

| | |
|------------------|---|
| Title | 審判、自由、責任：二十一世紀のためのキリスト教現実主義 |
| Author(s) | Robin, W.Lovin 高橋, 義文・訳 |
| Citation | 聖学院大学総合研究所紀要, No.57 別冊,2014.3 : 17-33 |
| URL | http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5125 |
| Rights | |



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

審判、自由、責任

——二二世紀のためのキリスト教現実主義

ロビン・W・ラヴィン

高橋 義文・訳

ラインホールド・ニーバーを批判する人々は、しばしば、ニーバーは神学者ではないと主張する。ニーバーは洞察力のある社会評論家ではあるが、その評論はキリスト教の告知とはほとんど関わりがないとかれらは言う。それどころか議論はこう続く。ニーバーは、時を経るにしたがつて神学的に希薄となり、同時代の人々の姿勢を反映することがますます多くなり、際立つてキリスト教的で神学的なものはその控えるようになった、と。その結果、スタンリー・ハワースは、ニーバーは「二つの領域の最悪のかたち」となっていると主張する。すなわち、「世俗の人々でニーバーの議論に説得力があると考える人は少ないし、⁽¹⁾と⁽¹⁾いつて、その神学も十分でなく、クリスチャンたちの生を支える手段となりえていない」というのである。

そのような見方に反対してわたしはこう言いたい。ニーバーの働きは、近年、「世俗の人々」に対して従来よりも説得力を持つようになってきている、と。それは、ニーバーの現実主義が、アメリカでも世界でも政治を非常に困難なものにしてきた政治的誘惑や政治的熱狂の影響をそれほど受けていないように思われるというまさにそのゆえである。

ニーバーは、その思想が政治学者の間で時代遅れとなった時期をくぐつてきた。冷戦時代の名残の人物であるように思われたからである。しかし、われわれは、イラクやアフガニスタンにおける戦争以降、自制と権力の限界についての理解が、冷戦の後でさえ、政治指導にとって重要であることを学んできた。ニーバーの現実主義は、「世俗の人々」に対してこれまでそうであったように、今も重要である。奇妙なことは、ニーバーの働きが、神学者の間で、しばしば、無視され、否定され、批判されることがあるということである。

神学者たちがニーバーの神学を不十分と考えるのは、おそらくニーバーが、それとわかる神学的語彙を使用していないからであろう。ニーバーが、世俗の人々に向かつて書いていることを一層意識するようになるにしたがつて、時とともに、神学的語彙を使用しなくなっていることは確かである。ニーバーは倫理学者であつて弁証家ではない。ニーバーは、さまざまな選択肢を具体化しようとしているが、キリスト教を擁護したいとは思っていない。しかし、そうした政治的選択にニーバーが施した具体的なかたちは、その生涯をとおして、神学的に希薄にはなくむしろ濃厚になった。当初、ニーバーは、聖書の源泉から得られた人間の本性について鋭く観察した。しかし、ニーバーは、多くの世俗の間や文通相手のさまざまな判断に同調した。それによつて、ニーバーの働きは広く知られるようになったのである。

しかしながら、ギフォード講演がなされた一九三九年から一九四〇年という早い時期に、ニーバーは、そうした洞察が人間の運命についての神学的説明によつて完成されなければならないと認めていた。ニーバーは、その説明を、ギフォード講演の第二部で試みた。しかし、ニーバーの歴史の神学が真に明白になるのは、かれが歴史とそのアイロニーについて考察を深めるようになる後代になつてからである。ニーバーのアメリカの批判者たちが見過ごしてきたこの点は、高橋義文教授がニーバーの歴史神学に関する書で書いて以来、すでに日本の方々にはよく知られていることである。ただ、その書は残念ながら英語で書かれていないため、高橋教授が、わたしがニーバーの歴史の神学について知っていると思うことをすでに述べているかどうかを確認することはできない。しかし、わたしは、ニーバーの神学とその

