

Title	フォーサイスと第一次世界大戦
Author(s)	高, 萬松
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.26, 2003.3 : 331-360
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4125
Rights	

SERVE

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

フォーサイスと第一次世界大戦

高 萬 松

二〇世紀に入ってから起こった大きな歴史的出来事に「第一次世界大戦」⁽¹⁾をあげることができよう。一九一四年七月五日にドイツ帝国軍事会議は開戦を決し、八月四日にイギリスはドイツに宣戦布告した。⁽²⁾フォーサイス (Peter Taylor Forsyth 一八四八—一九二二) が六六歳になった時、つまり彼の晩年にこの戦争が起こった。

近年、チャプマン (Mark D. Chapman) は *Ernst Troeltsch and Liberal Theology* (2001) という書において、「偉大な神学者たちは、第一次世界大戦という歪んだレンズを通して読まれるにふさわしいとは限らない」⁽³⁾と述べている。しかし、われわれはフォーサイスに関しては、彼の見方に同意できない。なぜなら、われわれはフォーサイスの神学の花がこの戦争を通して再び咲いたと確信しているからである。つまり、ブラウン (Robert McAfee Brown) が言うように、フォーサイスが約二〇年間述べてきたことは、一九一四年から一九一八年にかけてさらに「強調された」⁽⁴⁾ (italized) のである。彼は、恐ろしい戦争の最中にも神学者として沈黙していなかった。一方では、この時期に彼の著作活動は活発に行なわれた。彼は六つの著作 *Theology in Church and State* (1915) *The Justification of God: Lectures for War-time on a Christian Theodicy* (1916) *The Christian Ethic of War* (1916) *The Soul of Prayer* (1916) *The Church and the Sacraments* (1917) ⁽⁵⁾ として彼の最後の著作である *This Life and the Next* (1918) を世に出した。他方では、彼がイギリ

スの国外にも影響力を及ぼした。彼は開戦初期に、他のイギリス神学者たちと共にドイツのハルナック (Adolf von Harnack 一八五〇—一九三〇) 宛の公開書簡に連帯署名したのである。

本稿では次のようなことを考察してみたい。第一に、この時期に、フォーサイスはドイツをどのように見ていたのか、第二に、彼はハルナックについてどのような見方をもっていたのか、そして第三に、国家についてどのような倫理観をもっていたのか。

第一のフォーサイスのドイツ観について。近年 *Justice the True and Only Mercy: Essays on the Life and Theology of Peter Taylor Forsyth* (1995) と題するフォーサイス関連の論文集が出版された。その前書きにおいてガントン (Colin Gunton) が、「フォーサイスに関して最も不思議な・魅惑的な問題は、ドイツとの関係と関連がある」と書いている。まず、ドイツ国民、ドイツ教会、ドイツ国家に対する彼の見方を見てみる。第二のハルナックに対する見方について。上述のように、彼は他のイギリスのコングレゲイションナリストたち (Congregationalists) と共にハルナック宛の公開書簡に署名した史実に立脚して、その手紙のやりとりを見てみる。さらに、最近、この時期のハルナックに対する研究が発表されたので、これを参照する。第三の国家の倫理観について。彼によれば、戦争はナショナルティ (nationality) から発するのでなく、不完全なナショナルティ (incomplete nationality) から発する⁽⁷⁾。なぜなら、不完全なナショナルティは、法、正義 (justice)、自由というキリスト教的愛を信頼するのではなく、武器の力を信頼するからである。この時期に彼が国家間のキリスト教的倫理に関心をもっていたのはこういう理由が考えられる。以上の三つのことを次のような評価の上で考察する。彼は、「イングランドの非国教徒 (English Dissent) の伝統」⁽⁸⁾、つまりピューリタン・インディペンデンスの伝統の線に立っているということである。

一 戦時中フォーサイスのドイツ観

一 ― ドイツの神学的状況

イギリスでは、フォーサイスがピューリタンの伝統を受け継いで、「神義論」の観点から第一次世界大戦を見た^⑨。それでは、ドイツでは大戦の前後の時代に、どういう神学的思潮があつたのであろうか。大木英夫教授によれば、シュライエルマッハー (Fr. E. D. Schleiermacher 一七六八―一八三四) 以来、「リベラル神学」(die liberale Theologie) と呼ばれるドイツ近代神学は、フランス啓蒙主義の反キリスト教的な傾向を排して、宗教改革と啓蒙主義の結合を企て、ドイツ独自の近代文化形成を推進する役目を担うことになる^⑩。この意味において、この時期のドイツ神学については次の二つの特徴があげられる^⑪。一つは、それが近代ドイツのナシヨナリズムと結びついていることである。ハルナックは、フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte 一七六二―一八一四) からドイツの文化形成的課題を得て『キリスト教の本質』で次のように述べている。「今から百年足らず前、ドイツ国の無残な敗北を眼前にして、フィヒテがこのベルリンで有名な講演を試みた。彼はその講演で何をなしたか。第一に、彼は国民の前に一の鏡を掲げ、彼等の罪惡とその結果、すなわち軽薄・不信仰・自己満足・迷妄・虚弱を彼等に示した^⑫」。もう一つは、それがドイツ的ロマンテイクの伝統を神学に取り入れたことである。バーリン (Isaiah Berlin) によれば、ドイツの詩人ハイネ (Heinrich Heine 一七九七―一八五六) は、「フィヒテやシェリングのロマン主義的信念は、いつの日かその狂信的なドイツの後継者たちによつて自由主義的な西欧文化への敵対物に変じ、おそろしい結果を招来するであろう^⑬」と予言した。このハイネの予言どおり、リ

ペラル神学は、フランスの啓蒙主義とは異なる精神をドイツ的ロマンティークの伝統に見出し、それを導入することによって、神学を再構築し、ドイツ的近代を基礎付けようとした。ドイツ的ロマンティークの伝統は、「トレルチの（狭義の）『西欧』と『ドイツ精神』との対比の中に自覚的に受け継がれている」¹⁴のである。

リベラル神学の後継者たちの思想の中には、大戦期の前後に、「文化プロテスタントイズム」(Kulturprotestantismus)と呼ばれる理念があった。グラーフ (Friedrich Wilhelm Graf) 教授は、『トレルチとドイツ文化プロテスタントイズム』という書において、その概念をドイツの文脈で概念的に分析した。彼は、文化プロテスタントイズムの成立した背景が不明瞭であると前提した上、次のような見方を示している。すなわち、二〇世紀の初頭にプロテスタント的敬虔の二つのタイプ、古プロテスタントイズムと新プロテスタントイズムの対立の中で、新プロテスタントイズム概念が第一次大戦前に政治的世界観によって不明瞭になった。それだけでなく、宗教的・神学的にもあいまいになって、文化プロテスタントイズム概念が新プロテスタントイズム概念を次第に押しつけた。¹⁵文化プロテスタントイズム概念は、「すでに第一次世界大戦前に、また大戦にもなつて引き起こされた神学上の大変革の前に神学政治的闘争概念として用いられた」。¹⁷ハルナックの神学は大戦期において、「文化プロテスタントイズム」の典型であつたと見ることができ¹⁸る。

