

Gewahrsein (気づいている) —「空虚な超越」への問い—¹

嶋田 律之

キーワード：パネンベルク神学、ヘーゲル、空虚な超越、Gewahrsein、ハイデッガー

問題の所在

現代のキリスト教神学をこれまで先導してきたドイツの神学者、ヴォルフハルト・パネンベルクは、その出発点に『歴史としての啓示』²というプログラムを、他のミュンヘン大学を中心とする神学者たちと立ち上げた事はよく知られている。そして、このプログラムは当時、ブルトマン、バルトの次世代の神学を担うものとして注目されてきた。しかし、これまで、このプログラムが十分に理解され、支持されてきたとは言い難いだろう。その理由の一つとして、このプログラム、そして特に、その中心にいるパネンベルクの神学が、「ヘーゲルの形而上学と直結している」³と見做されてきたからである。確かに、ヘーゲル哲学がそのままの形で現代においてもはや続行不可能であることは明白である。それゆえ、もしそのヘーゲルの形而上学をパネンベルクの神学が「直結」しているのであれば、同じようにその神学的プログラムも不可能とみなされるのは当然である。

ところが、これに対し、パネンベルク自身は、これまで常に、そのような批判に対して抗弁し、また、彼自身のヘーゲル批判を何度も展開しているにもかかわらず、依然として、そのようなパネンベルク神学の「ヘーゲル主義」という非難は払拭されずにいるのである。

そこで、本論文においては、パネンベルク自身のヘーゲル主義という非難への再批判の核心点を探りあげ、提示していきたい。その際、ヘーゲルも含まれる近代以降の主観性哲学の系譜とは根本的に異なる地点、すなわち、ハイデッガーと共に「存在について問う根本的な問い」⁴の地平に、パネンベルクもまた立脚している事を示す事によって、彼へのヘーゲル主義という非難に対する再批判を行いたいと思う。

1. 現代の未解決な問題としての「空虚な超越」の問題

パネンベルクの初期の論文に、現代の思想的問題状況に対する、彼の根本的な神学思想の方向を明示しているものがある。それは1960年に書かれた『無神論の諸類型とその神学的意義』と言い、この中で、現代における神学が直面している問題とは、「超越について主張すると同時にその空虚さについても」語らなければならない事だと主張している。言い換えて、「空虚な超越」⁵の問題である。これは、現代まで伝わる諸無神論の中でも、ニーチェの無神論のさらなる次の世代である、我々の時代に到来している問題なのである。つまり、それは、ハイデッガーの『存在と時間』からの転回後の後期「存在の思想」の中で主題とされている「存在と無が互いに入り混じっているあり方」としてしか捉える事の出来ない「存在」の事を意味している。このような「存在」はしかし、「人間がそこに向かって実存している」ところの、人間にとっては、超越的な存在根拠であるが、しかし、その超越さゆえに、人間はこの存在を概念的に対象化することができず、ハイデッガーにとってはただ詩的表現でしか表すことのできなかつた「存在」である。この「空虚な超越」の問題は、しかし、ハイデッガーだけでなく、第1次世界大戦後のヨーロッパに広く蔓延していた精神的風土でもあった。パネンベルクはこの「空虚な超越」という思想に結び付いた人々として、ボードレー、ランボー、マラルメらの名前、また、ヤスパースやブロッホ、詩人のベン、そして、カール・バルトやドルフ・ブルトマンといった神学者の名前を挙げている。⁶

このニーチェの次の時代の無神論としての「空虚な超越」の問題は、しかし、逆にいえば、ニーチェの無神論批判と継承の両者を含んでいる。その批判点とは「近代の主観性の形而上学がたどった精神的運命がニーチェの神の死という言葉の背景としてあることを認識」する点である。だから、ハイデッガーは確かに、もはや、「近代の主観性の形而上学」へと復古することの不可能は知っているのである。その結果、ハイデッガーが提示したのが「存在への問い」なのであった。それは、現存在がすでに先立って前提しているはずの存在そのものを、キリスト教的思想史の中では必ず「神」と呼んできたが、もはや、そう呼ぶことができないのである。そうして、その「存在そのもの」は何によっても捉える事が出来ず、完全に表現する事も出来ない結果、「空虚なもの」として、あるいは、「存在と無が互いに入り混じったあり方」⁷としてしか表現できないのである。なぜなら、概念的に表現しようとする時、既に、主観性哲学の歴史の挫折が横たわっているからである。そしてこの無神論は、パネンベルクによれば、ニーチェの「神の死」の宣言にあった「勝利の響き」も、「人間の解放として祝われる」こともなく、それとは異なる空虚さを含む無神論であると言うのである。⁸

ニーチェ以後の次なる無神論の型である、この「空虚な超越」の問題は、しかし、パネンベルクによれば、キリスト教弁証法神学の担い手であったブルトマンやバルトにおいても共有されていたのであった。その事をさし示すのは、ブルトマンの初期の論文「神につ

