

ラインホルド・ニーバーの自然法批判と再解釈^①

五十嵐 成見

第一節 はじめに

一般的な定義に従えば、自然法 (natural law) は人間本性による法意識のことであり、その法意識を司るのは理性である。自然法の内容は、古代ギリシャ思想において萌芽的に成立し、アリストテレスによつて断片的に整理づけがなされた。そしてストア派において、理性による判断が、普遍性を伴ったものであり、自然原理を理解する唯一の原則であると見なす潮流が生まれる。やがてトマス・アクィナスが、自然法をカトリックの教会の解釈の絶対的基準として捉え、中世以降のコルプス・クリスチアーヌムの秩序形成の理論的根拠としたことは周知のことである。カトリックにおけるこの自然法の位置づけは、第二バチカン公会議以降、今日に至るまで基本的な変化はない。^②

これに対して正統プロテスタンティズムは、神の「外からの」 (extra nos) 恩寵による信仰的法の強調を説くゆえに、人間本性が及ぼす内的法意識に対して、またその概念自体の思索にもほとんど関心がない印象がある。^③しかし自然法は決してカトリックや哲学史の領域だけの事柄の問いではない。そのことを明瞭に、プロテスタンティズムの観点から明らかにしたのはE・トレルチである。トレルチは、ルターとカルヴァン、ゼクテ (独立派)、神秘主義らにおける「キ

リスト教的自然法」の内実を比較検討し、プロテスタント思想史を自然法史という文脈の中で再構成を施し、キリスト教と社会文化の連関に関する考察を行った。⁽⁴⁾ トレルチは、自然法を絶対的自然法と相対的自然法とに区別し、前者をイエスの山上の説教の理想に基づく理念法則（トレルチは、イエスによる「愛の律法」と言い換える）、後者を、罪の状態に置かれている現実の世界を統御する自然法則と位置づけ、この関連性をそれぞれの神学主義ごとに典型的に論じた。このトレルチの論文を一瞥すればわかるように、自然法は、思想史において哲学的な主題であり続けている以上に、プロテスタント神学史の中に深く関わっている主題でもある。

本論文は、ラインホルド・ニーバー（Reinhold Niebuhr, 1892-1971 以下、ニーバー）の自然法理解を取り扱う。ニーバーは、しばしばラディカルな反自然法主義者として理解される。⁽⁵⁾ 確かに、ニーバーには自然法に対する批判的見解が多いのは事実である。しかし、事柄はそう単純ではない。言及は限定的であるが、ニーバーが自然法の有用性を主張している箇所もまた散見されるからである。実際、ニーバー研究者の間では、ニーバーの自然法理解を巡って否定的・肯定的双方の見解が見られる。ただわれわれからすると、どの見解も、否定にせよ肯定にせよ、物足りなくまた説得力に欠ける。否定側は、先ほどのようにニーバーのキリスト教的人間観に存在する可能性の面を看過しており、⁽⁶⁾ 肯定側も、かなり楽観的に、しかもやや短絡的に肯定しているからである。⁽⁷⁾

その中で、理性による自然法への終始一貫した批判を持ちつつも、キリスト教的人間観に基づく「代替的」な⁽⁸⁾ 自然法をニーバーは想定している、と捉えたR・ラヴィンの見解は基本的な妥当性を持つているように思われる。この指摘は、ニーバーの神学的視座を重視している一連の研究からも、傾聴すべき指摘であろう。⁽⁹⁾ ただ、ラヴィンの主張は、あくまで断片的な指摘に抑えられているにすぎない。他にラヴィンのように、ニーバーの自然法批判を十分に理解しながらその可能性を論じる研究者もわれわれの知る限りではない。そこで本論文は、ニーバーの自然法理解を、教義学的に整理づけつつ説明することを試みる。最終的に、ニーバーの自然法の定義を、幾つかのテーゼにして提示する。

第二節 自然法批判

初めに、ニーバーの自然法批判を概観する。その批判点を、以下に四点挙げる。第一に、自然法による罪の認識の限界、第二に、自然法が持つとされる「普遍妥当性」に対して、第三に、「イデオロギー的汚染」の問題、第四に、「愛」と「正義」の関係について、である。

一、罪の認識

第一に、ニーバーは、自然法が人間の罪 (罪) を認識することはできないことを、本質的限界として挙げる。

ニーバーは、この批判を、主に人間の理性と自由の関係を基に考察する。ギリシャ哲学に端を発する理性主義者たち、すなわちプラトン、アリストテレス、ストア派などは、人間の自由を、理性によって管理することができるものと考えた。理性は論理一貫性 (coherence) を持っている。この論理一貫性は、人間を善へと導く正義の原理である。その論理一貫性を十全に理解することによって、人間の自由は適切に、善く支配され、また有益に用いることができる。⁽¹⁰⁾ ギリシャ哲学から始まり、トマスに至る自然法主義者らは、このようにして、理性を自由の上位概念と定義づけることによって、自然法の万能性を説いた。

しかしニーバーにとって、人間の自由は「人間の理性的な生のレヴェルよりもっと深いところに根をおろしている」⁽¹¹⁾。そして理性主義者らと異なり、理性を超越する上位概念として、自由を位置づけるのである。ニーバーの自由の理解は、「原義」 (justitia originalis) 理解、あるいは「神の似像性」 (imago dei) の理解とも密接な関連をなしている。

理性では決して自由を統治することはできないほどに、人間本性の自由は超越的である。ニーバーにとって人間が人間たるゆえんは、理性を持つてゐること以上に、「自由」を持つてゐることである。

しかしながら、人間はこの超越的自由を持つてゐるゆえに、逆説的に、そして不可避免的に罪をおかすものである。人間の自由と罪の関係は逆説的であり、常に緊張関係を持つてゐる。自由があるところには罪も存在する。自由を理性が支配できないのと同じように、罪も理性によつては支配できない。人間の罪は、理性によつてその除去が可能な類のものでは決してない。罪は、人間のいかなる営為においても、存在し続けるものである。

しかしながら自然法主義者らにとつて、自由は理性によつて規制することができると考えるゆえに、罪もまた自由と同様に、理性によつて管理可能・制御可能な類のものとなる。これは、ニーバーが厳しく批判した進歩主義的リベラリズムと同様の理解である。

ニーバーによれば、理性は、社会的次元で派生する犯罪 (crime) や、罪責の念 (guilt) などが派生する原因を、社会学的に推察したり、因果関係などを統計学的に類推したりすることはできる。しかし人間存在にある罪 (罪) そのものを認識することはできない。なぜならば、「罪の現実的本質は、ただ唯一、神と精神という垂直的次元によつてのみ理解される」⁽¹²⁾ からである。罪を人間が認識することができるのは、水平次元による省察によつてではなく、人間を超える垂直的次元の介入による、ということである。したがつて、理性によつては、人間は罪の本質を、皮相的に理解することは可能であつたとしても、根本的に理解することはできない。理性による自然法は、人間本性そのものに深く及んでゐるような「罪」を真正に認識することができないのである。

