

Title	大木英夫神学における〈人格〉と〈人権〉：ピューリタニズム倫理理解との関連で
Author(s)	松本, 周
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 45
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2015
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

大木英夫神学における〈人格〉と〈人権〉

——ピューリタニズム倫理解との関連で

松 本 周

序——宗教改革的〈人格〉からピューリタニズム的〈人権〉へ

本論考においては、大木英夫神学の基礎構造に内在する〈人格〉と〈人権〉両概念の關係理解を論じ、さらにそれに基づいて現代日本の問題についても扱いたい。

大木は、近代基本的人権の宗教的基盤としてプロテスタンティズムを見据えつつ、それを一六世紀宗教改革とは直結させず、ピューリタニズムにその起源を見る。その理由として挙げられるのが、ピューリタニズム倫理研究における「抵抗権」理解とその神学思想的基盤としての「中世的自然法から近代的自然権への転換」認識である。つまり「近代世界の成立に対するプロテスタンティズムの意義」(エルンスト・トレルチ)において、大木は特にピューリタニズムを高く評価し、ピューリタン革命を近代世界の開始点として捉える。それ故に「ルターからピューリタンへの発展を積極的に認め、その方向で現代をとらえ、そこに新しい神学の立脚点を確立しようとする」⁽²⁾との歴史認識を示す。宗教改革からピューリタニズムへの展開に「積極的」かつ肯定的評価を与え、また現代に至るまで継続する歴史動向として捉

えられているのは、近代的個人主体認識に基づいた新しい社会倫理の生起である。この点において、ピューリタニズム倫理思想が近代基本的人権の歴史の淵源と看做されることになる。

換言すればルター的人格性認識では未だ、近代的人権概念とは直結しないと判断される。なぜならルターの主張した自由は「福音的自由」ではあったが、彼の改革が選帝侯の保護下で進められたことであらわれているように、既存の政治権威を相対化し市民が権利を主張する「社会的自由」へは至っていなかったからである。⁽³⁾ ラインホルド・ニーバーはこの辺の消息について「ルターの『福音的』自由の理念は、宗教的な強力効果を有したが、政治的には無関係であった。それは個人の良心を覆い隠す、国家の権威に挑まなかったのである。そのことはミルトンにおいて初めてなされた。彼は『カエサルのもものはカエサルに、神のものは神に』との有名な聖句の意味を、『私の良心は神に由来をもつ、それ故にカエサルに譲渡することはできない』と解釈した。これにより宗教的理念が政治的かつ市民的自由と関係することになった⁽⁴⁾」と述べる。つまりピューリタニズムへ到つて、自由は権利として、外的社会的自由としても主張された。そこで「人格は人権へと転換されてはじめて近代社会の中に自己を確立することができる⁽⁵⁾」と述べられるように、宗教改革の人格性からピューリタニズムの人権へ、福音的自由から市民的自由への展開が生起した。⁽⁶⁾ その確認をふまえた上で、特に「中世的自然法から近代的自然権への転換」のもつ意義と特質への注目について論じることとしたい。

第一節 基本的人権確立の理解——自然法から自然権へ

ピューリタン革命期における自然法から自然権への転換という大木の見解は以下のようにまとめられる。まず、絶対主義体制を擁護する自然法理解とは、自然的秩序として上下関係を肯定する論理であり、父子関係といった自然的秩序

との類比による社会構造理解に理論的根拠を与えるものであった。その論理構造は「政治的権威を第五誠によつて基礎づけ、君主と父との類比を認めた時、そこから必然に出てくる倫理は、抵抗権の否認であり、受動的服従の倫理であった。父は子にとつていかなる者であれ、意志的に父でなくなることも、なくすることもできない。したがつて、この父に子が暴力的に反抗することは『反自然的』な行為である。しかも、父への服従が第五誠において神から命じられているとするならば、「反抗は神への背反ですらある」と説明されるように、この理論によつて家父長制的君主支配は神的權威により絶対的に正当化されるのであり、臣民には倫理的義務としての服従が要求されることになる。

このように国王絶対主義体制「自然法」理解が聖書を根拠に主張される以上、政治的権威を転覆させる革命が生起するためには、先立つて精神的宗教的次元での革命的認識の準備される必要がある。聖書が絶対的権威の源泉とされる文化状況にあつて、聖書の根拠を用いた思想は、新たな聖書解釈により克服されるほかはないからである。したがつて家父長制的秩序関係を、創造由来の自然的秩序として肯定する見解に抵抗し、聖書の神学的に克服する論理が見出されなければならぬ。

それを可能にしたのは、ペテロ第一の手紙二章一三節「すべて人の立てた制度」聖句に基づく王権相対化、王権神授説の打破であつた。「したがつて、国王への服従は条件的である。それではこの場合、国王に服従すべきか、それとも議会に服従すべきか、という問題は何によつて判断すべきであろうか。ここにピューリタン革命倫理の究極の問題がある。その判断の基準は『自然法』なのである」⁽⁸⁾。この段階に至つて、自然法はもはや自然的秩序との類比による封建社会体制擁護としては機能不全となり、同じ自然法に依拠しつつ新たな近代的社会理論が登場する。「人間は社会を必要とし、そのため王のような権力者を立てるが、それは人民の福祉の実現のためであり、それは人間の自然にそなわる法が要求するものなのである。したがつてもしこの人民の福祉が、そのために立てられた王によつて実現されない場合は、抵抗がゆるぎされる」⁽⁹⁾、ここで自然法が存在秩序擁護ではなく、かえつて抵抗権擁護として使用される事態が出現す

る。

この歴史地点に至って、王権について注目すべき二つの変化が生じてくる。第一に、王権はそれ自体が究極目的でなく「人民の福祉」を実現するための機能であるとする理解への変化である。第二には王権が究極目的でなくなつたことに伴い、絶対王制から相対的社会制度へとその理解が変化したことである。⁽¹⁰⁾ これらの変化を経たとき、自然法が抵抗権を根拠付けるという展開が生じる。王が人民の福祉を擁護実現せず、さらにはそれを阻む存在であるとき、すなわち「国王が人民の自由や財産を奪いとうろうとし、生命や宗教までもが危険にさらされる時、反抗しないのが不自然である」という感覚⁽¹¹⁾が醸成され、自衛権としての抵抗権発動へと至ることになる。これがピューリタン革命の神学的基本理念と解される。

