

倫理学の根本問題（下）

—— プラカードを掲げる試み ——

近 藤 勝 彦

はじめに

1. 倫理学の神学的基礎づけ

- 1) 近代における倫理学の独立とその問題性
- 2) 倫理学と教義学の関係の再逆転
- 3) カール・バルトにおける「倫理学としての教義学」の問題性
- 4) 倫理学における弁証学的対論
- 5) 倫理学と終末論

2. 倫理学の構成

- 1) 人格性の倫理学
- 2) 責任と徳
- 3) 文化価値の倫理学
- 4) 共同体と倫理

〈以上は前号、前々号に掲載〉

3. 倫理学の方向づけ

- 1) 倫理学と歴史観

〈付論〉近代世界の開始に関するパネンベルクの理解について

- 2) キリスト教の匿名化としての近代的文化価値
- 3) 世俗化と多元的世界における教会の倫理的意味
- 4) 文化総合と世界共同体

3. 倫理学の方向づけ

- 1) 倫理学と歴史観

倫理的生の現実には、人格性の倫理についても客観的文化価値の倫理についても、歴史的である。この事実によって、倫理学の内容的考察や判断形成にとつ

て、当該の倫理的事柄に関する歴史的理解が、規定的に作用することを承認しなければならない。それがハエイクの言う「構成主義」の欠陥を克服することでもあった。事柄の歴史的経過をどのように理解するかは、その経過の最先端にあって今、どのように倫理的判断を形成し、決断を下すか、その方向を規定する決定的要因の一つである。つまり、倫理的判断は、歴史理解によって方向づけを受ける。銃弾は銃口から出るが、射撃の方向は銃身によって規定される。あるいは、投手の投げる球は、投手の手から出るが、その方向は全身のフォームによって規定される。歴史的理解はこの銃身であり、フォームである。逆に歴史的理解を欠いた倫理判断は、非歴史的抽象性に陥るか、あるいは一貫性を欠如した「場当たりの判断」にならざるを得ないであろう。それは倫理的無責任の一つの形である。しかしさらに個々の倫理的事柄の歴史理解は、総合的な「歴史観」と不可分である。そこで総体的な倫理判断は、総合的な歴史観の規定を受ける。つまり倫理はまた歴史哲学的である。

もちろん歴史の経過はなお未決着であり、その内容理解は今なお未決定であり、途上の、そして両義的である。歴史は常に予想をまったく越えた別の展開に対して開かれている。それゆえ、現在までの歴史を「世界審判」と単純に言うことはできない。歴史の究極的な決定と解決とは、終末論的な神の「審判」になおゆだねられている。従って、倫理学がある特定の歴史観を勝利主義的に描き、それに固執しながら倫理判断を繰りひろげるならば、それは常に誤謬の判断になる可能性を持っている。しかしそうした危険を認識しつつ、それにもかかわらず責任的な倫理学は、歴史の経過についての基本的理解を回避することはできない。従ってそれは、歴史の認識をめぐる不断の練磨を必要としていと言わなければならない。その際、責任的な歴史観は、倫理的生の歴史的現実に対応した認識でなければならない。この対応性を欠如した歴史理解によって規定された倫理判断は、現実性を喪失する。そうした現実性の喪失をわれわれは、非歴史的合理主義の倫理判断に見るが、それだけでなく例えばイデオロギー的な歴史的倫理判断（マルクス主義的なそれや皇国史観のそれなど）にも見ることができる。それらは非歴史的ではないが、アナクロニズムに陥る。

現代の倫理的生の歴史的現実を規定しているのは、とりわけ「近代性」である。確かに現代の倫理は「ポスト・モダン」の問題にも直面している。しかしそれも、「近代性」から遊離するならば、「プレ・モダン」に転落することになる。 「近代性」は、主観的倫理にも客観的倫理にも、道德にも文化社会にも、その現実との対応性にとって決定的である。「近代性」は社会変動の中に現れ、また、社会変動の駆動力として、あるいはその反映としてのエートスの中にも現れる¹⁾。いずれにせよ、現代の現実に対応する歴史的倫理学は、「近代」の理解を不可欠としている。

近代の成立とその倫理的意味について取り組んだ思想家として、依然としてエルンスト・トレルチを無視することはできないであろう。トレルチはその膨大な『社会教説』の研究によって、キリスト教倫理史に関する歴史的研究を、自己の実質的倫理学の基礎とした。彼はこのキリスト教倫理史の研究成果として、個々に多くの具体的成果を上げたが、それ以上に一つの「歴史観上の基本線」を認識した。それは、以後彼が繰り返し言及するキリスト教的文化史における巨大な社会教説の形成に関するものであり、また「近代」の理解と関係するものである。彼の研究成果によれば、キリスト教の社会教説の巨大な形成は、歴史上二つの形態をもって現れた。一つは13世紀の中世カトリック教会が展開した「有機的・家父長主義的社会教説」であり、他は、第二の巨大な社会教説としての17世紀「禁欲的プロテスタンティズム」のそれである。「禁欲的プロテスタンティズム」は周知のようにウェーバーからの借用概念であるが、トレルチ自身はこれをさらに範囲を限定して、「新カルヴィニズム」と名付けた。その際、「新」カルヴィニズムと称する理由は、ジュネーヴの原カルヴィニズムと異なり、「良心の自由」「宗教的寛容」「教会と国家の分離」「自由教会」などの諸理念と結合しつつその特質を展開したカルヴィニズムである。この「新カルヴィニズム」との「親和性」(Wahlverwandschaft)²⁾において、例えば近代デモクラシー、資本主義経済、人権の理念、自由と人格の尊重、寛容の理念や制度といった文化価値が、人類史にもたらされた。ウェーバーは20世紀初頭にすでに資本主義がその基盤としての宗教的エートスを離れ、個々人が生まれなが

らそこに生きなければならない変革しがたい「鉄の檻」³⁾と化している事実を認識し、それぞれの文化価値がその発生時における宗教的基盤から分裂し、それ自身の論理に自立するとともに、意味喪失の危険に陥っていることを指摘した。その際、ウェーバーは、宗教が私的心情という主観的内面性の領域へと撤退していく事態を冷静に洞察し、それゆえにこそ諸価値の神々の争い（倫理的多神教）と英雄的価値決断の宿命を覚悟した。トレルチもまた諸価値とエートス、諸価値と宗教的基盤との分裂を認識し、従ってまた文化価値の相対的自立とその内部における矛盾を認識していた。トレルチはまた「禁欲的プロテスタンティズム」の社会倫理がすでに彼の時代において「消耗」⁴⁾していることをも認識した。しかし彼は他方、ウェーバーと異なり、この分裂を運命として耐えるよりは、むしろ克服すべき危機として受け止めた。彼は文化価値と宗教との断絶だけでなく、なお両者の接続の可能性とその意味とを認識しつつけた。近代の特質は一義的な脱宗教化や非キリスト教化にあるのではなく、文化諸価値の相対的自立と宗教的基盤との緊張関係の中にあると見られる。こうしてトレルチの認識においては、「第二の巨大な社会教説」は過去のものになりつつあったが、宗教的エートスは文化諸価値の緊張的な基盤として維持されるべきものであり、宗教の社会的レリヴァンスの確保を軸にした現代文化総合が探求されるべきである。ウェーバーの「生活秩序の無神論」ないし「倫理的多神教」と、トレルチの「文化総合」とでは、倫理における宗教の位置と役割に対する期待が大きく異なっていた⁵⁾。トレルチの晩年の大著『歴史主義とその諸問題』に表された宗教的な限定と方向性をもった歴史主義は、宗教的伝承資産を現代化させながらの倫理形成の方法論であった。

