

Title	現代社会におけるキリスト教倫理の可能性に関する試論
Author(s)	相澤, 一
Citation	聖学院大学論叢,19(1) : 1-13
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=46
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

現代社会におけるキリスト教倫理の可能性に関する試論

—— パウル・ティリッヒのキリスト教倫理を手がかりとして ——

相 澤 一

An Essay on Christian Ethics in Contemporary Society Based on
Paul Tillich's Christian Ethics

Hajime AIZAWA

The ethical problem of our age is very serious, and if there is any answer, it is not by the presentation of any “absolute” answer. Paul Tillich called the ideas of human rights, liberty, and equality “the middle axiom.” But, according to Tillich, the final norm of Christian ethics must be love in the meaning of “agape.” Agape embodies itself in concrete ethical norms, but all of them are both the embodiment and distortion of agape. According to Collingwood, modern society tends to favor ready-made rules, and this tendency robs us of real insight into the real problems of real situations. Tillich's thought gives us insight into the temporality of every concrete norm. On the other hand, according to Niebuhr, we need insight into the presentation of the absolute in the non-absolute and temporal norms such as the ideas of human rights, liberty, and equality.

*これは現在「キリスト教社会倫理」について、考えていることの一部をまとめたものである。まだ発展途上のアイデアであるため、後日、より発展させたものを発表する予定である。なお、本論の執筆に際しては、田中敦「近代の知とキリスト教—キリスト教は倫理の混乱をどこまで自らの問題とすることができるか」⁽¹⁾に多くのことを教えられた。特に記して謝意を表したい。

Key words: Tillich, Christian Ethics, Human Rights, Collingwood, Niebuhr

序 現代社会の倫理的問題とは何か

現代の日本社会が倫理道徳的規範という面で（もちろん倫理道徳的規範に限定されることではないが）無秩序状態・混乱状態に陥っている、ということは多くの人が感じていることであろう。そ

執筆者の所属：政治経済学部・政治経済学科

論文受理日2006年7月26日

れは、多くの人がそのことを特に問題と感じなくとも生きていけるほどに日常化しているのであり、逆に言えばそれほどまでに深刻である、とも言える。そして、問題の多種多様さに劣らず、多くの答え、しかも「なるほど」と思わせられるような多くの答えが提案されているのもまた現状である。そのような中では、答えを示すということについてはよほど注意深くまた慎重でなければならない。キリスト教の側からも様々な答えの可能性が模索されてはいるが、以前、ある若い神学者と話をしていた、キリスト教倫理の課題ということに話題が及んだ際、その方が「現代の若者は、絶対的な規範がないことに苦しんでいます」と言ったことがあった。しかし、率直に言って、この現代社会の混乱や無秩序状態とは切り離された仕方でもキリスト教的答えが成立して（「絶対的」という言い方にはそういう含蓄があるであろう）、それを規範として示せばそれでキリスト教倫理は事足りるだろうか。明らかにNOである。

このこととの関連で、筆者には一つの思い出がある。現代日本において一応広く倫理的規範として受け入れられているのは「人権」の理念、またそれと関連して「自由」「平等」といった理念であろうが、筆者がまだ神学校で学んでいる頃、キリスト教倫理の講義の中で「民主主義の神学」「人権の神学」等が主題として取り上げられたことがあった。その際、その神学校に隣接した筆者の出身大学で大変お世話になった哲学の教授の研究室にお邪魔して、今こういう講義を受けている、という話をしたところ、その哲学の教授は何とも言えない顔をされて、人権などは所詮は総論OK各論ダメの欠陥理論でしかない、君はその理由をよく考えてみなければいけない、と言われたことがあった。それ以来、筆者にとってキリスト教と人権、あるいはキリスト教と民主主義といった事柄は、今でも悩み続けている問題である。キリスト教が現代社会において何か倫理道徳に関連する話をする場合、人権や民主主義といった諸概念を擁護する方向で行くのか、それとも、何かもっと別の可能性があるのか。本論は、こうした問題について、パウロ・ティリッヒを入り口として、現代社会においてキリスト教倫理は何を語り得るのか、しばらく考察してみたいと思う。

1 パウル・ティリッヒの人権論

a 中間公理

パウロ・ティリッヒは、ドイツで生まれ育ち、アメリカに移住してきた人間である。そして、ここで初めて「人権」という理念、また民主主義を成立させている根幹理念としての「自由」、「平等」という理念と思想的に折衝するという課題に直面した。彼は、「ヨーロッパとアメリカ——知的地方性の克服」という、1952年に書かれた小論の中で、アメリカで体験した出来事についてこう報告している、「ある人が教育するグループに対して最も理論的論文を読んだ時、『では私たちはどうしたらよいのか』と質問された。これは……『実用主義的 (pragmatic) 試験の光に照らされた理論の妥当性は何か』という意味であった」⁽²⁾。「プラグマティック」、すなわち理論の具体的状況へ