このように理性には、人間の罪の性質を捉えきれない、という限界がある。⁽¹³⁾ 人間の罪が人間存在にとつて本質的なものであり、かつ執拗な働きを持つものと判断することができない点に、理性による自然法の最大の脆弱性がある、とニーバーは見なすのである。

二. 普遍妥当性

第二の批判として挙げられるのは、自然法が決してあらゆる歴史的状況に適用する「普遍妥当性」を持っているとは言えない、とニーバーが見なしていることである。啓蒙主義者らによれば、公共の幸福を望む正義を希求する法の確立は、文字通り、理性の啓蒙によって可能であり、また、その自然法的正義の法には、普遍妥当性がある。しかしニーバーにとって自然法は、理性によるあらゆる熟慮を重ねた結果であったとしても、それは普遍妥当性を伴った判断ではなく、あくまで特定の時代や文化、環境などの制限された歴史的状況下での相対的な判断に留まらざるをえない。しかも、最善の判断を行ったとしても、それは完全に客観的な判断ではありえない。ニーバーにとって理性によるあらゆる判断は、自己利益・利害から完全に自由にされることはないのである。⁽¹⁴⁾ 自然法は自己利益を保持する正義を行使することとはあっても、利益を排してまで他者の利に資するような手段は保てない。理性には、自己を中心とする保身の原理が働くからである。

よって、いかに最善の理性的判断が存在しても、それが、為政者の権力意志の行使の手段のために利用されることもある。ニーバーは次のように述べる。

……権力意志は理性を使用するのである。最も理性的な人間であっても、自分の利益が危険にさらされているときは、けっして理性的でない。……最も理想的な企図、最も普遍的な目的、そのような最高の理性的態度をもつて目されたもののなかにさえ、自己の利害が潜入するということは、偽善なるものが、あらゆる善なる努力の副産物として出てくることを不可避ならしめるのである。⁽¹⁵⁾

最も理性的な態度の中にある時でさえ、自己義認の罪が存在することは、パウロによるローマの信徒への手紙の「律法における義」の理解にも示されている罪の指摘である。⁽¹⁶⁾ イエスがファリサイ派に対して行つた糾弾もまた、同様の自己義認の罪の指摘を含んでいる。⁽¹⁷⁾

また、トマスの自然法も同じく、権力意志によって生み出される自己義認の罪が存在する。トマスにとって、人間の墮罪は、パウロによって記述された「信仰・希望・愛」⁽¹⁸⁾ による「枢要徳」を失わせたが、人間理性の機能自体は、墮罪によっても損なわれることはなかった。人間の人格をキリストへと向かわせる枢要徳は、ただ神からの恩寵によって与えられる。しかし一方で、理性は、墮罪の影響を受けることなく、その機能を十全に維持し、自然法を有効にするものとトマスは理解した。そして理性による自然法を積極的に解釈し、それを、コルプス・クリスチアーヌムの形成と統治を担う法支配の根拠とした。

しかしそれは、教皇を頂点とする上位下達のヒエラルキーを脱却・克服するような新しい体制を想定したり創造したりすることへの拒絶を意味する。聖職と信徒の間の地位的差異は不可侵なものとなり、宗教改革者ルターによって提唱された万人祭司説を認めることもない。国家と宗教が癒着を伴う関係になり、汚職や不当な独占・不平等が起こつても、そのことによってコルプス・クリスチアーヌム自体を批判的に再検討し、克服させるような新しい体制へと自己変革するような原動力を、トマスの自然法が生み出すことはありえず、むしろ、現状の不正を維持してでも、体制の保持のために、ヒエラルキーによる弊害を自然法の理に適應するものとして正当化してしまうのである。このようにして、自然法が、より積極的な「罪の手段」⁽¹⁹⁾ と化してしまう。ニーバーは、カトリックが、『自然法』という観点から、その「コルプス・クリスチアーヌムの階層化構造による」不平等を正当化することによって、自己の悪を強めた⁽²⁰⁾ と糾弾する。国家とキリスト教の癒着による腐敗を宗教的権威によって正当化した一つの要因を、トマスの自然法理解に見たのである。自然法の普遍妥当性の主張は、体制側にとって自分たちの既得権益を正当化する思想的根拠となる危険性

があるのである⁽²¹⁾。

ニーバーによれば、人間の自己の意識は、理性によってもたらされる⁽²²⁾。人間が自己であり、また自己であろうと欲するところには理性が働いている。しかしまた他者の生との関わりによる自己保存の本能によって自己は自らを維持しようとしたり、あるいは自己を拡張せようとしたりする。よって、すべての人間の自己意識は、「帝国主義的傾向⁽²³⁾」を根本的に持っている。自己意識は、生存の意志と権力意志から自由になることができない。理性による自然法は「所有本能や権力意志をその組織的中心として衝動を理性的に統合するかもしれない。しかしその権力意志を超越したり、それと矛盾したりするような社会的目的を達成しようとするような義務感覚は、ほとんどもっていない」のである⁽²⁴⁾。

三、イデオロギー的汚染

第三の点は、第二の点の普遍妥当性への批判とも密接に関わるが、自然法が、全く純粹で客観的な価値判断を提供するものではなく、むしろ「イデオロギー的汚染」の影響下にある、という批判である。この点を、ニーバーはマルキシズムとの関連で考察しているので、われわれの考察もその文脈に沿いつつ、ニーバーによるイデオロギー的汚染の内容を明らかにする。

「イデオロギー的汚染」の概念は、もともとマルクスらがブルジョワ批判に際して使用した概念である。しかしニーバーは、この概念を使用した他ならぬマルクス自身の思想もまた、同じ過ちに陥っていると批判する。

マルクスにとって自然法的意識の最も重要なものは、平等への意識である。彼らは、平等への意識が、普遍妥当性のある絶対的な法的意識であると見なし、その理想的状态を、私有財産制を否定する社会体制にあると捉えた。この社会体制の実現のために、彼らは労働階級による暴力的革命を推進した。革命によって、社会的ヒエラルキーを維持している全ての特権階級は瓦解し、財産による不平等の解消が可能となるのである。

しかしニーバーによれば、マルキシズムは、自然法的観念による平等の意識を絶対化するが、その平等と共に重んじられるべき自由の観点が完全に欠落している、と批判する。さらなるマルキシズムの致命的な過ちは、マルキシズムが主張する階級闘争の勝利者となるべきプロレタリアートもまた、ブルジョワジーと同様に、「イデオロギー的汚染」の下にあることを無視したことである。社会的な悪や罪を引き起こすのは、高等・中級階級のみではない。プロレタリアートもまた同様である。しかしマルキシズムは、ブルジョワジーを絶対的悪、プロレタリアートを絶対的善と二元論的に解釈したことによって、人間存在に巣食う普遍的な罪を否定した。この理解によって、マルキシズムはデモクラティックな形で平等と自由の緊張関係を構築する社会体制を過小評価したのである。

