

<b>Title</b>	政策となる神学：ラインホルド・ニーバーはアウグスティニアンか？
<b>Author(s)</b>	深井, 智朗
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.24, 2003.1 : 63-84
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=4104">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=4104</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## 政策となる神学

——ラインホルド・ニーバーはアウグステイニアンか？<sup>①</sup>——

深井智朗

### 問題設定

ラインホルド・ニーバーは一九三七年に開催された「教会・社会・国家に関するオックスフォード会議」に参加するためにイギリスを訪ねた<sup>②</sup>。そこでニーバーは「世俗的な時代におけるキリスト教会」という講演をしたのであった。この会議でニーバーが主要な講演を担当するように主催者に働きかけたのはアングリカンの聖職者J・H・オーダムであった。この会議は後にWCCを形成することになるエキュメニカルな教会会議のひとつ「生活と実践」であったが、主催者たちは急激に変化しつつあるヨーロッパの政治的な状況に敏感であり、この状況について神学的に取り扱うことができる神学者を講演者として迎えることを願っていたのである。オーダムはニーバーの『道徳的人間と非道徳的社会』<sup>③</sup>を読んでおり、ニーバーこそこの役割を担うことができる神学者と考えたのである。

ヨーロッパ社会の変化は、この会議に出席しようとしたドイツのルター派の神学者たちがナチスの妨害によって、全

員欠席せざるを得ないという状況が発生した時に、他の参加者にとつてもリアルなものになった。ニーバーはドイツ人を除く約八百人の聴衆を前に講演した<sup>(4)</sup>。

彼は主催者の意図を受け取り、近代世界における世俗主義の形態としてブルジョア的ヒューマニズム、マルクス主義、ナチスなどをあげ、それらのいずれもが「自己栄化」をそれ自体の中に内包しており、それが今日の文明の問題の根本問題であると指摘している。その時ニーバーはアウグスティヌスの思想を思い起こし、今こそ「ローマ世界が異教徒の犠牲になる中でアウグスティヌスが『神の国』を書いたことを思い起こさねばならない」と述べた。そのようにニーバーが述べる時彼は、この時代、あるいはヨーロッパの崩壊の予兆の中で、時代の神学的な考察と、この時代のために神学がなし得る提言のためにアウグスティヌスを思い起こしているのである。そしてアウグスティヌスの仕事と自らの課題とを重ね合わせて次のように述べた。「アウグスティヌスはキリスト教信仰のもつとも真実な解釈は、奢り高ぶる文化が謙虚にされるような危機の中で得られることを示唆している。生をその美しさと恐ろしさの中で理解する深遠な信仰は、世界がもつとも愛するべきものとなるべきであるとの主張によつて世界を救おうとはしない。むしろ歪曲された世界の中で、許容し得る正義を追及しようとするのである」。「特定の同時代的な社会状況をすべて超越するキリスト教の福音は、人々が巻き込まれてしまっている現在直面している重荷、すなわち平和を確立し、正義を達成し、愛の精神において正義を全うすると言つた重荷を分担して担おうとする教会によつてはじめて力強く説かれることができ。すなわちこのようにして、この世のものではないが神の国が、世界のあらゆる問題に対して妥当性をもつものときさされているのである」<sup>(5)</sup>。

さらにニーバーは、人類は普遍的抽象的な社会に住んでいるのではなく、歴史的な共同体に住んでいるのであると述べている。そしてそのような共同体の平和や秩序や正義は、そのようなものであるから、発展する時代の産物なのである。それは歴史的な権利や義務を抽象的な権利や義務よりも重用なものと考えるエドモンド・バークの考えを正当化

し、アウグスティヌスの神学的な洞察を今日もつとも意味あるものとする、と述べた。

ここでニーバーは、時代の諸問題との取り組みの中で、自らの課題を共有し得る神学者としてアウグスティヌスの名前を思い起こしているだけではなく、自らもし神学史的な系譜について述べるならばアウグスティヌスに接続することを表明しているのではないだろうか。そしてニーバーはアウグスティヌスの神学の中にある正義の問題をめぐってのリアリズムと神学的なものが具体的に政治的なものにおいて妥当性を持つことになるというような神学のあり方に共感しているのではないだろうか。そうであるならば、両者の切り結ぶ神学的な立場は「政策になる神学」、あるいは「ドグマの政策化とその妥当性の問題」と言つてよいのではないだろうか。

ニーバーの神学が、組織神学の「体系」を書くというようなものではなく、むしろ現実のアメリカ外交やその時代の諸問題との取り組み、具体的には彼の諸論考における具体的な「政策提言」の中にこそ特性を見出すことができるようなものであるとしたら、ニーバーの思想の核心をとらえるためのひとつの可能性として、ニーバーが時代と神学的に取組み、神学的な視点からの政策提言を提示する際に、常に意識していた神学者であるアウグスティヌスをどのように取り扱っていたのか、ということを明らかにすることは意味のないことではなからう。なぜなら以下その点を明らかにするように、ニーバーがアウグスティヌスから受け取ったものと、ニーバーがアウグスティヌスを批判するものにこそ、彼の思想の特徴が現われ出ているからである。それ故にこの報告ではどのような意味でニーバーがアウグステイニアンであるのか、またないのかを明らかにしてみたい。

