

H・R・ニーバー『啓示の意味』における「歴史」概念の分析
——歴史的方法と内的／外的歴史の区別——

加藤良輔

1、はじめに

『啓示の意味』（*The Meaning of Revelation*）は1940年4月にイエール大学神学部で行われたナタナエル・W・テイラー講義の原稿に加筆修正を加えて1941年に出版されたH・R・ニーバー（Helmut Richard Niebuhr, 1894-1962）の主著の一つである。同書の中でニーバーは人間の経験や知識がもつ歴史・社会的な相対性を受け入れながらも、なお、その条件付けの中で啓示について語りうる有効な方法を探し求め、キリスト教共同体が啓示という言葉で意味しているもの（*what we mean by revelation*）を明らかにしようと試みた。ニーバーは1931年の満州事変以降、戦争に対して神学者・教会共同体がとるべき態度や歴史の中に働く神の摂理に関して兄ラインホルドと論争をかわすことになり、歴史の解釈と意味、神の主権・摂理といった諸問題に深く関わることになった。この関心は、アメリカのプロテスタント神学における神の国の支配・到来に関する言説を分析した1937年の著作『アメリカにおける神の国』⁽¹⁾にも通底しており、加えて、39年には翌年のテイラー講義と同様の講義を行っており、関心の深まりをうかがうことができる。

ニーバーは『啓示の意味』の序文で、啓示の意味を明らかにするという主題のもとに展開される三つの副次的問題を次のようにまとめている。

本論考の全体的問題は、タイトルに示されているが、込み入っており複雑なものである。それが生じしめる副次的問題としては、歴史における相対的なものと絶対的なものとの関係についての問題、「科学的」ないし客観的歴史と宗教的歴史との間の繋がりに関する問題、そして自然宗教と歴史的信仰に関する絶えない問題がある。⁽²⁾

第一の「歴史における相対的なものと絶対的なものとの関係」は主に同書の第一章「視点」で扱われ、E・トレルチから受け継いだ歴史的・信仰的な相対主義、また告白的神学とい

う方法論の設定に関する記述が含まれる。啓示について論ずるための前提が整理され、立つべき視点が設定される。第二の「科学的」ないし客観的歴史と宗教的歴史との間の繋がり」は第二章「私たちの生の物語」で扱われ、歴史的方法論の設定、内的／外的歴史の区別が導入されることで啓示について語りうる「領域」が限定される。第三章「心情の論理」では、内的歴史の他の全部分（出来事・歴史・世界）を理解可能にするための範型（pattern）を提供する啓示の機能が詳述され、第四章「神の神性」では、神の啓示が及ぼした神認識の転覆について述べられる。第三の「自然宗教と歴史的信仰に関する絶えない問題」は主に第四章の中で展開され、歴史的啓示が自然宗教の発展・置き換え・否定ではなく、前者が後者を変革（transform）させることが述べられる⁽³⁾。

本稿では、この第二の問題に注目して、『啓示の意味』第二章の議論を整理し、ニーバーが「歴史」という言葉で意味しようとしたものを明らかにする。第二項では啓示について語るための「歴史的方法」の内容について、第三項では内的／外的歴史の定義、特に時間論やその共同性が取り上げられる。その際に参照点とされるのは歴史と物語の関係である。歴史の物語負荷性に関する A・C・ダントーの論考を参考にして、ニーバーの「歴史」という語が前提として含んでいる物語性を指摘する。また、彼自身が開かれた問題として残した内的／外的歴史の関係についても歴史の語りという観点から分析を加えたい。

2、歴史的方法

ニーバーによれば、キリスト教神学は他の学問と同様、あらゆる概念や教義・制度が特定の歴史・社会的背景の中で形成されたものであり、また、いかなる神学も歴史・社会的制約を受けないような超時空的立位置を取りえないという前提を受け入れねばならない。この学問環境の中で、キリスト教神学は自らの教義の普遍的妥当性の証明を求めるのではなく、歴史・社会的制約の中で、キリスト教信仰とその経験の様態を分析・批判・解釈する仕事を引き受ける「告白的神学」（confessional theology）とならねばならない⁽⁴⁾。ニーバーはキリスト教共同体が歴史的制約を引き受けることの重要性を次のように指摘する。

しかしながら、この状況において、私たちはキリスト教共同体が通例、——そしてとりわけその最も活力のあった時代に——歴史的方法を用いたことを思い起こしておきたい。キリスト教共同体が、告白的な言葉でもって共同体の歴史の中で共同体に起きた出来事について語ることは重荷となる必要性ではなく、むしろ強みであること、そ

して歴史的観点を引き受けることは制限することではなく解放することであるということを感じていたのは明らかである。⁽⁵⁾

ここで、ニーバーは節題にも採用された「歴史的方法」(historical method)という用語を用いる。歴史的方法はひとまず「告白的な言葉でもって共同体の歴史の中で共同体に起きた出来事について語ること」と言いかえられており、その内容は告白的神学の方法論と一致していると言える。ニーバーは、この歴史的方法の妥当性を肯定と否定の二つの道、より正確には過去の教会史の中にその範例を求める方法と、歴史的方法以外では啓示について適切に語りえないことを示す方法という二つの方向から論じている。

