

ラインホルド・ニーバー『光の子と闇の子』解説

——佐藤優（作家・元外務省主任分析官）

私の人生にとって本書『光の子と闇の子』は決定的に重要な意味を持つ書だ。しかし、私は、ラインホルド・ニーバーという神学者をあまり好きではない。好きではないというよりも、私の視界にはほとんど入ってこない人物であるというのが正確な表現と思う。

この、標準よりかなり長文の解説では、私とニーバーの出会いと別れについて記したい。まず、標準的な百科事典から、この神学者に関する記述を引用していく。

（ニーバー、ラインホルド Reinhold Niebuhr (1892・1971)

アメリカのプロテスタント神学者、倫理学者。ドイツ移民ルター派系（エバンジェリカル派、今はコングリゲーションナル派などと合同教会をつくる）の牧師の子としてミズーリ州ライト・シティに生まれ、同派のエルムハースト大学、イーデン神学大学を経て、イエール神学大学院に学ぶ。デトロイトのベセル・エバンジェリカル教会牧師（1915・28）として近代産業都市の問題と取り組み、処女作《文明は宗教を必要とするか》（1927）を出版。

1928年ニューヨークのユニオン神学大学に招かれ、60年（当時副学長）隠退するまでキリスト教倫理学の教授。ヨーロッパ大陸におこったK・バルトやブルンナーたちの弁証法神学の運動と呼応して、アメリカにおいて（ネオ・オーソドクシー）と呼ばれる神学傾向の代表者となった。彼は自己を神学者と呼ばれるのを好まなかったが、基本的立場は弁証法神学者に近く、主著《人間の本性と運命》全2巻（第1巻1941、第2巻1943）は20世紀アメリカの代表的神学書のひとつである。

彼はしかし教理を研究の対象とするよりは、キリスト教のもつ諸洞察の現代的妥当性を明らかにし、その観点から当時のアメリカのリベラリズムやオプティミズムを批判した。その立場は（キリスト教的現実主義）と呼ばれ、出世作《道徳的人間と非道徳的社会》（1932）で強気に打ち出された。その影響はキリスト教界を超えて一般的世界とくに政治学界に及び、G・F・ケナンやモーゲンソーやシュレジンジャーら今日のいわゆる（現実主義者）たちすべての（父）と見られるに至った。第2次大戦後はアメリカ国務省の政策立案委員会の顧問として内外政策の方向づけに影響を与えた。ニーバーはバルトやテイリヒとともに20世紀の代表的神学者であるだけでなく、その世俗的世界に対する広範な影響において比類のないキリスト教思想家である。「大木英夫」

〔世界大百科事典〕平凡社、「ジャパンナレッジ」版2017年8月9日閲覧

ニューヨークのユニオン神学校は、特定の教派にとらわれないリベラルな校風の大学院大学であ

る（米国で神学部は大学院にしかない）。同志社大学神学部や東京神学大学との関係も深い。この記述を書いた大木英夫氏（東京神学大学名誉教授）は、東京神学大学で長く組織神学の教鞭を執った日本を代表するプロテスタント神学者だ。バルト神学の研究者、終末論をめぐる義論で一時期、論壇でも活躍したことがある。『光の子と闇の子』の訳者である武田清子氏もニーバーの紹介者、研究者として有名なだけでなく、文明論（特に土着化論）の論客で日本人と天皇制の関係についても優れた作品を残している。

ちなみに1970年前後の大学紛争後、同志社大学神学部と東京神学大学は没交渉状態になっている。同志社の神学教師たちは、学生の異議申し立てに耳を傾け、神学部のカリキュラムから必修科目をほとんどなくし（必修は1回生時に履修する神学概論の4単位のみ）、入学条件からキリスト教徒であることや牧師の推薦があることを除き、学力試験に合格すれば、誰でも入学できるようにした。これに対して、東京神学大学では、造反学生を退学処分にし、牧師を養成する神学校として純化するようになった。

あの時代に同志社大学神学部がラジカルな方針転換をしなければ、私がこの大学に入学することはなかった。もし神学部に入學しなかったならば、私が外交官になることも、そして、東京地方検察庁特別捜査部に逮捕され、外務省を去ることを余儀なくされた後、職業作家に転身することもなかった。

同志社の話はもう少し後ですることにして、まず、私が『光の子と闇の子』に触れた経緯について説明したい。私が1975〜78年に学んだ埼玉県立浦和高等学校（浦高）には、倫理・社会を教えていた堀江六郎先生というユニークな先生がいた。授業では教科書を一切用いずに、人間疎外、宇宙論、部落問題、神の問題などのテーマに沿って講義をし、生徒たちとの積極的な意見交換を通じて授業を進めていた。現在、流行しているアクティブ・ラーニングを先取りしたような授業だった。浦高はいわゆる進学校で、当時は文化系と理科系にクラスを分けていなかった。文化系クラスを作ると数学が出来ない「落ちこぼれ集団」になることを恐れていたのだと思う。それだから、私立文化系を志望する者を含め全員が数Ⅲ、物理Ⅰ、化学Ⅰ、生物Ⅰ、地学Ⅰと化学Ⅱは必修、物理Ⅱ、生物Ⅱ、地学Ⅱから1科目を3年次に選択することになっていた。他方、私立理科系志望者も地理B、世界史B、日本史B、倫理・社会、政治・経済が必修だった。浦高で、高校課程の科目を網羅的に学ばされたことが、その後の人生ではとても役に立ったが、当時は「うちの学校はなんでこんなに詰め込み教育をするのか」と不満を抱いていた。

3年生のときに1コマだけ自由選択という科目があった。数学か英語の難関大学入試問題の実践演習の講義を選択するのが普通だった。もともと古文を選択すると、源氏物語をていねいに読む、現代国語を選択すると難解な小説を読むなど、受験と直結しない授業を受けることができた。倫理・社会を自由科目に選ぶことも制度上は可能だったが、そのような選択をした生徒は過去にいなかった。その年は、私が「もう少し哲学の勉強をしたい」と言って有志を募ったら、6人の生徒が自由科目に倫理・社会を選択した。堀江先生は、「さて困りましたね。それでは大学入試の英語の準備も兼ねて、少し難しい原書を読みましょう」と言った。そうして配られたのがReinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its*

Traditional Defense, Charles Scribner's Sons, New York, 1944」という神学書のコピーだった。単語自体は辞書を引けばわかるが、文章が長いので文章が取れない。私たちは悪戦苦闘した。

堀江先生は、「難しいでしょう。高校英語と大学英語の間にはかなり深い溝があります。皆さんが使っている最近の参考書では対応できないと思います。大きな本屋に行けばあるので、この本を買って勉強するといいでしょう」

と言って、黒板にチョークで

松山恒見／小田島雄志／金子嗣郎『大学への英文解釈』研文書院
と書いた。

「昔、東大で英語が抜群にできる学生たちが書いた参考書ですが、東大入試はもとより大学院入試にも十分対応できます」と堀江先生は言った。

私が購入したのは1977年発行の31版だったが、初版は1954年だった。入試制度が旧制大学から新制大学に変わるときに作られた参考書だった。この参考書は私にとって座右の書となり、大学院入試、外交官試験の準備にも用いた。外交官になってからも、イギリス、ロシアにもこの本を持って行き、活用した。現在も私の常備用本棚にこの本は置かれており、ときどき目を通す。

