

キリスト教における戦争と平和 (Ⅱ)

——抵抗権と戦争——

村 田 充 八

I 自然社会と自己防衛をめぐる問題

前稿「キリスト教における戦争と平和(Ⅰ)」¹⁾において、16世紀の宗教改革のリーダーたちに、「抵抗権」の思想が育っていることを簡単に述べた。抵抗権の考え方は、戦争について考える場合に非常に重要な視点を提供する。それは、当時のプロテスタントの思想家たちが、自らを迫害する暴君に対して、神にゆだねながら、「抵抗すべきである」と考えたことに関連している。侵略の戦争をすることは、倫理的に許されるはずはないであろう。しかし、戦争の中には、やむをえないという理由で戦われた戦争は、多くあったであろう。問題は、そのような抵抗の戦いに、理由を与える抵抗権という問題である。

本稿は、その抵抗のための戦いに関連したことがらについて、抵抗権を中心に考察を試みる。そこで、まずこの抵抗という論点を問題にするに先立ち、重要と思われる論点の検証を行いたい。それは、自然的な社会に固有に存在しているとされる、自己防衛という論点についてである。一般的な社会に、なかでも自然的な、生まれて初めてのような集団にとって、この自己防衛が、集団の存続のために必要不可欠と主張するフランスの哲学者アンリ・ベルグソンから、自然社会と自己防衛をめぐる問題について考えたい。

ベルグソンは、その著『道徳と宗教の二源泉』において、「閉じた社会と開いた社会 (Société

close et Société ouverte)」という視点について論じている。彼は、その過程で、「閉じた道徳と開いた道徳 (Morale close et morale ouverte)」という語を用いて、「具体的集団の一員としての人間に対応する閉じた道徳・静的宗教と、人類の一員としての人間に対応する開いた道徳・動的宗教とのふさがしい間隙をどうして飛び越えるかの問題」²⁾を取り扱っている。端的に言えば、彼は、人間に存在する私的な側面と公的な側面を、どう調和させるかという問題を考えてともいえよう。その「閉じた道徳」を問題にする過程で、彼は「閉じた社会」とは、今日の文明社会にも存在するのであり、それは、「どんな瞬間にも若干数の個人を包含し、その他の個人を排除することを本質としている」³⁾社会であると述べている。この「閉じた社会」は、「開いた社会」には未だなりえていない社会であり、その根底に若干の個人を包含した他者を排除しようとする社会的本能が存在しているという。換言すれば、彼は、社会集団は、現実社会において、社会的本能として「閉じた社会を常に目指している」⁴⁾と考えたのである。

ベルグソンによれば、社会は、ある特定のものを包含し、また特定のものを排除することが、「原始的本能」(instinct primitif)として備わっているというのである。このことは、戦争の問題を考察する時に、第一に重要な問題を提起する。それは「自己防衛」の視点であり、これは、きわめて重要な視点を提供する。彼によれば、社会は、本質的に利己的であるともいえる。そのゆえに、後に問題とする、人間には生まれつき与えられた権利として、自らを守るために抵

抗する権利が与えられているということにもつながる。それは、彼が、歴史を顧みて、「これまでのところ、平和は、常に防衛への準備、または攻撃への準備でさえあったし、いずれにしても戦争への備えであった」⁵⁾と述べていることにも、関連している。完全に「開いた社会」になるためには、「完全な道徳の権化」⁶⁾のような宗教的達人の登場を必要とする。その達人とは、「ギリシャの賢人たちや、イスラエルの預言者たちや、仏教の阿羅漢たち」⁷⁾のような人々である。それらの英雄は、現実には、例外的存在である。一方、日常的な「閉じた社会」は、「福音書の道徳」⁸⁾にみられるような「開いた魂の道徳」とは異なっており、「他の人々に対しては無関心なその成員たちが、つねに攻撃または防衛に備えて、つまり、戦闘態勢をとらざるをえないようになって互いに支えあっているような社会」⁹⁾なのである。もっとも自然的な社会は、「閉じた社会」として、「攻撃または防衛に備えて」戦闘態勢を取っている社会なのである。このようなベルグソンの指摘を受け入れるなら、社会は、自然的には、原始的本能として、自己防衛的な社会であると言い換えることができる。「開いた社会とは、原則的には、全人類を包含するような社会」¹⁰⁾である。彼のいう「閉じた社会」が、通常、もっとも自然的な社会であることを考えると、そこには自己防衛的な社会が、社会の本質的な属性として浮かび上がってくる。

ベルグソンは、このような「閉じた社会」論から、戦争という問題について検討している。彼によれば、「閉じた社会」は、「自己本位、団結、階級制、首長の絶対的権威」¹¹⁾を特徴とする。彼は、これらの諸特性こそが、「戦争精神 (esprit de guerre)」を意味するという。また、彼は、「戦争の起源は個人的な乃至は集団的な所有権である」¹²⁾と述べている。ここで問題なのは、彼によれば、「人類はその構造上所有に宿命づけられている」¹³⁾という事実である。もう、これ以上、ベルグソンの主張を付言する必要はないであろう。彼によれば、「閉じた社会の諸傾

向は、根絶され得ない」¹⁴⁾のであり、その閉じた社会の本能として「戦争本能」が厳然と存在することを、確認しておかねばならない。

もっとも自然的な社会が、自己防衛的な社会であるという事実は、社会集団として存続するために、すなわち自らの存立を図るには、集団を守ることが、本能となるという事実に関連する。一方、「開いた社会」は、自己保存的な本能を止揚した理念に到達している社会であり、単純にすべての社会が自己防衛的社会であると断言できない。とはいえ、一般に、自然的社会が自己防衛的社会であることは、ベルグソンならずとも、誰もが承認するであろう。

戦争の問題を考察するために重要な第二の視点について、ここで述べておこう。それは、このような自然的な社会という視点を導入するとき、当然、自らの集団に圧力を加えるものには、抵抗するという視点が加わるということである。それが、前稿（7.「歴史を顧みて」）において、検討し残した「抵抗権」の問題である。この抵抗権は、自己防衛と抵抗、さらには戦争と平和の問題の考察にとって、避けて通ることが出来ないのである。自然的な社会が自己防衛的であり、その自己防衛から抵抗の問題が生じると考える時、これらの問題は、集団と集団のエゴイズムの問題へと導かれる。特に、抵抗権の問題を中心に論じるために、それに関連した国家と民衆の間の防衛的闘争について考えてみたい。一つの文化人類学の研究の成果を通して、国家と民衆の論点の相違を問題にしてみよう。それは、集団や諸個人の間には、やはり自らの視点からの論理の追求があるということが明示されるであろう。

Ⅱ 国家の論理と抵抗権前史

抵抗権をめぐる問題を明確にするために、さらに重要な一つの論点を明らかにしておきたい。それは、国家と民衆のレヴェルで、物事に対する考え方が、まったく異なるということである。それは、国家と民衆の論理が、明確に異

なることを示している。文化人類学者の青木保は、スリランカの多民族多言語国家を調査し、論文「祝祭と第三世界——国家の論理と民衆の論理——」¹⁵⁾を発表している。そのなかで、彼は、スリランカの「祝祭と文化と国家と民衆」を問題にして、国家の論理と民衆の論理に相違があることを明らかにした。彼は、7月の満月の日から8月の満月の日までの「エスラの月」に行われるスリランカ最大の豊饒祈願の祝祭「エスラ・ペラヘラ（ペラヘラは行列行進を意味するという）」を観察し、国家と民衆の祝祭に対する意味付けに違いを発見した。彼は、同じエスラ・ペラヘラでも、旧王国の首都キャンディにおけるそれと、聖地カタラガマで行われるそのの間には、「その表現するものにおいて対照的であり、各々の特徴は互いに相反しあういくつかの項目を立てられる性質をもっている」¹⁶⁾ことを明らかにした。青木は、「国全体をあげての『参加』がみられるような二つの祝祭に、国家と民衆とが互いに異なる論理をもって祝祭の中にその実践を見出すという興味深い現象を見出した」¹⁷⁾と述べている。すなわち、同じエスラ・ペラヘラでも、キャンディとカタラガマにおいて執行される祝祭には、その意味に対照的な違いがあるというのである。

それは、前者が国家の論理で行われるのに対し、後者は民衆の視点から行われるとする。違いは、彼が提示した右上に示す表の通りである。キャンディのペラヘラは、「本質的に秩序の確認であり、祝祭は国家の枠組を護り、それを支える聖と俗の体系を護持する目的をもつ」¹⁸⁾という。また、「それは祝祭という民衆の場において初めて可能になる支配と被支配の直接的コミュニケーションの機能をはたしている」¹⁹⁾という。一方、カタラガマのペラヘラは、キャンディ的な意味付与に「不満をいただく民衆にとって唯一解放的な力をもつ強力な神であり、誰にでも区別することなく御利益をおよぼす信仰対象」²⁰⁾が、祝祭の前面に提起されるという。

この相違は、表の提示する内容を見る時に、普遍と個という相反する概念として、とらえる

エスラ・ペラヘラ

キャンディ	カタラガマ
仏教	ヒンドゥー教（十全宗教）
国家	民衆
都市	荒野
カースト	反カースト
歴史	神話
社会構造	反社会構造
秩序	非秩序
静	動
文化	反文化
タテ	ヨコ
権力	反権力
世界	コスモス
規律	反規律
ヒエラルヒー	コムニタス
中心	周縁
正統	非正統
内	外
公	私
排除	包括

（青木、同上、114ページ）

ことができるであろう。このような例は、枚挙に暇なしということができよう。しかし、注目しなければならないのは、要するに国家と民衆の間には、明らかに論理の違いがあるという事実である。前節で述べたように、集団形成の過程について考えるとき、集団に、その存続という論点が入らない限り、集団は滅亡することになる。ここに全体社会としての国家の論理と、全体社会の中に生きる諸個人の間に、論理の相違があるのは、当然のことといえよう。国家は、横柄にも、自らの存続のために、民衆の意志を無視することがある。青木の上の表のように、「国家は「秩序」「権力」「規律」「ヒエラルヒー」「中心」「正当」「公」などの概念で表される特性をもつ。これらは、どれも支配する側の概念である。一方、民衆は、「反社会構造」「非秩序」「反文化」「反権力」「反規律」「周縁」「非正当」などの概念で表される特性をもつ。これらの概念は、すべて支配者に対する被支配者の概念であるといえるであろう。すなわち、支配者に対して抵抗する側の論理であるということができよう。戦争の問題に論点を移して考える

なら、これは、戦争を起こす側と、それに対して抵抗する側の論理の違いであるということが出来るかもしれない。もちろん、国家は、キリスト教においては神が立てられたよき制度であって、そこに生存する人々の福利厚生増進のために、活動すべきものである。しかし、青木の例とは異なるが、キリスト教においても、国家が民衆の上位にたつて、自らの概念を強圧的に押し進めることがあるのである。それは、キリスト教の伝道が、発展途上の国々に対して、文化的な侵略になったと批判を受けることを想起すればよいであろう。たとえ、それが、恵みを与える手段であるとしても、恵みを与える側と、一方的に異なる文化を押しつけられる側には、論理の違いが出てくることは当然であろう。

このような過程において、民衆の側に、抵抗権という思想が登場するのも当然の帰結ではないだろうか。抵抗権 (right of resistance, Widerstandsrecht) は、本来、西欧絶対主義の時代に、国家の専制的な権力に対して、国民が抵抗する権利を生まれた時から固有にもっていると考えたことに起源をもつとされる。一般的には、その思想が、社会に定着するのは、宗教改革を経た後であるとされている。カルヴァンは『キリスト教綱要』において、支配者が神に反逆して、民衆に命令を下す時、それには明確に抵抗しなければならないと述べている²¹⁾。このような明確な抵抗の思想は、宗教改革を経過した後、ジョン・ロックなどの政治思想家を経て、アメリカの独立宣言、フランス革命の人権宣言などに、明確に提示されていくのである。

抵抗権とは、そもそもどのような性質のものであろうか。一般的な重要な視点をまとめるために、宗教と歴史に関して権威があるとされる *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*²²⁾ (以下、RGGと表記) の中から、ドイツの組織神学者で、ドイツ教会闘争の指導者であったとされる エルンスト・ヴォルフ (Ernst Wolf, 1902-1971) の、抵抗権 (Widerstandsrecht) の冒頭「概念と前史」を抄訳し要約整理してみよう。

