

キリスト教神学における歴史認識 —ラインホルド・ニーバーによる正義の捉え方—

Views on History in Christian Theology — Reinhold Niebuhr's Perspective about Justice —

佐久間 重
Atsushi SAKUMA

本論は、ラインホルド・ニーバーが彼の著作『人間の本性と運命』の中で正義をどのように解釈しているかを詳述したものである。ニーバーの解釈を通じて、キリスト者は社会的正義をどのように捉えているかを明らかにすることを狙いとしている。ニーバーは、歴史的状況の中で人間が正義を実現するための手段や、正義が確立した理想的な社会を提示することはない。社会の中で同胞愛の理想を求めながらも、歴史から戦争や悪政を取り除くのは不可能であるとしても、より高度の正義の実現に努力することが重要であるとしている。ニーバーにとって、正義の樹立に近づける現実的な状況が諸勢力の均衡状態である。

This paper deals with Reinhold Niebuhr's description about justice in his famous book, *The Nature and Destiny of Man*. Niebuhr's interpretation of social justice will make Christian view on it clear even to non-Christian people. Niebuhr does not show the concrete ways to establish justice in historic situations or the ideal society where justice is realized. He points out that it is important to labor for higher justice under the ideal of brotherhood even though there is no possibility of making history safe against war or tyranny. For Niebuhr it is the balance of power that makes human situations close to the establishment of justice.

キーワード：ラインホルド・ニーバー, 正義, 力の均衡, 自然法, 世界的共同体
Reinhold Niebuhr, justice, balance of power, law of nature, world community

I. はじめに

本論では、これまでに引き続きラインホルド・ニーバーの思想を取り上げ、彼の歴史の見方、つまりキリスト教神学者として歴史をどのように解釈しているかを紹介することにする^{注1)}。プロテスタントの神学者として、ニーバーは、人間の内面の問題や信仰のあり方を論じ、さらに人間と社会の問題にも視点を広

げている。そのことによって、キリスト教神学者であるニーバーは、彼と同時代の政治家ばかりでなく、今日の社会思想家や政治家にも大きな影響を与えて来た。例えばオバマ米国大統領は、上院議員の時代に、ニーバーの思想から大きな影響を受けたことをニューヨーク・タイムズ紙上で明らかにした^{注2)}。ここで、オバマ上院議員は、自らの信条には謙虚でありながら、

社会の問題と取り組む時には、冷めた態度で突き放すことをせず、他方理想のみに執着することもなく、困難な問題と真剣に取り組むことの重要性をニーバーの思想に見出したことを述べていた。

ニーバーは、神学に社会の現実を反映させた現実的議論を展開したが、これは多くの政治家に政策の理論的指針を与えることになった。社会問題を考える時には、正義と言う概念をどのように捉えるかが重要なことになる。正義の問題は、人間行動の善悪の判断基準として捉えることが出来るが、概念そのものは非常に深遠な事柄を含んでいて、多くの社会思想家は表だつた扱いをしなかったために、社会問題の議論の中心的課題としては余り取り上げられるとはなかった。しかし、最近、マイケル・サンデルの『ハーバード白熱教室』^{注3)}がテレビで放映され、彼の白熱した講義により、正義の問題に関心を寄せる人たちが多くなった。サンデル以前にはジョン・ロールズの『正義論』^{注4)}が正義を扱った代表的著作であった。サンデルは、ロールズの議論を批判しながら、自らの理論を展開している。両者の議論を単純化するのは無謀なことであるが、サンデルは、社会を家庭に喩えて、社会的共同体のメンバー各々の結びつきの中で、自由、富、自尊心などの社会的善が平等に分配されることが正義への近道と説いていたのではないか。一方、ロールズは、人間が正しいと判断することに重きを置き、そうした人間が創った社会的諸制度が正義の裏付けとなると述べたのではないだろうか。一方、ニーバーの正義論は、社会的調和をもたらすものを正義と位置付け、この調和を達成する政治的な仕組みは勢力の均衡であるが、神の恵みによる同胞愛に限りなく近づける努力が人間には必要である、と言えるであろう。

以下でラインホルド・ニーバーの論述を詳しく紹介することにする^{注5)}。

II. 正義の意味

1. 正義の捉え方

ニーバーは、まず、人間は共同体の中で自己実現が可能になるとして、共同体を個人的にも必要条件として位置付け、以下で人間にとっての共同体の意味を説いている。愛は人間の第一義的な法であるが、人間が社会的存在であることの基本条件が同胞愛(brotherhood)であるとしている。人間は活力と理性の統合体であるため、その人間の集まりである共同体は、純粹に理性的ではあり得ない。人間の理性的自由

