

近代化の宗教的基礎

—大木英夫氏のピューリタニズム研究をめぐって—

望 月 哲 也

昨年八月、現代宗教研究所では、中公新書から出された大木英夫氏の著書『ピューリタン』についての報告と討論の会をもち、さらに引き続いて十月に著者を招いて、そのきわめてチャレンジングな思想内容について、直接説明をきき質疑する機会をもった。著者大木氏は、この『ピューリタン』の他に主著『ピューリタニズムの倫理思想』（新教出版社一九六六年）をすでに世に問うており、さらにブルンナーやフランクリンなどの著書の翻訳があり、最近も中央公論四二年一月号、四二年七月号、四三年八月号などに現代世界の思想問題についての大胆な問題提起の論文を發表している少壮のキリスト教神学者・社会倫理思想史学者である。昭和三十一年にアメリカのユニオン神学校に留学して、ラインホルド・ニーバー教授の指導をうけ、現在は

東京神学大学の助教授である。昨年の二回にわたる研究会を総括するいみで、ここに氏の神学的倫理学的研究の概容を整理紹介し、出来うるならば問題点を指摘してみたいと思う。

氏は、その一連のピューリタニズム研究を貫く問題を、『ピューリタニズムの倫理思想』（以下『倫理思想』と略称する）に付せられた「はしがき」で「このプロテスタンティズムの一運動がいかに近代世界の形成に関わりをもったか、ということを歴史的に究明しよう」とする点にあると述べている。実は現宗研が特に大木氏の著書を取り上げて研究会をもったのも、まさにこの点について関心を抱いたからなのであって、特に近代社会への構造変化に直面して苦悩の姿を呈している日本仏教界の一翼を担う我々の宗

門にとつて、教団や宗教的思惟に關する脱皮の方向を探る上で少なくとも一つの有効な準拠を提供してくれるのではないかと期待されたのである。宗教と近代社会の歴史の関わりを問うこの問題意識が単なる歴史研究的なものにとどまるのではなく、現代に生きる宗教者にとつてきわめて実践的意味あいをもつたものであることは、大木氏の次のような指摘が明らかにしている。「しばしば現代神学者の聲高な断言は、われわれをして簡単に、近代とは△超克さるべき何ものか▽であるというように見せしめてきた。われわれはドーソン教授のいわゆる△一九世紀という時代の二重性格▽つまり一方では世俗化の極限に至り他方ではキリスト教の世界的發展をもたらすという二重性格についてはほとんど真剣に考えてもみなかった。しかしラトゥレットの近代の見方は現代神学者の危機感に充滿した身構えをいささか滑稽なものと思わせるような光を投射している。果して現代神学者の主體的哲学思索の歴史的足場の設定は正しいものであったらどうか。この問いは今日新しく問い返さるべきであらう。野球のたとえでいえばスタンスが打球の質や方向に影響をもつようなものであって、この歴史的足場の設定（つまり近代解釈）において正しくないならば、その神学の歴史状況における効果（社会倫理）に歪みを生

み出すことは必然である。」（倫理思想四一八頁）近代社会というものの受けとめ方の如何が宗教的実践の方向にも大きな偏差をもたらしている例は我々の周囲にも数多く見出すことができるだろう。「われわれは現代における教会の社会倫理の建設の為に近代解釈からやり直さなければならぬと思う」という大木氏の指摘はそのまま日本仏教にもあてはまる。

氏は、近代を単に克服さるべき何ものかであるとは見ない。氏は「近代化」を、指摘される多くの問題性をもちながらもなお積極的な意味をもっているもの、「単なる歴史的必然性ではなく倫理的必然性、つまり人間の高い理想と強い意志によって達成さるべき課題」（ピューリタン一九一頁）と見る。「わが国の知性が欧米の前衛的思想家の言うことをおうむ返しにして△近代後▽を語ることは、知的隷属であり知的植民地主義であると思うのである。そういう言辞を弄することによって自ら深遠にして高級な知性であるかの如く錯覚する者こそ近代化以前の精神の持主である。われわれは△近代後▽ではなくあえて△近代化▽を語るのである。」（倫理思想四二〇頁）とさえ言う。

