も現在ほどに極端なまでに進行していなかったという、現代とは時代的背景が全く異質であることを考慮

に入れても、戒律の厳しさゆえにその倫理性が基準として選択され、資本主義の精神の源泉として認識された筈のプロテスタンティズムであった筈である。プロテスタント自体が言わば一種の自己崩壊をしつつあるものか。それとも資本主義の精神の元になっていたがゆえに、資本主義の発達と運命を共にして衰退しつつあるのか、現在では、この限られた統計のみから判断することは極めて危険であるが、やはり問題はウェーバー仮説にも相当程度の主観主義的判断の危険性を包含していたということは言えよう。

つぎにウェーバー理論の反証として掲げるべきは、果たして科学技術に対する信念が現実には宗教信仰を衰退させたか、ということである。合理的な世界観の受容がこの役割を果たすなら、科学に対して最も積極的な態度を有する社会が、宗教的な信仰に対しては最も懐疑的となるであろうという結論になる筈である。しかし現実には科学に大なる関心を示す社会が、しばしば宗教的信仰にも強い関心を示している[Norris&Inglehart、2006 : p.67]。その良い例がオランダ、ノルウェー、デンマークであり、これ等諸国ではもっとも世俗化が進んだポスト産業社会を有しながら、近代科学の一部である遺伝子組み換え食物、生化学上のクローン技術、核燃料等の利用による科学技術に対し国民による懸念が極めて強い。さらに米国のケースでは、正にヨーロッパとは対照的で、神と科学の双方に対して極めて強い信念を抱いている。一般にイスラム社会でも神に対する信仰と科学に対する信頼とは決して矛盾する関係には無い。

したがってノーリスやイングルハートは信仰心の後退は必ずしも科学知識の普及や教育の普及を反映しない、それは社会が台頭する実存的安全を経験したか否か、或いは経済的停滞、国家的破局、国富の破産―共産主義経済の失敗の如き―を経たか否かに依存するとしている[Norris&Inglehart、2006 : p29]。

＜社会格差について＞

次の問題は社会格差である。現在最大の社会格差は多くの同じ所得が不平等に配分されているところで経験されている。これ等二つの結合の結果として富裕な国家はますます世俗化するが、世界全体では一層宗教的となることである。

文化は社会にとって生き残りのための戦術であると定義されてきた。そしてこのことは二つの基本的に異なる生き残り戦術の間の競争であると看做されてきた。すなわち

- ① 富裕で世俗化が進行した社会では、少子化が一層普及し、各々子供への教育を含む高投資を行うのを常として、長寿社会を形成する。経済的・技術的水準も高く戦争のリ

スクを回避しようとする。

- ② 一方貧困で伝統的な社会では、依然として多産を旨とし、個々人への投資は小さく抑えられ、息子が娘よりも重用される。死亡率は極めて高く、暗黙に子供がみな生き残るような期待は抱かない。

こうして先進工業社会の出生率低下と、貧困社会の出生率上昇とが常習化する。

結果として次の二つのことが言われる。すなわち、

- ①.人間の安全性の向上に伴い実質的に先進工業社会の大衆は一層の世俗化の方向へ向って動いてきた。・・・にも拘らず世俗化が勝者のごとく進み、宗教が世界的に消失するというのは誤りである。

- ②.貧困社会の人口統計上の傾向で世界は以前にも増して伝統的宗教観を持つ人たちが増していることである。

文化上の転換は出生率の顕著な減少と関係がある。宗教心と人間の進歩とはともに出生率に多大のインパクトを有する。

- ③.聖者の世界と世俗の世界とは政治の世界に多大の影響をもたらす。

貧困社会に於ける生存期間は低いものの、強い宗教心をもった国に於ける人口増加は世俗化社会よりもさらに多く良いことを知るにいたる。

＜産業社会からポスト産業社会へ＞

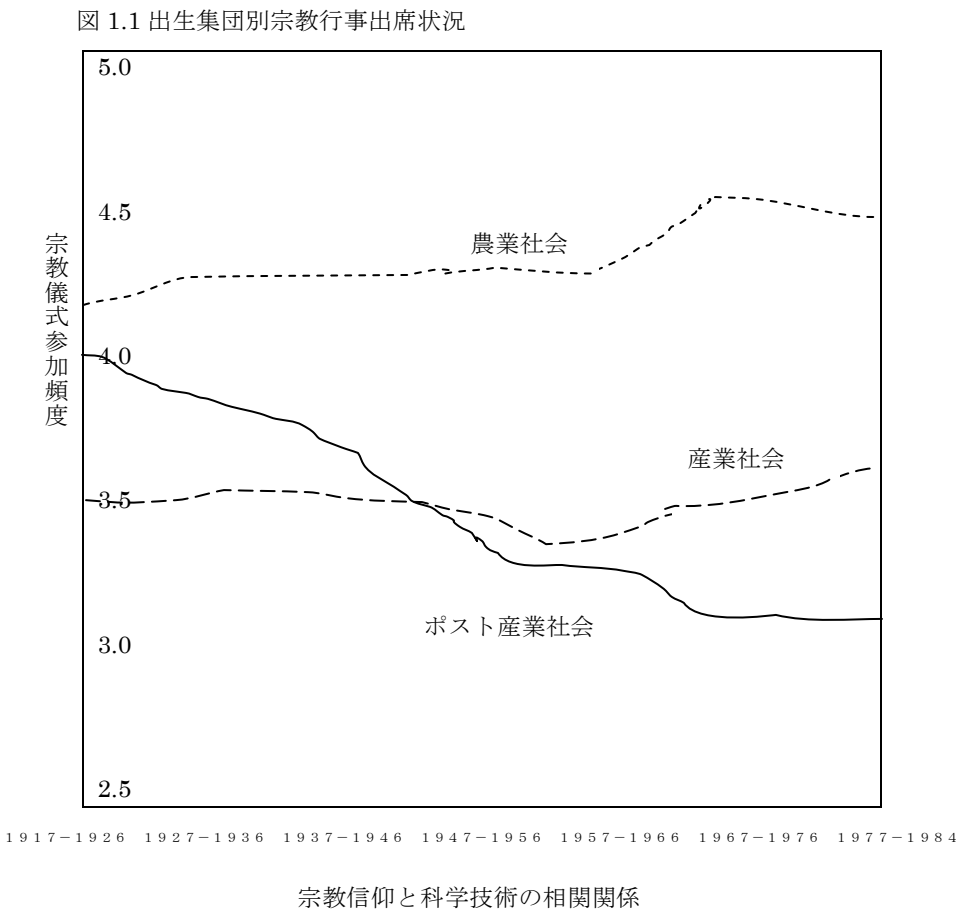
宗教心の急激な減退は農業社会から産業社会という初期の社会の近代化につれて起きるが、産業社会からポスト産業社会と移行する第二段階ではこうした減退は緩慢であり、開発のプロセスは世俗化や安全社会を推進する上で一直線に進展するものではない。また経済的格差が厳格なところで富裕なだけでは十分とはいえない。むしろ人々の生活が、極貧や生命を脅かす危険から解放されても社会は精神世界の要求に反応し難くなる [Norris&Inglehart、2006 : p.71]。この間の状況については表 1.2、1.3、1.4、1.5 の夫々の表の後半部分（下段）に表示されている。

＜年齢と信仰心＞

人間は年齢と共に信仰心が募るというが、図 1.1 ではこのことは示されず、むしろ社会の発展段階に応じて宗教心の変化を示している。人生のサイクルによるよりも人間の発展段階（農業から産業社会へ etc）による変化に結び付いている。[Norris&Inglehart、2006 : p.78]

＜神への信仰度（1947－2001）＞

表 1.6⁶はギャラップ調査(1947－2001)による 18 ヶ国に於ける神の存在に関する調査結果である。この内 1947 年度の 10 ヶ国調査では 80%の人が神を信じているという高い結果を示していた。しかし 2001 年度の 14 カ国調査では 72%の人が神を信じているという結果となりこの間の時代の進行に連れて若干の落ち込みがあるかのようである。しかしカナダ、オーストリア、ギリシア、インド、米国並びにブラジルでは非常に高位のまま推移している。最も減少度の著しいのは北欧諸国、オランダ、オーストラリア、英国である。なかでも米国におけるこの比率の非常に高位のまま現在に至っている点は注目するべきところである〔Norris&Inglehart、2006：p.89－90〕。



出生集団別の宗教行事への参加状況（結婚、葬式、宗教儀式、以外の宗教行事に週一度以上参加した比率％）

職業倫理は人間の発展段階や教育、個人の所得水準によって弱体化する。またプロテスタントを除き他宗派の文化はもっと職業志向だし、特にイスラム国家で最も職業倫理への志向も強かった。表 1.2 はこの間の状況を示すものである。〔Norris&Inglehart、

2006 : p.167]

第三節 宗教市場論

無機質化など世俗化のもたらしたとも言える殺伐とした社会の建て直しを目指して、現在、脱世俗化（Desecularization）論（ポスト世俗化論とも）が静かに唱えられている。

脱世俗化をめぐる議論のなかでも特に有力と思われる説は広く二派に分けられる。その第一は宗教に対する需要サイドからの理論とでも呼ぶべきもので、大衆に対して下位層からの盛り上がり注目するもので、社会が工業化するにつれて、殆どどんな宗教指導者や組織が試みように関係なく、宗教的な習慣は次第に朽ちていき、大衆は精神的な要求に興関心になるとするものである。ただしこの議論には現在然したる盛り上がりは無い。

これとは対照的に供給サイドからの理論と呼ぶべきものがあり、宗教的な組織に上位層からの下達方式に注目するもので、大衆の宗教に対する要求は常に習慣的にあり、精神生活の活力における、国を超えた多様な変化も宗教市場における供給の産物であることを強調する。

現在、多分に論議の余地はあるものの、唯一、1990 年代に登場した供給サイド学派のものが有力であると言われ、この説を唱える**ウォーナー(Steven Warner)**によれば、これが新しいパラダイムを提供し、最近 10 年間では多数の研究を促したとされる。この宗教市場モデルは、常に存在していると思われる大衆の宗教への欲求を無視し、宗教の自由の条件や競合する宗教機関の仕事、その供給の普及に焦点を置いている。

主要な提唱者として、ロジャー・フィンク（RogerFinke）、ロドニー・スターク（RodneyStark）、ローレンス・R イアナコーン（Laurence R.Iannacorne）、ウィリアム・シムス・ベインブリッジ（William Sims Bainbridge）、そして、R・スティーヴン・ウォーナー（R.StevenWarner）等の名が挙げられている。

競争が教会をして大衆の要求に応じて積極的に集人活動を行わせる。たとえば、宗教研究や、文化・芸術グループの組成、地域政治への参加、台所への参加、ベビーシッター等の協力である。

また教会と国家を分かち、いかなる特定宗派や信仰にも偏せず、異なる宗派の崇拝や寛容の宗教的自由を保護する強力な憲法上の分離が存在するときに、宗教への参加は極大化されるという宗教市場論がある。

宗教市場論は宗教的参加が宗教の制度的供給と国家の役割によって主に影響されるとい

う立場に立つ。すなわち宗教的参加は宗教多元化が大きいほど、そして宗教団体への国家の規制が少ないほど大きくなると予見する。

しかしこの宗教市場論はアメリカの経験を世界に広めようとした点で誤っていたとも言われる。すなわち米国市民は他のいかなるポスト産業社会の人々よりも経験が少ない。ウェーバーの論点は啓蒙に続く合理主義の台頭は西側諸国の宗教的信仰を台無しにするというものであり、またデュルケムは工業化の過程は制度的無関心を招き、教会から主要な鍵となる社会的機能を掠奪しようとする。そこで工業化のプロセスを経ていない地域では宗教は強力であると主張した。

われわれが世俗化社会に生きているというのは誤りであるときっぱりと言い切る社会学者（ピーター・バーガー）がいる〔Berger 1999:p.2〕。世界は今日一部の例外を除き、かつて無いほどにとてつもなく宗教的であるとさえ唱える。世俗化論の一般概念である、「近代化は必然的に社会及び個々人の意識に於いて宗教の衰退へと導く」という考えが誤りであると彼も主張する。

かくして我々は現在世俗化と反世俗化ないし脱世俗化の相互作用の中に存在しており、いずれの方向に進むべきかについては極めて難しい判断を要求されるところで、現にこの判断こそは現代宗教社会学の最も重要な課題でもあるといわれる。

宗教市場論はこうした宗教の見直し、すなわち宗教の活性化といった文脈上からウォーナー等を中心に一部の社会学者によって、米国での経験を基礎に世界に広めようとしたものであったが、米国市民はヨーロッパ等のポスト産業社会の人々に比して経験が少なく、この普及には障壁が厚い。すなわち、脱世俗化の必要性は認識されていても、宗教市場論そのものは未だ十分に彫琢された理論には成長していない。それに広範な領域に及ぶ社会の多岐に亘る分析を以ってしても、宗教的多元主義が高度の宗教性を生むという仮説は支持されていない。また国家の宗教に対する規制緩和が宗教心を高めるか否かについても必ずしも是認される方向に無い。それは、世界は皮肉にも全体としてはもっとも同類に近い宗教文化と、国家による宗教規制のもっとも厳しい国で一番の宗教参加と神への強い信仰が起きていて、国家も宗教的権威に対して、もはや制御しようとはしないからであるとのノーリスやイングルハートの指摘もある。〔Norris&Inglehart、2006：p.230〕

そもそも宗教という形而上的世界に、市場という形而下の概念に頼って議論しようとすること自体に限界があり、違和感を覚えるのを禁じ得ない。

まとめ

豊かな社会では更に世俗化が進行する（北半球）が、世界全体（農業社会主体の南半球で多数の人口を抱える）では宗教化がさらに進む。すなわちウェーバーの合理主義的世俗化論は必ずしも現代に妥当するものでもなければ、デュルケムの機能分化論もそのまま現代に受容できそうもないとノーリス、イングルハート両人が主張しているのは当然のことで、世俗化がもたらした現実の弊害の数々を目の当たりにすれば、これを拱手傍観してはいられない。

また彼らによれば、西洋諸国民は世俗的というより教会不参加国民である。宗教行事への顕著な不参加現象は宗教的（特にプロテスタント）信念の放棄の結果ではないとしている⁷ [Norris&Inglehart、2006 : p221]。表 1.7 によれば、現実には人生の意義に関する人々の思考の高まりは大半の先進諸国において確認し得るところであり、ハンガリー、スペイン、英国に見られる減少という結果も極めて微小であり、統計上の誤差の範囲内のものである。

こうして開発が清貧国の生活状況を改善するにつれて世俗化も世界中に広まると想像するかもしれないが、現実はいささか複雑で、正反対の結果に終わろうとしている。

聖なる社会（宗教的社会）と世俗的な社会（近代的社会）との格差は、国際政治にも少なからざる影響を与えており、こうした宗教の意義も自然環境と同様に、地球規模で一層際立つものになるかも知れない。この宗教的格差が現実には民族一宗教間闘争や社会的暴力を一層激化させるのも必至の様相を呈している。現在の世界情勢では、より多くの宗教社会と、より多くの世俗化社会とによって、それぞれに支持を受けている価値観の乖離（格差）は、国際社会における文化的問題の重要性を一層募らせようとしている。こうした文化的差異をどう巧みに受容するか否かが我々に課された 21 世紀の課題のひとつとして真剣に受け止められなければならない。

第十四章 註

¹表 1.1 宗教行事への参加状況

	フランス	ベルギー	オランダ	ドイツ	イタリア	アイルランド	英国	ギリシャ	ポルトガル	スペイン
1970	23	52	41	29	56					
1975	22	45	44	26	39	93	17			
1980	14	38	31	21	37	91	9			
1985	12	27	24	19	37	88	8	26		
1990	13	30	36	21	46	85	13	24	42	35
1991	10	24	35	19	46	82	13	24	39	33
1992	9	22	22	17	43	79	6	26	33	27
1993	12	27	33	15	45	81	7	25	31	33
1994	11	27	28	16	41	77	12	24	37	36
1998	5	10	14	15	39	65	4	21	30	20
減少率	-0.62	-1.29	-0.78	-0.59	-0.19	-0.85	-0.23	-0.25	-1.09	-1.30
観察件数	18	18	18	18	18	16	16	10	8	9

出典：The Mannheim Eurobarometer Trend File,1970-1999

宗教行事への参加状況：週一回以上参加をカウント

²表 1.2 職業倫理度に関する中央値

	固有の報酬	金銭的報酬	義務としての仕事
全体	54	55	72
内宗教文化（Religious Culture）			
プロテスタント	50	49	68
カトリック	52	52	72
オーソドックス	51	55	73
イスラム	70	70	90
東方教会	53	52	75
社会形態			
ポスト産業社会	50	46	65
産業社会	53	55	74
農業社会	61	63	81

本表における数値は100を満点とし、各々の作業の倫理度は

固有の報酬；イニシャティヴを取れる機会、達成感のある仕事、責任ある仕事、能力にあった仕事、
周囲から尊敬される仕事、興味のある仕事、を選好する場合高得点。

金銭的報酬；時間、休暇、給与、安全、を選好する場合高得点。

義務としての仕事；仕事優先、社会的義務、無為に報酬を得ることは罪惡、を選考する場合高得点。

出典：World Values Survey/European Values Survey,Waves 3&4(1995-2001)

[Norris & Inglehart:p.165] 本表は高得点ほど倫理度の高さを示し、他宗教文化（Religious culture）
に比してプロテスタントの相対的な低さを示す。総じてイスラムの相対的高位な倫理度が目立っ
ている。

³表 1.3 宗教文化別・社会別の経済的対応度（V143 のみ尚要調査）

宗教文化 の型	経済的平等 VS 経済的刺激選好	政府の責任 VS 個人の責任選好	競争の選好	私的所有制選好
	V 1	V 2	V 3	V 4
全体	5.9	5.6	7.5	6.1
宗教文化（Religious Culture）				
プロテスタント	5.8	5.1	7.6	6.8
カトリック	5.6	5.6	7.2	6.2
オーソドックス	6.4	6.4	7.5	5.4
イスラム	6.4	5.4	8.0	5.6
ギリシャ正教	5.7	5.9	7.6	5.6
社会の型（Type of Society）				
ポスト産業社会	5.7	5.3	7.2	6.8
産業社会	5.8	5.8	7.4	5.8
農業社会	6.4	5.4	8.0	5.6
宗教文化による差異	.120	.131	.097	.182
社会の型による差異	.088	.080	.110	.177
対象回答者数	188,401	204,909	187,400	172,549

Q1：個人の努力にインセンティブとしてより大きな所得格差（1 点）/平等に(10 点)を設けるべき。

Q 2：総ての人がより満たされるために政府が(1 点)/個人が(10 点)より責任を負うべきである。

Q 3：個人による私的所有を拡大すべきである(1 点)/政府による公的所有を拡大すべきである（10 点）。

Q 4：競争は有害である（1 点）、競争は有益である（10 点）。

出典：World Values Survey/European Values Survey,Waves（WVS） 、（1990－2001）

〔Norris & Inglehart:p.171〕 同表によれば、V 2 の結果については再調査の必要があるとしている。

⁴表 1.4 宗教別の倫理観度（%Ethical Scale 罪悪感）

宗教文化 の型	不正を知りながら 政府に権利を請求	公共の交通機関 に無賃乗車する	機会あらば 税金を詐取	義務履行に際し 賄賂を受領する
全体	61	59	60	74
宗教文化（Religious Culture）				
プロテスタント	67	61	56	76
カトリック	57	54	57	71
オーソドックス	54	47	50	72
イスラム	66	71	75	81
ギリシャ正教	68	75	79	80
社会の型（Type of Society）				
ポスト産業社会	66	63	56	75
産業社会	55	50	57	71
農業社会	65	69	71	79
宗教文化による差異	.114	.171	.176	.081
社会の型による差異	.108	.155	.120	.065
対象件数（社会数）	75	75	75	75

質問：各項目に対し貴方はそれを是認するや否や。回答：是認する（10 点）、是認しない（1 点）。

出典：World Values Survey/European Values Survey,Waves 3&4(1995-2001)

〔Norris & Inglehart:p173〕

5表 1.5 宗教文化別の生命倫理価値感（%罪悪感）

	中絶	自殺	安楽死
全体	41	67	44
宗教文化（Religious Culture）			
プロテスタント	31	58	32
カトリック	45	65	43
オーソドックス	25	69	41
イスラム	60	86	72
ギリシャ正教	40	65	34
社会の型（Type of Society）			
ポスト産業社会	25	50	26
産業社会	38	68	42
農業社会	60	88	65
宗教文化による差異	.480	.526	.596
社会の型による差異	.575	.715	.705
対象件数（社会数）	75	75	75

質問：各項目に対しあなたはそれを是認するや否や。回答：是認する（10点）是認しない（1点）。

出典：World Values Survey/European Values Survey,Waves（WVS）、（1981－2001） [Norris & Inglehart:p174]

6表 1.6 神に対する信仰（%）

国名	1947	1968	1975	1981	1990	1995	2001	変化（1947-2001）	変化率
スウェーデン	8 0	6 0		5 2	3 8	4 8	4 6	－33.6	－.675
オランダ	8 0	7 9		6 4	6 1		5 8	－22.0	－.463
豪州	9 5		8 0	7 9		7 5	7 5	－19.9	－.379
ノルウェー	8 4	7 3		6 8	5 8	6 5		－18.9	－.473
デンマーク	8 0			5 3	5 9		6 2	－17.9	－.387
英国		7 7	7 6	7 3	7 2		6 1	－16.5	－.461
ギリシャ		9 6					8 4	－12.3	－.364
ドイツ		8 1	7 2	6 8	6 3	7 1	6 9	－12.0	－.305
ベルギー			7 8	7 6	6 5		6 7	－11.2	－.487
フィンランド	8 3	8 3			6 1	7 3	7 2	－10.8	－.296
フランス	6 6	7 3	7 2	5 9	5 7		5 6	－10.1	－.263
カナダ	9 5		8 9	9 1	8 5		8 8	－7.2	－.387
スイス		8 4			7 7	7 7		－7.2	－.277
インド			9 8		9 3	9 4		－4.0	－.231
日本			3 8	3 9	3 7	4 4	3 5	－3.0	－.016
オーストリア		8 5			7 8		8 3	－1.9	－.097
米国	9 4	9 8	9 4	9 6	9 3	9 4	9 4	－0.4	－.027
ブラジル	9 6				9 8	9 9		－3.0	.056
10ヶ国平均	8 5						7 2	－13.5	－.315

19 カ国に於ける神への信仰度調査（%）出典：Gallap Opinion Index [Norris & Inglehart:p90]

7表 1.7 人生の意義に関する思考

国名	1981	1990	1995	2001	変化
アルゼンティン	29	57	51	51	22
スウェーデン	20	24	28	37	17
メキシコ	31	40	39	47	16
カナダ	37	44		52	15
イタリア	37	48		50	13
韓国	29	39		41	12
オーストラリア	34		45		9
米国	49	49	46	58	9
オランダ	23	31			8
アイルランド	26	34			8
デンマーク	29	29		37	8
フィンランド	32	38	40	40	7
ベルギー	22	29			7
ノルウェー	25	31	32		7
日本	21	21	25	26	5
ドイツ	27	30		31	4
フランス	36	39			3
ハンガリー	44	45	45		－1
スペイン	24	27	24	22	－2
英国	33	36		25	－8

何度くらい人生について考えるか。出典：World Values Survey [Norris & Inglehart:p75]

表 1.8 死後の生活に対する信仰

国名	1947	1968	1975	1981	1990	1995	2001	変化
ノルウェー	71	54		41	36	43		－28
フィンランド	69	55			44	50	44	－25
デンマーク	55			25	29		32	－23
オランダ	68	50		41	39		47	－22
フランス	58	35	39	35	38		39	－20
カナダ	78		54	61	61		67	－11
ブラジル	78				70	67		－11
スウェーデン	49	38		28	31	40	39	－10
ギリシャ		57					47	－10
ベルギー			48	36	37		40	－8
オーストラリア	63		48	49		56		－7
英国	49	38	43	46	44		45	－4
スイス		55			52	52		－3
ドイツ		41	33	36	38	50	38	0
米国	68	73	69	70	70	73	76	8
日本			18	33	30	33	32	14
イタリア			46	46	53		61	15
全8カ国（47－01）	68						46	－22

数字は%。変化は各国の統計上の初数と末数の差。全8カ国とは1947－2001の両方あるもの（__で表示）。

出典：Gallap Opinion Index 1947-1975 他。 [Norris & Inglehart:p91]

参考文献

Jean Boissonnat.2005.*Dieu et L’Europe*.Desclée de Brouwer.Paris.

Pippa Norris & Ronald Inglehart,2006,*Sacred and Secular,Religion and Politics*

Worldwide,Cambridge University Press, New York

Peter Berger(Ed.),1999,*The Desecularization of the World, Resurgent Religion and*

World Politics.Published jointly by Ethics and Public Policy Center.Washington
D.C & William B.Publishing Company Michigan.

大塚久雄、1969、『近代人の人間的基礎』大塚久雄著作集第8巻、岩波書店。

金井新二、1991、『ウェーバーの宗教理論』、東京大学出版会。

第十五章 政治的アイデンティティの形成

—欧州政治統合の実現のために—

統合のプロセスの進展に伴い、専門家の関心はもっぱらヨーロッパ連合E Uの制度や組織上の問題、或いはそれに基づく機能及び発展のダイナミックスに注がれがちであるが、政治システムとしてのE Uは、連合体として、旧来の国民国家の延長線上には無く、そのアイデンティティも旧来のものとは自ずと異なる。しかもアイデンティティなくして性急にヨーロッパ憲法を制定することや、まして連合体としてのE Uの政治的安定を期することも危うい。そこで本章では、ヨーロッパのアイデンティティの検証にあたり、項目を現下のE U憲法制定の動き、アイデンティティ及びE U市民とヨーロッパ民主主義の問題、そしてとりわけヨーロッパ文化を通底するキリスト教とヨーロッパのアイデンティティに関する問題に大別し、統合の進むヨーロッパのアイデンティティとはいかなるものであるべきかについて政治・文化両面から検証の上、最後にヨーロッパ統合のパースペクティヴを展望する。

現在キリスト教の地ヨーロッパにおいてキリスト教信仰者の年々の減少は夥しく、分けでも教会に通って敬虔に信仰を实践する信者の割合は耳を^{ソバダ} 敲たせるほどに減少している。ヨーロッパ史上でキリスト教が与えた影響を思う時、ヨーロッパのアイデンティティの考察にキリスト教を改めて問い直す意味もある。本章ではセルッティ (Furio Cerutti,1938 -) とルドルフ (Enno Rudolph,1945 -)共同編集に係る著書*A Soul for Europe*¹を基礎に、その他末尾文献に掲げた比較的最近のアイデンティティ関連著書類を参考とした。

第一節 ヨーロッパ憲法制定の動き

(一) ヨーロッパ憲法の必要性

E U憲法の草案は2004年6月のアテネに於ける欧州首脳会議にて一応の承認を得、その後各国の批准を経て、2006年には発効するべく予定が組まれていた。憲法策定委員会（欧州将来像協議会）が発足してから僅か1年2ヶ月にて草案を策定、そして欧州首脳会議の承認を得るといふ、この種の大プロジェクトとしてはきわめて異例の速度で進行していた。

憲法は言わば社会秩序維持のために政治倫理を具現化した国家の基本的価値を象徴する。すなわち憲法は言わばその適応下にある構成員の集約的アイデンティティの反映である。

政治的アイデンティティとは憲法上のアイデンティティそのものを意味する〔Thomas Jansen(ed) 1999; 9〕²。そして究極の権威や憲法上の根本規範が重要視される理由は、われわれが国家の憲法的規定の総和は、単に法的義務や政治権力ばかりでなく、道徳的約束や一致であると看做すからである。

E U設立以来ヨーロッパ憲法の必要性を説く論者は多く、積極的制定論者の一人ハーバースマスも、予てからヨーロッパ憲法は望ましく実現可能なものと主張する〔Jurgen Habermas 2001; 21〕。欧州憲法があれば、共同体の加盟国が共同で作業する可能性をさらに広げるし、どんな政策を採用しようともその方途、内容ともに犠牲にすることなく可能にするというのがその理由である。

しかし憲法の必要性が叫ばれて既に久しいが、統合に経済的な期待のみが強く、政治統合という遥かにリスクに富む課題が未着手なのは、ヨーロッパ市民としての絶対的な支援のない状況で憲法制定が実現困難だからであった。

現行のヨーロッパ憲法的制定に関わる動きは、既に何年にもわたりケルゼン（Hans Kelsen, 1881－1973）とシュミット（Carl Schmitt, 1888－1985）との間に交わされたヨーロッパ憲法論議に徴して理解されねばならず、それはケルゼンがかつて究極の基本的法的基準と呼んだヨーロッパの基本準則〔H. Kelsen 1967; 584、長尾龍一; 411〕³－ヨーロッパの憲法的理念に関する原典をいかに表現し、定義づけ理解するかであるといわれる〔Joseph H. H. Weiler 2001; 46〕⁴。それは基本的には科学的法理論の立場に立つケルゼンが国家主権を否定するのに対して、神学的法学者といわれるシュミットが非常事態における決断者という「人格」に法秩序の発端を認める主権国家原理をとることによる相違であるといわれる。

ワイラー（Joseph H. H. Weiler, 1951-）によれば、憲法の必要性については条約に基づく現在の憲法的位置づけのものよりも、正式の憲法の方がE Uにとり以下の四つの点で新たな利点があるとされる〔Joseph H. H. Weiler 2001; 45〕。

- ①. 政治的な利点。加盟国が拡大すれば現在の憲法的な規定は作用しなくなる。すなわち現条約では大規模な修正見直しが余儀なくされる。
- ②. 手続き面上の利点。憲法制定手続きは民主的で市民的な反響や政治の運営にとっても健全である。
- ③. 現実的・物質的な利点。憲法は共同社会の能力の増大に限界を設けるに相応しい

手段である。

④. 議論の背景にある最終基準の確立と構想を考える動機付けという利点、である。

これらが利点として挙げられるが、同一憲法下での統一により、歴史や風俗等の社会的相違や特色が一段と希薄化してしまいはしないかという懸念は残る。

（二）ドイツ連邦におけるマーストリヒト判決（ブルンナー判決）

しかし、ヨーロッパ憲法の制定を考えるいくつかの事例の中で、特にドイツ連邦憲法裁判所のケースは注目に値する。それは正に国際的な機関としてのE Uに賦与すべき権力と、旧態依然たるドイツのナショナリズムとの、相克の実態を生々しく浮き彫りにしているからである。すなわち同裁判所は1993年10月12日、欧州連合E Uに関する条約（マーストリヒト条約、E U条約）の同意法律が基本法に合致することを確認する判決を下したことにある〔石川明、桜井雅夫編1999；193〕。

マーストリヒト条約が国内法（本件ではドイツ憲法）に対し違憲であるか否かについての論争は、ヨーロッパ憲法策定に際し根本的問題である。以下石川・桜井両氏共同編集に係る『E Uの法的課題』に基づき、その判例を掲げて問題点を検証する。

