

<b>Title</b>	ラインホールド・ニーバーの神話・象徴論 : 歴史と超歴史の 弁証法的次元の表現
<b>Author(s)</b>	五十嵐, 成見
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.58, 2014.11 : 301-332
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5322">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5322</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## ラインホルド・ニーバーの神話・象徴論

——歴史と超歴史の弁証法的次元の表現——

五十嵐 成見

### 1. はじめに

ラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr; 1892-1971, 以下ニーバー) は、自伝的文章である“Intellectual Biography”の冒頭で、次のように述べている。

神学を第一の関心事とするような研究の対象として「私が」選ばれることは、ある困惑を伴っている。私は神学者であると名乗ることはできないし、また名乗ることもない。私は四半世紀にわたってキリスト教社会倫理を教えてきたし、また「弁証学」という付随的領域に従事してきた。いろいろな大学での一種の巡回牧師としてのわたしの二次的関心は、反宗教的な時代において、ことにシュライエルマッハーがキリスト教の「知的軽蔑者」と呼んだ者たちの中にあつて、キリスト教を擁護し、正当づけるという関心を促すことであつた。<sup>(1)</sup>

ニーバーが、ここで「神学者であると名乗ることはできない」と自らの立場を述べているが、しかしその思索と言論において神学的思考が皆無であるわけではないことは明白である。そうではなく、ニーバーにとって「神学的関心事」は、第一義的に、教義学的領域ではなく、「弁証学」的領域にこそ、自らの神学的立ち位置を見出していた、ということである。<sup>(2)</sup>

ニーバーのこの自伝的文章が掲載されているニーバー献呈論文集で、A・リチャードソンが、*“Niebuhr as Apologist”* という論文を寄稿している。それによれば、ニーバーは他の弁証家とは違い、時代的精神や思想を悉く批判しているゆえに、いわゆる一般的な意味合いでの「弁証家」よりも、「預言者」という言い方のほうが適切であろう、という<sup>(3)</sup>。これは正鵠を得た指摘である。ニーバーは、同時代の思想や哲学などに対して鋭い批判を向けただけではなく、その矛先を、何よりも同時代のキリスト教思想・立場に対してこそ先鋭的に向けていたからである。その観点からすれば、ニーバーの目指す弁証学が、単なる、キリスト教の擁護と正当づけ、なのではなく、聖書的な真理に基づく真正のキリスト教的真理を追求することをこそライフワークとした、と判断することは自然なことであろう。預言者の視点を保持しながら他の学問・分野との対論を挑む弁証学は、深い根のある思想なしには構築不可能である。スタティックな教義に固執して他の思想との対論を峻拒したり、あるいは逆に他の諸分野との過度の接近によって神学的本質を希釈してしまうことのない弁証学を志すことは、深い神学的思考が必要不可欠である。この非常に困難な弁証学的作業をこそ、ニーバーは最も必要な「神学的な関心事」としたということが、先の文章の本質的意図である。それゆえ、リチャードソンの指摘をより端的な言い方で表現すれば、ニーバーの神学的立場を「預言者的弁証学者」あるいは「弁証学的預言者」と呼ぶことができる。ニーバーが言及している「弁証学」とは、徹底して聖書の真理の上に立ち、その土台を揺るがせることなく、しかも他の学問に対して開かれた精神的態度を持ちながら、この両者がともに神の審きの光の下に服すべ

きことを受容する学問を指示しているのである。<sup>(4)</sup>そして、この神学的思考を、預言者的弁証学的に集中させ紡ぎ出したきたのが、一連のニーバーの著作であるといつて間違いない。

この弁証学的関心における神学的解釈の基礎となるのが、ニーバーの神話・象徴論である。一般的なニーバー研究によれば、神話・象徴論は神学的認識論の範疇に属する特質である。特に、ニーバーの認識論の特色としていわれる「信仰と経験の間の円環関係」<sup>(5)</sup>は、ニーバーがとらえる神話・象徴の概念によつて、よりよく説明されることとなる。これをニーバー自身の言葉でいえば、神話・象徴が指し示す「歴史と超歴史の弁証法的」<sup>(6)</sup>次元を認識する、ということもつながっている。そしてこの認識が、ニーバーにとつて聖書を解釈するためのあらゆる鍵となつたといつてよい。福音が示している啓示と経験、歴史と超歴史の複雑な関係を深く見てとつていえることに、ニーバーの神学的独自性があるといえるであろう。この神話論的視座が、ニーバーの預言者的弁証学を基礎づけることともなつたといつても過言ではないのである。そこで、われわれはニーバーの神学的視座を支える神話・象徴論の背景を明らかにし、その特徴を検討し、その意義を明らかにすることとしたい。これが本稿の目的である。

## 2. ニーバーの「神話・象徴」思想の形成

初めに、ニーバーの神話・象徴の思想形成とその背景を概観する。ニーバーが「神話・象徴」の概念を自らの神学思想に見出した萌芽は、デトロイトでの牧師時代から既に見られる。<sup>(7)</sup>その後、*Does Civilization Need Religion?* (1927) の中でも用いられたり、*Reflection on the End of an Era* (1934) の著作の中で、*"Mythology and History"* とつう論文を著したり、とりわけ、同論文集の中の“The Assurance of Grace”は、この神話の概念を恩寵理解に結びつけて論じたり

している。また弁証学的な意図を持って「神話」という言葉を使用していることも窺える。続く一九三五年に発刊された、ニーバーの倫理学的考察の端緒といえる *An Interpretation of Christian Ethics* は、*Reflection on the End of an Era* によつて明確にされた神話理解を体系化した著作であるといえよう<sup>(8)</sup>。これらの初期の著作で「神話」論が展開された後も、大枠の内容は類似しているが、表現を変えながら、ニーバーは晩年に至るまで、幾度となくこのテーマを論じ続けている<sup>(9)</sup>。同一のテーマをニーバーが再三論述することは決して珍しいことではない。しかし、事あるごとに自ら神話の概念に言及し続けたのは、そのアプローチの持つ特質が、ニーバー自身にとつても、自らの神学思想に関わる重要な方法であり続けたからである<sup>(10)</sup>。ニーバーは、生涯にわたつて、神話・象徴論に対する関心を持っていたが、それは、弁証学的関心と密接に結びついていた。ニーバーにとつて神話・象徴論は、本格的な神学的端緒の契機となつたとともに、終生までの神学的生の営みの原理だつたのである。

ニーバーが「神話」を自らの解釈原理として見出したことは、神学史的独自性がある。R・ブルトマンが自らの非神話を提唱し、それが一般的に認知されるようになったのが一九四一年である<sup>(11)</sup>。したがつて、ニーバーが、ブルトマンの観点からの反駁として、この神話の概念を積極的に採用したというわけではない。また、P・テイリツヒも、神話の概念を採用しているが、ニーバーの提唱のほうが早い<sup>(12)</sup>。ニーバーは、テイリツヒの神話概念を高く評価し、自らの神話的解釈と重ね合わせているが、しかしそれをもつてニーバーがテイリツヒの解釈から神話論の影響を受けているとは決していえない。後述するように、ニーバーとテイリツヒの神話論は、皮相的には共通する点が見受けられるものの、その本質において異なっているからである。特にニーバーの場合、神話論によつて、聖書の真実を弁証学的に論証させる意図を持っているが、その際に、聖書の真実を抽象的・哲学的表現に還元させないアプローチを注意深くとらえようとしている。それは端的にいえば、ニーバーが聖書の神話論を、ヘブライ的歴史観に立脚したものととらえようとしたことにあらわされているのである。ニーバーにとつてみれば、テイリツヒの神話的解釈は、このヘブライ的感覚の欠

