

Title	秘儀と意味
Author(s)	ラインホルド, ニーバー 高橋, 義文 / 訳
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.52, 2012.2 : 110-135
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4226
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

秘義と意味

ラインホルド・ニーバー

高橋 義文・訳

《訳者はしがき》

ここに訳出したラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr) の論考「秘義と意味」(“Mystery and Meaning”) は、ニーバーの思想の基本の一面を表現しているきわめて重要な論考である。ニーバーの神学的認識論の特徴を示しているといつてよいが、それはそのまま、ニーバーの思想の本質に深く関わる議論となっている。

本論考は、『敬虔で世俗的なアメリカ』と題されたニーバーの論文集 (Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958) に、その最終章第九章として収録されたものである。

この論文集の序文によれば、この論考は、「ユニオン神学大学院とハーヴァード大学でなされた説教に基づく」(Ibid., vii.) とされている。しかし、元来は説教であったとしても、公表するに当たって手が入られ、その結果いわゆる説教の体裁は大半姿を消し、その議論や考察の仕方ではむしろ学術的な考察と

なっていると見てよいであろう。とはいえ、ニーバーの場合、説教と学術論文との間に本質的差異はなかったという点も考慮に入れておく必要がある。公にされている説教には議論の仕方においてほとんど学術論文と区別のつかないものもあるからである。ニーバーは文章になったそのような説教を「説教的エッセイ」(sermonic essay)と称した。学術論文と説教の中間のイメージであろうか。この視点から見ると、本論考は、説教から学術論文への動的な動きも感じられるむしろ独特の論考と言うべきかもしれない。

実は、ニーバーは、「秘義と意味」の趣旨を、この論文が発表される二〇年ほど前から、いくつもの著書や論文で繰り返し論じていた。その中には、本論考と同じ題をもつ説教もある。『時のしるしを見分け』という説教集 (*Discerning the Signs of the Times: Sermons for Today and Tomorrow*, New York: Charles Scribner's Sons, 1946) に収められているが、同じ聖句の一つ(コリント第一一三・一二)を冒頭に掲げ、内容は同じ趣旨であるが、論述の仕方が異なり、聖句をふんだんに用い、本論考と比べて説教の形態を多く残しているものである。

ニーバーは、このように、本論考の趣旨を、説教や論文や著書で繰り返し考察し直し、そのようにして、深化させてきた。それが発表されたとき、ニーバーはすでに主要著書の大半を公にしていた。本論考と趣旨が重なる議論を含む著書では、主著『人間の本性と運命』の出版が一九四一年および一九四三年、それを発展させた神学的著書『信仰と歴史』が一九四九年、自らの人間学をさらに展開させた大著『自己と歴史のドラマ』が一九五五年であることからすると、一九五八年に上梓された「秘義と意味」は、それまでの神学的思想的考察を踏まえてなされた、より洗練され円熟したニーバーの思惟の特質が凝縮して顕れ出ている論考と言つてよい。

また、ニーバーがこの論考を、それを収めた論文集の最後に置いたことにも意味があるように思える。こ

の論考が、この書に収録されている他の諸論考の背後にあつて、それらの議論の前提もしくは基礎となる考察であることを示そうとしたとも考えられるからである。

この論文集は、一九五六一五七年に発表された諸論文と初出論文（「秘義と意味」も含む）からなっているが、かなり長文のそれらの論文は、いずれも深い洞察にあふれ、ニーバーの円熟した時期の視点や思索の方向を示しているものである。たとえば、「敬虔で世俗的なアメリカ」（『アトランティック・マンスリー』誌一〇〇周年記念号（一九五七）収録論文、ニーバーのアメリカ論）、「アメリカにおける高等教育」（「ニーバーの貴重な高等教育論」）、「自由と平等」（英国、フランス、アメリカにおける政治社会倫理の考察）、「アメリカの黒人への国家と共同体と教会の正義」（公民権運動初期の人種問題論）、「西洋文明におけるクリスチャンとユダヤ人の関係」（ユダヤ教神学大学院とユニオン神学大学院の合同教授会での発表（一九五七年二月））などである。ニーバーが、「秘義と意味」を、これらの時事的な主題を含む重要な諸論考の前提と見なしていたと言つて過言ではないであろう。

翻訳に当たり、訳者の判断で、原文にない小見出しを付けたことを断わっておきたい（訳者の付記であることを示すため「」を付けた）。ニーバーは、これだけの分量の論文を、節や項目に分けることも小見出しを付けることもしていない。それは、他の論考や著作にもしばしば見られるニーバーの特徴とも言えるものである。節や項を用いることもあるが、その場合にも番号のみで、見出しが付けられていないことが多い。その意味で、ニーバーの文章は、読者の便宜をあまり考慮に入れていないように見える。しかし、それは、当面の主題とそれについての考察への集中の強さとそれを文章化する勢いのゆえであると言えるかもしれない。読みやすくするため、節に分け項目を立て、それに小見出しを付けるなどをするので、かえつて思索

の流れが阻害されることをニーバーは避けた、というふうに見えることもできるであろう。したがって、小見出しは、あくまでも暫定的なもので、読者の便宜のために、訳者が、原文の段落を変えない範囲で付けたものであることをお覚えいただきたい。

なお、聖書は日本聖書協会口語訳を用いた。また、その他の部分の「」内も訳者の付記である。

わたしたちは、今は、鏡に映して見るようにおぼろげに見ている。しかしその時には、顔と顔とを合わせて、見るであろう。

（コリント人への第一の手紙 第一三章一二節）

この言に命があつた。そしてこの命は人の光であつた。光はやみの中に輝いている。そして、やみはこれに勝たなかつた。

（ヨハネによる福音書 第一章四―五節）

「序―人間存在と秘義」

人間存在についての究極的な問いは、その存在の意味が理になつたかたちで理解できるかどうかである。この問いに対する一つの明白な答えは、敬虔主義者や合理主義者が考えているほど単純にそのように理解できるものではない。