いて語る事はいかなる意味を持っているか⁹において明らかであると。つまり、この論文で、ブルトマンはハイデggerと似て、自らが前提している根拠である超越・神を知りつつも、この神について語ることの不可能性を自覚していたのであった。なぜなら、主観性哲学の結末としてニーチェが「神は死んだ」と宣言した事は、もはや、その主観性の哲学に従って神について語ることはできないし、また、その価値もない事を意味しているからである。そうして、ブルトマンは「決断」を通して、神を語るという道を選んだのであった。

では、バルトはどうであったかと言うと、バルトはこの問題を共有しつつ、しかし、ハイデgger、ブルトマンとは異なる仕方を選んだのである。それは、バルトが当時の新カント派の不可知論を自らの哲学的な基盤としつつ、しかし、その不可知論の二元論を、いわば暴力的に結び付けるという方法である。

そもそも、ハイデggerにおいて明白に言い表された「空虚な超越」の問題は、ブルトマン、バルトらの初期弁証法神学者たちにとって最初、「神の非対象化性」として理解された。それは、パネンベルクの言い換えによると、ニーチェの「神の死」以降、「一体どのようにして人はなお神について語りうるか?」「どのようにして人は神という言葉を使い表すことができるか?」という問題であり、またそれは逆からみれば、「いかにして啓示は可能なのか」という神学的な問題として理解されたのであった。しかし、後に、バルトは彼の『教会教義学』¹⁰において、初期の『ローマ書講解』¹¹における「神の非対象化性」の立場から、「聖書的超自然主義への飛躍を遂行した」¹²とパネンベルクは批判する。というのも、このバルトの「飛躍」によっても、「空虚な超越」の問題は何も解決されていないし、ニーチェ以降の時代においては、伝統的な「有神論の表象世界はもはや通用しない」からである。つまり、バルトが初期の「神の非対象化性」の立場から、後期における「神の対象化性」の立場へ「聖書的超自然主義」的に「飛躍」した事は、パネンベルクによれば、どちらにおいても、依然としてやはり、バルトの中に新カント学派、H. コーヘンの影響がある、と批判するのである。

このパネンベルクのバルトへの批判は、1922年の『ローマ書講解』（第2版）の中で、バルトが「絶望的な謙虚さ」「理性の自己風刺」という不可知論を暗示するコーヘンの言葉を引用していることに遡る事ができる。そして、バルトはコーヘンのこれら言葉を実際、「プラトンの知恵は、既に以前から、全て与えられたものの根源として、与えられないものを認識した。」¹³と理解しているのである。パネンベルクは、バルトのコーヘンの言葉の引用とその理解の中に、バルト自身の神の「非対象化性」の理解の哲学的基礎があると見ているのである。バルトは、この新カント学派のコーヘンの、いわゆる、物自体の不可知論を神の「非対象化性」として、そして、神の世界との対立を表現するものとして、自らに吸収し、哲学的な基盤とし、さらに元来はE. シェーダーが1914年に既に主張していた「神が主体であること」(Subjektsein Gottes)¹⁴という思想をそれと結びつけたとパネンベルクは分析するのである。¹⁵それゆえ、この二つの要素がバルトの『ローマ書講解』で提出された「知られざる方として神は啓示されている」という命題に含意されていると

いうのである。

しかし、このようなバルトの思想展開は、ちょうど、コーヘンが物自体の非合理性を払拭しようとして、物自体を非感性的な論理的なもののみなし、主観の中に還元してしまったことの反対の方向であるとも思想発展史的には見ることができるであろう。つまり、バルトは、二元論的不可知論に由来する神の「非対象化性」の故に、神の中へ主観性を還元してしまったと言えるのではなからうか。そうだとすれば、バルトにとっても、コーヘンにとっても、出発点は同じ地平に立っているのである。つまり、それはカントに由来する二元論をさらにその二元論の媒介を不可能なものとして見る立場である。このことと、「神が主体であること」という神学的テーゼをバルトは直結し、それを言わば、バルト特有な排他的な神学的出発点としてしまった、と言えるのではないだろうか。しかし、バルトがこうすることによって、「空虚な超越」の問題を克服できたのかどうかは問題である。なぜなら、「空虚な超越」の問題は近代以降の二元論的な主観性の哲学的伝統を克服することなしには、解決され得ないはずだからである。

これに対して、哲学史的な観点を顧慮するならば、ヘーゲルはカント哲学の「総合」概念を、無媒介な「ごちゃ混ぜ」として批判し、それに対して、彼の真無限概念、つまり、対立するモメントを、それらを必然的に含む全体者の限定態として把握することによって、それらのモメントの必然的な統一をもたらすヘーゲルの弁証法に従って、有限者と無限者の区別の有限化、相対化を遂行したのであった。このことを斟酌するならば、ここでも、バルトも又それを引き受けたところの新カント学派の主観と物自体の区別の絶対性も有限化、相対化されうる可能性があるのではないだろうか。もちろん、その場合、ヘーゲルの汎論理主義への批判がなされた後、ヘーゲルにそのまま従うことはもはや不可能といえる。しかし、それにもかかわらず、ここで、パネンベルクは、このヘーゲルの真無限の概念を援用しつつ、「空虚な超越」の問題を孕む現代においても、なお神について語る可能性を探求しようとするのである。ここにおいて、パネンベルクの神学がヘーゲル主義に陥っているという批判が噴出してくるのである。しかし、そうであるならば、パネンベルクの思想がヘーゲルの思想といかに異なるのが明らかにされなければならない。そして、本論文の次節においては、その差異をヘーゲルとの真無限概念とパネンベルクの「先取り」概念の差異にあるということを示すものである。

