

<b>Title</b>	ニーバーの愛と正義の弁証法的理解および世界共同体論
<b>Author(s)</b>	千葉, 眞
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.52, 2012.2 : 79-109
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4225">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4225</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## ニーバーの愛と正義の弁証法的理解および世界共同体論\*

千葉 眞

はじめに——公共的理性と宗教的言説

ラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) は、二〇世紀のすぐれた神学者の一人として今なお広く読み継がれている。ニーバーの今日的意義に関してさまざまな議論があり得るであろう。その一つは、リチャード・J・ノイハウスによって提起されたもので、ニーバーの神学的遺産は、宗教的に基礎づけられた現代の公共哲学の再構成の作業に貴重な土台を提供しているという提言である。ここではニーバーは、今日、アメリカの社会的および政治的経験の意味の解明に対して光を投げかけてくれるだけでなく、世界におけるアメリカの位置づけ、デモクラシーの政治一般についても貴重な洞察を与えてくれる思想家として理解されている。<sup>(1)</sup> ニーバーの今日的意義ということでは、宗教的多元性とニーバーがいかに向き合ったかを論じた西谷幸介氏の最近の論文は興味深い。<sup>(2)</sup> ニーバーの神学的遺産は、今日の世界を特徴づけている宗教的多元性や宗教間対話にどのような示唆と論点を提供してくれるだろうか。こうした問題が、きわめて重要であることは言を俟たない。

ノイハウスや西谷氏の提起している公共哲学や宗教的多元性の問題は、視点を変えれば、公共的理性と宗教との関係

の問題と言い換えてもよいであろう。本報告は、ニーバーにおける公共的理性と宗教的言説の問題に直接踏み込む意図を有していない。しかし、この主題は、今日、ニーバー研究にとつても、政治理論の課題にとつても、きわめて喫緊の主題となってきた事実を指摘しておきたい。現代の政治理論に関していえば、公共的領域における宗教の存在および役割の問題、さらには公共的理性と宗教との緊張の問題は、否定的および肯定的双方の意味合いにおいて、一箇の焦眉の課題となってきた。

公共的理性と宗教的言説の問題に関しては、現代の政治理論においていくつかの対立する立場と見解を確認できる。

第一の立場は、典型的にはリチャード・ローティに見ることができる。この立場は、世界各地における宗教的原理主義の擡頭を意識しつつ、自らの純然たる世俗的理論の立場から公共的理性の領域からすべての宗教的言説を排除すべきであると主張するものにはかならない。<sup>(3)</sup> こうした見解は、今日ではかなりの数の政治理論家によって保持され共有されているように思われる。

第二の見解は、後期のジョン・ロールズの立場である。初期の段階でロールズは、公共的理性と宗教的言説との調停不可能性を前提とし、上述のローティと似たような立場をとっていた。しかし、後期の段階でロールズは「より広い公共的理性の見方」、「より広い公共的政治文化の見方」を提示し、以下の三つの必要条件を課したうえで公共的議論への宗教的言説の導入を承認した。①不正な社会が歴史的に存在すること、②宗教的言説と立憲主義的価値との間に基本的整合性が存在すること、③不正な社会の改革に宗教の貢献が見込まれること。これら三つの必要条件を満たした歴史的事例として、ロールズはアメリカ史において二つの出来事を挙げている。第一の事例は、一九世紀中葉の南北戦争期の奴隷制撤廃運動への宗教の貢献である。第二の事例として、一九五〇年代以降、六〇年代初頭にかけての公民権運動と黒人への人種差別撤廃への宗教の貢献である。<sup>(4)</sup>

第三の立場は、ロバート・D・パットナムに代表されるような宗教の社会貢献としての「社会関係資本」(social

capital) 論がある。パットナムは、イタリア北部の社会構成と社会的行動の研究において、さらには現代アメリカの自発的共同社会の形成とヴォランティア活動に関する研究において、信頼や連帯、協働や参加といった社会関係資本の形成に大きな役割を果たす宗教の社会的機能に着目した。パットナムの議論は多岐にわたるが、その一つの主要な論点は、活動的な共同体や共同社会、社会や政治、なかならずデモクラシーの発展にとって、宗教がもたらし得る社会関係資本への重要な貢献であった。<sup>(5)</sup>

パットナムにうかがわれるようなこうした宗教の社会的貢献に関する議論は、近年では、ホセ・カサノヴァやジョン・W・ドウ・グルーチ、チャールズ・テイラーなどの議論においても、多様な形態をとりつつも共有されていると言つて間違ひではないであろう。これらの論者は、一般的に宗教的言説を公共的理性の領域から排除しようとするリベラリズム（前期ロールズやローティにみられる）の立場への批判を企てている。<sup>(6)</sup> この関連では、最近、興味深い本が出版された。これは二〇一〇年に開催されたニューヨークでのシンポジウムの報告と対論が刊行されたもので、見解を異にするユルゲン・ハーバーマス、チャールズ・テイラー、ジュディス・バトラ、コーネル・ウエストといった現代の論客が、公共的領域における宗教の位置づけと役割に関して、示唆に富む報告と対論とを寄せている。<sup>(7)</sup>

一 愛と正義の弁証法的理解——「神の国と正義のための闘い」

(『人間の本性と定め』第二巻・九章) に即して

1 愛と正義の弁証法的理解の二つの論拠

それでは本題に入りたい。初めにニーバーの愛と正義の弁証法的理解について見ておきたいと思う。この主題は、ニーバーのキリスト教政治思想ないし社会思想の骨格をなしていると考えることができる。この主題は、『キリスト教倫理の一解釈』(*An Interpretation of Christian Ethics*, 1935) で詳細に説明されている。この主題はまた、彼のキリスト教政治思想の精髓として理解すべき著『人間の本性と定め』第二巻 (*The Nature and Destiny of Man*, Vol. II, 1943) の九章においてもコンパクトに要約され展開されている。この九章の題名は「神の国と正義のための闘い」(*The Kingdom of God and the Struggle for Justice*) であるが、この章は、ジョン・C・ベネットによつて「ニーバーの円熟した倫理的確信を代表するもの」と呼ばれた箇所であり、筆者もかねてからニーバーのキリスト教政治思想の中核として理解してきた断章である。

この章でニーバーは、個人にとつての「愛」(love) の至高性および社会にとつての「友愛」(brotherhood) の基底性の叙述から出発している。今日の政治理論の言語で言い表すならば、ニーバーは基本的に「共同体主義者」(communitarian) の一面を濃厚に保持していたといえよう。彼にとつて「共同体」(community) は、個人と社会と双方にとつてなくてはならないものであった。個人は「共同体」において、その仲間たちとの緊密かつ有機的關係においてのみ自己

