

キリスト者と非キリスト者の

学的思惟における「対立の原理」

春名 純 人

第一章 いわゆる「信仰と理性」の問題

キリスト教弁証学にとっても、キリスト教哲学にとっても、再生者と非再生者の「対立と関係」の問題は重要である。これは、古来、「信仰と理性」の問題として知られてきた問題であるが、どの立場も、われわれが、聖書的と確信できるような解決には到達しなかった。その理由は、再生者と非再生者、信者と非信者の「対立と関係」の問題は、いわゆる「信仰と理性」の問題の枠内では把握しきれぬ射程を持つからである。そこで、われわれは、まず、いわゆる「信仰と理性」の問題をいくつかの類型に分けて、この問題の取り上げ方が、「対立と関係」の問題を十分に解決しきれなかった点をはじめに指摘しておきたい。この問題については、すでに何度か論及したので、ここで再び詳論することを差し控えるが、これまでの論稿では、いずれも、(イ)スコラの総合(Synthesis)の立場、(ロ)信仰一元論(Belieful monism)。(ハ)近代哲学的認識論に基づく宗教認識の立場、の三類型に分けて考察した。

(イ)スコラの総合。この場合においては、ギリシア哲学と聖書の立場との総合が考えられ、特にスコラ哲学の完成者トマスにおいては、アリストテレス哲学と聖書の総合が考えられている。^③ ここにおいて特色的なことは、人間理性に対する罪の影響が原理的には排除され、自然的理性は物質的なもの、身体的なものとは結合している靈魂の欲望的部分の影響によって認識的倫理的に多少の混乱は受けるが、その混乱の原因は後者にあるので、前者は多少傷付いているが、原理的には健全で、神の聖言啓示なしに、神について、人について、世界について、不完全ではあるが正しい神認識、人間認識、世界認識を持つことができる。このスコラの総合の立場は、ローマニズムの基本的立場であるが、ここにおいては、全的墮落の教理が否定され、^④ まず、自然の光に基づく自然的領域における自然的理性による認識体系(自然的神認識、自然的人間認識、自然的世界認識)がある。そして、その上に、恩寵の光に照らされる超自然的領域が広がり、啓示的諸認識が補充して聖神学(sacra doctrina)が完成する。これは「自然と恩寵」(natura et gratia)の二元論である。神認識について言えば、自然神学の承認がまずあって、啓示神学は自然的理性の神知識の及ばぬ秘義(mysterium)を啓明して補修し、完全な神認識に至ると考える。トマスはアリストテレスの神存在論証によって神存在を証明し、純粹思惟としての神の本質を確定し、三位一体とか秘義に属することを啓示的真理が補って神観が完成すると考える。これは典型的な総合の考え方であると共に、まず自然的理性による信念体系が基底にある以上、これに合致させられるように啓示的真理が順応させられるということであり、総合(synthesis)は同時に、順応(accommodation)でもあるわけである。ここには、「哲学は神学の僕」(philosophia ancilla theologiae)の合言葉と裏腹に、聖言啓示なしに理解された哲学的な神、人間、世界についての自然的理解が根本にあるので、実質的には、自然的理性の全領域支配、理性の自律性の全領域における承認がある。ここでは、信仰と理性の問題は、「自然的理性の秩序と信仰の秩序の総合」、端的には、「自然的理性と信仰の総合」と考えられている。この場合、恩寵の

注入を受けない非キリスト者とキリスト者の真理理解の相違は理解の完全性の程度の差違であり、認識的倫理的に両者の間には、広大な「共通領域」が存在することになる。

(四)信仰一元論。これについても、詳論は避けるが、テルトゥリアヌスやケルケゴールの場合のように、「不合理なるがゆえに、我信す」(credo, quia absurdum est.)^④の立場は、異教的真理、哲学的真理を理性的なものとし、信仰の真理の背理性、逆説性を主張している。テルトゥリアヌスの眼前にあったグノーシス主義、ケルケゴールの眼前にあった、ヘーゲル哲学との綜合に成立つマルテンセンの思弁的神学から、それぞれ、純粹な福音の真理を擁護しようとする敬虔な信仰を評価しつつも、これらの異教主義、哲学的思弁主義と福音の対立を、即、理性と信仰の対立と捉えて、異教主義や哲学的思弁を切り捨てるのが即、理性の断罪となるところに問題が生ずる。再生者にとっての真理は、常に非合理的、背理的、逆説的真理となり、そこには再生が理性の再生をも含む点についての具体的思惟の欠如がある。再生的理性の位置づけのないところでは、信仰を論証と証しの道に転ずる論理的機能はなくなり、この世との接渉を一切断ち切る修道院思想か、アコスミズムか、それとも、この世の事柄についてはその本来の意図の純粹性に反して、知らず知らずのうちに、自然的理性の自律的主張の支配に身を委ねることになる。すなわち、信仰が、自然認識、社会認識、文化、学問、労働その他一切の地上的営みに具体化されていく道が開ざれることになり、かえって、これらの諸領域は、キリスト者と非キリスト者に共通の理性の領域となり、実質的には異教的主張が支配する信仰と理性の二元論が成立する。ここに、魂の救に関する事柄を「キリストの王国」(regnum Christi)に属する事とし、市民的正義や学問、芸術などに関する事柄を「理性の王国」(regnum ratione)に属するとするルター主義的「二王国論に墮していくことになる。また、ケルケゴールの場合には、彼の純粹な敬虔にも拘らず、当時ドイツで盛んであった聖書批評学に論理的に対抗することができず、「神が、これこれの時に、僕の賤しい姿であらわれ、

