

目次(Contents)

はじめに(Introduction)

第一部(Part One)	2
1 一般的神学的カテゴリーについての予備的な方法論的考察 (Preliminary Methodological Reflection on General Theological Categories)	3
1.1 包括的な人間的善の価値尺度 (Scale of Values of the Integral Human Good)	5
1.2 統一的視野をもたらす主幹となる仮説に向けて (Towards a Unifying Governing Hypothesis)	6
1.2.1 個人的偏見(Individual Bias)	7
1.2.2 集団的偏見(Group Bias)	7
1.2.3 一般的偏見(General Bias)	7
1.3 腐敗、社会的罪の一つの実例(Corruption an Instance of Social Sin)	8
1.4 グローバリゼーション(Globalisation)	10
1.4.1 ロナガンにとってのグローバリゼーション (Lonergan on Globalization)	14
第二部(Part Two)	18

参考文献(Bibliography)

信仰養成と腐敗というテーマについての方法論的背景

Methodological Background Paper on Theme of Faith Formation and Corruption

ブレンダン・ラヴェット

一途に生存することに没頭している人々は
生存することに没頭していない人々が腐敗と呼んでいるものを
腐敗として感知しない。

ロドルフォ・スタヴェンハーゲン¹

はじめに

この小論文の主たる目的は、I.F.R.S.(Institute of Formation and Religious Studies)の教員が現在取り組んでいる調査研究に携わる人々が議論を進めて行く上での、建設的な方法論的背景を提供することである。プロジェクト自体は腐敗(corruption)の問題と腐敗との関係においてカトリック教育が演じる役割を中心に据えている。その意図とは、学際的な仕方でのこの複雑な主題に着手することである。

もしこのプロジェクトの複雑さがこの主題を二元的に分裂すべきではないとするならば、方法論的背景について扱うこの論文で展開することとなる発見的方法は、このプロジェクトの二つの側面の内的な連関を示し、それによって両側面を照らし出さなければならない。そこで私はこの小論文を、このプロジェクトの二つの側面に対応させて大雑把に二部構成にするが、両者の比重は異なっているであろう。

第一部

世界規模の腐敗を数え上げることに専念している西洋の NGO の出版物に明示されているように、今日主流となっている腐敗の問題への取り組み方において、残念ながらニュアンスの欠如があるように思われる。この点に注意を向けることから始めたい²。ここで問題となっている欠如とは、私が思うに、ある選択的な焦点の当て方に原因がある。そこでは、政治的、法的、経済的規範は疑問視されることがない。それらの規範がなす違反は、腐敗の現象を理解する為に、またその集団のあらゆる階層内に見られる腐敗の所在をつきとめる為に、適切かつ十分な枠組みをなすと見なされ、その階層の力関係が考慮されることも、またそこで働いているかもしれない文化的な弁証法への言及もなされない。

そのような焦点の当て方は、抽象的で演繹的な方法に基づいた経済において目下主流となっている新古典派(Neoclassical)のアプローチによって統制されている。このような新古典派のアプローチの対極にあるのが、具体的で帰納的なアプローチであり、それは第二次世界大戦以前にヨーロッパ大陸の多くの国々で主流であった経済学の学派の一つであるドイツ歴史学派の方法論に代表される³。新古典派のアプローチによる制度研究には歴史的な

¹ これはロドルフォ・スタヴェンハーゲン (Rodolfo Stavenhagen)が、2010年のワールドカップの閉会から一週間後、ヨハネスブルクでのBBCワールドインタビューで述べたことばである。

² 一例として <http://www.transparency.org/>を参照。ここでは183か国の各々の通常時の腐敗認識指数(a regular Corruption Persecutions Index)が出されている。大部分の国々は評価基準の標準を下回っている。この計測基準によるとフィリピンは、2008年には2.3点で、180ヶ国中141番に位置付けられており、2011年では2.6点で、183ヶ国中129番目に位置付けられている。

³ 英語で書かれたこの学派の代表的な著作はカール・ポラニ(Karl Polanyi)の *The Great*

視点が欠如している。それゆえそのような制度は、文化の歩みとのかかわりの中で正当化されることがなく、また文化の歩みを破壊する影響力を持ちうる。したがって、一つの国家における全く異なる集団の行動と責任が、同罪とみなされる。その結果として人々に及ぶ不正義は、先のロドルフォ・スタヴェンハーゲンの引用にほのめかされている⁴。

多くのアカデミックな研究機関で主流をなす自由主義的枠組みは、多くの、優れた強固さを持つものを形作る。それにもかかわらず、それ自身が大切にしている諸価値に矛盾するものを際限なく生み出す西洋の価値体系が持つ曖昧さを突き止めることに著しく失敗している⁵。この自由主義の気風に同意する人々は、現在主流となっている経済的な習性を「弁解の余地がないほど悪魔的」とするカール・バルトの描写を理解することが出来ず、ましてや同意することはない⁶。

バルトの言葉が示唆しているように、彼は神学的観点からコメントしている。我々の調査研究において期待されている学際的アプローチは、そのような視点を含みもつ。そのような種々の学問分野はどのように協力し合い実りをもたらさうのだろうか？もし一体化した研究が、学際的なアプローチから生じなければならぬとするならば、このプロジェクトに携わる全ての人々が、このプロジェクトに伴う方法論的問題についての堅固な同意に至ることが非常に望ましいと思われる。この小論文の最初の部分は、方法論的な問題を明確にすることに特化したい。

1. 一般的神学的カテゴリーについての予備的な方法論的考察

一般的神学的カテゴリーと特殊的神学的カテゴリーの区別が最初に共有される必要がある重要な区別である。特殊的神学的カテゴリーは、特定の信仰の伝統に固有のものを意味する。反対に一般的神学的カテゴリーは、神学と他の分野が‘共有している’ものを意味する。後者のカテゴリーは、特定の信仰の伝統に帰依することを前提としておらず、全ての人に開かれている。もし真に学際的な研究が、諸科学の相対的な自律と能力とを尊重した研究を通して遂行されなければならぬとするならば、そのような批判的に基礎付けられた一般的カテゴリーは必要不可欠なものとなる。

Transformation, Boston: Beacon Press, 1957 (1944) [『(新訳)大転換』野口 建彦, 栖原 学(訳)、東洋経済新報社、2009年]である。このアプローチが最近持ち直したことについては Ha-Joon Chang, *Kicking Away the Ladder: Development Strategy in Historical Perspective*, London: Anthem Press, 2002, edited by Ha-Joon Chang, *Institutional Change and Economic Development*, London and Tokyo: Anthem Press & United Nations University Press, 2007R. [チャン, ハジュン 『はしごを外せ—蹴落とされる発展途上国』横川 信治(監訳)、日本評論社、2009年]を参照。

⁴ スタヴェンハーゲン(Stavenhagen)のライフワークの多くは民族的なマイノリティの苦境について展開している。 *The Ethnic Question: Conflicts, Development, and Human Rights*, Tokyo: United Nations University Press, 1990. [R.スタヴェンハーゲン 『エスニック問題と国際社会：紛争・開発・人権』加藤一夫(監訳)、御茶の水書房、1995年]を参照。

⁵ Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven: Yale University Press, 2009, 67-75. を参照。

⁶ Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution*, 65. Barth's *Church Dogmatics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1961, Vol. 4, Part 1, 531. [カール・バルト 『教会教義学』日本基督教団出版部 1961年]からの引用。

例えば、罪はある信仰の伝統に見出される特殊的神学的カテゴリーである。それはその伝統に追従する人々に、罪と関連した預言的職務を実践するよう、また自らが罪を克服するよう、呼びかける。しかしながら預言的働きは建設的なものとして、それ自身さらなる手段を要求する。「神学は人間についての十全な科学ではない」ということを我々は認めなければならない。そしてもしキリスト者の社会批判が、単なる宗教的修辭として片付けられるべきでないならば、神学はそれ自身が「人間研究の全ての他の関連する分門」と一致する必要がある⁷。そこでロナガンは、「知的志向性を伴う意識の遂行分析(performance analysis)」に基づく哲学を基盤として、個人的偏見(individual bias)、集团的偏見(group bias)、一般的偏見(general bias)という三重の‘偏見’から成る一般的神学的カテゴリーを引き出した。これは特殊的神学的カテゴリーと相互関係があるものの、世俗的文脈で理解されるものである。さらにロナガンは、偏見を認知し認めることは、あらゆる人文科学や研究に従事する人々にとって、可能であり、必要であるということを示している⁸。

科学にとってその科学のデータに関連している偏見を認めるということは何を意味しているのであろうか？ロナガンはこれを「統合された研究(integrated studies)」の観念を導入することによって説明している。これらの研究とは、ロナガンによれば、弁証法的で基礎的な契機を組み入れる人間研究である⁹。簡潔に述べるならば、弁証法的(a *dialectical*)契機は、人文科学のデータの曖昧さに注意を向けることを意味するであろう。つまりそのようなデータは、人間の注意深さ、知性、理性、責任から、又はこれら四つの内のどれか一つまたは二つ以上の不在から結果する¹⁰。同様に、人文研究における根本的(a *fundamental*)契機は、研究者自身の内に働く回心の度合についての問いを生じさせる。各々のそのような統合は、「神学における方法に平行している一つの方法」を用いることによって、つまりある神学者が神学を行う上で必要であると示めてきた八つの専門領野(the eight-fold functional specialties)と同等のものを、自らの分野で平行させて用いることによって可能となる¹¹。

⁷ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Toronto: University of Toronto Press, 1992, 364.

