

キリスト教と哲学

——H. Dooyerweerd のキリスト教哲学について——

秋 田 稔

本稿は、進行中の拙稿「人間形成のキリスト教的基礎」——キリスト教教育哲学の試み——，第1章キリスト教教育哲学の概念，第3節キリスト教（聖書宗教）と哲学——両者の相互批判と協力のダイアローグ——の補註の部分論文の形にまとめたものである。

I

神学と哲学の問題は、常に西欧思潮の根底にあってこれを性格づけてきた根本問題の一つである。哲学の起源を、我々はかのソクラテス、プラトンに頂点をおく古典ギリシャの世界に求めることが出来るが、そこにおいて誕生した哲学的精神は、以後の西欧文化の内的構造における一つの極となった。キリスト教が、ギリシャ的な生き方とは異ったいわゆるヘブライ的な生き方（Hebraism）を背負ってギリシャ風文化（Hellenism）世界の只中に登場してきたときに、それは新しい時代精神を構成するいま一つの極となったのである。

西欧思潮は、時代の移りゆきと地域的特殊性とに応じてさまざまの精神的要素と関わりを持ちながらも、その根柢において、この両者の対決接触、緊迫関係の中から、それぞれの時代の問い方と答を出しつつ、自己を形成しつづけたといつてよいであろう。西欧歴史のどの事柄、どの人物思想をとりあげてみても、何らかの意味でこの両極の緊張関係から全く離れたものを見出だすことは出来ない⁽¹⁾のである。

だが、西欧人の内面奥深くでなされているこの対決を、明確に自覚するに至ったのは、近代から現代にかけてであった。そして、それはキリスト教とヒューマニズム、福音と文化、信仰と理性、あるいは神学と哲学とい

うような形で具体的に問題とされたのである。どういうとりあげ方をしたにせよ、両者の対決は深刻複雑であり、たとえば、ルターの宗教改革の精神はキリスト教をギリシヤ的人間的なものから、またデカルトやルソーなどの仕事は逆に人間的なものを神学的な束縛から解放しようとしたものであるというような、それらの見方は一応妥当なものであるとみとめられてはいるが、そのような割切った判断を容易には下すことの出来ない深い関わり方をしているのである。

したがって、両極関係の自覚は、一方ではたとえば神学は哲学ではないということ、他方では神学的思惟を押し進める際に哲学的思惟を無視出来ず、両者の間には批判と協力の逆説的相互依存関係があることを明らかにせしめるという二重性格を持っているのである。神学の側から、それが哲学とは根本的に異なるということを現代人に明確に自覚させた人として、我々はたとえば **Karl Barth** をあげることが出来ようが、一方両者の両極性をはっきり自覚しつつその相互依存性の故にその総合乃至和解を試みた例としては、我々は身近かに **Paul Tillich** の存在論的神学あるいは哲学的神学をあげることが出来る。哲学の側からするこの問題への肉薄の例としては、先ずキルケゴールのキリスト教的実存哲学をあげるべきであろうが、宗教哲学者としての日本の波多野精一の名も我々としては忘れることは出来ない。⁽²⁾

キリスト教と哲学の問題をめぐる近代及び現代の様々な考え方をながめわたしてみても気付くことの一つは、キリスト教思想家達が自らの実存をかけての思索的苦闘の中から見出だした道を、キリスト教哲学という名でよぶものが極めて少ないという事実である。哲学的思惟は、人間性に深く根ざしたものといわれる。もしもキリスト教において人間性が単に否定されるに止まるならば、当然哲学的思惟は、キリスト教においてはいわば否定的位置を占めるにすぎなくなる。キリスト教にみられる徹底した被造物としての人間自覚は、人間中心的ヒューマニズムの立場から人間をはげしくつきはなす。しかし、それは人間そのものの永遠の否定ではなく、人間の

