

ラインホールド・ニーバーの罪論：フェミニスト神学による批判への応答

著者	五十嵐 成見
雑誌名	聖学院大学論叢
巻	第32巻
号	第2号
ページ	163-182
発行年	2020-03-15
URL	http://doi.org/10.15052/00003725

〈原著論文〉

ラインホルド・ニーバーの罪論 ——フェミニスト神学による批判への応答——

五十嵐 成 見

抄 録

本稿は、ラインホルド・ニーバーの罪論の詳細な内容分析を行った。また、肉欲の罪が傲慢の罪に対して副次的・二次的な位置に留まっており、結果として、現実状況から乖離した内容となっているという批判に対し、両者の罪の適切な関係性を提示し、上記の批判が不適切であることを明らかにした。さらに、主にフェミニスト神学者らにおけるニーバーの罪理解への批判に対しても応答を試みた。それらの批判はしばしばニーバー思想を適切に理解していないが、ただフェミニスト神学が指摘する「自己隠滅の罪」やそれに類似する状況に関しては、ニーバー神学が取り組むべき、あるいは更なる発展が課題であるべきことを指摘した。

キーワード：罪, 傲慢, 肉欲, 自己愛, フェミニスト神学

目次：

1. はじめに
2. 罪の二つの相—傲慢と肉欲—
 - 2-1. 傲慢
 - 2-2. 肉欲
3. フェミニスト神学の視点から
 - 3-1. フェミニスト神学者の批判
 - 3-2. フェミニスト神学者の批判への応答
4. 結語

1. はじめに

ラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892~1971, 以下ニーバーと略す) による人間

論の中核が罪論にあるため、その神学的特徴は必然的に悲観主義・敗北主義的となっていると、主にH・ホフマン、R・キング、J・プラスコー、S・ハワーワス、S・ウェルスらによって批判されてきた。われわれは、それらの批判が結果的に一面的な理解に基づいていることを、ニーバーの人間論における歴史形成面の考察を通して、別の紙面の機会において論証した⁽¹⁾。すなわち、ニーバーの人間論には、主に神の像の存在、原初的義の残存、生の責任性の三つの観点において歴史形成の面が存在しており、その結果、彼らが述べるような敗北主義的傾向とは相いれないポジティブな面をニーバーの人間観が保持していることを明らかにした。

ただし、それにもかかわらず、なおニーバーは、預言者的知性とも評されるべき、鋭くかつ深遠な洞察力を持って人間の罪の考察をなしていることを否定することはできないであろうし、このことは一般的なニーバー評価に表れ出ている事実である⁽²⁾。よってニーバーの罪論は、ニーバーの人間論の中核とは言えないにせよ、なお、ニーバーの人間理解における重要かつ欠くべからざる特質であると言わなければならない。

本論文は、ニーバーの罪論の分析を対象とするが、とりわけ、その内容の根本である傲慢及び肉欲の罪に焦点を当て、その内容の詳細な分析を提示することを第一の目的とする。

またニーバーにおける罪論の考察に関する際、その研究史において重要な課題を負っていることを看過することはできない。それは主にフェミニスト神学者からの問題提起である。その内容は、ニーバーにおける罪論の強調点が主に「傲慢」(pride)の面にあつて「肉欲」(sensuality)の面はあくまで副次的に過ぎないため、実際の現実の人間状況には適応していない、という指摘であり批判でもある。この主張は、J・プラスコーによって初めに提起され、その後のフェミニスト神学者の大半は、概ねこの批判を継承している。しかし同様の見解は、L・ギルキーなどのニーバー研究者からも提起されている。

しかしその理解は、ニーバーの罪論の解釈として本当に適切なものなのであろうか。そこで本論文においては、第二の目的として、ニーバーの罪理解である肉欲の罪が、傲慢の罪に比べて副次・付加的なものに留まっているのか否かを、『人間の本性』⁽³⁾の叙述を基にして検証することとしたい。

さらに第三の目的として、プラスコーを含めたフェミニスト神学者らの問題提起及び批判に対して、ニーバー思想における神学的観点から応答を試みることにしたい。

これらの目的のために、本論文は次のように進めていくこととする。第二章においては、ニーバーの罪理解の軸となる傲慢と肉欲の相についての分析を行い、傲慢と肉欲の罪の序列の関係の有無を明らかにする。続く第三章においては、主だったフェミニスト神学者らの主張を取り上げ、さらに、それらの見解に対してニーバー的観点から応答する神学者の主張も捉えつつ、われわれの見解を述べることにする。そして最後に全体的な総括として結語を述べる。

2. 罪の二つの相—傲慢と肉欲—

ニーバーは、自らの理解する罪を、「傲慢」と「肉欲」とに区分しているが、この両者は、それぞれどのような罪の形態であろうか。本章では、その内容を詳細に分析することとし、さらに、両者の罪の関係性を考察することとする。

2-1. 傲慢

ニーバーは根本的に、人間の罪が生じる思想的根拠を、プラトン・アリストテレスらに代表されるギリシャ思想やヘレニズムが想定したような人間本性の有限性におくのではなく、旧約聖書思想に表されているヘブライズムに見出している。ニーバーは罪の淵源が精神における超越的自由にある、と理解するが、ヘブライズムは、ヘレニズムに比して、遥かに罪の基礎を自由に置く見方が強い、と捉えるからである⁽⁴⁾。

ヘブライズムにおける罪の記述は、具体的に言って創造神話におけるアダムとエバにおける墮罪物語に遡る。蛇によるアダムとエバへの誘惑は、「神が人間に定めた限界を破り、踏み越えるように誘惑された」⁽⁵⁾ ことを意味している。この記述は、キリスト教理解においては明確な「神への反逆」⁽⁶⁾ の業として解釈され、人類最初の人間は、神への反逆を、罪として初めて犯したこととなる。創世記に叙述されている世界と人間の創造神話は、字義通りの歴史を表しているわけではなく、象徴的な神話（ただしニーバーの場合、聖書的神話は、歴史的次元と超歴史的次元を連関させる重要な作用があるとして「永遠の神話」(parmanent myth)⁽⁷⁾ と呼ぶ）であるが、それにもかかわらず、神への反逆の罪は、現実世界における人間の罪の事実と投影されている。すなわち、「人間が自らの『被造物性』を認めることを拒否し、自らが生の統合体全体の一員に過ぎないことを受け入れることを拒否する」⁽⁸⁾、という人間経験における事実である。この罪をニーバーは、パウロ・アウグスティヌスの伝統を継承しつつ「傲慢」の罪として理解する。この傲慢の罪の根本には、神を自己の中心におこうとせず、自己を自己自身の中心に据え置こうと欲する、神への反逆としての自己愛がある⁽⁹⁾。この自己愛によって、自己は自己拡張を不当に企てようとするのである。また、傲慢の罪とは、「人間の罪とは常に、自らの眼力のほどを過大評価することによってその不明をごまかそうとする努力であり、その限界を超えて自身の力を拡張することによってその不確かさをごまかそうとする努力」⁽¹⁰⁾ であり、これらの対処によって、人間は不安定な自己から派生する不安から脱却しようとする。