⁸ 偏見については、Bernard Lonergan, *CWL 3: Insight: A Study of Human Understanding*, edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto: University of Toronto Press, 1992), pp.214–231(神経症的偏見 neurotic bias), pp.244–267(個人的、集团的、一般的偏見)、pp. 650–656(道徳的無能 moral impotence), pp.710–715 を参照。またロナガンは以下のように強調している：「罪の現実の醜さの把握は、教会内のみならず教会外でもなされてきた。教会外では、罪についての理解の発展、反省的な識別、一貫した批判がある。それはすべての側面において正しいとはいえないが、罪についての現実的な気づきがある。それはマルクスとニーチェによって例証されており、罪についての知識をカトリック信者の私的特権ではないものとしている。(Bernard Lonergan, *CWL 10: Topics in Education*, edited by Robert M. Doran and Frederick E. Crowe, Toronto: University of Toronto Press, 1993), 69.)」, 「ヘーゲル・マルクス主義の伝統において、偏見は疎外 alienation という名で遠まわしに扱われている (Lonergan, *A Third Collection*, 109)。」。

⁹ *Method in Theology*, 364-365.

¹⁰ *Insight* においてロナガンは知的(intellectual)、道徳的(moral)、宗教的(religious)という三つの区別された回心について語っている。ここでの回心は、一般的神学カテゴリーとして用いられ、地平の変容の分析からもたらされているという点に注意しなければならない。そこで道徳的回心は、人々の選択の基準が満足から価値へと変化した時に起きる。

¹¹ ここでは、たとえロナガンが出版したものが『神学における方法(*Method in Theology*)』という表題がついてしたとしても、彼が打破したものの重要性は、全ての人文科学に属するもので

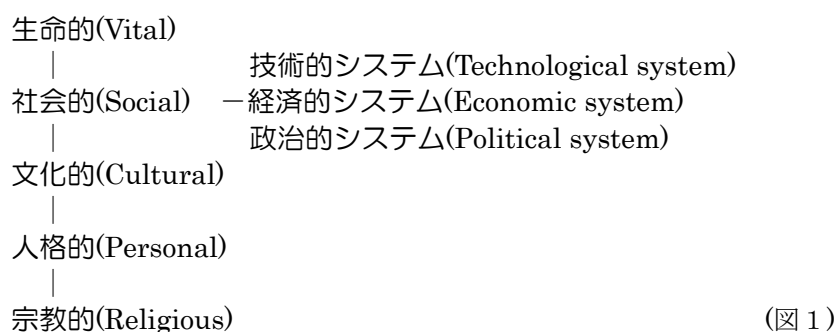
神学は自らと全ての統合された研究とを一致させること、つまりそれらの研究を自由に活用することが可能であり、そうしなければならない。この点に関して、さらに関連する一般的神学的カテゴリーを導入する必要がある。

1.1. 包括的な人間的善の価値尺度

我々が主題としている腐敗は否定的なものなので、それを有益な出発点とすることはできない。腐敗は常に価値の拒否を意味している。腐敗を理解するということは、それが否定しているように見える価値の意味についてのある理解を前提としている。人間的価値は多様であり、優先の順序または尺度に従って存在している。

一般的神学的カテゴリーと特殊的神学的カテゴリーの両方において、諸価値の尺度(the scale of values)とそれに対応する諸価値の拒否の両方を図表として表すことによって、本論文で取り組んでいる調査に関連する、少なくとも取っ掛かりとなり、統一をもたらし、主幹となる仮説を定式化する為に必要とされるカテゴリーを得ることになる。

そこで第一に、統合的な人間的善の諸価値の尺度(図 1)があり、次にそれらの一般的そして特殊のカテゴリーの拒否を伴う、三列からなる諸価値の相互関係が続く。



(図 1)

1. 価値尺度の上のレベルと下のレベルは互いに条件づけあう。
2. もし人間的繁栄が促進されなければならないとするならば、各々のレベルは、置き換えることができない。
3. より高いレベルの実現はそれに先立つレベルが健全に機能する可能性の条件である¹²。

あることが含意されている。それより 15 年前に出版された *Insight* においてロナガンは以下のように主張していた。「人文科学は批判的でなければならない…、もしそれが、進歩と退廃との区別、進歩を生み出す自由と退廃を生み出す偏見との区別をする事を学ぶことが出来るならば、人が自らを理解することを可能とし、そして、その理解を実行することによって自らを導くことにおいて、計り知れない価値を有している。換言するならば人文科学は単に経験的であることができない。それは批判的でなければならない。それは批判的な立脚点に到達しなければならない。それは規範的でなければならない。これは今日まで存在してきた人文科学にとって無理難題である。しかし楽な仕事を求める人々は科学者となる大望を捨てることが一番よい。そしてもし数学者と物理学者が、彼らの不条理さを克服することが出来るならば、人文科学者も自らの不条理さに打ち勝つことを学ぶことが出来るであろう。」 (261).

¹²ロナガンは、*Method in Theology* の第二章「人間的善 “The Human Good”」において以下のように述べている。

「感情は、価値への応答であるだけではない。感情は、ある優先の尺度(scale of preference)に一致している。そこで上へと向かう上昇の秩序の内にあるものとして、生命的、社会的、文化的、人格的、宗教的価値が区別される。健康や強さ、しとやかさや力強さといった生命的価

先に三重の偏見と名付けられ否定されているものが、社会的、文化的、人格的価値といった肯定的な形をとる仕方に注目することによって、我々の主題へと向かうことができる。これは第二の図表を生じさせる。

価値(value)	偏見(bias)	罪(sin)	
社会的(Social)	集団的(Group)	社会的罪(Social 'Sin')	
文化的(Cultural)	一般的(General)	原罪('Original Sin')	
人格的(Personal)	個人的(Individual)	個人の罪(Personal Sin)	(図 2)

我々の信仰の伝統において、個人の罪はまずもって罪と呼ばれる最初のものであり、他の二つは、個人の罪に関係しているものとして、二次的な意味で罪と呼ばれる。従って、罪科は個人の罪との関連において最も大きなものとなり、他の罪と呼ばれるものにおいては減じられる。なぜなら概して人々は自分たちの悪い社会習慣に気づいておらず、不注意は常に人間的な責務を軽減する要因であるからである。反対に、社会的罪によって他者に加えられた危害は、個人の罪によって加えられたものより‘より大きい’。一般的偏見によって他者に加えられた危害は、最大のものである。なぜなら、全ての人は、この世界において「世の習い(the way things are)」という共通の確信に従って行動するからである。罪の法則、聖書的な「世の罪」とは、ロナガンにとっての‘罪の予期(the expectation of sin)’である。我々は結局仕方なく「世の習い」の神話に迎合するのが落ちである。

1.2. 統一的視野をもたらす主幹となる仮説に向かって

この調査の基準となる仮説の暫定的な定式は、以下のようなものとなるであろう。

個人的、集団的、一般的偏見という批判的に引き出されたカテゴリーの根底にある洞察は、腐敗という主題の研究とその挑戦への創造的な応答の両方にとって、発見的な枠組みを提供する。そのような枠組みは、一方で個人的偏見の現実を排除しないものの、個人的行為をその制度的そして文化的脈絡に置くよう我々に迫る。

