

<b>Title</b>	H.R.Niebuhr の価値論 : 価値の中心
<b>Author(s)</b>	竹井, 潔
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所, No.32, 2005.3 : 623-667
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4284">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4284</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## H. R. Niebuhr の価値論

—— 価値の中心 ——

竹 井 潔

はじめに

価値という言葉は、特に実社会においては経済的な意味で使われてきた。そして価値とは元来、経済学における交換価値を意味した。しかし、今日では、価値は様々な領域で述べられている。価値の概念は見田宗介が現代社会におけるいろいろな価値の定義をまとめているが、経済社会では、「価値 $\parallel$ 値打ち」と捉えるのが一般的であろう。通常、価値という概念は、「目的に対する手段の適合性」を示すものである。そして価値は、状況、立場、時間、場所などによって適合性が異なる。このことは、コップ一杯の水でも炎天下における一杯と、通常の一杯の違いを考えても理解できる。このように、価値概念は絶対的ではなく、主体と客体(対象)との関係的な概念であり、相対的なものであると言える。したがって、経済社会では、相対的な値打ちとしての価値が語られていると言いうことができる。しかし、近年、従来の企業中心から消費者中心へと主客逆転現象が起こってきた。そして、価値を考える場合、経済的な価値だけではなく、たとえば、企業倫理や情報倫理など、社会的・倫理的な価値の必然性が出てきた。このように価値を社会的な価

値へと拡大していくと、倫理的価値理解は今後ますます重要性を帯びてくる。

価値には「値打ち」などの経済的な意味と、「よい、尊ぶ」などの二つの意味合いがあるが、哲学的な価値論では、価値は「よさ」のことである。そして、H・R・ニーバーの価値論は、哲学的な価値論の流れをくんだ価値論である。

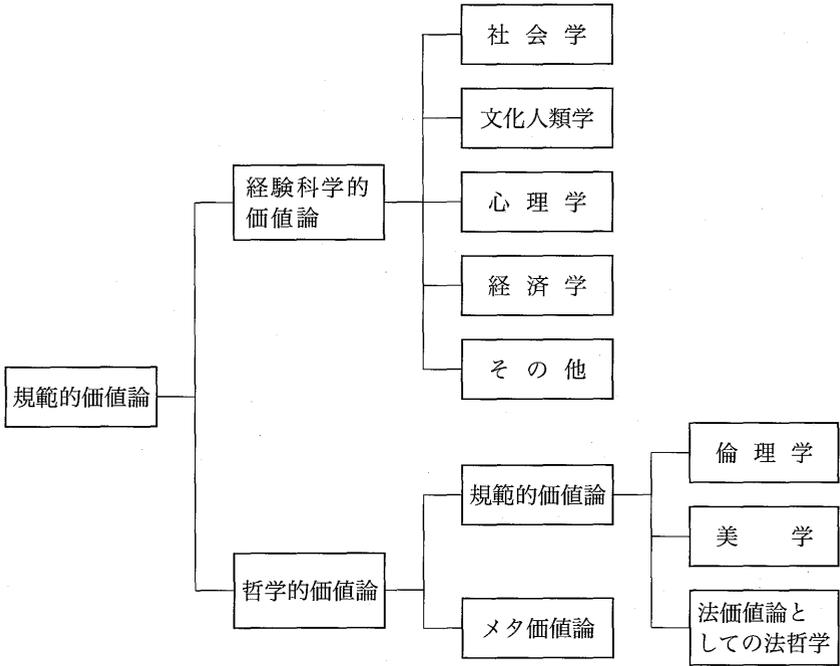
H・R・ニーバーは、一九世紀以降の価値論の栄枯盛衰にもかかわらず、価値思考と神学間の密接な関係の概念を決して諦めなかつた。ニーバーは唯一、二〇世紀で残つた数少ない価値論者であるといえよう。価値が多様化している現代、H・R・ニーバーは現実の諸価値と哲学的・神学的な価値を洞察し、関係付ける試みをした倫理学者であり、神学者の一人であると言える。本稿では、H・R・ニーバーの価値論について、特に価値の中心の概念についてとりあげたい。

## 1. 価値について

### 1-1 価値とは

まず、価値について、価値の定義や分類および歴史的な背景を概観することにより、ニーバーの価値論の位置付けをしておきたい。そこで、まずあらためて価値とは何かということを確認しておく。そもそも、価値とは元来「経済学における交換価値のみ」<sup>①</sup>を指した。この交換価値の媒介として貨幣が用いられるわけであるが、ジンメルは、「貨幣は事物が経済的である限りは事物の普遍的概念である」<sup>②</sup>といっている。このように貨幣は経済的な社会にあつては「諸事物にとつての中心」<sup>③</sup>となるのである。このように貨幣を中心とする価値論は経済的な領域である。しかし、今日では、価値は様々な領域で述べられている。価値論の一つの分類として碧海純一は経験科学的価値論と哲学的価値論に大きく分

図1-1 価値論の分類



碧海純一「事実と価値」p.80を参考に作成

けている(図1-1)。

見田も「価値の基本的な区別は、主體的ないし実践的アプローチと、客観的ないし経験科学的アプローチの区別であろう」と述べており、碧海の見解と一致しているといつてよいであろう。価値の定義について、見田は「主体の欲求を満たす、客体の性能」と定義している。碧海は「価値概念を評価主体の態度と客体の相関関係を中心として定義すべきである」という。したがって、価値とは、評価主体と客体(対象)との関係的な概念であることは理解できる。たとえば、主婦が掃除機を買う場合、その主婦と掃除機の関係で価値が決まってくる。主婦の欲求する掃除機の種類(価格、性能など)に対して、掃除機が見合うかどうかで価値の概念が決まってくるであろう。

掃除機の機能とコストの関係から開発側が掃除機の価値を客観的に高めても、その価値を評価するのは、主体側の主婦である。したがって価値は、客観的な要素と主観的な要素を持ち合わせていると言える。この主体者側の主観的な価値について、特に価値意識という言葉が使われるが、価値意識について城塚登は「価値が人間となんらかの客体との関わりにおいて生じるものである」<sup>(8)</sup>とし、さらに「対象を評価しようとする関心が、われわれの対象への関わりを規定しているとき、対象に価値という属性が付与される」と述べている。価値意識はその時の個人が置かれている状況や立場によつて相対的なものである。

価値の言葉をあらためて辞書により確認すると、「①物事の役に立つ性質・程度。値打ち。効用。②よいと思われる性質」(広辞苑)となつている。ギリシア語の *τιμή* は「価値がある、重さがある、ふさわしい」などを意味するが、元来は天秤のかりを引き下げることからきている。また、*τιμή* は「①価格、価値、代価、Price ②ほまれ、名誉、榮譽、尊敬、honor」などを意味する<sup>(10)</sup>。これらから、価値には「値打ち」などの経済的な意味と、「よい」、あるいは「よい、尊ぶ」などの二つの意味合いがある。このことに関して、金子武蔵は、「価値論は事柄としては異物質的な二つのものを混同している。価値論が混乱に陥るのは、けだし当然である」<sup>(11)</sup>と述べている。そして哲学的な価値論では、価値は「よい」<sup>(12)</sup>のことである。このように、価値には経済的な意味と哲学的な意味があるが、本稿で述べるH・R・ニーバーの価値論は、これからみるように哲学的な価値論の流れを受け継いでいる。

## 1—2 哲学的な価値論の歴史的な背景

そこで、まず哲学的価値論の背景について触れたい。ソクラテスやプラトン以来、価値の探究は中心的なテーマであったといえる。そして、ヨーロッパの哲学者たちは、価値を我々人間の生を評価する基準として規定してきた。それは

表 1-1 価値論の系譜

<p>ロツツェの系譜</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>●新カント学派…… ウィンデルバント, リッカート, ラスク等</li> <li>●現象学派…………… プレンターノ, シェーラー, ハルトマン等</li> </ul>
<p>ニーチェの系譜</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>●実存主義者……ハイデッガーやサルトル等</li> <li>●精神分析学者……………フロイト等</li> </ul>

プラトンの「イデア」に始まり、「神」、カントの「定言命法」、「理性」、ダーウイン主義やマルクス主義に見られる「進歩」、ベンサムの「最大多数の幸福」など、様々な概念で探究されてきた。しかしながら、価値論として哲学分野における俎上に乗ったのは、一九世紀の後半にはいつてからのことである。当時のヨーロッパにおいては、「伝統的な価値観の動揺と崩壊」<sup>13</sup>がみられ、価値に関する論議が噴出した。ただしただけである。こうした価値論には大局的に捉えると、二つの対極する中心点のみられた。その代表となる人物は新カント学派のロツツェとニーチェの二人である。

ニーチェは、キリスト教とプラトン主義から来る伝統的価値体系にたいして、ラディカルなアンチテーゼをつきつけた。一方、ロツツェは、自然科学の勃興以来くりかえされてきた伝統的価値への攻撃に対する反撃を意図し、伝統的価値体系を復興ないし再興しようとする試みを行なったわけである。このようにロツツェとニーチェの価値論は、全く方向を正反対にしたものであった。ロツツェの系譜としては、ウィンデルバント、リッカート、ラスク等の新カント学派と、プレントナーノ、シェーラー、ハルトマン等の現象学派の二つであった。またニーチェの系譜としては、ハイデッガーやサルトル等の実存主義者や、精神分析学者フロイトであった。<sup>14</sup> 価値論の系譜は、ロツツェとニーチェという互いに対立する二つの系譜を中心に、マルクス主義の系譜や G・E・ムーアをはじめ広義の分析哲学の系譜が絡み合つて現代における哲学的価値論の状況に至っている(表 1-1)。

このように、ヨーロッパにおける「伝統的な価値観の動揺と崩壊」が起こったの

は、西欧的合理性、実証科学的アプローチによる「脱呪術化」が背景にある。キリスト教にもとづく伝統的価値観においては、あらゆる事象、あらゆる人間の行動は意味や価値をもっていたが、このような意味や価値といったものを、実証的な諸科学は、対象から分離させてきた。要するに、目で見えないものではなく、目に見えるもの、量的に測定可能なもの、このような「事実」(fact, factum)が科学的であり、客観性を持つと主張され、意味や価値は主観的なものと見なされたのである。このようにして、一九世紀後半に「事実と価値」、あるいは、「存在と当為」の分裂、断絶が現われた。この二区分の原型は、古代ギリシャの時代にまで遡り、「自然 (physis)」と「人為 (nomos)」との対置に見ることができる。そして、碧海の見解<sup>16</sup>から、古代以来、近世にいたるまでの主流は、「存在と価値」を基本的に一致しているとみなす傾向にあったといえよう。尚、「存在と価値」との関係については、「すべての存在は善である」(Omne ens est bonum)<sup>16</sup> というスコラ哲学の有名な命題がある。