マーストリヒト条約の同意法律、及び、1992年12月21日の基本法改正法律に対して憲法異議が提起された。すなわちドイツのマーストリヒト条約加盟に対する憲法異議が申し立てられたのである。一つは、マンフレッド・ブルンナー（**Manfred Brunner,1947-**）（自由民主党の政治家バンゲマン委員の元官房長）によるものであり、もう一つは、四名の緑の党欧州議員により別個に提起されたものであった。

マーストリヒト判決のうち、ブルンナーによる提訴については、「訴えの理由の多いこと」、その他については「訴えの適法性の否定」をもって、また緑の党による提訴については、「不適法である」というのが判決理由であった。主任裁判官キルヒホフ（**Paul Kirchhof, 1943 -**）の基本的考えにしたがえば、その根拠は以下のように説明される。すなわち、E Uは諸国家の共同体であり、国際組織であって、「一般的な法定立権限では無く、限定的な個別授権の原理によって規定された法定立権限を伴う対象の限定された高権を有するのみ」であり、共同体の諸権限は共同市場の設立と維持発展に関連し、かつこの任務に限定されること、「E Uの憲法制定権力は加盟諸国にあり、国際法上の共同作業においては混合権力として行使される」ということであった。キルヒホフの見方によると、経済共同体を支える法原理は冷酷な損得勘定であり、それは国家を形成する論理となりえないということである〔石川明1999；193－195〕。

キルヒホフによれば、憲法はその規範的な安定化及び形成力を憲法の妥当性を命じる究極的な『根本規範』からではなく、現実成長し、文化伝統によって形成された政治的意見から獲得し、この意見が国民及び社会諸集団の中で決定的な秩序・イデーを規範的に固定しかつ伝達するものである。そして「民主制は必ず共通の行動をとる能力と用意のある国民」、つまり、「一体性を意識し、法的に結合する用意があり、かつ共通の決定と決定責任に対する心構えのある人民」を前提とするが、このような人民は現在ヨーロッパには存在しないとしてヨーロッパにおける民主制の前提条件の欠如を強調している。従ってEUの諸機関は自らの権限を決定する権限、すなわち「権限の権限」を持たない、と判定された。また彼は、「ヨーロッパ法はドイツにおいては国内の法適用命令に基づいてのみ拘束力があり、ドイツ国共和制がEUに加盟していることを根拠に、EU法のあらゆる継続的發展にその国内法的妥当性根拠を与える」としている。

連邦憲法裁判所の判決では、マーストリヒト条約は「主観的」権利の侵害であるというブルンナーの憲法異議への適法性の主張は認められたが、基本権の侵害であるというブルンナーの主張に対しては、基本法の基本権の保護は保障されるとされた。しかし欧州議会による正当化は原理的には否定された。それは共同体権力が各加盟国の国民によって各国の議会を通じて正当化されるのであり、かつ正当化の出発点となる「欧州国民」が存在しない以上、正当化の原理は否定されるとされた。また欧州議会については（EU条約第A条）、マーストリヒト条約は「国家ごとに組織化された、すなわち、ヨーロッパ諸国民のより緊密な連合を実現するために国家結合体を設立したのであって、欧州国民に支えられた国家を設立するものではない・・・」こと、及び「これに応じて連合条約は連合に対してその加盟諸国の国民的アイデンティティを尊重することを義務付ける」とした（EU条約第F条一項）。

しかしこの判決の問題点は、ドイツ裁判所が民衆も人民も存在しないヨーロッパを民主的国家と看做さず、共同体権力組織であるヨーロッパ司法裁判所に主権を認めていないことにある。すなわち、ワイラーの説くようなヨーロッパにおける民主主義真空論を実質的に確認するがごとき判決である点が問題であり、ヨーロッパはドイツナショナリズムの前には未だに無力であった。

このようなブルンナー判決の背景にあるナショナリズムの問題に目を塞いだまま、現在のヨーロッパ憲法策定作業が地盤沈下を懸念するヨーロッパが、米国大統領制のカウンターパートとしての欧州大統領の設置を企図したり、もっぱら組織の複雑化による意思決定

の合理化などを目的に、魂の無い憲法策定に腐心したりすることは、ヨーロッパに統一憲法の必要性は十分是認するものの、その永続性に危惧の念を抱かざるを得ない。次節で述べるワイラーの説く、ヨーロッパの民主主義真空論に深い共感を覚える。

第二節 アイデンティティ・EU市民とヨーロッパの民主主義

(一) アイデンティティの意味するもの及びそのルーツ

ヨーロッパのアイデンティティを論じる場合、まずヨーロッパとは何か、アイデンティティとは何かを明確化するのが筋であろう。前者の地理的な定義に関しては諸説紛々とし、ここでは一応ウラルから大西洋までを指すという通説に委ねることとする〔Thomas Jansen(ed)1999；9－11〕。またアイデンティティについては個人に関する「己とは何か Who am I?」に原点を置くエリクソン（Erik Erikson,1902-）の説明に基本がある〔鎌幹八郎他編1995；36〕。この点、邦訳が「同一性」等という不明瞭な表現を一般化しようとしているが不適當である。さらにセルッティは、「アイデンティティは必ずしもモノリス（Monolith）なものではなく、また安易に多様性を否定するものではないとし、それは Mirror IdentityとWall Identityの二つに譬えることができる」、としている〔Furio Cerutti,2001 *Vol.1*；4〕⁵。

すなわち鏡に映ったアイデンティティのごとく、己を見つめるためのものであり、壁に塞がれたアイデンティティのごとく、内側での同族意識や外側からの隔離（隔絶）意識を認識するためのものと言えよう。集団のアイデンティティについても個人のアナロジーを用いて類推することとすれば、一応通説に従い「内的同一性」ないし「内的構造を共有すること」とするのが無難であろう。ニクラス・ルーマン（Niklas Luhmans,1927-1998）による排除の理論に準じて、「アイデンティティとは常に否定や排除を基礎にしている」というならば、集団的アイデンティティは「われわれ」と「彼ら」との明確な区別を要する〔Thomas Jansen(ed)1999；7－9〕としているがセルッティのWall Identityのことを意味していると考えて差し支えない。しかし大集団、殊に国家とかヨーロッパのアイデンティティとなると一律には定義し難い。アイデンティティは精神的な紐帯であり、共有する理解の核と成るべきものであるので、ヨーロッパのような言語習俗等が異なる社会で共通の原因となる社会的な尺度等、価値の共有化は容易ではない。特に彼は、「ヨーロッパのアイデンティティはナショナル・アイデンティティの最大公約数的なものでもない」としている。それはヨーロッパのアイデンティティが旧来の国民国家の延長線上には無いからである。

さてセルッティも述べるがごとく、政治体はアイデンティティに基礎を持たないならば、真に妥当性のあるものではあり得ない〔Furio Cerutti2001. *Vol 1*;1〕。それはいかなる法や規則も市民の心に根づかないものは十分に効力を発揮しえないからである。

然るにルドルフが述べるごとく、「いまや文化的な自覚の希薄さやアイデンティティの欠如がヨーロッパ全土に亘る病理的現象」である〔EnnoRudolph2001.Vol.2 ; 1〕⁶。もともと、現在ますます多様化するエスニシティにより、旧来の各国別の伝統文化のパラダイムはいまやエスニックを軸とした文化のパラダイムに徐々に移行する気配にあるので、何も各国別文化のパラダイムの後退をもってヨーロッパのアイデンティティ希薄化の兆候と慨嘆するのは早計であるという説もある〔樺山紘一、長尾龍一編 1995 ; 47〕。しかし著者たちはこのような説に対して、「歴史的ヨーロッパはエスニックの集合体ではなく、ヨーロッパのアイデンティティは個々のエスニックのアイデンティティの集積とは異なるものである」と強く否定している〔Furio Cerutti, Enno Rudolph(eds)2001.Vol.2 ; 82〕⁷。

一方ルドルフはヨーロッパのアイデンティティを探るには、政治的には歴史的ヨーロッパのルーツを真剣に検証することが現実的であり必要とされると説く〔Enno Rudolph2001. Vol 2 ; 3.〕。そうすれば、ヨーロッパの政治計画が目指しているもの、そしてその政治的理想がヨーロッパの文化的パラダイムに結びついているものが見えてくると述べている。

さらにダンドレアは、かつてのヨーロッパのアイデンティティの特徴⁸として以下を掲げる。すなわち、①. 知識への飽くなき追求、②. 大型技術の開発、③. われわれの生活を支配する最も不可避的な力—資本主義、である。彼の主張の基礎にあるのは政治的なものであれ文化的なものであれ、ヨーロッパのアイデンティティはその尺度の限界や尺度そのものを欠く時期の近代化のそれに対応していて、ヨーロッパは不断にその限界を超えていく傾向にあるので、そのアイデンティティは西欧オキシデントのそれと区別がつきにくい。彼はさらにヨーロッパ精神の統合要素はもっと奥深いもの、一種の核遺伝子DNAにまで遡り、異質的、正反対の現象にも値するのではないかという。

（二）ヨーロッパの民主主義と市民権

現在のEUで最も問題とされているものの一つは民主主義の赤字⁹である。ハーバーマスによれば、民主主義の赤字は概して類似の国家連合体では略々共通しており、現在の民主主義の赤字問題には、全ヨーロッパ規模で全加盟国の市民に焦点となっている政治討議の過程に参加する機会、すなわち、大衆広場を与える以外に解決方法が無いのではないかという〔Jurgen Habermas2001 ; 17.〕。そして民主的法制度が一方で制度化された審議過

程や、議会、裁判所、行政機関による相互の折衝を、そして他方で市民的な大衆協議を必要としようと提唱している。

問題は何故ヨーロッパが民主主義でなければならないかという問いが頻々俎上に上るかということである¹⁰。ワイラーではそれは本来民主主義がレジティマシーとは隣接していないからであるという〔Joseph H.H.Weiler2001.Vol 1 ；.37〕。その理由としてE Uのレジティマシーのために発生している民主主義の赤字は、地域主義の倒錯を招き、民主主義の効果を削ぎ、反って連合体のレジティマシーを揺るがしているとしている。その上、ヨーロッパ議会はある種外形上の権力の欠如によるだけでなく、その構造的理由からも弱体化しているともいう〔Joseph H.H.Weiler2001.Vol.1 ；38.〕。すなわちヨーロッパ議会がE Uの進行に現実の選挙人を結びつけ代表させるための能力に長け、単に規模の大きな加盟国に著しく妥協させられていることであるとしている。ヨーロッパがその魂を維持しようとするならば民主的挑戦は排除され、むしろ新たな対決に直面すると思われるという主張まで出される〔Joseph H.H.Weiler2001.Vol.1 ；54〕。この辺りにもわれわれがヨーロッパのアイデンティティの所在が不明である原因の一つがあると判断される。

ヨーロッパにアイデンティティが存在しないという主張の根拠としてヨーロッパ人の不在が挙げられるのは、ヨーロッパ人の市民権とは何かという疑問に帰着する。市民権とは本来共和主義的なもので、一定の共同体の枠内での「一体としての権利と義務の総称」である。統合ヨーロッパで問題となるのは、国家の内部で行使される市民権が、統合ヨーロッパでは現実の制約に阻まれて、権利も義務も自由には行使し得ないでいることである。セルッティは市民権について、それは「このことが政治的問題であり私の問題である」と主張する権利や力のことであり、それらを「政治的決定に変容させる力である」とする〔Furio Cerutti2001.Vol.1 ；22〕。このような市民権とアイデンティティとはともに同一のものでないにせよ、いずれ一つに収斂するものであるとしている。しかし選挙権を始め国政参加権に基づく国民としての意識と比較すれば、現在のE Uが国民国家の共同体であり、政治体としての共同体への市民の直接参政権に乏しく、現行ではヨーロッパ市民の意識も、ましてその現実的誕生も困難である。

またヨーロッパには民主的な法制や行政に基礎を置く民衆がいないことも憲法が存在し得ない理由である。ワイラーは別の書（*Reflections on European Identity*.Working paper.European Commission.）〔Joseph H.H.Weiler1999 ；337.〕で「民主主義は真空のうちには存在しない。それはその人たちによって、そしてその人たちのために民主的会話

が生じるところの、その構成員である民衆を有する政治体を前提とする。多数派が少数派を強制する権威と正当性は、唯一民衆によって規定された政治的境界線のうちにおいてのみ存在する。要するに民衆が存在しなければ民主主義も存在しない」としている。さらにセルッティは、「ヨーロッパ人民は要らない、それはヨーロッパの財産である文化の多様性を殺ぐからである」という〔F.Cerutti2001.Vol.1；25〕。

両者の間には民主主義とアイデンティティとを廻って大きな対立がある。片やヨーロッパのアイデンティティ及び民主主義と統一憲法の設置のためにヨーロッパ人民は必要であると言ひ、片やヨーロッパ人民の存在は文化の多様性を削ぐから不要であると主張している。正しく対極的な意見であるが、ここにもヨーロッパに特有なアンビヴァレントな面やダイアレクティカルな面の現れの一例があると言えよう。

EU加盟国がかの「ヨーロッパのアイデンティティに関する宣言¹¹」で、「個人の必要性と人権の尊厳とは統一ヨーロッパの基本的規範に属する」と謳ったとき、人々は現在の価値よりももっと根本的な人間的価値を引用して自らの文化的記憶を強調した。

しかしヨーロッパに宣言が謳うようなアイデンティティを求めても、未だにそれを探し出すのは極めて困難である。かつてのキリスト教支配のヨーロッパではなく、失地回復を求めてもっぱら物質的な目標のみを掲げるヨーロッパで、人々は自らの心をひとつに結ぶ共通の目標を探し倦んでいる。

（三）文化的アイデンティティと政治的アイデンティティ

アイデンティティは、大別すれば、文化的なものと政治的アイデンティティとに分けられ、その内、文化的アイデンティティは二重の合理的役割を演じることができるとダンドレアはいう〔Dimitri D'Andrea2001.Vol.2；134,144,145〕。すなわち、文化的アイデンティティは、国の行為や目標を指向する傍ら、政治的・社会的生活を取り仕切る原理の源泉として引き合いに出される一方、他方では政治体の特殊なものの基礎を構成し、境界の特殊性や決定の法的手続きに役立つ。文化的アイデンティティを政治体の合理性の淵源とすることの困難さについては、民主主義的政治形態を鼓吹し、個人を擁護する一般原理は一人の人間の文化的特殊性に依存しないこと、現在のアイデンティティは歴史が蓄えた資料の集積ではないこと、そして主体的意思決定の瞬間を覆い隠すアイデンティティの概念についての困難な点は、過去とそれによって規定されるアイデンティティとははっきりしていて客観的なものだという積極主義者の幻想にある等を理由に掲げている。

EUにとり政治的アイデンティティを有することはそのコストや犠牲にもかかわらず、

適切なる掌握の手段として認知されることを意味するという〔Barbara Henry 2001.Vol.2 ; 49〕¹²。

政治的アイデンティティについてヘンリー（Barbara Henry1959-）は文化的なアイデンティティと政治的なアイデンティティとの相違はわれわれが平和と安全のために受け入れなければと感じる伝統・遺産のもつ強制的性格に根ざしているという。すなわち、具体的な制度に対する忠誠心とは、義務や権利の枠組みへのある種の忠実さを意味するとしている〔Barbara Henry2001.Vol.2 ; 53.〕。

こうして彼女は政治的アイデンティティを、

1. 市民とその所属する機関との関係全般を指す。例えば、政治的手続きにおける参加の行動や方法、源泉やコストの分配基準、その導入それ自体である。
2. リスクやコストそして利益の分配の正当化と同様にして、集約的な話や潜在的な意見の一致が形成されるところの価値やシンボルを指す。
3. 1. と 2. との二つの要素の再帰的な結合である、の三点にあるという。

ダンドレアは、ヨーロッパの政治的アイデンティティは、その起源に遡って論じるより、その将来から推論されるべきであるという〔Dimitri D’Andrea.2001.Vol.2 ; 133-4.〕。この点末尾あとがきに述べるモラン Edgar Morin の主張に類似し、先のルーツを辿れというルドルフやハーバーマスとは相違なる。この点もまた意見の対立とも言えるし、アンビヴァレンシーの一つとしてこのまま放置しておけば良いものかも知れない。

またセルッティは、「アイデンティティなしにはE Uは何の関心も何の忠誠心も呼び起こすこともない」と強調する〔Furio Cerutti2001 ; 10〕。徒らに拡大を指向する現在のヨーロッパはともかく、あたかも旧ユーゴで起きた様に、一時の経済的恩恵に浴したその他弱小国はそれらの恩恵が薄ればやがてE Uから離脱して行くこともあろう。だからE Uが解体する可能性の少なさは、それが完成した政治体、国家、または運命共同体を意味しないほどではないという、悲壮ではあるが真実味のある予見通りかも知れない。

ダンドレアは、全ヨーロッパ史を明確に特徴付ける実質的価値や文化的内容を区分することでヨーロッパのアイデンティティを決定付けることはできそうにないという。そしてヨーロッパのアイデンティティは、現代化のパラダイムを構成する世界の特別感覚の詳細な分析によって決まるのではないかとの疑問も呈している。現代ヨーロッパのアイデンティティのパラダイムは無限の枠越えにあるというのがその主張である。人間の理論的、実践的行動の広がりへの目標限界のないこと、他のものの不可能性、運動の欠如等である。

現代化は自動的に滋養を与えるメカニズムの形をとっているので、こうしたアプローチの現実性の無さは何にもましてヨーロッパが全く対極的立場を歩んだというすべて無意味というわけでもない事実に起因するともいう。

第三節 キリシト教とヨーロッパ文化

（一）ヨーロッパはキリシト大陸―世俗化と色褪せたキリシト教国

アドリアーンセ（Hendrik J.Adriaanse,1940 -）¹³は、もし教会財産の国家への移管という狭義の解釈に限定するならば、近代のヨーロッパにおける宗教の歴史は世俗化現象の累積であるが、ヨーロッパの宗教は依然として脈々として健在であり、社会が現在のように継続する限り宗教も当分の間健在であるとしている。

「ヨーロッパはキリシト大陸であり、キリシト教の出現でヨーロッパとなった。そしてヨーロッパ人は総じて、生来キリシト教文化のもとで育ち、キリシト登場後の文化に住んでいるが、未だにキリシト文化で、あつて何ら変わりはなく、ヨーロッパの文化的アイデンティティについては、宗教的要因が圧倒的に記憶に残るのは極めて自然なことである」とする。だから「ヨーロッパがキリシト教国で、キリシト王国がこの人間的に形作られた大陸を踏襲したときは美しく輝かしい時代であった」と付言する。こうしてアドリアーンセの主張のように、現在でもヨーロッパの文化的アイデンティティにおける宗教的要素を、単純にして区別のない統一体として看做すのは至極当然であり、またヨーロッパが他の文化圏から際立つプロフィールを備えた統一体だとすれば、それはキリシト教の精神に包摂されているからだというのもごく自然の解釈である。しかしキリシト教はヨーロッパの現在を構成するものでは有るが、あくまでヨーロッパ史の一部であり、既に世俗化されて文化的な一記憶となってしまった。現在の多文化ヨーロッパ社会では、このように今や市民から支持されなくなってしまった、一文化的記憶を超越しなければならない。宗教は常に文化と最終段階で繋がり、永遠への展望を思い起こさせる。しかし宗教によって造られ維持された記憶は、もはや一般に共有されない、というのが現代社会の典型的なパターンであるとしている。

アドリアーンセの観察はともかく、一般にはヨーロッパにおける宗教離脱現象が顕著であり、その最大原因は世俗化の問題に起因する。それはアドリアーンセの指摘のような単なる教会財産の国家への移管の問題ではない。キリシト教がいまや深刻なまでに地盤を失っている状況をテルボーンは以下のような統計により示している〔Göran Therborn1995；.272-276〕。

すなわち、現代ヨーロッパにおける一般的現象として三つの大きな変化が見られる。そのうちの第一は、キリスト教の世俗化現象であり、第二は、国民国家と市民権の問題、そして第三は、個人主義と階級問題である。

第二次大戦後現在に至る間に、西ヨーロッパの宗教界には二大変革が見られる。その内の一つは、主として戦後の結果として直ちに政治的に効果の現れたものであり、他の一つは、歴史的に時間をかけて現れたものである。すなわち、カトリックの国家に対する関係の変化が前者であり、新しいレベルの世俗化現象が後者である。カトリック教会は超国家的組織として、さらには中世の社会政治秩序に対する長期に及ぶ関係の深さから、近代的国家主義や自由主義と、さらには近代国家とも闘争を演じてきた。このために大半のカトリック国においては、19世紀から20世紀初頭にかけて、国家主義者や自由主義者たちが激しい政治闘争に勝利を収めたが、ベルギーはその稀に見る例外¹⁴であるという。その結果、真の信仰者たちの国家的、政治的、及び行政的な面での弱体化となって現れた。この間カトリック系の政治家たちは沢山の近代西ヨーロッパ諸国で指導的地位に就き、ローマ教皇はドイツやオランダ等の旧プロテスタント国に対しては破門権をも有した。

しかし1970年代後半以降に東欧主体に民主主義が復活すると、聖職権主義（クレリカリズム）や反聖職権主義は相容れなくなり、いかなる重要なキリスト教民主主義をも惹起することなくなってしまう。旧東ドイツではプロテスタントが支配的であるが共産主義による世俗化運動は殊に熾烈で、キリスト教不信者の比率は1950年の7.5%から1989年には実に63.5%に急増した。

二大変革のもう一つは世俗化現象である。これはオランダでとくに劇的なものであった。同地では政治や文化、社会、そして経済生活まで宗派単位で営まれていた。因みに1918年から1963年に至る間に、同国の宗教政党は投票の半数以上を獲得していた。しかし1972年には僅か36%にまで落ち込み、1994年選挙では実に25%強に止まったという。世俗化の傾向は必ずしも一様ではなく、カトリック教会よりもむしろプロテスタント系の大寺院で顕著であった。唯一アイルランドとポーランドを例外として〔Göran Therborn1995 ; 275.〕¹⁵、世俗化の度合いは急速に進行しており、1990年代において、少なくとも週一回以上教会に通う信者の比率は、旧西側諸国では北欧三国の10%近辺から、フランスの17%、旧西独の33%であり、旧東欧諸国に至ってはロシアの6%を筆頭に極めて低い。西ヨーロッパは宗教のみか科学に対しても、世界でもっとも懐疑的な地域で、1990－91年の統計によれば、科学が人間性に資すると信じる人の比率は20.5%に過ぎない。

1 %と、東欧の 4 4 . 7 %、北米の 4 4 . 1 %、南米の 2 7 . 2 %に比して著しく低い〔Göran Therborn1995 ; 276〕¹⁶。こうして現在では「かつてヨーロッパは宗教的であった」と過去形で表現されるのが常である。

（二）神話の意義—政治的神話と政治的アイデンティティ

神話がアイデンティティ、特に政治的神話が政治的アイデンティティの形成にとって、大きな効果を持つものであることは歴史が証明するところである。神話の意義についてヘンリーは以下のように説明している〔Barbara Henry2001.Vol.2 ; 53〕。

①. 英雄やヒロインたちの物語としての神話

現在ヨーロッパで支配的な神話の意味の第一は、情緒的な力に富み開放的な効果をもたらす英雄やヒロインたちに関する想像上の、或いは、伝説的な物語の神話である。基本的には神話は時代を超えて説得力を有するとして、ヘンリーは英雄たちの像を描いているが、彼らは道徳や地域的境界を越えて、時代の、或いは、文化的舞台の、或いは、ヨーロッパにおける、とくに現代ヨーロッパにおける個性的な特徴を代表している。このような神話の揺籃の地は旧大陸であり、ルネッサンスから今日に至っているとされる。特に現代の神話は新種の文明の誕生の結果であり、また手段であった。それによって想像が公の道具となり、増大する人の集団を形成し知らせるための情報チャンネルとなった。

②. 基礎的な話法の一つとしての神話

神話を信じるのは政治的アイデンティティを持つグループが、なぜリスクや責任や、時として重いコストさえ払うことが出来るのかの理由のひとつである。もしヨーロッパの神話的伝統を一瞥するならば、大概の場合英雄の名前や集団の名前を遠くはるか彼方の起源にまで、また稀ではあるが、英雄とその起源との間やその性格と神聖なる起源にまで遡れる世代間の関係をも設定することができるという。

③. 感情的・情緒的手段としての神話

この場合はさらに二つの変型を持つ。その第一は、全体主義に対抗するため**カッシーラー (Ernst Cassirer,1874—1945)** によって考案され用いられた政治的神話の考えに相当する否定的な価値論を課される。ここでは神話は集団的欲求の擬人化であると描写される。また神話はきわめて敵対的環境で個人や集団の救済への道を拓く。さらに解放の過程は、社会や政治的慣習の前進的浄化を意味する一方で、個人の道徳的自立性の克服を意味する。

カッシーラーは、かつての全体主義者たちによる神話的形式の魅力は現代でも少しも衰えずに残っていると指摘する〔Enno Rudolph.2001Vol 2 ; 4〕¹⁷。彼によれば人間は己れ

自身と己れの個人的能力に深い不信を感じる一方、集団的願望と行動の力に途方もない信頼を寄せる〔カッシーラー1985；302、439〕。「自然ではなく社会こそ神話の真のモデルであり、神話のあらゆる基本的モチーフは人間の社会生活の投影」であり、また「神話的伝統は共生的であれ、レジスタント的であれ、宗教の中に依然として強く残っている」と説く。同様にして、彼においては、「神話は人格化された集団的願望の表れ〔カッシーラー1960；371〕¹⁸⁾」であり、それは一種の「先祖回帰（Atavism）」、または「隔世遺伝」であるとする〔カッシーラー1985；295－296〕。神話はただの遺物以上のもの、すなわち死せる過去の残存物以上のもので、人間文化のもっとも進歩した段階のうちにも場所を占めている。さらに彼は、「神話は人間文化における永続的な要素であり、人間は全面的に理性的動物なのではなく神話的動物でもあり、神話は人間の本姓の本質的な部分である」とする。このために、ルドルフはこうして独創的で権威があり、アイデンティティを作る手段を顧み、定義付ける過程こそヨーロッパ人がEU市民としての自覚を固めるチャンスを与えるもの、「将来におけるヨーロッパ社会のメンバーとしての自覚を容易にするものである」と主張するのである〔Enno Rudolph2001Vol.2；6.〕。

ヨーロッパの政治的アイデンティティとは、個人が価値や態度ヨーロッパの政治体の一員になるのに必要とされる政治能力を中心に据えるための一連の手続きとして解されるべしとされる〔Barbara Henry2001Vol.2；68.〕。またそれは広域としてのヨーロッパに占められるネットワーク空間に起きる、社会的相互作用の補完として理解されるべきであるともいわれる。

カッシーラーはさらに、現代の政治的神話と未来社会に見られる神話とは二つの共通の要素を持つ、すなわち両者ともに集団的願望の表現であること、そしてともにこの願望がかつて無いほどの強烈さに達したときにこそ生じたという点であるとする。ヨーロッパ人を政治的神話へと導いたのはひとつの絶望的状況であった〔カッシーラー1985；303〕。ヨーロッパが政治的アイデンティティを見失っているこの時代にこそ、精神的な紐帯を何処に求めるかを考察するに際しては、政治的神話が何処から、どのようにして作られ、支持されるに至るかが極めて冷静に吟味されねばならない。

カッシーラーは人間について、「人間は存在と非存在の不思議な混合であり〔カッシーラー1997；37〕、彼の位置はこれら二つの極の間にあるので、人間性の秘密を探るには宗教をおいて他に無い」、というのである。そして彼は続けて、「神秘的世界は人為的世界であり、他の何者かの扮装として出現している。それは信念ではなくて単なる仮装である。

このように考える今日の方法が初期の形の比喩的解釈と違う点は、今日の方法が神話をもはや特別の目的のために行われた発明に過ぎないものとは看做さないという事実である。神話は架空のものではあるけれども、それは無意識的な虚構であり意識的な虚構ではない。原始神話は自ら創造しながらその意味を知らなかった。しかもこの意味を明らかにすること、すなわち、これら無数の仮面の背後にある真の姿を明らかにすることが、われわれの科学的分析に課せられたものである」、として神話の意義を説いている。彼はさらに「神話の特性として、それが生々として知覚するものは客観的特性ではなくて相貌的特性 (Physiogramic Characters) であること、神話の真の基礎は思考ではなくて感情であること、そして宗教の真正で窮極の源は人間の従属感情である」、としている〔カッシーラー1997；163・168・177・196〕。

（三）宗教の変容

中世以降、キリスト教がヨーロッパの文化の形成に半ば排他的に与かり、キリスト教がヨーロッパのアイデンティティに深く影響した、というのは事実であった。しかし宗教のヨーロッパ文化的アイデンティティにおける要素は複雑である。宗教は個々の現象の尽きない複合体であって、名前以外に共通なものは何一つないほど異なっているとされる。

当然のことながら宗教はその機能および実質の両面で現代では大いに修正された。そして理性が信仰と宗教のあらゆる問題の仲介者に指名された。アドリアーンセにおいても理想は理性的宗教であることで、キリスト教が他の宗教に優れるとしたらこの理想に最も近いというのが唯一の理由であるとしている〔Hendrik J.Adriaanse2001.Vol.2；30〕。またルドルフも不可知論や現代の合理主義への宗教の対応は、善良なる人間、すなわち啓発された現代人の受け入れへの強い意欲へと導いたという〔Enno Rudolph2001.Vol.2；5〕。

彼は H.R.ニーバー（Hermud Richard Niebuhr）（ラインホルド・ニーバーの弟）のモデルを基礎にして、宗教と文化、宗教とアイデンティティ形成の関係を探る〔Hendrik J.Adriaanse2001.Vol.2；24-28〕。それは文化や宗教がアイデンティティの形成に与える影響の少なくないことを考慮のうえでのことである。

ニーバーは宗教の多様化時代に照らすべきパラダイムとして、

- ① 宗教は文化に対するアンティテーゼであるとするもの。
- ② 他の分野の文化への宗教の受容の可能性。
- ③ 宗教と文化とは二つの異なる変数ながら両者間には調和的關係が存するという考え。
- ④ 一種のパラドックスであるが、宗教と文化とが並存する可能性。

⑤ 宗教的要素が文化の改造者と見えること、を掲げている。

アドリアーンセはさらに「人間のみが神と対決する。この神と人間との対立の見地から人間は皆定めがあり、腐敗し罪により犯される。このことは宗教とともに文化にも適用される。ともに人間のなせる技以外の何者でもないからで、こうして神は宗教から隔絶されて他に向かう。宗教は人間の他の事業と同様に無神の者となる」と主張している。

第四節 アイデンティティと統合のパースペクティヴ

(一) ヨーロッパ魂—E Uの法的地位

戦争と平和の問題はE U設立の主題であつたばかりか今後の主題的問題である。

〔FurioCerutti2001.Vol.1；.111〕。「ヨーロッパ魂を与えること」この比喩の意味するものは何か。それは継続的な大衆討論において、我々は新しい政治形態を建設する理由を表現するのに、何の価値が、何の法原則が、そして何の政治目的が最も相応しいか、を見つけることであるとセルッティは主張する。