われわれの中で生き、教え、そして死んだとわれわれは信じた」ということで十分であり、「同時代の人々は必要であつたことをきちんとしてした。なぜならば、後の人々にとって機縁となるためには、『この小さな通告』(diese kleine Anzeige)、『この世界的な要注意』(dies weltgeschichtliche N.B.)で十分である」と述べている。要するに、自然的理性と再生的理性の区別がなく、信仰に対する理性一般として理性機能が断罪されているので、信仰の真理は逆説的真理となる他なく、自然的理性の受け入れることのできないキリストの贖罪を告げる「小さな通告」や「世界史的要注意」だけあれば十分で、この理性に背く背理的眞実を受け入れるのは情熱(Leidenschaft)であり、信仰とは情熱の別語となる。そして、「その他の歴史的詳細は神のことが問題である場合には、人間のことが問題である場合はど決して重要でない」と言い、聖書全体が誤りなき神の言葉であるという充全靈感保持できなくなる。再生的理性の位置づけの欠如は、聖書全体を有機的統一的に把握し、客觀的真理の体系として追及する組織神学や教義学の成立を不可能にするから、次第に、この敬虔は主觀的となり、ただわれわれ自身がキリストと同時代者となって、キリストの為されたことと同じことを行うという「キリストのまねび」(「キリストへの信従」(die Nachfolge Christi))の主張となり、後に「Augenblick」に展開されているような狂熱主義(Enthusiasmus)となり、かえって福音信仰から離れて主觀主義に陥っていく点、モンタヌス運動に走ったテルトゥリアヌスと同じ傾向を見るのである。信仰は逆説を承認する情熱といつても、そこには何らかのキリスト者の判断の能力が働いているわけであるから、われわれは、この立場の背後に隠れている自律的理性の自己主張を看取することができる。このように、信仰一元論は、修道院的静寂主義、二王国論、狂熱主義のいずれの形態をとつても原理的には二元論であり、覆面された理性の自律性の原理が根底に存在している。

(イ)近代哲学的認識論に基づく宗教認識の立場。これについては詳論を必要とするので、省略せざるを得ないが、^⑤

そこにおいても、自然的理性が、時間空間的科学的真理を扱う悟性（理論理性）と道徳や信仰の真理を扱う実践理性に分割され、前者は自然の領域を、後者は道徳的自由の確立を基礎づけるものとして共に強固な自律性を主張し、この「自然と自由」（Natur und Freiheit）の二元論は、学的真理と信仰の真理の区別として近代的聖書解釈に大きな禍根を呈することになり、近代主義神学、自由主義神学の成立に大きな影響を与え、近代的宗教認識の基礎構造となつた。

はじめの二つの立場に共通していることは、異教主義や異教哲学^⑧に対して福音の真理を擁護する時、これを単純に「理性と信仰」の対立と考えるから、両者の間に「順応と綜合」（accommodation and synthesis）を計るか、それとも、異教主義や異教哲学を切り捨てるのが同時に理性機能を切り捨てる信仰一元論（beliefful monism）となり、このいずれかの可能性しか、なくなってしまうのである。^⑨この立場は、理性と信仰の問題を、理論理性（悟性）と実践理性という自然的理性の自律性の主張の中で取扱うことになり、正統的キリスト教信仰は、他律的なもの、独断的形而上学に等しきものとして、逆に、切り捨てられてしまうことになる。

理性と信仰の綜合か、理性機能の断罪か、信仰機能の断罪か、という結果に導き、しかも、いずれの場合も、理性の自律性という独断的原理が、顕在的にもせよ潜勢的にもせよ、いわば公理（Axiom）となつてしまつており、そこには、再生者と非再生者、信者と非信者の間に「認識的倫理的共通領域」が広がっている。

われわれは、聖書において、「生れながらの人は、神の御霊の賜物を受けられない。それは彼には愚かなものだからである」（コリント人への第一の手紙、二ノ一四）と教えられている。その最後が滅びであり、その腹が神、その栄光が恥の中にあり、その思いが地上のことである人と、義とされ、子とされ、永遠の御国の相続者、国籍を天に持ち、

御霊の法則によって歩む霊のイスラエル、選ばれた種族、王なる祭司、聖なる国民、神の民ら、この両者の鋭い対立を教えられている。この再生者と非再生者、信者と非信者の間には認識的倫理的共通領域は存在しない。したがって、従来のいわゆる「信仰と理性」の問題の取扱ひの中では、十分にこの「対立」の問題は把握されていないと言わざるを得ない。「対立」の十分把握されていないところでは、必然的に、「関係」も十分に把握されられない。ということは、再生者と非再生者の「対立と関係」の問題は、「信仰と理性の対立と関係」の問題ではないからである。非信者において、理性機能が働いていると同様に、信仰機能も働いている。信者において、信仰機能が働いていると同様に、理性機能も働いている。問題は、図式化すれば、「理性」対「信仰」ではなくて、「理性と信仰」対「理性と信仰」である。否、対立は、信仰機能や理性機能の問題ではなくて、それらの機能がそこから出てくる心、自己意識、自我における対立として把え直さなければならぬ。そうでないかぎり、われわれは、綜合か捨象かの道を歩まざるを得ず、理性の自律性の原理に、好むと好まざるとにかかわらず、呑み込まれてしまうであろう。

