



Title	「秩序自由主義」における対ナチ協力と抵抗（二・完）
Author(s)	小野, 清美
Citation	阪大法学. 2011, 60(5), p. 23-64
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/55348
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「秩序自由主義」における

対ナチ協力と抵抗（二・完）

はじめに

I ドイツ新自由主義の誕生 ナチ・レジームの中での活動

1 開戦初期まで

- (1) ナチ体制への転換とフライブルク・クライス
- (2) 四ヵ年計画とフライブルク・クライス

2 大戦中のフライブルク・クライス（以上前号）

III キリスト教徒としてのナチ・レジームとの対峙（以下本号）

- 1 フライブルク教会闘争と覚書「教会と世界」
- 2 フライブルク覚書（一九四二／四三年）

IV 展望

小

野

清

美

III キリスト教徒としてのナチ・レジームとの対峙

1 フライブルク教会闘争と覚書「教会と世界」

周知のように、ナチスによる教会の強制的均質化の試みに対し、告白教会が結成され、一九三四年五月に名高い「バルメン宣言」が出される。ここへと至る経過は以下のとおりである。ナチ権力掌握に対して当初控えめな態度をとっていたドイツのプロテスタンティズムは、三三三年三月五日の国会選挙、巧みに演出された「ポツダムの日」とその二日後の、プロイセンの伝統と教会の祝福に依拠するという文言を含む新政府の声明のうちに、スタンスを大きく変える。いまやヒトラーは教会をワイマル期の政治的・社会的周辺的な位置から救い出すことを約束しているかに見えた。しかし、同年一一月のプロイセン教会選挙で、前年以来「ドイツ的キリスト者信仰共同体」に結集していた福音主義ナチグループが三分の一の得票を得て大きな勢力となり、二八の州教会に分かれた伝統的な教会を統一的な帝国教会に改革して指導者原理を貫徹しようとした。ヒトラーはL・ミュラーを「福音主義教会問題のための全権委託者」に任命し、ミュラーが起草した帝国教会基本法を、三三三年七月一四日、ローマ教皇との「帝国宗教条約」調印と同じ日に承認した。七月二三日の新ドイツ福音主義教会の選挙で、「ドイツ的キリスト者」が七割以上の得票で圧勝し、九月二七日ミュラーは正式に「帝国司教」に選ばれた。一一月一三日には、「ドイツ的キリスト者」ベルリン・ガウ指導者R・クラウゼが、礼拝における「あらゆる非ドイツ的なるもの」や旧約聖書からの「解放」を要求する。このような強制的均質化に抗議してM・ニーメラーの牧師緊急同盟が結成され、ここから告白教会が生まれたのである。⁽⁴⁵⁾

バルメン宣言は、基本的にはルター主義の二王国論の枠内で、「全体的」国家を拒否する論理を国家の本質から

も教会の本質からも根拠づけ、両者の境界を守ろうとしたもの、つまり抵抗への萌芽を含むが、基本的にはナチ国家の教会領域への手出しを防ごうとした防御的なものである。⁽⁴⁶⁾しかし、帝国教会側は、強制的均質化を強行し、全ドイツ福音主義教会の実質的統合を推進する。これに対抗して、三四四年一〇月に第一回告白教会全国会議が行われ、「教会緊急権」として独自の教会執行機関 Kirchenregiment を設立してそこに結集するという趣旨の「ダーレム宣言」⁽⁴⁷⁾がだされる。翌三五年六月、アウグスブルクでの告白教会第三回全国会議で、独自の助任司祭教育セミナーなどが決定され、こうしてミュラーによる福音主義教会の強制的均質化の試みは最終的に失敗におわる（だが、アウグスブルク会議は、二王國論にとらわれたままで、非政治的なスタンスで教会自身の事柄のみ語った）。帝国教会の失敗をうけて、一九三五年七月、ナチ国家指導部は「教会省」を設置し、教会問題担当大臣に任命されたハンス・ケルルが教会を直接掌握しようとする。この直接介入方式によつて福音主義教会は分裂を深め、混迷に陥るのである。⁽⁴⁸⁾

以上のような全国的な動きの中で、バーデンでは、一九三三年末頃からハイデルブルク大学とフライブルク大学を二大拠点として教会闘争が始まる。「告白戦線」 Bekennnisfront が結成され、三四四年六月一九日に牧師カール・デュルが中心になり、「告白共同体の州兄弟評議会 Landesbruderrat」（四人の牧師と四人の平信徒からなる）が創立された。これにはフライブルクの牧師ヘルマン・ヴェーバーとゲルハルト・リッターも属した。⁽⁴⁹⁾この動きの中でリッター（バルメン会議にも参加）は、「両親にあてて「福音主義教会は歴史上初めて本当に自分の足で立つた」と書いている。⁽⁵⁰⁾その一月後七月一三日にバーデン州教会の「帝国教会」への編入が強行され、ナチ牧師が送り込まれてきた。ただちに繰り広げられた抗議運動には各地から熱狂的な反響があり、実際に三四四年秋にバーデンではいち早く「ドイツ的キリスト者」運動を解体に追い込んだのである。⁽⁵¹⁾

もちろんオイケンも「告白戦線」の積極的なメンバーだった。オイケンは第一次大戦に四年間従軍して、ナショ

ナリストとして帰還し、一九一九年初めから一年半の間DNVPに属していた経験をもつが、哲学者の父ルドルフ・オイケンの倫理的な影響を強く受け——父は息子とアリストテレスを読んだという——、また、二〇一二〇年代の現実の中で変化し、とくに、一九三三年に自ら依拠してきた伝統がナチズムの正当化に利用されたことを認識してドイツの「最良の伝統」の批判へと向かつたと言われる。^{〔52〕} N・ゴルドシュミットによれば、オイケンは明確に福音主義信仰をもち、キリスト教は彼にとって「私的関心事」ではなく、「すべてが没落すべきでないならば」（オイケン）ぜひとも必要な社会的・社会構造的形成のための結合点だとみていた。ナチ權力掌握前年の論文「宗教－経済－国家」では、「歴史的発展は、他の試みがすべて失敗した後に、宗教、信仰、神のみが個々の人間の活動に包括的な意味連関を与える」という帰結に必然的に至らずにはいられないだろう。その時初めて社会的政治的領域でも再び一定の落ち着きが訪れよう」と記している。^{〔53〕}

したがって、オイケンが教会闘争に活発に参加したのは当然である。彼は、カール・バルトの信仰内容には距離をおいたとされるが^{〔54〕}、しかし、三四年秋から三七年にかけて、幾通もの母への手紙のなかで高揚感をもつて、「異教主義」と闘う「告白戦線」のすばらしさやその運動の拡がりについて語っている。^{〔55〕} 他方で彼は、既述のようにケルルの新しい政策により告白教会が分裂に向かいつつある一九三五年一一月、現在の諸問題よりも神学的議論に熱中する告白教会の「ルター主義者たち」の「行動の欠如」にいらだちを示してもいる。^{〔56〕} このいらだち・違和感はやがて「フライブルク宗教会議」の活動の中でも漏らされる（後述）。

さて、その「宗教会議」Konziは、一九三八年夏の開戦の危機をへて、一一月九日ユダヤ人ボグロムが起きたとき、前年にフライブルク大学に移っていたディーツェとランペのイニシャティブによつて結成され、やがてカトリックの牧師も三名加わり、エキュメニカルな抵抗集団となる。^{〔57〕} リッター やオイケンも告白教会牧師デュル、オッ

トーホーフとともにその中心メンバーであった。イエナに移っていた（一九三七年春から）ベームも、たえずフライブルクに往来し滞在時には、月一回の間隔で戦後に至るまで開催された宗教会議の集いに参加した（Roser, S. 66）。リッターは母への手紙で、ポグロムに対し恥の感覚と激しい憤りを記している^{〔58〕}。この時、この間に分裂していた告白教会が——個々の牧師やブランデンブルク州教会執行部を別として——公式に抗議の声すらあげることができなかつたのに比べ、フライブルク中核グループはいち早い結集と即座の行動において際だつて、ポグロム後、すぐさま最初のフライブルク覚書（「教会と世界」）が作成されたのである。

この宗教会議へのイニシヤティブをとったディーツェは、マックス・ゼーリング門下の農学者で、篤信の信仰者でもあり、一九三三年以来告白教会で活動していた（一九三八年以来ベルリンの告白教会指導部＝兄弟評議会Bruderratのメンバー）。政権交代当初、彼は政治的安定化への期待をもち、プロイセン司法相ハンス・ケルルや同蔵相ボーピッツ、ライヒ蔵相S・V・クロージクと個人的コンタクトをもつていたことから、彼の政治的位置もまたDNVPに近いものだつたと推測できる。しかし、ダレーの世襲農場法を批判した論文が発禁になり、農民を企業者と見なす考えがナチ新聞で鋭く批判され、さらにナチスによる強制的均質化を拒否して自主解散を選んだ社会政策学会の最後の議長だつたことなどから、ベルリン大学を追われ、三七年にフライブルク大学に赴任し、K・ディールの講座を継承していた。この年の夏には、逮捕された牧師のかわりに礼拝を努めてゲシュタポに二度逮捕されいる^{〔59〕}。既述のように（まだベルリン時代三六年秋に）ディーツェは、ナチ権力掌握当時はこの勢力に学問の側からも奉仕するのは自明だつたと振り返りつつ、だが一体なにが真に、持続的に民族のためになるのか、公益を優先する国民社会主義者に人々を教育するというが、この世のいかなる勢力がそのような高い目標をもつ教育活動をなしうるのかと問い合わせ、掛け声とは裏腹の眼前の現状を厳しく批判した。「人間は畏れという枷とともに恥という抑制をも引

きちぎつた」、見通しの効く人々には「支離滅裂な状態の維持しがたさはとっくに意識されるようになつていた」と。そして、「世俗化、精神の生活の神の御言葉からの分離の果てに、……不可避的に何かボリシエヴィズムのような形式がある」のだと述べ、これとの戦い・その克服のための諸力の結集は、キリスト教の下でのみ考え得るとした。⁶⁰⁾

このように公然とナチズムとの戦いをよびかけるディーツェの立脚点は何であろうか。それはほかならぬルターの国家観とその帰結たるドイツ的自由である。彼は続けて、「罪を罰し外的な平和を維持するための神の道具」というルターの権力觀に遡及し、ルターがわれわれに「この世の権力の作用可能性の限界、そして服従義務の限界」を告げていると指摘した。「諸侯が……羊飼いになろうとし始めるところで、彼らが魂を統治し特定の信仰を強要しようとするところで、この限界は踏み越えられる」。つまり、「外的な平和」の維持を任務とする権力が民の内面に立ち入り特定の世界觀を強要するところで、抵抗への権利が生じるというのであり、内面の自由＝ドイツ的自由が抵抗権の根拠となつてていると言えよう。

この立場はバルメン宣言の延長にあるが、ずっと明確にナチズムとの戦いを呼びかけている。告白教会は、このディーツェ講演より九ヶ月前に分裂していた。すなわち一九三六年一月の第四回全国告白会議で、強制的同質化拒否の立場を堅持する古プロイセン合同告白教会を中心には、第二次暫定指導部が形成され、これに対して、ナチ協力もやむなしとしたバイエルンやヴュルテンベルクのルター派領邦教会は「ドイツ福音主義ルター派評議会」を設置したのである。そして、前者すなわち告白教会の急進派は、三六年五月に、覚書「總統・帝国宰相にあてる暫定指導部の宣言」（いわゆる「ヒトラーへの建白書」）をだし、国家諸当局と党によるキリスト教信仰と教会への攻撃、隣人愛の掟に反するユダヤ人憎悪に対して抗議し、さらに強制収容所やゲシュタポなど政治的問題に対する態度表明