しかしニーバーによれば、自由と平等の両義的な価値を重視する社会体制にとって、社会的機能としての不平等性はある程度不可避である。デモクラティックな社会体制の構築において、社会的機能をより適切な形で運営していくためには、社会階層の肯定、私有財産制等の制度はある制限下で保持されていなければならない。この不平等は、自由と平等の間の複雑な関係を維持する際に不可避な要素であって、機能上発生せざるをえない。⁽²⁵⁾しかしマルキシズムはこれらの不平等を受け入れることはできない。彼らは私有財産の生じない平等にこそ自分たちの法意識である自然法の普遍妥当性があると見なし、社会体制においてもこのテーゼを絶対的規範と見なすのである。

マルキシズムは、結果的に少数の独裁者が権力を集中的に掌握することにより、権力の圧倒的不平等を引き起こした。しかしながら政治を支配する少数の独裁者らにとつて、彼らの自然法の定義に従えば、私有財産の平等の観点からいつて自分たちはプロレタリアートと変わるところのない同等の立場である。⁽²⁶⁾これは、「平等」という自然法的観点の絶対化が、マルキシズムの「イデオロギー的汚染」によって、少数の独裁者の社会体制の正当化のための道具となることの典型的な例である。プロレタリアート革命を是とするマルキシズム的イデオロギーによって、自然法意識は革命のための正義の道具となった。しかしその正義は「蒸留された不正義」⁽²⁷⁾、一見正義を身に纏った醜惡な不正義に他ならな

いのである。

このように自然法は、純粋に客観的な価値判断に基づいたものではなく、特定の理念や思想と結びついた主観性が付随するものである。この事実を無視し、普遍妥当性を主張することは、自然法をイデオロギーを正当化する道具へと変容させるのである。⁽²⁸⁾したがって、自然法は、特定の時代・歴史・文化を超越する普遍的妥当性持つことにはなりえない、とニールバーは批判する。

四、「愛」と「正義」の関係

第四にニールバーによる批判点として挙げられることは、カトリック的自然法（すなわち、トマスの自然法に限定される批判であるが）が、枢要徳としての「愛」と、共同体秩序を形成するための「正義」の法とを分離させていることである。ニールバーにとつて、あらゆる正義は、愛と間断なき関連を持ち続けなければならない。⁽²⁹⁾正義の概念が、愛の概念と弁証法的に関係づけられることがなければ、正義が自己利益を優先する保身的な判断となることは必然であり、それは、正義が正義以下のものに堕してしまうことを意味する。正義が正義であり続けるには、正義が「愛の道具」としての意識とその役割を持つべき、という認識を持たなければならぬ。それゆえに、愛は正義を補完するものであるとともに、あらゆる正義の中に関係づけられるべきものである。⁽³⁰⁾しかし、トマスの自然法は、愛を枢要徳としてカテゴライズして恩寵の領域に固定し、正義の法と分離させてしまい、その結果、愛と正義の弁証法的緊張を失っているのである。

第三節 ニーバー的自然法理解

以上われわれは、ニーバーの自然法批判を概観した。これらの一連の批判が、ニーバーの様々な論稿に強調されているゆえに、自然法批判者としての印象を与えるのは、決して不自然なことではない。

しかしこれらの批判によって、ニーバーが自然法の存在そのもの（人間本性から派生する法意識）を否定している、とまではいえないことも確かである。これまでの一連の批判の急所は、トマスを含めた自然法主義者らが陥っている自然法に対する過度の強調や、自然法を特定の思想・主義に結びつけることによってもたらされる自己義認・欺瞞を指摘しているのであって、人間本性が感覚的に持っている法意識そのものを峻拒しているわけではないのである。

ニーバーの思想の中には、人間本性の感覚における法的意識の存在の肯定がある。その本性的法的感覚は、われわれが、恩寵論の「一般恩寵」の中で言及した「不安なる良心」の中に表されている。⁽³¹⁾ 不安なる良心は、他者の庇護の感覚と罪責への意識として表れる。⁽³²⁾ この他者の庇護の感覚と罪責への意識、というのは、人間が自由を持っている存在ゆえの意識である。このニーバーの自然法的感覚の肯定は、パウロがローマの信徒への手紙書第六章において言及する「心の律法」と同義である、といえる。よって、ニーバーを、ルターやバルトラに代表されるように、人間本性の全的墮罪によつて自然法（ないし一般恩寵）もまた無効化されると捉えるような、ラディカルな自然法批判主義者だと断定することは射ていない。⁽³³⁾

ニーバーが捉えている自然法的な感覚は、理性ではなく、人間本性の「自由」の特質によるものである。前述したように、ニーバーにとって、人間本性の根本は、第一義的に理性ではなく、自由である。よって、ニーバーが人間本性の

感覚に有用性を見ず、全く垂直次元による信仰の認識的判断によって、自然法にとって代わるような判断を人間は行使していると見なす解釈は、むしろニーバーが重んじる人間の自由の特質を全く軽んじてしてしまうことである。⁽³⁴⁾「信仰は理性ではない」。⁽³⁵⁾ニーバーは理性的判断の絶対化を批判したが、しかし決して反理性主義者でもない。善悪の判断を行う理性の役割を、信仰という垂直次元の認識に全く解消してしまうような理解は、善悪の相対性を考慮すべき判断を軽視するか、あるいは己が判断を絶対視することによって、独善化を引き起こす。ニーバーは理性の普遍妥当性・絶対化を批判する一方で、後述するように、理性による判断を、あらゆる状況の中で行使すべきことを首肯するのである。ニーバーの場合、理性的判断を行使するということは、理性それ自体の自律的行為に依るのではなく、人間本性における自由を介した理性的判断を行使する、ということの意味する。

このことを省みた場合、われわれは、前述したように（ニーバーの第一次文献は提示していないものの）L・ラヴィンが、ニーバーの自然法として、トマスの人間本性理解とは異なった人間観における代替的な自然法理解を見出すことができる、と述べていることは正鵠を得ているといえる。明らかにニーバーは、この代替的な自然法の可能性を、キリスト教信仰の啓示との関わりにおいて、人間本性の自由を根拠として承認しているのである。⁽³⁶⁾そして、自由を根拠とした法理解として、ニーバーは自然法に「ある暫定的な妥当性」⁽³⁷⁾があるとしている。⁽³⁸⁾また、大木英夫は、人間本性の法としての自然法理解として、理性を第一義的な根拠として捉えるのではなく、キリスト教信仰の観点から捉える人間観を前提にしたプロテスタント的自然法の可能性を積極的に論じている。そして、自然法の根拠を、理性ではなく、キリスト教的人間論に基づいた自由に見る。⁽³⁹⁾この見方は、ニーバーの捉える自然法理解と軌を一にしているといえよう。

われわれは、この両者の見方を支持する。そこでさらにニーバーのキリスト教的自然法の可能性の考察へと進んでいくことがわれわれの課題である。次にわれわれは、ニーバーが、既存の自然法の批判を強調したことを前提としつつ、ニーバーの人間観に基づく人間本性の法としての自然法の内容を追っていくこととしたい。

