

Title	恩師ラインホルド・ニーバー
Author(s)	大木, 英夫
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.4, 1994.2 : 105-123
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2976
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

恩師ラインホールド・ニーバー

大木英夫

私がラインホールド・ニーバーのもとに学ぶようになったのは、一九五七年〜一九六〇年でありました。それは、まさに対極的なものとの出会いでありました。敗戦国の若い牧師として敗戦に至る日本の運命を背負って、私は、戦勝国の大都市ニューヨーク・ユニオン神学校のラインホールド・ニーバーの教室に出たのであります。その出会いを媒介して下さったのは、先程もお話にありました、エーミル・ブルンナー先生でありました。

一 歴史ニヒリズムとの戦い

留学前 *Faith and History* を読みました。それは当時の私には、決して十分理解できるものではありませんでした。しかし、私はこの神学者が「歴史」を取り扱うことに関心をそそられていました。というのは、私がキリスト教へと至る切っ掛けは、実存の問題というよりは、それを含めたもっと大きな歴史の問題であったからです。その頃流行したキルケゴールをしきりに読みましたが、満足できませんでした。敗戦後、私の心を捉えた杜甫の詩の一節「国破れて

「山河あり」は、目の前にある現実であり、また哲学的問題であり、さらにまた実存の問題でした。日本では、国土と国家とは同一でした。歴史と自然とは融合していました。それが一九四五年初めて分裂したのであります。「国破れて」の「国」とは、歴史的なものであります。「山河あり」——歴史の終わりに超然として立つ永劫の自然。杜甫の詩は、日本における「歴史ニヒリズム」の予示と感じさせられたのであります。しかしこのニヒリズムは、背後に拠点として自然をもっているものであります。歴史を突き抜けてそこに立てば、そのニヒリズムは明るくなる。そのような拠点であります。

三島由紀夫という小説家は、私よりも何歳か年上ながら同時代人で、日本のニヒリズムを深く表現できる作家のように思われました。彼の小説『金閣寺』の中に「私にとって、敗戦が何であったのかを言っておかなくてはならない。それは解放ではなかった。断じて解放ではなかった。普遍なもの、永遠なもの、日常の中に溶け込んでいる仏教的な時間の復活に他ならなかった」という文章があります。この言葉の中に、私は、「国破れて山河あり」に含蓄された世界的葛藤の暗示を感じたものでした。この作者は、金閣寺が空襲で焼失しなかったことについて、「敗戦の衝撃、民族的な悲哀などというものから、金閣は超絶していた。もしくは超絶を装っていた。きのうまでは金閣はこうではなかった。とうとう空襲に焼かれなかったこと、今日から後はもうその惧れがないこと、このことが金閣をして、再び、『昔から自分はここに居り、未来永劫ここに居るだろう』という表情を、取り戻させたに違いない」と書いています。この小説の主人公の過激なニヒリズムは、それを人為的に消滅させるのであります。主人公というのは、金閣寺に放火をした人をモデルにしているわけであります。私は、この金閣寺とは天皇のことではないか、と思いました。ともかく、そこには地上における永遠を語るものへの挑戦が表されていました。しかし永遠を語るもの、そしてその周りに蝟集するもの

が生き延びて、日本における「歴史の終わり」の感覚を失わせたように思われるのであります。しかし、私にとって「国」の破れとは、自分の存在を置いた「学校」の消滅でありましたから（私の背景を知っている人はこの意味はお分かりだと思いますが）、歴史の終わりは、したたかな現実であつたのであります。

しかし、果たして「山河」（自然）が永劫でしょうか、この問いについて最後に立ち帰りたいと思います。私は、ユニオンでベネット教授とも接触しましたが、彼に、自分の問題意識は「歴史の終わり」（近頃フランス・フクヤマという人がこういう言葉を用いています）の経験によって規定されているということを話しましたら、彼から「歴史は続いているのではないか」という答えが返ってきて、得も言われぬ断絶感を覚えたことがあります。それはユニオンの研究室の棟へと上がるエレベーターの前でのことでした。なるほど、アメリカには「歴史の終わり」はない。しかし、本当に「歴史の終わり」はないのだろうか。その疑問が私をニーバーへと向かわしめたわけであります。ブルンナーの「出会いの思想」に助けられ、バルトの「啓示の思想」に教えられました。しかし、ニーバーは、その歴史の問題と取り組む独特な思想をもって、戦後の新しい世界に生きる道を私に教えたのであります。

