

因によって哲學史的に組み替えた。ギリシア哲學の根本的宗教動因は「形相—質料」(εἶδος-ὕλη) 動因であり、その宗教は、質料動因の由来するミレトスの自然宗教と形相動因の由来するオリュンポスの文化宗教の混交であり、この「形相—質料」動因はピュタゴラスをはじめ、アテーナイの哲学者たち、ソクラテス、プラトン、アリストテレスの人間観・靈魂観を根本的に規定していた。プラトンにおいては、人間の靈魂はもととイデア〔形相〕の世界にあり、それが質料たる身体と結びつくことによって、靈魂が可死的身体と結合した可死的靈魂たる怒性的氣概的靈魂部分(τὸ θυραεδὸς τῆς ψυχῆς)と欲性的欲望的部分(τὸ ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς)と身体の中にあっても身体と本質的に結合せず、イデアの世界で真理を直視していたイデア的純粹性を保っている不滅の靈魂としての理性的部分(τὸ λογικόν τῆς ψυχῆς)に分かれる^⑧。普通の人間においては、この理性的部分は眠ったままで、欲望的靈魂(欲望はすべて身体と結合している)のほしいままなる支配に生きていくか、氣概的部分のコントロールによって辛うじて調和を保っている。理性的部分が覚醒しないかぎり、身体は滅びても、靈魂は他の身体への輪廻を繰り返す。ソクラテスの「汝自身を知れ」は、この理性的靈魂の覚醒を促す言葉であり、この理性的靈魂に覚醒した人間は、理性的部分はもとと真理の世界にいたわけであるから、これによって、真理を想起(ἀνάμνησις)することによって真理認識や善行為が可能となる。哲学者は教師であるが、これは単なる機縁を与える教師であって、理性は自律的に真理を論証することが強調されている。このことは、人間の中に、自律的理性の内存在を主張する典型的な内在主義である。ピュタゴラスが宗教集団を形成し、そこで幾何学を重視したこと、アカデメイアでも幾何学が重視されたことなどは、彼らにとつては、学問が、靈魂が輪廻を断ち切つてイデアの世界に帰っていく靈魂の淨化という宗教的行為であつたことを示している。ギリシアに哲學が栄えたのは、彼らが知識のために知識を愛する知的民族であつたからとつては大變な誤解である。アリストテレスの晩年は、プラトンの立場に接近し、彼の能動的理性(δύναμις νοητικῆς)の主張は認

識的倫理の意味での自律的理性であり、この能動的理性の不滅性はその宗教性を示している。このように彼らの自律的理性の主張は彼らの人間観に徹底的に規定されており、この人間知識は彼らの宗教より来る超理論的前提であり、宗教的ア priori である。

また、スコラ哲學の宗教的根本動因は「自然—恩寵」(natura-gratia)であり、これは第一章において、いかなる意味で宗教的根本動因であり、いかにしてこの動因の規定によって理性の自律性の原理が成立したかについて述べた。また、近代哲學の根本的宗教動因はルネッサンス以来の人間性の宗教^⑨に起因する「自然—自由」(Natur-Freiheit)であり、近代哲學は、自然動因と自由動因の相剋の下に展開し、カントにおいて調停されて近代哲學的認識論が成立した。カントの人間観では、人間は自然の現象界に生きている現象的人間(homo phaenomenon)であると同時に、これを超えた叡智界にも生きる叡智的人間(homo noumenon)でもあるといふことが大前提であり、それにしたがつて、理性は現象界においては理論理性(悟性)として、叡智界においては実践理性として、それぞれ自律性を獲得した^⑩。

これらは、いずれも、自律性の意味が異つていふといへ、被造的經驗的時間的地平の一側面にすぎない論理的—分析的側面における自我(充全性における自我でなく經驗的時間的地平において働く自我)の働きたる論理的—分析的機能の絶対化であり実体化である点、同一である。これに反して、キリスト教哲學においては、その心に認識の鍵としての真正の神知識、自己知識を超理論的前提として持ち、これは、すべてのキリスト者の持つ不動の神知識、人間知識である。この心を規定している宗教的根本動因は、聖書の充全靈感を前提とし、ある契機のみを強調するのではなく「創造—墮落—贖い」を中心的契機として有機的統一的に把握された聖書の根本動因であり、これが、自我の全被造領域における活動を規定し、諸側面を正しく開示(Opening-up)し、論理的機能を自律的であり得なくし、その全

活動を真の起源者なる神の栄光のために集約する。神の創造された世界を神の置かれた法に従って認識する認識主観は自律的であり得ない。「すなわち、法理念 (wetsidee) に従って、法は神の聖なる創造者としての主権性 (God's heilige Scheperssovereiniteit) に根拠を持つものと認められており、始源者の存在 (het Zijn der 'Aoyi) と法に従うものとして造られた存在との間の (al het geschapene als *subjet*, *onderworpen* aan de wet) の意味との間の絶対的境界として認められてくるのである。その時間的意味特殊性 (tijdelijke zin-bijzonderheid—各々の個別的意味領域…筆者)、時間的意味多様性 (tijdelijke zin-verscheidenheid—種々の意味領域のあること…筆者)、時間的意味連関性 (tijdelijke zin-samenhang—これの意味諸領域が互いに連関し意味統一性を形成していること…筆者) において法に従うものとしての意味 (de zin van het *subjet* zijn, het *onderworpen* zijn aan de wet) もまた主体概念 (het *subjeet*begrip) の中に含まれてくる」。このように、すべての被造者は、法に従うものとして造られたものである (created as *subjet*, subjected to the law) がゆえに認識主観は “subject” と言われるのである。このように、われわれの認識主観は決して自律性を持つものではないことは明らかである。経験の時間的地平の諸側面は、このように宇宙的時間の変様としての法の諸領域であり、法の諸領域は同時に意味の多様性である。心「アルケーの問題」——経験の時間的地平の様態、法、意味の種々の分離・連関性・全体性——起源者、これらこそが宗教的アプリアリオリとしての法理念 (wetsidee = transcendental ground-ideas) である。心が異教宗教性に支配された場合には、これらの法理念は、すべて絶対化・実体化された自律的理性に集約されてしまうのがその特色である。例えば、近代哲学の場合、心は先験的統覚としての “Ich denke” としての普遍的自我となり、法領域は悟性概念による認識構成作用や実践理性の道徳法則定立作用によるものとして成立し、自然的理性こそが全領域における立法者 (der Gesetzgeber) となる。

