

## 「知的自伝」(Intellectual Autobiography)

### から見るニーバー神学の特質<sup>(1)</sup>

五十嵐 成見

#### 1. はじめに

一九五六年、マクミラン社より、チャールズ・ケグラーとロバート・ブレトールの共同編纂によるラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971, 以下ニーバーと略す) への献呈論文集『ラインホルド・ニーバー』(Reinhold Niebuhr)<sup>(2)</sup> が出版された。この出版に先立つ四年前の一九五二年に、ユニオン神学大学院におけるニーバーの同僚であったパウル・テイリツヒが、神学者シリーズとして初めての対象として取り上げられ、同じくケグラーとブレトールらによって編纂され、『パウル・テイリツヒの神学』(The Theology of Paul Tillich)<sup>(3)</sup> として既に出版されたが、『ラインホルド・ニーバー』は、このシリーズの第二巻目として出版されたこととなる。主な寄稿者は、テイリツヒやスイスの神学者エミール・ブルンナー、ユダヤ教神学者アブラハム・ヘッシエル、歴史家アーサー・シュレジンジャー、政治学者ケネス・トンプソンなど、錚々たる顔ぶれであった。結果として、当時の諸分野を代表する神学者・研究者らによる、極めて質の高いニーバー研究の成果が収められることになったのである。

この献呈論文集の初めに、ニーバーは「知的自伝」(Intellectual Autobiography)と銘打って、文字通り自伝的な文章を残している。ただし、自伝的文章をこの論文集の初めに書くアイデアも、また、「知的自伝」という表題名も、ニーバー自身が提案したことではないし、意図的につけたのではない。このシリーズは、もともと一九三九年に、同シリーズの「哲学者」のヴァージョンとして、一人の人物を取り上げた研究書を出版することを、ノースウェスタン大学教授であったパウエル・シュリッパが提案したことに遡る(ちなみに最初の対象人物は、ジョン・デューイであった)。その際、彼は、①当該人物の「知的自伝」(Intellectual Autobiography)を掲載すること、②著名な研究者による当該人物に関する諸論文を載せること、③当該人物による、論文のレスポンスを載せること、④完璧な文献表を載せること、という内容を設定した。<sup>(4)</sup> やがて、哲学者のみならず、神学者のシリーズとして初めて出版されたティリッヒのそれも、同じ内容の流れの中で著作全体が構成されることになる。したがって、これまでの流れに、ただニーバーは従ったということであって、「知的自伝」といういささか高尚な表題は、ニーバー自身が付けたわけではない。ただ、この『ライオンホールド・ニーバー』は、彼が自伝的文章を残す契機となった大変貴重な資料となった、といえるであろう。

本論文は、この「知的自伝」に表れ出ているニーバー神学の特質を明らかにすることを目的とする。そしてまずここで、「知的自伝」の構造の把握のために、暫定的に区切りを設け、それぞれに小表題をつけてみたい。以下のとおりである。

#### I. 「キリスト教弁証学者」としての自己

#### II. 思想的影響を受けた人物および牧師までの経緯

Ⅲ．バテル福音教会牧師時代——フォード社との対峙、FORの入会

Ⅲ—A．牧会上の経験から——罪と死

Ⅲ—B．リベラリズムへの批判

Ⅳ．ユニオン神学大学院教員時代

Ⅳ—A．人間観および歴史観

Ⅳ—B．キリスト教とデモクラシーおよびリベラリズムの欠点

Ⅳ—C．理性を超える「意味」の枠組

Ⅳ—D．信仰と経験、宗教と科学

Ⅳ—(E)．歴史に行為する神——存在論・神秘主義との対峙

V．目指すべきキリスト教弁証学

このように、大部して五部に分けることができる。なおⅢ部までは、ニーバーは、自らの経歴を取り入れつつ叙述を進めているが、Ⅳ部以降は、自伝的要素は殆ど消え、もっぱら神学思想を表したり、またその批判に耳を傾けつつ応答していたりする。「知的」という部分に呼応したためであろうか。また、Ⅳ部におけるAとDは、原著においてニーバーが、A、B、C、Dと区分していることに対応している。ただし、Ⅳ—(E)に関しては、ニーバー自身がEとは記していないものの、それまでの議論の連続性の中にこの節を置いた方が適切であろうとわれわれは判断してⅣの続きの中に位置づけた。ただニーバー自身が「E」とは記していないため、括弧付で「(E)」と記述することとした。

本論文は、基本的に「知的自伝」の文章を順に追う形で内容に触れていく。まずニーバーに影響を与えた人物を指摘し、(第2章)、さらに、特徴的な六点の神学的特質を、第一次文献を引用しつつ、説明と解釈を加える形で提示し(第3章)、さらにニーバーが目指した弁証学の内容を検討する(第4章)。なお、本論文で引用する「知的自伝」の文章はすべて論者の私訳であるが、かつてO・ケリーが『自我と歴史の対話』を訳した際、その補章として、表題を「わが精神の歩み」と意識しつつ、この「知的自伝」の文章を掲載している<sup>5)</sup>ので、そちらも参考にされたい。

## 2. ニーバーに影響を与えた人物

「知的自伝」の冒頭において、ニーバーは次のような言葉から始めている。

神学を主な関心として扱う研究の主題と「私が」されることに、やや戸惑っている。私は、自分を神学者とは主張しないし、また主張することもない。私は四半世紀に亘ってキリスト教社会倫理を教えており、また、「弁証学」という付随的分野も扱っている。様々な大学における、ある種の巡回説教者としての私の役割の職業的な関心は、世俗的な時代において、特に、シュライエルマッハーがキリスト教の「知的軽蔑者」と呼んだ人々に対して、キリスト教信仰を擁護し弁証することに注がれている。私は、純粹な神学が持つ難しい諸課題に十分に対処するほどの能力を持っているわけではない。また、正直に言えば、これまでそのような能力を習得する気がそれほどあつたわけでもない。かつてトクヴィルは、ヨーロッパのキリスト教とアメリカのキリスト教とを比較し、後者の持つ強力なプラグマティックな関心について考察したことが

あるが、この違いは、「今日において」なお当てはまるのである。私は、ヨーロッパの厳格な教派の神学者達から、自らの関心が実践的であつたり「弁証学的」であつたりするよりも、むしろ神学的であることを証明するようにと、たびたび挑戦を受ける。けれども私は、その問いに対する自己弁明を拒否している。その理由の一つには、なるほど確かに彼らのいうことは的を射ていると思つたからであるが、またもう一つの理由は、その違いについて私の関心をひかれることがなかつたからである。(3)

