

近代キリスト教と政治思想

— 序論的考察 —

芦 名 定 道

一 問題 — 近代の政治思想としての社会主義

政治神学の成立の可能性やその根拠をどのように考えるにせよ、キリスト教と政治の関係理解は、常にキリスト教思想の重要課題だったのであり——キリスト教が人間の救済をその具体性において問題にしようとする場合、公共性あるいは社会的秩序との関係性を無視することはできない——、現代においてもその状況は変わらない。本論文は、「キリスト教と政治」というこの問題領域に、近代以降の歴史的文脈からアプローチすることを意図している。ただし、近代と言つても、それだけではあまりにも漠然としている。そこでまず、本稿の問題設定について、必要な明確化を行つてみたい。

近代という時代の政治状況を特徴づける際に、注目すべきものとして、国民国家の形成とグローバル化の進展を挙げる事ができる。それらはいずれも、啓蒙主義と密接に関係しており、キリスト教もまた、この啓蒙主義との錯綜した関係の中で多様な思想を生み出してきた。その事情は政治思想の場合も同様である。啓蒙主義は、自由と平等を

普遍的理念として掲げたが、これらの理念は、アナーキズムや自由主義から社会主義、そして共同体主義に至る、現代の主要な政治思想が共有する問題圏を画している。本稿では、こうした近代以降の政治思想と人間理解(人間学)の關係に留意したい。政治思想と人間学を関連づけることは、二十世紀の代表的な政治思想家、たとえば、カール・シュミットやハンナ・アーレントらにおいて確認可能な視点であり、本論文では、テイリツヒの社会主義論を手がかりに考察が行われる。本論文で、社会主義に注目するのは、若い時代のテイリツヒが宗教社会主義の理論家として活躍したという理由からだけではない。それは、社会主義が以下の点において、近代の政治思想またキリスト教思想にとって重要な位置を占めているからである。

まず、社会主義は近代の歴史状況を端的に反映した政治思想である。もちろんその源流は近代以前に辿ることも可能であるが、社会主義という用語の起源——一七八九年にイタリア語(*socialismo*)が初出と言われる——が示すように、社会主義は近代社会がもたらした政治的経済的課題に取り組む中で形成され、まさに近代以降に特有な問題状況を映し出している。また、社会主義は、一方で、個人主義的自由主義を批判するという点で、様々な共同体主義と結びつくものとなると同時に、他方では、自由主義の徹底化という点で、アナーキズムやリパタリアニズムとも合致することができる。これは、社会主義の多義性・曖昧さを意味するだけでなく、社会主義が近現代の政治思想の中で特別な位置を占めていることをも示唆している。さらに社会主義は、十九世紀から二十世紀にかけてのキリスト教社会主義や宗教社会主義の一連の試みからわかるように、近代以降のキリスト教政治思想ともきわめて密接な關係にあり、同じ問題状況は、一九六〇年代から現在に至る、解放の神学においても確認できる。そこで問われてきたのが、キリスト教的な人間救済と社会的次元における人間解放との結びつきであるということが示すように——キリスト教は既

存の社会秩序を正当化するイデオロギーか、あるいは既存の秩序の転換を指し示すユートピアか——、「近代キリスト教と政治思想」という問題は、キリスト教と社会主義との関係に凝縮的に現れていると解することができるであろう。以上の問題設定に基づき、本稿では次の順序で考察が進められる。まず、キリスト教社会主義の諸動向とその限界について論じ、次に、その反省において展開される宗教社会主義の試みを、バルトの宗教社会主義批判とティリッヒの宗教社会主義論を手がかりに考察する。最後に、キリスト教と政治思想との関わりについて若干の展望を示すことによって、本稿の結びとしたい。

二 キリスト教社会主義とその限界

まず本章では、「社会主義」を、近代——欧米諸国による国民国家モデルと世界覇権の形成——以降に登場した広範な諸思想・諸運動を含む理論群に対して用いられる包括概念と捉え、特にキリスト教との関連を論じるために、共産主義に限定されない広い意味に解することにしたい。それに伴って、概念規定が曖昧になる恐れが生じるが、以下においては、近代の自由主義的資本主義的な社会秩序の進展によって発生した諸矛盾（貧困の深刻化、劣悪な労働環境など）を社会変革や社会的共同性・相互性によって克服することを志向し、人間的生の全体における自由と平等（政治的平等から経済的平等への拡張を含む平等主義）を内容とする道徳的正義と幸福の理念との実現をめざすものと捉えることによって議論をはじめ、必要に応じて、より精密な概念規定を行うことにしたい。

社会主義は、近代的な自由主義・資本主義が引き起こした諸問題に対応する際に、既存の理論を現実の問題に一方

的に適用するのではなく、現実の問題への実践的取り組みを理論化するという方向性をも有している。したがって、社会主義の展開は、たとえば、近代社会における労働法制定の動向の中からも読み取ることができる。イギリスにおける全般的団結禁止法（一七九九年、一八〇〇年）への反撃は、まず、一八〇二年の工場法（ロバート・ピールの工場法。若年徒弟の労働時間を十二時間に制限）となつて現れ、一八二四年の団結禁止法撤廃を経て、八時間労働制の確立——一九一七年にロシア革命後のソ連で導入され、一九一九年のILO第一号条約として確立する——に至る。これは、社会主義の進展と一つの歴史的プロセスを形成しているものであり、イギリスのキリスト教社会主義運動は、この歴史的文脈に位置していたのである。

