S.　Ashina

＜オリエンテーション＞

Ａ．テーマ：キリスト教思想研究入門――聖書と哲学

Ｂ．目的

Ｃ．内容

Ｄ．確認事項

受講者には、一回の研究発表が求められる（キリスト教学学部生には原則的に発表が求められる。ほかの者はレポートに代えることも可能）。成績評価は、この研究発表によって総合的に行う。

Ｅ．授業スケジュール

オリエンテーション――ヘレニズムとヘブライズム

１．存在論と聖書

２．創造――フィロン、アウグスティヌス　4/23

３．契約――社会契約説 4/30

４．知恵――カント　5/7

５．堕罪・悪――リクール　5/14

６．歴史――ヘーゲル　5/21

７．神の国と終末――アウグスティヌス、ヨアキム　5/28

８．愛――パスカル　6/4

９．自己――キルケゴール　6/11

１０．死――ハイデッガー　6/25

１１．永遠――波多野精一　7/2

１２～１４．受講者の研究発表　7/9, 16, 23

＜ヘレニズムとヘブライズム＞

一　キリスト教と神観念の複合性

絶対的なものとしての神/ヘブライズムとヘレニズム/キリスト教神学の形成過程

二　聖書の神と形而上学的神との緊張関係

ハヤ･オントロギア

＜補足＞

（１）古代地中海世界と知恵思想

・波多野精一『西洋宗教思想史（希臘の巻）』（『波多野精一全集　第三巻』）

３．詩人から哲学へ

・個人の自覚と反省が一層強く鮮やかになる。

↓

「宗教問題の議論はついに父祖伝来の宗教の無能力の証明となり、延いて国民の精神的指導者の失脚となり、かくて詩人の時代は去って哲学者の時代は来たった。」（116）

（この命題は波多野の中心的主張であるが、では詩人の営みとしての文学はいかなる文化的位置へと移行することになったのか。知者としての哲学者の登場は、ペルシア帝国に関わった広範な地域に見られる動向と言えないか。ヘブライとの平行関係は？）

（２）近代啓蒙思想の意義

歴史主義の誕生　→ 伝統の歴史的反省　→　伝統の多重性の発見

ヘレニズムとヘブライズムという

問題設定の誕生

１．　存在論と聖書

（1）在りて在る者

１．「3:13 モーセは神に尋ねた。「わたしは、今、イスラエルの人々のところへ参ります。彼らに、『あなたたちの先祖の神が、わたしをここに遣わされたのです』と言えば、彼らは、『その名は一体何か』と問うにちがいありません。彼らに何と答えるべきでしょうか。」14　神はモーセに、「わたしはある。わたしはあるという者だ」と言われ、また、「イスラエルの人々にこう言うがよい。『わたしはある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと。」15　神は、更に続けてモーセに命じられた。「イスラエルの人々にこう言うがよい。あなたたちの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である主がわたしをあなたたちのもとに遣わされた。これこそ、とこしえにわたしの名／これこそ、世々にわたしの呼び名。16 さあ、行って、イスラエルの長老たちを集め、言うがよい。『あなたたちの先祖の神、アブラハム、イサク、ヤコブの神である主がわたしに現れて、こう言われた。わたしはあなたたちを顧み、あなたたちがエジプトで受けてきた仕打ちをつぶさに見た。17　あなたたちを苦しみのエジプトから、カナン人、ヘト人、アモリ人、ペリジ人、ヒビ人、エブス人の住む乳と蜜の流れる土地へ導き上ろうと決心した』と。」（出エジプト）

אֶל מֹשֶׁה הִיה אֲשֶׁר הִיה ו אמר כֹּה אמר ל בֶּן יִשְׂרָאֵל הִיה שׁלח אֶל ו אמר אֱלֹהִים

２．山田晶『在りて在る者』創文社、1979年。

まえがき

一　在りて在る者　序論

二　在りて在る者　トマスの解釈

三　在りて在る者　アウグスティヌスとの関係

四　在りて在る者　アウグスティヌスの解釈

五　無からの創造　その思想の形成

六　神と世界　創造における神の意志

七　非有のイデア　創造における自由の根拠

八　自然神学

あとがき

３．ＬＸＸ：ト・オンではなく、ホ・オン

（2）芦名定道「現代思想と〈神〉の問い―ティリッヒからジジェクまで―」（『理想』688号、2012年）

一　問い直される〈神〉

近代以降の思想状況において、〈神〉とはいかなる問いであるのか、なおも思想的可能性を喚起するにたる現実性を保持しているのか。現代社会の世俗化が進行し、形而上学的神の死が宣告されてすでに久しい。キリスト教思想においても、たとえば、ボンヘッファーが獄中で展開した「成人した世界」における「非宗教的キリスト教」についての思索が示