第二章 「対立の原理」

【一】 A・カイパーにおける対立の原理

このような意味での対立（Antithesis）の原理を、最初に明瞭に把握したのは、アブラハム・カイパーである。われわれは、この原理を彼の『エンシクローペディ』第二巻、及び、『カルヴィニズム』^⑩の両者から見てみたい。

彼は、再生者（the regenerate）と非再生者（the unregenerate）の二種類の人間を、理性と信仰の対立においてみるのではなく、自己意識（self-consciousness）における対立においてみようとする。人間の自己意識こそ、すべて

の科学者の「第一真理」(primum verum)であり、出発点である^⑧。二種類の人間とは、再生者の自己意識と非再生者の自己意識とより二種類の人間意識(two kinds of human consciousness)^⑨に由来する。彼は、再生者の自己意識の内容、構成要素(constituent elements)より「罪の意識」(the consciousness of sin)、「信仰の確かさ」(the certainty of faith)、「聖霊の証言」(Testimonium Spiritus Sancti)の三つを挙げつゝる^⑩。聖霊の再生の御業として、新生の賜物として、直接的に与えられる自己意識の内容は、神の律法の違反としての罪意識、また、キリストの贖いの御業に対する理解と同意としての信仰の確かさ、及び、聖霊の証言によって明確に聖書を神の言葉と信ずることである^⑪。非再生者は、いかにキリスト教の理解者として、罪を口にし、キリストの御業への理解を持ち、聖書を重んじているといっても、「神の御霊を受け入れず」、「不義をもって真理をばばもう」としているのである。「聖霊によらなければ、だれも『イエスは主である』と言うことができない」(コリント第一、十二ノ三)。「新たに生れざる者は、罪の實質的知識を持つことができず、回心せざる者は、信仰の確かさを持つことができず、聖霊の証言を欠く者は聖書を信ずることができない」のである。それゆえ、「この人間の自己意識が第一真理であり、したがって、また、すべての科学者の出発点でなければならぬことが真実であれば、そこから出てくる論理的結論は、両者が一致することは不可能であり、両者を一致せしめようとするあらゆる努力は必ず失敗に帰するということである」^⑫。「いかに、両者が同じことをしたとしても、両者の仕事は異っている。なぜならば、彼らは異った出発点(uitgangspunt)を持っているからである。すなわち、まったく本性において異ったものとしてこの仕事に参加しているからであり、したがって、事物をまったく異った風に見ているからである。彼ら自身がそれぞれ異って存在しているから、彼らにとつて諸事物は異って存在している。したがって、彼らは一つの家の異った部分を建築しているのではなくて、各々はそれぞれの家を建築しているのである」^⑬。「彼らが、彼らの結果に到達した時、彼らは、諸結果が多くの点で矛盾しており、また

く異っていることを隠すことはできない。そして、事情がかくのごとくであるかぎり、各々のグループは、一方のグループがどんな反対のことを主張しようとも、自ら提出するものによって、当然に、それを否定するのである」^⑭。

カイパーは、このように述べて、自己意識が科学者の第一真理であり、出発点であるから、これから出てくる科学が生ずる二種類の科学を主張する。“Two Systems of Science”の理論を説き、Antithesisの原理を明確に樹立したのである。再生者と非再生者、異教主義、この世の哲学と聖書の立場との対立が、理性と信仰の対立の問題と同一視されて、総合と順応や、理性の捨象や信仰の捨象の結末に終り、結果として理性の自律性の原理や認識の共通領域の承認に至ることを、この二種類の自己意識とそれに基づく二種類の科学論は、原理的に排除するものである。その内部が聖霊によって再生された新生の自己意識から生ずる科学が、そうでない単に「宗教の種」(semen religionis)や「神聖感覚」(sensus devinitatis)^⑮といった背教的宗教性を持つ自己意識から生ずる非再生者の科学からまったく区別されるべき異種性を保持するとの主張は、二種類の理性の主張—再生理性と自然理性—を必然的に含んでいなければならぬ。なぜなら、科学は学的理論的思惟のレベルにおいて成立し、それを支えるものは論理的思惟機能としての理性であるからである。このような、意味での Antithesis の主張は、まさに、キリスト教弁証学の歴史において画期的なものと言わざるを得ず、また、後に展開する法理念の哲学の主張への大きな礎石ともなったのである。

【二】C・ヴァン・ティルによる批判

しかし、この画期的な対立の原理に、カイパー自身が忠実でない点があったことは、ヴァン・ティルの指摘する通りである^⑯。

「カイパーは、再生に基づいて (on the basis of regeneration) 仕事をする人々とそうでない人々の出発点における相違を強調することの重要性をわれわれに教えてきた」し、「彼は、再生の事実のゆえに、いかに、科学の二種の発展がなければならぬかを示している」^⑧。しかし、カイパーは、この自己意識という出発点における相違とそれに基づく科学の相違という対立の原理に首尾一貫的忠実性を欠き、少くとも三つの領域における認識の共通領域を認めずしてしまつた。

それは、「二つのグループの区別がいかなる影響も与えない『非常に広い研究領域』(een zeer breed terrein van onderzoek)^⑨であり、再生者にとつても非再生者にとつても認識の共通領域である。この領域においては、再生という事実の上に建築する人とそうでない人との区別が考慮される必要のない、また区別され得ない解釈領域が存在するところである」^⑩。