が共同体をより高い次元に導くが、この新しい段階での同胞性が腐敗から免れることにはならない。社会の正義を考える時には、社会の中には善と悪の不確実性があるために、社会の動きを動的に解釈することが必要になる。歴史的に社会の規範は次第に複雑になり、それに伴いより多くの人との係わりが問題になってきている。ここで、社会が完成に向かっているという進歩主義的視点も持つ人が出て来て、「神の王国」が目前であるという主張が多くの人を惹きつける。マルキストの歴史解釈は、これとは異質ではあるが、最終的には歴史を理想主義的に捉えていることでは同じになる。プロテスタントのリベラル派の考え方は、これと同様なところがあり、信仰が敬虔であれば歴史の完成に近づける、とする。これに対して、ニーバーは、人間の運命についてのキリスト教的解釈に従えば、こうした見方とは異なったものになるとして、歴史的拡大と道義的進歩を同一視できない、と言う。ニーバーの解釈では、「恵み」(grace)の部分的な成就として「本性」(nature)は捉えられるが、他方その否定としても捉えられる。「恵み」と「本性」との矛盾を認識できないと、歴史の進歩の中で罪が取り除かれたという見せかけを持つことになり、ここで新しい罪が歴史の中にもたらされることになる。

2. 正義と愛との関係

人生についてのキリスト教的な解釈を人間社会に適用するに当たり、ニーバーは、単語の解釈をする。「本性」は正義の歴史的可能性であり、「恵み」は完全な愛の可能性となる。歴史上の正義と神の王国での愛との関係をニーバーは弁証法的なものと捉える。つまり、愛は歴史における正義の業績であるが、そのすべての業績の否定でもある。言い換えると、歴史上の正義の業績は、より完全な愛の中での業績に向かって高まってく行くが、その各々の段階で、完全な愛とは矛盾する要素を含むことになる。正義をこのように理解すれば、そうでない場合に生じる過ちを未然に防ぐことになる、とする。そして、より高度な歴史上の正義が可能になる。ニーバーは、また、社会生活における罪の浄化について、完全な浄化は不可能であることの認識が必要である、とする。こうした正義と愛との逆説的な関係は、歴史の様々な段階で表される。ここで重要になるのが、犠牲的な愛と相互の愛である。他人に対する無償の愛が相互の愛をもたらすが、この愛は、歴史的正義を求めない犠牲的な愛によってのみ生じる。

よって、愛が人間関係を変えるという点で、道義的理想は歴史の中にあるが、相互の反応を求めなければ無償の愛となり、歴史を越えていることになる。このような愛の掟は、歴史と永遠の弁証法的な関係を表している。

3. 法と正義の原理

正義と愛との関係は、相互の愛と犠牲的愛との間にある弁証法的な関係に類似している、とニーバーはいう。この類似をより明確にするために、正義という原理の次元と、正義の機構という次元の二つで論じている。前者の場合について、社会関係を規定する規則や制度は、共同体を存在させる手段であるが、他方、同胞愛の理想とは矛盾する場合が多い。正義の規則や制度が同胞愛の手段になる時があるが、ニーバーは、それを次の場合である、とする。(a) 直接感じた他者への義務感を持続させることで原理として確定させ、(b) 自分ともう一人の他者との単純な関係をより多くの人に係わる複雑な関係へと拡大し、(c) 個人が認知した義務感を共同体が定義するより公正な義務感に拡大して行くようにする場合である。共同体が定義した義務感、は、緩やかに進化して、より高度な公共の視点となる。

このような3つの場合には、正義の規則と愛の法は一体的になるが、ここにニーバーは、合理性の要素を加える。つまり、直接感じた義務感が持続的なものになるためには、利害の合理的な計算が行われている。自分と他者一人との関係では、利害の計算は最小限でも、そこにより多くの人に加わると、利害の合理的な評価が求められてくる。例えば、家族愛も、家族間の利害調整の定例化の結果で、事例毎の利害の計算は必要でなくなっている。さらに、ニーバーは、共同体の正義は社会的良心の産物で、共同体の様々な視点が統合されたものであるとしている。共同体の様々な利害は、仲裁が不可能な程に衝突することがあるが、ルター(1483-1546)やトマス・ホッブズ(1588-1679)の政治的見解は、このことを根拠としている。これに対してニーバーは、民主的な社会の成果を評価して、こうした悲観主義を排除する。人間の歴史は、利害の調整が強大な力の介入なしでも可能であることを明らかにして、人間は自分以外の利益を考慮出来る能力を持っている。しかし、対立する利害の統合が簡単でないことは、理性に単純な信頼を置くことはできない。よって、緩やかに成立した正義の原理は社会的義務感

には単純には結びつかない。

ここで、ニーバーは、社会的良心の発達を分析し、その中にある複雑な要素を明らかにする。例えば、失業手当は、より恵まれた人の義務感を表したものであるが、社会全体の中でより公正な視点がもっと必要になっているものでもある。それでも失業手当は、特定の規則と同胞愛との間にある肯定的な例の一つである。失業手当として支払われる金額は、原資より大きくなる傾向があるが、受給者が満足する程ではない。失業手当の支払いは、長年の議論の結果であり、様々な利害の妥協によるものであり、無条件で正当なものではない。このことは、正義の原理を人間の希望や恐れと完全に分離することが不可能であることを表している。この結果が、一般的に受け入れられた社会的基準になる。受給者は、望んでいるよりも小さい額を受け取るが、それでも、他人の気まぐれな慈悲に訴えて得る額よりも大きい金額を得る。