一—二 フォーサイスのドイツ観

次に、フォーサイスのドイツ観をとりあげる前に、フォーサイスがイギリスをどのように見たか簡単に考察しよう。彼は、イギリスが完璧であつたと見ていない。むしろ危機感を示している。彼は、当時の戦争というさばきが完全なエゴイスト (egoist) と神の不在の (goddess) 文明に基づいているものとして見、「われわれもその一部である」と認め、そしてその結果は公的狂気 (public madness) だと警戒している。¹⁹それだけではなく、地上の帝国主義の精神、非道徳

的ナシヨナリズム、情熱的拜金主義、軍国主義、宗教的な見せかけの中に隠されているキリスト不在の (Christless) 世界の理想という精神から、「われわれも免れていない」と彼はイギリスの現実を憂慮している。

では、観点をドイツに移して見よう。フォーサイスは、ドイツという名に親密感を持つていたし、ドイツ国民を愛していたと見られる。彼の語った言葉の中にそういう面がある。フォーサイスは一九一四年九月の文章でハルナックと同僚から学んだことについて感謝の心を表しているし、一九一六年の著作では「キリストがパリサイ人を愛したように、われわれはドイツを愛している」、と述べている。フォーサイスの娘は、一九一四年の戦争の勃発が、限界を超えてフォーサイスを悩ませたと見ているが、それにもかかわらず彼はドイツ国民を愛した人と見ることが出来る。フォーサイスを、「ドイツ崇拜者」(Germanophile) だと呼んでいる研究者もいるが、彼がドイツ国民を愛したことは違くない。

既述のように、ガントンは、フォーサイスに関する最も不思議であるが魅惑的な問題は、ドイツと関連があると思われる。一番大きな要因は第一次世界大戦の勃発によるフォーサイスの動揺であると考えられる。そこで、フォーサイスがドイツ教会とドイツ国家をどのように見たかを考察して見よう。

第一にドイツ教会に対して、彼は「道徳的怠慢」を指摘している。彼は自国の教会を甘く見ていない。彼は、*The Church and Sacraments* (1917) という著作の中で、自由教会の無力を次のように指摘している。「われわれ自身の自由教会はほとんどあまりにも取るに足らぬものになっている」と。彼の眼がドイツの教会に向いた時、彼は何を見つけたのか。それは、ドイツ教会の「道徳的怠慢」である。かつてドイツは世界に、義人はその信仰によつて生きることを教えた。その根拠の聖書箇所は「見よ、その魂の正しくない者は衰える。しかし義人はその信仰によつて生きる」(ハバクク二・四)である。しかし、フォーサイスは、ドイツが二章四節の前半を無視するようになったと見なし、「あなたは事をはかつて自分の家に恥を招き、多くの民を滅ぼして、自分の生命を失った」(一〇節)という言葉を強調する。

このような箇所は、彼がドイツ教会に送るメッセージであつた。彼は、ドイツ教会にアモスのような預言者の声がないと指摘している。即ち、「アモスと他の預言者たちは、周囲の国々に対するユダヤ人の残酷に対してイスラエルに破壊を宣告した。そして、それは来た。ドイツ教会から、そのような残酷さに反してキリスト教的抗議における声が少しでも起こつたのか」と。

第二に、彼はドイツ国家がナショナリズム (nationalism) の犠牲となり、軍隊と道徳的冷笑 (moral cynicism) の雰囲気の奴隷となり、そして神と人間に対して道徳的敵対者 (moral enemy) に変わったと見ている⁽²⁷⁾。さらに、彼はドイツ教会と国家の関係が、教会において預言者を殺し、諸王の前でキリスト教の義に対する抗議を弾圧し、教会をキリストの使徒から軍隊の雄弁のチャプレンに変えたと見なしている。「福音について言えば、彼らは、あなたがたのゆえに、神の敵とされているが、選びについて言えば、父祖たちのゆえに、神に愛せられる者である」(ロマ書一一・二八)。この箇所は、神が、同じ対象を憎み、また愛し、神は殺し、また生かすという原理が含まれている。フォーサイスは、この原理に立脚して、「ドイツ国民を愛するように教えた同じ神の名によつて、われわれは今日のドイツ国家を憎むことができる」⁽²⁸⁾、と断言している。彼がドイツ国家に対してこのように見ている理由は、国家が神の国に対して国家的義務 (national obligation) を果たしているかどうかを問題視するからである。すなわち、それは国家道徳 (national morality) の問題である。例えば、道徳を持たない国家、つまり軍事力を根拠としていない国家、国家を越えている力を持たない国家、そして神の国の理念を拒絶する国家があるとする。彼は、こういう国家を、純粹に異教徒の国家あるいはサタン的な国家として見ている。そのような国家に対して、彼は神を畏れていない国家、人間をも考慮していない国家⁽²⁹⁾であると酷評している。一九一六年の時点でフォーサイスによれば、ドイツは言葉と行為において国家道徳を否認したのである⁽³⁰⁾。

二一 フォーサイスとハルナック

フォーサイスにとつて第一次世界大戦は、熱狂的愛国者の愛国心 (Chauvinist patriotism) の乱闘ではなかつた。この戦争は、自らのために道徳をかつてに扱っているような国家と争う「世界の義」(world-righteousness) の問題であつた。³¹⁾

彼は一九一五年の著作 *Theology in Church and State* (1915) の附録を「一九一四年九月」に書いたと明記している。彼はその中で、「イギリス神学者たちへ送るハルナックの返事」について言及している。ここでいうイギリス神学者たちとは、ハルナック宛の手紙に連帯署名した一人の神学者たちである。

二一 書簡のやりとりの経過

イギリスの神学者たちとハルナックとの間での手紙のやりとりの経過を見てみたい。その前に、「二〇世紀の最も影響力あつた神学者」³²⁾と見なされるハルナックの影響力と思想の概略を、一九〇〇年と一九一四年の間を限定して、考察することしよう。

グラフは、二〇〇二年度聖学院大学大学院「海外研究者講義」において、ハルナックについて語つた。³³⁾一九〇〇年と一九一四年の間のハルナックに関する言及の中で、次の四つのポイントが見られる。すなわち、一、ハルナックは、その時期に多様な組織に係わり、ヨーロッパ諸国が精力的に帝国主義政策をとつているのを克服しようとした。そのよ

うな交流の中で、イギリスとドイツの教会人がそれぞれベルリンとロンドンを訪問するように働いた。³⁴ 二、第一次世界大戦はハルナツクの目から見れば破局であつた。他の参戦国の学者と同様、ハルナツクは「精神戦」(Krieg der Geister)に参加し、ドイツの大多数の知識人と同じく、「戦争はドイツに押しつけられた」(the war had been forced upon Germany.)³⁵ものとの前提に立ち、帝国の存続のために必要なものと見た。三、古くからのイギリスの政治制度、政治文化を高く評価していたハルナツクはイギリス人に深く失望した。四、後になつて戦時の神学者ということで、一九一四年に皇帝に代わつてドイツ人に訴え、「一九一四年の理念」(Ideas of 1914)に宗教的観点から正統性を賦与した人物だと考えられているのは、この戦争に対するハルナツクの複雑な思いを十分には表現していない。以上がグラーフの見方である。

フォーサイスとハルナツクの間での手紙のやりとりの全体的な経過は次のようになる。一九一四年八月一日のハルナツクの演説に対して、イギリスの神学者たちが八月二七日付の反論の手紙を送る。これに対してハルナツクは九月一日付の公開書簡で彼らの非難を拒絶する。フォーサイスは、ハルナツクの手紙を彼の著作で言及するという流れである。