傲慢の罪は4種類に分類される。(1) 権力の傲慢 (2) 知的傲慢 (3) 徳の傲慢 (4) 宗教的傲慢、である。ニーバーによれば、4番目の宗教的傲慢は徳の傲慢の延長線上に置かれるが、同時に、権力、知、徳のいずれに対しても「包括的で本質的な形態」⁽¹¹⁾ として関わっている。

権力の傲慢は、人間の「生の偶然的で依存的な性格を認めず、自分自身がその存在の創始者であり、自らの価値の審判者であり、自らの運命の支配者である」⁽¹²⁾と愚かにも思いこむ罪である。この罪は、高位の社会的立場にある者においては、一層大きな誘惑となる。この傲慢は、「権力への渴望・意志」⁽¹³⁾と密接に結びついている。

傲慢には二種類の形態がある。一つ目は、自らの権力的地位が永劫的に保持・発展し、また、その地位は揺るぎないものと思ひこむような形態である。もう一つは、逆に自らの権力的立場が永続的なものではないことを理解しているが故に、己が権力の安定性を確保するためにさらなる権力を希求しようとする形態である。後者の罪は、「貪欲」とも称されるが、それは「自然における不確かさを隠そうとする人間の過度の野望の表現」⁽¹⁴⁾である。権力の意志は、後者の罪に必然的に付随するものであるが、それは権力の不安定性を除去しようとするほど、むしろかえって不安定性への不安を増幅させる悪循環を孕んでいる。それ故、最終的にはその不安定性を克服するために、自己を神化することによってその不安を抑えようとするのである⁽¹⁵⁾。

知的傲慢は、「権力の傲慢を一層精神的に昇華したものである」⁽¹⁶⁾。歴史におけるすべての知は、全てその時代の特定的状況と結びついているゆえに、相対化を免れるものではない。それにもかかわらず、あらゆる時代性を超越した普遍妥当性を持つと見なすことは「イデオロギー的汚染」⁽¹⁷⁾に侵されていることの表れである。また、他者に対する批判内容が、自らの思考や行為の中にも実は備わっているにもかかわらず、それを認識しようとしなくてもまた知的傲慢の形態である。これらの傲慢は、「人間の知性の有限性に対する無知から生じる」⁽¹⁸⁾と共に、権力の傲慢の場合と同じく、知が時代的制約を受けていることを密かに察知していながら、イデオロギーによってその制約を覆い隠そうとする努力から生じるものでもある。

徳の傲慢は、上記のあらゆる知的傲慢に通底しているような要素である⁽¹⁹⁾。道徳的傲慢とは、「有限な人間が、自身のきわめて限られた徳が最終的な義であると偽装し、また、自身の極めて相対的な道徳基準が絶対だと偽装すること」⁽²⁰⁾であり、この罪は、「あらゆる『独善的』な判断において明るみに出される」⁽²¹⁾ものである。この独善性が、徳を「罪の手段」⁽²²⁾に変えるのである。

宗教的傲慢は、道徳的傲慢による独善的な判断が、宗教的正義や善に置きかえられて、神の名によって正当化されるときに起こされる罪である。一見、自らが神の僕として敬虔に仕えているように見えて、神の名を利用することによって、むしろ自己神格化を図るのである。イエスが激しく批判したファリサイ派は、この罪にもっとも合致しているが、この罪の問題は、あらゆる宗教において普遍的な課題としてニーバーは捉えているように思われる。特に、キリスト教、特にプロテスタントはこの宗教的傲慢を否定するような福音原理を持っているにもかかわらず、実際の歴史においては、他の宗教と遜色のない宗教的傲慢を露呈してきていることをニーバーは主張する⁽²³⁾。

2-2. 肉欲

肉欲 (sensuality) の罪は、傲慢と共に、超越的自由から派生する不安を解消するためのもう一つの手段である。肉欲の罪をニーバーは次のように定義する。すなわち、「生活の細かな過程や活動や関心事にわれを忘れて没頭することによって精神の自由と無限の可能性から逃れようとする努力であり、有限な価値に対し無限に傾倒することにならざるをえないような努力⁽²⁴⁾」である。傲慢における自己は、不安定な自己によって引き起こされる不安を、自己を本来の自己以上に仕立て上げるべく肥大化・拡張化することで解消しようとするが、肉欲は逆に自己関心にあまりに没頭することで自己を矮小化し、自由の責任的行使を否定することによって不安を解消するのである。

さて、ニーバーにおける肉欲の罪を分析する際に、研究史的観点から問題となってくるのは、傲慢と肉欲という二種類の罪の形態は、前者が後者に先立つ根本的な罪の形態であるのか、あるいは、後者の罪が前者の罪と相並び立つべき罪の形態であるのか、という問いである。例えばプラスコーは、後述するように、肉欲に先立つ傲慢の罪の序列をニーバーが持っているとして理解する。ただ、ニーバー研究に関する著名な神学者においても、ニーバーの罪理解は傲慢が根本的にあり、肉欲の罪は傲慢の罪による派生的なものであって、傲慢に比べると二次的・付随的なものに過ぎない、というように理解に立っている。その典型はL・ギルキーである⁽²⁵⁾。ギルキーは、ニーバーの罪論を詳細に分析した章の脚注部分で、肉欲の罪の考察に関しては紙面と時間の関係上省いた、と述べ、また、ニーバーにおける肉欲の罪の分析は「刺激のかつ有益」なものである、などと言及しつつも、ニーバー思想や神学の見方の中では重要な機能を果たしていない、としている⁽²⁶⁾。

確かにこの理解は、ニーバー自身が傲慢の罪の説明の文脈の中で次のように語っているところから推測され得る。すなわち、ローマの信徒への手紙に見出されるパウロ神学の文脈は聖書全体の文脈として受容できうる、とニーバーは想定し、傲慢の罪は「肉欲よりも根本的なものであり、肉欲はある意味で傲慢に由来する」⁽²⁷⁾、と述べているのである。さらに、傲慢の罪の説明と同じ文脈の文章で、「この肉欲が単なる身体的衝動を表現するにとどまらず、精神の自由によって可能とされた尋常ではない特質を表している」⁽²⁸⁾、とも述べているが、この「尋常ではない特質」(inordinate quality) は、超越的自由による自己拡張を言い表している、と解釈するのが自然であろう。これら二つのニーバー自身の言及から照らし合わせることによって、肉欲の罪は傲慢から派生する連続的なもので、副次的・二次的な作用に留まっている、と解釈されることとなる。

しかしながら、ニーバーによる肉欲の罪の理解を仔細に分析すると、肉欲の罪の内容はそのような単純な理解に留まらないことが判断される。

まず、肉欲の罪の理解の前提としてニーバーが理解していることは、例えば淫行、泥酔、貪食などの肉体的欲求に耽ったり、没頭したりすること以上に、その精神的な意味合いを重視している、ということである⁽²⁹⁾。この観点において、ニーバーは傲慢を自己神化・栄化として解釈するのと

類比的に捉えて、肉欲を自己神化・栄化と相反する自己没化・自己逃避だと理解する。つまり、傲慢と肉欲の罪の両者は、自己自身の関係性におけるそれぞれにベクトルが異なった罪の形態として理解されるべきだということである。そしてこのことは、傲慢の罪と肉欲の罪の関係性の理解が、先ほどの単純な理解よりも、段階的で重層的な理解を必要とすることを示唆している。

