

## 「キリスト教 信仰と理性論」を用いた個人伝道の手引き

星加 弘文

### A. 導入

(1) 信じるとはどういうことか .....	1
第一部 Chapter 3 (2) イエスの「隔絶性」前半	
(2) 本当に信じるとは? .....	2
第一部 Chapter 3 (2) イエスの「隔絶性」後半	

### B. 最初の信仰が生まれた経緯を理解する

(3) 初代教会成立の謎 .....	3
第一部 Chapter 3 (3) 克服された「隔絶性」の謎	
(4) 初代教会成立についてのブルトマンの問題提起 .....	5
第一部 Chapter 3 (4) ブルトマンの問題設定の支持	
第一部 Chapter 3 (5) ブルトマンの問題設定の誤り（前半）	
(5) 使徒はどのような道筋で信仰を確立したか .....	7
第一部 Chapter 3 (5) ブルトマンの問題設定の誤り（後半）	
第一部 Chapter 3 (6) 復活命題の発見	

### C. 奇跡の可能性を否定しない

(6) 奇跡はあるのか .....	9
第二部 Chapter 4 (4)～(5)『純粹理性批判』の思想	
第二部 Chapter 4 (7)～(8) 現代におけるカント哲学の不支持	
第二部 Chapter 4 (11)「現象と物自体の分離」の解決方針	
(7) イエスは奇跡を行ったか .....	19
第一部 Chapter 4 (10) 神的である史的イエス R2	

### D. イエス・キリストを知る

(8) 福音書のイエスを知る .....	24
教会学校小学校への出席	

### E. イエスを持たない現代の私たちの信仰への道筋

(9) 私たちの信仰成立の道筋（復活から十字架へ） .....	24
第一部 信仰論 Chapter 3 (7) 復活から十字架への逆行	
第一部 信仰論 Chapter 3 (8) 十字架命題	
(10) キリスト教命題 .....	25
第一部 信仰論 Chapter 3 (9)～(11) 宗教性 B、反復、讃美	
(11) 宗教を必要としない人々にとってキリスト教はどのように必然でりえるのか .....	26

神、罪、救い、信仰の順にキリスト教教義を教える旧来型の伝道法ではなく、最初のキリスト教信仰がどのようにして生まれたかを教えることを通じてキリスト教信仰の性質を理解してもらい、現代の私たちがその信仰にどのようにして到達できるかを伝える。拙論『キリスト教 信仰と理性論』（<https://hoshika.net>）の信仰成立理論を用いた信仰入門。

個人伝道を受け入れる人は、ある程度「信じてもいい」という意向を持った状態にあるので、信じるとはどういうことなのかをまず理解してもらうのが効果的。その上で信仰を問いかける。「キリスト教 信仰と理性論」を補助テキストに用いて現代における信仰の可能と必然を教える。

### (1) 信じるとはどういうことか

宗教や信仰は人生にとって余計なものではないだろうか。私たちの実際は次のようにある。

宗教や信仰を尊いものと思う人もいるが、そのような人であっても宗教が日常の単なる付随物になっているのが普通である。盆暮れ正月に神社や寺にお参りをすると、自分にも信仰心があると思えてそれに満足を覚える。これは宗教を特別に重要視しない日本人の標準的な姿といえる。

生活の中に宗教を持ち込まないことが宗教に対する健全な関わり方であると考える人も多い。この場合、宗教はお守りや盆提灯、クリスマスツリーであって生活の飾りである。

宗教を余計なものとは思わない人や、逆に宗教に熱心になっている人の中には、その宗教から助けを受けた経験を持つ人もいる。宗教に属する人から自分が受け入れられていると感じたことが入信のきっかけとなったという人はめずらしくない。

助けられたり、そこに居場所を見つけたことで特定の団体との関わりを深めることは悪いことではない。しかし危険性もある。宗教や思想集団では、困窮している人に最初に良い面を見せて、その後、その人の人生を取り込むことが目論まれていることがある。教えについても、一端を得心させて、コミュニティとしての関わりの中で暗黙の内に教義の全体を受け入れさせるということが行われがちである。

そこで、用心深い人は宗教に距離を置き、自分が取り込まれないように警戒することを怠らない。社会における宗教の価値を認めるとしても、自分の人生にとって不可欠のものとは考えず、どちらかというとむしろそれを利用すべきものとして生活の傍らに置くようとする。宗教への安全を保つつつ、適量の神聖さや道徳性に与りながら拒否することなくうまく付き合うことが宗教との賢い関わり方であるとする。ただしこれは宗教を余計とみる形態の一つである。

そもそも、宗教が人々にもたらそうとする宗教的救いは、人が通常、必要だと考えるものではない。宗教的な救いを持たずに生活していくことに困難はない。信仰を持たずに生きることも同様である。それゆえ、やはり宗教を余計であるとすることは、平均的な人の生涯においては当然の態度といってよい。

以上は、宗教が余計であることについての実際を見たものだが、学問的な面からも宗教を余計とする根拠がある。

■第一部 Chapter 3(2) 「イエスの『隔絶性』」前半（「福音書にもこれら二通りの人々が登場する。」の前まで）を読む

宗教が余計であることの学問的な見解

- ・宗教が行う事象の解釈（いわゆる「教え」）は、すべて後件肯定推論なのでその教えが真理であることの必然性を持っていない。後件肯定推論は、AならばBが正しく、かつ、B

が正しいときに、A を正しいとする推論で、理屈として常に正しいわけではない推論。上記サイトに概要、第二部 Chapter 2 (7),(8) に詳細。

- ・教義が持つ一部の真理によって全部を真理として受け入れさせがち（その一部の真理以外は余計）
- ・マズローの欲求 5 段階説は、宗教的欲求を他の不可欠である人間の欲求の最後のものとする
- ・20 世紀アメリカの哲学者ウィリアム・オールストンの言説（J.ヒック『宗教の哲学』より）  
「神的なものについての信念のほうは、だれもが持っているわけではないし、またそれをはつきり必要としているわけでもない。宗教的経験や、この経験を反映している信念は、多分につけ足し的であり、人類の生存と繁栄には本質的なものではないように思える。」

このように宗教は、実生活においても、理論的にも余計なものといえる。そこで、信仰を次のように定義できる。すなわち、**信仰とは、余計であるとしてきたものを信じる何らかの必然性が見い出されたとき人に起こることである。**

確かに、信じる必然を見い出すことが信仰への鍵である。しかしその必然とは、人が宗教を必要とするところに自然に生じる必然性ではない。冠婚葬祭などの儀礼を別として、人が宗教を必要とするのはおもに二つの理由による。

- ・孤独や病気、不安、貧困などの困窮や、人生の成功や富への欲求などの願いから宗教が必要とされる時に生じる信仰 —— ご利益的信仰
- ・宗教が説く価値観や道徳性への共感、超自然的なものへの関心から生じる信仰 —— 自然発生的信仰

これらは困ったので信じる、あるいは、興味があつて信じるということで、そのような信じ方は、キリスト教においても間違ったこととして否定されることではない。誰もが助けを必要としており、願いが叶うことを求めたり日常を超えていると見える出来事に関心を寄せるのは人間として普通のことである。

福音書にも、ご自身に関心を寄せるユダヤ教律法学者に答え、助けを求める病者に癒やしを与えるイエスが描かれている。ただし彼らのイエスに対するそのような求めは、イエスを本当に信じるということとは少し違っている。

## (2) 本当に信じるとは？

実は、こういったご利益的信仰や自然発生的信仰からイエスに近づいたのは律法学者や困窮者だけではなく、イエスに「王」を期待する人たちも同様であった。イエスの働きに加わった弟子たちもイエスにユダヤの王や天国での王を期待していた。

弟子たちは誰が一番偉いかとか、天国での大臣職についてを思いを巡らせていたことが福音書に記されている。彼らにはイエスのそばにいることが得をすることだという思いがあった。しかしイエスは信仰と欲得が重なっている彼らの思いを退ける。ご利益的、自然発生的な信仰をイエスが承認しなかったと読める福音書の記事がある。

## ■第一部 Chapter 3 (2) 「イエスの『隔絶性』」後半を読む

自然発生的信仰に対するイエスの不承認と思われる例

- ・沈黙命令（マルコ 1.43、5.42、7.36 を確認）
- ・「あなたがたは、しるしと不思議を見ないかぎり、けっして信じない」ヨハネ 4.48 (Chapter 4 (2))
- ・12 弟子の集め方

イエスは癒やしを与えた人に対して沈黙命令と呼ばれる命令を発している。これはイエスにユダヤ国家の再建を求める人々に彼が応えなかつたことと同様に、恩恵を受けたことによって生じる信仰に、彼が承認を与えたこととして理解される。

イエスは「あなたがたは、しるしと不思議を見ないかぎり、けっして信じない」と言って、奇跡から生じる信仰をときに否定する。イエスが弟子たちと人々に求めた信仰は、願望の実現や困苦の解決から自然に生じる信仰ではなかつたのである。

また、イエスが使徒として選んだのは困窮の状況にある者ではなく、むしろ職業人としての社会生活を普通に営んでいた者たちだった。その中にはヤコブとヨハネ兄弟のように富裕層に属しているとみられる者もあった。その意味で、イエスが選んだ弟子たちはイエスへの信仰を持ちにくい人々だったといえる。このことも、イエスが求めた信仰のあり方を示しているだろう。

では、イエスが人々に求めた信仰とはどのようなものなのかな。言いかえると、本当に信じるはどういうことをいうのか。

実は、使徒たちはイエスのもとにいた3年余りの期間、イエスに対する漫然とした信仰状態にあつたが、そこから明確な信仰に至るという経験をしている。それが現在にキリスト教信仰として伝えられている「使徒的信仰」である。しかし、彼らがこの経験をするのはイエスの死後のことであった。

彼らはどのようにしてイエスを確信的に信じるに至ったのか。使徒的信仰が成立した道筋を、以下の(3)～(5)を通して学んでいきたい。

### (3) 初代教会成立の謎

イエスの弟子たちはイエスの刑死によって離散した。イエスは復活したけれども、それでも彼らは離散したままであった。

それはイエスに対する確信がなかつたからである。福音書にはイエスの復活後もなお戸惑いの中にいる弟子たちの姿が伝えられている。ペテロは復活したイエスから、かつての三度の否認を帳消しにする信仰告白の機会を与えられるが、その後も「私は漁に行く」と言い、彼が元の生活に戻ろうとしていたことが窺える。

