

ラインホルド・ニーバーにおける自由と罪のアイロニー

——ニーバー的アイロニーと罪論の再考——

堺 正 貴

一 序

ニーバーにおいては、アイロニー的な見方は、彼自身の解釈する聖書的人間像に深く結びついている。ニーバーがいつからキリスト教的見方をアイロニー的であると考えるを抱懐していたのかは、明らかではない。フィッチによれば、初期の『時代の終焉についての省察』(Reflections on The End of An Era, 1934)のころからニーバーの歴史解釈は、マルクス主義ではなくアイロニー的であるという⁽¹⁾。また、ニーバー夫人、アースラは、ニーバーとその友人であるオーデンがキェルケゴールのアイロニーの概念を用いたことを述べているが、それがいつごろからなのかを明確にしてい⁽²⁾ない。しかし、ニーバーが、自己のキリスト教的見方とアイロニーの結合のその真の発見の喜びを初めて公にし、展開したのは、『アメリカ史のアイロニー』(The Irony of American History, 1952)においてであった。なぜならば、その前作、『信仰と歴史』(Faith and History, 1949)においては、『アイロニー』と同じく、悲哀、悲劇、そしてアイロニーという概念を用いながら、その各々についての解釈はまったく異なっており、アイロニーがキリスト教的見方とはつきりと結

びつけられてさえないからである。

つまり、『信仰と歴史』においては、「近代の経験は、悲劇よりもむしろ悲哀またはアイロニーの範疇に属する」が、それは、「近代人の苦境を理解するためには不可欠」な「信仰という俯瞰の視点を持たないからであり、「ギリシャのドラマで描かれたような、悲劇的なまでの運命への反抗に達することもできず、またキリスト教の悲劇におけるように、運命への悔い改めた服従を通して、生の更新を实らせることもできない」となっているが、『アイロニー』においては、悲哀と悲劇よりも、「キリスト教が好むのは、アイロニーという解釈である。しかし、この選好は、「キリスト教的人間観から来るだけではなく、「キリスト教の信仰からも来ている」と明らかな立場の転換があるからである。

それゆえ、『信仰と歴史』の前、説教的エッセイを集めた『時の徴を見分ける』(Discerning the Signs of the Times, 1946) 収載の「ユーモアと信仰」においては、『アイロニー』と様々に重なる理解があるものの、「罪の悲劇性」⁽⁵⁾が示され、悪に対する笑いには「寛容さが除去され」⁽⁶⁾ていなければならない、とされる。そして、十字架上のキリストに向けられた嘲笑は、アイロニー的笑いとされ、信仰に依る以外に理解不能な啓示の次元に対するコモンセンスからの反応と評価されるのである。⁽⁷⁾

一方『アイロニー』においては、「人間の歴史における悪の性質についてのキリスト教的解釈は、一貫してアイロニー的である」とされ、ナチスよりも危険な悪と判定されている共産主義に対する当時のアメリカの態度には「笑いもユーモアもない」ことが逆に批判されている。アイロニーを一貫した「キリスト教的見方」とするニーバーの考えは、『アイロニー』において初めて首尾一貫した形で提示された成熟した実りなのであり、ニーバーの中においても一つの突破であったと言えるだろう。

『アイロニー』において、アイロニーの見方の枠組みが定まるとともに、ニーバーのキリスト教的神観と人間観もまたはつきりとした焦点を結ぶようになった。本論文は、ニーバーによる自由と罪、とりわけ原罪との関係が、悲劇とし

てよりニーバー的アイロニーとして捉えられることを示す。⁽⁸⁾

ニーバーが罪論を包括的に展開したのは、神学著作の代表作、ギフォード・レクチャー『人間の本性とその運命』(The Nature and Destiny of Man, Vol.1, 1941; Vol.2, 1943) においてであった。ニーバーは決して神学教義を抽象論理によつて展開することはない。教義の中核にある啓示の意味を具体的な人間の実態を示す歴史と経験を通して深め更新する。しかし、ギフォード・レクチャー当時は人間とその置かれた現実の複雑さと矛盾を表現するに際して、「弁証法」という哲学用語に頻繁にそれともいささか機械的な仕方頼つた。だが、「弁証法」ではうまく掬いきれていない現実の内実を、ニーバーはアイロニーとして捉えうるようになった。悲劇的ジレンマに置かれているかのように思える人間の現実に対し、ある意味、笑いやユーモアを含んだ見方をできるような視座が確立されたと言つてよい。それまでは、ニーバーもしばしば歴史の罪をより悲劇的に捉えることもあつたのである。⁽⁹⁾

アイロニーの見方によつて、神の笑いは純粹な怒りと同義の厳しい裁きというだけではなく、その内には愛を含んだ豊かさをはらむようになった。「ユーモアと信仰」においては、旧約詩篇二篇四節の笑いは、「一時の優しさの暗示さえも存在」せず、「純粹な裁き」である。⁽¹⁰⁾ しかし、『アイロニー』においてはこの詩篇を引用した後、次のように述べられている。

神の笑いは嘲りであり、虚栄に対する審判の棘をその内に含んでいる。しかし、もし、笑いが、真にアイ

ロニー的ならば、この笑いは裁きだけではなく慈悲も象徴していなければならない。⁽¹¹⁾

「ユーモアと信仰」においてユーモアは信仰の次元にまで至っていない世俗的なものであり、ユーモアと信仰はある一線を越えて画然と分かたれている。『アイロニー』においては、アイロニーは、「信仰の次元」において成り立つ粹

組みにまで昇華されていて、しかしそこで見通された見方が、信仰抜きでも万人の共有財産となるこの世の見方の枠組みとしても展開されている。信仰の次元を通して、アイロニーにおける笑いは、審判だけではなくて恵みを含むことになった。そして、実は世俗的な次元においても、各人が自己を内省するうえで役立つある種の恵みの力を含んでいるのである（本論で詳述できないが、ニーバーはこの可能性を一般恩寵と呼ぶ）。

自由と罪の関係をアイロニーとして再考するにあたって、罪に関して論考の中心となるものは二つある。一つは原罪である。もう一つは「傲慢の罪」である。ニーバーにおいて、原罪と傲慢の罪は同一である。原罪という罪の存在の仕方、その内容は傲慢なのである。ニーバーによれば、人間の自由は罪ではなく、人間が有限なことも罪ではない、しかし、その有限性、依存性を認めないことが罪なのである。⁽¹²⁾ また、自己愛・利己主義は傲慢と同義である。なぜなら、利己主義は、自己に値しないほどの自己中心性を主張することであり、究極まで突き詰めると絶対者の地位の篡奪だからである。

傲慢に比して肉欲は派生的な罪であるとニーバーは見なす。⁽¹³⁾ 肉欲とは、「細々とした存在の過程、活動、そして関心に我を忘れ、自由と霊の無限の可能性からの逃避」・「限定的な諸価値への無制約的な献身」⁽¹⁴⁾である。傲慢が自己絶対化ならば、肉欲は他の絶対化という点で真の絶対からの離反である。ニーバーは、傲慢と肉欲の関係を詳細に論じている⁽¹⁵⁾が、本論では触れない。ただ、「自由からの逃避」という側面のみに注目し、以後「退嬰」と呼ぶ。なぜなら、これを罪とすることは、その半面に「自由の創造性」に対する肯定があるからである。そしてこの肯定にアイロニーの枠組みは深く関わるのである。

二 悲哀、悲劇、アイロニー

第一次、第二次大戦を経験した後、冷戦期に突入した時代においては、「悲劇的」なそして「悲哀的」な状況について語られることがしばしばであった。けれども、この歴史的状况において、ニーバーは自国であるアメリカの「罪」とその結果演じられている喜劇的要素に注意を促すという転換を行った。もつとも、それだけなら格別めずらしくもなからう。さらにニーバーは、一つの枠組みを通してアメリカの美質も評価し、その担うべき責任を明らかにすることを同時にいうという一種の離れ業をやつてのけたのである。その枠組みこそアイロニーに他ならない。しかし、このことは歴史の中にまぎれもなく存在する悲哀や悲劇といった側面を無視することではなかった。以下、ニーバーによる、悲哀、悲劇、アイロニーの区別を見てゆきたい。

まず、悲哀とは、人間が極めて受動的に惨禍に巻き込まれる状況であつて、人間自身の責任と一切関わらない。自然災害などがこの例に当たるとする。それゆえ、憐れみを誘うがその状況自体に高貴さが備わることではない。ただし災害に巻き込まれた際の堅忍不拔などは称賛に価する。⁽¹⁶⁾

次に悲劇についてであるが、その陳述には、当時の状況が色濃く浮き出ている。

ある人間の状況において悲劇的な要素は、善を目的として意識的に悪を選び取ることから成り立っている。人々や国々が、善き動機において悪をなす場合、何らかの高い責任を果たすために罪をわが身に引き受ける場合、ある高い価値を、より高い価値かまたは同等の価値のために犠牲にする場合には、彼らは悲劇的

な選択をすることになる。つまり、私たちの現代の状況において、平和を維持する手段として、原子爆弾による破壊という脅威を用いることが必要であることは、悲劇的な要素を成している。悲劇は、憐れみと同時に称賛を誘う。なぜなら、悲劇は、罪とともに高貴さをも併せ持つからである。⁽¹⁷⁾

ここにはある歴史的状況に置かれた限り、自らの手を汚してでも負わなければならない責任があることを厳粛に受け止めているニーバーの姿がある。悲劇の意味についてのさらなる考察は、六章にて行う。アイロニーへと移ろう。

一見すると、たまたまであるように思えるが、よくよく吟味してみると、単なる偶然ではないことが明らかに。チグハグさが生においてはあるものである。アイロニーはそんなチグハグさから成り立っている。チグハグさそれ自体は、滑稽であるにすぎない。それは笑いを誘う。この喜劇という要素をアイロニーからは決して完全に切り除くことはできない。しかし、アイロニーは喜劇以上のものなのである。ある喜劇的状況が、あるアイロニックな状況であったのだとはつきりと示されることがある。それは、当のチグハグさの中に、ある種の隠れた関係が発見された場合である。美德が、その美德の中に隠れている何らかの欠陥ゆえに、悪徳になる場合。強さが、強力な人間や国家を自惚れへと促し、その自惚れゆえに、弱さになる場合。安全が、その安全にあまりにもあぐらをかきすぎたがゆえに、危険へと変貌する場合。知恵が、その自らの限界を知らないがゆえに、愚かさになる場合。このような場合すべてにおいて、それぞれの状況はアイロニーという性質を帯びている。アイロニーを帯びた状況は、悲哀という状況とは異なる。アイロニックな状況に巻き込まれている当の人物が、その状況に対して何がしかの責任を抱いているという事実によつて異なるのである。この状況は悲劇とも異なる。なぜなら、その責任は、意識的な決断というよりも、意識せざる

