

基督教哲学成立の原理

山中良知

西洋哲学史において、キリスト教における信仰の超自然的契機が、哲学体系の形成にどのような役割を果たしてきたかを見ることは、一つの重要な問題である。信仰の立場に対しては、異質の原理を地盤として生誕した哲学が、啓示信仰を根幹とするキリスト教に遭遇したときに、様々な変容がどちらの側にも生じた。とくに哲学的地盤に移行した信仰は、Gnosticismとして異端視され、信仰のうちに受容された哲学は、教父哲学として重要な歴史的意味をもつに至った。ところで哲学の生源地であるギリシャ哲学は、たとえばアリストテレスが彼のメタフィジカの冒頭に「凡ての人間は本来知ることを欲する」とのべている如く、人間の本質に知る働きをもってゆき、知る働きをもつ限りにおける人間を自覚の地盤として哲学形成の必然的礎石としたのである。そこでは、哲学知の可能性が人間の知解可能性を基盤として出発し、ギリシャ以降における哲学史の主知主義的動向を規定したものと考えられる。

他方セム族に発源した啓示宗教の中心点は、人間のあらゆる働きの源を、神のうちに帰向せしめ、知ることの根源を、その方法、能力、対象の成立において凡て神に帰一せしめる立場をとっている。ギリシャにおいては、究極的なものを哲学的概念のうちに求めたのに対して、ヘブライでは、人格的神のうちに求めた。しからば、原始キリスト教当時、ギリシャ哲学の立場から、信仰の立場に改宗した人々が、以前の立場を否定し、払拭したかというに、そうではなかつた。ここに多様な問題が、類型的に考えられる程、明瞭な姿をとってあらわれてきた。

彼らの立場を知識と信仰の関係の問題に限って眺めた場合でも、様々な関係の型に気付く。教父

たちをとおして関係の類型をみて、ギリシャ哲学とキリスト教という二大異質原理の交流を教父哲学にたずねる場合、問題を複雑多岐にもたす一つの原因は、哲学のなかにも、信仰の構造のうちに発見出来る要素の型を見出しうるし、信仰のなかにも、知識の構造として見られるものを持ち、少なくとも両者の内包のうちに互に相似したものを多少でももちあわせていたことによるのである。世界観の源を異にし乍ら、なお究極者の探究において、それと関る人間の生き方の精進において、また如何にしてその究極者を知りうるかという問題において、思考する型に相似があった。無論、その型のなかに盛られる内容についての相異が、一般には宗教と哲学との相異という一般的なものから、さらに啓示を原理とする立場と理性を原理とする立場との相異に至るまでの幅をもっていることは論ずるまでもない。しかし一つの思想体系が他の異質の思想体系と歴史のなかで接触し、交流を果たすべく場合、相異する点を強調するのでなく、多少でも類似する点についての顧慮から、つまりそれがたとえ外見上の相似でもあれ、そこに互いの内包における共通会話の場がつけられるに至る。その場が、イデオロギーの対立抗争といった外面的なところにおいてではなく、教父哲学者たちの深い信仰体験のうちに展開されたことを見のがすことは出来ない。

さて、叙上のことを他面より見れば、原始キリスト教以後二世紀、三世紀を経て、ギリシャ哲学がキリスト教の啓示宗教に接したため、より正確にして、深遠な概念の拡張をみると共に、キリスト教は、弁証的意図のもとにより広い論証性を身につけざるを得なかつたところに、その当時の歴史の経過の意味をうかがうことが出来る。つまり

聖書の真理がより広範囲に伝達されるためには、信仰することに加えて論証していくことが求められるに至り、信仰の内包的要素としての知識あるいは知恵とは別に、理性に基礎をおく知識との関係が考えられねばならない事態に至った。また論証性においては一段と素晴らしい賜物にめぐまれたギリシャ哲学が、この信仰に或る限界内での寄与をしたことを認めなければならない。ところが、ここに信じられた真理より論証された真理への移行について、さらに両者の関係について考えるにあたって、信仰と知識、啓示と理性がどのような関係概念として相結び、或はしりぞけあうに至ったかを考えなければ、いたずらに歴史の渦巻に目をうばわれて、その真実の意味を看過するおそれをもつことになる。そのような啓示と理性との関係原理の歴史的、論理的探究こそは、キリスト教哲学の成立可能の地盤となるので、啓示或は信仰と、理性或は知識との相互の関係の各種段階を規定して、若し可能であれば、両者の歴史的状況のなかから、あるべき型を探索してみたい。つまり、如何なる意味と原理のもとに基督教哲学が可能となるか、ここにこの小論の主題の中心が求められねばならない。

