

Title	『光の子と闇の子』について
Author(s)	武田, 清子
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 48 : 101-136
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=2268
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

『光の子と闇の子』について

武田清子

本稿は、講演の内容に加筆したもので、ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) を専門に研究なさっておられる方々にとっては、今さらのような内容になるかもしれないことをお断りしておきたい。さて、『光の子と闇の子』について、ここでは、四つの点に絞って述べたいと思う。第一は、この『光の子と闇の子』の本が書かれた時代とはどのような時代であったかということ。また、ニーバーの生涯の中のどういう時期に書かれたものかという点である。第二に、若い方でお読みになっていない方もあるかもしれないので、本の内容を簡単に紹介する。第三に、戦後日本の思想界でこの本が広く関心を持たれたが、それはどうしたことだったのかという問題について触れる。そして、第四に、今日の私たちにどういいうインパクトを持つのか、そういう点について述べたいと思う。

私が『光の子と闇の子』を訳そうと思ったのは、この本の原書が出たばかりのときであった。国際基督教大学の初代の学長であられた湯浅八郎先生が——その当時はまだ学長ではなく、同志社総長に招かれていたときであったが——アメリカからのお土産にシアトルでこの本を見つけて、「あなたへのお土産に買って来た」と言つて、くださった。この本を一読して、これは今の時代の日本人にとっては重要なメッセージを持っていると思つたのだつた。

今から考えると、こういう本の翻訳のための素養の充分に整わない若輩の不十分な仕事だったと思うが、一九四八年に新教出版社から出版され、それでも何版か版を重ね、六四年に新書になった。それから、一九九二年にニーバーの生誕一〇〇年を記念した講演会とシンポジウムが聖学院大学総合研究所で開かれたとき、大木英夫教授、その他の方々から、この本を新たに出版してはとお勧めいただいた。現在皆さんが読まれている本は、このような経緯で、私が訳し直したものである。その間、丸山眞男教授がこの本をよく読まれていて、気になるところを細かく訂正してくださった。それも非常に私には有難いことであった。

一、『光の子と闇の子』の書かれた時代と背景

ニーバーは、一八九二年六月二一日、ドイツの福音派教会の牧師であったグスタフ・ニーバーの息子としてアメリカのミズーリ州で生まれた。牧師の家庭で育っている。その後、エルムハースト大学を出てから神学者を目指してイエール大学で学んだ。ところが、そのころの楽観主義的、自由主義的神学、リベラル・セオロジー (liberal theology) がつまらなくて、B.D.とM.A.を取得した後、退学してしまう。そしてドイツ福音派教会から命ぜられてミシガン州のデトロイトのベセル福音教会に牧師として赴任する。ニーバーが赴任したころは、教会には四〇名ぐらいが集うだけであった。それが、一九二八年にユニオン (神学校) に招かれて教会を出るころには、八〇〇人のメンバーになっていたということである。

当時、デトロイトはフォードなどの自動車産業が大変な発展期で、人口が一〇万から一〇〇万に急激に増加したという時期である。ニーバーはそのころ、キリスト教会の外の社会主義者グループとも接触して、マルクス主義の文献を熱

心に勉強したという。そして、労働運動にも参加して、左翼的な労働運動の指導者としてアメリカのキリスト教会から危険人物として白眼視されていたようである。

ここで、ニーバー以前にアメリカでどういう社会改良運動があったかということ、本書の歴史的背景として短く触れておきたいと思う。

当時のアメリカにおける社会改良運動

アメリカで社会問題に関心が高まった時期は、一八六一年から六五年の南北戦争 (Civil War) の時期である。そのころから社会問題に対する関心が非常に盛んになってきて、奴隷廃止、黒人に対する教育促進、婦人運動、労働運動など、人道主義的社会運動が活発になってきていた。キリスト教会関係では、雑誌 *Christian Century* の影響もあり、これらの運動は成果を上げていた。アンドーヴァー神学校に初めて社会学講座ができたのもこのころのことである。後にマルキストとしてロシアで亡くなった片山潜は、このころイェール大学の神学部で勉強していたが、アンドーヴァー神学校に移って学んでいる。

一八八八年にはエドワード・ベラミー (Edward Bellamy) の *Looking Backward* (日本では『百年後の社会』と訳されて非常に広く読まれた) が発行されている。そして、一八九四年に出版されたイリー (Richard Theodore Ely) の *Socialism and Social Reform* (『社会主義と社会改良』) に非常に共感を持った安部磯雄が、明治三四 (一九〇一) 年に社会民主党を立ち上げている (即日、禁止解散命令を受けた)。その設立宣言文は、イリーの *Socialism and Social Reform* を参考にしたといわれている。

次に、ラウシェンブッシュ (Rauschenbusch) の著作 *Christianity and the Social Crisis* (『キリスト教と社会的危機』)

は、日本で明治、大正、昭和を通して広く読まれ、日本のキリスト教学生運動（SCM）に、非常に大きな影響を与えた。

このような社会改良思想と運動は、ニーバー以前に既にあったことは記憶すべきことであるが、それらはすべてリベラリズムのキリスト教理解に立った、理想主義的な社会運動であり、社会問題のとらえ方だったわけである。地上に神の国を建設するというような考え方であった。

ところが、それは、社会問題のとらえ方とその基盤になる神学理解がニーバーと全く違ってくる。ニーバーはアメリカのリベラリズム、自由主義神学のオプティミズムに対して非常に批判的であった。「原罪説」の観点から「社会悪」を考えると、つまりニーバーは社会問題の考え方においては、「右への革命」というような小文を『展望』に書いたことがある。つまりニーバーは社会問題の考え方においては、マルキシズムに近く「左への革命」の立場である。しかし神学的には「右への革命」というか、宗教改革の伝統に立って、正統的な福音主義神学の立場に立っていた。それで、ネオ・オーソドクシーと呼ばれたのである。

そういう意味で、社会問題、社会悪 (social injustice) を原罪説 (original sin theory) の立場でとらえていく。他方、キリスト教信仰は、宗教改革の伝統に立ち、正統的福音主義的神学でとらえている。Does Civilization Need Religion? という本は一九二七年刊である。この本は、一九二八年 (昭和三年) に訳されている (栗原基訳『近代文明と基督教』、イデア書院)。しかし、そのころの日本ではニーバーがそれほど関心を持たれたわけではなかった。

ニーバーにはデトロイトからユニオンに来たころ、*Moral Man and Immoral Society* (大木英夫訳『道徳的人間と非道徳的社会』、白水社、一九三二年刊) があり、さらに一九三九年の春と秋にエディンバラ大学でギフォード・レクチャー (Gifford Lectures) 『The Nature and Destiny of Man』を行った。

この年アムステルダムで開催の第一回世界キリスト教青年会議において、ニーバーは講演者の一人であった。この会

議には私どもも出席、世界中から一五〇〇名のキリスト者青年が参加した。当時のナチス政府はドイツ人の出席を禁じていたため、この会議には、デイトトリヒ・ボンヘッフアー (Bonhoeffer) らドイツの青年たちは名前を出さずに非合法で出席していた。この会議の経緯については、拙著『出逢い——人、国、その思想』(キリスト新聞社、二〇〇九)の中でも触れている。

ニーバーは、上述のギフォード・レクチャーをもとに、二巻からなる *The Nature and Destiny of Man* を出版している。キリスト教人間観と歴史観をめぐる大著で、彼の名著といえる。

Beyond Tragedy は一九三七年に出版されたが、一九四一年に私が日米交換船で帰国のとき、お饞別に贈ってくださいました。

本書の書かれた時期

本稿で取り上げる『光の子と闇の子』(*The Children of Light and the Children of Darkness*)を書いたのは一九四四年である。本書が書かれた時代は、ちょうどアメリカのデモクラシーとソ連のコミニズムが協力してナチズムと戦っていたときで、第二次世界大戦がようやく終わりに近づいていたという時期である。だから、マルキシズムに立つソ連がアメリカ、イギリスをはじめ、西側と協力してナチズムと戦っていた時代である。第二次世界大戦がようやく終局に近づいてきた時期に、本書が書かれていることを、まず指摘しておきたいと思う。本書はスタンフォード大学での特別講義の記録をもとにしたものである。