しかし、当時の私の英語力ではこの参考書を使いこなすことができなかった。辞書を引き、英文解釈の参考書に当たり、英語を得意にする同級生に尋ねても、テキストの意味を解説することができない。そこで浦和市立図書館に行って調べると、新教出版社から邦訳がでていることがわかった。浦和の書店に調べてもらおうと絶版で、入手の目処が立たないという。そこで神田神保町の古本街で

この本を探した。「友愛書房」というキリスト教書専門の古本屋で、武田清子訳の1948年に新教出版社から刊行された『光の子と闇の子』を見つけた。確か2200円だった。1977年時点の高校3年生にとっては、かなりの出費だが、背に腹は替えられないので購入した。武田清子氏による、わかりやすい見事な翻訳だった。

訳本のコピーを生徒たちに配った。その次の回の授業から、生徒たちがすらすらと翻訳をするようになった。

「誰か翻訳を入手しましたね」と堀江先生が言った。

私が手を上げて、「あまりに難しいので八方手を尽くして神保町の『友愛書房』で見つけました」と答えた。

堀江先生に怒られると思ったがそうではなかった。

「自分の力では十分読み解くことができない原書を読むときに訳本を買ってきて、それと照らし合わせて勉強するのは正しい方法です。ただし、この訳本はこなれた日本語になっています。これは意識をしているということで、現在、皆さんに重要なものは、文章を正確にとらえて逐語訳をすることです。訳本を見て、それを丸写しするのではなく、自分の訳文を作ることが重要です」と堀江先生は私たちを指導した。

週1回50分の授業では1年かけても本書を読了することはできなかった。第3章「コミュニテイと財産」の途中までは読んだ。高校3年生にしてはかなり読めたと思う。講読の過程で、堀江先生からニーバーの神学についての手ほどきをうけた。これが私が神学に関心を持つきっかけになった。

浦高時代、堀江先生については東大の大学院を卒業した優秀な先生という印象しかなかった。後に私は堀江先生がパウロという洗礼名を持つカトリック教徒で、東京大学文学部と大学院では倫理学を専攻し、ラインホルド・ニーバーを研究していたということを知った。当時の浦高には、大学教授の力量がある教師が何人もいた。こういう環境で勉強できたのは幸せだった。

私の場合、問題意識が先行する生徒だったので、受験勉強がたくつで仕方なかった。倫理・社会や政治・経済、現代国語など、興味がある科目の授業には真面目に参加したが、それ以外は近所の喫茶店で本を読むか、浦和の社会党埼玉県本部か社青团（日本社会主義青年同盟、社会党系の青年組織）埼玉県委員会に行つて、専従活動家の話を聞いてマルクス主義に関する知識を増やしていた。また、北浦和の労働会館で行われている「労働大学」という社会主義協会（社会党左派の理論集団）系の学者が講師をつとめる市民講座を受講していた。大学の専門課程レベルの講義なので復習がたいへんだったが、知的刺激に富んだ楽しい時間を過ごすことができた。

大学入試については1年浪人すればなんとかなると甘く考え、マルクス経済学の強い国立大学経済学部に進んで経済哲学を勉強したいと思っていた。しかし、浪人をして3カ月くらい集中的に受験勉強をしたところで、数学、理科、英語、古文、漢文の遅れが著しいので、国立大学の受験準備は間に合わないということを知った。そうすると机に向かう気が失せてしまった。年末になり、このままではダメだと思ったときに、同志社大学神学部の存在を知った。他大学の神学部がキリスト教の洗礼と牧師（神父）による推薦状を受験の要件としていたが、同志社の場合、受験要項に「キリスト教に関心を持つ者ならば誰でも受験できる」と書いてある。さらに必修科目は神学概論の4

単位だけで、後は自由に科目を履修することができる。卒業必要単位はわずか124で、3年単位の履修し、4年目は海外を放浪する学生もいる。ただし、就職実績はほとんどない。牧師や社会福祉団体職員になる人が多いとのことで、この学部を出ても就職ができないのではないかと不安を覚えたが、ここでならばマルクス主義の無神論や経済哲学の勉強ができると思った。そして受験手続きをした。

神学部の入試は、1979年2月14日、京都御所の北側にある今出川キャンパスで行われた。募集人員は40人であったが、この年は受験生が多く神学館だけでは収容できず、私はクラーク館（旧神学館、国の重要文化財）の2階で受験した。受験番号は214番だった。その日、京都では朝から雪が降った。今出川キャンパスの赤煉瓦の建物と白い雪のコントラストが美しく、こういう場所です学生生活を送りたいと思った。試験監督は白髪の上品な初老の教授だった。試験問題を配るときに「神学部は、希望する学生をすべて受け入れるのが本来の姿と思うのですが、文部省の認可を受けている総合大学の一学部としてはそうするわけにはいかないの、理解してください」と言っていたことが印象に残った。休憩中は、ストーブを囲んで、学生の出身校や神学部を受けた動機について尋ねていた。教授が「クラーク館の前に牛の像があるけれど、ときどき首の向きが変わるといふ伝説がある。同志社の7不思議の1つだ」という話をした。面接でクラーク館から神学館に移るときに牛の像を上げしげと眺めた。このときの試験監督の緒方純雄先生（組織神学担当）が神学部と大学院で私の指導教授になる。

神学館3階のチャペル（礼拝堂）に受験生は全員集められた。チャペルなのに十字架がない。そ

の代わり、天井から茨冠が吊されていた。十字架ではなく茨冠でキリストを象徴しているところも同志社らしさだ。だいぶ待った後、3階の狭い部屋で面接があった。面接者は2人だったが、もっぱら話するのは小太りで黒縁の眼鏡をかけた教授だけだった。

教授「県立の浦和高校ですか。進学校ですね」

佐藤「そう言われています」

教授「試験は大丈夫ですか」

佐藤「世界史と国語は大丈夫ですが、英語がかなり難しく、量も多かったので不安です」

教授「そうですか。教会には通っていますか」

佐藤「日本キリスト教会の大宮東伝道教会にときどき通っています。洗礼は受けていません」

教授「長老派の教会ですね」

佐藤「そうです」

教授「どうして神学部を受けたのですか」

佐藤「高校3年生の倫理・社会でニーバーの原書を講読したからです」

教授「リチャード・ニーバーですか」

佐藤「いいえ、ラインホルド・ニーバーです。『光の子と闇の子』を読みました」

こう答えたとき、眼鏡の中で教授の目が光った。

教授「難しかったです」

佐藤「難しかったです。でも、この本を読んでいるうちにもっと勉強しなくてはいけないと思いました」

教授「神学部では何を勉強したいと思っていますか。ニーバーの研究をしますか。神学部にはユニオン神学校でニーバーの指導を直接受けた先生もいます」

佐藤「ニーバーも勉強したいと思いますが、大きなテーマとしては無神論を研究したいです」

教授「無神論？」

佐藤「そうです」

教授「ニーチェですか」

佐藤「いや、それよりもフョイエルバッハやマルクスの無神論を勉強したいと思っています」

私はまずい応答をしたかと思つて下を向いた。

教授「フョイエルバッハで修士論文を書いた学生も何人かいます。神学部の図書室に資料は十分にあると思います。何かあなたの方で質問はありますか」

佐藤「特にありません」

教授「それではこれで面接は終わりです。気をつけて帰ってください」

佐藤「ありがとうございます」

私は席を立って、外に出ようとしてドアノブに手をかけたところで「ちょっと待って」と教授から声をかけられた。

「他の大学に合格しても、うちに来て下さいね。ユニークな学生生活を送ることが出来ます」と教授は続けた。私は「ありがとうございます」と答えて外に出た。

このとき面接を担当したのが樋口和彦先生（実践神学担当）だった。樋口先生は、スイスのユング研究所で夢分析の専門家の資格を取った心理学者でもあった。

職業作家になった後、私はこのときの面接の話を書き、講演で話した。すると樋口先生からメールが来た。

「僕は佐藤君を面接したときのことを全く覚えていない。しかし、教師と学生の関係は面白いものだ。教師が覚えていて欲しいと思うことを学生は記憶せず、どうでもよいことばかり覚えている。学生からすれば逆だろう。教師は学生にとって重要なことは何一つ覚えておらず、つまらないことばかり覚えていると思うのだろう。しかし、佐藤君、教師と学生の間のこの非対称性が面白いんだ。結局、教師が学生に伝えられることはほとんどない。教育とは関係に入ることなのだ。師弟の関係を構築することができれば、それで十分なんだ。君は僕にそのことを思い出させてくれた。佐藤君、ありがとう」