近世に入つて、「価値」を感情の機能とみなし、「事実」と「価値」との異質性を明確に指摘した最初の思想家は、ヒュームとも言われている<sup>17</sup>。ヒュームについては、「デカルト以来の主観―客観の図式をもって世界を捉えよう」としてきた近代哲学の基本姿勢を克服して、もう一度主客分離以前、精神と物質との二元的分離以前の所に出発点を再指定した哲学者<sup>18</sup>と評価されているという。ヒュームは「事実から価値への」推論が論理的に許されないものであることをはっきり指摘した。ヒュームの二元論は、カントやJ・S・ミルに影響し、むしろ二〇世紀に入つてから、一部の新カント主義者(マックス・ヴェーバー、ハンス・ケルゼンなど)や、現代分析哲学者(R・カルナップ、A・J・エイヤー、C・L・ステイヴンソンなど)およびバートランド・ラッセルやK・R・ポパーなどによつて、さらに徹底的な形で受け継がれるに至つた<sup>19</sup>。

一九世紀後半以降、この「事実と価値」における一元論と二元論との対決が急激な論議の対象となつたわけである。その要因として、碧海の見解(碧海純一「事実と価値」p.74-98)を参考にすると、まず価値を社会的・心理的な事実と

してとらえようとする社会科学の諸分野における実質的研究の進歩が挙げられる。第二の要因としては、科学的・実証的な事実探求によつて一定の客観的評価基準が得られるという「科学万能主義」的な見解、すなわち自然主義的一元論が勢力を得たという事情である。当時の思想は、科学の発展と人類の進歩との「予定調和 (monadologie)」<sup>20</sup>に対する樂觀的な信仰が特徴的であるが、その最も代表的な形態として現われたのが、適者生存、生存競争の概念を正当化した、いわゆるスペンサーの「社会ダーウィニズム」であろう。ロツツエを中心とした新カント主義の運動は、こうした「自然科学万能」思想に対する反省、伝統的価値に対する攻撃への反撃から出発したと言えよう。第三に、自然主義的一元論に対する「価値情緒説」<sup>21</sup>があげられる。この「価値情緒説」はA・J・エイヤーらによつてまず精力的に提唱され、それに対する反対と反省の過程において、C・L・ステイブソンらにより価値判断の正当化における事実についての認識役わりの慎重な検討が行われるようになった。以上のような状況のもとで、価値論は、「事実と価値」問題に直面したわけである。そしてニーバーの価値論は、このような哲学的な価値論の流れを受け継いでいるのである。

### 1—3 価値論の可能性

ところで、価値論に対してテイリツヒは「価値に関する学は可能か」という問いかけを行ない、価値哲学に対して否定的な見解を持っているようである。そこで、価値に関する学は可能か<sup>22</sup>において、テイリツヒの見解を確認しておくことにする。テイリツヒは、彼自身を価値論の犠牲者の一人だと述べている<sup>23</sup>。そして、彼によれば、まず、ロツツエであるが、彼は一九世紀の半ばから、当時の哲学的論議へ価値概念を導入し、「人間の尊厳を唯物論的自然主義による破壊から守ろうと試みた」<sup>24</sup>のである。そして多くの価値哲学学派がロツツエの原理を受け入れたのであるが、彼らは結果として「高価な犠牲」<sup>25</sup>を払わねばならなかったという。彼らは、ロツツエの二区分原理により、「出会っている世界

を価値の世界<sup>26</sup>から根本的に分離せねばならなかった。彼らにとつて「存在と価値とに共通するものは何もない」<sup>27</sup>のである。すなわち「価値は存在をもたず、また存在は価値ではない」<sup>28</sup>ということである。「存在するもの」と「存在すべきもの」<sup>29</sup>とのあいだ、言い換えれば、「存在するもの」と「善なるもの」<sup>30</sup>との間には深淵が大きく口をあけているということがある。このことは、「存在のうちに価値を見出すことによつて存在と価値とのあいだの深淵を埋めようとするあらゆる試みが挫折」<sup>31</sup>せざるをえなかつたことである。テイリツヒ自身が価値哲学に出会つたのは哲学の領域ではなく、神学の領域においてであるが、テイリツヒはこの価値哲学を情熱的に拒否したという。<sup>31</sup>

また、テイリツヒによれば、アルブレヒト・リツチュルは、神学において「古典的神学の言表を価値判断に還元」<sup>32</sup>した。そして、リツチュル派は、ヨーロッパの諸大学、アメリカの多くのプロテスタントの神学校に大きく影響した。<sup>33</sup>しかし、「私たちは形而上学の敗北と、価値論の防衛線への逃避とを最後のなものとして受け入れなかつた。私たちは存在を欲した。そして存在一力としての存在の経験は実存的経験となつた。その後の私の思惟の最大の部分はそこから生じてきた。今日、ヨーロッパの哲学部および神学部においては、昔日の価値論の跡が僅かに見出されるにすぎない」<sup>34</sup>とテイリツヒは述べ、価値論が一九世紀後半から二〇世紀に掛けての一時的なブームであつたに過ぎないことをうかがわせる。

テイリツヒによれば、価値論の主な弱点は、一般に価値が主観的で相対的な性格であり、評価する主体にかかわつていることが指摘されるが、価値論者たちはその弱点を克服する努力をしてきた。<sup>35</sup>そして、価値評価については「諸価値の序列を判定する規準となるべきアプリアオリで絶対的な性格をそなえた根本価値」<sup>36</sup>が要請された。したがつて、価値は創造されるのではなく、「絶対価値が発見」されるのである。テイリツヒによれば、価値を存在論的な問いから導き出すことに啓発的であつた価値哲学者はマックス・シェーラーとニコライ・ハルトマンであるという。<sup>37</sup>そして彼らによれば、「価値の真理性を、生に対する価値の關係に依存」<sup>38</sup>させることもできないということである。生はそれ自体、「価値

の位階」のなかに組み入れられており、その頂点に立つものではないという<sup>(39)</sup>。ところで、H・R・ニーバーはニコライ・ハルトマンが、「価値を抽象的な仕方では本質とし、生への依存なしにあるべきものとして規定するとしている<sup>(40)</sup>」という。また内山によれば、シェーラーは価値と存在の関係において、「価値の存在からの独立を説きながら、他方では、両者の完全な分離には反対している<sup>(41)</sup>」という。シェーラー自身は、ハルトマンの「理念的自存」に真つ向から否定するのである<sup>(42)</sup>。

このような価値哲学者たちの努力を考察するとき、テイリツヒが到達した結論は、「評価に還元されうる相対的価値と、評価を支配するものであるがゆえに別の根拠づけを必要とする絶対的価値との区別の必然性において学説全体が挫折した<sup>(43)</sup>」ということである。そもそも「絶対的価値」の概念は、徹底的なプラグマティズムが受け入れえないものだからである。しかしテイリツヒは「価値に関する学は可能か？」は、価値への存在論的接近は可能か？という問いと同義である<sup>(44)</sup>と述べ、「存在論的接近は存在論そのものの限界内において<sup>(45)</sup>」可能であるという。しかしながら、この接近を「学」と呼ぶのは妥当ではないという<sup>(46)</sup>。

以上、価値論に対する懐疑主義的な主張をテイリツヒにみた。一方、H・フライによれば、H・R・ニーバーは、一九世紀以降のこのような価値論の栄枯盛衰にもかかわらず、「彼は価値思考と神学間の密接な関係の概念を決して諦めなかった<sup>(47)</sup>」のである。そして、「我々は、後に倫理的価値がニーバーにとって新しい位置付けとして現われ出したことを記憶にとどめる<sup>(48)</sup>」。かくして、「価値論はニーバーの神学から消え去ることはなかった<sup>(49)</sup>」のである。ニーバーは唯一二〇世紀で残った数少ない価値論者であると言えよう。

## 2. H・R・ニーバーの価値概念の背景

### 2-1 価値概念の形成——トレルチとバルトの結合

ニーバーの価値概念がどのように形成されていったか、その背景を確認しておきたい。H・R・ニーバーは、トレルチ、バルトの影響を受けていると言っている。このことは、『啓示の意味』の序文においてニーバーが、「神学生たちは、エルンスト・トレルチとカール・バルトの著作を通してだが、彼らがわたしの教師であることに気づくであろう。二〇世紀の宗教思想における、この偉大な二人の指導者は度々正反対の位置に置かれている。わたしはこの二人の主要な関心事を結合しようと試みた。なぜなら、わたしにはトレルチの批判的思想とバルトの建設的作業とは一体であると思われたからである」と述べている<sup>(1)</sup>ことから伺い知れる。しかしながら、『啓示の意味』の本文において、ニーバーは、このことについて、具体的に何も触れていない。

『啓示の意味』の訳者である佐柳文男は、ニーバーのトレルチ、バルトの結びつけに関して、「まったくの不可能事とするもの」(F・ブリー)、<sup>(2)</sup>「不可能な可能性とするもの (Impossible Possibility)」(W・パウク)、<sup>(3)</sup>「図式的にトレルチの関心を「文化」とし、バルトの関心を「キリスト」とし、ニーバーが「キリストと文化」の問題に取り組んだとするもの」(H・フライ)の三つの見解を挙げている。

『啓示の意味』において、ニーバーは、「神学はキリスト教史の中から、キリスト教史と共に始められなければならない<sup>(4)</sup>」と述べ、しかも「神学は啓示から出発する<sup>(5)</sup>」以外に選択枝の余地はないと言う。ここで「啓示とは歴史的信仰<sup>(6)</sup>」

を意味する。そして、「歴史的相対性を確信させられた神学」が啓示について語るとき、その啓示は、「人が歴史的に規定されているということだけでなく、歴史的キリスト教信仰の制約された視点に対して自らを顕わされる」ということを意味している。この部分から見ても、ニーバーが言うトレルチの批判的思想としての歴史的相対主義とバルトの建設的作業としての啓示の意味を結合した啓示神学を指し示すものであると理解できる。そして、ニーバーはさらに「そのような啓示の神学は客観的に相対主義的である。つまり、視点を同じくする人々に対してのみ意味あるものである」と述べている。これが、ニーバーが我々に示す現代における歴史的相対主義と啓示の意味の重要な関係であろう。すなわち、このことは、現代を生きる我々にとつて、啓示の意味するところが、歴史的相対的に自分自身の現実の問題となつてくることを意味することであると解釈できる。

また、ニーバーは、『キリストと文化』の序文において、「わたしは、神学者であり歴史家であるエルンスト・トレルチに対するわたしの恩義を最も強く意識するものである」と述べている。H・フライは、ニーバーがトレルチから二通りの仕方でも相対主義を受け継いでいるとして<sup>⑨</sup>、まず第一に、ニーバーはトレルチから「キリスト教史における、人々や運動の多様性と個性とに敬意をはらうことを、またその豊かな多様性を、あらかじめ作りあげられた、概念的な枠組みに無理にあてはめることを嫌うことを、さらにミトスの中にロゴスを、歴史の中に理性を、実存の中に本質を追究すること<sup>⑩</sup>」を学んだ。第二に、トレルチは、ニーバーに、単に歴史的对象の相対性ばかりでなく、「歴史的主体、観察者と解釈者のもつ相対性<sup>⑪</sup>」を強調した。そして、ニーバーはトレルチの歴史の相対主義を「神学的、神中心的相対主義の観点から理解しようとする努力<sup>⑫</sup>」した。ニーバーは、相対的な歴史に關し、「有限なものを絶対化することは、理性と同様、信仰の錯誤である。しかし、私は、すべての有限な人間や運動の相対的な歴史は、絶対的な神の支配の下にあるということ<sup>⑬</sup>」を信じている<sup>⑭</sup>と述べている。

