



共立研究

東京基督教大学
共立基督教研究所
〒270-1347
千葉県印西市内野3丁目301-5-3
TEL. 0476 (46) 1137
FAX. 0476 (46) 1292

Vol. VIII No. 1 2002年7月10日

特集 公共の神学と戦後デモクラシー

近年、日本においても「公共哲学」「公共の神学」についての関心が高まりつつある。これまで公=国家であり、その中に個人が包含されていた社会の枠組みが崩れる一方で、新たな公共性の復権や、市民が参画する公共空間を構築する必要性が唱えられている。こうしたなかで2002年3月29日、共立基督教研究所を会場として日本基督教学会関東支部会主催のシンポジウム「公共の神学と戦後デモクラシー」が開催された。本号はその記録である。公共哲学はキリスト教の歴史とどのような関わりをもつのか、また21世紀の日本社会に公共領域を形成するため、宗教、とりわけキリスト教はどのような役割を果たすのか、これから公共領域創造を模索する議論が展開された。

コーディネーターから

加山久夫

明治学院大学教授・コーディネーター

10年ほど前、アンドヴァー・ニュートン神学校に半年ほど滞在した折、現在プリンストン神学校におけるマックス・スタックハウス先生との会話のなかで「Public Theology」というものが何を目指しているかをお聞きし、先生の著作『Public Theology and Political Economy』にたいへん刺激を受けました。またその頃、ハーバード神学校の当時ディーンであったドナルド・スィーマン教授が『Constructing a Public Theology — The Church in a Pluralistic Culture』を出版され、スタックハウス先生とはまた違う、カール・バルトの立場から公共の神学に関する提案をおこなっていました。

このような経緯がありましたので、このテーマの発案がありました時、ぜひ取り上げたらと支持をしたわけです。ただし、このテーマを取り上げるに際しては、アメリカ・ヨーロッパ的神学のコンテクストではなく、キリスト教徒がマイノリティである日本のコンテクストで公共の神学を構築していくこと

が必要であろうということで、「戦後デモクラシー」という言葉を付け加えることになりました。

戦後間もなく生まれたこの日本基督教学会の大会も、この秋で50回目を迎えます。本日のシンポジウムが、戦後日本においてキリスト教神学がどのような働きをしてきたかを再検討し、またこれから展開していく小さなきっかけにもなればと考えています。

目 次

特集 公共の神学と戦後デモクラシー
公共の神学とラディカル・

プロテスタンティズムの射程 深井智朗
公共の領域と他者への自由と愛 江藤直純
今なぜ「公共の哲学」か 稲垣久和

パネルディスカッション

公共の神学とラディカル・プロテスタンティズムの射程

深井智朗

聖学院大学総合研究所助教授

私の報告では、公共の神学とは何かという私なりの見解を提示し、さらに、なぜ「公共の神学」と「戦後デモクラシー」の問題を結びつけて考えねばならないのかということを示し、そのうえでこの問題について考える場合、やはり公共の神学という視点こそが有効であるということを述べてみたいと思います。

1 二つの公共の神学について

神学は公共的 (Public) であり得るのか？

ラディカルな終末論に支配されていた初期キリスト教にとって、国家や社会システムの問題はとりあえずの関心事とはなりませんでした。それは、キリスト者にとってこの世の問題の一部にすぎず、彼らにとってこの世は終末の到来によって神の国にとって替わるものと捉えられていました。つまり、国家や社会システムは過ぎ去るもので、キリスト者にとってリアリティがあるのは、神の国であったわけです。このような態度を今回のテーマに即して言い直せば、公共の領域への無関心、あるいはラディカルな終末論にもとづく現世否定による公共性の否定、といえると思います。

このような初期キリスト教のもっていた態度が大きな転換を遂げるのは、コンスタンティヌス1世によるキリスト教の公認によってです。それを政治神学的な視点からみると、神の國の民として現世を否定して生きていく態度から、ローマ帝国の市民として、あるいはこの世にあって寄留者として生きる道を選ぶようになったといえるでしょう。

このようなキリスト教のアイデンティティの改造は、たんに政治的・社会的要因によって生じただけでなく、むしろキリスト教内部の要因、とくにエウセビオスに代表される「帝国神学」の成立によって完成しました。この時からキリスト教は、公共的宗教としての性格をローマ帝国、あるいはその後の政治機構のなかで持ち続けるようになったといえるでしょう。キリスト教は、キリストの体 (corpus) としての教会から、ローマ帝国のなかで法的な意味にお

ける団体 (corpus) として存在するようになったのです。

このような教会を私は「コンスタンティヌス・タイプの教会」と呼んでいます。同じことをスタンレー・ハワーワスは「コンスタンティヌス主義」と呼んで、次のように述べています。

「コンスタンティヌスは、帝国を衰退から守るために、もはや人々が以前のような古典的な異教主義者でない以上、彼らを帝国的キリスト者とすべきことを知っていた。何かを信じていく人々なくして、世界を動かしていくことなど誰にもできない。わたしたちは、コンスタンティヌスの帝国権力にふさわしい仕方で信仰をつくりあげ、その力の分け前にあずかるなどをよしとしてきたのである」(『旅する神の民—「キリスト教国アメリカ」への挑戦状』)。つまり、ハワーワスによると「コンスタンティヌス主義」というものは、その時代だけでなく今日にいたるまで続いているということです。

こうしたコンスタンティヌス・タイプの教会の成立は、宗教としてのキリスト教の歴史でもっともラディカルな転換であったと思います。この転換に大きな影響を与えたエウセビオスの帝国神学では、信仰から知的の仮説へとキリスト教の本質を手直しする試みがなされました。それによってキリスト者は異教世界の政治構造に参与し、この世界の人々が教会的な主張を信じることができるようにされたのです。その転換は、具体的には終末論の後退というかたちに現れます、実際にはキリスト教がローマ帝国の宗教になるための福音の本質の変容であったといえます。この時から神学は、神の國の神学ではなく、帝国の神学となることがありますようになりました。

そしてこれこそ、「公共の神学」の一つのタイプであったのです。それは帝国の神学であり、ドイツの領邦教会の神学であり、イギリスの国教会の神学であり、フランスの国民教会の神学といってもよいでしょう。こうした神学のタイプを、便宜上「公共の神学・タイプA」と呼ぶことにします。

公共概念の再発見と「もうひとつ」の公共の神学

しかし、今日私たちが公共の神学と呼ぶものは「タイプA」だけではありません。私は、仮に「タイプB」と呼ぶもう一つの公共の神学が存在すると考えています。

それは17世紀にアングロサクソン世界に展開したプロテスタンティズムのある形態が産み出した公共の神学です。このタイプAとタイプBの違いは、ふつう神学の研究のなかでは、国教会と自由教会の教会論の違いとして指摘されてきた問題です。それが、近年、社会学や政治学で公共概念の転換という議論がなされるなかで、改めて認識されるようになってきたのです。

市民社会論の復権は、日本だけでなく世界的な傾向で、それは明らかに東欧社会主義諸国の崩壊と民主化に端を発しています。

民主化革命と市民社会論の流行が結びついている背景には、ルーマニアを例外として一連の東欧の変革が無血革命であったこと、またこの運動の担い手になったのが教会や労働組合など、いわば非国家的なネットワークであったことが考えられます。西ヨーロッパの人々は社会的な集団形成、信頼形成、自治形成能力の必要性・重要性を改めて痛感し、再び市民社会論に注目するようになりました。

同時にこれらの動きは、西側の伝統的キリスト教諸国にもある問い合わせを投げかけることになりました。確かに「東欧の経済と社会とが1989年革命によってデモクラシーの原理と市場の力に向けて開かれたとき、これらの国々における来るべきデモクラシー化に対して西欧が提供できたもっとも重要な概念が市民社会という概念であった」という命題は正しいのですが、他方で、西側先進諸国に生じている急速な福祉国家化に伴う官僚制の肥大化や、国家サービスの受益者となった国民の保守化という事態に危険性や問題性を感じていた西側の人々は、東欧の一連の出来事によって、もう一度市民社会の伝統について反省し、社会における公共性の意味とは何かを再考するように促されたのです。