すように、神は素朴な自明性を失いつつある。アウシュヴィッツ以降の〈神〉の蝕、さらには、近年指摘される現代思想における〈神〉の再登場（現象学の神学的転回）、現代の問題状況は錯綜している。[1] こうした状況に留意しつつ、〈神〉の問いの「現在」について、キリスト教思想を含めた現代思想を概観すること、これが本稿の課題である。これによって､錯綜した問題状況からいくつかの線を浮かび上がらせることができるであろう――もちろんこれは問われるべき事柄の一断面に過ぎない――。

二　聖書の神と形而上学的神との緊張関係

キリスト教が直面してきた痛烈な近代の宗教批判には、[2] フォイエルバッハからマルクス、フロイトへと展開し、あるいはニーチェからポストモダンへ至る、多様な思想系譜が確認できる。そこには、啓蒙的合理性に基づく宗教批判からこの啓蒙的合理性の解体をもめざす宗教批判までが存在し、議論は単純な集約を許さない。しかし、全体として、近代の宗教批判に伝統的な形而上学への根本的な批判が連動していることは明らかである。特にニーチェの行った批判は、啓蒙的理性とキリスト教的伝統からなる西洋世界（Abendland）の総体に向けられたものであり、このようなニーチェの思想的意義を意識した上で、形而上学の問いに正面から取り組んだのが――形而上学の根拠からその克服へ――、他ならぬハイデガーであった。まず､『形而上学とは何か』の「序論」などの議論を念頭に、キリスト教を含む西洋的思惟の総体としての形而上学に対するハイデガーの議論の要点を確認しておこう。

形而上学とは､「存在するものとして存在するものを思惟すること」(Heidegger､1950､8)であるが、それは､「存在するものを存在するものとして問うがゆえに、存在するものにとどまり、存在としての存在には向かわない」(ibid.)。したがって､「存在の真理は形而上学にとっては隠されている」(ibid., 11)。この「存在するものと存在との混同」「存在忘却」(Seinsvergessenheit)(ibid, .12)において、形而上学は、存在するものの存在性(Seiendheit)を二重の仕方で表象する――一方では、存在するものの全体を、その最も普遍的な特徴の意味において（存在論)、他方では､最高の従って神的なものの意味において（神論）――。つまりここから、形而上学的思惟が狭義の存在論であるとともに神論であるという二重の性格､「存在―神論的本質」を有していることが明らかになる(ibid., 19)。キリスト教的西洋世界が、ヘブライズムとヘレニズムの緊張関係を内包しつつも一つの思惟世界を形成したのは、単なる偶然ではない。いわばそれは、存在の「性起」(Ereignis)､「存在の命運」(Seinsgeschick)として生起したのである。今や、ニーチェと共に、古代ギリシアを第一の元初(Anfang)とする形而上学的エポックは夕暮れ（Abend）にさしかかり、存在の命運は第二の、別の元初へと移行しつつある。[3]

以上の連関より、次に引用に示されたハイデガーの洞察は、西洋の思惟の総体としての「存在―神論」（Onto-Theo-Logie）を視野に入れてなされた、プラトニズム的キリスト教的な神、特にその強い神（最高価値としての神）への徹底した批判であることが判明する。

「ニヒリズムの本質とニヒリズムという性起のための圏域は､形而上学それ自身である。これについては常に次のことが仮定されている。すなわち､我々が､形而上学という名称によって､哲学の一つの教説のことや､まして哲学の特殊部門にすぎないものなどを思いもせずに、全体としての有るものの根本構成(Grundgefüge)　――有るものが感性的な世界と超感性的な世界とに区分され、前者が後者によって担われ規定される限りにおいて――のことを考える、との仮定である。」(Heidegger、1943、216-217)

では、形而上学的な神の死は、キリスト教にとっていかなる意味を有しているのであろ

うか。もちろん、ニーチェの語る「神の死」がキリスト教思想にとって由々しき問題となったことは言うまでもないが、しかし、事態は単純ではない。神の死で問われた形而上学的な神、つまり、ハイデガーの「存在-神論」の神が、キリスト教信仰の神といかなる関係にあるのか、まずこの点が問われねばならない。実は、神の死が宣言された 19 世紀中頃は、西欧キリスト教思想において、聖書的思惟がギリシア哲学とは異質であることが改めて意識化された時期であり、その後、聖書の神と形而上学神との区別をめぐって多くの議論がなされ、現在に至っている。こうした問題状況を確認するために、ここでは、聖書的な神と形而上学的思惟との緊張関係をめぐるパウル・ティリッヒの議論を参照することにしたい。(4)

