

世俗的歴史理解の問題提起

森田雄三郎

1

コリンウッドによれば、歴史学の対象は過去の人間の行動である。この対象理解における過去と現在の同時性は模写でもなければ類似でもない。むしろ歴史的对象を知ろうとすること自体のなかに、対象を知ろうとする歴史家自身の歴史的存在のなかに、さらには対象と歴史家にかかわる歴史自体のなかに、自然的経験的時間性を越えて同時性を成立せしめる基礎的構造があればこそ、同時性も対象理解も可能である。コリンウッドはかかる歴史の基礎的構造を「思想」(thought)と呼ぶ。歴史の基礎的構造をなす「思想」において、過去の人間の行動は思想的に理解され、歴史家はこれを思想的に理解できる。さらに、この歴史の基礎的構造は「思想」であるから、構造そのものの理解をうちにふくんでいる。すなわち歴史の基礎的構造は「歴史学的」である。この歴史学的基礎的構造において対象は歴史家によって歴史学的に理解される。それゆえ、歴史は歴史学的理解となり、歴史学は歴史学的である。

このような歴史学的基礎構造の重要な機能は、コリンウッドによれば、「先天的構想力」(a priori imagination)である。それは心理学的「記憶」(memory)ではなく、歴史学的基礎的構造機能である。この「先天的構想力」は、いわばアウグスチヌスの「記憶」(memoria)とカントの「超越論的構想力」(transzendentele Einbildungskraft)を綜合したような機能である。すなわち、(1)資料から批判的に選択抽出された諸要素に首尾一貫した構造的関連性を与える。(2)歴史家自身の思想を過去の具体的内容へと構造的具體化させる。

かくして「先天的構想力」によって過去の思想は歴史家において「再構想」

されて歴史家の思想、「反省」になる。コリンウッドが「思想は直接態であると同時に間接態である」というのもこの意味である。このような歴史学的基礎的構造から、従来の歴史認識のアポリアも解決される。歴史的個性性、偶然性については、「個性性は思想の乗物であり、まさにこの思想が〔過去の〕ある人々のものであったからこそ、すべての人のものであることもまた可能である⁽¹⁾」。また歴史認識の主観性についても、歴史家は、いわば歴史一内一存在としてすでに歴史学的基礎的構造のなかに生きており、この構造をなんらかの仕方でも理解しており、この構造が抽象化されるところにはじめて歴史認識の主観性の問題も生じる。かつて歴史主義を苦しめた歴史的相対性を徹底化して、歴史家自身この相対性のなかに立つとき、この相対性のなかに立つという行動の基礎にすでに歴史学的構造があり、またこの基礎的構造があらわにされ理解されるのである。

2

それでは「思想」の内容、「反省」の内容はなにであるか。コリンウッドはこれを「永遠の対象」(eternal object)と呼んでいる。「もしホワイトヘッド氏が直角三角形を永遠の対象と呼ぶ点で正しければ、同じ語句は、ローマ法とか、そのアウグストウスの修正法にも適用可能である。後者はいかなる時においても歴史学的思考によって理解できるから、永遠の対象である。時間はちょうど三角形にいかなる差別もつけないことがないように、この点においても差別を設けない⁽²⁾」、われわれはコリンウッドの「永遠の対象」を、歴史学的基礎的構造の要素と呼ぶことができよう。それはプラトンにおけるように現象世界を超越したアイデアではなく、生成する現象世界のなかにこそ直視される直接的現在であり、現象世界のロゴス性を形成する構造的要素である。「永遠の対象」はまた、ヘーゲルにおけるように、歴史のなかに自己を実現する精神でもない。コリンウッドにとっては、「永遠の対象」は人間理性の実践的理念である。それゆえ、歴史学的基礎的構造である「思想」は「先天的構想力」を構造的機能としてもつとともに、「永遠の対象」と人間理性の「自由」の二要素よりなる両極性を構造的要素としてふくむ。いわば「永遠の対象」は「自由」の認識根拠

であり、後者は前者の実在根拠である。したがって歴史学的基礎的構造は、コリンウッドにとっては、あくまでも人間理性の「自律」として成りたっている。「歴史学において存存する自由はつぎの事実のなかに成立する。すなわち人間理性の行動にこの強制を課するのはなにかほかのものではなく、理性自身であるという事実である……ある人がある状況のもとにあると歴史家がいう場合、このことは、ある人がこの状況のもとにあると歴史家が考えるというのと同じである⁽³⁾」。したがって歴史的運命もまた人間理性に課せられるなにかのものではなく、人間理性が人間理性自身に課するところに成立する。「歴史家は歴史学的思想の自律的性格、歴史学的思想そのものの方法によって、それ自体のためにそれ自体の問題を解決するそれ自体の力を発見する⁽⁴⁾」。

3

それでは、人間理性の自律的自由の行動としての歴史学の目的はなにであるか。コリンウッドによれば、歴史学の目的は人間の「自己理解」にある。過去の思想の思想である反省をさらに反省するところに歴史学の目的がある。このように理解される自己は、歴史の相対性と苦闘する歴史主義の自己ではなく、歴史的相対性の極限に立つことによって、逆に歴史内存在としての自己の歴史学的基礎的構造を理解する自由な理性としての自己である。われわれはここにドグマティズムとも呼べるほどの人間理性にたいする深い信頼をコリンウッドの歴史論のなかに見いだす。

しかしながら現実の歴史理解の結果が示す相対性は歴史学の免れえぬところである。コリンウッドはこれをどのように考えるか。歴史学における原理と実際上の結果とのあいだの相違を、コリンウッドは人類の宿命として認容する。「すべて真剣なことがらにおいてそうであるのと同様の理由によって、歴史学ではいかなる成果も最終的ではない⁽⁵⁾」。「これは歴史的懐疑論を弁護するための議論ではない。それは歴史学的思想の第二次元、すなわち歴史学の歴史学の発見にほかならない。歴史家自身が、彼の用いる証拠全体を統一形成する『ここといま』に規定されており、彼自身研究している道程の一部分であり、彼自身の場をか的過程にもち、この現在の瞬間において過程に占める観点

からのみこの過程を見ることができるといふ発見である⁽⁶⁾。

ここにたって、コリンウッドは歴史学的理解から歴史理解へと、歴史学的基礎的構造に即した理解から決断において開かれる歴史理解へと移行しようとする。見方によっては、ブルトマン他の人々のように、この移行を実存的「人格性」の次元への移行と見なすことも可能であろう⁽⁷⁾。しかし、『歴史学の理念』において述べられているかぎりでは、ユリンウッドはこの「歴史学的思想の第二次元、歴史学の歴史学」について明瞭に語っていないというのが、穏当であろう⁽⁸⁾。