第一に、ニーバーにおける罪の理解の前提として述べるべきこと（このことは、ニーバーの神学思想全般にも該当する見方でもあるが）は、肉欲の罪を第一義とするギリシャ思想の影響を受けているヘレニズム的キリスト教理解に対して距離を置いていることである。ニーバーは、ヘレニズム的キリスト教神学者の典型として、オリゲネスやニュッサのグレゴリウスらを挙げ、彼らの罪論を考察しつつ批判をしている。その考察に共通しているのは、プラトニズム的二元論から派生する理解に対する批判である。プラトニズム的二元論が意味するところは霊と肉の明確な区別であり、さらには肉における霊に対しての劣性であるが、それらの理解が肉欲の罪を第一義的な罪と見なす認識へとつながった⁽³⁰⁾。しかしこの見方は、ニーバーの人間論において退けられている⁽³¹⁾。ヘレニズム的キリスト教の救済論は、結局のところ肉に対する霊魂の解脱であり、贖罪としての十字架の救済は看過されることとなる。それに対して、パウローアウグスティヌスの伝統の文脈に沿った形での罪理解は、肉欲よりも神の反逆としての傲慢を根本的罪と見なす⁽³²⁾。この潮流は、キリストにおける十字架の意味を、究極的な犠牲愛以上に、人間の罪の代償、あるいは罪の贖いとしての救済として捉えることを強調することとなり、ニーバーは後者に前者以上の価値を見出すのである。それゆえに、ニーバーにおける罪理解と連関する救済論との整合性を考える際、傲慢の罪を第一義的にとらえるパウローアウグスティヌスの罪理解を前提にすることは必然的な流れであったと見なすことができる。

この第一の理由を前提としつつ、第二に、ニーバーの肉欲の罪における言説及び罪の発生のプロセスの構造を正確に辿る限り、より根本的に言って肉欲の罪が「自己愛」から派生すると見なしていることを重視すべきだということである。つまり、伝統的キリスト教的罪理解による潮流を踏襲しつつ、ニーバーは実際のところ自己愛という観点を根源にして罪論を考察しているのである。ニーバーにおける傲慢の理解の基本は神の反逆にあるが、その反抗に潜む人間の姿は自己神化への欲望の表れである。それは結局、自己を中心（神）にしようとする自己愛の表れであるのだが、肉欲の罪とはその傲慢をもたらす自己中心性の異なった形態であり、それは同じ自己愛から派生するのである。

そしてこの理解は、ニーバー自身による肉欲の罪の定義から明白である。すなわち、

- (1) 肉欲は自己愛のもう一つの、そして最終的な形態である。
- (2) 肉欲は、他者を神格化することによって自己愛から逃避しようとする努力である。
- (3) 肉欲は、無意識の中に飛び込むことによって二つの形態〔自己神格化と他者神格化〕の虚しさから逃避する⁽³³⁾。

特に、(1) は、傲慢の罪との対比を意識した言説である（「(1) 自己愛のもう一つの…」[傍点論者]）。このように、ニーバーは傲慢そのものではなく、自己愛を、肉欲の罪の根因として認識する。また(2) は、自己愛からの逃避、とされるが、自己愛からの逃避によってむしろ自己を守ろうとする自己愛の表れだということができる。また(3) は、肉欲の罪の面の複雑な諸相を反映している表現である。このようにニーバーの肉欲の罪の理解は、多面的な理解が内在している。

よって、ニーバーにおける厳密な聖書的な罪の根因は、傲慢ではなくむしろ自己愛にあると捉えるべきであろう。そしてこの自己愛は、超越的自由から派生する。よって、ニーバーにおける罪の理解の定義を整理すると、傲慢が自己愛の拡張による罪であるならば、肉欲は、同じ自己愛から派生する、自己を愛するが故の自己逃避の罪なのである。

しかしながらもう一方で、ニーバーによれば、肉欲の罪は自己神化と自己逃避の相反する両面がともに宿されていると見なしている。それは例えば性的熱情に表されており、「自己愛の罪のさらなる拡大と、それから逃れようとするような努力が共に罪に含まれる」⁽³⁴⁾ のである。それ故に、傲慢の罪が肉欲の罪と無関係であるわけではないので、連関性を伴っていることも確かなことである⁽³⁵⁾。だから、ニーバーにおける根本的罪は、聖書の観点から言って神への反逆でありつつも、第一次的に言って傲慢からではなく、自己愛から派生するのである。よって肉欲の罪は、傲慢の罪とはベクトルの異なった別な形で自己愛の形態なのである⁽³⁶⁾。

以上のようにわれわれは肉欲の罪におけるニーバーの考察を分析したが、この見方がニーバーの人間論全体から照らし合わせて適切な見方であるといえよう。

3. フェミニスト神学における批判と応答

前章において、傲慢の罪を中心として肉欲の罪を副次的であると見なすようなニーバー解釈が一面的な見方であることをわれわれは明らかにした。次に本章においては、ニーバーの罪論に関する研究史の観点から言及することによって、本論文が明らかにしようとするニーバーの罪論の解釈の妥当性を、より立体的に捉えることとすると共に、ニーバーの罪論の課題もまた提示することとしたい。

その研究史的考察において外すことができないのが、フェミニスト神学から捉えたニーバーの罪論の批判である。フェミニスト神学から捉えたニーバーの罪論の批判の端緒は、V・サイヴィングが「人間状況—フェミニストの観点から—」という論文を発表したことにある⁽³⁷⁾。1962年にサイヴィングが著した論文によってフェミニスト神学の門扉が開かれる契機が生じたことは、アメリカにおけるニーバーへの評価が1960年代から次第に芳しくなってきたことと併せて考えると、象徴的なことであると言えよう⁽³⁸⁾。やがてサイヴィングの主張は、J・プラスコー（1980年）⁽³⁹⁾、S・ネルソン（1982年）⁽⁴⁰⁾ 及びD・ハンブソン（1986年）⁽⁴¹⁾ らに踏襲されていくこととなる。本論文

では、サイヴィング、プラスコー、ネルソンの主張を取り上げることとしたい。

3-1. フェミニスト神学者の批判

公民権運動が高まりを見せ始めていた1960年に、V・サイヴィングは、ニーバー及びA・ニーグレンらの罪論が、男性的で父権主義な視点に基づいた見方であるにもかかわらず、人間の普遍的な罪理解として描かれていることを批判した。サイヴィングによれば、彼らは男性と女性それぞれの固有の「人間状況」(human's situation)を正確に把握していない。女性と男性は、その性的特質の相違によって、それぞれの人間状況にも大きな違いがある。女性と男性とは、それぞれ異なった特有の身体的機能がある故に、成長段階にも相違がある。その結果、女性はその身体的機能の特質に男性に比べて影響を強く受けやすいし、また、その身体的自由度は男性に比べて規制される社会的傾向がある。それに対して男性は、女性のような妊娠・出産がないゆえに、自らの男性性を規定する根拠が女性に比べて乏しい。それゆえに、社会的成功・達成などの外面的成就を、自らの男性性としての受容として求める傾向が存在する⁽⁴²⁾。つまり、男性は男性性に「なり続け」(becoming)なければならないのであり、結果として男性は、男性性であることの積極性が要請されるのである⁽⁴³⁾。そしてこの積極性から生じる、力への意志や自己義認、傲慢等が罪として理解されていくのである⁽⁴⁴⁾。