ニーバーは自らの研究分野をキリスト教社会倫理とし、また、それをさらに神学的に区分して、「付随的分野」と自が見なす「弁証学」を挙げ、そこに学的アイデンティティーを見出している。また、「巡回説教者」としての自らの活動、つまり、毎週のように訪れる諸大学における日曜日の説教の目的は、「世俗的な時代において、特に、シュライエルマツハーがキリスト教の『知的軽蔑者』と呼んだ人々に対して、キリスト教信仰を擁護し弁証すること」である、と述べる。この言葉において、われわれはニーバーの説教理解の一端をうかがい知ることができ、ニーバーが、神学的営為・思惟において、さらにまた、実践的な働きとの場としての説教者の立場としても、弁証学が重要な位置を占めていた、ということが出来る。

ニーバーは、「知的自伝」の冒頭を以上のように始めつつ、自らの思想形成を担った人物を披歴することへと移る。初めは、父親であるグスタフ・ニーバーである。

私の人生に宗教的影響を最初にもたらしたのは父である。父は、生き生きとした個人の敬虔さと、神学研究に関しての完全な自由とを兼ね備えていた。父は、息子・娘たちにハルナツクの思想を教えたが、必ずしも、この神学者のリベラルな信念のすべてを共有するわけではなかつた。(3)

父グスタフの存在はラインホルドにとつて絶大なものであった。グスタフはドイツからアメリカに移住してきた移民一世であり、アメリカで北米ドイツ福音教会と関係を持つようになって後、やがて牧師を志し、セントルイスの神学校に入学、一八八五年に牧師となる。ニーバーが堅信礼を受けたのも、グスタフからであったし、さらには、エルムハースト・カレッジを経て、イーデン神学校に進むこともなったことも、牧師としての父親の後に従う、という面があつたのである。

また、グスタフは、学的にも大変優れた人物であつた。毎日聖書を原語で研究しつつ、ニーバーにもギリシャ語を指導していたが、何よりも、ニーバーに影響を与えたのは、A・ハルナック論である。グスタフは、難解なハルナックの思想を平易に子息に伝える術を持ちつつ、しかも、そのハルナックの神学的急所をよく捉えていた。<sup>(6)</sup> ニーバーは、グスタフを通して、小さなころからすでに、リベラルな神学に対する批判的観点を、父のハルナック批判を通して萌芽的に持っていた、ということができよう。

二人目は、サミュエル・プレスである。プレスは、イーデン神学校の神学教師の職に四〇年以上従事したが、その後半期である二一年もの間、学長職を務めあげた。

「私は」S・D・プレス博士という非常に優れた人物の生から、創造的な感化を受けた。彼は、子どものような純粹さと、聖書学及び組織神学の分野に対する厳格な学識とを兼ね備えていた。これは、教育機関が、丸太の端の一方にマーク・ホプキンズが、もう一方に学生がいるだけでいいことを証明していた。(3-4)

プレスの本来の専門領域は聖書神学であつたが、あらゆる神学科目——旧・新約聖書、組織神学、キリスト教教育等

——を講義することのできた、文字通りの百科全書の神学者であつた。その影響は、学的な面のみならず、ニーバーの精神面（靈的・信仰的面）においても多大なものであつた。高橋義文は、プレスがニーバーに与えた影響として、1、敬虔主義的伝統の影響、2、プレスの講義の影響、3、パウロ的、特にルター的な神学の影響、の三点を指摘している。<sup>(7)</sup>この三点は、いずれも史的ニーバーや、彼の思想を正確に把握する上で欠くことのできない視点である。特に、2に関しては、ニーバーがプレスの「アモス書」に関する講義を聞いたことが大きな影響を与えた、といえよう。さらに3に関しては、ニーバーの生涯にわたる神学的思惟が、常にルター的な逆説を思わせるニュアンスを保持しているわけであるが、それがもしプレスの故にであつたのであるならば、その影響は計り知れないものがあつた、といわなければならない。

三人目は、イーデン神学校を卒業した後に入學したイェール大学のマッキントッシュ教授である。

マッキントッシュ教授は、組織神学者であつたが、私に、哲学的・神学的学問の世界の扉を開かせてくれた。自分の書齋にある本を貸してくれたり、また、大きな大学に初めて入學して不慣れで怖気づいている学生「ニーバー」に関心を寄せ、励ましてくれたりしたのである。マッキントッシュ教授は、認識論の偉大な権威であり、認識論的理論に関する最も包括的な研究書を書いている。当初私は、その百科全書的知識に興奮を覚えた。しかしながら不幸なことに、ほどなく私はその哲学的理論に退屈さを覚えるわけであるが、それにもかかわらず、その後私は、古くから存在するキリスト教信仰と哲学的理想主義の間にある協調関係をに対するマッキントッシュの挑戦が、重要なものであつたことに気づかされたのである。<sup>(8)</sup>

マッキントッシュとニーバーの出会いにおいて重要なことは、マッキントッシュその人自身体から直接的に受けた感

化よりも、学士論文および修士論文を、マッキントッシュを指導教授として執筆した、ということにあらう。学士論文の作成過程において、ニーバーはW・ジェームズの『宗教経験の諸相』や『プラグマティズム』を熟読し、ジェームズの主張に限りなく接近しつつ、宗教経験としての信仰の妥当性を論じた。ニーバーが、学生時代にジェームズを基に思索を重ねた経験は、後に言及する信仰と経験の循環関係、というテーゼの中にも反映されている、と思われる。むしろ、マッキントッシュ本人とのかかわりに関しては、ニーバーは次のように述べている。

認識論への退屈さへの理由から、私は、大学院での研究と、そこで積むべき学的キャリアを得ることをやめ、デトロイトにある所属教派の教会へ派遣されることを受諾した。(4)

このように、マッキントッシュの認識論に対する「退屈さ」というような知的事情を一端として、ニーバーは博士後期課程に進学せず、デトロイトのベテル福音教会へと牧師として招聘されることとなるのである。