如としてとらえざるをえなかつた。もつともこのことは、ニーバーとテイリツヒにおける、神話論のみならず神学思想全体を隔てる決定的な相違だといえよう。

付言すると、ニーバーには「神話」(myth)と「象徴」(symbol)の言葉の区別によつて示される厳格な定義はない。ニーバー自身はこの間にある区別を持つているように見受けられる。「永遠の神話」を「神話」(myth)というよりも「象徴」(symbol)と表現したほうが、「神話」の言葉に想定されるような前科学的な誤解を避ける上で良いであろうとも述べている。<sup>(13)</sup>しかしながら、全体的に内容を概観してみる限り、「神話」と「象徴」は、同じ内容を指し示している表現であると結論づけられる。<sup>(14)</sup>よつて本稿も、「神話」と「象徴」は、同義の内容のこととして理解することとする。ついでに言えば、この「神話」と「象徴」は、ニーバーが「秘義」(mystery)という用語をもつて表現する内容とも同じである。

### 3. ヘブライ的歴史観に根付く「永遠の神話」

ニーバーが神話・象徴論を採用したのは、認識論的意図とともに、社会学的な領域を含めた学問分野に対する弁証学的意図があつたことによる。それは例えば、*Moral Man and Immoral Society* (1932)において、マルキシズムを「神話」と呼んでいるということは、この意図が感じられる証左と見てとつていい。<sup>(15)</sup>この著作においてニーバーは、マルキシズムが、「平等な正義」という観点から、理想的社会を建設するという熱狂的な理想ないし目標を置いていることを評価している。R・フォックスが、ニーバーがこの著作で「神話」という用語を使用したのは、ニーバーにとつて、プロレタリアートが劇的な行動を起こすことができた要因が、理性による判断ではなく、マルキシズム的理想を鼓舞させ

る「神話」にあつたと見ていたからだろう、と述べていることは、ある妥当性を持つている、といえる<sup>(16)</sup>。またそれと同時に、ニーバーは既にこの時点で、マルキシズム的神話の脆弱性をも注意深く見てとつて<sup>(17)</sup>いる。そのようにして、ニーバーは、諸学問における解釈の鍵として「神話」を位置づけ、その利点と欠点とを明らかにしていくのである。

ニーバーは、この弁証学的意図をもつて神話の概念に、三つの区別を設けている。第一に、「原始的な神話」、第二に、「理性的な神話」、そして第三が「永遠の神話」である。この中で、後者をニーバーは自らの神話的解釈の根本と見ている。

第一は、「原始的な神話」(primitive myth)である。これを「前科学的な神話」(pre-scientific myth)とも呼ぶ。これは、聖書解釈における字義主義(literalism)の立場である。この聖書解釈は、根本主義(fundamentalism)と結びついている。根本主義は自由主義プロテスタンティズムの反動として、聖書の歴史批評を認めず、聖書の言葉を字義通りの事実として受け止める。これは、科学的見地の入る余地を与えることを認めないか、あるいは、あくまで聖書の全ての物語は、歴史上事実であり、科学的見地を拒否することによって聖書の言葉そのものの權威を認めようとする立場である。ニーバーは、この立場を厳しく批判する。それは、聖書の權威を独断的に主張し、絶対化することによって律法主義的な立場に陥っているからである。さらにいえば、ニーバーにとつて、この神話は、教条主義者(dogmatism)にも当てはまる。教条主義は、歴史的判断を顧みる必要を見ず、己が立場の判断のみを絶対化し、演繹的に聖書の真理を正当化させようとするので狭溢化に陥つてしまうからである。教条主義は、教義的判斷と歴史的判斷とを相対化させずに前者を絶対化させることによつて、結局は字義主義者らと同じ偏狭的な立場に留まつてしまつて<sup>(18)</sup>いる。

第二は、「理性的な神話」(rational myth)である。これは哲学的用語の表現一般を総称している。また、哲学的言説を重んじる神学的立場もまた含まれる。自由主義プロテスタンティズムは、この理性的神話的立場に属するといえるし、

また、プロテスタント正統主義もニーバーはこの範疇と見なしている<sup>(18)</sup>。ニーバーは哲学的表現を重んじており、このことはニーバーの思想形成の重要な背景である<sup>(19)</sup>。しかしこの立場はニーバーによれば、後述する「永遠の神話」が指し示す「真実により深く依存しているがまた同時に危険性も伴っている」<sup>(20)</sup>。「理性的神話」である哲学は、永遠の神話に対する信頼と危険性の両方を持っている、というのである。この立場に対し、例えばニーバーは、哲学でいえば、G・ヘーゲルを評価し、神学的立場でいえば、P・テイリツヒを高く評価している<sup>(21)</sup>。

しかし、この理性的神話としてのテイリツヒの神学には、ニーバーにとって重要な欠点が二つある。一つは、存在論を克服できないことである。存在論は、有限・無限の問題については、的確に語る事ができる。しかし存在論は、人間と被造物とを隔てる決定的な特質である「自由と罪の関係」を正しくとらえることができない<sup>(22)</sup>。存在論は、罪、つまり悪の問題を、有限・無限の関係でとらえることによって、罪を無限性の中に解消してしまう危険性を持っており、結果的にアナキーを正当化させてしまう、とする<sup>(23)</sup>。よって人間本性の持つ限界的な本性は、最終的には悪と同一に見なされることになる<sup>(24)</sup>。もう一つは、テイリツヒの「神話」の持つギリシャ的・ヘレニズム的傾向である。ニーバーによれば、本来聖書の言葉は、ヘブライ的な根源を持ち、この要素こそが聖書の真実の根幹を基礎づけるものである。にもかかわらずテイリツヒは、この聖書の真実を新プラトニズム的に解釈してしまっているとする。これは、ヘブライ的言説の持つ「歴史」の重要性を減じさせ、曖昧にする結果となる。そのことよって、聖書の神話が強調している「歴史の十全な意味」や、さらにいえば、この歴史を生きる定めにあるべき人間の「歴史的责任」をも曖昧にしている、と見るのである<sup>(25)</sup>。

ニーバーにとって哲学は、聖書の神話を、理性の範疇に転換させる役割を担っている<sup>(26)</sup>。それは、理性と信仰、「科学と宗教の橋渡し役」<sup>(27)</sup>の機能をも持っている。しかし、理性を超えた次元にまで十全に触れるための言葉としては届きえない限界を含んでいる。理性による合理性が、その解釈の根本にあるからである。哲学は、理性の到達する範囲まで



は、超越的な次元を語るための可能性を持つているが、理性を超越した現実を描き、その深みにまで十全に触れることのできる言葉を創出することはできない。哲学は、理性を超えた次元、つまり「啓示」を無意味化してしまう恐れがあるからである。<sup>(28)</sup>

よつて、ニーバーが最終的に首肯する神話は、「永遠の神話」である。これは、科学的見地を無視するのではなくして、理性的知見（哲学を含む）との接点を有しながら、しかもそれらを超越する立場である。<sup>(29)</sup> ニーバーによれば、この永遠の神話は、「現実領域の深層次元を首肯し、また、科学によつて発見され分析される因果の連鎖の歴史の皮相を超越する本質の領域を指示」<sup>(30)</sup>するものである。「現実領域」は、理性的見地によつて解明され、説明することが可能であるが、しかし、その現実領域の深みと高みの次元を表現することができない。この次元は、人間の「生」と「歴史」の「意味」を明らかにしようとする領域、つまり「意味領域」のことである。<sup>(31)</sup> この意味領域なくして現実領域は真の全体性をあらわすことはない。現実が深遠な「神秘の半影」に覆われており、この神秘、つまり「人間の生の意味」と「歴史の十全な意味」を開示するための鍵が、「永遠の神話」なのである。この「永遠の神話」による意味の理解は、理性では知ることができない。この「意味領域」を認識することができるのは、ただ理性を超えた信仰による。ニーバーは次のように述べる。

哲学が生の究極的問題を取り扱いながら、それ自身において人間存在の究極的な曖昧性を克服することができない時、それは、意味の領域の成就と否定の両面としての神秘 (mystery) の領域を認識せしめ、また、理性の成就と否定の両面としての信仰の機能を知らしめる。<sup>(32)</sup>