この極めて論争的な発言を裏づけているのは、氏のピューリタンニズム史研究から得られた次のような歴史学的信念

である。即ち「近代化は宗教的なものからの離脱である」といういわゆる啓蒙主義的史観に真向から対立するところの「近代化の過程は宗教的な力によって推進されてきた」という史観である。『ピューリタニズムの倫理思想』と、『ピューリタン』の両書を通じて氏が強く訴えようとしていることは、近代化とは非宗教化ではなくむしろユニークな宗教的形形成である、ということなのである。このような主張は、日本の大学生や知識人の中に多くの読者をもつマックス・ヴェーバーの『プロテスタントイザムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫）によって、日本では格別新奇なものとはひびかないであろう。大木氏自身、ヴェーバーのこの書を「近代資本主義の発生という経済史的問題を社会の宗教的深層の究明から解決しようとしたもの」（ピューリタン一〇頁）と高く評価し、「ヴェーバーはわれわれの目を歴史現象の宗教的深層へと導いた」（同）とのべている。もちろんヴェーバーが純経済史的関心から宗教問題へ考察を進めたのに対し、大木氏の場合はキリスト教社会倫理思想史という、学問的立地点としてはむしろエルンスト・トレルチの側に立つのではあるが、ヴェーバーとトレルチが周知のようにドイツの同じ時代に生き深い学問的親交をもち、しかも多くの点で相互に非常に近接した立場に

立っていたことを考え合せれば、大木氏の考え方がヴェーバーとトレルチの線の色濃く継承しようとしたものであることはいうまでもない。

しかし次のような点で大木氏の研究はヴェーバーの研究と指向を異にしている。第一にヴェーバー経済倫理すなわちヴェーバーのいう「資本主義の精神」とプロテスタントイザムの関わりを追求したのに対し、大木氏は主として政治倫理の方面に関心をむけている。すなわち近代デモクラシーの源流の究明という関心からピューリタニズムを研究しているのである。そしてこの立場から中央公論四三年八月号の「終末論的考察」では現代の民主主義に対する鋭い問題提起を行なっている。氏によれば「近代デモクラシーはピューリタニズムから生れた精神の制度化にほかならない」（倫理思想五頁）とされる。第二にヴェーバーが彼の理解するプロテスタントイザムの理念型をカルヴィニズムに求め、その中心的教理である「予定説」をもって資本主義の精神の形成を論じたのに対し、大木氏は「契約神学」を論証の中心にすえる。そして氏によれば「△予定説▽でなく△契約神学▽でヴェーバー理論を見直すとき、ヴェーバー理論は彼自身の△予定説▽による説明よりもよりよく説明できる」（倫理思想四頁）とされている。

ところでこのような「近代化が宗教的力によって推進された」という認識が、西ヨーロッパの近代化においてルネッサンスよりも宗教改革の方をより重視するという歴史認識を基礎にしているものであることはいうまでもないことであり、西洋史に範囲を限定すればルネッサンス中心の近代化論が、ルネッサンス以後現れた絶対主義という厄介なしろものに明確な位置づけを与えることが出来ない、より正確に言えばルネッサンス精神がその後国王絶対主義にむしろ親近的になっていったという事実に盲目になりがちなのに対して、宗教改革中心の近代化論、特に「宗教改革の完成」としてのビュリタニズムを近代化の推進力とみる見方が絶対主義をはっきりと近代によって超克されるものと見ることが出来る点は、後者の見方が一つの大きな長所をもつ所以となろう。大木氏も「デモクラティックな近代は中世から直接出現したものでなく、むしろ絶対主義近代の超克において確立されたものである」（倫理思想二一頁）と云っており、この見方は日本の近代史を見る場合でも現在では明治百年史観などに対抗して、より大きな妥当性をもつものではないかと思う。宗教改革中心の近代化論の中でもルターを中心にする見方はむしろ絶対主義的近代とデモクラティックな近代とを明確に区別しえない。したがって

大木氏はこのような見方（特にカール・ホルの見解）をも批判する。

しかし他方、西洋史という枠を取り払った場合大木氏いうような「近代化」概念が極めてヨーロッパ的な「近代化」概念として現れてくることはいうまでもないが、氏はこれを「世界史」的にも妥当するものであると考える。