価値は、それらを獲得し、維持し、回復することに伴う仕事、不自由さ、痛みを避けることを通常優先する。社会的価値は、共同体全体の生命的価値を条件づける秩序の善として、共同体全体の個々のメンバーの生命的価値を優先しなければならない。文化的価値は、生命的・社会的価値的価値の支えなしに存在しないが、それにもかかわらずそれらよりも上位に位置づけられる。人間はパンのみでは生きられない。人々は、単に生きることと働くことを越えて、彼ら生と働きの内に、意味と価値を見出さなければならない。そのような意味と価値を発見し、表現し、検証し、批判し、修正し、発展させ、改善することが文化の機能である。人格的価値は、自己超越の内にある人である。それは、愛し愛される者、彼自身と彼の置かれら場において価値を生み出す者、その人の周囲にいる人々にも自己超越を促し招く者である。最後に宗教的価値は、人間の生と人間世界の意味と価値の中心にある。(pp.31-32)

ここでは、この一組の一般的神学的範疇から批判的に派生したものについては概観しない。それについては、私が以前に出版した著作の中でも特に *Life Before Death: Inculturating Hope* (1986)、*On Earth as in Heaven: Corresponding to God in Philippine Context* (1988)、また人間の発展について説明的展望を探求した *A Dragon Not for the Killing* (1998)の第四章において論じている。

ここで、腐敗の問題に対するあらゆる創造的な応答は、そのような批判的に基礎づけられた発見的方法をうまく実行することに依拠するということが主張される。率直に言って、この仮説は信じがたいものであるかもしれない。しかし既に導入されたカテゴリーの助けをかりて直ちに導入的な解明をすることにより、その疑念を減らすことができるであろう。

1.2.1. 個人的偏見(Individual Bias)

個人的偏見とは、個人の罪という特殊的神学的カテゴリーに関連する一般的神学的カテゴリーである。そのようなものとして、キリスト教の信仰の伝統の内にある人々にとって最も馴染み深い一般のカテゴリーである。なぜなら、カテケシスは、個人の罪について多く語る傾向があるからである。全ての罪は「洞察からの逃避(flight from understanding)」であるとロナガンは主張する。もし彼が正しいならば、あらゆる形の偏見のカテゴリーは、関連する問いと洞察への抑圧として明らかにされうる。おそらく、彼の主眼点は個人の場合に最も容易に理解できる。利己主義者は、自らの福利を可能とする社会的条件において自らの行動がもたらす影響の問題に注意を払うことに興味がない。利己主義者にとって、そのように注意を払うことは、私的な利益を目的としている自らの計画と矛盾していることを浮き彫りにする。

1.2.2. 集団的偏見(Group Bias)

社会的罪と相関関係にある一般のカテゴリーは、集団的偏見である。現代の教会が、一般的に言うところの失敗に終わってしまった努力において、そのメンバーの内にある社会的罪を把握するよう後押しする試みをしてきたのは、この50年の間だけである¹³。そしておそらく集団的偏見の矛盾を把握することは、前節で言及した個人の罪の矛盾を把握することより難しくない。マルクス主義の分析において、集団的偏見は階級という観点から見極められる。典型的に特権的集団は、あらゆる社会においてその集団の特権が及ぶ範囲の不当な有り方から目を背ける。しかしもし彼らがそこから目を背けるとしても、その社会における他の集団は、明らかに盲目的ではない。そのように集団的偏見の場合、彼ら自身の逆転を引き起こす傾向がある。集団的偏見と相関関係にあるのが、それ自身が生じさせる退廃の短期的循環(the shorter cycles of decline)である。

1.2.3. 一般的偏見(General Bias)

ロナガンは特殊的神学的カテゴリーと対比させる形で、一般的神学的カテゴリーと名付けているように、ここで集団的偏見と対比するものとして、社会においてすべての人によって共有される種類の偏見に注目している。それは、“全ての人”によって当然であると思われるものなので、全ての偏見の中で覆すことが最も難しい。一般的偏見と不健全な文化的プロセスとを関連させることには意味がある。「文化的」とすると特に考えられるのが、法的、教育的、芸術的、宗教的、哲学的、神学的分野である。一般的偏見は、退廃の長期的循環(the longer cycles of decline)を生じさせる。

¹³ この失敗の理由については第二部で示唆する。

1.3. 腐敗、社会的罪の一つの実例

我々の生活は、複雑な組織を通して可能となる。組織の一つひとつは、実践的知性の協働的な努力によってもたらされる実りであり、ある集団全体が繰り返し必要としているものが繰り返し持続的な仕方で満たされることを確実にする。人間的協働から生まれたそのような組織は、究極的に一つの集団の全構成員の人間的自由を促進する助けとなる¹⁴。

罪はまずもって罪と呼ばれる個人の罪に見出され、社会的構造物は二次的な意味でのみ罪深くなると言われるが、組織レベルにおける逸脱はいかなる個人の悪よりもいっそう破壊的である。なぜなら社会の全ての構成員はそれによって影響を被るからである。これはアリストテレスとプラトンが倫理学ではなく政治学を第一の道徳学とする理由である。またそのような逸脱はそれが生じる一つの組織にのみ帰することはできない。社会的価値、すなわち社会の中で構造化された人間の生活は、一つの組織の内ではなく、多くの組織の内を実現する。不十分ではあるが組織のリストを作るとしたら、技術的、経済的、政治的組織を挙げなければならない。これらの多様な組織が、互いに依存し認め合う複雑な関係性の内で成り立っているということを我々は認めなければならない。

先ほど示した暫定的な一覧と関連させてこのことを例証するとするならば、技術的組織は一つの固有な経済的組織の可能性を我々に開く。しかし不適切な技術は、壊滅的な経済的組織を生み出す。そこでは短期間に獲得されたもののいずれもが環境破壊の犠牲を払い、大規模な経済的損失を伴うものに向かうことになるであろう¹⁵。一度、全てのこれらの組織の相互の条件づけに注意を向けるならば、どのように一人の逸脱が他の全ての人に跳ね返るかが明確になるであろう。

腐敗を社会的罪の一つの事例として位置づけるということは、我々が腐敗の現象を例証する為に「集団的偏見」の一つの具体的な形を調べることを含意している。調査の最初の領域として、政治経済を示唆しているデータを試験的に引き合いに出したい。

ジョン・J. キャロル神父は、昨年四旬節に発表した文書において、富に付随している「社会的抵当」について問いかけ、いかに人は望むような仕方で抵当と関わる自由がないかを示した。つまり地球にあるものは、全ての男女が、品位と尊厳のある生活が可能であるべきであるという秩序のもとで与えられたものである。ゆえに、今すぐに援助を必要としている人々への施しや直接的援助は、一つの徳でもあり一つの義務でもある。キャロル神父

¹⁴Matthew Lamb, 'The Social and Political Dimensions of Lonergan's Theology,' in Vernon Gregson, ed., *The Desires of the Human Heart: An Introduction to the Theology of Bernard Lonergan*, New York: Paulist Press, 1988, 255-284. を参照。

¹⁵ 恐ろしい現代の事例の一つに、水液圧破碎の俗語の一つである“フラクチャリング fracking”がある。ヨーロッパの国々また同様にアメリカ合衆国の多くの州の地下にある頁岩において流れをせき止められた天然ガスの海“sea”を汲み取る為に用いられるこの技術は、水圧破碎法と水平掘削という二つの確立された技術を組合すことを伴う。それは地下の深くにある何百もの科学物質の組み合わせを注ぎ込み、爆破によって、閉じ込められているガスを含んでいる頁岩の粉砕を伴う。そこで、このガスは表面にくみ上げられる。実際には、人々の為の地表の水を害するということが起きている。彼らは蛇口からの水が着火した時、自分たちが危険にさらされていることに気づいた。この技術はディック・チェイニー(Dick Cheney)の導きのもとにあるブッシュ政権の終焉において、議会を通過した法のおかげで、環境保護庁のあらゆる法の例外であるとして合法化されている。

は、施しは必要であるが、それだけでは十分ではない言明する。施しは、聖書で度々言及されている「未亡人と孤児」というような緊急事態における対処である。しかし通常の状態において、一家族は相対的に独立しており、相対的にその家族の必要に自ら応じることができるということを、人間の尊厳は要求する¹⁶。以下、キャロル神父の文書からの長い引用である。