(1) 初期キリスト教会の語りと歴史＝物語的方法論

まず、歴史的方法の範例はイエスの活動について物語を用いて語った共観福音書記者たちや初期キリスト教会の説教に求められる。彼等は自らの信仰を表すのに形而上学的な神の存在論証や人間の共通経験に訴えようとはしなかった。

それは主としてイエス・キリストの歴史的出現に関係した偉大な出来事の簡潔な報告であり、また弟子たちの共同体に起こったことの告白であった。教会がいかなることを述べようとしたのであれ、教会に啓示され明らかにされたことはみな、歴史的人物や自らの共同体の生における出来事との関係においてのみ表明されえたのである。⁽⁶⁾ ニーバーは、共同体における歴史的出来事の報告という方法が、ギリシャ哲学の用語を用いてキリスト教信仰を説明・弁証しようとした二世紀の使徒教父や護教家教父たちにも見出せると指摘した後、初期教会の語りに見られる共通の傾向を次のようにまとめている。

キリスト教の伝道は総じて、共観福音書中に保存されているその資料からも分かるように、直接的にイエスから始まり、「私たちの間で最も固く信じられている」こと、「イエスが行い、また教え始めたすべてのこと」について、多かれ少なかれ物語的方法を用いて[引用者注：in more or less narrative fashion]語ったのである。⁽⁷⁾

ニーバーは初期教会の語りが、形而上学的思弁や道徳的な規律を含みつつも、その中心・基盤に「物語的方法で」語られた「イエス・キリストの物語」(the story of Jesus Christ)⁽⁸⁾があった点を強調している。これらの記述に関して注目すべきは、ニーバーの提示する「歴史的方法」、共同体の中で起こった歴史的出来事に言及するという方法論が「物語」という語りの形式に依拠している点、歴史語りそのものの物語性が前提とされて

いる点である。歴史的出来事を語ることは年表を順々に追っていくことでも、人間の歴史全体を俯瞰して、その意味や方向性を論ずることでもない。歴史的方法は、歴史を神の国と地の国との対立として描き出すアウグスティヌスに始まる古典的歴史神学とも、聖書の記述や個人的信仰体験を普遍的救済史との結びつきの内に捉えようとする 19 世紀の救済史学派（Heilsgeschichtliche Schule）⁽⁹⁾とも趣を異にする。それはまた、歴史の中に絶対精神の自己実現（ヘーゲル）や無階級社会へと至る弁証法的展開（マルクス）を見ることでもない。ニーバーの持つ前提からすれば、これらは歴史的制約を踏み越え、私たちがその中にいるところの歴史を外から見ようとする試みだと言える。彼にとって歴史的方法とは、初期教会が行ったように、歴史の中で自らの共同体に起きた一連の出来事をその重要性に従って取捨選択し、一定の有意義なパターンのうちに整理し、物語ることである。ニーバーは『啓示の意味』の中で、自らが歴史という言葉をいかなる意味で用いているのか明言してはいない。しかし、第二章三節では、内的歴史が出来事に意味を与えることに関連して「神を持つことは歴史を持つこと、すなわち有意義な範型のうちに関連づけられた諸々の出来事を持つことである」⁽¹⁰⁾と述べており、これは上述したような彼の歴史的方法に関する理解を補足するものとなるだろう。

このような歴史的方法の物語的性質の中に、二十世紀後半に A・C・ダントーや P・リクール、H・ホワイトなどによってそれぞれの方法で展開された、歴史と物語の分ちがたい結びつきを強調する諸思想との関連を見ることが出来る。ここでは、ニーバーの議論の前提を明確なものにするための道具立てを導入し、また上述の歴史理解の妥当性を確認するために、アーサー・C・ダントーの論考にふれておきたい。

ダントーは『物語としての歴史』の第八章で、歴史記述において典型的に現れる文を「物語文」（narrative sentence）と名付けて分析を行っている。物語文は「時間的に離れた少なくともふたつの出来事を指示」し、「指示された出来事のうちに、より初期のものだけを（そしてそれについてののみ）記述する」過去時制の文章である⁽¹¹⁾。たとえば、「ゼウスがアガメムノンの死を用意する」や「三十年戦争は 1618 年に始まった」などがこれにあたる。これらの文章の特徴は E1 と E2 の二つの時間的出来事（ゼウスによるレダの凌辱とその結果生まれる子供アガメムノンの死／1618 年の戦争の勃発と 1648 年の終結）を指し示しており、その前者のみを記述しているが、後者の出来事をも知る人物にのみ記述可能だという点にある。ダントーは起こったことをその瞬間に筆写する能力をそなえた「理想的な編年史家」（Ideal Chronicler）という理論的仮構物を導入して議論を進

めるが⁽¹²⁾、この理想的編年史家には物語文を記述することが出来ない。ゼウスの不法の時点でアガメムノンの死を知ることは出来ず、1618年の開戦の瞬間に「三十年戦争」という言葉を用いることは出来ないからである⁽¹³⁾。物語文は E1・E2 両方の出来事が過去になった時点で、双方を関連付けて一つの時間構造に組み入れることで成立する。それは、始まり・中・終りを持った構造の中に出来事を配置することでその変化を物語ることに他ならない。それゆえ、物語文を用いる歴史記述は全て何らかの物語を前提にすることによって可能になっていると言える。ダントーは次のように物語という語を定義している。

