HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	H・R・ニーバーとM・ウェーバーの関係について
Author(s)	佐柳, 文男
Citation	基督教学, 30, 1-18
Issue Date	1995-07-05
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/46562
Type	article
File Information	30_1-18.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論文

H・R・ニーバーとM・ウェーバーの関係について

佐柳文男

1．序・H・リチャード・ニーバー（一八九四―一九六二）の生誕百年記念の年に

ヘルムート・リチャード・ニーバーは一八九四年九月三日にミズーリ州の小さな町にある教会の牧師館で生まれ、一九六二年七月五日にイェール大学の教授（Sterling Professor の称号を与えられていた）として没した。一九九四年は彼の生誕百年記念の年にあたる。

リチャード・ニーバーの生涯は表面的には地味なもの、静かな学究の生涯であった。そして、彼の思想も静かに流れる大河のように広く深く豊かで、内に多くのものを湛えている。ニーバーははやくから人間存在の悲劇と取組み、深い内面的な苦悩を重ねた思想家であった。彼の思想形成の基礎には複数の「極めて個人的な体験」[1]があったと語っている。それらが何であったか語られていないが、彼の思想が人間存在の悲劇性を深く捉えているのは、それが「個人的な体験」との格闘の跡であるからではないか。もちろんそのほかに、時代の雰囲気や過去の大思想家との対話などがあった。リチャード・ニーバーの対話の相手の一人としてマックス・ウェーバーがいたのではないかと思われる。本論の目的はマックス・ウェーバーの思想とニーバーの思想との関係の一端を探り、ウェーバーの思想がニーバーの思想の「水源」の一つである可能性を見定めることである。そのためにウェーバーの『宗教社会学論集』第一巻の「世

界宗教の経済倫理」中の一章、「中間考察」と、ニーバーの『徹底的一神教と西洋文化』との関係に注目する。ニーバーのこの著書は神学者としてのニーバーが「現代社会の問題について建設的な思索の展開を刺激するため」依頼された講演の記録である。つまり、神学者と文化の諸領域の研究者との対話が目指されたものである。もともとトレルチ研究から学究生活を始めたニーバーは、文化の問題に深い関心を寄せた神学者であった。そのことからもニーバーが想定した対話の相手として、マックス・ウェーバーもいたのではないかと思われるのである。

ニーバーの著作にはウェーバーとの対話の跡が歴然としている。しかしこれまでのニーバー研究において、ニーバーに対するウェーバーの影響を問題として取り上げたものが皆無であるのは奇妙なことと言って良い。[2] ニーバーに対するエルンスト・トレルチの影響は、博士論文でトレルチが取り上げられており、その後もニーバー自身がたびたびトレルチに言及していることもあって、多くの研究がなされている。それに反して、ニーバーはウェーバーとの対話について語ることが全くない。『教派の社会的起源』においてはウェーバーの著作が頻繁に引用されているが、他の著作においては『徹底的一神教と西洋文化』の「補論」の一つにおいて簡単に言及されるだけである。[3] ニーバーとトレルチとの関係は、『啓示の意味』や『キリストと文化』の序文でニーバー自身が認めているように、ニーバーの思想の核心に触れる本質的なものであった。それと同じく、ニーバーとウェーバーとの関係も、単にウェーバーの知見を幾つか断片的にニーバーが利用するという外面的なものではなく、ニーバーの思惟の性格そのものに関わる深く内面的なものであった。ニーバーの思想の「水源」は多いが、その中にはウェーバーも入っていた筈である。以下、ニーバーの「徹底的唯一神教」とウェーバーの宗教理解との関係を探ることとする。

ここで、ニーバーが行ったウェーバーとの対話の痕跡とでも言うべきものを、ニーバーの著書の中から幾つか拾ってみよう。先に触れたように、『教派の社会的起源』においてはウェーバーに対する言及が頻繁にあり、その著作が引用される。しかし、それも先に触れたように、『徹底的一神教と西洋文化』の「補論」の第四（一九五九年になされた