絶対化、人間性の究極化の否定にほかならないとみられる。たしかに人間存在はその自らを絶対化し、中心化しようとする根性の故に、神によってはげしく否定される。だが、このことは、実は唯神によってのみ人間は有へと呼びかえされるものであるということ逆説的に意味する。神は創造主であり、愛の神なのである。人間が神の愛によって有へと呼び出されたとき、人間の根源的な自己認識としての哲学は、どのようなのであろうか。人間が全面的に新しい人間として復活再生せしめられるのであるならば、哲学的思惟も何らかの意味で根本的転回をしていることになる。それは一体どういうことなのであろうか。それはキリスト教哲学とよぶ如く引続き哲学という名にふさわしいものであろうか。神による否定（審き）と肯定（赦し）の緊張、一種の不安定性の只中におかれつつも最後の神の赦しを信じて生き抜こうとする者がキリスト者にほかならないとするならば、彼の人間としての哲学的思考も、彼の人間そのものとその運命を共にするというほかはないであろう。とに角、ここにはまだ様々の疑問が残されており、そのような問題の前に立ってなおも自分の立場をキリスト教哲学と名付けるに相応しいと断言することは、容易なことではない。

オランダの法哲学者 Hermann Dooyeweerd は、哲学するものとしての自己反省の極、思惟そのもののキリスト教的基礎の問題に直面し、遂にキリスト教哲学を提唱するに至った。我々は、今ここに、彼のキリスト教哲学について考察すると共に、それへの理解と批判を通してキリスト教と哲学の積極的建設的な関わり方の問題の一端にふれてみたいと思う。

註 1. 古典古代とキリスト教の問題の見通しについては次の諸論文を参照されたい。

前田護郎、「古典古代とキリスト教——問題の所在——」，西洋古典研究 II, 1954.

拙稿、「エロスよりアガペへ」，ICU 教育研究 II, 1955.

J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, Basel, 1955².

註 2. キリスト教と文化乃至哲学の問題については次の諸著を参照されたい。

E. Brunner, *Christianity and Culture*, 2 vols, New York, 1948.

P. Tillich, *Theology of Culture*, New York, 1959.

- H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, 1951.
R. Kroner, *Culture and Faith*, Chicago, 1951.
P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1, Chicago, 1951.
W. Leibrecht (ed.), *Religion and Culture*, New York, 1959.
J. V. Langmead Casserley, *The Christian in Philosophy*, New York, 1951.
W. H. V. Reade, *The Christian Challenge to Philosophy*, New York, 1951.
J. A. Hutchison (ed.), *Christian Faith and Social Action*, New York, 1953.
John P. von Gruening (ed.), *Toward a Christian Philosophy of Higher Education*, Philadelphia, 1957.
Erick Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, New York, 1945.
Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago, 1955.
R. Kroner, *Speculation and Revelation in the Age of Christian Philosophy*, Philadelphia, 1959.
Leonard Hodgson, *Towards a Christian Philosophy*, London, 1943.
Dorothy M. Emmet, *Philosophy and Faith*, London, 1936.
Ethienné Gilson, *God and Philosophy*, New Haven, 1941.
J. A. Hutchison, *Faith, Reason, and Existence*, New York, 1957.
Suzanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge (Mass.), 1942.
John Macquarrie, *An Existentialist Theology*, London, 1949.
S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. by D. F. Sarnson, Princeton, 1938.
波多野精一, 宗教哲学, 昭和10年。
〃, 時と永遠, 昭和18年。

II

Hermann Dooyeweerd は、オランダ、アムステルダム自由大学の法哲学教授である。彼自身の言によると、1926年アムステルダム自由大学教授就任講演において、その専門分野たる法学のキリスト教的基礎を追求しつつ、彼自身哲学的思惟の根源的基盤の宗教性の問題に突入しているのを

見出だして以来、今日に至るまで、キリスト教哲学の確立に専念してきたという。1935～36年に出版された彼の最初の大著 “De Wijsbegeerte der Wetsidee,” 3 vols. において、彼は、彼のいわゆるキリスト教哲学者としての根本的立場をあますところなく明かにしたが、その後も彼は数々の著作を通して自らの思索を進めた。

この書の改訂第2版は1953年より数年かかって “A New Critique of Theoretical Thought” という題名の下に英語で出版され、広く英語世界に紹介された。この本文は殆ど2000頁にも及ぶもので3冊にわかれているが、そのほかに第4巻として詳細な索引が附されている。第1巻において、彼は哲学的思索の根本性格を深く問いつつ、彼の新哲学の基礎をかため、第2巻以下でその立場からする現実世界の諸領域の分析を行い、さらには⁽³⁾個及び社会構造の理論にまで筆を進めている。