の適用ということについて、ティリッヒはドイツ時代には余り関心を持たなかったらしいし、それが要求される場面に出くわしたこともなかったらしい。しかし、アメリカに来てそのような要求に直面し、プラグマティックな関心と自身の神学との折衝を試みた。例えば、『道徳と宗教』の序文には、以下のような言葉がある、「友情と対話の30年の後、この書はラインホルド・ニーバーに捧げられる。彼が代表した倫理的なもの、私が代表した存在論的なものとの緊張が、神学と生の神秘の中に分け入る重要な入り口となった」⁽³⁾。ラインホルド・ニーバーは『光の子と闇の子』に代表されるように、デモクラシーの擁護者として位置づけることが出来るであろうが、ティリッヒ自身は、デモクラシーの中核を成す倫理道徳の理念である人権や自由、平等といった理念を、「中間公理 (middle axiom)」という言葉を用いて位置づけようと試みている。

ティリッヒは言う、「ヨーロッパ神学がキリスト教メッセージの絶対的原理を具体的な政治状況に適應させる時に主張される困難に対して、アメリカ神学の倫理は……愛の絶対的原理と常に変化する具体的状況との間に、両者間を媒介する中間公理のあることを発見した。この原理が民主主義、あらゆる人間の尊厳性 [= 人権]、法律における自由などである。これらの原理は、究極的原理が存在するという意味では不変ではない。だがこれらは、その究極的原理と具体的状況との間を媒介するのである」⁽⁴⁾。この「中間公理」の存在ということから、ティリッヒはアメリカ神学にヨーロッパ神学と並ぶ位置づけを一応は与えようとする。「ヨーロッパの危険は水平面的具体化の欠けている点であり、アメリカの危険は垂直面の深さの欠けている点である」⁽⁵⁾。逆に言えば、アメリカ神学は水平面的具体化（それは実践面における応用ということであろう）においてヨーロッパ神学よりも勝れている、ということであろうが、ティリッヒはこの相違を、「教会の用いられている面」、「神学の理解されている面」に話を移して説明する。彼によると、ヨーロッパにおいては教会は「とりわけ魂の救いのための制度」であり、神学は「救いの方法に関する究極的心理の労作」であり、そこにおいては「説教と聖礼典とは決定的なもの」である。他方、アメリカにおいては教会は「多くの社会的代理店の一つ (social agent among others)」であり、「人間をよりよくすること、人間を一人格たらしめること、社会環境をよりよくすること、神の国をこの世に実現すること——これらが教会の機能である」。この観点からして神学は、「神学生を会衆の指導者としての使命を準備させる」という機能を持っていた、と言う⁽⁶⁾。

中間公理の存在が、理念と現実とを媒介するのであり、それがアメリカ神学に、特に倫理の分野でヨーロッパ神学にはないプラグマティックな性格を与えている、というのがティリッヒの解釈であるが、しかし、だからといって、それをもってティリッヒがアメリカ神学を少なくともヨーロッパ神学と同等に評価していたとも言い難いことに我々は注意する必要がある。というのは、これらの話をした後、彼は「この数十年間にアメリカ神学者たちは、神学に経験的方法を応用して、神学を科学的に立派たらしめようとした」が「これは興味深い試みではあったが、しかし私の信じるころではさほど成功したとは言えない」と言う。なぜなら、「これらの神学に経験的探求の成果とし

てあらわされたことは、具体的には非キリスト教的概念に準拠した表現 (the expression of conformity to non-Christian ideas) に過ぎなかった⁽⁷⁾ と言っているからである。ティリッヒがこう言う時、誰のことを考えていたのか、ラウシェンブッシュのことか、それともラインホルド・ニーバーのことか、それは判然としない。しかし、ティリッヒの目には、人権とか自由とかといった理念を擁護しまた主張するキリスト教倫理は、広く受け入れられてはいるが非（反ではないにせよ）キリスト教的であるような概念を取り入れることによって自己主張している、と映ったようである。W・フーバーとH・E・テートによる『人権の思想』に「教会と神学との任務は、特殊キリスト教的な前提から新しい人権カタログを引き出したり、主張したり、宣伝したりすることではない。むしろ、神学的解釈とキリスト教的取り組みとは、何よりもまず、具体的な合意によって確認され、国際法の一部となった人権に関わり、そこから人権の可能性と人権の未来とを考え、その発展に責任をもって参加することを意味するであろう⁽⁸⁾」というくだりがある。この本の著者たちは、人権の理念はキリスト教由来のものではない、という考えを持っているようであるが、ティリッヒも同じような考えを持っていたのだろうか。あるいは、後述するように、ティリッヒは、それらの理念について「所詮はブルジョワ・イデオロギー」と考えていたのか。