弱さと関係しているという事実があるからである。人が、悲哀の状況や悲劇の状況に自らが関わっていることに意識しているからといって、こうした状況は解消されることはない。他方、人々や国々が、自らがそのアイロニツクな状況を作り出した共犯者であることに気付くならば、アイロニツクな状況は解消される。そのような気づきは、喜劇をアイロニーに変えてしまった隠れた虚栄または自惚れに対する何がしかの理解を引き起こす。この理解は、自惚れの鎮静へと、つまり、回心へと導くか、またはアイロニーが純粹な悪に変わる極点まで絶望的なほどに虚栄を悪化させていくか、のどちらかに違いない。⁽¹⁸⁾

この後、アイロニーという状況に今巻き込まれている国はアメリカであり、それを解消し純粹な悪にまで達したのが共産主義であるとニーバーは続ける。次にニーバーの右の表現の底に潜む本質を見つめ直そう。

三 アイロニーの構造

ニーバーは、美德と悪徳、強さと弱さ、安全と危険、知恵と愚かさという対照を揃える。こうした対照はそれだけで、実は滑稽さを生み出すようなチグハグさになるとは言えない。これらの対照は、何の注釈もなければある相反する特質の対照に過ぎない。また、列挙された対の特性について言えば、一方が良性であり、他方が、それに相反する悪性であるということである。

ニーバーは、この長と短の対照が、喜劇作家の手を借りなくとも、喜劇的な要素を持つチグハグさへと変容する法則性を発見した。それは一方の長所を有する者が、その長所ゆえに自惚れて、その長所を相反する短所に転化するとい

う形で対照が生まれたとき、ここには確かに何か喜劇的なチグハグさがあるというのである。しかし、こうして生まれたチグハグさになぜ喜劇的な要素が含まれるのか。それは「自惚れ」それ自体に含まれる滑稽さであろう。自分の価値を過大評価して、尊大に振る舞う人は、その者の実質的価値を知っているものから見ればまことに滑稽に映るものである。しかし、この滑稽さはただの滑稽さに終わらない。なぜなら、思いもかけない形で、誇っていたものが、正反対の悪徳に変化してしまったことを気づかせられるからである。

自惚れはある種の「落差」である。この「落差」自体が滑稽であり、チグハグなのである。しかし、当人はそう意識的なのわけではない。「自惚れ」それ自体のチグハグさが、長と短の対のチグハグさへと転化されたときこそ、その内的なチグハグさが、目に見えるような形で現れるときなのである。そのときに「自惚れ」の滑稽な一面は、ただの滑稽さでは済まないことが暴露されてしまう。明らかな悪の面があることが見せしめられる。アイロニーは、常に喜劇的な面を持ちながら、その喜劇の原因となつていゝものが人間の罪であることを示すのである。¹⁹しかし、結果によっては、これは笑えない滑稽さであり、笑わざるを得ない惨状となりうる。それゆえ、このアイロニーを帯びた笑いは、絶望、憎しみのこもつた苦い笑いや嘲りに向かいさらに悪を硬化させる可能性も常にある。一方、理想的には、一つの恩寵となつて自己の思い上がりの解消へと向かう可能性もある。そして、この理想が、ある程度安定した可能性となる条件には、キリスト教信仰の力が与るとニーバーは考えるが、信仰抜きでこのアイロニーへの気づきそのものが、そうした転換を促す可能性があることも否定していない（一般恩寵）。

さらに、もう一つ重要な側面がある。それは自惚れの遠因となつたものは、自己が所有する何らかの「美質」にあつたということである。この美質は美質として明確にある。自身の資質に関する過大評価としての「自惚れ」は実体なきものから生じたのではない。しかし、人間の美質は完全ではない。何らかの欠陥があるだろう。自惚れは、その欠陥に盲目になることで、ある範囲において明確に美質であるものを悪質に変えてしまう。とはいえ、この「美質」そのもの

の性質が必然的に「自惚れ」を生み出したとは言えない。あくまで誘惑への動因となつたに過ぎない。人間が自由を介して罪に関与するこうした過程については「四 罪論」で扱う。

アイロニーを通して露になつた、こうしたチグハグさの状況は、特別なものではなく、通常の間風景を映したものと見える。それはキリスト教神学的に言えば、原罪のある人間風景である。しかし、ニーバーは、この風景を深刻に塗りつぶさず、ときに笑いを誘う、滑稽でチグハグな相貌を持つアイロニーとしてそれが現れることを示した。アイロニーを見抜く観察者の条件とは、

アイロニーに巻き込まれている当事者にあまり敵対的ではない。アイロニーを帯びた状況の一部を成さなければならぬ、美德の一面を拒絶してしまうからである。また、あまりに同情的であつてもいけない。その状況を成しているもう一面、弱さ、つまり虚栄と自惚れを度外視してしまうからである。²⁰

当事者よりも観察者のほうが、後者の条件を満たすので、アイロニーを識別しやすい。しかし、前者の条件を満たさなければ、「アイロニー的喜劇状況を毒づくように笑うかもしれ」ず、「あまりにも喜劇的な形で流産に終わった諸意図の中」の「美德」を認め得ないだろう。²¹つまり、この批判的観察者は、理解と共感と愛ある批判者でなければならぬ。

アイロニーを見抜くことは批判のための批判ではない。一見すると喜劇的な様相の中にもある、「虚偽」と鼻であしらえない美德を承認しなければアイロニーにならない。²²こうしたことは、罪の要素ばかりに捉われると案外忘れられてしまう。このアイロニーという見方こそ完全な善でもなく完全な悪でもない我々人間というものの総体に対する正しい把握をもたらすと思われる。罪から免れない私たちの生は、それを覆い隠すことなく、このような得心のいく微笑また

は微笑でもつて、自己に対しては内省と回心へ、他者に対しては憎しみよりは愛情と赦しでもつて迎えらるべきものなのである。このような人間へのまなざしには批判だけではなく愛という温かみが不可欠である。この人間の人間に對するあり方は、信仰の次元において、神の人間への対し方へと接続されている。元来の美質を明確に肯定するには、世界を罪の中に埋没させるだけではなく、神が世界を創造されたときに発した「良い」という祝福を真剣に受け取るキリスト教の見方が前提にある。⁽²³⁾ ニーバーが定義したアイロニーという見方の根源には、ニーバー的キリスト教の神観、神の人間に對する關係についての信仰がある。

しかし、キリスト教信仰は、歴史における人間悪をアイロニーとして見ることを標準的なものと定める傾向がある。キリスト教の悪からの救済についての考えは、アイロニーという諸制限を超えた彼方まで行くが、人間の歴史における悪の性質についてのその解釈は、一貫してアイロニー的である。この一貫性を成し遂げる基礎には、次の信仰がある。人間の歴史のドラマ全体は神の裁きの注意深い監視の下にある。裁きを行う神は、人間の諸々の自惚れを笑っている。けれども、人間の⁽²⁴⁾ 大志に對しては敵意を持っていない。自惚れに對する笑いは、神の裁きである。この裁きが自惚れを宥め、そして人々を自己の空想の虚しさを認識する回心へと促す結果となるならば、裁きは慈悲へとその内実の変化を遂げるのである。⁽²⁴⁾ (傍点筆者)。

むろん、アイロニーを超えて、その笑劇に潜む罪が巨悪にまで至つてしまえばもはや笑えない。「意識せざる弱さ」ではなく、意思的な悪というものは、もはやアイロニーの枠組みには入らない。「天からのどんな笑いも、共產主義の宗教に漲る道徳的な自画自賛礼拝儀式を貫きとおすことなどおそらくできそうもない」⁽²⁵⁾とニーバーは言う。しかし、共產主義もまたアイロニーを通過してそこに至つた。そして共產主義と同じ「リベラリズムの幻想」という罪を分け持つ

アメリカが、憎悪を燃やす敵に対峙するにあたって似た悪へと結果しないように、ニーバーは注意を促す⁽²⁶⁾。リベラリズムとは、ニーバーにとつて、人間の善性、能力を過大評価し、人間が自己とその運命の主であるとするまで高ぶり、善を看板に巨悪を生む可能性をはらむものである。この幻想を抱く人間はアイロニーを帯びている⁽²⁷⁾。自分の実態に見合わないような評価を自己に下していながら、そのことに気づいていない滑稽さを帯びている。こうして、日々のアイロニー的な普通の生のあり方に、より深刻な事態もまた通じているのである。

次に、罪論に入る。弱者の成功というアイロニーについては、本論の最後に超越の視点から、それが失敗のアイロニーと統合されることを示すことにしたい。

四 罪論

ニーバーが、最も入念に織り上げたギフォード・レクチャーの罪論では、上記で示したアイロニカルなあり方を、しかしアイロニーという表現に達しないまま、綿密に記述しようと試みている。本章ではそのことを明確にしよう。

まず、ニーバーの罪論に触れる前に、その人間構造についての理解について簡潔に素描しなければならぬ。ニーバーによれば、「人間は自然と霊 (spirit) の結節点 (juncture) に立つ。自由と必然性の両方に関わる⁽²⁸⁾」。人間は、自らの有限性、偶有性、一過性、依存性を、それを超えてはるかに広い視野から見渡すことのできる自由の能力を付与されている。この状況が不安を生む。「一方において、自然の過程の中の必然性や偶然性に巻き込まれ、他方において、こうしたものの外側に立つて、その気ままな変動性や危険を予見し、人は不安である⁽²⁹⁾」。ニーバーは、聖書において、人間の自由は「神の似姿」として象徴され、人間の持つ有限性と自然と必然性に関わる様相は、塵から作られた「被造

物」として象徴されていると考える⁽³⁰⁾。神の似姿によつて象徴される人間の自由は、単に一般概念を形成できる理性でもなければ世界を吟味する能力でもない⁽³¹⁾。それは常に自己を超え出る能力である。この自己超越的自由ゆえ、絶対を渴望する。この神の似姿は、人間が神へと向かえる能力であるが、神に同化できる能力ではない⁽³²⁾。キリスト教人間観において、人間はこの神の似姿と被造物性が分かちがたく統一された存在なのであり⁽³³⁾、その構造そのものに不安の源が備わっている。不安は、しかし罪ではない⁽³⁴⁾。この人間の与えられた状況からは必然的には罪は生まれないとニーバーは言う⁽³⁵⁾。それでは罪はどのような仕方て人間を汚染しているのか。

ニーバーは、創世記のアダムとエヴァの墮落物語の象徴をその解釈の手がかりとする。聖書の墮落物語や悪魔の起源の物語は、原理主義者ではないニーバーにとつて文字通りの事実ではなく、それゆえ悪の起源を説明するものではない。こうした物語は、なぜ我々はかくのごとく存在するのかという問いに答える原因譚ではなくて、そのありようを象徴的に示す、正しい自画像を映し出す説話なのである。

それゆえ、ニーバーは聖書物語にある、人祖の「墮落」を歴史的事件として起きたと考えない。墮落前、墮落後と歴史年代記を真二つに分けてそれを境に人間本性が変化したと考えているのではない⁽³⁷⁾。現実の人間のありようは太古から変わらない。その変わらない人間存在の、善と悪の関係を「墮落前」と「墮落後」という象徴は開示するのである。「墮落前」が善を象徴するならば、それは「墮落後」が示す悪に先行している。聖書物語において、神が、自ら創造したものを善いと祝福した創造物語が墮落物語に先行しているという象徴が示しているのは、この善こそが人間存在のあべき本質を第一に規定しているということである。