の努力をしていた。教会はここによるやく教会自身の問題から踏み出したのである。^{〔61〕} ディーツェもこの流れの中にいた。ディーツェは——自らの学問的立脚点を語る講演のテーマからしても——具体的な行動を提起したわけではない。自分には学問の立場から発言する以外のことを企てることはできなかつたので、昨年八月の福音主義週間にハノーファーへと赴いたと述べつゝ、この講演でも「創造主の恩寵である人間の理性、そしてそれに基づく学問のためになお広い活動分野が開けている」と結んだが、その場合国民経済学だけでなく、「すべての学問の共通の基礎づけ」が問題とされている。

さらに、覚書「教会と世界」の内容を見る前に、告白教会第二次暫定指導部では右の「ヒトラーへの建白書」と前後してもう一つの重要な動きがあつたことを見ておかねばならない。一九三七年にオックスフォードで開催予定のエキュメニズム会議にむけて、第二次暫定指導部は同年初め委員会を設けて準備文書を作成した。これは、暫定指導部H・ペーム（ライブルク派のフランツ・ペームとは別人）の序文（四月一五日づけ）をつけて、「教会、民族、國家。ドイツ福音主義教会暫定指導部エキュメニズム委員会報告書」にとりまとめられた（ベルリン・ダーレムでとりまとめられたので、これを以下「ダーレム文書」と呼ぼう）。この報告書は、「教会と民族」「教会と国家」「教会と経済秩序」「イエス・キリストの福音と教育」「戦争と平和」というそれぞれ短い五つのテーマ的文書からなる。^{〔62〕} ロンドン会議へのドイツからの参加は、教会相ケルルが旅券を発行しなかつたために実現しなかつたのだが、これらの文書は後のライブルク覚書とも通底している。また、とくに「教会と経済秩序」という文書は、自身この文書作成に参加していたディーツェが一九四五年に「キリスト教社会秩序」論を試みる際にもその基礎となつてゐる。これについては後述することとし、ここでは前から二つの文書の特徴のみ記しておこう。

文書「教会と民族」は、「民族が究極の権威の要求とともに現れ、信仰、服従、希望——これらは神の言葉のみ

が要求しうる——を要求する神秘的なものに引き上げられる」ことを拒否し、キリスト者が地上ではその一員として属する民族は、「イエス・キリストのゲマインデとして、所属する民族の違いや民族性の教義によってその統一性を破壊されではならない」と、「民族理論・人種理論によるあらゆる分断を超えた兄弟的な愛への義務を強調している。同文書は、「人間の意志に由来するのではなく神が与えた」国家秩序、世俗の「神の剣」というルター的国家觀に立ち、「國家の権力がもはや倫理的な拘束に服さず恣意へと変質するところでは、國家権力は神が与えた職務に対して不正を働き、それ自身の基礎を破壊している」のだとして、「(国家市民としてのキリスト者) 国家に対する拘束だけではなく、国家に対するキリスト教的良心の自由」を言明している。そして、「国家の法の上に、神が十の掟の中でわれわれに啓示した神の法」があると、国家をも「国家市民の権利」をもともと制限する境界 Grenze として十戒を前面に押し出した。ただし、全体としては、眼前のナチ国家に対する批判は慎重なものにどまっている。キリスト者の「国家市民としての服従」と神の命令への服従の間に矛盾が生じる場合、この矛盾は「全体としての当該国家に関する、あるいは特別な国家形態に関する全般的な評価 Urteil によって決せられるのではなく、キリスト者が国家の職務の担い手として、あるいは国家市民としておかれている、個々の状況の慎重な検討に基づいてのみ決せられる」と。

さて、ポグロム直後のフライブルク・クライス最初の覚書「教会と世界」の背景には、三六年秋のディーツェ講演とその前後の告白教会の右のような動きがあつた。ディーツェ講演の核心部分は覚書「教会と世界」の中核部分でもあり、ダーレム文書の觀点は覚書にも共通している。この覚書はリッター、ホーフ、デュルが起草し、フライブルク宗教會議の第一回会議（三八年一二月）で討議され、翌年にかけて仕上げられたものだが、ローザーも指摘するように（Roser, S. 65f.）、ディーツェも討議過程で報告をしている（後述）。

覚書「教会と世界」⁽⁶³⁾は、「人種の違ひなく神の前における罪人」としてのすべての人間の平等性を論拠に、ナチ人種主義を厳しく批判した。「自分の民族を無制限の独裁的地位につけること」も、他の民族種 Volkstyp やその遺伝的特性を劣等ないし犯罪的だと無差別、無制限に判定を下すこと」も不可能だと。覚書は、聖書の解釈や歴史的検討を通じて、とくにルター自身に遡及しつつ、「神の命令の公然たる軽視と侵害」をなす権力に対し、神に背く命令への「服従の拒否によって抵抗する義務」を確認していく（S. 636f., 644, 649）。いまや、これまで語られていた「服従の義務の限界」は「抵抗の義務」という格段に強い言葉になり、覚書は明瞭に「王国論を超えて」いる。

「今日、政治の世界におけるキリスト教の課題という問題が最も緊急である」（S. 636）。とはいえ、覚書が教会に対する呼びかけるのは、外に向かっての具体的な行動ではなく、その説教壇から「全體としての民族共同体」に「悔い改め」の呼びかけ・説教を繰り返し行うことである。それは、「教会外の世間に向けて公然たる抗議を発することは直ちに政治的煽動計画とみなされ抑圧されるだろう」との判断に基づいていた（S. 650）。実際、一九三八年はオーストリア併合によりドイツの領土が最も拡大した開戦前最後の年で、国民のナチ体制への同意が最も強かつた時期である。覚書の筆者たちはナチ運動が一九三三年以前から、そしていまや眼前のナチ体制が、国民によって下から支えられていることを直視していた。「政治的生活は上から下へ、下から上への持続的な相互作用において行われている。世間の精神はそれゆえに現在の最も重要な政治的ファクターの一つである。新しい国家は民族運動から成長した」（S. 643）。

この状況で教会のなすべき」と、なし得ることと、「単純明瞭な義務」は、そのゲマインデの人々に繰り返し「悔い改め」を説くこと、「民族全体の自己崇拜と独善という世間に満ちあふれる精神と闘うこと」、「人間の傲慢とう悪魔的な精神の兆候を指摘」し続けることである。なぜならばそのような精神が、「罰せられることなく、公然

と、キリスト教の倫理性の根源的な命令、その最も根源的な形態における十戒が粗野に侵害された」という事態（ボグロム）をもたらしたからである。この事態が、ようやく啓示の根本的教えを「われわれの日々に具体的に適用して」（原文イタリック）、繰り返し説教することの途方もない重要性を完全に意識させたと、覚書は述べる（S. 650）。そして、「世間に広く蔓延している憎悪、中傷、際限なき立身出世主義と野心、自己顯示と独善という反キリスト的精神と闘」うこと、「すべての国家と国家形態は人間の業であり」「人間に對してよりも神に對してより多く服従すること」の重要性を警告するよう教会に呼びかけた（S. 653, 649）。「教会は、民族に對してそのまま崇拝ではなく、神の命令に對する服従へと呼びかけることによつて、民族に對する眞の奉仕を果たしうる」。さら平信徒に対しても、「あらゆる具体的な場合に自己の責任において」「純粹な良心をもつて」「神に對して無条件に責任を負つていることを意識して」決定を下すことを呼びかけ、それは神学の問題ではなく「キリスト教的に導かれた理性の問題である」とした（S. 652, 654）。

覚書は、秘密裏に増し刷りされて、とくに西南ドイツの告白教会の広い範囲に普及された。ところで、この覚書の約半年後、一九三九年六月一六日の「宗教会議」の会合においてなされたディーツエの報告、「法に對する關係における福音主義キリスト者と教会の立場と課題」⁶⁴⁾は、基調を同じくしつつも、法秩序をテーマとしているだけに、より具体的な議論をしており、遺された原稿にみるその内容はきわめて興味深い。第一に、法秩序の問題を「い」の「世の問題」と片づけることの拒否、つまり、伝統的な二王国論を乗り越えるキリスト者と教会の立場が鮮明にされている。第二に、先のダーレム文書はもちろん、覚書「教会と世界」でも触れられていない、カトリック自然法への言及がみられる。ディーツエは、法実証主義に對して、法を時の権力の機能に貶め、法の独自の存在を奪うとしてこれを拒否すると同時に、カトリック自然法に對しても、「超時間的な、普遍的な法秩序を設定する」のは傲慢

だと批判した。しかし他方で、自然法が法実現のためのその都度の課題の意義を精力的に強調し「国家の外にある、そこから法が養われ、法の基準をなす根拠を持たねばならないと考えている」という点を肯定的に評価しているのである。

第三に、やはりルター的国家觀が引き合いに出され、そこから「キリスト者と教会のこの世における責務」が導かれている。「この世の秩序の番人」たる国家は、「法たるべき法を実現せよ」という神の命令に応えることによつてのみ「倫理的正当化」を獲得する。しかし、国家に内在する悪魔性 Demonic ゆえに国家はたゞ委託された任務から逸脱する。こう述べてディーツェはキリスト者と教会の任務を強調する。すなわち「正義」 Gerechtigkeit が国家に統一された法共同体の「法同胞の意識、志操、行動のなかに生き、働き、具体化される」ように、「悪魔的な権力欲望のアナーキー」に対して「法が存在するとということを働きかける」という責務である。

第四に、最も注目すべきは、事実上、人権思想が打ち出されていることである。ディーツェは言う。人間が人格であるとは「神に対する責任を負った存在であること」を意味し、「人間は個人として決定の前に立たされている。それは個人としてのすべての個人に帰属するのであり、何人もそれを彼から奪うことはできないし、それを代わつて行うこともできない」。このことは、「国家が全体的形成要求をもつて立ち現れ、人間についての自己の見解を宣言し強制権力でこれを貫徹しよう試みる時、それだけ一層先鋭な問題である」と。こうして、事実上、普遍的な人間の人格的自由と不可侵・不可譲の人権という思想が打ち出され、これをこそ究極の根拠として、恣意的な基準によって人間を蹂躪する全体主義国家が批判されているのである。「教会は、神に対する服従において国家の強制力の限界」「法形成の限界を想起させねばならない」。一世代前、世紀転換期に、個人の不可譲の権利・人権を宣言したイエリネックは、その起源を宗教的なもの＝良心の自由に求めた。これに同調してトレルチや M・ヴェーバ

ーも北アメリカピューリタン少数派のゼクテにおける良心の自由や宗教的寛容に人権の起源を求め、ドイツ・リベラリズムの中にこれを受け止め開花させようとした。⁽⁶⁵⁾その後ワイマル憲法には社会権まで含む諸々の基本権が盛りこまれたが、ドイツ社会において人権意識は希薄なままだった。いまや、ヴェーバーや基本権部分を起草したF・ナウマンよりもずっと保守的なルター派知識人の中において、ナチズムと対峙する中で、同じく神との関係を根拠にして内発的に人権思想が熟しつつあると言えよう。