しかし、それから数十日後のこと、使徒行伝が伝えるところでは弟子たちの様相は一変する。

## ■第一部 Chapter 3 (3) 「克服された『隔絶性』の謎」を読む

- ・使徒はペンテコステを境に劇的に変貌するが、それは彼らの弱かった信仰が単に強められたこととして理解してはならないことであるように思われる。もしそうであれば、彼らの信仰はイエスが行う奇跡から彼を崇めていた福音書時代の信仰と本質的に同じものであ

ることになるが、それは先に見てきたように、イエスが承認する信仰ではないからである。

- ・使徒の信仰の変化を単なる信仰の成長として自然なこととし、特段気に留めないことは、彼らの信仰の特質を見落とすことになる。延いては初代教会を誕生させるに至ったキリスト教の信仰を真に理解しないことになるのではないか。使徒行伝に見られる使徒の信仰の変化は重要視されるべき事象である。

福音書と使徒行伝での使徒たちの様子が違うことは昔から注目されてきた。（使徒行伝 3 章 1 節～12 節を読む）

彼らは明らかに信仰を一新しており、それによって初代教会が生まれた。この事実は確かである。しかしその間に何があったのか。

今まで、最初の教会の成立過程は謎であり、いくつかの推測があるだけである。ルカ福音書の「エマオの途上」の記事にある復活したイエスによる解き明かしや、ペンテコステでの「聖靈降臨」が、使徒たちに新たな信仰をもたらしたとされてきた。

確かに、使徒行伝 2 章 14 節から始まるペテロの力強い宣教は、その前に記されている「聖靈降臨」に起因するもののように見える。しかし、聖靈が与えられたことでイエスに対する確信を得たというのは理解が難しいことである。聖靈が与えられるということ自体が理解困難であり、また、聖靈が与えられたこととイエスへの確信が生じたこととの関係も不明である。

そもそも「聖靈が与えられた」と思うこと自体、聖靈というものを信じる信仰であり、それは使徒の変化について「神さまがそうなさった」と考えるのと同じく理解することを放棄した物事の捉え方であり、いわゆる「信仰に基づいた理解」の仕方である。

使徒の変化、そしてそれによる教会の誕生について、このような、信仰による理解という道筋しかないのだろうか。つまり、キリスト教の信仰は信仰を持つ者にしか理解できないということなのだろうか。

そうだとしたら、聖靈や神を感じていない状態にある未信仰者や求道者は、信仰に至る道筋を理解できず、信仰を持つことがかなり難しいことになりそうだが、キリスト教とはそういうものなのか。その場合は、キリスト教信仰を得るために「まず信じる」あるいは「ただ信じる」ことが大事、理屈を言わずとにかく初めに信じることが必要だ、ということになるだろう。

もし私たちが困窮の状態にあるなら「ただ信じる」ことは難しくないかもしれない。しかし、そのような信じ方をイエスは拒否はしないが推奨はしていない。

逆に、特段の困窮がない中で「ただ信じる」とすれば、それは信じる必然性のない、人の意志による不自然な信じ方である。キリスト教信仰は、あるとき人が思い立って信じることができるものではない。仮にそれができたとして、おそらくその信仰は当人にとってやがて苦しいものになっていくだろう。

イエスは「金持ちが信仰に入ることはラクダが針の穴を通るより難しい」と言ったが、社会的・経済的・心理的・肉体的に困難に陥っているのではない人が信仰を持つことは確かに難しいことである。それゆえ必要なのは、困窮のあるなしにかかわらず、すべての人が信仰への必然を見い出すことができる「狭き門」を見つけることである。しかしそれはどこにあるのか。

#### (4) 初代教会成立についてのブルトマンの問題提起

20世紀前半に活躍した神学者ブルトマンは、「福音書と使徒行伝における使徒の信仰状態の違い」について、その使徒の変化をイエスの教えからのある種の離反として捉え、いくつかの独特的な表現をしている。

##### ■第一部 Chapter 3 (4) 「ブルトマンの問題設定の支持」を読む

- ・イエスの教えと使徒の宣教（ケリュグマ）の不連続
- ・新約聖書にイエスの教説と使徒のケリュグマという二つの教えがある。

——イエスは「神は父である」と神について教えたが、使徒は「イエスは救い主である」とイエスを宣べ伝えた。したがって新約聖書にはイエスによるものと、使徒によるものの二つの教えがある。使徒の教えでは、宣教者であったイエスは宣教される者へと立場を変えている。キリスト教においては、なぜ他の宗教のように、弟子たちの教えは師の教えの繰り返しではないのか。——

- ・イエスの教えと使徒の宣教の融合を図るブルトマン学派（ブルトマンの門下生達）の試み
- ・ブルトマン学派の成果に対する「それで何が到達されたことになるのか」という師ブルトマンの反論。その意味は以下。

——使徒の信仰には、イエスを見て分かることとイエスを見ても分からぬことが含まれている。イエスを見て分かることについては、ブルトマン学派などの史的イエス研究はそれを明らかにするだろう。しかし、イエスを見ても分からぬことについてはいくら史実を探求しても明らかにならぬことは道理である。そして、使徒の信仰において重要なのは、イエスはキリストである、イエスは神の御子、救い主であるということであり、それはイエスを見てもけっして知ることのできないものとしてある。——

使徒の教えはイエスを間近に見ることから自然に得られるのではなく「イエスはキリストである」などの内容を持っている。つまり、使徒行伝後の使徒の信仰は彼らがイエスの生前に得ていた知識から飛躍した内容になっている。その結果、使徒の教えは師イエスの教えと違うものになった。

しかし、どのようなことがあって彼らはその新たな信仰へと進んだのか。彼らが人々に与える教えと、もともとのイエスの教えの関係はどう理解されるのか。それは不連続であってよいのか。

新約聖書にイエスと使徒による二つの教えが存在することから生じるこのような問いは、解かれるべき重要な問題として認識されなければならない。

##### ■第一部 Chapter 3 (5) 「ブルトマンの問題設定の誤り」前半（「ここにあるブルトマンの信仰理解の不適切さは、彼のケリュグマに対する理解に発するものと思われる。」の前まで）を読む

- ・「イエスの教えと使徒の教えの不連続」問題に対する二つの取り組み。「史実は信仰を与えない」というブルトマンの実存主義と、ブルトマン学派の「史実は信仰を与える」という史実主義。
- ・「イエスはキリストである」という、イエスを見ても分からぬことを含む使徒の教えの性質を考えると、「イエスの教えと使徒の教えの不連続」という問題は、単に史実問題を扱

うことからは解けない問題であることが明らかである。

- したがってそれは、「イエスの史実が明らかになったとして、それで何が到達されたことになるのか」と述べて、この問題の真の問題点に対する理解を門下生らに促すブルトマンの「史実は信仰を与えない」という立場においてこそ解かれなければならない問題だった。
- しかし、ブルトマンの解決は「矛盾を突きつける使徒の教え」と「それを克服する信仰者の実存的意志」という、教えとそれへの応答という平板な信仰理解に留まった。それはもはやイエスを必要としない信仰でもあった。

ブルトマンは自ら立てたこの問題提起に対して、当時の実存主義思想によって答えを得ようとする。「信仰とは主体的意思による矛盾の克服としての決断である。」

使徒のメッセージ（ケリュグマ）は、人として生まれたイエスは神である、十字架にかけられたイエスは死んだが生きているという逆説であり、矛盾命題だが、これを実存的決断によって受け入れ乗り越えるところに信仰があるとする。かつて、三位一体を主張したテルトゥリアヌスは「不合理ゆえに我信ず」と言ったが、ブルトマンは「矛盾だからこそ信じる」と言う。

この理解では、使徒はイエスの死後、使徒行伝時代になって、イエスの死と復活という矛盾・逆説を承認したため、それを受け入れる以前の福音書時代の信仰から飛躍した信仰状態に至ったとして、使徒の変化をうまく説明できる。しかし実存的決断による変貌というこの見方は、ブルトマンの信仰理解に大きな偏りを生じさせている。

使徒の宣教とそれへの決断という二者から成り立っているブルトマンの信仰理解は、「イエス不要」をもたらすものであり承認できない。しかし、福音書時代と使徒行伝時代の使徒に見られる信仰の違いは解かれなければならない謎である、というブルトマンの主張の重要性は残る。

使徒たちは使徒行伝時代に変貌しているのであり、イエス存命時の福音書時代には確たる信仰に至らずにいた。これは「イエスは使徒的信仰を与えなかった」といえることである。

現代神学には「史実は信仰を与えない」という一種の標語のような言い回しがある。これは、聖書を勉強してその知識を得ればそれで信仰が持てるというのではない、という一般的な常識感とも合致していて、教会の中では「信仰は知識ではない」と言われることも多い。確かにその通りであるだろう。

しかし、史実を研究しても信仰が得られないということは、突き詰めれば、タイムマシンに乗ってイエスに会いに行ったとしてもそれだけでは信仰は得られないということである。事実、これが福音書時代の弟子たちが体現していたことであり、これを私たちは、キリスト教信仰に関する一つの真実として受け止めなければならない。

一方で、福音書時代と使徒行伝時代の使徒の信仰に違いを見ようとしない考え方もある。使徒は福音書時代は幼い信仰状態にあったが、イエスの十字架刑や復活を経験することを通じて信仰が成長して、自然に教会が発生したという理解である。

保守派教会がこの立場だが、この見方は、使徒の変化を見過ごすことになり、その結果、教会の成立を謎とは考えなくなる。しかしこれはキリスト教信仰についての理解を浅いものにする。

使徒の信仰の確立は弟子たちの成長によって自然にもたらされたというのではなく、何らかの特別な契機から生じたとみるブルトマンの洞察は尊重されるべきである。使徒たちが最初に信仰を成立させたその契機こそ、後の時代の私たちが知らなければならないことなのである。なぜなら、彼らに信仰を成立させた特別な契機があるのであれば、私たちにとってもそれが信仰への道

となり得ると考えられるからである。

#### (5) 使徒はどのような道筋で信仰を確立したか

ブルトマンの問題設定は、福音書時代と使徒行伝時代の使徒の信仰の差違を重視する点で正しかった。しかしブルトマンも彼の門下生たちも、この問題を解決することはできなかった。