そして「墮落後」として象徴される現実の人間の状態を、ニーバーは、しばしば「本質の腐敗⁽³⁸⁾」と呼ぶ。ここで「本質」とは本来人間があるべき姿を意味する。この表現が意味することは、人間の本来の資質は善であるということ（自由、肉体、固有性・有限性も含め）、あるべき善に従えないこと⁽³⁹⁾、人間の善と悪は切り離せない形で存在していると

いうこと、人間の悪は、本来善だったはずのものが、悪に転化してしまった形で存することなどである。その原因は、所与のものとしての人間の自由が自らを過信し自らを誤使用したところにある。自己の自由を過信した僭越から生まれた悪は、その過信ゆえ、自由の権能に歯止めがからず、その誤用はいつそう恐ろしいものになりうる。この悪のあり方に対する警告こそまさにニーバーのリベラリズム批判の中核なのである。

人間が自己の自由の権能を誤解釈する過程を、ニーバーは聖書の墮落物語から以下のように解釈する（ニーバーは墮落の神話（The Myth of the Fall）と呼び⁽⁴⁰⁾、象徴的解釈であることを示す）。この解釈においてば罪のあり方の分析は尽くされているので丁寧に議論を追おう。

ニーバーは、罪どころか、罪への誘惑さえも、人間状況からのみでは出てこないとする。誘惑は、その有限と自由の状況が誤って解釈されたとき起こる。聖書物語における蛇による誘惑は、そのことを暗示している。この蛇を悪魔とする後世のキリスト教神学の解釈は、そう的外れとは言えない。悪魔とは墮天使である。善として創造された天使が、その力を過信して神の地位を篡奪しようとしたとき、出現したものが悪魔である。この悪魔が、蛇だとすると、悪魔の墮落は人間の墮落より前に起こったことになる。蛇のそそのかしによって、人間はその置かれた状況を誤って解釈したとき、初めて誘惑される⁽⁴¹⁾。以上、ニーバーの解釈の要約であるが、以下、これを踏まえた、聖書悪魔学的解釈についてニーバーが考える要諦二点を引用する。

(1) 悪魔は、悪として作られてしまったと考えられてはいない。むしろ、彼の悪は、自己の生に対して設けられた制限を超えようとする努力、神に反逆しようとする努力から生まれた。

(2) 悪魔は人間が墮落するよりも先に墮落した。つまり、人間の神に対する反逆は、純粋な倒錯の行為でもなければ、人間が置かれた状況から避けがたく結果するものでもないと言える。人間の置かれている有限

と自由の状況が、誘惑の源泉となるのは、その状況が誤つて解釈されるときのみである。この誤つた解釈は、純粹に人間的な想像の産物ではない。誤つた解釈は、人間自身の罪に先行する悪の力によって、人間に提示される。おそらく、この神秘を最もよく描出し、また定めようとするれば、次のように言いうるだろう。罪は自らを前提とする、罪は人間状況の避けがたい結果であるか、または罪は純粹かつ邪悪な個人の神に對する拒絶という行為であると言えるような状況は存しないと。⁽⁴²⁾

墮落の説話が示すのは、人間の悪の巻き込まれ方は、悪魔の正体が墮天使であつたという物語と符合していることである。人間の悪は、善である天使が悪魔に化ける仕方で行われる。すなわち、神の似姿、本質としての自由が、傲慢の罪によって悪魔的なものへと変化することをこの物語は表しているとニーバーは考える。

しかし、この自惚れという罪によって、人間がアイロニーを帯びているのは、この罪が徹底した意思の貫徹によるものではなく、「意識せざる弱さ」として働くからであつた。と同時に、この弱さは、明確に意識的なものではないにもかかわらず、自己自身が「何がしかの責任」を負うべきものだったのである。この特徴は、「純粹な倒錯の行為でも」なく、「人間の置かれた状況」からの避けがたい結果でもない（責任が自己にあることを暗示）という説明でまさに尽くされている。すなわち、ニーバーが聖書の物語から引き出してきた「人間の墮落」、「罪」のありようこそ、後年、ニーバーが「アイロニー」として解釈する人間風景に他ならない。

さらに、ニーバーは、人間の「有限と自由の状況が、誘惑の源泉となるのは、その状況が誤つて解釈されるときのみ」ということで、有限と自由の本質から自惚れという罪が出るのではないことを強調し、あくまで誤解釈から罪への誘惑が発生するという。この誤解釈の正体とは何か。聖書の物語は、それが「純粹に人間的な想像の産物」ではなく、「人間自身の罪に先行する悪の力によって、人間に提示される」という状況を示しているとニーバーは捉える。そして

この状況から、「罪は自らを前提とする」という仕方では罪は存すると解釈をする。すなわち文字通り先行して生まれた悪魔による誘惑という解釈を拒絶する。

後に、「罪は自らを前提とする」ことの内実の意味を「罪への傾向性」(原罪)⁽⁴³⁾という表現を通じてニーバーは明らかにしてゆく。それを踏まえて当該意味を解釈するならば、本人に明白に意識されていなくとも、自己の意志の内ですべてに罪の根はあるということである。なぜ状況を誤って解釈するのか。そう解釈しようとする罪が何らかの形で介入しているからである。その罪は本人が明確に意識して追跡することはできない、質的飛躍である(ニーバーのキエルケゴール解釈と「罪への傾向性」との関係は本注と注48を見よ)。生起の瞬間を捉えることができないその萌芽は、むしろ純粹かつ邪悪な神への反逆としてあるのではない。誤解釈が「純粹に人間的な想像の産物」でないこと、即ち自己の本質から必然的に出たのでもなく、徹底した意思から出たのでもないことが聖書物語に含蓄されている。さらにこうした誤解釈が、あくまで誘惑の原因であるに過ぎないことは、罪の「意識されざる弱さ」という性質を見事に表している。

さらに、「人間自身の罪に先行する悪の力」という悪魔の「神秘」が象徴しているのは、人間の罪というものとの不合理さの謎である。⁽⁴⁵⁾そして、この意識されざる誤解釈の生まれ方は、やはり天使の墮落を模倣している。すなわち罪の淵源はいかように弱くとも「傲慢」であるということなのである。さらに悪魔による誘惑はすでに誘惑された者による誘惑であり、その意味では誘惑された自由による誘惑とも言える。そして、そのそこはかとなない傾向性は蛇として現れたことに象徴されている(情念、生存本能という自然を織り込んだ靈的傲慢も象徴)。

自惚れと自由の関係について、ニーバーはこう述べている。「自惚れは、自由という贈り物に本来備わっているものではな⁽⁴⁶⁾く、「その贈り物の腐敗である」。自由そのものから必然的に自惚れは生まれえない。自惚れは罪である。そして、罪からの自由という点で、自由と罪は、相反概念である。しかし自由の力がなければまた自惚れることはできない(自由から必然的に罪は出ないが、自由は本質に反する自由も持⁽⁴⁷⁾つ)。自由という美質に自由自らが誘惑されて、自己に

対する過大評価、自惚れという自由の腐敗を生むと言えるだろう。自由は、その大きな権能ゆえに、己の価値をふくませよとそそのかされる可能性が常にある。そのかしの端緒にすでに、過大評価という誤解が入り込んでいる。誤解が過大評価として現れる直前にはすでにうずうずとした「自惚れ」の萌芽がある。美質自体への過度の魅了には、不安も関わる。不安は罪ではないが誤解にはすでに罪が入り込んでいる。自惚れという罪を生む過程にまた自惚れが介在している。こう考えると、人間には、何かどうしても振りほどけないような形で自惚れを生む傾向があるのではないかと思える。

これこそが「罪への傾向性」である。ある悪が生まれるならば、それが生まれる何らかの傾向がなければならぬ、と想定せざるを得ない。しかし、これはその傾向を示す何かであつて、悪の原因を明らかにするのではない。⁽⁴⁸⁾そして、その内容は、自惚れ・傲慢である。初めは傾向性としてのみ存するこれは自由の本質に備わっているものではないか、⁽⁴⁹⁾自由が己の美質に誘惑される、そのさりげない起因になるという形で、常に自由を介して明確な、しかしはつきり意識されざる「自惚れ」として顔を出すものなのである。すなわち、自由と腐敗した自由の間には、原罪を媒介してやはりアイロニーという関係が成り立つ。そして、腐敗した自由が自惚れであり、原罪も自惚れという仕方での根源が自惚れにあることを指し示し続ける。⁽⁵⁰⁾

こうした傾向性、さらにそこからかすかに姿を現した誘惑手としての自惚れは、「意識せざる弱さ」として常にある。それゆえ、アイロニーという形で暴露される。ときには当人の思いもかけない悪が帰結することもある。しかし、それは何か自己を超えた運命の力が挫いた結果ではなくて、あくまで自分が責任を負うべきものなのである。ニーバーが、これを原罪と呼ぶのは、誰もが持つ普遍的性向であり、そこから免れないゆえである。しかし、これは、本性から必然に結果しない（ゆえに有限、自由とは異なる範疇「罪」が不可欠である）⁽⁵¹⁾。しかし、罪が入るのは自然的因果を超えた質的飛躍としてであり、そこには必ず自由が関わる。その意味で、「自由の内、自由によつて」罪は犯される。⁽⁵²⁾

つまり自由それ自体は現実の罪への必要条件だが十分条件ではない。現実の人間のあり方として、避けがたく自惚れる傾向が自由にはあるという言い方もできる。その一方で、自由を深い罪の根と対照させる必要がある、罪を自由の範疇に入れてはいけない。「欠陥が見出されるのは、意思の内であり、そして意思は自由を前提にする」⁽⁵³⁾という仕方ではこの傾向性に関わる（意思の根源に自由がある）。ニーバーにおいて意思の欠陥は、アウグスティヌスの消極的なものではなく、積極的な傾向性である⁽⁵⁴⁾。ここでは（注53の引用文の文脈）、「意思の欠陥」という一つの象徴表現で避けたい罪が前提されている（知っていてもできないという意味で用いる場合もある。NDMI, 292）。

ニーバーは分析の果てに、人間が罪を犯す過程を次のようにまとめる。有限と自由という人間状況から不安が生じる。不安は罪ではない。不安にさらに罪（自惚れという罪による誤解釈）が加わることで、不安から誘惑が生じる。誘惑されても、その誘惑のままに罪を犯すとは限らない。誘惑にさらに罪が加わり、誘惑に従う罪が犯されることになる⁽⁵⁵⁾。

しかし完全に意識的でもなく、明確に発生の軌跡を追えなくとも、誘惑し、さらに誘惑に付き従わせてしまう罪に対し、人間は完全に無意識なわけではないことをニーバーは明言する。「人間は、自己の弱さ、自己の存在と知識の限界がありそして依存的な性格について無自覚であることは決してない」⁽⁵⁶⁾。それゆえ、自己を過大評価することは、自己の存在について無知なことからくる過ちではない。そこには意識的な罪が混じっているのである。