以上のことからニーバーが言うように、「啓示の神学」は、神学の「宗教的相対性」および「歴史的相対性」に対す

る理解の帰結であるといえる。したがって、「歴史的相対性」という観点から「神についてのあらゆる思想の歴史的限界が、神学は意識的に歴史的共同体とともに、歴史的共同体の中で出発することを要求」し、「宗教的相対性」の観点から「信仰の対象の本性を探究する学としての神学の限界は特定の信仰に出発点をおくことを要求」する。それ故に、「キリスト教神学は今日啓示から始めなければならない」とニーバーはいう。なぜならば「人が歴史的、共同体的存在として、また信ずる者として以外には神について考えることができない」からであり、そして「キリスト者がその歴史と信仰における限られた視点から見られるものを分析することよつてのみ、神学の探究が可能となる」のである。このように、キリスト教神学は「宗教的相対性」および「歴史的相対性」の観点により、啓示から出発することが要求されるのである。

また、ニーバーは彼自らが認めるように、シュライエルマツハーとリツチュルの一九世紀の伝統的な神学から出発する。すなわち、「神学の自己批判から生じた情況認識は現代の神学にふたたびキリスト者共同体の信仰から、したがつて啓示から、出発することを要求している。シュライエルマツハーやリツチュエルが出発した点から、彼らをそうさせたのと同じ理由によつて出発することが必要である」とニーバーは言う。このように、ニーバーは、一九世紀の伝統的な神学から出発するのであるが、H・フライは、もし、ニーバーがこの一九世紀の伝統に背反するならば、それはトレルチよりもむしろバルトの初期の思想によるという。トレルチは一般における歴史に関する知識を樹立しようとして、認識論的な文化の哲学を適応させた。他方、バルトは絶えず啓示の客観性と啓示の意味のための歴史の依存を示そうとした。このような意味において、ニーバーはトレルチよりバルトの取り組みに従つたといえる。

H・フライによれば、キリストと文化に関して考えてみると、ニーバーへのトレルチの影響は確かに最高のものであった。しかし、一方では、トレルチの相対主義とバルトの初期の二元論は一九世紀自由主義的伝統の擬人観 (anthropomorphism) と自己の前成説 (self-encasement) をブレイクスルーするために必至で努力した結果であった。両者は

「不可知論者」やキリスト者の文化からのキリスト者の信仰の分離という関係的理解を克服しようとした。ニーバーは、キリストと文化における彼の二重の取組みをトレルチの批判的な考えとバルトの建設的な作業から学んだのである。<sup>(25)</sup>

佐柳文男は、ニーバー神学におけるバルトとトレルチの結合を、「H・フライがニーバーの神学のきわだった特徴として指摘している」と言っている。つまりニーバーが神学的分析と社会学的分析とを自然な綴り合わせ方をしていることである。そしてバルトから、学問としての神学の論理的厳密さ、神学の学問としての内的完璧さ、神学の学問としての統合を、一方ではトレルチから宗教の社会的政治的文化的機能を、この両者を結合することがニーバーの意図するところであるという。そして、このトレルチとバルトの結合は「不可能な可能性」ではなく、それは「なきなければならぬ仕事」<sup>(26)</sup>であるとニーバーは言う。しかし、このトレルチとバルトの結合を、ニーバーはバルトの教義学としての神学と考えているわけではなく、シュライエルマッハーやリッチュルの伝統的な神学を継承し、出発点としている。このように、建設的な神学の再建と、社会、文化に対し客観性を持つこと、それがニーバーの言うトレルチとバルトの結合の意味するところとである。ニーバーはトレルチとバルトの結合において、H・フライがいうように回心神学の枠組みを形成したと言える。<sup>(25)</sup>

## 2-2 リッチュルの影響

ニーバーの価値論は、一九世紀の価値論の流れを受け継いでいるといえる。一九世紀の神学において大きな分岐点となったのがカントであった。このことについて、H・フライは、「一九世紀に、カントの思考がプロテスタント神学のための重要な区分ポイントであったということは何ら疑問の余地がない」という。カントの考えはプリズムのごとく、それを通して、以前のすべての哲学に関する反省が為されなければならなかった。そして、すべての道筋がカントに通

じた。<sup>(27)</sup> ニーバーはカントを「全ての哲学者の中で、最もプロテスタント的であった」という。また、「カントは神のリアリティについて語る方法を見いだした。それは理論的理性よりもむしろ実践的理性における道徳的価値分野においてであった。神のリアリティへのカント自らの主張は、神の格率が人間の道徳的な経験を明瞭にする実践的な必要性に基づいている。一九世紀のプロテスタント神学では、多くの作業が神の道徳的リアリティという、このカント学派の問題に焦点を合わせた。リッチュルは、宗教的な陳述を彼が価値判断と呼んだことと完全に同一視すると提言した」<sup>(28)</sup>。

このようにカントがプロテスタント神学に多大な影響を及ぼしたのであるが、とりわけカントの流れを汲んだロツツエの二元論は、リッチュルに影響を与えた。カントは、存在と価値を同一視、あるいは、価値を存在で定義しようとする自然主義的な傾向に対して、価値と存在の分離を企てた。ロツツエは、「価値は存在するのではなく妥当するのである (Werte sind nicht, sondern gelten)」<sup>(29)</sup>と価値と存在を区別した。こうした二元論は、ロツツエの同僚であったリッチュルにも影響を与えた。

そして、ニーバーの価値論はカントからリッチュルへ、そしてニーバーという流れにおいて形成されていったと言える。ニーバーはリッチュルが関係論的価値神学を一般によく知られている形にまでもつてきたという。彼の論述は、「神、罪、キリスト、救いなどについてのキリスト教の主張が、キリスト教の文脈の中でのみ意味を持つことに対する認識」<sup>(30)</sup>に基づくのである。

すなわち、「宗教的判断 (religious judgment) は価値判断 (value judgment)」<sup>(31)</sup>であり、「価値判断は単に経験だけではなく、感情と意志と欲求とを持つ人間の全的な応答が込められている価値経験 (value experience) を語る」<sup>(32)</sup>ということである。リッチュルは、この「価値判断」(Werturteil) を「存在判断」(Seinurteil) と対立させ、「宗教的な判断は価値判断」であると主張したのである。そして、リッチュルの二元論的区分は、H・R・マッキントッシュによれば、「我々が、事実と価値、存在命題 (existential proposition) と道徳的判断 (moral estimate) を区別するのに慣らされる」<sup>(33)</sup>

のである。

リッチュルは信仰が価値判断をする際に、「キリストにおける神の啓示という救い」<sup>(36)</sup>を基本的な前提で進めた。そして、リッチュルは、哲学において神学の基礎として見出される観念的合理主義の主張に対して、「キリスト教徒の神に關する知識が、啓示で喚起される価値判断における形を取るという視点について明確に主張」<sup>(37)</sup>をしたのである。

こうしたリッチュルの価値判断の概念は、ルターやカントの影響を受けているといえる。熊沢義宣によれば、リッチュルの価値判断はルターの「神が存在し、キリストが受難したと信ずるだけでは不十分である。人は自らの至福のために神が存在し、キリストが彼のために苦しみ、死に、十字架にかけられ、甦り、彼のために彼の罪を担ったことを確信しなくてはならない」といった意味するところと同じ動機であるという<sup>(38)</sup>。したがって、リッチュルは、「彼の同世代を（ルターの）宗教改革の光に照らして聖書を読むことを思い起こさせる」<sup>(39)</sup>のである。ルターは、リッチュルにとつて「使徒の時代以来為されてきたことよりも、はるかに福音を鎖から自由にし世界に述べ伝えることを為しえた偉大なる英雄」<sup>(40)</sup>なのである。そして、リッチュルはルターの「キリスト者の自由」というメッセージのリバイバルをしていくことに至上の喜びを感じたのである<sup>(41)</sup>。このように、リッチュルは、ルターに絶大なる敬意を表しながら、その価値判断の根本的な動機をルターに負うたといえるのである。また、H・R・マッキントッシュが、「実践的経験と、活動的な生活に変えることができる思考の慎重な限界は、リッチュルがカントから学んだ」<sup>(42)</sup>こととし、「道徳的価値それ自体は、決して信仰の第一義的な関心事ではない」<sup>(43)</sup>といっているように、この一面からもリッチュルがカントに負っていることは窺い知れる。価値判断は単なる哲学的な領域における道徳的価値ではなく、信仰による宗教的判断であり、このように、リッチュルの価値判断の概念は、「その内容的動機において、ルターに負うと共に、その形式自体においてカントに負っている」<sup>(44)</sup>と考えられる。そして、熊沢義宣によれば、「カント的な価値概念の中に、ルター的な信仰概念を表現する形態を見出したときにリッチュルの価値判断説が生まれた」<sup>(45)</sup>。この価値判断は宗教的判断であるわけであるが、リ

ツチュルにおいては、存在判断とは区別された判断である。その価値判断は、「神の約束に基づいて人間が追求する祝福と、神の創造の目的と調和するように支配されている世界との関連を取り扱う故に独立的価値判断」<sup>(46)</sup>であるという。つまり、神と人間との間の宗教的認識に基づく価値判断である。リツチュルによれば、宗教的認識と哲学的認識との違いは、その主体面において見出されるのである。この主体面における宗教的認識が宗教的生の領域における独立的価値判断と言えよう。哲学的認識は、存在論的形而上学上、対象を客観的な所与として捉えるのであるが、「宗教的認識は、認識主体にとってそれ自体が独自の意味を持っている価値に対して独立的に評価することを意味する」<sup>(47)</sup>のである。

以上リツチュルの宗教的な価値判断の特質を見たが、リツチュルは神と人との倫理的な関係による「関係論的価値神学」の前提を築いたといえよう。ニーバーは、リツチュルがこのように、「キリスト教の概念や判断の価値評価的性格に固執したことは、キリスト教の思想における多くの混乱していた点や混同している点をはつきりさせる」<sup>(48)</sup>のに役立つたという。またリツチュルはこの方法で、シュライエルマッハーが彼の前に行なつたように、「同じ出来事についての宗教的見方と非宗教的な見方との間の不一致」<sup>(49)</sup>を明らかにした。そしてこのような神学における信仰の方法の更新は今一つの重要な結果を生んだという。それは、「キリスト教信仰の歴史的検証」への動きが与えられたことである。というのは、神学はキリスト教信仰の基礎を、観念的、あるいは他の哲学的教理に求めるのではなく、「キリスト教的生そのものに求める」<sup>(50)</sup>ことが促進されたからである。

しかし、ニーバーはシュライエルマッハーやリツチュルの関係論的価値神学を認めつつも「もし方法の検証がそのもたらす結果によって見出しうるというのであれば、シュライエルマッハーやリツチュルの経験論的信仰の神学は、ただその良い結果によって賞賛されるだけでなく、同時にそれが教会の経験の中でひき起こした虚偽とその虚偽が露呈した彼らの誤謬のゆえに責められねばならない」<sup>(51)</sup>という。