樋口和彦先生は2013年、緒方純雄先生は2016年に神様のもとに旅立たれた。私はほんとうにより環境で学生時代を過ごすことができたと思いに感謝している。

さて、同志社大学神学部には合格したものの、過去に浦高から1人も進学した生徒がいない学部を選ぶことには不安があったので、堀江先生の家を訪ねて相談した。受験のときに感じた大学の雰囲気、面接の様子をていねいに説明した。いろいろな話をしたが、次のやりとりが記憶に鮮明に残っ

ている。

佐藤 「しかし、社会に出ると妥協が必要で、好きなことをして食べていくことはできないですよね」

堀江 「そんなことはありませんよ。ほんとうに好きなことをして、食べていけない人を私は一度も見ることがありません」

佐藤 「ほんとうですか」

堀江 「ほんとうです。ただし、それはほんとうに好きなことでなくてはだめです。中途半端に好きなことではだめです。ほんとうに好きなことをしている人は、必ずそれで食べていくことができます」

堀江先生の言葉を信じて私は神学部に入學した。そして大学2年生のときにほんとうに好きなことに巡り会った。それは、ヨゼフ・ルクル・フロマートカというチェコの神学者について知ることだ。この神学者の著作と出会わなければ、私が大学院神学研究科を修了した後、牧師や研究者ではなく、外交官になることもなかったし、外交官になってから北方領土交渉に命懸けで取り組むこともなかった。また、2002年5月14日に鈴木宗男事件に連座して東京地方検察庁特別捜査部に逮捕され、512日間、東京拘置所の独房に勾留されたときも否認を貫くことはできなかった。

職業作家になった今日も筆者はフロマートカ神学の研究を続けている。現在は同志社大学神学部

の客員教授として後輩に神学を教えている。堀江先生の言うようにフロマートカ神学という「ほんとうに好きなこと」を追究しているので、私は食べていくことができるのである。

いずれにせよ、私が神学を学ぶきっかけを作ったという点で本書『光の子と闇の子』は私の人生を転換させた書なのである。しかし、私がニーバーの世界に留まった時間は短かった。

それでは、この本について私の読み解を始めたい。

まず本書のタイトルになっている「光の子と闇の子」は、「ルカによる福音書」の「不正な管理人のたとえ」という箇所から取られている。このたとえが、何とも奇妙な内容なのだ。

「イエスは、弟子たちにも次のように言われた。『ある金持ちに一人の管理人がいた。この男が主人の財産を無駄遣いしていると、告げ口をする者があった。そこで、主人は彼を呼びつけて言った。『お前について聞いていることがあるが、どうなのか。会計の報告を出しなさい。もう管理を任せておくわけにはいかない。』管理人は考えた。『どうしようか。主人はわたしから管理の仕事を取り上げようとしている。土を掘る力もないし、物乞いをするのも恥ずかしい。そうだ。こうしよう。管理の仕事をやめさせられても、自分を家に迎えてくれるような者たちを作ればいいのだ。』そこで、管理人は主人に借りのある者を一人一人呼んで、まず最初の人に、『わたしの主人にいくら借りがあるのか』と言った。『油百バトス』と言うと、管理人は言った。『これがあなたの証文だ。急いで、腰を掛けて、五十バトスと書き直しなさい。』また別の人に

は、『あなたは、いくら借りがあるのか』と言った。『小麦百コロス』と言うと、管理人は言った。『これがあなたの証文だ。八十コロスと書き直しなさい。』主人は、この不正な管理人の抜け目のないやり方をほめた。この世の子らは、自分の仲間に対して、光の子らよりも賢くふるまっている。そこで、わたしは言うておくが、不正にまみれた富で友達を作りなさい。そうしておけば、金がなくなつたとき、あなたがたは永遠の住まいに迎え入れてもらえる。ごく小さな事に忠実な者は、大きな事にも忠実である。だから、不正にまみれた富について忠実でなければ、だれがあなたがたに本当に価値あるものを任せるだろうか。また、他人のものについて忠実でなければ、だれがあなたがたのものを与えてくれるだろうか。どんな召し使いも二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を軽んじるか、どちらかである。あなたがたは、神と富とに仕えることはできない』

（ルカによる福音書 16章1〜13節）

「この世の子らは、自分の仲間に対して、光の子らよりも賢くふるまっている」という（ルカによる福音書 16章8節）の「この世の子」をニーバーは「闇の子」と表現している。不正な管理人のやり方をなぜイエスは褒めているのか。恐らくニーバーはこんな解釈をしたのではないかと思う。《人間は全員が原罪を負っている。この原罪から悪が生まれる。従って、この世は悪に満ちているのである。不正な管理人のような、この世の技法が、戦術的にはキリスト教徒にも必要なのである。

「不正にまみれた富で友達を作りなさい」と言うが、ここでの友達とはイエス・キリストのことだ。究極以前のものとして、キリスト教徒でも暴力を行使しなくてはならない場合もある。ただし、この暴力自体には価値がないことを十分認識した上での暴力でなくてはならない。悪が満ちたこの世界で、悪を打ち破るためのリアリズムをここでイエス・キリストは説いているのだ。》

『光の子と闇の子』が、第二次世界大戦中に上梓された実践性を帯びた作品であることに注目しなくてはならない。ニーバーにとって「闇の子」とは、ナチス・ドイツ、ファッショ・イタリア、軍国主義・日本という形で可視化されているのだ。ニーバーは「闇の子」の特徴がシニズム（冷笑主義）にあると考え、「光の子」との間で、以下の文節化を行う。

〈自分の意志や自分の利益以上の律法を認めない道徳的シニックスを、聖書のよび名で「この世の子ら」または「闇の子」と名づけ、私的利益をより高い律法のもとに従わせねばならないと信ずる人々を、「光の子」と名づける事としよう。これはただ単にいい加減なよび名ではない。なぜなら「全体」ということが、個人が直接つながりを持つ身近のコミュニティを意味するものであれ、人類的コミュニティ全体を意味するものであれ、また世界の全秩序を指すものであれ、常に「全体」には頓着なく、私的利益を主張することが常に悪だからである。他方、善とは、いろいろのレヴェルにおいて「全体」が常に調和することである。国家のように下位で不完全な「全体」への献身は、人類的コミュニティのような、さらに大きな「全体」の展望から見れば、もちろん悪となるかもしれない。したがって、「光の子」とは、私的利益をより普遍的な法則の規律の下におき、より普遍的な善と調和を保たせようと努力する人々と定義することが出来る〉

