

第二部会

後期シェリングについて

——積極哲学と神智主義——

岡村康夫

シェリングの積極哲学の構想には、哲学の新たな地平を切り開くものがある。それは西洋形而上学の克服の問題を孕んでいると言えると思う。

シェリングは、彼以前の西洋形而上学、殊にヘーゲル哲学に於て一つの完成を見た西洋形而上学を「消極哲学」として総括する。その消極哲学が捉えたものは、物の本質、Wasである。これに対してシェリングの提唱する「積極哲学」は、物の現実存在、Dass を捉えると考へる。

さてシェリングが、その積極哲学の構想の思想的源泉を求めたのが、ヤコブ・ベーメの神智主義である。ベーメの神智主義の根本特性は、その主意的性格にある。西洋神秘主義の伝統に根差した「無底」の思想に立ちつゝ、その反面ではそれが意志として捉えられる所に、ベーメの特異性が有る。シェリングも「世界時代」の展開の出発点に有る「無」を「何物も意欲しない意志」と呼んでいる。しかしその意志的側面のみを強調したのでは片手落ちである。ベーメの神智主義には、またその反面

「無」へ還歸してゆく側面が有る。

ベーメの「無底」は西洋形而上学の射程外に有る。その「無底」へ到達するためには、西洋形而上学がその究極処とする意志の立場が放下されなければならない。積極哲学の始元である「絶対的先者」の位置づけは、その「無底」の位置づけに相応している。

積極哲学の始元は「絶対的先者」である。それは、そこから一切がア・プリオリに導出されるポテンツである。それは、質料的偶然的にのみ存在するもの、メー・オンである。これに対して積極哲学の始元である「絶対的先者」は、一切の概念、根拠づけに先行し、一切の理念、ポテンツを排除するものである。その前では理性は静止し、それに飲み込まれる。それにしては理性はもはや何物でもなく、何も為しえない。理性は、ここでは自己の外に定立される。即ち「脱我的」である。理性は、脱我的にのみ「絶対的先者」を定立できる。この「脱我」によって始めて、新たな哲学、積極哲学が可能となる。

積極哲学は、そこに於て一切のものが、それ以前のすべての根拠づけを拒否し、各々のものがそれぞれ絶対的始元をもちうる地平を開くものである。物が物として、或いは人が人として、その個別性のままに底なき現実性を露わにしうる地平が、そこには切り開かれている。

但しシェリングの帰結はこうなっていない。「脱我」によって到達された「存在そのもの」から直ちに一步踏み出してしまう。存在から本質へ或いは概念へ、積極哲学は消極哲学とは

逆転された移行を考えると考える。或いはまた理性の外に有るものから出発するのは、それを理性の内容とするためだと言っている。この考え方には寧ろ消極哲学へもう一度転落する危険性が有るのではないかと思う。積極的なものを積極的に捉えうる地平を見失わない、それを理性の消極的内容としてしまいう危険性が有るのではないかと思う。

シェリング哲学のこの混乱の原因は、先述した「脱我」の不徹底に有るものと思われる。「脱我」によって西洋形而上学の究極処とする意志の立場が徹底して放下されていたならば、今述べた混乱は生じなかつた筈である。ただシェリングが、西洋形而上学の根本問題に当面して、ペーメの神智主義へ接近したのは彼の卓見であると思う。シェリングは、ペーメの神智主義のうちに西洋形而上学の克服の端緒を見たと言えらると思う。

シェリングにおける

絶対者と有限者について

諸岡道比古

本論はシェリング哲学の原理とされる絶対者と、その絶対者と有限者との關係を検討するものである。

同一哲学期には絶対者は観念的なものと実在的なものとの絶対的な無差別的同一とされる。この絶対者の外には何物も存在せず、絶対者の直接的顯現が宇宙である。この宇宙はそれ自身

において、観念的なものと実在的なもの無差別として把握される。しかし有限な悟性は宇宙における現象的存在者を、観念的要素あるいは実在的要素が優勢なものという差別を持ったものとして捉える。この差別をシェリングは単なる量的差別とし、全体性を直観すれば無差別であることは明らかであるという。けれども無差別な絶対者においては、量的差別であれ、差別を持った存在者が存在することが問題である。この観点では総ての牛が黒くなる闇夜の如き解決しできない。この問題に一つの解答を与える書物が『哲学と宗教』である。

『哲学と宗教』において絶対者とは、端的に観念的なものがそれ自身それ以上の媒介なしに実在的なものである絶対的同一とされる。この絶対者は特殊な形式により自己客観化を行う。この自己客観化には主観的なものが客観的なものになるという差別がみられる。しかしこの差別は絶対的同一にある差別であり、差別の可能性にすぎない。差別の現実化は絶対者からの墮落にあるとシェリングはいう。この墮落により絶対者から、実在性を否定した感性的存在としての有限者が生じる。この際、実在性を持つか否かという質的差別が、絶対者と有限者との間に設けられる。この実在性を持たない有限者は本書では否定される存在であり、積極的意義を持たない。また何故、有限者が墮落したのかという理由も示されていない。この点を再検討するのが『自由論』である。

『自由論』で絶対者は先ず無差別としての無底とされる。無底は対立の統一でも対立を含んだものでもなく、対立を離れ対

立に先立つものである。この無差別としての無底に二元性が愛により定立される。この二元性は実存する者としての神とその根底である。換言すれば光の原理と暗闇の原理である。この両者は愛により結合され、両者の絶対的同一が生じる。この同一が精神の絶対的同一である。そしてさらに精神を越え、もはや対立の存在しない愛としての無底があらわれる。本書では絶対者が無差別としての無底から、愛としての無底へ生成していくものとして把握される。当然のことながら有限者もこの生成のうちで問題にされる。有限者は実在性の基底である神の根底から生じるものとされる。つまり有限者は根底において暗闇の原理から光の原理が分開する程度に応じて、種々存在するものとされる。この分開の頂点が人間である。この人間において精神が生じる。精神は神のうちにあるものであり、人間を超被造物たらしめる。ただ人間精神は神の精神と異なり、両原理の統一が分離可能である。ここに人間の悪の可能性がある。この様にシェリングは実在性を持った有限者を神と神の根底から発生させる。さらに彼は人間精神に歴史的展開を認め、歴史の創造について述べる。この展開の究極は愛としての無底があらわれる時である。ここに生成する絶対者と実在性を持った有限者との関係が明らかになるのである。

この様な考えをポテンツ論を手懸りに展開するのが『シュットガルト私講』である。本書では『自由論』より一歩進み、絶対者が何故、自己を貶下し有限者を創造するのかという点にまで及び、それを神の意志とする。つまり神は世界創造以前に

観念的に己を実現し、次いでこれを実在的に世界として実現しようと思し、最終的に神がこれを再び受け入れるものとする。

以上の様にシェリングは後期になるに従い、絶対者を生成する者として捉える様になる。そしてこれに関連して有限者もそれぞれの立場から、絶対者と関係づけられるのである。

フッサールの生活世界について

氣多雅子

「生活世界 (Lebenswelt)」はフッサールの晩年の思想における重要な概念である。『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』では、生活世界は客観的科学的批判の中でまず、我々によって現実に経験される、または経験されうる世界として規定される。そしてこの生活世界的経験のうちに、形而上学的な問いの次元が託されている。また、『経験と判断』では生活世界の概念は経験の地平構造の問題を背景とすることを明らかにしているが、そこでの経験はまず、認識判断活動の原初的能作としての先述語的経験という狭い意味に限定して論ぜられている。具体的な広義の経験は対象的な自己能与としてのこの狭義の経験を基礎とすると考えるからである。この狭義の経験は純粹に感性的なものとされる。そして、広い意味での生活世界の中に狭義の根源的な生活世界があり、それが現実の経験領域か

らすべての表現を排除した抽象的自然であるという考え方がそれと結びついている。しかし、生活世界は客観的科学的の世界を始めとする一切の特殊世界を基礎づける地盤であると同時に、それらの特殊世界を包括するものであるという「逆説的な相互依存関係」が論ぜられるとき、生活世界の概念はずっと大きな射程をもつ。形而上学的問いが問われうるのはこの逆説的關係のもとにおいてである。

そもそも対象の自己能与としての受動的経験は既にその感性的性格のうちに非感性的なものを内包していると言わねばならないであろう。それは近代の客観的科学的および科学技術の考察から明らかになる。フッサールは理念性の世界が生活世界との関係を再び確保したのは測定術によるとするが、測定するという経験は科学によって方向づけられ、技術的、方法的に制御されているという性格をもつ。フッサールが直接には経験されなしいとしていた理念性の世界はそこで、たとえ擬似的であるとしても直接に経験されている。経験の地平はそのような科学的な対象意味の沈澱を含んでいる。そして近代科学技術の及ぼすものは更に一般的で侵略的である。技術はテレビや自動車といった生活世界的事物をつくり出すのであり、それによって理念性の世界は知覚化され、同時に感性的なものには非感性的なものに渗透されることになる。このことは、実在性が与えられる経験と感性的経験とを同定するのは誤りであるということを示す。対象を原初的に与える経験の根本特徴は感性的であることではなく、実在性が与えられることであると思われる。実在性

が与えられる経験はそれ自身固有の意味をもっている。生活世界への還帰ということとは、純粹に感性的に知覚される世界へ還るということではなく、実在的に経験される世界へ還るということであるはずである。

フッサールの生活世界論の中では、形而上学的な問いの場は、生活世界を遡って「超越論的なもの」を直接的に経験するところに関われる。現象学的方法に基づく認識批判学が形而上学の可能性の条件であるという主張は、ずっと彼の思索の歩みを貫いていたのであるが、現象学的超越論哲学が生活世界からの遡行という道において求められるとき、超越論哲学の形而上学的意味は表立って現われる。超越論的主観性はここで歴史の、具体的なものとして立ち現われるからである。しかし、超越論的主観性が一切の対象性の全体地平としての世界そのものの可能性の条件であり、その世界の構成が創造の意味をもつという仕方であち立てられる形而上学は、思弁的観念論的なものと言わざるをえない。

超越論的主観性への還元のはらむ問題性が明らかになってもなお、形而上学および宗教を思索の課題とする我々にとって、生活世界の思想は魅力をもち続ける。そしてこの思想に手掛りを求めて我々の考察を進めようとするとき、生活世界的経験に基づく形而上学は実在性が与えられる経験の根底に遡るという仕方でのみ可能となるであろう。その遡行の道は我々が新たに問わねばならない。

ホワイトヘッドにおける

「個」の問題について

菱 木 政 晴

近年、ホワイトヘッドの研究が進むにつれて、ホワイトヘッド哲学の東洋的・仏教的性格が注目されるようになってきた。それには、ホワイトヘッドがいくつかの著作で、西洋近代の(科学的)実証主義や個人主義を批判的にとりあつたことが影響している。すなわち、西洋近代の思想と社会体制は、中世的・封建的な人間の抑圧から人々を解放し、自由と権利の平等を実現するものとして期待されていた。しかし、ホワイトヘッドが哲学的著作を発表しはじめた一九二〇年および三〇年代は、そうして期待されていた近代が、実は、人間の自由と平等を実現する契機となるはずであった市場における自由と平等を通して、少数の富める人々が、国内外の多数の人々を、より有効かつ合理的に支配し、抑圧し、搾取することを可能にした時代でもあったことに、自覚的な反省が加えられてきた時期であった。また、近代の諸思想の理論的基礎を形成してきた原子論的古典物理学にも根本的反省が加えられてきたのもこの時期である。

このような近代に対する反省は、古代・中世の再評価・再吟味に連なっていく。たとえば、ホワイトヘッドは、中世を理想

を抱えつつも不幸にしてその実現の契機をもてなかつた時代とみなして、その時代を「整序」(coordination)の時代と呼んだ。これは、明らかに、近代の個人主義的競争がもたらした悲惨な事態の反省にもとづいた考察である。こういった、中世への再評価が彼の哲学的雰囲気と結びついていることは容易に想像されるが、それは、仏教もまた(東洋の)前近代の思想の一つだからである。現代の日本仏教に直接の関連はない。

したがって、ホワイトヘッドの哲学の仏教的雰囲気は、中世の批判的克服である近代に対する反省にもとづいている。ここに言う近代に対する反省とは、中世的封建的差別と不自由からの解放の不徹底と、そうした不徹底ゆえの新たな悲惨とに対する反省なのであって、けっしてかのロマン主義的反動の如き、近代の情緒的否定ではない。

それゆえ、現代の東アジアに生きるわれわれのような未成熟な近代・未熟な市民社会にならう者が仏教をとりあつかう時、その課題はホワイトヘッドとは異なっている。西洋が仏教のもつ普遍的価値を近代の反省における智慧として導入するような形で、われわれは仏教に対して無垢ではない。仏教がもつ現実的な中世的封建的要素——たとえば、宿業思想がもつ、個の自覚抑制、差別助長の機能——の現実的批判をふまえたうえで、仏教のもつ普遍的永遠的価値を評価しなければならぬ。実は、ホワイトヘッドが、ストア・キリスト教的なもの、プラトンの・宗教的なものに対した方法も、こうした批判と評価の方法なのである。西洋と東洋では現実的な課題が異なっている

が、だからこそ、この方法はうけつぐべきである。

こうした方法意識の下で、ホワイトヘッドの個の定義⁽⁴⁾「その構成要素には欠けている絶対的實在性を備えた構成物」をとりあげる。論点は以下の三点である。

(1) 原子論的世界観のように構成要素が個で、構成物は複合体と考えられるのではなく、かえって構成物が個だと考えられていることと現代物理学(量子力学など)との関係。
 (2) 構成物としての個が個になる時に言われる絶対的實在性の意義。新しい価値について。

(3) 歴史的に構成される個と個の責任についてのホワイトヘッドの言及と宿業の身や仏教的輪廻観との比較研究。

注

- (1) 『観念の冒険』『科学と近代世界』など。
- (2) 『観念の冒険』第三章第三節参照。
- (3) 同書、第二章、第三章参照。
- (4) 同書、第十一章§5参照。
- (5) 『過程と實在』第三部第一章第三節・第五節など参照。

O・F・ボルノーにおける人間の生と宗教

田 辺 正 英

前回は「O・F・ボルノーにおける畏敬(Ehrfurch)と宗

教について」—A・シュヴァイツァーに関連して—というテーマのもとに、O・F・ボルノーがシュヴァイツァーの「生への畏敬」の問題を捉えながら、それがいわゆる宗教の根源的感情より生起するものであると結論し、ボルノーのいう平明な道德(einfache Sittlichkeit)の最も重要な徳目である畏敬が、感謝の念(Dankbarkeit)とともに、宗教的、究極的領域に接触して、恩寵(Gnade)として受けとることのできる実存的立場である」とボルノーが考えた点を中心に追究した。

今回はそれを承けて、ボルノーのいう、実存主義を克服して新しく現れてきた「新しい被護性・安らぎ(neue Geborgenheit)」の立場としての生そのものが、いかに宗教との関係を構成しているかを問題にしたいと考えた。

ボルノーは、生の哲学と実存哲学を比較検討しながら、実存哲学の正当性と徹底性を十分承認するとともに、その限界を突破して新しい生の立場へ到達しようとした、いわゆる希望の哲学者である。(ほかにG・マルセルやマルクス主義者のE・ブロッホも希望の哲学者といわれるが、ボルノーは、G・マルセルに対しては共感し、同調するが、E・ブロッホに対しては批判的である。)ボルノーは、「希望はそれゆえ、G・マルセルにおいては、充実された人間の生一般の根本的狀態である」(O・F・ボルノー『時へのかかわり』—邦訳・森田孝訳)と断定して、ハイデッガーの関心・憂慮(Sorge)を中心においた「時間性(Zeitlichkeit)が生根本的規定である」とする立場と対立せしめるのである。

そしてボルノーによれば実存哲学の中で頭わにされた無と不安の中の究極的な人間の実存は、生の新しい人間の構築をもたらすことがないならば、その徹底した内面的主体性は再び無の深淵の中へ顛落する危険が少くない。無の中に実存を固定化することは、逆に実存そのものの破壊を意味するのである。真の無に直面し、無の中から飛躍することが、実は実存をして、不安や無に自己投棄した意味であったからである。実存を真に実存たらしめるためにも、実存哲学によって疎外された自然、文化、精神の領域を復権させることが必要になる。実存哲学がその徹底性を深めることによって拒否した多くのものは、逆に実存哲学の限界を規定することになったとボルノーは批判する。そこでボルノーは、「実存主義の克服」(Überwindung des Existentialismus)として問題を捉えなおすことによつて、実存哲学の人間存在の把握の徹底性と絶対性を認めながらも、逆に戻って生哲学のもつ豊かさや広さの上に、再びその復権を模索する必要を強調するのである。

したがって実存哲学の危険と限界を回避するためには、可能性は一つしか残っていないのである。それは実存哲学の正しさを保持しえて、しかも実存哲学の免れがたい限界を乗り越えて実り多き彼方へと通じてゆく、より深い基底をなおも探究することにはかならないのである。内奥の孤独な自我の実存哲学的孤立化を乗り越えて、再び人間の外に置かれている現実との関係へと導いてゆくことを期待させる態度が根本的に要請される。端的にいえば、実存哲学では等閑に付されている生の他の

領域—新しい基礎を獲得しうべきこの唯一の領域—宗教的信仰とならんで、愛と感謝をこめた信頼と、未来への希望と安心という言葉で最もよく示されるものを提示しようとするボルノーは考えるのである。

すでにM・ブーバー(M. Buber)は、この事態を的確に把握して、ハイデッガー批判を行った。

彼はハイデッガーの孤独的現存在の分析からは豊かな人間の未来の展望は開けないことを予断し、「我と汝」という人格的な交わりにおいて実存の孤独性を克服しうると考えた。

ボルノーは同じく、その孤独性の克服を、W・ディルタイの死を体系化の外においた生の哲学の曖昧さ(Unbestimmtheit)や汎神論的な神秘性を突破して、超越を主体とする宗教に近接しつつも生の現実主義の領域の中で捉え、安らぎと希望の生の可能を示そうとしたのである。

アウグスティヌスにおける

時間についての研究の視点

小 阪 康 治

昨年と今年の発表では、一九五〇年代以後のドイツ語圏における、アウグスティヌスの時間についての研究史を概観してみた。ここに二年分の発表を一括しておきたい。とり扱ったものは、一九五三年の R. Berlinger „Zeit und Zeitlichkeit

bei A. Augustinus」といふ論文以外は、アウグスティヌスの時間を主題として扱った著作で、E. Lampey *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins* 1960. O. Lechner *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* 1964. H. J. Kaiser *Augustinus—Zeit und Memoria*——1969. E. P. Meijering *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit* 1979. である。このうち Lampey と Lechner は Berlinger の指導の下に著作を完成させている。これらの著作による研究史の中から、今後の研究に参考になるさまざまな視点を探ってみた。

まず一九五〇年代から六〇年代にかけては、実存主義的立場からの解釈が多かった。とくに Berlinger, Lampey においてそうであったし、Lechner と Kaiser ではそれほどではないにしても実存主義的用語が多くみられるのである。しかし私のみるところ、Berlinger や Lampey のように日常的時間から内的時間へと進み、さらに現在という時間に集中することによって永遠の現在へ到るといふ基本的立場は、用語の新らしさにもかかわらず、アウグスティヌスの考えと本質的に合致しているように思われるのである。これら実存主義的な立場とは対称的なのが Meijering の著作で、これは『告白』十一巻の注釈書であり、これまでのさまざまな解釈に対して、もう一度アウグスティヌス自身に立ち戻ってこれを詳細に読もうという意味をもつともいえる。とくに『告白』十一巻十四章から二八章の時間についてのアウグスティヌスの議論は、懐疑論者、プラト

ン派に対する批判という立場から書かれているという哲学史的な読み方は、これまで個々に指摘されてきたことの総合として傾聴にあたいすると思われた。

次に、アウグスティヌスの時間の解釈は、Berlinger や Lampey きた Lechner も入れることができると思うが、現在に集中しつつ、どこまでも上昇することによって永遠に達するという方向性と、もうひとつは、Kaiser のように「記憶という場において認識論的知識と神の似像が一致するというように、記憶という場に永遠をいわば下降させてくる」という、二つの方向性がみられるということである。この二つの方向性はたんに時間の解釈にかかわらず、アウグスティヌスのさまざまな局面に現われてくるようにも思われるのである。

さらに、アウグスティヌスの時間を問題とする場合、時間そのものを取り上げるのではなく、他の概念や問題との関係で時間が論じられる場合が多いということである。Lechner はイデーと共に、Kaiser は記憶と共に、また Meijering は人間存在と神的存在についての副次的な問題という視点から時間をみている。いったいアウグスティヌスの時間はそれ自体として論究することはできないのだろうか。あるいはこのことは時間を研究する場合、起ってこざるをえないことなのだろうか。さらに考えてみたいと思っている。

最後に、これらの研究から今後の研究を展望するとき、まず考えられるのは、これまでの多くの研究によって内的時間の分析は綿密にはなったが、被造物全体の時間性についてはこれま

での研究はほとんど扱っていないということである。この点に
 ついて U. Duchrow の "Der sogenannte psychologische
 Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen
 und geschichtlichen Zeit" 1966 という論文もあるが、この
 問題はさらに包括的、体系的に考えられなければならないだろ
 う。このことは同時にアウグスティヌスにおける時間の問題を
 『告白』十一巻を中心として扱うことの限界を示しているとも
 考えられるのである。すなわち時間の問題を *tempus* や
praesens から、運動、歴史の問題に拡大することも考えてみ
 なければならないと思われるのである。

クザールヌスにおける

△見ること▽と△語ること▽

酒井紀幸

クザールヌスはその著 *De visione dei* 第八章において、
 △*silentium*▽へと入り行く時のみ△*facies*▽は目に見える
 (△*videtur*▽)ものとなる、と語っていた。語ることをやめる
 ことが、見ることを可能ならしめるとするこの言明の説くこと
 らは、「一見「語ること」、「言葉による理解」に対する「見るこ
 と」の優位を主張しているかのように思われる。が、果たして
 本当にそうであったのか。

△*silentium*▽、クザールヌスにおいてそれは、*caligo* (暗闇)△

nebula (霧)△、*tenebra* (暗黒)△、*ignorantia* (無知)にたとえ
 られており、△*conceptus*▽や△*scientia*▽を飛び越える
 (*transilire*) △△に見出されることとされていた。が、むしろ
 これらの否定的な語彙の示すものが、単なる暗闇や無知でない
 ことは、クザールヌスの文脈から明らかであろう。実際かれは、
 光それ自体を見るために事物をまなざす、目が最終的にはあらゆる
 可視的なる光を超えて、△可視的なる光をも内に含まぬもの
 の▽の中へ、すなわち△目にとつては暗黒▽にすぎぬものの中
 へと入り行かねばならぬと語っていたのではなかったか。

このように目にとつての暗黒とは、じつは光それ自体を示す
 ものであるのだが、ここには光それ自体と現われとしての光と
 という区分が前提されていることに注目する必要がある。そし
 てさらに重要な点は、このような区分が「見ること」の様式に
 も当然のことながらあてはまるといふ事実である。「見ること」
 は、「目に見えるもの (*visible*)」を「見る (*videre*)」という
 視覚的な「見ること」と、「目に見えぬもの (*invisible*)」を
 「見る」といういわば超越的な「見ること」とに区分されざる
 をえぬであろう。事実クザールヌスにとつてこの両者は質的に
 全く異なるものであって、真の意味において神が見られる(≡
 現われる「*videtur*」)とは、「目に見えるものを全く見ていな
 いがゆえに、自らが見ているものが何であるかを知らずに
 (*nescio quid video*) 見ている」ことなのである。したがって
 最もクザールヌスの意味において「見ること」とは、「見
 えぬもの」を「見えぬもの」として「見る」ことに他ならぬで

あろう。

とはいえ、このような「見ること」には神の「見ること」が前提されており、そもそも神の「見ること」とは「生ぜしめる (causare)」こと、すなわち根拠それ自体であるとされてきた点を忘れてはなるまい。

ところで「見ること」に対する「語ること」についてはどうであろうか。神についての知解を十分に語り尽くし (enarraverit)、その知解の仕方を示そうとする者がいるとすれば、その者は神から一層遠ざかるとするかれの思想が、必ずしも神について語ることを拒むわけではなかった点を今一度われわれは確認せねばなるまい。いなむしろかれの思索そのものが、神の命名 (nominatio) の歴史であったともいえる。そしてそもそもわれわれの語りには神の語りが前提されており、神の語りこそは相変わらず万物の根源としてわれわれ被造物の存在の根拠とみなされていたのである。

しかしながら、われわれの語りが単なる〈ratio〉の語りであらぬためには、〈語りえぬもの (ineffabile)〉を〈語りえぬもの〉として〈語り〉ねばならぬのであり、このような語りの様式こそは〈docta ignorantia〉という逆説的な表現によって象徴されるクザリヌス固有の根本的な思索に由来するものといえる。問題は、語られた〈名称 (nomen)〉ではなくに、語ること、〈命名 (nominatio)〉〈そのものの生起に他ならぬ。「見ること」と「語ること」、われわれがそこに見出すものは、両者の差異よりもむしろ同一性であった。「無規定的なる

もの」の「無規定的なるもの」としての「規定」という構造は、われわれの超越の根拠であり、このように超越する限り、すなわち神を見ようと努め、語ろうと努める限り、その究極においては、語ることの位相と見ることの位相とは完全に一致することになる。事実「あなた (神) の語ることは、あなたの見ることと別ではない」(non est aliud loqui tuum quam videre tuum) のであらう。

〈De visione dei〉という表題のゆえにクザリヌスにおける〈visio〉の優位を結論づけてはならぬであらうし、またそこに過大な意味を読みこんでもならぬであらう。その思索は、むしろより深い所を目差している。〈video (私は見る)〉と語り続けることによって、自らの人称も、見るという位相も最終的には解消される方位、すなわち〈ultra coincidentiam contra dictorium〉を目差すものなのである。