政治思想を統合しているのがこの歴史の神学であることについて、わたしと高橋教授は一致しているものと思う。歴史の神学は、世俗の思想家にとって重要な洞察の意味を明らかにする。また、たとえニーバーがそのことを世俗の読者に明らかにすることに特に関心を示していないような時でさえ、ニーバーの思考がキリスト教の告知によって形成されているということは、ニーバーの思想構造を深みから理解する神学者を満足させるはずである。おそらく、最も説得力のある弁証学のかたちは、神はご自身を擁護することがおできになるというニーバーの静かな確信であり、神がそのようなお方であるゆえに、人間は、自由に相互に責任を負うことができるようにされているのである。

いずれにしても、ニーバーは、人間本性のさまざまな両義的状况に関する説得力のある説明が、歴史の神学的理解に基づくものであることに徐々に気づくようになったと思われる。人間の本性が両義的なのは、歴史が未完結であるからである。歴史は、歴史の外部にあって歴史を超える一点からはじめて理解することができるとする審判の下にある。それは、人間の運命をわれわれ自身の目的のために究めようとするすべての試みが失敗せざるをえないということの意味する。

もちろん、それは、歴史における人間の位置に関する近代的な思想ではない。ニーバーが『信仰と歴史』のはじめの部分に書いたように、近代文化は、人間の知識と技術力の成長を見渡し、「その発見にあまりにも強く印象づけられたため、人間のさまざまな能力の予測を超える進展が結果として人間の状況を変えることになる」という誤った結論に達した。近代文化は、人間を、歴史によって造られる者であるとともに歴史を造る者でもあるという両義的な立場から解放し、歴史の運命の明白な支配者になることを可能にするつもりであった⁽²⁾。

ニーバーの主張によれば、そのような努力は、破綻せざるをえないものであり、ニヒリズムと悲劇を、もつぱら歴史の内部で得られる一義的な解釈にまかせるだけである。道徳的行動を可能にする識別力のある判断は、歴史の両義的状况を、それを超える審判の光に照らして見てはじめてわれわれのものになるのである。このように、歴史を神学的に理

解することは、われわれを限界づけるとともに励ましもする。われわれは、さまざまな出来事の究極的な意味を知っていると主張することはできないが、自分の力の範囲内にある究極以前の選択については責任ある判断「審判」を自由に下すことができるのである。こうした三つの主題、すなわち審判と自由と責任は、歴史の神学的理解の条件となる。歴史の神学的理解は、人間の運命を究めるのではなく、政治の限界を受け入れることを可能にするのである。

審判

おそらくニーバーは、傲慢についての次のような分析で最もよく知られている。すなわち、個人や国家に実力以上のことをさせ、有限な大義に対して究極的な忠誠心を要求する、そのような傲慢である。この傲慢の傾向は、不安を尊大な主張で覆い隠す個人の生に明らかである。その主張は、当初は他者に自分を印象づけようとしたものが、やがて自己欺瞞の形態となる。その力学は、社会や国家のレベルでも明らかである。ここでは、尊厳と安全を求める集団としての必要が幻想を増大させる。すなわち、国家や国家の指導者は、国内外の敵に対して通常、力を行使することによって尊厳と安全をもたらすことができるという幻想である。この力が拡大すると、統治権力者は自身に批判の力が及ばないような存在になり、ついには、党や国家や指導者が、それ以外のすべてがそこに根拠を置く判断の唯一の源泉となってしまう。

ニーバーの現実主義は、権威主義のこの傾向が人間共同体に固有のものであることを明らかにしている。その傾向は、たとえ、それを制限するために他の制度よりもよく整えられた政治制度があるとしても、特定の環境や文化や統治制度の致命的な欠陥の結果ではない。オリヴァー・オドノヴァンが言うように、「偶像礼拝がまったくなくない政治社会は