ともあれ、ティリッヒが、人権、自由、平等といった理念について「中間公理」という位置づけを与えはしつつも、所詮は「中間」公理、あるいは、非キリスト教的理念の導入でしかない、と考えていたらしいことをここで確認しておきたい。そして、この立場は、ティリッヒが自身の倫理道徳に関する学説を披露する際にも一貫している。

(b) 愛の原理

ティリッヒの倫理道徳に関する考え方が最も包括的な仕方では述べられるのは、1963年に出版された『道徳と宗教』である。これは、『組織神学』第三巻と同じ出版年であり、五編の論文が収録されているが、興味深いのは、1948年に出版された『プロテスタント時代』に収録された論文から二編が再録されていることである。「超道徳的良心」と「変転する世界における倫理」の二つがそれぞれであるが、このことは、これら二編において主張されている事柄が、1963年というティリッヒのアカデミック・キャリア最後期においてもなお継承されているということを示す。特に本論では「変転する世界における倫理」に注目してみたいと思う。というのは、ここでやはり人権、自由、平等といった理念が取り上げられているからである。

本論の冒頭で、ティリッヒは、現代が「人間実存のあらゆる局面に影響を及ぼし、人生と世界との新しい解釈を強いる世界変革の真っ只中に住んでいる」ことを指摘し、そこにおいて倫理はどのようなであろうか、あらゆる変化を越えたものを指し示すのか、それとも、社会変化と同じように倫理も変化するのか、と疑問を提示する⁽⁹⁾。そして、ティリッヒによると、三種類の異なる答えが歴史の中で提示されてきた、と言う。

第一の答えは、「静的自然主義的解決」である。それは、「倫理的規範や命令の永遠不変の性格を強調する」⁽¹⁰⁾。しかしそれは、近代におけるローマ・カトリック教会の失墜を見れば明らかなように、すでに妥当性を失った主張である。

第二の答えは、「合理主義的進歩主義的解決」である。これは「哲学は生をその変化する諸形態、諸趨勢において表現しなければならない」とする態度であり、価値は「動的な生の過程において（生物学的に言えば、最も強い種類の生物によって、社会的に言えば、新しいエリートによって、また政治的に言えば、革命的集団の爆発力によって）生産され、また廃棄される」。従って、「善生活とは、強力な生、暴力的な生、支配的貴族の生、他を征服する種族の生である」。その中で各個人は「集団の指導者によって代表される集団の標準に自分の標準を合わせねばならない」⁽¹¹⁾。しかし、ティリッヒはこの行き方も否定する。

第三の答えは、「アングロ・サクソンの実証主義と実用主義」である。それは、「道徳的自然法としていくつかの永遠的な諸原理があり、それは……超自然的原理を根拠としない。それら諸原理（『権利章典』に具現されているような）は、あたかも天の星のように、どこまでも人間による実現から遠くかけ離れているが、しかしまた天の星のように人間の進むべき方向を示すものである」⁽¹²⁾ということを主張する。換言すれば、それは、宗教的信念や確信なしに、万人が納得するような倫理道徳的規範が存在する（まさに道徳的自然法として）ということを主張する。そして、その中に、人権、自由、平等といった理念も含まれる。しかし、ティリッヒはそれらについても以下のような仕方でも重大な留保を付す。「倫理的原理には何かある不動のもの、あらゆる倫理の変化の基準ないし標準となるものがなければならない。そしてこの両面が統一されなければならない。ところが、合理主義的進歩主義的解決法は到底この統一を達成することは出来ない。……合理主義的進歩主義は、いついかなる所でも自然と人間理性の中に見出される絶対的自然法として、自由とか平等とかのいくつかの原理を打ち立てる。そして、それらの原理を人類は接近過程において理論的にも実践的にも実現して行くこととされる」⁽¹³⁾。しかし「進歩主義的合理主義的解決の基礎をなす[自由や平等といった]諸原理は、自由・平等の特別な形態、特別な類型、すなわち古代後期と近代ブルジョワ時代の類型を代表している。それら諸原理は……究極原理とされるほど永遠的でもなく、また世界変化に適合するほど時間的でもない。それゆえに……ブルジョワ的進歩的合理主義はブルジョワ世界の崩壊に対応することが出来なかった」⁽¹⁴⁾。つまり、人権、自由、平等といった倫理道徳的理念は所詮はブルジョアの価値観に過ぎず、また、そのようなものとして、変転する世界についてゆくことが出来ないものであり、到底キリスト教の倫理的格率とはなり得ない、というのがティリッヒの考えであるらしい。