ニーバーはその後、ヨーロッパに行き、東欧諸国の代表者たちとよく話し合い、また、東欧諸国を旅行して、コミニズムの悪に衝撃を受ける。それから反共の立場になる。だから、『光の子と闇の子』を書いたころには、まだ反

共ではなく、マルキシズムも「光の子」の中に入れてあるわけである。そのことについては後でまた戦後の日本との関係で触れたいと思うが、ニーバーはマルキシズムに対しては厳しい批判的眼を持つているが、この時期は光の子の中にまだマルキシズムを入れている。しかし一九五二年という冷戦期に書かれた『アメリカ史のアイロニー』(The Irony of American History)では、対決的な冷戦期の問題意識が強くなっている。

『光の子と闇の子』は、まず上述のような時期の作品だということを理解することが重要だと思われる。その後、ニーバーはソ連のマルキシズム、コミュニズムに対して厳しい批判を展開するが、その点で『光の子と闇の子』は、ちよつとニュアンスが違う。

本というものはその書かれた時代によって影響を受けることがあると思う。『光の子と闇の子』は、ニーバーの生涯の中のどういう時期に書かれた本であるかということを指摘しておきたいと思う。

二、本書の内容

次に、この本の内容を簡単に要約しておく。

「光の子」とは、私的な利益を普遍的な法則とか規律の下に置く者のことである。つまり、普遍的な善、普遍的な規律とか法則、立法、それに従わせられる者、それに従おうとする者のことを「光の子」としている。他方「闇の子」とは、自分の意思や自分の利益以上の立法を認めない、道徳嘲笑主義者である。自己絶対化の立場をさす。

この本の初めに、ルカ福音書の一六章八節が引用されている。「この世の子らはこの時代の問題の取り扱い方に関し

て光の子よりもつと抜け目なく賢い」と、風刺的な聖句を掲げている。

ニーバーは、第一章の中で、この光の子と闇の子の定義によって分析し、我々の近代文明、つまりデモクラシー社会は、際限なき社会的オプティミズムの波に乗せられてきた、しかし本当は、原罪説こそが社会倫理や政治倫理に重要な貢献をするものであるにもかかわらず、それがなかったためにブルジョアは本当の英智を失ってきたと述べる。

原罪説の真理は、人間歴史の一頁ごとに証拠立てられている。他方、マルキシズムは、資本家階級、あるいは自由主義的オプティミズムの信条が「わな」であり、「惑わし」だということをも自分たちの惨めさによって悟った人たちの社会信条であり、社会的叫びだ。しかしマルキシズムが、社会の下級階級が勝利を得さえすれば理想の新社会ができると考えるのは幻想（イリュージョン）である。したがって、古典的な自由放任主義の理論もマルキシズムの無政府主義的なユートピアン・ビジョン（Utopian vision）も、両方とも似た愚かさがあるといい、ニーバーは、両方ともを愚かな光の子であるという。

光の子と闇の子は対立した概念ではなく、どちらも問題を内包している。だから、光の子を手放しに光の子といっているわけではなく、愚かな光の子という。

次に、個人とコミュニティの問題があるが、まず、コミュニティをどう訳すかには難しい問題がある。共同体とすか、社会とするか、いろいろ訳語がある。最近新聞で、日本の政府もコミュニティを共同体といたり社会と訳したり苦労しているという記事を読んだが、私も、文脈によってコミュニティとしたり共同体としたりしている。

第二章でコミュニティという場合に、そこにはある民族とか階級とか国家とか教会も入る、人間の集団である。それから集団のあらゆる生命の中心から生まれてくるバイタリティーや野心は、限度を超えて利己的な利益を追求する性向がある。一八世紀のデモクラシーにおいて、理想主義者たちがコミュニティの権力や野心、集団的な利己心を恐れなかつ

たのは、デモクラシーの政府は憲法をつくり、その原則によればコミュニティの力を最小限に抑えられると考えてきたからである。

しかしそれは間違いであった。個人にしてもコミュニティにしても常にバイタリティーを持っているのであって、両方とも自己の利益を追求していくものであり、そういう特質を把握しなければならないと彼は考える。

自由放任主義の政治哲学のオプティミズムがある。ルソーは、矛盾する諸個人の意志は究極的には調和するという「一般意志」の概念を主張する。アダム・スミスの場合には、彼の『道徳感情論』(The Theory of Moral Sentiments)の中では、「見えざる手」が利己主義には制限を与えると、無害な利己主義を想定している。アダム・スミスも、*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (『国富論』)では利己主義の conflict という問題にも触れているかと思う。しかし、ニーバーはここではむしろ Moral Sentiments の「見えざる手」に重点を置いている。そして、そういう自由放任主義の政治哲学のオプティミズムは、矛盾する諸個人の意志がいずれは調和するというように考えているが、本当はそうではないといっている。

一方、マルクス主義の社会理論のオプティミズム、これは革命のかなたにはユートピア的な理想社会が出現するというものである。ところが、そこで必ず少数者が権力を握り、寡頭政治が起きてくる、専制政治が起ってくる、マルキシズムはそういう可能性があることを見抜くことができない。革命さえ起こせば、そのかなたに理想の社会が生み出されてくると考える。人間のバイタリティーは、個人の中枢からも集団の中枢からもいろいろな方向に自己を表現しようとする。 will to power (権力への意思) が出てくる。それは創造的な結果と共に破壊的な結果をも含んでいる。そういう権勢をどう均衡させるか。限度を超えて過度の自由を追求するものに対して、どのように抑制・秩序を与えていくかということが非常に重要な、しかも深刻な問題だということを彼は本書で強調している。

人間社会にはいろいろな形を持った、バイタリティー相互間の軋轢や競争があるが、それをどう仲裁し管理するかと

いうことが非常に大きな道徳的な問題だということである。だから、人間社会というものは、そういう意味で、大きな道徳的・歴史的作品である、危険性をはらんだ歴史的な作品だということを理解しなければならぬとニーバーはいうわけである。個人というのは、歴史を超えて問いを発する究極的な自由を持っている。歴史を見抜く力、そこにある不確実性、危険性を見抜く力を人間の自由は持つている。しかし個人と社会は、両方ともが、権力追求の中心を持つていうことで、その危険性と問題をニーバーは取り上げているわけである。

国家は、歴史における自己中心的な権力、力である。キリスト教の観点からすると、カトリシズムは、良心の自由が必要であるといいながらも、宗教的・歴史的な制度で個人の究極の自由を縛っている。しかし、プロテスタントイズムは、宗教の領域における自由の要求という、重要な主張をしてきている。ルターの場合、個人の自由を主張しているが、社会的自由とは無関係だという。ニーバーはここで触れていないが、ルターは農民戦争に直面したとき、「すべての人は、上に立つ権威に従うべきである」といつている。社会問題においては彼が一方で主張した個人の自由の追求とは矛盾するところがある。

ニーバーはカルヴィニズムとセクタリアン・クリスチャニティ (Sectarian Christianity) (教派的キリスト教と呼んでいいであろうか)、を重視する。このグループが、「福音主義的自由の確保から市民的な自由の要求をひきだした」という点を重要視している。パウロも、「わたしは人間の裁判にかけられたりしても、何ら意に介しない」、「わたしをさばくかたは、主である」と、コリント人への第一の手紙四章(三一―四節)に述べている。「人間に従うより、神に従うべき」(使徒行伝五・二九)だとも。

悪魔的専制君主が無視することができるこの超越的な高さから、個人は時代を見渡し、国家の感知しない歴史の終わりと始めとを知ることができる。個人は、本当はそういうものを持っている。しかし、個人およびコミュニティが、偶像崇拜的な自己礼賛に陥るとき、それを制約し、縛ることができなければ、個人とコミュニティの問題は解決しない。

国家が個人を縛ろうとすると、個人はそれを乗り越えて利己を追求する。その間両方ともが偶像崇拜的に自己を礼賛する。両者ともが、自己を絶対化する偶像崇拜 (Idolatry) に陥る危険性を持つていることをニーバーは指摘しているのである。

次にコミュニティと財産 (property)、即ち、富、経済力の問題である。「人間の歴史における階級闘争は、経済力を持つ者と、持たない者との競争であり、持たない者は、欲望、空腹、怒りによって経済力を持ち過ぎた者の権力に対する挑戦へと駆り立てられる」。それが階級闘争である。このことに詳しく触れる紙幅がないが、「プロテスタンティズム、特にカルヴィニズムにおいては財産の違いというものをそのまま容認している」と見る。これは、「我々自己の所有物というのは神様から管理を託されているのであって、その stewardship、つまり、「執事」としてそれを取り扱うことを託されている」のだという。つまり、カルヴァンは予定説 (predetermination) の立場から、財産を無批判に承認している、とニーバーは見ている。

