

<オリエンテーション>

A. テーマ：キリスト教と社会理論の諸問題（2）

B. 講義目的

現代世界において宗教は、深刻な対立要因の一つと見なされている。こうした対立図式自体の問題性は別にしても、キリスト教がこうした文脈で問われていることは否定できない。本講義では、キリスト教と社会理論との関係という視点から、この問題領域にアプローチしたい。

C. 講義内容

本講義は、昨年度より開始した「キリスト教と社会理論の諸問題」をテーマとした講義計画（後5年程度をかけ、体系的な議論を展開することを予定）に位置づけられるものであるが、今年度は、昨年度の講義内容（近代キリスト教思想の状況、象徴論・言語論を中心とした方法論的諸問題）を簡単に確認した上で進められる。前期の講義では、この昨年度の議論に基づく、宗教哲学構想（近代以降の思想状況における宗教哲学）が示される。波多野、ティリッヒ、リクール、ヒックらの思想に留意する。後期の講義では、宗教哲学構想の射程を具体的に論じるため、「経済と環境」をめぐる諸問題が取り上げられる。

以上が、本年度の講義内容の中心となるが、時間が許す範囲で、聖書の社会思想（民族、政治、経済、法など）についても、基本的な考察を行いたい。

D. 注意事項

- ・レポートによる。（講義内容の理解と、それとの関連における問題の展開を問う。）
- ・受講生には、常識や先入観を批判的に問い直す態度と積極的な授業参加（参考文献による復習を含め）を期待したい。込み入った質問は、オフィスアワー（月3・4）を利用すること。オフィスアワーでの面談は、メール（Sadamichi.Ashina@gmail.com）でアポイントメントをとること。

E. 講義スケジュール

前期：キリスト教と近代的知——宗教哲学構想

オリエンテーション——「キリスト教と近代社会の諸問題」 4/8

1. 前年度のまとめ——象徴論・言語論 4/15,22,5/6

2. 近代/ポスト近代と宗教哲学構想 5/13, 20, 27, 6/3, 10, 17, 24, 7/1, 8, 15, 22

- ・近代以降の知的状況における宗教思想
- ・批判哲学、自然主義・非實在論、批判的實在論
- ・シュライアマハー
- ・波多野とティリッヒ
- ・リクールとヒック
- ・言語論と宗教哲学
- ・次元論と宗教哲学

後期：キリスト教と社会理論——経済と環境

10/7, 14, 21, 28, 11/4, 11, 18, 12/2, 9, 16, 28, 1/6, 20, (27)

F. キリスト教と近代社会の諸問題—経済・公共性・環境—

<https://sites.google.com/site/kyotochristianstudies/home/modernity/journals>

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/139311>

1 はじめに——「近代／ポスト近代」を問う——

2 キリスト教と近代社会

キリスト教にとって近代社会とは何か、キリスト教と近代社会はいかなる関係にあるのか。これらは、多面的な検討を要する問題であり、論点を明確にしながら、議論を進めることが必要である。単純な解答などあり得ない。

まず、本論文で指摘したいのは、近代社会における「政治・国家」と「経済・経済」の区別、あるいはそれらの関連である。現代のグローバル世界において、政治と経済は相互に緊密に関連しつつ動いているが、しかし、両者はかならずしも一体化されているわけではない。この現代の状況自体、近代の歴史的条件下で成立したものであり、その特質を理解するには、この生成過程を視野に入れた議論が要求される。本研究会で、「近代社会」を2010年度のテーマに選んだのは、こうした問題意識によるものであり、そこには、政治と経済・社会との明確な区別に基づいて近代化＝社会化を論じるアーレントの議論が念頭に置かれている——もちろん、アーレントの社会理解の妥当性については、批判的な考察が必要ではあるが——。アーレントは遺稿集『政治の約束』において、古代ギリシャのポリスをモデルとして、次のような仕方で政治の理念を提示し、経済との区別を明確化している²。

政治の意味についての問いに対する答えは、極めて単純かつ決定的である、……その答えとは、政治の意味は自由であるというものである。(Arendt、2005、108)

アリストテレスが言いたかったのは次の点である。すなわち、人間固有なこととはポリスの内で生きることができる、…、ということであり、組織されたポリスが人間の共同的生の最高の形式なのである。……自由であることとポリスに住むこととは、ある意味で、まったく同一のことであった。(ibid.、116)

政治の意味は、以下のようになる。すなわち、人間たちが自由の内で、強制も暴力(force)も互いを支配することもなく、平等者中の平等者として、相互に交流できること、これが政治の意味である。人間が互いに命令と服従を行うのは、例えば戦時のような緊急事態が発生した場合のみであり、そうでない場合、互いに語り合い説得し合うことによって、自分たちのすべての問題をなんとか処理できるのである。(ibid.、117)

このように、アーレントの政治哲学において、いわば理念型として提出された「政治」とは、古代ギリシャのポリスにおいて理想とされた共同的生の形態であり、そこにおいては、構成員は自由で平等な人間関係に基づいて、強制や服従なしに、相互の言論的説得によって、問題解決を行うことができるのである——緊急時は別として(カール・シュミッ

S. Ashina

トの政治理解との著しい相違)——。この意味で、政治とは、相互の説得のための言論を用いた合意形成の営みによって構築された「公共圏」(the common public world)とまとめることができるであろう。この政治的空間に対して、それから区別された「経済」とは、生命維持のための労働の領域であり、公的なものとの対比で言えば「家庭の敷居」(the threshold of their houses)内の私的領域をその基盤としてなされる活動なのである。家庭内の私生活(親密圏)は、公的領域の活動から一時的に逃れるべき避難所という点では、政治的なものの存続の条件とも言えるが、アーレントにおいては、この両者の区別に強調点が置かれている。それは、佐藤光が次のようにまとめる通りである³。

ここに「生命過程」とは、個体の生存と種の存続という、動物としてのヒトの必要を満たすための活動力——それをアーレントは、「活動(action)」および「仕事(work)」と区別された「労働(labor)」という言葉で呼ぶ——によって遂行され、古代ギリシアにおいては、ポリスへの愛と個人的卓越を競う公的領域とは截然と区別された、薄暗い私的領域としての家計(household)に封印されていた過程である。(佐藤、2008、111)

政治の理念を構築し公的領域の特性を明確化するために、アーレントによってモデルとされた古代ギリシアの状況を、近代社会にそのまま当てはめることはできない——このままでは、アーレントの議論は抽象的な公私二元論に過ぎない——。問題は、全体主義の起源を論じる中でアーレント自身が注目する「社会」の成立である。近代の特性を「社会的なもの」の登場・拡張として捉えるところに——「近代＝社会化」——、アーレントの近代論の意義を認めることができる⁴。