この問題についてコリンウッドが与えている唯一の答えは、いわゆる進歩の理念にたいする彼の批判だけである。すなわち、人間の思想がある段階において、先段階で解決できなかった問題を解決し、過去の諸段階の価値を失うことなく自己のうちに統一するところに、歴史の新しさは成立し、進歩が認められるとコリンウッドは語る。いいかえると、歴史の理念そのものが進歩するのではない。この理念は歴史学的基礎的構造の要素として「永遠の対象」だからである。変化あるいは進歩するのは、人間の自由を媒介して形成される具体的形姿である。歴史学的基礎的構造をふくむ人間理性の自由が決断の場へと自己を置き、歴史的相対性にみずからをさらすとき、すなわち「歴史学的思想の第二次元」へと自己を指定するとき、人間理性と歴史的相対性の「緊張」を生みだし、この緊張から歴史の進歩あるいは退歩が結果する。このようなコリンウッドの陳述の前後関係を考えるとき、コリンウッドの強調点は進歩そのものにあるというよりは、歴史家自身の存在の歴史性にある。この歴史性は一方において「永遠の対象」と「自由」、「先天的構想力」を内含する歴史学的基礎的構造に支えられ、自由な自律的理性の自己理解として成立する。しかも他方において、歴史的相対性にみずからをそむけず、さらけ出すのである。われわれはここに一種の歴史学的循環を見いだす。歴史的相対性を徹底するところに歴史学的基礎的構造はあらわになり、歴史学的基礎的構造をなす理性の自律を徹底するところに歴史的相対性は理性的決断の場を開いてくる。この循環は、コリンウッドでは、「有限性」の自覚と「不安」の認知とはならず、逆に理性の自律として統一される。

しかしながら、この循環的統一はけっして安易な直接的統合ではない。人間の自由の合理性と徹底的な歴史的相対性は相互肯定的であると同時に相互否定的である。人間の自由の合理性と歴史的相対性はともにきわめて自然的な性格として人間の歴史的な存在を構成する。しかも両者はときとして人間の歴史的な存在を引きさくのである。コリンウッドが「緊張」という言葉でこの歴史性を表現するとき、この緊張は生死をかけた歴史的な存在の苦痛を含んでいる。しかもコリンウッドは最後まで人間理性の自律へと自己を託することによって、この循環的緊張統一を保持しようとする。コリンウッドにとっては、いかに絶望的な状況にあっても、理性以外のなにものにも頼るものはないからである。

この歴史学的循環は、先にも述べたように、「歴史学的思想の第二次元」において開けを示唆されているが、この開かれた次元そのものについてコリンウッドは『歴史学の理念』のなかではなにも語らない。そのうえコリンウッドの叙述が英国哲学伝統のプラトニズム的表現でもって述べられていることが、いっそうこの問題の解釈を困難ならしめる。それゆえ、この「歴史学的思想の第二次元」をブルトマンのように実存的人格の方向に解釈できるとともに、自然主義的実在論の方向に解釈することもできる⁽⁹⁾。

4

コリンウッドの歴史哲学の重大な欠陥は時間一般、とくに将来性をふくむ時間論を取りあつかわないことである。もし『歴史学の理念』が具体的歴史記述ではなく、コリンウッドの主張するように歴史の基礎的構造の分析であり、この歴史学的構造に即した思想理解であるならば、それは当然歴史哲学にも属すべき論題であり、歴史哲学は将来性をもふくむ時間性の構造を取りあげてもよいはずである。さらにまたコリンウッドは歴史学の目的を人間存在の理解におき、この人間存在の問題性を最終的には歴史内存在としての自由の決断の方向に移行させようとする。しかしながら、自由は本来将来性へとかわる人間の理性的行動である。したがってコリンウッドが決断にかかわる自由という理念を使用するかがり、なんらかの意味で将来性が歴史学的基礎的構造に属しているはずである。コリンウッドは将来の出来事の予言の不可能を口実にして時間

性一般の問題にふれようとしなが、時間性一般の構造分析と予言不可能とはまったく別の問題である。またわれわれは実際に過去の思想の反省を通しての自己理解だけで自由の決断を敢行できるであろうか。過去の思想の反省としての自己理解は、むしろ自由の決断の「制的」であり「状況」である。かかる「制約」と「状況」は決断そのものの「勇気」を与えるであろうか⁽¹⁰⁾。この点で経験論的検証への傾向がコリンウッドを決断から引きとめるばかりか、彼のいう自由の理念を将来にたいして盲目的に開いたままにとどめている。

このことは、先に述べた歴史的相対性の極端化とそこにあらわにされる歴史的基礎的構造、歴史学的原理とその相対的結果の循環的統一性にもかかわってくる。歴史的相対性と合理性、構造的原理性と現実の相対的価値、この各対自体の統一と両対の全体的循環的統一は、あたりまえといえはあたりまえである反面、相互破壊的な緊張的統一ともいえる。そこにまた歴史的力動も生みだされる。コリンウッドがその究極的統一を理性の自律にゆだねることは、けっして誤りではないが、不十分である。いかにしてかかる自由の自律は成立するのであるか。またそれはいかなる根拠にもとづいてであるか。自由の決断による将来性の開けを暗示しつつも、これに立ちいらぬコリンウッドから、われわれは積極的な答えを得ることができない。ヘーゲルにたいしてマルクスやキルケゴールが反撥したのは、歴史的現実における人間疎外をヘーゲルが宥和の弁証法で統一したからである。このような人間疎外を、たといコリンウッドが認めたにしても、コリンウッドにとってはこの疎外がかえって理性の自律の根拠になる。しかしこのコリンウッドの理性信頼は、かならずしも全面的に誤っているともいえない。近代的人間、近代的世俗的文化の根本的性格は、よき意味においても、悪しき意味においても、人間理性への信頼によって性格づけられるからである。このようなコリンウッドの問題性をあきらかにするために、ある意味では極端に反対の立場にあるニーバーの歴史理解をふりかえってみよう。

5

ラインホルド・ニーバーは、歴史理解の問題にかぎらず、一般に方法論その

ものについて語ろうとしない。ニーバーの叙述はつねに「ドラマティック」であり、「預言者的」である。實際上ニーバーがとる方法は、歴史を諸思想の連鎖系列と見なし、そのなかの主要思想を（ときには過度とおもわれるほどに単純化し）類型化して、自己の神学的関心から諸類型を配列し批判することが多い。しかしニーバーは類型化的歴史批判の根底に独自の歴史理解をもっている。この歴史理解の構造と性格を分析し、それと類型化的歴史批判との関係をあきらかにすることが、なによりもまず必要である。

ニーバーによれば、人間は二重の構造をもつ。すなわち、人間は被造者であり、かつ創造者である。人間は自然の必然性に制約されつつ自由によって自然の行程を変えて行く。この自由の領域がニーバーにとって歴史である。

ニーバーによれば、自由のひとつの重要な機能は「記憶」(memory)である。「記憶は時間的流動のなかにあるにもかかわらず、これを越えようとする人間の能力をあらわす」。「それゆえ、かんたんにいえば、記憶は人間にとって自由の支点である⁽¹¹⁾」。記憶は「自己超越」としての自由の1アスペクトである。

ところで、記憶が自由の1アスペクトとして主に過去にかかわるのにたいして、将来にかかわる自由のアスペクトは「希望」(hope)である。記憶が将来への希望へと変えられることは、「自己超越」する自由の行動にほかならない。

ここにコリンウッドとニーバーの相違があらわれはじめる。コリンウッドの「先天的構想力」は過去性と現在性の同時性を批判的具體的に成立せしめる歴史学的基礎的構造の機能であった。それは歴史学における自律的人間理性の基礎的感情であった。そして自律的理性の自由はつねに歴史的相対性と循環的統一を、しかも弁証法的力動を内含する循環的統一を保つ。しかし将来性にたいしてはつねに。不定のままに開かれているだけに終わった。これにたいしてニーバーの「記憶」も「希望」もともに自由のアスペクトであり、「記憶」はつねに「希望」へと変容せしめられる。ニーバーはこのような自由の構造と性格をさまざまに規定する。自由は「自然的衝動力」から「精神的なもの」への「変容」としての創造である。「歴史は人間の自由の実りであり証明である。歴史的時間はユニークな自由によって自然的時間から区別されなければならない。なぜなら、自由は、過去の瞬間を現在の記憶のなかに保ち、自然的必然性