カルヴィニズムの経済観は中産階級の宗教としての特質を持つている。もう一つ、富の平等主義者は、ヨーロッパ大陸のアナバプテスト、イギリスのデイガーズ、レヴェエラーズらである。彼らは、クロムウェルの時代にピューリタンの中の左派であり、富の平等主義を唱えた。セクタリアンは無産主義の宗教を代表し、カルヴィニズムは中産階級の宗教を代表しているとニーバーはいう。

近代社会における富の問題は、「ブルジョアの財産観が、過度の個人主義的性格を持つている」ことだ。マルキシズムは、生産的資産の社会的性格を強調している。ニーバーは、その点では、生産的資産の社会的性格に関するマルキストの概念はブルジョア的な概念よりも真理に近いと自分は思う。しかし、マルキシズムの幻想は、そのロマン主義的な人間観の故に、オプティミズムになってしまう、と見ている。

以上のように、第三章は経済的な富の問題を取り上げて論じており、なかなかおもしろい。キリスト者の中にも、平等主義者と、富は神様から託されたもので、所有者は steward であるという中産階級的な立場との両方があることが指摘されている。

デモクラシーは、国民社会の中に、民族、文化、宗教、経済などによって多くのグループを形成している。ニーバーはこうした社会の多元主義的問題を、二つの切り口で取り上げている。一つは、民族的、宗教的、文化的な形での諸グループ。もう一つは、経済力において多様な形をとる資産階級と持たざる者の階級。そういうデモクラシー社会の中の多元性は、上述のような二つの切り口で分析されている。

第一に、民族的、宗教的、文化的な多元主義について。彼らはそれぞれに人種的、民族的プライドを持っている。そういう現実において、人種的偏見とか多数者のプライドを抑制して少数者をどう擁護するかという問題が非常に重要な課題となってくる。第二に、現代産業社会の諸階級という点については、資本家階級とプロレタリアート階級、その間に中産階級がある。中産階級には、農業グループもあれば、数限りなく多様な中小企業家、専門家階級、小売商人、漁民など、多様な諸階級が中産階級の中にある。経済の側から切ってもそういう多様性という問題が明らかになる。

ニーバーは、こうした中産階級の幅が大きくなるほうが社会の安定のためにプラスになるという立場をとっている。こうしたダイナミックな状況の中で、均衡がどう保たれるか。それらの関係をダイナミックにしていくほうが、権力の交代がしやすくなる。有産階級と無産階級、その間の中産階級が多様に広がって多くあるほどいいのではないかという立場をとっている（後で触れるが、私はこの本の出版当時、いろいろなグループからこの本についての勉強会に招かれたが、かつて東大の学生たちの研究会で、中産階級概念について質問が出て、随分議論し合ったことを覚えている）。

ニーバーはそういう意味で、中産階級は幅広いほどよいと見ており、社会は民族的、文化的、経済的、多元的であることを評価する。一つの力が常に固定してはなくて、貧しい者も投票権で一つの政治力となっていくのである。権力の交代が起きる社会が常にダイナミックに変化していく、それが社会にとっては重要ではないかといっている。

そのためには、自己本位の腐敗が常に忍び込んでくるという危険性を知っていなければならない、と。多元的な者の共存を可能にする寛容が生み出されることが重要だという。ニーバーは、キリスト教信仰に立っているが、真実の宗教は、「絶えざる謙虚の泉である」という。「人間生来のプライドを抑制する。究極の真理を語ろうとも、結局、人間は相対的な存在だということを見せさせる」ことの大切さを説いている。

聖学院大学総合研究所における第一回の「ニーバー研究会」でピューリタニズムとニーバーの関係が語られたが、ニーバーによれば、「クロムウェル時代の宗教闘争」には、ピューリタニズムの中に独善性があつて、「キリスト教信仰に関する自分たち特有の解釈のみが正しい」ということを主張する狂信者もいた。しかし「宗教的寛容（デモクラシーの寛容）は宗教的謙遜を表現する」ものだ。それこそが非常に重要なのだといっている。

多様な者の共存（寛容）の例として、独立教会主義者（インディペンデント）、レヴェラーズ（ピューリタン左派）、ルネサンス的ヒューマニズムの影響を受けた温和な英国教会派（アングリカン）、他のセクト的グループなどの共存を挙げている。ジョン・ミルトンの『アレオパジティカ (Areopagitica)』（言論の自由）などは、宗教的デモクラシーの基礎をつくる宗教的謙遜を表現するものと見ている。

デモクラシー社会は、自らの偶像崇拜化を免れ、自己絶対化ができないよう自己を抑制することによって、デモクラシーの寛容を成り立たせるものだという。自らを絶対的なもの、公式の正当性を持つものと見ることをしてしない謙遜こそ重要であり、それが、デモクラシー社会をして、多元的なものを容認し、寛容に共存させる基本的原理だとニーバー

は強調する。

次は世界共同体 (World Community) の問題である。平和と正義を達成するためにはコミュニティの原理を世界的ひろがりにまで拡張していくことが大事であり、世界共同体の形成が最も緊急な課題になってきた。ニーバーは、ユダヤ人もギリシヤ人も同じだという道徳的・宗教的普遍性 (ガラテヤ人への手紙三・二八) という面からのとらえ方と、産業社会の技術的普遍性というとらえ方との二つの力の複合が世界共同体建設の可能性への展望を与えてきたという。

しかし、ニーバーは、道徳的普遍性と技術的普遍性という二つの普遍性が世界共同体建設に力強い推進力を生み出すことを指摘しながらも、単純な普遍主義の幻想を持つことの危険性も指摘している。人間のコミュニティは、常に、特殊的で制約されたバイタリティーを歴史的に持つている。自分の伝統に対する忠誠心というものは外に出せるものではないが、それを過小評価してはならない。素朴なオプティミズムは、道徳的な理想と憲法があれば簡単に世界共同体ができると考えるが、そんなことは容易にできるものではない。コミュニティを超越しうる高さを持つ個人の自由の宗教的超越性が探求され、防衛されるのでなければ、世界共同体は決して創造しうるものではないといえる。

戦後国連が抱えていく、自由主義国アメリカと、もう一つの強大国であるソ連との対立、冷戦状況を彼は予測しながら、そこで周りにある弱小国の自由を守る秩序をどうつくり出していくか、そういう問題の深刻さを彼は見越しているのである。第二次世界大戦以来、アメリカでは世界共同体の青写真をいろいろの人たちがたくさんつくってきた、しかしそういう簡単な青写真で世界共同体はできるものではないとニーバーは警告しつつ、その課題の重さを洞察しているのである。

『光の子と闇の子』という本は、そういう世界共同体のつくり方の困難さと共に、人類社会にとつて、それが、究極の課題だという現代の問題にまで触れて書いているのであり、この課題こそ「不可能なる可能性」(impossible

possibility)だと結んでいる。

本書の政治哲学は、ニーバーが序論でも触れているが、歴史を通してデモクラシーが歩みをとみにしてきたオプティミズムをとるか、あるいは、人間社会を専制政治の謀略にまかせる道徳的シニシズムをとるかの課題に直面し、そのいずれかをとるのではなくて、キリスト教人間観こそが、デモクラシー社会の進歩に、より適切なものだとすることを主張したいということである。それが、この本を書かせている政治哲学の立場だということがいえると思う。

三、戦後日本の思想界にこの書物がもたらしたインパクトは何であったか

この本は既述のように、一九四四年、第二次世界大戦が終わろうとする時期に書かれたものである。戦争が終わった後、四八年に、私が訳して出版した。私は、この本を日本語にどうしても翻訳しなければならぬと思っていた。そのころは日本YWCA学生部の幹事として、戦争中壊滅状態になっていた日本のキリスト教学生運動を再建する仕事の責任を負い、非常に忙しい生活をしていた。その中で、夜中に一生懸命に訳した。誤訳もあり、不適當な部分が多かったのだが、それにもかかわらず、この『光の子と闇の子』は非常に広く読まれた。なぜあの時代に、あのように読まれたのか、つまり戦後日本の思想界にこの書物がもたらしたインパクトは何だったのだろうかということをお思い返そうと思う。