その第一の領域は、重さを計ったり、長さを測ったり、数をかぞえたりする領域である。「長さを測る」と、重さを計ること、数をかぞえることに限定される原初的知覚の全領域 (geheel het gebied van de meer primitieve waarneming) は、両グループに共通である。われわれの感覚器官——単一にして複合にして——によって知覚し得る事物についてのすべての経験的研究 (het geheele empirisch onderzoek der door onze zintuigen——gewapend of ongewapend——waarneembare dingen) は、両グループを原理的に分けている区別のそとにある」^⑪。この場合、カント哲学の認識論的用語としては「よりプリミティブな知覚の領域」とか、「感覚器官によって知覚し得る事物についての経験的研究」という時の「waarneming」(独語、Wahrnehmung)とは、認識素材を受取る受容性の能力としての感性 (die Sinnlichkeit als das Vermögen der Empfänglichkeit) が、時間・空間という純粹直観形式において受取つた、対象についての感性的直観「感覺的——目で見るとか耳で聞くとかは時間空間形式において生ずる、

対象についての感性的所与」についての経験的知覚であり、それは、まだ悟性による認識構成 (Konstruktion) を受けていない認識素材としてプリミティブである。しかし、「長さを測る」とか「重さを計る」とか「数をかぞえる」とかいうことは、カイパーの考えるよりな「プリミティブな知覚」(primitive waarneming) ではなく、立派な認識活動である。もっとプリミティブなのは、「ある長さを持ったものがある」とか「ある重さを持ったものがある」とか「数の系列がある」とかいうことこそ、プリミティブな知覚なのである。もっと正確に言えば、何かが目や耳やの感覚器官を通して「見ている」「聴いている」という感覚としての感性的直観において与えられたものの経験的意識こそが知覚であり、これらの知覚されたものが、悟性概念による認識構成作用の経験的素材となるために、図式化、具体化されなければならない。図式論の「覚知の総合」(Synthesis der Apprehension) によって、感性の多様がまとめられるのであり、原則論の第一、「直観の公理」(Axiom der Anschauung) と第二原則、「知覚の予料」(Antizipation der Wahrnehmung) と第三、第四原則は省略)、いわば感性的なものと異質な悟性概念に適合する認識素材となるのである。「直観の公理」は「すべての感覚は外延量を持つ」^⑫と云うことであり、「知覚の予料」は、「すべての感覚は内包量、つまり、度を持つ」^⑬と云うことであり、この二つの原則は数学的の原則と呼ばれて、第一は数学的認識の基礎になり、第二は数学的自然科学の基礎となる。そして、感覚は客観性を獲得し、連続量となり、計測の素材となる。しかし、この覚知の総合や、直観の公理、知覚の予料で、ばらばらの感性の多様が時間的秩序にある連続量となるという働きは、構想力 (Einbildungskraft) の働きであり、構想力は悟性に属するものと考えられているから、結局、知覚が悟性概念(範疇)による認識構成作用を受ける前だ、すでに構想力として「長さを測る」とか、「重さを計る」とか「数をかぞえる」とかの段階になれば、これはもう数学として悟性の概念によ

る総合としての理論的思惟である。カントにおいては、このように覚知による綜合作用や直観の公理や覚知の予料の段階ですでに理論理性の立法者の性格は明瞭であり、理性の自律性の原理は口や耳が何かを感覚的に把えた段階から理論理性の認識構成作用の段階まで貫通しているのである。

それを、カイパーは、「数をかぞえる」とか、「長さを測る」とか「重さを計る」とかの科学的認識までも再生者と非再生者に共通の領域と考えたのである。目や耳による „wahrnehmung” と計測活動という認識行為を同一視したことは、ヴァン・ティルがカイパーに対してセミ・カント的現象主義と批判しているが、それ以上に、カント哲学を十分咀嚼しないでその強い影響を受けた点に起因すると思われる。

すべてのことは、出発点としての相違せる自己意識から出る以上、計測行為のみならず、知覚活動、さらに「何かがある」という感性の多様といわれるような、最もプリミティブな領域、事物の存在そのものについても、知識の共通領域は存在しないのである。彼は、「二種類の自己意識」と「二種類の科学」を問題にしているのであるが、科学者が最初に直面する「何か」は決して未解釈の原事実ではあり得ない。カントは未解釈の原事実を承認し、知覚的経験判断においても覚知の総合性を認め、また悟性概念による理論的認識においてもそれを、理性による構成的総合として把えて自律的人間の非人格的立法付与作用によって自律的に解釈され得るものとした。このように、最もプリミティブな段階における事実の解釈や知覚作用であっても、科学者の出発点としての相違せる自己意識から生ずる判断活動であるかぎり、絶対に両者に共通でないと断言できる。再生者は感覚的側面が神の創造による被造世界の秩序であることを知っているし、知覚作用は自律的判断活動でないことを知っているし、計測といわずとも、飲み食いの素朴経験のレベルのことまでも神の栄光のためであることを知っている。それにも拘らず、カイパーは、再生者と非再生者の認識活動を分けるのはプリミティブでない本来の科学的認識の名に価する悟性の綜合作用の段階であっ

て、*“sense perception”* と「*wahrnehmung*」という異なる前段階的な知覚的認識は両者に共通な領域と考えたのである。しかし、実際は「 $2+3=5$ 」であるとか、「物体は重さを持つ」といふことは、カントが明らかにしたごとく、分析判断ではなく総合判断であり、単に感覚的知覚のレベルを越えた判断の総合性が既に入り込んでいるから、なおさら、この判断は素材面においても綜合面においても両者に共通とは言えないのである。このように、カイパーは、長さを測ったり、重さを計ったり、数をかぞえたりすることと、また、それに基づいている自然科学的研究の諸結果 (*de resultaten der natuurkundige studien*) と「出発点や立場の相違が何の影響も与えない共通の領域」 (*een gemeenschappelijk terrein, waarop het verschil van uitgangspunt en standpunt zich niet laat gelden*) と考え、後に「*非規範的様態側面 (the non-normative modal aspects)*」に成立する自然科学的諸学をまず共通領域として承認している。

