

Title	キリスト教社会秩序協会とニーバーの「神学的倫理学」
Author(s)	東方, 敬信
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.50, 2011.3 : 87-106
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3126
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

キリスト教社会秩序協会とニーバーの「神学的倫理学」

東方 敬信

序、現代の困難な課題

アメリカの神学雑誌、*Christian Century* 二〇〇九年七月号に、*Hard Times: Lessons of the economic downturn* つまり、「困難な時、経済恐慌からの学習」という特集が組まれました。その雑誌の冒頭には有名な神学者四人が小論文を記しています。その中の、二人について触れてみたいと思います。

第一は、デニス・マッケインという神学者で、カトリックの人ですが、アメリカの代表的な神学者であるラインホルド・ニーバーの系譜を引いて、“*On Moral Business*”「道徳的経済活動について」という論文集の編者になっている人です。彼は、今回のサブプライムローンの問題から発した経済危機、リーマン・ブラザースという証券会社の破綻に象徴される金融危機の問題を、次のように言います。「経済危機から何を学ぶのか？ おそらく、危機そのものは終わっているとは思えない。それでも、それは数十年前学ばれるべきであつた特定の学習を再び熟知する機会である。我々には個々の長期的経済的安定に対して責任があるが、……政治学やイデオロギーや新しい技術力の時代であるが、これらのいくつかは明らかに『思慮深いスチュワードシップ』という基本原則への実践に立ち返らなければならない」

と。さらに重要なことは、「他は、人間の本性と運命という栄枯盛衰への深い神学的洞察を深めることである。『クリスチャン・リアリズム』と呼ばれた神学運動は、二〇世紀前半の厳しい経験から出てきた。この危機を考慮して、それを再発見することは、我々の運命であろう」と指摘しています。

改めて「思慮深いスチュワードシップ」を思い出す機会です。神に託されて仕事をする委託管理を再認識する意味を教えられます。しかも、いまは地球環境あるいは世界全体を神から託された責任と理解することを意味します。その観点から見ると、今回の経済危機の問題は、元アメリカ連邦準備委員会理事長のグリーン스パンの慨嘆の声を頂点にしています。レーガン時代から金融政策に携わってきたマエストロ（巨匠）と言われたグリーン스パンが「こんなことがやってくると思ってもみなかった」と言ったことをマッケインは取り上げて、その楽観主義はとんでもないとき下ろします。そのとき批判したのが、「スコット・フィッツジェラルドの『華麗なるギャツビー』という本を知らなかったのか」という皮肉です。『華麗なるギャツビー』は、一九二〇年代の若者の無謀な生き方を描いた小説で、『モダン・ライブラリー』の格付けで二〇世紀第二位になっている本です。内容は、大金持ちになった若者がお互いに張り合って殺しあう悲劇的な結末を描いた小説です。つまり、グリーンスパンに、「人間の欲望の暴走」を知らなかったのかと問いかけているわけです。スチュワードシップは、そのことも織り込んで人間理解をしておかなければならないのです。デニス・マッケインは、それが「クリスチャン・リアリズム」だと言います。いまや教育、政治、また経済にしっかりとした人間観や社会観が必要です。

もうひとり、ステイブ・ロングです。彼は、幅広い組織神学者ですが、処女作が『神の経済 (Divine Economy)』(2000) という大胆なタイトルで、しかし意欲的なものでした。彼は、経済学は最初から大きな神の計画の中で営まれるものとしてあったと指摘します。小文字の economy と神の大きな救済計画を示す大文字の Economy とを使い分ける

巧みな論述です。それはなかなか説得力があります。たしかに、アダム・スミスも「神のデザイン」という大きな世界観の中で経済学を考えました。そのあとの経済学者であるリカードもジョン・スチュワート・ミルも単なる経済学ではなく「政治経済学」と言っていました。つまり、政治家の責任も示唆する学問であつたのです。また二〇世紀の経済学者ケインズも「モラル・サイエンス」としての経済学、道徳科学としての経済学を考えていました。そして、人間世界の経済活動をただ分析する経済学ではなくて、大きな神の救済計画の中で考える経済学にしなければならぬと言います。それが、神学者の役割であるとロングは考えます。たとえば、ノーベル経済学賞を与えられたインド出身の経済学者アマルティア・センは、神から託された人間が理性と自由を用いて責任を負って営むものが経済活動だと理解しています。そして、信頼や愛、自己犠牲も大切であることを語るのです。ロングは、聖餐式でとされる「キリストがなくなる、キリストが甦られ、キリストが再び来られる」という象徴的な言葉をヒントにして、大きな終末論的な歴史物語をイメージしながら経済活動を位置付けるべきだと言います。あえて言えば、「経済人仮説」に頼らず多元的人間観（ムハマド・ユヌス）で経済学を使いこなし、市場経済を使いこなすような大きなヴィジョンをもたなければならぬのが神学者であり、キリスト教会であると思わせられます。私たちは、市民社会を構成しながら、市場経済を使いこなさなければならぬでしょう。