それ故にこの報告では、まず第一に「ニーバーにおけるアウグスティヌス」という問題についてまず伝記的なアプローチから検討してみたい。<sup>6</sup> 第二に、ニーバーがアウグスティヌスについて言及している代表的なテキストを検討することで、ニーバーがどのような意味でアウグスティヌスの思想を継承し、また批判もしているのかを明らかにしてみたい。そして第三にニーバーをアウグステイニアンとして理解することで、彼の思想の特質をどのような意味で明らかに

できるのか、ということを示してみたい。

## 一 ニーバーにおけるアウグステイヌス

### ニーバーとアウグステイヌス

ニーバー自身がどのように述べているように、彼がアウグステイヌスの著作を読むようになったのはデトロイト時代である。もちろん、イーデン神学校の時代、あるいはイェール時代にニーバーがアウグステイヌスの著作を読まなかったということはあり得ないことであるし、一般的に考えて彼がその主要な著作を既に読んでいたということはあり得るであろう。しかしここでいうアウグステイヌスの読書とは、そのような神学の学習のための、あるいは研究の対象としてのアウグステイヌスの読書ではない。そうではなく、われわれが注目したいのは、ニーバーが現実の諸問題との取り組みの中でアウグステイヌスを自覚的に読むようになり、その政治的なりアリズムをそこから読み取るようになったという意味でのアウグステイヌスの読書である。そのような意味でのアウグステイヌスの読書はデトロイト時代に始まったと言つてよいのではないだろうか。<sup>⑦</sup>

それは彼がデトロイト時代に出会つたセントラル・メソジスト教会の牧師で、後のドゥルー大学の学長になつたり、ン・ハロルド・ハウの影響によるものである。デトロイトでの牧師としての日記の抜粋である『飼いならされた冷笑家の日記』によれば、ニーバーは一九二六年にこのハウ牧師の説教をはじめ聞いていた。<sup>⑧</sup> ニーバーによればハウの説教は「当時、伝道説教の安っぽさと低劣さとに嫌悪感をいだき、多くの人々をとらえ、教化してくれるような何か違つ

た種類の説教はないものであろうかと考えていた私たちに、新しいものを与えてくれた」のであり、それ故に「われわれはハウ博士の仕事に心から感謝している」<sup>9</sup>と述べている。さらに彼によれば「ハウの説教は、個人的なものであれ、社会的なものであれ、いつも実際的な問題に向けられていた。しかし、それは、そうした問題にキリスト教の各時代の知恵を関係づけ、非キリスト教的な古典をキリスト教信仰に絶えず関連づけるものであった」<sup>10</sup>と回顧している。

そのようなハウの説教の中でもアウグスティヌスについての説教は格別なものであったようで、ニーバーは次のように述べている。「アウグスティヌスは各時代を通して、おそらくもつとも偉大なキリスト教神学者であるが、私を、より注意深いアウグスティヌス研究へと引き戻してくれたのは、ハウ博士による聖アウグスティヌスについての説教であった。そしてアウグスティヌス研究は、私の生涯を通して有益なものとなっている」<sup>11</sup>。この既述と回顧は、翌年出版された、ニーバーの処女作となった『文明は宗教を必要とするか』の中で彼がアウグスティヌスの思想の中にある「精巧な神学的構造」と「現実的な感覚」について言及していることから明らかである。<sup>12</sup>そして、その後ニーバーがアウグスティヌスの著作を常に読みつづけていたことは彼の妻アースラーの証言からも明らかである。<sup>13</sup>

### アースラーとの結婚とアウグスティヌス

ニーバーがアウグスティヌスの著作を、とりわけ『神の国』をマークス・ドッズの翻訳で何度も読んでいたことを証言しているのは妻アースラーであるが、ニーバーの妻はこのことの重要性を知り、夫の仕事を理解している妻であった。アースラー・ケツペル・コンプトンは一九三〇年にユニオン神学校に留学し、ニーバーと出会っている。彼女はオックスフォードで学部を終えていたが、それは一八八六年に女性のために設立されたセイント・ヒューズ・コレッジであった。彼女はそこでB・H・ストリーダーのもとで、新約聖書学と教父学を学び、さらには古代教会史、とりわけア

ウグステイヌスの聖書解釈法を学士の副専攻の試験に選び修了している。ニーバーはこの優れた女子学生と数ヶ月の交際期間を経て、一九三一年一二月にウインチェスターで結婚している。

ところでアースラーはニーバーに結婚後最初の贈り物として、一七〇九年に編集された『アウグステイヌス著作選集』(Meditations of St. Augustine, His Treatise of the Love of God, Soliloquys and Manual) を選んだ<sup>14</sup>。この選集は一九三六年にエリック・プルジウラの『アウグステイヌス主要著作選』を購入するまで使用され、一九三六年以後は、ニーバーはもっぱらブラジウラによるアンソロジーからアウグステイヌスの言葉を用用するようになった。これもまたアースラーの勧めによるものであるが、これ以後ニーバーは頻繁にアウグステイヌスを引用するようになる<sup>16</sup>。

C・C・ブラウンもこの時期アカデミック・キャリアの不足を感じたニーバーが神学的・哲学的な教養を身につけるために、広範囲な読書を開始したことに注目しており、その中でもアウグステイヌスの著作との取り組みとその影響を指摘している。それは正しい視点であろう<sup>17</sup>。