によって命じられない将来の行動目的を直視せしめることにより、人間をして時の流れを超越することを可能ならしめるからである⁽¹²⁾。

ところが、ニーバーの「自由」はコリンウッドの自由と異なり、人間理性の自律の能力ではない。そもそもニーバーのいう「理性」の概念使用がきわめて不明瞭であることは、ティリヒをはじめ多くの人々の指摘するところであるが、⁽¹³⁾彼の概念使用はだいたい次の通りである。(1)自然の構造およびこれを認識する能力としての理性。(2)人間の自律的自由の能力としての理性。ニーバーによれば、第2のカント的实践理性は第1の理論的理性よりも「より広い包括的調和の領域であるが、この領域は悪に関係しない」。すなわち、人間の歴史的現実における生存を無視しており、そのかぎりでは理論的理性と同じく抽象的である。そして理論的理性と実践的理性のみをもって自己充足しようとする立場をつねにこの両理性の概念使用と関連させ、この立場を「自然主義」と呼び、人間の自律的理性の傲慢とはげしく批判する⁽¹⁴⁾。(3)しかしラムゼーの指摘するように、信仰において神に聴従することによって自己の限界内にとどまる理性の機能をニーバーは認めないわけではない⁽¹⁵⁾。ニーバーにとっては、歴史的現実において人間の自律的理性はかならずしも自由と道徳性に合致するとはかぎらない。ただ信仰に聴従する理性のみが自由と道徳性に合致する。この意味の理性をニーバーは認容する。ただしこの場合、ニーバーは理性の自由とはいわず、信仰による自由という表現を使用し、この自由を理性との関わりにおいて語ろうとはしない。コリンウッドの「自由」は決断以前の自己理解へと導く人間理性の自律であり、人間の歴史学的基礎的構造の要素であったが、ニーバーではこの人間理性の自律的自由は「自然主義」として徹底的にしりぞけられ、かわって信仰による自由が強調されることになる。

このような理性概念の多義性と、自由の異なる概念使用は、罪の問題が入ってくることに起因する。ニーバーによれば、罪は神の主権に反抗して、自己を存在の中心として確立しようとする「人間の反逆的努力」である。罪は神の特権をうばいとうろうとし、自己をばその当然以上のものと考え、かくして被造者の自由の限界を守らず、自由を破壊的に使用するところの人間の傾向性である。罪の根源は自誇、人間の傲慢にある。かくしてニーバーは罪を「すべての人間

を普遍的に支配してきた腐敗」として「原罪」を主張する。そしてキルケゴールを反映して、罪は人間本質からすれば必然的ではないが、自由のゆえに不可避的であると述べる、しかもその反面、パスカルから借りて、人間は尊厳と悲惨の混合であるとも語る⁽¹⁶⁾。

だがこれらの説明を通してニーバーが主張しようとする内容は「絶望から希望へと転じるところの、あるいは理性のはげしい自責から悔改めへと変質する理性の力は存在しない⁽¹⁷⁾」という点にある。コリンウッドでは歴史的相対性の徹底化はかえって人間理性の自律的自由への信頼となり、理性の自律は歴史的相対性の原理的根拠となり、そこに循環的緊張が歴史の力動を生みだした。これにたいして、ニーバーは歴史における理性的自由と相対性の根源に、積極的な「墮落」と「神にたいする反逆」を見る。ここにコリンウッドの世俗的歴史理解とニーバーの預言者的歴史批判とのきわだった対比が見られる。

6

人間理性の傲慢にたいする激烈な批判が原罪論において極限に達するところに、ニーバーはイエス・キリストにおける神の恵みと愛の歴史的啓示の事実を指し示し、十字架の愛において信じる者には真実の知恵と力が与えられることを説く。「キリスト教的信仰は、キリストの生涯、死、よみがえりが歴史における出来事を表わすところにはじまり、またそこに基礎をおく。この出来事において、この出来事を通して歴史の意味全体の開示がおこる⁽¹⁸⁾」。

ここに真の旧約的歴史の意味理解も開かれる。神はすでに歴史を越えつつ歴史のうちにはたらく神であり、旧約的信仰はその歴史的体験を通して最後には苦難の僕のかなかに歴史の意味を見いだした。さらにまた「新約的信仰における神的主権の究極的啓示は罪なき苦難にかかわる道徳的困難を、究極的な光に照らされた意味へと変容させる。それは歴史の道徳的不明瞭を〔ただちに〕廃棄することを約束しないが、〔歴史の〕生命に究極の意味を与える。とりわけそれは、心うなだれた悪の認容にもとづいて、人間の有限性のへりくだった受容と、悪からあがなわれる希望を提供しつづける⁽¹⁹⁾」。

それゆえ、キリストの十字架の愛において、真実の知恵である「歴史の意味

全体」が開示されているばかりか、その恵みの力において歴史の意味全体が成就されており、歴史はキリストの十字架の愛において変容されるのである。十字架において超越的に神の知恵が人間に開示されるとともに、神の力は人間のうちにはたらし、人間の罪をあがない、人間の現実を変容せしめる。十字架における歴史の意味の超越的開示はつねに歴史内在的変容力としてはたらし、歴史を成就する。神の超越的啓示は歴史の反逆をさばきつつ、しかも歴史内在的に変容せしめる。ここにまた、人間は真の自由を与えられ、過去は将来へと、記憶は希望へと変容される。この信仰による自由において、被造的創造者たる人間は自然的必然性に制約されつつ自然的行程を変えることができ、自己超越的に自己の存在の意味を成就することができる。

しかしながら、キリストの十字架における愛の解決は、歴史の問題としては最終的解決ではない。「かの事實は、メシヤを待望していた人々が十字架につけられて死んでいくメシヤをしりぞけることによって、表わされる。教会が真のメシヤとして受容するこのメシヤは歴史における道徳的不均衡を調整してくれない。このメシヤは不正な者にたいする正しい者の勝利を確立しない。このメシヤの生涯と死が範例として示す完全な愛は、現実の歴史過程において勝利するというよりはむしろ敗退する。このように、キリスト教の信仰によれば、歴史はどこまでも道徳的あいまいのなかにとどまる。キリストの完全な愛は、すべての歴史的道義の究極的可能性であるとともに、すべての歴史的道義にたいする矛盾である。正義がこの完全な愛において最高潮に達することをのぞいては、正義はなおも不完全ままでありつづける。あらゆる形の歴史的正義は、かかる完全な愛にたいしてみずからを矛盾状態におく要素をふくんでいる⁽²⁰⁾」。十字架における神の愛は歴史の意味の開示であるとともに、歴史における恵みの力の成就である。古き人は十字架において打ちくだかれ、新しい人へと変容させられる。しかし、十字架に示される逆説的な愛は歴史の不合理を直接に解決しないで、むしろ終末への希望を人間に与える。歴史の終局は過去と現在と将来の一切をふくむ歴史の成就であり、この成就において歴史の意味全体も最終的に成就され、歴史の不合理の問題も最終的に解決される。キリストの十字架における神の知恵と力は、歴史のあいまいに抗しつつ、これを貫いて究極的