ピューリタン革命時に観察されるこうした自然法観の変化を、大木は〈人格〉と〈人権〉の関係理解において捉える。自然法はもはや外的秩序としてでなく、個的主体的人間存在すなわち〈人格〉において内的に認識され、人格存在の独立無比の価値〈人権〉を基礎づける自然権として認識されると解されてくる。そこで次のように述べられる。「自然法は、人間の歴史的現実の中では、自己保存的内的欲求という経験的な形においてその理性的な本質をあらわすのである。……こうして自然法は、人間がおかれている歴史的現実の中では自然権として内的に自覚され、そしてその権利の超越的根拠と見なされるのである。自然法から自然権への転換とはこのような内的構造をもっている」⁽¹²⁾と、外的存在論的法から人間内在規範認識への転化として、自然権成立が理解される。したがって「福音的自由」から「市民的自由」への発展経緯とは、存在秩序概念としての自然法から、主体権利概念としての自然権への変化を背景とし、宗教改革的個的〈人格〉が社会存在的〈人権〉として確立される歴史的筋道であると表現し得るのである。

第二節 大木人權論の神学的特質

上述した大木のプロテスタント社会倫理解釈の特質について、ここで組織神学的視点から、現代諸神学者の所論をも参照しつつ考察してみたい。その最大の独自性と特徴は、〈人格〉認識にとどまらず、〈人權〉に注目した事実にも明瞭に表れる。現代神学で特にブルンナーに代表される「人格主義」的行き方を、さらに「人權の神学」へと大木は展開させる。

ここでは〈人格〉から〈人權〉へとというプロテスタンティズム社会倫理の発展史の見解から、ブルンナーの人格・人權論が批判されてくる。神と人との我―汝人格関係が、ブルンナー神学の間人理解についての基礎に据えられていることに對し、恩師への敬意から控え目でありつつも、大木は疑問を呈する。「人格がただ神との出会いにおいて確立されるとすれば、人間が人格存在であるということは、救済と係わりをもたざるをえない。……それではこの救済論的現実の外に立つ人間とは何か。それは人格的存在とはみなされないであろうか」¹³。これはブルンナーの間人観の根本認識に触れる、批判的疑問である。ブルンナーが人間性の本質を〈我―汝〉人格関係にあると看做し、それを喪失した〈我―それ〉関係は人間を疎外状況に陥らせるとの認識は、近代社会の人間性喪失傾向への批判として一定の妥当性を有している。しかしながら問題は、この二元的理解において人間性のすべてを包含できるかという点にある。

この問題点について大木は、「救済論的現実において確立される人格性に対して、その外側に立つ人間は、いわば人格への候補者（キャンディデート）といった性格を示す」¹⁴と捉え直し、ブルンナーの認識不足は『我―汝』と『我―それ』の中間に、『我―彼』という次元の存することに気付かなかつた¹⁵点であると指摘する。一体、人格関係に入る

ことなしには、人間は直ちにモノ化していると言い得るであろうか。幾つかの現実的事例を通して考えるならば、日常的な社会生活の局面を見渡してみたとき、我々は交錯するすべての人々と人格関係を確立しているであろうか、そうでない場合に人格的關係の外にある人間を〈それ〉すなわち動植物的モノと同一視しているであろうか。或は〈我―汝〉の關係が、特に絶対他者である神との向かい合いにおいて言われる場合、未信者は人間的尊嚴を認められないのであるうか。さらに別の状況において言えば、事故等によって人格的応答性を確保できない人間はどのように看做されるのか。たとえ植物状態に陥つたとしても、客觀的に〈植物〉になつてしまつたのではない。やはり差別なく一人の人間として取り扱われることを、正当に要求する〈人間〉に他ならないのである。

この点でH・リチャード・ニーバーが、デカルトの命題を言い直し「われわれは思われている、ゆえにわれわれは存在する」⁽¹⁶⁾と述べる際の思惟方法が参考となる。リチャード・ニーバーはその理由について「知識は主体から客体にむかつて流れるのではなく、他者から自己へ、そして自己から他者へと流れる。われわれは知られることなしには知ることはできない。われわれ自身がまず知られることなしには行為者となることはできない」⁽¹⁷⁾。ここに人格關係論からの一歩踏み出しがある。人格応答關係に出発点を置くのではなく、それに先行して神からの働きかけがある。それが人間の人間特性の根拠であり、それ故に人格的応答關係が不能状態でも、人間は人間として取り扱われ得る存在なのである。

以上のような觀察をふまえると、人間特質のすべてを〈我―汝〉と〈我―それ〉で取り扱うことの限界が認識され、両者の中間領域の発見が要請されてくる。そこで大木は次のように述べる。「ブルンナーもブルトマンも、人格主義の立場に立つて、『主觀―客觀』關係の克服ということをくりかえし語る。……しかしそれはいまだ人格権へと外化してこない。その問題は、哲学的に言うところのニーバーの二元關係論の中にひそんでいる。人格を単に主体とみては正しくない。たとえば『我―彼』の關係は決して『我―汝』でも『我―それ』でもなく、その中間つまり客体化された人格である。権利としての人格は、主体性としての人格ではなく、価値としての人格である」⁽¹⁸⁾。人格主義的立場からは、主觀―

客観認識が人格的主体性からの頽落状態として否定的に扱われる。大木はそれと異なり、客観的にも人間が動植物とは異なって価値付けられる認識領域のあることを主張する。それが〈我―汝〉と〈我―それ〉との中間次元としての、〈我―彼／彼女〉次元の発見であり、〈人格〉と区別された〈人権〉の位置づけとなる。人格主義の二元関係論に対して、人権認識を加えた三層関係論、モノ三人称と区別される人格的三人称としての〈人権〉領域¹⁹の発見が、大木の神学的人権論の特質と捉えられる。