それは、ブルトマンの「イエスの教えと使徒の教えの不連続」という問題設定の仕方自体に誤りがあったことを示しているだろう。

##### ■第一部 Chapter 3 (5) 「ブルトマンの問題設定の誤り」後半を読む

- ・ブルトマンは、イエスの昇天後に使徒が始めた宣教を、イエス亡き後に使徒が聴衆に向けて語る「教え」、すなわちイエスに代わる新たな「教え」であるとみている。
- ・しかし、使徒の宣教はブルトマンの言う逆説的キリスト論なのだろうか。そもそもそれは「教え」なのだろうか。
- ・新約聖書に「二つの異なる教えがある」のが事実であれば、その解決はブルトマンの門下生たちが行ったように両者の連続を求めるに限られることは確かだろう。しかし、その「史的イエスの第二の探究」によって両者の連続性が確認されたにも関わらず、ブルトマンは「それでもって何が到達されたことになるのか」と反論する。それはケリュグマに含まれる神聖性、例えば「イエスはキリストである」などは、史実研究から到達することができる性質のものではないという意味である。この反論の有効性は否定できない。
- ・その一方で、ブルトマン自身による解決はイエス不在の信仰をもたらし、キリスト教信仰を歪めるものと言わざるをえない。
- ・解決に至るはずと考えられる方法によっても問題が残ったままとなるということは、これらの方法にではなく問題の捉え方に誤りがあることを推察させる。すなわち使徒のケリュグマが「教え」であり、それゆえ、新約聖書にはイエスの教えと使徒の教えの二つがあることになるというブルトマンの問題設定自体に誤りがあるのではないか。すなわち、使徒のケリュグマはイエスの教えと並ぶもう一つの「教え」というのではないのではないか。

では、使徒のケリュグマが「教え」ではないとすれば何なのか。

教えというのは「信すべき事柄」を示したもののことである。しかし、使徒行伝に保存されているケリュグマを分析すると、それがイエスに代わる新たな「教え」というのではなく、彼らがどのようにしてイエスを救い主と信ずるに至ったかを人々に伝える「証し」であったことが分かる。

##### ■第一部 Chapter 3 (6) 「キリスト教命題 1 復活—使徒の信仰成立原理『既知真理回復型』」前半（「さて、聖書テキストの事実から知られるこのケリュグマ理解は「史実と信仰」問題に関して何を尊くだろうか。」の前までを読む

- ・使徒のケリュグマには型があり、その形式を分析していくと、その中心には必ず「あなたがたはイエスを殺した」しかし「そのイエスを神はよみがえらせた」という文言がある。
- ・この部分は、すべてのケリュグマにおいてまったく同じ形で保存されている。このことは、

使徒が語ったこの文言が、単に位置的にケリュグマの中心にあるというだけではなく、それが彼らの最も重要な主張点であったことを示している。

- ・この声明は、ブルトマンが言う逆説を述べたものではない。ここではイエスの二つの状態（死んだが生きている、人であるが神であるなど）が対比されているのではなく、イエスに下された二つの判断が対比されている。「あなたがたはイエスを処刑に値すると判断した。しかし神はイエスを復活に値すると判断した。」これがペテロらがイエスの復活について理解した事柄である。
- ・使徒のケリュグマでは、この二つの判断の相違の意味するところが人々に訴えられている。  
—— 我々はどちらの判断を正しいとすべきなのか ——とペテロは訴える。

イエスの教えと使徒のケリュグマは、教えが二つあるというのではなく「教え」と「証し」として理解されなければならない。

使徒ケリュグマの中心は以下の文言であり、これが使徒行伝に記されているすべてのケリュグマにおいて繰り返されている。

「あなたがたはイエスを殺した。しかし神はイエスをよみがえらせた。」

この文言には「イエスの復活はイエスに対する神の是認である」という理解が含まれている。この理解を得たことが使徒をイエスに対する確信へと導いたのである。その経緯を見てみよう。

■第一部 Chapter 3(6) 「キリスト教命題1 復活—使徒の信仰成立原理『既知真理回復型』」後半（「では、ペテロがキリスト論ケリュグマとしての復活解釈に至る際に、彼にどのような力が働いたのか。」から「そしてこの確信の部分に信仰対象由来のものではない「普遍」というべき信仰の堅牢性がみられる。」の前までを読む

- ・イエスの復活が弟子たちにもたらした二つの作用。一つは、ラザロのよみがえり（ヨハネ11章）で人々が経験したのと同様の、イエスのよみがえりによる喜び。しかし、もう一つの作用が時間をかけて彼らの中で進行した。それはラザロのよみがえりにおけるような〔感情的－心理的〕なものではなく〔論理的－心理的〕なものといえる。
- ・ペテロが知っている生前のイエスの印象は、強く神の刻印を帯びたものであった。十字架上の死はその心証を否定するものとなったが、イエスの復活は再びかつての心証を回復させることになった。しかし、復活の事実そのものが与える心理的回復は感情的なものにとどまり、彼を一新する力を持つものではなかった。
- ・使徒が信仰の確信に至るために、復活の事実よりもその解釈が重要であった。「われわれが仕えたイエスは人々によって殺されたが、神はイエスを復活に召し、いまや神がイエスをキリストとして証しされた」という復活理解を得たとき、ペテロは、イエスに対してかつて自分が抱いた印象は誤りではなかったことを知った。
- ・ペテロはイエスの生前、すでにキリスト告白（マルコ8:29）によってイエスに対する正しい心証を抱いていた。ペテロにとって「イエスはキリストである」ことは過去に獲得されていた真理であったが、それは十字架上の死によって潰え彼の心証は不安と疑いの中に置かれたのである。かつてイエスに対して自分が抱いた思いは間違っていたのであり、イエスが十字架に死んだことこそが現実であり、受け入れるべき真実なのだとペテロは考えた。
- ・しかし「イエスの復活は神によるイエスへの是認」という復活解釈を得たとき、ペテロは

イエスを救い主として信じた過去を、もう一度取り戻すことができた。ペテロの思いは整合性を回復した。それは感情的な心の満足というよりは論理的な心の安定である。失われていた真理は回復され、その回復時に信仰が形成される。既知真理回復型の信仰形成。

- ・イエスの復活による感情的な喜びはイエスと肯定的な関わりをもった者にしか作用しない。イエスを拒否した者にとってイエス復活の宣教は苦々しい宣伝にしか思われない。しかし、イエスの復活を神の意志によるとする「復活命題」は、イエスに対して否定的な関わりをもった者たちにも作用する。使徒の宣教は「イエスを十字架に架けたあなたがたは間違っていた」ことを告げるものでもあった。使徒の宣教を聞いた「人々は心を刺されて」（使徒2.37）悔い改めを促された。イエスを拒否した人々も教会形成に加わったのである。

ペテロにとって「信仰の余計」とは、イエスを失った後のイエスに対する確信のない状態のことといえる。イエスは復活したけれども、そこでのイエスに対する今更ながらの信仰は「余計」である。

しかし、ペテロはイエス復活の後、当時の「五旬節（七週の祭り）」を迎える前のある時点で、イエスの復活が、かつての自分の信念と整合する出来事であることを理解し、それによって信仰の「必然」を得た。これがペテロと使徒たちにおける信仰成立の契機となった。

現在の私たちにおいても、信仰の必然性がない中で信仰を持つことが余計であることはペテロと同じであるだろう。私たちもまた信仰を必然とさせる、しかもご利益や好奇心によるのではない信仰への契機が必要である。

ただし、現在の私たちの状況は、一世紀にイエスと共にあり、イエスの復活を実体験したペテロたちとは明らかに異なっている。私たちはイエスに対する心証をただ福音書から得るだけであって、イエスの復活についても、同じその福音書からほぼ同時に知らされるのである。

つまり私たちは、イエスの復活をキリスト教に接したその初めから知らされている。したがつて私たちはペテロのように、かつてイエスに対して抱いた心証の正しさが、復活の出来事によつて改めて確認されることになるという状況にはない。もし私たちが彼らと同じように振る舞つて、イースターでの喜びを信仰獲得の契機とするならば、それは茶番劇のようであるだろう。

このことは、私たちがかつての使徒と同じように、イエスに対する信仰の確信に至るためにには、使徒が得たものとは別の契機が必要であることを示すものといえる。また、使徒が信仰成立の契機とした復活命題「イエスに対する神による是認」には、旧約聖書が教えるユダヤ教の神への信仰が前提されている。このことも、ユダヤ教の環境にはない私たちにとって、彼らの信仰成立原理であった「復活命題」を信仰成立の契機にできない理由となるのである。

## (6) 奇跡はあるのか

現在の私たちにとっての信仰成立原理、すなわち信仰への「狭き門」はどこにあるのかということは後の課題とするとして、ここでは、使徒の信仰成立原理である「復活命題」に含まれているイエスの復活という出来事の事実性について考えてみよう。

使徒は「復活命題」の発見によってイエスへの信仰をもった。しかし、そもそも「復活」などということがありえるのか。

「復活がないなら信仰は空しい」（Iコリント15.14）

と、パウロは述べている。この言葉はキリスト教信仰の性質を決定づける非常に重い言葉である。

それは「キリスト教信仰の事実依拠性」と呼ばれるべき性質であり、キリスト教の信仰は一世紀のパレスチナで実際に起きたイエスの復活という出来事に依拠しており、もしそれが他の普通の出来事と同じように人が目撃できるものとして起こったのではなく、勘違いか意図的かを問わず使徒による何らかの虚言によってでっち上げられたものであったなら、キリスト教信仰は存在しないことを意味している。

つまり、このパウロの言明は、イエスの復活が信仰として使徒の心の中に生じた心理的理念といふものではなく、また、未来における信仰的希望を表現する象徴的理念として使徒が掲げたものでもないことを示している。あくまでもイエスの復活は単に歴史上の一事実であって、それ以外のものではないということである。

先に学んだように、使徒はイエスの復活を、神がイエスを肯定したことを示す出来事として解釈し、それによって信仰が新たに生まれた。その事実がなければ彼らの信仰もない。キリスト教として最初に生じた信仰がそのように、イエスの復活に基づいたものなのであれば、後に続く教会の信仰も同様でなければならない。例えば、イエスの復活を事実とせずにイエスの十字架による贖いを信じる信仰は理屈としては可能だが、少なくともそれはパウロが述べた信仰ではない。

したがって、復活の事実性について第一に理解すべきことは、復活が事実であったかどうかを問う以前の問題として、キリスト教の信仰を、復活が事実でなければ存在しなくなる性質のものとして理解することである。キリスト教信仰はイエスの復活に基づく事実依拠的信仰である。

同様に、復活だけではなくイエスが行った数々の奇跡も事実でなければならない。というのは、「神がイエスをキリストとして証しされた」という復活命題による使徒の最初の信仰の発生は、イエスに対してかつて使徒が抱いた「師イエスはメシヤ」という心証の回復がもたらしたのであり、その心証を彼らが抱いたのはイエスが行った奇跡によるところが大きかったからである。

