

Title	ニーバーの思惟の特質：ラインホルド・ニーバー『アメリカ史のアイロニー』をめぐって
Author(s)	大木, 英夫
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 47
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=2181
Rights	

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

ニーバーの思惟の特質

ラインホルド・ニーバー『アメリカ史のアイロニー』をめぐって

大木 英 夫

はじめに 状況

①『アメリカ史のアイロニー』（聖学院大学出版会）は「アメリカ史の神学的考察」

この書の題は「アメリカ史のアイロニー」、つまり「アメリカ史」を問うている。しかし、それはアメリカ史の歴史研究ではない。われわれが「日本の神学」と呼んだものと類似している。それは「アメリカ史」を神学的考察の対象としたものということができる。これについては、最後にもう一度考えてみたい。

②執筆時の状況

Richard Fox, Reinhold Niebuhr 1985 によれば、第二章から第七章までは一九四九～一九五一年の講義に基づき、最初の第二章と最後の第八章はアムステルダム世界教会会議出席後ヨーロッパから帰国して書いたという。「まえがき」によれば、二つの連続講演からなるものという。一つは、一九四九年五月のウェストミンスター大学、もうひとつは、

一九五一年一月のノースウェスタン大学での講演であると記されている。一九四八年にアムステルダム世界教会会議があった。四九年にはNATO成立、中華人民共和国成立、ドイツではブルトマンの非神話化が流行しだし、神学的関心は内向的となった。そのころバルトは『教会教義学』『創造論』の「倫理学」(KDIII:3)執筆。一九五一年七月二〇〜三〇日エヴァンストンでの世界教会会議の準備会、二五人の専門委員会でニーバーはバルトと会う。「バルトはこの会合にはあまりよい思い出をもっていなかった」と『カール・バルトの生涯』(小川圭治訳、新教出版社)の著者エバーハルト・ブッシュは記す(五六一頁参照)。バルトは「教会と世界の希望」ではなく、「イエス・キリスト、十字架につけられた主、世界の唯一の希望」という題にしようとした。しかしそれは受け入れられなかった。バルトとニーバーの神学的相違が対立となったようである。(ブッシュはその関連で武田清子先生の介在に言及している。)

ニーバーは、一九五二年二月にこの書を書き終えた。その後、脳梗塞で倒れた。それから約二年は療養生活。一九五三年スターリンが死んだ。ちなみにわたしがユニオンに行ったのは一九五七年。病氣の後遺症を残す姿のニーバーと出会った。

③ ジョージ・ケナン『アメリカ外交五〇年』——ソ連に対する「封じ込め政策」

『アメリカ史のアイロニー』が書かれた当時は、東西対立冷戦の絶頂期で、ジョージ・ケナンの有名な『アメリカ外交五〇年』(近藤晋一、飯田藤次、有賀貞訳、岩波現代文庫)が出た頃であった。ケナンはアメリカの外交のアイディアリズム(律法主義的、道徳主義的)に対する批判をもってこの書を書いた。その頃反共的マカシズムがアメリカの知的階層を襲った。ニーバーは、この『アメリカ史のアイロニー』第七章でケナンの書に言及している。

④当時のヨーロッパの知識人のアメリカ観 オルテガ・イ・ガセ（一八八三～一九五五年）

オルテガ・イ・ガセは、アメリカを「若い民族」と呼び「アメリカはロシアより若い」「アメリカは最新の発明品でカムフラージュされた原始民族である」（オルテガ『大衆の反逆』白水社イデー選書、桑名一博訳、一九一頁）。これは第一次、第二次の世界大戦を経てなお残るヨーロッパ大陸の偏見を表している。⁽¹⁾それは当時のドイツの神学界にもあった。日本はヨーロッパの知識人の模倣で、アメリカを軽蔑的に見た。しかし、オルテガは、「もしいつの日にかヨーロッパ合衆国」の可能性を夢見た（同書、一九一頁）。それは今日のEUにおいて実現した。ニーバーは早くから今日グローバリゼーションで言う「世界史」的現象を洞察していた。

（注1）ヨーロッパの知識人たち、また一般人までも、アメリカを理解することができなかった。第一次大戦のとき、ウィルソン大統領は、「デモクラシーのために世界を安全にする」として参戦し、連合国側に戦勝をもたらした。それでもなおヨーロッパの知識人たちにはアメリカを理解することが困難であった。第一次大戦中のドイツ人移民たちは、第二次大戦中の日本人移民たち同様、迫害の対象であった。ニーバーは、アメリカ人になったドイツ系移民の子であった。しかし、彼は、第二次大戦後バルトとのやりとりにおいては、みずからをアングロ・サクソンの側に置き、その代表としてみずからを自覚した。それは、上記アムステルダム世界教会会議後の『クリスチャン・センチュリー』誌上のバルトとの論争に出ている。こうして彼はアメリカのキリスト教の代表者となった。

ニーバーは『アメリカ史のアイロニー』第一章で現代世界の相貌を次のように捉えている。

西洋の伝統的な芸術のもつとも偉大なもののひとつに、騎士道文化と中世的騎士の理想とを笑いの対象に

してしまつたセルバンテスの『ドン・キホーテ』がある。キホーテにおける騎士道の理念の体現は、要するに、騎士道の理想の不条理なる模倣であつた。そしてそのことは同時に騎士道の理想そのものが持つている不条理さを示すことになつたのである。中世の騎士道というのは、チュートン人的な階級的虚栄心を帯びた騎士道の冒険心とキリスト教的な犠牲愛とを結合させたものなのである。それ故にキホーテの模倣において、その愛は純粹な意味での犠牲愛となる。ということは、われわれはキホーテの偽騎士の幻想を笑いつつ、われわれは結局より深くかえりみれば、騎士制度そのものの持つてゐる擬似的な性格を笑つてゐることに気づくのである。

われわれの現代文明は、中世の騎士道文化といくつかの類似点を持つてゐる。しかし現代文明のセンチメンタルな、そして幻想的な傾向は、キリストのたぐいというよりは、何か悪魔的な愚かさによつて、あるいは個人的な愚かさによつてではなく、集団的な愚かさによつて裁きの座にひきだされるようなものである（二八一―二九頁）。

ニーバーは、本書の最初にドン・キホーテのことを引用して語り出す。現実錯誤の問題である。彼は、第二次大戦後、神学を新しい現実との取り組みへと転換させることを試みた。中世時代の騎士物語の読み過ぎであたまがおかしくなつた現代の騎士振りの読書家ドン・キホーテの冒険物語である。では当時のドン・キホーテとはだれか。ニーバーは「クリスチャン・リアリズム」をもつて、現実錯誤一般を問題にしているにちがいない。第一章では、当時のコミュニケーションを指して言つてゐることは確かである。しかも、コミュニケーションの問題は、ドン・キホーテの幻想よりも悪いと見てゐる。ニーバーは、アメリカも同様などころがあるを見る。原子爆弾をめぐる問題にそれを見る。それが第二次大戦後の状況の正確な把握を不可能にする。ニーバーは、その問題を抉り出すことにおいて、透徹した視力をもつた神学者で