（ラインホルド・ニーバー『武田清子訳』『光の子と闇の子』、19頁）

この現状認識を先ほどの「不正な管理人のたとえ」と結びつける。

〈聖書によれば、「この世の子らは、その時代に対しては、光の子らよりも利口である」。この観測は現代の状態によくあてはまる。わがデモクラシー文明は闇の子らによってではなく、愚かな光の子らによってつくられて来た。デモクラシー文明は、強力な国家は自らの力の上で律法を認める必要はないと宣言するところの闇の子ら、すなわち道徳的シニックスたちによって攻撃されつづけて来た。こうした攻撃のもとに、デモクラシー文明は、まったく惨憺たる状態にたいたろうとしているのであるが、それは、デモクラシー文明が道徳的シニックスたちと同じ信条を甘受したからというのではなく、個人的にも、集団的にも、近代社会にひそむ私的利益の力を軽く見積りすぎたからである。光の子らは闇の子らほど賢くはなかつたのである〉

（前掲書 20頁）

デモクラシーの弱さは性善説的な人間観にあるので、その結果、悪の力を過小評価することになっ

てしまった。これが、ナチズムの台頭を許してしまった原因であるとニーバーは考える。さらに「闇の子」がなぜ悪であるかについて掘り下げて、ニーバーはこう述べる。

「闇の子らは、自己が絶対最高の基準であって、彼らはそれ以上の律法を認めないがゆえに、闇の子らは悪である。彼らは悪であるが、私的利益の力を見抜いているゆえに賢い。光の子らは自分の意欲をも審判する高度の律法を認めるゆえに正しいのであるが、利己心の力を知らないが故に、常に愚かである。彼らは国民的コミュニティの場合も、国際的コミュニティの場合も、アナキの危険を軽く見積りすぎる。単刀直入に言えば、近代デモクラシー文明はシニカルであるよりはむしろセンチメンタルである。独りよがりて浅薄な人間観の故にデモクラシー文明は、国民的レヴェルでも国際的レヴェルでもコミュニティのアナキや混乱といった難問題を簡単に片づける。「共通の善」のために表面上、献身するところのその同じ人間が、欲望や野心や望みや恐れのために、隣人と利害相反した立場に立つようなことにもなり得るといふことを彼らは知らないのである」

（前掲書 20～21頁）

デモクラシーはアトム（原子）的な人間観によって構成されている。それを反映して、民主主義国の国家観もアトムのだ。それだから、統一原理が書けてしまうと、アナキズムに墮してしまう可能性がある。アナキズムは、国民を動員し国家を強化するファシズムやナチズムに対抗するこ

とができない。ちなみにニーバーは日本軍国主義をファシズムやナチズムの亜種と見ているようで、正面から考察の対象にはしていない。

民主主義原理は、ナチズムやファシズムに対抗する原理となりうるのである。しかし、デモクラシーを信奉する人々の中に潜んでいる私利私欲を軽視していることが弱点となり、ナチズムやファシズムに対抗するために十分なほど国家機能を強化することに成功していない。このあたりの徹底した性悪説による人間分析は興味深いし、事柄の本質を突いていると思う。

「光の子らが愚かだというのは、闇の子らのうちにひそんだ私利私欲の力を軽く見積つたという理由によるのみではなくて、自分自身のうちにひそむ私利私欲の力をも、また軽く見積つているからである。ナチズムが、自ら公言したような悪魔的狂暴性を持っているということ、デモクラシーの世界は信じなかったという、ただそれだけの理由で、デモクラシーの世界が危険にさらされたのではない。デモクラシー文明は自らの属する諸々のコミュニティの中に階級利権を追求する力がひそむことを正しく認識しようとはしなかったのである。また、デモクラシー文明が国際的良心について能弁をふるっている間に、闇の子らはたくみに国と国とを対立させた。その故に、闇の子らはあらゆる文明国が互いにかばいあって防禦にあたるというような事態にも直面することなしに、一国、また一国と侵略してゆくことが出来たのである。道徳的シニズムの方が道徳的感傷主義に対して暫定的に優位に立つのであるが、それは闇の子らが道徳的良心のためらいを自ら持たないという理由によるのみではなくて、光の子らが、道

徳的主張にもかかわらず、個人としても、国家としても、私的利益の力をうちにひそませていることを、闇の子らが鋭く見破っている点にあるのである。

非宗教化した理想主義者であるところの近代の光の子らは特に愚かであり、分別が足りなかったのであるが、さらに多くの「キリスト教」の信仰に立つ光の子らも、殆んど同じ誤りを犯して来た。近代の自由主義的プロテスタントイデオロギイは、われわれの政治生活における道徳的現実についての評価において、セキュラーな理想主義よりもおそらく、よりセンチメンタルでさえもある。

(前掲書21頁)

ここでもニーバーは世俗化した理想主義者に性悪説が欠如していることを批判する。国家の背景には悪があることを常に意識しながら国際関係を見なくてはならないとニーバーは強調する。近代主義的な、リベラルなプロテスタント教徒が持つ人道主義からもたらされるセンチメンタリズムと訣別しなくてはならないとニーバーは強調する。この発想が、リアリズムに立つアメリカ人政治家がニーバーに依拠する根拠になっているのであろう。

さて、ニーバーはソ連型共産主義も「光の子」であると肯定的に評価する。

〈マルキシズムの集産主義は、概して、ブルジョアの個人主義に対する健全な、そして避けがたい反逆であった。生産労働者たちのつくる新階級は近代生産工場の強い連帯性の中に、個人

の独自性と自由との限界を見出していた。彼らは自分たちが互いに同類の仲間だということを知っていた。彼らはまた、人間の決断が影響を与えたり、横へそらしたりするかもしれないが否定はしないところの、歴史的天命の大きな力と自分たちとの真の関係をよく感知していた。決断 (decision) と歴史的天命 (destiny) との関係についての彼らの観念は、ブルジョアにせよ、プロレタリアにせよ、都会人が考え勝ちな生命と歴史に関する機械論的着想によって、時としては墮落した。それ故に、マルキストは、社会に内包された「運動の法則」について語り、社会のダイナミックスを社会学の問題でもあるかのように解釈しようと試みたのである。しかし最善に見積っても、マルキシズムは歴史における天命と決断との間の適度の弁証法的均衡を保つたくらいのものであるが、他方、個人的自己充足の妄想を反駁したことも事実である〉

(前掲書63～64頁)

ニーバーは共産主義 (communism) や社会主義 (socialism) という言葉の代わりに集産主義 (collectivism) という日本人には耳慣れない術語を用いる。それはニーバーが、マルクス主義者やレーニン主義者の自己規定とは別の位相で、ロシア共産主義という現象を観察しているからだ。

確かに経済的観点から見れば、ソ連経済を集産主義と位置づけることは間違っていない。19世紀半ばまでロシアには「ミール」と呼ばれる農村共同体が存在していた。ここでは土地や農機具、種などは共有されていた。このような共同体原理を無視してロシア共産主義を理解することはできない。ただし、ニーバーの場合、ロシア史に対する関心はうかがえない。また、ロシア共産主義とマ

ルクス主義の間に断絶があるのではないかという問題意識もニーバーにはまったくなくない。マルクス主義の直線的な延長にロシア共産主義があると考えますが、それはまともな学術的考察を経た上での見解ではない。そもそもニーバーのマルクス主義理解が浅薄で粗雑なものであることは以下の記述からも明白だ。