このような正義の原則と愛の法との肯定的な関係に対して、ニーバーは、感情的な愛の掟を持ち込む。この愛の掟に従えば、社会的義務についての最も個人的な表現が、キリスト教では「アガペー」となる。この視点から、ニーバーは、各セクトやルター派の過ちを指摘する。彼らは、愛と正義との関係を分析する時、正義の原理を愛の領域から除外する過ちに陥りがちとなった。正義の法は、同胞愛とは肯定的な関係ばかりでなく、否定的な関係にもなる。これは、社会的現実の中にある罪深い要素から出てくる場合である。正義の原理が同胞愛と乖離する時は、共同体の中に他人よりは自分自身の幸福により関心を持つ人が多いからである。このために、正義の制度は、個人の権利と利益を分離し、利益に制限を加えるようになる。このために正義を通じて達成された社会的調和は同胞愛と同じものではない。正義と同胞愛が最も対立する場合は、他人の権利を考える時に、自己利益の汚れをもたらしてしまう時である。そして、ニーバーは、歴史の中には普遍的な理性は存在しないと断言する。裁判所が持つべき客観性の中にも人間の偶然性の視点が入り込んでいる。

以上のことから、歴史の中にある正義の原理には、様々な視点がより包括的なものに統合される過程の中で得られるものである。これらの視点も、時間や場所により偶発的に生まれたものである。この例としてニーバーは、中世の「自然法」を挙げ、これが封建社会の産物である、とする。カトリックやリベラル、さ

らにはマルキシストの社会思想家達は、正義の原理を絶対視した。その中で、「自然法」と「市民法」とを区別し、後者に正義の原理の相対化を計った。こうした区分の仕方の再検討をニーバーは指摘する。この区分には、理性の純粹さへの軟弱な信念が反映されていて、歴史の中に絶対性を見出そうとする努力の一つである。こうしてニーバーは、「自然法」を究極のものとするのは、見せかけであり、歴史の中の罪の力の表れである、とする。「市民法」は、正義の原理とはっきりと区別されるもので、現実の共同体の様々な勢力による妥協の産物である。よって、「市民法」は「自然法」よりも歴史の相対性に従属している。

正義の原理は、現実の共同体で成し遂げられてきた事柄を批判する基準になる。中世や近代の自然法思想が正義の原理の合理的側面を強調したことは、宗教改革時代や世俗的相対論者によって正義の原理の中に危うさがあると批判されることになる。ここで、ニーバーは、人間の道義性は正義の有効な基準にはならないとするカール・バルトの考え方を取り上げ、それが過つたものである、と批判する。ストア学派、中世や近代の自然法理論では、「自由」と「平等」が正義の超越的要素として認められてきているとして、ニーバーは「平等」の原則について分析する。社会思想の中で平等の原理が何度も取り上げられて来たことは、人間の本性についての悲観論を打ち破る。平等の原則が影響力を持つことは、人間が自分の利益を正当化してはいけないことを証明している。正義の理想の頂点としての平等は、究極の規範としての愛を目指したものである。よって、平等の正義は、罪という条件下で同胞愛に近いものとなる。不平等に苦しむ人々が、社会的役割の違いが社会での不平等をもたらしていることを認識しないで、平等の原理を正義の中心的原理に高めようとする時には、イデオロギー上の汚れが生じる。他方、特権の享受者は、社会的役割の違いが特権をもたらすと主張する一方で、自分たちの権力を行使して過度の特権を得ていることは隠そうとする。この様に、平等の原理は、一方では正義の原理として有効でありながら、他方では完全な実現が不可能であることを指摘して、ニーバーは、絶対的な規範としての正義と社会の相対的特質を明示している。一方に規範の絶対的有効性を強調する階層があり、他方にその規範の完全な実現が不可能であることを強調する階層があることは、一般的に有効な原理を適用する時に、イデオロギー上の汚れが避けられないことを示す。

ニーバーは、正義の原理が歴史の中では複雑な特徴を持つことを指摘して、このことは、有効性のある正義の原理を確立することは不可能であるとする相対論者と、完全に有効性のある正義の原理があるとする合理主義者の両方に対する反論になる、としている。正義の原理が同胞愛の理想に近づき得るならば、正義の領域で無限の愛が実現することになる。反対に、同胞愛の理想が実現困難であるならば、正義の原理が愛の法と対立する要素を持っていることを意味する。

4. 正義の機構

正義の原理と同胞愛の理想が等しい関係であれば、正義の原理が具体化されている社会機構の中では、同胞愛も具現化していることになるとして、ニーバーは社会機構について言及する。ニーバーは、正義の原理の合理的な表現としての「自然法」と、現実の共同体の中にある実証的 (positive) 法とを区別する。正義の機構にある同胞愛を分析する時には、機構全体を見る必要がある。そうすると、共同体の中の調和は、法が持つ道義性と、現実の共同体の中の諸勢力とが係わる時に成立することが解る。法は、潜在的な無政府状態を抑制し、他方、社会的緊張を明示したものである。この様に考えると、人間の共同体は、単純な合理的機構でないことが明らかになる。