さて最後に四人目を挙げるとすれば、アウグステイヌスを取り上げることがふさわしいことであろう。ただし、アウグステイヌスに関しては、ニーバーが彼の思想に深く沈潜するようになるのはユニオン神学大学院の教員時代に入り、しかも、一〇年ほど経つてからのことである。一九三一年、三九歳の時にニーバーは当時二四歳だったアースラと結婚をするが、その際、彼女から一七〇四年版の『アウグステイヌス著作選集』をプレゼントされている。ただ、本格的にニーバーがアウグステイヌス研究にとりかかったのは一九三六年以降のことである。ニーバーは、アウグステイヌスに関して「知的自伝」に次のように書き記している。

……しかしながら自らを顧みて驚くことは、丁寧にアウグステイヌスの思想の研究に取り組むまでにどれほ

ど時間がかかったか、ということである。これが驚くべきことであることの理由は、この神学者の思想が、私が答えられていなかった問いの多くに解を与え、ついには、ある意味でキリスト教信仰と前世紀の道徳的理想主義とを同一的と見なすような考えから、私を解放してくれたからである。(6)

アウグスティヌスに遅まきながら本格的に取り組んだことが、ニーバーにおける様々な神学的葛藤に解を与える豊かな機会になった、とニーバーは告白する。またニーバーが、一九三六年以降にアウグスティヌスの思想と本格的に向き合ったことが、ギフォード講演の執筆に際して大きな示唆を与えた、と考えることもまた適切なことではないかと思われる。

### 3. ニーバー神学の特徴

次に、「知的自伝」の中に表れ出ているニーバー神学の特徴を、文章全体の流れに沿いつつ、六点に絞って明らかにしていくこととしたい。

#### 3-1. 罪と死の問題

ニーバーは、自分が影響を受けた人物に触れた後、最初で最後の教会牧師としての経験となったベテル福音教会時代の言及に進む。ニーバーは、一九二五年、二三歳で新興都市デトロイトに立てられたベテル福音教会の牧師として伝

道・牧会に従事する。そこでニーバーは、思いがけず、当時アメリカ産業界を席卷していたヘンリー・フォード社が労働者に対して行っていた非人道的な扱いを知り、対峙することとなっていく。そのすさまじい現実世界のリアリティが、ニーバーがそれまで漠然と抱いていた進歩主義的リベリズムに対して、大きな疑問を投げかける契機となっていた。ニーバー曰く、

その間、戦争「第一次世界大戦」が、アメリカのキリスト教を活気づけていた先の一九世紀の世界観の幻想をかき消したのである。しかし私としては、国際的な出来事よりもっと身近に、自分のいた地方の現場で失望を味わった。私は、牧師としての職務を通して、古典的信念が消えうせた単純な理想主義が、個人的な生の危機に対して、また産業社会の複雑な社会的問題に対しても、無益であることを自覚させられたのであった。(9)

ニーバーはここで進歩主義的リベリズムを、「古典的信念が消えうせた単純な理想主義」と言い換える。この「古典的信念」とは、正統主義的プロテスタントイズムが保持していた罪の教理・理解のことである。リベリストらは、人間の道徳性の発展が、人間の罪を除去するに至るものと見なしていた。そのような楽観的歴史主義的見方が、二〇世紀のアメリカ神学にも深く根付いていたわけであり、ニーバーの出身校であるイエール大学は、その自由主義神学の中心であった。しかし、ニーバーは、デトロイトの現実によって、その楽観的見方を再考させられることとなる。そこで、「罪」の神学的理解を深く掘り下げていくようになるのである。

ニーバーは、フォード社における悪弊の言及の後、自らの牧会経験の一コマを描きつつ、そこから、自らの罪の理解と福音理解に言及している。興味深い言及なので少々長く引用する。

私が牧会に就いた直後のことである。まもなく死を迎えようとする二人の高齢の婦人がいた。二人とも似たような立派な教会員だった。しかしながら、死と向き合う際の様子は著しく違っていた。一人の老婦人は、自分への関心にばかり捕われてしまい、重い病から自分を守ることに失敗してしまった自分の徳を、神の摂理は目に留めるべきではなかったのに、というような「因果応報的な」思いに苦しめられて、平静を持って死に向き合うことができなかつた。常に恐れと憤りから来るヒステリー状態だったのである。私の抱いていたような単純な理想主義は、このような究極的な問いに向き合うような試練に対して、ほとんど意味を持たなかつたし、したがってこのような信仰は、最終的な試練に対処することができない、という明白な事実には深く困惑した。一方、もう一人の婦人は、健康的かつ健全な家庭に恵まれていたが、周期的に起こる夫の精神病の発作のために、主婦業と兼ねつつ、家計をも支えなければならなかつた。やがて二人の娘が一人前になり、彼女らが、静かで不安のない人生の晩期を母に送ってほしいと願ったまさにその時に癌が見つかったのである。私が週ごとにお見舞いに行きたびに、彼女は、聖書のこの箇所を、詩編のこの箇所を、あるいはこの祈りを読んでほしい、と私に頼んできた。そして彼女が選んだほとんどの箇所は、彼女が人生で与えられた全ての神の恵みに対して感謝を表しているものだった。とりわけ、二人の娘の存在と、彼女らの愛情に感謝していた。結果として、彼女はもつとも良き魂の平安を持って死と向き合つたのである。

私は、淑やかな老婦人のベッドの傍らで、キリスト教信仰の本質を学び直すこととなつた。私は、人間存在の究極的問題は、罪と死の危機であり、またこの二つの危機は、奇妙なほどに混ざりあっていることを理解した。つまり人間は、死を避けようとしたり、または支配したりしようとして罪に陥り、あるいは、死を究

極的象徴とするような無意味さへと、自分を貶めるのである。限りある人生を自らで支配したり悟ったりする以上に、全体的でより大きな導きによって成就される希望をキリスト教信仰は約束している。この成就の一つの局面が罪の赦しである。それは、私たちが自らの人生を成就するための狂ったような努力や、あるいはそれらに意味を与えようとすることによって私たちが陥るような悪に対する赦しである。(91)

牧会を開始した直後に経験した出来事によって、ニーバーは、人間における、罪の危機と死の危機の間には不可分な連関が存在している、という事実気づかされる。死の問題には、有限性としての肉体の限界ということのみならず、実は、人間の精神的次元としての魂の問題が潜んでおり、しかもその根本に罪の問題が存在している。死という現実に取り込んでいる罪の問題が、人間存在の生に影響を与えていることを、ニーバーは牧会経験を通して体得したのである。