ニーバーはブラジウラの選集を読んだその年に書かれた評論の中で、早速アウグステイヌスの思想に言及し、次のように述べている。それはアングリカニズムに関する評論であるが、アースラーと共にアングリカンの礼拝に出るようになったニーバーの当時のキリスト教的な環境を知ることができるようなものでもある。「(アングリカンの)『祈祷書』は神学的にニュートラルな祈祷の指針ではない。それは明らかにひとつの神学的な傾向をもっており、ごく単純に表現するならば、それはアウグステイヌス主義とでも言いえるような傾向によつて構成されている。それ故にアングリカンの礼拝がまず告白の祈りによつて始まることは興味深いことである<sup>18</sup>」。「そのような祈りは、人間の本性に関するアウグステイヌスのな解釈が受け入れられているところで、すなわち原罪というドグマが信じられているところでこそ、はじめて誠実に捧げられるものである<sup>19</sup>」。そしてニーバーはこのドグマはアダムの罪の人類に対する遺伝的な転嫁を語っているのではなく、それがもつと深い真理を示しているという点で、重要なのだというのである。すなわち「人類の墮罪

の神話と原罪のドグマに示されている明確な真理は、人間のすべての思想は、たとえその至高のものであっても、自己執着によって害されているということである<sup>(20)</sup>。「それを現代の社会的・政治的な状況に妥当する言葉によって置き換えようとするならば、それはあらゆる民族・階級の社会的政治的思想は、ある程度そのグループの特定の利害の問題として決定され、また説明されねばならないということである<sup>(21)</sup>」。

そしてニーバーはこのようなキリスト教のドグマを今日の人間と社会の問題として見つめることができるようになってきたのはアウグスティヌスの影響であり、「私が最初にこのような点で影響を受けたのは宗教改革者たちからではなく、むしろアウグスティヌスからであった<sup>(22)</sup>」と彼自身も述べている通りである<sup>(23)</sup>。

この線でのアウグスティヌス理解は一九三九年に行われたギフォード講演、及びその成果である『人間の本性と運命』にまで至っている。それは歴史と自己に関するアウグスティヌスの見解、またローマ帝国の没落というひとつの時代とひとつの文明の崩壊とそこにある文明と人間とをどのように回復するかというアウグスティヌスの実際の課題への共感であるが、ニーバーは同じ課題を自らは二〇世紀において担っているという意識を持っていたのであろう。

### ホイットニー・オーツの新しい選集

ニーバーのアウグスティヌスへの関心は生涯変らないものであったが、円熟期のニーバーはますますアウグスティヌスの仕事との類比で自らの仕事を考えるようになっていた。その意味ではC・C・ブラウンが「二つの世界大戦という悲劇的な経験とその後にもっとも悪い時代がやってくる可能性とは、大西洋の両側の思慮深い精神を持つ人々の間に、歴史の意味に関する深遠な問いを引き起こしたのだが、それは古代ローマ帝国の危機の中で同様の問いに直面したアウグスティヌスの思想への新しい関心を呼び起こすことになった<sup>(24)</sup>」と分析していることは正しいことであり、ニーバーも



またそのような経験をしていたのである。

しかしもしこのことがアウグステイヌスへの再評価はこの時代の特徴であり、ニーバーもまたその影響を受けたひとりに過ぎなかつたということの意味していると理解されるならば、それは誤りであろう。<sup>25</sup> そのような見方は、この時代に遡るニーバーのアウグステイヌス読書という事実が否定するであろう。むしろこのことによって、時代がアウグステイニアンとしてのニーバーの思想を評価できるようになったというべきであろう。

もつともこのような時代認識とアウグステイヌスへのこの時代の関心の果実がさらにニーバーのアウグステイヌス理解を深めることになったことも事実である。それは一九四八年に出版された『聖アウグステイヌスの基本著作』と題された二巻本の選集であつた。それはプリンストンの古典学者ホイットニー・オーツの編集によるもので、ニーバーはさつそくこの書物を購入し、以後この著作集からニーバーはアウグステイヌスを引用するようになる。

ニーバーはこの選集によつてさらにアウグステイヌスについての新しいインスピレーションを与えられた。それはニーバーにとつてもアウグステイヌスを改めて読み直す機会であり、彼にもう一度アウグステイヌスの視点の有効性を確認させることになつた。事実一九四八年以後、数年の間にアウグステイヌスに関するいくつもの書物や論文を書き、講演を行っている。とりわけ一九四八年にそのもとになる講演が行われ、一九四九年に出版された『信仰と歴史』は、アウグステイヌスが『神の国』でしようとしたことを、ニーバーが彼の時代に向けてしようとしたものであり、またブラウンによれば「以前に『悲劇を超えて』やギフォード講演の最終段階で提示した主題を要約し、また展開したもの」<sup>27</sup>なのである。そして特に注目したいのはニーバーが一九五〇年にはアウグステイヌスを主題とした講演を三度も集中的に行つてゐるということである。

以上のような伝記的な概観からも、ニーバーがアウグステイヌスの著作とどのように取り組んだかが明らかになる。それはニーバーのアウグステイヌス研究の性格についてである。まず何よりも彼のアウグステイヌス研究は文献学的な