深井智朗氏

こうした文脈

のなかで、市民社会、N G O や N P O 、さらには「自発的な結社（ボランタリー・アソシエーション）」論が盛んになり、「公共性の概念の再検討」がなされるようになってきたのは必然的なことでした。

これを日本の文脈でいえば、「社会」や「公共性」という概念への本質的な問い合わせが起こってきたということです。日本には明治以来、「社会」あるいは「公共」という言葉によって即座に「国家」を考える体質があります。しかし社会とは国家ではない。では社会とは、公共性とは何か？ という問い合わせが、これまでの日本独自の「市民社会論」の文脈とは別に生じてきたのです。

ユルゲン・ハーバーマスによれば、「《市民社会》の制度的な核心をなすのは、自由な意志にもとづく非国家的・非経済的な結合関係である。もっぱら順不動にいくつかの例を挙げれば、教会、文化的なサークル、学術団体をはじめとして、独立したメディア、スポーツ団体、レクリエーション団体、弁論クラブ、市民フォーラム、市民運動があり、さらに同業組合、政党、労働組合、オールタナティブな施設にまで及ぶ」（『公共性の構造転換』1990年の新版序文）。ハーバーマスは、また同じ序文のなかで、「市民社会（bürgerliche Gesellschaft）」に対して新たに「公共市民社会（Zivilgesellschaft）」という概念を区別して用いましたが、この「公共市民社会」という概念は、国家という支配装置に対して「体制批判のカテゴリーとして有効性を持つ」概念であり、旧社会主義国において「全体主義」批判と抵抗の理論装置として革命の原動力になったものです。またこの概念は、西欧デモクラシー国家に対しても、制度化したマスメディアの「公共性」支配と一般市民社会の没公共的・他存的「クライアント化」という現象、すなわち福祉国家的なクラティアンティズムという、今日のデモクラシーの危機に対しても批判的な視点を提示するものです。

ハーバーマスの言いたいことは、いわば「公共」概念の新しい基礎付けです。一般的な認識として「公共性」という概念には「国家に関する公的なもの（official）」という意味があり、例えば日本語で公共事業・公共投資・公的資金・公教育・公安などといえば、国家が法や政策などを通じて国民に対しておこなう活動を指しています。この意味での「公共性」には、強制、権力、義務といった響きがあります。タイプAの公共の神学は、このような公共性の一部をなす神学という意味での「公共の神学」で、これは国教会タイプのキリスト教のなかで営まれてきた神学の総称といえますし、また自由教会でもこれが

目指される場合があったと思います。しかし例えばハーバーマスが論じる公共性は、自発的結社が存在しうる空間の総称で、「公共性」がむしろ国家に対置するものとして考えられているのです。

ここで私が重要と感じ強調したいことは、これらの公共概念の転換もしくは新しい基礎付けが、神学的なモティーフをもっているのではないか？さらに正確にいえば、プロテスタンティズム、あるいはプロテスタンティズムの教会論との関係でこそ理解されるべきではないかということです。

ジェームズ・アダムズがいうように、自発的な結社の起源が、17世紀の国教会に対する自由教会の誕生、あるいは監督教会から組合教会が発生するなかに見いだされるとするなら、ハーバーマスやウォルツァーのいう「公共的な空間」の発生はきわめて神学的な出来事であり、教会論と結びついた出来事といえるのではないでしょうか。なぜなら、エルンスト・トレルチの指摘を待つまでもなく、近代世界の成立という社会システムの変化は、プロテstanティズムの特定の教派・信仰団体の形態の成立と関係しているからです。トレルチは、国家と対峙する自発的結社としての自由教会の発生の例としてバプテスト教会などの動きを考えているのですが、それは新しい意味での「公共的空間」の一つであったといえます。

そのような仕方で発生した自由教会の教会論や共同体論にもとづいた神学を、「公共の神学・タイプB」と呼ぶことができます。それは国家の神学に対する、公共空間のための神学ということもできるでしょう。

2 1945年以後の日本社会、あるいは戦後デモクラシー

今日のトレンドである公共概念の転換は、神学的な視点からするならば、17世紀に生じたアングロサクソン世界に転換したプロテstanティズムの教会論から生じたことになります。「公共の神学」もまた、この時に新しい意味づけをもつようになりました。それは教会と国家の分離、ないしは国教会の設立の禁止という前提、結社の自由や信仰の自由という基本権を基礎付けることのできた公共の神学であったのです。

このような類型化は、じつは神学研究それ自体から出てきた認識というよりは、近年の社会学的な考察からの影響が大きく、それによってプロテstanティズムが自らの伝統を再認識したというのが現実なのですが、いずれにしてもこのような認識のなか

で、タイプBの意味における「公共の神学」が再認識されるようになってきました。

日本の社会と日本のプロテstanティズムが、こうした公共概念の転換や市民社会論に気づくようになったのはごく最近のことです。しかし実際にはこの転換は、社会システムあるいは制度としては、GHQのいわゆる「人権指令」「神道指令」によってすでに生じていたというのが私の考えです。つまり、人々は意識していませんでしたが、社会システムそれ自体は1945年にすでに大きな転換を経験していたのが、戦後の日本社会なのです。

この1945年以後の日本社会の転換は、神学的な視点からすれば、17世紀にプロテstanティズムが経験した、あの教会論の転換の「意図せざる」追体験であったことができるのではないでしょうか？ そのように考えるなら、本日のテーマのように、公共の神学と戦後デモクラシーを結びつけて考える必然性も出てくると思えます。

こういうこともできるでしょう。「1945年以後の日本社会はプロテstant化している」「それ故に、戦後デモクラシーや戦後の諸問題は、プロテstant的な『公共の神学』の立場から論じられるべきであり、それが可能であり、またそのような視点が有効となる状況になってきている」と。

しかし、先に述べたように、プロテstanティズムの側にそうした認識がなかったために、日本の教会では「公共の神学」が未成熟でしたし、そのような視点からの議論はほとんど見出されませんでした。この未成熟さは、戦後のプロテstant教会の社会問題の取り組みに混乱を生じさせました。例えば、タイプAの公共の神学が、依然として日本のプロテstanティズムに影響を与えるという事態です。社会システムそれ自体は、タイプBの公共の神学を生み出したものに転換しているにもかかわらず、教会の神学はなおタイプAであったのです。

3 公共の神学の妥当性、あるいはラディカル・プロテstanティズムの射程

1945年以後の日本社会はプロテstant化している。それ故に徹底的なプロテstant化した視点——それを私は「ラディカル・プロテstanティズム」と呼びたいのですが——は、戦後の社会システムを読み解くために有効な視点です。なぜなら、このプロテstant化とは、具体的には17世紀のアングロサクソン世界への展開のなかで生じた自由教会の発生という「プロテstant的経験」の追体験だったからです。今日の自発的結社や市民社会論の流

行や、盛んに論じられまた設立されているNGO・NPO、あるいは市場化や民営化という現象は、みな17世紀における「プロテスタンント的経験」の追体験です。

今日のプロテスタンティズムとは、もちろんプロテスタンント人口の増加のことではありませんし、プロテスタンティズム的な宗教性の具現化ということでもありません。そうではなくて、これは社会システム、あるいは社会の深層構造の意図せざるプロテスタンティズムなのです。意図されていないプロテスタンティズムの視点は、1945年以後の日本社会を論じる際に排除されるべき

ものではなく、むしろ最も有効な視点であるというべきでしょう。この近代世界の解釈原理としてのラディカル・プロテスタンティズムこそ、われわれがもつべき「公共の神学」ということになるのではないかでしょうか。