可能性へと人間を生かしめるテロスの力であるとともに、歴史全体の意味を成就する^{フィニス}終端として信仰に終末論的希望を与える。「罪は原理的には克服されているが、事実は克服されていない⁽²¹⁾」という緊張は終末論的希望を生み出すのである。

すでに到来しつつ、しかもまだ到来しない神の国の秘義について、ニーバーは三つの象徴をあげる。すなわち、「再臨」、「最後の審き」、「体のよみがえり」がそれである。これらの象徴はいずれも時間的なものを廃棄することなく、これを変容し成就するところの永遠への希望をあらわす。これらの象徴はいずれも歴史の終端を越えた神的秘義をさししめずとともに、これらの象徴を通して究極の神的秘義は将来から現在の各瞬間へと滲入し、人間の希望を生かしめ、将来への開きを与える。この意味で終末論的希望はキリスト教的自由の希望である。

ニーバーによれば、キリストの愛はこうにして歴史の発端の秘義、歴史における生命の再生とあがないの秘義、歴史の成就の秘義を解く鍵である。そしてこのキリストの愛に呼応する歴史的人間の記憶、再生、希望を統一する象徴的行為は sacrament である。「信仰と希望によって生きる恩寵共同体は sacramental でなければならない。この共同体は、最後の徳義と真理をすでに有しつつ、しかもまだ有しないことを象徴すべき sacrament を所有しなければならない。キリストの愛^{アガペー}に参与することを表明するところの、しかもかの愛に完全に到達したかのようにいつわらないところの sacrament を所有しなければならない⁽²²⁾」。そしてキリストとともに葬られ、よみがえるバプテスマとともに、ニーバーがきわめて強調するのは聖餐である。「キリスト教会の最高の sacrament たる主の聖餐は終末論的緊張に満たされている。それは『わたしの記憶としてこのように行いなさい』という言葉によって設定されたのである。「このように、sacrament においてキリスト教的共同体は偉大な記憶と希望によって生きている。記憶と希望のあいだにあるのは恵みの生である。この生においてキリストの愛は共同体において成就された実在であり、また代償としてのみ主張されうる徳義である⁽²³⁾」。

7

われわれはニーバーの歴史理解に関する思想を要約するにあたって、できるだけ彼の特徴を生かすために「ドラマティック」な表現そのものを用いて展望してきた。ところがわれわれのすぐ気づくことは、ニーバーの概念使用の多義性である。すなわち、特定の聖書的概念をのぞいて、他の諸概念（それはニーバーにとって周辺の意味しか認められぬ概念であろうが）の含蓄する意味が、転換されていくドラマの進行とともに、つぎつぎに変化していき、特定の固定した聖書的概念といちじるしい対照を示すことである。このようなニーバーの概念使用の多義性に抗して、コリンウッドの歴史理解とできるだけ比較対照させながら進めてきたわれわれの議論も、ニーバーの原罪論における人間理性の徹底的否定によって、アナロジーを失ってしまう。歴史的相対性と人間理性の自律の循環的統一のなかにあっても人間理性への信頼において成立せしめられるコリンウッドの歴史学的基礎的構造は、ニーバーでは罪と人間理性への絶望としてまったく正反対の方向に理解される。そして特定の聖書の神学的象徴を使用して「預言者的」「ドラマティック」に贖罪、救済、終末に言及するにいたって、歴史的相対性と人間の自由は新しい信仰のペースペクティブのもとに統一される。しかしこの歴史は信仰において理解された歴史であり、コリンウッドの世俗的歴史理解と比較すべき手段もないかのように見える。しかしその反面、信仰における歴史理解と世俗的歴史理解を無関係に平行させることは、けっしてニーバーの意図するところではないようにも見える。ニーバーが徹底的リアリストであることは、彼の倫理への深い関心の示すところだからである。このような両面性を与えるかのように見えるニーバーのキリスト教弁証の根拠はどこに根ざすのであろうか。問題性をときほぐすにあたってあらかじめ注意しなければならないことは、つねにニーバーの思想の全体を考慮すべきことである。ニーバーの議論はしばしばポレミックすぎ、その一部のみを取りあげて強調することはニーバーを誤解する危険を招くからである。

さて、このようにあいまいな両面性を感じさせるひとつの重要原因は、方法論問題にふれようとしないニーバーの態度にある。このニーバーの態度は、方

法論問題を離れなかった自由主義神学にたいして一見有利そうに見える。しかしニーバーがすっかり消去したはずの前時代的要素がニーバーの論述のなかに（しかもある意味では決定的重要性をもつ個所に）しばしば再現してくる。このことがニーバーの概念使用の多義性と結びついて事態をいっそう複雑にする。われわれは先にニーバーの理性概念の多義性と自由との関係にふれたが、もっとも問題をふくみ、もっとも解釈の困難を感じさせるのはニーバーの理性論である。このことはティリヒのニーバー批評が適確に示している。

ティリヒによれば「理性」は2種の類型に区別さるべきである。第一は「ロゴス類型の理性」であり、第二は「計量的類型の理性」である。「ロゴス類型の理性」は実在と精神の構造的性であり、認識、美的直観、倫理的洞察、政治的正義等を可能にする理性である。この理性は本質的には神教的であり、根源的には信仰を創造する啓示の原理である。ニーバーはアリストテレス批判においてこの2種の類型を混同している。とティリヒはニーバーを批評する⁽²⁴⁾。

これにたいしてニーバーは、(1)ティリヒの挙げた個所はアリストテレス批判というよりは古典的合理主義にたいする批判を述べた個所であること、(2)「ロゴス類型の理性」が神にも人間にもふくまれていることはティリヒの指摘どおりであり、ニーバーもこれを承認すること、(3)しかもティリヒの「存在の力」(power of being)は理性の構造ないしは体系のなかに入れられた「神教的秘義」(mystery)であるのにたいして、ニーバーの神教的秘義は「存在の力」を内含しつつも理性的構造を越えていること、の3点を答えとして提出している⁽²⁵⁾。第一の点はとにかくとして、第二および第三の点においてニーバーとティリヒの相違が明瞭に出てくる。

キリストのロゴス性にもとづき存在論的思考を使用するティリヒにとって、キリスト教的真理は逆説的である。この場合、逆説とは人間に不可能なことが神によって可能にされることを意味する。しかしティリヒにとってこの逆説が神教的ロゴスと人間のロゴスの特殊な統一関係をあらわすかぎりでは、逆説は不合理ではなく、理性的である。そしてロゴスが、「深み」をもつかぎり秘義的であり、ロゴスが生きた生命運動であるかぎり弁証法的に表現される⁽²⁶⁾。これにたいして、死とよみがえりのキリスト論にもとづくニーバーでは、逆説は

ただちに神的秘義であり、不合理である。

この点に関して、ニーバーの概念使用の多義性に問題を混乱させるひとつの原因があることは、くりかえしていうまでもない。しかしもっとも重要な問題点は、論理的に言えば、ティリヒの「存在の力」とニーバーの「神的秘義」のどちらがより普遍的な内包量をもつかという点にある。けれども、内包量の相違の比較といっても、両者に共通な交錯点か同一レベルが見いだされなければ不可能である。これを可能にするのは「象徴」(symbol)の解釈である。