ものではない。もしそうであるならば、彼はアウグステイヌスの原典に基づいた文献学的な研究や膨大な蓄積のあるアウグステイヌスの思想の解釈についての研究に進んで行かねばならなかったであろう。しかし彼は三度アウグステイヌスの新しい英訳のテキストを手に入れたが、いずれも他の研究者による選集の類である。彼はアウグステイヌスの思想を紹介することや、彼の思想の解釈についての新しい見解を提示しようとしているのではないのである。ニーバーはアウグステイヌスがローマ帝国末期に取り組んだ課題と、ひとつの文明の終わりを予想させた二つの大戦とその後の冷戦構造の中で自らも取り組もうとしたのである。それ故に彼のアウグステイヌス研究は、彼の思想の紹介ではなく、彼の現実問題との取り組みの姿勢への共感から生じたものなのである。

それ故に彼のアウグステイヌス理解は、一般的なアウグステイヌス研究への貢献や、それが果して正しい解釈なのかという問題よりも、彼が自ら設定した問題との取り組みにおいてアウグステイヌスをどのように用いているか、ということに注目すべきであろう。

## 二 ニーバーのアウグステイヌス論

既に述べたようなニーバーのアウグステイヌス理解を読み取ることができるとして、オーツの選集を読んだニーバーが立て続けに一九五〇年に行った三つの講演を取り上げてみることにしよう。

「世界の知恵との関係における福音の愚かさ」、あるいは「信仰と理解はどのように関係するか」<sup>28</sup>

一九五〇年にニーバーが行った三つのアウグスティヌスを取り上げた講演の最初のものは、バージニアのユニオン神学校で行われた客員講演である。<sup>29</sup>それは「コリント人への第一の手紙一章二〇節と二一節」にある有名な言葉の解釈から始まっている。

ニーバーはギリシア以来、学問が、人間と自然とを理解するために、哲学的、あるいは科学的な努力を重ねてきたことを指摘し、それを「理性的な努力」と呼ぶ。そのような努力ははずれも「因果関係と一貫性を重視し、事物の調和を主張する」とニーバーはいう。しかしニーバーによれば「人間精神は、どのように偉大な業績をあげようとも、生の究極的な問題を扱うために十分な道具ではない」という。

ニーバーはそれに対して西洋のもうひとつの伝統であるキリスト教は「人間の罪の非合理性やキリストにおいて啓示された義と、愛の神の恩寵の秘儀を主張してきた」のだという。ニーバーはキリスト教信仰というのは、「存在の意味」という問題全体に対する全人的な解答」なのであり、自己は自らの罪を自覚する度合いによつて、「常に悔い改めを必要とし」、贖罪の犠牲において、「神はそのひとり子を賜ったほどに、この世を愛して下さった」ということを理解する。

ところでニーバーはキリスト教の人間と自然との理解も決してひとつではないことをもちろん知っており、いくつかの類型を提示している。まず第一に「トマス主義」の考え方であり、それによれば「信仰は、知識の偉大な神殿のいただきのドームのようなもの」となるという。第二は「プロテスタント宗教改革」の立場であり、「文化的両義主義になりがちなもの」である。第三は「キリスト教のリベラリズム」であり、信仰と理性との間に「いかなる本質的な違いも

見ず、聖書の神を「小鳥や子供たちにやさしいおじいさんのような神」に還元してしまふ立場である。

しかしニーバーはそのいずれの立場にも立たないと述べ、自らの問題への接近は次のような知的伝統のもとに立っている」と述べた。すなわち「私はカトリシズムとプロテスタントイズムとがともに父と仰ぐ人、すなわち聖アウグスティヌスのこの問題の取り扱い方に、ますます感心させられるようになっていく。私がこの問題を扱うとき、自分をアウグスティニアンと呼ぶことを恥と思わない。というのは、新プラトン主義の伝統から出て、高度な哲学的訓練を受けたながらも、哲学の限界を認めていたアウグスティヌスは、信仰と学問を、古典時代や現代の大部分の神学者たちが試みたよりも、相互にいかにもっとも適切に関連付けられなければならないか、ということのをわれわれに教えてくれているように見えるからである」。

ニーバーはこのような視点からのアウグスティヌスの個々の諸問題との取り組みが、直接今日の現実的な諸問題解決のために用いられるとは言わないのであるが、アウグスティヌスの取り組みのスタンスは、ニーバーの言葉で言うならば「問題の取り扱い方」に今日のわれわれが学ぶべきところがあり、ニーバーはその知的な伝統を意識しているというのである。

すなわち、ニーバーは、アウグスティヌスは人間の意識に関する新プラトン主義の哲学的心理学的洞察に依存しながらも、記憶の重要性に注目しつつ自己を超えて神の領域に向かったのだという。そしてこの神によって、有限な人間の自己はそのすべてが知られて、断片的で矛盾にみちた生に究極的な意味が与えられると考えているのである。信仰と理性についてのこのような弁証法は、精神医学と社会倫理の領域において近代文化に適応可能であるとニーバーは主張した。「潜在意識における複雑さの迷路」を探求したのはフロイトの業績であった。人々は治療のために、「精神科医のもとに送るべきである」と考えるが、そのような治療には限界があるとニーバーは言う。なぜならそれは「自己の究極的な秘儀を見過ごしている」科学に基いているからである。同じような意味で今日の政治学や社会学は「近似的な救済」