1. クリスチャン・リアリズム

第一に、「クリスチャン・リアリズム」という言い方はまさにラインホルド・ニーバーのキリスト教倫理を言うためにあると考えられます。しかし、それは、社会的福音運動から生まれました。二〇世紀初頭の社会的福音運動は、ま

さに経済活動についての神学で、神の国が歴史の中で実現するという樂觀的なものでした。ラインホルド・ニーバーの社会的福音に対する批判は広く知られ、また多く論じられています。しかし、彼の社会に対する預言者的批判は、その社会的福音運動を背景にしてこそよく理解されるものです。宗教と神学が人間経験と関連して理解され、また経験科学によって確認されなければならないという彼の主張はまさに、社会的福音の伝統に由来していると言つてよいでしょう。この人間経験への注目が、ラインホルド・ニーバーの「社会的福音」の樂觀主義に対する批判になったと言うこともできます。またそれが、ラインホルド・ニーバーの神学的貢献でもあります。西欧文明の歴史的發展の中で、人間の可能性が神の国に向かうという内在的主張が、二つの世界大戦、経済恐慌、独裁体制の勃興に直面して、立ち行かなくなつたというのが、ニーバー神学の背景でした。これは、まさに彼の人間経験の神学的分析でしょう。

第二に、ラインホルド・ニーバーの神学と社会的福音の類似性は、鋭い社会批判を生み出す力強い源泉としての「預言者的緊張関係」という考え方にあります。その内容は、理想と現実についての緊張関係です。社会的福音運動の宗教的理想は、歴史の中で神の国が実現するという樂觀主義をもっていました。しかし不可能性を主張するラインホルド・ニーバーの神学思想も宗教的理想が現実の人間行為の混乱や逸脱を照らし出す役割を果たすとしています。社会的福音運動のラウシェンブッシュにとって、その理想は、歴史の中で実現するものでした。しかし、西欧文明の歴史について、ラインホルド・ニーバーは、その理想の歴史内的実現を明瞭に否定します。つまり、彼にとって理想は、歴史において実現するものでもなく、また歴史に由来するものでもないのです。理想は、あくまでも超越的であり、宗教的、永続的神話に啓示されるものです。人間本性また歴史的現実において実現するものではないのです。つまり、社会的福音とラインホルド・ニーバーの神学的人間論において「理想」の位置づけが異なっているのです。しかし、理想と現実の緊張の図式は同じです。

ところで、ニーバーと同じ時代に、同じ社会的福音運動から生まれた、カナダの「キリスト教社会秩序協会」(The

Fellowship for a Christian Social Order)」という団体があります。彼ら（FCSO）は、ラインホルド・ニーバーと同じように社会的福音運動を樂觀的進歩主義として批判します。しかし、「理想と現実」という二元論は使用しません。彼らは、別の宗教的規範を用います。それは、「相互性（mutuality）」と「共同体における愛と正義の結合」の課題です。このように社会的福音から生まれて、社会的福音を克服しようとしたニーバーとFCSOの両者は、興味深い対照を示してくれています。さらに、このラインホルド・ニーバーとFCSO、とりわけその中のグレゴリー・ヴラストス（Gregory Vlastos）は、三〇年代と四〇年代に時おり論争をしています。しかも、両者は、経済恐慌についての異なった批判的考察をしています。この両者の「クリスチャン・リアリズム」は、社会的福音運動より、学問的な神学的考察に基づいて、正義や社会変動や民主主義について繊細に議論を展開しています。しかし、ラインホルド・ニーバーの愛という超越的理想は、一九三〇年代の経済的混乱を照らし出す批判的原理を提供しましたが、有効な社会理論を展開できたかという点について考察が必要です。他方、「キリスト教社会秩序協会」の著者たちも、神の支配によって歴史的、契約的共同体における内在的優先順位を決めて、その社会理論を強化し、一九三〇年代の社会的危機を乗り越えようとしたが、近代的政治経済学のもつ生産者中心の功利主義的傾向を批判できていないと言いたいと思います。

2. ラインホルド・ニーバーの社会理論

ニーバーの社会理論は、彼の歴史神学のように「逆説に満ちており」、「弁証法的関係」に溢れ、いわゆる通俗的な理論とは緊張関係にあるものでしょう。また、社会的現実を分析する社会科学に対しては、論争的分析をしけるもの