ティリヒにとっては、象徴は人間的歴史的有限性を越えたものの有限的形式における表現である。象徴は有限的形式を使用しつつ、有限的形式の否定を通して自己超越的に神的秘義をさしめす。神的秘義はこの有限的形式に参与しつつ、しかもみずからの力を失うことがない。この場合ティリヒは象徴の表現形式についてつねに歴史的文化的状況を顧慮すべきことを要求する。象徴形式の素材が歴史的文化的所産であるかぎり、歴史的文化的状況の変化に応じて象徴もたえず再吟味、再解釈、再形成されなければならない、とティリヒは主張する(27)。

これにたいして、ニーバーは象徴形式の素材の歴史的文化的複数性にはほとんど触れず、神的秘義が象徴を成立せしめる点を強調する。神的秘義は超歴史的に歴史の意味を開示し、歴史をさばき、歴史における罪をみずからにない、よってもって歴史を変容させ成就させる。ここに古き人はくだかれ新しい自己超越的な自由の人に再生せしめられる。歴史の意味の超越的開示と内在的成就のこのような動的統一の表現が、ニーバーにとって象徴である。この象徴の力動性をニーバーは「明澄化」(clarification)ともいい、「結晶化」(crystalization)とも表現する。

しかしここに注意すべきは、ニーバーがティリヒにたいして神的秘義の不合理を強調しつつも、なおその背後にひとつのロゴス性をかくしている事実である(28)。われわれはこのかくれたロゴス性を「純一不純」のロゴス性と呼ぶことができるであろう。第一に、この「純一不純」は道徳的意味の善悪ではなく、むしろ道徳的善悪の根底をなすロゴスの論理性的「純一不純」を意味する。第二に、「純一不純」のロゴス性は二元的ではない。それは超絶的の神と歴史的世

界を統一するロゴス性ではなく、歴史超越的かつ歴史内在的なロゴス性である。第三に、「純一不純」のロゴス性は、プラトンのアイデアのように、永遠不変の世界から転落して変転する現象世界に囚えられ、想起によって現象世界を離脱するところに完成するロゴス性ではない。「純一不純」のロゴス性は、その超越的開示を通して歴史の意味を成就する「結晶化」のロゴス性である。第四に、純一不純のロゴス性は、カントのように、経験の超越論の先天性を意味しない。それはむしろ歴史超越的に歴史の意味を開示し、あわせて歴史的現実の歪曲をあらわにする「明澄化」のロゴス性である⁽²⁹⁾。

このような超越的かつ内在的な「純一不純」のロゴス性を、十字架に象徴される「愛」に適用するならば、神的愛の開示において人間的愛は限定され、内在的にはたらく神的愛の力によって人間愛は成就される^oということになる。このニーバーのロゴス性を論理的に表現すると、いっそう簡単になる、すなわち、超越的かつ内在的にはたらく純粋概念からのみ不純概念が限定されるのである⁽³⁰⁾。したがってニーバーは、バルトのように、このロゴス性を「分析的」とまではいわなくとも、すくなくとも「分析的」傾向のロゴス性を神的秘義の背後にかくしている。このロゴス性のゆえに、ニーバーは象徴形式の素材の歴史的文化的複数性を無視できるのである⁽³¹⁾。またこの「純一不純」のロゴス性のゆえに、ティリヒの存在論的概念または象徴をしりぞけて聖書の象徴の方をえらぶのである。またこの「純一不純」のロゴス性のゆえに、そのロゴス性の枠からはみだすものはすべて批判の対象になる。ニーバー特有の類型論的な歴史批判も、原罪論も、すべてこの「純一不純」のロゴス性にその根拠を有するものと考えられる。さらにまた、ニーバーの概念使用の多義性がバルトの『ロマ書』の概念使用の多義性と類似している根拠も、この「純一不純」のロゴス性にあるといえる^o。最後にまた、ニーバーが限界内にとどまる理性の自由よりも信仰による自由をもつばら語る根拠も、この「純一不純」のロゴス性にあるといえる。またポレミックになると、ニーバーが自己の立場を「超自然主義」と呼んではばからないのも、このロゴス性のゆえである。

さらにまた、たぶん「分析的」傾向をもった「純一不純」のロゴス性は、いっさいの形而上学的思弁をしりぞけるのみならず、三一神論にもロゴス・キ

リスト論にも深く立ちいろうとはしない。そこに、ニーバーの「純—不純」のロゴス性の「分析的」性格の徹底が見られる。そこにまた排他的ヘブライ主義とか、ギリシヤ精神の無視という非難も生じるわけである⁽³²⁾。

しかしながら反対にわれわれは、ニーバーはその「分析的」傾向の「純—不純」のロゴス性にもかかわらず三一神論やロゴス・キリスト論に深く立ちいろうとはしなかった、ということもできるのである。ニーバーはすくなくともアルトハウスが「オイコノミア的三一神論」と呼ぶものを認めているから、もしも彼のロゴス性の分析的傾向を徹底するならば、神の「内における三一神論」までこれを発展させうる可能性は十分あったはずである。もちろんこの問題の背後には、「オイコノミア的三一神論」を純粋にキリスト教的と見なし、神の「内における三一神論」を後代のギリシヤ精神化されたキリスト教的理念と見なすニーバーの歴史解釈が、前提されている、この歴史解釈がはたして正しいかどうかについてはここでは立ちいらないことにして、われわれがここで指摘したいことがらは、ニーバーの「純—不純」のロゴス性がたぶん「分析的」性格をもちながら「分析的」とのみ性格づけられない点にある^o。すなわち、歴史超越的かつ内在的にはたらく「純—不純」のロゴス性は純粋性の開示、不純性の暴露と区別であるばかりか、歴史的不純性のなかにはたらき、歴史を廃棄することなく歴史の意味を成就させるからである。この意味の成就是たんなる純粋なアイデアへの復帰ではない。それは歴史的事実の不純性を経て意味を充実し、変容せしめる動的構造である。

このように「分析的」傾向と「成就」的傾向を備えた「純—不純」のロゴス性が、ニーバーの叙述しようとする「ドラマ」のロゴス性である。論争的な場合をのぞいては、両者はそれぞれ他方の性格を害わぬ程度においてみずからの傾向を発揮しつつ、統一されている。この両様の傾向を統一する「純—不純」のロゴス性のゆえに、「ドラマ」の楽屋裏や演出家の技巧をせんさくすることはニーバーの中心的関心事ではない。ニーバーのキリスト論が「キリストの生涯、死、よみがえりのドラマにおけるゆるしとしての愛」に集中するのも、このロゴス性のゆえである。

この「純—不純」のロゴス性は弁証法的に見えるかもしれない。なぜならば、

その「分析的」性格のゆえに純粋性と不純性は区別され、その「成就的」性格のゆえに不純性は変容的に純粋性へと統一せしめられかのように見えるからである。しかしそれは誤りである。くりかえして強調しなければならぬことは、ニーバーの「純一不純」のロゴス性はその全体において見られなければならぬことである。「純一不純」のロゴス性は象徴における神的秘義のロゴス性であり、またこの象徴を通して信仰と希望を与えられる者のロゴス性であるとともに、歴史的現実がつねにこのロゴス性に反逆する可能性のあることを示すロゴス性である。「罪人にして義人」の背後には、再臨と体のよみがえりのみならず、「最後の審判」という終末論的象徴をニーバーは将来に残しているからである。あるいはまた、この「罪人にして義人」は逆説的弁証法と呼べるかもしれない⁽³³⁾。しかし、逆説とは元来ヘーゲルの弁証法では解決されない神学的問題性の提示を意味するから、これになお弁証法という言葉を結合するとき、その意味と論理的機能において修正されざるをえず、たぶんに誤解をひきおこす原因になる。ニーバーがキリスト論における神的秘義あるいはその背後の「純一不純」のロゴス性について語るとき、弁証法なる語を使用することにきわめて慎重な態度をとっているのもかかる理由によるものと推察される⁽³⁴⁾。そしてニーバーは生命の構造について語るときには、むしろ秘義ミステリーなる語を使用するのである。