日本のニヒリズムとは、精神病的なものではない、それは歴史の意味を破壊する虚無であり、歴史の中にあるすべて価値をうるものを侵すようなニヒリズムであります。戦後の歴史ニヒリズムとの戦いは、私にとっては、他の学問ではできないことでした。戦後少しく生物学を学ぶのですが、先生は下泉重吉という生物学（生態学）の教授でした。しかし生物学で、戦後のニヒリズムを取り扱うことはできませんでした。務台理作という哲学者の教えを受けて、ヘーゲルや西田幾多郎の哲学を学びました。しかし哲学でも、歴史ニヒリズムを解決するとは思われませんでした。結局、神

学でなければならなかったのであり、そして最後にその神学は、ニーバーの神学でなければならなかったのであります。

二 歴史の「意味」の問題

ユニオンに在る間、ニーバーとレーヴィットとの論争があることを、ケグレーとブレートル編集の書、*Reinhold Niebuhr. His Religious, Social, and Political Thought* で知りました。この論争の意味を十分に知るには、私にはその後何年かの年月を要しました。しかし、この論争が、ニーバーとの私の出会いが何を本来含蓄していたかを、思想的に明らかにしてくれたと云うことができるのであります。そしてこの論争の意味が分かるようになってきた近頃は、これから重要になってくる二十世紀神学のアンチテーゼは、バルトとブルンナー、バルトとブルトマン、バルトとボンヘッファーなどではなく、バルトとニーバーでさえもなく、ニーバーとレーヴィットとの間の論争であろうと思ふようになったのであります。

ところで、このレーヴィットはむかし東北大学におり、戦争前に状況が悪くなるときにアメリカに行く道を開いたのがニーバーなのです。ティリッヒも協力しましたが、特にニーバーが道を付けたのです。ところがこのニーバーとレーヴィットとの間の論争、それは「歴史の意味」をめぐる巨人的相剋であります。世界観的相剋であります。

レーヴィットとニーバーとの対立は、トータルでラディカルなものでした。レーヴィットは、自然コスモスの観想への還帰という思想をもって、コスモス（宇宙、自然世界）と歴史とを二者択一することを企てる思想家であります。歴

史は「無」だ、そして自然に帰る、レーヴィットはそれを目論んでいるのであります。目に見える最大のものとしてのコスモス（宇宙）の哲学的観想を持って、それよりも小さい歴史的世界などはあたかも包んで捨てることができるように考へるのであります。この二者択一のために彼は、東洋的な考へ方に支持を求めます。それは、ガダマーに献呈した「東洋と西洋の差異についての覚書」に典型的に述べられています。その主要な部分には日本論がありますが、それは表面的な観察評論のレベルを脱したものではありません。しかし、そのような仕方では、彼は東洋的自然の思想を背後に持って、また、それを代弁するような仕方では、「歴史」の拒否を打ち出すのであります。しかも彼はユダヤ系の人であります。その彼が本気で歴史的世界観を廃棄しようとする議論は、異常な迫力を持っており、まさに、ヨーロッパの歴史の終わりを告知する現代のツァラトゥストラの呵々大笑の響きをもっております。レーヴィットは、歴史の「意味」の問題を、「歴史」そのものを拒否することによって解消してしまうのであります。レーヴィットの思想は、東洋人にとって魅惑的であり、近代的教育によって着せられたすべてヨーロッパ的ユダヤ・キリスト的なものを弊衣のごとく脱ぎ捨てることを促す誘惑でありました。「国破れて」私は、「山河」にまっただき諦念を持って立ち帰るべきでしょうか。それができるならば、そこで、あのニヒリズムは明るく反転するかも知れない、しかし、戦後の日本とは何か。新しい憲法体制の意味は何か。そうすることによって私の問題は解消されるのか。いや、問題は、そのようにして歴史を拒否することが、思想の遊びとしてはともかく、果たして現実的な可能性かと考えさせられたのであります。