抵抗権 (Widerstandsrecht) は、抵抗の義務 (Widerstandspflicht) や革命 (Revolution) と区別される必要がある。抵抗権は、法的に正当と認められる抵抗の権利である。抵抗の義務は、一般的に、不当な要求に対し、またある場合には暴行に対し、抵抗が道徳的に許される場合に関連している。抵抗の義務が、抵抗権と結びつけられるのは特別な場合である。革命は、それが勃発し、その歴史的結果次第でどのようにも評価されるものである。しかし、革命は、たとえば、オランダ王国のハブスブルグ家の支配に対する自由のための戦いのような場合、すでにそこには抵抗権の思想が内包されている。抵抗権は、服従の義務と抵抗の義務に関連した (道徳的・宗教的な) 緊張や、国家が暴力を使用したり権利を侵害したりするような (政治的な) 緊張のなかで、問題となる。

抵抗権の成立は、国家より上位に位置づけられることを前提としている。抵抗権は、国家やその実定法の上位にあり、現実社会に機能している慣習法や自然法を超えたものである。また、抵抗権は民主的憲法に取り入れられている。そのような憲法は、現実国家が憲法を侵害し暴力を使用することに対し、抵抗が正当に許されることを明示している。民主的憲法は、部分的には、それ自身、抵抗権を前提として起草されたものといえる。

この抵抗権の思想は、国家の論理と民衆の論理が大きく相違するときに、民衆の側に強力な力となる論理である。したがって、抵抗権とは、国家が絶対的な権威を振りかざして、民衆を抑圧服従させようとするような緊張に対して、民衆の側に国家への抵抗の可能性を与える根拠となっている。それは、この抵抗権が成立していく初期の歴史をたどるときに、現れてくる。

同じく、E. ヴォルフ²³⁾ によって、抵抗権前史をみてみよう。

抵抗権の前史的な特性を提示するものは、すでにゲルマン民衆の法理解の中に存在している。すなわち、抵抗権は、すでに国民協同体社会や諸個人のうちに意識されており、封建君主が臣下に与えた領土であるレーエン(封土, lehen)に関する法律や、各州の法律にみられる。これは、ゲルマン民族の中に抵抗権の思想がすでに取り入れられていたことを示している。封建制の時代、奴隷と主人の関係において、単なる支配服従関係を越えた、相互的な忠義や互惠主義の関係が育っている。たとえば、6世紀、キリスト教化されたスペインの西ゴート族の場合には、王位35のうち、17の王が退位させられたうえ、抵抗権によって殺害されたという。13世紀のはじめ頃に編集されたドイツ最古の法典であるザクセン法典では、すべての人々に対して、かなり普遍的な抵抗権を認めている。すなわち「諸個人は、国王や裁判官に対して、彼らが不法行為を働く場合には、抵抗しなければならない。しかも、その場合、あらゆる仕方でも不法行為を阻止するよう、それがたとえ各々の近親者や封建領主であっても、協力して阻止しなければならない。諸個人が抵抗しても、その近親者や封建領主に対して、彼の忠義の義務を侵したことはない」とされたという。封建領主と臣下の相互的な契約や、互惠的な忠義の義務は、元首を法的に規制する戴冠式の誓約(シュトラスブルグ誓約<842年>、古代フランスのカロリング王朝のカール2世の勅令<856年>)のなかにみられるという。それらは、形式的にもかなり高等な抵抗権を示すものとされる。

中世における抵抗権は、キリスト教の自然法によって大きく前進する。その際に、教会自身は、一連の訴訟手続きにおける判決の過程で、とりわけグレゴリウス7世以来、皇帝に対して教会の執行する被門通告によって、具体的な皇帝の権利を無視して皇帝の免職を宣言し、まさに俗権に抵抗して、教皇権の優位性を確立した。こうして、抵抗権は、封建

領土の法から各州の法律へと、また司教職叙任闘争において、ローマ法的な流儀によって定められた「人民主権」の教えへと広がりを見せた。しかし、初期のキリスト教世界の受動的な抵抗権は、まだ不完全なものであった。

このような抵抗権の前史を経て、新しくキリスト教の思想が明確に付加されて、名実ともに、抵抗権が民衆のなかに定着していくのである。抵抗権は、キリスト教思想と結びついて、大きく飛躍することになる。次節は、その問題の検証である。

Ⅲ 抵抗権の中世から宗教改革への歩み

前節に引き続き、E. ヴォルフの論点を引用しながら、中世の抵抗権の実態を顧みておこう。このことは、後に展開する抵抗権と戦争観をめぐる問題の考察に役立つであろう。以下も、RGG 3版よりの抄訳を中心にしていることを、断っておく。

中世の抵抗権は、国家の実定法と自然法という二つの法体系のなかに認められる。実定法の場合には、1215年のイギリス法「マグナカルタ」のなかに抵抗権が認められ、自然法における抵抗権は、国民主義や社会契約という理念のなかに認められる。マグナ・カルタのなかに、国王に対して、法を遵守するようにすすめる、法を犯すものに対しては、休職に追い込むことが可能であったことが述べられている。マグナ・カルタにおいては、一般に国王に徴税権があるとはいえ、それはその臣下の現状に相応したものであるべきであるという制限が加えられており、何ごととも裁判によって決せられることを、内容としているといわれている。これらの論点に注目するだけでも、その実定法のうちに、抵抗権の思想が、取り入れられていることを、疑うものはいないであろう。自然権の自覚は、すでに、

11世紀のおわり頃にその萌芽がみられるという。しかし、実際には、抵抗権は、自然権の一部として、14世紀ごろに理論的に意識されるようになる。そのような時期は、ローマ帝国とローマ・カトリック教会の教皇権との確執や、教会内部における憲法上の問題に関連して教皇と司教団のどちらが権限をもっているか、などの権力の問題（司教団首位説、公会議首位説）が浮上する過程である。しかし、この時期には、また民衆の意志が重視されるようになり、ここに新しい人民主権という自然法的な視点が芽ばえてくることになる。

E. ヴォルフによれば、15世紀にはいると、抵抗権の発展に、専制政治の問題が浮上してくるという。彼によれば、プラトンやアリストテレス、またキケロやセネカの思想の内部に、専制君主に対する抵抗の理念が読み取れるという。中世の代表的神学者トマス・アクィナスは、さまざまな側面から、専制政治を、政府が墮落した形態にとらえているという。このような中世的な過程を経て、次第に抵抗権は、各国の法典の中に取り入れられていく。その成果は、1679年のイギリスの「人身保護律」、1689年の議会重視の「権利の章典」となって結実した。これらは、当時の国王の専制政治を監視するという意味をもつものであり、諸個人の保護を目的としたものであった。このように、絶対主義の時代に自然法として、抵抗権の理論は、次第に整備される。これら、専制君主に対する抵抗の権利は、後に、アメリカの「独立宣言」や世界の各国の国民主権の土台となる民主主義の根本を形成していったのである。フランスでは、「人間は生まれながらにして、自由で平等である」という理念をいただいて、1789年に「人権宣言」が出され、それはフランス革命に理論的根拠を与えたのである。これは、今日、「フランス共和国憲法」（1958年）の冒頭「前文」にあるように、「人間の権利と国民主権の原理」が「1789年の権利宣言により定められ」²⁴⁾たのである。このような歴史的過程を一瞥しても、

明らかに、今日の様々な人権擁護の主張は、抵抗権をもとに発展してきた諸法律と深い連関がある、ということができるであろう。それは、支配者と被支配者や国家と民衆の相互的確執の関係のなかで発展してきたといえるであろう。

この抵抗の思想は、特に宗教改革の伝統のなかで、大きな発展的な歩みを経験することになる。そこで、宗教改革者が、抵抗の問題をどう考えていたかを、明らかにしておくことが、重要であろう。また、宗教改革者の抵抗権の問題に関連して、彼らの戦争についての考え方を跡づけることが大切であろう。それは、近代の戦争と平和の問題を考えるときの原理的な論点を整理することになると考えるからである。

イギリス国制史のジョフリ・ルドルフ・エルトンの『宗教改革の時代』²⁵⁾によれば、当時の社会的状況が明瞭に浮かび上がる。当時のヨーロッパを例にとれば、「西ヨーロッパ全体がなにか精神的危機ともいえる激痛のなかにあった」ということは確かである。そしてドイツはことに激しかった²⁶⁾のである。このような状況のなかには、宗教改革の波が押し寄せる。エルトンによれば、その時代は、「かつて確かであったもろもろのものが解体をとげてゆく時代」²⁷⁾である。そこに、宗教改革が必然的に繰り広げられる。その改革が成立した根本的理由は、時代的な「不道徳性にあったのではない」のであり、「教会の無能さのなかにあった」²⁸⁾という。このようななかで、代表的な宗教改革者 M. ルターは、「信仰のみ」という標語を掲げて、カトリック教会と教皇権に抵抗したのである。また「ルターよりも26才の年下」²⁹⁾である J. カルヴァンは、「聖書が唯一の権威」であることを主張して、「予定説」によって、イエス・キリストに対する信仰を強調したのである³⁰⁾。

前掲 E. ヴォルフ³¹⁾によれば、この時代は、絶対君主が力をもってきた時代が背景にあり、信教の自由と信仰の自由の要求という論点が強く押し出されていく時代でもある。これらの自由の要求は、ユグノー戦争や、オランダの自由を求めての闘争とともに発展し、ここに、結果

的に、抵抗権の問題が顧みられることになったのである。E. ヴォルフが指摘するように、究極的には、このような思想の発展の過程には、暴力を振るうものに対して、こらしめを与え擁護される存在として聖書の神がつねに意識されているのである。

ここで、ルターとカルヴァンの抵抗権の検討に入る前に、宗教改革者ツヴィングリを、簡単にみておこう。宗教改革者フルドリヒ・ツヴィングリ (1484-1531) は、その急進的な改革のゆえに、ルターやカルヴァンと抵抗についての視点が、少々異なる。それは、次節以降において明らかにするが、この世の権威を尊重するという視点が比較的弱い。そのために、彼には「剣」をもって徹底的に抵抗するという視点が出てくる。ツヴィングリの場合、その抵抗権の思想を、彼の政治論集から知ることができる。彼は、チューリッヒの政治家としても活躍し、チューリッヒを福音主義的な市にしようと、「30通を超える政治的、あるいは教会政治的な意見書や勧告書をチューリッヒ市当局にあてて起草」³²⁾したという。彼は、ルターやカルヴァン同様に、教皇の権威の絶対性に不信を抱き、特にカルヴァンに大きな影響を与えたことは周知の事実である。彼の政治的な著作は「チューリッヒ宗教改革にとって、ルターの『95条提題』に匹敵する意味を持つ」³³⁾とされる「67箇条」や、「聖書と剣——ツヴィングリの政治的著作・発言」などで窺い知ることができる。

ツヴィングリの「67箇条 (Thesen 1523)」の、「為政者について」³⁴⁾の一部を引用しておこう。

37 彼ら (為政者のこと) にはすべてのキリスト者が、一人の例外もなく、従うよう義務づけられている。

38 ただし、彼らが神に逆うことを命じない限りにおいてである。

42 しかし、彼らが信義に欠け、キリストの規律を守らず、勝手な振る舞いをするならば、彼らは神によって放伐されるであろう。

ここに、見られるツヴィングリの思想は、まず第一に、神の立てられた「神の義に仕える神の代理者」³⁵⁾としての「世俗的支配権」には従うべきであるとする(35)。このような神の立てられた世俗的支配権の尊重は、聖書の主権性を重んじる宗教改革者には、一貫してみられるものである。ただし、彼は、「聖職的支配権は、キリストの教えのうちにその傲りの根拠を何ら持たない」(34)と述べている。ツヴィングリは、主権は神にあるのであり、その神が与えられる聖職的な支配権そのものには、限界があることを明示しているのである。したがって、世俗的支配権としての、為政者に従うべきであるとしながらも、彼は、第二には、「神に逆らうことを命じない限り」(38)という但し書きをつけている。第三には、為政者が信義に欠けている場合には、神が解任されると考えている。すなわち、彼は、為政者が「勝手な振る舞い」をする場合には、当然、神により頼みつつ、抵抗する権利が留保されていると考えていたと、解釈できるのでないだろうか³⁶⁾。ツヴィングリは、この様に、キリスト教的な視点から、抵抗の思想を支持したのである。