開戦初期、一九一四年八月四日の夕方、ハルナツクはドイツ国民に対する皇帝のスピーチを作成するというカイザーの願ひを受けた。彼がそのテキストを書くこうとした時、敵国はフランスとロシアであつたが、それを書き終わる前にイギリスがその敵に加えられたという伝達³⁶が来た。ラムシャイト(Martin Rumscheidt)によれば、ハルナツクはそのようなニュースを聞いて呆然となつた。イギリス神学者たちがハルナツク宛に書簡を送つたきつかけは、その一週間後(八月二一日)に行なわれたハルナツクの演説であつた。彼らは八月二七日付の手紙の冒頭で言う。「拝啓。下に署名したわれわれ神学者グループは、一人の人間として(personally)はあなた「ハルナツク」にそして大変多くのドイツの思想家たち(the great host of German teachers and leaders of thought)に表現できないほどのことを負っている。しか

し、われわれは最近のあなたの演説に痛みをもって注目した。そしてその中であなたは、今の戦争においてイギリスの行為 (conduct) を文明に対する反逆者の行為として述べた⁽³⁷⁾、と。

八月一日のハルナックの演説は、ベルリンでドイツ人とアメリカ人の連帯大会 (solidarity rally) に出席して行ったものである。ハルナックはその演説で次のように言う。「人類の宝であるわれわれの文化は三つの民族に委ねられた。その民族とは、われわれであり、アメリカ人であり、そしてイギリス人である。これ以上、私は何も言わない。私は自分の頭を隠す。彼らはこの文化の旗を高く維持するに当って、堅く一緒に立っているに違いない⁽³⁸⁾、と。つまり、ドイツが共通文化のために混乱したアジアの群れと戦っているという内容であった。オニールによれば、その共通文化は次の三つの基礎を持つ。すなわち、個々の魂の永遠の価値に対する承認、理想のために自身を犠牲にする義務、そして法に対する敬意である⁽³⁹⁾。

このような演説がイギリスに報道されると、イギリス神学者たちは連帯署名して、八月二七日付でハルナック宛に公開書簡を書き送ったのである⁽⁴⁰⁾。驚くべきことは、一人の署名者の中にフォーサイスがいるという史実である。フォーサイスが彼の著作においてハルナックの書簡について触れたのは、こういう理由であったであろう。興味深いのは、イギリス神学者たちの書簡の中にもフォーサイスからの影響と見られる箇所があるということである。それは、「ドイツに対して個人的に数えきれないほど恩義をもっているわれわれが、心から愛している国「ドイツ」と国民 (the land and people) に」という箇所である。イギリス神学者たちの手紙の中には三つの要点がある。

第一、「われわれは、……ドイツがベルギーの中立を尊重するのを拒絶した時、イギリスは国際法を選ぶかキリスト教倫理を選ぶかではなく、ベルギーの国民を守るべきことを信じている。ドイツの帝国首相は、八月四日にルクセンブルクとベルギー政府の抗議が正しく、そしてドイツが国際法の命令に反して過ちを行なったことを認めた。彼のただ一つの弁明は必要 (necessity) であった。『必要、暴君の弁解』 (necessity, the tyrant's plea) というミルトンの句を思い

出す⁽⁴⁾。第二は、「あの小国の独立と両立しなかつたセルビアに条件を命ずるために同盟国オーストリアを認めることに
おいて、ドイツは小国の権利に無関心であつたことが証明された。大国の主権に対して同様な無関心は、ロシアが軍事
動員を解除すべきだという要求において示された。……間接的にはセルビアに関してまた直接的にはロシアに関して同
様に、議論の余地なくドイツは侵略者 (aggressor) であつた」。第三は、「われわれはどのような戦争も嫌つてゐる。
……しかしわれわれは、この闘争におけるイギリスが良心、正義 (justice)、ヨーロッパ、人類と永久の平和のために
戦つてゐることを信じてゐる」と。以上のようにイギリス神学者たちは、ドイツを侵略者と見なし、イギリスが義の
ために戦つてゐるということ述べてゐる。

ハルナツクは、一九一四年九月二〇日付の公開書簡でイギリスの神学者たちの非難を拒絶する。彼は手紙を次のよう
に始めてゐる。

拜啓。私は「控えめなイギリス人は文明に対する裏切りである」という言葉を必要としなかつたが、しかし、
その言葉は控えめなイギリス人をめぐる私の判断を正しく伝えてゐる。私の演説の文章には次のように書
いてある。「人類の宝であるわれわれの文化は三つの民族に委ねられた。その民族とは、われわれであり、
アメリカ人であり、そしてイギリス人である。これ以上、私は何も言わない。私は自分の頭を隠す⁽⁴⁾。私は
それをこの判断に従つて私の深い痛みを保持しなければならぬ」。

ハルナツクがその手紙の中で語つたことの中で二つの要点、つまり、ドイツの正しさの主張とイギリスへの不満を見
てみよう。第一にハルナツクはドイツの違法を認めてゐない。彼は言う。「首相は彼の性格上用心深い道義心をもつて、
不法がわれわれに生じた」と説明した。私「ハルナツク」は、この判断に従わないと思うし、何も不法を認めることがで

きない。なぜならわれわれは、もはや形式的行為が支配するのではなく、道徳的義務のみが支配している状況にあったからである⁽⁴³⁾、と。すなわち、彼は、ダビデが空腹だった時に神の家に入り、主の前から取り下げた供えのパンを食べた時⁽⁴⁴⁾、ダビデが正しかったように、ドイツ側が完璧に正しかったと主張している。第二にその手紙にはイギリスに対する強烈な非難が見られる。ハルナツクは、「イギリスがわれわれに反してベルギーを戦争へと励まし、戦争を義務づけた。したがって、この不幸な国が遭った恐ろしい責任はイギリスの頭に落ちる⁽⁴⁵⁾」と言い、セルビアのロシアの依存に對するイギリス神学者たちの無知を次のように猛烈に非難した。「では結論は何なのか。イギリスはロシアとともにドイツに敵対して進む！ それは何を意味するのか。つまりそれはイギリスが、ロシアと汎スラブ主義のアジア的非文化の砂漠の砂から西欧とその文化を保護したダムを取り壊したことを意味したのである。今やわれわれドイツ人は、われわれの体でダムの破れ口を埋め合わさなければならない。われわれは血を流してもそれをし、また勝ち抜くであろう。われわれは勝ち抜かなければならない。なぜならわれわれは全ヨーロッパと、またイギリスにも代わって一五〇〇年の業を守るからである。しかし、イギリスがそのダムをずたずたにするその日は、世界の歴史において決して忘れることができない。そしてあなたたちの判断はこうなるであろう。つまりロシアのアジア的力が西欧文化の上に突進した日、イギリスはロシアの側に立つことを宣言した。なぜなら、セルビアという残忍な国家の主権が侵害されたからだ⁽⁴⁶⁾」、と。このような内容が含まれているハルナツクの書簡について、フォーサイスは彼の著作において評したのである。

二―二 ハルナツクに対する批評

フォーサイスは *Theology in Church and State* (1915) という著作の第二番目の附録を、「一九一四年九月」に書いたと明記している。「一九一四年九月」という言葉はわれわれの関心を引く。彼はその中で「イギリス神学者たちへのハ

ルナツクの返事」について言及する。そこには、二つの核心、つまり、「義」(righteousness) という理念と「ピューリタニズム」の強調が見られる。さらにわれわれは、「法なき愛の危険性」を加えたい。