ニーバー批判の論文の中で、レーヴィットは、「原爆戦争でさえ、人間の本性が本質的に何であるかを、変えるものではないであろう」と書いています。この文章は、私に原爆も含めまして、あの悲惨な戦争を思い起こさせます。果たし

てそれは、あたかも台風の災害や火山の火砕流のような自然現象のようなものであるのか、「奢るものも久しからず」、いや、「奢らざるもの久しからず」、ただ行く川の流れのごとしか、現世虚仮。しかしこのようなものが自分だけの情緒ならばよいが、他者に対してそれが語られれば、それは何と非情な思想ではないか。しかし、この非情なる達観の中で、レーヴィットは、「自然（ナトゥラ）は変わらぬ」と言うのであります。これに対して、レーヴィットの弟子ホルツェンはこう批判しました。「世界の根源を精神としてではなく、自然として把握し、人格的存在としてではなく、実体として把握するあらゆる思想体系は、もちろんすべて、とくに人間的なものを否認するので、ほとんど非人間的である」と。レーヴィットと、そのたぐいの日本的思想の問題性に関しては、この批判につきると、私は思っております。

ニーバーはレーヴィットに、「もしわれわれが『歴史』を全く無意味と言うならば、人間のさまざまな集団的企てや諸文化、諸文明（それらが歴史の素材をなすものであるが）を健全なものにするという責任感から人間を解除してしまふことになる」と答えました。ニーバーとレーヴィットとの違いは、「歴史に意味の切線（タンジェント）があるのか」という認識の問題であります。ニーバーの好む聖句の一つは「光は闇の中に輝いている」というヨハネ福音書の第一章の言葉でありますが、「われわれ両者の間の問題とは、『この闇が絶対的なものかどうか』ということである」と、ニーバーは申します。ニーバーもその暗さを知っていますが、その暗闇を破って走る光の切線を見るのであります。この「光」の有無は、神の存在の問題でもありません。神を拒否するこの哲学者は、この光があってもそれに目をつむるのではないのでしょうか。しかしながら、歴史的世界観にはこのような神学的前提があることを認め、すべての歴史哲学は神学的前提を持っている、それゆえ、今日この神学的前提が失われた時代にあつては、歴史哲学、歴史的世界観は成り立

たないと、レーヴィットは考えるのであります。ここに、哲学的に主張された「歴史ニヒリズム」があります。そしてこの哲学者は、古典ギリシャのコスモスのテオリアへと立ち帰ることになるのであります。歴史的世界が否認され、その中で産出されたすべての歴史的形成物、人格としての人間理解、自由とか人権など欧米的な文化価値の光は消え去り、それを擁護する責任もなくなるのであります。

三 歴史的世界観と神信仰

しかし、レーヴィットの思想が覚醒的な刺戟であるのは、歴史的世界観とユダヤ・キリスト教的な神信仰との間に構造的関係があるという指摘であります。神学的前提なしに歴史的世界観は成り立たないということは、世俗化されたクリュプト・テオローギッシュ（隠れ神学的）な歴史哲学の問題性を暴露することになります。二つのことが、この関連で言われなければならないと思います。まず第一に、レーヴィットに対してですが、もし神が存在したら、世界は歴史となることを認めねばならなくなるのではないか、と言うことであります。第二に、すべて歴史を取り扱う者に対してであります。歴史とは、本質的に神学的にしか取り扱うことができないのではないか、と言わなければならないというのであります。

第一のことについては、ただレーヴィットとは異なる多くのユダヤ人が存在しているということ、また、キリスト教会が存在していることを指示するだけにとどめたいと思います。なぜかという、その存在は、もしすべてジェノサイ

的に抹殺されるのでなければ、こういう存在が神の存在を証しているからであります。

第二に、歴史は神学的に取り扱われねばならないという点であります。まさにニーバーは、歴史的世界を神学的に取り組んだ神学者なのであります。神学的に取り組むというとき、一方で、歴史的现实の相対性と具体性の彫りの深さを見極めることと、他方で、その歴史的现实の中にある完成へのあこがれというか、動向というものを正しく捉らえることが要求されるのであります。ニーバーは、この両方をクリスチャン・リアリズムとして統合したのであります。

