

Title	ニーバー ² と「エルンスト・トレルチの影」
Author(s)	安酸, 敏眞
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 48 : 137-199
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2269
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

2 ニーバーと「エルンスト・トレルチの影」

安 酸 敏 眞

はじめに

「²ニーバー」という表記は、若者の携帯メールの用語法に倣ったもので、ここではニーバー・ニーバー、つまりラインホルドとヘルムート・リチャードのニーバー兄弟を意味している。多少不真面目かもしれないが、そのような表現が必ずしも不適切ではない理由は、以下に述べることによって明らかとなるだろう。次に「エルンスト・トレルチの影」であるが、これはヴァン・A・ハーヴィーの“The Shadow of Ernst Troeltsch”⁽¹⁾というフレーズを拝借したものである。The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief (1966) において、ハーヴィーは第一章「現代神学における信仰と歴史」を次のような言葉で始める。

一九世紀の霧のなかから、どうしても追いつかない亡霊が繰り返して立ち現れる。このことはとくにプロテスタント神学にあてはまる。シュライアーマッハー、シュトラウス、フォイエルバッハ、キルケゴール、リッチェル——彼らはみな現在につきまとい続けているが、それは彼らがいまなおわれわれの心を迷わす諸

問題をつきとめて、非常に深く分析したからである。にもかかわらず、彼らの存在はわれわれを当惑させるものである。なぜなら、彼らが提案したさまざまな解決策は、いまだは明らかに時代遅れになっており、またある場合には滑稽であるために、われわれは彼らの著作を放逐したり、彼らを全面的に無視したりするのを、正当なことと感じているからである。しかしわれわれ自身の知的企てのまさに最も重要な接合点において、われわれが昔と同一の問題と格闘していること、また同一の問いがほんの少しだけ姿を変えて再び舞い戻っていることを発見して、われわれは当惑する。そのことに気づくと、かつて提案された答えは、われわれがかくもひとりよがり①に想定していたほど奇想天外なものではないかもしれないという可能性が、われわれの頭の片隅をかすめる。われわれは、その結論を軽蔑して見下している人々の思想を、自分たちが再考しているのを見出す。このことはつねに痛ましいことである。

エルンスト・トレルチの著作は、とりわけこのような当惑を惹き起こす。彼が生涯の大部分を通じて格闘した問題は、伝統的なキリスト教信仰と神学にとつて歴史的・批判的方法が有する意義であった。彼はこの方法の発展が人間の思想における偉大な前進の一つをなしていることを、実際、それが西洋人の意識における革命を前提していることを見抜いた。②

それでは、二〇世紀の神学者たちにそのような当惑をもたらすトレルチの思想とは、一体どのようなものだろうか？ 筆者はかつてトレルチを「徹底的歴史性の組織神学者」(a systematic theologian of radical historicity)として特徴づけたが、その際の「徹底的歴史性」(radical historicity)という表現は、トレルチの意味での「歴史主義」を自分なりにパラフレーズしたものである。③したがって、そこに込められた意味は、トレルチは本来の意味での《歴史主義》(Historicism)を、すなわち彼自身の定義によれば、「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思惟

の根本的歴史化」(die grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte)⁽⁴⁾を、全面的に受けいれつつ、しかもかかる立場から神学の再構成を目標んだキリスト教思想家であった、というものである。つまり筆者のテーゼは、トレルチは「歴史主義の組織神学者」であったというものであるが、当然のことながら、このようなトレルチの神学のあり方には大きな困難が伴う。実際、全盛期のトレルチの講演を聴いた若きカール・バルトは、「われわれが比較的安心しきつて歩いてきた袋小路のなかでさえ、いまではもはや先に進めないという暗い気持ち」⁽⁵⁾を抱いたという。ヘルマン・デイームも、「歴史学的問題設定を神学のなかに受け入れることによる教義学の徹底的な解消」は、トレルチにおいていよいよ「神学史の終点」に到達し、「そこからはいかなる直接的続行も存在し得ない」⁽⁶⁾、との手厳しい判断を下している。

以上のごとくであるとすれば、「エルンスト・トレルチの影」というのは、トレルチがそれをめぐって奮闘しつつも、ついに解決し得ずして斃死したところの、「神学における《歴史主義》の問題」にほかならない。したがって、本稿の表題を読み替えると、「ニーバー兄弟と神学における《歴史主義》の問題」ということになる。そこで以下においては、トレルチが鋭く問題提起した《歴史主義》の問題に対して、ニーバー兄弟がどのように対処したかを考察してみたい。考察の順序としては、まずトレルチにおける《歴史主義》の問題を概観した上で、二人のニーバーがトレルチの歴史主義的思想をどのように受け止め、いかなる方向に転轍したかを見てみたい。その際、われわれが「²ニーバー」と表記した兄弟の間にも微妙な相違が見出されるので、その点にも言及してみたい。

1. トレルチと《歴史主義》の問題

トレルチの「認識意志は、デイルタイの場合と全く同様に、若いときから歴史的世界に向けられていた」⁽⁷⁾。彼が述懐するところによれば、「当時神学には、形而上学へ至るほとんど唯一の道ときわめて緊張した歴史学的問題とが同時にあった」⁽⁸⁾し、「そして形而上学と歴史学、これらはもともと同時にかつ関連し合つてわたしを魅了した、なんといつても二つの緊張に富んだ問題であつた」⁽⁹⁾という。彼が学んだゲッティンゲン大学神学部には、当代随一の呼び声の高い神学者のアルブレヒト・リツチュルがいたが、トレルチはこの大神学者が伝統的な教義学的方法と近代的な歴史学的方法を不徹底な仕方では媒介させているのを見抜き、歴史的・批判的方法を貫徹する方向で新しい神学を構想した。それが「宗教史の神学」(eine religionsgeschichtliche Theologie)の構想である⁽¹⁰⁾。それでは歴史的・批判的方法の徹底——トレルチは歴史的・批判的方法を「わたしの《神学的方法》」(meine »theologische Methode«)と明言している——が、なぜ宗教史に定位した神学の提唱へと行き着くのであろうか。

トレルチによれば、近代歴史学の方法は「批判」(Kritik)・「類比」(Analogie)・「相関」(Korrelation)という三大原理に立脚している。すなわち、歴史の分野においては、すべての判断は蓋然的であらざるを得ないが、歴史学的批判の原理を宗教的伝統に適用するということは、その蓋然性の度合いを測るために、宗教的伝統も世俗的伝統とまったく同じ仕方で批判的に取り扱われなければならない、ということを含意している。ところで、歴史学的批判は類比によつてはじめて可能となる。なぜなら、われわれの通常の経験や何らかの仕方で立証されている事象との一致が、出来事の蓋然性と信憑性を測るときの基準となるからである。つまりわれわれの通常の経験との類比が批判の鍵となる

のである。さらに、歴史学的批判が立脚する批判の原理は、あらゆる歴史的事象の「根本的類似性」(prinzipielle Gleichartigkeit) な「共通性」(Gemeinsamkeit) を前提している。かくして第三の原理としての「相関」ということが言われる。それが意味するところは、「精神的・歴史的生のあらゆる現象の相互作用」ということ、つまりあらゆる出来事は連続する相互連関のうちであり、各々の事象は互いに関係し合った一つの大きな流れを形づくっている、ということである。このように理解されるとき、他のものから絶縁・孤立した仕方を取り扱うことのできる歴史的事象は存在しないことになり、キリスト教の啓示的出来事といえども歴史の全体的文脈のなかで論じられなければならない。かくして、「宗教史の神学」が歴史的確識の必然的帰結として提唱されることになった。⁽¹²⁾

だが、伝統的な教会や教義の枠を破った「宗教史の神学」の構想は、やがて単なる宗教史を超えて、ついには歴史哲学をもうちに含む普遍的なものとなる。第一次世界大戦の勃発がそれに拍車をかけたが、一九一四／一五年、トレルチは二十年間の長きにわたって勤めてきたハイデルベルク大学神学部教授を辞して、帝都のベルリン大学哲学部教授に移籍した。彼に用意されたポストは、「文化哲学、歴史哲学、社会哲学、宗教哲学、ならびにキリスト教宗教史」を講ずるためのもので、これはかつてデイルタイが占めていたものであった。

トレルチの活動領域は広範多岐にわたり、神学、宗教哲学、宗教社会学、精神史・文化史、倫理学、歴史哲学、さらには政治学や時局分析にまで及んでいる。そこから彼の思想の全体は、きわめて学際的・重層的・複合的なものとなっているが、彼自身はその全著作の根底に、「体系的な統一思想」(ein systematischer Einheitsgedanke)⁽¹³⁾ が存していると言明している。それゆえわれわれは、トレルチが縦横に鉤を入れた神学から歴史哲学に至るまでの全領野を貫く、終始一貫した問題意識と、そこから発源する根本的な問いについて語ることが許されている。それではトレルチの畢生の根本問題とは何であつたかといえ、それは「歴史的に思惟すること」と「真理や価値を規範として定立すること」の二律背反から生じた、近代特有の深刻な原理的矛盾を克服して、歴史的思惟によって規範を確立することであつた。最晩

年の『歴史主義とその克服』において、トレルチはみずからの畢生の中心的テーマについて明確に述べている。

この中心的なテーマとは、歴史的な生の流れの果てしなき流動性と、確固たる規範によってこの生の流れを限界づけ、それに形態を与えようとする人間精神の要求、この両者の関係に関するものである。それは早い時期にわたしが宗教哲学や神学の事柄についてあれこれと考えていたときに起こってきた問題であるが、そこでは歴史的な批判や哲学的な批判によってだけでなく、とりわけキリスト教が歴史的に錯綜し変化を遂げているために、現代において確固たる立場をとることが、甚だ困難になっている。しかしこの問題はもつとずっと普遍的なものであることがすぐにわかってきた。とくに宗教的な生の規範にとつてだけでなく、一般にあらゆる規範の全部にとつて、これと同様の問題がある。国家、社会、経済について、さらには、学問や芸術についても、同様の問題が繰り返し起こってくる。⁽¹⁴⁾

一方には、洪水のように押し寄せては消えてゆく歴史的な流れの多様性があり、また因習的な諸伝承に対する批判的・懐疑的な態度があつて、この伝承のなかから実際に生起した過去の事象についての認識を、つねに新たな研究によつて、それもつねにただ近似的な仕方でのみ、獲得することができる。他方には、一定の実践的な立場への集中があり、神の啓示と要求に心を開いて随順する献身的・信頼的な生活態度がある。頭のなかで考え出されたのではなく、実際に身をもつて体験したこの衝突から、結局のところ、わたしの学問上の問題設定全体が起こってきた。

しかしこの衝突は、決して純粹に個人的な、偶然的な体験だつたのではない。むしろそれは、時代と発展とのうちに潜んでいた近代世界の普遍的な死活問題が、わたしの意識に立ち上ってきた個人的な形式だつた

のである。⁽¹⁵⁾

この引用に明らかのように、《歴史と規範》がトレルチの畢生の中心テーマであり、これが《歴史主義》の問題の中核にほかならない。この中心的テーマは、『キリスト教の絶対性と宗教史』という古典的著作においてはじめて明確な形をとり、その後換骨奪胎された仕方でもベルリン時代の歴史哲学へと受け継がれていくものなのである。

トレルチは、神学者としてのキャリアのまきに出発点から、すでに《歴史主義》の問題群に深い関心を払っている。⁽¹⁶⁾なぜなら、歴史と規範の衝突を惹き起こした《歴史主義》の問題は「時代と発展とのうちに潜んでいた近代世界の普遍的な死活問題」⁽¹⁷⁾であるとの認識を、早期からもっていたからである。彼はリッツェル学派の重鎮ユリウス・カフタンを論駁した一八九八年の論文「歴史と形而上学」において、《歴史主義》という用語を用いて、次のような注目すべき発言をしている。

歴史主義は再び追い払うことはできないし、超自然主義は再び呼び戻すことができない。現下の状況の危機は、歴史的発展の単純なもの、永続的なもの、真なるものをその中核として際立たせ、人間の歴史のうちで働く理性に対する信仰に基づいて、それらを信仰に提示することができる、歴史の形而上学によつてのみ克服される得る。

このような一般的な状況は神学においても再び反映されている。神学研究の全強調は、全般的状況の影響を受けて、その歴史学的研究のうちに存している。重要かつ独創的で、真に認識を広げる仕事は、ほとんど歴史研究からのみ生まれており、こうした仕事のみが非神学的な読者にとって理解することができる、味わうことができる。最も優れた才能の持ち主は歴史研究に向かい、そして教義学者たち自身の最も優れた業績は歴

史学的に構想されたものである。教義学は数十年来洪水のように押し寄せるこうした歴史学ないし自然科学の諸成果に対する避難所にすぎない。多くの神学者たちが抱いている本来の教義学的な根本的見解とは、歴史を理解せしめ、歴史的に理解された理想の影響を身に受けることが肝要である、というものである。ひとはまさしく歴史主義の潜在的な神学 (eine latente Theologie des Historismus) について語ることができる⁽¹⁸⁾。

さらに一九〇〇年の「神学の歴史的方法と教義学的方法について」には、「われわれの全思考の歴史化⁽¹⁹⁾」という表現も見られ、ハイデルベルク時代の神学者トレルチが、きわめて早い時期から《歴史主義》の問題に敏感であったことが窺われる。それはともあれ、ベルリン大学に移籍後、とりわけ第一次世界大戦以後、トレルチは《歴史主義》の問題に挺身することになるが、いまや《歴史主義》は明確に次のように定義される。

それは一九世紀が進行するなかで生じたような、精神世界についてのわれわれのすべての知識と感覚の歴史化を意味する。われわれはここではすべてのもを生成の流れにおいて、すなわち、無限にそしてつねに新たに個性化し、過去のものによつて規定されつつ、知られざる将来的なものへと方向づけられたものとして見るのである。国家、法、道徳、宗教、芸術は歴史的生成の流れのなかに解消されており、われわれにはいたるところでただ歴史的発展の構成要素としてのみ理解され得る。このことは一方では、あらゆる偶然なものと同格的なものが個を超えた広大なる連関に根差しているとの感覚を強め、過去の諸力をそのときどきの現在に引き渡す。しかしそれは他方では、それが教會的・超自然的な、それゆえに最高の権威を有するものであれ、永遠の理性的真理ないし国家、法、社会、宗教、倫理に関する理性的構成物であれ、世俗的権威とその支配形式に関係づけられた国家的教育の強制であれ、あらゆる永遠の真理を動揺させる。かかる

意味での歴史主義は、事物を比較して発展史的に関係づける思考が精神世界の隅々にはじめて滲透した結果であり、これは古代や中世の思惟方式、いやそれどころか、啓蒙主義的・合理的な思惟方式からも根本的に区別される、精神世界に対する近代特有の思惟形式なのである。⁽²⁰⁾

ここに見出される「精神世界についてのわれわれのすべての知識と感覚の歴史化」というこの定義は、『歴史主義とその諸問題』では、「われわれの知識と思考の根本的な歴史化」⁽²¹⁾、「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思惟の根本的歴史化」⁽²²⁾などと表現し直されているが、要するに《歴史主義》とは、人間の思惟のトータルかつラディカルな「歴史化」(Historisierung)を意味する。それは事物や真理を「永遠の相の下に」(sub specie aeternitatis)捉える静止的思考から、すべてのものを「時間の相の下に」(sub specie temporis)、生成の流れにおいて捉える動態的思考への、人間の思惟方式における根本的、転換ということである。したがって、『歴史主義』はトレルチにとって、「単にプロの歴史家の理解のテクニクや、古いテクストの意味内容を文献学的批判によって説明しようとする解釈学的努力」にすぎないものではなく、「人間の自己解釈と生活態度を根本的に変革した思惟の革命」⁽²³⁾と言えるものである。

このように、『歴史主義』が「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思惟の根本的歴史化」(傍点筆者)であるとすれば、それではなぜ「歴史主義の危機」が問題となるのであろうか。トレルチはそこには大きく三つの要因が関係していると見ている。

第一の要因は、「歴史学^{ヒストリー}の認識論的・論理的問題の展開」⁽²⁴⁾ということである。すなわち、普遍的意義を有する大きな意味連関を理解することには大きな困難が伴う。一方では、精確な事実確認が要求されるために、此事に拘泥する「専門主義」が助長され、ついには「歴史学の訓誥学化」といった事態が招来される。だが他方で、歴史学が本来取り組むべき「大きな発展連関の総合」の課題となると、歴史的認識の《客観性》がたちまち疑わしくなり、「厳密な学」た