このような抵抗の容認は、「聖書と剣——ツヴィングリの政治的著作・発言」の各所にもみられる。ツヴィングリは、反宗教改革の姿勢をとるものに対して、抵抗することを、各書簡において、強くアピールしている。彼は、「真理と正しいキリスト者が圧迫され、暴力を加えられ、弾圧される」³⁷⁾ような場合、「苦しめられ、恐ろしい損害をこうむり、悲惨に破壊され、没落させられ、かつての偶像崇拜を強制させられることになる」³⁸⁾ような場合には、すなわち、自らが進める宗教改革に対して、反対ののろしが上がるときには、徹底して、宗教改革を押し進めるために、「敵たちのすべての陰謀を打ち壊し、無にする」³⁹⁾努力をすると述べている。森田安一によると、ツヴィングリは、宗教改革を推進する諸都市が同盟を結ぶことを要望する書簡において、そこには、「神のことばに加えられる暴力に対して一致協力して防衛する必要

があると述べ⁴⁰⁾ ているという。また、森田は、その「同盟の性格は、『神の真理と帝国内の平和を維持し、不正なる暴力から解放する』という防衛軍事協定である⁴¹⁾」と指摘している。ちなみに、スイス宗教改革運動をみるときに、ツヴィングリは「主戦強行派⁴²⁾」であり、「宗教改革を導入しようとする宗教的配慮から一義的に強硬論⁴³⁾」をとったとされる。彼は、「毅然として、戦争を恐れないで下さい。ある者たちがしきりに主張する平和は、平和ではなく、戦争です。私が主張し続けている戦争は、平和であり、戦争ではありません⁴⁴⁾」と述べている。スイス南部のカトリック教徒とのカップル戦争（1531年）において戦死したツヴィングリらしい戦争観である。すなわち、これは、平和のための抵抗の戦争はありうるという主張である。いずれにせよ、ツヴィングリは、宗教改革のためには、すなわち、スイスの福音主義を広め守るためには、戦争をも辞さないという、主戦論を堅持していたのである。スイスの「チューリッヒのリマト河畔に立つ巨大なツヴィングリ像」は、「よろい・かぶとに身を固めた右手には大版の聖書を、そして左手には大剣を握りしめ⁴⁵⁾」ているという。それに対して、ルター像、カルヴァン像は、聖書のみであるという。この後に述べる代表的な宗教改革者に比べても、ツヴィングリは、もっと徹底した抵抗論者であったということができであろう。次は、ルターの抵抗権の思想についてみていきたい。

Ⅳ ルターの宗教改革と抵抗権

ルターの抵抗権の思想は、今日でも、教会と国家や人権の問題の重要性を考えるに際して、避けて通ることのできない視点を含んでいる。一般的には、宗教改革の歴史的な伝統を経て、抵抗権の思想が、社会的に普遍化し発展していったといわれる。本節では、その抵抗権の発展の周辺を問題とし、世俗的権力の代表である教皇や国王に対する宗教改革者の抵抗の思想についてみていきたい。その過程において、宗教

改革者が、当時、戦争をどう考えていたかをも考察していきたい。

本節でも、RGG. 3版の抵抗権の著者 E. ヴォルフの論点に依り頼みながら、ルターの抵抗権について考えてみたい。また、ルターの「公権力と反抗権」の研究については、すでにルターの二世界統治説研究の倉松功が、彼の論文「公権力と反抗権の理解⁴⁶⁾」において、詳細な研究を行っている。その著作をも、大いに参考としている。倉松の研究では、歴史的に、ルターが、1520年の春に刊行した『善き業について』のなかに、すでに「霊的公的支配権、すなわち教権への反抗が語られている⁴⁷⁾」という。彼の『キリスト者の自由』（1520年）は、この論文の後に続いて書かれており、『善き業について』は、ルターの初期著作を代表するものといわれる。そのなかで、十戒の五戒「あなたの父と母を敬え」に関連して、「もし両親が愚かにも、子供たちをこの世的に教育する場合には、子供たちは決して両親に従順であってはならない⁴⁸⁾」と述べている。「世俗的権力のために不服従の態度をとったり、異論をとるべきではない⁴⁹⁾」といいながらも、「この世の権力や上司が、下に立つ者を、神の戒めに反して強制し、あるいは神の戒めを守ることを妨げるような事態が生ずれば、服従は消滅し、義務はすでに解かれたものである⁵⁰⁾」と述べている。倉松によれば、ルターの反抗権の根底には「キリスト者の良心⁵¹⁾」があるという。すなわち、自らの信仰に忠実に生きようとするときには、福音的な信仰に圧力を加えようとする教皇や国王に対して、抵抗せざるを得ないであろう。それは、聖書の御言葉に忠実であろうとする時には、当然の帰結といわねばならない。

ルターは、1523年に、「現世の主権について——我々は之れに對して何處まで服従の義務を負うか——⁵²⁾」を発表している。1520年に、当時ローマ教皇レオ10世が、ルターを破門すると脅迫する勅書を出しており、それがこの小論の背景になっている。彼は、その第二部「現世的主権の限界」の冒頭で、「即ち既に我々は現世

的主権が地上に存在しなければならないことと、之をキリスト教的精神によって救済のために用いる方法とを学んだのであるから、今度はその権能の及ぶべき範囲を学び、それがその限界を超えて神の国と神の統治を侵害しないようにしなければならない⁵³⁾と述べている。神の国と神の統治が侵害されようとする場合、すなわち、現世の権力が信仰の問題にまで口をはさもうとする時、そのような行為は、「神の統治を侵害する仕業」⁵⁴⁾であり、「信仰のことは人々の能力と意志とに任せて、何人をも権力を以って強制してはならない」⁵⁵⁾と述べている。このように、ルターは、信仰の問題について、権力が信仰の領域にはいり込む余地のないことを宣言する。ここには、信教の自由という概念が、明らかに読み取れる。

しかし、ルターはまた、「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい」(「マタイによる福音書」第22章21節)⁵⁶⁾、「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです」(「ローマの信徒への手紙」第13章1節)という聖書の教えを、一貫して持ち続けていたのである。したがって、彼は、現世の権力への抵抗を説きながらも、また一方で「国家に反逆することは許されない」⁵⁷⁾と説いたのである。彼は、「自分の上に立つ君主と戦争してはならない、むしろ奪う者に奪わせるべきであると。何故なら上位の者に對しては暴力を以って抗争せず、ただ真理の告白を以てのみすべきである」⁵⁸⁾と述べている。とはいえ、ルター研究の徳善義和が、「『どの程度まで人はそれに服従の義務を負うのか』という問をもって、この世の権威の限界、この世の権威に対する服従の限界を明らかにしようとする意図をもって、この世の権威の限界、この世の権威に対する服従の限界を看過してはなるまい」⁵⁹⁾と述べている。ルターは、皇帝のものは皇帝にといいいながらも、この世の権威には限界があることを明確に意識していたのである。だからこそ、彼は、「どの程度まで」服従すべきかと、問いかけたのである。前掲 E. ヴォルフの指摘によれば、ルターは、

その神学や国家に関する諸論稿において、抵抗権について繰り返し語っているという。しかし、ヴォルフによれば、ルターの抵抗権は、その生涯の間に変化しており、また様々な問題を背景にして語られているので、今日まで彼の抵抗権の見解は、一つに定まっていなと述べている⁶⁰⁾。とはいえ、一般的には、彼の抵抗権の思想は、国家や教会の福音的キリスト者に対する国王の弾圧の側面から発言されており、激動する宗教改革の時代のなかで、ルターは、抵抗権を聖書の立場に立って、信仰を守るという視点からとらえているといえよう。その過程では、彼の神の全能性への信頼がつねに裏打ちされている。その全能性の上になつて、彼は、神への信仰を抑圧するような存在、不当な政府や世俗的主権に対する抵抗の必要性を語っているのである。それは、また、当時の教皇や皇帝に対する政治的な発言となつて現れている。要するに、彼は、信仰的な側面からだけでなく、現実の社会のなかに生きるキリスト者として、政治的な側面からも発言を繰り返しているのである。ドイツ宗教改革研究の R. シュトゥッペリヒはその著『ドイツ宗教改革史研究』⁶¹⁾において、「ドイツにおける宗教改革は、神学的側面と政治的側面をもっている。その活力は知的戦いを引きおこし、政治的出来事を決定した」⁶²⁾と指摘している。R. シュトゥッペリヒによれば、ルターを中心にする宗教改革運動には、「政治生活のすべての代表者たち、帝国等族、皇帝から都市書記まで、さらには幅広い民衆層もそれに関与」⁶³⁾しており、「宗教改革は、教会におけるすべての人の平等(万人祭司主義)を擁護する」⁶⁴⁾ものとして、複雑な様相を呈しているのである。すなわち、ルターは、宗教改革にあたって、多方面から、しかもさまざまな人々の利害を考慮に入れて、改革を断行しなければならなかったのである。したがって、彼の抵抗権の主張は、彼の信仰の領域からのみの発言ではない。彼は、改革に関与する多くの人々を視野にいれて、その利害を超えて、聖書が語る視点から、神の立てられた権威を尊重し、しかもそれに抵抗する

可能性を残しているのである。

彼の抵抗権の思想は、宗教改革を実現していく過程で、時のカトリックの権力支配に対して、強い抵抗の視点をもつものであったことは明らかである。それは、1517年の宗教改革の「95箇条の提題」をみれば明らかである。すでに、2節で、民衆の論理と、国家の論理の違いを指摘したが、その両者の視点に比肩しうる立場が、各個条から読みとれるのである。その5番目の提題で、ルターは、「教皇は、自己の判断と教会法の規定によって課したものを除いては、いかなる罰をも赦そうとするものではないし、また赦すことはできない」⁶⁵⁾と述べている。この提題一つをみても、これは当時の教皇の贖宥に対する民衆の側の明確な挑戦であることが理解できるであろう。ルターは、「95箇条の提題」の中で繰り返して、教皇は贖宥は何ら恵みも力もないものであり、「罪責に関しては、小罪の中の最小のものをも除くことはできない」⁶⁶⁾ほどに、つまらないものであると、指摘している。このような表現を引用するまでもなく、彼の「信仰のみ」という宗教改革の理想は、時の教皇を中心にした権力に対する徹底的な反抗であったのである。

このように、ルターの宗教改革は、政治的な権力や教皇への抵抗、すなわち当時の、「国家」「社会構造」「秩序」「権力」「規律」「ヒエラルキー」「正当」「公」⁶⁷⁾への反抗であったのである。それは一キリスト者の、絶対的な権力に対する無謀とも思える抵抗であったといえよう。1517年の「95箇条の提題」以来、次第に、強力な「社会構造」「権力」の側の圧迫が加わる中で、ルターは、強い聖書への信仰をもとに、世俗的な上に立つ権威との闘争を行っていったのである。前掲、E. ヴォルフは、次のように述べている。

ルターは、1529年までは、時の政府に対する積極的な抵抗をしなかった。彼は、ドイツ皇帝カール5世の宗教改革弾圧、法的な脅迫に対し譲歩した。しかし、同時にその時、彼には、神学的に裏づけられた教皇に対する抵

抗の義務の概念が生まれてきた。こうして、彼は、人民は、自らを守るための正当な抵抗の権利、服従拒否の権利をもっていると考えたのである⁶⁸⁾。

ルターのこのような世俗の権力、教会的権力への抵抗の姿勢は、この1529年以降、鮮明な形で現れてくる。すなわち、当然の権利として、神の権威を汚し信教の自由を侵す者に対しては、自覚的に抵抗するという姿勢がみえる。1529年とは、第二回シュパイアー帝国議会が開かれた年である。第一回シュパイアー帝国議会は、すでに、1526年に開催されており、その第一回議会で、神聖ローマ皇帝カール5世が、ドイツ諸侯に対して、「皇帝が宗教改革を黙認する旨の宣告を出す」⁶⁹⁾ことによって、オスマン・トルコの侵入に対する援助を取りつけたのである。しかし、1529年、カール5世は、「第一回シュパイアー帝国議会での宣告を取り消す」ことによって、宗教改革派を弾圧することを明らかにし、「新教派の諸侯と帝国都市が、それに抗議」⁷⁰⁾することになる。ここで、「抗議する」者としての、プロテスタントの意味が生じたとされる⁷¹⁾。この時、すでに、1521年に開かれたヴォルムス帝国議会において、カール5世は、ルター派を弾圧しようとして、ルターが自説を撤回するように要求している。ルターはこれを拒否し、その結果、新教は禁止され、ルターの人身保護を停止したヴォルムス勅令が出される。この勅令は、「ルターを全く政治的犯罪者として取り扱ってその逮捕を命じた」⁷²⁾ものであった。1529年は、このヴォルムス勅令が再確認された年である。ここに至っては、教皇であろうと国王であろうと、「人は皆、上に立つ権威に従うべきです」(「ローマの信徒への手紙」第13章1節)とはいうものの、彼らに抵抗せざるをえないであろう。

