

## 基督者の社會的行動

嶋田啓一郎

10

社會生活、特に政治の領域に於ける世界觀の對立が尖鋭化し、異教的世界觀に基く政治の拘束力が、人々の内面性に次第に奥深く迫りくるにつれて、基督者のなかにも、近代市民社會の自由主義的倫理やマルクス主義の唯物論的世界觀の外側に、基督教固有のモチーフに導かれる独自の社會的行動のプログラムを展開しようとする欲求が頭を擡げ、フランス、イタリー、ベルギー、オランダ、西ドイツ等の西歐諸國には、現に「基督教民主黨」或いは「基督教社會黨」の如き基督者の政黨が在存し、それらの或るものは、その國の政權を掌握している。然しそれは主としてカトリック主義原理の上に築かれた政黨であつて、プロテスタントイジムの世界に於いては、そのように具體的領域にまで押し出された教會の「基督教的社會プログラム」の樹立や、その政治的實踐形態としての基督教政黨の結成は、見出し難い。

試みに、第二次大戰後の急迫せる社會狀態を背景として開催されたカトリック及びプロテスタント兩教會の主要會議の討議事項を検討するならば、社會問題に對する前者の積極的・具體的態度と、後者の消極的・抽象的態度との對照的相違に注目せしめられるであろう。例えばヨーロッパ諸國に於いて、カトリック教會によつて催された「社會週間」計畫に屬する諸大會のうちでも、一九四七年パリのカトリック大學に於ける「現代思潮に直面する社會的カトリシズム」を主

題とする社會週間は、<sup>〔註一〕</sup>際立つて果敢に現下の重要社會問題と取組んでいる。カトリック指導者たちはここに、レオ十三世の回敕 *rerum novarum* (一八九一年) 以來のカトリック教會の反社會主義を標榜する保守的傳統に従いながらも、切迫する社會變革の機運に當面して、労働と労働手段との分離せる資本主義社會の缺陷を認め、自由主義的企業と共產主義的統制との中間に、國家の指導下に労働者をして企業の運営及び利潤に参加せしむべき労働組織の確立された新社會を建設すべきことを以つて、社會的カトリシズムの任務と確認し、たとえそれが資本主義陣營の資本合理化過程以外の何ものをも導き得ぬとしても、在來の資本主義擁護の立場より數歩前進した具體的社會プログラムを提唱するに至つてゐる。

〔註一〕「社會週間」のことは、小林珍雄教授、宗教と政治(昭和廿四年)に詳しい。

これに較べて、一九四八年八月アムステルダムに於けるプロテスタント教會世界會議の報告書に表れた福音主義教會の社會的決断は、著しく抽象的である。この報告書が、基督教と資本主義及びマルクスの共產主義との相矛盾する諸點を指摘した後、新しい社會秩序の創造に就いて語るところは、まことに抽象的で、簡潔極まる次の數語に盡きてゐる。

「基督者の責任は、正義や自由が互に他を害することのない新しい創造的解決を探求することにある。」<sup>〔註二〕</sup>このきびしい社會的現實の嵐のなかで、基督者はこの言葉から、われ等何を爲すべきかに就いて、何を示唆されようといふのである。か。社會的行動に眞向う基督者は、この「新しい創造的解決」の何たるべきかをこそ聽かんとしている。しかもここには行動プログラムの片鱗も示されない。それ故に、プロテスタントイズムの社會的態度には、カトリシズムに較べて、何か決定的に弱きものが附纏うてゐるように觀られるであらう。

〔註一〕 *Man's Disorder and God's Design, The Amsterdam Assembly Series, Report of Section III, p. 195.*

然し、このようなプロテスタント教會に於ける社會的行動プログラムの貧困性は、必ずしも人の揶揄する如く遠くアラステルダムに旅する餘暇と資力ある人々の社會的地位に淵源するものではなく、實はプロテスタント社會倫理そのも

#### 基督者の社會的行動

の特殊な神學的性格と、それに基因する社會的プログラム樹立の本質的困難性に根差しているのである。

プロテスタント教會は、カトリック教會の意圖するが如き意味での基督教的行動プログラムをもつことは出来ない。然しそのことは、福音主義基督者が行動プログラムを一切もち得ぬということを意味するものであろうか。否、斷然否である。プロテスタントイイズムに於ける社會的プログラムの缺如或いは消極性には、深い神學的理由が存する。しかもプロテスタント倫理の社會的實踐に對する無力性には、基督教倫理の眞髓を歪曲する重大な危機が潜んでいることを、われ等は反省しなければならぬ。それは、何故であるのか。ここに明らかにしようとするのは、基督者の社會的行動の特殊な神學的構造であつて、基督者の社會的行動の内容そのものに就いては、他に詳述するところがなければならぬ。

## 二

カトリシズムも亦、それが基督教である限り、神なるものと人間的なるものとの二元的分裂に眼を掩うことは有り得ない。ゴチック建築屋上の怪獸像は、堂内の聖母像と無氣味に對立する。十字架は、この矛盾的對立の緊張關係の極點に立つている。然しカトリック教理にとつて、十字架はまた聖なるものと俗なるものとの結合點であり、この對立するものの複合體の可能性こそ、宗教的文化の形成を支える基軸を爲している。カトリック倫理學者 Otto Schilling によれば、「宗教的價值と在世的文化價值との緊張」<sup>〔註〕</sup>は、罪なる人間に依る内世界的價值の自己法則性及び獨自性の絶對化に原因する。今やカリタスにより靈化された人間は、内世界的諸領域に對應する諸價值理念が、その共通根源を、あらゆる善の源泉たる神に見出すべきことを知る。自然法は、それが聖書の基準に遡う程度に應じて、基督教の文化に對する立場をあらわにする手段となる。「まことにカリタスは、文化生活を基督教的精神を以つて満たし、それをより高き目的のための有用なる自然的基礎へと形成すべく、絶えず導く。」<sup>〔註〕</sup>「それ故に斯の二元論、従つて和解し難き對立の受容や、同様にまた妥協の受容も排除される。」<sup>〔註〕</sup>そこでは俗世的なるものと超世界的最高價值とは、もはや分裂・反逆の關係

に立つのではなく、位階的連續の關係に置かれる。即ち支配的的目的是、宗教的目的であり、他の一切の目的はこれに奉仕せねばならず、それ等の諸目的は究極目標へ到達するための手段であつて、この目標に近づくにつれて、より高き位階と價値とを授けられる。それが、特にアウグスティヌスにより基礎附けられたカトリック文化倫理の指導理念である。

【註一】 Otto Schilling; *Katholische Soziallehre*, 1932,

【註二】 Otto Schilling; *Op. cit.*, S. 32.

S. 29.

【註三】 Otto Schilling; *Op. cit.*, S. 28.

未だ神學的規定に止つたアウグスティヌスの永遠法 *lex aeterna* の概念は、トマス・アキナスにより繼承せられ、アリストテレス的自然法理論の哲學的思惟方法と結びつけられ、カトリック教會獨特の自然法原理にまで精練せられるに至つた。トマスに於いて、<sup>【註一】</sup>世界の創始者は神のインテレクト、即ちロゴスであり、従つてこの世の終局目標もまた神の眞理に求められなければならない。世界の創造者は、同時にまた人間の理性的性質、従つて自由なる人間行動に對する究極的原理、つまり *lex aeterna* の創造者であり、理性的人間は、この永遠的法則に關する自然的認識とそれに従つて行動せんとする天性とを具有する。それは即ち道德的自然法則であり、人はこれにより自己をも他者をも目標に導き得る。斯くして人間は神の攝理に關與すべく定められているのである。斯かるトマスの自然法理論によつて、宗教と文化とは結合の道を拓かれ、カトリック教會の強い文化形成力は、中世の教會的文化統一を實現し得たのである。

【註一】 Otto Schilling; *Die Staats- und Soziallehre des Heiligen Thomas von Aquin*, 1930, S. 34—5.