やがてこの「死と罪」の理解は四半世紀後、ギフォード講演における歴史理解、特に終末論において神学的に整理されて、より豊かに展開される。

ニーバーは、『人間の運命』の最終章である第一〇章において終末論を論じるが、その際、終末的シンボルである「最後の審判」の三つの相として、1、審判者としてのキリスト、2、歴史における善と悪の違いの強調、3、歴史の「終わり」に位置づけられる審判、を挙げる。その三つ目の歴史の終わりとしての審判の位置という言葉の中で、ニーバーは、コリントの信徒への手紙Ⅰ第一五章五節にある「死のとげ」(罪)<sup>(9)</sup>を引用しつつ、死と罪の関係について論じている。

ニーバーによれば、死への恐れは、人間の肉体的・物質的有限性への恐れとしての「絶滅への恐れ」だけを引き起こすだけではなく、人生が全うないし成就できなかったことによって、生の無意味さをもたらすような「審判の

恐れ」も引き起こしている。死の恐れは、この「絶滅の恐れ」と「審判の恐れ」の両方が複合しているのである。死そのものが、有限的な滅びへの恐れを引き立たせるとすれば、死の恐れとともに必然的に派生する「死のとげ」が、「審判の恐れ」を助長する。それ故に、人間は、死に対峙するに際して、有限性を克服する「永遠のいのち」のみならず、「死のとげ」としての罪を贖うための救済が必要である。これら終末的な死の問題という究極的な問題に対して、ニーバーは、「この究極的な問題の解決は、神の憐れみと『罪の赦し』をにおいてほかにない」と述べる。これは、先ほどの知的自伝の引用と合致するところである。

このようにしてニーバーは終末論において死と罪の問題を取り上げているわけであるが、この理解は、ニーバーの若き頃の牧会経験によるところから派生している問いであることが、「知的自伝」を通して把握されるのである。

### 3-2. 人間観について

ニーバーは、ベテル福音教会の牧師時代を回顧した（それは、フォード社との取り組みと、FOR [Fellowship of Reconciliation 友和会]への言及も含まれている）後、一九二八年から務め始めたユニオン神学大学院教員としての活動や思索について言及している。そこで、一九三九年にギフォード講演に招かれ、やがて『人間の本性と運命』(The Nature and Destiny of Man)<sup>7</sup> またその「第二巻の部分をさらに発展させたものに過ぎない」と自ら述べる『信仰と歴史』(Faith and History) を出版した後、自らの神学思想の在り方、また思想それ自体を巡って、多くの議論や疑義が呈されるようになった、とし、これらの疑義や議論を取り上げてみるのもまた「興味深い」ことだとし、神学的議論を深めていくこととなる。これ以降、ニーバー自身の過去の経緯を取り上げて叙述するような自伝的要素はなくなり、終わりまで神学的議論に費やされることとなる。（前述の区切りからいえば、IV-A以降に該当する）。

はじめにニーバーは、自らの人間観に対しての批判を取り上げる。

私は世俗とキリスト教の両方のリベラリストから批判を受けた。キリスト教的教義の罪論に執着し、あるいはまた人間本性の腐敗に強調を置き過ぎていて、というのである。この批判に対して、私は自らの呵責に対する弁解をしなければならない。私にとって、罪と同じくらいに「恩寵」を、また、診察することと同じくらいに、治療に関するキリスト教的概念に多く関心を払うようになるのは、一朝一夕で果たせることではなかったのである。しかしながら、たとえこの過ちを私が犯さなかったとしても、上記のような批判は必然的に起こったであろう。なぜなら、キリスト教的現実主義の観点から、われわれの文化の感傷性に対して疑義を唱え、その結果としてこれらの批判に晒されるのは当然のことだからである。(10)

この批判は、ニーバー神学を批判する際に取り沙汰される最も典型的な批判であるといっていであらう。しかもこの批判は、『人間の本性と運命』出版以前からニーバーに付きまとっていた批判、特にニーバーの名を一躍有名にした著作『道徳的人間と非道徳的社会』(Moral Man and Immoral Society)のころから既に起こっている<sup>(11)</sup>。ただ、この文章で述べているように、ニーバーにとつて人間本性に対する積極的な評価、言葉を変えていえば、人間の側の歴史形成の側面は、ニーバーの長きにわたる神学的課題であり、自らの神学思想を発展させるために必要な取り組みだったのである。

ニーバーにその示唆を与えてくれたのが、実弟リチャード・ニーバーであった。リチャードは、『道徳的人間と非道徳的社会』においては、ニーバーの神学が決して敗北主義的であるわけではなく、むしろ、その現実主義的な洞察をより一層深める必要があると指摘する<sup>(12)</sup>。より大事な指摘は、ニーバーの論述は未だ「人間的な宗教」の領域にとどまって

いる、という。その批判を通して、リチャードは、ニーバーのリベラリズム批判が徹底したものになりきっていないのは、人間の宗教性を超越する神学的な面の洞察の不足にある、と捉えたのである。

この指摘によつて、ニーバーは恩寵に対する理解により強い関心を持ち始めるようになり、やがて、一連の神学的著作の中に、恩寵の面が色濃く表れ出るようになっていく。よつて、ニーバー神学は、通俗的な批判によつてなされるように、極度の悲観主義や敗北主義であるわけではなく、その要素はなお強くありながらも、歴史形成的側面もまた厳然として存在しているのである。ニーバーが、次第に恩寵論を重視するようになっていったのは、まさに「一朝一夕」のことではなかったが、ニーバーの神学面に歴史に対する積極面が存在することもまた確かである。ただ、ニーバーの叙述に潜むそのようなポジティブな面は、多くの人々にとつて看過されやすいものであった。それは、ニーバー神学の根幹にある「恩寵と歴史のパラドックス」を理解しなかつたからである<sup>(13)</sup>。

### 3-3. 人間の自由について

ニーバーは、人間存在の本質的な要素を、伝統主義的プロテスタンティズムを捉えたような「罪」に置くのではなく、「自由」に置く。しかし、その自由が、不可避的に、また全体的に罪を引き起こすと理解する点において、ニーバーはなお宗教改革的遺産を引き継いでいる。よつて、ニーバーは次のように言う。

人間の「ラディカル」な自由を語る際、人間の被造物としての限界が曖昧にされるべきだというような考えに私は与しない。人間は、自然、性、人種的限界、地理や土地、そして、自らの被造物的本性の支配的衝動の必然性に服従しなければならない。人間の自由が「ラディカル」なものとして定義されなければならない

