

## 應答の倫理

——基督教倫理學の方法論についての一考察——

竹 中 正 夫

### 序

一、現代基督教倫理學の課題

二、基督教倫理學の方法論的類型

(A) 目的論的方法

(B) 誠命論的方法

(C) 應答論的方法

結  
語

### 序

基督教社會倫理學は基督教倫理學の特殊部門に屬するものであつて、それは決して基督教倫理學から別個に獨立して存在するものではないと思う。基督教倫理學は社會にある人格的な又連帶的な人間の在り方を基督教信仰の光の下に検討する學問である。そこに於て問題とされる人間の在り方は全人格的なかわりを持つものである。信仰の領域と行爲の領域との二元論的對立や個人の倫理と社會の倫理という二重の問題の設定は人間の在り方を全人格的に把えたものと

言うことは出来ないと思う。

現代の基督教倫理學に於ける一つの課題は基督者の倫理を個人主義的な觀點から考察するのではなく、又量的な集團の觀點から分析するのではなく、連帶的な生ける人間の在り方として把握することである。プロテスタンティズムは近代の生々しい苦闘を経て反省をなすと共に、福音に立ち返えることによつて眞の人間理解に到達せんとする課題を現代に於て荷擔つてゐる。近代のプロテスタンティズムの中に一方に於ては、個人主義的人間理解或いは、個人の精神や靈魂等の一面のみを強調する一面的人間理解から人間の在り方が問題とされ、他方に於ては、集約的な量的な人間理解に立つことによつて、人間の持つ内的な獨自性や個有な自由が捨象され、何れも連帶的な生ける人間の在り方を正しく把握することが困難であつた。私はこの小論に於て、現代の基督教倫理學が如何なる觀點から連帶的な生ける人間の生き方を検討しているか、又如何なる動機 (Motive) がその方法論の中に特徴として認められるかについて考察をなしてみたいと思う。

### 一、現代基督教倫理學の課題

福音は現實の生きた人間を對象として語られており、その救済はその人間の全體にかかわるものである。<sup>(1)</sup>この事は所謂集團的人間 (Mass Man) の理解へと我々を近づけるものではなく、むしろ全く逆に人間の内的な自由、個人の人格の獨自性に對する理解の基礎を提供するものである。然しそこに於て、救済の對象となる人間は他者から隔絶した個ではなくして連帶的な全人格的な人間である。<sup>(2)</sup>福音は現實に生きるリアルな人間に對する神の働きを語つてゐる。ボンホエフアーは、キリストの受肉の意義について次の様に述べてゐる。

「神は人を愛してゐる。神は理想的な觀念的な人を愛してゐるのではない。彼は現實のリアルな人を愛してゐるので

ある。神は理想的な世界、觀念的な世界を愛しているのではない。彼は現實のリアルな世を愛している。……神の愛がリアルであることをあらわす爲に、人間として彼は人間の中に入つて來られた。彼自らが人間の性格、本質、懊惱、痛みを身に負うたのである。<sup>(3)</sup>

福音による神の召しは生ける人間に向けられており、それは他者から隔絶することや、人間であることを止めることを指示するものでなく、神の眼から見た眞の全人格的な人間となることを意味していると思う。之は人間の變革であり、眞の人間性の回歸である。人間が人間の人格形成や改革を自らの營みによつて試みるのではなく、神が眞の人間となり給うたことによつて「新らしき人」がはじめて誕生するのである。ボンホエファアの言葉によるなら、

「神が人と成り給うたことによつて人は眞の人となる。人は神と成ることは出来ない。それ故に彼自身の變革を完成するものは人ではなく、彼の形を眞の人間としてのあるべき姿に變え給うのは神である。それによつて、人は神となるのではなくして、むしろ神の眼から見た眞の人間と成るのである。……キリストに於て神の前に新しい人が造られるのである。」<sup>(4)</sup>

ここで明らかなのは福音が語りかけている對象となつている人間は抽象的な人間像でなく、具體的な生きた人間であり、救済の出來事は人間の或る一面に關するものでなく、「今、ここ」にあるその特定者の全體に關わるものであるということである。それは飽くまでも人間中心的な人間に依る働きではなく、人間を越えた者の働きを意味している。しかしこの事は福音が現實の歴史の中にある生きた人間に語られていて、事實を聊かも變ずるものではない。否むしろ歴史を超えた力が歴史の現實を舞臺として人間に對して働いているところに福音の獨自な姿を見出そうとするものである。