ありえないという理解は、ラインホルド・ニーバーの最も永続的な洞察であった⁽³⁾。

この洞察は永続的であろう。しかし、それはおそらく、かつてと同じように意味があるというわけではない。ヒトラーやスターリンが舞台から去り、代わつて特定の地域の独裁者である滑稽な人物たちが登場した。一方、世界の主要国の指導者たちで威厳のある個性を示す人物はめつたに見られない。ほとんどの場合、個人崇拜というようなことは考え難いことである。しかしながら、その理由だけでも、政治的偶像礼拝についてのニーバーの鋭い分析の背後にある最も基本的な神学的主張を思い起すことは重要である。偶像礼拝がまったく政治社会がありえないのは、偶像礼拝がそのような社会の構造に固有のものであるからである。偶像礼拝は、専制君主に当てはまるのと同程度に官僚やデモクラシーを奉じる者にも当てはまる。また、人々を奴隷化する者に当てはまるのと同様に、人々を解放する者にも当てはまるのである。

神の審判は、歴史を完結させ、歴史に、歴史自体がもたらすことのできない意味の統一性をもたらす。こうして、神の審判は、「歴史的な徳のあらゆる形態を完成させもし、それらと対立もする⁽⁴⁾」のである。この審判には、謙虚さをもつて、さらに言えばキリスト教信仰によつて、取り組まなければならない。そのキリスト教信仰は、審判の確実性を、審判の内容についてのキリスト教信仰それ自体の主張を過信することなく、明白に示さなければならぬ。それにもかかわらず、審判の告知は、懐疑論者や不信仰者にとつても意味がある。なぜなら、審判の証拠は経験において明らかだからである。すべての人間の達成とりわけ政治的達成は不完全で永続的ではないのである。

したがつて、具体的には、審判は、ある種の政治的選択が役に立たなくなる、という仕方で見られる。われわれは、過去の事柄に決定的な意味を与えるような仕方を選択することもできなければ、将来の意味を決定するような仕方を選択することもできない。なぜなら、神の審判だけが最終的なものであるゆえに、最後の審判の前に来るものの意味はつねに未決定のままだからである。将来の選択を不必要と見なすような選択を、今することはできないのである。

過ぐる一世紀の間世界を攪乱した政治的諸力は、その審判をひっくり返そうとした。一九一七年のロシア革命に始まり、世紀末直前の過激なイスラム教徒の運動の登場へと続いた二〇世紀の政治的過激派に共通していたものは、自分たちは、特別な時点に立つており、その時点でなされた特定の政治的決断が人間の運命を未決の将来に向けて今確定することができるといふ信念であった。労働者、民衆、信仰共同体といった集団の意志は、歴史の諸条件を変革する選択の中で具現化された。その政治の核心は、あらゆる政治的選択を、それが究極の決断になるまで推し進めることであつた。ひとたびその決断がなされると、そこから引き返すことはできない。レーニンが政治をそのように見ていたし、ヒトラーも同様であつた。スターリンは、政治が、全身全霊を投入する用意ができていない人々のためにのみあると考えた。ウサマ・ビン・ラーディンも同じであつた。

そうしたイデオロギーと反対に、キリスト教現実主義は、避けることのできない変化、アイロニカルな逆転、不完全な理解などの証拠を忍耐強く集める。また、権力者の予期せぬ脆弱さや、力の均衡を壊し古い政治的打算を無意味と見なすような新しい勢力の予期せぬ出現を記録に留める。キリスト教現実主義は、異なる人々によつて、また新しい状況において、前になされた決断によつて決して完全には決定されないような仕方でも再び政治的選択がなされざるをえないのは、政治的選択の性格のゆえであるということを思い起こさせる。それは、神の審判にとつて明白に最終的な証拠ではないとしても、歴史を決定的な政治的選択に向けさせるような他の見解を厳しく吟味するのである。

しかし、審判が当てはまるのは、政治的偶像礼拝のさらに極端な形態によつて自らの脆弱さを覆い隠す全体主義的体制だけだと考えてはならない。審判は、すべての政治の限界を照らし出す。デモクラシーに、全体主義に優る利点があるとしたら、それは、デモクラシーが、そうした限界を免れているからではなく、一つの政治体制がデモクラシーとして存続する一助となる自己修正の過程において他の体制よりも優れているからである。デモクラシーとキリスト教現実主義は、ナチズムやソヴェエトの共産主義に劣らず、歴史のアイロニーに服している。ニーバーは、第二次世界大戦の