このように、ペームの三四年論文、覚書「世界と教会」、このディーヴェ報告に一貫して示されている特徴は、人種主義、異教主義（反キリスト教性）への批判とともに、国家権力一般に内在する「権力のデーモン」（リッターもこのタイトルで宗教会議で報告）の噴出、「権力濫用」と対峙するという論理である。そして、まさにそこから、前国家的な、国家権力に対置されるべき人権の思想が、人格としての人間個々人と神との関係において、獲得されている。カトリック自然法への顧慮が開けていくのも、ヨーロッパの宗教倫理の根源たる「十戒」や神との関係性＝人格としての人間という根源的な次元がクローズアップされる歴史的文脈の中でのことである。「教会と世界」の中心的起草者と目されているG・リッターは、フライブルク宗教会議の結集よりもずっと前、一九三六年一月七日づけのマイネッケへの私信において、自然法への共鳴をはつきり口にしている。

この私信は贈られた『歴史主義の成立』への感想を述べたものなのだが、リッターはその中でマイネッケの歴史主義の価値相対主義を批判し、私はあなたが「自然法的」だと非難している「最高の人間的理想的の不变性への信仰」なしに生 das Leben を担うことはできないと述べた。そして、「われわれの時代が『歴史主義』と『生の哲学』にどっぷり浸かって、時代を超えた真実の認識可能性と倫理的な規範の時代を超えた妥当性への義務的な信仰を喪失したこと」を嘆き、伝統的な自然法を次のように評価した。「古い『自然法』は、『正義』が超時代的な規範である

こと、法と道徳がどこかで全く密接に関連していなければならないことに対するきわめて正しい感覚を持っていた。それゆえ私にとつては『自然法的』思想は、あなたにとつてそうだと思われるよりも、本質的により共感的である⁽⁶⁶⁾。

シユヴァーベラは、リッターが「古い自然法それ自体」を再発見したと評価している⁽⁶⁷⁾。法と道徳の密接な関係を語るリッターの精神が先の「法秩序」に関するディーツェの文書と全く同じ精神であることは言うまでもない。

このようなカトリック自然法についての一定の肯定的評価には、教会やキリスト教そのものを壊崩⁽⁶⁸⁾とした全体主義国家に宗派分裂をこえて共同で立ち向かうという機運のほかに、ローマ・カトリック教会と締結した政教条約を繰り返し無視するナチスに抗議して、ドイツ・カトリック司教団の働きかけによって、一九三六年三月一四日、ピウス一世の回勅『深き憂慮に満たされて』が出され、自然法が改めてクローズアップされていた状況も作用しているよう。唯一ドイツ語で出され、即日ドイツの多くの教会で朗読されたこの回勅は、自然法の想起と人間が人格として神に与えられた権利＝人権の不可侵性の宣言を核心的内容としていた⁽⁶⁹⁾。もちろんこのときにはまだ存在しなかつたが、やがて結集したフライブルク宗教会議では、まもなくカトリックの牧師も参加し、自然法の問題と抵抗権の問題、キリスト教社会倫理の問題が扱われ、ついで、オイケンの『基礎』が討議されたという⁽⁷⁰⁾。教皇の平和問題での諸告知も討議されたというから、いずれかの時点⁽⁷¹⁾でこの回勅にも論及されただろうと推測しうる。一九四年一二月二三日の会合では、この間に参加するようになつていたカトリックのヴエンデリン・ラウシュ（後のフライブルク大司教）が自然法の問題で講演し、一八九一年のレオ十三世の社会回勅『レールム・ノヴァルム』をも引きつつ、創造の本質秩序、自然的・生物的存在およびペルソナとしての人間、もろもろの存在物や人間の変わることなき自然本質からして存在する、「もろもろの本質と諸事物の自然的秩序」*ordo essentiarum, rerum, naturalis* を語った。このように、エキュメニカルなフライブルク宗教会議において自然法が議論される文脈で、戦後にオイケン

が掲げる「オルド」概念(後述)が登場していたことは十分留意されねばならない。

さて、このような流れの中でディーツエはまた、一九四一年六月アルピルスバッハで開かれた福音主義神学者会議において、第四報告として「国民経済学と神学」と題した報告を行い、オイケンの『国民経済学の基礎』に依拠しつつ「経済秩序の思想」を押し出しながら神学との関係を論じたのだが、ここでも次のように、自然法に言及した。すなわち、トマスが自然法という古代の教義を援用しつつ社会論・経済論を発展させて以来、実り豊かに耕してきた基盤をもつカトリックとは違い、経済倫理・社会倫理においておもに個々のキリスト者の態度に限定してきた福音主義の側は、ほとんど対話を貢献してこなかつた。とくに初期の弁証法神学——腐敗堕落したこの世の再編は不可能ないしはキリスト者の任務に非ずと見みなし——は経済倫理の問題において「永遠の命令」に遡るのを困難にした。「しかし、われわれは福音主義者として、自然法に本質的であるもの——名称は本質的でない——なしにはやつていけない。まさに現在の諸関係において、自然法の本質的な内容とそこから導き出される帰結についてわれわれは、カトリックと、まさに信念に忠実なトミストたちと、意見の違いよりもはるかに多くの一致を確認できよう」。自然法を妥当せしめることなしに、「人間の人格性の本質、価値、尊厳」について発言し、また、神によつてあらかじめ世界に与えられた秩序から「人間の間、民族の諸階層間、そして諸民族間における関係の規制」のために帰結を導き出すことはできない。こう述べてディーツエは、福音主義神学もいわゆる自然法と取り組まねばならないと講演を結んだ。⁷²⁾

このように、経済政策領域では四カ年計画体制に対しても中立の専門家として協働を表明し、一九四〇年以後、法律アカデミー第四部会の諸委員会の中で活動していたフライブルク・クライスは、ほとんど同時期にその中核グループにおいて明瞭な思想的な展開を見せ始めていた。ちなみに、この時期のオイケンについて補完しておこう。彼

は、当初よりフライブルク宗教会議のメンバーであり、当然に覚書「教会と世界」の基本思想を共有着している。ただ、宗教会議の神学的議論には距離感をもつていたようである。オイケンの孫ヴァルター・オスヴァルトが紹介する一九四〇年三月の日記には、覚書起草者の一人、ホーフ牧師と議論した後、こう記されている。「われわれが信ずる宗教が異なつてていることが分かつた。つまるところ、この正統主義には、あらゆる価値を完全に無視するところがある。聖書の個々の字句に固執する死せる教条主義であつて、（聖書）全体を拠り所にするものではおよそない。……（聖書）全体の本質は、キリストの死と復活を信じることに存するのであり、この点においては、主観的にああだこうだと考える余地はない⁽⁷³⁾。牧師の逐語的な拘泥に辟易しつつ、オイケンがキリスト教をその文字通り核心において信仰していたことが読み取れる。こうした敬虔な信仰に裏づけられたりベラリストとして、オイケンは一九四一年の講演では、「人間の絶対不可欠の自由権」の擁護が将来の秩序の目標だと、はじめて自由概念を前面に出し、翌年のリュストウへの手紙では、「私は神が存在することを知らなかつたならば、存在も活動もなしえないだろう」と述べているという。⁽⁷⁴⁾

以上、三〇年代後半から四〇年代初頭にかけてのフライブルク中核グループは、政治的領域と切り分けながら、長期的觀点から競争経済を強める方向で影響を与えると考えていること、内在的に人権思想が熟してきつつあり、社会的対話という点での個人主義的プロテスタンティズムの、いわば怠慢を自覚し、カトリックの自然法や社会論に開かれつつあることが確認できる。第二のフライブルク覚書も基本的にこの延長にある。

2 フライブルク覚書（一九四二／四三年）

覚書「教会と世界」は、ディーツェを介してディートリッヒ・ボンヘッファーの手に渡った。三〇年代前半から

国際的エキュメニズム運動に関わっていたボンヘッファーは、イギリスのチヂエスター司教のイニシヤティブで戦後に予定されている世界教会会議にむけてドイツから提出する覚書の作成を、ディーツエを介してフライブルク・クライスに依頼し、こうして一九四二年夏、「フライブルク・ボンヘッファー・クライス」と呼ばれるグループが形成された。これは世界教会会議へむけた覚書作成という目的に限った集りであった。覚書の最初の草稿作成段階ではディーツエ、リッター、オイケン、ランペのみが加わった。一月にディーツエ宅で開かれた秘密会議には、ペーム、O・ディベリウス、W・バウアー、C・ゲルデラー、H・ティーリッケ、E・ヴォルフが参加した。覚書は、最後のとりまとめをリッターが行い、一九四三年春完成する。⁷⁵⁾

このクライスを抵抗集団と見ることに対立はない。もちろんフライブルク・クライスの「抵抗」は直接的な政治行動ではなく、クーデター計画に直接参画したわけでもない。しかし、かつて考えられていた以上に、軍内部の抵抗派とともに七月二〇日事件へと至る市民的抵抗集団と密接な関係にあつたことが指摘されている。フライブルク・クライスは、一九四一、四二年には、ゲルデラー・グループとボーピッツ・グループのそれぞれと関係があり——後者にはあの「第四部会」議長のイエッセンが所属——、ゲルデラーが将来のドイツの業績競争秩序へ向けた国民教育のために編纂したテキスト『国民経済入門書』（一九四一／四二年に成立）の討論や草稿の仕上げに協力した。ゲルデラーの草稿にディーツエとG・アルプレヒトが手を入れ、また、路線論争があつた両グループを架橋する役割も果たした⁷⁶⁾。こうした関係のなかでフライブルク・クライスは、クーデター後の新政府のための新しい秩序と経済政策の構想に貢献した。ベックラー研究会の議事録はゲルデラーやP・G・ヨルク・v・ヴァルテンベルクにも送付され、ヨルクはそれをクライザウ・クライスの会議の資料として役立てた。ディーツエがクライザウの会議に参加したこともある。ペームもゲルデラーともヨルクとも結びつきがあつた。ゲルデラーがフライブルク覚書の

秘密討議に参加したのはこうした関係においてである。四四年七月二〇日事件後、フライブルク覚書はその一部がゲンヌタボに知られ、九月にディーツェとランペが、一〇月末にリッター、W・バウアー、ベームが逮捕され（一九四五年四月にロシア軍が迫ったとき釈放された）、オイケンとヴォルフも取り調べを受けた。⁽⁷⁷⁾

さて、フライブルク覚書は、「序」、「第一主要部分」、われわれの時代の政治的カオスとその原因」、「第二主要部分」キリスト教の理解に従つた政治的共同体秩序の原則⁽⁷⁸⁾、および五つの付論からなる。「序」と二つの「主要部分」はリッターが草案を起草した。⁽⁷⁹⁾相当な分量をなす覚書の立ち入った検討は今後の課題とし、ここでは、戦後に向けた政治・社会構想に関わる範囲でその特徴を捉えておきたい。

まず第一に、世界エキュメニズム会議へむけたドイツの貢献としての覚書の基調は、ドイツの伝統的なルター主義の批判とルター再発見である。「序論」と「第一主要部分」は、「政治はあらゆる意味においてわれわれの運命になつた」と言明し、ナチスに対する伝統的ルター主義の無力さをこう批判した。非本質的な諸要素による福音主義の歪曲、死せる伝統主義、責任への躊躇・密かな弱さ、政治的諸関係への理解の恐ろしいほどの欠如・重大な誤認、こうした問題性ゆえに、プロテスタンティズム教会は「権力と国民の自己神格化といふデーモンの虜にな」り、「われわれの政治的礼節の全面的な崩壊に重大な共同責任を負う」(S. 659-664)と。覚書は、ルター自身にとつては、神の国と世俗の国は関連なく併存するものではなく、相互に全面的に交差していたと(S. 662)、伝統的な二王國論を明確に退け、世俗権力は神から預かれた剣、神が望む倫理的な共同体秩序に奉仕する秩序権力だというルター的権力觀を基準に、これに反する権力を支える国民自身の目を覚まさせようとする(S. 684, 696f, 700)。ルターに邇及しつつも、国民自身の覚醒を促そうとする覚書の立場は、人間理性を根底的に毀損されたものとみなしこの自由意志の能力を否定したペシミスティックなルターの人間像——戦後にリッターはこれを批判⁽⁸⁰⁾——とは隔たつ