現実領域の深みと高みの次元は、歴史と超歴史の弁証法的次元とも言い換えられる。歴史は歴史そのものによつては

その深層次元が理解されることはない。超歴史的次元から歴史をとらえ、なおかつ、超歴史的次元から歴史が審かれることよって、歴史は、歴史の意味を明らかにし、歴史に生きる人間の意味を開示するのである。そのために、「永遠の神話」は、歴史を歴史足らしめ、人間の生の意味を理解するための鍵となるのである。ニーバーにとつて「永遠の神話」は、人間の生と歴史を生きる「意味」を理解するための最善の語りの様式なのである。

ニーバーは、聖書の神話を「永遠の神話」たらしめるためには、自由主義者らのように理性的に還元したり、ブルトマンのように、聖書の歴史を否定し個人的歴史の実存の中に解消させたりするのではなく、聖書を聖書足らしめている源流であるヘブライ的歴史観を解釈の土台にしなければならないとした。<sup>(33)</sup> ニーバーはこのヘブライ的歴史観の根幹を司っているものを「預言者運動」に見た。<sup>(34)</sup> ニーバーにとつて、ヘブライ的伝統を源流とする永遠の神話によつて解釈する、ということとは、この預言者運動的精神に立脚することを意味するのである。この判断が、ニーバーにとつて、他のヘレニズム的な伝統であるローマ・ギリシャ「神話」などの類に対する明確な峻別としてあらわれる。<sup>(35)</sup> ニーバーにとつて聖書の福音が持つ「永遠の神話」は、表現としては普遍的な表現であるが、その意味する内容は極めて聖書的な独自性を持つており、神学的パースペクティブを根本に据えているものである。<sup>(36)</sup> このヘブライ的預言者運動に即した神話理解をするとき、この預言者精神が、キリスト教の内的理解を律法主義的な立場として偏屈なものに変容させること（教条主義）や、あるいは非常に稚拙なものに墮してしまふこと（原初的神話）から解放されるのである。<sup>(37)</sup> ニーバーは、ヘブライ的な永遠の神話の中にあらわされている預言者の精神を媒介とし、キリスト教自身に対する自己批判を、明確に重んじる解釈を採用したのである。

ニーバーにとつて、聖書の神話を根本づけるものは、創世記における「創造」の神話である。しかし、ニーバーにとつて、この創造の神話もまた、創世記を貫いている預言者精神を根底に解釈するからこそ、その本質が最もよりよく理解される。ヘブライズムによる預言者運動を基礎とする永遠の神話は、「無からの創造」(creatio ex nihilo)の神話

を、最も深い意味で理解せしめ、その創造の神話が持つ究極の神秘の意味をより明瞭にする。<sup>(38)</sup> ニーバーは、特にこの創造と預言者精神の関連を第二イザヤに見る。<sup>(39)</sup> ニーバーは、第二イザヤを「苦難の僕」におけるキリスト論の予型として解釈しており、旧約と新約の連続を色濃く見ている。このことによつて指摘されることは、ニーバーの永遠の神話の理解は、「創造」と「贖罪」が、分け難く結びついている、ということである。<sup>(40)</sup> 「預言者の運動」から見る創造の神話は、神が贖いの神、「罪深き世界の不正を宣告し、それらからの究極的贖いを約束する」<sup>(41)</sup> 神でもあることを信仰することに結びつくのである。

#### 4. ニーバーの神話・象徴論に対する批判——S・ハワーワスを基に——

ニーバーの神話・象徴論の特質が「永遠の神話」として収斂されていることを考察したが、ここで、ニーバーの神話・象徴論を巡るいくつかの批判を見ることにしたい。批判を顧みることににより、むしろニーバーの神話論の特質が浮き彫りにされると思われるからである。ニーバーの神話論に対する批判というのは、決して少ないわけではない。たとえば、N・ジェイコブソンは、ニーバーの超歴史の概念を「無時間的、無空間的、無実体的」と批判していたり、J・ロッホマンが、ニーバーがキリストを象徴論的にとらえることによつて、キリストが「人間の歴史に介入するユニークで具体的な出来事」としてとらえられていない、と見なしたりしている。<sup>(42)</sup> その中で近年、とりわけ典型的な批判を展開しているといえる人物は、S・ハワーワスである。ハワーワスは、二〇〇一年にアメリカの情報誌の権威であるTime誌に「アメリカズ・ベスト・セオロージアン」と評された神学者である。日本の神学界への影響も大きく、東方敬信氏を中心に、様々な著作が翻訳され紹介されている。同じ二〇〇一年には、ギフォード講演の招聘を受け、自然神学を

テーマにし、W・ジェイムスとニーバーの神学を対応させつつ批判をし、K・バルトを真正の自然神学者として評価する、という意欲的な著作を出版している。日本における影響は少なくともだけに、ハワーウスがニーバーを批判する影響もまた日本では少なくないのではないか。そこでわれわれは、このハワーウスの批判を取り上げてみることにしたい。

そのハワーウスの批判を概観してみよう。ハワーウスは、ニーバーの神話を、端的に「普遍的・非時間的神話」と呼んでいる。なぜハワーウスにとつてニーバーの神話・象徴論が「非時間的」なのであろうか。この根拠としてハワーウスは、ニーバーが説教で言及した文章の一文を取り上げている。次の文章である。

われわれは、永遠の (timeless) 真理が、預言者らや、あるいはキリストによつて、時間の特定の瞬間において語られたことを信じるものである。<sup>(44)</sup>

この文章に対し、ハワーウスは、「明らかにニーバーにとつては、特定の事柄が真理の永遠の特質に影響を与えない」「ことを意図している」と解釈している。<sup>(45)</sup>なぜ上記のニーバーの文章からこれほどまで明確な批判が出るのかは定かにはされていない。しかしこの批判が意図していることは、ニーバーにとつて「特定の事柄」、つまり歴史における特定の出来事それ自体が、何ら「永遠の真理」に対する契機を及ぼすことはない、という解釈である。ハワーウスにとつて、ニーバーが「永遠の真理」と呼ぶものは、人間の地上の出来事と関わりを持つことのない、歴史と乖離したものに陥っている、ということである。この、ハワーウスがニーバーの神話論的解釈に見とつてい、特定の事柄と永遠の真理の乖離は、ハワーウスにとつて、聖書の言説が持つ歴史的特殊性を大きく損なわせるものである。それゆえに、ハワーウスは、ニーバーの歴史の神学に大きな疑問を投げかける。ハワーウスによれば、ニーバーの終末論は「歴史全体

から理解する」パースペクティブを中心に据えている、と見る。先の文章でいえば「永遠の真理」から歴史全体を見る、ということである。しかしハワーウスにとつて、ニーバーが言っているところの「全体」性は、「新約聖書が持っているラディカルな終末論的視点を理解することができない」<sup>(46)</sup>という。普遍的・永遠の真理という「全体性」を中心に置くことは、聖書、とりわけ新約聖書の歴史観の中心概念である終末論を意識することを妨げてしまう、ということである。この見方によつては、聖書の歴史観の独自性である特定の事柄、つまり新約的終末論やキリストの十字架における贖罪の重要性は曖昧にされてしまう。それは結局、新約聖書の終末論的意味合いを減じさせるばかりではなく、旧約聖書の持つ独特の歴史観をも減じさせることになる。結果としてニーバーは、永遠の真理と聖書の歴史を乖離させることによつて、「キリスト者が」誰も証しを必要とすることのないキリスト教を作るような人間状況<sup>(47)</sup>を生み出してしまつていて、とするのである。ハワーウスがJ・ミルバンクと共にニーバーの神学的立場を「ストア的自然主義」<sup>(48)</sup>だと断じていることは、この乖離を批判点として見ていることにもよる。そうやつて、ニーバーは聖書の持つ歴史性を結果的には、他の歴史と同じ出来事として一般化させてしまい、結果としてキリスト教倫理の設定の方法を「歴史の普遍的哲学」に置き換えた、とするのである。<sup>(49)</sup>この見方においては、キリスト教的歴史観と呼んでいるものが、真正の聖書の真理に基づいている必然性はどこにもない、ということになる。