第一にフォーサイスは「義の領域」(a region of righteousness) を問題視している。彼は、ハルナツクに感謝の意を示しながら思慮深く批評している。彼は義の領域を、ハルナツク自身とドイツ精神に照らして見る。彼が次のように言うのはハルナツクの博学に照らした結果であろう。すなわち、「ハルナツクの返事は、……彼が突然に、彼のすぐれた才能にもかかわらず彼と非常に関係の遠い義の領域にむりやりに押しつけられたことを示している。そしてその領域は彼の博学にもかかわらず彼に不慣れな領域である」、と。そしてドイツ精神(German mind)に照らして義の領域は、ドイツ精神の豊かな・独創的な学問が育ったことのない国際的良心という倫理的感受性(ethical tact)を必要とする領域⁽⁴⁸⁾として見ている。

第二に「ピューリタニズム」の強調が見られる。フォーサイスは、博学かつ有能なドイツが霊的自律と自由教会の良心を理解していない「道徳的結末」を見ている。すなわち、ドイツ教会が公共的生において教会として道徳的殉教者たち(moral martyrdoms)をもたなかったという結末である。その結果は、イングランドでは「ピューリタニズム」、ドイツではただ敬虔主義として表れたのであろう。⁽⁴⁹⁾ドイツの教会が預言者的職務をまつとうしなかったこと、そしてドイツの教会の霊的・道徳的自由の欠如に対する結果の根源には、彼によれば、ドイツの歴史にピューリタニズムがなく、カルヴァンがなかったからである。これがフォーサイスの洞察である。彼は一九一六年にも同様の考え方を堅持している。つまり、*The Justification of God* において「ドイツは教会の自由とその公共的勇氣の不足のため道徳的に・政治的に破滅された⁽⁵⁰⁾」と彼は述べているが、この背後にはドイツの霊的歴史にピューリタンの基調がなかったという思惟構造であろう。

では、ピューリタニズムの強調に対して、ヴェーバー(Max Weber)との親近性について見てみよう。ヴェーバー

も、ルター主義の否定とピューリタンの精神の強調に対してハルナックに手紙を送ったことがある。『マックス・ヴェーバーとドイツ政治一八九〇—一九二〇』という書の著者であるキムゼン (Wolfgang J. Mommsen) によれば、ヴェーバーは一九〇六年二月五日にハルナック宛の手紙において、次のようにルター主義を批判している。「ルターが、他の追隨を許さないほどに抜きん出ていたとしても、ルター主義は、私にとつては、その歴史的な現象形態においては、身震いするほどの驚愕を与えるものです。私はこれを認めざるを得ません。そしてルター主義は、貴兄が、将来はこうあつて欲しいと願われたような理想的な形態においてさえも、私にとつては、われわれドイツ人にとつては、生活の隅々まで浸透している力がどれだけそれから由来することになり得るのか、私にはしかとは分からない精神的形象です」と。そして次のようにドイツ国民がピューリタンの国民であればよかつたのというヴェーバーの願ひは極めてピューリタンの思想に基づいている。「わが国民が、厳格な禁欲主義の学校を、一度も、いかなる形においても卒業しなかつたことは、私が、……わが国民に(また私自身にも)憎むべきものと感ずるすべてのものの源泉なのであります」と。

第三に、フォーサイスは *The Christian Ethic of War* (1916) という著作において、神の聖性の法、つまり絶対的な義の法を尊重した上、「法なき愛」の危険について次のように言う。「われわれの信仰が関係回復 (Atonement) による啓示の中にあるならば、法は神の愛の的となつた (Law is enthroned in the very heart of the God of love)。法なき愛は曖昧なエゴイズム (double-barrelled egoism) にすぎない」と。彼は、神の聖性を宗教の真の基盤と見なし、そして「愛は聖なる法とかかわつて初めて福音的となる。虹のまん中に王座がある」と言つて、愛についての間違つた概念を訂正しているのである。ハルナックの思想には「法なき愛」の危険性が見られる。

これについて、バルト (Karl Barth 一八八六—一九六八) とオニールの見方を考察してみよう。大戦勃発後、九三人のドイツ知識人たちは、「全世界に皇帝ヴィルヘルム二世とその首相ベートマン・ホルヴェークの戦争政策への支持を

表明」⁵⁷する宣言に署名した。これに対してハルナックは、「ドイツがこの戦争を引き起こしたとは真実でない。罪はその国民にも政府にもなく、カイザーが戦争を願ったことでもない」⁵⁸というキー・センテンスを全生涯をかけて弁護した。ブッシュ (Eberhard Busch) によれば、バルトはハルナックなど、彼の神学教師たちが戦争の事態にとつた態度について、彼らの倫理的屈服によって、彼らの「聖書釈義や教義学の前提も間違っている可能性」を見た。⁵⁹バルトにとつて世界大戦の勃発は彼の神学教師たちに「誤り」⁶⁰として現れたのである。特にオニールは、一九一四年の開戦に積極的な役割を果たしたハルナックの思想を「法なき愛の危険」(The dangers of love without law)⁶¹と見なしている。なぜなら、ハルナックは「神は創造者ではなく、立法者でもなく、審判者でもない。神は排他的に具体化された愛であり、祝福を生じさせる贖いの愛である」⁶²と述べたからである。ある意味でハルナックは自分自身を神と見なした。それゆえ、開戦期のハルナックの思想は、フォーサイスの見方によれば、「曖昧なエゴイズム」の残滓として見ることができる。

三 国民的エゴイズムと国家道徳

トレルチによれば、「国民的エゴイズム」(nationalen Egoismus) はドイツから生じた学説である。⁶³トレルチは『ドイツ精神と西欧』という書において国民的エゴイズムと国家道徳という理念について触れている。同じ時期にフォーサイスもそれについて神学的に思索しているので、二人の思想を見てみたい。

トレルチの戦時思想は、主な見方によれば「中庸の穩健派」⁽⁶⁴⁾ではないかと思われる。「トレルチの戦時思想が、その時の戦況などによって微妙な変化を見せたことは……否むことはできない。しかし彼が原則的な立場として好戦的な愛国主義に陥つたり、偏狭なドイツ主義に陥つたことは一度としてなかった」⁽⁶⁵⁾、と近藤勝彦教授は言う。こうしたことをふまえてトレルチの『ドイツ精神と西欧』に含まれている論文を二つ取り上げてみたい。(但し、われわれは、彼が論文を発表した一九一六年の時点での思想に限って考察する。なぜなら、彼の思想には変化が見られるからである)⁽⁶⁶⁾。

まず、「一九一四年の思想」と題する論文を見てみよう。トレルチはこの中で、ドイツ国民の体験から「ドイツ精神」を再発見しようとしたと考えられる。トレルチは一九一四年の理念を求めるために、世界観からでなく国民の体験を考察し、そこに含まれている精神的意義を自覚しようとした。⁽⁶⁷⁾ 彼が見たドイツ国民の体験には、「信仰への国民の復帰」、「国民と民衆の発見」、「封鎖的商業国家の体験」、「國際的偏見からくる対立の体験」がある。彼は、その対立の核心を「自由」という思想から思索し、一九一四年の思想は、一七八九年の思想と創造的に対立している、⁽⁶⁸⁾と見なしている。つまり、一九一四年の思想は、ピューリタニズムに根ざしているのではなくルソーにも根ざしていない、独特にドイツ精神に根ざしているという見方である。したがって、「一九一四年の思想」は、大木英夫教授が言うように「狭い意味の西欧とドイツ精神の相違を明らかにしている」⁽⁶⁹⁾。