H・フライは、ニーバーがシュライエルマッハーやリツチュルという偉大な二人の一九世紀神学者を批評するのは、

「彼らの価値神学の仕方が間違っていることではなく、彼らが然るべく最も高い価値を構成することから出発した」ことであると指摘する。すなわち、「神は、信仰においては、最も高い価値を創り、他の場合は、単に自然的創造物でなく、霊的な創造物としての人間の価値を創る。両者はまさに、他の価値における信仰のために、神の信仰の観点を放棄した<sup>53)</sup>」とH・フライはいう。一方、「ニーバーが信仰、宗教知識 (religious knowledge)、『および価値評価 (valuation)』を同一視するというのは、多少事柄を単純化しすぎるようであるように思われるが、ニーバーが神学の方法において、同じ観点から信仰や宗教知識そして価値評価という用語を使用したということは何ら疑いの余地がないことである<sup>54)</sup>」とH・フライはいう。そのことは、ニーバーの言葉からも理解できる。すなわち、「宗教的な知識は独自のものとして示されてきた。そして、この独自性は、一種の価値知識 (Value-knowledge) あるいは価値評価 (valuation) であるという事実のために示されてきた<sup>55)</sup>」と、ニーバーは述べるのである。ここにニーバーは信仰の方法の手法がかりとして価値評価の仕方をリッチェルから受け継ぎ、ニーバーの価値神学を形成してきた背景が見られるのである。

このように、ニーバーの価値概念の背景には、カントからリッチェルとその流れを継承し、リッチェルによる「宗教的な判断は価値判断である」という価値論の影響を受けてきた。ニーバーは、価値評価を信仰の手法がかりとして、リッチェルやシュライエルマッハーの関係論的価値神学を認めつつもクリティカルに、独自の関係的価値論を形成していた。

### 3. 価値の中心

#### 3-1 信仰と価値の中心

ニーバーの価値論は、先に述べたように、カント、リッチュルを受け継いで、トレルチとバルトの結合、すなわち歴史的相対主義と啓示、言い換えると文化とキリストの統合を試みた独自の關係的価値論を展開したと言える。リッチュルの価値判断とは、宗教的な判断であったが、ニーバーの価値論は信仰と密接な關係がある。C・D・グラントによれば、ニーバーの信仰の論議は彼が価値分析における論理的段階を展開する多くの觀念の実存的で実用的な側面なのである。これは信仰と価値評価がニーバーにとって、同じ人間活動であるということではない。ニーバーは人間の価値評価に対する信仰の減少が価値評価のひずみであることを主張することに慎重である。それにもかかわらず、彼の信仰の分析と彼の価値理論は互いに非常に密接に依存している<sup>①</sup>という。

そこで、ニーバーにおいて人間の信仰が一体どのように価値と結びつくのか信仰と価値の關係についてみていきたい。H・フライによれば、ニーバーは彼自身一九世紀の伝統を受け継いでいるが、神学の問題は「信仰」が際立った観点であることと確信していた。信仰は神との關係を結ぶ重要な要素なのである。信仰は、まったく偶然に作られた事実というよりもむしろ、神との現存の価値關係として理解されるのである。ニーバーは神と信仰の關係について、ルターの名大な教理問答の言葉（十戒のうちの第一戒）を引用する。ルターは「一つの神(a god)を所有するということは何を意味するか、あるいは、神(God)は何であるか?」という質問に答えて「信仰と神は共にある」と言う<sup>②</sup>。ニーバーは

ルターの大教理問答を参照して「神と信仰はともに一体である」<sup>(4)</sup>と述べるのである。

ニーバーは『徹底的唯一神主義と西洋文化』の序文において、神学の二重の課題は「神の理論」と「人間の信仰」をあきらかにすることであると述べている。この二重の課題は存在と価値というリッチェル以来の二元論からくるものと推察できる。神とは、客観的存在であり、また、信仰は主体的活動である。このように「もし、神学が信仰を理解しようとするならば、神学は信仰の神に注目しなければならぬ。同様にもし神学が神を理解しようとするならば、神における信仰に注目しなければならない」<sup>(5)</sup>。そして、ニーバーは、「神学は、究極的関心 (ultimate concern) が神にあるとしても、常に信仰の活動に参加しなければならないのである」<sup>(6)</sup>と述べ、彼自身は後者の「信仰」の課題の探究に専念するのである。人間の信仰とは何であるか。ニーバーは、「信仰 (Fides; believing) とは信頼 (Fiducia; trust) と忠誠 (Fidelitas; loyalty or fidelity) との相互作用からなる現象である」<sup>(7)</sup>と述べ、人間の信仰における普遍的構造の洞察を行なうのである。

C・D・グラントによれば、「信仰にはそれぞれ価値を参照することにより定義される信頼と忠誠という二つのモメントを含む。信頼は価値づけられているという自己の感覚と互いに関連する信仰のコンポーネントである。価値の源泉や価値の中心がこのモードにおいて実存的に忠誠に優先して個人を価値付けるものとして経験されるのである」<sup>(8)</sup>という。この「価値の源泉や価値の中心」は、人間にとって「彼自身の意味に依存するのではなく、彼が出会うすべてのものの価値のために依存する」<sup>(9)</sup>のである。

人間の信仰は、「ある実在を価値の源泉や忠誠の対象として確信し、忠誠を誓う態度と行為である」<sup>(10)</sup>。この人格的態度と行為は、「自己に付与する価値」にかかわり、また「自己が方向付けられる価値」にかかわる。一方において、それは、「自己を価値づけるものへの信頼」であり、他方において、「自己が価値づけるものへの忠誠」である<sup>(10)</sup>。そして、信仰の二面性はトルストイと宗教哲学者ジョサイア・ロイスの二人の思想家を探究することにより明らかにされるとニー

バーは言う。すなわち、トルストイから信仰を「自己を価値づけるものへの信頼」、つまり「生にとつての価値の中心への確信」として、またロイスから信仰を「自己が価値づけるものへの忠誠」として解釈するのである。ニーバーはどのように信仰を価値論的に捉える。そして前者の信頼は信仰の「受動的側面」、後者の忠誠は「能動的側面」とニーバーは説明する。<sup>11</sup>

トルストイの告白は、「生きている自己が価値の中心から価値を得、そのために生きる、価値の中心に依存」していることである。トルストイの信仰理解では、「価値の源泉における確信が強調」されるが、ロイスの「忠誠の哲学(The Philosophy of Loyalty)」は、この信仰(トルストイの信仰)の他の側面が重要であるとされる。ロイスの忠誠の哲学では、二つの議論がなされている。第一は、道徳的生の本質は原因(cause)への忠誠であり、第二は真実の原因が忠誠自身であるということである。<sup>12</sup>しかしながら、ニーバーは第一の議論は認めながらも、「第二の議論は我々にとつて関係ない」という。

ニーバーは、「信仰―忠誠の分析がいかにジョサイア・ロイスの忠誠の哲学に近いかを認める」<sup>13</sup>。ロイスは、「忠誠の哲学(The Philosophy of Loyalty)」の「忠誠に対する忠誠(Loyalty to Loyalty)」において、原因が自分だけでなく人類にとつて善であり、本質的な「忠誠に対する忠誠」である限り、これは、自分の仲間における忠誠の目的であり促進であるという。また、自分に起こる忠誠を軽蔑する限り原因は悪であり、私の仲間の世界における忠誠の破壊的なものである。人間の原因は、このような何らかの「忠誠に対する忠誠」を常に含んでいるという。<sup>14</sup>

しかしながら、ニーバーは二つの存在間における三番目の存在(third entity)——この三番目の存在に基づいてともに他の存在が互いに忠実である)が忠誠自体の原理であることを提唱するロイスの観点から離れるのである。<sup>15</sup>ニーバーは、忠誠の三構造が常に三つの存在を関係させる構造であると主張する。価値、忠誠あるいは信仰は何らかの存在ではなく、存在間の関係である。したがって、ニーバーは、「我々はロイスが行ったように、忠誠それ自体で超越した忠誠

の対象を結びつけることができない<sup>17)</sup>」と述べるのである。

ニーバーは、忠誠的な人間について、ロイスの言葉を引用しながら説明する<sup>18)</sup>。「忠誠的な人間は、愛したり憎んだりする個人的仲間だけではなく、また単なる慣例や風習、従わなければならない法律ではなく、ある社会的な原因、あるいは原因の体系を発見し、見つめている人である。」という。そして、忠誠的な人間は、原因に向かって次のように語るという。「あなたの意志はわたしの意志、わたしの意志はあなたの意志である。あなたのなかに自分を失うのではなく、わたしを見いだす。あなたのために生きるにつれ、わたしは熱心に生きるのである<sup>19)</sup>」。しかしながら、忠誠的な人間については必ずしも善の原因ではなく、悪の原因に忠誠を誓うことが歴史の中でしばしば起こった。そしてニーバーは次のことも考慮されるべきものであるという。「献身した人間は、非常に悪い原因に忠誠を誓うことがよくあった。また、ある人々は相互に決死の戦いをしなければならないような原因に忠誠を誓ったりした<sup>20)</sup>」。何故、献身した人間は、悪い原因に忠誠を誓うことになるのであろうか。ニーバーは、このような忠誠の欠点についてロイスの主張を引用する。「これらの忠誠の欠点はまだ偉大な事実に触れていないからであろう。偉大な事実も、もし、あなたが懷疑を乗り越えて、生きるべき道を探そうとし、あなたの力を集中しようとするなら、人々のあいだに第一の忠誠が知られて以来、すべての忠誠が共通に歩んできたような道になるにちがいない<sup>21)</sup>」。このようにロイスが主張しているが、ニーバーは、もつとはつきりと簡潔に「自己であることと忠誠とは共に歩む<sup>22)</sup>」と言う。このような忠誠的人間は、「自己の忠誠が混乱し、彼らの原因が多様化し、それへの裏切りが多くなっても、彼らは、まさに忠実性 (fidelity) によって生きる<sup>23)</sup>」のである。この忠実性は、「彼らの実存に価値を与えてくれる価値の中心 (center of value) への確信とまったく同じ<sup>24)</sup>」である。ニーバーがいう価値の中心と原因は同じ事を指し示すものである。すなわち、「価値の中心と原因は、自己が価値づけられたり価値づけたりする同じ客観的実在の二つの名称である<sup>25)</sup>」。ニーバーはこのように人間的自己と忠誠の信仰関係が普遍的であり、「信仰」とか「価値」という用語の意義について二重の信仰関係が表現されていると

