

ラインホルド・ニーバー研究（そのⅠ）

——ニーバーにおけるキリスト教とマルクス主義——

目次

はじめに

〔Ⅰ〕

ニーバーのマルクス主義への接近

〔Ⅱ〕

キリスト教正統主義に対する批判

〔Ⅲ〕

キリスト教自由主義に対する批判

〔Ⅳ〕

ニーバーのマルクス主義観

結語

朝倉哲夫

はじめに

現代はまさに科学万能の時代であり、宗教はすでにその役割を終った時代遅れの無用の長物でしかない、と一般には広く考えられているようだ。しかもそのうえ、科学の発達による宗教に対する無関心と否定とは、この世俗社会から次第に宗教を消滅させるであろう、といとも安易に考えられているのでもある。だが、こうした宗教に対する一般的な無理解と無関心とは、あくまでも、近代の科学・技術が収めえた華々しい成功によって幻惑された、まさに近代的な一時的な錯覚でしかありえないと云いうることなのであるまいか。というのも、こうした宗教消滅論といった考え方は、最近における国際的・国内的紛争の多くが、それらの要因として広く宗教的問題を伏在させていたことに思いをいたすならば、容易に反駁されることであろうと思われるからである。それにまた、現代の科学技術による自然破壊や汚染の問題、更には社会機構の複雑化による価値観の多様化や喪失の問題などは、人々をして改めて自然や宗教に対して再び関心の目を向けさせつつあるともいえるからである。

周知の如く、すでにA・トインビー Arnold Toynbee はマルクス主義が西欧社会における「内的プロレタリアート」の創造による「高度宗教」であることを指摘していたが、とするなら現代は再び高度宗教の時代に、それも宗教戦争の時代に突入しているのではないかと疑うのである。何故なら、最近私たちの耳目をそばだてる国際的・国内的紛争の多くは、その背後にまことに深刻な宗教的問題を端的に伏在させていたからに外ならない。た

たとえば、イスラエルとアラブ諸国との間にみられる長年月の冷酷な対立、また最近におけるイランとイラクとの間のホットな戦争、更には昨年（一九八四）十月のインドにおけるガンジー首相の暗殺、その他、アイルランド、レバノン、カシミール、インドネシア、フィリピンなどにおける諸々の国内的紛争などは、その要因として、宗教が決して無視しえないものであることを端的に物語っている事実であると考えられる。ということは、換言するならば、西欧やアメリカにおける新旧のキリスト教、中近東のイスラム教、インドのヒンドウ教、東南アジアの仏教、それにまた共産圏諸国における無神論などが、現代における諸民族、諸国家間の諸々の問題を解決する上で極めて重大な鍵をにぎる要素であるということに外なるまい。

他方、わが国における国内的問題をかえりみても、そこには宗教的問題の大きく影響していることがやはり注目されることなのである。たとえば戦後におけるわが国においては、その目覚ましい近代化の発展と共に、既成宗教の基盤が急速に崩壊することになり、それと同時に、都市化現象の急激な発展と新しい社会組織の成立とは、それに対応する新興の諸宗教を誕生させることになり、それに応じて宗教界においても新旧勢力の対立が改めて激化しつつあるといえるのである。更に、最近におけるわが国の宗教と政治との関係をかえりみても、そこには政教分離という近代的世界の潮流とはまさに逆行するかのような現象が、つまり宗教と政治との結合が、戦前においてみられたのとは別の意味において、再び強固になりつつあるのではないかと疑うのである。

これに加うるに、マルクス主義という無神論を標榜する左翼陣営の中においても、単なる政治的現象ではなく、まさに宗教的視角を用意するものでなければ、とても理解することが困難であると思われるような現象が生じていることなのであった。それは、端的にいつて、「内ゲバ現象」にみられる極めて厳しいイデオロギーの対立闘争の問題であるのだが、それはまさに歴史上、特に一神教的宗教の内部において屢々繰返されてきたところの「正

「統と異端」という、あの血で血を洗ういまわしい死闘にも比較しうる現象であつたであらうと考えるのである。とするならば、こうした左翼陣営内における「内ゲバ現象」の問題にしてからも、単なる政治的視角だけではなく、同一宗教内における宗派的争いであるという宗教的視角を用意するの でなければ、その本質は決して解明しえないことであつたであらうと思われるのである。このように現代は、私たちの一般的な予想に反して、まさに宗教や宗教的視角が国際的・国内的トラブルを解決する上で極めて重大な鍵をにぎる要素であつたといえるのである。

かえりみれば、このような状況の時に際して、十年前、日本共産党と創価学会との間に「日本共産党と創価学会との合意についての協定」が成立し、更には、この協定の説明とも目される宮本委員長の名義での論文である「歴史の転換点——科学的社会主義と宗教の接点——」が発表されたことは、確かにマルクス主義と宗教との関係を考える上で、まことに重大な問題提起をなすものとして期待されたことなのであつた。だが、その後、この協定もやがて反古と化し、十年目の去年にはあのユニークな試みも死文化して遂に解消され、再びもとの険悪な仲にもどつた現在においては、マルクス主義と宗教との関係はやはり極めて困難な問題であつたとしみじみと考えさせられるのである。とはいえ宮本委員長が、十年前、上記論文の中において、次のように指摘していた箇所は、今日においても、マルクス主義と宗教（＝仏教）との関係を考える上で極めて多くの問題点を含むものであつたであらうと思われるのである。

「いわゆる『社会悪』が排除され、そこからの苦悩が生じない段階にあつても、人間社会であるかぎり、悦びだけでなく、病氣、恋愛、結婚、家庭、自分の資産や才能についての希望と現実、人間の寿命その他、あれこれの人間関係での人間の苦しみや悩みがなくなるものでないこともあきらかである。その点では、そういう人間生

命の限界や個人々人の能力の問題にかんしての、また人間諸関係についての人間の苦悩がつづくかぎり、その中で人間精神の充実をはかる精神的な活動が、人類の遺産の一つとしての宗教として継続される場合、何人もそれを禁止しただけでなく、自由な人間関係の社会の自由な活動の一分野として保障されるであろう。したがって、いかなる体制においても、すなわち、共産主義社会の高度の段階でも、布教の自由をふくめ信仰の自由は侵害されることはない」(傍点は筆者)と。

この箇所は、虚心に読めば、人生苦とは単なる社会悪による苦しみのみに尽きるものではなく、(従来、マルクス主義は人生苦といえば単に社会悪にのみ限定して考える傾向が強かったと思われる)更に人間存在の苦の存することが指摘されていることは明瞭であろう。とするならば、この人生苦に対するものの見方、考え方は、ある面では釈迦のそれとも相通じるものがあるのではないかと思われるのである。とするならば、マルクス主義と宗教(『仏教』との本質的な対話は、端的にいつて、この人生苦の問題や、またそれからの「抜苦与楽」の問題などをめぐって実行可能となることであつたであろうと考えるのである。にも拘らず、十年前の「日本共産党と創価学会との合意についての協定」が、極めて短日月の間に破綻して、遂に昨年には解消されてしまったという事実、この協定が上記のような本質的問題の上に立つた協定ではなく、要するに、「政治的打算」の上に立つた極めて便宜的なものであつたからではなかつたかと改めて疑うのである。H・ゴルヴィツァーは、マルクス主義者が宗教に対して軟化したり、またはそれを是認したりする場合には、「政治的打算から宗教的団体との結びつきを許可したり、反宗教的扇動をさしひかえる」⁽²⁾か、それとも「共産主義に極めて深い変更があつた」⁽³⁾かのどちらかであると指摘していた。とするならば、十年前のこの協定は、そのどちらによつて行われたといえることなのであるうか。端的にいつて、十年前のあの宮本論文は共産党の委員長ともあろう人の発言であつただけに、「共産主義に深い変

更」を加えるものでなかったとするならば、それはまさしく「政治的打算」から、十年前の協定がなされたのではなかったかと想像するのである。換言するなら、それは共産党が十年前に主張していたわが国の「戦後日本型のファシズム」化の風潮に対して、表面は反ファシズムの立場から、裏面では選挙対策の都合から便宜的に共同歩調がとられたものであったであろうと考えるのである。とするならば、このような政治的なまた便宜的な協定は、丁度かつてのフランス共産党とカトリック教会とが、ナチズムの攻勢に対して一時的に提携したように、そしてまた、ナチズムが崩壊した後においては再び敵対関係にもどったように、あくまでも暫定的なものでしかないといえるのであって、とても十年間の協定はもつまいと思われたのであったが、果して短日月の間に破綻してしまったのであった。というのもそれは、マルクス主義と仏教との真の対話の上に成立した協定ではなかったからであろう。とはいえ私が、現・在・に・お・い・て・も、十年前の宮本発言の問題提起を高く評価する理由は、マルクス主義と宗教との関係が、今後における人類の歴史的経験のにおいて、肯定的に解決されるであろう可能性を単純に否定したくはないと考えるからに外ならない。それでは、この両者の関係が肯定的に解決されるであろう可能性は、一体どこにあるといえるのだろうか。このように問うとき、この可能性について先ず念頭に浮ぶことは、当面、マルクス主義の側からする宗教への本質的な接近は、その政治的な接近は別として、とても望めそうにないと思われることなのである。何故なら、マルクス主義政党としての共産党は、あくまでも唯物論と無神論とを標榜する政党であったからに外ならない。とするならば、全く角度を変えて、宗教の側からするマルクス主義への本質的な接近の可能性を探ってみる方が、より生産的ではあるまいかと考えるのである。とすると、私はその最もラジカルで本質的な接近の仕方が、先ずキリスト教の側からするマルクス主義への接近において最も典型的になされていた事例があるのではないかと考えるのである。それは、あの宮本論文の中においても少しくその

名前をのぞかせていたが、今世紀最大の神学者の一人といわれたラインホルド・ニーバーの神学において、キリスト教とマルクス主義との能う限りの内的交渉劇が見事に演じられていたと思われるのである。そこには、まことに激しくも厳しい血のにじみ出るような内的対話が経験されていたことなのであった。しかも、このニーバーの貴重な体験は、私たちが仏教とマルクス主義との本質的な交渉を考える場合においても、極めて多くの示唆を与えてくれるものであると期待されるのである。とするならば、現在のところでは、このニーバーが行った両者の接近の仕方を唯一のモデルとして、将来における宗教とマルクス主義との肯定的な共存の可能性を広く模索してみなくてはなるまいと考えるのである。それでは、ニーバーが行なったマルクス主義との深刻な内的対話とは、一体どのようなものであったであろうか。その惨澹たる苦心の跡を、次節以下において考察したいと考えるのである。

註(1) 「宗教と日本共産党」一九七五年、三六頁

(2) H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. 1965.

「マルクス主義の宗教批判」新教出版、一九六七年、二頁

(3) 上掲書 四頁

〔I〕 ニーバーのマルクス主義への接近

周知の如く、マルクス主義が徹底した無神論と唯物論とを標榜していた限り、キリスト教が無神論に対抗する

のに専ら有神論をもつてするならば、両者の接近は全く困難なことであるといえるであろう。過去におけるキリスト教が、いくらかでもマルクス主義を容認することができなかったのは、この係争点の中心に余りにもかかわりすぎたからに外なるまい。とするならば、キリスト教がともかくもマルクス主義に接近しうるためには、有神論か無神論かというような本質的な問題は除外して、方策的な観点から接近するのがより容易なことであつたであろう。そこで、このような観点から発想された最も安易な便宜的な折衝の仕方としては、次のような二つの仕方があつたのではないかと考えるのである。

先ず、その一つは、マルクス主義をば理論面と政策面との二つに分離して、そして理論面における無神論や唯物論は全く許容しえないとしても、その政策面における現実処理の方策においては、キリスト教とマルクス主義とが提携しうると考える折衝の仕方なのである。それは例えば、第二次世界大戦において、ナチズムという共通の敵に対して、フランス共産党とカトリック教会とがまさしく便宜的に共同歩調をとった政治的提携の中に端的に表明されていた事例であつたであろうと思われる。

さて次に考えられるいま一つの折衝の仕方は、前の折衝とやや類似しているが、マルクス主義を一つの世界観と考える一方、他方では、その政治・経済の社会理論を一つの社会科学と考へて、そして世界観としてはマルクス主義を決して容認しえないが、しかし社会科学としてならば、それを容認して接近するという折衝の仕方なのである。何故なら、マルクス主義をば、このように世界観と社会科学との二つに分離した上で、改めてそれを一個の社会科学としてみなすならば、丁度、自然科学の諸法則や諸命題に対してキリスト教神学が何らの発言権をも持ちえないように、マルクス主義という一個の社会科学に対して、またとやかくいう権利を持ちえないことになるからである。このように、世界観としては絶対的に容認しえないのであるが、社会科学としてならば全面

的に承認するという、キリスト者の対マルクス主義観は今日しばしば見受けるところのものなのである。以上においてみた如く、マルクス主義への安易な便宜的な接近の仕方としては、このような二つの折衝の仕方があったのではないかと考えるのである。

それならば、わがニーバーにおいてもマルクス主義に対して、このような方策的なまた便宜的な折衝が試みられたことなのであろうか。しかしニーバーにおいては、そのようなことは決してなかったと断言できることなのである。というのも、マルクス主義への単なる方策的な接近の仕方においては、接近する側は全く傷つくことなしに済ませることができたのであったが、ニーバーがマルクス主義へと接近したのは、彼が徹底した自己批判の結果に、換言するなら、キリスト教再生の願いをこめるという切羽詰ったものであったからに外ならない。そこには、ニーバーの全身全霊を傾けての血の出るような苦闘がひめられていたことなのである。端的に言えば、ニーバーはマルクス主義を理論と政策、世界観と社会科学というような二つのものに分離して、政策や社会科学の面だけでマルクス主義をあえて許容するというような気やすめを決してしなかったと断言できるのである。ニーバーは如何なる場合においても、マルクス主義を全体的なものとして把握し、それを分離すればマルクス主義がゆがめられてしまうということを常に警戒していたのであった。とすれば、当然のことながら、キリスト者としてはマルクス主義の無神論や唯物論という危険に対しても、直截的に直面することになるのであったが、それにも拘らず、あえてマルクス主義に接近しようとしたニーバーには、余程の理由があったからであろうと推測されるのである。それではその理由とは、一体何んであったのか。このように問う時、そこにはニーバーの味った次のような二つの大きな体験が、その理由として考えられるのである。端的にいつて、その一つは差別の体験であり、その二つはアメリカにおける資本主義の残酷さの体験であり、それらを通しての原罪説の再確認ということ

ではなかったかと思われるのである。それでは始めに、差別の体験から考察していくこととしよう。

ラインホルド・ニーバー Reinhold Niebuhr は、その名前からも端的に覗えるように、ドイツ系のアメリカ人であった。彼は一九一五年にエール大学神学科を卒業して、デトロイト市のエヴァンジェリカル教会の牧師となったが、その前年の一九一四年にはすでにヨーロッパにおいて、あの歴史的な第一次世界大戦が勃発していたのであった。しかもそのうえ、一九一七年の六月六日にはアメリカ合衆国もまたこの戦いに参戦することになったのである。そのためにドイツ系のアメリカ人たちは、まことに困難な立場に置かれる羽目になったのであるが、特にニーバーのような敏感な人には尚更のことなのであった。それにまた、彼が牧師であったということは、つまり祖国の戦争目的以上に高い理想をもたねばならず、また敵国のドイツ人をも含めて人類全体を救済せんとする神に奉仕する身であったということ、更に彼の立場を複雑なものとしたのである。彼はその苦衷を、一九一八年、戦争遂行のために設立された訓練所を見学した時の感想として、端的に次のように書きしるしていたのであった。