トレルチによる「新カルヴィニズム」と「始まりつつあった近代市民社会」との「親和性」の指摘は、「プロテスタント的近代」という事態を示唆するであろう。そこにプロテスタント的なものと近代的なものの成立時における歴史的親和関係が働いたわけで、宗教と歴史の出会いがあった。プロテスタントであることは、プロテスタント教会に所属していることである。しかしプロテスタント教会には、それ独自の「信仰告白」や「神学」とともに、歴史的、倫理的

な伝承的「記憶」がある。「プロテスタント的歴史観」がある。その中で「プロテスタント的近代」は重大な位置を持つことになる。この「プロテスタント的近代」の歴史観は、他の思想家にも共有された。ゲオルク・イエリネックが人権の法制史的起源を求めて、ロジャー・ウィリアムズからさらにカルヴァンへと辿り、下ってはロックからジョナサン・エドワーズに至る流れを示唆したのも同様の歴史観を示したものである。あるいはまたP. T. フォーサイスがインディペンデンスの真価を「根拠づけられた自由」に見て、そこに宗教改革の徹底を見たとき、このプロテスタント的歴史観を共有した⁶⁾。さらに明確にこの視点に立ったのは、政治哲学者A. D. リンゼイである。リンゼイは「近代の西洋文明が厳しい困難に (in sore straits) 立ち至っている」ことを承認する。しかしそれは、「われわれが、16, 17 世紀にわれわれに与えられたヴィジョンに忠実でなかったために失敗した」のだと言う。つまり、「まさしく成功がわれわれにもたらした新しい諸問題を收拾し得るはずのわれわれの生き生きした諸原理を、われわれは保持してこなかった」ことにこそ問題があり、「失望と倦怠の中で、これまでの文明の冒険全体が誤りであったというのは、まったく別である」⁷⁾ と言う。こうしてリンゼイは「プロテスタント的近代」のヴィジョンの回復を必要と考えている。

ヨーロッパ大陸ではこの歴史観の継承者は皆無に近い。バルトの「東にも西にも傾かないヨーロッパ主義」は、これとは距離があった。バルトは17世紀のプロテスタント正統主義を再発見したが、それは17世紀イングランドに見られた「禁欲的プロテスタンティズム」「新カルヴィニズム」の再発見ではなかった。ティリッヒの「プロテスタント時代」は「新カルヴィニズム」とも「プロテスタント的文化価値」とも結び付かない。ティリッヒはむしろ「プロテスタント時代」をマルクス主義的に理解した「ブルジョア時代」と同一視した。この見方と「プロテスタント的近代」の理解との相違は大きい。彼の言う「プロテスタント原理」「恵みの形態」は、「抗議と形態」「批判と形成」を総合してプロテスタント的な歴史的現実化を表そうとする努力を示していた。しかしその概念は歴史的実を「透明化」しており、歴史的地平における現象形態を稀薄

にし、従って歴史的形成の伝承的構成素材に注目してはいない。それは、倫理形成にとっては抽象的すぎると言わなければならないであろう。バルトの「原歴史」については一層そうである。現代の神学者の中では、パネンベルクが、近代をキリスト教的意味との関連で積極的に受け止めることによって、トレルチ的歴史理解に接続している。しかしなおその細部には差異があるので、〈付論〉においてより詳細に論述することにしたい。これに対し、モルトマンは初期の彼のピューリタニズム研究にも関わらず、間もなくそこから離れてしまった。彼の後年の「エコロジカルな三位一体の神学」は極めて才気煥発なものではあるが、歴史理解の次元で見ると、プロテスタンティズムや「プロテスタント的近代」の意味を積極的なものとは見なしていない。むしろ東方教会と接続して、ポスト・モダンの歴史観を打ちたてようとしている。この歴史観による近代史との断絶のために、彼の「エコロジカルな三位一体の神学」は「パラダイム転換」による以外に現代社会にもプロテスタンティズムにも持ち込まれることはできない。しかし東方教会の神学的影響に支えられたこの「パラダイム転換」は、歴史的現実に応答しているとは言いがたいのではないか。むしろそれは、近代文化に関する歴史的理解を誤らせ、プロテスタント教会の倫理判断に混乱をもたらすおそれさえある。その一つの具体例は、「自由の王国」を東方教会的な「社会的三位一体論」と結合させる非歴史性の中に現れている⁸⁾。しかし歴史的現実の示すところは「自由」の社会的現実が東方教会とその神学によったのではなく、「プロテスタント的近代」との関連で歴史的現実になったのである。

日本においてトレルチ＝フォーサイス的、あるいはトレルチ＝リンゼイ的な歴史観の共有を見た例は多くはない。「プロテスタント的近代」の保持と「自由・人権・人格」の確立の関連を理解した例も決して多くはない。かろうじて植村正久は、自己の教会形成の戦いを「17世紀の英国非国教徒の戦い」と結び付けて理解した。熊野義孝は植村のこの基本的性格を熟知していた。しかし、熊野自身がトレルチ的な歴史の基本的理解を共有して倫理学を構想することはなかった。熊野が「福音主義教会」の立場に立ったことは言うまでもないが、そ

の終末論は特定の歴史観との接続を欠いた。その他の日本のプロテスタント倫理思想にも、「新カルヴィニズム」や「プロテスタント的近代」に基本的な意味を見出す歴史的倫理理解の明確な展開は見られなかった。日本の教会がプロテスタント的歴史観と歴史哲学的スケールとを持った倫理学を構想し得なかったことは、教会の未熟な段階としてはやむをえないことであつたとも言い得るであろう。しかしそのことは、第二次世界大戦時の倫理的指針の喪失状態と無関係ではないし、また 1970 年代の教会の社会倫理上の試練を引き起こす遠因にもなったであろう⁹⁾。