1

さて、先ずキリスト教における信仰概念の内包の中に、認識の一機能として考えられた信ずるということが、まったく異質文化を地盤とするギリシャ哲学、とくにその代表的なプラトンの哲学において、どのような位置をもっているかを見ると、事象の認識を一つの *eidos* (姿、形相) として明瞭に見ることを好んだ認識体系のなかで、*pistis* (信仰) といった、不明確な認識受容能力は評価されなかった。ギリシャ哲学は、むしろ明確な概念についての憧憬を根柢としている故に、*pistis* (信仰) という認識の位置は、*episteme* に至るまえの *dianoia* と、たんなる幻映にすぎない *eikasia* との間におかれている *doxa* (臆測) と考えられた。低次の認識能力である信仰は、その対象が可感的、流動的なイデアの映像に対して、

呼応的な機能であるが、信仰機能をより低次的性質とする発想法はキリスト教において、人間の認識能力に対して、源泉をまったく異にする信仰の啓明という超自然的実在の問題に触れるまでは、むしろ当然と考えられる。¹⁾

次にアリストテレスが信仰についてくださった概念規定は、これをもって知識のうちの臆見と考え²⁾、他方では知識が現実の事物について規定する判断の能力であるとした。信仰は、事物の知識についての確信的意識であるので、Wolfson は、アリストテレスの信仰概念を知識の真実性についての確信的意識として二種類に分けて理解している³⁾。直接的知識と間接的知識にかかわるものとして、前者は感覚にもとづく意見とよばれ、或は科学的知識の基礎となって、論証不可能な知識と考えられた。それに対して後者は理性にもとづく推論的知識をつつむ確信の如きものである。つまり直接的知識に対しても間接的知識に対しても、それらを完成に導くものを信仰というのである。ここにプラトンよりアリストテレスの信仰概念は⁴⁾ *doxa* に加えて、科学的知識の確信的性質としてさらに発展した点、特色をもつものであるが、Wolfson の述べる如く、そこに信仰二重説が生誕した。いづれにしても、ギリシャ哲学において、最高理念としてのイデアとか、純粹形相とかは、信仰よりは知識の対象である。

2

さてかかる背景をもった哲学と新たに啓示宗教として登場したキリスト教が、二世紀後どの様な関係を形成したか、ここに実はキリスト教哲学成否の諸問題が捲起群生してくる。理性に根拠をおく哲学は、歴史的には先ずギリシャ哲学でもって代表されるとしても、若しこの様な理性の原理ならびにその所産が、キリスト教の真理になら関係をもたないものと考えられ、或は否定的に、排除されるべきものの代表的対象として見られるのであれば、基督教信仰の活動の場所は、少なくとも理性の領域、広くは一般文化の領域には見出されず、信仰は、世俗と無関係になり、孤立した自己

のうちに枯渇せざるを得ない。さりとて、信仰は自己の啓示の性質をすてて、理性の自然性に妥協するのであれば、さらに自殺的行為となり、その様な折衷主義では本来の哲学は可能とならない。さらにキリスト教哲学は不可能である。この点、二世紀後ギリシャ哲学とキリスト教の接触が如何におこなわれたかは、キリスト教哲学成立の原理を探求するのに重要であるに相違ない。