The Social Weather Stations が後援したトーマス アフリカ (Thomas Africa) の最近の講演にて、フィリピンでは、施しが、非常に必要とされているが十分ではないということが示されている。フィリピン家庭の上位1パーセントの収入は、下位の30パーセントの収入と同じである。豊かな50パーセントの家庭が、全世帯の80パーセントの収入を得ている。貧しい50パーセントの家庭は、全体の20パーセントの収入しか得ていない。国の一人当たりの収入が低いということを考えると、そのような不平等は、多くの家庭の極貧状態を引き起こす。収益の80パーセントを全世帯の半分以上が、20パーセントを残りの半分の世帯が得ている。さらにこの比率は、1961年から2009年に至るまで、大きく変化していない。この48年の間のどの様な経済的發展もただ不平等に分かち合われた。つまり不平等を大幅に減らす為、その分け前の大部分が貧しい人のところに行かなければならない。

このことから、フィリピン社会では私有財産の「社会的担当」が支払われていないということが明らかになる。この社会において、入手可能な富は、全てのフィリピン人が品位と尊厳を持って生きることが出来るような仕方では、用いられていない。経済発展の裏でさえ、裕福な人々の懐の内に不均衡に入る。一つの要因として挙げられるのは、土地の所有のシステムと、深刻な農地改革を通して大地主の所得に触れることを政府が躊躇している（借地人に産児制限を教えることの方が容易である）ということである。税制はあらゆるレベルに腐敗がみられるもう一つの事例である。公立の教育機関の財源は枯渇しているが、その一方で富裕層は子どもたちに、費用がかかるエリートの為の私立学校へ送ることによって、人生において一歩先んじるスタートを切らせる。法制は、非常に複雑なので、高給取りの法律家は大抵の場合依頼人の為の逃げ道を見つけることが出来る。以上のように腐敗の事例を列挙し続けうるが、フィリピン社会の重要な機関の多くは、教皇が「罪の社会的構造」と呼んできたものであるということは明らかである。罪の社会的構造とは、不正義を恒常化する制度の内に沈殿している貪欲と不正といった個人の罪が積み重なったものである。社会的担当を取り除く時ではないであろうか？

我々が語ってきた構造は、石の上に築かれたものではない。それらの構造は、他の国々が示してきたように変わりうるものである。農地改革による経済発展に乗り出した台湾と韓国は、資金を小規模の農業者の手に渡し、市場に、自転車、明かり、ポンプ、初期の産業化のための製品を提供するという施策をほどこした。アメリカ合衆国における「復員兵援護法(GI Bill of Rights)」は、何百万人ものアフリカ系アメリカ人と兵役に従事してきた

¹⁶ ここでの私が用いた資料はイエズス会の社会学者ジョン・キャロル(John J. Carroll)によるものである。彼はフィリピンにおいて、四十年以上もの間、社会・経済的な調査を実験的に行った。そのような業績に裏打ちされ、先に引用されたトーマス・アフリカの取り組みが基本的に正確であるという彼の判断は信用しうると言えよう。

貧困街に住む若者たちに大学教育を提供し、彼らを中流(ミドルクラス)に引き上げ、国の社会構造を変えた。他方、増大した生産性によってその費用を何度も埋め合わせた。

40 年以上も前に出された回勅「ポプロールム・プログレシオ Populorum Progressio(1967 年)」にて、パウロ六世は、もし正義が行き渡らなければならないとするならば要求される社会構造の徹底的な変化について述べている。「みなさんは、わたしの考えを誤解しないでください。現在の状況にたいしては勇敢にこれと取り組み、それが内包している不正義とたたかい、これを打ち負かさねばなりません。進歩のためには大胆で、真に革新的な改革を必要とします。さし迫って改革を必要とすることについては、遅滞なく手段が講ぜられるべきです。(32)」¹⁷

しかし、もし政治組織の改革の必要があるとするならば、経済的な利益が政治組織をコントロールしている世界において、そのような改革はどのように起こりうるのだろうか？実際に不正の構造は変えることが出来ないものではないが、それらの構造は今、世界規模の経済の内に置かれている。

1.4. グローバリゼーション

過去 12 年間にわたってわたしは、盛んに議論されているグローバリゼーションの問題に対してどうかかわりうるかを理解する試みをしてきた。わたしが最初の方で刺激を受けた著作の一つにニコラス・ボイル (Nicholas Boyle) の *Who Are We Now?* がある¹⁸。これは力強い議論を引き起こすような仕方です。文学批判、哲学、歴史を織り交ぜ引き合いに出している複雑な作品である。彼の著作のタイトルともなっている問いへの答えとは、まさに今我々は誰であるかを知らないということ、せいぜい未来のグローバルな市民として我々は誰にならなければならないかを知っている程度であるということである。もしあらゆる人間社会を作り上げる五つの要素の内の二つである経済と技術が、グローバルなものになっているのならば、そこには我々の社会は今やグローバルであるという感覚がある。私が消費者として下す全ての選択は地球規模で他の人々に悪影響を及ぼす。私の消費者としての選択は今や地球規模の破壊的影響力を有しているので、私が真に何者あるかは、私と私以外の全ての人々との関係によって定められる。キリスト者は、キリスト者の生き方が他の人間存在に与えている負の影響を識別することによってのみ、自分たちが世の罪に共謀していることを学ぶことが出来る。今現在、地球規模となった経済に我々が巻き込まれているということを考慮するならば、我々の日々の経済的な決断は、世界のいたるところにいる人々の生活に影響を与えていると言える。しかしながら、最も身近な原因と結果の連鎖において我々と結ばれている人々でさえ辿ることが非常に難しい。これは、我々が実際に何者であるかを見出すことは難しいと言う事に等しい¹⁹。福音書における信仰者たちのように、共通の運命—彼らなしに我々は存在することができないという感覚—に気づく中で他

¹⁷ John J. Carroll, S.J. 'Commentary: Lazarus at our gates,' in *Philippine Daily Inquirer*, April 7, 2011, A 13.

¹⁸ Nicholas Boyle, *Who Are We Now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*, Edinburgh: T & T Clark/Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.

¹⁹ これはボイルの研究のタイトルが意味することである。

の人々に歩み寄る時、我々が分ち持っていると言っている真理をいかに我々自身が不適切に具現化しているかということを見出す。全ての本来性は、非本来性からの撤退という形をとる傾向にある。我々の回心は、ダイナミックな成長過程の内にあり、我々の生成のあり方(the form of our becoming)は決して完成することがない。回心は他者の苦しみと出会うことによって誘発される。

今日普遍性とは、又別の意味で重要な事実であるということは正しい。つまり経済的なグローバリゼーションとは我々が普遍的に伝達的な種となったということの意味する。しかしそのような伝達の主要な目的と内容は、人間らしくするという意図からほど遠い²⁰。より弱く貧しい文化は、もし彼らが生き延びることを望むならばかれらの独自性を消さなければならないと言われている。この状況は経済システムのグローバルな現実性に見合った新しい形態の政治的実存が発展しない限り、矯正されえない。ここで必要とされている発展は、生存をかけた要請という性質を帯びている²¹。

市場が地球規模に成長した結果、“召命、職業、国籍”といった社会的役割と自己との一致において堅固であったもの全ては、消失する。しかしそれは身がすくむような、あるいは虚無的な結果である必要はない。我々は、今現在アイデンティティを有しているものとしてではなく、将来アイデンティティを持つものとして、もっと正確に言えば、世界市民としてのアイデンティティを意図しているものとして、カントが昔に理解したように、生き方を学ぶことが可能であり、学ばなければならぬ。社会的価値と制度はその市場を、もっと言えば世界市場を支えなければならない。そして我々の生活が社会的価値と制度が要求する目標へ向けて方向付けられている限り、それらは死すべき存在がもたなければならないような連帯性を有するであろう。国際的な制度、とりわけ経済的な統合のメカニズムに密接につきまとう制度のみが、現代の生活の根本的な現実に適う見込みがある²²。

²⁰電子メディアは、グローバルな資本の流れを容易にし、グローバルな市場となるまで影響領域を広げた。偶然にせよ電子メディアが、私たちの共通の人間性に由来する、高められた人間らしさについての気づきをどれ程までもたらしてくれかを私が気づいていないわけではない。実際そのお蔭で実に多くの人々が今「私たち」と言う時、“私たち皆”、地球上に住む全ての人を意味するほどになりつつある。

シュライター(Schreier)は、国際的な宗教的組織体が「グローバリゼーションの行動計画を作りかえる為に」新しいメディアを活用することを学ばなければならないと主張している。 (“Globalization and Reconciliation”, *Mission in the Third Millennium*, ed. R. Schreier, New York: Orbis, 2002,132). 彼は地雷を禁止する条約に世界の殆どの国がサインするよう導く支援のネットワークを実例として挙げている。この成功したキャンペーンは、大半の政府の傾向に抗して、インターネット上に全て公開されている。

²¹テリー・イーグルトン(T. Eagleton), *After Theory*, 161: 「相違を撲滅することは暴力的な仕事である。そしてそれによってアイデンティティが危険にさらしている人々は、ほぼ同じやり方で応答する傾向にある。しかしながら普遍性の純粋なあり方とは、相違は共通の本性に属しているということを理解することである。」 [小林章夫訳『アフター・セオリー—ポスト・モダニズムを超えて』、筑摩書房、2005年]

²² Nicholas Boyle, *Who Are We Now?*320.