に寄与し、「人間についての鋭い分析」を展開しているが、たとえば純粋な形態のマルクス主義のように、ある社会理論が生の問題を究極的なレベルで解決すると主張する時、それは「唾棄すべき愚かなもの」になってしまうとニーバーは言うのである。

それに対して、「近代においてアウグスティヌスの弁証法を知るもの」は、「文化のあらゆる分野を真摯に受け止めるが、その限界をも理解することができる」という。そのことはニーバーによれば、次のことを意味するのである。すなわち「キリスト者は実際的にも、理論的にも絶えず文化の世界に巻き込まれており、そこで見出され得るような真理、つまり世界の知恵によつて与えられるような意味や一貫性の概念へと導く真理を受け入れるはずである。それにもかかわらず、当然のことながら、最終的には、福音の愚かさの視点から世界の知恵がいかに不十分であり、予備的で前提的なのすべての諸救済がいかにキリスト教における救済と対立するものであるのかを理解するはずである」。

この最後の引用が重要であろう。ニーバーはここで生の現実の特性として、両義性、ないしは未決定性を指摘し、それに対立する合理的な解釈や対応を批判し、この生の現実への対応がなぜ「救済」の問題にならねばならないのか、ということを説明し、このような認識をもつた対応を「アウグスティヌスの弁証法」と呼んでいる。

またニーバーは「社会理論による生の問題の解決」が「唾棄すべきような愚かさ」を生み出すことになるアイロニーを指摘し、そのような人間の状況を抉り出すような神学をアウグスティヌスの伝統の中に見ているのである。

### 「アウグスティヌスにおける自己性の概念」

ニーバーは、バージニアのユニオン神学校での講演から半年後の一九五〇年七月、コロラド州のアスペン研究所で「アウグスティヌスにおける自己性の概念」という講演を行った。それはニーバーがオーツの選集を読んだ後直後に行

った二つ目の講演である。<sup>30</sup>

この講演でニーバーは、アウグスティヌスの「歴史と自己性の解釈」について論じ、それは「聖書的な信仰における独特なものを理解した優れた洞察」であると述べている。まず歴史についてであるが、アウグスティヌスによれば、歴史は「それ自体で意味を有しているが、それ自体の力では、歴史を完成へと至らせることができるようなものではないと主張している」のだという。また自己は「肉体と魂の統一体であると考えられており、また自己の罪は、肉体にではなく自己それ自体に基づくもの、意志によつてではなく、ただ恩寵によつてのみ克服され得る」と考えられているという。さらに「アウグスティヌスがプロティノスの影響を受けつつも、さらに自己が記憶という内的な部分を自己超越的に使用することで、自然の必然性を超える自己の自由を把握したことを高く評価して、「自然にも永遠にも属さない独特な領域としての歴史という彼の理解は、自己を時間の中にありながら、時間を超越するものとみなすアウグスティヌス独自の理解に由来する」ものであるという。

この構造はニーバーが『人間の本性と運命』の中で提示した基本構造とほぼ重なるものである。人間はその自由の故に自然に属すのではなく歴史の中に生きることになるのであり、そこにいわば人間学的な諸問題の領域が広がっており、神学はこの人間学的な諸問題の領域として歴史と自己の問題、あるいは歴史と自由という課題と取り組むことになる。

さて、ニーバーによれば、アウグスティヌスは「精神と記憶と意志において働く統一的な自己」の概念を、三位一体論とのアナログアで解釈したのであり、ここにこそアウグスティヌスの自己性の概念の今日的な意義がある、ということになる。ニーバーは次のように述べている。「アウグスティヌスの自己性の概念は、自己の個性がまったく物理的有機体の特性に由来するとする自己性についてのあらゆる自然主義的、合理主義的な理解を否定する」。「アウグスティヌスは自己意識の霊的な秘儀が自己性の真の座であるということを知っているのである。そのことによつてアウグステイ

ヌスの見方は、あらゆる形態の観念主義をも拒否する。観念主義は精神において先ず自己を確立するが、やがて自己を喪失してしまう。これはヘーゲルに対するキェルケゴールの抗議と一致する」。

またアウグステイヌスは「自己」は、「神と隣人への愛において真実にそれ自体となる」と述べていることにニーバーは注目している。自己の罪は自己の力を通して絶対的な安全を追求することによって、あるいは自己の知識は絶対的に有効であり、自己の徳が絶対的に有効であり、自己の徳が絶対的に安全であると主張することによって、自己自身を必死に高めようとするところにある。人間の意志は本質的に自由であると主張したペラギウスと違って、アウグステイヌスは自己には他者よりも自己自身の善を好むという不可避的な傾向があることや、恩寵の賜物なしに行為や態度に潜む自己中心性から逃れる力はないということを認識したのである」と述べている。

以上のようなアウグステイヌスの自己性の理解から、ニーバーは次のような結論を引き出した。すなわち「キリスト教信仰は死ぬべき断片的なわれわれの存在の不完全性を完全なものにするのに十分に偉大な力であつて、神秘的なかたちで愛に関係する。愛はわれわれ自身の内面で、早急な仕方ですらを完成させようとするわれわれの努力を克服するものである。これがわれわれの意志を癒す恩寵であり、憐れみであり、赦しである」。そしてこのようなアウグステイヌスの人間の自己性についての解釈は、「決して近代の知識によって無効にされるような時代錯誤的なものではない。そこには、それによって近代の知識の愚かさのいくばくかが克服され得る知識が含まれている」とニーバーは言うのである。