ドローウエールトの貢献は、第一に、カイパーの世界観としてのカルヴァニズムの主張を、世界観の問題から理論的思惟の立場での、経験の時間的領域の全体観としてのカルヴァン主義哲学の主張に継承発展させたこと、第二に、カイパーの自己意識における対立の原理を、理論的思惟を成立させる条件としての、理論的思惟とレベルの異なる一段と深い心という神の像の宿る宗教的座としての超理論的宗教的前提における対立の問題に継承発展させたことである。カイパーの自己意識とドローウエールトの充全性における自我としての心は、似て非なるものであり、カイパーは「いかなる変化もこうむらなかつた主観的要因」という言葉が示すように、自己意識を経験の時間的側面としての論理的—分析的側面において働く自我の論理的—分析的機能と同一視した。このことが、被造領域の数側面とか自然科学の対象になる諸側面とかの下部構造 (substratum) における「罪がいかなる変化も与えなかつた形而上学的状況」の主張と合流して、認識の共通領域の承認を結果したのである。ドローウエールトのように、人間存在の宗教的根元としての心、充全性における自我と、被造的時間秩序の側面たる論理的—分析的側面で働く自我の論理的—分析的機能を区別することによってのみ、主観における宗教的中立的機能や認識の共通領域を排除できる。この第一と第二の貢献から出てくる必然的結果は、内在哲学と超越哲学の区別であり、これは両者の対立、すなわち、それぞれの理論的思惟の立場での経験の時間的諸領域の全体観における対立である。第三に、すべての思惟の宗教的中立性を否定し、内在哲学における異教的背教的宗教的前提を明示して、この立場から、哲学史を整理して、キリスト教哲学との真の対立を示したことである。第四に、この異教的根本動因が、経験の時間的秩序の全領域における自我の活動を規定するかぎり、数側面はじめ、非規範的諸領域も含める全領域において認識 (理論的思惟) の共通領域を絶対的に拒否したことである。このことは、哲学史において、一度も成功したことのなかつた総合と順応を、ついに打破したことを意味し、これは同時に、哲学者の公理とも言うべき、哲学者の宗教的独断からの自由と理性の自律性という公理の打破をも意味する。第五に、宗教改革が、あらゆる二元論や綜合を排し、被造全領域を神の主権性の下に

置くことを目指したとすれば、それは、当然に、人間の理論的思惟そのものを、神の主権と聖言の権威の下に置くこと、すなわち、理論的思惟における改革（哲學的思惟における革命——*een omwenteling in het wijsgeerig denken*）とこの思惟に基づく被造世界の理論的全體觀を目指す「改革原理」（*het reformatorisch principe*）を含む筈であることを見ぬいた。そして、哲學における改革は、すべての學問の改革へと進む筈である。

このように、カイパーの二種類の人間（自己意識）と二種類の科學の主張は、ドイウエールトにおいて、二種類の心と、それから生ずる（レベルが異なる）二種類の理論的思惟、それに基づく二種類の哲學、内在哲學と超越哲學の主張へと展開したのである。

〔四〕ドイウエールトの「人間存在の宗教的根元としての心」——いわゆる「信仰と理性」の問題把握の不充分性とカイパーの不徹底性を克服する対立の原理

われわれは、以上の論述において、再生者と非再生者の対立と關係の問題が、従来のいわゆる「信仰と理性」の問題の枠内では十分に取扱えないこと、すなわち、そこにおいては、①綜合と順応のスコラの立場か、②異教主義や異教哲學とキリスト教との対立が、直接的に理性と信仰の問題と即断されて、理性機能の一方的切り捨て（信仰一元論）か、③キリスト教信仰が独断的形而上學と同一視されたり、他律主義として退けられ、正統的キリスト教聖書信仰の意味での信仰機能が一方的に切り捨てられ断罪される（近代哲學と近代神學）結果を招いたことを見た。そして、後者二つの立場も、熟考すれば、綜合（*synthesis*）の立場に必然的に帰結することを知った。

そこで、われわれは、カイパーを嚆矢とする対立の原理が、はじめて、この伝統的な「信仰と理性」の問題が本来意図するキリスト教真理の弁証のためには、この枠を打破する自己意識における対立とこの自己意識を出発点とする二種類の科學（理性的営み）、すなわち、真に対立しているのは、「信仰と理性」ではなく、「再生者における信仰と理性」と「非再生者における信仰と理性」であることを示したことを学び、ここに、スコラの綜合と順応を真に退け、全機能と全領域における神の主権と聖言の権威と支配を可能とする思惟を原理的に獲得した。しかし、カイパーは、實際的結果として、この対立の原理に撞着する「広汎な認識の共通領域」を承認し、スコラの綜合をラディカルに克服することができなかった。