を実現することができる。ニーバーは次のように述べている。

それゆえに愛は人間本性の最高の規範であり、友愛は人間の社会的実存の基本的必要条件である。<sup>(9)</sup>

さてニーバーのキリスト教政治思想において愛と正義の弁証法的関係づけはその重要な土台を構成しているが、それを根拠づけているものはいったい何であろうか。この関連で本章では二つの論拠が示されているように思われる。第一の論拠は、ニーバーの「預言者宗教」(prophetic religion)の視座<sup>(10)</sup>にほかならず、それは歴史支配における神の憐れみ(mercy)と審判(judgment)の啓示に対応している。ニーバーは、「マルクス、バルト、イスラエルの預言者たち」と題された興味深い論考において、神の歴史支配におけるこの「憐れみ」と「正義」との弁証法について次のように述べたことがある。

……超越的な神は歴史のなかで働かれるが、預言者たちは神がどのように働くのかを指摘した。悪と不正は滅ぼされ、善が確立されるに至るであろう。歴史は神の審判と憐れみの双方の絶えざる啓示であつた。<sup>(11)</sup>

第二点として、愛と正義の弁証法的関係づけは、ニーバーの神学思想全体を貫く「恩寵」(grace)と「自然」(nature)の弁証法に対応しているといえよう。要するに、この「恩寵」と「自然」の弁証法的関係づけこそ、ニーバーの解釈学の中心的視座を構成しており、これが彼の政治思想において愛と正義の弁証法を正当づける論拠となっているといえよう。<sup>(12)</sup> ニーバーの理解するところによれば、この「恩寵」と「自然」という二つのカテゴリーが人間社会に適用される場合、「恩寵」は「自然」に対して、部分的にはその成就として、部分的にはその否定として関連づけられている。とい

うのも、ここで「恩寵」は、一方で完全な「愛」の理想的可能性の実現に対応し、他方、「自然」は「正義」の可能性の実現を含蓄しているからである。こうして人間社会において、つまり、歴史において、「愛」と「正義」とは弁証法的に関連づけられている。「愛」とは、歴史の内部で働く「正義」の成就であり、また同時に「正義」のすべての達成に対する否定でもあるからだ。ニーバーは、この含意について次のように説明している。

…：神の国の愛と歴史上の正義の関係に関するキリスト教的構想は、弁証法的なものである。愛は、歴史における正義のすべての実現に対する成就であると同時に、その否定をも意味している。あるいは、逆の立脚点から表現すれば、歴史における正義の実現は、より完全な愛と友愛においてそれ自らの完全な成就を遂げようと無制限に接近してくる。しかし、正義の新たな成就の次元は、そのつど完全な愛とは矛盾した面をもつことになる。それゆえに、正義の実現は、さらなる正義の実現へと際限なく追いやられてしまう宿命を帯びる。けれども、いかなる正義の実現も、その完全かつ透明な成就を保証するものでは到底あり得ないのだ。<sup>(13)</sup>

## 2 社会の組織化における強制力や権力作用の執拗な影響力

ニーバーはこうして、愛と正義の弁証法的関係を肯定し、この主題を提起することによって、伝統的にプロテスタント教派型の教会やルター主義的系譜にしばしばみられ、また同時代の神学者のなかではエミール・ブルンナーなどにもみられた愛至上主義および愛と正義の二元論的分離の立場を批判している。それではニーバーは、なぜ愛の理想が、歴史と社会において完全な形では実現できないと考えるのだろうか。歴史と社会生活における愛の理想の「不可能な可能

性」(impossible possibility)のテーマは、『道徳的人間と非道徳的社會』(Moral Man and Immoral Society, 1932)以来の彼の持論であったが、前述の『人間の本性と定め』第二卷(一九四三年)において、このテーマはどのように説明されているのだろうか。

この問いに対してニーバーは、愛の理想が歴史において完全な仕方では実現できない理由として、社會の組織化における権力作用や強制力の持続的かつ執拗な影響力を挙げている<sup>(14)</sup>。こうした認識は、ニーバーの現実主義的な社會観および政治観の基本的前提となっているが、それはまた、人間本性の次の二つの要因によつて説明できるとされている。第一の要因は、彼の表現をそのまま借用するとしたならば、「ヴァイタリティーと理性、身体と魂との統合」(the unity of vitality and reason, of body and soul)である<sup>(15)</sup>。人間の意図や行動に対して甚大な影響力と凝集力とを保持するこの非合理かつ執拗なヴァイタリティーへの言及は、後に見るように、『光の子と闇の子』(The Children of Light and the Children of Darkness, 1944)にも明らかに観察できるところであり、ニーバーの現実主義の根幹を構成している。

第二の要因は、人間の本性というよりも個人と集團の實際(現実の姿)を支配している罪の持続的な影響力にほかならない。これは『人間の本性と定め』第一卷(The Nature and Destiny of Man, Vol. I, 1941)の基本的主題の一つであつただけでなく、その第二卷においても継承されている基本的認識であり、さらには『光の子と闇の子』にも踏襲されている。この諸個人の生、ならびにとくに集團生活に明白に認められる罪ないし悪の執拗な影響力について、ニーバーはすでに『道徳的人間と非道徳的社會』において、「人間の罪の頑強な勢力、つまり、自分たちを他のどんな集團よりも重要であると思はず執拗な傾向性」という表現で言及していた<sup>(16)</sup>。

社會における人間の罪ないし悪の執拗な影響力に関するニーバーの鋭利な認識は、二〇世紀後半のロールズ以降の正義論とニーバー自身の正義論との決定的相違を明らかにしている、ロールズ以降の正義論の系譜においては、正義実現のための権力行使や強制力の役割といったきわどい問題は、すべて体よく回避されていく傾向にある。ニーバー的観

点から見れば、これは正義の原理論と手続き論に終始する現代のロールズ以降の正義論の系譜にみられる最大の問題点であるといえよう。社会生活や集団関係における罪や悪の勢力の持続的影響力へのニーバーの執拗をきわめる言及は、正義問題を社会正義の課題として、諸種の不正義——抑圧、排除、搾取、経済的不平等や格差など——の除去と是正といった仕方でも認識しようとしている彼の基本的立場を表現していた。こうした姿勢は、一九三〇年代初頭の『道徳的人間と非道徳的社会』以降のニーバーの基本的態度となっていた。

こうしてニーバーによれば、愛の実践の地平には正義実現の課題が組み込まれていなければならないことになる。しかし、正義はニーバーにおいては基本的に関係概念であり、実体的価値としてはどこでも明確に定義されていないようにみえる。総合的にみると、アリストテレスの配分的正義、矯正的正義に近く、集団間の権力関係や利害関係の是正、諸価値の公正かつ平等な配分や取り決めに関する合理的推論・比較考量・識別的評価にかかわる。そしてまたニーバーの社会正義には、旧約の預言者思想や当時のマルクス主義から靈感と洞察を得た複数の論点や視点——例えば、支配者の地位や支配権力への厳しい批判、社会的に脆弱な立場にある集団や人々へのコミットメント、権力の階層性への懐疑、社会のおよび経済的平等の追求——が、直接間接に組み入れられている。こうして「正義」の原理は、相互愛、自由、平等とならんで、いわば社会現実のただなかで「愛」の理想を具現化する「中間公理」(middle axioms)としての役割を果たしている。

