

キリスト教信仰の再象徴化の課題

——H・リチャード・ニーバーの場合——

東 方 敬 信

序．キリスト教信仰の再象徴化

H・リチャード・ニーバーは、晩年の1960年に記した自伝的文章『宗教改革——継続する命令』において、自分の神学的巡礼について語り、さらに将来の神学的課題についても記した。その将来の神学的課題を、彼は、キリスト教信仰の「再解釈」では不十分であり、むしろその「再象徴化」が必要であるといった。しかも、その自伝的文章のしめくくりには、自分のキリスト教信仰の確信を語り、社会の改革の根本は「宗教改革」であり、たとい「宇宙開発」の成果や東西の「冷戦の譲歩」という成果があがったとしても、人間精神それ自身が「再生」されなければ、それらは人類にとってそれほど重要な出来事にはならないと言い切っている。これは、近代世界の問題を「キリスト教信仰の再象徴化」によって解決しようとする大胆な希望を語っている文章である¹⁾。

まさに彼の予測したとおり、その文章の30年後の今日、宇宙開発時代がおとずれ、ベルリンの壁の崩壊後、世界の枠組である東西の冷戦構造も緩和されてきた。しかし、それに比して、人間精神それ自身が真に再生しているかどうかは疑問である。人々は、豊かさと自由は求めても、世俗文化における実存の陳腐化は相変わらずではないか。そこに、われわれは「安からざるに安し安し」という危険を感じないわけでもない。

それにしても、彼が今後の神学的課題をキリスト教信仰の再解釈ではなく「再象徴化」といったのは、どのような理由からであろうか。宇宙開発

時代と冷戦構造の緩和を予測した彼がそれより深い神学課題をどのように予測をしていたかを知るのは、われわれにとってきわめて興味深い。彼はつねに時代のなかで聖書の使信を語ろうとしていたが、その彼が宇宙開発時代を予測し冷戦緩和を予想したとき、いったいどのような神学的課題に向かっていこうとしていたのか。それを知るのは、聖書の使信を今日の教会において明らかにし、さらにそれが人間精神の再生に重大な意味があると確信する者にとって、重要な示唆を与えてくれるであろう。

そこでまず、彼がその神学の成熟期にキリスト教信仰の「再象徴化」といったことの背景を考察してみよう。そのとき、彼は、言語哲学者のウィトゲンシュタイン、象徴の哲学者のカッシーラー、科学哲学者のマイケル・ポランニーなどとの対話に取り組んでいた。したがって、彼は、マイケル・ポランニーの用語をもちいると「ポスト批判主義の神学」を試みようとしていたと判断できる²⁾。このポスト批判主義とは、近代の科学技術世界そのものを根底から洗い直す人間の新たな知的営為のひとつであり、信仰と認識を分離するのではなく、かえってその相互作用を主張するものである。その証拠として、われわれは、さきほどの自伝的文章にいくつかの点を発見したい。

そのとき彼が「再象徴化」として求めていたのは、「神の前におけるわれわれの実存のリアリティー」を生き生きと把握し、伝達することであったが、それは、神学の言語とキリスト者の行為を新鮮なものとして世界に提出し、「人格的生という直接性における、現実との関係を指し示すようになる」ことであった。ここに出てくる「人格的生」とは、まさに彼がマイケル・ポランニーやその他の思想家と共有したポスト批判主義思想の把握しようとする主観、客観の二元論をこえた新しい人格的生であり、科学技術と神学の分離をこえた「個人的知識」を探究する人格的生でもあった。ニーバーは、この人間精神の根源的状况である人格的生から、新しくキリスト教信仰を表現したいと考えた。それは、暗黙の次元にある現実を明るみに引き出す新たな「宗教的言語」と「象徴的行為」による表現である。これによって、彼は、キリスト教神学とキリスト教倫理の両方の現代的な表現を探究していたといっていよい。これを、彼は

「意味深い言葉と象徴的行為のなかに、この再象徴化が」到来することであるといっている。

それ以外に、ポスト批判主義のモチーフを彼の神学的成熟期の文章に探してみよう。彼によれば、人格的生は、孤立した生でなく、世界のなかに他者と共に行為者として住み、神を探究する社会的存在であるが、しかしそれは一人称単数で「わたし」としてあるいは一人称複数で「われわれ」としてかたる主体的「自己」である。そこに宗教的言語の特徴がある。1960年に、彼は『近代文化の崩壊と唯一神信仰』を記したが、その序文において、神学の方法論を検討している。その一部分を引用してみよう。

このように、信仰に浸透している思索の精密な展開としての神学は、この究極的関心が神であるにしても、信仰の活動につねに参加しなければならないのである。この文脈における訓練された思考の努力として、神学は、現代の人間研究の多くの範疇の一つとしてたやすく分類されてはならない。つまり、神学は、科学として、人間学の一つとして、歴史学として、また精神科学として、あるいは批評学や哲学として分類されることのできないものである。神学は、自己の仕事の状況において、自己の対象にふさわしく、自己の方法に従って、展開しなければならないのである。そして、それは、他の対象に向けられた合理的探究によって展開された方法の奴隷となってはならないし、信仰以外の人間の非合理的活動にも結びつけられてはならないのである³⁾。

ここで、彼は、神学が「信仰の活動につねに参加しなければならない」と主張し、神学という学問がただ客観的に対象を把握し表現するだけでないことを強調する。それは、他の学問の奴隷になるだけである。また神学が自己の対象と自己の方法にこだわるのは、彼によれば、神学が人格的生の意義と統一にかかわるものだからである。信仰とは、人格的生そのものである。彼によれば、「神は確固たる自己」であり、われわれがその啓示に応答して人格的生を与えられ、「統一された自己の展開」となるのである⁴⁾。したがって、それ以外の非合理的、主観的経験は、混乱を引き起こすだけで、神学は「信仰以外の非合

理的活動にも結びつけられてはならない」というのである。いずれにしても、学問に「参加」という主張を盛り込んでいるのは、ポスト批判主義の思想家の特徴である。さらに、われわれが上記の引用に発見するのは、それまでの『アメリカにおける神の国』あるいは『啓示の意味』や『キリストと文化』において彼がたえず用いてきた「歴史」または「歴史学」という言葉に、距離を置いている点である。つまり、それは、自然科学の領域を避け、神学を歴史学のあつかう歴史的世界だけに限定するという印象を避けるためであろう。積極的に言えば、彼は、この時期に、あらゆる学問の根底にある人間の言語活動に焦点を合せ始めていたといえることができる。

さらに、彼の成熟期の神学的課題を表現している死後出版の『責任を負う自己』（1963年）を検討してみると、そこに『啓示の意味』（1941年）において展開した有名な「内的歴史（inner history）」「外的歴史（external history）」の区別⁶⁾を克服しようとする意図が明瞭に表われてくる。これは、いわば純粹理性と実践理性を区別した「カント主義の歴史化」といわれた『啓示の意味』の時代の神学的方法論を克服する姿勢をとったものとなる。その理由について、彼は、この二元論が精神と身体を分離する傾向になり、われわれの自己を統一するより二分割してしまう近代的人間観の過ちに陥ると考えるのである。そこで、新しい「責任を負う自己」という言葉がでてくるのであるが、こういった文章には、彼がメルロ・ポンティエーの哲学を検討した痕跡さえ見えてくるのである。少し長くなるが、その意図が明瞭に表われた文章をひとつ引用してみよう。以下の引用は、マルチン・ブーバーの「我と汝」と「我とそれ」の二分法をさらに越えていこうとする脈絡にある文章である。

しかしながら、応答的な自己は、もう一つの他の三位的な弁証法的な相互作用のなかにも存在いたします。伝統的には、われわれは、第一の状況においては、思弁的ないし観察的な理性を用いるのに対し、第二の状況においては、実践的な理性を行使するのだということによって、第二の状況を第一の状況から区別してきたのであります。この区別は、有用かつ不可避であります。自己の統一性を解消することによって、われわれをいくらか迷わせ、

かつ、どこか似ていて有用ではあるが、身体と精神の間で行なわれる、惑わせやすい区別へと導いてゆく傾向があります。同様に深刻な問題であったのは、この分離が、われわれの行為における観察的、解釈的な要素と同様、われわれの知識においても実践的ないし倫理的な要素を無視するように、われわれをしばしば導いてきたという結果であります。この二つの状況を、理性の主体的活動に照しあわせて、観賞的であるとか実践的であるとか区別するかわりに、われわれは最近、それらを事実および価値としてのそれらの対象に照合して区別するようになってきております。しかしながら、これらの言葉のどちらにもはっきりした意義を与えたり、それらを一つの属の、たとえば存在の名称的な種として相互に関連づけることさえ、むずかしいということは周知の事実であります。われわれが、これら二つのなじみ深い区別を使うことによって、解決しようと心がけた一般的な問題は、われわれ自身を責任を負う存在としてみる、少しく異なった観点において、われわれの注意をひくことができるであります。もっとも、自己の統一についての究極的問題が、もとの区別によりも、このアプローチによって、全くより満足のゆくものとして解決されるかどうかは疑わしいのでありますが⁶⁾。

こういった文章を検討してみると、彼が神学的巡礼の前方にみていた神学的課題は、いわばデカルトからカントに流れ、さらに最近の学問の世界においても優勢であった近代世界の主観・客観の区別という基本的図式を検討し、それと取り組み、それがもたらす人間の問題を解決しようとしたことである。それが、上記において、わざわざ「行為」という主体的な事柄において「観察的、解釈的な要素」といい、また「知識」においても「実践的ないし倫理的要素」があると指摘している理由である。別の言葉でいえば、神学が、幅広い文化の領域において、人間のあらゆる活動を根底から問い直す作業になったといえるのである。それがあらゆる学問の言語活動の根底にあるメタファーの問題を検討することになるのである。またこの点に、彼の成熟期のキリスト教信仰の再解釈ではなく「再象徴化」の試みがかかっていたといえる。メタファーは、隠された心の深みにある現実をあらわにしたり、それによって新しい現実を作っ