ここで、『人間の条件』より、社会的なものに関する中心的な議論を引用してみたい⁵。

社会の創出、すなわち、家政とその諸活動と諸課題、そしてその組織的な仕組みの発生は、家族の薄暗い内部から公的領域の光の中へとなされたのであるが、それは、私的なものと政治的なものとの間の古い境界線を不明瞭にしたにとどまらなかった。それは同時に、これらの二つの用語の意味と個人と市民の生にとってのそれらの意義とをほとんど見分けがつかないほどに変化させてしまったのである。(Arendt、1958、38)

社会への反抗的対応は、それを通して、ルソーとロマン主義者が親密さ(intimacy)を発見することになったのだが、それは、なによりもまず、社会的なものの平均化要求に対して、すべての社会に固有な、今日ならば画一主義と呼ばれるものに対して、向けられた。……社会は常に、そのメンバーが、あたかも一つの意見と利害しか持たない一つの巨大家族のメンバーであるかのように行為ことを要求するのである。(ibid., 39)

画一主義という現象は、この近代的展開の最終段階の特徴である。……慈悲深い専制主義と絶対主義における一人の人間の支配がその最初の段階であったように、官僚制は国民国家における統治の最終段階である。……これらの規則のすべては、そのメンバーを「正常化する」傾向にある。(ibid., 40)

古代的な私的と公的の境界線は、近代化のプロセスにおいて崩れ去り、近代的な社会は、経済的活動が公的領域の中心的な関心事となるところに成立する。それが、「社会的なもの

の」の到来であり、大衆社会 (mass society) は、近代化＝社会化の当然の帰結と言える。この社会の到来は、平等性の実現という側面をもちつつも、アーレントが問題にするのは、それが政治的な主体の個性あるいは複数性の喪失にほかならないという点であり⁶——「近代世界における平等の勝利は、社会が公的領域を征服し、区別と相違が個人の私的事柄になったという事実についての政治的また法的な承認にほかならない」(ibid., 41)——、これが、近代経済学の成立の歴史的な前提なのである。すなわち、人間を画一的な行動パターンに還元することによって、人間の経済行動を統計学的に処理し予測することが可能になる。このような大衆社会は全体主義の前提であり、この中で、個人は反社会的で異常であるとの評価を免れるためには、支配的な行動パターンに同化するよとの圧力を受けることになる。この点で、アーレントは、近代における「人間の社会化」(socialization of man) というマルクスの分析の正しさを認めている (ibid., 44)⁷。

以上のような、近代社会に対するアーレントの批判的あるいは否定的な見方は、全体主義の起源という問題意識のためもあるが、キルケゴール以来の「近代大衆社会批判」に見られるステレオタイプの近代観の系譜に接近する。こうした近代理解自体が再検討を必要としていると言えよう⁸。

では、アーレントらが問題にした近代社会は、キリスト教といかなる関わりにあるのだろうか。これは、これまで多くの議論が行われてきた問題である。ウェーバー・テーゼは、このような議論の古典と言うべきものであり、以下においては、このウェーバー・テーゼについて、簡単に検討を行うことにしたい。ウェーバー・テーゼは、次のような4つのステップから構成される論理構造を有している。

Step 1. プロテスタントの職業観

Step 2. カルヴィニズムの禁欲的エートス

Step 3. 資本主義の精神

Step 4. 資本主義の経済システム

ウェーバー・テーゼは、これら4つのステップが一つの過程として統合させることを主張するものであり、その要点は、以下の通りである。ルターの宗教改革は宗教的理念の変革にとどまらず、新しい労働観や職業理解を生み出した (Step 1)。プロテスタントの職業観において、世俗的職業は生活費を得るための単なる手段ではなく、修道院内の禁欲的な宗教生活に匹敵する宗教的意義を有している。これは、ウェーバーによれば、ルターが聖書をドイツ語に訳した際に、聖書の「永遠の救いへの召し (宗教生活)」を意味する「クレーシス」と「割り当てられた労働」を意味する「ディアターケー」という二つの言葉を「職業」(Beruf) という一語に対応させたことに現れている——この点に関するより立ち入った問題については、梅津 (2010, 440-448) を参照——。これによって、「職業」は世俗的労働であると同時に、神によって与えられた使命 (天職) という宗教的意味を持つことになった (使命としての職業)。

さらにカルヴィニズムにおいては、このルター的な職業観に予定説の影響が付加される。神の予定 (神によって救いに予定されていること) の内容をあらかじめ知ることは人間には不可能であり、まして神の予定を人間は覆すことができない。この予定論理解は次のような心理的効果 (≠論理的帰結) を生むことになる。すなわち、自分にはたして救われるのかという不安である。この心理的な不安は、「救われる者にふさわしい生活」を日々実

S. Ashina

践することによって「救いに選ばれていることの確信」を得るために努力するようにと信仰者を動機づけることになる。これは神が使命として与えた職業労働に厳格に従事するという禁欲的な生活態度（エートス）の成立を意味している（Step 2）。

ウェーバーはカルヴィニズムの禁欲的エートスが合理的な生活設計を促進したことをバクスターの『キリスト教指針』（1675 年）などを手がかりにして具体的に示そうとする。この書でバクスターは信仰者が日常生活において出会う様々な諸問題に対してピューリタンの立場から具体的な解答を与えようとしているが（決疑論、信仰生活のマニュアル）、そこにおいては生活全体を神の観点から「自己審査」という態度、つまり日々の行為を合理的基準に従って厳格に点検し、それによって神の恩恵を受けるに値するように自己を訓練する姿勢（生活の合理化）が見出される。ウェーバーによれば、このような合理的な生活態度は、「資本主義の精神」——ベンジャミン・フランクリンなど初期の資本主義の実業家に見られる、勤勉、節約、正直、規律といった倫理的徳目によって構成された生活態度（倫理的生活原則において合理的営利を追及する態度）——に合致するものだったのである（Step 3）。

ウェーバーはカルヴィニズムが心理的効果として生み出した「合理的な生活態度」という精神性が彼の言う「資本主義の精神」に合致すると考えるわけであるが、注意すべきはこの「資本主義の精神」が「現実の資本主義」とは必ずしも一致しないことである。先のバブル経済期に横行したようなカジノ資本主義は「資本主義の精神」が欠如した資本主義の典型例にほかならない。しかし、この倫理的生活態度が「資本主義の精神」と言われる理由は、これが「合理的な産業経営」を機軸とし「自由な労働組織」によって特徴付けられる近代資本主義と相互補完的な関係にあるからである。このような精神性を有する産業市民層—ウェーバーによれば彼らはカルヴィニズムの信仰を有し、世俗内禁欲を実践している—の存在がまだ基盤が弱体であった勃興期の資本主義経済システムを内側から精神的に支持することになったのである（Step 4）。