キリスト教社会主義は、一八四八年、イギリスにおいて、J・ラドロー、F・D・モリス、C・キングスレーらに指導された社会改良運動として始まった。それは、共産主義的な社会主義とは異なり、信仰に基づき、隣人愛と神の前の平等というキリスト教的理念の社会的実現を目指すものであつて、職能別組合や消費組合などの各種の相互扶助の組合運動、そして労働者教育（隣保館、セツルメント事業、労働者大学）を推進した。こうしたキリスト教信仰に基づいた社会正義への理論的また実践的な取り組みは、イギリスを超えて同時代のアメリカやスイス、ドイツなど広範に及んでおり、さらには同様の精神は、第二次世界大戦後のフランスの労働司祭運動や解放の神学の中にも生き続けている。キリスト教社会主義は、十九世紀以降のこうした諸運動の総体として広義に解することができるであろう。その中より、次に、明治期の日本におけるキリスト教社会主義との関わりで重要な意味を持つ、アメリカの社会的キリスト教に触れておきたい。

アメリカの「社会的キリスト教」は、一八八〇年代にアメリカの神学校を中心に始まった神学運動であり——片山

潜（一八五九年—一九三三年）が留学したアンドーヴァ神学校はこれに含まれる——、これはイギリスなどと同様の問題状況を背景としている。つまり、南北戦争後、十九世紀後半のアメリカでは、資本主義経済の発展——資本主義の発展によつて貧困問題は解決するとの議論もあつた——にもかかわらず、貧困問題と労働問題がきわめて深刻な社会問題となつていた。社会的キリスト教は、こうした社会状況に対して無関心なキリスト教会を批判すると同時に、十九世紀の近代聖書学の展開によつて崩れ去つた聖書の無謬説に代わる、新しい神学建設の要請に応えることを意図していた。社会的キリスト教の思想的特徴について、隅谷三喜男は次のようにポイントをまとめている（隅谷、一九七七、二二—二二頁）。

(一) 神の内在性の強調。進化プロセスにおける神の内在を認め、宗教の目標は世俗世界（地上）における良き生活（神の国）の実現に置かれる。

(二) 罪人としての人間観の否定。人間の不完全さや欠陥の原因は社会的矛盾にあり、それらは理性によつて改善可能である。

(三) 隣人に対する自由な奉仕の象徴としてのキリストの十字架の強調。キリストの贖罪思想は後退し、キリストの愛へ強調点が移る。

この社会的キリスト教は、片山潜らを介して日本におけるキリスト教社会主義にも影響を及ぼすことになるが、これは、同時期のアメリカの「社会的福音」(Social Gospel)の主張とも一致しており、ここに十九世紀から二十世紀にかけてキリスト教社会思想の主要な動向の一つを確認することができよう。

明治期の日本キリスト教は近代日本の政治・社会的状況との関わり合いの中で、その思想形成がなされた。主要な

ものに限っても、自由民権運動への積極的な関与、キリスト教的な戦争論の展開（内村鑑三の非戦論など）、足尾鋳毒問題への取り組み、そして、労働運動・社会運動への先駆的で指導的な関わりなどが挙げられる。⁽⁷⁾ この一翼を担ったのが、日本のキリスト教社会主義であった。

「日本の社会主義はキリスト教を一母胎として生まれ、活動してきた。しかしキリスト教界の大勢は社会主義に消極的であり、日露戦争では見解が全く対立した。社会主義者はキリスト教が次第に自分たちと敵対する支配層の側に立ち、それに奉仕する宗教であると断定するようになった。これに応じてキリスト教社会主義者といわれる人たちの中に自己分裂が生まれてきたのである」（土肥、一九八〇、二二八頁）。

明治日本の状況下で、キリスト教信仰と社会主義思想の両方を保持し続けることはたやすいことではなかった。それは、キリスト教社会主義の指導者として活躍した、片山潜、石川三四郎、安部磯雄、木下尚江らの中で、キリスト教信仰を保持し続けたのが、安部磯雄だけであった点からも窺い知ることができる。社会全体が国粹主義へと大きく傾く中で、保守的なキリスト教会とマルクス主義的労働運動に挟まれ、片山は共産主義者として生きることを選択し（隅谷、一九七七、一七九―二〇三頁）、石川はマルクス主義からも決別して新しいスピリチュアリティの探求へ向かい、木下は日本的伝統へと回帰する。こうした困難な状況は、近代の知識人が社会問題に関わる際に直面した現実であり、社会的キリスト教、社会的福音、キリスト教社会主義の共通の問題であったと言える。この点について具体的に確認するために、ここでは、ディサイプル派の最初の宣教師として来日し、日本の農村の貧困問題から社会問題全般にまで取り組んだ、チャールズ・E・ガルス（Charles Elias Galt、一八五三年―一九九年）を取り上げてみたい。⁽⁸⁾ ガルスは一八八三年に来日し、一八八四年から秋田で伝道を開始した。一八七三年の地租改正の開始からすでに

十年が経過していたが、ガルストが赴任した東北農村は厳しい困窮の中にあつた。

「明治の土地問題の端緒は、六年の地租改正にあつた。わが国資本主義の本源的蓄積に決定的役割を果したこの土地改革は、幾多の問題をはらんでいた。第一に、地価の百分の三と定められた税率が高率なることは、政府自身が改正条例の中に認める所であり、徳川時代の旧法による場合にほぼ等しいものであつた」(工藤、一九九六、三三三頁)。

