

## 正義の担い手としての国家と社会

高橋良三

人間の歴史創造的営みを、特に危機的あるいは変革的動勢に着目して、しかも主体的な意識ないしは思想の流れにおいて捉えるときわれわれはその奥底を貫串して、あるいは破壊されるべき対象を批判する基準となり、その破壊活動を合理化する根拠になり、あるいは建設への目標を与え、その実現を肯定すべき論拠としての働きをしているものこそ「正義」の理念にほかならない。「正義」そのものについての解明は別のところで試みるとして、<sup>(1)</sup>ここでは、「正義」の理念にほかならない。「正義」そのものについての解明は別のところで試みるとして、ここでは、「正義」の理念を揮うものと、これを向けられるもの、別な言い方をすれば、この理念の担い手の問題をめぐって、若干の歴史的考察を試みてみたい。更に言いかえれば、正義の実現者であり、その把持者であると自負する「国家」(State)と、自ら正義の担い手であるとして国家に対して反抗の烽火をあげる「社会」(Society)とが、果していかなる連関をもって推移したかを、思想史的に跡づけてみたいのである。

(1) 拙稿「正義について」(『立命館大学創立五十周年記念論文集』「経済篇」所収)参照。

思想史の角度からするスポット・ライトは、まずギリシアの都市国家 (City-State) にむけられねばならない。

けだし、われわれはここにおいて初めて、プラトンやアリストテレスによる貴重な思想上の遺産を見出すことができるのであり、またそれが現代人の精神の中に生きており、これを彩どっていることを疑うわけにいかないからである。都市||国家はまさに「ポリス」(polis)の名をもつて呼ばれているものである。したがって、われわれは「政治」(politics)と結びつけて考えがちであるが、そしてそのことはまた十分それだけの理由のあることではあるが<sup>(1)</sup>、しかし、当時のポリスは単なる政治的組織ではなかつた<sup>(2)</sup>、それ以上のものであつたのである。そこには国家 (polis) と個人は存在したが、社会という概念はまだ成立していなかつた。国家の権能はあらゆる個人を越えるものであるという確信は彼らにとっては公理的、自明的に妥当する理念としてうけとられていたのである。もちろん、ギリシアにあつても、極端な個人主義思想を抱いたソフィスト学派の人達もいたのであるが、それにも拘らず、個人の人權を主張する思想は、一度もギリシアの法思想の中には入ってきいていないのである。したがって、個人の人權を基礎にして国家を構成するといったようなことは、プラトンやアリストテレスにおいても思ひもよらないことであつた。個人に対する国家の権利はあつたが、国家に対する個人の権利は存在しなかつたのである。ここでは、したがって、国家という協同体の外に個人によつて形成される「社会」は存在しない。この二つのものは混然と融合した単一の秩序すなわち「社会||国家」(society-state)とでもいふべきものであつた。ポリスは単なる「統治の組織」とか「強制的秩序」とかいつた役割だけでなく、それは信仰告白の場であり、道徳

社会であり、生産活動や商取引のための経済的組織体であり、さらに人人が真なるもの美なるものを探求する文化的実践のための文化団体でもあったのである。プラトンはその『国家』《Politeia》の中で、国家こそ真の神の理念や道徳行為の規矩を与え、経済生活を規制し、教育によってあらゆる芸術や科学を統制するものであることを美事に描きだしている。アリストテレスにあつても事情はあまり変らない。たしかに彼はプラトンを超えて、ポリスを「諸団体の団体」(association of associations)とみてはいるが、彼にとつてもなお、政治団体すなわち国家は至上のものであり、一切の他の団体を包摂し規制するものである。したがつて、彼にとつては、政治学なし国家学こそは学問中の学問であつて、市民が学ぶべき科学、研究すべき限界を決定するていのものであつたのである。<sup>(3)</sup>

すでにあまりにもしばしば引合いに出されて、今更ここに持ち出すのもいささか面映ゆい感じさえする例の「人は生れながらにして *zoon politikon* である」というアリストテレスの名文句は、英語国民の間では『political animal』とそのまま訳されている場合もしばしばあり、この国では「社会的動物」と言いならわされている。しかし、むしろ正しくは「ポリス的」とそのまま用いるべきが、少くとも創唱者の意図したものにもつとも近いといわねばなるまい。けだし、彼にあつては、そして更に彼の時代の支配的観念形態としては、人はポリスにおいてこそ初めて人として認められ、人としての全存在を全うすることができたからである。人がポリスにおける生活によつてその生命力を十全に発揚できるのは、あたかも蜂が蜂の巣においてその生を全うできるように創られているのと同様である。ただに政治生活のみならず、一切の学問、芸術の領域で、人間の内に在る諸能力を顕現し、発展させるためには、人はポリスにおいてあらねばならない。ヘレネンツムにおける人は、まさに「ボ

リス的動物」であつたのである。

しかしながら、「ポリス的」が、あるいは「政治的」と訳され、あるいは「社会的」と言いなされることそれ自体が、ポリスがすでに、単なる国家以上のものであつたことを如実に物語っているものである。少くとも、今日、われわれが経験的に認識している国家なるものは、法律の宣言者であり把持者であつて、法律という道具によつて集団の構成員（個人または個人の集団）の権利を護り義務を強制する一つの特殊団体でしかありえない。

国家は宗教団体に対してその権利を保障したり義務を規定したりすることはできるが、決してそれ自体が宗教団体ではありえない。同様に、国家は芸術家や教育者やその他あらゆる文化の創造や交流伝達にしたがつている人々に対して、かれらの権利を擁護したり、その義務を宣言したりすることもできるであろうが、国家自体は決して文化の創造者でもなければ教育者でもありえない。また物的生活資料の生産から分配、交換に至る経済生活の領域で活動している一切の人やその機関に対してもまた、国家はそれらの権利義務の規制者でありうる。もちろん、現代においては、国家が経済活動の主宰者として自ら義務を負担したり権利を主張したりする経済主体として立ち現われている姿もしばしばみることができ。しかもその活動すら、自らの定立した法に基づき、それにしたがつて行ふものであることを見落してはなるまい。ともあれ、それは法的機能を第一義的とする近代国家に関する限り、第二義的なことがらであり、むしろ国家の本質をそこなうものといわなければならない。その本来のはたらきは監督者ではあつても執行者ではない。けだし、国家は国民生活を規制し秩序づけるための権利義務の枠は創るけれども、生活そのものではないのである。ところが、右に見たように、ポリスはこれと全く異なる性格をもつ集団である。それは文化と国家との分化以前の社会である。単なる権力的統治団体ではなくて、戦士団