共同体は権力によって統治されているが、さらに勢力の均衡によって維持されているという側面がある。こうして、ニーバーは、統治権力と勢力の均衡という共同体の二つの要素が、共同体の本質であり、道義的進歩があっても変わらないものである、とする。共同体の中で社会の諸勢力が管理下に置かれたり、権力が機構化されたりするが、そうした状態は同胞愛と対立する可能性を含んでいる。前者は、専制に陥ることになり、後者は無政府状態を生み出すからである。以上の視点に立ち、ニーバーは、社会的諸勢力を上質なものにし、政治的調和を練り上げて、同胞愛との矛盾を解決出来ない、という。この様な共同体の逆説的状況は、歴史の進化が救いには結びつかないというキリスト教的な歴史の概念と類似しているところがある。共同体が持つ逆説の意味を探求するために、ニーバーは以下で共同生活における権力 (power) の本質と意味を分析して行く。

(1) 力と理性の統合

社会組織において権力が重要なものになることは、

人間の本性の二つの特徴に基づく、とニーバーは言う。第一は、人間の本性として、肉体と魂が統合されていること。第二は、人間は共通の問題を自分の利害で考えるという罪があること。第二の特徴は、非常に強いもので、道義的に解決することはできない。第一の特徴から、利己的追求は、個人や集団が抑制出来る。よって、反社会的行動への社会的制約にはこうした資質が反映される。しかし、人間のお互いの利害が対立する時には、人間のあらゆる資質が関わり、この資質をどのように活用するかを計算することが争いの結果を決めることになる。公的であれ、私的であれ、力による脅しは有力な手段になる。もし政府や争いの当事者の一方が、争い解決のための資質を放棄すれば、力の均衡は破れ、相手側の抵抗を強めることになる。

(2) 社会生活の様々な権力

人間は、その精神的、肉体的能力から様々な権力を創り出すことが出来る。他者に対して自らの要求を支えるのが権力である。人間個人の段階では、より強い知力が弱い知力を圧倒するときには、争いの合理的な解決は出来ない。人間は、このほかの精神的能力として、他者を引き付ける霊的力を持つ。この力は、様々な精神的活力、情緒的活力、さらには徳の見せかけなどで成り立っている。近代社会の中では、人間関係を統治するのは、肉体的な力より精神的な力の方が強い場合が多い。

ニーバーの考察は、個人的段階の権力から集団的な権力の分析に移る。社会的権力は、社会的機能により異なる。兵士の強さは、肉体的な強さより、使用する武器の強さに依存する。教会の司教が社会的力を持ったのは、権力者の仲介の立場に立ち、権力者に神性を与えたからである。資産の所有者は、その物質的に法の裏付けをすれば、精神的な力も持つ。近代では、すべての権力は経済力から派生すると考えられているが、ニーバーは、これは間違いである、という。経済力については、近代以前では、主要なものではなく、副次的なものであった。近代では、例えば、ナチスは政治的権力を経済力に融合させた。ブルジョア社会では、経済力がより根本的な力になる傾向があるが、選挙に伴う大衆の政治力によって制約を受けている。このように分析して、ニーバーは、あらゆる形の正義を決定付けるのは、様々な権力が均衡しているかどうかであるとしている。権力が偏在しているときに、不正義が出てくるのであり、近代社会では、経済力が集中

するときに不正義がもたらされ、他方、政治力が分散すれば正義がもたらされる。政治力と経済力と言う二つの形の権力の間にある緊張が、民主的資本主義社会の歴史を形作ってきた。これがニーバーの特徴的な見解である。1940年代の社会では、この緊張により正義が部分的に達成されたが、それに攻撃を加えようとしているのが、政治的、経済的、宗教的権力を掌握したナチスである、としている。

様々な社会的権力の中で、政治的権力は、社会統治を目的として他の社会的権力を包括出来ることから、特別なものである。歴史上の独裁者は、少なくとも二つの社会的権力を持っていた。古代帝国では、一つは神権であり、もう一つは兵力であった。近代民主主義社会では、政治的権力を他の社会的権力から分離することで、正義の達成を目指している。市民参加の民主主義は、強力な政治家の出現を防げなくても、権力の行使を抑制できることになっているが、ナチスの台頭は防げなかった。人間社会の様々な権力の歴史的推移を見ると、技術のレベルから宗教のレベルへの展開があり、近代になると経済発展に伴い、中産階層は新しい経済的権力を持つようになった。中間階層は、経済力を使って古い独裁体制に挑戦した。このことは、二つの効果をもたらした。一つは、経済的権力が強くなったこと。もう一つは、労働者階層がある種の権力を持ったことである。ここで、ニーバー独自の権力の歴史的展開の分析が行われる。権力の推移には精神的背景があり、預言的宗教の発展が神権政治を倒し、民主的社会を促進した、というのである。

このように、技術的、合理的、預言宗教的要素が融合したことが、民主主義の興隆に貢献したが、これらの要素は歴史の全過程に係わっている。ニーバーはこの立場から、歴史的発展を活力の無秩序状態と見る生氣論者(vitalists)や、力に対する理性の勝利と見る合理主義者の考え方を否定する。歴史のいかなる時点でも、理性と力を分離することは出来ない。個人的権力も社会的権力も、物理的力に加え、争いを超越できる精神(spirit)を持っている。そのため、力の均衡状態には、精神と本性、理性と力が複雑に統合された活力と権力が含まれている。