「東洋諸国の近代化の過程がヨーロッパのそれ、特に英国やアメリカを典型としたそれと違ったものでありうることを認めるが巨視的にみればそれはヨーロッパから発生した歴史過程の影響であり、その独自性はヨーロッパ的なものとナショナルなものとのからみ合いから生ずるものであることは否めない。わたしが見ようとするのは東洋諸国の近代化の多様性ではなく、その必然性とそこに含まれる方向の一定性である。」（倫理思想四二六頁）私自身も西歐化的近代化を、それが単に輸入的近代化であるというだけで批判するような見解には反発を覚え、自立的近代化であってもそれが近代化である限りそこに自ずから一定の方向性があると思うが、たゞビュリタニズム研究の視野からのみ、このようなことをいうのはいさゝか説得力不足であろう。あたかもヴェーバーが『世界宗教の経済倫理』において、自己の見解を裏づける為に西歐近代以外に中国、イン

ドにも考察の手をのばしたとことと相似た作業が再び要求されるのではないだろうか。

さて以上のような視野の上に立った大木氏のピューリタニズム研究は三つのアプローチから成るように思われる。一つは歴史的アプローチ、一つは神学的アプローチ、一つは社会倫理的アプローチである。歴史的アプローチは「ピューリタンとは何か」という定義をめぐって、それを歴史的概念として取り出そうとしたものである。ピューリタンという語の用法と内容は著者によれば多様でありその多様なピューリタン像がその内的推移と連関において「歴史的ピューリタニズム」としてとらえられる。この問題は『ピューリタニズムの倫理想』では第一部第一章に主として論じられるが、『ピューリタン』では叙述の構成の全体が歴史的アプローチの体裁をとり、ピューリタニズム運動史のその時々的重要な諸側面が統一的関連のもとにとらえられる。第二の神学的アプローチはピューリタニズムの「契約神学」に特に光をあてようとするものであり、また第三の社会倫理的アプローチは契約神学の社会的影響という視点からピューリタン革命の倫理ならびに近代契約社会の形成を取り扱うものである。それぞれ簡単に見てみたいと思う。

歴史的アプローチ。まず著者は、ピューリタニズムの出生を、一五七〇年代に *church Policy* をめぐって英国ヤ教会（アングリカニズム）と対決したプレスビテリアニズム（長老教会派）と呼ばれる運動においてみる。そして教会改革を要求する（従って必然的に政治性をもった）この運動が失敗、分裂、弾圧をこうむる（一五八〇年〜九〇年代）中でピューリタン運動は政治性を除外した説教運動へと転向し、初期の改革の情熱は主として「生」の改革 *morality* の改革に向けられるようになった。このような見方は、プレスビテリアニズムが一五九〇年代に弾圧、根絶されたとしてそれを「ピューリタニズム」から区別する見解や、*church Policy* をめぐって国教会の改革を指向したもののみをピューリタニズムとみなして、ブラウニズムと呼ばれる運動のような分離派運動（これはメイフラワー号のビルグリムファーザーズにつながる）をそれから除外するような見解に挑戦するものである。氏は、*Puritan in Church policy, Puritan in religion, Puritan in State, Puritan in morality* と「ピューリタンの四類型（歴史学者クリストファ・ヒルの分類）をすべてピューリタニズムの歴史的性格を示すものとして統一にまた発展的に理解しようとするのである。

この統一的な理解と自称される見方のキーポイントとなるのは、教会改革運動から説教運動へ転向をピューリタニズムの内的展開の最重要の契機と見る点であろう。大木氏はそれについて次のように言う。

「政治的に自己を英国に制度的に妥当せしめることができなかったピューリタニズムは、地道な説教運動を通じて英国的△生▽のひとつひとつの変革をつみ重ねつつ自己を英国社会に土着せしめねばならないのである。それは△言葉▽から△生▽へという過程である。あるいは△教理▽から△倫理▽へという過程である。この過程はピューリタニズムの変化の内的過程であると同時に、ピューリタニズムの土着の外的過程でもあった。……：（また）この英国社会への土着の過程はピューリタニズムの内的分解の過程でもあった。ピューリタニズムはヒルが見るような多様性と違う宗教的多様性をもあらわすに至る。つまり Puritan in religion は決して単一宗教において考えられなくなるのである。……しかしこの分解はきわめて強力な英国の社会的諸力との交渉をともなっており社会的結果を生み出すものであったのである。われわれはこのピューリタン宗教の内的分解と外的土着との過程が近代社会形成に対して決定的影響を及ぼ