らんと欲する歴史学は尻込みをすることになる。総合の課題は「ディレッタントの手」に委ねられ、「懐疑」、「幻想」、「創作」などが幅をきかせることになる。

第二に、「歴史学的な研究、因果の解明、そして直観的統一のなかに社会学の要素が導入されたこと」⁽²⁵⁾である。歴史学のなかに、「新しいものの見方と問い方」としての社会学を導入することが要請され、歴史学的な問題はこれによつてますます複雑なものとなった。

第三に、「倫理的価値体系が根拠づけならびに実質的内容において動揺したこと」⁽²⁶⁾である。「従来の価値体系」は、なにかんづく一九世紀の経過とともに崩壊し、そこからマックス・ウェーバーのいう「価値の多神教」という状況も現出し、「あらゆるものがあらゆるものに対して闘争する」⁽²⁷⁾事態となった。そこに世界大戦が勃発し、「自明のものとされてきた沢山の古き価値とそれに対応した歴史的構成物を粉々に破壊した」⁽²⁸⁾。

以上の三つの要因が相俟つて、「現実の歴史主義の危機」が招来したのであるが、それは「歴史学が最も豊かに最も広範に展開された近代歴史学の母国」たるドイツにおいて、最も深刻な状態に陥っている。その理由は、「とくに世界大戦があらゆる歴史的思惟をまつた多くの混乱状態に放り投げ、過去の構成物と尺度の価値を引き下げ、まつたく新たな諸問題を提起し、もちろん同時にまた、あらゆる歴史学に対して二重にも三重にも懐疑的な気分させた」⁽²⁹⁾からである。「今日の歴史主義の危機」は、「この時代一般の深刻な内的危機」を意味しているのであり、それは「決して単なる学問的な問題ではなく、実践的な死活問題なのである」⁽³⁰⁾。

このような危機状態を脱する「逃げ道」(Ausweg)は、果たして存在するのであろうか。歴史主義の危機を克服するために、いかなる方策が考えられるだろうか。すでにニーチェが一つの処方箋を提示したことをトルルチもよく承知しているが、しかし彼は「学問に対する過激な嫌悪と根本的な反歴史主義」⁽³¹⁾に逃げ道を求めることを潔しとせず、あくまでも「文化と歴史についての真摯な知識との接続」⁽³²⁾、すなわち歴史学を媒介にした学問的解決の道⁽³³⁾を求め、トルルチ

の言葉を引けば、「究極的な逃げ道は、学問的に考える人間にとってのみ考慮の対象になるもの」である。それは「歴史学と哲学の新たな接触」⁽³⁴⁾という、新しい歴史哲学の構築に至る道である。肝要なことは、「歴史学的専門研究に哲学的理念を注入すること」⁽³⁵⁾である。「歴史主義の危機」を克服する課題は、歴史学自体のものではなく、「歴史学へと関連づけられた哲学」の課題である。この課題遂行のためには、歴史家と哲学者の「共同研究」が必須である。「歴史主義は理念を欲し、哲学は生を欲する」⁽³⁶⁾。そこからトレルチが前面に押し出してくるのが、「ヨーロッパ主義の普遍史」の理念とあの有名な「現在の文化総合」のプログラムである。

「ヨーロッパ主義の普遍史」に関する議論は、トレルチ自身の歴史哲学の基本的構造と特質を知る上で、またヘーゲルの歴史哲学やランケの世界史の理念との違いを知る上でも、きわめて重要であるが、ここでは紙幅の制約上割愛せざるを得ない。要点だけ述べれば、トレルチは歴史哲学をまず「形式的歴史論理学」(die formale Geschichtslöge)と「実質的歴史哲学」(die materielle Geschichtsphilosophie)とに区別する。それは「経験的歴史学からの論理学的基礎づけ」を行わず、極端な思弁に走ってしまったヘーゲル流の歴史哲学の轍を踏まないためである⁽³⁷⁾。しかも現実の方策として、彼は実質的歴史哲学における普遍的考察の対象をヨーロッパ文化圏に限定した上で、「現在の文化総合」の課題に照準を合わせる。いまや晩年のトレルチの代名詞ようになったこの試みは、要するに、彼自身が身を置くヨーロッパ文化の生命力を現代において再生せしめようとする企てにほかならない。この課題の緊急性は、直接的には第一次世界大戦とロシア革命によって引き起こされた「最近の巨大な文化的破局」⁽³⁸⁾から、ヨーロッパ文化をいかに救い出すかという問題意識に由来している。しかしより深いところでは、一八世紀以来のキリスト教的・教會的文化の解体という歴史的事態についての、彼の社会学的・文化史的な認識と深く結びついているといえよう。

それでは、「現在の文化総合」とは具体的にいかなるものなのか。トレルチによれば、「その課題としては第一に、その時その時の現在から創造されなければならない新しい文化統一のための基準や、その理想や、理念を獲得することで

ある」⁽³⁹⁾。『歴史主義とその諸問題』の第二巻は、まさに「過去に対する歴史学的な解明から現在と将来とを作り出すべき文化総合」⁽⁴⁰⁾を目指していたが、それは彼の突然の死によって永遠の幻に終わってしまった。だが、トルソーに終わった第一巻の議論と絶筆となった『歴史主義とその克服』⁽⁴¹⁾から、その構想のおおよその相貌は推測することができる。英国講演のために準備された後者の書物から引用すれば、「しかし断念してしまうわけにゆかぬ課題は、一定の大きな文化圏の内部においてこれらの文化価値を現在と将来のために一つの統一的な全体へと融合させることである。まさにこのことこそがわれわれの現前に置かれている問題に対する、すなわち歴史的な生の流れを堰き止めてそれに形態を与える (Dämmung und Gestaltung des historischen Lebensstromes) という課題に対する唯一の解決可能性である」⁽⁴²⁾。ここに暗示されているように、トレルチが目指す「現在の文化総合」は、ヨーロッパが歴史的に形成してきた文化価値を、現実の政治的・宗教的・民族的な分裂と対立を乗り越えて、いま一度《汎ヨーロッパ的価値》として明示化し、よってもって将来のヨーロッパ再統合に寄与せんとしたものである。このように、彼の歴史哲学はその視線の先には、現実の政治的・文化的・社会的課題をも睨んでいるが、しかし第一義的には理論レベルでの方向づけの試みである。ここでわれわれが忘れてはならないのは、トレルチの学問的プログラムの全体図のなかで、歴史哲学（形式的歴史論理学と実質的歴史哲学からなる）が一般的倫理学と文化哲学へと連動し、しかもその先には宗教哲学を介して、キリスト教神学の再建という目標をも見据えているということである。バルトはトレルチの神学を「原則的な拡散状態」(die gründliche Zerstretheit) ⁽⁴³⁾として酷評したが——そしてその批判は一面では当たっているが——、しかしトレルチの学問的プログラムの全体図を無視して、伝統的な教会的神学の枠組みからのみ指弾するのは、やはり《プロクルステスの寝台》と言わざるを得ないだろう。

それはともあれ、実質的歴史哲学が引き受ける「現在の文化総合」の課題は、具体的には一般的倫理学と文化哲学へと直接的に連動する。トレルチは一般的倫理学を形式的自律的な「人格性と良心の道德」と客観的目的論的な「文化価

値の倫理」とに分けるが、「現在の文化総合」の理念はとりわけ文化価値の倫理学に直結する。トレルチによれば、「人格性と良心の道德」は「時間と歴史の範囲を越えて規範の領域へとわれわれを導く唯一の糸」⁽⁴⁴⁾であり、その「純粹に形式的な特質」ゆえに「無時間的かつ非歴史的」であり、「無時間的に妥当する包括的な道德的命令の体系へと展開される」⁽⁴⁵⁾が、これに対して家族、国家、法律、経済機構、科学、芸術、宗教といった倫理的な文化価値は、「徹頭徹尾歴史的な形成物」であり、これらはいずれも「一定の時代的狀況に即した個性的な創造物」である。それゆえ「文化価値の倫理」は本質的に *zeitgebunden* であり、時代的制約性から免れ得ないものである。⁽⁴⁶⁾「現在の文化総合」を倫理学の課題として捉えた場合には、それはいわば「人格性と良心の道德」と「文化価値の倫理」とを新たな仕方で再統合することである。その場合、前者が文化総合のアプリオリな要素を、後者がアポステリオリな要素を表している。それゆえ「現在の文化総合」は、トレルチの意図に従えば、普遍妥当的なものと歴史的個性的なものとの新たな統合であり、それこそ現代の——すなわちトレルチの時代の——ヨーロッパが緊急に必要としているものだという。トレルチによれば、このような二つの要素の創造的な結合としての文化総合は、一方で歴史的現実⁽⁴⁷⁾に深く根ざしながら、他方で永遠的・超越的な生命と存在の根拠に棹さしているために、歴史的相対主義の荒波にも洗い流されないものである。

文化総合には、「無意識的に作り出された、基礎的、運命的な総合」と「意識的に構成される総合」とがあるが、⁽⁴⁷⁾トレルチが目指しているのは、言うまでもなく後者の方である。これは「理性や本質や世界過程の法則を手掛かりにして着手されるようなアプリオリな構成ではなく、何よりもまず自身自身の属する文化圏の諸前提や歴史や運命についての知識を本質的に要求するようなアポステリオリな構成」⁽⁴⁸⁾である。それは自文化の地理的・生物学的条件、その発展の論理的必然性、必然と偶然の相互作用、等々についての概念的な把握に基づかなければならないが、それらについての知識がひとたび獲得されれば、次に、そこからおのずと生ずる価値の体系に対して精練、集中化、解放、方向づけといった作業が施されなければならない。その場合、肝心なことは中心的な価値を剔抉することによってその体系の方向性を

決定することである。しかしトレルチによれば、この中心的な価値の規定は究極的には「人格的な生命行為」であり、事後的にのみ一つの体系として表現され、またその結果によって正当化され得るものである。まさにこの理由によって、「創造的な行為」と「責任を負う覚悟のある良心」とが文化総合にとって決定的に重要な要因となる。⁽⁴⁹⁾ 現在の文化総合にとっては、いかなるアプリアリナ体系も存在せず、あるのはただ「行動的形成的な精神の勘と決断力」だけである。

以上がトレルチの「現在の文化総合」の構想のあらましであるが、それは「歴史主義の唯一可能な哲学的克服⁽⁵⁰⁾」として構想されたものである。神学者として出発したトレルチは、プロテスタント神学のなかに深く滲透している《歴史主義》の問題を鋭敏に察知して、さしあたりはキリスト神学の枠内で対策を練っていたが、やがて第一次世界大戦という未曾有の出来事を通して、「歴史主義の危機」が現実的問題となるに及んで、より広範な視野に開かれた歴史哲学的展望に立つて危機に対処しようとしたのである。「もし人が教会のドグマやその後裔である合理主義的ドグマのなかに生活形成の規範を認識することをはやなし得ないとするならば、その時にはただ、源泉として歴史だけが残り、解決としてはただ歴史哲学だけが残ることになる」⁽⁵¹⁾。歴史哲学はそれゆえ、トレルチにとって生の規範の再確立という使命を担ったものであり、「歴史主義の危機」を乗り越える唯一の手だてだったのである。しかしそれが容易ならざる奮闘を強いるものだったことは言うまでもない。ウェーバーにとってトレルチが目指す文化総合は、ロマン主義的な「無意味な企て」⁽⁵²⁾ 以外の何物でもなかったであろうが、実際にトレルチはみずからの計画を遂行しようとしたとき、「クアドリレンマ」⁽⁵³⁾「自乗化されたダイレンマ」(Quadilemma)に陥っている自分自身を見出している。

もし人々が理念や基準から出発するならば、歴史なき合理主義に落ち込み、経験的歴史とその実践に対する関連を喪失する。しかしまた、もし歴史的・個性的なものから出発し、それによって歴史研究に同調しつつ

けるならば、際限なき相對主義や懷疑主義に脅かされることになる。この両方の道を巧妙な發展概念によって相互に接近させようと試みると、この二つの構成部分は繰り返し互いに分裂し合う。そこで思いきつて現在の決断と形成のなかに立場をとると、今度はあまりにも簡単に歴史と理念の両方を一度に喪失するはめに陥る。この問題の大変な困難さを十分に受け取ると、今度はそれがいよいよ苦しいものになり、教会の権威や啓示に是非とも逆戻りしたくなる。それはちやうど昔も今もロマン主義者がきわめてもつともな理由から行ってきたことであり、また再び行うであろうことである。あるいはまた、歴史的に考える西洋そのものから身をそむけて、歴史なきオリエントと、その神秘主義や涅槃に向かつていく行き方がある。これはショーペンハウアーが企てたことであり、またそれ以来しばしば、オリエントは西洋よりはるかに深みをもっており、西洋に対して相違と優位とをもっているとしてたたえられている通りである。⁽⁵⁴⁾

トレルチの『歴史主義とその諸問題』は、同時代人を含む夥しい数の近代の知識人たちとの思想的対決を通しながら、「歴史主義の危機」を克服する方途を模索したもので、後にも先にも類書のない稀有の思想的ドキュメントである。トレルチはそこで、「われわれは自分たちを歴史から解放し、歴史に対する主権的支配を獲得するために、歴史批判と歴史の再構成の大海のなかに身を投じていく」⁽⁵⁵⁾と述べているが、この言葉のなかに歴史主義に対するトレルチの基本姿勢がよく示されている。「建設の理念とはすなわち、歴史によつて歴史を克服すること（Geschichte durch Geschichte überwinden）であり、新しい創造の広場を平らかにすることである」⁽⁵⁶⁾。いまや遺言のようになったこの言葉を、またこの言葉の背後に潜むトレルチの知的営為を、ニーバー兄弟は海を隔てたアメリカの地で果たしてどのように受け止めたのであろうか。

2. ニーバー兄弟の《タンデム》の軌跡

ラインホルド・ニーバー (Karl Paul Reinhold Niebuhr, 1892-1971) とヘルムート・リチャード・ニーバー (Helmut Richard Niebuhr, 1894-1962) は、ミズーリ州ライト・シティにドイツ移民二世の父と二世の母のもとに生まれ、ラインホルドが十歳のときに、父グスタフ (Gustav Niebuhr, 1863-1913) の転勤に伴い、イリノイ州リンカーン市に移り住んだ。彼らは自分たちの教派が経営するシカゴのエルムハースト・カレッジとセントルイスのイーデン神学校を卒業したのち、東部の名門イェール大学の大学院で学び、のちに兄ラインホルドはニューヨークのユニオン神学校の、弟リチャードは母校イェール大学神学部(57)の、ともにキリスト教倫理学の教授に就任し、二〇世紀のアメリカ神学のみならず思想界に甚大な影響を及ぼした。

少年時代に家庭音楽会が催されると、ラインホルドはトロンボーンを、リチャードはフルートを演奏したという(57)が、この二つの楽器が象徴しているように、ラインホルドは外向的で力強く、リチャードは繊細で内向的な性格であった。彼らにはフルダ (Hulda Niebuhr, 1889-1959)(58) という姉とウォルター (Walter Niebuhr, 1900-1946) という兄がいたが (次兄は生後間もなく亡くなった)、ウォルターは少年時代から父に反抗的であり、他の兄弟とは異なつて父の衣鉢は継がず、実業家としてこの世で一定の成功を収めた。「聡明」にして「非常に精力的で熱っぽいタイプの人物」(59)であったラインホルドは、幼いときから父のお気に入りだったという。父親似のラインホルドにとつて、指導者タイプのグスタフは見習うべき人生の先達的存在であったが、母親に似て内気で控え目なりチャードにとつて、父親は怖い専制君主のような存在であった(60)という。人生の選択に関しても、ラインホルドは迷わず父の衣鉢を継いで牧師にな

る決意をしたが、リチャードは迷った挙げ句にようやく神学の道に進んだ。リチャードはつねに偉大な兄ラインホルドの後塵を拝し、二歳年上の兄の背中を見ながら勉学に励んだ。ラインホルドは煩瑣な「認識論」的議論に嫌気がさして（実際には「家庭の事情」のほうが大きかったと思われるが）、イエール大学の修士課程で学業を終えたが、リチャードは「アカデミックな放浪生活」(academic vagabondage)⁽⁶²⁾を続けた末に、一九二四年イエール大学から博士号を取得した。