てることに留意されねばならない。先のディーヴェ文書が恩寵としての理性に訴え、覚書「教会と世界」が平信徒の「キリスト教的に導かれた理性」に呼びかけ自己責任的行動を要求したのと同様である。

第二に、国民の覚醒にむけて覚書が基本的拠り所としたのは、特定宗派の論拠ではなく、宗派を超えたキリスト教文化圏の根源的倫理、神との関係において人間の良心に道を指示する十戒である。すでに三八年覚書でも、ユダヤ人ボグロムへの抗議とその背景をなす民族的傲慢の克服の呼びかけにおいて十戒が呼び出されていた。十戒を根底に据えるに当たって、この度の覚書起草者や討議参加者が自然法とカトリック社会論について検討したことが文面から窺われる。覚書は、トマスの社会・国家哲学の出発点をなす人間社会の「自然的本質秩序」や一九二〇世紀の周知の二つの社会回勅（トミズムの復興者とされるレオ一世の一八九一年の「レールム・ノヴァルム」、ピウス一世の一九三一年の「クアドラゼジモ・アンノ」）に言及しつつ、「キリスト教的良心の宣言」だとしてカトリック社会論に「尊敬」を表明し、自然法に対しても、歴史的な法とともに、「理性的な社会秩序の探求において有益な、不可欠の道しるべ」だと承認した（S. 684f., 687）。しかし、覚書は、自然法に対して絶対的な妥当要求は認めない。その理由は次の諸点である。①近代自然法に基づくアングロサクソンやフランスの民主主義への不信、②人間はしばしば神や「自然的な」法、「自然的」秩序の名において最悪の残虐行為をなしてきたこと、③ドイツの福音主義自体の中における、民族を「創造の秩序」とみる「自然法思想」に対する批判・拒絶、④「神は隠れています神」であり、その意図を確實に認識することはできない。十字架における神の恩寵の啓示は人間理性にとって「最大のパラドクス」であり、まさにそのことが「自然的・神的本質秩序」という教義へ疑念の最大の根拠をなすこと（S. 685-688）。

このうち③で峻拒されているのは、一九二〇年代以来ルター主義のなかに現れていた「民族性の神学」ないし

「自然神学」の潮流である。それは、民族を神の「創造の秩序」、神の造った自然的な基礎とみなし、一九三三年の転換は宗教改革における民族と福音の出会いの再来だとみなした⁸¹⁾。覚書はこれを最高に疑わしい、混乱した役割を果たしていると批判したのである。こうして、伝統的ルター主義、自然神学＝「民族性の神学」を批判し、カトリック自然法を限定づけつつ、覚書はヨーロッパ世界共通の倫理的基礎たるモーセの十戒を礎としたのである。⁸²⁾これこそが、政治的社会的秩序の建設をたすける神の倫理的 *sittlich* な指示であり、その最上級の命令は「神への畏れと神への愛」だとして、覚書はそこから、「政治的社会的行動の尺度」として神に対する自己責任、これを担いする人格性、神に対する義務の場所としての隣人との共同体という規範的命題を引き出し、人間の眞の人格性を保証することを「共同体秩序の中心的関心事」とした（690 ff.）。これは、換言すれば、構成員の人間らしい存在・人格性を保証するという社会と国家の課題・目的を言明していることを意味し、プロテスタントの個人倫理が明確に超えられていると言えよう。

第三に、覚書は一方で、神に対する自己責任を担う人格存在としての「普遍的な人権」の不可侵・不可譲、国家の「専制的な抑圧からの個々人の保護」（いわば市民的自由）を確認する。しかし他方で、人権を「各人の政治的権利のような特定の政治的権力配分の要求」と結びつけることや、一七一一八世紀の自然法教義の觀念世界に由来するアンゴロサクソンの教会の人々の国家観（国民主権・民主制的自由主義的な、かつ議会主義的国家秩序をキリスト教的な秩序とする確信）を批判し、戦後における議会制的デモクラシーの制度の回復に反対した（S. 685, 705, 706）。⁸³⁾その理由はこうである。近代自然法・人民主権に基づくアンゴロサクソンとフランスのデモクラシーは、国家形態も社会問題も解決できなかつた、いかなる国家 Staatswesen にとっても重要な指導部の権威に対する解体的批判をもたらし、大衆の政治化と組織化、大衆化＝自己責任ある行動の止揚により、結局は「国民の自己神格化」をもた

らし「もはや抑制し得ない政治的諸力」を解き放った（S. 671, 680f.）。オイケン、ディーツェ、ランペが起草した付論「経済秩序と社会秩序」では端的に、「民主制的憲法は独裁権力が自己を貫徹することを可能にした」と述べられている（S. 767f.）。つまり、ワイマルデモクラシーの劇的な暗転を体験し、国民大衆に支持された眼前のナチ体制と対峙する中で、ナチズム・ナチ体制の問題性がデモクラシー一般、とくに大衆デモクラシーの問題に強く引きつけられている。それゆえ、覚書は、大衆指導の一九世紀的スタイル（イギリス議会制と大陸でのその模倣）とは違う別の政治スタイルが必要だと言い、当面は、言論と出版の自由、集会の自由、団結の自由などの一定の制限なしにはすまないと言うのである（S. 703ff.）。

こうして、コルネリーセンが「部分的には伝統的・家父長的でさえある」社会保守的な性格を指摘しているように⁸⁴、覚書の保守的立場は明らかである。もともと、その時代拘束性もまた考慮されねばならないであろう。ハンス・モムゼンも、市民的抵抗の戦後構想における自由主義的・民主主義的立場の欠如について、ワイマルの諸条件に結びつくことの心理的な不可能性を指摘している。⁸⁵同時に覚書は、民主制的に正当化されていようがいまいが、権力である限り本来的に濫用への傾向性を宿し、「権力のデーモン」を統御しうるような具体的な法規範や政治的秩序形態は存在しないと考えている。それゆえに、人権、国家の強制権力からの自由、自由な諸個人の結合としての政治的共同体（S. 705）、社会体の下からの建設（S. 715）などを言いつつも、右のような見方を介して、ルター的Obrigkeitとしての権力、神への責任という宗教的規範、権威と自由の健全な関係、国家市民の自由な共同性において成立する政治的共同体といった抽象的な観点を述べるに止まっている。ただし、これを——市民的抵抗についてしばしば指摘されるように——「官憲国家思想」の現れとみるのは全く表面的な見方であろう。覚書は、「われわれは今やもはや古い官憲国家にではなく人民国家 Volksstaat に生きている」として（S. 661）、どんな権力に同意

を与えるのかという点での国家人民 *Staatsvolk* の責任をこそ問題にしているし、ビスマルクによる上からの国家統一と彼の「権力政治の大きな成功」の負の遺産として官憲国家的メンタリティの長い残存を指摘するなど（S. 674）、明らかに伝統的な官憲国家思想に距離をおいている。

第四に、大衆デモクラシーへの深い不信を露わにした覚書が将来の政治的社会的再編の主要課題としたのは、大衆化の克服＝脱大衆化、新しい名士層 *Notabelschicht* の形成である。「第二主要部分」の「IV、社会政策」やオイケンらが起草した付論において、この長期的な目標にねらいを定めた「広義の」社会政策が前面にだされ、フェアな業績競争秩序のための経済秩序政策はこの「社会政策の一つの部分」と位置づけられている（S. 756f, 762f）。つまり、市場経済を支える広範な中産階級と社会構造——家族、近隣関係、自立した人間の協同組合的結合、職能身分団体、ゲマインデなど「自然的な結びつきにおいて生じる」様々な共同体が「それに相応しい地位」をしめる、できるだけ多様な構造において編成された社会構造——を創り出すことが目指されているのである（S. 709, 714, 766）。そのために、覚書は全体として、経済集中の緩和、大経営の抑圧からの中小経営の保護、手工業や自立的農民の保護育成、経済の地方的特性の維持・促進を掲げる（S. 714ff, 764）。要するに、覚書がめざすのは、「個々の経済主体の自己責任に基づき、協同組合および職能身分的連合により広範囲に補完された全体経済秩序」（S. 767）、「浮動的な、魂なき大衆化という衰退をもたらす住民のアトムへの崩壊に対抗するために、国家と個々の経済主体との間によく編成された身分制的統合を創ること」である（S. 68）。この社会像は彼らがいま目を向けて始めているカトリック社会論の自然的に分節化された有機的多元的社会像とも共通している。

こうして、フライブルク・クライスがこの時点で、大衆化・「全体的」国家に対して次のような国家・社会像を対置していることが確認できよう。すなわち、その内容は十分展開されていないが、なにか「中立の、より高次の

国家」と、諸個人の自立・自発性に基づくもろもろの共同体＝社会的中間団体に有機的に編成された社会構造である。このような人格的関係のネットワーク——それはすなわち市場経済を支える自然的なセーフティネットでもある——に組み込まれ、神や共同社会に倫理的責任意識をもつ人格的な存在としての人間が、市場においてフェアな業績競争を展開し、国家はその経済秩序枠組みを保証するのである。この国家がどういう制度的姿をとるのか、どのようにして正当化されるのかは、未決のままである。この点および、職能身分的な編成——フライブルク・クリスは戦後にはこれを明確に退ける——が想定されている点でも、フライブルク覚書は過渡的なものといいう。まだ明確な市民的政治的自由の要求へとは展開していないという意味でもそゝうである。しかし、覚書「教会と世界」やその討議過程でのディーツェ文書、そしてこの度の国際エキュメニズム会議にむけた覚書を通じて、ルターに遡つて抵抗の立脚点を構築しようとするフライブルク・クリスにおいて、「世俗のことは世俗のこと」としてきた伝統的二王國論が明確に乗り越えられ、政治権力を正面から批判し、これを支えている国民自身の覚醒が教会の任務とされていること、全体主義国家との対峙の中で内在的に人権思想が熟しつつあるとともに、自然法やカトリック社会論への接近が始まっていることが確認できる。そして、この覚書と前後する時期から、深い時代批判と取り組む中で、戦後には（一九四七年以後）、「Ordo」概念を総括概念とする形で、競争経済とその枠組みをなす国家・社会秩序の思想が再提起され、彼らの議論は政治的領域においても展開を見る。

IV 展望

亡命したレプケ、リュストゥはもちろんのこと、フライブルクの人々やミュラー＝アルマツクらは、四〇年代初めからナチズムおよびその時代と思想的に取り組み始めた。レプケの『現代の社会危機』（一九四二）、『ヒューマ