あつた。

ところで、ハンガリー共産主義を肯定的に語ったバルトはどうか。バルトの思索態度は、ブルンナーに向かつて投じた「ナイン！」に典型的に出ている。ドイツの戦後神学状況はどうか。ブルトマンの実存論的聖書解釈が流行しだした。ブルンナーがバルトの「創造論」を読んでこれは「新しいバルト」か、と評したが、実はそうでもない。後にバルトは『神の人間性』を書いた。それをもつてしても直らない。それは現実錯誤ではないか。それは彼の神学の問題性とも絡んでいる。

⑤ ラインホルド・ニーバーは、アメリカ人になったドイツ系移民牧師の子である。この家庭的背景は重要な意味をもつ。スイスのバーゼル（ドイツ語圏）のバルトにはそれが無い。バルトはドイツで成功した。そしてバルトとの論争では、ニーバーは自らをアングロ・サクソンの神学者として立った。たしかに、アメリカは、第一次大戦に当時の大統領ウィルソンの言葉で言えば、“to make the world safe for democracy” という目的をもつて参戦、しかし、アメリカは国際連盟を提唱しながら、加盟しなかった。日本は常任理事国であったが脱退してあの第二次大戦の悲惨へと行く。しかし、アメリカが世界史的現実我真に目覚めるのはむしろ第二次大戦後であった。アメリカは、それからまさに世界の大国としてデモクラシーの擁護をもつて世界政治に関わるようになった。しかし、世界は東西に分裂、冷戦時代を経た。

この冷戦絶頂期に出版された本書でニーバーは、「アメリカの希望にたいして、いかに現代史の悲劇的なジレンマや悲哀にみちた不確実性やフラストレーションがアイロニクな反駁をなしてきたか」ということ、そして「もしわれわれが直面するこのようなアイロニクな状況を回避しようとするならば、将来を洞察する人間や国家の能力としてわれわれが現在保持しているような発想は修正されねばならないであろう。……歴史のプロセスに巨大な国家であればその

力を行使して……論理的で適切な結論へとたがらすことができるというような発想も修正させねばならないであろう」(二二二頁)という見解を提示し、「人間が歴史の支配者だとみずからを考えているが、強大な国家としての……集团的人間をも含めて、人間は、これら歴史的諸力によつて造られた被造物であることを忘れてしまつてゐる」(同上、抄訳)ことから来る近代的人間の思想と行動の誤りを本書で批判した。

I 本書の内容要点の概観

(1) 題名(『アメリカ史のアイロニー』)におけるニーバーの問題意識

ニーバーが「アメリカ史のアイロニー」と言つた場合、その「アメリカ」は「地理」ではなく「歴史」としてであり、その歴史の認識は人間の在り方と結び合つてゐる。そもそも歴史は人間存在との関わりをもつ限り、決して客観面だけではない。ちかごろのその表層をなでる資料主義的歴史研究では触れられない内面がある。弟リチャード・ニーバーは、「外面的歴史」と「内面的歴史」とを区別した。人間の自己理解は、必然的に歴史理解と関係する。その関係は、決して主観的とは言えない。ドイツ語の「歴史」をいう三つの語、ヒストリエとゲシヒテとゲシェーエンという三つの語が、歴史を現すために必要となる。近代の科学的歴史研究はヒストリエという歴史概念を当てるのが適當であり、出来事そのものについてゲシェーエンと言ふのもよい。バルトの神学はゲシェーエンの神学だと言つてもよい。しかし、ここでニーバーが「アメリカ史」と言うとき、それはゲシヒテという語が適當であらう。この場合、ゲシヒテは「伝統」として捉え直すことも可能である。「歴史的伝統」という言葉が本書に出てくる。つまり、それは内面性をもつており、その内面性は人間の内面性に関わる。第四章の終わりの部分では「歴史過程」(historic process)とか「歴史

の「ドラマ」(drama of history, p. 88) という言葉が出てくる。そこでニーバーにおける歴史論と人間論との連結が起くる。ニーバーにおいては、歴史が真に分かるのは、人間が分かることと結びついている。それは歴史には人間の関係の実績、その影響、その残影があるからである。

とくに歴史は政治と関わる。政治とはよかれあしかれ歴史形成と言うこともできるからである。フランスの最近の歴史学派(ピエール・ノラ)の「記憶の場」という著作シリーズ(岩波書店)があるが、記憶は行為の後である。われわれは歴史形成的なものに目を向ける。歴史過程は形成の所産である。未来は形成されねばならない、そうでなければ、記憶に残らない空白、記憶喪失的空白となる。ニーバーが「アメリカ史」というとき、それは、アメリカ史のヒストリエを言っているのではない。アイロニーは、その歴史に関与する人間に発生する問題である。

(2) 第二次世界大戦後のアメリカの世界的地位

以下『アメリカ史のアイロニー』から彼の思想を典型的に言い表す箇所を引用しつつ、この書を解読する。

第二次世界大戦は、わがリアリストやアイデアリストの幻想をはやばやと砕いてしまった、そして厳正中立の諸法律をつくればわが国を世界共同体の中央に押し出そうとする歴史的動向を抑えることができるという法律家たちの希望を虚しいものとしてしまった。われわれアメリカは、この戦争で、世界最大の強国として登場した(六八頁、原書p.38)。

アメリカの責任について——この時代は共産国の脅威のもとにあったが、しかし、問題は世界が「世界史」として動き出したとき、「アメリカは巨大な責任を負わねばならない。……もしそれができないならば、われわれは、避けられ

ない罪を内包するような責任から逃避するか、自らのへのあまりにも大きい確信の故に避けることのできる罪に陥るであらう」(七四頁)。

ニーバーの思想態度——Friedrich von Huelgel, *Eternal Life*「狂信的になることなしに限りなくこの世を超越し、俗物的になることなしに限りなくこの世の中に生きろ」“a sufficient otherworldiness without fanaticism”の言葉をもってニーバーは、このまったく新しく状況とアメリカの神学者として取り組んだ。

(3) 本書の概観

以下、各章をその代表的文章を引用して解説する。

「第一章 アメリカの状況におけるアイロニーの要素」——当時の世界の「歴史的状況」つまり冷戦の激化の中でいかにソ連のコミュニズムに対抗かつ克服できるかという問いを出す。そのためには「われわれが現在抱いている自由主義的信条以上に賢明でなければならない」(二六頁)。

それはアメリカのデモクラシーの原点にたち還り、それを「デモクラシーの強力な力」(二七頁)を再生させるということである。これが本書全体の方向設定となる。

「第二章 イノセントな世界におけるイノセントな国」——アメリカは第二次大戦後、その「世界共同体の中心」(六八頁、the center of the world community, p.38)に押し上げられ、「巨大な責任を負わねばならなくなっており」(七四頁)、それゆえ、デモクラシーをその源流に遡源して、アメリカのデモクラシーの本質を取り戻すことが求められることを明らかにする。アメリカの原初には、マルクス主義者の言う「イデオロギー的汚染」論などよりもはるかに深刻な人間の欺瞞性があつた。そのことを抉り出すジョン・アダムスの言葉を引用して思い起こさせる。

権力はつねに自ら偉大な魂と弱者の理解を超えた広大な視野を有すると考え、またそれが神の法を破つて
いるとき神に奉仕していると考える。

ジョン・コットンも「人間はその権力を執拗なまでに行使しようとする」(四四頁) 傾向をもっていることを見抜いている。

アメリカの政府と憲法に含蓄された人間の罪理解には「旺盛なピューリタニズムが存在している」(四五頁) という
ジェームズ・ブライスの言葉を引用する。ニーバーは、それを「キリスト教的リアリズム」(四六頁) と呼んだ。