一九四八年ごろは、日本はちょうど占領下にあり、思想的な模索の状況にあった。一九五〇年六月の朝鮮戦争勃発前の時期である。デモクラシーをどう理解するかが大きな課題であった。知識人の中には、民主化を歓迎しつつも、アメリカの支配に対する批判もあった。また、他方、マルキシズムももう一つの大きな影響力を持ち、それへの関心と批判

とがあつた。また、キリスト教とマルキシズムの関係の問題もあつた。そうした戦後の思想状況に対して非常にインパクトを含む問題を投げかけたものだったように思う。それで多くの方々に関心を持たれ、読まれたのだろうと思う。

それもキリスト者のグループだけではなくて一般の人々も読んでくださった。マルキシストの研究会でも読まれていた。私は世間知らずの若者で、この本の読書会のいろいろな集まりに招かれて出かけていった。中にはすごいマルキシストの指導者たちの会だったこともあり、後でわかつて驚いたが、そのときは怖いもの知らずで、その人たちと随分議論したことがある。その方々は真剣に読んでくださっており、デモクラシーの問題提起を真面目に話し合うことができた。ただデモクラシーを謳歌するのではなく、愚かな光の子としてデモクラシーのオプティミズムを批判していること、マルクス主義への共感と批判などが真剣に受け止められたように思われた。私もまだ世間知らずの若者だったので、そういうグループの方々とは議論をしたが、今から思うと汗顔の至りである。

読書会、講演会、座談会などが非常に多かつた。東大YMC Aで、当時大塚久雄教授のゼミのグループが中心になつた研究会にも行つたが、そのとき、中産階級のとらえ方について随分質問があつた。今だったらもう少しよく説明できたのと思う。マルキシストの方々との座談会の記録は『理論』（一九四九年二月号、日本評論社）という雑誌に掲載されている。

ルーテル派の岸千年先生が、『光の子と闇の子』という、何だかおとぎ話みたいな可愛らしい題だけれど、内容は難しいよ。とても大事な問題が取り上げられた優れた本だから、よく読まなければ』と言つてくださったということも聞いた。

矢内原忠雄先生は、日本でマルキシズムが非常に盛んだったころ、先生自身マルクス主義を学んでおられ、マルキシストの友達が東大にも大勢いた。矢内原先生は植民地問題がご専門だったが、先生自身もマルキシズムとキリスト教に非常に関心があつて、新教出版社から『マルクス主義とキリスト教』という本を一九三二年（昭和七年）に書いておら

れる。その矢内原先生もこの本を読んでくださったらしく、戦後ニューヨークへ行かれたとき、ニーバー教授を訪ねられ、ニーバーがなぜマルクス主義を光の子の中へ入れたのかということを含め、いろいろ話し合われたことを私に話してくださいました。ニーバーはそのころは東欧の現実を見てきて、マルクス主義に対して非常に批判的になっていたと思う。

そのころの私はまだアメリカから帰ったばかりで、このような本を専門的な日本語にする訓練を受けていなかったもので、私の訳には、いろいろな間違いとか、不適當な表現があった。それを見かねてだと思いが、丸山眞男さんが随分時間をとって検討していただき、ここはこう表現したほうがよくないでしょうか、ここはこうじゃないでしょうかと幾つも重要な点をご指摘くださった。岩波書店の中で平和問題談話会に共に出たころのことである。これは非常に難く、よい勉強になった。

それを参考にして私は、新書になる時期には訂正した。その後、ニーバーの生誕一〇〇周年の折、大木英夫教授、山本俊明出版部長らから求められて、聖学院から『光の子と闇の子』を出版することになった。今度は少し大人の私として訳さなければいけないと思ひ、よく読み返し、翻訳し直した。

一九九三年に、東大の法学部で丸山眞男教授の論文「忠誠と反逆」の講評会があったとき、そこで丸山さんが、自分はニーバーから非常に影響を受けているといい、超越的なもの（神）によって自我（内なる罪の意識）が縛られているということの重要性をいっておられるのに驚いた。キリスト者ではないが、キリスト者に非常に近い意識を持っているという政治思想史の学者にも、こうした影響を与えていたようだということも付け加えておきたいと思う。

キリスト教会全般を考えると、ニーバーの本だけではないが、戦後、社会悪の問題を熱心に問おうとする関心は強くなってきた。しかし、社会悪の克服について特定の考えだけが絶対だというような自己絶対化の傾向が強くなってきたように思われる。それこそニーバーがこの本で、自己絶対化の危険性を抑制することの大切さを強調していることな

のだが。

自己絶対化への謙虚な自己抑制なしに、特定のイデオロギーのアプローチで社会問題への関心がキリスト教会の中に強まっていき、そうした考え方が教会の内部分裂になっていったことは、日本の教会にとって不幸なことだったと思われる。ニーバーは「原罪説は人間の歴史の謎を解く鍵だ」といったが、この問題は歴史の中に起こったいろいろな相剋や対立、分裂などの問題を考える上に、深い洞察と示唆を与えるものであり、重要な教訓だと思う。

四、今日の私たちにへのメッセージ

今日、この本が私たちにどういうメッセージを持つだろうかということに短く触れて、この話を終わりたいと思う。

ニーバーの重要なメッセージの一つは、私ども自身の中に愚かな光の子と闇の子が共存しているということである。そのことを自覚することが本当に大事だという呼びかけを、今読んでも感じる。「原罪説は人間の歴史の謎を解く鍵だ」といったこと、これは、謙虚な自己認識、我々の思想と行動に潜んでいる悪を見抜く姿勢、自分の考え方を絶対化する危険性を鋭く見抜き、自己抑制をすることが非常に大事だということである。そういう点で、驚くほど彼は一貫して、キリスト教の信仰によって人間の本性を鋭く見抜く洞察を強調している。自己絶対化、自己礼賛の罪を私どもに示すものこそキリスト教の信仰だということが、彼の基本的メッセージだと思う。

もう一つは、異質の者との共存という、多元主義の世界の課題を示していることである。それが雑居文化というようなそういう意味の多元ではなくて、自分と異なる者に対してその主張や理念を理解しようとする開かれた目を持つことである。それがキリスト教的な寛容である。それは自己超越の思想から生み出される。

第三は、社会正義を求めて、社会悪を克服する道を追求することの重要性を示していることである。そのことを歴史の中の興味深い例を挙げながら書いている。これは上述したことと同じことだが、自分の選んだ一つの道だけを絶対化しないこと、また、オプティミズムへの警戒である。

第四に、世界共同体の形成について。現在、国連では総会が一九二カ国で構成されている。驚くほどの多くの独立国ができており、特定の大国だけの思惑で世界の問題を決めるのではなく、国連の総会での多数者の声が重要視される傾向が強まってきているように思える。これは大切なことである。

ニーバーはこの本で、世界共同体の形成ということが、これからの人類の最後の課題だといっている。キリスト教の人間観がそこでどういう洞察と役割を果たすかということが非常に大事だと思われる。また、多元主義の問題、多様な価値観の間に普遍的な公分母をどう見出していくか。特殊な文化、社会、宗教の自己主張、自己絶対化による文明の危機、対立、相剋、分裂の危機をどのように克服していくか。

多様なものを平和的に共存させていくための知恵は、キリスト教の信仰から導き出されていくということをニーバーは一貫して説いている。それが『光の子と闇の子』を書かせた原動力だということを、この度、よく読み返してみても、今さらながら、また新たに深く考えさせられたことである。

(本稿は、聖学院大学総合研究所において二〇〇九年一月五日に行われた、二〇〇九年度第二回ニーバー研究会での講演をもとに加筆修正したものである。)