でした。さらに、「神学的倫理学」において、彼は、初期においてコミユニズムに親近感をもっていました。時代をへるにしたがつて「ニューディール政策の成功」とともに「寡占資本主義」を受け入れられるようになりました。したがって、アメリカの財閥支配 (plutocracy) の民主的資本主義を肯定するにいたったと考えられます。このような仕方では、批判的な立場から、ニーバーの立場は劇的に変化しと言われる場合があります。つまり、彼の立場は、初期におけるマルクス主義から、後期の「プラグマティズム」というリベラルな現実主義に変化したと考えられたりします。

しかし、私は、ラインホルド・ニーバーがこのような仕方では、ある社会理論から別の社会理論に、あるいはある経済理論から別の経済理論にシステマティックに変化した、ということではないと思います。彼の「神学的人間論」において、社会科学の社会的歴史的的分析がすべてを論じつくすものではないと考えます。ニーバーにおいて社会科学的分析が人間の意味の全体的枠組みを構成するものではないと思うからです。ニーバーが、機械論的な利害関係によつて社会が構成されるという経済理論では、つまり近代経済学やマルキシズムの合理主義的理論では、人間社会のすべてを論じつくすことはできないと考えるのは当然です。彼は、人間理解においてマルキシズムにもリベラルな個人主義にも批判的でした。彼にとつて、生の意味は、宗教的解釈のみが納得できる理解を示すものでした。生の意味は、「ブルジョアの民主主義理論が提供するものより、さらに有機的で相互的な形態です」またそれは「マルキシズムが夢見る社会的調和より、深みと緊張関係をもつものです」⁽¹⁾と言います。なぜなら、彼は、神学者として「宗教的個人主義 (a religious individualism)」という視点から、個人と社会の緊張関係を論じるからです。たとえば、自由を考えるにしても、ブルジョア民主主義の形式的な「選択の自由」とは異なり、ニーバーの宗教的個人主義から考えるなら、自由は「自己超越の自由」だからです。内容的に言えば、それは、まさに自己超越の自由が人間の愛という能力に呼応して展開され、自由とは愛に結びつくときに意味をもつものです。また、それはマルキシズムの物質的決定論とは全く異なっています。

彼によると、自己超越の力をもった自由とは愛に結びついたときに意味をなすものです。自由と愛を具体化する社会

を誕生させるものであり、その実践と制度を示す様々な歴史的共同体に向かいます。しかし、このところで、教会論が中心になるはずでしょう。

さらに、ニーバーの「逆説の論理」は、自由と秩序という側面でまた現れてきます。社会秩序は、無限に成長しようとする個人の欲望を制限しなければ実現できません。しかも、その個人の欲望はバイタリティに富んでおり、それをそのまま解放するなら無秩序を招きかねません。そこで、すべての社会秩序は、何らかの仕方で正義という原理を暫定的に打ち出さなければなりません。互いの利己心や競争心やバイタリティを正義によって調整しなければ社会秩序は実現しません。ここには、「自由と秩序」のバランスが求められます。これも宗教的意味に根ざした思考を必要とするところ です。つまり、個人の無制限の自由は欲望を源にするにしても、その個人の自由な意識を「超越者との垂直の関係」によって媒介し、相対的正義を重んじなければ、正しい社会秩序あるいは新しい友情は実現できません。この垂直の関係をニーバーは、宗教的神話の世界に根ざすものとします。ここにラインホルド・ニーバーの神学的人間論の「深い宗教性」と「徹底的な現実主義」の結びつきがあります。

正義、権力、民主主義

ラインホルド・ニーバーは、ロールズのような正義論は展開しませんでした。なぜなら、それは、社会的現実をプロクルステスの寝台のように無理に足を切るような合理性には現実適応力がないと判断したからです。⁽²⁾ 彼によると、正義の定義は、つねに歴史的に変化し、暫定的な社会的傾向に影響を受けるからです。ですから、正義の実現は、抽象的な平等や公平に現れるのではなく、愛という理想に啓示された「本質的自己」にそのアルキメデスの支点をもち、セカンド・ベストを終末論の構造の中で受け入れることにあるのです。それは、愛という調和の中に支点を発見しつつ現実