講演）まで、その後の著書においては引用や表立った言及は全くされていない。しかしながら、それらの著書を注意深く読めば、ウェーバーの名は明示されてはいないものの、より深いところでニーバーがウェーバーとの対話を続けていたことが明らかである。先ず『アメリカにおける神の国』の序文[4]や、クロード・ウェルチとの共著『キリスト教倫理』の第一章「聖書の倫理[5]」などにおいては、ウェーバーの謂う「転轍手として働く観念[6]」の理解が用いられている。『啓示の意味』第二章第二節[7]では没価値性の問題が扱われている。『教会の目的と教会の勤め』では教会が何であるかを明らかにするために、対極概念を用いる分析方法が用いられているが[8]、この複眼的方法はウェーバーも用いていた[9]。『啓示の意味』においても、「内的歴史」と「外的歴史」という対極概念が用いられている。『責任を負う自己』では神の行為を説明して、公共の福祉を増進するために卑しい魂胆を持つ配下をも利用する、偉大にして賢明な政治指導者の行為に似せているが[10]、これはウェーバーが『職業としての政治』で部下の「甚だ低級な動機」をも利用する政治家の責任倫理について述べていることを思い出させる[11]。ウェーバーの神々の闘争の場としての文化という理解はニーバーにも共通する。そのほか、ニーバーは宗教を類概念として定義することを嫌っているが[12]、これもウェーバーの宗教社会学の方法と軌を一にする[13]。またニーバーは明らかにウェーバーの「了解の方法」を用いているし、ニーバーの問題意識の中心にはウェーバーの場合と同じく近代化・世俗化の問題がある。さらに、価値の問題への関心やリアリスティックな現実把握、普遍主義への強い傾向なども両者に共通する。以上ニーバーの著書を一瞥しただけでも、ニーバーの思想の浅深様々のレベルでウェーバーの思想との共通性が見られる。これは決して偶然のこととは言えない。これらはウェーバーとの対話の中でニーバーが継承したものと言わなければならない。ハンス・フライはニーバーの著作を読んでだれでもすぐに感じることは、「神学的分析と社会学的分析とが……自然なかたちで織り合されていること[14]」だと述べているが、この複眼的分析方法はトレルチだけでなく、とくにウェーバーとの対話において形成されたものであると言えると思う。

ウェーバーは自分が宗教音痴ではあるが、反宗教的でも非宗教的でもないと言っていたことは良く知られている。[15] ウェーバーは「宗教者」ではなかったにしても、宗教音痴であったかどうかについては議論の余地がある。『経済と社会』の第六章、「宗教社会学」においても、『宗教社会学論集』全三巻においても、宗教は「人間の救い」と「救いに至る道（方法）」に関わる事柄として扱われている。これは卓見であって、救いの問題を宗教の中心問題と見ることができたのは宗教の問題に対するウェーバーの感覚の鋭さを証明している。ウェーバーによれば、「救済」は人間の問題、人間に固有の問題である。ウェーバーはたしかに宗教が何であるかを定義しようとしていないが、人間の救済の問題を宗教の中心的事柄として見ていていたことは間違いない。彼はいろいろな宗教に対する社会学的諸力の影響を見ると共に、それぞれの宗教が、いわば超越的に（社会的影響からは独立に）、如何なる救済を告知し、約束するかを最も重要な事柄として聞き取ろうとした。そして救済の告知と約束に呼応してなされる救済追求の努力を克明に観察した。ウェーバーの宗教社会学は人間の「救済追求の努力」を社会学的に分析したものである。そこでは「本当の救いは何か」という問題は取り上げられない。これはウェーバーが宗教を定義しようとしないこと、つまり本当の宗教、偽の宗教というような区別を立てようとしないこととも関連している。ウェーバーの宗教社会学は人類の歴史においてなされた様々の救済追求の努力を、「怒りも偏愛もなく」[16]収集比較し、それらと文化の諸領域との緊張および妥協の関係を辿り、それぞれの文化領域の歴史的展開の筋道との関連を明らかにしようとしたのである。ニーバーは神学者として当然人間の救いの問題を究極の問題として思索の中心に据えた。彼はキリスト教神学者ではあったが、キリスト教のみが唯一の宗教であるとか、キリスト教の約束する救いが真の救い、人間にとって最高の救いであるというような、護教的発言をしていない。この事はトレルチの歴史的相対主義に学んだところが大きいのであろうが、ウェーバーから学んだところでもあるのではないか。