彼自身の言葉によると、彼は最初は新カント派哲学、後にはフッサールの現象学の影響下に育った。彼の哲学的思想におけるコペルニクス的大転換は、彼がカルヴィニズムを全面的に受け容れることにより、思想そのもののキリスト教的基礎を発見したことによっておこったという。キリスト教的、聖書的立脚点の発見は、自己充足性を主張する哲学的思惟の誤謬を彼に自覚させた。彼の非キリスト教的哲学とカルヴィニズムの信仰の総合への試みは、彼自身の内面的な両極的緊迫、内部闘争の中から押し出されたものであり、したがって彼のいわゆる人文主義的内在哲学 (Humanistic immanence-philosophy) 批判も、実は彼自身の自己反省とでもいうべきものである。

- 註3. Hermann Dooyeweerd Dr. Jur., A New Critique of Theoretical Thought, translated by David H. Freeman and William S. Young, published by Uitgeverij H. J. Paris, Amsterdam, and the Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia (U.S.A.).
 Vol. 1, The Necessary Presupposition of Philosophy, 1953.
 Vol. 2, The General Theory of the Modal Spheres, 1955.
 Vol. 3, The Structure of Individuality of Temporal Reality, 1957.
 Vol. 4, Index of Subjects and Authors, 1958.

III

「呼びかける」ということと「問う」ということは、人間存在の最も本質的な、したがって最も人間的なはたらきに属する。「呼びかけ」は、呼びかける当の相手の実存（Existence）に、「問い」は問われるものの本質（Essence）に関わろうとするはたらきであるといえてよいであろう。人間は、呼応関係、問答関係の中であって生きているのである。哲学的思惟は、この問うはたらきのうちでも根拠への問であり、意味の全体性に関わりつつ、現象的なものから本質的なものへ、特殊より一般あるいは全体へと肉薄してゆく。それは思考しつつ実は自分自身に関わるような仕方での根源的思惟である。

根拠への問としての哲学的思惟が、その究極の方向として問われるものではなく、問うもの自体に向ってゆくということについて、Dooyeweerdは大略次のようにいう。哲学とは究極的には自己反省（self-reflection）であり、この反省活動における自己自身への帰還は critical self-reflection であって、たえざる criticism の末、遂に理論的（theoretical）思考のわくを越えた根源的基盤、そこから意味への思考の全活動性が出るところのもの、問う ego が問うことの出来る根源に直面せしめられる。⁽⁴⁾ このような哲学の可能性の根拠とでもいうべきものを、彼は ἀρχή (the Origin) とよび、そこから意味の全体性へと向うが故に哲学のアルキメデスの点（Archimedean point）という。⁽⁵⁾ この ἀρχή は思考を越えた根源であり、思考の goal であり、そして最後に落ち着くところでもある。哲学的思惟そのものは自己充足的たりえないが、このような真の Origin は絶対的であり自己充足的である。⁽⁶⁾ 彼によると、哲学的思惟は第一に以上のようなアルキメデスの点を前提としている。このアルキメデスの点から我々の哲学的思惟活動における自己（単なる理論的自己ではなく全体としての自己）が意味の諸領域の多様性を越えてその全体性の概念を形成するのである。第二に、哲学的思惟はアルキメデスの点の位置の選択を前提としている。そして、その

選択は哲学的思惟そのものにではなく、哲学する ego の主体的決断にかかわる問題である。

かくて、アルキメデスの点には次の三要件があるのである。第一に、それは我々自身の主体的自己 (subjective self) から分離してはならない。第二に、それは ego (self) の中心に同心的にかかわる法から分離してはならない。アルキメデスの点は、そういう人間実存の根本構造にかかわるものなのである。第三に、それは意味の世界の様式的多様性 (modal diversity) を越えて、意味の全体性とその根源的統一性において見出だされねばならない。⁽⁷⁾