各論について論じる余裕はありませんが、この「公共の神学」は、近代デモクラシーとプロテスタンティズムとの親和性、人権概念の神学的起源の指摘、あるいは市場化や民営化における教会論的な視点の有効性や妥当性を弁証するものです。そして社会システムの解釈原理としての有効性は、この弁証の妥当性の有無にかかっているといってよいでしょう。

公共の領域と他者への自由と愛 ルターの二統治説を手がかりに

江藤直純

ルーテル学院大学教授

私は、深井さんの話されたタイプAの神学に属する部分を、私の所属するルター派の立場から少し展開してみようと思います。

1 国家でもなく個人でもない、公共という概念

キリスト教神学と倫理は、伝統的に国家と教会という概念装置を用いて教会のこの世界への関わり方を論じてきました。私がまず問題にしたいのは、このように、教会と関わる相手を国家に代表させる対立図式が、今日どの程度妥当性があるかということです。

というのも、個人が属し、その生活に影響を及ぼし、それを支配し、同時に個人もそれに影響を及ぼすような組織や団体は、今日では国家に限らないからです。一切が国家という巨大な組織のもとに従属性に存在するのではなく、国家と相並ぶようにしてさまざまな組織があります。例えば企業、なんんずく60年代から出てきたトランク・ナショナル・コーポレーションといった多国籍企業は、資本力・組織力・世界経済への影響力など、どの面からみても、一国家の支配のもとにあるとはいえない。他方、さまざまな宗教団体や多くのNGOは、地球規模で活躍しています。10億人の信徒を有するローマ・カトリック教会も国を超える組織です。私の属するルーテル教会のルーテル世界連盟やプロテstannt諸

教派をつなぐWCCなども、私たちが日本で実感するよりもはるかに大きな影響力をもっています。

私たちは国家という枠組みを超え、公共性を帯びたさまざまな団体や組織が重層的に重なった複雑な世界に生きており、そのような世界のなかで、またそのような世界を形成しながらキリスト教も存在しているのです。そのことを踏まえて、新しい公共の神学を構築し、その神学によって世界との関わりを考え、またその神学自体を批判的に吟味していくなければなりません。

ところで『広辞苑』で「公共」という語を引いてみますと、最初に「社会一般、おおやけ」と書いてあります。それで「公」という言葉を引いてみると、第1に「天皇、皇后、中宮」と出できます。これには驚きました。第2に「朝廷、政府、官庁、官事」とあって、やっと第3番目に「国家・社会または世間」が出てきます。

私より若い世代の人で、「公」と聞いて天皇や朝廷を思い浮かべる人は稀だと思いますが、日本語の長い歴史のなかでは、「私」に対する「公」とは、例えばアメリカにおけるprivateとpublicとはまったく異質の日本的な社会構造を意味しているのです。しかもこの「公」は、宗教的な權威すら漂わせています。個々人や個々の家族を囲い込み、包み込んでいく大きな家として、個人に先だって所与のものと

して存在するものが「公」でした。

しかし公共性という概念は、このような日本的な概念には含まれていない別の要素ももっていると思います。それは、私流の言い方なのですが、公共の「公」は公平・公正・公明の「公」であり、「共」は共生・共存・共栄の「共」であるということです。しかも、公共とはたんに個人を超越する所与の、しかも曰く言い難い宗教性をも帶びているものではなく、もっと単純明快に公平と共生を本質とする、個人がそのなかで生きる共同体の質、これが公共性であると新たに定義したいと思います。

なぜ公共性に公平と共生という質があるべきかということについては、神学的な倫理からの要請であると申し上げておきます。だとしてもそれは、かつての封建制社会や近代日本の絶対主義的天皇制がもっていた、個人の上位に位置する特定の価値観や宗教性を前提とする国家のような性質のものではありません。個々人が生きるためにもつ私的領域と相並ぶ、個人がそのなかに選択的に参与し、責任を担って生きていく生の場、空間のことです。

2 二王国論を手がかりに

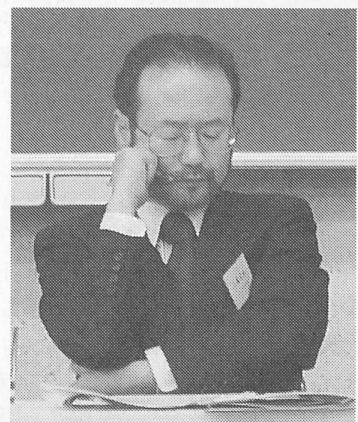
話がぐっと変わりますが、ここでルターの唱えた「二王国論」ということを手がかりにこの問題を考えていきたいと思います。

この世、あるいは世界を生きるキリスト教信仰にとって、公共性という概念は自らのものとすべき必須のものであると思えます。私はこのような前提に立ちますが、神学的倫理のすべての伝統が同じ立脚点、ゴールをもっているわけではありません。これは先ほど深井さんが整理してくださいましたとおりです。そのなかで、昨今日本においても大いに影響を及ぼし、チャレンジも与えているスタンレー・ハワーワースの見解をみてみましょう。

彼は、教会が公共の領域に対してとる態度としては、to be a church、つまり教会が教会であることを保つ、その存在を生きることに専念し、そのなかでキリスト教のもつ他と峻別された特徴ある生活を生きることが何よりの証しとなると主張します。リベラルでデモクラティックな一般社会にあって、教会が公共の領域で活発な役割を果たすことは、果たして自らの存在にとって真実な関わりであるのかとハワーワースは問うており、彼は、正義や自由についてのキリスト教の理解と、リベラルでデモクラティックな理解とは相容れないという前提に立っているようです。

ハワーワースには、福音の脈絡における正義が、世

俗的・この世的な正義とは、根源的に異なるという認識があるのでしょうか。彼は、政治の領域で正義の実現を追求することは政治的権力を活動の究極の目標にしてしまうことになると批判しています。



江藤直純氏

突き詰めていえば、彼はデモクラティックな社会には懷疑的なようです。教会と国家の関係でいうなら、教会をカウンター・カルチャー的な存在に留めようとしているといってよいでしょう。こうした立場は、教会のミッションはこの世界を変革することにあるとする、とりわけ改革派的な伝統とは明らかに別な流れにあります。

それでは改革派とは別の、もう一つのプロテスタンティズムの流れであるルター派の伝統はどうでしょうか。結論を先にいえば、教会はその固有のアイデンティティーを保ちつつ、公共の領域に積極的な参与を続けるというのが、ルター派の基本的姿勢だと思います。

この問題を論じるとき、次のような声が根強くあるでしょう。“ドイツや北欧諸国のように教会の規模が非常に大きい領邦教会や国教会や国民教会、あるいはアメリカの自由教会であっても、量的にも大きな勢力になっている教会ならば、そのような公共の領域への積極的関与ということがいえるだろうが、アジアや東欧のように社会のマイノリティー・グループである教会は、政治的関与を含む公共の領域への教会の参与を支持するわけにはいかない”という声です。しかしキリスト教会と社会との関わり方は、原理的な問題、信仰と神学の質の問題であって、教会の規模に左右される問題にしてはならないと私は思います。

私が立脚し、いま論じようとしているのは、ルターの「二王国論」といわれてきたものについてです。この社会教説については、以下のような批判がなされてきました。二王国論は「この世の王国」と「キリストの王国」というように、この世界を空間的、領域的に截然と区別しており、ひとたびキリストの王国に属することは、この世の王国とは距離をおくことになる。その結果、政治的に保守的な立場をと

ることになり、この世に悪がはびこるときにも抵抗勢力として力を發揮することができない。ドイツ第三帝国において、教会がヒトラーにみごとに絡め取られていった時の神学的支柱は二王国論だったと。