この無知は、傲慢を前提とする。というのも、人間が自身の制限を認識できるような理想的な可能性は常にあるからである。この暗黙の傲慢が明白なそれとなるのは、視野の偏狭さ（中略）を曖昧にしようとする意識的な努力においてである⁽⁵⁷⁾。

暗黙の傲慢という言い方は、確かに「純粋な倒錯の行為」ではないが、「意識的な倒錯の要素を罪から除去することも罪を単なる過ちに還元することもできない」⁽⁵⁸⁾ 様相を表す。罪は何らかの欠落や過ちなどの消極的なものではなく、意志が関わる積極的な悪の要素だが、その端緒は暗黙としてある。人間は「自らが思い描いた全体は自己自身」⁽⁶⁰⁾ であると完全に思い込める存在でない。それにもかかわらず、あえて自己をそう措定しようとするところまで踏み出してしまふ。

パウロは、自己欺瞞の盲目さを、無知の結果としてではなく、罪の結果としての無知として見なしたのであった。(中略)「彼らの愚かな心は暗くされた」⁽⁶¹⁾。

大きな欺瞞へと展開されてゆく初発となる欺瞞は、自ら目を閉ざした心の闇の中で、不義を真実であるかのように提示する一步の踏み出しである。確かに目を塞ぐことには意思が関わっているとはいえ、この心が暗くなる瞬間は、完全に意識的な操作によつて訪れるわけではない。そのため端緒となる欺瞞は、また徹底した意思の産物でもないのである。この意識と無意識の端境に漂う欺瞞から、さらに欺瞞を呼ぶことになるのだが、そのはじまりをニーバーは次のように表現する。

罪の避けがたい混入である不正直さは、純粋な無知としても、個人各々における意識的な嘘に関わるものとしても、見なされてはならない。欺瞞のメカニズムは、あまりにも複雑なので、純粋な無知、または純粋な不正直さ、双方の範疇に収め得ないのである。(中略)それゆえ、自己の諸々の己惚れは、唯一意思的な欺瞞によつてのみ維持しうる。テルトゥリアヌスは、この意思的な欺瞞について、「意思的な無知」と非常

に正確に表現した。この欺瞞は、各個人の動機において不正を意識的に行うことを必要としない。⁽⁶²⁾

しかし、ニーバーは、過大評価できるように自分を欺くために他人をも欺かなければならないという事実は、「あらゆる混乱の中で自己とともにあり続け、そして行動できる前に、自己がなだめなければならぬ真実が残存していることの重い指摘である。人間の欺瞞は、こうして人間の完全な墮落を否定する興味深い論駁である」という。⁽⁶³⁾つまり自己欺瞞は、自己がそうした過大評価に値しないことを内々で知っていることを示す。嘘を嘘と明確にする真は嘘によるある一定程度の侵食を過ぎると播らくことなく存立し続ける。それゆえ人間はその罪を隠そうとして、自己の没頭している利害を正義の装いで飾ろうとする。隠す行為とは、罪を知り、それを疚しく感じることが前提にある。この前提こそ墮落前で象徴される本質の姿である。隠すとはまさに「本質の腐敗」という罪と善の入り混じりの頭れである。偽善の背後には外見を飾ろうとする邪悪が隠れているというよりはむしろ、己の罪、また罪ほどでもない素寒貧を恥じて隠そうとする良心の不安が隠れている。⁽⁶⁴⁾

この不安、疚しさは、自己超越の際の本質の表出である。⁽⁶⁵⁾自己はどう隠しようもなく自己の現実の姿を垣間見してしまう。その瞥見された姿を罪深いと判断するに不可欠な基準である本質が現れる。自己を超える超越は究極まで行かなければ安んじ得ない。それゆえ、「絶対」と出会うことがある。その出会いの端緒が良心の疚しさである。⁽⁶⁶⁾それが疚しさである限り、その「絶対」にはあるべき善が含意されている。それゆえ、この自己超越における疚しさは、腐敗を貫いての本質からの呼びかけであるとともに神から迫られ問われる体験なのであり、そう解釈されねばならない。ニーバーは良心の体験とは宗教的な体験であると言う。⁽⁶⁷⁾社会慣習的規範や最高の自分という基準による裁きという解釈は真の自己と良心体験の誤解釈であり自己満足に人を誘う。⁽⁶⁸⁾

人間が完全な本質ならば、その内在本質と神の呼びかけとそれに応じる行動は一致するはずだ。⁽⁶⁹⁾しかし、人は、絶え

ず自由を介して利己に冒された己、「本質の腐敗」としてある。⁽⁷⁰⁾ この象徴が示すのは、内在と超越が疚しきのみで接触し、その疚しさが疚しきで留まってしまふ鈍さである。あるべき善の姿も完全には明確でない。⁽⁷¹⁾ 鮮烈に自己の全貌が把握され、隠すという衝動さえ打ち碎かれるような経験をした者は、自己を超えた何かが利己を刺し貫いたと感ずる。そして、自己超越を超えた超越との出会いが明瞭に意識され、いわば「恩寵」を経験するのである（ニーバーにおいて、キリスト啓示における利己を裁く絶対善は犠牲愛、人祖の無垢ではない）。⁽⁷²⁾

「本質」は自己超越の中で姿を垣間見せるゆえ、墮落前・墮落後は、象徴としても、時系列（水平次元）に考えるのではなく、垂直次元（究極的に神と関係する）で考える必要がある。⁽⁷³⁾ つまり他者を騙して共犯者にしても騙せない自己を捉えるには、絶対の次元に開かれた自己として把握するしかないことである。しかし、罪が現実化するのはこの世である。人間は過去の行為を反省し、次に活かそうとすることができず。しかし、実際に行為すると理想的には行かず後悔が残る。そういう姿を象徴する意味で「墮落の前の完全性とは、言い換えると、行為の前の完全性である」⁽⁷⁴⁾ とニーバーは言う。しかし、これもまた象徴に過ぎないのは、自由を通じて人間の生の実存の毎瞬が「本質の腐敗」として現出しているのであって、反省する内面においてさえ、そのような姿を取っている。⁽⁷⁵⁾ それを正しく表現するために、やはり本質と腐敗の関係を時間軸ではなく垂直軸という象徴で示すほうが適切である。

こう考えると、実は、ニーバーによる「本質の腐敗」という人間存在の捉え方は、彼が批判した、テイリツヒの「本質から実存への移行」(Übergang vom Essens zur Existenz)⁽⁷⁶⁾ にかなり近づく。人間とは、各瞬間、本質から実存に移行しているというあり方で生きているという意味である。これは時間と関係ないいわば永遠の姿である。しかし、この世で刻々と生きている姿が常に実存へと現実化した（移行を通して本質と結びつきつつ）という意味で歴史時間を生きる人間のありようも捉えているのである。⁽⁷⁷⁾ ニーバーの墮落前・墮落後の象徴もそのような捉え方なのである。⁽⁷⁸⁾

しかし、違うのは実存の内容の捉え方である。上記の表現だけでは実存が何かがテイリツヒの場合明確ではない。⁽⁷⁹⁾ し

かしニーバーの場合、実存は「本質の腐敗」であり、本質と実存の関係性も示される。そこには、偽の本質を取り込む自由の破壊性の恐ろしさも含意されている。墮落前の本質を原義とし、この自由の腐敗のあり方にニーバーは言及している。その象徴的な解釈は墮落の神話に完全に合致するとニーバーは言う。⁽⁸⁰⁾

人間の原義は、いわば、歴史の外側に立つ。しかし、それは歴史の中の人の内にある。そして罪が来るとき、実際、罪はこの原義を取り込むのである。というのも、罪は、その行動が歴史の中にあるのではなく、ある公平な行動、永遠性を持つ行為であることを、偽装するからである⁽⁸¹⁾（人間の絶対合一しようとすることにおいて罪がすでに入り込んできている。筆者注）。

自己超越において本質は現れるが意識されるやすでに罪に冒されている。それゆえ腐敗をかい潜って本質から来る疼きは、しばし内容がはつきり意識されてはいない。このため罪からの転換を促されるよりは、疚しさゆえの不安を増加させいつそう悪に駆りたてる力になることがある（他方、これは他者、社会的正義への義務感も促す⁽⁸²⁾）。人間というのは疚しいところを突かれると不思議と逆上するものであるが、その心理をニーバーはつかまえる⁽⁸³⁾。すなわち、ニーバーは、邪悪に至る行為も、純粹に悪を貫徹させているのではないと考える。自己の罪とみすばらしさに耐えかねて、自画自賛（例えばナチス）や正義（例えば共産主義）で飾ろうとし、しかし常に内情を悟っているゆえに、厚化粧を重ねれば重ねるほど、疚しさをつのらせる。その疚しさを振りほどこうと、ますます、外見をつくろう。この過程で、自己を騙すための共犯者にしようとして他者を騙すに留まらず、自己の罪を他者や社会のせいにしたり、また他者への軽蔑、また己の正義を認めない者への怒りを激増させ、自己の優越を示すため他者に対する残酷な仕打ちへと結実する。

「本質の腐敗」の現れ方は、自己の善への過信また疚しさと不安から善と確信する欺瞞、その欺瞞と過信が真である

ことを見せかけるさらなる努力の混合である。これら皆に善と悪の結合がある。そして見せかけの努力をも隠そうとして欺瞞を貫徹させようと必死になるとき、アイロニーの範囲を超えて徹底的に意思的な悪へと化けていくのである⁽⁸⁴⁾。すなわち、アイロニーを成り立たせていた対照の一方である美質はもはや悪の影に覆われてしまう。そしてニーバーは、この惨状を呈するまでに罪を加えていく行き方はナチスにも共産主義にも当てはまると考えている。

罪は完全に意識的に犯されるのではないことを「傾向性」という言葉は暗示していた。人間には完全に善と悪を選び取る自由がないとニーバーは言う⁽⁸⁵⁾。むしろ、これは、自己の意思と無関係に気まぐれに善は悪になり悪は善になることを意味しない。また善悪のある程度の分別の普遍的な能力を否定しない⁽⁸⁶⁾。いかようにも免れない己の罪深さへの承認を意味する。「超越的な人間の霊における最終的な自由の行使は、行動における自由の誤使用を認識することであるという究極的な逆説を逃れることはできない。人間は、自分が自由でないと発見することにおいて最も自由なのである⁽⁸⁷⁾」。それが究極の自由なのは、いかなる最高の自分にも罪を発見できるからである。意識せざる価値の転倒から醇乎としたそれを生もうと、はじめ善意から始まったものが巨悪に終わろうとも、その過程に罪深さが関わることをこの自由ゆえに内的に知る証しが責任を免れさせない。

いかに善意に基づき善を目標にして行動しているときでも、利己から免れないことを忘れると義化が悪の要素を苛烈にする。さらに、残酷非道剥ぎ出しの悪もまた、その端緒は誰にでもある「罪への傾向性」に過ぎなかつたことを認識する必要がある。共産主義も、ナチズムも、悪の端緒として、両者は同じ原罪を内包している。

