信仰と経験との間の円環的關係

—ライnholt・ニーバーのコンモンセンス理解

植 木 献

The Circular Relation between Faith and Experience: Reinhold Niebuhr's Theological Understanding of Common Sense

Ken Ueki

This thesis mainly focuses on Reinhold Niebuhr's "common sense." He indicates that common sense or experience, which is distinguished from reason, cooperates with revelation or faith for the basis of freedom and publicness in "the circular relation between faith and experience." The former studies have barely paid attention to common sense as theological subject. It, however, should be examined in the studies of the Holy Spirit. This thesis aims to answer the following question by showing Niebuhr's understanding of common sense in the context of sanctification: how can Christianity live together with secular society or other religions without losing its uniqueness? "The circular relation" as sanctification allows us to have a spiritual maturity of common sense called "religious humility" which opens up Christianity not only to God but others who do not share religious presupposition.

問題提起——経験は信仰と協働するか

スタンリー・ハワーワスはこの問いに対し、否と答える。それは彼が、ラインホルド・ニーバーの信仰と経験とを結びつける姿勢を厳しく糾弾するからである。彼はニーバーを「同時代の科学的、政治的前提にとって受容しやすくなるように神学的要求を自然化しようと試みた」と論難し、自然の無道德性と恩寵の超道德性との対応関係を前提する点では、「キリスト教よりもむしろストア派」に近いと断じる。⁽¹⁾ ハワーワスによれば、ニーバーこそは「宗教と政治をミックス」し、アメリカの教会を「アメリカ社会における教会の最優先課題が、アメリカ民主主義を保証していくことだと誤認」させた張本人である。⁽²⁾

ハワーワスは、信仰と経験との結合にニーバーの思想的本質を見出す。彼にとつてはこの結合こそが、ニーバーの、ひいては現代キリスト教が抱える根本問題である。彼はこの問題の所在を明示することで、アメリカ、そして現代世界における問題を抱えた両者の結合を完全に解消しようと試みる。しかし私見では、彼の試みはかえつてこの結合に内包されていた今日的可能性の再検討に道を開いた。ニーバーを葬り去るよりも、むしろその意義の再発見に貢献することになったのである。本論はハワーワスの問題提起を契機として、信仰と経験との結合を強調するニーバーのこの特質を再確認し、その今日的意味を論じるものである。

今日私たちが抱える大きな課題の一つは、キリスト教が世俗社会または他宗教との共存を果たしながら、独自の自由と公共性の枠組を構築することができるのか、できないのか。またそうすべきか、それともそうすべきでないか、というものである。ハワーワスはコンスタンティヌスからニーバーに至るまでのこうしたキリスト教と世俗社

会との間の「橋渡し」の営み（必然的にキリスト教と他宗教との間を結びつける努力をも）を一括して「コンスタンティヌス主義」と呼び、不純な中間領域の形成に終止符を打とうとする。しかしハワーワスのこの主張は、文化形成の課題を信仰から排除することになりはしないか。筆者は、神学的・政治学的課題としての自由や公共性の共通基盤の模索——文化形成——は、理性にその希望を託した近代とともに放棄されるべきだとは考えない。

ハワーワスの問題提起にさかのぼること約半世紀、ニーバーはすでにこの課題に一つの結論を出していた。それは、信仰と経験との間には円環的な関係があり、理性とは区別される経験やコモンセンス³が、啓示や信仰と協働して自由と公共性の基盤となることを示唆するものであった。

その主張は「神の言葉」としての啓示の独自性を強調するバルト的思考に慣れた私たちに違和感を覚えさせる。またニーバーのそれは、バルトに批判的な立場を取り、科学的に検証しうる歴史に啓示を見出すパネンベルク⁴的思考とも異なつた方向を示す。

こうしたニーバーの議論は主に後期の代表的著作『自己と歴史のドラマ』（一九五五年）と、またほぼ同時期に書かれた「知的自伝」（一九五六年）において展開された。けれども彼は一九五〇年代半ばに唐突にこう主張しはじめたのではなかった。一九四〇年代以来重視するようになっていた自由と経験に関する彼の議論をさらに発展させた結果、啓示とコモンセンスを結びつける新たな理解を提示するに至つたのである。⁴