いう。

以上、ニーバーはトルストイとロイスを取り上げ、信仰と信頼、忠誠の関係を説明するのである。これはニーバーの信仰論の中心的な概念であり、信仰を価値論的に解釈するものと言えよう。ニーバーはこの信仰の価値論的解釈により「宗教的信仰の普遍性」を指摘する。すなわち「すべての人間は信仰をもっている」<sup>26</sup>ということである。彼によれば、有神論 (theism)、無神論 (atheism) という区分された言葉は、「神」という語を定義なしに用いた場合に出てくるものである。そこでニーバーは、「神々」という言葉で、信仰の普遍化を試みる。この「神々」は、「我々の信仰の神々、すなわち、価値の中心と原因」<sup>27</sup>を意味している。この「神々」という言葉で信仰の対象を意味するなら、「無神論は人間実存とは一致しなくなる」<sup>28</sup>。つまり、無神論者といえども「神々」という信仰の対象なしでは生きては行けない。現実の人間で何らかの価値への確信も忠誠もなく生きている者は一人もいないし、生きることができない。この様な意味で、人々は生の価値への人間的信仰の対象としての神々を持ち、人間の信仰の普遍的必然性をニーバーは主張しているのである。こうしてニーバーは信仰形態論を述べるのである。ニーバーによれば、「我々の探究を信仰の形態に限定するならば、多者を越えた唯一者への価値の依存や忠誠としての唯一神主義は二つの主要な信仰形態間に絶えず続く闘争の中にある。そして、二つの主要な信仰形態は、多くの献身の対象 (神々) をもつ多元主義と、多者 (神々) の中のただ一者のみを対象とする社会的信仰である」<sup>29</sup>。しかもその信仰の対象としての「神々」とは特定宗教の神々に限定されるものではなく、個々人がそれに依存し、また忠誠の目的となる「価値の中心」でもあるのである<sup>30</sup>。

C・D・グラントは、「価値の中心に関して信仰の見解から語るとき、ニーバーはより実存的で、主観的な見解からアプローチする。彼は価値判断がどうされるかではなく、人間が世界に住むのを可能にする信仰をどのように持っているかを分析する。彼の価値論では、立場と関連して「くへの善」が最終的に定義されるとし、役立つ存在として価値の中心は定義される<sup>31</sup>」と言う。「価値の中心」はそのような中心の確定が「正しいことを決める価値判断の一貫した体系

を構築する」<sup>32</sup>の必要である。そして、このような「価値の中心」は人間にとって必然的である。なぜなら、「我々は原因なしで、献身する対象なしで、価値の中心 (centers of worth) なしで、我々の意味のために頼るものなしで生きることができない」<sup>33</sup>からである。

ニーバーは、「価値の中心」<sup>34</sup>が意味することに対する別の用語として「神 (god または gods)」を使用する。逆に、ニーバーが常識的に「神」について語るとき、彼は同義語として「価値の中心」という用語を使用する。「生を生きる価値ありとする信仰」<sup>35</sup>は「われわれの存在に意義と価値を与えるものとしての確かな価値の中心への依存」<sup>36</sup>である。このような価値の中心は神と同義であり、ニーバーははっきりと「信仰をもつことと、神を持つことは一つであり同じである」<sup>37</sup>と言うのである。このように、「神という言葉は、生の価値における人間の信仰の対象を意味する」<sup>38</sup>とニーバーは言う。

「価値の中心」と「神」が同一であることをはっきりと述べている箇所は、『徹底的唯一神主義と西洋文化』において見出すことができる。「神々 (gods) という言葉は、普段の会話において多くの意味を持っている」。しかしながら、我々は、「価値への中心 (value-center) への依存として、原因への忠誠としての信仰に関わっている」。したがって、我々は「神々」を次のように定義することができるのである。「我々が神々 (gods) というとき、我々は信仰の神々、すなわち、価値の中心 (value-centers) と原因 (causes) を意味するのである」<sup>39</sup>。このように、ニーバーの価値論は、信仰の対象としての「価値の中心」が「神々」と同一であることを前提としているのである。価値の中心を汎神論的に「神々」に規定することにより、われわれの世界にあるものは何でも「価値の中心」としての神々になりえるし、信仰の対象となるのである。ニーバーの価値の中心について論じた論文“The Center of Value”では、「神々 (gods)」という言葉は使われていないし、価値の中心と神々の関係は明確に述べられていない。しかし、知識などが「価値の中心」として「神格化 (deified)」<sup>40</sup>され、「神性 (divinity)」<sup>41</sup>なものに成りえるとして論じられる。したがって、“The Center of Value”で

は、価値を形而上学的に「善」として捉えて、価値論者たちと価値論の対話をしているのである。「The Center of Value」では、「神 (GOD)」という言葉が四回でてくるが、それは徹底的唯一神主義的な特別な「価値の中心」を指し示すのである。

### 3-2 信仰形態と価値の中心

ニーバーは西洋文化を、価値の中心としての神々あるいは神に対して、単一神主義 (Henotheism)、多神主義 (Polytheism)、徹底的唯一神主義 (Radical Monotheism) の三つの信仰形態 (form of faith) を提示する。<sup>(43)</sup> 逆にいえば、このような人間の異なった信仰形態により、価値の中心としての神々が定義されると言えよう。ニーバーの信仰形態論では、神が存在するかどうかではなく、我々が信仰する神とは、どのような種類の神であるかということである。すなわち、「宗教的に重要な問いは、神が存在するかという問いではなく、存在 (being or beings) が人格化された価値であるかどうかという問いである」。<sup>(43)</sup> したがって、無神論者の「神 (God) と呼ばれる超自然的存在を否定することと、ある価値の中心なしで、原因 (cause) に対する忠誠なしで生きることとは別のことである」。<sup>(44)</sup> ニーバーの信仰形態論において意味する信仰とは、神を信じない無神論者であっても、神々を価値の中心 (value center) であると確信し、それを原因 (cause) として信じる神々に対してのものである。H・R・ニーバーによる信仰形態と価値中心としての神の関係を表

3-1 に示す。

C・D・グラントによれば、ニーバーの三つの信仰形態は、one (一者) — many (多者) / finite (有限) — infinit (無限) の「神々」の座標関係においてそれぞれ位置付けられる。すなわち、a god (一つの神) と一つの one (一者) — finite (有限) の象限が単一神主義、gods (多くの神) と一つの many (多者) — finite (有限) の象限が多神主義、God (唯一の

表 3-1 H.R. ニーバーによる信仰形態と価値の中心

単一神主義 (Henotheism)	原始的な信仰形態。多くの神々のなかの一つの神を信じ、絶対化、神聖化してその神に忠誠をささげる信仰形態	a god (一つの神)
多神主義 (Polytheism)	単一神主義あるいは一つの社会的信仰の崩壊のあとにもっとも多くあらわれる、価値の多元主義的信仰形態	gods (多くの神々)
徹底的唯一神主義 (Radical Monotheism)	多くの神々のすべてを超えている唯一者なる神を信じる徹底的唯一神の信仰形態	God (唯一の神)

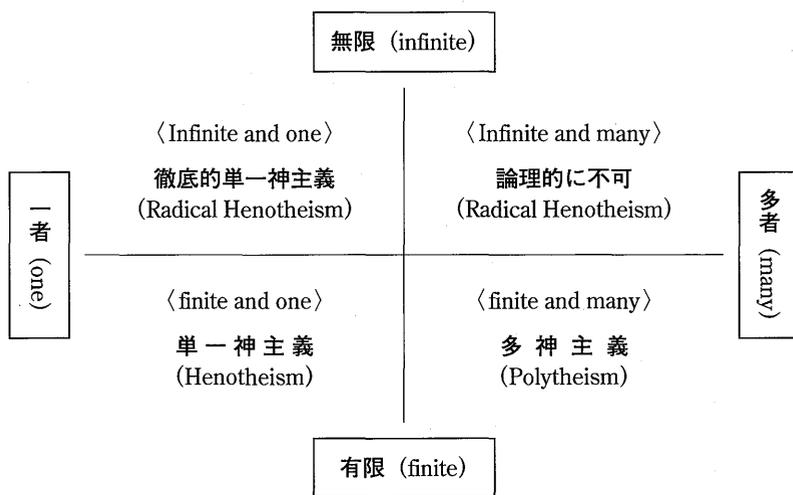
神)としての one (一者) — infinite (無限) である (図 3-1)。

ニーバーの三つの信仰形態はこのように各象限に位置付けられるのであるが、以下にその特徴を把握しておく。

① 第一の類型は「単一神主義」(Henotheism)で、「多者のなかの一人のみを対象とする社会的信仰 (a social faith)」である。この信仰は「歴史的にも伝記的にも原始的な信仰の形態」である。そして、「通常、原始的な社会生活あるいは家族母体のなかの幼児の現象として説明される単一神主義信仰は、明らかに国家主義形態の近代国家に勢力をふるっている」<sup>(47)</sup>とニーバーがいうように、その代表的なものは国家主義 (nationalism) である。国家を究極的な価値とみなし、それを絶対化、神聖化するからである。近代国家において、有限な価値の絶対化によって独裁政治や全体主義という単一神教の危険性が顕在化したことは歴史的事実が示すことである。(例証としてドイツのナチズムとイタリアのファシズム、戦前のわが国の国家神道などが代表的であろう。)

国家の代わりに「家族、部族、セクト共同体などのより小さい社会的ユニットや、文明や人類などのより大きい社会的ユニットが価値の中心または忠誠の原因となる」<sup>(48)</sup>。また、忠誠を尽くす対象として、会社などの営利組織なども、その従業員にとって絶対的な価値を持った場合に、十分こうした単一神主義の対象となりえる。ニーバーはこの単

図3-1 信仰の形態の分類



(修正引用 C. DAVID GRANT "GOD The CENTER of VALUE" p.51)

一神主義を「社会的信仰」とも呼んでいるが、単一神主義は多者のなかの一者だけを絶対化するときには一つの「社会的信仰」となり、ベルグソンのように「ある閉鎖的社会 (some closed society)」<sup>(49)</sup>になり得るのである。そして、「一つの文明は国家より大きな共同体であるが、それも閉鎖社会にとどまる」<sup>(50)</sup>のであり、国家、民族、階級、文明、宗教、科学、経済等、多くのものなかの一つだけを価値の中心、忠誠の対象 (one object) とするのが単一神主義である。

② 第二の類型は「多神主義」(Polytheism)である。献身の多くの対象 (many objects) を持つ「多元主義 (pluralism)」<sup>(51)</sup>である。「この多元主義は、歴史的にもまた今日の場合でも、単一主義の社会的信仰が崩壊した後、最も多く現われる。国家または他の閉鎖社会への確信が喪失した時、信仰によって生きなければならぬ人々は、多様な価値の中心を頼みとし、彼らの忠誠を多くの原因に分散してしまうのである」<sup>(52)</sup>とニーバーは言う。このように「多神主義」