絶望的に分裂せんとする神の可能性と人間の可能性とを、再び集中・統一の方向に置いたところに、カトリック教會の貢獻は存した。けれどもその努力は、同時にまた聖書の宗教的生命を稀薄化する根本的缺陷を包藏する。宗教改革者のプロテスタは、カトリシズムがその最高の榮譽とする宗教と文化との結合自體のなかに孕まれている十字架宗教の危機に向けられなければならないかつた。

基督者の社會的行動

プロテスタント教會が、カトリシズムに於ける宗教と文化との結合方法のなかに、聖書の福音の致命的歪曲として指摘せざるを得ぬ第一の點は、人間的可能性への終末論的限界意識の曖昧化であり、次には文化の諸領域に於ける自己法則性の問題、即ち基督教倫理と社會科學との關係規定に於ける方法論的誤謬である。プロテスタンティズムは、歴史のうちなる人間行動の限界性を告白し、また社會秩序に固有の自己法則性の存在することを認識するが故に、「基督教的」と「社會的」とを安易に統合し、更にこれを行動プログラムと結合して、「基督教的社會プログラム」を苦もなく編み出すことには、なだめ難き危惧と躊躇とを感ぜざるを得ない。そこには幾重にもかさなる制限と困難とが横たわるからである。社會的態度に於けるプロテスタンティズムの弱さのなかには、プロテスタント教會の譲るべからざる峻嚴な主張が含まれ、その弱さと見ゆるものこそ、實はプロテスタンティズムの力強さをも意味するものである。

### 三

まず、プロテスタンティズムに於ける社會的行動の終末論的限界性の問題を、究め置かなければならぬ。

プロテスタント教會みずからと雖ども、その名の示すが如く、宗教改革者のプロテストを終始一貫して純正に保持・貫徹し得たとは言ひ難い。プロテスタント神學の内側にも、神の國と歴史世界、宗教と文化、福音と社會的行動の關係規定に就いては幾變遷が顧みられ、プロテスタント教會は、自己批判のために、不斷のプロテストを提起すべき局面に立たしめられてきたのである。

最近のプロテスタント神學に於いても、神國と歴史世界との關係をめぐつて、種々の異なる型の理解が對立する。フィランデルの神學者コルステン・ボーリンの示唆深き分類を以つてすれば、神國理念〔註〕の思考角度からみて、一方では「内世界的」(innerweltlich)との「内世界的」とは、何等か内在的要因により制約されるものとして理解すべきではなく、終末論的なるものに對立する概念であり、先驗的要因も働く内歴史的 (innergeschichtlich) なるもの一般として理解され

る」と「終末論的」(eschatologisch)との二方向に、他方ではこれをそれぞれ「個人主義的」(individualistisch)と「普遍的」(universalistisch)の二傾向にわかち得る。而してこれらを相互に組合せるならば、(一)「個人主義的・内世界的」——ヨハネス・シユラー、アルベルト・シユヴァイツァー、W・R・イング等、(二)「普遍主義的・内世界的」——スキスの宗教的社會主義者レオンハルト・ラガツ、米國の社會的基督教運動の提唱者ワルター・ラウセンブッシュ等、(三)「終末論的・個人主義的」——カール・バルト派の辯證法的神學者達、(四)「終末論的・普遍主義的」若くはボーリン自身の立場として名付くところによれば、「宗教的・終末論的」(religiös=eschatologisch)——ボーリンの立場の四種の型が成立し得る。これらのうちで、基督者の社會的行動をめぐつて、近年の神學界に最も激しい對立を惹起したのは、第二の宗教的社會主義の立場と、第三のバルト神學的立場との論争であつた。従つて茲にこれら兩者の論争點を、各々の著書に従つて検討することは、基督者の社會的行動の眞性格を明らかならしめるために、有意義であらう。

〔註一〕 Corsten Bohlin; Die Reich=Gottes=Idee im letzten haben Jahrhundert, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1929, S. 1 ff.

スキス宗教的社會主義は、近代神學に於けるアルブレヒト・リチュルの傳統の一發展であり、その宗教倫理的價值判斷による社會主義評價を特徴とする。リチュルの『義認と和解』(一八七〇——七四年)に於いて、イエスの最高目的は愛の動機よりする行動によつて人類を組織すること、即ち世界に於ける普遍的・倫理的な人間社會を建設することであり、この隣人愛を契機として、リチュルの神國思想には神中心的傾向と共に人間中心的要素が混入する。即ち神の國は、信仰により制約されるが、一般的人間愛により實現される道德的發展段階に他ならず、そこでは人類の理想が個々の生活に於いても、また社會國家に於いても人間の行動を規定し、従つて全人類を包括的な精神統一に結合し、この結合に於いて人類の全目標と神の自己目的が同時に實現される。リチュルに於けるこのゲマインシャフト的要素を前面に押出す

#### 基督者の社會的行動

ことによつて、ラガツに於ける普遍主義的・内世界的神國觀への道が拓かれるのである。

バルト神學からの手厳しい批判に對して、スキス宗教的社會主義的辯證を目的として書かれたレオンハルト・ラガツの『スキス宗教的社會主義運動より辯證法的神學へ』(Leonhard Ragaz: Von der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung zur dialektischen Theologie, 1931)には、地上の神の國としての愛のゲマインシャフトを行動原理として、社會的危急の局面に對決しようとする宗教的社會主義者の面目が躍如として描き出されている。

ラガツは言う。「スキス宗教的社會主義者の信仰告白は、活ける神と地上の神の國という二標語によつて理解される」<sup>(註一)</sup>

「社會的救済は、個人の救済と同様に神の國に屬し、神はキリストに於いてあらゆる世界現實のさなかに居り給ひ、従つて凡ては神のものとなり、神意志は天に成る如く地上にも成るといふことは、宗教的社會主義運動の根本信念に屬す」<sup>(註二)</sup>ラガツみずからの描くスキス宗教的社會主義運動の思想的系譜圖によれば、<sup>(註三)</sup>彼等はスキスの思想的環境の精華とも

いふべき幾つかの特質、即ち改革派教會の *Soli Deo gloria* の信仰に基き、凡ての現實は神意志に従わねばならぬとするテオクラテイー精神、權力に抗するルツソー的氣概に倣つて新しき金權支配を打破せんとする民主主義精神、更にまた國民中の最下層に向けられたペスタロッチ的博愛精神を血肉として生長したのであるが、それらのスキス的背景には、福音主義信仰と共に自由主義的ヒューマニズムの薫りが漂うていたことは見逃がせない。ラガツみずからは、近代神學のリベリズムに出發しつつ、バルトと同じくブルームハルト親子やケルケゴールの感化のもとに、リベリズムを克服し得たと自信している。基督教倫理と社會主義運動が、ラガツによつて固く結ばれる時にも、「いかに執拗な試みも、われ等が神の國と政治的及び經濟的諸形態とを取違えたり、同一視したりしてゐるとは、決して證明し得ないであろう。實際、われ等はそれほど愚昧でもなければ、それほど子供じみてもいなかつた。福音とはこの世・肉・死及び惡魔に對する勝利の告知であることを、われ等は十分知つていたし、いかに熱狂的に夢みる時にも、社會主義が斯かる勝利を齎

し得るとは、ついで考えたこともなかつた。神の國の告知のこの部分には、われ等の魂は、少くとも社會的部分に對すると同様の渴望を抱いていた。われ等は、『新しき天』を『新しき地』に劣らず憧憬に満ちて待望した。なるほど、われ等にとつて全社會主義は、その最高至純の目標の意味するところでは、まさにその絶對的ラディカリズムと共に、福音主義に包含されるものではあるが、その偉大な見透圖よりも地上への神の國の希望の方が無限に優越しているのである。』<sup>〔註四〕</sup>と云う心準備はあつた。

〔註一〕 Leonhard Ragaz; Op. cit., S. 1.

〔註三〕 Leonhard Ragaz; Op. cit., S. 20 ff.

〔註二〕 Leonhard Ragaz; Op. cit., S. 14.

〔註四〕 Leonhard Ragaz; Op. cit., S. 15.