ニズムの経済学』（一九四四）、『ドイツ問題』（一九四五）、『基準と中庸』（一九五〇、論文集）、ミュラー＝アルマツクの『神なき世紀』（一九四八、以下 Jhg と略記）や『現代の診断』（一九四九、DuG と略記）、リッター『ヨーロッパとドイツ問題』（一九四八）などがその代表的なものである。⁽⁸⁶⁾これらの著作のなかで、フライブルク・クライスとその協働者たちはナチズムを、大略、もろもろの歴史的条件のもとにドイツに先鋭化して現れたが、ヨーロッパ近代の病理の噴出として、換言すればヨーロッパ近代の文脈と特殊ドイツ的事情の結合として把握した。特殊ドイツ的な要因として、いまその論点だけ列举すれば、ドイツナショナリズムの特質、大プロイセンとしてのドイツ統一、ロマン主義がドイツ政治思想に刻み込んだ影響、ドイツの社会的亀裂の深刻さなどと並んで、フライブルク覚書も指摘したように、伝統的ルター主義とそれが刻印したドイツ的国家思想が挙げられた。基調をなすのはヨーロッパ近代の文脈であり、そこでの核心的な論点は、世俗化とその帰結としての諸々の偶像形成・「代替形而上学」（国民、人種、血、民族などの崇拜、各種の発展法則論）、および大衆化とその文化的政治的帰結だといえよう。ナチ経済体制——当時広く、マルクス主義的社會主義とともに「コレクティヴィズム」概念で括られた——を、彼らは、「悪魔化したテクノクラシーの精神」（フライブルク覚書）を体現したものとみなした。全体として彼らはナチズムの矛盾した様相をよく把握している。彼らによれば、ナチズムは一方では、科学技術崇拜の極地であり、啓蒙主義以来の理性概念の世俗化、科学の方法の自立化、「技術主義」、「科学主義的傲慢とエンジニアのメンタリティ」の結合という、文明世界のすべての国を捉えた病理プロセスの中にはあった。しかし、他方では、近代の生の無味乾燥化 Devitalisierung に対する反動としてヴァイタルなもの・生物学的なものを一面的に拡大し、近代批判の諸々の論点をそのイデオロギーに取り入れ、いわば「近代の超克」を追求とする運動として自己アピールし、広範囲な教養層・専門職層の理想主義を吸収しつつ、「擬似宗教の形態で公然と現れた最初の大衆運動」であった。⁽⁸⁷⁾

このようにナチズムを世俗化・大衆化・社会構造の変化・デモクラシーの変質というヨーロッパ近代の文脈に位置づけるとらえ方は、保守的伝統史学との対決、過去の克服、西側統合を実践的課題とした社会構造史学の潮流が台頭する戦後西ドイツの歴史学会では、ドイツの罪を軽減しようとする弁明的なものとして片づけられてきたが、近代の問題性との関わりを重視する八〇／九〇年代以後のナチズム研究の動向と今日の研究水準に照らして、先駆的である。そして、オルド思想は、一方ではそれ自身近代の病理を体現していくながら、他方ではヴァイタルな次元からの近代批判の運動でもあるというナチズム把握の中から打ち出されるのである。

フライブルク・クライスと協働者たちがナチズムの根源を問う時代批判に取り組んでいる最中、一九四八年に雑誌『ORDO』が創刊され、巻頭に創刊の辞を書いたオイケン夫人エディットは、ナチズムを生んだ時代とその成功を次のように描いた。「生の貧困化」、「魂の空虚化、精神的荒廃」の中で、「人間は創造の全体との無意識の一体性を失つた」。渴いた人々にナチズムは彼らが現世で最も熱望しているもの＝生を約束した。ナチズムは「血と土」への回帰によって、近代的生の人工性に根源性の要素を持ち込むかにみえ、生のすべての要素、すなわち秩序、運動、根源性、価値的なものを統一するかに見えた。要するに、ナチズムはいわゆる生きるに値する生のイメージを樹立したのだ、と。しかし、実際にはナチズムが人々に与えたものは、生ではなく「テンポと経営」、「計画」であり、すべては「擬似価値」であった。こう述べて、エディットは、ナチズムの擬似価値が崩壊した「真空」の中で提起されている課題、希望を託しうる模索の方向を次のように示唆したのである。新たな洞察によつて、また同時に過去のもろもろの洞察に遡及することよつて、あらかじめ与えられた諸秩序と調和し「人間の自由と事物の必然性」を合致させる秩序、真の諸価値の生き生きした全体性をそのような真空に対置すること、がそれである。「われわれの希望は次のことにのみありうる——そしてここでわれわれはきわめて深い、宗教的なるものに及ぶわれわれ

れの存在の領域に接する——。すなわちわれわれの生を再び、あらためて手探りで模索しつゝコスモスの統一のなかに組み入れることが、再びわれわれに恵まれているかもしない」と。⁽⁸⁸⁾

これが、コスモスを意味するギリシア語のラテン語訳である「オルド」が雑誌名になった所以にはかならない。軌を一にして、この間版を重ねてきたオイケンの『国民経済の基礎』（『基礎』、*G/N* & 略記⁽⁸⁹⁾）の第三版（一九四三）から第六版（一九五〇）にかけて、重要な加筆が行われている。内外の諸研究に決まって引用されるオイケンの「よく機能する、そして人間に相応しい秩序」というフレーズのうち、「そして人間に相応しい」という言い回しは、第三版において初めて現れ、「そして」が隔字体で強調されてくる（*G/N*, 3. Aufl., S. 288）。第六版では、オイケン自身がオルド理念を掲げ、没後に出版された『経済政策の原理』（『原理』、*GsW* & 略記⁽⁹⁰⁾）にもほとんどそのまま再録される。『基礎』第六版の記述によれば、「オルド」とは古代哲学に端を発し、中世にかけてカトリック思想のなかで仕上げられた秩序思想で、「理性あるいは人間と事物の本質に照応する秩序」である。「機能しない不公正な現実の秩序の時代には、本質秩序あるいは自然的秩序あるいはオルドという理念」が決まって蘇つた。たとえば、四／五世紀の転換期にアウグスティヌスがこの思想を発展させ、「一七／一八世紀には自然秩序 die Naturordnung (order naturel) が現実の秩序に対置され大きな力を發揮した。そして今日、「工業経済のために、経済、社会、法、国家のよく機能する、そして人間に相応しい秩序を見いだすという喫緊の課題に直面して、この理念が再び蘇る」されたオルド思想は、「われわれの具体的な、前面にある、日常的な文化が、神という永遠の形相理念 Formidee への関与の段階的な構造」をもつていていることを表している。彼は、この考え方は現代の社会的熟考のために有意義

だと述べ、プロテスタンティズムの支持者たちは、カトリック社会論のなかで発展させられてきた人格性の思想と「オルド思想」を、キリスト教に共通のものとして、社会論の基礎として承認しうるとした (*DuG*, S. 564f.)。

ここでオルド理念の形而上学的内容に立ち入る準備はないが、さしあたりこう確認できよう。オルドとはコスマスの調和、最高善たる神への関係づけにおいて意味づけられた世界の秩序、そして、そのようなものとして人間の歴史の危機的局面でたえず呼び出されてきた、現状批判と変革の基準である。オイケンは言う。「歴史のなかで変化する、個々の事実としての秩序」と「オルドとしての秩序」という二つの概念は不可欠である。この二つの概念の区別は、人間が「具体的な秩序」を知ろうとし、そして（強調はオイケン）「新しいよりよい秩序」を求めるがゆえに、当該の「具体的な秩序との対峙の中ではほとんど不可避的に生じる」。しかし、両概念は相互に厳しく対立する」と (*GfN*, 6. Aufl., S. 239)。いうしてオルド概念は、ローザーも指摘するように (Roser, S. 337)、古来、「自然法」がもつた機能に類する役割をもつものだと言えよう。この点で、H・リーゼやR・プラターのように、「オルド」理念を、完全競争に基づく交換経済という経済秩序像を正当化するためにいわば戦術的に持ち出された概念だとする見方、あるいはもっと広く、秩序自由主義者たちのカトリック社会論への関係は同盟パートナーを求めての戦術的なものだとするハーゼルバッハの見解には同意できない⁽⁹¹⁾。これまで見てきたように、全員プロテstantトであるフライブルク中核グループは、三〇年代半ば以降、ナチズムとの対峙の中で、カトリック自然法の再評価・これへの接近を示していた。カトリック社会論の一定の受容、伝統的ルター主義批判、二王国論の克服、エキュメニズム運動への参与の中で、オルド概念は、ある意味で必然的に歴史の淵から姿を現してきたとも言えよう。

一九四四年にレプケが『ヒューマニズムの経済学』において、とくに一九三一年のピウス一一世の社会勅令に言及しつつ、カトリック社会論とこの回勅で概念化された補完性原理を積極的に評価したこと、このようなコンテ

クストに位置づけられよう。これはカトリック側からも歓迎された。⁽⁹²⁾

また、ディーツェは一九四五年八月に、カトリックにおける社会論の領域での長い、ほとんど中断なき伝統との頂点をなすレオ一三世とピウス一世の回勅を引き合いに出しながら、福音主義の側ではこの分野の活動をますます世俗化した学問に委ねたままであつたことを省みつつ、改めて福音主義の「キリスト教的社会秩序」論を試みている。⁽⁹³⁾「改めて」というのは、既述の、一九三七年のエキュメニズム世界会議に向けての準備過程でディーツェ自身も参加して作成されたテーゼ文書「教会と経済秩序」がすでにそれを試みていたからである。この文書は、経済活動に際しての他者の所有の尊重、社会生活における誠実さと公正さの遵守、隣人愛の行使という「主の要求」は個々の人間に對してだけでなく「生活と創造の諸共同体」にも妥当するとして、すべての経済秩序に對して、神の命令、したがつて十戒に合致するよう努めるべきことを要求した。そして第七、九、一〇戒から、所有者が他者の隣人として現れるような所有秩序を、第五戒から、人格としての個々人の尊重を、最後の三つから、地上の財と権力の偶像化の戒めを引き出し、さらに国民経済相互の関係においても、自民族の賛美と他の民族の容赦なき搾取に陥らぬよう戒め、諸民族の生存権の尊重を要求した。⁽⁹⁴⁾

このたびの改めての試みにおいても、ディーツェは、この十年の彼自身の思索やフライブルク・クライスの活動、とくに一九四二／四三年の覚書の帰結に遡及しつつ、「聖書全体との関連において理解された」十戒から要請される社会＝経済倫理（個人＝経済倫理ではなく）の要諦を記している。すなわち、それは、主の命令は個々人にだけでなく、個々人の生活の諸共同体にも向けられているということから出発し、財への自己責任的権限（私的所有権）の保証のほかに、経済・社会秩序が人格としての個々人を破壊ないし搾取してはならず、経済活動する「隣人」として「眞の共同体」を可能にせねばならないということなどを柱にし、この観点を土台として、業績と全体経済へ

の奉仕に基づく競争秩序およびこれを支える「社会政策」というフライブルク覚書の要点が繰り返されている。全体を通じて浮かび上るのは、彼らが目指すそのような競争秩序が、コレクティヴィズム的経済秩序でも、「個々人に自己責任性の最高度」をみとめる秩序でもない、第三の、すぐれて倫理的なものとして位置づけられていることである。人格性、尊厳、隣人、眞の共同体などをキーワードとしたそれは、カトリック社会論に接近しているようと思われる。カトリック社会論においては、共同体ないし社会が人間の本質そのものに関係づけられ、個々人だけではなく（社会）全体も固有の目的をもつとされるが⁹⁵、ディーツエは、既述のアルピルスバッハ神学会議での報告においてすでに、一九〇五—三三年に五巻からなる国民経済学教科書を著したカトリック社会論の代表者ハインリヒ・ペツシュ（イエズス会神学者・国民経済学者・ネルブロイニングの師）の言——「社会は目的なき形形成体ではない。社会のようなきわめて一般的な現象にとつても、全般的な存在根拠、目標、目的があるに違いない」ということをわれわれに教えるのは、何らかの特定の世界観ではなく、理性そのものである——を引きつつ、そのことを主張しようとしていた。⁹⁶