化を考えるからです。これは、マイケル・サンデルがロールズを批判して、「義務論的倫理の普遍性は、道徳的深みに欠けている。それは、マックス・ヴェーバーの『醒めた世界 (a world 'disenchanted') である』⁽³⁾」と言ったことに一致しています。リベラルな義務論的自己は、深みに欠け、意味のある歴史的行為に欠けています。したがって、自律的自己は、ただ機械的な世界で欲望を満たすだけになり、内面から満たされることはないのです。しかし、ニーバーは、マイケル・サンデルが言うような、人間の本質的自己同一性が歴史的共同体において実現するとは言いません。むしろ、ニーバーは、歴史を超えたアルキメデスの支点から宗教的個人主義を語るのみです。この点を考えると、ニーバーには「社会的善の共有」という発想が少なくと言わなければならないでしょう。あるいは歴史的現実の理解についてもっとダイナミックであるということでしょう。そこには、個人の自由というバイタリティや利己心のエネルギーが蠢いているからです。そこで、人間社会は、倫理的規範や合理的理性によって秩序付けられるのではなく、垂直関係における愛による人間変革と相対的正義に基づいた権力によって秩序付けられることになります。これは、C・B・マクファアソンによるなら、民主主義の中の「多元的均衡」モデルにあてはまることになるでしょう。⁽⁴⁾ ニーバーは、しかし経済人という狭い市場的合理性を批判し、民主主義の道徳的内実(自由や愛や正義など)を確保し、利己心と権力の衝突を均衡にもちこむことを考えていたと言えるのです。ニーバーは、一九三〇年代において経済恐慌を経験し、またニューディール政策の有効性を認めて政府規制をもつ「多元的均衡」という民主主義を適切に機能するものと判断したのです。それが、階級闘争に緩和剤を提供できると考えたのです。

政治経済学

初め、ラインホルド・ニーバーは、資本主義の存続に悲観的でしたが、次第に民主的資本主義を受け入れていきま

した。経済世界には、寡占資本主義のもつ、深刻な過剰生産や失業や不況という危険がありますが、そこに見なければならぬのはモラルの課題です。利己心が異常にふくらむと貪欲になります。さらに寡占資本主義は、大衆を「啓蒙された」消費者にする機能を果たせないでしょう。ですから、経済活動におけるバランス・オブ・パワーがさらに進められなければならないということになります。

ところが、第二次世界大戦後、ラインホルド・ニーバーは、ケインズ経済学の経済政策の考え方によって、階級格差を緩和する政府規制があることを知らされました。そこで、ニーバーは、「民主的資本主義」が政治的均衡をもたらすことができると考え始めました。つまり、政府による経済的方向付け（規制）と需要創出（公共工事）によって、人々の間に新たな消費意欲が起こり、豊かな社会が生まれ、階級格差が緩和されると考えたのです。このような経済政策とその実施で、アメリカ社会には、政治的均衡がもたらされました。ちなみに、ルーズベルト大統領のケインズ革命を土台にしたニューディール政策は、アメリカ憲法で保障された「幸福の追求」をより具体的に実現するための新しい権利章典の提唱でした。それは、「社会に貢献し、正当な報酬を得られる仕事をもつ権利」「充分な食事、衣料、休暇を得る権利」「農家が農業で適正に暮らせる権利」「大手、中小を問わず、ビジネスにおいて不公平な競争や独占の妨害を受けない権利」「すべての世帯が適正な家を持てる権利」「適正な医療を受け、健康に暮らせる権利」「老齢、病氣、事故、失業による経済的な危機から守られる権利」「良い教育を受ける権利」でした。

これは、今でも保障されるべき重要な指針でしょう。これらを実現するプラグマティズムが背後にある経済政策であつたのです。

しかし、彼は、経済成長のもたらす消費文化の進展や豊かな社会における消費人間（man as consumer）について予測できなかったでしょう。つまり、物質的蓄積によつて政治的均衡が起こつても、それだけで人々が満足するようになるとは思つていなかったはずです。それは、次の言葉によつても理解できます。

本来の経済的拡大は、先駆者のはたらきにより、また続く技術的効率化の達成によって起こりましたが、生の無限の可能性という幻想をもつくりだしました。実際、人間存在は、無限の可能性があるように見えても、きわめて有限なものです。人間の冷静さ (the serenity) と他者と共に生きることの目覚め (the sanity) は、その有限性を認識するにいたる知恵によりたのんでいます。謙虚さ (humility) と慈愛 (charity) の知恵は、人間の生の欲望ではなく、それより広い脈絡に人生の目標を与える信仰から生まれるのです⁽⁵⁾。

しかし、ニーバーは、まさに歴史的存在であるゆえに、人間の有限性の問題を今日の環境保護政策にいたるところまで拡げて予測することはさすがにできませんでした。しかし、このように「人間の有限性を自覚する知恵」を私たちの時代に生かすことができるでしょう。ラインホルド・ニーバーは、神との垂直な関係 (愛と応答) を大切にしつつ、正確な現実理解 (正義と権力の意味) を徹底する「神学的倫理学」を残してくれました。まさに、永続的な緊張関係に生きるキリスト教的生を見事に描いてくれたとも言えるでしょう。このニーバーの「神学的人間論」に欠けているものがあるとするなら、それは、垂直な関係と正確な現実理解を媒介する「先駆的共同体理論」でしょう。