二世紀以後の精神史は、一般に理性と信仰との折衝を具体的に示した時期と考えられるが、その場合先ず第一に教父時代がとりあげられ、その流れが再び捲起されたアンセルムス、トマス・アキナス、ドゥッス・スコートの時代も、同じくキリスト教哲学成否の同題に焦点をおいた時代とみられる。第二に宗教改革において、ツウングリー、ルター、カルヴァンなどの人々が、あたえたキリスト教哲学に対する間接的解答は、彼らが主として信仰という概念を正しく規定しただけ、正確な方向を指示していたものということが出来る。プロテスタントの流れに培われたドイツ観念論は、世俗化したかたちとなって、或は主体化された理性に投影されたかたちをとって信仰と理性の関係を考えた。この様な思想の歴史的進展の山をいくつか目前にうかべ乍ら、キリスト教哲学の可能性の問題に次第に肉迫して行かねばならないが、ここでは先ず第一の天頂である教父時代に表明された問題をとりだしてみたい。

3

歴史的問題にうつるまえに、キリスト教哲学成否の焦点が、信仰と理性の関係の問題であることに注目したい。信仰は、神の啓示を認識の対象ならびに認識能力の源泉として、それを受容する超自然的認識の方法であると規定すれば、理性は人間の自然の認識能力であって、学的認識の原理とみられるものである。キリスト教は、認識の源泉を信仰におくのであるが、哲学は広く理性に立っている一つの知識体系といえる。それ故、いまキリスト教哲学が果して可能であるか否かの問題

は、キリスト教と哲学の夫々の中心的原理である信仰と理性との関係如何にかかっているといつて宜い。

さてその様な観点から、先ず教父たちのうちで最も単純な信仰・理性の関係を見る出発点を、テルトリヤヌスにおいてみたい。その主著である「De praescriptione haereticorum」に次の様にのべているところは有名である。「異教に弁証論を導入した不幸なアリストテレス、建設と破壊の女師匠、その文は曖昧二様の意味をもち、むりにその推理にしたがわせ、傍若無人な議論をなし、口論において術学的で、自分で自分の身をもてあまし、凡てを論じ乍ら、結果何も論じていない。……アテネとエルサレムと何のかかわりがあるろうか。アカデミヤと教会とは、異教徒とキリスト教徒とは何のかかわりがあるろうか」⁵⁾。この主張の中で、如実に示されている一つの方向は、信仰が他のあらゆるものを無価値とし、理性の立場を愚かなるものと規定する原理とみられていることである。当時の異端 Gnosticismus を排撃するための一つの立場として考えると、この様なギリシャ哲学とキリスト教との折衷主義を極度に拒否したテルトルヤヌスの主張も当然であるが、哲学の原理としての理性の合理性に対して信仰の不合理性の優位をみとめたことは、(credo, quia absurdum est)救済の道と奉仕の道とを混同したものと断ぜざるを得ない。つまり救済の点に達するためには、理性の自然の道は不可能であるが、救済から奉仕の自由の道に転じた場合、合理的理性の力が必然的に要請されてくる。信仰の立場から理性の立場を否定することは、Akosmism(無世界論)におちいり、凡てを一元化することによって、自己自身の信仰の立場を保持することも不可能となるであろう。

然し乍ら原始基督教以来、信仰史においてテルトリヤヌスの弟子にことかかない。E. ジルソンはこの信仰の型を Tertulian Family といっている⁶⁾。たとえば近代において、キエルケゴールの哲学も、この系列に属するものと考えられる⁷⁾。このような場合のキリスト教哲学の原理の型は、

理性を拒否する信仰が、自己とは次元を異にする理性を論難す場合、論ずる自己の立場の解明については無自覚であるため所詮啓示の直接的受容を根幹とする神学的立場は成立つとしても、キリスト教哲学には余地があたえられない。しかもなおこの立場で、哲学的領域に接触することをあえてするためには逆説的方法以外にはないであろう。知識の体系は、理性によらねばならないが、体系性を否定し乍ら思想を表現するためには、詩的方法か逆説的方法によらねばならない。

4

さて次に信仰と理性の関係の型となるものは、前者とはことなつて Syncretismus (折衷主義) の立場である。

第一、二世紀のキリスト教は、自己形成に集中した時代をもったものといえるが、第三世紀に入つては周囲のヘレニズム世界に如何に自己を弁証するかと云う状況におかれた。それは他の思想源泉にたつギリシャ哲学に対して、さらに端的に云えば、それらの成立原理としての理性に対する問題として登場した。さてこの異質の思想郡の接衝にあつたチャンピオンに、先ずアレキサンドリヤの Philo の流れをくむ Justin Martyr (110—266), Klemens von Alexandrien (150—211), Origenes (185—254) をあげる事が出来る。

