

〈翻訳〉

ヘルマン・ドイウェールトの宗教論と信仰論

ジェイムズ・H・オルタイス^{*}，谷 口 隆一郎^{**}

抄 録

本稿は、主として『理論的思惟の新批判』において詳述された、宗教と信仰についてのヘルマン・ドイウェールトの諸理論を簡略かつまとまりのある形で詳述し、その現代的意義を再吟味することにある。その上で、それらの理論がより広い文脈においてどのような貢献をもたらし得るのか探ることを狙いとする。続いて、彼の諸見解が将来の議論においてこれまでに増して有用となるために行ったら良さそうな修正をいくつか提案することをもって結論とする。特に、一方で超時間的（supratemporal）と時間的（temporal）との間、他方で神の御言葉の啓示（Word-revelation）と創造の啓示（creation-revelation）との間にあるとされる、ドイウェールトの問題含みの諸区別から、宗教と信仰に関する彼の諸見解を切り離すことを提言する。

キーワード：心，超越論的方向／基礎的方向，超時間的／時間的図式，（宗教的）根本動因，原初的超越論の確実性

訳者序文

本稿は、C. T. McIntire, ed., *The Legacy of Herman Dooyeweerd: Reflections on Critical Philosophy in the Christian Tradition* (New York: University Press of America, 1985) に第二章として収録されている、“Dooyeweerd on Religion and Faith”(James H. Olthuis 著)の翻訳である。James Herman Olthuis (1938年生まれ)は、倫理学、哲学的人間学、解釈学、哲学神学の学際的な学者であり、彼が「リレーショナル心理療法」と呼ぶ心理療法の理論家および実践者でもある。オルタイスは、カルヴァン大学（ミシガン州グランドラピッズ）で哲学、カルヴァン神学校で神学を修め、アムステルダム自由大学で1968年にアンドレ・トローストの下で哲学博士号を取得した。いわゆるドイウェールト学派の第二世代の中心的存在のひとりであり、北米における改革派陣営

^{*}キリスト者学術大学院研究所 (Institute For Christian Studies)・名誉教授

^{**}総合研究所・教授

論文受理日 2021年6月30日

の哲学界の重鎮である¹⁾。

ヘルマン・ドイウェールトは、最もオリジナルかつ体系的哲学者のひとりであり、そのオリジナリティにおいては、ベルナルド・スピノザに並ぶ、オランダを代表する哲学者である。オランダのカルヴィニズムの世界観の伝統に根ざしたキリスト教哲学を展開した彼の名著、*A New Critique of Theoretical Thought* (1953-1958) は、実際上、どの研究領域に対しても、「知的世界のある種の一般的思想体系ないし地図」(William Temple) を与えるとして、オランダ内外においてその評価は極めて高い。ドイウェールト哲学を自己の学問の基盤とするキリスト者の研究者の数は、オランダはもちろんのこと、北米を中心に世界中の教育研究機関で増え続けており、一大ドイウェールト学派を形成している。彼らの多くが集う、The Association For Reformational Philosophy (事務局は Frije Universiteit Amsterdam 哲学部に置かれている) は、この学派の一つの主要な研究拠点として知られている。しかし、ドイウェールト哲学は、本邦ではキリスト教世界においてですらほとんど知られていないのが実情である。そこでドイウェールトの思想的・哲学的遺産の大きな全貌を批判的に浮き彫りにすべく、ドイウェールト学派の哲学者および理論家たちによる論文集である本書の訳出に着手することにした。本書の邦訳が、ドイウェールト哲学に日本語でアクセスしやすい知的環境を整え、そのことによって本邦においてもドイウェールトの知的遺産を受け継ぐ契機となることを願うものである。

はじめに

ヘルマン・ドイウェールトの宗教論と信仰論は、彼の哲学の根底をなすものであり、それらは共に、彼の思想の主要な特徴となっている。神学界と哲学界から与えられた一般の評価についてよりはむしろこれら二つのトピックについて見解が交わされることが、ドイウェールトの期待するところである。ドイウェールトの研究は、還元不可能な人間特有の能力としての信仰に注意を払うという点で、現代の他の多くの学者たち——ポール・ティリヒ、ミルチャ・エリアーデ、ウィルフレッド・キヤントウエル、ラングドン・ギルキー、デイビッド・トレイシー、ドナルド・エヴァンス、マイケル・ポラニー、ジェームズ・ファウラー——の研究に比肩するものである⁽¹⁾。

宗教と信仰についてのドイウェールトの見解は、基本的に二つの提言に集約できる。第一の提言は、霊性——宗教的であること——は人生そのものと同じくらい広きに及んでいる、ということである。宗教は、特別な状況と特別な時代における魂の養成のために注意深く制限される活動であるよりも、常に全存在をかけて人生 (a way of life) を生きるということである。人生とは、神に仕えて (あるいは背いて) 生きるかどうかということにつきる。要するに、人生とは宗教そのものである。第二の提言は、信仰は宗教的であるための根本的な様態 (modes) の一つ——人間存在の独特 (*sui generis*) な様態——である、ということである。人間の存在は、創造の秩序に帰属する

のであり、人生のすべての部分において靈性は本来、この創造の秩序においてはっきりとした形をとって現れるのである。

この論考で私がまず述べたいことは、主として『理論的思惟の新批判』において詳述された、宗教と信仰についてのドイウェールトの諸理論である。次に、それらの理論がより広い文脈においてどのような貢献をもたらし得るのか探してみたい。続いて、彼の諸見解が将来の議論においてこれまでに増して有用となるために行ったら良さそうな修正をいくつか提案することをもって結論としたい。特に、一方で超時間的 (supratemporal) と時間的 (temporal) との間、他方で神の御言葉の啓示 (Word-revelation) と創造の啓示 (creation-revelation) との間にあるとされる問題含みの諸区別から、彼の [宗教と信仰についての] 諸見解を切り離すことを提言したい。

創造の靈性

ドイウェールトにとって創造の実在の全体は、創造主に依拠しており、その「参照と表現の普遍的特徴」(NC 1:4) を通じて、創造物としての本性を明かすのである。すべてのものとそのすべての側面は、それ自身を超えた参照点、すなわちドイウェールトが「心 (heart)」と呼ぶ意味の中心かつ宗教的十全性を指している。これはドイウェールトが「超越論的方向 (transcendental direction)」と呼ぶものである。同時に、すべてのものとそのすべての側面はまた、神の聖なる存在 (Divine Being) の十全性を表している。これはドイウェールトが「基礎的方向 (foundational direction)」と呼ぶものである。ドイウェールトが今や古典的となった彼のステートメント——「意味とは創造されたすべてのものの存在であり、われわれの自己の本性でさえ意味なのである。意味には宗教的ルーツとその神聖なる源泉 (Divine Origin) があるのである」(NC 1:4) ——において捉えようと願うのは、神に根本的に依拠するものとしての、そして神に対して全くの責任を持つものとしての創造された実在が有するこの二つの方向性である。ドイウェールトは、このセンテンスにおける「である」に決定的に重要な意味を与えており、それは、創造は何か第二レベルの補遺として意味をなすのではないという彼の信念を正確に捉えたものである⁽²⁾。創造は、神との関係あるいは人間の主体性を通じて、意味と目的、そして価値を獲得するようになる (何かの形式あるいは何らかのレベルにおける)「本性」だとか「実体」だとか、あるいは「事実」といったような、それ自体として存在しないものである。創造は、その根元に対して完全かつ十全に意味なのである。創造を編成する縦糸と横糸は、創造が創造者である神に根本的に依存していることと神に本質的に結合していることであり、そのことが意味なのである。これは、すべてのものは、神から出て、神によって保たれ、神に向かっている、というローマの信徒への手紙 11 章 36 節の宣言の、ドイウェールトによる哲学的な翻訳なのである。

「参照する」や「表す」に加えて、実在の意味的特徴 (meaning²⁾ character of reality) を指し示

す、ドイウェールトが用いる主な修飾語句は、「たゆむことのない (restless)」であることに注目することは重要である。アウグスティヌスの有名な格言、「心はたゆむことはなく、世界は心の内にある」を思い起こさせることで、ドイウェールトは、「存在のたゆむことのない様態」について語っている (NC 1:11;97)。「たゆむことのない」は、実在のダイナミックで継続的な特徴を表すには適切だと長い間私には思われたのだが、神の良き創造を「たゆむことのない」と言い表すのは誤解を招く混乱した表現だと今では考えるようになった。平和と健康という意味を欠いた否定的な意味合いを伴う「たゆまなさ」には、創造された存在の本質的な特徴よりは、墮落した創造の特徴を言い表すのにより向いていると思われるのである。