以上、われわれは倫理的判断にとっての歴史観の不可欠性、そして「プロテスタント的近代」の意味評価の重大性を指摘した。しかしそれとともに他面、あらゆる歴史観の限界と弱点についても認識し続けなければならない。歴史の認識は、倫理学の性格を決定し、倫理主体の価値判断を規定する。しかしすべて確定された歴史観は自己弁護的になる。それはその歴史観の保守性を作り出す。マルクス主義の歴史観も 1989 年の経験が明らかにしたように、その保守性によってレリヴァンスを喪失した。しかしこのことは歴史認識の基本線として不可避な歴史観そのものの放棄を要求するものではない。そうではなく、特定の歴史理解の暫定性の承認と、不断の検証に対する謙遜や柔軟さが求められるということである。また特定の歴史観の排他的絶対性の主張ではなく、「プロテスタント近代」の中での自由や寛容が、歴史理解の上でも重大な意味を持つということである。歴史観の排他性、閉鎖性は、回避されなければならない。歴史理解の暫定性の承認と、不断の検証の可能性とは、特に終末論との関係の中で確認され、維持されなければならないであろう。「キリスト教信仰の視点の下に立つ倫理学」は「プロテスタント的近代の認識」によって、「人格」「人権」「自由」「寛容」「デモクラシー」を、それらに「親和性」をもった宗教的基盤、宗教的エートスから理解しつつ、今日技術がもたらしている倫理的諸問題と取り組む。その際、不断に終末論との関係に立ち続ける。これが、現代の倫理学の基本的な方向づけである。

〈付論〉 近代世界の開始に関するパネンベルクの理解について¹⁰⁾

パネンベルクは、トレルチの近代世界理解を評価しつつ、近代の時代区分、その開始時期の問題に関心を注ぎ、幾度か論述を試みている。その内容は、17世紀における宗派分裂とその後の宗教戦争に、近代の成立、特に「国家や文化の世俗化」の決定的な機縁を見るというものである。しかしトレルチ、フォーサイス、リンゼイなどが、17世紀といっても、特にピューリタン革命に注目するのに対し、パネンベルクはこれに「スペインに対するオランダの戦い」や「フランスにおけるユグノーの戦い」、さらに「ドイツにおける30年戦争」を挙げる。彼はすでに1968年のミュンヘンにおける彼の講演の中でこの見方を打ち出していたが、その後もこの見方を一貫して変えなかった¹¹⁾。「世俗的諸国家や世俗的文化の近代的な発展は、教會的統一の崩壊なしには考えられ得ない」というのである。パネンベルクはこの問題で30年戦争を特に挙げることによって、トレルチ的な見方を「イングランドを越えて、あの時代の全ヨーロッパ史を包括する枠の中」¹²⁾に入れるのだという。近代の開始に関するこの30年戦争の意義の強調によって、彼はトレルチを批判してもいるわけである。彼は言う。「トレルチもまた次の事実の重大さを十分に評価しなかった。それは、近代文化を中世のキリスト教から引き離し、従って新プロテスタンティズムを古プロテスタンティズムの教會的文化から引き離したのは、第一に宗派戦争の勝敗未決の終焉であったという事実である」¹³⁾。しかし30年戦争をピューリタン革命と並べて近代の開始の機縁として見るこの見方は、逆にパネンベルクのピューリタン革命の理解と評価の質を表し、その問題性を露呈することにもなるのではないかと思われる。それは、近代の開始におけるイングランドとドイツの差を意味深く理解する視点を曖昧にさせる。その結果の一つは、近代の開始を巡るトレルチの理解にあったルター派に比して重大な役割を帰せられた「カルヴィニズムの意味」、さらに再洗礼派など「宗教改革の鬼子たちの意味」に対する注目が、特別な位置を喪失するということである。パネンベルクはある時「新カルヴィニズム」の意味に注目したことはあるが、この近代史の見方によってその注目には一貫性が欠如せざるを得なくなる。トレルチの視点で近代世界

の開始に決定的な意味を持っていた「インディペンデンシー」はパネンベルクの理解ではほとんどその意味を理解されない。このことはさらに、近代における「自由の思想」の理解と関係してくる。トレルチ的視点では、近代の成立と積極的に結び付いたのは、「新カルヴィニズム」であるが、それは「信仰の自由」「良心の自由」「結社の自由」を持った広義のカルヴィニズムであった。これに併せて当然、「自発性の原理」が重大な意味を獲得した。それに対して、パネンベルクの自由論は、むしろルターからヘーゲルに到る線で理解され、必ずしも「結社の自由」に結合しないことになる。そこから当然、パネンベルクでは「宗教改革的な自由」つまり「福音的自由」と、「人権」や「市民的自由」との関連の理解が、トレルチあるいはリンゼイとは異なってくる。

ところで宗派戦争、宗教戦争はそれ自体として、一体、パネンベルクの言うように、近代世界をもたらすものであろうか。近代文化全体はともかくとして、国家と教会との分離、あるいは国家の世俗化をそれらはもたらすであろうか。歴史の事実が示すところはそうではない。人類史上の宗教戦争も、あるいはキリスト教史上のさまざまな宗派戦争も、決してそれ自体で近代世界や国家の世俗化をもたらしたはしなかった。実際、30年戦争後のドイツに「教会と国家の分離」は生じなかったし、国家の世俗化も生じなかったのではないか。生じたのは1555年のアウクスブルク和議における *cuius regio, eius religio*（領民の信仰は領主の信仰に属する）の原則による領邦教会体制の確立であった。近代の成立に意義があったのは、宗教戦争、宗派戦争一般ではなく、17世紀のそれであり、しかも特に「新カルヴィニズムの精神」が関係したそれであった。パネンベルクの30年戦争の強調によっては、近代国家の成立の説明は困難であるだけでなく、さらに近代文化全体についてはいよいよ説明が困難になるであろう。「近代的市民的自由」も「人権」も、あるいは「寛容」も「近代的経済倫理」もそれによってもまったく説明することができないからである。この点近代の開始にはやはり、ウェーバーが言うように、ルターもそこに留まった「伝統主義的精神」に対抗して、「新しい精神」¹⁴⁾ が重大な役割を演じたのである。

ところでパネンベルクはルターの自由理解に立脚して、逆にそれと17世紀の

自由理解との「相違」を強調している。人間は自己の外において、つまりキリストにおいて自由であり、この自由は「17世紀以来近代の人権論や政治的な理論形成の核心部分になった自然法的自由理念とは深く相違している」¹⁵⁾ と言うのである。つまり、パネンベルクは「キリスト者の宗教改革的自由」と「自然のままの人間に帰せられる自由」を区別して、後者を17世紀の自由だと言う。彼のこの区別では、宗教改革的自由の展開としての近代的市民的自由、人権的自由の理解は不可能になる。「宗教改革的自由」と「結社の自由」や「良心の自由」の繋がりには理解されない。宗教改革からインディペンデンスーへと辿られる歴史の線上で近代の成立を理解しないからである。パネンベルクの理解では自由は、自己実現と区別され、自己譲与とディアコニアの自由としてのみ理解される。リンゼイは、「言論の自由、集会の自由、結社の自由、これらは一般的自由すべてに必要な条件である」¹⁶⁾ と語ったが、パネンベルクの「自由」理解では、「宗教改革的自由」の「人権」的展開は理解されず、「人権」と結合しない「宗教的自由」が主張される。それによって一体、ドイツにおける人権思想の歴史的虚弱さはどう克服されることになるのであろうか。もちろん逆に自己譲与によって仕える愛にあらわれる自由の理解を欠くならば、自由の人権的展開は際限のない自己主張に転ずるであろう。これは今日しばしば見られる問題でもある。しかしまた人権の主張を欠いた譲与的愛の自由が、国家や社会のありよう次第では直ちにプレ・モダンな専制の中に組み込まれることも明らかではないであろうか。