#### 四

ラガツの福音主義は、このような世俗性への遮斷面を内に蓄えながら、しかも折柄スキスに難を避けてロシア革命の準備に奔走しつゝあつたレーニンとの協同を契機として、近世啓蒙哲學に養われた内在主義的世界觀と不可分に結びつく社會主義運動、特にマルクス主義へと接近した時、プロテスタンティズム本來の終末論的限界意識が危くされる危険領域に突入せざるを得なかつた。

カール・マルクスにとつて、「唯一の實際的に可能なるドイツの解放は、人間が人間の最高の本體であると宣明する理論の立場に據つて爲す解放である」<sup>〔註一〕</sup>「天上から地上へ降り來たるドイツ哲學とは全然正反對に、ここではわれ等は地上から天上に昇るのである」<sup>〔註二〕</sup>「ここでは最高の本體としての人間は、無限に自己擴大しゆく可能性の主體であり、その行途に絶望的限界を置く何ものもありません」<sup>〔註三〕</sup>「必然の國」を「自由の國」に轉換せしめるものとしての社會革命は、「飛躍」とは呼ばれてはいるが、それはあくまで、歴史的世界の内在契機として生成發展する物質的生産諸力を基軸としての世界史の内在的轉回過程に他ならず、目的論的統一のもとにある世界史全體は、自己の有限性を告白すべき何等の斷絶點を

#### 基督者の社會的行動



見出さない。そこでは、人間は無限者として、自己みずからの究極的救済者である。言うまでもなくラガツにとつて、神の國思想はこのような人本主義的内在論とは根本的に異なる。神の國をわれ等の行爲、社會主義的及び平和主義的政策によつてさえ實現し得るとなす斯の聞え高き理由なき饒舌〔註三〕に抗辯するラガツは、歴史世界に於ける神の國の發展を語る場合にも、「この發展とは、勿論、近代的進化論の意味に理解さるべきではなく、即ち世界の内在的力より生ずるものとしてではなく、神の御業の所産として理解せらるべきことを、ことさらに言添える必要があるであらうか。」と明言する〔註四〕。斯くも細心に社會主義思想にひそむ人本主義的オブティミズムを警戒するラガツが、自己の門弟であり而かも強力な批判者として現れたカール・バルトの警告に直面しながら、敢えて神の國とラディカルな社會主義運動とを結合せざるを得ぬ理由とは、何であつたか。

ラガツにとつて、神の國とは神意志の支配領域、即ち神意志への服従の行われるところに存する。獨逸語に於いて「歴史」という場合、世界内在的本能力に導かれる人間的な Historie へに對して、Geschichte へは出來事、一の目標に向つての運動、即ちその出來事が實現すべき一の本質の表現として理解せられるが、神の國こそはこの Geschichtliche の中に入り來たるのみではなく、それ自ら Geschichte なのである。神の國としての Geschichte が、人間自然的 Historie 即ち肉・罪責・死・地獄のなかへ突入し來たるのである〔註五〕。斯くして神の國は、歴史的現實の事柄となる。正統派神學は、罪ということを靜態的概念へと固定化しドグマ化しているが、罪の實存性は抽象的固定化によつては直視せられ得ず、神への反逆性はひたすら「瞬間」に於ける個々人の具體的局面に於ける個々の決斷の形態に於いて、眞實に把握されるのである。神の要求も、神への服従も、この實存的形態に於いてのみ存する。然るにこの實存的事實から神學的事實へ、つまり信仰問答書や教義學教科書の一章へと繰り入れられる時、その普遍抽象化は罪の具體性への視線を幻惑し、資本主義や軍國主義の罪責を語りながら、それと現實に戦う具體的行動への直撃さを失うに至るのである。「今

日、神學者が罪に就いていかにも易々と語るのには驚かされる。それは私には、罪を現實的に眞剣に取上げてゐる徴候とは思えない。眞面目に考えれば、罪とは著しく無口 (schweigsam) なるものである。<sup>〔註二〕</sup>従つて又、恩寵もただ實行的のみ眞理となり得るのであつて、固定化され教理化された神學のなかにはなく、活ける神との直接的關係のなかに、神の國との活ける關聯のなかに、信すべからざる逆理として成立するのである。罪惡の固定化及びドラマ化過程が、罪惡そのものへの戰を無力化すると共に、信仰義認——ラガツにとつてそれは福音の精髓ではあるが、未だ福音の一部分であり、それと福音全體との關係こそ問題である——を重視するの餘り、地上に對する神の勝利への希望を薄弱ならしめることによつて、宗教的社會主義運動の眞理性を麻痺させると思われたところに、辯證法的神學に對するラガツの默し難き忿懣があつたのである。「信仰義認ではなく、地上に對する神の國の告知こそ、福音であり、聖書の内容であつた。それに復歸することは、今日では宗教改革へ復歸すること、即ち前進によつて復歸することを意味する。」<sup>〔註三〕</sup>

〔註一〕 Ragaz; Op. cit., S. 42—46.

〔註三〕 Ragaz; Op. cit., S. 51—2.

〔註二〕 Ragaz; Op. cit., S. 50

社會主義運動は、ラガツの主張に従えば、基督者にとつて審判であり、また約束を意味する。神みずからが社會主義運動を通して、基督者が閉却視し或いは歪曲せる社會的眞理に對して、基督者を審判し居給う。基督者の荷負うべくして荷負い怠つたプロレタリア階級の重荷は、マルクス主義の預言者的メシア主義にも似たメシア主義的唯物論により背負われている。その特殊な宗教的理解の立場より觀れば、マルクス主義はそのうちに神の眞理を宿している。プロレタリアート解放への戰が宗教的盲點を伴うとしても、基督者は進んで社會主義運動に身を投ずることによつて、その罪をみずからの背に負い、キリストと民衆との間に執成しを爲さねばならぬ。他面に於いて、社會主義はこの世に於ける神の義の回復の約束であり、斯かるものとして社會主義は活ける神の啓示であり、來たるべき神の國の先觸れである。既

#### 基督者の社會的行動

に一九〇一年、さる労働運動者の墓銘に「われ等は社會問題のなかに活ける神の支配を感得する」と記したラガツは、現代に於ける神意志への聽從の適確なる場處を、社會主義運動のうちに見出す。スキス宗教的社會主義運動に於いて、社會主義そのものが究極的なるものではない。それは何等か假のもの、何等かより偉大なるものへの指示であり、言わば社會主義はバプテスマのヨハネの役割を果すもの、従つて社會主義を實踐しつつ、宗教的社會主義はその中心を社會主義自體に置くのではなく、神意志への聽從に於いて來たらむとする神の國に置くのである。

然し歴史を神の國と社會的現實のなかなる偶像的・サタンの諸勢力との戰として、動態的に理解するラガツが「神の國がその力と救済とをもつてこの世に入り來たる時、この世には神の勝利、惡の克服への希望が存し、従つて單に相對的ならぬ意味をもつ行爲が存する。……神は人間を必要とし給う。人は神の協同者たり得る（コリント前書第三章九節）。人は神の國を創り出すことは出來ないけれども、神の國のために役立つことが出来るし、また斯くあらねばならぬ。」と主張し、*Sozialismus Gottes oder Christi* としての基督者の社會主義的行動の積極的肯定に進む時、バルトやブルネルによつて、近代プロテスタント・アクティヴィズムの危険を孕むものと非難せらるべき弱點は、確かに潜んでいたのである。

〔註一〕 Ragaz; Op. cit., S. 46.

## 五

エミール・ブルネルが、未だバルトの同勞者であつた頃、言つたことがある——バルト神學は、その先驅者たるブルームハルト、ラガツ、クッターの如き人々の教えにその淵源を有しているにも拘らず、われ等と彼等、即ち宗教的社會主義の友人達とを引離すものは、斯かる社會的活動によつて神の國が次第に近く來たりつつあるという彼等の信念である。<sup>〔註二〕</sup>

〔註一〕 Emil Brunner; *Theology of Crisis*, p. 87.

今日、われ等もまた往々にして、社會をキリストに於いて理解し、或いは改造し、イエスの精神原理を社會形成の格率若くは基準として適用するというような安易な考え方に陥り易いが、斯く地上的なるものと神的なるものを安易に結合して、例えば米國に多く語られているように「Christian Sociology」と呼ぶことには、既に一種のアンチノミーが潜んでいるのである。バルトは警告する、「*christlich = sozial*」*evangelisch = sozial*「*religiös = sozial*」と云うが如きあらゆる結合が手近かにあるが、われ等がここに人智的勇氣をもつて引く結字符が、危険な近道なのではないかという疑問は、大いに吟味の價值がある。神奉仕は人間奉仕であり、また斯くならねばならぬという逆理は、すこぶる惻怛ではあるが、われ等の性急な人間奉仕が、たとえ最も純粹な愛の名に於いて起るうとも、かかる光明によつて神奉仕となるか否かは、別問題である。<sup>(註一)</sup>「バルトに於いても「倫理學の問題は教義學の問題と一致する。Soli Deo gloria」<sup>(註二)</sup>然しこの神の榮光顯彰は、ラガツに於けるが如くに直ちに「單に相對的ならぬ意味をもつ行爲」への確信に導くのではなく、却つて神意志と人間意志との嚴格な遮斷を要求する。「神の國が『有機的成長』のなかに、或いはさらに適切に言へば『建築』のなかに見られる場合には、それは神の國ではなく、バベルの塔である。そこには單に大なる一般的な『生活の試み』があるのみである。この試みに於いて、われ等は畏れと悸きとのもとで凡てをわれ等の遣り方で實驗するが、それによつては神の意志と人間の意志とは、如何なる點でも相觸れ、或いは一致することはないのである。」<sup>(註三)</sup>「われ等が基督者生活を始める場合に、われ等が神意志の實現のための神の器關となるために、第一步を始めるのではない。神の業と人間の業との間には、何の連續性も存しない。たとえわれ等の業が、基督教的な、信仰的な最善の業であろうとも、それは人間の業であるに變りはない。人は人、神は神。神の生命がわれ等の生命に流れ込む血管はない。」<sup>(註四)</sup>「徹底的且つ根本的に終末論的でないような基督教は、キリストとは徹底的且つ根本的に何の關係をも有しない。」<sup>(註五)</sup>

〔註一〕 Karl Barth: Der Christ in der Gesellschaft. Das Wort Gottes und die Theologie, 1929, S. 35—36.