ラインホルドは、イエール大学で修士号を取得したのち、一九一五年から一九二八年まで工業都市デトロイトで牧会生活に従事するが、この十三年間の牧会経験のうちに「ニーバー神学」と称される独自の思想形成のまさに原点を形づくる⁽⁶³⁾。ラインホルドは「わたしの世界に衝撃を与えた十年間」という回顧記事において、次のように述懐している。

結論として、わたしが付け加え得る唯一の伝記的覚え書きは、今日わたしが抱いているような神学的確信が、一大産業都市における牧師の職を務めている期間中に萌し始めたということである。それらがわたしに萌したのは、他の都市においてと同様、その都市において、わたし自身や他の人々によつて説教された単純で取るに足りない道徳的説教が、一大産業中心地における生の残忍な事実にとつて、完全に不適切であるように思われたからである。不適切であろうとなかろうと、それらはたしかに役に立たないものであった。それらは私的なこちよさを保ち、個人的な欲求不満を和らげるには当然役立ったものではあるが、集団的な振る舞いの問題における人間の行動ないし態度をこれっぽちも変えはしなかった。

わたしが牧師の職にあつたとき萌したこれらの確信は、神学校における教授の立場でさらに推敲されてきた。余暇がふえたことが、キリスト教思想の古典的時代の主要な思潮や強調を発見し、長い間無視されてき

たが現代人にとって、あるいは実際あらゆる時代の人間にとって、依然として必要欠くべからざる洞察をそこに見出す機会をわたしに与えたのである。⁽⁶⁴⁾

この経験のなかから生み出された作品が、処女作『文明は宗教を必要とするか?』*Does Civilization Need Religion?* (1927) であり、またこの牧会経験を記したものが『飼いならされた冷笑家の筆記帳からの抜粋』*Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* (1929) である。⁽⁶⁵⁾ 前者は、トレルチの『キリスト教会と諸集団の社会教説』の影響を色濃く反映していると言われるが、⁽⁶⁶⁾ 実際、その書のなかで二度ほどトレルチについての言及が見られる。⁽⁶⁷⁾ そこからも推測されるように、ラインホルドはデトロイト時代に、トレルチのこの浩瀚な書物をドイツ語原典で熱心に読み、そこから多くの教訓を学びとったようである。後年ラインホルドは、「どんな書物があなたの職業上の態度と人生哲学との形成に最も影響を及ぼしましたか」という『クリスチャン・センチュリー』誌の質問に答えて、トレルチの『社会教説』を真つ先に挙げている。⁽⁶⁸⁾

デトロイトでの社会活動家としての活躍と処女作が評価されたことよって、ラインホルドは一九二八年、ニューヨークのユニオン神学校からキリスト教倫理学の助教授に招聘された。実践的科目の担当とはいえ、この人事はユニオン神学校においても異例の抜擢であった。しかし学長ヘンリー・S・コフィンの強い指導力のもとに、この人事は教授会ならびに理事会の反対もなくスムーズに進んだ。ユニオンに着任した一年後にはイェール大学神学部からキリスト教倫理学正教授の話がもたらされたため、大学側はラインホルドを引き留めるために「ウィリアム・E・ダッジ応用キリスト教教授職」(William E. Dodge Professorship of Applied Christianity) の席をわざわざ空けて彼に提供した。⁽⁶⁹⁾ こうしてラインホルドは、一九六〇年に退職するまで三十年以上にわたって、ユニオン神学校のこの「応用キリスト教」のポストにとどまった。このように、実践的活動のなかからアカデミックな世界に足を踏み入れたラインホルドは、

理論面での不足を補うために精力的に読書をし、単に実践家としてのみならず、キリスト教神学者としても稀に見る逸材であることを実証し始めた。彼が第四作目の単著として世に送った『道德的人間と非道德的社会』*Moral Man and Immoral Society* (1932) は、アメリカの神学ならびにキリスト教がそれまで浸かりきっていた一九世紀的な樂觀主義を完膚なきまでに批判し、バルトに主導されたヨーロッパの弁証法的神学に対応する、アメリカの「新正統主義」の立場を確立する画期的な役割を果たした。それはまた、ラインホルドがそれまで共闘してきた「平和主義的な——リベラルで社会主義的な——サークルからの意識的な独立宣言」⁽⁷⁰⁾でもあった。

一方、弟のリチャードは、一九一五年イーデン神学校を卒業すると、一年間郷里リンカーン市で兄ウォルターが経営する新聞社で働いたのち、一九一六年にセントルイスの教会の牧師となり、そこでワシントン大学に通いながら三年間牧会に従事した。一九一九年には母校イーデン神学校のスタッフに加わったが、ここでも神学校で教鞭をとる傍ら、夏期講座などを利用してコロンビア大学、ユニオン神学校、ミシガン大学、シカゴ大学などで自分の勉強を続けた。そして一九二二年に、かつて兄ラインホルドが学んだイエール大学神学部に入學し、一九二四年には「エルンスト・トレルチの宗教哲学」⁽⁷¹⁾に関する博士論文を完成してPh.D.の学位を取得した。同年、弱冠三十歳の若さでエルムハースト・カレッジの学長に就任すると、多方面の教育改革に精力的に着手し、正式なカレッジとしての認可獲得のために尽力した。一九二七年にはイーデン神学校に返り咲き、アカデミック・デイーンとして教派合同問題に粉骨努力した。一九二九年には処女作『教派主義の社会的源泉』*The Social Sources of Denominationalism* (1929) を著して注目を浴び、これがきっかけとなつて一九三二年の秋、母校イエール大学のキリスト教倫理の准教授として招聘される僥倖に恵まれた。かくしてリチャードも東部アカデミズムの仲間入りを果たした。

ラインホルドとリチャードは、アメリカの神学界ならびにキリスト教世界全体の活性化と洗練化のために、強力な信頼と協力の関係を結びつつ、それぞれ独自の仕方でも尽力した。人々は彼らのたぐい稀な美しい兄弟関係をしばしば

「二頭立ての二輪馬車」(a tandem) に譬えて讚美した。⁽⁷²⁾ チャールズ・C・ブラウンは、二人のニーバーのもとで学んだ経験をもつ、ある尊敬されている学者の言葉として、次のような証言を紹介している。

ヘルムート・リチャードは、必ず最も礼儀正しい融和的な仕方での彼の兄に言及し、逆にラインホルドもヘルムート・リチャードに関してそうであった。相互的尊敬と真正正銘の兄弟愛 (mutual respect and genuine brotherly love) は、公の場でも私的な場でも、彼らの関係の顕著な特徴であった。⁽⁷³⁾

二人の薫陶を受けたこの学者が証言するように、たしかに彼らは終生深い信頼と愛情に結ばれていたが、しかし二人の間に緊張関係や葛藤がまったくなかったわけではない。ともに自分のことを多くは語らなかつた兄弟なので、実際のところは正確に知り得ないが、公開された書簡などから推してみても、とくに弟リチャードの側に、偉大な兄に対する尊敬と嫉妬の入り混じった複雑な感情が潜んでいたことは否定できない。これは父グスタフによつてリチャードの幼心に植えつけられたもので、自分はどうも頑張つても兄ラインホルドにはかなわず、所詮は「セカンド・ベストである」という感情 (the feeling of being second-best) にはかならなかつた。リチャードは生涯この感情に苛まれ、大学者としての名声を確立したのちも、最後までそれと「闘わざるを得なかつた」⁽⁷⁴⁾といわれている。

ラインホルドは、長男ウオルターが牧師館とは無縁な実業家の道を歩み始めたために、グスタフが一九一三年に亡くなったのちは、いわば父親代わりとして母親や姉弟の面倒を見た。実際、弟リチャードがイェール大学で学ぶための学費を工面したのは彼であつた。⁽⁷⁵⁾ それのみならず、ユニオン神学校に就職後、ラインホルドは当時パリにいて経済的に喘いでいた兄ウオルターに、二年間にわたつて年三〇〇〇ドルもの大金を送金している。そして一九三〇年、リチャードがイェーデン神学校から八ヶ月の研究休暇を得たときには二五〇ドルを弟のために工面して、リチャードのドイ

ッでの神学研究を援助している。母リディアと姉フルダの生活も当然のごとく彼の肩に掛かっていた。⁽⁷⁶⁾ リチャードは在外研究の経済援助を受けた際に、この篤志家の兄に深く感謝して、次のような手紙をしたためている。

お送りくださった小切手は、何と二五〇ドルもの高額のものです。それはドイツ、自分の偏狭性を脱却するチャンス、教育、兄弟愛、あなたのお陰を受けた少年時代と青年時代の思い出、信頼と信用を意味していません。センチメンタルになりたくはありませんが、わたしがそれについてどう感じているか、おわかりいただかなければなりません。でも、あなたが他の者たちのためにつねにやっておられることを、これまで誰もあなたのためにやってきてはいないので、おわかりにはなれないと思います……。⁽⁷⁷⁾

こういう事情だったとすれば、リチャードが終生ラインホルドに深い感謝と恩義を感じていたことは容易に想像できるが、それだけにみずからも名声を確立したのちに、上記のようなアンビバレントな感情と闘わざるを得なかったことも頷ける。ラインホルドの妻アースラは、ニーバー一家の美しい親子関係・兄弟関係を紹介しながら、しかも彼女ならではの醒めた目で、美しい兄弟愛に潜んでいた問題を鋭く指摘している。「しかし人々はあなた（ラインホルド）が彼（リチャード）を手助けしたほど手助けされることを好む、でしょうか？ 弟であり、あなたほど強健でもなく精神的でもなかった彼から、おそらくあなたは何かを取り去ったのではないのでしょうか？」⁽⁷⁸⁾

それはともあれ、ユニオンとイエールという東部の名門校の教授職に就いてからの二人の活躍振りは、あらためて説明するまでもない。大都会ニューヨークを活動の舞台としたラインホルドは、『一時代の終焉についての省察』*Reflections on the End of an Era* (1934)、『キリスト教倫理の解釈』*An Interpretation of Christian Ethics* (1935)、『悲劇を超えて』*Beyond Tragedy* (1937)、『キリスト教と権力政治』*Christianity and Power Politics* (1940)、『人間の本性と運命』

The Nature and Destiny of Man (1941-43)、『光の子と闇の子』*Children of Light and Children of Darkness* (1944)、『時の徴を見分けて』*Discerning the Signs of the Times* (1946)、『信仰と歴史』*Faith and History* (1949)、『アメリカ史のアイロニー』*The Irony of American History* (1952)、『キリスト教現実主義と政治的問題』*Christian Realism and Political Problems* (1953)、『自我と歴史の対話』*The Self and the Dramas of History* (1955)、『宗教的・世俗的アメリカ』*Pious and Secular America* (1958)、『国家と帝国の構造』*The Structure of Nations and Empires* (1959)、『人間の本性とその社会』*Man's Nature and His Communities* (1965)などを次々に出版して、アメリカの言論界に不動の地位を築いた。戦争の足音が近づく一九三九年には、英国エディンバラの有名なギフォード・レクチャーに講師として招かれ、一九四八年にはタイム誌の創刊二十五周年記念号の表紙を飾った。さらに一九六〇年には大統領メダルを受賞し、その名声は全世界に広まった。政治学者のハンス・モーゲンソーは、ラインホルド・ニーバーを「アメリカ現存の最大の政治哲学者、おそらくキヤルフーン以来のただ一人の創造的政治哲学者」と見なしたし、歴史家のアーサー・シュレージンジャーは、「歴史の曖昧性」⁽⁷⁹⁾を鋭く洞察する彼のキリスト教現実主義を高く評価した。⁽⁸⁰⁾

一方、東部屈指の名門大学の一つの母校イエールにポストを得たりチャードは、キヤルフーンやベイントンなどの錚々たるスタッフの仲間入りを果たし、充実した学生生活に打ち込んだ。その歩みは兄ラインホルドに比べればはるかに地味ではあったが、理論的な面では兄をはるかに凌ぐ業績を打ちたたてた。イエール在職中に執筆された著作としては、『アメリカにおける神の国』*The Kingdom of God in America* (1937)、『啓示の意味』*The Meaning of Revelation* (1941)、『キリストと文化』*Christ and Culture* (1951)、『徹底的唯一神主義と西洋文化』*Radical Monotheism and Western Culture* (1960)だけであつたが、いずれも珠玉の一品と呼ぶる作品である。遺作『責任を負う自己』*The Responsible Self* (1963)は、亡くなった時点でほぼ完全な形で仕上がっていた作品であり、ニーバー倫理学・人間学の到達点を示すものとなつてゐる。三十年、四十年の時を経て世に送り出された『地上の信仰』*Faith on Earth* (1989)

と『神学、歴史、文化』*Theology, History, and Culture* (1966) は、イエールでの講義やその他の教育機関で行われた各種講演を収録したもので、上記の著作を補完する重要な資料を含んでいる。

一九五二年、ラインホルドは長年の過労がたたって脳卒中に襲われ、それ以後左半身麻痺の状態に陥った。そういう状態にあっても彼は健筆を振るべく努力したが、明らかにこれ以後の彼の書いたものにはかつての精彩は見られなかった。それでも彼が生まれながらにして有していた生命力は、元来病弱でありあまり精力的でなかった弟リチャードのそれよりはるかに強靱なものであった。一九六二年七月五日、リチャードが心臓麻痺で突然この世を去ったとき、誰がその死を予測し得たであろうか。ラインホルドにとっても、弟の死はまったく青天の霹靂であった。しかもそれはラインホルドの愛娘エリザベスの挙式の二日前のことであった。ラインホルドは予期せぬ訃報にひどく狼狽したが、彼が胸の内に覚えた激しい動揺にさらに追い打ちをかけたのは、イエール大学神学部のチャペルで準備されていた葬儀が、エリザベスの結婚式と同じ日の同じ時間帯に設定されていたことである。エリザベスは挙式を一週間延期することをお父に申し出たが、ラインホルドは娘の門出に水を差したくなかった。こうして七月七日、リチャードの家族は葬儀に、ラインホルドの家族は結婚式に参列するという皮肉な巡り合わせとなった。⁽⁸⁾事情を知らないニーバー兄弟の友人や知人たちは、ラインホルドが愛弟の葬儀に参列しなかったことを訝しんだ。ラインホルドはくずおれそうになりながらも、愛娘の挙式を無事終えることができたことを神に感謝する一方で、弟の葬儀を欠席したことをひどく気にして、友人たちに欠席のお詫びをしたためた。以下に紹介するのは、長年の友人ウィリアム・スカーレット宛の手紙の一部である。

わたしの心は過去数日間ひどく動揺していました。それは最愛の兄弟を失ったからというだけではありませぬ。彼はわたしの先達であり相談役でした。とくにわたしが病気になるまで以来そうでした。それは彼の葬儀

に出席することによって、彼の生涯に対して公にわたしの感謝を述べることができなかったという事実によつて⁽⁸²⁾。

リチャードよりも二歳年上のラインホールドは、リチャードがこの世を去つたのちもさらに九年生き続けた。六十年以上もタンデムを組んで支え合い、刺激し合つてきた最愛の弟を失つたのち、みずからも左半身麻痺の状態のラインホールドが、一体どのような気持ちで晩年の日々を過ごしたのか、いまのわれわれには知るよしもない。一九六九年の暮れから七〇年にかけて、ラインホールドの健康状態は悪化の一途を辿つた。そして一九七一年六月一日、二〇世紀のアメリカ思想界に聳え立つ存在であつたラインホールドは、マサチューセツ州ストックブリッジの自宅で、妻アースラ、息子クリストファー、娘エリザベスに看取られながら、七十八年の波乱に富んだ生涯を閉じた。

3. H・リチャード・ニーバーとトレルチおよび《歴史主義》の問題

さて、それでは次に、この二人のニーバーとトレルチの関係について、より掘り下げて考察してみよう。ここでわれわれはその関係がより明示的になつてきているリチャードから始めようと思う。ラインホールドに関しては、トレルチとの関係を裏づける文書が乏しく、またわれわれが推測するに、トレルチに対してラインホールドの目を向けさせたのは、なかなしくリチャードだつたと思われるからである。