そこで、この原理を継承しながら、これをキリスト教哲學的原理に發展させ、この不徹底性を克服する可能性を示したドイウエールトの「心」の主張について考察した。カイパーの自己意識には、聖靈によって直接与えられる三つの内容を主張しながら、同時に「いかなる変化もこうむらない主觀的要因」を承認する自家撞着があり、これがこの自己意識から出発する二種の科學を主張しながら「罪が形而上學的状况を変えなかつたところ」での認識の共通領域の承認へと導いていった。それは、カイパーの自己意識に、ドイウエールトの言う宗教的根元、充全性における自我としての心の意味と、經驗の時間的領域において働く自我との区別がなかつたためと思われる。その上、被造的實在界を経験の時間的法領域に分けるとして第一の超越論的問題に属する事柄が、考えられていないため、計測の対象や自然科学の対象や、低次の精神科學の対象が全部、感覺によって確かめられる事実や出来事として、「罪が形而上的状况を変えなかつたところ」として、知覚（*warmening*）の対象と考えられている。ドイウエールトは、第一の超越論的問題に取組んだ結果として、經驗の時間的領域の様態的諸側面として、數の側面、空間の側面、運動の側面、物理—化學側面、生物側面、感性的感覺的側面、分析的—論理的側面、歴史的側面、社会的側面、經濟的側面、美的側面、法的側面、道德的側面、信仰的側面に分け、これらは、意味特殊性（*zin-bijzonderheid*）と呼ばれるように、意味、すなわち、それぞれの犯すことのできない法を持つ。これは、領域主權説（*de soevereiniteit in*

eigen kring) の被造的实在秩序への適用であり、被造世界が時間の秩序において造られたということは、時間が宇宙的時間 (de cosmische tijd) として、プリズムが光を分けるごとく各々の法秩序に世界を分けている。数をかぞえることも時間がなければ不可能であるし、そこにある法則性は時間の様態であり秩序である。物理—化学側面も感覚的側面も論理側面も歴史的側面もそれぞれ独自の時間秩序としての法則性を持っている。このように意味が多くの様態的側面に分れていることを意味多様性 (zin-verscheidenheid) と言う。カイパーにおいては、この区別がないために (つまり、三つの超越論的課題に表現されるような、理論的学的認識を成立させるための普遍妥当的条件の批判的探究としての、キリスト教哲学的批判主義がまだ成立していない)、数側面、空間側面、物理—化学側面、生物側面 (歴史的側面までも) などが全部、感覚的側面 (de psychisch gevoelszijde = the sensory aspect) に集約されて知覚 (waarneming) の成立するところと考えられた。そして、このように、認識を論理的—分析的側面と感覚的側面の総合でだけ考えた (少くとも彼の挙げている共通領域としての諸科学では) ということは、まさに、カントの爲したことであり、ヴァン・ティルやドイウエールの批判するごとくカント的認識論の強い影響がある。すると、以上挙げた非規範的諸領域 (彼は歴史学まで共通領域として挙げていたので規範的領域まで入るが) では、「罪が客観的状况を変えなかった」し、これらにかかわる理性は、「罪のいかなる変化もこうむらなかつた主観的要因」として、これらの諸領域では、再生者と非再生者の認識は何ら変ることなく、また再生理性と自然理性の区別も顕在化することなく中立的理性として働くことになり、「広汎な認識の共通領域」を承認することになった。結局、二種類の科学として、再生者の科学と非再生者の科学の相違が顕在になるのは *superstratum* と呼ばれる上位の極く僅かな領域においてのみということになってしまふのである。

心という人間自我の宗教的根元を顕在にするのは、神の聖言啓示であり、この聖言啓示を通して、聖霊の御業として、直接、聖霊によって与えられる真実の神知識と自己知識は、超理論的知識であり、理論的認識、理論的思惟の前提、超理論的前提 (*voor-wetenschappelijke onderstellingen*) である。「われわれは、まず最初に、神とわれわれ自身の真の知識 (アウグスティヌスの意味における *Deum et animam scire*) がすべての理論的思惟を超えるものであることを確認したいと思う。この知識は、教義神学の理論的対象でもキリスト教哲学の理論的対象でもありえない。それは神のことばと聖霊の働きによってのみ、心のうちに、すなわち人間の全存在と経験の宗教的中心・根元のうちに、得ることができるのである。真の神知識と自己知識は、聖書的神学 (学的理論的意味における) と真に聖書的出发点を持つかぎりキリスト教哲学との双方の「当然、他のキリスト者の諸科学も含めて」中心的前提である。…われわれの存在と経験の全体の中心的根元的統一としてのこの自我は宗教的性質を持つものである。したがって、真の自己知識は神知識に依存しているのである。なぜなら、自我は神の像 (*imago Dei*) の中心的座であるからである。……この自我は、われわれの経験の全時間的秩序「そこにおいて理論的認識が成立し」の中心的準拠点 (the central reference point) である」。

そこでは、心と自我の関係はどのように考えられているのであろうか。心は「われわれの自我の充全性」(de volheid onzer zelfheid) であると言われるが、「自我の充全性」とは、前記引用文の「人間存在と経験の全体の中心的根元的統一としての自我」を意味する。もちろん、人間の自我は、時間的全被造領域においても活動するわけであるから、その場合も自我と呼ばれるが、まず神がルデヤの心 (*kapóla*) を開かれたように、時間的論理的分析的機能とか、その他の時間的諸領域に働く自我ではなくて、神の像の宿る中心的座としての自我であり、この「充全性における自我」こそが心であり、心こそは、「時間的意味多様性 (de tijdelijke zin-verscheidenheid) を超越している唯一の点であり、……そこにおいて、すべての時間的意味機能 (alle tijdelijke zin-functie) が出会われわれの存在の