したことを見るのである。」（倫理思想六二―六三頁）

ピューリタン革命もビルグリム・フアーザーズのアメリカへの脱出も、又、トルルチのいう「セクト」型の宗教への傾斜も、又更にはデモクラシーの源流たるピューリタンの人権意識と寛容の精神も、すべてこの転回の産物であった。初期のプレスビテリアニズムにおける礼拝様式や祭服着用問題、聖職や主教の選び方の問題、職階の廃棄の問題などをめぐる教会改革運動（プレスビテリアニズムという名称は主教制に反対して教会政治の権威が長老会に置かるべきことを主張するところから来る）は、即自的のみに絶対主義（英国々教会制度）に対する対決であったが、説教運動への転向後のピューリタニズムはこれを絶対主義の真の超克（近代社会の形成）として完成したということができるだろう。門外漢の立場では立ち入った検討はできないが、これは宗教運動の理解の仕方として非常に深い洞察を含んでいるように思われる。とくに戦後日本の仏教々団におけるいくつかの教団民主化運動がいづれも挫折していたという事実と照し合わせてみると、そこに何かが暗示されてはいないだろうか。

さて、説教運動への転向を通じて大きな歴史的転機を経たピューリタニズムは、社会の近代化を根柢から推進する

ようないくつかの創造を行なった。『ピューリタン』ではこれが四つことにまとめられている。第一は、初期のピューリタンが弾圧を蒙り、特にエリザベス死後スコットランドからむかえられたジエームス一世と結びついた新カンタベリ大主教バンクロフトによる一四一条教令の発布によってピューリタンの中に大量の被処分者が出た時に、当時高等裁判所と対立関係にあった民事訴訟法廷で普通法にたずさわっていた法律専門家たち（コモンローヤー）がピューリタンに援助の手をさしのべたことよってピューリタンは英国社会への土着のきっかけをつかみ、これを契機にピューリタンの世界観の中に英国の伝統的法意識が導入されて来たことである。この結合の中から一六四〇年代のピューリタン革命の思想が生み出されてゆく。これは説教運動そのものの結果ではないが、説教運動とならんで、ピューリタニズムが英国人民と結びついたもう一つの形として最初はインターナショナルカルヴィニズムの一環として単なる外来思想にすぎなかったピューリタニズムにとつてやはり大きな転機であった。

第二は、ピルグリム・ファーザーズに象徴されるように教会の概念がいわゆる「教区」から信者の集りへと転化しこれが明確な契約団体の形をとったことである。初期のピ

レスビテリアニズムの教会改革の考え方は、アングリカニズムの国教会を長老会方式に模様替えすることのみを旨とし、教会はやはり国民全体を包括する国民教会であるべきだと考えて、むしろ聖徒の交わりとしての教会をつくることを目ざす教会契約の考え方を排撃していたのだが、説教運動は、それによってピューリタニズムがインテリの宗教から民衆の宗教になってゆく過程を通じて、「教区」から自覚的なピューリタンを引き出して、信者の人格的集合体（コングリゲーション）を作る方向を指向した。とくにアメリカへ脱出したピューリタンたちは教会をこのような契約団体として形成するのみならず、社会をも契約団体として形成することになったが、少くとも、教会とは人格的集合体であつて地理的な結合ではないという教会理解は、プレスビテリアニズムの教会改革計画とちがって、中世的教区制度（大木氏によれば神社の氏子制度や、寺の檀家制度に似たものであるという）を原理的に破壊するものであつた。

第三はピューリタン革命であるが、大木氏はこれを政治的な革命としてよりもむしろ倫理的革命として見る視点をとっている。著者によれば、「ピューリタン説教運動は、たしかに直接政治制度の改革をめざすのではなく、人間の

改革、新しい人間の形成を目ざした。ピューリタンの表現でいうと「*リフォーメーション・オブ・ライフ*」(生の改革)ということである。人間を古い生き方から新しいピューリタンの生き方へとつくり上げていったのである。それは教区の中に旧態依然たる意識や生活態度を守っている人間ではなく、その中から脱出して自立し、自分の信仰によって神と結びつくような人間である。」(ピューリタン一〇二頁)そしてこのような人間が革命の人間の基盤となったのだという。旧来の宗教意識を色濃く特徴づけていたのは著者のいう「受動的服従の倫理」で、これが国王神権説をとるアングリカニズムの絶対主義的理念を底辺でささえていたものであるが、ピューリタンの倫理的革命は個々人の倫理的主体性を確立すると同時に国王の神権性を否定し、王制を貴族制や民主制と並ぶ人間的設立の制度として相対化した。これを象徴する事件は一六四九年のチャールズ一世の処刑であり、著者は「国王神権説や国王に対する受動的服従の倫理を完全に克服している精神でなければこのクライマックスに登りつめる精神的な力をもっていない」(ピューリタン一五六頁)としてその有する意味の大きさを示唆している。