H・リチャード・ニーバーとトレルチの関わりは非常に深い。一九二四年にイエール大学に提出・受理された彼の神学博士論文は、“Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion”と題されたもので、合計二八三頁からなる論文において、彼

はトレルチの思想発展を跡づけた上で、その宗教哲学構想を入念に分析している。この学位論文それ自体は、今日のトレルチ研究者の目から見ると、とくに優れた洞察を含むものではないが、リチャードが論文執筆の作業を通してトレルチから深く学んだことは、その後の彼の著作が明確に示している。

処女作『教派主義の社会的起源』は、「わが父の思い出に」捧げられているが、それはアメリカの教会史ないしキリスト教史理解に社会的な方法を導入したもので、方法的にもその中身においても、トレルチの『キリスト教会とその諸集団の社会教説』の影響を色濃く反映している。⁽⁸³⁾ リチャードはこの著作において、トレルチやウェーバーの類型論を援用しながら、アメリカのプロテスタント・キリスト教の教派的多様性を宗教社会学的に分析し、合従連衡を繰り返すアメリカ型キリスト教のダイナミズムのなかに、一定のメカニズムとアメリカ宗教に共通なパターンを認識している。アメリカの諸教派の成立を人種、階級、地域的利益などの社会学的要因によって説明したこの書物は、かなりの好評を博したものの、著者には多くの点で不満が残ったという。リチャード自身の弁に従えば、彼が採用した社会的アプローチは、アメリカのキリスト教が特殊的な教派デフニションという水路に流れ込む事実を説明したものの、アメリカ宗教の躍動的な力そのもの、その運動のまさに原動力を説明するものではなかったというのである。

そこで彼は数年後に、「アメリカのキリスト教についての新たな研究」に取り組み、その成果を『アメリカにおける神の国』に纏めた。この著作は「アメリカ宗教のまさしく古典的な解釈」⁽⁸⁴⁾と見なされるもので、ラインホルドも最も影響を受けた書物のひとつとして挙げたほどの逸品である。この書はリチャード自身の神学形成を見る上でも決定的に重要な意義をもっている。というのは、やがて彼が確立する「徹底的唯一神主義」(radical monotheism)や「神学的相対主義」(theological relativism)の思想は、この書において剔抉された「神の主権性」(the sovereignty of God)という觀念に基づいているからである。

『アメリカにおける神の国』におけるリチャードの根本テーゼは、「アメリカのキリスト教とアメリカ文化は、主権を

有する、生ける、愛する神への信仰に基づくことなしには、全くもって理解され得ない⁽⁸⁵⁾」ということである。しかし彼の見るところでは、「神の国」といつても決して一義的ではなく、アメリカ教会史における大別された三つの時期に応じて、それぞれ異なった意味合いを帯びているという。すなわち、初期の時代には、「神の国」の観念は「神の主権性」(the sovereignty of God)を意味した。その後大覚醒と福音主義的な信仰復興^{リバイバル}の時期には、それはおもに「キリストの統治」(reign of Christ)を意味するようになった。そして近時になつてはじめてそれは「地上における王国」(Kingdom on earth)を表すようになった⁽⁸⁶⁾。随所に啓発的な洞察をたたえた本書を解説する余裕はないが、いずれにせよリチャードは、「神の国」の観念の三つのヴァリエーションを主軸にして、アメリカのキリスト教を神学的な光のもとで実に見事に捉えている。この書において剔抉された「神の主権性」の観念は、こうして彼にとつて根本的な神学的重要性を獲得することになる⁽⁸⁷⁾。彼は『啓示の意味』、『キリストと文化』と研究を深めていき、やがて『徹底的唯一神主義と西洋文化』を上梓する。そこで彼はみずからの文化神学理念である「徹底的唯一神主義」を確立するのである。

まず、一九四一年に出版された『啓示の意味』であるが、周知の通り、これはトレルチの歴史主義とバルトの啓示神学を総合しようと試みる意義深い書物である。その書の「序言」において彼は、「神学学徒たちは、エルンスト・トレルチとカール・バルトとが、その著作を通してだが、わたしの教師であることに気づかれるであろう。二〇世紀宗教思想のこれらふたりの指導者はしばしば正反対の位置に置かれている。わたしは彼らの主要な関心事を結合しよう⁽⁸⁸⁾と試みた。わたしには前者の批判的思惟と後者の建設的作業とは一体のものであると思われる」、と述べている。リチャードは、通常は現代神学において対蹠的な立場と見なされているトレルチとバルトをユニークな仕方で結合して、トレルチが代表した歴史主義の真理契機を活かしつつ、それをイエス・キリストにおける神の存在と行爲とに神学全体を全面的に基礎づけようとするバルト的啓示神学の枠組みの内部に取り込もうとする。彼はトレルチによつて否定しがたい明瞭さで示された歴史的相対主義に加えて、われわれは信仰の視点からする以外には神について有意義に語り得ないという

宗教的相対主義を真剣に受け止めて、キリスト教神学は「その探究をキリスト者の生の物語を想起し、キリスト者がその歴史と信仰における限られた視点から見られるものを分析することによってのみ道を進むことができる」と主張する⁽⁸⁸⁾。しかしこのことは、「キリスト教神学は今日啓示から始めなければならない」ということにほかならない。

リチャードによれば、「キリスト教の啓示の信仰は、ご自身を唯一の普遍的な主権者として、また、すべての人間——とくに信仰においてその前に立つ人々——をご自分の主権にまったくふさわしくない罪人として審く方として、啓示し給う神に向けられている」のであり、それゆえ「キリスト教信仰の神の主権をキリスト教的宗教の主権と置き換えることは、たとえそれが啓示の観念によってなされたとしても、新しい型の偶像崇拜に陥ることであり、イエス・キリストの神に向けられた信仰と啓示の立場を放棄することであり、宗教と啓示に向けられた信仰の立場をとることを意味する⁽⁹⁰⁾」という。キリスト教信仰は人々の魂を支配する普遍的帝国などではなく、したがってそのような主張を補強するために用いられるとすれば、そのような啓示の観念はイエス・キリストの精神ならびに彼の神の啓示とは無縁のものである。このようにリチャードは、「啓示の観念の自己防衛的な用い方」ないし「啓示の護教的な用い方⁽⁹¹⁾」を厳しく諫め、むしろ啓示の問題を扱うあらゆる努力は「断固として告白的」(resolutely confessional)でなければならぬ、と力説している。これが所謂「告白的神学」(confessional theology)の立場であり、それはのちに「神学的、神中心的相対主義」(theological and theocentric relativism)⁽⁹³⁾と言い表されるものである。

このような立場からリチャードは、「内的歴史」(inner history; internal history)と「外的歴史」(outer history; external history)の区別について語る。「内的歴史」と「外的歴史」の区別は、「体験された歴史」(history as lived)と「観察された歴史」(history as seen)の相違とも言い換えられているが、彼によれば、「キリスト者が啓示について語るるときには外的観察者によって知られる歴史ではなく、参与する自己によって記憶された歴史をさし示す⁽⁹⁴⁾」。リチャードは「かつては盲目であったが目が見えるようになった人」を例にとり、この「内的歴史」と「外的歴史」の違いを見事

に説明している。すなわち、どのような薬を用いて治療し、どのような外科手術が施されたのか、その結果患者の視神経や水晶体レンズにどのような変化が生じたのか、また患者はどのような経過で全快したのか、等々を医師の立場から記述した医療記録と、かつては暗闇の世界に生きていたが、いまや木立や日の出、家族や友人の顔を見ることができるようになった患者が、失われていた光を徐々に回復するまでの経過をみずから綴った内面の記録とは、同じ現象を扱っていても全く異なっているという。⁽⁹⁵⁾

リチャードは、「キリスト教共同体においてしばしばなされ、歴史的信仰を理解し、広める上で多くの障害を引き起こした誤りは、啓示を外的歴史のなかないしは非参与者の視点からも認識できる歴史のなかに位置づけようとしたことであつた」⁽⁹⁶⁾と言ひ、「生きている自己の視点から生命の充溢として捉えられる内的歴史」こそが信仰の対象であり、そこに啓示が求められるべきであると主張する。リチャードによれば、「啓示とはわれわれの内的歴史の一部であつて、歴史の他の部分を照明し、かつそれ自身も知的な理解が可能なもの」⁽⁹⁸⁾を意味しており、したがつてそれは、「知的な理解が可能で、また知性的でもある人間世界の構成員として、われわれが考えかつ行動し始めることができる出発点」⁽⁹⁹⁾を表している。啓示の契機^{モメント}が有する機能ないし特性は、リチャードに従えば、第一に、「われわれの過去を和解可能にする」⁽¹⁰⁰⁾こと、第二に、「隠微された過去をよみがえらせる」⁽¹⁰¹⁾こと、第三に、「すべての人間集団の過去をみずからの過去として自己化する」⁽¹⁰²⁾ことである。というのは、「共通の記憶が欠けているところ、ないしは人々が同一の過去を共有していないところには真の共同体はあり得ず、共同体が形成される時には共通の記憶が創造されなければならない」⁽¹⁰³⁾からである。リチャードによれば、われわれが啓示の契機^{モメント}に促されて、自分たちの過去をこのように解釈し把握することによつて、それに参与する自己の魂は改造されてゆき、やがて人類の過去がわれわれの過去となり、人類との共同体が達成されるのである。したがつて、「イエス・キリストを通してキリスト者は繰り返し歴史に立ち戻り、父祖たちや兄弟たちの信仰と罪とを自分自身の信仰と罪にすることができし、またそうしなければならぬ」⁽¹⁰⁴⁾。それゆえ、「記憶のそ

のような変^{コンヴァージョン}革^{コンヴァージョン}は魂の回^{コンヴァージョン}心^{コンヴァージョン}の重要で不可欠な部分である⁽¹⁶⁾。リチャードはこのように、啓示の概念を「人間の生の物語」(the story of our life)と連関づけて捉え直そうとするのである。

われわれは以上のような啓示に立脚した「神学的、神中心的相対主義」の主唱と、「内的歴史」と「外的歴史」の区別のなかに、トレルチが格闘した《歴史主義》の問題に対するリチャードの答えを読み取ることができる。これはバルトの啓示神学の主張を原則的に承認しつつ、しかも「啓示実証主義」と呼ばれるその一面性がもたらす弊害を避けて、近代歴史学の自由な探究にも開かれたあり方を模索したものととして、高く評価されるべきものである。リチャードが提示した「内的歴史」と「外的歴史」の区別は、その実質においては、「厭わしい広い壕」(der garstige breite Graben)を嘆いたレッシングによってすでに示唆されたものと見なして差し支えないが、トレルチの影に悩まされた次世代の神学者たちのなかにあって、彼が見出した解決策は出色の出来映えといつてよからう。

次に、一九五一年に出版された代表作『キリストと文化』——ちなみにこの書は兄の「ライニー」に捧げられている——も、これまたトレルチぬきには存在し得なかつた作品である。リチャードはその書のはしがきで、トレルチについて次のように述べている。

わたしは、その生涯を通じて教会と文化の問題に専念した、あの神学者また歴史家——エルンスト・トレルチ——に対するわたしの恩義を最も強く意識するものである。本書は、ある意味では、彼の名著『キリスト教会の社会教説』を補足し、かつ部分的に修正するということ以上のことをなそうと意図するものではない。トレルチはわたしに、キリスト教史上の多くの人々や運動の多様性と個別性⁽¹⁷⁾とに敬意を払うことを、またその豊かな多様性をあらかじめ作り上げた概念的な鑄型に無理に流し込むことを、しかも、ミ、ユ、ト、スのなかに口、ゴ、スを、歴史のなかに理性を、実存のなかに本質を追究することを教えてくれた。彼は

わたしに、単に歴史的対象の相対性ばかりではなく、それ以上に歴史的主体、観察者と解釈者のもつ相対性をも受け入れ、かつそれを受け入れることによつて益を得るように助力してくれたのである。もしわたしがこの試論を、教会と世界の出会いに関するトレルチの分析を修正する努力と考えるとすれば、それは主としてわたしがこの歴史的相対主義を神学的、神中心的相対主義の光において理解しようと努力するからなのである。わたしは、有限なものも絶対化するものは、理性と同様信仰の錯誤でもあるが、しかし有限な人間や運動がもし出すこの相対的な歴史は、すべて絶対的な神の支配の下にある、ということを感じている。⁽¹⁰⁾

このように、リチャードに対するトレルチの影響は深くかつ永続的であり、またリチャードもトレルチの知的遺産を自分なりの仕方でも活用して、二一世紀においても十分通用する堅実かつ有効な神学の方向性を切り開いたのである。それではラインホルドの方はどうだったであろうか。

4. ラインホルド・ニーバーとトレルチおよび《歴史主義》の問題

すでに指摘したように、ラインホルドとリチャードでは性格も異なり、また神学形成の過程も異なっている。簡単な比較はできないが、リチャードが「教会の改革」(the reformation of the church)に使命感を感じていたとすれば、ラインホルドの方はむしろ直接的に「文化の改革」(the reform of culture)を志向していた。⁽¹¹⁾ 産業都市デトロイトでの十三年間にわたる牧師ならびに社会活動家としての実践と経験のなから、いわば自学自習で独自の思想形成を

なし遂げたラインホルドは、『文明は宗教を必要とするか?』、『道徳的人間と非道徳的社会』、『一時代の終焉についての省察』といった書名が示しているように、当初は大向ここの読者を対象とした文明論的考察や社会倫理的分析に力を注いでいたが、『キリスト教倫理の解釈』や『悲劇を超えて』あたりの著作から、より本格的な神学的研究に裏づけられた発言が目立つようになる。英国のギフォード講演の内容を収録した主著『人間の本性と運命』や、その続編としての『信仰と歴史』になると、すでに「ニーバー神学」と呼ばれるに相応しい、独自の深みと趣を醸し出している。それは「歴史の神学」ないし「世界史の神学」と名づけてもよいような構造と特質を有しているが、しかしその形成に与つて力があつたのは、特定の神学者やキリスト教思想家ではない。ラインホルドはどこまでも self-taught の思想家であつて、トレルチも彼の思想形成に対しては、それほど大きな役割は果たしていないように思われる(但し、弟のリチャードを通してトレルチについてかなり知っていたことは間違いない⁽¹⁰⁾)。

いづれにせよ、ラインホルドが新しい神学的歴史解釈へと開眼したのは、筆者の見るところでは、むしろ聖書の神話やキリスト教的象徴を真剣に捉え直すことを通してである。『悲劇を超えて』がこの捉え直しを見事に物語っているが、ここには時間と永遠、神と世界、自然と恩寵といった関係について、キリスト教の「弁証法的」(dialectical)な考え方が、現代的感覚をもつて生き生きと描き出されている。「キリスト教的歴史解釈に関する随筆集」という副題が示す通り、この書では聖書的な世界観に対する「神話」(myth)の永続的意義や、キリスト教的象徴(Christian symbols)の現代的妥当性が、みずみずしい表現にもたらされている。⁽¹¹⁾この随筆集が刊行された年に執筆された「神話における真理」(“The Truth in Myths,” 1937)という論文も、神話や象徴についてのラインホルドの考えをよく示している。

この論文において、ラインホルドは「原始的な神話」(primitive myth)と「永続的な神話」(permanent myth)とをはっきり区別する。彼によれば、古代人の非科学的な思惟を反映している「原始的な神話」と違つて、「永続的な神話」は現実の超科学的な諸局面を扱うものであり、人間実存の垂直的次元ないし「深さの次元」(the dimension of

depth) に関わるものである⁽¹⁵⁾。われわれはそれゆえ「偉大な神話における原始的なもの、前科学的なもの、超科学的なものを区別する」ことが大切である。「偉大な神話は実際に深遠な経験から生まれたものであり、経験による検証に絶えず服している」⁽¹⁶⁾。かくしてラインホルドは、近代の合理主義的な哲学や科学理論の問題点を指摘したのちに、この論文を以下のような注目すべき言葉で結んでいる。