〈マルキシズムは、集団を悪魔的に礼讃して、個人をないがしろにする野蛮人であるところの闇の子らに数えられることがある。しかしながら、国家的集団主義者とマルキストとの間の、実践における相違は常に非常に大きいわけではないが、理論における相違は計りしれないほど大きいということは認められねばならない。実践における類似は、マルキシズムの理論に従えば、ただ暫定的なものであるはずの独裁が、恒久的なものとなっている事実に起因するのである。理論における相違は、マルキシズムにおいては、個人とコミュニティとの完全な調和が真に追求される点である。マルクスは言っている、『社会』を個人に対抗する抽象物にとつくり上げることは、常に避けなくてはならない。個人は社会的実在である。それ故に、個人の生命の表現は、社会生活の表現であり、またその証明である。〉

この観点に立って、マルキシズムはあらゆる個人的実存の社会的性格を正しく認めているのであるが、個人とコミュニティとの間に軋諫なき調和と一致を夢みているのは妄想である。この誤りは、部分的には、支配権の獲得を求める傾向は、人間社会の階級構造に帰因するものであり、階級組織を破壊する革命によって、それは消滅するとするマルキシズムの信念が生み出

したものである。人間の意識に関するマルキシズムの唯物論的観念は、生命のあらゆる社会的、歴史的具体性を超えた個人意識の創造的超越性および破壊的超越性の両方を曖昧にしてしまうものである。〉

（前掲書 64～65頁）

ここで言う「国家的集産主義」とは、イタリアやドイツの統制経済を指しているのであろう。現象面において、ナチス・ドイツやファッショ・イタリアとソ連の間にはそれほど大きな違いはない。しかし、理論的には国家の廃絶を究極的に想定しているところがマルクス主義の特徴とニーバーは考える。この評価は正しい。マルクスは、人間を社会的動物と見ている。本来の人間社会から疎外された資本主義社会においては個人と社会が対立しているが、それは革命によって超克されるというマルクスの言説は間違っているとニーバーは考える。ここでも性悪説が、ニーバーの導きの糸となっている。そして、こう結論づける。

〈人間の生命はブルジョア・デモクラシーの理論が意味するよりも、より有機的、相互関連的な形態を必要とするものである。しかし、生命の社会的内実は、マルクス主義者の社会調和の夢の中で考えられているよりは、もっと豊富でもっと変化に富み、また、もっと広大な興行と緊張とを持つものである。〉

（前掲書 65頁）

性悪な人間同士の関係は、どのような社会においても緊張をはらむのである。このような性悪説に立つが故に、ニーバーは世界共同体を建設する努力が重要であると考える。

〈世界共同体を建設する事業は、人間の究極の必要性であり、また、可能性であるが、それはまた、究極の不可能性でもある。それが必要性であり、可能性である理由は、歴史は、人間の自由を、自然的過程を超えて、普遍性が達せられるところまで拡大する過程だからである。それが不可能性である理由は、人間の自由は増大するにもかかわらず、人間は、時間と空間とに結びつけられており、特殊的で時間の限定を受けた場所に基盤を持たないところの文化や文明の構想を樹立することの出来ない有制限な被造物だからである。〉

このように、人間生命の究極の可能性にして不可能性として立つところの世界共同体は、現実には、人間の希望を絶えず成就してゆくものであると同様に、永遠の課題でもある〉

（前掲書 186頁）

世界共同体の建設は、「不可能の可能性」を追求することだ。言い換えるならば、実現はできないが掲げ続けていなくてはならないカントが言う統整的理念なのである。

このような統整的理念とキリスト教信仰をニーバーは結びつけようとする。

〈近代の理想主義者たちが今まで否認しつづけて来たところのキリスト教信仰の深遠さこそ、我々の前に横たわる歴史的事业のために、必要欠くべからざる資源だということを、彼ら自身が理解するまでには、なお久しい年月を要することであろう。キリスト教信仰のこの深遠さは、部分的には、それが蒙昧主義（obscurantism）によって墮落させられているということ、および、没落して時久しい種々の文明的文化的前提に密接につながっていたということなど、もつともな理由によって否認された。また、近代文化は歴史はそれ自体贖罪的であると考えたということ、そして、それ故に、賤罪に対する歴史のかかわり方に対する、より深遠な解釈に興味を持たなかつたことなどの、不十分な理由によっても、キリスト教の深遠さは否認されたのである〉

（前掲書 186～187頁）

キリスト教が蒙昧に見える近代人には、理性の限界が見えていないのである。この点でニーバーの認識は、危機神学を提唱したカール・バルトと共通だ。ニーバーは歴史において神の啓示が機能していることを強調する。

〈キリストの善は、人間が歴史の歩みの中に達成しなければならないにもかかわらず、達成しないところの美德であり、また、人間が達し得る最高点においてもなお人間歴史がまき込まれている永遠の矛盾を理解し解決するところの神の恩寵の啓示なのであるが、このキリストにおいて、キリスト教信仰は、人生と歴史の意味に対する究極の手掛かりを見いだすのである。こ

のような信仰の観点からは、人間歴史の究極の社会問題——すなわち、世界的次元における共同体の創造——を取り扱うことは可能である。キリストの愛が人間存在の究極の規範であるというキリスト教信仰の主張は、全人類の共同体は、他者の生活や福祉のためのわれわれの道徳的責任感をあらわすことを中断することはしたくないという告白として社会的に表明しなくてはならない。最高の成果に達してもなお、人間生活は罪深い墮落に染まっているということを理解させる、キリスト教信仰は、世界共同体の水準においてなお、新たな墮落があるということによって、単純な理想主義者のように絶望に落ち込むことのないように、人間をして準備させてくれるのである。

（前掲書 187～188頁）

神の啓示に率直に耳を傾け、人間は民族や国家、イデオロギーの差異を超越して世界的次元の共同体の創設に向けて努力しなくてはならないのである。それが、現時点では統整的理念であつても、いつかは現実になるとニーバーは信じている。この発想は、マルクスが「地上の楽園」を建設することを夢見ていたのと親和的だ。ただし、ニーバーにおいて、主体は人間でなく、神だ。この点についてニーバーはこう強調する。

〈歴史を支える神の力は、人間の最高の努力をもつても不完全さに終るにちがいないものを完全なものとするのが出来るのであり、また、最も純粋な人間の志においてさえもあらわ

れるところの墮落を清めることが出来るというキリスト教信仰の望象は、我々が歴史的事業を勤勉に成就してゆく上に必要欠くべからざるものである。それなしでは、我々は、人間の力に信頼を置きすぎるかと思うと、次の瞬間、人間の能力の限界につきあたれば、人生の意義に対するあらゆる信仰を失ってしまうような感傷と絶望の気分を繰り返すこととなるのである〉

（前掲書 188頁）

そして、本書の末尾で、終末論的希望としての世界共同体建設についてこう強調するのである。

〈すべての歴史的諸勢力が我々をその方向へと追い立てるかに見える世界共同体は、人類の究極の可能性でもあり、また不可能性でもある。それをなすとげる業は、あらゆる歴史的事業の断片的で、あてにはならない特質を理解しながらも、なお、神の全能の御手においてそれらの業が完成される事を知っているが故に、このような歴史的事業の意義に確信をおくところの信仰の立場から解釈されなければならないのであり、このような神の宝源は、人間の資源よりも偉大であり、その苦難の愛は、我食の努力の意味を否定することなしに、人間の業の墮落を克服することが出来るのである〉