さ中であつてさえ、そのように主張していたのである。

ニーバーのキリスト教現実主義をめぐるとのアイロニーは、利己心と権力の現実への重点的な強調が、しばしば、審判という、より基本的な主題を曖昧にしたということである。キリスト教現実主義は、いかなる政治的調整も永続的で究極的でありえないとした上で、現状維持を適切に保つのは権力であつて、運命でもなければ徳でもないという事実注目する。しかし権力は、ひとたび認められると、挑戦に特有の仕方抵抗する権力それ自体の永続性を確保するよう見える。変化は、既存の秩序を倒すのと同等に強力な勢力がなければ、期待されない。また、そのような勢力が現れた場合でさえ、既存の秩序は、それに続く無秩序のほうが望ましいことを明らかにするかもしれない。審判は、すべての権力が脆弱であるということに気づかせるだけでなく、最終的には、権力は耐久性を持つていて、危険であることを警告するのである。権力に反対することはつねに危険を伴うが、それを倒すことも同様に危険であることは明らかであらう。

権力に対するこの現実主義が審判を歪める例は、一九五〇年代、アメリカにおける初期の公民権運動に対するラインホルド・ニーバー自身の反応に見ることができる。われわれは、特に、『道徳的人間と非道徳的社会』〔一九三二〕で、変革の力としてガンディーが用いた非暴力を政治的に分析したラインホルド・ニーバーを覚えている。また、今年「二〇二三」がマーティン・ルーサー・キングの「バーミングハムの獄中からの手紙」の五〇周年記念の年であることを思い起こす。キングは、ニーバーの一九三二年の書から靈感を受けて、この書のほぼ三〇年後に、アフリカ系アメリカ人社会における変革のためにさまざまな力を動員させ始めた。しかし、ニーバー自身は、人種関係を変革するための抗議、とりわけ法の力を利用しようとする試みの動きが早すぎることに気になっていた。この時期にニーバーが書いたものには、解放への希望よりも白人の巨大な抵抗を引き起こす危険のほうに焦点を合わせているように見えるものがある。政治的現実主義者には、変化への期待は小さく、変革の過程は遅々として進まず、なお数世代を要するように見

える。ニーバーの世代の現実主義者は、人種的変化への抵抗に驚くことはなかったが、ひとたび最初の障壁が崩れてからの急速な変革の姿勢と実践には容易に驚かされたことであろう。しかしそれは公民権運動にだけ当てはまることではなかった。力のさまざまな現実を前提として、ニーバーは、公民権運動が白人の圧倒的な抵抗で阻止されることを恐れた。また、首尾一貫したニーバーの現実主義は、一九八九年のビロード革命が一九五六年のハンガリー動乱のように挫折すると考えたかもしれない。首尾一貫した現実主義者のなかには、ネルソン・マンデラは老いて刑務所の中で死ぬと考えた者もあったであろう。ニーバーの現実主義者たちは、こうした結果を願っていたわけではないかもしれない。しかし、かれらにとって、利己心と権力の現実を踏まえて何であれ異なったものを予期することは難しかったであろう。

こうした出来事についてのより適切な理解は、人間は、『本質的に』自由であるがゆえに、つまり、人間には自然の過程や限界を超える決定されない超越の能力があるがゆえに、社会機構の中で自由を求めるものである⁵⁾というあのキリスト教現実主義者「ニーバー」の主張に基づいていなければならないことであろう。起ころうとしていることについての現実主義的な予測は、バリケードの両側にいる人々はそれぞれ異なるものを心に思い描くことができるという事実を盛り込んでおかなければならない。人間の本性には、権力への意志とともに自由についての自覚もある。それは、帝國的な権力がつねに自らを覆っている権威や不可避性や永続性の主張によって全面的に騙されることのない自由である。よりどころのない人々や抑圧されている人々はこのことに最初に気が付くであろう。なぜならそうした人々は信仰によって生きているからである。また、権力の座にある者たちは、他の人々より幻想に強く固執するであろう。なぜならかれらは失うべきものを多く持っているからである。しかし、虚偽を全面的に信じていることができる人はいない。権力を適正に保とうとする人間本性におけるそのようなさまざまな力に加えて考慮に入れるべきは、歴史が権力に、権力固有の限界を負わせるのは審判であるということである。