3. キリスト教社会秩序協会

世界の経済恐慌の時期に、カナダでラインホルド・ニーバーのように、社会的福音運動を預言者的批判によって乗り越えようとした努力がありました。それが、「キリスト教社会秩序協会」でした。その立場にあつた人たちは、ス

コット(R.B.Y. Scott)‘グレゴリー・ヴラストス(Gregory Vlastos)‘ユージン・フォーゼー(Eugene Forsey)‘J・キング・ゴードン(J. King Gordon)‘エリック・ハヴロック(Eric Havelock)たちでした。キリスト教社会秩序協会(FCSO)の著述家たちの執筆活動は、一九三五年から一九四五年にかけてきわめて活発でした。彼らは、宗教を社会から切り離す保守的正統派に反対し、さらに宗教を敬虔の領域に還元してしまう自由主義的キリスト教(シュライエールマハー)を克服し、人間の意識をアプリオリに自律させる立場(トレルチ、オットー)や社会的福音を克服しようとしました。つまり、個人主義や楽観主義や人間中心主義を乗り越えようとしたのです。しかし、ラインホルド・ニーバーに比較すると、その神学的倫理学は、歴史の中に「人間の可能性」と「神の客観的意志」を識別しようとするものでした。FCSOは、『キリスト教的革命に向けて』(Towards the Christian Revolution, 1936)という文献を残しています。ラインホルド・ニーバーは、アメリカの他のクリスチャン・リアリズムに立つ人たちと同じように、この立場に距離を置きました。彼は、「本書は、私に深い戸惑いを与える(The book leaves me deeply troubled.)」と言っています。そこには、ラインホルド・ニーバーとキリスト教社会秩序協会の間に、宗教的次元の理解の仕方と、資本主義に対する政治経済学的批判の仕方に違いがあるからです。それは、おもに彼らの「神学的人間論」における「相互性(mutuality)」をめぐる論争になります。

あのヴァン・デューセンが主催した「神学的デイスカッション」にも参加したグレゴリー・ヴラストスは、『キリスト教的革命に向けて』に「倫理的基礎付け」という文章を載せています。彼はそこで「道徳的用語でその客観的なものを認識し、その客観的なものの生きた現実に関わる」のが宗教的倫理学であるとして、それを展開します。ニーバーは「理想と現実」のダイナミズムを主張しましたが、彼らは、その二元論を克服して、物質と精神、意識と活動のギャップを乗り越えて、現実の社会変動の中に神の目的意志を見つけていこうとしました。

神は、人間の道徳的理想の総計ではありません。神は、世界における価値の体系的基礎です。彼は、人間が発見しその理念に表現できるリアリティの構造です。これがあるから、人間は行動できるのです。道徳的理想主義は、擬人主義 (anthropomorphism) の最後の砦です。神は理想ではありません。理想的なるものは、神の部分のなかに現れる光で、修正と追加と改訂を必要としています。さらに本来的で現実的なヴィジョンが現れたときには廃棄されるものです。真の宗教の第一の原理は、人間の理想に対決する、神の聖性、他者性、遠隔性です。人間の意識内での妥協に対する神の拒絶です。神の客観性は、現実世界におけるリアリティそのものです。彼の道徳性の超越は、その歴史における内在です。彼は、ご自身のリアリティを、世界意識の突破と私たちの欲求への抵抗と私たちの判断の逆転において示されます⁽⁶⁾。

この長い引用は、H・リチャード・ニーバーの宗教的リアリズムの用語に似ていることに気づかせます。宗教は、現実世界の中でのなんらかの客観的なものを意味します。しかし、それは人間の予想や予測を超えた価値的リアリティです。それは、内的経験でも、超自然的理想でもありません。歴史的現実の中で、歴史的なふさわしさをもった (as historical fitness) 行動の可能性を探る「愛と正義の倫理」なのです。ヴラストスは、後に有名なプラトン学者になっていきますが、プラトンの社会的ヴィジョンは、革命的であるより、観念的であり、福音は、むしろ実践的愛というアクトイブな倫理を強調して、神の国に備えるもののなのです。