#### 「アウグステイヌスの政治的リアリズム」

一九五〇年一〇月にコロンビア大学で行われた「アウグステイヌスの政治的リアリズム」は、一九五〇年に行われた

三つのアウグスティヌスに関する講演の最後のもので、フランシス・キャロル記念講演としてなされたものである。<sup>①</sup>

ニーバーによれば、リアリストとは「社会的・政治的状況の中に存在する、定まった規範に反対するあらゆる要素、とりわけ自己利益や権力の要素を考慮に入れるような態度」のことであり、それはマキャヴェリの次のような言葉に典型的に表れ出ているものということになる。すなわち「リアリストの目標は物事を空想するのではなく、物事の真理を追究することである。というのは、多くの人間は、かつて見たことのないような共和国や王国の姿を思い描いているからである」。それに対してアイデアリストとは、「その提唱者たちがそれを尊重する態度によれば、個人的なものである」と社会的なものであろうと、自己利益に対して忠実であるよりも、道徳的な規範や理想に対して忠実である事をもって特徴づけられる」。ニーバーによれば、アウグスティヌスはこのような意味での「西洋の歴史における最初の偉大なリアリストである」。

アウグスティヌスがそのように呼ばれるべきなのは、「彼の『神の国』における社会的現実の描写が、共同体のあらゆる層でほとんど普遍的になつて」と理解されている社会的な紛争や緊迫の適切な説明になつている」というところにある。すなわち彼の「神の国」といういわば神学的な教説が、ローマ帝国の崩壊という現実の解釈や提言、あるいはさらに今日の言葉を用いるならば政策になつていくことにニーバーは注目しているのである。またニーバーが「アウグスティヌスと古代の哲学者たちとの視点の相違は、合理主義的というより、聖書的な自己の中に存在する悪の位置に関する付随的な見方を包含した人間観の中にある。……自己は精神と肉体とから成り、精神はあらゆる肉体的衝動に秩序を与える能力を持つが故に美德のより処であり、肉体は、そこから『欲望と野心』とが生ずる悪の根源である」という古代の合理主義をアウグスティヌスは退けている。アウグスティヌスによれば、自己は精神と肉体の完全な統合体である。それは単なる精神以上のものであり、その目標を利用することができる。これはニーバーのアウグスティヌス理解のもつとも特徴的なものであり、この報告でニーバーの神学の特徴とニーバーとアウグスティヌスを繋ぐ線と



して「政策になる神学」という言い方で述べようとした命題である。

その典型的な例として、ニーバーが提示しているのは、アウグスティヌスが社会悪の問題を論じる際に自己愛についての神学的な考察が適応され、その妥当性と射程とが議論されていることである。ニーバーは次のように述べている。『自己愛』は、精神がまだ完全に支配するに至っていない説明しがたい何らかの自然的な衝動であるのではなく、むしろ悪の起源である。時に傲慢、すなわち『スベルビア』と定義されるこの過度の自己愛は、自己の真実な目的としての神を放棄すること、および自己自身を『一種の目的』とするこの結果として説明される。あらゆる人間共同体に混乱の種を撒き散らすのはまさにこれなのである<sup>33)</sup>。

アウグスティヌスによれば「より大きな海がそれだけ危険も大きい」ように、世界規模の紛争はより邪悪である。地上の平和を善とみなしながらも、アウグスティヌスは「平和がある間はひとびとはそれをよく用いなかったが故に、平和は長続きしない」と見ていたのである。そこからニーバーは現代の政治を考える上で重要と思われる視点を引き出した。「より大きな愛とか忠誠心と言ったものが、さまざまな集団の利己主義に資格を与えていないとしたら、集団の利己主義は共同体を、競合する集団のあからさまな戦いか、あるいは支配的な集団の不正義の場にさらすことになってしま<sup>34)</sup>う」。

それは人間の自己性からみた政治的分析ということになるが、ニーバー神学の思想の系譜的問題という視点からするならば、ニーバーがアウグスティヌスと共有する人間論ということになるであろう。

もつともニーバーはこの論文でただアウグスティヌスを評価しただけではない。ニーバーによればアウグスティヌスは「ふたつの都」、すなわち神を愛する都と自己愛の都とを峻別し過ぎた点で誤っていた。「なぜなら愛と自己愛の相克は、どのような魂の中にも存在するからである」。そしてこれはあらゆる政治的な分析の中で絶えず認識されねばならないことなのである。政治的なアプローチの中にこのような問題点があるととしても、それにもかかわらず、崩壊を経験

し、困難に直面している時代は「アウグスティヌスの勸告を十分に受け入れるべき」なのであるとニーバーは述べた。

### 三 ニーバーはアウグスティニアンか？

ニーバーはアウグスティニアンであろうか。これまでの考察から引き出されるこの問いに対する答えは「イエス」であり、「ノー」である。

「イエス」と答える理由は、これまで考察してきた一九五〇年の三つのアウグスティヌス論からも明らかのように、ニーバーが歴史的现实を解釈する際に用いた主要な概念、そして彼の神学的な著作に現われ出る特徴的な概念のほとんどがアウグスティヌスとの対話から引き出されていることから明らかである。歴史と自己との関係、自然と自由の問題、自己としての人間の問題、さらには罪の問題と愛の問題はアウグスティヌス的な伝統を継承することによって形成されたと言つてよいであろう。