第一次大戦後、「潜在的な世界共同体」(a potential world community, p.37) が動き出すのにアメリカが対応できなかったこと、そしてその状況を踏まえて第三章においてはアメリカの伝統についての考察を述べることになる。

「第三章 幸福、繁栄、そして徳」——数多くのピューリタンたちの言葉が引用され、そしてアメリカにおける
「ピューリタニズムからヤンキーイズムへ」の変化が指摘されている。その変化はジェファソン主義が媒介している。
元来アメリカの「ピューリタンたちは、徳を繁栄の基盤と見なし、繁栄を徳の基盤とは見なさなかった」(八八頁)。し
かし、ジェファソン主義では、成功と幸福が徳の基盤として求められ、同一化が起こる。

「第四章 運命の支配者」——カルヴィニズムとジェファソン主義は、はじめは人間の力ではなく、摂理に基礎をも
つ。アメリカが神の摂理から生まれた。しかし、それは理念にふさわしく努力する行為を否定しなかった。ピューリタ
ンたちは、国家に対する神の恵みを強調することから、神の恵みによつて国家が得た徳を強調することへと移行して
いった(一一二頁)。

今日の世界政治におけるアメリカの成功は……アメリカが他国と一緒にたつて共同体を設立する力をいか

にもつかということにかかっているのである。このアメリカの成功は、われわれの献身の価値は理想といったものが、たといそれが普遍妥当性を持つように見えるとしても、その中にそうでない諸要素があることを、慎み深い仕方でも認識する態度を要求する（二二四頁）。

（これはわたしが、神学的相対主義、自己相対化と言ってきたものと同じ）。——ニーバーは、レスリー・ホワイトが『文化の科学』で言う「人間はそれと同じ方法を用いて人間集団のパターンを学び、コントロールする見込みが十分ある。……もしも物理学に原子爆弾の開発のためにあたえられたような援助が試みられるとすれば、自然科学が（平和を維持するための）技術を提供できるという考え方は、高い蓋然性をもっている」（二二六頁）に反論している。それは「歴史の領域と自然の領域の区別」を知らないからである（二二六頁）。人間は「歴史の中にある行為者（エイジェント）」であり、また歴史の被造物（クリーチャー）でもある」（二二六頁）。この第四章の「運命の支配者」は、人間論、歴史論、そして自然科学との関係を論じて興味ある箇所である（二二八—二三七頁参照）。

「第五章 ドグマに対する経験の勝利」——ニーバーは、アメリカの伝統について言及する。その伝統にイギリス革命の中に登場したピューリタンたちの思想の影響があることを明らかにする。とくにアメリカ憲法におけるジェファソンとマディソンの二つの見解の共存結合に目を向けている。それはピューリタニズムの伝統の問題である。それをもって「ドグマに対する経験の勝利」を論じる。⁽²⁾「ドグマ」、「ドグマテイク」、これらの言葉はバルトを思い起こさざるをえないが、このような言葉でアメリカの伝統が論じられている。大陸の神学とアングロ・アメリカの神学との違いがそのころ論じられた。

（注2）ニーバーの経験主義について。「経験」という言葉を用いたからと言って、それをウィリアム・ジェイムズやジョン・

デューイと短絡させることは正しくない。ニーバーがキリスト教的なドグマを否定したというようなことはない。その理解において経験を媒介としていると言うべきであろう。理念は上からか、経験は下からか。いや、その対置あるいは分離は正しくない。ニーバーが経験から入る場合、その経験の捉え方であるが、それは何らか理念的なものを媒介とし、その理念を人間論的にその体験を媒介として解釈し、そのようにして、理念を新しく捉え直し、理念自体を体験的に具現するのであつて、そのようにして、経験は歴史の次元に理念を導入する契機となる。そのことによつて、経験は理念にプラトンの幾何学的な「かたち」(エイドス)ではない、アリストテレス的生物学的な「エネルギー」「エンテレケイア」でもない。その「経験」は経験の主体としての人間のもつ諸条件を活かす力(知力や体力や意思力、また理想とか希望とかの目的志向などその経験を用い未来へと活かす自由の力)によつて、それらを総括して言えば、経験者の神関係によつて、人生化、歴史化されるのである。——理念における神関係は、みずからを神の側に置く、しかし、経験における神関係は、経験の中に潜む神関係を見いだす。聖書を経験的に捉え直す。そうすることによつて経験を聖書で理解する。経験の意味は、それ自体では分からないからである。

理念主義は理論の立場である。理論によつて経験世界が説明できると考える。それは今日の金融工学にも見られる現象である。しかし経験主義は、その経験の中に与えられる知恵、知識が、これまでの理念において処理できない、説明できない、つまり新しいことである。歴史的であることと、未来の到来。「見よ、新しい事をなす」(イザヤ四三・一九)。「新しい事をなす」、それは理念の中にはない、経験するものである。それをニーバーは *more articulate un wisdom* という言葉で言う。知的にはすぐれたものが、かえつて知恵のないものになつていふと言う。ガソリンエンジンの自動車が古くなって、新しい乗り物、エコカーとなる。新しい価値観となる。古いもの、それは今日の金融工学を駆使した国際金融の起こした大不況に出ている。その点で、ニーバーは、オルテガがアメリカについて言うのとは逆のことを指摘している。事実オルテガのアメリカ批判を否定するのは、ニーバーの思想とその存在であると言つて過言ではない。発想の転換、それは理性の硬直からの脱却である。そのことによつて理性は信仰と同調できる。それは、ハイデガーが「実存的」(*existenziell*)と「実存論的」(*existenzial*)という区別するようなものではない、もつと自由にして闊達な自由理性である。それを「神学的理性」と称することも可能であらう。

ニーバーの概念は、歴史の次元で再生され、その次元で活用されている。自然と歴史との区別がここで留意されねば

ならない。とくに自然科学が日進月歩の直線的右肩あがりに対して、歴史と取り組む学問はそのようなものではない。歴史の中に自然科学的思惟は入り込み、それを支配する、つまり歴史科学となった、歴史を理解することができると考える、それは根本的な誤解となる。歴史の領域に自然科学の意味での「科学」の侵入は、歴史を非歴史化する。自然と歴史は、二つの次元の異なる世界の捉え方である。歴史とは過去だけではなく、現在、未来へと連なる動向である。それはその中に存在を含むが、それは動向化される。その歴史は、過去を捉えるだけではない、現在・未来への関係をもっている。過去は、現在・未来から切り離して存在するのではない。だから歴史は自然科学的に把握できない。ニーバーの「歴史」は、過去のことだけを意味していない。たとえばアメリカ史とは、今日それを考えまた研究するが、それは未来へと動いている。過去は決して化石化しない。歴史は時間軸の上にあつて、時間が過去から未来へと歴史を運ぶのである。古い型の機関車が公園に展示されているような観察の対象ではない。それゆえ、歴史はその未来との関係によって、その捉え方は、知というよりは策となる。歴史認識から歴史形成となる。形成とは、客観化された知ではなく、未来形成の策として、それは政治や倫理と結びつく。そこでは知の性格が異なる。過去を完全に一定の型に固定化できるものではない。