『知ある無知』における神理解の構造

山下一道

枢機卿ユリアヌス師への手紙において述べられたクザリヌスの神理解の道は、次の三つの事柄として規定することができる。(1)、把握されえないものを把握されえない仕方、知ある無知において包摂すること、それによって、(2)、人間的諸真理を超越し、矛盾するものが一致する単純性へと自らを高めるこ

と、そして、(3)、この超越は、光の父からの上からの贈物として生起するという人間精神の自己理解として遂行されるということ。それ故、『知ある無知』における神理解とは、二重の超越として、(1)、人間的認識の限界の知において、神の超越性を「対立物の一致 (coincidentia oppositorum)」として規定し、吾々の認識の領域を超越すること、(2)、この認識の限界点において、神の超越性が端的な非対立性として現前することにより、更に、認識の成立以前、吾々の根柢へと還帰し、吾々の認識と存在が神の光のもとで成立しているという自己理解のうちでの神への超越として理解される。

一、矛盾律を原理とし、比較によって成立する吾々の認識において、事物は常に他の事物との関係のうちで、一定の観点から規定される。その限り、事物はどれ程多くの観点から、どれ程多くの事物との関係から規定されたとしても、吾々は絶対に確実な固定点、即ち、端的に最小なものへも、端的に最大なものへも到達できず、それ故、事物を絶対の相等性において認識することができないという認識の限界に到達する。このように、吾々の認識が、その成立において既にその限界をもつという人間的認識の限界の知において、吾々は、「対立物の一致」の概念を以って、神が対立を許す領域には存在しないことを明確に規定することによって、吾々の認識を超越するのである。

二、この認識の限界点において、最早、対象的概念的に限定されえない神は、「何物もそれに対立することなきもの」として、その絶対の非対立性における超越性において、吾々を認識

成立以前へと超越させる現実性として現前するのである。それ故、『神の探求について (De quaerendo Deum)』において、クザーヌスは、「吾々は、この世界において神に類似した如何なるものをも把握できないが故に、この世界において吾々が神を探求し、把握することができないなら、一体どのようにして神は探求されるのか」と問い、それ自体はどこまでも不可視のままにとどまり、同時に可視的なものにその可視性を与えるという光の比喩を導きの糸として、あの知られえない神が、それ自体は不可知なものとしてとどまり、同時に一切の存在と認識に可能性を与えており、それ故、この神の光の中で吾々の認識は生起するものであり、認識するのは吾々ではなく、むしろ、神が吾々のうちで認識するのであるという洞察に到達するのである。

三、この神との不可逆的連関のうちに在る自己認識としての神への超越は、更に、『光の父の贈物について (De dato patris luminum)』において、この光を神の贈物、顕現として規定することに、一切の存在者を神の他性 (alteritas) として理解することとして遂行される。神は光の父として、創造において、自己を良き贈物として与える限り、与える者 (神) と与えられる物 (贈物) は同一であり、他方、全ての存在が神から与えられるものである限り、贈物を受けとる者 (被造物) と受けとられる物 (贈物) とは同一である。それ故、神からみる限り、神と被造物はその存在において同一であり、同時に贈物としての光は神の光として神自身から区別される限り、神

と被造物はその在り方において区別される。即ち、神の相等性における存在の分与は、有限的に他性において受けとられるのである。このように、吾々は、自己の存在を神との不可分・不可同な関係にある他性として理解することによって神へと超越するのである。

「理性の神話学」について

佐々木 亮

この「理性の神話学」という構想が開陳されているのは、『ドイツ観念論の初期の体系プラン』の内であり、それは新しき神話学として、その末尾に説かれている。「理性の神話学」という構想は、いかなる次元を拓くかを考察したい。

この体系プランは、一九一七年に、ローゼンツヴァイクにより、ベルリン王立図書館で発見された。成立したのは一七九六—一七九七年のはじめであろうと推定される（O. Pöggeler による）。しかし誰がこれらの著者であるかについては諸家によってさまざまである。確定はできないが、ヘーゲル、シェリング、ヘルダーリン、三者の、いわば共同の精神の産物であると、ごく広く把えておくのがよからうと思われる。

彼らにとっては、カント哲学の継承発展という意味をこめて、「カントを超えて」ということがモットーとなっていた。それと連携して、この体系プランには既成のものへの批判が、

特にラディカルな宗教批判（えせ信仰の転覆、司祭制の訴追）、哲学批判（美的感覚を欠いた哲学、字づらだけを追う哲学者の排斥）が織りこまれていた。そこからしてすべてを合一する理念としての美の理念の導入となり、詩の尊厳の称場となる。さらに哲学者も民衆と同様に、感性的な宗教を必要とすると言われる。

こうした三者の共同の精神は、「理性と心との一神教、構想力と芸術との多神教」という構想に結晶する（これはキリスト教とギリシヤ精神とのかかわり合いとも考えられよう）。そこで理性は単に自らの領域にとどまり続けることはできない。理性はいわば変容する。「理性の最高の働きは、美的な働き」であり、「真も善も美のうちでのみ密接につながる」ことを確信した哲学者は詩人と同じく美的な力を所有することを要求される。そして哲学は芸術（構想力）による美的表象（神話的表象）とかかわるものとなる。別言すると理性は神話を語る（Mythologie）ものとなる。かくして感性的となる。

ここに至って啓蒙されざる者と啓蒙されたる者との不思議な提携が説かれる。民衆がごく自然に有している神話（物語）は、理念に奉仕するものとなり（単にバラバラの神話ではない）、哲学者が自己固有のものとし（理念間の統一に腐心する学的営為）、民衆にとつて何の関心も惹かないものだった理念が、神話という表現様式をまとう。かくして両者が手をさしあべあって、我々のもとに永遠の統一が支配すると構想される。啓蒙は理性によって一面的に蒙昧を啓くことではなく、啓蒙さ

れたる者は、その証しのために、以前蒙昧だとして退けたはずのものを必要とする。こうした次元に「新しい宗教が、天からより高き霊が送られて、建立されねばならない」とこの体系プランは結ばれる。ここには「諸精神の普遍的な自由と平等とが支配している」と考えられるのである。

こうした構想を述べたこの体系プランには、若き三人の大いなる情熱がこめられている。さらに彼らの思想形成の骨格が示されていると思える。彼らの資質に即して、それぞれに展開された、それぞれの業績を追思することが必要不可欠であるのはいやうまでもない。それと同時に、彼らの思想に触発された後の時代の思想（哲学、神話学、文学、古典文献学等）をつぎ合わせて、ここで拓かれた次元、そしてそこでの経験——宗教的と言つてよいような——を踏査することが課題となろう。その際それぞれの学問は、その根底から問われることになる。そうすることにより、現代の我々が、何を得て何を失ったのかが、少しづつ見えてくるのではないか、と思えるのである。

ヤスパース仏教観の超克

玉城 康四郎

三十年も前にヤスパースに熱中したことがあって、*Existenzphilosophie, Vernunft und Existenz, Von der Wahrheit, Der philosophische Glaube* 等々に読みあけり、*„Und Von*

der Wahrheit については精密なノートまで作った。そうするうちに、ヤスパースの基本的な諸見解が、仏教の諸見解といかに類似しているかということに不思議な驚ろきを覚え、私はとり敢えず次のような五つの項目に関する類似点を挙げた。①、ヤスパース哲学は一つの体系ではなく、開かれていく組織性 *offenhaltende Systematik* であつて、そこには何物も孤立せず、万象が徹底的な関連のうちにまたらされる。これは、原始仏教以来の縁起、ことに華嚴の法界縁起、真言の六大縁起に類似している。②、ヤスパースは自分の立場を *Perichontologie* と呼び、*Lehre vom Umgreifenden* と名づけ、*Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, Existenz, Welt, Transzendenz* と深まり、具体的かつ主体的となることによつて超越に至っている。仏教の縁起観も、自己の問題、自己自身に集中してついに解脱に達している。③、ヤスパースでは、*Subjekt-Objekt-Spaltung* における対象性を踏みこえていくことが、哲学の *Grundoperation* である。仏教もまたそうであり、たとえば唯識説における *grāhya* (認識対象) と *grāhaka* (認識主体) との対立を越えること、あるいは天台の思議境から不可思議境への進入が対比される。④、仏教の宿業感に類似したものがヤスパースの立場に見える。ソフォクレスの『エディプス』、シェクスピアの『ハムレット』について長々と解説しているが、要するに、生そのもののなかに生以前の問題が強く支配していることに注目している。⑤、仏教の色即是空、空即是色に似たものがヤスパースに現われている。かれ

によれば、底のない根源に沈んで無 *Nichts* のなかに立つと同時に、そこで初めて根源から存在が顕わになり、*Mirges-chenk* werden において包括者の充足を感じ、ヤスパース自身が仏教の無を *das eigenliche, ganz erfüllte Sein* と云っている。

その後、図らずも *Die Grossen Philosophen* が刊行され、そのなかでブッダとナーガールジュナが論ぜられた。ヤスパースは包括者という明確な Systematik から仏教の空を理解している。見てきた如く、包括者そのものが仏教の立場と似ている所から、わが国の学界が伝統的な解釈にとどまっているのに対して、その空理解はきわめて新鮮である。のみならず、仏教を思弁的思惟だけで捉えるのは誤まりとなし、冥想の深まりによる超越していく意識経験、*transzierende Bewusstseinsfahrtung* に注目している。しかも冥想は特別の Ekstase の状態ではなく、もっとも明るい、すべての日常意識を凌駕する認識であると見ている。このように仏教独自の冥想に注目する視点は、ヘルマン・オルデンベルグやフリードリッヒ・ハイラーなどにはあったが、今や内外ともに地を払ってしまった。

その後、原始經典から大乘經典への基本線を見ていくと、私にとってナーガールジュナの位置づけが大きく変わってきた。空思想はけっして仏教の根本立場でないということが明らかになってきた。この点から改めてヤスパースを見直してみると、次のような二つの問題が浮んでくる。①、かれは仏教の冥想に注目してはいるが、みずから冥想を遂行して仏教に当たっているの

ではなく、かれ自身の philosophieren であさだすぎない。②、ナーガールジュナの『中論』における論理的展開は、冥想から出たものとは思われるが、展開自身はいわゆる推論であり、ヤスパースの philosophieren と同列である。かれの空理解は『中論』に引きずられており、ブッダの理解の上にもその影響が見られる。以上の問題から、仏教に関してどういふ誤解が生じてくるか。この点をじっくりと考察・究明し、ヤスパースの仏教観（のみならず今日の学界の仏教観も併せて）を超越していかねばならない。

ソクラテスの宗教性の外延について

保坂 幸博

ソクラテスの思想活動がアテナイのポリスをその外枠としていたということはほぼ論証を要しないが、当時のギリシャ世界がポリス相互の交流においてもまたギリシャ世界の外に対してもなんら閉ざされたものではなかったという点を考える時、ソクラテスの活動のこの外枠は彼の思想内容との密なる相関関係においてとらえられるべきである。そしてそのように考える時「ポリス」は、十九世紀以降主流を占めているような政治史的な理解のみでは不十分にすぎる、いやそれは真の理解にとつてむしろ妨げであるとさえ言いうるほどである。

H. D. F. Kitto の *The Greeks* (pelican books 1956) は

すでに十分にこの点に関する示唆を与えている。以下二箇所引用(1)「ポリスを city-state (都市国家) とするのは悪い訳である。なぜならポリスは普通それほど city とよべる外観をしていなかったし、また state よりもずっと多くのものだったからである。p.68」(2)「我々が『人間は政治的 (political) 動物である』とアリストテレスの言葉を翻訳しているのは極めて不十分な訳である。アリストテレスの真意は『人間はポリス (polis) の中に生きる動物である』ということなのだ。p.78」

古代ギリシャのポリスは当然のことながらヨーロッパの各時代の思想状況を反映する形で理解されてきたが、Kitto が city-state, political の訳語の中に見ているものは、他ならぬ近代歴史学が十八世紀以降の市民社会、近代国家の成立に促されて確認した概念なのであると思われる。そして近代歴史学がただ近代を対象にするのではなくむしろ積極的に古代へも言及する傾向のあったことは、例えば「民主主義の発生はすでに遠いギリシャのポリスにその起源が認められる」というが如き論調に認めることができる (Bryce: *Modern Democracies*)。

用いる概念の単なる言語的起源であってもそれを古代に求めたということによって、逆に十八・十九世紀的な政治・社会の状況を古代に移し入れるという傾向が生じたと思われる。

これは city-state・politics の個々の概念にも妥当するが、それ以上に「国家」と「政治」との関係のとらえ方そのものに重大な難点を生じる。というのも、近代において国家と政治は比較的直結して考えられている。国家は政治の主体であり政治

は国家的機能である。それ故それが古代へと投影される時にポリスと政治との直結した関係が想定されることになる。ポリスとは専ら政治の舞台であり、政治の主体であるという漠然たる理解が生じる。今これを当のソクラテスにあてはめてみると「ソクラテスが問題とし自己の活動の外枠としたのはアテナイというポリスであった。だから彼の活動は政治的なものであった……少くとも政治哲学的なものであるものであった。そしてまたその意味で政敵達に攻撃されることとなったのだ」というような短絡的理解が生じることになる。『弁明』において、自分は政治向きのことから身を遠ざけているというソクラテス自身の明言があるにもかかわらずこのことが生ずる。

ポリスの本質を全面的に宗教の観点で考察することが一挙に成立する訳ではないが、ソクラテスの思想的活動が「古代ギリシャ人の宗教的意識」とでもよべるような何かを基盤にして初めて成立するという仮定は充分に考察に値すると言えまいか？

ソクラテスの思想が単なる思弁・単なる理性によってのみ生じたとするのは極めて考えにくいことである。その意味から、ギリシャの伝統であり歴史でありそれ故また思想の基盤ともなりえたものとしてポリスをとらえなおすことが必要であるように思われる。そしてその際、悲劇に代表される「芸術」が、その起源において行われ方において従ってまた内容において、専ら宗教的のものであったという点は極めて大きな参考例を提供するように思われる。

プラトンとアリストテレスの神

角田 幸彦

「人生は生きるに値しないが、天と宇宙の全体を考察するために生れたことが生れないことよりよいことである」とアナクサゴラスが言ったと伝えられている。ギリシアの哲学者たち（そしてその中心にプラトンとアリストテレスが屹立している）の神の観念もその論理的形成もすべからず宇宙の秩序ある運動の原因者（始動者）という把握から出発し、敵としてそこにとどまっている。

プラトンの神学は『ティマイオス』と『法律（第十巻）』でとりわけ展開されているが、宇宙生成の始動者としての神をそれまでにない徹底的哲学思索でつきつめたものであった。特に前者はプラトンの創設したアカデメイアに深く作用し、その学園における中心課題となった。学園の研究共同体としての情熱は専らティマイオス解釈へと注ぎ行った感が強い。宇宙論を基軸とし、そこでは人間の問題も集中的に論究された。端的に後者は快樂論と言い直すことができる。宇宙論と快樂論の連結・統合が学園の太い一本の柱であった。アリストテレスの神学もこのなかで生まれ、他の研究員たちの影響ならびに彼らへの批判によって形造られたものである。アリストテレスをただ彼の師プラトンと対置させ、彼の哲学の形成をプラトン解釈と批判

のなかから見るのは大変な間違いである。彼の神学の中心概念「不動なる動者」はアカデメイアの同僚哲学者たちと同一線上の問題意識のなかで確立したものである。運動論が神学の源泉であることはプラトンが敷設したところである。しかし運動という現象の全般的把握とその充分な原因付けはアカデメイアにいわば委ねられたと言ってもよいであらう。アリストテレスはアカデメイア全体の数学主義に反旗を翻し、いわば数的元素の形而上学（*trochylou-Metaphysik*）の打破の道を進んだ。彼の哲学はつねに具体的・個別的経験の場を離れることがなかった。併しこのことは単純に彼を反形而上学者・反プラトニストに向わせたということにはならない。経験科学的作業の積み重ねがかえって彼をプラトンに接近させた。そしてプラトンが意図しながらも完全に学問的に果し得なかった存在者（現象）全体の真に形而上学的基礎付けを提示することができた。そしてその簡潔ながらも雄渾な表現が『形而上学』第十二巻なのである。

『形而上学』全体の問題追究の方向は実体（*ousia*）論である。存在とは多様に語られる（*to ou polutatos legetai*）。このことは、全て存在するもの（*ousia*）は実体という一なるものに関して存在しており、実体なしには存在する者は何一つないということであった。そして実体には消滅の実体（動物や植物など）と永遠な実体があり、更に後者は感性的で永遠な実体（天体のなかの星）と永遠で不動で離れた（質料面を有しないとい

う意味) 実体がある。この最後の実体こそは一切の存在者の存在を成立させている究極的なものであり、結局のところ神である。一切の存在者(人間の観念の所産ではなく real な存在者)の在り方とは運動していること、厳密に言えば動かされてゐる(kinofhewon)ということである。動かされているもの最上位に存するものは恒星のつねに秩序的な円運動である。この下に諸惑星がある。円運動という永遠の不生不滅の運動の始動者たる第一の実体(phant. oia) || 神は不動の動者である。この神の在り方は、思惟以外ではなく、しかも思惟の思惟(ubof. uofhewon)である。かかる境位において最高の快樂(frach)を享受してゐる。さてこの思惟の思惟とは objektiuos な自己内反省運動なのか。このところを巡って発表を行った。更に不動の動者の数多性(惑星や太陽と月の運行の不規則性の説明として五十五の天球△天体運動の軌道▽がありとされ、その各々に運動の始動者が求められた)の問題についても考えてみた。結論的には、この二つの問題は根に於いて深くつらなっていること、思惟の思惟とは決して無内容な非対象の思惟ではなく、自己の要素としての天体の運動を対象とする思惟であること、第一実体の数多性は決して多神論へ導くのではなく、唯一の実体の要素としてのものであることを発表では主張したのである。

アリストテレス

『哲学について』の宗教問題

丸野 稔

この発表は神学的世界把握の成立過程をめぐる研究の一部をなす。アリストテレスの『哲学について』第一巻には知(ソフィア)の歴史的発展にかんする論述が報告されており(断片八 || フィロポノス)、その最後の段階において神的なものについての認識に到達しそれが最高の知と呼ばれる。これは、アカデメイアにおいて神学的知が新たな課題として自覚されていたことを示唆するものであり、その意味で、『哲学について』は神学的世界把握の成立過程をみるうえで重要な著作となる。第一巻は知の発展段階とアカデメイアの新たな課題を述べたもので、なかにはマゴスたちやゾロアストレス、カルデア人のこと、あるいはオルフェウスなどの宗教的トピックスも語られているが、それらは神学的知へいたる前段階に位置づけられていたとみられる。第三巻において世界の構造についてのアリストテレス自身の見解が提示され、アカデメイアの神学的課題とむすびついた。このなかにふくまれる宗教問題が今回のテーマである。

問題につき三点から接近する。(1) 神観念の発生をめぐる哲学的議論——その発生には二つの源泉、(A) 魂にかんする事象と

(B) 天空の事象とがあげられ、後者が主な論題をなしてアカデメイアの関心と合致する。(B)は天体の秩序ある運行を眺めてその原因として神の存在を信ずるにいたるという内容であるが(断片十二a||セクストス、十三||キケロ)、その語法は現象から原因を推察するという共通の定式をしめしている(断片十二b||セクストス、十三||フィロン)。これはしかし、論理的推論によるのでなく、むしろ宗教的確信のあらわれとみられる。(2) 敬虔——プラトンの無神論批判や『エピノミス』の可視的な神たる天体への畏敬の念の高揚と同じく、ここでも敬虔(エウセペイア)が宗教的確信の実質的な裏づけとなる(断片十八、十九a||フィロン)。しかし、敬虔という宗教的感情と天体の運行にかんする科学的知識とのあいだには、どのようなむすびつきが保証されるか?。そこから宗教の根本的な問題提起が可能となる。(3) マテイン——パテイン・アンチテーゼとパテインの意味——ひとから教えられて知識を学ぶこと(マテイン)とみずから根原的体験に身をゆだねて本質を受けとること(パテイン)との対比から、後者の優位を説き、それを秘儀を受けることすなわち神の顕現の感受にむすびつける(断片十五||シュネシオス、プセロス)。このアンチテーゼについてはこれまででいろいろの解釈例があり、それらを便宜的に三とおりに分類すれば、(a)パテインを洞窟居住者が地上に出てコスモスの驚異をはじめて体験するときの印象とみなして、秘儀伝授者による教導に對立させる脱宗教的解釈(キケロ→エッフエ)、(b)コスモスを秘儀で聖別されるときにの聖域にたとえたところから、そ

こに直観的認識をみとめ、推論的考察に對立させる擬似宗教的解釈(セネカ→フェスチュジエールその他多数)、(c)知と信の對立の古典的表出とみる宗教的解釈(イエーガー)。パテインについては、(c)はアリストテレスの個人的な宗教的体験の表白とみるが、その必然的根拠はなにもなく、(b)の直観的把握は宗教的体験から安易に逸脱するところに難点がある。(a)は天体の運行を眺めること自体と同一化するが、これはさきの(1)(B)の語法からして疑問である。結局、パテインが宗教的事実を指ししめすところから再出発しなければならぬ。宗教的事実としてのパテインは(2)の敬虔の説明根拠たりうるし、またその主体を、アリストテレス個人でなく、人間の真の自己(汝自身を「知れ」への言及を参照)としてのヌースたらしめる。このとらえなおしが、神学的世界構築のさいの不可欠の要因となつてゐる。すなわち、アンチテーゼそのものが科学的な天文学的知にたいする批判と、秘儀における閉鎖的な感受からの解放とを含意しているように思われる。

アレクサンドリアのフィロンと

「自然法」について

石川悦久

聖書解釈者としてのフィロンにとって、その聖書解釈上、「法」(νόμος)「概念の占める位置はいうまでもなく大きい。フ

イロンの解釈対象としての聖書テキストであるモーセ五書が、「Everts (創世紀)」を含め、「法の書 (Nomos)」と題され、しかも、聖書の中心概念として長いユダヤの伝統を背景を持つことから当然であろう。しかし、フィロンの場合、とりわけ注目されるものとして、ヘレニズム・ユダヤ教における聖書解釈の在り方を反影したものが、積極的なギリシア思想・概念の援用がみられ、ここにギリシアの伝統とユダヤの伝統の交錯が見られる点があり、この「法」概念もその例外ではない。

そこで、このようなフィロンのギリシア思想の受容者としての一面を顧慮して「法」概念をみる時、確かに、法の普遍性、正当性、あるいはその存在論的根拠づけに際して、ギリシア概念 *nomos* の顕著な援用を否定できないであろう。

ところが、このギリシア概念 *nomos* の援用は同時に又、「法」概念の再検討をせまるものであり、聖書解釈を通じてのフィロンの「法」概念の成立をみることになる。

ギリシア的 *nomos* は、その普遍妥当性および正当化の根拠を、*physis* 概念との対比の下に古来疑問視されてきた。ギリシアの伝統においては、*nomos* と *physis* は本来存在の次元を異にし、*nomos* は、その存在論的根拠をこの *physis* によって保証されない限り、ついに「人為」のそしりをまぬがれ難いものであった。

これに対し、フィロンにとって、「法」の根拠はあくまで神であるが、しかもこの神は、「世界(宇宙)の創造者にして父 (*ὁ πατήρ καὶ δημιουργὸς τοῦ κόσμου*)」であり、単に、説明原理

として要請される原因者としての神に尽きるものではなかった。常に配慮する神であった。フィロンにおいて、「神が眞の立法者である」と言われる意味は、「世界創造者 (*kosmokrator*)」として、「法」の存在論的根拠をも意味するものであった。しかも、「創世紀」の巻頭の「世界創造 (*kosmologia*)」の解釈に際し、基本的にはプラトン『ティマイオス』篇を援用しながらも、二段階創造説をとる点に意味があったと考えられる。

physis 概念を仮に本来の在り方と解するとすると、フィロンの「世界創造」にあって、本来の在り方とは、第一段階の創造つまり、神の *nomos* における「可知的世界 (*kosmos noētos*)」に他ならず、「感覚的世界 (*kosmos aisthētos*)」は一切は、この神の *nomos* の「写し・模像 (*eikōn, mīmēma*)」に過ぎない。本来的「法」も又、この神の *nomos* に他ならない。

このような聖書解釈の context において「自然法」概念 (*physis nomos*)「概念が多用される時、単純に「自然法」概念をストア概念の援用であるか、あるいは、「自然法」概念そのものの起源を無反省にギリシアに求めることはためらわれるのである。

確かに、*physis* 概念は、ギリシア固有のものであり、この点を否定することはできない。しかし、フィロンにおける *physis* 概念の援用を含め、フィロン著作に散見する *physis nomos* の概念は、改めて、その宗教的基盤そのものから再検討されるべきであろう。

バークリの神

酒井 サヤカ

周知のとおり、バークリ (George Berkeley, 1685—1753) は、あらゆる事物の存在を、それが「知覚される」として being perceived」において考へようとした。知覚されるといふことは、感覚器官にいわば受容され、あるいは「心」に感じられる、といふことである。

バークリは、このように知覚されるところのものを「観念 ideas」と呼ぶ。全自然界も、自己の身体も、つまりは感覚器官そのものも、彼においては「心」の中の「観念」であった。そして「観念」は、不活性な、受動的なものであって、それを知覚する能動者たる「心」(バークリは mind, soul, spirit, spiritual substance といった語を無差別に使用してゐる。)に知覚されることにおいてのみ存在するとされるのである (esse est percipi)。