体でもあり祭儀団体でもあった。プラトンやアリストテレスの眼前にくりひろげられていたギリシアの社会は、すでに一大転換期に入っていた。流通経済は目覚ましく発展し、商工業的企業活動による個人的私的貨殖の盛行によつて、ポリスはもはや昔日のポリスではなくなつていた。国家の防衛は傭兵の仕事であり、戦争請負人のビジネスになつていた。巨大な個人的財富がポリスの政治を私的個人の取引の場に墮落させてしまつた。一般市民もポリスの公共的団体生活から解放せられ、ほしのままに各自の生活を形成しつゝあつた。すなわち、古いポリスの秩序は、成長してくる私的個人の解放によつて、すでに自解作用を開始していたのである。だからこそ、彼らは人倫の理想の姿を古いギリシアの都市国家に求め、華やかだつた過去のポリスに當為の範型を見出したのであつたといえよう。<sup>(4)</sup>

さきに見たように、人間の根本的存在性格が社会的共同存在であるという、すぐれて貴重な洞察を、アリストテレスは「ポリスの動物」という表現をもつてした。これが、より本質的なものに近い含蓄をもつた「共同的動物」(zoon koinonikon) という表現を得るまでには、ポリス的人間の立場から脱却して世界市民としての自覚にまで至りつゝいたストア学派のクリシッポス (Chrysippos, c. 280-c. 209 B.C.) の出現をまたなければならなかつたのである。もちろん、個人の自覚はストアの人人をまつてはじめて成立したわけではない。すでにそれより古く、キニコス学派やエピキュリアン達によつてもひとしく抱かれていた觀念形態である。<sup>(5)</sup> しかし、それはあくまでもポリスにおける個人であり、ポリスに從属する個人であり、あるいは、ポリスの秩序から脱却を試み、反抗を企てる個人であつて、国家の外に、あるいは国家を超えて存在する独自の人間集団としての「社会」における個人ではありえなかつた。ここでは、正義の場はつねに、超国家・超社会的ポリスの上に輝いていたのである。した

がって厳密にいえば、ここでは変革の事実があつても変革の思想はなかつたのである。<sup>(6)</sup> プラトンやアリストテレスの描いた構図が如実に示しているように、崩れゆくもの、失われたものが、ありし日の完全なるものに対して抱く郷愁にほかならない。ポリスの社会的危機(crisis)が哲人の社会批判(critica)を生んだのであるが、それは既成の社会を超えようとするよりも、むしろそれに止まり、それに還えろうとするノスタルジアであり、批判の規範(criterion)となつたものは、今や批判の対象とされているポリスそのものに内在するideaだったのである。

## 二

中世の、そして中世以後の西欧における觀念形態を理解しようとするものにとつては、キリスト教を等閑視するわけにいかない。私は前節では専らギリシアのポリスについてのべたけれども、事情は古代イタリアにおける *civitas Romana* にあつてもほぼ同様であつたのである。それらは、古代都市—国家が崩壊した跡をうけて成立した巨大な集権国家、いわゆる *imperium Romanum* の中の一都市として、歴史の中に埋没していつたのである。しかもこの集権的大帝国も、徐徐に封建的<sup>(1)</sup>地方分権制に推移して、ローマ帝国時代の法律的財政的組織は完全に滅落し去つたのである。このような世界においては、封建的下臣や農奴にとつては、彼等の領主が「正義」であつても、もはや帝国の法廷は何物も意味しなくなつたのである。われわれはいわゆる「中世」と呼ばれる西欧社会を単純一様な封建社会とみることはできない。強力な政治権力の欠如が人人をして様様な方式による社会統制を可能にしていた。<sup>(2)</sup> しかも、そのような複雑な社会組織のあるところでは、その内部に幾多の対立抗争の契機が伏在していたことは見易いことである。しかもその不和抗争を調停し裁断を与えて一定の秩序にまで齎らす

に足る意思と權威をもつた主体に欠けていたといわねばならない。更に、われわれは、中世が一部の近代史家を以て「暗黒時代」の名を冠して呼ばしめた程の複雑怪奇な葛藤を孕んでいた原因の有力なものの一つとして、當時のキリスト教会がもっていた特殊な地位について見逸してはならない。けだし、教会の組織は平信徒から地方の司祭を経て更に高級な權威者―法王に至るまで、全く現世の政治組織と平行線を描くものであったからである。いな、キリスト教会こそ、あらゆる意味において、中世世界の君臨者であったということもできるであろう。

徒使パウロが異邦人に対してとつた行動を見ても明かなように、ローマ帝国の政治組織は新興宗教たるキリスト教の伝播に好適な地盤を提供していたし、また、ヘレニズム世界において、下層階級のみならず、上層階級にまで滲透していたストア主義と一脈相通するものをもつ教義であつたから、その弘布は急速にかつ社会の各層に亘つて行われた。もちろん、その教説は、信徒の安住すべき神の国とこの世の邦土とを區別して、一切の現世的政治と没交渉の態度をとつて行われていたにも拘らず、その教理そのものが、現存の社会制度や状態に対する批評を含んでいたのだから、ローマ帝国がこれを一種の危険思想であるとして、その信徒に対して慘酷な迫害を加えたことは人の知る通りである。しかも、この新興宗教は、やがて第四世紀末までにはローマ帝国に君臨し、第七世紀には古ローマを敗滅せしめて新ローマを建設し、シーザーの宮殿をポープの宮殿と変じさせたのであつた。ローマ帝国の權威が衰亡して、ヨーロッパの各地方をローマに直結していた紐帯が断ち切られたとき、これを混乱と無秩序から救い上げたものは、実にローマ教会であつたのである。布教の実践に當つて、教父たちは信徒の日常生活に対する様様の行為上の規範を与えたために、次第に組織的教団を形成してゆき、ついにカトリック教会なる一大組織にまで発展した。この教会のもつ超民族的超国境的性格が、分散的割拠的中世において、