生の意味の超越的源泉は、このようにあらゆる時間的過程と非常に密接な関係にあるので、どの過程なし実在であれ、それについてのある深遠な洞察は、それを越えた実在をちらつと見せてくれる。このような実在は神話的用語でのみ開示され表現されることができる。こうした神話的用語は最も適切な実在の象徴である。なぜならば、われわれが経験する実在は絶えず実在の中心と源泉を示唆しているが、このような実在の中心と源泉は直接的経験を超越するだけではなく、われわれがそれによつて実在を理解し叙述しようとするところの、合理的形式と範疇をもまた、最終的には超越するからである⁽¹⁶⁾。

ブルトマンが『新約聖書と神話論』を発表して「非神話化論争」が起こるのは一九四一年のことであるが、ラインホルドはそれに先立つこと四年、独自の仕方で聖書の神話ならびにキリスト教的象徴の再解釈の問題に着手している。神話的用語で語られた聖書の使信は、科学的合理性の範疇にはまりきらないからといって、無碍に却けられるべきではないし、また現代人に理解可能な実存の概念へと安易に転釈されるべきではない。ラインホルドによれば、「聖書の象徴は真剣に (seriously) 受け取られなければならないが、字義通りに (literally) 捉えられてはならない」⁽¹⁶⁾。

聖書の神話やキリスト教的象徴を象徴的に解釈することの必要性は、それ以後繰り返し主張されることになるが、それと密接に関係しているのは、神と世界についての彼の弁証法的な捉え方である。『悲劇を超えて』の序言において、

ラインホルドは次のように言う。

〔本書の〕主題は、時間と永遠、神と世界、自然と恩寵の関係についての、キリスト教の弁証法的な考え方である。聖書的な人生観は、一方で歴史と人間の自然的存在との意味を肯定し、他方で歴史の中心、源泉、そして成就が歴史を超えたところに存すると主張するので、弁証法的であるというのが本書のテーマである。

キリスト教はそれゆえ、自然主義的な諸々の哲学に対して、「イエス」と「ノー」の両方を語らなければならない。⁽¹¹⁾

すなわち、超越的実在は合理的な尺度を超えており、ひとは弁証法的に「イエス」と「ノー」を同時に語るか、さもないければ象徴的言語を用いるしかない。ラインホルドの言葉を引けば、「キリスト教において真実であるところのものは、暫定的・外面的な感らしをある程度含んでいるような象徴においてのみ表現されることができ」。それは「人を惑わしているようであるが、しかも真実である」(as deceivers, yet true) というのである。⁽¹²⁾

われわれはここで、これまで見てきたトレルチともリチャード・ニーバーとも異なる、まったく別種の思想世界にいることを感じる。シュライアーマッハーやトレルチの著作、あるいはバルトやブルトマンの著作と、ラインホルド・ニーバーの著作を読み比べた場合、一番の違いは後者における「生き生きとした素朴な聖書信仰」である。そこには煩瑣な認識論的議論や洗練された形而上学的思弁は微塵も見出されない。むしろ直截に聖書を読むなかで獲得された叡智と預言者の精神が、ラインホルドの神学の屋台骨を形づくっているように思われる。彼が深く尊敬したリンカーンの場合に似て、ラインホルドのキリスト教は東部の名門神学校で培養されたものではなく、中西部の貧しい移民の聖書

信仰に深く根を張つたものである。⁽¹⁰⁾ いずれにせよ、ラインホルドの神学は「歴史の神学」といつても、ヘーゲルやランケ、ブルクハルトやギゾーやドロイゼンなどとはおよそ無縁なものである。⁽¹¹⁾ そもそもトレルチが苦悩した《歴史主義》の問題は、おそらくラインホルドにとつて実感のわかない海の向こうの出来事で、彼がこの問題を積極的に取り上げた形跡はない。実際、「歴史主義の危機」の問題は、文化・文明の爛熟したヨーロッパではじめて表面化したもので、『大草原の小さな家』（ローラ・インガルス・ワイルダー）に描かれているような状況がまだ余韻として残っているアメリカでは、『歴史主義』の問題といつても、所詮は一部の知識人階級の知的な戯れにすぎず、現実の問題としては存在しなかつたに違いない。その限りでは、ラインホルドが「トレルチの影」に悩まされなかつたとしてもそれほど不思議なことではない。ラインホルドがトレルチに共感を覚えていたことがたとえ事実だとしても、彼が関心を寄せていたのはおそらく『社会教説』の著者としてのトレルチであつて、『歴史主義とその諸問題』の著者ではなかつたと思われる。われわれはここで、ラインホルドがイェール大学神学部を修士課程で辞めた理由として、「煩瑣な《認識論》的議論に嫌気がさして」と述べていることを思い起こしてもよからう。

いずれにしても、ラインホルドの「歴史の神学」は、旧約聖書の預言者思想とその内在的超克・完成としてのイエスの贖罪思想について、徹底的に考え抜くことによつて生み出されたものであり、トレルチ的な《歴史主義》の思想と触れ合う点はほとんどないといつてよい。『人間の本性と運命』の第二巻に収録されている彼の歴史論は、まさに聖書的・神学的な歴史論であつて、ヘーゲルの思弁的な「世界史の哲学」とも、トレルチの形式的歴史論理学とも、およそ性格を異にしている。なるほど、中世キリスト教や宗教改革などを扱っている部分に関して、トレルチの『社会教説』を下敷きにしていると感じられるところもあるが、人間の文化を「キリストが待望されないと」と「キリストが待望されるところ」に二分して、歴史の意味をメシアニズムとの関係で考察するところからスタートする彼の基本構想は、完全に旧・新約聖書そのものから抽出されたものと断言して間違いない。⁽¹²⁾ 『アメリカ史のアイロニー』（一九五二

年)において展開されている歴史の見方も、基本的には、預言者思想に深く淵源している。アメリカ歴史学会の会長を務めたこともあるヘンリー・F・メイは、この書に「深い感銘を覚え」、学生たちの必読書に指定して繰り返し読んだというが、この書の魅力はアメリカ史を対象としていながら、旧約の預言者のような息づかいを読者に感じさせるところにある。ラインホルドの一連の著作と活動に関して、「アメリカ出身の預言者」(Prophet from America)、「政治家にとつての預言者」(Prophet to Politicians)、「われわれの時代の預言者的な声」(A Prophetic Voice in our Time)などというタイトルの書物が出ているのも、頷けるところである。^(註)

表題に含まれている「アイロニー」(irony)という鍵概念は、ソクラテスにも、ロマン主義にも、あるいはキルケゴールにも由来せず、まさに聖書起源のものである。彼は訳者のオーテス・ケリーに宛てた「日本語版へのまえがき」において、この鍵概念の趣旨は「神は高ぶるものを拒ぎ、へりくだる者に恩恵を与え給う」という聖句(ペテロ前書五章五節、ヤコブ書四章六節)に最もよく表現されている、と述べている。ラインホルド自身の説明を引用すれば、

或る意味で私が期待するのは……キリスト教信仰の枠組のなかでの理解への貢献なのである。聖書的信仰は、その面前ではもろもろの国びとといえども「桶のひとしずくのごとく」にすぎない神の威厳について、また「もろもろの君をなくならしめ、地の審士をむなしくせしむ」る神の裁きについて知っている。この威厳を知ることによつてのみ、私自身の国アメリカのように強大となつた国々のプライドをへりくだらすことが出来るのだと私は考える。それ故私は、今見るような世俗的な諸傾向にもかかわらず、この宗教的明察力とでもいべきものが、わが国の文化にみなぎりゆくことを望むのである。さもなければわれわれは見掛けの成功によつて堪えがたいプライドにおちいり、かくてわれわれの究極的な敗北への基礎を置くであろうことを私は確信する。これこそまさに「皮肉的」なのです。別の言葉でいえば、われわれの聖書の信仰は個

人のいのちと裁きにつながりを持つと同様、国家のいのちと裁きにもつながりを持つと私は信じる。⁽¹²⁾

ラインホルドは、「アイロニー」を説明するにあたって、それを「悲哀」(pathos)と「悲劇」(tragedy)から区別している。悲哀は「歴史的な状況において哀れみをもよおさせる要素であるが、賞賛に値するものでも、悔改めに導く保証をもつものでもない」。それは「理由を与えることも、罪を帰せることもできないのに、人生の偶然的食い違いや混乱から起るものである」。悲劇とは、「善をなそうとして悪を意図的に選ぶことである」。例えば、「ある高い責任を果たすために罪にまみれ、あるいは高い価値をより高いか、それと同等の価値のために犠牲にする場合、悲劇的な選択をすることになる」。これに対して、「アイロニーは見たところ人生における偶然的インコングイティの不調和から起るが、より深く調べれば、単なる偶然だけでないことがわかる。不調和そのものは喜劇的なものである。それは笑いをもよおさせる。この喜劇の要素をアイロニーから完全に取り除くことはできない。しかしアイロニーは喜劇以上のものである。もし不調和のなかに隠されているある関係が見つければ、喜劇的な状況はアイロニックな状況になる」。徳が内在している欠陥によつて悪徳になる場合、力のある人や国家がその力に駆られて虚栄に走り、強さが弱さになる場合、安全性に過度の信頼をおいてそれが不安全に転化する場合、知恵がみずからの限界を知らなかったために、愚かさへと変質する場合などは、すべてアイロニックな状況なのである。「アイロニックな状況が悲哀的なそれと異なるのは、そこに巻き込まれている人間が何らかの責任をもつからである。アイロニックな状況が悲劇から区別されるのは、その責任が意識的な決意よりはむしろ無意識的な弱さと関係しているからである」⁽¹³⁾。

このように規定した上で、ラインホルドは「アイロニー」という概念を用いて、歴史と現代におけるアメリカの状況を容赦なき批判の俎上に上らせる。

半世紀前まで、われわれは責任をもたなくてもよいところから来る無邪気イノセンスをもっていたが、われわれは単に無邪気イノセントであつたわけではない。われわれはまたわが国の運命を宗教的に解釈して、我が国の存在意義を人類史に新しい始まりを切り開こうとする神の御業と理解してきた。いまやわれわれは世界的規模の責任のなかに身を沈めている。そしてわれわれは弱小のものから強大なものへと成長してきた。われわれの文化は権力の用い方、濫用についてはほとんど知ることがない。けれどもわれわれは権力を地球的な規模で用いざるを得ないのである。わが国の理想主義者たちは、われわれの魂の純潔を保持するために、権力に伴う責任を回避しようとする人々と、どんな手段であろうと良い目的のために行うのであれば、紛れもなく有徳なものであるに違いないという血迷つた主張をして、われわれの行為に含まれる善悪の曖昧さを覆い隠そうとしている人々に分裂している。われわれは、自分たちの文明を保持するために道徳的に危険な行動をとつてゐるし、またとり続けねばならない。われわれは権力を行使しなければならぬ。しかしわれわれは一国家が権力を行使するのに完全に公平無私であり得ると信じてはならないし、また特定の度合の利害や情熱が、権力の行使がそれによつて正当化されるところの、正義を腐敗させるといふことに無頓着であつてはならない。⁽¹²⁶⁾

一例として引いたこの抜粋のなかに、アメリカ史を解釈する際のラインホルドの基本的姿勢がよく見て取れる。第二次世界大戦後の冷戦構造のなかで、まさに朝鮮戦争が勃発したその前後の国際情勢を背景にして書かれているので、ラインホルドの判断にはアメリカへの肩入れがあり、アメリカ国家へのアイロニカルな批判に欠ける憾みがある、との手厳しい指摘もある。リチャード・ライニッツによれば、「ニーバーは神の見方もつている優位さのようなものをキリスト教に帰しているように思われる。このことは大いに僭越なことであり、アメリカのアイロニカルな歴

史家としてのニーバー自身の失敗の多くの源である」⁽¹²⁷⁾という。『アメリカ史のアイロニー』は、アイロニーという非常に優れた視点をアメリカ史の叙述に導入しながらも、「深刻な欠点をもった書物」(a deeply flawed book)であり、その主因は「ニーバーが合衆国から十分批判的な距離をとれていないこと」(Niebuhr's failure to gain sufficient critical distance from the United States)⁽¹²⁸⁾にあるというのである。しかしそのライニッツも認めているように、六〇年代中葉以降のラインホルドはアイロニーの視点をより透徹したものに深めて、まさにアメリカの使命感に潜む「傲慢」^{アロガンス}と「自己満足」^{コムプレゼンシ}の罪をより厳しく戒める。ベトナム戦争の激化とともに、アメリカはソ連との覇権争いにますます深く挺身せざるを得なくなるが、ラインホルドはそこに帝国主義という罪の萌芽を察知するのである。というのも、アメリカの世界的使命感は一種のメシアニズム——ラインホルドによれば、「アメリカの精神には、その初期から現在に至るまで、その深層にはメシア的な意識がある」⁽¹²⁹⁾——にほかならず、これは必ず自己満足^{コムプレゼンシ}と傲慢^{アロガンス}を生み出すからである。彼はこれを緩和する一助として宗教的な「謙遜のセンス」(a sense of humility)の必要性を、以前にもまして主張してやまない。

以上、われわれはラインホルドの歴史観について考察してきたが、少なくともここではトレルチおよび彼が格闘した『歴史主義』の問題との接点は、ほとんど認めることができない。しかし彼が『人間の本性と運命』の第二巻で確立し、『アメリカ史のアイロニー』で実際のアメリカ史に適用してみせた預言者的歴史観は、ヨーロッパで展開されてきた歴史についての学識に富む議論を、「上から」垂直に問い返す深さと迫力を兼ね備えている。歴史はすぐれて神と人間との間での「ドラマ」であるということ、ラインホルドの一連の著作は説得力をもって示している。だがラインホルドが言うように、もし「歴史を特徴づけるのはドラマ的な自由である」⁽¹³⁰⁾とすれば、「歴史のドラマ」の力をその「深さの次元」において捉えるためには、ヘーゲルやランケからマイネッケやトレルチへと至る歴史の問い方——おそらくこれが『歴史主義』と呼ばれているものである——は、ラインホルド的な「神学的な歴史解釈」(a

theological interpretation of history)⁽¹³¹⁾ によつて大きく修正・補完されなければならないであろう。

5. ラインホールドとリチャードの思想的相違点

われわれはこれまで、トレルチの《歴史主義》の議論を略述した上で、「²ニーバー」、すなわちラインホールドとリチャードという兄弟に目を向け、それぞれの思想をトレルチとの関わりにも配慮しながら考察してきた。ニーバー兄弟の思想を、人間学、神学、倫理の分野にわたつて広範囲に比較した研究には、例えばトーマス・R・マクファウルの博士論文がある。彼は両ニーバーの「共通性と相違」(commonalities and differences)を多角的に検証し、両者の思惟の最も基本的な相違は、ラインホールドが「特殊なものから普遍的なものへと進む」のに対して、リチャードは「普遍的なものから特殊なものへと進む」ことである、と述べている。⁽¹³²⁾ われわれはここではそれとは違う視点から、とくにトレルチとの関わりにも留意しながら、両者の相違と思われる点に光を当ててみたい。

まず、両者の間に論争のようなものがあつたかといえ、かつて一度だけ二人は公の場で激しく論争し合つた。それは一九三二年の『クリスチャン・センチュリー』誌においてのことであつた。その前年の九月、日本軍は中国東北部の満州を侵略し、北京を本拠とする中国政府の脅威となつた。いわゆる満州事変の勃発である。アメリカを含む西欧列強は、この地域全体の安定を脅かす危機的事態に直面して、軍事的介入をすべきか、経済制裁にとどめるべきか、それとも不介入を決め込むべきかの決断を迫られた。このような状況において、リチャードは「非行動の恵み」(The Grace of Doing Nothing)という論文を書いて、アメリカは太平洋を隔てた満州の事件に介入すべきではないと主張した。これに対して、ラインホールドは「われわれは非行動であるべきか?」(Must We Do Nothing?)という論文で切り返し、

アメリカはある強制力をもって日本の軍事侵略に制裁を加えるべきだと説いた。しかしリチャードは自説を譲らず、さらに「神の国へ至る唯一の道」(The Only Way into the Kingdom of God)という論文を寄稿して、ラインホルドとの対立点をより鮮明にした⁽¹³⁵⁾。この論争は時局的な政治問題に関するものであり、またこれについては掘り下げた研究もすでに存在するので、われわれはここでこの論争に深入りはしないが、ここには二人の宗教性、倫理性、さらに歴史観に關わる微妙ながらも根本的な相違が表面化している⁽¹³⁴⁾。