つまりここでは、それ自体において存立する物的実体、ないし延長実体の存在は否定されるのであって、可感的事物の間断ない羅列を欠いた空間も否定され、このことはそのまま、ニュートン物理学の否定にも結続する。

このようにバークリにおいては「観念」でない、あるいは原理上ありえないものの存在は否定されてゆくのであるが、この

ことの唯一の例外は「心」の存在である。「心」は、能動的な、自存している、そのみが「実体 substance」と呼ばれるところのものであり、それ自体決して「観念」ではないもの、「私がそれであるところの私」であり、分割不能で延長を持たず、それゆゑ当然破壊不能な、不滅なものとされる。

しかし、「観念」ではなく、それゆゑ知覚されることが全く不可能なものとについて語るといふことは、自家撞着となるのであり、この点についてバークリは、「心」については我々は何らかの notion あるいは knowledge を持っているのだと述べている。残念ながら「観念」と notion との差異については、バークリはあまり満足するに足る説明を行なっていないのであるが、「心」を「観念」にしないといふことは、むしろ彼の著作活動の動機から来ていることがらであるように筆者には思われる。

つまりこれはバークリの言う「神」のありかたにかかわる問題なのであって、我々の「心」は有限な、創造されたものであり、その知覚するところのものを自由に決定することができず、また天地万物を常に知覚し続けるなどといふことはできないのであるから、あらゆる時にあらゆる場所に存在して万物を知覚し続け、万物の存在をうらづけし、万物のいわば實在性を保証しているところの「心」、つまり「神」が存在せねばならないのだとバークリは説くに至るのである。

万物の「観念」の具体性ないし真実性を保証しているものは、全知全能の「心」たる「神」なのであり、これは被造物で

はなくて創造者であって、我々はあらゆる時にあらゆる場面で「神」についての notion を持たざるをえないのだとバークリは言う。したがってここにおいて万物の存在はスコラ学的に言うところの「存在そのもの esse ipsum」たる「神」によって時々刻々付与されなおしつあることになって来る。敢えて言うならばここでは時々刻々が「神」による「無からの創造 creatio ex nihilo」の、奇蹟の時となっているとすら言うことができるように思われる。バークリによれば我々は常に「神のうちに生き、活動し、我々の存在を得ている」のである。

こうしてバークリの哲学は、経験論的といえなくもない認識批判に始まってはいても、帰するところ自然神学的護教論的形而上学となつていふ言えようが、それがマルブランシなどの大陸の合理論的形而上学と決定的に異なるものを持つていふとすれば、「神」を「観念」にしないことによつて、「神」の内存在と超越性とを同時に確保することができたということであると見られよう。

スピノザの論理における内在的思惟

——「本質」と定義——

安 中 隆 徳

『エチカ』第一部、「自己原因」に始まる諸定義は、事物における原因・存し方の問題を考へる。具体的事物名ではなく、

存し方の諸思考が定義の内容となる。存在 (existentia, esse 等) をめぐる諸用語が中核の思考である。この存し方・原因への諸定義が、第一部で神・諸物の存立を問う言葉となる。この論証の主導は存し方の了解(定義)にある。ここでは存在の一連の問題を定義として先行させ、定義によつて事物の存在のあり方を問う論理の形態が構築される。

それ故、原因・存在についての諸概念の論理的駆使として、『エチカ』の論証を解することが可能になる。定義は、定義の段階では、それが神か否か等の事物名を問わず、存し方への思惟の了解のみを語る。たとえば、「実体により、自己の中に存し、自己により考えられるもの……を私は解する」。「様態により実体の諸変様を、つまり他の中に存し、他によつて考えられるものを、私は解する」。したがつて、実体が神で諸物が様態だとするのは、『エチカ』の完成した世界構築からする逆算的な読み方であり、その限りで正当ではあるが、定義自体の思惟と論証を明らかにしてはいない。一例をあげよう。

「存する全ては、自己の中か、他の中にある」(『エチカ』第一部、公理一)

問題にしたいのは、実体・様態の定義が駆使される、この「存する全て」である。全ての事物(名)の存すること、つまり既成的な世界を前提として、そこに定義の思考を適用する。ここには事物(名)と定義という二種の言葉(思考)が交錯する『エチカ』の論証の構造が指摘できる。確かに論証された結果からすれば、スピノザの世界では、神から一切が段階的に生成

する。しかしその過程では、「存する全て」という結果であるものを全て前提とし、そこに原因の思考の適用を意図する。それは既成的な全てに対する、原因の思考の問いかけであり、世界への、思考による論理的な再形成の試みと言い得る。

したがって、この体系の言う存在・原因の考え方が問われなければならない。「定義が完全と言われるには、事物の最も内的な本質を説明しなければならぬ」(『知性改善論』)。事物・事物名の対応とは別種の、「本質」を説く思考の言葉が課題とされる。ここで重要なのは、スピノザが事物の何を「本質」と考えるのかという、本質観の問題である。それは事物における存在と限定の問題であって、スピノザは限定を存在の否定とらえる。「事物への限定は同様にその存在 *esse* に属さず、逆に非存在に属する。故に形は限定以外の何でもなく、限定は否定なのだから、示したように否定である形は存在には属さない」(書簡50)。思惟としての形・限定は事物における非存在に属し、存在を肯定しない。スピノザが言う本質は、限定よりも存在に即する。「自己原因により私は、その本質が存在 *essentia* を含むもの……を解する」。更に定義は「最も内的な本質」として、常に存在に即する形で構成される。これは存在の諸状況に即する仕方の「本質」である。事物の存在と限定において、スピノザは限定にでなく、存在に「本質」を考える。それは存在と二極の思考をなす限定としての「本質」ではなく、それを拒否した上での、存在に言葉がアプローチする時の「本質」である。それ故スピノザの定義は、「存在すること」自体

が持つ諸問題を内容とする課題を持つ。——こうして限定は否定だとする問題は、△主語▽は△述語▽であるとすると人間思惟の限定の働きに疑問を投げ、述語—動詞自体の問題が定義で端的・絶対的にとりだされる。また、相対的状況は、端的な在り方(実体)の様態として、限定∥否定としてでなく、実体の変容 *affectio* としてとらえられる。

こうして『エチカ』の世界像自体が含む問題を、スピノザの論理の言葉の形成自体が核として表現している。

ライプニッツにおける創造と自発性

岡部 英男

ライプニッツの思索の特徴は、多面的、多層的な領域、階層の区分とその統一にある。このことは、創造論における共可能という考え方に既に表われている。そして、そこにはまた存在の自発性という契機が不可欠の要因として含まれている。

さて、創造された宇宙とは無限の実体(モナド)の集まりと言えよう。実体も宇宙も共にその系列を貫く法則に従いつつ、時間的展開・プログラムをたどる。しかし、実体が表出する宇宙は一つの宇宙でありつつ、同時にまたそこに宇宙の全体がつくられるわけではない。宇宙はそのどの部分も実体に満たされているという無限の拡大性によって特徴づけられる。宇宙とは無限の実体が構成するシステム、秩序、ネットワークに他なら

ない。つまり、宇宙と実体とは異なった秩序、階層に属している。が両者は共に力として働く。「宇宙とは一種の流動であり、……事物は存在するというよりもむしろ生成している。」つまり宇宙はそこに保たれる力の最初の基盤として現われ、実体のプロセスはかような宇宙に分化を与える宇宙の限定と言えよう。そして宇宙は二つの側面より現われる。物質的事象及び普遍的調和がその両極であり、実体は両者をつなぐ環、二つの軸の交差する場所と言えよう。これは精神と身体、一般に実体間の交通という水平的連関及び実体と現象という垂直的連関双方において確認される。物理的事象において宇宙の時間的有機的变化の秩序である働きと、普遍的調和において宇宙の創造的普遍的プログラムの基礎である働きとを実体が同時に果たしている。単数形の実体は存しておらず常に複数、多として他者と共に在る。実体が宇宙の連関を担うためには、実体は構造的に相互に分離していなければならない。これを実体の側より見れば、表象・欲求として現われる。実体的構造とは微小表象の多性の分化、構造化の原理に他ならない。宇宙の構造的連関における実体の多性は、物質的レベルにおいて流動する物質の交換性に、存在論的レベルにおいて対応する表象の変化に対応している。そしてこれらが交差するとき、すべての個別存在におけるすべての力の相互作用が現われる。存在とは相互的自己分化に他ならない。

他方、普遍的調和は創造において神より各々の実体に刻印されたものと言えよう。ライブニッツは調和を「多様における

一」と規定している。これに対しこの規定を「一における多様」と逆転するとき、表象あるいはモナドの規定が現われる。

デカルトが自我の一性から他の諸実体へ進んだのは反対に、ライブニッツは多から一へという道筋をたどる。多というのはあくまで還元されない所与に他ならない。一と多との関連に關しライブニッツは思惟というモデルを呈示している。事象の始源である神において、神は一なる存在でありしかも多なる思惟内容をもつにもかかわらずその思惟は一なるものに他ならない。つまり、各々の思惟は他との関係で初めて意味をもち、全体もしくはコンテクストの中で初めて確定されるわけである。各々の観念・実体は、そもその初めから実体自身にとつてはいわば外的な調和という関係の内在ると言えよう。そして調和の仮説は、実体間の関係及び神と実体とのつながりという二つの問題を同時に解く。即ち、後者は個体の数と同じであり前者より小さい。実体間の関係がまずあるのではなく、各実体が創造され神と実体とのつながりが形成されれば、そこに実体間の関係が形づくられるのである。予定調和とは、神という頂きがすべてに遍在する関係の体系と言えよう。神は直接的作用、電光放射によって事物に現前するが、これは神と個体との共在に他ならない。そしてここに神と個体との対話が開かれよう。がそれは連続的な同一レベルのものではない。確かにライブニッツにおける創造は決して一回限りの神の業ではなく絶えず更新されるプロセスであり、神の創造作用は実体の創造された作用と共に働く。しかし、連続的創造⇨実体の保存とは、普遍的

な秩序の要求と個体の能力とを媒介する自発性によっているのである。この自発性の契機こそライブニッツの創造論に決定的な役割を果たしている。存在の自発性とは、創造的な秩序・プランに参与しその中に位置を占めることである。言いかえれば、被造物が創造において神へ身を向け、神の呼び出しに応えることと言えよう。

タウマとポボス

——ヘレニズムとヘブライズムにおける知のあり方——

小山宙丸

ヘブライズムとヘレニズムは、人間思考の二つの典型的なものとして、同じ問題の解釈において時にあざやかな対照を示すことがある。ここでは両思潮の知識の特性を示す言葉を手がかりとしながら、両者の知のあり方を考えてみたいと思う。

『旧約聖書』の「箴言」には、「主を畏れることは知識のはじめである。」(一の七)という言葉がある。この畏れ(*Yirah*)がセプチュアギンタでポボス(*obos*)と訳されている。この種の言葉は、箴言を中心として旧約に多くみられるが、ヘブライズムにおける知識の在り方を、あざやかに浮びあがらせているといえるだろう。これをギリシアの「けだし、驚異することによって人間は、知恵を愛し求めはじめたのである。」(アリストテレス『形而上学』A九八二b一二)や、「実にその驚異の

心こそ知恵を愛し求める者の心なのだ。つまり、哲学の始まりはこれよりほかにはない。」(プラトン『テアイテトス』一五五D)などと比べるならば、知識の発端、動機に関して、ヘレニズムの特長とともに、両者の違いが明瞭にあらわれてきて、一般に人間の知識の発端・動機はなんであらうか、と考えさせられるのではなからうか。

アリストテレスの言葉において、その後知識の対象が述べられているが、その代表的なものは天体である。従ってこれらの言葉で両者の知識の対象と考えられているものは、一方では主(神)であり、他方では天体である。従ってヘブライズムにおいて、知識の対象は知識する者と、我と汝という関係にある倫理的な主体であり、それはたんに客観化することのできないものである。それに対して、ヘレニズムにおいては知識の対象は第三者的な客観的な存在であり、徹底的な客観化を許す客体である。この純粹の客観化が、ヘレニズム世界に学問的思考を生んだといえるだろう。驚異はこのように対象に対する純粹に知的な関心であり、対象の性格を明らかにしようという性格をもっている。こういう知識のあり方は、ニュートンのリンゴにいたるまで、伝統として流れているといえるだろう。

一方、畏怖は究極にいたるまで、我と汝との間の認識であり、この事情は汝が人間を越えるものとなった場合でも変ることとはない。絶対的超越者として、人間である我(われ)に、汝として対するのである。畏怖はその相手に対する畏敬と、自らに対する反省として最後まで倫理的なものとしてあり、従って

そこに成立するのは、あくまで倫理的な認識である。旧約聖書は頑固にこの関係に止まるが故に、つねに神話の個別的な叙述を行うのであり、決して普遍的抽象的な形に流れることはない。しかしこのことが、ここに述べられていることが単にプリミティヴなことを意味しないことは、汝が徹底的な超越者であることによって分るのである。その抽象性は、ヘレニズムの学問的型態には達しなかったとしても、天体を神とするヘレニズムの抽象性をはるかに越えるのである。と、天体の運動に宇宙の秩序、調和を感得するヘレニズムの認識志向がプリミティヴだといっているのではないことは、もちろんである。

ヘレニズムはすべてのものを、体系の中の一つのものとして、抽象化し、普遍化しようとする。もしヘブライズムに独自のものがなければ、もうはるか以前にヘブライズムはヘレニズムに呑み込まれてしまっているのではなからうか。それがそうならないのは、個としての人間が、決して多数の中の一つとして埋没させられぬものをもっているからではなからうか。カントはこれを実践理性の優位という言葉で示し、今世紀においてブーバーは、『我と汝』という標題で語ったのであろう。

パスカルのメモリアルについて (一)

宮 永 泉

Henri GOUHIER の論文《Le Memorial》(Blaise PAS-

CAL. Commentaires, Vrin, 1971, 所収)を整理することによって、決定的回心の夜のパスカルに接近してみたい。

Ⅰ、テキスト メモリアルは紙片と羊皮紙から成っていた(いづれもパスカルの自筆)。しかし後者は失われて今は無く、代りにルイ・ペリエの写しが伝わっている。(1)まず、紙片に記された回心の記録が如何なる順序で書かれていったのが、綿密に推理・再現される。(2)次に羊皮紙(紙片の内容が清書されていた)の写しの検討。ここでは、紙片との異同が逐一指摘され、その異同の生じた理由が推理される。例えば、紙片に在った「平和」という文字が羊皮紙では消失しているが、それは意識的な削除ではないか、パスカルは「平和はキリスト者の魂の状態ではない」と考えたのである、という。

Ⅱ、歴史的背景 メモリアル背景としての伝記的事実が洗い直される。(1)一六四六年始めの「最初の回心」について注意すべきことは、これは単なる知的回心ではなく、この時既にパスカル(当時二三歳)は「聖なる欲び」としての恩寵の働きを体験している、ということである。しかしその後徐々にパスカルの信仰心は冷却してゆき、一六五二年前半からは「社交時代」に入る。(2)一六五三年末から一六五四年末まで。外見上は社交的にも学問的にも極めて華々しい活動の時期であった。しかるにパスカルは実は、「神の側からの極めて大きな見放し」に直面して呻吟していたのである。即ち、一方で「この世」に対する執着心は全くといっていい程無くなっていたが、他方理性が意志を神に向わせようとしても——そこに「聖なる欲び」

としての恩寵の働きが欠如しているので——意志は理性の命令にどうしても従ってくれないという、この世からも神からも見放された真空状態（換言すれば「理性によって神を愛しようと欲すること、心情の内に神の愛を感じることとの間に開いている深淵」）、の内でパスカルはもがき苦しんでいた。従ってこの時期のパスカルが演じたのは、あくまで「信仰内部で演じられるドラマ」であって、彼は神の存在について疑いをさしはさるだけではない。(3)一六五四年十一月二十三日の夜「決定的回心」。パスカルの妹ジャクリースは、回心後のパスカルの生活態度の劇変ぶり、わけてもその「大層喜びにあふれた悔悛者」ぶりに驚きを表明している。

Ⅲ、聖書的背景　メモリアルの章句が、聖書を下敷にして辿り直される。パスカルは、モーセ・マグダラのマリヤ・ルツ・使徒・ユダヤ人・ダビデに、次々に自己を同一化しているが、そこに漲っている感情は「恐れと自己を同一化した喜び」*jolie mêlée de crainte et d'espérance*。

Ⅳ、メモリアルの意味　以上ⅠⅡⅢの検討を踏まえて、相互に繋いだ二つの誤れるメモリアル解釈が指摘される。(1)それまで哲学者・学者の神（単に理性で考えられたに過ぎない神）に従っていたパスカルは、決定的回心時に始めて「生ける神」を発見したとする解釈。これは誤っている。決定的回心に於てパスカルは、最初の回心時に既に出会った「生ける神」に再会したのである。彼が待ち望んでいたのは、新しい「知」ではなく旧知の「力」であった。(2)決定的回心時に恩寵の働きを体験し

たパスカルは同時にまた己れの天国行きを確信したのだとする解釈。これも誤っている。パスカルは決定的回心時に、聖書の生ける神は「不在」*absence*と「臨在」*presence*の間を自由に往来する神、その意志の在り処が人間の能力の把握外にある神であることを、はっきりと悟ったのである。即ち、決定的回心時にパスカルの半身を満した「恐れ」は彼の残りの半身を満した「喜び」とちょうど同じ重さを持っている。(続く)

『純粹理性批判』におけるカントの自由論

保 呂 篤 彦

カントの自由論について議論される多くの場合、そこで問題になっているのは『実践理性批判』で完成された自律の自由に関する自由論であり、『純粹理性批判』の自由論も、これの前提あるいは準備段階として論じられるのが一般的である。なるほど『純粹理性批判』の自由論にそうした要素があるのは事実だが、決してそれだけに尽きるのではない。『純粹理性批判』にはそれ固有の自由論が存在するように思われ、それを明らかにするのが、本発表のねらいである。

『純粹理性批判』には自由論を展開している箇所が、弁証論の第三アンチノミーの部分と方法論第二章「純粹理性のカノン」の部分の二つある。後者はあまり注意されてこなかった

が、興味深いことに、これに注目した学者の多く（A・シュヴ
ァイツァー、N・K・スミス、V・デルボ、M・ゲル、B・
カルノワ等）が、この自由論と弁証論の自由論とが矛盾する
と考えてきた。『純粹理性批判』には、「条件づけられた原因
性」である「自然原因」と対立する、「現象における原因の無
条件的原因性」としての、「絶対的自発性」という理念たる超
越論的自由と、「感性の衝動による強制からの選択意志の独立」
たる実践的自由という二つの自由概念が現われるのだが、彼ら
は、この両概念の関係が弁証論と「カノン」の章とでは異なっ
ていると考えた。つまり、弁証論においては、実践的自由の内
に超越論的自由が内在するという形で、前者が後者に基づいて
おり、それゆえ、両者がその実在性において同一的に把握され
ているのに対して、「カノン」の章では、実践的自由が超越論
的自由とは対立する「自然原因の一つ」（B381）とされ、超越
論的自由と分離して考えられていると言うのである。

しかし、超越論的自由と実践的自由をその実在性において同
一視するという、彼らの弁証論理解には、暗黙のうちに『実践
理性批判』の自由論の理解が持ち込まれている。だが、その理
解する限り、弁証論中では実践的自由も道徳も不安定なまま残
されることになる。なぜなら、超越論的自由の実在性が保証さ
れないからである。ところが、実践的自由が超越論的自由に基
づいていると言っても、本来その基づき方は両批判書の間では
異なっている。『純粹理性批判』では、超越論的自由が実践的
自由において、「行為の責任性（Imputabilität）の本来の根拠

として、行為の絶対的自発性という内容をなす」（B176）の
が、決して実践的自由に内在するのではない。そうではなく、
超越論的自由という理念が統制的（regulativ）に使用される
ことによって、ある行為の責任が行為者に帰せられるように
なると考えられているのである（B52 参照）。超越論的自由と
いう理念の統制的使用とは、実践的領域では超越論的自由が実
在する「かのように」（als ob）処置することだから（B
173 参照）、その際理念の実在性自体は何ら問題にならない。
それゆえ、実践的自由は超越論的自由に基づきつつも、その実
在性とは無関係に成立しうるし、両者を分離することも可能な
のである。そして、こうした実践的自由が弁証論においても
「自然原因の一つ」として経験的に見出し出されるものと考
えられているように思われ（B382f 参照）、さらに、実践的自由
が「自然原因の一つ」であるにもかかわらず、責任性と道徳が
確立されていると考えられること自体、理念の統制的使用
によって責任性の根拠が提供されるというこの理論なしには十
分理解できないように思われる。

このように弁証論と「カノン」の章とは矛盾せず、そこには
一貫した自由論が存在する。しかし、この自由論は、自律とし
ての自由概念が確立され、「理性の事実」の理論が導入される
『実践理性批判』では維持されえない。つまり、『純粹理性批
判』固有の自由論と有名な『実践理性批判』の自由論——『純
粹理性批判』第二版序文中に既にこの片鱗が見られる——との
間には重要な思想の発展が認められるのである。

I・カントにおける形而上学の問題

木村勝彦

I・カントの哲学における重要な特色の一つは、人間理性の根源的有限性を承認したという点に存する。カントは様々な局面で人間理性が必然的に出会わざるを得ない限界を明らかにすることによって、知と信仰との問題に確かな地平を切り開こうとしたのである。そしてそうした人間理性の限界を確定するという作業が批判であり、その成果が超越論的観念論という知の新たな立場にほかならない。

周知のように超越論的観念論は現象と物自体とを区別し、対象認識が現象についてのみ成立するということを根幹としており、この際主観を触発する物自体の実在性が前提されているのであるが、かかる物自体の実在性と超越論的観念論とは(端的にはカテゴリーの適用を巡って)原則的に矛盾する。しかしこのように超越論的観念論の根拠でありながら、他方同時にまたその存立を脅かすものでもあるという根源的両義性にもかかわらず、カントは物自体の概念を一貫して保持し、むしろ積極的に思想的展開の基軸とし続けたのである。このことはカントが理性批判に到達した後も決して認識論的内在主義の立場に留まらず、常に超感性的なものへの関心を有していたということの意味している。そして超感性的なものに関する形而上学的構想

とその基盤である統一的世界観のゆえに、カントは敢えて体系的不整合を犯しつつ、なおも物自体概念を自らの思索から放擲しなかったのである。

そもそもカントの物自体説は一七七〇年の『就職論文』において初めて明確化されたのであるが、ここでは諸実体すなわち諸物自体の連関としての統一的世界が想定され、人間もその中に定位されている。そしてかかる世界観は既にそれ以前に定式化されたものの再確認にほかならないが、『就職論文』の画期的飛躍はそれを独断的に主張するのではなく、人間という有限実体を特殊な認識主観として際立たせることにより、世界を物自体・現象という二相において把握した点に存する。かかる世界の二つの在り方は専ら人間の認識能力に対してのみ有意味であり、こうしてカントは人間を世界理解の視座に定めたのである。無論これは批判的意識の必然的帰結であり、批判の究極的立場である超越論的観念論においても、人間及び物自体の概念はこうした基本的な意味を喪失してはいない。

しかし超越論的観念論においては物自体の認識不可能性という決定的転換が果されており、カントはもはや物自体或いは知的事柄に関して理論的には何ら積極的説明を施さない。むしろ認識の問題において、物自体に関するカントの所説は消極的なものとならざるを得ないのである。しかしここで留意されるべきことは、かかる消極的所説によって確かに人間理性の限界は指定されるが、決して限界を限界たらしめる物自体そのものが否定されるのではないという点である。限界確定の作業たる

批判は、同時にまた限界を越えるものとの緊密な関係を離れ得ない。超越論的觀念論は認識主観の超越論的解明を旨とする学説であり、人間という特殊な認識主観は対象の所与性の下でのみ直観を有し得るといふ根源的制約を担っているが、むしろ逆にこうした認識の有限性において、形而上学の主題たるべき超感性的なものの実在性が強く示唆されていると考えられるのである。

したがって問題は物自体或いは世界を、主観の有限的本性ととの関係において考察するということである。物自体は超越論的認識主観との関係を看過して、独断的に定立されることはできない。物自体に関する積極的規定したがってまた超感性的なものへの超出は、カントにおいては実践的 \parallel 教説的形而上学として構想されており、物自体と現象との区別も行為主観の性格へと把握し直されて行く。しかし認識主観と行為主観とは元来同一の主観であり、それゆえ物自体概念は認識と行為とを担う根源的主観の存在にかかわる問題として、形而上学的に検討されなければならない。

若きヘーゲルにおける

“宗教から哲学へ”の転回

八田隆司

本発表では、若きヘーゲルの“宗教から哲学への転回”と懐

疑主義との関係を考察する。フランクフルト期ヘーゲルは絶対者を哲学でなく宗教で把握したのに対し、イエナ期では絶対者を哲学で把握する。この転回の背景には思惟規定の評価が問題となっている。フランクフルト期のヘーゲルが思惟による絶対者認識を放棄したのは、思惟はすべてを限定し有限化するためである。つまり思惟は規定する働きである以上、絶対者が思惟されるとき、絶対者は真の無限な絶対者でなく、思惟によって限定され有限化された絶対者にすぎない。それ故思惟を本質とする哲学では真の絶対者は把握されえない。真の絶対者把握は哲学でなく、宗教でなければならない。なぜなら、宗教は絶対者を思惟規定による「知」ではなく、「行為」において把握するからである。すなわち思惟によって反省される以前の絶対者と一体化できるのは、宗教的行為つまり「礼拝」においてだからである。