それではブルンナー神学において、〈人格〉と区別された〈人権〉はどのように根拠付けられ、理解されているのか。ここでブルンナー人権論を一瞥しておきたい。ブルンナーは『正義』（原著一九四三年出版）の中で、人権論を展開する。第二次世界大戦下、全体主義国家による深刻な人権侵害、しかも法制定によって正当化された人権侵害行為という事態に直面して、真の〈正義〉根拠探求が意図されている。人権侵害的な実定法の存在に対して、ブルンナーは人権をより高次の法すなわち自然法に根拠付け、その擁護を試みる。この書を貫く立場は「自然法主義」であり、また対「実定法主義」である。

ブルンナーは「ある一定の社会的状態に対応する自由もあれば、他方そうした社会的状態に係わりのない本源的な自由も存在するのである。私たちが『基本的人権』と呼ぶ創造に基づく権利は、まさに後者の自由である。それは変わることはない永遠に妥当する創造秩序によって、各人に彼のものとして与えられている」と述べ、基本的人権を、創造の秩序としての自然法と結合させる。「永遠に妥当する創造秩序」による基本的人権の基礎付けとは、人間の墮落前本性として人権を説明する、自然神学的説明である。

ブルンナーと大木の人権理解における微妙な差異は、この点から観察されてくる。基本的人権を自然法との関係で理解すること自体については、両者は同一である。但し、ブルンナーは自然神学―自然法を根拠に人権の神学的基盤を解釈する。それに対して、大木は人権の歴史内的発生起源と関連させる仕方、その神学的理解を試みる。それ故に大

木は、A・P・ダントレーヴの次のような発言に注意を促す。「自然法については、ほかならぬブライス (Byce) 卿が、『ほぼ二千年もの間、無害の格言、およそ倫理学の平凡な常套語であったもの』が、或る瞬間に『ダイナマイトの塊』に転化せしめられ、『一つ旧来の王制を粉砕してヨーロッパ大陸を震動させた』と指摘している⁽²¹⁾。つまり自然法自体は解釈方法によって、一方でブルンナーのように基本的人権の基礎付けにも用いられるが、他方では封建的社會秩序の正当化にも使用し得るのであり、また長らく後者の使用法が一般的であった。それ故に「ほぼ二千年もの間、無害の格言」であった。その自然法が何を触媒とし、どのような作用によって、封建的秩序の論理から近代的人権の理論的支柱へと転換したか、大木神学は「人権理念発生」の歴史動向についての神学的解明を目標としたのである⁽²²⁾。

以上の比較から、大木においては人権理念が、創造秩序としてであるよりは、歴史内的価値とされている点が注目されてくる。そこに人権理解における、価値論導入という特質が現れている。神学的人間理解が〈人格〉認識にとどまっている限り、それは信仰的主体関係の枠内に限定された妥当性であることを乗り越えられない⁽²³⁾。しかしその理念の内実が価値物として論理づけられるとき、客観的認識可能性においてそれ自体の普遍妥当価値を明示していくこととなる。そこで大木は「もし神との関係における人格が特別の意味をもつものであるならば、その人格が客体化した価値としての人格つまり人権は、最高の価値、最高の文化価値となる。すなわち、人格のもつ神関係の崇高さが客体化される⁽²⁴⁾」と述べ、人間を他の動植物と区別する人権の価値を「最高の文化価値」として提唱する。

したがって「第三人称的であつても『人格的なもの』(者)は、あたかも眠っていた者が目覚めて応答するように、人格的な出会い関係に入ることができる。権利としての人格は、確かに主体性としての人格ではないが、価値物としての人格である⁽²⁵⁾」と主張される。この〈人権〉認識なしには、責任応答的人格関係が未確立の人間について、人間の尊厳の価値を認めることが不可能となる。逆に〈人権〉を通して、キリスト者のみならず地球人全てを包含する、グローバルな文化価値が発見されてくる。これにより主体的人格関係の中になくとも、価値観認識において基本的人権の意義が

受容されることとなるのである。⁽²⁶⁾

ところで大木「人権の神学」は、以上から明らかなように、人権理念成立史と神学的解釈との結合である点を特徴とする。⁽²⁷⁾したがって歴史展開を捨象し、人権理念を分類的に取り扱う神学的人権論、具体的にはヤン・ミリック・ロツホマン⁽²⁸⁾の「人権の神学」とは異なっている。ロツホマンは人権概念を「西欧―資本主義諸国、東側―社会主義諸国、それに発展途上の第三世界諸国……人権というものがこれら三つの世界においては大変異なつて理解されている」⁽²⁹⁾と三種の分類によつて提示し、また「三つの極に分岐した人権概念は、互に排他的なのではなくて、相互補完的なもの」⁽²⁹⁾と言ふ。この認識によりロツホマンは、現代エキュメニカル運動の一面面として人権問題についての教会実践を奨励する。

けれども人権概念の神学的基盤を観念的分类のみで把握しようとする試みは結局、現実歴史進行との乖離をもたらすことになる。ロツホマンは「第一世界と第三世界における民族的差別主義に反対する闘争の最中に、第二世界における宗教的自由の問題への古典的関心は、いくらか軽視されてしまふ」⁽³¹⁾との懸念を払拭するために「相互補完的」と言うようである。けれども彼の弁明よりも、表明されている危惧の方が重大なのではないか。彼の分類的人権理解からは、人権理念の発生源もその理由も意義も説明し得ない。⁽³²⁾この認識欠如が結局は人権に対する、キリスト教固有の貢献と責務についても説明不能とするであらう。⁽³³⁾それは彼の人権理解が観念的分类であつて、歴史的連関を把握するものではないからである。〈人権〉は無時間的前提において存在するのではなく、歴史的発生物であり形成物である。固有の歴史的文脈の中で生起した人権理念が、その発生的特殊性にもかかわらず普遍妥当性を承認されて世界規模に普及した。ロツホマンの分類的理解には、この歴史感覚が不足している。⁽³⁴⁾

