

公共哲学から見た賀川豊彦の宗教的・神学的側面

稲垣久和

1.

公共的知識人とは何か。知識人とは個別専門領域に優れた研究者という意味ではない。個別専門領域に精通しつつも、なおそれを越えて全体を見通せる人である。特に、公共的知識人とは、公共的な事柄に対し見通せると同時に、市民的な公共の形成のために行動できる人である。賀川豊彦はまぎれもなく、近代日本の公共的知識人の一人であった。

今日、金融危機に端を発するグローバルな経済不況の時代を迎え、日本でも大量の失業者を生じている。これは1930年代に賀川が世界恐慌後に労働者と経済の問題に関心を持った時代背景に似ている。賀川豊彦は資本主義経済の欠陥に対処するために、その生涯にわたって協同組合社会の建設にコミットした。その思想的背景は何だろうか。賀川の背景がキリスト教信仰にあったことは周知のことである。若い頃のスラム宣教以来、「貧困」の解消に関心を持ち、それが経済学へと関心を向ける理由となった。ただ、彼は個別科学としての経済学を構築するというよりも、社会実践家として経済の背景にある思想へと考察を向けている。そして、近代経済学が前提とするホモ・エコノミクスの間人観と市場主義を厳しく批判することとなった。だからと言って、市場万能論を避けるために、今日の専門領域の経済学者がしばしば指摘するように、政府の役割を強調するということでもない。むしろ非市場的な民間の役割を説く。これが彼独自の相互扶助と友愛の各産業別の協同組合組織の主張となる。現代的に言えば労働組合のみならず公共哲学が説くNPO/NGOなど非営利市民セクター活動の重視である。そこから国家論をも展開した。つまり、産業議院と社会議院の二院制による「協同組合国家」を構想して議員を選挙する。そして次のように語る。「若し系統機関に依つて選出する様になれば、金は無くとも（選挙に）出ることが出来、産業を合理化し国民経済の冗費を省き、私利を離れて公共のために尽くすことが出来る」¹。このように、彼の関心はまぎれもなく「公共のために尽くす」ことにあったのだ。

彼のキリスト教の特徴を、『キリスト教兄弟愛と経済改造』の中の「贖罪的回復と再創造」や『宇宙の目的』の中の自然神学観について見てみようと思う。贖罪愛と自然神学は賀川の中で調和している。現代では、十字架の贖罪を説く神学者は自然神学への評価が低くなることが多い。しかし、賀川にはそれがない。他方、人間の生まれながらの自然的善意や、倫理宗教としてのキリスト教ないしは社会的キリスト教を説く神学者は、十字架の贖罪的救済観への評価が低くなる。しかし賀川にその傾向も見られない。賀川のキリスト教理解は正統的で伝統的ですからある。そして、18-9世紀欧米の信仰覚醒運動（リヴァイヴァル運動）の指導者のように、それが実践へと深くコミットするものとなった。また確かに、実践が、彼をしてこのような贖罪愛のキリスト教理解に導いた面がある。

¹ 賀川豊彦『キリスト教兄弟愛と経済改造』1936年、全集・第11巻（キリスト新聞社）、212頁。

2.

彼の実践の働きの広がり、当時のキリスト教会の理解をはるかに超えていた。その神学的背景は何だろうか。それは、贖罪の教理を世界の回復ないしは再創造の働きと結びつけたことであり、また世界の中に神の働きのダイナミズムを見た、そのようなタイプの自然神学にあると思われる。

「即ち、十字架愛は、再創造を意味する贖罪的回復であると共に、単なる創造の世界に対しては、第二の創造を意味する新しき発展である。誠に十字架愛に於てのみ、総ての失業者を抱擁し、総ての恐慌に依れる損害を弁償する大きな愛となつて現れて来るのである」²。

ここで「誠に十字架愛に於いてのみ、総ての失業者を抱擁し、総ての恐慌に依れる損害を弁償する大きな愛となつて現れて来るのである」という表現は、詩人的レトリックが効きすぎていて、専門の経済学者には「失業解消」としてはあまりに短絡的と映るであろう。しかし実は、賀川の現代的意味はまさにここにあるのである。それを言うためには順序を追った説明が必要であろう。まず神学的な注解が必要だ。十字架愛が贖罪的回復であるとは、キリスト教の正統的教理のうちにある考え方である。キリストによる十字架上の死が代償の犠牲となって、神の前に原罪を負った罪びとである人間の罪が贖われる、それゆえに人間の罪は赦されるという教理であり、詩的であるよりもむしろ法的思考が勝っている。回復という言葉を使うのは、人間が罪の中にいる呪縛から解放され「いのち」が本来のものへと回復していくということ。同時に、たえず罪の赦しの愛と恩恵を確認することによって、人間は「いのち」への促しを得ることができるということも、ここでの「回復」は意味している。