だがこのような哲学—宗教のあり方には矛盾が潜んでいる。哲学はすべてを限定し有限化するため、有限な領域にのみ関わるのに対し、宗教は無限な領域に関わるとされる。しかし宗教が無限者に関わりうるのは、思惟が有限化することで自らの領域の外に無限な領域を措いたからである。思惟規定によって哲学領域と宗教領域との境界が確定される。したがって、思惟は有限化の働きであるが、だが有限な領域内の働きでなく、無限な領域と有限な領域との接線で働いている。

イエナ期ヘーゲルはこの思惟のあり方を「懐疑主義批判」を通して明確にする。ヘーゲルは近代懐疑主義よりも古代懐疑主

義を評価する。というのも後者の方が懐疑を徹底化させているからである。近代懐疑主義は意識に直接与えられた感覚的個物だけを認め、個物間の推理による「因果関係」や、「意識の事実」によらない「物自体」を否定する。これに対し、古代懐疑主義は近代懐疑主義の感覚的個別存在の前提をも懐疑する。古代懐疑主義によれば、有限化された者（限定化された者）はそれ自体で存在することはできない。有限者は他者との関係の中で存在する。もし有限者の自体存在を主張すれば、有限者の限定は他の諸限定と関連している以上、対立した諸限定をよびおこし、矛盾に陥ることになる。したがって古代懐疑主義では限定作用である判断は中止されねばならない。判断は常に関係の中の限定された一項しかのべていけないからである。このように関係そのものを述べることでできない判断を否定することは、古代懐疑主義の拠る所が純粹主体にあることを示す。というのも客体存在を指定する判断を否定することで、知を放棄し、主体の行為に自らの確実性をおくからである。古代懐疑主義が「心の平静」を保つため行動基準を重要視するのは、行為に確実性をおいてるためである。

ヘーゲルは宗教の中にこの古代懐疑主義の知に対する態度を読みとる。宗教と同様に、行為に絶対的の確実性を求めた古代懐疑主義に対し、ヘーゲルは積極的側面を見いだす。それは思惟規定には必ず対立の規定が伴うという点である。つまり古代懐疑主義は有限化された者を一義的規定としてでなく、二律背反の矛盾として洞察し、他者との関係の中で把握したのである。

しかし同時に古代懐疑主義には否定的側面もある。古代懐疑主義が知を否定し行為に逃れるのは、矛盾を真理としないからである。つまり、古代懐疑主義は矛盾を認めて知を否定しながら、矛盾を否定して行為に逃れているのであり、思惟規定の両義性の一方だけを抽象するにすぎない。古代懐疑主義は思惟規定を無限領域と有限領域との境界線に描きながら、そのことを自覚せず、思惟規定は有限領域内で働いていると思ひこんでいるのである。思惟の真のあり方を自覚するとき、悟性的思惟は理性的思惟となり、宗教は哲学へと転回する。これが哲学的主題として展開されるのは『差異論文』においてであるが、それについての論及は別の機会に譲らねばならない。

ヘーゲルの芸術宗教論

——パトスの行方——

門 脇 健

ヘーゲルは、「精神現象学」のⅦ宗教におけるB芸術宗教の展開を経て「自己が絶対的實在である」という命題が成立したと述べる。以前には、実体の属性にしかすぎなかった自己が、芸術宗教の展開を通じて絶対的實在に高まったのである。しかし、このことは、同時に、自己に対する絶対的實在の喪失を意味する。自然宗教にあっては太陽や動植物として、芸術宗教にあっては神々の表象として、自己に対立していた絶対的實在

が、自己自身が絶対的實在に高まることにより、自己の前から消失してしまつたのである。結局、「自己」が絶対的實在である」と言明する幸福な意識は、その裏面から見れば「神は死んでしまった」という苦悩の只中にある不幸な意識にほかならないのである。

さて、芸術宗教の展開をひとこと言うならば、それは、神的事実と人間、普遍的自己と個別的自己の葛藤の過程である。

そして、この過程は、叙事詩・悲劇・喜劇という「精神的芸術作品」において、神々と人間との関係として表現される。このとき、この芸術的創作活動の主体は、もちろん人間！芸術家である。しかし、その創作活動そのものを促す力、情熱、すなわちパトスは、必ずしも人間独自のものではない。ヘーゲルは、このパトスについて、次のように述べる。「精神は、個体において、個体の中の普遍性として在り、また、個体がそれから暴力を被る個体の中の威力としてある。つまり、個体の中のパトスとして在る。」つまり、パトスとは、芸術家という個体のうちに、精神が宿ることにより引き起された暴力的威力であり、そして、この力によってのみ、芸術家は人間の個別性を超えた芸術作品を生み出すことが可能なのである。

しかし、この芸術宗教の完成である喜劇においては、パトスは消滅してしまつている。何故ならば、喜劇においては、神的事実は神的事実としては意識されなくなつてしまつているからである。それは、喜劇的意識の悟性によって単なる自然現象へと還元されてしまい、もはや、人間に対する神的威力を喪失し

てしまつているのである。故に、ここにおいて、神的事実と人間との葛藤であるパトスは、その一方の極を欠いたが故に、積極的な威力としては消滅してしまつていたのである。

それでは、パトスは何処に消え失せてしまつたのであろうか。

叙事詩的世界にあつては、個別的自己（詩人）と普遍的自己（必然性）がその世界の外に在り、パトスは、その世界における神々の行為のパトスとしてうたわれていた。しかるに、悲劇においては、個別的自己も普遍的自己もその内容のうちに参加し、個別的自己（主人公）は、普遍的自己（実体）に従つて、そのパトスを主張し、そして行動する。しかし、その行動（＝ドラマ）によって、このパトスは、自分自身の別の側面と対立することになる。そして、この対立は相互に没落していくことによつて解消される。これが悲劇的運命である。この運命は、対立するパトスの和解であると同時に、個別的自己と普遍的自己の統一であつて、それは、更に、この両者の葛藤＝パトスの忘却でもあるのである。そして、このパトスを忘却してしまつたところに成立する喜劇的意識は、神々の表象性の仮面をはがし、神々を単なる自然現象へと還元することにより、神々と人間との世界の運命が個別的自己の下にあることを示すのである。しかし、このとき、忘却されたパトスは、今度は、神の不在による否定的力として、つまり、「神は死んでしまった」という不幸な意識の苦悩として存在することになる。故に、この苦悩から、神的事実を回復する運動が起つてくるのである。そ

して、その時、この苦悩は、単なる個別的な苦悩にとどまらず普遍的な苦悩として現われるであろう。

ヘーゲル左派による

キリスト教批判の諸相(2)

——キルケゴール、シュティルナーを中心として——

寺 田 ひろ子

ヘーゲル哲学の特徴である「イデー」と現実との和解√がとる特殊に合理的な形式は、単なる形式以上のものを、次の時代に要請することになった。このため一八四〇年代には、ヘーゲル左派と呼ばれる人々が、各自の理論的支柱を模索して、一方にマルクスが、もう一方にはフォイエルバッハやキルケゴールが代表する孤立した個人をとらえる立場があらわれた。私は、前回、フォイエルバッハ対シュティルナーの関係をとりあげ、両者のヘーゲル批判（それはより根本的にはキリスト教批判であったが）の根底には、ヘーゲルの絶対的イデアリテートの裏をかくようなイロニーの性格が共通しており、それが両者のレアリテートの実体になっていることをみた。しかし、そうした性格は左派一般にあると思われるので、今回はキルケゴールをとりあげ、加えて対シュティルナー関係はどうであるのかを確認したいと思う。

キルケゴールの主題は、一言でいえば「いかにして主体的と

なるか」であり、同時に「いかにして真のキリスト者となるか」に具体化されなければならなかったことにある。この実存を当時支配的であったヘーゲル哲学との対決において成熟させていったわけである。『哲学的断片への非学問的、あとがき』（一八四六）は、その集大成であろう。なかでも枢軸は第二部第二篇第二、三章あたりであろう。ここでは、実存をかけて生きる主体的思索者との対比において、ヘーゲルは抽象性に止まるものと批判されている。内容を要約すると、ヘーゲル哲学における倫理的なものの欠如の指摘であるが、ここでの問題点は、神は本質的に「思惟のなかにのみある√というヘーゲルの命題に替って、神は各自の神への関係の主体性において、その「主体性のなかにのみある√という実存的な命題へと変っていく点にある」と思われる。そして、ここに、各人の主体性を問う「der Einzelne」（単独者）のカテゴリーが樹立されるわけである。

ところで、シュティルナーのヘーゲル批判は、主としてフォイエルバッハによる批判のそのまた批判として行なわれる。フォイエルバッハのモチーフは「思弁哲学の秘密は神学であり、神学の秘密は人間学である」であったが、シュティルナーによればこの「人間学の秘密√こそ、かつての抽象（キリスト教の神、ヘーゲルの精神）である。一切の抽象を否定する急進性は、一切の宗教的、倫理的なものの神聖さを否定するところまで飛躍してしまう。「Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt」（私は私の事柄を無のうえにすえた）という標語に示される無とは、自己自身が創造者となって、そこから一切を

造る「das schöpferische Nichts」(創造的無)を生きるほかはない「der Einzige」(唯一者)の立場をあらわしている。

シュテイルナーのエゴイズムの論理展開、あるいはキルケゴールの神への主体的関係のあり方を問う方法には、ヘーゲルの絶対媒介に対するイロニー的性格がみとめられる。この両者の交点を「極端な個別化から生じるニヒリズム」(K・レーヴイット・『ヘーゲルからニーチェへ』)の問題としてとらえることも興味深いが、ではなぜそうした交点がでてくるのであろうか。一つには、フォイエルバッハが行なったヘーゲル批判に対して、両者の観るところが一致していたことであろう。フォイエルバッハの神学の解消は、ヘーゲルの方法の正当な帰結であるという認識が、両者を極端な個別化へと急がせたともいえるのである。しかしまた、別の角度から観れば、フォイエルバッハは両者が認識しそこなった事実から出発しているものであり、かえって逆の意味での現代的意義をみとめることもできる。

一八四〇年代のヘーゲル左派の動向は、なるほど「哲学の否定」論(マルクーゼ・『理性と革命』)という疎外論的構制によって、西欧の合理主義あるいは普遍主義に抵抗する運動であった。キルケゴールやシュテイルナーの個人主義は、こうした哲学の否定の中心に位置している。

ハイデッガーの現有分析と唯識仏教

谷口 静 浩

ハイデッガーの『有と時』では、有の理解を持つという卓越した有るものである現有(差し当っては人間)が分析される。

その際、分析は現有が差し当って大抵そうであるところの現在の日常性の分析から出発するが、分析の過程で、現在の日常性は本来的自己からの頹落であることが明らかになる。現象学的方法に適った分析の仕方として現在の日常性の分析が採用されたが、その日常性が本来性からの頹落とされることは如何なる事態であろうか。私の発表では、この問題を唯識仏教との連関で、特に世界の有り方を遍計所執性、依他起性、円成実性という三つの自性で説明する三性説との比較を通して考察する。

唯識仏教に於ては、その根本命題“*idam sarvam vijnāpi-natram*”(こなるすべては唯現象識である)が示しているように、この世界のすべては虚妄なる現象識であり、識の転変によってすべてが説明されている。識転変によって説明される世界は、その縁起的な有り方の故に、三性説では依他起性でもって説かれる。依他起的な世界に於て、我々は差し当って大抵分別された対象に固執している。つまり遍計所執という有り方をしてい。そして依他の遍計執せられた有り方が見極められ、依他が遍計から遠離れた有り方が真如としての有り方、即

ち円成実性であり、その転換は転依といわれる。

さて『有と時』との連関で見ると、分析の出発点とされる差し当って大抵我々がそうである日常性は、虚妄分別によって説明される依他起的な世界とパラレルである。しかしその有り方が突き詰められる時、両者には明確な差違のあることが明らかになる。前者の日常性は現有の本来の自己からの逃避、頹落という有り方をしており、そこでは現有は誰でもあると共に誰でもない、「ひと des Man」として有る。それに対して、後者の依他起的な世界は能取・所取が実体として固定化された遍計所執という有り方をしている。このような性格の故に、本来的な有り方に関しても、まず『有と時』では、現有の本来の自己は日常的現有が「それ」から逃避し、「それ」から頹落しているところの「それ」という形で出されることになる。即ち本来性こそより根源的な現象であり、日常性はあくまでもそれからの頹落、派生態である。それに対して唯識では、遍計とは依他起的な識の動きが固定化された有り方であり、依他が依他の上に於ける能所の固定という有り方を完全に脱することが完成された円成という有り方である。つまり依他が遍計から円成へという転換の基盤になっており、遍計から円成への転換は、依他という基盤そのものの転換なのである。

以上の考察から『有と時』の日常性の性格がより明らかになつた。『有と時』では、その有り方が頹落であるところの日常性は分析されたが、本来性が可能になる基盤として日常性が考えられたわけではない。本来性——非本来性（＝日常性）とい

う図式で現有が見られており、その両者を統一する基盤は考えられてはいない。その結果、本来性は先駆的覚悟性という仕方で見指されるにとどまり、現有の本来性が、事実に実存する現有にとつて唯一の有り方である日常性に於て実現される可能性が模索されてはいない。

さらにこのことは、ハイデッガーにとつての無の問題とも結びつく。『有と時』では、頹落という非本来性の非が無的性格として、現有の有を貫く無的性格との連関で問題になるが、無的性格そのものが問題として追求されてはいない。そしてその理由の一つは、頹落をより根源的な現象である本来性の欠如態と看做すことにより、非本来性の非の性格が既に定まっているからである。しかし二年後『形而上学とは何か』の講義で無が主題的に問われ無の肯定的性格が明るみに取り出されたということは、『有と時』で殊更問われる必要のなかった無の意味が、ハイデッガーにとつて問われねばならない事柄となってきたことを示している。そして『形而上学とは何か』では、もはや現有の日常性、本来性が問題にされてはいないが、今までの考察との連関で次のように言える。即ち『形而上学とは何か』で無の肯定的意味が取り出されたということは、非——本来性である日常性の肯定的意味が見て取られたということであり、唯識とは異なる仕方、日常性が本来性という有り方を持つ可能性、本来性と非本来性との共通の基盤となりうる日常性の有り方が見て取られたことを意味する。しかし無の肯定的意味が見て取られた時、ハイデッガーの思索行路に於て人間的現有の分析は

思索の事柄でなくなっていく。このことはハイデッガーの思索に於て或る本質的なことを物語っているように思われる。

ハイデッガーの思索 II

松 丸 壽 雄

昨年に引き続き、ハイデッガーの「思索」を「詩作」との関り合いから理解することに向けて、今回は最晩年（一九七五年）の詩の形による思索を出発点としながらも、彼の比較的早い時期に展開され転じて行く「問」の構造に着目しつつ、「思索」の性格の考察したい。

さて、その詩は「詩作することよりも一層建立する *stiften*」もので、また思索することよりも一層開基する *gründen* もので、感謝がありつづける。……（GA. 13）で始まる。ここから「詩作」の本質性格が「建立」であることが窺われるし、また実際に他の著作からも確かめられる（例えば、*Hölderlin* あるいは *GA 52* など）。だが「思索」のそれが *gründen* にあるとは確定的に言えない。「思索」はまさに「途上」にある。けれども、*EM* で全くその意味が変わってしまい、*gründen* それ自体が採り上げられることはそれ以降殆んどないにしても、最晩年に自己の思索の道を顧みて、*gründen* として性格づけていゝることは、少くとも思索の歩みを考察する一観点とはなり得るのであろう。考察を試みよう。

Suz で有の問は、有の意味への問として遂行された。この問は三つの構成要素から成っていた。「問われるもの」、「問い出されるもの」、「問いかけられるもの」がそれらであり、各々に「有」、「有の意味」そして有るものの中でも「現有」がその有的・有論的持記性（つまり「有の理解」）の故に、順に割り当てられた。有の問の流れは形而上学の根本の問 *Grundfrage* を巻き込み、*WM* では無の経験を通じて、形而上学の根拠 *Grund* を問うものとして提示された。「何故そもそも有るものがある」、むしろ無があるのではないのか」がその問である。この問は、*EM* に引き継がれるが、それを問う立場は異なる。それ故に、*EM* では、この問は結局のところ、前問 *Vorfrage* にとって代わられる。その契機は、形而上学の根本の問が、二構成要素から検討されたことである。つまり、「問われるもの」が「何故」即ち根拠であり、「問い掛けられるもの」が「有るもの一般」がその二要素である。この二要素だけで問が成立すれば、根本の問の「むしろ無があるのではないのか」は蛇足である。しかし、この形で従来形而上学は、有るもの根拠を求める問として来た。だが、根本の問の後半部分は、問う者それ自身を有るもの地的地盤に立つことを許さず、「有るのか、それとも無いのか」の両極に振れ動かす。この時、有るものにおいて有るものの有を根拠として問う、つまり「何故」と問うこと自体が奪い去られてしまう。問は、前問となり、最早根本（根拠）の問ではなく、それに先立って問わなければならない問を遂行する。その形は「有に関しては何にならな

るのか」である。

これを *gründen* という立場から見るとどうなるか。WDW に三つの「超越論的開基」が掲げられている。一は「のための企投 *Entwurf des Umwiltens*」つまり「世界企投」としての「建立すること」二は、世界企投をする現有は、有るものの中に、それらに取り込まれて企投する。その事により現有は有るものの内に地盤を獲得する。地盤獲得としての *gründen* である。第三に、あれを取り、これを選ばぬということは、前二者の基礎付けが為されて成立つ。しかし、この選択は、そもそも「何故これで、あれではないのか」が前もって問として遂行されて、理解にもたらされてはじめて可能になる。それ故、「何故」一般を可能にする *Be-gründen* が超越論的開基に含まれている。この中で、「建立」は、前「投 *Vor-wurf*」として性格づけられ、後二者と異なる。後二者は、孰れも有るものを可能にすることに直接関っているが、前「投は言わば、アブリオリである。WIM の根本の問は、第二の *gründen* に向ったものであり、EIM は第三のものにより導かれた。しかし、有るの問と思索に於て遂行するには、両者ともに没落する。有るものの圏域から出発せずに、有それ自身を問うことは、第一の *gründen*、つまり *stiften* に於て遂行されねばならない。この時、思索は転回を求められ、詩作に近づく。それ故 EIM の時期にヘルダーリン研究が積極化するのには、大いに意味のあることである。(略号は、H. Feick *Index zu Heideggers Sein und Zeit* に依る。GA は全集版、それに続く数字は巻号)

ヤスパーズにおける

神の位置づけをめぐる

加藤 嘉夫

ヤスパーズの哲学的信仰内容として語られるものに次の三つがある。

一 Gott ist.

二 Es gibt eine unbedingte Forderung.

三 Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen

Gott und Existenz.

三つめの信仰内容は、実存によって世界現存在或は世界の实在性のはかなさを超越しているものとしての信仰内容であろう。とすると、この文は *zwischen* の前でいったん切れている。Dasein zwischen Gott und Existenz と続くのではない。云い換えれば Dasein は媒体として語られていない、ということである。従って神と実存との間にはなにもなく、ストリートな関係である。zwischen が何故語られているかと云うと神と実存との間には何もなくなつた、というある神秘的な体験として語られているのであろう。zwischen は後に述べるが、仏教で云う縁に近い。縁によって生ずるものは色であるから、色即是空の体験とも思われる。又同時に神と実存をへだてるものは何もないのであるから実存は充足されている。空即是

色でもあろう。

ともあれ Dasein は媒体として語られているのではない。彼の哲学の出発点は状況である。状況とは、自己が或る過去から由来する関係の世界であり、仏教的に云えば縁の世界であろう。そして関係が offenbaren されることによって実存は状況を克服してゆく。

しかし一度ある状況を超える支点が与えられると、その支点はまた別の関係の中に入り、更に別の支点が求められる、つまり観点を交える、という操作が彼の内側で起っているのではないか。

そこで問題になるのが実存の支点ということである。実存の支点というのは、常に問われるべき内在的持続性とも云うべきものであり、そのことによって真に包括されてゆく当のものである。或は持続的に問われるべき内在的他者と云っても良く、また内在性と超越性の真の媒体とも云えよう。

そしてこの内在的他者は持続的に問われるべきものであるから、実存において始めて現われる他者ではなく、日常生活を営む Dasein そのものの中に絶えず現われて問われる他者でなければならぬ。

しかしヤスバースの現存在はこのような内在的他者に出会うことがない、といっている。つまり、眼界という他者は実存に属するもので、現存在、意識一般、精神の内在的意識に属するものではない、と云っている。

しかしこの三つの内在的意識は互いに関連し合っつて一個の自

己存在を包括者を形成しているのであるから、ここに述べる紙数はないが、時間的連続性と空間的延長性と他人の三つの内在的他者を内包している筈である。

このような媒体を通すと多少は超越者の姿が見えてくるようであるが、ヤスバースはこのような媒体を見出し出していない。あたかも個々の状況が一つの媒体である、と云うかのようなのである。

そうすると、このような媒体はヤスバースの実存において突如として現われる限界としての他者であるかのようにであり、従つて内在性を伴っていない、と云えよう。

それ故先に述べたヤスバースのいわば原体験のようなものは分かりづらいが、ともあれヤスバースにおける神の位置づけは、こうした原体験を通して、世界を固定せず、あらゆる対象性をのり超え、のり超える毎に主體的となり、その主体性をも固定せず、その神秘的な体験への回帰運動の力として、実存によって位置づけられている、と云えよう。

軽慢と superbia

稲垣 不二麿

念仏の道は、「易往而無人」といわれる。親鸞は、それに就いて「易往はゆきやすしと也、本願力に乗ずれば、本願の実報上にむまるゝことうたがひなければ、ゆきやすき也。無人とい

ふはひとなしといふ、人なしといふは眞実信心の人はありがたきゆへに実報上にむまるゝ人まれなりとなり」と注釈している。念仏を行ずることは易しいが、信ずることは難かしい。何故ならば、信ずるといふことは、如来の本願を信樂受持することであるが、それは行者の自力の心によって成しとげられることではなく、如来の本願力に値うことによつて獲しめられてくるものであるからである。如来の本願力に値うことが疑網に纏縛せられたものにとつて難かしいのである。

親鸞において、信は「他力の信心」と言われている。そこには、他力を信ずる心、という意味と共に、他力によつて与えられた心という意味が含まれている。信が「大信」と言われる所以である。しかし、その信心を獲ることは難かしい。それ故、多くの場合、そこまで到ることなく、その前段階にとどまつてゐる。第二十願の立場がそれである。

親鸞は、そのあり方を「本願の嘉号をもつて、己が善根とする」と述べてゐる。親鸞において、念仏は、「本願の名号」、すなわち阿弥陀如来が一切苦悩の衆生海を救済しようとして選び扱つた本願の行であつた。それ故、念仏は「非行非善」と言われる。キリスト教的に言えば、神の意志が行われているところのものであつて、人間の意志を超えている。それが、第十八願の念仏で、「他力のなかの他力」といわれるものである。然るに第二十願のあり方は、その念仏をわが善のもと（善本）、わが徳のもと（徳本）として修習しようとする。

親鸞は、そうしたあり方を「専修にして雑心」という。専ら

念仏を修している限りにおいて専修ではあるが、そこに念仏を「己が善根」としようとする行者自力の心が間雑しているからである。そのようにあるうとすることは、その限りにおいては真剣なものをもつてゐる。しかし、それは、第十八願の立場からするならば、「輕慢」（かろめ、あなどる）と言わなければならない。

如来の本願を信受するとはどのようなことであらうか。他力の信心の内実をなしているものは何であらうか。機・法二種の深信がそれであるということが出来るであらう。それはもと善導が『観經』の「深心」を釈して述べたものである。善導は「深心」を「深く信ずる心」と解し、「一つには、決定して深く、自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と信ず。二つには、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を撰受して、疑いなく慮りなく彼の願力に乗じて定て往生を得、と信ず」と釈している。前半が機の深信、後半が法の深信といわれる。このような受けとり方は、法然をとおして親鸞に受けつがれ、さらに徹底され、内化されていく。親鸞が「他力の信心」、あるいは「眞実信心」と言う場合、その内実をなしているものはこの二種深信であるといえよう。

そうであるとするならば、先の第二十願のあり方は「輕慢」と言われなければならない。何故ならば、そこでは行者自らの力で自らの善を熟さしめようとする心、またそうすることができるといふ自らの力に対する信頼が保たれているが、そうであ

る限り、機 of 深信において語られているようなわが身の事実が
軽め慢られているからである。また、自らの力に対する信頼が
保たれている限り、人は如来の本願に帰そうとしない。それは
如来の本願を軽め慢ることである。軽慢はまた驕慢に連らなっ
ている。それは自己自身のうちへ閉塞したあり方に他ならな
い。

キリスト教で言う *superbia* も同様な構造をもっている。ア
ウグステイヌスは、それを「逆倒した高さへの欲求」と言う。

「逆倒した高さ」とは、「魂のよりすがるべき始源（すなわち
神）を放棄して、自らが自らにとって始源となり、また始源で
あろうとすること」である。人はこの *superbia* によって神か
ら離れ、自己へと向きかわる、と言う。そのことについてのさ
らに詳しい論及は他の機会にゆずる。

第三部会

パーソナル・コンピューターと聖書研究

—その可能性と問題点—

伊藤 利行

一九四六年に誕生したコンピューターは、その後急速な発展を遂げ、我々の日常生活の中にも深く浸透するようになってきた。聖書研究の分野におけるコンピューターの利用は、今日では、Computer-Konkordanz zum NT graece von Nestle-Aland 26. Aufl. (一九八〇)や Vulgata-Konkordanz 等の Index 作成作業と Y. T. Radday の [Technion - Israel Institute of Technology Haifa] による Genesis, Welhausen and the Computer という論文におけるような統計言語学的分析という二つの分野において主におこなわれているようである。後者は一九七二年の CASTLOTS (Computer-Assisted Statistical Linguistic Old Testament Studies) と称する一連の研究を行っている。コンピューターを用いる聖書文献の研究機関は、アメリカはもとよりドイツ、イギリス、フランス、カナダ等、次第に増加しつつある。