高度の思想的文化的統一性を与えたことは見落してはならない点である。教会は常人生活における職業、価格、賃銀、利息などの経済面から、食事、衣服、婚姻などの人事に至るまで、倫理的な規律を指示したし、しかもこれらの規範は精神的ないし世俗的な制裁によって強行されたのである。法王の下す破門の宣告は国王に対してさえ効果的の武器であったし、教義に対する不服従は日常生活や実業面においてすら罰せられた。後には、しばしば、世俗的法令さえ教会の名の下に発布されたのである。しかしながら、彼ら聖職者の説く諸もろの禁欲条項は人人によってそのすべてが常に遵守せられたわけではない。僧侶や尼僧の間では人間救済の手段として、集団的あるいは個人的に実践せられていたであろうが、一般平信徒にとつては、実行可能な標準としてよりも、むしろ日常的努力の方向を示す理想と考えられていたといつてよいであろう。歴史的現実、殊に俗界の推移は、彼らの説く教義そのものもまた、これに適應した修正変改を余儀なくさせたのである。いわゆる原始キリスト教と呼ばれる時代の布教には、格別のごまかしもなく、救世主はすぐにも再臨すると信じられていたが、その時期が延びるにつれて、現世的な方策をたてなければならなくなった。特に世俗的権力に対立しないような解釈をその教義によつて与えることは、教団そのものの運命にとつて必要なことであつた。「山上の垂訓」にみられる平和綱領も浮世の軍事機構の前には絶対的権威はもちえなかつたのである。キリスト教はそれが広く信仰せられていくにつれて、初期の教義は変容を加えられていった。いわばその原理がすてられたわけではなくて、原理に対する解釈が変えられていったのである。社会環境の変化に順応しなければ何等の影響も持ちえぬどころか、その存在すら許されなかつたであろう。かくして、キリストの教理に対する解釈の変更は全カトリック史を通じてみられるものであり、またそれによつてこそローマ教会の偉大な影響力を継続しえたのだということができらるであら



う。

キリスト教は Constantine 帝によつて、いわゆる *religes licita* として承認されて以来、全中世を通じて、ヨーロッパ世界に弘布し、聖俗両分野に亘つて偉大な勢力をもちつづけてきた。世俗的権力と精神界の権威との間に横わる対立は、かつてキリスト自身が与えたほど明確に、現実においては割り切れたわけではなかつた。へカエサルのはカエサルに納めよ、神のものは神におさめよ」という聖句は、それが発せられた当時の情況に即してみれば、世俗的現象に対するイエスの明敏な洞察力を物語る以外のものでなく、洵にすぐれた発言なのであるが、<sup>(3)</sup>それが一とたび一つの独立した「聖句」として神学的積義にゆだねられる段になると、事態は必ずしも明確ではなくなつてきた。一体、何がシーザーのもので何が神のものなのか。キリスト教の教勢が強大になればなるほど、人人の間ではその判別は困難にならざるをえない。Marcus Aurelius, Maximinus, Decius, Valerianus など第三世紀頃までのローマ皇帝はみな反キリスト教の態度をとり、これに対して戦を挑んだ者として知られている。信徒の教会に対する忠誠と国家に対するそれとの対立がその原因であつたと考えられているが、その根底にあつたものは、両者の経済的対立や軍隊の離反に対する杞惧が横わつていたことはいうまでもないところである。だが、第四世紀以後は問題の中心が、外側に相對峙するものの抗争対立ではなくて、一つのものの内部における世俗的優越の争いにまで變つて来たのである。ここでは、もはや国家は終極的権威でなく、それが神に帰せられるべきものであることは何人も疑わなくなつたのである。問題は神の権威の地上的表現がどこにおかれているかにある。神の正義を担うものは果して国家なのか教会なのか。この権威論争こそ中世の政治の社会学論の焦点を形成するものであり、両者の政治的経済的実力を互いに反映しつつ幾多の推移をみせて展開したも

のであつた。<sup>(4)</sup>

俗世の目的は国家に属し、永遠なるそれは教会に帰せられるべきであるといわれるが、一体、現世的なもの、此岸に属するものとは何なのかという問題について、一つの定説ないし通説ともいふべきものを与えたのは Thomas Aquinas であつたといえるであらう。「人は生れながらにして社会的動物である。」かれはキリストの使徒であるのみならず、アリストテレスの使徒としても忠実にこの認識から出発している。「したがって、人は罪のない状態においても、即ち墮落しなかつたとしても、社会において生活してゐたであらう。しかし、多数の個人の共同的社会生活は、彼らをして共同の善をなさしめるための何らかの統制者が存在しないわけにはいかないであらう。」<sup>(5)</sup>と<sup>(5)</sup>いっているように、彼にとっては、国家もまた神の創造的秩序に属するものであり、人間存在にとつては本源的なものである。国家は所詮教会の中に吸収包含されてしまふべきものだとか、それ自身の積極的機能は持ちえないものであるとかいふた考えはなかつた。St. Augustin にとつては、国家は人間の墮罪によつて必要になつた necessary evil にすぎなかつた。<sup>(6)</sup>トマスにとつては、国家は教会以前に存在しており、一つの自然的秩序としてそれ自体の機能をもち、教会と共存すべきものなのであつた。すなわち、人間の共同の善を実現し推進するために必要不可欠の機構であるという認識に立つていたのである。「共同体の善き生活のためには、次の三つのことが要請される。その一つは、共同体には平和なる統一が実現されねばならぬこと、その二は、平和の絆によつて結合された共同体は善き行為に導かれねばならないこと、その三には、統治者の精励によつて、善き生活のために必要な物資が十分に提供されねばならないことである。」<sup>(7)</sup>彼にあつては、国家も社会ともに神の意思による創造秩序である。政府は共同体内部の平和を確保しこれを防衛し、市民の道徳生活を促進するために

存在するのである。この点、彼の立場はアリストテレスと殆んど異なるところはない。したがって、彼が国家の積極的機能を認めている点において、十八、九世紀の自由放任主義の国家観と相容れないものであることは、いふまでもないところであるが、さればといつて、二十世紀の全体主義国家観と同日に談ずるわけにもいかなないであろう。なるほど彼もまた個人と共同体との関係を有機体になぞらえて分肢と全体との関係(Clied-Ganz-Beziehung)で説いている場合もあるのであるが、国家を道徳の原理とに正邪真偽の唯一の判定者とするような絶対主義的國家至上主義的な全体主義者流の國家観に立つてはいるわけではない。けだし、彼はその構成員に対してもつ國家の權利を絶対のものとは見ていないからである。人間の超自然的運命と教會の立場に対する彼の信念は、國家を絶対視することを許さなかつたのである。彼にとつて実定法は抽象的な自然法の要請を現世の制裁によつて明確なものに限定し、支持する機構をもつものである。といつて、あらゆる自然法上の要請がすべて法律に具体化されているわけではない。「あらゆる人定法は、それが自然の法に由因するかきりにおいて、法としての性質を具えている。もしそれが自然法と両立しえないような場合は、それは法でなくて、惡法である。」<sup>(8)</sup>「実定法に対するこの見解から導きだされるものは、当然に「反抗權」あるいは「革命權」といつたものの許容である。<sup>(9)</sup>すなわち、惡法を揮うものは「暴君」であり、その地位と權力を濫用した罪は当然に廢位に値いするものである。トマスにとつては、あらゆる合法的な權威は神に根源するものであるが、同様に、主權は人民に由因するものである。治配者は人民の代表者でなくてはならず、君主は共同体の場に立つときにおいてのみ合法的權威をもちうるのである。<sup>(10)</sup>果していかなる政体が、神が人のために定め給うたものであるかは、彼も明確に説いているわけではないが、いずれにしても、國家を教會の一部門と考えたり、法王の代理者と見做してはなかつたことは明かである。しか