ヴラストスは、ラインホルド・ニーバーを「罪の分析のエクスパート」⁽⁷⁾として認めながら、その実存的分析が対象にしているのは個人的経験だと言います。しかもそれは、人間の創造性を危険な破壊性と直結していると判断します。また、ラインホルド・ニーバーの「自己犠牲的愛」を「超歴史的完全」として把握する方法は、かえって現実を「不可能な可能性」に閉じ込めることになる、と批判します。そして、ラインホルド・ニーバーの「神学的人間

学」には、二つの互いに関連した欠陥があると指摘します。それは、自由の「個人主義的概念」と愛の「理想主義的理論」だということです。この考え方は、自由を純粋な個人の所有と考えるリベラルな人間理解に由来するものと批判します。ヴラストスは、不安が永続的に自由と創造性に同伴するものとは考えないのです。

永続的に自由と創造性に不安が同伴するものとは考えないヴラストスにとつて、アルキメデスの支点は、歴史的現実を超えた超越者との垂直な関係ではなくて、歴史的共同体における人間関係の「質」にあると考えます。彼は、ニーバーの神学的人間論について、「社会的連帯」と「共同体の相互性」を、愛の理想主義と個人的表現に取り替えてしまっているところ問題がある、と指摘します。そして、ヴラストスは、一九三五年に論文「愛とは何か？」⁽⁸⁾において、「相互性」という愛の本質を定義するために、愛の情緒的定義、利他主義的定義、利己主義的定義と区別して説明しています。さらにヴラストスは、「誰かが愛を自己超越の理想として考えるなら、私は、その人を人間本性についてのシニシズムから救い出すものがないと思う」⁽⁹⁾と批判的に考えます。ヴラストスの人間理解は、基本的に社会的存在があり、多様な社会関係の中にある自己（セルフ）と考えます。したがって、利他主義も利己主義も抽象的で狭い人間観ということになります。利他主義も利己主義も「両者とも、本質的に愛である関係に対して暴力的になる (Both do violence to the relation, which is essential to love)」のです。利他主義は、自己を犠牲にし、利己主義は他者を犠牲にします。そもそも共同体とは、個人が「新しい実態」に参加することから成立します。ここに「相互性 (mutuality)」という新しい価値が存在しているのです。信仰と愛は、理性と正義に対して、逆説的に関係するのではなく、「真の相互性」の中に含まれているのです。客観的に存在する「人間関係と共同的生」という社会構造に焦点を合わせるのが、ヴラストスの社会的存在です。

このようなキリスト教社会秩序協会の「クリスチャン・リアリズム」の立場から言えば、正義と愛は「現実を創造的に変えていく贖いの意識 (conscious atoneness)」から育ってくる人間関係のパターン⁽¹⁰⁾となります。つまり、イエス・

キリストの贖いのわざによつて正義も愛も新しく生まれてくるものなのです。あえて言えば、このような「相互性」を受け入れるようになることを、彼は「成熟した宗教 (mature religion)」と判断します。もちろん、これは、神の力によつて変えられるという意味で革命的で (the revolution is God-made)。しかし、歴史的途上にあるという意味では、教会の社会的証しとしての「愛と正義」と言うべきでしょう。

社会理論と政治経済学

一九三〇年代の経済危機に対して、FCSOは、経済的、道徳的混乱によつてあらわになった階級紛争という社会構造を批判的に考えます。つまり、資本主義の成長欲求と民主的政策の社会性や価値観の間に「客観的矛盾」があると考えます。つまり、ヴァストスによると、寡占的資本主義では、互いに支えあうはずの資本家と労働者たちの共同体が、互いに敵対するようになったと言います。世界恐慌は、この「相互性の破壊」の結果だと考えました。

FCSOは、「複雑な相互作用」をもつ社会において人間の本質を「複合的な傾向と可能性」と考えます。彼らは、「個人と社会」が、どこかで調整しなければならぬ二つの別々の実体というように、抽象的に考えるのではなく、個人は、社会との相互作用にある社会的責任をもった具体的存在と考えます。つまり個人は、社会的、歴史的諸関係に生きる行為者であると考えます。あえて言えば、彼らは「多元的存在としての人間観」をもっています。ヴァストスによると、社会性から切り離された抽象的な利己的個人は、「生きている道具」であつてアリストテレス的に言うところの奴隷となります。ヴァストスの人間観は、基本には社会性であり、相互性よつて自由も支えられ、義務も支えられます。そして、それがなければ、ただ権力と暴力が生じるのみです。宗教的な言い方をすると、それは、成熟した「預言者的契約の共同体」ということになります。しかし、それは、きわめて具体的に人々の相互関係の性格や組織形態を分析でき