クリスチャン・リアリズムについて、ニーバーはアウグスティヌスの『神の国』にその先蹤を見出し（これは、『Christian Realism and Political Problems』の中にある 'Augustine's Political Realism' という論文で、『形成』一九一一年九月号から一九九二年四月号に東京神学大学の学生諸君が分担して訳しています）、しかもそこに模範を見出しておるわけでありますが、それに批判をも加えているのであります。私はこの批判の中に、ニーバーのリアリズムがどういうものか分かるように思います。このアウグスティヌスに対する批判は、彼が国家と奴隷制度との支配関係を同一視する、あるいはローマ法の正義感と盗賊団の正義感とを同一視するという点について、それはニーバーに言わせると、「過度なリアリズム」だと言うのです。むしろ、その辺りを識別 (discriminate) するリアリズムを、クリスチャン・リアリズムとして提示するようになります。そういうリアリズムの道があるということ、指摘致します。アムステルダム会議の後のバルトに対して、ニーバーは論争の文章をクリスチャン・センチュリーに発表し、両者の間にやりとりがありました。その中で、バルトにも同じような問題があると述べています。バルトにあつては、あまりにも神の高みから見ているゆえに、あたかも高い空を飛んで行く飛行機から地上を見るようなもので、相対的な高低を持つ地上の現実

を正確に捉えることはできないという意味の批判を致しました。「現実」(ヴィルクリヒカイト)という言葉を、バルトが『教会教義学』の中で、独特な意味で使っています。それは、イエス・キリストの出来事、神の現実であります。そういう神が、真のヴィルクリヒカイトであるならば、この世は仮象(シャイン)と化します。ボンヘッフアーは、こういうバルトの現実理解を「啓示ポジティズム」と批判をしまして、その現実には、受肉者イエス・キリストの中の神と世界との出会いと言いか、結合の中に見なければならぬということをおっしゃいます。こういうところに私は、彼に対するニーバーの影響があるのではないかと思えます。ところで、ボンヘッフアーはドイツから、先程武田先生がご紹介下さいました夫人アースラー・ニーバーはイングランドから、学生時代にニーバーのもとで共に講義を聞いた留学生でした。もう一つのアウグスティヌスに対する批判、しかも、アウグスティヌスのより重大な誤りとして指摘するのは、恩寵理解であります。そして彼は、ルターの「義にして同時に罪人(Justus et peccator simul)」の理解がアウグスティヌスには欠如しているという批判をしております。この二つの点で、アウグスティヌスの批判が、ニーバーのクリスチャン・リアリズムがどういふものであるかということを示すのであり、そして、こういうクリスチャン・リアリズムを持って、ニーバーは、現実と取り組むようになったわけがあります。

ニーバーは、自らを「タイムド・シニク」と称しました。このタイムド・シニクとしての実存がクリスチャン・リアリズムという思想態度へと成熟して行ったのであります。シニクというのは、「犬のような」という意味であります。犬の目で見ると見るならば、人間世界におけるより高い価値とより低い価値の区別がない、アレクサンドロス大王が前に立っても、キニコス派の哲学者ディオゲネスにとっては日向ぼっここの邪魔者でしかないのですね。人間世界にお

ける価値を認めることは全くしません。しかしそういう態度であるならば、高い価値、低い価値の識別はできません。このキニコスの態度は、人間をいわば下の方に突破した視点であると言えらると思えますが、上方に突破した場合に「天に座する者」の傍らで見る目もまた、人間世界の価値の高低を識別することができないのではないかと思っています。きょう皆様方のお手元に、贈呈させていただきました『形成』の中に、ニーバーの「ユーモアについて」の訳があります。これは、今年度東神大の大学院を卒業する学生が修士論文で取り扱ったテーマで、その学生が訳したものです。このユーモア論は、ニーバーの人間理解の実に素晴らしいものだと思っております。まだ若い大学院生の訳でありますから、少し硬いかもしれませんが、内容は分かるのではないかと思います。