1 啓示とコモンセンスとの親和性

ニーバーはこの二つの著作において、次のように述べる。

……ヨーロッパ諸国の「常識 (common sense)」はキリスト教の洞察に独特なものであるというより、むしろながい経験の成果であるといつてよいだろう。われわれはすでに、常識の知恵と聖書の信仰の特徴的な洞察との一致を見てきた。この一致は、両方が、人間の物語を満たしているさまざまなテーマやドラマの断片的、非完結的性質を、共にみとめていることにもとづく。われわれの個々の生命が、この断片性によって絶望に導かれるにせよ、あるいはわれわれの断片的な生活と企ては、われわれの理解を超えた神の計画の中で究極的には贖われ、完成されているという信仰の偉大な冒険に導かれるにせよ、われわれはそれを受け入れることを学んできた。(傍線は筆者、以下同じ)

事実、「キリストの十字架」の啓示は、突き詰めて考えられた場合の状況に関する真理を、上から押しつけるものではなく、明示するにとどまるものである。キリスト教信仰によって明示される状況は日常の経験によって確認されうるのである。……これがキリスト教信仰によって明示される状況である。⁽⁶⁾

わたしの護教論的な追究は、……神学者たち、特にバルト一派から挑戦された。……かれらの論点は、信仰を合理的に持たせる方法はないから、人間がキリスト教信仰を受け入れるかどうかは恩寵の神祕であるというのであった。信仰は、人が表面的には経験によって到達する帰結を支配するから、経験を用いることによって信仰を決定するいかなる方法も存在しないのである。……これらの批判は、信仰と経験との間の円環的な関係というわたしの概念を拡張、守るようにとわたしをかりたてた。信仰により把握された方向を与える前提は、経験によって与えられた証拠に対して、ある種の濾過器としてはたらくから、「経験」を真理の究極的な決定者となすことにおいて、科学者たちは間違っており、神学者たちは正しいと思われる。しかし、事柄はもっと複雑である。方向を与える前提は、経験によってあつめられた証拠を、事実、色づけはする。しかし、前提は経験を全面的に統御はしない。⁽⁷⁾

……われわれは、人々を眞の神との交わりに導こうとする信仰の共同体が、どのような神学や礼拝の形式を取ろうとも、本質的に偶像崇拜的な目的のために用いられるかもしれないということを認めなければならない。人々は、かれらの敵と対抗するために神との特別の同盟を主張して、これを用いるかもしれない。われわれは、宗教的狂信主義の長い歴史の意味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、眞の科学者の謙虚さや自分の目的が他の正当な目的と相争うことを知っている実務家のよく練られた常識の方が、キリスト者の知恵にまさることになるのである。^⑧

これらの引用は次のように論点を整理できる。(1)啓示とコンセンサスは認識と実践の断片性の承認において親和性を持つ。(2)信仰と経験との間には円環的な結びつきがあり、相互に前提しあう。(3)コンセンサスは啓示信仰とは区別される自立した独自の価値と領域を持ち、信仰よりもコンセンサスの方が共同体を健全に導くことがあり得る。しかしこれまでこうしたニーバーの経験やコンセンサスの強調は、プラグマティズムの文脈の中に包摂され、関連は指摘されつつも神学的問題として十分に理解されてこなかった。多くはストーンのように、「ドグマ」的な閉じた思考に対し、プラグマティックな開かれた思考をニーバーが重視したことに触れ、「ニーバーのプラグマティズムにおけるキリスト教の影響は、しばしば難解であり、神学的に裏付けられた人間の教説に由来するのである」という言及にとどまっている。なぜ経験やコンセンサスが神学的に裏付けられるのかという点にまで考察が深められてこなかったのである。^⑨

ニーバーのデモクラシーを贖罪の制度として理解するダーキン^⑩は、ニーバーの政治的、社会的コミットメントの教義学的論拠付けを行おうとする優れた議論を展開する。経験やコンセンサスの強調という問題も、同様の観点からの論拠付けが模索される必要がありながらも、今日ハワー^⑪と彼に共感するグループから、ニーバーは「スト

ア主義によって彼のキリストの証言が妥協させられたため」、「自然主義的プラグマティズムとキリスト教的プラグマティズムとの間の結合」を維持するのに失敗したと解釈される。そこではニーバーの試みは妥協であつて、神学的にも根拠を失つたものとして扱われている。⁽¹⁰⁾

けれどもニーバーの強調する経験やコモンセンスは、前述の論点を考慮するならば、やはり神学的問題として扱われる必要があると筆者は考える。更に踏み込んで主張するならば、それらは聖化との関連で理解されるべきものである。このような問題提起は、義認に偏つた議論や聖靈論を欠いた議論といったニーバー理解に対し反論を試み、ニーバー神学の聖化理解を明らかにすることにもつながるだろう。⁽¹¹⁾