これらの人々が、改宗の前にギリシャ哲学の遵奉者或は研究者であつたということが、次の事情を規定するものとなつた。使徒達 (90—160) の信仰表現とことなつて、Apologeten⁸⁾ といわれるこれらの人たちは、訓練された哲学的表現をもって、信仰内容を解明、敷衍し、さらにギリシャ哲学を反駁する場合、ギリシャ哲学や、彼らがいままで親んだギリシャ、ローマの詩文書を引用した。このことは端的に次のことを意味する。理性は信仰に接したとき、二つの意味をもって自己の身分証明を規定した。一つは、信仰のために仕える理性と、第二には信仰に対立する罪の原理と

しての理性である。¹⁰⁾ その仕える理性をもって、罪の理性を反駁することが、信仰の立場の内部でおこなわれる。また罪の理性が、信仰の立場に相反するという理由は、理性の出生地が自然であるということ、さらに理性の所産が夫々矛盾した思想体系をもっているということである。¹¹⁾ これに反して、信仰に役立ち、信仰に矛盾しない理性の位置が問題となる筈である。

護教家たちは、新約以前の、ギリシャ哲学者とくにプラトンを旧約の予言者と類比するが、両者を新約に対して等距離にあるものとして考へている。¹²⁾ そこでは理性と信仰は、未完成と完成の関係に移され、そのことによって、信仰も理性も共通地盤に立つような関係に移行される。理性は自己の力をこえた問題を提唱しつつ、未解答のままに、信仰の力に場所をゆずる。¹³⁾ ユスティンの場合には、理性の力をこえた信仰にすぐれた解答の方法を見出し、それをキリスト教哲学の本来のものとして規定した。さらにそれを逆に見ると、ギリシャ哲学はキリスト教哲学への導き手として、新しい位置をえたものといつてよい。¹⁴⁾

かくして、信仰に対して調和するものと考えられた理性は、この場合、完成に対する未完成、帰結に対する前提、全体に対する部分として考えられるので、この様な内容をもつた理性は信仰によって一途に拒否される理性とはことなる。結果理性は信仰の光のもとでは二重の姿をあらわしたものだといえる。二重理性説が、出現してきたのは理性が信仰という異質の認識原理にとられてのちのことである。それまでは究極において理性一元論であつたギリシャ哲学も、信仰の到来によって、理性自身の内容を自覚、分明にした。またこの二重構造にまつわりつつ、論証不要の性格をもつ旧約的信仰より、論証を必要とする新約的信仰に高められていくものと考えられる。

6

Klemens von Alexandrien (150—211) の信仰・理性論においては、第一節のはじめにのべたア

リストテレスの信仰二重説が修正されて、次のかたちをとった。

クレメンスは、アリストテレスからストアに継承された信仰論にしたがって信仰を科学的知識に附加される真理の確信としての同意として考えた。第二に、啓示の信仰は、前者に比して論証不可能な聖書教理を対象としている。すなわち、第一には論証可能な科学的真理について、第二には論証不可能な聖書の啓示的真理について、つまり信仰二重説がここに、アリストテレスとは違った意味において考えられた。

クレメンスにおいては、科学的真理に対する同意とか、意見についての確信という意味における信仰二重説から、聖書の論証的真理と不可論証的真理とを夫々知識と信仰の対象と考えたが、この場合の知識を *gnosis* とよんで、¹⁶⁾ 知識と信仰の概念的落差を緩和したのである。次の表現をみよう。「信仰は、云わば本質についての要約された知識であり、知識は、信仰によって受容されたことの強くして、確かな論証である」。つまり、信仰と知識は互に他をふくみつつ自己を保持する。その意味において、第一に信仰は、クレメンスによれば、知識の真偽決定の標準である。第二には信仰は、知識の未だ到達し得ない真理の先取者である。その点、信仰は知識の導き手である。第三には信仰は、たんなる信仰より以上のものを包む *gnosis* (知恵) のうちに、自らの完成を見る。¹⁸⁾