こうした理解との対比において、大木人権論における、現実歴史への影響動力としての思想すなわち〈ヘイデ・フォルス〉⁽³⁵⁾の強調が目される。それによつて「近代的人権理念の歴史的成立過程にはピューリタニズムの深い参与があつた」⁽³⁶⁾事実が確認される。そしてピューリタン革命という歴史的出来事から、近代化という歴史的動向へと展開し、「人

権の概念や、市民的自由や、教会と国家の分離というような諸原則を肯定することに連続する⁽³⁷⁾。この認識により、第二次世界大戦後日本もまた、憲法理念の同一性を根拠として、一貫した世界史動向の下に把握されてくることとなる。そこで日本の問題を論じたい。

第三節 日本における可能性と課題——〈人権〉から〈人格〉へ

基本的な人権意識の定着課題から現在日本を捉える場合、二つの点を考慮せざるを得ない。第一にその導入が国民意識の内発的契機によるものではなく、第二次世界大戦敗戦という外発要因であった点である⁽³⁸⁾。第二にはそれと関連して、戦後デモクラシー憲法下においても残存する、天皇制の精神的克服課題という点である。

これら二つの問題性についての詳論は別の機会にせざるを得ないが、戦後日本においては結局、constitution すなわち社会基礎構造（＝憲法）を支えるべき、精神基礎構造が空洞化しているという最大問題がある。天皇への受動的服従倫理は過ぎ去ってもはや無く、基本的人権倫理は未だ確立されて無い。「その二つの『無』のまん中で、ただ可能なことは、将来の無を有に転化していく⁽³⁹⁾」、そこで〈人権〉の支持思想基盤となる〈人格〉を確立することが実践課題となる。その達成によつてこそ、戦後日本を支える精神基盤すなわち神学的主体が確立されるからである。

この観点から捉えるとき大木神学は、日本国憲法根本理念の一つである基本的人権とピューリタニズム人権理念の結びつきを明示し⁽⁴⁰⁾、さらに神学的人権論＝権利としての人格論を展開した点で、独創的である。ただし「近代における君主制から民主制への転換は、単なる外的制度的な改革ではなかった。それは人間の基礎にまで魂にまで及ぶ変革であった⁽⁴¹⁾」ことをふまえるとき、基本的人権理念は制度的存在理由を示されるだけでは充分でなく、市民の精神構造として形

成されるにまで至らなければならない。したがってプロテスタント教会の〈人格〉から〈人権〉への展開歴史に比して、特に日本では〈人権〉から〈人格〉への教育的深化という課題が存することになる。⁽⁴²⁾

人権から人格への教育、それは人格的主体確立が超越者との対面に基づくものであるが故に、必然的に回心へ導く教育、伝道的教育とならざるを得ない。この認識は積極的評価の面と、困難問題の残存という両側面を浮かび上がらせる。前者としては、日本の教育課題として〈人格の完成〉すなわち「人権よりも権利を行使する人間の資格」⁽⁴³⁾への教育、「政治制度を健全に運用する資格をもった主体」⁽⁴⁴⁾への教育という使命が存することを明確にする。つまり日本社会における、キリスト教教育の意義と必要性が強調されることとなる。⁽⁴⁵⁾

他方、後者の困難問題とは、大木自身も気付いているように、「教育によって回心が生み出せるか」⁽⁴⁶⁾との問題意識として表明される。換言すれば、教育からの連続延長線上で、〈人格〉関係における神が発見され得るか、という問題である。教育が知識伝達の営みであり、それ故に理性内的作業が主要素であると看做される限り、そのような疑念が表明されざるを得ない。しかしながら、困難問題が存することから直ちに、教育努力の放棄断念へと直結させるのは早計であろう。困難は必ずしも不可能を意味しないからである。そこでの教育努力とは、神的恩寵による実現待望すなわち終末論的完成待望によってなされる教育ということになる。すなわち諦念であるよりは終末論的待望に傾斜し、教育実践をなすという姿勢である。⁽⁴⁷⁾

結びに代えて——残された探究課題

最後に今後の課題を挙げておきたい。第一に現在の拡大する人権概念において、諸人権間の価値ヒエラルキーについ

て扱う必要が生じている。先に論じたように、大木は「人権が最高の文化価値」として価値論におけるヒエラルキーを確立し、それによって価値相対主義から価値ニヒリズムへの崩壊を防止することを考えた。但しそこで大木の念頭にある「人権」はより精密には「人格的自由権」を指している。それに対して、現代社会における基本的人権概念は、自由権・財産権からはじまって社会権、環境権等を含むようになり、拡大の一途を辿っている。それに伴い人権相互間の衝突事例も増大している。大木人権論をもってこれらの現代的問題に対応するためには、基本的人権内における諸人権価値序列の整理が試みられる必要がある。またこれに関連して、ピューリタン革命に由来する「人民の福祉」と日本国憲法上の「公共の福祉」についても概念整理が必要である。なぜなら後者については時に、それを人権制限概念とする解釈も存在するからである。

第二には、デモクラシー精神のどこまでをピューリタニズム神学に還元し得るのかとの議論があり得る。換言すれば、デモクラシー成立へのピューリタニズム倫理思想の貢献とイングランド歴史の中で醸成された伝統的知恵の影響との関係をどのように考えるかという問題である。⁽⁴⁸⁾但し大木もピューリタニズムで全てを説明しようとするのではなく、イングランド伝統との結合を論じる。「ピューリタンは……英国の法伝統の擁護者であるコモン・ローヤーと結びついていくのである。この法伝統は英国の歴史に深く根をおろしており、それゆえそれは英国史と絡み合っている」⁽⁴⁹⁾。さらにまた「コモン・ローヤーとの結合を契機として、ピューリタンの歴史的世界観の中に、英国的法意識や英国史の見方が導入されてくる……そしてノルマン・コンクエスト以前の時代は、聖書の墮罪以前のパラダイスの時代と微妙に同一化されてくる」⁽⁵⁰⁾との興味深い動向を観察している。