パネンベルクによる近代世界開始の理解の問題点は、17世紀イングランドにおける「プロテスタント的近代」の出発理解を不十分にする点にある。思想史的にはインディペンデンスーやミルトンなどとともにロックの理解が不十分になる。パネンベルクによれば、ロックの宗教的寛容の主張はキリスト教的基礎づけを離れて、多元主義の理念へと展開し、宗教的信仰告白を私的決断の領域に追いやっているという¹⁷⁾。しかしこれは、ロックの独自性を理解しているとは言いがたい。ロックにおいては、寛容の根拠には信仰の自由による魂の救済と不可分に関連した神理解があり、それがまた各人の誓約を成り立たせ、コモ

ンウェルス¹⁸⁾の成立根拠をもなしていたからである¹⁸⁾。つまりロックにおいては、自然法的な自由の根本に神と魂との神学的な理解があった。

17世紀イングランドにおける「プロテスタント的近代」の出発的な意義を理解しないことは、「キリストによる福音的自由」とそれに関わりのない「自然法的自由理念」との二者択一を設定して、そのため「自発的なアソシエーション」による自由の意味を汲み取り損ねることになる。この「自発的なアソシエーション」に対する無理解は、近代の出発理解の問題であるが、それに対応して、パネンベルクが現代に見ている危機を克服しようとする、その方法の問題とも関係してくる。17世紀以来の近代的生活基盤の根本前提は、パネンベルクによると「宗教問題からの独立」であり、「宗教的伝承や権威の教會的形態からの独立」であるという。しかしそれが今や、特に第一次世界大戦以後、「国家秩序の正当性の危機」を生み出していると、パネンベルクは見る。彼はまた、「社会と宗教の関係の問題」も核心においてこれと同一と見る。この危機の克服について、パネンベルクは、「教会から自由なキリスト教的文化世界」に期待するわけにはいかない。そこで彼が期待するのは、教會的キリスト教のエキュメニズムである。それが「共属性と普遍性の新しい意識」をもたらすであろうと言う。彼はまるで教会による直接的な国家や文化の規定を構想するごとくである。彼の目には、「教會的キリスト教」が「自発的なアソシエーション」の形態をとって「教会から自由なキリスト教的文化世界」を間接的に支える社会は視野に入っていない。つまり、パネンベルクは基本的にコルプス・クリスチアーヌムの残存的なドイツ的状况の中で思索しているのではないかと疑われる。彼の歴史理解のこの枠組みの中では、「自発的なアソシエーション」の形態を取った教会による問題の解決という道は、適切な関心を向けられない。これがまた、彼の近代世界の出発の理解にあった問題性でもあった。そこでは、「国家の宗教的基盤」の喪失が危機的に受け取られるが、「国家と教会の分離」によるキリスト教的文化社会の形成という可能性は真剣に考えられてはいないと思われる。

2) キリスト教の匿名化としての近代的文化価値

近代文明は、直ちにあるいは本質的に、非宗教的、脱キリスト教的なのではない。「近代世界とは、すべてのものを自らのうちに吸収してしまう宗教的目的と、人間性、国家的信念、経済的・技術的労働として提示される世界内的で自由な倫理的・文化目的との間を揺れ動く倫理的生の一つの新しい型を意味している。この型は今まで存在しなかったものであり、それはその特別な諸関係と緊張関係のゆえに一つの特別な理論を要求する」¹⁹⁾。近代における文化価値形成の中には、特別な仕方ではプロテスタント的源泉やプロテスタンティズムとの「親和性」を帯びた価値形成がある。例えば、国家については「デモクラシー国家」があり、結婚や家族については「人格的な契約による結婚」、それに基づいた「人格共同体としての家族」、経済については「自由経済」、その他「自由」「人格」「人権」「宗教的寛容」などの文化諸価値を挙げることができる。さらに「合理化」「非魔術化」「世俗化」「歴史意識」なども挙げることができよう。その他、諸科学、技術、芸術についても、キリスト教的源泉、あるいはプロテスタント的親和性との関係を指摘することのできる価値形成がある。ただし、これら「近代的文化諸価値」をすべて同一の質において「プロテスタント的文化価値」と呼ぶことは不可能であり、非歴史的である。それぞれの成立史においてプロテスタント的源泉との関係、その親和性の質は相違しているからである。「自由」「人格」「人権」「結社の自由」、それらと結合した「デモクラシー」「良心の自由や自発性と結びついた宗教的寛容」は、明らかに「プロテスタント的文化価値」である。それに対し、プロテスタンティズムの近代芸術との親和性や関わりは、異なっている。こうした事柄の認識は各論的な検討を必要としていると言わなければならない。いずれにせよ、「文化価値」は「歴史的文化価値」として決して抽象的な理性による非歴史的構成物でなく、それぞれに文化史的、また宗教史的な源泉と文脈とをもっている。

これら近代的文化価値は、やがて宗教的関連による強力な規定を脱し、キリスト教的源泉との関係や親和性を「匿名化」して、ヨーロッパの外に「普遍化」していった。「プロテスタント的近代」にその特別な歴史的関わりを持つ近代的

文化価値が、宗教的に「匿名化」することは、文化価値の「世俗化」を意味する。つまりそれは、近代的文化価値の宗教的に相対的な独立とその固有の筋道による展開を意味し、そのようにして事実、近代的文化価値は、プロテスタント的に規定された社会の外にも移植され、異なった宗教的社会の中にも浸透していった。歴史的社会的な普遍化と宗教的匿名化とが相補的に進行したわけである。文化価値の宗教的「匿名化」がその社会的具体的普遍化を容易にしたとも言える。このことは、あの「親和性」が単純な因果的生産関係でなく、緊張を持った親和性であったゆえに可能となったことでもあった。こうして、例えば「宗教的寛容」はキリスト教の外に出て、普遍的妥当性を主張し、「デモクラシー」や「人権」の思想や制度も、また「市民的自由」も「人格的人間関係」も同様の道を歩みつつある。しかしこの匿名化は、「宗教的に相対的な独立」ではあっても、決して絶対的な「宗教からの分離」ではない。これらの文化価値は、制度と精神に二分することはできず、その担い手のエートス、倫理、精神性と分離しきれないものだからである。そこに緊張関係における「非分離」をも含み持ち、近代的文化価値の文脈における「プロテスタンティズムの権利や責任」を示唆し続けている。つまり、それら諸価値の精神基盤は無神論・無宗教ではなく、また異教でもない。それらは無神論的価値ではなく、非キリスト教的価値でもないからである。

このことは、「匿名化」が持っているもう一つの面において明らかになる。それは、「匿名化」はその価値内容の「浅薄化」「稀薄化」でもあり得るという面である。「匿名化」は文化価値がその宗教的源泉や基盤から汲み取り得る力を枯渇させる傾向を持つ。それはまたその文化価値の特定内容について、その理由を不鮮明にさせ、その意味の稀薄化を引き起こす。そのことは当然、その文化価値がその歴史的な起源や盛期とは異なった変化した状況の中で、それ自体の危機に陥り無力化することを意味する。下支えのない文化価値や制度は、継続的に存続する力を十分に保持することはできない。今日民族文化と共に、文明や宗教の多元主義が強調される時代の中で、具体的普遍あるいは共通文化としての文化価値を支える精神や思想が問われ、この問題はいよいよ深刻化するで