真に超越的な集中心 (het waarlijk transcendente concentratiepunt onzer existentie) である……われわれの自我の充全性は、われわれ被造的存在の宗教的中心 (het religieuze centrum onzer creatuurlijke existentie) にのみ存在する。この宗教的中心において、生の全体の方向性が、すべての事物の充全的眞実における絶対的起源者 (de in volle Waarheid absolute Oorsprong aller dingen) に関して決定されるのである^⑧。

このように、心とは充全性における自我であり、この充全性における自我とは、この中心的根元的意味において神の像を回復され、神の聖言の中心的核たる「創造・墮落・イエス・キリストによる贖い」の根元的知識を聖霊の御業によって与えられ、これに基づいて眞正の神知識と自己知識を持つている自我のことである。そして、この自我は、経験の全時間秩序と意味領域においても活動しており、生の全領域において活動する自我、経験の時間的法秩序において活動する自我の根元でもある。心という充全性において、自我は、「創造—墮落—贖い」という聖言の核心を宗教的根本動因としているから、時間的秩序の全領域においてこの自我が働く時、この聖言が動因、規定力として働くのである。すなわち、「この中心的根元的意味において、われわれの存在の根元に入り込む神のことばは、諸側面、職業の諸領域、さまざまな仕事の豊かな多様性を伴う時間的秩序のうちにおけるキリスト者生活の全体を動かす中心的動因—力とならなければならない」^⑨。理論的思惟について言えば、聖書は、あらゆる学的思惟の出発点 (uitgangspunt) であり、動因 (grondmotief) でもなければならぬ。その時、被造的様態側面の一つとしての論理的—分析的側面に働く自我の論理的—分析的機能 (理性) を絶対化、実体化するようなことはあり得ない。(もちろん、この論稿においては、原理的な議論を展開しているのであって、われわれには、古き肉の性質が存することを看過しているのではない)。理論的思惟、つまり認識は、論理的—分析的機能が、この神の聖言啓示の解釈に聴従しつつ、神の法に従ふ (sujet aan de wet) ながら、他の諸領域の一つと対象関係 (Gegenstand-verhouding) に入る時、間

様態的综合として、特定の個別科学を成立せしめる^⑩。哲学は、個別科学と異って、自我——経験の時間的様態的法秩序への分離・総合——起源者に関わる超越論的課題に取組み、被造世界については、特定の様態 (modaliteit) に限定されることなく、「経験の時間的地平についての理論的全体観を要求する」^⑪。

すると、組織神学や教義神学は、論理的分析的側面と信仰側面 (de geloofszijde) との間様態的综合としての個別科学となる。彼は、充全的自我としての心に直接聖霊によって与えられる神の聖言と教義神学的思惟の対象としての神の聖言は同一であったも、教義神学そのものは、理論的思惟として誤りを含み得る個別科学 (superstratum) の頂点に立つ科学であるが^⑫である。特に、教義神学が、信仰箇条についての理論的思惟に成立する時、特にそうである。この点、異論の多いところであるが、しかし、尊いキリストの血の代価によって贖われる人間の救いに関する神学が他の諸学と並ぶ個別科学の位置に貶しめられているといった類の、ドゥイウェールの理解者からも提出される批判は大変な誤解と言わなければならない。その尊い救いが中心的根元的意義を荷うからこそ、その救いは、充全性における自我、人間存在全体^⑬の宗教的根元 (de religieuze woriel vanheel het menscheijk bestaan) としての心に直接に聖霊によって与えられる救いの知識としての神知識とそれに基づく自己知識、聖言の核心的知識と、それとはレベルを異にする理論的科学的認識が区別されたのである。救いのために、理論的学的思惟が必要なのであるか。

「この啓示を受け入れるか拒絶するかは、われわれにとって生死の問題であり、理論的反省の問題ではない」とドゥイウェールは語っている^⑭。再生が、聖霊の主體的超時間的御業であるということは、聖書を読む、説教を聞くという時間的秩序内で行われる人間の行為、恩恵の手段に与かる人間の時間的秩序に属する行為が無視せられているのではなく、聖霊はこれらを用いて心を開いて下さるのであるが、それがどのように用いられるか、再生の御業そのものは秘められた神の超時間的な主権的行為である。ドゥイウェールは、「われわれは、感覺的機能の耳をもってみ

ことばを聞いたのではないならば、また感覺機能の目をもって聖書の書かれたみことばを知覚したのでないならば、あるいは、ことばの言語的意味を理解したのでないならば、どのようにして信ずることができたのであろうか」と述べている。また、聖書が特別な意味で神学の固有の対象であることも否定していない。彼の言いたいことは、「イエス・キリストにおける真の神知識と真の自己知識は教義神学的な性質のものでなく、哲学的性質のものでなく、絶対的に中心的宗教的意義を持つものである。この知識は靈的生死の問題である。正統的神学的教義学でさえ、それがどのように練られたものであったとしても、この中心的靈的知識を保証することはできないのである。……この靈的根本動因はすべての神学的論争を超えて高められ、神学的解釈学を必要としていないのである。なぜなら、その根元的意味は、われわれの開かれたる心において働く聖靈によってのみ、この聖靈の交わりのうちに説明されるからである。……それはあらゆる教会の教義の審判者であり、常に教会の教義の絶えざる改革の中心的根本的原理であり続けるであろう」ということである。