たりする創造的言語である。『責任を負う自己』のなかには、彼の自覚的なメタファー論が見られる。例えば「責任性というシンボルは、われわれが自らを理解するために、また行為におけるわれわれ自身を定義しようと模索するときに、われわれの心の深みにある、いわば隠れた関係、隠喩 (allusions), 直喩 (similes) を含んでいる」⁷⁾ という文章などがそうである。そのほかに「代喩的類比 (synecdochic analogy)」⁸⁾ という言葉も用いている。これは、部分的なもので全体を表現する方法のことである。彼はさらに、ステファン・ペパーの「根幹的メタファー (root-metapher)」⁹⁾ という言葉も引用している。この根幹的メタファーは、「世界の本質についての最も基礎的な仮定であり、それを叙述することによって可能になる世界の経験」を意味するものである¹⁰⁾。いずれにしても、このポスト批判主義の神学を明らかにしていくことが、この論文の主題になるが、その際、信仰と歴史の問題とからんで、彼の「内的歴史」と「外的歴史」の区別がどのように問題となり、克服され、また継続されたかが明らかにされなければならない。この作業は、彼の神学的成熟期の方法論から、彼の神学確立期の方法論を振り返ることになる。

その作業のまえに、彼が神学的巡礼において対話を続けた同時代の神学者と哲学者をポスト批判主義の視点から検討しておこう。

1. 同時代の神学者と哲学者

H・リチャード・ニーバーが対話をしながら神学的成熟を果たした相手はかなり大勢であり、時代もアウグスチヌスから同時代の神学者まで広がり、さらに同時代の哲学者のみならず社会学者、心理学者、文芸批評家にまでおよんでいる。こういった中から、とくに彼が刺激を受けた神学者として、カール・バルト、ルドルフ・ブルトマン、ポール・ティリッヒ、ラインホルド・ニーバーを検討しよう。さらに、神学的成熟のために対話したマイケル・ポランニー、ルトウィッヒ・ウィトゲンシュタイン、メルロ・ポンティー、エルンスト・カッシーラーという哲学者たちをみておこう。しかし、ニーバーは、これらの人人に、刺激を受けたのであって、けっして彼らに追従したのではなく、自分自身

の神学的自己形成の対話の相手にしていたのである。

A. 神学者たちの批判主義

ニーバーの同時代の神学者たちは、およそ宗教的言語に関して批判主義の立場をとっていた。いわゆる新正統主義の神学者たちは、「神の主権」を主張し、近代の人間中心の世俗世界に対して、神学の自律を確立しようとした。しかも、彼らは、意識的にあるいは無意識的に、自分たちの神学的作業でもちいる宗教的言語についても、この神の主権を主張した。つまり、彼らは、神の主権を人間実存や世界から独立したものとして語るなかで、宗教的言語のもつ意味を、人間の使用する言語や人間の言語行為にではなく、神のリアリティーそのものによって力を発揮するものと考えたのである。その神のリアリティーとは、バルトでいえば「神の言」、ブルトマンでは宣教において出会う「神の行為」、ティリッヒでは「存在それ自身」、さらにラインホルド・ニーバーでは「神の愛の理念」である。したがって、彼らは、宗教的言語に関して、言語は神学的対象を「指示する」役割だけをもつと考えた。それは、指示的(referential)機能としての言語である。ポール・リクールによると、「伝達を目的とする日常言語において、記号としての言葉は、言語外の対象を指示して、了解されたとき、意味となって消滅するのである」¹¹⁾。指示機能としての言語は、それ自身には本質的意味はなく、言語外の対象を指示するだけである。つまり、言語が指示する神的意味は、その使用される言語を超越したところにあるのである。このような神学的方法論では、意味と言語とは分離され、宗教的言語は、ただ指示する役割しか負わされていない。その意味の力は、神のうちにあるのみである。したがって、わたしたちの使用する言語や言語行為は、この方法論では、創造的、発見的能力を持たず、意味の力によって本質的ではないのである。

バルトの言語使用について言えば、彼の神学において、その言語の指示する役割も、神がそれに指示する力を与えないかぎり神を指示することができないので、言語の指示機能すら神に帰することになるのである。バルトによれば、

人間の宗教的言語は、「一つの事実、一つの対象を指示する」¹²⁾ つまり神の言を指し示すだけである。しかし、わたしたちの言葉は、はたして、神の言を指示できるであろうか。それが説教者として彼が悩んだ問題である。人間の言語は、神の言を指示するにしても、それが神の言そのものに到達することはない。むしろ、バルトにおいて、解決は次のとおりであった。神が人間の言語を御自身の存在に対応させてはじめて、人間の言語は神にたいして有効なものとなる。この意味で「言は肉体となり、わたしたちのうちに宿った」のである。したがって、人間の言語は、神の主権性あるいは恵みによってはじめて保証されるのであって、言語そのものに意味や力があるとはいえないのである。その消息がユンゲルのバルト神学を分析したときの「啓示の言語獲得」¹³⁾ という主張になり、また「神の自己解釈としての啓示」¹⁴⁾ というバルト神学の基本的理解になるのである。別の観点から考えると、宗教的言語に関して、神は、唯一の行為者であり、人間は、ただ無力な受領者になるだけである。したがって、宗教的意味が言語に受肉するというのは、われわれの言語の機能が創造的にされるというのではなく、神の主権だけによるのである。

さて、ブルトマンの神学の批判主義は、世界を閉じられた因果関係として理解するカント的な近代的世界観を前提にして、彼が、新約聖書の世界像を「非神話化」したところにあらわれている。この近代的世界観はまさに批判主義哲学のもたらすものである。そして非神話化の課題は、新約聖書の神話的表現がいわゆる客観的な世界を指示するのではなく、実存論的な主体的領域を指示する機能を果たしていることの解明であった。これは、主観的領域と客観的領域の分離である。しかも、その作業において、言語は、指示機能をもつだけで、解釈された神話は、実存論的領域を指示する。つまり、彼が非神話化によって新約聖書を再解釈した実存論的言語は、神と自己を同時に指示する。そして啓示の出来事は、ケリグマをとおして与えられるキリストにおける神の根源的啓示行為である¹⁵⁾。その神の行為によって、人間が実存に招かれる。そこでケリグマの宣教において再現された神の行為が、人間と人間の言葉を意味あるものとするのである。この点で、神の行為が人間の言語の意味を与えるということに

なる。したがって、ブルトマンにおいても、人間の言語そのものの力は否定され、宗教的意味は、人間の言語行為によって起るというより、神話のなかに担われた神の行為によって起るのである。彼は、神話的世界像とその実存論的内容を切り離し、それを解釈した実存論的言語だけが指示機能を発揮すると考えるのである。したがって、彼も、言語を自己によって創造される生の形態とは考えないのである。

ティリッヒは、意識的に近代人の批判主義を克服しようとしたが、彼の言語観は、やはり他の神学者たちと同じく批判主義的である。彼によれば、「象徴も神話も」指示機能をもち、「理性とその神秘の深みを指し示す」もので¹⁶⁾、存在の根底を指示する。しかし、それらの意味は、言語そのものから分離され、言語を越えて指示された、存在の深みにあるのである。皮肉なことに、ティリッヒは、バルト・ブルトマンに見られないほど、象徴と神話に理解を示しながら、それらは重要な地点にさしかかると、非神話的また非象徴的な表現である究極的実在によって避けられる。神話は、有限な実存の墮落した状態には必要であるが、しかし本質的には不必要である。またあらゆる象徴は、神が存在それ自身であるという「非象徴的言語」のうえに成り立っている。したがって、神的内容は、人間の象徴という言語形態から分離されているのである。むしろ、ティリッヒにおいて、言語は、深みや存在の根底にたいして「透明(*transparent*)¹⁷⁾」にならなければならない。まさに言語が存在の根底を指示するとき、それは無力になり、そもそも人間の自己も受け身になる。そして神のみが宗教的内容を決定するのである。そのとき、象徴的言語はリアリティーを形成せず、すでに存在している深みの構造である神的ロゴスにたいして透明になるだけである。たしかに、ティリッヒは、象徴がその指し示すリアリティーに参与していると主張するが、その指示のときに人間の自己はきわめて受け身になる。それが信仰の瞬間である。信仰とは、人間の行為というより、「捕らえられている状態 (*state of being grasped*)」であり、受動の状態である。そこにおいて自己はただ聖霊の働きの受領者である¹⁸⁾。このような仕方では、神の主権が確保されるが、宗教的言語は、ただ指示機能としてだけ働き、人間の生の形

態としては捕らえられていないのである。

さて、ラインホルド・ニーバーにおいても、宗教的言語は、指示機能しか持っていない。彼によれば、創造や堕落や贖罪といったキリスト教の神話や象徴は、「深みの次元」を指示するもので「われわれが見る事実や経験する歴史を超越している意味の源泉を指し示すことによって、生の事実や歴史の過程を照らす意図や力」¹⁹⁾を持っている。しかしそれだけである。神話や象徴は、超越なるものを表現するが、その宗教的意味は、人間の言語を越えている。彼も、宗教的言語の意味を人間実存の限界の外において、神の主権を確保した。つまり、言語と意味を分離したのである。言語は、その意味がそれを越えているという点で無力であり、人間の自己は「自己超越」という特徴を与えられているにもかかわらず、言語行為という意味では無力である。しかし、彼は、神の言語獲得というような神学的工夫を凝らすことなく、カントの英知世界を思わせるような仕方で、アガペーの理念は、この現実世界では不可能であり、ただ逆説的にキリストの十字架に表わされただけであると主張するのである。このような意味で、ラインホルド・ニーバーも、言語とその超越的意味を分ける点で、批判主義の特徴を他の神学者たちと共有しているといえるのである。