ティロ（Mario Telo 1950—）及びマニエツト(Paul Magnette1971—)は、最近のE Uにおいて、市民とユーロクラートとの意識ギャップがますます増大し、E U内での民主的統治が喪失して、超国家的ないし国際的組織は新しい権力や地位を探求しているとし、さらにE Uは増嵩するグローバル経済の脈絡のもとで、正義の価値と連帯の価値の導入に努力する実験室のごときものであるという〔Mario Telo & Paul Magnette2001.；84〕¹⁹。

現在のE Uは政治体ではなく、ただ加盟各国に対して物質的恩恵をもたらすための経済・通貨統合に過ぎず、最高意思決定に関する実質的中核は各国政府に帰属する、という見方が依然として根強い。現在のE Uの法的地位について、以下の二つの見解があるが〔Furio Cerutti2001.Vol.1；109〕、何れも独立した政治体としての能力を否定している。その究極的ともいえる理由に、戦争か平和かの決定は国民国家が超国家的政治体に移譲する最後のものであるとしており、見解が輻輳して容易に結論に達しない。すなわち、

第一の見解では、E Uは政治体ではなく、真の政治的存在となるための可能性を秘めるものでもない。それは加盟各国に対して物質的恩恵をもたらすための経済・通貨連合に過ぎず、帰属や最高決定に関する実質的中核は各国政府に残存する、とするものであり、

第二の見解では、E Uは政治体になるであろうが全く新種のものであるとする。平和や戦争の問題は1648年のウェストファリア条約以来、主権国家の憲法や生命の決定事項であつたが、もはや超国家的な政治体の憲法や、生命のための決定事項ではなくなろうとしている。

両見解とも現在はウェストファリア条約以来一般通念化された政治体ではない、という点では一致している。また**ブラーグ(Remi Brague.1947ー)**のように、E Uは連合体である以上すでにそれは政治的存在であると主張する者もいる〔Remi Brague.2001.Vol.1, ; 127〕²⁰。これは既に見た、E Uは雑多な国体の同居で未だに政治的独立体ではない、という編者の一人セルッティその他の主張とは同一著書の中で論旨を異にする少数派の見解である。

ルドルフによれば、フランス革命がヨーロッパを新しい歴史の段階に引き上げて以来、自由民主主義と全体民主主義との歴史的相克の場となった。ヨーロッパはこの両者の矛盾の生誕の地であり、戦場であった〔Enno Rudolph2001Vol.1 ; 153,157〕。彼においては、オクシデントを排他的キリスト教形態から相互に競い合う文化の総体へ転換させることはヨーロッパを過去の実態から新しいものへの創造を行うことと全く同じであり、ヒューマニズムがヨーロッパを統合し宗教改革がそれを文化的・政治的に分断した。

彼はルネッサンス・ヒューマニズム（R H）がヨーロッパのアイデンティティに与えた三つの影響を以下のように分析する〔Enno Rudolph2001.Vol.1 ; 158〕。すなわち、

- ① R H はキリスト教の宗教的独占を衰退させてオクシデント（西欧）〔Enno Rudolph2001.Vol.1 ; 155〕²¹をヨーロッパへ転換した。もっともこの兆候は既にクザーヌスやエラスムス等の宗教や文化寛容の時代に始まり、ヨーロッパのアイデンティティ形成に少なからざる影響をなした。
- ② R Hはヨーロッパを異種の文化の仲介というリスクな実験のための実験室に転換した。
- ③ R Hは文化相互間の選択のモデルを作った。という。

（二）アイデンティティと聖像論争Iconoclastic Debate

バラッシュによれば、ヨーロッパ文化の基本的伝統、すなわちヘブライズムとヘレニズムとは互いに衝突しあい、神に対する可視的なもの、伝承に対するそれぞれの態度を明示しあった²²。沢山の傷痕がヨーロッパの顔にはあるという。これらの傷痕を残した傷害は今日我々が見る大陸の文化である。これらの傷痕こそ我々が聖像論争と呼ぶ記憶の一つなのであるとしている。またヨーロッパのアイデンティティを究める一つの重要な手掛かりとなるものである。

彼の記すところに従えば、イスラムでは神の像は悉く拒絶されているのに対して、ヨーロッパでは聖像は絵画のみか宗教生活でも中核をなしている。またユダヤ、キリスト、イスラム等の一神教の宗教芸術の中でも、ヨーロッパのものだけが、聖者は愚か神までも聖

像を作っている。ヨーロッパでは神の像はただ作られただけでなく、儀式（祭祀）の中心的対象物として何世紀もの間崇められている。そして神の聖像は依然としてヨーロッパの知的生活における特異な地位を占めている。ヨーロッパの文化は聖像の文化とも言える。聖像の遺影は私たちの思索や創造に重要な役割を果たしている。しかしこの聖像への反対運動も過小評価されるべきではないと付言している。

聖像論争に明白に示されているのはヘブライとギリシア遺産との間の対立である。中世ルネッサンスのヨーロッパで、キリスト教の著者たちが聖像の使用を咎めた時に彼らはもっぱら旧約聖書よりも新約聖書に依拠した。ギリシア文化は基本的に聖像の文化であった。

（三）アイデンティティとヨーロッパ連合—新しいヨーロッパの誕生

ヨーロッパ連合は歴史から修得するプロジェクトであるというのがテルボーンの主張するところである。それは周辺の規範分野であることによって特色とされる長い未来を有する。それは政治・法律用語によって定義されるべきもので、経済制度上の用語で定義されるべきものではない。形式上は主体的に経済的であるにも拘らず、ヨーロッパ統合の過程は歴史的概念によって導かれ推進された、厳密な意味での歴史的プロジェクトである。こうしてある程度までヨーロッパの未来はヨーロッパ市民、知識人、政治家たちにおける十分な歴史認識の有無に掛かっているとされる。

そこで彼は五つの視点からヨーロッパの歴史認識について敷衍している〔Göran Therborn2001.Vol.2 ; 73-74〕。すなわち、

- ① 現代ヨーロッパ人に要求される十分な歴史認識が、ヨーロッパの歴史における不連続性の自覚を必要とすること。そして近代ヨーロッパを形成した断絶、世界のどこにも無いほどの決定的で、修復困難な断絶の自覚を必要とすること。
- ② 自意識や自省の念に目覚めたヨーロッパ人であるとは、近代ヨーロッパの世界他地域との基本的関係を自覚することを意味するものなること。
- ③ 明るいヨーロッパの将来にはヨーロッパの近代化の主要な特徴のいくつかとの断絶・克服を要すること。
- ④ 世界におけるヨーロッパの長期的将来は、ヨーロッパが比較的周辺の標準地域に位置すること。
- ⑤ 規範的地域とはもっとも相応しいのは政治的・法的意味上でのことであり、経済制度上のものを意味しないこと。

例えば①については、フランス革命を採り上げて、政治的にはフランス革命が分水嶺で、

フランス革命を境に、**Reform** や **Revolution** という文句はその回顧的ないし循環的意味を失い、新しく未来を開拓する方法の意味で用いられるようになったとしている。

テルボーンは緩やかな規範的地域（Normative area）〔Göran Therborn2001.Vol. ; 82〕²³としてのヨーロッパの出現は最も貴重で最も魅力に富み、ヨーロッパ統合のプロジェクトの中で政治的に最も意義のある側面であると記す。そしてある種の民族主義者のファンタジーとして以外には、ヨーロッパはエスニックの集団ではないこと、そしてヨーロッパがひとつの文化的単位になることはありそうにないと主張する。

ヨーロッパが何か意義や実態を有するとしたら、それはアイデンティティの対象としてではなく、アイデンティティ政治の一部としてでもない。現在のヨーロッパの建設はシステム統合の過程であり、緩やかに結ばれるオープンシステムで、冷戦時代のヨーロッパのきつい理想主義的複合体とは全く異なり、資本主義世界システムの強力な動力を有するものとも異なる。ヨーロッパは一種の超国家的、超国民的規範国家の集合体であるとされる。

しかしE Uの法的実態は、民主主義と人権に関する基礎的立法府たるべし、という加盟国全体の熱意にもかかわらず、もっぱら商業的なものである。

ヨーロッパにおける超国家的法規作成システムの建設はその文化的必要条件にある〔Göran Therborn2001.Vol.2 ; 85.〕。しかもその文化は古い古代からのヨーロッパ文化ではなくて、むしろ近代化ヨーロッパからの西ヨーロッパ体験の集積である。ナショナリズムとか個人の頭脳で追求されたイズムの如何なるものも危険であり、採り上げられるべきではない。基本的人権の不可侵性と尊厳とが、如何なる社会構成にも共通する最高の規範を構成する。

ヨーロッパ計画の妥当性はその過去への執着（結びつき）によって測られるべきものではなくて、むしろその重要性（地域的な、世界的な、或いは人間や地域に対するもの）の質によって測られるべきものである〔Dimitri D’Andrea2001.Vol.2 ; 133〕。ヨーロッパに課せられたものは責任の倫理の基盤の上に己を正当化できるか否かにあるとしている。

まとめ

現代社会の前に立ちはだかる決定的問題のひとつは、現実の果てしなき経済成長の見通しの目標によって構成される。それが決定的問題であるのは、本来のヨーロッパが経済を唯一の目標と看做さないからである。これは同書の大半の執筆者が一樣に触れている通り、ヨーロッパ統合が抱える最大の苦悩である。

もう一つのパラドックスは、統合に内包されながら脈々と生きているナショナリズムで

ある。ワイラーの指摘にあるごとく、E Uの民主制に多大の疑問が投げかけられているため、ブルンナー判決に象徴されるように共同体の機関が十分な市民権を与えられていない。

そしてヨーロッパ市民を精神的に育み、ヨーロッパ市民による統合建設へのエートスともなるべきキリスト教がその使命を存分に果たしているとはいいがたい。政治統合、わけでも平和的政治統合を究極の目標とするE Uに政治倫理乏しく、統合に多大の経済期待を寄せる傍ら、加盟国は夫々に国益擁護に腐心し、ナショナリズムが本音では消失する気配に無い。

一方、市場のグローバル化もいまやその限界に突き当たっている。現在の世界経済そのものがパラドックスを露呈している。最近20年間の世界経済の成長率は精々1950 - 73年の半分でしかないといわれる〔Dimitri D'Andrea2001.Vol.2 ; 147.〕。ヨーロッパは政治的集合体としては、市民の意識の中に単純に共通通貨の形で纏まるものではない。

さらにはダンドレアの指摘にあったように、ヨーロッパの政治的アイデンティティは、現在の挑戦にどう応えるかに留まっていたはず、世界の他地域へ向かって、責任の判断基準をどう充たすかについての考察をも要求される。ヨーロッパは少なくとも自分自身を超えていく能力をどう発揮するかにある。それはかつて文化の多くの面で、世界の先駆者としてのヨーロッパがそうであったように、ヨーロッパのプロジェクトはそれ自身を越える、或いは与えられたアイデンティティとしての現代性を越えるプロジェクトでなければならないからでもある。

モランの提案〔Enno Rudolph2001.Vol.1 ; 146〕²⁴では「ヨーロッパのこれからの仕事はそのアイデンティティのために腐心することではなくて、新しいアイデンティティを再発見すること」だという。彼の場合、「ヨーロッパは一つの運命共同体であり、シュトラスブルグであるべきだ」という。ヨーロッパは経済に軸足をおくマーストリヒトとユーロにあるのではなく、議会を主軸に据える統合ヨーロッパであるべきだ、というのが趣旨である。

運命の相違がウェーバーの理論にいう資本主義の誕生の仮説とその実際との間に混乱を招いた。現代資本主義を支えてきた機械の稼動という、その創設に必要な条件となった精神はもはや不要となった。そこで一方ではヨーロッパの近代を象徴する機械の稼動を導くのに不可欠とされたパラダイムと、他方でその稼動を保障する条件との間を区別することは可能であるように思え、ヨーロッパは基本的に魂がなくても動く「魂の産物」を輸出してきた〔Dimitri D'Andrea2001.Vol.2 ; 142〕。こうしてヨーロッパのアイデンティティの

機械的側面は、それらを一般化し、高性能や目的への無差別性を付加することのできた精神から独立して、世界に飛翔するのに何らの困難も無かった。

現代性というパラダイムで特徴付けられているので、ヨーロッパのアイデンティティは独特である。自らを主張する傍ら否定もするという逆説的なアイデンティティである〔Dimitri D’Andrea2001.Vol.2 ; 140,141〕。

こうして、ヨーロッパのアイデンティティの中身は、ヨーロッパを凌駕し、もはや地域的資産とも定義できない。世界のヨーロッパ化は同時に資産としてのヨーロッパの終焉である。

同書の末尾で、ダンドレアの「地球規模の責任の試練を克服できるヨーロッパを考えることはグローバリゼーションの時代に密接した道徳や社会・環境の限界を意識したヨーロッパを考えることを意味する」というのは正しくこのことである〔Dimitri D’Andrea2001.Vol.2 ; 149〕。彼はさらに、「将来のヨーロッパの政治的アイデンティティの特徴についての疑問は、この責任の代償を支払う現代の主体性の能力に関連する」としている。

ヨーロッパの現状打開に向けてのハーバーマスの考察に総てが尽くされている。すなわち、経済的な期待だけでは、真にその名に値する政治的統合という、遥かにリスクに富み、遥かに到達困難なプロジェクトへ向かっての、政治的支援を動かすことはできない〔Jurgen Habermas2001. ; 8,9〕。E Uの経済的利益はそれが物質的利益を超えて拡大する、文化的魅力に訴えることができる時においてのみ、E Uの更なる建設のための議論として有用である。

アイデンティティの象徴としての憲法の存在を望む傍ら、それと抱き合わせに厳然と存在するナショナリズム等の恐怖も手伝って、両者のパラドックスから脱却できないでいるのがヨーロッパの現実である。しかし、ヨーロッパがグローバリゼーションで濡れ^{ヒシ}拉がれた単なる市場として朽ち果てないならば、ヨーロッパはもっと広いパースペクティブを必要とする。ヨーロッパは単なる一市場ではない。それは歴史的に発展して来た現代社会のモデルを代表するものである。

第十五章 註

¹Furio Cerutti, Enno Rudolph(eds),2001, *A Soul for Europe,Vol 1,2* ,Peeters,Leuven Furio Cerutti,1938 年イタリア、ジェノア生れ。主要著書、“Ethics and Politics in the Nuclear Age:

The End of Deterrence?”. *In Praxis International*, xii, n, 4, Jan 1993.

²Thomas Jansen(ed) 1999 ; アリストテレス『政治学』第一卷第二章、第三卷第三章。

³長尾龍一によれば、ケルゼンは「あらゆる人格性を国家概念から消去」する主権論の立場に立ち、「自国上位説に立てば自国法秩序が主権的である」ということになり、「国際法上位説に立てば国際法秩序が主権的である」となると国家主権は存在しないということになる。何れをとるかはその人の世界観によるとした。ヨーロッパ法についてもこの基本的考えが適用されると解される。これに対してシュミットはこの主権論は正しく「あらゆる人格性を国家概念から消去」しようとするもので、「法に対する国家の独立性を否定する古き自由主義」であり、「ケルゼンの標榜する客観性とは一切の人格性を回避し法秩序を非人格的規範の非人格的妥当性に帰着せしめることに尽きる」として批判した。

⁴Joseph H.H.Weiler 2001. “European Democracy and the Principle of the Toleration: The Soul of Europe” *A Soul for Europe*, Vol.1, p.46. Joseph H.H Weiler, 主要著書 *The EU, the WTO and the NAFTA*, (Oxford Univ.Press 2000), *The Constitution of Europe* (Cambridge Univ.Press 1998),

⁵Furio Cerutti, 2001 *Vol1*, p.4. (Genoa 1938)

⁶Enno Rudolph, Vol.2, p.1. (Oldenburg 1945)

⁷Furio Cerutti, Enno Rudolph(eds) 2001. Vol.2, p.82. Göran Therborn, 1995, *European Modernity and Beyond*, SAGE Publications, London.

⁸Dimitri D’Andrea.”Europe and the West: Identity beyond Origin”. *A Soul for Europe*. Vol.2, p.135. Dimitri D’Andrea.

⁹民主主義の赤字：行政上の決定機構が各構成国政府からEU機構に委譲された場合、各国議会は民主的統制を行うことが出来難くなる（各国議会の赤字）。一方決定権限の移譲されたEU側では民衆を代表しているはずのEU議会の権限は小さく、民主的な統制の可能性は低い（欧州議会による統制の不足）。このように権限委譲により「国家議会の赤字」が新たに得られるべき「欧州議会による統制」よりも少なく、民衆による民主的な統制が減殺されていくことをいう。（佐々木隆生/中村研一『ヨーロッパ統合の脱神話化』（1994）. ミネルヴァ書房. 69頁。）

¹⁰シュペングラーからも同種の疑問が投げられる。シュペングラー.『西欧の没落』序文。

¹¹Declaration on European Identity.1973. 拡大E C 発足、加盟国 9 カ国となる。1 9 7 3 年 1 2 月 1 4・1 5 日コペンハーゲンにおける加盟各国外相会議にて採択される。3 章 2 2 カ条より構成され、その第一条には 9 加盟国はヨーロッパ連合建設に向けてパリ及びローマ条約を基礎に政治的に結束すべきこと、各国の法的・政治的・道徳的秩序の価値は尊重されるべきこと、各国文化の豊かな多様性は維持されるべきことを規定している。

¹²Barbara Henry.” The Role of Symbols for European Political Identity Political Identity as Myth” *A Soul for Europe* ,Vol.2,p.49.

¹³Hendrik J.Adriaanse.”The Religious Factor in the Cultural Identity of Europe” *A Soul for Europe*. Vol.2,p.13..

¹⁴Göran Therborn1995 ; 272. ベルギーではカトリック教会が強固で国民主義者や自由主義者に勝利した。

¹⁵Table.14.1 Patterns of (ir)religiosity in the early1990sIreland :88% , Poland:85%.

¹⁶Table 14.2 Belief in science Cf.Japan:18.2%.

¹⁷Ernst Cassirer.1946.*The Myth of the State*.Yale University Press (カッシーラー、 1 9 6 0、『国家の神話』、宮田光男訳、創文社。)

¹⁸元来はE・ドゥテ (フランス) の言葉 Le desir collectif personifie.

¹⁹Mario Telo & Paul Magnette. “Justice and Solidarity”. *A Soul for Europe*. Vol.1, p.84.Mario Telo ; ブラッセル自由大学政治学教授。E U 統合の理論家。Paul Magnette ブラッセル自由大学ヨーロッパ研究所助手。著書 *La Citoyennete europeene*(Brussels Univ.Press 1999)

²⁰.Remi Brague.著書 *La sagesse du monde*(Fayard 1999)他多数。

²¹.オクシデント Occident とは元来日の沈む Sun-setting 所としての意味があり、東洋のオリエント Orient 日の昇る Sun-rising 所と対比される。キリスト教偏重の社会オクシデントから複数文化の競い合う有機的ヨーロッパ社会への転換。

²²Moshe Barasch.”The Iconoclastic Debate as a European Phenomenon”. *A SoulforEurope*. Vol.2, pp.37-40.Moshe Barasch.著書 *Das Gottesbild*,Munich 1996.

²³.規範的地域と訳出したが原文では The E mergence of Europe as a Normative Area のごとく用いられている。緩やかな各種規制 (Regulatory Norms) で結ばれたシステムとしての Normative Area であるヨーロッパの誕生、の意と解せられる。

²⁴.Edgar Morin.*Penser L'Europe*. Editions Gallimard, Paris (邦訳 エドガー・モラン『ヨーロッパを考える』訳林 勝一。 1988. 法政大学出版局 162頁他。)

参考文献

Furio Cerutti, Enno Rudolph(eds),2001, *A Soul for Europe, Vol 1,2* ,Peeters,Leuven
Thomas Jansen(ed),1999. *Reflections on European Identity*.Working paper.European
Commission.

アリストテレス、1961、『政治学』,山本光男訳、岩波文庫。(Aristotle,*Aristotelis Politica*)

Barbara Henry.” The Role of Symbols for European Political Identity Political
Identity as Myth” *A Soul for Europe* Vol.2

Dimitri D’Andrea2001”Europe and the West:Identity beyond Origin”.*A Soul for
Europe*. Vol.2

Remi Brague2001.. “Borders”.*A Soul for Europe*. Vol.1

Jurgen Habermas,2001.”Why Europe needs a constitution” *New Left Review* 11.
Sept/Oct, 2001

H.Kelsen.1967.*Principles of International Law* .Sec.ed.by R.Tacker

長尾龍一、1999、『ケルゼン研究1』、信山社出版。

Joseph H.H.Weiler2001.“European Democracy and the Principle of the Toleration:
The Soul of Europe” *A Soul for Europe*,Vol.1

Joseph H.H.Weiler1999,*The Constitution of Europe*, Cambridge University Press
Cambridge.

石川明、桜井雅夫編1999、『EUの法的課題』、慶応出版会。

鏝幹八郎他編、1995、『アイデンティティ研究の展望一』、ナカニシヤ出版。

Furio Cerutti,2001.”Towards the Political Identity of the Europeans”, *A Soul
forEurope, Vol1*.

EnnoRudolph.2001,Introduction,”*A Soulfor Europe*Vol.2,.(Oldenburg1945)

樺山紘一、長尾龍一編、1993、ライブラリー相関社会学1. 『ヨーロッパのアイデ
ンティティ』 新世社。

Göran Therborn, 1995, *European Modernity and Beyond*, SAGE Publications, London.

佐々木隆生/中村研一 1994、『ヨーロッパ統合の脱神話化』、ミネルヴァ書房。

カッシーラー、1985、『象徴・神話・文化』、神野慧一郎他訳、ミネルヴァ書房。(Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*)

カッシーラー、1960、『国家の神話』、宮田光男訳、創文社。(Ernst Cassirer.1946. *The Myth of the State*.Yale University Press、)

カッシーラー、1997、『人間 シンボルを操るもの』、宮城音弥訳、岩波文庫。
(Ernst Cassirer,1997, *An Essay on Man*)

エドガー・モラン、1988、『ヨーロッパを考える』、林勝一訳、法政大学出版局。
(.Edgar Morin. *Penser L'Europe*. Editions Gallimard, Paris)

補章 欧州憲法条約草案と神の記載

―文化的遺産としてのキリスト教を見直す―

予てから、西洋社会の思想的側面をキリスト教的視点から研究している者として、過般の欧州憲法条約草案策定に関し、以下の主要４点につき疑問を抱いている。

すなわち、欧州統合開始後５０年の現在なぜ俄かに欧州憲法か。巷間にいわれるように、今後拡大するＥＵ体制下での意思決定の迅速化・効率化を狙いとしたものであるにしても、政治統合という統合の核心へと迫るＥＵにとり、憲法が準拠する基本理念の明確化等、本条約はなお一段の検討の余地を残してはいまいか。

憲法は言わば世論の法制化であり、理念の明確化に加え、政治的アイデンティティの反映を要する。それは今回の欧州憲法条約にいかに明示されているのか。

キリスト教に基礎を置く西洋社会では、歴史的に法治主義が原則であり、そこでは政治倫理は宗教に胚胎する。新たに中・東欧の経済後進国が加盟し、各国国益主張は一層激化すると懸念される現在、政治倫理を等閑視しては、経済共同体の政治統合への飛躍はますます困難が予想される。生活の隅々に浸透するキリスト教文化を持つ欧州で、キリスト教に根ざさずに十分の政治倫理を呼び戻せるのか。

欧州連合は独立主権国家の集合体である。ＥＵ次元と各国次元で共有、ないし分有する統治権が存続する状態で、憲法条約と各国憲法とはいかに両立するか。

第一節 欧州統合と憲法条約

欧州連合（閣僚理事会）は難産の末に欧州憲法条約草案を採択した。２００４年末のＥＵ首脳会議では、憲法条約草案をめぐる加盟国間の溝が最後まで埋まらず一旦は決裂した。憲法条約草案における争点が多岐に亘り、中でも欧州首脳会議（欧州理事会）及び立法機関である閣僚会議（閣僚理事会）の議決方式に関する条項で最も紛糾した。独仏は現在の通貨統合方式にならって、中核を形成する国だけで統合（憲法制定）を進める「ツースピード統合（先行統合）論」を展開した。憲法条約草案策定に当たり、議決方式と並びさらに大きな問題は、憲法に果たして神をいかに採り上げるべきかについてであった。欧州憲法における神の問題の重要性は明確で、欧州においては宗教が宗教自身を越えてヨーロッパ文化の隅々にまで浸透して、ヨーロッパのアイデンティティ形成に深く関わっており、憲法が政治的アイデンティティの象徴の一つである以上、キリスト教を度外視したヨーロッパのアイデンティティは考え難い。これは国家連合の最奥に位置する重要課題であり、加盟各国の存立に関わる最終課題であると言える。

従って憲法委員会の会議の核心部分の一つは、憲法条約草案に神の記載を行い、ヨーロッパの道徳的・社会的生活に欠くことのできない貢献を為しているキリストの伝統と教会の役割とを認識させることであると期待された。このためヨーロッパの価値の源泉としての、ユダヤ・キリスト教的伝統や神に関する議論が多発したが、条文策定の結果において形を留めたものはごく僅かであった。

EUが憲法制定を急いだ理由は、中・東欧 10 カ国の加盟を機に、意思決定の簡素化や迅速化を実現したかったからに他ならない。過般の憲法条約は 2 0 0 2 年初に急遽組成された EU 諮問会議 (EU 将来像検討委員会略して憲法委員会 議長ジスカールデスタン元仏大統領) が、実質 1 年 2 ヶ月間で書き下ろし起草したもので、2 0 0 3 年 6 月のギリシア・テサロニキ¹⁾における欧州理事会にて、基本合意されたものの、同年 1 1 月の首脳会議ならびに 12 月の閣僚会議にて、きっぱりと否決されるに至ったものである。事柄の重要性に比していかにも俄か仕立てのものとの印象は拭えない。もっとも、この時期を選んで憲法制定を急いだ理由には、開始後半世紀を経て統合に弛緩が生じたことを反省し、憲法制定により引き締めを行おうという意味もあったとも仄聞する。

とにかく、EU は 1 9 9 2 年のマーストリヒト条約、1 9 9 7 年のアムステルダム条約、そして 2 0 0 1 年のニース条約と、逐次条約を積み重ね (アキ・コミュノテール) 、ようやく今般の欧州憲法条約にまで漕ぎ着けた。

条約草案は前文および 4 つの部から構成され、総体では 4 7 0 カ条にも達する膨大なものであった。憲法は国の基本法として出来る限り簡潔であることが基本で、現に EU 加盟各国の現行憲法中でも、最長のポルトガルの 2 9 8 カ条、ポーランドの 2 4 3 カ条を例外として、これらを除く平均では 1 4 0 カ条ほどであり、連合体の憲法とは申せ、憲法の性格に徴していかにも膨大である。最終案では条約総数 4 4 8 カ条、プロトコール 3 6、宣言 5 0 と実質的にはさらに膨大に修正された。

以下に条約草案 (以下単純に「草案」と略称) の構造を概観する。

欧州憲法条約草案

まずその前文で、「権力は少数者の手にあらずして全人民のもとにあるものなるため、わが憲法は民主主義と呼称するなり」、というツキディデスの名文句を掲げ、ギリシア・ローマ文明の恩恵を一身に享けた、文化的・宗教的・人道主義的遺産を引き継ぐヨーロッパは、社会生活のうちに人間の中核的使命や不可侵にて譲ることの出来ない人権と、遵法精神への理解とを埋め込んでいることを謳って憲法制定の由来と目的について記した。

第一部は、憲法条約としての中核部分であり、政体としてのE Uの骨格をなすもので、九つの章からなる。第一章は、新欧州連合の目的(Definition and Objective of the Union)、第二章は、基本権と連合市民権(Fundamental Rights and Citizenship of the Union)、第三章は、連合の権限(Union Competences and Actions)、第四章は、連合の機関(Union's Institutions)、第五章は、権限の行使(Exercise of Union's Competence)、第六章は、連合の民主的生活(The Democratic Life of the Union)、第七章は、連合の財政(The Union's finances)、第八章は、連合と隣接諸国との関係(The Union and its Immediate Environment)、第九章は、連合への加盟国(Union's Membership)、について夫々定めている。

第二部は、E U基本権憲章を欧州憲法条約本文として規定するもので七つの章からなり、第一章は、人間の尊厳(Dignity)、第二章は、様々な自由(Freedoms)、第三章は、平等について(Equality)、第四章は、相互連帯(Solidarity)、第五章は、公民の諸権利(Citizens' Rights)、第六章は、司法権関連の権利(Justice)、第七章は、本憲章の解釈・適用に関する雑則(General Provisions)、である。

第三部は、新欧州連合の政策分野および活動方法についてのもので七つの章からなる。第一章は、総則(Clauses of General Application)、第二章は、不平等取り扱いの撤廃と連合市民権(Non-Discrimination and Citizenship)、第三章は、新欧州連合域内政策の諸分野および諸措置(Policies and Internal Action)、第四章は、諸外国との提携方法主権(Association of Overseas Countries and Territories)、第五章は、連合の域外通商(External Action of the Union)、第六章は、連合の活動方法(The Functioning of the Union)、第七章は、通則(common Provisions)である。

さらに第四部は、議定書と宣言からなり草案に付属する議定書は五つある。第一は、新欧州連合における国内議会の役割について(Protocol on the role of National Parliaments in the EU)、第二は、補完性原理および比例原則の適用について(Protocol on the Application of the principles of Subsidiarity and Proportionality)、第三は、欧州議会における市民の代表ならびに欧州理事会および閣僚理事会における投票価値について(Protocol on the Representation of citizens in the European Parliament and the weighting of votes in the European Council and the Council of Ministers)、第四は、ユーログループについて(Protocol of the Euro-Group)、そして第五は、原子力共同体設立条約改正について(Protocol amending the Euratom treaty)である。さらに三つの宣言があり、

それらは第一に、第三議定書に関するもの、第二に、欧州外交の創設に関するもの、そして第三に、条約調印の最終議定書に関するものである。

草案は基本的に四つの方針に基づいて策定されている。それらはすなわち、簡素化、分権化、民主化および効率化である。

新欧州連合の機構関連

①. 欧州理事会（E U首脳会議）The European Council(第一部、第一章— 2 1)

欧州理事会（E U首脳会議）は各国政府の首長により構成され、欧州連合（E U）の政治的な目標を決定し、「大統領＝理事長」を選出する(第一部第一章- 2 6)。大統領は欧州理事会の特別多数決により 2 年半の任期で選ばれ一回だけ再選が可能とされる。

大統領は欧州理事会を主宰するとともに、「閣僚理事会」（後述②）における協議をベースとし、欧州委員会委員長と協力して欧州理事会を運営する。大統領は欧州理事会における結束とコンセンサスの確保に努力する。大統領は出身国の利益を代表しない。

欧州理事会は、欧州委員会委員長の同意のもとにE U外相を任命する(第一部第一章 - 2 7)。外相はE Uの共通外交・安全保障政策を担当し、欧州委員会の副委員長も兼ねる（E U外相の新設は、外交・安全保障問題担当の上級代表と対外関係担当欧州委員のポストを統合し、対外的な窓口の一本化を目指したものである）。

欧州理事会および閣僚理事会における議決方式は、加盟国に配分した持ち票数に基づく特定多数決制から、2 0 0 9 年 1 1 月 1 日以降は、①過半数（案件によっては三分の二）の国の支持、②人口の合計が全体の 6 割以上に達する国々の賛成という条件を同時に満たす方式に変更する。