さて、以上のような展開の中で、いまや、フライブルク学派の経済秩序構想自体が、人間の人格的な自由——個人のみならず、共同社会全体が実現すべき目標としての——をキーワードとして位置づけ直され、ここに、二〇〇〇年代初め以来の Neo-Liberalismus へと思想的な展開を遂げたことが可能である。戦後オイケンらは、従来から提唱していた国家、法、社会の諸秩序の相互連関のなかで初めて実現できる競争秩序を、人間の人格的自由という規範的な価値との関係でこそ意味づけていく（「全体連関」ということがありますます強調される）。それは、オイケンらにおいて当初より自明のものとして前提にされていましたかもしれないが、意識的に論理化され、前景に押し出されるのは、コレクティヴィズムとの対峙をへた後のことがある。フィッシャーも「ゴルドシ

ユミットも、オイケンの『基礎』初版（一九三九年脱稿）では「自由」は重視されておらず、一九五〇年の第六版ではじめて「人間の自己責任的な生活」という指摘があらわれ、死後出版の『原理』においてさらに展開されるとするが、⁹⁷もう少し早い。

既述のように、『基礎』の第三版（一九四三年）で「そして、人間に相応しい」という言い回しが追加されたが、四七年の第五版で「人間に相応しい」とは「自己責任的な生活が可能である」ことだと定義された（*G/W*, 5. Aufl., S. 371）。ついで翌年、ORDO創刊号の論文で、オイケンは自由の問題を歴史を遡りつつ論じており、この論述は死後に刊行された『原理』にほとんどそのまま再出する（*G/W*, S. 175ff.）。これらにおいてオイケンは、ドイツ自由主義の負の遺産の時代を飛び越して一八世紀末／一九世紀初頭の初期自由主義に、さらにはカントに遡る。すなわちこの時代の指導精神、偉大なモラリストにとって、自由は、経済や政治の事柄をはるかにこえる「人間存在の唯一の可能な形式」であり、自由はすべての道徳の前提であり、「自由な決定のみが拘束的な道徳的価値秩序の認識と実現を可能にする」、そのようなものであった。だが、その後の現実においては、独占＝社会的権力体の成立とビスマルクの利益政策以来の経済国家の肥大化をへて、装置が目的的に、人間が手段になり、ついには「隸属と奴隸制の新しい形態」に至りつき、今日、「自由の救出」が現代の新しい課題となつていて。こうして、「どのような秩序形態が自由を保障するか」、「同時に自由の濫用を制限するか」と、二重の問い合わせられ⁹⁸、問題は、自由と秩序は決して対立せず、相互に他を前提し、依存しあつてゐるという命題に引き絞られる（*G/W*, S. 179）。

このような文脈でオイケンはカントに依拠しつつ、自由論を展開する。「自由な決定のみが拘束的な、道徳的な秩序の認識と実現を可能にする。しかしそもそも、自由な人間のみが觀察し、自立的に思考しつつ、真理に接近できる。彼は論理の法則には縛られるが、何らかの外的な権力が押しつける意見には縛られない。自由な人間のみが

意志能力をもつ。——法はこのような自由領域を保障せねばならない。しかし経済政策は自由で、自然的な、神によつて望まれた秩序を実現すべきである。このような秩序の中にある人間は、彼自身の自由を自ら放棄することが許されないと同様、他者の自由領域を軽視することも許されない。」¹¹¹、他者の自由領域のところで、彼の人格はその境界を見いだす。彼はこの自由領域を尊重することによって人間性 *Humanität* を行使する。自由——正しく理解された——と人間性と法は一致し、相互に不可分に結びついている」(GsW, S. 176)。

自由は、道徳的価値秩序・真理の認識を可能にし、その地点からまた自己の自由を他者＝社会との関係で位置づけることが可能となり、このような自己と他者＝社会との関係のあるべき秩序が要請される。これは、自由と秩序は相互に互いを前提とする、という右の命題の内容にはかならない。このようなオイケンの自由と秩序の相互関係について、ゴルドシュミットは、自由は秩序の認識の中で初めて展開しうるということだとまとめ、これはアウグスティヌスとスコラ学の伝統のなかにある視角だと指摘する。¹¹² 門外漢の筆者にはそのような関連での考察は今後の課題であるが、オイケンの自由概念——そしてまた、彼がオールド概念の下で目指す競争秩序——が人間の存在論的な次元と不可分のものであることは、『原理』の次の言葉がよく示している。「人間の精神的・靈的存在についての厳肅な問題が、経済的制御機構というきわめて無味乾燥な問題と不可分に結びついていることに、われわれは慣れなければならぬ」(GsW, S. 184)。それゆえにオイケンは、「ネオ・リベラリズム」という特徴づけは、無神論との結びつきがつきまとい、「リベラル」という言葉が一九世紀的自由主義を連想させるという二重の意味で適切でないと言うのである (GsW, S. 374f.)。

こうして、かつての新自由主義的な競争秩序（新自由主義的人間觀に基づき機能する効率的經濟、進歩するダイナミックな經濟のための秩序）は、人間存在の根幹に関わる秩序＝人間の人格的存在を保証する經濟・社会・国家秩序

の構想へと鋳直された。これに伴い、秩序自由主義が前提にし、実現を目指す人間像も豊かになつてゐる。それは、「匿名の国家的＝経済的機構の一小部分」、たんなる「手段」「モノ Sache となり、人格としての性格を失」つた人間ではなく、道徳的＝人格的自律をもつ「自由な自己責任的な人間」(Gesamtausgabe, S. 177, 178)、能力相応に才能を発展させることができ、共通な利害に基づいて、「人間の本源的な欲求」に合致した自發的な集団形成をなし、このようにして、「経済および社会の自由な秩序を支え、かつ完成する能力をもつ人間類型」である (Gesamtausgabe, S. 319f.)。ここには、フライブルク覚書同様、個 Individuum やアトムとしての存在を超えた人格としての人間把握、自然本性的に社会性をもつ存在としての人間把握、人間の理性的・倫理的能力への信頼、したがつて人間を成長しうる存在として動的に捉える見方が示されている。

ところで、オイケンは『基礎』第五版でも第六版でも、具体的な「諸々の経済秩序」について論じることに限定し、「経済の秩序」Ordnung der Wirtschaft、すなわち規範的「オルド」を志向すべき経済秩序の具体的内容についてはそれ以上論じなかつたと断つてゐる。⁽¹⁰⁾しかし、彼があるべき社会経済秩序を決して価格メカニズムと完全競争市場にのみ委ねたのでないことは、『原理』に掲げられた、市場に対する四つの規制政策からだけでも明らかである。すなわち、①独占統制、②競争秩序の欠陥を矯正する所得政策（再配分政策、累進課税）、③外部コストを算入した経済計算（土壤、森林破壊など経済活動の環境負荷、および労働市場の完全競争では解決できない労働者保護を、企業の計画の自由を制限して外部コストとして算入すべきこと）、④（労働市場における供給が持続的に非正常な場合）「最低賃金の確定」、がそれである。人格的自由と他者＝社会との関係におけるその制限というオイケンの自由論は、このように具体的な観点においても、今日で言う持続可能な経済まで射程に入れた社会的なるものの重視に繋がつてゐると言えよう。⁽¹¹⁾

オイケンは、一九五〇年春、講演に赴いたロンドンで心臓発作のため不帰の客となるが、しかし、生前のオイケンやフライブルク学派、その協働者たちが自由と秩序の相互依存という命題のもとに目指したものは、大きくみると、井上達夫が「秩序のトリアーデ」と呼ぶ「国家、市場、共同体」——この国家は「強い国家」「毅然たる法治国家」であることに注意せねばならない——、これら三つの秩序形成装置の併存、「相互の抑制と均衡」に近いものだと言えるように思われる。⁽¹⁰³⁾

筆者の見通しではそのように言いう方向性において、彼らは、アリストテレスやトマスに言及するなど、古代にまで遡つて自由主義の再構築を目指した。その検討は今後の課題であるが、いま、フライブルク・クライスとの協働者たちにおけるそうした方向性をキーワード的に列挙すれば、古代以来の自然法理念の承認、新しい内容の法治国家（基本権の保障だけでなく、独占の解体⁽¹⁰⁴⁾、「十分な権力をもつ安定した国家装置」と同時に、国家からの個々人の自由の保護）、形式民主制・「純粋な民主制」・議会絶対主義への批判（「民主制的な諸制度はそれ自体として恣意や独裁に対する砦ではない」）、国家へのもろもろの対重、分権主義、混合政体論（レプケ）、そして補完性原理に基づく社会・国家構造、厚みのある中間層の再建をめざす社会構造政策などである。とくに、補完性原理は、フライブルク・クライスとその協働者たちが要求する自律的な個人・人格的自由、分権化、協同組合的*genossenschaft*な自主的・政治的社会編成、社会的権力体から独立の国家意志形成、国家にのみ固有の課題における必要なら強力な介入、プレビシットではない代議制デモクラシーなどと全く整合する原理であり、全員によって重視される（ただし職能身分的発想が退けられるのは、四三年の「覚書」段階との決定的違いである）。フライブルク・クライスというドイツのプロテスタンクトの保守的自由主義者たちは、ドイツ的立憲主義に刻印された国家観から、カトリック社会論を攝取した補完性原理の国家観へ転換したと言うことができるよう思われる。⁽¹⁰⁵⁾

現実の歴史過程では、秩序自由主義の中心的柱たる反独占政策は、国際的な枠組みや経済界との対立のために挫折し、柳澤治が簡明に指摘しているように、秩序自由主義は新自由主義政策へと帰結する。⁽¹⁶⁾ その意味においては、秩序自由主義は敗北した思想とも言え、そのユートピア性や時代拘束性を否定することはできない。しかし、以下のような点にそのアクチュアリティがあると言えよべ。すなわち、アトム的な個ではない人格としての人間把握、人格性・人権を尺度とした自由と社会との関係づけ、社会的権力体の批判、社会構成員の人格性が実現されるべき共同社会、社会的なるものの重視、人間の社会的本質に根拠をもつ有機的な社会的中間団体に編成された多元的な社会構造と社会的自治の重視、市場を支える倫理や法の強調、市場経済を軸づけその帰結を矯正する国家＝政治の役割の再評価などである。

本研究は科研費（課題番号 22530124）の助成を受けたものである。

- (45) G. Ringhausen, *Evangelische Kirche und Widerstand*, in: H. Engel (Hg.), *Deutscher Widerstand Demokratie heute*, Bonn / Berlin 1992, S. 64–68.
- (46) Ibid., S. 69–71; 宮田光雄編著『ドイツ教会闘争の研究』創文社、昭和六一年、一一〇—一二七頁参照。
- (47) 山崎和明「抵抗と服従」、宮田光雄編『ドイツ教会闘争の研究』三三四一—三四三頁。
- (48) G. Ringhausen, op. cit., S. 72–73; 両説采一『ドイツ教会闘争の展開』日本基督教団出版局、一九八〇年、八七—一七八、一九一—一一一頁。
- (49) B. Martin, Professoren und Bekennende Kirche, in: Goldschmidt (Hg.), *op. cit.* (注33), S.41.
- (50) Ritter an seine Eltern, 12.6.1934, in: K. Schwabe/R. Reichardt (Hg.), *op. cit.* (注18), S. 270, 271.
- (51) B. Martin, op. cit., S. 28, 41 ff.; Ritter an Hermann Oetken, 15.11.1934, in: K. Schwabe/R. Reichardt (Hg.), *op. cit.*, S. 276 f.; Ch. Cornelissen, *Gerhard Ritter*, Düsseldorf 2001, S. 343 ff.