以上が、ウェーバー・テーゼと呼ばれる議論の全容である。もちろん、ウェーバー自身十分自覚しているように、このテーゼは一つの仮説であるが、それに基づいて、近代の資本主義的な経済システム成立の歴史的な文脈において、勤勉で誠実な労働や公正な投資の結果として獲得された富は宗教的にも肯定されるべきものであって、キリスト教は市場経済と十分に両立可能である、と主張することが可能になる。この点で、アダム・スミスにおける道徳哲学と経済学の思想的連関は、「Step 3」と「Step 4」の結節点を構成していると言えよう。

以下触れるように、ウェーバーの議論に対しては賛否両論が存在するが、キリスト教と富との関わりを考える上で注目すべきは、すでに述べた次の論点である。まず、ウェーバーは、「Step 3」を「Step 1 と Step 2」の論理的帰結ではなく、むしろ意図せざる心理的効果であったと指摘する。また、「Step 3」は「Step 4」の成立を歴史的に支持するものであったが、しかし、一端成立した「Step 4」が「Step 3」の精神性を必ずしも伴うとは限らない。つまり、ウェーバー・テーゼの各項の関係は歴史的なものであって——しかも、歴史的な主体にとっては多分に逆説的な——、論理的に必然的なわけではない。論理的には別の仕方における経済システムの展開も可能だったのである。ウェーバー・テーゼに対する批判は、当然これらの論点をめぐるとならざるをえない。

梅津順一が『ヴェーバーとピューリタニズム——神と富の間』(新教出版社、2010年)で、詳細な検討を行っているように、現在なおも、ウェーバー・テーゼは、「個々の歴史的事例に関するヴェーバーの評価から、論証の方法、さらに全体的な歴史の見通しまで、幅広い分野」(梅津、2010、21)に及ぶ論争下にあるが、論争の中心は以下の通りである。

近年のヴェーバー批判は、一つには、ピューリタニズムの「予定の教理」の心理的作用をめぐるものであり、もう一つには、「禁欲的生活態度」それ自身の反資本主義的性格をめぐるものであった。(同書、33)

このように現在の争点は、まさに Step 2と3との関係、そして Step 3と4との関係に置かれているのである——他の論点が存在しないということではないが——。まず、「予定の教理」の心理的効果に関して、梅津は次のように指摘し、Step 2から3への歴史的展開についてウェーバー・テーゼに対し肯定的な見解を提示する。つまり、「ピューリタニズムの実践文献自体が、『予定の教理』に衝撃を受けた信徒たちを相手にしている事実がある。ピューリタニズムの信徒たちの間で、確かに救済の不安があり、『救済の確証』がもとめられた」、「信徒たちは、折に触れて『自己審査』を行い、日々に行動を点検し、安定した行動様式、確固とした性格形成を行ったのであった」(同書、424-425)、「ピューリタン信徒の日常生活は、職業労働を中心とするものであった」(同書、425)。また、もう一つの争点についても、次のように指摘される。

ヴェーバー批判者が、批判の根拠として宗教倫理の反資本主義的性格を指摘したのは、ヴェーバーへの反証とはならない。ヴェーバーが指摘したのは、職業労働の二重の意味であって、召命の側面を強調すれば批判者の主張となり、職業経営に焦点を合わせれば「資本主義の精神」に近づくのである。その場合でも、ピューリタニズムの倫理であるかぎり、宗教的な意味づけの枠内に止まることは言うまでもない。(同書、426)

もちろん、これでウェーバー論争の決着がついたわけではなく、別の論点を含めたさらなる論究が求められることは言うまでもない。たとえば、次の柳父圀近の議論は近代社会とキリスト教との関わりを考察する上で示唆的である¹⁰。

予定説のインパクト(不安)と隣人愛理論(社会思想)は、ウェーバーにおいて、相互に影響しつつも原理的には対立的な内容をもつ思想として分析されており、その関連づけには十分な注意が払われるべきである。(柳父、1992、128)

柳父によれば、カルヴィニズム(隣人愛の合理化としての「神の栄光」)の職業観と、予定説から生じた心理的「エネルギー」という相互に区別される二つの思想の結合は、次のような仕方で、ウェーバー・テーゼの中心点に関連しているのである。つまり、これは、信仰者個人の救いの確証という目的(本音)のために、「市民的に有用な職業労働」への全人格的参画が「手段」として結合されたものと考えられるのであり、この場合に、「よき『職業』(合理的職業)が何たるかの判断」(同書、147)は、隣人愛として合理化され

S. Ashina

た神の栄光という価値合理性からなされるのである。この論理構造が、Step 2から Step 3への移行に関わっていることは明らかであって、ウェーバー問題は、キリスト教的近代と西欧社会との内的連関を論じる上で、依然として不可欠の問いと言わねばならない。

ウェーバー・テーゼは、カルヴィニズムの伝統において成立した禁欲的で合理的な生活態度が、個人の生活態度の範囲を超えて、社会全体の在り方にも波及することを示唆している。つまり、社会的分業の成立である。ピューリタンが有する使命としての職業意識は、個々人が神から与えられた召命（＝職業）に単に個別的に従事し、その結果分散的な労働社会を帰結するのではなく、むしろ相互に調和的に結びついた社会を生み出すことになる。というのも、神の意志とそれにふさわしい秩序を実現するものとしては、分裂した諸職業の無秩序な集積よりも、職業の多様性を前提として成立する見事な社会的分業のネットワークこそがふさわしいからである¹¹。したがって、この市場の秩序は正義に適った取り引き（→市場の公正性）によって維持されねばならない。すなわち、市場経済は単なる金儲けの世界ではなく、そこにおいては商品が適正な価格で「等価交換」され、また「公正な取り引き」という原則が守られねばならないのである。バクスターは市場を規定する原則として、隣人愛と自己否定の原則を挙げている。人間は労働を通じて他者の必要とするものを生産し、生産された商品とその労苦に見合った適正な価格によって売買する。その結果、個々人にはその生活維持のための適正な収入が保証される。このように、誠実な労働に基づく公正な市場の存在が神の意志に適っているという考えは、キリスト教信仰と調和可能なものだったのである。

もちろん、次章で確認するように、聖書における富の評価は多様であって、聖書に基づいてキリスト教から特定の経済システム（公正な市場経済であろうと）を一義的に導出し正当化することはできない。むしろ、キリスト教は一定の幅の中で多様な富の形態や経済システムと結びつくことができたのである。したがって、現代のキリスト教に問われるべきは、人類が置かれた現代の歴史的状況下で、キリスト教信仰に照らして、いかなる経済システムを神の正義に適ったものとして選択するのか、ということなのである——実は、この「キリスト教信仰に照らして」ということが最大の問題なのであるが——。