②. 閣僚理事会 The Council of Ministers(第一部、第一章— 2 2)

閣僚理事会は欧州議会とともに立法機関としての機能を果たす。閣僚理事会の議長は従来の六ヶ月交代方式から一年ごとに交代制に変更する。閣僚理事会の各議長は少なくとも一年間の輪番制によるものとして欧州理事会が全会一致で決める。（第一章— 2 3、第一章— 2 4）

ニース条約および加盟議定書による「3 2 1 票中 2 3 2 票、および加盟国の過半数ならびに全人口の 6 2 %」方式に換え、特定多数決制（Q M V = Qualified Majority Vote、二重多数決制）すなわち加盟国の過半数かつE U人口の少なくとも 5 分の 3 による決定」、が導入される。(第一部、第一章— 2 4)

閣僚理事会には「全体問題および立法理事会」が新たに設けられ、E U政策の全般的な

政策調整を行うとともに、「立法理事会」として欧州連合のすべての法律を決定する。閣僚理事会には、E U諸国の外相で構成される「対外問題理事会」の設置も予定されており、その他の所管相の閣僚理事会を招集することも可能である。憲法草案の第三部には「蔵相理事会」（Ecofin）と非公式のユーロ圏蔵相 グループ会議についても触れられている。

③. 欧州議会 The European Parliament(第一部、第一章— 1 9)

欧州議会の議員は5年ごとの直接選挙によって選ばれ、議員数は7 3 6人を越えない。欧州議会の立法機能を強化するため、欧州議会の共同決定権を現在の3 4分野から将来は少なくとも7 0分野に拡大する。今回の改正では欧州議会の権限強化が顕著である。その一つは欧州議会による欧州委員会委員長の選出権限の付与である。それと並びE U内における国内議会の役割強化が特徴的で、E U立法の精神である補完性の原理に基づく政治的監視が行われる。

④. 欧州委員会 The European Commission(第一部、第一章— 2 5)

欧州委員会の委員長は、欧州理事会が欧州議会選挙の結果を考慮して候補者を多数決で決定したうえで、欧州議会に提案する。欧州議会は欧州理事会の提案に基づき多数決で委員長を選任する（これは「大統領」の創設で欧州委員会の委員長の影が薄くなるとの懸念に配慮して導入された措置で、欧州議会で選任する方式の導入により民主的正当性の強化を目指したものとされている）。

欧州委員会の委員の数は、意思決定の効率化を図るため、2 0 0 9年1 1月1日以降、現行の2 0人（英、独、仏、伊、スペインが各2名、その他1 0カ国が各1名）から投票権を有する委員を委員長。副委員長および一般委員の合計1 5人に削減し、その他の加盟国からの委員は投票権を持たない委員とする。

⑤. 欧州裁判所(The Court of Justice of the E U)(第一部、第一章— 2 8)

裁判の迅速化および管轄権の拡大・強化が図られる。特に人の自由移動による限定的な先決裁判手続きが廃止され、通常の前決裁判手続きが一般的に適用される。

E Uと各国政府の政策分担

憲法条約草案はE Uと各国政府の政策分野ごとの所管について次のように区分している。

＊E U専管の政策分野（第一部第一章 - 1 2）

ユーロ圏の通貨政策、共通通商政策、国際通商協定、関税同盟、等

＊E Uと各国政府の共管の政策分野（第一部、第一章— 1 3 ・ 1 4）

域内市場政策、自由・安全・裁判の分野、農業および漁業政策、運輸政策、エネルギー政策、社会政策、等

＊E Uが各国の政策支援、調整、補足的な活動を行う分野（第一部、第一章―1 5・1 6）

産業政策、健康保護・増進政策、教育・職業訓練、青少年保護、スポーツ、文化等

なお、共通外交・安全保障政策については第一部第一章-1 5において、E Uの権限はすべての外交政策とE Uの安全保障にかかわるすべての問題に及ぶと規定している。

その他

E U市民による欧州委員会に対する法案作成の請願；「かなりの数」のE U加盟国からなるE U市民が最低1 0 0 万以上の請願を集めた場合、欧州委員会に法案の作成を要求することができる。

主要な問題点

「憲法採択を望んではいる。しかし悪い憲法になるのなら無い方がいい」。欧州首脳会議を通じ大幅な草案修正を進めようとする動きに対して欧州連合（E U）憲法草案を作った諮問会議のジスカールデスタン議長（元仏大統領）が警告を発した。ジスカールデスタンは草案づくりに携わったメンバーや欧州議会議員の会合で「憲法草案は解体の危機にある」と警告、「（大きく修正され）悪い憲法になったら不公正だと考える市民たちの抵抗に遭うだけだ」と述べ、各国の議会や国民投票で批准が否決される可能性を既に指摘していた。同氏は0 2年春から憲法論議を主宰してきて、2 0 0 4年7月の諮問会議閉幕時に「草案の微妙な均衡を崩さないように」と語った後しばらくの沈黙を破っての発言で、これは起草に当たった同氏の草案に託する思いを込めたものであろうし、或いはフランス（並びにドイツ）の威信を掛けた統合への構想を実現するための最低限譲れないものとする強弁と見るべきとも思われ、いずれと解するべきか判断の分かれるところであった。

しかし現実にはE Uの将来に多少とも禍根を残すことのないように特に自国の利益を思いうスペインやポーランドによる強硬な反対に遭って、大国が強行することを見送って時間の経過を待つこととしたものである。しかし国益激突は激しく対立は深まる一方である。

まず過般のE U憲法条約草案の主な争点を整理してみると凡そ下記のごとくである。

①．国の投票権（持ち票）

2 0 0 9年からの新方式による多数決制の導入により、閣僚理事会で過半数が賛成

し、賛成国の人口が6 0 %を超えれば可決という改正案（独仏など）に対して、ニ

ース条約で決まった投票権（持ち票）の配分を堅持すべきである、さもないと大国

の主張が通り易くなり小国はそれに追従させられるというのが中小国は元よりポーランド、スペイン等の主張である。ニース会議で２００３年以降ＥＵ加盟国が２５カ国に拡大した場合の欧州理事会と閣僚理事会の議決における加盟国の投票権数の割り当てはスペインが２７票とドイツ、フランス、イタリア、英国の各２９票と並ぶ高い比重の票数となっていたものが、２００９年から人口を重視した多数決方式に切り替わることにより発言力が相対的に低下することを懸念したことによると思われる。

②．欧州委員会

投票権を持つ欧州委員と投票権の無い欧州委員に分ける（独仏英など、ベルギー等）という改正案に対して、それでは投票権のある委員と無い委員とに別れてしまい後者は委員としての責任や権限が薄れてしまうので加盟国各一人の委員全員に投票権を与えるべきであるという主張（スウェーデン、チェコ等中東欧諸国）である。

③．防衛政策

一部の先行国による「ユーロ防衛圏」や相互防衛条項を盛り込むという改正案（独仏等）に対して、それでは後行国はハンデを負うとして先行協力に反対する立場（スウェーデン等）である。

④．キリスト教

ヨーロッパの文化的伝統として記すべきであるという主張（イタリア・ポーランド・スペイン等）に対して、飽くまで統合には政教分離の原則を貫こうとする立場（フランス等）である。しかし今回ローマ法王庁ならびに多数のカトリック宗教団体によるロビー活動が奏功し政教分離の原則を破って教会に関する条項を盛り込みような気配にある。

⑤．ＥＵ大統領

もっぱら一部大国間によるポスト独占の可能性にある新設の大統領制に対して主権国家としての加盟各国との権限の対外的な代表権の範囲など地位の明確化が必要とされるものである。

⑥．ＥＵ外相

新設外相が理事長を兼任するかどうかで賛否両論がある。

⑦．立法理事会

各閣僚理事会が立法権限を維持すべきだとの声もあり立法理事会新設の是非をめぐ

る議論がある。

⑧．特定多数決

改正案にある閣僚理事会や欧州委員会での決議に適用される特定多数決制度は税、防衛、社会保障を対象外とする主張（英国）である。

25カ国の政府によるEU首脳会議の2日目の2003年12月13日にEUの新たな基本法となる憲法制定交渉が合意に至らず会議は決裂し、憲法制定は大幅に先送りされる恐れが大きくなった。憲法制定は拡大後のEUをより効率的で強力な共同体にするのが狙いであったが、EUの新たな顔となる「大統領」や「外相」職の創設など大部分は大枠では合意済みながら、意思決定方式が残る最大の争点であった。スペインとポーランドは人口がドイツのほぼ半分ながら、投票権はドイツとほぼ並ぶ票数を獲得する予定になっている²。もちろん憲法条約草案を起草した仏独は決裂に対し相当の不満を表明したのに対して、英国（ブレア英首相）はむしろポーランド等の立場に一定の理解を示している様子さえ窺われる。

中小加盟国が最も強い懸念を持っているのは、欧州理事会で選出される新設の「EU大統領」制であり、大統領のポストが大国の間だけでタライ回しにされ、その結果EUが大国によって支配されることになるのではないかという強い警戒感がある。この点についての懸念はテサロニキのEU首脳会議でオーストリア、ルクセンブルク、ハンガリーをはじめ10カ国の首脳から出されたとされている³。

また、2009年11月から欧州委員会の委員の数が投票権を有する委員15人に削減され、その他は投票権のない委員になるという点についても中小加盟国の危機感は強く、オーストリア、ハンガリー、チェコ的首脳は、同首脳会議で一カ国一人の投票権を持つ委員（新規加盟国を入れると合計で25人）の選出を主張したと言われている⁴。

さらにドイツの場合も懸念材料を抱えている。東西ドイツの統合以来失業者の増大に苦しむドイツにとって移民政策は中・東欧諸国からの移民問題が絡むだけに極めて重要であり、ニース会議でも移民政策が特定多数決制に移行することには強い抵抗を示した。ドイツは憲法草案検討の中でこの問題が多数決制で決められるようになることに強い警戒感を抱いており、シュレーダー首相（当時）は欧州理事会や閣僚理事会での移民政策の決議については、少なくとも当面は拒否権を留保しておきたい意向と伝えられている。大小国間の緊張は常にEU政治の一部をなし、あらゆる連邦的経験と共通する特徴的なものであった。このためEUは欧州理事会における投票のウェイトの配分、欧州委員会の代表制の間

題、委員長の交代制等、すべてメンバー国相互の平等性の基本原則を維持してきた。こうした加盟国間の意見不一致の原因となる分野のうちでも大小国間同士によるものが現在では中心的課題を占めるに至り憲法論議の中で最も議論を呼ぶものとなっている。しかし相次ぐ拡大で基本条約の機能が働き難くなり、E U憲法はどの程度ブラッセルにおける各種権力中枢の任務の役割や構成・様式を取り入れるべきかがヨーロッパ将来像諮問会議の中心課題であった。

一方E Uの機能に於いて政府間協調主義または超国家主義のいずれかを強化しようという動きはあるようである。このヨーロッパ将来像諮問会議の発足から二つのグループが意見表明をしていた。すなわち第一はA B C 提案⁵として知られ、後に仏独提案として統合された大国代表によるヨーロッパ会議の常任代表構想である。これに対してベネルックスの首脳は1 6 から1 9 の中小加盟国を代表して上記構想に反対した。小国の主役的地位問題は憲法の最重要論争点であった。要するにこの議論は永続するE Uの制度論争の二大論争点を象徴するもので、夫々は大小加盟国の昔からの不和の種を反映していた。

大国による常任大統領支持の理由として挙げられる主要なものは以下の通りである。

- ① 理事会の作業の効率性を増すために一人の常任者を置くのがよい。
- ② 優先度や長期計画の観点からより優れた継続性を確保できる。
- ③ 世界に向けてE Uに対し恒久的な威信を付与できる。

諮問会議は後の二つは外務大臣の創設により解決しようとした。しかし最初の正当事由が至上のものであることに変わりはない。

これに対して単純な常任委員長制度の導入は小国にとり必ずしも満足するべきものではなく、小国はその理由として以下を主張した。

- ① それは従来統合の象徴的効果を持った交代制を追いやってしまうこと
- ② 新しい形の緊張を醸成すること。

ここにおける妥協の方法は大小国間の立場を実質統合するものであった。

大国はA B C 提案に示されるように閣僚理事会に同調する傾向にあった。もちろんその方が大国にとっては力を発揮し易い。対照的に小国は欧州委員会を代表すべしという意向であった。その方が共通の利益を守り小国の味方になってくれると期待されるからである。しかし、そこには必ずしも直線的線引きができるわけではなく、例えばドイツは欧州委員会派の代表だし、デンマークは超国家派の代表でもなかった。

一方大小国間の対立を直接に反映しているのは加盟国間の平等原則と民主的代表制度と

の間の緊張関係である。ここに於いてもE U方式では当初から両原則の均衡を模索してきた。しかし将来像諮問委員会はこれにメスを入れた。すなわち如何なる費用と方法とでE U内で国家間の均衡が維持可能なりやとの問いである。この問いはE Uの全機関の改革に及び、委員会の構成から、閣僚理事会の投票方法、欧州議会の代表問題に及んだ⁶。

国の規模の問題

正式な国の大小区分の定義は未だ存在しないが、少なくとも住民の数4 0百万人以下の国を大国とは言わないようである。国の規模の意味はすでに2 百年前のフィラデルフィア会議で最も厄介な論争の一つだったという⁷。拡大に伴い現在ではE Uの中でこれら緊張は加速された。

特に基礎的均衡の問題として下記を掲げる。

すなわちE Cは本来二つの相矛盾する動機（衝動）から成立した。一つは創設6 カ国が大陸の中で大国の小国に対する支配誘引を解消する(新ヨーロッパでは国の規模は最早平等には作用しない)ことであり、もう一つの動機（衝動）は国際法や国際機関の共通基準の発足時点からE Cが逸脱する最も基本的な道は主権の持つ意味（Import）と、国家間における主権の平等性の意味（Import）、の双方の完全な否定であった。現実には小国は不相応に主権の留保を享受しようとした。それは小さく人口稠密な大陸で大国の小国に対する相互依存を管理するのと国際舞台で主権を回復するという方法である。

1 9 5 1年のパリ条約で三つの補足的憲法上のメカニズムが三大国と三小国のバランス維持の目的で計画された。それは、

①E Uの主要議決機関である閣僚理事会での比較投票制度

②超国家機関同士の相互依存

③常任大統領制の回避

の三つであった。これら三大要素が首尾一貫した制度上の均衡を保った。すなわち①の投票権と議席数の木目細かい配分は政府間と超国家主義の要素の結合により比例主義の後退に均衡するシステムを作ったし、②の閣僚理事会の委員長交代制は国家間の平等とその純粋な形で保った唯一の機関で国の大小を問わず支持された。

しかしその後、平等と民主主義原則および効率性への配慮のバランスをとるため現在の憲法主義も非対称主義を受容する傾向にある。E Cの初期のQMVシステムは比例主義の後退の論理をはっきりと示すもので、一国一票の原則と連合体の合法性という二つの源泉を反映した一市民一票の原則の中間をいくものである。この原理は本来大小国間に於ける

中間的国家の分類を創造するものである。この時三大国は各四票、ベルギー・オランダ各二票、ルクセンブルク一票であった。大国は小国に比して2・5倍も低くに代表制は抑えられた。このときの交渉の鍵は誰がキャスティングボートを握れるかであった。

交渉者は決定が二大国の意思に背いて行われたり、一つ大国一つ中間国（ベルギー・オランダ）に背いて行われたりしては出来ないということで同意せざるを得なかったといわれる。

こうした超国家的權威の創設はフランスに支持されベネルックスには反対された。それはフランスの利益のためのトロイの木馬で独仏支配の傘であると思われたからである。閣僚理事会のQMVシステムと欧州委員会の構成に特に焦点が当てられた。一応の合意点に達したものの関係国は一様に不満であった。

結局伝統的に大小二つに分かれた閣僚理事会の投票制度と欧州委員会の権力と構成の問題という制度的問題二つが再び採り上げられた。すなわち当初採り上げられず複雑にかかわった平等の問題と大統領制の問題である。これら二つの問題が大小を分かつ問題とは凡そ遠く離れていることがいまや論争の中心となった。

ヨーロッパ理事会の委員長制の問題は同時にヨーロッパ連合の大統領制の問題として形作られるということを銘記しておくことが重要である。しかし全体的に大国側に加担した議論が展開されていて公平性・客観性において疑問を禁じえないのは、本調査報告が大国フランスにより主宰されたものであるため、大国の意思を貫こうとする意図が初めから仕組まれているのは明白である。

今回の提案で小国は常任ポストの設置を受け入れる代わりに委員ポストを各々キープする、という提案も必ずしも小国にとり受け入れ困難なものかも知れない。二つの原則は加盟国の急増でもはや加盟国家間の平等原則を支えきれず、或いは効率性の原則に譲らざるを得ない状況になっているかも知れない。新EU大統領のポストの創設も然りである。そこで大国はEUの簡素化こそ崇高なる目標であるとの主張を高々と掲げる。

条文に神、とりわけキリスト教を明示せよとの要求の中でも、多数の人はポーランド憲法の前文から踏襲した文句、すなわち「EUの価値は真理・正義・善・美の源泉としての神を信じる人たちの価値を含む。それは同様にしてこうした信仰をもたないまでも他の源泉から発生した普遍的価値を尊重する人たちの価値と同様である」を記せというものであった。人口の9割以上をカトリック教徒が占めるこの地で「神」がキリスト教の神を指していることは明白である。

確かにヨーロッパの価値はその宗教的伝統から切り離しては理解不可能である。すなわち、宗教の本質の一つは神の本質・存在を追求することであり、このことは人間の本質・存在を追求することであるので、ヨーロッパの価値から宗教を否定することは「人間とは何ぞや」という問いへの解決の妨げとなるのみか部分的にはその否定でもある。宗教が社会的力としてヨーロッパの価値を守り、統合の建設に演じた重要性の理解の妨げともなる。二次に亘る大戦を通じてヨーロッパを席卷した全体主義に対して不屈の抵抗を試みたのは宗教であった。わけでもヨーロッパ人を精神的に鼓舞したのはキリスト教であった。こうした宗教的次元の役割に対する憲法的認識を欠くとすれば、過去に全体主義から学んだ教訓を放擲することを意味し、それは神を否定することによって、人間の尊厳を破壊することにもなり兼ねないという主張⁸も無理からぬものである。

また戦後のキリスト教ヒューマニズムの価値が、欧州統合を創造した偉大な政治家たち⁹のインスピレーションの源泉であったことも想起されねばならない。こうして会議では宗教がヨーロッパ統合力となり、暴力や圧政への抵抗力として役割をなしたことを強調する。そしてこの主張がアムステルダム条約の宣言 1 1 条の再認識となり、今回条約 5 2 条となって結実したものであるといわれる¹⁰。すなわち E U は教会や宗教的団体と常時対話を維持するという項まで付け加えた。

しかし、ヨーロッパの文化的伝統としてキリスト教を記すべきであるというイタリア等の主張は、これに対してフランス等の飽くまで統合には政教分離の原則を貫くとする強い立場の前に潰えた。

今回 E U 憲法と神の記載の問題に関する議論が中途半端にされた背景に、トルコの加盟問題が絡んでいることはもちろんである。トルコは E U 加盟申請をしてすでに 1 5 年以上を経過¹¹しても、尚、EU 加盟には多数の難点があるとされる。それはトルコの首都が欧州にないこと、同国人口の 9 5 % は欧州に住んでいないこと、したがってトルコは欧州の国ではないという欧州側の主張にある。さらにトルコの人口 7 千万はドイツと並んで欧州最大であり、同国の人口増加率から推計すると早晩欧州最大の人口国となる。またキプロス問題をめぐるギリシアとの対立は根深く、トルコ加盟に最も強硬に反対しているのはギリシアである。しかし今回緯度的にアンカラの下部に位置するキプロス（ギリシア系のみ）の加盟でトルコが欧州に所属しないという指摘は一挙に解決したし、とくに冷戦下で敵国であった旧東欧諸国が、まして E U 加盟申請上は後発であるにも拘らず、先に加盟を勝ち取ったという点からも、トルコは E U 加盟に一步步近づいたと考えているようではある。

しかし現状ではトルコ加盟支持派は英国とドイツのみである。ドイツでは社会党民主同盟 SPD による支持が強く、またドイツ在住のトルコ系住民は 3 5 0 人にも上る。そして表面上はトルコ内部のインフレ問題とクルド人に対するトルコ政府による差別等同国における民主主義の不在問題が衝かれているが、トルコ側からすればインフレ懸念は何もトルコに限ったことではなく、クルド人の民主化問題もすでにクルド出身の首相さえ輩出している状況から何ら懸念すべき事柄ではないとしている。しかしライシテを主張するフランスの代表的知識人ジスカルデスタン自ら述懐しているように E U はイスラム教に対応する術を持たないというのが本音で、彼はさらに「トルコが E U に加盟すればそれは E U の終焉を意味する」とも明言している。最近の報道によればフランスではトルコの E U 加盟に関し独自に国民投票を行うことを決め、仮にその結果加盟に対する賛成投票が多数を占めてもトルコを実際に加盟させるのはその 10-15 年後となろうと、まさに嫌がらせ以外の何物でもない決定を下している。こうして憲法条約が神の記載を見送ることにより、非キリスト教国にも将来の E U 加盟への道を残したものであるかのごとき印象を与えるが、これこそ所謂ヨーロッパ流の寛容さと称すべきもので、他者にも同等の権利を付与するものの、他者への関心や共感などはなく極めて冷徹なものである。

さらに今回の憲法条約草案起草に際して、キリスト教と E U の政治倫理について憲法条約に記載されなかったことに関しては少なくとも以下の議論もあった¹²。すなわちヨーロッパにおける宗教上の問題については基本的人権憲章に謳われている¹³ので態々憲法上に蒸し返すべきではないこと、神の全能性は憲法上に表示さるべきことではなく、基本的人権や自由民主主義とも無関係であること、E U の価値について宗教に言及することは真の世俗的機関の終焉を意味すること、人間を信者と非信者とに分かつことになり好ましくないこと、等である。これらの主張がフランスを中心とする憲法条約における政教分離の思想の強力な支えとなったことは申すまでもない。むしろ錯綜する各国利害の対立を多少なりとも緩和するために、神を明示して統合の将来を透徹した確たる政治倫理の重要性を掲げた方が他宗教に対して透明かつ公平であると言えるのではないか。

憲法会議では欧州憲法を憲法条約と致すべきか、憲法そのものと致すべきかについても議論があった¹⁴。すなわち欧州憲法は欧州連合加盟各国に適用される法律ではあるが、飽くまで独立主権国家の連合体を規定するものであるもので、それは国際条約の一つであり、憲法そのものとはなり得ない。しかしこの点は当初憲法策定委員会内部に於いて解釈が錯綜し、条文の最初の 16 ヶ条までに「憲法」として 3 2 回も使用されていた¹⁵ことから関係

係者間でも解釈の不統一がある。

中村民雄論文によれば¹⁶、「E Uは国家間の条約を基礎に設立された国際組織であるが、実際には一国家の統治権に匹敵する統治権をE U次元と各国次元で分有または共有した連邦方式の統治体制をとる」が、もとよりE Uは国家ではなく歴史上初めての統合体という方向性をとるものである。このため彼もいうように、「E Uが国家でなく、構成国が国際法上の主権国家として存続する限り各国にはE U化されていない国家としての部分が残る、この部分につき各国がE Uの枠外で別個の国際的な統治枠組みを構築する余地も残されている」としているが正にこの通りで、会議では「憲法Constitution」に代えて「憲法条約Treaty (of Constitution)」を使用すべきであるという意見も出されたが、条文ではTreatyに代えて原則的にConstitutionをそのまま用いている。

なお欧州憲法条約は大国に牛耳られることを懸念する中小加盟国に対して、一定の配慮をした内容になっているように見受けられるが、基本的に中小加盟国の懸念は払拭されたわけではない。

第二節 神の記載に関する問題—フランスのライシテ

キリスト教をE Uの根本的価値観として欧州憲法上に明記すべきだ、という声は予てからドイツ・イタリアを中心にポーランド・デンマーク・スペイン等から上がっていたが、政教分離を国是としてきたフランスはこれに断固反対した。

またサンテール前欧州委員会委員長等、欧州議会の中道右派と呼ばれる人たちも、先のポーランド憲法の前文にある神に関する文言を加えるよう要求した。デンマーク議会代表も、「キリスト教は欧州の歴史に深く刻み込まれている」と力説し、イタリア代表も「E Uの根本的価値の源はユダヤ・キリスト教である」と主張した。ローマ法王庁やギリシア正教会も修正案を後押ししてキリスト教への言及のないことに強い不満を示した。

しかしフランスによる政教分離の主張のもと、修正案を以ってしてもキリスト教はもちろん、神さへ欧州憲法上に記載することは一切見送られることとなった。

さてそのフランスで病院に相次ぐ宗教トラブルが発生している。すなわち、フランスの病院では、女性患者が男性医師の診察を拒むなど、信教の自由を盾にイスラム教徒の慣習を押し通そうとする患者と病院とのトラブルが相次いでいる。患者の側だけでなく、逆に病院の実習生がスカーフ姿で診察して、患者から苦情を受けたケースもある。男性患者の診察を拒否するイスラム教女性のインターン、女性患者を拒否するユダヤ教男性インターンも出現していると報じられている。一方「スカーフはイスラム社会の女性蔑視の象徴」

と、スカーフ姿の職員に出くわし受診を拒否した女性患者のケースもある。

これに対して性が異なるとの理由だけで患者は医師の診察を拒否できない、として、フランス政府は病院での政教分離（ライシテ *Laïcité*）を明確化する新法を制定し、問題解決を目指すとしている。

同様にしてイスラム学生の登校拒否等、同国でイスラム教女生徒が学校で着用するスカーフをめぐる、「自由か」、「公共の場での布教活動か」の問題でも論争が起きている。イスラムによるスカーフ事件 (*l'affaire du fourard islamique*) は今さらの出来事ではなく、すでに 1989 年にパリのクレイユ *Créil* で起きた同種事件がより大規模で有名である。これに対しても、フランス政府はついに学校での政教分離を明文化する新法、「公立学校における宗教的シンボル禁止法案」を制定し、先ずフランス下院で 2004 年 2 月に、次いで 3 月には上院でも、超党派の圧倒的多数で可決し、ついに同年 9 月 2 日より施行した¹⁷。これに反対したイスラム過激派が、イラクに於いてフランス人記者二人を人質にした事件が発生したのは未だ耳新しいことである。（幸いその後のフランス政府の折衝の結果、二人とも無事解放された。）しかしシラク政権によるこうした公立校でのスカーフ着用禁止への抗議運動の一環として、イスラム教徒の学生による登校拒否運動が逐次拡大化し多数の退学者まで出ている。

ライシテを高く標榜するフランスで、この種の公立学校における生徒による宗教的標章の着用や、病院における宗教トラブルに対して、いかに自由を維持適用できるかは極めて難しい問題であり、ライシテの原則への抵触とその限界とを如実に示している。それはライシテが単なる政教分離を意味するに止まらず概ね以下の内容を包摂しているからである。

フランスではフランス革命時代からカトリックと政治との結びつきが強く、これが歴史上幾多の悲劇をもたらした。すなわち、カトリックはフランス絶対王政の支柱として君臨、革命後もその主流は常に王党派に加担してきた。

ライシテ¹⁸はこうした悲劇の再発を未然に防止しようとしたフランス政府の苦渋の選択で、フランス共和制の反教権主義的イデオロギーであり、フランスの憲法原則であるといわれる¹⁹。特にフランスでセキュラリゼーション *Secularization* に代えてライシテ *Laïcité* を用い、ともに世俗化＝政教分離を意味するものとされるものの、特に第 4 共和制憲法（1946 年）以降ライシテを多用しているといわれる。

ライシテは「世俗権力」と「教会権力」とは癒着してはならない、という、言わば国家権力の側に求められる政教分離を意味するもので、その具体的な内容については 1. 国家

が宗教の宣伝をしないこと、２．国家が個人の宗教的選択を尊重すること、３．公職採用に於ける思想・信条に関する差別禁止、４．国家が宗教的事項に関する教会の規制を尊重すること、を含むとされるが、学說的には政教分離の他に国家の宗教的中立性並びに教会の非政治性を加味する。注意すべきは、「政教分離」は飽くまで「国家」と「公共機関」の間における規定であって、一般の社会生活や個人における問題ではないことである。

確かに、ライシテが用いられ始めた１８７０年代では、宗教的中立性をも意味していたが、宗教的中立性については多分に疑問があるとされている。それはフランス人の凡そ８０％はカトリックであり、その他のキリスト教徒を加えれば、キリスト教徒の総数は９０％を超えるほどである上²⁰、フランスでは 95％がカトリックの宗教学校であるとも言われ、公教育における中立性がどこまで保てるかにも少なからぬ疑問が残されるからである²¹。

とにかく、ライシテそのものの含意が不明確で、これを単純に政教分離の解釈のもとに、欧州憲法に同一精神を織り込むとすれば、現在フランス自体が抱える幾多の錯綜した宗教上の問題を、殆ど未解決のままＥＵに持ち込みかねない危険性を孕んでいると言える。

さらにフランスの移民排斥に関する下記レトリックも同国国民性を反映した象徴的なものと言え、他のヨーロッパ諸国とは対照的ともいえる。すなわち野村明宏論文によれば²²、「われわれフランスの移民排斥推進者が、貴方たちにフランスから出て行って貰いたいと望むのは、貴方たちの文化を蔑^{サグス}んでいるからではなく、貴方たちの文化の独自性がフランスの中で失われないよう尊重しているからである。そしてわれわれにとって掛け替えのないフランス文化も、貴方たちに尊重して貰いたいからである」という。言わば実態は態^{テイ}の良い異文化追い出し作戦ともとれる。因みに、フランス紙フィガロの報じるところでは、21世紀にはフランスではキリスト教会よりもイスラム教会モスクの数の方が多くなると予測されている。同論文が指摘するように、多元的価値を認める文化主義思想が、実際には排除や分離という実質的効果を持つにも拘らず、それを不透明なものにし、異文化の尊重という表面的な寛容という形式のもとに、自国文化至上主義を説くとともに、排除と無理解という不寛容の正当化を行っている。

以上の二つの問題を通底するのは、単なる標章としてのスカーフ（ヒジャブ）やチャドル着用の可否ではなく、増加の一途をたどる、移民子弟が被っている、教育上の不平等やハンディキャップであり、フランスを象徴する「平等への権利」や、「相違への権利」の両立が、正にこのフランスでいかに困難であるかが示されているとされる²³。このように歴史的に国家と宗教との緊張関係がもっとも強いフランスであれば、ＥＵに発展した後でも

非宗教性の必要をもっとも強く主張したい同国の立場は十分理解できるとしても、近い将来E U全体をも巻き込みかねないこの種の問題を、十分な討議なしに憲法上に表示することも、あるいは相応の討議を伴わずに表示しないことも、ともに危険であると申さねばならない。