またハワーウスの見方は、ニーバーがキリストの十字架を「象徴的」にとらえていることに対しての批判にもつながっている。ハワーウスによれば、ニーバーがキリストの十字架の贖罪を「象徴的」な意味に留めることによつて、イエスをユダヤ教的文脈から切り離してしまい、イエスがユダヤ教的メシアであるという面を妨げてしまつていて、という。結果としてニーバーは、イエスをマルキオンの観点から解釈するという危険に陥つていて、と述べる。<sup>(50)</sup>さらに、キリストの贖罪を「象徴」とすることによつて、ニーバーは、救いの問題を、「恒久的な人間的問題」、つまり人間存在の普遍的課題、死の問いや不安などを心理学的的範疇において扱つたり、倫理問題を解決することに解消してしまつ

ている、というのである<sup>(51)</sup>。それは、ユダヤ教的文脈とイエスの関わりをつける必要をなくさせることであり、そのようにしてニーバーは、人間一般の普遍的問題と倫理観へと、キリストの贖罪の業を貶めた、とハワーウスは見る。これがニーバーに対して批判する「普遍的な神話」の意味合いである。

以上が、だいたいのハワーウスのニーバーの神話論に対する批判である。ここで端的にハワーウスの批判をあらわすとすれば、ニーバーが神話、という概念を用いたことによつて、聖書の言説の持つ歴史的特殊性を一般化させてしまったこと、また、象徴という概念によつて、イエスの、神の子としてのメシア性を損ねさせ、キリストの贖罪を一般倫理化した、ということが主要なハワーウスの批判点である。

ハワーウスは、ニーバーの神学を、フォイエルバッハにおける、神学の間問学の解消の延長線上にあると見なしている。ニーバーは、この本稿の序文に記しているように、体系的・教義学的な叙述を書くことを好まなかった。いつもニーバーには弁証学的な思考が働いており、そのための言葉を紡ぐことに集中していたといえるであろう。ニーバーの文章は、神学的用語を多用しない分、その神学的深みを表現するために、逆説的表現が多用されていたり、肯定的文章の後直ちに否定的な文章が続いたりするなど、その文脈を的確に探るのは決して容易なことではない。そのことがニーバーの神学にとつて誤解を与えやすい一面であるようにも思われる<sup>(52)</sup>。しかし、ハワーウスの結論づけるような立場に陥っている、という批判は、丁寧に文章と文脈を追う限り承認することは困難なことではないか。ハワーウスの批判は、ハワーウス自身の神学的立場としては十分に理解できるし、ニーバーに対する批判を抜きにすれば、ハワーウスの神学的立場は、健全なプロテスタントの立場を保持していると論者には思われる。それだけに、ニーバー神学に対する批判は当たらないということをも論証する必要もあろう。そこで次節以降において、ニーバーの象徴論の本質を紐解きつつ、その内容に補足する形でハワーウスの批判に応えていくこととする。われわれはその手がかりを特にキリストの贖罪理解と終末理解に見ていくこととしたい。

## 5. 贖罪の象徴としてのキリスト

前述したように、ニーバーにとって哲学（理性）は、罪を有限の結果ととらえるゆえに、聖書における永遠の神話が語る贖罪の本質に触れることができない。この認識は、信仰による認識によつてのみ可能である。よつてニーバーにとつて、キリストの贖罪は啓示に属している事柄である。

この「信仰」は、受肉と贖罪、そして復活のキリスト論を告白する全体的なキリスト論の信仰内容を明確に指している。

……キリストの生涯の死と復活との中にこそわれわれは、以前に創造の力または究極的な裁き主として知つていた神の恩寵と愛を知る鍵をもつということである。これが『闇に輝く光』である。<sup>(33)</sup>

ニーバーは、聖書の永遠の神話の中の「キリストの生涯の死と復活」こそが「神の恩寵と愛を知る鍵」になるといふ。この言い方は、多くの事柄を含んでいる。つまり、キリストの人格と業、死と復活という「まことの人にしてまことの神」（カルケドン信条にあらわされる）、神の子としての全人格性によつてこそ、神の「恩寵」と「愛」（犠牲愛、後述）とは知られる、ということである。ニーバーにとつて、キリストはイザヤ書第五三章にあらわされた「苦難の僕」の預言的成就であるとともに、その苦難に最終的に勝利する意味で、「苦難の僕」の最終的否定ないし終焉でもある。<sup>(54)</sup> ニーバーは、キリストの内に、神であり人間である、という神—人性を明確に見てとつている。<sup>(55)</sup>

このようにニーバーが、キリスト論における神人としての全体性を見てとつて、これを前提として、これを確認した上でのことであるが、ニーバーが聖書の神話の特質を「創造」に基礎づけた際に「贖罪」が不可欠な教理として置かれるべきことを主張したことは、キリスト論との関係においても同様に首肯されなければならない。そしてこの事実が、ニーバー神学の重要かつ本質的な特質に他ならないのである。

ニーバーはキリストの十字架を、神の愛（アガペー）の完全を開示する「象徴」としてとらえる。<sup>(56)</sup> ニーバーにとつて、神話論・象徴論は、弁証学的意図を持つてゐることは前述した。それは聖書の解釈として、字義主義や教義主義に陥らないことを意図していることも確認した。このことと連関することであるが、ニーバーは、キリストの十字架による贖罪論をただ単純な「歴史的事実」としてスタティックに理解してとらえることに否定的である。なぜならばニーバーによれば、キリストの十字架を歴史的事実という理性的規範の中に単純に落とし込んでしまうことによつて、キリストの十字架が指し示す歴史を超えた超越性が隠れられてしまうからである。<sup>(57)</sup> しかし、ニーバーの神話・象徴論をいわゆる神秘主義的な意味合いで解釈することもまた不適切である。ニーバーにとつて神秘主義は、キリストの十字架の持つてゐる神の愛（アガペー）としての究極的規範の観点を失わせ、歴史的责任からの逃避を正当化させてしまうからである。<sup>(58)</sup> ニーバーは次のように言う。

十字架に象徴されているアガペーの完全は、単純に、歴史の限界と見なすこともできなければ、歴史を超え  
るゆえに無意味なものとして退けることもできない。アガペーは、歴史がそれ自体を超えているように、歴  
史を超越しているのである。アガペーは、歴史の中にその最終的規範を持たない人間本性の最終的な規範な  
のである。アガペーは、歴史の中に完全に閉じ込められていないのである。<sup>(59)</sup>



しかしまたニーバーは、キリストの十字架が、歴史を超越しているからこそ、逆説的に歴史の中に関わる神の啓示としての歴史的究極的規範であることを語る。

人間の本性の規範としてのキリストは、歴史における究極的な完全がどのようなものであるかを明らかにする。その完全は……犠牲愛である。十字架は、神の愛を象徴し、神の完全が歴史の悲劇に自ら苦しみつづつ関わることに矛盾しないことを明らかにするが、その同じ十字架が、人間の完全が歴史の中では達成不可能であることをも示唆する。犠牲愛は歴史を超越する。しかし、思想が行為を超えるように歴史を超越するわけではない。犠牲愛は歴史における行為だからである。<sup>(61)</sup>

ここに、キリストの贖罪が持つ超歴史と歴史の弁証法的次元を見ることが出来る。ニーバーにおけるキリストの十字架の象徴論とは、事実を超えた超歴史性を明らかにするための言語であるとともに、その超歴史性が歴史に関与するという神の愛の業（それを「犠牲愛」として、これもまたニーバーは象徴的に語っている）の歴史的神秘性を証ししようとする表現なのである。言い換えれば、ニーバーにとって、歴史と超歴史の弁証法的次元は、キリストの贖罪に顕現される愛によって成立するのである。「有限における流転の中の永遠は、……キリストのアガペーの相」なのであり、歴史と超歴史の弁証法的接点は、キリストの贖罪に位置づけられているのである。<sup>(61)</sup> ニーバーにとって、キリストの贖罪を象徴的に語ることは、歴史的事実を否定することではない。むしろ、象徴的にとらえるからこそ、十字架が、厳として超歴史に根付き、なおかつ神の愛であるアガペーとしての犠牲愛として、地上の歴史に開示される「まことの神にしてまことの人」としてのイエス・キリストの業の全体性を語りうるのである。