基督者の社會的行動

## 基督敎研究 第二十四卷第三・四號

【註二】 Karl Barth: Römerbrief, Sechster Abdruck, 1933.

S. 417.

【註四】 Karl Barth: Vom Christlichen Leben, S. 24.

【註五】 Karl Barth: Römerbrief, S. 289.

【註三】 Karl Barth: Römerbrief, S. 417—8.

社會の苦惱に直面して、基督者として社會問題の最深所に身を張ろうとする宗教的社會主義者の行動は、われ等の共感を誘わずには措かぬ。にも拘らず、神意志への服従の確信のもとに行うわれ等の社會主義的行動が、いつしか近代の人文主義的敎養に塗り變えられゆく危機を默過してはならない。フォイエルバッハの「近世の課題は神の現實化と人間化——神學の人間學への轉化と解消であつた」という命題は、端的に近代神學の弱點を衝くものであるが、基督者の社會的行動がこの不吉な課題を遂行するものへと轉落することを避けるためには、バルト的反省に基く終末論的限界性を嚴肅に見守らなければならぬ。プロテスタンティズム本來のプロテスタは、基督者の攻勢的社會行動のさなかで、自らに對して常に新に提起されなければならない。

自己の門下を去つて辯證法的神學の提唱者となつたバルト達の攻撃に耳を傾けた後、ラガツの應答は、「否、而して然り」(Nein und Ja)であつた。ラガツは辯明する——バルトが *in forte* に語つたことを、ラガツが *in piano* にしか語らなかつたのには理由があつた。即ち正統派の罪の悲觀主義や靜寂主義の誤謬を指摘せんとする者には、終末論を語るにふさわしき瞬間を待たざるを得なかつたのだ、と。ラガツは、バルトの偉大な眞理は、悉くあらわに宣敎すべきことを肯定する。然しそれは飽くまで宗教的社會主義の中心的主張點たる「活ける現實性」との關聯に於いて、即ち神學研究室やアカデミー講堂に於いてではなく、この世の只中で神と神の國のための戰に於いて爲さるべきものたることを固執する。<sup>【註一】</sup> 神と世界の混同を避けるバルトの終末論的悲觀主義とも見ゆる傾向が、ラガツがその出發點に於いて最も果敢に戰わんとした正統派神學の神と世界の分斷と靜寂主義へといつしか墮しゆく危険を恐れているのである。バルト的

省が、ただに神と世界の分離を齎すと解するのには問題があるであろう。然し基督者として誰よりも實踐的に社會的現實に對決しようとするラガツが、辯證法的神學から斯かる危険性を讀み取つたのは、必ずしも理由のないことではない。

〔註一〕 Ragaz; Op. cit., S. 37—41.

## 六

福音と文化との關係規定に於いて、兩者を終局的に分斷し去らんとする思想家も少くない。例えばシュベングレーは「宗教を政治的・實際的目的の方向に改良せんとする支配者は、愚人である。眞理・正義・平和・和解をこの現實世界に持來たさんとする道德說教家も、同様に愚人である。如何なる信仰も世界を變革しなかつたし、また如何なる事實も一つの信仰を反映し得な<sup>〔註一〕</sup>」という極端に悲觀論的な分離主義を主張する。然しこの二世界的遮斷を、ルツテルに於ける福音と文化と同じ意義に解することは、改革者倫理の特質を見誤らしめる。

〔註一〕 O. Spengler; Werk, II Band, S. 263.

カール・ホルも指摘しているように、ルツテルにとつて、福音は單に他の生活價値の上位にある最高價値というが如きものではなく、まして何等かの他の目的、例えば文化・世界觀・生活有用性の如きものの目的に對する手段として奉仕すべきもの、或いは人がそれにより高められ得るような「價値」ではなかつた。文化形成のための手段たるべきものは、福音ではなく、理性であつた。けれども世俗的秩序を理性の獨自の領分として割當てる場合にも、理性活動は福音と無縁に遮斷されるのではなく、經濟・政治等の諸關係は、人と人との間の關係たる限り、愛のゲマインシャフトを統整原理として形成せらるべきであり、愛に規定される理性のみを、まことの「理性」として認めたのであつた。なるほど國家的行動は、愛に制約される場合にも、依然として一の冷嚴なる暴力の行使である。法の遂行に當つて、同一の活ける人間に於いて同一の瞬間に、愛と暴力とが合一し得ることは、一見いかにも自己欺瞞の如くに見え、そこから後述の

基督者の社會的行動

ナウマンに於ける宗教と政治との二世界的分離主義、従つて宗教的辯證法の喪失という誤れる事態も導き出されるのであるが、ルッテルみずからは、神觀に於ける神の愛と怒りの統一的理解に基いて、神が一の異邦人の業 *opus alienum* を、神みずからの業 *opus proprium* の完成のために用い給うものとして、従つて政治權力をも、愛の奉仕に於いて行使する時は神の器となり得るもの、實は神の表現形式、必要なる手段として把握するに至つたのである。<sup>〔註1〕</sup>

- 〔註1〕 Karl Holl: Die Kulturbedeutung der Reformation, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther, S. 470—1.      〔註2〕 Karl Holl: Der Neubau der Sittlichkeit, G. A. zur K., I. Luther, S. 283—4 及び Paul Althaus: Religiöser Sozialismus, 1921, S. 87 參照。

罪を基點として久遠に分裂すべく見ゆる福音と世界とを、福音主義信仰に獨自な宗教的辯證法の統一のもとに置かんとしたのが、ルッテルの天職 (Beruf) 思想であつた。歴史世界に於ける此處と今とは罪のなかにある。にも拘らず罪なる人間をその罪なる現實に於いて、しかも愛意志に従わしめ給う神の赦しの召命 (Berufung)——それみずからは不純なる場所の逆理的純粹性、それみずからは聖ならざるものの聖潔性、それが即ち天職としての基督者の社會的行動の特質でなければならぬ。プロテスタンティズムと資本主義精神との接觸過程に於いて、天職思想はルッテル獨特の宗教辯證法的意義を脱落せしめられ、單なる經濟的概念、即ち分業經濟に於ける個々人に與えられた勞働受持分の尊重というほどの意味にしか理解されなくなつてゐるが、天職思想に於いてルッテルのとりわけ眼目としたところは、神の義の絶對性と世界の根本的墮落の同時的認識に於ける厭世主義の實踐的克服、従つて世界回避か二重道德的妥協かという誤れる二者擇一の打破にあつた。地上に於ける隣人への奉仕を、しかも來たりつつある神の國の市民として敢行することにあつた。<sup>〔註1〕</sup>それ故にこの天職思想は終末論的緊張と世界克服的勇敢さ、言い得べくんば神的大膽不敵性に満ちてゐる。

〔註1〕 Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, 1932, S. 190.

ラガツの宗教的社會主義とバルト神學との間に深く掘られた溝渠を埋め得るものは、改革者のこの天職思想でなければならぬ。天職の遂行としての基督者の社會的行動は、もはや諦觀的靜寂主義に止ることも出来なければ、樂天的活動主義へ逸脱することも許されない。社會的現實のなかに神の痛みを凝視する基督者の辿りゆくべき狭き門は、峻嚴なるバルト的反省のもとに續み直されたラガツ的なる進撃的社會行動の側に開かれているとすべきであらう。宗教的社會主義者は、その果敢な實踐意欲と社會主義的決斷そのものに於いて誤つたのではなく、その行動モティーフの終末論的把握の深さに於いて、根本的に缺くるものがあつたのである。

基督者は、急進的社會行動に身を挺する時も、その大膽不敵性が「プロメテイウスの可能性を追うもの」〔註1〕となることを嚴に戒めなければならぬ。われ等はバルトと共に、「この世の圖式、即ちエロースの圖式に従わず、大なる誤謬に對して抗議し得るような、従つてそれ自身で天國の可能性であるような絶對的に積極的・倫理的な人間の意欲と行爲 (Ein absolut positiv-ethisches, menschliches Wollen und Tun)」を自負すべからざること、人間的・此岸的可能性の側にただ「相對的に積極的・倫理的な行爲 (Ein relativ positiv-ethisches Handeln)」のみ、従つてそのままに「神的」と呼び得るような「第一次的倫理行爲 (das primäre ethische Handeln)」は存し得ず、他の凡ての可能性と同様にこの世の姿を纏つてゐるが、しかも今の姿のまま非エロース的傾向・抗議への傾向をもつ「第二次的倫理行爲 (das sekundäre ethische Handeln)」のみ存し得ることを〔註1〕率直に告白しなければならぬ。

〔註1〕 Karl Barth; Römerbrief, S. 421.