しかし『クリスチャン・センチュリー』誌でのこの論争を除けば、二人の間に大きな論争はなかったし、お互いの著作や思想を公に論評し合うこともほとんどなかった。唯一の例外は、リチャードがラインホルドの歴史解釈を論評したもので、これはリチャードの『神学、歴史、文化』のなかに収録されている⁽¹³⁵⁾。これはもともとラインホルドの『信仰と歴史』の出版直後に、「神学的ディスカッション・グループ」(これはR・ベイントン、ジョン・C・ベネット、ロバート・L・キャルフーン、G・ハークネス、フランシス・P・ミラー、W・パウク、P・テイリッヒ、ヘンリー・P・ヴァン・デュッセン、ニーバー兄弟といった錚々たるメンバーを含む研究会であった)の会合で口頭発表されたものであるが、リチャードは「大いなる躊躇」をもってこの発表を行っている。彼がラインホルドの思想を論評するのをためらった一番の理由は、幼年時代以来特別な関係に置かれてきた兄弟同士だからにほかならない。評者リチャードにとつて、著者「ライニー」は「歴史的な、しかし部分的にしか覚えていない幼年時代以来、ヒーローであり、友であり、仕事仲間であり、兄弟関係にあるライバルであり、神学的な好対照であり、あらゆる危機に際して頼るべき人であり、そこから独立を勝ちとる必要があつた人物であつた⁽¹³⁶⁾」。それに加えて、リチャードによれば、「ライニーの思想は四分の三かそれ以上が水面下に沈んでいる氷山のようなもので、そこでは明確に述べられていることは明確化されていないことに基づいている⁽¹³⁷⁾」という。こうしたことが的確な批評を困難にするのだという。

このような理由から、「ためらいがちな冒険」(the hesitant venture)としてのこの論評は、しかしながらリチャード

のラインホールドに対する留保点をよく表している。二人の考えが一番異なる点は、歴史における神の善性に関してである。リチャードがのちに確立する「徹底的唯一神主義」(radical monotheism)のモットーは、「わたしは主でありあなたに神である。あなたはわたしの前に何ものも神としてはならない」(I am the Lord thy God; thou shalt have no other gods before me)と「存在するものはすべて、善である」(Whatever is, is good)⁽³⁹⁾とどうものであるが、リチャードの立場からすれば、ラインホールドの歴史観は神の善性をネガティブに捉えるすぎる傾向がある。つまりラインホールドは、歴史のうちにはそれ自体において善なるものはひとつも存在しない、ということを強調しすぎる。例えばラインホールドは、「道徳的審判は歴史のうちで実行されるが、決して正確にはない」とか、「有徳的者たちや罪のない者たちは、人生と歴史の競争においては、まさしくその徳ゆえに、より少なくではなくむしろ多く苦しむかもしれないし、しばしば実際に苦しむ」とか、「歴史のうちには……道徳的意味の接線は存在するが、明確かつ精密なパターンは存在しない」⁽³⁹⁾と主張する。しかしリチャードによれば、これは神が「隠れた神」(Deus Absconditus)であるかぎりにおいては正しいが、神が「啓示された神」(Deus Revelatus)であるとすれば正しくない。歴史は神の審判であるだけでなく、神による赦しと変革の業をも反映したものである。ラインホールドはキリストの復活によって現実のものとなった、歴史のうちでの神の現在の救済の働きに、十分な配慮を払っていない。自分としては、ラインホールドの歴史の神学のネガティブな言説の基礎にある「ポジティブな神学」を伺ってみたい。⁽⁴⁰⁾以上がリチャードのラインホールドに対する根本的な批判である。

われわれが注目するもうひとつの資料は、リチャードの『キリストと文化』におけるラインホールドへの言及箇所である。リチャードの著作のなかでは最も有名なこの書は、「ライニー」に献げられているが、ここでリチャードは脚注で三度ラインホールドに言及している。最初の二回は、イエスの徳目を愛 (Love) として捉える宗教的自由主義、とくに『キリスト教の本質』におけるハルナックの見方に関連しており、そこでは「この徳目を拡大して見せるのは、自由

主義者だけではない。例えば、ラインホルド・ニーバーは、愛をイエスの倫理の鍵と見ることに於いてハルナックと同調する」と述べられている。引き合いに出されているラインホルドの文献は、『キリスト教倫理の解釈』⁽¹⁰⁾である。もうひとつの言及箇所は、「矛盾におけるキリストと文化」(Christ and Culture in Paradox)の一例としてトレルチについて論じた直後に、「われわれの時代には、二元論的解決の多くの版^{パトロン}が流布している」と述べ、それについての脚注として、「並列主義 (Parallelism)、あるいは道德生活における小区画化 (compartmentalization)、を避ける二元論のなかでは、ラインホルド・ニーバー『道德的人間と非道德的社会』(一九三二年)や、A・D・リンゼイ『二つの道德——神に対するわれわれの義務と社会に対するわれわれの義務——』(一九四〇年)が挙げられるであろう」と記されている。⁽¹¹⁾

われわれの見るところでは、前者はラインホルドの自由主義神学的傾向を暗に批判しており、後者はラインホルドを「矛盾におけるキリストと文化」の類型に属する「二元論者」(dualist)とした上で、しかもトレルチに対してと同様、一定の肯定的な評価を表明した発言とひとまず受け取れるであろう。しかし神学的リベラリズムに対するニーバー兄弟の關係と、「キリストと文化」に関する五類型の問題は、実際にはそれほど単純ではない。そこでこの二点に關して、もう少し突っ込んで考察してみよう。

一般的には、ラインホルドの『道德的人間と非道德的社会』は、カール・バルトの『ローマ書講解』がヨーロッパの自由主義神学に対して果たしたのと類似した役割を、一九三〇年代のアメリカにおいて果たした、と言われている。しかしリチャードの目から見ると、ラインホルドは神学的リベラリズムをまだ十分には克服しておらず、この点が弟の目から見た兄の一番の問題点であった。リチャード・W・フォックスによって明るみにもたらされたリチャードの書簡は、例えば、次のような辛辣きわまりない批判を含むものである。

あなたは宗教を力として考えておられます。——ときには危険であるが、ときには役に立つ力として。それはリベラルです。宗教そのものにとつて、宗教は力ではなく、宗教が向けられているところのもの、つまり神こそが力なのです。……わたしはリベラルな宗教は徹底的に悪であると考えています。それは偽善を癒す応急手当てのようなものです。それは善意を高めたもの、つまり道徳的理想主義です。それが崇める神の特質は、「第n度までに引き上げられた人間的特質」にほかならず、わたしはかかる宗教からはあなたのよう

に多くを期待いたしません。それはセンチメンタルでありロマンティックなものです。⁽¹⁴⁸⁾

ここでリチャードは、ラインホルドの宗教の捉え方はリベラルであるとして、これを厳しく糾弾しているわけであるが、伝記記者フォックスによれば、弟のこのような批判にもかかわらず、ラインホルドは「つねにリベラルな近代主義的クリスチャンであり、ハルナックやトレルチというドイツのリベラル神学者たちの真の相続人であった」という。⁽¹⁴⁴⁾ところで、それではリチャードとリベラリズムとの関係はどうかといえば、同じくフォックスの見るところでは、「H・リチャード・ニーバーは、人間本性と人間の歴史の捉え方においては、確固として反リベラルであった」が、「しかしリチャードの社会的ならびに政治的保守主義は、徹底的な知的リベラリズムと奇妙な仕方で結びついていた」。⁽¹⁴⁵⁾すなわち、ラインホルドとリチャードを比較した場合、政治的ならびに社会的問題に関するかぎり、ラインホルドの方がはるかにリベラルであり、リチャードは反リベラルないし保守的であるが、知的生活においてはリチャードの方がラインホルド以上にリベラルだという一面がある。

次に、「キリストと文化」に関する五類型の問題であるが、この類型論そのものは実に悩ましい問題を含んでいる。これについてはJ・H・ヨルダー、D・M・イーガー、G・H・スタッセンによる本格的な研究があるので、詳細はそれに譲ることにしたい。⁽¹⁴⁶⁾ここではリチャードの類型論にさまざまな問題や曖昧さがあることを承知の上で、あえてこの

類型論を援用して、リチャードとラインホルドの関係を考察してみよう。上に記したように、『キリストと文化』においては、ラインホルドは婉曲的な仕方でも第四類型「矛盾におけるキリストと文化」に位置づけられている、と考えることができる。それでは当のリチャードはといえば、明言されてはいないが、彼が第五類型「文化の変革者キリスト」(Christ the Transformer of Culture)、『つまり「回心主義者」(conversionist) 類型に属することは、いまではほとんど自明のごとく見なされている⁽¹⁴⁷⁾。それゆえ、ラインホルドとリチャードの相違は、第四類型と第五類型の相違にほぼバラレルである。

こう考えると、『神学、歴史、文化』の編者ウィリアム・ステイシー・ジョンソンの次の注釈はきわめて示唆に富むものであるといえよう。

H・リチャード・ニーバーが「二元論」を批判したときはいつも、彼は通常ラインホルドのことを念頭に置いていた。リチャードの思考にとつて、道徳的ならびに歴史的な「逆説」^{ペラドレクス}に訴えるラインホルドの二元論的アピールは、この世への黙従とこの世との妥協とを不可避的にもたらしめるものであった。ラインホルドは不完全な仕方でのみ実現される「理想」をもつて歴史にアプローチしたが、これに対してリチャードは、責任倫理と神はいたるところで働いているという確信をもち続けた。リチャードは歴史のうちで働く神の活動を現在の瞬間に探し求めた。ラインホルドはむしろ歴史がその光のもとで裁かれる超越性の原理として神を考えた。彼らの間の相違にとつて中心のあったのは、彼らのそれぞれの歴史観であった。⁽¹⁴⁸⁾

かくして、われわれはキリスト教と文化、福音と世界という問題群に対する二人の取り組み方を規定している、彼らの歴史観における微妙にして根本的な相違へと再度立ち返らされることになる。二人の歴史観の相違は、『アメリカ史の

アイロニー』と『アメリカにおける神の国』のそれと見なすことも可能である。ラインホルドの歴史観の究極的な基礎は聖書の信仰であり、神の絶対的な主権性への信仰である。「神の主権性」(the sovereignty of God)を歴史解釈の鍵概念とするリチャードと、それゆえこの点では共通している。しかしラインホルドの場合には、旧約聖書の・預言者のな「歴史を支配する神」という観念がより強烈で、人間の高ぶりとプライド、それに対する神の裁き、という側面が圧倒的に優勢を占めている。リチャードが兄の歴史観を評して、「キリスト教以前の終末論的歴史観」(a pre-Christian eschatological view of history)⁽¹⁴⁾と呼ぶゆえんである。

これとは対照的に、リチャードは「イエス・キリストを通して、神に対する勝利的な信仰 (Triumphant faith) がこの世にもたらされたという事実」に力点を置き、したがって「キリスト教的歴史観における復活の位置」を重視する⁽¹⁵⁾。『アメリカにおける神の国』の表現を使えば、単なる「神の主権性」の観念ではなく、「キリストの統治」(reign of Christ)と「地上における王国」(kingdom on earth)という他の二要素をも併せ持つ、「神の国」がリチャードの歴史観の中心を占めている。わけても、「キリストの王国の観念」、すなわち「イエス・キリストにおいて、隠れた王国が説得力のある仕方で啓示されただけでなく、人々の間で特別な新しい歩みを開始したという確信」⁽¹⁶⁾がリチャードにおいては決定的意義を有している、と言つてよからう。ラインホルドが旧約の預言者アモスを愛好するのに対して、リチャードがジョンサン・エドワーズをしばしば引証するのは、二人の歴史観の相違を端的に象徴してはいないだろうか。⁽¹⁷⁾

このこととまんざら無関係でないのは、ラインホルドとリチャードにおける「変革」(transform; transformation)の概念の相違である。『キリストと文化』の類型論に依拠すると、「変革」のモティーフは第五類型の専売特許のように思われるが、第四類型の「矛盾におけるキリストと文化」にも、それとは違った形の「変革」のモティーフがあるのではなからうか。例えば、この類型に属すると見なされているトレルチには、近藤勝彦の卓越した分析が明らかにしたように、独自の「形成」(Gestaltung)の理論があつた。⁽¹⁸⁾ラインホルドの有名な「冷静を求める祈り」⁽¹⁹⁾にも、「変える

勇氣」(courage to change)⁽¹⁵⁾への言及が含まれている。それゆえ、ラインホルドにおいても——もちろん、リチャードとは違った意味で——「文化の変革者キリスト」ということが言えるのではなからうか。ラインホルドは『文明は宗教を必要とするか?』において、「世界超越と世界変革」(Transcending and Transforming the World)⁽¹⁶⁾について語っている。彼の考えに従えば、「世界超越」の契機が逆説的に「世界変革」を可能にするのである。だからこそ、ラインホルドは「矛盾におけるキリストと文化」(Christ and Culture in Paradox)の類型に属するとも言えるわけであるが、いづれにせよわれわれが強調したいのは、「回心主義者」ならざる「二元論者」にもそれなりの「変革」のモチーフとスタイルが存在するということである。

ついでながら、ラインホルドとの比較で興味深いのは、リチャードも、『教派主義の社会的源泉』の最終章において、キリスト教が社会ないし世界の分裂状態を「変革」(transform)し「超越」(transcend)すべきことを力説していることである。⁽¹⁷⁾しかしリチャードの用語法はラインホルドとは全く異なる。ラインホルドにおいては、世界超越とは「他界的」(other-worldly)な契機、つまり内在に対する対立概念としての超越を指している。これに対してリチャードのいう「超越」とは「超克」し「乗り越え」ること、つまり overcoming とほぼ同義である。だが、この超克を可能にする力はどこから来るのだろうか。ラインホルドならおそらく「彼岸から!」と答えるであろう。トレルチもかつて「彼岸は此岸の力である」(Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits)⁽¹⁸⁾という有名な言葉を残した。しかしリチャードの場合には、内在と超越という二元論的図式はまさに超克されており、彼岸はイエス・キリストを通して此岸の力としてすでにアクチュアルなものとなっている。彼にとつて、神は人間に内在するもろもろの限界を改変するために、いま現に働いているのであり、イエス・キリストは神と人間との間の仲保である。歴史はあらゆる存在の構造である神によつて内部から変革されつつある。リチャードが「キリスト教信仰は生の全機構においてこゝで、いま、深甚な効果を生じなければならない」と言うのは、彼のこのような徹底的唯一神主義信仰の立場からすれば当然であろう。

むすびにかえて

以上、われわれは「エルンスト・トレルチの影」を意識しながら、ニーバー兄弟について考察してきた。かつてハンス・モーゲンソーは、ラインホルド・ニーバーは「あたかも外から、つまり永遠の相のもとに (sub specie aeternitatis) アメリカを眺めることのできる人間」であつたと述べたが、同様のことはリチャードについてもある程度言えるであろう。マーティン・E・マーティンによれば、中西部出身のドイツ移民二世のリチャード・ニーバーは、アメリカの主流派（エスタブリッシュメント）の「稀少な種類のインサイダー」 (rare kind of insider) であつて、彼は「なかば内側（インサイド）に、なかば外側（アウトサイド）に立つていた。それゆえ彼はより大きな共同体に聴く耳をもつていたとともに、それに対して何かを語る見込みを有していた」⁽¹⁶⁾という。このようなインサイダー兼アウトサイダーとして、リチャードもアメリカの宗教文化を内側からだけでなく、外側からも理解することができた。彼は「神の絶対的な主権性」という視点のもとに、物事の本質を直観するといふゲータ的な意味で、歴史を「眺める」 (schauen) ことができたのである。⁽¹⁷⁾

翻つてトレルチについて考えてみると、果たして彼にそのような視点が欠けていたであろうか？ 彼が代表する『歴史主義』の立場は、事物をただ水平の方向にのみ見るものなのだろうか？ 「徹底的歴史性の組織神学者」には「超越の眼」が欠如していたのであろうか？ 筆者には決してそうは思えない。ベルリン時代にトレルチと「知的共同戦線」を張っていたフリードリヒ・マイネッケは、『歴史主義の成立』の副産物として出来上がった『歴史的感觉と歴史の意味』 Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte (1939) において、この点に関して熟考に値する発言をしている。彼は歴史研究の方法として、「ロマン的方法」、「進歩の楽観主義」、「歴史主義の方法」の三つを挙げた上で、次のよう