(3) 組織と力の均衡

ニーバーがここで分析するのは、正義の機構と様々な形の共同体組織とかが、どのように同胞愛の原則と関わっているかである。正義の機構には、愛の理想に

近いものと、それには対立するものが含まれているが、ニーバーはこれをさらに掘り下げて検討する。社会生活はすべて、相互扶助と潜在的対立が関わっている活力の場である。人間の歴史は、相互依存と対立を管理する人間の本性への挑戦の歴史でもある。そのため、相互依存を拡大し、争いを和らげることが政治の課題となる。ここで、人間の同胞愛を危うくするものとして、ニーバーは、次の二つのものを挙げる。一つは、ある意志が他の意志を支配しようとするもので、帝国主義がそれに当たる。これにより、相互依存は破壊された。もう一つは、共同体への責任を放棄しようとする孤立主義で、これは消極的な悪である。

一つの意志が他を支配しようとすることを防ぐ方法としてニーバーが指摘するのが、権力の均衡である。力の均衡は、利己主義という限界がある中で同胞愛に近いものになるが、同胞愛そのものではない。共同体の中で、ある権力が他の権力を抑えようとすることは、緊張状態を生み出す。権力の均衡は、ある権力の支配を排除する限り、正義の原理になるが、緊張状態の中で争いが生まれれば、争いの原理にもなる。ここで、ニーバーは、人間社会で均衡を意識的に管理するための、組織的中枢の必要性を説く。この中枢が公正な視点から争いを仲裁する。中枢組織は、緊張が争いに高まらないように相互扶助を促進し、仲裁が功を奏しない場合には服従を求め、緊張を解いて権力の不釣り合いを是正することが必要になる。

権力の均衡が達成された後の段階としてニーバーが考察しているのが、道義を求める政治である。正義の原理は、正義を達成しようとする意識的な努力でもある。政治は、道義的にみて曖昧なところがあり、同胞愛と対立する要素を含んでいる。統治者は、権力の二つの悪用を犯しやすい。その一つとして、政治は、共同体の一部が他を統治することであるために、「秩序」という名目で共同体の自由を破壊してしまうことである。もう一つは、統治者が秩序と考えるものを秩序そのものとして捉えて、統治者の権力への反抗を秩序そのものへの反抗としてしまうことである。ニーバーは、これを妄想崇拜 (idolatry) の罪と呼んでいる。すべての政府や統治者は、物理的な強制力だけでなく、尊厳 (majesty) という見せかけからも自らの権力を導き出していることを考えれば、この悪は理解しやすい。この様な強制を伴わない屈服には、合理的な同意ではなく、尊厳への宗教的な畏怖が含まれている。国家の尊厳が共同体全体の権威と正義の原理を具現化している

限り正当なものといえる。ニーバーは、政治の正当な尊厳は、キリスト教の教義で認められている、という。しかし、歴史の上では、国家の尊厳は不当な見せかけの上で成り立っていて、統治者が自らの偶然性を曖昧にしようとするためのものである。

ニーバーは、人間社会における民主的正義の発展は、政治や力の均衡に内在する道義的曖昧さをある程度認めることに依っていた、とする。政治に対する抵抗の原理を具体的なものにしたことが、民主的社会の最大の業績であり、市民は政治の不正な強要に抵抗する法制上の権力を身に付けた。様々な政治思想や宗教思想は、正義の手段である権力の組織化や権力の均衡が持つ危険性を十分に理解出来なかった。また、政治の道義的曖昧さを理解する政治思想は、抑制されない社会に潜む無政府の危険性を理解しなかった。これとは逆に、無政府を恐れる政治思想は、政治の道義的見せかけに無批判となった。結局、無政府と暴政を排除する方法が政治に求められて来た。キリスト教の伝統の中でも、政治的秩序を達成するために採る、権力の組織化と力の均衡という二つの方法が十分理解されなかったとして、次にその問題点について分析して行く。

5. 政治に対するキリスト教の態度

ニーバーは、まず、キリスト教や近代の政治思想には三つの基盤がある、という。一つは古代ギリシャの古典的な政治秩序の考え方、残り二つは聖書的な捉え方である。聖書的な捉え方の一つは、政治は神の召命である、ということである。もう一つは、国家の支配者は貧者を抑圧するので、神の審判を受ける、というものである。これら二つの考え方は、政治の二つの側面を正しく反映したものである。政治は、秩序の原理であっても、その力は、善と力の統合である神の力に及ばないからである。この様な、国家の権威を認めながら、預言的批判の下にあるとする考え方は、キリスト教の保守的思想や急進的思想の根拠となって来た。ニーバーの言葉に従えば、聖パウロの言葉が不幸にも聖書の逆説的言説を台無しにしたことになる。聖書の『ローマ人への手紙』第13章には、支配者への服従が説かれていた^{註6)}。それでも、この見方は、政治がもたらす悪への預言的力を消し去ることはなかった。

一方、古典的思想は、政治をより単純に、より合理的に捉えていて、政治を人間の社会性的手段と考えた。アリストテレスにとっては、政治の目的は友愛であり、プラトンにとっては、国家はすべてが調和した人間の