### 3 権力類型論、勢力均衡論、デモクラシー

『人間の本性と定め』第二巻・九章が、ニーバーのキリスト教政治思想の精髓をいかに示しているかと筆者が考える一つの理由は、そこで権力の諸形態や勢力均衡論に関する興味深い分析や議論が示されていることである。ニーバー

は、支配権力の形態として、a. 軍事的権力、b. 宗教的権力、c. 経済的権力、d. 政治的権力の四つの形態を挙げているが、通常の政治学における類型論とはひと味異なり、神学的かつ人間論的観点からの分析がとりわけ興味深い。<sup>17)</sup> ニーバーは、生涯、勢力均衡論の重要性と限界の問題を提起したが、本章にもこのテーマへの彼の持続的関心をうかがうことができる。例えば、ニーバーは次のように主張している。

こうして勢力均衡の原理は、それが支配と隷属化を防止する限りにおいて、正義の原理にはかならない。しかし、もしこの原理の適用によって問題が解決されない時、その緊張は明白な紛争への進展してしまうのであり、その場合、この同じ原理が無政府状態と紛争の原理にすり替わってしまう。<sup>18)</sup>

ニーバーの勢力均衡論への着眼は、同時にデモクラシーの政治にも適用されており、彼は民主主義的統治の卓越点として、それが抵抗の原理を統治の原理そのもののなかに内実化し具現化しているところにあると理解している。少し長い引用となるが、ニーバーの議論のきわめて重要な論点を構成しているので、以下に紹介しておきたい。

民主主義社会が政府への抵抗の原理を統治の原理、それ自身のなかに内実化している点にこそ、その最高の偉業がある。こうして市民は、政府の不当な強制に対して抵抗できる「立憲主義的」権限によって保護されている。つまり、市民は、共同体内部に無政府状態を作ることなしに、政府への抵抗を成し遂げることができる。統治がこのように構想されているので、支配者への批判は、その統治それ自身への脅威となるのではなく、よりよい統治を作り出すための手段へと転化していくのである。(筆者傍点の部分の英語原文——「It

is the highest achievement of democratic societies that they embody the principle of resistance to government

前述の筆者の傍点を施した一文は、以下の周知の文章とともにデモクラシーに関するニーバーの適切で卓越した理解を示したものと見て、長く記憶されることになろう。「正義への人間の能力がデモクラシーを可能にする。しかし、不正義への人間の傾向性はデモクラシーを必要とさせる」(“Man’s capacity for justice makes democracy possible; but man’s inclination to injustice makes democracy necessary.”)<sup>(20)</sup>。

#### 4 デモクラシーと「自由の構成」

デモクラシーは、すべての統治形態のなかで政治を超えた価値と規範にコミットした最初のそして唯一の政治制度であった。前述のニーバーのデモクラシーの統治に関する二つの文章が重要であるのは、この事実を彼が最重視していたことを如実に示しているからである。それではデモクラシーがコミットしている政治を超えた価値と規範とはいったい何であったのだろうか。これを民主主義的理念の一つの発祥の地とも呼べるイングランドの歴史的文脈に即してみれば、人間の自由という仕方で表現できるのではないかと思う。もちろん、この人間の自由の統治形態としてのデモクラシーは、マグナ・カルタの時代には貴族階級の自由に限定され、その後も社会や慣習の執拗な抵抗力——ニーバーの言葉を借りれば、“inertia of history” (歴史の惰性) ということになろう——のゆえに、この人間の自由の統治形態としてのデモクラシーが、制度的にまがりなりにも実現されるのは二〇世紀を俟たねばならなかった。しかし、このデモクラシーの理念は、すでに一七世紀の初頭および中葉のピューリタン革命において現れていたことは特筆すべきであろう。「自由の構成」(constitutio libertatis) という言葉は、一三世紀初頭のイングランドで活躍した法曹ヘンリー・ドウ・ブ

ラクトンが、マグナ・カルタ体制を表して特徴づけようとしたものである。歴史的文脈を超えて適用することが許されとすれば、この「自由の構成」こそ、ピューリタン革命が志向しつつ、その実現に失敗した歴史的プロジェクトであったということもできる。

「自由の構成」としてのデモクラシーをピューリタン革命期の歴史的文脈に戻って考えてみるならば、人権（とくに生命権と自由権）の登場と政治制度としてのデモクラシーの成立は不可分であったことが分かる。平等な生命権や自由権の確立といった普遍的価値への志向は、統治形態としてのデモクラシーの特異性（uniqueness）を構成している。このことが実際に意味するものは、いったい何であろうか。

デモクラシーの制度は自己充足的（self-sufficient）なものではなく、それは常に、外部の普遍的かつ超越的な価値や規範（人間の自由と呼んでもよいし、平等な生命権と自由権を核とした人権と呼んでもよい）を必要としている。政治制度の外部にある自由と人権の普遍性が、政治制度としてのデモクラシーを要請している。以下は、ピューリタン革命期のレヴェラーズに属していたトマス・レインボロー大佐の周知の言葉である。「というのも、実際に考えてみるに、イングランドに住む最も貧しい者といえども、そこに住む最も大いなる者と同様に、生きるべき生命を保持している」（Colonel Thomas Rainborough: “For really I think that the poorest he that is in England hath a life to live, as the greatest he.”）。こうして、平等な生命権の承認は、ひいては自由権の平等な承認へと帰結し、さらに平等な投票権の制度化を要請してくる。これこそ、レヴェラーズが議会に提出した「人民協約」（People’s Charter, 1642）の論理にほかならなかつた。

統治形態としてのデモクラシーとそれが保障すべきより高次の普遍的価値および規範としての人間の自由という問題についていえば、大木英夫氏がかつて「デモクラシーとエクスタシー」という論考で示した以下の興味深い議論が、想起される。「デモクラシーはエクスタシーをその本質の中にもっているからである。自由それ自体がエクスタシーな

のである」。つまり、エクスタシー (ecstasy) の語源は、ラテン語の *existenti* であり、実存 (existence) という英語の概念と同様に、その原義は「外に身を置く」という意味である。デモクラシーは、それがコミットする「普遍的価値」(超越的規範) を、その政治制度の外部に、つまり、すべての人間の人權や自由に、保持しているため、エクスタシー (外に身を置く) なのである。大木氏によれば、こうした外部の価値ないし規範なくして、デモクラシーは単なる党派政治、利益政治、利益誘導政治、多数決主義に墮してしまう。<sup>(21)</sup>