では、ティリッヒはキリスト教倫理についてどう考えているのであろうか。「歴史の根本的变化に際して瓦解する絶対主義」と「変化自体を究極原理とする相対主義との、二者択一を越えた解決法」としてティリッヒが提唱するのが、「キリスト教倫理の根本、すなわちギリシャ語のアガペー

の意味における愛の原理」である。彼によると、アガペーの意味における愛は「永遠不変の要素を持ちつつ、しかも、不断の創造的直観行為によって実現される倫理の原理を供する」ものである。愛は、一方では「無制約的命法である倫理の究極的原理」でありつつ、他方では「あらゆる命法を突破する力」である。そして、この両義性のゆえに愛は「変転する世界における倫理の問題の解決であり得る」のである⁽¹⁵⁾。

このことについてティリッヒは前述の「権利章典」を挙げて説明する。彼によると、そこに言い表されている自然法の諸原理は、恣意と圧制と人間の尊厳の蹂躪に対抗すべき自由と平等権の確立によって愛を表現しているがゆえに、「特定状況における愛の原理の体現としては偉大な正当な力強いもの」⁽¹⁶⁾である。しかしそれらは、中世初期や経済的資本主義の衰退と変容の時期のような異なった時期に機械的に当てはめられるなら、衰退期にある制度や権力を維持するための悪しきイデオロギーになる。それは、新約聖書で厳しく批判された「律法主義」である。「愛のみが、その永遠性と尊厳と無制約的妥当性とを失うことなしに、それぞれの個人的・社会的状況の具体的な必要に応じて自己を変えることが出来る。愛は変転する世界のいかなる局面にも適応することが出来る」⁽¹⁷⁾。

(c) カイロスの原理

このことを十分に説明するために、ティリッヒは「カイロス」という、神学者にはよく知られた原理を愛の原理に接続させる。カイロスとは「何かある重大な永遠の意味を持った新しいものが、特別の時代の可能性と課題として時間的形態において発現する歴史的瞬間」⁽¹⁸⁾のことである。そして「このようなカイロスの到来を宣言し、その意味を発見し、既存のものに対する批判と、来たるべきものに対する希望を表現するのが、すべての時代の預言者精神の力であった」⁽¹⁹⁾と言う。

ティリッヒによると、「変転する世界における倫理はカイロスの倫理である」⁽²⁰⁾。なぜか。それは「愛だけは、どのカイロスにも現れる」⁽²¹⁾からである。例えば、愛の中には、愛する者と愛される者との平等、という仕方で平等の原理が含まれている。しかし、「愛にはまさにこの意味の平等原理の他は何も含まれて……いない。この原理以外のものはすべて、様々の歴史的状況におけるこの原理の具体化であり、そこには愛とその歪曲とが共に含まれている」⁽²²⁾。このことから、次のようなことが言われる、「我々の時代には愛の原理の平等的要素の一つの新しい創造的実現がもたらされるかもしれない。それは封建主義的なまた自由主義的な平等形態よりも、我々の時代の特別の状況における愛の要求にさらによく合致する限り善である。それは愛の歪曲と否定となる限り悪である」⁽²³⁾。こうして、「倫理的問題が一方では愛の原理に、他方では変化するカイロスの原理による」⁽²⁴⁾ということが結論的に語られるに至る。

もちろん、こうした見方には批判があり得ることもティリッヒは承知している、「もし愛が倫理学の原理であり、またカイロスがその内容的具体化の仕方であるならば、倫理的要求の真剣さを損な

う絶えざる批判、絶えざる不確実性はいかにして避けられることが出来るか。現実の倫理の進行を維持するためには、法と諸制度が必要ではなからうか⁽²⁵⁾。この問いは、我々みながティリッヒの議論を聞いた後に抱く疑問でもあろう。しかし、ティリッヒのこの問題に対する答えは、何となく両義的である。彼によると、法と諸制度の存在により、人は無数の決断をしなければならないという重荷から逃れられるのであり、それゆえ、それらは「愛自体によって要求される」のである。そして、いかなる倫理体系も、それらなくしては決して現実の力とはならない。ティリッヒによると、ルターは愛の創造性を強調することによってそのことを見落としたのであり、それゆえ、ドイツではカルヴァン主義諸国におけるほど大衆の道德教育が徹底していない。しかし、他方「教育と規律がより徹底した西欧諸国におけるよりも、ドイツには、より多くのカイロスに対する態度がある」⁽²⁶⁾。「愛は法と制度を要求する。がしかし愛は新しいカイロスには常にそれを突破して、新しい法と新しい倫理体系を創造する」⁽²⁷⁾。