第二に、カイパーは、低いレベルの精神科学、つまり、人間の身体的性質が混入している種類の精神科学 (*de geestelijke wetenschappen*) も共通領域として認める。精神活動を口や耳という身体的性質において表現する言語 (*de taal*)、言語 [学] におけるは、探究は、外的に知覚し得る事実の表現 (*de constatering van uitwendig waarneembare feiten*) から成立している。「言語 [学]」は、音声、言葉、形式を、その成立と歴史的発展において、目や耳によって観察されるあらゆる種類の資料や知覚 (*wahrnehmung*) によって確定することから出発しなければならぬ。

また歴史学も同様だ、その骨格は、「出来事と事実」 (*gebeurtenissen en feiten*) から成立しており、その出来事と事実の叙述はあらゆる種類の明白な資料の研究に基づいていなければならない。さらには、生理的 [身体的] 側面 (*physiologische zijde*) と結びついている心理学も挙げられ、これらはすべて、低いレベルである自然科学と共通要素を

持つ精神科学であると考えられている。

第三の共通領域は論理学である。再生者も非再生者も同じ論理の法則を駆使すると考えている。紙数の関係でこれについての論及は省略する。

画期的な自己意識における対立の原理に基づいて、「Two Systems of Science」論を説いたカイパーは、実に驚くべきことに、ドイウエールトの経験の時間的地平、被造の様態側面の半数以上の領域において成立する科学を、再生者と非再生者にとつての「認識の共通領域」として承認していることになり、原理的には正しい対立の原理を實質的に裏切る不斉合を犯すことになった。

その理由は、彼が近代主義的世界観とあれほど徹底的に対決したにも拘らず、やはり、カント的認識論の影響を受け、「目や耳による知覚」(warming met oog en oor)に基づいて観察される「出来事や事実」を認識の前提的素材として共通的要素と認めたことである。長さや重さの計測という数学的真理認識の場合と同じく、身体的知覚によるものを、理論理性の認識構成を待つ客観的中立的素材と承認したことである。

さらに、単に長さや重さの計測のみならず、目や耳による知覚に基づいて観察される出来事や事実を告げる資料や記録も感覚的素材であり、これらに関わるかぎりでの理論理性の綜合作用によって成立つ自然科学や身体的要素(知覚)を含んだものを素材とする低次の精神科学も共通領域と認めたことは、このレベルの科学における理性活動の中立性を認めたことであり、理性の自律性の承認となる。セミ・カント的現象主義とはこの意味であり、われわれの感覚器官を通して与えられる、対象についての認識と件は、時間・空間的世界(現象界)についての唯一の中立的客観的現象であり、この知覚の成立する領域における理性の認識構成作用による認識の中立性を主張しているわけである。

ドイウエールトは、カイパーが、普遍と特殊の関係の問題についての近代哲学的所説を、あまりにも無批判に使用したと述べているが、このドイウエールトの批判は正しいとヴァン・ティルは語っている。カイパーが、事実と法、もしくは、特殊と普遍について語る時、事実と特殊は知覚(perception)に関係し、法、もしくは普遍は悟性作用(ratiocination)に関係する。したがって、カイパーは、ここで、認識の材料になる事実とか特殊とかを感覚的知覚と考え、それを法とか普遍を悟性作用と考えて、認識は知覚的経験的なものと悟性的概念的なものとの綜合でのみ把握されており、知覚作用と悟性作用の抽象的分離(the abstract separation between perception and ratiocination)に陥っている。したがって、認識素材としての知覚作用に基づくものを、特殊とか、事実とか、「事実と出来事」と呼ぶ場合の『事実』と、悟性的範疇による理解に適合しない性質を持つ『事実』との間に両義性が生じ、明瞭性を欠き、特に後者の『事実』は、カントの物自体に近いものを承認していることになり、このことは、逆に言えば、もし罪がこの世に入らなかつたら、宇宙全体の完全理解の理想(the ideal of science reaching out toward the exhaustive interpretation)が正当なものとなり、パラダイスにおけるアダムにとつても、神は“incomprehensible”であることを忘却していることになる。これが、ヴァン・ティルの言うカイパーにおけるセミ・カント的現象主義の意味である。

さて、われわれは、このような「認識の共通領域」を認めるなら、実際的にはスコラ的綜合の立場に逆戻りしているのである。再生者と非再生者の間には、「認識の共通領域」は断じて存在しないとというのが Antithesis の原理であった。このカイパーの素晴らしい自己意識における対立と二種類の科学論を継承しつつ、このような不徹底を克服するためには、われわれは、法理念の哲学の登場を待たなければならぬ。しかし、法理念の哲学の立場との親近性を保ちながら、キリスト教弁証学の立場でこのカイパーの不徹底の理由を説明するヴァン・ティルの言葉を、この節の