そのような歴史理解において、ニーバーは、「歴史的」な神学者なのである。彼はなぜこのような歴史的な神学者となつたか。それは、彼自身の人生が「歴史的」であつたからである。彼の人生を振り返れば、ドイツ移民であつた、デトロイトのドイツ移民たちの牧師であつた。ユニオンの教授となつた、そして、アメリカを代表する神学者となつた、彼の実存はアメリカ史の中に組み込まれて行き、アメリカを外から見るのではなく、内から見る。そしてバルトに対して、自らをアングロ・アメリカの神学者として提示するまでになる、そして『アメリカ史のアイロニー』、つまり「アメリカ史」ということ、そしてそこにアイロニーを発見する、体験する、それはアメリカの内面の感覚を意味する。つまりそれは彼の存在の自覚であつて、無自覚な科学的歴史家ではない。同様にキリスト者の存在は「歴史的」である、それは自らをキリスト教の歴史の中に組み込まれていることを自覚するからである。つまり、日本史の中にあるキリスト者として体験し、見直すからである。

ここでの議論は、ニーバーがエドモント・バークの思想に学んでいることを示し、またアメリカになぜマルクス主義、共産主義が入らなideきたかの思想的基盤を説明している独特な展開である。マルクス主義は、フランス革命のラディカルな発展といふことができる。それゆえ、バークはこのフランス革命批判は、そのままマルクス主義批判を含蓄する。

それ故にわたしは、フランスの新しい自由に対して祝辞を述べることにためらいを感じている。わたしが祝辞を述べるとしたら、それはわたしが、その自由がいかに政治制度の中に生かされ、またいかに公共的な力となり、いかに軍隊の規律は服従の中で生かされているかを確認し、さらにいかに効果的にまた適切な課税のなかに場所を持ち、いかに道徳や宗教と適切に関連し合い、いかに財産の保護や平和と秩序と関係づけられているかを知らされてからであろう。……自由は、人間が共同体として行動するとき、力となる。思慮深い人々は、自らの態度を表明する前に、権力がいかに用いられているかについてよく観察すべきであろう

(二四二頁)。

この点で、アメリカは成功した。ところがイギリスの労働運動は、「幻滅に直面するごとに、マルクス主義をますます徹底して適用しようとする傾向をもつようになった」(二四二頁)。――われわれは、一九六〇年ニーバーを訪ねたイギリス労働党議員ジョン・ストレイチャーのことを思い出す。彼は一時共産党に入り、スペイン人民戦争にも参加したが後に共産党を離脱。また、ハンガリー動乱を機会に共産党を離れ、後にベリオル・コレッジの学長、ピューリタニズム研究者となったクリストファー・ヒルのことも。

ニーバーは、アメリカの伝統におけるカルヴィニズムとジェファソン主義との織りなされた独自の自由論を指摘し

た。とくにマディソンである。そしてそれはプリンストンに入ったカルヴィニズムの影響と見る。当時の学長ジョン・ウィザスプーンの教えを受けた（一四九―一五一頁）。

この第五章でニーバーは、アメリカ史における「アメリカの伝統」(our original American heritage, p.96) について述べる。ニーバーは、一般にアダムスとジェファソンの対比で考えるのに対し、彼独自の見解はジェファソンとマディソンとの関係と相違である。ジェファソンのリベラリズムに対して、ニーバーはマディソンからアメリカに入ってくるカルヴィニズムの伝統を重視する。以下、ニーバーの見解を引用する。

マディソンもジェファソンと同じように、一方で、政府が潜在的に専制的であることを恐れていた。しかしマディソンは、他方で、政府の必要性についてもよく理解していたと言えるであろう。憲法は政治組織を弱体化させることよりも、権力のバランスの原則を政治制度の中に導入することで、権力の乱用から市民を保護しようとしたのである。このような考えは、カルヴァンのあの『キリスト教綱要』の中に暗示されており、マディソンのプリンストン大学時代の恩師であるジョン・ウィザスプーンの教示を介して取り入れられたものと思われる。……（一四九頁）。

いずれにしても、アメリカ憲法の根底にある政治哲学は、どのような共同体にも潜在的な権力的感情的闘争を鋭く認識しているところにその特徴がある。この政治哲学は、自由市場をもっている相互作用に類比するような簡単な調和なるものは、社会には全然ないことを知っているのである（一五一頁）。

このような知恵がアメリカの市民の間に育っていたことは、一個の事実であり、遡ればそれは一七世紀イギリスの

ピューリタン革命において見いだされるものである。われわれは、この第五章から振り返って、そこに至るまでのニーバーの議論を遡及すると、これまでの議論の流れがどのような伝統からきたものであるかを知ることができるであろう。——しかし、このあたりは、現代状況の解明に有益な思想的基礎理念の豊かな鉱脈である。ニーバーの思想は、元来ルター派の伝統であるが、その思想はこのピューリタニズムの鉱脈から掘り出されたものによって新しく構築されたものである。それがこのアメリカ史の神学に生かされている。

ニーバーは、オルテガのアメリカの見方とは異なり、アメリカには独自の、つまりピューリタニズムの影響があると見ていた。しかも、その影響はクエーカー的ジェファソン、トム・ペインの影響ではなく、ピューリタニズムのプレスピテリアンの要素、というアメリカ史に固有な知的資源からであった。そこからニーバーはアメリカ史を理解する。「合衆国憲法の根底にある政治哲学は、どのような共同体にも潜在的な権力的感情的闘争をするべく認識しているところにその特徴がある」（二五一頁）。予定調和的あるいは、「神のみえざる御手」のようなオプティミズムはない。

ニーバーは、エドモンド・バークの知恵に同感しつつ、当時知識人も労働者も愚かしい二者択一に陥っていることをこう批判した。二つの誤りを指摘している。ひとつは、フランス革命の線、「アンシャン・レジームは全否定し、自由のもつ自己調整力を信じる啓蒙主義」の線、他は、「社会的・歴史的目的を設定し、それを全人類の願望と想定し、その目標達成のため計画する共産主義」の線を選択する。この両者とアメリカ史に流れる伝統は異なる。ニーバーは言う、「アメリカ史における『コモン・センス』の勝利は、まずなによりもわれわれのデモクラシーという制度がもっている生命力の勝利であると言えるであろう」（二六五頁）。しかし、そこに潜むアイロニーを実にニーバー的な逆説的な言葉で表現した。

このような問題性にもかかわらず、アメリカ的な生活の現実的な経験の中に具現されロゴス化されていないような知恵の方が、よりロゴス化されているが知恵に欠けている理屈と比べていろいろな形のより高い正義の確立に貢献してきたのである（一六二頁）。“With these reservations we may claim that the unarticulated wisdom embodied in the actual experience of American life has created forms of justice considerably higher than our more articulate unwisdom suggests.” (p.105)

「第六章 国際的な階級闘争」——ここでは、ヒトラーとスターリンの違いを指摘して次のように述べる。

コミュニズムは単にナチズムの第二版ではない。……しかしコミュニズムの場合、「ナチズムは高度に発展しかつ洗練された文化の頹廢の中でなければ発生しないようなニヒリズムだとニーバーは言う」正義に反抗するというのではなく、正義の名において語り、……外面的には普遍的な社会の確立に熱心であり、ナチズムよりも広く人々にアピールするようなモラル・ユートピアの信条なのである。シニカルな信条よりも幻想的希望の方がはるかにひどい残虐や専制を産み出す可能性があるわけだが、その事実が認識されるのは、人間の歴史の中では歴然たる悪よりも善の腐敗の方が、一見もつともらしい外見をもつてかえってはるかにひどく危険なものであるということが理解されるかぎりにおいてのみである（一九四頁）。