る適切な人間論や社会理論が構築されないと理解できないものです。ヴラストスによると、パーソナリティの課題は、「人々が人格として認められるような社会関係を発展させる社会的課題」⁽¹⁾となります。そこでは、共同体のメンバーは、尊厳と責任と正義が与えられていなければなりません。各メンバーは、共同体の福祉のために自発的に行動する、道徳的、歴史的行為者として実践することを神に誓っている契約者です。この神との約束が互いに連帯感をもつものとなるのです。ヴラストスによると、このようなきわめて豊かな宗教的な基礎付けをもった共同体が社会の規範的基礎となります。しかし、ここでも、明瞭に教会論が必要になるのでしょうか。

参加的民主主義

ヴラストスの「民主主義の宗教的基礎」⁽¹²⁾は、明らかに、「兄弟愛あるいは友情 (fraternity)」が自由と平等の基礎となっています。このような基礎がない自由は、個人的利己心を強調し、経済活動が資本主義的市場経済に飲み込まれていくこととなります。なぜなら、彼は、自由について「それは、連帯に土台をもった個人的自由です。否定的に言えば、自分にしか関心がない世界では、自由とは個人的むなしさ、恐れ、自己憐憫にしかありません。積極的に言えば、それは、人々が価値を共有している共同体に参加する自由です」⁽¹³⁾と言います。政治的自由に関しても、友情概念あるいは連帯概念を提供して、行為者の自己決定の力あるいは自己のガバナンス力が、ある種の政治的共同体に支えられていると考えます。このような意味での政治的自由は、その中に社会正義を含み、互い的人格関係における義務についても共同体における「連帯構造」を保っているべきなのです。しかし、資本主義という政治経済体系は、私的所有を軸にした経済活動によつて自律的個人の自由を主張するので、この連帯構造を破壊していくと考えられます。正義も、互いを尊重する共同体の均衡より、個人的権利となり、単なる手続きとなる危険があります。私的所有は、共同体における相

互性を引き裂いているのではないでしょうか。

さらに、平等という正義は、人間の尊厳を土台にしますが、ウラストスにとって、精神的所有だけでなく、具体的社会関係におけるニーズや義務や公共物の分配などにも現れなければならないものです。この立場は、「参加的民主主義」(participatory democracy) と言うことができるでしょう。

政治経済学

一九三〇年代のラインホル・ニーバーとキリスト教社会秩序協会は、近代の社会的危機の兆候が、階級闘争にあると考えました。しかし、ニーバーが競合する力の均衡と社会的安定をもたらす「機能的理論」に集中したのに対して、FSCOは、危機の構成要素である物質的、制度的実践に焦点を合わせました。FCSOによると、根本的な問題は、資本主義のもつ過剰な貪欲というより、資本主義という生産様式が人間の労働を商品化し、経済活動の領域における非相互的な、一方的な関係を作り出し、そのためその連帯構造を崩して、契約共同体を崩壊したということになります。このような仕方では、資本主義は、民主社会の正義に打撃を加えたのです。そこでは、「自発的な相互作用」や互いに信頼する力がなくなつたのです。

『キリスト教的革命にむけて』の「経済問題」というタイトルの論文を記したユージン・フォージーによると、経済問題は、「資本主義的産業がニーズに対して供給する存在ではなく、利益を得るために存在するから起こる」⁽¹⁴⁾ということになります。さらに、この利益最大化の追求は、大企業の独占という資本主義的論理に帰結すると言います。フォージーによると、問題は、コントロールの仕方の問題ではなく、私的所有における公共的責任 (public accountability) の問題になります。富と収入の数量的不平等は、さらに格差と社会経済的危機を生み出します。フォージーとJ・キン

グ・ゴードンは、このような経済活動において、国家の役割が決定的だと言います。ラインホルド・ニーバーは、経済政策におけるケインズ革命の意義を認識していましたが、FCSOは、ケインズ以前の経済理論を前提にして神学的倫理を展開していました。しかし、FCSOにとっても政府の役割は決定的であると考えられていたのです。その意味では、福祉国家を提案するケインズ革命の道を予想していたとも言えるのです。

ところで、上記のフォージーの論文は、寡占資本主義に対しても批判の刃を向け、さらに国家による統制経済にもファシズムの危険を指摘しています。また組合運動 (the cooperative movement) は、資本主義の独占体制を克服する力がない脆弱なものだとしています。この意味では、キリスト教社会秩序協会は、マルクス主義の社会批判の妥当性を受け入れています。しかし、単なる階級闘争という狭い経済的人間観に基づく手段には反対します。そして、人間は基本的に、経済的、政治的、歴史的社会的リアリティに参加してこそアイデンティティが得られると考えます。したがって、政府に委任されたエリートたちによる独占的な権威主義にも警戒しています。FCSOにとって重要なものは、「連帯における人間の自由な精神性が確保される」ことです。そこに、参加の自由と、機会の平等が必要なのです。あくまでも、人間は、その具体的な社会においてその「相互性に生きる自由」が確保されて人間となるのです。グレゴリー・ヴラストスによると、「人間の自己決定の自由が確保されてこそ、人間は人間として行動できる⁽¹⁵⁾」のです。もちろん、彼も人間の有限性を考えていますが、彼にとつて有限性とは、互いに人間が他者との相互性にあるという意味での制約です。