第四は、ピューリタン革命の革命軍にみられるピューリ

タンの人権意識ならびに、新しい真理観の上に立った寛容の精神であり、「民主主義の源流」と題される。英国民の人権意識はマグナカルタの中に萌芽的に見られるが、真に近代民主主義の原型を形成する人権意識は、先にのべたピューリタンとコモンローヤーの結合によって、英国コモンローの伝統がその権利意識を神学的に増幅し、たゞ単に、「権利の請願」のような有産階級の権利斗争でなく、広く人民の権利の為の斗争にまで展開したことによって成立したとされる。又、神の絶対性を人間のどのような存在も全面的に代表することができないという神学的信念によって「一方において自分がとらえた真理の破片を大切にし、他方それを真理の全体のように絶対化しないで、他者がとらえた真理の破片をも真理の全体性の把握の為に不可欠だと尊重していく態度」(ピューリタン一四九頁)から出て来る寛容の精神は、同じく近代民主主義の最も重要な思想的根底をなすと考えられる。

ピューリタニズムへの歴史的アプローチはほゞ以上のような論旨展開から成っている。今までのところでは著者がしばしばいう近代化の「宗教的深層」という意味がまだ釈然としないであろう。それは次の神学的アプローチならびに社会倫理学的アプローチによってよりはっきりすると思

われる。

神学的アプローチ。ここで著者が注目する「契約神学」は右にのべたピューリタニズムの新しい展開の諸要素の共通の背景となっている極めてユニークな人間形成力をもった神学思想である。キリスト教において神と人間との関係を神学的に解釈する場合、ほゞ三つの形がある。一つは人間の側の信仰的意志を強調する形、二つは神の恩寵の絶対性を強調し人間はその罪の故に主体的に神との関係に入ることとはできないと考える形、一つはこの両者の中間の道で神と人間との関係を相互的な「契約」としてとらえる形である。契約神学はこの第三の形に入り、他方ヴェーバーが重視した予定説は第二の形である。しかし著者はこの神人関係論的要素だけでピューリタニズムの契約神学の本質をとらえることは出来ないと考える。著者が契約神学の特徴と意義をとらえるコンテキストには、これの他に第一に自然法思想との結びつき如何の問題、第二に契約観念が教会形成理論へと導入された「教会契約」の思想との関係の問題、第三に契約理解における救歴史的要素、歴史的かつ終末論的要素の影響の問題がある。第一のものについては例えば一六四〇年代の自然法思想は契約思想とは全く結びつかず、その為、国王父権主義の原理として利用される自然

的秩序の観念と結びついていた。そこで自然法思想史にとっても自然法と聖書の神学的契約思想との結合という問題が重要問題であったことを著者は指摘する。この自然法思想の歴史的転換は、第三の契約神学における救歴史的契約理解を媒介にして起ったものである。第二の問題においては、ピューリタニズム以前の改革派神学における「国民契約」観念とピューリタニズムの「教会契約」観念が決して単純にひとつのものとして理解することはできないとして教会契約の思想を中世的社会契約思想の教会への適用だとする見解を批判する。教会契約の考え方は、改革派の本質に内在した「国民契約」の思想（国民教会が全体として神との契約のパートナーであるという考え方）とアナバプテスタの源泉との中間の道であり、ピューリタン運動の中から生み出された独自なものであると著者は考える。第三の問題では、契約理解における歴史的な見方は改革派の契約神学のみならずアナバプテスタの中にも見られるが、前者が古い契約と新しい契約との一致を強調し、その契約理解が客観的サクラメンタルな傾向をもち、国民全体を契約のパートナーとするのに対し、後者が旧約と新約の区別を強調し、その契約理解が契約のパートナーとして個人的主体を重視する主体的倫理的傾向が強いというちがいがあ

ことが指摘され、英国ピューリタニズムの契約神学は、カルヴィニズムの発展として理解されうるものの、神学的には改革派的なものからアナバプテスのものへの傾斜が出て来るという点を著者は重視している。(アナバプテスト派とはここでは、アメリカのメノナイト系の学者によって発掘されたラインランドのアナバプテスト(スイス兄弟団)の運動を指し、著者はその運動が非常に特徴ある神学によって裏づけられていることに注目し、これをピューリタンの契約神学を理解する為の座標軸の一方の極に置いているのである。)