我々はイエスカペテロに向つて云われた「わたしの國はこの世のものではない」<sup>(5)</sup>という言葉を歴史的な世界と何ら關りのない彼岸的教説として理解してはならないと思う。R・アルトマンはこの句の釋義に於て、「わたしの王權はこの世に

屬するものではない。それ故にそれはこの世の種類のものとは異なる<sup>(6)</sup>と解すべきであるとし、單なる彼岸的な現世否定的な意味にのみ解さるべきでないことを示唆している。神の王國は此の世の權威に屬するものでない。然しそれは此の世と何ら關りのないものでなく、イエスの降誕、生涯、受難と復活の出來事に於て、神の支配は此の世の中に及んでいることが明らかにされねばならない。この世的なものに徹底的に對立しつつも、尙この世界に分け入つて來り之を包み、之を愛するところに福音の獨自性を見出すのである。神の愛の超越性と具體性は矛盾なくキリストの中に宿つている。福音はこの世に對立しつつも尙この世にあつて *in der Welt gegen die Welt*<sup>(7)</sup> 生くる姿を顯している。スエーデンのルッテル神學の再興に貢獻している、アウレン監督の次の言葉は神の支配と歴史との關係を表明した適切な表現であると思う。

『神の支配の領域の他界性 *the other-worldliness of the realm of God*』は聊さかも緩和されたり、閉塞されるべきでない。然し乍ら聖書の終末論は歴史が非本質的なものとして消滅して了うが如き超越主義を意味しない。全く逆に、神の王國はこの歴史と密接な關係があり、終末論とは歴史に對する一つの特定の見解である。即ちそれは歴史から遁れることではなく、神の支配の領域の側から歴史を見ることである。キリストは、「わたしの國はこの世のものではない」と言われたが、同時に彼の弟子たちに、「御國が天に行われるとおり、地にも行われますように」と祈ることを教え給うたのである。<sup>(8)</sup>

現代神學の中にあつて、基督教倫理に關する業績が續々と顯れているが、その中に於て、強い傾向の一つは、福音の姿を正しく把握することを通して倫理の問題に向わんとする態度である。<sup>(9)</sup> 即ち福音そのものの中に既に新しい人の生き方を見出しそれを離れて別個に倫理の出發點を見出すことは不可能であることが承認されていると云えよう。其處に於いてわれわれは、キリスト・イエスの中に顯れた神の啓示に基督教倫理學の出發點を見出す傾向が支配的であること

を認める。我々は特殊啓示が歴史的現實の中に存在する全人格的な人間に向けられていることに大きな意味を見出すものである。<sup>(10)</sup>この點に於て教義學と基督教倫理學とは啓示という共通の核にその中心點を持つということが出來よう。<sup>(11)</sup>

斯くの如く基督教倫理學の出發點が啓示に求められ、又啓示が歴史的現實におかれてゐる連帶的な且つ具體的な人間に語られていることが認められるならば、次に啓示に對するわれわれの應答も又全人格的なものでなければならぬことが指摘されると思う。信仰は神の召しに對する應答である。それは「今、ここ」でなされる神の愛に對する全人格的な應答であると思う。ボンホエファアの表現を用うるならば、「それは眞實に對するその人間の全體によつてなされる全應答である。」*Keine ganze Antwort des ganzen Menschen auf das Ganz der Wirklichkeit*<sup>(12)</sup>パウロは基督者のなすべき靈的な禮拜として「あなたがそのからだを、神に喜ばれる、生きた、聖なる供え物としてささげなさい。」<sup>(13)</sup>と言つてゐる。主體の全ての領域をあげて神の召しへと向いそれに答えるところに我々の禮拜がある。それは全人格的な應答を意味してゐる。<sup>(14)</sup>今日では世俗的言葉となつてゐるサービス(Service)という言葉に「禮拜」と「奉仕」の二つの意味が含まれてゐることは單なる偶然ではない。「主なるあなたの神を愛せよ、」という第一の誠と「自分を愛するように、あなたの隣人を愛せよ、」という第二の誠とが、「第二もこれと同様である」という言葉で接續されてゐることは極めて意味深いことである。<sup>(15)</sup>神に仕えることなくして正しく人に仕えることは不可能であり、人を愛することなくして神を愛する道はあり得ない。近代のプロテスタンティズムは個人の内的な信仰の自由の強調の餘り、一面に於ては個人主義的主觀主義に陥り、他面に於ては「信仰のみ」の強調から「愛」の默殺の傾向に偏し勝ちであつたことは否み得ない。一方に於ては個人主義的或いは現世的人本主義、他方に於ては彼岸的他律主義の危險性が存してゐた。之に對して現代神學に於ては個人の能力や社會の價値に倫理の出發點を求めることなく、又、彼岸的なものへの展望によつて現世から遁れるのでもなく、此の世を越えたものの力に、この世に存りつつ應答して行く基督者の力強い生き方が問題とされてゐる。