したがって、神によるイエスの復活と共に、イエスによる癒やしなどの奇跡もまた事実でなければ、キリスト教信仰は存在しなかったといえる。

このように、キリスト教信仰が意味あるもの、すなわち先のパウロの言に対応するものとして存在するためには、奇跡は実際に行なわっていかなければならない。ただし、「奇跡が存在しないキリスト教はないのだから、現にキリスト教が成立している以上、奇跡は存在する」ということにはならない。それは、ペガサスはその定義により必ず羽を持っているのだから、羽が生えた馬は存在するに違いないと主張することと同じである。

では、聖書に記されている奇跡の事実性について何を知ることができるのだろうか。私たちはほんうことだけを知りたい。

復活を含む聖書に記された奇跡について第二に理解すべきことは、それらの奇跡を証明することはできないということである。理由は二つある。

一つは、その出来事が持つ「過去性」による。それは過去の歴史事象すべてについていえることで、歴史を現在に再現することはできない。ただし、考古学的な証拠によって、文献に記された過去の歴史が事実であったことが証明されることがあり、聖書の記述についてもそれが実際に果たされたことがある。（第一部 Chapter 4 · Confirmation 1 参照）

ただし考古学的な証明が可能であるのは通常の出来事についての記述に限られる。奇跡は超越

的な出来事なので、それが行われた当時においてさえ証明できない場合の方が多いだろう。

癒やしの奇跡であれば、癒やされた人の過去と現在を知る人はその奇跡を証言することができ、癒やしを受けた当人が証拠となるだろう。しかしイエス降誕時の天の声やイエスの湖上歩行など、事象の痕跡が残らない奇跡については、そこに居合わせた人の証言を望むことができるだけであり、その裏付けを確認することはできない。奇跡の性質としてのこの「超越性」が、奇跡が証明できないことのいま一つの理由である。

しかしそうすると、聖書に記された奇跡が証明できないのであれば、復活などの奇跡に依拠するキリスト教信仰は成立しないことになるのではないだろうか。しかしながらそうではない。

第三に理解すべきことは、キリスト教信仰が成立するためには奇跡の証明は必要ではないということである。聖書に記されたイエスの奇跡が事実であることはキリスト教信仰の前提となる事柄であるので必要である。しかし、その証明まではいらない。事実であることと、それが証明されることは別の事柄である。証明がなくても事実はそれが事実である限り、証明なしに事実として存在する、ということは常識的な理解でもあるだろう。証明できないという意味でイエスの奇跡は不確かだが、しかしそれは歴史に存在した事実であると私たちは考える。

ただしこの理解は、信仰というものが、証明できない事柄を信じることであって、証明されたことを信じるのはもはや信仰とは言わないということから、奇跡については証明がなくても存在したとすることがふさわしいということなのではない。奇跡についてこのように理解すると、奇跡はそれが起こったと信じること、すなわち信仰の対象となってしまう。

しかし、奇跡は奇跡そのものを信じるためにあるのではなく、それによってイエスが神の権威を持っていることを証しするための出来事としてある。歩くことができない病人を癒やす場面でイエスはそのように述べ（マルコ2.10）、使徒ヨハネは彼の福音書で奇跡をイエスによる神の証として述べている（ヨハネ2.11、20.30-31）。

聖書に記された奇跡は、たとえ知るすべがないものであったとしても、だからそれを信じるというのではなく、あくまでもイエスを信じるための前提として存在している。奇跡は聖書に記された通りに起こったか起こらなかったかのいずれかであり、イエスを信じる者は「奇跡があった」とする立場に立たなければならないが、その有無について直接的な判断を持つことはできない。

キリスト教信仰が奇跡を前提することは、福音書に書かれているイエスの行動記事を史実として前提することと同じであり、それが証明できないことについても同様である。奇跡のような超越的事象ではなく通常の出来事であったとしても、過去の史実としての福音書の記事を証明することはほぼ不可能である。しかし、私たちはイエスの史実を「信じる」とは言わない。福音書に記された奇跡もそれと同じである。

「奇跡は信じるものではない」というと抵抗を感じる人がいるかもしれない。おそらくそれは奇跡が起きたか否かということと、その不思議な事象をどう解釈するかということを区別していないためである。「奇跡は信じるものではない」というのは、奇跡が起きたか否かというその事象の生起に関して言うものであり、この意味で奇跡は信仰の対象ではないということである。

しかし、例えば「イエス降誕時の天の声」について、それを経験した人がその事象に対してとる解釈、例えば「キリスト降誕を告げる神の声」と解釈したのであれば、それはもちろん奇跡に対する信仰である。しかしながら、天上からの声という事象そのものの有無は信仰によってではなく、ただその体験および体験報告の信憑性から判断される事柄である。

この事情は奇跡ではない一般事象もまったく同じであって、例えば、一世紀ゴルゴタの丘での

イエスの十字架刑を私たちの罪の贖いであると解釈することは、十字架刑という一般事象を信仰の対象とすることだが、十字架刑が実際に行われたか否かについては信じることではない。つまり信仰の対象ではない。したがって私たちは、奇跡を福音書に記されている他の通常の出来事と同じ性質のものとして扱わなければならない。出来事の解釈は信仰によって行うが、その出来事の有無は信仰で扱うのではないということである。

このように、聖書に記された奇跡の存在は信仰によってではなく、ただ一般的な過去の事象に比べて不確かである出来事として扱う。しかし不確かである奇跡をキリスト教は必要とし、それが事実である状況においてキリスト教信仰は可能となる。

キリスト教信仰は、復活命題による使徒の信仰成立がそうであったように、最終的にはイエスが行った奇跡や教えによってではなく、そこからさらに、イエスに対する主観的な確証を得ることで成立する。それは現在の私たちにおいても同じである。

つまり奇跡に関しては、使徒の時代においてそれが彼らの信仰成立のために必要であったのにに対して、イエスが存在しない現在、すなわち基本的には奇跡を目にすることのない状況にある現在の私たちにおいて必要であるのは奇跡の生起そのものではなく、奇跡が起こることの可能性が保たれることである。福音書の史実性の否定がキリスト教を潰えさせるのと同じく、奇跡の完全な否定はキリスト教信仰を不可能とする。

のことから、第四に理解すべきことが帰結する。それは奇跡が可能であることが否定されてはならないということである。現代のキリスト教信仰は奇跡の体験を求めるものではないが、奇跡が起こりえることの可能性の中に置かれている。仮に何らかの論証により、奇跡が起こりえないことが主張されている場合、その主張はキリスト教にとって大きな問題である。

さらにその主張が一般的な常識として人々に受け入れられている状況は、教会に困難をもたらす。信仰を求める人が奇跡に対する否定的な判断を持つとき、当然ながら福音書に記されている奇跡は「躓き」となるからである。そのような人がキリスト教を知ろうとして福音書を手にすることがあったとしても、やがてその書に多くの奇跡が事実として記されていることを知って、とても読めるものではないと判断することになるだろう。

そこで次の事実を知ることが重要である。それは、

「奇跡や啓示などの超越的事象が我々の経験に起こりえないことを原理的に帰結させたのは、哲学史上、ただインマヌエル・カントの哲学だけである。」（第一部 Chapter 4 (11) より）

ということである。

多くの人は、特に不思議な経験をすることなく一生を過ごす。その場合も、奇跡はないという思いを持つようになるが、それは経験に基づいた判断なので確実とはいえない。経験は覆るのであるので、もしその人が自身の経験に基づいて「奇跡はない」と考えていたとしても、その判断は彼個人の信仰を困難にするかもしれないが、キリスト教を脅かすものとはならない。

しかしカント哲学においては、奇跡はありそうにないこととしてではなく、ありえないこととして結論づけられている。カントの奇跡否定は経験的な判断から一般常識として帰納的に導かれているのではなく、人間の認識の成り立ちを説明するいくつかの演繹の結果として導かれている。

もしカントの結論が正しいのであれば、聖書に記されている数々の奇跡は実際には起こるはずのないことであり、それらの記事は嘘ということになる。言うまでもなく、キリスト教にとって

これは由々しき事態であって、カントの主張を見過ごすことはできない。

そこで、私たちが知らなければならないことは、奇跡否定の結論を導くカントの『純粹理性批判』の「現象と物自体の分離」という認識観である。この認識観を理解した上で、その結論を検討する必要がある。『純粹理性批判』が奇跡があり得ないことの証明になっているのであれば、その証明が間違っていることを理解しない限り、聖書が記す奇跡記事に対して未信仰者は不信の中に置かれ、信仰者は不安の中に置かれることになる。

### ■第二部 Chapter 4 (4)～(5) Section 3 「『純粹理性批判』の思想」を読む

- ・D.ヒュームの因果律否定。因果律として理解されている事柄は、同じ経験を繰り返すことから得た心理的習慣を外界に付与したものであり確実性はないという主張
- ・カントは「因果律回復」の課題を背負う
- ・カントの解決策——形而下と形而上の共通原理と考えられてきた「因果律」を、形而下にのみ適用可能な原理とする認識論的主觀主義
- ・認識論的主觀主義——認識を主導するのは客体側の情報ではなく主体側の機能であるという認識観。因果律は客体から得た情報なのではなく、能動的主觀（悟性カテゴリー）が客体に付与した情報である。それゆえ我々の主觀は外界を因果的なものとしてしか認識しない。
- ・因果律だけではなく、外界認識に不可欠である空間と時間も、我々の受動的主觀（純粹直觀）が客体に付与した形式である。我々は外界を空間的・時間的なものとしてしか認識しない。
- ・したがって、我々の主觀は世界を空間的・時間的・因果的なものとして認識する。科学の確実さは、この認識論的主觀主義によって保証される。

カントはヒュームの因果律議論によって学問の確かさが脅かされたと考え、その回復のための思想を考案した。因果律などの法則性を経験から得て、それを規則として積み上げていく限りは、その学問は帰納的な体系となり、蓋然的な正しさしか持てないことになってヒュームの考えに捉えられてしまう。

そこで、カントは外界の認識全体を我々の主觀機能によって成立している「現象」であるという認識観を提示する。

我々が外界であると思っている認識は、外界の写しではなく、我々の主觀が加工した「現象」である。認識が成立する際には、時間・空間・因果律という我々が持つ主觀能力が働いて、外界をそのようなものとして我々自身に与えている。それが我々の認識の成り立ちである。

この事情のために、我々の認識は時間的・空間的な計測が可能なものとなっており、因果的な法則にも適った振る舞いをするものとなっている、というのが『純粹理性批判』が示す認識観である。

### ■第二部 Chapter 4 (6) Section 3 「経験的実在論にして超越論的觀念論」（「これに対してカントの「超越論的觀念論」には極めて重要な帰結が伴う。」）以降を読む。

- ・カントは因果律を確実な規則するために、因果律を客体が持つ性質ではなく主体側の我々が生まれ持つ認識の性質とした。それによって我々が経験する客体はすべて「現象」