そして注目すべきは、アウグスティヌスの『神の国』における社会的現実の描写が、共同体のあらゆる層でほとんど普遍的になつていと理解されている社会的な紛争や緊迫の適切な説明になつていゝ」といふニーバーの解釈である。それはニーバーの神学的な立場であり、彼のアメリカのための神学、デモクラシーのための神学、そしてNATOと世界共同体の神学の原理となつたものである。

しかしニーバーがアウグスティニアンであるといふことは、既に述べたようにアウグスティヌスの思想の研究という仕方によつてなされたということではない。それはアウグスティヌスの現実問題との取り組みの有効性、あるいはアウグスティヌスの時代と現代の状況とのアナログアに基づくものである。ニーバーはこのアナログアに注目した。具体

的には時代が似ているということではなく、時代との神学的な取り組みの視点、方法のことである。

さらにニーバーがアウグスティヌスの神学的な努力の中に見出したものは、神学的な思索が現実の諸問題に決定的ではないにしても、この世の知恵を超えた、しかも有効な視点を提示し、それが妥当性を持つことが検証され得るので、ひとつの「政策」として意味を持つものになるということである。「政策」はひとつの選択の可能性であり、神学的なドグマや命題と矛盾すると考えられるかもしれないが、ニーバーは神学的な認識がむしろ終末の以前の段階では未決定的であるということに基づく、「政策となり得る神学的な思索」というスタイルを確立したと言つてよいであろう。それは逆説的なものであるが、超越と現実の峻別ではなく、超越の持つリアリティーの両義性をニーバーはアウグスティヌスから学んだのである。そのような意味でニーバーがアウグスティヌスから受け継ぎ、確立した神学的な立場を「政策となる神学」と呼びたいと思う。

しかし同時にそこにニーバーのアウグスティヌスに対する「ノー」も存在しているのである。ニーバーは一九五〇年のアウグスティヌス論の最後の講演、「アウグスティヌスにおける政治的リアリズム」の中で、アウグスティヌス批判を展開している。それによれば、アウグスティヌスのリアリズムが、国家の支配と奴隷性における支配関係を同一視したり、ローマ法の正義感と盗賊団の正義とを同一視してしまうようなところにまで展開していることがニーバーによれば問題なのであり、それはアウグスティヌスにおける「過度のリアリズム」ということになる。ニーバーはこのリアリズムの重要性を認識しながらも、実はアウグスティヌスにおいてはなお認識されていない、終末以前における現実における「識別的判断」(discriminate judgment)の問題の重要性をアウグスティヌス以上に認識しているのである。そしてこの「識別敵判断」の問題こそが、ニーバーが現実的な政治的問題、あるいはその根底にある人間論との取り組みにおいて重視したものであり、アウグスティヌスのリアリズムと人間論の先にある、ニーバーの問題領域なのである。すなわちそこにニーバーの思想の独自性がある。

さらに言うならば、ニーバーはアウグスティヌスの恩寵理解を批判している。その意味ではニーバーはなおルター派の伝統を強く受けいているとも言い得る。すなわちニーバーはアウグスティヌスの恩寵理解の中にルター的な「義ニシテ、同時二罪人」という要素が欠落しているのではないかと考えた。それは人間論における両義性、現実認識における未決定性の要素をどのように考えるのかという問題、そしてその帰結として生じる「識別的判断」の問題の欠如とも言ってもよい。そしてこれもまたニーバーの独自の問題領域であった。

ニーバーは次のように述べている。「アウグスティヌスの恩寵の概念は、宗教改革によって強調された事柄を考慮に入れていない。宗教改革によって強調されたその事柄というのは、自己から、その目的たるキリストへと自覚的に向きを変えることが人間が救われるということの意味であり、しかもなお、聖人の生涯においてさえも、自己本位という墮落から人間は救われているわけではないということである。この洞察はルターの『義ニシテ、同時二罪人』という文章にもっとも簡潔に表現されている。アウグスティヌスは『二つの都』を特徴付けている『二つの愛』、すなわち神の愛と自己愛とを区別し、また、世界を二つの都の混合として描いたのであるが、その混合というのは、二つのタイプの人が共に生きていくということではなく、あらゆる人の中に、愛と自己愛の間の相克があるが故に混合なのだということを認識していない。」「政治的分析においてこの事実を認識することは特に重要である。というのは、個人的な献身がある形態の集団的利己主義の中に、献身した個人が巻き込まれることに反対するという保障は何もないということが更に明らかである」。

つまりにニーバーの批判というのは、アウグスティヌスが自己愛と神への愛とが二つの世界を作ったと考え、明らかに二つのタイプの人間が存在していると考えた点なのである。ニーバーによれば、それは二つのタイプの人間ではなく、ひとりの人間の中にある二つのものの混合なのである。それが宗教改革者たちの「義ニシテ、同時二罪人」という考えであり、政治的には、この混合における識別的な分析や判断が必要ということになるのである。これこそニーバー