ドイウェールトにとって、実在の意味的特徴は、「神の存在と神の創造の意味との間の（踏み越えることのできない）普遍的境界」である神の法によって制定され区切られている (NC 1:99)。その法は、「神と人間同士の心からの愛と奉仕を要求し可能にするのである」 (NC 1:101)。確かに、創造はすべて、人間の心を通じて神の聖なる法に従属するものである。

宗教と超時間的領分

ドイウェールトは、宗教を「創造の意味」と「始原 (Archē) [Origin]」との結合であると理解する (NC 1:104)。宗教とは基本的に、創造の本性が神との「結びつき」あるいは「関係づけ」にあるということだとドイウェールトは言う。このことは哲学的には、「意味」とか「宗教」という言葉で示される。両者とも、神からの表現と神への参照を含意するものである。恐らく、これまで指摘されてきたように、「意味」は神への参照よりむしろ表現を強調する言葉である⁽³⁾。いずれにしても、宗教は、*religere* ないし *tieback*、すなわち「繋ぎ留める」のように、主として神への参照を強調するものである。

参照的あるいは超越論的方向性において、宗教は、「すべての意味の時間的多様性 (temporal diversity of meaning) の真あるいは偽の絶対的起源へ向けられており、人間本性に内在する衝動であると定義される」 (NC 1:57)。これは、ドイウェールトの通常の見解である。しかし、彼は時折、実在の「表現的」特徴は本来宗教的でもあることを明らかにしている。「人間存在の宗教的中心」は、必然的に「時間のすべての様態の諸側面において自身を表現するのである」 (NC 1:58)。

ドイウェールトは、超時間的統一性 (a supratemporal unity) と時間的多様性 (a temporal diversity) の区別という観点から宗教についての彼の視点を展開する。超時間的／時間的スキーマ (supratemporal/temporal schema) の意義は、『新批判』において一貫して明らかであって、彼が言うには、「宇宙論的時間 (cosmic time) の観念は本書において実在の哲学的理論の基礎を構成している」 (NC 1:28)。ドイウェールトにとって、意味の十全性の統一と全体性は超時間的である。

すなわち、それは、時間的かつ経験的秩序のもとにある、意味の多様性からの超越であり、したがってそれからまったく別個のものとして区別されるものである（NC 1:16）。超時間的統一性と時間的多様性は、共に、創造された実在内において存在する。両者の関係を示すために、彼は示唆に富むメタファーを使っている。意味の統合された十分性は、まるで太陽光のように、時間というプリズムを介して意味の様態の豊かな多様性へと分かれるのである（NC 1:102）。法は神と創造の間の境界であるのに対して、時間は、聖なる啓示が明示されるようになる、「人間存在の超時間的中心的領分（supra-temporal central sphere of human existence）」（NC 1:33）と、経験的実在の意味の時間的多様性（temporal diversity of meaning of empirical reality）との間の境界である。ドイウェールトによると、意味の十分性は「実のところ、所与ではないし、時間において所与ではありえない」（NC 1:106）。むしろ、意味の時間的整合性は超時間的宗教的統一性におけるより深い同一性を前提とするのである（NC 1:79）。この超時間的宗教的統一性ないし「人間存在の絶対的中心的領分（absolutely central sphere of human existence）」とドイウェールトが呼ぶものは、宗教の座として特定されている、ということに注目することが重要である⁽⁴⁾。ドイウェールトにとって宗教は時間の中で現れるものであるが、その性格は基本的に超時間的（supratemporal）なものである。

ドイウェールトによると、この中心的領分——聖書が「心」と呼んでいるもの——は意味の時間的多様性の進展において中核的な役割を演じるのであるが、それは、意味の宗教的十分性を通じて神に向かうと共に、逆に神からその十分性に向かうことにおいても演じるのである（NC 1:5）。ドイウェールトが言うには、神は、「ご自身の似姿の時間的存在全体を自我〔心〕の根本的宗教的統一に集中させることによって、ご自身の似姿を人間において表されたのである。そこにおいて時間的宇宙の意味の全体性が宇宙の源泉に集中させられたのである」（NC 1:5、加えてNC 2:549およびNC 3:783参照）。彼の用語において、心は魂、聖霊、自己、自我と同義語であり、それらはすべて人間の超時間的統一性を示している。対して身体は、人間の時間的多様性である。言い換えれば、ドイウェールトにとって、人間の身体は「人間の霊性、すなわち人間存在の宗教的中心にとっての自由な表現の場なのである」（NC 3:88）。

ドイウェールトは、人間をより高次の様態とより低次の様態という二つの集まりに分かつ二元論のあらゆる伝統的な形式を徹底的に拒絶するけれども、ドイウェールトは、心（あるいは魂、ないし自己）は超時間的であり、それを時間的、多樣的、そして可死的な身体から区別されるものとして「単純⁽⁵⁾」「不可視」「不可分」、そして「不死⁽⁶⁾」であるとさえ扱うのである。彼は1939年、「われわれの〔超時間的〕自己の創造された構造⁽⁷⁾」に属するものとして「永遠性条件（*aevum-toestand*）」について語っている。『新批判』の第一巻（1953）におけるレトリカルな疑問文、「もし永遠が『人間の心に埋め込まれ』ていないとしたら、人間はいかにして永遠なものに向かうことができるのか」（NC 1:31）、そして第三巻（1957）において、「時間的なものは壊れゆき、超時間

的自己を有しない」(NC 3:65)という文を読むとき、彼はこの見解を保持し続けたように見えるのである。したがって、ドイウエールトによると、宇宙的時間は創造を時間的な領域と超時間的な領域という二つの領域に分かれるのである。これに対応して、ドイウエールトは、法を中心的法 (central law) (NC 1:11, 63) と宇宙的時間的法 (cosmic temporal law) (NC 1:174, 507) という、別々の異なる二つの意味に分ける。われわれは、「中心的宗教的統一性とその時間的多様性において」法に係わらなくてはならないのである (NC 1:99)⁽⁸⁾。

ドイウエールトは、「神の聖なる秩序 (Divine Order)」と「神の聖なる御言葉の啓示 (Divine Word-revelation)」とのもう一つの重要な区別を導入する。「神の聖なる秩序」は超時間的統一性と時間的多様性という二つの意味における法を示している。「神の聖なる御言葉の啓示」は「神の聖なる秩序」の権威ある解釈者としての役割を演じるものである (NC 2:334)。ドイウエールトは、「自然 (すなわち、創造)」における普遍的啓示と聖書における個別の啓示の間の伝統的な神学的区別を踏襲しているのである。だが、彼は神の言葉の啓示の意味を聖書それ自体に限定することを明確に拒絶する。この点に関する主要な一節において彼は次のように書いている。

神は、宗教的根元 (religious root) と世界の時間的意味一貫性 (temporal meaning-coherence) において宇宙の創造に当たってご自身を啓示されたのである。神は人間をご自身の形に似せてお作りになった。神は、意味の全体性として、創造の全体において存在の聖なる十分性を表現されたのである。しかし創造の始めから、宇宙の本性における神のこの啓示は、神の言葉の啓示によって支えられ説明されたのである (NC 2:307)。

[つまり] ドイウエールトは、自然の啓示の聖なる秩序は、聖書以前と墮落以前でさえ、前贖罪的で特別な言葉によるコミュニケーションとしての御言葉の啓示を必要とする、と語っている。「神の聖なる御言葉に忠実に聞き従うことにおいてのみ、人間に啓示された『創造された自然』における神の啓示の真なる意味が人間に明らかにされるのである」(NC 2:307)。もしそのように解釈されないならば、もし「創造についての中心となっている啓示的原理」が「神の御言葉の啓示からかけ離れているということであれば」、それは背教の状態を導くことになる (NC 2:323)。

神の御言葉の啓示は、その時間的多様性において聖なる秩序の方向づけを行い、これを解釈することを通じて、超時間的心すなわち中心的領分である宗教的領分において出来るのである。ドイウエールトが始原 (Archē) との関係において超時間的心を見るとき、彼は、神の御言葉の啓示を享受することを可能にしている、聖なる秩序に則して創造された心の構造 (structure) を強調している。彼は、心の創造された構造を時間的多様性との関係で見るとき、その宗教的[・]方向性 (direction) を強調しているのだが、この宗教的方向性は、神の御言葉の啓示に開かれており、[創造された世界の様々な可能性の展開に対して] 取り組むものとして、そして神の御言葉の啓示に