そこで問題はその「結合」はどのようにしてもたらされたのか。如何なる〈結接の論理〉が両者を媒介しているかということになる。より一般的な表現をすれば、垂直次元の福音理解と歴史水平次元上の各個物、例えば各国史といったナショナルなものがどのような関係性で捉えられるべきかということである。⁽⁵¹⁾この点に関心を寄せるのは、それが

「日本」を対象化して捉えるという課題、すなわち神学と日本の関係を考察することに関連して示唆的だからである。ピューリタン革命時に生起したのは、救済史と民族史の結合、より精密には救済史理解によつて新たに開示された民族史理解という展開である。このことを通してピューリタニズム思想は輸入物ではなく、ヘイングランドの思想となつた。そしてピューリタニズムの神学が、国王体制と訣別した、新生イングランドの精神的基盤となつたのである。この出来事は、長く非キリスト教的伝統のもとにあつた日本では不可能性でしかあり得ないのであろうか。それとも神学によつて開示される、新たな「日本理解」が生じ得るのか。この点を今後の探究課題としたい。

注

(1) 大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想』新教出版社、一九六六年、三五八頁。

(2) 大木英夫「教会史と神学」『歴史神学と社会倫理』一五〇―一五一頁。尚この歴史認識を巡つて、佐藤敏夫による「ピューリタニズムは宗教改革の完成であるか」との疑問提起がなされ、大木との間で論争が生じた。拙稿「日本におけるピューリタニズム倫理の受容」(『ピューリタニズム研究』第二号、日本ピューリタニズム学会発行、二〇〇八年、八一―九〇頁参照)。

(3) ルターにおける社会的自由概念の欠如については、トーマス・マンの次のような発言もある。「すべてはルターから来たものです。彼は自由の英雄でした―ただしドイツ流に、であります。というのは、彼は自由については何も理解していません。私がおここで申し上げているのはキリスト者の自由のことではなく、政治的自由、市民の自由のことです。この種の自由に対して彼は単に冷淡だったというだけではありません。そうした運動や要求は彼にとつて心の底か

ら反感をもよおすものでした」(トーマス・マン『ドイツとドイツ人』青木順三訳、岩波文庫、一九九三年第八刷、一七頁)。こうしてマンは、ルターの農民戦争反対姿勢を批判する。これは一九四五年、マンのアメリカ市民権取得すなわち「アメリカ国民に成った」地点からの自由理解として興味深い。

(4) Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, New Jersey 1977 (1st 1958), pp.68-69. シモン・ニルトンの該当発言は「イングランド国民のための第一弁護論」の中に所在。

(5) 大木『教会史と神学』『歴史神学と社会倫理』一六四頁。

(6) 宗教改革からピューリタニズムへの歴史展開に伴って現れた、福音的自由から社会的或は市民的自由への発展理解については、拙稿「日本におけるピューリタニズム倫理の受容」の中で「倫理性の確立」(恩寵宗教の中でそれに耽溺せず、倫理を確立する)、「権利意識の確立」(福音的自由と奉仕概念の結合から、社会的権利としての自由理解の確立)、「新しい社会学論の確立」(コルプス・クリスティアナム分解の徹底と、主体的個人から発する共同体形成理論の出現)の三点を挙げて論じた。

(7) 大木『ピューリタニズムの倫理思想』三八二頁。

(8) 『ピューリタニズムの倫理思想』三八五頁。

(9) 大木英夫『ピューリタン』中央公論社、一九六八年(引用典拠一五版・一九九〇年)、九頁。

(10) 尚ここには王権理解を転換させる重要聖句の発見が伴っている。具体的には先に挙げたIペテロ書に加え、旧約サムエル記上第八章の記事が重要視される。その箇所では、王権がイスラエル史において、民の神への〈反抗的要求〉として出現したと記される。この発見により、王権を創造の秩序に由来させて主張する絶対主義的理解、王権神授説は打破され相対化された。

(11) 大木『ピューリタニズムの倫理思想』三八六頁。

(12) 『ピューリタニズムの倫理思想』三九一頁。

(13) 大木英夫『ブルンナー』日本基督教団出版部、一九六二年、一三三頁、傍点省略。

(14) 『ブルンナー』一三四頁、ルビを括弧内に変換。

(15) 『ブルンナー』一三三頁、傍点省略。

(16) H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York 1960 (1st 1941), p.103 (邦訳『啓示の意味』佐柳文男訳、教文館一九七五年、一四一頁)。

(17) H. R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, p.106 (邦訳『啓示の意味』一四五頁、傍点省略)。

(18) 大木「基本的人権の理念」『歴史神学と社会倫理』二八二―二八三頁、傍点省略。

(19) モノ三人称と人格的三人称の問題において連想されるのが、邦訳もされ話題となった、デイヴ・ペルザー『*It*』と呼ばれた子』(田栗美奈子訳、青山出版社、一九九八年)である。「今までだって、同じようなことは何度もくり返し言われてきたけど、今回の“*It*”という言葉ほど残酷な言葉はなかった。ぼくは“*It*”なのだ。人間以下なのだ」(同書一五九頁)。この著者の回想に、同じ三人称であっても“*it*”(それ)と“*him/her*”(彼/彼女)には厳然とした区別があり、守られるべき人間尊厳の価値(人権)の存在することを示していると言えよう。