これによって、ドイウエールトが神学を軽視するという疑念は、彼の哲学に対する無理解を示すものであることを、少しく明白にし得たと思われるが、要するに、論理的—分析的側面と他の諸側面間の間様態的綜合として、経験的時間秩序において働く自我による *gegenstand-relation* において成立するすべての科学が、このキリスト者の充全的自我——真正の神知識と自己知識という、真正の理論的認識への鍵を保持する——を出発点とし、聖書を規定動因として、経験的時間的秩序の全領域において、有神論的に成立することを目指しているのである。

このようにして、はじめて、「認識の共通領域」を数側面に成立つ計測の領域に至る迄、徹底的に排除できるであろう。先に、われわれは、真の対立は、「再生者における信仰と理性」と「非再生者における信仰と理性」であると述べたが、ドイウエールトの哲学を通してこれをさらに正確に図式化すれば、「再生者の心における信仰と知識

(超理論的前提) と時間的経験的領域における信仰機能と論理的—分析的機能」と「非再生者のそれら」とが対立的なのである。従来にいわゆる「信仰と理性」の問題がスコラ的綜合を克服できぬ理由を明白にし得たのではないかと思う。

結語 「関係の原理」

われわれは、以上、「対立の原理」を問題にしてきたのであるが、次に、「関係の原理」を取上げねばならない。再生者と非再生者の対立の問題は同時に、関係の問題でもあるからである。対立の原理と関係の原理は表裏一体をなしている。いわゆる「信仰と理性」の問題は、哲学史においても、キリスト教弁証学の歴史においても、弁証家たち (apologists) が、ギリシア哲学に対してキリスト教をどのように弁証するかという問題として登場したのであり、キリスト教の立場が、ギリシア哲学に対していかに真理であるか〔対立〕を示そうとする時、彼らは、これを、「理性と信仰」の問題として把えて、順応と綜合を思惟したり、信仰一元論を思惟したりしたのである。そこには、ユステイノスの消極的折衷主義——オリゲネスやクレメンスのアレキサンドリヤ教校の積極的折衷主義——トミズムという綜合の流れが考えられるし、別の典型として「アテネとエルサレム、アカデメイアとエクレシア」とは何の関わりがあるか」というテルトゥリアヌスの流れが考えられ、これらは、同時に「信仰と理性」の問題が関係の問題でもあることを示している。再生者と非再生者の関係を、いかに把えるかは、今日のわれわれの問題としても重要な課題であり、いかなる意味でも「認識の共通領域」の承認を拒否したわれわれにとって、異教徒との関係はどうなるのかという問題は一層、切実な重要問題となってくる。これは、弁証学のみならず、実践神学、宣教学とも密接に関係し、ま

た、いわゆる「接点」の問題とも関係してくる大問題となる。

われわれの議論は、理論的思惟における対立としての二種類の科学、内在哲学と超越哲学としての二種類の哲学の対立の結論に至り、その理由として、心における前理論的前提としての宗教的根本動因の相違と対立が考えられた。それは、理論的思惟の出発点であると同時に動因でもあるので、理論的思惟の内在的立場と超越的立場という二種の理論的思惟の対立をもたらした。しかし、理論的思惟は当然、時間的経験領域の上部領域たる信仰側面、道徳側面に及び、再生された心は、すべての側面を正しく開示 (to open up) していくので、論理的分析的側面と信仰側面、論理的分析的側面と道徳側面の間様態的综合としての神学や倫理学を正当に位置づけ、しかもその場合、論理的分析的機能 (この側面に働く経験的時間秩序において働く自我) を絶対化、実体化することはあり得ないが、それに反して、再生されない心は、異教的宗教的根本動因の支配を受け、世界を被造的実在として認めず、経験の時間的秩序を正しく開示せず、論理的機能を絶対化、実体化して理性の自律性なる偶像的原理を産み出し、倫理学においても、実践理性の自律や、カントの「意志の自律こそ道徳の最高原理である」という主張を正当化しようとする。また、スコラ哲学においても、倫理的にも自然的理性の自律性を承認している。これは、当然、救いにおける人間の何らかの功績の承認となり、ペラギウス主義、セミ・ペラギウス主義と通ずる点を保持しようとする。このように、理論的思惟、ことに経験の時間的領域の理論的全体観 (de totalis) としての哲学から見れば、「認識の共通領域」の承認は、「理論的思惟の共通領域」の承認と同意であるから、必然的に「倫理的共通領域」の承認を含むものである。その意味で「認識の共通領域」の拒否は、法理念の哲学の立場では「倫理的共通領域」の拒否、非規範的領域での共通性の拒否を含むので、端的に「認識の共通領域の拒否という表現で十分なわけであるが、救いにおける条件的行為とというような問題の絡んでくる倫理の領域の問題は弁証学的に重要問題なので、われわれは、ヴァン・ティルになら

て、認識的倫理的に再生者と非再生者の間に共通領域は存在しないと言い換えることもできる。しかし、ドゥイウエール的に言えば、「理論的思惟の全領域において共通領域は存在しない」、あるいは、「充全的自我としての心においても、経験の時間的実在秩序の全領域における自我の理論的認識活動においても共通領域は存在しない」というのがこの問題の結論である。「この論稿において問題にしなかった日常的具体的経験としての素朴経験においても、それが一種の知識であるかぎり、共通領域は存在しないことは言うまでもない」。

それでは、いかなる意味で、われわれは、両者の関係の問題を考えればよいのであろうか。いかなる意味でも「接点」を拒否すれば、宣教自体不可能となるし、異教徒における相対的善の評価と位置づけも不可能となる。われわれは、この問題の解決の手懸りを、神の像 (imago Dei) 論と一般恩恵論に求めることができると考えている。この議論を媒介することによって、ヴァン・ティルにならうと言え、われわれは、カイパーが考えたよりも、もっと広い共通領域を考えることができる。但し、それは、認識的倫理の意味においてでなく、特別な意味においてである。この特別な意味の解明こそ、「関係の原理」の問題である。^⑧