導かれるものとして強調されるのである (NC 2 : 307)。

ドイウェールトの見解では、心における神の御言葉の啓示は人間の時間的存在に活気と意欲を与える原動力 (*dynamis*) である。この力は、コミュニティにおいて生起し、コミュニティのすべての成員の心をついに結びつける。最も大きなコミュニティは、「人類の宗教的コミュニティ」と彼が呼ぶコミュニティである (NC 1 : 174)。しかし、他にも特別な諸々のコミュニティが存在し、それらのすべてが人間の心において「原動力 (*dynamis*) として、中心的動因 (*central motive-power*) として、活発である一つの共通の精神で維持される。ドイウェールトの原動力 (*dynamis*) の通常の語法は「宗教的根本動因 (*religious ground-motive*)」 (NC 1 : 61) である。

墮落以来二つの基本的な宗教的動因、すなわち「人間存在の革新において作用している二つの中心的原動力」 (NC 1 : 61) が存在する、というのがドイウェールトの確信するところである。[つまり、] 聖霊の原動力とこの世の霊の原動力が存在するのだという。聖霊の根本動因は、神の御言葉の啓示によって解き明かされるものであり、彼が「創造と墮落、そして聖なる御霊との交わりにおけるイエス・キリストによる贖いの根本動因」 (NC 1 : 61) として見定めるものである。彼は、この世の霊が西洋文明において現れる二つの形式を次のように呼ぶ。すなわち、一つは古代ギリシャの「形相-質料動因」であり、もう一つは「自然-自由の動因」である (NC 1 : 61-62)。四つめの動因 [創造-墮落-贖罪] について言えば、それはもともと中世の「自然と恩寵」動因であるのだが、神の言葉の啓示の中心的動因とそれら二つのこの世的な動因のいずれかとの統合を伴うものである (NC 1 : 65)。

宗教的動因はドイウェールトにとって決定的である。というのも、超時間的心 (*supratemporal heart*) から発露し作用している霊的原動力のように、宗教的動因は生の時間的表現を支配し方向づけるからである。確かに、まさに心の中心的領分によって、「神の国 [*civitas Dei*] と地上の国 [*civitas terrena*] の間の劇的な対立は、世界の歴史においてこの領分の問題と係わってくるのである」 (NC 1 : 32)⁽⁹⁾。

信仰についてのドイウェールトの見解の検討に移っていく前に、彼がまた、「超越的キリストの体 (*transcendent corpus Christi*)」と「その内在的時間的表明 (*its immanent temporal manifestations*)」とを区別するために超時間的/時間的図式 (*supratemporal/temporal scheme*) を援用することに注目することは、われわれの目的を完結なものとするためには重要である (NC 3 : 509)。この区別は、彼の見解では、より伝統的な区別である、見えない教会/見える教会 (*ecclesia invisibilis/ecclesia visibilis*) に対応している。同じ形式で、「一般恩寵は時間的生に限定されるのに対して、特別恩寵は直接的に人類の超-時間的根元に係わるのである」 (NC 3 : 523)。

特殊な種類の機能 (a *Sui Generis* Function) としての信仰

ここでドイウェールトの理論における信仰の場と機能を検討するための舞台が整った。彼の見解では、意味の超時間的統一と意味の時間的多様性が結びつくのは、人間の一つの機能としての信仰によってである。信仰の機能は、超時間的心と時間的実在の他のすべての局面との終着地点のようなものである。確かに、信仰なくしてこの時間的実在は存在できない。なぜなら信仰は、人間が直に時間的経験の源泉 (Origin) に係わる手段であるからである。それは、「神の永遠性の光が世界のすべての時間的一貫性の中へ差し込む、時間の開いた窓として機能するのである」(NC 2: 302)。

言い換えると、信仰は、宗教とは区別されると共に、宗教を表現するものである。信仰は、感性 (sensitivity)、正義、そして明晰さといった人間の機能の他の種類に並ぶ特殊な種類 (*sui generis*) の機能であって、信仰の個別の仕方における宗教の中心的原動力 (*central dynamis*) を表している。テクニカルな観点から言えば、ドイウェールトはこれをこの様態的局面 (*modal aspects*) の理論における他の諸様態に関連する「信仰の様態 (*pistic mode*)」と呼ぶ。すべての他の諸局面は、それぞれの固有な仕方において、中心的宗教的原動力 (*central religious dynamis*) を表すのである⁽¹⁰⁾。

[様態的] 局面として、信仰は、時間的多様性が超時間的統一性と、神である源泉 (*origin*) への方向性を見出す、人間の生を間接的かつ直接的に心に方向づける特別な機能を有している。ドイウェールトにとって、信仰の機能を特異なものとするものは、まさに人間の心へのその直接的な結びつきである。他の諸様態の機能的な影響による介在なしに時間の彼方を指し示すのは、唯一信仰の機能だけである。ドイウェールトは、信仰の特別な様態的意味を、「時間の限界内で、人間の経験の真義を捉えてきた始原 (*Archē*) の啓示に関連した原初的超越論的確実性 (*original transcendental certainty*)」として記述する (NC 2: 304)。真の信仰は、「人の存在の確かな根拠に関する、時間における究極的確実性」である (*Roots*, 93: *Twi*, 138 も参照)。ここでのキーワードは「超越論的確実性」と「究極的確実性」である。

善と悪に関して、信仰は、「人間の経験の宗教的根元からの衝動によって直接的に駆り立てられており」、宗教に対して直接的に開いている (NC 2: 293)。心において作用している宗教的根本動因は、「[様態理論の諸様態局面 (あるいは諸様態的法-領分) からなる階層における局面の序列の中の] 前の段階の [様態的] 諸法-領分 (*model law-spheres*) における開示過程の方向性」を決定づける信仰の機能を導くのである (NC 2: 294)。神の言葉は心において啓示されるのだが、信仰は心と特別に近い関係にある。信仰はこの近さのゆえに、神の啓示に直に開いているのである。これはすべて、信仰の局面は [他の諸局面と比べて] 例外的であるということの意味する (NC 2:

310)。信仰は時間的実在に対して宗教的根本動因の力動を仲介することと、信仰が宗教的根元(root)と存在の源泉(Origin)へ向かう、それら時間的実在の他のすべての諸局面を導くことの両方において機能するのである。同じように、信仰は神の言葉の啓示と普遍的な神の聖なる秩序にわれわれを直接アクセスさせ、その一方でその他の諸様態局面は、直接的には神の聖なる法-秩序(law-order)を志向しており、間接的にのみ信仰を介して神の御言葉の啓示を志向しているのである。

しかしながら、宗教的心と神の聖なる御言葉へと直接に開けているものとしての信仰という見解は、ドイウェールトにとってある深刻な問題をもたらすのである。信仰が「神の国(*civitas Dei*)の霊によって……[中略]……活性化されていないとき」何が起ころのだろうか(*NC 2: 297*)。ドイウェールトはそのような場合にどのように信仰を語ることができるのだろうか。ドイウェールトによると、信仰の機能が「神の言葉の光に対して閉ざされた」仕方ではしか作用しない人びとがいる(*NC 2: 308*)。これは「偽の」信仰である。しかし、もし信仰が定義上、神の聖なる御言葉の啓示に開いているなら、閉じた信仰について語るのは意味がないように思われる。信仰とは開いていること(openness)であり、そうでなければ信仰ではないのである。

ドイウェールトにとって問題はとても現実的であるけれども、彼は閉じた信仰は言葉の意味において矛盾しているなどと片づけたりしない。事実、神学者であるアブラハム・カイパーに従い、そしてカール・バルトへの真っ向からの挑戦において(*NC 2: 298-303*)、ドイウェールトは、創造において人間に埋め込まれた本性である信仰の機能がキリスト者であるかそうでないかを問わず同じであることを再三強調している。信仰の構造は、創造の秩序(神の聖なる秩序)に帰属しており、それ自体は罪によって影響されない(*Twi, 137*)。ドイウェールトは、信仰は還元不可能で普遍的な人間の機能であるというカイパーの信仰認識がドイウェールトの立脚したい新しい基礎を切り拓いた、と考える。もし信仰がすべての人間に共通する機能ではなかったのなら、閉じた信仰はキリスト教の信仰の正反対ではなりえなかっただろう。信仰は、「まったく異なる秩序に帰属し、イエス・キリストにおける信仰に類似するところを持ち得なかっただろう」(*NC 2: 301*)。そして、ドイウェールトは、そのような神秘があった、この世のものではない非理性的ないかなるキリスト教信仰なる考えと激しく闘うことを辞さないのである。