第一項 キリスト教的人間観的自然法の定義

ニーバーは、キリスト教的自然法を次のように定義する。

人間の自己は、単なる、未決定的程度によつて限界的状态を超越する自由精神であるばかりではなく、自然と歴史の限界に従属している被造物でもある。それ故に、愛の律法に従属する別の法「自然法」を前提とする。……それは…（中略）…自由と必然性との新しい構成を創造する自由に属している。⁽⁴⁰⁾（「」内は論者の注）

人間本性とは、端的に言えば、人間の自由の特質による善と悪との未決定的可能性の領域である。その本性の法としての愛は、際限なき自己贈与である。その生を破壊する罪は、際限なき自己保身である。これら二つの力の間に、あらゆる種類の特定の制限（*ad hoc restraints*）が入念に考慮され、明確にされる。われわれはこれを自然法と呼ぶ。しかしそれは、極めて暫定的であることを認識しなければならない。⁽⁴¹⁾「傍点論者」

この二つのテーゼを念頭に置き、ニーバー的自然法を、以下分析・検討していく。

第二項 被造物としての自然法

ニーバーは被造物としての人間観に基づいた自然法を提起している。この点に関してはカトリック的自然法を確立したトマス・アクィナスにおいても同様である。しかしトマスと決定的に異なる点は、トマスが人間本性の根幹を理性とする一方、ニーバーは、人間の被造性の最も特質的な点を自由に見ている点である。⁽⁴²⁾ 理性は自由に似て「自己超越の能力」⁽⁴³⁾を持つているが、根本的に「イデオロギー的汚染」⁽⁴⁴⁾に侵されているために、啓蒙主義者が主張するような普遍妥当性は持ちえない。トマスは、時代を超えた判断の普遍性を自然法に帰しているが、それは、個々の歴史的状況の独自性・新奇性を看過した欺瞞的なものである。よって、自然法の判断は常に絶対的なものではなく暫定的な判断に留まる。

また、理性と自由の最も異なる点は、理性が論理を超越する領域への認識力が欠落しているのに対して、自由は、理性による論理領域を超える「意味領域」⁽⁴⁵⁾への認識の接線を持つていることである。人間はこの意味領域を知ること、自らを被造物と覚知する。

その一方で、人間本性の自由は、神の善き創造の所産である⁽⁴⁶⁾が、生の行為によって罪を不可避免的におかす。⁽⁴⁷⁾これは人間の自由が持つ本質的な限界である。しかし自由は、自らの限界の認識を拒否する。自由は限界の超越を常に志向するからである。それゆえ、自由は自らの限界性を規定することが不可能である。

よって自由を根拠とするニーバー的自然法は、その正しい有用性のために、自然法以外の法、被造物性の限界を認識させるべき法が必要不可欠となる。それが「愛の律法」である。

第三項 愛の律法と自然法

自然法の自律的営為を可能と見なす啓蒙主義的理解は、ニーバーにとって罪の認識を看過した偽善・欺瞞的なものである。しかし彼自身が提唱する自然法も、その自律的行使によって同様の罪に陥る。それゆえに自然法は、自らを限界づけ制限するための法として「愛の律法」を不可欠とする。

ニーバーにとって人間本性の自由としての法である自然法は、「一般恩寵」(common grace)が作用する法である。一般恩寵による愛の責任は、例えば家族愛に典型的である。しかし家族愛にも、自らの集団の属する利益を保持しようとする、自己愛・エゴイズムが執拗に付着していることが看過されてはならない。⁽⁴⁸⁾ 家族愛は、家族内部に対しては、M・ブーバーの「我ー汝」関係が成立するような、自らの利益を捨ててつながりあうような関係を形成する可能性を持つが、しかし、外部との同様の関係は容易ならざるもの、困難なものである。よって一般恩寵による法は、理想的要求としての神の愛を究極的基準とする愛の律法には及ばない。⁽⁴⁹⁾

しかしだからといって、人間本性の愛による責任性が決して看過されてはならない。家族愛に典型される一般恩寵が人間経験にとって明らかなる事実である限り、その自由による行使の責任を持つことは、人間の生の態度として要請されてしかるべきだからである。⁽⁵⁰⁾ よって、自然法の上位概念として愛の律法を位置づけることによって、自然法の限界を認識しつつ、愛の律法に対して近似的に接近させ、責任的に行使すべきである。つまり、自然法と愛の律法を弁証法的に関係づけ、自然法に限定的条件を加えることによって、ニーバーは明確にその限界かつ可能性を見出すべき、と見た。その可能性とは、自然法を超越する愛の律法によって、一般恩寵による判断が、打算以上の関係を図る近似的接近の可能性、愛の律法によって「人間関係の多様な類型の複雑さの中で、愛の義務を定義づける助けとなる」⁽⁵¹⁾可能性であ

る。前述した自然法の定義に従えば、愛の律法をいわば呼び水として、自己における二つの力としての愛と罪の認識を持つことによつて更新される自然法の可能性を示唆している。自然法は、愛の律法によつて規制され、制限されとともに、近似的に愛の律法の方に牽引されなければならない。⁽⁵²⁾ このように、人間が自然と歴史の限界に従属する被造物である、という認識における自然法は、「愛の律法に従属する」という明確な条件において是認されることとなる。⁽⁵³⁾

第四項 第二及び第三用法としての愛の律法

では愛の律法とは何であろうか。この律法はイエスが語った黄金律に端的かつ十全に示されている。この愛の律法の持つ究極的可能性と、その現実的不可能性の関係は、福音書による「富める青年」の出来事によつて象徴的に語られている。⁽⁵⁵⁾ ニーバーは、この富める青年の中に、自己保存や自己防衛本能によつて、自らの所有物と地位とを捨てることのできない人間の普遍的な罪を見出す。⁽⁵⁶⁾

ニーバーはこの愛の律法の規範を、原義における法に関連づける。富める青年の出来事は、愛の律法が、自然法に接近した際に生じる、正義以上のものを欲する要求と、しかしその行使の現実的不可能性の関係を表している。人間は自己利害を前提とした一般的正義の自然法に対して、その要求では本当の正義は満たされないのではないか、という欠けの意識を覚える一方で、愛の律法が求めるような究極的要求を満たすことができない、という自己への欠けをも覚える。この二重の欠けの意識が、愛の律法によつて表出する。⁽⁵⁷⁾

このように原義は、愛の律法の究極的義務の要求に対する欠けの意識として人間に存在している。⁽⁵⁸⁾ 何かが失われている、と思うことは、何かを所有していた、ということである。⁽⁵⁹⁾ このように、持つてはいないが、持つているはずである、というような欠けの感覚が原義の残存性である。愛の律法は、完全な愛を要請し、自己に固執する罪を示す。伝統