そこで私は、物語とはある出来事を別のものと一緒にし、またある出来事を関連性に欠けるとして除外するような、出来事に負荷された構造であるということにしよう。
[中略]もっと平凡に言えば、物語は意味のある出来事のみを叙述すると言うことができる。だがこの点については、すべての物語が出来事の意味を見いだすことにかかわっていると見えよう。物語は、理想的にはなにか他の出来事に関連した意味のある事柄のみを包含しようとする。⁽¹⁴⁾

ここで重要なのは、物語が複数の出来事を並列させ、取捨選択することで一定の有意味な範型を作り出すという点である。この物語による意味の組織化の機能は歴史記述の背景にも作用しており、この作用こそが出来事の歴史的意味を導き出すことになる。

ある出来事の意義をその語の歴史的な意味で問うことは、物語のコンテキストのなかでしか答えることのできない問いをたてることにほかならない。同じひとつの出来事も、それがどんな物語のなかに位置づけられているかに応じて、あるいはのちのどのような一連の出来事に組み入れられるかによって、異なった意味をもつであろう。物語は自然なコンテキストを構成し、そのなかで出来事は歴史的な意義を獲得する。

(15)

歴史的出来事の有意味性が、その組み込まれている物語に依拠しているというダントーのこの指摘は、ニーバーの歴史的方法論にも前提として含まれている。上述したように、ニーバーもまた歴史を「有意味な範型のうちに関連づけられた諸々の出来事」と考えており、ダントーによる定義との間に類似を見出せる。歴史的出来事の意味は、その出来事を含む歴史、それも物語の使用がその語りを可能とさせる歴史に言及することではじめて可能となる。ダントーの論じるように、歴史的出来事の意味は「出来事が、それら自身を構成要素とするより大きな時間的構造に関連づけられるとき」⁽¹⁶⁾に獲得されるのである。問題は、啓示という出来事が含まれるのはいったいいかなる種類の物語的歴史なのかとい

う点にある。これが第二章二節の主な論点、内的／外的歴史の区別という、啓示について語る条件の第二の限定へとつながっていく。しかし、その内容を確認する前に、ニーバー自身がその問題を提起するために踏んで行ったステップを整理しておきたい。

（２）自然・聖書・内的宗教体験

ニーバーは次に、啓示について語るための他の方法論を批判的に吟味することで、歴史的方法の必要性を再確認する。キリスト教共同体が歴史的出来事を物語る必要があるのは、単にそれが有効な手段であるからだけではなく、啓示について語ることが「その生の物語を語る以外ではなすことが出来ないということ」⁽¹⁷⁾に起因している。ニーバーは①自然 ②聖書 ③内的宗教体験 を指し示すことで啓示を語ろうとする試みを取り上げ、それぞれの問題点を指摘する。①・②は神の二つの書物として伝統的に神の啓示の源泉、あるいは啓示そのものと考えられてきたものであり、③は神秘主義の伝統、あるいは 19 世紀ドイツの自由主義神学の潮流に関連する視点だと考えられる。

まず、自然的事物を指し示す方法について、キリスト教神学が自然的被造物を通して神の啓示について語ろうとする際、その自然解釈そのものがキリスト教信仰、それも聖書の記述の影響を受けた歴史的伝統の中で形成されている点が指摘される⁽¹⁸⁾。草花の中に神の恵みを感じ取り、整然とした自然のシステムの中に創造者の意志を読みとることが出来るのは、キリスト教の歴史・社会的な解釈の伝統を背景にしてのことであり、その素地なしでは、自然は全く別のものを象徴し得るのである⁽¹⁹⁾。

第二に、聖書を指し示して啓示について語ろうとする方法も同様の問題を抱えている。聖書記述は、読めばその意味が理解できるというものではない。キリスト者が聖書を解釈するとき、彼等は教会共同体や過去の神学者たちによって蓄積された解釈の伝統を参照することでテキストに意味を読み込んでいる。それゆえ、ニーバーは聖書が神を指し示すのは共通のキリスト教的背景を持つ共同体のうちのみ限定されると主張する。

プロテスタンティズムにおいて私たちは私たちが啓示によって意味していることを聖書を指し示すことで述べようと長い間試みてきた。しかし、そのようなことは、聖書を読むことにおいて神の言葉を聞き求めようとする共同体、また、聖書の記録がそこからきているところの同じ精神的歴史に参加している共同体において聖書を理解するのでなければなしえないということに私たちは気づいたのであった。⁽²⁰⁾

ニーバーにとって、聖書は特定の歴史的背景を有したキリスト教共同体に参加する限りにおいて意味と真理性を有するのであり、普遍妥当的に神の言葉を意味するものとは考えられていないことが分かる。

第三の内的宗教体験についても、自然や聖書と同様、歴史・社会的相対主義の原則が適用される。たとえ精神の内奥に直接働きかけるような神秘体験を指し示すとしても、それは社会の中で用いられる言語によって定義されなければ語りえないものでしかない。その宗教体験の妥当性は共通の言語と歴史を有する共同体の中でのみ判断されるのである⁽²¹⁾。

以上の考察を経て、ニーバーは他の方法論がいずれも歴史・社会的な相対性をかえりみざるをえなくなることを確認し、歴史的方法論の必要性を再確認する。あらゆる知識や解釈・体験が歴史的な負荷を帯びている以上、どのような媒体（自然・聖書・宗教体験）に訴えるにせよ、その意味を語るためには、自らがその中で生きているところの歴史に言及するほかない、とニーバーは総括する。