これにもかかわらず、この人間共通の信仰の機能についてのドイウェールトの定義は、キリストを信じる者だけが信仰を持っているのかどうかという問題をそれでも引き起こすのである。彼はこの問題を認識し、信仰は神の言葉の啓示と普遍的な神の聖なる法-秩序の両方への二重の志向性を有していると考え、この問題を解こうとする。偽の信仰においては、信仰の機能は神の言葉の啓示にのみ閉ざされているが、他方では信仰の神聖なる秩序は超時間的宗教的中心へ開いたままなのである。そうした閉じた信仰においてさえ、この創造された構造[神によって創造された全世界の構造]は創造された時のように適切で完全なままである。人間は、人間であるがゆえに、信仰において究極の確実性を求めるのである。しかし、神の聖なる法-秩序における啓示は、神の

御言葉の啓示から切り離されて真に理解することはできないので、閉じた信仰は創造それ自体において絶対的基礎を探そうとするのである。

ドイウェールトは、特別な意味において「閉じた」[という言葉]を援用していることを認めている。「閉じた」という意味が、[創造の秩序の階梯において下位から上位の様態局面へと]発達していく過程の「様態局面の終着地点という」意味に限定して用いられる代わりに、「閉じた」はここでは偽を意味する。「その閉じた意味において、絶対的源泉 (Absolute Origin) への [信仰の] 真の方向性は創造されてきたものを絶対化することにおいて反転する」(NC 2: 309)。偽の信仰あるいは閉じた信仰は、実質的には自然を神聖化し歴史の全開示過程を不可能にすることで被造物を絶対化するのである (NC 2: 297-315 参照)。

しかし、これ [被造物の絶対化] はドイウェールトにとって決して問題解決とはならないのである。事実、それはかえってそのことの重大さをより明らかにするのである。ドイウェールトの説明によると、閉じた信仰にとって可能な、「原初的なもの」を超えた文化の発達など何一つないのだが、かなり発達した非キリスト教的文化が歴史的には見受けられるということは明らかな事実である。ドイウェールトはこのことに同意してこう述べる。「本質的に原初的で冗漫な信仰の時代以降の [キリスト教ではない] 様ざまな諸宗教において信仰の開示過程 (an opening-process of *pistis* [faith]) が存在するということを否定するのは単純に不可能である」(NC 2: 319-20)。

ドイウェールトにとってそのような開示過程は、人間が自然への生命体としての撞着を超越する自由を意識するようになるときに、そして信仰によって、人間の人格の神格化された諸局面のイメージにおいて偶像を考え出すときに可能になる (NC 2: 322 参照)。存在の人間的な特徴を明瞭に絶対化することによって、人間はそれらの特徴との関係において文化の発展を促進するのである。ドイウェールトは、多様な人びとが「多かれ少なかれ原初的な、文明の段階」(NC 2: 320) から出現することと直接的に関連した、そうした発展の可能性を説明する。そうした開示 (unfolding) は、文化的発展がある最小限の段階を達成することに依存しており、そのことを前提としているのである (NC 2: 179 参照)。

しかし、ドイウェールトの解決には問題が残っている。非キリスト教の信仰に関連した、文化の開示についての彼の説明は理にかなっているように見える。しかし、ドイウェールトの見解では、そのような文化的開示はそれ自体が信仰の導きに完全に関連し依存しているので、その問題は残ったままである。閉じた (すなわち、誤った) 信仰を伴う歴史的開示プロセスは、意味の完全性と源泉 (Origin) としての神への方向性においてどのように開始するのだろうか。そして、ドイウェールトは、閉じた信仰が真の信仰よりも文化的歴史的開示を示すことが多いという現実をどのように説明できるのだろうか。さらに、誤った信仰を閉じた [信仰] と表現する、ドイウェールトの特別な言葉の使い方も、キリスト教の信仰について語る上で困難を生み出す。用語的には、彼は未発達あるいは発達異常なキリスト教信仰を閉じたものとして語ることはできない。閉じた、発

展していない真の信仰は、用語の矛盾になるのである。

ドイウェールトは、これらの問題を認識しているが、他のすべての時間的的局面と超時間的心との間の仲介機能としての信仰の場所に基本的に限定的に関係している問題だと見なしていると思われる。そのことが、「閉じた (closed)」を未開示または未発達と同じ意味で扱う彼の通常の使用を正当化するというよりはむしろ、「閉じた」を「偽の」として扱う特別な使用を正当化する、と彼は信じている。しかし、問われるべき問いは、この分野でのドイウェールトの問題が、彼の信仰理論全体、さらには彼の理論全体における曖昧さ、緊張、または弱さを示していないかである⁽¹¹⁾。明らかなことは、ドイウェールトは、心が開かれていることが信仰の構成要素であり、閉じられていることを偽りの信仰の枢要な印と見なしているので、信仰の機能の開いた展開と閉じた展開と、どの特定の信仰が真の信仰か偽の信仰であるかという別の問題とを明確に区別することを困難にしているのである。

ドイウェールトの理論の貢献

ドイウェールトの宗教と信仰の理論は、神学と哲学のより広い世界に相当な貢献を提供することができる。宗教と信仰についてのドイウェールトの見解の独自性は、伝統的な方法でそれらを互いに識別することを拒否したことにある。彼は、宗教はすべての生命の本質であると主張する。生のすべては神への霊的な反応なのである。この反応の一つの様式は信仰の反応である。信仰を宗教的であることの多くの方法の一つにすぎないと見なすことは、ドイウェールトの立場の中核となっている。

ドイウェールトは、人間の生全体が霊的であると主張するにあたり、ポール・ティリッヒや他の多くの人びとと共に、われわれの究極の関心事である超越的な一者 (Transcendent One) との関係は、特別な時代や特別な場所でわれわれが注意を払う人生の一つの領域に限定されることはできないことを認めている。宗教は、ドイウェールトとティリッヒが言うように、すべての人間の機能における、究極的な存在への深さの関係として、そして人間の生の全体的なあり方として最もよく見なされる。そして、ミルチャ・エリアーデ、ウィルフレッド・カントウエル・スミス、および他の多くの宗教の歴史の学者がわれわれに教えているように、他のほとんどの伝統は宗教を生をトータルなあり方と見なし、そのような生を送っている⁽¹²⁾。

創造全体の霊性についてのこの概念を受け入れることの利点は相当なものである。そのような視点は、人間の機能の諸様態を、「単に人間的」だとか「自然的」だといった、劣ったものとして、または悪と罪の中心として、見下すのを防ぐことになる。われわれの呼吸と睡眠、われわれのセクシュアリティと情動性 (emotionality) は、われわれの思考、道徳、信念と同じくらい霊的なのである。未だに肉体を劣ったものと見なすことが多い、情動を恐れる文化では、体、性、情動の完全

な受容を促進する神学または哲学なら、健全な洞察を提供することになる。その上、そのような見方は、芸術、科学、家族、ビジネスと並んで宗教を人生の一つの領域に還元することを避けるのである。[この種の還元には、] 神を日曜日だけの関心事に止めて、神が教会に閉じ込められているかのように振る舞うという、常に存在する危険が伴っている。

信仰はどのように関わってくるのだろうか。そしてここで、ドイウェールトの見解は、信仰と宗教を区別することによって、その特別な才能を表している。ティリッヒの見解では、信仰は宗教の同義語にすぎないが、ドイウェールトは信仰を多くの宗教様態の一つと見なしている。この違いは非常に重要である。

ティリッヒは、信仰についての彼の議論の中で、最終的に、信仰(宗教)を世界における存在の他のすべての様態と対比させている。信仰は他のすべての機能と比べても特別な深さを有する機能であり、信仰の知識は、「通常の認識の態度と矛盾する態度で経験される⁽¹³⁾」。その結果、啓示の知識は通常の知識に干渉することはできず、「通常の知識は啓示の知識に干渉することはできない⁽¹⁴⁾」。最終的な結果は、補完性にもかかわらず、信仰(宗教)と文化の間の基本的な矛盾である。このことは、逆説的に信仰が文化と創造を祝福するとしても、究極的には文化と創造の正当性に疑問を投げかける。ティリッヒは、この見解と完全に一致する次のような考えを信じている。すなわち、制度的教会、祭儀、そして祈りに特徴的な、神への単独の特別な関心は、われわれが一貫性の深さを失ったからというそれだけで必要な緊急措置である、と。ティリッヒは、最終的には、すべての創造物の本質的な霊性の感覚を得ることにおいて、信仰の特定のカルト的な祝賀を挫くか、または軽視することになるのである。