ドイツ教会闘争とルター派の社会教説についての吟味分析は本日のテーマではありませんので深入りしませんが、少なくともルターの意図した二王国論 (Zwei-Reiche-Lehre) は、より正確にいうと「二統治説 (Zwei-Regimente-Lehre)」の方が妥当だと思います。そしてその二統治説は、教会と国家、宗教と政治の関係、教会の公共の領域への関わりについて、もっと積極的な参与の枠組みを提供するのです。

靈的統治とこの世的統治という、ルターのいう神の二様の統治に関する研究を重ねてこられた倉松功先生は、『ルター神学の再検討』においても「ルターにおけるキリスト教リアリズム」という表題のもとにこの問題を論じ、そこで一元論的・原理主義的政治参与、国家統治への批判原理として、ルターの二統治説を高く評価していらっしゃいます。

二王国論というと、二つの空間、領域というイメージが色濃く出てきますが、二統治説というと、同じ一人の神が福音という右手と、律法という左手を用いておこなう二様の世界統治の様式だということが伝わってきます。

ドイツ教会闘争の神学的支柱となった「バルメン宣言」を見ても、第二項においてこのように述べていることは注目すべきです。「われわれがイエス・キリストのものでなくて他の主のものであるようなわれわれの生の領域があるとか、われわれがイエス・キリストによる義認と聖化を必要としないような領域があるといった誤った教えを、われわれは退ける」。『バルメン宣言』は、改革派のバトルラやルター派の人々が集まってつくったのですが、ルター派の神学者ボンヘッファーも彼の『現代キリスト教倫理』のなかで、これとほとんど同じ表現で、この世界のすべてが一人の神の支配のもとにあることを述べ、ただそこに住む同じ人間に対して福音と律法、神の右手と左手でもって統治がなされている、といっています。

そうであるならば、この世の王国をも生きるキリスト者は、律法の領域、すなわち自然法にも共通項をもち、そこには人間の理性の働く余地があり、外的秩序の領域、つまり公共の領域においては、キリスト者だけでなく他宗教、非宗教的な者も共通善を目指して協働しうるし、しなければならないと教えていることになります。

ここで考えておかなければならぬのは、ハワー

ワスがいうように、キリスト者の目指す正義とそれ以外の人が目指す正義が、質的にまったく異なるものであるのかということです。この問題の大きな手がかりは、ルターが「市民的な義 (iustitia civilis)」と「信仰の義 (iustitia actualis)」を区別していることにみられると思います。

キリスト教信仰の立場からは、このようにいうことができるでしょう。「神から託されている外的秩序を保ち、そこで人間が人間らしく生きることができるようにして、そのために守るべき人間同士の関係で十戒などの戒めが遵守されるようにすることは、キリスト者だけの独占物ではない。その役割を担う限りにおいて、国家は、神からその務めを託されている」と。もちろんこうした事実は、キリスト教信仰を通さなければ知る由もないのですが。

この世の支配・統治を非宗教化することと、その営みを神からの委託と受けとめることは、少しも矛盾しません。ルターが大胆にも、正しい統治がなされている限りにおいては、異教徒トルコの統治のほうが腐敗したキリスト教世界の統治に勝る、といえたのも道理です。

この社会教説は、個々の思想・信条を認め、多様な立場を平等・公平に扱いつつ、共に理性に従って社会を治めていくことを積極的に支持することを可能にし、今日の多元的社会における *demos* (民) の *kratia* (支配)=デモクラシーを支える役割を果たすのです。

3 市民としての自由と個人の良心

われわれの狙いは、公共の場に積極的に参与することを促し、そこで行動の指針を与える公共の神学を構築することです。その際もっとも大切なことは、そのような営みへと個々人を促す内発的動機を何に求めるかということです。伝統的な日本古来の「公」理解ではない、公平で共生を目指す公共理解の価値を承認するだけではなく、その公共性を生き、実践し続けるために必要な内面的な基盤を、私はここで、「他者への自由と愛」(=キリスト者の自由)あるいは「他者への愛と奉仕の自由」と呼びたいと思います。

公平と共生を目指す公共性とは、まさに他者と共に生きる共同体の質のことです。公の場で自らが他を支配したいという欲望によってではなく、また他者との煩わしい関係や悩みを抱え込むような手間はご免こうむりたいという願望によってでもなく、他者へと開かれた生を希求するようにさせるものこそが「他者への愛と奉仕の自由」なのです。自らの安

全・安定に留まることなく、場合によってはそれらを後回しにしてでも他者との公平・共生的な関係を求めるることは、他者を他者として生かそうすることでしょう。

たとえ信仰が違い、思想・信条、民族的・文化的背景が異なっていようと、人間としての尊厳を重んじ、その人をその人として受け入れ、生かそうとする心の在りようを、「他者へと開かれた自由」、あるいは「他者へのダイナミックな愛と奉仕を目指す自由」と呼びましょう。自らの救いのみを追及する姿勢からは、この生き方は出てきません。自己追求、あるいは狭い意味の自己実現のみを求める生き方とは大きく異なります。

このような「他者へ開かれた自由」「他者への愛と奉仕の自由」に向かうことは、自らの救いのためにあくせくしなくともよくなったときにはじめて可能になります。自らの力による自己の救いの達成という極めて宗教的な、それでいてじつは自己中心的な在りようから解放される源泉こそ、宗教改革者たちが「信仰義認」と呼んだ福音の本質です。そこから解放されたキリスト者は、もはや権力への自由もあるいは権力からの自由も求めず、他者のもつ他者性によって、自己中心性から他者を生かし他者と共に生する道が開かれるのです。

この問題で私たちが留意すべき点をあげておきます。それは、こうした内的な支えは、必ずしもキリスト教的福音からのみ得られるのではないだろうということです。自然法・理性・人間性・他の宗教・道徳あるいは諸々の哲学からも可能かも知れません。それを受け入れ、歓迎し、尊重し、協働すべきだと思います。それらすべては、キリスト教からは、神の左手の業、律法による統治の下にある結果だと認めることができます。

最後に短く戦後デモクラシーへの批判的な貢献ということに触れます。

十五年戦争に敗れた日本が大きな代償を払って手に入れた戦後デモクラシーは、人類史的にいって優れた制度でした。しかしその担い手たる日本国民は、戦前の「公」からの解放は喜んで受け取り、「私」の確立は物心両面で大きな成果を上げたといえるでしょうが、真の公共性を重んじる

デモクラシーにまでは至りませんでした。このことは50年間の総括として認めなければならないでしょう。社会福祉は、制度をつくり、経済力に任せて箱物をつくりましたが、例えば自らの住む地域社会に精神障害や知的障害をもつ人の施設をつくるという段になると俄然各論反対になって拒否運動に血道を上げるという始末です。行政による官のサービスは質量ともに充実してきても、共同体の中における共助のシステムも、その機運も未だなのです。バブル崩壊後、連日のように社会のあらゆる分野で露呈していくさまざまな事件はいずれも、肥大する「私」はあっても公共性を欠いた結果の社会病理といえるのではないかでしょうか？ 国際貢献にしても然りです。ODAを大量に使いまくり、日本経済の利益に還流するカネの動きはあっても、民族紛争の和平のため、民生と開発のためという、いわば国際レベルでの他者への愛と奉仕の自由を欠いているために、世界から喜ばれ尊敬される国にはなりきれていないのです。

戦後デモクラシーを地域社会レベルでも、国単位でも、グローバルな視点でも、国か個人かという発想ではなくて、公平と共生の公共性という社会の質を、この社会とその構成員が身につけることができるよう、デモクラシーを支えてきた伝統をもつキリスト教は貢献することができるし、しなければならないと考えます。公共の神学が、政治的争点への過度の関与とか、公立学校における祈りの是非のような日本に直接関係のない問題を論じるのではなくて、この社会に真の公共性を養い育てるための貢献をすることこそが焦眉の急であると思われます。