ると言えよう。<sup>(16)</sup>

勿論個々の神學者によつて用いられている言葉や表現は異つてゐるし後述する様に方法論に於ても差異が見られるが右の點を問題とする點に現代プロテスタントの倫理學の一つの共通の課題を見出すことが出来ると思う。

今ここにボンホエフアーにその例をとるならば基督敎倫理の歴史に於て二元論的な見解が屢々支配的であつた不幸を指摘している。即ち中世に於ては、恩恵の領域《*regnum gratiae*》が、自然の領域《*regnum naturae*》に勝るものとされ、近世特に十九世紀に於ては世俗的な分野の理性による自律性が強調されるあまり、両者が誤れる分離をなされるに至つたことを指摘し次の様に言つてゐる。

「キリストと世界とが二つの相剋し合う排他的なものとして理解される限り、人は次の様なデイレンマの中に残される。即ち彼は現實に生くることを放棄するか、彼自身を二つの領域のどちらかに閉塞させて了うのである。換言すれば、彼は世界なきキリスト《*Christus ohne die Welt*》或はキリストなき世界《*die Welt ohne Christus*》となる。何れの場合に於ても彼は自らを欺いてゐるのである。<sup>(17)</sup>」

キリストと世界を明白に分離した過去の二元論に反對し、世界に受肉せる神の働きに、救済への招きと倫理の源を見出しつつ、この世にあつて、この世を通して働く神の働きに如何に應答するかという點に現代の基督敎倫理學の課題を見出すことが出来ると思う。

## 二、基督敎倫理學の方法論的類型

われわれは今現代基督敎倫理學の一つの顯著な傾向について考察を加えて來た。それは福音を正しく把握することによつて、福音の中に連帶的な全人格的人間に語られてゐる神の言を見出し、「今、ここ」で凡てを盡して神の愛に應答

して行かんとする全人格は態度と決斷に、基督者の根本的な生に對する在り方の見出されることを學んで來た。

今我々はここに基督教倫理學の方法論に分析を加え、如何なる點に倫理の動機 (motive) が置かれており、現代プロテスタントの基督教倫理學の領域に於てはどの類型が支配的な傾向であるかについて検討してみたいと思う。かくすることによつて聊かなりとも、現代の基督教倫理學の性格について理解を深める一助ともならば幸に思う次第である。

倫理學の方法論に於いて問題とされることの一つは果して如何なる點から倫理の動機が把えられているかと云う事である。倫理學に於て「何が善であるか」と云う課題が検討されるとき、主體は何を基準として善惡を判斷するのであるか。現實の複雑な相對的な出來事の中に拘束されつつ、彼は何によつて自由をその生き方に見出すのであろうか。一つの倫理的行為を彼がなすに當つて、彼は何を動機として出發するのか。と云うことが問われると思う。

H・セヂウィック (Henry Sedgwick) はかかる方法論の分析から倫理學を「完全性」(Excellence or Perfection)を追及するものと「幸福」(Happiness)を追及するものの二つの類型に分けてゐるが何れも目的論的方法に屬するものでここで觸れようとする他の倫理學の方法論に觸れてゐない<sup>(18)</sup>。W・アーボン (Wilber Marshall Urban) はその著『倫理學の根本問題』に於て倫理學を形式主義 (Formalism) と目的論 (Teleology) の二つに大別してゐる。前者に於てカント等によつて代表される普遍的・形式的な誠命に従ふことに倫理の動機を見出し、後者に於ては「快樂」を目的とするものと「自己實現」を目的として追求するものと二つに大別してゐる。私はアーボンの方法論に學びつつリチャード・ニーバー教授より示唆を受け、應答論的方法を加え、目的論、誠命論、應答論の三つの類型に基督教倫理を割けてみることに、現代の基督教倫理學の性格について検討を試みたいと思う。