(20) エーミル・ブルンナー『正義』寺脇不信訳、聖学院大学出版会、一九九九年、二二六―二二七頁。

(21) A・P・ダントレーヴ『自然法』久保正幡訳、岩波書店、二〇〇六年、六頁。尚、大木によるピューリタン革命の神学的解釈は、ダントレーヴの指摘への解答という内実を有している。大木は歴史内に生じた具体的「ダイナマイトの塊」化の出来事をパトニー会議で表明された諸意見の中に観ている。例えば、レインバラの「イングランドに住む最も貧しい人も、最も大いなる者と同様、生きるべき生命をもっている」との発言、また「われわれはこの国に身を捧げ、われわれの生命をかけた。それはわれわれの生得人権(バース・ライト)と英国人としての特権を取り戻すため」と語った兵士のひとりセクスビーなど、それらに人権理念の発露、歴史への出現を捉えるのである(大木『ピューリタン』一三六―一三七頁参照)。それらのもつ宗教的背景について、大木は「一六四二年の革命理念は神の法・自然法と市民法を結びつけていたからである。この結合が、一六二八年の『権利請願』と一六四二年のピューリタン革命とを質的に区別するものといえよう。『権利請願』はコモン・ローの立場に立った財産権の擁護である。しかしピューリタン革命はもつと深く人権のためたたかいたというかたちをもつものであり、それによってレインバラ、セクスビーのような人間たちが動員されているのである」(同書一三八頁)との見解を示す。つまりピューリタン革命は思想的背景として神学的人間観(人権)理念を有するが故に、無産者階級も人間としての権利を主張して革命に参与する。この事実から、経済的分析に換言され得ない、ピューリタン革命の神学的理解の必要性が認識されることになる。

人権の基礎付けにおけるブルンナーと大木の相違は、両者の抵抗権論にも影響を与える。ブルンナー解釈では、抵抗権は「創造者の永遠の不文法によつて励まされ」（ブルンナー『正義』寺脇不信訳、一六三頁）、つまり自然法的根拠に訴えて発動される性質となる。その場合「創造の秩序」信仰を受容していない人々ないし社会にあつては、何によつて抵抗権を擁護し根拠付けられるかという難問に直面せざるを得ない。つまりこの問題をめぐるブルンナーの立論において、「自然法主義」は創造秩序認識の外にある人々に人権根拠を説明できず、「人格主義」は信仰的主体関係の外にあつては妥当性を証明できない。また自然法の客観主義的性格による人権論と主観主義的性格としての人格論をどのように統合ないしは架橋し得るかという課題が残る。

また最近、日本カトリック大学キリスト教文化研究所連絡協議会編『キリスト教と人権思想』（サンパウロ、二〇〇八年）が出版され、現在におけるローマ・カトリック教会の人権観が説明されている。そこで人権を神学的に基礎付けているのは、ジャック・マリタンらを背景としたやはり「自然法主義」であり例えば、「人権思想の根本にある、いかなる強大な権力をもつてしても奪うことのできない固有の権利が人間には生まれながらに具わっている、という確信を人々の心に定着させるのに力があつたのは自然法思想の伝統だからである」（稲垣良典「人権・自然法・キリスト教」同書一〇二頁）と説明される。

ところで同書では「人間中心主義に由来する近代の『人権』思想に警戒心をもつていたカトリック教会が、自ら『人権』の問題を取り上げて包括的に論じたのは、ヨハネ二十三世の回勅「パーチェム・イン・テリス——地上の平和——」（一九六三年）である」（光延一郎「憲法・教育基本法改定問題とキリスト教的人間観」同書二七八頁）と、ローマ・カトリック教会と近代人権概念との間に二〇世紀後半まで存在した違和感が率直に述べられている。その理由として「合理主義的展望に基づくフランス革命の人権宣言には、神とのかかわりは背後に消えている。それらの諸権利は、本来キリスト教的原理に基づくものであつたろうが、フランス革命がアンシャン・レژیームの社会的・政治的生活に内在したキリスト教的原理の墮落を糾すという意味合いをもつたことにおいて、キリスト教的伝統に対して革命的であると捉えられる必要があつた」（同二七七頁）と、フランス革命時の対立構造の影響が指摘されている。そのためにローマ・カトリック教会で基本的人権について公的な位置づけが与えられるのは、一九六〇年代の第二ヴァティカン公会議まで待たねばならなかつた（高柳俊一「人格的存在としての人間の尊厳と権利」一五六—一五八頁参照）ことが説明されている。

このような事実を踏まえると、ローマ・カトリック教会の中世以来伝統的な自然法をもつて近代基本的人権を根拠付けることは、歴史的経緯からして困難である。その点で「自然法に反する実定法は不正であり、したがって無効である」とするのが自然法思想の根本的立場であった。この立場は英国コモン・ロー (common law) の伝統の中で確立されたものであり、日本国憲法における基本的人権の尊重という原理は（それに影響を与えた英・米憲法思想、その根底にあるコモン・ローの伝統を経て）自然法思想の伝統につながるものであることは否定できない（稲垣良典「人権・自然法・キリスト教」同書一〇二頁）ことが自覚されている点は興味深い。自然法と人権理念の関連を捉えるには、歴史の変遷過程の研究が不可避だからである。

(23) このことを象徴するのがトレルチの「ヨーロッパ主義」であろう。人格性の理念が「西洋的な信仰」とされている限り、それはキリスト教的ヨーロッパの外に普遍妥当性を主張していくことができないことになるからである。

(24) 大木『新しい共同体の倫理学 基礎論 上』教文館、一九九四年、一九八頁、傍点省略。

(25) 『新しい共同体の倫理学 基礎論 上』一九八頁、傍点省略。

(26) 但し、大木のブルンナー批判は全否定ではなく、補完的批判である。なぜなら大木は自己の人権認識によるキリスト教弁証に、ブルンナー人格理解を援用しているからである。「ブルンナーは、『神の像』の実質的規定としての『原始的義』は全く失われてしまったが、形式的な『神の像』は失われたと言うべきではないと主張する。つまり墮罪において人間はもはや実質的な意味で人格ではないが、そうかといって、たとえ深い罪意識が自己を主観的にはうじむしのように、けもののように感じさせるとしても、客観的には人間であることをやめ、動物に変身してしまったと言うことはできない」（大木『ブルンナー』一三五頁、傍点省略）。ここでブルンナーの形式的・実質的の神の像解釈が、大木の言う人権—人格へと置き換えられて理解される。救済論的現実の外にあつても認識し得る人間的特質、それが人権として見出されるならば、非キリスト教社会における有力なキリスト教弁証となるからである。