論点にあるように、ニーバーが啓示とコモンセンスとの親和性を主張するのは、普遍的、抽象的、合理的、演繹的な体系との対比の文脈においてである。彼は理性をこのような体系を形成するものとして理解するが、その理性への過度の信頼は、全体主義や共産主義へと向かうと考えた。「理性は行動の目標を判断する自己の道具」に過ぎない。「自己は常に理性の主人であつて、召使いではない」。そのため、自己は「自らの諸目的を判断するために同じく、諸目的を正当化するためにも理性を用いることができたのであり、理性に人々の欲望や野心を制限する力がなかったのは明らかである」と彼は述べる。⁽¹²⁾つまり体系の形成では、自己の自由と統御は果たし得ないと考えたのである。

他方、ニーバーがコモンセンスを重視し、啓示との親和性を主張するのは、体系ではなく、経験による帰納的なアプローチを歴史的現実に向き合う基本的な姿勢と見なすからである。⁽¹³⁾「人間そのものは劇的・歴史的環境の中でのみ理解できるのである。自然であれ、理性であれ、人間を何らかの体系に結びつけようとする努力は、事実を誤

るものである。なぜなら、創造的な能力と破壊的な能力の両方を含んだ人間そのものの自由は、そのような結合を妨げるからである⁽¹⁴⁾。

このような立場に立つ彼にとつては、啓示とは第一原理ではない。啓示はイエス・キリストの十字架と復活の出来事において現れる、いわば人間の生の意味の源泉であるが、信仰者にとつてもその意味は常に自明だとは言えないからである。つまり彼は、啓示を第一原理として理解し、そこから体系を組み立てていく演繹的発想は、第一原理としての理性同様、歴史的存在としての人間の現実理解をかえって困難にすると考える。

すなわち奇妙な言い方ではあるが、ニーバーは啓示を演繹的ではなく、帰納的に捉える。啓示は経験的事実をすべて直接覆い尽くす体系ではなく、前提にとどまる。そして個々の経験的判断との間接的な相互検証によりその真理性が明らかになるものだという。啓示は原理ではなく抽象性に抵抗する。それは独自で多様な人間的経験が会合し、特殊で具体的な真理——しかしある公共性を打ち立てる真理⁽¹⁵⁾——である。そのため、ニーバーにおける啓示や信仰は、そうした公共性とともに、内部に取り込んでしまうことの出来ない外部——神や、異なる信仰を持つ他者を含んだ他者⁽¹⁶⁾——を常に想定するのである。

他方、コンセンサスはデカルト的理性に含まれない蓋然性における総体的感覚・判断である。ニーバーが問題とするコンセンサスの具体的内容は、日常世界を構成する儀礼や知識ではない。複雑な諸事象から具体的行動を総合的に判断できる「賢慮 *prudenc*」や公共心、そして法賢慮⁽¹⁷⁾。過去を確立することで批判を可能にし、また時間を超越する能力を持った歴史的存在として人間を存在可能にする「記憶 *memory*」⁽¹⁸⁾。別個のものを結び合わせ、調和させるはたらしきとしての、言葉本来の意味での「芸術⁽¹⁹⁾」などである。これら是对立する目的や価値の存在を前提するため、多元性を受容する。このような総体的感覚・判断には、より優れたものとそうでないものがあるため、個

人差が生じると同時に、蓄積と成熟が求められる。そして共同体形成においては、これらの感覚・判断は「人間の罪深さを前提とした上で、がまんのできる程度の共同体を確立せんとする努力」を生む⁽²⁰⁾。

ニーバーにおける啓示とコンセンサスとともに、私たちが支配や操作できない外部の存在を承認する点で共通する。この点において両者は親和性を持ち、協働する可能性を持つ。両者は、自由や公共性の創出において、自己の外部としての他者の存在により、自らを限界づける点で、体系によって全体を覆い尽くそうとする合理主義などと対照をなすと彼は考えたのである。

2 信仰と経験との間の円環的關係

このように自己の外部性、他者性の承認に焦点を当てるならば、確かに啓示とコンセンサスが親和性を持つという主張は一応の説得力を持つ。しかし、この親和性が神学的な根拠を持たないならば、コンセンサスや経験主導の親和性ということになり、「常識の知恵と聖書の信仰の特徴的な洞察との一致」は十分説得的ではない。啓示や信仰が積極的な論拠を持たないからである。けれども親和性を基礎づける神学的な論拠が示されるならば、状況は異なる。