あろう。パネンベルクの現代の倫理を診断した次の言葉は、プロテスタント的文化価値にも当てはまるに違いない。「キリスト教的な根から生じた倫理観は、その根から切り離された後にも2,3世紀の間社会的生を造形する力を保持してきた。しかし今日、この力は尽きてしまっている」²⁰⁾。こうして「匿名化」がさらに進めば、文化価値はいよいよ形式化され、やがて形骸化され、新しい適応力や創造力を喪失していくであろう。それは、「なぜそのような価値形成でなければならないか」という問いに答えられなくなるであろう。「なぜデモクラシーでなければならないか」「なぜ人権なのか」「なぜ宗教的寛容か」「なぜ人格的な結婚か」。歴史的宗教的源泉との関係を喪失しては、歴史的文化価値はこれらの問いに答える力を喪失し、永続する力を喪失することになる。トレルチはすでに彼の時代の倫理状況にあって、つまり「帝国主義的権力国家、自由競争と資本主義、技術と大企業、階級闘争と自由のための努力、近代的な科学と芸術といった活動のただ中にあって」、次のようなエートスが必要とされると語った。つまり、「宗教的な内面性と愛という最高の価値を忘れずに、それらに一つの場所を指示することを知っているようなエートス」²¹⁾の必要である。近代的文化価値の継続のために、それを下支えする宗教的最高価値に「場」を提示するエートスが必要とされる。それは非人格化を伴う文化の中で人格的内面性と主観的宗教倫理を堅固に支えるとともに、具体的普遍・共通文化としての文化価値の文脈においては、キリスト教、特にプロテスタント的な息吹を注入する意味と権利とを明示することになるであろう。

そこで今日、近代的文化価値とキリスト教的源泉との「再関連化」がテーマになる。「匿名化」による「普遍化」が、常に、内容の曖昧化、意味の枯渇化を伴っているだけに、同時になんらかの形で文化価値と宗教的源泉との「親和性」の再開発、「再関連化」が必要とされる。それは一方では近代的歴史的文化価値の再開発、その歴史的伝承の現在化と活性化を図ることであり、他方その宗教的深遠の意識化・理解の深化を図ることである。それは、現代の具体的な倫理課題に直面して、あの「親和性」を歴史的伝承資産として現在化させ、諸文化価値の下支えとしての「深遠な宗教」(R. ニーバー)を改めて理解にもた

らす。この作業を基盤として現代の倫理的諸問題と取り組むわけで、これが現代における倫理の基本的な方向づけにならなければならない。

そうした試みの幾つかは暗示の形ですでに幾人かの思想家によって試みられている。例えばデモクラシーについて言えば、次のように言われる。「現代のデモクラシー社会に対するキリスト教信仰の貢献は、まず第一に、近代デモクラシーのキリスト教的起源を意識にもたらし、デモクラティックな自由をキリスト教的精神の表現として認識することでなければならない。それは当然そのようにしてデモクラティックな自由をその起源のもとで保持するためである」²²⁾。これはトレルチ、リンゼイ、そしてニーバーの試みたところでもあった。日本におけるデモクラシー論もある面でこの試みを行ってきた。例えば、海老名弾正や吉野作造によってなされたデモクラシーとキリスト教的人格主義との関連の指摘は、その一例である²³⁾。しかしこれらは歴史観において、また「宗教的深遠」の把握において、なお多大の努力余地を残したものと言わなければならない²⁴⁾。

「再関連化」の試みは、近代の人格思想、人権や宗教的寛容の思想や制度についても同様になされる必要がある。「人権」は神の恵みにおける「犠牲的愛」と関連づけられなければならない。「宗教的寛容」は、謙遜にしてしかも確信を失わない宗教的深みに、あるいは国家も人間も相対化する神の主権性にその源泉を見出さなければならない。「人格」は「三位一体的な人格的な神」（これをどう理解するかは教義学的に決して容易な事柄ではない）との「契約関係」と関連づけられなければならないであろう。そこから人格関係の可能性と限界とが学ばれなければならない。さらには「啓蒙」や「歴史意識」についても、キリスト教との再関連化が試みられ得るはずである。「人間の尊厳」「生命の貴さ」についても、「生命の主なる神」「神の被造物」から、その深みと限界とが理解されなければならない。「自然理解」についても、「再関連化」を試みることができよう。近代における「自然の搾取」をキリスト教と結び付ける試みがしばしば見られるが、この結び付けの試みは誤りと言わなければならない。脱キリスト教化した自然観をキリスト教に押し付ける誤りを犯しているからである。

「自然の搾取」や「人間による自然の収奪」は、むしろ科学や技術がキリスト教的関連から離脱したか、この関連を正しく把握しそこなった結果である。逆に、今日しばしば語られる「自然と人間の共生・平等化」の主張も脱キリスト教化した自然観の裏返しの誤りを犯す危険がある。それもまた「再関連化」によって克服されなければならないであろう。自他の区別のない「共生・平等化」ではなく、自然と人間の区別と関係、そして人間の責任的な位置が明示されなければならないからである。こうした「再関連化」が具体的にはいかなる展開をもって遂行されるかは、各論の問題であるとともに、また総体としては「文化総合」の課題である。

3) 世俗化と多元的世界における教会の倫理的意味

教会は、第一義的には、神の選びと契約に基づき、キリストの贖罪行為によって回復され、聖霊を通して召集された「神の民」である。それは、キリスト論的関連においては「キリストの体」、聖霊論的関連においては「聖霊の宮」である。それゆえ、教会は何よりも神の御業に根拠を置き、神の召集から理解される。つまり、教会は、単に倫理的な存在ではなく、超倫理的な根拠によって成立しており、その認識は第一義的には教義学の主題である。しかし教会は、神の御業に根拠を置くことで、同時に人間の倫理的生の現実にとって不可欠な意義を持つ。それは倫理を越えていることによって、かえって倫理的な意味を持っている。倫理を越えたものの倫理的意味については、例えばフォーサイスの言う「道德の源泉と純化としての聖」や「十字架の道德的創造性」との類似によって理解することができよう²⁵⁾。フォーサイスの「聖」は、ヴィンデルバントや批判主義における道德と区別された聖概念とは異なる。

この倫理を越えたものの倫理的レリヴァンスは、教会のあらゆる営み、礼拝、伝道、牧会、奉仕について妥当する。教会が教義学的な意味における真の教会であることを曖昧にしてでなく、まさにその意味の貫徹によって発揮される倫理的な意味がここでの主題である。それは「人格性の倫理」と「文化価値の倫理」の両方の文脈において理解されなければならない。その上で、多元的な市

民社会におけるアソシエーションの意味に関連し、「ヴォランタリー・アソシエーションとしての教会」と「神の創設になる教会」との「相補的理解」が明らかにされる必要があるであろう。