封建的年貢に等しい税率は重い負担を農民に課するものとなり——これに現物納から金納への変化が加わる——、繰り返された米価高騰は地主と自作農にしか恩恵とならず、また、明治十五年以来の経済不況は自作農の没落を引き起こすものとなつた。特に、小作農は政府の地主優遇政策から取り残されることになり、全国各地で農民による暴動が頻発した。明治期に進展する日本の資本主義経済は、こうした農村からの収奪による資本の蓄積に大きく依存していたのであり、ガルストが、伝道を開始したのは、こうした東北農村だったのである。

ガルストのつた伝道方針は、「かれら農民に福音を聞かせるためには、まずかれらの貧困の問題をとみに考え、その解決に努力することが必要」(同、一一四頁)との認識に基づいた、「すべての神の子たちを、神の食卓につける計画」(同、四二頁)であつた。明治十五年以来の経済不況が農村の困窮をいつそう厳しいものとする中、各方面で地租軽減論が唱えられるようになったが、ガルストは、この地租軽減論は小作人を利するものではなく、地主の利益になるのみであるとの見解に立って、地租増徴論(地主への増税による産業資本家の負担軽減)を主張した。これは、「資本擁護の立場と地主への反感」(同、六一頁)から生まれたものであり、理論的には、ヘンリー・ジョージ(H. George)の土地単税論に基づいていた。ヘンリー・ジョージは、南北戦争後の恐慌による社会問題の発生の原因には土地の独

占があるとの認識に立って、「地主の不勞所得たる地代をすべて社会に没収し、これを国家の唯一の財政収入となそうとする一種の土地社会主義」(同、五〇頁)を提唱した。⁹⁾ ガルストは日本の農村の貧困問題を解決するために、この土地単税論を核とした土地制度の改革を主張したのである。

しかし、ここで確認すべきは、こうしたガルストの思想が、キリスト教信仰に裏打ちされていたという点である。すなわちそれは、「天は主のもの、地は人への賜物」(詩編一一五編一六節)との聖書の言葉に基づいて、神によつて与えられた土地に対する万人平等の権利を主張し、地主による土地独占を批判するという姿勢である。「ガルストの単税論における根本原理は、人が生れながらにして与えられた自由をば、それを阻碍するいっさいのものを排除して獲得しよう」(同、九〇頁)とする自然法思想と、この土地使用の自由と平等における神の義の実現という信仰的確信に基づいていたのである。

ガルストは、社会問題研究会(一八九七年)や社会主義研究会(一八九八年)の発足に立ち合い、足尾鉍毒問題について講演を行うなど、明治日本の社会運動に実践的に関与した。そして、地租増徴か軽減かの論戦が行われていた帝国議會を地租増徴論支持の立場から傍聴し、地租増徴案の議會通過を見届けた後、一八九八年に永眠した。

このようにガルストの土地単税論は、キリスト教信仰と社会主義的經濟理論とが結合したものであり、その点で、広義に解したキリスト教社会主義(社会的キリスト教、社会的福音、狭義のキリスト教社会主義を包括するキリスト教的社會思想)の典型的議論と言える。しかしそれには、キリスト教社会主義の特徴だけでなく、その限界も明確に読み取ることが出来る。この点について、ガルスト研究の先駆者である工藤英一は、本稿でも繰り返し引用してきた著書の中で、次のように指摘している。

「ガルストは地主への反感から増徴論を積極的に支持した。その結果、三十一年十二月の地租増徴案の可決となつたが、増徴された地租が小作料として小作人に転嫁され、小作人の困窮をますます増大する危険を彼は見通すことができなかった。しかもその半面において、地租増徴によつて、これを財源とする産業資本家の育成が押し進められ、土地私有とは別個の独占の生ずることもまた彼は見抜きえなかつた。ここに彼の単税論の社会改革思想としての限界が指摘される」(同、九三―九四頁)。

「ガルストの単税論及びその運動は、一個の思想的啓蒙運動に終わった」(同、六二頁)として指摘された事柄は、ガルストだけの問題ではなく、むしろ、十九世紀後半から二十世紀にかけて展開したキリスト教社会主義全般が内包する問題点であつた。もちろん、社会分析の未熟さなど指摘されるべき論点は少なくないが、最大の問題は、キリスト教社会主義の理想主義が有した、社会的進歩への樂觀的見方(樂觀的な人間理解と歴史理解)と、過度の心情主義に求められねばならない。つまり、R・ニーバーが、「愚かな光の子」として指摘した問題であり、⁽¹⁰⁾武藤一雄が次のように指摘する通りである。

「われわれにとつて今日特に関心を唆られるのは、第一次大戦後のテイリッヒやニーバーによつて提唱されつつあるキリスト教社会主義であつて、そこには従来の所謂キリスト教社会主義の福音信仰を逸脱する『社会的福音』の立場と呼ばれる安易な楽天的な内在主義に對する厳しい批判的態度が見られる。そしてそれがバルト神学の超越主義と既往の自由主義的なアングロ・サクソン神学とに對決するという意味をもっている点で注目される」(武藤、一九五五、二七頁)。

キリスト教社会主義が十九世紀の樂觀的進歩主義的な人間理解の枠内に留まるものであつたために、人間の深刻な

罪について適切な洞察を持ち得なかつたこと、キリスト教社会主義がその理想主義にもかかわらず、二十世紀における世界大戦の現実に対して十分な対決をなし得なかつたことについては、第一次世界大戦後のキリスト教的社會思想において広く見られる見解である。もちろん、十九世紀の理想主義が全面的に否定されねばならないというのは極論であり、キリスト教社会主義の遺産は現在も生き続けているわけであるが、第一次世界大戦後のキリスト教神学は、理想主義から現実主義へと大きく転換することになる。これは、キリスト教社会主義以降の時代状況下で、キリスト教と社会主義の関係を論究したテイリツヒ（信仰的現実主義）やニーバー（キリスト教的現実主義）において典型的な仕方でも確認することができる。