この見解はブルンナー的人格性理解を積極評価し、近代基本的人権認識へと展開するところに得られている。「形式的人格性なしに、一般的人権理念は成り立たない。特に日本のような人権理念の希薄な状況では、形式的人格性の強調は非常に重要な倫理的意味をもっている。この意味でブルンナー神学はバルト神学よりも、わが国にとって重要な意味をもつのである」（大木『ブルンナー』一三八頁、傍点省略）。尚、こうした認識がブルンナーから直接導出し得ないとしても、大

木の解釈はブルンナー神学継承として度外れた展開ではないであろう。

なぜなら「人間を創造論的視点から見ること、神学の視野を教会外にまで及ぼすことを意味する。そこに争論学や宣
教神学の領域が開かれる。実際、『結合点』の問題は、教会の宣教という実際の関心から要請されて登場してきた」（大木
『ブルンナー』一三五頁、傍点省略）のであるからして、教義学とは区別された弁証学（争論学）がブルンナーの問題意識
に所在するからである。

(27) こうした理解方法を大木は「歴史―神学的方法」として提唱する。「イエリネックによれば、人権理念はピューリタニズム
の中に起こった信教の自由の要求に基礎を置くものであります。もしそうであれば、イエリネック自身もそれを見てとつ
たように、そのようなものとしてそれ自体神学的基礎構造をもっている……その基礎構造は―抽象的『天賦人権』論をもつ
て単に法の解釈のレベルだけで取り扱われるものではなく―『人類の多年にわたる自由獲得の努力』という氷山の水面下
の部分のような濃密な歴史から現出したものであることを知るならば、われわれはその深層にあるものを、歴史のかつ神
学的に捉えなければなりません。そこで『歴史神学的方法』と上にのべた〔方法〕が必要となるのであります
」（大木英夫『組織神学序説』教文館、二〇〇三年、六一―六三頁）。これにより表層歴史動向の底部にある神学的構造
を見出すと主張される。

(28) 一九二二年、チエコスロヴァキア（当時）生まれ、プラハで神学及び哲学を学び（ロマドカに師事）、セント・アンドリュ
ースとバーゼル（バルトに師事）へ留学、博士号及び教授資格を取得。プラハのコメニウス神学校教授（一九六八年）「プラ
ハの春」まで、その後ニューヨーク・ユニオン神学校客員教授、バーゼル大学神学部教授。以上、J・M・ロッホマン
『自由の道しるべ』崑山保男訳、新教出版社、一九八五年、「訳者あとがき」一三九―二四〇頁参照要約。

(29) ロッホマン「人権に関するキリスト教的展望」『神の権と人間の権』六〇頁。

(30) 「人権に関するキリスト教的展望」『神の権と人間の権』六二頁。

(31) 「人権に関するキリスト教的展望」『神の権と人間の権』六四頁。

(32) ロッホマン自身は確かに「特にアングロサクソンの長老主義においては、人権に関する考察や首唱は、社会的・経済的に
重要な役割を果たしてきた。確かにこの領域においては、改革主義教会の系列に属する諸教会が、永続的にかつ真実に問題
と取り組んできた」（ロッホマン「人権に関するキリスト教的展望」『神の権と人間の権』六七頁）事実を知っている。し

かしその知識は、彼の人権論の中に有意義な位置をもつてはいない。

(33) ロッホマンは「真にキリスト教的である展望は、人権の脈略においてのみキリスト者にとつての権利を語る。すなわちその脈略とは、『人間仲間の権利』ということである」(「人権に関するキリスト教的展望」『神の権と人間の権』七六頁)と言ひ、また「特別にキリスト教的なもの、包括的に人間的なものとの弁証法」(同頁)を論じる。その際に、「キリスト教的なもの」は特殊性として否定的に捉えられている。

(34) そしてロッホマンの分類的人権理解においては、人権概念は各社会・経済状況に対応して変化する、可変性質と捉えられることになる。その場合に人権のグローバルな普遍性質は見失われてしまう。最近の具体例で言えば、チベットの人権弾圧を批判する国際世論に向けて、中国が「国内問題、内政干渉」と主張する(中国の人権主張)姿勢に対し、有効な批判を提示することは不可能になろう。

またこうした概念分類の多元理解は、人権論に限らず、広くデモクラシー一般に関しても概念の混乱を生じさせる。第二次世界大戦後顕著になつた(人民民主主義)と(自由民主主義)の対立構造においても、同じ「民主主義」の語を用いつつ双方での含意が異なる点に、思想的混乱原因があつた。

(35) この用語にもブルンナーの影響がある。そして注意されるべきは、「思想」としてあるということ、「法」によつて保障される社会制度の基盤となる思想」が存在することとの相違である。両者は概念上は類似して見えたとしても、思想の社会的役割また貢献度において、全く別種の形姿を現わす。

(36) 大木「基本的人権の理念」一九六四年『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、一九七九年、二七九頁。

(37) 『教会史と神学』一九六八年『歴史神学と社会倫理』一六六頁。

(38) したがつて日本国憲法九七条「この憲法が日本国民に保障する基本的人権は、人類の多年にわたる自由獲得の努力の成果」との文言について、日本人は前半の恩恵を享受しつつ、後半の世界史的コンテキストに関しては自国民の経験としての共有体験を有していない。日本におけるデモクラシー成立が、いわば受動的革命であつた故に、「この憲法が国民に保障する自由及び権利は、国民の不断の努力によつて、これを保持しなければならぬ」(日本国憲法一二条)にもかかわらず、主體たるべき民の側にその自覚が醸成されていないのである。