ニーバーがウェーバーとの対話を通して自分の思想を発展させたことは事実であると思われるが、決してウェー

バーの思想を鵜呑みにしたのではないことは言うまでもない。たとえば、『キリストと文化』という書名にも明らかなように、ニーバーは「キリスト『教』と文化」とか「宗教と文化」という問題の立て方をしない。これに反して、ウェーバーの場合は「宗教」と「文化」との対立が問題となっている。ウェーバーは「宗教」と「文化の諸領域」とを対比させ、現世の営みと宗教の要求との間にある緊張関係をたどり、現世の宗教的意味付けと文化領域に固有の自己法則性とを対立させ、そこで「宗教」を通して「文化」を理解するという手続きをとる。そこでは「宗教」と「文化」とは別の次元のものであり、「宗教」は「現世の文化」のいわば外側に、それを拒否したところに成立するもの、しかも「文化」を理解する鍵となるものとされている。これに対してニーバーは「キリスト」ないし「徹底的唯一神教」と「文化」とを対比させるかたちで問題を立てる。そこでは「宗教」も「文化の一領域」とされ、「信仰」が「文化」を理解する鍵とされている。つまり「文化の諸領域」それぞれの内部における「信仰」の衝突、神々の衝突が問題として取り上げられるのである。ウェーバーが「宗教」を通して「文化」を理解しようとするのに対して、ニーバーは「宗教」よりももっと根源的な問題として、「信仰」に着目する。ウェーバーにおいては、「対立」はいわば人間の外で起こっていたのに対して、ニーバーにおいてそれは個人個人の内で起こるものであることが鮮明にされている。その上でニーバーは「信仰」によって「人間の生の全体」を理解しようとする。この違いは大きい。ニーバーはウェーバーを批判的に吸収したと言えるであろう。

2．M・ウェーバーの宗教社会学の問題

大塚久雄はウェーバーの『宗教社会学論集』全三巻が「ウェーバーの歴史観の表明である」[17]と言う。この指摘はきわめて適切であり、それはとくにこの『論集』全三巻全体への「序言」や「世界宗教の経済倫理」の「序論」および「中間考察」についてあてはまる。「中間考察」で取り上げられた問題の中には、『経済と社会』の一章、「宗教社会学」

でより体系的に詳しく論じられているものもあるが、そのような社会学的取扱いには馴染まないと思われる「歴史哲学」的信念も取り上げられている。ここでは、後者に属する事柄を取り上げるが、そこで宗教に関して表明された見解は非常に悲観的である。

彼によれば、人間は自分の生および世界の現実が何らかの意味または価値を持つ出来事だと考えるものであるという。そこに古今東西、「つねに、またどこででも」救済への要求が生じる。[18] 救済への要求は普遍的であるというのである。しかし、ウェーバーによれば、そのような意味追求、救済追求の努力は二つの事から結局は失敗に終わるほかはないのだという。

第一に現世的価値の諸領域に対する人間の関係が合理化され、自覚的に昇華されて行く過程は、個々の領域の内的な固有の自己法則性、自律性を論理的に突き詰めて行く過程であって、それによって宗教と諸領域との間に緊張関係が生み出されることになるという。[19] 彼は経済、政治、審美、性愛、科学の諸領域において、その緊張関係がどのようなかたちで生じるかを跡付けている。そこでは、これらの諸領域についての宗教的意味付けが、これらの領域の持つ固有の自己法則性と衝突するありさまが描かれている。つまり、救済宗教の場合、あくまで普遍主義的、無差別主義的な倫理が説かれるのに対して、文化の諸領域で展開してくる倫理はそれぞれの領域の自己法則性を突き詰めた合理的なかたちのものにならざるを得ず、特殊な共同体内部の利害関心を最優先するもの、対内倫理と対外倫理とを分けた同胞倫理とならざるをえない。こうして宗教と文化の諸領域とは衝突することになる。もちろんそこには妥協もあり得る。しかし、文化全体としては悲劇的な意味喪失への歩みを続けることになると言う。ウェーバーこの意味喪失の過程を次のように描く。「人間生活の全内容が農民的生活にみるような有機的循環から抜け出し、知的なあるいはその他の、個人のレヴェルを超えた文化内容にによってしだいに豊かなものになってくると、人間の生活内容は、ただ自然から与えられたものだけの状態をこえてすすむ。……農民はアブラハムのように〈生に満ち足りて〉死ぬことが

できた。彼等は彼等なりに生活内容の素朴な一義性から生まれてくる地上的完結に到達することができた」という。「ところが、〈文化内容〉の獲得ないし創造という意味で自己完結を追求する〈教養〉人の場合はそういう訳にはいかない。彼等は〈生に倦怠する〉ことはあるが、一循環が完結したという意味で〈生に満ち足りる〉ことはない。文化とは自然的生活の循環から抜け出すことであり、そのために進歩は破滅的な意味喪失への歩みとなる」[20]。つまり人間は自然の状態を抜け出し、文化の状態へ入ることによって、かえって意味喪失の状態に陥り、そこで救いの要求を持つに至る、ということになる。それは初め、文化の宗教的意味付けへの要求としてあらわれるが、先に見たように、文化の諸領域の持つ固有の法則性が、宗教によるあらゆる意味付けの努力と衝突することになる。結局ウェーバーの結論は「現世の外的な組織が合理化され、その非合理的内容の体験が昇華されると、宗教的なるものはますます非現世的なものとなり、現実の生とは無縁なものとなる。仏陀とかイエスとか聖フランチェスコのような生き方は、合理的文化の技術的・社会的諸条件のもとでは破綻するほかない」[21]ということである。