3 聖書と経済、そして環境

これまでの議論から明らかになったことは、近代社会とキリスト教との関わりを明らかにするためのポイントの一つが、経済あるいは富の問題であるという点であった。キリスト教と経済の関係は、キリスト教史全般におよぶ問題であり、それに正面からアプローチするには、かなり大規模な研究計画と共同研究体制が必要になる——キリスト教史の各時代に関して、参照すべき研究はかなりの量に及んでいる¹²——。ここでは、聖書における富・経済に限定し、しかも、いくつかの研究文献を参照することによって、問われるべき論点を指摘したい。

聖書における富の問題に関して、まず確認すべき点は、聖書には富に対する統一見解など存在しないということである。旧約聖書においては、一方に、富を神からの祝福とする考えが存在するが——知恵文学には、不正な富の獲得は別にして、富自体を肯定的に捉える言葉が散見される——、しかし他方、預言書や黙示文学には、貧富の格差や不正という観点からの富あるいは富者に対する強烈の批判が見られる。新約聖書においても、旧約聖

書の富者批判を受け継いだ議論（福音書、ヤコブ書、ヨハネ黙示録）から、富自体よりもむしろ富に固執する欲望を批判する議論（パウロ書簡、牧会書簡）まで、様々な見解が存在する。

この点については、概略において、おそらくかなり広範な研究者の賛同が得られるものと思われるが、例えば、ヴィザリントンは、ソンドラ・ウィーラー(Sondra Wheeler)の研究を紹介しつつ、次のようにまとめている¹³。

ユダヤ文献は全体として単純に富と豊かさに賛成しているわけではない。また、新約聖書も全体として、生活の中で所有を行い何らかの財産を持つことに単純に反対しているわけではない。証言はより雑多で複雑である。……ウィーラーは旧約聖書が富と豊かさについて語ることを次の4つの表題のもとに要約している。

1. 偶像崇拜の原因としての富 (Deut.32:10-18; Isa.2:6-8;3:16-24; Jer.5:7; Ezek.7.19-20; 16:15-22; Hos.2:5-9; Amos 6:4-7)。預言者は富が偶像崇拜へ導く危険性について警告する。……
2. 不正の果実としての富 (Isa. 3:14-15; 10:1-3; Mic.6:10-12; Jer.5-27-28; Amos2:6; 4:1-2)。……
3. 忠実さの印としての富 (Lev.26:3-10; Deut. 11:13-15; Isa.54:11-12; 60:9-16;Jer.33:6-9)。……
4. 重労働の報酬としての富 (Prov.10-21)。知恵文学においては、労働とその報酬がしばしば怠惰と対比されている。……(Witherington、2010、13)

では、新約聖書において、富に関する基本的テーマはいかなるものであろうか。ウィーラーは再び次の4つを挙げる。

1. 躓きの石としての富 (Luke 18:18-30)。……
2. 信仰心と競合する対象としての富。福音書においては、人があまりにも所有に引きつけられるとき、選択が迫られる。なぜなら、神と富の双方に兼ね仕えることはできないからである (Matt. 6:24; Luke 16:13)。……
3. 人間の必要の資源としての富。これは、新約聖書においてきわめて根強いテーマである。……(ibid., 14)
4. 経済的不正の兆候としての富。……(ibid., 15)

以上の多様性を念頭に置きつつも、「富をため込み、大々的に生活することを現代のキリスト教徒が自己正当化する傾向にあることについて、その根拠を新約聖書の内に求めることはまったくできない」(ibid.)のは明らかである。つまり、聖書全般に関しては、基本的に、次の点が指摘できる¹⁴。1.不正義や過剰な欲望と結びつく富は否定される。現代人の貪欲の正当化を聖書的に行うことは困難である。2.聖書においても、富あるいは富者についての言説は共同体（たとえば教会）が置かれた社会的文脈に相関している。キリスト教史においては、共同体が経済的政治的な権力構造との結びつきを深めるにつれて、富自体への否定的見解は後退する傾向が見られる。これは、キリスト教の制度化や国教化がもたらした国家権力との関係変化と無関係ではない。

富の問題は、キリスト教をその現実性に即して問う場合に避けて通ることができない。

S. Ashina

特に 1990 年代以降の冷戦後の世界において、キリスト教は様々な対立と紛争に関与するものとしてしばしば批判されてきたが、そこには、経済的要因が深く複雑に絡み合っており、こうした議論に対して有意な論究を行うには、聖書と経済・富との関係を整理することが必要である。さらに近年、これにもう一つ別の要因、つまりリーマン・ブラザーズの破綻によって引き起こされた金融危機が加わった。こうした政治的経済的な変動の中から問題化したのが、新自由主義の評価である。ヴィザリントンは、先に引用した文献において、なぜ、今、富の問題を論じるのか、について次のように述べている。

なぜ、お金について本を書くのか、しかもなぜ今なのか。なぜなら、われわれの経済が暴落しつつあるからである。われわれは少なくとも不況に入り込みつつある。……今や、われわれはより少ないもので生活することを学ばねばならない。……今こそ、われわれにとってのお金の意味とその使い方（そして、お金によって働かされる仕方）について再考し、とりわけイエスとその最初期の弟子たちが富と所有について実際に教えたことを新たに見直す良い機会かもしれない。それが必要な時でさえあるだろう。(ibid., 7)

キリスト教思想研究者を含め、思想的（神学的、倫理的など）観点から、富、財産、所有、そして経済を問うという最近の動向の背後には、いわゆる新自由主義経済（市場原理主義）への懐疑、疑問、批判が存在する¹⁵。もちろん、経済あるいは政治における自由主義をめぐる議論は錯綜している。そもそも自由主義は実に多義的な概念であり、慎重な検討が必要なことは言うまでもない¹⁶。しかし、自由主義の多義性はそれ自体が問題であるとしても、近年、聖書との関わりで経済が問われる場合、その背景として、新自由主義という用語に集約される経済危機と、さらにはそれと結びついた環境危機という二重の危機が存在していることは否定できない。こうして浮かび上がってくるのは、経済と環境という問題連関である。