は、歴史的には単一神主義あるいは一つの社会的信仰の崩壊のあとにもっとも多くあらわれる信仰形態であり、価値の多元主義と言える。人々は「閉鎖的社会」にたいする確信がくずれたあとに、多くの「価値の中心」を持ち、価値の多様化が起こってくる。(例証としては、日本社会における戦前と戦後の変化が上げられるであろう。これは典型的な単一神主義から多神主義への移行である。)そこでは、人々が自らの価値を自ら選択して多くの価値と目的のために生きるようになる。そして、ニーバーは、「最も批判的で自意識の強い人々の間で、共同体的信仰の消滅が孤立化した自己を価値の中心と原因にするために、社会の代わりに自己を立てる努力のきつかけになった」と言っている。その代表例は快楽主義(Epicurianism)と実存主義(Existentialism)などである。快楽主義は快—不快の感情に中心を求める。実存主義の場合は、自己の中に中心を求める。いずれの場合も、「快楽主義と実存主義は、神々に見捨てられ、孤独でありながらも生を維持し続ける人々の間に生きる、信仰のかすかな生き残りのようなものである」<sup>54)</sup>。このような多神主義は、価値相対主義とニヒリズムとなり、その反動として単一神主義にもどろうとする可能性を秘めている。

③第三の類型は「徹底的唯一神主義」(Radical Monotheism)である。この信仰形態は、「事実としてよりは希望として、現実としてよりは可能性としてこれまで西洋では知られているものである。しかし、ある危機の時代には、現実として、自然な社会的信仰と多神主義を修正してきた」とニーバーはいう。西洋史においてこの信仰は、どの時代、どの地域においても、ライバル(他の二つの信仰形態)と争ってきた。そして、この信仰は、ほんの歴史の瞬間と個人的な実存の浄化された合間にだけしか勝利してきていない(初期キリスト教、中世の教会社会、初期プロテスタンティズム、ピューリタンのニューイングランド、あるいは敬虔な一九世紀の時代にみられたものなど)。また、我々は、唯一神主義が、現実には常に単一神主義あるいは多神主義と混合して存在していたことを見出す。歴史における、単一神主義と多神主義の振り子のような動きにおいて、人間の求める安易な欲求は、その多くが社会的忠誠を伴った閉鎖社会であり、したがって、唯一神主義がそれ自体を完全に具現化することは非常に困難である。希望として、あるいは可能性と

しての唯一神主義はまさにラディカルなものである。それ故ニーバーは、徹底的唯一神主義と呼ぶ。徹底的唯一神主義にとつて、「価値の中心は閉鎖社会でもその社会の原理でもなく、存在それ自身の原理」<sup>(56)</sup>であり、「多数のなかの一つの存在ではなく、多者を超越した唯一者 (One beyond all the many)」<sup>(57)</sup>である。この様に、徹底的唯一神主義の神とは、多くの神々を超えている一者、唯一者なる神である。その神は、すべての存在の創造者であり、すべて存在しているものの根源である。そしてすべて存在しているものに価値づける、価値の根源でもある。

徹底的唯一神主義の信仰は「自己とすべての存在の意義について、すべての存在の源泉を信頼する。その信仰は、私が存在するが故に価値付けられ (valued)、あなたが存在するが故に愛され、何でも存在するがゆえに愛される価値がある」という確信である。又、その信仰は、存在しているものが、存在の原理 (principle of being) でありまた価値の原理 (principle of value) である唯一者に、その起源と存在とを得ている多くの中の一つとして実在するが故にすべてが善である (Whatever is, is good) という確信である」<sup>(58)</sup>。この信仰は、すべてのものが関わっている唯一者との関係であり、存在の原理と価値の原理とは、切り離すことができない。もし切り離すとしたら、徹底的な唯一神主義にはならない。それゆえに、「存在の原理は価値の原理と一致しており、価値の原理は存在の原理と一致」<sup>(59)</sup>しているのである。徹底的唯一神のもとでは、すべての存在は徹底的に相対化され、神の前に徹底的に平等であり、価値付けられた存在である。しかし、この徹底的唯一神の前では、すべての存在は自己を絶対化できない相対的な存在でしかない。それ故にある存在のみを価値の中心とする単一神主義は否定される。そして、徹底的唯一神主義は社会的信仰の「閉鎖的社会」ではなく、徹底的な「開かれた社会」 (an open society) となることが可能となる。信頼する信仰としての徹底的唯一神主義における忠誠は、ロイスの「忠誠に対する忠誠」ではなく、内在すると同時に超越する忠誠によつて結合されたものとしての「すべての存在への忠誠」<sup>(60)</sup>である。このような普遍的忠誠は忠誠への忠誠ではなく、存在への忠誠である。閉鎖社会での限定した存在に対してではなく、開かれた社会での隣人として、仲間としてのすべての存在に対する忠誠であ

る。忠誠の原因は二重性を持つている。一つは存在の原理そのものであり、もう一方は、存在の領域である。そして存在の原理は一つの原因として存在の領域を持つている。徹底的唯一神主義は存在の領域全体を含まない、存在の原理それ自体になりえない絶対的なものを否定する。それと同時に相対的にすべての存在を畏敬する。このことは、徹底的唯一神主義の偉大な二つのモットーに対応する。「わたしは主でありあなたの神である。あなたは私の前にほかの神々をもつてはならない」そして「存在するものはすべて、善である(Whatever is, is good)」。<sup>(61)</sup>とこういっている。

以上、ニーバーの三つの信仰類型を見たが、とくにニーバーの唯一神主義の根本的意義は単一神主義と対比すること  
で明確になる。ニーバー自身「唯一神主義の主要なライバルは、社会的信仰、あるいは単一神主義である」<sup>(62)</sup>と述べている。西谷幸介は、その点「唯一神信仰は永続的自己革命の原理でしかありえないということである。現代の原理主義的神政政治のように唯一神教をドグマ化し唯一神の地位を人間にすぎない統治者が自己占有してはならないし、あるいはまた、この信仰を倫理化し制度化する努力は否定されるべきではないが、その結果としての政治的・社会的・文化的諸形成物自体が絶対化されてはならない、ということである。しかし、そのように批判するためには批判者自身もまたかの普遍神の前に立ち自己相対化する者でなければならない」<sup>(63)</sup>と述べている。このように徹底的唯一神主義は社会的信仰を絶対化され、単一神主義になることを徹底的に警戒する。

## おわりに

ニーバーの価値論について価値の中心という視点から論じてきた。ニーバーの価値概念の形成は、トレルチ、バルトの影響を受けている。ニーバーの価値概念の背景には、カントからリッチェルとその流れを継承し、リッチェルに始ま

る「宗教的な判断は価値判断である」という価値論の影響を受けてきた。ニーバーは、価値評価を信仰の手がかりとして、リッチェルやシュライエルマツハーの關係論的価値神学を認めつつもクリティカルに、トレルチとバルトの結合において、H・フライがいうように回心神学の枠組みを形成した独自の關係的価値論を形成していった。

また、ニーバーの価値論は信仰と密接な關係があるといえる。信仰とは信賴と忠誠との相互作用からなる現象であるが、ニーバーは信仰を「自己を価値づけるものへの信賴」として、また信仰を「自己が価値づけるものへの忠誠」として解釈する。ニーバーはこのように信仰を価値論的に捉える。そしてニーバーは価値づけるものを「価値の中心」とし、汎神論的に「神々」に規定する。このことにより、われわれの世界にあるものは何でも「価値の中心」としての神々になりえるし、信仰の対象となるのである。ニーバーは、「価値の中心」への信仰の形態として、単一神主義、多神主義、徹底的唯一神主義の三つの信仰形態を提示する。徹底的唯一神主義は、社会的信仰を絶対化され、単一神主義になることを、また、虚無的な多神主義に陥ることに対して徹底的に警告を発しているのである。価値が多元化している現代社会において、「何が価値の中心であるか」という問いにニーバーの關係的価値論は答えるものである。

## 注

### 1. 価値について

(1) 吉田正昭『価値の心理学的研究』日本心理学会編、一九六七、東京大学、三頁

また、アダム・スミスによれば、価値という言葉に二通りの言葉があつて、あるときはある特定の対象物の効用をあらわし、あるときはその所有から生じる他の財貨に対する購買力をあらわすという。前者が使用価値、後者が交換価値であると述べている。また、イギリスの古典経済学は主として「交換価値」を取り上げ、効用概念から価値の概念を説明したのはマーシャル以降の新古典派の経済学である。(アダム・スミス『国富論』中央公論、一九七八、四九—五〇頁)

(2) ジンメル『貨幣の哲学』居安正訳、白水社、一九九九、五七九頁

(3) 同書二四四頁

(4) 碧海純一「事実と価値」、岩波講座哲学IX『価値』岩波書店、一九六八、八〇頁

(5) 見田宗介著『価値意識の構造』弘文堂、一九六六、一四頁

尚、見田宗介は、現代における価値の諸定義の例として主要なものを挙げていたので参考に付しておく。(見田宗介著『価値意識の構造』二〇—二三頁)  
〈現代における価値の諸定義〉

① [Rose, A.: 一九五六年]ある対象——物質的あるいは非物質的な、「実在の」あるいは「想像上の」——にたいして、一人あるいは集団が抱いている、つぎのような態度である。すなわち、その対象が何らかの選択に値するものとし尊重され、その結果、その態度の持主の行動との関係において、その価値は「ねばならぬ」(should)あるいは「べし」(ought)としての性質をもつ。

② [Linton, 一九四五年]一連の状況に共通して存在し、個人の内面的反応を呼び起こしうるすべての要素(そのような要

素「価値」によってよび起こされる内面的反応が「態度」。

③ [Kluckhohn, 一九五一年] 行為者にとって可能な、行為のさまざまなやり方、手段・目的の中から選択するにあたって影響を与えるところの、のぞましきものに関して、個人あるいは集団が抱いている、明示的あるいは暗黙の、概念である。

③ a [同上] 価値は、単なる「好み」望のものであつて、それは、望ましきものの概念にもとづいた、好みづけ行動に限定される。

④ [Muray and Kluckhohn, C.: 一九四八年、一九五三年] ある特定の、客体あるいは客体の種類は、主体にとつて、多少とも持続的に、魅力的あるいは反発的なものとなりうる。このような場合、その客体は、正の価値、または正のカセクシス、すなわち、感動をよびおこして引きつける力、を獲得したとか、あるいは、負の価値、または負のカセクシス、すなわち、嫌悪をよびおこす力、を獲得したとか、われわれは言う。

④ a [同上] (価値) は、ある意味では(カセクシス)および(ヴァレンス)と同意語であり、他の意味では(カセクシスをそそがれた実体)および(ヴァレンスをもつ客体)と同意語である。

⑤ [Morris, C.: 一九五六年] 行動的価値 (operative value) 生活体がある種の対象を、他のものよりも好む傾向、ないし性向。

⑥ [Morris, C.: 一九五六年] 観念的価値 (conceived value) 上記の行動のうち、「結果にたいする予期あるいは予見」によつて方向づけられた好みづけ行為の場合(にかぎられる)。

⑦ [Morris, C.: 一九五六年] 客観的価値 (object value) それが実際に好まれ、あるいは、好ましきものとして考えられているか否かにかかわらず、(客観的に) 好ましい(または「のぞましい」)もの。

⑧ [Lepley, 一九四三年] 価値を付与されるか否かにかかわらず、あらかじめ存在している事物や人間が、ある特定の条件のもとで帯びる特性 (property) ないし性能 (quality) である[したがつて、価値は、「名詞的であるよりむしろ、形容詞的」である]。