このような状況のなかで、ルターが、弾圧的に政治的秩序を強要する皇帝に対して、抵抗しようとしたことは当然のことであろう。この後、引き続いて、1530年には、アウクスブルク帝国

議会が開かれ、「教会のあらゆる改革が禁止される」ことになり、それに対して「新教派の諸侯と帝国都市が『アウクスブルク信仰告白』を提出する」⁷³⁾ことになる。この信仰告白の特性は、石居正己によれば、「『キリストのゆえに信仰によって義とされる』という信仰は、当時のローマ・カトリック教会の教理と制度の構造への挑戦となった」⁷⁴⁾のである。『アウクスブルク信仰告白』は、内容的には「信仰告白」という構造をとってはいるが、明らかに、それは政治的な側面からみれば、時の政治的権力者やローマ・カトリック教会の教皇、ドイツ諸侯に対する抵抗の宣言と考えてよいであろう。アウクスブルク帝国議会は、この告白の受け入れを拒否する。しかし、この信仰告白は、後に1555年の、アウクスブルクの宗教和議において受け入れられ、「福音主義の諸侯がその領内で信じるところを保ち教える権利を許された」⁷⁵⁾のである。これは、後に「ルーテル教会の基本的告白」となったのである。

この年、1530年の宗教改革の禁止に対して、新教派の諸侯は、ザクセン選帝侯とヘッセン方伯を中心にカール5世と旧教徒に対抗するために、シュマルカルデン同盟を結成する。強圧的に旧体制に固執し、維持しようとする専制的な皇帝に対して、E. ヴォルフが指摘しているように⁷⁶⁾、ルターは、十戒の「あなたはわたしのほかに、なにものをも神としてはならない」以下を旗印として、皇帝に抵抗しようとしたのである。

以下、ルターの抵抗の視点を、彼の中心的な社会教説「万人祭司」と「二世界統治」の説を参考にしながら、さらに抵抗の問題と、彼の戦争観について考えることにする。

V ルターの社会教説と戦争観

このように、宗教改革の過程は、明らかにルターにとって、当時の皇帝と教皇に対して挑戦するものである。それは、結論的には、信仰を守り抜こうとする教会とそれを支配しようとする

国家の問題であると要約することもできよう。ルター研究の倉松功は、「ルターは、とくに使徒行伝第5章29節の『人間に従うよりは、神に従うべきである』に基づいて、俗権と教権とに対して、反抗の義務のあることを説いたのである」⁷⁷⁾と指摘している。ルターは、俗権と教権という二重の圧力に屈することなく、その社会教説全般を通して、神の導きのもとに、自らの信仰を堅持していこうとした。とはいえ、ルターにとっては、信仰が第一義的であり、皇帝と教皇に対しての抵抗は第二義的なものと考えられるであろう。しかし、教会と国家の問題は、切り離して考えることはできない。宗教改革の過程において一貫して、ルターや新教諸侯のとった態度は、当時の世俗的な権力への抵抗であったことはいうまでもない。

その論点を考慮する時、一つ大切な論点を、ここで端的にみておこう。それは、ルターの「万人祭司 (Allgemeines Priestertum der Gläubigen)」と「二世界統治説 (Zwei-Reiche und Regimente-Lehre)」である。万人祭司の教理は、すべての洗礼を受けたキリスト者が、祭司としての役割を果たすことができ、しかも祭司の恵みに預かることのできるというものである。これは、当時の旧教聖職者を権威づけ、かれらの特権の絶対化に対抗する教説である。この教理は、すべてのキリスト者が、福音を語り、執りなしの祈りをし、愛のよき業を果たすことができるとするもので、この教えは、「信仰義認」の教理と密接に関連している。この万人祭司の教理は、当時の教皇の絶対性を保持した教理に、真っ向から対抗するものであったのである。しかし、一方において、ルターが、御言葉を語る教職を特別な職と考えていたことも事実である。

二世界統治説については、その解釈をめぐる、かなり異論があるといわれる。その論争については、前掲、倉松功が『ルター神学とその社会教説の基礎構造』において、詳細な研究を残している。この著は、副題に「二世界統治説の研究」とあり、この教説の研究書として充実した内容となっている。二世界統治については、

単純に要約できないとしても、世界には二つの統治の様式があるとするものである。その二つの統治様式とは、『『キリストの統治・国とサタンの統治・国』、『神の世界統治の二つの様式としてのキリストの統治・国とこの世的統治・国』⁷⁸⁾とされ、これらの二つの統治様式は、ルターによって、対概念としてとらえているという。この教説には、様々な論点と考え方があることを知りつつも、倉松が批判的に、ルター研究の教会史家フランツ・ラウ(1907-1973)の『ルターの二王国論』から引用している視点は、ルターの二世界統治の内容をうまく表現していると考える。

ルターの二王国論の根底には、キリスト者は天と地のように相違する二つの国に属しているという考えがあり、これは、皇帝の国においては権力の秩序が支配し、キリストの国においては、愛、善、平和が支配する⁷⁹⁾。

これらの二国王論の詳細な検討は、筆者の力の及ぶところではない。しかし、少なくとも、ルターが「人間に従うよりも、神に従う」と主張しつつも、この世の世俗的権力による統治を、神の統治と区別した可能性があることを否定することはできない。その意味で、ルターには、この世の権力者の不当な行為に対して、抵抗の姿勢が弱いという推測も可能になる。すなわち、教会と国家を別のものとして考えていると推測できる。彼は、万人祭司という、それ以前にはなかった教説を提示したとはいえ、一方において、この世の権力者による統治を自覚的に考えていた可能性がある。それは、言い換えると俗権の是認につながるものであり、結果的には教会という組織構造のなかに目を移せば、上に立つ聖職者の権威を重視することにつながる可能性がある。結局は、そこには、旧態依然の、世俗的権威への従属が大切なことを示すものであり、旧教的な残滓を払拭し切れないでいるルターの苦悶を物語るものと考えられる。

実際に、ヒットラーは、ルターの「二世界統

治」説の論拠に従う形で、ドイツの人々に総統である自分に従うことを強要したとされる。その意味で、ルターの二世界統治の考え方には、戦後強い批判がなされたのである。とはいえ、二世界統治説に立つ伝統をもつ国家の中に、当時ヒットラーへの抵抗運動を繰り広げた国もあるといわれる。ルター研究の徳善義和が、この点に関して、二世界統治説は、ルターの理論として通説になっているが、ルター的な二世界統治の理論に立つ国々の中にも、ヒットラーの暴政に対して抵抗運動を繰り広げた国があることを指摘している通りである⁸⁰⁾。徳善が指摘しているように、確かに、ルターには、『『神の右手の国』(霊的支配)と『神の左手の国』(世俗的支配)とは互いに区別されるべきだが、どちらも『神のよい国』であって、キリスト者はこれら二つの国の市民たりうるし、そうあらねばならないとされている⁸¹⁾という視점에立脚していたのである。徳善は、「ルター自身は、……中略……、1520年代の初めまでの資料によれば、初期においては、アウグスチヌス的な、二つの国の対立への注目の面が強いのは事実である。少数者であるキリスト者と多数者であるこの世の民、福音と律法との二元論的な対立がくり返して強調されており、この世の支配は、罪におちたこの世のために神がやむをえず立てたもうた支配であるという理解が強い」⁸²⁾のである。ルターにとっては、二つの世界とも互いに区別されるべきではあるが、それは、両者とも神の国には相違ないのである。

いずれにしても、ルターには、ローマ・カトリック教会の伝統が残されていることは否めない。少なくとも、ルターがこの世の支配を神の立てられたよき制度として重視したことについては、徳善が指摘するように、当時の「霊の直接性を強調する」⁸³⁾熱狂主義的な宗教改革を押し進めようとする人々の存在を忘れることはできない。その当時、「山上の説教を根拠にして、キリスト教界には、また、キリスト者には、世俗支配は必要ではないという、一種の無政府主義的主張を行なうに至って」⁸⁴⁾、この世の権威

の重要性を意識せずにはおれなかったのである。ルターは、ドイツ農民戦争(1524-1525)に際して、農民側が提示した「農民の12箇条」に対して、自らその応答を書いている。それは、「シュワーベンの農民の12箇条に対する平和勸告(1525年)」⁸⁵⁾である。この勸告は、訳者渡辺茂の「解説」にあるように、「ドイツ史が経験した最初の大規模な大衆運動」⁸⁶⁾に対して、ルターの考え方がよく示されているとされる。渡辺は、その内容を評して、「神の言に固く立ち、人間的・地上的見地から事を判断すべきでないということであった。さらに気づく第二の点は、ルターは不偏不党の態度をもって、きびしく諸侯と農民の不正を指摘している」⁸⁷⁾と述べている。しかし、その本文を読むとき、ルターは、その時の上に立つ権威が暴君であろうとも、それに従うことの重要性を述べていることに相違ないのである。「福音の説教を禁止し、また民衆を耐え難いほどに圧迫する諸侯と領主は、神と人にたいして深く罪を犯したものとして、神が彼らをその地位から引きずり降すに値しているし、またおそらくそれが当然であるということは、遺憾ながらもまったく真実」⁸⁸⁾と述べている。しかし、その前文をみる限り、ルターは、時の権力に服従すべきことを強調しているのである。「当局が邪悪で不正であるという事実は、徒党を組むことや反乱のいい訳にはならない」⁸⁹⁾とまでいいきっている。また、「諸君がキリスト者であるならば、諸君は拳と剣と挑戦と脅迫とを捨てることであろう」⁹⁰⁾とも述べている。ルターが、次に上げるような聖句を引き合いに出して、農民たちの暴走を諫めていることからでも、彼には上に立つ権威への服従を重視しているのである。すなわち、「剣を取るものは皆、剣で滅びる」(マタイ26:52)、「人は皆、上に立つ権威に従うべきです」(ローマ13:1)、「権威に逆らう者は、神の定めにくるくことになり、背く君は自分の身に裁きを招くでしょう」(ローマ13:2)、「権威者は、あなたに善を行わせるために、神に仕える者なのです」(ローマ13:4)、「主のために、すべて人間の立てた

制度に従いなさい」(Ⅰペトロ2:13以下)、「わたしが報復し、報いをする」(申命記32:35)、「召し使いたち、心からおそれ敬って主人に従いなさい。善良で寛大な主人にだけでなく、無慈悲な主人にもそうしなさい」(Ⅰペトロ2:18)、「愛する人たち、自分で復讐せず、神の怒りに任せなさい」(ローマ12:19)などである。神学的な厳密な釈義は別にして、ルターが、これらの聖句を用いて示そうとした内容は、明らかに現実に存在する権威に従うことを勧めるためであったといえる。こうして、農民たちは、「福音に社会的解放を求め、またなんらかの地上的事物の希望を託した広汎な農民層は、宗教改革に幻滅を感じつつルター派陣営を去って再洗礼派へと転向していった」⁹¹⁾のである。