契約神学のこれらの諸側面は、ピューリタニズムの説教運動への転向の中から生れて来た論理で、この転向は神学的に宗教の内面化スピリチュアライゼーションを強めていく。そこでは――

「宗教とはもはや個人に先行して客観的に存在する真理ではない。そうではなくて個人との関わりにおいて体験される真理である。聖職者の役割は sacrament の執行にあるのではなく、そのような体験の成立をめざした説教にある。聖職者とはもはや *Preacher* (説教者) ではなく *Priest* (祭司) ではなく *preacher* (説教者) となるのである。これはアンブロ・アメリカのいわゆるピューリタンの世界における

聖職者の一般呼称となった。カルヴァンの予定の教理の中心性はこのピューリタン説教運動の炉の中で铸直されざるを得ない。予定の教理をピューリタンは決して否認しない。しかしその中心教理としての位置は失われる。むしろその中心となるのは契約関係である。そしてこの

契約理解は改革派的な客観的な神の約束よりもずっと相互的契約の傾向を強めるのである。なぜならこの *Contractarian* な契約は人間の応答の主体性を要求するからである。いなむしろ事情は逆で、説教運動が人間の応答的決断を要求することによって単なる客観主義にとどまることはできず、主体的要素をとりいれ、契約理解も神人相互関係的な契約といった性格を強めるのである。この説教運動の内的論理がピューリタン契約神学の形成に重要な意味をもっているのである。そこにおいては改革派的な純粹な契約神学はそのままでは維持できず、アナバプテスの傾向をそれにとりいれざるをえなくなったのである。」(倫理思想一二七頁)

このような契約神学はその社会的影響として、第一に人間の倫理的主体性を確立し、第二に社会の契約的形成を推進する。これを扱うのが著者の社会倫理学的アプローチの課題である。倫理的主体性の確立とか社会の契約的形成と

かいうと事柄が抽象的に聞えるが、これは著者がしばしば「人事の世界」と呼ぶような極めて独特の方向性をもってゐる。契約神学の根本が神と人間との契約であることはいうまでもないが、この契約における神との結びつきは人間に對して、自然における人間の存在とは別の結びつき方を要求する。キリスト教において人間や自然は「被造物」とみなされるが、人間は神との結びつきにおいてこの被造物性からの脱却を要求され、自然と別種類の人事の世界を作ることゝ要求される。といつても「人間は自由なる存在であるにも拘わらず、その自由をもって自然的基盤から完全に自己を解放できるような点を歴史の中においてもつことはできない」ということも事実であるから、そこには、自然的なものに對してある緊張をはらんだ對向、という自由のあり方において、人間の神との結びつきは現われる。著者にとっては、このような「自由」のあり方において形成される世界的過程が「近代化」なのである。

これはヴェーバーのいう「現世の魔術からの解放」という歴史認識と根本的には同じもので、例えば著者はいわゆる「世俗化」という過程について次のようなことを述べてゐる。「ギリシャ人にとつてもそうであったが、古代人にとつても、世界は△神々にみちて▽ゐる場所であつた。と

ころが聖書の創造の思想は世界を被造物とする。それは世界の非神化である。いかなる被造物も神として礼拝されてはならない。それがモーゼの十戒の第一戒と第二戒に宣言された神の命令である。宿命も否認される。国王や民族も神性を剝奪される。聖書的な信仰は世俗化を生み出す強大な力であつた。」(ピューリタン一八五頁)

そのいみでキリスト教と近代自然科学は世界の非神聖化ということゝ共通しているが、同時に単なる科学や技術だけでは決して精神的な世界まで世俗化できないということをも著者は指摘する。ピューリタンはその聖書の信仰を通じて、アングリカンにおける聖職者たちの服飾や祭服、結婚指輪などのいわゆる「宗教くさい」一切のものを攻撃し、曆からも宗教性を排除し、ひいては国王の神聖性を奪い、そのことによつて世界構造の原理的な変革を試みた。これが著者の考える近代化である。したがつてそれは、外的必然性としてでなく人間の倫理的必然性として捉えられたのである。「被造物」という觀念をもたず、いなそればかりか被造物神化の宗教ともいえる仏教にとつては、この点は親しみにくいものであろう。キリスト教神学者ならではの見解である。デモクラシーといひ近代社会というも著者にとつて根本的にはすべてこの視点から見られることに