結論として聞くことが有益である。

「これらの三つの領域が、信者と非信者に共通であると言われるのは、重さを計ることや長さを測ることの外面性 (externality) のゆえであり、また論理の形式性 (formality) のゆえである。カイパーの論証によれば、われわれは、罪が形而上学的状況を変えなかったところでは、信者と非信者の相違は前面に持ち出される必要はないと考えるべきである。このことは、結局、客観的状況が変化しなかった領域までは、主観的変化は考慮される必要がないということである」^④。この「罪が形而上学的状況を変えなかったところ」とは、特にドイウエールトの言う非規範的領域 (non-normative aspects) にあたると思われ、数側面、空間側面、自然科学の対象になる諸側面、論理側面や、歴史側面、言語側面という規範的領域にまで及んでいる。これらの側面で、罪がたとえ、形而上学的状況を変えなかったとしても、そこには、「信者と非信者の相違は前面に持ち出される必要はない」のであろうか。客観的状況が変化しなかったところでは、「主観的変化」[自己意識における再生……筆者]は考慮される必要はないのであろうか。「再生されていないなら、人間と宇宙を神なしで解釈することを実際に求めないような罪人は存在しないのである」^④とヴァン・ティルは答える。非再生者は、神と人間と宇宙を神の御言葉啓示なしに解釈しようとする理性の自律性の要求を持つている。長さを測ることも、自然科学の諸事実も、精神科学の感覺的身体的諸事実も、論理も、すべて、世界の被造性、神の全能の聖言による創造における時間秩序における諸領域とそれらを区別する法に関わっている。はたして、非再生者の自己意識から出発する思惟にこれらのことの承認がわずかでも存在するのであろうか。さらに、これらの、神の解釈の貫通している世界を神の御言葉の解釈に従って解釈するのであろうか。「自然的人間は、彼の論理的な力を、あたかも、これらの諸事実が、神から離れて存在しているかのように創造の諸事実を記述するために用いるのである」^④。どのようにプリミティブな領域であっても、「解釈的努力においては、『客観的状況』は、決して、『主観的状況』から分離されることはできない」^④のである。これを切り離して、非再生者が客観的状況について、ある程度正しく語ることができるというのがスコラの綜合の誤りであった筈である。いかに小さなものであっても、また、ただ一つの領域であっても、再生者と非再生者の間に、「認識の共通領域」を認めることは、より大きな共通領域の正当性の主張への道を拓くことである。われわれは、「主観的相違」[自己意識における対立……筆者]は、解釈的努力の全領域にわたってその影響を及ぼすものであり、「重さを計ることと長さを測ることと形式的に思惟すること」[論理……筆者]は、一つの統一された解釈行為の諸側面 (aspects of one unified act of interpretation) に他ならない」ということを心に銘記しなければならない。信者は、自分が神の被造物であることを知っており、神によって創造された事実を、神によって創造された法によって、重さを計ったり、長さを測ったりするが、非信者は、自己を自律的人間 (autonomous man) と考えているので、彼が未解釈的原事実 (brute facts) と考えているものを、抽象的非人格的原理 (abstract impersonal principles) によって、重さを計ったり、長さを測ったりするのである^④。長さを測ったり、重さを計ったり、数をかぞえたり、論理の法則を駆使したりすること、自然科学者やある種の精神科学者が知覚によって得た出来事と事実について認識を構成することは、認識対象についても認識方法についても認識目的についても、信者と不信者の間には、いかなる認識的共通領域もなく、両者にとって、認識活動は全外延と全内包において全く異質のものなのである。

【三】ドイウエールトにおける対立の原理の継承と哲学的発展——ドイウエールトの貢献

カイパーの不徹底を克服しつつ、この対立の原理を、哲学の立場で継承しながら、内在哲学に対立するキリスト教哲学を樹立したのが、ドイウエールトをはじめとする法理念の哲学者たちであった。「法理念の哲学」(De Wijsbe-

geerte der Weisde)とは、「徹底的に(根元的に)批判的な意味におけるキリスト教的超越論的哲学 (eine christliche transzendente Philosophie im radikal kritischen Sinne) である」。「この哲学派は、理論的思惟態度、理論的経験態度そのものを、はじめ、超越論的批判 (eine transzendente Kritik) に服せしめたのである」^④。超越論的批判とは、認識、すなわち理論的思惟を可能にする普遍妥当的条件の徹底的(根元的)に批判的な探究の仕事、換言すれば、「この理論的思惟そのものの内的構造と本性によって要求されるところの普遍妥当的条件の探究の仕事である」^⑤。これは、もちろん、カントの批判哲学の仕事であったが、それが、キリスト教の立場から容認され難いものであったかぎり、キリスト教哲学の立場で、理論的思惟が成立するための普遍妥当的条件を探究しようとするものであった。「この超越論的批判によって、自明の哲学的公理としての理論理性の自律性という独断的仮定が断ち切られた。すなわち、純粹に学問的と誤って考えられてきた公理が、超越論的批判的問題に変化したのである」^⑥。

理性の自律、あるいは、理論的思惟の自律を哲学史において考える時、ギリシア哲学、スコラ哲学、近代哲学のそれぞれにおいて自律性の意味が異なっていることに気付く^⑦。この相違をもたらすものは、この理論的思惟の前提となっている超理論的前提としての宗教性の相違である。「人が、この意味の相違の最も深い原因を批判的に説明しようとするやいなや、人は、偽装自律性 (die vermeinte Autonomie) の意味を明らかに規定している宗教的根本動因 (religiöse Grundmotiven) と自分が直面しているのを見出すのである。この事情は、純粹に学的な意味における理論的思惟の現時的自律性と調和させられることは困難である。とにかく、この事情は、偽装自律性の要請の真の本性の判断を、理論的思惟態度、理論的経験態度の超越論的批判に委ねよというわれわれの要求を正当化するに十分であろうと思われる」^⑧。このように、理性の自律性という原理が、すべての非キリスト教的異教哲学(内在哲学)において、自明の哲学的公理 (Fragloses philosophisches Axiom) として承認されていること、しかも、それぞれの哲学におい