以上のような見解を土台として、彼は自らが育てられてきた近代哲学の根本問題に入ってゆく。デカルトの 'cogito' は、明らかに彼ののべている批判的自己反省にほかならない。しかし、デカルトにはじまる近代哲学の方向は、その究極の立脚点を内在的なものに見出すものであった。そこでは、理論的直観とでもいうべきものが哲学的确实性の究極的基礎なのである。彼は、かかる哲学を内在哲学 (immanence-philosophy)、かかる立脚点を内在的立脚点とよぶ。そこでは、もしこの点を攻撃するならば、その者は哲学自体の学的性格をそこなうもの、哲学的思惟の自由への挑戦者とみなされるのである。

彼は、この内在哲学のうちに、形而上学的合理主義から近代論理実証主義さらには非合理的な生の哲学、近代実存主義までもふくめている。形而上学的合理主義や論理実証主義において、彼は思考の論理作用の絶対化、自己充足性への一種の信仰をみている。ここでは νόησις νοησέως が ἀρχήとなっているのであり、人間の思考が神的理性にあずかしめられていることによって、それ自身にアルキメデスの点を含んでいると理解されているのである。

生の哲学より、更に進んで実存主義に至ると、事情はやや異ってくる。近代実存主義は、アルキメデスの点としてのデカルト的合理主義的 'cogito' を打破して実存的思惟へと向っており、その実存的思惟が彼の

考え方そのものに及ぼした影響を無視することは出来ないが、それが自己充足的な歴史的主体の域を脱していない限りにおいて、彼はこれを内在哲学のうちに含めて考えている。

これを要するに、彼のいう内在哲学とは、全ての現実を意識内在的にみたり、意識の主体と物自体 (Ding an sich) とのみぞを埋めるような狭義の内在哲学をさすのではなく、合理的、非合理的、形而上学的、超越論的、心理学的、歴史的、その他いずれの意味においても、哲学的思考自体のうちに何らかの意味で内在的にアルキメデスの点をもとめる全哲学を含めているのである。これら内在哲学に共通していることは、哲学的探求の純理論的性格の強調である。そして、このことの中には、哲学の理論的立脚点 (theoretical standpoint) が実存の宗教的基盤に対し中立的であり得るとみなされていることが含まれている。彼の内在哲学よりの離脱は、丁度この理論的立脚点の中立性の問題に関しているのである。

近代の内在哲学は、理論的世界 (theoretical cosmos) の傍らに宗教的、芸術的、道德的、その他理論的でない (a-theoretical) 世界があることを否定しないことは勿論である。しかし、哲学的思考は、方法的にあらゆる理論的でないものを打破し、意識の混沌たる質料を、哲学的思考の創造的形相により cosmos として秩序づけるはたらきをするのである。内在哲学は、哲学的思惟のかかる学的 (scientific) 性格が維持されうること信じて疑わないし、哲学の領域においては、問題は理論的に考えようとするすべての人に同様にあてはまる客観的、普遍妥当の真理の問題であるが故に、いかなる宗教的、そして世界観的な信念の要求もみとめられないとするのである。Dooyeweerd は、これに対し、考えるもの、問うものは全体としての自己であり、アルキメデスの点はこの主体的自己からも、その宗教的基礎からも抽象化され得ないから、内在哲学を最早うけ入れることは出来ないというのである。

彼によると、内在哲学は理論的思考の自立のドグマに陥っている。⁽⁹⁾ 彼は、哲学的思惟そのものが、自己を知ることと絶対的な基盤、ときには偽の基

盤を知ることによって可能なのであり、この二つの知識は、我々の実存の宗教的中心、宗教的なことをまともにうけとめる heart に根ざしていると主張する。が、この超理論的知識は決して heart の中にとどこめられたままではない。それは我々の意識の現実の領域へ⁽¹⁰⁾滲透してくる。何故なら、理論的思考のはたらきは、我々の実存の宗教的中心たる心 (heart) によって貫ぬかれた ego からのみ出発するからである。宗教的中心としての heart のはたらきと、哲学的思考のはたらきとは、異った層のはたらきでありつつ、我々の実存の一番奥深い ego において、いわば同心的な関係にあるのである。このように、自己を知ること (self-knowledge) は、実は神を知ること (knowledge of God) に依存するということを明らかにしたのは、彼によると Ernst Cassirer であるが、勿論この事実の真の説明は、聖書の啓示によってのみ与えられるのである。