「この戦争についての私の混乱した考えをどのように整理したらよいのか、私にはさっぱり分らない。……フアンストンという訓練所のはずれで私は銃剣の訓練を見学した。それは間接的ではあつても、こういうことと関わっている自分はある種の偽善者であると感じさせるに十分だった。けれども私は自分を平和主義者にすることはできない。もしも私がドイツ系でなかったら、あるいはできたかも知れない。臆病なのかも知れない。……善良な年とったドイツ人の中には、この国に対する憎悪に極めて近い感情をかくすのに苦労している人がある。現在のような時に、自分の祖国の主張を否認する人というのは、誰でもまぎれもなくより高い忠誠心に基づいてのみなすべきである。もしも私が少し否認しているだけだというなら、私は不可避免的にカイザーをロマン

ティックに見ている陣営に入れられてしまふであろう。だが私にとってカイザーは全く何ものでもない。もし戦争をしなければならなくなったら、カイザーの側よりはウィルソンの側につく方が私の気持ちはすっきりするであろう⁽¹⁾（傍点は筆者）と。

ここには端的に、牧師としては、平和主義をとるべきであるにも拘らず、ドイツ系アメリカ人としては「ドイツ系アメリカ人のドイツびいき」と勘ぐられないかという心配から、安易に平和主義を取りえないという苦衷が如実に表明されていると考えるのである。このように彼は、先ずドイツ系アメリカ人として、いいようなない差別の体験に悩まされたことなのであった。しかもこの差別の体験は、彼が単にドイツ系アメリカ人であるということにのみ止まるものではなかった。彼は牧師としてもまた、いわれのない差別を体験することになるのである。それは端的にいつて、彼が極めて小さな教派に属する牧師であつたということから生じる差別なのであった。というのもアメリカにおいては、メソジストや組合教会、長老派などが、プロテスタントとしては最も有力な教派であるといえるのであるが、これに反して、彼が属するエヴァンジェリカル派は比較にならないほどの微力な教会であつたからである。そこから彼は「小数派の劣等感」というやつを、いやというほど痛感させられることになるのである。

「教派というやつは全くひとの神経をすりへらすものだ。もしも私が医者であつたなら、人々は私自身の実力と、私がかちとつた名声に応じて相談に来るであろう。ところが牧師であるために私自身にはられているのと同じレベルの人々にしかアピールがきかない。昨日会つた教授は、私にどの教派に所属しているのかと質問してきた。答えをきくやこの教授は、ただちに私の位格づけをなし優越的な態度にでてきた。私の知性が私の教派的背景によつて決定されていること、あたかもアフリカのホッテントット族のそれがその特殊な環境によつて決

られているのと同じだといわんばかりである。おそらく私がもっと大きな教派に所属していたなら、こんなに気にすることはないのであろう。私の教派が、数的に弱小であるというそれだけの理由で、私は劣等感に悩まされているのである⁽²⁾（傍点は筆者）と。このように彼は、少数派の劣等感の悩みを端的にぶちまけていたのであった。

以上においてみてきた如く、ニーバーは先ずドイツ系のアメリカ人として、また少数教派の牧師として、まことにいわれのない差別の体験を徹底的に味わわせられたことなのであった。彼が後年、アメリカにおけるユダヤ人や黒人などという、差別に悩む少数人種と行動を共にするようになったのは、そしてまたマルクス主義へと引き付けられるようになったのは、恐らく彼の若き日におけるこのような差別の体験が大きな原因であったであろうと考えるのである。

それでは次に、ニーバーがフォード自動車工場において体験したところの、美名の下にかくされたアメリカ資本主義の徹底した残酷さに目を向けることにしよう。第一次世界大戦におけるドイツ系アメリカ人牧師としての差別の体験は、すでに述べておいた如く、確かにニーバーにとってはこの上ない極めて深刻な体験であったのであるが、それにも増して大きな衝撃を彼に与えたのは、アメリカ資本主義が美名の下にかくれて行なう徹底した搾取であったのである。彼がデトロイト市において牧師をしていた頃、その当時のデトロイト市はフォードの自動車工業のおかげでまさに殷賑を極めていたのである。この自動車工業が如何に華々しい成功を収めたものであったかは、デトロイト市の人口がうなぎ登りに増えていって、彼が牧師をしていた十三年の間に十万人から百万人近くまで膨張したことからも明らかであろう。そしてフォードの名前は慈善事業家として、またキリスト教的紳士として、その名を広く喧伝されていたのであった。それは彼が、その事業の収益の一部を教会に寄付したり、また慈善事業を派手に後援したからに外ならない。しかし、その社会的な名声のかげには、全く悲惨な物語がか

くされていたことなのであった。

当時、フォードの自動車工場においては、工員たちに対して八時間以上の労働を強制することはなかったという。それにまた、一週間のうち五日間だけ働けばよいともされていた。それは確かに、他の工場の作業時間よりもずっと短く、しかも賃金をはるかに高いという高条件であったのである。それ故に労働者は、誰でも先を争ってフォード自動車工場へと集まったのである。このように労働者の補充には全くこと欠かないように配慮しておいた上で、しかもこの時間中には全く普通の人では到底耐えることのできないような厳しい作業が要求されたのである。就中、こまかい部分品の製作に携わる工員たちは、機械のように働かねばならず、製品全体の完成を見る喜びなどが全くない仕事に、血の汗を流して苦勞しなければならなかったのである。その故に、このような生活を暫くの間でも続けているうちには、大抵の者は神経などを侵されて、大半が落伍するという惨澹たる状態であつたのである。それにも拘らず、自動車工場の側では何んらの苦勞をすることもなしに、容易に補欠労働者を雇い入れることができたのであつた。フォードが「良き事業家よ、正しき成功者よ」と謳歌された陰には、このような陰惨な悲劇が隠されていたことなのであつた。ニーバーが一九二五年フォード自動車工場を見学した時の生々しい手記は、端的にこの点を指摘していたことであろう。

「今日私たちは大きな自動車工場の一つを見学してきた。そのすぐ近くに何年も住んでいたのに、工場での生活の人工的なことは全く別の世界のように思われた。特に関心を持ったのは鑄造工場だつた。熱がすごかつた。人々はうんざりしているようだつた。ここでは手仕事は、単調な骨折り仕事で、その労苦は奴隸的である。このような労働で満足感を味わうというようなことは人間には不可能であろう。彼等はただ食うために働いているのだ。彼等の汗と鈍痛は、私たちが運転しているすばらしい自動車のために仕払った価格の一部に含まれているわけだ。

しかし私たちの殆んどは、彼等に対してどのような価格が支払われているかを知らずに自動車を走らせている。……私たちすべての者に責任がある。工場が生産するものを欲しがっているのは、私たちすべてである。そして私たちの誰も、近代工場の能率のためにどれだけ人間の価値が犠牲になっているかを心配するだけの感受性を持つていない。近代的な工業生活の残忍な事実をよそにして踏々と弁じ立てる私たちのすべての説教に何んの益があるというのか。確かに教会は、社会のもっと保護された領域においては恩恵を養殖しているし精神的な快適さを保存してはいる。しかし教会は、間一髪のところ、近代工業文明の本質的な諸事実を変革することはしていない。いや、そういうことを考えることさえしていない⁽³⁾」(傍点は筆者)と。

ここには端的に、近代工業における極めて残酷な社会悪と、またそれを助ける私たちの無知や無感受性などが痛烈に告発されていたことであろう。しかし、それにも増してもっと重要なことは、こうした近代工業の醸成する社会悪が、教会においては、全く看過されており、むしろ空々しい説教によって、それから目がそらされているという教会に対する慚愧の批判がなされていることなのである。そしてニーバーが、教会活動だけで社会を良くしようとしたり、牧師の説教だけで社会悪をなくそうとすることは全くの時代錯誤であり、ごまかしであると痛感した時、彼は急速にマルクス主義への接近していったのであった。

以上においてみてきた如く、ニーバーが若き日にドイツ系アメリカ人の牧師として経験した差別の体験と、資本主義がもたらす残忍な社会悪との体験は、彼に改めてキリスト教原罪説の正しさを確認させることになったのである。そして彼が「原罪説こそ社会理論や政治理論に重要な貢献をなすものであり、それなき故に、ブルジョア的理論は真の叡知を失った」ということは特に指摘する必要がある。何故なら、原罪説の真理は人類歴史の一頁ごとに証拠だてられた事実であるからである⁽⁴⁾」ということを感じた時、彼は改めて「マルクス主義は人類の歴

史に現われる悪の深さに対して自由主義的自然主義に勝る理解をもっている。それ故に、その激変説は、近代文化を支配する気分（5）の全く知らないものであるが、しかしユダヤ教の予言の激変説とは密接な関係をもっている」（傍点は筆者）ものとして、マルクス主義をヘブライズムの伝説に属するものとして高く評価したのであった。と同時に、彼の目には却ってヘブライズムとしてのキリスト教が、余りにもヘレニズム的であり過ぎるか（『キリスト教正統主義』、それともブルジョア的楽天主義であり過ぎる（『自由主義的キリスト教』）と映ったことなのである。このようにニーバーにおいては、キリスト教に対する批判はマルクス主義に対する評価に結びつき、またマルクス主義に対する評価は、キリスト教の再生にと結びつくものであったのである。それでは、ニーバーが批判しなければならなかった二つのキリスト教とは、一体どのようなものであったのか。これらの問題に関して、次節以下において順次に見ていきたいと考えるのである。

註(1) Reinhold Niebuhr: *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*. 1929.

「教会と社会の間で」新教出版社 一九七一年 三〇頁

(2) 上掲書 二四―二五頁

(3) 上掲書 七五―七六頁

(4) Reinhold Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*. 1960. p. 16.

(5) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. p. 18.

〔II〕 キリスト教正統主義に対する批判

すでに前節においても指摘しておいた如く、ニーバーがマルクス主義へと接近するために徹底的に自己批判しなければならなかったところのキリスト教には、正統主義と自由主義という二つのものがあつたのである。前者は彼によれば、余りにもヘレニズム的な二世界主義の影響力が強く、そこからその神学や倫理は超越者への高さの次元を維持するのはまことに結構なことなのであるが、逆に人間の現実生活から遊離する傾向を有し、社会の現実問題には即応しえないものであると批判されたものなのである。これに対して後者は、ブルジョア的な人文主義の影響力が極めて強く、そこからその神学や倫理は超越者への高さの次元をむしろ無視して、世俗への横の次元に没頭する傾向がまことに著しかったのである。それ故にそれは、人間が神の像 (Imago Dei) に造られたことを信ずることがあつても、人間の原罪を信ぜず、世界が神に創造されたことを信じて、これが神に審かれることを信じない楽天主義であることが批判されていたのであつた。このように二つのキリスト教は、ニーバーの目には、ヘブライズムの伝統を大きく逸脱するものとして映つたのである。それでは彼が考えたヘブライズムの伝説を真に受け継ぐキリスト教とは、一体どのようなものであつたのか。彼はそれをいみじくも予言者的キリスト教 (prophetic christianity) と呼んでいたのであるが、その特色は、神を超越者として認識すると共に、つまり神を、この世界の創造者でもあれば、その審判者でもあると信ずると共に、またこの現実の邪悪なる世界に深い関心を抱き、神の像に造られた人間性を強く信じつつも、これに満足してしまふようなことはなく、救いを超

越の神に求め、高さの次元を保持すると共に、深さの次元を保持することにあつたのである。換言するなら、一方においては及びもつかない高い理想があると共に、他方には底の知れない罪の深淵があり、この両者を二つながらつなぎとめるものが予言者のキリスト教であるというのであつた。⁽¹⁾ しかもまたニーバーは、宗教が倫理的に真に稔りゆたかであるか否かは、その有する歴史的なものとの間の緊張の性質が、どのようなものであるかによって決定されるものであるとして、次のような二つの条件を掲げていたのである。

「その一つは、どの程度に、超越的なものが歴史のあらゆる価値と偉業とを真に超越するので、歴史的偉業の相対的価値は道徳的満足の基盤となることのないかである。その二つは、どの程度に超越的なものが歴史的なものと有機的接触を保ちつづけるので、如何なる高度の緊張も歴史的なものから歴史の意義を奪い取ることがないかである」⁽²⁾ (傍点は筆者) という、こうした二つの条件をである。

そして彼は、この二つの条件の緊張関係の中から、真の道徳的行為が飛んで出ることを指摘していたのであつた。とするならば、この二つの条件、つまり高き理想への超越と、また低き賤しき現実との有機的接触との両方を保持しうるところの予言者のキリスト教こそ、倫理的にも真に稔りゆたかなことが期待できる筈のものであつたであろう。そこから、こうした予言者のキリスト教の立場に立つて、キリスト教の現状をふり返つてみたとき、彼には改めてキリスト教正統主義は余りにもヘレニズム的二世界主義によつて骨の髄まで毒されており、高さの次元を保持していることはまことに結構なことなのであつたが、逆に現実との有機的関連を欠いているために、却つてキリスト教正統主義は現状維持者の味方となつて反省されたのである。したがつて、このことに氣のついたニーバーは、何にもまして、その批判の矢をヘレニズム的二世界主義に向けて放つたのである。それでは、このヘレニズム的二世界主義とは一体どのようなものであつたのか。端的にいつて、それは、理想と現

実との二元を対立させ、しかも人間の眞の救済は現実としての歴史や現世を超越し、超歴史的な理想の世界に逃込むことによって達成されうると考えるところの理想主義的二元論のことをいうのである。とするなら、このようなギリシャ的理想主義的二元論は、プラトンのイデア論において最も典型的に定式化されていたものであらうと考えるのである。

プラトンにおいては、現実の個物が眞の個物であるとされるのは、それらの本質であるイデアによってであるとされた。彼によれば、個物はすべて相対的であり、生滅変異にゆだねられているのであるが、これに反して、個物の本質としてのイデアは永遠不変の存在であると考えられたのである。たとえば個々の美しいものは、多くの美しいものとの比較によつて、或いは見る人の目によつて、更には時と処との差異によつて、それぞれ美しいこともあり、美しくないこともあるであらう。しかし「美そのもの」、「美それ自体」は、あらゆる美しいものを美ならしめる本質として、時と処と人との差異を超えて、常に自己同一的であり自足的であると考えられたのである。このようにイデアとは、個々のものの根拠であり、本質であり、本体であるとされたのであったが、しかもイデアはあくまでも個物ではなく、個々の現象の彼方に超越して存在するものと考えられたのであった。換言するなら、イデアとは、現実から全く乖離 *chorismos* した眞實在 *ousia* であると考えられたことなのである。ここに端的に、イデア界と現象界という二つの世界が定立される源泉があったと考えられるのである。ところで、この二世界主義的理想主義に伏在する難点は、すでに少しく指摘しておいたように、人間が眞に救済されるのは、個々の個物や現象界を超えて、イデア界に参入することによつて達成されるところにであったであらう。換言するなら、このものの見方においては、理想の世界は超歴史的なものとして、歴史の上に、歴史を超えて存在し、人間は歴史の混乱や無秩序から、この超感覚的な形相の世界にと逃込むことによつて救われると考える