B. ポスト批判主義の哲学者たちとの対話

さて、ニーバーは、自己の神学を形成するために学際的対話をかかさず行なってきた。彼は、『近代文化の崩壊と唯一神信仰』において、近代科学のもたらす科学的世界像の歪みについて再三警告を発した。そのとき彼が引用したのがマイケル・ポランニーである。マイケル・ポランニーは、「発見の哲学」を主唱した哲学者であるが、近代史を眺めて二つの顕著な特徴を知ったといわれる。それは、自然科学の創造的発展であり、さらに社会的および道徳的進歩を求める人間への信頼である。彼によると、この二つは近代史の双子であるが、青春期には期待を抱かせたが、成人すると破壊の力となった。科学的技術は、かつてより良い世界を形成するものであったが、今や破壊のための武器になった。また科学にもとづく社会、政治哲学は、かつて封建制から人間を解放した

が、今や専制的なイデオロギーとなった。彼によれば、科学の進歩と人間中心主義の結合は、暴力の時代をもって終るのである²⁰⁾。この近代史の皮肉の原因は、ポランニーによると、デカルトの徹底的懐疑にある。デカルトは、方法的懐疑によって、知識を客観的に実証できるものに限り、その他の信条、信頼、参与、欲望、感情などをそれらから分離した。ところが、この客観的実証主義は、いわゆる科学的世界像として人間に幻想を与え、真実な意味での人格的生を無視してしまった。これに対して、ポランニーは、多くの明瞭に意識できるものは、「暗黙の次元」に支えられ、科学も「信頼すべき基礎(fiduciary foundation)」という人格的生に根ざしているというのである。それが、信頼を前提にした知的活動といわれるものである。

ニーバーもデカルトについて記し、「反伝統主義のやり方であり、デカルトならびに徹底的経験主義のやり方に見ることができます。この立場は、受けとった考えをすべて疑ってかかり、出来事を解釈するための新しい範型を現在の瞬間において形成しようとする、徹底的な疑いから始めます」と叙述し、しかし人間の人格的生にたいしては不適格であると判断する。「われわれがこのやり方を、われわれの人格および共同体に対する応答に適用しようとする場合には、このやり方は、自己を対象に、認識しない認識される者に、すなわち解釈しない反作用者に還元」²¹⁾することになるというのである。しかも、ニーバーは、マイケル・ポランニーが、科学のなかに信頼の要素を受け入れた点に注目する。

マイケル・ポランニーは、科学的知識に入り込む人格的要素を理解する努力のなかで、この科学的参与の意味を理解しようと苦闘している。彼は『わたしは危険にまきこまれているにもかかわらず、真理の探究とわたしの発見を論ずることに招かれている』。この文章は、わたしの「信頼」の計画を要約し、わたし自身が抱いている究極的な信念を担っている」という²²⁾。

ニーバーは、ポランニーの問題意識を次のような要約の仕方をしている。これは、いわば彼が試みていた「信仰の現象学」を構築する部分である。

しかし、科学における「信頼(fiduciary)」の要素は、さらに探究されな

ければならないであろう。こういった問題のなかで、問われなければならないのは、次のような問題である。わたしたちが獲得したり伝達しようとする知識は、なんらかの仕方で、世界の本質や人間の運命についての究極的信念つまり大なり小なりの宗教的秩序についての信念に依存しているのだろうか²³⁾。

上記の引用の最後は、疑問形で終わっているが、そこに見られる彼の意図は、その問いに対する肯定であり、人間のあらゆる活動の背後に信仰という現象があることを指摘したいのである。

その信仰の現象学に示唆を与えてくれたのがメルロ・ポンティである。その示唆によって考えられた信仰とは、世界から孤立した信仰ではなく、世界のなかにあり、世界を通して表現される信仰である。メルロ・ポンティは、批判主義の主観・客観の対立にたいして、われわれ人間が世界の中で身体的に存在していることを強調する。世界の中で身体的に存在することは、われわれの「知覚の背景 (background)」²⁴⁾ にあって、つねにわれわれの認識や知覚に暗黙のうちに影響を与えているのである。したがって、われわれが世界を経験するというのは、その背景からひきだしてくる画像 (figures) によるといえるのである。しかし、ニーバーは、彼の神学をこういった人間の身体的知覚にもとづいて主張することはないが、人間が身体性をもつことを非常に配慮している。人間は世界において「身体化された自己」である。さらに彼が神学者として強調するのは、その身体化された自己における「固有の自己」である。その文章を見てみよう。「自己の応答は、肉体的存在における継続や、健康を与える自然の力との相互作用に向かう、自分自身の運動に鑑みて、より適切であり、また、自己が、そこにおいて他者と相互に作用する生物学的共同体に鑑みて、より適切でありましょう。しかしながら、生物学的出来事についての、この相互作用のうちのどれ一つとして、この身体の中に、またこの身体とともにあるのは私であり、私がこの身体をもっているのであり、これが私の身体である、という事実に触れているものではありません」²⁵⁾。この文章にある、「私がこの身体をもっている」と言えるのは、身体的自己ではなく、人格的生にいきている

固有の自己である。しかし、彼は、それを極力、身体と分離しないで表現しようとしている²⁶⁾。

さらにニーバーは、あまり存在の前景とか背景という言葉は使わないが、信仰とは、われわれのあらゆる関係の背景(background)であるという。それは、信仰を孤立した形態で語るのではなく、あらゆる現象の奥にあるすべてのものとかかわる世界であると理解したからである。これは、メルロ・ポンティエーにヒントを得た言語表現である。

わたしたちに対する「神の約束」は、アブラハムとその子孫に与えられた言葉として限定する必要はない。それは、人格的存在が実存に目覚める意義と輝きの感覚を示している。実存の背景の中に(in the background of existence)、子供の記憶であろうが、他の存在のなかで聞いたプラトンの回想であろうが、内なる声の響きであろうが、その存在と全ての存在が意図している栄光に満ちた光輝で鮮やかで喜び満たされた感覚がある。……生の約束は、わたしに対するというより、存在に対する栄光と輝きの約束であり、この存在の世界の一部であるわたしに対するものでもある²⁷⁾。

このようにニーバーには、メルロ・ポンティエーに刺激を与えられた「実存の背景」という表現があるが、その意味合いは、両者において微妙に異なっている。メルロ・ポンティエーは、身体的存在と他のあり方に不可避的な関係があることを示すため、知覚の経験主義的理論と観念論的理論に対決したが、ニーバーは、実存の背景という表現のなかに「人間実存の秘義をこえた秘義」である「究極的な環境(circumambieny)」²⁸⁾つまり究極的背景における宗教的生の形態を探究したのである。その究極的環境を、創造的に表現するものがメタファーであり、神話であり、神学的言語の課題であった。

その神学的言語に力を与えてくれたのがウィトゲンシュタインである。ウィトゲンシュタインは、「言い表わせないもの(私にとって秘められていると思われ、表現できないもの)が……私の語ることに意味を与えてくれる背景となっているのだ」²⁹⁾と論じることができた言語哲学者である。ニーバーは、論理実証主義者であるエイヤーに言及することがあった。この論理実証主義者にと

って、明晰判明に表現できず検証原理に耐えないものは、すべて無意味であり、なんらの価値も有していない。エイヤーは「形而上学的であるということは、真でも偽でもなく、文字どおり無意味であるということである。……とりわけ、非経験的な価値の世界が存在するとか、人間は不滅の靈魂をもっているとか、超越的な神が存在するということは、有意味なかたちで述べることはできない、ということである。」³⁰⁾といている。ところが、同じ言語に関心をもったウィトゲンシュタインは、全く違った態度をもっていた。上に引用したように、ウィトゲンシュタインは、「表現できないもの」が言語に意味を与える「背景」であると考えているのである。彼は、信仰と神についていくつかの言葉を残している。それは、検証原理によって判断するのではなく、実存の背景にある人格的生であり、自己の変革経験である。「宗教の信仰とは……ひとつの生き方、ひとつの生の判断の仕方なのである。そういう見方を情熱的に引き受けることなのだ。」³¹⁾「神を信じるとは、生の意義に関する問いを理解することである。神を信じるとは、世界の事実によって問題が片付くわけではないことを見て取ることである」³²⁾。さらに、彼は、人生が耐え難くなった時、われわれは周囲の状況が変化することを期待するが、一番効果的なことは「自分自身の態度を変えること」であると言い、彼にとって、キリスト教は次のような仕方で存在する。「キリスト教の場合、われわれは何かに心を掴まえられ、方向転換しなければならない。……方向転換したなら、そのままの方向を取り続けなければならない」³³⁾。ニーバーは、晩年にウィトゲンシュタインに非常に関心をもっていた。しかし、彼は、人間の日常言語がそのまゝで沈黙しつつ尊重したものを、さらに積極的に象徴あるいはメタファーとして表現しようとしたのである。

ニーバーがその人間の世界経験の背景にある究極的環境を引き出す言語活動を遂行するのに勇気を与えたのがカッシーラーであった。エルンスト・カッシーラーは、『象徴の哲学』を著わしたことで有名であるが、言語について次のように考えている。「概念言語と並んで、情動言語があり、論理的または科学的言語と並んで、詩的想像の言語がある」。そして彼は、概念的言語より、情