い、ということである。生は、矛盾と不調和インコグリュイティに満ちており、その不協和の悲惨さは言うまでもない。それらは、占

い師たちの宗教的な託宣によっても、意味の領域を何らかの単純な合理的理解ラショナルインテリジビリティの型に従わせようと目論む哲学者たちによっても解決されないものである。われわれはさまざまな意味の領域に生きているが、その領域は合理的に完全に首尾一貫するものではない。われわれの存在の意味は、秘義ミステリーの半影（訳注1）ペンブラに覆われ、理性はそこに入り込めないものである。（訳注3）

古代および近代の諸哲学を、次のような三つの範疇に分けることは、われわれの議論に役立つかもしれない。（1）生に秘義があることを暫定的に認めるが、理性帝国主義の最後の冒険によって秘義を合理的意味に還元することを目指す哲学。ヘーゲルは、近代におけるこの哲学学派の最たる例である。（2）生が秘義の半影に覆われていることとそこに入り込むには曖昧な理性では限界があることがわかつている哲学。超越世界と現象世界を峻別したカントは、近代におけるこの控えめな合理性の典型である。（3）秘義は無知の残滓以上の何ものでもなく、科学の進歩による勝利が徐々にその残滓を取り除いていくであろうと考える自然科学の強い影響の下にある近代の哲学。この三番目の思想範疇は、意味と秘義の問題や、合理的理解と意味と秘義の奇妙な混合と取り組むのに、最も人気がある手法であると同時に最も疑わしい手法でもある。秘義は、われわれが究極的な問いを呈する時きまつて突きつけられる問題である。

（訳注1）mystery は、一般的には「神秘」「不可解」などと、宗教的には「秘儀」「奥義」などと訳される。ここでは、意味が隠されているという意味で「秘義」と訳した。

（訳注2）penumbra は、天文学で日食や黒点の中のやや薄明の部分を目指す用語。

（訳注3）原文はここで段落を変えていないが、読みやすさを考慮し、訳者の判断で改行した。原文の段落を変えたのはこの箇所のみである。

「秘義の三つの形態と創造の秘義」

意味の世界を取りまく秘義の三つの形態を区別しておくことは参考になるであろう。一つは、究極的実在リアリティに関わる秘義である。思想はそこに、それ自体の能力を超える深淵を見出す。二つは、自分自身に関するわれわれの知識の中で明らかにされる秘義である。その秘義の中でわれわれは実在の深みを直接体験するが、その実在の深みは、どのような仕組みの合理的理解にも容易に当てはまることがない。

取り上げるべき「三つ目の」究極的な秘義は、創造の秘義である。アリストテレス以来、哲学は、「第一原因」ないし「至高の動者」を措定することによって、この秘義を合理的に把握しようとしてきた。近代科学文化は、それによって事物が存在するようになる進化の過程における因果の無限連鎖を見えるように示すことによって、秘義が克服されるものと見なしてきた。われわれはみな、「無から何も生じない」(ex nihilo nihil fit)^(訳注4)という科学の原理を受け入れてき

たし、創造の概念を、原因についての科学的分析の代用と見なすあらゆる宗教的な見方に疑いの眼を向けてきた。しかし、意味の領域と合理的理解の間には際立った裂け目がある。その裂け目とは、いかなる先行する原因も後続の出来事の十分な説明になっていないという事実である。事物の既知の事実についてその不合理性を説明するものがないのである。身近な例を挙げれば、象の牙やヤマアラシの針がなぜあるのかについて適切な科学的説明はない。あるいは、スカルクがヤマアラシよりも巧妙な防御機構であるという事実についても満足できる科学的説明はない。人は、動物や花を種に分類し、それらの種の系統や連関をたどることによって、これらの非合理的なものを合理的であるように見せかけることはできる。しかし、現代の最も鋭敏な科学哲学者アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド「一八六一—一九四七」は、時間的過程と究極的実在との関係を分析した『過程と実在』「一九二九」と題された書で、合理性の限界を認め、「原初プライモディアル的神」という、秘義の領域を象徴するある種のXを考えたのである。

東洋のすべての神秘哲学や、西洋にあつては、プロティノス「二〇五?—二七〇」の新プラトン主義にその源をもつ哲学は、「イマネーション」「派生」「流出」の論理によつて、ある程度、合理性の限界を正当化し、それに同意してきた。その論理は、

時間的世界を、神にある万物のより原初的な《一者》の^{コラプション}頽落ないし派生と見なすことである。そのようにして、問題のある創造「一者の分化と見なされる」の概念は避けることができるが、そのためには、時間の流れのうちにある個別の事象の世界を悪あるいは単なる仮象と見なす代価を支払わざるをえない。「ところが」生を肯定する西洋の見方の基礎となる命題は、創造が善であるとの教理であり、それは創造の秘義の教理と表裏一体である。思想は徹頭徹尾この秘義とともにある。だからこそ、神学者たちは、神がどのように世界を創造したかについて説明を求められたとき、神は「無から」(Ex nihilo)創造されたとする合理的には不条理な結論を打ち出したのである。その結論は、多くの不条理をもたすが、理性の能力を超える秘義を擁護もする。神が無から世界を創造されることを想像することはできないが、無からの創造は、個別の事象の世界が「無制約的なもの」^{アンコンディショナル}にどのように関わっているかについて、合理的に説明することがまったく不可能であることに気づかせるのである。

われわれが知るところは、すべての偶然的存在がそれ自体を超えて存在の無制約的秘義を指し示しているということだけである。この秘義を合理的に理解しようとする哲学的神学は、存在の永遠的な構造についてのアリストテレスの説明における「存在」の定義と、新プラトン主義における^{アンデイファレンシエイトッド}未分化の「存在の根拠」の概念の間で揺れ動いている。古代の創造神話に見られる不合理のゆえに、永遠の神話の深遠さが覆い隠されてはならない。永遠の神話は、創造の秘義を擁護し、世界を自明で自己充足的なものと思ふ危険の中にあるすべての合理的な探究に限界を設けるのである。

(訳注4) 元来、古代ローマの詩人・哲学者ルクレティウス(前九四頃—五五)の言葉。なお、原文では^{esse}が^{fi}になつてゐるが、誤植と思われるので修正した。