ここで、倉松が指摘しているように、ルターの抵抗権の問題を、「最も簡潔な形で言い表している」という「皇帝に対する抵抗権についての連続討論の提題」⁹²⁾の内容をみながら検討してみたい。この「連続討論の提題」は、1539年に出されたものである。その訳者の徳善は、その「提題」への「解説」において、次のように指摘している。ルターは、プロテスタント側の旧教徒側への抵抗の過程で、フランクフルトのルディケー牧師の「皇帝の不当な攻撃に対する抵抗と防衛の可否」についての問いに対して返信を書いている。そのなかで、彼は、「第一は、皇帝の戦争は実は教皇の戦争であり、皇帝は教皇の兵士にすぎない。第二に、教皇の戦争ならば、それは、キリストの名をかたった反キリストの戦争である。そして第三に、皇帝が帝国に対して持つのは諸侯との共同の統治権にすぎない」⁹³⁾という。そうして、これらの根拠に基づいて、ルターは、皇帝への抵抗を条件付きながら容認したという。このころに、「火急の問題」に関してルターは「70箇条からなる提題」⁹⁴⁾を書いたのである。そこで、同じく徳善は、その「解説」で、「公共のことに関しては世俗権威に奉仕して不正と悪をしりぞける義務があることを述べたあとで、のこりの20箇条で、教皇は世俗権威ではなく、公共の害になる怪物である

から、戦争を始めるならば、これに諸侯、王、皇帝までもが加わっていても、抵抗することが義務であることを強調している⁹⁵⁾と指摘している。たとえば一例を上げるなら、その66条には、「こうして、もし教皇が戦争を引き起こそうとするなら、狂暴で悪鬼につかれた怪物に対するように、あるいはまさに熊狼に対するように、彼に抵抗すべきである⁹⁶⁾」とある。「熊狼に対するように」抵抗すべきであるとは、相手の存在を抹殺するまで抵抗すべきということを意味しているであろう。この提題の中には、また特徴的なこととして、十戒の「第一の板」と「第二の板」という表現が何回か出てくる。このことを考えても、この提題は、二枚の板でモーセに提示された十戒が要求する神への信仰を土台にしていることが明らかになる。

ルターの抵抗権が、彼の信仰の上に確立されたことをみてきた。ここで彼の抵抗権の思想に関連して、最後に、彼の「軍人もまた祝福された階級に属し得るか⁹⁷⁾」の本文を引用しながら、抵抗権との関連でルターの戦争観を簡単にみておこう。この彼の小論は、彼が農民戦争を経験した後に書いたもので、ルターの敬愛したアッサ・フォン・クラム将軍に献げられている。この小論の内容は、クラム将軍が「キリスト者として戦争の正否を深く問い、ルターの教えを乞うたのに対して、ルターは文書をもって答え⁹⁸⁾」たものである。前掲、徳善はその本文の解説で、「この文書では、ルターは、戦争を人間の社会における秩序を維持するために神の命じたもうたわざであるとして、そのかぎりでのみ、しかもせいぜい同等の者のあいだでの正当防衛としてのみ認めている。したがって戦争はルターにとっては、やむをえずとられる措置に外ならない⁹⁹⁾」と指摘している。「熊狼に対するように」抵抗すべきであると語るルターではあるが、戦争はやむを得ず取られるという視点に立っていることを、確認しておかねばならない。

そのような戦争観が出てきたいきさつについては、岩波文庫版訳者の吉村善夫が、「解題」のなかで、端的に要領よくまとめている。その

中で、重要な点は、ルターの福音主義的信仰の主張が、社会に影響を及ぼしていく過程で、「その中にはルターの精神からはずれて、その宗教改革を過激な社会改革に結びつけて暴動を起し¹⁰⁰⁾、かつて宗教改革の精神から離れるものが出てきたのである。ルターは、それには、決してくみしなかったのであり、「農民戦争」には、反対したことは明らかである。農民側が提示した「農民の12箇条」に対する、「シュワベン」の農民の12箇条に対する平和勧告（1525年）¹⁰¹⁾について、すでに述べた通りである。このような暴動的な社会不安を伴った農民戦争に対して、吉村が述べているように、結局は、ルターは、「領主たちからは暴動の煽動者と見なされ、農民たちからは裏切り者と見なされる¹⁰¹⁾」なかで、「キリスト教的信仰の立場から見た戦争の正否¹⁰²⁾」を追求したのである。

すなわち、ルターによれば、「軍務は神の制定し給うた国家的主権の重要な構成要素¹⁰³⁾」なのである。すなわち、彼にとっては、「軍隊」といっても、それは神が立てられたものなのである。この視点にたって、彼はまず、戦争も、「神に属する正しいものではあろうけれども、その当務者が不正であり悪人である場合には、不正な悪いものになりうる¹⁰⁴⁾」と述べている。彼にとっては、その戦争を行う人間が問題なのである。彼は、戦争も、神の前に良心をもってなされるべきであるという。繰り返すまでもなく、彼は、「ローマの信徒への手紙」第13章1節にあるように、「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです」という御言葉に柔順であろうとした。従って、戦争といえども、すべては、上に立つ権威に従って進められるのであり、「戦争や殺戮や、戦争の経過と法規とが齎す一切の事が神の設定し給うところである¹⁰⁵⁾」と述べているとおりである。戦争の目的についてはどうであろうか。この点については、彼は、「戦争とは不正や悪を罰することではなくて何であろう。人々は平和と忠順を得んがためではなくて何のために

戦うのか」¹⁰⁶⁾と述べている。彼にとって、戦争は、平和のために、神の実現されようとする世界をこの世に実現するための手段として、推論できるのではないだろうか。

戦争というと、われわれは、ただちに戦争による惨禍を思い浮かべて、どのような理由があって戦争が始められようと、戦争を回避すべきと考えるものである。しかし、彼は、人々は戦争がいかに大きな災厄をもたらすかを大々的に語るが、「戦争によって防止される災厄はその何層倍も大きいということにも注目しなければならぬ」¹⁰⁷⁾と述べている。彼にとっては、「真の戦争とは悪行を罰し、平和を維持することにほかならない」¹⁰⁸⁾のである。したがって、戦争といえども、それに明確な条件が付けられている限り、平和をもたらすという大義のためには意味あるものと考えている。この点において、平和のために抵抗し、戦争をも辞さないという論点が出てくる。どのような圧迫にもただひたすら耐えるというのではない。上に立つ現世的権威に従いながらも、神の導きのうちに、それに明確に抵抗することが可能であるというのが、ルターの視点である。彼は、この点に関して、「現世的主権を神が設け給うたのは、平和を破って戦争を始めさせるためでなく、平和を維持して戦争を防止させるためである」¹⁰⁹⁾と述べている。とはいえ、彼は、この点を述べる時にも、「詩編」第68編31節「闘いを望む国々の民を散らして下さい」を何度も引用している。それは、戦争をむやみに行うことへの危険性を熟知しているものであり、戦争といえども「神の御旨に適う」¹¹⁰⁾ことが要求されるのである。

この点に関連して、ルターは、「善き業について」のなかでも、戦争の損失が大きいことを指摘している。彼は、「権力は、またいろいろと乱用されることが多い」¹¹¹⁾ことを述べるため、この世の権力者のとる禍としての戦争について考えを明らかにしている。彼は、神が、第一は疫病、第二は飢饉、第三は戦争、第四は害獣という「四つの禍いを聖書の中にあげたもうた」¹¹²⁾と述べ、その過程で「戦争や悪しき統治はこの

世と永遠の財にかかわるいっさいのものを破壊し去る」¹¹³⁾と指摘している。皇帝オクタヴィアンに関連して、「彼は戦争がどんなに正しい場合であっても、損害より益の方が多いか、あるいは損害が堪えられる程度のものであるとかの確証がなければ、戦端を開こうとしなかった」¹¹⁴⁾と指摘し、オクタヴィアンが、「戦争は金の網で魚を捕らえるようなものだ。捕らえるところは決して失うところより多くはない」¹¹⁵⁾と述べたことを引用している。戦争は損得の問題ではない。しかし、ルターが、ここで、現実の戦争には得るところがないことを明示したと解釈できないであろうか。確かに、ルターの立場は、自らの論理を強圧的に押しつけようとする権力者たちに対して、神が立てられた権威を重んじつつも、良心に照らして抵抗し、戦争をも辞さないとする。しかし、戦争は、むやみに行われるべきものではないのであり、戦争は、ルターにとっては禍以外のなにものでもないのである。

Ⅵ カルヴァンの宗教改革と抵抗権

ジャン・カルヴァンは、ルターの宗教改革を徹底したという面において、宗教改革の代表的な人物とされる。彼は、スイスのジュネーブを中心に、教会改革を押し進めた中心人物である。彼が行った改革は、あらゆる領域で、何よりも、神の栄光をあらわすことにあった。それは、言い換えると、神の栄光に対する人間の全的な墮落性を問題にしたということになる。カルヴァンの思想、それに基づいて構成された文化、ならびにすべてのものを、カルヴィニズムという言葉で表現するなら、そのカルヴィニズムの特質とは何なのであろう。その特性については、研究者によって異説がある。以下に、カルヴィニズムの特性を追い求めながら、カルヴァンの宗教改革と抵抗権の問題を考察していきたい。

カルヴァン主義神学の権威とされているヘンリー・ミーターは、その著『カルヴァン主義の根本原則』¹¹⁶⁾において、カルヴィニズムの根本

原則について、「意見の帰一には到達していない」¹¹⁷⁾と述べている。その原則は、研究者によって、その主張に隔たりがある。しかし、ミーターが指摘しているように、それらは「神の主権」、「神に対する絶対信頼の感情」、「予定の観念」、「神についての永遠にして不変なる信仰」、「神中心の創造説と贖罪の観念」、「予定と、信仰による義認の観念」¹¹⁸⁾などに要約できるようである。これらの各論点からは、ニュアンスに違いはあるとしても、神の主権という聖書の真理が一貫して読み取れる。

カルヴィニズムの神の主権性については、この他に、カルヴィニズムの一連の「信仰告白」や「信仰問答書」に提示されている内容が、よき示唆を与える。一例として、『ウエストミンスター小教理問答書』¹¹⁹⁾をとりあげてみよう。その問1は「人のおもな目的は何であるか」である。その答は、「人の主な目的は、神の栄光をあらわし、永遠に神を喜ぶことである」となっている。カルヴァンの著作になる『ジュネーブ教会信仰問答』¹²⁰⁾の問1は、「人生の主な目的は何ですか」に対して、答は「神を知ることあります」とある。これらの二つの信仰問答から、カルヴィニズムが、神を知ることを重視し、神の栄光をあらわすことを、全生活領域でいかに具体化しようとしたかが推察できる。我が国のカルヴァン研究の第一人者で、『キリスト教綱要』の訳者である渡辺信夫は、このジュネーブ教会信仰問答の「解題」¹²¹⁾のなかで、問1は、カルヴァンのジュネーブ教会信仰問題を統合するものであり、カルヴァンが、「究極のこととして神認識を冒頭に掲げ、正しい神認識とは神を崇めるための認識でなければならない」¹²²⁾と考えていたことを指摘している。

このようなカルヴァンの神観から、世俗的主権はかすべての権威が、神に従属するものであるという視点が導き出される。それは、彼のジュネーブにおける宗教改革や政治的統治や抵抗権、戦争に関する議論のなかで明らかである。カルヴァンの宗教改革は、「ジュネーブの教会改革」であり、ジュネーブ市政府に対抗して、

教会改革を行う戦いであった。スイス宗教改革史研究の出村彰の研究によって、その経過を振り返ると、カルヴァンは、聖餐式の執行の仕方など教会の礼拝のあり方等、教会の事柄について「指図を与える権限は市政府に存在しない」¹²³⁾との立場に立ち、そこから彼は教会改革を断行しようとしたという。それに対して、ジュネーブ市当局は、「聖餐式を、ジュネーブの強大な隣邦で、その福音主義改革の有力な指導者・保護者であったベルン市が規定したような様式にのっとって」¹²⁴⁾行わせようとしたのである。しかし、「ジュネーブの宗教改革がベルンの指導と援助の下に成就されたことは、ジュネーブ教会の行く手に大きな問題を残すこととなった」¹²⁵⁾のである。それは、「ベルン市当局はチューリッヒと並ぶ、否それ以上に強固な『国家教会』主義の信奉者たち」¹²⁶⁾であったからである。