コンピューターが聖書研究のこのような分野において用いら

れ始めた理由は、コンピューターが大量のデータを指示された論理に従い、正確かつ高速で処理するという機能を持っているからである。従って、扱われるべき対象としてのデータが正確であり且つそれを処理する論理が正確であれば、その限りにおいて人為的な誤謬のない理論値をうることができるのである。即ち、聖書文献のデータベースが正確であり、それを処理する論理が正確であれば、聖句検索や統計分析のみならずより高度な聖書研究の分野で活用することができるのである。

ところでこのようなコンピューターによる聖書の研究は、どの程度のコンピューター・システムにおいて可能なのであろうか。大型コンピューターと接続したオン・ライン・システムでは当然可能であるが、今日ではパーソナル・コンピューターによるオフ・ライン・システムにおいても実現可能になっている。パーソナル・コンピューターは、一三年前、一九七一年に四ビットのマイクロ・プロセッサ (MPU) が開発されてから後に誕生したもので現在では八、一六、三二ビットと開発が進んでいる。これに伴い扱えるデータ容量も理論的に六四Kバイトから一六Mバイトへと増大している。では、聖書の必要とする理論上の最少記憶容量はどれほどか。Nestle 版 NT で約一・五Mバイト、Biblia Hebraica で約二・二Mバイト、Rahlfs 版 Septuaginta で約七Mバイト (何れも異説を含む) で計一〇・七Mバイトとなっている。現在、一六ビットのパーソナル・コンピューター用に市販されているハード・ディスクにはフォーマットして一六Mバイトというものがある。

こういわく、現在市販されている一六ビットのパーソナル・コンピュータは聖書文献の容量を十分に扱えるものである。では、研究の質の面ではどうか。上述のような統計的研究(多変量解析)が行えることは勿論であるが、リレーショナル・データ・ベースによる研究も最近始められていく。しかし、これからの問題としては適合ソフトウェアを作っていく研究があげられるが、これは全く未知数である。

このようにパーソナル・コンピュータは聖書研究に使用できる段階に入っているが、問題点がないわけではない。人手によるデータ入力におけるデータ・ベースの信頼性の問題やデータ構造の問題もあるが、最も基本的な問題としてデジタルとアナログの問題、即ち、NOT, AND, OR, XOR という現在のコンピュータの論理とそれだけでは把握仕切れない宗教的論理との違いをどうするかという問題である。これには、宗教論理の解明と理論化(記号化)が基本的問題として存在する。この論理の解明に伴ってコンピュータによる聖書研究も新しい段階へと進むのである。

ヨハネ福音書の構成と資料の神学

土 戸 清

1、ヨハネ福音書記者(以下ヨハネと略記)が、福音書執筆に際し、いくつつかのまとまった文書資料を用いたことは、今日

研究者の間で、ほぼ一致した見解である、と言えよう。すなわち、現在のヨハネ福音書中の記事内容のすべてを、ヨハネが、全く新しく創作したわけではない。それらの文書資料の範囲については研究者の間で、必ずしも見解の一致をみていないが、イエスの行った諸奇跡物語を集めたいわゆる「しるし資料」、共観福音書の記事と数多くの類似を有するが、細部において著しい差異を示す「受難復活物語資料」、ヨハネが福音書の序文に用いた「ロゴス讃歌」などが、ヨハネの用いた文書資料であったとみなすことは一致している。最近では、ヨハネが福音書執筆の際に、それらの諸文書が、個々に存在していたのではなく、素朴な福音書の形、たとえば「しるしの福音書」(R. T. Fortna)の形をとって存在していたとの資料仮説が提示されるなど、ヨハネ福音書生成の背後に、かなりまとまった文書資料の存在を想定することは、研究者の間の一致した見解である。

ヨハネが用いたと想定されるこれらの文書資料の各々は、比較的長い記事単元のものももちろん、「ロゴス讃歌」資料のように、比較的短い記事単元のものも、各々独立した思想や主張を含んで流布していた。資料の含むそれらの神学(思想)や主張が、ヨハネの福音書執筆の際に、大きな影響を与えたが、同時にヨハネは、それらの資料の示す思想や主張の内容を、新しく構成上の工夫による枠組を与えることによって、修正、発展、深化せしめているのである。

それらの事実を、ヨハネ福音書一章から二章一九節の記事単元を中心に、伝承批判的、編集史的研究方法を適用するこ

とにより分析、検証を行う。

II

(i) 一章における資料と編集部分の区分(省略す)。一章の核となっているラザロのよみがえり奇跡物語は、「しるし資料」に属し、共観福音書中のイエスの治癒奇跡物語に共通の特徴のすべてを有する。資料は、イエスを神的異能を有するひとりの奇跡行為者、*beios tyto* 的像として描写している。ヨハネは、そのような「しるし資料」の著者の伝える像を排除せずに用いている。

(ii) 一一：五五・五七。この部分は、ヨハネによる編集句である。この句の挿入により、一章の「ラザロのよみがえり物語」が、エルサレム入都物語や、其後に続く講話部分と内容上円滑に連続し、且つ、イエスに対する迫害、審きを示す描写が、同時に、ヨハネ福音書執筆の座(ヨハネの置かれている史的状况)をも示す構成となっている。

(iii) 一一：一一八。この箇所的大部分は、Vortage に依拠しているが、一二：四Cと一二：六の編集句の挿入と八節との内容上の結合により、メシア的王の死の準備という塗油物語の思想は、一一：五〇や一二：二四、三四などのヨハネの思想を示す譬えや主張と連続し、資料の思想が発展させられている。

(iv) 一一：九一一と一二：一六一九。ヨハネによる編集部分である。これらの挿入により、一一：一九、三一、四五、一二：九、一二・一七に出てくる「群衆」、「多くのユダヤ人たち」が同質であることが示され、且つ、一一：五五、一二：一

八の群衆が結合させられている。

(v) 一一：二一一五。大部分は Vortage に基づくが、一二節cと二三節bは Vortage に対するヨハネの重大な改修の結果であり、一二節bは編集句である。このヨハネの工夫により、群衆は、エルサレムよりイエスを迎えた、という構成を示す。

Ⅲ、一一〜一二章は、上述のように、ヨハネの構成上の工夫により、イエスを奇跡執行者、あるいは *beios tyto* 的像、またはユダヤ教的救済史の枠組において理解するキリスト論から、それらの枠組を越えたキリスト理解、すなわち、人の子としての地上のイエスの生において、先在・栄光のキリスト、啓示者、を見出す(ヨハネの)キリスト論に至るようにとのヨハネの編集上の意図が、ヨハネの編集の座の史的状况と共に、よく示しているのである。

カルメル会改革者アヴィラの

聖テレジアにおける現存する神の神秘

澤田愛子

アヴィラの聖テレジア (S. Teresa de Avila 1515~1582) 十六世紀のスペインに生きたこの偉大なカルメル会改革者の思想と教えは、時代を越えて私達の魂に強く迫りくるものがある。神秘神学の最高峰に位置する彼女の教説にはいささかのし

かめつづらした面もない。そこより響いてくるのは、ただ神との親しき交わりのみもたらす無類の幸福感と喜悅である。聖テレジアにとって神とは如何なる存在であったのか。それは単に思索上の神でもなければ、哲学の神でもなかった。彼女の神は実存する人間の中に親しく生き、魂に常に働き関わる神であった。テレジアはことにその決定的改心以後、現存する神を靈魂の内部に見出し出てゆくようになる。そして内在する神を人生の友として、その親しき交わりの中から、生きる為のすべての活力を汲みとってゆくようになった。こうして神との親しき交わりは、生涯の晩年に神秘神学でいうところの靈的婚姻なる神との一致の絶頂に彼女を導いたのである。私達にとって人生の目的とは、この神との一致を深めその幸せに与かることその他にはないと彼女は考える。

それでは如何にしたら神との交わりは深まってゆくのであろうか。人類が有する神秘的著作の最高の宝といわれる『靈魂の城』(Castillo Interior e las Moradas)には、その道と方法とが詳述されている。テレジアは靈魂を水晶でできた城に喩えている。そこには象徴的な七つの住居があるという。人は念禱(oration)という孤独と沈黙のうちになされる神との親しき語らい(『自叙伝』8の4)を通して、そのひとつひとつの住居を進みつつ、最深奥の第七の住居に導かれるのである。その時愛する御者との靈的婚姻は成就される。これは靈的な人々の達し得る最高の境地ではなからうか。けれどもそこに至る道は決して平坦ではない。

テレジアによれば城の異なった住居は、念禱の異なった段階である。最初の三つの住居では初心者の念禱が行われる。そこでは恩恵の下にあるとはいえず、靈魂の能動的な働きが主体である。未だ甘美な味はなく無味乾燥が被い尽くしてはいるが、靈魂は種々な誘惑と戦いつつ、始めた神への道を前進するように努力しなければならぬ。第四の住居からは靈魂に対する神への働きがもっと強烈になり、神秘神学で「受動的」と呼ばれる念禱が始まるようになる。靈魂は徐々に甘美さを味わうようになると同時に、外的事物への執着から離れるようになる。テレジアが「一致の念禱」と名付けるものは第五の住居から始まる。一致の深まりは、靈的婚姻に向かうプロセスで象徴的に語られる。第五では未だ「見合い」の段階であるが、靈魂はひと目みた御者に酔いしれ、それをずっと楽しみたいと死を望んで苦しむようになる。第六の住居に入ると、この苦しみは靈魂を全く打ちのめしてしまう。そこでは種々な外的試練も加わるようになる。靈的婚約はここにおいて行われる。この苦しみは第七の住居に入る為の最後の浄めである。そして第七の住居に至ってついに靈的婚姻が成就する。この時靈魂と神は海に注がれる川のように全くひとつのものとなり、靈魂は永遠の静かな味わいの中に常に憩うのである。

テレジアによればこれらの念禱は、靈魂がひとり楽しみにふける為にあるのではない。それは受けた恵みを支えにして、神と隣人に自分の生命を献げ尽くして生きる為にごそあるのである。従って真の念禱は常に業を伴うはずであると彼女は考へて

いた。

テレジアの放つメッセージは、祈りなきこの時代の砂漠にあつて、なおも密かに永遠を求めて彷徨う靈魂に必ずや火花となつて触れることであろう。神なき時代と呼ばれる現代、彼女の放つ言葉の重みが、宗教者のみならず一般多数の人々の心にかと受けとめられることを切願してやまない。

シュライエルマッハーの初期キリスト論

——副牧師就任迄の一年間——

長江弘晃

ドーナ伯爵家に別れを告げてから、シュライエルマッハーはシュローディン、ランズベルグ、ドロッセンと各地を転々とし、其の後ベルリンで職を得、第二次神学試験に合格し按手礼を受けた。この間約一年（一七九三年五月—一七九四年四月）であり、その期間の彼にみられるキリスト論を、今回は検討する。

右の間に影響を受けた書物として、E・クヴァップは、フィヒテの『あらゆる啓示の批判の試論』、シュバルディングの『宗教に関する信頼書簡』、レッシングの『人類の教育』等をあげ、フィヒテより「仲保者」(ZS. 一九二頁)、シュバルディングよりキリスト観(同一七四頁)、レッシングより「人類

の歩み」(同一六九頁)を学んだと述べている。しかし、その影響や、それとの連関によるキリスト観につき、シュライエルマッハーは書簡、自叙伝では何も語っていないが、それはこの時期に作成された彼の三説教文(「神の支持」、「イエスは一切の口実を断る」、「有益な服従」)中に散見できる。以下、彼のキリスト観を説教文中に探ってみる(引用は頁数のみ)。

シュライエルマッハーは、キリストの仲保者としての贖罪の意義を明確にするため、彼独自の善悪観を最初に展開する。それによれば、人間の「欠陥」Fehlerは怠惰と無思慮の性癖及び感覚の原因とし(一七九頁)、それは自己欺瞞と愚かな虚栄(一七五—一六頁)の罪惡となる。同時に、人間には徳に向う欲求、即ち「善の芽」Keim des Guten(一九一頁)があり、善に対する愛を示す側面がみられ、人間は善惡両有の本性を所有している。理性、心、感情の、それぞれの各表現の仕方の相異により善惡が生じ、人間は善惡両有なるが故の動揺した特性を示す(一七〇、一八五頁)。ここに、人間は神の救済の対象とならざるを得ない。彼のこの人間観は、キリストの使命の内容を定める前提となる。

彼は、キリストの使命を「教師」Lehrer、「指導者」Führerとして「人間本性と神の意図との一致を命ずる」(一八四頁)こと、及び「我々の悟性の啓発」(一九三頁)と「我々の心の安らぎ」(一九九頁)を与えることとした。しかし、我々に対するキリストの要求は、決して威嚇的方法によらず(一八四頁)、キリストのもつ温和、情愛等の素質に基づき寛大であり、

その点で「キリストはまさしく、我々の弱さを憐れみ、我々が負い切れぬものを我々に負わせることのない教師、指導者であった」(一八七頁)。従って御わざに関して、シュライエルマッハーは、我々の「改心と治癒」*Besserung und Heilung*を助ける働きと明示したのである(一九七頁)。

このようなキリスト観に、さらに神学的規定が付加される。キリストは一切において全く人間的であった(一八六頁)とか、「人間らしく出現し、人間として感知し行爲したが、罪なくして存在した」(一八七頁)とある。それと共に、キリストに「全能の賦与がなされた」(一九六頁)とあり、一応ここに「神人」としての実在性の規定がうかがえる。

右の特性を備える救済者は、「模範と教え」*Beispiel und Lehre*とにより我々に救いの確信を注入する(一九七頁)。それは「新しく出現した恩恵の助け」*Hilfe der neu erschienenen Gnade*の具現化である。この人間に対する改心と治癒の助けは、人間各自を「誠実と勤勉の道」*Weg der Treue und des Fleißes*(一七五頁)へ導き入れる。しかし、シュライエルマッハーによれば、この人間の自己改善の歩みも、結局は神の「恩恵の慈善」*Gnadenwohltat*に支えられるものであった(一八〇頁)。

以上のキリスト論を通し、以前のシュロピッテン時代との比較において指摘し得ることは、第一に、人性の一面的主張が退き、「神人」としてキリストを捉える認識が見出せることであり、第二に、キリストの御わざを改心と治癒の助けと捉え、そ

の背後に神の支持を主張したことである。確かにキリストを教師として捉える傾向は、以前の時期からの継続といえるが、前の引用文にみられるような教師としての特性の言明は、この時期における第三の特色といえよう。

R・ブルトマンと「宗教」

土屋 博

一九二〇年代までのブルトマンは、キリスト教神学における宗教史学派の影響下にあった。ここでは、諸宗教や宗教史について論じられたが、それらはあくまでキリスト教の背景であり、キリスト教が最高の宗教であるという前提は動かなくあった。ところが、宗教史学派は一九二〇年頃に衰退し始め、それにかわって弁証法神学が台頭する。そのような流れの中で、ブルトマンは、人間と歴史をめぐる思索を深めながら、新約聖書テキストの歴史的・批判的解釈に自らの研究を集中していく。

一九三〇年代以降、彼の著作の題名から宗教や宗教史という言葉が消え、著作の中では、宗教概念が否定的に用いられるようになる。それは、キリスト教を宗教史の最高段階におく見方を断念するにいたったことを意味していた。歴史学者ブルトマンは、その見方が歴史学的に正当化されないことを的確に見ぬいたのである。キリスト教信仰の立場は、歴史学的に導き出される優劣の基準とは無関係な選択によってのみ実現されることに

なる。しかし、啓示と歴史の人間とを終始一貫矛盾関係においてとらえるという考え方も、彼にとっては受け入れがたい。そこで、その結合点が、「実存理解」という形で積極的にとらえかえされたのである。

R・オットーとブルトマンとは、一九二二年以来約八年間、マールブルク大学の同僚であった。だが、両者の関係は必ずしもしっくりいかなかったようである。『聖なるもの』（一九一七年）に関するブルトマンの書簡、『神の国と人の子』（一九三四年）に対するブルトマンの書評を見ると、それぞれの考え方が微妙なところですれちがっていたことがわかる。オットーの方は、いつも「宗教そのもの」を明らかにしようとしていた。ただし、宗教を実証的・客観的に把握することは、彼の好むところではなかった。宗教研究にあたっては、宗教的感動・宗教的感情の体験が要求される。したがって、オットーにとつての神学は、最終的には、キリスト教の優越性を主張するキリスト教神学の性格を脱してはいないといえ、さしあたり、もっと広い、もっと根底的な意味での神学であった。確かに、オットーもブルトマンも、キリスト教神学を一段と掘り下げたところであらうと志したことに変わりはなかった。ところが、オットーは宗教（聖なるもの）に依拠し、ブルトマンは哲学（実存理解）に依拠して、互に相手の逸脱を批判することになったわけである。

ブルトマンがキリスト教を実存理解へときほぐしていった結果は、実際には、伝統的ケーリニウスマに制約されており、彼

の主観的意図にもかかわらず、従来のキリスト教神学の枠を越えることができなかった。そうなった原因は、彼の著作にしばしば現われる「決断」の要請にあると思われる。決断は、飛躍を内に含むがゆえに、ある程度問いを進めたところで、突然究極的解答と直結し、中間のつめを放棄することを意味する。ブルトマンは、実存理解というレベルで、キリスト教信仰と文化との接点を求めたのであるが、思考を越えた決断の要請をそこへ導入し、しかも、決断の場面を伝統的キリスト教から遠くないところに設定して、拡大・深化させようとはしなかった。で、現実には、むしろ、彼の目ざす方向と文化との距離感の方が浮かび上がってしまったのである。

ブルトマンが宗教現象の積極的把握を意識的に避けるようになったのは、シュライエルマッハーに始まる「体験神学」を警戒したためであろう。要するに、ブルトマンの宗教観は、宗教や宗教史の概念を清算していく過程においてあとづけられるのであり、そこに本質的な展開を認めることは困難であろう。それに対してオットーは、結果の成否はともかく、宗教現象を仮説的にくくり出そうとする努力によって、少なくともブルトマンよりは文化の内実にくいこむことができたのではないだろうか。

M・ヴェーバー『古代ユダヤ教』と

カスパリの批判（一九二二）

高野 晃 兆

「あらゆる予言者が、神の力の、また神の約束が絶対的に信頼しうることの、真のしるしであると考へた事柄、またイスラエルが永久に神に対して感謝すべき責務のしるしであると予言者が考へた事柄は、エジプトの軍隊の紅海における奇蹟的破壊によるエジプトの賦役義務からの解放なのである。しかもこの事件の特異性は、この奇蹟がイスラエルにそれまで知られていなかった神によって生ぜしめられたということ、そうしてこの神は、いまやこの奇蹟にもつづいてモーセがヤハウェ礼拝を創設したときに、莊重な契約（ベツトミヤ）によって連合の神として受容されたのであるということ、なのであった」(*Das antike Judentum* S. 127 日訳一九〇頁)。ヴェーバーのヤハウェはまず連合の神として受容されたという仮説がカスパリの批判の対象となる。

カスパリはヤハウェ信仰はまず氏族、特に家族のなかにはいつていき、国家的なレベルでとりあげられるのはずっと後のことであることを以下のように論証する。

士師記一七章並びに一九章にみられるように、ヤハウェ信仰はレビびとによってひろめられる。パレスチナに定住するようになったイスラエルびとにとつての新しい難問の相談相手とし

て、ヤハウェ信仰の故郷からレビびとが招かれるのである。レビびとを迎えるのは氏族や家族 (*Haushaltung*) である。

列王紀上一二の三一によれば、ヤラバアム一世はレビびとを任用することを欲さなかった。従つてこの段階ではヤハウェ信仰は国家の信仰とはなっていないのである。

はじめて国家のヤハウェ崇拜を宣言するのはオムリ王朝のアハブの子供たちである。彼らはその名前によつてヤハウェを信奉することを公言した最初の王たちである (アハジヤ *ʾAḥāz-yāhu*、或いは *ʾAḥāz-yāhu*、ヨラム *Yāhōram*)。ユダ王国ではソロモンはまだそこまではいっていない。彼の孫は生前は *ʾbiyyān* と呼ばれ、ヤハウェを含んでいないが、後にヤハウェを含む名前 *ʾbiyyah* と呼ばれるようになった。このアビヤムの甥 *yhōshāphāt* は疑いもなくヤハウェを含む名前をもっている。

レビびとの移入は、一般的な場合には、下限としてのオムリ王朝 (878/7—845/4) と上限としてのイスラエルのダンの基礎づけの間に起こつた。ヤハウェの名前をもつた人物名はサウルの時代にもダビデの時代にも存在した。何となれば彼らと共にヤハウェ宗教は存在していたから。しかしヤハウェに土地と住民が属するのみならず、国家も属するというふうに考えられるようになるのはしばらく後である。

以上のことから、*Orskult* から国家の祭儀への方向は明らかにされるが、その逆、即ち国家の祭儀から *Orskult* への方向は明らかにならない。*Orskult* から国家的祭儀への宗教連

動は国家的な人物が信仰を告白するという形式において承認されるということによって、この宗教運動は落着する。

以上がカスバリの所論である。その他にもヴェーバーの連合の軍事制度に関する仮説等についても批判しているが、ここではとりあげることはできない。

ヴェーバー以後、アルト、ノート、更にラート等によってヤハウエは連合 (Bund) の神としてまず受容されたという仮説が旧約学の主流となっているようである。

創世記二章四節について

定形 日佐雄

創世記二章四節前半「これが天地創造の由来 (トレドース) である」は、祭司 (P) 史料層に帰属する天地創造神話の結句である。そしてこれに後続する四節後半「ヤハウエ神が地と天とを造ったとき」は、ヤハウエスト (J) 史料層に帰属するアダム (人間) 創造神話の起句である。しかも両句において「天と地」ならびに「地と天」の語句がいわゆる交差法 (キアスムス) をなし、それぞれ文書として成立した年代を異にする二つの神話を固く結びつけている。

旧約聖書中、天 (šamayim) および地 (eres) もしくは (ares) が対偶語 (Wortpaar) としつゝ、または並置法 (parallelismus membrorum) 中の鍵語として配置される例は40例

ある。それらのうち32例 (創1の1、2の1、4a、14の19、22、代上16の31、29の11、代下2の11^{*}(12)、詩50の4、69の35^{*}(34)、89の12^{*}(11)、96の11、102の20^{*}(19)、103の11、115の15、121の2、124の8、134の3、146の6、箴25の3、伝5の1^{*}(2)、イザ13の5、49の13、51の13、16、55の9、65の17、エレ51の48、哀2の1、エゼ8の3、29の5、ヨエ3の16) においては、「天」が先行し「地」が後続する。しかし残る8例 (創2の4b、士5の4、サム下22の8、代上21の16、詩68の8、148の13、イザ48の13、ヨエ2の10) においては、「地」が先行し「天」が後続する。

「天・地」の語順を保持する句をモチーフ別に見ると、創造、祝福、賛美、嘆き、知恵および審判等に分類できる。他方「地・天」の語順を保持する句についてそのモチーフを見ると、賛美 (士5の4、詩68の8、148の13)、救済 (イザ48の13) および審判 (サム下22の8、代上21の16、ヨエ2の10) に分類することができる。

それでは創2の4bにおける「地・天」は、いかなるモチーフに属するのであろうか。そこでわれわれは、原初史物語 (創1-11) J史料層の地 (eres) もしくは (ares) に関する言及を検討することにより、Jのモチーフを明らかにする。地への言及は、創2の4bを皮切りに、総計32回行われる (2の4b、5a、5b、6、11、13、4の12、14、16、6の4、5、6、7の3、4、10、12、17、23、8の3a、9、11、22、9の19、10の10、11、11の1、2、4、8、9a、9b、28)。これらの言及に

よれば、ヤハウェ神によって造られた地には野の木なく、雨も降らなかつたが、地は水で潤っていた。その地でカインは放浪者となり、やがて人の悪がはびこるところとなつた。ヤハウェ神は地の上に人を造つたことを悔い、洪水によって地を滅ぼした。しかしノアと彼の一族はその難を免れ、全地の民の基となつた。しかし民はふたたびヤハウェの前に傲り高ぶり、ついにヤハウェによって全地に散らされることになる。アブラム（アブラハム）の祖父ハラシが生まれ没した地、カルデヤのウルが、アブラハムの出発点となる。このように原初史における「地」は、ヤハウェの呪いを結果する。このことは、創12から始まる「アブラハム祝福の物語」と著しい対照を示す。

Jは、原初史において、新しい語りに移るたびに、「地」にもっと厳密に言えば「呪われた地」に言及する。これは、Pが原初史において新しい語りの導入として「由来」もしくは「系図」（トレードース）の語を常用することに匹敵する。もっともJにおいては「断絶」への危惧に力点があり、Pにおいては「継統」への期待に力点がある。

以上の論述から、創2の4bにおける「地」の先行は、Jの関心が「地」の問題にあり、ひいては地の呪われた現実の予表となつてゐるのではないだろうか。

（本文中（*）内は、ヘブル語聖書と邦訳聖書との節が異なる場合の、邦訳聖書の個所を示す。）

ノアの呪い

——創世記九章18—24節の伝承史的研究——

山 我 哲 雄

創世記九章18—24節のノアとその息子たちの物語は、それ自体においても、先行する洪水物語に対しても、多くの矛盾と不調和を含む問題の多いテキストとして知られている。これは、この伝承の漸進的成長の結果とみなされねばならない。本研究では、この物語の形成経過を大まかに三つの段階に分けて考察する。

われわれの物語は、最初の段階では洪水物語とも、ノアとその三人の息子とも関係をもたない独立した個別伝承であり、子たる者が父に対してとるべき態度を問題にする教訓的家族物語であった。そこでは匿名の父と二人の息子が登場し、父をないがしろにした息子が呪われ、正しく行動した息子が祝福された次第が物語られていた。