つまり、デモクラシーは自己超越 (self-transcendence) を必要としていると言うこともできよう。それは、デモクラシーの外部に自己を置こうとする実存的コミットメントと言い換えることも可能であろう。こうした自己超越がなされる時、デモクラシーは、その統治形態の内部に謙遜、対話、コミュニケーション、トレレーション (寛容) を生み出すことができ、それらが成熟したデモクラシーのエートスひいては政治文化を創出することになる。

## 5 キリスト教政治思想の二つの系譜——保守主義とラディカリズム

再び『人間の本性と定め』第二巻・九章に立ち戻りたい。本章の最後の箇所では、ニーバーは彼独自の視点からキリスト教政治思想の歴史的展開について概説しているが、これは興味深い。アウグステイヌス、中世政治理論、立憲主義理論およびアクイナス、ルネッサンス思想、ルター、カルヴァン、カルヴィニズム諸派に関するニーバーの基本的スタンスがよく理解できる。<sup>(22)</sup> さらにニーバーによれば、一般論として歴史的にはどの国においても、無政府状態と圧制という二つの危険をいかに回避するのが、長らく統治それ自体および政治思想の重要課題として認識されてきた。そしてそれは、キリスト教政治思想史および聖書の政治思想においても妥当するという。ニーバーによれば、聖書のなかにも統治に関する二つの緊張をはらんだ方向性が確認できるとされる。一方には、統治の道德的曖昧さを重視する思想傾向が

あり、そこでは通常、社会の組織化の失敗に必然的に伴う無政府状態の危険についての認識は、さほど深いものとはいえない。この立場を代表するものは、旧約聖書における預言者の伝統であり、王や司人など国家の支配者に対する神の厳しい審判を重視する。他方、社会の組織化における無政府状態を恐れる見方も聖書にはみられ、この立場の問題点は支配権力の压制や虚飾に対して無批判であるところにある。この立場を代表するものは、ロマ書十三章にみられるように、政治的権威を神の定めとして神聖視していく態度である。こうして政治史一般にみられるように、キリスト教政治思想史においても、理想主義と現実主義のせめぎ合いのなかで、無政府状態と压制の双方を回避するための適切な統治のアートを模索する試みが、持続的になされてきたと説明されている。<sup>(23)</sup> ニーバーの次の説明は、示唆に富むものといえよう。

君主ないし国家の権威に対する預言者的批判、ならびにそうした権威に対する祭司的神聖化とは、二つのアプローチを構成している。これら二つのアプローチは、キリスト教政治思想の保守主義の系譜とラディカリズムの系譜の双方の立場に、聖書テキスト上の信頼できる証明を提供しつつ、双方の立場を擁護してきたのだ。<sup>(24)</sup>

## 6 「世界共同体」にむけて

「世界共同体」に関する『人間の本性と定め』第二巻・九章の議論は、その一年後に刊行された『光の子と闇の子』第五章のそれと比べると、より肯定的だと言うことができよう。ここでもニーバーの解釈学の中心的視座を形成している前述の「永遠」と「歴史」の弁証法が作動しており、「世界共同体」は、「愛」の理想と同様に、歴史のただなかでは

「不可能な可能性」にとどまるとされている。初めにニーバーは、強国の覇権的支配なしには世界政府の樹立は不可能であるとして、理想主義者の立場を一蹴している。しかし同時に彼は、「世界共同体」の構築の可能性を最初から不可能と決めつけてしまう悲観主義者の立場をも批判し、さらに帝国主義的権威の押しつけでもって「国際的秩序」を構築しようとするシニズムの立場をも批判する。彼は、「世界共同体」のような新しい世界は、「希望が消え失せている時に信仰によってあえて希望を捨てない」決然たる人々によってのみ建設されることになると主張する。

この関連でニーバーが高く評価するのは、歴史の罪責から時期尚早の逃避を追求することとせず、またそれでいて歴史上の達成に必然的に染みついている悪を善と呼ぶことを峻拒するアプローチである。<sup>(25)</sup> 上述の「不可能な可能性」としての「世界共同体」に関するニーバーの主張は、彼の「永遠」と「歴史」の弁証法的解釈学に典型的な主張であり、そこから派生している。つまり、完全な「世界共同体」の建設のような「神の国」の完成、「愛」の完全な成就是、歴史の終わりにおいてのみ想像される理想である。歴史の内側にあつては、せいぜいこの理想への「近似的解決」(proximate solutions)が期待されるのみである。

## 二 『光の子と闇の子』(一九四四年)における世界共同体論

### 1 愛と正義の弁証法、世界共同体論、終末論

ニーバーにあつては愛と正義の弁証法的理解と世界共同体論は、双方ともに彼の終末論の理解の光に照らされて、初めて理解可能となる。ニーバーの終末論は、既述した「永遠」と「歴史」の弁証法的解釈学の下、世界の終わりを「終

焉」(フィニス/Finis)であると同時に「最終目的」(テロス/Telos)として理解する。こうした終末論の二重の意味合いは、ニーバーにあつては人類史の全般的性質を表現している。それと同時に終末論は、人間実存の基礎的問題を開示していると理解されている。「歴史のすべての事象は、成就と解消の双方を指向しており、それらの本来的性質のより完全な具現化と死滅の双方を指向している」<sup>(26)</sup>。

さらにニーバーの理解するところにしたがえば、旧約聖書のメシアニズムと普遍史に基づく歴史理解によれば、苦難のメシアが歴史の終末に勝利する審判者および救贖者として再び来たり給もうと信ずることは、実存はそれ自身の規範を究極的に否定することはあり得ないという信仰を表現するものである。たしかに罪の勢力は、愛の単純な勝利を不可能なものとする。それゆえに、愛は、歴史においては苦難の愛として生き延びることができる。しかし、キリストの復活に示されるようなキリストの死への勝利、ならびにキリストの再臨とは、世界と歴史に対する神の主権の十全性への信仰の表現であり、自己愛のすべての勢力に対する愛の最終的優位性への信仰の表現でもあると指摘されている<sup>(27)</sup>。

ニーバーの世界共同体論は、こうした彼のメシアニズム理解、普遍的な理解、終末論的展望の下で考察されている。それゆえにニーバーは、基本的には世界共同体形成にむけての努力を肯定的に捉え、その実現を希求する立場に依拠していると言つてよいであろう。

## 2 世界共同体論への現実主義的批判

しかし同時にニーバーは、次のような現実主義的な政治観を、生涯を通じて持続的に保持していたがゆえに、彼には世界共同体の単純な成就を想定することが不可能であつた。社会と政治に関する彼の二つの現実主義的前提をまず見ておきたいと思う。これらの前提は、『道徳的人間と非道徳的社会』(一九三二年)において指摘されたものである。

① このように社会は永続的な戦争状態にある。(“Thus society is in a perpetual state of war.”) (MMIS, p. 19.)