ニーバーは冒頭の引用文中にも見られるように、「信仰と経験との間の円環的關係」という主張を堅持しようとする。この主張を批判的に見れば、論理的循環論である。信仰は経験を前提するが、経験は無前提ではなく信仰を前提するからである。しかしそれは無自覚な循環論でも、神秘主義的な逃避でもない。信仰と経験とが関わる契機において一般的に観察しうる事実として提示したのだと考えるべきである。例えばバルトの「神の言葉としての啓示」

は、第一次大戦前後の社会状況からの経験的判断と無関係ではないし、他方「歴史としての啓示」を主張するパネンベルクにおいても、「アプリオリに聖書のキリスト教的な伝統や真理主張が前提され、肯定されている」⁽²¹⁾。それならば信仰と経験との間に円環的關係を見出すニーバーの神学的論拠は、教義学的にも些末な問題ではないはずである。

ここで私たちはニーバーの信仰と経験との間の「結合点」に注目する必要がある。ハワーワスはニーバーが「恩寵と自然的資性との間の『結合点』について考慮していない」と批判する⁽²²⁾。確かに彼の批判するとおり、ニーバーは十分な説明をしているわけではないが、その論拠は一九四三年に出版された『人間の本性と運命』第二巻の中で既に示唆されていると筆者は理解する。

この結合点は恩寵の力として説明される。ニーバーによれば、キリスト教の啓示は、人間が罪のため人生の真の意味を完成できないことを指示する。それにもかかわらず、キリストにおいて「知恵」と同時に「力」が人間に与えられることを主張するのだという。つまり、生の真実の解釈学的な意味の提示で終わるのではなく、同時に「その意味を成就させるための資源」すなわち「力」として与えられるという。彼はその根拠を「神の国は言葉ではなく、力である」(『コリント四・二〇』)に見出す。恩寵は力なのである。⁽²³⁾

さらにこの恩寵は二つの側面を持つ。ひとつは「人間を超えてはたらく神の力」であり「神の憐れみと赦し、つまり人間が完成できないものを神が完成し、あらゆる人間の業に含まれる罪の要素を神が克服して下さるといふ憐れみと赦し」である。他方は「人間のうちにおいてはたらく神の力」であり、「人間が自らのものではない資源を用いて、人間が真にあるべき姿となることを可能にするような資源の取得」である。これは「人間に内在する神の霊」である聖霊のたまものと同義であるとニーバーは理解する⁽²⁴⁾。これによってわれわれが自己自身に囚われている状態

から、またナシヨナリズムなどの無制約の自己犠牲を要求する「悪魔的」な霊」から、人格を破壊することなく解放され、新しい生における自己の再構築が可能になる。この聖霊のはたらきの議論は、既にケネス・ダーキンも指摘したように教義学的には聖化の問題として扱われる。「人間を超えてはたらく神の力」と「人間のうちにおいてはたらく神の力」という対比は義認と聖化の議論に対応するからである。⁽²⁶⁾

後者の恩寵理解において、人間の自然的経験は自由形成の積極的意味づけを得る。「人間のうちにおいてはたらく神の力」は、人間の自由意志を最もよくはたらかせることになるからである。「恐れおののいて自分の救の達成に努めなさい。あなたがたのうちに働きかけて、その願いを起させ、かつ実現に至らせるのは神であつて、それは神のよしとされるところだからである」(ヒリピニ・二・二二—二三)。パウロの示した「神の恩寵と人間の自由と責任との間の関係に関するこの主張こそが、回心に関する純粹な決定論的解釈や純粹な道德論的解釈よりも、複雑な事実を正当に取り扱う」とニーバーは自らの主張の聖書的根拠を示すのである。⁽²⁶⁾「有限な精神は自らの有限性に関して多少の理解を持つている。それゆえ有限な精神は『自ら自身と自らのもの』(ルター)としての自らの生を完成させようとする罪深い努力を通しては、良心の不安を逃れることができない」と述べ、ネガティブな観点から見ても、恩寵と魂の自然的資性との間の「結合点」は、罪深い自身の自己満足を揺るがすような結合をしていると彼は説明する。⁽²⁷⁾このような主張を通して彼は、信仰と経験との間の結合点を示し、見過ごされてきた両者間に本来ある複雑な関係を示そうとする。

それゆえ「信仰と経験との間の円環的關係」は、神の恩寵の力とその応答としての人間の自由と責任を結びつける彼独自の聖化理解として提示されていると見るのが妥当である。つまり、緊張を孕む両者の結びつきを単なる逆説的結合としてではなく、聖化として論じることと神の国形成の神学的根拠としたのである。信仰と経験とが関わ