〔註2〕 Karl Barth; Op. cit., S. 436.

先に述べたコルステン・ボーリンが、神の國思想の諸類型を吟味し、普遍主義的・内世界的傾向と終末論的・個人主義的傾向とに對して、これらの普遍主義と終末論とを綜合するものとして、 $\sphericalangle$  religios = eschatologisch  $\wedge$  な方向附けを以つて自己の立場としたことは、基督者の社會的行動の根本的性格を正當に規定せんとするわれ等の努力に對して、

基督者の社會的行動



示唆多きものと言ひ得るであらう。ボーリンの主張の要點はこうである——歴史の世界から完成の世界への連続的移りゆきは存せず、時と永遠との間には越え難き究極的限界が横たわるといふ信仰の眼には蔽うべくもないリアリズムは、神の國を第一、次的には外世界的・超世界的なるものとして、而して第二、次的に初めて内世界的な歴史的現實として理解すべきである。<sup>〔註1〕</sup>

〔註1〕 Corsten Bohlin: Op. cit., S. 23.

一面には、歴史は常に隠れたる啓示に對して決斷を迫られ、他面には、永遠は單に時間の止揚者として時間の外側に立つものとして終るのではなく、キリストの前での決斷に於ける人格的社會行動として、歴史のうちに現存する現實でもある。然しこの歴史的行動は「第二次的倫理行為」としての限界を聊かも超え得るものでなく、從つて進化論的倫理の場合の如く、何等かの人道主義的社會理想の實踐に於ける極限概念として、神の國を目指す人間中心的意圖に基くのではない。背神的なこの世の諸勢力と戦ひ給う神に決斷する者として、無條件的義務と感じ、また同時に信仰に於いても尙常に罪なる人間意志をも、神の器として用ひ給うという恩寵への感謝に於いてのみ生ずる道德的活動性を荷負う。即ち基督教的エリートスの仕える目標が、人間的可能性の彼岸に存することこそ、基督者行動の能動性の根源となるのである。

宗教的辯證法の眞實の理解を缺くところでは、基督教倫理の終末論的限界意識は、社會的無行動に導く單なる二元論として非難せられ、事實また廣汎なブチブルジョア層を重要構成分子とするわが國の基督教界では、人間限界性の告白は、社會的行動に於ける保守的或いは日和見的態度につながるものとなる場合があるが、福音主義倫理のまことの面目は、その終末論的限界告白が、最も果敢な社會的實踐のただ中に行われるところに見出されるのである。

終末論信仰が、基督者の社會的行動を阻むものではなく、却つて固有の能動性の源泉となることが知られた後にも、基督者の社會的行動の重大な蹟き石として、われ等の現實的行動を制約する自己法則性 (Eigengesetzlichkeit) の問題が残されている。然らば自己法則性問題の困難性は、奈邊に存するのや。

凡ての行動は、それが具體的行動として「何かを爲すこと」である限り、この「何か」によつてその現實性を規定せられざるを得ない。即ち現實的行動とは、第一に、空間的世界に身體的他人として與えられた隣人に對する可見性と事物性のなかでの應答として、常に「感覺的に空間的な現實の一つの可見的變革」(ein sichtbares Verändern sinnlich räumlicher Wirklichkeit—E. Brunner)を意味し、物に於ける、また物による活動として、物それ自體の自然法則的規定性に從わざるを得ず、それ故に狹義の「技術的自己法則性」に規定される一の技術的行動として實現される。第二には、現實的隣人愛は社會結合性のうちなる集團的行動との協同行爲として、自己の意志によつてのみならず、協同者の意志及び状態の同質性や異質性の程度により、即ち社會結合性固有の「社會的自己法則性」に制約されざるを得ない。<sup>〔註一〕</sup>ブルネル曰く「道德的行動は外へ現れ出ることにより、それとは異質的な主權、即ち愛意圖を全く疎外するかに見える『自己法則性』に出くわす。道德的行動は、自然必然性にも似た合法則性 (Gesetzässigkeit) をもつて實現されるが故に、基督教倫理がこの理性の全領域を『専門家』に委ねようとする傾向がうまれるのは、無理からぬことである。」<sup>〔註二〕</sup>

〔註一〕 E. Brunner; Op. cit., S. 218—9, 244—7.

〔註二〕 E. Brunner; Op. cit., S. 245.

ルネッサンス以來の近世科學的思維による自己法則性の認識の深化しゆくにつれて、社會的行動に於ける道德的要素の稀薄化の大勢は否み難く、プロテスタント倫理も亦、社會科學の自律性主張に讓歩し續けつつ、いつしか社會的行動に於ける基督教倫理の規範性そのものへの疑問をさえ深めるに至り、プロテスタント倫理の一層の弱體化を招いている。かかる近代的苦惱を身に荷負う實踐的思想家としてのフリードリッヒ・ナウマンの痛ましき告白に、われ等は耳を傾け

よう。

歴史的イエスへの思慕からパレスチナへ旅してその土に接吻した強き信仰の人ナウマンは、今や（一九一九年）ドイツ民主黨首領として、基督教倫理とこの世の諸勢力との闘争に於いて、基督教と國家との統一の人柱たらんことを期している。しかも彼が現實に當面した權力的存在としての國家は、生存競争をめぐつて独自の自己主張と支配に根差す *Staatsraison* を固守している。茲に主たるものはカイゼルであり、キリストではない、人は、政治的決意に於いてはイエスを問題とし得ない。そこには、理論的には「國家か、基督教か」の二者擇一が存するのみである。その苦悶を象徴する彼の名著「宗教書簡」(*Briefe über Religion*) に於いて、ナウマンの選んだ實際的解決は、この世の必然性に従う生活領域には、自己法則性の倫理、即ち *Staatsraison* の道徳、従つて文化創造の道徳を、而して物の論理及び強制から自由な個人的交りの領域にのみ、基督教的愛の實踐を志す基督教道徳を説こうとする典型的な二重道徳の主張であつた。斯くして彼は、信仰と政治とを結ばんとし却つて絶望的に分裂した割れ目を、ただ神の手に於ける究極的統一に委ねざるを得なかつた。「この世の神への隨従は生存のための闘争の道徳を生じ、父なるイエス・キリストへの奉仕は慈悲の道徳を生ずる。然しそれは二つの神ではなく、一つの神である。如何にかして、その双腕は組み交されている。ただ死すべき者は、そのことが何處で如何にして起るのかを語り得ないだけのことである。」(ナウマン)

【註一】 *Friedrich Naumann: Briefe über Religion, S. 72.*

ナウマン主義に於ける世俗的領域の自己法則性倫理の承認と二重道徳的理解とは、わが國に於ても、今中次磨教授や赤岩榮牧師の社會實踐理論のなかに、その類似型を見出すことが出来る。

例えば今中教授にとつて、「政治はその中に矛盾を含まずにはあり得ないのであるから、闘争であり、對立であり、そして結局は力である。」<sup>【註一】</sup>それ故に政治は惡魔的である。「社會科學とくに政治科學は、かようなキリストの教に於ては全く

價値をもつていない悪魔の世界を對象にしているのであつて、神學者のように、神の國を問題にしているのではないから、その點を混同してはならない。共產主義が、かような意味をもつものとして、さて、更に考えねばならないことは、科學理論としての共產主義が、正しいということである。<sup>〔註二〕</sup>「人々は共產主義が、社會主義を實現する手段として、革命と獨裁とを主張することを非難する。しかしそれは人々の非科學性を物語るものである。」<sup>〔註三〕</sup>「然し資本主義を打破して社會主義を實現しようとする場合に、當然必要とされる革命や獨裁政治を宗教的に、基督教的に決して肯定しているのではない。そこにはただ科學上の不可避性を、それに代るべき手段のあり得ないことを承認するだけなのである。それは罪惡の世界に於ける罪惡の手段としてである。」<sup>〔註四〕</sup>「神に於ては、平和が求められるにも拘らず、われわれは政治の階級闘争過程を惱みのうちに現實として、是認する。そしてそれを科學的な、且つ合理的な闘いに於て、實踐しようとするのである。しかしそれは、直接にはキリスト教倫理の課題ではなしに、むしろ現實的倫理の課題に外ならない。前者は、人間にとつての、窮極の、永遠的目的であるけれども、後者は移りゆく現實の、暫定的歴史的目的であるに過ぎない。」<sup>〔註五〕</sup>