#### [A] 目的論的方法 (Teleological Method)

目的論の立場によるなら人生は目的 (telos) に向つて進む矢の如きものであると考えられる。目的論的方法をとるも

のとして一般の倫理學に於ては通常二つの類型が見出されると思う。一つは快樂を追求する快樂主義 (Hedonism) 他は自己の完成を目指す所謂、完全説 (Perfectionism) の立場である。近世の功利主義者ベンサム (Jeremy Bentham) は前者の代表者であり、自己の潜在性の完全な實現を目指したアリストテレスに後者の例を見出すことが出来ると思う。神學的巧利主義者の代表的な姿を我々は英國の倫理學者、W・パレイ<sup>(28)</sup> (William Paley) に見出すことが出来る。彼はその著「道德及び政治哲學原理」に於て「何故私は自分の言葉を守る責任を持つてゐるか」と自問して次の様に言つてゐる。

「それは一つの點に要約される。即ち多くの人々の幸福を増進するものは、物や自然や眞理に妥當したものであり、一般的幸福を増進することが神の御意であるという事實に存するからである」<sup>(21)</sup>

彼が幸福の内容として擧げてゐるものは感覺的な一時的なものでなく、妻、子、友人等に對する社會的愛 (Social Affections)、我々の肉體的精神的な能力の活動 (the exercise of the faculties)、<sup>(22)</sup> 慎しみある習慣の鍊成 (The prudent constitution of the habits) 更に健康 (health) の四つの要素である。本書が彼の生存中に十五版を重ね英國の各層の人々に廣く讀まれた事實は當時の巧利主義的社會思潮に相通するものを持つてゐた事を示してゐる。<sup>(23)</sup>

目的論の他の類型は完全説 (Perfectionism) の立場である。我々はその古典的な例を、神の前における魂の喜悅 (eudaimonia) を最高の目的としたトマス・アクイナスの倫理的態度にみる事が出来ると思う。<sup>(24)</sup> 今我々は充分立ち上つた検討を試みる時を持たないが、K・E・カーク教授の名著「神の姿」(K. E. Kirk, The Vision of God, The Christian Doctrine of the Summum Bonum, 1931.) が基督教倫理の歴史を神の姿を見ることを目的として、目指された努力、精神の歴史として把えている點に於て目的論的な方法論に立つてゐることを指摘するに留めたい。<sup>(25)</sup>

プロテスタント教に於ける完全説の古典的類型を我々は、ジョン・ウエスレーに見出すことが出来ると思う。<sup>(25)</sup> ウェス

應答の倫理



レーの度々引用している聖句は、「天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい」という言葉である。之は神のめぐみによつて救われた者の努むべき目標である。人間が完全であり得るとか、基督者が完全性に到達しているということがここで問題とされているのではない。即ちここで用いられている完全とは人間の到達する状態ではなく、救われし者が天父の完全さに向つて勵まんとする意圖である。「完全性とは神への生活に自らを全く献げて努力せんとする純粹な意圖と考えられる」ウエスレーは聖化を説くことによつてそれを義認に置き換え様としたのではなく、信仰によつて義とされた者は必然的に倫理の領域に於ても罪・悪・穢れより離れ、聖化の過程を歩むべきことを明らかにしている。<sup>(26)</sup>

現代神學に於てウエスレーの立場を人格主義の觀點から展開させてゐるのが、ボストン大學のヌドソン (Albert Knudson) 教授である。彼の著「基督教倫理學原理」(The Principles of Christian Ethics, 1943) は「人格主義の下に、目的論的完全説を展開している傑出した勞作であると思う」<sup>(29)</sup>。ヌドソンは従來の基督教倫理學が神の愛に強調を置き過ぎた故に、内世界的な具體的な道德的洞察や實行力に乏しくなる弱點を指適し、倫理が盲従となる結果をもたらす事を説いている。<sup>(30)</sup> 彼は神の愛と人間の道德的完全性とは基督教倫理を構成する隨圓の二つの點であることを指摘し、次の様に言つてゐる。