以上において、われわれはニーバーが神的秘義のロゴスの構造を拒否するにもかかわらず、事実上「純一不純」のロゴス性をかくしていることを指摘し、このロゴス性が「分析的」かつ意味成就的傾向の統一であることを見た。この解釈をさらに裏づけてくれるのはニーバーの「自然」概念である。

8

ニーバーの「自然」概念は、理性概念とならんで問題をふくむ概念である。ニーバーは「自然」をすくなくとも2種以上の意味で使用する。第一は、ニーバーの三階層的思考における自然である。すなわち、自然、歴史、超歴史の三分法における自然である。第二は、事物および人間の本性としての自然である。「自然法」、「自然主義」にかかわる自然である。この意味の自然は、歴史的存

在の構造としての自然、すなわち歴史的存在の歴史性にはかならない。ニーバーはすくなくとも以上の2種の意味で自然概念を使用するので、解釈を困難にさせる。しかしながら、ニーバーにとっては自然そのものは、いずれの意味で使用されるにせよ、中心的関心事ではない。自然がニーバーにとって有意味であるかどうかは、神的秘義の構造である「純一不純」のロゴス性の枠の中に問題の自然が適合するか、あるいははみだすかによって決定される。いいかえると、「分析的傾向」の側面から判定されるか、意味成就的傾向から判定されるかによって、決定される。もしも枠からはみだすならば、徹底的な批判の対象になる。自然主義にたいするニーバーの批判がその顕著な例である⁽³⁵⁾。

ところが、「純一不純」のロゴス性の「意味成就」的傾向によって自然が性格づけられるときには、自然はニーバーにとってきわめて重要な役割をはたすようになる。この自然は恵みと愛の力によって変容せしめられ、終末への希望に生きる自然である。ラムゼーのニーバー解釈はこの自然に集中される⁽³⁶⁾。

ラムゼーによれば、ニーバーの立場は「自律的理性」と「キリスト律的理性」の「対話」として成立する。この場合、「自律的理性」、「キリスト律的理性」、「対話」を明確に定義することなくラムゼーは議論を進めているので、論旨はやや不明瞭ではあるが、この論文でラムゼーがいおうとしているのは、ニーバーが新しい本来的な自然法の上に立って従来の自然法を批判していること、そして新しい自然法はキリストの愛において従来の自然法が変容変質せしめられたものであること、等にある。したがって、ラムゼーは新しい自然法の主張によって、ニーバーの「純一不純」のロゴス性の変容的、意味成対的傾向を前面に押しだそうとしているといえる。ベネットもまた、ニーバーはけっしてペシミストではなく、信仰義認と社会的正義をひそかに結合していると解釈するが、このニーバー解釈もラムゼーのニーバー解釈と同一方向にあるといえる⁽³⁷⁾。しかしながら、ニーバーをこの方向のみに解釈すると、「純一不純」のロゴスの「分析的」傾向を見おとすことになる。逆に「分析的」傾向のみを主張すると変容的意味成就的傾向を見うしなうことになる。

それゆえ、ニーバーの自然概念を吟味するとき、理性概念の吟味によって得た歴史と歴史理解の原理、すなわち「分析的」傾向と意味成就的傾向を統一す

る秘義としてのロゴス性を、確認できるのである。ニーバー自身はこのロゴス性を認めようとしませんが、事実上は神的秘義を強調すればするほどかかる「純一不純」のロゴス性をもまた深めているのである。

レビットは、ニーバーの『信仰と歴史』(Faith and History)の「and」がはじめから対立を前提しつつ、しかも「信仰と歴史は、ある究極的なものとこれを予知するものとの関係として、相互にかかわらしめられている」がキリスト教の弁証はこのような単純な「and」では不可能である、と批評する⁽³⁸⁾。このレビットの批判は、ニーバーが事実にしてロゴス性を認めようとしないうこと、またニーバーの隠しもつ「純一不純」のロゴス性が「分析的」かつ意味成就的な両様の性格をもつにもかかわらず、かなり単純に神的秘義として統一させられていることを、指すものと考えられる。レビットのように近代ヨーロッパのニヒリズムに深い関心と関わりをもつ哲学者からこのような批評が出るのは、当然のことといえるであろう。

9

ニーバー批評のなかでもおもしろいのはワイマンのニーバー評である⁽³⁹⁾。デューイのプラグマティズムを全面的に神学の方法として取り入れ、自然主義の楽観論といわれるワイマンが、ニーバーの立場を「プラグマティックな功利性」の神学と呼び、楽観的と評するのである。一見したところ珍妙な現象ともおもわれるこの批評も、じつは、ニーバーのかくしもつロゴス性の問題点をつくものといえる。ワイマンは、一方において、「創造する善」（神的創造力）と「創造された善」を区別することによって前者への無制的的依存を前提し、他方において観察、推論、予想、分類の能力としての理性機能をデューイから援用することによって宗教的体験の分析を徹底し、さらにこの両者によって歴史的創造力の過程を分析記述しつつ、将来へのよりよき条件を備えるという立場をとる。したがってワイマンにとっては、ニーバーのかくしもつロゴス性は聖書主義にも理性主義にも徹底しない中途半端な立場とおもわれ、ここに「プラグマティックな功利性」の神学という批評も出てきたのである。あるいはまた、ニーバーの反理性的な「分析的」傾向の背後につねに超自然的かつ自然的

な意味成就的傾向が予想されるところに、樂觀的という批評が出てきたのである。この意味では、ワイマンの批評はニーバーの問題点をついているといえる。

ワイマンの批評はややポレミックすぎて、ニーバーとワイマンの相違だけが強く出ているが、われわれはあまりこの相違を強調しすぎてはならない。20世紀における米国神学全体の流れを見るときには、この相違はかなりちぢめられてくる⁽⁴⁰⁾。米国神学におけるニーバーの功績は、ニーバーが19世紀の理想主義的自由主義神学のなかに育つことによってこれに反撥し、自由主義神学の自己批判の必要を自覚させた点にある。同様な環境のなかでワイマンもまた自由主義の自己批判の徹底を通して「創造力」の新自由主義へと発展して行った。1930年ごろを境とする理想主義からリアリズムへの社会的思想的全面的転向の潮流のなかに、ニーバーもワイマンも同様な問題にとりくんできたのである。したがってニーバーを「新正統主義」とみなし、ヨーロッパの弁証法神学と同じカテゴリーのもとに単純に取りあつかうことは、たぶんにニーバーを歪めて見ることになりやすいであろう。