い、ということ、人間が自然本性の必然性や限界性を超克する時、その行為が「理性」による規範と普遍性とに必然的に結ばれているわけではない、という事実を含んでいる。(10)

ニーバーにとって自由を基軸とする人間理解は、啓蒙主義的理解のように「理性」の普遍性を正当化しない。啓蒙主義者らは、普遍妥当性を伴った理性における自然法を重視し、人間の自由は、理性的判断の純化によって統御しうる、と想定したが、ニーバーにとって、あらゆる理性的判断はイデオロギー的汚染を有しているものであり、どこまで行っても、状況や環境、過去の教育等の制約の中に置かれざるを得ない。

思考の対象としての自己と異なった主体としての自己は、普遍的や理性的な自己ではなく、最も自己超越の高みにあってもなお、特定の自己だからである。この自己は、愛情的に、あるいは責任的に営む自己よりも先入観に満ち、自己の位置に不安を覚え、尊大に振る舞う傾向をより多く持ちがちである。(傍点論者)

(11)

よって、人間の自由は、人間の理性の陶冶によつて制御されえないし、最善の自由の行使によつても、罪は除去されない。それは哲学や科学のような合理的解釈によつては決して理解することはできない人間存在の複雑な構造に基づいているのである。

そして、このような人間理解は、ニーバーにとって唯一、聖書におけるドラマ的―歴史的記述への把握によつて可能である。

実際のところ、人間の自己は、ドラマティックな歴史的状況の中でのみ理解することができる。何かの一貫性の中に人間を調和させようとするあらゆる努力は、自然本性であれ理性であれ、事実を捻じ曲げるものである。なぜなら、自己の自由は、創造性・破壊性の両方の領域を含んでおり、そのような調和を不可能にさせるからである。(11)

### 3-4. キリスト教とデモクラシー

ニーバーは、第二次世界大戦時中の一九四四年、『光の子と闇の子』(*Children of the Light and Children of the Darkness*)を著し、ドイツと日本の降伏がやがて時間の問題となってきたという雰囲気を感じ取りつつ、デモクラシーの持つ原理の正当性を論じ、また、その原理を保持するための根拠として、人間の持つ自由への適切な理解及びその自由がもたらす不可避免的な罪の理解を捉えたキリスト教人間観の必要性を主張した。戦後の一九四七年には、A・シュレシンジャーらとともに、「民主的行動を指すアメリカ人」(*Americans for Democratic Action*, 通称ADA)を創設し、自由主義国家の積極的支援を打ち出した。しかし、特にADAにおけるニーバーの積極的な活動は、ニーバーを取り巻いていた周辺に、少なからぬ誤解を与えたようである。ニーバーは「知的自伝」の中で次のように語っている。

デモクラティックな正義という大義に身を捧げた十年ほどの間、キリスト教信仰はおのずから保守主義に行き着くものだとの理由から、わたしは、「保守反動的」であると誤って糾弾されることがよくあった。また、デモクラシーへの情熱がわたしの宗教的確信と矛盾していると控えめに非難されることもあった。友人たちは、わたしの宗教的確信が、ある者たちが予想した悲惨な結果をもたらすようなことがなかったということ

もあつて、わたしの確信を寛容に受け止めようとしてくれた。一方、私を批判する人々が主張したのは、デモクラシーへの暫定的ないし仮想的な情熱が、私のような者たちでありがちなデモクラシーの大義への危険を曖昧にするようなことがあつてはならない、ということであつた。(12)

どうやら、ニーバーのデモクラシー理解とその活動への傾倒は、周辺にとつて「空想」的であり、「反動主義」的なものであり、「矛盾」的なものと見なされていたようである。それは、一九三〇年代におけるニーバーのマルキシズムへの共感的理解や、キリスト教社会主義者らとの交流と、特に戦後において反共政策をかなり強く支持したこととの間にあるギャップを指摘されてのことであろう。

ニーバーは、デモクラシーの理念の淵源を、E・トレルチ、M・ヴェーバーらの理解と同じく、一七世紀イギリス社会におけるピューリタニズムに見る。そしてピューリタニズムを国家形成の基礎とするアメリカもまた、デモクラシー国家としての形成の過程を踏襲しつつ発展していくわけであるが、ニーバーにとつて、健全なデモクラシー体制を崩してしまふ危険因子が、実はデモクラシー国家のアメリカ自体に蔓延している楽観主義的リベラリズムに他ならない、と批判する。

とりわけアメリカ——フランス啓蒙主義の見方とセクト的キリスト教的理想主義の見方が奇妙に混ざり合っている——は、リベラルな文化と社会の達成が強く印象付けられているように思われる。それは、不適切な社会的制限や不平等から個人を解放したし、また、特に経済「的利潤」の追求に関して、一般の市民の企業心に自由な裁量を与えて、自然本性の力を活用したことによつて、従来は経験することが「でき」なかつた幸福な生の諸基準を達成することができるようになった。また、デモクラティックな政治的秩序を構

築し、旧来の専制体制を打ち負かした。アメリカでは、国境の拡大に伴う広範な機会や絶え間なく発展する経済が、階級制を破壊し、フランス革命による「自由、平等、博愛」をまさに現実なるもの・達成されたものにした、と思われた。この人間本性に対するセンチメンタルな見方がリベラルな文化に特有であったし、また、そのデモクラティックな達成があまりに偉大だったので、人間の徳が、デモクラシーの成功のための前提条件だと見なすような穏健な幻想を一般的信条にした。(12)

アメリカは一見、楽観主義的リベリズムによつて勝ち取つたと過信するかのように思われるほどに、うまくデモクラシー体制の確立の歴史を辿つたわけであるが、ニーバーによれば、実際は、アメリカの広大な土地や環境、技術革新の変化とともに、コミュニズムが蔓延りにくいような偶然的恩恵に与っているが故に、デモクラシー体制が根付きやすくなつたことの影響が大きい。それは、人間の企図を超えた「摂理の賜物」<sup>(14)</sup>とも呼べるものである。それにもかかわらず、リベラリストらは、自らの美德による必然的結果だと豪語して憚らない。もちろん、ニーバーは、歴史的経験の知恵の集積としてのコモンセンスが、デモクラシーの理論構築に重大な貢献をしたことを認め、それを首肯するわけであるが、究極的にいえば、デモクラシーは、「コモンセンスの中に含まれている一種の恩寵」<sup>(15)</sup>による、と理解する。つまり、デモクラシーは、最終的には、有徳な人間のコモンセンスによつて生み出された合理的・理性による必然的な結果なのではなく、それらが理性を超える、ある摂理に導かれた恩寵的なものなのである。