第二に、別の角度からの観察として、ウェーバーは悪の問題を取り上げる。それによれば、救いの要求は「不当な苦難……現世内部における個々人の幸福の不公平な配分に対する正当な補償の要請として現れた」[22]と言う。「合理的思考が正当な応報による補償という問題に熱心に取組めば取組むほど、その問題を現世の内部だけで解決することはますます不可能となり、現世の外での解決の方が確率のたかい、あるいは意味の大きいもののように見えるからである……人間の目のとどくかぎりでは、あるがままのこの現世の成り行きは、そんな補償の要請などほとんど顧慮してはいないように見える。というのは、幸福と苦難の配分の、倫理的には説明のつかないような不公平が非合理であるばかりでなく、その補償がいちおう考えられるばあいでも、苦難の存在という事実そのものがそれだけで、どこまでも非合理的であるほかないからである……いずれにせよ、倫理的要請からすれば、この世界の絶対的な不完全さは不動の事実であり、この世界が過ぎ行くものだということも、この不完全さによってのみ、意味あることとして正当化さ

れうるように見えてくる。けれどもこうした正当化は、現世の価値をいっそう喪失させることになる。なぜなら、過ぎ行くのはただ無価値なものだけというわけではないし、また、とりわけ無価値なものがというわけでもないからである。死や滅亡が、最善の人や事物にも分けへだてなく速やかにおとずれるというこの事実は、人びとがひとたび時間の永遠なる持続、永遠なる神、永遠なる秩序などという観念を抱くようになると、現世内部におけるまさに最高の価値ある諸財さえも、無価値なものとしてしまうことになりうる。[23]」ウェーバーはさらに次のように言う。「現世は不完全、不正、苦難、罪、無常、そして、必然的に罪責を負っていて展開と分化が進むにつれてますます無意味化していくほかない文化、そうしたものがみちみちた場所であって、したがって、それらのうちどの点で裁かれるにしても、純倫理的な観点からするならば、その存在が神的な『意味』を求めようとするような宗教の要請に対しては、破壊されて無価値にひとしい姿を示すことにならざるをえない。[24]」以上、後に扱うニーバーの思想との関連もあって引用が長くなったが、文化の諸領域に固有の法則性の問題からも、世に厳存する悪の問題からも、ウェーバーにおいては現世の文化は宗教的に価値を喪失することになり、救済追求の努力はすべて無に帰することになる。これは『職業としての政治』でウェーバーが第一次世界大戦後の世界を見ながら述べている現状についての理解、「私たちを取り囲むものは、花が咲き乱れる夏ではなく、凍てついた暗く厳しい極北の夜である[25]」という理解とも符合する。マリアンネ・ウェーバーによれば、ウェーバーは若い頃から自分の立場を「ペシミスティックな立場[26]」と呼んでいたと言う。

3．H・リチャード・ニーバーの神学の問題

ニーバーは一九六〇年に書いた神学的自伝で、彼の思想の中心には三つの確信事項があると書いている。[27]第一に神の主権、第二に人間とは失われたもの、罪深いもの、偶像礼拝に染まったもの、偶像を求めるものということ、第三に唯一神に対する信仰、存在の根拠に対する信仰は奇跡的な賜物として与えられるものであるということである。ニー

バーのこれら三つの確信事項のうち、第一、第三の事項は「宗教音痴」のウェーバーが共有し得ないものであったが、第二のものは両者が共有するものであったと言って良いのではないか。ニーバーもウェーバーと共に現実の世界に救いのないことを認めているのである。ただそこで両者の違いはニーバーが救いは奇跡的賜物として与えられるほかないものであるにしても、救いがあることを認めるのに対して、ウェーバーはそのような可能性を考えていないことである。むしろウェーバーは救いは求める努力さえすれば、獲得可能の筈なのに実際には不可能だと考えていたのではないか。ニーバーの現実理解はリアリスティックでありながら、ウェーバーのように「ペシミスティック」なものとはなっていない。ニーバーは人間の生について「悲劇的理解」を持ったと言うことができる。ニーバーの徹底的唯一神教はウェーバー流のリアリスティックな現実把握と切り離されてあるものではない。ニーバーの三つの確信事項は実は一つのことを三つに言い換えたものである。それによって、神学的分析と社会学的分析とが渾然一体をなすニーバーの神学が出来上がっていると言って良い。以下で、『徹底的唯一神教と西洋文化』に見られる議論に即して、ニーバーとウェーバーとの関係を明らかにしてゆきたい。[28]