⑨ [Parsons, T.: 一九五一年] 一つの状況の中でも、行為者は本来、さまざまな志向をとりうるが、その中でどれを選ぶかを決めるにあたって、標準ないし基準として役に立つような、共有シンボル体系の中の要素は価値とよばれる。

- ⑩ (Bougle, C.; 一九二二年) 価値とは、たとえそれが何に宿っていようと、満足の永久的可能性である。
- ⑪ (牧口常三郎、一九三一年) 価値とは人間が実在にたいして吸引し合っているか、またはそれを、きらつて反発しあっているかの関係状態である。
- ⑪ a (同上) 価値は評価主体と対象との関係概念である。
- ⑪ b (同上) 価値とは目的にたいする手段の關係に立つて、實在が(物質的でも精神的でも)その目的を達成せしむる力の総称をいう。
- ⑫ (Böhm-Bawerk, 一八八六年) 主観的意味における価値とは、主体の幸福の目的にたいする一財、または一複合財の重要性(Bedeutung)である。客観的意味における価値とは、何らかの客観的効果をもたらすための財の力、もしくは能力である。
- ⑬ a (同上) 価値は人間にたいする財の重要性である。
- ⑬ b (同上) それが必要ならば与えられないはずの効用の条件としての一財、または一複合財が、主体の幸福目的のために有する重要性。
- ⑭ (Menger, C.; 一八七一年) 価値とは、われわれの欲望満足のさいに具体財または定量の財の処分にもとづいてわれわれの欲望が満足されることを自覚することによつて与えられるところの、それらの財のわれわれにたいする重要性である。
- ⑮ (Rau, C. D. H.) 価値は財が人間目的の要求に役立つ能力の程度である。
- ⑯ (Aberle, D.; 一九五〇年) 価値とは、いろいろな事物、事件、行為、個人などを、承認—不承認(approval—disapproval)の尺度の上に判断するさいの、基準の役割を實際上おわされている観念ないし態度である。ここで承認あるいは非承認は、道徳的、審美的、快樂的、あるいは、何か他の次元によるものでありうる。
- ⑰ (Allport, G.; 一九五四年) 価値とは社会化された人間の側における共通の関心の対象である。
- ⑱ (Becker, H.; 一九五〇年) (価値とは) 何らかの欲求の対象である。
- ⑲ (Nadel, 一九五一年) やりがい(worthwhileness)に関する概念。
- ⑳ (Firth, 一九五三年) 道徳的義務の規定に関する観念もしくは表明。

①) ②) [Dodd, S. C.; 一九五一年] 望ましいもの (desideratum) すなわち、ある人がある時に願望あるいは選択するものを価値と定義しよう。

調査においては、価値は、回答者が、自分が望んでいるとのべるものと、操作的に定義される。

③) ④) ⑤) [ラランド哲学用語辞典]

A (主観的には) 事物がある主観(主体)もしくは一群の主観(主体)によって多少なりとも尊重され欲望されるところに存在する、その事物の特質。

B (客観的には) 事物が多少なりとも尊重にあたいうるところに存在する、その事物の特質。

C (客観的には) があるが仮説的な資格で) 事物がある何らかの目的を満足させるところに存在する、その事物の特質。

⑥) [Dewey, J.; 一九二九年] すべて、行為の統制において正当な権威をもつと考えられるもの。

⑦) [城塚登、一九五九年] 価値とは人間の肉体的な生存と自己展開とにたいする必要性、不可欠性と考えられる。

⑧) [Thomas and Znaniecki, F.; 一九一八—二〇年] 社会的価値(または、単に「価値」)によってわれわれが理解するのは、ある社会集団のメンバーにとって近づきうる (accessible) 経験的内容をもち、同時に、活動の対象として、または、活動の対象となりうるものとしての意味をもっている、何らかのデータのことである。このように、食料品、道具、貨幣、一篇の詩、大学、神話、科学理論などは社会的価値である。……社会的価値は、このように、自然物 (natural thing) と対照される。自然物も (経験的) 内容をもっているが、自然の一部分として、人間活動にとつての意味はもっていないので、「価値なし」 (valueless) として取り扱われる。

⑨) [Znaniecki, F.; 一九三四年] 客観的に意味をもち、いっさいの心理学的主体から独立した客体として、……の価値。

諸価値は、それらが自身有意義なものであるから評価されるのであって、その道ではない。諸価値の価値論的 (axiological) な意義は、活動の進行における、他の諸価値との関係に依存しているのであって、心理学的主体との関係には依存していない。

⑩) [Perry, R.; 一九二六年] 何らかの関心の対象。

⑪) [Perry, R.; 一九五四年] 関心の、したがってまた価値の中心的特質は) 起動的あるいは支配的な期待である。

⑫) [Caton, W. Jr.; 一九五九年] (③) の修正として) 価値は、望ましきものの概念であって、それは、シンボル上の望まし

いものに対する一組の好みづけ反応によって示唆される。

③③ [Muller, J. H.: 一九五八年] 望ましいという性質(満足をおぼえさせる性質)。

(6) 同書一七頁

(7) 碧海純一「事実と価値」、岩波講座哲学IX『価値』岩波書店、一九六八、七二頁

(8) 城塚登「価値意識の構造」金子武蔵編『価値』理想社、一九七二、一八五—一八六頁

(9) 同書一九四—一九五頁

(10) 玉川直重著「新約聖書ギリシャ語辞典」キリスト教新聞社、二〇〇〇

尚 *τιμή* は *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Friedrich, W.M. B. EERMAN'S Publishing Company *τιμή* は "1. the 'worth' one ascribes to a personie, 'satisfaction,' 'compensation,' 'evaluation,' 'honour'; 2. (only after Horn.) the value of a thing, 'price,' 'purchase price.'" と *τιμή* である。

(11) 金子武蔵編『価値』理想社、一九七二、五頁

(12) 小倉志祥編『価値の哲学』東京大学出版会、一九七三、三頁

(13) 城塚登「価値意識の構造」金子武蔵編『価値』理想社、一九七二、一八三頁

(14) 岩波講座哲学IX『価値』一九六八、i頁

(15) 碧海純一「事実と価値」岩波講座哲学IX『価値』、一九六八、七三頁

(16) 内山稔「シェーラーにおける価値と存在」金子武蔵編『価値』理想社、一九七二、一七頁

(17) 前掲書、碧海純一、七三頁

(18) 泉谷周三郎「ヒューム」清水書院、一九九二、九頁

(19) 前掲書、碧海純一、七三—七四頁

(20) モナドロジエ(monadologie)——ライブニッツのモナド(单子)に関する形而上学説を指す。最高のモナドが神であり、最下位のモナドが物質である。モナドは神の意志によって創造ないし消滅させられる。これは神によって立てられた「予定調和」であるとされる。(参考・山崎正二、市川浩編『現代哲学事典』講談社現代新書、一九七〇)

(21) 価値情緒説——「事実と価値」に関する問題を徹底的に検討したマックス・ヴェーバーやハンス・ケルゼンは「価値情緒説」

の立場を取っていた。価値情緒説を最も単刀直入な言及はA・J・エイヤーの「言語・真理・論理」の「倫理学および神学の批判」に見出せる。「情緒」という意味は「表現的」(expressive)と「喚起的」(evocative)という両義性を持つ。エイヤーは前者に重点を置き、C・L・ステイブソンは後者に重点を置いた。(碧海純一「事実と価値」八九―九〇頁)

(22) テイリツヒ、水垣渉訳『テイリツヒ著作集第二巻』白水社、一九七八、一二〇―一二八頁

(23) 同書一二〇頁

(24) 同書一二〇頁

(25) 同書一二〇頁

(26) 同書一二〇頁

(27) 同書一二一頁

(28) 同書一二一頁

(29) 同書一二一頁

(30) 同書一二一頁

(31) 同書一二一頁

(32) 同書一二一頁

(33) テイリツヒによれば、カント思想の流れを汲むリツチルの思想は、ラウシェンブッシュと社会的福音運動によってアメリカへ移植された。(テイリツヒ『キリスト教思想史II』白水社、一九九七、九四頁)したがって、当然H・R・ニーバーはリツチルの影響を受けたといえる。

尚、東方敬信によればアメリカにおける自由主義神学は大きく「福音的自由主義」と「近代的自由主義」に分けられる。前者は、「倫理的社会的自由主義」と「形而上学的自由主義」に分かれる。とくに「倫理的社会的自由主義」はラウシェンブッシュが代表者であり、カント―リツチルの影響のもとで、道徳的経験に意味と価値を見出し福音のメッセージを述べ伝えた。「近代的自由主義」は「倫理的社会的近代主義」と「経験的近代主義」に分かれる。ニーバーの恩師であるD・C・マキンントッシュはこの立場であり、H・R・ニーバーはこの流れからできた。(東方敬信『H・リチャード・ニーバーの神学』日本キリスト教団出版局、一九八〇、二六一―三二頁)

尚、ニーブーはラウエンブッシュと共著 H. Richard Niebuhr, *Christian Ethics*, ed. H. Richard Niebuhr and Waldo Beach, The Ronald Press Company, New York, 1955, p.444-473 に詳しく述べられている。また、H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Harper & Row, Harper Torchbooks, 1937, p.194 参照。

- (34) テイリッヒ、水垣渉訳『テイリッヒ著作集第二巻』白水社、一九七八、一二二頁
- (35) 同書一二二頁
- (36) 同書一二二頁
- (37) 同書一二二頁
- (38) 同書一二二頁
- (39) 同書一二二頁。尚、「価値の位階」はキリスト教的ヨーロッパの伝統的価値観に基づいている。シェーラーによれば、すべての人に妥当する客観的な価値世界は価値の位階として与えられている。価値は、精神価値・生命価値・快適価値・有用価値、さらに精神価値の最上位の聖価値を分けると五段階となり、高低による序列がそこに与えられる。ヨーロッパ文化を支配してきた最高価値は「聖価値」であり、文化はこれによって統合されている。(金子晴勇『ヨーロッパの思想文化』教文館、一九九九、二二二―二四頁)
- (40) H. R. Niebuhr, "The Center of Value" in *Radical Monotheism and Western Culture*, New York, Harper, Harper Torchbook, 1960, p.100
- (41) 内山稔「シェーラーにおける価値と存在」金子武蔵編『価値』理想社、一九七二、一四頁
- (42) 同書一四頁
- (43) テイリッヒ、水垣渉訳『テイリッヒ著作集第二巻』白水社、一九七八、一二三頁
- (44) 同書一二三頁
- (45) 同書一二三頁
- (46) 同書一二三頁
- (47) Hans W. Frei, "The Theology of H. Richard Niebuhr," in *Faith and Ethics*, ed. Paul Ramsey, 1957 New York, Harper & Row, p.69
- (48) *Ibid.*, p.69

(49) Ibid., p.69-70

2. H・R・ニーバーの価値概念の背景

- (1) H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York, The Macmillan Publishing Co., 1960, p.xi 不登 M. R. ヲ登ナ。
- (2) Pauck Wilhelm, *FROM LUTHER TO TILLICH: The Reformers and Their Heirs*, edited by Marion Pauck., Harper & Row, Publishers, Inc.1984, p.107
- (3) H・R・ニーバー、佐柳文男訳『啓示の意味』教文館 一九七五 一八九頁
- (4) H. Richard Niebuhr, M. R. p.16
- (5) Ibid., p.16
- (6) Ibid.
- (7) Ibid.
- (8) Ibid.
- (9) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper & Brothers, Harper Torchbook, 1951, p.xi-xii. 不登 C. C. ヲ登ナ。
- (10) Hans W. Fei, "The Theology of H. Richard Niebuhr," in *Faith and Ethics*, ed. Paul Ramsey, New York, Harper & Row, 1957, p.89. 不登 F. E. ヲ登ナ。
- (11) Ibid. (Cf. C.C., p.xii)
- (12) Ibid. (Cf. C.C., p.xii)
- (13) C.C., p.xii
- (14) Ibid., p.xii
- (15) M.R, p.27
- (16) Ibid.