ニーバーは、ナチスの「残酷な特定の諸行動、例えばユダヤ人の迫害のような——への結実が、この傲慢から発する限りにおいて、こうした諸行動は、善に公然と反抗する中、熟慮を経、意図的に悪を好んで選ぶことから生ずると規定するわけにはいかない」とし、彼らは「劣等感によって自己賛美の態度へと誘惑さ」れたのだが、「人間に普遍的な危機感と自己の階級と国家にまつわる特有の劣等感、宗教的国家主義者が参与している過剰な自己主張へと必然的に行

き着くわけではない」。つまり、「特定の残酷な諸行為に結実する現実の罪は、罪への傾向性を足掛かりとしているのである⁽⁸⁸⁾」とする。

また、文化の遅れが原因でないのは、「意識的に確立されてきた、忠実であるべきいつそう普遍的な諸基準への『意識的な』反抗を」ナチスは表しているからである。しかし「いつそう意識的な選択さえ、意識的な倒錯の範疇に完全に入ることはない」。ナチスの残酷さは、自己賛美を維持するため他者を軽蔑するその疚しさから、それを振り払おうとしますます疚しさをつのらせ行為を過激にしてゆく「罪の痛々しい、悪循環」から生まれる⁽⁸⁹⁾。ニーバーは続ける。

実際に犯された罪は、一般に思われるよりはるかに避けがたく、罪への傾向性から生まれる。他方、この罪への傾向性とは、単なるのろまな惰性や肉体的な衝動や歴史的な状況以上のものなのである。つまり、モラリティックな解釈が示すことができる理解以上に、現実の罪においてより自由はなく、そして罪への傾向性（原罪）に対してより責任があるのである。すべての人生が根ざしている不安から誘惑を受けた結果、罪は実際に犯されることになる。しかし、不安それ自体だけでは、実際の罪でも原罪でもない。不安から必然的に罪は帰結しない。つまり、実際の罪が生み出されるところの、罪の傾向性とは、不安と罪を足し合わせたものである。別に、キルケゴールの言葉で言うると、罪は罪自身を前提とする、ということになる。人はすでに罪を犯していなかったとしたら、誘惑されることなどないはずである⁽⁹⁰⁾。

一方、かつてアウグスティヌスと論争を交わしたペラギウスとその一派がある。この一派は、人間の自由意志は罪に隷属していないため、自由で善と悪とを選ぶことを可能と考える。「本質的に自由な意志」からのみ現実の罪は発すると見なす⁽⁹¹⁾。意思是罪に関与していない。ゆえに、悪への傾向性と「称される罪の側面は、人間の意志の中にはなく、自

然の情性の中にあるとする」。ニーバーは、これは「まったく罪ではない」と言う。他方、現実の罪は、神への意識的な挑戦、善を知りながらの悪の歴然たる選好とされ、そこに明確な責任を負わされて「悪への傾向性」に対する責任は拒絶される⁽⁹⁸⁾。

現実の罪により自由はなく、罪への傾向性により責任があるという見方もペラギウスの見方も起きた結果に責任を負わせることには変わりはない。しかし、前者の見方は、私たちが皆罪深い存在である実情を明確に示し、自己義認という罪を悪化させないことに繋がる。善か悪かを明確に定める行き方は、自分が善の立場に立てば、自分にもあるいはあるかもしれない悪に対して無関心なままの独善家となる可能性があり、また他者の欠点と悪に対しても一切情状酌量の余地のないものとして見、曖昧な人間というものに対する愛も優しさも理解も欠いてしまう。彼の持っている欠陥と悪が自分の持つているそれと同じという認識、同じ性を持つ同じ人間という同胞意識が生む愛と憐れみと理解と優しさは消失する。

むしろ、人間すべてが同様に罪を内包していることは、現実に現れた悪の大小の間の様々な陰影を判別できないわけではない。ニーバーは、現実となった罪の大きさの差を弁別する必要があることを説く⁽⁹⁴⁾。

こうした見方は絶対正義の名において語るものが、はじめから悪の姿を取る者より危険な悪になるという現実洞察の肯綮にも触れている。ニーバーは『アイロニー』において、ナチズムより、共産主義のほうがいつそう危険であることを次のように明言したのであった。

ナチズムは、道徳的ニヒリズムを代表しているわけである。(中略) 共産主義は、道徳的にはユートピア的信条であり、この信条はナチズムよりはるかに広く人に訴える力を持っている。なぜなら、この信条は、正義を否定することにおいてではなく、むしろ正義の名において語るからである。そして、一つの人種、ま

たは国家の絶対的支配権に対してではなく、表向きにおいては、むしろ普遍的社会の確立に献身するからである。共産主義の幻想的な希望は、残酷さと専制を生み出すことができるが、しかもシニカルな信条によるそれを超えさえしてそうなのである。この現実が納得しうるのは、人間の歴史においては、善の腐敗が、歴然たる悪よりも、どれほどはるかにもつともらしくそして危険なのかということがはつきり理解された場合のみである（傍点筆者⁹⁵）。

そして、アイロニーに関与している者が、それを隠そうとして悪を極端なものにしてゆく過程は共産主義もナチスと変わらない。

共産主義は、正義と美德について自らがもともと抱いていた夢とその今の現実の姿の間のアイロニックな対照を隠そうとして、その専制が「デモクラシー」であり、その帝国主義が普遍的平和の完遂であると証立てようと必死に努めに努めてきた。そんな隠蔽の企ての果てに、共産主義は、結局、アイロニーを解消しそれを純粋な悪へと解き放ったのであった。⁹⁶

ナチス（懐疑主義克服の自己絶対化）も共産主義（狂信）も絶対化できない己を絶対化しようとして、いつその悪になったのだが、普遍を僭称することによって共産主義は、その自己欺瞞の度を甚だしくしたのであった。

本章では、アイロニーの根源となる「自由の腐敗」の破壊性に向かう面を見たが、次は罪から免れない自由の、その創造性も評価したい。

五 自由と罪のアイロニー

「人間状況についての聖書の解釈は、悲哀的または悲劇的というよりもむしろアイロニー的である。その理由は、聖書独自の人間の自由の問題に対する定式化にある⁽⁹⁷⁾」とニーバーは言う。自由と罪との関係において聖書の解釈の定式は鮮明になる。人間の責任とは関わりなくもたらされた惨禍は悲哀と表現された。人間の悪が、人間を縛り付ける自然の必然性と偶有性からのみ結果するならば、この悪は悲哀の範疇に入る。また、人間の自由の発揮、「真の人間になろうとする人間の努力」⁽⁹⁸⁾が必然的に悪に結果するならば、この悪は悲劇的である。しかし、人間の自由は自然に縛り付けられていなければ、その能力の持つ良き資質の行使が必然的に悪に結果するわけではない。そうではなくて聖書の見方においては、

人間の歴史における悪は、人間の無比の諸能力を人間が誤って用いることの結果として見なされる。この誤った使用は、いつでも、力、叡智、そして美德という人間の諸能力に課せられた諸々の制限を認めることに何らかの形で失敗したことによるのである。人間はアイロニーを帯びた生き物である。なぜなら、人間は自分がたんに創造者であるだけでなく、被造物でもあることを忘却するからである。⁽⁹⁹⁾

神の設けた制限を超えることは、自己が主、神であると振る舞うことによつてなされる。不安からこの自由の美質にすぎるように誘惑されて、自由の力によつて似姿が真の神になろうとして悪が結果する。

神の嫉妬は、人間が自己の自由の諸制限に従うことを拒むことによつて目覚めさせられる。そのような諸制限はある。なぜなら、人間は創造者であるだけでなく被造物でもあるからである。こうした諸制限は、明確に定めることができない。それゆえ、善と悪との間の諸々の区別は絶対の正確さを以て為し得ない。しかし、はつきりしていることがある。歴史における巨大な諸悪は人間の様々な自惚れによつて引き起こされるが、こうした自惚れは、自由という贈り物に本来備わっているものではないということである。こうした自惚れは、自由という贈り物の腐敗なのである(傍点筆者)⁽¹⁰⁾。

つまり「人間の創造性の通常の表れ」と、「人間の自由の諸々の責任を引き受けることを拒絶する怠慢」ないしは「人間個人または集団の力を過大評価する傲慢」とは明瞭に区分できないが、しかし、「それぞれの悪の極端な姿」は明確に、また「それと規範との間の様々な悪の陰影」も識別できる。そして「人間の自由にまつわる諸責任」を否定し、「人間の可能性を開発しない」誘惑は、「たいてい強者ではなく弱者を襲撃する」⁽¹¹⁾。

自由は自己超越的自由ゆえに、その制限をはつきりと設けることができない。創造の努力の内には常に何かを超えようとする意思があり、その意思から罪を完全に除去することも、その際何らかの一線を踏み越えている可能性も避けることはできないのである⁽¹²⁾。

しかし、キリスト教においては、自由は、本来良いものであるから、極限まで創造的に用いられることが良いとされる。他方、ギリシヤにおいては、「人間の文化の達成すべて」には、ゼウスの怒りを避けがたい傲慢が伴い、「自然の諸調和を打ち破り、そしてその諸目的を超える」ことは悪と見なされるゆえ、人生は「根本的に悲劇的なもの」になると言う⁽¹³⁾。キリスト教は、この自由が存在することと、その能力を明確に肯定する。それゆえ、創造的な自由の行使に罪が

伴うことを恐れて、無為を決め込むことも罪となる。人間は、傲慢の罪と退嬰の罪の板ばさみとなっている。しかし、

人生の純粹に悲劇的な見方は、最終的には、維持しうるものではない。いずれにせよ、それはキリスト教的な見方ではない。キリスト教的見方によれば、破壊性は、人間の創造性の避けがたい帰結ではない。善をなすために、悪を行わなければならないと決まっているわけではない。⁽¹⁰⁾

「善と悪は、歴史の中において、あまりにも不思議に入り混じりつているので、悲劇的な選択とジレンマがあることはしばしば」だが、「キリスト教の信仰は、悲劇を人間実存の最終的な要素と見ない」。「悲劇の主題は、アイロニーの主題に従属する」。「人間が、自然の単純な調和と必然性を破り、超越し、なおかつ破壊的でないような理想的な可能性は常にある」とニーバーは言う。

すなわち、創造に罪が入り混じるのは避けがたいが、それはアイロニー的になのであって、決して悲劇的ではない。人間の美質の可能性を肯定し、この前提ゆえに、その誤使用はチグハグさの対照を成す。そして罪が免れなくとも創造の成果は価値があり、それを忘却すれば退嬰の罪に落ち込むが、この双方の罪に人は責任を担うのである。

六 アイロニーの意味の枠組み

悲哀、悲劇、そしてアイロニーが、人間の本性と運命を理解するために、どのような意味の枠組みであるのかを検討する。これらの諸要素は、

むろん、手引きとなる解釈原理が何もなくとも、人生と歴史の中において散見されることであろう。三種の型の経験はことごとく、時折あまりにも鮮やかに現れるので、悲劇を暗示する哀れみと賞賛の絢交ぜか、または、悲哀が誘う純粋な哀れみか、またはアイロニーに応じた笑いと理解か、そのいずれかへと観察者を駆り立てる。