「愛《Love》と完全性《Perfection》は相排除し合うものでなく、相容れ合うものである。兩者は屢々同時に用いられている。その理由は、道德的完全性はより廣い包括的な言葉であることに存する」<sup>(31)</sup>。ヌドソンは神を完全なる存在として理解し、基督者は神の如く完全となることにその倫理の出發點を持つべきことを論じ、兄弟愛の外に、完全性の要素として、自己否定・禁欲主義・罪よりの離脱、及び自己實現の四つを擧げている。<sup>(32)</sup> 特に最後の自己實現の主張が強くなる時、我々は他律的な要素が排除せられ、自律的な傾向が著しく強く出て來てゐることを認めざるを得ない。ここ

に於て基督敎倫理が神の完全性を目的として向上する人間の上昇行爲となり、具體的な問題に對する洞察及び實行力に優れている反面、理想主義的な要素が強くなり、引いては人本主義的色彩を濃くすることが指摘されると思う。自由主義神學の泰斗であつたヘルナックに於て目指された神の國の概念が、ヌドソンの倫理學に於ても倫理的目標として考えられている。ヌドソンは、我々の倫理的目標としての神の國に就いて次の様に言つてゐる。

「完全性の概念は愛の原理ほど顯著でないにしろ、新約聖書に一貫して承認されている。イエスは天の父が完全であられるように我々が完全な者となることを奨めてゐる。この教は『自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ』という誠命と同じ重要性をもつてゐる。そこには神の國の思想が含まれてゐる。神の國は完全説的概念である。(The Kingdom of God is a Perfectionist Conception.) それは理想的な且つ完全な神の支配の上に立つてゐる。」<sup>(34)</sup>

ここに来るとき神の國のもつ終末論的要素が稀薄となり、人間の倫理的努力の對象である内歴史的理想的國として目指されるに至ることは否み得ない。

斯くの如く、目的論的方法是神の國の終末論的性格を弱め、人間の理想主義的努力の目標として、神の國を把握する傾向を有していることが指摘されると思う。近代プロテスタント敎の陣營にあつて社會に對する預言者の活動をなした所謂社會的福音運動(The Social Gospel Movement)の指導者であるラウレンブッシュはその主著、「社會的福音の神學」<sup>(35)</sup>に於て、「若し神學が社會的福音に充分な教義的基礎を與えるものであるなら、單に神の國の敎理を取り扱うのみでなく、それに中心的な位置を與えねばならない」と強調し神の國こそ敎會及基督者の目指すべき倫理的目標であることを説いてゐる。<sup>(37)</sup>而して彼が神の國の内容として擧げてゐるものは頗る人本主義的な要素である。彼は「神の國は神の意志に従つて人類が構成されるものを言う」と定義し、それは、(a)人格の最も自由な且つ最高の發展を保障する社會秩序、(b)法的な拘束より自由な愛が優先する社會秩序、(c)經濟的資源及び機構の私有獨占の排除される社會秩序、

(d) 世界に平和と一致の行われる社會秩序の四つの點を擧げている。<sup>(39)</sup>ここに至るときに神の國は著しくユートピア的理想の王國と化し基督と世界の間質的な對立は認められず兩者はむしろ同一次元上に存するものとみなされていることは明らかである。其の内容も神を天父とする兄弟愛に貫られぬかれた民主社會主義的理想の社會秩序となり聖書に含まれている本來的な神の支配の王國としての超越性が緩和され、人間性の本質的限界や自己非充足性に對する終末論的緊張を稀薄なものとしていることが指摘されると思う。

ニーバー兄弟、ベネット、F・E・ジョンソン、リストン・ポーブ等現在のアメリカの基督教倫理學の指導者達は何れもかかる社會的福音運動の影響を受けた人達であり、先人達の歩んだ苦い體驗の欠陥を眞摯に見つめ、再び過去の轍を踏まぬ様、基督教信仰の獨自性の把握に慎重であり人本主義的要素に批判的であることは否めない事實であると思う。<sup>(40)</sup>