問題は、十九世紀の理想主義の眞理契機を生かしつつ、それを乗り越える現実主義とは何かということである。これに関して、様々な議論が可能と思われるが、本論文では、キリスト教社会主義以降のキリスト教と社会主義との関係をめぐる議論からテイリツヒの宗教社会主義を取り上げることにした。

三 テイリツヒと宗教社会主義

キリスト教社会主義を広義に理解する場合、宗教社会主義をその中に組み入れることも可能であるが、本稿では、前章で扱ったキリスト教社会主義から区別し、スイスやドイツにおいてなされたキリスト教と社会主義との積極的な関係づけの試みについて、宗教社会主義の名称を用いることにする——ドイツにおいてもキリスト教社会主義という名称は用いられた——。というのも、クッターやラガツなどのスイス宗教社会主義者がこの名称を自らの立場に対して

使用した際に、「キリスト教的社会的また福音的社会的な連合体との区別」が意図されており、「宗教的社会主义者は特に教会批判においてそれから区別して認知されることを望んでいた」からである。¹³⁾ 宗教社会主義がキリスト教会への批判的距離を意識し、教会の信仰告白に対する自由な態度を有していたことは、宗教社会主義がプロテスタント教会を超えて、カトリック教会やユダヤ教にも広がることを可能にする一方で——マルクス主義に対しても積極的な関係構築が試みられる——、プロテスタント教会への影響という点で、基本的な限界を有していたことを意味している。¹⁴⁾

宗教的社会主义を論じる上で、カール・バルトは重要な位置を占める思想家であり、本稿もここから考察を始めることにしよう。バルトは、自由主義神学を学んだ後に牧師として赴任したザーフェンヴィルで深刻な労働問題に遭遇し、宗教社会主義運動に接近することになる。しかし、第一次世界大戦における戦争政策に対する神学者を含むドイツ知識人の公然たる支持やドイツのキリスト教社会主義の愛国主義運動への転換を目撃することによって、バルトは、宗教社会主義を含むそれまで依拠していた神学思想と決別するに至る。こうした思想的経緯は、それ自体詳細な検討が必要な研究テーマであるが、特にバルトが宗教社会主義と決別した理由を確認することは——なお、宗教社会主義から弁証法神学への転換は、バルトだけに起こったわけではない¹⁵⁾——、宗教社会主義の意味あるいは問題点を考察する上で、きわめて重要である。バルトの宗教社会主義批判は、『ローマ書講解』において明確に表明されている。

「ストライキとゼネストと街頭闘争、もし必要ならば、それらはなされねばならない。しかし、それに対する宗教的正当化や栄光化はなされるべきではない! ……社会民主主義的に、しかし、宗教的・社会的にはなく (nicht religions-sozial) —」 (Barth, 1919, 520f.)

まず、なぜ「宗教社会主義」が批判されるべきかという点、それは、宗教社会主義が、真理から遠く隔たっている

からではない。むしろ、宗教社会主義が、社会正義のために具体的な闘争を行うべきであると主張するとき、それは真理にきわめて近いところにある。問題は、宗教社会主義がその正しさを主張する際に、「キリスト教的」「宗教的」であると述べるところにある。つまり、バルトが批判するのは、宗教社会主義が、宗教的と主張することによって、政治という「この世」の事柄を宗教的神学的に正当化しようとするところなのである。「神の判決と審判」、「神の革命」を、あたかも自らの力で（「別の革命」として）遂行しようとするところに、「革命家の悲劇」(Barth, 1922, 464)と不義が存する。これは、宗教社会主義における「宗教的」と「社会的」を「宗教的—社会的」という仕方で結合する「ハイフン」が人間の不遜（巨人主義）であるとの批判であり、それは、『ローマ書講解』の基本的認識である「神は天にいまし、汝は地上にいる！」(ibid., 294)との神と人間の「無限の質的差異」に基づいている。またここに、バルトにおける政教分離原則の徹底化を見ることが出来る。

しかし、これはバルトが政治的実践の意義を否定したことを意味しない。「ストライキとゼネストと街頭闘争、もし必要ならば、それらはなされねばならない」とあるように、バルトは『ローマ書講解』執筆時期においても、またその後の人生においても、一貫して政治的実践の意義を主張し続けたのであり、バルトにおける政教分離原則は、単に国家と教会を原理的に区別するにとどまらず、むしろ、両者の区別が生じるその根源から、いわば逆説的にキリスト者の政治的実践を生み出すものとなったのである——キリスト者の政治的実践はキリスト教的正当化の対象ではなく、いわばキリスト者の名をふせて行われる——。バルトは、キリスト教の弁証は、特別な弁証神学によって遂行されるのではなく、神学が真に教會的神学に徹するところにおいてこそキリスト教の弁証は有効になされると主張しているが、これはキリスト教会が国家に対する責任を担う際にも当てはまる。次に引用する大崎節郎の指摘は、以上のバ

ルトの宗教社会主義批判の論理を的確に要約したものと見えよう。

「この宗教社会主義批判を、単純に、キリスト教と社会主義の宗教社会主義的な一元化に対して、両者の二元化を原理とする立場からの批判であったとみるのは、十分に正しい考察に基づく判断であるとは言いがたい。さらにまた、この宗教社会主義批判の背後にあるより根源的な二元論 (Dualismus)」、すなわち、神と人間との間に横たわる無限の質的差異に基づく二元論に由来するものとみるのも、適切であるとは言いがたい。この『ローマ書』における二元論は、既述のところから既に十分に明瞭な通り、『根源』における一元論 (Monismus im Ursprung) に基づいている」(大崎、一九八七、四〇四頁)。