的な「律法の三用法」⁽⁶⁰⁾の解釈に適用するならば、愛の律法が、自然法に対して、第二用法（罪の認識）としての役割を持っている。

しかしながら愛の律法は、罪を認識させることだけに留まらない。罪の認識は、新しい生に対する望みを拓く契機となるからである。ニーバーにとってキリストの贖罪信仰は、可能性の不可能性を逆転させる、「不可能の可能性」へとつながる鍵である。⁽⁶¹⁾信仰によって愛の律法は、「キリストが明確にし、再定義され、かつキリストが第二のアダムと呼ばれる所以としての法」⁽⁶²⁾として解釈される。キリストが第二のアダムであるということは、キリストがまことの神であられるとともに「まことの人間の特質の啓示」⁽⁶³⁾であることを意味している。キリストによって、神と人間の間に、愛の接線が生じるのである。ニーバーにとってアガペーは完全であるが、エロースとしての人間の愛は、愛の否定と肯定の両義性を持っている。ただエロースは、自己愛的性質であるが、他者への愛が全く欠落しているわけではない。エロースも、自分と他者の関係は本来「愛の欠いた調和の規範によっては成立しない」⁽⁶⁴⁾ことを理解しているからである。エロースは、神のアガペーによって、自己愛の貧しさを感じ、なおかつ、その欠けを克服する愛への意識を持つ。キリストを第二のアダムとして認識する愛の律法は、この人間の愛の不可能性を超越する神的可能性をも示す。愛の律法は、「第二のアダム」としてのキリストを理解する信仰的認識によって、自然法における不可能性を更新し、愛の可能性へと牽引することとなる。これは、自然法に対して愛の律法が律法の第三用法の役割を有する。

このように愛の律法は、自然法に対して、罪の意識と共に愛の認識をももたらす。自然法が、愛の律法の要請によって止揚されていくのである。

第五項 理性の行使

(a) 理性の神学的根拠

ニーバーは、理性を根幹とする自然法を批判したものの、理性自体は依然として正義を含めた倫理的判断を司る機能を果たしていることを重視する。彼はトマスのような理性そのものへの無批判な全的有用を見ていたわけではないが、ルターの解釈による全的墮落を根拠とした自然法の全否定を見ているわけではない。⁽⁶⁵⁾

そこで理性理解の神学的根拠をJ・カルヴァンに見出す。カルヴァンは、ルターとトマスの中に位置している。⁽⁶⁶⁾ ニーバーは、カルヴァンにおける理性の有用性と腐敗性の両者を捉えた次の言葉を引用し、理性理解を紐解いている。

善と悪を区別し、理解し、判断する、自然的賜物としての理性は、全的に破壊されているわけではない。

しかし部分的に脆弱化され、腐敗させられているので、欠陥と破壊のみを示す。

ニーバーは、前半の文章と後半の文章の間には矛盾があると批判しつつも、カルヴァンの理性理解の背後には、「深い自己愛の奴隷であるとともにその自己愛の判断の機関」⁽⁶⁷⁾という二つの面、消極性と積極性の両義を想定していると見て、この二つの緊張関係をカルヴァンが理解していることを評価している。理性は（人間の自由の理解と同じように）、腐敗させられてはいるが全的に破壊されているわけではない。カルヴァンにとって、理性は自己愛の執着から免れうるものではないが、同時に理性は自己愛に陥る自己を客観的に判断できる機能も持っているのである。このように理性は「純粹理性主義」「トマス」でも「完全相対主義」「ルター」でもなく、むしろこれら二つの立場の「弁証法的分

析⁽⁶⁸⁾」において、その機能を見るべきである。

理性は「客体的自己と行為主体的自己」、「超越的自己と、行為における不安定なる自己」の「両義的位置」を持っており、理性はこれらの両義性に仕える「僕」である⁽⁶⁹⁾。客体的自己が、行為による罪ある自己を批判する一方で、行為による自己によつて、客体的自己が前提としているイデオロギー的汚染が正当化される。理性は自己愛の執着から逃れられずに腐敗している。しかしそれにもかかわらず、自己愛を客観的に判断する機能もまた有効に働く。理性は「自己超越の能力」、「生の全領域を見わたす能力」、「自己中心的衝動を抑止し、他者の正当な衝動にたいしてはそれを満足させることを容認する」能力がある一方、これらの理性の働きが、客体的自己の持つ自己愛的傾向を助長させることにもなる。これらの理性の善性（可能性）と悪性（限界性）の両義性を否定してはならない。この両義性を解消することによつて、一方ではトマス、一方ではルターの神学的過ちをおかすこととなつてしまう。純粹理性主義でも完全相対主義でもない、愛の可能性と、罪による限界を、両義的に認識するような弁証法的理性の働きを、ニーバーは、カルヴァンの理性理解の神学的前提を基にして評価する。

ニーバーにおける理性の行使は、その無批判な承認を意味するものでも許容するものでもない。しかし人間は、理性もまた罪に染まつている限界性が存在することを認識しながら、なお理性の行使を行うことが求められる。よつて人間が行使すべき理性とは、自らの限界を知っており、自らの理性的判断が、完全でも絶対でもありえないという、醒めた自己批判を備えたもの、つまり「批判的知性」⁽⁷³⁾に基づくものでなければならぬ。この批判的知性こそが、人間・共同体の間の相克の中で正義を判断するための「必要条件」⁽⁷⁴⁾となるのである。

(b) 預言者の宗教と理性的判断

ところでニーバーによつて、キリスト教がキリスト教たる存在意義は、それが真正の「預言者の宗教」として立つて

いるかどうかであるが、⁽⁷⁶⁾「預言者の宗教」に値するキリスト教は、理性的判断を適切に用いなければならない、とも主張する。預言者の宗教と理性的判断とは、対立的ではなく、親和的でなければならないのである。

この点についてニーバーは次のように述べる。

理性の機能に対して、より親和的になることで、預言者の宗教が正義の問題を解決するために即時的状況に
対してより適切に対処できる。またそれだけではなく預言者の宗教が、理性的判断によって、感謝と悔い改
めという信仰の二つの表現を、それぞれの人間の状況の要求に従って関連付けることを容認することによ
り、より広範的範疇に対する自己の活力と独自の精神を保つことができる。⁽⁷⁶⁾

キリスト教が真の預言者の宗教として存在するために、また歴史の「即時的状況」(ニーバーの自然法の定義でいう「特定の制限」と同義)に対してより賢明に慎重に対処していくために、預言者の宗教は理性的判断が重んじられなければならない。理性的判断は、預言者の宗教の精神を強固にし、精練する。また、逆も然りである。預言者の宗教が理性的判断を適切足らしめる。預言者の宗教的精神とは、根本的に、歴史における人間のあらゆる判断が「より究極的な判断に属している」⁽⁷⁷⁾、つまり神の審きに服することを認識し、弁える生の態度のことであるといえるが、この態度の認識によって、理性的判断は、自らの判断が完全でも絶対でもないという醒めた洞察力を備えた「批判的知性」⁽⁷⁸⁾となる。批判的知性は、理性による判断も常にイデオロギー的汚染の傾向を持つているので絶対的基準を持ちえないことを謙虚に受け入れる精神的態度を促す。それにもかかわらず、批判的知性は、キリストの贖罪による「神の審きを超えた憐れみの力」⁽⁷⁹⁾によって、謙虚に理性の判断を行使することをも促す。理性の限界を知ることによって、理性はより深い現実的有用性を帯びるのである。