しかし、意味の根底にある信仰、または意味における究極の前提によって、生をまるごと解釈するための意味の枠組みとして、これら三つのカテゴリーの内、どれが最重要であると見なされているのが決定されることになるだろう。もし、人間が、高貴な生き物として見なされるのならば、つまり、「踏みしだきくる無意識の力の進軍を振り払うこと」によってこそ（バートランド・ラッセル）、人間性を証明しなければならぬ生き物と主に見なされるならば、生の解釈は本質的に悲劇的なものとなる。もし、人間が、生の広漠とした混乱に対して勝利する可能性を持つことのない、闇の気まぐれな諸力の虜囚として主に見なされるならば、生の解釈は本質的に悲哀というものになる。

キリスト教が好むのは、アイロニーという解釈である。しかし、この選好は、人間の自由の性質についてのキリスト教的考えから導き出されるだけではない。つまり、人間は、自然に対する自己の超越性によって、大いなる創造的な可能性を備えられているのだが、しかしながら、この可能性は乱用と腐敗に対して安全であるわけではないという考えからだけではない。アイロニーという解釈を好む所以は、キリスト教の信仰からも来ているのである。つまり、理性的に洞察しうるような自然と社会の因果的連鎖を超えたところに、生は意味の中心と源泉を持つという信仰にも由来している。この神という源泉と中心は、信仰によって覚知されなければならない。なぜなら、これは、意味の根底でありながら、神秘に包まれているからであ

る。こう覚知されて、神という源泉と中心は、意味の枠組みを生み出す。この枠組みにおいて、人間の自由は実在し、そして確かなものであるのであって、単に悲劇的なものでもなければ、幻想であるのでもない。しかし、人間は、自己の自由の度を過大評価し、被造物であることも忘れるように絶えず誘惑されていることも、認められる。こうして、人間は、自惚れに関与するようになり、はてはその傲慢をアイロニクな形で拒絶されることになる⁽¹⁰⁶⁾。

ここでまず、悲哀、悲劇、そしてアイロニーという意味の枠組みの、その中心にあるものについて見ておこう。まず、悲哀についてであるが、ここにおいて意味の中心を占めるのは、ある種の人間の自由が入り込まない因果的連鎖から引き起こされたものである。すなわち、そこに含意されているのは、自然的なものであれ、不可知な神秘的運命であれ、人間の力ではどうしようもない決定論と偶然である⁽¹⁰⁷⁾。この逆境や運命の網の目は、人間自身が引き寄せたものではないゆえ自己に責任はなく、自己の意識で状況の意味を転換することはできず、「結局、自らを哀れむことしかできない」⁽¹⁰⁸⁾。

しかし、悲哀の状況においてもなお、心的な応じ方によって人間の自由が最高度に輝くような場合がある。「悲哀それ自体が高貴さ」を生まなくとも、

しかし、悲哀を美しさへと変貌させることは可能である。痛苦に耐える忍耐によって、または他者の重荷を分かち合おうと代わりにわが身に引き受けようとする苦闘⁽¹⁰⁹⁾によって。

しかし、この悲哀が生、の究極、の意味、の中心、になってしまったときには、それに対する人間の根本的な応じ方は諦念に

ならざるを得ず、もはや人間に自由があるなどということとは、「幻想」に過ぎないということになる。

悲劇において中心になるのは人間の意思である。悲劇によつて描き出されるのは、機械仕掛けの運命劇の虜になった人間の姿ではない。運命が巨大で神秘的な不可抗力の力として現れるとき、それに拮抗して人間の意思の高貴さと崇高さが鮮烈な姿を見せる。運命は人間を踏みしだき、それに抗うことで「人間性を証明」する者は賞賛を受ける。それゆえ、ニーバーは、「悲劇を暗示する」のは「哀れみと賞賛の絢交ぜ」と述べるのである。

さらに運命は一見定められているようでありながら、それを招くことには人間の意思が関わる場合もある。悲劇的狀況においては、「その責任は、意識的な決断」にあるのであり、「意識的な選択」¹⁰⁾に負うのであった。

アイロニーにおいて中心となるのは、人間の意思を超えたもの、すなわち「神」であろう。人間中心の視点から見ようとするのならば、悲劇にしか感じられないことが、神中心から見ると滑稽さを含んだアイロニー劇に転換されることがある。人間が自己の美德と力に夢中になっているときに挫折させられれば、自身への没頭が激しいほど、この経験は悲劇的に感じられるに違いない。

ニーバーは当時アメリカが巻き込まれていた冷戦の状況に悲劇的要素があることを認めながらも、アメリカの、自身の美德と理想と力に対する評価が過大評価であることを察知されれば、近年の経験は、悲劇としてよりもアイロニーとして浮かび上がると言いたいのである。自己への専心から自身を引き離し、超越の場から見直すとき、自己と周りの状況は、違った相貌を取つて現れてくる。自己と状況の姿が正しく見えるにつれ、思わず吹き出してしまふような、自身の関与していた罪が浮かんでくる。

他方、一見すると罪に対する認識だけでは捉えられない側面が、このアイロニーにはあるようにも思える。

アイロニー的失敗についてのキリスト教的解釈に相對するものは、アイロニー的成功の概念のうちにあ

る。(中略) 天の王国は、その招待は高い地位にある人々からは撥ね付けられ、「不具のものたち、足萎えのものたち、そして盲者たち」にまで向けられる饗宴に喩えられる。⁽¹⁰⁾

強力な人物が本当は弱かったと判明したとき、彼がアイロニーの対照に関与するのは、その弱さの原因が、強さへの何らかの自惚れである場合のみである。(中略) この無知がアイロニーを帯びるのは、その無知が知恵への自惚れから引き出される場合のみである。

弱さ、愚かさ、そして罪の、アイロニーを帯びたその変容は、力、知恵、そして美德のアイロニーを帯びた拒絶と同じ論理による。罪状のある男が全くの偶然から罰を免れることには、何のアイロニーもない。仲間たちから軽蔑を受けていたものたちが、まさにそのもとの非難をもたらした資質によって、より高い何かの法廷において、是認と正当性を達成したのなら、または、赤ちゃんや単純な者の純朴さが賢者には留め置かれていた叡智の源泉になる場合は、アイロニー的である。喜劇的なチグハグさがアイロニーに変容されるのは、対照を成す一方の要素が、他方の要素の源泉として見出される場合である。⁽¹¹⁾

ここで問題にしたいのは「アイロニー的成功」と罪の関係である。確かに弱さが強さとなることは、その弱さを嘲笑していた外部の者たちの罪に対する裁きとなると説明はできる。しかし、アイロニー的「失敗」と「成功」を統一的に見るのならば、やはり鍵となるのは、「より高い何かの法廷」という言葉であろう。この審判を通したとき、ある資質に対する評価の変転が起こるのである。「対照を成す一方の要素が、他方の要素の源泉」となるのは、一方の要素に対する人間の罪ゆえの誤解釈(善から悪への変化の際にはそれゆえの誤使用)が原因である。このことはその前段での強さと知恵への「自惚れ」への言及と次の文からも明らかである。『完全である』人々は、まさに彼らが自己をそう考え

ているゆえに、イエスの評価において明らかに健康ではない。『病人である』人々は、自らがそうであると知っている人々である⁽¹⁵⁾。

つまり、神の審判を通したとき、弱さにせよ、強さにせよ、人間が正当と考えていた価値序列が逆転の憂き目に会うということである。その逆転を起こすかのように見える原因は、『アイロニー』の表現では、神と人間との間の部分的な「矛盾⁽¹⁶⁾」である。すなわち、この齟齬こそ「罪」（とりわけ傲慢の）に他ならない。しかし、この矛盾は部分的なものに過ぎない。なぜならば、人間において価値あるものが神の審判によってすべて覆されるといっわけではないからである。そうなれば、この意味の枠組みは、悲劇となってしまうであろう。この逆転をもたらすような価値基準は、実は人間のあるべき価値体系に相反しない。すなわち、この神の審判によって示されたのは、傲慢を非難し、謙遜を嘉するという価値体系であり、これは人間の道徳的価値観に組み込まれている。それゆえ、真の価値序列そのものが逆転されているのではなく、潜む罪の裁きを通して、罪によつて転倒されていた価値がもとの秩序を取り戻すということが、実は高い審判において生起していることなのである。

表面的には、「罪びと」に向けての、貧者、愚者、不具、病人、そして弱者に向けての聖書の好みは、まさにニーチェが非難した「価値の転倒」という倒錯であるように思える。このことの正当性は、次の事実にある。失敗が傲慢と自惚れからアイロニー的に生まれることがあるのと同じくらい確実に、より高い秩序の成功もまた、一見すると失敗と思えるものから引き出されることがあるという事実にあるのである。（中略）健康を欠いていることは、病人たちを謙遜へと促すが、この謙遜こそ、霊的な達成すべての前提だからである⁽¹⁵⁾。

聖書の逆転は「価値の転倒」ではなく、象徴的に、傲慢を非難し、謙遜を称える明確な価値体系を表現しているのである。しかし、これは、現世においてなべて傲慢が挫かれ、謙遜が持ち上げられることを意味しない。こうした価値は、世俗的な成功不成功とは必ずしも連動していない。ゆえに、この価値体系は処世訓的な次元を示しているわけではない。ある意味で、道徳的な価値すべてに当てはまることであるが、それが完全に評価されるのは、この世を超えた場においてではない。

聖書的な思想において、様々な型の失敗から生まれるアイロニーを帯びた成功は、もちろん、歴史に記録される成功ではない。この成功は、「傲慢な者に抵抗し、謙遜な者に恩寵を与える」一者からの、超越的な神の審判に属する。アイロニーを帯びた成功は、あらゆる歴史的達成と生の最終的な意味との間にある潜在的な矛盾の象徴なのである。^(註)

この地上においてどれほど素晴らしい道徳的価値の実現があつたとしても、究極的な生の意味に照らすと、「潜在的な矛盾」は避けられない。しかし、この世の道徳的達成は決して無意味ではない。

それゆえ、この世で果たすべき道徳責任を回避せず、今解決を迫られている問題や犠牲にできない価値に献身しながら、自己を絶対化せず絶えず相対化し、自己の拭えない罪、その曖昧さを凝視しつつ、人間の善悪の道徳的価値秩序に対するシニシズムやニヒリズムに陥らずに耐えながら励むことが重要である。アイロニー的見方がこのことを教える。アイロニーの見方は価値相対主義とは何の関係もない。至高の価値はある。ただ人間はその価値に献身してもその価値そのものの絶対性を体現できないだけだ。価値を認め、価値への献身の意味を認めながら、そのように参与する自己を相対化する視点が、自己が関わるアイロニーに気づくように自己を見るところである。渦中の当事者がこのことを