る契機において觀察された事實は、ここで單なる事實から聖化の現實となつたのである。

ハワーワスは、ニーバーが義認を強調するあまり「キリスト者の生における成長の可能性を考える余地を持つていなかった」と批判する⁽²⁸⁾。けれども前述のような聖化の議論において、人間の自由と責任を理想的に發揮させる道を追求するニーバーの姿は、ハワーワスの批判には必ずしも当てはまらない、独自の「靈性」⁽²⁹⁾を模索するものだと筆者は考へる。

ニーバーは「円環的關係」を直接教義學的に体系づけることには関心を持たないため、議論が見えにくくなつてゐることは否めない。しかし聖書の教説を「經驗の諸事實へと適應すること」によつて間接的に論じることが、現代人に対するキリスト教的真理の擁護になると主張し、弁証論的な立場から論じる姿勢を示すにとどまるのである。⁽³⁰⁾

3 經驗とコモンセンスの自立的価値

「円環的關係」は啓示とコモンセンスとの關係を密接に結びつけるだけではなく、両者の間に距離をも置く。冒頭の引用文を振り返るならば、經驗とコモンセンスは、啓示や信仰の枠内に包括され尽くしてはいない。啓示や信仰は、經驗やコモンセンスに枠組を与へはするが、それらは「前提」にとどまるからである。その意味では、コモンセンスや經驗をニーバーは自立的価値を持つものとして捉えているといつてよい。本節ではこの自立性について考へてみたい。⁽³¹⁾

自立的価値を持つということとは、最もよい状況においては啓示とコモンセンスは一致するものの、時に対立することが示唆される。両者が自動的に協調關係に入るわけではない。それは個人の内面においてもそうであるし、教

会と政治社会といった共同体間においても同様である。しかし個人の尊厳や自立性が成立するためには、人間は二つの価値の狭間におかれる必要があるとニーバーは理解する。⁽³²⁾

ニーバーはなぜこのような自立性を主張するのか。その理由は比較的明確である。第一にそれは人間の自由と責任を堅持するためである。彼は、『人間の本性と運命』の第一巻において、人間を自由において罪を犯し、神に反逆しうるものとして理解する。⁽³³⁾ この自由があるからこそ、自発的に神に従う自由と責任が生じるというのである。

自立的価値としてニーバーがコモンセンスを強調するもう一つの契機は、エドモンド・バークやウィンストン・チャーチルらの評価にある。⁽³⁴⁾ かれらの示した政治的賢慮は、聖書の伝統とは異なるプロセスを辿りながらも、同じ結論に至ったというのである。そして、この事実としての自立性を尊重することは、我慢しうる範囲の自由と公共性を打ち立てるコモンセンスが、いかなる起源のものであっても尊重しうるし、また協調しうるということである。

さらに別の理由として、キリスト教とは別の価値体系に従って動く世俗社会や他宗教の存在を認めるという課題としての多元性がある。実際ニーバーがコモンセンスの重要性を論じたのは、様々な宗教的、政治的イデオロギーが交錯する中、『共産主義との『共存』』をいかに慎重に果たしていくかという差し迫った政治的課題があったからである。⁽³⁵⁾ とれか一つの体系やプログラム、理念に従っていくだけでは『共存』の課題は果たせない。自ら拠って立つところの「断片的、非完結的性質」を自覚しながらも、公共心を持って、複雑な諸事象から具体的行動を総合的に判断し、自由と公共性の擁護のためには大胆な批判と決断を行い、結び難いものを結び合わせ、調和に導くような知恵が不可欠であるとニーバーは考えた。この知恵が「コモンセンス」である。

このように異質な他者との共存を模索するコモンセンスや経験的判断を尊重する以上、それ自体の独自性を信仰の独自性と同等に認めなければならない。そのためには、「真の科学者の謙虚さや自分の目的が他の正当な目的と相

争うことを知っている実務家のよく練られた常識の方が、キリスト者の知恵にまさる」場合もあることを認める「宗教的謙遜」という自己抑制が「靈性」として重要になる。このような知恵は、他宗教、世俗社会との共存の課題を抱えるキリスト教にとって、今日においても依然として不可欠なものである。

4 新たな展望——キリスト教現実主義の再解釈

以上のようにニーバーのCOMMONSENSについて検討すると、それは単純に神学的な根拠が乏しい主張とはいえない。COMMONSENSは教義学体系の中に完全に組み込まれてはいない。しかし外部性、他者性の承認という点で信仰の立場とともに実践しうる。また「人間の中においてはたらく神の力」によって信仰と経験との間に「円環的關係」がつくられると、それは単に観察可能な事実ではなく、聖化の現実として私たちに具体的な判断と実践を促すものとなる。確かに信仰とCOMMONSENSは常に調和的關係にあるわけではないが、ニーバーは歴史内における相対的な自由と公共性創出の基礎として提示したのである。