スターリンのコミュニズムのキリスト教世界への挑戦を、中世のイスラムの挑戦になぞらえる（一九四―一九五頁）。ニーバーは、「歴史の長い流れの中で、必要な忍耐をもつことができるようになるのではないか」とこの章を結んだが、

スターリンは次の年に死んだ。やがてソ連の崩壊が来る。

「第七章 アメリカの将来」——世界共同体におけるアメリカの立場 (America's position in the world community p.133) を論じる。

ニーバーは、古いアメリカ的アイデアリズムがもっている諸問題を指摘し、その克服を論じる。

要するに、アメリカの歴史におけるアイロニックな要素は、アメリカ的アイデアリズムが人間的努力の限界性、人間の知恵の断片性、権力の歴史的な形態の不確実性、そして人間の徳の中に悪と善とが入り混じっているという現実を受け入れることができる時にのみ克服され得るのである (二〇一頁)。

ニーバーは、アメリカをアメリカ史として捉えた。この視野の開眼が本書の理解の前提であるとしてきた。ここに提示されたのは「アメリカ史の神学」と言つてよい。その中で「世界史の神学」への視座が据えられる。本書はケナンの外交政策に対する批判をも含蓄する (第七章参照)。ケナンはニーバーのこの書を、敬意をもつて読んだ。

日本で良く知られたアメリカの歴史家や外交官で、ニーバーを尊敬している三人をあげれば、第一にシュレジンジャー、第二にハンス・モーゲンソー、第三にジョージ・ケナンであろう。ケナンの「ソ連封じ込め」戦略の背景には、ニーバーの思想の影響を見ざるをえない。ケナンは「ナショナル・インタレスト」を言う。それはニーバーにはなじまない。(批判は二二三頁、同情的にこれは国の力の限界を現すものと見ている。)

それではニーバーの考え方はどうか、ということになる。テクノクラティックとは異なる (二二〇頁)。自然の支配者であっても、歴史的運命の支配者ではない。そのことをわきまえないならば、問題である。あたかも光景を見る地点

に望遠鏡を設置したように、自然の景色を展望できるとしても、歴史の動向について展望できる望遠鏡もないし、それを設置できる地点も不確かである。

第二次大戦後に発生した東西対立、それはドン・キホーテのように、アイロニーに気づいていないことにある（二四九頁）。「アイロニクな状況は、その責任が、その意識的な選択に基づいているのではなくて、無意識的な弱さによるものである」という事実によって、悲劇的な状況からも区別される」（二四九頁）。著者セルバンテスを知ることによって、ドン・キホーテの冒険を見破ることができる。

ニーバーは、歴史の流れの中で捉える、それは救済史的な見方である。なぜならニーバーにはバラ創造論の“*iustitia originalis*”の考え方があからである。しかし、それは罪を帯びている。だから罪意識を深め、しかし無限批判、絶対悲観にはならない。ヨーロッパでは、リベラリズムの中にピューリタニズムの伝統が入らないできたことが、かえって弱さ、ヒトラーのような全体主義、スターリンのような圧政となる。ニーバーの思惟は、ペシミズムにならない。ドグマになるか。これは、神は天に人は地にという、バルトと共通の前提から引き出された微妙な、しかし重要な違いを示している。それは超越の理解における微妙な、しかし重要な違いである。

アメリカ史、世界史にまでその罪理解において両者の相違が出てくる。人間理解に出てくる。マルクス主義陣営の崩壊は、一九八九年のベルリンの壁崩壊、ソ連解体（一九九一年十二月二五日）となった。しかし、それまでは、資本主義と共産主義の対立があり、一九四九年中国共産革命、ソ連原爆実験があった。アメリカにおいて一九五〇年はジョセフ・レイモンド・マカーシーのマカーシズムがあった。そういう中でラインホルド・ニーバーの著作が生み出された。日本では共産主義全盛の時代であった。しかし、このラインホルド・ニーバーの教えの妥当性は、オバマとロシア大統領の握手のにやかな雰囲気の中に見いだされる。

そこで第八章は最後にアイロニーの意義についての議論となる。

「第八章 歴史、そしてアイロニーの意義」——本書は第八章をもって終わる。その中からまとめとして以下引用する。

歴史は、精神科医たちが用いるロールシャッハ・テスト用紙の乱雑な模様に似ているかも知れない。……歴史のパターンも同様に主観的なものなのだろうか（二二六頁以下）。

現代史の中には歴然たるアイロニーの要素が存在しており、それ故、そのアイロニーを発見するために要求される諸条件を満たしさえすれば、それはいかなる歴史の観察者にとっても開示されるに違いない。……それにもかかわらず、アイロニーというカテゴリを歴史的出来事に対して首尾一貫適用し解釈することというのは、究極的にはそれを支配している信仰とか世界観とかに依存するのである（二二八頁改訳）。

……アイロニーの認識は、一般的には、この状況に巻き込まれている者よりも、外からの観察者に開示されるものである（二二九頁改訳）。

個人は、国家や社会にどれほど深く巻き込まれているにせよ、その変転から超越する一次元をもっている。それゆえに、個人としての人間は、彼らが集団としては巻き込まれるアイロニックな状況を個人として見抜くことができるであろう（二三〇頁改訳）。

歴史の中では善と悪とは、奇妙に絡み合っているので、ひとはしばしば悲劇的な選択やジレンマに出会う

ことになるが、キリスト教信仰が、この悲劇的な要素を人間存在の根源的な要素と見做さなかったのは、正しい判断であつた（二三六頁）。

しかし、明白なことは、歴史の中に存在する悪が、人間に与えられた自由の賜物に本来備わっていたものではないところの人間の思い上がり、その中に原因をもっているのである。そのような思い上がり、自由の賜物を腐敗墮落させる。こういった思い上がり、強さが弱さとなつたり、知恵が愚昧へと転じたりするようなアイロニクな転変の源泉なのである（p.158意識、一二七頁）。

聖書に書かれている「歴史」の中にもアイロニーが存在する。キリストは、その時代のもつとも純粋な宗教「ユダヤ教」の祭司たちと、もつとも高い正義の法であるローマ法の執行人たちとによって、十字架につけられたということである（二三九頁改訳）。

最後に、前出のセルバンテスの『ドン・キホーテ』のことへの言及が出てくるのでそれを引用しておきたい。

アイロニクな状況は、その中に巻き込まれている人が、そのような状態に対してなんらかの責任を負っているという事実によって、悲哀（pathos）の状況から区別される。また、アイロニクな状況は、その責任が、その意識的選択に基づいていてのではなく、無意識的な弱さによるものであるという事実によって、悲劇（tragedy）の状況からも区別される。セルバンテスというすぐれた芸術家にして人間観察者である著者にその想像力を導かれた読者であれば、ドン・キホーテが騎士道の武者修行の理想を、著者がアイロニッ

クな仕方です支持してみたり、反駁してみたりしていることを、見破ることができるであろう。しかし、ドン・キホーテは、騎士たちが彼らの理想の欺瞞性に気付いていないように、ドン・キホーテ自身も自らが騎士道の理想を真似ていることの不条理に気付いていないのである (p.166; 改訳、二四九頁)。