という確実性が保証されたものとなったが、その一方で、我々の主観能力が及ばない「物自体」を生じさせることになった。

- ・カントの認識観では、我々の認識は主観能力によって加工された「現象」であるので、世界には加工される以前の何らかのものが存在していることになる。これをカントは「物自体」と呼んだ。この「物自体」の世界こそが初めに存在している眞の世界であり、我々が経験しているのはそれを加工した「現象」に過ぎないということである。
- ・つまり、「物自体」とは我々の認識能力によっては捉えることができない存在物であり、したがってそれは、非空間的、非時間的、非因果的な存在である。そしてキリスト教の神は人間の認識の限界を超えた存在であるから、神もまた非空間的、非時間的、非因果的な存在者である。
- ・そうすると、神は「物自体」の世界に属する存在であり、我々がけっして知ることができない世界の存在者ということになる。同様に、奇跡というのは非因果的な事象であるから、それは物自体の世界に属し、したがって奇跡もまた、我々はけっして経験できない事象ということになる。
- ・のことから、聖書に記されたことばが神のことばであるということ、そして聖書に記された奇跡が事実であるということは否定されなければならないものとなる。それらは私たちが本当には経験することのできない事柄であるので、信仰や比喩や象徴表現として解釈することが正しいということになる。
- ・「現象」世界と「物自体」世界は、認識できる経験世界と、認識できない超越世界として分断しており、超越世界から経験世界への働きかけは不可能である。したがってキリスト教が主張する啓示は科学的に誤った考え方である。
- ・科学の基礎を守ろうとしたカントの『純粹理性批判』は、「現象と物自体の分離」という考えを生じさせ、キリスト教の神を認識不可能なものとし、啓示と奇跡を生起不可能なものとした。

カントの「現象と物自体の分離」思想は、キリスト教に改変を迫る結果をもたらした。この思想を正しいとする限り、キリスト教の伝統的な啓示概念は、天上界と地上世界を素朴かつ幼稚に結んだ考え方であることになる。

また、トマス・アクィナスに代表される中世の神論や救済論などのキリスト教神学は、言葉の通常の使用規則を、何の資格もなくそのまま天上界の事柄に適用して行われた議論であり根本から誤っていることにもなる。

このような理解に立って、キリスト教をカント哲学に適うものに改変する動きが 20 世紀初頭のキリスト教会に起こった。啓示概念を捨てた自由主義神学が誕生し、それが伝統的キリスト教からの離反であることを危惧した人々は、啓示概念を改めた新正統主義神学を形成した。しかし、新正統主義神学もまた伝統的な正統主義神学とは似て非なる神学であった。

#### ■第二部 Chapter 4 (7) Section 4-1 「現代思想におけるカント哲学の不支持」

#### ■第二部 Chapter 4 (8) Section 4-2 「亜カント主義の拡大とシェーファー的『絶望』」

#### ■第二部 Chapter 4 (9) Section 4-3 「『現象と物自体の分離』という不滅の思想」

(いずれも読まず下記参照だけでよい。)

- ・科学の基礎づけとしてのカントの認識論的主觀主義は、現在は支持されていない。
- ・数学の真理性を成立させているのは、カントの「ア・プリオリな総合判断」によるのではなく、すなわち我々の主觀が能力として持つ先天的な拡張判断を数学対象に事前付与することによるのではなく、カント以前の人々がすでに理解していたとおり、単なる規則の形式的整合性によるというのが現代的見方。
- ・現実世界での数学の有用性は、カントが考えたような、我々の主觀が持つ先天性が数学と経験の成り立ちの基礎に共通に働いていることによるのではない。数学の確かさはあくまでも経験から独立した論理的整合性にあり、それゆえ数学と現実世界の対応は保証されていないとする点で、現代の見方はD.ヒュームの考えに近い。
- ・したがって、学問の確実さは、カントが考えた絶対的な確実さではなく、ロックが常識的に考えていたような蓋然的な確実さがあるのみだがそれでよいというのが現代の見解である。
- ・しかし、我々の認識が、カントが言うように「対象が認識に従う」というのではないとしても、少なくとも主觀が対象に影響を及ぼし、その制約の中で成立していることは確かであるとしてよい。我々の認識は、我々の知覚能力である五感によって制約されたものとしてある。そうすると、我々の認識は本来の対象を介して認識しないとしたカントの主張は否定できることとなる。逆説的でもあり当たり前でもあるが、我々の認識能力そのものが認識の制約として働いている。
- ・我々は知覚および、知覚で得た事象を整合的に理解しようとする理性（カントの用語では悟性）の働きによって物事を認識している。物事を認識する我々の主觀能力がどのようなものであるかについては様々な見方がありえるが、しかし、いずれにしても、我々が自身の認識能力を用いて認識を行うのである以上、認識されないものの存在が必然的に帰結することも確かである。
- ・認識できるものと認識できないものがある、ということは認識を主觀能力の関与によるものと理解する現代人にとって避けることのできない考え方であり、我々の経験においても明らかな真実である。はるか昔から漠然と知られていたこの「認識可能／認識不能」という世界認識の形態を、『純粹理性批判』は学問的に跡づけて確かにものとしたということがいえる。
- ・そこで「観察の理論負荷性」、「解釈学」、「パラダイム変換」、「ケリュグマ的キリスト論」などの様々な形をとて現代に影響力を持ち、不滅性を保っている『純粹理性批判』の思想とは、学問の基礎づけとしての認識論的主觀主義ではなく、認識可能なものと認識不能なものを分ける原理としての認識論的主觀主義である。
- ・世界を、時間的・空間的・因果的である認識できる世界と、非時間的・非空間的・非因果的である認識できない世界に分けることが現代人の常識となっている。そこで人々の生き方は、論理的かつ有意義であろうとして「現象」の世界にとどまるか、あえて非論理的・無意味であることによって真実な「物自体」に到達しようとするかのいずれかにならざるをえないこととなった。二十世紀における論理実証主義は前者の典型であり、前衛芸術やある種の現代音楽やヒッピー文化は後者の典型である。
- ・福音派の弁証家として知られたF.シェーファーによれば、この考えがもたらす超越と内在の「絶望の境界」を受容しなければ現代人の名に値しないとされる。事実、20世紀以降の

キリスト教神学は、カント哲学がもたらすこの「絶望の境界」を受容することで、信仰と史実研究が結び合う楽観性の残る近代神学を、それらを分断された別々の営みとする現代神学へと推し進めることとなった。信仰と学問の分離、すなわち「信仰は信仰、学問は学問」という理解は、宗教に対するただ一般的な常識であるだけではなく、現在ではキリスト教全般を覆う常識となっている。

カント認識論への現代の不支持にもかかわらず「現象と物自体の分離」が不滅の思想であることは否定できない。認識が成立するところでは、必ず認識できないものが存在することは必然の帰結である。しかしこの理解は正しいのか。

確かに、「認識できるものとできないものがある」ということは論理的な区分であるので否定しようがない。問題は、そのようにカント哲学が認識可能／認識不能という世界観をもたらしたところにあるのではない。むしろそのような二元世界観はキリスト教において必要とされるものである。

ただし、その二元世界が断絶しているということが、キリスト教が示す世界観とカント哲学が与える世界観の違いである。この断絶が啓示と奇跡を不可能なものとしている。したがって、現代キリスト教におけるカント哲学の問題は、内在世界と超越世界間の無通行性にあると結論づけられる。

## ■第二部 Chapter 4 (11) Section 4-5 「『現象と物自体の分離』の解決方針」（「以上に加えて、現象と物自体の関係については、」以降）を読む

- ・「現象と物自体の分離」についての4つの解決。
  - (1)「現象」と「物自体」概念の出自を検討する議論 (Chapter 4 - Section 11)
  - (2)「現象は物自体ではない」というカント言明の部分否定解釈 (Section 12 他)
  - (3)ド・モルガン律による「かつ物自体」と「または物自体」の議論 (Section 4-5)
  - (4)認識二分法に基づく古典論理による排中律理解を、直観主義論理の排中律によって批判する議論 (第二部 Chapter 2 - Hard study 5-4-4, Chapter 2 - Section 4, Chapter 4 - Section 12)

(1)は『純粹理性批判』を直に検討する議論のため、ここでは省略。(2)と(4)について簡単に説明し、(3)を詳しく学ぶ。

(2)「現象は物自体ではない」という『純粹理性批判』の中で繰り返されるカント自身の言明が「現象と物自体の分離」という理解を助長させた。しかしその言明は、「海水は真水ではない」というのと同じ部分否定言明として解釈できる。「海水は真水ではない」という文は、形式的には全否定文だが、実質的には部分否定の文である。「現象は物自体ではない」も同様に、現象と物自体が正反対の性質を持つことを述べたものではなく、現象と物自体に共通性があることを否定していない言明として理解できる。

(4)内在／超越という世界区分は排中律に基づく認識だが、カントの時代に考えられている排中律はアリストテレス由来の古典論理によって定理とされているものである。しかし、現在では古

古典論理ではない非古典論理が論理学として成立しており、直観主義論理や三値論理においては排中律は定理ではない。つまり古典論理の排中律はゆるがない絶対的な真理というのではないので、世界を古典論理的な排中律によって理解することが正しい認識とはいえないことが分かっている。

そこで「現象と物自体」は、「認識可能／認識不能」という古典論理的な「肯定／否定」とは異なる関係にあると理解されなければならない。というのは、直観主義論理の考え方では、その全体を知ることができない事象では——例えば、 $\pi$ の小数列や迷宮入りした事件など、そしてまさに不可知とされる物自体を擁し、知り得るのは現象のみとする「現象と物自体」という二元世界観がそれに該当する——知られていない未知の領域を、知られている側の否定として考えてはならないからである。

直観主義論理に基づけば、現象側についてのカントの論証を正しいとみなしたとしても、そこで論証されなかった世界、すなわち物自体を現象の単なる否定として考えることは適切ではない。世界全体という未知を含む対象では古典論理の「真／偽」ではなく、直観主義論理の「真／真である可能性を残した不明」という全体観が適用されなければならない。(直観主義論理の詳細は、第二部 信仰と理性論 Chapter 2)