一方女性の場合、例えば妊娠・出産は、社会的機能としては女性にとって受動的な働きであり、その過程の中で、女性は、結婚し出産するまでは成熟した人格者として顧みられることはないゆえに、女性は男性に従うような傾向が生じてくる。よって女性は、社会的要請によって女性性で「あることに留まる」(on being)ことが求められていくのである⁽⁴⁵⁾。

しかしそのように、女性は自らの社会的機能としての女性性に留まることによって、その自己を空洞化(empitiness)し、保守的な家族に典型的な父権主義制に従ってしまう⁽⁴⁶⁾。そして、この空洞化こそ、女性が男性に比べて陥りやすい罪の傾向なのである。

このように女性性における受動的傾向からの脱却が、現代社会において女性に求められていることであるとサイヴィングは考える。しかし、「傲慢」という罪を人間における普遍的な罪と見なすことは、この女性性の脱却を心理的に阻むことになりかねない。よって、女性の身体的機能および社会的要請の状況においては、女性の場合、傲慢が罪の基調となるわけではないのである。よって女性における罪は、明確に男性に特徴的な傲慢の罪とは異なった形態である(ただし、サイヴィングは、プラスコーと異なり、この女性と男性とで異なった形態の罪が肉欲の罪であるとまでは明示していない)。

以上のようにサイヴィングはニーバーの罪論を批判する。それは、第2章において言及したパウロ・アウグスティヌスの罪理解を基調とする伝統的なキリスト教的罪理解を全体的かつ根本的に批判する類のものでもあったともいうことができよう。

プラスコーは、このサイヴィングの主張を受け継ぐが、ニーバーの罪理解が第一義的に傲慢にあって、肉欲の罪が副次的に留まっていることを強調しつつ、肉欲の罪理解の復権を問いかける。

プラスコーは、サイヴィングが「人間状況」と表現した概念を「経験」という表現に置き換える。そして、ニーバーが女性に固有の経験を考慮に入れていないことを批判する。女性の経験とは、プラスコーの場合、「社会的要求によって形成され、また具体化されており、それらの要求が『自然』で『合理的』なものとして誇示される」⁽⁴⁷⁾ 経験として定義されるが、この経験に対する見方が欠落したままニーバーの罪理解は構築されているために、傲慢の罪に対して、肉欲の罪が副次的位置に留まっている、とプラスコーは考える。女性の経験に即して考察すれば、女性にとっての本質的な罪の問題は、傲慢ではなくて肉欲に存しており、傲慢は男性特有の経験における罪の形態なのである⁽⁴⁸⁾。無論、女性も傲慢の罪を持っているが、肉欲の罪に比べてそれは二次的なものにすぎないのであり、むしろ、女性にとっては、傲慢が肉欲を呼び起こすのではなく、逆に、肉欲の罪が傲慢を引き起こすのである⁽⁴⁹⁾。

プラスコーによれば、ニーバーは人間の冷酷さや横暴さなどを理解していても、女性における社会的要請における受動性 (passivity) の問題、またその要請に迎合することによる過度の無私 (self-loss) の問題を理解していない。これらの「女性の経験」に真摯に神学が向き合い、取り組んでいくことが積極的な意味での「神学的人格化」(humanization of theology) を発展させることになる、とプラスコーは主張する。

またプラスコーは、人間の被造物性・自然性をニーバーがネガティブに理解していることを批判し、その結果として、肉欲の罪の持つ根深さやその誘惑の執拗さを理解しないがために、肉欲の罪の理解の浅薄さが露呈されている、とする。またプラスコーによれば、ニーバーはその人間論において「被造物性と精神の統合的理解」を論じているが、その統合的理解は「ニーバーが認識する以上に実り豊かなもの」である⁽⁵⁰⁾。このようにプラスコーはサイヴィングよりもニーバー思想に踏み込んで考察し、その人間論全体を批判しつつニーバーの罪理解を根本的に論駁する。

ネルソンは、サイヴィングにおける女性の「空洞化」や、女性の「あり続ける」ことへの問題提起、及びプラスコーにおける肉欲の罪の副次性への批判をさらに発展かつ統合的に捉えてニーバーの罪理解を批判する。ネルソンによれば、女性が罪責の念を感じる際、それが解消されたり昇華されたりすることは稀であり、むしろ大抵は罪責の束縛に悩まされる傾向にある。その理由は、キリスト教が、「傲慢」の罪を長く伝統的罪理解として保持し続けてきたからである。傲慢の罪をキリスト教的罪の根本とする理解の浸透によって、女性の罪責感が増し加えさせられ、また、女性が真の女性としての十全な人間性を追求することを困難にさせてきたのである。そしてニーバーの罪理解はこの伝統的罪理解を継承しているのである⁽⁵¹⁾。

ただネルソンがサイヴィングやプラスコーと異なっている点は、ニーバーの罪理解の根本が傲慢にある、とは理解せずに、神への不信頼が傲慢と肉欲を引き起こすとニーバーが考えていると解釈

し、われわれが別の論文において考察したような、不安定な自己から不安、そして罪の発生へと至るプロセスを想定している点である⁽⁵²⁾。しかしながらネルソンによれば、ニーバーの肉欲の罪は、自己による自由からの逃避の観点を十分に描き出してはいない。むしろニーバーは、自由からの逃避の観点としての罪を「身体的欲求の形式」という伝統的な肉欲理解へと狭めてしまっている⁽⁵³⁾。

ネルソンにとって、自由からの逃避の観点の罪は、「肉欲」ではなくて「自己隠滅の罪」(sin of hiding)という表現が相応しい、と考える。それは、「人間、慣例、主義など、自分以外の他の有限なものへと自己を喪失させる」罪であり、それは「他者への献身、という形式をとる」⁽⁵⁴⁾。もしニーバーが自由からの逃避による、このような形態の罪を深く認識していたら、「肉欲」という表現にはしなかったであろう、とネルソンは批判する。つまり、ニーバーにおける自由からの逃避の罪は、肉欲という文字通りの身体的欲求への過度の充足という面と、他者への自己埋没という自己隠滅の罪の面を併せ持っているにもかかわらず、ニーバーの理解は後者の面が著しく脆弱な故に、その罪の総体を描き切れしていない、というのである。

ネルソンによれば、ニーバーの定義する傲慢と肉欲(ないし隠滅)という二つの罪にはある曖昧さが存在している。ニーバーは傲慢と肉欲の罪が、共に自己中心性を強調する故の罪であると認識している⁽⁵⁵⁾。よってそれらは、一方が他方に対して絶対的に優性、あるいは劣性に永続的に留まるわけではなく、双方が根本的なものでありつつ、同時に、互いに対して副次的な影響も及ぼしている。しかし、ニーバーは自己隠滅の罪を、「肉欲」の罪と名付けることによって、「根本的形式としての自己隠滅の罪を、傲慢の罪の下位に位置づけて副次的にする」ような「混乱」を引き起こしてしまっている⁽⁵⁶⁾。