『聖書の宗教と究極的実在の探究』におけるティリッヒの基本的な意図は、聖書的な思惟とギリシア的哲学的な思惟（形而上学）との差異性あるいは緊張関係を明確にした上で、「両者が究極的な一致と深い相互依存性を有している」（Tillich、1955、357）点を明らかにすることにある。こうした問題設定の背後には、近代の宗教批判を受ける形で展開された弁証法神学の主張が存在している。すなわち、カール・バルトあるいはバルト主義者によれば、宗教は、啓示と対立した「人間から神への運動」「被造性と有限性を越えようとするデーモン的な人間の上昇」（ibid., 358）であるとの理由で断罪されねばならない。この点で、バルトは宗教批判論者と一致しており、ここから「聖書の」という形容詞が要求するのは「宗教」ではなく、「啓示」であることが帰結する。つまり、「聖書の宗教」を問うことは神学的に間違っているわけである。しかし、ティリッヒは、これに対して、次のように主張する。啓示は人間によって受容されて初めて「啓示」となるのであり、啓示には人間の側の受容――この受容とは「啓示の器」としての「宗教」の機能にほかならない――が不可欠である、この点から考えるならば、聖書は神の啓示の書であるのみならず、同時にその啓示を受容した人間による「自らの宗教についての報告」であることがわかる、したがって、「聖書の宗教」という問いの立て方は決して不当なものではない、と。

続いてティリッヒは、この聖書の宗教と古代ギリシアという源泉において見られた哲学、つまり、存在論との対比へと論を進めて行くが、その際の存在論とは、「存在するものの諸領域における存在の現前とその諸構造」についての「存在論的な分析」（ibid., 360）を指している。人間は、「自らを問う存在者」、「有限性の中で存在を問う存在者」（ibid., 361）として、「なぜこれはこのようであって、あのようではないのか」「なぜ私は存在するのか」といった問いに直面する。それゆえ、それを組織的に考え抜く努力としての哲学（存在論）は不可避的であり、当然、聖書の宗教も存在論と無関係にとどまることはできない。

以上の問題設定を行った上で、ティリッヒは、聖書の宗教と存在論との決定的な相違を、聖書の「人格主義」（personalism）という観点から説明しようとする。「人格」とは、「自己自身と、また世界とに関係づけられ、またそれゆえに、理性、自由、そして責任を伴う」、「人間的領域での個別性」（ibid., 366）――いわゆる「我―汝」関係の主体――を意味するが、あらゆる宗教において、「聖なるもの」（信仰において志向されたもの）は人格的な存在として経験される。もちろん、この意味における人格主義は聖書の宗教に限定されたものではなく、広範な諸宗教が共有する特性と言わねばならない。問題は、聖書において徹底化された人格主義こそが、存在論的な神概念と鋭く対立することになるという点にある。(5) なぜなら、人格主義が、神を個別性において、つまり、「一存在者」として経験するのに対して、存在論的思惟によって構成された神概念、すなわち、「存在自体」（Being-itself）は「存在する一切のものに現前し、一切のものは存在に参与」（ibid., 368）しているからである。それゆえ、存在論的な問いにおいて、人格的な神の個別性は超越され

ると言わねばならない。「存在論は一般化し、聖書の宗教は個別化する」（ibid., 371）。この聖書の宗教と存在論との差異について、ティリッヒは「神―人間」の関係理解の多岐にわたる論点を取り上げているが、ここでは、「神―人間」における相互性と言葉についての議論を紹介することにしたい。

まず、神と人間の人格的関係は、自由な相互性に基づいており、「聖書の宗教の動的な性格の根源」（ibid., 368）を成している。神の人間創造は自由な人格としての人間存在の創造であり、こうして人間は創造の善性にも関わらず、堕罪の可能性をも有する自由な主体となったのである。たとえば、祈りという宗教的行為はこの人格的関係の典型であり、それは神を人間の欲望実現の道具とするための魔術ではない。しかし、この聖書的な人格の相互性は、存在論的神観念（形而上学的な神）に矛盾するように見える。なぜなら、自由な相互関係が時間、空間、因果律、実体といったカテゴリー内部で成立するのに対して、存在自体はこれらのカテゴリーを超越しているからである。

次に、言葉であるが、「人格と人格との関係性は言葉を通して現実となる」（ibid.）。啓示は言葉による神の語りかけであり、人間は聴くように求められる。これに対して、「存在論は別のカテゴリーで思考する」（ibid., 369）。すでに見たように、存在論的思惟にとって、すべての存在者は存在自体に参与しそれを分有することによって存在しており、存在自体は、存在するものすべてのなかに現前する。したがって、人間と存在自体との関係は直接的であり、言葉によって媒介されるものではない。イエスにおける神的言葉の受肉は「聖書の人格主義の完成」（ibid., 371）を意味するが、存在論的思惟にとってはまったく理解不能な事態であると言わねばならない。