第二の段階で、元来の物語の二人の息子がカナン人とイスラエル人の祖先と解釈され、この段階ではじめて、物語全体に民族間の関係を表現する種族伝説的性格が与えられた。

この段階は、25節のカナンへの呪いの言葉によって代表される。時代的背景としては、通常考えられるようにダビデ・ソロモン時代ではなく、イスラエルがカナンと直接対決していた土

地取得時代の後半から士師時代が考えられよう。

第三の段階で、われわれの物語ははじめてノアと三人の息子に結びつけられ、洪水物語の後日談となった。この作業は、通常ヤハウィスト(J)と呼ばれているダビデ・ソロモン時代の神学的伝承編集者に帰されてよからう。Jはこの物語をノア一族の系図に結びつけることに伴い、従来父と二人の息子の図式をノアの三人の息子セム、ハム、ヤベテの図式へと拡張した。ここで新たに付け加えられた27節のヤベテへの言葉は、ペリシテ人が進出して一時バレスチナ支配をイスラエルと分けあい、その後比較的独立性を保ったままイスラエル王国の支配下に入ったことを示すものと思われる。従来26節では、父に対して正しい態度をとった一方の息子自身が祝福されていたに違いない。Jはこれをヤハウェへの祝福、すなわち神讚美に変えた。これはセムすなわちイスラエルが祝福されるという事態が、Jの神学的核心たる創世記二章1―3のアブラハムの祝福と競合するからである。Jにとってイスラエルに向けられた祝福は、あくまでアブラハムの召命をもって始まるのでなければならなかったのである。

洪水物語と結合され、原初史の枠組のなかに組み入れられることによって、われわれの物語は、第二段階の種族伝説的色彩を濃厚に残しつつ、同時にそれを越えて普遍的、人類的意味を獲得した。Jがこの物語を彼の原初物語(創世記二章4b―一章9)に取り入れたのは、彼に与えられていた系図でカナンとハムが近い位置にあったという外面的理由によるだけでない

く、この物語が父と子という基本的人間関係における罪と呪いを主題とするものであったからであらう。Jはすでに第三章で夫婦間の、第四章で兄弟間の関係から生じる悪の問題を扱ったが、ここでさらに親子間におけるそれが付け加えられた。このようにしてJの原初史は、人類的歴史を罪と呪いの連鎖として描き出し、創世記二章3節で始まる「祝福の媒介」の必要性を準備するのである。

われわれの物語は、家長制的社会における家族倫理を表現する家族物語として出発したが、その視野を家族から民族へ、民族から人類へと広げつつ、民族間の政治力学を表現する種族伝説的段階を経て、最終的には人間の共同存在の根底にひそむ問題性を表現するものとなった。この物語の発展経過のうちには、現実化と再解釈を通じての、イスラエルにおける伝承の創造的継承が典型的な形で示されているように思われる。

ルターにおける「神の言葉」について

竹原 創一

ルターは神の言葉を聖書以外のところには求めない。人間によって記され、読まれ、語られ、聞かれ、そこで意味をもつ聖書の言葉が、いかにして神の言葉となるかを問題にする。ルターは「神の言葉」と「人間の言葉」を厳格に区別し、対立的にとらえる。その区別はその言葉の受けとめ方による。文字とし

では同じ言葉でありながら、その受けとめ方によって神の言葉ともなり、また神の言葉でなくなることもある。それゆえ、「神の言葉」とは何かを明らかにするためには、人間におけるその受けとめ方を同時に考察しなければならぬ。

ルターは詩篇講義（“Operationes in Psalmos” 1519-1521）の中で、神の言葉の受けとめ方として、意志（voluntas）、熱慮（meditatio）、行為（opus）の三つをあげている。これらは、人間が主体となった言葉の受けとめ方であるとともに、神の言葉が主体となった神の言葉の自己展開であるともいえる。この三つの受けとめ方を考察しながら、ルターにおいて「神の言葉」とは何かを明らかにしたい。

一 「神の言葉」と意志

詩篇第一篇の注解において、神の言葉は掟（lex）として規定される。神の掟は人間に向けられた神の意志であり、それに対応するものは人間の意志であるとされる。オッカム主義の流れに立つルターにとって、意志は神と人間を関係づける重要な概念である。ルターにとって意志は、他の諸能力と並ぶある部分的な能力ではなく、「人間の全体的生（totā vita hominis）」、「生の源また頭（vitae fons et caput）」である。意志から、考えること、語ること、行なうことが発し出る。意志はまた、「掟を喜ぶこと」であり、「心の純粹な喜び」である。純粹とは、掟に付随する報償や罰を顧慮しないことであり、ただ掟そのものの善、義、聖のゆえに、掟を喜びとし従うことである。それゆえ、意志の特徴は、「自由な（liberatis）」、「無償の

（gratuita）」、「喜ばしい（hilaris）」と言ふ表わされる。「人はこの意志によって神の言葉と一つになる」と言われる。しかし、このような意志は人間の可能態（potentia）や現実態（actus）や習性（habitus）とは言えない。それは神の言葉によって絶えず新たにひき起こされるものと言われる。

二 「神の言葉」と熱慮

ルターは「熱慮すること（meditari、ヘブライ語 haḡā）」の三つの要因をあげている。第一に掟の言葉への深い注意（ob-servatio intentā）、第二に聖書の様々な箇所と比較考察（collatio mutua）、第三に掟を語ること（sermo）。ルターにおいて熱慮は聖書の言葉に限定されている。しかし、熱慮をとおして同じ言葉が「冷たい言葉（verbum frigidum）」から、「熱（calor）」と「力（vis）」をもった言葉になる。さらに、熱慮は他者へ語ること（sermocinari）をも含む。心の内に深く受けとめられた言葉は自ずから外へ語り出され、伝達される。そして、この伝達が可能であるのは、すべての語ることの根底に同じ一つの言葉、神の言葉があるからであるとルターは言う。

三 「神の言葉」と行為

ルターにおいて行為は意志と熱慮の結果であり、その順序は不可逆である。意志と熱慮に先立つ行為は、「行為を真似ること（opus simulare）」として批判される。ルターは詩篇第一篇の「葉」と「実」を、「言葉」と「行為」の比喩として解釈する。実をもたらない葉はむなしように、行為を生み出さない言葉もむなし。神は行為するものであり、言葉によって

人間を行爲するものにすると言う。すなわち、「神の行爲は、被造物をとおしてなされる。とりわけ言葉と恩恵によって、神は活動し、われわれをもまた活動するものにする」(WA. 5. 41. 16-18)。

ベルジャエフのキリスト教信仰

田口貞夫

ベルジャエフは、独自の終末論的キリスト教信仰に基づく精神の革命により現代社会を變革し、人類の救い、世界平和の達成を意図した。とりわけ、現代は神を否定する共産主義がキリスト教に基づく西欧文明に代って、世界を支配しようとしているが、真の世界平和はキリスト教が自己改革をして、イエスの精神に帰ることによつてのみ得られると主張した。かれは青年時代、人間解放を求めて共産党に入ったが、やがて共産主義が精神をも物質視する非人間主義であるとしてこれを離れ、キリスト教に転向し、それがもとで祖国ソビエトを追放された。種々な体験を経て、現代はあらゆる面で人間疎外の状況にあることを憂えた。個々の人間精神の自由こそ最高の価値であるのに、人人はそれに気づかず、それ以外の何らかの権威が責ばれており、諸悪の根源はそこにあるとした。共産主義に対しては、その反ブルジョア主義、社会論などは高く評価したが、それが精神をも物質視し、また、「プロレタリアート」という概

念を至高の価値として個々の人間人格を無視する点をあやまりであるとした。かれは、こうして精神の自由をキリスト教に求めた。

だが、亡命後に接した西側の歴史的キリスト教では、万能神、絶対神の下、教会機構や神学、非現実的禁欲主義、儀礼などの権威に対して信者は服従することを要請され、最高の真理である精神の自由は無視されているとした。「われわれはすべての中で最高の真理が、これまで磔刑に処せられてきた世界のうちに住んでいる。キリストは十字架上で死に、従って、キリスト教ははりつけにされた真理の宗教である」(『新しい時代の転機に立ちて』)。これに対して、つぎのようにいう。「神は悪に対して責任はない。神も人も悪も共に、何物によつても規定されない、無根拠の自由より生ずる。神人キリストを介して神と人がていけいすることにより、神人社会が生じ、悪は克服され、一切が解決する」(『終末論の形而上学』)。こうして、精神の自由も回復する。ベルジャエフは、歴史的キリスト教はおおむね、権力者や社会的強者に味方して、弱者や有色人種に対して思い上った態度をとってきたため、共産主義の勢力をのばしたという。また、歴史的キリスト教において、イエスの「汝の敵を愛せ」の教は、宗教戦争や異端弾圧などで全く消されてきたとし、「最も徹底的な道徳革命は、われわれの敵を愛せ」という命題の中にある」(『新しい時代の転機に立ちて』)といった。かれは、祖国ロシアのキリスト教については次のようにいう。表向きの歴史を支配してきた官許正教に対しては、西側の

キリスト教に対してと同じ評価をあたえた。「神は権力の中にはなく、真理の中にある」という、聖アレキサンダー・ネフスキイが云った言葉に、ロシアの権力者たちが忠実でなかったから、ロシア民衆の歴史は悲劇であった。」(『ロシア思想史』)

だが、ベルジャエフはロシアキリスト教精神の本質は官許正教ではなく、在野の信仰にあったとし、そこにイエス本来の精神が生きていたという。正教がロシアへ入った初期の修道主義の「卑下」の精神は、真のイエス、すなわち、さばき主キリストではなく、十字架にかけられ辱しめられたイエスを模倣する精神であったとする。また、ホミヤコフが唱えた「ソボルノスチ」の理念——キリストを頭とする愛に基づく自由なる精神の共同体——は、ドストエフスキイ、フイヨドロフそして、ベルジャエフ自身にも受けつがれてきたという。かれは、これらの在野の信仰は、西欧人とは無縁なロシア人固有の反ブルジョア主義、終末観、同胞性などに基づくものであったという。ロシア共産主義も、かかるロシア的特性から生れた擬似宗教であるといった。なお、かれは晩年、ソビエトが近い将来、神人の国となることを強く期待していた。

バルトの『ロマ書』における

「信仰」をめぐる

佐々木 徹

カール・バルトの『ロマ書』(第二版)でのべられている「信仰」においては、その認識と行為が密接に連関している。信仰において認識されるのは、イエス・キリストの死と復活によって再建された、神と人間との関係であり、これをバルトは、「積極的の神人関係」とよび「福音の内容」とする。この認識は、神の賜物として奇跡である。この認識においては、神が自らを義とすることによって、人間を義とすることが認識される。ここでは、新しい人間が認識されており、この新しい人間との対比のもとに、罪なる人間の姿もあらわになる。新しい人間とは、イエス・キリストの死と復活によって開示される「神における実存」もしくは「私の不可視の実存的自我」であり、この新しい人間を通して、罪なる人間の存在への激しい攻撃が生じ、罪なる人間に根本的な危機がもたらされるのである。信仰において認識されるのは、イエス・キリストにおける、神と人間との「本来の関係秩序」であり、神と人間とのあるべき関係でもあるのである。この故に、「恩寵の直説法」が、同時に、その「命令法」たるものが主張される。そして、新しい人間の不可能な可能性は、イエス・キリストの十字架上の死におい

て、罪なる人間のあらゆる古い生の可能性の原理的否定として可視化することがべられる。従って、信仰者は、信仰の認識において、新しい人間との一致への希望の中で、罪に対して死ぬことを命ぜられるのである。この命令に服することが、「空洞」「虚空への飛躍」という言葉で表現されていると思う。それは、信仰者が、神の前に、自己を無にする行為である。信仰者は、神を畏れるべきことを知り、自らを「空洞」となし、神を愛しはじめ。そして「敬神」「奉獻」等の「第一義的倫理行動」をなしうるようになるのである。

このような、信仰の行為が可能になるのは、イエス・キリストの死と復活が、自己の自由な生の創出でもあることを、信仰者が認識するからである。こうして、信仰者は、神に感謝し、神の要求に服しうるのである。信仰者の「自由」は『ロマ書』（第二版）においては、特に聖霊の働きとの関係のもとに論ぜられている。それは、イエス・キリストの死と復活の認識を人間へともたらずのが聖霊だからである。この聖霊の働きによって、信仰者は、人間のあらゆる古い生の可能性を「囚縛（Gefangenschaft）」として知る。このように、自己の囚縛状態を知りうるのは、霊のもたらず認識によって、信仰者の生が、囚縛を超越した「新しい人間」の生と関係づけられるからである。信仰者の自由とは、このような、新しい人間との関係における自由である。こうして、信仰の認識と同時に、信仰者の自由な生が創出されるのであり、ここに、信仰の行為の可能性が生まれるのである。そして、この自由の認識は、信仰者のうち

に、自らが神にとらわれたとの意識を生みだす。ところで、信仰者の自由とは、神の自由な恩寵の行為の制約下にある自由である。信仰者の自由は相対的であり、信仰者はその行為によって、その目標たる新しい人間に到達することはできない。「神の自由は、その認識から必然的に生じる、自由な生の試みに敵対する！」と言われる。なぜなら、イエス・キリストにおける神の自由な恩寵の行為の認識によって、信仰者は、人間のあらゆる古い生の原理的否定のもとにとどまることを命ぜられるからである。神が与える自由は、所与となった自由を放棄し、所与となった自由によって可能な行為を停止することを可能にする自由でもあるからである。信仰者は聖霊によって、認識を新しくされるたびごとに、所与となった自由を放棄し、所与となった自由によって可能な行為を停止せんと試みることになる。このような認識から行為への運動のくりかえしによって信仰者の生は形成されてゆく。信仰者の自由は、神の否のもとにとどまり、神から距離を保つことによって、神を神とし、神を愛することを可能にするものなのである。

現代解釈学における

テキスト理解について

小林 恵 一

解釈学は古い歴史をもつが、一八一九年シュライエルマッハ

「理解の技術としての全体的解釈学は今日まで存在していない。いくつかの特殊な解釈学があるだけである」と述べ、自ら総合的解釈学を目指した。そして方法的には文献学と心理学を用い、前者を、文書を文法的に誤りなく読むための技術とし、後者を、著者を理解するための技術として用いんとした。さらに解釈学の目的として、「著者が自分を理解している以上に著者を理解すること」とした。

また彼において解釈学とは、「文書を誤りなく、また普遍妥当的に理解する技術」であったが、今日、シュライエルマッハーとは相反すると思われる解釈の定義、また文書（テキスト）の定義が現われてきている。

たとえば、フランスの言語哲学者P・リクールは「解釈とはテキストの背後に隠れている著者の心理的意図を見出すことではなく、……テキストにおいて展開されている《世に在る存在の仕方》を明らかにすることである」と述べている。P・Ricoeur (*Exegesis* p. 222)

さらに、言語記号論者の一人、ロラン・バルトは「解釈とはテキストが如何なる複数で成立しているかを評価することである」。また「テキストは記号表現の銀河であり、コードは横並びであり、一定の原理に服さない」と述べる。同じく、T・トドロフは「本来テキストは共示的体系であり、意味は複数である」という。(R. Barthes *S/Z*, p. 11-12) (O・デュクトロ、T・トドロフ『言語理論小事典』日本語訳四六〇—四六一ページ)

以上の記号論者によれば、従って、文書には^{テクニク}普遍的意味は存在しないのであり、テキストは同時に幾通りもの意味を通過させるのである。(S/Z, p. 14)

これら、言語記号論者たちのテキスト論を肯定する立場に立つとき、シュライエルマッハー、また彼の後継者たるディルタイの解釈理論およびテキスト論は妥当性を失うことになる。特にディルタイのいう定義「理解 *Verstehen* とは、言葉で書き残されたものだけを対象として、普遍妥当的に到達する解釈 *Auslegung* である」という主張は、記号論者とは相容れないものとなる。

ここで問われるべきは、テキストとは何かということになる。ディルタイにとって文書は、著者を理解するための手段的存在であり、解釈学の目的は「文書に表わされた種々の記号象徴、形式を通して著者を知ること」であった。(Gesammelte Schriften, p. 220, F. Müssner, *Geschichte der Hermeneutik* p. 28-29)。一方、記号論者にとってテキストは、著者へと至るためのものでなく、著者から独立しており、文体にしても「諸文体は言語の中にあるのであって使用者の心の中にあるのではない。」(トドロフ前掲小事典四七〇ページ)といい、言語の世界の独自性を主張している。

このような一見、相容れないテキスト論の仲介的位置にあるテキスト論が、M・ハイデガーにあるといえる。ハイデガーにおいて解釈学とは著者をよりよく知るためのものでなく、世にある存在者の存在の仕方を明らかにするためのものであり、解

釈とは「テキストに示されている存在の可能性を展開していくこと」であり、テキストは著者から独立した地位をもつものとされた。

一方、そのテキストは、やはり著者（個人あるいは集団）の個性を宿しているものであり、その解明の方法をハイデガーは明示していない。これを展開しているのが前出リクルであり、彼は個性はテキスト構造に反映されるといい、テキストの構造分析、またその解釈は解釈学にとって必然的のものとなると述べ、言語記号論者の行う構造分析をテキスト理解の一分野として解釈学に組入れようとしているが、このリクル的解釈学は、解釈学の新しい方向を示すものといえる。

プロセス神学の問題点

森田 雄三郎

最近二十年間におけるプロテスタント神学の主要な関心は、神理解の問題と教会の社会的意味関連の二つに集中されてきたと言ってもよいだろう。これら二つの関心事は、形式的には古くから論ぜられてきた問題である。今日ことさらにこれらの問題が更めて関心の対象となってきたのは、科学・技術の発展に伴なう世界観および人間観の変化が、キリスト教の伝統的な人格神を容れてきた世界観および人間観に再検討を迫り、それに伴って教会共同体の理解にも再検討を要求するに至ったから

である。それはまた、過去半世紀を支配した弁証法神学に対する反発、特にドイツ系神学の中では内面性に方向づけられたブルトマンの実存論神学への反発が、大きかったとも言える。というのは、実存論的内面性の立場では、世界観の問題はほとんど実存論的人間理解へと還元され、人間実存の偶然性に帰せられて、けっきょくは触れられぬままに終わったからである。

このような観点から見ると、プロセス神学は明らかに違った方向を示す。それはヨーロッパ神学とは異なったアメリカ特有の一つの動向であると言える。ホワイトヘッドの哲学を援用するプロセス神学は、現状では、宗教哲学ないしは哲学的神学とも言うべきものであり、その教義学的展開は、現在でもなお断片的である。その意味では、なお展開の過程にあると言えるかも知れない。

一、過去のプロセス神学の主要な関心は、神理解の問題にのみ向けられてきたと言つてよい。プロセス神学は実体的形而上学を排除して、相対性の解釈を徹底する。この面から言えば、確かにプロセス神学は科学・技術世界に住む現代人の要求にこたえてきたと言える。「宇宙的道徳家としての神」、「変わらない無激情の神」、「支配する力としての神」、「現状肯定者としての神」、「男性としての神」、これらの神概念を否定するプロセス神学は、確かに現代における神理解の問題に多く応えてきた。

また、かかる神理解への関心のゆえに、プロセス神学は、神理念を中心にキリスト教以外の諸宗教との対話を重ね、その成果を挙げてきたと評価してよいだろう。

二、しかし、教会の社会的な意味関連については、プロセス神学は大きく遅れをとってきたことは、見逃せない。その一つの理由としては、確かにシカゴ学派が社会福音に対する反動のなかに育ち、育まれてきたという歴史の事情が挙げられねばならぬであらう。しかし、そこに養われたプロセス神学の思想は、かなり個人主義的性格のものであった。ラインホルド・ニーバーの社会批判の神学がアメリカ神学の主流から後退しはじめて、やっとプロセス神学は、人びとの注目をひきはじめたと言えよう（それ以前からプロセス神学の中に社会批判を採り入れるべく積極的に努力した例外は、D・D・ウィリアムズぐらいと言えよう）。

しかし、この新たな注目も、主として神理解に関してであって、社会的関心はプロセス神学には依然として少なかった（プロセス神学が対話できたヨーロッパ神学は、主としてブルトマン神学であったことも、このことを裏づけている）。このために、せつかくの神学的潮流の変化にも充分乗り切れなかった感がある。

三、今年の八月二十日から四日間、南山大学においてホワイトヘッド国際シンポジウムが開催されたが、そこで行なわれた研究発表でもなお上に述べたような傾向が、強く感じられた。しかし、J・カーブとD・グリフィンだけがこの欠点を十分に自覚しており、それを克服する姿勢を持っていたことは、注目に価する。しかし、そのためには、かなり思いきったホワイトヘッド解釈を敢行しなければならぬであらう。現在の段階では、

彼らは自分たちがなおも少数派であることを、承認している。

神の全能について

矢内 義 顕

神の全能性という概念がキリスト教にとって非常に重要であり、従って、様々な形で論じられてきたことは言うまでもない。ここでは『ペトルス・ダミアニ（一〇〇七—一〇七二）の『神の全能について』(De divina omnipotentia)を取り上げ、彼がこの全能性についてどのようなことを論じ、またどのような意図で論じたかを考えてみようと思う。

ダミアニは、そこで主に二つの問題を論じる。(1)全能の神であっても、失われた処女性を回復することはできないとヒエロニムスは説くが、はたしてそうか。(2)神は既成の事柄をそうできなかったとすることはできないと弁証論理学者(dialectic)は説くがはたしてそうか。

(1)について、ダミアニはそれをできると説く。すなわち、神の意志は万物の存在原因であり、従って、創造以前に万物はこの意志の内に真実(creatur)、本質的に(essentia)存在した。万物が創造者の意志の内においてこそ、完全な形で存在したのであれば、創造後に失われたものを、神が回復することは可能であり、神はこれを、その永遠の意志の正しさ(adi voluntatis perpetuae rectitudinem)行

なうのである。

(2)についてもダミアニはできると言う。弁証論理学者によると、これは矛盾律を犯すことであり、論理的必然性を無視したものである。ところがダミアニは、論理の持つ必然性が、様々に変化する事象の本質すら決定できないのに、どうしてそれ神にあてはめることができようか、と論ずる。さらに、神にとって現在・過去・未来という時間的変化は無い。神にとっては永遠の現在のみがあり、またすべてをなし得るといふ能力も神と共に永遠である。それゆえ、あるものが生じる以前に、それが存在しなかったとすることが神にできたとするならば、それらが生じた後であっても、その能力は有効である。つまり、神は既成の事柄をそうでなかつたとすることができるといふわけである。後に、スコラ学においては、それ自体として考えられた神の能力を *potentia absoluta* と呼び *potentia ordinata* と区別したが、その場合でも、前者に矛盾した事柄を行なう能力を含めることはしなかつた。それゆえ、ダミアニの見解は非常に極端なものであつたと言ふことができよう。

ところでダミアニがこうしたことを論じた根本的動機は何であらうか。それは、中途半端に人間の学芸を学んだ結果、好奇心に駆られて、神の神秘をないがしろにしようとする者達を論駁するためである。彼にとって弁証論理学とは、實在の質、本性 (*virtus et materia rerum*) に関わるものではなく、陳述の方法、秩序 (*modus et ordo rerum*) に関わるものである。

論理が神を従わせるのではなく、神が論理を従わせるのであ

る。つまり、神の神秘に対して論理学は、侍女 (*ancilla*) のごとくふるまわねばならない。そしてここにおいて成立する論理は、ダミアニの言葉を用いると信仰の論理 (*ratio fidei*) ということができよう。こうした、弁証論理学の神学への適用をめぐる彼の見解をみる時、それは一一世紀において最も保守的な立場に属することが分る。

ところが、そのような立場を取つた彼が、当時の修道院においてとりわけ權威のあつたヒエロニムスの見解を否定したことは、それがダミアニの本来の目的ではなかつたにしても、興味深いことである。彼は、ヒエロニムスの見解を取り上げるに際して、それが誰によって言われているのか (*a quo dicitur*) ではなく、何が言われているのか (*quod dicitur*) を問題とすると述べている。このことは、人間の權威にとらわれず、問題そのものを自由に、積極的に取り扱おうとする姿勢を示している。しかも、それが一一世紀における保守派の代表とも言うべきダミアニに見い出されるということは、久しく停滞していたヨーロッパの知的活動が活発化してきたことを示していると思われる。

聖書の贖罪精神と奇跡をめぐって

木原 範 恭

筆者は、これまで、新英語訳聖書の翻訳に代表される最近の

聖書翻訳の傾向は、自然主義的翻訳の延長線上にあることを指摘して来た。拙稿は、奇跡の否定的志向という局面に、しばって更に考察してみたい。

C・S・ルイスは、その著『奇跡』の中で、次の様に述べている。

「私は『奇跡』ということばを、超自然的力の『自然』への介入という意味に用いている。自然のほかに、超自然と言えるようなものが存在しなければ、奇跡などはない。」

——ルイスにしたがえば、この世の中には、自然のほかに、何も存在しないと信じている「自然主義者」と、自然のほかに何か別のものが存在していると、考えている「超自然主義者」が、存在する。

したがって、ルイスによれば、「奇跡は、キリスト教の中心である。奇跡を伴わぬキリスト教を求める人は、キリスト教から単なる『宗教』(汎神論)へと逆戻りしつつある人である」と、いうことになる。つまり、中心的奇蹟は、キリストの受肉にある。ルイスのことばを借りれば、『他のすべての奇跡』は、これを準備し、あるいはこれを示し、あるいはこれに由来している。ちょうどすべての自然的現象が、特定の場所・時間において自然の全性格を表わすものであると同様、キリスト教の個々の奇跡は、ことごとく特定の場所と時間において、受肉の性格と意義とを表わしている。」

新英語訳聖書のロマ書第四章二十五節の翻訳が、問題とされるのは、かかる受肉に関することであるからだ。内村鑑三聖書

注解全集第十一巻の『贖罪と復活』によると、「彼(筆者注・キリスト)は、ご自身の罪のためにこの屈辱をあげたいものではなない。彼はわれらのために、全人類のために、特にわれらを信する者のためにこの苦きさかづきを飲みほしたのである。」

そして、内村が、不信仰な訳として、昔、示している様な立場に立ったのが、新英語訳聖書である。即ち、

He was given up to death for our misdeeds, and raised to life to justify us. (下線筆者)

又、ロマ書十章九節の新英語訳聖書は、原典の受身形の「あなたは救われる」を、

You will find salvation (あなたは救を見出す)と訳している。しかし、同章十三節に関しては、新英語訳聖書も、

——everyone who invokes the name of the Lord will be saved. となつて、受身になつてゐる。

しかし、同九節が、与える印象は、救いの中心が、キリストの贖罪にあることを忘れさせ、人間の努力にあると、読者に思わせる。

更に、ロマ書八章三節に出てくる原典の『罪の肉の様』というくだりを弱めているのが、これ又、新英語訳聖書である。即ち、

like that (form) of our own sinful nature (われわれ自身の罪の性質の姿)というくだりは、単数形のもつ(原)罪という語の重さを弱めている。又、ペテロ前書第一章十九節につ

いても、新英訳聖書は、同じ様な立場で翻訳されている。同章十八節の新英語訳聖書は、これ又、「あなたがたは救われた」という受身形の親しみある原典の味が、ここでも、又、消されている。そして、ペテロ前書第一章二節にも、同様な傾向が、うかがわれる。即ち、原典では、選びのわざは、三位一体の神によることがわかる様に、『選ばれた人々』は、①「神の予知に従い」、②「御霊の聖めによつて」と、③「イエス・キリストに従うように」「またその血の注ぎかけを受けるように」との三つの句に関連づけられている。しかし、新英訳聖書は、

hallowed to his service by the Spirit, and consecrated by the sprinkled blood of Jesus Christ.