「われわれは人間であつて神ではない」、この命題は、アムステルダム会議の後のバルトとの論争で、ニーバーがバルトに対して言った言葉であります。そして、「われわれは人間であつて神ではない」というのが、ニーバーの立つ位置であります。「タイムド・シニック」の「タイム」とは、神によって神との関係へと「タイム」されたと見るべきではないかと私は考えています。つまり、信仰者としての人間の位置、それが「タイムド・シニック」が置かれた場所であります。確かに地上世界の高い低い、神から見下ろせば無に等しい平坦なものであつても、果たして、イエス・キリストにおいて人間となられた神の目からはどうかと思うのであります。たとえ、高みから見て平坦であつても、それでもなお人間としては、富士山と筑波山との高さの違いはあるのであります。そして、高さの違いがあれば、登り方も違ふはずで、バルトのキリスト論的視点は、結局は神からの視点であり、そこでこの高低を識別できず、その結果、アメリカのデモクラシーとソ連のコミュニズムとの対立についての価値判断を誤つたのであります。ニーバーのバルト批

判は、今度の『形成』に古屋安雄先生がそのことを言っておりますように「バルトを賞賛するけれども、いつでもバルト批判の終わりの言葉は『無責任』だ」ということです。これは、自分の奥さんアースラー・ニーバーに書いた手紙の中に出てくるのであります。「彼は素晴らしい。しかし、無責任だ」と書いています。この背後には、歴史的世界における文化価値の相対的、高低を見る人間の位置の問題があります。また、それを相対的に判断する神学的仕組みを持っていないのではないかとという問題が潜んでいると思います。

四 人間の能力と神の恩寵

もう一つの問題は、歴史の完成についての人間の能力と神の恩寵の逆説的な関係の理解であります。歴史の「フィニス」(ニーバーはこのラテン語の言葉を断絶的な意味で「終わり」と捉えています。)と歴史の「テロス」(ギリシャ語の目的)の問題であります。歴史的現実と取り組むことを考えるとき、私の目の前にはアルベル・カミュの『シジフォスの神話』の光景が浮かんで参ります。これも戦後よく読まれたものでありますが、シジフォスは、岩を山の頂上まで押し上げる不毛な努力を神からの刑罰として課せられる神話的英雄であります。その坂の上とは、歴史の完成、成就であります。最近も一九一七年以来七〇年もかかって押し上げた岩がごろごろ転げ落ちて、ソ連邦を破壊してしまいました。なぜ、岩を人類は押し上げることができないのでしょうか。シジフォスは「石がたちまちのうちに下界へところがり落ちていくのを見る」。彼は「その下界から、再びその石を頂上へと持ち上げなければならないのである。彼は再び

野に下って行く。そして、山を降りる間中彼が考えるのは、まさにこの悲惨な条件についてなのである」。しかし、ここで「終わり」がなくなるのであります。繰り返しが始まるのです。そのような状況を三島が「仏教的な時間」の回帰、「仏教的な時間」が始まるということではなかないかと思ひます。

ニーバーもまた、「不条理」を知る人であります。もちろん彼はシジフォスではありませんが、歴史的現実と取り組むニーバーの情景は、それに似ていると思われれます。歴史は神との関係において傾斜するのであります。「歴史はこうして、自然の諸限界と永遠との間を動くのである (History thus moves between the limits of nature and eternity.)」これは、*Destiny of Man* の始めの章の一節であります。しかし、その頂上には、「不条理の原理」としての十字架が立っています。absurdity という言葉を、ニーバーはよく使います。それが、歴史の内面的な全景、この傾斜を照明しているのであります。ニーバー、いや、人間すべては、この傾斜の中に立たせられています。この傾斜が人間の努力を要求します。そこに、歴史と政治、歴史と論理の結び付き、その課題があります。そしてそれは、イスラエルの預言者たちが取り組んできた課題であります。それは、必然的にある調和と統合の共同体を目指して進むのであります。しかしそれが、十字架において成就するという思想が、ニーバーの根本的な信仰でありました。