歴史的存在という観点からして私たちは、私たちの時間の中にあり、私たちの歴史という媒介を通して見られるものについてのみ語りうる。私たちは魚が水の中にいるように歴史の中にいるのであり、私たちが神の啓示ということで意味しているものは私たちがその中で生きている媒介を通して指し示すときにのみ明らかにされる。⁽²²⁾

歴史そのものが啓示であるわけではない。しかし、キリスト者の宗教経験や解釈がその教会・社会的共同体の歴史性に制約を受けている以上、啓示は直接的にではなく、間接的に歴史という媒介を通してのみ語られうる。では、「その中で生きている媒介」としての歴史とはいかなる種類の歴史なのか。これが第二章二節のテーマとなる。

3、内的歴史と外的歴史

（1）内的歴史と外的歴史の定義

キリスト教の諸信念が歴史という不可避的な媒介を通してのみ語られうるという主張は、内的な緊張関係をはらんでいるように思われる。というのも、トレルチに代表される歴史主義の思想が取り上げた歴史とは、批判・連関・類比の方法論を用いて歴史的出来事・構成物を脱関心的に、「客観的」に取り扱う近代歴史学のそれであり、価値の源泉との断ち切れない関心を特徴とする「信仰」とは一見相いれないように考えられるからである。ニ

ニーバーの提示する歴史的方法論は信仰と歴史の両者の関係について、「どのようにして啓示は歴史と神の両方を意味するのか」⁽²³⁾という問いにさらされている。

この問題に応答して、ニーバーは「私たちが啓示について語るときに指示している歴史は、脱関心的な観察者が外側から見る出来事の連続ではなく、私たち自身の歴史である」⁽²⁴⁾として啓示について語るための第二の限定を設定する。そのために彼は歴史を「生きられた歴史」(history as lived)と「見られた歴史」(history as seen)、内的歴史(inner/internal history)と外的歴史(outer/external history)の二種類に分別することを提起する⁽²⁵⁾。内的歴史とは歴史的出来事を内側から見たものであり、出来事を自身や自身の共同体の実存に関わるもの、運命に属するものとして理解する。それは人格的な自己(self)や諸自己(selves)に関わり、主体(subject)に関心を持つ歴史記述であり、出来事をそれぞれの自己・諸自己の生の時間(生涯/life-time)の中で捉えようとするものである。一方、外的歴史は歴史的出来事を外側から、非参与的傍観者・観察者として扱い、脱関心的に他人の人生を安全な距離から見るように出来事を理解する。それは非人格的な諸事物(things)に関わり、対象(object)に関心を持つ歴史記述である。ニーバーは、視力を失って後に回復した患者の例を挙げてこれを説明する。外的歴史は科学的視点から視神経や水晶体に起きたこと、手術や投薬、回復段階について述べるのに対し、内的歴史は自伝のように、暗闇の中に生き、今は様々なものを見ることが出来るようになった自己に起きたことを説明する⁽²⁶⁾。ニーバーはアメリカ史やイギリス史、旧約聖書の歴史記述等を引いて例証しているが、いずれの場合も内的歴史と外的歴史は「同一の究極的諸現実を指し示しているにしても」前者の述べる事柄が後者では「異なる側面において見られ、異なる文脈で理解されている」のである⁽²⁷⁾。

(2) 内的歴史と外的歴史における価値・時間・人間の繋がり

ニーバーはさらに内的／外的歴史における①価値 ②時間 ③人間の繋がり の様相の差異を指摘することで両者の違いを際立たせている。

①価値

外的歴史において価値は影響力を意味する。出来事や要素の重要性はそれが他の出来事

や要素に与える影響の大きさによって測られ、歴史家には自らの関心を抑制して、出来事相互の影響関係を脱関心的に記述することが求められる。

彼もまた自己であり、共同体の中で生き、運命を持ち、それゆえ道徳的な観点から完全に逃れえないにしても、科学的な歴史家として彼は彼自身の価値判断を可能な限り抑制するように義務付けられている。彼の視野の中で最も崇高なものではなく、最も影響を持つものが最も十分に扱われる必要がある。⁽²⁸⁾

それゆえ、外的歴史ではソクラテスの哲学よりもアレクサンダー大王の王国が、合衆国憲法の道徳的理想よりもその経済的動機が価値を持つことになる。

一方、内的歴史において価値は諸自己にとっての重要性を意味し、自己の運命に関わるものが価値あるものとなる。最も重要なのは最も強力なものではなく、我や汝の生に最も関係があるものである。それゆえ、内的歴史ではソクラテスの死やペトロの殉教などが一転して価値を有することになる⁽²⁹⁾。

②時間

外的歴史は物理学のように時間を定量的なものとして扱う。時間は直線的かつ直列的（serial）であり、過去の出来事は既に過ぎ去り、未来の出来事は未だ到来していない。対して、内的歴史は時間を内的生の体験と結び付けられた持続として理解する。

一方、内的歴史において私たちの時間は私たちの持続である。過去のことは過ぎ去っておらず、私たちの記憶として私たちのうちにとどまっている。未来のことは非存在ではなく、私たちの可能性として私たちのうちに現在している。ここでは時間は有機的であり、また社会的であり、それゆえ過去と未来は現在において互いに関係している。⁽³⁰⁾