2 コリングウッドの問題提起

ここまで、ティリッヒが人権や自由、平等といった倫理道德的な理念についてどのようなことを語っているか一瞥してみたが、彼の主張には、考えさせられる点や深くうなずかされる点、また、なるほどと納得させられる点が多く含まれている。しかし、では、具体的にはティリッヒは何を主張しているのか、と考えると、ほとんど何も言っていない、と言わざるを得ないのではないだろうか。

確かに彼は「中間公理」という仕方でそれらの理念を位置づけようとしてはいる。しかし、それとても最終的には「非キリスト教的概念」ということで、あまり積極的には評価されない。また『道徳と宗教』ではそれらは「ブルジョワ的理念」ということで、永続性を否定されてしまっている。確かにティリッヒは『組織神学』ではデモクラシーについて一定の評価をしながらも最終的には「最終的解決にはならない」という評価を下している⁽²⁸⁾、ティリッヒ自身、自分は最後まで宗教社会主義を捨てはしない、という意識を持っていたらしいので⁽²⁹⁾、ドイツで宗教社会主義の実践的面での挫折を経験した後のティリッヒが何ら具体的なことを語らなかったのは、ある意味当然かもしれない⁽³⁰⁾。

この、具体性の欠如をもってティリッヒの倫理学を批判することはたやすい。しかしここでは、敢えてティリッヒの主張の中に深い現代社会に問題提起を行う意義があることを論じたいと思う。歴史学者として知られる R・G・コリングウッドは、『思索への旅——自伝』の中で、よく知られた「ライフル銃型知識」という、同時代の支配的な知のあり方に対する批判を行っている。「自然科学に立脚する1600年から1900年の間の文明が、この科学をまともに見つめながらも破産の憂き目をみた理由は、この文明が出来合いの規則を熱愛したために、特定の型の状況ではなくて、現に自分が

置かれていると自覚した当の状況で、どんな規則を応用すればいいかを、そのみが教示できるような洞察力の啓発を怠ったからなのです³¹⁾。この「洞察力」について、コリングウッドは、「草の中に見えているのは虎のはずだ、という確信があり、虎については、撃つべきものだという観念しかないなら、ライフルをお持ちなさい。でも確信はおありですか。もしそれがインディアンごっこをしているあなたのお子さんだと判れば、どうでしょう³²⁾」といささか皮肉な仕方の説明をした後、以下のような辛辣な論評を行う、「私には、行為の仕方について教示を得るために規則を求める者はすべて、慣習と教訓という低級な徳義にしがみつこうとする者であることが判りました。彼は自分がすでに処理法を知っている諸要素しか状況の中に見ようとしなかったのであり、手持ちのありきなどの規則では、処生の手引きとして不十分であることを悟らせてくれたかも知れないすべてのものには目を閉ざそうとしていたのです³³⁾」。

この批判は、この著作が書かれた1938年頃にとどまらず、正に現代日本においても当てはまるものである、と言える。今（2006年）となっては旧聞に属することかもしれないが、地下鉄サリン事件の実行犯であった林郁夫氏は、サリン散布の命令を受けた時のことについて、こう記している、「[地下鉄にサリンをまいてもらいたいという]『村井の言葉』を聞いた時の私には、人殺しをする、大勢の人が死ぬと確かに分かったのですが、個々の人としての苦しみを感ずる、人と人との縁に歴大に繋がっているのだ、という意識はその時には出て来ていませんでした。……思い返してみると、オウムにいた頃の私は、社会生活の生々しさから隔離された状況下で、救済の対象となる個人を麻原が一括りに『現代人は』と言い切ってしまう、あたかも『新聞の大見出し』のように細かい解説・説明なしの抽象的な存在として見ることに、いつの間にか慣らされてしまっていたのでした³⁴⁾」。