〔註一〕 今中次郎教授「基督教と共產主義」昭和廿四年、一〇七頁。

〔註二〕 前掲書、一八四頁。

〔註三〕 前掲書、二一五頁。

〔註四〕 前掲書、二一六頁。

〔註五〕 前掲書、一四二頁。

要するに、神の國を問題とする神學的事柄と、惡魔的世界を對象とする社會科學とは峻別せられねばならず、社會的實踐に於いては基督者も亦、正しき社會科學としてのマルクス主義に従うべきであるというのが、今中教授の主張せらるるところの中心點である。茲に「キリスト教倫理の課題ではなしに、むしろ現實的倫理の課題に外ならない」として、二重道徳的分斷が行はれ、そこでは基督者の社會的行動が、マルクスの社會科學に手放しに委ねられると觀られるところに、基督教倫理の立場を破滅に導くような方法論上の由々しき問題がひそんでいるのであるが、マルクスの實踐の手

### 基督者の社會的行動

放しの承認を要求される今中教授の理論は、赤岩榮牧師によつても主張されている。

八

基督者の社會的實踐に對する方法論的解明を意圖せられた赤岩牧師の論文「キリスト教と社會實踐」は、自己法則性問題が基督教倫理に何を齎すかを示す一好例として、注目せられる。

ナウマンや今中教授に於いて、現實世界の牢固として抜くべからざる惡魔的性格の認識を基點とする二重道徳的分斷が、社會科學の自己法則性の主張と絡み合つてゐるのに對して、赤岩牧師の場合には、その手放し理論は偏へに社會科學の自己法則性の理解を中心に展開されているもの如くである。今中教授に於けると同じく、赤岩牧師にとつても、カトリシズムに對するプロテスタント教會の獨自性と長所は、神信仰が直接的に科學を支配或は基礎付けることの誤謬を自覺し、「科學を科學の領域に於いて、それ自體のもつ法則をその法則において認め活用するといふ道を見出した」ことにあるが、「このことはまたプロテスタントにとつては、社會的實踐においても、採用されなければならない方法でなければならなかつた。」<sup>〔註一〕</sup>と説かれてゐる。斯くして社會科學の自己法則性の承認が、直ちに社會的實踐の領域をも包含するものという理解から、社會的實踐そのものをも基督教信仰とは切離して、社會科學に手放しに委ねよという主張が生れる。「この社會に於ける法則の科學的確認とその實踐とは、神に對する決斷とそこから生ずる社會に對する態度から切離された獨立した領域であることを一應認めるといふことが、私の言う手放し<sup>〔註二〕</sup>という意味に外ならない。」

〔註一〕 赤岩榮牧師「キリスト教と社會實踐」理論「昭和十四年九月號、二二頁。

〔註二〕 赤岩榮牧師、前掲論文、二二頁。

われ等は今中教授や赤岩牧師が、「科學を規定しようとする福音は、即ち迷信であつて、キリスト教であるまい。」<sup>〔註一〕</sup>（今中教授）「信仰とは神に對する決斷であり、そこから生ずる社會に對する態度であるが、この社會に對する態度は、社會

の法則を左右するのではなく、左右し得ない社會の法則をその法則のままに確認して、〔註二〕(赤岩牧師)と説かれ、社會科學の獨自な領域を嚴密に設定せんとせられつゝある努力の正當性を認めなければならぬ。科學の自己法則性が、宗教的思想によつて歪曲せられる危険は、ひとり中世カトリック教會にのみ見出されることではなく、現代のカトリック學者、例えば小林珍雄教授の學問論のなかにも、印象的に汲みとられる。經濟學が道德宗教に基く社會思想と分離れるところに現代經濟學の重大な缺陷を指摘せられる同教授は、「經濟學が嚴密科學の美名の下に、經濟現象間の因果法則の探求を以て能事畢れりとなし、一の指導原理によりて此現象をコントロールするという社會科學本來の任務を等閑視せることに、今日の經濟學の缺點は存するのであつて、この指導原理をより高所より與える社會思想によりて補完せられてこそ、經濟學は始めてその社會科學としての意義を全うし得るのである。カトリックは此社會思想と經濟學との結合を最も強唱せるものであり、正にその故に社會思想と切離されたる經濟學と經濟學者とを缺くのである。これを缺くは、彼の缺點にあらず、寧ろその長所である。」と強調されている。このような主張は、近來頗る弱體化した經濟倫理の重要性を再認識するという意味では、無意義ではないであらう。けれどもここに「一の指導原理により此現象をコントロールする」ことを以つて社會科學本來の任務とせられることが、聊かでも社會的存在を當爲判斷に従つて把握し、存在科學としての經濟學の經驗科學的客觀性を歪曲する結果に導くものであるとするならば、それはカトリック科學理論の致命的誤謬を示すものと言わなければならない。道德、宗教、或いは社會思想を指導原理として經濟現象をコントロールすることは、經濟倫理の課題ではあつても、社會科學本來の任務ではあり得ないのである。

〔註一〕 今中次磨教授、前掲書、一八頁。

〔註二〕 赤岩榮牧師、前掲論文、二二頁。

〔註三〕 小林珍雄教授「宗教と政治」昭和廿四年、八七頁。

斯くの如き、カトリック理論に於ける、信仰と社會科學とを科學それみずからの内面に結合しようとする試みも、又  
 基督者の社會的行動

プロテスタンティズムに於ける一部の手放し理論に基く福音主義倫理と社會實踐との分斷の試みも、共に社會科學並に社會實踐の本質に關する誤れる理解によつて、基督教倫理を極めてナンセンスなるもの、或は無力なるものに陥れてゐるように思われる。

九

われ等の社會的行動は、一定の世界觀に基く倫理的價值評價と、社會構造の經驗的事實確定との接觸點に成立する。この場合、社會科學の任務は、これらの兩面を掩うような、經驗科學的にして同時に規範科學的な包括的性格を帯びるものではなく、社會現實態の具體的事情はどうであるか、所與の状態が如何に變りゆくか、問題についてどう考へてゐるかというような、偏えに經驗的な方法を以つて、社會的現實態の存在經過を説明する經驗科學たるところになければならぬ。社會的存在を存在判斷に従つて把握する存在科學としての社會科學は、當爲判斷に従つて規定する規範科學とは、一應嚴密に區別せらるべきであつて、マックス・ウェーバーが社會科學の方法を論ずるに當つて、「經驗的科學とつて偏えに問題となるところは、一方に實踐的命令の規範としての妥當性、他方には經驗的事實の確定の眞理的妥當性は、問題の絶對的に異質的な平面にあること、而して人がもしこの事を無視して、二つの領域を無理に一緒にしようと試みるなら、獨自な權威は兩者のいづれにも損われるだろうと云ふことである。」<sup>〔註一〕</sup>と説いたことは、特に重要な意味をもつ。

〔註一〕 Max Weber: *Der Sinn der Welt*  $\gg$  *Wertfreiheit*  $\gg$  *der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, Logos, Band 7, 1917—8, S. 463.

勿論、ここに言う存在科學とは、單に意味を離れた自然過程の因果的説明の如きもののみを擔當する科學なのではなく、主觀的價值判斷を對象とし、更にはその實踐的展開としての政策をも取扱ふことが出来る。然し社會科學が價值判

斷や政策を對象として取扱う場合には、どこまでも客體的對象として、存在的性格に於いて取扱うのであつて、ここでは研究する科學者の主體に於ける價值判斷は排除せられ、ここに研究對象として許容される客體に於ける價值判斷は、規範的性格の一分子をも含んではならず、飽くまで客觀的性格を嚴守せしめられなければならぬ。經驗科學の諸問題設定は、それ自身としては沒價值的  $\forall$  wertfrei  $\wedge$  に答えらるべきである。それ等は何等價值問題ではない。<sup>〔註〕</sup>「經驗科學は何人にも彼が何を爲すべきか (was er soll) を教へ得ない。それはただ彼が爲し得ること及び——事情によつては彼が意志するところのものを教へることが出来るだけである。」<sup>〔註二〕</sup>

〔註一〕 Max Weber, *Opp. cit.*, S. 473.

〔註二〕 Max Weber: Die Objektivität Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis, G. A., 1922, S. 151.