注

① 「近代および現代神学における理性の自律性の原理 I II」、『関西学院大学社会学部紀要』第二号第二号、一九七〇年一九七一年。

② 「キリスト教哲学の根本問題」、『改革派神学』、神戸改革派神学校、第十三輯、一九七七年。

③ 「信仰と理性」、『カルヴィニズム』、日本カルヴィニスト協会、一九七八年。

④ 筆者の命名である。

⑤ スコラ哲学については、拙著「改革派弁証学序説」(日本基督教改革派教会西部中会文書委員会刊、『現代とキリスト教小論叢書』

第五号、一九七五年)第三章、特に一八頁参照。

④ 「公教会はカルヴィン主義とルター主義に反して、あたかも罪が人間本性を全体的に墮落させたのであるかのように人間本性に絶望することを拒みますが、しかしその傷の手当をし、それを救う為に優しく人間本性を庇います」。エティエンヌ・シルソン著『キリスト教と哲学』(下宮守之訳)、創造社、一九六五年。一六一頁参照。

⑤ キェルケゴールもこのテルトゥリアヌスの言葉を引用している。Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Düsseldorf/Köln, 1967, S. 49.

⑥ Ibid., S. 101.

⑦ Idem.

⑧ Ibid., S. 100 f.

⑨ なおキェルケゴールのこの点については、前掲拙論「近代および現代神学における理性の自律性の原理II」、『関西学院大学社会学部紀要』第三二号に詳述した。

⑩ 前掲拙論「キリスト教哲学の根本問題」二一九頁—二三〇頁。「改革派弁証学序説」第三章。「信仰と理性」五頁—八頁。および「近代神学の認識論的基礎に関する弁証学的考察」、『関西学院大学社会学部紀要』第三五号、一九七七年。以上参照。

⑪ 何故、この世的哲学を異教哲学と呼ぶかについては、すなわちの非キリスト教思想や哲学の根本前提として、異教宗教性の支配があり、宗教的中立性というものはあり得ないという議論が後に本稿において展開せられる。

⑫ 教父の中の例外は、アウグスティヌスで、彼においてわれわれは、知解—信仰—知解—信仰という「信仰と理性」のダイナミックな構造をみることが出来る。この問題についての、アウグスティヌスの諸著よりの翻訳が収められている。村川満「アウグスティヌスにおける理性と信仰」、『理性と信仰』(山中良知編)、法律文化社、一九七一年。山中良知「理性と信仰」(創文社、一九六四年)の第一章第二節四「アウグスティヌスの理性と信仰」参照。

⑬ Kuyper, Abraham, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, deel twee, Amsterdam, 1804. Verg. Afd. 1, Hist.

III. Tweeërlei ontwikkeling der wetenschap, § 13. Tweeërlei soort menschen (二種類の人間) § 14. Tweeërlei wetenschap (二種類の科学)。

⑭ Kuyper, A., *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, 1953, originally delivered at Princeton University in 1898.

⑮ Ibid., p. 137.

⑯ Idem.

⑰ Ibid., p. 136.

⑱ Ibid., p. 137.

⑲ Idem.

⑳ Ibid., pp. 137 f.

㉑ *Encyclopaedie*, p. 102.

㉒ Ibid., p. 103.

㉓ *Calvinism*, p. 137. この問題については「関係の原理」の項で詳しく取り上げる積りである。

㉔ cf. Van Til, Cornelius, *Common Grace*, Philadelphia, 1954, Chapt. II, A, 1, "Kuyper" (pp. 34-44).

㉕ Ibid., p. 41. これは、ヴァン・ティールのキリスト教的前提と非キリスト教的前提の対立の議論に継承されている。ヴァン・

ティールは、このカインの対立の原理を高く評価しながら、この原理を裏切ることになったカインの弱点を本体論的三位一体の神の前提から出発しなかったことに見ている。

㉖ Kuyper, *Encyclopaedie*, p. 104.

㉗ cf. Van Til, op. cit., p. 41.

㉘ Kuyper, *Encyclopaedie*, p. 104. なお、引用文中のアンダーラインは筆者による。

㉙ cf. Van Til, op. cit., p. 41.

㉚ Kuyper, *Encyclopaedie*, p. 105.

㉛ Idem. 引用文中の傍点筆者。

㉜ Idem. 歴史学の対象になる出来事や事実は、カインの考えるように、客観的中立的なものとは言えない。歴史的事実といふものが、俗流歴史家ならいかに知らず、科学的歴史家にとっては、さまざまに、ある場合には矛盾する資料に悟性が概念、すなわち因果律の範疇を投入しながら認識を構成して行くことと成り立つというものが、カインの認識論を歴史認識に適用したロリン・ヴァン・ティールの結論である。cf. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, New York, 1956, Part V, § 3. Historical Evidence,

pp. 249-282. 資料の存在も中立的と言えなくして、歴史資料や「出来事と事実」などを知覚という sensory aspect で捉えている
ものの問題である。その上で、これを「出来事や事実」と見る場合の構成作用における理性の働きを「出来事や事実」の意味、
歴史認識の目的と手段との点で再生者と非再生者は異なっている筈である。

問題がホルンマンが、ロリンズマンのこの歴史認識の方法を一般歴史書の取扱いに並みに特別啓示の書、聖書に適用したこと
である。Vgl., Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1964. 多くのロリンズマンのこの言及があるが、
特に、一三四頁、一四五頁—一五六頁参照。

②⑧ cf. Van Til, op. cit., p. 35.