本書は、「アイロニー」の概念を用いて書かれたアメリカの自己批判の書であり、同時に当時の敵対国であったソ連批判の書であるが、ここで、われわれは、ニーバーが「歴史」というカテゴリーを用いて論を進めていることに留意しなければならない。ニーバーにおいては、人間論と歴史論が絡み合っている。バルトの啓示論は垂直次元である。彼の人間論はキリスト論に還元される。しかしニーバーは、それを歴史論と結びつける。世界史の流れはバルト的垂直次元の思惟では捉えられない。「歴史の中では善と悪とが奇妙に絡み合っている、ひとはしばしば悲劇的な選択やジレンマに出会うことになるが、この悲劇的な要素をキリスト教信仰が人間存在の根源的な要素とみなさなかったことは正しい判断であったというべきであろう」(二二六頁)。

ここに「この悲劇的な要素を人間存在の根源的な要素とみなさなかった」ということは、その悲劇的なものを越えて、人間の本性にひそむアイロニーから歴史を見ることを可能にするのである。ニーバーの人間観には、深い罪理解を運命的に固定化しない、つまりその罪の中になお“*justitia originalis*” (原義) との緊張関係があることを見抜く洞察がある。そこからニーバーは、この書の題名となる「アイロニー」の概念を発見し、それを人間の「生」つまり「人生」の根源的理解へと適用した。だからニーバーは、「キリスト教信仰がこの悲劇的な要素を人間存在の根源的な要素とみなさなかったのは正しい判断」として、人生における根源的なものは、悲劇的なものではなく、アイロニックなものだと見抜く。こういう人間理解をニーバーはここで提示した。そこからこういう人間の自由の理解が出てくる。人間のもつ自由は、たしかに、自然を越える力であるけれども、それは自然に対して破壊的なことではない、こういう人間

理解である。それは近代思想ではない、聖書的・キリスト教的人間理解である、そうニーバーは考えるのである。なぜ人間は神と関わりを持たねばならないのか。それは人間の自由の限界を知るためである。「妬む神」という聖書の言葉についてニーバーはこう解説する。「神が妬むというのは、人間が人間の限界を守ることを拒否する場合のことである」(二三六頁)。その「限界」が「明瞭な形で規定されていない」から、人間にとって「善と悪との区別は絶対的明確な線として現れていない」、「しかし、明白なことは、歴史の中に存在する悪が、自由の賜物に本来備わっているものではない人間の思ひ上がりに原因をもっていることである。そのような思ひ上がりが、自由の賜物の腐敗で「あり」……強さが弱さと化したり、知が愚を吐くというアイロニーの源泉なのである」(二三六―二三七頁)。

バルトは、彼の『教会教義学』への反省を込めて晩年人間論へのアプローチを試みた。それは『神の人間性』と題された論文である。この人間論は、結局は、「神の人間性」であって、人間の現実、歴史の現実にまで届くことはない。幾何学的か人間学的か。歴史は人間的領域である。人間以外のものに語の厳密な意味での歴史は存しない。バルトとニーバーとの違いは、両者の創造論における人間観の相違であって、いわゆる“*justitia originalis*”(原義)の理解の問題である。この理解においてニーバーはブルンナーと近い。ブルンナーは「矛盾における人間」という言い方をした。これも両者の接近を現している。しかしブルンナーとも異なるところがある。それは、矛盾(*Widerspruch*)というよりは、ニーバーにおいては、「パラドクス」というよりは「アイロニー」という語が用いられるからである。

このような歴史論と人間論との結びつきは、第八章におけるニーバーの次のような発言の中に表現されて、典型的に繰り返し主張されている。

歴史における秘儀(*mystery*, 神秘)と意味(*meaning*)の領域は一筋縄ではいかない構造をもつものであり、そして究極的にやっと分かってくるようなものであって、それは合理的な理解可能性のどのような枠組

みとも同一なものではない。この秘儀の中にある意味を理解する信仰は、国家や文化のプライドによつて歴史の中に持ち込まれた誤った「意味」に対して悔い改めを迫る。このような悔い改めこそ愛の真の源泉となるのである。われわれが必要としているのは、テクノクラティックなスキルも必要だが、それ以上のものである。それが深刻に求めているものは純粋な愛なのである（二二五頁改訳）。

歴史の中では善と悪とは、奇妙に絡み合っている、ひとはしばしば悲劇的な選択やジレンマに出会うことになる。しかし、キリスト教信仰が、この悲劇的な要素を人間存在の根源的な要素と見なさなかったのは正しい判断であつたというべきであろう。いずれにしてもこの悲劇的なものは、アイロニックなものの下位に属するのである。なぜなら、人間の悪と破壊性とは、人間の創造性の行使における不可避的な帰結であるとなすことはできないからである。人間は自然の単なる調和や必然性を破り、それを超越する。それにもかかわらず人間が自然に対し破壊的にならない、そういう理想的可能性は常に存在しているのである（二三六頁）。

「神が妬む」という場合、それは人間が人間の自由の限界を守ることを拒否する場合なのである。このような明瞭な限界が存在しているのは、人間が創造者であるだけでなく被造物であるが故である。この限界は明瞭な形では規定されてはいない。それ故に善と悪との区別は絶対的な明確な線として現れ出ていないのである。しかし明白なことは、歴史の中に存在する悪が、自由の賜物に本来備わっているものではない人間の思ひ上がりに原因をもっていることである。そのような思ひ上がりは、自由の賜物の腐敗である。思ひ上がりこそ、強さが弱さと化したり、知が愚を吐くようになるというアイロニーの源泉なのである（二三六頁）。

本書の最後の章で、このアイロニーの典型をニーバーは、近代技術文明に見る。彼はニューヨークのマンハッタンの北部に住んでいたが、南部にある有名な摩天楼は現代のバベルの塔だと見る。人間の限界を越えようとする「思い上がり」、それは聖書が描く墮罪物語、つまり蛇に誘惑されて「神のごとくなる」ことを欲する、バベルの塔を建てて人類一体性を構築できると考える、人間の限界を越えようとする「思い上がり」、それが人間の罪であることを発見した。その罪が神と人間との関係の断絶をもたらす。しかし、神の救いがこの罪を贖うことにおいてもアイロニカルな性格をもっている。パウロはみずからを「罪人のかしら」と言った、しかし神によつて義とされる、それは実にアイロニカルである。みずからを義人と思っている者が罪人であることはアイロニカルであるが、罪人が義人とされるのもアイロニカルなことである。それは神と被造物との関係の逆説性を言い表すことになる。このアイロニーのもつ逆説性は、神と人間の関係をも現している。つまり、神と人間との関係は、人間の罪からの救済にも出てくる（一）という神秘である。

II 「歴史（世界史）の神学」へ 新しい知性、新しい学問

この書において、われわれは、アメリカ史そして歴史（世界史）を神学する、ニーバーを見てきた。⁽³⁾ 本書は、新しい神学の試みとすることができると思う。この書には「世界史」という言葉が要所々に繰り返し出てくる。その意味で『アメリカ史のアイロニー』は「世界史の神学」を目指していると言えるのではないかと思う。それはヘーゲルの『世界史の哲学』のようなものではない。第一次大戦はヨーロッパを舞台とし、アメリカと日本が参入した、しかし、第二