ボイルは、ヨーロッパ連合の内に、そのような制度の最も進んだ姿を見出す。しかし一方で、その唯一無比の機関が、効果的に政治的な協働への道のりを示し続けるかどうか、又はグローバルな市場で大抵失敗するような、国を越えた要塞をつくる試みにエネルギーを費やしていくかどうかは依然として開かれた問いであるということを知っている。ローカルなレベルと国家レベルでのグローバリゼーションの政治への侵食について少しばかり思案する必要がある。グローバリゼーションの中心的な事実とは、「一国家の市民の経済状態は、その国の法律の制御を超えているということである。(…)ブラジルの法律またはアメリカの法律は、その国で得られた富をその国で使うか、その国で蓄えられた富が他の国で投資されるかどうかということを示すことは出来ない。(…)我々は今地球規模の上部階層を有している。それは、全ての主要な経済的な決断をし、あらゆる当該の国の立法府から、‘なおさら(a fortiori)’ 有権者の意志から完全に独立している。グローバルな政治組織体が不在であるということは、富豪が自分たちの利益は別として、あらゆる利益を何の配慮もなく操作することを意味する²³」。

このとてつもない事実と直面して、国民国家(the national state)はその使命を再定義した。国家は「経済的舞台から身を引き、その社会的役割を刑法の介入の拡大と強化へと縮小する必要があると主張する²⁴」。社会国家(the social state)は、ヨーロッパの民主主義の長い歴史において高く評価され最近までその主要な形態であったが、あらゆる場所で退却している。社会国家は、その市民を守るという約束と、そして余剰、排除、拒否に対して、また同様に個人が不適切さや逆境ゆえに「排泄物 human waste」に追いやられることに対して補償するという約束に基づいて、その正当性を据えた。不確実性の主な原因は、雇用の不安定な条件と結びついているので、社会国家は、第一にこの不確実性への対処として、仕事をより安全なものとする、そして未来をより確かなものとするによって市民を守ることを引き受けた。

なによりもグローバリゼーションの重圧のもとで、その任務を果たすことができなくなった社会国家は、自由市場の非論理性から生じる脆弱性と不確実性から手を引いた。今社会国家は自由市場の非論理性を私事として、個人所有された財産によって取引し対処するという個人の問題として、捉え直した。ウーリック・ベック(Ulrich Beck)がそれを定式化したように、個人は、組織的な矛盾に対して、自分で解決方法を探求することが求められている²⁵。そのような文脈において、生産者としての権利を守ることを促進する為に、

²³ Richard Rorty, “Globalization, the politics of identity and social hope”, in *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin, 1999, 229–39. [リチャード・ローティ『リベラル・ユートピアという希望』須藤訓任, 渡辺啓真訳, 岩波書店, 2002年]

²⁴ Loïc Wacquant as quoted in Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge: Polity Press, 2004, 68. [ジグムント・バウマン『廃棄された生：モダニティとその追放者』中島道男(訳), 京都, 昭和堂 2007年]

²⁵ ウーリック・ベック(Ulrich Beck)は, *Risk Society*, trans. Mark Ritter, Sage, 1992, 137. [『危険社会—新しい近代への道 (叢書・ユニベルシタス)』東廉, 伊藤美登里(訳), 法政大学出版局, 1998年] (Nicholas Boyle, *Who Are We Now?* 118 参照)で以下のように四つの矛盾について同定している。:

自らの機関を発展させる人々による試みは、国家によって歓迎されていることからほど遠く、明らかに疑いのまなざしで見られているであろう。

経済的なグローバリゼーションについて語る時に我々が世界に帰属させている統一性は、単に市場によって押し付けられたものであって、真の人間的一致ではないということが明確にされなければならない。実際に、グローバリゼーションは人間世界における不均衡を悪化させてきた²⁶。「物品の生産と消費はこのグローバル化された世界において、人間であることの決定的な条件である。もはや生産することのない年寄り、生産する為また消費する為の手段を持たない貧困者は、グローバリゼーションの絶対的力によってかき消され、排除される。²⁷」余剰 (redundancy) の脅威は、我々のグローバル化された世界におけるすべての仕事に覆いかぶさっている。「余剰」というこのことばを簡単なことばで置き換えるならば、「失業」である。失業者は、現役に呼び戻されなければならないゆえに配慮される必要があるので、そのような団体は彼らに「余剰的」というラベルを張らない。「余剰」は、「拒否」、「役立たず(傷物)」、「ゴミ」、「廃物」そして「無駄」という語と同じ意味空間を分かち持つ。余剰の意味とは、無駄な生活である。

若者たちの間で夢の仕事の場であるシリコン・バレーにおいて、平均的な雇用期間は、七か月である。破綻の前のエンロン(Enron)は、残りの人々を常に恐れさせ動機付ける手段として、いつも労働力の10パーセントを雇うことを標準的な政策としていた。そのようなパターンは、コミットメントを不可能とした。そのようなパターンはすべての信頼を蝕んだ。一度蝕まれた信頼は、事実上回復することが不可能である。その最も悲惨な面は、人間性の最も親密な側面を除去し腐食させる仕方である。ライフ・プロジェクト(Life projects),

1. 退化していく国民国家の構造の内に矛盾がある。一方で中央政府は、より多くの活動をするを経済であると定義し、また彼らにとっての説明責任を果たす手続きを綿密につくりあげることによって、経済的活動に対するかつて無いほど徹底的な制御を確立する。他方、経済活動の発展は、経済生活の国際的な基盤を強め、単なる国民国家の中心的な諸機関を、ますます意味をなさない重荷にしてしまっている。
2. グローバルシステムにおいて矛盾がある。開かれた世界を前提としている自由の理想や人格的な同一性は、閉ざされたシステムによって提供される限られた選択肢の中での市場選択の自由が持つ現実に逆行する。
3. グローバルシステムと その 物理的基盤との間の矛盾がある。これは地球が物理的に100億の人間を支えることが出来ないということが明確である時、全ての人に、特定の生活の水準を与えるという要求の中で明らかとなる。
4. 個人的な我々個人々の生活において、先に述べた三つの矛盾が映し出される矛盾がある。消費者としての我々と同じ閉じられたシステムにおける生産者としての我々の間における矛盾である。

²⁶ 2000年ジェノバで国連によって開催されたスペシャル・レビュー会議において、少なくとも80の国々が、今日1995年と比べ、一人当たりの収入が減少したということが発見された。会議での演説でピノチェト後の初代のチリ大統領であるパトリシオ・エイルウィン(Patricio Alwin)は以下のように述べている。「国家が制御できない舞台において、経済的な活動が大きく展開されているということがもし起きるならば、今既に起きているように、その時、市民権を行使することにおいて人々が有している利害関心は、消滅するか、少なくとも相当縮小される。」

²⁷ Robert J. Schreier, "Globalization and Reconciliation", *Mission in the Third Millennium*, 131

終身雇用(life commitment)は、グローバリゼーションのもとで暮らしている人々にとって益々想像しがたいものとなっている。

The WTO(世界貿易機関)

この制度が執行された時期は非常に重要である。なぜならその計画自体は、ブレトン・ウッズ会議にさかのぼるからである。先進国がこの制度を導入するに適した時期が来るまで、執行は延期された。ここで問われるべきことは、先進国や先進国がコントロールする国際的な先進的政策に基づく制度は、“途上国の国々に有益なものよりも、先進国自身にとって有益なものを見出す政策を勧めている”のであろうかということである²⁸。

発展途上国が、activist ITT (工業、貿易、技術)の政策を追求する能力に制限を設ける WTO の合意は、イギリスや他の国営掘削会社(NDC)が半独立の国々に強要する為に用いた不平等条約の現代版、多国間版にすぎない、とすることは正当であるのか？先進国は発展途上国が到達した地点を超えた頂上まで登った梯子を蹴飛ばしているのか？これら全ての問に対する答えは残念ながら「はい」である²⁹。