② 政治は、歴史の終末に至るまで、良心と権力が対峙する場、また人間生活の倫理的なものと強制的諸要素とが相互に浸透しあい、試案的でどこもこちない妥協を作り上げていく場であり続けるであろう。(“Politics will, to the end of history, be an area where conscience and power meet, where the ethical and coercive factors of human life will inter-penetrate and work out their tentative and uneasy compromises.”) (MMIS, p. 4.)

こうしてニーバーは、しばしば「社会の頑強な惰性」(the stubborn inertia of society) について言及している。<sup>(28)</sup> 『光の子と闇の子』第五章で展開されたニーバーの世界共同体論には、上述の現実主義的な社会観および政治観の前提が、明白に観察できるのである。

ニーバーの時代はもとより一九七〇年代末に至るまで、ほとんどすべての政治学者や国際関係論者は、主権的国民国家の枠組みのなかで政治について考えていた。主権的国民国家の枠組みの基底性を強調する点で、ニーバーも当時において例外ではなかった。例えば、コレム・マツケオーは、ニーバーにあつて国民国家こそが、人々の集合的忠誠心を最も強く要求できる枠組み、安定と秩序の第一義的枠組みとして最重視されたと指摘している。<sup>(29)</sup> ニーバーの場合、米ソ冷戦期に至る二〇世紀の国際政治において列強の覇権闘争こそ主要な政治現実にはかならず、ここでは諸個人の安全保障は国家安全保障に基本的に依拠していると考えられていた。こうした理由から国家の強制力行使は、諸個人の安全保障の観点からも正当化されたのだった。秩序の道具は、ニーバーにあつては国家であつた。たしかに主権国家は、世界共同体と比べた場合、理想的な政治的共同体とは言い難い。しかしながら、主権国家は、予見できる未来にわたつて諸

個人にとって秩序の中核を構成することになるだろうと想定されていた。そしてマッケオーも指摘したように、諸個人の安全保障の保護のための国家による秩序維持の必要性は、内政と外交の双方の領域における国家の強制力行使を正当化するはずであった。<sup>30)</sup> こうして主権国家システムが国際政治の実際の地形を形成している限りにおいて、国際政治の場は覇権闘争と国益をめぐるアリーナたるをやめないであろう。そこでは国家主権に基づく各国の強制力行使が前提とされ、国連システムの下ですら世界共同体を形成することは至難の業である。ニーバーは、このように国際政治の現実を認識していた。

### 3 テロスとしての世界共同体建設の努力の肯定

しかしながら、既述したように、ニーバーの場合、終末論的展望から政治の行く末を考察し把握しようと試みるわけであり、そこから「国際的混沌」を乗り越えることによつて、「共同体の原理を世界的拡がりまで拡充する」必要を認識していた。<sup>31)</sup> ニーバーは、このように世界共同体の実現にむけて世界各国と世界市民が努力することについて結論的には賛成であり、その理由として以下の二つの歴史のおよび同時代的な要因を挙げている。第一の同時代的——一九四〇年代初頭の——要因は、技術文明の進歩により、通信手段や交通手段の格段の発展がみられた事実である。それから七〇年になろうとする今日の議論でいえば、伝達・交通・インターネットなどによつてグローバル化が進展し、世界の人々をより緊密に結びつけ、地球全体が距離感を格段に狭めていった現実に関連する指摘であるといえよう。第二の歴史的要因としてニーバーが挙げているのは、世界の諸宗教や哲学による道徳的普遍主義である。つまり、普遍的展望において世界の繋がりを自覚化していくプロセスが、すでに古代世界のいくつかの宗教や哲学的伝統において世界各地で始まっていた事実を、彼はとりわけ重視するのである。その歴史的事例として挙げられているのは、預言者アモスの普

遍史的理解、キリスト教的普遍主義、ストア的普遍主義、儒教的普遍主義、仏教的普遍主義などである。<sup>(32)</sup>

一つ疑問点としては、ニーバーは、この関連で世界共同体の模索の機運について、戦間期以降のアメリカおよびヨーロッパにおける戦争違法化運動のインパクトについて、『光の子と闇の子』では何らの言及もしていないことである。彼の考えでは、戦間期の戦争違法化運動は、アメリカではアメリカの参戦とともに下火になっていったこともあり、無視できると考えたのかもしれない。

ニーバーは、『人間の本性と定め』第二巻・九章における議論と同様に、『光の子と闇の子』においても、前述の二つの要因のほかに、彼独自の終末論的展望の下に世界共同体建設のための各国の市民団体や諸個人の努力と運動を肯定的に評価している。しかし、彼の場合、次に見るように、世界共同体形成については、一九四四年の段階でも、現実主義的留保の意味合いが強く、その建設のための具体的な方針や施策の提示はいつさい行っていない。ニーバーの場合、世界共同体建設を担うべき政治主体と方策について、十分な考察はいつさいなされなかつたといえよう。世界共同体の建設は、歴史のテロスとして肯定されても、実際の国際政治のアジェンダにはなり得ないというのが、彼の偽らざる心境であつたと思われる。

#### 4 「リベラルな光の子」批判——世界共同体構築との関連で

しかし、ニーバーの理解によれば、光の子（とくに自由主義たち）は、その当時、世界共同体建設を楽観視し、実際に不可避な発展と捉えていたが、それは世界および個々の社会における諸種の個別的勢力の強靱さを過小評価したものにほかならない。<sup>(33)</sup>

それではニーバーは、世界共同体構築の困難性をどこに認め、その実現を阻む「諸種の個別的勢力」をどのあたりに

見ているのだろうか。彼はこれらの困難性の諸要因について列挙しているが、とりわけ国際政治のレヴェルにおいて「国家の傲慢」について指摘している。<sup>(34)</sup> 既述したように、ニーバーの場合、やはり主権国家が国際政治のアーリーナにおける基本的アクターであることは変わりはなく、その限りでこの「国家の傲慢」は、早晩、消失するようなものではないと彼は考えていただろう。次にニーバーは、「普遍主義の墮落形態の危険」の問題を指摘している。<sup>(35)</sup> こうした表現は、例えば「世界に冠たる支配者民族」の下に世界を統合しようとした目前のナチズムの脅威を示したものである。第三番目の問題点として、彼は「勝利した諸大国の傲慢」について言及している。<sup>(36)</sup> これは、例えば、第一次世界大戦後のヴェルサイユ条約に典型的にみられたように、勝利した諸国が、戦後の覇権的世界を有利に構築していく点などを想定したものとされる。第四点としてニーバーは、「国家の自己中心主義という消極的形態、とりわけ孤立主義」という言い方をして、かつてのアメリカがモンロー主義を掲げて孤立政策を推進したように、国家は国際政治のアーリーナから一歩引き下がることを通じて、世界共同体建設に不可欠な国際協力を回避することがある。<sup>(37)</sup>