ティリッヒとは異なり、ドイウェールトは、信仰を、同じように人間的で、同じように個人的で、同じように霊的な、通常の諸経験様式の一つと見なしている。信仰の機能によってこそ、全人格の生得の霊性が、神あるいは偽りの究極に服従することで、明確で意識的な自覚に達するのである。したがって、この見解は、それが生のすべての部分の霊性を尊重しているように、通常の生活における信仰、祈り、そして崇拜の独自性と重要性を認識することができるのである。

さらに、歴史的な開示過程を導き展開する、人間の行為の特定の機能として信仰を扱うことによって、一人の人間の信仰のコミットメントがすべての人間的活動をどのように根拠づけ、導き、統合するか、ドイウェールトは構造的に説明している。そして同時に彼は、人間の機能の他のすべての方法がどのように、われわれの個人的な信仰のコミットメントに影響と確証を与え、それを検証するか、構造的に説明している。信仰と文化の対比で終わる代わりに、信仰の機能が機能の他のすべての方法とどのように相互に関連しているかをより詳細に調査し、追跡することは可能である。

ドイウェールトは、信仰を、すべての人間が人間の一部として持つ特殊な種類 (*sui generis*) の人間の機能として見なすことにおいて、信仰を一般的に人間的であり、創造における生の根本的で不可欠な特徴であると認識している。それは、文化人類学や宗教の歴史の分野でミルチャ・エリ

アーデ、ウィルフレッド・カントウエル・スミスなどの影響を受けて、今日では遙かに広く受け入れられている現実である。実現における重要な違いにもかかわらず、すべての時代のすべての人びとにとって信仰の共通性を認識することは、様々な信仰の比較の基礎を提供する。

そして、信仰をまったく異なった生活様式として認識することは、神学が通常の意味で学問分野 (*wissenschaft*) であることを可能にする経験的な研究分野を神学に提供する。神学的研究は、神そのものについての研究ではないが (創造主である神はどのようにして人間の学問的研究の対象となることができようか)、人間の経験の内側における信仰の様態についての研究なのである。そして信仰の機能は、人間の経験の他のすべての様態とは不可分に相互に関係しているのである。特別な学問として、神学は、(1) 信仰の規範、(2) 規範に従属しているもの、および (3) 規範に従属的な経験と規範の相関関係を研究する。そのような仮説を真剣に受け止めることは、神が他のすべてに関係しているように、神学が他の学問に関係しているという点で神学に特別で神聖な地位を与えることを避けるだけでない。それは、神学は他の学問と変わらない一つの学問、つまり神について研究する特別な学問であることを主張するために持ち出された曲芸を不要にするものである。ドイウェールトのこの考えに従うということは、それぞれの学問が [各々その特質により適切に対応する、] 被造物の特定の局面を独自の方法で探求することを意味するのである。つまりすべての学問を霊的で神聖なもの、すなわち宗教的なものとして認識することを意味するのである。

特定の、しかし人間の普通の召しとしての信仰の機能に関するドイウェールトの強調は、信仰の決定に至る人間の責任を浮き彫りにしている。それは、信仰を贅沢またはたまたま好きか嫌いかの選択肢と見なす見解や、信仰を人間の手には負えない運命または幸運の問題と見なす立場とは対照的である。

機能としての信仰の特殊な種類の質 (*sui generis* quality) によって、信仰はまた、感覚 (feeling)、思考、または想像に信仰を還元するためのいかなる、あるいはあらゆる努力からの影響を受けない。これをもっと真剣に受け止めることは、信仰の合理性または非合理性についての伝統的な議論の行き詰まりを打開するのに役立つと私は信じている。信仰は、存在の一つの様態として信仰なのであって、そういうものとしてその核心的な性格を表現するのであって、それが合理的であるか非合理的であるかということは不適切な問題なのである。しかし、具体的な人間の信仰の行為においては、機能の信仰様態 (faith mode) がその行為を支配し、その行為に信仰の行為としての特別な性質を与えてとしても、人間の機能の他のすべてのあり方はしっかりと信仰様態の内に現れているのである。まさにそのような十全な、信仰の行為という観点から、その行為が合理的であるかどうか、そしてそれには情動的に根拠があるかどうかなど、信仰についての二次的な質問をすることは適切である。したがって、良い理由だからと言ってそれが信仰の根拠とはならないが、信仰の行為は信者にとって合理的な意味をなさなければならない。しかし、たとえ現時点あるいは现阶段で、神への信仰が私にはほとんど合理的な意味をなさないとしても、正しいかもしれないことも理解できるの

である。同時に、統一性を持つとする人間の行動の一貫性は、正当な理由なしに信じるのが不快感で希薄な取り組みであることを明らかにする。

同様に、良い感覚 (feeling) は信仰の内容とはならないが、信仰のある行為は適切な感覚を含まなければならないし、誘発しなければならない。ドイウェールのモデルは、神への私の信仰に対する私の感覚が複雑であるとか否定的であっても、神への信仰がどのように本物で現実であるかを説明することができるのである。同時に、それはまた、われわれの感覚に根ざさず感覚の影響を享受しない信仰の経験が、薄く、不適切で、緊張を生み出しているのはなぜなのかを説明している。

提言：神の単一の御言葉と単一の創造

宗教と信仰に関するドイウェールの見解についての私の問題、疑問、提案のほとんどは、それらを解決するためにドイウェールが使用する、超時間的／時間的スキームと関係がある。このスキームは、ドイウェールの哲学に共感する人びとや他の学者からの批判の主な対象であった⁽¹⁵⁾。問題は、時間の中に存在するすべてが時間を超えたものを指しているという観点から、彼が実在についての超越論的な特徴を主張しているということではない。ドイウェールのその問題は、私が理解するには、彼は創造された実在 [被造物界 (created reality)] 自体の中に余分な領域を作っているということである。すなわち、源泉 (Origin) へと繋がっていく超時間的統一 (a transcendent superatemporal unity) をもたらすような、時間を超越するような余分な領域を [時間的な実在の中に] 作ってしまっているということである。私の提案は、創造の多様化した統一を反映する哲学的立場を進展させるという関心 (私はそれをドイウェールと共有しているのであるが) によって導かれている。

超時間的領域を創造の内にあつてわざわざ時間を超越した領域として措定する際の問題の一つは、不必要な重複を招くという傾向である。いったん受け入れられると、超時間的なものは独自の構造を持つようになり、時間的生とは別に、それ [時間的生] を複製する独自の生を持っているように見え始める⁽¹⁶⁾。この重複の傾向は、「中心的な意味での創造、墮落、贖罪」と「[これら三つを] 信条として [捉えたとき] の意味で」の区別から明らかである (Twi, 145)。それは、ドイウェールの信仰と宗教の描述で特に明白である⁽¹⁷⁾。宗教は絶対的源泉 (Absolute Origin) への生得的な衝動であり (NC 1:57)、信仰は「時間の限界内においての」源泉 (Origin) との関係である (NC 2:304)。そして、この類似性は単に定義の問題ではない。ドイウェールの見解において信仰は、心と啓示の関係と平行する仕方で啓示に関係している⁽¹⁸⁾。そして、先に述べたように、信仰と心の機能は、神の御言葉の啓示と自然界における普遍的な啓示の両方に一体的に関連している。

さらに、神の国とこの世の国との間の戦いは、第一に、心の中心域に位置し、そこから人類の歴

史に現れ出るのである。ドゥーイウェールトはまた、歴史の「超-時間的成就 (supra-temporal fulfillment)」(NC 1:106) についても語っている。しかし、被造物的な出来事は、創造的な出来事が時間の外で起こり、時間の中に現れ、時間を超越したところによって成就されるとはどういうことなのだろうか。私は、[それがどういう意味なのか] 想像できないことを告白する。そして、これに関する問題はむしろ明白のように思える。すなわち、イエス・キリストの死と復活など、世界の歴史におけるすべての重要な出来事は時間的な出来事だった。ドゥーイウェールトはこれを知っており、それを説明しようとする。「アダムによる罪への墮落とキリストの受肉は、どちらも宇宙全体の根元に関係しているが、世界の歴史において決定的に重要な歴史的転換点をも示している」(NC 2:295)。「も」に注意されたい。ドゥーイウェールトはおそらく、キリストの生涯の意味の超時間的な十全性は歴史的に重要な出来事においてそれ自体を表現している、と説明するだろう。しかし、これで十分だろうか。キリストの死と復活の意味の十全性は、正確には、時間を超えたところ¹⁹に求められるのではなく、時間における時の充足と完成として求められるものである¹⁹。