動的言語を優先する。「一次的には、言語は思想または観念を表現せず、感情および愛情を表現するものである」³⁴⁾。その人間の本来の生を表現するのが象徴というわけで、彼は、人間を *animal symbolicum* と定義した。カッシーラーによれば、この象徴をあやつる人間こそが、現状を克服して新しい世界を造っていくのである。「シンボル思考こそ、人間の自然の慣性を克服して、人間にあたらしい能力、人間的宇宙を不断に再建する能力を与えるものである」³⁵⁾。したがって、象徴言語は、人間の世界経験を変革するのである。そのうえ、彼は、いまでも神話の世界が現代人にとって意味をもっており、「もとの力を失わず存続している」とする。カッシーラーは、神話に積極的意味を見つけて、次のように言う。それは神話の定義となっている。「神話の世界は劇的な世界である——行為の世界であり、力の世界であり、相闘う勢力の世界である」と定義している。

行為の世界をあつかうキリスト教倫理学者としてニーバーは、このカッシーラーに刺激を受けたにちがいない。彼は、『責任を負う自己』において、人間の究極的環境にかかわる死の神話学と生の神話学を語っている。それはまた後ほどあつかおう。しかも、彼は、イエス・キリストを象徴形態として表現するのである。

ニーバーは、まず象徴形態という考え方が、心理学者によって提示されたという。しかし、それ以上に貢献しているのがカッシーラーであるという。「それは、エルンスト・カッシーラーが展開した象徴形態の哲学によって説得的に提示され、詳細に例証された」³⁶⁾。さらに、芸術史家のゴムブリックのいう人間の現実を反映する「絵画的表象」を指摘し、古典学者のアウエルバッハがギリシャの叙事詩の象徴形態と聖書の世界の象徴形態の違いを指摘していることを紹介して、いよいよ宗教を論じるころに来て、ニーバーは、人間の世界経験の背景を示す「究極的環境」という用語をもちい、さらにそれを「根幹的メタファー」によって表現されるものと言い直すのである。そして、彼は、イエス・キリストを根幹的メタファーとして、究極的環境を表現し、そこに働く存在の力を表現し、それに応答して人間が行為者としてどのように自己形成をす

るかを表現できるものとするのである。「イエス・キリストとは、キリスト者が、それなしには、……そのすべての関係において関係している究極的環境をもはや想像することも、知ることも、信ずることもできない象徴的な人物のことです。……またイエス・キリストとは、キリスト者が、自己の生とあらゆる被造物についての深みにおいて働くところの、究極的精神をそれによって了解しあるいは理解する象徴的人物のことです。……イエス・キリストはまた、それによって自己が自らを理解するところの、そしてまた、それに助けられて、自己が自らの行為と受容とにおいて自己自身を導き形成するところの、象徴的形態であります。」³⁷⁾

2. ニーバー神学における言語と神話

以上で、われわれは、ニーバー神学がポスト批判主義の思想にふれながら、同時代の神学者のなかにあって、独自の神学形成をしたことを確認した。そこであらためて、彼が神学的巡礼を記した文章にある「再象徴化」の主張を引用してみよう。彼は、次のような脈絡でそれを言っている。

われわれの古い言葉は、使い古されてしまっている。すなわち、それらは、神の前におけるわれわれの実存のリアリティーを把握することも、伝達することもできないきまり文句になってしまったのである。再解釈は充分ではない。正確に言えば「神の言」「贖罪」「受肉」「義認」「恩寵」「永遠の生命」などの伝統的用語の再解釈は、ひとびとが他の時代にこれらの象徴によってふれてきた、人格的生という直接性における現実との関係を指し示すようになるまで不可能である。わたしは、（宗教改革、ピューリタン運動、大覚醒運動の新しい言葉のように、フランシスコ会や社会的福音の人々の象徴的行為のように）意味深い言葉と象徴的行為のなかに、この再象徴化がどのようにして到来するのかを知らない。わたしは、聖霊に信頼し、またあの言葉や行為が到来することを信じている³⁸⁾。

彼は、「受肉」などの言葉が人格的生における現実との関係を指し示せるようになるなら使用できるが、それはもう使い古されているので、その現実

接ふれ、それを創造的に表現する力を失っているのではないか、というのである。したがって、彼は、その現実を直接また創造的に表現できる「再象徴化」が必要であると判断するのである。上の文章にある「人格的生という直接性における現実との関係」という句にある「現実」は「アクチャリティー(actuality)」であるが、それを、ニーバーは、特別な意味をこめて記している。それは、上記の文章でも理解できるが、なんとか神学において神の前における実存のリアリティーつまり「実存の背景」にある「究極的環境」を指し示そうとしている言葉である。神学とは、まさに神のロゴスの学問であるが、ただ神についての説明を試みようとするのではなく、その神の現実をロゴスによって現在の現実として創造的に表現する試みである。彼がこの「アクチャリティー」を神学のきわめて重要な表現として用いているのに、同じ時期の他の文章がある。それを調べてみると、なお一層明瞭な意図が分かるようになる。

それは、『責任を負う自己』におさめられた「メタファーとしてのキリスト論」³⁹⁾を実験的に論じる文章の、福音書のイエスの終末論に関連した部分である。彼は、イエスの終末論は次のことを意味しているという。

人間が、創造的かつ破壊的な出来事と出会いながらも、いまはほんのかすかにしか知覚し、理解していないところの万物における神の支配、すなわち、神の行為は、結局さいごには、はっきりと顕わされるであります。しかしながら、終わりになって明らかになるものは何も新しいものではありません。何か新しいものとは、いまや来たりつつあるところの緊急事態(emergency)なのであります。現在の現実(actuality)とは緊急になることであります。その支配が、いまは隠されているが、のちに顕わになるであろうところの神は、そのあらゆる隠れにもかかわらず、いま、支配してい給うのであります。実現された終末論とは実現された神学なのであります⁴⁰⁾。

これは、イエスの終末論を彼が解釈しているところであるが、自分の神学についても語っているといつてよい。つまり「実現された終末論とは実現された神学」であるといっているからである。別の言葉でいえば、神の支配と神の行為を現在の現実として生き生きと創造的に表現するのが神学の課題である、と

いうことである。したがって、神学の課題は、われわれが傍観者としてでなく、「何が起こりつつあるか」と問う応答者として対処せざるをえないように、現在の現実を緊急事態（emergency）として生き生きと表現することである。つまり、現在の歴史的出来事において神の行為と神の支配を生き生きと語ることである。神学が、その現実を緊急事態として創造的に表現できたなら、次のような象徴的行為を引き起こせるようになるというのである。それは、実存の背景にある究極的環境である「神の支配と神の行為」を実存的に受けとめるわたしたちの応答の行為である。先の「実現された神学」という文章の直後には、彼が「イエスのエートス」として要約した応答の倫理がでてくる。すでにイエスが現実を神の行為による緊急事態として受け取ったことも語っている。これは、ニーバーの応答の倫理として引用される典型的な文章である。

イエスは、自己に対するあらゆる行為を、神の創造の、統治の、そしてまた救いの行為のしるしとして解釈し、自己の対する行為に対しては、神の行為に応答するごとくに応答されるというふうに要約できるかと思います。イエスは、神の行為にふさわしい行為をなし、その応答にたいして無限の応答を期待されるのであります。⁴¹⁾

いずれにしても、これで、彼が「再象徴化」によって、現在の現実を「緊急事態」として創造的に表現する言語を求めていたことが分かるであろう。しかも、それは、イエス・キリストを「根幹的メタファー」として、キリスト教信仰を再構築することである。

A 宗教的言語

それでは、このような神学の使用する言語に対する繊細な感覚は、彼の『啓示の意味』においても見られるであろうか。いや、そもそも『啓示の意味』という彼の神学のきわめて方法論的な叙述には、神学が使用する言語に対する繊細な感覚が満ちていた。彼は、すでに、その時代から「宗教的生の形態」に対してどのような言語を用いるべきかを真剣に考えていた、といってよい。しかも、宗教的生の形態は、一般論や普遍的枠組で把握できるものでなく、その宗

教独自の言語活動から把握すべきであることを、彼は見抜いていた。こういった宗教的言語の特徴の把握が、その後の彼の神学形成の源となっていたのである。「そのような神学は普遍的な宗教の言語の文法を示すことはできないが、個別的な宗教的言語の文法を示すことはできる。それにより、その言語を用いる人々が互いに考えるところを正しく伝達しあい、言葉が指示している現実をあやまりなくとらえることが可能となるであろう。この神学は、すべての宗教に応用可能な方法をあみだそうとはせず、その神学の視点が妥当性をもつ特定の信仰に応用される方法をあみだそうとする」⁴²⁾。このように、彼は、「宗教的生の形態」の特徴にふさわしい「宗教的言語の文法」にたいして繊細な感覚をもって、神学しつづけたのである。以上の引用は、その宗教独自の言語ゲームとして神学を主張するウィトゲンシュタインの立場と共通している。しかし、どうして、彼がこのように早くから宗教的言語に敏感であったのであろうか。それは、彼がこの段階で、バートランド・ラッセルやエイヤーのキリスト教信仰の批判を取り上げ、それに対して答えようとしていたからである。それにしても、彼が1941年に宗教的言語の文法について検討していたのは鋭い洞察力を持っていたといえる。それ故、彼はその神学成熟期に、それまでの神学を、新しい象徴論から見直し、書き直したいと考えていたのである。ニーバーの1960年の「神学と言語」というセミナーに参加したL・ヘドメイカーは、次のように、その事実を証言している。

したがって、ニーバーが(1960年の)神学と言語のセミナーで指摘したように、キリスト教共同体は、その出会った現実の解釈にイエス・キリストの象徴的範型を適用すべきである。その指摘によって、彼は率直に『啓示の意味』の問題を言い直した。さらに『キリストと文化』でさえ今日の言語の立場から記されるべきであるといった⁴³⁾。