五 歴史を完成へ至らせる希望

ニーバーは、この歴史の完成の問題について、十字架における神の「犠牲愛」の啓示の光の下で思索します。歴史と

いうものを「愛」で考えるということを、ニーバーは基本的にアウグスティヌスから学びました。アウグスティヌスは、二つの愛が二つの国を作るとしています。civitas Dei と civitas terrena——神の国と地上の国、その二つの国の相剋という仕方、世界史を考察しました。なぜ、愛で考えたか。それは、愛を共同体の原理として考えたからです。共同体の原理としての愛から、共同体の形成の課題を考えたのであります。しかし、アウグスティヌスを超えて、ニーバーはルターの「義にして同時に罪人」という逆説をもって、この歴史の完成を考えるのであります。なぜ、あの岩が上がないのか、その不条理の奥に次の問題があるからであります。ニーバーとアウグスティヌスが違ってくるのは、人間理解において、特に愛の理解、恩寵の理解においてであります。人間の理解の違いが、歴史という人間世界との取り組みを決定致します。この辺は、もう少し議論しなければならぬのですが割愛させていただきます。オブティミスティックなマルクスは、歴史の完成が可能だと思いましたが、これはティリッヒが言ったことですが、一九世紀の人間はプロメティウス、二〇世紀の人間はシジフォスによって代表されるということです。これは実に巧みな言い方だと思います。一九世紀的な人間はプロメティウスの力だ。マルクスもそうで、大変オブティミスティックでありましたが、歴史が人間の力によって、坂の上に持ち上げることが可能だと考えたのであります。ところが、二〇世紀のマルクス主義者はシジフォス的なのであります。カミュにとってそれは、刑罰的な不可能な課題であります。なぜ、このことを繰り返し返さなければならぬか。それは、刑罰であるからだ。そしてただ、神に対する反抗を持って、反抗として、それを企てるだけだ。しかし、歴史の完成に対して絶望しているのであります。ニーバーは、聖書の光の下でこの課題が人間にとって「不可能の可能性」であることを直視致します。これが分裂されている場合、マルクスの場合には可能性だけを見、シ

ジフォスは不可能性だけを見たと言うことができるでしょう。カミュは、つまり現代の実存主義者たちは、不可能性を見ているのであります。それは単純な「可能」性ではない、「不可能」な可能性であるゆえに、ニーバーはこの完成は、人間の努力の単純な成果としてだけではなく、人間の努力が神の恩寵によって赦されるという恩寵の中でその可能性を持つという見方になってくるわけであります。

歴史の完成という願望を持ったのは、ユダヤ教であります。果たして歴史は完成に至り得るのか、それについてニーバーは、ジフォスにはない、こういう希望を持っております。これが、先ほど武田先生がご紹介下さったものであります。きょうの先生の訳の方がはるかにいいと思うのですが、これは実はすでに日本語に訳されていますので、その人の日本訳を使わせて頂きます。「なすに値する事柄で生存中に達成できるものは何もない。それ故、われわれは希望によって救われなければならぬ。真善美なるもので、歴史の直接的文脈の中で完全な意義を発揮するものは何もない。それ故、われわれは信仰によって救われなければならない。われわれがなすべきどんなことも、たとえそれがどんなに有徳な人であろうとも、一人で達成できるものは何もない。それ故、われわれは愛によって救われるのである」。それは、無闇な希望ではない。信仰と愛との中に含蓄され基礎づけられた希望であります。その点で最近プロッホの希望の哲学、それを受け継いだモルトマンの希望の神学がりましたが、そういうものとは違う質のものであります。むしろニーバーは、この点が大変興味深いことですが、欧米人の持つ「歴史への異常な執心」(preoccupation with history—*Applied Christianity* 所収の論文、エバンストン会議をめぐるいろいろな議論があつた中で書かれたものであります。)を指摘しています。確かに武田先生が貴重なる思い出を今日のご披露くださいましたが、終末論をニーバーが抜きにす