- 論説
- (52) P. Kolowski (ed.), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition, Historicism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarismus*, Berlin / Heidelberg 2000, pp. 96ff.; Goldschmidt 2002 (注53), S. 94ff.; W. Oswalt, Liberale Opposition, op. cit. (注55), S. 316, 323ff.
- (53) Vgl. Goldschmidt 2002, S. 122.
- (54) ホーメルは1911年七月に、カール・バルームの『神的実存』——「ユーリウス・キリスト者に対するアザムによる破壊的批判」へ論じ——ナチズムの断固たる対決に感銘を受けたのである。「バルームの信仰は私の信仰ではありません。内容よりも根柢である：肉体の復活、永遠の生、罪の赦し——これは不可能である」と記してゐる。Oswalt, Liberale Opposition gegen den NS-Staat, Zur Entwicklung von Walter Euckens Sozialtheorie, in: N. Goldschmidt (Hg.), op. cit. S. 343.
- (55) Vgl. Goldschmidt 2002, S. 121-123.
- (56) W. Oswalt, op. cit., S. 343f.
- (57) Ch. Blumenberg-Lampe, op. cit. (注55), S. 157; Roser, S. 66; Goldschmidt / M. Wohlgemuth (Hg.), *Grundtexte zur Freiburger Tradition der Ordoliberalismus*, Tübingen 2008, S. 91.
- (58) G. Ritter an seine Mutter, 24.11.1938, in: Schwabe/Reichardt (Hg.), op. cit., S. 339.
- (59) D. J. Blesgen, "Widersteht dem Teufel" — Ökonomie, Protestantismus und politischer Widersatz bei Constantin von Dietze (1891-1973), in: Goldschmidt (Hg.), op. cit., S. 67, 71f. 77.
- (60) Ch. v. Dietze, Mein Glaube in meinem Beruf, op. cit. (注52)
- (61) Vgl. G. Ringhausen, op. cit., S. 73-76; 題旨『ユーリウス教会闘争の展開』、1911八頁以下および前掲山崎論文「抵抗と服従」、1911(1)-1912(1)四月號に譲り、ナチズムを一つの宗教だとして「ナチズムを自然の呼びかけ、まさに「追従者の靈魂をも要求する教會」(ナ・ハイム)たゞふべからだ。對馬達夫『ナチズム・抵抗運動・戦後教育』昭和堂1910六年、一〇八頁。
- (62) Kirche, Volk und Staat, Bericht des Ökumenischen Ausschusses der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche, in: ACDP, I-314-014/1.
- (63) Kirche und Welt, in: Schwabe/Reichardt (Hg.), op. cit., S. 635-364.

- (64) (Ch. v. Dietze,) Stellung und Aufgabe des evangelischen Christen und der evangelischen Kirche in ihrem Verhältnis zum Recht, o. D. (1939), in: ACDP, I-345-012/6. Konzil ゲルマニの史料せんじく遺稿おれしよ。アーヴィングの報告は三九年六月の会合のものと特定され、D. Rübsam H. Schadek, “Der Freiburger Kreis” Widerstand und Nachkriegsplanning 1933-1945. Katalog einer Ausstellung, Freiburg 1939, S. 71-72.
- (65) ハーマン・エーベルトの報告に基いて、自然法についての討議がなされた」とある。ハーマンの走り書のメモから窺える。Ibid., S. 73.
- (66) 佐野誠『ガバーナンスハンドブック』勧業書房 1007年、八九—一〇五頁参照。
- (67) G. Ritter an Friedrich Meinecke, 7.1.1936, in: Schwabe/Reichardt (Hg.), op. cit., S. 69.
- (68) Schwabe/Reichardt (Hg.), op. cit., S. 309f.
- (69) 河島幸夫「ナチズムとカトリック教会」、宮田・柳沢編『ナチ・ドイツの政治思想』、創文社、110011年、所収、一八二頁以下参照。
- (70) Ch. Blumenthal-Lampe, op. cit., S. 18, 157.
- (71) Ch. Cornelissen, Gerhard Ritter, op. cit., S. 338f.
- Vgl. D. Rübsam/H. Schadek, “Der Freiburger Kreis” Widerstand und Nachkriegsplanning 1933-1945, op. cit., S. 74-75. ちなみに、ゼルトケや甘川とハルバウ、クライベ（一九四〇年一月に組織化して結集）は、カトリック聖職者を交えて議論する中でカトリック自然法の立場を受け入れ、「神の被造物たる人間の生得（自然）権」「自然法的な所与の秩序」の擁護を教会の任務だとする文書も作成されている（一九四一年）。對馬前掲書、一五〇頁。クライギュ・クライスは様々な潮流からで人々からなつてこた。クレンペラーは、世俗的 세계からみて市民的抵抗に属した人々はみな、最後に信仰を抛り所にしたことを指摘している。K. v. Klemperer, Graube, Religion, Kirche und der deutschen Widerstand gegen Nationalsozialismus, in: H. Graml (Hg.), Widerstand im Dritten Reich, Frankfurt 1995, S. 142.
- (72) Ch. v. Dietze, Nationalökonomie und Theologie, Tübingen 1947, S. 28-33, 41. いの小著は、若干の表現の修正を施して戦後に初め——掲載予定だった神学雑誌が四年に発禁になつたため——刊行されたアルピルスバッハ報告である。この会議——ローガーによれば報告についての討論は行われなかつた——にはベームも出席していたが、ベームは後年

の会議によれば、プロテスタンント神学は自然法の問題を改めて取り組み、これまでの立場を検証して改めた。これを表明したコメハトヒューゲ。Roser, *op. cit.*, S. 105。一九三四年当時は自然法思想を拒否していたバーム自身、戦後リーメンバーの手紙で自然法を肯定し、自然法に根拠づけられた人権への従来の控えめな態度を修正する。*Ibid.*, S. 206。

(73) Oswalt, *op. cit.*, S. 349.

(74) Goldschmidt 2002, S. 116, 123. ドリュー・スムス・ハーマーは、キリスト教信仰のオイケンへの決定的影响は、めったに正しく評価されることは、指摘しておる。Vgl. G. Blümle/N. Goldschmidt, Zur Akutualität der Eucken'schen Ordnungsethik für eine Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft, in: V. J. Vanberg u. a. (Hg.), *Freiburger Schule und die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft*, Berlin 2010, S. 24f. もの希な論考として一九九二年のH. リーター・マ・ショウルフの共著論文を挙げておかねばならない。彼は、一九四〇年代のオイケンへの秩序自由主義者の経済秩序思想が社会哲学、倫理、政治体制Polity、宗教、教育などの一定の着想・モデルと不可分であるとの（ただしリーターらはその内容について述べは立ち入って展開しない）、従来の研究がそれを闇扱いしたことと指摘し、とりわけオイケンやドーベルににおける敬虔なキリスト教信仰を重視している（H. Rieter/M. Schmolz, *op. cit.* (注41), pp. 104-107)。

(75) Ch. Blumenburg-Lampe, *op. cit.*, S. 158.

(76) D. Rüther, Der Einfluss Freiburger Nationalökonomien auf die wirtschaftspolitischen Vorstellungen und Planungen der Widerstandsbewegung des 20.Juli 1944, in: Goldschmidt (Hg.) *op. cit.*, S. 356 ff.

(77) Stiftung "Hilfswerk 20. Juli 1944", Abschrift aus "20. Juli 1944" Juli 1967; dies., Abschrift aus "Neuordnung im Widerstand" von Ger van Roon, Juni 1967, in: ACDP, 01-256-049/2: Ch. Blumenberg-Lampe, *op. cit.*, S. 26; H. Rieter/M. Schmolz, *op. cit.*, p. 98. クライザウト・ヘルバート市民的抵抗の諸グループの目標や相互の関係などについて、黒馬前掲書第一章を参照。

(78) Schwabe/Reichardt (Hg.), *op. cit.*, S.655-774.

(79) *Ibid.*, S. 89, 93.

(80) リッターは一九四八年に、次のよハニルターの声明で、ドイツ人の現実政治への態度に与えた危険な影響につ

「秩序自由主義」における対ナチ協力と抵抗（二・完）

- ここで述べている。ルターは人間理性の能力に対する畏りをもてて根底的な不信——人間の情熱と利己心 *Selbstsücht* に対する無力感、墮罪および人間の意志によって腐敗させられる」と——をもつて、地上の世界から諸利害の闘争は決してなくなるのではない、また、「世俗の剣」による統治も、剣による統治である以上権力濫用（[権力のチーモン]）がつきものだとした。い)のような現世に対するルター的態度は、信心深い人々を現世の行動からの諦観的逃走、キリスト教道德を政治の領域にも助長するあらゆる努力に対するあまりにも懷疑的な、それどこのか皮肉な軽蔑へと誘つたと。G. Ritter, *Europa und die Deutsche Frage*, München 1948, S. 16ff.; ders., *Das deutsche Problem*, München 1962, S. 17ff.
- (81) テーマ『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者』創文社、一〇〇四年、第五、一二三章参照。
- (82) 一方で自然法に敬意を払いつても、それを限界づけ、究極の立脚点を十戒に求めるといふのは、ボンクラッファー自身の立場でもある。山崎前掲書、一八二頁。
- (83) わなみにこの姿勢はモルトケ＝クライスにおこつて同様である。K. v. Klempler, *Naturrecht und der deutsche Widerstand gegen Nationalsozialismus*, in: *VfG*, Jg. 40, H. 3, 1992, S. 330; ders., *Glaube, Religion, Kirche und der deutschen Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, in: H. Graml (Hg.), *Widerstand im Dritten Reich*, Frankfurt 1995, S. 150.
- (84) Ch. Cornelissen, *Gerhard Ritter*, op. cit., S. 360.
- (85) H. Mommsen, Die Geschichte des deutschen Widerstands im Lichte der neueren Forschung, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, B50/86, 13. Dez. 1986, S. 16.
- (86) W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Zürich 1942; ders., *Civitas Humana*, Zürich 1944; ders., *Die Deutsche Frage*, Zürich 1945; ders., *Maß und Mitte*, Zürich 1950; A. Müller-Armack, *Das Jahrhundert ohne Gott*, Regensburg/München 1948; ders., *Diagnose unserer Gegenwart*, Bern/Stuttgart 1981 (1949); G. Ritter, *Europa und die Deutsche Frage*, München 1948. なお、『ヒトラー＝トルマックはまだ一人入党していた経歴をもつて、四カ年計画のなかで市場経済との矛盾に直面し、宗教社会学的研究へと転じつてあつた。一九三八年、ヨンスター大学教授になり、「織維市場経済研究所」を設置。翌年には、都市入植と住宅政策のための大学の研究所所長に。ナチスの戦時統制経済が深まる中で、の二つの研究所を率いたりとか、彼はコレクティヴィズムの反対者になつた。A. J. Nicholls, *Freedom with Responsibility. The Social Market Economy in Germany 1918-1963*, New York 1994, pp. 73, 103-113.