### 3—5. 「意味」の枠組

マルクシストや啓蒙主義的リベラリストは、伝統的宗教における人間や歴史の理解が、宗教神話としての「ドグマ」

に基づいており、実際のな歴史的存在としての人間の姿や状況を反映していない、と見なした。そして科学実証的に人間・歴史を考察することによって、真の人間理解に到達することができる、と考えた。それに対して、ニーバーは、キリスト教のドグマが持っている神話性は、理性的解釈を超えた人間の深みの次元を明らかにする「意味の枠組」を持っており、この「意味の枠組」が、人間理解や、あるいは歴史状況の把握を最も現実的に沿った形で可能にする、と考える。

指針となる前提の枠組なしに経験的研究を営むことができるという幻想は、特にアメリカにおいて広がっているが、キリスト教の諸前提である「ドグマ」的観点から文化を批判することは乱暴なことだと見なされている。「ドグマ的」な前提は、おそらく「科学的」な研究によって除去され得るのであり、特に宗教的なものは明白に除去できる、と考える。ということとは、全ての宗教が、現代の文化によって「時代遅れの見方」へと貶められているということではないのだろうか？ これらの偏見は、われわれの文化のナイーブな信条の結果である。彼らは、人間状況の考察に関する科学的要素は、より正確なものである故に、ますます自然科学の「理論」を模倣することができる。[しかし]実際のところ、あらゆる経験的観察は、概念的な枠組なくして不可能である。また、あらゆる理性的枠組は、それ自体を超えて、理性的な一貫性と単純に同一にすることができない意味の枠組を指し示すのである。(……中略……) あらゆる歴史的事象や、一連の事象の連なりというのは、理性的秩序の単なる思想よりも、よりはつきりとした意味の枠組が求められる。だから、歴史的事象は、「必然的規則性」の中に互いに連鎖しあつて起きてはいない。それは、科学者が、未来の事象を予測することができる同一の状況の下で、頻繁に実験を繰り返して経験的に分析するような必然性の形式でもなければ、ある事象や事象が特定の対象や過程のカテゴリーに属している故に、必然的

にそのカテゴリーの運命や特質を共有しなければならぬと見なして、必然性を論理の原理に位置づけようとする形而上学の方法でもなく。(13-14)

後半の文章でニーバーが取り上げている人物は、A・トインビーやO・シュペングラール<sup>(16)</sup>である。彼らは、科学的に、あるいは哲学的に歴史周期説を解釈する。ニーバーは、この歴史における栄枯盛衰の周期性に対して、必ずしも全体的に否定をせず、歴史における、そのような流転は事実であることを首肯する。しかしニーバーによれば、歴史周期説は、歴史における人間存在の自由のダイナミクスを過少に評価してしまう危険性を持っており、それは、結局のところ歴史を自然主義的解釈に解消してしまうこととなる。しかしながら、実際の歴史は、そのような単純な構造を超えた複雑な因果を持っており、さらにその因果は、理性の範疇では把握しきれない深みを持っている。

「実際のところは、」人間の事象と歴史の世界は、複数の因果の構造の中で互いに関連しあっている。また、人間主体が、その因果の連鎖の中に、また一つの因果として断続的に入り込んでくる。「しかし」この人間の因果は、自然の必然性と明白に関連しているが、それにもかかわらず、人間の行動の予測を不可能にさせるような自由を持っている。(……中略……) 生と歴史のドラマは、分析できるかもしれないし、様々な「因果的」連鎖の間にある類比性や循環性は、科学的に証明できるかもしれない。しかしながら、あらゆる連鎖の意味の定義は、その根拠が挙げられるのと同じくらいに、そのような研究に優先する、意味の枠組によって決定されるのである。(14-15)

この「意味の枠組」はニーバーがしばしば使用する「意味領域」<sup>(17)</sup>とも同義的に見えていであろう。意味領域は、歴史

の表層次元の深み、また高みにおける超歴史次元である。この意味領域の認識なくして、歴史領域の全体性を理解することはできない、とニーバーは考える。現実領域は、深遠な「神秘の半影」<sup>18)</sup>に覆われており、その覆われた領域を認識することは、理性による理解では不可能なのである。

この現実世界の表層としての歴史的次元から、現実の深みにあり、また超越するような意味領域としての超歴史次元を指示する表現が、ニーバーにおける「神話・象徴」である。「知的自伝」においては、ニーバーは自らの神話理解を披歴していないものの、ニーバー神学の認識論における重要な理解であり、「意味の枠組」をもたらす媒介である。神話・象徴は、理性では認識することのできない合理一貫性を越えた領域を認識するための表現であり、それは、別な言い方をすれば、歴史的次元から超歴史的次元を理解するための認識形式でもある。ニーバーは、これらの理解に基づいて、聖書の言説を「神話・象徴」的に認識する際、歴史的次元と超歴史的次元とを弁証法的に結び合わせて理解することが可能になる、と捉える。

### 3-6. 信仰と経験の循環関係について

さらにニーバーは、「知的自伝」において、自らの弁証学的立場を、「信仰と経験の循環関係」という概念を用いて表現する。これは、ニーバーの後半期、特に一九五五年以降、この「知的自伝」および『自己と歴史のドラマ』(The Self and Drama of History)において初めて登場した表現である。ただ、植木献によれば、一九四〇年代以降のニーバーの神学的思惟の中に、既に萌芽的に存在していた、という<sup>19)</sup>。

この概念は、ニーバーの弁証学の特質を端的かつ明確に表現している。ニーバーによれば、信仰と経験との関係は以下の言葉で表される。すなわち、

指針となる諸前提自体が、経験によつて累積された証拠によつて彩られている。しかもそれらの諸前提は、完全に経験を支配することはない。(16)

このように、信仰は、歴史的経験としてのコモンセンスの中に、妥当性を伴った形で証拠づけられている、とニーバーは理解する。しかも、信仰はコモンセンスに解消されるわけでは決してない。信仰は、コモンセンスを超越・凌駕する働きを保持している点で、コモンセンスもまた、信仰によつて未決定的に育まれ得るのである。このようにして、ニーバーによれば、信仰と経験——「啓示と歴史」とも言い換えられる——は、循環的に関係づけられている。そして、もしこのバランスを欠くような関係として信仰と経験を捉える場合、特に前者の認識のみを絶対的基準と捉えることによつて、キリスト教は狂信的な信仰に陥ることとなる。ニーバーは次のように言う。