さて、護教家の立場は、*philo* の思想的流れを受容しながら、一般的に折衷主義の立場に立ったといえる。信仰と理性との関係規定を、既述の如く完成と未完成、全体と部分、結果と原因の諸概念で表現され得るように、量的原理も可能となるので、未だ信仰と理性の内包分析の必然性から生れる関係、統一が考えられていたわけではない。

M・グループマンは護教家の立場をもって折衷主義ではなく、ただギリシャ哲学の表現利用にすぎないとして、中世スコラ学派の代表者 Thomas Aquinas とも原理的立場においては、変らないものと主張している¹⁹⁾。しかし、当然ローマ、カソリックの立場においては護教家もスコラ学派の

立場も原理的にさして変らないと主張することは、論理の齟齬性を保持しているとしても、原理上での折衷主義における共通性であって、たんにそれにとどまっているにすぎない。そして更に理性の二重性も、理性の所産が現実に啓示の内容にあうか否かによるのではなく、理性の主体的地盤が、事実罪のもとにあるか、それともそれから自由となったか、第二には罪のもとにある理性も、自覚的に信仰に反逆するものとなるか、それともその様な罪の力が制御されて、程度の相違によって信仰にまで用いられるものとなるかによって理性の主体的位置の多様性として規定される。しかし乍ら、*Philo* の思想的系譜の中に包まれるユスチンやクレメンスには、理性が信仰の立場から規定されるには、信仰の内包的原理は未だ分明でなく、特に信仰と理性とを関係づけ、理解する程信仰自体の位置は、明確ではなかった。

信仰と理性の困難な問題について、教父達の思想に解決をもたらした最大の哲学者は、アウグスチヌスである。身をもって、ギリシャ哲学を遍歴して、そこに魂の救いをうることが出来ず、遂にキリスト教に入信した彼の思想系譜は、その過程自体、典型的な論理性をもっている。

二重理性と二重信仰とがどの様に考えられたかといえ、まずアウグスチヌスにおいては、理性は人間が啓示をうけるための位置として規定された。これは創造的秩序として考えられたのであるから、他面、人間であることの基盤であるといえるし、さらに別言すれば、人は誰でも初めから信仰者ではあり得ないということにも通ずるのである。アウグスチヌスにおいては、彼の思想遍歴の最終段階としてのプラトニズムが彼を信仰の門口まで導いたのである。アウグスチヌスは「時間的には、権威が先立つが、事実上、理性が先立つ」。とのべているが²⁰⁾このことを表明したものと云ってよい。しかし、この理性は、ギリシャ哲学ならびに人本主義的哲学の原理とはなりえても、キリスト教哲学の原理とはなりえない。いまだこの理性のうちには、「罪と暗黒」の支配す

る領域と、創造の秩序にある自然が支配する領域との混入が見られる。それ故、自然理性によらないで、しかも自然理性を規定する原理こそ、キリスト教哲学を成立しめるものといえるが、他方その様な原理はアウグスチヌスにおいては、どの領域に位置づけられているかを、見なければならぬ。

次の段階においてはじめて、信仰が、権威に服従する認識能力の座として登場する。つまり、信仰は啓示により、知識は理性によるものとして、方法論的差別の原理が、ここで初めて考えられる。方法論的観点から見れば、両者は対象においても、自己の能力においても夫々の特色ある道をもつので、価値の優劣は考えられない。ただ現在の罪ある状態を考えれば、信仰は、理性より優れて神の超自然的認識を受容する方法として用いられたものである。その点、信仰は、神の啓示を受容し、自覚する主体の別名である。しかしかかる信仰の主体が再び理性との関係のうちにはいるのでなければ、信仰的実存の具体性はあらわれない。また信仰は、啓示の真理把握の究極の状態でもなく、信仰する者が真理を受容する一つの場所である。アウグスチヌスが、このんで用いたイザヤ書七章九節「信じないなら、知ることが出来ない」の信仰は²¹⁾知ることの優位をみとめた上での信仰の必然性の強調として理解されている。真実の知識の門口に先ず、信仰という非主体化の契機、つまり啓示の真理の受容は、聖霊による啓明 (illuminatio)²²⁾の契機によるものと考え、たとえ受容の基体として人間の側を必須とするものとはいえ、この場合の信仰は、自己の無化 (信仰による謙虚) を意味し、積極的には真理内容の伝達の場合の誤謬排除に一役を果すものと理解される。