たしかにニーバーとワイマンでは、神学的用語もカテゴリーをことなる。しかしながら、たとえば、ニーバーのかくしもつ「純一不純」のロゴス性の意味成就的傾向、「記憶」から「希望」への「変容」は、じつは米国自然主義の専門語であり、ワイマン神学の好む用語である。あるいはまた、ワイマン派のウィリアムスの『神の恵みと人間の希望⁽⁴¹⁾』とニーバーの相違はキリスト教倫理の第一原理を相互愛に見るか、自己犠牲に見るかだけの相違であって、他の点ではほとんど異ならない、とラムゼーは評しているほどである⁽⁴²⁾。

それゆえ、二十世紀の米国神学全体の潮流を展望するとき、ニーバーの歴史理解の特異性は、意味成就的な変容の傾向にあるというよりも、その反理性的な歴史批判にあるといえる。しかし、ニーバーの特異性は意味成就的な変容においてこそ、さらにはアメリカ的キリスト教的文化の上に立てばこそ、その独自性を保持できるのである。

10

しかしながら、ここにまた、意味成就的な変容的なアメリカ的文化はいかなる

意味で、いかなる程度に、キリスト教的文化といえるのであろうか。もしもヨーロッパの中世キリスト教による文化的総合をキリスト教的文化と認めるならば、それ以後の欧米文化はすべてキリスト教的文化であるといえる。しかしニーバーの歴史解釈は古代および中世教会史をキリスト教のギリシャ精神への順応と見なし、近世近代の教会史を順応的総合の分解と見なし、現代の課題をルネッサンスと宗教改革の精神の総合のなかに見ようとする⁽⁴³⁾。だが、この歴史解釈はあまりに単純すぎて欧米文化の複数性とこれにたいする過去および現在のキリスト教の課題と責任を十分におおいつくさない。ニーバーはキリスト教とギリシャ精神の対立を古代に前提しつつ、しかも両者の総合的統一を中世および将来に予想する。これを構造化すれば「分析的」傾向と変容的意味成就的傾向とをあわせもつ「純一不純」のロゴス性となる。この「純一不純」のロゴス性を秘義としておおいにかぶせるかぎり、かならず問題が残ってくる。なぜなら、ギリシャ精神にキリスト教が順応的統一をとげたのは、ギリシャ精神のロゴス性になんらかの普遍性が認められたからである。だが、ニーバーの歴史解釈における順応的総合は、つねに本質からの墮落という歴史観が結びつき、「純一不純」のロゴス性の「分析的」傾向を極度に強める。そして変容的意味成就的傾向はニーバーの実際上の歴史解釈では影のうすいものとなり、「聖化」の歴史は消滅する⁽⁴⁴⁾。ニーバーが近代の自然主義、世俗主義、人間理性の自律を進歩思想と単純に結合して、激しく非難するのが、その典型的な例である。しかし、近代世界における人間理性の自律はある意味では普遍的性質をもち、進歩思想はむしろこの普遍的性質の派生的理念にすぎない。ましてや現代的理性は進歩思想の限界を認めつつ、なおその根ざす普遍的性質のゆえに理性によりたのむのである。それゆえ、近代の世俗主義は、墮落形態はとにかくとして、その根本的理念においてある種の普遍性をふくんでいる。この普遍性ロゴス性を認めぬかぎり、ニーバーのかくしもつ「純一不純」のロゴス性の変容的意味成就的傾向はますますすれ、「分析的」傾向が強まるばかりか、神的秘義がいよいよロゴス性をおおいにかくすことになる。そこに残るものは、権威主義か、聖書主義か、無責任な歴史批判になりがちである。われわれの知りたいのは、ニーバーのもつロゴス性の構造であった。このロゴス性があきら

かになって、はじめて、世俗のロゴス性への開けもあきらかになる。神的秘義はロゴス性によって制限されるものではなく、かえって深められるからである。またロゴス性を深めることは罪を消去し、無視するものではなく、かえってそれだけに罪の深さも理解されるはずである。

コリンウッドとニーバーの歴史理解はけっきょく平行のままに終る。ある意味では、コリンウッドの歴史理解は現代の世俗的歴史理解の一典型であるといえよう。それは歴史的相対性のなかにあつて、なお理性の自律によって歴史の意味と目的を確実に見だし、歴史の原動力から歴史的生命の力を汲みとろうと努力する苦闘である。この苦闘はまったく否定しさらべきであらうか。あるいは苦闘すること自体に、すくなくともなんらかの真実と意味を認めるべきであらうか。あるいは苦闘のなかにもっと積極的な意味を見いだすべきであらうか。

(あとがき——この論文はユニオン神学校における組織神学のセミナーに提出した報告の前半であり、問題提起の部分にすぎない。これにたいする答えは後半の部分であつかわれる。そこではティリヒの『組織神学』第3巻の解釈と批判を手がかりに、キリスト教的歴史概念の「非宗教的解釈」への試みがなされている。したがって筆者にとって重要なのはむしろ後半の部分である。編集責任者の許可があれば、ふたたびよこんで読者諸氏の御批判を迎ふことになるであらう。)

註

- 1) R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946; reprinted edition, New York, 1957. p. 303.
- 2) Ibid. p. 218.
- 3) Ibid. p. 317.
- 4) Ibid. p. 318.
- 5) Ibid. p. 248.
- 6) Ibid. p. 248.
- 7) R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh, 1957. p. 146. J. Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*, New York and Evanston, 1963. p. 131 f. T. M. Knox, "The editorial Preface" to *the Idea of History*, p. xvii.
- 8) ブルトマンはこの移行を ontisch-kategorial な地平から ontologisch-existenzial な地平への移行と見なすが、これはコリンウッドの意図を十分に表わしていない。ここでは existenzial から existenziell への移行をもふくめた意味を、コリンウッドは表わそうとしている。したがってハイデッガーのカテゴリーを適用することは、一

面においてコリンウッドをひじょうに明晰にするが、他面において害う危険がある。これはコリンウッドにかぎらず、一般にアングロ・サクソン系の思想の「経験」についていえることである。“ontisch-ontologisch”や“kategorial-existenzial”や“existenziell-existenzial”等といった次元ないしは様態の区別の前提のもとに実在を分析するよりも、むしろ実在全体の中なかでそれぞれの要素、原理、構造がいかなる機能をもって相互に作用し、変容し、変質するかを分析するのが、アングロ・サクソンの経験主義の特色である。したがって“was”と“wie”（あるいは“dass”）は相互に区別されても、同時に相互に“transmute”されるところのものが、実在である。したがってコリンウッドのいう移行は“ontisch-kategorial”と ontologisch-existenzial“の両者を、さらには“existenzial”と“existenziell”をも含むような実在の次元への移行と見た方が妥当とおもわれる。 Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Harper Torchbooks edition, New York 1960, pp. 4-26. J. H. Randall Jr., *The Role of Knowledge in Western Religion*, Boston, 1958.