『光の子と闇の子』について 質疑応答（抜粋）

講演 武田清子

質問者 田中豊治（聖学院大学総合研究所客員教授）

古屋安雄（聖学院大学総合研究所教授）

大木英夫（聖学院大学総合研究所長）

高萬松（聖学院大学総合研究所助教）

小田川興（聖学院大学総合研究所客員教授）

鵜木奎二郎（千葉大学名誉教授）

（発言順）

田中 全くのニーバーの門外漢からご質問申し上げます。一つは、先ほど多様性の問題についてお話しいただきましたが、ニーバーがもし生きていたら今のEUと

いうものをどう見ているだろうかということですが、EU憲法条約の中にEUのモットーは「ユニイテッド・イン・ダイバーシティー」だと書いてある。つまり、多様

性における統一であるとなつています。

ユニティーとはいわず、ユナイテッドといつていいのか、これはある種の状況的な判断になるわけですね。あるいは進行しているといえますか、絶えずその方向に向かつて努力している、非常にダイナミックな感じがすると思うのです。その点についてニーパーはどう考えていたのだろうかということです。

もう一点は、ミドルクラスの問題。先生は「中産階級」と訳されていますが、この翻訳の中には「ブルジョア階級」という表現も出てくる。中産階級とブルジョア階級は同じものを意味していると考えていいのかどうかということ。先ほど先生から、かつていろいろな議論の中で中産階級のことに取り上げられたというお話がありました。その点についてのニーパーの考え方はどのようなものでしょうか。

武田 第一の多様性の問題についてニーパーはどういつているかということですが、ちよつと話が違つかもしれませんが、最近、アジアに、ヨーロッパ連合（ユーロピアン・ユニティー）のようなものをつくらうということ

をある日本の政治家がいつています。ヨーロッパとアジアとが非常に違うのは、ヨーロッパの場合には一つのクリステンダムというものがあつた。一つのキリスト教共同体がナシヨナリズムによつて分かれたわけです。それがもう一回、統合される。異質のものが一つになるのではなくて、かつては一つであつたものが、ナシヨナリズムによる分解を経て、再び一つの連合をつくらうということ。もつとも、ヨーロッパ連合はその後いろいろな国々を含めて膨らんできていますから、全部がそうだとはいえませんが、少なくとも、その「核」になつたものはそうではないでしょうか。もちろんその成立に至るまでにはカレルギー [Richard Coudenhove-Kalergi 1894-1972] などの努力があつたわけですが。

これと対比して、アジアの場合には、ほとんどの国がそれぞれに植民地でしたから、宗主国との関係のほうが隣国よりも近いというようなこともあります。宗教も違いますから、非常に難しい問題だろうと思います。経済なら経済だけというのなら別ですが、文化の領域での統合は困難ですね。

ヨーロッパ連合（ユーロピアン・ユニティー）はまだ二バーの時代にはなかったわけですが、彼はWorld Community（世界共同体）は人類にとつての最後の目的だ、最後の難しい課題だといっています。それぞれの民族の伝統的文化へのコミットメント、そして利己的な自己目的、自己の利益追求、自己絶対化、排他性などが、強固な力を持っている現実にあつて、他者に対する寛容、自己抑制ができるか。こういう問題を、第五章のWorld Communityで述べているわけですから、ヨーロッパにヨーロッパ連合ができたということは、彼はおそらく賛成だったろうと推察します。

その場合、ユナイテッド・イン・ダイバーシティーの問題ですが、二バーは、ダイバーシティーということ是非常に重要だと考えていたと思います。そしてダイナミックであるということは、共通の目的、利益に向かつて常に変わり得るということですね。今度EUに大統領職ができましたが、一つの国の大統領という意味ではなくて、五年毎に変えるという非常にルース（loose）なつながりですね。

田中 大統領といつても外務大臣に当たるようなものですね。

先ほど申し上げましたが、EU憲法条約でも、表現の仕方は非常に慎重で、決して統一という言い方は出さないわけです。ユナイテッドなんですね、ユニティーではないんです。つまりそういうかたちの試行錯誤を重ねながらつくっていくという、そこにある種のダイナミズムがありますし、それから、どこまで行つても、これは二バーの言葉でいえば「希望」です、永遠に続いていく希望なんですね。ヨーロッパユニティーではない、ユナイテッドですからユニティーに向けて絶えず努力していくということですね。今のEUヨーロッパというある地域の、新しい形の地域国家ですけれども、それが世界的な規模で拡大すれば二バーのいうところの世界共同体になるわけです。二バーは世界共同体もそういうものとして考えていたと理解してよろしいでしょうか。

武田 ただ、世界共同体の場合には、アラブにせよイスラムにせよ難しい問題を含んでいますね。

田中 ええ、もつと難しくなるんですね。

武田 アジアの場合、宗教、文化などに大きい違いがあります。ヨーロッパより底深い違いと問題を内包していると思えます。ヨーロッパのようなものを拡大していけば World Community ができる、と簡単にはいえないでしょうが、そこにこそ、これに忍耐強く希望を持つて取り組んでゆかねばならない人類的課題があると考えています。

田中 にもかかわらず、ということですね。

武田 にもかかわらず、そうです。ユナイテッド・イン・ダイバーシティー。ダイバーシティーを重要視し、尊重しながら一つにつながってゆくことを希望を持つて絶えず追求していかねばならない。常にダイナミックにそれは変化し、動いていくものです。そういう意味でニーバーは、それが最後の目的だといっています。彼がよく使うインポシブル・ポシビリティ（不可能なる可能性）。インポシブルに見えるが究極のポシビリティだと。インポシブル・ポシビリティとしての世界共同体というものを彼は考えているわけです。写真真をつくらなければならないのではない、憲法をつくれればすぐに

できるかといったらそんな容易な課題ではないと。

それからニーバーは、ピューリタニズムに対しても、クロムウェルの時代のレヴェラーズやデイガーズの中には、非常に独善的な狂信的な人たちもいたと批判的にとらえている。そこにセクタリアン、ルネサンスのヒューマニズムによつて温和に進められたアングリカンなどを含めてキリスト者の集団の内包するダイバーシティーの考え方を示すのも、世界共同体形成には寛容が重要な課題だということとつながるかと思えます。

ニーバーは、World Community が規則か憲法によつて容易にできるとは思っていない。にもかかわらず、人類社会にとつてのそれが最後の目的だと。希望を持つてインポシブル・ポシビリティを祈り求めていくという姿勢ですね。これは、現代の問題としても示唆できる重要なメッセージだと思います。

田中 いわゆる「ニーバーのいう」「不屈の希望」ということですね。

武田 そうですね。そこにはキリスト教の謙虚な自己抑制が求められている。信仰のみが、自己を絶対化してい

こうとする自己を抑えることを可能にするものではないかということです。

次に中産階級の問題ですが、資本家階級、資産家階級、俗にいう金持階級がブルジョアですが、貴族や大資本家などの上層階級と下層の平民や貧民との中間である中産階級もブルジョアといわれる。しかし、資本主義社会ではブルジョアの中の大資本家も含まれますね。ニーバーがカルヴェニズムは中産階級の思想であり、セクターアンが無産階級の宗教だというとき、大資本家や貴族は含まれていないように思います。中産階級の中には多様な人々がいますが、農業経営者、種々の中小企業主、商店主、学者のグループのような特殊な専門家のグループ、事務員のグループなど、こうした多様な社会階層を含んだものを中産階級と呼んでいるように思います。中産階級の幅が広いほど、多様であるほど、社会は安定するとニーバーは見ている。ブルジョアの中でもトップのブルジョアと最低のプロレタリアートの両極になっていくことは非常に危険だと考えていた。できるだけ中産階級を広めていく、多様化させていく、それを含んでいく

ほうが社会は安定するというとらえ方です。ニーバーは、財産（資産）に関するブルジョアの観念は、過度に個人主義的であり、自己を利用する他者に対して防御的だと批判しています。また、近代産業社会においては、ブルジョアの個人主義に基づく財産の私有的性格と社会的機能との間に深い溝がある。この矛盾に関しては、ブルジョアの観念よりマルキシズムのほうが真理に近いともいったということも前に触れました。

古屋 今はこの本が書かれてから、もう五〇年ぐらいたっていますね。しかもベルリンの壁の崩壊がありました。共産主義国の崩壊を見て、ニーバーはどのように考えるだろうか。この本が書かれたとき、ニーバーは、共産主義やマルクスに対しても、愚かな光の子とみるようにオプティミスティックではなかったのかなと思っています。それで、むしろ今の共産主義の状況を見ると、ニーバーは、先生がよく知っていらつしやるようにバルトからむしろブルンナーのほうに近づいていったのでは