しながら、他面において、教会が独自の社会として、人間を超自然的超現世的目的にまで救拯するものとしての、より優越せる尊厳をもつものであると確信していたことも、彼の著述の全面に亘ってみられるところである。国家と教会、この両つの社会の関連を明確にすることは、彼にとつても決して容易でなかつたように思われる。もちろん、観念的には、国家の所管は物質的現世的事項であり、教会のそれは彼岸的福祉である。しかし、人間の目的は唯一つであり、しかもそれは彼岸的目的であると信する彼にとつては、この点の明確な裁断ができかねたのである。ここから彼の妥協的態度が導かれる。彼は教会と国家の緊密な協力を主張するのである。ただし、その協力は、人間がその唯一の目的を達成することを容易にし、これを妨害しないように、経済、立法その他あらゆる行動において、国家の側において要請されるという留保はつけていたのであるが、ともかくも、両者がその地位と権能について調和ある連関を保ち相互に尊重し合うことが、彼にとつてはその理想の状態であつたのである。

## 三

私はさきに、トマスの政教並行の教理は定説ないし通説のような地位をもっていることを述べたが、正しくは次のように言いなおさなければならぬ。トマス理論が全カトリックの定説化したのは、彼の死後数年を経た後のことで、彼の在世当時は、多数の説の一つであつて、今日では保守的所説であると思做されている彼の理論も、当時ではむしろ革新的であるとされ、彼の教団からはいうまでもなく、彼の属するドミニカンの中からさえ、彼に対する批判はなされていたのである。<sup>(1)</sup>しかしながら、トマスの政教並行理論も全教会史的な、広義の

中世史的視野においてみるときは、決して新しいものでも何んでもない。キリスト教がローマ帝国の国教的地位を獲得することができたのも、さきにあげたマタイ伝の聖句が文字通り素直に解決されることによつて、キリスト教は俗権の中に容易に入り込みえたといえよう。「権威論争」の必要が生れてきたのは、教会の発展が皇帝の権力を脅かす程度にまで伸張した段階において必然的に招来されたものであるといふことができる。事実、この並行の教義はトマスをまつまでもなく、早くも法王 Gelasius I (492-6) が明確にしているところだといわれている。<sup>(2)</sup> 国家の権威 (regalis potestas) は法的権威を主として、道徳的宗教的機能は従属的なものであり、他方、教会は宗教的 potestas ordnis と道徳的 potestas jurisdictionis と教育的文化的 potestas docendi の三つの力を聖職者のそれであるとして、これに對置し、国家と教会とは全世界の治配を兩分して一種の dyarchy を形成していたのである。ゲラシウスの教説は、いわば、それは政教同格論であり、並行主義の理念に貫かれたものであった。おのおのの権威はそれぞれ自己の領域において独自の権威者であつたのみならず、他の分野においては相互に依存し合つていたのである。自己の領域で活動する限りそれぞれ同格であり、他の領域での活動に関する限りでは相互に依存し合うといつた見事な均衡が成立していたのである。

しかしながら、均衡の理論はそれがしばしば陥入る運命をまぬがれることができない。現実の勢力的均衡の上に成立していた均衡の理論は、現実の動揺とともに動揺せざるをえない。しかも、理論的動揺の可能性はゲラシウス自身の中に与えられているのである。最後に審判において聖職者こそ一切の責務を担うものであるから、政教両者は責務の点からいって、後者が重いという留保をその同格論につけ足すことを忘れなかつたのは、さすがトマスの先蹤者であるといわねばなるまいが、実はゲラシウスもトマスも共に僧侶としての自己の現世的立場を

忘れなかつたことから導き出された必然的な態度であつたといえないこともあるまい。ローマがきずきあげた地中海世界の全体的統一社会はキリスト者にとってはまさに *res publica Christiana* だったのである。一つの共同体の上に二つの権威が存在するという事実、教会と国家が同じ拡がりの上に、同じ成員をもつて存在するという事実、そこに困難が生じない道理はない。その目的が彼岸にあるのと此岸にあるのとの相異があるとはいへ、同一の対象に君臨する二つの主権がその至高性を競うに至る道程はまことに見易いことである。しかも、この場合より偉大な責務をもつとせられ聖職者の権威がその優越の地位を主張するであろうこともまた当然だつたともいえよう。法王グレゴリー七世 (Gregory VII) からボニファース八世 (Boniface VIII) に至る約一世紀半 (1150-1300) くらいの間は、僧侶が現世的目的の世界に入り込んで、国家の権威を圧倒していた時代であつた。教会が現世的法秩序の世界に容喙したというよりも、むしろ、それに取つて代つたとさえみられるのである。民事についてこれをみれば、寺院法によつて徴利の禁止を試みたり、公正価格を強行しようとしたし、刑事面では、不断の抗争をつづけている貴族達を神の休戦と平和の機構において統制しようとしたし、また、国際問題については、国家間の戦争も政策も条約も、いな国王すらも、法王の法廷 (*curia*) において裁断しようとしたのである。こうして、最高の権威、至上の正義の担い手はつねに教会の側にあるとされるのは、果していかなる理論によつて武装され合理化されていたのであろうか。

法王イノセント三世 (Innocent III) が彼の有名な一二〇二年の教書《*Venerabilem*》で、国王の法廷が正義の実現に憚るものがあると認められる場合は、これを法王の法廷でとりあげるといふ特権をはじめとして、法王は正義の執行の一般的監督権をもつべきものであるという主張をして、伝統的並行理論を抱いている人人に大きな