ところにあつたと思われるのである。それ故に、このものの見方においては、歴史に責任を持ち、歴史そのものを救い贖わなければならないという意識は、極端に稀薄なものとならざるえないことなのであつた。つまりそこでは、歴史は完全に見限られ、見離され、無意味なこととされてしまうのである。それと同時に、その反面、歴史を超え、自然を超える絶対者も、歴史や自然の眞の根柢ではなくなり、現実の相対的な区別やダイナミックな歴史的過程の特殊性を消し去ってしまうところの静的な超越者とならざるをえないのであつた。換言するなら、超越者は第一原因としての神ではありえても、創造者ではありえなくなるということなのである。そして、この第一原因としての神においては、神と歴史との断絶的緊張は消えてなくなり、その間の緊張から生じる生々とした生産的過程は全く期待しえなくなるのであつた。つまり、他を動かすが自らは動くことのない神は、創造の神においてみられるような倫理的性格を完全に払拭することになるのである。ともあれ以上においてみた如く、ヘレニズム的二世界主義においては、その究極的な目標は、現実界を超越して理想界へと逃避することにおかれていたので、したがって具体的歴史の政治的・社会的問題に対しては十分な責任をとりえないことになるのであつた。

ところで、原始キリスト教がヘレニズム的世界に進出したとき、それとの折衝において徹底的にヘレニズム化され、ヘブライズムに特有な「神と人」、「永遠と時間」というような逆説的命題は、「絶対と相対」、「超越と内在」、「無限と有限」といったヘレニズム的二世界主義的概念に転置されていったのであるが、それと同時に、この二世界主義の影響を極めて強く受けた結果、社会的・政治的事象に対しては極端なまでに無関心となつていったのである。このような社会的・政治的無関心ということに関しては、確かにイエスの倫理においてもまた端的に指摘されうることなのであつた。財宝を地に積むな、裁くな、上衣を求むる者には下衣も与えよ、一里ゆくこと

を強いる者と共に二里ゆけ、抵抗^{てむこ}うな、敵を愛せよと。これらは、そのどれ一つを実行しても生活の破滅につながるものであつたであらう。このようにイエスの倫理は、人間の境遇を全く無視したものであると思われるのである。それは確かに周囲の事情を考慮に入れ、好結果を招来しようとする賢明な相対的倫理では決してありえない。とはいえ、ニーバーによれば、イエスの愛の完全主義は、神と創造とのつながりに似て、人間の相対的倫理に深いつながりを持つものであつたといえるのである。⁽³⁾換言するなら、イエスの倫理は一見したところ、不可能のように思われるのであるが究極的には可能なものとして、「不可能なる可能性」⁽⁴⁾ impossible possibility であるといふのであつた。だが、これに対してイエス以後のキリスト教は、ヘレニズム化の結果として、完全に社会的・政治的無関心へと墮していったのであつた。この影響はヘレニズム化の克服に努力し、キリスト教を再びヘブライズムの伝統に復帰させたと信じられている、キリスト教最大の思想家の一人であるアウグスティヌスにおいてもまた強く残つたものである。それは彼がいまだ新プラトン主義の呪縛下にあつて、その二世界主義が強く彼に影響したからであらうと思われる。

周知の如く、アウグスティヌスは彼の著「神の国」において、二つの国、つまり「神の国」Civitas Dei と「地の国」Civitas Terrena とを明確に区別していた。そしてこの二つの国の起源について次のように書き記していたのである。「二つの愛がこのようにして二つの国の起源となつた。神を無視して地上に引き下ろそうとする自己愛、自己を無視して天国に至らんとする神への愛。第一の愛は人間の栄光を求め、後者は神のみを求める、最大の栄光としての良心の証として。……地の国では賢者は肉に従つて生きるが故に、身体か精神か、その両方かの所有物を追いかける。……ところが他方、すなわちこの神の国では、人間の知恵は存在せず、神がすべてのすべてであるが故に、真の神につかえ、聖なる天使と人間との社会に報償を求めるところの敬虔のみが存在する」⁽⁵⁾の

であると。このようにアウグスティヌスは、「神の愛」に起源をもつ「神の国」については、「神の神聖の白い光」を描き出す一方、他方では、自己愛に起源をもつ「地の国」については、「地上の暗闇」つまり「それは不正の塊りであり、その支配者は悪魔であり、それはカインによつて建てられたものであり、その平和は争いによつて保たれる」⁽⁶⁾ものであることが描写されていたのであった。ヘレニズムの二世世界主義の影響は、旧教的正統主義の基礎を置いたアウグスティヌスにおいてもこのように深く残っていたことなのである。これに対してニーバーは、つまりアウグスティヌスが「宗教的なもの」と「世俗的なもの」とを判然と区別し、その故に、道德上の差違が不明瞭となり払拭されていることに対して、端的に次のように批判していたのである。「この傾向はひとかたならざる疑わしい効果をもつ。それは確かに道德的・社会的・政治的無関心主義に極めて容易に転じ易い。個人は、そして、より特徴的には社会は、地上の罪に余りに汚れていて道德的な意味での救済は不可能と考えられる。すなわち社会問題は如何なる倫理的基盤においても解決しえない」⁽⁷⁾ (傍点は筆者) ものであるという敗北主義に陥るものなのである。そしてこの敗北主義は、旧教的正統主義にその後も引き継がれた伝統なのであったが、それはまた新教的正統主義の開祖であるルターにも通じるものがあつたといえることなのである。何故であろうか。

ニーバーはルターの宗教改革について、端的に次のように指摘していた。「人間の集团的生活中に正義を実現する問題に関しては、ルターの宗教改革は明らかに敗北主義であつた」⁽⁸⁾と。そしてその原因は、ルターが「恩寵の領域」と「民政の領域」とを嚴格に分離した、その二世世界主義にあつたことを指摘していたのである。⁽⁹⁾ ルターは、その「ガラテヤ書註釈」の中において次のように述べている。「律法と福音との相違を識別する方法は、福音を天上に律法を地上に置くことである。それ故に、もし問題が信仰と良心とに関するものであるならば、律法を全然除外して、それを地上に残そうではないか。これと反対に民政においては、律法に従うことが厳しく要求さ

れなければならない。そこでは、福音、罪の赦し、或いは天国の義、キリスト自身については何も知られてはならない。ただモーゼと彼の著書のみを知れば十分である⁽¹⁰⁾と。このようにルターが、天上と地上とを、また福音と律法とを厳格に区別したことは、まさにヘレニズム的二世界主義にぴったりと合致することであろう。彼が一五二四年より一五二五年にかけての農民戦争に際して、最初は農民に荷担していながら、やがて農民の反抗に反対するようになったのは、実にこの二世界主義的原理である「霊の国」と「地の国」との区別を、その現実問題へと厳格に適用したためであろうと思われる。確かに、当時におけるドイツ農民の奴隸制廃止の要求は、凡ての人間を平等にしようとすることによって、キリスト教における「霊の国」を現実的に「地の国」に実現させることを目論むものであったといえるであろう。しかるにルターは、その二世界主義的原理によって、社会正義に対する農民の正当な要求を非難し、農民の反抗は分離すべき二つのものを混同したものであると弾劾したのである。換言するなら、「霊」においては平等であっても「地」においては不平等であり、地上に平等を実現しようとすることは、天上と地上との区別をわきまえぬ暴挙であり、冒瀆であるというのであった。そんなことは許されるものか。地上の国は人間の不平等なしには存在しえない。或る者は自由であり、他の者は奴隸でなければならない。或る者は支配者であり、他の者は臣下でなければならない⁽¹¹⁾のであると。このように、新教的正統主義に基礎を置いたルターにおいてもまた、その二世界主義が大きく災して、社会的・政治的無関心主義を結果していたことなのであった。

さて一転して、目を現代に向けて見るのに、現代においてもルター主義者といわれたカール・バルト Karl Barth において、この社会的・政治的無関心主義は著しかったことなのである。それは、端的にいつて、バルト神学において、ルター的な二世界主義的なものの見方が極めて強く影響していたからであろうと思われる。ニーバー

は、そのようなバルト神学について次のように指摘していたのであった。

「ルター正統派の立場を現代的に復興したバルト神学においては、宗教的経験は事実上、悔悟感の中に殆んど消耗しつくされている。神の神聖さと人間の罪深さとの相違が余りにも絶対的に強調されるが故に、人間は、人道的社会生活に対する特別の反逆の故ではなく、ただ彼が人間であって、神ではないということの故をもって罪に問われるのである。このようにして全く要領よく、創造と墮落とは事実上同一視され、人間歴史におけるすべてのものは悪と同一視されるが故に、社会道德の『多かれ少なかれ、巧妙に計算されたもの』はあらゆる意義を失うことになるのである」⁽¹²⁾（傍点は筆者）と。

このようにニーバーは、バルト神学においては、神の神聖さと人間の罪深さとが絶対的に区別されるところに（そこに二世界主義的なものの見方があるであろう）、社会的・政治的無関心主義が結果したことを指摘していたのである。とはいえ私たちは、確かに彼が第二次世界大戦中、ナチスの攻勢に対して告白教会の戦線を全欧州に結成し、英雄的にこれと闘争したことを記憶している。バルトは確かにルターのように、地上の国の政権を無批判的に神の定めとして容認するようなことは決してなかったといえるのである。しかし、それにも拘らず、ルター派的な二世界主義の強い影響は、ナチズムに対抗するための十分な社会論的基礎付けをさまたげることとなったのである。結局のところ、バルトは神の言を宣教するための自由のために、ナチズムと闘争したといえるのであって、ナチスの社会的・政治的体制に対する政治的闘争ではありえなかったことなのであった。換言するなら、バルトにとっては、社会的・政治的体制は如何なるものであろうとも、宣教の自由さえ保障されているなら、それで良いというのが本旨であつたろうと思われるのである。このようにバルトにおいても、その二世界主義的なものの見方は、社会に対する責任のある行動を回避させる傾向を潜在的に内在させていたことなのであった。

以上においてみてきた如く、キリスト教正統主義はその新旧を問わず、またその古今を問わず、ヘレニズム的・二世界主義の影響の下に、地上の国のことに關しては、とかく社会的・政治的無関心となる傾向が極めて強かつたといえるのである。それというのも、それは二世界主義的なものの見方によつて、愛や平等などという絶対的な理想は、地上の国が墮落して罪にまみれている以上、世俗的なこの現世に實現することは全く望みえないというペシミズムにとりつかれた結果、世俗的活動における相對的善と相對的惡との區別が見えなくなり、そこから相對的善をこの現世に實現しようとする社会的・具体的手段を全く見失つてしまつたことに原因するであらうと考えるのである。と同時に、更に惡しきことが、このことから結果してくることなのであつた。それは端的にいうなら、キリスト教正統主義がその歴史を通して、常に現状を維持するという保守主義に身を委ねてきたことであり、そこから貧しい者や虐げられた者たちに対しては背を向ける結果となり果てているという現実なのである。しかもこのことが、教理的にも是認されうるといふ傾向があるといえることなのであつた。というのも、それは、キリスト教正統主義が創造の福音を堅く信じ、すべてのものは何事によらず、神に依ることなくしては存在しないといふことを確認し、そこから地上の国の現在の秩序や政權も、神の定めであると思ひ込んでこれと妥協し、現状維持者たちの味方となつてしまふという傾向が顯著であつたからに外ならない。しかもそのうえ、惡しき秩序や惡しき政權を直くするためには、ただ単に説教や祈禱、愛の實踐、その他伝道、牧会の方法による個人の救済こそが先決であるとして、現実の改革や更には革命が諦観されたことなのであつた。ニーバーが、すでに指摘しておいた如く、フォードの自動車工場を見学したとき、そこに見た資本主義的經濟組織の残酷さと、またそうした社會惡に対する教會の無知と無感受性とは、彼をして改めて教會に対する慚愧の批判をなさしめたのであつたが、思えばその根源は實にこうした根深い處にひそむものであつたといえるのである。それはともかく、キリ

スト教正統主義においては、ヘレニズム的な二世世界主義の傾向と創造の福音とが癒着していることによつて、そこには社会的無関心という保守主義と政治的敗北主義とが結果してくることなのであった。そして、ニーバーがキリスト教正統主義に対して行つた批判の中核も、まさにこの点に存したことなのである。それと同時に、この批判は逆に却つてマルクス主義に対する評価として、次のようにはね返つてきたのである。「マルクス主義は、政治の取扱う正義の問題の進歩的再評価に寄与した点において、正統主義ないし自由主義的キリスト教思想に勝るものがあるということである」⁽¹³⁾と。それではマルクス主義は、何故に、正義の社会的実現の問題に関して、キリスト教に勝るものがあつたといえるのであろうか。端的にいつて、それは、マルクス主義がキリスト教よりも却つてヘブライズムの伝統を真に継承するものとして、ヘレニズムの二世世界主義を完全に克服するものであると評価されたからに外なるまい。このようにニーバーにおいては、キリスト教正統主義の現状に対する批判は、マルクス主義に対する評価として改めてはね返つてきたのであつたが、それでは他方、自由主義的キリスト教に対しては、どのような批判がなされたことなのであろうか。そしてまた、この批判は、マルクス主義に対する評価として、どのようなにはね返つてくるものであつたであらうか。このような問題を、次節以下において特に考察したいと考えるのである。

- 註(1) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. chap. 4. p.p. 103~135 参照
- (2) *ibid.* p. 9.
- (3) *ibid.* chap. 4. 参照
- (4) *ibid.* p. 120.
- (5) Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*. 1932. p. 69.

- (6) *ibid.* p. 70.
- (7) *ibid.* p. 70.
- (8) Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*. 1955. p. 192.
- (9) Reinhold Niebuhr: *Faith and History*. 1949. p. 199.
- (10) *ibid.* p.p.199~200.
- (11) Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*. 1955. p.p. 193~194.
- (12) Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*. 1932. p. 68.
- (13) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christial Ethics*. 1935. p. 141.