(父なる神の意図で、御霊による奉仕にあずかり、そして、イエス・キリストの血のそそぎによつて、きよめを受けて、選ばれた人たちへ) (強調筆者)

①原典の「予知」は、新英訳聖書では、「神の意図」と、訳され、選びの予定の思想(ロマ8・29)を、無視している。

②「きよめ」は、新英訳聖書では、「奉仕」と訳されている。

原典の「御霊の聖め」の「御霊の」は、主格的風格で、「御霊が聖める」という意味は、新英訳聖書は、「御霊によつて」という手段を示している。

③選びの目的は、原典では、目的を表わす前置詞で、はじまつて、「キリストへの従順と血の注ぎを受けるために」となっているのに、新英訳聖書は、「キリストの血のそそぎによつて」と

なり、選びの目的を、手段にすりかえて、選びの目的さえも、ぼかしている。(強調筆者)

『自由意志論』中のアウグスティヌスの

「自由意志と恩寵」

塩路 憲一

本論の目的は、『自由意志論』第三巻に表わされた「自由意志と恩寵」論の根底にある人間存在論を明らかにすることである。

同書三巻の終わりにアウグスティヌスは、罪に墮る前のアダムの存在について書いているが、ここから次の如き人間存在の構造が明らかとなる。即ち人間存在という原事実には、第一に造られた〈opus〉という事実と、第二に主体的存在である〈operans〉という事実が含まれている。第一の事実、神から被造物に対する関係である。第二の事実、人間から神に対する、主体的な関係である。

第一の事実には、人間が理性をもつていて、神からの命令をうけとり得るが、神の知恵に到達していないため、自らの意志によつて、神の命令から自己自身を閉じたり、命令の拒否をすることもある、ということが属する。また、意志をもつて、至高の神をめざすべきであるという、いわば、自由意志への課題も、ここに属する。第二の事実、人間主体の行為の世界であ

る。神に背いたり、神に向ったり、人間から神に対する営みは、すべてここに属する。この世界では、人間は、自己の行為の一切に責任を持たねばならない。

右のような視点から、アウグスティヌスの「自由意志と必然」についての発言を考察すると、アウグスティヌスが「自由意志」liberum arbitrium なる概念で表現しているのは、人間の主体性の構造である。人間から神に対する、第二の関係の構造である。人間は自己の責任に於いて自己を決定しなければならない。自己が何たるかは、自己決定に依る。

神の予知で表現されているのは、主体性の *Hilfslosigkeit* ともいいた事実である。人間は、救い、あるいは慈悲なしには、決して、自己に与えられた課題——自己を神に向って上昇させ、目に見えない至高の善を享受すること——を全うさせることは出来ない。神の予知は決して、人間を罪に強請しているのではない。神は、人間が、自己の主体のみから出るの罪でしかあり得ない、自分独りでは救いのない存在であることを見ているのである。

次にアウグスティヌスの、罪と罰、世界の秩序についての考察から、次のことが分かる。

神の、被造物に対する関係とは、*ordo universitatis* である。宇宙の秩序は、神の善、正義、完全性を具現している。更に言えば、個々の個物は、神の完全性を表現しているのである。この関係は勿論、神と人間の間にも成立する。

罪と罰の関係は、この神から人間の関係の事実の上に成立す

る、人間から神への関係を明確化している。人間は、神の完全性を表現する一点として、この世に生を得るが、主体的には、この課題に答えざることは出来ない。必ず、神から外れてしまおう。そこで、神は、人間を罰することにより、人間を罪から救おうとする。これが神の慈悲である。

こうして見るとき、『自由意志論』では、人間の第二の関係と、神の第一の関係の具体的なつながり方が明確化されていない。必然の力は、人間の自由意志にどのように関係をもっているのか、神の、人間主体への働きが充分論じられていない。これは、本書では、*gratia* が恩寵なる概念として使用されず、恩寵にあたる言葉が一定化していないことにも表われている。

クザーヌスにおける

△疑いの複数性▽をめぐって

八巻 和彦

キリスト教において「△疑い▽を捨てて△信仰▽を保て」と説き勧めることは、根本的教説の一つであろう。例えば、新約聖書「マタイオスによる福音」一四・三一、「ヤコブの手紙」一・六〜八等々に見られる。これは、△疑い▽が△信仰▽の反対語であるということにとどまらない、より根本に関わる理由があるだろう。

こうして△疑い▽に注目する時に気づかれるのが、旧約聖書

「創世記」三・一の「人祖の墮罪」を叙述する箇所における「へびのなげかける疑い」である。墮罪の真の原因は、禁断の実を食べたことではなく、それに先立って神の命令に疑いをなげかけたことに、既に成立しているのではなからうか。それ故にキリスト教において「疑うなかれ」とくり返し説かれているのではなからうか。このことは、 \wedge 疑い \vee *dubium* と \wedge 信仰 \vee *ides* というラテン語の語源にも支持されるだろう。 *dubium* の動詞 *dubitare* は、教詞「*duo*」に由来して「二となす」という意味をその源としており、*ides* の動詞 *fidere* は「結びつける」という意味を源とする。即ち、 \wedge 信仰 \vee が言わば \wedge 一になる \vee 動きを有するのに対して、 \wedge 疑い \vee は逆に \wedge 二になる \vee 動きを持つ。

以上のことは、クザヌス (Nicolaus Cusanus) の神に関する思想においても重要な役割を果しているように思われる。彼は「人祖の墮罪」について、太初に存在していた \wedge *una unitas* (\wedge 一性)、 \wedge *una concordia* (\wedge 一致) が人祖の軽應によって破られ、このことで人祖が神から離れたと言ひ。(*Sermo*, III, n. 4f.) その末裔たる人間も肉的欲楽の重さで下方に引き下げられ、神から離反すると言ひ。(*De docta ign.*, III, 6, p. 137.) 以上のような信仰の場における理解が、彼の哲学においては、 \wedge 疑いの複数性 \vee *pluralitas dubiorum* の \wedge 絶対的一性 \vee *absoluta unitas* なる \wedge 神 \vee への無力さとして叙述されるのである。「全ての疑いの中に定立されているものが最も確かなものであることは必然である。したがって絶対的一性は…

…疑いの中に引き込まれることは不可能である。これの後にこそ、もろもろの疑いの複数性は存在する。……神について形成される全ての問 *questio* が不適切である。」(*De conit.*, I, 5, p. 15f.) なぜなら、 \wedge 複数性 \vee としての \wedge 疑い \vee \wedge 問 \vee は、それ自体 \wedge 複数性 \vee に従ってしか機能しえない \wedge 理性 \vee *ratio* から進み出る。(*Ibid.*, I, 6, n. 24.)

従って \wedge 疑う \vee という営みは、 \wedge 疑い \vee をなげかけ、それに応じた矛盾律の成立するレベルの \wedge 答 \vee を得て満足しようとする、言わば二重の複数性において成立する。墮罪して神から離反した人間に特有な営みである。 \wedge 疑い \vee は人を神から離反させ、それゆえに人を宇宙から、また他の人から離反させる。さらに自己を自己からさえも離反させる。

この \wedge 疑い \vee のもたらすおぞましい悲惨を解決することが救済に連なることになる。クザヌスにおける \wedge 信仰 \vee は、かくして \wedge 離反 \vee *aversio* の克服としての \wedge 合一 \vee *unio* として説明されている。「信仰が大きいならば、信仰は信じる人とイエズスを合一する。」(*De docta ign.*, III, 11, p. 154.) そしてそれは、人と宇宙を、人と人を合一する。(*Ibid.*, 12, p. 158.) また各人が自己との合一を確保できるのもここにおいてである。(*De visione dei*, VII.)

従ってクザヌスは、 \wedge 信仰 \vee が「いかなる点において何の \wedge 疑い \vee もない最高の確実性となるほどに \wedge 疑いえない \vee 確実性の段階に高められる」ことを勧める。(*Ibid.*, III, 11, p. 154.)

しかし彼が一切の△疑い▽を無意味であるとしているわけではない。それは△複数性▽と△矛盾律▽の成立する世界においては有効であるが、それらが成立しない神においては無効であるとする。即ち、神について語り、思惟するのではなく、神に向かつて、そうすることを説いているのであろう。

マイスター・エックハルトの

思惟構造に於ける“unum”の問題

田 島 照 久

ミスティカカーの体験の本質が unio mystica と呼ばれる如く、unio（つまり unum）（一である事）の語はミスティックにとって一つの根源語である。総じてエックハルトの思惟はこの一なる全体という究極の高みから一気に語り下されてくるので、思惟展開の基礎的趨勢においても、ノイブラトンのな色濃いかく見受けられる。その意味でエックハルトの思惟を Analitik とも特徴づけ得るのである。以下この unum の思惟を手がかりに、エックハルト・ミスティックの全体的見透しを構造的に探ってみたい。その為に先ずエックハルト理解全般に関するテーマ領域の画定とそこにおける主導モティーフ、及びそれによって貫かれていた基本テーゼを取り出すと次の如くなる。

A エックハルト解釈の存在論的問題領域

〔主導モティーフ〕内的帰属の類比の理論導入による Creatio モティーフ。

〔基本テーゼ〕“Deus est esse.”（神は有である。）

B エックハルト解釈の認識論的問題領域

〔主導モティーフ〕unum 理論導入による Geburt モティーフ。

〔基本テーゼ〕“Deus unus est.”（神は一なるものである。）以上の Schema の中は unum の問題は B の基本テーゼとして、さしあたり神論としてあらわれてきている。エックハルトの内では unum は「三部件への全般的序文」の中で特に esse, bonum, verum などと共に termini generales と称されているもの一つで、超越範疇とされている。しかもこの unum は他のものに對して Priorität を有するとされる。bonum に獲得可能性が、verum には認識可能性が帰せられるのに対し、unum は獲得も認識も絶した「無対象性」を表わすからである。この unum の Priorität はドイツ語の説教で例えば次の様な展開をみる。「魂の内にある一つの力は、神が善である限り、この様な神をつかむこととはない。神が真である場合も同様に神をつかむこととはない。この力は神の根底に迄突き進み、更に探し求め、そして神をその一性においてつかむのである。」(DW I, s. 171) 及び unum の定義は「それ自身において不可分であり (indivisum in se)」、他の者から分けられている (divisum ab aliis)。」とされるが、更に二つのヴァリエーションを得る。a negatio negationis (否定の否

定) *b* *indistinctum* (無差別なるもの)、以下今回は *a* の否定の否定についてのみに見ていく事にすが、この概念からは二つの構造的モメントがとり出されうる。i) 否定という排除のモメント、ii) 肯定という確保のモメントである。i) のパスベクタイプによってみると先ず排除されているものは多者性 (*Vielheit*) であり、他者性 (*Andersheit*) であり、従がって魂の心的境位の問題としての認識論においては、かかる多(他)者性によって成ざる自己同一の意識の克服が否定の否定として目ざされてくる。更にこの問題は個別化の原理の基礎をなしている、被造物の *quidditas* と *essentia* の否定へとつながり、神の受肉の真の意味は個々の人間 (*ein Mensch*) としてのイエスにあるのではなく、すべての人間に不可分なる一なる人間性 (*eine Menschheit*) を神が取ったという点に存するとする受肉の理解を補強されて、被造物における偶有性克服への道 *Abstraktionsbewegung* と *脱離* の「離脱」の教説へと展開していく。又ある個処では *negativ negationis* は再度転じて *privatio privationis* (奪の奪) とされ、奪は完全性を損う動とされ、奪の奪として完全なる不動性が説かれるに至る。次に ii) の肯定という確保の観点からみると、この否定の否定を通じて到達されるのは完全なる、純粹なる肯定そのものであり、これは同じ *termini generales* の *esse* の本来持ち得なうものとして、この *unum* の *esse* に対する *Priorität* が置かれる。しかし同時に「 *unum* はその本質に従がって *esse* そのものと結びついている」(LW N, S. 265) 故に、

神の *esse* は常に一なる *esse* として語られる事になる。それ故、 *Ego sum qui sum* (我はありてある者) とは神が *esse* それ自身であることを示すのみならず、この再帰的な構造によって *unum* であることの純一性が確保され、同時にこの純一性はその再帰的構造により *Einheit* としての統一性を語るものと解される。この神の純一なる自己同一性は、先の不動性と相まって神の根底と自覚されるに至り、ドイツ語説教では *Gotheit* (神性) と *終極ハルト* に独自の *terminus technicus* へと結晶を上げていく。ラテン語による *unum* の思惟はこの様に *Gotheit, Durchbruch* などへの構造的会通をも我々に手渡すものといえよう。

ミゲル・デ・モリノスの「静寂主義」

における「苦しみ」の意味

鶴岡 賀雄

ミゲル・デ・モリノス (Miguel de Molinos, 1628-96) は、近世カトリック内の「異端」、静寂主義の中心人物として知られる。静寂主義とは、一般に、「完徳に達する為には可能な限り自発的行為を放棄すべきことを主張する立場」等と定義される (A. Poulain) が、モリノスの主著『霊の導き』(Guia espiritual, 1675, GS と略記) には確かにそうした文言が顕著である。彼の理想とするところは、神の御前での、神への信頼

と愛にみちた、何ものにも乱されることのない魂の最深部での平安ないし静寂である。が、以下では、かかる静寂と言わば表裏を為す「苦しみ」に関する彼の教説に注目してみたい。全ての神祕家同様、霊的修業の道には多くの苦痛が伴う、とモリノスも言う。しかも、苦しみは魂の歩みに於て避くべきもの或は付随的なものというより、むしろ有益なもの、不可欠なものとされるのである。その理由は次のように整理される。

まず、苦しみの大半が、「悪魔」によつて惹き起される妨げないし試み tentaciones として捉えられる。これは苦しみの原因を、根本的には自らの「外に」排する意味をもつ。そしてこの試練としての苦しみは、次の三様の意味で「有益」とされる。第一に、魂は神に、より近づかんとしているが故に妨害され苦しめられるのだから、苦しみは現に魂が進歩しつつある証しとなる。第二に、苦しみに呻き、時にはそれに「嗟ぐ」こと、魂は自らの無力、卑小を知り、それによつて、魂の静安に到る為に必要な「へり下り humilitad」を知ることになる。この意味で、「最大の試みは試みの無いことである」(GS, I, 63)との逆説が語られる。第三に、——これはモリノスの比較的特徴ある教説と思うが——魂が苦しんで、いるということ自体の内に、魂が神に助けられているという事態が既に含まれている、つまり「苦しむ」限りに於て魂は確かに神に触れているのである。なぜなら、神からの何らかの助力なしには、魂は悪魔によるかかる恐しい試練に到底耐ええないし、従つてはじめから苦しむこともない。苦しんでいるということはそれに耐

えているということでもあり、その耐える力は神からしか来ない。苦しみの中で悪魔と戦っているのは神(の力)だとされる(GS, III, 53)。かくして、「最大の恵みは試みである」(GS, I, 61)との逆説が説かれることとなる。

さて、かかる逆説は、キリスト教全体にとつては決して異質のものではなく(例えば「felix culpa」たる罪)、況して「神祕家の言葉」としては奇矯なものとはいえない。モリノスはこうした思想の故に「異端」とされたのではない。しかし、彼のかかる教説ないし文言は、異端審問の過程で例えば、「神は…:魂の中で悪魔が暴力をふるい、肉体的行為を犯させることを許している。悪魔は…:人々の意志に反して肉体的に手または他の器官を動かさせる。…:そうした場合には、同意がなかったのだから、罪ではない」(教皇教書 Celestis Pastor 所載異端命題 No. 41, Denz. 2242)との「異端的」主張へと極端な解釈を被ることとなった。そしてこうした極端化する解釈ないし改釈には——不明な点が多い彼の異端審問の内状を別にして——モリノスの側に全く原因がない訳ではない。彼自身が、本来キリスト教の根本秘義に関わる逆説、或は神祕家特有の言葉としての逆説を、合理的理論理性に基く「スコラ学的」言葉として語ろうとする志向を有するからである(詳細は拙論「ミゲル・デ・モリノス——遅れてきた神祕家」、『宗教学年報』二、一九八五刊行予定)。形式的論理を原理とする「スコラ学」の言語レベルにあつては、論理的に正当な限りいかに極端とみえる論証でも承認せざるをえないところがある。

モリノスの活動した一七世紀後半は、近世初頭以来の神秘主義の伝統が、再びスコラ学的に整理編集されて、近世カトリシズムの「スコラ的神秘神学」が形成されつつある時代であった。スペイン神秘主義の伝統をうけつぎつつも、それを「不用意に」スコラ学的言語の中で通用させようとした点に、モリノスの「異端」性の根本原因があったと思われる。彼の、「苦しみ」についての教説とその教会側の解釈とは、モリノスとその「静寂主義」の占める、かかる思想史的位置を何ほどか反映するものでもあろう。

レッシングの『カルダースス弁護』

における宗教理念

玉井 実

今回はレッシング(一七二九—一七八一)のブレスロウにおける修業時代の異色ある四つの *Retungen* シリーズの一つ、*Retung des Hier, Cardanus* (1754) に関する神学ないしは宗教思想の意義について考察の対象としている。

本著は十六世紀イタリアの鬼才、カルダーススの主著、*De Subtilitate* の十一書が無神論であるとの誹謗と偏見に対するレッシングの弁護と批判を骨子とするものである。先ずはレッシングにおける *Retung* の意義について概略すると、それは歴史上での不当な圧迫や誣告を甘受した人物や著作の名誉回復

と、その雪冤を求めている。それ故にその概念は神学上の「救済」(*Erlösung*) の意味ではなく、一般的な「弁護」(*Vindicat*) ないしは「正当化」(*Rechtfertigung*) の概念を明示しており、更にはそれらの人物や著作に対して彼独自の批判や吟味をも付け加えている。

かような見地から本著の内容を究明するならば、カルダーススはユダヤ教、キリスト教、回教の三つの一神教に、偶像礼拝の多神教を考察の対象としていたが、特に一神教のキリスト教と回教に重点を置いていた。先ずはキリスト教の歴史の意義についていえば、旧約の予言、イエスの奇蹟、そして新約時代の発展の三点を挙げ、更にキリスト教を理性と矛盾しない一種の合理的宗教として、自然道徳との関連において考えていた。一方、回教についてはルネッサンス当時の偏見と彼自身の知識の狭さにも拘らず、その所見の真偽は別としても、正鵠を得るところがあった。その概要は回教が純粹な一神教であるのに対して、キリスト教はイエスの神性が曖昧で、偶像礼拝など多神教的で、教義上の戒律や道徳においても回教が勝っており、更に回教は奇蹟の實在が「現存の」(*gegenwärtig*) ものであるのに反し、キリスト教では「物語られた」(*erzählt*) ものにすぎないと、その違いを列挙している。

ここにレッシングはカルダーススの諸宗教の比較そのものには、一応の評価を下しているが、その態度と方法には厳しく論難して「偽りの宗教の諸根拠を強調した」と述べている。そのことはカルダーススがキリスト教を偏重して、いわば「民事訴

訟」に譬えていたが、公正な「学問的論争」によって両宗教の比較を要請していたのである。その理由として前者の特質は相手方の実情を配慮しないでもよいが、後者では自らの利害に係わりなく、相互の真理を伝達し合うことが、当課題の主眼となっていた。レッシングの見解ではキリスト教の長所は理性認識に矛盾しない合理的宗教としての倫理性にあるとして、その立場からカルダーヌスを弁護したが、その歴史上の予言や奇跡などの超自然の概念は、新約時代の殉教者の狂信性を含めて、不合理で説明不能なものとして厳しく批判している。かようなキリスト教観とは別に、レッシングは回教のうちに宗教の本質を見出しており、その唯一神の存在と、来世における応報こそが、回教の必須の教理であると述べている。それ故に他の既存宗教の秘義的要素を排除して、各人にその基本的な教義を厳守させることがこの宗教の本旨であり、もしそれを妨害する者があれば、敢えて武力誇示も辞さぬことを、レッシングは確信していたといえる。ここにカルダーヌスの異端的な主張はレッシングによって弁護され、同時に批判となったのである。

然るに本書においてレッシングの宗教理念が理性と信仰との二領域の関係を新たなものに考えたことは、合理的宗教ないし倫理への志向となった。そのことは当時のイギリス神論の主張と極めて類似しているが、その具体的な展望は他の宗教との相互理解のもとにヒューマニスティクな寛容の精神をその思考に内包していた。そして彼は後年に至ってもかような立場からドイツ宗教思想界において、正統信仰、敬虔主義、ネオロギー

などとの複雑な関係を以って、彼の宗教思想上の「合理主義」(Rationalismus)を貫徹したものと見えよう。

モッラー・サドラーの神秘思想

における輪廻 (tanasukh)

鎌田 繁

イスラームの正統的教義では輪廻の思想は非難されるべき教説である。しかしイスラームの思想家にはそれがインド、ギリシアに存するものであることは知られ、また過激シーア派 (al-ghulat) や神秘主義 (tasawwuf) にしばしばその表現が見出される。ギリシアの哲学をその思想の重要な源泉とするモッラー・サドラー Mullā Sadra (一六四〇年没) はギリシアの賢人たち (ソクラテスやプラトンら) の抱く輪廻説をそれに批判的なイスラームの思想的環境の中に調和させようとした。

ギリシアの賢人たちの言葉、クルアーン (6:38, 5:60/65, 2:65 etc.) やヘディースの中に輪廻説を肯定するような言葉が散見する。彼は輪廻を二種類に分け、靈魂がひとつの身体を離れるとまた現世の別の身体に宿るといふ通常の意味での輪廻説を否定する。一方、現世の行為に應じて人間がこの現世と異なる来世で様々な形姿 (豚、猿など) をとるといふ輪廻説、むしろ普通は復活 (baṣṣ) という名で呼ばれる考え、は肯定し、ギリシアの賢人やクルアーンの説く輪廻説はこれであるとす

る。

モッラー・サドラーは復活の意味での輪廻説を彼の思想の枠組の中で論ずる。それによれば、この現実の世界における靈魂と身体とはともに成長の過程にあるものと考えられ、人間として世界に生れる瞬間にその両者は完全な潜勢態 (*bi-tiqwan*) から或る程度の現勢態 (*bi-tiqa*) へと移る。現勢化した当初の人間にあって、靈魂の力は弱く質料を必要とし、そのため身体と不可分離である。しかしともに純粋化、微細化の運動を進めて行き、靈魂はその自存性を強め、身体はその粗雑さを消し微細さを実現し最終的にはその身体性を失ない靈魂の中に吸収され、両者は一となる。身体がその身体性、質料性を失なうことであるからこれは靈魂と身体との分離と見られる。靈魂がその自存性を確立することでその分離は可能となり、それは靈魂が十分な現勢化を実現したことを示す。

人間がこの世、現世に生を受け、やがて死に至る道筋は、靈魂及び身体がともに潜勢態からぬけ出し、完全な現勢態へと向う一方向的な過程として捉えられる。靈魂はその自存性を確立する死を境にして来世に入る。しかしながら来世の初めの段階では、靈魂は自存しながらもいわばその影としての影像的形姿 (*shabah mithali*) をとめない、その靈魂が現世で体験し身につけた品性が種々の形姿となって現れる。これがモッラー・サドラーの肯定する輪廻、すなわち復活の意味での輪廻である。人間の現世での精神的成長は潜勢的なものからより現勢的なものへとという運動であり、来世で何かの動物の姿をとること