以上より、本稿で問われるべき問題は、バルトの宗教社会主義批判以降の思想状況において、宗教社会主義はいかなる仕方でも可能なのか、ということになる。この問いに本格的に答えるには、教会と国家との関係を、神の国とこの世界との関係——神の国の超越性と内在性(断絶性と連続性)——というより大きな連関の中で論じることが必要となる(「神の国／教会／世俗社会」の三者関係)。しかしここでは、宗教社会主義の可能性について考察を行う際の議論の道筋を明らかにすることに、問題を限定したい。

手掛かりは、バルトの宗教社会主義批判が、彼の宗教批判と関連づけられている点にある。「宗教は不信仰である」、「神の啓示は宗教を止揚する」というバルトにおける「宗教と啓示」との峻別に基づく宗教批判は、『ローマ書講解』から『教会教義学』までを貫くバルトの基本的立場であるが、啓示あるいは神学を、人間の可能性としての宗教から区別することの要求は、先に見た、「宗教的」と「社会的」を「ハイフン」で繋ぐ宗教社会主義への批判と同一の論理に基づいている。したがって、バルト以後における宗教社会主義の可能性を論じるには、このバルトの宗教論(宗

教批判)の妥当性を吟味することが必要になる。これは、「そもそも宗教とは何か」という問題を問い直す作業であるが、しかしもし、宗教が人間の可能性の事柄であるとするならば、この問題は、さらに、人間存在の問い(人間学)に至らざるを得ない。先に、キリスト教社会主義の限界がその樂觀的な人間理解にあることを指摘したが、宗教社会主義の問題も、同じ人間の問いへと収斂することになるのである。本章の以下の部分においては、バルト以降の宗教社会主義としてティリツヒの宗教社会主義論を取り上げるが、特にその人間理解に注目したい。

ティリツヒは、第一次世界大戦後、あたかもバルトと入れ替わるかのようなタイミングで、宗教社会主義の理論家として活動を開始した。それから、ナチス政権が誕生しアメリカに亡命するまでの十数年あまりの間に、ティリツヒの宗教社会主義論は大きな展開を示すことになる。²⁰ここでは、この最後の時期の宗教社会主義論——これはバルトとヒルシュに対する第三の道として宗教社会主義の可能性を提示するものである——における人間存在と政治思想との関係づけと政治的ロマン主義批判とを考察することにした。そのために取り上げられる『社会主義的決断』(一九三三年)は、ティリツヒの宗教社会主義論の到達点を示す著書であり、その詳細な分析ははまだティリツヒ研究の課題として残されている。本稿の考察も限定的なものにとどまらざるを得ないが、同時期の「プロテスタントイズムと政治的ロマン主義」(一九三二年)と合わせて議論を進めたい。

ティリツヒは次のような基礎的人間学——ハイデッガーの『存在と時間』(一九二七年)の人間存在の分析に依拠した——に基づいて、多様な政治思想の相互関係を明らかにしている。まず、他の事物と人間存在の相違は、人間が二重性における存在者である点に認められる。すなわち、人間は、自らを世界の中に既に投げ込まれたものとして見いだす(被投性・運命)とともに、未来におけるあり方を成就すべき要請として意識する(企投性・自由)。ティリツヒ

は、この人間存在の二重性から、政治思想の二つの類型を根拠付けようとするが、それは、政治思想が人間存在にその基礎を有するとの確信に基づいたものであり、人間存在の二重性と政治思想を媒介するのが、「起源」と「要請」なのである。

一方で、世界に投げ込まれた存在者であることに基づいて、人間は自らが「どこから」来たのかという起源の問いを意識する。この起源の問いに対する答えとして、古代から伝承されてきたのが様々なタイプの起源神話にほかならない。そして、「この起源神話的な意識が、政治におけるあらゆる保守的でロマン主義的な思想の根なのである」(Tillich, 1933, 291)。特に、民族起源神話は、民族共同体の起源を血や地において象徴的に表現し、共同体の自然的な絆を意識可能な仕方で提示する。したがって、共有された起源の意識に依拠した政治的ロマン主義——その保守的な形態と革命的形態を含めて——は、「歴史的に制約された政治理論以上」(Tillich, 1932, 289)のものであると言わねばならない。ここに政治的ロマン主義の力の秘密が存在するのである。人間は起源の力との関わりの中で合意において多様——遠近・強弱↓貴賤——であり、この基礎的経験に基づいて、身分制的階層性が形成され、王制など近代以前の政体が生み出された。

しかし同時に、人間は、その二重性に基づいて、未来のあり方を、自らが「どこへ」進むべきなのかという「要請」の事柄として意識し、それによって、神聖化された起源の拘束を決断的に突き破るよう促される。ティリツヒは、起源に拘束された思想を破るものとして、預言者と人文主義の二つに注目する。預言者は、共同体を担う起源の力の聖性を「当為の審判」のもとに置き、「超越的起源への関わりを人倫的要請の成就に依存させ」(ibid., 210)、これによって、起源神話を相対化する。しかし、「神話的なものが初めて取り除かれたのは、人文主義において、自律の土台の上