〔Ⅲ〕 キリスト教自由主義に対する批判

すでに、第二節においても少しく論及しておいた如く、ニーバーは、キリスト教自由主義が近代文化の影響による人文主義の傾向がまことに強く、したがってその神学や倫理は超越者への高さの次元をむしろ無視しても、世俗への横の次元に没頭する志向性が極めて強いことを指摘していたのであった。それはキリスト教自由主義が、近代の理性（＝悟性）主義や進歩主義などの影響によって、人間の神の像に造られたことを過信する余り、人間の原罪には全く盲目となり、また世界が神によって創造されたことを信じて、これが神によって審かれることを全然信じない単純な樂觀主義にと陥ったからに外なるまい。ともあれニーバーにおいて、キリスト教自由主義がヘブライズムの伝統を大きく逸脱していると感じられたのは、まさにキリスト教が余りにも近代主義化したこ

とに存したことなのであった。

ところで、私たちは、ここで改めてニーバーが、宗教が真に倫理的に稔りゆたかであるためには、次のような二つの条件を満たさなくてはならない、と指摘していたことを想起しなくてはならないであろう。その一つは、超越者が歴史のあらゆる価値と偉業とを真に超越しているので、如何なる歴史的偉業の相対的価値も道德的満足の基盤となることがないということ。その二つは、超越者が歴史と密接に有機的な接触を保持しているので、如何なる高度の緊張も歴史的なものから歴史の意義を奪い取ることがないということ。以上のような二つの条件である。⁽¹⁾確かに、これらの二つの条件は、それらを同時に満足させうることとは、一種のパラドックスであるといえるであろう。しかしニーバーによれば、ヘブライズムのものの見方・考え方は、本来、そうしたパラドックスの上に成立しているものであるというのであった。たとえば、神観についていえば、神は創造者であると同時に審判者でもあり、また人間観についていえば、人間は神の像を宿すものであると同時に罪人でもあるといった具合である。とするならば、ものの見方・考え方が、逆説的でなくなるということは、それだけヘブライズムの伝統から大きく逸脱するということを意味していたことであろう。ニーバーは、このような観点からキリスト教正統主義の歴史観がヘレニズム的・世界主義のために、彼のいう第二の条件を満たすことがなかったが故に、逆説的ではなくなり、その結果、社会的・政治的無関心主義に陥つたことを先ず端的に批判していたのであった。それでは、本節の主題となるキリスト教自由主義に対しては、一体どのような批判がなされていたことなのであるのか。結論を先取して直截的にいえば、ニーバーはキリスト教自由主義に対しても、それがあの二つの条件のうち第一の条件を満たすことがなかった故に、逆説的ではなくなり、その結果、人文主義と底抜けの樂觀主義とに陥つたことを徹底的に批判していたのであった。いま少しく詳論するなら、ニーバーのキリスト教自由主義

に対する批判は、次のような四点にまとめることができるであろうと考えるのである。

- (1) キリスト教自由主義は、余りにも人間の知性に重点を置きすぎること。
- (2) キリスト教自由主義は、人間性に関して、余りにも感傷的でありすぎること。
- (3) キリスト教自由主義は、三位一体の神観に改変を加えて、人文主義に適応してしまったこと。
- (4) キリスト教自由主義は倫理的な鋭さを全く喪失し、ブルジョア的自由主義社会に余りにも適合してしまったこと。

以上のような四点にである。ところで、これらの四点のうち、(1)、(2)の二点は特に関連があると思われるので、キリスト教自由主義が何故に人間性に関して誤認する羽目に至ったのか、その原因を先ず追求することから始めたいと考えるのである。次いで、この誤認が三位一体の神の概念に対してどのような影響を与え、更には、このようなことが極めて安易な良心 *easy conscience* を生ぜしめると共に、またキリスト教自由主義が如何にブルジョアの自由主義社会にうまく適合するような結果となったのか、といった問題について順次に考察していきたいと思うのである。

さて近代という時代は、実存哲学者であったカール・ヤスパース *Karl Jaspers* の指摘するところによれば「誤れる啓蒙」 *falsche Aufklärung* の道を歩んだことであるという。彼のいう「誤れる啓蒙」とは、「あらゆる知と意欲と行為とを単なる悟性に基づかしめることができる」と考える。こうした誤れる啓蒙は、単に常に特殊である悟性的認識に許された領域内で、この悟性的認識を有意義に応用する代りに、このような悟性的認識を絶対化するもの⁽²⁾ということなのであった。そして彼は、この「悟性的認識の絶対化」ということ、つまり科学的万能主義のものの見方・考え方が、近代という科学時代の最大の迷蒙であるということを警告していたのであった。と

はいえ、近代におけるあの華々しい科学・技術の進歩発達と、その成果とをかえりみれば、誰しも科学的信仰としての科学的万能主義にとりつかれたことは、無理もないことであつたのかも知れない。それと同時に、この科学的信仰はまた、人間理性（悟性）の無限の進歩発達（それは科学技術の進歩発達によって裏付けされていた）に対する楽観的信仰をもよびおこしたことなのであつた。しかもこの楽観的信仰には、次のような二つの確信がひめられていたことなのでもある。その一つは、「理性の力が無限に発達しうることに対する信頼」⁽³⁾、その二つは、「理性を正当に教育するなら、それがあらゆる人間の力と徳との発達を保証しうるのであるということに対する信頼」⁽⁴⁾という、こうした二つの確信がである。ともあれ、近代における科学・技術の目覚ましい発達と、人間理性（悟性）の進歩に対する限らない信頼とは、やがて近代人の人間性（特にその知性）に対する「自負」^{ヒュプリス}をさそうのであり、それが遂に人間の弱さや不安定性を否定する方向に、換言すれば、人間のもつ無比なる能力である自由の創造性のみを強調する方向に、近代的人間観を構想したことなのである。だが、こうした近代的人間観はその半面において、人間性のもつ弱さ、つまり人間自由の破壊性や罪や悪といった問題については、実に深刻な迷蒙を宿すことになるのであつて、こうした点に人間性に関しての徹底した感傷性と楽天性とがつきまとうことになるのであつた。

一般的にいつて、ブルジョア的自由主義のドグマにおいては、人間のもつ破壊性や罪や悪の問題は次のように考えられている。そこでは、近代のブルジョア的文化が復活したところの古典的世界観やギリシヤ的人間観が、悪とは何者かに光を遮られてその影になった部分に居る状態であり、人間は理性の啓蒙によって段々と善に開眼されていくのであつて、最高の善人は哲学者であると考えられた如く、人間悪や罪の根源は人間の無知や利己主義にあると考えられているのである。このドグマにおいては、私たちが生存しているこの社会に極めて多くの罪

や悪が存在しているのは、人間が自分自身と関係のない利害に関して、それを考慮する知性を欠如しているため、従って人間が極めて利己的とならざるをえないからである」とされている。とはいえ、こうした問題は教育の進歩、発達によって、また序々に向上していく人間知性の改造によっては、やがて解決されることであろうという。また人間は、その恵まれない社会的・政治的環境のためにも利己主義に陥ることであろう。だが、このこととでも、科学的に完成されるであろう社会的諸制度の発達によっては順次に治癒されることであろうという。このようにブルジョア的自由主義のドグマにおいては、諸々の罪や悪の発生と、またこの問題の解決とは混乱をみせていたのであるが、概していえば、合理性の増大や人間知性の改造に、換言すれば、人間の無知の克服に、端的には科学・技術の進歩発達に希望がかけられたことなのである。こうした点に、私たちは直接に近代における人間性に関する迷蒙を見る思いがするのであるが、近代人のもつ安易な良心もまた、端的にここに発生したことでありうと考えるのである。

ともあれキリスト教自由主義が、このような近代文化の人間性に関する迷蒙に影響されて、人間の神の像（それは人間の理性・悟性に基づく）に造られたことを過信する余り、人間の原罪 Original Sin には全くの盲目となり、また世界が神によって創造されたことを固く信じて、これが神によって審かれることを全然信じない単純な樂觀主義に陥り、そこから原罪説の教義を放棄してしまったことは、まことに重大な過失を犯すものであったといえるであろう。ニーバーはこの原罪説に関連して、「原罪説の真理は人間歴史の一頁ごとに証拠だてられた事実」であるにも拘らず、「ブルジョアの理論はこれなきが故に、真の叡知を失ったということは特に指摘する必要がある」と語っていたのであるが、このことはまたキリスト教自由主義についても十分に妥当することであつたであろうと考えるのである。

それでは次に、近代の科学的信仰がキリスト教的三位一体の神観⁽⁷⁾に対して、一体どのような影響を及ぼしたかという問題を考えてみることにしよう。端的にいつて、これらの信仰はキリスト教的三位一体の神観に対して、合理主義化による否定、或いは浅薄化の影響を及ぼしたことであろうと思われる。「三位一体の神」とは、キリスト教信仰の中核をなすものであり、キリスト教の存立はまさにこの神観に基づいているといえるであろう。しかるに、「誤れる啓蒙」としての近代の科学主義・悟性主義の時代風潮は、こうした神観を維持しがたいものと思念し始めたのである。しかも、このような時代的風潮に対応して、キリスト教自由主義の中においても、この神観を全く否定するか、それとも合理的な根拠づけによって、この神観を改めて肯定し直すかの二つの道が考えられたことなのである。先ず、この神観を全く否定する典型的な代表者としては、端的に、トーマス・ジェファソン Thomas Jefferson の名前が挙げられよう。ニーバーは、彼こそは自由主義的キリスト教並びに自由主義的神学者の信仰や心情を最もよく代弁するものであると語っていたが、彼はまさに「誤れる啓蒙」の時代の子にふさわしく、三位一体の神観を端的に否定して次のように述べていたのである。

「三つは一つ、一つは三つという三位一体の算術のわけのわからぬ言葉を放棄したとき、イエスの単純な構造を隠すために建てられた人工的足場を叩き落したとき、手短かにいえば、彼の生きた日以後に教えられたことを一切忘れて、彼が諄々と教えた純粹にして単純な教説に遡るときにこそ、我々は真に彼の弟子に適わしい者となるのであって、私の意見では、彼の唇より純粹に流れ出たものに何も添加しなかったならば、全世界の人々は今頃は、とうの昔にキリスト者となっていたのであろう⁽⁸⁾」と。

ここには端的に、キリスト教信仰の中核である三位一体の神観に対する否定と、また「イエスの単純な福音」の宣教の必要性とが述べられていたことであると考えるのである。このように、キリスト教自由主義においては、

三位一体の神観を否定して、「イエスの単純な福音」を宣教するということが、ほぼ一致した大勢ではなかったかと思われるのである。

次に問題となることは、この三位一体の神観を、いわば存在論的証明によって、改めて肯定しようとする動きのあったことであろう。しかもそれは、人間理性(悟性)の進歩発達に対する近代的な樂觀的信仰と深い関係をもつものなのであった。換言するなら、近代人が人間の理性並びにその進歩発達に対して抱いた樂觀的信仰は人間理性による純粋な思考過程を通して、神を認識することが可能であるという確信を改めてよびおこしたことなのである。それは丁度、あらゆる宗教や宗派の神秘主義が、神は人間の魂の最深奥に宿り、そこに見出されるという確信に貫かれていたのと同様であろう。ギリシャの昔以来、神に関しての存在論的証明というものがあつた。

人間は自己を有限的な存在として自覚するのであるが、この有限な存在者としての人間が絶対者を認識しようというのは、一体、如何にして可能であるかという問題である。それに対する回答は、プラトンの確信に従うならば、私たち人間の思考が永遠の精神を反映するからであり、陰影でもあるからであるというのに外ならない。そして、人間の理性並びにその進歩発達を樂天的に確信した近代は、こうしたプラトンの信念を改めて復活したことなのであつた。ここに三位一体の神観を、人間の思考過程に基づいて論証しようとする試みが、再び生じたことなのである。アドルフ・ケーベルレ Adolf Köberle は、このことを端的に次のように指摘していた。

「十九世紀の哲学は、實際、キリスト教的三位一体説の妥要性を思考的過程に基づいて論証しようと考えるに至つた。そこでは、一切の精神的現象は三重のリズムで表わされるという考えがとられている。たとえば、音楽は三和音から構成され、数学においても三角形は幾何学全体が展開される基本的形式である。論理学や文法においても、あらゆる思考の運動は主語、述語、目的語という三要素によって進行する。こうした精神生活の決定的

過程がいずれも三重的特質をもっているとすれば、神もまた、その内的本質において三一的であらざるをえないというわけである⁽⁹⁾と。

ここには端的に、人間の理性(悟性)並びにその思考過程に対する極めて楽観的な確信が表明されていたことであらうと考えるのである。

以上においてみてきた如く、三位一体の神観を否定するにせよ、また、それを人間の思考過程に基づけて改めて肯定するにせよ、神の超越的性質は全く否定されて、神は単なる理想的人間の象徴にと転落してしまうことになるのであった。それ故にニーバーは「自由主義的キリスト教にとつては、キリストは理想的人間であつてひとたび彼の生活の説得力ゆたかな魅力に人の魂が捕えられるや、人は彼と競争することができるのである」⁽¹⁰⁾(傍点は筆者)と語り、更に「人間の可能性並びに限界のまことの神話的象徴たるキリスト教正統主義のキリストは、人間並びに現世の限界——約めていえば超越——を示唆することなしに、人間の善性と人間の可能性との象徴たるガリラヤの善人と変わった」⁽¹¹⁾(傍点は筆者)であると指摘していたのである。換言するなら、三位一体の神観においては、「子としての神」として、神人の位にあつたイエス・キリストは、単なるガリラヤの善人として、人間の善性と人間の可能性を示唆する象徴でしかないものになり下ってしまったのであるといえるであらう。ここに、私たちは端的に「誤れる啓蒙」としての近代の科学主義、理性主義に屈服したキリスト教自由主義の、その近代化の限界を見る思いがするのである。何故なら、それはニーバーも直截的に指摘していたように、「最上級のキリスト教神学においては、キリスト即ち神人の啓示は、歴史に対する永遠の逆説的關係の啓示であつて、これを力説することが神話——予言的、宗教的精神である」⁽¹²⁾(傍点は筆者)のにも拘らず、キリスト教自由主義においては、この神人の啓示が完全に霧散してしまっていたからに外ならない。とするならば、キリスト教自由主義が超越者への高さ

の次元を端的に喪失して、世俗への横の次元にと没頭する志向性が極めて強くなったのは、もとはといえば、ここに直接的な原因があったのでないかと考えるのである。

それではここでいま一度、以上において述べてきたところの論旨を整理して、何故にキリスト教自由主義がブルジョア的社會に対する批判を端的に喪失し、またブルジョア的社會にうまく適合していったのか、その原因を改めて深めてみる必要があるであろう。私たちはすでに、キリスト教自由主義がブルジョア的文化的悪しき科学主義・理性主義Ⅱ「誤れる啓蒙」に幻惑されて、人間の神の像を過信する余り、人間の原罪については全くの盲目となり、そこから人間性に関しての誤認が生じると共に、併せて安易な良心が発生することとなった事情について跡づけておいた。次いでまた、この「誤れる啓蒙」に毒されたキリスト教自由主義が、キリスト教の中核とも目される三位一体の神觀を根底からゆがめてしまったことによつて、神人の啓示が完全に否定され、そのために超越者と歴史との逆説的關係が消滅すると同時に、イエス・キリストは単なるガリラヤの善人にすぎないものに転落してしまつた事情を考察しておいたのである。とするならば、このような二つの事情は相互に影響し合うことによつて、キリスト教自由主義をして、倫理的な鋭さを喪失させると同時に、ブルジョア的自由主義社會の精神に降服することを余儀なくさせたことであろうと考えるのである。何故なら、原罪説とか神人の啓示という、キリスト教の根本教説を放棄したところのキリスト教自由主義は、端的にいつて、ニーバーも指摘していたように「不可避免的にその中に近代文化の貧弱な『魂』⁽¹³⁾ soulへの降服を含む」ものであつたといえるからである。それと同時にまた、キリスト教自由主義が原罪説を放棄したということは、端的にいつて、ブルジョア的社會並びにブルジョアジーたちに対する罪や悪が見えなくなったということを意味したからであり、それにまた神人の啓示という永遠と歴史との間の逆説的關係の否定は、超越者が真に歴史から超越するものではなくると同時に、却