このようにニーバーにおける信仰とCOMMONSENSの関係を聖化の問題として理解すると、彼の「キリスト教現実主義」の力点の変化が明らかになってくる。

従来、ニーバーのキリスト教現実主義は、悲劇的な歴史において力の均衡によって相対的正義を実現するものとして理解されてきた。そしてその神学的根拠は「神の憐れみの保証と啓示であるキリストの福音によって、神の恵みと摂理」に見出されてきた。⁽³⁵⁾つまり、その根拠はキリスト論的側面から論じられるものであった。

しかし一九六九年ベトナム戦争の是非を論じるインタビューでのニーバーの発言は、異なる側面を示唆する。

現実主義は特に一つのことを意味します。それは、共通の善が、純粹に無私の心によってではなく、利己心を抑制することによって確立される、ということ(37)です。これが現実主義です。

この発言は衆目を集めることはなかったが、実は小さくない意味を持つものであった。利己心の抑制とは、まさに聖化の問題だからである。ここから、ニーバーはキリスト教現実主義を聖化の問題として考えるに至ったことが分かる。(38)つまり彼は、「人間の中においてはたらく神の力」とそれへの応答としての利己心の抑制という聖化の次元へと力点を移し、キリスト教現実主義を聖靈論的側面から根拠づけし直そうとしたのである。

しかもこれは戦争の戦略的判断に關しての議論であるから、その適用範囲は日常生活における個人の自制と努力はもちろんのこと、国家対国家などの共同体的次元に及ぶ。このことは個人生活の次元を超えて政治や文化の制度的な部分まで変革していく靈性を考えていたとも言える。ニーバーはコモンセンスを、究極的ではなくとも、自由と公共性を確保し、再生させていく社会的制度を生み出すものとして重視するのである。

結 び

この結論は私たちを次のような帰結に導く。ニーバーにおける啓示とコモンセンスとの親和性は、異質な共同体間を結びつけ、かつ相互批判を可能にする実践的な視座を提示する。なぜならキリスト教は、コモンセンスに基づく団体形成に対して、啓示の立場からその健全さの判断ができ、他方、コモンセンスも自らの基準により、啓示を基盤とする共同体の健全性を判断できることになるからである。また、コモンセンスは世俗性を強要しないため、

他宗教その他のいかなる団体であつても、コモンセンスの涵養を否定しない団体とは協働可能になる。

信仰と経験との結合を糾弾するハワーワスの問題提起は、私たちにニーバー思想の再検討を促した。その結果、キリスト教が世俗社会または他宗教との共存を果たしながら、独自の自由と公共性の枠組を構築する、文化形成の一つの視座を得ることになった。「信仰と経験との間の円環的關係」は、神と、前提を共有しない異質な他者とに対して、キリスト教の営みを開く「宗教的謙遜」という靈性の成熟を促すゆえに、信仰的であることと、経験的に賢明 prudent であることを両立させる。そのため、文化形成の課題は信仰に違和感をもたらしつつも、信仰的な営みとなるのである。

註

- (1) Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Brazos Press, 2001, pp.115, 124.

(2) ハワーワス『旅する神の民』教文館、一九九九年、四〇―四二頁。

(3) コモンセンスは古代より大きく二つの知的系譜を持つ。一つはアリストテレスを起源とし、五感を統合して判断を下す能力としての「共通感覚」(コイネ・アイステーシス)である。共通感覚は異なつた個別感覚(視覚、聴覚、臭覚、味覚、触覚)の間の識別・比較のほか、感覚作用そのものを感じ、さらに個別感覚では捉えられない運動、静止、大きさ、数、一(統一)などを知覚することができるとアリストテレスは理解する。加えて想像力は共通感覚のパトスを再現する働きとして規定され、感性和理性をも結びつけるものとして捉えられる(中村雄二郎『共通感覚論——知の組みかえのために』岩波書店、一九七九年、八一―九頁)。

他方は、古代ローマを起源とするものである。マルクス・アウレリウスの「公共のことを理解する心」という言葉

に見られるような「ローマ古典——ルネサンス人文主義」の系譜である。これは、人文主義の伝統において継承され、近代ではヴィーコやシャフツベリによって復権された。この系譜においては、レトリック（雄弁術）と賢慮が重視される。論理一辺倒ではなくレトリック、また理性の方法のみならず経験的な知恵としての賢慮が重視されるのである（中村雄二郎『中村雄二郎著作集Ⅴ共通感覚』岩波書店、一九九三年、一三九頁。丸山高司「常識」『岩波哲学・思想事典』七七一頁）。