ここでニーバーがアウグスティヌスとベルクソンの時間論を念頭に置いていることは明らかである。記憶として現在である過去、可能性として現在である未来という概念を用いるとき、彼はアウグスティヌスの「過去についての現在とは記憶（memoria）です、現在についての現在とは直視（contuitus）です、未来についての現在とは期待（expectatio）です」（第十一卷二十章）⁽³¹⁾という記述を踏襲し、「精神の延長」（distentio animi）としての時間論に依拠している。また、ニーバーは内的歴史の描く時間を「持続」（duration）と表現し、この時間が天文学的なシステムによっては測りえない「生、意識

の流れ、感情の流動、思考、そして意志」⁽³²⁾であると強調する。これらの主張には、互いに浸透し合い、有機的に一体化し、定量的数となんの関係も持たない質的諸変化の継起というベルクソンの純粹持続の概念の影響がうかがえる⁽³³⁾。彼がベルクソンから多大な影響を受けたことは彼自身が本書の序文で認めているところである⁽³⁴⁾。

③人間の繋がり

外的歴史において人間の繋がり、すなわち社会は利益関心や信仰、習慣、法、あるいは生物学的な種、地理的要因など外的な要因によって結びつけられた集団として理解される。社会の成員はばらばらの（atomic）個人として見なされることになる⁽³⁵⁾。一方、内的歴史において、社会は人格的諸自己によって形成される共同体として理解される。共同体の痛みや争いが自らのそれとなり、それぞれの自己は共同体の過去の歴史を自らの歴史とすることで同じ記憶を共有し、共同体の未来を自らの未来とすることで同じ希望を共有する。「私たちの歴史において繋がりとは共同体を意味し、個々の生きる自己が共通の自然世界と同様、共通の記憶と共通の希望に参入することを意味する」⁽³⁶⁾のである。

以上のように内的／外的歴史の特徴を明らかにすることで、ニーバーはキリスト教共同体が啓示を語る際に言及すべき歴史の種類、「啓示が見いだされるべき領域」⁽³⁷⁾を明確にする。すなわち、啓示はキリスト教共同体の内的歴史を指し示すことによって語ることが可能となるのである。このことは上述の①価値 ②時間 ③人間の繋がり の視点に沿って整理することで更に明瞭にされている。

新約聖書の福音書記者たちやその後継者たちが彼等の信仰と彼等の世界理解の出発点として歴史を指示した時、彼等が指し示したのは内的歴史であった。彼等は非人格的に理解されたような出来事について語ったのではなく、むしろその共同体の中において彼等に起きたことを語った。彼等は自分たちが依存しているところの自己を知るにいたり、新しい方法で自身を意識するようになった、彼ら自身の生・時間の中の決定的な一点を思い起こしたのである。彼等は彼等の存在を形作り、過ぎ去ってしまうことなく、彼等の記憶として彼等の裡に存続している過去を振り返った。それゆえ後代の教会にとって、歴史は常に「我々の父祖たち」についての、「我々の主」についての、「我々の神」の諸行為についての物語であった。⁽³⁸⁾

聖書の物語は、第一に、世界に社会変革を与えたという力の強さによってではなく、自身が真に依拠している神を知ることによって新たな自己を獲得したという、自己にとっての重要性によって価値あるものとされる。第二にそれは、自分と共同体の内的生・時間に属する歴史的出来事を語り、ゆえに過去の一回的出来事が記憶として現在である過去として今もなお持続するものとされる。第三に、啓示は共通の歴史・物語・記憶、そして共通の希望を抱くキリスト教共同体の中で、共同体の歴史のうちに語られることになるのである。

（３）内的歴史の共同性・参与

第三項の最後に、内的歴史の共同性と参与の必要性という二つの要素を確認しておきたい。ニーバーは内的歴史を①自己にとっての重要性、②自己の意識・生において持続する時間を描き出す人格的歴史として特徴づけてきたが、これはともすれば、内的歴史が個人の内面のみに関わる私秘的（private）で共有不可能な歴史であるとの理解を生むかもしれない。しかし、第三のポイントとして共同体の記憶が扱われていることから分かるように、ニーバーは常に自己と他己から構成される集合＝諸自己（selves）の内的歴史について語ろうとする。そのため、文中でも彼はかなり意図的に selves、we、our といった複数表現を多用する。啓示について語るときに指し示される歴史は、共同的（communal）出来事を指し示し、ゆえに、その共同体の中で伝達可能なものとして示される。

そのような歴史的回顧を神秘主義者の私秘的な歴史から区別するのは、それが共同体によって共同体のうちに記憶された共同的出来事に言及するということである。ここでの主観性とは孤立、検証不可能性や表現不可能性と等しいものではない。私たちの歴史は伝達されうるし、人々は共通の生の中で自身に起こったことに関するそれぞれの他者の記憶を批判することも新たにすることもできる。共通の過去を基盤にして共通の未来について共に考えることが出来るのである。⁽³⁹⁾

ここで、ニーバーは信仰共同体の共有的記憶に基礎づけられた内的歴史が私秘的歴史と異なり、他者との関係に開かれていることを際立たせようとしている。しかし、内的歴史は個人の内には止まらないにしても、共同体の内でのみ共通の歴史として理解されうることにニーバーは再度注意を払っている。

確かに、そのような歴史は共同体によって告白されうるのみであり、その意味でそれは秘教的である。自己の生における歴史的出来事を、それらが何らかの外的な視点に

対して可視的であるかのように指し示すことは出来ない。(40)