1.4.1. ロナガンにとってのグローバリゼーション

Globalization という語が英語に導入されたのは 70 年の初頭になってからである。1974 年に広く読まれた本はリチャード・J.バーネット(Richard Barnett)とロナルド・E.ミュラー(Ronald Muller)が執筆した、『地球企業の脅威(*Global Reach: The Power of the Multinational Cooperations*)』である。ロナガンはこの著作を読み、1975 年の講演「Creating and Healing in History」において批評している。

現代の経済状況から、人間の創造的活動のためのこの必要性について描き出してみたい。昨年、リチャード・J.バーネットとロナルド・E.ミュラーによる、『地球企業の脅威』という分厚い本が出版された。この著作は 13 章あり三部構成となっている。最初に、多国籍企業の狙いが提示される。多国籍企業は世界中を駆け回ろうとする。なぜなら、彼らはその仕事をするのが可能であり、我々の小さな行政はそれを成す術がない。第二に、多国籍企業が、後進国に対してなしていることの輪郭が描かれる。多国籍企業は後進国を別の仕方ありうる状態よりはるかに絶望的な状態へと追いやってきた。第三に、最後に主にアメリカにある企業はアメリカ合衆国に対して何を成してきたかを問う。その答えは、合衆国を彼らが後進国を扱った同じ仕方で扱うというものである。長期的にみて、その効果は、世界のその他の地域と同じである。

今、もし多国籍企業が世界の大惨事を生み出しているとするならば、なぜ彼らはそのようにすることが許されているのであろうか？困ったことに、多国籍企業の問題は何も新しいものではないということである。彼らは利益を最大にすることを目論むのであり、それは、商業革命、産業革命、金融革命が完全にかつ徹底的に我々の関心ご

²⁸ Ha-Joon Chang, *Kicking Away the Ladder*, 127.

²⁹ Ibid., 127-8.

とに采配を振って以来、経済的企ての狙いであった。利益を最大限にすることの反対は、非効率である³⁰。多国籍企業の為すこと全ては、ある村や町で、又は、ある地域や国ではなく、地球規模で最大の利益を上げることである。企業は労働力と資源を最貧国から買う。企業の信用は疑いの余地がないものであり、富を作り出す立場にあるあらゆる銀行や株式市場から、企業が望む全額を獲得することが出来る。企業の市場調査の設備はグローバル・ネットワークであり、競争に参入する為に最初に自らのグローバル・ネットワークを築かなければならない。多国籍企業は、業績が好調な事業である。それは常に成長し、拡張している。それは、我々の技術、経済、社会、文化、理想、実践が何世紀にわたってゆっくりとしかし確実に形づくってきたまさにその諸原理に基づいて建てられたものである。長い間受けいれられてきた諸原理は不適切なまま残されている。それらの諸原理は、根本的な見過ごしを被っている。バーネットやミュラーによれば、一つのあるグローバルな尺度で、それらを厳密に適応することが、我々を大参事へと向かわせる。著者たちはまた「我々の集団的な生存の為に必要とされている新しいシステムは存在していない³¹」ということを確認している。生存している者がある存在していないシステムを要求する時、そのシステムを造りだす必要が明らかとなる。

一方で創造的であることの必要性を人々に納得させることは、一続きの失敗を被りうる。しかしながら長く、厳しい、困難な登山は、それ自身が創造的なプロセスである。振り返ってみると、このプロセスは、整然としていて累積的な一連の段階をへて展開された壮大な戦略としてあらわれるであろう。しかし、どのような回想も、答えを知るという利点がある。創造的な取り組みとは、答えを見出すということである。それは洞察の問題であるが、一つの孤立した洞察の問題ではなく、多くの結合した洞察の問題である。それらの洞察は互いに補いあい、政策とプログラムに影響を与え、それらの具体的な結果において欠点を明らかにし、さらに修正する洞察を生み出し、政策を修正し、プログラムを修正する。そして初めから必要とされていたがまだ知られていなかった組織が、すべてにおいて公正かつ円滑に機能するように洞察が徐々に積み重ねられていく。

この創造的なプロセスは全く神秘的なものではない。ジェイン・ジェイコブズ(Jane Jacobs)は『都市の原理』³²において、現にある資源の新しい使用方法を見出すこととして、創造的なプロセスを繰り返し描写している。それはアーノルド・トインビーの『歴史の研究』において「挑戦と応戦(Challenge and Response)」という旗印のもとで、高らかに提唱されてきた。新鮮な洞察の潮流は創造的な少数の人々を起源とし有し、彼らの履行の成功は一般大衆の献身的な忠誠を勝ち取ると言われている³³。

³⁰ ここで、もちろん非効率とは利益を最大化することに失敗するという意味を意味する。

³¹ *Global Reach: The Power of the Multinational Corporations*, New York: Simon and Schuster, 1974, 385.[リチャード・J.バーネット, ロナルド・E.ミュラー『地球企業の脅威』石川博友, 田口統吾, 湯沢章 伍訳,ダイヤモンド・タイム社, 1975年]

³² Jane Jacobs, *The Economy of Cities*, New York: Random House, 1970[ジェイン・ジェイコブズ著、『都市の原理』中江利忠, 加賀谷洋一訳, 鹿島出版会, 2011年]

³³ B.Lonergan, "Creating and Healing in History", *A Third Collection*, 102-103.

イエズス会士にとっての適切な哲学研究はどのようなものであるべきかという議題における質疑応答の後の方でロナガンは再び経済理論の問題に戻っている。

注意深さ、知性、理性、責任は、人間的本来性の可能性の条件である。これらの条件は、不注意、蒙昧さ、非合理性、無責任によって排除される。そのような排除は、人間の非本来性、人間の真の存在からの疎外の根であり、その中身である。最後にこの世の生においてでさえ人間の救いは、信仰、希望、愛といった対神徳に属するこの世を超えた現実にある。

今、発展についての自由主義の教理と弁証法的な唯物主義についての共産主義の教理の両者は、来世を明示的に考慮しない立場を取る。自由主義者は、宗教が社会的な力動性の中で要となる動因であることを疑わない世俗主義者である。マルクス主義は好戦的に無神論者であると公言する。この宗教的来世の排除は、彼らにとってこの世的効率性ある。しかしそこには、彼らの教理は端的に進歩的であるかもしれないが、進歩と退廃とが混ざり合ったものであろうという含みがある。後者の場合、宗教を放棄することによって、彼らは退廃を克服するという救済策を持たないままである。

実際に、自由主義者の資本主義において、進歩の原理と退廃の種の両方が見出されるであろう。進歩の原理は、アダム・スミスの「見えない手」という比喻の内にある。「見えない手」は、資本主義の企てによる多様なそして独立しているイニシアティブから、調和のとれた統合を生み出す。この比喻が言及しているものを、私は *Insight* (4章と8章) において、多かれ少なかれ蓋然的に創発し、残存し続ける、条件づけられた一組の再起の図式(schemes of recurrence)として分析している。私はこのプロセスを、創発的蓋然性(emergent probability)と呼んでいる。そしてこのプロセスを、原子、分子、結晶、個体、より大きな物体の発生との関連において、また植物種と動物種の進化とそれらの生態(ecologies)との関連において、最後に人間的創意が自然的そして人間的な資源を合わせ、制度、特に経済的な再起の図式をもたらし人間の歴史との関わりにおいて、見出した。そのような枠組みの内に、資本主義者の企てがある。独立した起源をもつものの、調和的な調整がなされているということが「見えない手」の業として表れる。しかし実際には、具体的な状況についての人間の洞察が、全自然を貫いている一つのプロセスを持続させていることから結果したものである。

しかし私は、自由主義が人間的進歩について語っていることは正しいと信じるが、資本主義のプロセスの動機を啓蒙化された私欲へと譲り渡す、自由主義の楽天的な有様を見出すばかりである。なぜなら、啓蒙は多くの意味を付与されているからである。神話の啓蒙、七賢人の啓蒙、哲学者の啓蒙がある。しかし資本主義者の私欲が有さなければならぬのは、利益であり、利益の反対は、喪失である、喪失が維持されるということは破綻を意味する。そのような文脈で、啓蒙化された私欲は、実際に利益を上げる私欲を意味するということが容易に至る。そして数学的な経済学者は、彼らのユートピアのデザインを描きだし、全ての可能な世界で最良のものは、利益の最大化から結果するように見える。