前者の系譜に属するものは、記憶や芸術、後者の系譜に属するものは賢慮や公同心、法賢慮など、ニーバーは両者の系譜を組み合わせ、具体的、総合的な感覚・判断力としてコモンセンスを理解する。彼のコモンセンスは単なる儀礼的知識や社会通念ではなく、自由や公共性を回復・再生させるはたらきが想定されている点に注意を払う必要がある。

- (4) 一九四〇年代以降、ニーバーの関心がマルキシズム的社会的必然から自由を行使する政治的人間へと変遷したことに關しては、拙論「人間の自由とその限界——ラインホルド・ニーバーにおけるアイロニー」『日本の神学』四二号、二〇〇三年、九三——一九頁を参照。

- (5) 『自我と歴史の対話』未来社、一九六四年、二四四頁。『*The Self and the Dramas of History*』New York: Charles Scribner's Sons, 1965, pp.214-215.

- (6) 同、二六四頁。Ibid., p.232.

- (7) ニーバー「わが精神の歩み」『自我と歴史の対話』未来社、一九六四年、二九四頁。『*Intellectual Autobiography*』Reinhold Niebuhr: *His Religious, Social, and Political Thought*, eds. by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall, New York: Macmillan, 1956, pp.15-16.

- (8) 同、三〇三頁。Ibid., p.22.

- (9) Ronald H. Stone, *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*, Abingdon Press, 1972, pp.156-157; Richard W. Fox, *Reinhold*

Niebuhr: A Biography, Harper & Row, 1985, p.84; Robin W. Lovin *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, Cambridge U.P., 1995, pp.46-48, 79.

- (10) Kenneth Durkin, *Reinhold Niebuhr*, Geoffrey Chapman, 1989, pp.110-132; Peter Ochs, "Abrahamic Haecceitas: Theological Conditions for Justifying Inter-Abrahamic Study," *God, Truth, and Witness: Engaging Stanley Hauerwas*, eds. By L. Gregory Jones, Reinhard Hutter, C. Rosalee Velloso Ewell, Brazos Press, 2005, p.319.

- (11) Rachel Hadley King, *The Omission of the Holy Spirit from Reinhold Niebuhr's Theology*, Philosophical Library, 1964.

- (12) 『自我』一三、一九頁（一部改訂）。

- (13) 例えば「ドグマに対する経験の勝利」という表現は端的に彼の姿勢を表している（『アメリカ史のアイロニー』聖学院大学出版会、二〇〇二年、一三八—一六六頁）。

- (14) 「わが精神の歩み」二八八頁。

- (15) 「この問題に対する解答は、契約共同体、つまりキリスト教会の権威をうち立てることであった。そして、この教会は啓示の解釈の一致に到達しようとし、また個人的な幻想や空想が持つ気まぐれを防ごうとしたのである。キリスト論の問題、つまりキリストの啓示の持つ意義深さの問題を主に取り扱った何回かの教会会議において一致した結論は、『ドグマ』として公布されたのである。『ドグマ』という言葉は、ローマ帝国の政令を意味する用語例からとられたものであった。ドグマは、現代の言葉の中では嫌われる意味を持つようになった。というのは、それは科学的に証明されない独断的主張を内容としているからである。実際そのようにドグマを作りあげることが意図されたのは、近代の科学が誇り、哲学者がいたずらに求めるような種類の普遍妥当性をうち立てることを、その真理の詩的、劇的なシンボルが許さなかったような真理のこの領域において、私的解釈の独断性を避けようとし、その真理の持つ「公共的」性格を保証しようとしたためである」（『自我』一〇五頁）。

- (16) ニーバーの「宗教的謙遜」という表現はこうした外部としての他者を受容する信仰から形成される霊性として見る

ことができる（「光の子と闇の子」聖学院大学出版会、一九九四年「一九四四」、一五二—一五三頁）。

(17) 【自我】一四六頁（一部改訳）。

(18) *Faith and History*, Charles Scribner's Sons, 1949, p.18; NDM I, p.156. ニーバーにおける「記憶」の意義については拙論「神の像 (Imago Dei) —— 歴史意識と人間性をつなぐもの」「国際基督教大学学報Ⅳ—B人文科学研究 キリスト教と文化」国際基督教大学キリスト教と文化研究所、三四号、二〇〇三年、八五—一二六頁を参照。

(19) この中には「可能性の芸術」としての政治も含まれる（“Fair Employment Practices Act,” *Love and Justice*, ed. By D. B. Robertson, Westminster/ John Knox Press, 1957, p.148）。

(20) 【自我】二二七頁。

(21) 深井智朗『超越と認識』創文社、二〇〇四年、一七三頁。

(22) Hauerwas, *With the Grain of the Universe*, p.123.