おそらく、ニーバーは、初めは、慎重に神学と言語の関係を考えていたであろうが、50年代の後半から積極的に宗教的言語の文法に関わっていったと思われる。1960年のセミナーで、それまでの自分の神学を「言直し」たり、書き直したいと告白したのは、成熟した方法から見ると、宗教的言語の文法に着目

していたとはいえ『啓示の意味』の時期の方法論には不満足であったからであろう。それでは、その反省材料とは何であろう。それは、『啓示の意味』の方法論に「批判主義の傾向」が見られるからである。そこで、その点を『啓示の意味』の方法論と彼の死後出版である『責任を負う自己』の方法論を比較して把握しよう。

ここで、簡潔に、彼の著作を振り返っておこう。彼の処女作の『アメリカ型のキリスト教』は、アメリカの教会史を社会的に考察したものである。これは、信仰の歴史にいかに関係的要因が影響を与えたかを問う書物であった。さて、いわゆる神学的自己形成の後、彼は、『アメリカにおける神の国』(1937年)において、アメリカのキリスト教史の信仰的潮流を三つのモチーフに分け、植民地時代から二十世紀に至るまでの宗教的生の形態に反映した神の国の「神の支配」「キリストの国」「地上に到来する神の国」として、歴史神学的方法によって分析した。その後、彼は、『啓示の意味』(1941年)において、「内的歴史」と「外的歴史」という区別によって自己と世界と神のかかわりの仕方を二つに分けた。しかし、この段階では、宗教的言語としての神話やメタファーの意義を明確にしえず、また内的歴史と外的歴史がメタファーの性格を持っていることに気付いていなかった。さらに『キリストと文化』(1951年)において、彼は、キリストと文化のかかわりに関連して、五つの歴史的形態を論じた。その場合の方法は「類型論」であった。しかし、注目すべき点は、彼がその書物全体を「歴史的生の豊かさのなかにある形態を分析する」努力であり、「神話のなかにロゴスを求め、歴史のなかに理性を求め、実存のなかに本質を求める」⁴⁴⁾ 努力であるといっている点である。それがまさにメタファーを用いる動機となってくるのである。『教会の目的と職務』(1956年)において、「牧会的ディレクター」という「伝道において緊急発生(emerging)している新しい概念」⁴⁵⁾ を発見した。この書物は、50年代の混沌とした神学教育を調査して、新しい宗教的言語を発見して、当時の神学教育と牧会に新しい現実を生み出そうとした努力である。さらに『近代文化の崩壊と唯一神信仰』(1960年)において、彼は、五つの信仰の隠喩的形態を文化のなかに解明した。それらは、多く

の価値の中心を持っている「多神教」、有限な閉鎖的社会の中の「単一神教」、世界と分離した神を主張する「超自然主義」、超自然的神を否定しつつ何かに価値の中心を持っている「無神論」、さらに存在と価値の原理である多者をこえた唯一者を信じる「徹底的信仰」である。この徹底的信仰が、彼の実存の背景にある究極的環境を発見する信仰にちがいない。

さて、このように彼の神学は、次第に、成熟してきたのであるが、『啓示の意味』と『責任を負う自己』との神学的方法論のちがいに焦点をあわせるため、この両方の著作における「神話」という宗教的言語の使用法を比較してみたい。そのことによって、彼がどのように近代の批判主義を克服していったかが明瞭になるであろう。

B 神話の評価と再評価

彼は、『啓示の意味』において「神話」という言語を「否定的な意味」で用いている。それは、人格的生に対して不適切であり、また外的世界に虚偽をもたらしてしまう言語使用である。しかし、『責任を負う自己』において、「神話」は、「積極的な意味」を与えられる。それは、ある歴史を自己の過去と現在と未来を理解するために用いるときに名づけるものである。この神話の評価と位置づけの変化に、彼の自覚的な批判主義の克服が象徴されている。

はじめ、ニーバーは、神話が想像力による内的幻想であり、理性の対象にする外的事実に対立するものであるという立場にたって考えた。「こうした区別の結果、内的生の物語を詩的な性格のもの、空想の産物と考えることになる。そしてそれを神話と呼び、われわれが外的事件の理性的観察者として持っていると信じている、事実についてのより正確な知識と対比させることになる。そこで、キリスト教は、自己と価値と持続する時間とを扱う真の意味での詩としてだけでなく、詩的許容や虚構を用いることを許すというような誤った意味での詩としても分類されてしまう。」⁴⁶⁾この場合の「神話」とは、空想の産物である。しかし、彼は、すぐに想像力と理性という二元論を否定して次のように言う。「このように、理性と想像力とを異なった領域へそれぞれ割り当て

ることは二重に誤っている。なぜなら、外的世界についての知識でも想像力を利用しなければならず、内的歴史の解釈に当たっても理性なしにはすまないからである。理性と想像力とはそれぞれの領域で必要とされるのである」⁴⁷⁾。このような慎重な叙述のなかで、彼は、自己と世界についての内的理解にも想像力が必要であり、さらに外的世界の理解にも想像力が必要であることを指摘して、自然科学においても心象 (image) の役割があることを主張した。

しかし、彼が「神話」という場合は、客観的世界にたいして人格的心象をあてはめようとするあやまった適用のことを意味する。「この領域においてわれわれの用いる心象は人格的なものと考えられる。ここでは非人格的な概念によってはものを考えることはできない。機械をわれわれの模型とすることも、数学公式を模型とすることもできない。たとい外的知識においては人格の心象を決して用いないように訓練されたとしても、魂の感動を解釈するときには概念に代えて主体を用いることは不可避である。想像力のこの用い方は神話とは違っている。神話とは客観的知識について人格の心象を用いるものであって、そこでは常に虚偽があり、外的な目標について成就しようのない期待をかもしだし、妥当性を欠く行為に導くのである。」⁴⁸⁾。つまり、科学的な外的世界にたいして誤って人格的心象をあてはめることが神話である。もちろん、このような神話の拒否の背景には、ニーバーがカント的二元論をもちいている事実がある。彼は、リアリティーへの接近を二つに分け、一方を主体的、実践的、道徳的な自己の知識という人格の世界とし、他方を客観的、理論的、科学的な外的世界の知識とする。しかし、彼は、その両者に神話のはいりこむ余地はないという。人格的な世界にたいして神話が適切かという、そうではない。彼は、そこに人間の実存を照明する啓示を主張するのである。したがって啓示と神話は対立するものである。ここに、ブルトマンと同じ、非神話化の意図が見られる。彼によると、この分けられた二つの世界を誤った仕方で結び付けようとする努力を神話というのである。つまり、それは、人格的な心象を客観的世界にあてはめようとする過ちである。

しかし、『責任を負う自己』における神話学 (The mythological) の位置付

けは、主体的、実践的なものであるだけでなくまた客観的、理論的なものでもなく、第三のポスト批判的なものである。この神話は、自己にたいして外的な世界を表現するが、それはたんに客観的なものでもない。また人格的世界を表現するものであるが、しかしそれもたんに主観的なものでもない。20年前に、カント的な二元論で、ニーバーは、外的認識を非人格的であり、内的認識を人格的であると定義して、外的に認識する者あるいは認識される者は、いずれにしても非人格的な場合には距離をもつ傍観者であり、また主体的に参加する場合には人格的存在になると考えた。しかし、後期には、人格的であることは、単なる主観的というわけでもない。事物に対しても自己に対しても知る者がその認識に参加しているかぎり、人格的生は内的な認識にも、外的な認識にも現われるのである。神話学は、外的認識に対立するものでもなく、内的認識に対立するものでもなく、むしろ両者にかかわる第三のものである。このような仕方では、人格的なものと神話学とが新しく「ポスト批判主義」によって結合されたのである。後期に、彼は、以前にはなかったことであるが、人格的なものが理論的なものと区別され、また実践的なものとも区別されたのである。以前は、人格的なものと実践的なものはむしろ同一視されていた。そこで、まず後期の人格的なものを『近代文化の崩壊と唯一神信仰』のなかで、検討してみよう。それにはこうある。

まず、彼は、人格的なもの (the personal) を理論的な推論と区別する。「もし、われわれが理性的かつ合理的に考え語り、理性から理性へと動くなら、われわれは『われ』と『なんじ』という人称の使用を捨てるからである。……われわれは、それらについての経験や思考を、非人格的な象徴によって統一しようとする。そのなかでも、数学的象徴は、もっとも非人格的で、整然としており、処理可能でありまた一貫している」。次に、彼は、この人格的なものを、実践的推論とも区別する。それは、次のような仕方である。「もし、われわれが道徳的存在者として、実践的に考えるなら、われわれは、具体化すべき理想、従うべき法則、あがめられ選ばれるべき抽象的価値を取り扱うことになる」⁴⁹⁾。つまりこの文で、彼は、実践的推論においても、非人格的象徴が選ばれること

があることを指摘して、伝統的神学にもその問題があることを続けて注意する。「われわれが神学者として考える場合、われわれは、神観念、信仰の形式、魂の意見、救いの理論を定義しようとする」危険を持っているという。そこに古びた概念が生れてしまうのである。それでは、人格的なものを、彼はどのように言っているであろうか。それは、「自己の主体性より重要なものである」と彼は言う。つまり、それは、あらゆる人間の活動の根底にある、存在に対する信頼と忠誠であり、また人格と人格の間にはたらく間人格的真理にかかわるものである。そこに神話の再評価がでてくる。「このような道具を使用するように方向づけられた理性にたいして、指示の究極的用語としての人格的な名称を用いる言語や思考のなかには、なにかしらアニミスティックで論理以前の神話的なものがある」⁵⁰⁾。ここで、彼は、人格的なものと、それを表現する言語としての神話学を主張している。まず、人格的なものは、宗教においても、政治学においても、自然科学においても、その認識者の根底に含まれているものである。「この領域でわれわれが直面している問題は、客観的真理と主観的真理の区別ではなく、また普遍的真理とわたしにとっての真理の区別でもない」⁵¹⁾。それは、究極的環境においていきいきと生きる人格的生である。