（前掲書 188頁）

このような終末論の色彩が強いニーバーの歴史観と社会観に私は魅力を感じた。しかし、私の

「ニーバー熱」は、神学部に入學して2カ月で冷めてしまった。

神学部に入ると、私は授業の時間以外は、神学館2階の図書室にこもるようになった。そこで神学書を次から次に読んだ。5月の末にニーバーが1952年に上梓した『アメリカ史のアイロニー』(The Irony of American History, Charles Scribner's Sons, New York, 1952)を途中まで読んだところで、これ以上、この神学者に拘わるのは時間の無駄だと思った。1950年代に入って激化しつつある東西冷戦を背景に、西側陣営の盟主である米国の利益を擁護するためのポジション・トークをニーバーが始めたからだ。

端的には、西側の帝国主義政策を露骨に擁護し始めた。

〈帝国主義がもたらした経済的な帰結は、マルクス主義のプロバガンダが言うほどにははつきりと悪であったとは言いがたい。なぜなら農業世界に技術的熟練と教育とを導入したからである。おそらく帝国主義がもたらしたもつとも有害な帰結は何かと言えば、それは経済的領域よりは、むしろ精神的な領域においてであったと言うべきであろう。なぜなら、権力関係においては、人間は弱者に対しては傲慢となるからである。そしてこの場合、権力に付随する傲慢は、工業化した社会の人種が「白色」で、非技術世界の人々が「有色」であったが故に、人種的な偏見を生み出すことになったのであった。

アイロニックなことであるが、このよう遺憾を相続することになったこの国は、帝国主義的な侵略の最前線にいたわけではなかった。われわれの経済的な基盤は、巨大なものであり自己

充足的なものであって、目立つほどの帝国主義的侵略をする必要がなかったのである。われわれの経済力は、結果としてさまざまな隠蔽された帝国主義を生じさせてきた。それにもかかわらずわれわれは他国民を政治的に支配しようと試みたことはなかったのである。それ故に、この国に向けられたコミュニストたちのプロバガンダ(たとえば中国の外相は、アメリカは朝鮮半島において、アメリカの資本家たちのために「市場」を支配できるように戦っていると批判したのであるが)は、まったく不当なものである。

(ラインホルド・ニーバー「大木英夫／深井智朗訳『アメリカ史のアイロニー』
聖学院大学出版会、2002年、172～173頁)

これを読んで、ニーバーがレーニンの『帝国主義論』を1頁も読んでいないことがわかった。帝国主義とは、善いとか悪いとかいった倫理の次元で解消できる問題ではない。資本の蓄積の結果生み出される過剰な資本を処理するために必然的に起きる現象なのである。マルクスに関してもニーバーが『資本論』はもとより小冊子の『賃金、価格および利潤』すら読んでいないことは明白だ。知識人として、マルクスについて語る場合、最低限必要な知識がニーバーには欠けている。

ニーバーは、「われわれは他国民を政治的に支配しようとしたことはなかった」という。『アメリカ史の皮肉』が上梓された前年の1951年にはサンフランシスコ平和条約に署名がなされ、日本は独立を回復することになった。しかし、アメリカは、沖縄、奄美、小笠原の施政権を日本に返還せずに居座り続けた。これはアメリカ人による「他国民を政治的に支配しようとした」その

ものだ。

さらにニーバーは、帝国主義を人類史における普遍的な現象であると強弁する。資本主義的帝国主義と古代の帝国を混同した、学術的には著にも棒にもかからないような稚拙な言説だ。もつとも言説の優劣と、言説の影響力はまったく別の問題だから、あえて紹介することにする。

〈帝国主義は人間存在の中に繰り返し生じてくる問題である。なぜなら力を持った国家や個人が、弱者を自らの目的のための手段として用いようとすることは不可避的なことだからである。仮にもし力を持った者の弱者への配慮が、まったく野心を持たず搾取的ではなかったとしても（実はそうではないことがほとんどであるが）、彼らは彼ら自身がそのように主張するほどには純粹な弱者の保護者であるとは言えないのである。マルクス主義の理論は、この帝国主義的な傾向を資本主義的な制度と同一視することによって、表面的には純粹な博愛精神に装われた新しいタイプのマルクス主義的帝国主義を、非工業化社会のもつ弱点に関係づけることを可能にしているのである。理論的に言えば、ロシアの政治は政治的宗教としてのコミュニズムの聖なる中心と、そのさまざまなミツシオン・フィールドとの間の結びつきの表現に他ならないのである。それ故に、近年解放された、あるいは今なお十分には解放されていない植民地の人々の怒りは、マルクス主義的同調によって、このような反抗が生じてくるこれまでの遺恨にさらに油を注ぐようなことになったのである。それだけではなく、アイロニックなことであるが、解放された植民地の人々は、彼らが抱かされた幻想の故に、この新しい支配者のことを解放者だ

と思いつき、今度は好んで彼らの奴隷になろうと望んでいるのである〉

（前掲書173～174頁）

アメリカ、イギリス、フランスなどの帝国主義支配から解放された旧植民地の人々がソ連や中国に幻想を抱いたというのはあまりに表面的な見方である。ソ連や中国の、植民地主義とは異なるが、旧植民地諸国を政治的に支配しようとする覇権主義に対して、当該国家の民衆は、現実的な方策で異議申し立てを行ったのである。その1つが非同盟運動だ。ニーバーは、旧植民地諸国を欧米からソ連に支配される客体としか見ていない。このような見方は差別的だ。

発展途上国における異議申し立ての原因をニーバーは貧困に求める。しかし、その根本原因がグローバルな影響を及ぼす資本主義であることについては、まったく無自覚だ。

〈非工業化世界にさまざまな反抗が生じてくるようになる第二の理由は、非技術世界における貧困者の苦境である。この貧困の問題は政治的な解放によっても、ほとんど取り除かれないままなのである。それどころかこの貧困の問題は、場合によっては、この解放のために生じた社会的政治的混乱のために悪化さえしてきたのである。この貧困には二つ理由が考えられる。ひとつは封建的な不正であり、もうひとつは農業経済の低生産性である。これらの国家における経済は、いまだに、ヨーロッパ諸国の経済が産業革命以前に保持していた経済効率の水準にまでも到達し得ていないのである。〉

近年解放された民族は、例外なく彼らがそれから「自由になろうとして」反抗した政治的支配者のもつ諸悪よりも、さらに悲惨なさまざまな経済的病害に苦しめられている。エジプトとバビロニアにおける最古の農耕文明以来、地主制度と高利制度は、伝統的諸文化における社会的な不正義の根源であった。他方で自営農民が比較的多かったただひとつの伝統的な国家である中国では、地主制度に苦しめられることはなかったとしても、そこには巨大な官僚制度が存在しており、その腐敗が同じような不正を生み出すことになったのである。またインドでは、彼らのデモクラティックな憲法と指導者のアイデアリスティックな行動にもかかわらず、その社会のもつ封建的な体質を克服して、強力なコムニズム運動を阻止し得るかどうかはなお定かではない。中国におけるコムニズム革命の成功は、要するにこれまでの政権が正義を確立することができないできたことにその大きな原因を持つていると言えるであろう。また中東全域はそれ以上に深刻な状態に陥っている。なぜならこの地域では、頹廢的、イスラム教的な封建体制が目に見える仕方解体しようとしているからである。もちろんこのような農耕社会が持っている伝統的な封建体制に対する西欧的な資本主義の關係は、罪責なしではない。たとえば、インドシナ半島の場合であるが、コムニズムに対する戦略上、既に信頼を失墜したフランス型植民地主義と同盟を結ぶことを余儀なくされたのである。また他の場合は、インドネシアがそれだが、われわれはその独立の支持において賢明であったとは言いがたく、むしろかなり軽率に行動したかも知れないと思われるのである。いずれにしても西洋全体、とりわけアメリカはそのヘゲモニーの力をもって、非技術的な植民地が解放された後にかかった病害に対し