るといふのはとても考えられないことです。しかし西洋人の歴史に対する異常な執着を批判するあたりその洞察のすばらしさは何か心にくいばかりであります。そして、歴史が本来に完成点に達するとするならば、そのことに対して、人間が自分の人間的な知恵とか力とかそういうもので作爲的に歴史を坂の上にも上げていけることができるというように考えるのではなくて、むしろ、イエスの生き方にあつたような、何かその結果を計算しない、ノンシャランスという言葉を用いることなしに、すべてのものを与えてしまふ、そのときにかえつて、真の共同性（ミューチュアリーつまり社会性）というものが現れているのだと。この逆説ですね。これがニーバーリアンの真髓であります。人間のテクニクによつて歴史を完成へと持ち上げることができない、むしろ、ノンシャランスな態度と行爲、それに徹するときにかえつて実現へと至るといふ逆説的なしかも眞実な事実を、ニーバーは最後に見るわけであります。

なぜ、そうであるか。このようにして達成に至るといふ逆説的な可能性、なぜそういう可能性を見るか。それは、人間の本性の実現と不可分に絡み合つていふからだと見るわけであります。そういう点では、歴史の問題を人間の問題から見ているわけですから、なぜかといふと、歴史とは人間的な世界だからです。自然的コスモスの中に人間が解消されるのではなく、歴史は人間的な世界であります。人間の理解の間違ひが歴史の問題への対処を誤る、ニーバーにはそういう考えがあるわけであります。ソビエトの問題も、結局は人間理解の問題だということも近頃言われていますが、たしかに当っていると思つてあります。人間の生の成就といふのは、これはニーバーが大変好きな逆説的な、「自分の命を救おうと思つる者はそれを失ひ、自分の命を福音のため、キリストのために捨てる者、失う者はそれを救う」といふ仕方

で、逆説的に成就されるのだというふうに見ているのです。それはニーバーは、単に「自分の命を失う者はそれを得る」という自分自身がなくなるのと言っているのではないのです。より高次な仕方です。より高次な仕方です。それを得るのだと言っているのです。「なくなる」、それは自然の中に自己自身を解消してしまおうというのではなくて、自分自身の命を捨てることによって、かえって自己実現に至る、だから、その否定は自殺的ではないのです。何か計算して犠牲を演技するのであれば、テクニクになりましょう。しかし、何の計算もしないで純粹に無償の愛、犠牲愛に徹するならば、歴史の中でその愛は十字架となる可能性があります。ところが人間は直接的な自分自身への愛 (*amor sui*)、つまり自己愛が強すぎて、自身を捨ててより高次の完成度に至ることができない、そこに人間の罪を見ているわけです。犠牲愛が *mutuality* (相互性) を達成するという逆説的な真理、これがニーバーの思想の極意であります。もし、共同体の形成が政治の目標であるならば、その目標への達成がこの歴史と人間の逆説的真理から外れて、その真理にそむいて、可能になるということとは、ないのではないのでしょうか。それが、最近の歴史、シジフォスの大きな石の転がり落ちた事件が示しているものだと思います。

しかし、このように言うことによつて、ニーバーは、ペシミスティックすぎるといふのは正しくはなく、*indeterminate possibilities* が歴史の中にあるという見方をもつて常に積極的に転じ実践的になるのであります。それは決定されていない可能性であります。法則的に決定されてはいませんが、神との関係において人間や歴史の中に自由がある故にこの *indeterminate possibilities* があるということは、無限の人間の努力、可能性をひき出すのであります。しかし、*indeterminate possibilities* と言つた場合に、あのリベラル、近代的な人間が考えたように、自分の自由を量的に拡大

するということではなく、自分の自由を質的に転換していく、つまり、人間が強力になる、英雄化するということなく、神に従うという信仰への自由が質的に転換する中で、*indeterminate possibilities* が出てくるということなのです。

このようにしてニーバーの思想は、一種独特な「歴史の神学」としての「十字架の神学」となるのであります。ルターの的な信仰義認の教理の歴史的現実への適用なのであります。