「自由の秘義の二つの形態」

創造の秘義は、われわれの存在に直接作用することはない。それゆえ、創造の秘義が意味に関わるのは、とりわけ深く自らの内部を省察するとくに内省的な人間の知性インテリゲンチヤに対してだけである。創造の秘義は、それが究極的な自由の秘義の象徴となるとき、はじめてわれわれの経験にとつて直接関わりをもつようになる。そしてその究極的な自由の秘義は、われわれの自由の秘義、もつと厳密に言えばわれわれの自由の秘義の二つの形態に関係しているのである。《責任ある自由》の秘義とさらに大きな《罪と罪責》の秘義の二つである。前者は、被造物としてのわれわれの有限な理性によつて人生の諸要素が決定されているにもかかわらずなお認められる自由であり、後者はその自由の墮落であり結果である。

以上の二つの秘義がともに明らかになるのは、存在それ自体の意味について思索を凝らすときだけではない。それらの秘義は、直接経験され、しかも、なお解決されない秘義のまま残る。それはひとえに次のような理由による。それら二つの秘義のどちらも、整つた合理的一貫性によつて世界の総体とわれわれとの関係に意味を見出そうとするような体系には適合しないという理由である。問題は、つねに、それら二つの秘義を経験する際、疑う余地のない諸事実を十分経験的に認識することである。たとえ、その認識が、事柄の一貫性を確立しようとする合理的体系を脅かすことがあるとしてもである。

「責任ある自由の秘義」

責任ある自由は、われわれ自身を内省することで明らかになりうる。なぜなら、われわれは、たとえば行動を説明できる原因がつねにその行動に先行しているとしても、自分がそのような因果の流れを超越していることを知っているから

である。さらに、自分自身が行動の要因であつて、正反對の行動目的や対立する動機を選択する自由をもち、それがわれわれの目的を鼓舞することも知っているからである。この自由は、次のような事実を変えもしなければ隠すこともしない。すなわち、われわれは有限な被造物であつて、その行動は、心理的、経済的、地理的、社会的条件のいずれであれ、ものごとを決定する条件の主な動向を分析する人々にはある程度予想できる、という事実である。「たとえば」われわれの政治的態度が主として経済的利益によつて決定されるのであれば、選挙における票の動きを大雑把に予想することは可能である。

選挙の世論調査が現在のような科学的正確さに達する以前、世論調査の方法を開発した有名な雑誌社が倒産した。それは、ある重要な選挙における投票動向の予想に完全に失敗し、威信を大幅に失つたからである。ほどなくしてこの誤りの原因が判明した。その雑誌社は、有権者の統計試料を得るために電話帳の名簿だけを使用した¹が、それは有権者を適切に代表するものではなかつたのである。民主党員より共和党員のほうに、電話を設置する経済的余裕があつたからである。それ以来、われわれ民主党員も自分たちの経済状態を改善させてきたが、それにもかかわらず、世論調査が正確さを獲得したのは、通信販売用の名簿と電話帳の名簿を統合し、それによつて名簿が、多様な経済的利益集団の適正な抽出試料となるようになってからである。われわれが明確に確信し、人々も予想するのは、政治姿勢の基本が「あなたの宝のある所には、心もある」²「マタイ六・二一」との基準に基づいていることである。しかし、こうしたものごとを決定するさまざまな条件にもかかわらず、自由の次元はつねに存在する。その自由において、われわれは、決断に影響を与えるかもしれない有限なすべての条件をよそに、責任を果たすのである。一般に科学はさまざまな種類の決定論に傾きがちである。なぜなら、個人の個性や人間の行動には予測不可能な面があることをひたすら覆い隠すことによつて、人間を、科学的にあるいは少なくとも統計的に扱うことは可能だからである。他方、興味深いことに、良識や芸術や法といったものには、自由の事実を否定するいかなる錯覚もなかつた。人間の自由は、形而上学のどのような体系

にも当てはまらないが、しかし、このことは、歴史記述が科学であるばかりでなく芸術でもあることを知る歴史家には明らかである。そのような歴史家は、人間の歴史には自由や個性が非常に顕著であるため、歴史が人間の行動を純粹に科学的に説明することは不可能であると考えてきたからである。

「罪の秘義」

人間に関する第二の秘義は、第一の秘義と同じように経験において確証され、同じように合理的一貫性のいかなる体系にもなじむことがない。この秘義は、人間が自らの自由を自らの目的のために悪用せざるをえないという秘義である。人間はみな過度の自己執着^{セルフ・リガード}をもつとの主張は広く認められているゆえに、妥当な政治学はどれもそれを当然のことと考える。それにもかかわらず、人間本性に関するどの哲学的分析も、この自己執着が生じる場^{ロクヌ}がほかならぬ自己であつて、自己の「欲情」やある種の社会的誘惑や人間の無知などではないという事実を隠そうとしがちである。「しかし」かの優れた哲学者デイヴィッド・ヒュームもまた、青年時代のカルヴァン主義への反動から「原罪」の教理は否定したが、自己執着の普遍性をきわめて鋭利に分析し、すべての人間は一樣に利己的でないにしても、政治制度は人間の自己執着を当然のこととして考慮に入れなければならないと明言したのであつた。

現代文化とりわけアメリカの文化にはまことにばかげた一面がある。人間の徳を現実的に解釈し、それが人間の「尊厳」の概念と矛盾するものではないと主張するわれわれは、古代の神話から取られた教義の虜になつていると、いつも糾弾されているのである。人間が完全になりうるとの思想があまりにも広く行き渡つてゐるためである（アメリカ人は、フランス啓蒙主義を修正することなくそのまま受け入れている唯一の継承者である）。われわれは、エデンの園におけるアダムとエバの物語を信じるほど軽率でさえないければ、人間についての一般的な空想に啓蒙され、それを共有するようになるのかもしれない。たとえば、人間から「尊厳」を奪わないために問題の多い人間の徳を厳しく扱いすぎて

はいけないといった空想である。「しかし」紛れもない事実、人間の「悲惨」と人間の「尊厳」の源が、同じ根である自由にある、ということである。人間の罪と、それより包括的な概念である人間の「悲惨」については、おそらくもう少し説明を加える必要がある。なぜなら、その悲惨には、罪と死が奇妙に混合しているからである。すべての人間が死ぬのはごく自明のことである。死が普遍的であるのは、被造物が有限であることのしるしである。それにもかかわらず、われわれは、他の被造物と異なり、無知ゆえの平静さでなく、あくまでも訓練によって得た平静さをもつて死ぬ。なぜなら、われわれは、他の被造物と異なり、自分の死を予期することができからである。死を予期できるということは、われわれが他の被造物のように時間の流れの中にあるのではなく、幾分かその流れを超越していることを示しているのである。