ないかと。だから、マルクスの中に独裁主義の危険を感じたのではないかと思いますが、これについてどう思われますか。

武田 ニーバーはマルキシズムの中から独裁者、寡頭政治が出てくる。必ずそこに少数者が支配力、政治力を持つてくるとはここではまだ具体的にはいつていない。しかし、マルキシズムが革命のあなたに理想の社会を夢見るのはイリユージョンであり、ユートピアニズムだといっているわけです。このことは先にお話ししました。

今のウクライナにしても、飢餓の中で、よその子供を食べたといわれるぐらいの苦しい状況に追い込まれるようなひどい目に遭っています。ロシアからできるだけ離れたたい、しかし、ロシアは原油の力やいろいろなものでウクライナをつかまえておこうとしているようです。戦後、私が東欧圏に行ったときにも、ロシアが来たらもうおしまいだ、*that is the end*、すべてのよいものが全部ロシアへ持って行かれてしまうと、東欧圏の人たちは言っております。

古屋 そうですか。『光の子と闇の子』の中でも、マルキシズムのそのような独裁主義の傾向を批判していますか？

武田 この話の初めにも触れましたように、本書の書かれたのは一九四四年で、連合国としてナチスと戦っていたときですし、ニーバーはそのころは東欧のコミュニニスト支配下の悪を見ていませんでしたら、マルクス主義における独裁主義とはいつていません。しかし、革命のあなたにユートピアを見る幻想は指摘しており、その意味で、愚かな光の子だといっている。当時ナチズムのような絶対的な権力、「闇の子」と戦っていた時期だったから、連合国であったソ連に対しては、社会正義を追求している限りでは光の子の中に入れていたのだと思います。

古屋 そうすると、ソ連の崩壊を見てもニーバーは驚かないわけですか。

武田 当然と思うと、私は思います。戦後、彼はヨーロッパで東欧圏の人たちとよく話し合う機会を持ちました。彼自身、東欧諸国でコミュニニズムの悪を見てきた、

それで彼が反共になったことはよく知られているでしょう。

古屋 ニーバーは、バルトからブルンナーに行つたという転換があつたのではないかという点についてはいかがですか。

武田 ニーバーがブルンナーに行つたというより、ブルンナーがむしろニーバーに近かつた。それで、自分の息子はニーバーの弟子にしている。一九五一年ころのバルトのソ連観はニーバーよりも寛容だという印象を受けました。「終末論」を論じるときに、キリストの再臨を「大きな希望 (The Great Hope)」とし、歴史の中の時々刻々の裁きと救いの新生を「小さな希望」(small hopes) と概念規定して議論をしているとき、抽象論ではいいのですが、対ソ連という問題でドイツを再軍備するかどうかという議論になると、あのころ「五一年」バルトは再軍備しなくていいと言つた。ニーバーらは再軍備すべきだという立場で、両者で大変な論議になつたわけです。

これはニーバーから聞いたことですが、ニーバーの弟

子であつたブルンナーの息子さんが言つたそうです。バルトという人は議論好きの人です。だから、神学的な論争やけんかを楽しんでいる。しかし、「私の父(ブルンナー)はいい人だけれども、議論ではバルトにかなわない」と。そして、「He suffers.」と言つていたら、ニーバーが話してくれました。スイスのロールでの会議の帰りに、バスを待つていたときの会話でしたが、息子さんとしての謙遜な言葉での父ブルンナーの弁護だと思ひました。

私はこの話の初めに、どういう状況のときに彼が書いた本かをお話ししました。戦争がまだ終わっていないときに書いた本です。だから、一九五〇年代になつて書かれた *The Irony of American History* になつてくるともう戦争が終わつていくわけで、冷戦状態ですし、彼自身ソ連統治下の東欧を訪ねた現実の認識から反共の立場になつていました。けれど、矢内原忠雄先生がこの本について話し合いたいとニーバーを訪ねられたときにも、自分は今は共産主義に反対だと言つていたということですね。

矢内原先生も、『マルクス主義とキリスト教』（新教出版社、一九四八）では、日本の植民地政策を「帝国主義」として書いています。レーニンの「帝国主義論」の影響が見られる。幸徳秋水の『帝国主義』とも意味が違う。明治時代には帝国主義という言葉は、理想的な大きな世界を象徴したような考え方であったように思います。

質問者 矢内原先生がニーバーに会われたというのは何年ですか。

武田 何年だったか私は覚えていませんが、私の本が出て少し後です。ニューヨークで会ってきたとおっしゃっていました。

矢内原先生が『マルクス主義とキリスト教』をお書きになったところは、社会科学は一つの仮説だから、多様な仮説があつていい、マルクス主義も一つの社会科学的仮説だと評価しておられた。しかし、実証的研究者であるために、台湾、南洋諸島、朝鮮、満州を实地に訪ね、調査し、その上で帝国主義政策として書いておられます。

大木 先生に伺いことが一つあります。エーバーハルト・ブッシュの書いたバルト伝記、『カール・バルトの生涯』の中に先生が登場してくるのはご存じでいらっしやいますね。

武田 そのことについて訳者の小川圭治さんに幾つかの点で誤りの訂正をお伝えしたことがあります。

大木 いや、そのところで、バルトとニーバーを会わせたいという調停役を先生がなさったという意味で書いてあると思いますが、あの辺を私は少し詳しく伺いたいと思っております。あれはブッシュの『カール・バルトの生涯』にはつきりと出てくるんですね。

武田 ブッシュはバルトとニーバーが話した場所をプラットフォームなんて書いていますが、そんなおおげさなところで話したんじゃないやなくて、一つの部屋で話したんです。

大木 ああ、そうですね。それは場所はどこなんですか。

武田 スイスの郊外、ロールの会議があつた建物の中の

小部屋です。

大木 そうですか。そのころ WCC (世界教会協議会) のお一人だったからですか、そういうことができたのは。

武田 世界教会協議会は一九四八年に創設されました。

そして、第二回目の大会は一九五四年にアメリカのエヴァンストンで開催が予定されていました。WCCではその主題を Jesus Christ, The Hope of the World と決定しました。そして、エヴァンストン会議の三年も前から、この主題の 'hope' をめぐって話し合うために「二五人の神学者の集まり」(The Theologians of Twenty Five) がスイスのロールで開かれることになったわけです。そして 'hope' を終末論の問題として論じ合おうということになっていました。そのころ、たまたまジュネーブに行っていた私に WCC 総幹事であったヴィッサー・トーフ (Dr. Visser't Hooft) さんが、この会議にぜひ出席するようにと招いてくださったのです。そういうわけで、私は陪席させていただくことになった。二五人の神学者の会の議論は非常によい勉強になりました。

そういう状況で、私がなぜバルトとニーバーの議論の調停ができたか。調停などというほどのものではないのですが、あまりにも激しい議論をわあわあして、創設されたばかりの WCC が壊れてしまいそうな雰囲気でした。ヴィッサー・トーフ総幹事は、すぐく気をもんでおられた。私は思わず彼に「偉大な神学者は大きな罪人ですネ」と言ったのです。そうすると彼は、バルト先生にキヨがそう言っていると話したと言うのです。私が驚いて「そんなことを言う」とバルト先生は怒ったでしょう」と言うのと、トーフ総幹事は「いやいや、そうではない」と。バルトが、"Did she say so? Isn't it beautiful? That is true. We theologians are really great sinners." と言ったというのです。私は驚き、また、バルトは何と美しい信仰の人だろうと思いました。そんなことがあった後、バルト博士と恩師のニーバー先生のお二人に、もう少し話し合ってほしいと言ったのです。すると、「キヨが言うなら話し合いますよ」と言ってくださり、三人で小部屋で話し合ったというわけです。

ですから、ブッシュが書いてるように、プラット

フォームなんていうのではないですよ。それから、その本に書かれたエヴァンストン会議のテーマも間違っていましたから、そのことを小川さんにお伝えしました。「そういうことを言うならもう私は帰る」とバルトが言ったというようないふりもありませんでした。

議論するのが好きですからね、あの人たちは。(笑)

でも、三人で話し合った後、私はバルトさんのグループといつしよにダウンタウンに行こうと誘われたことがあります。私はお酒を飲まないんですが、一緒には行きました。バルトは途中で出会ったとき、「おい、ニーバー君、一緒に行かないか」って声を掛けていました。すると、「いや今行ってきたばかりだから、では、また」とニーバーはニコニコと断っていました。そういうふうになんか声かけ合うような親しい関係になつておられるのを見て、私はほっと嬉しく感じました。