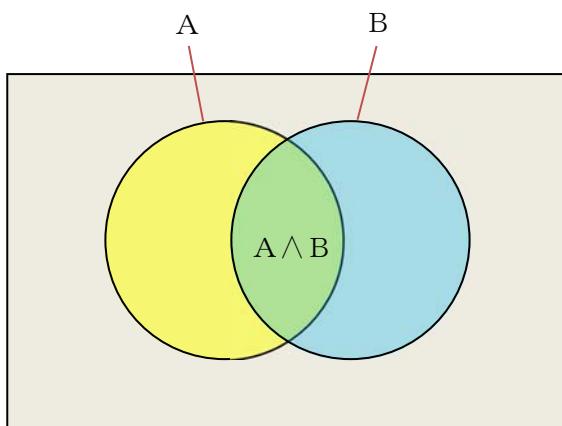
(3) カント認識論の「現象」は、我々の感受的な認識能力である純粋直観（空間・時間を対象に付与する）と、概念形成能力である純粋悟性カテゴリー（因果性を対象に付与する）の協同によって成立する。

ここで直観を「空間的かつ時間的であること」すなわち「感性的」であることとし、悟性を「因果的」であることと解すると、「現象」とは感覚によって捉えうるもので、かつ科学的な理解が可能であるものとして規定されることになる。つまりカントの「現象」とは「感覚的かつ因果的な認識のことである。また、カントにおいて認識は、その空間論と時間論によって経験と等しいものになっているので、「現象」とは「感覚的かつ因果的」な世界のことといってよい。

そこでこの「感覚的かつ因果的」である「現象」概念の否定を考えると、——それが「物自体」とされてきたものにはかならない——古典論理のド・モルガンの法則から「感覚的ではない、または、因果的ではない」が帰結する。

ド・モルガン律：(AかつB)の否定  $\equiv$  Aの否定またはBの否定

$$\neg(A \wedge B) \equiv \neg A \vee \neg B$$



A : 黄色+緑色 感性的（時間的・空間的）——知覚できる

B : 水色+緑色 悟性的（因果的）——理解できる

とすると、

緑色=AでありBでもある領域

黄色=AでありながらBには属さない領域

水色=BでありながらAには属さない領域

灰色=AにもBにも属さない領域

なので、

緑色：感性的であり悟性的である（見えていて理解もできる）———— 現象

黄色：感性的だが悟性的ではない（見えているが理解はできない）

水色：悟性的だが感性的ではない（理解はできるが見えない）

灰色：感性的でも悟性的でもない（見ることも理解することもできない）—— かつ物自体

$A \wedge B$  ( $A$ かつ $B$ ) の否定は、緑色以外の領域である。つまり、水色+黄色+灰色である。  
 $\neg A \vee \neg B$  ( $A$ ではないか、または $B$ ではない) は、 $A$ 以外の領域(水色+灰色)と $B$ 以外の領域(黄色+灰色)を合わせたものなので、やはり水色+灰色+黄色で上と同じ。

つまり、現象（緑色）の否定は、水色か灰色か黄色のことであり、このうち水色は理解可能な領域であり、黄色は感覚可能な領域である。

これまでの物自体理解では、この点を見落として、ただ灰色の「感覚も理解もできない領域」を物自体だと考えてきた。しかしそれは $A \wedge B$ の否定ではなく、 $A \vee B$  ( $A$ または $B$ ) の否定であることが上のベン図から明らかである。

カントは『純粹理性批判』の中の「超越論的感性論」と「超越論的論理学」によって「現象」を規定したが、「物自体」という概念は規定していない。（詳細は 第二部 信仰と理性論 Chapter 4 (25)）そこで「物自体」は「現象」の否定として理解されてきた。しかし、それはド・モルガン律が知られていない時代の誤った否定の仕方であった。正確には、「現象」の否定は、上のように3つの物自体概念を生じさせる。

しかし、カント以後においても「現象と物自体の分離」思想を引き継いだ人々は皆、物自体を上の「かつ物自体」としてだけ考えてきた。

しかしながら現象の論理的否定は「または物自体」を含むのであって、現象と一切の関係を持たない「かつ物自体」だけがそれであるのではない。この「かつ物自体」は現象と正反対の性質を持ち、現象に属する「作用性」は当然含まれない。このことが現象と物自体の無通行という理解を生じさせたのであり、それは現象と物自体が全面的に正反対の性質を持たなければならないとする誤った「現象」の否定の仕方によるものである。

つけ加えれば、カントは超越が内在に関わることを否定しておらず、「物自体」が「現象」を引き起こす原因であるとし、「現象の原因としての物自体」すなわち物自体からの現象への働きかけについて繰り返し述べていた。（A251、B61、B567 他多数、Section 7-2 参照）

しかし、「現象は物自体の現れ」と述べながら、「現象は物自体ではない」とも述べるカント自身を含めて、「現象の原因としての物自体」と「現象と物自体の分離」という一見相反する認

識観についての整合的な理解を誰も持つことがなく現在にまで至ってきた。これによって二元世界は分断していて、神はどこかに存在するが認識できない、奇跡も起こりえるが経験はできないという理解が一般的な常識として定着したのである。

## (7) イエスは奇跡を行ったか

ここでは、福音書に奇跡が書かれていることを証拠とは見なさないで考えてみる。そもそも福音書に奇跡が書かれていることが、福音書の史実性を疑わせる要因とされてきた。そのような疑義に対して改めて福音書の奇跡記事を指し示すことは無力であり、疑義に対する反論としては愚かしいことといってよい。イエスは洗礼者ヨハネが「待つべきメシヤはあなたですか」と遣いを送って問い合わせたとき、それに直接答えず、自分の宣教活動の内容を確認させる申し送りを行った。疑いを否定するだけの答えは、問う者の疑義を解消しないからである。

そこで、福音書の記事に依存しない3つの間接的な証明を示す。これが奇跡について第五に理解すべきことである。

### ■第一部 信仰論 Chapter 4 (10) Consideration 4 「神的である史的イエス R2」を読む

- ・「史的イエスR」は、福音書に描かれたイエスを元にしてそこから抽象されるイエスではなく、その反対に、福音書のイエスがそこから抽象されてきたのであるような史実上のイエスその人のことを指す概念。
- ・現代神学のイエス観は「復活前の教師的イエス」と「復活後の神的キリスト」に分断されるのが通常。一般の書店で見かけるキリスト教書籍の大半も、ほぼこの見方に立って書かれている。前者は地上で弟子たちが実際に経験したイエスであり、後者は、イエスの死後、弟子たちの信仰の中に存在する天上のイエスである。
- ・ここにはカントの「現象と物自体の分離」が、弟子たちの経験と信仰の分離として表れている。彼らが経験したのは宗教教師として活動する地上のイエスに過ぎなかつたが、後に彼らはイエスを神格化してそれが彼らの信仰になったとされる。それゆえ地上の教師イエスと天上の神的キリストは分断されているが、それこそがカントの『純粹理性批判』に適う見方であり、それでよいという理解の仕方である。

福音書を信頼できる証言として扱わない場合、史実のイエスがどのようにであったかを特定することはほぼ困難である。20世紀半ばの「史的イエスの第二の探究」と呼ばれるイエス研究によってその試みが行われたが、得られた成果は、イエスが周辺の人々に与えた影響の痕跡の確認に留まった。（第一部 信仰論 Chapter 3 - Review 1）

したがってここでは、史実のイエスが現代主流派神学が想定する「教師的イエス」であったのか、それとも福音書に記されているような「神的キリスト」であつたのかということを選択的に検討する。

主流派神学のイエス観にはカント哲学の認識観が前提されている。カントの影響下にある彼らにおいては、奇跡は現実世界に起こりえることではないので、福音書の奇跡記事はすべて使徒による信仰の表現として解釈されなければならないとされる。それゆえ、史実のイエスは極めて優れたユダヤ教の教師であったが特に神的なわけではなかったというのが彼らの見方である。

これはカント認識論がもたらす啓示なし、奇跡なしという影響の下に行われている見方であり、主流派神学の史的研究がイエスが教師的であったことを証明しているわけではない。「史的イエスの第二の探究」に明らかなように、聖書に基づくのではない限り、イエスの実際を知ることはほとんど不可能である。

そこで、福音書に書かれている奇跡については、次の方法を採用して検討する。

ある文書を無条件に信頼するのではない場合、もしそこに書かれていないことから確実に推察されるような事柄があれば、それについては文書著者の意図が働いていないと考えられるので、そこで推察された事柄が確かである可能性は高いといえる。以下は、福音書の奇跡記事を同様に考えて、福音書に記されていないことを手がかりとするイエスの奇跡の間接的な証拠である。

まず、イエスの奇跡については、すでに以下の考察がある。

(1) 「一世紀パレスチナにおけるイエスの反対者たちの反対理由が、イエスが奇跡を行っていたことへの疑いによるもの、すなわち彼をペテン師として訴えるものであることを伝える聖書の記事が見当たらないことは、イエスが神的な業を行っていたことの間接的な証拠である可能性がある。」

・福音書には、イエスが行った業を「悪霊によるもの」とする訴えがあったことが記されているが（マルコ3.22）、イエスの反対者がイエスの働きを「いんちき」として論難する記事はない。このことは、イエスが、人の目に明らかな効果のある不思議なことを行っていたことを誰も否定できなかったことを推察させる。

これが、イエスが奇跡を行っていたか否かについて私たちが知り得る一つめの間接的証拠である。もう一つ、福音書に明記されていないけれども、そう推察するのが合理的であると考えられる事柄がある。これまでに学んできたことに基づいて、以下の点を考えてみる。

(2) 使徒がイエスの昇天後に抱いた信仰が「イエスに対する信仰の確信」であったことを先に学んだ。このことからは、生前のイエスが奇跡を行う存在であったことが推認される。というのは、イエス昇天後の使徒の変化は、福音書時代の彼らの信仰が一段階進んだことによるものとして理解できるが、もし使徒が福音書時代に抱いていた一段階前の信仰が、ただ宗教的教えを垂れるだけの奇跡を行わないイエスに対するものであったとすると、イエスの復活後、彼らの信仰が「イエスに対する信仰の確信」へと変化したというのは、信仰の進展として理解し難い変化だからである。

・仮に、使徒たちがイエスの生前、イエスを宗教教師と見ていたというのが事実とすると、つまりイエスが何らの奇跡も行わずただ新しい教えを述べるだけの存在であったとすると、イエスの死後、彼を神格化して、より高い靈的な存在として崇めるということが、使徒の信仰の発展としてありえる合理的な理解となるだろう。実際、ブルトマンおよび彼を引き継ぐ現代神学では、使徒行伝での使徒の変化をこのように捉えている。  
・ここでの変化は「教師イエスへの尊敬」→「神的イエスへの信仰」であり、信仰の発展として自然なものといえる。