「経済と環境」という問題連関は、環境論（キリスト教的環境倫理）の側からも確認できる。なぜなら、環境論が現実的な有効性を獲得するためには、政治的経済的な諸問題との関連性を確保することが必要だからである（環境論は自然科学の範囲内で完結しない）。これは、アメリカの神学者カブラが指摘するように、環境論と経済学という用語がギリシャ語同一語根（oikos →エコ）に基づくことから予想される通りである——「用語的に、両者はきわめて直接的に関係づけられる。一方は家(oikos)のノモス(nomos)であり、他方は家(oikos)のロゴス(logos)である。」(Cobb, 2000, 499) ——¹⁷。韓国の神学者チャン(Yoon-Jae Chang、梨花女子大学教授)は、2009年6月27日に同志社大学で開催された「日中韓神学フォーラム」の講演で、「わたしは、環境論的危機と経済学的危機を一つの危機と見ている」と述べている¹⁸。それは経済と環境との関連性を示唆したものにほかならない。

経済と環境の関連性については、かなり広範に問題意識の共有が見られるが、ここでは、聖書との関わりという点から、「スチュワード精神」(Stewardship)に注目することにしよう。キリスト教思想における経済をめぐる最近の議論において、論拠として言及されるのが聖書の人間理解であり——当然と言えば当然ではあるが——、その中心に置かれるのが、「スチュワード精神」なのである。たとえば、山本栄一は、『問いかける聖書と経済』に

において、自律的人間という近代における人間像に対して、聖書的人間像を、次のように説明し、そこから現代の経済を論じている¹⁹。

人が神と共に、同時に、人と共に生きるという、「共同体」的な生き方が本質にあることは、創世記の言うところである。従って、人間の生き方は、この共同体におかれていた人間の任務が優先されるのであって、個々人が自らで自由に選択できるものではない。その任務は「スチュワード(steward)」といわれ、主人の財産を忠実に管理する「執事」「家令」といわれるものである。(山本、2007、55)

現代の経済社会では、「スチュワード」という用語は用いられていないが、その意味する内容はさまざまな分野に息づいている。近年、「企業の社会的責任」といわれる問題が注目されている。……このような状況において、「スチュワード精神」、あるいはスチュワードシップを、ある意味で、市場への参加者に「仕える」者(スチュワード)のあり方であると理解するとき、このような精神は企業をマネージする者の基本的あり方を指すものといえる。(同書、103)

「スチュワード」としての特性については、第八戒と第十戒から、「正義」の実践を何よりも重要なこととして取り出すことができる。(同書、104)

経済主体におけるスチュワードシップは、決して古色蒼然としたものではなく、現代の経済社会を、「正義」と「愛」が貫かれた活力ある社会へと変革させる「空気」のようなものとして必要とされているのではないか。(同書、110)

人に賦与されたストック量を維持・管理するスチュワードシップとは、そのストック量を摩耗させないで維持するだけでなく、純増を生じさせる「豊かさ」を求めて管理していくことを意味している。(同書、220)

こうしたスチュワードシップ理解に基づいて、山本はキリスト教的経済論として「市場経済の公共化」(同書、221)を構想するのであるが、同様の議論は、スタックハウス(Max L. Stackhouse)の一連の論考にも見出すことができる。それは、スタックハウスが、『公共神学と政治的経済』を総括しつつ²⁰、「わたしが本書を通じて論じてきたのは、われわれがとりわけ神の言葉(the Word)のスチュワードたることを求められているということであった。そして、そのことは聖書、伝統、理性と経験という古典的な根拠から、公共神学を再生し作り直すことの必要性を伴っている」(Stackhouse、1991、174)と述べている通りである。こうした議論が示唆しているのは、経済あるいは社会という公共領域を、聖書的な人間理解(スチュワードとしての人間)と統合し直すという課題なのである。

もし、スチュワード精神が聖書的な人間理解に依拠したものであるならば、それは、当然経済の問題領域にとどまらないことになる。実際、環境論においても、聖書との関わりは別にして、スチュワード精神が問題にされてきた。パスモアは、『自然に対する人間の責任』において²¹、環境論という視点から、西洋の伝統的人間観として、「専制君主としての人間」と「スチュワード」としての人間という二つを取り上げている。パスモア自身は、「スチュワード精神」は、「ローマ帝国時代の新プラトン主義の哲学者」に遡るものであり(Passmore、1974、28)、キリスト教との関係については、「キリスト教の教えに対してそうした解釈を支持する証拠はあるだろうか。それはほとんどない、と私は言いたい」

S. Ashina

(*ibid.*,29) と述べている。パスモアのこの文献は、リン・ホワイト以降の聖書の創造物語（キリスト教的創造論）と環境危機との関連性をめぐる論争史の中で重要な位置を占めるものであるが、1980 年代以降の議論は、パスモアの上記の主張を修正するものと言える。つまり、パスモアは、聖書の描く「人間のスチュワード精神」は、「教会に関係するものではあっても、自然に関係するものではない」(*ibid.*) と述べるが、しかし、他の生命へ責任を持って配慮するという人間像は、それが西洋キリスト教思想においてどれほどの位置を占めてきたかは別にして、聖書自体において明瞭に確認できるのである²²——パスモアも、こうした解釈が「最近では」「支持を受けるようになってきている」(*ibid.*, 9) ことは認めており、パスモアのこの著書が、スチュワードシップ概念の転換という過渡期に位置することを示している——。スチュワード精神の担い手という聖書的な人間像は、人間相互の関係性（経済を含む）だけでなく、他の生命との関係についても妥当するのである。経済と環境という問題は、聖書的なスチュワード的人間という視点から見ることによって、本来一つの問題連関を形成することがいっそう明らかになる。それは、キリスト教的経済倫理が環境論との連関を要求することにも反映されている。東方敬信『神の国と経済倫理——キリスト教の生活世界をめざして』において²³、「環境と産業社会」（東方、2001、186-206）が論じられるのは、偶然ではない。「消費主義の蔓延している世俗社会は、クオリティー・オブ・ライフについて、あの聖餐式の神の自己贈与にもとづく、人間同士の感謝と相互贈与を認めるときが来ているのである」（同書、200）との主張は、経済におけるスチュワード精神の問題であり、「パウロは、被造物の叫びのなかに自由へのあこがれを聞いた。自然は、神の子たちの現われるのを待っている。それは愛の神による配慮にみちたシンプル・ライフであろう」（202）は、自然との関わりにおけるスチュワード精神の問題なのである。先に、聖書における富の理解の多様性を指摘する際に、ヴィザリントンを取り上げたが、そこで参照されていた、ウィーラーが、キリスト教倫理という視点から、二つの著書『危険と義務としての富』（1995 年）、『生命のスチュワード』（1996 年）を続けて出版していることは²⁴、経済と環境との連関を示唆するものと言えるかもしれない。

スチュワード精神という聖書的人間理解に関しては、今後、たとえば、キリスト教思想内部での（マクフェイグなど）、あるいは倫理学一般における（たとえば品川哲彦など）、ケアの倫理との関わりを含め、さらなる展開が求められる²⁵。