ラインホルド・ニーバーは、権力への意志について最も鋭く分析した人である。自由の自覚は、ニーバーの円熟し

た働きにおいて繰り返し扱われた主題であるが、傲慢と権力に施したその政治的分析の中でおよそ中心的な位置を占めることはなかった。しかしながら、自由の自覚の局面と傲慢と権力の局面は双方ともに人間本性に関する説明に不可欠である。それは、神の審判の神学に人間論との相関関係をもたらす。権力と自由の相互作用は、歴史的变化の不可避性と歴史に意味を与えるすべての試みの両義性の原因の一つである。それゆえ、審判の概念は、他の理解よりも、歴史の流れを人間本性の諸現象に明白に結びつけるのである。この新しい世紀において、この審判がキリスト教神学の重要な部分であるというニーバーの確信を共有するわれわれは、何としても、権力の持続性を評価することにおいて、ニーバー自身が時々そうであったよりもっと慎重でありたいし、権力に挑戦する人々が抱く希望にも注意深く眼を向けていたいと思う。

自由

二〇世紀最後の一〇年間の、政治的自由とデモクラシーと人権をめぐる地球的規模の進展は、その世紀が始まるとともに起こったさまざまな形態の集団としてのアイデンティティを決定する要求と驚くべき対照をなすものであった。もし、キリスト教現実主義者が、権力と自由の複雑な関係についてもつとバランスのとれた希望にあふれた評価を維持していたとしたら、かれらは、二〇世紀末に起こったことについて、それほど驚くことはなかったであろう。

しかしながら、そうした判断の間違いを修正する際、反対方向に潜む問題を曖昧にすべきではない。ニーバーの同時代人たちが権力の持続性を過剰評価していたとしたら、今日の政治は、自由の不可避性、デモクラシー、人権といったことを強調しがちである。今日、レーニンやヒトラーによってなされた、集団としての決断の政治からの奇妙な反転過

程で、歴史それ自体が決定的な選択をし、それによって今や自由の進展が不可避的になった、と論じる者もいるのである。

このこともまた、危険な幻想への道を開く。人々は、ひとたび自由を獲得すると、それが永続的であると信じるように促される。東ヨーロッパ、ロシア、他の元ソヴィエト諸共和国における蔓延する腐敗と権威主義的独裁政治の復活は、冷戦終了後の可能性について、より現実主義的な評価をもって受け止められたことであろう。「アラブの春」の希望に引き続いて起こった失望と挫折と絶え間ない紛争もそうであろう。こうした挫折が、デモクラシーの強力な高揚感の時期に続いて起こる時、その結果は、幻滅でありシニズムである。その事態が、欧米の観察者たちの間にとどまらず、それぞれの国で変化を生き抜いた人々の間でも起こっていることはさらに深刻である。

そうした国の人々にとって重要なことは、実際の政治は、いくつかの現実的な選択肢をめぐる責任を伴う政治的選択の問題であるということである。そうでなければ、デモクラシーを構築することは、「社会主義を構築すること」と同様のことになってしまふであろう。社会主義は、相互信頼が狭い領域を超えない社会で、徐々に利己心の冷笑的な追求に墮してしまつたのである。

同時に、そうした国々よりもデモクラシーが確立されている諸国、とりわけアメリカ合衆国には、自由の追求を政治的に適切に保つたためになすべき働きがある。「ところが」ここで、デモクラシーは審判を免れてきたと考える傾向が、世界における力の役割が変化したという思い違いを引き起こすのである。自由の追求はもはや、利己心の道具となることも、偶像礼拝をもたらすこともない。歴史は、デモクラシー諸国の世界の一部としてのデモクラシーが基本姿勢となる決定的な転回を果たした。権力はその移行を完結させるために必要かもしれないが、ひとたびその転回がなされるなら、着実なデモクラシー的進展が期待される、というのである。