次に「第二の創造」とは何か。これは「第一の創造」が天地万物の神による無からの世界の創造であることに比して、「いのち」へと促されている人間が、自ら労することによって世界の悲惨を軽減しつつ、希望に生きることができる、ということの意味している。だからこの努力は「発展的」な希望、それも終末論的希望を持って生きる積極的な行動を伴っているのである。この希望は「信仰、希望、愛」（Iコリント書 13:13）といわれるようなキリスト者個人の倫理的徳目にとどまらず、さらには社会改良へと向かう行動力を促すのである。単に悲惨さの軽減にとどまらず、社会形成という文化の創造的な方向へと人を促すという意味では、まさに「第二の創造」なのである。

社会形成、文化形成は一人でなされることはなく、必ず人との協力が必要であろう。ここに賀川の協同組合運動の思想を理解する宗教的背景がある、筆者はこう考える。このような神学的解釈のもとに、次に続く文章の意味はきわめて明瞭であろう。「で私は、十字架愛の原則を、ただ一種の教条として聖壇の上に残して置かないで、キリストの如く全社会に生かして行かなければならぬと思ふ。其処にキリスト教の本質が、経済運動の本質とならなければならない原則が存在しているのである」。

² 同書、188頁。

したがってこれは、神が人間に直接に働きかけるという神秘主義ではない。個人倫理から社会倫理へと重点をシフトさせた上での、「愛の実践」としてのキリスト教社会倫理の展開がある。その社会倫理の担い手は隣人愛を自覚した人々である。人間の行為を通してなされる社会の構造の変革、その可能性をも射程距離に入れているということである。ただしこれは、愛の実践が人間に「功績」を与えて救いにいたるという意味ではない。それは以下に続く彼の文章に明瞭である。「愛の行動を人間の行動と考へるから救ひを捷ち得んとする功績のやうに考へる者もあるが、愛が神の軌道に乗ることであると考へさえすれば、それは功績でも何でもない。……実に愛は人間隧道（チャンネル）を通つて現るる神の行為であるのだ」。人間自らの能力による愛の実践というよりも「神は、その独り子をお与えになったほどに、世を愛された」（ヨハネ 3:16）という「神の愛」への応答としての実践である。しばしば批判されるように、彼は「罪の赦し」を語らないのではなく、むしろ罪の赦しが愛の実践に具体化しない当時のキリスト教を批判するのである。「プロテスタントは、神に依る罪の許しをのみ信じて、人間の小さき愛が、神より流れ出づる大きな愛と連絡し得可きことの、神の力の可能性を信ずることを忘れてしまった」（189頁）。したがって彼の考えでは、社会改革はこの隣人愛を具体的に実践する人によってなされるのであり、キリスト者にのみ適用されているのではない。隣人愛のよく知られた例である「善きサマリア人のたとえ」の物語が、当時のユダヤ人ではなくむしろユダヤ人によって軽蔑されていた「サマリア人」によってなされた行為であることを思えば、賀川の言いたいことは実によく理解できる。

3.

こうした彼の言う「神の愛」を具体化するには、人間の側に神の愛を受け止める「連帯」が必要である。そのような「連帯」が協同組合を生み出していくのであり、もし単なる「同胞愛」にとどまるならば、そのような「同胞愛」はイデオロギー化してやがては社会変革に暴力を伴うであろう。彼はそれを認めない。「で、信仰とは、この柔弱に見える愛の力の方が、暴力による活動より更に大きな可能性を持つことを信ずることを含んでいる」。賀川がマルクスの資本主義分析を認めながらも、なお、随所でその唯物論と暴力革命に断固として反対している理由もここにあるのである。個別科学としての経済学ではなく経済学の背景となる近代主義的な倫理的基盤、これを彼は変えようとしたのであった。近代経済学が前提とするホモ・エコノミクスの人間観と市場主義への挑戦をしているのである。筆者が公共哲学から賀川に関心を持つのは、まさにこの点である。

経済とキリスト教との観点で一つだけ付け加えねばならない。日本では資本主義起源論において大塚史学の影響で、マックス・ウェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の肯定的評価が強いのであるが、賀川の方はむしろウェーバーの「エートス論」の評価よりも「組織論」（協同組合論）の欠如を批判している。たとえば