がアウグスティヌスを継承しつつ、アウグスティヌスを批判し、そして彼自身の主張を展開している点なのである。

以上のような検討を経て、この報告では、暫定的な結論であるが、以下のようなニーバーの神学の見方を提示してみたいと思う。ニーバーはアウグスティニアンである。しかしそれはアウグスティヌス研究家という意味ではないと同時に、教条的なアウグスティヌス主義者という意味でもない。彼はアウグスティヌスを批判的に継承した。その継承の意味は、そこに両者の主要な関心事の一致があり、同時に両者の違いも存在しているという意味においてである。相違の部分、すなわち識別的判断の問題と恩寵の理解においてこそニーバーの思想の独自性が現われ出ている。その意味でアウグスティヌスとの関係でニーバーの思想の核心を描き出そうとする試みは、有効な視点であると言うべきであろう。それ故にこの視点からのニーバー論が可能になるし、必要となるであろう。それはもちろんこの報告の課題を超えることであり、後の課題である。

## 注

(1) 本論は二〇〇二年五月二日に行われた聖学院大学総合研究所組織神学研究センターの研究プロジェクト「ニーバー研究」の第一回目の研究報告として行った講演に手を入れたものである。

(2) ニーバーは同年ギフォード講演の依頼を受け、それを承諾している。この講演旅行はその打ち合わせも兼ねていた。しかし一九三七年の出来事はニーバーの神学がイギリスでは既に受け入れられていたことを意味している。ニーバーは確かにアメリカの神学者であり、アメリカを対象とする神学を展開しているが、ニーバーの神学をもっともよく評価できるのは、

イギリス人かも知れない。このあたりの詳細についてはRichard Fox, Reinhold Niebuhr: A Biography, New York 1985を参照のこと。

(3) オーダムがニーバーを推薦した経緯についてはW.L.Martin, Joseph Houldsworth Oldham: His Thought and Its Development. Scotland 1967, 292-324を参照のこと。

(4) この会議についてはJohn C. Bennett, Breakthrough in Ecumenical Social Ethics: The Legacy of the Oxford Conference on Church, Community, and State (1937), in: Ecumenical Review 40 (1988), 132-46を参照のこと。

(5) The Essential Reinhold Niebuhr, New York 1982, 284ff.

(6) ニーバーの思想への伝記的なプロローグの有効性は、近年ニーバー研究を活性化させることとなる書物がいずれも彼の伝記であることから明らかである。

(7) ニーバーのマウグステンヌスの影響として、西谷幸介氏が引用するインタヴュー（あるいはアンケート）は興味深いものである。そこではニーバーが『神の国』の読書から影響を受けていることがわかる（西谷幸介『ロマドカとニーバーの歴史神学——その社会倫理的意義』(モルテン社)）。

(8) R. Niebuhr, Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic. 1928, 167

(9) R. Niebuhr, Lynn Harold Hough in Detroit, in: Drew Gateway 18 (1947), 37

(10) aoO.

(11) R. Niebuhr, Introduction to Lynn Harold Hough, in: The University of Experience, New York 1932, vii

(12) R. Niebuhr, Does Civilization Need Religion? 1929, 201f.

(13) Remembering Reinhold Niebuhr: Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, ed. By Ursula Niebuhr, San Francisco, 1990, 17ff.

(14) aoO, 17ff.

(15) C. C. Brawn, Niebuhr and His Age, Reinhold Niebuhr's Prophetic Role in the Twentieth Century, Philadelphia 1992, 75

(16) この二つの題集については書籍案内情報についてはAugustine through the Age. An Encyclopedia, ed. by A. D. Fitzgerald, O. S. A., Cambridge 1999を参照のこと。

(17) aoO.

- (18) R. Niebuhr, *The English Church. A American View*, in: *The Spectator*, 157 (1936), 373ff.
- (19) aaO.
- (20) aaO.
- (21) aaO.
- (22) C.W. Kegley and R. B. Bretall, ed. by Reinhold Niebuhr, *His Religious, Social and Political Thought*, New York 1956, 437
- (23) ニーバーは「ルターやカルヴァンを評価できるようになるのは、ちがいに十年後のことであつた」とも述べている。
- (24) Brown, aaO.234
- (25) たぐえち C. T. Mathewes, *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge 2001, 107ff. を参照のこと。
- (26) この選集に「ついでに Augustine though the Age. An Encyclopedia, ed. by A. D. Fitzgerald, O.S.A., Cambridge 1999 を参照のこと。
- (27) Brown, aaO. 234
- (28) この講演はバージニアのユニオン神学校が出しているオーディオテープ・ライブラリーの一卷としてテープに収録されているもので引用の頁数を明示することはできない。なお引用は全て Brown と Mathewe に依存している。Mathewe はそのほぼ内容を明示しているので、今回は仮にそれを用いた。
- (29) この講演は一九五〇年一月二八日に行われたが、当初「世界の知恵との関係における福音の愚かさ」と題して行われたが、後にバージニアのユニオン神学校がこの講演をニーバーの講演テープ・コレクションとして頒布することになった時に「信仰と理性とはどのように関係するのか」というタイトルに変えられている。
- (30) この講演もテープでのみ頒布されているので、頁数を明示することはできない。
- (31) この講演のみが後に印刷された。Augustine's Political Realism, in: *Christian Realism and Political Problem*, New York, 119ff.
- (32) aaO. 124
- (33) aaO.
- (34) aaO.