(39) 大木英夫「運命としての戦後五十年」『日本は変わるか?』二五頁。

(40) 日本国憲法とキリスト教人間観との関連を推認させるものとしては、原教育基本法（一九四七年）がある。わけでも第一条「人格の完成」認識が重要である。また、前文には「われらは、さきに、日本国憲法を確定し、民主的で文化的な国家を建設して、世界の平和と人類の福祉に貢献しようとする決意を示した。この理想の実現は、根本において教育の力にまっすべきものである」と記される。憲法理念と教育の関係が示されている。それは人権理念の実現のために人格思想教育の重要性を示すと解釈し得る。尚、この点で佐古純一郎はキリスト者・牧師としての立場から、教育基本法「人格の完成」概念を探究している（佐古純一郎『近代日本思想史における人格観念の成立』朝文社、一九九五年、三五六頁参照）。ただし大木との相違は〈人格〉認識にとどまっておろ、〈人権〉理解へ展開しない点である。同様の事柄は一九四七年教育基本法成文化に参与した、キリスト教教育者河井道らが「人格の完成」を着想しつつも、人権との関連を明確化し得ていない点である。この問題については、当時の代表的指導的キリスト者であっても、天皇制意識から精神的に脱却しきつていないために、ピューリタン革命すなわち暴君殺害に端を発する〈人権〉理念を充分に把握し得なかつたのではないかと推察される。

(41) 大木英夫「人民の帝王学としての国民教育」『偶然性と宗教』ヨルダン社、一九八一年、四一頁。

(42) この課題遂行との関連で注目されるのが、大木「人民の帝王学としての国民教育」（『偶然性と宗教』三七―五二頁）論文である。表題に含蓄されているのは、かつての帝王教育がいまやその対象を変え「近代デモクラシーの発生において、この歴史の行方にかかわるような最高級の教育課題は、主権者として立ち上がった人民の側に課せられるべきものとなった」（同三八頁）との主張である。当然のことながらその内容も、君主専制思想教育ではなく、デモクラシー理念すなわち人格主体確立教育となる。

また「日本の教育行政が、天皇絶対主義から戦後デモクラシーへの転換の深さを十分みきわめることなく、……王政復古的傾向の精神によって導かれやすい体質をもっていることを警戒せねばならない」（同四九頁）と述べられるが、この懸念は教育基本法「改正」（二〇〇六年）として不幸にも的中した。

(43) 大木『ピューリタン』一七三頁。

(44) 『ピューリタン』一七四頁。

(45) その際にこれらの教育の優れた実践の場としては、キリスト教学校・教会・クリスチャンホームなどが具体的には考えら

れよう。

(46) 大木『ピューリタン』一七五頁、傍点省略。

(47) そして理念教育、換言すればイデ・フォルスの伝達は、それ自体に単なる理性的知識伝達を超える要素を含むものではないだろうか。逆に言えば、教育者が自己の主体を賭けることなしに、思想はイデ・フォルスとしては伝わらないということである。伝達される理念を、受け手が確信をもって受領し得るかどうかには、教育者の側の主体的態度が大きく影響するからである。そうであればその教育実践には既に予感的に（人格）関係への導入が開始されていると捉えることが可能になる。無論その方法的、具体的方策には議論があるとしても、「将来の無を有に転化するために」教育を通じ、デモクラシー社会理念の普及、人々の神学的主体確立が現在のみならず将来へと継続される実践的目標となる。

尚この関連で触れれば、大木は「近代世界が君主制から民主制へと転換してきたこの方向において、歴史の中に完成しないと観念しつつも、その完成に向かって何らかの前進があるとすれば、それは教育が『ミラクル・ワーカー』としての解放力を発揮すること以外にはありえない」（大木「人民の帝王学としての国民教育」『偶然性と宗教』五一―五二頁）と言う。ここでの「ミラクル・ワーカー」的態度とはやはり、完成は神の元にすなわち終末的であることを知りつつ、歴史的存在として与えられた使命を果たすべきという全存在的態度を指すであろう。

(48) この点で田中浩の所論との比較は興味深い。イングランド政治思想史研究の視点から、田中は次のように述べる。「完璧主義にもとづく原理主義（フランス的気質はややこれに近い）よりも、目的を達成するためには七点主義の『次善の策』でがまんし、ねばり強く闘いながら、次第に目標に接近するというのがイギリス民主主義の要諦であり、こうした考え方は、中世以来こんにちに至るまで、イギリス人の『ものの考え方』のなかに脈々と受け継がれ、そのことが、いわゆるイギリス的現実主義の本質をなしているものと思われる」（田中浩『ホップズ』研究社出版株式会社、一九九八年、三八頁）。つまり大木においては終末論的待望思想の政治への応用として神学的に捉えられたのと同様の事柄が、田中にあるのは伝統的歴史的なイギリス人気質と結び付けられて理解されているのである。

(49) 大木『ピューリタン』七四頁。

(50) 『ピューリタン』七五頁。

(51) 本論考の主題からして英国理解は直接の論題ではないが、この問題をイングランド史の関連として問えば、アングリカニ

ズム評価の問題が浮上せざるを得ない。アングリカニズムは、常にピューリタニズムと対決的に捉えられ、前近代的・国王絶対主義擁護的として否定的にのみ理解されるべきものなのかどうか。ピューリタニズムに先行したアングリカニズムの成立と普及において、ローマ・カトリック教会から独立した、イングランドのナショナルリズムが醸成された意義をどのように評価するかといった問題が関係してくる。

また現在に至るまでのイングランド史において、国教会の枠内にピューリタニズム精神の多くが取り込まれてきた歴史をどのように評価すべきであるか。また *via media* を標榜し、*compromise* な行き方を選択するアングリカニズム的態度と、ピューリタニズム的に神の摂理と自己の行動の究極までの一致を志向する意志的宗教性（それ故に傲慢との批判も受ける）とのどちらが、よりイングランドの本性的表現なのかという問題が関係しており、それは容易にはいずれとも決し難い複雑な問題である。

付記 本稿は日本ピューリタニズム学会第三回研究大会（二〇〇八年六月二八日、於聖学院大学）での発表原稿に大幅な

加筆・修正を施したものである。