においてであった」(Ibid.)。自由主義、民主主義(議會制)、社会主義——これらは、実体原理としての起源の力に対する批判原理、修正原理に相当する——は、こうした起源の力を破る要請の意識(↓超合理的また合理的批判)に基づく政治思想であつて、それらは近代の人文主義の成立を前提とした合理的精神性の産物だったのである。したがつて、近代以降の歴史的状况下における政治的ロマン主義とは、「破られた起源神話の土台へ再び復帰する試み」(Ibid.)ということになる。ここに政治的ロマン主義の弱点と危機的状况下での凶暴性とが存する。つまり、政治的ロマン主義は、近代の啓蒙主義的合理主義の勝利を前提とし、それに寄生的に依存することによつて、起源への憧憬を保持しようとする試みであるが(保守的形態)、しかし、資本の支配がほころびを見せるときには、「新しい神話という逆説的な要請」(Ibid., 212)を掲げその攻撃性を發揮するのである(革命的形態)。

以上の議論から注目すべき点は、近代以降の政治的ロマン主義は、人間存在に、つまり、人間の起源の意識にその土台を有しているということである。これは、政治的ロマン主義に連なる類似の政治的試みは、人間が二重の存在者である限り、近代合理主義の批判にもかかわらず、決して消滅しない、ということを意味する。近代合理主義の勝利を自明視する自由主義や社会主義は、この起源の力を正当に評価する上で限界を有しており——もつとも、ティリツヒは、近代自由主義がその合理的批判を徹底化させることなく、起源の力(封建的諸勢力)と妥協することによつて近代世界を安定化させたと分析する(Tillich, 1933, 326-329)——、起源の問いの意義を無視した政治思想は、結局、ナチズムに呑み込まれることになつた。ゲルマン神話の復権を掲げたナチズムは、単なる間違いや時代錯誤ではなく、起源の力への歴史的応答の上に生じたものだったのである。したがつて、問われるべきは、政治的ロマン主義が依拠する人間学的基盤の洞察と、それに基づく根本的な批判なのである。

テイリツヒは、政治的ロマン主義が台頭する状況下で宗教的社会主義に求められる課題とは、社会主義と起源の力の再統合への道を備えること、ブルジョワ的自由主義と妥協的に結合した起源の力を社会主義の側に取り戻すことである、と主張する(Hid. 88)。テイリツヒがこの宗教社会主義の課題を提示したドイツにおいて、起源の力の主要な担い手はキリスト教会であった。しかし、ドイツの宗教社会主義が、社会主義と教会との十分な接点を構築する前に、ナチズムは資本家たちと提携し、また教会から妥協を引き出すことに成功した(ドイツ的キリスト者)。その結果、宗教社会主義にはほとんどチャンスが残されていなかったのである。²²⁾

四 展望

これまで、本稿では、「近代キリスト教と政治思想」という問題に関して、キリスト教社会主義と宗教社会主義の歴史的展開を概観してきた。最後に、今後の研究を展望することによって、本稿の結びとしたい。

キリスト教と社会主義思想との積極的關係について、何が展望できるのか。特に、バルトの宗教社会主義批判の後、この積極的關係についていかに論じ得るのか。ここで思い返したいのは、バルトの『ローマ書講解』(初版)からの先の引用文中における、「社会民主主義的に、しかし、宗教的・社会的にはなく!」の部分である。「宗教的・社会的にはなく」については、バルトの宗教社会主義批判としてすでに検討した通りであるが、しかし、なぜバルトは「社会民主主義的に」と述べたのであろうか。それにはいかなる根拠、正当性が存在するのであろうか。バルトの議論は、宗教社会主義の問題を頭わにした点ではすぐれた立論と言えるとしても、積極的な政治的実践が社会民主

義を求めることについては、バルトに先行するキリスト教社会主義や宗教社会主義の論点を超える論拠を与えていないように思われる。バルトの政治思想はその政治思想のレベルにおいて明確さを欠いており、それは神学と政治との関係がなおも曖昧な状態にとどまっていることと密接に関わっているように思われる。つまり、バルトの政治思想は、政教分離に基づく逆説的な名をふせた政治への関与をキリスト者に求めるものであったが、この逆説的という性格は、政治的ロマン主義の台頭に際して、宗教的批判と政治的批判が同時に継続的に遂行されねばならない状況においては、なおも不十分であったと言わねばならない。バルト以降の思想的状況下で、宗教的批判と政治的批判を統合した理論の構築は再度キリスト教思想の課題とされねばならないのである。宗教と政治は、人類史の長きにわたって、常に密接な関係を有してきたのであり、近代的な政教分離論に依拠し、この両者の関係の根本に踏み込まない議論は、政治的ロマン主義の前にもあまりにも無力であると言わざるを得ない。その点で、ティリツヒの宗教社会主義論は、キリスト教と社会主義との関わりを、政治的ロマン主義批判という観点から再考する可能性を示した点で評価できる。

しかし、宗教的批判と政治的批判を人間理解に基づいて統合するというだけでは、論じられるべき問題の全貌はまだ十分に示されたとはいえない。一九二〇年代後半、先の宗教社会主義論の形成過程において、ティリツヒは信仰的現実主義を提唱し、自らの思想的立場を明らかにすることを試みた。それは、この時期のプロテスタントイデオロギイにおいて、形成と批判（実体原理と修正原理、内実と形式）、超合理性（恩恵）と合理性という二組の対概念——信仰的現実主義は、超合理性と合理性の関連において成立する——に従って展開されており、それは、宗教社会主義論のより十全な展開の構図を示すものと解釈できる。これら二組の対概念から次の四つの組み合わせ、すなわち、超合理的形成、超合理的批判、合理的形成、合理的批判が導出できるが、預言者による起源神話批判は超合理的批判に、ま