4 キリスト教・経済・環境——カブの場合——

5 むすび

経済・公共性・環境という問題連関から、キリスト教と近代社会との関わりを論じる上で問われねばならないテーマは広範に及ぶが、本稿のこれまでの考察の範囲からだけでも、次の課題が明らかになった。

- ・政治と経済との関係、またそれらと宗教との関係をめぐる理論構築³⁵。
- ・近代化をめぐる多元的で実証的研究の蓄積とそれに基づくキリスト教と近代の関係理解の深化、特にウェーバー・テーゼの再検討。
- ・聖書における富・財産の議論の多様性とキリスト教的経済理解の諸相の分析。

- ・聖書的人間理解、特にスチュワード精神を哲学的人間学の構想へ展開すること。
- ・経済と環境という問題連関を政策論あるいは倫理的実践において具体化すること。

これらの課題に対して、関連する個々の具体的な思想家が残したテキストの精密な読解に基づき、関連研究を参照しつつ取り組むことが、キリスト教思想研究には要求されているのであり、「近代／ポスト近代とキリスト教」をめぐる共同研究は、こうした地道な研究に従って進められねばならない。最後に以上の議論に対して追加すべき論点を補足することによって、本稿を締めくくることにしたい。

(1) 思想構築の視点とその複数性あるいは相補性。

カブにおいては、経済に対する政治の復権という問題が提起されたが、カブ自身が、成長と環境とが矛盾するわけではないとして指摘するように、経済か政治か、あるいは経済の神学と政治の神学か、という二者択一的な形に問題を単純化すべきではない。最近、近代日本のキリスト教に関して、武士階級（エリート、政治・国家の担い手）に宣教の中心を設定したのが誤りで、むしろ庶民・民衆（経済・生産の担い手）に注目する必要があるとの議論がなされることがあるが³⁶、この場合も、おそらく問題は、武士か民衆かではないはずである。「経済と環境」という問題連関をキリスト教思想において論じる上で留意する必要があるのは、複数の視点を確保することであろう。

近代リベラリズムの人間観に問題があるのは事実としても、この人間観が全面的に間違っていたわけではない——人権思想や民主主義などを考えるならば——。人間理解については、複数のモデルが可能であり、複数のモデルをどのように相補的に関係づけ理論構築を行うかが問題なのである。いわゆるポストモダンの思考方法から学ぶべき点の一つはここにあると言えよう——マクフェイグの隠喩神学はその典型である³⁷——。しかし、これは、終末以前の罪ある人間による神学という意味での「旅人の神学」(Theologia Viatorum)、つまりキリスト教思想本来の在り方であると言ふべきかもしれない。

(2) 二つのシナリオの相補性。

カブも指摘しているように、現代の環境危機がキリスト教にとって大問題であり、キリスト教神学が経済をめぐる文明の質的転換に対して一定の責任を負っていることについては、キリスト教思想においても、かなりの程度のコンセンサスが存在しているように思われる³⁸。しかし、責任を果たす上で、具体的にどのようなシナリオを描くかについては、コンセンサスは存在しない。一方には、従来の近代化路線の中でのシナリオが存在する。経済発展の中で貧困の問題を解決し、科学技術の革新によって環境危機を克服するという考えであり、成長志向的な経済政策（経済至上主義）あるいは開発主義によって描かれてきた路線である³⁹。他方には、ディープ・エコロジー（科学技術の進歩といった仕方ではなく文明自体の質的転換をめざす）などの論調に現れたポストモダンのシナリオが位置する。ここにおいてもおそらく問題は二者択一ではなく、むしろ相補性に注目すべきであるように思われる。ディープ・エコロジーかソーシャル・エコロジーか、あるいは技術革新かライフスタイルの転換か、といった二者択一的な議論では、環境危機に対処できないのではないだろうか。

(3) 相補性確保のためにバランスを取ること。

以上の相補性を確保するために必要なことは、複数のモデルやシナリオの相互のバランスを取ることである。しかし、近代的モデル、近代化のシナリオが依然として圧倒的に優位を占めている現状では、それを相対化することが当面の重要課題になる。ここで注目したいのが、近代的モデルから生まれつつも単一の硬直化した近代的システムへの批判として機能しうる別のモデルの再評価である。たとえば、キリスト教社会主義、宗教社会主義、解放の神学といった仕方で、キリスト教思想の一つの伝統を形成している社会主義的思想モデルは、近代的システムへの批判的視点として機能することによって、これまでも一定の役割を果たしてきた——本論文の議論がエコ資本主義に変質しないのかについては、こうした観点からの精神分析的批判が必要である——⁴⁰。社会主義自体のポストモダン的な転換の可能性も含めて、社会主義の再評価・再構築は、依然として重要な選択肢であり続けているのではないだろうか⁴¹。

注

1

これまでの報告書、『キリスト教と近代化の諸相』（2007 年度研究報告論集）、『キリスト教思想と国家・政治論』（2008 年度研究報告論集）、『キリスト教と近代的知』（2009 年度研究報告論集）は、次のサイトで公開されている。

<https://sites.google.com/site/kyotochristianstudies/home/modernity/journals> あるいは、

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/59268>

2

Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (ed. by Jerome Kohn), Schocken Books, 2005. (ハンナ・アレント『政治の約束』高橋勇夫訳、筑摩書房、2008 年。) アーレントのこの問題に関する研究は、かなりの数にのぼる。本研究会の研究報告論集に収録された次の今出論文もこの問題に関わっている。今出敏彦「ハンナ・アレントにおける現代理解の視点」（『キリスト教と近代化の諸相』2007 年度研究報告論集）、「キリスト教と公共性——アーレントの「公的なもの」を巡って」（『キリスト教思想と国家・政治論』2008 年度研究報告論集）。

3

佐藤光『リベラリズムの再構築——「自由の積極的な保守」のために』書籍工房早山、2008 年。

4

アーレントの「社会的なもの」の議論に関しては、ハーバーマスが『公共性の構造転換』で行っているように、「私生活圏に対する公共圏の近代的な関係」（公共的意義を帯びてきた私有圏）を特徴付けるものとして一定の評価がなされている。しかし、このアーレントの「社会的なもの」の議論は、その前提にある「公的／私的領域の二分法」を含めた再解釈が必要に思われる。たとえば、岡野八代は『法の政治学——法と正義とフェミニズム』（青土社、2002 年）において、「この二分法の再興を唱える思想家」という従来のアーレント理解を脱構築する形で、「アーレントの理論の中に、政治／自然という厳格な区分の

再興とは別の物語をわたしたちは、聞き取ることができるのではないだろうか。そもそも、オリジナルの再興などとアーレントは考えてもいなかったのではないか」(岡野、2002、44)という問いを提出している。こうした問いを問い返す中で岡野が見出したのが、「アーレントが気づくことなくそのテキストに書き込んだ、『境界としての法』のあり方」(同書、60)なのである。

5

Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd edition, The University of Chicago Press, 1958.