「人間の二つの次元」

要するに、人間は、精神^{スピリット}「霊」として自由のうちにあるとともに時間の流れの中に深く身を沈めている、きわめて不調和な被造物なのである。キルケゴールは、この不調和を把握することができるのはひたすら「内面性の激情」『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』杉山好・小川圭治訳（白水社）三九頁参照』によってであると考えたが、おそらく的を射た示唆であろう。確かに、古今を問わず、最も深遠な哲学者たちでさえこのことを理解していない。そうした哲学者たちは、通常、プラトンやアリストテレスに従って、人間の自由を「知性^{マインド}」と同一視する。つまり、知性を観念的合理性の形態の世界に当てはめ、「身体」を自然の体系に当てはめるのである。この考え方はとくに首尾一貫した二つの世界を生み出すが、それが、人間自己の不調和な統一を正当に評価することはほとんどない。たとえ、合理的能力が自然を超える人間の自由が用いる一つの道具であることが明白だとしても、自己には、その二つの世界とともに超える、「知性^{マインド}」と同一視できない精神^{スピリット}「霊」の秘義的な自由があるのである。この人間本性の本質的な不調和について、

哲学者たちよりもむしろ詩人のほうがとくに一貫して雄弁に考えてきたことには意味があるかもしれない。一七世紀初頭に著作活動をしたジョン・デイヴィス「二五六九―一六二六」は、詩人の不変の主題を以下のような言葉に練り上げた。

わたしの魂には、すべてのことを知る力があるにもかかわらず、
すべてを見通せず、すべてについて無知である。

わたしは知っている、自分は自然の小さな王の一人であるにもかかわらず、
最も小さく卑しいものの奴隷であることを。

わたしは知っている、自分の人生が苦しみに満ち、しかも短いことを。

わたしは知っている、自分の分別がどれも嘲りを受けていることを。

要するに、わたしにはわかつているのだ、

自分が誇り高い人間であるにもかかわらず、

惨めな存在でもあることを。

この詩は、人間の状況についてのパスカルの次の描写を想い起こさせる。「何という奇妙、何という怪異…あらゆるものの審判者にして…不確実と誤謬の溜まり場」『パンセ』三四三（松浪信三郎訳、河出書房新社）一七五頁」。

人間存在のこうした二つの次元があるがまさに十分に評価することができる哲学はない。パスカルが主張するように、哲学者たちはどちらかに傾きがちである。人間の尊厳にこだわって人間を傲慢へとそそのかすか、人間の悲惨を嘆いて人間を絶望へとそそのかすか、である。パスカルは、この謎に対する唯一の満足できる答えを「福音の単純さ」

に見出すのである。パスカルを、カトリックとデカルトの合理主義とともに拒否するよう駆り立てたのは、まさにこの問題であつた。

「罪の秘義と人間の有限性」

人間の罪の秘義は、人間の有限性に奇妙なかたちで関わっている。それは、罪が、有限性や無知に発するのでなく、有限性の事実から逃れ、それを隠そうとする人間の空しい努力の結果であるという意味においてである。人間は、富による安定や、自然と歴史におけるこの不安定さを隠し克服する力をつかみ取ろうとする。人間は、自らの相対的な真理が究極のものであるとの狂信的な主張をひたすらし続ける。なぜなら、人間は、自らの見せかけの確実さのうちに潜んでいる懷疑と相対性に、ひそかに気づいているからである。このような見方がもつ象徴的な性格を正しく理解するなら、アウグスティヌスの次のような意見に同意することができよう。「人間は、避けることのできない死を避けようとして、避けることができる罪を犯す」。人間における悪は、人間の自由つまり善の墮落であるゆえに、悪の秘義を、安易に合理的に説明することはできない。人間の行き過ぎた自己執着は、人間の自由と有限性の接合によつて引き起こされるものであるとしても、有限性の当然の結果ではない。それゆえ、自己執着もまた秘義なのである。

以上、三つの秘義、すなわち神についての一つの秘義「創造の秘義」と人間についての二つの秘義「自由の秘義と罪の秘義」を取り上げてきたが、それらは、決して、意味の体系に簡単になじむこともなければ、合理的一貫性の体系に自らを明け渡すこともないのである。

「神秘宗教における秘義」

すべての宗教は、秘義の領域にいくらかの意味を見出してそれを主張するか、あるいは、秘義を前にして畏れおの

き、人々がそこから人生の意味を見出そうとする特定の有限なわずかの意味までもすべて無視してしまうか、そのどちらかである。古典的な神秘宗教は、仏教であれ、新プラトン主義であれ、「神に名前をつけることは神を冒瀆することである」と警告しがちである。そうした神秘宗教は、意味の有限な体系や目的の仕組みがどのようなものであれ、それらに究極的な意義を見ることが冒険であることに気づいている。しかし、その過程で、歴史世界の全体を、それに付随する部分的な意味や断片的な活動もろとも破棄しがちである。神秘宗教は、時間を脱して永遠に逃げ込む。その永遠は、神についての秘義を肯定することによって、人間についての二つの秘義を説明しているかのように見える。「すなわち」人間の自由の秘義は、自由を、人間の有限性から解放し、未分化の エグゼシス 実在の一部と見なすことによって解決される。また、人間の悪の秘義は、悪を人間自己の特殊な形態と見なすことによって説明され、未分化の主体としての自己は、特殊な対象としての自己から自らを解放し、それによって悪から救われるのである。