次に、「個人道徳と国家道徳」という論文から「国民的エゴイズム」と「国家道徳」という理念を見てみたい。

第一にトレルチは「国民的エゴイズム」を越えようとした。彼は、「国民的エゴイズム」を含んでいる道徳概念における判断基準の対立を次のように言う。その対立は、「平和道徳と戦争道徳との、人間性の道徳と国民的エゴイズムの

道徳との、英雄氣質の道徳と市民的の自由主義的文化の道徳との、キリスト教的愛の道徳と生存競争のそれとの、……自己限定の道徳と無限な意欲や自己称揚のそれとの、⁷⁰⁾対立から起こる困難と緊張である、と。このような道徳概念の対立の中で、トレルチが問題として提議するのが「国民的エゴイズム」という理念である。トレルチはこの論文の冒頭で、イギリスとフランスには「国民的エゴイズム」が隠蔽されていて、そうしたことが偽善だとする。つまり、トレルチは、「敵のほうにも国民的エゴイズムと道徳や暴力の野蛮この上もない賛美がないではない」、⁷¹⁾と言い、「こうした「国民的エゴイズムという」反対の道徳を、いみじくも平和主義的の民主主義的道徳の名にかけて国際的に追放に処し、このような反対の道徳にたいして全道徳的世界の強制執行を動かそうとする」と非難している。しかし、トレルチが敵に対してこのように非難するにもかかわらず、沈着と冷静さをもつて事態を收拾しようとする。つまり彼は、「しかしわれわれが相手を道徳的尺度で測るなら、われわれはわれわれじしんを道徳的尺度というものから免除してはならない。とにかく、われわれの軍事的政治的指導がつねに模範的におこなつたように、……敵にたいして沈着な尊敬と公平とをできるだけ保持しなくてはならない」、⁷²⁾という姿勢をもつていた。そして彼は「国民的エゴイズム」を次のように越えている。「われわれは今次の戦争のパートスを、熱烈に賛美された国民的エゴイズムのなかへおいてはならない。そうではなくて、われわれの有能と存在にふさわしい偉大な将来の発展に坎する権利と確信のなかへおかねばならない」、⁷³⁾と。ここにおいてトレルチは敵に対して沈着と公平を保持して、国民的エゴイズムを脱皮しようとする努力を見ることができている。

第二にトレルチの言う「国家道徳」を見てみよう。上記の論文を全体的に言えば、トレルチの中心思想は、個人道徳から国家道徳の方へ移つていいると考えられる。個人道徳についてトレルチは、人間から、尊敬、自尊、理性の普遍妥当的な倫理的な至上命令に対する献身による生活の自己限定を要求するカントを重んじている。カントのこのような理念を国民的団結に移して、トレルチは、民族の尊嚴の相互承認、他人の自由が並存しうるような各個人の自己限定の意

味を見出している。⁷⁴その上、彼はドイツの諸学者の思想を踏まえて、「国家のほんとうの固有色⁷⁵」として次の四つをあげている。一、国家は無数の個人的エゴイズムの破砕によって感じられるような、飽くことを知らない集団的エゴイズムにその本体があるのではない。二、国家は個人意志を自己に集め、個人意志を他の諸民族に個人として対立するのではなく、個人を国家の一員として、国家にたいする個人の義務によって定められるものとして、対立する。三、国家は、互いに個人のような態度をとることができず、個人のように道徳的な意向の至上命令に服することができない。四、国家は、あらゆる生きもののように成長し進歩し、民族に偉大な将来の時代のための生活条件を保証してやらねばならない。彼は個人道徳に献身や自己限定として「国家に一身をささげる」⁷⁶ことを要求し、個人道徳から国家道徳へ移している。すなわち彼は、「個人道徳、国家道徳、民族共同体道徳という、これら三つは変わらない。しかし国家道徳は、現在にとつてそれらのうちで最大のものである」、⁷⁷と述べている。

特に、既述のトレルチの言う「国家に一身をささげる」という理念に注目して見たい。この言葉を、グラーフの言う「ドイツ国家への献身」(dedication to the German nation.) という言葉と同一視することができるとすれば、それは当時の時代の産物である「ナショナリズム」の影響ではないかと考えられる。グラーフによれば、一九世紀末にすでにプロテスタントナショナリズムは「政治宗教」の兆候を示し、この「政治宗教」は伝統的宗教的現実性に対する信仰が失われるのに代わつて、個人に生命の新しい意味を提供し、道徳的生活の基盤としてドイツ国家を提供することで補償しようとした。この政治宗教は国家的諸団体に属する大衆を一つの権威主義的体制にしばつて、大衆の社会的状況を改善し新たな生活の意味を提供するには、ドイツを世界大の大国にし、ドイツ人により大きな生活領域を確保するのがよいと論じられる、大衆的ナショナリズムに発展した。このようなナショナリズムは、明快な敵を示し、対立と社会変化の危機の時に安定したアイデンティティを提示するものであつて、一九一四年までにおよそ三〇〇万人を要する大衆組織になつた。彼らのナショナリズムは、『ドイツ国家への献身』(dedication to the German nation.) が神から与えられた

義務を果たすことであると見られるというプロテスタンティズムによつて、その宗教的基盤がはつきりしていた⁽⁷⁸⁾、とグラーフは言う。

三二二 フォーサイスの場合

三二二一 国民的エゴイズムの克服

「国民的エゴイズム」という理念はフォーサイスの神学的思索の中にもある。彼は一九一六年の著作 *The Christian Ethic of War* において次のように述べている。すなわち、「ドイツの観点によれば、危機に処する国民は絶対的に自己中心的 (egoistic) でなければならぬ。それは道徳をもっていない⁽⁷⁹⁾」、と。換言すれば、これは国民的エゴイズムを意味するが、このようなドイツの思想を純粹な異教徒のものあるいはサタン的のものとして退けている。彼が国民的エゴイズムを拒否した理由は、それが神の国の理念を否定し、国家を超えている力を認めないからだと考えられる。

彼はどのようにして国民的エゴイズムを克服したのか。結論的に言えば、「ピューリタン」の伝統の上で「神の国」を確信し「愛国的祈り」によつて具体化されたと言えるであろう。

彼は「神の国」を次のように目指した。「神の全ての力をもつて地を統治するために来たる神の国があるならば、……イギリスは神の恩寵によつて多くの国よりもつと神の国のために働いた。われわれは少なくともわれわれ自身の国を広げるよりむしろ神の国に仕えている途上にある⁽⁸⁰⁾」、と。つまり一般的に平和主義者 (pacifist) ではないと知られているフォーサイスは、クレメンツ (K. W. Clements) によれば、諸国家にもう一度「神の国の僕」(the vassals of the kingdom of God)⁽⁸¹⁾ になる機会を与えるために、国際的秩序が回復される必要があると信じていた。既述のようにフォーサイスは、イギリスが神の恩寵によつて多くの国よりもつと神の国のために働き、そして自国を広げるよりむしろ神の国に仕