次大戦後地球の相貌に決定的な変化が現れ出た。ハイデガーの言葉を借りて言えばWeltがwellenする、世界の世界、史化と言つてよい。アメリカは「新大陸」というより、あるいはドヴォルザークが「新世界」というよりは、世界全体が新しくなる、それは古いナショナリズムでも古いインペリアルイズムでもない、今日の言葉で言えばグローブ（地球）がグローバリズする、グローバリゼーションである。ニーバーはその「世界共同体」の形成という新しい課題と取り組んだ最初の神学者と言える。

〔注3〕歴史という概念は『信仰と歴史』にも出てくるが、『アメリカ史のアイロニー』においては、「歴史」しかも哲学的な「歴史」概念ではなく、現実的な「アメリカ史」として出てくる。それはアメリカの現実分析に役割を果たす。つまりそれは「概念」としてではなく、「現実」としてのアメリカの歴史である。その歴史は、過去のものとして限定も確定もできない、現在かつ未来へと動いて行く「歴史」である。もちろん現在と未来とを、過去の歴史から延長させることはできない。この「歴史」概念は、それゆえ、聖書の歴史観に類似している。そもそもそれは聖書的な世界観人間観であると言ひ得る。つまり過去現在未来へと直線的に現象する時間過程において変動する人間社会の見方であり、それは神の摂理に従うが、人間によつて完全に決定できるものではない。

ニーバーは、この「歴史」概念を、彼の思索・思想の機軸とした。その点で、ティリッヒの「存在論」的神学とは異なる。彼にも歴史意識はある。しかし、それはカイロスという時間理解によつて、歴史の過程性よりも、特異性を捉えることによつて、かえつて存在論的遡源が可能になる。それはしかし、歴史からの離反をまぬかれない。同様な問題性は、ハイデガーにも見いだされる。ハイデガーは、フッサールの現象学から入ったが、ティリッヒとは異なり、存在論ではなく、実存論として、実存の「小部屋」（ニーバーの批判的表現）にこもり、その実存を時間論的に捉え直す。しかし、そこでも歴史喪失に陥る。それは彼のナチスの問題性を見抜くことができなかつたという政治決断の問題として出てくる。ニーバーは、ティリッヒともハイデガーとも異なる思索の方向を行く。それはこの「アメリカ史のアイロニー」に決定的に出ている。歴史は、人間の生活の場、人生の舞台である。歴史の中で「生命」(life)は「人生」(life)となる。この区別は日本語によつて適切に区別される。

その区別を借りて言えば、歴史とは存在の時間化である。存在の空間化はインド的・ギリシヤ的である。人間存在の時間化、それはハイデガーとは異なり、歴史化である。そして、その歴史化は、人間を個人的実存的孤立ではなく、集团的国民的「一連托生」へと連続する。

バルトとブルンナーの論争は自然神学をめぐるものであった。しかし、バルトとニーバーとの発想における対立は、「ゲシエーエン（出来事）」と「ゲシヒテ（歴史）」との違いである。バルトは「スイスは神の摂理と人間の混乱によつて統治される」という言葉を愛好したが、ニーバーの「アメリカ史」という概念は、「天に座する者笑いたまわん」という聖句を念頭においてなお、人間は地ある存在として、その「アイロニー」の理解をもつて、どうよりよい道を選ぶかという倫理学、政治学と神学を結びつける。バルトのようにすべてを神学の中に包括するのではなく、この世の現実と取り組むべく神学を出る。バルトもニーバーも「聖書」に帰る。それは第二次大戦後ブルトマンによつて近代的歴史学（ヒストリエ）とハイデガーの実存論とを結託させて聖書を近代的歴史研究へと逆行させたことは異なる神学拠点を守った。とくにこの神学拠点がバルトのみならずニーバーにおいても決定的である。というのは、それが神学の近代的崩壊を防ぐことになるからである。それは聖書を近代的に分解することによつて、聖書の中にある救済史という世界の歴史的掌握力なしに、現代状況を捉えることができないからである。もちろん歴史に未来を知ることができない、しかし、過去はその歴史の時々における人間の対応や態度についての教訓を見いだすことはできるし、それによつてよりよく未来へと決断することもできる。それは温故知新とは違う。その言葉にひそむ前提は宇宙の永遠回帰である。山手線と中央線の違いのように、世界史は円環的ではなく、直線的である。それゆえ過去に学びつつも、現在は、未来へと新しく選択的に決断する拠点となり、そこで未来へと動き出さねばならないのである。そこで、神学は倫理学や政治学と結びつくことになる。それがニーバーの思想を特徴づける。

『アメリカ史のアイロニー』の「アメリカ史」というのは、アメリカの歴史研究を意味しない。ドイツ語の「ヒストリエ」と「ゲシヒテ」と「ゲシエーエン」という語を借りて言えば、それはアメリカの「ヒストリエ」ではない、近代的な歴史研究の企てではない、またアメリカを神の啓示の「ゲシエーエン」から捉えるというバルト的な神学的試みではない、そうではなくて、アメリカ史、つまりアメリカの「ゲシヒテ」を振り返り、そして第二次大戦後のアメリカがどう未来へ向かつて進むべきかを考察する、そのような意味での歴史の神学の試みと言うことができる。

われわれは、ここで、ニーバーの『アメリカ史のアイロニー』を「神学」と読んではいけない。これは神学でなくて、それではなんだろうか。当時は、アメリカと当時のソ連とのいわゆる東西対立のただ中であつた。その危険な状況の中でアメリカはどう行くべきか、アメリカ史の現在を未来へとどう導くか、本書には神学者ニーバーの提示したアメリカに与えたオリエンテーションが出ている。

そのとき問題になるのは、歴史的現在の把握である。そこで彼は、セルバンテスの『ドン・キホーテ』を引用する。そのターゲットは何か。それはソ連である。それは「貧しいものは幸い」という聖書の言葉、ドン・キホーテが中世の騎士物語に熱中して興奮するさまになぞらえる。いわば聖書のドン・キホーテ的読み方だと見る。それをもつとよく見る、心の貧しい者となる。それをもつて聖書の読み直し、そしてそれをもつて現代状況との取り組み、それは歴史に「経験」の概念をもつて転向して行く。聖書を歴史的経験の中で読む、それは「歴史」の再発見的なところがある。

『合理的に秩序づけられた』歴史のプロセスというコミュニケーションにも自由主義にも存在する夢の本当の困難さは、現代人に、歴史というドラマが、人間が把握しコントロールしようとするにはあまりにも巨大な舞台の上で演じられているのだという事実を受け入れる謙虚さが欠落しているということに起因しているのではないだろうか（一三六頁）。「生の健全性のために要求されることは、そのような神秘への何らかのてがかりをもつことであり、それによつて生の意味領域を簡単に解明可能な自然の過程へと還元しないことである。しかしその手がかりは信仰によつてとらえられるようなものであつて、それを現代人は失つてしまったのである。……人間は歴史的被造物として、自然の被造物へとあまりにも単純に還元されてしまい、人間がもっている究極的のものとの接触がすべて破壊されるのである」（一三六―一三七頁）。

人間論は、歴史の次元で捉え直されねばならない、その人間論の変化をもつて、歴史の次元に取り組むことができる。歴史的被造物としての人間が自然の被造物へとあまりにも単純に還元されてしまい、その結果、人間が歴史的被造物であるが故にもっている究極的なものとの接触はすべて破壊されるのである（一三七頁）。——人間論の変化によつてのみ、歴史の次元と取り組むことができる。人間が科学的自然研究のままで歴史を研究することはできない。歴史の科学、歴史の自然科学などは存しない。