て責任があるのであって、思いをはるかに越えるものである。帝国主義の本当の意味での精神的な罪悪とは、実はその支配下におかれた人々に、あらゆる病害は帝国主義的占領から生じるという考えを植えつけてしまったことにある。それは事実とちがう。とりわけ植民地の人民が自治能力において欠けるところがあり、そのことは解放後に政治的混乱や経済的混沌となつて出てきているのを見れば、全く当てないものである。ところが挫折させられた希望は、いとも簡単にコムニズムのプロバガンダと結びついて、解放以前の承ならず、解放後の病害のすべてを西洋諸国の責任にしてしまったのである

(前掲書 174～176頁)

帝国主義の収奪構造から目を背け、発展途上国の先進資本主義国に対する異議申し立ても共産主義のプロバガンダ(宣伝)と決めつける手法自体が、アメリカのプロバガンダだ。ニーバーはアメリカの反共政策の旗振り役を自ら進んで担っている。さらに発展途上国の文化に問題があるという主張をする。

へさらに言うならば、非工業化国においては、デモクラティックな政府を生育可能にするため必要とする誠実さの高い規準を保持している国家は数少ないということである。彼らの官僚制度の腐敗は、経済制度以上にもっと大きな不正の源泉となっている。誠実さの規準の低さは、彼らの場合多くのルーツをもっているようである。それら腐敗の原因のひとつは、東洋の偉大

な伝統的諸文化が、より大きな共同体に対する個人の責任について教えてこなかったということの中に見出すことができるであろう。彼らは非常に洗練された文化を所持していたが、それをきわめて低次の社会的結合体と結び付けていたので、忠誠をつくすべく重要な共同体というのは、せいぜい村落共同体や家族に限定されてしまっていた。それ故に東洋においては、不誠実であるどのような行為も、それが家族にとって有利であるならば、道徳的にも正当化されるのが普通である。そこから生じてくる政府の腐敗は、マルクス主義のシニカルな政治解釈がよく当たっていると受け入れる素地を養うことになるのである」

（前掲書176頁）

とりわけ、「東洋においては、不誠実であるどのような行為も、それが家族にとって有利であるならば、道徳的にも正当化されるのが普通である」などという言説は、論評にすら値しない偏見だ。ニーバーは、オリエンタリズムの眼鏡を通してしか、東洋を見ることができない。同時代のカール・バルト、パウル・テイリツヒ、ヨゼフ・ルクル・フロマートカなどの指導的プロテスタント神学者の東洋観とは比較にならないほどの偏見をニーバーは抱いている。

ニーバーは、東西冷戦をアメリカ南北戦争との類比で理解しようとする。ここでニーバーはリンカーンを手本にする。

〈リンカーンが南北両軍が持っているアイデアリズムの中に思い上がりの要素がひそんでいることを認識し得たのは、彼が歴史全体の上にかかる摂理、その目ざすところはこの戦争の道徳問題と全く同一ではないが、それに全く妥当しないということもないうところの摂理を確信していたからである。「全能の神は神自らの目的を持っておられる」とリンカーンは述べたが、同時にこの目的は「神が正義を見るために、われわれに与えたという意味での正義に堅く立とうとしている」者たちが持っている道徳的な目的までを無効にするものではないとも考えたのである。奴隷制は神の承認を受けているのだとさえ主張し得たとしても、それは否定されるべく定められている。確かに彼は「人間は誰でも、他人の額から流れる汗から、自らのパンを取り立てるために正義の神の助けを求めようとする」とは疑問を感じるものである」と述べている。しかし奴隷制に対するこの道徳的な断罪のすぐあとに、「あなたがたは人を裁いてはならない、裁かれないためである」という聖書の言葉が続くのである。

直接的（現実的）諸問題に対し道徳的（かつ政治的）決断を下すことと、それとは異なる意味や審判の次元に対する宗教的自覚との（リンカーンにおけるような）結びつきは、一方で自由諸国の文明の道徳的遺産を守るべき忠誠と責任にとどまりつつ、他方ではその戦いのレベルを超えた宗教的高みからの展望をもちつづけるという、たしかに困難ではあるがしかも不可能ではない課題のおよそ完全なモデルと見なされるにちがいない。まさしくこのような二重の態度こそ、リンカーンの「誰に対しても悪意をいだかず、すべての人に対して慈愛のこころを持つ」という精神を可能にしたのである。これ以外にまことの慈愛の基盤となるものは存しない。というのは慈愛の心は格言的テキストから引き出されるようなものではないのであり、それは

「砕けたる魂と、悔い改めた心」から生じるものだからである」

(前掲書 256～257頁)

南軍に対して勝利したリンカーンのリアリズムと「誰に対しても悪意をいだかず、すべての人に対して慈愛のこころを持つ」という精神を結合しろというのだ。いったいどうすればそれが可能になるのか。ニーバーは共産主義を奴隷制度になぞらえてこう述べる。

〈今日の状況にこのことを適応するならば、リンカーンの提示したモデルは、われわれとコミュニティとの間にある闘争について、しばしば企てられてきた単純な道徳的解決を見出そうとするいかなる安直な努力をも排除することになるであろう。現代のコミュニティ的な専制政治は、リンカーンがそれに反対した奴隷制度にまさるとも劣らない悪である。われわれはデモクラシーの自由主義的ヴァージョンをもち、コミュニティはその平等主義的ヴァージョンをとるが、それらは共通のデモクラシーであるというような解釈をもつては、問題はひとつも解決されない。両者の間の闘争は所詮これ以上のものではない。だからたとえば平等主義的なデモクラシーと自由主義的なデモクラシーとの間の相対的メリットについてのセミナーを持つことができれば問題は緩和されるだろうなどというような希望は、自由主義文化の単なるセンチメンタルな甘さのあらわれに過ぎない。そしてそのような希望を持つこと自体、とくに彼らが歴史に対して神の役割を演じようとしているこのような時に、個人も共同体もその中に沈む

で行くかも知れない悪の深淵を理解できない自由主義文化の無能を暴露することになるのである

(前掲書 258～259頁)

要するに共産主義は奴隷制度を擁護する南軍と同じだから軍事的に叩きつぶさなくてはならないということだ。ただし、リンカーンのような南軍に対するときのような楽観的態度を共産主義に対してとってはならないと警告する。

〈リンカーンのモデルは、専制の悪に対して、単調な仕方でも自由の徳を主張するだけで、自らの主張の正義を確立しようとする努力をも排除することになる。なぜならこのような対比は、あるレベルでは真実であるかもしれないが、このような見方はわれわれの側に起る自由の腐敗の問題についての何の洞察をも与えないし、この混乱と貧困の中にある世界においてコミュニティがどうして不思議な魅力を持つのかについて何も理解していないからである。

確かにわれわれはリンカーンが直面しなかったような問題にも直面している。われわれは「どちらの側も同じ聖書を読み、同じ神に祈っている」とは言うことはできない。つまりわれわれが直面しているのは、どのような共通前提をも持たない相争う力と力との闘争である。しかしこのような状況においてさえ、この闘争を神をおそれる文明と神なき文明との闘争と規定することはきわめて危険なことである。コミュニティが危険なのは神がいなくても、むしろ