- (17) Ibid., p.30
- (18) Ibid.
- (19) Ibid., p.31
- (20) M.R., p.26
- (21) F.E., p.92
- (22) Ibid., p.93-94
- (23) 前掲書、H・R・ニーバー、佐柳文男訳『啓示の意味』p.190。
- (24) M. R., p.xi. 尚、古屋安雄は、「ニーバーがトレルチとバルトを結ぶのが現代神学の課題であると見ていると言い」、「バルトを知らぬトレルチ、トレルチを無視するバルト、それは共に現代神学としては不適當な神学である。トレルチはバルトの前提であり、バルトはトレルチの帰結である」と述べている。(古屋安雄「H・リチャード・ニーバーの神学」『神学』XXIII、東京神学大学、神学会編、新教出版社、一九六三、七八頁)
- (25) F.E., p.94
- (26) F.E., p.17
- (27) Ibid.
- (28) R. M. W. C., p.116
- (29) C. David Gran, *God The Center of Value, Value Theory in the Theology of H. Richard Niebuhr*, Texas Christian University Press Fort Worth, 1984, p.1-2. 以降 G. C. O. V. と略す。
- (30) 山下正男「価値研究の歴史」、『価値』岩波書店、一九六八、一四頁  
熊沢義宣によると、ロツツエは「形相の世界」から「価値の世界」を分離した。このことは、価値、無価値という事柄は、物自体とは無関係であり、それらはただ精神が感情によつて経験する快、不快の形式においてのみ存在し、理性は価値感情においてのみ独立の経験手段をもつことを明確にしたことによる。(熊沢義宣「A・リツチュルにおける神学的思惟構造の問題(上)」『神学』XI、東京神学大学神学会編、新教出版社、一九五六、八二頁)
- (31) M. R., p.18

- (32) Ibid.
- (33) Ibid.
- (34) 尚、熊沢義宣によれば、価値判断という言葉は、ヘルマンやカフマンがリッチェルに先立って使用している。ヘルマンは、*Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879において価値判断という語を用いた。また、カフマンもリッチェルに先立って、*Das Wesen der christlichen Religion*, 1881において価値判断という語を使用している。(熊沢義宣「A・リッチェルにおける神学的思维構造の問題(上)」東京神学大学神学会編『神学』新教出版社、一九五六・一〇、四一―八五頁)
- (35) Hugh Ross Mackintosh, *TYPES OF MODERN THEOLOGY*, New York Charles Scribner's Sons, 1937, p.153. 尚、H・R・マッキントッシュは、事実と価値の区別を次のように比較され得るといふ。たとえば、「イエスはカルヴァリで死んだ」は単なる歴史家が為し得る単純な事実の判断である。しかし、「我々は、イエスの血によつて贖われた」は、リッチェル派の言い方(Ritschlian terms)で、「独立している価値判断 (independent value-judgement)」であり、これは「個人的な確信 (personal conviction)」であつて、宗教的な価値判断なのである。そこで、H・R・マッキントッシュは、事実と価値について、「我々の経験では、事実と価値は決して離れて存在していない」すなわち、「この両者は思考においてのみ、分離できるか否か」といふ複雑な全体として「一緒に提示」されるのであるといふ。(Ibid., p.153-154)
- (36) Ibid., p.154
- (37) Ibid., p.153
- (38) 熊沢義宣「A・リッチェルにおける神学的思维構造の問題(上)」『神学』XI、東京神学大学神学会編、新教出版社、一九五六、八一頁
- (39) Hugh Ross Mackintosh, op. cit., p.156
- (40) Ibid.
- (41) Ibid., p.171
- (42) Ibid.
- (43) Ibid.

(44) 熊沢義宣、前掲書、八一頁

(45) 同書八二頁

(46) 同書八四頁。尚、熊沢義宣によれば、リッチュルの宗教的な価値判断は、第一にキリストの「啓示的価値」といえよう。すなわち、キリスト教では、啓示の事実としての史的イエスに固執しなければならないのであり、この史的イエスの有する啓示としての完全性は彼の有する信仰的自覚と、それが我々に対して有している価値によつて認定されるということである。第二に、「聖書の価値」である。すなわち、聖書のみを資料として、その価値を基準として聖書の真理性を明白にすることを神学の課題とすることである。第三に、「神の国」である。リッチュルは、人格という概念と神という概念の一致をはかり、「神の人格性」から「神の愛」を導きだし、さらに神の愛の方向を設定することによつて、「神の国」の概念を導き出した。(熊沢義宣「A・リッチュルにおける神学的思维構造の問題(下)」『神学』XII、東京神学大学神学会編、新教出版社、一九五七、二二―三七頁) この「神の国」はカント的であり「道徳性」と結び付けられて理解されるのである。(大木英夫『終末論』紀伊国屋書店、一九九四、一二四―一二五頁)

(47) 同書七四頁

(48) M. R., p.19

(49) Ibid.

(50) Ibid.

(51) Ibid., p.19-20

(52) F. E., p.69

(53) Ibid., p.69

(54) Ibid., p.69

(55) H. Richard Niebuhr, "Value Theory and Theology," in *The Nature of Religious Experience*, ed. J. S. Bixler, R. L. Calhoun, H. R. Niebuhr, New York: Harper & Brothers, 1937, p.112. 又註 V. T. T. に啓す。

- (1) G. C. O. V., p.43
- (2) F. E., p.68
- (3) Ibid.
- (4) M. R. p.18
- (5) H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, Westminster/John Knox Press, 1993, p.12. 不登 R. M. W. C. 不登  
<sub>不。</sub>
- (6) Ibid., p.15
- (7) H. Richard Niebuhr, *Faith on earth*, Yale University Press, New heaven and London, 1989, p.48. 不登 F. O. E. 不登<sub>不。</sub>
- (8) G. C. O. V., p.44
- (9) R. M. W. C., p.17
- (10) Ibid., p.16
- (11) Ibid., p.18
- (12) Ibid., p.21
- (13) Ibid.
- (14) G. C. O. V., p.45
- (15) Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, The Macmillan Company, 1920, p.118-119. 不登 P. L. 不登<sub>不。</sub>
- (16) G. C. O. V., p.45
- (17) F. O. E., p.60
- (18) R. M. W. C., p.21-22
- (19) P. L., p.43

- (20) Ibid., p.45
- (21) Ibid., p.46
- (22) R. M. W. C., p.22
- (23) Ibid., p.22
- (24) Ibid.
- (25) Ibid.
- (26) H. Richard Niebuhr, "Faith in Gods and in God," in R. M. W. C., p.118. 以降 F. G. G. と略す。
- (27) R. M. W. C., p.24
- (28) Ibid.
- (29) Ibid.
- (30) 信仰と価値の關係について、さらに C・D・グラフントにより、ニーバーの信仰分析と価値分析の間の類似性を見ることである。まず第一に、信仰と価値は、ともに二つの実体の關係が決定される何らかの三番目のものによる三構造を持つていられる存在 C にとって善であるかにもとづくのである。自己 B への自己 A の忠誠は、ニーバーが「原因」か「価値の中心」と称する三番目の存在に対する、自己 A と自己 B それぞれの忠誠の仕方による。この価値の中心と原因は、「自己が価値づけられたり、価値ある存在のために個人が生きるための客観的實在の二つの名称」(R. M. W. C. p.22) である。第二に、ニーバーが信仰と価値の両方の構造を含む三番目の存在を呼ぶのに「価値の中心」という同じ用語を使用するのであるが、このことは信仰と価値との彼の考えにおける密接な關係を示すのである。(G. C. O. V., p.46)
- (31) G. C. O. V., p.46
- (32) H. Richard Niebuhr, "Center of Value," in R. M. W. C., p.109. 以降 C. O. V. と略す。
- (33) F. G. G., p.118
- (34) ニーバーは「価値の中心」を使い分けているように見受けられる。客観的な存在 (being) としての価値の中心が "value centers"、主観的な価値の中心が "centers of value" である。しかしながら、ニーバーはこのことを彼自身はつきりとは定義

してはならないものである。C・D・グラントはこのことに関して、「もしニーバーが“value centers”と“centers of value”をま  
まいに使用するならば、同じ観念上に現れるが一方は客観的で、もう一方は主観的である二つの異なった見解はあやうく  
なるに違ひなく」と述べている。(G. C. O. V., p.47)

- (35) F. G. G., p.118
- (36) Ibid.
- (37) Ibid., p.119
- (38) Ibid., p.120
- (39) R. M. W. C., p.24
- (40) C. O. V., p.111
- (41) Ibid.
- (42) R. M. W. C., p.11. ニーバーの信仰の三類型論であるが、これはティリッヒの文化の三類型論(他律文化、自律文化、神律文  
化)に対応するものといつてよい。(参考——古屋安雄『大学の神学』ヨルダン社、一九九三、一九〇—二〇六頁)
- (43) H. Richard Niebuhr, “Value Theory and Theology,” in *The Nature of Religious Experience*, ed. J. S. Bixler, R. L. Calhoun, H. R.  
Niebuhr, New York: Harper & Brothers, 1937, p.114
- (44) R. M. W. C., p.25
- (45) Ibid., p.24
- (46) Ibid., p.25
- (47) Ibid., p.27
- (48) Ibid., p.25
- (49) Ibid., p.27
- (50) Ibid. 「我々の文明社会も閉じた社会である」(ベルグソン『道徳と宗教の二源泉』平山高次訳、岩波文庫、一九五三、三六  
頁)
- (51) Ibid., p.24

- (52) Ibid., p.28
- (53) Ibid.
- (54) Ibid., p.29
- (55) Ibid., p.31
- (56) Ibid.
- (57) Ibid. ニーバーの「多者を超越した唯一者」という言葉は、テイリツヒの「神を超える神」という言葉と重なる。(パウル・  
 テリツヒ『生きる勇氣』大木英夫訳、平凡社、一九九五、二八一―二八七頁)
- (58) R. M. W. C., p.32
- (59) Ibid.
- (60) R. M. W. C., p.33
- (61) Ibid., p.37
- (62) R. M. W. C., p.11
- (63) 西谷幸介『単一神教』再考、『宗教研究』三三〇号、二〇〇一・一二、六一〇頁