大木 でも、あの記述は相当末永く残りますね(笑)。ブッシュのあの本が残っている限りはですね。

武田 でも、ブッシュのあの会議の主題は間違っていますし、ニーバーが終末論を否定したなどということはある

りません。誰かから聞いたことを主観的に書いたのではないかと私は思います。そのことを〔小川氏に〕指摘しておきました。

キリスト教の歴史観、終末論のとらえ方に大きな関心を持つていたニーバーが「終末論」を否定するなんてことはあり得ませんから。

あのころニーバーは、次は終末論の問題で本を書くかと考えていると私に言つてらつしやつたくらいです。

高 これは一九四四年の講義ですね。この時点でニーバーは日本帝国主義、あるいは日本に対してどういう予感を持つていたかどうか、お伺いいたします。

武田 アメリカ人は日本を本当に知らなかったですからね。日本の文化、政治問題については何も語らなかつたと思います。戦争中、自分が私の保証人になるとは言つてくれましたが、占領が始まつて、GIたちが日本人の生活の実態に触れる。また、彼らが花嫁を連れて帰ってくる、そういうことからアメリカ人に日本のこと

がわかってきたのです。

ニーバーが日本のことを論じるのを、私はあまり聞か
なかつたですね。しかしいつだったか、戦後にお話しし
たときに、日本の戦争花嫁といわれた婦人たちに対する
アメリカ人の対応をニーバーは批判して、もつと大事に
しなければいけないと言っていたことがありました。

日本観ということについても、ニーバーはあまり語ら
なかつたと私は思います。しかし、日本人である私を自
分の愛弟子と思ってくれているという感じがあつた。私
の先生であつたハーツホーン先生——私のミシガンでの
大学の教授でニーバーの昔の高弟だつた——が、ぜひ
ニーバーのところまで学びなさいと勧め、推薦状を書いて
くださったからだと思いましたが、ニューヨークに行く
と、私を待つていてくださいました。自分で言うのもお
もはゆいのですが、“*Kiyo is my best student*”と人に言
われると聞き、驚きました。ニーバーは人種的な差別は
全然持つていなかったという印象です。

小田川 三つのことを教えていただきたいと思ひます。

ラインホルド・ニーバーを尊敬するという米国大統領
に、ジミー・カーターとバラク・オバマがいます。未確
認というかうろ覚えですけど、ビル・クリントンも
ニーバーについて研究したことがあると思うんですが、
民主党系の大統領がラインホルド・ニーバーからかな
りの影響を受け、あるいは学ぼうとしている。一方で、
湾岸戦争、あるいはイラク戦争のブッシュ親子とか、こ
ういった共和党系の外交政策とニーバーの考え方とはど
ういうテンションがあるかというのが第一点です。

それから第二点は今日、先生が最後のほうでおつしや
られた、愚かな光の子と闇の子について、それらが我々
の内側に共存しているということの延長線上で、異質な
者との共存という課題を考えたとき、イスラム世界との
共存は、まさに単なる多文化、多元主義的なこととは違
う形での異質な世界との共存ということなのだと思います。
ラインホルド・ニーバーの考え方では、この共存
はどのようにしてあり得るのかということをお伺い致し
ます。

最後に、天皇制の問題についてです。ラインホールド・ニーバーの愚かな光の子と闇の子というスキームから考えたときに、先生は、あるいは現代に生きる日本人の視点から、天皇制の問題というのをどのように考えられるか。この三点を教えていただきたいと思います。

武田 大変難しい問題で、私もよくわかりませんが。

第一に、ニーバーは、ミセス・ルーズベルトと一緒に
Americans for Democratic Action という組織をつくり、一緒に活動していました。だから、「世界人権宣言」の作成など、デモクラットのほうに彼は共感を持っていたと思います。また、F・ルーズベルトのニューディールの政策にも彼は非常に深い共感を持っている感じでした。彼のフォード自動車産業におけるデトロイトでの経験から見ても、ニューディールの政策は非常に大事だと思っていたのでしょう。

第二に、黒人市民権運動を指導したマルティン・ルーサー・キングは、めくるめくような社会悪の問題に対して、ニーバーから目を開かせられたといっています。ただ黒人差別というだけではなく、そこにある差別を含

む社会悪の問題の考え方に開眼させられた。それが、キングに大きなインパクトを与えたと思います。キング自身、ガンディーとニーバーの二人から大きな影響を受けていると語っています。

カーターやオバマ、クリントンらが、そういう考え方に近いものを感じるのには当然ではないだろうかと思えます。

それから、イスラムとの共存ということですが、イスラムの人たちは、大部分のイスラムと、それからアルカイダとか少数のラディカルなイスラムとがありますね。偏狭なラディカルに対しては、ニーバーは非常に強く警戒心を持っています。『光の子と闇の子』の中で、ニーバーはピューリタリズムを取り上げていますが、その中の、ピューリタンの中の左のラディカルグループ（レヴェラーズ、デイガーズ）はやはり多様な者の共存を排除するものとして、危険だといったことは先に触れましたが、それは、イスラムにも通じる問題ではないでしょうか。

ニーバーが生きていたらどう言うかは、私にも関心が

ありますが、わかりません。イスラムの中に私どもと共通に理解し合えるような、公分母になるようなものが見つけられるかどうかではないでしょうか。

第三に、天皇制の問題ですが、私は昭和天皇はなかなか賢い人だったのではないかと思えます。弟の秩父宮は、青年将校の支持者でしたから、昭和天皇をやめさせて秩父宮を天皇にしたらどうかという動きが軍隊の中にあつたと聞きます。天皇制廃止を考えて日本に来たマッカーサーが昭和天皇と初めて会ったとき、軍隊、その他の者たちがやったあらゆる悪は私の責任であると言い、死を覚悟している態度にマッカーサーはうたれたと書いています。

天皇家は明治維新のころまでは非常に貧乏で、冬は寒くてカヤを体に巻いていたときぐぐらい何も持たなかつた。天皇に日本銀行の持ち株券の半分を持たせるとか、広大な土地を持たせるとか、天皇家を世界で有数のお金持ちにしたのは伊藤博文たちの明治政府です。それを全部国有財産にしたらどうかとマッカーサーが言ったら、昭和天皇は、それが一番いい、そうしなければ日本は民

主化できないと賛成したという、それによって天皇家の財産は全部国有財産になった。それで皇室の生計は今、国会の決定によって支給されることになった。天皇は一九四六年一月一日、自らの神性を否定し、「人間宣言」を自主的に行つた。また、昭和天皇をやめさせた場合、皇太子は幼いから青年将校に近い秩父宮が摂政になる危険性があることを中国などは強く指摘していました。それよりも、連合国の民主化に協力的な昭和天皇を存続させ（当時世論の九二％が昭和天皇支持）、彼を利用して民主化政策を進めるほうが有効だという方針にマッカーサーは立ちいたつたわけです。新憲法における天皇は、主権を持つ国民の総意が支持する限りでの象徴天皇となつた。象徴として天皇は存続しているが、国民主権の民主主義国家になつている。戦前の天皇（天皇大権主義）とは全く違う。新憲法は、戦争放棄の平和憲法であると共に、主権在民の民主主義の原理を明確にしています。こうした伝統を生かしながらの民主主義化に、ニールは賛成するのではないかと私は考えます。（もちろん推測であつて、断定できません。）

天皇がいなくなつたほうが一番いいかもしれない。しかし、歴史の変化は、ラディカルな革命で血を流して一挙に変化するということで、将来、もつと悪い反動化を招くよりも、国民の多数の民度を教育と経験から高めつつ、理想の民主化の道をだんだんと切り拓いてゆくことが賢明だと考えたというライシャワー元大使は言っていました。ニーバーの天皇観を私が語ることはできません。

質問者2 ニーバーの現代的意義について何点か挙げてくださった中で、謙虚な自己認識を持つことが、同時に異質な者との共存を可能にしていく上で大事なことなのだとお話を非常に同意を持って聞かせていただきました。ニーバーという人は異質な者との共存ということを考えるときに、単にステータックにどのような価値観を持つ者も並列的に存在しているというようなことを考えているよりは、より高次な価値に向かって統合していくというダイナミックさを、もう一方で考えていたと思います。またニーバーは社会悪とか国家的な悪をとめて