さらにネルソンは、ニーバーが真の人間性の目的を「自己犠牲の愛」においていることを批判する。なぜならば、自己の全体的な犠牲愛を絶対的善とすることによって、「自己隠滅の罪」という罪の存在を、むしろ、存在すべきではない罪の形態に仕立て上げてしまうからである。自己犠牲は自己の喪失を意味しているが、それはすなわち女性の真の人間性の隠滅を意味している。よって、自己犠牲の愛を強いることは、自己隠滅の罪と同義なのである⁽⁵⁷⁾。つまり、自己犠牲を強いることによって、女性は、自己隠滅という罪の形態が生じるにもかかわらず、その罪を認識すること自体を阻まれてしまう。しかもその自己喪失は、父権主義的社会からはむしろ道徳的善として評価されてしまうことになる。

女性は自己犠牲の愛を、父権主義が暗黙の了解とされている伝統的共同体から求められることによって自己喪失に陥り、その結果、女性としての真の人間性を発揮しようとする試みは阻害される。しかし、女性の真の人間性への希求は、不安の感情として残り続ける。だから、罪責の念は消えず、それに女性は束縛され続ける。

よって、ネルソンは、傲慢を第一義的な罪として理解すべきではなく自己隠滅の罪と合わせて統合されたものとして捉えるべきだと主張する。それは、神が人間の傲慢のみを裁く方ではなくて、

「自己隠滅と受動性」(hiding and passivity)をも裁かれる方であることを認識することにつながる⁽⁵⁸⁾。ただそれは、ネルソンにとって女性における愛の献身を否定することでは決してない。だから、例えば子どもを育てることは自己犠牲の愛なのではなくて、真の人間性を十全に発揮する自己充足としての行為なのである⁽⁵⁹⁾。

3-2. フェミニスト神学者の批判への応答

前節でわれわれは代表的なフェミニスト神学者らのニーバーの罪理解に対する問題提起・批判を取り上げた。本節においては、それらの批判に対して、ニーバーの神学思想の弁証や擁護と見なされてよいであろう応答者を扱うこととしたい。本論文においては、ストーン、バイクバル、ホアンの三人を取り上げ、最後にわれわれの見解にも言及しておくこととしたい。

まずR・ストーンである。ニーバー研究者として著名なストーンは、フェミニスト研究の専門誌である“Journal of Feminist Studies in Religion”において、サイヴィングの前述の論文の発表から50年目を記念した特集号に寄稿し、サイヴィング、プラスコー、ネルソンの批判を紹介し、その応答を行った⁽⁶⁰⁾。それは結果として全体的に、またかなりの程度保守的に、ニーバーの罪理解を擁護するような内容であった。

まずプラスコーが、様々な女性の「経験」をその神学的見方の基本としつつ主張したことに対して、ストーンは、プラスコーが取り上げたような事柄をニーバーは人間論の叙述においては念頭に入れていなかった、とする⁽⁶¹⁾。ただ、ニーバーのその無自覚は、そもそもお互いの神学的アプローチの相違に基づいている。ニーバーは、プラスコーのように「経験」をその神学的見方とするようなアプローチを採っていない。よって、根本的な見方が異なっている神学に対して批判をすることには無理がある、と主張する⁽⁶²⁾。

さらに、プラスコーはニーバーが男性の経験のみを普遍の人間観の見方として提示していることを批判し、傲慢が男性における罪であるのに対して女性の罪の根本は肉欲にある、と主張しているが、それに対して、その男性と女性の特質に傾斜した罪の理解の仕方こそが問題である、とストーンは主張する(この点に関する批判はネルソンに対しても同様である)⁽⁶³⁾。プラスコーは、彼女自身が女性特有の罪だと見なす肉欲の罪から派生する「自己の定義に関する葛藤」をニーバーが罪だと見なしていることを批判するが、しかしストーンによれば、その見方はプラスコーの一方的な主張に基づくものである⁽⁶⁴⁾。そもそもニーバーは肉欲を女性に特有の罪である、などと言及したことはないからである⁽⁶⁵⁾。

またストーンは、ネルソンの見解に対しても疑問を投げかける。ネルソンは、ニーバーが人間の最終的な倫理的目標を自己犠牲の愛に見なしていると見なし、そのことによってニーバーの人間観は過度な利他主義を助長し、結果として女性の自立的な自己の発展を妨げてしまう、と批判している。それに対してストーンは、全体的にニーバーを精読する限りにおいてニーバーがそのように女性の

自由を束縛するような言説や主張はなく、むしろ、共同体において自由闊達に行為する「責任的自己」をこそむしろ希求している、と述べる⁽⁶⁶⁾。ストーンによれば、ネルソンはニーバー自身が確かに主張してはいる自己犠牲の愛を、あまりに誇張して捉えている。ニーバーは自己犠牲の愛を日常生活倫理としてではなく、あるいはプラグマティックな実践的知恵としてでもなく、あくまで究極的な宗教的倫理課題、として捉えているからである⁽⁶⁷⁾。

以上のようにストーンは、主だったフェミニスト神学者の見解を批判しつつ、彼女らが理解しようとしているニーバー像と、実際の現実のニーバーとの間には乖離があると判断する。ストーンは、ニーバーが教会内における女性のリーダーシップを主張したこと、また、聖公会において女性への按手執行を許可しなかった友人の大主教を非難したこと、等の具体例も挙げて全体的にニーバーを擁護する。その上で、ニーバーは確かに男性の罪の面を女性のそれよりも強く描いたが、それは事実であり、実際のところ男性の方が女性よりもより大きな罪人であることは（歴史において）確かなことであろう、とも述べ、その論稿の最後では「彼 [ニーバー] の神学は神中心なので、マルタよりもマリアを評価した」とさえ言及するのである⁽⁶⁸⁾。

次にJ・バイクバルは、ニーバーの思想を文脈的解釈 (contextual interpretation) から捉えるべきことを提唱し、主にこの観点からニーバーの罪論の弁証を行っている⁽⁶⁹⁾。バイクバルによれば、ニーバーの罪理解の根本が傲慢にあった理由は、ニーバーが主に生きた時代的な背景が大きく関与している。ニーバーの生きた時代は、世界恐慌、二つの世界大戦、ホロコースト、ヒロシマとナガサキ、ヴェトナム戦争、そして冷戦等、近代科学の成立・飛躍的發展を背景にして起こった悲劇的惨禍の時であった。この時代をバイクバルは、D・ホールの定義に即して「プロメテウス」的時代と呼ぶ⁽⁷⁰⁾。さらに、ヒトラー、スターリンなどの独裁者の台頭や、アメリカ国内においてもH・トルーマン、H・フォードやJ・マッカーシーなどにみられる「名状しがたい傲慢」(subtle hubris) が至る所に感じられる中であって、ニーバーが主に自己拡張を図る権力者の傲慢に注視したことは意図的なことであったと理解する⁽⁷¹⁾。

また、バイクバルは、肉欲の罪の内容に注目する。バイクバルによれば、肉欲の罪は、「意志された肉欲」と、「意志されない肉欲」の二つの相がある。そしてニーバーが、傲慢が肉欲に先立つ、という内容に言及したのは、前者の内容としての肉欲の罪を想定しているのである。一方、フェミニスト神学者らが、女性の罪に関連するとみている肉欲の罪は後者の「意志されない肉欲」の罪の方に該当する。バイクバルによれば、後者の肉欲の罪の相に関するニーバーの罪理解の方に関しては、傲慢の罪に比べて未完成の段階であり、より発展させる必要がある。よって、後者の肉欲の罪は、罪が発生する段階のプロセスの中にはニーバーにおいては考慮されていないのである⁽⁷²⁾。