このように人間が行使すべき弁証法的な理性は、預言者宗教的精神との関連によって、批判的知性が、人間・共同体の間の相克の中で、愛の律法に近似的に接近するような正義を判断するための「必要条件」⁽⁸⁰⁾となる。

この態度を認識する知性は「高度に洗練された理性」⁽⁸¹⁾による。この理性理解が、ニーバー的自然法の判断の媒介である。⁽⁸²⁾理性の行使は、その罪の不可避にもかかわらず、正義的判断に不可欠である。ニーバーは、「健全な人間共同体における正義は、その判断と実践の中に自己利益の腐敗が存在しているにもかかわらず、正義の残存的能力の顕示なのだという事実ほど、不可思議なことではない」⁽⁸³⁾と述べる。人間本性による判断の功罪の複雑性を見つても、人間理性の判断の必要性を説いているのである。理性的判断は、健全な人間共同体の正義に不可欠に資するべきものと肯定する。⁽⁸⁴⁾したがってわれわれは、理性の限界性を十分に考慮しつつ、なお「理性的識別力の知恵と、発展する歴史的状況の感覚を持たねばならない」⁽⁸⁵⁾のである。

第六項 特定の制限の判断

ニーバーは、自然法の定義において、「これら二つの力「愛と罪」の間に、あらゆる種類の特定の制限 (ad hoc restraints) が、入念に考慮され、明確にされる」と述べた。この「特定の制限」は、二つの意味合いで解釈される。第一に、歴史の流転における特殊・偶発性を含めた時局的な状況への洞察、第二は、あらゆる倫理的判断の中にひそんでいる人間の意志や利潤・利害への醒めた分析、である。

第一に、自然法主義者は、自然法に普遍妥当性があると主張した。その主張の根拠にあるのは、純粹理性による判断の絶対性への信頼と共に、歴史の流転には、斉合的総関を持った規則性がある、という歴史理解である。しかしニーバーによれば、歴史における因果的連鎖による規則性は、自然界としての事象には妥当することがあっても、人間及び

人間共同体によって営為される歴史的出来事においては、単純に妥当することはない。⁽⁸⁶⁾ 例えばニーバーは、A・トインビーにおける歴史理解に対して、歴史的事象における顕著な類似性を論じたことに対して、一定の評価をしつつも、歴史的な類似性では解釈不可能な、何か新奇な事象や出来事に対する洞察が曖昧であると批判する。⁽⁸⁷⁾ 歴史には、時代時代による固有な状況が付随しており、この歴史的固有性によって、既存の規則性の解釈によっては説明できない事柄・事象がある。それは、ひとえに、歴史に参与する人間自体が歴史的存在であり、その歴史への参与が自由によって形成されているからであるが、自然法によってあらゆる状況に通底するような普遍原理を引き出すことは、歴史の性質上不可能だと、ニーバーは捉える。

よって、歴史的判断とは、それぞれの時代の歴史的固有な状況を視野に入れなくてはならない。ニーバーが自らの自然法の定義において、自然法的判断の「暫定性」をその条件としたのも、以上の理由を鑑みてのことである。歴史は、生きる人間とその共同体の自由と罪とが織り成すドラマであり、そのドラマの連続的規則性を見るよりも、むしろ一回性の強調にこそ歴史は適切に解釈されるのである。

第二に、ニーバーは、自然法批判の中で、あらゆる判断の中にイデオロギー的汚染があると指摘し、自然法の判断から、利害の追求への意志を完全に除去することは困難であるとした。

このイデオロギー的汚染の指摘は、歴史解釈学分野においても同様なことがいえる。K・マンハイムらは、科学的知見に基づく歴史的分析によって、人間のあらゆる主観的な解釈を除去することで、純粹な客観的事実のみを抽出して歴史的出来事を記述することは可能である、とする。科学的分析を推し進めることによって、歴史解釈者のイデオロギーをも排除することができる、というのである。しかしニーバーにとつて、この理解は欺瞞的である。歴史解釈者が、いくら客観的な科学的見地を用いていたとしても、やはり「ある特定の位置から出来事の流れを見なければならぬ」のであり、ある程度の客観性は保証されることはあるにしても、純粹な客観性に基づく分析を施せると見なすこと

は、人間の理性の有限性を認めることのできない「原罪」の一つの面である、とすらニーバーは述べる。⁽⁸⁸⁾人間自体が歴史の流転に巻き込まれ、かつその自由によって歴史に参与している限り、解釈者もまた解釈学的起点から自由にされるわけではない。しかしそれもまた、人間の被造物としての有限性の限界なのである。歴史解釈もまた、多分に解釈学的起点に依存しているのであって、そこには、解釈者の特定の意志が不可避免的にひそんでいるのである。ニーバーは、その限界性を認識して、歴史における相対的判断を行うべきことを主張しているのである。

以上のようにニーバーにおけるキリスト教的人間観的自然法は、以上の歴史（解釈）的状况における二つの「特定の制限」が入念に考慮されなければならない。

第四節 結語

ニーバーは、人間本性の第一義性を理性に置く人間本性の法としての自然法と、その主唱者らが主張する積極的見解に対して、終始一貫した批判を加えた。その批判は、自然法の普遍妥当性の峻拒、イデオロギー的汚染による自己利益追求の執拗さの指摘、理性を超越する自由の軽視の指摘、等である。そして、自らの理解するプロテスタンティズム的解釈から、自然法を定義づけ、その限界と可能性を見た。自由と罪の関係を弁証法的に捉えるキリスト教的人間観と、愛の律法の関連性を重視した自然法を捉えたのである。それは、以下のテーゼに収斂することができる。

1. 人間本性を第一義的に自由として捉え、その自由を人間本性の法とする。
2. 自由の法による自然法は、それ自体の自律的行使を正当化できない。自然法は信仰的認識による「愛の律法」と

の連関を前提とする。

3. 愛の律法を自然法の上位として位置づけることによって、理性の限界性と可能性（有用性）を両義的に捉える態度を獲得する。
4. 自由の法による自然法と愛の律法の連関による判断においても、それは歴史を超えた普遍妥当性を有するものではなく、常に暫定的判断に留まる。
5. 理性による判断は、歴史を超越する究極的判断としての神の審きに服することで、あらゆる判断の限界を認識する。しかし、審きを超える神の憐れみの力を知ること、理性による判断を責任的に行使する。

ニーバーの見るプロテスタンティズム的自然法は、自由をその根拠とするゆえに、常に不可避免的に罪が伴う。それゆえに、本来的に、人間の内在的な法意識は限界のある制約的なものである。しかし理性の機能は、この限界性・制約性を常に意識しながら、責任的に判断を営為していく。その営為は、根本的に、理性を超えた「愛の律法」による要請の声を傾聴するのである。このテーゼが、ニーバーにおける正義の行使の判断を行う理論的根拠といえるであろう。

注

- (1) 本論文は、日本キリスト教会第六三回学術大会（二〇一五年九月一―一二日、於：桜美林大学多摩アカデミーヒルズ）での発表「ラインホルド・ニーバーの自然法理解」を改題し、さらに加筆・修正を加えたものである。