「やみの中に輝く光」―キリストの啓示と秘義

「ところが」聖書信仰、厳密に言えば、聖書に根ざす二つの信仰すなわちユダヤ教とキリスト教は、いくつかの歴史上の出来事のうちに、歴史の意味の手がかりとなる啓示の深みと高さ、言い換えれば「やみの中に輝く光」「ヨハネ一・五参照」を見分ける冒険的な企てと取り組むのである。キリスト教はさらに踏み込み、ヨハネ福音書の序章の言葉に従って、苦難のメシアのドラマすなわち「キリストの出来事」に先立つすべての啓示的な契機は、この出来事に要約され、そこで頂点に達する、と主張する。キリスト教は、ビアトリス・ウェブ「一八五八―一九四三 英国の社会学者、経済学者」が「非常識なイエスの神格化」と呼んだその内容によって立ちも倒れもするのである。当然のことながら、現代のクリスチャンは、次のことを承知していなければならない。すなわち、人間の状況と神の秘義をともに明らかにする際、「キリスト両性論」の教義を固定したキリスト教初期の神学者たちの仕方にならって存在論的な用語でキリスト

における啓示の究極性を表現する努力が、教義を無意味にすることもあるということを、である。意味に関するさまざまな象徴を存在論的な言葉に移し替えることは、人間が神であるという非論理的な命題に肩入れすることを意味する。その命題が非論理的であるのは、一人の人間が「感覚的に敏感」でありながら同時に「無感覚」でもあることはありえないからである。つまり、それら二つの側面はともに、時間の変化と時間の超越に関わっているのである。

しかし、キリスト教信仰は次のことを支持することを当然と考えている。すなわち、メシア待望の歴史に照らしてみると、歴史上の一人の人物とその出来事が、神の憐れみと正義の啓示であり、その人物の十字架の死が、人間の罪が普遍的であることと、たゆまぬ道徳的努力によっても人間には人間存在の道徳問題を解く能力がないことの究極的な啓示であり象徴であつたということである。すべての人間の徳が断片的であることを認めるなら、キリストは、人間と神の義の間にある隔たりを克服する究極的な憐れみの象徴となるのである。

新約聖書に存在論的思弁はない。しかし新約聖書が、キリストについて何がしかの究極的な主張をしていることは確かであり、キリスト教信仰はその主張に基づく。その主張は、「神はキリストにおいて世を^ご自分に和解させられた」〔コリント第二、五・一九〕とのパウロの言葉にすべて明白に表現されている。この言葉が主張しているのは、キリストの啓示のうちに、それに先立つ、歴史の目的に関わる人間存在の秘義と神の創造の秘義への手がかりの要点と頂点がある、ということである。もしそれらの手がかりが聖書の証言の全体をとらえているとするなら、キリストの啓示が唯一の「やみの中に輝く光」であると主張することはできないであろう。ところが、新約聖書全体は、間違いなく、もつとも決定的な意味の啓示がキリストの出来事に起こったとの見方において、ヨハネ福音書と一致しているのである。

この啓示の重要性について首尾一貫した説明をしようとする信仰の努力は、三位一体の教義をもたらしただけでそれはキリスト教正統主義の変わることのない基礎となってきた。もし、宗教的な信条が、救済史の創造的な出来事における啓示の深みの意味を明言する象徴的な努力であると正当に評価するとしたら、われわれは次のような結論に達す

る。つまり、「天地の造り主、全能の父なる神」と、「ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け」た「その独り子、我らの主、イエス・キリスト」という信条『使徒信条』は、神が存在するのかどうかといった陳腐な問いを解く形而上学的声明などではない、との結論である。むしろ、この信条は、神の創造の秘義を当然のことと見なし、歴史の意味が究極的に開示されたことを明言するものであつて、創造の秘義に関わっているのである。

要するに、キリストの啓示は三つの秘義を照らす一つの光である。この光は、創造の秘義への信仰による手がかりである。なぜなら、その光は、原初的神という知られざるXに代わつて、すべての歴史的な意味や目標の、神にある源泉と最終目的を表す概念であるからである。人は、そのような信仰について形而上学的な確証を空しく探し求めるであろう。どのような形而上学的思弁の深さをもつてしても、歴史の目的や意味の本質を「存在」^{リアリティ}の概念から導き出すことはまず不可能である。人間の歴史的存在に意味があることを確信するとしたら、それは信仰によるのであつて、理性によるのではない。というのは、そのような意味の構造や象徴の場合、自然の決まった構造や論理の法則を分析することからは、必然的に何も出てこないからである。この世における人間の生は、自然に照らしても、知性に照らしても、不調和である。もしわれわれが「やみの中に輝く光」の妥当性を主張するとしたら、それは、特定のいくつかの歴史的出来事（キリスト教の場合、とくにあの一つの歴史的出来事）が人間存在の秘義を解く手がかりとなつてゐること、また、われわれの存在が、単に自然の随伴現象でもなければ自然の不要の付着物でもない、ということを主張しているのである。われわれはまた、その特定の歴史的出来事の現実が、自然の「事実」^{リアリティ}の視点からいかに心許なく見えようとも、それにはそれ自体の真実があると主張する。さらに、罪深い墮落における自由がわれわれの経験において現実のものであり、また、こうした秘義的であるが経験的でもある諸現実への答えが、^{リアリティ}実在の全領域の中で一つの立場を占めていると主張するのである。

十字架につけられたキリストに象徴される愛は、創造の秘義に関係するとともに、創造の秘義そのものでもある。そ

これは、おそらく、「人よりも賢」いとパウロが断言する、神の「愚かさ」である[コリント第一 一・二五]。この神の愚かさは、言うまでもなく信仰の知恵であつて、不確実な可能性を憶測したり、信賴性の低い命題を肯定したりすることはない。その知恵は、経験に基づいて意味の構造を確定し、経験が實在それ自体の構造に関わっていると主張するだけである。キリスト教信仰は、神が存在するとの主張ではなく、キリストが神の啓示であるとの主張に基づく。神の「存在」は、主張されるのではなく、前提とされているのである。いやむしろ、前提とされているのは創造の秘義であり、それが存在の根拠であると言ふべきある。キリストが神の啓示であるとの主張は、創造の秘義を歴史の意味へと関連づけるのである。だが、歴史は、この啓示によつてどのように意味づけられるのであろうか。