まことの神の業である贖罪を、論理（理性）的言語で語ることは不可能である。しかしだからこそ、言語が「象徴」

的表現と結びつくことによつて、論理的言語では語り得ない、歴史を含みかつ超越する、現実領域の深みと高みの次元を語る鍵となる。ニーバーにとつてキリストの十字架の象徴というのは、数多ある宗教学的諸相の中の一つの象徴的表現に過ぎないのではない。キリストの贖罪は「神の恩寵に対する神の裁きの関係の逆説的概念とともに、歴史解釈の最終的な鍵<sup>62</sup>」なのであり、この贖罪を通して歴史の意味を鑑みてこそ、世界の「歴史全体の意味」を理解することができるのである。ニーバーにとつて、キリストの贖罪こそが、真正の歴史理解に至る究極の象徴であり、この理解は他の宗教的言語の象徴的表現とは明確な一線を画すものである。歴史の意味を明示するための「鍵」は、キリストの愛としての贖罪こそが決定的に重要なのである。

ニーバーのキリストにおける十字架の象徴において、ニーバーがキリストの十字架を「象徴」として理解し意図したのはこのような理由からである。ゆえに、例えば象徴という言葉を用いているという理由で、ニーバーがキリストの十字架の史実性を否定していた、というような理解は短絡的判断であるといわなければならないだろう。キリストの贖罪の史実性を疑問視するような見方は、前述したR・フォックスらが代表的であるが、この理解は、ニーバーの緻密な伝記を記した割には早計に失する判断だといわなければならない(もつともフォックスは「究極的象徴」と呼んではいるか)<sup>63</sup>。このフォックスの見解に対して、ニーバーの教え子であり、ユニオンにおける同僚でもあったR・シン(Roger Sinn)は、ニーバーの「永遠の神話」の持つ聖書的の言葉の意味合いを二つに区別しながら、ニーバーにとつて、キリストの十字架が歴史的史実であったことは明らかであったとする。シンによれば、聖書の神話には二通りの区別がなされなければならない。一つは、字義的には真実ではないが意味を持つている神話、もう一つは、字義通りに真実なのであるが字義的な理解をはるかに超えた意味深さをもたらす神話である。ニーバーはこの区別を持っている、といい、前者に対して創世記をあげ、後者に、キリストの十字架を位置づけている。<sup>64</sup>このシンによる区別は、前述した「原初的神話」と「永遠の神話」の違いではなく、「永遠の神話」内における区別である。とりわけ後者は、キリスト論における

永遠の神話の特殊性を指示しているといえるのであり、シンの見方は、聖書の神話におけるニーバーのイエス・キリストの歴史的特殊性を看取している判断といえるだろう。歴史に触れながら歴史を超えるキリストの贖罪の特殊性、といつてもいい。高橋義文氏もまた、「啓示はキリストの十字架と復活にその中心を置く<sup>(66)</sup>」というニーバーの言葉を引用しつつ、ニーバーにとつて「復活としばしば合わせ言及される十字架は、いうまでもなく明白に史実である」と述べている<sup>(66)</sup>。われわれもまた、シンや高橋の見解に同意するものである。

## 6. 終末の象徴としての贖罪

ニーバーは、キリストによる十字架の贖罪を、「歴史における義と相互愛の全ての規範を超越するアガペーの完全を象徴している」とする<sup>(67)</sup>。歴史における正義や相互愛 (mutual love) は、人間の理性に基づいた倫理規範を構成するが、キリストの贖罪は、そのような自己利益と自己利益の調和を念頭に置くような打算的なものではない。それは、全く理性的倫理規範を逸脱したものである。「犠牲愛」 (sacrificial love) を象徴するものである。キリストの十字架は、この世における神の倫理の勝利を高らかに、ヒロイックに行使したものではない。むしろ、十字架は理性にとつて、「愚か」なものの象徴である。しかし、この十字架の犠牲愛に神のアガペーが十全に示されている。犠牲愛のアガペーこそが、「神の本質、言い換えれば歴史の現実を超越する『本質的実在』」なのである<sup>(68)</sup>。この犠牲愛としてのアガペーは、人間の単純な倫理規範にはなりえない。なぜならば、アガペーは歴史を超越する究極的規範だからである。しかし、にもかかわらず、この贖罪は、象徴的に、人間の究極的規範ともならなければならない。人間は、アガペーなくして、生の意味を、そして歴史の意味を知ることができないからである。そこでニーバーは、この、犠牲愛としてのキリストの贖罪

を、『終末論的』頂点の象徴」ととらえる。<sup>(69)</sup>

ここで、ハワーワスの批判に鑑みて指摘しておくべきことであるが、ニーバーが、キリストの贖罪を「犠牲愛」という象徴として見る場合、それは決して普遍的な人間倫理の立場にキリストの十字架の意義を貶めるものでは決してない。既にわれわれは、キリストの贖罪における歴史的特殊性を確認した。しかも、キリストの業は「まことの人にしてまことの神」（カルケドン信条）という神の子としての全人格性のものであり、普遍的・一般的な倫理、という定義では括ることができない。

もう一つ指摘しておかなければならないことは、ニーバーにとってキリストの贖罪は、聖書全体の救済史との関わりで述べられている、ということである。ニーバーにとってキリストの贖罪は、歴史解釈の最終的な鍵である。しかし、この事實は、ニーバーにとつて、「キリストの愛が最終的な神秘の手がかりとなるという確信によってこの究極的神秘〔終末〕を無意味化することを許容しない」のである。<sup>(70)</sup> 犠牲愛としてのキリストの贖罪が『終末論的』頂点の象徴である、ということは、この歴史解釈としての鍵である贖罪（犠牲愛）が終末論と不可分な関係であり、終末的クライマックス（頂点）をキリストの贖罪が象徴している、という意味である。それゆえにキリストの贖罪の愛は、「歴史の最終的贖罪の手がかり」なのである。<sup>(71)</sup>

さらにいえば、贖罪は、既に確認したとおり、「創造」の神話と不可分でもある。ニーバーは、「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ある」と述べ、「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付ける」という。<sup>(72)</sup> これは、キリストの贖罪とは、*creatio ex nihilo*の創造の神話と関わりながら、それを超越する、新しい創造の秘義として、「歴史の意味」を知らしめる鍵となる、といえるだろう。そしてこれは極めて新約聖書的な理解に他ならない。それゆえに、ニーバーの歴史解釈は、創造からキリストの贖罪、そして終末に至るキリスト教的な「救済史全体」を見据えているのである。

この意図を受け止めた時に、ハワーワスが、ニーバーの歴史理解を全体性から見ている、という指摘は初めて正しいものとなるであろう。ニーバーは確かに普遍史としての歴史を承認している。しかしそれは、預言者アモスの預言によつて、イスラエルが徹底的な歴史的相対的視点に立たされた時、すなわち神の審判の下にイスラエル自身が立たされた時に初めて見出された歴史的経験である。<sup>(76)</sup>それは、神の救済史の営みの直下に立たされた時に経験される啓示によつて認識される普遍史の意識なのである。<sup>(74)</sup>よつて、ニーバーが語る「普遍史」とは、ハワーワスが批判するような、聖書の歴史と断絶するような普遍的歴史ではないし、「歴史の普遍的哲学」という言い方で解消されうる類のものでもない。ニーバーが神話をもつてとらえようとする歴史とは、ヘブライ的伝統による聖書の創造、また預言者の言語に依つており、旧約的成就であり否定である「苦難の僕」としての救済主としてのキリストの贖罪を通して明らかとなる歴史であり、ニーバーの歴史理解のパスpekティブは、キリスト教的聖書の救済史の全体性に依存しているのである。そしてその全体性とは、終末論を前提としていることに他ならない。ニーバーによつて贖罪が救済史の全体と関わっているように、終末論もまた同様に救済史の根幹を担っているものである。創造と贖罪が、密接になつていくように、贖罪と終末もまた、分けがたく連関しているのである。そして、この聖書の救済史が、普遍史との関わりを分けがたく保持しているのである。