われわれは、宗教的狂信主義の長い「不幸な」歴史を顧みる重要性を主張しなければならない。またわれわれは、原理的には偶像崇拜を克服している宗教が、現実には、偏った自己利益的な見方の道具となるかもしれないことを認めなければならない。このようなことを認めなければ、純粋な科学者の謙虚さや、企業人——彼らは自らの目的が、他の公に認められた目的と葛藤すべきことを知っている——の熟慮のあるコモンセンスが、キリスト者の知恵に勝つてしまうのである。(22)

また、この信仰と経験の循環関係は、宗教と科学の関係においても同様に妥当しているとニーバーは捉えている。それもまた、前述した「意味の枠組」としての神秘性が、実は科学的探究において前提とされておき、また、信仰もま

た、科学によって実証される因果関係を超越する神秘の領域を明示する点において重要な役割を果たしている。

しかしながら、この立場に対して批判的な見解をニーバーは受けたことを述懐する。

私の弁証学的な探求は、私の神学的立場と相反する神学者ら、特に、バルト主義者らの主張によって挑戦を受けた。彼らはこう尋ねた。このような人間の状況の分析や、近代が想定する人間の自然本性に対する論駁は、キリスト教信仰に回帰させるためには、遠回りのやり方であり、かつ効果的ではないのではないか、と。彼らの論点はこうである。信仰を理性的に押し付ける方法などないのだから、キリスト教信仰を受け入れるか否かは、恩寵の神秘によることしかないのだ、と。恩寵の神秘が、それぞれの到達する帰結を導くわけであるから、外見上は経験的に見えているとしても、信仰の決断を促すために経験を用いることは役に立たないことなのだ、と。(15)

このバルト的立場から、ニーバーの信仰と経験の循環関係をラディカルに批判するのが、S・ハワーワスである。ハワーワスは、信仰と経験とを対応的に関係づけるニーバーの立場は、二元論的な立場であり、それはむしろ「キリスト教よりもストア派的」<sup>(20)</sup>だと断じる。しかしながら、植木は、このハワーワスの問いは、むしろニーバーの神学的特質を、現代において再発見する契機を生み出した、と半ばアイロニカルに述べつつ、ニーバーの信仰と経験の循環関係の優れた考察を表している。<sup>(21)</sup>

植木によれば、ニーバーは、啓示を第一原理として捉えることをせず、歴史から帰納的にキリスト教の真理性を理解する弁証学的方法を常とする。しかし啓示は無視されるわけではなく、前提とされており、しかも啓示は、「抽象性に抵抗する」要素として機能する。それは結果として、「内部に取り込んでしまうことのできない外部——神や、異なる

信仰を持つ他者を含んだ他者——を常に想定する」包括的な視座を保持することに資する。

さらに植木は、信仰と経験の「結合点」は、「恩寵の力」であり、そこには、特にニーバーの二つの恩寵理解の「力による恩寵」が作用しているゆえに、信仰と経験の循環関係は、ただ逆説的結合を意味するのみならず、「聖化として論じること」で神の国形成の神学的根拠とした<sup>(22)</sup>、と、かなり積極的に理解する。この植木の理解は、われわれが前述したような、ニーバー神学が極度の悲観主義的立場を表している、と批判するような通説を覆すニーバー理解であるし、特に、ニーバー神学に歴史形成面は明らかに存在していると考えられるわれわれにとつても、興味深い見解である。

#### 4. ニーバーの弁証学の特徴——預言者の弁証学

第1章冒頭においてわれわれが引用した言葉のように、ニーバーは、自らの学術的専門分野を弁証学に位置づけている。そのことを考慮しつつ「知的自伝」を読んでみると、これまでの論述もまた、ニーバー自身の過去の経歴を表している言葉以外は、すべからず弁証学的な装いが施された文章だということもまた可能であろう。また、神学者（この名称で呼ばれること自体をニーバーは固辞しているわけであるが）としての働きの他に、その生涯を通してほぼ毎週のように諸大学において奉仕していた礼拝説教の業も、ニーバーにとつて弁証学的な営みの延長線上に置かれていた。

そして、この「知的自伝」を著した一九五六年において、目指すべき弁証学的作業がようやく明確になってきた、と告白する。

キリスト教の弁証家たちは多くの成功を望むことはできないが、私がいくつかの著作を表して以来、私の中

で、どのような方向性を持つて、キリスト教界の弁証学的作業を担えばいいかが、次第に明確になってきている。私になお与えられている年月の中で、この方向に向かって最後までやり通していきたく願っている。

(20)

ニーバーの目指すべき弁証学、それは、第一義的には、「世俗的な時代において、特に、シュライエルマツハーがキリスト教の『知的軽蔑者』と呼んだ人々に対して、キリスト教信仰を擁護し弁証すること」であるが、それはまた、

キリスト教的信仰の支持者としてのわれわれの弁証学的な作業は、他の代替の信仰が誤っていることを明らかにするような経験の分析を含まなければならない。そのような弁証学的作業は、次の告白へと促されることを目的とするのである。「主よ、わたしたちはだれのところへ行きましょうか。あなたは永遠の命の言葉を持つておられます。」「ヨハネによる福音書第六章六八節」(17)

とするように、キリスト教外思想・立場に対する論争学的側面を有するものでもなければならぬ、とニーバーは理解する。

しかし何よりもニーバーは、思い上がって、あるいは欺瞞的になって、自らのキリスト教の理念や主義・主張を喧伝するような立場に陥ってはならないことを、次のように語るのである。

キリスト教は、原理的にいえば、法の宗教であるよりもむしろ、霊の宗教である。われわれは、「キリストはわたしたちを自由の身にしてくださったのです。だから、しっかりとしなさい。」「ガラテヤ第五章一節」と

警告されている。使徒パウロは、特定の道徳的基準への臆病な服従が、自己と神との出会いの代わりになることはない、とする。自己の欺瞞や傲慢が砕かれて、自己と罪から解放されるところに、自己と神との出会いがある。けれども実際には、極端に因襲にとらわれたり、半ば狂ったように体面だけを整えたり、歴史的キリスト教の正当性にあまりに事細かに拘ったりすることは、まことの回心を特徴づける「愛と喜びと平和」〔ガラテヤ第五章二三節〕に、鋭く対立するのである。それらはしばしば、最良の世俗的理想主義者らの自由と、批判的な意味で比較されてしまうのである。