えている途上にあるという信仰の持ち主であった。その確信は次のような言葉に表れている。「顔を開いて万事における神の栄光を見ることは、……しかも心を尽くして神の国を確信する⁽⁸²⁾」。彼はこの確信によって、あらゆるナシヨナリズムやあらゆる愛国主義を越える「勇氣」を得ている。そして、諸国家にもう一度神の国になる機会が与えられることを期待している。どれほど遠大な思想であろう。もつと重要なことは、彼がこのような思想の根源をピューリタンの伝統から探し出すということである。心が落胆されそして悲しみに沈まれる時、彼に神の国の確信を与えたのは、「ピューリタンの信仰のみ⁽⁸³⁾」であったと考えられる。

彼のこのような信仰は、ナシヨナリズムや愛国主義を乗り越えている「奮闘的なピューリタンの方法」(arduous puritan way)⁽⁸⁴⁾によって具体化される。それが、「愛国的祈り」(patriotic prayer)である。彼は「神義論」(Theodicy)を論じた時、祈る謙遜を読者に与えている。つまり、「われわれは少なくともわれわれの兵器(engine)を逆転しなければならぬ⁽⁸⁵⁾」、と言つた。ここでエンジンとは「祈り」を意味している。同じ思想は『The Soul of Prayer (1916)』という著作から得ることができる。「われわれが祈りの偉大な両手の兵器(two-handed engine)を隠しめせずに前面に押しやることを余儀なくされるのも、恐ろしい不幸な大戦(第一次大戦)のもつ効果の一つである⁽⁸⁶⁾」、と彼は述べている。このように「愛国的祈り」が具体化されるが、彼がこのモチーフをミルトン(John Milton)から得ている点も重要であろう⁽⁸⁷⁾。ミルトンは『Lycidas (1637)』において、「偉大な両手の兵器はわれらの両手の戸口にあり」(But that two-handed engine at the door)⁽⁸⁸⁾と歌っている。「モーセが手を上げているとイスラエルが勝ち、手を下げるとアマレクが勝つた」(出エジプト記二七・一一)のように、フォーサイスはミルトンの言う「両手の兵器」(two-handed engine)によって国民的エゴイズムを越えたと考えられる。それゆえ、彼の祈りは次のように変わっている。「われわれは他の諸国がまだ預かっている神の国に対する奉仕を続ける手段としての勝利のために、祈ることができる⁽⁸⁹⁾」。

三一—二二 フォーサイスの言う「国家道徳」

フォーサイスにとってキリスト教倫理の源泉は「十字架」に据えられているが、「国家道徳」(national morality)という問題をめぐって彼が十字架から答えを得ていることは興味深い。実際に、フォーサイスは、「十字架」と「キリストの活動」から次の四つにおいて国家的意味を見出している。すなわち、一、国家間の倫理の問題に対する解答は十字架にある。二、キリストの活動。三、キリストとパリサイ派との関係。四、「新しいイスラエル」(new Israel)という理念を考察する。

第一に倫理の源泉は命令 (precept) にあるのではなく、十字架にある。ここで命令とは山上の説教として理解しても良い。実に、キリスト教倫理を山上の説教ではなく、十字架の恩寵に根拠づけることは正しい考え方であろうか。こういう問いは、神の国が何によって始まったのかを見れば明らかになるであろう。つまり、神の国が山上の説教においてではなく、丘の上の十字架と驚くべき結果において始まったというのが鍵になる。ハンター (A. M. Hunter) が次のように述べているように、十字架中心の倫理は健全である。すなわち、キリスト教倫理の源泉は「山上の説教ではなくて、昔も今もわれわれの道徳的諸問題を解決するための力と原理を含んでいる十字架の道徳的本質 (inwardness) と創造性にある」、と。では、フォーサイスが倫理の源泉を十字架から見出した主な理由を見てみよう。それは、命令には諸国家を導く手引きが含まれていないからである。彼の解釈によれば、山上の説教は、世界から宗教的迫害に直面したキリスト者の個人的品行 (conduct) を指導する規定、もしくは教会の内部の出来事に対して教会が指導するものである。⁽⁹¹⁾ こうした理由によって、同等かつ独立の諸国家間の関係に対して、命令はキリスト教倫理のマニュアルにならない。国家を扱っているのは、彼によれば、神の国においてナショナルティ (nationality) にその地位を教えたのは十字架であった。⁽⁹²⁾ そして国家的義 (national righteousness) の原理としての審判を神聖化したのも十字架であった。彼はこ

のように十字架をすべての道德の絶対的原理と見なし、国家道德をイスラエル国家と関連づけて次のように言う。「その「十字架の」贖罪の聖性によって、それ「十字架」はその中にすべての道德の絶対的原理を持ち、十字架はイスラエルとの関連によって国家道德の原理を持ち、歴史と連帯することによって普遍的・公共的道德の原理⁹⁵」をもつ、と。

第二にキリストの活動の中に国家的意味がある。彼はキリストの死の中に、国家的・宇宙的・永遠の規模で働いている十字架の意味を見出している。キリストは御子として血に至るまで義のために働き、人の子として世界的規模の上で働いた。キリストはユダヤ人の王として国家的状況における、その活動の中に十字架の真価が発揮される⁹⁴。言い換えれば、ユダヤ人の王として死んだことがキリストの国家的行動であった。それゆえ、フォーサイスはキリストを愛国者と呼んでいる。愛国者とは、キリストがイスラエルのエゴイズムに反して、イスラエルの宣教のために愛国したという意味である⁹⁶。イスラエルに対するキリストの「愛」は次のような御言葉に表れている。「父よ、彼らをおゆるしく下さい。彼らは何をしているのか、わからずにいるのです」(ルカ二三・三四)。しかし、愛だけではなく、イスラエルに対する告発(judic)の中にも国家的意味があった。その告発とは、「ご自身の死に至るまで、そして血によってご自身の民の破滅に至るまで、「イスラエルに向かって宣戦布告した⁹⁶」、ということである。

第三にキリストとパリサイ派の関係にも国家的性格がある。イスラエルは宗教的には深かったが、その宗教心は偽善的愛国心に満たされ、それによって、神の国の敵対者になった。その代表がパリサイ派である。彼によれば、パリサイ派は公的出来事において「聖なる恩寵、すなわち倫理⁹⁷」の代わりに国家的支配力を使って、自分自身の特権を誤解した。しかしキリストは、パリサイ派の召使いになったイスラエルに反対して行動した。それがキリストの血による、その国家へのさばきであった。さばきは神の家から始まったのである。彼は、「われわれがキリスト教の国ドイツにしたように、キリストはローマではなく、神政のイスラエルに宣戦布告した。……神は永遠にご自身のイスラエルを征服した(quench)⁹⁸」、と言う。

第四に「新しいイスラエル」(new Israel) という理念の中に国家的性格がある。彼は新しいイスラエルと新しい人類を同一視している。⁽⁹⁹⁾新しい人類はどのようにして造られるのか。その根源に十字架の働きがある。彼によれば、十字架は、恩寵における信仰の新しい義の上に、新しい人類という最終的・普遍的原理を作る。⁽¹⁰⁰⁾

以上において、十字架が国家道德の源泉だということ、国家的規模での十字架の活動について考察した。フォーサイスの言うキリスト教倫理の源泉が十字架にあるという命題は、実際的には次のような二つの土台の上に立っている。⁽¹⁰¹⁾その一つは国家の倫理(the ethic of nationality)が「神の国」によって与えられるということ、もう一つは神の国が「キリストの十字架」によって始まったということである。つまり、十字架を源泉とする国家道德という理念は、「神の国」と深く関係づけられている。それゆえ、フォーサイスは「国家道德を否認する国家は神の国に対して武器を取る」⁽¹⁰²⁾と解釈した。