この仕方では、一つの曖昧な用語は、資本主義者の企てを退廃の力と共犯することへと売り渡す。一つの基準としての利益は、個々人と集団の利己主義を助長する。個人

のそして特に集団の利己主義は、不注意、蒙昧、非合理、無責任を生み出す偏見である。最初に、「科学的に」作用し効果を出す動機として現れたものは、退廃の装置になってしまった。

これと似たような進歩と退廃の組み合わせは、マルクス主義思想の内にも見出されるであろう。基本的に、マルクスは哲学的、政治的、経済的思想における先人たちに応答していた。仮に彼の応答が堅実なものであったとしても、その応答の実施は誤ったものとして現れる。第一に、マルクスは、ヘーゲルの観念論から、世界一歴史的实践へと移行した。これは実際に大きな前進であった、しかしその利点は、マルクスが観念論に対する議論を通して唯物主義を導き出したことによって損なわれてしまった。第二に、依然としてこれらの革命はヘーゲルの思想にとって本質的なものでない。ヘーゲルは思弁的な理性の産物、つまりより低次の科学的理解よりはるかに深いものであることを主張する自然哲学を提示した。しかし生き残ったのは科学的理解であった。同じようにヘーゲルの歴史への先験的なアプローチは、ドイツ歴史学派によって首尾よく否定された立場である。第三に、ヘーゲルの弁証法が訂正されるべきであると感じていたという点においてマルクスは正しい。しかしマルクスは天地をさかさまにすることで満足してしまった。必要であったのは、内と外との反転であると言わなければならないであろう。理論の中に運動を挿入する努力をする代わりに、理論という相対的に静的な操作は、方法論的操作というより大きな常に進行している文脈の内に挿入しなければならなかった。第四に、マルクスは疎外について多くを語った。それは、悪の問題と同程度に深く強力な引き波を伴う主題である。しかし資本主義とマルクス主義の「真の共産主義」における治癒という見地からなされた、マルクス主義の分析は、この問題の軽視以外のなにものでもない。罪は人間的条件における非合理的な構成要素である。そして、神の癒しは、私たちの主であるイエス・キリストの恩恵の内にある。それは全ての人間が携わっている弁証法であるが、好戦的な無神論者によって認められ得ないものである。またキリスト者のマルクス主義について語ることに矛盾を感じる。第五に、マルクスは堅固な考えを有していた。そしてそれは資本主義者の利益の本性についての原初的な直観のようなものであった。この直観が、マルクス思想に、魅力と力を与えている。依然としてマルクスは彼の直観を余剰価値と搾取ということばで、混乱しつつまた感情的にあらわしている。しかしその正確な表現はマクロ経済の用語³⁴においてなされる。そしてそのような正確な表現に基づいて、キリスト者の実践の文脈の内において、一つの解決が求められるべきである。

そのようなキリスト者の実践は、人間的な創造性と自由の力動性である。そこで人間が個として自らをつくりあげ、集団として彼らが住む世界を作り上げる。この力動性において、①知性の発展が、進歩の原理として、②個々人と集団の利己主義から出てくる諸悪と全能な常識という横柄さが、疎外と退廃の諸原理として、③信仰、希望、

³⁴ Michael Kalecki, *Selected Essays on the Dynamics of the Capitalist Economy: 1933-1970* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971)[M.カレツキ『資本主義経済の動態理論』浅田統一郎、間宮陽介共訳、日本経済評論社、1984年]; Joan Robinson and John Eatwell, *An Introduction to Modern Economics* (Maidenhead, Berkshire: McGraw-Hill Book Co., 1973 [P.-O.ヨハンソン『現代厚生経済学入門』浅田統一郎、間宮陽介共訳、勁草書房、1995年]を参照。

愛が、疎外と退廃からの回復の諸原理として認められなければならない。最後に、経済そして政治理論とそれら理論の歴史についての専門知識が日々更新される必要がある。恐らくカトリックの社会思想の最も大きな弱点は専門知識の必要性の認識が欠如しているように見えるということである³⁵。

上記の引用の最後の文章は、この小論文の第二部の導入となるであろう。それは、「専門的に明白に示されていない道徳的命法は、なんの効果ももたらさないということが分かる³⁶」というロナガンの他のコメントを理解する助けとなる。ロナガンの貨幣循環分析(circulation analysis)によれば、分配とは外在的ではなく内在的な市場の分析である。そしてロナガンによる詳細な経済分析は、どのようにこれが正しく経済の諸原理から導き出されるかを示している³⁷。

第二部

この数世紀、教会は気後れしてきた。教会は、信仰に基づいた理解に対してますます発しているように見える世界から退いてきた。そのような教会の態度は、神が愛するのはこの一つの世界であるということ、そしてそれが起こりつつあるということに夢中になることになって、教会の制度的な世界にかまけるという結果をしばしば引き起こしてきた³⁸。ロナガンが「教会は自己構成することについて十全に意識的になる必要がある」と語る時、彼は「それは神学が人文研究の他の全ての関連する部門と一致した時のみなしうることである³⁹」と主張している点が重要である。この数世紀にわたって繰り広げられた教会の現代性からの撤退がもたらした結果の一例として、実際に起こった純粋な前進が我が物にされることも統合されることはなかったということ、そしてそのような発展をいつでも活かす

³⁵ B. Lonergan, "Questionnaire on Philosophy: Response" in *CWL 17*, 368-370.

³⁶ B. Lonergan, *A Third Collection*, 109. 「俗な言い回しでは、'規範的(normative)''であるものとはどのようなものも、'描写的(descriptive)''な事実判断と対極にある価値判断を伴うものとして通常考えられてきた。」「ロナガンにとって、「規範的」の意味はそのような対立を含意していない。しかしながらロナガンは、「描写的、」に注意しなければならない特定の意味を帰している。一つの描写的な説明は、ロナガンの用法によれば、我々自身と我々の諸感覚との関係において物事を扱うものである。その対極にあるものとして「説明的(explanatory)''理解は互いに関係しあう物事(things-in-relation-to-one-another)''を把握する。知覚された現象における理解可能な諸関係を定義するものとして、この法則性 lawfulness や規則性が、規範的という語で言われているものである。(Fred Lawrence, Editors'Introduction, *CWL 15*, iv-ivz)」。

³⁷ B. Lonergan, *CWL 15*, 79-82; N. Ormerod, P. Oslington, and R. Koning S.J., "The Development of Catholic Social Teaching on Economics: Bernard Lonergan & Benedict XVI" in *Theological Studies*, 73:2 (June 2012), 391-421, 412-13 参照。

³⁸ ハーバート・マッケイブ(Herbert McCabe, O.P.) は、かつてキリスト教諸教会との関係について以下のように指摘している。「世界にある特定の仕方に関心を抱く人々の集団として出発するが、彼らはこの特定の関心のみを考慮する集団に成り下がる。つまり彼らは世界に興味をもつ代わりに、キリスト教に興味をもつようになる。常にその結果としてあるのが、陳腐化された教会であった。そのような教会は(変革していくことが前提とされる)社会に僅かしか有意性を有していないように見える。教会の断続的な刷新は常に、この状況を改善することに関心を抱いてきた。(What Is Ethics All About, Cleveland: Corpus, 1969, 111-2).」

³⁹ *Method in Theology*, 364.