ようするに、まことのキリスト教的弁証学は、キリストの審判が、世俗的・異教的世界の上にもたらされると同じように、信仰の同胞の上にも厳しくもたらされることへの備えをしていなければならない。それはちょうど、イスラエルの預言者が、神の審判の預言を、バビロンに行うのと同じように、イスラエルに対しても厳しく行ったことと同じである。(22)

このようにして、ニーバーは、弁証学が、キリスト教の真理を適切に公共世界に対して弁明されるべきであることを明確にしつつ、その主体となるキリスト教自身が、あまりに自らの教理や信仰理解に拘りを持ちすぎることによって頑固になり、パウロの告げる「愛と喜びと平和」の心を失い、そのことによつて、神の審判を招いてしまうことに警鐘を發する。傲慢と欺瞞を超えて、謙虚に、ニーバーの好んだ聖書箇所を用いれば、「打ち砕かれた霊、悔いる心」(詩編第五一篇一八一―一九節)を持つべきことによつてこそ、キリスト教の真理は証しされることをニーバーは主張するのである。

究極的真理としてのキリスト教の擁護は、最終的真理を、現実の歴史の中の道具として用いるような欺瞞や腐敗に慣れるような認識よりも、より寛容で謙虚な認識が含まなければならない。(21)

それ故に、ニーバーの弁証学は、ただの「弁証学」というべきではなく、福音の果実としての人格的变化としての「謙遜のセンス」<sup>(22)</sup>を、他ならぬキリスト教自身が持つべきことを求めるような、預言者的弁証学、ともいえる性質を保持している、といえるであろう。

## 5. おわりに

以上、われわれは、「知的自伝」の流れに沿いつつ、随所に表れ出ているニーバー神学の特質を提示したこととなる。もちろん、ここで言及した六つの特質が、「知的自伝」におけるニーバー神学の特質のすべてではない。例えば、FORにおけるニーバー自らのパシフィズム理解を「プラグマティック・パシフィズム」と呼んでいるが、その内容の吟味は、ニーバーにおけるクリスチャン・リアリズム理解において重要な示唆を与えるであろうし、また、後半の文章における、存在論的アプローチとの対峙、という点を掘り下げてみても、そのことよってニーバー神学の特質がさらに浮き彫りになる形で明らかとなるであろう。さらに、「歴史に行為する神」の理解もまた、ニーバーの歴史理解において重要であることは論を俟たない。ただ、与えられた時間と紙面上の都合故に、更なる課題としておきたい。

- (1) この論文は、聖学院大学総合研究所主催二〇一七年度第二回ラインホルド・ニーバー研究会（日時：二〇一七年二月四日（月）、於：聖学院本部新館「駒込」）の講演に加筆・修正を加えたものである。
- (2) Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought* (New York: Macmillan Company, 1956). なお、引用文中の「」内は論者の補語である。引用箇所は（ ）内に頁数のみを記した。
- (3) Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, eds., *The Theology of Paul Tillich* (New York: Macmillan Company, 1952).
- (4) Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, eds., *The Theology of Paul Tillich*, vii.
- (5) ラインホルド・ニーバー「わが精神の歩み」、『自我と歴史の対話』オーテス・ケーリ訳（未來社、一九六四年）。
- (6) C・ブラウン『ニーバーとその時代——ラインホルド・ニーバーの預言者的役割とその遺産』高橋義文訳（聖学院大学出版会、二〇〇四年）、三二—三三頁。
- (7) 高橋義文「ニーバーとその恩師サムエル・D・プレス」、『形成（特集：ラインホルド・ニーバー——生誕二〇〇年を記念して）』、一九九二年六月・七月合併号、三四—三五頁。
- (8) ブラウン『ニーバーとその時代』、一〇四頁。
- (9) 「死よ、お前の勝利はどこにあるのか。死よ、お前のとげはどこにあるのか。死のとげは罪であり、罪の力は律法です。」（新共同訳聖書、コリントの信徒への手紙Ⅰ第一章五五—五六節）
- (10) ラインホルド・ニーバー『人間の運命』高橋義文・柳田洋夫訳（聖学院大学出版会、二〇一七年）、三〇九頁。
- (11) アメリカ社会党の党首で、同党選出の大統領候補にもなった経歴を持つN・トーマス、また、絶対的平和主義の主唱者であったH・ホームズらは、本書におけるニーバーの思想は「(宗教的)敗北主義」的であると断じ、ニーバー自身が「良き友」と呼んだシカゴの牧師T・ヒュームもまた、その著作において表れたニーバーの思想は「シニシズム」であり、「救い

なき悲観主義」と指摘している。さらに、戦後においても、H・ホフマンは「罪こそがニーバーの中心的関心事である」と述べ、R・キングは、聖霊論やキリストの復活論がニーバーの神学には希薄だと主張し、「神の御心による鮮やかな喜びの叙述はごくにもなら」な<sup>20</sup>と結論づけている。

- (12) Letter of Richard Niebuhr to Reinhold Niebuhr, n.d. (probably Fall, 1932), in Niebuhr Papers.
- (13) 拙論「ラインホルド・ニーバーにおける恩寵と歴史」(二〇一六年度聖学院大学院提出博士論文)、二〇六一二〇八頁、を参照のこと。
- (14) ラインホルド・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)、一五七頁。
- (15) ニーバー『アメリカ史のアイロニー』、一一九頁。
- (16) ニーバー『自我と歴史の対話』、五八一五九頁。
- (17) Reinhold Niebuhr, "Mystery and Meaning," in *Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, Robert McAfee Brown, ed. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986), 239.
- (18) Reinhold Niebuhr, "Mystery and Meaning," in *Essential Reinhold Niebuhr*, 239.
- (19) 植木献「信仰と経験との間の円環的關係——ラインホルド・ニーバーのCOMMONSENS理解」、『日本の神学 45号』(教文館、二〇〇六年)。
- (20) Stanley Hauerwas, *With the Grain of Universe: The Churches Witness and Natural Theology* (Michigan: Baker Academic, 2001), 124.
- (21) 前掲植木論文、「信仰と経験との間の円環的關係」。
- (22) 同上、七七頁。
- (23) Reinhold Niebuhr, *Discerning the Signs of the Times: Sermon for Today and Tomorrow* (New York: Charles Scribner's Sons, 1946), 55.