## 7. 意味の十全なる開示としての終末

ニーバーによつて終末は、二つの象徴によつて区別されている。“finis”（フィニス）と“telos”（テロス）である。前者は、時間軸的・時系列的な概念である。また後者は「目的」とも訳されるものであるが、これは、「真の終焉」(True

end)とも呼ばれ、このテロスが、現実領域の高みと深みの次元としての「意味領域」を指し示している。この二つは区別されているが、弁証法的に関わりあっている。さらにいえば、この時間軸としてのフィニスは、目的論的なテロスに対して、常に葛藤を与え、このテロスとしての生を見出そうとする人間を、「無意味の恐れ」の中に引き込もうとする誘惑を与えるものである。フィニスは、常に、人間が「意味領域」としての生の深みと高みの次元とを見出すことを妨げようとする。テロスは、このフィニスの恐れから人間を生の意味を見出させようとする。しかしながら、このテロスは、「偽りの永遠」(false eternals)から派生する目的として生を解釈するとき、悪としてそのフィニスと結びつき、人間の生の現実を、誤った形で受け取ってしまうのである。<sup>(75)</sup>これは、ニーバーにおける罪理解(傲慢の罪と肉欲の罪)とも結びついていることとなる。人間は生の意味・歴史の意味を究極の歴史の終わり(終末)においてのみ十全に理解することができる。

しかし終末は、歴史の終わりであるとともに、歴史を超えている。終末は永遠の次元と結びついているからである。だから、人間が終末を、ただ現実の歴史の終焉として理解することは正しくない。そのように理解するとき、フィニスは、テロスを無意味化してしまうからである。よって、人間は、終末を終末のままに理解することはできないのである。終末を意味あるものとして理解するためには、象徴的・超歴史的としてあり続けるゆえに、この終末的象徴を指し示すアイコン的存在(イエス)が必要である。フィニスとしての終末は、「死の恐れ」から派生する「消滅の恐れ」を引き起こし、それは、「無意味への恐れ」となる。<sup>(76)</sup>しかし、これらの恐れは、終末に、テロスとしての光、生の意味を開示する光、「闇に照らす光」によって、フィニスが、消滅の恐れとしてのそれではなく、むしろ、生の成就としてのフィニスへと変容されるのである。同時にこの生の成就是、神からの最後の審きの時を待ち望む意味において、生の否定ともなる。しかしこの生の否定は、人間の側の力ではなく、神の恩寵における新しい生を待望する力になるのである。

ニーバーにとって、歴史に生きる人間は、「中間時」を生きる存在である。歴史的存在としての人間は、「既に来られた」キリスト（来臨「受肉」）と、「再び来りたもう」キリスト（再臨）の時代の間の「中間時」を生きている。この「中間時」においては、終末によって知られうる人間の生の意味や歴史の「真の」意味というのは、「既に来られた」方としての贖罪のキリストを通して理解することができる。<sup>(77)</sup> ニーバーは次のようにいう。

宗教的信仰は、特定の象徴を必要とする。そして、歴史のイエスは、歴史の中における絶対性の完全な象徴である。なぜならば、純粋な精神が希求する完全な愛は、キリストの生と十字架のドラマの中に明確にされ  
ているからである。<sup>(78)</sup>

十字架のキリストを知る時、「完全な愛」であるキリストの犠牲愛が知られる。このキリストの犠牲愛が、人間の生の意味、歴史の意味の深層を明らかにしていくのである。

ただ、人間は、「既に来られた」キリストによって神を知ることができても、それはただ部分的に知りうるのみであつて、十全に知ることはできない。意味の十全な開示は、神のみが知っておられることであり、それゆえに、中間時を生きる人間には、生の意味も、歴史の意味もやはり「神秘の半影」に覆われているのである。また神は、中間時を生きる人間にとって、自らを完全に開示される神であるのではなく、「隠された神」であり続ける。<sup>(79)</sup> その十全な意味は、「再び来りたもう」キリスト、「終末」によつてのみ、最終的に完全に知られる形で明らかになる。しかし、キリストの贖罪において終末時は既に始まっているゆえに、人間は歴史の意味を求めつつ、漸進することもまたできるのである。人間は、現実領域の高みと深みの次元である意味領域によつてその生を真に生きることができ、中間時に生きる人間は、この十字架のキリストによる光、つまり「闇に輝く光」に照らされることで、その生の意味と歴史の意味を知る。<sup>(80)</sup>

それは決して十全な意味においては、だからこそ、人間は、自らの存在の意味の不確かさを知ること  
で、むしろ、生を謙遜に生きるものである。人間にとって自らの存在が十全に明らかにされないことは、必然である。な  
ぜならば、人間の生とは「秘義」(mystery)に属することであり、歴史と超歴史の弁証法的次元に触れる事柄だから  
である。人間は、そのことを中間時において、知る。それはただ、「謙遜のセンス」(sense of humility)<sup>(81)</sup>によつてであ  
る。この生の「秘義」を人間は、科学的にも合理主義的思考においても立証することはできない。それは、ニーバーに  
とつて唯一、「生活の中での証し」によつて、立証されるものである。<sup>(82)</sup>だからニーバーにとつて、中間時を秘義への理  
解と謙遜のセンスを持つて生きる者の倫理は、証しに生きる倫理なのである。<sup>(83)</sup>

## 8. 結語

ニーバーにとつて、神話・象徴論は、聖書の福音の持つ歴史―超歴史の弁証法的次元と、現実の深みと高みの次元を  
表現するための様式であり、この形式によつて、聖書の持つ「永遠の神話」が、完全に明らかにされることはないが、  
光を照らしだすことによつて、いわば浮彫にされるような形で表出される。この表出をもたらす光は、ヘブライの歴史  
観を保持し、預言者運動を継承することにより語られてきた聖書の言葉の成就であり否定であるイエスの、「闇に輝く  
光」によつてのみ可能なのである。さらにいえば、贖罪を十字架で果たされたイエスは、このヘブライの歴史における  
特殊性と、神―人性を完全に持ち合わせているゆえに、ニーバーにとつてこの闇に輝く光を示すただ唯一のアイコンな  
のである。そして、キリストの贖罪としての「犠牲愛」は、創造から墮罪、そして終末に至る救済史全体を貫く神の愛  
の究極的象徴である。



人間は、この、「既に来られた」キリストと、「再び来りたもう」キリストの救済史の只中である「中間時」に生き続ける認識によつて、歴史的存在として生きる。それは、十字架と終末の弁証法の中にあつて、信仰によつて知る意味を探索する生を生きながら、そこでこそ終末まで明らかにされることのない真実を謙虚に受け止める人間の姿である。なぜならば、終末による意識によつてこそ、歴史全体は、その意味を帯び、人間の歴史理解を深めるからである<sup>(84)</sup>。この贖罪と再臨のキリストの緊張関係を保持しない終末論理解は、歴史と超歴史の弁証法的次元を看過してしまつて<sup>(85)</sup>いる。

この中間時に生きる存在として、人間は、自らの生と自らが生きる歴史に責任を持つ。ニーバーは、この贖罪と終末の狭間の中に立つて生きる人間の倫理形成を志している。それは、「愛と正義」を生きる倫理的責任意識の形成である。そして何よりニーバーにとつてこの形成は、歴史と超歴史の弁証法による、現実の深みと高みの次元を示す聖書的神話としての贖罪と終末の象徴を「真摯に」受け止めることに依つて<sup>(86)</sup>いる。ニーバーは、この「真摯さ」を、教条主義的に、演繹的に語り進めていたのではなく、他の分野への開かれた態度とキリスト教の誠実な姿勢を問う両者を併せ持った預言者的弁証学的意図を鮮明にしつつ、しかもなお、聖書の真理を希釈しながら妥協的に語つていったのではなく、あくまで貫き続ける立場を保持した。その最善の語りの様式が、神話・象徴なのである。

## 注

(1) Reinhold Niebuhr, "Intellectual Biography," *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*. The Library of Living Theology series. (New York: Macmillan Co., 1956), p.3. (以下 LLT と略す。〔 〕内は筆者の補語)