しかしながら、女性の自立的自己の問題がニーバーにおいて無視されているわけでは必ずしもない。ニーバーにおいては、この問題は罪の問題なのではなく、正義の問題に関わることで、不正義の観点から捉えるべきものなのである⁽⁷³⁾。つまり、フェミニスト神学者らが女性の人権の問いを罪

の問題として捉えているのに対して、ニーバーは、それを人間の倫理的目標としての正義に求めているわけであり、その神学的アプローチの相違によって理解の差異が生じているのだとバイクバルは見るのである。また、フェミニスト神学者らが男性性と女性性というジェンダーの観点からニーバーの罪理解を捉えようとするのに対して、バイクバルは有力者(empowerd)と非力者(powerless)という観点からニーバーの罪理解を再受容すべきだと提言する⁽⁷⁴⁾。そのことによって、フェミニスト神学とニーバー神学の間には、ある親和性が生じ、批判に終始するのではない、より生産的な議論となっていくであろう。

一方、L・ホアンは、バイクバルが肉欲の罪の持つ二つの相からフェミニスト神学との弁証的アプローチをしようとしたのに対して、傲慢の罪の二つの相から弁証的アプローチを行っている。ホアンによれば、ニーバー自身は明確に区分していない、と言及しつつ、ニーバーの傲慢の罪には二種類の理解が混在している、とする。それは神に対する傲慢と、人間としての他者に対する傲慢である。前者は宗教的-神学的次元的な罪、後者は社会-道徳的次元的な罪であり、ニーバーはこの前者の「神学的傲慢」が肉欲の罪を引き起こすと捉えている。ホアンによれば、ニーバーにおける神学的傲慢とは、「神を[自分の]生の真の中心におかない」⁽⁷⁵⁾罪であり、また「神を必要としないと偽ること」⁽⁷⁶⁾である。そこでホアンは、クーパーによるニーバーの傲慢の区分けを引用しつつ、前者の傲慢を大文字のPとしての傲慢(Pride)、後者を小文字のpとしての傲慢(pride)と分け、前者の傲慢(P)が、後者の傲慢(p)に先立つ、とする。そしてニーバーにとって肉欲は、後者の傲慢(p)から派生するのではなく、前者の傲慢(P)としての神学的傲慢から派生すると捉えている、と解釈する。ホアンはニーバーの傲慢の構造を以上のように捉えつつ、ニーバーは神学的傲慢の普遍性及び第一義性を強調したのだと見なす。この点は、バイクバルによる傲慢の理解と異なっている点である。

またホアンによれば、プラスコーにおける女性の罪が自己喪失にあるため、その神学の最終的規範は、女性的自己、あるいはそのような女性的「自己の賞賛」(the exaltation of the self)にある、と判断する一方、ニーバーの場合は、自己に究極的規範があるのではなく、「本性と自己を超越した神」に究極的規範があるゆえに、その罪の問題は神に対する罪としての神学的傲慢の罪に第一義的に向けられている、と解釈する⁽⁷⁷⁾。よって、プラスコーの見方のような自己愛の正当化の要求は、フェミニスト神学であれ、あるいは他の何であれ、ともすると「自己の偶像化」に墮しかねない危険性を有していると指摘する⁽⁷⁸⁾。

以上、われわれはフェミニスト神学者の批判及びそれらの批判に対する応答を取り上げたこととなる。最後にわれわれの見解を、これまで取り上げた各神学者の評価の是非を含めて述べることにしたい。

まず、本論文において取りあげたフェミニスト神学者に全て共通している点は、女性を取り巻く社会的状況から捉えた女性の人権の確立及び向上を志向している点である。この点に関して、われ

われはフェミニスト神学者らの主張に疑念の余地なく傾聴しなければならない。有史以来、女性はあまりにも長きに亘って男性優位、父権主義社会に置かれ続けてきた。男女同権が、18世紀後半によってようやく提唱され、漸進的に実現され始めてきたが、21世紀を迎えても、未だに、特にアジア・アフリカ圏を中心に女性の権利が男性に比べて低い状況にある現代において、フェミニスト神学者らが希求する女性の権利・人権向上の主張は、重く受け止めなければならない今日的課題である。よってサイヴィングが、解放の神学の勃興する以前から、女性の人間状況を注視すべきだと発言したのには、世界史的意義があるであろう。また、女性における受動性の問題、また、特にネルソンが語った女性における自己隠滅の罪の問題は、女性の地位の向上を阻む伝統的価値観が根付いた社会の状態、また共同体における女性の心理的状況を明らかにした点において大きな意義があることは疑い得ない。それはプラスコーが、女性固有の経験を重視すべき、という主張においても同様の意義がある。

以上のことを前提とした上において、われわれが理解するニーバー神学の観点から、幾つかの応答をしたい。まず、ニーバーの神学的な理解においてネルソンの見方は、われわれの見解ともっとも近い立場である。ネルソンは、ニーバーの罪の構造が、肉欲に先立つ傲慢の優先性を持っているとは捉えず、両者が共に平等的な罪の形態であり、かつ、互いに影響を与え合っている、という観点に立つからである。さらにネルソンが、傲慢と肉欲の罪が共に自己中心性に根付いている、とも指摘している点は、われわれが、傲慢と肉欲が共に自己愛から派生するものであるという認識と共通しているところである。またネルソンが、肉欲の罪が自由からの逃避、という性格を持っていることをニーバーが理解しているにもかかわらず、結局、肉欲の罪を、過度な身体的欲求としての罪という伝統的な肉欲の罪理解に狭隘化させてしまっている、という批判に関して、われわれは半ば同意するものである。われわれが既に明らかにしたように、ニーバーにおける肉欲の罪の理解は、その伝統的な罪理解の名称の持つ内容を超えて、自由からの逃避、という面を明らかにしている。よって、ニーバーの罪理解の構造自体においては、ネルソンの主張する自己隠滅の罪は、自由からの逃避という観点から内在されていることは理解されてしかるべきであろう。ただし、確かにネルソンのいうように、ニーバーにおける肉欲の罪を語る文脈は身体的欲求との関連が中心的事実であることは否めない⁽⁷⁹⁾。また、女性の受動性や自己隠滅に関して、ニーバーは少なくとも人間論において言及はされていない。その観点から言って、ネルソンのこの指摘は、ニーバーにおける肉欲の罪理解の更なる発展・進展を要求している、といえよう⁽⁸⁰⁾。ただし、バイクバルが指摘したように、ニーバーが女性の人権の問題を無視しているわけではなくて、それは正義の事柄として取り扱われる問題でもある、ということもまた事実である。

この傲慢と肉欲の罪の序列の問題に関して、プラスコーにおけるニーバーの罪理解や、また彼女が肉欲こそ女性の固有の罪の問題である、と主張することも、少々偏った見方であると思われる。また、逆にホアンは、傲慢の罪の優越性を基にしているが、ニーバーが「道徳的傲慢」と「神学的