つて歴史における相対的価値(それはブルジョアの価値を意味する)が絶対化されるということの意味したからに外ならない。それ故に、ニーバーも直截的に指摘していたように、キリスト教自由主義はこの近代のブルジョア的精神に適合しつつ、「深遠な宗教を象徴する深さの感覚と緊張の経験とを喪失したために、最も特色のある宗教的またキリスト教的相続財産を犠牲」⁽¹⁴⁾にしてしまったといえることなのであった。とするならば、この犠牲の結果はキリスト教自由主義に対して、一体如何なる影響を与えたことなのであったであろうか。ニーバーはこの影響について、端的に、次のように語っていたのである。

「キリスト教自由主義のいう神の国は、翻訳せられて、全く近代の文化が進化作用によって実現しようと望んでいるところの理想社会を意味するものとなった。民主主義と国際連盟とは、この理想の政治的形態たるべきものであった。と同時に、キリスト教的愛の理想は、複雑な商業文明にとって極めて貴重にして必要な、計算的互惠主義の勧告へと変ってしまったのである」⁽¹⁵⁾ (傍点は筆者) と。

このようにキリスト教自由主義においては、神の国は近代文化の進化作用によって実現せられる単なる理想社会にと変わると同時に、キリスト教的愛もまた、打算的な互惠主義にと変えられてしまったことなのである。しかし本来のキリスト教においては、神の国の実現はその終末論的信仰、つまりキリストの再来や最後の審判並びに復活などという終末論的信仰と結びついたものであったということを決して忘れてはならないであろう。⁽¹⁶⁾ しかるにキリスト教自由主義においては、このような終末論的信仰に基づいた神の国という思想が完全に霧散して、それに代って、近代の進化・進歩主義に基づく理想社会という考え方が支配的となっていたということなのである。そこには、歴史の連続的な進化・進歩に対する樂觀的な確信はみられるものの、終末論的信仰においてみられたような歴史と超歴史との間の、或いは時間と永遠との間の逆説的緊迫は全くみられなくなっているのでは

った。それと同じく、打算的な互惠主義にと変えられたキリスト教的愛もまた、近代の道徳的感傷主義の影響を受けて、簡単な可能性にと転落してしまったといえることなのである。キリスト教的愛とは、ニーバーによれば、福音書の命ずる通りの絶対的な自己忘却・自己犠牲としての愛を意味していた。それは、倫理的であろうとする人間のあらゆる決意に適用されるべき至高の理想であるのだが、如何なる場合においても、それを完全に実現することはおよそ不可能なことであるといえるのである。何故なら人間には、利己心、権力欲、権力の濫用、偽善、自己欺瞞、その他の弱点があり、愛の命令に従って端的に行動するということはできないからである。とはいえず愛はまた、これらの欲望を浄化して、悔改めと回心を生み出す可能性をひめているものでもあったから、この愛の「不可能な可能性」⁽¹⁷⁾ impossible possibility を真面目に且つ真剣に考える必要があるといふのであった。このようにキリスト教的愛とは、元来、「不可能な可能性」として「究極的な可能性」⁽¹⁸⁾ ultimate possibility であったにも拘らず、それがキリスト教自由主義においては「簡単な可能性」であるとされていたのである。しかも、このような愛の変貌の結果として、キリスト教自由主義においては、愛の律法は無制限に政治・経済に適用することが可能であるというような幻想を抱くようになったのである。つまり「個人を『絶対的正直』と『絶対的愛』とによつて生活するように説得することによつて、近代の経済・政治のあらゆる問題を解決」⁽¹⁹⁾ することが可能であると考えられるに至つたのである。それ故にニーバーは、「政治の処理において自由主義社会が終始変らずに唱えた畳句は、愛と協力とが闘争と強制とに優るといふこと、また従つてこれは確立しなければならず、また確立することができるといふことであつた」⁽²⁰⁾（傍点は筆者）と語り、そこからキリスト教自由主義は、「キリスト教の福音が間もなく全社会に浸透して、政治界・経済界における強制は、最早必要でなくなるという希望を表明した」⁽²¹⁾のであると指摘していたのであつた。ここに私たちは、キリスト教自由主義における神の国という絶対的正義の

実現のための樂觀主義や、またキリスト教的愛が政治・経済の世界にも無制約的に適用しようという、愛の倫理的感傷主義をみる思いがするのである。だがしかし、こうしたことは、確実にヘブライズムの伝統を大きく逸脱するものであったであろう。それ故に、こうしたことがニーバーにおいては、改めてマルクス主義に対する評価として次のようにはね返ってくるものなのであった。

「自由主義もマルクス主義も共に、ヘブル予言者運動並びにキリスト教的宗教を非宗教化し自然主義化した翻訳版である。しかしマルクス主義の方が予言者運動のより純粋な派生物⁽²²⁾」でもあるので「自由主義の弱点についての幻滅が、キリスト教的急進主義をして、自由主義的樂觀主義に代えるにマルクス主義的激変主義⁽²³⁾を以てするに至らしめたことは、それ自体推奨すべきことなのであった」と。

このようにニーバーが、マルクス主義を予言者運動のより純粋な派生物であると評価した所以のものは、端的にいつて、マルクスがブルジョア的人間の中に再発見したところの原罪的なものと、また歴史における激変主義とであったであろう。というのも、この原罪説と激変主義とは、純粋にヘブライズムの伝統に属するものなのであったが、近代の自由主義文化(キリスト教自由主義も含めて)の理性主義と進歩主義とが完全に看過したところのものであったからに外ならない。それならば、ニーバーはマルクス主義を一体どのように評価し、またそれを批判したのか、その軌跡を次節において順次に考察することにしよう

註(1) Reinhold Niebuhr: An Interpretation of Christian Ethics. 1935. p. 8.

(2) Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie. 1965. s. 86.

(3) (4) Reinhold Niebuhr: Faith and History. 1949. p.p. 99~100.

(5) (6) Reinhold Niebuhr: The Children of Light and the Children of Darkness. 1960. p. 16.

(7) 周知の如く、三位一体の神とは、創造主としての父なる神と、贖罪者として世に現れた子なる神と、信仰経験に顕示された聖霊なる神とが、唯一の神の三つのペルソナとして現れるものである。

(8) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. p. 119.

(9) ケーベルレ著、宮田光雄訳「キリスト教人間像」日本YMCA同盟出版一九七三年、三九―四〇頁

(10) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. p. 119.

(11) *ibid.* p. 15.

(12) *ibid.* p. 119.

(13) (14) (15) *ibid.* p. 15.

(16) キリスト教においては、本来、神の国という絶対的な正義の実現は、その終末論的信仰と結びついていたものであることを忘れてはならない。キリスト教的終末論においては、歴史は終末に向って進むと考えられている。しかもこの終末には、二つの意味があったことなのである。その一つはフィニス *Finis*、つまり歴史の時間的終末の意味のそれであり、その二つはテロス *Telos*、つまり歴史の道徳的・精神的目的の成就の意味の終末である。とするならば、フィニスとしての終末は、テロスとしての終末に対して脅威となるものであったであろう。そこには、時間と永遠という、この両者の逆説的緊迫がシンボライズされていたことなのである。人間は時間の流れに従属し、しかも、部分的には、これを超越して永遠を思惟するという自由をもつ。しかし、このことによって生み出される諸問題を解決する力は、人間にはないのである。それ故に、人間が自己の資質によつてこれらを解決しようとして「いつわりの永遠なるもの」 *false eternal*s をうち立てるということは歴史のうちに端的に罪を生む根源となるのであった。とするならば、こうした人間の不完全さを神が完成し、神の審判と慈悲とによつて人間的な罪が浄化されるとき、はじめて神の国の実現といった問題は解決されることであつたのである。新約聖書における、こうした終末論的シンボルには次のような三つのものがある。第一はキリストの再来、第二は最後の審判、第三は復活である。

(17) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. p. 120.

- (18) Reinhold Niebuhr: Faith and History. 1949. p. 167.
- (19) Reinhold Niebuhr: An Interpretation of Christian Ethics. 1935. p. 178.
- (20) *ibid.* p. 176.
- (21) *ibid.* p. 174.
- (22) *ibid.* p. 17.
- (23) *ibid.* p. 17.

[IV] ニーバーのマルクス主義観

私たちはすでに、「キリスト教正統主義に対する批判」の中において、キリスト教正統主義がその二世界主義的な傾向性から、時間と歴史とを永遠のために犠牲にすることによって、社会的・政治的無関心主義と敗北主義とに陥り、その結果、歴史的現実から全く遊離してしまったことを先ず跡づけておいた。次いで、「キリスト教自由主義に対する批判」の中においては、キリスト教自由主義がキリスト教の根本教説である原罪説と三位一体の神観とを放棄してしまったことによつて、世俗的現実にも過度に適應することになり、そのためにイエス・キリストの愛が簡単に政治・経済の世界に無制約的に適用しようという、倫理的感傷主義と楽観主義とに陥つたことを考察しておいたのである。とするならば、キリスト教の正統主義と自由主義とは、共に、政治・経済の世界に対する正義実現の問題に関して大いなる迷想を宿していたものであったといえるであろう。それ故に、キリスト教正統主義の場合においては、この現世の罪性に対する徹底した悲観主義は、所与の社会的秩序のどのような不正義に対しても、満足してこれを承認するという態度をとらせたのであり、また罪性に満ちた現世の無政府状態に対

する恐怖は、およそ如何なる秩序に対しても、これを敬虔的賞讃をもって維持するという態度をとらせたのである。他方、キリスト教自由主義の場合においては、一種の感傷的道德主義ともいえる配景法から、社会的生活における機械的、非道德的な要因に対する理解を全然もたず、また社会的正義の機械的、技術的な事前要件に関する理解をも全くもつことなく、政治・経済の問題に対処する態度をとらせたことなのであった。このように、二つのキリスト教が正義実現の問題に関して示した迷蒙は、まさにニーバーの絶望するところのものであったのである。それ故に、ニーバーの目には、むしろ「マルクス主義は、政治の取扱う正義の問題の進歩的再評価に寄与した点において、正統主義ないし自由主義キリスト教に優るものがある」⁽¹⁾と端的に映ったことなのである。それではマルクス主義は、正義実現の問題に関して、これら二つのキリスト教に如何に優るものがあつたといえるのだろうか。私たちは、ニーバーが彼のいう予言的キリスト教の立場から、改めてマルクス主義を評価もし、また批判もしていたことを、次のような三点にしばって考察していきたいと考えるのである。

(1) マルクス主義の人間観、特にそのブルジョア的人間に対する人間観は、キリスト教における原罪論的なものの見方を復活していたことなのであり、そこから徹底した道德的シニズムを主張していたのであるが、その半面において、その原罪論はキリスト教のそれとは異って深みをもち合わせていなかったため、プロレタリア的人間については底抜けの樂觀論となっていたということ。

(2) マルクス主義の歴史観は、終末論的なものの見方である激変主義を予定しており、そのことによつて確かにプロレタリアート解放のプログラムを提示しえたことなのであつたが、その半面において、解放後の共産主義社会については、この上ない盲目的な樂觀論を示していたということ。

(3) 以上に指摘した(1)、(2)のことから、マルクス主義の社会変革論は暴力的革命を端的に主張していたのであ

ったが、それは暴力的革命一本槍のために、徹底した狂暴さと残酷さを残すものであったということ。以上のような三点にしばって考えていきたいと思うのである。それでは、先ず(1)の問題から、順次に考察していくことにしよう。

さて、ニーバーの思想において最も際立っている特色の一つは、人間のエゴイズムの問題を徹底して追求していたということであろう。古来より、人間のエゴイズムの問題に関していえば、悲観主義と楽観主義という二つの立場があった。前者はキリスト教正統主義の立場に代表されるものであり、後者はキリスト教自由主義も含めた近代主義の立場に代表されるものである。キリスト教正統主義は、その原罪説という伝統的なドグマに従って、人間性にひそむ善の可能性を全く否定する悲観主義にと陥ったことから、天上の国へと逃避し、地上の国には全く目を蔽って、所与の不正義を甘受したり、また所与の秩序を敬虔的に維持するという誤りを犯したのであった。そこには端的にいつて、人間のエゴイズム克服に対する無器用さが赤裸々に示されていたことなのである。これとは対照的に、近代の「誤れる啓蒙」の時代においては、人間のエゴイズムに対する底抜けの楽観主義が横行することになるのである。すなわち、人間のエゴイズムは端的に無知に由来すると思念されたことから、理性の啓発や単なる愛の説教などによって、簡単に克服することが可能であるとする楽観主義である。とするならば、この立場もまた、人間のエゴイズムを完全に誤認したものであったといえるであろう。何故なら、人間の個人的エゴイズムの克服は、確かに理性の啓発や単なる愛の説教などによっても全く可能性のないことではなかったのに対して、人間の集団的エゴイズムの克服は、それらによつては全く絶望的であったといえるからに外ならない。それ故にニーバーは、マルクス主義が特権階級の擁護するいわゆる正義なるものの中に、特権階級のエゴイズムや利害関係の合理化衝動が隠されていることを鋭く見抜いていた卓見に対して深い感銘を覚えたのであった。そ

これから彼は次のように指摘していたのである。

「マルクスの経済的決定論は、自由主義文化が全く看過し、また歴史的宗教すら忘れたところの、人間の靈性のある特質に対する注意を喚起する。その特質はあらゆる道徳的志望と文化的功業との中に現れるのである。自負や道徳的並びに宗教的理想や、法律の法典や文化的成功は如何なるものであっても、決して歴史的並びに社会的空白の中に発達するものではない。文化、世界の想像上客観的な公平無私な諸観念は、特殊な配景法から生ずるものであり、また観察者の社会的場所によつて決定するものである。この諸観念は、同一精神内に合理性の才能と相並んで存する、あらゆる自然的激情によつて活気づけられているものであり、また常に人間の精神的自負の腐敗、約言すれば人間の罪に陥るものなのである」⁽²⁾（傍点は筆者）と。

このようなマルクスの卓見によつて啓発されたニーバーは、特権階級の主張するいわゆる正義の規範が、該階級のエゴイズムや利害関係の合理化衝動によつて汚されていることを端的に「イデオロギー的汚点」⁽³⁾ ideological taintと呼んでいたのであった。ともあれマルクス主義が、このように、イデオロギー的汚点をきびしく見抜いていたということは、人間エゴイズムの克服に関して、二つのキリスト教のそれに優つて現実的な方途を提供するものであったといえるであろう。それではマルクス主義は、人間エゴイズムの克服に関して、どのような現実的な方途を提供していたことであろうか。端的にいつて、それは特権階級のイデオロギー的汚点に対して、極めて激しい道徳的シニシズムをもつて対応していたということなのである。

ところで、マルクス主義におけるこの道徳的シニシズムとは、その唯物論的、決定論的な歴史解釈のうちに哲学的に表現されていたものであろう。カール・マルクス Karl Marx はそうした経済的決定論を「経済学批判の序言」の中において、次のように簡潔に定式化していたことなのであった。

「人間は、彼等の生活の社会的生産において、一定の、必然的な、彼等の意志から独立した諸関係を、すなわち彼等の物質的生産諸力の一定の発展段階に照応する生産諸関係を受容する。これらの生産諸関係の総体は、社会の経済的構造を、すなわち、その上に一つの法律のおよび政治的な上部構造がそびえたち、そしてそれに一定の社会的意識諸形態が照応する現実的な土台を形成する。物質的生活の生産様式は、社会的、精神的な生活過程一般を制約する。人間の意識が彼等の存在を規定するのではなくて、逆に、彼等の社会的存在が彼等の意識を規定するのである。社会の物質的生産諸力は、その発展のある特定の段階で、それらが従来その内部で運動してきた現在の生産諸関係と、或いはその法律的表现にすぎないところの所有諸関係と矛盾するようになる。これらの諸関係は、生産諸力の発展諸形態からその桎梏に急変する。そのときに、一つの社会革命の時代がはじまる」⁽⁴⁾のであると。