いくためには適切なパワーの行使ということも考えていた人だと思います。

異質な価値を認めるということと、よりよき高度の価値に向けて世界全体を導いていくという二つのことを、ニーバーがどのように均衡をとりながら考えていたのか、その考えerときのコアが何であつたかと先生が考えていらつしやるか、お考えをお聞かせください。

武田 人間というものは集団であれ個人であれ必ず自己中心的意欲を持ち、権力欲を持つ傾向を内在させていると、ニーバーは見ます。‘will to live,’ ‘will to power’ですね。前に話したことの繰り返しになりますが、人間とは個人でも集団でも権力志向の危険性を持つていると彼は見ます。組合、国家等々もそうです。自己絶対化の危険性をいつもはらんでいる、爆弾のようなものはらんでいる、そういう存在だということを自覚している。個々の民族文化、国家、組合、階級等々は独自性、特有の利己的な価値追求の欲望を持つている。キリスト者の諸集団の場合も例外でない。そういう鋭い批判の眼を向けているということは、多元的なものがそのままいいとい

うことではなくて、自己批判、自己抑制、自己改革を求められていることは言うまでもないと思います。そして、よりよきもの、より普遍的価値を持つものへと自己改良、自己改革、成長してゆかねばならない。それは、おっしゃる通りだと私は思います。ニーバーはそうした自己認識、自己抑制をさせてくれるものがキリスト教信仰だと考えている。それぞれがそうした自己抑制、普遍的価値に向かつて開かれたものへの革新、成長を追求していくのでなければ、異質なものと共生は難しい。それはもう気が遠くなるほど時間がかかるかもしれない。

それにもかかわらず、希望を失わずに、インポシブル・ポシビリティとして追求していかなくてはならない。人類はそういう困難な課題を抱えて、共存できる大きな社会形成をさぐり求めてゆくことが大切なのだ。ニーバーは考えていると思います。だから、その希望を信仰によつて堅持して、誠実な忍耐と開かれた対話を続けなければならぬというのが、ニーバーのメッセージではないでしょうか。

古屋 今の先生の話聞いて、本当に先生がニーバー

アンだなと思ったのは、彼は一九三二年に *Moral Man and Immoral Society* 「『道徳的人間と非道徳的社会』」を書いて、大きな影響を与えてきたんですね。ところがそれを彼は晩年に、今だったら *Immoral Man and Immoral Society* と書く。だから、個人でも集団でもと両方言われたんです。先生が今言われたことを聞いて、やっぱり本当にニーバーアンだなと思いました。ニーバーというのはそういう人ですね。

武田 きょうは、ニーバーの思想の解説を求められ、その説明を試んでいるわけです。ニーバーとはこういう人だと思えます。彼は非常に人間の怖さということを知っていた人だと思えます。だから、個人は *Moral Man* であり得るか？ そうではなくて *Immoral* である。個人も社会も *Immoral* であると考えていた。その怖さを知っていなければならないということですね。そういう *wisdom* (英智) を与えるものこそ信仰だと彼はいつているのだと思います。これが彼の信仰だと思えます。「人間歴史の謎を解く鍵は原罪説だ」にゆきつくわけです。

質問者3 それは、ニーバーがルター派であることと関係があるのかどうか、先生はどのようにお考えになりますか。

武田 ニーバーは、ルターの「信仰によつて義とされる」、信仰による義認の教えを支持する。しかし、ルターは、農民戦争の場合など、先に触れましたが、信仰による義とは無関係だとし、農民は山上の垂訓を守れと言っている。それをニーバーもここに書いていますね。私はそこにルターの問題があると思っています。社会悪の認識が欠けていることを。

しかし、宗教改革がもたらした福音的な原罪説、ルターはアウグスティヌスを信仰の祖と考えていたわけで、それはアウグスティヌスから来ており、原罪的な人間の理解というものが、ニーバーに受け継がれている、単純化して言えばネオ・オーソドクシーというものだと思います。ルターを決して否定はしない。しかし、ルターが『キリスト者の自由』の中で自由のことをいつて

いるのは個人の問題であつて、社会正義という問題に対しては彼は全然無関係のような印象を受けます。そういうところに対してニーバーは非常に批判的です。社会悪の問題は手放しに断ち切つているというようなことをいつています。だから、どの部分を評価しているかということだと思ひます。

カルヴィニズムはカルヴィニズムで、彼自身が *predetermination* の考え方から、中産階級の思想として、中産階級の富は、自分たちに神様から託された富を *stewardship* として守つていけばいいのだというので、手放しに中産階級の富を認めている。というような点で、宗教改革の方向に信仰がもちろん移るわけですが、それ自身も、社会関係のとらえ方になつてくると非常に問題があることをニーバーは指摘する。

大木 そのとおりですね。社会問題について、社会倫理、政治といった面ではルター派を超えていると思うのですが、異常なほど深い罪意識がある。これは彼はルター派の牧師でしたし、背景がルター派でもあるから、そこにやはり意識が残つていのではないだろうかとい

うのが一つの見方なんですね。

それで、結局ニーバーは、ピューリタンの影響とかが入ってきますと、それをポジティブに受けとめていきます。ということはルター派を脱却するわけです。一方で、ピューリタンから見ると、あんな深い罪意識まで行かないところがあるのではないのでしょうか。それがニーバーの特色というようにも思えるのですが、先生はどんなふうにお感じですか。

武田 ピューリタン派の中の独善性、クロムウエルのある時期、ピューリタン左派のレヴェラーズ、デイガーズの独善性には批判的です。アウグスティヌスを信仰の祖とするルター、そして、ニーバーも深い罪意識、原罪説に立ち、それが歴史の謎を解く鍵だということですね。それをニーバーは徹底して個人と社会との両方において追及していますね。個人の問題としてだけ追及するのではなくて、個人と社会との両方で追及していく。その社会と個人というのはいつもテンションの中にあるわけです。社会自体が個人を抑制、抑圧していかうとする will to power を持っている。そういうあらゆる意味での

原罪、悪の問題というものを、人間というのは個人としても集団としても持つているという。それがニーバーの独自性で、徹底していると思います。非常に深いと思います。だから、ルーテル派だ、カルビン派だ、ピューリタン派だといえない、もつと深い彼自身の人間の悪の問題にかかわった信仰、問題意識が一貫していたと思います。

私は、日本でキリスト教は、本当に人間の悪とは何か、人間の怖さという問題についてもつとはつきりと指摘し、貢献していくべきではないかと思えます。教会自身の中にそれが足りないような感じがします。教会の対立にしても、そうした自己認識が欠如しているように思えます。

「悪の問題」のとらえ方が、根本的には本当に人間を謙虚にさせる問題として考えられており、こうした問題意識がニーバーのあらゆるところに徹底して見られるように思えます。

鶴木 先生の訳者後書きのところに、ジョン・デューイ

〔John Dewey 1859-1952〕の「世界政府論」という論文
が取り上げられています。アメリカの自由主義的理想
主義者の単純さを批判したもの云々とあります。ジョ
ン・デューイはそういう意味で単純であったと先生はお
考えなのでしょう。デューイは政策的に見るとマルキ
ストと誤解されてもしかたがないような面もありまし
たが、マルクス主義の宣伝をする人でした。デューイにつ
いての考えを承りたく思います。

武田 ニーバーは、デューイにしても、アメリカのデモ
クラットたちの考え方というものの中に原罪的な悪のと
らえ方が不在だという点での物足りなさを感じていたと
いうことだと思えます。日本における明治以来の国家主
義的教育、上からの詰め込み主義的教育に抗して興った
自由主義的な新教育運動、民主主義的社会の形成を追求
する運動は重要な意味を持つてきたと私は考えていま
す。そして、それにデューイの影響は大きかったです。そ
ういうことの意味を評価しないのでは決してありません。
新しい教育改革とかデモクラティックな教育とか、そう

いうことに対しては、私は深い関心を持つてきました
し、十分に評価しています。

にもかかわらず、そこにもう一つ、人間の悪の問題が
とらえられていないのではないかとすることにニーバー
は不満を感じていたということ。また、ニーバー
は、デューイの思想や活動の全体を論じているのではな
く、ここでは「世界政府」、「世界共同体」の形成につ
いての考え方に限定して問題が論じられていることを、誤
解なく理解していただきたいと思います。