- (2) 教皇庁国際神学委員会『普遍的倫理の探求——自然法の新たな展望』岩本潤一訳（日本カトリック中央協議会、二〇二二年）。
- (3) 佐藤敏夫・大木英夫編『キリスト教倫理辞典』（日本基督教団出版局、一九六七年）、一五五頁。
- (4) E・トレルチ「ストア的キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」住谷一彦・小林純訳、『トレルチ著作集7』住谷一彦・佐藤敏夫他訳（ヨルダン社、一九八一年）、二三九―二七二頁。
- (5) イギリスの神学者R・ヒッティンジャーによると、ニーバーは自然法の存在そのものを否定はしなかったものの、ニーバーにとって自然法は「罪を度外視した道徳を提示するような一貫した努力」（二〇一頁）であつて、それはキリスト教的律法としてのアガペーの要請に対しては、全くその価値を有するものではない、と断定的に論じている。アリストター・マクグラス編『現代キリスト教神学思想事典』（新教出版社、二〇〇一年）、二〇一頁参照。
- (6) 否定的見解については、以下の文献を参照のこと。G. Harland, *The Thought of Reinhold Niebuhr* (New York: Oxford University Press, 1960), 29–33. 鈴木有郷『ラインホルド・ニーバーの人間観』（教文館、一九八二年）、二〇九頁。
- (7) 肯定的見解については、以下の文献を参照のこと。G. Lindbeck, *Notre Dame Natural Forum* (1959), 149. Paul Ramsey, "Love and Law," *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, *The Library of Living Theology Volume II* (Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (ed.) (New York: The Macmillan Company, 1956), 86. Ronald. H. Stone, *Professor Reinhold Niebuhr: A Mentor to the Twentieth Century* (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992), 223.
- (8) Robin W. Lovin, *Reinhold Niebuhr* (Nashville: Abington Press, 2007), 53.
- (9) Cf. R. Lovin, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism* (Cambridge: Cambridge University Press), 1995.
- (10) ニーバーによれば、この一貫性を行為の問題に適用したのが、カントの定言命法である。「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるよう行為せよ」。ニーバー『道徳的人間と非道徳的社会』大木英夫訳、白水社イデー選書（白水社、一九八八年）、四七頁。「以下、『道徳的人間』と略す。」
- (11) ニーバー『道徳的人間』、四四頁。この言葉が述べられている第二章では、「衝動」という言葉を用い、理性を凌駕する力として総称しているが、これは「自由」と内容的に同義と見なすことができる。
- (12) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*. Vol.I: Human Nature (New York: Charles

- Scribner's Sons, 1941), 257. [以下、NDM I と略す。]
- (13) Niebuhr, NDM I, 277.
- (14) Reinhold Niebuhr, *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*. D. B. Robertson (ed.) (Westminster: John Knox Press, 1992), 48. [以下、LJ と略す。]
- (15) ニーバー『道徳的人間』、六三頁。
- (16) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. Vol.II: Human Destiny* (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), 106. [以下、NDM II と略す。]
- (17) Cf. Niebuhr, NDM I, 281.
- (18) コリントの信徒への手紙第一三章一三節。
- (19) Niebuhr, NDM I, 281. 引用中の「」内は論者の補語。以下同じ。
- (20) Reinhold Niebuhr, *The Self and Dramas of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), 201. [以下、SDH と略す。] ニーバー『自我と歴史の対話』オーテス・ケーリ訳（未來社、一九六四年）、二二二頁。
- (21) ニーバーによれば、トマスの自然法は、特定の事柄に対する倫理的判断が固定化されている（Cf. Niebuhr, SDH, 101; Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), 186. [以下、FH と略す。]）。例えば「正戦」理解などにおいて、トマスの法は、戦争における正義と不正義の区別、安全保障事態における軍事的対処に際した攻撃的行為か防衛的行為かの判断の明確な区別は可能である、とする。しかしこれらの判断には、利害の希求が必然的に付随している。有事の際の力の対処として、護衛か攻撃かの選択が起る場合、攻撃的行為が妥当ではなく防衛で事足りるような消極的安全保障の手段が適切である事例においても、自国の包括的利益を優先して積極的攻撃に及ぶ場合がありうる。そういう自己利益を優先する判断の可能性があるにもかかわらず、あたかもそのような自己中心の思惟が存在しないかのように見えずトマスの理解は正しくない、とニーバーは見る。
- (Niebuhr, NDM I, 283-284.)
- (22) ニーバー『道徳的人間』、五九頁。
- (23) ニーバー『道徳的人間』、六〇頁。

- (24) ニーバー『道徳的人間』、五三頁。
- (25) ニーバー『道徳的人間』、一二二頁。ニーバー『自我と歴史の対話』、一二二―一二七頁。ニーバー『アメリカ史のアイロニー』大木英夫・深井智朗訳「聖学院大学出版会、二〇〇二年」、三〇頁、を参照されたい。
- (26) ニーバー『アメリカ史のアイロニー』、四〇頁。
- (27) Reinhold Niebuhr, *Irony of American History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), 1. (邦訳では省略されている。)
- (28) Cf. Niebuhr, NDM II, 252-253. また、哲学思想史においても、自然法に対するカトリシズムおよびブルジョワジーによる資本主義制度維持のためのイデオロギー的汚染は認知されているところである。『哲学辞典 第四版』(青木書店、一九八五年)、一七八頁。
- (29) Cf. Niebuhr, LJ, 28, 49.
- (30) Cf. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (ed.), Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought (New York: Macmillan Company, 1956), 435.
- (31) ニーバーの一般恩寵論に関しては、拙論「ラインホルド・ニーバーの恩寵論——一般恩寵の関わりを含めて」『聖学院大学総合研究所紀要』第五九号(聖学院大学出版会、二〇一五年)を参照されたい。
- (32) この自然法的感覚の存在の肯定は、バルトに対する批判点にもつながっている。バルトは、人間を自己利益的傾向のみであるとし、他者への関心や正義の感覚は全く欠如しているところと異なる点で間違っているとする。Reinhold Niebuhr, "Coherence, Incoherence, and Christian Faith," *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, Robert McAfee Brown (ed.) (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986), 230-231. [以下、ERNと略す。]
- (33) Cf. Niebuhr, FH, 174.
- (34) ニーバーが、自然法を軽視しているとして強調するのがC・ウェストである。ウェストによれば、ニーバーは、自然法と自然神学の代替としての啓示を強調していると主張した上で、K・バルトとの神学的接近を首肯し、ニーバーこそ、「真正のバルティアン」とまで見なしている。しかし、この見方は、あまりに偏重した解釈と言わざるをえないであろう。
- (35) Niebuhr, ERN, 236.
- (36) Cf. Niebuhr, *Faith and Politics: A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technical Age* by Reinhold Niebuhr,