(23) *The Nature and Destiny of Man*, vol. II, p.98. 引証聖句は、該当頁脚註では「イコリント四・一九となっているが、これは誤植であり、正しいのは四・二〇である」。

(24) *Ibid.*, pp.98-99.

(25) Durkin, p.118.

(26) NDM II, pp.116-117.

(27) *Ibid.*, p.117.

(28) Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, University of Notre Dame Press, 1983, p.xxiv. 近藤勝彦「平和の論理——『平和主義』と『正当な戦争』について」『聖学院大学総合研究所紀要』三一号、二〇〇四年、三九六頁。

(29) ここで使用する「霊性」という表現は、祈りや瞑想や自己否定という意味ではなく、ハワーワスが主張する、霊的

訓練を通して得られる平和や正義を維持するのに必要な習慣などを指す。例えば「暴力に直面しても希望を持ち続けられるのに必要な忍耐」などである (Hauertvas, *The Peaceable Kingdom*, p.136)。

(30) NDM II, p.107.

(31) この経験やコモンセンスの自立性は、一般恩寵の問題とした方が説明しやすい。しかしニーバーの強調点は、創造論によって説明される自然的、自立的秩序よりも、被造物本来の自由と調和を回復していく贖いの過程にある。前述のダーキンが提示した、贖罪の制度としてのニーバーのデモクラシーも同様に聖化の文脈で理解可能になる。そのため、この自立性は特別恩寵の下にない一段低いものとして理解するよりも、終末において約束された自由と調和の先取りとして、成熟可能な自立性と理解した方が、つまり聖化の問題とした方が、ニーバーの発想により適合的である。

(32) 「宗教信仰だけがあって、文化的な訓練によって個人に与えられるような有能さと創造性の支えがなければ、個人は社会の権威の持つ巨大な重みに対抗していくことができない、ということである。個人は武装するにあたって、一つではなく二つの武器を必要とする。個人は社会のよそおいに対しては宗教的に靈感を受けた自尊心という武器を持たねばならず、習慣の命令や伝統の権威からは独立して結論に到達することのできる批判力を持たねばならない。個人はまた、社会の生活に彼独自の貢献をするためには、芸術や技術、科学や文化方面でも創造的な資質を持たねばならない。このような資質は信仰によってではなく、文化の訓練によって与えられるのである。それゆえ、開かれた社会における個人の自尊心や尊厳を、彼に独立を与える二つの源のどちらか一方に帰してみても無益である」(『自我』二六二頁)。

(33) NDM I, pp.263-264.

(34) 『自我』二〇四、二四三—二四四頁。

(35) 同、二四二頁。

(36) 近藤、四二二頁。

(37) Ronald Stone, "An Interview with Reinhold Niebuhr," *Christianity and Crisis* 30 (Mar. 17, 1969): 50. フラウエンによる引用
 「ニーバーとその時代」聖学院大学出版会、二〇〇四年、三七六頁。

(38) ロヴィンも指摘するように (Lovin, p. 4)、ニーバー自身が明確な定義を行わなかったため不明瞭なままになっているが、キリスト教現実主義は、三〇年代とそれ以降ではその実質が変化している。三〇年代においては、マルクス主義の階級闘争の影響から、強制力行使の必然性とそのキリスト教的妥当性を模索するものであった。しかし四〇年代以降、自由の意義を発見した結果、法則化や理論化されうる歴史の必然性よりも、蓄積された経験によるコンセンサスの判断を評価するようになる。歴史を悲劇としてみるよりも、ある種のおかしみや不調和を伴った「アイロニー」として理解するようになったのである。そしてキリスト教現実主義の実質も、信仰により生み出される成長可能な靈性とそうしたコンセンサスの知恵を結びつける方法へと変化したといえる。

本論は、日本基督教会第五三回学術大会（関西学院大学、二〇〇五年九月二四日）での発表に加筆・修正したものである。また本論の執筆にあたり、国際基督教大学二一世紀COEプログラム『平和・安全・共生』研究教育の形成と展開」の助成を受けた。