ニーバーによれば、人間にとって最も重要な問題は宗教の問題ではなく、信仰の問題である。そしてそれは、後に述べるように、同時に神の問題である。これら信仰や神の問題は人生の意味についての個人的・人格的格闘のうちから生み出されてくる。つまりそれらは人間存在の問題として、高度に実践的な問題として登場してくる。そして人間は宗教においてだけではなく、文化のすべての領域で信仰によって生きている。そもそも人間として生きるということが信仰によって生きることだからである。というのは、人間はだれでも人生生きる価値ありとの確信を持つことなしには生きられないからである。しかし人間は単純に人生とは生きる価値あるものだと信じることはできない。人生は自己（私）が信頼する何ものかによって生きる価値があるものとされなければならない。つまり人間は生きるための目的（cause）なしには生きられない。人は必ず何ものかのために生きる。自分の人生の意味や価値を保障する何も

のかを持ち、そのために生きるということなしには生きられないからである。ニーバーは自己の生の価値を保障する何ものかを「価値の中心」と呼ぶ。人間はこの価値の中心を宗教の領域においても、文化のどの領域においても、必ず措定している。

さて、この信仰とは、知性に関する事柄、知的命題の真理性ないし虚偽性に関する問題ではなく、意思の実践や倫理性に関わる事柄である。信仰とは自己（私）の生を価値あらしめる何ものかへの人格的・実践的な信頼と忠誠とからなる。つまり信仰には二つの部分があり、受動的な信頼と、能動的な忠誠とからなる。「価値の中心」つまり自己（私）の生の価値を保障する何ものかが、真実に私の生に価値あらしめるものであるとして、それに受動的信頼を持ち、そのもののために能動的忠誠を寄せて献身的に生きる、というのが人間の日常の生である。ニーバーはここでいわゆる宗教的生の分析をしているのではなく、あくまで日常の生の現象を分析していることに注意しなければならない。政治、経済、審美、性愛、科学などの文化諸領域の活動においても、宗教の領域の活動においても、すべての人の意思は何ものかに対して、それを価値の源泉と認めて受動的信頼を持ち、さらにはその価値そのものへの能動的忠誠を捧げて生きているのである。

さきに触れたように、ニーバーによれば「信仰」の問題は同時に「神」の問題である。「信仰」と「神」とは分離することができない。人は「何ものか」のために生きることによってのみ自己（私）の生の意味を得る。つまり人はそこで「救い」を得る。その「何ものか」または「価値の中心」こそが、その人にとって神となる。神とは超自然的に存在する何かなのではなく、価値の中心、価値の源泉であり、信頼、忠誠・献身の対象、つまり信仰の対象となる何かである。神とは自己（私）の存在と生とを無意味、無価値から救う「何ものか」のことであって、価値の源泉となり価値の中心となり得るものであれば、いろいろなものが自己（私）にとって神となり得る。

ニーバーは「信仰」と「神」の関係に関するこのような理解をルターから学んでいる。ニーバーはルターの『大教

理問答書』から次の文章をたびたび引用する。[29]「神を持つということはどういうことか、あるいは神とは何か。……心の信頼と信仰のみが神と偶像とを作る……なぜならば、信仰と神との二つは一体であるから。きみの心をかけ、きみの信頼を置くものが真実にきみの神である。」ルターにとっては神の問題とは、神が存在するか否かという思弁的・客観的な問題ではなく、自己（私）にとって何が神なのかという主体的な、あるいは主観的な問いである。自己（私）が自己（私）の生と存在とを無意味、無価値から救うもの、価値の中心、価値の源泉となり得るものとして信頼し、自己（私）の生において忠誠を捧げる対象が、何であるにしろ自己（私）にとって神となる、というのである。ニーバーはこの理解を受け入れる。

神とはそのようなものであるとすると、人にとって無数のものが神となり得る。人が自己（私）の人生を価値あるものとすると考える対象は無数にあるからである。ニーバーによれば、生まれながらの自然的な人間は多神教的信仰の持ち主であるという。ニーバーは信仰を三つに分類する。第一に唯一神教的信仰であるが、これは、徹底的唯一神教的信仰とも普遍主義的信仰とも言われる。万人、万物に対して唯一の神があるとされる。これについては後に詳しく論じる。第二のものは単一神教的信仰と呼ばれる。これは社会的信仰、閉じた社会の信仰などとも呼ばれる。デュルケームがいう「集合表象」に対する信仰がこれに当たるとされる。ニーバーは人類の歴史の最初に現れた信仰、そして個人が人生の最初に持つ信仰は、この社会的信仰であったと考えている。そこでは自己（私）は、その所属する団体こそが自己（私）の人生に意味を与え、それを価値あらしめるものと信頼して、自己（私）を捧げて生きるのである。第三のものが、先に触れた多神教的信仰である。これは社会的信仰が力を失った段階で現れるもので、利己主義的信仰であると言う。それはナルチシズム、自己に対する信仰、自信として先ず現れる。自己（私）そのものが価値の中心となり、また生きる目的（cause）となる。しかしまた、利己主義的な傾向を弱めた多神教的信仰もある。自己（私）を価値あらしめると思われるものすべてが信頼の対象となる。しかしその場合、能動的忠誠という要素は弱