上述の国際政治全般の議論をした後に、ニーバーは、今度はより個別的に、世界共同体構築を具体的な運動を通じて当時実現しようとして目指していた「自由主義的(リベラル)な光の子」の批判に移る。ニーバーは、ここでは彼らの三つの問題点を指摘している。それらは、①「単純な普遍主義者たちの典型的幻想」、②「人類史における特有かつ個別的なヴァイタリティーの勢力の過小評価」、③「国家の傲慢にみられる権力の執拗性ないし伝統的忠誠心の惰性勢力への無理解」である。<sup>(38)</sup> ①と③の指摘は、すでに国家的要因を列挙した際に示された問題点と密接に関連している。②の問題点は、社会における“vitalities”(ヴァイタリティー)や“inertia”(惰性)の有する執拗な影響力の問題である。すでに見たように、この問題点は、『道徳的人間と非道徳的社会』ほかの諸著作でかねてからニーバーがしばしば言及した事柄であった。

ところでニーバーは、世界共同体構築に邁進する集団として、二つのタイプの「光の子」をいわば二つの学派として

区別している。第一のグループは、素朴な学派を構成している普遍主義者たちで、彼らは、理念、自然法、国際法、憲法、青写真があれば、すぐに世界共同体が実現すると考える。このグループに帰属する論者としては、G・ニーマイヤーを念頭に置いているようである。ニーマイヤーは、第二次世界大戦中も戦争違法化を唱え、戦後もいち早く世界連邦運動のリーダーになった平和主義者である。ニーバーは、このグループの人々を「純粋な立憲主義者」と呼び、法の定式化に過度の期待を寄せているとして批判している<sup>(39)</sup>。この関連でニーバーは、アメリカにはその歴史的特殊性のゆえに、国家は憲法によって作られるという幻想が生じやすいと述べている。

批判の矛先がむけられた第二のグループは、M・J・アドラーなどの洗練された理想主義者たちである。ニーバーによれば、彼らは、国際法などの立憲主義的枠組みに加えて、国際的司法機関、警察機構といった権力装置が必要であることを認識している。しかし彼らは、立憲主義的形態の背後に潜む「有機的な諸過程」や「ヴァイタリティーに満ちた社会的過程」を十分に理解していないと批判されている。これは、彼らの世界政府論への批判であるが、ニーバーは、「頭」（政府）を先行させても、有機的に繋がっていない「身体」（政治体）を恣意的に作り出すことはできないと主張している。彼は、続けて次のように述べている。

地理的限界や人種のおよび文化的独自性は、自他の共同体の区別を明確にするものであり、共通の歴史は、共通の敵に相対する際に仲間意識を内実化させるものである。これらのすべてが、共同体の凝集力を高めるのに寄与していく。政府は、こうして実現されていく統一に表現を与え、それを完成させるのに貢献する。しかし、政府はそれ自身、自らが前提とするものを創出することはできない<sup>(40)</sup>。

#### 4 世界共同体に関するニーバーの立場

このように世界共同体建設に対してニーバーの態度は、両義的なものに終始しているといえよう。一方において歴史のテロスとして世界共同体の構築は、彼の終末論的展望において肯定されている。しかし、彼はこれを歴史のはるか彼方に想定しているように思われる。他方、ニーバーは、第二次世界大戦という歴史の現在に身を置く者として、世界共同体建設を可能にする歴史的条件は十分ではないと考えていたことが理解できる。彼の基本的立場は明白である。一定の凝集力や同一性がいまだに形成されていない世界に、世界共同体を構築しようとすれば、自ずと強権的政府をその上に強制的に設置しなければならなくなるが、それは正義を犠牲にして秩序を形成する類のことであつて、そこからは压制や専制が不可避免的に生じてくる、というものであつた。<sup>(41)</sup>

この基本的立場に依拠するがゆえに、ニーバーは、個別的で地方的かつしばしば偏狭な忠誠心の保持する持続的な勢力を過小評価する傾向にある純粋な理想主義者の立場と袂を分かつのである。しかし他方、ニーバーは、世界共同体構築を幻想として退ける現実主義の立場に満足しているわけでもない。彼は、現実主義者が、往々にして革命的状况にこめられた破壊的および創造的勢力を誤認し、無視してしまう傾向にあるとして批判している。<sup>(42)</sup>

こうしてニーバーの場合、「世界共同体構築の課題は、人間の最終的かつ必然的な課題であり、同時に人間社会の最終的可能性であり不可能性でもある」と指摘されている。<sup>(43)</sup> こうして既述したように、歴史における愛の実現と同様に、世界共同体構築の課題も、歴史においては「不可能な可能性」にとどまるのである。ニーバーは、その事情を彼の神学的論理によつて次のように説明している。かなり長い文章だが、見ておきたいと思う。

世界共同体建設は一箇の必然であり可能性である。というのも、歴史は人間の自由を自然的プロセスへと拡充していくプロセスであり、それは普遍性が実現する時点まで続けられるからである。世界共同体建設は一箇の不可能性である。というのも、人間は、自由の拡大にもかかわらず、有限な被造的存在者であって、時間と場所に縛りつけられているからである。人間は、個別的かつ時間の刻印を帯びた場所にその基礎をもつことのない文化や文明の構造を建設することは不可能である。世界共同体は、このように人間生活の最終的可能性でありつつ最終的の可能性でもある。そのようなものとして世界共同体は、実際に人間の希望の継続的な成就であると同時に持続的な問題でもある。……すべての歴史的勢力が私たちをその方向に駆動するように思われる世界共同体は、人類の最終的可能性である。<sup>(4)</sup>

## 二 ニーバーと戦後の世界連邦政府運動

### 1 第二次世界大戦後の世界連邦政府運動

『光の子と闇の子』（一九四四年）五章における世界共同体に対するニーバーの立場は、前述のようなものであった。第二次世界大戦の終熄をみた後、アメリカとヨーロッパ諸国を中心に、世界連邦政府運動が華々しく展開されていったのは周知の事実である。その際のニーバーの立場は、どのようなものであったのかを瞥見しておきたい。第二次世界大戦直後から始まった世界連邦政府運動は、アメリカ、イギリス、フランスなどの西洋諸国の一般市民、科学者、哲学者、社会学者、政治家などが名を連ね、A・アインシュタイン、B・ラッセル、M・パーメリーなどが、主導的な役

割を果たした。

敗戦被爆国である日本においても、戦後まもなく一般市民、キリスト者、政治家、科学者、社会学者、ジャーナリスト——尾崎行雄、賀川豊彦、稲垣守克、湯川秀樹、朝永振一郎、田畑茂二郎、鮎澤巖男、笠信太郎など——が世界連邦政府運動に関心を寄せ、大々的に開始された。一九四六年一〇月にはルクセンブルクに結集した世界各国代表者が、「世界連邦政府設立のための世界運動」(World Movement for World Federal Government [WMWFG])を結成し、本部をジュネーブに置いた。しかしながら、米ソ冷戦の深まりおよび国際連合の制度化の進捗とともに、世界連邦政府運動のモメンタムは、一九六〇年頃から次第に失われていき、一九八〇年代にはほぼ終熄にむかっていった。<sup>45)</sup>