フランスのライシテが意味するものが果たしてどこにあるのか、ますます我々の理解を超えるところとなっている。

スカーフ問題についてヨーロッパ各国間で対応がかなり異なるのは興味深い。

フランス紙ルモンドによれば²⁴、ドイツでは、法的な禁止を考えているのは一部の州に過ぎない。同国にはトルコ人を主体にイスラム教徒は3 5 0 万人（前出、人口の4. 1 %）居り、殆どの州でスカーフ着用を禁じていない。概して同国では宗教の地位は曖昧である。（もっとも統一ドイツでは、深刻な失業問題が近年トルコ系住民への迫害等活発となり、外国人憎悪が顕在化しつつある。）

イギリスでは、スカーフやキッパ（ユダヤ教徒の帽子）、ターバン（シーク教徒の帽子）等の着用は自由で、病院でも申し出によりイスラム教の服装も許可される。逆にフランスの「ライシテ」は抽象的で意味不明であると批判している。

ベルギーでは、ドイツとイギリスの中間に位置すると言われ、ワロン語地区の一部には学校でのスカーフ着用を禁止しているところもある。

オランダでは、宗教に基づく一切の差別が法律で禁止されているが、近年変化の萌しがある。スウェーデンやデンマーク等北欧緒国でも、法律による禁止はない。

スペインでも、ほぼ同様にスカーフ着用が行われていると述べている。

またイタリアでも、スカーフの問題は火急のものではないとされるが、全く問題が発生していないわけではないといわれる。

一方イスラム教国トルコに於いては、厳格な政教分離が敷かれており、公共施設内でのスカーフ着用を禁止している。新聞報道によれば、トルコ当局がこの問題に敏感なのは、スカーフの自由な着用という要求が、イスラム政治運動の積極的な支持表明である場合が多いからであると報じている。しかし最近の情報によれば、そのトルコで新政府が学校でのスカーフ着用を解禁する考えを示唆したため、スカーフ論争が可なり加熱しているという。さらに驚くべきは、E Uこそ現在トルコの厳格な政教分離体制の緩和を求めて、トルコに呼び掛けを行っているという事実がある。表面上はトルコ中興の祖ケマル・アタチュルク以来の政教分離の伝統に背くものとされるが、E U加盟問題を抱えて本音と建前との

齟齬を露見した極めて悩ましい問題と言える。

一説によれば、草案に於ける前文並びに第52条における教会等との対話に関する記載は、ローマ法王庁を筆頭に、多数のカトリック団体によるロビー活動を通じて、EU本部に熱心な働きかけを繰り返した結果であるとされる。さらにイタリアやポーランドでは、なお草案の前文に単に「宗教的遺産」と表示するのではなくて、「キリスト教の遺産」とするよう求めたが、政教分離を訴える多くのヨーロッパ団体はこのような動きに反対、それは宗教を利する介入であるとして非難しているとも伝えられる。彼らの主張は、ヨーロッパの宗教的遺産を明記することは宗教に公共空間での優越感を与え、信者と非信者の差別を導き入れることになるというものである。

第三節 欧州各国憲法と宗教条項―政教分離について

憲法は、社会秩序維持のために、政治倫理を具現化した国家の基本的価値を象徴する。すなわち、憲法は、言わば、その適用下にある構成員の政治的アイデンティティの集約的反映であるとも言える。換言すれば、政治的アイデンティティとは、憲法上のアイデンティティそのものを意味する²⁵。そこでは、究極の権威や憲法上の根本規範が重要視されるが、それは、国家の憲法的規定の総和が、単に法的義務や政治権力ばかりでなく、道徳的約束や一致と看做すからであると言えよう。

欧州憲法条約草案策定に際して最も基本となるのは、それに服する市民相互の共通価値意識ともいうべきアイデンティティを、どのように明確に憲法に埋め込むかである。これこそ憲法の真髄であり魂と称すべきである。

欧州憲法上に神の記載を行うべきか否かの問題は、わが国のように政教分離が、あたかも、所与の事実と解されている社会では、問題となること自体が容易には理解し難いが、キリスト教、とりわけ、カトリックが圧倒的に影響を及ぼしたヨーロッパでは、現代に於けるわが国のようには問題は容易ではない。

そもそも政教分離は、キリスト教の原則、すなわち「神に属するものと、シーザーに属するものとの区別」に由来し、キリスト教思想の典型的なものであるとされる。

いったい宗教と国家とはきわめて関係が深く、各国ともこの関係を憲法上に入念に規定している。それは宗教が単なる個々人の信仰から発展して、社会的な実践を目指す限り、集団化することは自然なことであり、そのための組織化は不可避的であるからである。組織化された集団は、社会的にも政治的にもある種の組織力や行動力を具備するようになり、集団同士、ないしは集団と社会、ひいては国家との関係が発生せざるを得なくなる。

現在のEU加盟国の憲法に於ける、宗教条項の有無を整理したものが第1表である²⁶。同表において注目すべきは、オランダ等一部諸国を除き、キリスト教徒の比率は人口の50%を超え、各国とも憲法に政教分離の思想が明示されていることである。しかし同表の基礎となった西修論文によりヨーロッパ関係国のみを抽出してみると、政教分離を憲法上に謳いながらも、以下のように国教を規定ないし準規定している国が多い。尚以下（ ）内はEU未加盟国を示す。

1. 国教を規定している国

ローマ・カトリック教会；イタリア、マルタ、ポーランド（リヒテンシュタイン、モナコ、サンマリノ、バチカン）

福音ルター教会；デンマーク、スウェーデン（アイスランド、ノルウェー）

東方正統キリスト教会；ギリシア

イギリス国教会；イギリス

2. 準国教国；フィンランド（ブルガリア、アンドラ）

3. 特定の宗派に特別の地位を与えてはいないものの、神の存在を前提とすることを憲法に明記している国；ドイツ、アイルランド、

すなわち、これらのEU加盟10カ国においては、憲法上に何らかの形でキリスト教が国教ないし準国教であることを謳っている。

一方、非宗教国家であると明記ないし国教の樹立を禁止しているのは以下の通りである。フランス、ドイツ、スペイン、（トルコ、アンゴラ）

また政教分離を明示している国としては以下の通りである。

ベルギー、チェコ、エストニア、ハンガリー、ルクセンブルグ、ポーランド、ポルトガル、スロバキア、スロベニア、リトアニア、キプロス（クロアチア）

つまり、14カ国（15カ国）は憲法上に何らかの形で国家が宗教に直接に関与しないことを謳っている。

ただし、ドイツについては、この分類で何れに該当するか曖昧で、憲法上は非宗教国である旨を謳いながら、公立校において宗教教育が小学校からギムナジウムまで実施されているといわれる。

さらに、フランスでは、1905年の政教分離法と現在のフランス憲法によりライシテの原則が貫かれており、建前上厳格な宗教分離国として認識されているが、前出の通り、人口の凡そ80%はキリスト教徒（カトリック）であり、その上95%がカトリックの宗

教学校であるとされ、公教育における中立性の維持に疑問が残るなど、建前と実態とにはかなりの乖離がある。すなわち、ライシテを楯に公立学校におけるスカーフ等の着用を禁じる今回の法は、公の場から完全に宗教を排除するものではないものの、個人の信教の自由を保障した1905年の政教分離法の趣旨に反するものではないかと思われる。このような形で教育の機会均等を実質的に奪うこの法に関して、フランス政府は多分に再考の余地がある。

なお以上とは別に、単に宗教の自由または宗教による差別の禁止を謳っている国として以下の2カ国が掲げられる。オランダ、ルーマニア（スイス）

以上から欧州統合の加盟国の大宗を占めるのはキリスト教国であり、政教分離を各国憲法上に明記しているので、敢えて欧州憲法に神の表示を行って混乱を招くよりも、連合体の意思決定の効率化や迅速化を計ったほうが賢明であるという結論に容易に達してしまう。

しかし統合における宗教の問題は、宗教自身の領域を越えてヨーロッパの文化的統合のプロジェクトに付随する問題、すなわち真のヨーロッパ市民の出現を支えるものは何かを検証する機会を供する。ヨーロッパがヘレニズム文化とヘブライズム文化との融合の上に成立しているものであれば、科学的理性の支配のもとで現実の社会が営まれ、宗教は単なる生活上の儀礼的なものに貶められているかのごとき懸念はあるものの、ヨーロッパ人の生活の隅々に至るまで、キリスト教の影響が浸透している状況を冷静に受け止めなければならない。未だ経済統合意識に基づく国益主張が喧しいため、政治的統合へのレベルアップに必要な政治倫理に乏しい現状を目の辺りにしては、キリスト教の再検証が切望される。

政治と倫理とは古代ギリシア時代から常に対立し、いかなる政治の現実も政治倫理を排除したり、不必要なものとしたりすることは出来ず²⁷、独立国家同士の統合という史上初めての実験を試みているこの地に於いて、しかも政治統合へと深化するこの時期にこそ、政治倫理の必要性が叫ばれるのである。政治倫理は宗教に胚胎する。それは倫理や道徳はキリスト教を含む宗教の本質であって、キリスト教のこの地においてはキリスト教の活用が不可欠と思考されるからである。祭儀などの宗教的行事の世俗化は宗教にとって二義的な問題である。

政教分離は大多数の近代国家が採っている政治の原則である。しかしこの原則の意味する内容は必ずしも明白とは言えない。すなわち、一般に政教分離は欧米近代国家において普遍性を有する思想や理念としての政教分離（広義の政教分離、友好的政教分離）と、フランスやアメリカにおいて見られる制度としての政教分離、すなわち、一部特定の宗教と政治、国

家とが分離されるというもの（狭義の政教分離、非友好的政教分離）とに大別される。

上記西修論文（第1表）の結論として、「宗教が心の安らぎを求める人々の核心になるとすれば、憲法は当然にこのことに対し最大限の配慮をしなければならず、反対に宗教が国家を支配するようになれば、少数宗教を圧迫し民主主義の観点から問題を惹起する²⁸」、と述べていることにも示されるように、欧州憲法においても宗教ないし神の記載はきわめて微妙かつ複雑な問題を孕んではいるが、フランスに象徴されるように各国憲法の成立の歴史的背景にはそれぞれに複雑かつ重要な意味が内包されていると考えねばならない。EUのようにそれぞれに異なる歴史や文化を持つ多数の国が、単に経済的合理性の追求に軸足を置いて国家連合を形成し一つ憲法のもとに統合しようとすれば、各国憲法に存分の配慮をせずに作成する行動準則に基づく連合憲法は従来の憲法概念に値する憲法とは名状し難いものではなかろうか。現在の統合の過程でしばしば問題とされる各国国益主張を剥き出しにし、半ば政治倫理不在を想起させるような状況下での憲法が果たして真の統合の深化をもたらすものであろうか。

第四節 現代欧州とキリスト教

然らば永年ヨーロッパにおいて文化を下支えし、社会的倫理の基礎をなしてきたキリスト教は現在彼らにいかん支持され、特に次世代を担う若者によりどう受け止められているか、そしてEUとキリスト教とはいかなる関係にあるかを考察しよう。

現在では、一般に世俗化は世界的に進行し、宗教的行事はヨーロッパで米国よりも遥かに低調でさえあると言われ、これは教会へ通う信者の減少にも顕著に反映されている²⁹。

また宗教的信仰の主要な比較研究によれば、一般的にキリスト教の如き人格神は権力や超自然的力に対する信仰の前に色褪せている。死後の生命に対する信仰に衰退はないものの、確実に爾後の世界における救済というキリスト教的考えからは乖離が生じている³⁰。

概して欧州統合に関しては、キリスト教内部においても対応にかなりの相違があった。すなわち総じて敬虔なるカトリックはこれを強く支持したが、プロテスタントでは献身的なものでさえもそれほど熱心ではなかったといわれる³¹。プロテスタントがEUに対して懐疑心を抱いていたとすれば、それは宗教改革の発生した16世紀においてカトリックが掌握していた中世のヨーロッパ世界に対して、キリスト教の連帯をどう捉えるかにより容易に推察は出来る。しかしユーロバロメーターによれば、若者については、「敬虔なるカトリックや正統派オーソドックスの若者たちでさえ、献身的なプロテスタントや敬虔なる若者と同様に、統合に対する姿勢は低調である」とされる。無神論者や不可知論者に至っては、EUに対しより批判的でさえあるという³²。以下に、キリスト教集団から見たこれまでの統

合への姿勢、ならびに、若年層主体に今後彼らはどのような方向を辿ると予測されるかを
ネルスン**B.F.Nelsen**、グース**J.L.Guth**（ともにFurnan大学）論文〔B.F.Nelsen, J.L.Guth ;
89－112〕を中心に採り上げる。

宗教と統合とは一見無関係のごとくに見えるが、同論文によれば、より深い観察による
とこれは事実と相違するという。論文はヨーロッパ連合の思想がローマ法王の精神的かつ
現実的権威のもとに統一された中世初期のキリスト教思考に由来し、中世初期のキリスト
教世界にまで遡ることが出来るとしている。これは統合理論の歴史を繙けば、14世紀のピ
エール・デュボアに始まり、ペン、ベラーズ、サン・ピエール等その大半はキリスト教界
より発信され、キリスト教思考に依拠していたことから容易に理解できる。

わけても、カトリックは常にプロテスタント或いは無宗教の人びとよりも、統合に向け
て好意的であったという。同論文による1973－1998の調査結果では、宗教の影響
は時代を超越して活発で根強いとされる〔B.F.Nelsen, J.L.Guth ; 90〕。

また同論文は、いまやプロテスタントもEUを拒否するよりは支持に回っているとも記
す。しかし一般的には、プロテスタント主義はより強い反対者として浮上しており、もし
この傾向が続くならば、カトリックもプロテスタントも宗教的支持の衰退が全体的に民衆
による統合の支持を挫きさえするし、さらには伝統的宗教が衰えれば統合への支持も衰え
るとも述べている〔B.F.Nelsen, J.L.Guth ; 90〕。

ヨーロッパの無数にある普遍的文化の中核に有るのがキリスト教、中でもカトリックで
あり、これがコンスタンティヌスから原子力の現代に至るまで、殆どのヨーロッパで社会
や政治に対する個々人の思想を支配してきた。急速に世俗化の進むヨーロッパでも、教会
の影響はヨーロッパ市民の価値観や彼らの生活のリズムに生きている
〔B.F.Nelsen,J.L.Guth, ; 91.〕。さらに、カトリックの教説がエリートをしてヨーロッパ
社会の基礎造りの思想に影響を及ぼしたとする。彼らの努力は常に何世紀にも亘り、政治
的・社会的問題に超国家的解決を考えるよう統治・説得を試みたキリスト教世界を奨励し
続けてきたローマ教会により支援されてきた。

このようなカトリックにとり、国民国家は決して最終の権威ではないともいう。すなわ
ちバチカンのごく最近、不承不承、主権国家と折り合うようになったが、教会は常に法王
の精神的指導下で、キリスト教徒を結ぶ国民国家の上位に統治レベルを選好して来た。こ
うしてカトリックは戦後の統合を支えてきた超国家主義にビルトインされた傾向を有して
いる。しかしそれはまた統合に有用であると判明した文化的な結合をもたらした。

神の目には人道主義は国境によって分かれたい。しかし歴史的プロテスタント主義はローマ教会から分離したものであり、全ヨーロッパへの回帰というカトリックの試みに抗して防御するために国民国家に依存するとしている。多くの現代のプロテスタントでさえ、カトリック諸国に支配される超国家的統合に対し、彼らの救い主・主権国家を放棄するのは不本意であるとする。一方プロテスタント諸国の教会に於ける信心深いエリートたちは強くヨーロッパ計画を支持しており、総じてプロテスタントはカトリックやオーソドックス派の信者たちに比べ、統合に消極的ではあるが、全員が懐疑的であるというわけではないとされる〔B.F.Nelsen,J.L.Guth；89－112〕。しかしながら敬虔派のプロテスタントは依然として宗教改革の反教権的伝統に忠実なため、統合に頑強に反対していると見られる〔B.F.Nelsen, J.L.Guth,op.cit.p.92〕。

以上の見方は多分にカトリック的立場に偏重している嫌いがあるが、EU統合がカトリックを軸に推進されてきた事実は物語っているように思える。

また地域的に見ると、宗教はスカンディナヴィア地方の純粋なプロテスタント（または世俗化）環境では異なるインパクトをもたらすが、南欧、とくにローマ・カトリック教会の本山のような強いカトリック地区ではそれほどではない。そこで同論文における各国ごとの若者のEUに対する支持と宗教との関係のカトリック教国の調査第2表〔B.F.Nelsen, J.L.Guth 2003; 103〕³³と、宗教的に混生ないしプロテスタント諸国の調査第3表〔B.F.Nelsen, J.L.Guth 2003; 103〕³⁴を見ると、カトリック信仰と実践には異なるインパクトがあり、敬虔なカトリック信者たちは世俗的市民よりもEUを支持していることが判る。

概して、信心深い人たちの方が単なるキリスト教徒よりもEUに同調的（親密的）であるが、スペインとフランスだけは事情が異なるようである。両国では一般信者の方が信心深い人たちよりEUに対して同調的であると表示されている。ギリシアではカトリックの人たちの敬虔さと信仰とがEUの強力な支えであるという点が見出される。またフランスやスペインのように、若年の無神論者や不可知主義者のたくさんいるカトリック教国では、少なくとも全く非宗教的なものに比べて真の信心深さは統合の支えとなる。

またイタリアやオーストリアの若者のごとく、EUに強い支持をする世俗的社会資本もあるが他には無い。

EU問題は若者のEU思考にかなりの衝撃を及ぼしている。概して、若い市民と高度教育を受けた者はEUに協力的である。これまでカトリックはEUに対する態度に強い前向きの影響を及ぼし、社会的資本要素はより多くの散発的インパクトを有し、移民に対する

対応も至るところで決定的力となっていることを確認した。北欧の宗教的に混じりあったプロテスタント諸国ではユーロ懐疑主義に固まっているとされる。

ドイツでは、カトリックと敬虔なプロテスタントはE U賛同派だし、その効果はプロテスタント信者全体に及ぶという。オランダでは、献身的カトリックよりも一般のカトリック信者の方が統合に温かい傾向が見られる。教区の若者層の活発なベルギーやオーストリアの例のように、統合に否定的なところもある。一方オランダの敬虔なプロテスタントは一般市民よりもE Uに前向きであるとしている。

同論文の結論として、宗教的要素が依然として最良の予測変数であること、例えばカトリックはヨーロッパ全土の加盟国に於いてE Uに対する大きな支持を行っているが、これに対するプロテスタントのインパクトはより不明瞭であるとしている。そして初期の調査段階では、世俗的人間・特に無神論者や不可知論者はプロテスタントよりもE U賛同的であったが、若年層ではE Uに比較的に懐疑的であるといわれる。このことは世俗者の形而上の価値（物質を超越した価値）は、より進化した統合への強力な基盤を備えているという主張の裏づけとなる。いずれにせよ世俗化は宗教とE Uの関係を未だに引き裂くものではないが、世俗的欧州市民の増加はE Uにとり厄介なものではあると結んでいる。

統合の未来を占うに際し、「宗教的要素が最良の予測変数」という同論文の主張は、政治統合へとステップアップするE Uにとり示唆に富むものではあるが、政治倫理は統合の接着剤としてその重要性は論を俟たないものの、果実たるべき政治・経済的発展の成果こそ統合を占う鍵であることは申すまでもない。

まとめ

欧州企業の不正会計スキャンダルが相次いで発覚した。伊大手食品メーカー、パルマラットの巨額詐欺事件、スイス世界最大手の人材派遣会社アデコに疑惑浮上、小売世界第3位でオランダのアホールド傘下にある米国食品流通大手の利益過大、等々である。

熾烈な資本の競争に晒された米国や日本ならばいざ知らず、これまで伝統的に保守主義・堅実主義で通してきたヨーロッパに有るまじきこれら一連の事件は何と解釈するべきであろうか。経済面で日米に比肩ないし日米を凌駕することが至上命題のE Uの現状を实体经济に如実に反映したものと言えないだろうか。

今回の憲法条約草案の妥結交渉に際して、仏独に先行統合論の芽生えていることにも少なからず疑問を感じる。E Uでは単一通貨ユーロや国境のパスポート検査廃止（シェンゲン条約）など先行統合の例があり、二つの異なる速度の欧州が生まれるのは論理的であり何も今

更奇異なことと驚くに値しない、という独首相やベルギー首相等の意見がある。

一方ユーロが誕生してから5年の節目を迎え、ユーロの目覚しい進化は注目に値する。2000年10月における1ユーロ＝0.82ドルの最安値から2002年7月には1ユーロ＝1ドルの等価に、さらに2006年10月現在では1ユーロ＝1.25ドルである。

また国際資本市場での起債額シェアでも、98年にはドルが50%を超え圧倒的に首位だったが、2003年にはドルは36%に低下、反対にユーロが50%と立場が逆転した。そしてロシア、中国でも外貨準備におけるユーロの比率が急速に高まった。

欧州憲法条約草案に関する欧州域内並びに域外からの評価は区々で可なり錯綜していた。以下にフォリンポリシー2003年9・10月号による批評を掲載する³⁵。

それによればこの新しい憲法はEUに対し戦争、外交、課税に関する何ら実質的決定権限を付与しないばかりか、新大統領に対してもいかなる権限も付与していない。しかも憲法を国民投票に付さないために多くのEU加盟国はその合法性や将来に於ける効力についても疑問視している。

ヨーロッパ憲法は人民主権に風穴を開けるものではないという痛烈な批判さえ浴びせている。最も重要なのは米国では連邦加盟国は完全で正確な意味での主権を有していなかったことであると付け加えているが、いずれが是か非かを問うよりも主権の委譲が至難な現状で、拙速なる憲法制定よりも巧遅を旨とすべき性格のものであろう。迷路の如き複雑な条約の積み重ねとはなろうが、主権の加盟各国存置が動かし難い現段階ではこれを厭うべきではない。

これほどに宗教的価値を重んじ、EUは単なる世俗的機関ではないとするヨーロッパにおいて、憲法策定過程で政治倫理に殆ど触れられた形跡のないことは不可解なことである。今回の欧州憲法条約は、所詮拡大EUという現実に迫られ意思決定の迅速化のため手続法的側面に偏し理念に乏しいのである。

欧州憲法条約に関する欧州域内並びに域外からの評価は区々でかなり錯綜しているが、ジャック・レイコーヴによる批評は注目に値するので参考までに以下に略述する³⁶。

彼によれば、この新しい憲法はEUに対し戦争、外交、課税に関する何ら実質的決定権限を付与しないばかりか、新大統領に対してもいかなる権限も付与していない。しかも憲法を必ずしも国民投票に付さないために、多くのEU加盟国はその合法性や将来における効力についても疑問視している。

実際4億5千万人のヨーロッパ人に対して提示する欧州憲法というのが、国民投票を実施

するのは現状 10 カ国と予定されている³⁷のみにて、それは飽くまで条約であり、ヨーロッパ人に対する拘束力の不透明さ等を含め、果してヨーロッパ人民の憲法とは銘じ難いのではないか。特にかつてドイツでマーストリヒット条約と国内憲法とに関して一大論争を招いた、ブルンナー判決を想起致せば、このような形での決着は問題の本質的解決には程遠いものと憂慮される。

E U加盟国も夫々完全主権を有し、超国家的技術者集団として市民との意識のギャップが増加しているといわれるブリュッセルの顔の见えないユーロクラットや、各国利益代表としての性格が一層鮮明となり、加盟各国の横断的政党の誕生が未だに見込めないストラスブールの正体不明な欧州議会に、国家主権を委ねるような愚かなことはしそうにない。彼は「ヨーロッパ憲法は人民主権に風穴を開けるものではない」とも付け加えているが、憲法条約は飽くまでも条約であり、現状条約以上の憲法になり得るとは考えられない。さらには先の国家財政比率の問題にしても、E U憲法にも匹敵した規定が一部大国の腕力によっていとも簡単に反故にされかねない現実を直視すれば、新憲法（条約）が首尾よく発効したとしても、大国の都合によりいつ改変されるか予断を許さない。

政治統合へ向けて統合の核心へと入るE Uにとり、加盟国数の増加で意思決定の迅速化が望まれるとしても、基本法である憲法制定を優先するあまり将来に禍根を残すのではと危惧する。或いはアキ・コミュノテールとしての条約がそうであったように今回の憲法条約も条約の名に相応しく、今後数次に亘る改定を繰り返し完成へと近づけていくのであろうか。現在の独・仏の憲法が夫々数十回の改定を伴っているように、基本法でも時代の要請に柔軟に応えるのが相応しいのか。とくにヨーロッパのアイデンティティと政治倫理等憲法理念の明示に乏しい今回の憲法は条約段階とは申せ、今後かなりの修正を重ねるものとなろう。たとえ迷路の如き複雑な条約の積み重ねとはなろうが、主権の加盟各国存置が動かし難い現段階ではこれを厭うべきではないと思われる。

ヨーロッパはアメリカよりも世俗化され、不本意ながらイスラム教徒の移民をかなりの数で受け入れているので、憲法上キリスト教遺産を明示すべきか否かにつき未だ議論が絶えない。今回の憲法条約草案起草に際して諮問委員会は神の問題を意図的に避けて早期成立を期そうとしたが、徒らに意思決定の合理性追求に傾注するあまり、魂の欠けた憲法策定の愚を犯しているとしか思えない。ヨーロッパの文化的遺産としてのキリスト教は宗教としての領域を遥かに超えて生活や思想の隅々にまで浸透しており、宗教に関する冷静なる回顧なしにはヨーロッパのアイデンティティも定まらないのみか、政治倫理に思いを致

すことなく、加盟国、とりわけ大小国間の国益擁護のための衝突が繰り返されるであろう。

補章 註

¹Thessaloniki ギリシア北部の港町。新約聖書テサロニキ人への第一、第二の手紙の象徴的な都市。

²拡大E Uの人口と投票権数（2003年）

〔現加盟国〕	計367.8百万人	旧投票権数	現投票権数	新投票権数
ドイツ	82.0百万人	10票	29票	各国1票
英国	58.6	10	29	〃
フランス	60.4	10	29	〃
イタリア	57.6	10	29	〃
スペイン	39.4	8	27	〃
オランダ	15.8	5	13	〃
ベルギー	10.2	5	12	〃
ポルトガル	10.8	5	12	〃
ギリシア	10.5	5	12	〃
スウェーデン	8.9	4	10	〃
オーストリア	8.1	4	10	〃
デンマーク	5.3	3	7	〃
フィンランド	5.1	3	7	〃
アイルランド	3.7	3	7	〃
ルクセンブルク	0.4	2	4	〃
〔新規加盟国〕計75.0百万人				
ポーランド	38.6		27	〃
チェコ	10.3		5	〃
ハンガリー	10.2		5	〃
マルタ	0.4		3	
スロバキア	5.4		3	〃
リトアニア	3.5		3	〃
ラトビア	2.4		2	〃
エストニア	1.4		2	〃
スロバニア	2.0		2	〃
キプロス	0.8		2	〃
〔加盟予定国 103.9百万人〕				
ルーマニア	22.4		14	〃
クロアチア	4.4			〃
ブルガリア	7.9		4	〃
（トルコ	69.2		40	〃）

QMV 特定多数決方式：加盟国の過半数及び賛成国の人口がE Uの60%以上

³2003年6月23日付 Handelsblatt 紙

⁴同紙。

⁵ABC＝Aznar Ropes、Blair Tony、Chirac Jacques という三大国首脳の方々のクリスチャンネームの頭文字をとったもの。前政府党首の中から5年までの期間のEurope 理事会のフルタイム大統領選挙を公式に主導した初めてのケース。三首脳の合意により提案され

たもの。

⁶Paul MAGNETTE & Kalypso NICOLAIDIS, Large and Small member states in the European Union,*Research and European Issues No 25*,May 2003.p.2.(<http://www.notre-europe.asso.fr/fichiers/Etud23-en.pdf>)

⁷op cit,p.4.

⁸Tore Vincents Olsen,”Europe United under God,or not” (Lynn Dobson, Andreas Follesdal,ed. 2004 *Political Theory and the European Constitutions,Studies in European Political Science 35*,Routledge.London) pp.85.

⁹統合の創設者たち、中でもガスペリ、アデナウアー、シューマンの三人を指す。

¹⁰Tore Vincents Olsen loc.cit

¹¹トルコによるE U加盟申請の歴史 初回申請 1962 年（申請後 25 年以内に加盟の予定であった）内閣更迭による加盟申請撤回 1978 年 E U 関税同盟に加盟 申請再提出 1987 年、2003 年E Uによる申請書検討対象国に決定、更に 2004 年 10 月には加盟交渉開始も決定した。

¹²Europarl,Background information of Convention pleenary of Feb.27,2003.

¹³Dec,7,2000.Charter of Fundamental Rights of the EU.(Nice) “Conscious of its spiritual and moral heritage,.Article 10Freedom of Thought,Conscience and Religion,Article 22,Cultural, religious,and linguistic diversity.etc.

¹⁴Europarl,loc.cit.

¹⁵Europarl,loc.cit. ¹⁵Thessaloniki ギリシア北部の港町。新約聖書テサロニキ人への第一、第二の手紙の象徴的な都市。

¹⁵現在 Treaty または Treaty of Constitution 等とせずに単純に Constitution としている箇所は 16 条までに 24 箇所である。

¹⁶中村民雄、「E U法の最前線第4 4回 欧州条約案」『貿易と関税』2003.3月号

¹⁷「宗教シンボル禁止法」公立小・中・高校の校内や関連行事で宗教への帰属をこれ見よがしに示す標章や服装を禁じる法。

¹⁸フランスでは政教分離の意味でライシテ Laïcité を用いる。この語の本来的な意味は世俗化である。但し世俗化の意味では Secularisation があり、Laïcité はもっぱら政教分離に用いられる。Laïcité は語源的にはカトリック用語の Laique（俗人）に因ると言わ

れ、Clericalisme の対語と考えられる。（詳細、小泉洋一『政教分離と宗教的自由』（1998）法律文化社。）

¹⁹フランス憲法第 1 条、「フランスは不可分のライクな民主的かつ社会的な共和国である。フランスは出生・人種・または宗教による差別なく、すべての市民に対し法律の前の平等を確保する。フランスはすべての信仰を尊重する。」とあって憲法上にライシテを明記している。

²⁰1996 年フランス統計（小泉洋一、前掲書、37 頁）

総人口 5770 万人　内カトリック　4500 万人、プロテスタント　85－90、東方正教会 15－20、　ユダヤ教　50－70、イスラム　400、　仏教　60. （単位　万人）

²¹小泉洋一、前掲書、同書によればルネ・ヴィヴィアーニの説として中立性は虚偽であるとさえいわれる。37、66、82 頁。

²²野村明宏(京都大学大学院COE)、「多元的世界と表象のポリティックスー文化の不寛容をめぐって」『多元的世界における寛容性の研究』研究会、2004 年 3 月 19 日。
(http://www.bun-kyoto-u.au.jp/tolerance/tolerance_abstract6-2htm)

²³梶田孝道、1 9 9 7、『新しい民族問題』、中央公論社。104－105 頁。

²⁴Dominique Vidal,” Exception Française” ,*Le monde diplomatique Feb.2004*(邦訳、イスラムのスカーフに対するヨーロッパ諸国の姿勢、阿部　幸訳)

²⁵Thomas Jansen(ed),1999, *Reflections on European Identity*. Workingpaper.European Commission, p.9.