「カルビニズムが、個性の使命観を神聖なるものとして、ギルド社会に対して反抗せしめたことは、資本主義文化を導くに誠に適当な機会を作った。若しもカルビニズムが、旧

ギルド社会に反抗して、個性の使命観を尊重すると同時に、新しき心理的互助組合を作る可き事を高調して居たなら、恐らく、十六世紀以後の資本主義文明は、今日の様な悲惨な形で発達はしなかったであろう……かうして個性の意識ばかりに神学的思想を集注させたカルビン以後の神学者は、社会意識に対する目覚めを如何に取扱ふ可きかに就いて迷うてしまった」³。

このように彼の理解した範囲内ではあるが、カルヴィニズムに対しては厳しい評価を下している。「その結果、経済と神学は分離し、精神生活と経済生活と遊離して差し支えないものと考へられるに到つた」。ここで言いたいことは「エートス論」が「組織論」にスムーズにつながらなかった、ということであろう。

ただ、この記述はやや短絡的であり、より注意深いキリスト教史と社会史の分析が必要である。ヨーロッパ大陸北方の社会組織論には、必ずしも、賀川の言う協同組合に近い形がなかったのではない。むしろ、いわゆるコーポラティズムの名で呼ばれる社会組織として発展していたのであり、資本主義が生み出す労働者搾取の方向を抑制していた事実も忘れてはならない⁴。マルクスはイギリス社会の分析を通して「資本主義の結末と階級闘争」を必然としたが、ヨーロッパ大陸西北方では現実として「階級間の協調の論理」が宗教的な「友愛と連帯」を通して機能していたのである（キリスト教民主主義の発展）⁵。確かに、賀川は「産業組合の本質とその進路」（1940年）の中で、オーストリアの1930年代のカトリック党へのコメントをしているのだが⁶、実は、その背後にはフランス革命とは異なる位相での、西欧キリスト教の市民社会への影響があったのである⁷。これら一連の経済的、政治的状況は共産主義革命が、なぜ西欧ではなくロシアでそしてアジアで起ったのか、という問いと共に、さらに宗教倫理として研究が深められなければならない分野であろう。西北ヨーロッパの戦後は、資本主義を堅持しつつも「福祉国家」として知られているが、実はその背後に「キリスト教民主主義」勢力と社会民主主義勢力との共闘があった。

こうして賀川から多くの示唆が得られるのであるが、しかし現代の問題は、賀川がいまだ前提としていた「生産主義モデル」からいかに脱却するかというところにある。労働者の権利や労働組合形成の運動の背景には、雇用されるべき労働市場が前提になっている。しかし今日の危機は、新自由主義イデオロギーの中でこの「市場」が生産と消費の場として、いわば普遍化されグローバル化されていることに加えて、欲望のコントロールの効かない投機の対象と化していることから生じているのである。

³ 同書、178頁。

⁴ これについては筆者の「時の法令」（雅粒社）連載記事「公共を考える」参照。特に第22回（2009年1月）参照。

⁵ すでに1879年にオランダのアブラハム・カイパーは無神論革命への対抗勢力として「反革命党」を組織していた。ピーター・ヘスラム『近代主義とキリスト教』稲垣・豊川訳（教文館、2002年）。

⁶ 賀川豊彦「産業組合の本質とその進路」1940年、全集・第11巻、374頁。

⁷ 田口晃・土倉爾編著『キリスト教民主主義と西ヨーロッパ政治』（木鐸社、2009年）159頁参照。

労働者の権利はしばしば雇用者の利益との間で賃上げの労使交渉を行うことに終始する。しかしながら、賃金労働以外に意味ある仕事とは、人間生活において数多くあることの自覚が必要であろう。欧米でのこうした社会倫理の勃興は思想史的には啓蒙主義的な功利主義からの脱却、ポスト近代、再帰的近代、第二の近代などと呼ばれている時代になってからである。社会経済史的には産業革命以後の市場主義の限界性の自覚、またエコロジー危機の顕在化と生産至上主義、大量消費主義からの脱却へのシフトである。

日本ではすでに脱産業化社会に入っているにもかかわらず、この大きなパラダイム・シフトが目立って起らない。その理由は市民社会そのものが十分に形成されていないことによる。つまり非労働者的、非市場的、非営利的な資格において思考し、行動する人間である「市民」、この市民による幸福形成の自覚が弱いからである。

われわれが賀川から受け継ぐべき遺産は、この自治的な市民社会を作るための「友愛」とそこから出てくる「連帯」による幸福形成の行動ではないだろうか。

4.