傲慢」と区分したという解釈は妥当であるにせよ、われわれが理解したニーバーの罪理解の構造の理解とは異なっている点である。

一方、ネルソンは、人間の倫理的目標をニーバーが自己犠牲の愛においていることを批判し、そのことによって、女性の隠滅性が助長されてきたとみるが、この見解に対しては、われわれはストーンの応答に一部同意するものである。すなわち、ニーバーにおいて自己犠牲の愛は、キリストの十字架の愛を究極的規範とする宗教的規範として存在しており、日常における自己の隠滅性を促進させるものでは決してない。確かにニーバーは、キリストにおける十字架の愛を犠牲愛の規範として語るが、また、キリストの十字架を特殊啓示において贖罪の業として理解すること、すなわち犠牲愛を超越した贖罪愛として認識することを重視する。だからニーバーにとって、キリストの十字架を贖罪としての愛として受容することは、ネルソンが語るような、真の人間性を十全に発揮して生きるような行為としての愛の献身を促すことにつながるのである⁽⁸¹⁾。そしてストーンの言及した通り、ニーバーは、女性の社会的地位を開く方向を志向する存在であったことは事実であろう。ただし、自己犠牲を強いることによって自己隠滅に陥るような罪の指摘は、なお重要な指摘として、特に、保守的な価値観を保持するような日本のキリスト教会のような共同体においては重く受け止められなければならない。

また、バイクバルが、ニーバーの生きた現実世界がプロメテウスの時代であった故に、歴史的な脈を重んじる立場から、傲慢の罪を意図的に強調したという指摘もまた重要なものである。よって、そのパースペクティブに比べて、女性の固有的状況を理解し、かつその問題を罪の課題として言語化する作業は、ニーバーの中には、ストーンの見解の通り念頭にはなかったのかもしれない。

以上の点で、フェミニスト神学者の指摘及び議論は、ニーバー思想の一層の進展を図る上で重要な示唆を与え続けてくれるものである。

4. 結語

本論文を通して、われわれはニーバーの罪理解の詳細な分析を行い、さらに、フェミニスト神学者との対話により、ニーバーの罪の理解をより立体的に把握しつつ、さらにその課題も提示したこととなる。これまでの考察を経た結果として、次のことがいえるであろう。

まず、ニーバーの罪理解である傲慢と肉欲の罪の関係の捉え直しの必要性である。傲慢の罪が第一義的なものであり、肉欲の罪は、傲慢の罪に伴う連続的で副次的なものに過ぎない、という解釈はニーバーの言説を丁寧に辿る限りにおいて適切さを欠いている。傲慢と肉欲の罪は、共に、自己愛のベクトルの異なった罪の形態なのである。

ただ、その罪の内容に関して、特にニーバーの理解する肉欲の罪は、フェミニスト神学者らからの問題提起、すなわち、女性における受動性や自己隠滅の罪の面は具体的かつ十分にカバーされて

いない、ということは認識されるべきであり、その問題は、ニーバー神学の更なる課題として受け止めるべきであろう。ただ、それでもなお、ネルソンの語る自己隠滅の罪は、ニーバーの罪論の構造自体として内在されていることは認識されてしかるべきであるし、その点は、フェミニスト神学との生産的議論によって、批判的にではなく、相互的に明らかにされるべきであろう。また、その問題はニーバー神学の文脈においては正義の問題として受容されるし、罪論の更なる発展と共に、正義の事柄としても取り組むべきことであろう。

また、集团的罪の形態においても、ニーバーにおける罪の理解における肉欲の面の理解の進展は、重要な意義をもたらしてくれるであろう。ニーバーは、『アメリカ史のアイロニー』の中で、集团的罪における肉欲の罪の面を、傲慢の罪の面と対比的に並べつつ「怠慢」(sloth)と言い換えているが、この面に関する研究が、さらにニーバーの歴史形成面を明らかにしていくと思われる⁽⁸²⁾。すなわち、集团的罪における肉欲の面の主張は、歴史形成の力がありながらも、自己埋没によって、世界の動乱による悲劇の状況に対する無関心を決め込み、無責任さを露呈するような姿勢への警鐘になり得るのである。肉欲の罪の正しい受容によって、自己逃避・自己埋没によって表出されるような責任なき生に対する批判が明確になる。傲慢の罪は、為政者・権力者に多く実際に陥りがちな罪の形態を表しているが、ただそれは、責任的な生を営んでいると自認するような者にありがちな自己肥大・自己神化の罪でもある。歴史に対する責任、生に対する責任を自覚しつつ、それが自己愛の執着を免れない場合、それが結局は自己神化へとつながるのである。その事実を傲慢の罪は明らかにするが、しかし肉欲の罪は、逆に、歴史形成の力を持つ責任を持つべき者が、その力を外的に行使せず、自己満足・自己陶醉・私利私欲のためのみに使用するような狭隘さへの罪を問うている、と言えるし、実際、その問題提起を、ニーバーは多くのジャーナリストティックな論稿を通して為している、と言えるのである。

注

- (1) 拙論『ラインホルド・ニーバーの人間論—その歴史形成面の考察—』、『聖学院大学総合研究所紀要 第66号』所収、聖学院大学総合研究所、2020年3月。
- (2) 高橋義文『ラインホルド・ニーバーの歴史神学—ニーバー神学の形成背景・諸相・特質の研究—』(聖学院大学出版会、1993年)、182頁。
- (3) ラインホルド・ニーバー『人間の本性：キリスト教の人間解釈』、高橋義文・柳田洋夫共訳、聖学院大学出版会、2019年。[以下、『本性』と略す。]
- (4) ニーバー、『本性』、206-208頁。
- (5) ニーバー、『本性』、214頁。
- (6) ニーバー、『本性』、39頁。
- (7) Reinhold Niebuhr, "Truth in myth", in *Faith and Politics: A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age.*, Ronald H. Stone(ed.), New York: George Braziller, 1968.
- (8) ニーバー、『本性』、39頁。
- (9) ニーバーは、傲慢の罪を語る文章の脚注において、初期ギリシャ思想から続く根本罪としての肉

欲とは対立するアウグスティヌス主義的潮流を説明している。その中で、アウグスティヌス、パスカルに続いて、ルターの罪理解を評価し、「ルターにおいては傲慢と自己愛は同義的に用いられている」と言及する。また一方で、肉欲の罪に関してはトマス・アクィナスに言及して「トマス・アクィナスは、肉欲について、それはより根本的な《自己愛》に由来するものと考えている」と述べている。よって、脚注におけるこれらの見解は、ニーバーの罪理解の見方を支持する文脈と見なしてよいであろう。ニーバー、『本性』、353-354頁。