なる。

『ピューリタニズムの倫理思想』においても『ピューリタン』においても、夫々その序章において、前者では「中世から近代への転換期における倫理の問題」後者では「中世から近代への世界構造の変化」と題して、社会、人間、宗教の問題における近代化がその原理的なレベルに光をあてて考察されている。それによれば人間の問題としては、中世社会の大きな岩塊にほりこまれた浮彫のような姿からその岩塊がこわれ人間はもはや浮彫のようではなく立像のように自立しなければならなくなる過程として、社会の問題では、静的な身分社会から契約社会へ、並びに（憲法論的面で）教会と国家の分離の過程として、最後に宗教の問題では（宗教や神学からの離脱の過程としてでなく）神学の「宇宙存在論的」パースペクティブから「救歴史的」パースペクティブというコペルニクスの展開（宇宙から歴史へ）として、中世から近代への構造変化がいさゝか図式的にとらえられている。そしてこれが『ピューリタニズムの倫理思想』第二部ではピューリタニズムの歴史に即して、国王神権説と受動的服従の倫理の克服（第二章）ピューリタン神学に於ける歴史的世界観とその革命性（第三章）自然法と人権意識及びそれによる社会の基礎構造の変化（第

四章）を内容として、夫々論じられている。夫々を立ち入って紹介するのは煩雑になるので割愛したい。

以上著者によって叙述されたピューリタンの倫理が、全体として極めて中産階級的な色彩を濃厚にしていることはいうまでもない。ピューリタン倫理は事実主に中産階級によって担われていたと思うし、ヨーロッパの近代化が大抵勃興する中産階級によって、推進されたことも事実であろう。その場合、「その最初において宗教的形成であつたものが、今日においてそれ以外の仕方でなされうることはありえない。今日においても人間と社会の倫理的根底からの近代化は依然として宗教的な形成でなければならぬであらう」（倫理思想四二四頁）という著者の総括的見解は、裏返せば、今日においても社会の近代化は中産階級的近代化でなければならぬということになるだろう。ヨーロッパの近代化が中産階級を主力として行われたという認識と近代社会そのものをも中産階級的イメージで描くことが著者においては無媒介に混在しているように思われる。先に「ピューリタニズム研究の視野からのみ近代化を論ずることとは説得力不足である」という旨の指摘をしておいたが、今日の時点において依然として中産階級的な近代化理念を採用することは問題が多いといわねばならない。『ピュー

リタン』の中に次のような指摘がある。

「社会学的に言うるとピューリタニズムは外来思想であった。エミグレ（亡命者・移住者）によってもちこまれた思想、エミグレの宗教である。だから英国社会の中に樹木のように植わっている存在ではなく、社会的流動性をもつ人間、つまり知的にまた経済的に居住地の束縛から自由になれる人間に浸透した。階級的には自営農民以上に商人、大学人などである。しかしピューリタニズムをたゞ単に社会学的にのみ観察することでは本質をとらえることはできない。神学的にみるならばピューリタニズムは、あのカートライトをそうしたように人間をエミグレにするような本質をもった思想である。さきに近代化は△歴史化▽であるといったが、もしも樹木のように植わっているような存在を、自然な存在とすれば、ピューリタニズムはその状態から人間を引き抜き脱出せしめる、つまり人間そのものを△歴史化▽するのである。人間は定住的でなくて旅人的になる。」（ピューリタン 四九頁）

そしてこれが今日の著者にとっても人間の生のあり方についての積極的な理念であることは、中央公論（四二年七月号）の「現代世界の神話的考察にもうかがわれる。そこで

は次のような文章がある。

「世界共同体は近代化の過程に巻き込まれている人類の平和と幸福の為の必然的要請である。世界共同体はその内面を洞察するならば何ら堅固な自然的基盤なしにつくられる、つまり全く人間の自由によって作られる共同体なのである。ナショナルな共同体は血や土地や言語といった自然的基盤をもっていた。しかし世界共同体はナショナルな共同体をも超えて形成されねばならない。それを超える力とは人間における自由である。世界共同体とは△自然▽による共同体ではなく△自由▽による共同体なのである。」（同誌一〇六頁）