た人文主義的な起源神話批判は合理的批判に相当する。しかし、宗教社会主義論においては、無制約的要請が現実的な起源を批判する真の起源であるとの見解に基づいて、次のように、起源の二重性・両義性が論じられている。

「これは、起源が両義的であることを意味している。起源の中には、真の起源と現実的な起源との緊張がある」、「現実的な起源は真の起源の表現ではあるが、真の起源を覆い隠し歪曲するものでもあるのだ」(ibid., 292)。

この「真の起源」の中には、超合理的形成(恩恵)から超合理的批判(預言)が生成する動性が繰り込まれており、ここに超合理的と合理的な批判の根底が見いだされるのである。ここから、キリスト教的伝統における起源の力と社会主義との関係構築という宗教社会主義の課題は、超合理的形成、超合理的批判、合理的形成、合理的批判の四つものを動的に関係づけることよって遂行可能になる、との展望が開かれる。しかし、この課題はティリッヒにおいて十分に遂行されないまま、課題として後の世代に残された。

本稿で試みられた序論的考察では、キリスト教的政治思想の構築について、その方向性を素描する以上のことはなし得なかったが、キリスト教社会主義と宗教社会主義の歴史的展開が切り開いた地平について、一定の展望を示すことはできたものと思われる。

文献表

この文献表に収録の文献は略記号で引用される。なお、本稿で引用された欧米文献については邦訳が存在するものもあるが、私訳で引用することとした。

1' Tillich, Paul

- (1) Protestantismus und Politische Romantik, 1932, in: *Paul Tillich, Gesammelte Werke, Band II*, Evangelisches Verlagswerk, 1962.
- (2) *Die sozialistische Entscheidung*, 1933, in: *Paul Tillich*,

Main Works, 3, de Gruyter, 1998.

11' Barth, Karl

(1) *Der Römerbrief* (Erste Fassung, 1919), in: *Karl Barth, Gesamttausgabe, II. Akademische Werke*, Theologischer Verlag, 1985.

(2) *Der Römerbrief* (1922), Theologischer Verlag, 1984.
 三' 武藤一雄『宗教哲学』日本YMCA同盟出版部、一九五五年。

四' 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、一九八〇年。

五' 隈谷三喜男『片山藩』東京大学出版会、一九七七年。

六' 工藤英一『単税太郎C・E・ガルスト——明治期社会運動の先駆者』聖学院大学出版会、一九九六年。

七' 大崎節郎『カール・バルトのローマ書研究』新教出版社、一九八七年。

『恩寵と類比——バルト神学の諸問題』新教出版社、一九九二年。

註

(1) 政治神学の全般的な諸問題について、Peter Scott and William T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology* (2nd edition), Wiley-Blackwell, 2008 を参照。

(2) 近代という時代を論じる上での留意点については、芦名定道「近代／ポスト近代とキリスト教——グローバル化と多元化——」「キリスト教と近代化の諸相」(近代／ポスト近代とキリスト教)研究会) 研究報告論集・創刊号、二〇〇八年、三一—八頁を参照。

(3) カール・シュミットは「政治的なものの概念」において、「すべての国家論と政治的理念はその人間学において試験され、意識的にせよ無意識的にせよ、(本性的に悪い)人間あるいは(本性的に善い)人間のいずれが前提に置かれているかによって、分類できるであろう」(Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Hansische Verlagsanstalt, 1933 [1927], S. 41) と述べている。また、アーレントは彼女の政治思想の主旨において、「実践的生という用語によって、わたしは人間の三つの根本的活動である、労働、制作、行為を指示するよう提案したい。これらが根本的であるのは、それぞれが地上の生が人間に与えられた際の基本条件の一つに対応しているからである」(Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998 [1958], p. 7)。²⁰ 二十世紀の独創的な二人の政治思想家が指摘するようには、政治思想と人間学は本質的に関係し合っており、それは、アーレントの著書の書名が示す通りである。

(4) キリスト教と社会主義との関わりという問題は、キリス

ト教自体の源泉（イエスと初期キリスト教、そして古代イ
スラエルの預言者まで）に遡ることを要求するものであり
——「キリスト教と社会主義乃至は共產主義との因縁は非
常に古くまで溯ることができる」（武藤、一九五五、二五頁）
——、本来、聖書解釈による初期キリスト教の社会的公共的
性格の解明といった基礎的な作業に基づいて論じられねば
ならぬ。

(5) 社会主義の概念史については、Art. "Socialismus," in:
Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Histori-
sches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, (= HWPh. 9)
Schwabe & Co, 1998, S. 1166-1210 を参照したきたい。
この「社会主義」の項目の説明からわかるように、社会主
義に包括されるべき事項は多岐に及んでおり、より精密な
議論を行う上で留意すべき点は少なくない。

— 社会主義は、西欧近代を前提として成立した。しかし、
社会主義はその国際主義的性格から、東欧やロシア、そ
して中国から日本へと急速に広がって行く。ここに近代
化の遅れた、あるいはそれ以前の地域における社会主義
という問題が発生し、社会主義は全体主義や植民地主義
によって形成された複雑な問題状況に関わることにな
る。

二「近代」が提起した問題に対して、近代自由主義（特に
個人主義的）と社会主義は異なる人間理解に基づいてそ

近代キリスト教と政治思想（書名）

れぞれの解決を試みたと言える。しかし、その後の歴史
過程の中で、自由主義も社会主義も相互に影響を及ぼし
合い、それによって、多様な中間形態が生み出されるこ
とになった。現在、自由主義対社会主義という単純な理
念的対立図式を用いるのは実質的にはかなり困難であ
る。