そのための神学と倫理を構築すること、それが私たちのいまの時点での課題だと考えています。



会場の質問に答えるパネラー。

今なぜ「公共の哲学」か

稻 垣 久 和

東京基督教大学教授

1 「靈的世界（世界4）」のリアリティ

最近日本のいろいろなところで公共性に関する議論が盛んになってきていますが、それらは直接に神学と関わりがあるっておこっているわけではありません。先の2つの発題は、神学分野からの発題でしたが、私はもう少しボトム・アップの方向、つまり戦後五十数年経った日本の現状から empirical（経験主義的）に議論を出発させてみようと思います。

西洋のキリスト教とキリスト教神学が公共性を帶びていたということはいうまでもないですし、とくにコンスタンティヌス体制の時代以降の歴史では、キリスト教とその神学はさまざまな意味で公共性を帶びていました。ではなぜいま西欧の神学者が Public Theology などと言い出しているのでしょうか。

ご存じのように西欧社会そのものが18、19世紀に世俗化の方向に向かい、キリスト教の力が弱まっていきました。そうしたなかでキリスト教内部に敬虔主義（pietism）のような、信仰を復興させようとする動きが出てきますが、敬虔主義は信仰を内面化・私事化する特徴をもっていました。それに対して、キリスト教の社会への影響を含めた失地回復という意味で、公共の神学を立ち上げる方向性が出てきたのだと思います。

日本はそれとは違い、最初からキリスト教の基盤がありません。そのなかで、戦後、公共性と接点があったのは神道を中心とした他宗教であろうと思います。

近代以降の日本では何度かの宗教ブームがありました。第2次宗教ブームと呼ばれるもの（第1次は幕末期）が戦後すぐに起こり、現在は第4次の宗教ブームといわれています。宗教への関心は減るどころか増えているというのが経験主義的にいわれていることです。これには必然性があります。高度経済成長を目指したのが行きすぎて、すべてモノとカネの世界となったために心の渴きを覚えるようになり、心の時代といわれるなかで宗教の復権も起こってきたのです。日本でその担い手は、残念ながらキリスト

ト教ではなく、新宗教なのです。

こうした現象は、情報化社会の進展と深く関係しています。つまり、情報というのは“意味”を担うものですから、情報化社会の進展はモノから情報へ、モノから意味への変化を現しています。そこで、生きる意味や人間の存在の意味は何だろうといった、“意味”的な方向に人々の関心が向き、自然と宗教というもののへの関心の深まりにつながってきたと考えられます。

しかし残念ながらその日本社会での“宗教復興”的意味は、日本のキリスト教徒自身によく理解されていませんでした。そのため、民衆の渴望に対してキリスト教の側が“宗教”としての本来のニーズを満たしておらず、民衆のニーズをカルトに委ねている始末です。人々に生きる意味と意欲を与え、隣人に奉仕していく、という古典的キリスト教のもつてたダイナミズムを日本のキリスト教が失っています。

しかし一方で、世界の情勢は違います。世界保健機構（WHO）の健康の定義に関して、physical、mental、social に加えて、spiritual という側面を出して総会にかけたことが話題になりました（1999年）。ここでも spiritual ということがいわれ、靈的なものが健康の大きなファクターであることが認められています。そこで spiritual なものとは宗教的なものと深く関係していて、そうした spiritual world というものに世界の人々の新たな関心が集まっていることが分かります。

哲学者のカール・ポパーは私たちが生きている世界を、「世界1（物理的状態の世界）」「世界2（意識の状態の世界）」「世界3（思考や芸術の客観的世界）」の3つに分けて、その“リアル”であることが人間の経験する社会であると論じていますが、私はこれに先の spiritual な側面を加えて、「世界4」と呼んでいます（「世界4」がリアルであることの論証は『公共の哲学の構築をめざして』教文館・第4章参照）。

私は、それらの諸領域が私たちの総体としての社

会で起こっていて、靈的世界（＝世界4）と関係しながらダイナミックに動いていると理解していますが、そうした領域を、「公共の神学」あるいは私の呼び方で「公共の哲学」という言葉でくくり直してみたいと考えています。ここで神学ではなく哲学である、ということの意味はまた別の機会に改めて論じたいと思います。

2 戦後日本の政教関係と公衆道徳

公共の哲学を議論する理由の一つに、日本での「公」の歴史的背景の問題があります。

日本の場合、公共性という言葉が議論されるときに、個人と国家との間にある領域を公共世界だと捉えるのがよいと思います。日本では歴史的に個人とお上おおやけという関係が強かったわけで、日本語で「公」というとこれは例外なく「お上」ということです。そのため公共性というと、公共事業や公共福祉のように、お上から与えられるというイメージが強くありました。

それがこの10年くらいの間に、それに対してノーという風潮が出てきて、ようやく国家と個人の間にあるさまざまな領域——それは西洋でいう市民社会そのものなわけですが——に、公共性という言葉を付与することで存在理由を与えていくとしています。このことは、アフガン復興会議での、鈴木宗男議員とNGOの確執に象徴的に現れていると思います。NGOが政府に対して批判をもつことは当たり前なのですが、そういうグループが国家の手の届かない部分を担ってきており、政府もそうした中間団体なしには21世紀の日本はやっていけないという認識が強くなっています。

こうした面をキリスト教神学と関連づけていこうとすると、一つのむずかしい問題が出てきます。とくにプロテstantでは、17世紀以来の「教会と国家」という対立構造をもった神学がほとんどで、私たちのなかにもこの対立構造が染み付いているように思います。しかしいま大事なのは、教会と国家という17世紀的発想でなく、教会と国家の間にあるさまざまな領域に注目し、そこにキリスト者が参与していくということなのです。そうした観点から公共の神学、公共の哲学というものを考え直していくたいと思っています。

それを戦後デモクラシーという側面からみると、キリスト教にとって脅威なのは、神道的ナショナリズムの復権です。1967年に建国記念の日が制定され、69年以来5度にわたって靖国神社国家護持法案が国会に提出されました。79年には元号法が成立、85年

には中曾根康弘首相の靖国神社公式参拝が実現、99年にはとうとう国旗国歌法が成立し、昨年（2001）は小泉首相が靖国神社に公式参拝をするといったように、確かに神道的ナショナリズムの復権が一方ではあります。しかしこうした現象も見方によっては、ナショナリズムの動きを推進する人々の焦りを表しているとみることができるでしょう。

一方では民間や市民の力なくしてはやっていけないので、なぜナショナリスティックなものを押し出さねばならないのか？ これはグローバリズムが強くなればなるほどナショナル・アイデンティティも強くなるということと関連しているのです。

したがって公共領域の問題を考えるにあたつてもう一つ重要な

なのは、「超越」の経験的認識を日本宗教と国家との間で歴史的に検証することです。どういうことかといいますと、キリスト者が神からの啓示により、み言葉を通して力を与えられて生かされ外に出て行くように、「超越」から人間が生かされるということは他の宗教にもあることだからです。この体験と国家との関係が日本ではどのように展開してきたのか、明治以降だけでなくそれ以前の鎌倉仏教などを検証する必要があると思います。このことについてはすでに私は、その一部を『公共哲学3・日本における公と私』（東京大学出版会）に書きましたので、ここでは触れません。

戦後日本の宗教と国家との関係を考えていくとき、間接的に関係のある現象として、やはりネオ・ナショナリズムとして出てきた小林よしのり氏の『戦争論』に代表される「公」の復権が思い浮かびます。こうしたものが出てきたのも理由があります。バブル経済とその崩壊以降のモノ主義、抒情主義のなかで人間の心が崩壊することで公衆道徳がガタガタに低下し、犯罪の低年齢化などさまざまな問題が現れ、「こんなことでいいのか」「公の復権が必要だ」「教育勅語にもいいところがあった」といった議論が出てきました。それが小林氏の本があれほど売れてしまつた理由ではないかと思います。西部邁氏や佐