このようなキリスト教理解は、当然のことであるが自然神学重視に傾くこととなる。自然神学にはいくつかの定義があるが、広い意味で「自然や歴史、人間の良心を通しての神存在の証明」ということになる⁸。では、賀川の場合はどうか。彼の最後の著作「宇宙の目的」を手がかりにして見てみよう。

「かくして目ざめた生物の心理は、創作的、合目的な意識の意欲として、大自然に一大噴火口を形成するに（た=原文ミス？）った。自然界にはぐくまれて生れ出た生命は、いまや生命の内部に創作意欲を持つ合目的性の「心」として誕生した。そしてこの「心」の持つ合目的性が、「宇宙目的」の方向性を指向するものであると断定できないであろうか？」⁹

大自然における人間の誕生、特に「心」が持つ合目的性に着目する。そして「私は宇宙の包蔵する機構が、多項式、高次元の適合性の組み立てによって、適合性の頂点である合目的性の「心」を生み出した以上、宇宙の根底に、合目的性の本質としての「心」のあることを肯定してよいと思う」。ここで、宇宙の根底にある「心」とは何か。しかもこれは「合目的」である。これは彼のイメージする「神」のことであろうか。確かに、この表現によって彼は「神」を指示しているのであるが、それを明示的に語らず、「進化の目的」の内容を詳細に追うのである。「目的という語は、非常に特定の意義をもっている。それは、われわれの意識の上における、ある一定の、否、むしろ普通の、ある状態を表現する心理的用語である。それは一つの終局の予想とその終局に到達せんと欲する決意とを含蓄する」。こうして生物の進化の終局が目的を持つ。

「ゆえに、進化が目的をもつものであるためには、次の二つのうち一つが真でなければならない」。つまり「生物それ自身が自己の進化に対して目的をいだいているか」、または

⁸ A・マクグラス『科学と宗教』稲垣他訳（教文館、2003年）、『神の科学』稲垣他訳（教文館、2005年）など参照。

⁹ 賀川豊彦「宇宙の目的」1958年、全集・第13巻、295頁。

「生命とその環境とを自己の目的のために仕組まれる神の心の中に、目的があるか」そのどちらかである。こうして前者を不合理とする賀川は後者を採用するのである。一種の目的を通した神存在の証明と言えなくもない。「心」とその合目的性が人間と神において類比的に使われている。

これは一種の自然神学つまり神の目的論的証明にも見えるが、「かくかくしかじか・・・よって神は存在する」というタイプの自然神学ではない。さりとて最初から「世界の創造主としての神」を前提にした有神宇宙観を述べているのでもない。その中間であろう。生命現象とその極みの人間の「心」が目的を持つという「類比」から神の心が目的を持つことを言い、そこから宇宙の目的を結論づけている。自然選択を容認はするが「選択」に目的をもたせて単に機械論的な進化論を否定した「目的を持つ神」による進化論である

ただしいきなり「神の心」と「人間の心」を直結させるのではない。これは神秘主義である。そうではなく、段階的に物理法則、生物法則、心理法則という具合にそれぞれのレベルで法則があるという順序で区別する。つまり「われらが、合目的性を主張するのは、このような（テイコ・ブラエのような）ことをいうのではない。私はあくまで、自然選択律が、有機化学的に組み合わせられて生命の世界を可能ならしめ、その生命の世界が、さらに神経系統組織によって、合目的世界を組み立てていることを発展的に主張するのである」¹⁰。

このような段階的な合目的性、ないしは存在の階層性のそれぞれのレベルでの固有の法則の出現を強調する¹¹。これを何と呼んだらよいか。筆者はこれを「存在論的エマージェンス（創発）」と呼んでいる¹²。賀川の時代にはまだこの概念と言葉はなかった。今日の複雑系の科学の発展によって明らかになった新しい概念である。複雑系の科学の考え方を使えば「合目的性」の出現の意味は哲学的により明瞭になることを付け加えておこう¹³。

結語

最後に、現代にも、荒野の預言者の声のように響く賀川の文を引用して締めくくろう。

「従って、今日まで本能的潜在意識に捨てられてあつた経済行為をも、贖罪愛の意識活動に依つて浄化し、合理化し、その経済生活の中にすら神の理想が成就するやうに努力せねばならぬ。若しも経済行為を今日の儘に捨てて置けば、永遠に世界平和は来ない。十字架の上に現れたる贖罪愛意識が、協同組合運動に抛る兄弟愛を通して、万国の経済活動にまで応用せられるならば、その日にこそ世界平和は地上に来たといふことが出来よう」¹⁴。

¹⁰ 同書、297 頁

¹¹ 同書、333,344,397、400、439、442 頁も参照

¹² 拙著『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004 年）34 頁。

¹³ 筆者は宇宙が決定論的でない複雑系であることから「目的因の侵入」があることを論証した（『宗教と公共哲学』38 頁）。

¹⁴ 賀川豊彦「産業組合の本質とその進路」全集・第 11 巻、382 頁