以上のような聖書の宗教と存在論的思惟との相違また対立を前提としつつも、ティリッヒは、聖書の宗教も存在論的問いを免れることはできないと主張する。たとえば、「あらゆる真の祈りにおいて、神はわれわれの祈る相手であると同時に、われわれを通して祈る者である。なぜなら、神の霊こそが正しい祈りをつくり出すからである」（ibid., 387）。その意味で、神は人間にとって、その人間自身よりもさらに近い関係（直接的な）にある。祈りにおける神は、通俗的な人格イメージを越えた存在であり、むしろ存在論的思惟と接する地点に立っていると言わねばならない。もちろんこれは、特定の哲学や存在論をキリスト教の権威によって公認することを意味しない。問われているのは、個々の諸存在論が共有する存在の問いなのである。ティリッヒは、キリスト教を規定する二つの伝統である聖書の人格主義と存在論的思惟との関係をめぐる議論を、次のように締めくくっている。

「存在論的な問いを問うことは避けられない課題である。パスカルに抗して私はいう、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と哲学者たちの神とは同じ神である。神は人格であり、また同時に、人格としてのそれ自身の否定である。」（ibid., 388）

ティリッヒが見いだした、聖書の人格的な神と形而上学的な神との緊張関係は、キリスト教思想における〈神〉を論じる上で、決定的な意義を有している。聖書の宗教と古代ギリシアの形而上学的思惟とは、相互の決定的相違にもかかわらず、いわば強い神とでも言うべき神概念の成立に共に寄与し、西洋キリスト教世界の構築に貢献したが、しかし同時に、聖書の宗教の神は「弱き神」でもあるからである。これが、ポストモダンの形而上学批判がキリスト教思想にとって有する意味の複雑さを帰結していると言えよう。(6)

三　「弱き神」の系譜

四　絶対性の新しい理解を求めて

注

(1)　ボンヘッファーについての新しい概説としては、Joel Lawrence, *Bonhoeffer. A Guide for the Perplexed*, T & T Clark, 2010.を参照。「アウシュヴィッツ以後」という意識は、ヨーナスの著書の邦訳（『アウシュヴィッツ以後の神』法政大学出版局）などを通じて日本でも一定程度共有されているものと思われるが、キリスト教神学では 1960 年代以降、顕著な動向を形成し今日に至っている。この点については、金子啓一「神と現代人(2)――アウシュヴィッツ・ヒロシマと現代神学」(熊澤義宣、野呂芳男編『総説　現代神学』日本基督教団出版局、1995 年、331-348 頁）を参照。また、現代思想における「現象学の神学的転回」とは、ジャニコー（Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'éclat, 1991. 『現代フランス現象学―その神学的転回―』文化書房博文社）の議論を念頭においたものである。

(2) 近代ドイツ哲学の文脈における宗教批判については、次の論考などを参照。松丸壽雄「宗教批判の行方」(大峯顕編『神の無』(ドイツ観念論との対話５）ミネルヴァ書房、1994 年、240-276 頁)。

(3) Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*(1950), Vittorio Klostermann, 1981.（『形而上学とは何か』大江精志郎訳、理想社、一九五四年。)、Nietzsches Wort 》Gott ist tot《（1943), in: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1980(1950). （ハイデガー「ニーチェの言葉『神は死せり』」、『杣径』（ハイデガー全集　第五巻）茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳、創文社、一九八八年。)。なお、本稿におけるハイデガーについての論述では、恩師辻村公一先生の『ハイデッガーの思索』（創文社）などを参照した。

(4) Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*（1955), in: *Paul Tillich. MainWorks*.4,de Gruyter, pp. 357-388.（『ティリッヒ著作集　第四巻』（野呂芳男訳、白水社、一九七九年）には、「聖書の宗教と存在の問題」との題名で所収されている。一九四―二五八頁。）

(5)　これは、波多野精一『宗教哲学』(1935)、『時と永遠』(1943)（『波多野精一全集』第四巻、岩波書店、一九六九年）の中心テーマにほかならない。

(6) ポストモダンの形而上学批判にもかかわらず、形而上学があらゆる意味で終焉を迎えたかは、決して自明ではない。むしろ、キリスト教思想においては、現在、脱形而上学的思惟と形而上学批判以後の形而上学再考の試み（たとえば、パネンベルクやプロセス神学）とが交錯していると評すべきであろう。錯綜した問題状況については、以下の拙論を参照。芦名定道「キリスト教思想と形而上学の問題」、京都大学基督教学会『基督教学研究』第二四号、二〇〇四年、一―二三頁、「ホワイトヘッドの形而上学とプロセス神学」、『基督教学研究』第二五号、二〇〇五年、二一―四一頁。