結 び

以上、戦争に直面した神学者たちの思想を考察して見た。主に、フォーサイスとハルナツクの思想を中心にした。

ハルナツクは「文化プロテスタンティズム」の典型的な神学者として、一九一四年の開戦に積極的な役割を果たし、九三人の知識人たちが署名した宣言に疑う余地もなく重要な貢献をした。それは「法なき愛」の危険な思想の結果であった。つまりハルナツク思想にはエゴイズムの残滓があった。歴史のドラマにおいてこのように大きな役割を果たしたハルナツクに対して、オニールは次のように問う、「彼は自分自身を神だと考えたのか」。しかし、われわれはハルナツクから「義」という領域に不慣れな一人の「歴史家」⁽¹⁰³⁾の結末を見る事ができよう。

フォーサイスは「ピューリタニズム」の伝統に立つて、その源泉から発する深遠な洞察をもって戦争の危機を乗り越えた。彼にとつて戦争は「世界の義 (world-righteousness) の問題」⁽¹⁴⁾であった。彼はその伝統にたつて国民的エゴイズムを克服し、十字架から国家間の倫理を確立し、そして「神の国とその義」⁽¹⁵⁾を目指した。彼はハルナックと違つて「聖性の法、つまり絶対的な義の法」を認める思惟構造をもつていた。フォーサイスは、「イングランド非国教徒 (English Dissent) の伝統の代表者」⁽¹⁶⁾であつた。

注

- (1) リデル・ハートは大戦の勃発について次のように述べている。すなわち、「一九一四年六月二十八日、サライエボの凶変が勃発するに至りついに爆発、ドイツ・オーストリアを中心とする同盟国側と、英仏ら連合国(協商国)側とによる未曾有の大戦争に発展していった。ドイツは大戦を予測して着々と軍備拡充に努めていた」と。リデル・ハート『第一次世界大戦上』上村達雄、中央公論新社、二〇〇〇年、六三頁。
- (2) 開戦初期の年表を見てみよう。六・二八オーストリア皇太子サライエボで暗殺。七・五ドイツ帝国軍事会議、開戦を決する。七・二三オーストリア、ハンガリー、セルビアに最後通牒。七・二八オーストリア、セルビアに宣戦布告。七・三一ドイツ戦時体制。八・一ドイツ、ロシアに宣戦布告。八・二ドイツ軍、ルクセンブルクに侵入。八・三ドイツ、フランスに宣戦布告。八・四ドイツ軍、ベルギーに侵入。八・四イギリス、ドイツに宣戦布告。
- (3) Mark D. Chapman, *Ernst Troeltsch and Liberal Theology: Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*, Oxford University Press, 2001, p.vii.

- (4) Robert McAfee Brown, *P. T. Forsyth, Prophet for Today*, The Westminster Press 1952, p.132. 但「後述するように、フォーサーのドイツ観に一部の変化が見られる。」
- (5) Cf. *The Justification of God* の第二版の扉には一九一七年と記されているが、Leslie McCurdy によれば一九一六年の出版である。 Trevor Hart (ed.), *Justice the True and Only Mercy: Essays on the Life and Theology of Peter Taylor Forsyth*, T&T Clark, 1995, p.261.
- (6) Hart, op. cit., p.xiv.
- (7) P. T. Forsyth, *The Christian Ethic of War*, Longmans Green And Co., 1916, p.12 (以下「War」略記)。
- (8) Hart, op. cit., p.xiv.
- (9) 大木英夫『組織神学序説——プロレゴメナとしての聖書論』教文館、二〇〇三年、二六三頁。
- (10) 前掲書、三九頁。
- (11) これについては大木英夫教授に多くを負っている。
- (12) ハルナック『キリスト教の本質』山谷省吾訳、玉川大学出版部、一九七七年、五五頁。
- (13) アイザイア・バーリン『自由論』小川晃一訳、みすず書房、一九九〇年、二九九頁。
- (14) 大木英夫、前掲書、四〇頁。
- (15) 前掲書、五八頁。
- (16) 前掲書、六二頁。
- (17) フリードリッヒ・ヴィルヘルム・グラーフ『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』深井智朗・安酸敏眞編訳、学院大学出版会、二〇〇一年、七四頁。
- (18) 大木英夫教授は言う、「ハルナックの神学は、いわゆる『文化プロテスタンティズム』と呼ばれるドイツ近代神学の一つの典型であります」と。大木英夫、前掲書、三四頁。
- (19) P. T. Forsyth, *The Justification of God: Lecture for War-time on a Christian Theodicy*, Charles Scribner's Sons, 1916, pp.103-4 (以下「Justification」略記)。
- (20) P. T. Forsyth, *Theology in Church and State*, Hodder and Stoughton, 1915, p.323 (以下「Theology」略記)。

- (21) Forsyth, *War*, p.32.
- (22) P. T. Forsyth, *The Work of Christ*, Independent Press, 1952, p. xxii.
- (23) Hart, op. cit., p.175.
- (24) P. T. Forsyth, *The Church and the Sacraments*, Independent Press Ltd., 1953, p.115.
- (25) Forsyth, *Theology*, p.322.
- (26) Ibid., p.321. cf. 「モリスはメスラエルに審判を預言した」とニームーは言ふ。Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, Charles Scribner's Sons, 1949, p.127.
- (27) Forsyth, *Theology*, p.323.
- (28) Forsyth, *War*, p.31.
- (29) Ibid., p.35.
- (30) Ibid., p.111.
- (31) Ibid., p.43.
- (32) J. C. O'Neill, "Adolf von Harnack and the Entry of the German State into War, July-August 1914," *Scottish Journal of Theology*, 55 (2002), p.1.
- (33) Friedrich Wilhelm Graf 『二〇〇二年度大学院「海外研究者講義」テキスト』聖学院大学大学院、二〇〇二年、五六頁。
- (34) 敷衍すると、チャプマンによれば、ハルナックは戦前の国際的な和解に活発に従事し、一九一一年に、イギリスとドイツの国民の友情関係の促進のために、教会の連合会議の最初の会合に出席して基調演説した。Chapman, op. cit., p.4.
- (35) グラーフによれば、戦争初期にトレルチもこのように解釈した。Graf, op. cit., p.10.
- (36) Martin Rumscheidt (ed.), *ADOLF VON HARNACK: Liberal Theology at its Height*, Collins, 1988, p.24.
- (37) Adolf v. Harnack, *Aus der Friedens- und Kriegesarbeit* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1916), S.291.
- (38) aaO., S.288. cf. O'Neill, op. cit., p.4.
- (39) O'Neill, op. cit., p.4.
- (40) フォーサイス以外に、教授が二人、長老派牧師が五人、イングランド・ウェールズ会衆派同盟議長、その他二人、計一一

人が署名している。また、原文には P. J. Forsyth と記されているが、誤りである。Harnack, aao., S.292.