ここで、我々は、彼のいう宗教とか実存の宗教的中心がどういう意味含蓄をもった概念であるかを、もつとはっきりさせなければならない。宗教とは、意味のすべての多様性の絶対的基礎 (Origin) ——真のあるいは偽の——に己自身をむかわせる人間の自己性の内的衝動であると彼はいう。⁽¹¹⁾かかる基礎を人間の自己性は自己自身の中心に同心的に見出すのである。このような述べ方は、疑いなく理論的、哲学的なものである。したがって、その形式的な超越的性格がのべられているにすぎない。その内的本質については、宗教は決して現象学的にのべることが出来ないものである。それは、いわゆる心理学的現象ではないし、情緒的感觉——知覚でもなく、オットーのいわゆる「ヌミノーゼ的体験」として性格づけられるようなものでもない。それは自己(ego)がその真の(ときとしては偽の)確固たる基礎に結びつけられるような ex-sistent condition である。この ex は「から」であり、sisto は、「立つ」であるから、ex-sisto は「あらわれる」というような意味になる。宗教があらわれる——実存的状态であり、自己(ego)自身の存在の仕方が、宗教的性格のそれであるということは、自己がそれ自身においては無であって、むしろそれは呼び出されることによって現実

にあるのであるということを意味するとみてよい。すなわち、真の宗教は、⁽¹²⁾絶対的な自己の明けわたし (self-surrender) なのである。彼の自己性が何か (something) であるとするものは、自己を偶像に明けわたすことによって、自分自身を失っているのである。先にも述べたように、人間の自己認識は神の認識にもとずくのであり、実は神に知られることなのである。向けられてくる神 (超越者) からの呼びかけに心 (heart) からこたえ、自己をむしろ神によって贈られたものとして、超越者の側から自己理解をしようとするときに、彼は実存として、問う主体にもなるのである。

しかも、この自己の実存的性格の発見は、召し出されたる宗教的教団内の他の自己と出合わしめられることでもある。

註4. H. Dooyerweerd, A New Critique of the Theoretical Thought, Vol. 1, p. 7.

註5. Ibid., p. 8.

註6. Ibid., p. 10.

註7. Ibid., p. 12.

註8. Ibid., p. 13.

註9. Ibid., p. 35.

註10. Ibid., p. 55.

註11. Ibid., p. 57.

註12. Ibid., p. 58.

IV

前章において、Dooyerweerd の内在哲学批判の根本的立場を、批判と理解を織りまぜつつ彼自身の思索の順序にしたがって紹介した。彼が言いたかったことは、哲学する主体の自己そのものは、宗教的に中立ではありえず、むしろ宗教的であるということである。キリストにおける神の啓示に対して、哲学するものは中立的でありえない。自らの宗教的基盤を啓示の神におくか、それとも否か。彼自身は、明確にキリストを真のアルキメデスの点として、また真のキリスト教哲学の基点としてうけ入れる。そこにおいて、本当に彼自身の、借物でない哲学的思惟活動がはじまるのであ

る。

彼の目指していることは、人間の諸活動の領域の真の基礎を問いつつ、これを確固たる基盤の上にのせることである。すなわち、彼自身の専門に即していえば、中立的な法哲学ではなく（それは真の基礎を持たない）、キリスト教法哲学を確立することであり、同様に、キリスト教社会哲学、キリスト教教育哲学をうち立てることなのである。

我々は、彼のこの聖なる野心へのはげしい意欲がその著書を貫いていることを感ずる。彼の前に安易な妥協はない。

だがしかし、キリストがアルキメデスの点であるということが、実際にはどういうことなのか。キリスト教哲学は、その基点がキリストであると共に、その方法も明確に聖書的、キリスト教的なものを土台とすべきものと考えられるが、キリスト教的な哲学的思惟方法というようなものが考えられているのであろうか。