六 神学的に取り組む歴史の問題

こうして私は、ブルンナーよりも、バルトよりも、ニーバーの神学によって生かされて参りました。ニーバーは文字通り私にとって「恩師」であります。ニーバーは神学者というよりも、預言者と言われてきましたが、確かにニーバーは、この世界史的に新しい時代のための預言者であると思います。しかしまた、真に偉大な神学者でもあります。「新しい世界史的時代」の「新しい」というカテゴリー自体が歴史的な概念であります。自然的コスモスの世界に、陽の下には「新しい」ことがありません。「新しい」時代、それは、第一にソ連崩壊後の世界史的時代であります。第二には、リオデジャネイロの地球環境サミット後の世界史的時代であります。ソ連崩壊後の世界史的課題とどのような思想をもって、これからの人間が取り組むようになるでしょうか。私は、ニーバーがこの点で新しい世界史的時代の師表たるべき神学者だと思えます。というのは、歴史は、レーヴィットが見たように、神学なしに取り組むことのできない神学的

な現実だからであります。レーヴィットは、自然的コスモスの永劫性を見ましたが、今日の自然的世界、地球環境は、今や政治的課題となつているのであります。こうしてあの「国破れて山河あり」の「山河」も歴史になつた。いや、今まで隠されていたその歴史性が露わとなつてきたのではないでしょうか。山河の総体としての地球が、政治的課題となつたのであります。今や「山河」は、新しい国々の共同体（こういうものができれば、それはこの地球全体の自然の問題も解決されるわけがありますが）で、ここにもまた共同体の問題がある、家庭も共同体であります、マクロで言うと国々の共同体、そういう大きな共同体が作られなければならないのであります。どうしたら作ることができるか、それをもつきつめていえば共同体の問題は結局はその絆の問題、愛の問題だと思ふのです。その共同体ができて、それによつてこの山も河も守られなければならない、そういう時代となつているのであります。こういう時代にレーヴィットの諦観は、無責任な逃避となるのではないかと思ひます。それゆゑに、新しい時代の政治課題はニーバー・ルネッサンスを必要とするのであります。

ニーバーの歴史の現実との取り組みは、このように深く神学的であります。そのようなものとして、それは神学なるものの現代的妥当性を示すものとなつているのであります。思想史的に見れば、ニーバーはその歴史神学によつて、中世のトマス・アクィナスのまさに対極に立つ神学者であると言ふことができると思ひます。といふのは、トマス・アクィナスにおきましては、世界はコスモス的であり、自然法的であります。それはギリシャ的世界観を受け入れてキリスト教とギリシャ的世界観とを受け入れて、そういう世界の中で神学を立てました。そして、それが今日に至るまで、結構支配してきたわけであります。これに反しましてニーバーの世界は完全に歴史的な世界です、そしてニーバーはこ

の歴史的現実と真向から取り組み、その歴史的現実の中で神学的に考え、取り組むのであります。そのことにおきまして、バルトとは異なった意味で、このことについては講談社から出しました私の『人類の知的遺産』の『バルト』の中で、「トマス・アクィナスはコルプス・クリスチアーヌム（中世のキリスト教共同体）の思想家、バルトはそれを破壊する思想家」という仕方では対照的に述べましたけれども、中世のトマス・アクィナスと真に対極的に立ち、破壊でなく形成的にとり組む神学者として考えられるのは、私はラインホルド・ニーバーだと思います。プロテスタンティズムの運命を担った真のプロテスタント神学者として、その対極に立っているのであります。

テイリツヒが絵画的と音楽的、空間的と時間的という図式を用いてカトリシズムとプロテスタンティズムのちがいを説明致しました。カトリシズムに対してプロテスタンティズムは、時間的な現実、このような歴史的現実と取り組むべき運命とまた責任とを持っているのであります。宗教改革以来のプロテスタンティズムは、この近代的・歴史的現実と出会わなければならないのであります。そのことに遅れ遅れて、今日に至ったと思います。今こそそれと取り組まなければならぬと思います。それと取り組む神学的試みが、ニーバーにおいて初めて明確に打ち出された、そのことゆえにニーバーは記念されるべきだと思います。しかも、日本の新しい国際社会での使命が問われている今日、日本においてこの神学者のことがこのように記念されることは、決して無意味なことではないと思うのであります。ご静聴ありがとうございました。

（一九九二年六月一九日 東京芸術劇場大会議室）