ジュネーブの宗教改革のなかで、カルヴァンがとった行動は、ルター同様、国家の宗教に対する干渉への抵抗である。宗教改革者の思いは、国家やあるいはストラスブルなどの都市の政府当局の意図とは異なっていたのである。このような点は、出村によれば、『詩篇講解』序文、『ジュネーブ教会規定』などのカルヴァンの諸著作のなかの至るところにみることができるといふ¹²⁷⁾。ちなみに、『詩篇講解』の序文には、「教皇主義」に対する批判が、各所にみられる。カルヴァンの諸活動が、「恐ろしい勢いでわたしに攻めかかる教皇主義者」¹²⁸⁾に対抗する意図をもって行われたことが示されている。前掲、出村は、ストラスブル市の場合を例に、「宗教改革時代における国家と教会の係争点の一つは、教職の任免権を誰が把握するかであった。ストラスブル宗教改革の初期には、新しい教職者は市参事会の同意を得た上で、既任の牧師たちによって選定・任命されるのが慣例であった」¹²⁹⁾と指摘している。当時、教会役員の選出に関しても、「教会役員を任命する権限は全く市政府の手中にあった」¹³⁰⁾のである。このように、カルヴァンと市政府当局との間には、「教職たちと市政府当局との間の国・教両権の理解

の相違¹³¹⁾が存在していたのである。ここにおいて、カルヴァンが意図したことは、ジュネーブにおいても、ストラスブールにおいても、「国家権に対する教会権の自律」¹³²⁾が問題であった。このために、カルヴァンは、1538年に一度は追放されたジュネーブに、再び1541年「自律的教会訓練」の重要性を訴えようとして帰還し、『ジュネーブ教会規定』を発表する。それは、出村によれば、その内容は「一言にして教会権の国家権に対する独立、自律」¹³³⁾を求める行動であったのである。

カルヴァンの『ジュネーブ教会規定』と関係の深い『ジュネーブ教会信仰問答』の序文「東フリースランドの牧師たちへの献呈文」をみると、カルヴァンは、その信仰問答が教会における教理の一致のために書かれたこと明示している¹³⁴⁾。続いて、彼は、「神を正しく呼びまつる教会は僅かしかない」と述べ、この信仰問答の出版が、「何世紀もの間教皇制のもとで廃絶されていたカテキズムの使用をいわば回復させよう」¹³⁵⁾としたと指摘している。これは、明らかに、当時の教皇権に対する一つの挑戦である。それは、彼が「教皇主義者たちは、その恥ずべき腐敗についてどんなに避難されても足りない程」¹³⁶⁾、腐敗しきっていると指摘していることから明らかである。ルターにとっても、カルヴァンにとっても、彼らの信仰問答は「宗教改革が生み出した」¹³⁷⁾ものであり、それは教皇主義者に対する抵抗であったことがうかがい知られるのである。

カルヴァンの信仰問答に示された教会改革は、また国権に対する闘争という形をとっている。それは、カルヴァン研究のエミール・ドゥメルグが『カルヴァンの人と神学』¹³⁸⁾において、教会と国家に関して明解に説明しているとおりである。まずカルヴァンについて、ドゥメルグは、「大革命家 (révolutionnaire)」¹³⁹⁾や「大反動主義者 (réactionnaire)」¹⁴⁰⁾という不用意な批評がなされると指揮している。しかし、一つ大切なことは、「カルヴァンのカルヴィニズムと、それと彼の以後に起こったカルヴィニズム」¹⁴¹⁾

の間に違いがあることを、認識しておかねばならない。

VII カルヴァンの政治的統治と戦争観

以下、ドゥメルグに従って、カルヴァンの自然法と国家観についてみていこう。ドゥメルグは、カルヴァンの自然法と国家の政治的統治について考察することは、彼の社会思想の根本をみることになると考えている。カルヴァンの国家の政治的統治などの見解を跡づけることによって、彼の戦争観も浮かび上がってくるであろう。

ドゥメルグは、カルヴァン主義的国家の特性は、「政治の契約 (contrat de gouvernement)」にあると述べている。それはルソーのいう「社会契約」とは異なるという。カルヴァンの主張する国家における政治の契約の特性は、「王たちと人民たちが彼らの憲法をその御前で誓うところの公証人」¹⁴²⁾は、あくまでも神であるという点にある。その契約は、人と人が独自に行う社会的な契約ではない。その契約を立てられるのは神であり、その神の主権のもとに統治者が立てられ、それに人民が従うのである。ドゥメルグは、カルヴァンの自然権を説明して、「社会というものは自然のもの、すなわち神からのものであって、人間が彼の権利を有するのは、自然によるものである。まさしくカルヴァンは、政治の契約が、人間の自然権、すなわち、『永久、不可侵、不滅』の権利を保証し、宣言することを目的としている」¹⁴³⁾と、指摘している。カルヴァンにとって、人間の自然権は、神によって保証されているというのである。この神を起源とする自然権に対しては、当然、何人も逆らいえない。そこに、カルヴァンにとって、人権の基本として、「治める者にも治められる者」にも、神から与えられた分限に従って、神の前で自らを証しすることが重要という視点が出てくるのである¹⁴⁴⁾。

カルヴァンの『キリスト教綱要』から、彼の

自然法についてみてみよう¹⁴⁵⁾。カルヴァンは、『キリスト教綱要』¹⁴⁶⁾において、「道徳律法」としての十戒を解説する過程で「自然的律法」について論じている。カルヴァンによれば、自然的な律法すなわち自然法とは、「それは各人の心にしるされ、ほとんど刻みこまれている」ものであるという。その自然法を、明確に人々に意識させるために、人間に二枚の板に書かれた十戒が与えられたという。ちなみに、この「自然的律法」という表現は、英語版『キリスト教綱要』によれば、natural law である¹⁴⁷⁾。

カルヴァンは、人間は、神によって「内的な律法」つまり「生活の正しい規準」¹⁴⁸⁾を、本来うえつけられた存在と考えている。しかし、彼は、人間は、「誤謬の霧の中に包まれているため、この『自然的律法』によっては、神に受けいられる礼拝が何であるかを、つゆほども味わうことができない」¹⁴⁹⁾ために、「(われわれの愚鈍さにとっても・われわれの尊大さにとっても必要であったので) 主なる神は『書かれた律法』をわれわれに課したもうた」¹⁵⁰⁾という。このような意味で、「自然的律法」とは、「あまりにもあいまい模糊としていた」¹⁵¹⁾のである。そこで、神はその律法を明確にするために「二枚の板」に「書かれた律法」を提示されたという。

カルヴァンの自然権が提示する重要な点は、誰が「人間の自然権」を保証するのかということである。それは、教会と国家という点で問題である。ドゥメルグによれば、「カルヴァンにとっては、国家は教会に対して、一方の目が他方の目に対するようなものであり、国家は人間の邪悪による所産ではなくて、神慮による所産である」¹⁵²⁾という。しかも、「教会は神の建てたもうた制度であり、信者の集団であると同様、国家は神の建てたもうた制度であり、また市民の集団である」¹⁵³⁾という。結論的にいえば、徹底して、「権威は神から、上級下級を問うことなくすべての行政官たちの上に、また父たち、母たちの上に下る。従って、すべての合法的な権威は、『神の恵みによって』正当であり、もし一つの権威が法を犯すならば、他の権威はそ

れに抵抗する権利を持つ」¹⁵⁴⁾というのである。要するに、ドゥメルグがいうように、自然権であれ国家の権威であれ何であれ、「カルヴァンにとって権威とは、上から来るもの」¹⁵⁵⁾なのである。

ドゥメルグが指摘するように、カルヴァンにとって、「権威はすべて上から来る」¹⁵⁶⁾がゆえに、「いかなる人も自身には、いかなる人に対する権威を全く持つてはいない。人間は平等である。しかも、多くの人びとは、彼らの中のだれもが持たぬようなものはみんな持たない」¹⁵⁷⁾ということになるのである。ドゥメルグは、「わたしの上にあるただ一つの権威のみが真の権威である。権威はすべて上から来る。神に従うは真の自由なり。そして、人が神の前に頭を一層深く垂ればたれるほど、人々の前で一層毅然とすることが出来るのは当然である」¹⁵⁸⁾と述べている。

ドゥメルグが解説するまでもなく、カルヴァンのこのような立場は、神以外には真の権威はないのであり、人民は、神以外のものに毅然とした態度を表明すべきであるというのである。カルヴァンは、前掲『キリスト教綱要』の第4篇第20章で、「政治的統治について」詳しく論じている。彼が、そこで述べようとしていることは、現実社会のすべての上に立つ権威は、神の権威のもとにあるというのである。その第1節では、この世のなかには「神御自身の支配権と比肩する」権威はないことを明確に述べている¹⁵⁹⁾。それに対して、この世の「王侯にへつらうやつらが、限度を無視してその権力をあがめ」¹⁶⁰⁾ていると批判している。しかし、彼は、「この世の支配」については、「『われわれが、人々の間で生きる限り、神に対する外的礼拝を育成・保護し、敬虔の健全な教理と、教会の立場とを守り、われわれの生活を人類社会に適応させ、われわれの生き方を市民社会の正義に合わせて整え、われわれを互いに和解させ、公共の安寧と静穏とを維持する』という目的が定められている」¹⁶¹⁾と述べている。これは、この世の支配権が、神の支配権のもとにあるとはいえ、

それはまた現実社会のなかで、重要な役割を果たす神により定められた秩序であるという。カルヴァンは、この世の支配権を否定するのではない。すなわち、「人間の間における政治の有用性は、パンや、水や、太陽や、空気のそれに劣らないということ、さらに、政治の価値はそれらのものよりもはるかに優越している」¹⁶²⁾という。カルヴァンにとって、政治的秩序は、「キリスト者の間に宗教の公的な形態が維持され、人々の間に人間らしく生きることが存立するようにする」¹⁶³⁾ために必要なのである。とはいえ、ここで大切なことは、「宗教と神礼拝とについての律法を、意のままに決定することを、人間に許してはいない」¹⁶⁴⁾のである。すなわち、彼にとって、この世の政治的支配は必要ではあるが、それは義務と権能が定められているというのである。すなわち、彼にとっては、ルターの場合同様に、国家や政治は、神が定められたよき制度であり、神から遊離しているものではない。それらは、神の主権のもとに、神に仕えつつ、それぞれの機能を果たすのである。

その具体例として、カルヴァンが、政治的秩序の「官憲」「法律」「人民」について指摘するところをみてみよう。彼は、官憲とは、「神からの権力授与を得ており、神の權威を与えられていて、全く神の役目を代行し、ある意味で神の代官である」¹⁶⁵⁾と述べている。そして、官憲は「そのつとめを通じて神に仕えるべく、神から業務を課せられている」¹⁶⁶⁾という。カルヴァンも注目した「ローマの信徒への手紙」第13章1節には、「神に由来しない權威はなく、今ある權威は、全て神によって立てられたものだからです」とある。この視点はルターにとっても同じである。

この世の統治を考える時に重要な「法律」については、カルヴァンは、「公共のことがらにおけるもっとも強力な『臆』の役目を持っている」¹⁶⁷⁾もので、キケロの言葉「法律とは沈黙の官憲であり、官憲とは生きている法律である」を引用している。この世の政治的統治で「官憲」に対峙する「人民」については、キケロの「法

律について」から、「官憲に対する臣下の第一の義務は、かれらの機能を最大の尊敬をもって考えることに存する」を引用し、人民は官憲が「神の仕え人であり、使者であるとして仰ぎ、かつ敬うこと」の大切さを指摘している¹⁶⁸⁾。王侯や支配者は敬われる存在であるというのである。ただし、問題は、「聖書がその威厳と權威をわれわれにすすめるところの支配者としてこれを認めることができない」¹⁶⁹⁾ような暴君たちに対しては、別である。

カルヴァンは、確かに「何らかの意味で主権をにぎっているすべてのものが、たとい君主としてのその義務を果たしていないとしても、それに服すべきなのである」¹⁷⁰⁾と述べている。彼にとって、神こそが、支配者の地位を判断されるのである。彼は、「ダニエル書」第2章21節を引用し、「神は時を移し、季節を変え、王を退け、王を立て」られる方であると述べている。彼は、あのエルサレムを征服したバビロンのネブカドレツアル王でさえ、神が立てられたと述べている¹⁷¹⁾。彼によれば、基本的には、人民は、神のたてられた支配者に服従することが、義務なのである。彼は、人民が、「『正しい支配者に対してでなければ服従すべきでない』と、あなたが結論づけるとすれば、あなたは愚かな推論をしている」¹⁷²⁾と述べて、徹底して上なる權威に従うべきことを指摘している。しかも、「もしわれわれが荒々しい君主によって残忍に苦しめられる」ようなことがあっても、「われわれは第一に、己自身の罪過をこれによって思い起こさなければならない。」¹⁷³⁾とまで述べている。また「第二に、われわれは、このような悪を治療することは、われわれのつとめでない」ことを想起すべきで、「主なる神の御助けを祈り求めることだけが残されている」¹⁷⁴⁾と語っている。彼は、不当な支配者を罰せられるのは、神であるということを主張する。すなわち、人民については、本来は、「ただ、服従し、忍耐することのほか、何ごともし命じられていない」¹⁷⁵⁾のである。このように、カルヴァンは、それがどのような政治的な統治者であれ、それに従うこと