## 2 エメリー・リーヴス、ジョン・デューイ、谷川徹三

ニーバーは、一九四五年一月に結成された世界連邦政府創設のためのシカゴ委員会に委員として参加した。しかし、彼はこの委員会の委員を途中で辞任したが、その理由については、『ネーション』誌一九四六年三月一六日号に掲載された彼の論考「世界政府の神話」に詳説されている。その主たる議論は、すでに『光の子と闇の子』五章で提示された論点と同じであった。つまり、世界共同体の確固たる基盤ができていない状況で世界政府を作るのは無理で、むしろ堅固な世界共同体を土台にして世界政府を作るのが順当であるという議論であった。さらにニーバーは、共同体的基礎をもたない世界に世界政府を作り出すとすれば、絶大な強制力を行使する以外に術はなく、秩序形成のために正義を犠牲にせざるを得なくなると指摘した。また彼は、世界連邦政府運動は、結局のところ、世界主義を標榜する強力な諸国の覇権主義の道具に転化してしまう危険をはらむとも述べた。これらも、『光の子と闇の子』五章においてすでに指摘された論点であった。

前述の論考「世界政府の神話」でニーバーはさらに、エメリー・リーヴス著『平和の解剖』(Emery Reves, *The Anatomy of Peace*, 1945)をも批判している。リーヴスのこの著作は、当時、ベストセラーとして世界各国で広く読まれ、世界連邦政府運動に貴重な平和のヴィジョンを与えた著作として、当時、高く評価されていた。それは、第三次世界大戦を何とかして防止しようとする理想主義的色彩を強く帯びた著作であった。同書の主要な論点は次の通りであった。

- ① 次の世界戦争への危険を宿している最大の要因は、排他的ナショナリズムによつて支配される国民国家であり、とくに戦争遂行権をも保持するその主権行使である。
- ② この排他的な国家主権が認められている限りにおいて、国際主義も国際法もまったく不十分で、結局、全体主義に転化してしまう恒常的危険を有する。
- ③ それゆえに国民国家の主権権力を抑制し、諸国家を統合してより高次の法体系の下に民主的に統治する制度を構築する必要がある。その時に世界平和が現実のものとなる。
- ④ こうした諸国家の上位に組織化された権威と権力を保持する機関が「世界政府」(world government)であり、「世界政府」樹立の目的は、民主的な平和の法秩序の実現にこそある。
- ⑤ 「世界政府」は、平等に民主的に選出され統御された超国家的組織機関(立法権・執行権・司法権)である。

基本的に主権国家システムを基軸とした国際政治を構想していたニーバーにとつて、リーヴスの提言は余りにも理想主義的に響き、受容するにはハードルが高かったといえるであろう。ニーバーが、この論文で批判したもう一人の哲学者は、ジョン・デューイであった。デューイは、当時、同じ『ネーション』誌に「世界社会におけるメンバーシップ」

（“Membership in World Society”）という論文を掲載したが、この論文の抄訳が「世界政府論」（鶴見和子訳）という題名で『思想の科学』第二号（一九四六年八月）に掲載されている。理性の要請よりも利害の保持する影響力の方が格段に大きいとするニーバーのデュイイ批判にも一理あるだろうが、第二次世界大戦直後という時期にデュイイが上述の論文で示した以下の論点の数々は、今なお現実性と有意性を失っていない。

- ① 現代の戦争は格段に大規模化し、進化してきており、個々の戦争から戦争システム（a system of war）へと、地方的紛争から地球規模の戦争へと変質してきた。
- ② 原子爆弾が出現し、戦争による破壊は、地球全体を滅ぼすだけの力を保持するに至った。
- ③ 原子爆弾の製作のために、軍学政官財の権力の大動員がなされたが、これは大問題である。知識の利用価値の転倒は、学問研究に大きな疑問符を付すこととなった。
- ④ 実際に運用可能な世界政府の樹立を否定する者は、単なるシニシズムと敗北主義である。
- ⑤ 究極の課題は、各国の政府指導者と人民大衆が、世界社会機構の一員として、各国民が協力できるように、各国の政治制度を変革することであり、そのための勇氣と意志とを強く保持することである。

谷川徹三は、戦後書き留めてきた諸種の論考を編纂した『世界連邦の構造』（一九七七年）において、ニーバーによる世界連邦政府運動への批判を真正面から取り上げている。これら一連の諸論考を通じて谷川は、ニーバーの鋭利な批判に傾聴し、それを評価し、理解しようと極力努めていることが分かる。しかし、谷川は熟考に熟考を重ねた上で最終的にはニーバーとは袂を分かち、彼自身の立場を明らかにしている。以下の谷川の発言は、彼自身のニーバーへの反論と彼自身の立場の闡明として読むことが可能である。

私はニーバーの中に深い知恵を見るものであります。しかしニーバーの言葉に従うことは、結局われわれを現実政治の泥沼の中であがさせることになるではありません。政治家はそれでよろしい。しかしわれわれは政治家ではない。われわれは政治家とは異なつた次元に立つて発言しているものであります。<sup>(46)</sup>

こうして谷川は、最終的にはクウェーカーの立場を擁護し、非戦主義、非暴力主義、良心的戦争拒否の立場に立ち尽くそうとした。<sup>(47)</sup>

## おわりに

最後に本日の研究報告を簡単に要約しておきたいと思う。ニーバーの今日的意義はいくつかの領域やテーマに確認することができようが、その一つは神学的思考と公共的理性との興味深い対話の一つの型を彼のキリスト教政治思想に見る試みであると思う。本報告ではこのテーマを内在的に考察することができず、ただ指摘するだけにとどめた。

第二点として、ニーバーが彼の諸著作で繰り返し論じたテーマ、すなわち、愛と正義の弁証法的関係づけの主題こそ、彼自身のキリスト教政治思想の要諦を示すものであるだけでなく、政治思想一般ならびにキリスト教社会倫理学への永続的貢献であると論じた。

以下は、ニーバーへのあるいはニーバーに関する問いである。ニーバーが世界共同体論の理想主義的展開と理解したG・ニーマイヤー、エメリー・リーヴス、ジョン・デューイなどへの彼の批判は、一面、当時としては説得力を有して

いたと思われるが、現代の国際政治は、米ソ冷戦の終熄を経験し、一九九〇年代以降はポスト冷戦期に入り、主権的国民国家の枠組みが揺らぎ始めた。こうしたポスト冷戦期の国際政治の現実のただなかで、コスモポリタニズムの議論がにわかには活況を呈してきた。現今のコスモポリタニズムの議論は道徳的コスモポリタニズムのそれであるが、その制度的表現としての世界政府論や世界連邦論を主張しない。その強力な主唱者であるピーター・シンガーにしても、トマス・ポッケにしても、コスモポリタニズムの世界規模の制度論には尻込みしているのが現実である。こうした現状において、再びニーバーとリーヴスないしデュイイの理論上の対立を今日の文脈で再検討するとしたならば、私たちはどのような評価と結論とを引き出すことができるだろうか。これは今後の研究課題としたいと思う。