さらに、次の段階に進んでくると、アウグスチヌスは「信じられた真理」を「知解された真理」にまで上昇せしめて「望み」の信仰を「相い見る」信仰に導く道への準備と見たのである。「知解された信仰」とは、信仰の前段階として真理に対して盲目である理性とはことなつて、ratio supe-

rior (高い理性)²³⁾といわれる。これは、ratio inferior (低い理性) を信仰によって克服したところに開かれたものである。若し信仰がこの「知解された信仰」に達せず、いたずらに自己自身に安住するならば、その信仰はやがて臆断に墮していく²⁵⁾。それはプラトンが、pistis を doxa と episteme の中間においた如く、アウグスチヌスも、「知解する」と「臆断する」の中間においたので、信仰はむしろ神に仕える理性への門出としての位置をあたえられたのである。不確かな臆断から信仰をわかつものは、知解への登高を準備する信仰の歴進的性質である。つまり信仰の本来の機能は、ただ自己のうちにとどまるのでなく、自己を他者の世界に証ししつつ、それに仕えることにある。それ故信仰は、普遍性を原理とする知解のもとに前進し、信じられた信仰から、論証された信仰への信仰概念の拡張をとげなければならない。

さてこの拡張概念は、内包において次のような著しい転換を示すのである。対象が理解の無限の彼方にある限り、信仰は理解にまさった射程をもち、他方認識の確実度から見れば、信仰が望みに立っている限り、理解が信仰にまさっている。信仰と理解の夫々の優れた地歩を統一する高次の領域が開かれてきて、ここに対立関係にある信仰と理解は和解する。このときの理解は、信仰に至らないまへの知解とか、部分的、技術的知識——これを scientia (知識) ——ではなくして、sapientia (知恵) といわれる。「永遠の事物についての知解は、知恵にぞくして、時間的事物についての合理的理解は知識にぞくすということが、知恵と知識との正しい差異であるならば、何れか先になり、何れがあとになるのかは判断するに困難ではない。」²⁶⁾さらに「我々は知識から知恵に至ろうと努める」²⁷⁾とのべているところによっても理解出来るのである。

アウグスチヌスの信仰・知識論が叙上の如く、権威に立つ信仰を媒介にして、知識から知恵への動性を規定し、新しい真理認識の領域をうちひ

らいたことは、他の教父とは、区別される著しいことである。第一、アウグスチヌスは、当時ギリシャ哲学の姿をもって登場した理性との妥協を拒否して、出発点を信仰の権威に求めた。第二には、信仰が理性に対して孤立の立場を固執するのではなく、論証的機能をもつ理性の生源となった。第三に信仰に基礎付けられた理性は、信仰を拒否する自然の理性に対して、信仰を擁護して、その論争の矢面に立った。第四には、信仰的理性は、信仰を知らない理性を信仰に導くための方法としての任務をになう。第五には、信仰的理性は、自然的理性の不完全と虚妄きのなかにも、ある限界内での真理の影像を見出し、一般文化を意味づける拡張性の能力となる。第六には、さらに信仰の秘義——たとえば、三位一体論、神人二性論、予定と自由の問題——に対して、自己の論証性の限界を自覚する謙虚なる能力となる。その限界は固定されず、信仰と理性との統一的高次性の度合いにしたがって、狭められていく。第七において、理性が信仰に対する最高次の統一性は、「その時には、顔と顔とを合わせて」²²⁾ 相い見る直視の時点、つまり終末の時点にある。