- (2) Cf. Paul Lehman, "The Christology of Reinhold Niebuhr," LIT, p.253.
- (3) Alan Richardson, "Niebuhr as Apologist," LIT, p.216.
- (4) ニーバーは、自伝の最後の文章で、次のように述べる。「真正のキリスト教の弁証学は、キリストの裁きをもたらす準備がなければならぬ。それは、世俗と異教の世界に対してと同じくらい厳格に、信仰の共同体に対しても同様である。それは、イスラエルの預言者が神の裁きをバビロンに伝えたのと同じくらい、イスラエルに対してもそうである」と同義で「あゝ。」 Intellectual Biography, LIT, p.22.
- (5) Intellectual Biography, LIT, p.9.
- (6) R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), Vol. II: *Human Destiny*, p.50. (以下 NDM II と略す)
- (7) R. Niebuhr, *Leaves the Notebook of a Tamed Gynic* (New York: Willet, Clark, and Company, 1929), p.95. (邦訳：古屋安雄訳『教会と社会の間で——牧会ノート』新教出版社、一九七二年)
- (8) この *A Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper & Brothers, 1935, 以下 ICE と略す) は、高橋義文によれば、ニーバーの一九三二年の著書である *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932, 以下 MMIS と略す。邦訳：大木英夫訳『道徳的個人と非道徳的社会』白水社、一九九八年。以下『道徳的個人』と略す) において、マルクス主義のいくつかの教義が止揚されて神学的思惟の中に取り入れられ始めた時の最初の著作である。この ICE によつて、高橋は、ニーバーが「新しい意味において神学者となった」と言及するのであるが、その契機が、この「神話」の理解の神学的な深まりにあつたといつてもいいであろう(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、一二三頁)。R・フォックス(Richard Fox)は、MMIS の中で、プロレタリアートが神話的象徴として用いられている」と述べており(R. Neuhaus ed., *Reinhold Niebuhr Today* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, Co.), p.103, 以下 Niebuhr Today と略す)「全体的にニーバーは神話的象徴の採用を好んでいる」ということができる。しかし MMIS におけるプロレタリアートと聖書の真実の結びつきという言葉は皆無であり、神学的パースペクティブとしては、一九三五年ととらえることが適切であろう。
- (9) 高橋義文訳「秘義と意味」の解説の項を参照(聖学院大学総合研究所紀要第五二号、聖学院大学総合研究所、二〇一一年、

一〇一―一二三頁)。

- (10) 自伝の中においても、この神話的解釈を巡る論述に言及していることから、そのことは明らかである。Intellectual Biography, LLT, pp.17-18.
- (11) Bulmann, "New Testament and Mythology," Kerry, 1941.
- (12) 高橋『歴史神学』、一三五頁。
- (13) R. Niebuhr, *The Self and Dramas of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), p.97. (以下SDHと略す) 邦訳はオーテス・ケリー訳『自我と歴史の対話』、未來社、一九六四年。
- (14) 高橋『歴史神学』、二二八―二二九頁。
- (15) また、ニーバーは「ギリシャ悲劇などとの類比において、第二次世界大戦に突入した世界を表してみせたり、スキラとカリブティスの神話を例えにしたりする」。“Greek Tragedy and Modern Politics,” *Christianity and Power Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1940)
- (16) Neuhaus, Niebuhr Today, p.105.
- (17) 例えば、民主主義国家へのシニカルな態度などである。MMIS, pp.149-150. 『道徳的個人』、一六八頁。
- (18) R. Niebuhr, "The Assurance of Grace," *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, ed. Robert McAfee Brown (New Haven: Yale University Press, 1986), p.68.
- (19) ニーバーが哲学への深まりを学んだのは、イエール大学時代である。宗教哲学教授D・C・マッキントッシュの下、多く哲学科目を履修してゐる。
- (20) ICE, p.8.
- (21) Cf. ICE, p.8. ニーバーのナトリックに対する評価については、Ronald H. Stone, *Politics and Faith: Reinhold Niebuhr and Paul Tillich at Union Seminary In New York* (Georgian: Mercer University Press, 2012) を参照のこと。
- (22) R. Niebuhr, "Coherence, Incoherence, and Christian Faith," *The Essential Reinhold Niebuhr*, ed. Robert M. Brown (New Haven: Yale University Press), p.220. ニーバーの存在論に対する反駁は、P. Tillich "Reinhold Niebuhr's Doctrine of Knowledge," LLT を参照のこと。

- (23) R. Niebuhr, "The Truth in Myths," *Faith and Politics*, ed. Ronald H. Stone, (New York, George Braziller, Inc., 1968), pp.22-28. Cf. "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology," *The Theology of Paul Tillich*, ed., Charles W. Kegley & Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, 1952).
- (24) R. Niebuhr, "Faith as the Sense of Meaning in Human Existence," *Faith and Politics*, ed. Ronald H. Stone, (New York, George Braziller, Inc.), pp.10-11.
- (25) "Faith as the Sense of Meaning in Human Existence," p.11. Cf. "The Assurance of Grace," *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, ed. Robert McAfee Brown (New Haven: Yale University Press), pp.67-69.
- (26) ICE, p.8.
- (27) ICE, p.8.
- (28) R. Niebuhr, "Mystery and Meaning" (1946), *The Essential Reinhold Niebuhr*, ed. Robert. M. Brown, (New Haven: Yale University Press, 1986), p.246. (以下Mysteryと略す)
- (29) ニーバーは「この Myth の概念を Symbol とも呼んでおり、この言い方のほうが、前者の誤解を避けることができる」と述べている (SDH, p.97)。
- (30) ICE, p.7.
- (31) ICE, pp.16-17.
- (32) R. Niebuhr, *Faith and History* (New York, Charles Scribner's Sons, 1949), p.54. (以下FHと略す) 邦訳は飯野紀元訳『信仰と歴史』新教出版社、一九五〇年。
- (33) この永遠の神話における歴史を実存的に解釈することによって解消したのがR・ブルトマンである。ブルトマンは、聖書的神話を「否定」することによって「非神話化」した。ニーバーによれば、ブルトマンは、神話の持っている「原初的神話」と「永遠の神話」の峻別をなすことができなかった、とする。このことによって、ブルトマン神学の本質である「ケリュグマ」を主張しているにもかかわらず、その内実が脆弱なものとなっているとニーバーは指摘する (SDH, p.97)。また、ニーバーの非神話化への指摘は、ブルトマンの実存論的解釈が、一九六〇年後半に入って、その支持を急速に失い始めたことを鑑みて的確であったといわなければならないだろう (C・E・ブラーデン、R・W・ジェンソン『聖書を取り

戻す——教会における聖書の権威と解釈の危機』（芳賀力訳、教文館、一九九八年、一八頁）。ニーバーがブルトマンのケリュグマへの脆弱性を見てとったのは、ブルトマンの非神話化が、聖書の歴史を否定し、実存論的に解釈したことによって、人間の歴史を超越する救済史の観点を脇へと追いやってしまったと判断したからと見て間違いない。人間の歴史は、聖書の持つ「超歴史」によって支えられ、かつ審かれていなければ、人間の歴史そのものが絶対化され、そのものが偶像崇拜の対象となる。この罪を判断するための根本的な批判的材料としての聖書解釈が、ブルトマンの「ケリュグマ」には希薄であるとニーバーは見たのである。なお、*The Truth in Myths* においてブルトマンと共に、バルトもまた批判に晒されつつある (*The Truth in Myth*, p.29)。

(34) ICE, p.15-21. ニーバーは預言者運動を、とりわけバビロン捕囚期におけるヘブライ的宗教の保持運動に見ている。また、異教世界におけるユダヤ教の宗教性の保持だけではなく、捕囚に対して意味の解釈を与え、そこに苦難のイスラエルに対する神の贖いを強調しているとニーバーは見る。そして、第二イザヤをとりわけ強調する。

(35) ニーバーは、ICEにおいて、アウグスティヌスを高く評価しながら、アウグスティヌスにおけるギリシャ的傾向が、預言者の超越信仰よりも、秘跡的 (*sacramental*) になったとし、その影響がカトリシズムに継承されていると見る (ICE, p.19)。

(36) よって、例えば R・ジェンソンが、「神話の語る出来事の物語的な継起は非本質的なものである」として、聖書の解釈として妥当しない、という主張は、ヘブライ的預言者運動を本質としているという前提が、ニーバーの「永遠の神話」の理解にはあるので当てはまらない。C・E・ブラーデン、R・W・ジェンソン編『聖書を取り戻す』（芳賀力訳、教文館、一九九八年）、一七四頁。

(37) ICE, p.16.