基督敎倫理に於て、基督者の社會的行動が神意志への聽従として實踐されるといふ場合にも、神意志への聽従の「如何に」 $\forall$  Wie  $\wedge$  は、社會科學の對象とする現實的構造のなかなる行爲として、社會の客觀法則の制約の下に立つ。ここでは理性と經驗の適用のみが必要である。従つてこの世俗的認識手段を能う限り活用することが、信仰者にとつてはまさに神より命ぜられたる義務である。何故なら、それによつてのみ神の創り給うた現實が認識されるのであるから。世俗的認識、即ち理性的・經驗的認識は、眞の神奉仕である。「現實的基督敎」といふ著書に於いて、「現實」への深い神學的思索をめぐらしたゲオルク・ヴェンシユが、とりわけ強調して止まないように、信仰者と雖も二つの世界に住むのではなく、唯一つの世俗的世界に住むのである。従つて二つの認識の平面、即ち世俗的學問の平面と信仰の平面に關係するのではなく、世俗的現存在の唯一の平面、即ち世俗的諸條件の下に在る統一的實存が存するのみである。他の平面とか他の存在は、考えられもせず、經驗されもしない。そのようなものが語られるところでは、人の眞の實存を、幻想存在へと歪曲することとなる。眞實の現實認識を、信仰者は「自然的」人間、つまり現存在世界に於ける自己存在の幻想的粉



飾を警戒する人々と共有するのである。眞の實證主義は、信仰者を信仰無き人々と結び付ける。反幻想的現實主義者たらんとする限り、両者は互いに關係し、理解し合わねばならないのである。<sup>〔註〕</sup>従つて信仰者と雖も、秩序の維持及び變革に當つては、「信仰者と肩を並べて協同しなければならぬ」<sup>〔註二〕</sup>(ブルネル)領域をもつてゐるのである。ヴェンシユが、マルクスの辯證法的唯物論をすら、それが、反觀念論、此岸主義、現實主義として、嚴格な意味で唯物論的たるが故に、まさにその故にこそ神國に奉仕するものとなるとして、自己を「Der christliche Marxist」とさへ呼んでゐるもの<sup>〔註三〕</sup>も、基督者の社會的實踐がドンキホーテ性を免れ得むがためには、果敢に現實認識の奥底に徹することの必要を認められたからである。

〔註一〕 Georg Wünsch; Wirklichkeitschristentum, 1932.

S. 237—8.

〔註三〕 Georg Wünsch; Die Aufgabe des Marxismus in

der Bewegung des Reich Gottes, 1931, (Reich

〔註二〕 Emil Brunner; Das Gebot und die Ordnungen,

1933, S. 205.

Gottes, Marxismus-Nationalsozialismus, S. 80—

81.)

ブルネルが、その主著「誠命と諸秩序」に於いて、基督教倫理學の方法論を説くに當つて、繰返し強調してやまなかつたように、<sup>〔註〕</sup>秩序の領域に於ける信仰の機能は、構成的 (konstitutiv) ではなく、統整的 (regulativ) であり、従つて信仰に於いて聽かれる愛の誠命は、そのままに愛の法則として直接の社會的行動のプログラムの示す構成的原理となり得るのではなく、ただ統整的原理として、社會的現實の客觀的把握による事物即應性を媒介として實踐され得るのである。従つて基督者は、實踐を想うこと急なれば急なるほど、理性の命ずるところに従ひ、科學的に、即ちマックス・ウェーバーの説く如く嚴密に沒價值的に社會的現實を認識把握すべきであつて、基督教的に研究する (christlich forschen) というが如きことは、ここでは許さるべくもない。改革者ルツテルは、この事情を直截に告げて、こう言つてゐる。「自

分は説教者として、……汝等に家政や農業や主婦について説いたり、榮養食その他について教えたりすべきではない。何故ならかかるもののためには、神は汝に理性を與え給うた。」〔註一〕「理性を使用せざるものは、神を試みる者である。」

【註一】 Emil Brunner: Op. cit. S. 207, 237, 246, 477,

521.

【註二】 Heinz Reyman: Glaube und Wirtschaft bei Luther, S. 34, 35.

## 一〇

社會的現實に於ける經驗的事實の確定を、社會科學的認識に手放しに委ねようとする限りに於いて、先にも記したように今中・赤岩理論は方法的に正しいと言はねばならぬ。然しその要求が更に社會的行動の領域にまで押擴げられて、例えば赤岩牧師の考えられるように「社會實踐を、社會法則の確定によつて實踐することは道德問題ではない。」ということになると、そこには倫理學上の重大な疑問が起り來たらざるを得ない。ここに社會的行動が社會法則の確定に媒介せられるということが、直ちに社會實踐に於ける倫理的評價の排除を意味し、従つて社會實踐が社會倫理學とはもはやかわりをもたぬものと規定されることには、方法論上の飛躍があると言うべきである。

今中・赤岩理論に於いて、社會科學理論として採らんとせられる共產主義は、社會的存在に於ける必然的なものを知らしめるとしても、存在の歴史的局面に内在するこの強制は、そのままでは人間にとり單に客觀的に眺められた無倫理的 (aethisch) なるものであり、未だわれ等を主體的決斷へと導く道德的當爲ではあり得ない。この歴史的局面の命ずるところが何等か究極的なものの誠命として理解された時、はじめて社會的必然は道德的當爲として認識せられ、われ等を實踐的決斷へと導く。即ち科學は、決斷の前提條件を備えはするが、實踐へと押出す主體的決斷そのものは、實踐的價值評價の問題であり、いわゆる個人の良心の事柄である。従つて赤岩牧師の言はれる「社會法則の確定」は、未だ直ちに實踐に繋がらぬものであり、「社會法則の確定により實踐すること」と言われる場合には、暗黙のうちに赤岩牧

基督者の社會的行動

## 基督教研究 第二十四卷第三・四號

師の價值判斷がその決斷過程に取り込まれていると見なければならぬ。

然るに「手放し」の理論が、共產主義の社會科學的認識を以つて直ちに社會的實踐に繋るものとなし、法則確認を道德問題ならぬものと理解し得るのは、唯物辯證法が、もともと經驗科學的事實確定と實踐的價值評價とを未分化的に結合する構造をもつからであらう。「究極に於いて歴史を決定する要素は、直接的生命の生産と再生産とである」<sup>(註)</sup>とエンゲルスは言つたが、マルクス主義はこの生命の生産と再生産を中心とする實踐的價值評價の方向を、唯物論獨自の物的運動として客觀化することにより、これを社會發展の經驗科學的分析過程に結局は一元的に包括し、社會科學の名のもとに實踐的價值評價を吸収しつくそうとしているのである。

〔註一〕 エンゲルス「家族・財産及び國家の起源」マルクス・エンゲルス全集邦譯第十二卷、六七五頁。

マルクス主義が、その社會科學概念のうちに、唯物論的世界觀に固有な價值觀を内包し、その價值判斷と經驗科學的事實確定とを、その社會科學體系のなかに統一しているとすれば、マルクス社會科學への「手放し」の理論、従つて基督教倫理の側からの實踐的決斷への發言權の遮斷は、實はマルクス理論に潜在するマルクスの價值觀への暗黙の服従を前提とするものであり、基督教倫理の終焉を意味するものともなるであらう。もつとも、今中・赤岩理論に於いて、「手放し」理論が方法論的には、社會科學の自己法則性の尊重により基督教倫理の側からの發言を拒否するかに見えてつ、「我々は、その資本主義のアンチ・テーゼとしての共產主義のうちに、宗教人として基督教倫理的な、より高い價値の實現を認め、これを支持するのである」<sup>(註)</sup>（今中教授）「この神に決斷するものとして、ぼくはまた唯物的世界觀や反宗教的考え方を問題とすることなく、ただ唯物辯證法的實踐に於いて無産大衆の解放、社會合理化を意圖しないでは居られないのです」<sup>(註二)</sup>（赤岩牧師）とも、他の箇處では記されている。ここには明らかに、基督教倫理的價值判斷と社會科學との結合への強烈な意欲が示され、社會的實踐は一の「道德問題」、なかんずく基督教倫理の課題として取上げられてい

る。而かも今中・赤岩理論が、その根本主張として、社會的行動に對する基督教倫理の側からの發言權の遮斷に導くマルクス社會科學への「手放し」理論を固執してやまないのは、マルクス主義に於けるプロレタリア解放の理論が、基督教倫理の要求するところと倫理的に合致するという特殊な事情による安住心に支えられてのことであらうか。