②⑩ cf. idem. *カントとフッサール*の ratio 性理性 intellectus は形而上学的対象に関する悪い意味での思弁的理性の意で使用される
などの理性の協合作用で、カント・ナールは ratiocination という言葉を消したと好意的に解釈した。しかし p. 39 の intel-
lectual categories という言ひ方を見れば、差程、注意深くは使用していないのである。それならば、perception に対する言
葉「理解」の understanding (理解) とか、thinking (思惟) とかの方がよさく思われる。因みに、同じ「カント・ナールが典
拠としている *Encyclopaedie*, II, p. 21 (root) の「denkvermogen (思惟能力) という語。#47, ratiocination は普通の
英語では推理の推論を意味するが、推論はカントでは二律背反、誤謬推理、神存在論証という「非証論」とおける三つの類
縁の類族たる言葉だからである。

②⑨ Ibid., p. 39.

②⑪ Idem. *カントとフッサール* intellectual categories とは「rational categories」と異なり、かつである。

②⑫ cf. ibid., p. 39.

②⑬ cf. ibid., p. 38.

②⑭ Ibid., p. 42 f.

②⑮②⑯ Ibid., p. 43.

②⑰ cf. idem.

②⑱ cf. ibid., p. 43 f.

②⑲ Ibid., p. 44.

②⑲ cf. ibid., p. 44.

②⑳ Dooyeweerd, Herman, „Die Philosophie der Gesetziidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie,“
1, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. LIII, H. 1 (1967), S. 1.

②㉑ Idem.

②㉒ Dooyeweerd, H., *In the Twilight of Western Thought*, Philadelphia, 1960. 第2章『西洋思想のたそがれ—キリスト教哲
学の本質問題』法律文化社、一七二〇年、四頁参照。以下、本書の引用は註記を要しない。

②㉓ Dooyeweerd, „Die Philosophie der Gesetziidee—“, S. 1.

②㉔ Vgl. ibid., S. 2. 『西洋思想のたそがれ』二頁参照。

②㉕ 思想の自律性なるものが「人が思ふべき信じていふべき自律性」の意で、*Twilight* では the pretended
autonomy という言葉で、拙訳では「偽装自律性」と訳した。

②㉖ Dooyeweerd, „Die Philosophie der Gesetziidee—“, S. 2.

②㉗ Ibid., S. 1.

②㉘ Ibid., S. 3.

②㉙ Dooyeweerd, H., *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Amsterdam, 1935, Boek I, Voorwoord, p. V-VI.

②㉚ Kuyper, A., *Lectures on Calvinism*, p. 137. 44頁の「世襲感覚」「宗教の種」というのは「関係の原理」の項で詳細に
取上げられている。

②㉛ 理論的思惟の成立する普遍妥当的条件の探究とこの三つの超越論的問題がある。一つは、充満的自我とこの心に関する問
題、二つは、総論の世間的地平の様態的諸側面の分離 (onderscheiding) と神聖 (samenhang) と全体性 (totaliteit) と関係する問
題、三つは、起源論 (oorsprong) と関係する問題である。この三つは、「法聖典」(wetsidee—A *New Critique of Theore-*
tical Thought では wetsidee 性 transcendental ground-idea となる) とこの宗教的イデオロギイを形成しては、これ
らが理論的思惟の成立の普遍妥当的条件である。キリスト教哲学の場合と異教哲学の場合とを比べて、これを説明するに、
論的思惟の解明になるわけであるが、この二つの理論的思惟の対立の根元である心の問題を取上げて、カントの継承発展という
こと無きが、その上で、法理を全体に回る議論は取上げない。

- ②④ Dooyeweerd, „Die Philosophie der Gesetidee——“, S. 3.
- ②⑤ Kuyper, *Encyclopaedie*, p. 115-116.
- ②⑥ cf. Kalsbeek, L., *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Amsterdam, 1977, §3. なお蘭訳聖書は次のようになっている。„Behoed uw hart boven al wat te bewaren is, want daaruit zijn de oorsprongen des levens.“ 英訳のこの言葉は“Out of the heart are the issues of life”であり、キーン・シホーマン欽定訳を基にしていると思われる。“Keep thy heart with all diligence; for out of it are the issues of life.” また“NEB”では“Guard your heart more than any treasure, for it is the source of all life.”となっている。ただ「ドゥーイウエール」の心論の根柢となる聖句は数多くあり、右は心の出発点であることを示す言葉として、表題的あるいは鍵的な意味で使用されるものが多く。
- ②⑦ 後に彼は他の立場との対立の障害となることを考へて、『法理念の哲学』（一九三五年）の英訳『理論的思惟の新批判』（一九五三年）ではカルヴァン主義哲学という言葉を全部キリスト教哲学という言葉に改めた。この点、同じ法理念哲学派の中でも、最後までカルヴァン主義哲学という名で押し通したフォレンホーフと異なる。なお、前者オランダ語原版と英訳版では二〇年近く隔りがあり、両者の間には大幅な削除、加筆、挿入があり、殆ど別著と見做してよい程である。その相違を厳密なカルヴァン主義からの後退とみるか、発展と見るか種々の意見の相違があり、筆者のアムステルダム自由大学研究中（一九七九年四月—一九八〇年一月）にも活発な討論があったことを付記しておく。
- ②⑧ 筆者はカイパーの『カルヴァニズム』第二章の「世界観としてのカルヴァニズム」から、世界観をこのように定式化した。ある思想や立場が世界観の名に値するためには“the all-inclusive view of realities”と“from a consistent standpoint”との二要素が必須である。
- ②⑨ Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Boek I, pp. 125 f.
- ②⑩ cf. Platon, *IONTEIA*, IX 571 d-572 a.
- ②⑪ ルネッサンスを宗教運動とみるのはドゥーイウエールの卓見である。『西洋思想のたそがれ』四六頁以下と六四頁以下参照。
- ②⑫ これらギリシア、スכולラ、近代の各哲学における宗教性と宗教的根本動因については、拙著『改革派弁証学序説』参照。
- ②⑬ Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Boek I, p. 74-75.
- ②⑭ この内在哲学における四つの異教的根本動因を指摘して、哲学史の概観を与え、内在哲学との対立を示したことは以下である。