に語っている。

……これらふたつの歴史視点（過去への逃避をはかるロマン的方法と進歩の楽観主義）は水平の方向に進行するものであり、それゆえにまた、水平に走る生成の流れに墮することになる。しかしわれわれは、ことがらを垂直にもまた眺めて、流れの上にしっかりした橋を建造しようと試みることはできないであろうか。その上で橋から流れを見すえ、変転のなかに確固たるもの・確実なものを見出すことはできないであろうか。

わたしの見るかぎり、これ以外に道はない。しかも、この道こそ、いままで深遠な思想家たちが歩んできた道にほかならないのである。まさしくゲートにおいてこの道への最強の指示が見出されるのであり、またランケは、ゲートにとって可能であったよりもなおいっそう深く歴史的生へ沈潜してのちに、この道を発見したのであった。その後エルンスト・トレルチは、最近の哲学的認識手段をもって、ふたたびこの道を発見し、そして今日、同じ方向で多くの側面から研究が行われているのである⁽¹⁶⁾。

マイネッケはここで、トレルチの《歴史主義》の立場が歴史的対象を単に「水平に走る生成の流れ」のなかに相対化してしまうのではなく、同時に、「ことがらを垂直にもまた眺めて、流れの上にしっかりした橋を建造しようと試みる」ものであったことを証言している。トレルチとマイネッケでは《歴史主義》の捉え方の細部においては微妙な相違があるが⁽¹⁶⁾、しかし垂直方向からも歴史的対象を眺めようとする点では共通している。実際、トレルチは《歴史主義》の問題を意識し出した最初期から、『歴史の形而上学』（eine Metaphysik der Geschichte）⁽¹⁶⁾の必要性を説いており、『歴史主義とその諸問題』においても、「一つの形而上学的な信仰⁽¹⁶⁾」、あるいは「決して概念的に汲み尽くすことのできない神意的意志の創造的生命活動⁽¹⁶⁾」を信じる信仰について言及している。『信仰論』の言葉を引用すれば、「神はつねに創造的で

生き生きと活動する方である。神の本質的な告知は、存在のうちではなく、生成 (Werden) のうちであり、自然のうちではなく、歴史 (Geschichte) のうちにある⁽¹⁸⁾。このような神観がトレルチの「エネルギー的な有神論」(ein energischer Theismus)⁽¹⁹⁾を形づくっているが、この核心部分は彼の宗教哲学と歴史哲学においては隠れた背景にとどまっている。われわれがこの形而上学的な信仰の次元に光を当てると、トレルチからニーバー兄弟へと至る道が、ある本質的必然性をもったものであることがわかるであろう。トレルチと「²ニーバー」という主題は、多くの可能性を秘めた興味津々の課題なのである。

(二〇一〇・五・八)

注

- (1) Van A. Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 3.
- (2) Ibid.
- (3) 拙著 *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicity* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 151 n. 27.
- (4) Ernst Troeltsch *Kritische Gesamtausgabe* (KGA) 16, 281; GS III, 102. なお、トレルチの場合に限らず、引用に際しては邦訳があるときには原則としてその訳文を採用した。しかし全体との整合性をとるために部分的に手を入れたので、邦訳に関する書誌情報はいちいち示さず、原典情報のみを提示する。
- (5) Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche*. Gesammelte Vorträge, 2. Band (Zürich: Evangelischer Verlag, 1928), 8.

- (6) Hermann Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, Bd. 2, *Dogmatik: Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1955), 13.
- (7) Ernst Troeltsch, "Meine Bücher," in *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, herausgegeben von Raymond Schmidt, Bd. 2 (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921), 161.
- (8) *Ibid.*, 162.
- (9) Ernst Troeltsch, "Meine Bücher," in *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, herausgegeben von Raymond Schmidt, Bd. 2 (2. Aufl., Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923), 166. この引用箇所は第二版における加筆部分である。
- (10) トレルチはしばしば「宗教史学派の体系家」と呼ばれている。彼は一八九〇年当時、「ゲッティンゲン小教授団」(Die „kleine Göttinger Fakultät“)と綽名された、少壮の神学部私講師グループに属していたが、そのメンバーの大部分は旧約学者、新約学者、ないし古代オリエント学者であり、問題意識と研究方法の点で多くを共有していた彼らは、のちに「宗教史学派」と呼ばれるようになった。トレルチはこのなかでほとんど唯一の体系的思想家であり、一九一三年「アメリカ神学時報」の求めに応じて、「《宗教史学派》の教義学」(The Dogmatics of the „Religionsgeschichtlichen Schule“)と題する論文を寄稿した。そこから上記の「宗教史学派の体系家」の名称が発生した。
- (11) *Ibid.*, S. 733.
- (12) トレルチの神学の詳細については、拙著 *Ernst Troeltsch* を参照されたい。
- (13) Troeltsch, "Meine Bücher," in *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (2. Aufl.), 180.
- (14) KGA 17, 68; *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924), 1-2.
- (15) KGA 17, 106; *Der Historismus und seine Überwindung*, 64.
- (16) たとえば、「歴史主義」という用語こそ用いないものの、一八九五年の『一九世紀の神学の歴史的基礎』において、すでに発展を重視する新しい「歴史化する考察」(historisierende Betrachtung) (Ernst Troeltsch, *Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts* (Karlruhe: Druck von Friedrich Gutsch, 1895), 11) につづき及して「同年の学界展望」「宗教哲学と神学的原理論」では、「今日の思考の歴史化する発展理論的方向」(die historisierende und

entwicklungstheoretische Richtung des gegenwärtigen Denkens)によつて、あらゆる理想的確信や諸宗教に対して突きつけられている「焦眉の問題」として、「われわれの発展史的思考から帰結する相對主義と絶對的価値との對立の問題」(Problem absoluter Werthe im Gegensatz zu dem aus unserem entwicklungsgeschichtlichen Denken folgenden Relativismus)を挙げている(Ernst Troeltsch, "Religionsphilosophie und theologische Principienlehre," *Theologischer Jahresbericht* 15 (1895), 394)。一八九七年の「キリスト教と宗教史」では、「近代的思考の歴史化する精神」(der historisierende Geist des modernen Denkens) (Ernst Troeltsch, "Christentum und Religionsgeschichte," *Preussische Jahrbücher* 87 (1897), 423)に言及しつつ、以下のように述べている。

一八世紀が依然として躊躇しながら、そしてすべてにおいて不変の理性的真理を探求しながら、あらゆる宗教において、しかしとくにキリスト教において、「自然宗教」をあげながら開始したものを、一九世紀はますます成功裡に、そしてまったく計り知れない広がり方で継続した。この世紀は、われわれが手にし得るこの歴史的生成の断片を、その内的運動において指し示し、そしてこの断片の前方と後方に横たわっているわれわれの知らない部分に対しては、想像力を掻き立てて滔々と無限に流れる変化というイメージを描き出すことによつて、人々の生活を歴史的生成のせわしない流れ、つまり絶え間ない変化のうちへと解消した(Troeltsch, "Christentum und Religionsgeschichte," 421)。

ペーロの『新しい歴史学的方法』とリッカートの『文化科学と自然科学』について論評した一八九八年の書評では、「宗教的規範真理の獲得に対して歴史的な把握から生ずる困難」(Ernst Troeltsch, Besprechung über *Die neue historische Methode*, von G. Below, und über *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, von H. Rickert, in *TMZ* 24 (1899), 375)にこの語をつづる。

- (17) KGA 17, 106; *Der Historismus und seine Überwindung*, 64.
- (18) Ernst Troeltsch, "Geschichte und Metaphysik," *ZTK* VIII (1898): 69.
- (19) Ernst Troeltsch, "Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie," *Rheinischer wissenschaftlicher Predigerverein*, N.F. 4 (1900), 92.
- (20) Ernst Troeltsch, "Die Krisis des Historismus," *Die neue Rundschau* 33, I (1922), 573.

- (17) KGA 16, 177; G.S. III, 9.
- (22) KGA 16, 281; G.S. III, 102.
- (23) Friedrich Wilhelm Graf, "Ernst Troeltsch: Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus," in *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, herausgegeben von Peter Neuner und Gunther Wenz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 62.
- (24) KGA 15, 441; "Die Krisis des Historismus," 577.
- (25) KGA 15, 445; "Die Krisis des Historismus," 579.
- (26) KGA 15, 447; "Die Krisis des Historismus," 582.
- (27) KGA 15, 448; "Die Krisis des Historismus," 583.
- (28) KGA 15, 449; "Die Krisis des Historismus," 584.
- (29) KGA 15, 451; "Die Krisis des Historismus," 585.
- (30) KGA 15, 451; "Die Krisis des Historismus," 586.
- (31) KGA 15, 451; "Die Krisis des Historismus," 586.
- (32) KGA 15, 452; "Die Krisis des Historismus," 586.
- (33) トレルチがこころ歴史主義の問題に対するニーチエ的解決の方法を、「学問に対する過激な嫌悪と根本的な反歴史主義」(ein radikale [r] Wissenschaftshaß und grundsätzliche [r] Antihistorismus) として断固退けていることは、思想的ならびに問題史的にきわめて重要である。なぜなら、トレルチ以後の若い世代の神学者たち(例えばバルトやゴッガルテンなど)やローゼンツヴァイクなどは、おしなべてこのような「反歴史主義的」な方向に「逃げ道」を求めるからである。 Cf. Friedrich Wilhelm Graf, "Die „antihistorische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre," in *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhard Pannenberg, herausgegeben von Jan Rohls und Gunther Wenz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 377–405; id., "Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre," in *Geschichtsdiskurs 4, Krisenbewußtsein, Katastrophen Erfahrungen und Innovationen 1880–1945*,

herausgegeben von W. Kuttler, J. Risen, und E. Schulin (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1997), 217–214.

- (34) KGA 15, 454; “Die Krisis des Historismus,” 588.
- (35) KGA 15, 454; “Die Krisis des Historismus,” 589.
- (36) KGA 15, 454; “Die Krisis des Historismus,” 589.
- (37) KGA 16, 198; G.S. III, 26–27.
- (38) KGA 16, 387; G.S. III, 193.
- (39) KGA 16, 298; G.S. III, 112.
- (40) KGA 16, 416; G.S. III, 221.
- (41) 但し、この書名はトレルチ自身に由来するものではなく、トレルチの死後、夫人マルタの意向を受けて編者のフリードリヒ・フォン・ビューゲルが決めたものである。トレルチは歴史主義そのものを克服すべきものとは考えておらず、ただそれに随伴する懐疑的・相対主義的な諸作用を克服しようとしたのである。トレルチにとつて、「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思惟の根本的歴史化」としての歴史主義は、近代人にとつては避けて通れないものであり、歴史的な教養や歴史的な思考そのものを放棄ならし破壊することは、「野蛮状態への逆行」(Rückkehr zur Barbarei) (G.S. III, 4) への決断以外の何物でもなかった。Cf. Hartmut Ruddies, “Geschichte durch Geschichte überwinden», Historismuskonzept und Gegenwartsdeutung bei Ernst Troeltsch,” in: *Die Historismuskonzepte in der Weimarer Republik*, herausgegeben von Gérard Raulet (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996), 198–217, esp. 204 Anm. 20.
- (42) Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, 37.
- (43) Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zürich: Theologischer Verlag, 1981), 384.
- (44) KGA 17, 80; *Der Historismus und seine Überwindung*, 21.
- (45) KGA 17, 84; *Der Historismus und seine Überwindung*, 27.
- (46) KGA 17, 80–92; *Der Historismus und seine Überwindung*, 21–41.
- (47) KGA 17, 90; *Der Historismus und seine Überwindung*, 38–39.

- (44) KGA 17, 90: *Der Historismus und seine Überwindung*, 39.
- (46) KGA 17, 90–91: *Der Historismus und seine Überwindung*, 39–40.
- (49) KGA 16, 299; G.S. III, 113.
- (15) KGA 16, 291; G.S. III, 110.
- (32) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, 4. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1973), 184.
- (33) Christoph Schwöbel, „Die Idee des Aufbau heißt Geschichte durch Geschichte überwinden« Theologischer Wahrheitsanspruch und das Problem des sogenannten Historismus,“ in *Ernst Troeltschs »Historismus«*, 268.
- (74) KGA 16, 356; G.S. III, 162.
- (52) KGA 16, 1042; G.S. III, 723.
- (99) KGA 16, 1098; G.S. III, 772.
- (57) これはリチャードの教え子で長年の同僚でもあったリスタン・ホープが伝えている逸話であるが、その際に両親や他の兄弟がどういった楽器を演奏したのか、詳しくはわからない。Liston Pope, “H. Richard Niebuhr: A Personal Appreciation,” *Faith and Ethics: The Theology of H. Richard Niebuhr*, ed. Paul Ramsey (New York: Harper & Row, 1957; reprint, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1977), 4–5.
- (88) フルダは遠回りし苦学の末、遅延しながらシカゴのマローニック神学校の教授になった。著書には *Ventures in Dramatics with Boys and Girls of the Church School* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1935), *Greatness Passing By: Stories to Tell to Boys and Girls* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1947), *The One Story* (Philadelphia: The Westminster Press, 1949) など。彼女の生涯と思想については Elizabeth F. Caldwell, *A Mysterious Mantle: The Biography of Hulda Niebuhr* (New York: Pilgrim Press, 1992) が詳しい。
- (69) かつての恩師であったロビン・C・スタンバヤーによるインタビュー。Charles C. Brown, *Niebuhr and His Age: Reinhold Niebuhr’s Prophetic Role in the Twentieth Century* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992), 14.
- (8) Richard Fox, *A Biography of Reinhold Niebuhr* (New York: Pantheon Books, 1985), 11.

- (15) Cf. Reinhold Niebuhr, "Intellectual Autobiography," in *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, ed. Charles W. Kegley, 2d ed., rev. and enl. (New York: The Pilgrim Press, 1984), 4.
- (16) Cf. Reinhold Niebuhr, "On Academic Vagabondage," first published in *Keryx* in 1924; reprinted in *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings*, ed. William G. Chrystal (New York: The Pilgrim Press, 1977), 145–150.
- (17) ハンス・ホフマンは「ニーバーの神学の積み荷全体は、彼が第一次世界大戦中および大戦後のデトロイトで、若き牧師として遭遇した社会問題の深さに対する彼の驚きから成長した」と述べている (Hans Hofmann, *The Theology of Reinhold Niebuhr* [New York: Charles Scribner's Sons, 1956], 3)。² N・A・スコット・Jr. は「彼の人生の最初の偉大な形成的経験はデトロイトにおける数年間 (一九二五—一九二八年) に起った」 (Nathan A. Scott, Jr., *Reinhold Niebuhr* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1963], 9) と記している。
- (18) Reinhold Niebuhr, "Ten Years That Shook My World," in *The Christian Century* LVI (April 26, 1939), 545.
- (19) Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?: A Study of the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life* (New York: The Macmillan Company, 1927); Reinhold Niebuhr, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* (New York: Willett, Clark, and Company, 1929). 邦訳はそれぞれ、栗原基訳『近代文明と基督教』(イデア書院、一九二八年)と古屋安雄訳『教会と社会の間へ——牧会ノート——』(新教出版社、一九七一年)。
- (20) Ronald H. Stone, *Professor Reinhold Niebuhr: A Mentor to the Twentieth Century* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), 41, 48; Brown, *Niebuhr and His Age*, 32, 43.
- (21) Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?*, 110 n. 5, 235.
- (22) Reinhold Niebuhr, "Ex Libris," in *The Christian Century* LXXIX (May 9, 1962), 601. ちなみに、彼が挙げている五冊の書物を順に記すと、トレルチ『キリスト教会と諸集団の社会教説』、アウグスティヌス『神の国』、ウイリアム・テンブル『自然、人間、そして神』、H・リチャード・ニーバー『アメリカにおける神の国』、カール・バルト『ローマ書講解』となっている。ついにながら、リチャードもトレルチのこの書を最も影響を受けた十冊の書物の一つに挙げている。H. Richard Niebuhr, "Ex Libris," in *The Christian Century* LXXIX (June 13, 1962), 754.
- (23) Cf. Robert T. Handy, *A History of Union Theological Seminary in New York* (New York: Columbia University Press, 1987), 174–