ところで、ラインホルド・ニーバーは、FCSOの政治的、経済的正義が人間の疎外を克服できるとする主張を批判しました。ニーバーの神学的人間論は、人間の歴史的、社会的有限性の自覚を重要なものと指摘します。そして、歴史を超えたところで人間の本性を把握すべきだとします。したがって、ニーバーは、FCSOが人間の超越的本性を把握していないと批判することになります。ここに、ニーバーが主張する人間実存の「逆説的意味」があるのです。

ニーバーにとつてアルキメデスの支点はあくまでも歴史を超えたところにあります。しかし、垂直の關係に人間の逆説的意味があるだけとするなら、人間の水平の關係つまり社会的、歴史的關係の中に積極的意味が指摘できなくなる欠点もでてくるのではないでしょうか。ここに「不可能な可能性」に閉じ込めるといふFCSOの批判があります。だからと言って、個人の社會への参加を強調するキリスト教社會秩序協會の神學的人間論にも欠点がないとは言えないでしょう。

まとめ

キリスト教社會秩序協會は、經濟恐慌を経験したアメリカ社會が社會的、歴史的 analysis によつて、經濟合理性に基づく公共政策をあまりにも短期的に把握し、利己心による經濟的収益に限定していることに批判の目を向けました。そこには、人間の尊嚴を認める民主的文化を輕視することと共通善への長期的理解が欠けていることを指摘したと言つてよいでしょう。したがつて、「相互依存性と連帶」を土台にして民主的文化の尊重と共通善への長期的理解を實現するのが緊急の課題であると考えるのは重要なことです。またそこに、政治的決断が必要であり、解決を求めて人間の疎外を克服することも重要なことです。しかし、終末論的希望の先取りとして新しい共同体における「部分的實現」を考えないことは、神の國の實現を参加的民主主義に限定する狭さもあるのではないのでしょうか。

ここで、ラインホルド・ニーバーが「超越との垂直關係」に人間の究極的意味をおくゆえに、現實の政治的、經濟的世界を「限界効用理論」の世界や「權力の均衡」の世界にとどめるのも、神の國の希望に参加するという意欲から考えると、限界のあるものと考えられます。また、FCSOの現實の政治的、經濟的世界を「相互性」をもつた社會にし

たいという人間性を強調する「神学的人間論」も希望の世界を待ち望む「忍耐」に欠けているのではないかと思われる。この両者の間に、多元的人間論（アマルティア・センやムハマド・ユヌスなど）を土台にした「オータナティブ・エコノミーの世界」が考えられてもよいのではないだろうか。

注

- (1) Reinhold Niebuhr, *Children of Light and Children of Darkness*, (Charles Scribner's Sons, 1944, p.45)
- (2) Reinhold Niebuhr, *Faith and History*, (Charles Scribner's Sons, 1949, p.193)
- (3) Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge University Press, 1982, 175)
- (4) C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, (Oxford University Press, 1977, chapter 4.)
- (5) Reinhold Niebuhr, "The Christian Faith and the Economic Life of Liberal Society," (in *Goals of Economic Life*, Harper and Brothers, 1955, 455ff)
- (6) Gregory Vlastos, *Toward a Christian Revolution*, (Willett, Clark, 1936, p.70, 71)
- (7) Gregory Vlastos, "Sin and Anxiety in Niebuhr's Religion," (*The Christian Century* 58, 1941: p.1201-4)
- (8) Gregory Vlastos, "What is Love?," (*Christendom* 1, 1935: p.117-31)
- (9) Gregory Vlastos, *Christian Faith and Democracy*, (Hazen Books, 1939, p.10f)
- (10) Ibid.
- (11) Gregory Vlastos, "The Ethical Foundation of Democracy," (in *Toward a Christian Revolution*, 1936, p.65)
- (12) Gregory Vlastos, "The Religious Foundations of Democracy: Fraternity and Liberty," (in *Journal of Religion* 22, 1942)

(13) op. cit. p.17

(14) Eugene Forsey, *Towards a Christian Revolution*, (p.101)

(15) Gregory Vlastos, "The Ethical Foundation of Democracy," (p.145)