行うのは難しいが不可能な達成でない。ニーバーは、その難しい課題を果たした人物がいると、現実の歴史からその実例を呼び出し高く評価する。リンカーンである。⁽¹⁷⁾

リンカーンには、その担った責任によつて、無責任な観察者ならたちどころに向かう超然とした態度にこ満悦でいる余裕などあり得なかつた。リンカーンが育んでいた慈愛の感覚は、差し迫つた政治的争いとは異なる意味の次元に気づく宗教的な意識から引き出された。(中略)

リンカーンは、両陣営の理想主義の内に自惚れの要素があることに気づいていた。すべてを支配する摂理を信頼していたゆえに、このことに気づくことができた。この摂理の目的からすれば、渦中の紛争の道徳的問題は、部分的には矛盾しているのであるが、しかしなおその目的と無関係というわけでもないからである。「至高なのは神ご自身の目的である」、とリンカーンは断言する。しかし、リンカーンは、「神ご自身が正義を見るために、私たちに与え給うた正義の内に硬く立つ」人々の道徳的目的を、神ご自身の目的が無効にすることができるとも見ていなかったのである。⁽¹⁸⁾

これが、「リンカーンが対抗した奴隷制と確かに同じほどよこしま」な「近代の共産主義者の専制」⁽¹⁹⁾と責任をもつて対峙しなければならぬアメリカの、模範となる姿勢であるとニーバーは言う。

より高次の法廷は、罪を裁きつつ、人間の道徳的目的を決して否定しないゆえに、人間存在そのものに根底的にはやさしい愛のまなざしを向け、そして、その目的に対して人間自身に責任を負わせるのである。すなわち神が、人間を自己の単なる機会仕掛けの人形にする必要がないのは、人間そのものが神と本来あるべき価値を共有しなければならぬ存在だからである。⁽²⁰⁾ この価値の実現を人間の自由にもあえて託す——現実には実現できないとしても——神がここに立

ち現れている。

つまり、人間の可能性が肯定され、その發揮はむしろ義務として課されている。この次元を開示し助けるものを、ニーバーは力としての恩寵と言う。この恩寵はいかなる条件にも制約されず歴史の内に働く。神の靈の働きは自由だからである。

恩寵は人間を超えた力だが、いかに恩寵に助けられても人間の実行したことには罪の痕跡が消えないとニーバーは考える。この面を開示し、さらに力としての恩寵を助けるのが、赦しとしての恩寵である。ニーバーによれば、普遍的な利己の問題は「唯一無比の究極的な段階において、神の赦しによって答えられる」⁽¹¹⁾。これは、罪の問題を赦しによって簡単に蔑ろにしてしまうことではない。神の赦しによってしか解決できないとは、この世にいる限り、私たちは罪びとだという痛烈な認識を意味する。この認識は私たちが正義の狂信に陥ることを防ぐ。次に、この恩寵は罪から免れない人間を赦すことで、道徳的無為に陥ることを防ぎ、力としての恩寵が働く余地を促す。また、罪深さを開示する赦しは対照的により高き善があることをも象徴している。力としての恩寵はこの高き善に赴くことに、また赦しによる道徳的弛緩を防ぐことに力を貸す。

どの立場に立とうと潔白は保証されない。しかし、相対的な善悪の差はある。潔白の証明にやつきになり無為になることは、自己の罪にかかわらずい過ぎて、今助けを必要とする他者を蔑ろにする利己主義の悪化、もしくは勇氣の欠如となる。キリスト教において私たちの罪を裁く神は「歴史の善と悪とともに一掃してしまう」⁽¹²⁾神ではない。罪から免れないことを知りつつ今出来うる限りの善（それでも相対的な）を実行し、いつその悪を防がなければならぬ。⁽¹³⁾それゆえ、ときに「力の責任を否定することは、個人または国家をいつそう目に余る罪科にさえ巻き込むことがあり得る」⁽¹⁴⁾。しかし、不可欠な相対的実践善に自己満足もしてはならないのである。両者の恩寵は人間の悪を裁き知らせつつ、しかしできうる限り罪を排除し善を為す意欲と力を伸ばし、いかなる善にもなお残る罪を見逃さない勇氣を与える。神の力

としての恩寵は人間の可能性を促し、神の究極の赦しは「狂信」と「退嬰」を癒し、相互に正義の源泉となるのである。⁽¹⁵⁾

これがニーバーによるキリストの贖罪と正義の関係の定式である。アイロニーの認識とその解消（回心に向かう）は、罪の認識と恩寵による救いに符合する。この赦しの恩寵を信仰によって真剣に受け取るとは、悪を過剰にする不安を抑制することで、アイロニーの解消を真の謙虚さへと安定的に導く支えにもなるのである。しかし、キリスト教徒ならばこれが達せられるわけではない。いかなる恩寵に浴しても罪から免れない。神を恐れる誰もが、「神を、私たちが最も熱烈に望んでいることならなんでも承認してくれる者として、あまりに短絡的に求めようとする誘惑に対して決して安全ではない」⁽¹⁶⁾のである。

アイロニーの底にある原罪の認識から、ライニッツはほぼ正しくこう述べる。「ニーバーのキリスト教悲観主義にもかかわらず、彼の思いやりのあるアイロニーが提供する希望とは、歴史的意識は私たちを自由にする、アイロニー一般からではない——それは人間の条件である、しかし引つ掛つた特定のアイロニーから自由にする、ということである」⁽¹⁷⁾。

アイロニーから免れないと意識することが、原理的にはアイロニーを極力解消することに繋がる。免れなごの認識には、利己の真の性質の認識が不可欠である。十字架で顕れた犠牲愛こそ禁欲でも抜けられない利己とあるべき自由が明確になる基準だが本論ではこれ以上触れられない。ニーバーのアイロニーの枠組みは、ニーバーによって理解された創造の神（美質の肯定）、審判の神、救済の神（十字架で啓示された）の意味の枠組みの陰画なのである。

私たちは、卑下と義化に陥りやすいものだが、それを宥めるに当たって善でもあり悪でもある人間の現実を冷静さと愛とユーモアをもって吟味探求できる意味の枠組みとして、ニーバーのアイロニーの見方が、いかなる宗教とも関わりなく有効と認知され役立てられれば論者の喜びである。

- (1) Robert E. Fitch, "Reinhold Niebuhr's Philosophy of History," in *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, ed. Charles W. Kegley (The Pilgrim Press, 1984); The first edition, ed. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (The Macmillan, 1956), 378–379.
- (2) Ursula M. Niebuhr, (ed.), *Remembering Reinhold Niebuhr: Letter of Reinhold and Ursula M. Niebuhr* (Harper San Francisco, 1991), 280–281.
- (3) Reinhold Niebuhr, *Faith and History* (Charles Scribner's Sons, 1949), 8–9.
- (4) Reinhold Niebuhr, *The Irony of American History* (University of Chicago Press, 2008). Originally published (Charles Scribner's Sons, 1952), 167–168. 以下、IAHと表記。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・深井智明訳（聖学院大学出版会、二〇〇二年）があるが私訳。以下、同書を引用する際、邦訳を参照した箇所のみ、前掲書参照としてその頁数を記す。それ以外の引用はすべて私訳。
- (5) Reinhold Niebuhr, "Humor and Faith," in *Discerning the Signs of the Times: Sermons for Today and Tomorrow* (Charles Scribner's Sons, 1946), 121. 以下、DST.
- (6) *Ibid.*, 116.
- (7) *Ibid.*, 118.
- (8) ニーバーのアイロニーの背後に罪の認識があることをラインニッツは示しているが、ニーバーの罪論と関係について深く考察はしていない（「テーマではなく」）。Richard Reintz, *Irony and Consciousness: American Historiography and Reinhold Niebuhr's Vision* (Bucknell University Press; Associated University Presses, 1980), 19–26. 以下、IC。オデガードは「罪とどう概念をのものを嫌悪する。ユートピア的夢の挫折は、原罪より運命 (fate) が関わる」となす。H. P. Odegard, *Sin and Science: Reinhold*

Niebuhr as political Theologian (Antioch Press, 1956), ch.7 "The Irony of Sin," 183. として、「アイロニーに当てはまるのはアメリカよりソ連であるとする。Ibid., 218, Note 23. この考え方自体にアイロニーの意味が明確に分かっていないことが現れていることを後の論述で明らかにする。そして、こう言う。「アイロニーのアイロニーは、ニーバーの英知が、その人間本性への最終的洞察への要求を以って、人間の状態を改善する理性的そして道徳的な努力を意気阻喪させる愚かさ——「コンセンサス」によって避けられる——へと、のぼりつめてしまうような場合である。この隠された欠陥は、この最終的な局面で、次の場合に露呈される。それは、この自惚れた主張が、自惚れた意思のように、一つのドグマ——人間の能力への単純な疑いではなく、人間実存に恣意的に制限を設けるドグマとなったとはつきりした場合である」。Ibid., 190. その前のニーバーのデューイ批判への批判から、オデガードは、ニーバー自身がそのような傾きがあると批判したいのだが、この考えは本論で論駁される。また、鈴木有郷『ラインホルド・ニーバーとアメリカ』（新教出版社、一九九八年）三四頁の見方に筆者は賛同する。

- (9) パターソン曰く、『アイロニー』は、「彼の歴史哲学において悲劇よりもむしろアイロニーへと向う移動を示す」。むろん、信的にはニーバーは決して悲劇に躑躅したことはない。B. E. Patterson, *Reinhold Niebuhr: Makers of the Modern Theological Mind* (Hendrickson Publishers, 1977), 51. 「人間の一切の倫理的あるいは文化的努力は、もし、回心をもたないならば、アイロニカルなものであり、悲劇的というよりは、何か滑稽なもの、喜劇的な様子を帯びているのであります」。大木英夫「ニーバーの死」、『偶然性と宗教——現代の運命とキリスト教』（ヨルダン社、一九八一年）、二九二頁。本論は大木氏の理解とほぼ完全に同じ立場で、しかしより根源的な人間の側からは解消しきれないアイロニー、実存としてのアイロニーを見ようとしている。この根源的アイロニーを人間の側から解決できるとすることが、傲慢であり、そのアイロニーを極力見つめて、局面局面でのアイロニーを解消することが繰り返しの回心である。この考えは、矛盾を見つめることが、矛盾を大きくせず、矛盾の対照の一方の自由をよりよく生かすというニーバーの恩寵のパラドックスと同じである。矛盾を見つめてアイロニーを解消しても、矛盾の認識の仕方そのものにアイロニーから免れない面がある。根源的アイロニーの解消は神の終末における贖罪にしかない。それにもかかわらずアイロニーは悲劇的ではない。

(10) DST, 118.

(11) IAH, 63-64.