彼がうけ入れている宗教が Calvinism であることは、明らかである。彼によると、カルヴィンの “Deus legibus solutus est, sed non exlex”⁽¹³⁾ ということばは、すべての思弁哲学の基礎に関わりをもつという。それはこのことばが人間理性の限界を明示するからである。全被造物は、人間も単なる被造物にすぎないが、神の主権的意志 (the Law) に従属することをこの言葉は示しているのである。人間自身に根拠をもつような思考の立脚点と、聖書的超越的立脚点との間には妥協の可能性は、全くない。この見方の背後に、たとえばバルト神学の厳粛性を思わせるものがあるといえよう。彼の立場は、明らかに純粹に聖書的な神学を可能であるとしているのみならず、むしろそれを内にとり込んでいるという印象をうける。彼の聖書的超越的立脚点 (Biblical transcendence-standpoint) は、純粹な聖書神学によって哲学に供給されるべき性質のものである。

キリスト者においては、キリストは人間実存の一番奥底の宗教的な根として人間思考のアルキメデスの点にほかならないが、このアルキメデスの点において、哲学的思考はそれを曇らせる罪の影響から、すなわち自己神

化から、解放される。しかし、それは実存の奥底に沈んだ背信的根性の故に、常にあやまりをおかす危険にさらされており、事実罪に陥るのである。キリスト者の自由は、断えざる神の言への信徒によってのみ保障されるが、信仰と背信のはざまにあって、彼を究極的に支えるものは、神の愛であり、それ故にこそ、そのあらわれとしてのキリストは全き超越的立脚点なのである。人間の全実存の宗教的な根、中心として、このアルキメデスの点と関わるのが心（Heart）であることは前述した。この心のはたらきと哲学するはたらきとが、同心的に関わり、哲学するはたらきは問うはたらきであることをやめることなく、心のはたらきに影響された新しいあり方をするのである。

また、被造、墮罪、イエス・キリストにおける贖罪のいわゆる聖書的モチーフは、哲学的思惟に二律背反を持ちこんだり、それにみちびくのではなく、むしろ哲学的思惟を背信的根本モチーフによって支配された全哲学への絶対的アンティテーゼへとみびくのである。⁽¹⁴⁾ 其上、このモチーフは、罪に墮し去った人間性の中で受けとられた人間のはたらきを、もう一度あらためて神の賜物として感謝のうちに受けとり、みとめることへと我々をみちびくのである。そこでは、人間の哲学的思惟は、神の愛に基礎づけられた現実の真相を見きわめるもの、人間のはたらき全体に神への感謝の意図より出ずる統一性を与えるものとしてはたらくのである。彼は専門家らしく、神の主権あるいは法と、法の下に生きる人間との関わりの問題を所々でとりあげているが、その関わり方は上述の神と人間のはたらきのかかわり方の具体的展開なのである。

以上のような、Dooyerweerd のキリスト教哲学を見通してみても感ずることを卒直にいうならば、それが一貫した統一性をもっており、哲学的思惟がその ἀρχή において根本的に新しい位置が与えられようとしているにしても、哲学そのものはほとんど彼のいう内在的超越論哲学の一種の絶対的観念論をモデルとしているのではないかという印象をうける程強烈な一貫性を持つていることである。⁽¹⁵⁾ 彼の新哲学においては、人生及び世界の

どの局面も相互に内面的に関係づけられていて、その間に根本的な対立はない。神の言が現実のすべての個々の事柄を規制し、解釈し、そして相互に関連させるところの根源的原理なのである。この神の言に対し中立あるいは無関係のままであるものは存在しないのである。すべての知的なはたらき、文化的なはたらきの自主性は否定しつくされ、神の言のすべてを生かす偉力に従属せしめられているというこの彼の全体系は、厳粛な統制原理に貫ぬかれているというほかはない。

註13. Dooyerweerd, Ibid., p. 506.

註14. Ibid., p. 507.