(38) R. Niebuhr, "Coherence, Incoherence, and Christian Faith," *The Essential Reinhold Niebuhr*, ed. Robert M. Brown (New Haven: Yale University Press), p.222.

(39) FH, p.47, ICE, p.19.

(40) ICE, p.18, 「秘義と意味」(高橋訳) 一二五頁。また、この点の肯定については、K. Durkin, *Reinhold Niebuhr* (Pennsylvania: Morehouse Publishing, 1989), p.79 も参照のこと。

(41) ICE, p.18.

- (42) N. Jacobson, "Niebuhr's Philosophy of History," *Harvard Theological Review*, 38, 4 (October, 1944), pp.237-268. 引用は高橋義文『ニーバーの歴史神学』三九六頁を参照。ロッキンマンの論文は J. M. Lockmann, "The Problem of Realism in Reinhold Niebuhr's Christology," *Scottish Journal of Theology*, 11 (1958), pp.253-227. 引用は高橋『歴史神学』に参照。
- (43) Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Michigan: Baker Academic, 2013), p.39. (ズレ Grain と監や)
- (44) R. Niebuhr, *Justice and Mercy*, ed. Ursula Niebuhr (Louisville: Westminster/John Knox, 1974), p.135.
- (45) S. Hauerwas, Grain, p.17.
- (46) S. Hauerwas, *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy* (Colorado: Westview Press, 1997), p.43.
- (47) S. Hauerwas, Grain, p.39.
- (48) S. Hauerwas, Grain, p.133.
- (49) R. Neuhaus, Niebuhr Today, p.103.
- (50) R. Neuhaus, Niebuhr Today, p.111.
- (51) R. Neuhaus, Niebuhr Today, p.111.
- (52) 高橋義文『ニーバーとリベラリズム——ラインホルド・ニーバーの神学的視点の探求』(聖学院大学研究叢書8、聖学院大学出版会、二〇一四年)一一一—一二頁参照。大木英夫・深井智朗によれば、日本におけるニーバー受容の困難は、「その表現における神学的レトリック」にあると見る(『アメリカ史のアイロニー』、聖学院大学出版会、二〇〇二年、三〇三頁)。
- (53) SDH, p.224. 『自我と歴史の対話』、二五五頁。
- (54) また同時にニーバーは、勝利としてのキリストを、黙示文学としてのダニエル書の「人の子」としてのイエスの自己呼称に見てゐる。NDM II, p.48.
- (55) このことから、例えばS・ハワーwasが、ニーバーのキリスト論が、A・リッチェルらに代表されるような、「完全な愛の模範かもしれない師範」になつてゐて、「救い主」ではない」としてゐる見方は当たらない(S. Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991), p.234)。<ノー

ワスは、まことの神であられ、まことの人であられるキリストの弁証法を注意深くとらえようとしているニーバーの意図を見損なっていると思われる。むしろキリストに対しては、完全な愛の規範として模倣する、というよりもキリストの服従をこそ見てとっているといえるであろう。例えばニーバーが *Christian Century* 誌に求められて、一九三〇年代の歩みを振り返る文章を依頼された時にも、次のように述べることは、この証左であるといえよう。「彼「キリスト」は、私の生に、新しい忠誠心の核や力の源を与えられる贖い主である。しかしながら、キリストは、法であり、ロゴスであり、生の必要な構造なのであり、私が、その力に欠けているにもかかわらず、服従を追求しなければならぬ方である。キリストは、決定的にそして、それゆえに、私がそうすべきお方なのである」(“Ten Years That Shook My World,” *Christian Century*, April, 1939, p.545)。また、デトロイト時代の牧会日記においても次のように述べる。「けれども、私の人生にとって、私が正統的キリスト論を受容したよりも、イエスが、ただのガリラヤの夢想家であり、教師であったという位置にイエスを貶めるなどできないことである」(*Leaves from the Notebook of a Tamed Gynic*, p.120)。さらにいえば、一九世紀のキリスト論に対するアプローチの反駁として、ニーバーが、キリスト論を展開した」と Paul Lehman が主張していることも参照のこと。Paul Lehman, “The Christology of Reinhold Niebuhr,” *LLT*.

(56) 「十字架は、歴史における正義や相互関係についての特定の規範の一切を超越するアガペーの完全を象徴する」(NDM II, p.74)。

(57) ニーバーが創造の神話に関して、次のように述べている指摘は、贖罪論についても同様のことがいえる。「聖書の信仰の神は、ロゴスと、形式と構造の中に、表明されている。しかし、神は、形式と構造と同様に、力でもある。このように、世界の形式と構造は、生の神秘の最終的な手がかりを前にして留まっている。精神とロゴスを超えた創造の神秘に対して理解を持つことによって、キリスト教の見方は、精神に対する未熟なる神格化へといざなわれることはない」(FH, p.47)。 Cf. NDM II, p.289.

(58) NDM II, p.70.

(59) NDM II, p.75.

(60) NDM II, p.68.

(61) FH, p.231.

- (62) NDM II, p.211. Cf. FH, p.215.
- (63) Reinhold Niebuhr Today, p.107.
- (64) Reinhold Niebuhr Today, p.108. シンは、その違いはニーバーに対するブルトマンやティリッヒの違いでもある、<sup>19</sup>ともして
- (65) SDH, p.237.
- (66) 高橋義文『歴史神学』、二八二頁。
- (67) NDM II, p.74.
- (68) NDM II, p.19.
- (69) Mystery, p.141. 「秘義と意味」(高橋訳)、『一三二頁。
- (70) FH, p.215.
- (71) FH, p.233.
- (72) Mystery, p.135. 「秘義と意味」(高橋訳)、『一二六頁。
- (73) NDM II, p.23.
- (74) ニーバーの普遍史の解釈については、安酸敏真が短く言及している。「中間時の思想——ラインホルド・ニーバーに関する一断層」(『歴史と神学——大木英夫教授喜寿記念献呈論文集 上巻』所収、聖学院大学出版会、二〇〇五年)五七頁を参照のこゝ。
- (75) NDM II, pp.287-288. ニーバーはこの指摘を、ファシズムおよび、ユートピアニズムに見出している。
- (76) NDM II, p.293.
- (77) NDM II, p.51.
- (78) R. Niebuhr, *Reflection on the End of an Era* (New York: Charles Scribner's Sons), p.287.
- (79) NDM II, p.65. Cf. ICE, pp.17-18.
- (80) Mystery, p.144. 「秘義と意味」(高橋訳)、『一三三頁。
- (81) R. Niebuhr, *The Irony of American History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), p.138. 邦訳：大木英夫・深井智朗訳『ア



メリカ史のアイロニー』聖学院大学出版会、二〇〇二年、二〇八頁。

- (82) Mystery, pp.142-145. 「秘儀と意味」(高橋訳)、一三三―一三五頁。ニーバーにおける「中間時の倫理」については、安酸敏眞「中間時の思想」(前掲)を参照のこと。安酸は、ニーバーの中間時の倫理に、終末的真理の未開示と開示の間を生きる「謙遜のセンス」(六七頁)を持って生きる人間の姿を見出す。さらに言えば、それは、ニーバーその人自身であった、ともいふ。

(83) ニーバーの信仰における「証し」の面については、高橋『ニーバーとリベラリズム』二七七―二七九頁参照。

(84) FH, p.214.

(85) FH, p.215.

(86) NDM II, p.289.