マイクロ世界が拡大したものであった。両者とも、社会の調和は法機構そのものと考えた。近代の視点からすると、この考え方は非実存的で、生活上の生々しい活力をロゴスの支配の下に置く法制度を求めていることになる。政治が利害の争いに対して機能するために、徳のある理性的な人間の働きに大きな期待をかけたことになる。ギリシャの政治哲学は、エリート階層を信頼していた。無政府状態の危険性に対しては、一般大衆の無知にその原因を求めた。そうした中で、プラトンは、禁欲的な修練により支配者の公正さの育成を主張した。ストア学派は、自然法を絶対的なものと相対的なものに区別し、政治の現実を捉えようとしたが、ローマ時代のストア学派は政治の秩序の実現を楽観視してしまった。例えば、キケロ（前106-前43）は、国家を正義が合意されたものと見なし、権力の現実を捉えられなかった。

中世の時代の政治思想についてのニーバーの分析は、次のようになっている。福音の完全主義と聖書的な現実主義に古典的な楽天主義を融合させて、政治的倫理の考え方が形成されて行った。その先駆者がアウグスチヌス（354-430）である。彼は、国家を正義の合意と見なすキケロ的な楽天主義を批判し、キリストが創始者であり、統治者である共同体以外には正義はない、と主張した。さらに、共同体の平和を相争う社会勢力の不安定な休戦状態とみなし、国家の調和と盗賊達の間にある調和には、規模の点以外には大きな違いはない、とした。アウグスチヌスは、人間の社会生活が、相争う勢力間の争いと支配権力の暴政による脅威を受けている、とした。彼は、当時の衰退する古代ローマ帝国を観察して、神の王国（*civitas Dei*）と地上の王国（*civitas terrena*）を区別して自らの考え方をまとめた。ニーバーは、彼の見方に過ちがあるにしても、政治秩序についての考え方は、古典的思想よりも政治の現実をより正しく把握しているとして、好意的な評価をしている。

この様なアウグスチヌスの政治的現実主義は、その後の中世の政治思想にはわずかな影響しか与えなかったというのがニーバーの判断である。中世の政治思想は、聖書的な思想に古典主義の考え方を多く取り入れた折衷思想となり、思想的限界を持つようになった。統治者の不正や傲慢さへの預言的批判の視点はあったが、教皇の統治を正当化してしまった。政治は相対的な自然法に由来するものとするストア学派の見方は、政治の強制力が規範的なものになることを防いだが、

確固とした憲政主義としては結実しなかった。統治者の権威や政治が必要であるとしたのは、不完全な世界での政治の必要性を主張するストア学派の考え方で、聖書の権威という考え方であった。中世の政治思想にある古典的な側面として、ニーバーは、政治問題への合理主義的な取り組みの主張を指摘し、社会生活の中にある利害の対立を的確に捉えられず、国家権力が絶えず腐敗に晒されていることへの視点を欠いた要因としている。中世の憲政主義の考え方は、悪政への抵抗を正当化していたが、これが政治的に実行されることはなく、相対立する力や利益の領域として政治を捉えることができなかった。そして、政治的権力によって一時的に達成される相対的正義への認識がなかった。ニーバーは、このことを、中世の政治が台頭して来た商業を基盤とする新しい勢力と現実的な取り組みができなかった要因として挙げている。

中世の古典的要素と聖書の要素が統合された思想が衰退した後に出て来たルネサンス期の思想には、二つの傾向があった、とニーバーは言う。一つは、合理主義的、楽観主義的取り組みの政治思想である。これは、政治に対するリベラルな思想に現れ、特に自由放任思想となった。政治の過度な権力が取り除かれれば、社会的利害が均衡する、と信じられた。この思想の流れは、20世紀では、世界政府の樹立という理論となった。諸国家の主権がなくなれば、諸国の利害対立もなくなる、とされた。これより現実的な思想は、強力が国がリーダーとなる国際的な連合政府という考えであったが、権力の均衡が実現する過程は明らかにされなかった。

ルネサンス期の思想のもう一つの流れは、キリスト教の現実主義と悲観主義の考え方を取り入れたものである。この流れは、絶対主義的な国家理論を創り出したが、キリスト教の伝統にある預言的、批判的要素を取り入れることはなかった。この流れの中にある思想家として、ニーバーが指摘するのが、マキャベリ（1469-1527）、ホッブズ、ジャン・ボダン（1530-1596）、ヘーゲル（1770-1831）、バーナード・ボザンケット（Bosanquet）（1848-1923）などである。マキャベリの思想の中では、政治的な悲観論が道義的冷笑主義に陥ってしまった、という。ニーバーはマルキシズムにも言及し、この思想は社会的無政府の危険性よりも、政治権力の道義的曖昧さに対して現実的な眼を向けた悲観的現実主義の思想である、という。