この余りにも有名な箇所における、前半のいわゆる上部構造と下部構造との問題は、政治的、法律的、文化的上部構造が端的に経済的下部構造の意識的反映を示すものとして、ニーバーのいうイデオロギー的汚点の問題と即応するものであったといえるであろう。これに対して、後半のいわゆる生産力と生産関係との二面性の問題は、歴史的発展における第一義的要素が所有と生産との二面的構造にあり、この両者の矛盾において歴史は進展するものとして、階級的社會においては、権力闘争が必然的であるという道德的シニズムの問題が内包されていたことであると考えるのである。

マルクス主義においては、本来、生産力が限りなく発展することは限らない美德であると想定されていた。しかもそれは、無階級的社會においては、まさに可能なことであつたであろう。だが、それが階級的社會においては、生産関係(＝所有)との関係において疎外されることになるのであり、そこから生産手段の私的所有は端的

に悪であると考えられたことなのである。しかもまた、この私的所有という悪に基盤をおく特権階級は、その権力を被支配階級の力によって抵抗されることなしには、決して譲歩するものではないと考えられたところから、階級的社会においては、権力闘争が必然的となるということが見通されていたのもあつた。このことを、ニールは、端的に次のように指摘していたのである。

「マルクス主義においては、社会における社会的諸階級間の関係は、権力と権力との闘争によってすべて理解されている。すべての文化的・道德的並びに宗教的力は『イデオロギー』であり、この「イデオロギー」はさまざまな階級の経済的行為を合理化するものではあるが、それに重大な変化を与えるものではないが故に、生産手段の所有に根ざし社会的不正に力をかしている権力は、それに対する力の行使以外の如何なる手段によつても弱められたり、制約されたり或いは消滅させられたりするものではないと仮定されているのである」⁽⁵⁾（傍点は筆者）と。

とするならば、マルクス主義における道德的シニズムは、人間のエゴイズム、特にその集团的エゴイズムの問題を考える場合、二つのキリスト教に比較して遙かに人間性に見合つたところの現実的な方途を提供するものであつたといえるであろう。何故なら、人間の集团的エゴイズムの克服は、エゴイズムに対する悲観主義によつても、また理性の啓発や単なる愛の説教などによつても、簡単に克服しうるという代物では決してなかつたからである。それ故にマルクスが、生産手段の私的所有に根ざす不正に対して、極めて激しい道德的シニズムの怒りをもつて、プロレタリアートの暴力を対応させていたということは、特権階級の特権から考えて極めて高く評価しなければならぬことであつたのである。

しかし、その半面、この道德的シニズムの怒りには、次のような問題が伏在していたことなのでもあつた。

それは、ニーバーも端的に指摘していたように、「不正に対する憤りは、あらゆる種類の矯正的正義の基礎ともなれば、またその正義のエゴイズムの腐敗ともなる」⁽⁶⁾ (傍点は筆者) ということなのである。とするならば、マルクス主義におけるこの道徳的シニズムの怒りは、また正義のエゴイズムの腐敗の直接的な原因ともなりうるものであったであろう。端的にいつて、このエゴイズムの腐敗は、特権階級、特に資本主義社会の特権階級であるブルジョアジーに対しては、あらん限りの悪徳が想定される一方、生産手段の私的所有という悪の根源を根絶させる筈のプロレタリアートに対しては、逆にあらん限りの美徳が想定されたことの中に赤裸々に現れていたことであらうと思われるのである。換言するなら、プロレタリアートのエゴイズムの腐敗は、その自己正義の中に端的に胚胎していたことなのである。それでは何故に、このようなプロレタリアートの自己正義が発生したことなのであろうか。それは、ニーバーによるならば、マルクス主義的人間観が人間のエゴイズムの問題を完全に誤認したからであるという。彼はこのことについて、端的に次のように指摘していたのである。

「マルクス主義の錯覚は、その浪漫主義的人間観に幾分は起因している。マルクス主義は相互に競い合おうとする人間の性向は、財産制度によって歴史の中にもち来たらされた一つの墮落であると考え。それ故に、財産を社会化すれば、人間のエゴイズムはなくなると想定するのである。如何なる社会においても、永久不変で根強い人間のエゴイズムの性格を理解することができないために、マルクス主義は革命の彼方における人間のあり方に関して、全く誤った評価を下すことになるのである」⁽⁷⁾ (傍点は筆者) と。ここには端的に、マルクス主義的人間観におけるプロレタリアートのイデオロギー的汚点の発生の原因が、指摘されていたことであらうと考えるのである。

マルクス主義においては、資本主義社会という財産の私的所有による「罪の世界」から、共産主義社会という

財産の社会化された「けがれなき世界」に飛躍する際、そこで一大役割を与えられていたのはプロレタリア階級である。この階級は守るべき利害を何もたず、また「生産力の専有様式を廃止する以外には、社会の生産力の主人公」⁽⁸⁾となることが不可能であるとされていたので、したがって「けがれなきもの」であると結論されたのである。と同時に、このプロレタリア階級は全人類を私的所有という不正義や罪から解放することなしには、自らも奴隷状態から脱することができないとされていたので、したがってこの点に、プロレタリア階級の選民意識と救世主意識とが不可避的につきまとうことになるのであった。N・ベルチャーエフは、このことを端的に「マルクスにとっては、プロレタリアートこそ新しきイスラエル、神の選民、人類の解放者、来るべき地上の王国の建設者であつた」⁽⁹⁾と語り、更には「マルクスによつて考えられた『プロレタリアート』の範疇は特にすぐれて価値論的であり評価的である。『プロレタリアート』とは神秘的觀念であるが、それは同時に最高価値でもあり、また至高の正義」⁽¹⁰⁾でもあつたと指摘していたのである。とするならば、まさにこうした点に、つまりプロレタリア階級がまさにメシア階級であるとする自己正義の中に、プロレタリア階級が抱く正義のエゴイズムの腐敗が端的に胚胎していたことであろうと考えるのである。このようにマルクス主義において、プロレタリアートの自己正義というエゴイズムの腐敗が生じたのは、マルクスにおいては、人間のエゴイズムの原因が端的に財産の私的所有にあり、それ故にそれは、所有の社会化によつて完全に克服されうると錯覚されたことに起因することであつたのである。そしてまた、そこにマルクス主義においてのプロレタリアートに対する樂觀主義が発生する原因があつたであろうと考えるのである。とするならば、次のような疑問が私たちの心に端的に浮んでくることではなかつたであろうか。果して、現実の労働者は、こうした意味においての「プロレタリアート」でありうるのだろうかという疑問がである。とすると、私たちはベルチャーエフも指摘していたように、現実には「プロレタリア

「ト」と「労働者」とを端的に区別して考えなければなるまいと思うのである。⁽¹¹⁾ その点、マルクスが現実の生身の労働者を直ちに「プロレタリアート」と同一視していたということは、そこにマルクス主義におけるプロレタリアートのイデオロギー的汚点が指摘されても仕方のないことであつたろうと思念するのである。ともあれマルクス主義的人間観が、ブルジョアジーにのみイデオロギー的汚点を認めて、プロレタリアートのそれには全く気がつかなかつたということは、改めてニーバーに、人間のエゴイズム、特にその集団的エゴイズムの克服が如何に困難であるかということを、心底から痛感させたことなのであつた。それ故に、このことはまた、彼にキリスト教的原罪論の有効性を改めて確信させることともなるのであつたが、とはいえ、これに余りに深入りし過ぎることは、キリスト教的正統主義においてみられたような、あの悲観主義の轍を再び踏むことにもなりかねないことでもあつたであらう。それ故に、人間エゴイズムの問題に関して彼の胸中に去来したことは、キリスト教的原罪論の有効性を認めつつも悲観主義に陥ることなく、さりとてまたマルクス主義的道德的シニズムの正義の腐敗にも陥ることなく、この両者の狭間に立つて、人間エゴイズムの克服を如何に思索したらよいかということであつたのである。そこから彼は、改めて、人間の利他的衝動に着目し、これと理性との結合において、人間の利己的目的を如何にして社会的目的に拡大するかという問題に真剣に取組んでいたのであるが、この問題は本稿のテーマからはみ出す問題でもあらうと思われるので、他日稿を改めて論じることとしたい。ともあれニーバーにおいては、キリスト教的原罪説はマルクス主義のイデオロギー論や階級論などと、一応の共通する地盤を有するものとして和解されていたのであるが、しかし彼においては、イデオロギー的汚点という人間エゴイズムの克服は、「不可能な可能性」としての愛、つまりアガペーの牽引の下において常に徹底的に浄化される必要があると力説せられていた点において、なおマルクス主義とは決定的に相違するところのものがあつたと思われるのである。

それでは次に、(2)の歴史観の問題について考察することにしよう。

ニーバーはマルクスの歴史観について、次のように述べていた。「カール・マルクスはブルジョア的生活の樂觀主義に挑戦するために、仮定的な歴史的激変説を説き始めた。しかし彼でさえ、歴史が人類に救いをもたらさうという近代的歴史概念を、根本からゆり動かしはしなかった。彼は、歴史的發達の過程のうちに、ブルジョアの学説にはみられないある『弁証法的』な要素をみたのである。彼は、歴史のうちには次第に度を増しつつある完成があるばかりでなく、崩壊があることを知っていた。彼はまた、發展と共に死滅があることを知っていた。しかし彼は、弁証法的必然性をもって新しい生命と新しい時代とが、古いものの死から生れ出ることを信じていた。歴史的激変は、救済に関する彼の計画においては贖罪の序曲ともいうべきものであつた⁽¹²⁾」のである。ここには、端的に、マルクス主義的歴史観における激変主義が近代的な歴史観と全く異質なものであつたにも拘らず、激変後における共產主義的社会が人類に直接に救済をもたらすと考える点においては、なお近代的歴史観の樂觀主義の延長線上にあつたことが指摘されていたのである。それでは、マルクス主義的歴史観においては、何故に近代的歴史観の流れとは全く異つたところの激変主義が採用されていたのであるか、また激変後の共產主義社会においては、何故に盲目的ともいえる樂觀主義が表明されていたのであるか、といった問題に関して順次に考察していくことにしよう。

先ず最初に考慮されなくてはならないことは、マルクス主義的歴史観における激変説（『革命論』）が、キリスト教的終末論と密接な関係をもっているということであろう。この両者が極めて類似しているということは、F・ゲルリツヒの「千年王国説としてのマルクス主義」が先鞭をつけて以来、一般に広く流布し、ドウソンやベルヂヤーエフなどもこの点を指摘していたことは周知のことであろう。キリスト教的歴史観においては、人間の歴史

は端的に創造の領域であると同時に、また自己中心的な利益の追求される破壊の領域でもあると逆説的に考えられている。それは丁度、人間が神の像を宿すものであると同時に、また罪人でもあるという逆説的人間観と対応するものであつたであろう。つまり人間が神の像を宿すものとしては、人間の歴史は創造のそれといえるとしても、逆に人間が罪人であつたということは、人間は自己や集團の目的追求を必ずや絶対化するものであり、その時には人間の歴史は、その悪魔的な破壊力のために自滅せざるをえないのであつた。とするならば、人間の歴史は常にその内部に崩壊の因子を内蔵させていたといえるのである。それ故に、マルクス主義の歴史観において、単純な進化論を説く近代的歴史観と異つて激変説が想定されていたということは、マルクス主義の歴史観がそれだけキリスト教のそれに近いものであつたと考えられるのである。ニーバーもこの点を指摘して、端的に次のように語っていたのである。「マルクス主義の激変説は、近代文化を支配する気分の全く知らないものであるが、しかしユダヤ教の預言の激変説とは密接な関係をもっている」⁽¹³⁾「ものなのである」と。そして、マルクス主義において、激変説が想定された理由を、人類の歴史における悪の問題を見通していた点にあるとして次のように言及していたのであつた。「マルクス主義は、人類の歴史に現れる悪の深さに対して自由主義的自然主義に優る理解をもっている。それ故に、その歴史哲学の中には激変説があるのである」⁽¹⁴⁾と。このように、マルクス主義における激変説は、人類の歴史に現れる悪の問題の深さに対する認識と密接な関係があることなのであつた。何故であろうか。

マルクス主義においては、キリスト教的なアダムの原罪に関する神話は、無垢の原始時代が私的所有の発生する以前に存在したというように解釈し直されている。すでに論及しておいた如く、マルクス主義においては歴史に現れる悪の問題は、端的に生産手段の私的所有にあると限定されて考えられたものである。それ故に、この私

的所有という悪の問題は所有の社会化によって、そのためには資本主義社会の崩壊という激変によって、先ず贖罪され、そして共産主義（『無階級社会』）が実現せられた暁においては、すべての者がいわゆる「その能力に従って与え、その必要性に応じて取る」という絶対的な平等の正義が実現されうるのであると想定されていたのであった。このようにマルクス主義の激変説（それは終末論である）も、原罪や贖罪の問題と極めて密接な関係をもっていたものである。

それでは次に、このマルクス主義的激変説は、キリスト教のそれとどのように相違していたことなのであろうか。この両者の相違に関して、ニーバーは端的に次のように指摘していたことなのである。「真のキリスト教の終末論においては、善はそれ自身の力によって、また神の恩寵によって満たされた力によって、最後に勝利する。これに対して、真のマルクス主義者の終末論においては、正義が達成されるのは、人間の歴史のうちに冷酷な論理をもつて働く経済力によって、弱者が強くされるからなのである⁽¹⁵⁾」と。この場合、前者のキリスト教的終末論においては、すでに前節の註(16)においても指摘しておいた如く、フィニスとしての終末とテロスとしての終末との逆説的緊張は、人間の不完全性を神の恩寵によって不断に成就するということの意味すると同時に、また神の審判と慈悲とによって、人間的な罪を不断に浄化するということを意味するものであったのである。そして、新約聖書におけるこの終末論的シンボルとしては、キリストの再来、最後の審判、復活という三つのものがあつたのである。これに対して、後者のマルクス主義的終末論（『激変説』）においては、歴史のうちに冷酷な論理をもつて働く経済力が、プロレタリア階級という弱者を変じて強者となし、資本主義社会を終末せしめて、もつて共産主義社会を実現させるように定めていたものである。とするならば、キリスト教的終末論とマルクス主義のそれとの間においては、一方における、神が不断に人間の罪や不完全性を浄化し、また成就させるという構造は、他

方における、経済力が不断にプロレタリアートという弱者を強者たらしめるといふ構造と対応するものであったといえるであろう。つまり、この両者の間においては、神と経済力という全くの異質的な相違があるとはいふものの、神が不断に人間の不完全性を成就し、また経済力が不断に弱者を強者たらしめるといふ構造においては、なお極めて相似するところのものがあつたと考えられるのである。といふことは、換言するなら、マルクス主義においては歴史における「弁証法的」な経済法則が、不在の神に代わるものであつたといえるであろう。しかも、この弁証法的な経済法則は、それを信ずるプロレタリアートにとっては、無条件でマルクス主義の勝利を保証するものであつたのである。このようにマルクス主義においては、表面的には宗教を否定しつつも、宗教を特徴づける窮極的なものの觀念が存在していたことなのであつた。そうしたことからニーバーは、マルクス主義が聖書の信仰と間接的な関係を有する世俗的宗教であることを指摘し、それ故に、それは次のような二点において邪道に陥っていたと指弾していたのである。