我々はやや過去に振り返つて基督教倫理學の方法論に於て目的論の類型に入るもののいくつかについて瞥見して來た。目的論的方法に於ては、「快樂」「神の姿」「人格の完成」「神の國」等の異つた目的が掲げられ異つた背景から目的論が組まれているに拘らず、決定的な性格をそれらは同じ方法論の中に共有していることが認められると思う。即ち目的を目指して進むという問題の設定そのものの中に前方へと向つて行く倫理的積極性を持つている反面、目標とされた理想へと上昇して行く理想主義的要素が内含されており、神の愛の下降、受肉を説く福音の性格と相反する傾向が潜んでいるということが指摘されると思う。「危機の神學」の影響を受けた現代神學者達は、先人達の理想主義的傾向の欠陥をさまざまなと體驗しており、目的論的方法の持つ人本主義的要素に對して厳しい批判をもつている。彼等の中には人間的上的努力ではなく上から來る神の絶對的、普遍的誠命《Gebot》に基督者の倫理的動機を見出そうとする者も少なくない。そこで我々は次に誠命論的方法 (Deontological Method) について検討を加えたいと思う。(未完)

(1) グラント教授はギリシャ語の救濟 (σωτηρια) を説明して次

の如く述べてゐる。"The whole state of welfare of

- well-being of the people in right relations with God.”
- F. C. Grant: *An Introduction to New Testament Thought*, 1950, p. 247.
- (2) この點に於て連帶的自己 (Communal self) と全體的自己 (Collective Self) は明確に區別されるべきである。前者は交わりの中におかれてゐる連帶性をめい個人理解に基づいてあり、後者は個人の内的自由を失ふ集團に隷屬する全體主義の個人理解に據つてゐる。
- (3) Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 1953, S. 16 ff.
- (4) *Ibid.*, S. 25.
- (5) モンテネ著 18: 36
- (6) Rudolph Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1950, S. 506
- (7) D. Bonhoeffer, *op. cit.*, S. 198—199
- (8) Gustaf Aulén, *Church, Law and Society*, 1948, p. 42. 註釋「愈々の點に關して Amos N. Wilder, *Other world-Linus and the New Testament*, 1955 は説くを精神性《false spirituality》説くを非基督主義《false legalism》と稱する批評をなしてゐる。(pp. 122—123)
- (9) 最近數年の間にあらわされた基督敎倫理の主要な業績を總べての Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/4 1951; Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 1949; Sydney Cave, *The Christian Way*, 1949; Dietrich von Hildebrand,
- Christian Ethics, 1953; Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, 1951; James Pike, *Doing The Truth*, 1955, Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, 1951; N. H. Sjöe, *Christliche Ethik*, 1949; Helmut Thielicke, *Theologische Ethik* I, 1951, II/1, 1955; Paul Tillich, *Courage To Be*, 1952; Love, Power and Justice, 1954 George F. Thomas, *Christian Ethics and Moral Philosophy*, 1955; Eliseo Vivas, *The Moral Life and Ethical Life*, 1950.
- (10) Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, 1946
- (11) Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 S. 875 ff, S. 408, III/4 S. 1 ff, Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, S. 57.
- (12) Bonhoeffer, *ibid.*, S. 200
- (13) モンテ著 12: 1
- (14) エンート、カルフーン教授は、「宗教は神の壓倒的な存在に對する人の全人格の應答である。基督者にとつては、その「イエス・キリストの父なる神に對する應答である」といふことである。Robert L. Calhoun, “Work as Christian Vocation Today” in John O. Nelson (Ed), *Work and Vocation*, 1954, p. 161.
- (15) モンテ著 22: 37—39
- (16) Gustaf Aulén は辯证的なメソヂスマ主義 (pseudo-Lutheranism) の陥入した缺陷として「一方に於ては敬虔主義

## 基督教研究 第二十九卷・第三・四號

他方に於ては現世的理想主義を指摘し、兩者に反對し、基督教の現實的なそして徹底した理解 《A realistic and radical interpretation of Christianity》を宗教改革と聖書の正しい把握から恢復するべく論じている。Autén, Church, Law and Society, 1948, xii, p. 6, p. 47. 尙最近のノッテル研究の復興と共に彼の倫理の積極面が再検討をされている。この點に於て今井晋氏の「倫理性に於けるノッターと中世」(基督教研究 Vol. 28, Nos. 3, 4, pp. 34—53) は示唆の多い優れた論文であると思う。

Paul Tillich の表現を用うれば、他律 (Heteronomy) の中に彼岸的敬虔主義や客觀主義を含め、自律 (Autonomy) の中に現世的人本主義や合理主義を含めて兩者に反對をなし、自らの課題を神律 (Theonomy) として捉えんとしよう。<sup>20</sup> Tillich, Systematic Theology, Vol. 1, 1951, pp. 83—85.