も決して下降しているのではなく、人間自身が身体性を保持していた現世の質料的次元から身体性を脱した靈魂的次元へ昇ることである。この質料的なものから靈魂的なものへとという運動そのものは倫理的、道徳的判断とは無関係な、それを超越した、存在そのものが自らの本源へと戻る運動である。靈魂の経験する来世での天国の快樂、或いは地獄の苦しみは、倫理的、道徳的規準に基いているが、地獄にしる天国にしる、ともに靈魂的存在であり、現世的な質料的存在よりも、存在論的には高く位置づけられているのである。成長した大人が再び精液の状態に戻るのとは不可能であると言うように、潜勢的なものが一度現勢的なものへと変ったならば、もはやそれ以前の潜勢的な次元へと戻ることはできないのである。すなわち靈魂が現世における成長を達成し、来世の領域に移ったならば、それが再び現世に戻ることはあり得ないのであり、通常の意味での輪廻は不可能である。以上はモッラー・サドラーの著者 *al-Asfār al-arba'* 及び *al-Mabād' wa'l-mawād'* の所論に基く。

G・マルセルの具体哲学

棚次正和

マルセルは単なるキリスト教的実存主義者ではない。彼の精神的歩みは、少なくとも哲学と演劇と音楽の三極間で展開されている。実存の混沌と矛盾に満ちた経験（演劇）と存在の充実した経験（音楽）とが同居する現実を反省（哲学）する三極構造への注視が、彼の人生を解く秘鍵だが、本論では哲学の一極に考察の焦点を絞る。彼の哲学上の転回点は、第一次世界大戦中に訪れた。負傷兵の情報を家族に伝える業務を通して、観念論的自閉を脱して共在の実存的感觉に目覚め、超心理的经验によつて生死を超えた世界を決定的に確信した。この共在と深き現実への覚醒は、後に「相互主体性」の観念に結晶する。

マルセルが自称する「具体哲学」は、「ここで今、哲学すること」と規定される。「ここで今」という実存的現実が、哲学の出立点でなければならぬ。何故なら、実存の否定は人間の条件の否定を意味するからである。我々の経験的事実は「ここで今」という実存の中心に帰着して始めて内面化された全体性となるのであり、全体性としての「私の身体」は自己自身に不透明だが、実存的には疑いえない。マルセルは「私の身体」を、「私」と「身体」に分断される以前の具体的実存の境位で捉えようとする。この実存的現実の視点から、身体なき純粹悟

性の観念が斥けられ、外界の實在の問題が解消され、心身論と世界論の通底が予想される。

具体哲学は「ここで今」の実存的契機と「哲学する」反省的契機の動的交錯として成立するが、その場合に反省は、現実を抽象する「実存内の変態」としての自己分裂的反省と、その自己分裂的反省を反省する自己回復的反省の二重性を帯びる。前者では「主観」と「対象」の互実存的乖離に「記号」の体系が介在して疎遠な三者関係が虚構されるが、後者では「対象」が「それ」から「汝」に変わると共に「主観」も「我」に帰りが「我と汝」の共在が現存する。この第二次反省は更新されうる「回心」であつて、二種の反省の存在は経験の質的変様の可能性を示すものだ。

マルセルの探求に於いて、「実存」は対象的認識に対立するものとして主題化され、「存在」は機能主義が濫用された社会への警鐘として要求された。「実存」の掘り下げの過程で、彼は「存在」との密かな結節を見出す。「実存」は、それが私であるとも私に対するとも言えない「存在と所有の分水嶺」である私の身体、即ち「受肉」の視座と、経験を内面的に掘り下げた途上で仰がれる「約束の地」と見做す「道程」の視座から捉えられる。不透明だが疑いえない「受肉」と化して、約束の地を目指す「旅人」の完結なき歩みに、「現存と距離の共存」という逆説が乱反射している。

探求の照準となるのは、それ自身で価値の保証を含む「現存」である。「現存」は「対象」以上のもの、存在の永遠と実

存の「ここで今」との神秘的交換である。しかし、現存は持続せず、むしろ対象化の高貴なる宿命を負ったのが人間である。対象化は現代では過度の機能化と技術化の形で現われている。絶望の悪魔払いをする「光の形而上学」と、人間の尊厳が犯された壊れた世界を直視する「闇の社会学」の両面を合せ鏡にするマルセルの哲学構成自体に、前述の逆説が影を落としていると言える。

存在の問題は、それを定立する者自身の存在の問題となる存在論のアポリアは、問題としては自壊し、呼びかけに変貌せざるをえない。実存は何処までも存在の神秘に参与する様態である。とはいえ、実存は存在の特例でも存在に至る手段でもない。ここにあるのは実存と存在の相互外在的關係ではなくて、存在に包まれた実存の参与である。実存的自由は存在の呼びかけに応答する自由として成立し、その呼応の中に関わるのが相互主体的構造に他ならない。かくして、マルセルの具体哲学は *je pense* ならぬ *nous sommes* の存在論的共在の場へ転換せしめられる。

ニーチェにおける超人の問題

1、超人産出のプログラム

ニーチェは超人のアクチュアルな産出をめざす大まかなプロ

中路 正 恒

グラムを持つている。それによれば、ツアラトゥストラが先駆者としてその教えによって立法者たちを呼び出し、彼らが位階序列を確立する立法を行ない、法を徹底的に遂行する。それにより支配者カーストとしての大地の主人たちが生まれ、更には彼らの内からここかしこに超人が生じてくるというのである。

II、超人と永遠回帰——「大いなる軽蔑」の時

KSA, Band 10, 16 [86] において次のように言われる：

△はじめに立法。次いで立法によって超人を産出する展望が与えられた後に——偉大な怖るべき瞬間が来る！ ツアラトゥストラは回帰の教えを告知する——この教えは今ではじめて耐え、い、ものとなっている、彼自身にとってもそれは初めてのことである！▽ここには超人産出の展望がなければ永遠回帰は耐えられないという内的論理が示されている。しかしこの耐えがたさは人間にとってのことであり、超人は回帰を幸福として受取る。ところで△人間に体験できる最大のことで▽である「大いなる軽蔑」の時は△超人への大いなる渴望の源泉▽ (Ibid. 5 [1] 270) である。人間は自分の内の人間を徹底的に軽蔑することによって初めて超人が生きていることを切望するようになるのである。そして超人を準備する者たちになる。彼らは FW, 341 に示された倫理思想としての永遠回帰に叶った者であり、正にこの思想が大いなる軽蔑を強いたのである。宿命に到らぬ半端な人間の有り方を粉碎するのがこの思想の重みだからである。しかしこの思想は選択に方向を与えず、人間を超人を準備する者に向けるとは限らない。

Ⅲ、超人と永遠回帰——肯定

超人とは人間の生の意味であると言われるが、死者たちに対してもその生に意味を事後的に与える。それは超人が(一)海であり過去に存在したあらゆる生の流れを含むからであり(二)自身を形成した不可欠の要素としてそれらの全てを肯定するからである。しかし万物の連鎖的連関は永遠回帰の一内容であり、回帰を真とすれば(一)の理由は超人の特異性を示すものではない。超人の概念は回帰を前提しており、超人を定義するのは(二)の肯定である。ニーチェは回帰する生成にも海の比喩を用いる。それは万物の自己における、流入と自己肯定を示す。超人は回帰する生成を通じて万物を己の内に含み、端的な肯定である回帰する生成を肯定することにおいて自身並びに他の生を肯定する。

Ruhm und Ewigkeit の詩から読み取れるように、永遠に回帰する生成は端的な肯定であり、超人はその肯定を肯定することからみずからの肯定する Macht を得るのである。

Ⅳ、結論——超人なき永遠回帰から超人の産出へ

万物の連鎖的連関を意味する永遠回帰は、超人を欠く場合にはこの上なく怖ろしいものになる。というのもその場合には卑小なもの、汚れたものが永遠に回帰してくるからである。(Vgl. Za. Ⅲ, Der Gesehnde) 生を肯定しうるのは超人のみであり、そのため永遠回帰は超人産出の展望が先に立って初めて耐えうるものとなるのである。超人を欠く場合には私は二度と再び生を欲しない、♯が卑小でない人間にとっての帰結となる。しかしこの推論はディレンマを含んでおり、回帰が真であれば

私は必然的に回帰する。ニーチェはこの怖るべき光景に持ちこたえる方法を探求する。(KSA, Band 10, 4 [81]) ニーチェは超人を創造することによって自分も生を肯定することを試みる。超人の創造とは肯定者を取引的に構想し、そこへの到達を自身に課することによってみずから肯定者になろうとする試みのことである。しかしこの場合必ずしも自身が肯定者になる事は必要ではなく、超人の親もしくは祖先になることで十分に自身の生に意味が与えられるのである。将来超人が産出されない場合にも私は超人を準備する試みにおいて私の生に耐えることができるであろう。

キルケゴールにおける「閉鎖性」の問題

西倉直樹

キルケゴールは、その著作『不安の概念』において「不安」を、そして『死に至る病』において「絶望」をそれぞれ考察しているが、その両者において、「閉鎖性」という状態についてかなり詳細に述べている。「閉鎖性」と訳した *Indeslutthed* は、一般には無口なさまや他人と打ち解けないさまを表わす言葉として用いられる。そしてキルケゴールは、そのような語意を踏まえつつ、一面において、外部の世界や他の人々に対して自らを閉ざして内に閉じこもっているという意味で、この言葉

を用いているように見える。しかしながら、「閉鎖性」という言葉で示される状態において彼が問題としているのは、このような単なる外面的特徴としての「閉鎖性」それ自体ではない。また両著作においては、この状態が片や不安として、片や絶望として考察されているが、このことは、彼が問題としている「閉鎖性」が、不安と絶望という形態的な違いを越えたより根底的な実存構造に関わるものであることを示していると思う。したがってここでは、不安と絶望を媒介としてキルケゴール的な実存構造を探求するという方向において、「閉鎖性」の本質を明らかにしてゆきたいと思う。

キルケゴールは、人間を単なる直接的実体的存在者として捉えるのではなく、精神あるいは自己として、すなわち「自身自身に關係する」關係として捉える。そしてこのことは、人間が自己として、それが存在するいかなる瞬間にも生成のただなかにある、ということを示している。つまり人間は、「自身自身になる」べく「自身自身に關係する」のである。このような自己生成（「自身自身になる」ということ）と自己關係（「自身自身に關係する」ということ）は、その場面を主体としての人間と対象としての「自身自身」との間に持つ。そして人間が精神ないし自己として、「自身自身になる」べく「自身自身に關係する」のである以上、人間はその存在の根拠を有していないことになる。つまり人間はそれを自らの外に、すなわち自己關係と自己生成の場面としての「自身自身」との間に有するのである。

キルケゴールは、「閉鎖性」が善に対する閉鎖、すなわち自由に対する閉鎖であると述べる。そして彼によれば、自由とは自己生成をなさしめるものであり、それをなさしめる自己關係の透明で開示的なあり方である。したがって「閉鎖性」とは、自己生成に対する閉鎖、自己關係の閉鎖（自己關係が透明で開示的になることの拒否）であり、更に言えばそれは、人間が自己關係と自己生成の場面から、すなわち精神ないし自己としての人間の存在根拠としての「自身自身」との間からひきこもって、恣意的に「自らを保持」し、「自らを实体化」することである。

しかしながら、このような「閉鎖性」は決して静止的完結的な閉鎖状態を意味するものではない。自己關係の閉鎖ということとは、關係の断絶ないし關係の不成立を意味するのではなく、あくまで關係を前提とした、關係それ自体における閉鎖化ないし閉鎖志向、あるいは閉鎖的關係性を意味するに留まる。そして自由（すなわち「自身自身」との開示的な關係性）が「外から」示されることによって、閉鎖的な人間はその意に反して自己關係を拒否のないし閉鎖的に開示してしまふ。つまり閉鎖的な人間は、關係を閉鎖しようとするがゆえに、かえってそのことによって關係の存在を顕わにし開示するのである。そして「閉鎖性」はこのように、その自己主張が究極的には自己否定になるといふ自己矛盾を有しているのである。

キルケゴールにおける主体性の概念

谷口 郁夫

『後書』において、主体性は無限性の情熱と規定されている。無限性の情熱とは無限性を欲する情熱であり、実存する者は自己のうちに無限性の可能性を持つが故に、無限性を欲するのである。従って、無限性の情熱とは、自己自身のうちにある無限性の可能性へと向かう情熱であって、この情熱の関係は、実存する者が自己自身にのみ関わる内在的關係である。そして、人間における無限性とは精神である。さらに「Pap. XII^a A⁵⁴」には、「神は純粋な主体性、混じり気のない、純然たる主体性である」と言われている。これらのことから、主体性は究極的には精神を意味すると考えることができよう。ただし、実存する者の主体性と精神とを直接的に同一視することはできない。むしろ、Pap. XII^a A⁵⁰にあるように、主体性は精神に対する関係を規定するもの、精神の可能性なのである。そこで、実存する者の主体性を派生的精神、あるいは実存する精神と解することにする。

「主体性が精神である」という命題は、宗教性 A においては、自己自身に対して無限の情熱において関係することが、実存する者にとって到達しうる最高の真理であり、そうすることによってのみ彼は永遠の至福を得られるということの意味して

いる。というのも、永遠性は可能性として実存する者に内在しており、それ故、永遠の至福に対する関係は、内面化の運動、すなわち、内在的關係に他ならないからである。そして、自己に対するこのような関係は、実存する者が自己を可能的精神として自覚する過程なのである。

宗教性 B においては、永遠なものそのものが生成し、特定の或る物となったという歴史の出来事との関係が問われる。この特定の或る物との関係の△如何に▽によって、永遠の至福が決定されることになった。宗教性 A においては、実存する者は実存において永遠の至福に關係し、その關係に基づいて自らの実存を改造する「umbilden」、すなわち、永遠の至福に対する關係から実存の△如何に▽が生じたのであった。それに対して、宗教性 B においては、実存の△如何に▽から永遠の至福が生じることになる。

永遠なものが内在的なものではなくることによって、先の内在的關係が破られる。実存する者は自己自身にのみ関わることによつてではなく、他者の現実性に関わることによつてのみ永遠の至福が得られることになる。自己自身に対する關係によつて見いだされるのは、主体性がもはや真理ではなく、非真理となったということだからである。すなわち、永遠なものが特定の或る者となったということは、実存する者のうちに永遠性の可能性が内在しているとは考えられなくなったということの意味している。何故なら、主体性が非真理だからこそ、永遠なものが特定の或る物として、永遠の至福を与えるために、この

世に現われたのだからである。

こうして、他者に対する関係が指定される。しかし、「主体性が真理である」という命題は、「その極限において、キリスト教そのものである」と言われるように、宗教性Bにおいて捨て去られるわけではない。むしろ、主体性の非真理、すなわち罪意識を経ることによって、一層高次の真理を獲得する。特定の或る物としての、絶対的逆説としての神に対する関係である。ここでまたも、関係の△如何に▽が問われるからである。

そして、実存する者の派生的精神が主体性であり、絶対的逆説としての神に対する関係は精神のみあるとすれば、主体性こそが真理となる。この関係が可能となるのは、主体の同一性が突破され、神によって実存する者自身が変革される〔umschaffen〕ことによつてである。

実存する者は、実存する派生的精神として、自己自身に関わるることによつて主体性の非真理を意識すると同時に、絶対的逆説としての神に関わる。「主体性が真理である」という命題は、宗教性Bにおいては、この二つの関係を意味するのである。

S・キルケゴールにおける

歴史性の意味

倉内 利美

S・キルケゴールは『哲学的断片』において、次のような問

題提起を行なった。「永遠なる意識にとつて歴史的な出発点は在りうるか。いかにしてそのような出発点が歴史的関心以上のものたりうるか。永遠の幸いを歴史的知識の上におくことができるか」。これは言うまでもなく、イエス・キリストの受肉の出来事をどのように理解するかという問題である。この問題は『後書』においても継承され、その後半部分では、神が人と成るといふ永遠の歴史化の主体に対する意味について述べられている。

キルケゴールは『後書』全体に渡つて、主体は自己自身の△永遠の幸い▽をいかにして求めることができるかということ問い続けているが、その問いが歴史的な問題とはじめて本質的に接触するのは、主体がイエス・キリストの出来事と出会う時である。それまで歴史の問題が前面に出てこないのは、主体の△永遠の幸い▽が問題である場合は、主体自身の現実性のみ関心を向けることがその前提条件と考えられているためである。それゆえに彼は、自己自身以外への関心（美的段階）を、それが主体にとつては単に可能的知識にしかなりえないことを理由に、徹底して排斥したのである（倫理的段階）。これは自己の現実性が、それに対する可能的知識よりも、また他者の現実性よりも高いことの主張であった。また永遠性への意識が生まれる宗教的段階においては、次のように考えられている。すなわち主体は永遠との関係において決して永遠を自己の現実にしてはいないがゆえに、むしろ永遠者でないことの苦悩という自己の現実性の内にとどまらざるをえない。

ここまでの主体の自己自身への執着という態度は、たとえそれが否定的な関わりであるにしても、直接的に貫かれていると言える。これをキルケゴールは内在的立場と考える。

ところがここで、永遠がイエスという自己以外の歴史的存在者において現実化するに至って、事情は異なってくる。なぜなら主体は、倫理的段階においてすでに自己の関心から排除したはずの自己以外の歴史的存在者に対して、今再び関心を向けなければ、《永遠の幸い》にはあずかれないということになったからである。これは「主体性は真理である」という倫理的段階のテーゼの完全な崩壊、および内在性の崩壊を意味する。この立場は先の内在的宗教性とは明確に区別されるべきものであるがゆえに、内在的宗教性はA、他はBと定義された。

しかしこれは美的段階への後退を意味するものではない。なぜなら主体は、自己の外なる歴史的现实性に対しては、可能的知識あるいは近似値的知識しかもちえないということ、それゆえに本来歴史は主体の《永遠の幸い》のための確実な土台とはなりえないということを知っているからである。しかし神の生成は、それでもなお不確実な歴史との関わりを通じてしか永遠と現実的に関わることはできないということを、人間に宣告する。しかもイエスのみにおける永遠性の現実化は、イエス以外の実存者がまさに非真理として現実化したことを明らかにするのである。これが歴史的存在者としての人間の状況である。

以上のようにキルケゴールにおいて歴史性が決定的な要素となってくるのは、宗教性AとBの区別においてであるが、これ

を主体の永遠に対する関わり方という点から見れば、『哲学的断片』の間奏曲の章において明確にされた本質規定（である）と存在規定（がある、生成）の違いであることがわかる。

すなわち宗教性Aの内在的自己矛盾の苦悩は自己内において「主体は永遠である」と規定されていることの否定的表現であった。これは先述した可能的知識における規定でもある。これに対して宗教性Bにおいては、イエスにおける永遠性の現実化にもなう主体の非真理としての生成によって、主体の現実性における永遠性の存在規定の不成立が決定されたと言いうことができる。キルケゴールは本質規定による永遠性の内在化よりも、存在規定による永遠性からの隔絶の方を、よりキリスト教的であると考える。これに対して、絶対理性の自己展開という原理を持つことによって前者に満足するのは、ヘーゲルの歴史哲学である。キルケゴールの歴史理解における存在規定の重視は、このヘーゲルの歴史哲学に対する批判から生まれたものであると言わねばならないであろう。

キルケゴールの「罪」の定位

結 城 敏 也

キルケゴールは人間と神との間の、質的な差異を強調する。神は精神である。そうして、人間の自己もまた精神である。しかしながら、総合としての人間存在は、永遠性と有限性

を共時的に内在させている。そうして、この人間存在は、自己の原型としての永遠的な主体——神——によって規定される。しかしながら、たとえ人間の主体性と神の主体とが類比的な関係にあるとしても、両者の間には埋めることのできない深淵が横たわっているのである。

それゆえに、「自己を措定したものの関係」を喪失して、自己自身への関係へと閉鎖的に関係する自己が、悪魔的な自己、最強度の絶望として規定される。悪魔的な自己は、基体によって保持されるのに換わって、自己が自己自身の存在を自律的に規定することを——閉鎖的な自己となることを——欲するのである。このようにして規定される「自己」の自覚的な絶望の様相が、人間存在の根源的な様相としての罪の現成なのである。

しかしながら、「総合」としての自己は、自己という関係を措定したもの（神）との関係を抜きにしては語ることができないのである。人間の自己（主体性）は、神（絶対的主体、基体）によって措定されているのであり、絶望とか罪とかいった諸々の実存カテゴリーは、「基体」としての神へと関係することなしには、成立しえないのである。

「絶望」は、「自己自身へと関係してゆく関係」として、自己の存一立 (ek-sisto) の様相である。それがゆえに、絶望は、単に人間存在の普遍的な存一立の様相というだけではなく、自己意識の内面に受容されて始めて——自己が自己自身の存一立の様相を「絶望」であるとして認知することにおいて始

めて——「自己」の根源的な規定性として顕現するのである。キエルケゴールにおいて「罪」は単なる概念ではない。「罪」という状況は教義学において取扱われるべきだ、と主張しながらも、キエルケゴールは「罪」を教義学に先行して存立するものとして捉えている。ここに存一立する「罪」は、キリスト教「世界」の内部のみに限定されはしない。キエルケゴールは、「罪」を人間の存一立の根源的な様相として認識してもいるのである。

キエルケゴールの思惟における「罪」の多層性は、存在の様相として認知される「罪」と、キリスト教教義によって要請される「罪」との非同源性に由来する。キエルケゴールの思惟には、人間存在の根源的な存一立様式として「罪」をとらえるという契機、またこの「罪」を否定的な存在様相として把握し、「信仰」をこの「罪」からのあがないとしてとらえるという契機、という二つの背反した契機が内在されている。まさに「キエルケゴール」の思想には、キリスト教にのみ限定することのできない「世界」認識との連続性が内蔵されているのである。

キエルケゴールにおける「教義学」は、「世界」を記述する体系を意味する。キエルケゴールに従うとすれば、「原罪」はキリスト教教義がキリスト教護教のために構成した理念なのではない。「原罪」は人間存在の根本的な様相なのであって、キリスト教教義は、その存在様相を説明するものなのである。キエルケゴールは、キリスト教の特長を「神が人となった」という教義に見出す。そしてそれを、「異教」の規定である「人が

神となる」という事態と対照させる。「キリスト教」と呼ばれるものは、個別的なキリスト教教会の教義ではなく、人間が自己の有限性を認識する鏡なのである。

実存と他者

——キルケゴールの実存の倫理を中心として——

谷口龍男

キルケゴールにおいて単独の実存にかかわる実存の倫理が明瞭に述べられてあるのは、『哲学的断片への結びの非学問的あとかぎ』（一八四六年）という著作であるが、本研究は、そこで問題にされている実存と他者との関係について論ずることである。

本書における実存の倫理の主要テーゼは、実存者は倫理的には、ただ自己自身の実存に無限に関心を持つべきであり、それが彼にとつての唯一の倫理的現実性であるということである。

この自己の現実性については、実存者はただそれを知っているというだけで確認しているのではなく、それ以上に、みずからの全存在をもつて確信しているのであるが、しかし他者の現実性（他者が単独の人間として実存しつつ生き、それを現実に行爲的に表現しているかなど、他者の倫理的現実的な生きざまをいう。）については、それを考える、つまり思惟することによつてのみ知り、とらえることができるということである。他者

の現実性については、私が他者になりえない以上、他者が現実的にみずからの現実性をとらえるようにはとらえることができず、私にとつては、ただそれを考えることによつて思惟可能な現実性として、考えることのできる現実性として、すなわち一つの可能性としてとらえる以外にはない。他者の現実性は私によつて思惟されうるが、決して私の現実性にはなりえない現実性であるから、それは私にとつて思惟可能な現実性として、一つの可能なあり方、可能性の領域へと移行しているのである。思惟可能な現実性とは、思惟によつて可能なものとしてとらえることのできる現実性ということであり、それは思惟の中でのみとらえられるが、決して私の現実性にはなりえない一つの可能性であるにすぎず、私の現実性とは直接関係のないものである。それで、倫理的には、主体と主体との間には直接的な関係はないと言われるのである。これが他者関係についての倫理的テーゼである。他者は思惟によつてのみ、換言すれば、知の対象、更には、認識の対象としてのみとらえられているのである。

しかしながら、他者は思惟によつてのみしかとらえられないのであろうか、主観—客観の認識論的立場からしか他者はとらえることができないのであろうか。認識論的立場からのみ他者をとらえているからこそ、他者はたんに可能性として思惟の対象としてしかとらえられず、したがつて倫理的には、主体と主体との間の直接的な関係はないとされるのである。だが他者は私が思惟によつてとらえる以前に、それ以前の原体験としての

「出会い」によって私のもとに達し、私に会いわれるのではないであらうか。その時他者は私にとって思惟の対象としてとらえられているのではなく、一個の独立せる主体として、一つの實在として私に会いわれているのである。もちろん、私は他者を思惟の対象としてとらえることはできる。しかしそこでは他者は私の存在とは全くかわりのない対象他者として、私によって眺められているにすぎない。ブーバリーの言え、それは主観―客観の表象主義の立場に立つ「われ―それ」の関係であって、出会いを通して、相互に開けた心で相手の存在に人格的におのが全存在をもって関与し、ふれ合い、相手の内面へと深く沈潜する、そのような人格的結びつきとしての「われ―なんじ」の関係ではない。そのわれ―なんじの関係においてははじめ、他者はその存在の深みに於いて唯一的かつ全体的に照明され、覚知されるのである。その時、私は他者ではないけれども、他者の現実性を他者が現実的にとらえるように、他者の側に身を置いて、それを現実的に覚知することができる。他者の現実性に共に関与することができる。その場合問題になる倫理は、たんに私一個の実存にかかわる実存の倫理ではなく、他者と共にある相互主体性としての実存の倫理である。ここには主体と主体との直接的な関係は倫理的に成り立つ。『あとがき』においては、他者を思惟によってのみとらえるから、倫理の問題が他者との関係ではなく、ただ一個の実存にのみかわる問題として限定されてしまうことになる。