の重要性を述べる。それは、言い換えると、統治者を立てられたのは神であり、その神こそに従うことを求めているというのである。しかし、例外がある。それは、前稿の終わりに引用したように、君主への抵抗が認められる場合である。もちろん、この例外は、神の立てられた支配者への服従を前提としている。

この例外について、カルヴァンは、「支配者への服従は、われわれを、神に対する服従から連れ去るものであってはならない」¹⁷⁶⁾と、述べている。人民は、「ただ主においてこそ支配者に従う」¹⁷⁷⁾のである。従って、「もしかれらが、神に反逆して何かを命令するならば、われわれはそれを決して認めてはならない」¹⁷⁸⁾のである。カルヴァンは「ダニエル書」第6章14節を引用して、ダニエルが、ダレイオス王の署名した禁令を無視したことが記されている。その時、ダニエルは、23節で、禁令を無視したことについて、神がその無実を認められたと述べている。神は、支配者に従うことを拒否しても、それを容認される場合がある。それは、カルヴァンが、「この王は自己の分限を踏み越え、単に人間に対して侵害するのみでなく、神にそむいて角を振り立て、自己の権能を自ら廃棄したからである」¹⁷⁹⁾と述べている通りである。王が、神の与えられた分限を超えて政治的統治をなすような場合には、人々は、支配者に抵抗する権能が留保されているのである。

また、カルヴァンは、「イスラエル人は〔ホセア書第5章13節に〕王の不敬虔な布告にあまりに従順すぎたゆえをもって、断罪されている」¹⁸⁰⁾と述べている。彼は、支配者に対して、忠告し抵抗しなければならない場合があることを提示している。この場合、「預言者は、王の命令を受けいれたことについて、民らをきびしく非難した」¹⁸¹⁾ことを、忘れるべきではない。カルヴァンは、政治的統治者に対する抵抗が許される場合があり、また抵抗しなければ罰せられる時もあることを、明示しているのである。

最後に、カルヴァンの戦争論についてみておこう。彼は、戦争について、『キリスト教綱要』

の最後、第20章「政治的統治について」の11、12節のなかで、端的に述べている。それは、10節「官憲は敬虔であると同時に死刑を執行しうるか」のなかで指摘していることが問題である。カルヴァンの戦争に対する一つの重要な視点は、「神の権威が先導するならば、われわれは正しい道から決して迷い出ない」¹⁸²⁾という指摘である。カルヴァンは、「極悪人たちが、〔自分の剣を抜いて〕殺人と虐殺とをもって邪悪にも暴れまわるとき、官憲が剣を収めて、己が手を血で汚すことから清く保っておくならば、彼らは最高の不敬虔の罪責を負う」¹⁸³⁾と述べている。彼は、「王たちと人民にとっては、このような公的な刑罰を行うために、時として武器を手にすることが必要である」¹⁸⁴⁾という。結論をいえば、彼が、「これと同じ根拠〔すなわち、公的刑罰〕のために、正当な戦争も起こるということ、を、判断し得るのである」¹⁸⁵⁾と指摘している通りである。カルヴァンは、このように、「王国の平和を保ち、不穏な人間の反乱の衝動をおさえ、暴力によって弾圧された人々を助け、悪を処罰するために」¹⁸⁶⁾、武器をもって戦うのも許されるというのである。また、彼は、「敵意をいだいて侵略するものがあるとき、自らに委任されている王国を、戦争によって防衛する」¹⁸⁷⁾ことが許されているという。

ただし、ここにも、留保条件がある。彼は、「正当な戦争は認められるが、支配者は軽々しく、それを行ってはならない」¹⁸⁸⁾ことを明示している。彼は、戦争が正当に行われるとしても、「武器をとるときも、支配者たちはそれを軽々しく」¹⁸⁹⁾すべきではないのであり、「武力に訴えて決着をつけるよりも先に、たしかに、あらゆる手段を試みなければならない」¹⁹⁰⁾という。したがって、この正当な戦争のための、「防衛」「同盟」「防衛の施設」というような事がらも承認されるというのである。彼の戦争に対する視点は、政治的な統治同様に、すべては主権者たる神によってなされることが前提である。その上に、許される戦争がある。もちろん、悪を処罰するために、戦わねばならない戦争も存在

するのである。

Ⅷ おわりにかえて——抵抗権と責任

本稿は、自然社会の自己防衛をめぐる問題から説き起こし、特の宗教改革時代の抵抗権の思想に焦点を当ててきた。そこで、問題としたことは、国家の論理と、民衆の論理、すなわち支配者と被支配者との間には論理が異なることを提示した。そのときに、キリスト者たちは、その矛盾をどう調整しようとしたかについて、考察しようとした。その過程で、特に重要な視点として、支配者への抵抗の問題を明らかにしようとした。戦争について考えるときには、キリスト者と支配者の間の抵抗の問題を、宗教改革者の格闘を通して明らかにしようとした。筆者に、抵抗権の問題を扱う力はないのであるが、キリスト教における戦争と平和について考察するときに、このキリスト者の抵抗権の思想を抜きには語れないと考えたからである。

そこで、少しでも明らかにされたことは、この世の社会は、本質的に防衛的な社会であるということである。それは、集団の自己保存という視点と密接に関連しているということなのである。そのことと関連して、自らの存続のために、社会は、自己防衛的にならざるを得ないのである。それは、支配者の側も、被支配者の側も両者ともにいえることである。その両当事者の間で、暴力的に支配が繰り返されるときに、いかに、それに抵抗するという問題が浮上してくるのは当然である。そこに抵抗権の問題が出てくる。

キリスト者にとっては、神の主権のもとに、抵抗の行動は許されているというのが、一般的であろう。それは、本稿で明らかにした通りである。しかし、そこには、ルターやカルヴァンにみられたように、徹底した但し書きが加えられていることに注目すべきである。それは、防衛的な戦いが許されているとしても、他の手段をみつける必要が要請されているのである。し

かも、大切なことは、宗教改革者にとって、聖書の教理を守る、すなわち聖書の神の主権を守るということが、あらゆる抵抗の前提にされていることを再確認すべきである。不用意に戦いを起こすことを是認する考えは、本稿の範囲で考察した限りには、どこにも見当たらない。確かに、国家の論理と、民衆の論理は異なる。言い換えれば、集団が異なれば、その集団には本質的に自己保存の本能といえるようなものが存在している。従ってそれぞれ、いわばエゴイズムが激突することになるのである。そこには、その集団の意志が他の相手の集団に対して不当に働く時に、明らかにそれに対して抵抗する権利が留保されているのである。

とはいえ、あれだけ多い旧約聖書の戦争の記事でさえ、そこには、不用意な戦闘の箇所など一か所もないといえることができる。それは、すでに P. C. クレイギが『聖書と戦争』の全体を通して提示している通りである。確かに、抵抗は許されている。しかし、それは、キリスト者にとっては、その根幹を揺るがす聖書の根本的な教えに対して、それを侵害する行為が行われる時に限るのである。なぜなら、その時は、神を神としてあがめないということがらに対する応答でもあるからである。

さて、「キリスト教における戦争と平和」については、今後、まだ議論すべきことは、多くある。しかし、本稿の最後において、防衛の戦争と抵抗について、筆者の視点を述べておきたい。それは、聖書の真理にかかわる問題でもある。聖書の聖句を例として、あげて置こう。それは、使徒パウロが「コリントの信徒への手紙二」第10章4節において語っているように、「わたしたちの戦いの武器は肉のものではなく、神に由来する力であって要塞も破壊するに足ります」と述べていることに関連している。その聖句の前に、パウロは、「わたしたちのことを肉に従って歩んでいると見なしているものたちに対しては、勇敢に立ち向かうつもりです」（同上、2節）と述べている。すなわち、キリスト者は、こと聖書と真理の問題には、神の霊

を受けて、敢然と戦うものなのである。カルヴァンは、ミカエル・セルヴェトゥスが、「キリスト教信仰の二つの基礎である三位一体説と幼児洗礼を否定していた」¹⁹¹⁾ ことに対して、敢然と立ち上がった。詳しく検討することはできないが、カルヴァンは、聖書の真理の侵犯に対しては、鋭く立ち上がったのである。それは、旧約聖書の預言者たちが、アブラハム・イサク・ヤコブの神以外に偶像を立てようとした人々に対して、敢然と立ち上がったことと同じである。聖書は、仮に聖書の真理を防衛するためには、戦うことを禁じてはいないのである。

しかし、ここで、筆者は、戦争の現実の問題を考える必要があると考える。セルヴェトゥスは三位一体説批判をしたことによって、ジュネーブ市当局の判決を受けて、火刑に処せられた¹⁹²⁾。このことを通して、カルヴァンは、このセルヴェトゥスの告発者として、多くの批判を浴びてきた。彼は単なる死刑に軽減しようとしたといわれる。しかし、その火刑が行われたという事実を目を向ける時、今日の社会でそのことが許されるかどうかの問題が残る。戦争についても、それが、徹底した平和追求の過程を経て、やむを得ない防衛のための、正義の戦争であったといわれても、果たして多くの死者を数え、戦争の凄惨な現実と直面するときに、それが許される行為であるかどうかの問題として残る。

このような問題点に、われわれは、どう答えるのであろうか。1945年8月に、広島と長崎に原爆が落とされた。そのとき、アメリカの一部の人々は、それは、戦争を終わらせるためのやむを得ない手段であったと述べたとされる。実際、「トルーマン大統領は、1945年8月6日、広島への原爆使用が、パールハーバーを寄襲した日本人に対する報復であり、極東の戦争責任者への懲罰であると声明した」¹⁹³⁾ という。また、「大統領は、長崎を攻撃した直後の演説では、『戦争の苦痛の期間を短くするために』戦争が長引けば失われるかもしれない『若いアメリカ兵の多くの生命を救うために』原爆を使った

と説明した」¹⁹⁴⁾ という。「早期終戦が日本人の生命の損失をも少なくした」¹⁹⁵⁾ という論調が出され、その原爆投下に関し理由付けがなされようと、「12月までの間に広島では14万人、長崎では7万人が死亡したと推定されている」¹⁹⁶⁾ のである。このような現実、われわれはどう立ち向かうのかという問題が残される。いずれにせよ、この戦争という問題に関しては、この現実という事柄が、重要な問題であることに相違ない。確かに、戦争を終わらせ、戦争の惨禍を最小限に食い止めるために、戦争を行うという論点も考えられるが、しかし、そこには、現実に関し人々が、自らの意志とは関係なく、殺されていくのである。それは、十戒の「あなたは殺してはならない」という神の律法を侵すことになる。律法は、人間の守ることのできない単なる道德命令ではない。それは、遵守されるべきものなのである。どのような意味付けがなされようと、「あなたは殺してはならない」という命令は、厳然と生きていると考える。

抵抗権ということが、権利として与えられているとしても、その抵抗によって起きる現実にも、われわれは責任を負う必要があるのである。端的にいえば、その責任とは、キリスト者であるなしにかかわらず、我々が行ったことに対しては、自らに似せて人を創造された神に対する責任なのである。そのことを、忘れては、抵抗の意味も、正義の戦いの意味も、何もないということではないだろうか。このような抵抗の思想は、後に、ジョン・ロックなどの人権思想に、またアメリカの独立宣言に取り入れられていく。これらの検討の必要を考えつつも、本稿は、ここで終わりたい。今後、さらに、引き続いてキリスト教の戦争観に関する諸問題点を整理していきたい。

注

- 1) 『阪南論集人文・自然科学編』第29巻第3号、1994年1月、91-106ページ。
- 2) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, 1976. 邦訳、平山高次訳、岩波文庫、1977年、改訳、「訳者