用意が創造的な神学的作業の為に必要であるとは見なされなかったということが挙げられる。

教会は、概念主義の罫にかかり、より広い世界で起きた、古典的な気質から歴史的な気質へという非常に大きな移行を認めることに失敗しており、ましてやその移行を取り入れていない。政治と経済の現実の形態は、伝統が形作ってきた世界からあまりにもかけ離れていたし、教会が深く信じていた諸価値から隔たっていたので、必要とされている際限のない批判的なやり取りからの撤退に帰結した。

そこでちょっとした“キリスト教の私有化”が起こり、その焦点を個々人の魂へと縮小した。これは社会そして進みゆく歴史的プロセスにおける人間の生活の文脈全体を把握する為に必要とされている伝統の諸要素がもはや適切に媒介されないということを意味する。

悪を行わないということは、善をもたらすことを要求するので、救済的行為は、構築的な行為と切り離しえないとロナガンは主張し続けている。そこには、①科学的知識を前進させていくということ、②誠心誠意この前進について考慮するよう卓越していて影響力がある人々を説得すること、③前進は存在するという、そしてそれは云々の効果を伴う現行の政策と計画の云々の修正を含意しているということの両方を、卓越していて影響力がある人々が、実践的に政策をつくる人々と計画する人々に対して説得すること、といったはるかに困難な課題がある⁴⁰。

科学的知識の中で前進をもたらすという困難な課題に取り組むことについて語る時、ロナガンは、第一に、経済理論を念頭に置いている。経済理論家たちが今ある現代の経済システムについて説明的な視点を持つまでに至らなければ、全ての人によって理解され肯定され、それゆえに適切な政策と法律の基盤となる、‘経済学固有の命法’を明確化することができない。現在の立場の一貫性のなさは、上述の引用⁴¹からも明らかである。そこでロナガンは、経済学者たちが真の科学的な経済的に不変であると既に提唱してきたものをより効果的に行うことしかしないため、グローバリゼーションの諸悪に対して誰も太刀打ちできないことを示している。実際には、単に常識的なカテゴリーが推奨されているだけであった。それは科学的であることからほど遠く、単に実在している悪を、「システムに不可欠なもの」として肯定しただけである。ロナガンのマクロ経済における「利益」の意味と現在の経済学で標準的に意味される「利益」との間の差異にある示唆を与える為に、私が端的に指摘したい点は、ロナガンにとって利益とは社会的に分割されたものとして考えられるべきものであるということである。似たような対比は、標準的なモデルにおいて「科学的」なものとして通用している通貨と信用の両方についての誤認に関しても導き出される。そのような鍵となる用語が誤解される時、疑似科学とかかざらっていることとなる。

⁴⁰ Ibid, 366.

⁴¹ 本文 p16 参照。

利益について組織的に理解することに失敗するという事は、経済につきまってきた一連の失敗の一つに過ぎない。なぜなら、その発端はアダム・スミスの到来によってもたらされた規律にあるからである。今現にある生産システムを真に科学的に理解しない限り、我々の世界で創造的な道筋をとることは出来ない。科学が目指すものは、諸プロセスの生来の理解可能性を明るみにすることである。そのような生来の理解可能性は、ロナガンにとって、「規範的であること」の第一の意味である。

しかしロナガンがここで正しいならば、我々の世界に社会教説を提供するカトリック教会の努力は厳しい制限下に置かれることとなる。パウロ六世は、どのような仕方でも制限されたカトリック教会の公の指導がありうるか、そしてそれが教会の社会的教理(doctrines)ではなく、社会的教え(teaching)と一貫して語るかということに常に考えていたように思われる。ヨハネ・パウロ二世も現教皇もその点において彼に追従している。ベネディクト教皇は、あらゆる政治的または経済的システムの形成を指示することにおいて、教会の権能に限界があるということを非常によく気付いており、解放の神学がこの問題に関係している側面に関してかなり二の足を踏んでいる。

第二バチカン公会議の刷新が引き金となり、そして大陸全体に蔓延する耐え難い状況に触発された 1968 年来のこの新しい宗教的な覚醒は、メデジン会議に出席したラテンアメリカの司教たちが、慢性的な貧困と巨大で組織的な人権侵害とのかかわりにおいて福音的態度をとるよう導いた。解放の神学は、行動を“殉教の概念を喚起する”証言として理解しているように、代わりとなる政治組織を提供するというよりむしろ倫理的そして霊的なパラダイムの移行である。マイケル・カーワン(Michael Kirwan)は重要な問いかけをしている。「解放の神学に、代わりとなる政治的または社会的見通しを生み出すよう求め続けることは果たして理に適ったことなのか？またはむしろ福音的命の名のもとで、それ自体として政治的事柄を理解することにおける行き詰まり(aporias)に取り組んでいるのだろうか？⁴²」

実践の優位性はより深刻な問題である。たとえ我々は解決を知らなくとも、神に嫌悪を抱かせる犠牲者の苦境に抗議しうるし、抗議しなければならない。キリスト者として、我々は犠牲者と連帯して生きなければならない。これを常にそして創造的に為すよう奮起させられるために、人々にあますことなく信仰の伝統を提供するカテケーシス、つまりエコロジカル、社会的、文化的、そして人格的といった我々の存在を構成する全ての次元を癒す道のりを指し示す一つのメッセージが必要である。それ以下のものはどのようなものであれ、“切断された(truncated)”キリスト者を助長し、真の人間存在としてのキリスト者の責任という人間的に重要な諸次元に盲目的であろう。

⁴² Michael Kirwan, 'Liberation Theology and Catholic Social Teaching,' *New Blackfriars*, vol. 93 (2012) 247-58, 252.

Bibliography

- Bauman, Zygmunt, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge: Polity Press, 2004
[ジグムント・バウマン『廃棄された生：モダニティとその追放者』中島道男訳（昭和堂 2007年）]
- Boyle, Nicholas, *Who Are We Now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*, Edinburgh: T & T Clark/Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.
- Carroll, John J., S.J. “Commentary: Lazarus at our gates,” in *Philippine Daily Inquirer*, April 7, 2011, A 13.
- Chang, Ha-Joon, *Kicking Away the Ladder: Development Strategy in Historical Perspective*, London: Anthem Press, 2002.
[チャン, ハジュン『はしごを外せ—蹴落とされる発展途上国』横川信治(監訳)日本評論社 2009年]
- Chang, Ha-Joon, (ed.) *Institutional Change and Economic Development*, Tokyo, New York, London: United Nations University Press/Anthem Press, 2007.
- Eagleton, Terry, *After Theory*, London: Penguin, 2004.
[小林章夫訳『アフター・セオリー——ポスト・モダニズムを超えて』筑摩書房, 2005年]
- Eagleton, Terry, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven/London: Yale University Press, 2009.
- Gregson, Vernon, ed., *The Desires of the Human Heart: An Introduction to the Theology of Bernard Lonergan*, New York: Paulist Press, 1988.
- Kirwan, Michael, ‘Liberation Theology and Catholic Social Teaching,’ *New Blackfriars*, vol. 93 (2012) 247–58.
- Lamb, Matthew, ‘The Social and Political Dimensions of Lonergan’s Theology’ in V. Gregson, ed., *The Desires of the Human Heart*, 255–84.
- Lonergan, Bernard, “Moral Theology and the Human Sciences”, in *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 17, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, Toronto: University of Toronto Press, 2004, pp. 301-312.
- _____, “The Example of Gibson Winter”, in *A Second Collection*, edited by William Ryan and Bernard Tyrrell, Philadelphia: The Westminster Press, 1974, 189-92.
- _____, *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 3: *Insight: A Study of Human Understanding*, edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- _____, *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 10: *Topics in Education*, edited by Robert M. Doran and Frederick E. Crowe, Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- _____, *Method in Theology*, Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- _____, *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 21, *For a New Political Economy*, edited by Philip McShane, Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- _____, *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 15, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, edited by Fred Lawrence, Patrick Byrne, and Charles C. Hefling Jr., Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Lovett, Brendan, *Life Before Death: Inculturating Hope*, Quezon City: Claretian Publications, 1986.
- _____, *On Earth as in Heaven: Corresponding to God in Philippine Context*, Quezon City: Claretian Publications, 1988.
- _____, *A Dragon Not for the Killing*, Quezon City: Claretian Publications, 1998.
- McCabe, Herbert, *What Is Ethics All About*, Cleveland: Corpus, 1969.
- Ormerod, Neil, Paul Oslington, and Robin Koning S.J., “The Development of Catholic Social Teaching on Economics: Bernard Lonergan & Benedict XVI” in *Theological Studies*, 73:2 (June 2012), 391-421.
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1957 (1944).
[カール・ポラニ『(新訳)大転換』野口 建彦, 栖原 学 (訳)東洋経済新報社 2009年]
- Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin, 1999.
[リチャード・ローティ『リベラル・ユートピアという希望』須藤訓任, 渡辺啓真(訳)岩波書店 2002年]
- Schreiter, Robert, ed., *Mission in the Third Millennium*, New York: Orbis, 2002.
- Stavenhagen, Rodolfo, *The Ethnic Question: Conflicts, Development, and Human Rights*, Tokyo: United Nations University Press, 1990.
[R.スタヴェンハーゲン『エスニック問題と国際社会:紛争・開発・人権』加藤一夫(監訳)御茶の水書局 1995年]
- Winter, Gibson, *Elements for a Social Ethic: The Role of Ethics and Social Science in Public Policy*, New York: Macmillan, 1966.