る神のようなもの（すなわち史的弁証法）を持つが故に危険なのである。この神、すなわち史的弁証法は、この神が実はコミュニストの野心と権力とを人生の究極的な目的と同一のものとして聖化する。他方で、すべての時代の「神をおそれる」人々と同じように、われわれも、神を、簡単に、われわれがもつとも熱烈に欲しているものは何でも聖化して下さるお方にするという誘惑から守られていないのである。それ故にもつとも「キリスト教的」な文明、もつとも敬虔な教会でさえも、心に刻み付けねばならないことは、人間の願望の最高の段階においてすら、神の目的と人間の目的との間にはある種の矛盾があるという何らかの自覚がある場合においてのみ、真の神を認識し得るということである。

（前掲書258～259頁）

共産主義の持つ偽りの終末論である「史的弁証法」を超越するキリスト教信仰を再確立しなくてはならないとニーバーは考えているようだ。もつとも「史的弁証法」という奇怪な用語を用いること自体、ニーバーが当時、共産主義の必読書とされていたスターリンの小冊子『弁証法的唯物論と史的唯物論』に目すら通したことがないことがわかる。

こういう経緯で、私は神学部に入って2カ月でニーバーの引力圏から抜け出したのである。後にニーバーの抱えている問題は、アメリカ神学の宿痾であることがわかった。フロマートカは、最晩年の1969年に上梓した信仰告白的自伝でこう指摘している。

（私の考えでは、近代神学を修正し、深化させようとするラインホルド・ニーバー学派の活動が、アメリカ・プロテスタントイデオロギのどの分野にも大きな影響を与えていた。聖書の権威を文字通りに捉え、個人生活と教会生活に関する聖書のある一部分を強調するファンダメンタリズムは、神学的近代主義自体がより厳密な聖書研究に変わってしまったため、全く影響力を失ってしまった。アメリカの近代主義者とファンダメンタリストの双方は、ヨーロッパよりも合理主義と近代主義の影響を強く受けていると、私は強く感じた。アメリカは啓蒙主義の時代にピューリタンの影響下で誕生した。正統主義的プロテスタントのキリスト論でさえ、聖書の、予言者的、使徒的使信を除外した理性と道徳によって基礎づけられている。同時にアメリカの教会生活は、教会組織の問題に関心を示した開拓者の実用主義的精神の痕跡を残している。人間の内面、感情の混乱、不安定な精神の変動の本質を貫こうとするヨーロッパ的意味でのroman主義は、平均的アメリカ人にとって全く疎遠なものであった。roman主義的情熱は、いわゆる「ヴァイヴァル」(悔改めと新生を強調する)もアメリカでは根本的に実用的な意味を持っていた。(禁酒、禁煙、家族秩序の維持等)。私がアメリカに到着したとき、キルケゴールと、(用心深くではあるが) スイスの弁証法神学が、神学、哲学に影響を与え始めていた。これによって、人間の精神的、知的活動の研究が深められ、合理のおよび伝統的な倫理的な思考は不十分であるということが明らかになった)

（ヨゼフ・ルクル・フロマートカ『佐藤優訳』「J・L・フロマートカ自伝

ヨーロッパのロマン主義をアメリカではフロンティア開拓が代替したというのは優れた洞察だ。アメリカ人は、フロンティア開拓を成功させた。それだから挫折を知らない。挫折しなければロマン主義とは言えない。ロシア人（さらにヨーロッパ人）とアメリカ人が相互に深いところで理解できない背景には、ロマン主義をめぐる認識の差異があると思う。さらにフロマートカはこう指摘する。

（私はアメリカ史がロマン主義の時代を経験していないと述べた。このために歴史の意味が十分に理解されていない。アメリカは、大西洋から太平洋に及ぶ巨大な領域に文明をもたらした。また、メキシコとスペインを相手に小さな戦争をしたが、それ以外は国際政治の周辺領域にとどまっていた。第一次世界大戦の後、病的な孤立主義が出現した。アメリカ人の圧倒的多数は、アメリカが戦争に参加することは誤りであると確信していた。アメリカに経済、社会生活のみを建設すること（アメリカン・ライフ）が第一次世界大戦後の政治的課題であり、ヨーロッパや他の大陸で起こっている出来事と関係を持つべきではないと信じていた。経済的拡張は認められたが、政治との関係は一切見られなかった。アメリカ人は、ドルの力の増大と、世界への経済的、金融的力の浸透は植民地主義と全く無縁で、ヨーロッパ諸国、とりわけ英国の植民地主義との間には根本的相違があると確信していた。ヨーロッパの激しい危機の時期（一九三八年―四〇年）においても、アメリカが破滅を引き起こす混乱を招いており、真の世界革命の入

口に立っているのだということに自覚するのは、思慮深いアメリカ人にとっても困難であった。「一度、世界戦争に荷担するような過ちを犯したのだから、誰も再び戦争には荷担しないだろう」。このような議論をわれわれは何度も聞いた。チエコスロヴァキアの運命は、チエコスロヴァキア国民に対する真の同情を呼び起こした。しかし、これがアメリカの責任であるということに自覚していたアメリカ人はほとんどいなかった。アメリカもヨーロッパで起きた危機に対して責任がある。なぜならアメリカは、一九一八年の勝利者の一人であるにもかかわらず、国際連盟参加を拒否し、ウィルソン大統領の政策を破滅させてしまったからである。アメリカは単に歴史的事件の意味を理解できなかったのである。アメリカは、ヨーロッパで何が起こっているか、一九一七年の革命は何を意味するか、また、ヨーロッパ同様アメリカにも影響を与えた自由民主主義の重大な危機の真中に立っていることを理解できなかった）

（前掲書74〜76頁）

1941年12月7日（現地時間、日本時間では8日）の日本軍によるハワイ真珠湾奇襲をきっかけに第二次世界大戦に参加してから、アメリカは孤立主義を放棄した。恐らく、アメリカ人は、ソ連が世界支配の野望を持っていたので、孤立主義政策を放棄することを余儀なくされたと考えているのだろう。この問題は、国際関係論ではなく、神学的に考察してみよう。

18世紀末にフリードリヒ・シュライエルマツハーが「宗教の本質は直観と感情である」と定義し、神の場を天上から心の中に移した。これでコペルニクス革命後の宇宙像と神の存在は対立しな

くなつた。ただし、神が心の中にあると考えるようになると、神の声と人間の心理の区別が難しくなる。その結果、自分が神であるという傲慢な発想をするようになる危険が出てくる。自分が神であるという傲慢な発想が個人のレベルに留まればよい。しかし、人間は社会的な動物だ。自分の心の中に聞こえる叫びと民族（それは近代においては国家と擬制されネーション＝ステートになる）が同一視される。その結果、民族や国家のエゴが強まる。そのエゴの対立する手段として戦争が生まれる。しかも二度の世界大戦でヨーロッパとロシアは、戦争の悲惨さと人間の合理性の限界を皮膚感覚で理解している。人類は危機に直面して、人類はいつ滅びるかかわからないという不安を抱えながら生きている。しかし、アメリカ人にはそのような危機感がないのだ。

ニーバーは、現在もアメリカの共和党、民主党の政治エリートに無視できない影響を与えている。人類が直面する危機に対するニーバーの浅薄な認識も米国の政治エリートは継承しているのである。繰り返しになるが、ラインホルド・ニーバーという神学者に対し、私はほとんど共感を持っていない。しかし、この神学者の『光の子と闇の子』を知ることがなかったならば、私の人生はまったく異なるものになった。ニーバーを通じて神が私を神学に誘ってくれた。このことについて私は神に感謝している。

（2017年8月9日）