衝動を与えたのであるが、この主張はイノセント四世 (Innocent IV) において更に決定的な強さで表明されたのである。「イエス・キリストがペテロやその弟子達に天の王国の鍵を与えて『わが羊を牧せよ』と宣うたとき、彼らをその代理者とし給うたのである。この世には多くの官職や政府があるが、たとえそれらが法に由来するものであろうとも必要があればいつでも法王に訴えることができる。何となれば裁判官はいかなる判決を法的に下すべきか確信のないものであり、またそこにはより高級の裁判もないし、更にまた、下級の裁判はこれを執行することもできないし、あるいはその当然なすべき正義を行うことを欲しないものだからである。」<sup>(3)</sup>これは、怠慢な国王に干渉したり、これを廃位したりする権利は決して法王の隷属者である国王にはないという主張で、この法王権こそは「彼がキリストの代理者であるから持っている」とする plenitudo potestas (sovereignty) に近い概念でもあろうか) によるもので、全く封建的隷属の範疇から引出された教説とみることができ。法王権は、一種の「神権」として、教会はもとより俗界にあるあらゆる権威の上に立つて、これを改廃監督することができ、一種のものであるとする。ポニフェース八世は一三〇二年の教書 Unam Sanctam Ecclesiam の中で、本質的には同じことであるが、より調った形の主張をしている。<sup>(4)</sup>彼によれば、地上の権能は霊界のそれによって判断されるべきものであるが、霊界の権能はただ神によってのみ判決される。これは聖ペテロとその弟子達に与え給うた神の言葉による divina potestas である。法王は教会における至上者であり、救拯の教理は彼に属している。更に両つの大権 (The sword) も教会に属しているとするが、機能上の区別は認めている。すなわち、俗界の主権は実際に僧職によって行われなくて、僧侶の指令と許可とによって国王がこれを行使するものとするのである。霊的権能がより高度のものであり、低級なものが高級なものに従属するという秩序こそ自然の一般的法なのであ

る。このようなボニフェースの教説からは、もはやいかなる形の双頭政治(Dyarchy)もありえない。ゲランウスの理論は Manichaeism であり、悪の原理と善の原理を同一視するものであると排撃された。こうして、少くとも理論的には、一切の人間生活が教会の法廷や官署を通じて機能する法王の最高主権の下に、唯一の *lex divina* によって規制されることになったのである。ここに再び無差別的統一と単一の統制的権威をもった全能の「社会」国家が出現したといえることができる。しかし、これは単に理論闘争の上でのことであって、ギリシアやローマの「都市」国家のように現実に集約的権威によって一切の生活を統制できたわけではなかった。歴代の法王が夢見た神権政治も現実に成就したわけではなかった。ボニフェース八世とフランス王フィリップ四世(Philip The Fair)の抗争も、理論上はともかくも、現実的には、範圍は狭かったが国王権の方が範圍の広大な教会のそれよりも強いものであることを示すに終つたのである。しかし、ボニフェースとフィリップとの論争は、ヨーロッパにおけるその後の社会的政治的理論の発展にとつては重要な意味をもつものであつた。

十一世紀から十三世紀への文字通り中世プロパーの時代こそは一面混乱の時代であるとともに他面においては新しいものの胎動発芽した時代でもあつた。双頭政治の原理であろうと法王至上権にもとづく神権政治の理論であらうと、その *respublica Christiana* は理論的所産にすぎない。いわば支配的イデオロギーではあつたが、その社会的現実の姿は、更に複雑な事実を含み要因を發展させていたのである。とくに、西欧社会の「近代」への展開を見るためには、次の二つの事実注目しなければならぬであらう。〔一〕当時の知識階級であつた僧侶によつて説かれた理論は、すでに見たように、単一の世界共同体の実現であつた。それは恰も、靈界においてただ一つの *Ecclesia* (教会)があるように、地上においては唯一の *Regnum* (帝国)があるべきだとする思想である。



しかし現実には彼らの理論のように一筋ではなかった。少くとも西欧各地には領土的宗教的 *regna* が存在していて、それぞれの領土の王達はその王国の皇帝であることを主張していた。英王リチャード二世を「彼の領土における全き皇帝」(the entire emperor of his realm)と人が呼んだように、少くとも彼らの特定の *regnum* 中には教會的世界帝国の手のとどかない局地的 *Rex* をもっていたのである。彼らはこれを実現するだけの実力を具えてきていたのである。こうした要素が十六世紀を通じて、ナシヨナリズムの発展に伴って強力な君主国家をつくりあげ、新しい国民国家を興起させることによつて近代史の道を拓いたのであった。もちろん、中世におけるそれは、まだ「国民国家」だといえるものではない。けだし、それは「国家」(State)の雛型というよりもむしろ「身分(Estate)の天国」でしかなかったのであるからである。<sup>(5)</sup> (二)上にのべたことと関連して直ちにわれわれの注目を惹く事実は身分階級の問題である。「全き皇帝」といわれる国王たちも、その内部にはつねに自己の競争者としての三つの階級をひかえていたのである。その一つは僧侶であつて、当時、カトリック教会(*Church Universal*)は、例えば *ecclesia Anglicana* であるとか、*ecclesia Gallicana* とつたような領地的分派をもっており、それらは民事上刑事上の事件について国王の法廷を忌避する特権を主張し、もしその要求が容れられない場合はこれを法王に訴えたのである。しかし、これとても事情はしかし単純でなく、国王は自己の自由を護るために法王と結びついて地元の教会と対抗した場合もあるし、有利な僧職任命権や課税権を法王の手に渡さないために、むしろ地元の教会と結んで法王に対抗した場合もある。その二つは、封建貴族の存在である。彼らはその所領地においては全く主権者として行動していたのであり、彼らの連合勢力はつねに国王の有力なライバルとしてその権威をあらそうことができたのである。更にその三として、*communitates* の存在がある。地方的共同

体、とくに都市における市民層は市政府の自治を要求し、各種の商人組合や職人組合を結成して、その財力に物をいわせ、時には貴族階級と手をにぎって国王に対抗する有力な集団を形成していたのである。これら三つのものが、時には協力者でもあったが、国王の対抗勢力として、いわゆる Estate を形成していたのである。中世における王国を「身分」国家 (Estates State) と呼ぶのはその典型的な場合を指称するわけである。こういう構成をもつ国家にあつては、必然的にその権威は分割され、社会を自らの秩序の下におこうとする目的の下に、きびしい抗争があることを免れるわけにはいかない。中世の国家は身分国家というけれども、厳密な意味では「国家」と呼ばれるようなものではなく、多様な社会が存在していたとみるべきであろう。すなわち、宗教や階級や職業にもとづいた僧侶団体や貴族階級や市民社会があつて、それぞれが自治的な法秩序をもつており、国王と彼の法廷で、代表される国家の権威は実は片隅に閉じこめられていたといふことができるであろう。<sup>(6)</sup>