以上のように考えられた神話学は、もはや人格的心象を非人格的世界に誤って適用したものという消極的なものではない。むしろ、あらゆる人間の活動にかかわる積極的なものとなっている。わたしたちが世界でどのように生きているかを認識するのは、わたしたちの歴史的事実の神話により「メタヒストリー」による。『責任を負う自己』においては、神話がさらに明解に定義されてくる。「われわれの精神の深みには神話すなわちメタヒストリーという解釈学的範型があり、そのなかにおいて、われわれの歴史と伝記のすべてが演じられております」⁵²⁾。さらに、きわめて簡潔にまた濃密な文章で次のように語られている。この「メタヒストリー」とは、歴史の出来事でありながら、他の歴史の解釈の基礎になるような歴史である。

こうしたやり方でキリスト像およびキリスト物語の象徴的な機能を主張することは、キリストの像および物語の歴史的現実の問いを避けることではあ

りません。なぜなら、歴史は、人間が自己の現在および未来を理解するために使う（あるいはなりゆき上その歴史それ自体においてそれを使わざるをえないようになる）ときには、神話としてあるいは象徴として働くだろうからであります。われわれが、われわれの現在を、われわれの過去の所産としてというよりむしろ、過去において本質的に啓示されたものとして把握するならば、歴史的説明はどうしても象徴的になります。それは、単にこういう場合があったということについての叙述ではありません⁵³⁾。

彼は、このような現実の歴史が神話的機能またメタヒストリーの機能を果たす例として、世俗史からアメリカの南北戦争を引き出し、さらにキリスト教史にとってのイエス・キリストについて語っている。

キリスト者たちによってイエスの物語から引き出され、かつ彼らによって、その叙述的言語においてだけでなく、彼らの理解、評価、および決断によっても取り入れられた比喩的表現（the imagery）の多様さと豊かさとを適切に叙述するということは不可能であります。幼子の価値と運命をキリストの飼い葉桶と十字架のイメージの助けをかりて認識することから、キリストとともに死ぬこととして死を受け入れることや、キリストのそれと同じく死によっても征服されることのない存在の特質を発見することや、神の子としての宇宙における人間の位置および責任性について理解することにいたるまで、福音書のもつ象徴は、あらゆる評価、行為、および苦難においてキリスト者の意識を浸たしております⁵⁴⁾。

上記の引用文は、神話の役割がいくつかのレベルと内容において積極的に語られている。その要点は、幼子の理解を進める「心理的な役割」さらに死や存在の特質にかかわる「存在論的役割」また宇宙における位置にかかわる「宇宙論的役割」また歴史と社会に責任をもつ「社会学的役割」である。こういった『責任を負う自己』における神話学は、人格的なものについて語るメタヒストリーであった。さらに、このようなイエス・キリストの出来事をメタヒストリーとして理解すると、わたしたちの世界における実存のあり方が「死の神話学」から変革され、復活のメタファーによる生の再解釈が与えられるのである。そ

れは、防御的倫理からの解放であり、生命の倫理と開かれた未来への倫理になるメタノイアの経験となるのである。

3. 歴史のメタファーと神の行為

さて、われわれは、ニーバーが、キリスト教信仰の再象徴化において、ポスト批判主義の立場から、新しく神話学を語ろうとしていたことを見た。それでは、彼が「内的歴史」と「外的歴史」と分けて論じた『啓示の意味』はどのような意味をもった神学的叙述であったのであろうか。あらためて、彼の意図をさぐり、その成熟した神学思想とどのように連続していたかを考えてみたい。

A. 歴史のメタファー

彼が歴史と信仰の問題にふれて神学を始めたとき、彼は、歴史的相対主義の問題に直面した。それは、彼に次のような問いを引き起こした。もし、歴史が相対的であるとするなら、はたして歴史は啓示を意味できるのだろうか。これは、歴史的相対主義と同時に歴史的世界の断片化と実存の分裂の問題でもあった。この問題に対する彼の解答が、「内的歴史」と「外的歴史」の区別であった。この区別によって、客観的な観察から理解された有限な要素は、「外的歴史」に帰属することになり、啓示は、人格的参与をともなった「内的歴史」に帰属するようになった。前者は、傍観者による歴史であり、安全な距離をもって外側から眺められた出来事の単なる経緯である。それに対して、後者は、「われわれの歴史、自己の歴史、あるいは経験され内側から理解された歴史」⁵⁵⁾である。こういったニーバーの「外的歴史」と「内的歴史」の区別については、いくつも議論がなされている。ここで、彼の歴史の二分法についてのさまざまな評価を論じるいとまもないが、彼の意図の重要な側面を明確に理解する方法だけを示しておこう。

彼が、「外的歴史」に入れたのは、いわゆるキリスト教信仰の還元主義的解釈である。それに対して、「内的歴史」は、自己の歴史であり、われわれの社会的実存を照らし出すイエス・キリストの啓示のおこる場である。さらに、内

的歴史は、人格的生の場であるだけでなく、啓示のメタファーを用いることによって、新しい世界を創造する言語の世界にもなっている。それは、イエス・キリストの出来事という啓示によって照らし出された「新しい共有された世界」である。彼は、それを教会の内側にだけ限るものではなく、もちろんその世界の認識と行為は、教会に焦点を持っはいるが、さらに広い神の国という「共有された世界」を語りたかったのである。

先ず、彼は、内的歴史における社会的実存について次のように言う。「内的歴史においては、社会は自己の共同体である。そこではわれわれは他の自己の間で生きるだけでなく、他の自己がわれわれのうちに生き、われわれが他の自己のうちに生きる。」⁵⁶⁾つまり、そこでは、他者の痛みが自分の痛みとなり、抗争が起これば、それが自分の抗争と平和の課題になるような共同体である。さらに、共有された世界に参加することについて、彼は「われわれの歴史においては交わりは共同体を意味し、自然という共通の世界を共有するのと同じく、共通の記憶、共通の希望への個々の生きた自己の参与を意味する⁵⁷⁾」という。ここに「共有された世界」が表現されている。ここで、言っているのは、われわれが造り主によって与えられた自然界を共有しているように、このような内的歴史においても、自己は「共有された世界」に参加する者となるということである。

彼は、イエス・キリストにおける啓示によって、過去が共有した世界になることを次のように言っている。「イエス・キリストは人類の歴史全体をわれわれの歴史とする人である。いまやわれわれに縁のないものは何もない。すべての苦悩、光りへの模索、諸民族の流浪、あらゆる地方の人々の罪は、彼を通してわれわれの過去の一部となる。われわれはそのすべてを、われわれの共同体のなかで、また共同体に対して起こったこととして記憶しなければならない。キリストを通してわれわれは全世界に広がる神の国の移民となり、その国の歴史を、つまり、あらゆる時代のあらゆる地域の歴史を、われわれの歴史として記憶しなければならないことを知るのである」⁵⁸⁾。ここで、彼は、全世界を「共有された世界」にしたいという意欲を見せており、それが神の国のメタファー

であることも告白している。

さらに、彼は、啓示が現在の状況に対して与える新しい「共有された世界」についても語る。この『啓示の意味』が記されたのは、第二次世界大戦の最中であること、また彼が雑誌論文で戦争と神の支配についての論文を発表したり、読者の質問を受けたりしていた時期であることを念頭に置いて読むべきであろう。以下の引用では、まさにイエス・キリストが、晩年の言語で言えば、根幹的メタファーとして用いられている。

キリストの十字架を通して、われわれは現在の状況の新しい理解を得るのである。……もろもろの行為や他から受けたことなどが有意義な行為として、自己がもはや中心的位置を占めない全体的な構図をつくりなおすように組み立てられはじめるのである。われわれはいまや今日の生の悲劇を、壮大な神の支配の意図にそって、行為から行為へと道徳的必然性をもって継起する、連続的、統一的な事柄として悟り始めるのである。……なによりもまず第一に、われわれの現在を解釈するために、われわれはキリストの生と死をたとえ話として、また比喩として用いる。……しかし鏡を通して見るようにおぼろげに、今日のわれわれの生の混乱のなかに、キリストの業のように、人と神の偉大なる苦悩によって救いの業が進行する範型をかいま見るであろう。われわれが今何をなしつつあるか、また何がなされつつあるのかは——つまり、永遠の犠牲の無限の苦しみにによってわれわれがいかに断罪され、同時にどのように赦されているか、どのように無限の忠誠がわれわれを悪にたいしても虚無にたいしてもわたそうとせず、われわれが慨嘆したくなるようなねばりをもってわれわれの救いのために働いておられるかを学び知るのである⁵⁹⁾。

これは、イエス・キリストの十字架の苦悩による救いをメタファーとして、今の時を解釈しようとする神学的表現である。さらに、この共有された世界は、未来をも含むことになる。啓示の出来事がわれわれに与えるのは、復活のメタファーである。そのもう一つの可能性は、キリスト者自身の内部というよりも、イエス・キリストの出来事が創造的にわれわれに与える可能性である。

「それは歴史的事件のなかにみずからを生と死の主として啓示できる人格に可能なことである。それは新しい自己，別の自己の復活，新しい共同体，再生した残れる者という復活の可能性である」⁶⁰⁾。ここで，イエス・キリストは，歴史のなかでみずからを生と死の主として表わす人格として考えられている。