²⁶第 1 表　E U 各国憲法と宗教条項、並びに国民投票条項

宗教別人口分布率は 2 0 0 0 年次基準　C：カトリック　P：プロテスタント　東方：東方正教会							
国名	条文総数	憲法制定年次	宗教条項	国教指定	信徒率	国民投票条項	（憲法規程実施）
ドイツ	146 ャ条	1949	第 140 条	非宗教国	P 42.8% C 44.9	有り	無し
英国	非成典			英国国教会	43.5% C 9.8 他 3.5	有り	必要
フランス	92	1958	第 2 条	非宗教国	C 76.イスラム 6.3	有り	必要
イタリア	139	1947	第 7・8 条	教会と国家の分離　ローマ・カトリック、	C 83.2　無 16.2	有り	無し
スペイン	184	1978	第 16 条	非宗教国	C 94.9	有り	必要
オランダ	171	1983	第 6 条	教会と国家の分離	P 14 C 33　無 39	無し	無し
ベルギー	198	1970	第 21 条	政教分離	C 90　無 7.5	無し	無し
ポルトガル	298	1976	第 41 条	教会と国家の分離	C 92.2	有り	無し
ギリシア	120	1975	第 3 条	東方正教	97.6	有り	無し

スウェーデン	152	1975	経過規定	政教分離	福音ルター 86.1 C1.9	有り	無し
オーストリア	151	1994	第 4 条		C78 無 8.6	有り	必要
デンマーク	89	1953	第 4 条	福音ルター	福ル 87	有り	必要
フィンランド	131	1999	第 76 条	福音ルター	85.7	有り	無し
アイルランド	50	1937	前文	神の存在が前提	91.6 国 2.3	有り	必要
ルクセンブルク	121	1868	第 22 条	国家と宗教の分離	C94.9 P1.1		
<新規加盟国>							
ポーランド	243	1997	第 25 条	カトリック会と国家の分離	C90.7	有り	無し
チェコ	113	1992	不明	政教分離	C39 無 39.9	有り	
ハンガリー	79	1989	第 60 条	教会と国家の分離	C.63.1 P.25.5	不明	
マルタ	124	1964	第 2 条	ローマ・カトリック	C93.4	有り	必要
スロバキア	156	1992	第 24 条	国家と宗教の分離	C.60.3 P.7.9 無 9.7	不明	
リトアニア	154	1992	第 26 条	国家と宗教の分離	C.78.6 ロシア正教 15.0	不明	
ラトビア	116	2003	第 99 条	教会と国家の分離	P.16.7 C.14.9 ロシア正教 8.0	不明	
エストニア	168	1992	第 40 条	教会と国家の分離	エストニア正教 19.9 福音ルター 13.7	不明	
スロベニア	174	1991	第 7 条	国家と宗教団体の分離	C .86	不明	
キプロス	186	1960	第 18 条	国家と宗教の分離	東方 74.5 C1.4 P6.9	不明	
<加盟予定国>							
ルーマニア	152	1991	第 29 条	国家と宗教の分離	ルーマニア正教 86.8 C.5	不明	
ブルガリア	178	1991	第 13 条	東方正教、準国教国	ブルガリア正教 85.7 イスラム 12.1	不明	
クロアチア	147	1990	第 41 条	国家と宗教の分離	C72.1 セルビア正教 14.1	不明	
(トルコ)	177	1982	第 1 条	非宗教的	スンニ派 99.3 キリスト 0..3	不明)	

（ I C L 国際憲法ライブラリー英文訳各国憲法条文、西修「各国憲法と宗教条項」（小林昭三代表著、1995『憲法における欧米的視点の展開』成文堂所収）、David Butler(ed.),1994,*ReferendumAround the World*,Macmillan.London、『世界キリスト教百科事典』教文館、森本哲郎監修、1998、『最新世界の国ハンドブック』三省堂により作成）N.Aは不明の意）

²⁷エルンスト・トレルチ、1 9 8 3、『政治倫理とキリスト教』、佐々木勝彦訳、（『トレルチ著作集 3 キリスト教倫理』ヨルダン社。所収）56-76 頁。

（ErnstTroeltsch,1904,*Politische Ethik und Christentum* ,1904）

²⁸西修、上記論文、31 頁。

²⁹Gorän Therborn,1995,*Europeans Modernity and Beyond*.SAGE Publications, London pp.272-276.

³⁰Dani le Hervieu-Léger, ”The role of Religion in establishing social cohesion”, May 2003 (http://europa.eu.int/comm/commissioners/prodi/pdf/michalski_21503_contribution_01_eupdf)

³¹Brent F.Nelsen, James L.Guth (Co.ed), “Religion and Youth Support for the European Union”Furnan University, *JCMS 2003 Volume 41, No.1* pp.89-112

³²Eurobarometer47.20VR.

³³B.F.Nelsen,J.L.Guth,op cit,p.103.

表 1． カトリック及びオーソドックス国に於ける若年者たちの E U 支持状況（抜粋）

	イタリア	オーストリア	ベルギー	フランス	スペイン	ギリシア
敬虔信者	0.273	0.152	0.154	0.058	0.222	0.493
信者	0.213	0.076	0.141	0.142	0.284	0.355
行為者	0.054	0.068	0.063	0.056	0.012	0.013
世俗団体						
会員	0.101	0.130	0.055	－0.016	－0.007	0.052

出典 Eurobarometer 47.20VR Standardised regression coefficients 標準的回帰係数

³⁴B.F.Nelsen,J.L.Guth,op cit,p105.

表 2． プロテスタント及びその他混生国に於ける若年者たちの E U 支持状況（抜粋）

	ドツツ	オランダ	英国	デンマーク	スウェーデン	フィンランド
敬虔信者	0.115	0.080	－0.009	0.099	－0.034	0.082
信者	0.174	－0.016	0.118	0.174	0.055	0.198
行為者	0.020	－0.041	0.038	0.200	0.026	0.104
世俗団体						
会員	0.037	0.106	0.042	－0.029	－0.115	－0.011

出典 Eurobarometer 47.20VR Standardised regression coefficients 標準的回帰係数

³⁵“Europe’s Floundering Fathers”, *Foreign Policy*. Sept/Oct, 2003 Washington DC Jack Rakove(Prof.of Stanford Univ.)

³⁶“Europe’s Floundering Fathers”, *Foreign Policy*. Sept/Oct, 2003 Washington DCJack Rakove（Prof.of Stanford Univ.）230 年前のアメリカのピルグリムファーザーズが founding fathers（創設者たち）と呼ばれたのに対して、ヨーロッパでは floundering fathers(迷い人たち)と呼び、彼らの彷徨える様を揶揄したもの。

³⁷欧州憲法の批准をめぐる国民投票実施が予定される国 英国、オランダ、デンマーク、アイルランド、チェコ、フランス、ルクセンブルグ、ポルトガル、スペイン、ポーランドの 10 カ国。

参考文献

Paul MAGNETTE & Kalypso NICOLAIDIS, Large and Small member states in the European Union,*Research and European Issues No 25*,May 2003..<http://www>.

notre-europe.asso.fr/fichiers/Etud23-en.pdf)

中村民雄、「EU法の最前線第44回 欧州条約案」『貿易と関税』2003・3月号

Gorän Therborn,1995,*Europeans Modernity and Beyond*.SAGE Publications, London

Daniële Hervieu-Léger,”The role of Religion in establishing social cohesion”,May

2003 (http://europa.eu.int/comm/commissioners/prodi/pdf/michalski_21503

Brent F.Nelsen, James L.Guth (Co.ed), “Religion and Youth Support for the

European Union” Furnan University,*JCMS 2003 Volume 41,No.1* Furman

University,*JCMS 2003 Volume 41,No.1*

Thomas Jansen(ed), *Reflections on European Identity*. Working paper. 1999.

European Commission

西修、1995、「各国憲法と宗教条項」（小林昭三代表著、『憲法における欧米的視

点の展開』、成文堂所収。）

David Butler(ed.),1994,*Referendum Around the World*,Macmillan.London、

森本哲郎監修、1998、『世界キリスト教百科事典』、教文館。

『最新世界の国ハンドブック』、三省堂。

野村明宏、2004、「多元的世界と表象のポリティックスー文化の不寛容をめぐって」

『多元的世界における寛容性の研究』研究会、2004年3月19日

(http://www.bun-kyoto-u.au.jp/tolerance/tolerance_abstract6-2htm)

Dominique Vidal,Le monde diplomatique Feb.2004 イスラムのスカーフに対するヨ

ーロッパ諸国の姿勢(阿部 幸訳) “Europe’s Floundering Fathers”, *Foreign Policy*.

Sept/Oct, 2003 Washington DC Jack Rakove (Prof.of Stanford Univ.)

結語

ヨーロッパは、近代文明の故郷であり、明治以降我が国にとっては近代化の礎えであった。それは、ギリシア・ローマの古代文化と、キリスト教の精神とによって培われた、一大文化圏をなすものであった。このようなヨーロッパへの憧憬の念が強く、我々は長年ヨーロッパを一つの「理念としてのもの」に偶像化して来た。事実、ヨーロッパは、我が国はもとより、世界の近代文明の先駆者であった。

欧州連合E Uは、文化や習俗そして政治や経済と、あらゆる分野においてそれぞれが独立して、異なった長い歴史と伝統を有する西ヨーロッパ諸国が、経済的合理性の追求を主眼に、統合を形成したものである。統合主義者のルソーがかつて指摘しているように、「すべての民族は彼らの過去や民族魂を持っているので、それらを見捨て、一律無差別に同一の規定を適用し、画一の法を当て嵌めて、習俗も思想も感情も画一化しては、各人の人格を縮こませてしまう」として、統合も、連邦(federation)、とりわけ緩やかな国家連合(confederation)とすべきだと主張したものであった¹。個人主義と自由主義思想のもとで育まれたヨーロッパ人にとり、統合が文化や習俗までも画一化の方向へと導くのではないか、という懸念を抱くのは、ひとりルソーに限ったことではない。幸い、現在のヨーロッパはエスニシティをひとつの核として、むしろ文化の多様化の方向にある。しかるに、現実に見る共同体においては、統合完成に向けての各国の積極姿勢とは裏腹に、ナショナル・インタレストが錯綜して、絶えず統合の前進を阻害する。E Uはいまだ統合の道半ばにあるのである。

二次に亘る世界大戦を象徴的に、ヨーロッパは全土戦火を浴びそして焦土と化した。政治や経済はもとより、文化も社会も未曾有の変革を余儀なくされて、ヨーロッパとは何か、と問うても、それを地理的にも文化的にも、もはや明確に規定することさえ困難となってしまった。だがノヴァーリス²やシュレーゲルの言葉を借りれば、ヨーロッパとはやはりキリスト教徒のヨーロッパであり、キリスト教精神そのものなのである³。

ヨーロッパが現代における世界の文化の先駆者であり、我々の文明の故郷であれば、我々の真の関心は、地理的概念や地理的現象としてのヨーロッパではない。それは政治的ヨーロッパであり、文化的・精神的ヨーロッパである。政治文化や社会哲学の構造や伝統と言った特性を持つ、歴史的・倫理的個体、そして文化的統一体としてのヨーロッパである。したがって、文化的統一体としてのヨーロッパの統合を考えれば、それはひとつの国民国家でもなければ、ヨーロッパ人全体でもなく、ヨーロッパ社会と呼ぶひとつの人間の集合

体である⁴。この視点からすれば、ヨーロッパ統合推進者のひとり、ロベール・シューマンがいみじくも語ったと伝えられる、「ヨーロッパは軍事同盟や経済的実体となる前に、文化的共同体となるべきであった。ヨーロッパの統一は、ただ単にヨーロッパの諸制度から生まれるものではない。ヨーロッパの創造は諸々の精神の歩みに帰結する⁵」、という言葉には十分の意味があるのである。

ヨーロッパが、キリスト教国圏と称していたごとく、キリスト教的文化とともに歩んできたことは明白であるが、例えば、近代ルネッサンス時代の人々が、自分たちの生きている時代を、前の中世からきっぱりと隔絶するために、キリスト教的な世界観や教義に被われた時代に訣別し、自分たちの時代を人間中心の時代だと称したように、或いは、キリスト教徒の共同体が海を渡って、アメリカやアジアにも造られるようになったために、キリスト教徒とヨーロッパという等価性が失われてしまったように、ヨーロッパ統合からも、キリスト教やキリスト教的平和への関心は時代を追うごとに薄らいだ。ニーチェやフォイエエルバッハに代表されるように、啓蒙主義時代以後の一時の無神論的思想の台頭も、キリスト教離反現象を増幅した。アナクロニズムではないかとの謗りを招く懸念があるものの、現在の統合EUに、「キリスト教的平和・倫理規範」の有無を問うことは憚られることではない。キリスト教はかくも精彩を失い、ヨーロッパの未来像にはキリスト教的色合いは薄れてしまった。ヨーロッパ文化と精神の基盤を築いてきたキリスト教的思考はもはや問うべくもないことなのだろうか。

また地域社会や地方文化が過去において分裂や崩壊の危機に直面して却って以前にも増して結束力や連帯感を強めた、という点も歴史的事実として興味をそそる。ヨーロッパに対するイスラム文化の進出、わけでも12～13世紀におけるイスラムのイベリア半島支配が、キリスト教徒をして聖地奪回を目標とした十字軍の結成によりキリスト教圏の結束、ひいてはキリスト教的統一文化圏の形成への動きを招いたり、同様に15～16世紀の宗教戦争が、分裂する宗派の統合のためにキリスト教国圏の統合への動きを惹起したりした。第一次大戦を頂点にヨーロッパが多数の国民国家に分裂し、幾多の対立と戦争を招いたことを憂慮したクーデンホフ・カレルギーが、キリスト教的平和観に代えてこうした分裂こそヨーロッパ意識を醸成するものと考えヨーロッパ統合を訴えたのも象徴的であった。

この事実から推論致せば、20世紀後半に緒に就いたばかりの統合ヨーロッパがその真価を問われるのは、現在ではあってはならない統合の再分裂の後かもしれない。それはいかなる事物の本質もその対立現象の存在なくしては顕れないことも事実であるからである。

光は影の存在により、愛は憎しみの存在により、そして統一は闘争において原理の分裂無くしては、その真価を発揮し得ないからである。愛は不和の存在において、はじめて現実のものとなる⁶。

キリスト教になお距離を置く者として、神学的思考に未熟さを痛感しながらも旧約聖書や新約聖書をはじめ、トマス・アクィナスやアウグスティヌスの思想の片鱗を垣間見、わけても平和を「美」とまで崇めたクザーヌスの屹立した純粹思考を通じ、平和の原点に触れることもできた。キリスト教の複雑にしてかつ難解な社会教義ひとつだけでも、そこに内包された思想の深さに驚愕、あらためて短期間で着地点を見いだせる代物でないことが判明した。ただし本研究を通じて、ヨーロッパ統合の抱える果てしなき課題の一角にでも接近できた思いであり、今後の更なる研究の方向を訓蒙してくれたと思う。

本研究でキリスト教と平和の政治思想については、J・ガルトゥングをはじめ、石田 雄、澤田昭夫、関根正男、武田清子、熊沢義宣等宗教関係者によるものが多い。とくにクザーヌスの平和論については坂本 堯の研究を主体に採り上げた。坂本 堯によればクザーヌスの平和思想は基本原理として『知ある無知』における「有限なるものにおける無限者の現存の思想による人間の平等性」の原理と、『対立物の一致』における「信仰と理性」「個人と社会」「正義と愛」の一致の原理を主張するものである。前者に於いては人間の中で神の展開が行われ、神の似姿としての人間がその自由意志を働かせ和合と同意を形成し平和へ向上することであり、人間個人の内的平和が社会の平和の基礎であることを示しており、後者に於いては多様性と寛容性を中心に多元的で自由な社会の平和が真の平和であることを訴えるものである。平和を美、調和、喜び、愛、等と等しいとまでに昇華する。

キリスト教と自由の政治思想については、自由が極めて強く倫理的な意味を持った概念であることが、特にキリスト教の登場を機に認識されるようになったため、こうした立場に立つトレルチの自由論を足掛かりに検証した。検証に際しては半澤孝麿の最近の著書二冊や金子晴男を参照し、アウグスティヌスやトマス・アクィナスにおけるキリスト教的自由意志説から、カント、ニーバー、ヒューム、ハイエク等多岐に及ぶ自由意志論を総覧した。しかし、本研究は、現代社会が求める自由とは何かを基本概念として認識はするものの、自由意志論そのものの検証にあるのではなく、主眼としたのは、現代社会が求めようとしている自由が、果たして人間社会や西洋社会が永年憧憬した自由であるのか、ややもすれば、それは人類を進歩や幸福へ導く自由ではなくして、むしろ人類を退歩や腐敗へと貶める自由ではないのか、という危険が不断に付き纏うことを、ブルクハルトやキュング、

そしてマキアヴェリやマイネッケを通して確認した。

キリスト教と民主主義の政治思想については、特に近代プロテスタンティズムの深い理解者としてのトレルチと、ピューリタニズム思想を基礎にイギリスデモクラシーの源流の卓越した理解者であるA・Dリンゼイに注力した。

連邦制度や直接民主主義では、小体ながらすでに現行のEUに先行するとまで称されるスイスの例を、ツヴィングリの改革を事例に採り上げて検証した。そこでは多数決原理が内包する矛盾と、少数意見の汲み上げ方式とが検討されたが、そのスイスが婦人参政権の確立や国連への参加の遅れ、その後の国民投票率の低下や苦汁の永世中立問題に逢着し、苦悶するさまを見た。

こうした検証に併せて、再度トレルチによるキリスト教を基礎としたヨーロッパ精神の形成過程と、その崩壊の過程を辿った。それは現在の統合にもほぼ同様に適応しうるほどにともに類似した現象で、まさしくトレルチを慨嘆させた、「ヨーロッパを培ったキリスト教的文化の『巨大なる破局』」であり、ヨーロッパ文化再建のための「ヨーロッパ文化総合」の必要性である。ヨーロッパは、或いは、「生命的統一体」とも「文化的総合体」とも、或いは、「調和せる不調和」ディスコルディア・コンコルス **Discordia concors** とも呼称すべく、こうした理念に沿って再建されるべきなのである。

補完性原理を対象としてキリスト教の社会教説との関係を論じているものもあるが、現在のところ統合そのものを通底するキリスト教的平和観や倫理観という視点からの研究は見当たらない。なお統合思想を社会哲学的に考える立場からトレルチおよびヘフナーによる社会哲学の理論を参照した。ヘフナーはカトリック的視点に立ち現代ヨーロッパ的すなわちキリスト教的倫理観・価値観に対する思索内容の深さにおいてすぐれ、ウェーバーとならび現代経営者のビヘイビアの把握にも資するところ大であると思われた。

15世紀や16世紀のキリスト教神秘主義に基礎を置くクザーヌスの平和観は、宗教が社会に対する「研ぎ澄まされた眼」を間断なく投げ掛ける役割を担ってはいるものの、その後の宗教改革や、科学の発達により、世俗化が容赦なく進行し、それを慨嘆息したトレルチ等の折角の警鐘にも拘らず、キリスト教を含む宗教は時代と共に衰退の一途を辿った。その行き着いた先には、知性と理性の判断でもっぱら合理性と効率をのみ追求する現代社会が現出してしまった。無機質的で殺伐として、ひとえに利己的で国益のみを追う社会が登場してしまった。キリスト教と世俗化で採り上げたのは、こうした社会の変化とその過度ともいえる状況にどう対処致すべきかである。同じくウェーバークライスに属していて、

片や、世俗化を最も加速化したといわれるウェーバーと、片や、こうした世俗化にヨーロッパにおけるキリスト教文化の凋落を嘆くトレルチとは、まさに好対照を成した。しかしこうした過度の世俗化のもたらした弊害を真剣に受け止めて、現在宗教の見直しを旨とした新しい世俗化論の動きのあることも検証、もって本論文が世に問う意味が存在する。

本稿を擱筆するに際しキリスト教と近代西洋政治思想の検討を通して、一つの試論として以下を私の見解として掲げたい。

一 ヨーロッパにおける平和的政治共同体の実現のためには、たとえそれが今後幾多の試練を経ようとも政治・社会的倫理をしっかりと統合の軸足に据え、地域の利益のみに固執することなく世界的視野を展望して行われねばならない。それは^{カグツムリ}蝸牛の歩みにも似て、想像を遥かに超える時間と労力とを伴うものとはなろうが、それを厭^{イト}うべきではない。

二 キリスト教を始め宗教が掲げる社会思想は現実社会に対して理念を提供し、また必要に応じ批判も行うが、具体的な制度を要求するものではない。キリスト教がヨーロッパ社会の基礎をなす政治文化の形成に寄与し、政治の至高の指導原理としてのデモクラシーや共和制、或いは連邦制の概念を育んだものなること、そしてキリスト教的平和観や政治倫理に培われた政治文化こそ将来にわたり統合ヨーロッパの本質をなすものである。

三 現在もなお経済統合優先のヨーロッパではあるものの、永年にわたり多数の思想家や政治家が理想として掲げてきたように、統合の最終的段階において連邦主義 **federation** 特に国家連合主義 **confederation** が目標とされるであろう。そこにおいてヨーロッパの悲願であるキリスト教的平和の実現へ一步近づくことができると思われる。それはすでに連邦主義をとるアメリカにおいて市民戦争以来内戦が消滅していることにも実証されている。

四 文明の進化にともない「キリスト教的平和」の追求は社会的運動からヨーロッパ人個々の「内なる世界の平和」の追求へと変容した。キリスト教も他の宗教と同様に時代の要請を的確に把握し率直に受け入れ、生きた言葉を語り続けることが要請される。いっぽうトレルチやリンゼイのデモクラシーの思想から窺い知ることができるように、政治においても人権を核に、宗教に基礎を置く政治・社会的倫理観を必要とする。トレルチの表現を再度引用すれば「宗教は精神生活の意味と目的に関わるが、政治はそのための物質的基盤に関わり前提・準備段階である。宗教は政治の粗暴な要求に対し抵抗し影響を与え、政治を宗教や精神生活に奉仕するもの」たらしめる。時として起きる統合E Uのエゴとも言える法外な経済的要求に対して、その対抗バランスになれるのは宗教を措いてない。機械文明に対するがごとくにキリスト教的倫理が望まれるのは統合の進展する今後である。宗教と

政治とが一種の緊張関係を維持できねば宗教も政治もいずれ時代の要請から遠ざかる危険を内包するであろう。

五 文明社会において経済的合理性追求は当然のことながら、そこには合理性を求めるものの同士の宿痾というべきコンフリクトの発生も避けられないことである。グローバル化の進行とともに市場経済原理はますます効果を発揮しようがそれだけで統合が完成するものでもなければ、統合がいつまでもこの段階に停滞すれば統合の将来は危うい。現実には「イスラム連合」や「スラブ・ギリシア正教会連合」などの結成が打ち出されれば、新たな対抗勢力としてE Uがそれらの影に脅かされることもありうる。歴史が市場原理のごとき物理的力学関係によってのみ形成されるものならば、これまでの平和と繁栄を求めて歩んできた歴史は空疎なものになる。ましてそこに何の理法もなく道理の支配もないというならば個々の人々にとっても或は、人生は生きるに値しないものにさえ堕してしまう。いかなる権力にも屈しない絶対者の存在があり得よう。その絶対者を神と呼ぶならそれでも良い。キリスト教が説く世界の絶対者への信仰は究極的に「自己の平和」に繋がるものである。

欧州統合の思想を、キリスト教を軸足にして、とくに近代のものを中心にその形成過程から始めて、発展の状況、内包する問題等に至るまで回顧し、最後にE Uがやがて目指すと思われる欧州連邦ないし欧州国家連合のいわばミニアチャー版とも称すべきスイス連邦のケースを瞥見した。

もう一度欧州統合の父ロベール・シューマンが描いた統合に関する構想を思い返してみよう。すなわち彼は欧州に再び平和を呼び戻そうという彼の基本構想には二つの大きな支柱が有った。それは民主主義とキリスト教によって代表されていた。

彼の構想するヨーロッパ共同体は民主主義をその基本理念に据えており、共同体がもっぱら民主主義国家のみにより構成されるべきこと、そしてその運営も民主主義を貫いたものであるべきことであつた。したがって新加盟国の判断基準に民主主義を実践しているか否かを厳しく問うのは当然のことともいえ、たとえばトルコの加盟審査に際して現実のクルド問題を追及するのは強ち宗教問題をすり替えた口実であるとも言い切れない。

一方E U内部運営にあたっては累増する民主主義の赤字問題はシューマンの意図からは遠く隔絶する極めて由々しきものである。ユーロクラート中心の差別運営への偏重に直接の原因があるとはいうものの現下の憲法策定過程にも見られるがごとくに形式を優先するがあまり十分の内実を伴っていない制度となっているのではないかと懸念される。

シューマンの基本構想の二つ目はキリスト教精神であった。彼の『ヨーロッパの復興』によれば「ヨーロッパとはキリスト教的意味において一般化された民主主義を履行することである⁷⁾」とあり、キリスト教が民主主義と並んでE Uにおける政治倫理原則として機能すべきことを強調している。キリスト教が現代社会において政治を主導したり政治が宗教に服したりするようなことは有り得べくもなく、彼の構想がキリスト教に言及しているのはヨーロッパがキリスト教文化によりなっていることを前提に、飽くまで政治倫理や政治道德規範としてキリスト教を主軸に据えるべきであると構想したものと解せられる。

そこでウェーバーの主張のごとくに「政治と倫理とを峻別」致すべきか、トレルチの主張のごとくに「政治と倫理とが妥協」致すべきか、の基本的問題について、国家共同体E Uは単一国家以上の真剣な取り組みが要求されよう。統一憲法と併せて必要なのはE U各国を貫く政治政党の育成や欧州議会の改革であるべきだが、現在のE Uにはこれらに着手するほどのゆとりは無い。

ヨーロッパの平和と自由への考察を試みたが、永世中立が斯くも容易に扱われるような劇的なまでの現実の変化を目の当たりにしては、「平和とは何か」、「自由とは何か」について改めて問い直さなければならない。『平和の不条理』に謳う椎名の言葉をもう一度思い返して見よう。

「『平和』とは戦いが不可避的なもの、『平和』とはそれを希求して『祈り』に代えて『武器』を強要するような悪魔的存在かも知れない。『平和』とは猿が池の中の月を掴もうとする愚かさに似ている。『永遠の平和』の状態ではもはや人間が存在してはならない。そこは『死』と同様に『平和な眠り』の世界であり、そこではもはや人類は一人残らず消え去っていなければならない。」・・・

目下性急とも思われる欧州憲法の制定活動を目の辺りにすると、10年前に本研究を企画して後、予測を超える急速度で進む事態の変化に、果たして本研究のような構想がどこまで共感を得られるか少なからざる不安を覚える。とくに随所に平和的政治共同体の建設の必要性を強調してきた経緯にあり、目下E Uが多少ともその方向に向かって動き出してきたと判断される現状を前にすると、何も今さら屋上屋を重ねるような議論を展開して何の意味があろうかという疑問に自ら苛まされないでもない。しかし欧州統合の原点に戻って考えれば、それがキリスト教国同士の互いに血で血を洗うような無用な争いを無くし、世界に恒久平和をもたらし、欧州が再び世界の精神的指導者としての地位を回復しなくてはならないという使命感を再認識して欲しいと願う立場から、私のこの拙い小研究も十分

の評価を頂戴できるものと期待する。補章において敷衍した欧州憲法条約草案策定の過程において、神、すなわち、キリスト教を草案に明記すべきか否かについて欧州将来像委員会では意見が完全に二分し、とくにバチカンとバチカンへ法王を送っているポーランドは当然のこととして、ドイツ・イタリア・デンマーク等の肯定派と、フランスを先頭にキリスト教の明示反対派とが激論を闘わしたことは広く知られるところとなった。欧州においても多様化する宗教のもとで、欧州将来像委員会では一応キリスト教を憲法（序文）に明示することは見送りとなったものの、その後の政府間協議（I G C）に於いてはイタリアをはじめスペイン・ポーランドなど多数の国が欧州の宗教的遺産としてのキリスト教的価値観を盛り込むように要求した。

政治的アイデンティティが何らかの形で憲法に反映されないで、形式モデルとしての憲法を先行させることが果たしてヨーロッパの将来に禍根を残さないか大いなる疑問である。

付論 註

¹本文 6 8－7 0 頁。ルソーの国家連合構想参照。

²ノヴァーリス,(Friedrich von Novalis), 1 9 7 7、『基督教世界或は欧羅巴』ノヴァーリス全集 2、山室 静訳、牧神社。シュレーゲル, 1 8 0 9、(Friedrich von Schlegel), 『劇場芸術と劇文学について』。

³フェデリコ・シャボー、1 9 7 7、『ヨーロッパと何か』、清水純一訳、サイマル出版会、1 6 7 頁。（Chabod Federico,1961,*Storia Dell’ Idea D’Europa* Bari-Lateruza.）

⁴ドニ・ド・ルージュモン、1 9 7 5、『ヨーロッパ人への手紙』、波木居純一訳、紀伊国屋書店. 3 7 頁。（Denis de Rougemont,1970,*Lettre ouverte aux Europeens*）

⁵ドニ・ド・ルージュモン、前掲書、2 9－3 0 頁。RobertSchuman、*PourL’Europe*,1964, ChicagoUniv.Press（邦訳．ロベール・シューマン『ヨーロッパの復興』1 9 6 4．朝日新聞社 3 1 - 4 2 頁。）

⁶シェリング、1951,『人間的自由の本質』、西谷啓治訳、岩波書店. 8 7 頁。（原名参考文献）

⁷ロベール・シューマン、前掲書、4 3 - 6 2 頁。

参考文献

ノヴァーリス、1 9 7 7、『基督教世界或は欧羅巴』ノヴァーリス全集 2、山室 静訳、牧神社。（Friedrich von Novalis）

シュレーゲル、1 8 0 9、『劇場芸術と劇文学について』（Friedrich von Schlegel）

フェデリコ・シャボー、１９７７、『ヨーロッパと何か』、清水純一訳、サイマル出版会。

（Chabod Federico,1961,*Storia Dell’ Idea D’Europa* Bari-Lateruza.）

ドニ・ド・ルージュモン、１９７０、『ヨーロッパ人への手紙』、波木居純一訳、紀伊国屋書店。（Denis de Rougemont,1970,*Lettre ouverte aux Europeens*）

シェリング,1951,『人間的自由の本質』,西谷啓治訳、岩波書店。（原名参考文献一覧）

カール・ヤスパース、１９７０、『ニコラウス・クザーヌス』ヤスパース全集１、.藺田坦訳、理想社（Karl Jaspers,1964,*Nikolaus Cusanus*.）

坂本堯、１９８６、『宇宙精神の先駆 クザーヌス』、春秋社。

ガルトゥング、１９８９、『平和への新思考』、高柳先男、塩屋 保訳、 勁草書房（Johan Galtung, 1984,*There are Alternatives*）