それはヘーゲルを改造したマルクス思想、それらをドン・キホーテ的に武装して、見当違いな突撃をする、アメリ

カ史のアイロニーだけでなく、ソ連のコミニズムに歴然たるアイロニーをも見抜くのである。ということは、ニーバーの究極の関心は、現代においていかにこの「アイロニー」からまぬかれるか、そのためにとくにアメリカはどうすべきかという問題と取り組むことである。

『アメリカ史のアイロニー』は、『ドン・キホーテ』からヒントを得ている。まず、ニーバーは、コミニズムを「文明（という名の騎士や貴婦人と）を絶滅、そうしなければ世界から悪を除去できないと確信して」荒馬に乗って突撃するドン・キホーテに似ているとみなす。しかし、コミニズムではナイーヴな神学の応用があつて、それは一種の終末論であるが、「歴史の終わり」があつて理想社会が始まると想定されている。ニーバーは、この幻想は、「悪魔的な幻想」と批判して、これをもつて「二重のアイロニー」と見ている。

しかし、その幻想は、違った仕方、アメリカにもあると、ニーバーは見る。ドン・キホーテの槍に当たるのは原爆である。……そうではない、もつと違う、それをわれわれはグローバリゼーションに見る。グローブが歴史性へと変動する。

その歴史性の一面が現象化したのは、現代のグローバリゼーションである。しかし、これは歴史化の外面ではない。内面は人間の内面性を媒介としなければ捉えられない。その内面性とは何か。自由である。

こうして彼の思索の目には第二次大戦後の世界状況の変化が見えてきた。この二つの世界大戦によつて、とくに第二次大戦によつて、世界が「世界史」として現象した。その現象を神学的に捉え返そうとする。これはランケの時代に言われた世界史というのとは異なる。世界の構造変化による世界史化である。

「最強の国家あるいは諸国家の同盟さえも、それ自体歴史のドラマを構成する多くの力の単なる一つにすぎない」（二二二頁）。——預言者イザヤは、「見よ、もろもろの国民は、おけの一しずくのように」と言う（イザヤ四〇・一五）。このような視野が、ニーバーの視座から開けてくる。それはバルトにはない、またティリツヒにもない。バルトの思惟は、初期の『ロマ書』に出てくる垂直次元の啓示論、上を仰ぎ見る思索であつた。下に向かつて啓示は人間世界と接す

る接点は数学的点になぞらえられた。あるいはティリッヒは、バルトの思想を隕石のたとえで言い表した。ティリッヒは歴史に関心をもったが、彼のカイロス論ではこのような世界史的視野は開けない。

もしニーバーが見た世界像の変化が真実だとすれば、今日の諸学に課せられた課題は、その変化に正しく対処する知の変革でなければならない。ニーバーは神学者という言葉のみならずに当てることをためらった。もしバルトやティリッヒの学を「神学」と言うならば、たしかにニーバーのそれは、いわゆる「神学」的ではない。オバマ大統領は、ニーバーを「哲学者」と呼んだ。しかし、ここに提示されたものは、哲学者のものとも言えない。「神学者」でなければ書けないものである。

終わりに ふたたび状況へ

ふと、なぜ、ニーバーは、この書のはじめにセルバンテスの『ドン・キホーテ』のことを書いたのか、と思う。著者セルバンテス（一五四七〜一六一六年）は、中世のコルプス・クリスティアヌムの崩壊の音の響きわたる一六世紀末のスペイン人であった。いわゆる大航海時代である。地球の相貌が大変化を遂げて行く頃でもあった。スペインはその大航海時代のリーダーであった。しかし、スペインの無敵艦隊はイギリス海軍に敗れた（一五八八年）。もしその時代における世界の変貌を第一次グローバル化の時代と呼ぶならば、思想が状況とシンクロナイズしないということとは得てして起こるものだが、その問題をセルバンテスはドン・キホーテ物語に託して書いたのではないか。ドン・キホーテは、中世の騎士道物語の過度な愛読者であり、読み過ぎて、あたまがおかしくなった。

ここには、第一に自然科学と歴史の問題がひそんでいる。「空の模様を見分けることを知りながら、時のしるしを見

分けることができないのか」(マタイ福音書一六・三)とあるように、自然科学では、歴史を解明できない。ニーバーは、セルバンテスのドン・キホーテの中で、歴史的ズレという人間理性の問題を見た、また、歴史の理解における錯誤の可能性を見た。古い騎士道では行かない、行けない。ニーバーは、そういう新しい現実、それが俄然開かれてきたことを見た。それは原爆をもつて終わった第二次大戦後に感じとられた世界の相貌であった。それにどう対処するか。パスカル(一六二三～一六六二年)が出たのはセルバンテスの死後のことであつた。「幾何学的精神」と「繊細な精神」とはパスカルが与えた区別である。歴史は幾何学的精神で取り組むことができない。現代の歴史に取り組むための特別な繊細な精神が必要である。ニーバーが知ったことをこう言い換えてよいであろう。ニーバーは、眼前に現れ出た第二次大戦後の新しい現実、世界史的現実、それは一方でアメリカの世界史的地位の決定的上昇、しかし、それによって世界は一つの頂点をもつたのではなく、ソ連(当時)というもう一つの頂点、そしてやがて原爆競争、そのような対立、つまり東西対立の中で、マルクス主義的世界史観にひそむドン・キホーテに対して、アメリカの神学者ニーバーはこの状況と取組み——最初言及したオルテガが言うようなものではない——むしろ、マルクス主義の幻想的歴史哲学を、その人間理解の角度から批判的に切り崩そうとしたのである。それは歴史哲学におけるマルクス主義とキリスト教との対決という形となつた。当時にあつては、世界史の未来を賭けた深刻な知的たたかいとなつた。ニーバーは、プロレタリアの支配がすべてを解決するという幻想を否定した。プロレタリア独裁によつて、共産主義社会がよくなるということは現実に起こらなかった。そこでかえつてプロレタリア独裁は、共産党一党独裁となり、抑圧的新機構を構築する。その根底にひそむのが人間論的問題である。このことは、その後のソ連の運命、崩壊によつて露呈する。ニーバーは、新しい時代に新しい人間理解が必要であり、それに基づく新しい政治、そして新しい世界の形成が必要と考えた。それは聖書の人間論の現代的妥当性を立証するものとなつた。

第二次大戦後の地球のグローバル化は第二次グローバル化の時代と呼ぶことができる。事実あの金融危機以

来この語は世界を廻っている。——中世の騎士道物語に熱中してドン・キホーテは何をしたか。——ところで、だれかは古いものを読み過ぎて、風車に向かって突撃するドン・キホーテみたいなことになっていないだろうか。

わたしは、バルトに敬意を失ってはいないが、あの一九五一年のニーバーとバルトとの見解の相違、そこに当時のヨーロッパの神学界の状況への違和感が影を落としていたことがあつたとすれば、ドン・キホーテとはこの場合誰なのか、などと思わせられる。ともかく、日本の神学は、ドン・キホーテであつてはならない。

学問をもつて職業とする日本の大学の状況はどうか。今日の文化系の大学は、この時代錯誤に陥っているのではないか。聖学院大学はみずからをまず正さなければならぬと思う。