- ・使徒行伝での使徒の変化について辯證の合う理解の仕方がもう一つある。福音書時代に彼らが接していたイエスは癒やしなどの奇跡を行っており、その時点ですでに使徒たちはイエスを神的な存在と見ていた（マルコ8.29）とすると、復活後の使徒の変化とは、神的な存在であると信じた師が十字架に死んだことで潰えた信仰が、復活命題の発見によって回復し、福音書時代の信仰を取り戻すことでかつての信仰に確信が与えられたことであるとすることができる。
- ・この使徒の変化は「神的イエスへの信仰」→「神的イエスに対する信仰の確信」であり、信仰の発展経緯としてやはり合理的である。
- ・上の二つの理解から、まず導かれることとして、それぞれの信仰の深まり方には合理性が認められる一方で、「教師イエスへの尊敬」→「神的イエスに対する信仰の確信」という信仰の変化は理解し難いため除外されるということである。これが上に(2)としてまとめたことである。そのような信仰の変化は心理的落差が大きすぎて、つながりが見えない。そこでこの変化は除外されると考えれば、使徒の最終信仰状態がどのようなものであったかが分かれば、それによってその一つ前の信仰段階を、上の(1)(2)のいずれかとして定めることができるということがいえる。
- ・先に学んだように、使徒の最終境地はイエスを初めて神格化して信じたということではなく、イエスに対するかつての信仰を取り戻したことであった。「神的イエスに対する信仰の確信」とは、イエスと共にあったときにイエスをキリストと信じたかつての信仰を、イエスの死後、復活を経て、やはりその信仰は正しかったと改めてその思いを堅くしたということである。それゆえ、この理解に基づけば、使徒が最終的な信仰を得る一つ前の信仰状態とは「神的イエスへの信仰」を抱いていた状態であり、したがってイエスは福音書に記されている通り奇跡を行っていたとすることが合理的な理解となる。不思議な力あるわざが行われていないならイエスを神的な存在とする信仰は生じないだろうからである。
- ・そして、使徒がイエスの死後に「イエスに対する確信」を獲得したことは、使徒行伝に直接記されていることではない。それゆえブルトマンは彼らの変化を見誤り、使徒の信仰の変化を、教師的イエスを神格化するに至ったことだと考えた。しかし、「イエスに対する確信」を獲得したことが使徒の新たな信仰であったことが、史的信頼性が高いとされている「ケリュグマ」の分析から明らかになった。つまり使徒が得た新たな信仰が「イエスに対する確信」であったことは、使徒行伝著者の意図に拠らずに知られることであり、著者の意図を逃れている事実性の高い事柄としてよい。

上の間接的証明は、イエス復活後の使徒の信仰をどのように見るかによって、それ以前の使徒の信仰状態が異なるものとして推察され、それによりイエスが使徒の前でどのようなことを行っていたかも違ってくるという推論に基づいている。このとき、推論の出発点となる「イエス復活後の使徒の信仰」が、聖書に書かれていないことからの推察であれば推論の正しさの蓋然性が増すということである。

イエス復活後の使徒の信仰が「イエスに対する確信」であることは「(5) 使徒はどのような道筋で信仰を確立したか」で学んだ通り、使徒行伝に直接記されていることではなく、使徒の言明がそのまま保存されているとされる「ケリュグマ」の分析から得た理解である。

すなわち、イエスが福音書時代に奇跡を行っていたという推察は、福音書の奇跡記事に依存せ

ずに獲得された理解であり、福音書と使徒行伝間における使徒の変化と、使徒行伝に保存された歴史的信頼性の高い「ケリュグマ」の二つを根拠とする確実性の高い理解である。

- (3) キリスト教信仰がイエスが奇跡を行ったことを前提するものであることを、先の「(6) 奇跡はあるのか」で「第三に理解すべきこと」として学んだ。ここで、イエスは奇跡を行っていないと考えるなら、奇跡という私たちが経験していないことを信仰の前提として受け入れる必要がなくなり、キリスト教に対する理解の仕方は易しいものになる。この場合のキリスト教とは、奇跡を行わない宗教教師イエスを神格化するところに生じる信仰としての宗教ということなる。実際、現代キリスト教にはこのタイプの神学と教会がメインライン（主流派）として存在している。しかし、この理解は聖書神学的な矛盾を抱えており、このため「宗教教師イエス」という見方は支持できない。
- ・福音書時代の使徒の信仰と使徒行伝以後の使徒の信仰に大きな違いがあることについては、ほぼ異論の余地のないこととしてよい。前者の信仰は不安定であり、後者は信仰の確信に満ちている。また前者の信仰は追随的であり、後者の信仰は指導的である。ただし、これは聖書に描かれた使徒たちの姿から読み取ったことであり、実際に彼らがそのような状態にあったのかということは、とりあえずは別の事柄としておかなければならない。
  - ・現代主流派神学の主だった見解では、福音書に描かれた時代に実際に起きていたことは、福音書からイエスの奇跡とそれに伴う人々の反応の描写を取り除いたものとして考えられている。したがって「福音書時代の実際の使徒の信仰」と「福音書に描かれた使徒の信仰」は異なると考える。一方、「使徒行伝以後の実際の使徒の信仰」と「使徒行伝に描かれた使徒の信仰」に違いはなく、共に信仰を完成している状態として考えられている。
  - ・福音書時代の弟子たちの実際と福音書の描写に解離があるとするこの立場では、歴史事実としては、教えを垂れるイエスとそれに聞き従う人々がおり、その後、イエスを失った人々はイエスを神格化してキリスト信仰が生じたとする。その成果物が現在に伝えられている福音書であり、そのため福音書には本当には存在しなかった奇跡などのイエスの神的行為が記されているとされるのである。
  - ・この見方では、福音書はキリスト信仰の産物であるから、神的なわざを行うイエスとともに、それに呼応する弟子たちもまたキリスト信仰を得たものとして記されていることになる。確かに、福音書にはマルコ 8 章でのペテロの告白のようにキリスト信仰が見られる。つまり福音書に描かれた使徒らは、福音書時代の実際の姿とは異なり、ある種の信仰を得たものとして描かれたということである。しかしそうすると、「福音書に描かれた使徒の信仰」と「使徒行伝に描かれた使徒の信仰」には差がないことになる。福音書での使徒は、すでに信仰を得ているからである。
  - ・だがこれは、主流派神学の源流といえる Chapter 2 · Easy Study 3 に触れた 18 世紀の H.S. ライマールス以来の見方である「福音書に記された使徒の信仰と使徒行伝に記された使徒の信仰には落差がある」という見方を自ら否定していることになり自己矛盾的である。あるいは、矛盾とまでは言わなくても、福音書に記された使徒の信仰と、使徒行伝に記された使徒の信仰の違いを、実際にそれらの書から受ける印象よりも小さく見積もる必要があることになる。

- ・また、その違いの説明についても、生前のイエスによる諸々の奇跡に見合った信仰ということから、イエスになされた最大の奇跡である復活に見合った信仰への変化という、信仰の進展としての尊さを特に持たないようなものとして説明されることになる。使徒の信仰の成長は、イエスに関わる奇跡の大きさ次第によるということとなり、いずれにしても自然発生的な信仰にすぎないという説明になる。これに対しては、福音書時代と使徒行伝以後の使徒の信仰の変化とはそのようなものに過ぎなかつたのかという疑問が出るだろう。
- ・これらのことにより、イエスは生前、実際には奇跡を行つていなかつたが、後に弟子たちがイエスを奇跡行者として神格化したという主流派神学的な理解の仕方には不合理性が伴うのである。
- ・もしイエスが教師的な教えをするだけの存在であるとすると、それに従う弟子というのは、その教えを理解し一生懸命にそれに適う者たろうとする優等生的なものであると考えるのが通常である。しかし、福音書に描かれた弟子たちは、何か心を壊された状態にある人たちに見える。彼らはイエスに驚愕しているのであり、それゆえ普段なら行えているであろうまともな判断すらどこかへ飛んでいっている状態のようである。福音書は、弟子たちを悟らない愚かな鈍い者として伝えており、これは宗教教師イエスの教えに従おうとする人に想定される姿とはかけ離れている。

『キリスト教 信仰と理性論』は、福音書時代の弟子たちの信仰はイエスの教えと奇跡への応答であり、使徒行伝時代以降の使徒たちの信仰は復活命題の獲得によるイエスへの確信を得た状態であるとする。福音書と使徒行伝の描写から印象づけられる差は、福音書時代の自然発生的な信仰と信仰の確信に至った使徒的信仰の差であり、キリスト教信仰が二段階からなるものとして示されていることとして理解する。

この見方では「福音書時代の実際の使徒の信仰」と「福音書に描かれた使徒の信仰」を区別しない。福音書は大方、福音書時代の使徒の状態を正しく伝えており、しかしその状態は信仰の完成ではなかつたとみるため、「福音書に記された使徒の信仰と使徒行伝に記された使徒の信仰には落差がある」というライマース以来の見方を保つ。

福音書時代の使徒の信仰は福音書に描かれている通りであり、そこにはペテロによるキリスト告白も含まれているが、それは後に潰えなければならないなお不確かな信仰でもあったのであり、その時点では弟子たちの信仰は完成していなかつた。それゆえ使徒行伝に見られる使徒的信仰とは落差があるということである。

そもそも、主流派神学が実際にはイエスは奇跡を行つていなかつたとするのは、現象世界に超越的事象は存在しないとするカント哲学の影響によるものである（第二部 Chapter 4 (1) 参照）。しかしカントの『純粹理性批判』から内在世界と超越世界の分断を帰結させることは誤りである（第二部 Chapter 4 (11) 参照）。20世紀のキリスト教神学は誤ったそのカント理解を自らは検証することなく受け入れ、その結果として、福音書時代の使徒の信仰と使徒行伝時代の使徒の信仰の差を、それを記した福音書と使徒行伝から受ける印象よりも小さく考えなければならないものとする不自然さを招いているのである。このこともまたイエスが奇跡を行つていたとすることの間接的な証明である。

## (8) 福音書のイエスを知る

奇跡の存在を否定していると奇跡記事にあふれている福音書を読むことは難しい。そのような場合、奇跡記事の部分を別の解釈に置き換えて読んでしまうことになりがちなので、(6)～(7)の学びによって奇跡についてある程度の納得を得てから、福音書のイエスに接することが望ましい。

ここでの目的はイエスの教えと働きを知ること、そしてイエスに対する自然な信頼を醸成することである。使徒が福音書時代に経験したことに倣い、信仰の第一段階目の形成としてのイエスへの信頼が、私たちにとっても信仰への最初の道のりとなる。そのために以下を勧める。