- 序」, 5 ページ。
- 3) *Ibid.*, p. 25. 邦訳, 同上, 37ページ。
 - 4), 5) *Ibid.*, p. 27. 邦訳, 同上, 39ページ。
 - 6) *Ibid.*, p. 29. 邦訳, 同上, 41ページ。
 - 7) *Ibid.*, p. 29. 邦訳, 同上, 41-42ページ。
 - 8) *Ibid.*, p. 57. 邦訳, 同上, 72ページ。
 - 9) *Ibid.*, p. 283. 邦訳, 同上, 327ページ。
 - 10) *Ibid.*, p. 284. 邦訳, 同上, 328ページ。
 - 11) *Ibid.*, p. 302. 邦訳, 同上, 348ページ。
 - 12), 13) *Ibid.*, p. 303. 邦訳, 同上, 349ページ。
 - 14) *Ibid.*, p. 307. 邦訳, 同上, 354ページ。
 - 15) 『世界』第419号, 特集「現代社会論の試み——パラダイムの転換を求めて——」, 岩波書店, 1980年, 10月。
 - 16) 同上, 103ページ。
 - 17) 同上, 102ページ。
 - 18), 19) 同上, 110ページ。
 - 20) 同上, 111-112ページ。
 - 21) 前稿, 『阪南論集人文・自然科学編』第29巻第3号, 105ページ。
 - 22) Ernst Wolf, "Widerstandsrecht", *RGG.*, 3. Auflage, J. C. B. Mohr, 1962, S. 1682ff.
 - 23) *Ibid.*, S. 1682.
 - 24) 宮沢俊義編, 『世界憲法集』, 岩波文庫, 1983年, 247ページ。
 - 25) G. R. Elton, *Reformation Europe 1517-1559*, The Fontana History of Europe. 1963. 邦訳, 越智武臣訳, みすず書房, 1973年。
 - 26) ~28) 同上, 邦訳, 12ページ。
 - 29) 同上, 邦訳, 157ページ。
 - 30) 拙論「宗教改革」, 「プロテスタンティズム」, 『新社会学辞典』有斐閣, 1993年, 671, 672, 及び1287ページ参照。
 - 31) Ernst Wolf, *op.cit.*, S. 1685.
 - 32) 出村彰他訳『宗教改革著作集 第5巻／ツヴィングリとその周辺Ⅰ』, 教文館, 1984年, 429ページ。
 - 33) 同上, 406ページ。
 - 34) 同上, 15, 16ページ。
 - 35) 森田安一「解題」, 同上, 410ページ。
 - 36) Ernst Wolf, *op.cit.*, S. 1685.
 - 37) 前掲, 『宗教改革著作集 第5巻／ツヴィングリとその周辺Ⅰ』, 364ページ。
 - 38) 同上, 365ページ。
 - 39) 同上, 366ページ。
 - 40), 41) 同上, 434ページ。
 - 42), 43) 同上, 431ページ。
 - 44) 中村賢二郎他編訳, 『原典宗教改革史』, ヨルダン社, 1976年, 293ページ。
 - 45) 出村彰「解説」, 前掲, 『宗教改革著作集 第5巻／ツヴィングリとその周辺Ⅰ』, 463ページ。
 - 46) 倉松功『ルター神学とその社会教説の基礎構造』, 創文社, 1977年, 409-456ページ。
 - 47) 同上, 411-412ページ。
 - 48) 福山四郎訳「善き業について」, 『ルター著作集 第一集 2』, 1963年, 94ページ。
 - 49) 同上, 106ページ。
 - 50) 同上, 114ページ。
 - 51) 前掲, 倉松, 429ページ。
 - 52) 吉村善夫訳『現世の主権について』, 岩波文庫, 1954年。
 - 53) 同上, 50ページ。
 - 54) 同上, 51ページ。
 - 55) 同上, 55ページ。
 - 56) 同上, 58ページ。
 - 57) 同上, 吉村「解題」, 9 ページ。
 - 58) 同上, 76-77ページ。
 - 59) 徳善義和「解題」, ルター『ルター著作集 分冊 8 キリスト者の抵抗権について』, 聖文舎, 1973年, 184ページ。
 - 60) Ernst Wolf, *op.cit.*, S. 1682.
 - 61) 森田安一訳, ヨルダン社, 1984年。
 - 62) ~64) 同上, 13ページ。
 - 65) 前掲, 『原典宗教改革史』, 34ページ。
 - 66) 同上, 提題76, 40ページ。
 - 67) 前掲, 青木, 114ページ。注15) ならびに本稿3 ページ参照。
 - 68) Ernst Wolf, *op.cit.*, S. 1686.
 - 69) 前掲, 『原典宗教改革史』, 「宗教改革史年表」, 464 ページ。
 - 70) 同上, 465ページ。
 - 71) 拙論「プロテスタンティズム」, 『新社会学辞典』, 有斐閣, 1992年, 1287ページ参照。
 - 72) 石原謙『宗教改革者ルターとその周辺』, 新教出版社, 1967年, 234ページ。
 - 73) 前掲, 「宗教改革史年表」, 465ページ。
 - 74) 『一致信条集』, 聖文舎, 1982年, 1060ページ。
 - 75) 同上, 1061ページ。
 - 76) Ernst Wolf, *op.cit.*, S. 1686.
 - 77) 前掲, 倉松, 9 ページ。
 - 78) 同上, 171ページ。
 - 79) 同上, 95ページ。
 - 80) 徳善, 前掲, 176-177ページ。
 - 81) 同上, 176ページ。
 - 82) 同上, 180ページ。
 - 83), 84) 同上, 181ページ。
 - 85) 渡辺茂訳「シュワーベンの農民の12個条に対する平和勧告(1525年)」, 『ルター著作集 第一集 6』, 聖文舎, 1963年, 317ページ以下。
 - 86) 同上, 300ページ。
 - 87) 同上, 304ページ。

- 88) 同上, 324ページ。
- 89) 同上, 327ページ。
- 90) 同上, 339ページ。
- 91) 同上, 299ページ。
- 92) 徳善義和訳, 「皇帝に対する抵抗権についての連続討論の提題」, 『ルター著作集 第一集 10』, 1980年, 371-389ページ。
- 93) 同上, 373ページ。
- 94), 95) 同上, 374ページ。
- 96) 同上, 384ページ。
- 97) 前掲, 吉村善夫訳『現世の主権について』, 岩波文庫, 1954年, 85-150ページ。
- 98), 99) 徳善義和, 前掲, 「解説」, 『ルター著作集 分冊 8 キリスト者の抵抗権について』, 185ページ。
- 100) 前掲, 吉村善夫訳『現世の主権について』, 11ページ。
- 101), 102) 同上, 12ページ。
- 103) 同上, 13ページ。
- 104) 同上, 90ページ。
- 105), 106) 同上, 91ページ。
- 107) 同上, 92ページ。
- 108) 同上, 96ページ。
- 109) 同上, 121-122ページ。
- 110) 同上, 128ページ。
- 111) 前掲, 福山四郎訳「善き業について」, 106ページ。
- 112), 113) 同上, 107ページ。
- 114) 同上, 107-108ページ。
- 115) 同上, 108ページ。
- 116) ヘンリー・ミーター, 今村好太郎訳『カルヴィン主義の根本原則』, 長崎書店, 1937年。
- 117), 118) 同上, 31ページ。
- 119) 日本基督教改革派教会信仰基準翻訳委員会訳, つのぶえ社, 1958年, 1ページ。
- 120) 外山八郎訳, 新教出版社, 1963年, 9ページ, フランス語からの訳による。
- 121) 渡辺信夫編訳『ジュネーブ教会信仰問答』, 新地書房, 1989年。
- 122) 同上, 127ページ。
- 123) 出村彰『スイス宗教改革史研究』, 日本基督教団出版局, 1971年, 16ページ。
- 124) 同上, 15-16ページ。
- 125) 同上, 19ページ。
- 126) 同上, 19ページ。
- 127) 同上, 246ページ。
- 128) 出村彰訳, 『カルヴァン旧約聖書注解 詩篇 I』, 新教出版社, 1970年, 15ページ。
- 129) 同上, 74ページ。
- 130) 同上, 76ページ。
- 131) 同上, 77ページ。
- 132) 同上, 78ページ。
- 133) 同上, 248ページ。
- 134) 前掲, 渡辺信夫編訳『ジュネーブ教会信仰問答』, 3ページ。
- 135) 同上, 5ページ。
- 136) 同上, 6ページ。
- 137) 渡辺信夫, 「解説」, 『ジュネーブ教会信仰問答』, 111ページ。
- 138) Emile Doumergue, *Le Caractère de Calvin*, Slatkine Reprints, 1970. 邦訳, 益田健次訳, 1977年, 新教出版社, 邦訳は1931年版による。
- 139) *Ibid.*, p. 125. 同上, 119ページ。
- 140) *Ibid.*, p. 126. 同上, 119ページ。
- 141) *Ibid.*, p. 126-127. 同上, 120ページ。
- 142) *Ibid.*, p. 146. 同上, 137ページ。
- 143) *Ibid.*, p. 146-147. 同上, 137, 138ページ。
- 144) *Ibid.*, p. 146. 同上, 137ページ。
- 145) ドウメルグの「注」, *Ibid.*, p. 146. 同上, 181ページ, 参照。
- 146) 渡辺信夫訳, 1962年, 第Ⅱ篇第8章, 「道徳的律法の解説」, 161ページ以下。
- 147) 同上, 59, または162ページ。John T. McNeill (ed.), Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 1 The Westminster Press, 1975, p. 281 & p. 368.
- 148) 同上, Ⅱ-2-22, 59ページ。
- 149) 同上, Ⅱ-8-1, 162ページ。
- 150), 151) 同上, 162ページ。
- 152) Doumergue, *op. cit.*, p. 154. 邦訳, 前掲, 144ページ。
- 153) *Idid.*, p. 154, 同上, 144ページ。
- 154) *Idid.*, p. 154, 同上, 144-145ページ。
- 155) *Idid.*, p. 155, 同上, 145ページ。
- 156) *Idid.*, p. 155, 同上, 146ページ。
- 157) *Idid.*, p. 156, 同上, 146ページ。
- 158) *Idid.*, p. 156, 同上, 147ページ。
- 159), 160) カルヴァン, 前掲, 『キリスト教綱要』, Ⅳ-20-1, 231ページ。
- 161) 同上, Ⅳ-20-2, 233ページ。
- 162) 同上, Ⅳ-20-3, 233ページ。
- 163), 164) 同上, Ⅳ-20-3, 234ページ。
- 165) 同上, Ⅳ-20-4, 234-235ページ。
- 166) 同上, Ⅳ-20-4, 235ページ。
- 167) 同上, Ⅳ-20-14, 248ページ。
- 168) 同上, Ⅳ-20-22, 256ページ。
- 169) 同上, Ⅳ-20-24, 259ページ。
- 170) 同上, Ⅳ-20-25, 259ページ。
- 171) 同上, Ⅳ-20-26, 260ページ。
- 172), 173) 同上, Ⅳ-20-29, 263ページ。
- 174) 同上, Ⅳ-20-29, 264ページ。
- 175) 同上, Ⅳ-20-31, 265ページ。
- 176) ~181) 同上, Ⅳ-20-32, 266ページ。
- 182) 同上, Ⅳ-20-10, 243ページ。

- 183) 同上, IV-20-10, 245ページ。¹
184) 同上, IV-20-11, 245ページ。
185), 186) 同上, IV-20-11, 245ページ。
187) 同上, IV-20-11, 246ページ。
188) 同上, IV-20-12, 246-247ページ。
189), 190) 同上, IV-20-12, 247ページ。
191) E. W. モンター, 中村賢二郎・砂原教男訳『カルヴァン時代のジュネーブ』, ヨルダン社, 1978年, 130ページ。
192) 同上, 131ページ。
193) 長崎総合科学大学平和文化研究所編『ナガサキ——1945年8月——』, 岩波ジュニア新書79, 1984年, 82ページ。
194), 195) 同上, 82ページ。
196) 伊藤社『新版1945年8月6日——ヒロシマは語り続ける——』, 岩波ジュニア新書156, 1989年, 53ページ。

(1994年10月7日受理)