- Ronald H. Stone (ed.) (New York: George Braziller, 1968), 61. 「以下、FPと略す。」
- (37) Niebuhr, NDM I, 271.
- (38) Cf. Harry R. Davis and Robert C. Good (ed.), Reinhold Niebuhr on Politics: His Political Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), 172–174.
- (39) 佐藤敏夫・大木英夫編『キリスト教倫理辞典』（日本基督教団出版局、一九六七年）、一五五―一五九頁、「自然法」の項目を参考のこと。
- (40) Niebuhr, FH, 179.
- (41) Niebuhr, LJ, 54.
- (42) Cf. Niebuhr, NDM II, 269–271.
- (43) ニーバー『道徳的人間』、四三頁。
- (44) Niebuhr, NDM II, 255.
- (45) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper & Brothers, 1935), 6. 「以下、ICEと略す。」 ニーバーの「意味領域」に関しては、拙論「ラインホルド・ニーバーの神話・象徴論」、『聖学院大学総合研究所紀要』第五八号（聖学院大学出版会、二〇一四年）、三〇八―三二〇頁を参照されたい。
- (46) Cf. Niebuhr, NDM I, 12–14.
- (47) Cf. Niebuhr, NDM I, 278.
- (48) Cf. Niebuhr, FH, 175.
- (49) Niebuhr, SDH, 185.
- (50) Cf. Niebuhr, NDM I, 266.
- (51) Niebuhr, FH, 193.
- (52) Cf. Niebuhr, FH, 179.
- (53) Cf. Niebuhr, FH, 183.
- (54) 『心を尽くし、精神を尽くし』、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』これが最も重要な第一の掟である。

第二も、これと同じように重要である。『隣人を自分のように愛しなさい。』マタイによる福音書第二二章三七―三九節（新共同訳聖書）。

- (55) Niebuhr, NDM I, 280. 富める青年は「一般的な正義と平等のルールが十全の要求であるとは思えないことに対するよりネガティブな認識」(ibid.)を持つている者である。青年は、一般的な正義の法（自然法）では充足できない何かの欠けが生じていると思うと同時に、それが自己の欠けであるか否かをイエスに尋ねる。しかし、イエスによつて、究極的で完全な要求を問われ、その不可能性を悟り、悲しみを抱いてイエスに背を向ける。「富める青年」の出来事は、マタイによる福音書第十九章一六―二二節を参照。

- (56) Niebuhr, NDM I, 288.

- (57) したがって、愛の律法とは、法でありながらも、その絶対的な不可能性を持つているゆえに、法を超越しているものである。正義を超えた愛の義務を、愛の法は人間に想起させるが、しかしその完全な要求ゆえに、自己の愛の欠けの意識を想起させる。それはまた自己に対する神・自己・他者における関係においても同様である。原義の求める究極的法は、人間に対して完全への義務意識を生じさせるが、しかし、その到達の不可能性を悟ること自らの「欠け」の意識をも生じさせる。この愛の律法による「欠け」の意識は、人間が、神に対しても、自己に対しても、他者に対しても、完全な調和を図ることができない極めて不斉合 (incongruity) な存在であることを認識させる、といえる。

因みに、ニーバーは、黙示録的反キリスト (Anti-Christ) を、「愛の律法に対する最も如実な反抗への想像力」であると見る。Niebuhr, FH, 198.

- (58) Niebuhr, NDM I, 288.

- (59) ニーバーは譬えとして、病と目が不自由になった人の例を挙げる。病であるということは健康が損なわれることであるが、それは、健康という理想的状态が存在しており、またその状態を自覚しているからこそ、病を病として認識する。あるいは、目が見えないのは、目という肉体的器官が存在しているからであり、目が見えるという完全な状態を想定しているからこそ目が見えない、と認識できる。Cf. Niebuhr, NDM I, 266.

- (60) 「ウェストミンスター信仰告白」第十九章六項、を参照のこと。

- (61) Cf. Niebuhr, NDM I, 70-71.

- (62) Niebuhr, LJ, 53.
- (63) Niebuhr, NDM I, 146.
- (64) Niebuhr, NDM I, 146-147.
- (65) Cf. Niebuhr, NDM I, 284.
- (66) Cf. Niebuhr, NDM I, 285. ニーバーは、カルヴァンにおける理性の有用性と腐敗性の両者を捉えた次の言葉を引用し、理性理解を紐解いている。『理性』は——これによって人は善・悪を見わけ、理解し、判断するのであるが——自然的な賜物であって、そのため、完全には消し去られていない。しかし部分的に弱り、部分的に破壊されているので、損なわれた形でしか残っていないのである。』(NDM I, 285; 「J・カルヴァン『キリスト教綱要』II・2・12: NDMの引用文を拙訳。」)
- (67) Niebuhr, NDM I, 285.
- (68) Niebuhr, NDM I, 284.
- (69) Niebuhr, NDM I, 284.
- (70) ニーバー『道徳的人間』、四三頁。
- (71) ニーバー『道徳的人間』、四五頁。
- (72) ニーバー『道徳的人間』、四七頁。
- (73) Niebuhr, ICE, 100.
- (74) Niebuhr, ICE, 100.
- (75) Cf. Niebuhr, ICE, 18-21.
- (76) Niebuhr, ICE, 101.
- (77) Niebuhr, ERN, 235.
- (78) Niebuhr, ICE, 100.
- (79) Niebuhr, NDM II, 71.
- (80) Niebuhr, ICE, 100.
- (81) Niebuhr, ERN, 235.

(82) ニーバーは反理性主義者ではなく、かといって絶対理性主義者でもない。理性の行使の限界と可能性の両義性を認識しつつ、人間本性の理性としての行使の可能性を限定的にかつ有効的に用いることを主張したといえる。この理性に対する慎重な認識が、ニーバーにおける自然法理解に表れている。何よりも、この批判的理性を重んじる「謙虚」さが、ニーバーの理性理解に不可欠なのである。ニーバーにおける「謙虚」の徳は、人間の道徳的本性自身から派生する徳を指しているのではなく、信仰的認識と人間本性が弁証法的に結びつけられた徳である。この謙遜の徳は、ニーバーにとって、個々の人間関係のレヴェルに留まるものではなく、共同体形成の中においても意識されるべきことを企図している。その意識は、共同体形成の正義の行使の能力とも不可分に結びつけられるべきである。以下のニーバーの言葉を参照せよ。「正義において達成されてきたものは、社会的な諸力を注意深くバランスさせることによって勝ち取られてきたのである。『共同体形成の能力』としての愛が有効であるのは、愛が、正義の予測と正義の構造を利用する場合だけである。つまり、われわれは、社会福音が想定するのと同じほど『道徳的力』を当てにすることはできない。われわれが当てにしなければならないのは、自らの権力が抑制されず、その政策が検討に付されずにいるとしたら、自分が正しくあるために十分に道徳的でないことがわかっていような最良の人間の謙遜である。」(Niebuhr, FP, 534-535)。

- (83) Niebuhr, FH, 194.
- (84) Cf. Niebuhr, SDH, 157.
- (85) Niebuhr, SDH, 173.
- (86) Niebuhr, ERN, 215.
- (87) Niebuhr, FH, 109-111.
- (88) Niebuhr, FH, 118.