- (41) Cf. *Paradise Lost* 4.394.
- (42) Harnack, aao., S.293.
- (43) aao., S.296.
- (44) Cf. サムエル記上二二章、マタイ二・三一四。
- (45) aao., S.297.
- (46) aao., S.295. cf. O'Neill, op. cit., pp.6-7.
- (47) Forsyth, *Theology*, p.323.
- (48) *Ibid.*, p.323f.
- (49) *Ibid.*, p.324.
- (50) Forsyth, *Justification*, p.95.
- (51) ヴォルフガング・J・モムゼン『マックス・ヴェーバーとドイツ政治一八九〇〜一九二〇 I』安世舟、五十嵐一郎、田中浩、未来社、一九九三年、三〇六頁。Cf. 深井智朗、グラーフ編『ヴェーバー・トレルチ・イエリネック』聖学院大学出版会、二〇〇一年、七六頁。
- (52) モムゼン、前掲書、一八五頁。
- (53) Forsyth, *War*, p.77.
- (54) P. T. Forsyth, *The Cruciality of the Cross*, Independent Press LTD, 1955, p.23. 訳、三二頁。
- (55) P. T. Forsyth, *God the Holy Father*, Independent Press LTD, 1957, p.5.
- (56) A. M. Hunter, P. T. Forsyth: *Per Crucem ad Lucem*, SCM Press, 1974, p.35 (以下、Forsyth と略記)。訳、五五頁。
- (57) エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトの生涯』小川圭治訳、新教出版社、一九八九年、一一六頁。Cf. 大木英夫『バルト』講談社、一九八四年、七八頁、人類の知的遺産72。
- (58) O'Neill, op. cit., p.4.
- (59) ブッシュ、前掲書、一一七頁。

- (60) 前掲書、一一八頁。
- (61) O'Neill, *op. cit.*, p.18.
- (62) *Ibid.* この箇所はオニールからの引用である。
- (63) トレルチ『ドイツ精神と西欧』西村貞二、筑摩書房、一九八五年、四二頁。
- (64) グラーフの見方も同様であろう。「トレルチは全体的に国際問題で穏健派であった」と言う。Graf, *op. cit.*, p.10. *cf.* しかし、思想の一部には一九一四年八月の「精神的高揚」が見られる。佐藤真一『トレルチとその時代』創文社、一九九七年、二二三頁。また、ハイデルベルクの軍病院でフランスの傷病兵に対する見舞いの件でヴェーバーとの不一致があった。西村貞二氏によれば、ヴェーバーはそれを、「愛国主義の哀れむべき事例」と述べた。西村貞二『ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ』中央公論社、一九八八年、六三一―六五頁。Wilhelm Pauck, *From Luther to Tillich: The Reformers and Their Heirs*, Harper & Row, Publishers, 1984, pp.124-5.
- (65) 近藤勝彦『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、二〇〇〇年、一九九頁。
- (66) 例えば、民主主義と貴族主義との統合の問題をめぐって、『一九一四年の理念』においては相剋的に対置されたが、しかし第一次大戦後は再び統合的に考えられた」と大木英夫教授は述べている。大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論上』教文館、一九九四年、一五六頁。
- (67) トレルチ、前掲書、三八頁。
- (68) 前掲書、五一頁。
- (69) 大木英夫、前掲書、一七〇頁。又、西村貞二氏は、これを、アングロサクソンの西欧的理念にたいするドイツの理念のことであると言う。西村貞二、前掲書、一五〇頁。
- (70) トレルチ、前掲書、一四〇頁。
- (71) 前掲書、一四一頁。
- (72) 前掲書、一五九―一六〇頁。
- (73) 前掲書、一六〇頁。
- (74) 前掲書、一四四頁。

(75) 前掲書、一五五頁。田邊元は「国家的存在の論理」(一九三九年)という論文でトレルチを評価している。(以下、『田邊元全集第七巻』筑摩書房、一九六三年からの引用)。田邊は、トレルチが「歴史の時代階層を文化建設の階層として捉えている」(二九頁)と言ひ、他の箇所では「尊敬すべきトレルチの一生の努力であつた、歴史主義の倫理的超越」(二六九頁)という言葉も使つてゐる。田邊はその論文の冒頭で次のように言う。「社会存在の構造を、種的基体と個的主体との対立契機の、類に於ける実践的なる基体即主体の否定的統一として、之を国家の原型の下に論理的に思考しようと欲する私にとつては、社会存在の論理は必然に歴史の論理を含意し、おのづからそれにまで発展せられることを要求する」(二七頁)、と。つまり、田邊は社会存在の論理を「種の論理」として確立し、歴史を国家から理解し、「国家的存在論」(二八九頁)をその論文の主題としてゐると思われる。

(76) 前掲書、一五六頁。

(77) 前掲書、一七〇頁。トレルチの「個人道徳と国家道徳」という論文をめぐつて、マイネッケとの思想的共有が見られる。

(1) マイネッケは一九二四年に『近代史における国家理性の理念』という著書を「エルンスト・トレルチの思い出のため」にささげる。「国家のように超個人的な集団的個性においては、倫理的な行動は個別的個性におけるよりもはるかに不明で錯綜しかつ問題なのである」という指摘は、トレルチの「個人道徳と国家道徳」の功績だと賞賛する。マイネッケ『近代史における国家理性の理念』菊盛英夫、生松敬三、みすず書房、一九六〇年、五五三―四頁。田邊元、前掲書、五一頁。(2) トレルチは、マイネッケがドイツ国民国家思想の形成という問題に光を投じた人であり、人間性道徳を国家の現実主義的な利害から区別した人である、と評価している。トレルチ、前掲書、一四九頁。

(78) Grat. op. cit., pp.48-9.

(79) Forsyth, War, p.34

(80) Forsyth, Justification, p.103.

(81) Hart, op. cit., p.155.

(82) Forsyth, Justification, p.7.

(83) Ibid.

(84) P. T. Forsyth, *The Soul of Prayer*, Independent Press, 1954, p.78 (以下「Prayer」略記)。

- (85) Forsyth, *Justification*, p.103.
- (86) Forsyth, *Prayer*, p.51.
- (87) Cf. Gordon S. Wakefieldによれば、フォーサイスは「祈りを「全能に対するエンミン」と呼んで、George Herbert (1593-1633) からではなく、ミルトンから引用している」。Hart, *op. cit.*, p.72.
- (88) *The Works of John Milton*, Columbia University Press, Vol.1, 1931, p.80.
- (89) Forsyth, *Justification*, p.103.
- (90) Hunter, *Forsyth*, 1974, p.94. cf. P. T. Forsyth, *Positive Preaching and Modern Mind*, Hodder and Stoughton, 1907, p.325.
- (91) Forsyth, *War*, p.138.
- (92) *Ibid.*
- (93) *Ibid.*, p.136.
- (94) *Ibid.*, p.139.
- (95) *Ibid.*, p.151.
- (96) *Ibid.*, p.154f.
- (97) *Ibid.*, p.155.
- (98) *Ibid.*, p.156.
- (99) *Ibid.*, p.154.
- (100) *Ibid.*, p.146.
- (101) *Ibid.*, p.147.
- (102) *Ibid.*, p.111.
- (103) 大木英夫教授は一九世紀から二〇世紀初頭におけるドイツ神学界の指導者をハルナックと見なし、彼を「歴史家」と呼んでいる。そして歴史家は「過去の」となる、と言う。大木英夫、『歴史神学』、一八八頁。
- (104) Forsyth, *Justification*, p.43.
- (105) *Ibid.*, pp.12-3.

(97) Hart, op.cit., p. xiv.

付記 本稿は二〇〇二年九月二日に聖学院大学で開催された、日本基督教学会第五〇回学術大会で発表した原稿に加筆したものである。