(ハンナ・アレント『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年。)

6

この「政治的なもの」の喪失に対して、アーレントを始め、その復権を目指す、様々な政治哲学の試みが展開されている。ロールズからシャンタル・ムフや井上達夫らに至る、リベラリズムまたデモクラシーの再興の企投は、この近代の危機的状況の認識を共有しているのである。

7

アーレントのマルクス理解は、「全体主義の起源」を論じる前提となる19世紀の国民国家と帝国主義についての認識に関わる問題であって、アーレントについて、解明を要する研究テーマである。伊藤洋典が『ハンナ・アレントと国民国家の世紀』(木鐸社、2001年)で論じているように、「労働」概念一つをとっても、アーレントとマルクスとの関係は錯綜している(同書、85-86頁など)。

8

キルケゴール以来、20世紀の哲学者たちは、様々な大衆社会批判を行い、大衆社会の動向の解明に寄与してきた。しかし、現代の「経済と環境」の問題連関を捉えるにあたり、それらがどれほどの有効性を有しているかは批判を要するものと思われる。特に、哲学者たちの科学技術理解には、肯定論であれ否定論であれ、かなりの限界があるのではないだろうか。

9

アダム・スミスの経済学がその道徳哲学(人間理解)といかに関わるかについては、梅津順一『近代経済人の宗教的起源——M.ヴェーバー、R.バクスター、A.スミス』みすず書房、1989年、189-245頁を参照。この背後には、スミスとキリスト教思想(特に自然神学)との関わりが存在しているわけであるが、その点については、田中正司『アダム・スミスの自然神学——啓蒙の社会科学の形成母体』(御茶の水書房、1993年)を、さらに、スミスが位置するスコットランド啓蒙思想を論じたものとしては、次の論集を参照。

田中正司編『スコットランド啓蒙思想研究——スミス経済学の視界』北樹出版、1988年。

田中秀夫編『スコットランド啓蒙思想史研究——文明社会と国制』名古屋大学出版会、1991年。

10

柳父圀近『エートスとクラトス』創文社、1992年。

11

この点については、梅津順一『近代経済人の宗教的起源——M.ヴェーバー、R.バクスター、A.スミス』みすず書房、1989年、154-181頁、を参照。なお、本稿第2章後半のウェ

S. Ashina

ーバーに関する論述は、拙論「第 3 章 富・貧・欲望 第 3 講 思想」（芦名定道・土井健司・辻学『改訂増補 現代を生きるキリスト教』教文館、2008 年、174 - 179 頁）を大幅に書き直す形で執筆された。

12

トレルチの大著『社会教説』は、キリスト教史全般（古代教会から 19 世紀）にわたって、それぞれの時代区分の社会教説の中で、経済（財産、労働、商業など）について論じており、この点でも古典的な研究と言える。もちろん、トレルチ以降、各時代について、専門研究の進展は著しいが、古代教会に関してヘンゲルが行った次の研究は、その後の時代を論じるにも参照すべきものと思われる。

Martin Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Calwer Verlag, 1973. (M. ヘンゲル『古代教会における財産と富』教文館、1989 年。)

13

Ben Witherington III, *Jesus and Money. A Guide for Times of Financial Crisis*, Brazos Press, 2010.

14

近代聖書学は確かに個人における聖書解釈の多様性に道を開いたが、それが直ちに聖書解釈におけるカオスの状況を生み出したわけではない。いわば手続き的合理性を確保する中で行われる議論に対して、十分な合理性が承認されているのである。本論文では、「聖書全般に関して」と述べたが、聖書の思想的読解にとっては、聖書テキスト全般（あるいは、全般とまではゆかなくても）を解釈可能にする方法論をもった聖書学の確立が望まれる。

15

1980 年代以降の経済政策の転換については、すでに多くの議論が存在するが、そこで取り上げられてきたのが、経済と倫理との関わり、つまり、経済倫理の問題なのである。例えば、竹内靖雄『経済倫理学のすすめ——「感情」から「勘定」へ』（中公文庫、1989 年）や佐和隆光『成熟化社会の経済倫理』（岩波書店、1993 年）は、こうした問題状況の展開のなかに位置するものと言えよう。ここから出てきたのが、「資本主義の再定義」という課題である（佐和隆光『資本主義の再定義』岩波書店、1995 年）。また、公益学という問題設定もこうした現代的状況への一つの応答の試みと言えるであろう（間瀬啓允編『公益学を学ぶ人のために』世界思想社、2008 年）。

16

リベラリズムをめぐっては、現在、多くの議論がなされており、この問題状況を理解するには、その錯綜した状況から一定の構図を描くことが必要になる。例えば、森村進が示す、リバタリアニズムを含めた経済的自由と個人的自由（人格的自由）を軸とした構図はその一つである（森村進編『リバタリアニズム読本』勁草書房、2005 年、2-3 頁）。また、注 3 で紹介した佐藤光の議論も同様の点で参照できる。さらには、次の文献も、リベラリズム論の整理のために有用である。

井上達夫『他者への自由——公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社、1999 年。

盛山和夫『リベラリズムとは何か——ロールズと正義の理論』勁草書房、2006 年。

17

カブは、プロセス神学を代表する神学者であり、ホワイトヘッドのプロセス哲学を理論的基盤として、現代世界の多様な問題に積極的な議論を展開していることで知られている。特に、次の文献は、「経済と環境」という問題連関を含んでおり、その点で、参照すべきものと言える。

John B. Cobb Jr., *Postmodernism and Public Policy. Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and the Economy*, State University of New York Press, 2002.

なお、プロセス神学が、「経済と環境」をキリスト教思想として論じるだけの射程を有することは、その基盤に次のようなホワイトヘッド哲学が存在することと無関係ではない。「批判の焦点が今日の技術社会とその人間生活の歪みの問題にあることが判明してくるにつれて、ホワイトヘッドの科学哲学に基づく現代文明についての包括的な形而上学的体系の強みを徐々に発揮するに至った。科学、人間と文化、宗教を包括するような経験論の体系は、米国のプラグマティズムの伝統に親しみやすい多くの類似性を示していた。それと同時に、新しい技術社会の問題に対して、科学哲学と文明論に支えられたグローバルなパースペクティブを提供できた。」(森田雄三郎『現代神学はどこへ行くか』教文館、2005年、45頁)

18

Yoon-Jae CHANG, "Adam (Human), Where Are You?" (Genesis 3:9): Ecology, Economy, and the Place of Human, in: *Religious Challenges in East Asia (Korea-China-Japan Theological Forum 2009, June 26-27, 2009, Doshisha University, Kyoto, Japan)*, pp.32-48.