ニーバーが「歴史」と言ったとき、それは全社会集団を包括する人類史や人間史、精神史ではない。「歴史の中にあるとは社会の中にあること、だが特定の社会の中にあることである」(41)と述べられるように、歴史とは特定の地域・国家・信仰の共同体の歴史である。歴史は共同体の成員によって共有された過去の記憶であり、その共同体を共同体たらしめる物語である。逆に言えば、ある歴史を語ることはその記憶・物語を共有する共同体に参加することに他ならない。共同体の観察者から参加者の理解へ、イエスの生涯の客観的探求からイエスを主であると告白する信仰に至るには信仰の決断・メタノイアが必要とされるのである(42)。共同体の物語としてのこの内的歴史の概念、外部と内部の共約不可能性の強調は後のポストリベラル神学へと受け継がれることになる(43)が、これらの共同体と物語に関する一連の記述には若干の考察をつけ加えておくことが必要であろう。

第一に指摘すべきは、内的歴史が描き出す社会において、個人と共同体との間にあるべき広い濠が一足で飛び越えられ、個人が容易に共同体と自己を同化しようとする点である。共同体が人格的諸個人によって形成されるという前提は維持されつつも、個人は社会の記憶を自らの過去・記憶として我有化(**appropriate**)し、共同体と自己の一体化は「痛み」の共有にまで至る。外的歴史から内的歴史への跳躍は共同体の内的歴史を引き受け、自らのものとし、自らをその内的歴史が描く共同体の一員にすること、その共同体の記憶に参加することである。しかし、私たちはこの社会的記憶の個人的内在化が、しばしば自己を聖化しようとする政治社会的な暴力性に伴われていることに注意せねばならない。とりわけ、共同体の範囲が国家や民族にまで広められるとき、この問題は顕在化する(44)。

第二に指摘すべきは、複数の内的歴史相互の批判可能性についてである。もし内的歴史が共同体の中でのみ批判可能であり、外的な視点に対して閉ざされているならば、ある共同体が告白する内的歴史をその共同体に属さない人間はいかにして批判することが出来るのか。国家主義者の内的歴史も、シオニストの内的歴史も、キリスト教徒の内的歴史も内的歴史である点では共通であり、優劣の判断を非参与的な外的視点から下すことは出来ない。内的歴史という概念自体はその内容に対して価値中立的であり、特定の内的歴史、歴史的到来事の解釈を批判することの出来る道徳的外部規範は想定されていない。それは、普遍妥当的な価値の主張を控える告白的神学の特徴であり、歴史相対主義の帰結であると言える。しかし、それでは極めて暴力的な歴史解釈、例えば種々の否定論を公的空間から排除し、それと結びついたナショナルな歴史語りを批判する根拠は確保されうるのかとい

う問題⁽⁴⁵⁾が残される。ニーバー自身はキリスト教共同体に限定してではあるが、自集団を称揚する傾向を抑えるためにも、外部からの観察、外的歴史の描いた自己像を受けとめねばならないと述べる⁽⁴⁶⁾。もし、異なる内的歴史を有している共同体が共に参照可能な外的歴史が、客観的な観察者の記述として内的歴史の外側に存在する場合、一方は他方を明確な規範に従って批判することが出来る。しかし、外的歴史が批判・討議の参照規範たりうるのかについては、内的／外的歴史の相互関係について考察せねばならない。

4、内的歴史と外的歴史の関係

ニーバーは内的／外的歴史の関係について、彼の提起した二分法が、あくまでも同一の事柄を二つの観点から見たものであり、実在に関する二元論ではないことを確認している。

知ることは全て観点によって条件づけられていること、理解の差異を存在の差異にまで高めることは、それが解決するよりも多くの問題を生み出すこと、主観的・客観的真理の親密な関係があらゆる極端な二元論の拒否を要求することが認識されれば、歴史に関する二面論が、身体と精神に関する二面論と同様、不可欠となるだろう。⁽⁴⁷⁾これは第二章二節の「これらの様々な言葉が同一の究極的諸現実を指し示しているにしても」⁽⁴⁸⁾という記述と合致しており、ニーバーが「批判的観念論」の視点に立ち、歴史的負荷を負った人間の理性が歴史を描き出す際に用いる二つのカテゴリーに注意を向けていることが分かる。ニーバーはカントにおける「物自体」のような「出来事そのもの」を語ることによって内的／外的歴史の差異を止揚しようとする試みに否定的であり、いかなる形而上学的・メタ歴史的（meta-historical）な方法にも訴えないことを主張する⁽⁴⁹⁾。彼はここで内的／外的歴史のパラドックスが理論的には解決できないことを確認し、それらがキリスト教共同体の中で生きる人間にいかなる機能を持ち、それにどう向かい合うべきかを述べることは可能だとして、外的視点から描かれた教会像を真摯に受けとめねばならない等の実践的解決に論を移している⁽⁵⁰⁾。

しかし本稿では最後に、先に挙げた歴史記述の物語性に関する議論を思い起こし、ニーバーが残した内的／外的歴史の差異に関する記述の余白を埋めてみたいと思う。ニーバーが歴史を一定の有意味な範型の中に配置された一連の出来事として理解しており、この前提理解が歴史記述の物語負荷性を明らかにした現代の歴史哲学と共通点を持つことは先に指摘した。では、歴史記述全般を始まり・中・終りを持つ物語構造を用いて出来事を語る