て自律性の意味が異なっていることに注目する時、そこに、理論的思惟のレベルを超越している超理論的源泉 (eine auser, oder übertheoretische Quelle) とこの前提論的宗教的前提に直面するのである。ここで、すでに、われわれは、三つの超越論的課題「神・自我・宇宙に関する」の一つである自我の問題にすでに入り込んでいるのである。理論的思惟を可能にする条件の一つは、自我を支配する超理論的宗教的前提の問題なのである。

はじめ、新カント派の哲学とフッサールの現象学の影響を受けていたドゥイウエルトに、大きな転換点が訪れる。「思惟そのものの宗教的根元の発見 (de ontdekking van den religieuzen wortel) は、私の思惟における大転換点 (het groote keerpunt in mijn denken) を意味した。この発見によって、人間理性の自己充足性への信仰 (het geloof in de zelfgenoegzaamheid der menschelijke rede) に根差している哲学と、キリスト教信仰の間に内的結合を樹立しようとするあらゆる試み——当初、私自身によってもなされた——の幾度も繰返された失敗について、新しい光が私を照らした。聖書によって繰返し人間存在の全体の宗教的根元として明らかにされている『心』(hart) に中心的意義が帰属していることを私は理解するに至った」^⑨。このように、カイパーの自己意識の問題は、ドゥイウエルトの人間存在の宗教的根元、思惟の宗教的根元としての「心の理論」に発展していくが、『法理念の哲学』の本文においては、完全性における自我という言葉で表現される。ドゥイウエルトは、理論的思惟が可能となる普遍妥当的条件の最も根本的なものとして、この理論的思惟の前提であり、理論的思惟を超えたところの宗教的根元、あるいは、宗教的根元的座としての心そのものにおける宗教的アプリアリの相違を発見した。この心における対立は、再生者と非再生者の心の相違として、カイパーにおける自己意識の相違としての対立の原理の継承でありつつ、特に非再生者の哲学的思惟の前提として、その存在と思惟の宗教的根元たる心(充全的自我)を規定している異教宗教的根本動因の内容を、ギリシア哲学における「形相—質料」、スコラ哲学における「自然—恩寵」、近代哲学における「自然

「自由」として明確にした。これらは、いずれも宗教的性格のものである。この異教宗教動因を明らかにすることによって、ドイウエールトは、心において再生していない哲学者の理論的思惟 (theoretisch denken) が、経験の被造的時間地平の一つの様態的側面にすぎない「論理的—分析的側面」(logisch-analytische zijde) を絶対化し、実体化し、理性の自律性の原理を生ぜしめるに至る過程と必然性を明らかにして、カイパーの原理を哲学的に発展させた。カイパーの場合は、非再生者の自己意識は、再生者の自己意識の三つの内容を持たないことという消極的説明に終り、僅かに、カルヴァンの言う「神聖感覚」(sensus divinitatis) と「宗教の種」(semen religionis) の存することを挙げたに留った。ドイウエールトは、知識を三段階に分けて考えている。第一段階は、心そのものを規定している宗教的アプリオリ、宗教的前提としての知識である。これは、キリスト者の場合は、聖霊の再生の御業によって、直接、心と与えられる「真正の神知識と人間知識」(Deum et animam scire) であり、この人間の宗教的根元としての心を露わにするのは聖言啓示の核心であり、この聖言啓示の核心は「創造—墮落—贖い」として「真正の神知識と自己知識」を与えるものでありつつ、「宗教的根元動因」として、経験の時間的地平におけるすべての知識と活動の動因であり力である。第二段階の知識は、心という超時間的前提のレベル——永遠を想う心、神の像を宿す宗教的中心の座——に属するものではなく、被造世界における時間秩序内の経験の時間的地平に関する経験の態度のもたらす知識であるが、しかし、理論的思惟、学的思惟でなく、われわれの日常的具体的経験による知識、「素朴な前理論的態度」(de naieve voor-theoretische instelling)、「素朴経験」(de naieve ervaring) である。第三の段階の知識は、知識というより認識といふべき理論的思惟であり、これは、被造世界、経験の時間的地平を宇宙的時間たる時間がプリズムのごとく様々な法としてあらわれる法領域、様態、様態的側面に理論的学的に分離 (de theoretische wetenschappelijke niteenstelling)——教側面から始まって信仰側面に至る十五の領域にドイウエールトは分けて

いる。これは第一の超越論的問題に属す——された上での一樣態的側面である論理的—分析的機能と非論理的諸側面の二つとの間に成立つ対象関係 (subject-object relation に非ず、gegenstand-relation)、「間様態的綜合」(inter-modal synthesis) として成立する。④「理論的思惟態度、理論的経験態度は、その超越論的構造によれば、そこにおいてわれわれが、われわれの論理的、すなわち分析的に区別する思惟—経験様態を、われわれの非論理的経験諸様態に対立させる (gegenüberstellen) 対立的関係によって特色づけられる」。われわれは、いま、哲学や神学や諸科学を含めて、学問が成立つ理論的学的思惟を問題にしているのであるから、一応、素朴経験の問題は差し当り問題外とし、理論的思惟とその性格を本質的に規定する前理論的超理論的前提の問題に限定して語る。