このことについては、いささかの説明が必要であろう。先に「多くの答え、しかも『なるほど』と思わせられるような多くの答えが提案されている」と記した。それは、現代社会の倫理道徳的無秩序状態イコール規範が存在しないという意味ではなく、絶対的な規範こそ存在しないものの、「役に立つ」、「使える」、「当座の問題を処理することが出来る」程度の規範、コリングウッドの言うところの「出来合いの規則」なら数多く存在する、ということである。先に、アメリカ時代のティリッヒの「ある人が教育するグループに対して最も理論的論文を読んだ時、『では私たちはどうしたらよいのか』と質問された」というエピソードを紹介したが、それはまさしく「当座の出来合いの規則をください」ということとイコールなのではないか。実際、対人関係から育児法や教育法、食事法からボディ・ビルディングのトレーニング・メソッドに至るまで、よく言えば百花繚乱、悪く言えば魑魅魍魎といった様相を呈しているのが現代社会である。そして、その中から見えそうなもの、自分に合いそうなもの、あるいは気に入ったものをチョイスする、それで特に不都合を感じないで（さらに言うと、手探りで白紙の状態から考え出すのは余りにも不安だ、という意識で）生きているのが現代人ではないだろうか。しかしそれは、コリングウッドが批判するような洞察力の欠如、

林氏が陥った現実から遊離した抽象性に陥る、といった陥穽を避け得ないのではないか。

そして、「出来合いの規則に頼る生き方」から自由になるためにはどうすればいいのか、という点で、ティリッヒの主張は意味深い。具体的問題に具体的答えを提示しなければならない局面が連続する中で、敢えて、デカルトが「ただひとり闇の中を歩む者のようにゆっくりと行こう、すべてに細心の注意を払おう」³⁵⁾と語ったような態度、「天地は滅びるであろう。しかし私の言葉は滅びることがない」(マタイ24:35)とされているような、混沌としたこの世を越えたものに目を向けるような態度が必要なのではないか。つまり、決して完全に具体化することがない「絶対的」規範(ティリッヒの場合は、アガペーとしての「愛」)によって、すべての既成の「出来合いの規則」を相対化するような視点が必要なのではないか、と思われるのである。

林郁夫氏に対して我々は「敢えて疑うことをしない人は、決して十分に信ずることが出来ない」というアランの言葉を送ることが出来るであろう。それは、「出来合いの規則(彼の場合、麻原の言葉)の偏愛」によっては不可能なあり方なのである。

3 批 判

しかし、これだけではティリッヒの主張は一種の倫理相対主義に陥る恐れがあることに誰しも気付くであろう。現実の具体的な社会には現実の具体的な法や規則といった倫理道徳的規範が必要である。これは、上述したように、確かにティリッヒ自身も気付いていたことであるが、残念ながらティリッヒはそれを神学的に十分に展開させたとは言えない。先にデカルトの言葉を引用したが、彼は『方法序説』の中で、以下のような興味深い発言も同時にしている、「自分の住む家の建て直しを始めるに先立っては……建築にかかっている間も不自由なく住める他の家を用意しなければならないのと同様に、理性が私に対して判断において非決定であれと命ずる間も、私の行動においては非決定の状態にとどまるようなことをなくするため……私は暫定的にある道徳の規則を自分のために定めた。……第一の格率は、私の国の法律と習慣とに服従し、神の恩寵により幼時から教え込まれた宗教をしっかりと持ち続け、他のすべてのことでは、私が共に生きてゆかねばならぬ人々の内の最も分別ある人々が、普通に実生活においてとっているところの、最も穏健な、極端からは遠い意見に従って自分を導く、ということであった」³⁶⁾。この発言は、徹底的な懐疑を突き詰めて遂にはあらゆる前理解から自由になった完全な道徳を樹立するまでは暫定的に既成の道徳に甘んじる、ということであろうが、デカルトは遂に完全な道徳ものを樹立するには至らなかった。しかしそのことについては「デカルトはそのことによって、現実を直視することを、あるいは自らが属している共同体から遊離しないことを可能にした」、「我々としては、デカルトが決定的な道徳を完成できなかったことの中に、時代と社会から遊離しなかったという積極的な意義を見出すべきだと考えるのである」³⁷⁾といった積極的な評価もある。

このような評価を横目で見ながら、我々には、もっと積極的にティリッヒの言う「中間公理」を位置づける道があるのではないだろうか。例えば、ラインホルド・ニーバーは、「デモクラシーはブルジョア文明を母胎としているから、その特色を備えてはいるが、これはまた、自由と秩序の両立を可能にする貴重な社会組織形体でもある」³⁸⁾と言い、さらに「今やブルジョア文明は、あらゆる出来事において、崩壊の一路をたどっている。それ故に、デモクラシーの秩序の中に含まれた永遠に有効な要素をその現象的なものから区別して、保持することが大切になって来る」³⁹⁾と言う。