飯坂良明、１９９５、『未来への軌跡 ある政治学者の思想と行動』、四谷ラウンド。

鴨武彦、１９８５、『国際統合理論の研究』、早稲田大学出版部。

鴨武彦１９９２、『ヨーロッパ統合』、NHKブックス、NHK出版部。

永岡 薫編、１９９８、『イギリスデモクラシーの擁護者—ADリンゼイその人と思想』、聖学院大学出版会。

Michael O’Neil,1996： *The Politics of European Integration*, Routledge London

R.E.M Irving,1979： *The Christian Democratic Parties of Western Europe*, The Royal Institute of International Affairs, London

David Hanley,1994： *Christian Democracy in Europe—A Comparative Perspective*, Pinter Publishers, London

John W.De Gruchy,1995： *Christianity and Democracy-A theology of a just world order*, Cambridge University Press

J・ヘフナー、１９６７、『社会・経済倫理』,坂本康實訳、同文館。（Joseph Höffner, 1965, *Christliche Gesellschaftlehre*）

田村正勝・臼井陽一郎１９９８、「ヨーロッパ統合の新展開」（『世界システムのゆらぎの構造』、早稲田大学出版部、所収。）

Daniel J.Elazar,1984,*Federalism and Political Integration*, University Press of America, Inc.,N.Y

Daniel J.Elazar,1987： *Exploring Federalism*, University of Alabama .Press

参考文献総括

アーネスト・バーカー、１９８８、『近代自然法をめぐる二つの概念』、田中浩他訳、御茶の水書房。(Ernest Barker.1934.*Natural Law and the Theory of Society*)

アウグスティヌス、１９７８、『告白』世界の名著１６、山田晶訳、中央公論社。
(Augustinus,*Confessiones*,)

アウグスティヌス、１９８３、『神の国』第１９巻（アウグスティヌス著作集第１５巻）、松田禎二訳、教文館。(Augustinus:*De Civeitate Dei*,)

アクセル・クラウス、１９９２、『ニュー・ヨーロッパ誕生〔ＥＣ統合の内幕〕』、喜多迅鷹・喜多元子訳、日本出版協会。(Krause,Axel:*Inside the new Europe*,)

アクトン・ジョン、「『君主論』への序文」(『カキアヴェッリ全集』補完、２００２、石黒盛久訳、筑摩書房。所収)

アザール・P、１９７３、『ヨーロッパ精神の危機』、野沢 協訳、法政大学出版部。(Paul Hazard,1935,*La Crise de la Conscience europeene*(1680-1715))

アザール・P、１９８７、『１８世紀ヨーロッパ思想』、野沢協訳、法政大学出版部。
(Paul Hazard,1946,*La Pensée europeene au 18ème siècle,de Montesquieu à Lessing*)

アメリカン・カトリック協会、１９７３、『平和の挑戦』、A.マイタス・片平博共訳、中央出版社。(Association of American Catholic Ministers,*Challenge for Peace*,)

アリストテレス、２０００、『ニコマコス倫理学上・下』、高田三郎訳、岩波文庫。(Aristotle,*Ethica Nicomachea*)

アリストテレス、１９７７、『ユウデモス倫理学』、茂手木元蔵訳、(『アリストテレス全集１４』所収) 岩波書店。(Aristotle,*Ethica Eudemos*)

アリストテレス、１９６１、『政治学』、山本光男訳、岩波文庫。(Aristotle,*Aristotelis Politica*)

アリストテレス、『詩学』、松本仁助訳、岩波文庫。(Alistotle,*Aristotelis De Arts Poetica Liber*)

阿久戸光晴、１９８８、『近代デモクラシーの思想と根源』、聖学院ゼネラルサービス。

阿部汎克、１９８１、『スイス虚像と実像』、毎日新聞社。

安酸敏真、２００１、『歴史と探求 レッシング、トレルチ、ニーバー』、聖学院大学出版会。

新井白石、１９３６、『西洋紀聞』、岩波文庫。

青山秀夫、1951、『マックス・ウェーバー』、岩波新書。

青山秀夫、1955、「我々は宗教に何を求めるか」(『世界平和と宗教』現代宗教講座Ⅳ、創文社所収。)

天野貞祐、1955、「宗教に期待するもの」(『世界平和と宗教』現代宗教講座Ⅳ、1955、創文社、所収。)

安藤英治編、1977、『ウェーバー プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、有斐閣新書。

飯坂良明、1995、『未来への軌跡—ある政治学者の思想と行動』、四谷ラウンド。

飯坂良明、1992、『平和の課題と宗教』、佼成出版社。

G・イエリネック、1989、『少数者の権利』、森 英樹、篠原 巖訳、日本評論社。(Georg Jellinek,1898, *Das Recht der Minoritäten*.Wien)

池田大作・ヨハン・ガルトゥング、1995、『平和への選択』、毎日新聞社。

井上良雄、1955、「キリスト教と平和」(現代宗教講座Ⅳ『世界平和と宗教』、創文社 所収。)

今道友信、1990、『エコエティカ』、講談社学術文庫。

出村彰編、1971、『スイス宗教改革史研究』、日本基督教教団出版局。

石川 明、桜井雅夫編、1999、『EUの法的課題』、慶応義塾大学出版会。

石田 雄、1989、『日本の政治と言葉 上下』、東京大学出版会。

石田 雄、1968、『平和の政治学』、岩波書店。

入江 昭、1986、『20世紀の戦争と平和』、岩波書店。

上田哲、1983、『逆想の非武装中立』、廣済堂出版。

ヴィーコ、1999、『新しい学』、清水幾太郎訳(『世界の名著33』)中央公論社。(Giambattista Vico,1709,*De Nostri Temporis Studiorum Ratione*.)

大塚久雄、1969、『大塚久雄著作集第8巻 近代化の人的基礎』、岩波書店。

ウォーリン、1977、「マキアヴェリ」(『西洋政治思想史Ⅲ』、尾形典男他訳、福村出版所収。)(Sheldon S.Wollin,1960,*Politics and Vision:Continuity and Innovation in Western Political Thought*, George Allen & Unwin Ltd.,London)

ヴォルテール、1958、『ルイ14世の世紀(1)』、丸山熊雄訳、岩波文庫。(Voltaire,*Siècle de Louis XIV*)

踊共二、1999、「近代スイスにおける宗派問題と多数決原理」(森田安一編、『スイスの歴

史と文化』刀水書房、所収。)

内村鑑三、1983、「非戦論の原理」、(『内村鑑三全集』第16巻、1983、岩波書店。)

エドガー・モラン、1988、『ヨーロッパを考える』、林勝一訳、法政大学出版局。

(Edgar Morin.*Penser L'Europe*. Editions Gallimard, Paris)

エラスムス、1961、『平和の訴え』、箕輪三郎訳、岩波文庫。(ErasmusDesiderius,1517,*QUERELA PACIS*)

エリオット、T・S、1951、『文化とは何か』、深瀬基寛訳、アテネ新書、弘文堂。(Thomas Stearns Eliot,1962,*Notes towards the definition of culture*.Faber and Faber,London)

エリオット・T、S、1960、『エリオット全集第5巻 文化論』、深瀬基寛訳者代表、中央公論社。(Eliot,Thomas Stearns 1948:*Essays on Cultural Criticism*)

オットー・ブルンナー、1990、『ヨーロッパーその歴史と精神』、石井紫郎他訳、岩波書店。(Brunner Otto,1968、*Neue Wege der Verfassungs and Sozialgeschichte*,)

オルテガ・イ・ガゼット、1995、『大衆の反逆』、神吉敬三訳、ちくま学芸文庫。(Ortega y Gasset,1930,*La Rebellion de las masas*,)

岡義武、1993、「国民的独立と国家理性」、(『岡義武著作集』第6巻、岩波書店。)

岡村堯、2001、『ヨーロッパ法』、三省堂。

小田垣雅也、1995、『キリスト教の歴史』、講談社学術文庫。

小田垣雅也、1996、『現代のキリスト教』、講談社学術文庫。

小田島義久、1988、『キリスト教倫理入門』、ヨルダン社。

大隈 宏、1997、「EUとAPECの軌跡」(『国際問題』1997、11、452号 日本国際問題研究所 所収。)

大島 力、1999、『旧約聖書入門 上・下』、NHK出版局。

大島英樹、1989、「ナショナル・インタレスト概念の再構築」(『現代国際政治のダイナミックス』,早稲田大学出版部所収。)

大島英樹、1999、「モーゲンソー再読」(多賀秀敏編『国際社会の変容と行為体』、成文堂、所収。)

カーE・H、1996、『危機の20年』、井上茂訳、岩波文庫(Carr,Edward Hallet1939,*The Twenty Years' Crysis,1919-1939*,)

カーE・H、1962、『歴史とは何か』、清水幾太郎訳、岩波書店。(Carr,Edward

Hallet,1990, *What is history?*)

カッシーラー、１９８５、『象徴・神話・文化』、神野慧一郎他訳、ミネルヴァ書房。(Ernst Cassirer,*Symbol,myth and Culture*)

カッシーラー、１９６０、『国家の神話』、宮田光男訳、創文社。(Ernst Cassirer.1946.*The Myth of the State*.Yale University Press、)

カッシーラー、１９９７、『人間 シンボルを操るもの』、宮城音弥訳、岩波文庫。(Ernst Cassirer,1997,*An Essay on Man*)

カール・バルト、１９６９、「義認と法」、(カール・バルト著作集６』、村上伸、雨宮栄一、井上良雄共訳、新教出版社。所収。)(Karl Baldt.1938.”Rechtfertigung und Recht”.*Karl Bardt Gesammelte Werke Band 6*)

カール・バルト、１９７５、『カール・バルト著作集７』、児島洋訳、新教出版社。(Barth Karl:*Gesammelte Werke Band 7*.)

カント、１９８５、『永遠平和のために』、宇都宮芳明訳、岩波文庫。(Kant,Emmanuel 1795:*Zum Evige Friede*.)

カント、２０００、『実践理性批判』、波多野精一、宮本和吉、篠田英雄訳、岩波文庫。(Immanuel Kant,1788, *Kritik der praktischen Vernunft*)

加藤新平、１９８６、『法律学全集一 法哲学概論』、有斐閣。

梶田孝道、１９９３、『新しい民族問題—ＥＣ統合とエスニシティ』、中公新書。

梶田孝道、１９９３、『統合と分裂のヨーロッパ』、岩波新書。

樺山紘一・長尾龍一編、１９９３、ライブラリー相関社会学１．『ヨーロッパのアイデンティティ』、新世社。

鴨武彦、１９７５、「ヨハン・ガルトゥング欧州共同体——超大国の創造」『国際政治』５４号。

鴨武彦、１９９２、『ヨーロッパ統合』、NHKブックス、日本放送協会。

鴨武彦、１９９０、『国際安全保障の構想』、岩波書店。

鴨武彦監修、１９９３、『世紀間の世界政治』第２巻、日本評論社。

鴨武彦、１９８５、『国際統合理論の研究』、早稲田大学出版部。

金井新二、１９９１、『ウェーバーの宗教理論』東京大学出版会。

金子晴勇、１９７５、『ルターの人間学』、創文社。

金子晴勇、１９８１、『ルターの政治思想』、日本基督教出版局。

金子晴勇、1987、『近代自由思想の源流』、創文社。

金子晴勇、1987、『キリスト教倫理入門』、教文館。

金子晴勇、2001、『宗教改革の精神―ルターとエラスムスの思想対決―』、講談社。

金子晴勇、2001、『近代人の宿命とキリスト教』、聖学院大学出版会。

金子武蔵、1976、『マックス・ウェーバー 倫理と宗教』、以文社。

金子武蔵編、1989、『新倫理学辞典』、弘文堂。

金子武蔵、1944、『ヘーゲルの国家観』、岩波書店。

金子弘1962、『国家理性と経済政策』、有斐閣。

鹿島守之助監修、1970、『クーデンホフ・カレルギー全集』全9巻、鹿島研究所出版。

川端香男里、1993、『ユートピアの幻想』、講談社学術文庫。

川田侃、1996、『国際学Ⅲ 平和研究』、東京書籍。

キュング、クッシェル共編、1995、『地球倫理宣言』吉田収訳、世界聖典刊行教会。

(Kueng Hans,Kuschel Karl Josef(ed.),1993,*Declaration toward a Global Ethic*. Piper Verlag, Muenchen)

岸田達也、1992、「ブルクハルトの『歴史の研究について』」(『日本大学紀要』1992年、所収。)

北森嘉蔵、1986、『神の痛みの神学』、講談社学術文庫。

クーデンホフ・カレルギー、1961、『パン・ヨーロッパ』、鹿島守之助訳、鹿島研究所出版会。(Coudenhove-Kalergie,1923,*Pan europa*.)

クザーヌス・ニクラウス、1972、『隠れたる神』、大出哲、坂本堯共訳、創元社。(Cusanus Nikolaus,1450,*Deus absconditus*,)

クザーヌス・ニクラウス、1966、『知ある無知』、岩崎允胤、大出哲共訳、創文社。(Cusanus Nikolaus,1440,*De Docta Ignorantia*)

熊沢義宣、「キリスト教的平和観」、(世界宗教者平和会議、『宗教の平和観と社会倫理』、所収。)

熊沢義宣、1976、「キリスト教の社会倫理」(『平和のための宗教2』、1976、世界宗教者平和会議所収。)

克蘭ストン、1976、『自由―哲学的分析―』、小松茂夫訳、岩波新書。(Maurice Cranston, 1967, *Freedom A New Analysis*,Longmans,Green andCo.Ltd.,London)

クリーガー・L、1994、『プーフェンドルフの政治思想』倉島隆訳、時潮社。(Leonard

Krieger.1965.*The Politics of Discretion:Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*.The Univ.of Chicago Press Chicago,London)

クローチェ、１９８６、「マキアヴェリとヴィーコ」(Benedetto Croce,1924, *Per la storia della filonsofia della politica,Noterelle*) (『政治哲学論集』１９８６、上村忠男編訳、法政大学出版局、所収。)

ケーギ・W、１９９０、「倫理的エネルギーとしての武運と敗者の世界史（ランケとブルクハルト）」(『世界年代記』１９９０、坂井直芳訳、みすず書房所収。)(Werner Kaegi.*Chronica Mundi*)

ケーギ・W、１９８９、『小国家の理念 歴史的省察』、坂井直芳訳、中央公論社。(Werner Kaegi.*Historische Meditationen*)

ケインズ、１９７７、『平和の経済的帰結』（ケインズ全集第２巻）、早坂忠訳、東洋経済新報社。(Keynes.J.M,1919,*The Economic Consequences of the Peace*,)

ケルゼン・H、１９７７、『神と国家』、長尾龍一訳、木鐸社。(Hans Kelsen.*Aufsätze zur Ideologiekritik*)

現代宗教講座Ⅳ『世界平和と宗教』１９５５、創文社。

ゴーガルテン・フリードリッヒ、１９７５、「世俗化と世俗主義」『近代の宿命と希望』(『現代キリスト教思想叢書 10』白水社。)(Friedrich Gogarten.1953. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit-Die Säkularisierung als theologisches Problem*)

小泉洋一、１９９８、『政教分離と宗教的自由』、法律文化社。

小牧治、１９９７、『カント』、清水書院。

近藤勝彦、１９９６、『トレルチ研究上』、教文館。

近藤勝彦、１９９６、『トレルチ研究下』、教文館。

近藤勝彦、1993、「リンゼイとトレルチ」(永岡 薫編著、『イギリス・民主主義の擁護者—ADリンゼイ—その人と思想』、聖学院大学出版会。)

小林武、１９８９、『現代スイス憲法』、法律文化社。

坂本堯、１９８６、『宇宙精神の先駆—クザーヌス』、春秋社。

佐々木隆生・中村研一編、１９９４、『ヨーロッパ統合の脱神話化』、ミネルヴァ書房。

佐藤真一、１９９７、『トレルチとその時代』、創文社。

真田芳憲、１９９２、「平和の担い手」(『平和の課題と宗教』中央学術研究所編、佼成出版社所収。)

鯖田豊之、１９７７、『生活文化の発想』、雄山閣出版。

澤田昭夫、１９９２、「補完性原理一分権主義的原理か集権主義的原理か」(『日本E C学会年報、第１２号』、有斐閣 所収。)

澤田昭夫、１９５９、『アクトン』人と業績シリーズ５、有斐閣。

澤野義一、２００２、『永世中立と非武装平和憲法』、大阪経済法科大学出版部。

澤野義一、１９９２,「永世中立―歴史と展望」(田畑忍編『非戦・平和の論理』、法律文化社、所収。)

シュバイツァー、１９５６、『キリスト教と世界宗教』、鈴木俊郎訳、岩波文庫。(Schweitzer Albert:1924、*Das Christentum und die Weltreligionen*,)

シュペングラー、１９２６、『西洋の没落』、村上正俊訳、五月書房。(Spengler Oswald,1923,*Der Untergang des Abendlandes,Umriss einer Morphologie der Weltgeschicite*,Beck,Muenchen.)

『宗教改革著作集』各集(全１５巻)、教文館。

椎名麟三、１９７７、「平和の不条理」(『椎名麟三全集第２０巻』冬樹社、所収。)

清水幾太郎、２０００、『倫理学ノート』、講談社学術文庫。

清水幾太郎、１９９９、「私のヴィーコ」(『世界の名著３３ ヴィーコ』中央公論社、所収。)

L・シュトラウス、１９５９、『政治哲学とは何か』、石崎嘉彦訳、昭和堂。(Leo Straus,1959,*What is political philosophy?* Chicago Free Press)

シェリング、１９５１、『人間的自由の本質』、西谷啓治訳、岩波書店。F.W.J,Schelling,1809,*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*,)

ジルソン・A、１９７４、『中世哲学の精神 上下』、服部英次郎訳、筑摩書房。(Gilson Etienne,*L'Esprit de la Philosophie medievale*)

白石孝編、１９９５、『グローバリズムとリージョナリズム―新たな世界貿易秩序への模索』、勁草書房。

下村寅太郎、１９９４、「世界史的諸考察」(『ブルクハルト研究』、１９９４、みすず書房所収。)

城塚登、１９９９、『ヘーゲル』、講談社学術文庫、講談社。

鈴木成高、１９６２、『日本におけるナショナル・インタレストの歴史的考察』、防衛研

究所。

鎌幹八郎他編、１９９５、『アイデンティティ研究の展望一』、ナカニシヤ出版。

鈴木有郷、１９８２、『ラインホルド・ニーバーの人間観』、教分館。

世界宗教者平和会議、『宗教の平和観と社会倫理』

森本哲郎監修、１９９８、『世界キリスト教百科事典』、教文館。

関根正雄、１９６２、「旧約聖書と平和の問題」(『イスラエルの思想と言語』、岩波書店、
所収。)

関根正雄、１９５０、『戦争と平和について』、新教出版社

多賀秀敏、１９８４、「J・ガルトゥングの世界分析—構造的暴力と帝国主義論—」(『現代世界の民主主義理論』、新評論、所収。)

高坂直之、１９７１、『トマス・アクウィナスの自然法研究』、創文社。

高橋義文、１９９３、『ラインホルド・ニーバーの歴史神学』、聖学院大学出版会。

高柳先男、１９８７、『ヨーロッパの精神と現実』、勁草書房。

竹本秀彦、１９８９、『エルンスト・トレルチと歴史的世界』、行路社。

谷川徹三、１９５５、「非宗教的平和論」(『世界平和と宗教』現代宗教講座Ⅳ、創文社、
所収。)

田口晃、１９９３、「スイスはなぜヨーロッパ統合に消極的か - １９９２年１２月６日の国民
投票をめぐって—」『年報政治学』１９９３年。

田中素香編、１９９６、『EMS・欧州通貨制度』、有斐閣。

田中俊郎、１９９８、『EUの政治』、岩波書店。

田畑茂二郎・樋口謹一、「ルソーの平和思想」(『社会思想史研究』社会思想史学界年報第
２０号ミネルヴァ書房 所収。)

田村正勝、１９９５、『新時代の社会哲学—近代パラダイムの転換—』、早大出版部。

田村正勝・臼井陽一郎、１９９８、『世界システムの「ゆらぎ」の構造』、早稲田大学出
版部。

知念英行、１９９６、「カントの平和思想」(社会思想史学会年報『社会思想史研究第２０
号』、北樹出版。)

チャドウィック、１９８７、『地域からの国際化』、吉田新一郎訳、日本評論社。
(Alger,Chadwick.F,原名不詳。)

中央出版社篇、１９９１、『教会の社会教書』、中央出版社。

中央学術研究所編、１９９２、『平和の課題と宗教』、佼成出版社。

鶴見俊輔、１９５５、「宗教について」(『世界平和と宗教』現代宗教講座Ⅳ、創文社 所収。)

ツヴィングリ、１９８４、『聖餐論』出村彰訳。(１９８４、『宗教改革著作集５ツヴィングリとその周辺一』教文館。(Huldreich Zwinglis.1526.*Ein Klare Unterrichtung vom Nachtmal Christi*.)

テートH・E、１９８８、『ハイデルベルクにおけるウェーバーとトレルチ』、宮田光男・石原博訳、創文社。(Heinz Eduard Tödt.1985.*Max Weber und Ernst Troeltsch in Heidelberg*.)

ティリッヒ、パウル a、1962、『文化と宗教』、高木八尺訳、岩波書店。(原名なし)

ティリッヒ・パウル、１９７８、『文化の神学』ティリッヒ著作集第７巻、谷口美智雄他訳、白水社。(Tillich Paul.(ed.Kimbell Robert C.)1959.*Theology of Culture*.Oxford University Press.New York)

デュルケム・エミール、１９４１、『宗教生活の原初形態上・下』、古野清人訳、岩波文庫。(Émile Durkheim.1912.*Les Forms Élémentaires de la Vie Regulieuse*)

土居真俊、１９７１、『ティリッヒ 人と思想シリーズ』、日本基督教団出版局。

土橋貴、１９９６、『ルソーの政治思想―平等主義的自由論の形成』、明石書店。

トーニー、１９７３、『宗教と資本主義の興隆上・下』、出口勇蔵、越智武臣共訳、岩波文庫.(Richard Henry Tawney,1926.*Religion and the Rise of Capitalism,A Historical Study*)

トーマス・マン、1990、『ドイツとドイツ人』、青木順三訳、岩波文庫。(Thomas Mann,*Sorge um Deuschland Sechs Essays*)

トインビー、１９７９、『歴史の研究』世界の名著 73、蠟山政道訳、中央公論社。(Toynbee Arnold,J,A,1972, *Study of History*,Oxford Univ.Press,London)

トッド・H・エドアルド、１９８８、『ハイデルベルクにおけるウェーバーとトレルチ』、池田光雄他訳、創文社。(Tödt H.Eduard,1985,*WeberandErnstTroeltsch inHeidelberg*)

ドニ・ド・ルージュモン、１９７５、『ヨーロッパ人への手紙』、波木居純一訳、紀伊国屋書店。(Denis de Rougemont,1970,*Lettre ouverte aux Europeens*)

トマス・アキナス、１９８０、『神学大全』(『世界の名著20』)、山田 晶訳、中央公論社。(S.Thomas Aquinais,*Summa Theologiae*)

トマス・アクィナス、１９７７、『神学大全 第一三冊』、稲垣良典訳、創文社。

(S.Thomas Aquinaiis,*Summa Theologiae Prima Secundae* QQ90-105)

トマス・モア １９５７、『ユートピア』、平井正穂訳 岩波文庫。(Thomas More, 1516,

UTOPIA)

富本健輔、１９８７、『宗教改革におけるツヴィングリ主義』、風間書房。

トルドー、エリオット、１９９１、『連邦主義の思想と構造』、田中 浩、加藤普章訳、御

茶の水書房。(Trudeau.Pierre Elliott,1979,;*Federalism and the French Canadians*.)

エルンスト・トレルチ、１９８３、B『キリスト教社会哲学』、A『政治倫理とキリスト教』

(『トレルチ著作集 ３』所収)、佐々木勝彦訳、ヨルダン社。(Ernst

Troelsch,1922,*Gesammelte Werke 3,Die Sozialphilosophie des Christentums*) (Ernst

Rroeltsch 1904,*Politische Ethik und Christentum*)

エルンスト・トレルチ、１９８０、８２、８８、『歴史主義とその諸問題』(『トレルチ

著作集 ４・５・６』所収)、近藤勝彦訳、ヨルダン社。(Ernst Troeltsch,1922,1961,*Der*

Historismus und seine Probleme)

エルンスト・トレルチ、１９８８、「ヨーロッパ文化史の建設について」(『歴史主義とそ

の諸問題下』((トレルチ著作集 ６)、所収)、近藤勝彦訳、ヨルダン社。(Ernst

Troelsch,1922,1961,*Die Sozialphilosophie des Chirstentumus*)

エルンスト・トレルチ、１９８１、『キリスト教と社会思想』(『トレルチ著作集 7』、所収)、

住谷一彦他訳、ヨルダン社。(ErnstTroeltsch,1912,1925*Die Sozialphilosophie des*

Christentums)

エルンスト・トレルチ、１９８４、『プロテスタンティズムと近代世界 1』(『トレルチ

著作集 8』所収)、堀孝彦他訳、ヨルダン社。(Ernst Troeltsch,1906,1911,1925,*Die*

Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt)

エルンスト・トレルチ、１９８５、『プロテスタンティズムと近代世界 2』(『トレルチ

著作集 9』所収)、芳賀力他訳、ヨルダン社。(Ernst Troeltsch,1911,1912,*Die Bedeutung*

des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt)

エルンスト・トレルチ、１９８１、『近代精神の本質』(『トレルチ著作集 1 0』所収)、

小林謙一訳、ヨルダン社。(ErnstTroeltsch,1907,*Das Wesen des modernen Geistes*)

エルンスト・トレルチ、１９７０、『ドイツ精神と西欧』、西村貞二訳、筑摩書房。

(ErnstTroeltsch,1966,

Deutscher Geist und Westeuropa)

エルンスト・トレルチ、1999、『古代キリスト教の社会教説』,高野晃兆、帆苅猛共訳、
教文館。（Ernst Troeltsch,1912,*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen.*）

外山幹夫、1975、『人物叢書 大友宗麟』、吉川弘文館。

徳永恂、1996、『社会哲学の復権』、講談社学術文庫。

中野毅、2002、『宗教の復権』、東京堂出版。

中野実、1998、『宗教と政治』、新評論。

南原繁、1972、『南原繁著作集第一巻 国家と宗教』、岩波書店。

長尾龍一、1999、『ケルゼン研究一』、信山社出版。

永岡薫編、1998、『イギリスデモクラシーの擁護者—A・Dリンゼイその人と思想』、
聖学院大学出版会。

仲出川良雄、1987、『ブルクハルト史学と現代』、創文社。

中村元、1955、『仏教的平和論』（『世界平和と宗教』現代宗教講座Ⅳ、創文社。 所
収）

中村浩爾、1991、『現代民主主義と多数決原理』、法律分化社。

中埜肇、1968、『ヘーゲル』、中公新書。

ニーチェ、1965、『反キリスト者』ニーチェ全集第13巻、原佑訳、理想社。（Nietzsche
F. Wilhelm,1899,*Der Antichrist, Gesammelte Werke 13*）

ニーチェ、1998、『反時代的考察』、小倉志祥訳、ちくま学芸文庫。（Nietzsche F.
Wilhelm,1876,*Unzeitgemässe Betrachtung.*）

西谷幸介、1992、『ニーバーとトレルチ』、（椎の樹会、『雑誌 形成』257,258号、
滝野川教会。）

西村貞二、1988、『ウェーバー・トレルチ・マイネッケ』、中央公論社。

西村貞二、1991、『トレルチの文化哲学』、キリスト教歴史叢書7 南窓社。

西村貞二、1991、『マキアヴェリズム』、講談社学術文庫。

西村貞二、1981、『ブルクハルト』、清水書院。

日本クザーヌス学会編、1986、『クザーヌス研究序説』、国文社。

日本平和学会編集、1984、講座平和学Ⅰ『平和学』、早稲田大学出版部。

日本平和学会編集、1984、講座平和学Ⅱ『平和の思想』、早稲田大学出版部。

野田宣雄、2000、『歴史をいかに学ぶか』、PHP新書。

バーリン、1989、「マキアヴェリの独創性」『思想と思想家—バーリン選集—』、福田歓一・河合秀和編、岩波書店。（Isaiah Berlin,1971,“The Originality of Machiavelli”*New York Review of Books*,4,November,1971）

バーリン、1992、「ヨーロッパの統一とその変転」（『理想の追求 —バーリン選集 四』）、福田観一訳、岩波書店、所収。）（Isaiah Berlin, 1959、“European Unity and Its Vicissitude”*The Crooked Timber of Humanity*,1990,ed.by Henry Hardy, John Murray）

ハイエク、1997、『自由の条件—自由の価値』（新装版ハイエク全集第5巻）気賀健三、古賀勝次郎訳、春秋社。（F.A.Hayek, 1960, *The Constitution of Liberty Part I:The Value of Freedom*.Routledge & Kegan Paul,London）

パスカル、1973、『パンセ』、前田陽一・由木康訳、ブランシュヴィック版、中央公論社。（Pascal,c1680,*Pensées*）

林健太郎編1980、「マイネッケの生涯と思想」（『世界の名著65 マイネッケ』、中央公論社、所収。）

半澤孝麿、2006、『ヨーロッパ思想史のなかの自由』、創文社。

半澤孝麿、2003、『ヨーロッパ思想史における＜政治＞の位相』、岩波書店。

ハンティントン、1998、『文明の衝突』、鈴木主税訳、集英社。（Samuel P. Huntington, 1996, *Clash of civilizations and The remaking of world order*.Simon & Schuster,New York）

広島文化センター、1989、「平和思想」（『平和事典』、勁草書房、所収。）

平岡昇編、1978、世界の名著『ルソー』（社会契約論他）、中央公論社。

平田忠輔、1989、『現代アメリカと政治的知識人—ラインホルド・ニーバーの政治論』、法律文化社。

ピオ11世、1966、回勅『クアドラジェジモ・アンノ社会秩序の再建』、岳野慶作訳、中央出版社。（Pius PP.XI,1931,*Quadragesimo Anno*）

J.B.ビュアリ、1993、『思想の自由の歴史』、森島恒雄訳、岩波新書。（John Bagnal Bury, 1913,*A History of Freedom of Thought*,Oxford University Press）

F・ビュッサー、1980、『ツヴィングリの人と神学』、森田安一訳、新教出版社、（Fritz Busser,*Huldreich Zwingli Reformation als prophetischen Auftrag*）

福田歓一、1977、『近代民主主義とその展望』、岩波書店。

フェデリコ・シャポー、1977、『ヨーロッパとは何か』、清水純一訳、サイマル出版会。（Chabod Federico,1961,*Storia Dell’ Idea D’Europa* Bari-Lateruza.）

フェルドロース・A、1974、『自然法』、原秀雄・栗田睦雄訳、成分堂。（Alfred Verdross,1970,*Statisches und dynamisches Naturrecht*）

プラトン、2002、『国家上・下』、藤沢令夫訳、岩波文庫。（Platon.*The Republic*）

フランケル、1973、『国益』、河合秀和訳、福村出版。（Joseph Frankel, 1970,*National Interest*,）

フロム・E、1949、『自由からの逃走』、日高六郎訳、創元社。（Erich Fromm,1941,*Escape from Freedom*,Franz J.Horch Associates Agency）

ブルクハルト・J、2003、『イタリア・ルネッサンスの文化 上・下』、柴田治三郎訳、中央公論社。（Jacob Burckhardt.*Die Kultur der Renaissance in Italien ,ein Versuch*）

ヘーゲルG・W・F、2000、『歴史哲学講義』、長谷川宏訳、岩波文庫。（G.W.F.Hegel,*Vorlesungen Über Die Philosophie der Geschichte*）

ヘーゲル1991、『法権利の哲学』、三浦和男訳,未知谷。（Georg Wilhelm Friedlich Hegel,1821,*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）

ヘーゲル、1983、『法の哲学』、高峯一愚訳、論創社。（ F.Hegel,1821,*Philosophie des Rechts*） “Was vernünftig ist wirklich;und was wirklich ist vernünftig.”