以上のことは、われわれだけが超大国であるとのアメリカの思い込みと相まって、すでに深刻な問題となっている。

イラクとアフガニスタンにおける過ちは、あまりにも明らかであるゆえに、そのようなことがどのような仕方であれ単純に繰り返されることはないと思われる。しかし、キリスト教現実主義者は、その過ちが、戦略的な過ち以上のものであり、次の機会にはもつと良い計画によって修正されうるようなものではないと主張する。自由は、文化的歴史的境界を超えて移植されうる一様に有用な思想体系ではない。それは、一定の時と場所に適した特定の政治的決断の問題である。冷戦のただ中ですでにニーバーは、「リベラル・デモクラシーのあいまいな普遍主義」に対して警告を発していた。その普遍主義は、リベラル・デモクラシーの擁護者たちを次のような考えへと誘導する。すなわち、すべての人がリベラル・デモクラシー版の政治的自由を望んでいると推測し、そうした人々がひとたびそのような自由を手にするなら、隣人たちと平和のうちに生きていくであろうという考えである。もし、こうした幻想を警戒することが、デモクラシーの生き残りを賭けた戦いにおいて重要であれば、そのような警戒は、自分自身の価値の両義性と特殊性に気づかせるものがほとんどないような時には、一層重要である。

責任

審判は、政治を限界づける。キリスト教の告知には、変化する状況の中にあるわれわれに対してそうした限界を維持する重要な役割がある。それは、キリスト教弁証学が、最後の審判へのキリスト教的な信仰を共有しない人々にも、政治の限界について、知的で説得力がある仕方で説明する責任があるのと同じである。その源泉を、不安、傲慢、権力というわれわれに共通する人間の経験に辿る政治的偶像礼拝についてのニーバーの理解は、こうした二つの神学的責務に役立つ。二二世紀のキリスト教現実主義は、異なる問いに注意を払う必要があるかもしれないし、人間本性のさまざま

な側面について強調点を変えなければならぬかもしれない。しかし、ニーバーの基本構造はわれわれにきわめて有用である。

したがって、神学的倫理の最初の課題は政治を限界づけることであるが、政治の限界の内部で行われる神学的課題もある。その課題は、たとえキリスト教的な個人や集団がそれに関わることがあるとしても、綱領や政策を提案することではない。神学的倫理の働きは、議論の焦点を、この特定の場所で、政治の限界の中で今起ころうとしていることに具体的に合わせることである。政治家たちが、将来の不可避的な勝利についての約束によって具体的な問いに答えるとき、政治は審判の境界を超える。それゆえ、ニーバーは、一九五七年に、キリスト教倫理には次のような面があるとしてこう書いた。キリスト教倫理は、「すべての制度や政策の主張にする批判的な態度である。その態度は、そうした制度や構想が、具体的な状況において正義に寄与するものであるかどうかを問うことにおいて表現される」。

しかしながら、この批判的な問いと取り組むよう他の人々に要請することは、神学的倫理のすべてではない。もう一つの課題は、正義についてのこの批判的な問いに対してわれわれ自身が責任を負うことである。キリスト教倫理の課題についての必要な要素を網羅したニーバーの要約は次のようなものである。

われわれは今、「キリスト教的な」経済体制や政治体制というものはないという程度一般的な結論に達する。しかし、正義のすべての体系や枠組みに対するキリスト教的態度ということはある。その態度は、一方では、すべての体系や枠組みの主張への批判的な態度からなる。それは、体系や枠組みが具体的な状況において正義に寄与しているかどうかという問いで言い表される。他方で、キリスト教的態度は責任ある態度からなる。それは、それぞれの答えには道徳的両義性が含まれていることが神の眼に明らかになるゆえに、神を偽装しようとせず、ある問題に対する政治的な答えのどれかを決断することを拒否しない態度である。

われわれは人間であつて、神ではない。われわれには、たとえ、キリスト教信仰が、人間の状況に光を当て、歴史には純粋な善もなければ、おそらくは純粋な悪もないことを明らかにするとともに、より大きな悪とより小さな悪の間で選択する責任がある。文明の運命はこうした選択にかかっていると見えよう。その選択には比較的正しいものもあればそれほど正しくないものもあるのである。⁽⁶⁾