「人格性の倫理」との関連で言えば、教会は「責任の共同体」ならびに「徳の共同体」として理解される。教会は「人間が神の被造物として、またキリスト教信仰に召されている者として、世界内的ないかなる規定によっても尽くされず、世界内的諸規定の中で独立した責任へと召喚されている」²⁶⁾ ことを証言する。「責任」は人間の間的事柄だけではなく、神との関係における事柄として受け取られる時、真剣な質を与えられる。しかも神の恵みによる受容は、人間を責任の重荷と、責任に関わる挫折から解放し、そのことによって真に責任的に再建させるであろう。シュルツによれば、「遠い地平」に対する責任を喚起することは、「知識人」の責任に属することであるが²⁷⁾、神学的に言えば、時間的・空間的な意味で「遠い地平」に対する責任を喚起するのは、天地の創造者の御名に相応しい礼拝に奉仕する教会の当然の義務である。神関係はエゴイズムやナショナリズムによる責任や関心の閉塞を打破して、普遍的な地平へと倫理の地平を拡大する。この意味でも教会は「普公教会」である。また、教会は常に「義認」の下にたち、「聖化、再生」の共同体であり、「徳の共同体」である。教会は恵みの神の霊的な働きとして「義認」とともに「聖化」を伝え、御言葉と sacrament により、悔い改めの中に希望と勇気を与える。それは、「信仰、希望、愛の共同体」である。その意味で教会は、「世界の良心」²⁸⁾ であり、倫理の学校であり続けるはずである。

「文化価値の倫理」にとって、教会が教会であり続けることの意味は、他の文化価値の終末以前の「暫定性」（まだ神の国のまったき到来でない）を明らかに示すとともに、その完成への「推進力」を喚起する。教会が教会であり続けることには、その意味で二重の倫理的な意味がある。それは、批判と形成としての意味である。文化的倫理的な高慢と怠惰、幻想と失望はともに倫理的な創造性を枯渇させる。真の教会は、文化や倫理の高慢や幻想に対する「批判」として、しかしまた怠惰や失望に対しては「形成」として働くはずである。文化

価値と区別された宗教的価値（聖なる現実態・礼拝共同体）の提示と、文化価値をも包括する宗教的価値（聖なる完成態・神の国）の指示が、文化価値の暫定性を示しつつ推進力を与える。教会は、現在の文化世界と神の国との相違を明らかに示しつつ、神の国の接近しつつある到来とすでに見られる現在へのその影響力を証言する。その意味で、教会は、断片的であるが、神の国の先行的、象徴的なエコーである。神の国とのこの特別な関係が教会の倫理的力であり、かくして「彼岸は此岸の力」（トレルチ）という事態が、教会を場として倫理学の文脈において語り得ることとなる。

近代世界の成立以後、教会は直接的な文化・社会支配を追求しない。教会による文化や社会の直接的支配ではなく、教会がそこに形成されることによる文化価値への息吹の注入が、間接的に、諸個人とその結社を通して、文化価値の暫定性の批判や形成的・推進的な力の喚起として社会的に現れる。それによって間接的な仕方で、文化社会の倫理化、人間化、そして聖化が起こる。それは、文化社会に対する教会支配による直接的聖化ではない。文化の多元性の中にキリスト教会が自発的なアソシエーションとして形成されることにより、その成員に対する感化を通しての間接的な聖化である。多元的な文化世界における文化的・宗教的な寛容の世界をプロテスタント教会は「親和性」をもって支持する。しかし文化的・宗教的な「寛容」は、文化的・宗教的な原理的、それ自体としては絶対的な「多元主義」と同一ではない。秩序ある自由と平和の中での文化的・宗教的な創造と伝道の競争とが活発になされることが重要である。そうした自由と平和の場の確保のために、「寛容」という近代的プロテスタント的文化価値の真理性が認識されなければならない。そのためには、文化社会に創造的な寛容の息吹を通わせるプロテスタント的倫理意識の新しい投入が不可欠である。現代の文明論の問題性は、一つの文明の専制的支配か、それとも新たな地域主義による分断と対立（「文明の衝突」）か、という二者択一の設定の中に現れている。教会は、この二者択一でなく、地域的特性が生かされる仕方で多元的自由に開かれた普遍的総合を模索しなければならないであろう。そのための精神の新たな投入が必要とされていると言わなければならないであろう。

う。

教会の文化支配でなく、多元的な寛容社会ということは、「国家教会」(Statechurch)でも「教会国家」(Churchstate)でもなく、教会と国家の分離に基づく自由教会、つまり結社の自由に基づく教会、ヴォランタリー・アソシエーションとしての教会の存在形態の意味を積極的に肯定することにつながる。この形態において教会は、多元的社会の中に存在する。しかもその際、単に個人の主観的内面性への宗教の撤退の表現としてでなく、市民社会におけるパブリックなレリヴァンスを保持した結社として存在する。しかも教会の本質は、既述のように個人としての人間の自発的な契約に還元されるものではない。教会の本質は「結社の自由」の彼方から由来している。「教会は人間相互の契約である以上に、神との契約であり、その福音が教会を創造せずにはおかないほどに社会的な神との契約である」²⁹⁾。アソシエーションとしての教会は、アソシエーションでありつつ、それを超えた神的超越から成立し、それを指示しているところに特質がある。この教会の社会的あり方と神学的内実の二重性は相補的である。

4) 文化総合と世界共同体

倫理的生の現実には、多面的で複合的である。「人格性の倫理」と「文化価値の倫理」には区別とともに関連がある。また文化価値相互にも区別とともに関連がある。それぞれの文化価値と関連した共同体への所属性も複合的である。特に中世ヨーロッパに見られたような教會的權威による統一文化とは異なった近代的文化においては、この複合性と多様性は著しい。しかしそれにもかかわらず、相互の関連と総合を失うとき、それぞれの価値の独自のダイナミズムは、諸価値のアナーキー、分裂、混沌に陥る。それは「倫理の多神教」そして「倫理の無神論」ともいうべき混沌となり、文化と魂の分裂を誘う。E. ハイマンもまたこの「数世紀」にわたる「経済主義社会」を指摘する。それは一つの価値（ここでは経済活動）が「社会的な統御から解き放たれ、それだけで自立し」、従って「社会的な活動として編成され」ず、また「社会的に是認された目的に

向けられ」ない³⁰⁾。しかしまたある一つの価値が抑圧的な優越性を発揮することによって、文化価値全体の生命性を脅かすこともあり得る。南原繁が分析したのは、そうした抑圧の体制としての「神政政治」であり、それを回避しようとしたのが彼の「価値併行論」の主張であった³¹⁾。