「第一にそれは、すべての人間と神との間にある対立について何等の觀念をもたない。(つまり、すべての人間が罪人であり、いくたの偶像を崇拜する間違いを犯し、この意味において人類全体と神との間に対立のあることが認められないといふこと。筆者)それは正しい者と正しくない者との間の対立を知るのみである。この対立は、特権階級と貧困階級との間の対立に等しいものとして実在的に解釈されている。これはある程度まで正しいのである。このようにしてマルクス主義は、神の審判が特にきびしく選民に下るといふ預言者の知識をもたない、メシア主義の世俗化された解釈なのである。

第二に、キリスト教的信仰に対する、いま一つの曲解は、歴史における完全な義の王国が完全に実現されるといふ期待に存するのである。このユートピア的希望は、部分的には教派的キリスト教から、また部分的には十八、

九世紀の一般的ユートピア的傾向から引き出されたものであるが、人間の自由が真の自由であり、したがって悪の可能性を含む限り、人生の意味の墮落は、歴史のすべての水準に現れるに違いないという事実を曖昧ならしめるのである⁽¹⁶⁾」(傍点は筆者)と。

ここには端的に、マルクス主義における二つのイデオロギー的汚点が指摘されているであろうと考えるのである。先ずその一つは、すでに(1)の問題においても指摘されていたプロレタリア的人間観に関するイデオロギー的汚点のことなのであるが、プロレタリアートが余りにも「けがれなき義人」として考えられるあまり、自己の上に下されるであろう神の審判については全然意識されていないということが指摘されていたのである。そこに私たちは、プロレタリア的人間に対するマルクス主義のこの上ない樂觀論をみるのであるが、その実情については、すでに(1)の人間観の中において詳論しておいたので、ここでは省略することにした。

ところで、いま一つのイデオロギー的汚点は、資本主義社会の崩壊という贖罪の後に、共産主義社会という完全な正義の王国が歴史に実現されるということであつたであろう。それでは何故に、マルクス主義においては、このようなことが大真面目に夢想されたことなのであるか。それには、端的にいつて、次のような二つの事柄が影響していたのではないかと思われるのである。その一つは、すでに(1)の人間観の中においても指摘しておいたような所有の社会化ということなのであり、その二つは、プロレタリアートが自己の所有する権力には全く無自覚であつたという、こうした二つの事柄である。それでは先ず初めに、所有の社会化が正義の王国をつくり出すという夢想の問題から考えていくとしよう。

マルクス主義においては、およそ人間のエゴイズムの問題は、財産の私的所有に端的に起因するものであると考えられている。確かに、人間エゴイズムの大半は、この私的所有に根ざすことは疑いのないように思われる。

とするならば、マルクス主義が人間エゴイズムの問題を端的に財産の私的所有に基づいて理解したということは、人間性をまことに深く洞察していたものであったといえるであろう。それ故に、人間性に執拗につきまとうところのエゴイズムの問題を克服して、正義の王国を実現可能ならしめるためには、確かに所有の社会化ということが必要不可欠なことであつたといえるのである。とはいふものの所有をさえ社会化するなら、それによつてすべての問題が解決されることであつたであらうか。端的にいつて、そのようなことは決してありえなかつたことであらう。それ故に、ニーバーも、「所有の社会化というそのプログラムは、技術時代における正義の成就という直接的問題に対する近似的な解答、proximate answer」⁽¹⁷⁾ (傍点は筆者) としては確かに正しいとしても、しかしそれはあくまでも、正義実現という究極的問題に対する一解答でしかないと批判していたのであつた。しかるにマルクス主義は、この所有の社会化ということを、正義実現のための絶対的な解決案とみなしたばかりでなく、人間存在の究極的問題に対する究極的な解答とみなしたところに決定的な問題があるといふのであつた。何故なら、そこからは、マルクス主義における共産主義社会(それは所有の社会化された社会である)についての、盲目的な楽観主義が発生してくるからなのである。しかも、この盲目的な楽観主義には、いま一つの問題が関係していたことと思われるのである。それは、端的にいつて、プロレタリアートが自己の所有する権力には全く無自覚であつたという問題なのである。

マルクス主義においては、権力の根源は端的に、ブルジョアジーの私的所有に基づくところの経済的権力のみ限定されて考えられたことなのである。というのも、それはマルクス主義が、プロレタリアートを強圧するブルジョアジーの経済的権力に対しては極めて鋭敏であつたからに外なるまい。しかしその半面、プロレタリアートは、自己が産業活動の中において所有するところの管理と操作という力が、一つの立派な社会的権力であると

いうことを全く誤認したといえることなのではなからうか。ニーバーは、このような問題に関して、端的に次のように指摘していたのであった。

「マルクス主義の錯覚の一つは、財産所有権が経済力の唯一の根源だとする信念である。産業活動の管理と操作は社会的権力を示すものなのである。こうした権力は、資本主義社会においては所有権の力の支配下にあるものなのであるが、それは個人的所有権の破壊せられた如何なる社会においても自然に生長するものなのである。ソ連における経済力と政治力とを結合した管理者階級の発展は、マルクス主義の学説を歴史的に否定するものである」⁽¹⁸⁾（傍点は筆者）と。

このようにプロレタリアートは、自己が産業活動の中で所有する管理と操作の力が、一種の社会的権力であるということ⁽¹⁹⁾を端的に誤認したことによって、自分たちが一切の権力を所有しない全き無垢なるものであると錯覚したことなのであった。とするならば、それは丁度かつてのブルジョアジーが、自分たちを迫害した封建的な軍事力に基づく政治的権力に対しては極めて敏感でありえたのであったが、その半面、ブルジョアジーは自己の所有する経済的権力が、軍事力的なまた強制的な外貌を示していなかったが故に、それを権力として端的に認識することができず、それ故に、封建的社会を克服しえたのは、自分たちが所有する、いま一つの力である近代科学・技術の合理性の勝利であると錯覚したと軌を一にするものであったといえるであろう。ともかくも、このような二つの事柄が、マルクス主義における共産主義社会についての盲目的な樂觀主義を生み出したところの根本の原因であつたであらうと考えるのである。しかも、このような樂觀主義は、F・エンゲルスやG・ブハーリンの見解において、その極に達していたものであらうと思われるのである。たとえばF・エンゲルスは、私的所有の消滅した共産主義社会について、「兵隊、憲兵、巡查、知事や裁判官、牢獄、法律や訴訟などがどれ一つとして

存在しない⁽¹⁹⁾」牧歌的な調和のとれた「けがれの無い」社会であると感傷的に描いていたが、果して現実はそのようであったといえるだろうか。またG・ブハーリンは、戦争を起すのは必ず資本主義社会であり、共産主義社会は決して戦争を起すものではないということを楽観的に次のように語っていたが、現実には果してそうであっただろうか。

「戦争を起すのは、原料・市場を獲得するための独占資本主義の競争である。資本主義社会は利己的、競争的な国際単位からできている。それ故に、定義によって戦闘中の世界である。これに対し、共産主義社会は非利己的、で調和的な単位から成り立ち、それ故に、定義によって平和裡にある世界となるのである。丁度、資本主義が戦争なしに生きることができないように、戦争は共産主義と共に生きることができない⁽²⁰⁾」(傍点は筆者)のであると。このように、F・エンゲルスにおいても、またG・ブハーリンにおいても、全く馬鹿げた程の楽観主義が表明されていたことなのであった。

以上においてみてきた如く、マルクス主義における激変説は、人生の社会的性格をよく理解することができず、そこから現世に完全に目を蔽って、敬虔主義的に現世の秩序を維持してきたキリスト教正統主義に対する反発であったと同時に、それはまた、社会生活の物質的・精神的次元における個人と集団との相互関係や統一をわきまえず、ただ理性の教化や単なる愛の説教によって、社会をよくしようと考えたキリスト教自由主義に対する正当な反発でもあったといえるのである。とはいえ、その激変説は、マルクス主義が内包していたイデオロギー的汚点のために、激変後の共産主義社会については、まことに盲目的な楽観主義を表明していたことなのであった。それ故に、このことは、マルクス主義の激変説が特にキリスト教の終末論と密接な関係をもっていたものであるだけに、ニーバーにとってもまた、逆にキリスト教自身にはね返ってくるものとして、強く意識されたことなのである。そこから彼は、キリスト教正統主義や自由主義のイデオロギー的汚点を極めて激しく指摘すると共に、

神の審判が何よりも先ず教会に下り、祭司をも預言者をも、「救われたる者」の共同社会をも、神は決して免除し給わないであろうと懺悔していた理由は、まさしくこの点に存していたことなのであった。それ故に、彼は自己正義を避け、自己の立場を謙虚な心で検討する必要のあるときは、いつでも次のような聖句を引用するのが常であつたという。

「我みずから責むべき所あるをおぼえねど、これによりて義とせらるることなければなり、我を審きたもう者は主なり」(コリント前書四・四)

まことに意味深い聖句ではある。それでは最後に、(3)の社会変革論の問題を考察することにしよう。

すでに、(1)の人間観において論及しておいた如く、マルクス主義の人間観においては、ブルジョア的人間について、その原罪的なるものが鋭く見通されていたということ。そこから、マルクス主義は極めて激しい道德的シニズムをもつて、ブルジョア並びにブルジョア的文化のイデオロギー的汚点に対して徹底的に反抗していたことなどをみておいた。次いで、(2)の歴史観においては、マルクス主義の歴史観が激変説を予定しており、共產主義社会という義の王国が成就されるためには、その前に資本主義社会の終末という贖罪が必要不可欠であるとされていたことを考察しておいたのである。とするならば、論理の流れからして次の問題は、マルクス主義における社会変革論が問題として取り上げられなくてはなるまいと考えるのである。

ところで、マルクス主義の社会変革論が、暴力的革命論とならざるをえないということは、その道德的シニズムからしても当然の帰結であつたであろうと思われるのである。というのもマルクスは、支配階級は被支配階級の力によって徹底的に抵抗されることなしには、決してその権力を譲歩するものではないということを鋭く見通していたからに外ならない。それ故に、マルクスが社会的変革のためには、暴力的革命が必要不可欠であると

考えていたことは、人間が罪人でもあるというそのエゴイズムの性格を省みてみるならば、確かに卓見であったといわなくてはならないのである。通常、暴力と革命とは、社会的変革の許さるべき手段としては端的に否定されているといえるであろう。何故なら、特権階級や恵まれた階級の者たちは、理性の教化や説得や話し合いなどによつて、社会改革を漸進的に推進していくことが望ましいと考えているからであり、またそれらの方法によつて社会改革ができると信じているからに外ならない。それ故にニーバーは、こうしたことに関して、次のように指摘していたことなのであった。「進化の王国は、常に恵まれた特権階級の希望である。彼等は現実の歴史の中に忽然として絶対が出現するのを受容するには、自分たちが余りにも合理主義者のだと自任しているのである。彼等にとつては、理想は現実の歴史の中にあるのであり、最後の勝利への道を自ら進んでいると考えているのである」⁽²¹⁾（傍点は筆者）と。同時に、このようなブルジョア的精神によつて骨の髄まで毒されたキリスト教自由主義もまた、暴力や革命について、同じような主張を繰返していたことなのであった。たとえば、自由主義的神学者の典型であったシェイラー・マッシュウス Shailer Mathews は、「正義を獲得しようとする衝動は福音主義的ではない。正義を与えようとする衝動こそ福音主義的である。イエスがその弟子たちに命じた大いなる命令は、彼等自らが受ける非行を正せというのではなくして、他人の受けた非行を正せということである」⁽²²⁾と語り、イエスの福音からくるこの愛の完全主義の命令は、留保条件なしに政治的秩序に適用できるものとして、「正義を獲得することではなしに、むしろ正義を与えることに福音がおくところの強調は、その理想を実現することが困難であるにも拘わらず、我々の知るところの人生と一致する。革命が特権を有する人たちの中の思慮ある人々の、進んで与えようとする権利以上の権利を得たことは、もしあったとしても、減多にはなかったことであろう」⁽²³⁾と指摘していたことなのであった。そして、その結論として、「経済的諸集団に適用されるキリスト教的愛の原理は、立ち

上つて革命的強制に反対する。キリスト教運動はある経済哲学に附与されていない道徳的方法を強調する」⁽²⁴⁾と述べて、マルクス主義の暴力的革命に断固として反対していたのである。一般的にいつて、キリスト教自由主義は福音書におけるイエスのいわゆる「無抵抗主義」なるものを、闘争にあたつての一切の暴力禁止と解することによつて、近代的なブルジョア的エトスに合うように曲解してしまつたといえるのである。

補論。

しかしながら、イエスが単純な無抵抗主義者、非暴力論者であつたのかというと、またその反対の言動も極めて多く見つけ出すことができるのである。たとえば、「わが来りしは平和をもたらさんためにあらず、剣を投ぜんためなり」とか、イエルサラムの宮で商いをする者を鞭で追ひ出したとか、また追手が迫つたとき、弟子たちに剣をつかわせようとしたとかといった反対の言動が多くみられるのである。それにも拘らず、キリスト教自由主義はこうした反対の命題には一切ふれようとしないで、イエスから非暴力主義や無抵抗主義のみを引き出すことによつて、イエスの非妥協的な絶対的倫理を自由主義的信条に合致するようにねじ曲げてしまつたと考えられるのである。

なお、ここでキリスト教正統主義についても一言つけ加えておくならば、キリスト教正統主義がその二世界主義的な極端な悲観主義から、政治的・社会的無関心主義に陥り、現世に全く目を蔽つてしまつたということは、社会変革に関しての方法論についても、当然のことながら、無関心ならしめたことであろうということなのである。何故なら、キリスト教正統主義において発想された政府神定説や治者神授權説などは、端的に、政府や支配者への絶対の服従を教えるものであり、被支配階級の反抗や革命などを決して認めるものではありえなかつたからに外ならない。

ところで、ニーバーによれば、暴力が本質的に不道徳であるとする特権階級の仮説には、次のような二つの誤

りが含まれていることであるという。その一つの誤りは、「暴力は悪意の当然の、そして避けることのできない表現であり、これに対して非暴力は、善意の同様な表現であり、したがって暴力は悪であり、非暴力は本質的に善である」という信念⁽²⁵⁾（傍点は筆者）なのである。こういう特権階級の偏見に対して、ニーバーは、集団間に調和と正義とを実現しうるためには、個人的関係においては必要でないところの、一定の強制が必要不可欠なことになるということ。しかも、この強制は常に道徳的に危険であるとしても、ひとたび強制を倫理的に正当なものとして認めるならば、暴力的な強制と非暴力的な強制との区別は絶対的なものではなく、英国の綿布に対するマハトマ・ガンディー Mahatma Gandhi の非暴力的なボイコットが、マンチェスターの子供たちの栄養不足による疾病や死亡を結果したという事例を挙げて批判していたのであった。とするならば、暴力は悪意の表現であり、非暴力は善意のそれであるということは、そう簡単にいえないことになるであろう。