- 説
報告書（代表、松田武）、「科学技術信仰の破局」『創文』No.417, 11000年を参照。
- (87) 以上、拙稿「オールドー自由主義の時代批判とナチズム観」平成九—一年度科研費補助金基礎研究(A)(2)研究成果
E. Eucken-Erdstieck, Chaos und Stagnation, in: *ORDO*, Bd. 1, 1948, S. 3-14
- (88) W. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Jena 1940; 2. Aufl. Jena 1941; 3. Aufl. Jena 1943; 4. Aufl., Jena 1944;
5. Aufl., Jena 1947, 6. Aufl., Berlin u. a. 1950.
- (89) W. Eucken, *Grundzüge der Wirtschaftspolitik*, Tübingen 1952. オ・ブリューマン-カルム-ハーメルはオルム-レーレ
のオイケンの秩序論を論じながら、『基礎』の初版と第六版との違いを区別しながらも、第六版や『原理』を論拠に
して議論している。G. Blümle/N. Goldschmidt, op. cit., S. 21f.
- (90) H. Riese, *Ordnungsidée und Ordnungspolitik*, Kyklos, Vol. 25, 1972, S. 36; R. Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen
Marktwirtschaft*, Opladen 2004, S. 128; Haselbach, op. cit., S. 14f.

(91) 藤本前掲書 1179-1180、1100-1101頁。補完性原理は一九三一年の回勅の第一章、第五節に述べられて
いる。『タムニトセジヤ・トハヘ』岳野慶作訳、中央出版社、昭和五二年、九八-一〇〇頁、『教会の社会教書』中央出
版社、一九九一年、一九一一九二一頁。この回勅の草案は、カトリック社会論の学者グントラッハとネルブロイ-ング
によつて、一九世紀中盤から後半にかけて労働者支援活動に邁進したマインツ司教ケテラーの思想的遺産を指針にして
つゝ、作成された。W・E・フォン・ケテラー、桜井健吾訳『労働者問題とキリスト教』晃洋書房、二〇〇四年、訳者は
しがれ、および、ケテラー、櫻井訳『自由主義、社会主義、キリスト教』晃洋書房、一〇〇六年、訳者付論（参照）。そ
れに、櫻井健吾「補完性原理の萌芽」、水波朗・阿南成一・稻垣良典編『自然法と宗教』（創文社一九九八年）所収を
も参照。

- (92) (Ch. v. Dieze.) *Christliche Sozialordnung*, 7. Aug. 1945, in: ACDP, I-200-044/2. 筆者はこの写しをベースのナハラ
スド見つだしたが、フライブルク・クライスの他のメハバーにも配布されたと推測される。
- (93) Kirche und Wirtschaftsordnung in: Kirche, Volk und Staat, op. cit. (注6)
- (94) Vgl. H. Schmid, *Neoliberalismus und katholische Sozialismus*, Köln 1954, S. 41-45. たゞ一、ハーメル（および序文
を書いたネルブロイ-ハク）さるの書で、新自由主義（=秩序自由主義）が旧レッセフェール的自由主義の非難すべき多

- このものをそき落とした純化された自由主義だと承認して、近代的「自由」の破壊的核心たる「革新 Erneuerung の精神」と「個人主義」を克服していなふとして（S. 53ff., 60）、「本質的な点で不十分」（S. 8）あることはカトリック社会論と新自由主義は一致しないとする（S. 73）。しかし、ショーマットのそのような批判の基準 자체が問われねばならないだろう。すなわち、この当時ショーマットは、経済の目的は人間と共同体の意味実現のための物質的的前提を創り出す」とだとして、公共善を体現する国家のもとへの経済の完全な従属という要求を掲げ、このようないわば社会主義的観点から、実践的には、社会主義勢力との連携を目指していた。「キリスト教的改革努力と社会主義的それの大部との間には広範開な一致がある」と（S. 74）。後年（一九七一年）、ネルブロイニングは当時の自分たちの立場を、「市場経済の有効性には盲目であった」、また、市場＝経済の自由と社会や政治の自由との不可分な関係を認識していなかつたと、自口批判する。前掲「ケテラー『労働問題』キリスト教】（櫻井健吾、付論2）、一八〇頁を参照。
- (96) C. v. Dietze, *Nationalökonomie und Theologie*, Tübingen 1947, S. 28f.
- (97) Th. Fischer, *Staat, Recht und Verfassung im Denken von Walter Eucken*, Frankfurt u. a., 1993, S. 161; Goldschmidt 2002, S. 116.
- (98) Eucken, Das ordnungspolitische Problem, in: *ORDO*, Bd. 1, 1948, S. 73, 75, 77; GsW, S. 179.
- (99) Goldschmidt 2002, S. 112, 114. 半澤孝麿は、アウグスティヌスの狭い意味のカトリックを超えて近代にいたるモデルのヨーロッパ自由論の枠組みをほんの決定的たと指摘している。『ヨーロッパ思想史のなかの自由』創文社、二〇〇六年一〇〇—一七頁参照。
- (100) ハルムンハイムによれば、オイケンは一九四三年のリュストウーの手紙でいう述べたところ。「私の考えでは自由主義は、宗教的・形而上学的に基礎でけられていたから衰退したのではなく。その宗教的・形而上学的内容が失われるや否や、それは衰退したのだ。」（）の（）は今までたく厳格に歴史的および体系的に証明やめく）も。Goldschmidt, op. cit., S. 106.
- (101) GIN, 5. Aufl., S. 372; 6. Aufl., S. 239. オイケンにおける Ordnung と Ordo の区別について、H. リーガは、オイケンが規範的概念たる Ordo にたよって、Ordnung を分析的概念として用ひたりとを指摘している。H. Riese, op. cit., S. 32.
- (102) GsW, S. 291-304; M. Poluschny, *Walter Eucken und Müller-Armack. Ein Vergleich ihrer Konzeptionen des Ordoliberalismus*

- und Sozialen Marktwirtschaft, München 2006, S. 5f. (3)にひいて付言すれば、オイケンは二〇〇年代のアメリカ砂嵐といわれがまたらしたドイツの「ステップ化論争」（別稿予定）のインパクトを受けている」とが窺える（Vgl. GsW, S. 302）。
- オイケン、レブケ、リュストウらは、低成長型の新しい経済をめざした。拙稿、「オールドー自由主義思想の形成」『土地制度史学』二〇〇一年四月号、二二一—二三三頁。とりわけレブケはそうである。Vgl. H. Peukert, *Das sozialökonomische Werk Wilhelm Röpkes*, Frankfurt am Main u. a. 1990, S. 1295–1302。なお、藤本建夫はいのレブケに関する研究を、レブケの構想を夢物語に見えたとするその後の現実の展開、グローバル化と市場原理主義の席巻のなかで「プロレタリア化と大衆化」が再生産されてくる今日、「社会と人間的で根源的な問題」が再びわれわれに突きつけられていると結んだ（前掲書、五三三頁）。あるいは、「問題こそ、プロテスタンントのオイケンらライブルク中核グループが、ナチズムとの対峙、人権思想の獲得、カトリック自然法・社会論への接近・受容によって徐々に結晶化させていったものにほかならない。亡命中もオイケンやレブケと連絡をとり続けたりュストウは、戦後には、われわれの念頭にあるのは「社会自由主義」Sozialliberalismusだといふ、出発点の正義Staatsgerechtigkeitのために、過激な累進課税と教育の保護を要求する。A. Rüstow, *Die Religion der Marktwirtschaft*. Mit einem Nachwort von Sibylle Tönnies, Münster 2004, S. 50, 83–93.
- (103) 井上達夫「新・哲学講義」岩波書店、一九九八年、三一—四一、五八、五九頁。
- (104) オイケンは一九世紀には法治国家は完全には実現されなかつたと指摘する。私の独占体が個々人の人格的自由を非常に制約し、私的な法を設定し、国家の意志形成を左右したからである (GsW, S. 48–53)。こうして現代の工業社会は、法治国家を準備した思想家たちには知られていなかつた「新しい課題」に直面してくる (GsW, S. 331f.)。独占権力は、従来のように価格メカニズムの歪曲者としてだけでなく、個々人の人格的自由の侵害者としてその解体が要求される。オイケンは、一九四七年のイギリス紙に書き、ドイツ語では二〇〇一年まで未発表だった論文で、競争秩序の樹立と既存の強力なコンツェルンの解体を要求した。そして、これらは反独占立法だけによつては解体できない。通貨法、税法、特許法、商法などの無数の規定によつて集中過程や独占的権力体の成立が促進されてきたのであり、決定的なのは全経済政策と、会社法から特許法をへて通商政策にいたる全経済立法を、競争秩序の方向で発展させることだとした。積極的なプログラムをもつての問題に着手し解決してのみ、「自由と秩序の間の決定的な均衡」が樹立される。
- Überlegung zum Monopolproblem, in: W. Eucken, *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*, hg. vom Walter Eucken Archiv,

(105) 彼らにおける形式デモクラシー批判も基本法に活かされている。自身クライザウ派の一員であったハンス・ペータースは次のように指摘している。西ドイツ憲法の基礎には、あらかじめ与えられた政治的価値評価に基づく、内容的に規定された国家観念がある。すべての政治的努力を許し多数決原原理の決定に委ねるほどニユートラルではない。基本法は一定の諸決定（人権不可侵、民主制的連邦国家の性質、國民主権の原理、連邦国家原理）を定着させており、それらはその本質からして変更の対象にされではならない。そして、基本法の意味での民主制は、（王制、貴族制などとならぬ）一つの支配システム・秩序システムであり、それは、同一性デモクラシーではなく、代表制デモクラシーである。H. Peters, *Geschichtliche Entwicklung und Grundzüge der Verfassung*, Berlin u. a., 1969, S. 153, 165, 166. T. Symanski, Die Mittelstandsorientierung in der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft, Marburg 1999, S. 43.

(106) 柳澤治『資本主義史の連続と断絶』日本経済評論社、一〇〇六年、一五六—一六〇頁参照。また、戦後英米占領地区・西独初期の政治過程について野田昌吾『ドイツ戦後政治経済秩序の形成』有斐閣、平成一〇年参照。一般に秩序自由主義は戦後西ドイツの「社会的市場経済」の生みの親とされているが、両者の間には、この点で重要な落差がある。とはいっても、当初におけるその担い手からしても、まだ、個人の自立性・自発性を前提とした市場原理主義ではない。「社会的な」市場経済をめざした点でも、継承関係もある。両者の思想的・政策的な連続性と質的な転換とは、綿密に検討されるべき別個の大まかな課題である。R. Blum, *Soziale Marktwirtschaft. Wirtschaftspolitik zwischen Neoliberalismus und Ordoliberalismus*, Tübingen 1969 も、両者の質的な違いを強調し、「新自由主義」という包括概念のもとに秩序自由主義と社会的市場経済を一緒に分析することは前者にとって正当でないとする (S. 96f., 100, 116.)。ハーゼルバッハも近年の論文で、社会的市場経済の成功は秩序自由主義の挫折の表現だと指摘する。D. Haselbach, Lehren aus Weimar in der Wirtschaftswissenschaften nach 1945: Der Ordoliberalismus, in: Ch. Gusy, *Weimars lange Schatten – Weimar als Argument nach 1945*, Baden-Baden 2003, S. 145f. ）¹⁴ 最近のブリュームレーベルツの論文は、オイケンの秩序自由主義から「カーナルマック的な「社会的市場経済」への転換を、前者における、市場のためでも市場に

抗してでもない、「市場と共にある社会政策」（決定的な秩序課題としての経済政策と社会政策の統合）から、後者における「市場に抗しての社会政策」への移行の傾向にみており、七〇年代以降経済成長の減退とともに後者が行き詰まる中で、前者にアクチュアリティがあると評価している。G. Blümle/N. Goldschmidt, op. cit, S. 26.