#### 四

中世が理論的に一元的神権政体でありながら、事実上は極めて多元的な権威構成をもっていたことはすでにみたとおりであるが、これに引きつづく数世紀はまさにそのアンチテーゼをなす時代であつたといえよう。世界史における一転回点であつたといえるルネサンスや宗教改革の時代は統一的な国民国家の形成へ向つて大きく動いた時代である。国家は僧正管区の法や秩序を擁護したし、また管区自体もこれに結びついていった。国家は教育や文化の保護者となつたばかりでなく、マーカンテイリズムの旗をかざして経済の領域にまで進出したのであつた。ここでは中世時代と逆に、国家が社会の中にその権威を滲透させたのである。国民国家の形成に向つて

時代を大きく動かしていった要因となつたものは政治・経済・文化の各方面において求められる。凡そ、一つの時代をして劃期的な転換をさせる歴史的動因は、人間生活のあらゆる局面に惹きおこされた内的矛盾が次第に集積され累加されて一つの時代の趨勢を形造つていくところに人人の危機意識を呼び覚まし、新しい時代へのミュートロギーが形成され、旧套の打破と新制度建設の実践的努力となつて現われるものであらう。アフリカ、アジア、アメリカなどの新しい市場や資源の発見が商業貿易の発展を育成し、生産力の急速な発展を刺激したが、こうした経済的成長を容れるばかりでなく、更にこれを助成するような統一的法体系や行政組織を要請した。また、封建的割拠制のもつ経済流通への障害や、くり返えされる内戦の悲惨、あるいは外国の膨張に対する抗争といったような事情が、国民感情を昂揚させたことも見逸せまい。古い割拠的分散制度をすてて統一の強力と安定を要望する民心が絶対主義王制の成立を支持し容易にしたということが出来る。さらにこうした時代の傾斜を押しすすめたのは、一つには、古典の再発見(Renaissance)であり、政治的に特に注目されるのは、いわゆる《Reception》と呼ばれるローマ法の復興と流行であつたし、二つには、ローマの羈絆からの脱却を試みたプロテスタントの運動(Reformation)であつた。これは、多くの場合、世俗的国王との妥協連合によつてはじめて成功的行われたのであつたが、その結果は、教会が自らの治配的地位を《summus episcopus》(最高の統治者)なる称号とともに国家の首長に譲渡することに終つたのであつた。

右に概説したような諸過程を経て、中世の「身分」国家は国民的君主国家への転換をとげていたのである。ギリシアのポリスやローマ帝国にみられる古典的統一、すなわち一元的抱括的な全体社会の中に人間生活の諸相が結集されたような形態が、その様相を変えて再現したのである。少くとも、イギリスやルーターの改革の行わ

れた北欧においては、教会と国家は一つの全体社会にまで重り合ったのである。ここでは古いローマ的主権概念《majestas》が新しい意味合いをもって強調されたし、中世の「身分」国家は「君主」国家(Prince-State)に変貌をとり、独裁的絶対主義の重みをまして行つたのである。その最も注目されるべきイデオログはマキアベリ(Niccolo Machiavelli)やボーダン(Jean Bodin)であつたといえよう。マキアベリがその『君主論』の中で強調したことも、ボーダンが『国家論』の中で主張した点も、角度はそれぞれ異つてはいるが、ともに、国家の最高目的というよりもむしろ、国民社会に統一的秩序をもたらすための最高の手段としての絶対的主権の擁立にあつたのである。こうした君主国家の強力な主張の下で、教会は果してどのような位置づけを与えられたであろうか。

この点に関してはフッカー(Richard Hooker)の『教会政策』が注目されなくてはならない。イギリスの教会法の制縛から脱却を試みたピューリタンの立場を代弁した彼の主張は、結局、世俗的実定法の権威への服従を説くものであつた。キリスト教国家にとっては教会も国家(commonwealth)も一つのものである。国家の全成員は同時に教会員でもある。国家と教会というも、結局ただ一つの協同体があるだけであるとする。しかも社会には政府がなくてはならず、政府があればそこには人定法(実定法)の厳存を拒むわけにいかないであろう。こうした見解のパターンはすでに中世紀においてみられるものであるが、中世においては普遍的世界社会が考えられていたのに対して、フッカーは国民社会ないし国王を考えていたのである。したがって、彼にとっては、国家主権は教会に対してもまた至上の権威に値いするものであつた。国王は二つの、すなわち教会と国家という異つた王国に君臨する主権者であるとしたのである。<sup>(3)</sup>

こうして十六世紀は世俗的世界において政治的にも法的にも絶対的主権が君臨したのみならず、精神的ないし

靈的世界といわないまでも、少くとも教會的世界にも同じ主權が君臨したということができ得るであらう。それは人間の集團的生活形式としての國家が生成した時代であつたのである。しかしながら、このような國家理念も何らの抵抗なしに形成されたわけではない。イギリスにおけるチユードル王朝は君主國家の一つの型ではあつたが、議會制度を伴わないわけにはいかなかつたし、<sup>(4)</sup>しかも十七世紀を通じて、この議會の實力は次第に成長していき地方自治制までも伴つて強力なものになつていたのである。また、ローマ教會の勢力圏にあつては、教會はその独自の性格上、独自の伝統に立つ權利をもつところの別社會であるとする考へが發展してゐた。例えば、スペイン王朝が宗教裁判制度をその治配手段として用いてゐた當時においてさえ、すでにゼスイット派のフランシスコ・シユアレツツ(Francisco Suarez)はその『トラクト』で一種の社會理論を展開したのであつた。すなわち、<sup>(5)</sup>教會は神の創造にもとづく *communitas politica vel mystica* であるのみならず、騎士領土や地方共同體のよる世俗的社會集團もまた完全な治配能力あるものとして、國家と同一の範疇においてこれをみたのである。さらにも、カルヴィニズムが支配的であつた地域においては、包括的一元的國家理念に対しては反對の空氣の強いものがあつた。カルヴィニストにとっては、國王は「神のおろかなる下僕」にすぎない。神權政治を裏返えしたにすぎない。独裁政治の体制に対しては、むしろ包括的一元的教會の擁立を欲したのである。しかし、それは概して少數者の、自由な教會の權利を主張する諸宗派を形成する方向をたどつたのであつた。こうしたセクトが、近代資本主義の生成にあたつていかに重要な役割を演じたかは、マクス・ウェーバーがあざやかに描きだしているところである。<sup>(6)</sup>十六世紀の後半、早くもフランスにおいて、カルヴィニストによる一元的絶対主義的國家への抗争が開始されて以來、十七世紀を通じて、この傾向は展開してゐたのであつた。ユグノー(Huguenot)の