法理念の哲学を種々の点で批判し、自ら、カルヴァン主義哲学協会 (Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte——ドゥーイウエールの創設によるもの) 及び四五年の歴史を持つ) の「ローヌト (アムステルダム自由大学教授) と論争中のカンペン神学大学のタウマも積極的を評価している。

「われわれはかつて、特に哲学史の概観 (ドゥーイウエールの四つの根本動因) は、大きな意義を持つている。キリスト教哲学の他の哲学体系に対する対立的性格 (net antihetisch karakter) を解明したこの法理念の哲学の批判的部分を無視すれば、われわれの損害になるだけである。」 Verg. Douma, J., *Oriëntatie in de Theologie*, Groningen, 1974, p. 177, Douma, J., *Kritische Aantekeningen bij de Wijsbegeerte der Wetsidee*, Groningen, 1976, p. 12. 44. ドゥーイウエールの理解者「ドゥーイウエールのインテリク・ノート」は、ドゥーイウエールの召天直後に書かれた彼の貢献についての一文に於いて次のように語っている。

「ドゥーイウエール以前のキリスト教思想家は誰も非キリスト教思想との二元論、あるいは、順応を、彼程徹底的 (radically) に打破しなかった。彼は、キリスト教の長久伝統に立つてはいるが、しかし、ドゥーイウエール以前には、キリスト教における神の啓示は、決して、哲学的思惟における中心的統合的統一 (the central integrating unity) とは考えられなかった。哲学と理論的思惟は、神の聖言啓示が、その上に付け加えられる世俗的思惟の基礎を要求するものと考へられつきた。ドゥーイウエールは、自律的な世俗的思惟というようなものは存在しないと確信をもつて示した。学問は常に宗教的かわり (religious commitment) から生ずる。これは、キリスト者にとつては、すべて思惟は、彼の生がキリストに基礎を持つことから意識的に生起しななければならないことというべきを意味する。真の聖書的学問のこの反綜合的性格 (Antisynthetic character) は、ドゥーイウエールによらば「発見された」。Hart, Hendrik, “Herman Dooyeweerd, 1894-1977: Faithful Thinker.” *Perspective*, Vol. XI, No. 3 (1977), p. 2.

②⑮ Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Boek I, Voorwoord, p. VI.

②⑯ 「彼は学問の全体が徹底的に改革をせよとせなければならぬ」という根元的 (radically) に新しくされなければならぬことを悟った。彼は西洋思想の歴史にユニークな学問のキリスト教的改革 (the Christian reformation of scholarship) のための体系的プログラムを成しとげる仕事に従事した。ドゥーイウエール以前のいかなる思想家も、聖書的に方向づけられた哲学的思惟の全体系的、専門的概観を広く深く描くというようなヴィジョンを持たなかった。……それは、宇宙論 (宇宙の本質)、人間論 (人間の本性)、

認識論(認識の性質)、社会理論、学問論とごうごうな、基礎学科の再構成を含んでいた。もちろん、それにとどまらず、個別諸科

学の哲学を改革するプロンプトにも進んだのである。Hart, *ibid.*, p. 3.

⑮ ドーイウホールト『西洋思想のたそがれ』一一八頁—一九頁参照。〔〕内は筆者の挿入。この箇所は「哲学と神学」を取扱った章である。

⑯ Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Boek I, p. 30.

⑰ cf. *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. by Colin Brown, Vol. II, Exeter, 1976, p. 182. "The meaning of heart as the inner life, the centre of the personality and as the place in which God reveals himself to men is even more clearly expressed in the NT than in the OT." cf. Calvin, *Commentary upon The Acts of the Apostles*, Vol. II, Grand Rapids, 1949, p. 103.

⑱ Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Boek I, p. 30-31.

⑲ ドーイウホールト、前掲訳書 一八五頁。

⑳ この対象—関係(英語で *gegenstand-relation* と呼ぶ) *subject-object relation* と区別している)。この対象関係(ラテン語で *subiectum-obiectum*)の認識論の中心問題であり、この論稿のコンテキストでは簡単に触れられないので別の機会に譲りたい。

㉑ ドーイウホールト、前掲訳書 一二七頁。

㉒ 前掲書 一二三頁。

㉓ 同、一五一頁—一五二頁。

㉔ 同、一四四頁—一四五頁。

㉕ 法理念の哲学における神学の位置についての討論は古くからスキルマーやヴァンケルケによってもなされていた。Verg, Douma, J., *Kritische Aanteekeningen bij de Wijsbegeerte der Wetsidee*, p. 74.

㉖ この論稿は、当初「キリスト者と非キリスト者の学的思惟における「対立と関係の原理」として構想されたが、紙数の制限を遙かに超えたため、二分して「対立の原理」のみを独立させた。後半は「キリスト者と非キリスト者の学的思惟における「関係の原理」として、他誌に掲載の予定であるので併読して頂ければ幸いです。

(関西学院大学教授、神戸改革派神学校講師)