19

山本栄一『問いかける聖書と経済』関西学院大学出版会、2007年。

20

Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy. Christian Stewardship in Modern Society*, University Press of America, 1991. (M.L.スタックハウス『公共神学と経済』深井智朗監訳、聖学院大学出版会、2004年。)

21

John Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, 1974. (J. パスモア『自然に対する人間の責任』間瀬啓允訳、岩波書店、1979年。) この著書の邦訳者である間瀬啓允は、『エコロジーと宗教』(岩波書店、1996年)において、スチュワードシップをはじめ、本論文と関連した事柄について論じている。

22

芦名定道『自然神学再考』(晃洋書房、2007年)の「第七章 自然神学と環境論」(231-262頁)を参照。

23

東方敬信『神の国と経済倫理——キリスト教の生活世界をめざして』教文館、2001年。

24

Sondra Ely Wheeler, *Wealth as Peril and Obligation. The New Testament on Possessions*, Eerdmans, 1995. *Stewards of Life. Bioethics and Pastoral Care*, Abington Press, 1996.

25

S. Ashina

Sallie McFague, *Super, Natural Christian. How we should love nature*, Fortress, 1997. 7. *Caring for the Others* (pp.150-175). 品川哲彦『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』ナカニシヤ出版、2007 年。

35

現代の思想状況における「経済、政治、宗教」の関係をめぐる理論構築については、社会学の諸理論から多くの事例を取り上げることができる。諸理論の概要については、次の文献を参照。

- ・小笠原真『二十世紀の宗教社会学』世界思想社、1986 年。
- ・中久郎編『現代社会学の □ 理論』世界思想社、1990 年。

本論文の論者は、パーソンズからルーマンへの理論展開をティリッヒの宗教論と結び付けることをこれまで試みてきた（芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994 年）。

こうした観点から、次の文献も参照。

- ・今田高俊『自己組織性——社会理論の復活』創文社、1986 年。
- ・ニクラス・ルーマン『宗教社会学——宗教の機能』新泉社、1989 年、『宗教論——現代社会における宗教の可能性』法政大学出版会、1994 年。
- ・飯田剛史『在日コリニアの宗教と祭り——民族と宗教の社会学』世界思想社、2002 年。
- ・ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル』以文社、2003 年。
- ・盛山和夫『社会学とは何か——意味世界への探究』ミネルヴァ書房、2011 年。

36

明治期のプロテスタント教会の指導者の中に武士階級に関わる人物が多く含まれていたことについては、すでに多くの議論がなされてきた（本研究会とともに、現代キリスト教思想研究会を構成する「アジアと宗教的多元性」研究会の論集『アジア・キリスト教・多元性』第 8 号、2010 年、では、特集として「キリスト教受容と伝統思想——武士道めぐって」が扱われた）が、日本伝道論という視点から、武士道と日本キリスト教との関わりを批判的に論じているものとして——もちろん、「私はなにも武士道を評価し研究することに反対しているのではない」（古屋安雄『日本のキリスト教』教文館、2003 年、72 頁）——、次の古屋安雄の議論は興味深い。確かに、「知識中心の教会となり、神学が盛んであるということ」は日本キリスト教の特徴と言えるものであるが、「しかしながら、同時にそのことが、わが国のキリスト教の限界となっているのではないだろうか。いつまでたっても、一パーセント以上になれないということは、まさに武士道と結び付いたキリスト教のゆえではないかと、考えさせられるのである」（同書、63）。また、古屋は「なにか数を問題にしたり、数を重視することは、非信仰的であり非聖書的である、と考えている人々が少なからず」いるという点に言及する中で、日本キリスト教における「少数精鋭主義」「エリート主義」を指摘している（『日本伝道論』教文館、1995 年、63 頁）。これも武士道的キリスト教という問題と無関係ではない。古屋が、こうした武士道的キリスト教の代表の一人である植村正久と対照的な人物として、賀川豊彦を取り上げていることからわかるように（古屋、2003、76）、ここには、「武士道」と「庶民道」（これは、（同書、77）で引用されるように、新渡戸稲造の言葉であるが）、「武士」と「庶民」という構図が描

かれている。この構図の検討は、日本キリスト教における賀川評価の低さあるいは無視という問題や、賀川の「神の国」運動が信徒運動であったことも含めて（古屋安雄『神の国とキリスト教』教文館、2007年、122-125頁）、興味深い研究テーマである。

37

マクフェイグの隠喩神学については、次の拙論を参照。

芦名定道「付論 モデル論とエコロジーの神学」（『自然神学再考』晃洋書房、2007年、279-294頁）。

38

キリスト教思想における環境論の高まりについては、無数の文献を挙げることができるが、文献紹介を含めた問題状況については、本論文の論者の次のブログを参照。

「自然神学・環境・経済」（logosoffice.blog90.fc2.com）

39

開発の問題は、環境（あるいは貧困）との関係で様々な仕方で問題とされてきた。その環境経済学における問題状況については、吉田文和・宮本憲一編『環境と開発』（岩波書店、2002年）に所収の諸論考をご覧いただきたい。しかし「開発」は、カブ（2000）、（2002）が指摘するように、キリスト教思想においても重要テーマとして取り組まれてきた。つまり、「開発の神学」の問題であって、貧困克服が大きな課題となってきたアジアにおいて、キリスト教はしばしば開発の神学を採用してきた。インドネシアにおけるキリスト教神学について、「対話の神学」、「解放の神学」と並んで、「開発の神学」の潮流を論じた研究として、次の文献を参照。

木村公一『インドネシア教会の宣教と神学——開発と対話と解放の神学の間で』新教出版社、2004年。

40

宗教社会主義に関しては、次の拙論を参照。

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11号、2007年、1-19頁。「近代キリスト教と政治思想——序論的考察」、『基督教学研究』（京都大学基督教学会）第28号、2008年、175-197頁。

41

社会主義をめぐる新しい動向は、キリスト教思想あるいは環境論とも様々な仕方で関連している。例えば、スラヴォイ・ジジエク（ラカン派マルクス主義）の議論は、『脆弱なる絶対——キリスト教の遺産と資本主義の超克』（青土社、2001年）などで紹介されているように、キリスト教、特にパウロの思想的意義を論じており、『エコロジーと社会』（白土社、1996年）において、マレイ・グプチンは、社会主義（アナーキズムあるいはユートピア主義）から環境論（ソーシャル・エコロジー）を展開している。