〔註一〕 今中次麿教授「基督教と共產主義」二一六頁。

〔註二〕 赤岩 榮牧師「阿部行藏氏に答う」中央公論、昭和廿四年四月號、四四頁。

社會科學は、それみずからの課題とする現象の現實的確定より倫理的價值評價を生み出すことは不可能であつて、價值判斷は獨立の成立地盤をもつてゐる。如何なる場合にも、價值への信仰を前提としてのみ、價值判斷を外部に對して主張する企ては意味をもつ。だが斯かる價值判斷の妥當性を判定することは、信仰の事柄であり、また恐らく生および世界をその意味について思辯的に觀察する場合の任務であるが、確かにここで行わらるべき意味での經驗科學の對象ではな<sup>〔註一〕</sup>。(マックス・ウェバー)従つて最も強烈な社會的實踐を取扱ふ學問としての政治學と雖も、それが科學理論たらんとする限り、政治的實踐過程の因果關聯の客觀的反映を直接の課題とする經驗科學理論に留まるべきであつて、實踐的・評價的科學として政治的實踐のための處方箋たるべきではない。即ち現實の科學としての政治學は、現實變更の術としての政治哲學或いは實踐哲學からは明瞭に區別されなければならず、<sup>〔註二〕</sup>政治學がみずからのうちに特定の價值判斷を混入せしめて、政治哲學的展開を行い、況んや社會科學の名に於いて、萬民が他の一切の實踐的價值評價を拋棄してこれに手放しに歸し隨順すべきものと爲すが如きは、社會科學の限界逸脱と評さなければならぬ。

〔註一〕 Max Weber: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, G. A.

〔註二〕 小松堅太郎博士「社會科學概論」昭和廿四年、五頁及

1922, S. 152.

び八〇頁參照。

マルクス理論の現實分析の正確さを評價し、「神國運動に於けるマルクス主義の任務」(一九三一年)を論じて、自らを基督教者の社會的行動

基督教的マルクス主義者とさえ呼んだゲオルク・ヴェンシユにして尙、基督者の社會的行動を手放しにマルクス社會科學に依存せしめたのではなく、基督教社會倫理に關する彼の二大著「福音主義的經濟倫理」(一九二七年)、「福音主義的政治倫理」(一九三六年)の方法論〔註一〕に於いて、經濟や政治がその自律的テレオロギーを失うことなくして、而かも經濟的及び政治的自律性が人間の本質認識に基く倫理的價值判斷に拘束せられ得るところに、社會倫理の可能性を認められたのであつた。例えば經濟に於いて、人間が經濟のために存するのではなく、經濟が人間のために存するが故に、經濟のザインより導き出された自律的テレオロギーは、經濟の究極的意義とゾルレンとを指示するを得ず、經濟の本質を構成する基準への間掛けに答えるのが、神學的倫理の課題である。神學と社會科學としての經濟學とはそれぞれに固有の領域を有し、各々が自己の限界に留るかぎり、他を破壊し合うことはない譯である。それ故に價值觀の形成をめぐる、ヴェンシユは「少くとも神學者、また教會は、神と經濟との溝渠を誤謬の危険を犯しても橋渡ししなければならぬ」と〔註二〕いう積極的見解に到達したのであつた。

〔註一〕 Georg Wünsch; Evangelische Wirtschaftsethik,  
S. 275—78; Evangelische Ethik des Politischen,  
S. 495—505.

〔註二〕 Georg Wünsch; Evangelische Wirtschaftsethik,  
S. 278.

— 1 —

斯く観てくると、基督者の社會的行動に於いて、愛意志を全く疎外するかに見える自己法則性の問題は、基督者の社會的行動の全領域を社會科學者に手放しに委任することを要求し得るものではなく、基督教倫理の實踐的價值評價に當然の發言權を保留せしめていると言わなければならない。ブルンネルは、社會科學の自己法則性の問題に關して、その獨自の領域を尊重しつつ、基督教倫理の地位を論じて次の如くに言つている。「然しこのことは、基督教倫理獨特の行動

を取り去ることはならぬ。茲に、經濟・政治、即ち公共生活に於ける技術と倫理の限界に、大なる決斷が生ずるのである。基督教倫理が此處で發言し得ないなら、一般的に無力なものとなつて了う。ここに行爲を規定する疑いもなく異質的な自己法則性は、自己を倫理的に無關心たらしめるものであつてはならない。基督教倫理が自己法則性の問題を如何に解決するかは、基督教倫理の運命にとつて決定的なものとなる。<sup>[註1]</sup>

〔註1〕 Emil Brunner: Op. cit., S. 245.

嚴密に言えば、技術的自己法則性そのものも、人の主張するが如き絶對的なものではなく、相對的である。物自體より生ずる命令の唯一性は、單に觀念的な極限概念に過ぎず、現實には社會的生産の様式、全文化史の所産として、多様な社會的契機の交錯下に、多義的であり得る。唯物史觀に於ける歴史の決定的要素としての「生命の生産と再生産」(エンゲルス)に於いても、その内容としての欲望充足の方向は、技術的生産方法の段階に制約せられつつ、國民或いは時代の諸種の價值體系、世界觀により必ずしも一樣ではあり得ない。歴史生活の個々の領域、例えば經濟や法律の自己法則性が、完全絶對なる自律性をもつと解するのは幻想であり、それ等の自己法則性は、歴史生活より與えられた一定の價值觀に基いて相對的である。従つてそれは運命的に不可變なる處與ではなく、人間の歴史・自然的理性生活の所産として原則的に可變的な側面をもつている。自己法則性の尊重は、後期ルツテル主義に於けるが如く、基督教倫理の社會秩序への介入を拒否せしむるものと解せられるべきではない。諸秩序は、基督者にとつて、愛の容器、即ち愛の協同體の「場」であり、従つて自己目的ではなく、人格關係の手段でもある。諸秩序の自己法則性や社會的決定論の主張が、愛に於ける創造の意義を見失ひ、それに反逆的なものへと自己を惡魔化する場合には、基督者の存在理解は、人格關係の擁護のために、科學主義の誤てる自己義認に對して嚴しい警告を發しなければならぬ。

基督者の社會的行動は、基督教倫理の實踐的價值評價と社會科學的認識との統一點に展開される。プロテスタンティ

#### 基督者の社會的行動

## 基督教研究 第二十四卷第三・四號

ズムに於ける終末論的理解と自己法則性認識とが、不幸にして、基督者の社會的行動に於ける進撃的態度を阻むものと歪曲・誤解されているが、その終末論的限界性の告白は、「これを行え、さらば生くべし」(ルカ傳第十章廿八節)「なんじも往きてその如くせよ」(同卅七節)の誠命への聽従に於ける眞摯な社會的實踐のさなかに於いて爲さるべきであり、社會科學に於ける自己法則性の確認は、それと基督教倫理に於ける價值判斷との統一點に展開される社會的行動の適確性を確保するためにこそ、意味をもつことを把握しなければならぬ。

神の事柄と人間の事柄とを同一視するパトスが、終末論的告白のもて嚴格に阻まれているところでは、福音的なるものがそのままに社會的なるものと結ばれるような「基督教的社會プログラム」なるものは存し得ず、基督教的社會プログラムの存し難きところでは、カトリック的立場に於いて可能であつた「基督教政黨」の如きものも許容されない。プロテスタンティズムに於いては、基督者は飽くまで基督者の良心に押出され、福音主義倫理に統整された社會的行動の基本線を熱烈に追求し続けながら、而かもその社會的行動を「基督教政黨」のなかではなく、この世の政黨のなかで展開しなければならぬ。基督者の社會的行動のこの逆理的立場を物語るブルネルの次の一句は、私のこの拙き論述の結末を飾つて餘りある意味深き言葉ではないであろうか。「中間線でもなく、妥協でもなく、理性的には把握し難き逆理的可能性たるこの線、即ち『持てども持たぬが如くに』のパウロ的線上にのみ、求むるところの秩序に於ける神の誠命が見出され得るのである。基督教的社會プログラムなるものは存しないが、しかも常にそれが求められなければならぬ。何等か處與のものを神的秩序と呼ぶことは、最も悪しき誤謬である。さればとて、これらの事柄を専門家に委ねて了うことも誤謬である。』

〔註一〕 Emil Brunner: Op. cit., S. 322.

基督者は、ここで單に世俗性へ手放して行動プログラムを委ねるのではなく、「世の光の如くこの時代に輝く」(ピリピ

書第二章十五節)者たらしむとして、常に熱烈に基督教倫理と社會科學との接觸點に社會的行動のプログラムを探求しなければならぬ。而かも、われ等の常に誤謬を孕む人間の叡智が、片時も相對性を免れ得ないという謙虚な認識は、その行動プログラムが「基督教的」の名を冠するに値せぬ一つの試みに過ぎぬことを告白せしめずには措かぬ。それが、基督者の社會的行動に固有な緊張性なのである。