まり、忠誠が捧げられる対象は無数にあるが、それは短い時間だけのことで、その対象は次から次へと交替してゆく。そこでは多くのものが自己（私）を価値あらしめるものと考えられるが、そのうちどれがより信頼できるものか、どれが最も信頼できるものなのかという問いにはだれも答えることができない。自己（私）の内でそれらの価値の中心が衝突することになる。自己（私）のうちなる価値の中心の数だけ別の人生を持ち、内部分裂を起こすことになる。社会的規制力が弱まった結果として出現した現代の価値多元主義の情況はまさにこれであるとニーバーは言う。

われわれの生と存在を無意味から救い出すことができると考えられる価値には、抽象的概念もあれば、身近なもの、卑近なもの、さらにはChthonian deities（地下の神々）がある。具体的には、真理、美、正義、平和、権力、財産、健康、愛、善、悦楽、子供、家庭・家族（配偶者）、仕事、職場、国家、政治、祖国、イデオロギー、教会、宗教、民主主義、自然、人権、文明、芸術、性愛、などが数え上げられる。これらはどれも単一神教的信仰および多神教的信仰の神々または偶像となり得るものである。

ニーバーによれば、問題はこれらの「神々」が普遍的に存在するものでも、万人の共通の「信仰」の対象になり得るものでもないことである。これらの神々は空間的にも時間的にも有限なものであり、排他的なものもある。これらの神々によって価値あらしめられる自己（私）の生の意味も時間的空間的に限られたものでしかなくなる。これらの神々は自己（私）の生のある一定の限られた時間・空間に対してしか価値を保障しない。彼らは自己（私）からも限られた部分的な事しか要求しない。自己（私）の全体を要求することはない。これらの神々は自己（私）を内面的にも分裂させると同時に、社会的にも、他の自己（私）との間にも分裂をもたらす。結局これらの有限なる価値の中心は人間の存在を無意味、無価値から救うことはできない。

そしてさらに、神々の黄昏、神々の死という悲劇がある。自己（私）の生の意味を保障するもの、自己（私）が生きる目的（cause）とするものが死に追いやられる。神々を死に追いやる何かがある。ニーバーはこの「何か」は「空

虚 void」、「敵」と呼ぶほかないものであると言う。それは影のようなおぼろげな現実でありながら、究極的な何かであり、万物がそこから来たり、万物がその姿を与えられ、万物がそこに帰らしめられる。人はこの究極的な何かに対して防衛線をはることはできない。この「物事の道理」、この現実は万物を容赦なく過ぎ去らせながら、万物が過ぎ去った後にも、まだそこに存在し続ける。それは万物の源泉であり、また終りである。それは巨大な深淵、空虚、また敵として、人間の生を取り囲み、万物がそこに吸い込まれる。それはそこに厳存し、われわれはそれを無視することができない。しかし、われわれはそれが究極的現実であると言うこと以外に、それが何ものであるかを知ることがない。

ニーバーはここで「中間考察」のウェーバーを対話の相手として念頭においていたと言えないであろうか。ここにはウェーバーの「ペシミズム」がウェーバーがした以上に極限まで突き詰められている。そしてニーバーが「宗教音痴」のウェーバーと決定的に対決する点がここにある。ニーバーにとって、この究極的な何かこそが「徹底的唯一神教的信仰」の「神」なのである。ニーバーはこの神を「存在の原理」、「存在の根拠」、「唯一者」、「一切の多を超えた唯一者」、「究極の力」、「物事の道理」などの抽象的、非人格的な名称をもって呼ぶ。しかしニーバーによれば、われわれはこの「空虚」にして「われわれのすべての神々の敵」なる現実を「汝」として、また「わが父」として認めさせ、信仰を向けさせる出来事が、世界の歴史のうちで、また個人の歴史のうちで起こったというのである。「それが私を殺すとも、私はそれに信頼を捧げる」と言い、自己（私）の生の意味と存在の価値とを求めてこの「何か」に信頼を寄せ、自己（私）のすべてを捧げて生きることができるようになったというのである。究極の力であり、万物の源泉であり、しかも万物を殺害するものを神と認め、これに信仰と希望と愛を寄せるということである。この巨大なる空虚、巨大なる敵に対して信仰を抱くことができるのは、それを友として受け入れることを学んだからである。たとえこの力が自己（私）に死をもたらすとしても、なお自己（私）の大義 Cause として、自己（私）の生に、そして万物の存在に意味と価値をもたらす力であるとして、自己（私）の生命のすべてを捧げても良いということを学んだと