時間自体が本来超越論的 (transcendental) である場合、超越的 (transcendent) な領分あるいは心は不要であるように思われる。われわれは時間の生き物であり、本質的に完全に時間的な存在であるが、そのようなものとしてわれわれはすべての生命の源泉 (Origin) へはもちろん未来へも向かっている存在なのである。時間性はすべての生き物の条件であり、それらの生命と成長の可能性を構成しているように思われる。時間性は、すべての条件の提供者とすべての可能性の源泉 (Origin) を指し示す一つの条件であり一つの可能性である。

人間の心に「永遠」を措定するために、そして、神との繋がりを作るために自己を超越的と考える必要はない。それはまた、「不死」を人類の本質的な所有ではなく神の賜物と見なしている聖書とは一致していない、と私は判断する²⁰。ドゥーイウェールトが基本的に彼の超越論的批判の目的のためにそのような超越的領分を必要としていると主張することはもっともらしく思われる²¹。そうだとすれば、彼の批判を修正する必要があるように思われる。

ドゥーイウェールトの超時間的/時間的スキームを放棄することはまた、われわれが人間の人格の統合をもっと公平に評価することを可能にすることだろう。ドゥーイウェールトが人間の人格の中心の参照点として心について語る時、彼は人間が自己であることの意味についての統合的な全体性を捉えているのである。彼が時間を超えたところにこのより深い統一を位置づけ、心を「単純」、「分割不能」、「不滅」なものと表現するとき、彼は事実上、正面玄関から追出した二元論を裏口から再び導入しているのである。われわれが諸人格としての統一を理解するとき、この統一を実際の人間の機能から分離するのならば、何が得られるだろうか。人間の自己は確かにその機能の仕方以上のものであるが、多様な機能の仕方という観点から見れば、われわれは全体としての自己として構成されているのである。私が提案する自己は、全体として言い表すことができるものの、参照、アイデンティティ、および「人格の」統一を中心にした角度から見れば、多様でもあるのであ

る。

宗教的方向性としての神の御言葉の啓示 (Word-revelation) と法-構造 (law-structure) としての神の聖なる秩序との間にドイウェールトが設定した区別は、静的で構造的なものに対して動的なものを対置させる、彼の超時間的・時間的枠組みによって余儀なくさせられ、少なくとも補強されている。この枠組みを脇に置くなら、神の御言葉の統一性をより公平に評価することができる。われわれは、神の御言葉を、創造を実現させ、それを多機能な存在に維持し、われわれの中でそれを解釈する力を導き、構造化するものとして理解するかもしれない。三位一体の神は召す方であり、神の御言葉は召命であり、創造物は被召命である (詩編 33:6-9, 147:15, 18-19; ヨハネの手紙一; ヘブル人への手紙一; ペテロの手紙二 3:5-7 参照)。神の御言葉は、神が命を与え、命を召される、個人的な愛・知恵・エネルギーである。それは、生命に恒常性と方向性を与える創造的規範の網の目である。この見方では、イエス・キリストと聖書においてわれわれの救いのために贖いの神が語られていることは、初めに創造物に対して神が語られたことの再確認と成就として聞かれ理解されるのである。

実在に対する神の御言葉を単一かつ統一のものに見なすことで、ドイウェールトの宗教的動因の概念を再定式化することができる。これは、彼の見解に明らかな矛盾があるために要求されるものである。一方で、われわれが見てきたように、二つの根本動因がある。神の霊の力 (*dynamis*) とこの世の霊の力 (*dynamis*) である。これらは非人間的源泉であるように見えるものである。他方では、少なくとも四つの根本動因がある。一つの聖書的な根本動因、二つの世俗的な根本動因、もう一つはこれら二種類の合成である。これらは決定的に人間に由来するものである。さらに、すべての根本動因は、他でもない、宗教的で、超時間的であり、したがって超歴史的であると考えられているが、ドイウェールトは、歴史における文化的発展の観点からのみ、三つの非聖書的動因を説明している。[こうした] 彼の見解を制限する要因を考えるなら、神の力がどのように人間の力になることができ、超歴史的動因がどのように基本的に歴史的な発展になることができるかは明らかではない⁽²²⁾。

創造-墮落-贖罪の聖書的動因の内容を考察するとき、神の聖なる力と人間の呼応との関係についての問題は特に深刻なものとなる。ドイウェールトはしばしば、この内容を、人間の主観的な解釈なしに、忠実に聞くことによってもたらされる超歴史的な所与として扱っているように見える (NC 2:307)。ドイウェールトはこの時点で、彼の中心的な原則の一つである、法とその法の諸主体との相関関係を無視しているように思われる。その原則は、法としての神の御言葉は、人間の主観的な解釈を含む創造の諸主体の観点以外では知ることができないという結論につながるだろう。したがって、歴史的に明らかにされたものとしての聖書の根本動因は、ドイウェールトの理論によれば、人間の心の中の神の御言葉に対する創造物的で誤謬的な反応であると予想されるのである。彼は、動因の定式化における人間の働きを認めているが、創造-墮落-贖罪としての動因自体

は、彼がその「中心的な意味」と呼んでいるものにおいて、人間の心の中で純粹にあるいは間違いなく知られている、と仮定している。彼は、われわれが「すべての主観的な人間の解釈とは無関係に、われわれの生の宗教的根元における神の御言葉の直接の働き⁽²³⁾」と関係がある場合にのみ、聖書の根拠について話すことができるのだと言っている。神の御言葉のすべての存在についての彼の理解が直接的で純粹であるかのように振る舞うことで、ドイウェールトは彼の見解を絶対化する傾向がある。事実、彼の見解は交渉の余地がなく、聖書的根本動因（についての彼の見解）の妥当性についての議論は不当である。したがって、批評家が、ドイウェールトの見解にはある種の「絶対主義」があるのではないかと疑問に思うことは理解できることである⁽²⁴⁾。ドイウェールトの理解と定式化が、「新カルヴァン主義の人生観と社会的行動に現れる宗教的な『パラダイム』によって条件づけられ、ある聖書的な改革派の伝統の他の表現と比較されるかもしれない歴史的形態を実際に示すというのは、実のところ真実ではなかろうか⁽²⁵⁾」。

この問題の原因となっているのは、ドイウェールトの超時間的／時間的 (supratemporal/temporal) というフレームワークである。超時間的なものが時間的構造の規範的原則として扱われるとき、法と主体の間の区別は重要性を失う。このように、神の御言葉の啓示に対する心の主体的な超時間的反応としての創造-墮落-贖罪は、時間的構造との規範的な関係において、神の御言葉の啓示それ自体と事実上融合するのである。その結果、根本動因は、時間的構造を規範化し強力に方向づけするのであるから、事実上批評や交渉を真に超えているのである。

問題は、人間の心、贖われた人間の心でさえ、非常に純粹で汚れていないので、神の御言葉の啓示を無謬なく知ることができるかどうかである。聖書の証言、キリスト教信者たちの戦い、そして聖書の権威を主張するその他の多くの伝統の存在は、すべてそうではないことを示しているように思われる。

神の世界秩序は、まさしく神の御言葉であって、神の御言葉の他にはない、という提案から始めるならば、ドイウェールトの根本動因の概念を作り直すのに役立つ方法がある。私が提案するのは、唯一の真の根拠となる動因、つまり神の御言葉である。神の御言葉は、創造を存在せしめ、その存在を根拠とし、その統一と多様性を保証するのである。御言葉-聖霊は、創造物を完成へ導く動因であり、それに方向を与えるのである。墮落以来、真の根本動因に加えて、創造と人間の生において破壊的な働きをなす、神の御言葉に寄生する悪魔の嘘もまた存在する。根本動因、そして私が「非根本」動因と呼ぶものは、相対するものである。前者は、神の霊の御言葉であり、生命を授け、生命の基となり、生命を導くのである。後者は、悪魔の嘘であり、生命を否定し、生命を破壊し、生命を冒涇するのである⁽²⁶⁾。