- 9) この点で、マコーリーとノックスが、コリンウッドの立場はキルケゴールやバルトにもなぞらえられるというのは、まったくの行きすぎである。Macquarrie, *op. cit.* p. 132.; Knox, *op. cit.* p. xvii. チャイルズの批評は、イスラエル民族における「記憶」の分析という特殊な観点からではあるが、コリンウッドの「先天的構想力」を通してその自然主義的側面をかなり深く評価している。それにもかかわらず、コリンウッドをあまりに「主観的」に解釈しすぎる。B. S. Childs, *Mdmory and Tradition in Israel* 1962, pp. 86 f.
- 10) 「勇氣」がたんに「実存的」ではなく「実存論的」構造を持ち、将来性の開示にかかわることは、エーベリンクヤティリヒの議論からしてあきらかである。Cf. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1959, S. 119 ff.; P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven, 1950.
- 11) R. Niebuhr, *Faith and History*, New York 1949, p. 18 f. (以下 FH と省略)。
- 12) FH p. 55. cf. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York, 1941 f., II. pp. 1 ff. (以下 NDM と省略)
- 13) 註 (24) を参照。
- 14) FH pp. 67 f.; NDM I, pp.99-112. ただし、この個所でニーバーが非難しているのは、実際にはいわゆる reductionist naturalism であるにもかかわらず、ニーバーはこの類型の自然主義があたかも自然主義全体であるかのように批判する。ニーバーの過度に単純化する類型化的歴史批判の典型的な例である。
- 15) 註 (36) を参照。
- 16) FH pp. 121 ff.; NDM I, pp. 178-227.
- 17) FH p. 165.
- 18) FH p. 26.
- 19) FH p. 136.

- 20) FH p. 135.
- 21) NDM II, p. 49.; cf. W. J. Wolf, "Reinhold Niebuhr's Doctrine of Man": in *Reinhold Niebuhr, His Religious, Social, and Political Thought*, ed. by C. W. Kegley and R. W. Bretall, New York 1961, p. 244.
- 22) FH p. 240.
- 23) FH p. 241.
- 24) P. Tillich, "Reinhold Niebuhr's Doctrine of Knowledge": in *Reinhold Niebuhr*, pp. 36 ff.; cf. R. Kroner, "The Historical Roots of Niebuhr's Theology": in *Reinhold Niebuhr*, p. 190; K. Löwith, "History and Christianity": *ibid.*, p. 286.
- 25) Niebuhr, "Reply to Interpretation and Criticism": *ibid.*, pp. 432 ff.
- 26) Tillich, *op. cit.* p. 38; cf. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, I, pp. 71-93.
- 27) Tillich, *Systematic Theology*, I, pp. 238-247. ティリヒの象徴論のひとつの問題点は神と象徴の関係にある。ティリヒは神を "being itself" とか "ground of being" とか "power of being" 等呼んでいる。第1の "being itself" があきらかに存在論的概念であり、象徴でないことは、だれも異議を唱えない。しかし、それ以外の表現は存在論的であるのか、あるいは象徴的であるのか、またその場合の存在論と象徴はいかなる関係をもつか、等多くの議論がある。この問題は本論から離れるので、ここでは触れないでおく。Cf. C. Hartshorne, "Tillich's Doctrine of God": in *The Theology of Paul Tillich*, ed. by Kegley and Bretall, New York 1952. pp. 164 ff.
- 28) ティリヒは、ニーバーがロゴス概念よりも "spirit" を使用する方が好ましいことを示唆した事実を語っている。ニーバーは神的ミステリーとロゴスとの関係を反比例のように見なしているが、これは誤りである。むしろ、ミステリーが深まれば、ロゴスもいよいよ深みを増すはずである。cf. Tillich, "Reinhold Niebuhr's Doctrine of Knowledge", *Reinhold Niebuhr*, p. 37.
- 29) ニーバーのキリスト論に関するレーマンの論文はすぐれた洞察をふくんでいる。しかし "Christus pro nobis" "Christus in nobis" とを「弁証法関係」と見なし、これを「三一神論」に帰せしめようとする試みは、ニーバーをゆがめるばかりか、ニーバー解釈から離れてしまったレーマン自身の立場を表明する。「弁証法的関係」と「三一神論」の同一視は神学的思考そのものに問題を残すのみならず、一般にレーマンの概念規定はおいままで、思弁的な言葉の遊戯に走る傾向がある。その上、レーマンは「正統的」とか「リベラル」とかいった類型的用語をしばしば用いるが、これらの用語内容は歴史的事実と合致しないことが多い。いずれにせよ、ニーバーのかくしもつロゴス性の「分析的」傾向を一方的に発展させた論文であるが、そこに見られるのはもはやニーバーではない。P. Lehmann, "The Christology of Reinhold Niebuhr": in *Reinhold Niebuhr*, ed. by Kegley and Bretall, pp. 251 ff.
- 30) ニーバーの思想理解に困難を与えるひとつは、彼がむざうさに使用する "beyond" とか "above" とかいった言葉である。自然を越える場合も、歴史を越える場合も

“transcendent”と自由な交換可能な言葉として使用される。極端ないいかたをすれば、この「超越」概念の規定がニーバー解釈の鍵であるともいえる。

- 31) ある意味では、ニーバーの「純—不純」のロゴス性を逆倒した「不純—純」のロゴス性の立場が、論理実証主義の神学的応用の立場といえる。たとえば、I・ラムゼーがそうである。したがってニーバーの「純—不純」のロゴス性は神学的言語分析の逆用であるともいえる。この立場からは歴史的文化的複数性は無視される。そこでは、ラムゼーにせよ、ニーバーにせよ、聖書の言語を無条件に前提するからである。cf. Ian T. Ramsey, *Religious Language*, Macmillan Paperbacks ed., New York, 1963; the same author, *Freedom and Immortality*, London, 1960. A・リチャードソンは、ニーバーでは聖書主義と近代性がとくに神話的表現においてあいまいに結合していると批評するのは、けっきょく、歴史的文化的複数性の無視をつくものである。A. Richardson, “Reinhold Niebuhr as Apologist”: in *Reinhold Niebuhr*, ed. by Kegley and Bretall, pp. 216 ff.
- 32) Tillich, *op. cit.* p. 36.
- 33) Cf. W. Pauck, *The Heritage of the Reformation*, revised and enlarged ed., 1961. pp. 14 f.
- 34) たとえば、NDM 第2巻14章の救済論の個所では、ニーバーは弁証法的表現を使用するときつねに仮定法の形でしか語らない。cf. FH pp. 166 ff. J. E. Smith, “The Concept of Logos”: *Union Seminary Quarterly Review*, XX(1964/65), 2. pp. 157f.
- 35) 註(14)を参照。自然主義的自由主義についてはウイアムスはニーバーにたいして適切な批判を与えている。D. D. Williams, “Niebuhr and Liberalism”: in *Reinhold Niebuhr*, pp. 194 ff.
- 36) P. Ramsey, “Love and Law”: in *Reinhold Niebuhr*, pp. 80 ff.
- 37) J. C. Bennett, “Reinhold Niebuhr’s Social Ethics”: in *Reinhold Niebuhr*, pp. 45 ff.
- 38) K. Löwith, “History and Christianity”: in *Reinhold Niebuhr*, pp. 284 f.
- 39) H. N. Wieman, “A Religious Naturalist Looks at Reinhold Niebuhr”: in *Reinhold Niebuhr*, pp. 334 ff.
- 40) Cf. W. M. Horton, *Realistic Theology*, New York and London, 1934, the same author, *Contemporary English Theology*, New York and London, 1936.
- 41) D. D. Williams, *God’s Grace and Man’s Hope*, New York, 1949.
- 42) P. Ramsey, *op. cit.*, p. 104.
- 43) NDM II, p. 207 Cf. Tillich, *op. cit.*, p. 42; Kroner, *op. cit.* p. 190.
- 44) ニーバーはルネッサンスと宗教改革の精神の両者の正しい理解と、正しい関係づけを意図しながら(e. g. NDM II, 159.), 終末論にかかわる意味の聖化にはほとんど触れない。