「啓示と歴史」

歴史は、自然と理性のすべての一貫性を予想できないかたちで超越する人間の自由の秘義のゆえに意味を要請することを思い起こすなら、次のことは奇妙に見えるかもしれない。すなわち、キリスト教信仰の「やみの中に輝く光」は、第一の自由の秘義を照らす意味の光ではなく、第二の秘義であるすべての人間の自由が巻き込まれる自己矛盾を照らす光である、ということである。「しかし」「やみの中に輝く光」は、罪と、自由を自分自身のために利用せずにはおれない人間の傾向と、自己執着とからなる人間の窮境への答えなのである。その自己執着は、人間の善と神の間に存在する人間には克服しがたい相違が、人間の罪を自ら負われる神によつて克服されたとの確信によつて、この自己執着をとくに意図的に克服し目立たなくしようとするような道徳的努力の最高地点においてさえ認められるのである。人間の窮境へのその答えが、「神はキリストにおいて世を自分と和解させられた」という「良い知らせ」「福音」の意味である。新約聖書の信仰は、明らかに、「メシア的」光彩を帯びて立つ一人の人物の無実の苦難と死に関わる歴史のドラマの中に意味を見出してきた。それゆえ、その人物に期待されていたのは、さまざま不安な状況を解明し、歴史の意味の頂

点として、歴史の道徳的曖昧さを、不義な者に対する義なる者の明白な勝利によって克服することであった。「ところが」その人物は、期待されたとは異なる方法で歴史を明らかにされた。歴史における最良のもののすべてが、この光の下では、無実の苦難の悲劇に巻き込まれていることが明らかとなったのである。歴史の道徳的曖昧さは、最も強力な道徳的努力をもつてしても克服することはできない。それは、神の裁きの厳しさが神の憐れみに匹敵するという意味において、神によってはじめて克服されることである。それゆえ、十字架につけられた救い主は、その憐れみの啓示であり象徴なのである。

「啓示と自己執着」

多くの教養ある現代人は、人間となつて十字架上で苦しめられた神の物語は、だまされやすく世慣れていない人物についての単なる作り話にすぎないと考えるであろう。確かにそこには、神のような存在がいるかいないか確信さえない人々には何の「手がかり」もない。しかし、そのような人々も、答えない形而上学的問題についてあれこれ思い巡らすことを止め、秘義的ではあるが普遍的に経験される人間の葛藤について誠実な努力を払うならば、『苦しめられるがゆえに憐れみ深い神』という見解が、存在の意味への手がかりであることに気づくであろう。この見解は、人間の自己執着についての二つの問題を解決する。「第一に」この見解は、たとえ自己執着の現象が普遍的に見られるにしても、それを規範的なことだとは考えない。言い換えれば、罪を真摯に受け止めることを主張し、利己主義をそれが自然であるとの理由で無害と見なすすべての見方を否定する。あるいは、たとえ利己主義を有害と見なしたとしても、人間の行動の普遍的な特徴が人間自己の規範の表現であると考えすすべての見方を否定するのである。「第二に」その見解が解決するもう一つの問題は、この執拗で普遍的な人間の利己主義をどうすべきか、という問題である。この問題のへ答えは、究極的な次元では、神の赦しであり、政治的相対的な次元では、集団および個人の利己主義の危険に対してあらゆ

る防御策を講じることであるはずである。

要するに、この「やみの中に輝く光」から生じる知恵には、感傷もなければ冷笑主義シニシズムもないのである。キリスト教信仰は、その古典形態では、どの形態のユートピア的理想主義とも関係がない。ユートピア的理想主義では、われわれの問題がすべて解決するのは、ただ、利己的人間に非利己的になるよう説得することが可能な場合だけである。ところが新約聖書の信仰は、人間の過剰な自己執着を「当然のもの」とは見ていない。新約聖書の信仰は、自分自身を自分の目的にしてみよう人間の傾向が自由の墮落であると主張する。「本来」人間の自由は、目的を、自分自身を超えたところに見出すものである。言い換えれば、キリストの啓示は、自己崇拜の深刻さを認め、いかなる義人であれ、厳格な奮闘努力によって罪から逃れることができないことを受け入れるよう促すのである。

もちろん、たとえばカントが推奨するような道徳的厳格さに見られる、厳しい規律と「義務」の遂行には、人間の問題への暫定的な答えがある。しかし、無秩序な「慾情」を自己の一貫した合理的目的に従属させることによって、意味の究極的な仕組みに対する自己の反逆の問題を最終的に解決することはできない。というのは、慾情を規制する理性は、反逆する自己追求的自己の道具であって、その主人ではないからである。要するに、人間の利己主義の問題は深刻で執拗なのである。「したがって」次のような方法はどれも、問題の近似的な解決でありえても、究極的な解決ではない。すなわち、特殊な神経症的形態の自己執着に対する精神医学による解決や、理性の目的がさまざまな目的の一貫した仕組みに適合できる場合にかぎり理性を訓練し、それによって理性がそれ自体の目的を追求するようになる合理的な仕組みや、とりわけ、明らかに不道徳で不正義の形態を撤廃する政治的な仕組みなどの方法である。人間の利己主義に比較的耐えやすくする精神医学的、教育的、政治的仕組みはすべて、それらを究極的な救済の仕組みにすることがなければ、その限りにおいて有効であり有益である。「しかし」そうした仕組みが人間をその悪から究極的に救済するかのように見せかけるとしたら、有害である。そして、そのような見せかけの救済を伴う宗教的な仕組みも同様に有害であ

ることは言うまでもない。新約聖書におけるキリスト教信仰は明らかに、義人と悪人を根源的に区別せず、「すべての人は罪を犯したため、神の栄光を受けられなくなつて」いる〔ローマ人への手紙三・二三〕と宣言する。自由の墮落が普遍的に見られるというこの主張は、信仰者の経験によつても、不信仰者の経験によつても裏付けられる。しかし、この主張は、信仰であれ、不信仰であれ、それが自分たちの徳を保証すると考える信仰者と不信仰者のいずれにとつても躓きと見なされるのである。

「やみの中に輝く光」は、罪の普遍性だけを啓示するのではなく、この道徳的葛藤が道徳的に解決不可能であることも示す。神の憐れみの確信こそが問題の唯一の解決であり、それは神の裁きの厳しさによつて啓示されている。明らかなことは、啓示の光が、世界についての何らかの不明瞭な秘義を解明するのではなく、創造の秘義を人間の問題の答えに關連づけていることである。われわれは、人間の問題を、経験として十分に知っているが、なかなか受け入れようとしなない。われわれは、赦された罪人になつて、ということとは、自分自身を偽らずに自分をありのままの自分よりも必死に良く見せようとするのではない人間になつて、はじめて安らかな良心をもつことができるのである。これは、人間とその歴史のすべての秘義と意味を合理性の領域から閉め出してきた人々の理性には不快感を与える事実である。しかし、この事実が、人間の葛藤を、精神医学的、道徳的、教育的、宗教的調整によつて癒やしうる是正可能な困難と見なすすべての理想主義者の自負心に不快感を与えることもまた確かである。