根本動因とそれに対抗する非根本動因に応じて、そしてその影響下で、あるいくつかの生のビジョンが歴史の中で発展してきた。これらの動因となるビジョン、または世界観は、人類の様ざまなコミュニティ内で信仰の内に生まれる。ドイウェールトの四つの歴史的な根本動因は、そのような

動因となっている、共同体の信仰のビジョンの例である。それぞれの信仰共同体は、それ自身の時間と状況の観点から、救いのメッセージであると理解していることを明確に述べている。したがって、さまざまなキリスト教の伝統においても、各コミュニティは、独自の時間と状況の観点から、創造主および和解者としての神への共通の信仰を明確に述べている。ド・イウエールトが、「創造-墮落-贖罪」の動因と呼ぶものは、実在を理解するビジョンにおいて聖書のメッセージを捉えようとする二十世紀の新カルヴァン主義コミュニティの努力〔の現れ〕である。他の改革派のビジョン、ならびにルター派、アナバプテスト、ローマ・カトリックのビジョンは、聖書のメッセージを実行可能な世界観に翻訳するための代替的な取り組みである。どのビジョンも無謬性を主張することはできない。すべてが批評と改修に開かれているのである。

超時間的／時間的スキームを廃止した場合、ド・イウエールトの宗教観を修正する可能性が出てくる。宗教を人間の存在の中心的な領分だと特定しなくなった場合、創造主である贖い主の神との関係において、宗教を創造物的存在の性質としてより十全かつ適切に確認することができる。創造物であるということは、神との関係にあること、つまり宗教的であることを意味する。言い換えれば、人生は宗教である。ド・イウエールトの、超時間的心における宗教の局在化は、すべての生が等しく宗教的であるという理論を開発しようとする彼の試みを弱体化させているように思われる。彼の宗教理論では、すべての生は間接的あるいは二次的にのみ宗教的である。それは心を介して宗教的である。

そして、それは完全な説明ですらないのである。人生のすべては、心を介して、そして信仰の機能を介して、宗教的なのである。ド・イウエールトは、信仰の機能は他のすべての多様な諸機能よりも神に半歩近く、心はこの信仰の機能よりもさらに一歩神に近い、という階層構造を持っているように見える。これは、われわれの生の完全な機能から宗教と信仰の両方を切り離すという奇妙な結果をもたらす。この階層的な見方は、ド・イウエールトの次の確信と緊張関係にあることを指摘したい。すなわち、創造された実在のすべてが創造主の意志を表現しているという確信である。彼は、宗教的な心の光が多くの人間の諸機能に屈折するプリズムの非階層的なイメージを援用している。これは、色の一つ——この場合は信仰——が、意味の十全性に近いために〔信仰が意味の諸様態の最上位に位置することを理由に〕、他のすべての色よりも明るい結論づけることはできない⁽²⁷⁾。

神の神聖な秩序と神の御言葉の啓示との間のド・イウエールトの区別にもはや取り組まない場合、生のすべての機能の等しく宗教的な特徴はより簡単に描写されるのである。これは、信仰の様態論的な意味についての彼の識別を鋭くすることにつながるだろう。われわれは、彼が信仰を次のように描出していることを思い起こすのである。すなわち、信仰を、「時間の限界内において、始原 (*Archē*) の啓示に関係づけられる源泉的超越論的確実性 (original transcendental certainty) として、そして超越的根元と……〔中略〕……源泉 (*Origin*) との直接的関係づけとして人間存在

の核心を捉えてきた」ものとして描出していることを (NC 2: 304)。私は、信仰の様態論的特徴は単に「確実性」であると考えて、この機能を確実性功能 (certitudinal function) として説明することを推奨する。つまり、すべての諸機能を超越論的であると表現し始めない限り、ドイウェールトのように信仰を超越論的確実性として認定する必要はないと私は信じている。すべての実在とすべての機能は、完全かつ直接的に超越論的であり、等しく宗教的であり、直接的に神の御言葉に関連しているのである。また、繰り返しになるが、他のすべての様態論的諸機能の描写にそのような参照を追加しない限り、信仰の特徴的機能を説明する際に「啓示への開放性」についての参照を追加する必要などないと思うのである。というのは、それらすべては、それぞれ独自の方法で神の御言葉を参照し表現するからである。それぞれの機能のやり方において、われわれは直接に御言葉に関係し、それを受け取るからである。すべての人間の機能は直接神に向けられているのである。

信仰の機能を確実性の機能として特定することは、信仰の独特の機能を認識することなのである。信仰によって、われわれは、真の神または真の神に替えて偽なる神を認識し、その認識を深め、そしていずれかの神に自分自身を捧げ、本質的にすべての実在の超越論的な特徴を表現するのである。信仰をもって、われわれすべての者は、神あるいは神ならざるものへの完全で究極の忠誠によって、確実性を完全に放棄したり、われわれの生を統合したりするのである⁽²⁸⁾。この構造では、開かれた信仰または閉じられた信仰に関する問題をも消え失せてしまうように思われる。信仰のすべての現れは、神であろうとなかろうと、その統合、開示、発達または崩壊、制限、および未発達の程度の観点から追跡し調査することができるのである。

本稿で示唆してきたように、私はドイウェールトの宗教と信仰の理論の多くについて満足しているわけではないのだけれど、それらを基礎として構築することが多くある [というのも事実である]。創造の霊性と、機能としての信仰の特殊な (*sui generis*) 特徴についての彼の考えを試していくことは良いことであろう。これらは、私自身の改訂提案とともに、さらなる作業の実りある見通しを提供するものと思うのである⁽²⁹⁾。

訳注

- 1) 北米におけるドイウェールト哲学の影響については次の論文が参考になる。C. T. McIntire, "Herman Dooyeweerd in North America", published in D. F. Wells (ed.), *Reformed Theology in America: A History of Its Modern Development* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) and in *Dutch Reformed Theology in America* (Grand Rapids: Baker, 1989).
- 2) ドイウェールトは、「意味 (meaning)」という用語を独特な方法で援用する。彼は、この用語を、現実 (reality) がそれ自身を超えて源泉 (Origin) としての神を指し示すという点において参照的かつ自己言及的特徴であるという意味で使う。その意味において、実在は意味であること、したがって実在は意味を持たないこと、つまり意味は実在のほうに起源を持たず、実在が神に由来することを強調する。「意味」は、内在的哲学の形而上学的実体 (substance) のキリスト教的な代替物なのである。「意味」は、「実在」のほぼ同義語だと言ってよい。このことから、ドイウェールトが、意味-核 (meaning-nucleus)、意味-側 (meaning-side)、意味-契機 (meaning-moment)、意味-十