稻垣久和氏

伯啓思氏のようなネオ・ナショナリズムの論調は、もう一度国家が軸になった道徳性を課していかなくてはならないというものです。

戦後デモクラシーを論じる際に、私たちは、戦後日本のデモクラシーがこうしたところに行き着いた現状を確認しておかなければいけないでしょう。

3 市民社会論の系譜

さて、日本のこうした状況を、深井さんが触れられたハーバーマスやウォルツァーのような公共性の議論と関連させて考えていくに際して、市民社会論の系譜を私なりに3つに整理してみました。

まずキリスト者として思い浮かべるのが、①「アングロ・アメリカ型のリベラル・デモクラシー」でしょう。ピューリタニズムの系譜に民主的憲法の淵源を見るような発想は私たちにも親しみがあり分かりやすいところです。

ではリベラル・デモクラシーとは何だろうと考えると、これはなかなかむずかしい問題です。個人主義を前面に出し、政教分離の原則を堅持していくような、公共の場から宗教性を排除していく発想は近代のリバリストに特徴のですが、そうしたリベラル・デモクラシーに対して、もっと共同体を重視しようというコミュニケーションアニズムの議論もあります。これが日本の場合にはネオ・ナショナリズムと結びつく傾向にあるわけです。

②は「フランス革命・人民主権論（マルクス主義タイプ）」です。第2次世界大戦後は、マルクス主義知識人が市民社会論を前面に押し出した議論を展開していました。マルクスの先駆者ヘーゲルの哲学は、厳然たる市民社会の哲学ですので、これには必然性があったのです。ところが東欧ではマルクス主義のもとで強権的国家が生まれ、それに対して下からの市民の反発として教会やポーランドの連帯のような中間集団が市民社会の勢力として機能し、89年の東欧革命が起こりました。

ハーバーマスなどの新しい議論は、逆にこうした東欧革命に刺激されて西欧の市民社会を考え直すようになってしまったのです（『公共性の構造転換』新版序文）。ハーバーマスは、*bürgerliche Gesellschaft* から *Zivilgesellschaft* へという議論をしていますが、国家とは別の非国家的・非市場的なボランティア・グループを重要視しています。ヘーゲルの議論では *bürgerliche Gesellschaft* とは、市場経済を主軸にした市民社会を意味していたわけですが、それが non-profitable なものを中心にした市民社会論という意味で *Zivilgesellschaft* となっているのです。

そしてもう一つは③「オランダ型の市民社会論」です。これは①とは違うカルヴィニズムの影響から生まれた流れで、歴史的にみると、さまざまな中間団体を生み出す発想が、この系譜から生まれていることが指摘されています。

その代表的な思想家は、オランダの神学者、政治家アブラハム・カイパー（1837-1920）です。彼の称えた「領域主権論」は、学校や家族、諸団体など、国家と教会の間にあるさまざまな領域には、国家とは独立して神からの主権が付与されていると考え、それが20世紀オランダにおける市民的中間団体の発展を生んだといわれています。①と③は、同じプロテスタンティズムの流れですが、私は異なる性質をもったものだと捉えています。

4 公共の哲学—「自由」の獲得

カルヴァンの宗教改革は、神の主権性を強調しましたが、これがフランスでモナルコマキ（暴君放逐論者）が称えたユグノーの抵抗権理論になります。ユグノーたちは、フランス国内で徹底的に弾圧されたため、オランダ（当時のネーデルラント）に逃れ、一部オランダのカルヴィニストたちと合流してスペインへの抵抗運動に関わって独立を獲得します（1581年）。当時、絶対主義王政が確立していくヨーロッパのなかで、オランダは唯一絶対主義王制を経験せず、連邦制共和国として成立するという稀な歴史をもちました。

その要因として、政治思想史の重要なテーマである政治と主権（sovereignty）に絡む問題があります。カルヴァンは神の主権性を強調しましたが、ジヤン・ボダンはそれを転用して国家に主権性をもたらせる「国家主権論」（1576年）を唱えます。それが西洋における主権概念の基礎になり、絶対主義国家が主権によって定義されていきます。それはすべての権力、特に立法権を王が保持することを意味していました。カルヴァンが唱えたのは神の絶対主権性だったわけですが、それが人間に委託されて王や国家に集中したのです。そうした国家は、フランス、そして17世紀に入るとイギリスにおいても確立されています。

それに対して、神の絶対主権がさまざまな領域に分散されて委託されると考えるのが領域主権の考え方です。それが19世紀、カイパーによって定式化されたのです。

ここで、神学の理論と現在の公共性の議論が絡んできます。このことを政治思想史からみると、ドイツに生まれエムデン（現在のオランダ北部の自由都

市)で活躍したJ.アルトゥシウスの思想にさかのぼります。彼の『Politica』(1603)には中間領域(諸連合体)という概念が主張されていて、それが後の領域主権論や現在のEUの考え方の背後にある連邦性の議論につながっていきます。これが多極共存型民主主義(consociational democracy)といわれるものです。

5 公共の哲学—「幸福」の獲得

アダム・スミスの「homo-economicus(経済人)」は有名な言葉ですが、これからはこの合理的知識を「homo-respondens(人格的応答者)」の人格的知識に変えていかなくてはいけないと考えます。新古典派経済学では、最適化・利益の極大化・効用の極大化による均衡理論を主張しますが、これらはすべて「無限の合理的計算可能性」という人間論にもとづいています。

しかし複雑系の科学が主張するように、無限の計算可能性は、人間ばかりかあらゆる科学でも不可能で、「限定された合理性」への転換が必要です。新古典派のグローバル市場原理主義は幻想の上に成り立っているといってよいでしょう。それに代えてグローカル^{*}な視点で考えようというのが、現在の複雑系経済学の追求している課題です。

これからは合理的計算ずくの世界ではなく、信頼と友愛にもとづいた人ととのネットワークを形成していくこと、これこそが公共の場において真に人間に幸福をもたらすものでしょう。例えば、労働の現場において最近注目されているワークシェアリングなども、そうした点で意味のあることだと思います。

* global と local の造語。グローバルに考えローカルに行動しうるが基本原理。

パネルディスカッション

加山久夫(コーディネーター)十深井智朗十江藤直純十稻垣久和十会場参加者

深井氏 稲垣さんは、教会と国家の中間領域ということをいわれましたが、私のなかでは自発的結社としての教会はNPOなどと同じレベルのものと考えているのです。稻垣さんのいう中間領域とは具体的には何を指すのでしょうか？

稻垣氏 ボランタリー・グループはボトム・アップによって成り立っていますけど、教会はボトムアップだけで成り立っているのではなく、神の靈(世界4)から与えられた力によって成り立つという面があると思います。キリスト者からみれば教会は「世界3」での活動に参加するための靈的中枢としての役割があるので、私は通常の中間団体とは別に考えています。

深井氏 そういう意味で稻垣さんの議論は、教会と国家というカテゴリーでの議論なのですか？

稻垣氏 その部分では、教会と国家という中世神学の“残滓”を保持していると批判されるかもしれません。(笑)

江藤氏 私がずっともっている疑問に、日本が今後成熟した市民社会になっていくときに、市民社会を

一つに統合していく“市民宗教”といったものがないで社会が一つになることが可能かという問題があります。宗教的ナショナリズムの復権を望むわけではありませんが、原則的には宗教と国家の区別をするアメリカでも、市民宗教と呼べるもののが不可欠になっています。皆さんはどう思われますか？