J．ヘフナー、1967、『社会・経済倫理』、坂本康實訳、同文館。（Joseph Höffner,1965,Christliche Gesellschaftslehre,Butzon & Bercher,Rheinland）

ニコライ・ベルジャエフ、1998、『歴史の意味』、氷上英廣、白水社。（Nikolai A.Berdjaev,1925, *Der Sinn der Geschichite*）

R.N ベラー、1973、「アメリカの市民宗教」『社会変革と宗教倫理』、河合秀和訳、未来社。（Robert Nelly Bellah,1970,*Beyond Belief.Essays on Religion in a post-transitional World*.Harper & Row N.Y）

R.N.ベラー、1996、『徳川時代の宗教』、池田昭訳、岩波文庫。（Robert Nelly Bellah, 1957, *Tokugawa Religion*.）

ベルンハイム・E、1966、『歴史とは何ぞや』、坂口 昂・小野鉄二訳、岩波文庫。（Ernst Bernheim,1907, *Einleitung in die Geshichtswissenschaft*.）

別冊 環、2002、⑤『ヨーロッパとは何か』、藤原書店。

ペリー、1971、『ピューリタニズムとデモクラシー』、高木 誠、高木八尺訳 有信堂。

(Perry,Ralph B.,1971:*Puritanism and Democracy*)

R. ベンディックス、1962、『マックス・ウェーバー』、折原浩訳、三一書房。(Reinhard

Bendix, *Max Weber-An Intellectual Portrait*, Doubleday & Company,Inc.,)

ベルジャーエフ、1998、『歴史の意味』、氷上英廣訳、白水社。(Nikolai A.Berdjaev,1925, *Der*

Sinn der Geschichite)

ホイジンガー、1973、『文化史の課題』、東海大学出版会。(Johan Huizinga,1950, *De*

taak der cultuurgeschiedenis.)

ポール十三世、1991、回勅『レルム・ノヴァルム』、岳野慶作訳、中央出版社。(Leoni

P.XIII:*Rerum Novarum*,)

ボンヘッフアー、1973、『抵抗と服従—獄中書簡』(現代キリスト教思想叢書6)、平

石善司訳、白水社。(Bonhöffer Dietrich,1951, *Widerstand und Ergebung*, Chr.Kaiser

Verlag,München)

マイネッケ、1980、『近代史における国家理性の理念』、岸田達也訳、中央公論社。

(Friedrich Meinecke,1924,*Die Idee der Staatsraeson in der neueren Geschichite*)

マイネッケ、1968、『世界市民主義と国民国家Ⅰ、Ⅱ』、矢田俊隆訳、岩波書店。(Friedrich

Meinecke,1928, *Weltbürgertum und Natioonalstaat* Ordenbourg Verlag München)

マイネッケ、1960、『ランケとブルクハルト』、中山治一、岸田達也訳、創文社(F.Meinecke.

1948.*Ranke und Burckhardt*.Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin)

マキアヴェリ、1979、『政略論(ローマ史論)』(『世界の名著21マキアヴェリ』、

相田雄次編、中央公論社、所収。)(Machiavelli Niccolo,1517, *Tre libri di’Discorsi sopra*

la prima Deca di Tito- Livio.)

マキアヴェリ、1998、『君主論』、河島英昭訳、岩波文庫。(Machiavelli Niccolo,1532, *IL*

PRINCIPE)

マッキンタイヤー、1986、『西洋倫理学史』,深谷昭三訳、以文社。(MacIntyre

Alasdair,1967, *A Short History of Ethics*,Routledge)

マックス・ウェーバー、1991、『宗教社会学論選』,大塚久雄、生松敬三共訳、みすず書

房。(Max Weber,1921, *Gesammelte Augsätze zur Religionssoziologie*)

マックス・ウェーバー、1976、『宗教社会学』、武藤一雄、藺田宗人、藺田坦共訳、

創文社(Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft—Grundriß der verstehenden Soziologie*)

マックス・ウェーバー、１９８９、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』,大

塚久雄訳、岩波文庫。(Max Weber, 1905, *Die Protestantische Ethik und der Geist des*

Kapitalismus)

マックス・ウェーバー、１９８０、『職業としての政治』,脇圭平訳、岩波文庫。(Max

Weber,1919, *Politik als Beruf*)

松田光雄、１９９１、『自然法の法理—天賦思想の倫理的意義』、松田温子。

増田四郎、１９６７、『ヨーロッパとは何か』、岩波新書。

増田四郎、１９４９、『西欧市民意識の形成』、講談社学術文庫。

ミッタイス・ハインリッヒ、１９７１、『自然法論』、林毅訳、創文社。(Heinrich Mitteis,

1848, *Über das Naturrecht*, Akademie-Verlag,Berlin)

水波朗他篇、１９９８、『自然法と宗教　Ⅰ』、創文社。

水波朗他篇、２００１、『自然法と宗教　Ⅱ』、創文社。

宮田光男、１９７５、『政治と宗教倫理』、岩波書店。

村上陽一郎、１９７６、『近代科学と聖俗革命』、新潮社。

村田良平、１９９９、『ＥＵ—２１世紀の政治課題』、勁草書房。

モーゲンソー、１９５４、『世界政治と国家理性』、鈴木成高、湯川宏共訳、創文社。(Hans

J.Morgenthau, 1951, *In Defense of the National Interest*,)

モーゲンソー、１９９８、『国際政治』、現代平和研究会訳、福村書店。(Morgenthaw

Hans,J:*Politics among Nations*)

モーゲンソー、１９７０、「ラインホルド・ニーバー　現代における預言者的実存」、

大木英夫訳、(『終末論的考察』中央公論社、所収。)(Hans Morgenthau.1961. *Reinhold*

Niebuhr, A Prophet Voice in our Time)

モルトマン、１９９１、『創造における神』沖野政弘訳、新教出版社。(Moltmann,

Jurgen:*Gott in der Schopfung*,)

森岡巖、１９９５、「キリスト教の平和への歩み」(『世界平和と宗教』現代宗教講座Ⅳ、

１９９５、創文社、所収。)

森田安一、１９９５、『歴史全書１６スイス—歴史から現代へ』、刀水書店。

森田安一篇、１９９９、『スイスの歴史と文化』、刀水書房。

森田安一、２０００、『物語　スイスの歴史』、中公新書。

ヤスパース、１９７０、『ニコラウス・クザーヌス』、藺田坦訳、理想社。(Karl Jaspers.1964,*Nikolaus Cusanus*.Pieper,München.)

ヤスパース、１９６４、『歴史の起源と目標』ヤスパース選集２、重田英世訳、理想社。
(Karl Jaspers,1949,*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*)

柳父圀近、１９９２、『エートスとクラトス 政治思想史における宗教の問題』、創文社。

山根裕子、１９９３、『ＥＣ法 政治・経済目的とその課題』、有信堂。

山本吉宣、１９９７、「地域統合の政治経済学」(『国際問題』４５２号、日本国際問題研究所 所収。)

八十田博人、１９９３、「スピネッリの欧州統合構想」(『日本ＥＣ学会年報第１３号』、有斐閣所収。)

ヨハネ２３世、１９６３、回勅『パーチェム・イン・テリス地上の平和』、岳野慶作訳、中央出版社。(Johan XXIII:*Pachem in Terris*)

ヨハネ２３世、１９６１、回勅『マーテル・エト・マジストラ』、岳野慶作訳、中央出版社。(Johan XXIII,1961,*Martel et Magistra*,)

ラングドン・ギルキー、２０００、『ラインホルド・ニーバー』久保島理恵訳。(聖学院大学紀要『聖学２０００年３月５日』、所収。)(Langton Gilky.*Reinhold Niebuhr*)

ランケ、１９６１、『世界史概観』,鈴木成高、相原信作共訳、岩波文庫。(Ranke Leopold von.*Über die Epochen der Geschichte*.)

ランケ、２００１、『政治問答』、相原信作訳、岩波文庫。(Ranke Leopold von,1838,*Politisches Gespräch*)

リチャード・ニーバー、１９６７、『キリストと文化』,赤城泰訳、日本基督教出版局。(Niebuhr H.Richard,1951, *Christ and Culture*, Harper & Row Publishers、Inc,)

リッター・J、１９７１、『ヘーゲルとフランス革命』,出口純夫訳、理想社。(Joachim Ritter.*Hegel und französische Revolution*.)

リップマン、１９５７、『公共の哲学』,矢部貞治訳、時事通信社。(Lippmann Walter,1955,*The Public Philosophy*, Little Brown & Co.,Inc.Boston)

A.D.リンゼイ、１９６４、『民主主義の本質』,永井薫訳、未来社。(A.D.Lindsay.1930.*The Essentials of Democracy*)

A.D.リンゼイ、１９６９、『現代民主主義国家』,紀藤信義訳、未来社。(Alexander Dunlop Lindsay,1943,*The Modern Democratic State*, Oxford Univ. Press.)

A.D.リンゼイ、２００６、『キリスト教諸教会とデモクラシー』,山本俊樹、大澤麦共訳、
聖学院大学出版会。（A.D.Lindsay,1934,*Churches and Democracy*.The Epworth
Press,London）

ニクラス・ルーマン、１９８９、『宗教社会学』、土方昭、三瓶憲彦共訳、新泉社。

（NiklasLuhmann,1977,*Funktion der Religion*,Suhrkamp Verlag Frankfurt am
Main）

ルソー、１９７８、『サン・ピエールの永久平和論抜粋』、宮治弘之訳、（ルソー全集第
四巻白水社。）（Rousseau.1760,.*Extrait du Projet de Paix perpétuelle de Monsieur*
L'Abée de St.Pierre）

ルソー、１９７８、『永久平和論批判』、ルソー全集第４巻、宮治弘之訳、白水社。

（Rousseau.1760.*Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle.*）

ルソー、１９７９、『ポーランド統治論』ルソー全集第５巻、永見文雄訳、白水社。

（Rousseau.1771.*Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa*
Réformation prjettée.）

ルソー、１９７９、『社会契約論』ルソー全集第５巻、作田啓一訳、白水社。

（Rousseau,1762,*Le Contrat Social*）

マルティン・ルター、２００１、『キリスト者の自由』、石原謙訳、岩波文庫。（Martine
Luther,1520,*Von der Freiheit Christenmenschen*）

レーヴィット・カール、１９９４、『ヤコブ・ブルクハルトー歴史の中の人間』西尾幹二・
滝内慎雄訳、ちくま学芸文庫。（Karl Loewith,1966,Jacob *Burckhardt,Der Mensch*
immitten der Gedchichite,Kohlhammer）

レーヴィット・カール、１９５７、「人間と歴史」（岩波講座『現代思想 別巻』岩波書
店所収。）（Karl Löwith. 原名不明）

レーヴィット、１９６４、『世界史と救済史』、信太正三、長井和雄、山本新共訳、創文
社。（Karl Löwith,1953,*Weltgeschichte und,Heilsgeschehen*,VerlagW.Kohlhammer,
Stuttgart）

レオ１３世、１９９１、回勅『レルム・ノヴァルム』、岳野慶作訳、中央出版社。（Leoni
P.XIII.*Rerum Novarum*,）

レプケ、１９５４、『ヒューマンイズムの経済学』喜多村浩訳、勁草書房。（Ropke Wilhelm,1949,
Civitas Humana Grundfragen der Gesellschafts-und Wirtschaftsreform,）

ロゲンドルフ・J 編、1 9 5 9、『現代思潮とカトリシズム』、創文社。(Joseph Roggendorf.ed.
外国名なし)

ジョン・ロック、1 9 9 7、『市民政府論』、鵜飼信成訳、岩波文庫。(John Locke, 1690,
Two Treatises of Government, Cambridge University Press, Cambridge)

ロランド・B、1 9 6 3、『戦争、平和、キリスト者』、中村妙子訳、新教出版社。(Bainton
Roland,H:*Christian attitudes toward war and peace*,)

蠟山政道・中村雅治、1 9 9 9、『新しいヨーロッパ像を求めて』、同文館出版。

蠟山政道編、1 9 7 9、世界の名著『トインビー』(歴史の研究他)、中央公論社。

ワレス、1 9 9 3、『西ヨーロッパの変容』鴨武彦、中村英俊訳、岩波書店。(Wallace.W1990,
The Transformation of Western Europe,)

渡辺久丸、1 9 9 9、『現代スイス憲法の研究』、信山社。

和辻哲郎、1 9 6 3、『鎖国一和辻哲郎全集第一五巻』、岩波書店。

和辻哲郎、1 9 3 4、『人間の学としての倫理学』、岩波全書。

Alan S.Kahan, 2001, Aristocratic *Liberals*, Transaction Publishers, New Brunswick
USA,

Alston Philip (ed),1999,*EU and Human Rights*,Oxford Univ.Press,London
,America,1995,

The American Heritage Talking Dictionary,1994,Boston Houghton Mifflin,USA.

Anderston Peter J.,etc (ed),2000,*New Europe in Transition*, Continuum.N.Y

Anson Shupe,Jeffrey K.Hadden,1988、 *The Politics of Religion and SocialChange*
In Religion and the Political Order Vol.1,Paragon House,

Jean Baubérot,2005,*Histoire de la Laïcité en France*,Vendôme Impressions, Vendôme

Peter L.Berger,1979,*The Heretical Imperative Contemporary Possibilities of*
Religious Affirmation Doubleday & Company ,Inc.,New York (邦訳、1987、『異端
の時代—現代に於ける宗教の可能性』,藺田稔、金井新二訳、新曜社。)

Bruce Gordon,2002, *The Swiss Reformation*,Manchester Univ.Press N.Y

Furio Cerutti, Enno Rudolph(eds),2001, *A Soul for Europe, Vol 1,2* ,Peeters,Leuvan

Constance L.Benson.1999.*God & Caesar Troeltsch’s Social Teaching as Legitimation*.
Transaction Publishers,New Brownswick

Jean Boissonnat, 2005, *Dieu et L’Europe*, Desclée de Brouwer,Paris

- Heinrich Bornkamm,1969,*Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* 2.neu bearbeitete und erweiterte Aufl (邦訳ボルンカム、1978、『ドイツ精神史とルター』、谷口茂訳、聖文舎。)
- Burckhardt Jacob.1897.*Weltgeschihitliche Betrachtungen Uber Geschitlieches Studium Herausgegeben*Schwabe & co.,Verlagb(邦訳 ブルクハルト、1981、『世界史的諸考察』藤田健治訳、二玄社。)
- Charles A. Beard.1934.*The Idea of National Interest*,The Macmillan Co.
- Charles C.Brown.1992.*A Reinhold Niebuhr Reader*, Trinity Press International, Philadelphia
- Christodoulides Emilios.*European Citizenship: Overcoming Nationalism*, European Colm McKeogh.1997.*The Political Realism of Reinhold Niebuhr*, Macmillan Press Ltd., Cowles Marie G. etc.(ed.).2001. *Transforming Europe*, Cornell Univ.Press,London
- Davis and Good (eds).1960. *Reinhold Niebuhr on Politics*, Scriber's and Sons,NewYork.
- Deutch Karl W.1968. *The Analysis of Internationa Relations*.Englewood Cliffs N.J
- Deutch Karl W.1957.*Political Community and the North Atlantic Area: International Organization in the light of Historical Experience*, Princeton University Press.N.J
- Dave Hunt, 1990.*Global Peace and the Rise of Anti-christ* Harvest House Publishers Eugene
- De Gruchy, John W.1995.*Christianity and Democracy- A theology of a just world order*, Cambridge University Press
- Elazer, Daniel.J, 1995.*Federalism and European idea*, in: Brown-
- Elazer, Daniel.J.1984.*Federalism and Political Integration*,Univ.Press of America,N.Y
- Elazer, Daniel.J.1987.*Exploring Federalism*, Univ. of Alabama Press,Tuscaloosa, AL
- Francis Coker, 1953.”Some Present-Day Critics of Liberalism”, *The American Science Review XLVII*,
- Galtung.Johan.1967.*The Theory and Methods of Social Research*, Norwegian Univer - sities Press London
- GALLANGHER.Michael/ULERI,Pier Vincenzo(Ed.)1996,*The Referendum Experience in Europe*,London/New York
- Garcia. Soledad 1993. *European Identity and the Search for Legitimacy*.

Glenn Chafetz,ed,1999,*The Origins of National Interests*,FrankCassPublishers,London

Gregory A.Fossedal 2002,*Direct Democracy in Switzerland*, Transaction Publishers N.J

HallsteinWalter.1962. *United Europe,Challenge and Opportunity*,Harvard University Press, Massachusetts

Haas,E.B,:”The Uniting of Europe:Political,Social,and Economic Forces, 1950-1957”, (Documents 18,19 O’Neil,Michael 1996,*The Politics of European Integration*, Routledge London)

Jurgen Habermas,2001.”Why Europe needs a constitution” *New Left Review* 11. Sept/Oct, 2001

Hans Küng.1998.*A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford University Press

Hans Küng.1976.*On being a Christian*.Doubleday.New York

Hans Küng,1994,*Das Christentum:Wese und Geschichite*, Piper Verlag,München

Hans Küng,1994,*Große christliche Denker*, Piper Verlag,München

Heater Derek,1992,*The Idea of European Unity*,Leicester Univ.Press,London (邦訳 デレック・ヒーター、1994、『統一ヨーロッパへの道』、田中俊郎訳、岩波書店。)

Heineken,A.H1992:*The United States of Europe*,De Amsterdamse Stichting voor de Historische Wetenschap,Inschrijving Stichtingenregister KuK,Amsterdam

Herbert McClosky, “The Fallacy of Absolute Majority Rule”, *The Journal of Politics*,*XI*, 1949.

Herman Haering,Karl Joseph Kuschel,1993(ed),Hans Kueng,*Neue Horizonte des Glaubens und Denkens*,Ein Arbeitsbuch,Piper Verlag,München

Holmes Leslie etc.(ed.).1999, *Citizenship and Identity in Europe*, Ashgate Eng - land/USA

Irving R.E.M, 1979, *Christian Democratic parties of WesternEurope*.The Royal Institute of International Affairs,Allenn & Union

Isaiah Berlin.1989.*A Selection from “Concepts and Categories”*, John Murray

Jacques Maritain, 1944.*The Rights of Man*, The Centenary Press, London

Thomas Jansen.(ed.).1999. *Reflections on European Identity* Working paper.European Commission.

John Finnis.1980.*Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford

John W.DE Gruchy.1995.*Christianity and Democracy-A theology for a just world order*.Cambridge Univ. Press Law Journal,

H.Kelsen.1967.*Principles of International Law* .Sec.ed.by R.Tacker

Harold J.Laski,1936,*The Rise of European Liberalism*,Transaction Publishers New Brunswick (USA) (邦訳 石上良平訳、1951、『ヨーロッパ自由主義の発達』みすず書房。)

Lowi Theodore J.1979.*The End of Liberalism*, W.W.Norton & Company, New York (邦訳 セオドア・ロウイ、1981、『自由主義の終焉：現代政府の問題性』、村松岐夫訳、木鐸社。)

John Locke.1997.*An Essay Concerning Human Understanding*,Penguin Classics, London(邦訳1999、『人間知性論』世界の名著32、大槻春彦訳、中央公論社。)

Friedrich Meinecke.1957.*The Doctrine of Reason d'État and Its Place in Modern History*, tr. by Douglas Scott, New Brunswick (USA) and London,

Milward Alan S.1992.*The European Rescue of the Nation-State* (Chapt 6.The Lives and Teachings of the European Saints)

Mitrany,D*The Prospect of integration,federal or functional*, (Document 16 O'Neil, Michael,1996,*The Politics of European Integration*, Routledge London)

Mitrany, D:*A working peace system*, (Document 17.O'Neil ,Michael 1996,*The Politics of European Integration*, Routledge London)

Morton White.1957.*Social Thought in America*, Beacon Press,Boston

Niebuhr Reinhold,1941,1943,*The Nature and Destiny of Man,1Human Nature,2 Human Destiny*,WestminsterJohn Knox Press Louisville,Kentucky (邦訳 一部のみ 1964、『人間の本性と運命』、武田清子訳、神教出版社。)

Niebuhr Reinhold,1932,*Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribers Sons New York, (邦訳 1974、『道徳的人間と非道徳的社会』現代キリスト教叢書、大木英夫訳、白水社。)

Niebuhr Reinhold,1944,*The Children of Light and the Children of Darkness*, Charles Scriber's and Sons, New York(邦訳、1994、『光の子と闇の子』、武田清子訳、聖学院大学出版会。)

Niebuhr Reinhold.1927.*Does Civilization Need Religion?*A study in the Social Resouces and Limitations of Religion in Modern Life.MacMillan Co.New York,(邦訳 1 9 2 8、『近代文明とキリスト教』、栗原基訳、イデア書院。)

Niebuhr Reinhold,1935、*An Interpretation of Christian Ethics*,Harper & Row,Publishers London

Niebuhr Reinhold,*The Self and Dramas of History*, (邦訳 1 9 6 4、『自我と歴史の対話』、オーチス・ケーリー訳、未来社。)

Pippa Norris, Ronald Inglehart.2004.*Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press.

Pedersen.Johs.1926.*Israel-Its life and culture* Copenhagen University, Copenhagen

Pond Elizabeth.1999.*The Rebirth of Europe*, Brookings Institution Press, Washington, DC

Preuss Ulrich K etc(ed.)1998,*European Citizenship,Multicultivation and the State*, Nomos Verlagsgesellschaft,Baden-Baden Printer Publishers, London Publishers Newk

David C.Rappoport 1991,”Some General Obser- vations on Religion and Violence” in *Juergens- meyer ed*.New York N.Y

Rene Schwok, 1991, *Switzerland and the European Common Market*, Praeger

Richard Wightman Fox.1985.*Reinhold Niebuhr A Biography*,New York Pantheon Books.New York.

Ronald H.Stone,1981,*Reinhold Niebuhr:Prophet to Politicians*, University Press of AmericaRowe.Ltd.,Wiltshire

Rommen Heinrich A.1947,*The Natural Law*,Liberty Fund Indianapolis (邦訳 ハイブリッヒ・ロンメン、1 9 5 6、『自然法の歴史と理論』、阿南成一訳、有斐閣。)

Sandholtzand,Wayne/Alec Stone Sweet,1998, *European Integration and Supranational Governance* Oxford University Press New York

Strauss Leo,1971,*Natural Right and History*,The University of ChicagoPress(邦訳 シュトラウス、1 9 8 8、『自然権と歴史』、塚崎智・石塚嘉彦訳、昭和堂。)

Göran Therborn.1995.*European Modernity and Beyond*.SAGE Publications.London

Thomson *New Catholic Encyclopedia 2nd Edition*, The Catholic University of America.

Press Washington

Walace Helen (ed.).2001.*Interlocking Dimensions of European Integration*, Antony

Walzer Michael,1935.*Thick and Thin,Moral Argument atr home and abroad*,Univ.of

Notre Dame Press,London

Joseph H.H.Weiler1999.*The Constitution of Europe*, Cambridge University Press

Cambridge.

Willmore Kendall. “The Majority Principle and the Scientific Elite” ,*The Southern*

Review IV,1939.

欧州統合思想史年譜表

年代(西暦)	主要な思想登場	主要な出来事(戦争等)
700		カロリング王朝成立(751) フランク王国 シャルルマーニュ大帝統一(768) ヴェルダン条約(フランク王国三分割)(843) 神聖ローマ帝国オットー戴冠(962)
1000		シオス(ローマ教会東西に大分裂)(1054) 第1回十字軍派遣(キリスト教徒団結)(1096-1099)
1100		神聖ローマ帝国 皇帝フリードリッヒ一世(1157)
1200	トマス・アキナス 『神学大全』(1267)	第八回十字軍派遣(1270)
1300	ピエール・デュボア 『聖地回復について』(1306) ダンテ 『神曲』(1300年代)	英仏百年戦争(1339→1453)
1400	N. クザーヌス 『知ある無知』(1440)	新大陸発見(1492) バーゼル公会議(1432)
1500	D. エラスムス 『平和の訴え』(1517) M. ルター 『キリスト者の自由』(1520) J. カルヴァン 『キリスト教綱要』(1559)	ハプスブルク家とブルボン家の対立 M・ルターの宗教改革(95か条)(1518) H.ツヴィングリの宗教改革(1518) J.カルヴァンの宗教改革(1532) アウグスブルクの宗教和議(1555) ナントの勅令(1598→1685)
1600	エメリック・クリュッセ 『新キネアス論』(1623) H. グロティウス 『戦争と平和の法』(1625) シュリー 『大計画』(キリスト教3大派の共存)(1640) デカルト 『方法序説』(1637) 『省察』(1641) ホッブス 『レヴァイアサン』(1650) パスカル 『パンセ』(1670) J.ロック 『人間知性論』(1690) 『寛容についての書簡』(1689) W. ペン 『ヨーロッパの現在の平和についてのエッセイ』(1693) J. クルック 『永続的平和への道』(1697)	ドイツ30年戦争(1618→1648) 英国ピューリタン革命(1642-1649) オランダ戦争(1672→1679) 9年戦争(ファルツ継承戦争(1688→1697) 英国名誉革命(1688)
1700	ベラーズ 『ヨーロッパ統一構想』(1710) サン・ピエール 『ヨーロッパ永久平和覚書』(1712) 『永久平和論』(1713) ヒューム 『人性論』(1740) ヴォルテール 『ルイ十四世の世紀』(1751) J. J. ルソー 『人間不平等起原論』(1756) 『サン・ピエール師の永久平和論抜粋』(1782) 『永久平和論批判』(1782) カント 『永久平和のために』(1795) 『純粹理性批判』(1781)	スペイン継承戦争(1701→1714) ポーランド継承戦争(1733→1735) オーストリア継承戦争(1740→1748) 七年戦争(1756→1763) 第一次ポーランド分割(墺・普・露)(1772) アメリカ独立戦争(1775→1783) フランス革命(1789) 第1回欧州同盟(1792→1797) 第二次ポーランド分割(普・露)(17

		93) 第三次ポーランド分割（墺・普・露）（1795）
1800	ヘーゲル 『精神現象学』（1807）『法哲学要綱』（1821） シェリング 『人間的自由の本質』（1809） ゲーテ 『ウィルヘルムマイスター』（1821） サン・シモン 『ヨーロッパ社会の再組織について』（1814） トクヴィル 『アメリカの民主政治』（1835） フォイエルバッハ 『キリスト教の本質』（1841） ニーチェ 『権力への意志』（1854） ルモニエ 『ヨーロッパ合衆国』（1872） マルクス 『資本論』（1894） J. C. ブルクハルト 『世界史的考察』（1897）	フランス・ナポレオン一世による第一帝政（1804→1814） ウィーン会議（1814） フランス・七月革命（1830） フランス・二月革命（1848） フランス・ナポレオン三世による第二帝政（1852→1870） クリミア戦争（1853→1856） 第1回パチカン公会議（1869→1870） 普仏戦争（1870→1871） パリ・コミューン（1871） 回勅「レルム・ノヴァルム」（1931） 第一回世界宗教会議（1893）
1900	E. トレルチ 『政治倫理とキリスト教』（1904） クーデンホフ・カレルギー『パン・ヨーロッパ』（1923）	第1次世界大戦（1914→1918） ロシア二月革命（1917）
1920	M. ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1920） アデナウアー 『ラインラント計画』（1920） シュペングラー 『西洋の没落』（1922） ベルジャーエフ 『歴史の意味』（1923） F. マイネッケ 『近代史における国家理性の理念』（1924） ガストン・リュウ 『ヨーロッパ・私の祖国』（1928） スフォルツァ伯爵 『ヨーロッパ合衆国』（1928） ブリアン 『ヨーロッパ平和構想』（1929）	国際連盟成立（1920）
1930	バートラン・ド・ジュブネル 『ヨーロッパ合衆国へ向けて』（1930） エドワール・エリオ 『ヨーロッパ合衆国』（1930） クローチェ 『19世紀ヨーロッパ史』（1931） R. ニーバー 『道徳的人間と非道徳的社会』（1932） A. トインビー 『歴史の研究』（1934） レーヴィット 『ブルクハルト 歴史の中の人間』（1936） アトリー 『ヨーロッパ連邦構想』（1939）	回勅「クアドラジェジモ・アンノ」（1931） 第2次世界大戦（1939→1945）
1940	デ・ガスペリ 『ヨーロッパ統一構想』（1943） D. ミトラニー 『作業平和システム』機能主義（1943） カッシーラー 『国家の神話』（1946） チャーチル 『ヨーロッパ連邦構想—チューリッチ演説』（1946）	国際連合成立（1945） 統一ヨーロッパ委員会設置（ロンドン）（1947） NATO 条約調印（ワシントン）（1949）

1950	K. パルト 『東ドイツのある牧師への手紙』 (1958) E・ハース 『ヨーロッパ統合』新機能主義(1958)	ヨーロッパ人権条約採択(1950) シューマンプラン発表(1950) ロベール・シューマン、ジャン・モネによるパリ条約調印 EC SC の誕生(1951) アンリ・スパークのよる EEC, EURATOM の誕生(1952) ローマ条約調印(1957) 欧州共同市場(EEC) 発足(1958)
1960	W. ハルシュタイン『ヨーロッパヨーロッパ合衆国―挑戦と機会』(1962) K・W・ドイッチュ『国際関係の分析』交流主義(1968)	EFTA条約発効・OECD発足(1960) 回勅「マーテル・エト・マジストラ」(1961) 第2回バチカン公会議(1962→66) 回勅「パーチェム・イン・テリス」(1963) EC設立条約調印(1965) 欧州共同体(EC) 発足(1967)
1970	D. ド・ルージュモン『ヨーロッパ人への手紙』 (1970)	回勅「オクトジェジマ・アドヴェニエンス」 (1971) 英・デンマーク・アイルランド EC 加盟(1973) EMS 発足(1975) ギリシア EC 加盟(1981) シェンゲン条約調印(1985) スペイン・ポルトガル EC 加盟(1986) 単一欧州議定書(1987) ベルリンの壁崩落(1989)
1990	C. Nパーキンソン、A. H. ハイネッケン『ヨーロッパ合衆国』(1992)	欧州通貨同盟EMU開始(1990) マーストリヒト条約調印 (1992) マーストリヒト条約発効・ EU成立(1993) 第二回世界宗教会議(1993) オーストリア・スウェーデン・フィンランドEU加盟(1995) アムステルダム条約調印(1997)
2000		ニース条約調印(2001) 単一通貨ユーロ 12ヶ国にて流通開始(2001) 中東欧 10 カ国 EU加盟・総加盟国数 25カ国となる(2004)

(太字はヨーロッパ統合論または平和論関連のもの)