《Vindiciae Contra Tyrannos》は、キェンペリズムに対する駁論であり、人民の契約的権利の擁立への主張でもあったとみることもできよう。

第十六世紀に発生した絶対主義的君主国家の理念は十八世紀においても生きつつけていた。いな、むしろ十八世紀の後半期における、いわゆる「啓蒙された専政君主達」によって、その完成の頂点に立ったということができよう。フランス革命はこの爛熟期にある絶対主義体制に対する最初の強力な反動であった。しかし、その歴史的現実的成果は、メリエ (Jean Meslier) 、モレリー (Abbe Nicola Morelly) 、ブブリー (Gabriel Bonnot de Mably) を経て、バブーブ (François Noel Gracchus Babeuf) に至る一連の啓蒙的共産主義者が希望したような徹底したのではなくて、君主権の代りに、ある意味ではより包括的一元的な性格をもつ国民主権 (la souveraineté nationale) が出現したのであった。国民主権とは、その絶対的権能が国民のものであることを意味するものであることはいくまでもないところであるが、その現実には、代表者を通じてか、あるいは単一の国民投票によって選び上げた総督を通じてか、彼が良しと思えば、教会の規制でも、ギルドの圧迫でも労働組合の廃止でも、教育文化の統制でも何んでも、することができよう。いわば全能の国家が出現したわけである。いずれにしても、この国民主権の理念こそ、この革命の基調をなすものであったということができよう。したがって、右の様な観点から見れば、革命もまた「啓蒙された専制主義」だったのである。もちろん、フランス革命のもつ他の重要な一面を見逸してはなるまい。それはいうまでもなく、デモクラシーの理念にもとづく国家構成が行われたということである。民主主義についての評価は他の場所にゆずらねばならない。とまれ、フランス革命における「人権宣言」はアメリカの「独立宣言」とともに、近代の窓を開け放った記念的記録であるといわねばなるまい。しかし、こ

でわれわれの正確な認識を必要とする一つの問題点を指適しておかなくてはならない。なるほど「人權宣言」は絶対主義的専政国家があえてするかも知れないような国家活動に対して、留保条件あるいは除外例を挙げた目錄のようなものではあるが、この場合、護られるべき「人權」は「個人」についてであつて、個人の集団すなわち「社会」ではなかつた。権力構成の方法こそデモクラティックになつたけれども、国家は依然として全体社会における包括的主権の主体であり、唯一の正義の実現者である。これと並ぶ他の社会を認めようとはしなかつたのである。中世的なもの、旧制度的なものへの反動としての大革命の、このような性格が端的に表明されているのは「宣言」の第十条である<sup>(9)</sup>。これは宗教上の自由について規定したものはあるが、宗教における自由に対しては、「法の定める社会秩序を害わない限りで」という留保をつけることを忘れてはいないではないか。しかし、宗教的自由は本質的に個人的自由を超える性格をもつものである。ただ内面的な信仰の自由だけでなく、教育、説得、宣教活動といったような内容をもつ結社の自由こそ、宗教的自由の社会的意義なのである。宗教的社会に對して情れない態度をもつて臨んだフランス革命のこの伝統は二十世紀の今日に至るまで、その尾を曳いているといえよう。それは人權の尊重を精神として民主的に組織されるけれども、つねに一つの組織に立つ「國民」国家」の理論である。

## 五

第十九世紀の前半期を特徴づけているドイツ浪漫主義の思潮は、フランス革命においてみられるそれとはかなり異つた様相を呈している。もちろん、それはフランス革命のもつ近代的精神やルソーの《*Volonté générale*》

の理念の強い影響はみられるが、国家ないし民族 (Volk) の背後に Märchen をみようとすると一種の詩的文学的気分といふべきものであつたといふことができる。古い時代のチュートン民族の生活を理想化して描き出すことにはじまつたこのロマンティックな文学運動は、フランス帝国に対する民族的反感の増大に伴う自然の勢いとして、当代のドイツ民族そのものの理想化にまで発展していったのであつた。民俗民話をつくるものも、民謡その他の民族音楽の作者も、民族固有の法を創定するものも、さらに民族の人生観や世界観を創造するものも、誰かの個人ではなくて民族そのものであるとする。この考え方は、まさに民族を实体化し、人格化してみるものであり、民族そのものが謡ひ踊り、法を創り、歴史の展開を導くものであるとするのである。いうまでもなく、民族そのものは未だ国家ではない。むしろ、われわれの由来からの表現にしたがえば「社会」あるいは共同体と呼ばれるべきものに近い概念であるといふべきである。けだし、すでにのべたように、わたくしは国家はすぐれて法的手段による治配装置であるとして、社会と區別して考えようとするものであるからである。しかしながら、民族を实体化し実存化し、さらに人格化したドイツ・ロマンティカーは、政府とくに統治者 (Herrscher) において実体化し人格化された国家とそれを容易に同一視するに至つたことは見易い道理である。その典型的なものをわれわれはヘーゲルにおいて見ることができようであろう。ドイツの浪漫主義的理想主義的社会政治思想もその現実的効果としては、単一の民衆投票によつて総督あるいは皇帝と呼ばれる支配者に主権を与える「国民主権」のフランス的現実主義と一脈相通するものがあつたといふことができる。わたくしはここで、主として彼の『法哲学』にしたがつて簡単な概括を試みようと思ふ。

かれの道德哲学ないしは政治哲学の体系において、権利の対象化としての法は何よりもまず即目 (an-sich) 的な



ものとして規定される。いわゆる市民的社會關係 (die bürgerliche Gesellschaft) におけるあらゆる經濟的利害やこれに連關する諸もろの規制をもつ産業社會はもとより、婚姻とか相続とかいった家族的生活關係に至るまでの外部的諸關係を統制する法制的體系がこれである。すなわち、國家は權利の対象化としての法において、まず低度の段階の形として自らを顯現するのである。いいかえれば、より低い未熟な形における國家は、欲求的利害の必然を通じて法を産出し、その法によって自己を統制するところのブルジョア的諸關係の體系である。したがって法こそは低度段階における國家の徵標であり、その構成員であるとするのである。これに対して対自 (Für-sich) の位置を占めるものが道徳であり、權利の内面的實現の世界である。これはどこまでも個人的内面的意識の世界であるが、この内面的自律意識と形式的法制的體系を綜合する即且対自 (an-und-für-sich) の世界こそ社會倫理 (Sittlichkeit) であり、人間生活における内なるものと外なるものを調和的に規制する全体系なのである。そして、この社會倫理の座となるものもまた、ヘーゲルにあつては、國家なのである。すなわち、國家は低度の段階にあつては法の座であり、高度に發展した段階にあつては社會倫理の座でもある。したがつて、法を道徳との綜合としてみられる段階における國家は絶対精神、永遠なる意識の實踐的機關としての民族において實現するものであり、まさに民族そのものであるとするのである。いな、むしろ逆に、民族こそは高度の段階における國家として自己を實現するのである。こうして民族精神 (Volksgeist) は國家一般として自らを實現するのであるが、それは更に特殊的存在として自己を規定しなければならない。ヘーゲルにあつては、それは結局ロシア皇帝において顯現される民族精神がそれであり、ロシア帝國こそそのものなのであつた。すなわち、高度の段階における國家形態はより高度の綜合的統一において實現するものであり、その統一はまさに行為的個人、信條的意思的個人、