ニーバーの意図は，このような根幹的メタファーであるイエス・キリストを中心にして，世界を共有する共同体を呼び起こしたかったのである。彼によれば，このような共有された世界に生きることによって始めて，断片化された世界と分裂した実存に癒しが与えられ，その魂も変革されるのである。この共有された世界に生きることによって，自分自身を取り戻すのが社会的実存である。「過去のことすべて，つまり現在のことすべてを記憶するということは自己の統一を達成することである。人類の過去をわれわれの過去とするということは人類との共同体を達成するということである。記憶のそのような変革は魂の回心の重要で不可欠の部分である。個人的，社会的過去の統合なしには現在の自己の統合も人類の兄弟的和合といったものもありえない」⁶¹⁾。

さて，彼は，このように自己と世界をあらたに理解する根幹的メタファーとしてイエス・キリストの歴史的事件を用いたが，その啓示を彼は，やはり「緊急事態」として表現している。次のように言っている。「緊急事態に直面して，人はそれまで隠してきたことをあらわにするような行動をとるかもしれない。そのような啓示的瞬間を通して，彼の友人は，それまでよく理解できなかった過去の行動を理解し，その啓示者の未来の行動を予想することができるようになる。しかし啓示の瞬間は以前には隠されていた，行動の不変の特徴をあらわすだけではない。それは人々の間に新しい関係を導入したことになり，それは彼らの歴史における類のない瞬間であり続けることになる」⁶²⁾。もちろん，ここでニーバーが言っているのは「神の自己」とわれわれの「人格的自己」の対話であるが，その対話が，啓示の時という緊急事態によって，両者の関係を明瞭にし，さらに新しい関係にしたのである。ということは，啓示を自己の視点として受け入れる神学は，世界の現実を緊急事態として，神と自己という人格的生を「共有する世界」として語る使命をもつのである。また神学はそのため

の言語活動をするということであろう。

しかし、この『啓示の意味』の段階で、ニーバー神学は、すでにマイケル・ポランニーのポスト批判主義哲学に並行した暗黙の次元を指摘する部分があると同時に、まだカント的二元論も共存していた。その点を指摘しよう。先ず第一に、彼は自然科学においても信仰の次元があることを指摘したことを確認しておこう。彼はそれをサンタヤナの言葉である「動物的信仰 (animal faith)」と表現している。「実証科学がその研究する対象の実在性に対する動物的信仰によって、また印象的経験に対する疑いを経験の核の客観性に対する確信によって補強しつつ作業を進める」⁶³⁾。「信頼可能な外的世界に対する動物的信仰なくしては、われわれは文字どおり身体をもつ者として生きることはいできない。……客観的現実に対する動物的信仰の必要性はすべて経験に先行している」⁶⁴⁾。これらは、徹底的懐疑主義が成り立たないことを指摘し、自然科学においても信頼さるべき共有された世界が暗黙のうちに前提されていることを指摘する文章である。つまり彼は、外的世界の認識にも信仰が必要であることを指摘しなかったのである。したがって、彼が内的歴史と外的歴史を区別しただけで満足し、それだけで歴史の問題が解決したとするのではなく、さらに両者の関係を探究したのは理由のないことではない。『啓示の意味』においてもすでに次のように主張していた。「歴史の二局面理論は肉体と精神という二局面理論と同様、……二元性における統一性の問題、統一性における二元性の問題を解決しないことは明らかである。」⁶⁵⁾。したがって、彼がカント的二元論を克服し、さらにポスト批判主義の世界に向かっていったことは確かである。

そして、この二元論を克服する意図を「ソフト・パースペクティビズム」と名づける場合もある⁶⁶⁾。この歴史二元論を克服する道は、理論的であるよりも、実践的な解決法であると、彼は言っている。第一に、それは、信仰共同体の外からのキリスト教に対する批判を神の裁きとして認識する「悔い改めの機会」⁶⁷⁾とする道である。例えば、フォイエルバッハの宗教批判についてそう考えるべきであるといっている。これは、歴史学による客観的認識というより、「イデオロギー的外」からの認識というべきであって、その批判者にとってそ

の立場は批判者の「内的歴史」ではないかという疑問が出される。第二に、内的歴史と外的歴史の克服は、キリスト教信仰の共同体が信じている神が「普遍的神」また「すべての出来事の創造者」⁶⁸⁾であることから、世界における出来事すべてに神の自己を見る勇気を与えられることによっておこる。しかし、この議論も、歴史学による客観的認識というより、外的歴史として問題になっているのは、信仰共同体の外の歴史である。したがって、この問題は、キリスト教の歴史と世界史の関連であろう。キリスト教の信仰共同体は、世界史を記す視点を普遍的神の啓示が起こる内的歴史の中に持っているということである。これは、まさに啓示によって与えられる「共有された世界」の成立のことであろう。このように考えてみると、ニーバーのこの段階でのポスト批判主義の主張は、未整理のままであったといえる。

さらに、内的歴史それ自身についても、カント的批判主義が残っているといえる。それは、彼が神の啓示を述べるときに、認識者と被認識者の二元論によって表現していたからである。つまり、神が認識する者であって、人間は認識される者である。「歴史における神の啓示は、……自己の啓示である。神を知るということは神に知られるということであって、したがって神の眼に映った自己を知るということである」⁶⁹⁾。ここで、認識するのは一方的に神であって、われわれ人間は受動的に認識されるだけである。「啓示とは、それによってわれわれが初めから終りまで知られている者であることを自覚する、われわれの歴史における契機を意味し、またわれわれが認識者によってとらえられる契機を意味する。つまりそれはかの永遠なる認識者の自己顕示を意味するのである。」さらに、彼は、価値論の言語によって、啓示の出来事の意味を語るが、それも価値判断する神とされる人間という批判主義の用語によって主張する。

「啓示とは、われわれを価値判断する者としてではなく、価値判断される者であることを見いだすこと、またわれわれの価値観のすべてが普遍的な価値判断者の活動によって変革されることを意味する」⁷⁰⁾。この点については、『責任を負う自己』の段階にまで進まないと、ポスト批判主義の立場は明瞭にならないのである。

さらに、『啓示の意味』において示されるのは、認識者あるいは価値判断者としての神の自己啓示であるが、不思議なことに「歴史における行為者」としては語られていない。たった一か所それに触れている文章があるが、それも消極的な文章である。「啓示はイエスの誕生の物語を、神が物語の中心に位置を占める、生命の始まりの物語として読むことを要求する。われわれが注目するのは神の行為である。しかし、われわれが神に対する信仰をもってから、というよりは、神御自身の啓示によって神がわれわれの心に信仰を与えられてからは、われわれは誕生の自然奇跡や聖書成立の自然奇跡などに依拠する必要性から解放されたのである」⁷¹⁾。彼は、イエスの誕生を神の行為として直接的に主張することが、根本主義者の外的奇跡信仰と同列になってしまうことを警戒するのである。このような「神の行為」という言語に対する消極的な判断は、外的奇跡信仰を主張する根本主義者の世界観と同列になるのを恐れるからである。その意味では、まさに外的世界は固い因果律によって成立しているという批判主義を前提として、外的世界に神の行為を語ることに警戒心を持っているといえる。これも批判主義の立場にたっている証拠であろう。

B 徹底的行為と神の国

さて、後期のニーバーは、徹底的行為を人格的生の主体性とかかわらせて表現する。彼は、人格的生を「解消不可能なわたし」⁷²⁾がかたる世界であるという。それは、主観・客観また理論・実践の二元論を超越し、宗教的対話においても学問的論文においても表現されるものである。そのことをさらに詳しく彼は「私は存在し、そして私は私であります。『私が存在し』、いまここにおいて『私は私である』とは、私の身体の要素を構成している、いかなる特定の行為とも同一視できない、徹底的な行為を私に意識させます」と表現している。彼は、こういってわたしがわたしであるという自己の人格的生を「徹底的行為(radical deed)」と関連させる。

はじめ、彼は、『啓示の意味』において、マルチン・ブーバーの「われとなんじ」を引用して、出会いの世界を内的歴史の特徴とした。われとなんじは、

相互作用であり、相互評価の世界であった。しかし、このわれとなんじという出会いの世界は、わたしがわたしであるという実存的な出来事の成立に関して、「なんじ」があることに依存している。あえて言えば、われは、なんじの存在に依存するのである。これに対して、『責任を負う自己』は、わたしがわたしであるということが優先さるべき確固たる事実であることを強調する。そこで、彼は、マルチン・ブーバーを越えて、わたしがわたしであるという実存的出来事は、自分を存在させた「徹底的行為」によるものであるという。「私がそれによって存在し、またそれによってこの身体、この精神、この感情的装置、この宗教とともにあるところの徹底的行為というものは、肉体的、精神的、人格的な存在において特定の要素を構成している、人間の有限な行為のどれとも同一視することはできません」⁷³⁾。それでは、この徹底的行為を、彼はどのように言っているのか。それは「外なる力 (the alien power) つまり存在の神秘」⁷⁴⁾ であると表現している。つまり、存在の秘義とは「実存の秘義の背後の秘義」という仕方で、ニーバーが実存の背景にある究極的環境を示そうとした事態である。

ニーバーの神学の特徴は、その初期から「神と信仰は同伴する」というルターの発見を自分のものとするところであった。初期において、それは、神的自己が内的歴史における人間の記憶において出現することであったが、後期には、この神と信仰が同伴するという真理が言語行為となって現われ、「私がそれをした」とか「私が私である」という実存在的な発言を成立させるものとして、神が語られている。「宗教的言語においては、魂と神とは互いに所属しあっております。この言葉を代えて言えば、私に働きかけるところのすべてのものにおける唯一者に出会うとき、私は私自身において統一された一者なのであります」⁷⁵⁾。このような文章を記すとき繰り返し出てくるのは第一人称の「私(I)」である。その意味で、わたしがわたしであると第一人称で語るときに、そのわたしを成立させている徹底的行為として第一人称の神が出現するのである。その第一人称で語る世界が「責任を負う自己」の世界である。この「私がそれをした」とかたる行為が「共有された世界」に参加する態度である。こういった