ラインホルド・ニーバーは、人間本性について必要なことを主張するために、壮大な知的政治的歴史の全体をほんの数段落で要約することもできたが、かれの政治的眼はつねに、多かれ少なかれ具体的な状況におけるこのような特定の決断に焦点を合わせていた。そうした決断は、文明の運命に影響を与えるとともに、通常の人間生活に違いを作り出すこともある。責任ある選択は、人間生活の達成の永續性を主張することも、われわれの最も道徳的な行為にさえ残る利己心の要素を否定することもしないで、歴史の結果を徐々に勝ち取る。「人間の幸福は……少し大きい正義と少し小さい正義の違いと、少し大きな自由と少し小さい自由の違いと、自己が生に立ち入り、隣人の利害を理解する想像力に富んだ洞察力の度合いの違いによつて決定されるのである」⁽⁷⁾。

責任ある選択は、共有する人間のさまざまな善に関わる。家族を養い、子どもたちを教育し、文化の諸経験を保存し、物品サービスの製造と分配を組織化するさまざまな制度にも関わる。われわれが隣人と共有するのは、少なくとも、今ここでという限界の中で、こうしたことをどうするかの方法についての知識である。それが、そのような選択であるポリスにつきものであるという本来の意味においてである。だれが責任を負うことができるのかを決定する信仰による審査はない。要求されるのは、関わっている人々の生活に意味のある、善悪の程度を識別する想像力に富んだ能力である。

このような政治的善は、ニーバーが注意を喚起しているように、決して純粋なものではないし、相互の関係の中で正確に秩序づけられるものでもないであろう。最初の偉大なキリスト教現実主義者であったアウグスティヌスは次のようなことに注目した。人々は、通常、自分が価値があると考えるものを知っているが、相互にとって価値がある異なるものとのように関わるべきかについてはめつたに理解していない。クリスチャンたちできえ、そうした判断を下すことを必要とする徳を手に入れるために生涯を費やすのである。

それが、責任ある選択を繰り返ししなければならない理由であり、そうした選択が決して、政治的偶像礼拝がわれわれに示すような最終的な選択ではない理由である。それはまた、選択に関わる利害の間に力の均衡を必要とする理由でもある。それは、その仕組みを作る人々の側に知恵が必要なのと同様である。ニーバーは、審判の限界の中でデモクラシーを維持するのは、政府と人民の間の力の均衡であると主張した。国際関係においてさえ、長い目で見れば、自由社会にとって、自分の思い通りに正義を決定する力を持つよりも、強力な敵対者と対峙するほうが良い。冷戦は過酷な訓練であった。ニーバーは、およそソヴェエト的共産主義の悪を疑うことはなかったが、かれの思考法は、第二次世界大戦後の新しい状況に対する枠組みを決めた封じ込め政策や相互抑制の体系を確立した外交官や世界戦略家たちに靈感を与えたのである。

ニーバーのキリスト教現実主義は、少なくとも一九六〇年代をとおしてキリスト教倫理に広く行き渡るとともに、同じ時期、政治や外交に強力な影響力を与え続けた。しかしながら、その結果、より大きな正義を特に必要とした人々の忍耐に犠牲を強いる小さな悪を選択することに緊張が生じた。解放の神学やフェミニスト神学が、キリスト教現実主義が政治的可能性を引き付けたその仕方に疑問を呈し始めた。「相互確証破壊」に基づく核の抑止の非合理性は、力の均衡の論理に疑いを投げかけた。その結果、二一世紀のキリスト教倫理は、ニーバーの政治的実践の中核であった「責任ある態度」を放棄すべきだと結論づけた者もあつた。責任は、公共の討議に参加する立場と引き換えに政治的妥協を受

けられる「コンスタンティヌス主義的」教会の危険をもたらす。スタンリー・ハワーワスは、ニーバーのキリスト教現実主義に、審判の能力を失ったキリスト教のパラダイムを見る。