註15. John E. Smith は 1960年 New York の Bear Mountain で行われた神学者、教育哲学者連合の会合における「キリスト教哲学の問題」なる研究発表において、Dooyerweerd の考え方に触れ、これを一種の絶対的観念論であると評した。小生もある程度同感を禁じえない。

V

我々は、Dooyerweerd のキリスト教哲学の構想をさぐってきた。最後に、その龐大な全体系の中で、キリスト教と哲学の問題に関して気がついた二、三の点をのべ、それについての私見を簡単にのべたいと思う。

第一に、彼のキリスト教哲学全体系そのものが、神学の可能性と神学的現実を前提とし、当然のこととして認めているということである。彼が中心問題としているのは、両者の形式的接点の問題であって、神学的思惟と哲学的思惟とが相互にはげしく対立批判しつつ、しかも何らかの意味で協力、滲透し合っているという現実の中に含まれた困難な問題にはほとんど触れていない。要するに、彼においては、哲学とキリスト教の関係についての議論の根本に存した複雑困難な問題への肉薄が、はじめから、さけられているのである。彼のこの問題についての解答は、単純明快であり一義的であって、キリストが人間をその根底より更新してゆくというカルヴィンの立場で貫ぬかれている。すなわち、そこでは H. Richerd Niebuhr がその著「キリストと文化」の中でとりあげたような両者の関わり方の多様

性はみとめられていない。両者の関係は、逆説的なものを含み、否定と肯定の矛盾の中にはさまれながら、そのときどきの答を現実的に出すほかはないという面を持つ。キリスト教と哲学の問題は、この逆説的な関係の中での相互批判と協力の緊張的ダイアログとして把握し直されなければならない。

第二に、彼のキリスト教哲学の構想はいわゆる非キリスト教的内在哲学を否定し去りながら、方法論としては内在哲学の一つである絶対的観念論 (absolute idealism) の立場をうけついでいるのではないかとみられる節がある。彼の立場はいわゆるアルキメデスの究極点をキリストにおいた一種の絶対主義的なものであり、絶対的観念論の究極点としてのアイデアをキリストにおきかえた体系であるとする極論も生れる余地はある。絶対的観念論の超越論的方法が、それ自体キリスト教的貢献であることが示されない限り、その体系をキリスト教哲学と呼ぶことには無理があるように思われる。イエス・キリストにあらわれた逆説的真理が哲学的思惟の出発点であるならば、その体系それ自体がきわめて逆説的なものでなければならない。逆説性と直接性の対決の中で、いわゆる内在哲学の行き方を逆説的に生かすことを、原理的方法論的に自覚して行うのでなければ、彼の立場は結局は全体がドグマ的直接性で貫かれた非キリスト教的なものであるというほかはないであろう。もしキリスト教哲学が成立するとすれば、それは自らが常に非キリスト教的なものとなるという危険性を自覚的におかしつつ、むしろ非キリスト教的なものを逆説的に生かし、それとの内面的な緊張関係の中で、福音の文化との関わりにおける逆説的支配を明らかにするというものであるほかはない。我々は、ここでもう一度キリスト教哲学を福音と哲学との相互批判と協力の逆説的ダイアログとして考えるべきだということを想起したいと思う。

(本学助教授)

Christianity and Philosophy

—A Critical Introduction of H. Dooyerweerd's
Christian Philosophy—
(English Résumé)

Minoru Akita

- I. Prolegomena: General view of the problems of the relations between Christianity and philosophy.
 1. Theological thinking and philosophical thinking as two poles of the European thought.
 2. Theological approach to the problem.
 3. Philosophical approach to the problem.
 4. The possibility of Christian philosophy
- II. Hermann Dooyerweerd and his discourse on Christian philosophy in 'A New Critique of Theoretical Thought'.
- III. H. Dooyerweerd's transcendental critique of theoretical thought.
 1. The direction of philosophical thought to the totality of meaning.
 2. The Archimedean point of philosophy and the tendency of philosophical thought toward the Origin.
 3. The requirements of the Archimedean point.
 4. The immanence-standpoint in philosophy—immanence-philosophy.
 5. The necessary religious transcending in the choice of the immanence-standpoint.
 6. The existent character of the ego as the religious center of existence.
- IV. Basic structure of the Christian transcendental ground-Idea as theoretical expression of the pure Biblical religious ground-motive by H. Dooyerweerd
 1. Christ as the Archimedean point.
 2. Religious attitude in philosophic thought.
 3. Religious ground-motive.
 4. Idea of the Origin.

V. Some critical remarks.

1. Unolved problems of the difficult questions concerning the relations between philosophy and Christianity.
2. The questions concerning the methodology of his Christian philosophy.
3. Christianity and philosophy ; a paradoxical dialogue of mutual criticism and cooperation.