責任を負う自己の参加する共有された社会を成立させるのが、第一人称で表現される神である。そこに、ニーバーがモーセと神の出会いの出来事において、神が「有って有るもの」であると同時に「わたしは」と第一人称で語りかけた存在であることにこだわる理由がある。人間のわたしが責任をもって「わたしは」と語り出す第一人称の世界を支えるのは、やはり「わたしは」とかたる存在の秘義であり徹底的行為としての神である。それは、敢えて言えば、「神の自己同一化」という神の言語行為の出来事である。「イスラエルの人々にこういいなさい『わたしは有る』という方が、わたしをつかわされましたとあるが、この『わたし』という言葉は『有る』という言葉と同じように驚くべきものである」⁷⁶⁾。このような人格的生の責任的行為者の成立をめぐる、彼は、新しく「徹底的行為」つまり神の行為を語る道を発見したのである。もちろん、この神の行為は、第三者が無責任に語る言語ではなく、わたしが告白する創造的表現である。そして、この神の行為を告白することによって「究極的社会ならびに究極的歴史」⁷⁷⁾ という「共有された世界」が出現し、そこに生きることになるのである。

しかし、この徹底的行為がどのような性格であるかは、イエス・キリストの出来事をとおして、わたしによって解釈されるのである。ここで、われわれ人間は、認識される者ではなく、解釈する者になっている。これも、彼の神学における批判主義の克服であろう。「われわれは、自らに対するあらゆる行為、とくに、それによってわれわれが存在した万物が存在し、それによってわれわれが減ぼされまた万物が減ぼされる決定的な行為を、どのようにすれば神の行為として、すなわち憎悪あるいは無関心の行為としてよりもむしろ、肯定および再肯定の行為として解釈することができるでしょうか。」⁷⁸⁾ もし、この徹底的行為をわれわれの自己と世界を破滅させる死の力と解釈するなら、それは、ひとびとに「死の神話学」をもたらし、あらゆる行為を自己に対する破壊的な攻撃であると解釈し、「自己防御の倫理」に生きることになる。しかし、キリスト者の解釈は、イエス・キリストの生涯と十字架と復活によって与えられる解釈である。それは、徹底的行為をイエス・キリストにおいて与えられた

和解の行為と解釈し、それへの応答に生きる者とするのである。彼は、それを「恵みの象徴形態」⁷⁹⁾と言う。つまり、イエス・キリストを根幹的メタファーとして用いると現われる「共有した世界」を恵みの象徴形態というのである。それによって、われわれは、われわれが身体をもって生きているこの世界が「母国のように感じられ」「くつろぎ」を与えられる。そのキリスト者の告白をニーバーは次のように象徴的に表現し、それを読む者にその現実を創造的に現出させようとしている。その言語表現は、神の国を緊急事態としてリアルに象徴的にまた創造的に表現している。

キリスト者はただ次のように、告白するだけです——わたしたちはおろかにも存在を信頼しないでおりましたが、わたしたちはいまやあなたを見はじめております。わたしたちはなれない、またむなしいこの世において、よそものでありのけものでありましたが、わたしたちはいま、ときにはこの世に親しみを感じるようになっております。わたしたちは自己を愛し、わたしたちのささいな都市を愛しておりましたが、わたしたちはいまやあなたご自身 (being itself) を、神の都市を、すなわち神が根源であり統治者であらせたまう普遍的な共同体を愛しているように思われます、と⁸⁰⁾。

彼によれば、このような象徴的言語は、キリスト者の精神の深みから生じてくる、世界を共有した創造的言語である。またそれは、彼自身の神学的証言でもある。もちろん、その精神の深みにあるのは、イエス・キリストの出来事によって引き起こされた、わたしはわたしであるといえる人格的生にいきている「主体的責任的自己」である。上記の文章の直後に、彼は、「われわれは、これらすべてのことを、われわれの歴史において、またわれわれがそこにおいてわれわれが神学ならびにシンボルの学説で模索する精神の深みにおいて、イエス・キリストに負うのであります。」⁸¹⁾と告白している。いずれにしても、ここで告白されているのは、われわれが身体をもって生きているこの世界を「共有された世界」とであると表現した、神の国に生きる人格的生である。ここに、彼自身の神学的実存があるのである。

注

- 1) H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』（東方敬信訳，ヨルダン社，1984年，210頁）。
- 2) L.A. Hoedemaker “The Theology of H. Richard Niebuhr” Philadelphia, Pilgrim Press, 1970, p. 78, 185.
- 3) H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』17頁。
- 4) 同上書，63頁。
- 5) H. リチャード・ニーバー『啓示の意味』（佐柳文男訳，教文館，1975年，65頁以下）。
- 6) H. リチャード・ニーバー『責任を負う自己』（小原信訳，新教出版社，1967年，102頁）。
- 7) 同上書，56頁。
- 8) 同上書，67頁。
- 9) 同上書，201頁。
- 10) Sallie McFague, “Metaphorical Theology”, Philadelphia, Fortress Press, 1982, p. 28.
- 11) 久米博「隠喩の創造性」『現代思想』1984年5月号，69頁。
- 12) K. Barth, “Church Dogmatics”, 1/2, Edinburagh, T. & T. Clark, 1956, p. 464, p. 466.
- 13) エバハルト・ユンゲル『神の存在』（大木英夫，佐藤司郎訳，ヨルダン社，1984年，53頁）。
- 14) 同上書，61頁。
- 15) 拙論「世界における神の行為」（『キリスト教と文化』青山学院大学，1985年，47頁）。
- 16) Paul Tilich, “Systematic Theology 1”, Chicago, The Chicago University Press, 1951, p. 110,
- 17) Ibid., p. 124.
- 18) Ibid, p. 108-14, III, p 130.
- 19) Reinhold Niebuhr, “The Nature of Religious Experience”, New York, Harper & Law, 1937, p. 131.
- 20) リチャード・ゲルウィック『マイケル・ポラニーの世界』（長尾史郎訳，多賀出版，1982年）19頁。
- 21) H. リチャード・ニーバー『責任を負う自己』128頁。
- 22) H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』184頁。

- 23) H. Richard Niebuhr, "Faith on Earth", New Haven, Yale University Press, 1989, p. 2.
- 24) メルロ・ポンティ『知覚の現象学』(竹内, 小木共訳, みすず書房, 1967年) (1)-77頁以下。
- 25) H. リチャード・ニーバー『責任を負う自己』140頁。
- 26) 同上書, 139頁, 146頁。
- 27) H. Richard Niebuhr, "Faith on Earth" p. 80.
- 28) H. Richard Niebuhr, "The Purpose of the Church and its Ministry" New York, Harper & Low, 1956, p. 48, メルロ・ポンティ『知覚の現象学』(1)-24頁, (2)-46頁。
- 29) 星川啓慈『宗教者ウィトゲンシュタイン』(法蔵館, 1990年) 109頁。
- 30) 同上書, 114頁。
- 31) 同上書, 86頁。
- 32) 同上書, 92頁。
- 33) 同上書, 162頁。
- 34) エルンスト・カッシーラー『人間』36頁。
- 35) 同上書, 87頁。
- 36) H. リチャード・ニーバー『責任を負う自己』198頁。
- 37) 前掲書, 204頁。
- 38) H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』290頁。
- 39) H. リチャード・ニーバー『責任を負う自己』207頁。
- 40) 同上書, 220頁。
- 41) 同上書, 221頁。
- 42) H. リチャード・ニーバー『啓示の意味』25頁。
- 43) L.A. Hoedemaker, Ibid, p. 185.
- 44) H. リチャード・ニーバー『キリストと文化』(赤城泰訳, 日本キリスト教団出版局, 1967年) 5頁。
- 45) H. Richard Niebuhr, "The Purpose of The Church and its Ministry" 1956, p. 48.
- 46) H. リチャード・ニーバー『啓示の意味』98頁。
- 47) 同上書, 99頁。
- 48) 同上書, 101頁。
- 49) H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』60頁。
- 50) 同上書, 61頁。
- 51) 同上書, 62頁。
- 52) H. リチャード・ニーバー『責任を負う自己』134頁。

- 53) 同上書, 205頁。
- 54) 同上書, 204頁。
- 55) H. リチャード・ニーバー『啓示の意味』65頁。
- 56) 同上書, 73頁。
- 57) 同上書, 74頁。
- 58) 同上書, 116頁。
- 59) 同上書, 124頁。
- 60) 同上書, 129頁。
- 61) 同上書, 117頁。
- 62) 同上書, 127頁。
- 63) 同上書, 26頁。
- 64) 同上書, 82頁。
- 65) 同上書, 85頁。
- 66) Van A. Harvey, "The Historian and Believer" Philadelphia, Westminster Press, 1967, p. 234 ff.
- 67) H. リチャード・ニーバー『啓示の意味』88頁。
- 68) 同上書, 89頁。
- 69) 同上書, 90頁。
- 70) 同上書, 152頁。
- 71) 同上書, 171頁。
- 72) H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』61頁。
- 73) H. リチャード・ニーバー『責任を負う自己』143頁。
- 74) 同上書, 147頁。
- 75) 同上書, 158頁。
- 76) H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』59頁。
- 77) H. リチャード・ニーバー『責任を負う自己』138頁。
- 78) 同上書, 232頁。
- 79) 同上書, 233頁。
- 80) 同上書, 236頁。
- 81) 同上書, 236頁。