「啓示と倫理的規範」

このように、キリストにおける啓示は、われわれが人間の悲惨さの秘義として示してきた人間の窮境を明らかにするものである。しかし、人間の自由の秘義についてはどうなのだろうか。この自由の秘義は、実際には悲惨さの秘義に先立つものであり、一般に人気のある評価に従えば、愛を自由の規範とすることに見出されるこの秘義への答えこそ、キ

リスト教信仰の主要な内容である。それどころか、自由主義的キリスト教は、ひとりの人間を神にすることについての困惑と、福音使命の主たる責任をめぐる悲観的な予測結果についての困惑をともに克服しようとして、「キリストの愛」を単純に人間の行動の究極的な規範としたのである。もし、キリスト教信仰が、道徳的理想主義の一形態であつて、愛と自己愛の矛盾という人間の状況をそれほど厳密に解明しないとしたら、それは適切な解釈であつたであらう。

しかし、重要なことは、神と人間の和解の教えを最重要視するパウロのキリスト解釈においてさえ、キリストがまさに「第二のアダム」として厳密に定義され、十字架の完全な自己犠牲の愛が人間の行動の規範として示されていることである。エペソ人への手紙第五章一、二節にこう書かれているとおりである。「こうして、あなたがたは、神に愛されている子供として、神にならう者になりなさい。また愛のうちを歩きなさい。キリストもあなたがたを愛して下さつて、わたしたちのために、ご自身を、神へのかんばしいかおりのささげ物、また、いけにえとしてささげられたのである」。

キリスト教が、キリストの犠牲愛を行動の究極的な規範として受け入れることには二つの問題がある。第一の問題は、隣人愛が、人間の自由の明白な規範であつて、人間の状況に関するある程度の厳密な分析によって確証されうるものであるかぎり、隣人愛は、特殊な啓示を信仰によつて受容することを必要としているようには見えないという点である。現代の自然主義的ヒューマニズム（エーリッヒ・フロム「一九〇〇—一九八〇ドイツの社会心理学者」の『愛の技術』〔鈴木晶訳「愛するということ」紀伊國屋書店〕はそれに当たる）は言うにおよばず、ストア哲学や仏教の理想主義もみな次のことでは一致している。すなわち、人間は、自分自身を自分自身の内部では知ることができず、絶えず、自分を超えた他のところで、つまり共同体やさまざまな創造的な責任の中で自己実現を遂げるものなのである。「そうであるなら」日常経験という昼の光がわれわれのやみを照らすことができるとき、なぜ、信仰という冒険的な行為をしなければならないのだろうか。

第二の問題は、キリストの愛によつて裏付けられている犠牲愛である新約聖書のアガペー「愛」が、あまりにも純粹すぎて、共同体の諸問題の具体的な指針になりえないことである。共同体の諸問題は、新約聖書のアガペーという自己を超えた純粹で超越的な規範ではなく、正義の規範と、相互関係を意味するフィリア「愛（兄弟愛）」の規範を必要とする。要するに、アガペー倫理から、競合するさまざまな権利について慎重な比較考量を要する適正な社会倫理を構築することは、不可能ではないにしても、きわめて難しいのである。このことは、なぜ、キリスト教のカトリックもプロテスタントも、集団としての人間の問題と折り合いを付けることに困難を覚えてきたのか、なぜ、カトリックがその社会倫理においてプロテスタントよりも洗練されているのか、といった疑問が生じる多くの理由の一つである。というのは、カトリックは、アリストテレス的な自然法と正義の倫理を人類の集団の問題にそのまま適用し、新約聖書の完全主義的倫理については、それを修道院にゆだね、その要求を「完徳の勧め」として規定したからである。

共同体の営みが、激しい競争における讓歩と、正義の慎重な判断と、適正な秩序と健全さを保つための家族や共同体における相互関係を必要とすることは明白である。こうした集団の諸問題を次のようなことを期待しながら解決する努力はいずれも、結局、感傷に帰着せざるをえない。つまり、犠牲愛が人間の頑迷な性格を変え、人は、その愛に恥じ入り、聖人が成し遂げた、あるいは成し遂げたと見なされる善いわざに邁進するようになるであろう、との期待である。犠牲愛が、一六世紀や一七世紀の分派によるユートピア主義の場合のように、ユートピア主義的希望が幻滅に帰することのないようそれを防いだこともあつたが、それも結局失望に終わらざるをえなかった。犠牲愛が、分派的キリスト教であれ、現代の自由主義であれ、それらが考えるほど単純な可能性でないことは明らかなのである。

それにもかかわらず、「キリストの愛」に裏付けられた究極的な規範を維持することは必要である。それが必要なのは、人間の道徳的な営みのために自由主義的キリスト教が考えたような単純な可能性としてでもなければ、基本的な正義の規範に付け加えられる「それをなす能力がある」者たちのための「完徳の勧め」として（アキナスの立場）でも

ない。むしろ、人間の自由が働く愛の予測できない可能性の象徴として、また、人間の倫理的生の超越的なし「終末論的」頂点の象徴として、である。人間の状況や人間の人格性の構造について、エーリッヒ・フロムが試みたような科学的説明はどれも、何らかの分別の規準や通常の行動を評価することによって、この終末論的頂点を切り捨てざるをえないのである。とはいえ、英雄的な行為や殉教者の犠牲とりわけ命までも棄てる犠牲に向けられる普遍的な尊敬の念は、われわれの存在には歴史を超える意味の接線^{タンジェント}があるとの見方の妥当性が広く受け入れられていることを立証するものである。それはまた、次のようなことが、いかなる信条の制約もはるかに超えて了解されていることの証拠ともなっている。つまり、人間は、肉体の命を必死に維持しようとするあまり、自分の命もしくは真の自己を失うことがありうることを、言い換えれば、人間は、肉体の命が、高すぎる代償で買われうることを知っているほど十分に自己超越的であるということである。この認識は、人生の目的についての、もっぱら功利主義的で快樂主義的で享樂主義的でさえある評価をすべて無意味にするのである。