プロテスタントの政治についての理論には、ルター

派の極端な悲観論から、より急進的なセクトの極端な楽観論まで大きな幅がある、というのがニーバーの見解である。また、ルター派のように無批判に政治を認可するものから、無政府的セクトのように無批判に政治を排除するものまで幅があった。ルター派は、罪の救済として不平等を無批判に受け入れたが、共産主義的セクトは平等を無批判に信頼した。プロテスタントのこの様な幅のある思想の中で、政治には悪があるが、それでも政治が必要であるとし、社会的諸勢力は危険性を持つが、それでも必要なものと言う考え方を採った思想として、ニーバーは、イギリス国教会の穏健的思想や、北アメリカ植民地時代のトマス・フッカー(1586-1647)^{註7)}の思想を評価した。その他として、イギリスの水平派や後期カルヴィニストの思想があった。ニーバーは、これ以上精緻な分析は割愛している。

ここで、ニーバーは、ルターの思想に焦点を当てる。ルターは、政治の権力を無批判に認めたために、ルター派の思想は近代における民主的正義の発展に関与出来なくなった。これに関連し、ニーバーは、バルト(1886-1968)の思想に言及する。バルトの政治問題についての考え方は、カルヴァン派よりもルター派に近い、とする。バルトが政治的正義にあまり関心を示さなかった点はルターに近かったが、ルターのように政治的権威を無批判に容認することはなかった。ナチスへの感情的な反発から、バルトは自分の主張の力点を変えた。バルトはその後、政治を神の審判の下に置かないで、神の召命として位置付けているとして、宗教改革思想を批判するようになった。それでもバルトにとっては宗教改革思想の影響が強くて、ナチスへの反対を理論化する程にはならなかった。

ルター派の思想の特徴としてニーバーが指摘するのは、罪深い世界の必要条件として強制、不平等、争いを悲観的にも容認したことであるが、プロテスタントのセクトの中にはキリスト教を持つ預言的主張を行うものがあつた。極端なセクトは、政治の仕組みは認識しても、その必要性を認識しないものがあつた。こうしたセクトは、人間の本性や人間社会に完璧さの幻想を抱いたためである。人間の自由を強調し、政治の強制を伴う行為は否定された。ここでは、自由と平等という理想は、歴史における相対的な正義や不正義を批判する原則として掲げられることはあつても、歴史においては相対的に捉える必要性が理解されなかった。平等を「自然の法」として捉える18世紀の社会理論は、17世紀のこのようなセクトの理論に起源があつた、と

ニーバーはいう。急進的セクトの思想は、政治に対して示した宗教改革の悲観論や、カトリックの慎重論を批判し、近代の民主主義の発展に大きな影響を与えた。政治をより包括的に捉え、推進する考え方は、半ばセクト的な分離派の指導者ロジャー・ウィリアムズ(1603-1683)^{註8)}や独立派のジョン・ミルトン(1608-174)^{註9)}、後期カルヴィニストなどによって主張された。

ニーバーが自らの政治思想の基礎にしているのがカルヴァン派の思想である。以下で、ニーバーのカルヴァン派思想の分析を追って行く。カルヴァン派の思想は、政治的権威を認める保守的な考え方から、民主的な正義の確立という考え方に発展した。カルヴァン派の思想は、政治的正義の持つ多面性を理解したものであつた。カルヴァンは、最初はルターと同様に国家の権威を無批判に承認していた。しかし、カルヴァンは、国家の権威を承認するに当たり、例外を認めるようになった。これは、神が人間の良心に求めていることに政治的権威が背反する場合には、国家の権威に不服従になっても良いという立場である。カルヴァンは、統治者の権威に対する私的抵抗には反対したが、公的抵抗は認めた。後期カルヴィニストは、選挙で選ばれた人の暴政への抵抗を公的抵抗と考えるようになった。そして、ドイツ、オランダ、スコットランドのカルヴィニスト達は、神の召命としての政治と、世俗の政治とを区別して、世俗の政治に対して批判的な態度をとるようになった。彼らは、政治の形成は人間の意志に先立っていて、長い年月の成果である、とした。カルヴァンとは異なり、後期カルヴィニストは、特定の政治の形成に果たす人間行動の重要性と、正義を樹立するための人間の責任を理解していた。

ニーバーは、政治理論の基礎に関するカルヴァンの次の言葉に注目する。統治者は正当な統治をするという契約を神と結び、国民は服従するという契約を神と結んでいるが、これは統治者と国民との契約ではない。この点を後期カルヴィニストは発展させ、統治者と国民と神とが正当な統治のための正義の契約を結んでいて、統治者が契約を破れば、国民は服従から解放されると言う考え方に変えた。ここで、正義の確立が、統治の目的となり、統治への民主的な抵抗が正義を達成する手段と考えられた。ジョン・ノックス(1510-1572)^{註10)}は、王の権威への抵抗と、「ローマ人への手紙」第13章にある、抵抗することの禁止の教えとを調和させるために、王の権威は罪と罰を決定するために授けられた正義のための権威だという主張をし、無能

な統治者への抵抗を認めた。アングロ・サクソン社会での民主主義の発展について、ニーバーは、後期カルヴィニストや独立派の功績を評価するが、それに加えて世俗の運動が大きな貢献をした、とする。世俗の運動の指導者は、人間の本性の善良さという考え方を民主主義の基礎に置いていた。