- (12) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, Vol. I, Human Nature* (Charles Scribner's Sons, 1941), 150. 以下、*NDMI*。
- (13) *Ibid.*, 186.
- (14) *Ibid.*, 185.
- (15) *Ibid.*, Ch. 8—III, 228—240.
- (16) *IAH*, xxiii.
- (17) *Ibid.*, xxiii—xxiv.
- (18) *Ibid.*, xxiv.
- (19) これは一方が他方の対照に移動する過程という意味で弁証法的である。しかし漠然と弁証法的なのではなくて、ニーバーはそれがアイロニー的であることを明確にした。ニーバーの弁証法についての言及は、例えば *NDMI*, 262—263。ここでは弁証法と逆説の区別が明確ではない。*NDM*にてニーバーが言う弁証法には、矛盾した対照同士の緊張関係や恩寵による成就の過程などがあるがその内実の意味は読者が読解する必要がある。
- (20) *IAH*, 153.
- (21) *Ibid.*, 153.
- (22) ライニッツは「アメリカの諸動機の中の悪——私たちがそれを認識することを彼自身の理論が要求している——を認めることの実質的な失敗は、ニーバーがこの著作でアメリカに無批判である一般的な傾向を示している」とし、ニーバーは一貫して自身の批判原理をアメリカ史に適用仕切れなかったと言うが、現実にはニーバーはこのアイロニーの原理を一貫して用いたゆえにアメリカに批判一辺倒ではなかった。ライニッツはこの枠組みを理解しているが、ニーバーと自身のアメリカの現実に対する認識の違いとアイロニーの適用法とを混同している。*IC*, 97.
- (23) *NDMI*, 167.
- (24) *IAH*, 155.
- (25) *Ibid.*, 170. 前掲書参照、一五三頁。
- (26) *Ibid.*, 170.
- (27) *Ibid.*, 2—4.

れば、罪へと導かれることはないであろうという逆説的な結論から依然として逃れ得ないだろう。これは、キェルケゴールの言葉では、罪の『質的飛躍』であり、そして不可避性と責任性の逆説的な関係を啓示する。Ibid., 254. キェルケゴールは次のように述べている。「即ち、罪は自己自身を前提しているということ、罪がこの世にはいりこんでくるのは、罪がそこにあるとき罪が前提されているというような仕方においてであるということ。かくして罪は突発的なものとして、即ち飛躍を通じて、登場してくる。さてこの飛躍は同時に質を指定する。ところが質が指定されるその同じ瞬間に、飛躍が質のなかにとりいれられるのである。飛躍は質によつて前提せられ、質は飛躍によつて前提せられている」。キェルケゴール『不安の概念』改版、斎藤信治訳（岩波書店、一九七九年）、岩波文庫、五一頁。簡単に図式化すれば、ニーバーにおいて、自由が腐敗した自由になるのは、罪を前提とし、この前提とされる罪は、やはり「腐敗した自由」なのである（飛躍は質によつて質は飛躍によつて前提とされている）。そういう仕方では自由はアイロニー的に罪に関与する。腐敗した自由とは、自由の完全な腐敗への移行ではなくて、自由と腐敗という根源的なアイロニー的対照そのものなのである。この「前提とされる罪」がニーバーの解釈において、「罪の傾向性」と同一のものであることは、注(48)を参照のこと。

(45) エッセイ「秘義と意味」によれば、罪とは、人間がなぜ存在し、斯く存在するのの三大神秘の一つ（他、創造、自由）。Reinhold Niebuhr, "Mystery and Meaning," in *Plots and Secular America* (Charles Scribner's Sons, 1958), 128. 以下、PSA.

(46) IAH, 158.

(47) NDM1, 269-270, NDM2, 176. 神の似姿は、神の意思に従う自由を意味する場合と (NDM1, 274, NDM2, 139. その破壊、腐敗という言葉が暗示)、その従う徳を失い善も悪自由に行える権能を意味する場合がある (NDM2, 171)。現実の自由は後者。この自由においても、必然的に悪は結果しない。

(48) ニーバーはレクチャーの準備中、ブルンナーの *Der Mensch im Widerspruch* (矛盾の中の人間) に影響を受けた。ブルンナーによるカントの悪への傾向性 (Häng zum Bösen) についての解釈を彼は応用しただろう。「この傾向性の、個人の経験的生におけるこの悪の人格的性質の時間的始原を発見することは不可能である (中略)。なぜなら、すべての各々の始まりは、すでにそこに向かう傾向性を前提としているから。(中略)「生来」という概念は消極的なものとしてのみ理解されなければならぬ、この悪は経験的な生の過程の中では何の始原も持たない——カントはただ悪の避けがたさと同時に無制約的な人格的責任性を堅く保っているだけなのである」。Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* (Furche-Verlag, 1937; Vierte,

Unveränderte Auflage, Zwingli-Verlag, 1965), 127.

(64) 離けがたぬものであったとしても、「本質的性質に属すると見なわれなう」。NDM1, 242.

(65) 自己中心性はそもそも不信仰に接続されると分析するよりもべきだ。NDM1, 252–253.

(15) NDM1, 242. またニーバーは、原罪は唯一経験的に確認しうるキリスト教の教義と考えていることを最後の著作でも示す。
Reinhold Niebuhr, *Man's Nature and His Communities: Essays on the Dynamics and Enigma of Man's Personal and Social Existence* (Wipf and Stock Publishers, 2012), 24.

(22) NDM1, 263.

(23) Ibid., 242.

(74) NDM2, 109, Note 4.

(55) NDM1, 254.

(95) Ibid., 181.

(75) Ibid., 198.

(85) Ibid., 181.

(66) Ibid., 188.

(96) Ibid., 181.

(19) Ibid., 204, cf. 253.

(32) Ibid., 204–205.

(33) Ibid., 203.

(76) Ibid., 206–207, 265–267.

(92) Ibid., 277.

(99) Ibid., 274. NDM2, 117.

(52) NDM1, 128–129, 257.

(88) Ibid., 130–131, 257. NDM2, 118, 120–121.

- (69) *NDM1*, 269–272.
- (70) *Ibid.*, 277–278. あるべき本質は変わらない。現実の人間はそれに従う徳を失っている(前注)。自由は善悪を行える自由ゆえ、この徳の喪失は、自由を罪に汚染させる。
- (71) *Ibid.*, 288.
- (72) *NDM2*, 68; *NDM1*, 266.
- (73) *Ibid.*, 257, 259, 269.
- (74) *Ibid.*, 278.
- (75) *Ibid.*, 260, 278.
- (76) Paul Tillich, *Systematische Theologie I/II* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987), II, 35. 以下、*STII*.
- (77) 「人間の本質的性質は、たしかにすべての発展段階において現在しているが、つねに実存的な歪みの中にある」。 *Ibid.*, 40. 「本質的存在から実存的存在への移行が実存自身の性格の中に横たわっている」。 *Ibid.*, 45.
- (78) 例えば、*NDM1*, 279–280 も見よ。この実情をティリッヒは、「創造と墮落は重なり合う(時間的に一致して起る)」(*Schöpfung und Fall konzipieren*)と表現する。*STII*, 52. 「移行」の脱時間的性格、絶えず行使されている人間の自由とともに実存が現実化する事実の別の表現。ティリッヒは「移行後の実存」ではなく「移行」そのものを根源的事実としている。*STII*, 43. そして、その移行は構造的な必然ではない。*Ibid.*, 52. 現実世界は不合理な「墮落」として現れるが、そのつど常に「創造」(本質)と重なり合っている。また、「移行は時間と空間の中で生起するすべてのことに、存在論的に先行する」。 *Ibid.*, 43. は、「先行するのは墮落後ではなく「移行」である」、次のニーバー表現に符合する。「各個人の罪に、アダムの罪が先行している。しかし、歴史におけるこの最初の罪でさえ、最初の罪ではない。言い換えると、人間の歴史よりはるかに遡っても、依然として次の逆説的な結論から免れない。有限と自由の状況は、この状況にすでに罪が導入されていなかったのならば、罪には導かれることはいないであろう」。 *NDM1*, 254.
- (79) ティリッヒはペラギウス派(後述)を論駁するために人間が意思で制御できない罪を自然に関わらせようとしている。*STII*, 48–50. ニーバーは自然に罪を置くのがペラギウス派とし意思に制御できない罪の根源を置くことで霊の矛盾を明確にしている。ここがティリッヒとニーバーの一番の差である。

- (8) *NDMI*, 279.
- (18) *Ibid.*, 280, cf. 253.
- (82) *NDM2*, 190–191, 190–191, Note 11.
- (83) *NDMI*, 256.
- (84) *Ibid.*, 203–207, 256–257.
- (85) *Ibid.*, 258.
- (98) *Ibid.*, 275.
- (87) *Ibid.*, 260.
- (88) *Ibid.*, 249.
- (88) *Ibid.*, 250.
- (96) *Ibid.*, 250–251.
- (16) *Ibid.*, 245.
- (82) *Ibid.*, 245.
- (83) *Ibid.*, 246.
- (86) *Ibid.*, 220–222.
- (95) *IAH*, 128. 前掲書参照 一九四頁。
- (95) *Ibid.*, xxiv.
- (76) *Ibid.*, 155.
- (86) *Ibid.*, 155.
- (66) *Ibid.*, 156.
- (100) *Ibid.*, 158.
- (101) *Ibid.*, 130–131.
- (102) *Ibid.*, 184.

- (103) *Ibid.*, 156.
- (104) *Ibid.*, 157.
- (105) *Ibid.*, 158.
- (106) *Ibid.*, 167–168.
- (107) *Ibid.*, 166.
- (108) *Ibid.*, 166.
- (109) *Ibid.*, 166.
- (110) *Ibid.*, 167.
- (111) *Ibid.*, 161.
- (112) *Ibid.*, 154–155.
- (113) *Ibid.*, 161.
- (114) *Ibid.*, 171.
- (115) *Ibid.*, 161.
- (116) *Ibid.*, 162.
- (117) *Ibid.*, 172. 「差し迫った問題についての道徳的不屈さと別次元の意味と裁きに対する宗教的な自覚との結合は、難しいが不可能ではない仕事」、「一方では自由な文明の道徳的財産に対して忠誠を守り責任を果たしつつ」、他方この争いを宗教的に見渡す視座を保つ仕事の「ほぼ完璧な模範」。
- (118) *Ibid.*, 171. 前掲書参照、一五六頁。
- (119) *Ibid.*, 172.
- (120) *NDM2*, 116–117.
- (121) Reinhold Niebuhr, “Mystery and Meaning,” *PSA*, 137.
- (122) *NDM2*, 46.
- (123) *Ibid.*, 213.

(124) IAH, 37.

(125) 「現代のリベラリズムとマルクシズムは道徳的無為か道徳的熱狂の二者択一に常に直面している。リベラリズムはその純粋な形式においてたいは無為の危険に屈服している。行動するに当たって潔白であるという立場を見出すことができるまでは、リベラリズムは悪に抵抗しようとしまいだろう。つまり、これは、まったく行動しないことを意味する。リベラリズムは、この無行動こそ自らが求める潔白性だと想像したりもするのである。少数のリベラルと多数のマルキストは、行動において潔白の立場をすで見出したと思いつくことによつて、この問題を解決している。そのことによつて、彼らは狂信の誤りへと投げ込まれる」NDM1, 274, Note 4. また恩寵論でとりわけこれと関連する箇所は、NDM2, 188, 204-212. ニーバーはルネッサンスと宗教改革の総合を二つの恩寵の相互の働きの内に見ようとした。

(126) IAH, 173.

(127) IC, 91.