ところで、文化諸価値の活性や創造性が維持され、文化が一方では一つの価値の抑圧により、他方では諸価値のアナーキーや価値観の闘争による自壊作用から守られるため、また人格や魂の分裂を回避するためには、倫理的生の諸領域や諸価値、諸共同体の区別とともに、それら相互の調和ある関係と総合が求められなければならない。その意味で、人間の倫理的生はその複合性と多面性にありながら、「文化総合」³²⁾を求めていると言わなければならないであろう。その際、諸価値の多元性、複合性に相対的な独立と活動の場を与える「柔軟で寛容的な総合」が求められる。しかも、それら諸価値の「意味」の源泉として宗教的な価値の位置が重大である。それゆえ、寛容な総合を支え得る宗教的価値が役割を発揮しなければならないであろう。世界宗教、普遍的宗教が文化総合の中で、その位置と意味を持ち、それが宗教的寛容の体制を支える仕方で、文化価値の活性と創造のために社会的役割を発揮しなければならないであろう。またそれに相応しい態勢を整えた世界宗教のみがその責任を果たすことができる。それに相応しい態勢とは、まずは、多元的寛容社会に相応しいあり方ということである。

今日の問題は、文化圏や文明圏によって規定され限定された「文化総合」によっては解決しないであろう。経済も政治も情報も、その他あらゆる生の次元がグローバルな文化総合の問題に移行している。その意味ではトレルチのいう「ヨーロッパ文化総合」、つまり現代的文化総合の「文化圏」的拘束は今日歴史的現実によって追い越されている。もちろん文化総合は直ちに諸地域や諸個性の平準化を意味しはしないであろう。地域的文化や文化圏の特殊な個性は相対的に、他の特殊との折り合いの中で保持され得る。個性を抑圧する総合は、文化的全体主義であって、多元性の現実ならびに倫理的生の複合性の現実在即さないことになる。従って、文化総合の中の複合性には、地域や文化圏などの個

性も含まれる。しかしそれは普遍的世界文明との関連に結ばれ、普遍へと開かれた個性でなければならない。「文明の衝突」や固定的閉塞的な文化多元主義、あるいは宗教多元主義や「種」の絶対化ではなく、個性に位置を与えた「普遍的文化総合」の追求が必要とされる。

現代における「普遍的文化総合」を不可避的課題と見る見方は、すでに言及したように世界宗教の在り方を問うことになる。さらにそれは「世界共同体」の問題をも不可避とするであろう。ラインホルド・ニーバーはすでに『光の子と闇の子』（1944年）の中で「世界共同体」の必要性について認識し、次のように語っていた。「混沌を克服し、共同体の原理を世界的な広がりまで拡大することは、われわれの時代が直面しているあらゆる問題の内でも最も緊急な課題（the most urgent of all the issues which face our epoch）になっている。現代の危機は疑いもなく、主として、技術文明の要求が、国民共同体が達成した限界ある秩序を追い越してしまっており、しかも他方われわれの文明の資源はこれらの要求に十分応えることのできる秩序を得るための政治的手段を創造するのに適切でないという事実に戻せられる」³³⁾。この危機に直面しながら、ニーバーは世界共同体を要求する「二つの力の複合」を見た。それは、「普遍的な道徳的責任感」と「技術文明がもたらした国家間の全世界的相互依存関係」である。ニーバーのこの認識は卓越したものと言わなければならないであろう。数年後、ヤスパースもまたその世界史の哲学の中で、「無限の課題にとどまるとはいえ、真実な……世界秩序の理念」について語り、「世界共同体」に言及した。そしてその精神的支えとして「哲学的信仰」を提示した³⁴⁾。ニーバーの場合、世界共同体の問題は「人間歴史の究極の社会問題」であり、「究極の必要性」にして「究極の不可能性」である。「特殊的で制約されたヴァイタリティ」と「国家のプライドの執拗さ」が世界共同体の単純な可能性を妨害し、それを「不可能な可能性」にしていることを、ニーバーは見ていた。しかしニーバーは、この達成のために「デモクラティックな列強」に期待した。列強の中の有力な権力が、混沌を克服し、秩序を創り出すという。その際その権力は、デモクラティックなものとして憲法的制約を受け、専制になる誘惑から守られていなくて

はならないと見た。こうして政治的な力の不可欠性を認識しながら、ニーバーはしかし、根本的にはキリスト教信仰という資源に、そしてそこに示されている神の力に基づく希望に期待した。ニーバーは言う。「キリスト教信仰の希望によれば、歴史を支える神の力は、人間の最高の努力をもってしても不完全に終わるにちがいないものを完全なものとすることができ、最も純粋な人間の抱負にも現れる堕落をきよめることができる。このキリスト教信仰の希望は、われわれの歴史的事業を勤勉に成就していくために必要不可欠なものである。これなしには、われわれは、感傷的な気分には陥るか、さもなければ絶望に駆り立てられる。つまり、あるときは人間の力をあまりにも過信するかと思えば、次の瞬間には、人間の能力の限界にぶつかって、人生の意味に対するあらゆる信頼を失ってしまう」³⁵⁾ と。

現代の「普遍的文化総合」において、キリスト教に関して言えば、エキュメニカルなキリスト教運動が重大な意味を持つであろう。「キリスト教界の宗派的相違による分裂が克服されるならば、キリスト教会は実際、人類の統一の徴と手段としての資格を得るであろう」³⁶⁾ という見方が成り立つであろう。しかし「普遍的文化総合」における世界的宗教のあり方は多元的社会に相応しいものでなければならない。そうした「新しい普遍性の意識と制度」が探求されなければならない。「新しい普遍性の意識と制度」の宗教的基盤が求められなければならない。「多元的社会」「文化的・宗教的寛容」「市民的自由」が普遍的原理として確立しなければならないであろう。とすると、「エキュメニカルなキリスト教運動」に対して期待されることは、それが「プロテスタント的近代」の諸文化価値の精神的・宗教的基盤となって、それらを活性化させ、普遍化させることであろう。これがキリスト教の世界政策の、従って倫理学の基本的方向を意味すると思われる。

トレルチはその晩年、「文化総合」の「問題の核心」に直面して「現代に役立ち得る唯一の解決の仕方」として以下のように語った。「個性的総合を生み出す精神的な力は、ただ一人孤独の中に、もしくは知性の力で文献の中に生み出され形成されるものではなく、親密な共同体、他人を導き自己の心を伝達するこ

とを目指すことによって生み出され形成されるべきである」³⁷⁾ と。こうして彼は「伝達や教育の人格的結社」「さまざまな人格的な団体や結社」(persönliche Vereinigungen und Bünde)の意味を語った。つまり文化総合をもたらす精神的な力として「アソシエーション」に期待を寄せたわけである。そこから「究極の倫理的基盤における共通精神」が生み出され、それに基づき、まず「枯死状態にある教会に再び活気が吹き込まれ」、それから「近代世界の持つ最後の可能性」が形づくられるとトレルチは期待した³⁸⁾。この「アソシエーション」への期待は現代にあっても再考されることができし、そうされる必要があるであろう。特に、多元的に分裂した文明そのもの、あるいは民族や国家が、エゴセントリックな構造によって、普遍的価値やその精神基盤の提供についてきわめて限定的にしか期待を寄せられることができないとすれば、なおさらのことである。かえって民族や国家を民族主義的、国家主義的閉鎖性による拘束から解放し、普遍的世界へと開放する上で、さまざまな普遍的な価値を目標とした「アソシエーション」の働きが期待され、それとともにアソシエーション形態を取った世界宗教の働きが意味を持つと期待される。