このこととの関連で指摘したいのは、相対的なもの、具体的地上的なものの中に絶対的(ティリッヒの言葉で言うなら「究極的」)なものの現れを見るのは、ティリッヒの宗教史の神学論やサクラメント論などと重なるのであり、また、宗教社会主義の本来の立場でもあり、またカイロス論のもととの立場であったはずである、ということである⁴⁰⁾。ティリッヒはドイツで宗教社会主義の挫折を経験した後のアメリカ移住後も、なお宗教社会主義の課題の継続、ということについて語っている⁴¹⁾。しかし、アメリカ移住後のティリッヒは、ドイツ時代に行ったような、絶対的なものの要請あるいは実現を社会主義の中に見たようにはアメリカ的民主主義の中に見ようとはしなかった。それは、ティリッヒが民主主義の理念的ルーツをギリシャとフランス革命、すなわち「非キリスト教的なもの」の中に見ていたせいかもしれない⁴²⁾。しかし、ニーバーが語るように、あるいは日本国憲法第97条に「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であって……過去幾多の試練に堪へ……侵すことのできない永久の権利として信託されたものである」(傍点筆者)とあるように、具体的なものの中に永遠的なものの現れがあるというのならそれを擁護する、という態度も必要なのではないか。我々がティリッヒの人権や自由、平等といった理念について語る言葉を読む際に感じる一種の物足りなさ——ティリッヒはアメリカ移住後、現実社会との取り組みの次元を喪失して存在論的議論や深層心理学的議論に撤退してしまったという印象——の原因はここにある。確かにティリッヒは(その象徴論に典型的に見られるように)具体的なものにおける究極的な表れを否定しているわけではない。しかし、私見ではティリッヒにおいては、倫理的議論においてそれを積極的に肯定し位置づけることがアメリカ時代にはなくなってしまったように思われるのである。しかし、あらゆるこの世的、具体的、地上的なものは究極的・絶対的ではない、ということ承認しつつ、しかし同時に、この世的、具体的、地上的なものの中に天的、永遠的なものの閃きを認め、そしてそれを擁護する、ということも必要なのではないか。そしてそれは、宗教社会主義そのものではないが、宗教社会主義的立場の現在的継続にも繋がると思われるのである。

4 暫定的な結語

以上の論述をもって、現代におけるキリスト教倫理の可能性について語りつくしたとは筆者は無

論思わない。しかし、ティリッヒの言葉によって、我々は重要な問題提起をされている、とは言える。

第一に、もし、キリスト教が現代日本社会における倫理的問題に対して何か意味あることを語ることが出来るとするならば、それは、新たなる「出来合いの規則」を提示することにあるのではない。むしろ、我々は「出来合いの規則の偏重」という風潮に対して問題提起をし批判をするというプロセスを省略してはならない。そのこととの関連で、我々は、キリスト教と何らかの既存の倫理道徳的規範や学説とを安易に結びつけるべきではない。この点について、我々はティリッヒの主張に学ぶべきである。

第二に、しかし我々は具体的・地上的な問題に対して具体的・地上的な何らかの答えを（少なくとも指針を）提示するという課題を避けることは出来ない以上、我々は、暫定的な道徳的諸格率の中に究極的なものの現れを透察し、擁護しなければならない。「産湯と共に赤子を流す」という諺があるが、我々は永遠的・絶対的なものに目を向ける余り、そのような愚を犯すべきではない。既存の倫理道徳的規範あるいはそれに関わる具体的な法の中に、愛の具体的な具現化、あるいは表現があるならば、それを守り擁護するということも必要なのではないか。「人類の多年にわたる獲得の努力」に連なることも必要なのではないか。そのことを我々はニーバーから学ぶのである。

もし、ティリッヒとニーバーの主張を総合して結論めいたことを言うとしたら、はなはだ俗っぽい言い方になるが、「たかが中間公理、されど中間公理」ということになるだろうか。確かにこの世的な倫理的規範は、しょせんは中間公理である、とは言える。その意味でそれを絶対化すべきではない。しかし、中間公理には中間公理としての役割と意義とがある。その意味で我々はそれを一括りに相対化すべきではない。しかし他方において、やはり相対化できるような原理的視点は持っていないなければならないのである。

本論の表題は「現代社会におけるキリスト教倫理の可能性」であるが、我々は、出来合いの規則を偏愛する社会の中で、敢えてそれらすべてを超越し相対化する永遠的な視点を持ちつつ、しかしそのことによって単に超越的（＝現実世界から遊離）になるのではなく、同時にその超越的・永遠的視点から様々な出来合いの諸規則を、超越的・永遠的なものの現実化という点から評価し、擁護すべきものは擁護する、そうして、この世離れもしないしこの世に埋没もしない、ということに現代社会におけるキリスト教倫理の可能性は存する、と考えるのである。