行為だと定義するならば、内的／外的歴史の区別はどのように理解されるだろうか。まず確認したいのは両者はどちらも物語的な歴史記述だという点である。外的歴史は、ダントーが理論的仮構物として導入した理想的編年史ではない。それが理想的編年史ならば、外的歴史はある出来事が起こった瞬間にとって未来にある出来事を記述することが出来ず、ニーバーの例を用いるならば「その眼科手術は彼の視力を回復させた」とすら述べられなくなる。外的歴史が有する客観性は、一切の物語を用いず、何の理論にも依拠しないという意味での客観性ではない。外的歴史もまた、歴史家という後代の生身の人間が様々な社会・政治理論に依拠しながら、過去の出来事を振り返り、何らかの意味をもつパターンの中に布置し、物語ることによって成立している。ニーバーは第二章三節で、全ての自己は何らかのものを価値の中心として扱い、信仰を持つことで内的生の統一をもたらし、生活を営むことが可能になると指摘している⁽⁵¹⁾。これは外的歴史を記す歴史家にも適用されるはずである。歴史家もまた自己として存在し、何らかの信仰（大学・学問・主義主張・宗教・国家）を有しているならば、歴史家は歴史を記述する限り、その負荷を受け続ける。それが自己としての存在条件である以上、一種の自動歴史記述プログラムにでもならない限り、完全な意味で理想的な客観性をもった外的歴史を書くことは不可能になる。また、そのような外的歴史はダントーが結局、理想的編年史家を無用な仮定として放棄したのと同様、存在しないものとして放棄されることになるだろう。歴史家が主観性のくびきを外そうとするのは「可能なかぎり」（as much as possible）⁽⁵²⁾でのことなのである。

このように考えるならば、内的／外的歴史の差異はニーバーが主張する通り、存在の差異でも断絶を伴う質的差異でもない。彼は、定量的に客観化された精神物理学的時間概念と、数と類縁を持たず、相互的外在性を欠いた継起・内的持続というベルクソンの時間経験の区別から影響を受けている。しかし、彼はこの二元論的区別を歴史を語る方法論の区別に転用したのである。内的歴史も外的歴史も出来事の連続を物語る方法である以上、そこに厳密な二元論的区別は成り立ちえない。内的／外的歴史は両者とも物語的な構造を用いてなされる「歴史記述の種別」である。異なるのは、前者が物語を形成する際に個人や共同体に内的な要素を重視するのに対し、後者が個人や共同体に基礎づけられない、より第三者的な要素を重視するという点である。外的歴史は内面的要素を可能な限り省き、定量的表現を好んで取捨選択と記述を行うが、内的歴史は人間の内面性や意志に深く関わる表現を用い、自己と共同体にとって重要であるかどうかに従って取捨選択と記述を行う。この場合、両者の差異は質的な断絶ではなく、傾向の度合いによる量的な差異である。内

部・外部という本来は物理的に存在しないはずの空間的な比喩の使用によって混乱を招いていた二つの概念は、以上のように、記述方法の連続的差異として理解できるだろう。

5、おわりに

H・R・ニーバーは 1949 年の文章「ラインホルド・ニーバーの歴史解釈」において、「歴史」という「周知のとおり曖昧な用語」が第一に「一連の出来事」、第二に「出来事を記録し、記憶し、そして再演すること」という二つの意味を含んでいると指摘している⁽⁵³⁾。前者を解釈することは歴史の客体、歴史内容の法則や意味に関する思索であり、後者を解釈することは歴史を語る主体、人間の歴史語りの様態について分析する思索となる。

ニーバーが『啓示の意味』第二章で展開したのは主に後者の議論、歴史的な啓示の出来事を語る際の方法やその様態の分析であったと言える。彼は歴史・社会的相対主義を理論的基盤とし、また、一定の有意義な範型を用いて語られた出来事の連続という歴史概念を前提として、啓示について語るための歴史的方法を提示した。それは共同体の歴史に起こった出来事をその共同体と個人の生とのかかわりを持った一連のストーリーとして物語ることであった。この歴史的方法とその背景にある歴史概念が歴史の物語負荷性を明らかにした歴史哲学的考察との共通点を持つことを指摘した。また、ニーバーは内的／外的歴史の区別、参加者の立場から自らの実存との関係において語られた歴史と、観察者の立場から価値中立的・定量的な表現によって語られた歴史の区別を導入することで、啓示についての語りを取りうる領域を限定した。本稿はこの両者の関係について、物語られた歴史としての共通性に注目し、ニーバー自身が志向したように、両者の差異を二元論的質的断絶ではなく、同じ歴史語りの傾向的な差異として捉えるべきであるという結論を示した。

本稿では紙幅の関係もあり、これらの理論的前提がキリスト教的歴史解釈にどのような影響を及ぼすのかという問題、また『啓示の意味』第三・四章で扱われる諸問題に言及することは出来なかった。加えて、ニーバー自身が満州事変や第二次世界大戦といった歴史的出来事にどのような解釈を行ったのかという歴史的解釈の客体に関する記述の研究もまた、歴史概念についての理論的前提がどのような実践的言動に伴われていたのかを考えるうえで重要なテーマとなる。これらに関しては、以後の課題として取り組んでいきたい。

凡例

・『啓示の意味』の底本は H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York, The Macmillan Company, 1941 を使用した。日本語訳は私訳を用いたが一部の訳語の選定にあたっては邦訳書（H・R・ニーバー著、佐柳文男訳『啓示の意味』教文館、1975 年）を参照した。

注

(1) H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Chicago and New York, Willett, Clark & Company, 1937.