以上において、護教家の問題提出を経て、アウグスチヌスに至ってキリスト教哲学が信仰・理性の動的統一のうちに基礎づけられるのを見て、代わりに、キリスト教哲学のうちにとりあげられた理性の機能と任務の要約を八項目にまとめたところに至ったのである。しかも、教父哲学の最終をかざるアウグスチヌスによってキリスト教哲学の根拠を成立せしめた最大の礎石は、自然的理性とはことなつて信仰を媒介原理とした再生的理性についての創説、つまり理性の二重構造を分明にしたこと、更に信仰を再生的理性に統合せしめることによって、「信仰に始まり信仰に至らせる」信仰概念の拡張が新しく分明にされたことであろう。かくして、護教家によって、準備された理性二重説と信仰二重説が、アウグスチヌスの信仰・理性論に至って、夫々の二重構造が、秩序をもって織り合わされて、理性より信仰へ——「我々は二つの方法、権威と理性によって導かれる。時間

においては、権威が先んずるが、事柄においては、理性が先んずる。」²⁹⁾——第二には信仰より理性へ——「理解は信仰の報いである。それ故、信ぜんがために理解することを求めるのではなくして、理解せんがために信ぜよ」³⁰⁾——進むのである。信仰に先んずる知性は、人間の本有あるいは、事物を認識する能力として位置づけられることに依って、信仰以前の理性の意味として規定された。神の創造によるものとして自然であるが、自然的理性が信仰という異質の原理を媒介にして、再生的理性に歴進した。ここにキリスト教哲学の成立原理が見い出されるので、先ずアウグスチヌスは、キリスト教哲学のはじめの創説者であると共に、その原理に従って、最も広範囲な対象について、優れた認識の所産をのこした人といえる。

ところで、キリスト教哲学の潮流は、この様なアウグスチヌスを最頂とする教父哲学で開花し、中世スコラシズムにおいて、特にアンセルムス、トーマス、ドゥンス・スコートスにおいて、再び問題を投げ、ルター、カルヴァンの宗教改革において、清算された。しかし信仰と理性の関係というキリスト教哲学の中心課題は、ドイツ観念論を経て、現代においてとくに、自然と恩恵に関してのエミール・ブルンナー対カール・バルトの論争³¹⁾にまで、延々と歴史的運命をたどった。第二のスコラシズム、第三の宗教改革、第四のドイツ観念論、第五の現代的課題については、時を得て後日論述したい。

註1) プラトンは、認識能力としての *pistis* (信仰) を *episteme* よりも低次の位置においたが、キリスト教における信仰的認識の可能根拠という点に関して類比を求めれば、プラトンのポリテイア篇のうちの善のイデアの思想を挙げる事が出来る。「真理と存在とが照らす所のものを凝視するときには、靈魂はそのものを思惟し認識を有するが如くである。然るに闇と混合したもの、即ち生成し消滅するものを凝視するときには、靈魂は臆断し、臆断を上下に弄して分明に見ずして思惟を有せざる様である。故に認識せらるるものに真理をあたえ、また認識するものに認識能力を与えるもの、之が善のイデアである。」(508b) ここで善のイデアは、実在と認識の根拠であるといわれていて、*doxe*