その危険は現実的であり、ハワーワスのニーバー批判には次のことを思い起こさせてくれる価値がある。「われわれすべてにとつて最も便利な偶像礼拝が、当然のことと思われる国民国家の優位性であることに変わりはない」⁽⁸⁾。

責任を擁護することは、それ自体責任ある選択であるはずである。それは、われわれがその中にいる政治の危険と可能性を識別し、キリスト教現実主義がどこにあつても同じで永久に続くとは考えないことである。審判は、ロシアと東ヨーロッパの勃興する社会や西ヨーロッパや北アメリカの確立されたデモクラシーに何ほどか影響を与えている。日本や韓国の発展したデモクラシーや中国やインドの新たに起こりつつある政治社会は、それら自身の審判と責任の思想を持つであろう。それが、「ラインホルド・ニーバーの宗教、社会、政治思想の研究プロジェクト」が重要である理由である。ただ、アジアにおけるニーバー研究を促進するためだけでなく、どこであれ、キリスト教現実主義が意味することについての理解と、グローバルな社会における政治の未来に対するその含蓄を拡大することである。

そのようなグローバルな社会が到来するとき、審判を主張するクリスチャンにとつて、具体的な選択と目前の責任に焦点を合わせることは最も有効な道であろう。政治指導者たちはあまりにも安易に、政治の限界を超え、永続的な達成や曖昧な勝利を約束する美辞麗句を用いる。日常生活を作り上げていく諸制度、それも政治制度だけでなく宗教的、文化的、経済的諸制度をうまく機能させる責任を受け入れるよう人々を励ますことは、人々に、かれらのすることの重要性に気づかせ、かれら固有の政治形態を形成するためにかれらを解放する助けとなるであろう。すべての状況において告知されなければならない審判が訴えていることは、政治の限界からの逃避はないが、そうした限界の中でなされるべき重要な働きはある、ということである。正義の探求は重要であり、その探求において、現実主義は、責任に関わるのであつて、単に利己心に関わるのではない。

もし、われわれが現実主義的であるべきで、単に冷笑的な姿勢を取るべきでないとしたら、それは、われわれが知る必要がある教訓である。それは、歴史のこの時点で念頭に置くのが難しいことである。この世界で正義を望む光の仔らは、二一世紀によつて酔いが覚まされた。かれらは、完全な正義と永続する自由を約束するイデオロギーが興り滅亡するのを目の当たりにした。かれらは簡単に、完全な正義への可能性についての何らかの新しい幻想とともに崩壊する熱狂主義者にはならないであろう。しかし、多かれ少なかれ、持続的で繰り返される政治の働きが生み出す問いが真の違いを創り出すことがなければ、光の子には、ニーバーが闇の子と呼んだ、「自分の意志や自分の利益以上の律法を認めない」者^⑨になる危険がある。完全な正義がないと知ると、正義などないと思いがちである。あらゆる政治形態に偶像礼拝の要素があると知ると、政治は偶像礼拝にすぎないと思いがちである。しかし、イデオロギーの約束が欺瞞だとしたら、ニヒリズムによる慰めもまた欺瞞である。闇の子に反対する最も困難な部分は、以上のどれかになる誘惑を避けることであり、冷笑家となつて自らを現実主義者と呼ぶ誘惑を避けることである。これが、キリスト教現実主義者が、今日の政治にとつて最も重要であると考えていることである。

注

- (一) Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001), p. 139.
- (二) Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (New York: Scribner's 1949), pp.

15-16.

- (3) Oliver O'Donovan, *Common Objects of Love* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p. 41.
- (4) Niebuhr, *Faith and History*, p. 170.
- (5) Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), p. 3.
- (6) Reinhold Niebuhr, "Theology and Political Thought in the Western World," *The Ecumenical Review* 9 (April, 1957), 253-54. This essay is reprinted in Reinhold Niebuhr, *Faith and Politics*, Ronald Stone, ed. (New York: George Braziller, 1968), pp. 55-66.
- (7) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Seabury Press, 1979), p. 62.
- (8) Stanley Hauerwas, *A Community of Character* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), p. 110.
- (9) Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, p. 9. [武田清子訳『光の子と闇の子』聖学院大学出版会、一九九四年、一九頁。]