カイパーが、自らの定立した対立の原理に首尾一貫性を保つことができず、広汎な認識の共通領域を認めたことは、もう一つの重要な領域主権の原理が、主として、教会や国家や家庭という“societal relationships”においてのみ考えられて、ドイウエールトの第一の超越論的問題である被造世界の實在諸領域の様態的区別とそこを支配するそれぞれの法と意味の問題に展開させなかつた点にその原因があるように思われる。これが、カイパーを、単に論理的側面と感覚的側面 (waarneming) での綜合に成立つ計測や自然科学や低次の精神科学と、それ以外の科学という単純な分類に導いてしまった。さらに、カイパーにおいては、非再生者の自己意識が、神聖感覚と宗教の種とカルヴァンに沿って正しく扱えられたが、この神の像の残滓としてのそれらが、背教的異教宗教性として、具体的に歴史に登場する世界観の中で、どのような具体的異教的宗教性であったのか、またこの異教的背教的宗教性は宗教的動因〔または、宗教的な力〕として、どのようにして理性の自律性という偶像的原理を産み出し、科学的思惟の全領域において活動する自我〔心という充實的自我でなく経験の時間的領域において働く自我〕の活動としての理論的思惟を規定したのかという考察が無かった。カイパーが、すべての人間の営み(ここでは学的思惟)が自己意識を出発点とする主張

しながら、広汎な認識の共通領域を認めたとする矛盾は、彼が「ただ、見えるもの (de *opara*)」だけを対象とするような、あるいは、いかなる変化も(こ)らむらなかつた主観的諸要因 (die *subjectieve factoren die geen verandering ondergingen*) によつてのみ行われるようすすべての学問研究は、両者にとつて共通のままである」と述べて、結局、「見えるもの」(de *opara*) という知覚による出来事と事実の中立性を承認したのみならず、自己意識という「主観的要素」の方にも、「いかなる変化も(こ)らむらなかつた」部分としての中立的理性の領域を認めたと起因している。これは、人間存在と思惟との宗教的根元、生の宗教的中心、神の像を宿す中心的宗教的座としての完全性における自我、心に直接宗教動因によつて与えられる神と人についての知識、つまり宗教的根元における信仰と知識と、経験の時間的地平において与えられた法に従つて働く信仰機能 (de *pietische functie*) と論理的—分析的機能 (de *logisch-analytische functie*) とを区別しなかつたことに原因がある。すなわち、自己意識 (主観的要素) が科学の出発点と言つても、この自己意識は主観は、そのまま、認識主観として経験の時間的領域に属するものであり、知覚 (waar-neming) という同じく経験の時間的領域の一側面において成立するものを対象とするところに科学が成立する。したがつて、出発点とは、自己意識の認識における主体性を表わしているのであつて、そこから学的思惟が出てくるという意味の次元の相違を表現していない。二種類の自己意識は、理論的思惟の根底にある存在と思惟の宗教的根元における超理論的前提という意味での知識や意識の対立を表現してはなかつたことになる。ドイウエールの前理論的宗教的前提と理論的思惟に基づく認識との区別は、キリスト者の場合について考えるときよく理解できるのではなからうか。再生の聖霊の御業によつて直接心に与えられる真実の神知識と自己知識 (Deum et animam scire) とこれを与えた聖言啓示の核心は、救われたキリスト者ならばいかなる人であっても保持している信仰と知識であり、その神知識と人間知識は聖書と信仰箇条についての理論的思惟に基づく組織神学的認識とは区別されなければならないことは明白である。ドイウエールはこれら二つのレベルを峻別することによつて、聖書の語る心の領域を真実の出発点 (uitgangspunt) として、経験の時間的領域における人間のあらゆる営み——それが素朴経験であれ、学的思惟であれ、社会集団における活動であれ——が有神論的・神中心的でなければならぬことを主張しようとしているのである。ドイウエールの解説者たちが „Jit het hart zijn de uitgangen des levens.” とする箴言四ノ二三の聖句に基づく言葉を合言葉としているのは、心こそがすべての地上的 (時間的領域) 営みの真実の出発点であることを示そうとしているのである。

この人間存在の宗教的根元としての心の発見に基づいて、ドイウエールは、カイパーの挙げたペイガニズム、イスラミズム、ローマニズム、モダニズム、カルヴィニズムの五大世界観を、ギリシア哲学、スコラ哲学、近代哲学、カルヴァン主義哲学に哲学者として、哲学史的に組み替えた。このことは、同時に、彼が、カイパーの「世界観」(Welanschauung) すなわち、「対神、対人間 (対自、对他)、対世界 (自然、社会) の三基本関係について、首尾一貫した立場から提示する全包括的实在観」の立場を素朴経験の立場に近いものと規定し、この世界観を哲学の立場から、自我、被造的实在側面の分離・連関・全体に関わる被造世界、起原者「神」についての全包括的实在観としての哲学の問題として、それらの世界観を哲学史的に組み替えたことを意味する。特に、哲学が超越論的問題を意味する時には、三つの超越論的問題に呼応して、右のごとく、自我・世界・神の問題を取扱い、超越論的問題は理論的思惟の成立の普遍妥当的条件を問題としているから、これによつて成立した理論的思惟としての哲学は、特に経験の時間的領域に関する全体観、つまり被造的世界についての全体観を取扱うと言える。このように哲学には二重の課題がある。

このように、ドイウエールは、カイパーの世界観を人間存在の宗教的根元としての心を支配する根本的宗教動