「キリスト教信仰と謙虚」

はつきりしているのは、ある歴史のドラマを、神から与えられた人間の自由の秘義と、その自由が歴史の中で墮落せざるを得ないという謎への唯一の手がかりとして受け止める信仰は、日常的な経験の事実を扱っているゆえに「合理的理解からすれば」解明不可能な秘義についてのむなししい憶測にすぎない、ということである。同様に、その信仰が、第一義的に存在論的あるいは形而上学的な体系でないことも明らかである。それは、科学が不調和や秘義に対応することができないゆえに、「存在の科学」でもない。不調和や秘義は、世界の出来事についての観察や経験を導く論理や数学的处理によって極めることはできないのである。「もつとも」キリスト教信仰は、それが陥りがちな蒙昧主義に墮すようなことがなければ、計測したり分類したりすることができるはずであり、意味が合理的の一貫性と一致するような現実

の諸局面を扱う場合には、いつでも詳細な論理的数学的手段をすべて利用するはずである。

しかし同時に、キリスト教信仰は、一面で合理的理解の領域と接する意味の領域が、他面では秘義と接していることも認めるはずである。もし信仰が秘義の中に意味の手がかりを見つけるとしたら、信仰が形而上学的思弁の限界を認める場合を除けば、新しい形而上学を構築するふりをすることはできない。秘義の中に意味の手がかりを見つける信仰の正当性を立証する唯一の方法は、生活の中でそれを証しすることである。ケンブリッジ大学の道徳哲学教授R・B・ブレースウェイト「一九〇〇—一九九〇」は、キリスト教信仰の正当性を立証する道は、「アガペー的な生き方」の証しによるほかないとの結論にいたった。^(註)ブレースウェイト教授は、英国の哲学者たちの主たる関心となった「論理分析」の結果である健全な懷疑主義の光に照らして宗教信条を擁護しようとしたのである。新約聖書の愛（アガペー）の概念は、その美的感覚を損ねずに形容詞として使用することはできないという事実を別にすれば、ブレースウェイト教授はその主張において一点だけ間違っている。教授は、キリスト教信仰を、「神は愛である」、また、われわれは互いに愛し合うべきである、という簡潔な道徳的命題に単純化してしまったのである。キリスト教信仰は、この種の道徳的理想主義よりもはるかに深遠である。キリスト教信仰はこう明言する。神は愛であるが、その愛は、互いに愛し合うべきであるのに実際には自分自身を愛してしまうことを知っている人々が一致するための究極的な源泉なのだ、と。この信仰は、人間の道徳的窮境への答えであるが、その窮境が分かっているなければ、無意味なのである。

(注) Richard B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge University Press, 1956) を参照。

それゆえ、信仰の正当性を立証する愛は、自己矛盾の窮境が普遍的であるとの認識（この認識は自己義認という毒牙を引き寄せる。自己義認は罪深い自己が利用する主要な手段である）と、人類全体の罪への深い関与を率直に告白する

なら赦されることへの感謝とから導き出される愛である。

世間が信仰深い人間のことを知るのは、その寛容と慈善の精神によってではなく、主としてその狂信的な熱狂によってであるとは、信仰生活に関する興味深い注釈である。このことは、型にはまったキリスト教が、通常、人間存在の悲劇的な秘義を探索してきたような信仰を生み出していないことを裏付けるものである。しかし、まさにアイロニックなことに、狂信を、歴史的宗教のすでに根絶されている「迷信」のせいにする、フランス革命に始まり共産主義革命にいたる近代の非宗教は、今度は、「理性」や「デモクラシー」や「正義」の名の下に危険な狂信を抱え込む方向に向かった。このゆえに、われわれは、信仰の墮落、つまり自らの信仰の真の意味を理解することも適用することとしてこなかったという事実ではなく、もつと普遍的な人間の墮落と取り組んでいるのである。

すべての歴史が証明しているのは、合理的な人間にとつて合理的であることが、敬虔な人にとつて思いやり深くあることと同じように難しい、ということである。どのような敬虔であれ、その究極的な基準は、敬虔が、なぜ思いやり深くなければならないのかその理由を知っているかどうかである。

人間存在の意味への手がかりは、人々が寛容と思いやりの生活によってその意味を証しする場合はいつでも確認される。寛容と思いやりの生活とは、自分が、なすべき以上のことをする普遍的な傾向の影響の下にあるとの意識によって鼓舞された生活であり、それゆえ、自らの徳を信頼せず、自らの真理理解には懐疑的で、たとえ明白な欠点があろうとも他者から与えられる愛には感謝する生活である。この基本的な謙虚さが欠けると、信仰はたやすく狂信を引き起こし、それによって、信仰者と不信仰者は、双方に共通する人間の病弊の責任をひたすら相手に押し付け、互いに譴責しあうことになるのである。

「結語―人間存在の秘義への究極的な答え」

「やみの中に輝く光」が真に光り輝くことが可能となるのは、次のような人々の証しによつてである。すなわち、その光を用いて人間の心の暗い迷路を明らかにし、その発見の刺激を受けて、同胞に対し絶望ではなく思いやりにあふれた寛容な態度を示してきた人々の証しである。信仰者であれ不信仰者であれ、義人の自己欺瞞は、この世の悪を増進させる主要な力である。真の自己認識は、隣人の心の墮落と自分の心の墮落の間に類似性があることを認め、そのようにして、自己を、隣人に対する冷笑主義シニシズムから解放する。人間の心の中にある根深い悪は究極的に赦されとの確信があるなら、感謝と思いやりがあふれ出すのはそのような「人間に対する」「悲観主義」からである。この確信が、自己を絶望から「新しいのち」へと引き上げることを可能にするのである。その意味において、「やみの中に輝く光」は、人間存在の秘義への究極的な答えである。しかし、その答えは断じて思弁的な命題として知られうるものではない。それは、内なる経験にゆだねられるべきであり、そうすれば、必ずや、「悔改めにふさわしい実」「マタイ三・八」を結ぶであらう。