稻垣氏 私の理解では、愛国心などを鼓舞していくタイプの宗教が市民宗教だと思っています。神道は比較的そうした要素をもっているでしょうね。

江藤氏 それが国民全体に一つの物語を付与して、そのなかで宗教の出番をつくっていくわけ



加山久夫氏

ですね。

稻垣氏 そう考えているのは右派のグループです。しかしキリスト教でも仏教でもそれぞれの宗教的エーストスがあって、そうしたコミットメントのある宗教が活性化することでボランタリー・グループが生まれ、社会を支えていくというのが、私の考えている公共の場での宗教の役割なのです。結果として社会は多元的になる。それに対して神道というものは天皇を中心として国民を統合することだけで、それ以外に宗教的エーストスやコミットメントがないように思えます。私は国民の統合というのは宗教の役割ではないと考えていますし、そうなると危険です。

*

会 場 深井さんが、公共の神学Bが近代社会を成り立たせているといわれましたが、社会=国家ではなく、公共性も国家が担っていないとすると国家の役割とは何だと思われますか？

また稻垣さんのいうカイパーの領域主権は、ルターの二王国論の変形ではないのでしょうか？

深井氏 私自身の考えは無政府主義まではいきませんが、マイルドなりバータリアニズムに近く、国家の役割は少なければ少ないほどよいと思っています。社会や公共性は、われわれがリアリティを感じている教会や学校といった共同体をイメージすればよいのではないかでしょうか。

稻垣氏 まず最初の質問に対する私の考え方を言わせていただけば、日本国憲法にも国民主権といった言葉が使われていますが、主権という言葉は神学にルーツのある言葉です。私は国家というものは必要だと思いますが、その役割は、福祉の増進をしたり、個人の内面の自由を制度的に保証するなどの外的的な役割に留まるべきだと考えています。今後世界が世界連邦の形成といった方向にいくとしても、どうしても言語や文化で人々が束ねられているので国家はなくならないと思います。しかしその構成員が多元的になり、いろいろな人が一つの国家に住むようになると思いますから、純粹大和民族だけの国家といったものはおかしいでしょう。多元的な文化が共生しながらも自由などの外的的な仕組みを保証していく装置としての国家の役割はなくならないだろうと思っています。

2番目の質問については、ルターの考えは、中世の残滓を引きずっていると思います。ルターのいう「神の右の手と左の手」というメタフォリカルな発想は、中世から16、17世紀までの社会には当てはまつたのですが、その後、科学革命、市民革命、産業革命が起こって近代市民社会がスタートして社会が多

様化すると、そうした単純な図式は当てはまらなくなります。ここに創造の秩序が分化発展していく歴史の摂理をみたいと思うのですが、ルターやルター派の神学者がそこまで実際に言及しているのかどうか、逆に伺いたいと思います。

神の2つの手というアナロジーは人間の有限性になぞらえたものです。しかし神には無限の可能性があり、たくさんの手をもっている。ルターのアナロジーとカイパーの領域主権論は異なる原理に立脚していると私は捉えています。

江藤氏 ルターの二王国論は、救いとみことばだけが支配する内面の領域があり、それ以外のところには律法の領域があるという理解ですから、やはりカイパーはルターの二王国論と通じるのではないでしょうか。

*

会 場 日本の教会はコンスタンティヌス的体制をとったことがなかったにもかかわらず、戦後の日本の教会がタイプAであり続けたのは、教会に内包されていた体質に要因があったのでしょうか。あるいは日本社会のなかで教会が置かれていたコンテクストの問題なのでしょうか？ また日本社会は制度的にタイプBに転換したといわれましたが、実質的にも転換したといえるのでしょうか？

深井氏 最初の質問については、日本の教会が自らの歴史的な伝統、つまり、自発的な結社や自由教会のような教会のあり方についての歴史的自覚が少なかったことから、タイプAでありつづけたのではないかと考えています。

2番目の質問については、1945年に実質的にもタイプBに変わったといえると思います。それはGHQによって戦後すぐに「人権指令」と「神道指令」が出されていることによっています。

「人権指令」は信教の自由のように、人間の基本権を否定していた戦前の法律をすべて廃止するものでしたが、「神道指令」は、宗教と国家をセパレートするもの (separation of religion and states) で、宗教に限らずあらゆる団体に関して国は援助しないことを明らかにしました。それが日本国憲法、宗教法人法などの宗教関係の条文につながっていくのですが、じつはそこで定義されたのは教会を含む宗教団体は、ボランタリー・アソシエーションであり、国家とは別の自発的結社だということです。

日本人、とくに教会はこのことにあまり気づいていませんで、「人権指令」で宗教の自由が確立されたことのみを強調していて、教会が社会のなかでどのような団体として位置付けられ、認知されているか

という意識があまりないようです。それが私のいつた無自覚ということです。しかし社会システムとしては、1945以降そのことははっきりとしているのではないかと思っています。

日本社会のプロテstant化が実体化していることについて、教会も社会も無自覚であったと考えられますので、公共の神学という面から、日本社会はすでにプロテstant化している、と指摘することで新しい視点を提供できるかもしれないと考えています。

加山氏 その問題を考えるとき、戦後日本の神学のオピニオン・リーダーたちの間に、いわゆる神学のゲルマン補因の問題があったと思います。またもう一つ、敬虔主義の思想が強かったため、教会内のパースペクティヴでしか神学的営為がなされてこなかったので実質的にはタイプBであるのに、タイプAの発想を抜けきれなかつたのではないかと思いますね。

深井氏 そのとおりだと思います。身近なお話をすると、私の知っている教会には、宗教法人である団体の規則と個々の教会の規則があって、役員も2つのカテゴリーで選挙をしているのですが、教会ではなぜか宗教法人の役員のほうが格が上だと思っている人が多いのです。つまりそちらのほうが国から認可されているので上だという意識です。こうしたことは、今までたっても変わらない日本人の意識のようです。

会場 1945年以降の日本社会はプロテstant化しており、現在のNGO・NPO、市場自由化という現象は17世紀におけるプロテstant的現象の追

体験だといわれましたが、NGO、NPOの側からすれば、それがどうしたの？という反応になるような気がします。現実のNGO・NPOは、行政が困難になった部分で利用できる手っ取り早い下請けのような側面もあって行き詰っていますし、そういう現場で苦悩している人たちにとってその解釈は果たして有効性があるといえるのでしょうか？

深井氏 同じような質問をいつも受けます。もちろん、とりあえずこの解釈が歴史学的・社会学的に妥当かという議論はあってよいと思いますが、それだけではなく、17世紀に市民社会や公共性の原型のようなものがあったということは、自由教会やピューリタンの歴史で失敗もたくさん経験してきたことを意味しています。失敗の蓄積も含めての追体験を考えることに意味があるのではないかでしょうか。失敗を語って慰めになるかは分からぬわけですが……。

会場 日本でNGOが弱いのは教会が弱いからであると思います。欧米では、教会がNGOに関心をもって働きをしています。NGOの人たちのなかで日本のNGOがダメだなどと、それは日本の教会がダメだからだと言われてしまったことがあります。いま教会はNGOに対して関心がなく、個人として参加しているのが現状です。なぜ教会がNGOを生んでこなかったか、今も生んでいないかを考える必要があるのではないかでしょうか。

江藤氏 17世紀のアングロサクソンの教会の動きは、自らの宗教的自由や教会のあるべき姿のための運動でしたが、今日のNGO・NPOの働きは他者のためのものです。教会が他者のために働くという質をもつことが必要ではないでしょうか。

深井氏 確かに17世紀の教会と現在のNGOではパースペクティブが違いますが、私はもう少し共同体形成の性格という視点から論じていて、それが現在にも有効だと思っているのです。

会場 私は、深井さんの論はウェーバー・テーゼに乗りすぎていると感じます。禁欲的プロテスタンティズムは近代をつくったとウェーバーはいいましたが、ルターも近代をつくったとすれば、ウェーバー・テーゼだけでは片手落ちであろうと思います。

それと、日本ではカトリックもプロテstantもキリスト教として合同して物事に取り組まなければならぬと思うのですが、例えばキリスト教学校同盟がプロテstantだけしか加盟していないのはおかしい。そうだとするとわれわれはゲルマン捕囚ではなくアングロサクソン捕囚になっており、それを超えていくことが必要だと思います。それがラディカル・プロテスタンティズムの立場ではないかと私は解釈しています。