いうことである。

唯一神を「敵」と呼ぶことは新約聖書においてもなされる。しかし「空虚」という名称はそのままでは旧約聖書も含め、聖書のうちにはない。もちろん預言者の思想のうちにはこの考え方は読み取れる。ニーバーはこの名称をホワイトヘッドの『形成期の宗教』から得ている。ホワイトヘッドは「宗教は最終的な満足すべき段階に到達するまでに三つの段階を通過する。それは空虚 void としての神から敵としての神への変化、そして敵としての神から伴侶としての神への変化である」[30]と書いているが、ニーバーはこの文章をたびたび引用している[31]。ただしニーバーはこの三つの段階を不可逆的に進化する過程における段階とは理解しない。ニーバーはこれら三つの段階を唯一神と人間との間に、いわば永遠に、成立する関係として解釈している。ニーバーはホワイトヘッドのこの命題に助けられてウェーバー的なペシミズムを克服する道を開いたと言って良いのではないか。

ニーバーによれば、この「敵」が「友」に変わる契機が「啓示」である。モーセおよびイスラエルの預言者、そしてイエス・キリストを通して生起した啓示は、いわゆる「宗教的」出来事、非日常的出来事として起こったのではなく、政治、経済、倫理などの文化の諸領域における神々の日常的闘争のうちに起こったことであった。イエス・キリストが唯一神の啓示であると言うとき、その神はおよそ存在するものすべてを存在せしめ、消滅させる力であり、同時におよそ存在するものすべてを価値あらしめる力であり、しかも、われわれの献身を要求する力であることを意味する。それはとくに「宗教的」献身を要求する力ではない。

この唯一神に対する信仰は、人類の歴史の内で起こったし、個人の歴史のうちで、何時でも起こり得る。それは生の意味についての苦悩、万物の死を知る体験、個人的な失意の体験、社会的破局の体験などが個人のうちになければ起こらない。またすでに信仰を抱いた他者との具体的な出会い、そしてイエス・キリストとの具体的な出会いがないところには信仰は起こらない。しかしまたこれら個人的な体験の積み上げによって自動的に信仰が成長してゆくので

はなく、同時に霊の働きかけのないところには唯一神への信仰はおこらない。信仰はあくまで唯一神の奇跡的な賜物として与えられるのであって、人の努力のみによって徹底的信仰が人のうちに生じることはない。

ウェーバーは『職業としての学問』においても、「中間考察」においても、宗教が知性の犠牲を要求すると述べている。[32] しかしまた教義および学問的神学を伴った宗教が「俗人の合理的思考を刺激」し、文化の諸領域における合理化を促したことも認めている。[33] しかしニーバーによれば、価値の中心は、単に自己（私）の意思の信頼と忠誠とを要求するだけでなく、知性に対してもある種の拘束力、強制力を持つものである。ニーバーは唯一神への信仰は初めから知性を刺激して、思考の努力を要求するものであり、知識への道を開くものであると言う。ニーバーは『啓示の意味』においてもこの問題を取り上げたが、『徹底的唯一神教と西洋文化』においても、宗教、政治、科学の領域において唯一神教的信仰がもたらす諸変革に鋭い分析を加えている。たとえば、近代国家が国民から忠誠を求めるときには、単に国益上の関心からただ国家それ自身への忠誠を求めるのではなく、その国家が担う使命、国家を超えた大義、国家が仕えるべき大義への忠誠をも国民から要求することを指摘し、そこに単一神教的信仰と徹底的唯一神教的信仰との衝突を見出す。また科学が新しい知識を求める場合、それがある特定の集団だけの利益のために求められて、他の集団に対しては隠されるか、あるいは特定の閉じた社会にのみ通用する知識を求めようとするか、全人類に受け入れられる真理のための科学となるか、といった問題を扱っている。ニーバーは普遍主義をとるが、それは人類だけでなく、動物植物をも視野に入れたもの、無生物、宇宙の森羅万象を視野に入れたものである。そこではわれわれが隣人に対して、他国の国民に対して、動物に対して、環境に対して行うことは、すべてそれらの創造者にして救済者である方に対して向けられたものであるとされる。徹底的唯一神教的信仰は、人類を悩ます悪に対する闘いだけでなく、存在の領域を乱し、破壊する勢力に対する闘いへとわれわれを駆り立てる。この普遍主義的信仰、徹底的唯一神教的信仰のモットーは、「およそ存在するもの、すべて善し Whatever is, is good.」である。

結び

以上、『徹底的唯一神教と西洋文化』に表れたニーバーの神学思想を略述してきたが、先にも触れた通り、この著書は神学者が現代社会の抱える問題について、文化の諸領域の専門的研究者との対話を行い、建設的な思索を促す目的でなされたものであった。ニーバーは三つの確信事項を持つ神学者として、人間の実存的問題を取り上げている。その問題の多くがウェーバーの取り上げた問題であったことが示されたと思う。ニーバーはウェーバーの語るのを聞きつつ、時には学び、時には反論を加えたと言って良いのではないか。

注

(1) Harold E. Fey, ed., *How My Mind Has Changed*, 1961, p.70.