全性 (meaning-fullness) 等の複合的な表現を用いていることに注意したい。

注

- (1) 次を参照。Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper & Row, 1961) and *Patterns of Comparative Religion* (New York: Meridian Books, 1958); Donald Evans, *Struggle and Fulfillment* (Toronto: Collins, 1979). James Fowler, *Stages of Faith* (New York: Harper & Row, 1976). Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969). Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Carden City, N. Y.: Doubleday, 1966). Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Books, 1963) および *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1979). Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1953) および *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1956). David Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York: Seabury, 1975).
- (2) Cf. NC 2 : 31 NC 2: 31 でドイウエールトは、意味を家のように焼き払うことはできないというフッサールの発言についてコメントしている。
- (3) John N. Kraay, "Successive Conceptions in the Development of the Christian Philosophy of Herman Dooyeweerd", *Phil. Ref.* 45 (1980): 24.
- (4) Consequently, "religious" becomes a usual way to describe this central sphere: "the religious root of mankind" (NC 1: 100), "the religious fulness of meaning" (NC 1: 102), "the central religious sphere of consciousness" (NC 1: 56), and "the religious totality of meaning" (NC 1: 104). したがって、「宗教的」は、「人類の宗教的根元」(NC 1 : 100), 「意味の宗教的完全性」(NC 1 : 102), 「意識の中心的な宗教的領分」(NC 1 : 56), および「意味の宗教的全体」(NC1 : 104) のように、中心的な領分を描述する通常の方法となる。
- (5) Herman Dooyeweerd, "De taak ener wijsgerige anthropologie", *Phil. Ref.* 26 (1961): 43.
- (6) Herman Dooyeweerd, "Het tijdsprobleem in de wijsbegeerte der wetsidee", *Phil. Ref.* 5 (1940): 222. 次の論文も参照。Herman Dooyeweerd, "De leer van de mens, stelling 9", *Correspondentie Bladen* (1942).
- (7) Herman Dooyeweerd, "Het tijdsprobleem in de wijsbegeerte der wetsidee", *Phil. Ref.* 5 (1940): 222. 次の論文も参照。Herman Dooyeweerd, "De leer van de mens, stelling 9", *Correspondentie Bladen* (1942).
- (8) 宇宙の時間の詳細については、C. T. マッキンタイア (C. T. McIntire) による、ドイウエールトの歴史哲学に関する後に続く第三章を参照されたい。ドイウエールトにけるこの問題全体の有益な議論、および彼の時間の教義の徹底的な検証については、次を参照されたい。A. Briggemann-Kruyff, "Tijd als omsluiting, tijd als ontsluiting", *Phil. Ref.* 46 (1981): 145, 150 ff. and 47 (1982): 41-68.
- (9) マッキンタイアによる歴史についての前掲論文を参照。
- (10) 様態理論については、第3章に収められているカルヴァン・シーヴェルト (Calvin Seerveld) による様態理論の説明を参照。
- (11) ヘンク・ヒルツマ (Henk Geertsema) は、彼の優れた論文の中で、ドイウエールトの開示過程 (opening process) の一般理論における大まかな曖昧さを指摘している。開示のプロセスは、神の創造の秩序に不可欠であるように、開示されていない構造の出現を前提とする一方で、閉じた諸構造は、墮落の結果として解釈されている。ヒルツマは、その緊張の起源が、成就に向けた開示過程をこの世の国に対する神の国の勝利と結びつけようとするドイウエールトの試みにある、と推測する。ヒルツマは、創造の可能性の開示展開は良くもあり悪くもあるものであり、実際には、しばしばその戦いをより包括的かつより激しくする、ということをも指摘している。ヘンク・ヒ

- ルツマの次の論文を参照。Henk Geertsema, “Transcendentale openheid”, *Phil. Ref.* 35 (1970) : 140-45. 先に述べたように、ドイウェールトが創造の実在を、「たゆむことのない (restless)」ものとして、それが否定的な意味合いであるにもかかわらず、描述したことを説明するのは、おそらくこの曖昧さである。
- (12) たとえば、注1で示した文献を参照。
- (13) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 1: 108.
- (14) Tillich, *Systematic Theology*, 1: 130.
- (15) 特に次の論文を参照。Hendrik Hart, “Problems of Time: An Essay”, in *The Idea of a Christian Philosophy* (Toronto: Wedge, 1973) および Peter J. Steen, *The Structure of Herman Dooyeweerd’s Thought* (Toronto: Wedge, 1983). 本書に収められているマッキンタイアの論文(第三章)も参照。
- (16) K. J. ポプマは、よりラディカルな峻別を行っている。[すなわち、彼は、] 理論的思惟を通してアクセスできる人類の「被造物性」と、宗教においてのみ知られる「神の子供であること」が存在する[が、これらを峻別している]。K. J. Popma, “Tijd en religie”, *Phil. Ref.* 14 (1949): 126-38.
- (17) 注11のヒルツマの論文を参照。Geertsema, “Transcendentale openheid”, 153
- (18) ヘンリー・ファウンハウトはこれを詳細に議論している。Harry Fernhout, “Man, Faith and Religion in Bavinck, Kuyper, and Dooyeweerd” (Master’s thesis, Institute for Christian Studies, 1975), 88-111 especially.
- (19) Briggemann-Kruijff discusses this in detail in “Tijd als omsluiting”, 47: 41-55 (cited in note 8 above). For further discussion of Dooyeweerd’s view of time in relation to history, see McIntire’s essay in this volume. 歴史に関連したDooyeweerdの時間の見方の詳細については、この巻のMcIntireのエッセイを参照。
- (20) Cf. G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962). 特に第7章 “Immortality” を参照。
- (21) Cf. Briggemann-Kruijff, “Tijd als omsluiting”, 47: 45-48, 57 (cited in note 8 above).
- (22) For more on Dooyeweerd’s theory of ground motives and development, see McIntire’s essay. ドイウェールトの根本動因と開示展開の詳細については、マッキンタイアの論考第3章を参照。
- (23) Herman Dooyeweerd, “Van Peursen’s critische vragen”, *Phil. Ref.* 25 (1960): 143, cf. 101.
- (24) C. A. Van Peursen, “Antwoord aan Dooyeweerd,” *Phil. Ref.* 26 (1961): 199-200. Cf. also his “Vragen bij ‘A New Critique of Theoretical Thought’”, *Phil. Ref.* 24 (1959). 167. [訳注：原文に論理的齟齬がある。対象となる箇所を含む文の前後の文と併せて(引用記号は省いてそのまま)引用する。In acting as if *his* understanding of the presence of God’s Word is direct and pure, Dooyeweerd tends to absolutize his views. In effect his view is nonnegotiable and discussion about the validity of (his view of) the biblical ground motive is illegitimate. It is understandable, then, that critics wonder if there is not a certain “absolutism” in Dooyeweerd’s view. Is it not in fact true that Dooyeweerd’s listening and formulating “was conditioned by a religious ‘paradigm’ which found expression in a neo-Calvinist life-view and social action, and indeed exhibits a historical form which may be compared to other manifestations of a Biblical-reformed tradition”? 下線を施した not は文意の流れに反するのは明らかである。したがって、訳中本文ではこれを削除して訳した。また、listening は理解と訳して意味を通りやすくした。]
- (25) P. J. Visagie, “Dynamics of the Christian Religious Motive”, *Anakainosis* 4 (September 1981): 2.
- (26) 私は、二つの国についてのアウグスティヌスの伝統に喜んで共鳴し、人間の活動には二つの主たる流れがあるというドイウェールト自身の見解を採用している。
- (27) ドイウェールトは通常、すべての様態側面を宗教的意味を等しく表現するものとして扱うという自らの意図を明らかにしている。たとえば、正義に関する彼のコメントに注意されたい (NC 2 :

133)。

(28) 私は次の論文で確実性 (certitude) という概念について論じている。James H. Olthuis, “Towards a Certitudinal Hermeneutic”, in *Hearing and Doing: Philosophical Essays Dedicated to H. Evan Runner*, ed. by John Kraay and Anthony Toi (Toronto: Wedge, 1979), 65-85.

(29) 私は、ヘンク・ヒルツマによるドイウエールトへの次の評価に同意する。「キリスト教哲学の思考は、ドイウエールトから始まったのではない。ましてや彼で終わるのでもない。しかし、キリスト教の哲学的考察の伝統全体において、ドイウエールトの重要性は小さくないのである。」(Geertsema, “Transcendentaleopenheid”, 153, 前掲注 11 参照)。

引用文献の略記

本文と文末注の中で頻繁に使用される下記の略語は、ドイウエールトの下記の著作あるいは彼の論文が掲載されている下記の学術誌を示す。

- Phil. Ref.* *Philosophia Reformata*. The Association for Reformational Philosophy. 1935年～現在。
- NC* *A New Critique of Theoretical Thought*. Vol. 1, *The Necessary Presuppositions of Philosophy*. Vol. 2, *The General Theory of Modal Spheres*. Vol. 3, *The Structures of Individuality of Temporal Reality*. Vol. 4, *Index of Subjects and Authors*. Amsterdam: H. J. Paris; Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1953-58; reprint, St. Catharines: Philadelphia, 1983.
- Tw* *In the Twilight of Western Thought. B the Twilight of Western Thought: Studies in the Pretended Autonomy of Philosophical Thought*. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1960.
- Roots* *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*. Toronto: Wedge, 1979.

Dooyeweerd on Religion and Faith

James H. OLTHUIS, Ryuichiro TANIGUCHI

Abstract

This study firstly articulates Herman Dooyeweerd's theories on religion and faith, which are primarily elaborated in the book entitled *The New Criticism of Theoretical Thought*. Second, the study explores the contributions of these theories in a broad context and concludes by proposing several avenues of revision to render his views useful in future discussions. In particular, the study argues that the issue that lies between the supratemporal and temporal on the one hand and between Word-revelation and creation-revelation on the other hand is problematic. Hence, these new avenues should be released from it. Consequently, this study recommends separating his views of religion and faith from such a dispensable distinction.

Key words: heart, transcendental direction/foundational direction, the supratemporal/temporal schema, (religious ground motive), (the original transcendental certainty)