- 175; Fox, *A Biography of Reinhold Niebuhr*, 105, 117–118.
- (70) Fox, *A Biography of Reinhold Niebuhr*, 136.
- (71) H. Richard Niebuhr, “Ernst Troeltsch’s Philosophy of Religion,” (Ph.D. diss., Yale University, 1924); available on University Microfilms, Ann Arbor, Mich..
- (72) Cf. Martin E. Marty, introduction to the Wesleyan Edition of *The Kingdom of God in America*, by H. Richard Niebuhr (Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1988), xii.
- (73) Brown, *Niebuhr and His Age*, 160.
- (74) Fox, *A Biography of Reinhold Niebuhr*, 122.
- (75) Cf. *Remembering Reinhold Niebuhr: Letters of Reinhold & Ursula M. Niebuhr*, ed. Ursula M. Niebuhr (San Francisco: Harper San Francisco, 1991), 415.
- (76) Fox, *A Biography of Reinhold Niebuhr*, 118, 122.
- (77) H. Richard Niebuhr to Reinhold Niebuhr of February 14, 1930; quoted in *A Biography of Reinhold Niebuhr* by Fox, 122.
- (78) *Remembering Reinhold Niebuhr*, 415.
- (79) Hans Morgenthau, “The Influence of Reinhold Niebuhr in American Political Life and Thought,” in *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time, Essays in Tribute by Paul Tillich, John C. Bennett and Hans Morgenthau*, ed. Harold R. Landon (Cambridge: Seabury Press, 1962), 97–116; モーゲンソーのこのニーバー評の邦訳は『大木英夫』終末論的考察』(中央公論社、一九七〇年)の巻末に付録として収録されている。
- (80) Cf. Arthur Schlesinger, Jr., “Reinhold Niebuhr’s Role in American Political Thought and Life,” in *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, 190–222.
- (81) こうした事情を考慮すると、「また、これは多少、衝撃的な事実であるが、ライニーは、弟リチャードの亡くなったとき、イエール大学のチャペルでの葬儀に出席しなかった。それは、ライニーの娘エリザベスの結婚式の当日であったのであるが、娘の『延期しましょうか』という提案を押し返して、その日に結婚式をし、それがあるとい理由でイエールに行かず、関係者を驚かせたのである」という東方敬信の叙述は、事実を正確に伝えたものとはいえない。東方敬信「二人のニー

- バー」、キリスト教文化学会編『キリスト教と欧米文化』（ヨルダン社、一九九七年）、二一七頁参照。
- (32) Reinhold Niebuhr to Scarlett, n.d. [1962], July, quoted in Fox, *A Biography of Reinhold Niebuhr*, 280.
- (33) H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Henry Holt and Company, Inc., 1929).
- (34) Marty, introduction to the Wesleyan Edition of *The Kingdom of God in America*, vii.
- (35) H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, xvi.
- (36) *Ibid.*, xii.
- (37) リチャード・ニールバー、『神の主権性』とどう古く神学的語句は、わたしにとって根本的意義をもつものを示してゐる。』
H. Richard Niebuhr, “Reformation: Continuing Imperative,” in *Christian Century* LXXVII (March 2, 1960), 248. なお、リチャード・ニールバーの思想全体を「神の主権性」とどう視点から解釈したものに、グレン・H・スタッセンのすぐれた博士論文
グレン・H・スタッセン, “The Sovereignty of God in the Theological Ethics of H. Richard Niebuhr” (Ph.D. diss., Duke University, 1967).
- (38) H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (New York: Macmillan Publishing Co., 1941; Macmillan Publishing Co., 1974), xi.
- (39) *Ibid.*, 31.
- (40) *Ibid.*
- (41) *Ibid.*, 29.
- (42) *Ibid.*
- (43) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Brothers, 1951), xii.
- (44) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, 67.
- (45) *Cf. Ibid.*, 44.
- (46) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, 54.
- (47) *Ibid.*, 56.
- (48) *Ibid.*, 68.

- (99) *Ibid.*, 69.
 (100) *Ibid.*, 81.
 (101) *Ibid.*, 83.
 (102) *Ibid.*, 84–85.
 (103) *Ibid.*, 84.
 (104) *Ibid.*, 86.
 (105) *Ibid.*

(106) 一般的にいえば、レッシングは「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理の証明とはなり得ない」という、あの有名な命題を提示した人物として知られているので、筆者のこの主張は読者には意外に思われるかもしれない。しかし炯眼にも、あのバルトもレッシングが「厭わしい広い濠」を飛び越える術を知っていることに気づいている (Cf. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 224–226)。

少し説明しておけば、リチャードの「内的歴史」の主張に含意されているのは、実施された治療や手術の成果を実感するのは、それを内的に経験する側の患者だということであるが、同様の考え方は、レッシングによってすでに断片論争の初っ端に明確に示されている。レッシング曰く、

……この人「無名氏」ことライマールスの仮説、説明、証明は、キリスト者に何の関わりがあるのか？ キリスト者にとつては、キリスト教は何といても現に存在しており、彼はそれをかくも真実であると感じ、そこにおいて彼はかくも幸いであると感じず。もし卒中で麻痺をおこしている者が、電気火花の有益な衝撃を経験するならば、ノレとフランクリンのいずれが正しかろうと、あるいは二人とも間違つていようと、何の構うところがあるのか？ (LM 12, 428; G 7, 457–458 (Gegensätze des Herausgebers))

すなわち、電気治療の有効性は誰よりもそれに身を委ねる卒中患者によつてはじめて実証されるものである。卒中患者が「電気火花の有益な衝撃」を経験するときには、誰が電気を発見したかとか、誰の学説が正しいかということは、少なくともその患者にとつては全く問題にならない。なぜなら、それによつて癒された、あるいは癒されつつあるという体的事実が問題だからである。同様に、レッシングにとつて、宗教の「内的真理」(die innere Wahrheit) は、それに内的に

参与することによってのみ認識され得るものであり、客観的知識や理論として対象化されることはできないものである。詳細は拙著『レッシングとドイツ啓蒙』（創文社、一九九八年）を参照のこと。

(107) Niebuhr, *Christ and Culture*, ix-x.

(108) H. Richard Niebuhr, "Reformation: Continuing Imperative," in *How My Mind Has Changed*, ed., with an introduction by Harold E. Fey (New York: World Publishing Company, 1960), 74-75.

(109) この視点からなされた最良の研究書は、外国語の研究書も含めて、高橋義文『ラインホルド・ニーバーの歴史神学』（聖学院大学出版会、一九九三年）であろう。

(110) フォックスは、ラインホルドの出世作の表題「道徳的人間と非道徳的社会」(Moral Man and Immoral Society)は、トルチから取られたものであると述べているが(Cf. Fox, *A Biography of Reinhold Niebuhr*, 134)。筆者は正確な典拠を寡聞にして知らない。しかし遺稿となった英国講演の一つ「倫理学と歴史哲学」のなかには、実質的にそれを支持するような、個人的道徳と集団的倫理との相違に関する鋭い分析が見られないこともない。Cf. Troeltsch, "Ethik und Geschichtsphilosophie," in *Der Historismus und seine Überwindung*, 12-13.

(111) Reinhold Niebuhr, *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937). 哲学者のリヒャルト・クローナーはこの書によって一種の思想的回心を経験したという。W・アスムス『ナチ弾圧下の哲学者——リヒャルト・クローナーの軌跡——』（島田四郎・福井一光訳、玉川大学出版部、一九九二年）、一四八頁参照。

(112) Reinhold Niebuhr, "The Truth in Myths," in *Faith and Politics* (New York: George Braziller, 1968), 16-17.

(113) *Ibid.*, 25.

(114) *Ibid.*, 30.

(115) *Ibid.*, 31.

(116) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. II (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), 50.

(117) Niebuhr, *Beyond Tragedy*, ix.

(118) Niebuhr, *Beyond Tragedy*, 3.

(119) ラインホルドがリンカーンについて語ったエッセーは、両者の類似性ないし同質性を窺わせるもので、その意味できわ

めて興味深い。ラインホールドによれば、「ヘブライの預言者たちが有意義なる歴史の観念を最初に考えたのであるが、リンカーンの信仰はヘブライの預言者たちのそれと同一である」。「あらゆる西洋文化の靈性の中心に存在するパラドクスに厳然として従ったのは、リンカーンの偉業であった」。「しかし理想主義者たちに対するリンカーンの道德的優越性は、政治家としての彼の良心的なところや力量によつていたのではない。それは歴史のドラマの意味を感知する彼の宗教的センスの深さと重さ、そして行為者たる人間がそれによつて当該の意味を台無しにしてしまうところの、意味の定義にあつての自己利害の汚染という問題に対して、彼が徹底的に敏感だったことによつていた。最後に、それはこの敏感さから自然にもたらされた雅量の大さきによつていた」。Reinhold Niebuhr, "The Religion of Abraham Lincoln," in *Lincoln and the Gethysburg Address*, edited by Allan Nevins (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1964), 75, 77, 86.

(120) ちなみに、ドロイゼンには「歴史の神学」(Theologie der Geschichte)と題された短い論文がある。これは『ヘレニズムの歴史』第二巻の序文として書かれたもので、もちろんヘーゲルの『歴史哲学講義』、ランケの『世界史概観』、ブルクハルトの『世界的考察』、ギゾーの『ヨーロッパ文明史』などとは比べものにならないが、しかしこの時代に歴史家が「歴史の神学」について明示的に語っていることは興味深い。

(121) もちろんわれわれはここで、イーデン神学校時代の恩師サミュエル・D・プレスが、旧約聖書の釈義を通して、ラインホルドに及ぼした思想的感化も無視できないであろう。

(122) メイはこの書が「流行はずれの書物」(an unfashionable book)となった一九六〇年代後半に、あえて筆を執つて書評を書いたこと。Cf. Henry F. May, "A Meditation on an Unfashionable Book," in *Ideas, Faiths & Feelings: Essays on American Intellectual & Religious History 1952-1982* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1983), 220-225.

(123) See David R. Davies, *Reinhold Niebuhr, Prophet from America* (New York: Macmillan, 1948); Ronald H. Stone, *Reinhold Niebuhr, Prophet to Politicians* (Nashville and New York: Abingdon Press, 1972); Harold R. Landon (Ed.), *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time* (New York: Seabury Press, 1962); F. Ernest Dibble, *Young Prophet Niebuhr, Reinhold Niebuhr's Early Search for Social Justice* (Washington D.C.: University Press of America, 1979).

(124) オータス・ケリー訳『アメリカ史の皮肉』(社会思想研究会出版部、一九五四年)二一三頁の「日本語へのまえがき」より。

(125) Reinhold Niebuhr, *The Irony of American History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), vii-viii.

- (126) *Ibid.*, 4–5.
- (127) Richard Reinitz, *Irony and Conscientiousness: American Historiography and Reinhold Niebuhr's Vision* (Lewsburg: Bucknell University Press, 1980), 108.
- (128) *Ibid.*, 109.
- (129) *Ibid.*, 69.
- (130) Reinhold Niebuhr, *The Self and the Dramas of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), 58.
- (131) Robert L. Calhoun, review of *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II: *Human Destiny*, by Reinhold Niebuhr, *The Journal of Religion* Vol. 24, No. 1 (1944): 59.
- (132) Cf. Thomas Ray McFaul, "A Comparison of the Ethics of H. Richard Niebuhr and Reinhold Niebuhr" (Ph.D. diss., Boston University, 1972), v.
- (133) H. Richard Niebuhr, "The Grace of Doing Nothing," in *The Christian Century* (March 23, 1932), 378–380; Reinhold Niebuhr, "Must We Do Nothing?," in *The Christian Century* (March 30, 1932), 415–417; H. Richard Niebuhr, "The Only Way into the Kingdom of God," in *The Christian Century* (April 6, 1932), 447. 三論文の現在については *The Christian Century Reader* (Freeport, New York: Books for Libraries Press, 1972), 216–231 頁を参照せよ。
- (134) 「の論争と関つた」 John D. Barbour, "Niebuhr Versus Niebuhr: The Tragic Nature of History," in *The Christian Century* (November 21, 1984), 1096–1099 と東方敬信「歴史と霊性——ニーバー兄弟の論争をめぐって——」『日本の神学』第二四号（一九八五年）一八一–三四頁を参照したが、とくに後者はニーバー兄弟の相違の中核に迫る秀逸な論文である。
- (135) H. Richard Niebuhr, "Reinhold Niebuhr's Interpretation of History," in *Theology, History, and Culture*, 91–101.
- (136) *Ibid.*, 91.
- (137) *Ibid.*, 97.
- (138) H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, with supplementary essays (New York: Harper & Row, 1960), 37.
- (139) Reinhold Niebuhr, *Faith and History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), 129, 131, 132.
- (140) H. Richard Niebuhr, "Reinhold Niebuhr's Interpretation of History," 100.

- (11) Niebuhr, *Christ and Culture*, 15, 17.
- (12) *Ibid.*, 183.
- (13) H. Richard Niebuhr to Reinhold Niebuhr, n.d. [Fall, 1932], quoted in Fox, *A Biography of Reinhold Niebuhr*, 145.
- (14) *Ibid.*, 146; cf., 134.
- (15) Richard Wighman Fox, "The Niebuhr Brothers and the Liberal Protestant Heritage," in *Religion & Twentieth-Century American Intellectual Life*, ed. Michael J. Lacey (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 104.
- (16) Glen H. Stassen, D.M. Yeager, and John Howard Yoder, *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture* (Nashville: Abingdon Press, 1996).
- (17) Cf. Hans F. Frei, "The Theology of H. Richard Niebuhr," in *Faith and Ethics*, 65; John D. Godsey, *The Promise of H. Richard Niebuhr* (Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1970), 62–63; Lonnie Kliever, *H. Richard Niebuhr* (Waco, Texas: Word Books, 1977), 58.
- (18) William Stacy Johnson, introduction to *Theology, History, and Culture*, xxvi.
- (19) Niebuhr, "Reinhold Niebuhr's Interpretation of History," 97.
- (20) *Ibid.*, 99.
- (21) Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, 88.
- (22) ラインホルドは「普遍史に関する最初の明示的な説明をアモス書九章七節の審判の言葉のなかに見出しているが、そのことが暗示しているように、イスラエルの最初の偉大な記述預言者アモスは、ラインホルドが最も愛好する預言者であつた。」 Cf. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. II, 23; *Faith and History*, 107 n.2.
- なお、リチャードのシヨナサン・エルフーズに対する言及については、Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, 101, 103, 106, 113–114, 116, 136–139; "The Anachronism of Jonathan Edwards," in *Theology, History, and Culture*, 123–133.
- (23) これについては、近藤勝彦『トレルチ研究』上・下巻（教文館、一九九六年）参照。
- (24) Cf. Elisabeth Sifton, *The Serenity Prayer: Faith and Politics in Times of Peace and War* (New York & London: W.W. Norton & Company, 2003).

- (155) 「変える勇氣」(courage to change) がラインホルドにとって本質的意義を有していたことは、J・ビンガムがこれをラインホルドの伝記の表題に選んだことからもよくわかる。June Bingham, *Courage to Change* (New York: Charles Scribner's Sons, 1961).
- (156) Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?*, 165.
- (157) Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, 264, 265, 280, 281, 284.
- (158) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1912), 979.
- (159) Niebuhr, "Reflections on the Christian Theory of History," in *Theology, History, and Culture*, 90 (傍点筆者).
- (160) Morgenthau, "The Influence of Reinhold Niebuhr in American Political Life and Thought," 109; 大木英夫『終末論的考察』(中央公論社'一九七〇年)'二二六頁。
- (161) Marty, introduction to the Wesleyan Edition of *The Kingdom of God in America*, xii.
- (162) *Ibid.*, xiii.
- (163) Friedrich Meinecke, *Werke*, Bd. 4, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte* (Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1965), 98.
- (164) 拙論「トレルチと『歴史主義』の問題——概念的・問題史的考察の試み(承前)」『年報新人文』第三号(二〇〇六年)六六一―七五頁を参照されたい。
- (165) Troeltsch, "Geschichte und Metaphysik," 69.
- (166) G.S. III, 175.
- (167) G.S. III, 184.
- (168) E・トレルチ、安酸敏眞訳『信仰論』教文館、一九九七年、一五三頁。
- (169) G.S. II, 764.