(2) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, p.vii.

(3) 自然宗教や人間の素朴な神概念（単一性・力強さ・善性）に対する歴史的啓示の変革的（transformative）な関係は、『キリストと文化』では文化の変革者としてのキリスト（Christ the Transformer of Culture）として図式化されている。（H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper & Brothers, 1951.）

(4) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, pp.14-18.

(5) *ibid.*, p.43.

(6) *ibid.*, pp.43-44.

(7) *ibid.*, p.45.（聖書引用は欽定訳聖書から、ルカによる福音書 1:1、使徒言行録 1:1.）

(8) *ibid.*, p.45.

(9) G・メンケンや J・T・ベック、また J・C・K・フォン・ホフマンをはじめとするエアランゲン学派の神学者をこのグループに含めることが出来る。（近藤勝彦『救済史と終末論——組織神学の根本問題 3』教文館、2016 年、94-96 頁。／Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London, Yale University Press, 1974, pp.165-182.）

(10) "to have a god is to have history, that is, events connected in a meaningful pattern" (Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, p.80.)

(11) アーサー・C・ダント著、河本英夫訳『物語としての歴史——歴史の分析哲学』国文社、1989 年、174 頁。

(12) 同書、181 頁。

-
- (13) 同書、184-186 頁。
- (14) 同書、161 頁。
- (15) 同書、23-24 頁。
- (16) 同書、20 頁。
- (17) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, p.48.
- (18) 自然的事物の解釈自体が自らの属する歴史・社会的共同体の解釈伝統・言語に依存しているというニーバーの主張は、死後出版の著作『責任を負う自己』第二章三節で再度展開されている。「社会によって組織化された自然の体系」の中で生きる人間の自然解釈は歴史の負荷を受けており、その解釈は「自社会のア・プリオリなカテゴリー」「歴史的理性」によって図式化される。(H. Richard Niebuhr, introduction by James M. Gustafson, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York, Harper & Row, 1963, pp.79-80.)
- (19) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, pp.48-49.
- (20) *ibid.*, p.51.
- (21) *ibid.*, pp.52-53.
- (22) *ibid.*, p.48.
- (23) *ibid.*, p.59.
- (24) *ibid.*, p.59.
- (25) E・アウエルバッハは 1946 年出版の『ミメーシス』第二章においてペトロニウスやタキトゥスによる鳥瞰的な歴史記述と福音書における内側から書かれた歴史を対比させており、ニーバーの内的／外的歴史の区別と類似を見ることが出来る。(E・アウエルバッハ著、篠田一士・川村二郎訳『ミメーシス(上)』筑摩書房、1967 年、54-56 頁。)
- (26) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, pp.59-60.
- (27) *ibid.*, p.61.
- (28) *ibid.*, p.67.
- (29) *ibid.*, p.68.
- (30) *ibid.*, p.69.
- (31) 宮谷宣史訳『アウグスティヌス著作集 第 5 巻Ⅱ』教文館、2007 年、239 頁。
- (32) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, p.69.
- (33) 平井啓之訳「時間と自由」(平井啓之・村治能就・広川洋一訳『ベルグソン全集 第

一巻』白水社、1965年）、95-103頁。

(34) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, p.x.

(35) *ibid.*, p.70.

(36) *ibid.*, p.71.

(37) "the sphere in which revelation is to be found"(*ibid.*, p.90.)

(38) *ibid.*, p.72.

(39) *ibid.*, pp.72-73.

(40) *ibid.*, p.73.

(41) *ibid.*, p.20.

(42) *ibid.*, p.83.

(43) 東方敬信『物語の神学とキリスト教倫理』教文館、1995年、161-177頁。

(44) たとえば、1990年代後半に展開された「国民の物語」論は歴史の物語負荷性に言及しながら、国民国家の暴力性と戦争責任とを覆い隠し、「国民」のアイデンティティを形成するナショナルな物語としての正史を構築しようとする試みであった。（岩崎稔「忘却のための「国民の物語」：「来歴論」の来歴を考える」（小森陽一・高橋哲哉編『ナショナル・ヒストリーを超えて』東京大学出版会、1998年）、175-193頁。／鹿島徹『可能性としての歴史：越境する物語り理論』岩波書店、2006年、85-135頁。）

(45) H・ホワイトがホロコースト否定論への対応に関して直面させられたのと同様の問題が提起されている。（ヘイドン・ホワイト「歴史のプロット化と真実の問題」（ソール・フリードランダー編、上村忠男・小沢弘明・岩崎稔訳『アウシュヴィッツと表象の限界』未来社、1994年）、57-89頁。）

(46) Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, pp.84-86.

(47) *ibid.*, p.81.

(48) *ibid.*, p.61.

(49) *ibid.*, pp.83-84.

(50) *ibid.*, pp.84-90.

(51) *ibid.*, pp.76-80.

(52) *ibid.*, p.67.

(53) H. Ricahrd Niebuhr, "Reinhold Niebuhr's Interpretation of History," in: *Theology, History, and Culture: Major Unpublished Writings*, ed. by William Stacy Johnson,

foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven and London, Yale University Press, 1996,
p.91.