(2) J. Gustafsonはニーバーが学生時代にウェーバーの『宗教社会学論集』三巻を熟読したと報告している（*American Sociological Review*, XXVIII／Feb.1963, p.135）。しかしGustafsonにしても、これまでに研究書、入門書、案内書などを出版した他の研究者たち（L.A.Hoedemaker, J.D.Godsey, J.W.Fowler, L.D.Kliever、東方敬信、D.F.Ottati, J.A.Irish, R.M.Keiser）もニーバーとウェーバーとの関係についてはほとんど触れていない。しかしまた、ニーバーは「最も影響を受けた書物」（"Ex Libris," *The Christian Century*, LXXIX (1962), p.754）のリストにウェーバーのものを含めていないこともたしかである。ニーバーはウェーバーを否定媒介的な対話の相手としたということであろうか。

(3) H.R.Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, 1960, p.128, p.131.

(4) H.R.Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, 1937, pp.viif.

(5) W.Beach & H.R.Niebuhr, *Christian Ethics*, 1973, p.20.

(6) M・ウェーバー（大塚久雄訳）『宗教社会学論選』、一九七二、五十八頁。

(7) H・R・ニーバー（佐柳文男訳）『啓示の意味』、一九七五、七十～七十一頁。

(8) H.R.Niebuhr, *The Purpose of the Church and its Ministry*, 1956, p.19.
(9) Cf.R.Bendix, *Embattled Reason*, 1970, pp.122ff.
(10) H.R.Niebuhr, *The Responsible Self*, 1963, p.165.
(11) M・ウェーバー『政治・社会論集』(河出書房)、一九六五、四二七～四二八頁。
(12) H.R.Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, 1960, pp.49f.
(13) M.Weber, *Economy and Society*,(Univ.of Cal.Press), 1978, pp.399ff. なお、後でも触れるが、ウェーバーは宗教が世俗的文化の領域での合理的思考を刺激することがあることを指摘している(大塚久雄訳『宗教社会学論選』一四九頁参照)。これはニーバーの『キリストと文化』の関係の第五、文化の変革者としてのキリストのもとになった考え方ではないだろうか。
(14) P.Ramsey,ed., *Faith and Ethics*, 1957, p.9.
(15) マリアンネ・ウェーバー『マックス・ウェーバー』、一九六三、二五七頁。
(16) M・ウェーバー(大塚久雄訳)『宗教社会学論選』、一九七二、一一七頁。
(17) 大塚久雄『社会科学の方法』(岩波新書)、一九六六、八十二頁。
(18) M・ウェーバー(大塚久雄訳)『宗教社会学論選』、一九七二、一五二頁。
(19) 同書、一〇八頁参照。
(20) 同書、一五八頁。
(21) 同書、一六〇頁。
(22) 同書、一五二～一五三頁。
(23) 同書、一五三～一五四頁。
(24) 同書、一五九頁。
(25) M・ウェーバー『政治・社会論集』(河出書房)、一九六五、四三〇～四三一頁。
(26) マリアンネ・ウェーバー『マックス・ウェーバー』、一九六三、一〇八～一〇九頁。
(27) Harold E. Fey, ed., *How My Mind Has Changed*, 1961, pp.71～73.

(28) 以下、とくに引用の形式をとらずにニーバーの議論をたどることとする。とくに断りのない場合は、すべて同書に展開されている議論である。とくに「補論」の第三が集中して扱われる。

(29) 例えば『啓示の意味』二十九～三十頁、*Radical Monotheism and Western Culture*, p.119.

(30) A.N.Whitehead, *Religion in the Making*, 1926, p.16.

(31) 例えばW.Beach & H.R.Niebuhr, *Christian Ethics*, p.269, *Radical Monotheism and Western Culture*, pp. 123～24., *The Kingdom of God in America*, p.192.

(32) M・ウェーバー『ウェーバーの思想』(河出書房新社)、一九六二、一六五頁、『宗教社会学論選』、一四七頁以下。

(33) 『宗教社会学論選』、一四九頁。