- (10) ニーバー、『本性』、216頁。
- (11) ニーバー、『本性』、222頁。
- (12) ニーバー、『本性』、222頁。
- (13) ニーバー、『本性』、222頁。
- (14) ニーバー、『本性』、224頁。
- (15) ニーバー、『本性』、225-227頁。
- (16) ニーバー、『本性』、227頁。
- (17) ニーバー、『本性』、217頁、227-228頁。
- (18) ニーバー、『本性』、228頁。
- (19) ニーバー、『本性』、232頁。
- (20) ニーバー、『本性』、233頁。
- (21) ニーバー、『本性』、232頁。
- (22) ニーバー、『本性』、233頁。
- (23) しかし、この宗教的傲慢の認識があるからこそ、福音の真正の意味も明らかにされなければならないと、ニーバーは暗に語る。ニーバー、『本性』、236頁。
- (24) ニーバー、『本性』、220頁。
- (25) また、同様の見解に沿っていると思われるのは高橋義文氏である。高橋氏による罪の分析においては、傲慢の罪を第一義的な罪として解釈しているが、肉欲の罪に関しては触れられていない（高橋、『ラインホルド・ニーバーの歴史神学』、179-180頁）。また同様の見解は、『新キリスト教組織神学事典』において同氏が執筆した「ラインホルド・ニーバー」の項目の説明にも表れている（東京神学大学神学会編『新キリスト教組織神学事典』[教文館、2018年]、288頁）。
- (26) Langdon Gilkey, *On Niebuhr: A Theological Study* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 141 (fn.). またギルキーは、フェミニスト神学者らを暗に前提としつつ、ニーバーの肉欲の罪の理解は、傲慢の罪のそれよりも多くの批判を巻き起こしてきている、とも述べている。(Gilkey, *On Niebuhr*, 141)。しかし、この理解は誤りである。フェミニスト神学者らは、肉欲の罪の理解も批判するが、傲慢の罪の理解の方も、肉欲の罪の理解と同様に多く批判しているからである。
- (27) ニーバー、『本性』、221頁。
- (28) ニーバー、『本性』、221頁。
- (29) 「人間の罪は精神的なものであって肉肉的なものではない。」(ニーバー、『本性』、40頁。)
- (30) ニーバー、『本性』、264頁。
- (31) 拙論「ラインホルド・ニーバーの人間論」(『聖学院大学総合研究所紀要 第66号』所収)
- (32) ニーバー、『本性』、264頁。
- (33) ニーバー、『本性』、273頁。数字付けは論者による。[]内は翻訳本文のまま。
- (34) ニーバー、『本性』、271頁。傍点論者。
- (35) ニーバー、『本性』、268頁。
- (36) 事実、ニーバーは、自己愛の観点から、後年における著作である「自己と人間の共同体」において、人間論の考察を端的に行っているが、これは、人間論の「修正」、というよりも、『人間の本性』の展開ないし発展、と見なされるべきであろう。Reinhold Niebuhr, “Man’s Selfhood in its Self-Seeking and Self Giving”, in *Man’s Nature and His Communities: Essays on the Dynamics and*

- Enigmas of Man's Personal and Social Existence*, New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- (37) Valerie Saiving Goldstein, "The Human Situation: A Feminine View," *The Journal of Religion* 40, no. 2 (Apr., 1960), 100-112.
- (38) Luping Huang, *Woman and Pride: An Exploration of the Feminist Critique of Reinhold Niebuhr's Theology of Sin* (Carlisle : Langham Monographs), 2.
- (39) Judith Plaskow, *Sex, Sin and Grace: Woman's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Lanham: University Press of America, 1980.
- (40) Susan Nelson Dundee, The Sin of Hiding: A Feminist Critique of Reinhold Niebuhr's Account of the Sin of Pride, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 65, No. 3 (Fall 1982), 316-327.
- (41) Daphne Hampson, "Reinhold Niebuhr on Sin: A Critique", *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*, Oxford: Mowbray, 1980.
- (42) Saiving, 104-105.
- (43) Saiving, 105.
- (44) Saiving, 107.
- (45) Saiving, 105.
- (46) Saiving, 108.
- (47) Plaskow, 64.
- (48) Plaskow, 64.
- (49) Plaskow, 67. もっともニーバーも、肉欲の罪の定義や諸相をより真剣に行っていれば、傲慢が人間の罪の根源などとは言うことができないはずだ、とプラスコーは述べる (Plaskow, 63.)。
- (50) Plaskow, 73.
- (51) Nelson, 317.
- (52) Nelson, 317. 拙論『ラインホルド・ニーバーの人間論—その歴史形成面の考察—』を参考のこと。
- (53) Nelson, 318.
- (54) Nelson, 319.
- (55) Nelson, 319.
- (56) Nelson, 319.
- (57) Nelson, 322.
- (58) Nelson, 324.
- (59) Nelson, 325.
- (60) Ronald H. Stone, "Reinhold Niebuhr and the Feminist Critique of Universal Sin", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 28, No. 1 (Spring 2012), 91-96.
- (61) Stone, 91.
- (62) Stone, 93.
- (63) Stone, 92-93.
- (64) Stone, 93.
- (65) Stone, 92-93.
- (66) Stone, 93.
- (67) Stone, 94.
- (68) Stone, 96.
- (69) バイクバルは、この著作の中での謝辞の中で、マックギル大学のダグラス・ホールの名を挙げているが、ホールはニーバーの所属していたユニオン神学大学院の学生であり、実際にニーバーから薫陶を受けた一人である。ホールは、*Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time* の寄稿者の一人でもある ("The Cross and Contemporary Culture" in *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our*

Time)。バイクバルの文脈的解釈は、このホールから影響を受けたことと思われる。

- (70) Jennifer Suneeta Baichwal, *Reinhold Niebuhr, Sin and Contextuality : A Re-Evaluation of the Feminist Critique*
 (http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=23323&silolibrary=GEN01 in 'eScholarship_McGill' Collection [<http://digitool.library.mcgill.ca/R>] , 1995) , 45.
- (71) Baichwal, 46.
- (72) Baichwal, 66.
- (73) Baichwal, 67.
- (74) Baichwal, 75.
- (75) Huang, 90.
- (76) Huang, 91.
- (77) Huang, 105.
- (78) Huang, 105.
- (79) ニーバー, 『本性』, 267-273 頁。
- (80) 同様の見解は、ニーバー研究者であるパターソンにおいても表明されている。Bob. E. Patterson, *Reinhold Niebuhr* (Makers of the Modern Theological Mind Series. Waco, Tex.: Word Books, 1977), 93.
- (81) ニーバーにおけるキリストの愛の理解は、拙論「ラインホルド・ニーバーの愛の理解—犠牲愛と相互愛の関係を通して—」(『青山学院高等部 研究報告 第 36 号』, 青山学院高等部, 2015 年 3 月), を参考のこと。
- (82) Reinhold Niebuhr, *The Irony of American History* (New York: Charles Scribner's Son, 1952) ,130.

Reinhold Niebuhr's Theology of Sin: A Response to Feminist Critiques

Narumi IKARASHI

Abstract

This article presents a detailed content analysis of Reinhold Niebuhr's theology of sin. It is also a response to critiques asserting that the sin of sensuality takes a secondary position to the primary sin of pride and is, therefore, a deviation from reality. I delineate a proper understanding of the relationship between pride and sensuality in Niebuhr's conceptualization, thereby clarifying that such criticism is invalid. Additionally, my reply addresses the critiques of Niebuhr's theology of sin that are made primarily by feminist theologians. In some cases, it becomes evident that their positions are based upon a misunderstanding of Niebuhr's thought. Moreover, I demonstrate that a further development of Niebuhr's theology should be undertaken, particularly in relation to the feminist "sin of hiding." [Editor1]

Key words: sin, pride, sensuality, self-love, feminist theology