ここでいわれる世界共同体は結局「知的経済的に居住地の束縛から自由になれる人間」から構成されるものであらざるをえない。教会史的にピューリタニズムの系譜に立つわが国のプロテスタント界において、労働者や農民との真の結びつきの無さが反省され、むしろその中産階級的性格からの脱却が叫ばれている事態を著者はどうみるのだろうか。先に「もしも樹木のように植わっているような存在を自然的な存在とすれば、ピューリタニズムはその状態から人間を引き抜き脱出せしめる」という著者の言葉を引用したが、日本のキリスト教がほゞこれと似た作用を果

し、労働者に關していえば、キリスト教に接して信徒となつた労働者は、その後、人生の考え方、生活態度において労働者らしからぬインテリ的な存在となつて、ひいては労働者の世界に安んじえないでやがてその職業をかえていくという経過を多くの人がたどつていった。隅谷三喜男氏は近著『日本の社会思想』において、この点について次のようにのべている。「キリスト教と結びつくことによつて労働者が労働者でなくなるということは、両者の正しい接触とはいえない。というのはその場合には、キリスト教は労働階級より一段高いところに立つていて、労働者がそのキリスト教と結びつくことによつて、自己を一段高いところに上昇させようとしているからである。そのようなキリスト教は労働者と福音との正しい接触を妨げている。キリスト教が歴史の中で人間のたゞ中に来たように、教会は労働者のたゞ中に立たなければならぬのであり、立ち続けなければならぬ。永岡鶴蔵があくまで抗夫の中に身を置こうとしたように、その道は上昇の道に比して、苦難の道であるが、それこそが、キリスト教徒の負うべき十字架である。」(同書五七頁)

最後に方法論的な点について一言したい。私は社会倫理學という學問の性格をよく知らないが、著者がしばしばこ

れを社会學的とも言い換えているので、その点から疑問を呈してみると、まず中世から近代への構造変化、とくに、「身分社会から契約社会への変化」などといわれる場合、それが「經驗的」社会構造の変化を指しているのか、いわゆる社会觀の変化を指しているのか不明確であるように思われる。思想の論理と社会の構造とをしばしばオーバーラップさせて考へてしまふという思想史的研究がしばしば陥りがちな弊が示されているように思う。それと関連することだが、人間の行動に対する *idealistic* な假説を暗黙裡に前提してしまつていふように思われる。著者はヴェーバー批判の中で「契約神學的に解釈された△予定の教理▽は非論理的な心理的帰結としてではなく、独特の論理的必然性によつて強烈な倫理性を産出するのである」(倫理思想一七一頁)といふことを指摘しているが、著者のヴェーバー批判が多くの妥当性をもつものの、これは私の見るところヴェーバーが予定説に対して行なつた壯絶な心理解釈と比較して、かえつて著者の分析のひとつの限界を象徴しているように思う。ヴェーバーにおける「人間の行動を直接に支配するのはイデーでなく利害(物質的及び觀念的)である。しかしイデーによつて創出された世界像はしばしば転軸手として、利害のダイナミズムが推進する際の方向

を決定した」(宗教社会学論集Ⅰ・二五二頁)という指摘

にみられるような弾力的な方法態度が要求されるのではないだろうか。私が知りたいのはピューリタニズムの力強い運動の中で、ピューリタニズムの提示する救済理念が、それ自体は存在に直接規定された無定型無方向な救済待望をどのように組織化し方向づけていったかということでありそこに単なる思想史と異なる社会学的分析の道があると考えられている。著者には論理↑↓倫理という思想的座標のみあって、救済理念↑↓救済待望というヴェーバー的視座が欠如していると思われる。

ともあれ、著者がきわめて丹念に問題を追求し、それをめぐる様々な見解に言及しつつ、一貫して「宗教と近代社会との関わり」という問題意識から所説を展開し、ピューリタン運動のきわめて豊富な創造的内容を発掘したことは門外漢の立場からみても、非常に、すぐれた業績にちがいないと確信させるものをもっており、今日、宗教界の新しい脱皮に関心をもつ人々が著者の案内にしたがって、問題の一つ一つについてピューリタニズムの英雄的先例及び著者の示された見解と対照させて、自らの思惟を發展させる為に、是非精読すべき研究といわねばならない。これだけの豊富な刺激を与えてくれた大木氏に対して紙面を借りて

感謝の意を表したい。

(四四・一・二四)