- はそのための通路とならない。それ故、キリスト教の信仰においては、認識能力の貧しさは、信仰の対象の高次性をひくめるものではなくかえって純粋にたもつものと言えるが、プラトンでは、高次の対象には、高次の認識能力である episteme が対応しなければならぬ点、この両者の相異点は、両者の思想の性質の根本的相異による。
- 2) doxa (臆見) には pistis (信念) が附随している。それは臆念し乍ら、自分に思われるものについては、必ず信じないということはない。それ故、doxa には pistis がともない、pistis は説得にもとづき、説得するためには logos がともなう。すなわち、pistis の振幅は doxa による方向と logos による方向との二つの性質の間にある。
- 3) H. A. Wolfson, *The Philosophy of The Church Fathers*, 1956, p. 113~116.
- 4) Aristoteles, *Topica*, IV, 5, 126b. 18. 「さらに時としては逆に類はこれを種差として、種差はこれを類として与える人がある。例えば驚愕をば驚きの過度とし、信をば観念の烈しきとなすが如きである。」(山内得立訳)
- 5) *De praescr.* 6; vgl. *Apologet.* 46,47.
- 6) E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, London 1954, p. 10.
- 7) キエルケゴールにおいては Frucht und Zitten 又 Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift のなかに、逆説的信仰の哲学的合理主義に対する優位性がのべられている。またこの Paradox の概念の理解については Klaas Schilder, *Zur Begriffs-geschichte des Paradoxon*, Kampen 1933 が参考になる。
- 8) 普通「護教家」といわれる人々で、第二世紀前半から、使徒たちの教えを弁護し且つ異教の思想を反駁したところに彼らの役割があった。どれ程効果があり、どれ程解決したかは別として少なくとも信仰と理性の問題としては、彼らによって凡ての型が出つくした感がある。それ故、この論考の目的の一つとしては、その問題点を明確にすることにある。
- 9) このことについての事例はあげるまでもないことであるが、特にアウグスチヌスの *De civitate Dei* の第十一巻以下において典型的な例を見出しうる。たとえば、ローマの詩人たちの言葉を引用して、ローマの偶像教についての批判をしている多くの場所を見出すことが出来る。また Justin Martyr や Athenagoras も、異教宗教を攻撃するために、又キリスト教を弁明するために哲学や詩文の言葉をあつめた。
- 10) 信仰に適合する理性の側面を強調するか、信仰に反する理性の側面を強調、受容するかに従って、夫々の思想のひらきは大きい。ローマ、カソリックの立場であるが、E. Gilson, *Reason And Revelation In The Middle Ages*, 1954 London は理性と信仰との問題を
- 教父時代から中世にわたって総観している好著である。トーマス・アキーナスに究極的立場をおいているだけに、内容の点については無論批判的に読まれねばならない。
- 11) Justin Martyr, *Apol.* II, 10 Tatian, *Orat. ad Gr.* 25.
- 12) Jstin Martyr は Plato が予言者やモーセから真理をかりてきたのであると云う。*Apol.* I, 59.
- 13) 教父たちの時代におけるギリシャ哲学は、宗教的、倫理的色彩をもっていたとはいえ、キリスト教はギリシャ哲学の完成であるという考え方は、Philo をはじめ、アレキサンドリアのクレメンスにも見出される発想法である。
- 14) アウグスチヌスの告白においても彼にとって新プラトン哲学がキリスト教信仰への良き導き手となったことをのべている。告白, VI, 20.
- 15) H. A. Wolfson, *The Philosophy of The Church Fathers*, p. 116ff において、ストアの信仰概念が説明されているが、これを参考にした。ストアはアリストテレスの「激しい臆説に」対して「強き臆説」という表現を用いたが、アリストテレスの如く、知覚、意見、科学的知識にならぶ特別な知識の種類とは考えなかったと説明している。更にアリストテレスがあらゆる知識の真理についての判断として信仰をとらえていることに同調して、この様な判断を「同意」として考えている。つまりストアでは信仰概念が善悪についての判断のみならず、真偽についての判断にまで拡大されたと Wolfson は説明している。さらにクレメンスは、アリストテレスの信仰概念とストアの信仰概念との統一を計ったものと説明されている。
- 16) Clemens, *STROMATA*, II, 11.
- 17) *Ibid.*, VII 10⁵⁷.
- 18) Vgl. Gilson-Böhner, *CHRISTLICHE PHILOSOPHIE*, 1954, S. 37f.
- 19) M. Grabmann, *DIE GESCHICHTE DER SCHOLASTISCHEN METHODE*, 1957, Berlin, I. S71-75.
- 20) Augustinus, *De ordine* II, C. ix, n, 26.
- 21) " , *De libers arbitrio*, II, ii, 6.
- 22) Vgl. *Solill.* I, 3, 8.
- 23) Augustinus, *De trinitate*, XII 3, 4. ここで理性は実体として一つであるが機械として二つであるといわれる。なお前出 Gilson-Böhner, S. 192 を参考にした。
- 24) *De utilitate credendi*, xi, 25.
- 25) *Epistola*, CXX ad consentium ii, 8.
- 26) *De trinitate* XII, 15.
- 27) *Ibid.* XIII, 19.
- 28) [コリント, 13, 12.
- 29) *De ordine*, II, ix, 26.
- 30) *In Joan. Evang.* XXIX, 6.
- 31) 1934年にブルンナーが自然と恩寵において、バルトと論争状態に入り。バルトも同年「否」という反駁論文をかいたことに端を発している。