最後の問いは、ヨーロッパ連合（EU）の試みを、ニーバーが生きていたとしたならば、どのように評価するだろうか。おそらく彼は、かなり肯定的に言及するのではなからうか。ニーバーは「世界共同体」（world community）ということで、世界連邦共和国ないし世界連邦政府を考えているようだが、やはりここはカントに戻って、世界規模の「国家連合」（confederation）モデル——つまり、アメリカ合衆国型ではなくヨーロッパ連合型——を考えるべきであるという見解もある。ニーバーはこうした見解をどのように評価するだろうか。

\* 本稿は研究論文というよりも研究報告の域を出ないものであることを初めに申し上げることをお許しいただきたい。本研究報告は、二〇一一年六月六日（月）に聖学院大学総合研究所主催で行われた「ラインホルド・ニーバー研究会」において、筆者が報告したレジュメに基づいている。当日、研究会にて司会をしてくださった高橋義文先生、貴重なコメントをくださった松本周先生、また参加くださった多くの参加者の皆様に心より感謝を申し上げます。

- (1) Cf., Richard John Neuhaus, “Preface,” in *Reinhold Niebuhr Today*, ed. Richard John Neuhaus (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989), p. ix.
- (2) 西谷幸介「ラインホールド・ニーバーと宗教的多元性」、『聖学院大学総合研究所紀要』第四九号、二〇一一年一月、九七—一二八頁。
- (3) E.g., Richard Rorty, “Religion as Conversation-stopper,” contained in Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin Books, 1999), pp. 168–174.
- (4) E.g., John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996). John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3 (Summer, 1997). さらに以下の啓発的な論考をも参照。木部尚志「信仰の論理と公共的理性の相克」、『早稲田政治経済学雑誌』第三八一—三三二号、二〇一一年八月、四二—五七頁。
- (5) E.g., Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster Ltd., 2000). Robert D. Putnam and Lewis M. Feldstein, *Better Together: Restoring the American Community* (New York: Simon and Schuster Ltd., 2003).
- (6) E.g., José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994). John W. de Cruchy, *Democracy and Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). 松谷好明・松谷邦英訳『キリスト教と民主主義』（新教出版社、二〇一〇年）。Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).
- (7) Eduardo Mendieta and Jonathan Vanhanterpen, eds., *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011).
- (8) Cf., Charles C. Brown, *Niebuhr and His Age*, new edition (Harrisburg: Trinity Press International, 2002), p. 256. 高橋義文訳

- 『ニーバーとその時代』（聖学院大学出版会、二〇〇四年）、四一二頁。
- (9) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), p. 244. [以下、NDM, II と略記]
- (10) ニーバーの「預言者宗教」の概念については、以下の拙著を参照。千葉眞『現代プロテスタンティズムの政治思想——R・ニーバーとJ・モルトマンの比較研究』（新教出版社、一九八八年）、二七—三二、六七—七六、八八—八九、一一—一三〇、一四三—一五二頁。
- (11) Reinhold Niebuhr, "Marx, Barth, and Israel's Prophets," *The Christian Century*, Vol. 52, No. 2 (January 30, 1935), p. 139.
- (12) ニーバーの思想全体を駆動している弁証法的解釈学については、前掲の拙著を参照。千葉眞『現代プロテスタンティズムの政治思想——R・ニーバーとJ・モルトマンの比較研究』第一章、二七一—二〇九頁。  
 明らかにニーバーにあつて、こうした愛と正義の弁証法は、いくつかのヴァリエーションをもつて他の関係においても表現されている。例えば、「犠牲愛」(sacrificial love)と「相互愛」(mutual love)との関係も弁証法的構造を保持していると彼は主張している。E.g., *ibid.*, p. 247.
- (13) NDM II, pp. 245—246.
- (14) *Ibid.*, p. 258.
- (15) *Ibid.*
- (16) Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932), pp. 258—259. [以下、MMIS と略記]
- (17) Cf., NDM II, pp. 260—269.
- (18) *Ibid.*, p. 266.
- (19) *Ibid.*, p. 268. 傍点は筆者による。
- (20) Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), p. xiii. [以下、CLCD と略記]
- (21) 大木英夫『終末論的考察』（中央公論社、一九七〇年）、八五—九〇頁。

- (22) NDM II, pp. 274–282.
- (23) *Ibid.*, pp. 268–270.
- (24) *Ibid.*, p. 270.
- (25) *Ibid.*, pp. 285–286.
- (26) *Ibid.*, p. 287. 以下の拙著論考をも参照。千葉真「終末論」(古賀敬太編『政治概念の歴史的展開』第四卷、晃洋書房、二〇一一年)‘二二二—二二四頁。
- (27) NDM II, p. 290.
- (28) E.g., MMIS, p. 221.
- (29) Cf. Colm Mckeogh, *The Political Realism of Reinhold Niebuhr* (New York: St. Martin's Press, 1997), p. 143.
- (30) *Ibid.*, pp. 143–144.
- (31) CLCD, pp. 153, 158–159.
- (32) *Ibid.*, pp. 155–159.
- (33) *Ibid.*, p. 159.
- (34) *Ibid.*, p. 160.
- (35) *Ibid.*
- (36) *Ibid.*, pp. 160–161.
- (37) *Ibid.*, p. 161. 今日のアメリカの唯一のスーパーパワーとしての世界覇権主義、グローバルに展開する金融資本主義(ネオ・リベラリズム)の世界支配は、現代の「普遍主義の墮落形態」と捉えるべきか、あるいは「勝利した諸大国の傲慢」と理解すべきか、あるいはその両方なのか。ニーバーだったらどのように答えるのか、興味の尽きないところである。
- (38) *Ibid.*, pp. 162–163.
- (39) *Ibid.*, pp. 164, 169–170.
- (40) *Ibid.*, p. 166.
- (41) *Ibid.*, p. 168.

- (42) Ibid., p. 176.
- (43) Ibid., p. 187.
- (44) Ibid., pp. 187-189. さらに以下をも参照。武田清子『光の子と闇の子』について』（『聖学院大学総合研究所紀要』第四八号、二〇一〇年九月）、一一三-一一四頁。
- (45) 加藤俊作「運動としての世界連邦論」（平和学会編『世界政府の展望』早稲田大学出版部、二〇〇三年）、三一-一九頁。
- (46) 谷川徹三『世界連邦の構想』（講談社学術文庫、一九七七年）、一七一頁。
- (47) 同右書、一七二-一七四頁。