(6) 熊野義孝の『日本のキリスト教』（熊野義孝全集）第十
二巻、新教出版社、一九八二年）では、「日本キリスト教倫
理想史」において、「社会的キリスト教」（五九四—六四
七）が扱われているが、議論の中心は「学生基督教運動」
（SCM）に置かれている。「社会的キリスト教」とキリス
ト教社会主義あるいは社会的福音との関係については、同
書の注一（五九八—五九九頁）を参照。

(7) これらについては、土肥（一九八〇、九〇—一〇三頁、
一九六一—二二五頁）を参照。

(8) ガルストの生涯については、本稿で参照された、工藤（一
九九六）のほか、L・D・ガルスト、小貫山信夫訳、チャー
ルズ・E・ガルスト——ミカドの国のアメリカ陸軍士官学
校卒業生——聖学院大学出版会、二〇〇三年、からも知るこ
とができる。

(9) ヘンリー・ジョージと社会主義との関わりについては、
やや微妙な問題点が存在する。ヘンリー・ジョージは、リ
カードの差益地代論（地代の増加は社会の進歩によるもの

一九五

であり、地代は社会に帰属する(に依拠しつつ)、単税(the Single Tax Principle)論を主張したが、彼によれば、この単税論は、個人の労働によって増大する資本の社会帰属を説く社会主義とは異なるものとなる、ヘンリー・ショーシ、そしてガルスト(一八九九年に『単税経済学』を出版)も自らは社会主義者でないと言張している。しかし、ヘンリー・ショーシは、イギリス労働党の創設に関わった社会主義者ケア・ハーディとの交友などが示唆するように、広義の社会主義に含めることができるであろう。

- (10) ニーバーは、デモクラシーとマルクス主義(「愚かな光の子」)がその楽観的人間観のゆえに自己本位の私益と公益との深刻な矛盾を軽視し、賢明な闇の子につけ込まれてしまふと論じる(『光の子と闇の子—デモクラシーの批判と擁護—』一九四四年)。ニーバーのリベラリズム批判は、「社会的福音」への批判としても妥当する。以上の点に関わるニーバー神学の展開については、高橋義文『ライオンホルド・ニーバーの歴史神学—ニーバー神学の形成背景・諸相・特質の研究』聖学院大学出版会、一九九三年、六五—一二四頁を参照。

- (11) ニーバーらの批判に基づいて、社会的福音についてはすでに乗り越えられたキリスト教思想との見方が定着しているように思われるが、しかし、おそらくニーバーによる批判の点検を含め、現在、社会的福音の再評価が必要である

ように思われる。この点については、Larry Rasmussen, "Global Eco-Justice: The Church's Mission in Urban Society", in: Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Harvard University Press, 2000, pp. 515-529. を参照。

- (12) テイリットの現実主義については、川桐信彦「新即物主義と信仰的現実主義—テイリットの状況分析と芸術—」『テイリット研究』(現代キリスト教思想研究会)二〇〇二年、一七一—二六頁を参照。

- (13) HWPh. 9, S. 1199.

- (14) ドイツの宗教社会主義とそれを含めた当時の政治動向については、次の文献を参照。

Renate Breipohl, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewusstsein zur Zeit der Weimarer Republik*, Theologischer Verlag, 1971.

Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

- (15) 宗教社会主義との関わりを含む、初期バルトの思想展開については、多くの研究が存在するが、本稿では、大崎(一九八七)(一九九二)などを参照した。

(16) 大崎(一九八七、一四頁)で、指摘されるように、弁証法神学運動に関わった人々の中には、ブルンナーをはじめ、宗教社会主義と関わりを持っていた人物が少なくない。

(17) 大崎(一九九二、八五―八八頁)。

(18) 芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、一九九五年、三三六―三三七頁を参照。

(19) バルトの宗教批判については、大崎(一九八七、一五二―一五七頁)を参照。

(20) バルトやヒルシュとの論争を含むティリッヒの宗教社会主義の諸問題については、論者も、京都大学文学研究科に提出し博士学位を取得した『ティリッヒの宗教思想研究』(一九九四年)の第二部「キリスト・象徴・歴史」で詳細な議論を行った。宗教社会主義関連部分(第五章「カイロス論と歴史解釈」)については、論者のホームページ(<http://www.dunkyofo-u.ac.jp/user/sashina/sub6.htm>)上で公開されているものを参照いただきたい。また、ティリッヒの宗教社会主義についての最近の研究については、芦名定道「ティリッヒと宗教社会主義」、『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第十一号、二〇〇七年、一一―一九頁を参照いただきたい。

(21) 政治的ロマン主義については、ティリッヒに近接した時期に、シムミットによる先行研究(Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humboldt, 1919.)が刊行された。

る。しかし、シムミットの議論は政治的ロマン主義への歴史的思想的アプローチにとどまっておらず、政治的ロマン主義の根本的解明には至っていない。

(22) 宗教社会主義以降のティリッヒについては、註(20)で挙げた拙論(「ティリッヒと宗教社会主義」、特に一八頁の注二六)を参照。

(23) 一九二〇年後半のティリッヒのプロテスタンティズム論については、研究文献を含めて、芦名定道「P・ティリッヒのプロテスタンティズム論の問題」、『日本の神学』(日本基督教学会)第二五号、一九八六年、四三―六三頁を参照いただきたい。