注

- (1) 『平和と宗教』No. 17（庭野平和財団，1998年）61～72頁。
- (2) Paul Tillich, *Theology of Culture* (Oxford University Press, 1959) p. 164, 茂洋訳(新教出版社, 1969年) 228頁。
- (3) Paul Tillich, *Morality and Beyond* (Harper & Row, 1963) p. 15, 谷口美智雄訳(新教出版社, 1965年) 5頁。
- (4) Tillich, *Theology of Culture*, p. 167, 邦訳231頁。

- (5) *Ibid.*, p. 168, 邦訳232頁。
- (6) *Ibid.*, p. 168, 邦訳 233頁。
- (7) *Ibid.*, p. 168, 邦訳233頁, 傍点筆者。
- (8) W・フーバー／H・E・テート『人権の思想』(河島幸夫訳, 新教出版社, 1980年) 41頁。
- (9) Tillich, *Morality and Beyond*, p. 82, 邦訳109～110頁。
- (10) *Ibid.*, p. 83, 邦訳111頁。
- (11) *Ibid.*, pp.84-85, 邦訳113～114頁。
- (12) *Ibid.*, p. 85, 邦訳115～116頁。
- (13) *Ibid.*, p. 87, 邦訳116頁, 傍点筆者。
- (14) *Ibid.*, p. 87, 邦訳117頁。
- (15) *Ibid.*, p. 88, 邦訳117～118頁。
- (16) *Ibid.*, p. 88, 邦訳118頁。
- (17) *Ibid.*, p. 89, 邦訳118頁, 傍点原著。
- (18) *Ibid.*, p. 89, 邦訳118頁。
- (19) *Ibid.*, p. 89, 邦訳119頁。
- (20) *Ibid.*, p. 89, 邦訳120頁。
- (21) *Ibid.*, p. 89, 邦訳120頁。
- (22) *Ibid.*, p. 90, 邦訳121頁。
- (23) *Ibid.*, p. 92, 邦訳123頁。
- (24) *Ibid.*, p. 92, 邦訳123頁。
- (25) *Ibid.*, p. 93, 邦訳125頁。
- (26) *Ibid.*, p. 94, 邦訳126頁。
- (27) *Ibid.*, p. 94, 邦訳126頁。
- (28) Paul Tillich, *Systematic Theology* vol. III p. 385, 389, 谷口美智雄訳(新教出版社, 1984年) 484頁, 488～489頁などを参照。
- (29) それは、「預言者的使信が正しいとすれば、『宗教社会主義を越えて』ということはある得ない」(『ティリッヒ著作集』第10巻[武藤一雄・片柳栄一訳, 白水社, 1978年] 86～87頁) といった, アメリカに来てからかなりの時間が経ってから書かれた文章に端的に表れているであろう。
- (30) ティリッヒ自身は, ドイツ時代に曲りなりに語っていた具体的なアクション・プランについてアメリカ移住後は語らなくなってしまったことについて, 「第二次世界大戦後, 私は, 我々の歴史的事実の能動的諸要素以上に, 悲劇的諸要素を感じる事がより多くなり, 積極的な政治活動およびそれとの結びつきに対する情熱を失ってしまった」(同96頁) と語っている。
- (31) R・G・コリングウッド『思索への旅——自伝——』(玉井治訳, 未来社, 1981年) 113～114頁, 傍点筆者。
- (32) 同114頁。
- (33) 同118頁。
- (34) 林郁夫『オウムと私』(文春文庫, 2001年) 466～467頁。
- (35) デカルト『方法序説ほか』(野田又夫・井上庄七・水野和久・神野慧一郎訳, 中央公論新社, 2001年) 21頁。
- (36) 同29頁。
- (37) 田中敦『知の探求は原理的に可能か?』(国際基督教大学教養学部, 1997年) 71頁。
- (38) Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, (Charles Scribner's Sons, 1944) p. 1, 長清子訳(新教出版社, 1964年) 9頁。
- (39) *Ibid.*, p. 5, 邦訳13頁。
- (40) 「神の支配とは無制約的な内容が無制約的な形式の内に実現されることであって……現実の内にこそ, 形式と内容は創造的に総合され, 永遠的理念と絶対的综合とが明らかにされるのである。このような

具体的総合を、我々は神律と名付ける。それは……カイロスにおいて与えられると同時に求められ（近く成就するものとして）体験される創造物なのである」（『ティリッヒ著作集』第一巻〔古屋安雄・栗林輝夫訳、白水社、1978年〕114～115頁）。

(41) 『ティリッヒ博士講演集 文化と宗教』（高木八尺編訳、岩波書店、1962年）119～120頁。

(42) 同126頁。