アソシエーションの形態におけるキリスト教は、さらに教会の本質としての「普遍的教会」への参与によって、エキュメニズムと関連し得る。それによって教派的な分裂と閉鎖性が克服されなければならないであろう。その具体的形態として「フェデレーション」の意味を指摘しておきたい。「フェデレーション」は、一方では地域的、民族的主権による全体的無秩序を防止するとともに、他方全体的主権の支配による専制を排して、構成単位の自立性を確保する試みだからである。「フェデレーション」の試みは、一国内における中間団体の「フェデレーション」としても、またそれだけでなく、国際間の「フェデレーション」としても、さらには世界的な広がりにおけるそれとして必要とされている。また、政治権力のフェデレーションだけでなく、文化諸団体、自発的アソシエーションのフェデレーションが可能であり、必要である。すでにフォーサイスは「教会のフェデレーション」「教会の合衆国 (the United States of the Church)」について語っていた³⁹⁾。「文化総合と世界共同体」の関連で、「デモクラティック

な国家」とその「フェデレーション」ともに、「普遍的教会への参与に基づく自発的アソシエーションとしての教会エキュメニズム」とその具体化としての教会ならびに教派の「フェデレーション」の意味を再発見する必要があるであろう。それによってプロテスタント教会とその諸運動はいよいよプロテスタント的であり得るし、またそうでなければならない。そしてプロテスタント的あり方を世界政策の上で遂行する責任を考えなければならないであろう。「文化総合」が動向として必然的であるとすれば、「世界共同体」とともに、この「フェデラルなキリスト教・エキュメニズム」も必然的ではないであろうか。

(こんどう・かつひこ)

注

- 1) 富永健一『日本の近代化と社会変動』(講談社, 1990年), 他に坂田義教・鈴木泰・清水浩昭編著『社会変動の諸相』(ミネルヴァ書房, 1994年)を参照。
- 2) E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, S.656.
- 3) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 1988, S.37, 203.
- 4) E. Troeltsch, *Die Soziallehren*, S.984
- 5) F.W. グラーフ「専門家どうしの友情」(W. J. モムゼン他編著『マックス・ウェーバーとその同時代人群像』, 鈴木宏他訳, ミネルヴァ書房, 1994年) 214頁以下, 並びに拙著『トレルチ研究 下』(教文館, 1996年) 215頁以下参照。
- 6) P. T. Forsyth, *Faith, Freedom, and the Future*, London 1912を参照。
- 7) A. D. Lindsay, *Religion, Science and Society in the Modern World*, Oxford Univ. Press 1943, P.10.
- 8) J. モルトマン『三位一体と神の国』(土屋清訳, 新教出版社, 1990年) 307頁以下。
- 9) 大木英夫『新しい共同体の倫理学——基礎論 上・下』(教文館, 1994年)はこの面での修正の意味も持っている。
- 10) この問題についてはかつて拙著『歴史の神学の行方』(教文館, 1993年) 196頁以下において扱ってある。
- 11) W. Pannenberg, *Reformation zwischen gestern und morgen*, Gütersloh 1969; dersel-

be, Reformation und Neuzeit, in: Troeltsch-Studien Bd.3, herg. von H. Renz und F.W. Graaf, Gütersloh 1984, S.21-34.

- 12) Troeltsch-Studien Bd.3, S.24.
- 13) ibid., S.30.
- 14) M. Weber, ibid., S.53.
- 15) Troeltsch-Studien Bd.3, S.31.
- 16) A. D. Lindsay, The Modern Democratic State, Oxford Univ. Press 1962, P.265.
- 17) W. Pannenberg, Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft, in: Die religiöse Dimension der Gesellschaft, herg. von P. Koslowsky, Tübingen 1985, S.68.
- 18) 拙著『デモクラシーの神学思想——自由の伝統とプロテスタンティズム』（教文館，2000年）第Ⅰ部第三章を参照。
- 19) E. Troeltsch, Zur religiösen Lagen, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, Aalen 1962, S.656.
- 20) W. Pannenberg, Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996, S.100.
- 21) E. Troeltsch, ibid., S.250f.
- 22) W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, S.126. ただしパネンベルクがこのテーゼを根本的に貫いているかどうかは、既述の近代理解との関連でなお疑問として残ることである。
- 23) 海老名弾正「基督の福音と民本主義」（『新人』217号，1918年）「超国家の権力」（『新人』220号，1918年）「基督教とデモクラシー」（『新人』240号，1920年）；吉野作造「デモクラシーと基督教」（『新人』224号，1919年）「大正十年の諸問題——教会覚醒の必要」（『新人』246号，1921年）など。
- 24) この点については、拙著『デモクラシーの神学思想——自由の伝統とプロテスタンティズム』（教文館，2000年）第Ⅲ部第二，第三章を参照してほしい。
- 25) P. T. Forsyth, The Justification of God, New York 1917, p.109f. フォーサイスは言う。「社会の道徳的な中心と将来とは、聖なるキリストの十字架の中に横たわっている」（ibid., p.111）。彼はその「聖性」を贖罪論的にだけでなく、三位一体論的にも考察した。「神は彼の御子の中で彼の聖なる自己を与えた」と言う（ibid., p.110）。神のパッションと苦難の三位一体論でなく、神の愛の聖性の三位一体論の主張には、その倫理的活力の喚起力とあわせて、あらためて注目する価値があるだろう。

- 26) T. Rendtorff, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie Bd. II*, Stuttgart 1981, S.73.
- 27) W. シュルツ『変貌した世界の哲学 4 責任化の動向』（藤田健二監訳，二玄社，1980 年）332 頁。
- 28) P. T. Forsyth, *The Justification of God*, p.102.
- 29) P. T. Forsyth, *Theology in Church and State*, London 1915, p.180.
- 30) E. ハイマン『近代の運命』（野尻武敏他訳，新評論，1987 年）11 頁。
- 31) 南原繁『国家と宗教——ヨーロッパ精神史の研究』（岩波書店，1942 年，改版 1958 年）を参照。また南原については拙著『デモクラシーの神学思想——自由の伝統とプロテスタンティズム』（教文館，2000 年）第三部第四章を参照してほしい。
- 32) トレルチの「文化総合」の思想と「現代ヨーロッパ文化総合」の試みについては拙著『トレルチ研究 下』（教文館，1996 年）第三部第二章「トレルチにおける『文化総合』の構想」を参照してほしい。
- 33) R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness. Vindication of Democracy and a Critique of its traditional Defense*, New York 1944, p.153f.
- 34) K. ヤスパース『歴史の起源と目標』（重田英世訳，理想社，1964 年）389, 416 頁。
- 35) R. Niebuhr, *ibid.*, p.189.
- 36) W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977, S.125.
- 37) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, S.57.
- 38) E. Troeltsch, *ibid.*, S.57ff.
- 39) P. T. Forsyth, *Theology in Church and State*, London 1915, p.178; *The Church and the Sacraments*, London 1917, p.107.