それぞれの方に質問したいのですが、公共の神学、公共の哲学ということは、いまの時期にひじょうに意味があり、それはブルトマンを超える、つまり内面的信仰・実存主義を超えるという意味があるでしょう。しかし、ハーバーマスが言い始めた公共性ということを共有していくことは、パブリックとプライベートを分けるという啓蒙主義の罠にはまる可能性があるのでないでしょうか。日本では生命倫理の委員会にも宗教者が呼ばれないという現実が示すように、宗教を排除して公共性が存在しています。こうした意味で公共性と私性を分ける図式が出ていたら問題だと思うのですが。

深井氏 先ほどウェーバー・テーゼに乗りすぎているというのはその通りで、むしろそれが有効だと思っているのです。ウェーバーがプロテスタンティズムが近代を生み出したといっているかどうか、私には申し上げられません。少なくともウェーバーは、特定の宗派が近代を生み出したとはいっておらず、近代を理解するために、プロテstantのある教派を解釈原理として抽象化して用いているというのがウェーバーの方法ではないでしょうか。私はその見方の有効性という点でウェーバーに乗っています。ラディカル・プロテスタンティズムとは、解釈原理であって、歴史的事実そのものではないのです。

稻垣氏 先の意見にあった日本におけるキリスト教勢力の少なさについていうと、私は逆に、教会は本来の教会になることが大事だと考えています。しかし教会の外部も神の主権のもとにあり、神から委託された大切な領域だとする意味付けがなされるときに、こうした靈性に満たされて社会に押し出されていくと考えます。そのような世界観をもつことがまず必要ではないでしょうか。

カイパーに従っていえば、制度としての教会と有機体としての教会を分けて、制度としての教会だけでなく、そこから押し出されてさまざまなボランタリー・アソシエーションである有機的な教会として活動するのです。

戦後伸びた福音派が現在頭打ちになっています。福音派は制度としての教会をしっかりつくってきたと思いますが、それが頭打ちになったのは、敬虔主義的なものを引きずっていて、この世界を神の領域として意味付けていく考え方がなかったからで、こうした構図は明治以来続いているものです。

創価学会の人たちのなかには、西洋の宗教は政治・宗教・経済などがバラバラに分節化されていてダメだが、日本の世界観はホーリスティックだという人がいます。創価学会が早い時期から政党をつくったように、いろいろなところに出て行くアクティヴなことは、ホーリスティックだからできるというのです。しかし私に言わせれば、カイパー的な発想こそそういう分節化がない。教会が大きくなる必要があるという意見には賛成ですが、それ以上に世界そのものが神の支配のもとにあるという神学的認識が与えられることが必要だと思っています。

江藤氏 明治以来、日本のキリスト教が救済論中心のキリスト教であったということは紛れもない事実です。それは日本だけでなく宗教改革以来のプロテstantの伝統であり、また西方教会の伝統でした。神の主権のゴールが、救済の完成と世界創造の完成が一緒になって初めて実現するという、東方教会が大切にもってきたことをわれわれもさらに学び、こうしたキリスト教の信仰と神学の質に変わっていくことが教会のパブリックな部分への貢献を内側から促していくのではないでしょうか。こうした質をもっていくとき、社会も教会の姿勢を評価するようになっていくのだろうと考えます。

日本社会が公共の領域に宗教はいらないというのは、宗教が私的なものだという観念が染みついてきたからで、キリスト教が先頭に立って変わるべきだと思います。

会場 教会員を世界へ送り出すべきというのも

っともだと思うのですが、教会で救済が語られるとき、人間はほんとうに外に出ていけるのだろうかという疑問をもちます。そのためには教会内の感覚が外の感覚と同じでなければならないのではないか。

そういう観点で日本の教会をみた場合、教会はあまりにも純粋すぎたのではないかと思えます。その典型が無教会派ですが、そこでは先生と個々のフォロワーズしかおらず、他の者は不純なものとして排除される。日本の教会は福音に純粋であろうとしたため、教会で予算を論じることさえ世俗の問題として違和感をもって受け止められることもありました。

そうではなく、教会 자체が異質な人々が集まってできているということではないと、教会から世界へ人を送り出すことはできないのではないかと常々感じています。カトリック教会の場合は補完手段としての修道会が中間的組織としてあって、中世的な組織が意外に現代的な機能を果たしています。プロテスタントはそれができないので、旧約聖書以来の契約団体としての性格をもたなければいけないのではないかと思いますが。

稻垣氏 私は、カトリックと比較して、プロテスターントが脱中心化（ディセントラリゼーション）することが逆に近代をつくってきたのではないかと考えます。脱中心とは中心がないのではなくて、複数の中心をもっている。これが一方では分裂の原因にもなるわけですが、公共性の議論でいうと、ルター派、カルヴァン派、バプテスト派、メソディスト派などと違いがあるのは歴史的に致し方ないし、こうした少しづつ異質な主張をしているグループが全体としてネットワークをつくっていくタイプの横のつながりとしてプロテスタンティズムのダイナミズムを捉えれば、むしろ21世紀における役割を果たしていくのではないかと思います。

深井氏 反対の意見も出たほうがいいので、違うことも言いますが、すべてのものを包括していくのは parish（教区）の理念です。そこでは教区内にいるのはすべて私の信者と思う理念があり、中にいる多様な人々を包括して一つにしていくという努力が働いていきます。17世紀はそこから出て、理念や契約や精神で人々が集まる共同体がいくつもできた。彼らはまた教区にも属していて、複数の interest による集まりに属することができた。そうするとすべてを包括する団体がいいのか、interest で結ばれた団体が共存できる社会がいいのか、言い換えればそういうところとして公共空間が用意されているかが問題になると思うのですが、どうでしょうか？

会 場 公共の神学という言葉はすばらしいと思い

ますが、実際の教会でのディシプリンを考えたとき、どういう説教をし、どういう信徒を生み出していったらよいのかが問題になると思います。契約と自由ということをどのように世俗的でなく捉えるのかが鍵になるような気がしていますが、パブリック・クリスチャンのつくり方（笑）はどうしたらよいと思われますか？

稻垣氏 私は、旧・新約聖書をまんべんなく語り、歴史性や物語を含めた神の全体性、聖書全体がもっているダイナミズムを語っていくことが基本になるのではないかと思っています。神の言葉が語られ、垂直な神との関係だけではなく水平の人間関係にも応答していく契約共同体が教会の特徴として重要ではないでしょうか。

江藤氏 信徒のもってくるさまざまな社会の問題に対してもっともっと教会が語り、信徒と一緒に考えていくことではないでしょうか。

深井氏 私は、教会がどこまで終末論的になれるか、つまり現実の未決定性にどこまで耐えられるか、またそれによって生じてくる識別や判断を教会がどこまで説教によって担っていけるかが問題になってくるのではないかと考えます。

*

加山氏 このテーマはこれから時間をかけて熟成させていく課題であると思います。初めにお話したスタックハウスの『Public Theology and Political Economy』の翻訳が、聖学院大学出版会より刊行予定といいます。この本には「Christian Stewardship in Modern Society」という副題がついていて、この問題は基本的には stewardship の問題であると私は思います。また最初にご紹介しましたスィーマン教授の本も副題として「The Church in a Pluralistic Culture」と付いています。ですから啓蒙主義の罠にかかるて教会がアイデンティティを失うということではなくて、むしろそのなかでアイデンティティを確立することが目指されているのではないかでしょうか。

今日は皆様、どうもありがとうございました。

「共立研究」は年3回発行。定期購読は年間500円（郵送料込）です。購読ご希望の方は、研究所までご連絡ください。

共立基督教研究所 共立研究

発行人 稲垣久和

編集 高橋伸幸