ニーバーは、人間の歴史状況においては正義の確立の可能性が高いことを説きつつも、悪政と無政府状態という二つの危険性の完全な克服は出来ないことを指摘する。これら二つの危険性は、同胞愛の理想とは対立するもので、人間の争いと支配という罪深い要素が現れたものとなる。そして、ニーバーはキリスト者としての考え方を次のように述べる。歴史から戦争と悪政を取り除くのは不可能であることを理解すると共に、信仰により確固とした正義の実現に努力することが重要になる。正義が維持されるための緊張や争いを規範的なものとは見なさず、それらとの関わりからは逃避しない。人間は、道義的に曖昧さのある政治に関わる罪を浄化しようとする、正義の樹立の可能性を否定してしまう、としている。

6. 正義と世界的共同体

ナチスの脅威に直面している危機の時代の中で、人間を取り巻く環境は、二つの特質を持つようになった、とニーバーは述べている。その一つは、世界的に経済の相互依存が拡大していることである。もう一つは、正義の原理で国際関係を統治する義務と可能性が高まっていることである。これらとの取り組みは、希望と同様に恐怖の下で出てきているが、歴史における善の可能性を現している、という。こうした新しい可能性を主張する理想主義者の多くは、強国の覇権の問題を抜きにしても、世界政府を樹立できると主張した。これに対して、ニーバーは、世界的共同体の中では覇権の争いは不可避で、新しい帝国主義の危険性もある、と述べる。この危険性を防ぐ最善の方法は、あらゆる国が憲章に基づく権力を持つことである。憲章の下での正義には、力の均衡の原理が生きている。機構の中核となる権力が弱められると、政治的均衡が崩れて無政府状態に落ち込んでしまう。これは、政治機構が持つ古い問題である。一方、新しい世界的共同体に直面し、力の均衡を超えた仕組みはないとする悲観論者や、帝国主義的権威の導入は不可避だとする冷笑主義者や、歴史の新しい段階では諸問題から解放されるとする理想主義者が出てくるが、ニーバーはこうした人

たちによって新しい世界的共同体が創られることはない、と言う。ニーバーにとって、新しい世界的共同体を創る人は、希望がなくなった時には信仰によって希望を抱く意志の強い人間である。こうした人は、歴史の罪から逃避することはない。歴史は神の国の実現に向かって動いているが、その実現には神の審判が伴っていることをニーバーは強調している。

III. おわりに

以上、ラインホルド・ニーバーの『人間の本性と運命』第二巻第九章を中心にして、神学者として社会の正義をどのように考えているかを見て来た。ニーバーは、神学的な論述に留まらず、キリスト教にとっての真理が持つ社会的意味合いにも言及している。ここに、彼のキリスト教的現実主義の一端が出ていた。多くの神学者は、神学的論述で終始してしまうが、ニーバーは、常に現実の文化的、社会的問題へのキリスト教神学の関わりを論じている。本論でもそうした側面を紹介出来たものと思われる。しかし、ニーバーの思想はまだ十分に紹介し切れていないことが多いので、今後も続けて行くつもりである。

注

- 1) 佐久間重, キリスト教神学における歴史認識, — ラインホルド・ニーバーによる真理の捉え方 — 名古屋文理大学紀要第12号 (2012年3月) 参照。
- 2) Brooks, David. (2007, April 27). Obama, gospel and verse. The New York Times. 本紙冒頭の次の記事にオバマ米国大統領のニーバーへの傾倒がよく現れている。

Out of the blue I asked, “Have you ever read Reinhold Niebuhr?”

Obama’s tone changed. “I love him. He’s one of my favorite philosophers.”

So I asked, What do you take away from him?

“I take away,” Obama answered in a rush of words, “the compelling idea that there’s serious evil in the world, and hardship and pain. And we should be humble and modest in our belief we can eliminate those things. But we shouldn’t use that as an excuse for cynicism and inaction. I take away ... the sense we have to make these efforts knowing they are hard, and not swinging from naïve idealism to bitter realism.”

- 3) <https://itunes.apple.com/jp/itunes-u/justice-with-michael-sandel/id379064095>, 20012年11月 9 日 検 索.
- 4) Rawls, John, A Theory of Justice, Harvard University Press (1971).
- 5) Niebuhr R, The Nature and Destiny of Man, II, Charles Scribner's Sons 244-286 (1943) を参照. Niebuhr R, The Nature and Destiny of Man, I, Charles Scribner's Sons (1943) の日本語訳として、『キリスト教人間観 第一部 人間の本性』武田清子訳, 新教出版社 (1951) を参照.
- 6) 口語訳では, 次のようになっている。「すべての人は, 上に立つ権威に従うべきである. なぜなら, 神によらない権威はなく, おおよそ存在している権威は, すべて神によって立てられたものだからである. したがって, 権威に逆らう者は, 神の定めにもむく者である. そむく者は, 自分の身にさばきを招くことになる. ……」
- 7) 神権政治体制のマサチューセッツ湾植民地を離れて, 政教分離を唱えてコネティカット植民地を建設した.
- 8) 政教分離を主張して, ロードアイランド植民地を建設し, 後に北アメリカで最初のバプティスト教会を設立した.
- 9) 旧約聖書の『創世記』をテーマにした叙事詩『失樂園』を書いた.
- 10) スコットランドの宗教改革の指導者で, 長老派教会を設立した.