Richard Niebuhr も異じた表現をキリストと文化の類型に用いているが、他律的要素の強さゆえに Christ Against Culture の類型として、自律的要素の強さゆえに The Christ of Culture の類型として捉えて兩者に批判をなすそれらに代る課題を更にカトリック的な Christ Above Culture の立場と兩者の相剋關係を認める Christ and Culture in paradox の立場と變革者としてのキリスト Christ transforming culture の立場の三つに分けてい

<sup>20</sup> Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, 1951  
Bonhoeffer, *op. cit.*, S. 62.

<sup>21</sup> Henry Sedgwick, *Method of Ethics*, 1874, p. 9

<sup>22</sup> Wilber Marshall Urban, *Fundamentals of Ethics*, 1930, Reprint 1956

<sup>23</sup> William Paley, (1743—1805) は一七四三年七月にメーネルホローに生れた、父は牧師であり教育家であった。彼はケンブリッジ大學を優秀な成績で卒業し教育にたずさわり、1782年よりカリスル (Calistie) 教會の副司教となり、1805年死に至るまでカリスルに留りて、主著として1795年と1800年の版權をもつて出版した *Principles of Moral and Political Philosophy* の外 *A View of the Evidence of Christianity*, 1794, *Natural Theology*, 1802 等がある。Brief Memoir of the Author, in Paley's Work, 1840, iii—iv, 參照

<sup>24</sup> William Paley, *Moral and Political Philosophy*, 1783, p. 22

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 16—18.

<sup>26</sup> Brief Memoir the Author, *op. cit.* iv.

<sup>27</sup> アタナナスは何が人間の「目的」であるかを倫理に於て先ず問ひそれは幸福であるとし、眞の幸福は外的な要素から保障されず神の前に於ける魂の喜悅にそれを求めている。「幸福自身魂の完全性を意味してゐる。」(Summa Theo-

- logica, II—1, Q.2. art. vii) 「普遍的善を除いて如何なるものも人間の魂に平安を興えざることとは出来ぬ故に、眞の幸福も被造物の見田ゆれず神に於てのみ見田ゆれることば明かすべきなり。」Ibid., II. Q. Z, art. viii.
- ④ アーレス・ベントンの倫理學をめぐつての主なる著作は彼の *The Summa Theologica* の第三部及び *the Summa Contra Gentiles* の Book III に見ゆべし。上掲の引用文は Joseph Rickaby, *Aquinas Ethics, or The Moral Teaching of St. Thomas*, London, 1896 年の版に於て、*The Summa Theologica* の第二部の生な譯本の英譯に於てなり。
- ⑤ John Wesley, *Christian Perfection, Sermon Appeared in John Wesley Standard Sermons*, ed, E. H. Sugden 2 vols., 1921.
- ⑥ John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* edited by Thos. O. Summers, 1994.
- ⑦ Matt. 5: 48 聖父に似よむるの宗徒の語を讀むべきに於て、*Devotional Classics* を讀むべきに於て、William Law (1686—1761), *Christian Perfection*, Jeremy Taylor (1613—67), *Holy Living*, 1651., Thomas a Kempis (1380—1471), *Imitatio Christi*.
- ⑧ John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, Sec. 27.
- ⑨ R. N. Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, 1934; Umphrey Lee, *John Wesley and Modern Religion*, 1936; Harald Lindstrom, *Wesley and Sanctification* 1949 參照
- ⑩ 題の圖書に就つては大家節治教授が紹介批評をなしてその中の *基督教學* 第三卷の四章、pp. 336—337.
- ⑪ Knudson, op. cit., p. 138.
- ⑫ Ibid., p. 138.
- ⑬ Ibid., pp. 140—156.
- ⑭ A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1901
- ⑮ Knudson, op. cit., p. 139.
- ⑯ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, 1917
- ⑰ Ibid., p. 131
- ⑱ Ibid., p. 143—144
- ⑲ Ibid., p. 142.
- ⑳ Ibid., pp. 142—143.
- ㉑ John C. Bennett, *Christian Ethics and Social Policy*, 1946, pp. 89—90.
- ㉒ F. Earnest Johnson, *The Social Gospel Re-examined*, 1940
- ㉓ J. Neal Hughey, *Trends in Protestant Social Idealism*, 1948 參照