- ・マルコ福音書とルカ福音書の通読
- ・教会学校への1年間程の出席

ここでは大人も小学科レベルの教会学校に出席することが求められるが、聖書と礼拝を中心とした教会学校ではなく、イエスさまのお話を中心とした教会学校であることが重要。

- ・子供向けの聖書物語を読む

教会出席の経験がない場合、上のいずれかにより、ある程度長い時間をかけて福音書に接することが必要。ただしこの時点で、教会学校で信仰を得る必要はない。教会学校は信仰ではなく信仰の対象を得る場であるというのが当稿の理解。

## (9) 私たちの信仰成立の道筋（復活から十字架へ）

(5)で「どのようにして使徒は信仰を得たか」を学んだが、現代のクリスチヤンも使徒と同じ道筋を辿って信じたのかというとそうではない。使徒の信仰の動機である「復活命題」が有効であるためには旧約聖書の神が信じられていることが必要である。「神はイエスを是認した」という命題は旧約聖書から伝えられた神の意図を述べたものだからである。しかし私たちにはユダヤ教の神を信じるという社会的・歴史的な前提はない。そこで私たちは「復活命題」とは違う信仰の方法が用意されていないならキリスト教信仰は難しいものとなる。

実は、イエスの復活に基づく信仰獲得ができないということは現代の日本人だけではなく、すでに使徒パウロが当時のギリシャで経験していた。アテネで「復活命題」の前段となるイエスの復活を語ったとき、それを受けつけない異邦の人々を目の当たりにしたパウロは、その後の宣教で内容を変えて、イエスの復活ではなくイエスの死を語るようになった。

### ■第一部 信仰論 Chapter 3 (7) 「復活から十字架への逆行」を読む

- ・アテネ伝道の失敗とパウロの宣教方針の変化を第一コリント書を通じて学ぶ。

### ■第一部 信仰論 Chapter 3 (8) 「キリスト教命題2 十字架ー使徒後の信仰成立原理『未知真理覚醒型』」を読む

- ・パウロが教える十字架命題の内容を学ぶ。
- ・行いによる義との違い。信仰も行いの一種となりえること。
- ・「王の披露宴のたとえ」「不正な裁判官のたとえ」に見る十字架教義の真意。

神と人には絶対的な隔たりがあるので、人の罪の解決はただ赦されるということ以外には対処のすべがない。聖書は、罪に対する解決はないと言っているようなもの。

キリスト教の人間に対する見方は、このように非常に厳しいものである。これに同意するなら、すなわち自分は神に対して罪の解決ができないということに同意するとき、私たちはイエスによる罪の赦しを受け入れることができるようになる。

ただし、使徒と同様に確信ある信仰の獲得のためには、何らかの信じる必然性が見いだされていなければならない。ここでの十字架教義にそれを見い出せる人は幸いといえる。しかし信仰への入口は一つだけではなく、十字架教義以外にも信仰への「狭き門」は用意されている。信仰の契機となる教えを『キリスト教 信仰と理性論』では「キリスト教命題」と呼ぶが、以下はその中のいくつかを紹介したもの。

#### (10) キリスト教命題

「キリスト教命題」はイエスと私たちを結ぶ信仰成立原理である。以下に紹介するものの他にも、私たちは聖書の中にそれに類するものを自分で見い出すことができる。何らかの体験が、信仰の必然を私たちに教えることもあるだろう。以下を読む。

##### ■第一部 信仰論 Chapter 3 (9) 「宗教性 B」

- ・非主体性が真理である実存

##### ■第一部 信仰論 Chapter 3 (10) 「反復」

- ・信仰によって新たにされた過去の再体験

##### ■第一部 信仰論 Chapter 3 (11) 「讃美」

- ・讃美の絶対的性質

これらキリスト教命題が、教会が未信仰者に与えることができる最良のものである。教会は、これ以上のものは持っていない。たとえ教会に何十年通い続けたとしても、これ以上のものが教会から出てくることはない。教会は神の臨在の場であり、救われた者同士の交わりの場であるので、それによる靈的な経験を私たちに与えることができるが、いずれも信仰的な受け止めを必要とするものである。

キリスト教命題はその内容を信仰を持って受け止めるというのではなく、ただ理解と洞察によって私たちに信仰をもたらす。その際、予めキリスト教の神や聖霊を信じている必要はない。

キリスト教命題を受け取ることは、福音書を通じてイエスを知る信仰の第一段階に続く、使徒的信仰への道である。しかしあイエスに対する信仰の確信がキリスト教命題によって自動的に得られるわけではない。しかしながら、キリスト教命題は私たちを使徒的信仰の門の入口にまで導いてくれることは確かである。使徒も「復活命題」を得てその門をくぐったのである。

ただし、この「狭き門」は一人でしか通れない門であり、その門をくぐるのを他者が手伝うことはできない。「狭き門」とは自分で一人で入っていく門である。

「イエスを信じることは、客観的証拠の上に築かれた保証のある信頼というのではなく、最終的には我々の側の、彼に対する心証に基づく意志的な承認であり、不確定である

事象に対して行われる主観的な断定である。」（第二部 Chapter 4 (4)より）

私たちは友人のすべてを知っていなくても「彼を信頼する」と言うことがある。イエスに対する信仰もこの友への信頼に比べられる。

今、信仰を持てないとしても、信仰への道筋については理解してもらえたと思う。ここまで学んできたことを通じて自分にとって信仰の必然となるものを見つけてほしいと締めくくる。

#### (11) 宗教を必要としない人々にとってキリスト教はどのように必然でりえるのか

さて以上で「個人伝道の手引き」は終わる。改めて、この伝道教本の有効性について確認しておきたい。

(1)の冒頭で、宗教を必要としていない人々について述べたが、実はその後、その種の人を対象とした伝道法の記述は行っていない。この手引きで対象としてきたのは、ご利益的であれ、自然な興味であれ、すでに何らかの関心を持ってキリスト教の近くにいる人たちである。つまり、この手引きは、すでに「個人伝道」が可能となっているような状況にある人を対象としたものであり、直接的にはそれ以上の射程を持っていない。

そのため、キリスト教に全く無関心であるような人に対して、このテキストがどの程度有効に機能するかについての見通しは不明というべきである。パウロがアテネの人々への説教の冒頭で「信仰篤い方々とお見受けする」と親近感を見せてみたものの、イエスの復活の話の段で人々から「その話は後にしよう」と言われたのと同じように、この手引きの最初で、宗教が余計であることはむしろ当然という理解を示したとしても、彼らがここに示した十字架命題などのキリスト教命題に理解を示すとは限らない。

イエスがご自身の教えに対して否定的な反応しか示さなかった当時の人々に対して「笛吹けど踊らず」という童謡で喻えたことからも知られる通り、宗教に無関心あるいは否定的な見方を崩さない人たちが多く存在する。そのような人々、すなわちこの手引きの冒頭に示した「宗教を余計とする人」に対してどのように伝道すればよいのか、沈思黙考させられるところである。

教会による宣教の歴史を省みれば、異邦世界に対する伝道は、文明の利器や文字教育などにより先進した文化の導入と共にに行われてきた。したがってそれは既存社会に無視できない弊害をもたらす側面を持ったのだったが、キリスト教伝道としては相当の成果をみてきた。いつの時代も先進文化に対する人々の関心は高いからである。

しかし、現在、特に日本のように文化が時代の先端水準に到達している国では、上のような方法は、例えば日本ではまだ一般的ではない教会音楽を通じての伝道といった例外を除けばほぼ不可能である。第二次世界大戦後の数十年の時代まで、日本において先端文化は教会に存在したが、今は世俗社会が先端であり教会は時代遅れである面が多い。

異邦伝道の基本は、まず人々をキリスト教に近づけさせることである。現在の教会で行われている音楽会の開催や、聖書を用いた英語教室などは、人々に先進文化を提供する中での福音伝達という昔ながらの方法だが、教会がこれらの専門的な能力を持つ人に頼ることができる場合は、なお有効な方法であるだろう。

人々を教会に近づけさせる手立ては他にもある。困窮者への定期的な炊き出しや災害復興時の手助けなどの慈善事業、会堂の日常的な解放などである。ただし、現在の日本のプロテスタント

教会がこれらの働きを進んで行うためには聖書的な根拠の再確認が必要である。多くの保守的なキリスト者は、教会は福音を伝える場であって慈善団体ではないという考え方を持っているからである。彼らはそれが信仰に徹したあり方だと思っている。したがって、必ずしも伝道には結びつかないこれらの事業を、教会が担うべきことの聖書的な根拠を「キリスト教 信仰と理性論 補論2」（<https://hoshika.net/f2/f216.html>）から学ぶ必要がある。

現代において、牧師が哲人ソクラテスのように街中に出で若者を相手に対論を行うことができれば、それは理想的な働きといえるかもしれない。相手にとってはまさに「余計」を押しつけられることだが、そうとは限らない人もいるはずである。ただしこの場合、牧師の資質や能力が問われるが、考えられる人がよく考え、考えようとする人にそれを伝えることはいつの時代であっても他者に影響を与える有効な手立てであるだろう。

この手引きの冒頭で、宗教を余計とする生き方について、それが多くの人にとって普通のことであること、そして理論的にも妥当な判断といえる面があることを書いた。しかし、人々のそのような態度を理に適った生き方であるとして認めるべきということではない。もし、人生にとつて必要であることが明らかであることだけを求めて、それ以外のものを余計とすることがよいことなのであれば、宗教に限らず、学問や科学における新しい発見や、思想や文学での新しい考え方や主張など、それまでに知られていなかった事柄はすべて「余計」としてよいということになるだろう。

実際、多くの人にとってそれらのものは、生活の中に身近に入り込んでくるようになるまで、それを知る必要性を感じることは難しいかもしれない。しかし、中世の人々が「球形である地球」という概念をしだいに理解し、それによって他国や他人種に対する考え方が現実的なものになつていったのであるように、新たな事柄を知ることは、それが余計なことではなかつたことを知ることなのである。つまり「余計」というのは、単にそれまで知らなかつたことについてそう感じているということにすぎないともいえる。

新たに知ることになった事柄を「それまでは知らなかつた真理」すなわち「未知真理」と言うとすれば、それを知り、それを重要なこととして認識することは「未知真理への覚醒」と呼ぶべき事態である。まさにキリスト教は、私たちが知らずにきたもの、分かっていると思ってきたものに対して新たな真理を突きつける。そしてその新たな真理こそが重要であると気づかせる宗教である。これは「E. イエスを持たない現代の私たちの信仰への道筋」で学んだことそのものである。

キリスト教は人々が知らずにいることを知らせる働きをするということ、したがって「福音を伝える」ということ、これが宗教を「余計」とする人々へのキリスト教の対処法であると結論したい。