とりもなおさず君主において最善のものとして実現されうるとするのである。皇帝は一切のブルジョアの諸関係の上に立ち、経済的利害の外に立つ不偏不党の機関であり、民族的統一の焦点であるとするのである。

もし右にのべたような私流の概括に大きな誤解がないとすれば、ヘーゲルの国家理論はさきにのべたいわゆる「社会||国家」のもつとも徹底した合理化された表現であるということができよう。国家は法と道徳との統一としての社会倫理の座であり、その限りにおいて、神の行為的尖端としての民族そのものなのである。そしてそれは更に、神の機関としての君主を頂く「民族||国家」にまで展開され、ついに、民族||国家は神の機関であり、君主は神の使徒とされることによつて、国家||君主として神聖視され絶対化されるのである。そこにはもはや、人民の民主的な権利もなければ、個人の市民的権利もない。人民はすべて君主国家の内に吸収され、個人ないし市民は社会倫理の係系としての国家に包摂されてしまうのである。内外両面における絶対性をもつものとして神格化された国家は、したがつて、国際社会をもたないといつていいであろう。ただし、絶対的無制約を主張する国家に、社会構成分子としてその社会から課せられる義務や制約は理論的にありえないからである。国家はすべてであつて、ただ一つのものである。このように、ドイツ・ローマンティズムの帰結として産出されたヘーゲルの国家哲学は、民族を客観精神として絶対国家永遠なる精神の対象化したものとすると同時に、一方ではそれを国家、とくにプロシアの君主国家に特殊化したのである。すなわち、神の行為的機関としての民族精神がその生成過程を経て自己を実現したものが民族であり、民族はまさに神自身の時空的働きにおいてあるものである。したがつて、民族精神は神聖なものであり、一切の人間生活を覆うものであるから、それは歴史的社会的に終局的なものであり、正義そのものなのである。しかも、民族精神は絶対精神の客観的実現者としての国家一般であ

り、これがさらに特殊化されたものとしてのプロシア型の君主国家にその理想的典型を見出したということができらるであろう。われわれはヘーゲルが目的的に、その弁証法的論理を巧みに駆使して、意識してこうした国家理論を組み立てたか否かは問わないとしても、当時のプロシア帝國的現実がその理論の前景に蔽として横たわっていた事に目を蔽うわけにはいかない。

現代の多彩な諸思想は、すべてヘーゲルの影響の下に、あるいはその方法的撰取にまつて、あるいは批判的格闘によつて構築されたものといわれているが、逆<sup>(3)</sup>にまた、古来の諸思想はヘーゲルにおいて精緻莊嚴な大体系に集成されたともいうことができよう。上に見てきたように、公共的正義の担い手として、一元的包括的な全体社会すなわち国家にそのすべての榮譽を帰するオーソドックスの考え方は、二千年の西欧史を一貫しているかに見える。都市||国家からはじまつて、ボニフェース的な教会||国家、十六世紀のマキアベリの君主||国家、さらにフランス革命にみられる国民主権の主張にもとづく国民||国家、そしてドイツ・ロマンティズムの民族||国家の理念に至るまで、すべて社会||国家の理念の多彩なバリエテイ<sup>(4)</sup>であったとすることができる。そして、キリスト教の出現から第十七世紀のゼスイットやカルヴィニストに至るまで、いな、更に現代に至るまで、西欧社会思想の変転を見守るものにとつて見過すことのできないものは、キリスト教そのものの存在であり、そのイデオロギーである。さきあげたマタイ伝中の聖句は<sup>(4)</sup>キリスト教政治社会思想の酵母ともいふべきはたらきをして、あるいは醗酵し、あるいは凝縮して、つねに教会と国家とを一つの全体社会として結びつけてきたのである。一方では、教会即国家として神権政治の型が考えられ、他の極では、国家即教会であるとして至高の教會的權威をもつて世俗的治配者を装備した場合もある。しかしながら、一般的に言えば、キリスト教思想は、歴史的社会的展

開の中にあつて、つねに、「閉じた社会」を開放していく媒剤のはたらきをしてきたということができようであらう。西洋における社会思想の諸体系は、何らかの形においてキリスト教思想との係りをもたずにはこれを正しく理解することはできない。たとえ無神論や宗教を否定する思想でも、それはキリスト教との深刻な格闘の所産であり、教会的秩序へのきびしい批判の上に成立したものであることを見のがせないのである。しかしながら、少くとも近代における社会思想を、とくにこの場合、国家と社会との関連についてのイデオロギー的展開に限定してみても、キリスト教的契機の側からのみ跡づけることは妥当を欠くものであることはいうまでもないところである。われわれはここに世俗的契機として、個人主義ないし個人主義的自由主義の巨大な思想体系を見出すのである。過去三世紀に亘つて、イギリスを中心として展開し盛行したこの個人主義思想は、まさに国家∥社会的思想体系に対する近代的な革新であつたといふことができる。国家は、上りてきたように、つねに公共的正義の担い手として人人に君臨し、それがどのような形姿をとろうともつねにその存在理由を与えられて、《Levathan》的威力をほしいままにして来た。しかし、中世的封建的身分からの解放は、個人をそのまま国家の中に吸収しつくすことを意味しなかつたのである。近代国家が約束した市民的自由の体系はやがて資本家的生産関係の中に人人を組み込むことによつて、経済的階級対立の社会構成を現出した。社会∥国家の理論はここに至つて全く新しい局面をもつて展開されなくてはならない運びになつてきた。社会×国家として両者は相對峙する形をとり、社会は国家の手から正義の大旗を奪取する課題を担うものとして、世界史の活舞台に登場するに至つたのである。アナキズム、マルキシズム、サンジカリズム等、一連の社会主義ないし共産主義諸思想において、われわれはこれを見るのである。稿を改めて、この間の消息にふれることにしよう。――都合により「註」を省略した――