次に、暴力が本質的に不道徳であるとされるいま一つの誤りは、ニーバーによれば、「伝統化された手段的価値が、本質的な道徳的価値と無批判的に同一視されるところにあるのである」⁽²⁶⁾という。つまりニーバーによるなら、特権階級であるブルジョアジーの伝統化された道徳観においては、自分自身を基本的に個人として考える人間観に立脚しており、そこから個人の自由や生命の尊重、個人の財産の権利及び相互信頼、他人に対する思いやり、などといった手段的価値が、無批判的に本質的な道徳的価値とされているところに問題があるというのであった。確かに、これらのブルジョア的な手段的価値は、個人的道徳の可能領域においては、かなり一般的に正当化することであつたといえるであろう。しかしそれを、社会的道徳の可能領域においても無条件的に権威のあるものとしようとするとき、そこには大いなる錯覚と迷蒙とが生じてくることなのであった。しかもこのことは、ブルジョアジー自身には決して理解されえないことでもあつたのである。それ故に、このブルジョアジーの大いなる

錯覚と迷蒙とを暴露するという仕事は、端的にプロレタリアートの道德観に任せられたことなのである。ところで、このマルクスのプロレタリア的道德観においては、自分自身を基本的に社会の構成員として考える人間観に立脚して、すべてのことが発想されており、そこから集団への忠節や、その統一の必要性が強調されると共に、また全社会的福祉に個人的財産の権利を従属せようと目論み、更には絶対的正義としての平等が実現せしめられうるためには、個人的自由の価値を廃棄することも止むを得ないと考え、しかも集団間の衝突は妥協によつてではなく、闘争によつてのみ解決されうると確信されていたものであった。

このようにブルジョア的道德観においては、個人的道德の可能領域においてのみ有効である手段的価値を、社会的関係の領域においても無条件に適用しうると考えたところに、甘い道德的感傷主義を伏在させてきたことなのであり、それが暴力は本質的に悪であるとされる一方、非暴力は本質的に善であるとする迷想を喚起したことなのではなかったかと考えるのである。これに対して、マルクスのプロレタリア的道德観においては、社会の諸集団間に正義を実現するのに有効な手段的価値が、個人的道德の可能領域をも十分にカバーしうると考えられたところに、マルクス主義における道德的残虐さが結果されることになったのではないかと思われるのである。それ故に、ニーバーは、ブルジョア的道德とプロレタリア的道德との相剋は、「偽善と残虐、また感傷とシニズムとの争いである。一方の限界は、他方の限界を強調することになる」と鋭く指摘していたのであった。ともあれ暴力や革命について、ブルジョア的道德観はそれを絶対に否とし、またプロレタリア的道德観がそれを是とした根拠は、以上において指摘したような手段的価値が、ブルジョア的道德においても、またプロレタリアのそれにおいても、無批判的に本質的な道德的価値と同一視されたところにあつたのではないかと考えるのである。とするならば、社会変革の問題に関して最も注意しなければならないことは、いわば道德的感傷主義と残虐主義とい

う、この二つの狭間に立つて、パウロの言葉といわれる「汝ら怒れ、しかしして罪することなかれ」という問題を真剣に熟考してみることではなかったかと思われるのである。それならば、社会的不正義に対する怒りが罪にならないような怒りとは、一体どのような怒りであるのだろうか。と、改めてこのように問うとき、私たちはここで「善意による暴力は、果して正当化されるか」という問題に逢着せざるをえないであろうと考えるのである。

周知の如く、社会的不正義に対して、その道徳的感傷主義の立場から徹底した非暴力主義と無抵抗主義とを主張していたのは、帝制ロシアの貴族であったトルストイその人であった。というのも彼は、その弟子たちと共に、ロシアの農民が、ツアーの体制が彼等に対して用いたのと同じ暴力の罪惡によって汚されることがないとすれば、その抑圧者に対して勝利しうる最良の機会を必ずやもつであろうと感傷的に信じていたからに外ならない。トルストイにおいては、キリスト教的自由主義のその如く、イエスの愛を實踐することが、政治的・社会的現実との関係なしに無条件的に要求されたのである。それに対して、ニーバーは、「トルストイの政策は、ガンディーのそれと異って全く非現実的であった。愛という宗教的理想を、強制という政治的必要に結びつけようとする努力が何もなされなかった」と全く手厳しい批判をしていたことなのであった。それでは、ニーバーによって、トルストイとは全く異ったガンディーの現実的な政策と評価された、その現実的な政策とは一体何んであったのだろうか。端的にいつて、それは、徹底した非暴力主義者であったガンディーも、その永いインド独立の運動を通して現実主義者となり、社会的闘争においては、時には暴力に訴えることも止むをえないということを痛感したことから生じた政策であったといえるであろう。彼が第一次世界大戦中、イギリス支持を表明する一方、次のように表明していたことは、このことを直截的に証拠立てているであろうと思われるのである。「非暴力は極めて神秘的な方法で作用する。人間の行動はしばしば非暴力という言葉で割り切れないものがある。人が最も厳密な意味

において徹底して非暴力的であったり、結果としてそうだと分かる場合においても、しばしばその行動が暴力の様相を呈することがあるかもしれない。私の行動についていえることは、私は非暴力という関心で行動してきたということである。けちけちした国家の利害などは少しも考えていなかったのである⁽²⁹⁾と。このようなガンディーの表明に対して、ニーバーは、「このような言葉のうちに、ガンディーが本当に語っていたことは、暴力でさえも、それが完全な道徳的な善意から発しているならば、正当であるということである」⁽³⁰⁾（傍点は筆者）と端的に評価していたのであった。このように徹底した非暴力主義者であったガンディーも、社会的闘争においては、完全な道徳的善意によるならば暴力もまた正当化されうると考えていた点において、トルストイの非現実的な政策とは大きく異なるところのものがあつたといえることなのである。ガンディーが徹底した非暴力主義者でありながら、決して無抵抗主義者ではなかったということは、まさにこうした点の相違から発することであつたであろうと思われるのである。とするならば、ガンディーの真面目は何んといつても、その非暴力による抵抗主義にこそあつたといえることであろう。しかも、その非暴力の抵抗主義は、実に「善意による暴力は正当化しうる」という立場に立脚した上での現実的な抵抗主義であつた、ということを決して忘れてはならないのである。それでは、この非暴力の抵抗主義とは、社会変革の方法論として、一体どのような意味をもつものなのであつたであろうか。ガンディーはこのことに関して、彼が南アフリカにおいて組織した非暴力的抵抗に関連して端的に次のように言明していたのである。「彼等の抵抗は、政府の命令に対して死を賭してまでも服従しないことからなつていた。不殺生は、想定された加害者を故意に苦しめず、進んで自ら苦難を求めるのである。それが積極的な形をとれば、不殺生は最大の愛、最大の慈悲を意味するのである」⁽³¹⁾（傍点は筆者）と。また彼は、彼が指導するインドでの最初の非暴力的な非服従運動が行われたとき、彼を投獄すべく判決を下そうとした裁判官を前にして次のように述べた

といわれている。「非暴力は、悪と組しないことのために受ける刑罰に自発的に服することを求める。したがって法律においては故意の犯罪とされていることのために、私に課することが出来る最高刑を私は元氣に進んで受け、それに服するつもりである」⁽³²⁾と。このようなガンディーの言葉の端々に、私たちは端的に非暴力の抵抗主義が内包するであろう生き生きとした道徳的善意を、読みとることが出来るであろうと考えるのである。そこからニーバーは、こうした非暴力の抵抗主義が社会変革の方法論としてもつであろう意味を、端的に次のように評価していたのであった。

「非暴力的強制と抵抗とは、要するに、社会生活における道徳的並びに理性的要素と調和した関係を最もうまくつくりだせる強制の一形態である。それは抵抗の過程において、利害と利害とを道徳的、並びに理性的に調整していく過程を破壊するものではない。自己主張に対する抵抗は自己主張を更に頑固なものにしがちであり、闘争は、その本来の論点をすつぽりぼかしてしまうような烈しい興奮をまきおこす。非暴力は、これらの危険を最少限におさえるのである。それは闘争の領域内においても道徳的、理性的、協力的態度を保存し、そうした態度をそこなうことなく、道徳的勢力を増大していくものなのである」⁽³³⁾と。

とするならば、非暴力の抵抗主義は闘争に必然的につきものの狂気や残酷や殺戮などをまぬがれしめると同時に、非暴力の冷静さと、またそれを支える愛の精神は、闘争の問題点を分析する上で、ある程度の客観性を維持せしめうることであろうと思われるのである。このように、社会変革の方法論は、まさしく宗教的精神によって裏付けされていることが極めて大切なのであったが、その点、マルクス主義がこうした精神を欠如していたということは、重大な欠陥を示すものであったといえるであろう。それ故に、ニーバーは、このような非暴力の精神が東洋の宗教的指導者、すなわちマハトマ・ガンディーによって現代の政治的問題の領域に紹介されたことの意

味を、西欧においてキリスト教やマルクス主義が、その政治的領域において示す社会的闘争の不器用さに比較して、この上もなく高く評価していたのであった。そうとすれば、私たち日本人は、今こそ東洋の一員として、改めて東洋の慈悲の宗教と社会改革の問題を、特にには仏教におけるそれらを見直してみる義務があるのではないかと思うのである。しかし、この問題は、完全に本稿の範囲外に属する問題でもあるので、他日稿を改めて論及することにしたと考える。

註(1) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. p. 141.

(2) *ibid.* p.p. 122~123.

(3) Reinhold Niebuhr: *Faith and History*. 1949. p. 190.

(4) Karl Marx: *Kritik der politischen Ökonomie*. 1951. Dietz. s. 13. 「経済学批判」マルクス・エンゲルス選集、大月書店、三頁

(5) Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*. 1932. p. 146.

(6) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. p. 44.

(7) Reinhold Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*. 1960. p.p. 110~111.

(8) Quoted by Niebuhr: *The Irony of American History*. 1952. p. 19.

(9) N・ベルチャーエフ「共産主義の問題」(野口訳)現代教養文庫、二五頁

(10) 同掲書、二四頁

(11) 同掲書、二四頁

(12) Reinhold Niebuhr: *Faith and History*. 1949. p.p. 3~4.

(13) Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. p. 18.

(14) *ibid.* p. 18.

- (15) Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*. 1932. p. 155.
- (16) Reinhold Niebuhr: *Faith and History*. 1949. p.p. 210~211.
- (17) *ibid.* p. 212.
- (18) Reinhold Niebuhr: *The Children of Light and the Children of Darkness*. 1960. p. 111.
- (19) Quoted by Niebuhr: *The Irony of American History*. 1952. p. 19.
- (20) *ibid.* p. 20.
- (21) Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*. 1932. p. 62.
- (22) Quoted by Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*. 1935. p.p. 172~173.
- (23) *ibid.* p. 173.
- (24) *ibid.* p. 175.
- (25) Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*. 1932. p.p. 171~172.
- (26) *ibid.* p. 173.
- (27) *ibid.* p. 177.
- (28) *ibid.* p. 269.
- (29) *ibid.* p. 249.
- (30) *ibid.* p. 247.
- (31) *ibid.* p. 247.
- (32) *ibid.* p. 248.
- (33) *ibid.* p.p. 250~251.

結 語

以上の各節において考察してきた如く、ニーバーはその預言者的キリスト教の立場から、キリスト教の再生を希つて、キリスト教正統主義と自由主義という二つのキリスト教を徹底的に批判すると共に、キリスト教の敵とも目されるマルクス主義にあえて能う限りに接近するという危険をおかしたことなのであつた。それというのも、彼の目には、マルクス主義の中にこそ却つて、ヘブライズムの伝統が生々として生きていと映つたからに外ならない。換言するなら、彼においては、預言者的キリスト教の伝統は中世末期から近世初期にかけての封建的秩序の分解過程において、宗教改革諸派、アナバプテスト、メノナイト、クエーカー、クロムウェル左派などに復活し、それが更に近代においては社会論的志向を加味して空想的社会主義となり、またそれが換骨奪胎されてマルクス主義の中に脈々として生きていと感じられたからなのであつた。とするならば、ニーバーにとつては預言者的キリスト教の再生のためには、是非ともこのマルクス主義との内的対話を通して、ヘブライズムの伝統を自分のものとしなければならない必然性があつたことであらう。彼が、自由主義的神学の影響力があれほどまでに強力であつた一九二〇年代のアメリカにおいて、すでにマルクス主義に注目し、それに能う限りに接近していったということは、まことに驚嘆すべきことであつたといわなくてはならないのである。しかもそれには、第一節の〔I〕においてすでに指摘しておいた如く、若き日のニーバーがドイツ系のアメリカ人牧師として経験した差別の体験と、資本主義社会がもたらす極めて残忍な社会悪との体験が大きく影響していたということを決して

忘れてはならないのである。と同時に、私たちが銘記しておかなくてはならないことは、彼が応用神学、*applied Theology* という新しいジャンルを初めてうち出し、それを完成した権威者でもあったということなのである。彼によって完成された応用神学とは、端的にいえば、キリスト教の教義が世俗的な諸学問や諸問題と如何にかかわり合うかということを探求する学問的分野であるといえるであろう。そして彼が、政治・経済の世界に、およそ神学者らしからぬ発言をなしたのは、彼がもともと応用神学者として教義学と世俗の諸学（特に政治学や社会学など）とを兼ね修めていたからに外なるまい。それ故に、このような応用神学者としての彼にとっては、マルクス主義はまた格闘すべき最大の論敵でもありえたわけなのである。この格闘の軌跡の一端がどのようなものであったかということは、まことに粗雑ながらもすでに第四節の[IV]において考察しておいたところのものである。しかも、この考察の結果として極めて興味のあつたことは、ニーバーが社会的変革の方法論として、ガンディーの非暴力の抵抗主義がもつその宗教的意味を、この上もなく高く評価していたということなのである。というのもこのことは、私たち日本人をして、慈悲の宗教としての東洋の宗教―特に日本人との関係からいえば仏教―に改めて目を向けさせる機縁ともなりえようかと思われるからである。だがしかし、正直にいつて、今日の仏教に対しては、私たちはまさに絶望を感じざるをえないであろう。けだし今日の日本の仏教は、単なる習俗としての仏教になり下ってしまっていて、とうてい宗教本来の役割を果しているとは思えないからである。換言するなら、今日の日本の仏教は、キリスト教正統主義においてみられたような政治的・社会的無関心よりも、もっと悪質であると思われる既成政党との癒着による保身主義が目に余る一方、他方においては、キリスト教自由主義においてみられたような世俗化よりも、一段と悪い習俗化による葬式仏教、観光仏教にと墮落してしまっていたからに外ならない。とするならば、このような仏教の墮落化現象を真に救済しうる道は、仏教においてもニーバーのような応用

仏教学者が出現して、仏教の教理の核心を世俗の諸学問や諸問題と真にかかわり合わせることによって、仏教を真に再生させることにあつたといえることなのではなからうか。しかもこの道は、いつかは誰かが必ずやらなければならぬ道でもあつたのである。とするならば、今日ほど、仏教におけるニ―バーの出現が待望される時代はまたとないであろうと思われるのである。

(本稿作成にあたり横浜商科大学学術研究会より助成をうけたことを付記する)