2. パネンベルクとヘーゲルとの差異：非完結的・未規定な無限なものに「気づいている *Gewahrsein*」

パネンベルクによると、神学の歴史の中では、「先取り」¹⁶ 概念は信仰として理解されてきた。それは、特に、神の概念的把握の不可能性という前提のもとで、それでもなお、神について語るために、無限なものは全ての認識に先立って根源的に与えられているという思想の中に含まれている。

既にニュッサのグレゴリウス、ドゥンス・スコトゥスにおいて、無限なものの理念が直感的に与えられていることから、神について語る道が遂行されたことは知られている。しかし、このような方法において決定的な進歩を与えたのが、デカルトであると、パネンベルクは言う。それに従えば、スコトゥスにおいては、与えられた無限なものの直感、すでにある自己完結した存在とみなされていたが、それとは異なり、デカルトにとっては、存在がではなく、無限なものそのものの直感が、他の事物のすべての認識の制約として与えられていたのであった。確かに、このような第一直感では、無限なものそのものは必ずしもはっきりと、それ自身とは捕らえられず、一つの曖昧な表象としてしかない。しかし、そのような無限なものの直感、全てのほかの認識の可能性の制約でもあるのである。そして、それは自らの自我の可能性の制約でもある。全ての有限者は、自らの自我も含めて、この無限なものの限定されたものとして考えられるのである。¹⁷

しかし、デカルトにおけるコギトの確信よりも優位な無限者の理念という思想は、パネンベルクによれば、次の点において批判されるべきなのである。¹⁸ すなわち、デカルトの無限者の理念の思想は、反省作用がはじめて「無限」として呼ぶものを非主題的に「気づいている *Gewahrsein*¹⁹」事と、無限者の反省概念との区別を明らかにしなかったという点なのである。なぜなら、無限なもの根源的な、非主題的な直感、未だ完結した何らかの表象や、存在ではなく、ましてや神の理念などではないからである。むしろ、パネンベルクによれば、「未規定な無限なものが、神と呼ばれ得、また、呼ばれるのは、具体的な啓示のプロセスの中でであり、また、宗教的な経験や世界解釈のプロセスの中でである」と言う。²⁰

この未規定な無限者がいかにして、神と呼ばれるようになるかについては、パネンベルクの固有な「本質現象 (*Wesenserscheinung*)」という概念が説明されなければならないが、その詳細は別の機会に譲らなければならない。そしてこの「本質現象 (*Wesenserscheinung*)」概念をパネンベルクは、皮肉なことに、カール・バルトの弟である哲学者ハインリッヒ・バルトの現象概念から受継いでいる。それは伝統的な現象概念、つまり、「現象を現象しない物自体へと還元する現象概念」ではなく、現象プロセスの中でその現象の本質そのものが現象し、認識されるようになる、という理解なのである。²¹ また、このような現象概念の革新と共に、本来、パネンベルクの解釈学の方法についても言及しなければならないが、そのことも他の機会に譲らなければならない。

いずれにせよ、ここで最も注意しておかなければならないことは、パネンベルクの無限者に「気づいている *Gewahrsein*」という概念では、反省作用がはじめて「無限」として呼ぶものを非主題的に「気づいている *Gewahrsein*」事と、無限者の反省概念との区別があるということである。なぜなら、この区別をすることこそがパネンベルクの「先取り」概念と、ヘーゲルの「真無限概念」との違いをなすことだからである。また、この区別があることが、さらに、初めから、この「気づいている *Gewahrsein*」という事態を神の直感と見なすいわゆる、オントロギスムス²² や K. ラーナーの超越論的トマス主義²³ との違いでもあるのである。パネンベルクにおいては、無限者に「気づいている *Gewahrsein*」

事は、いまだそれが何らかの自己完結した「対象」として捉えられている訳ではないのである。

それゆえ、パネンベルクはこの立場からヘーゲルに対して次のように批判できるのである。「ヘーゲルの存在の論理学はやはり、現存在を、その本質への反省によって初めて規定性を得るような未だ未規定な現 (Da) として論じられているのではなく、既にそれ自体において規定されている現存在として、そしてさらに、本質の現存在として現実に存在するように規定される現存在として、論じられているのである。」²⁴ と。このパネンベルクのヘーゲル批判は、先のデカルトの理解にも同じように該当する。そして、この区別こそが、パネンベルクをして、ヘーゲルの真無限概念を「先取り」として理解せしめることなのである。なぜなら、「未規定な現 (Da)」に「気づいている *Gewahrsein*」事の中に含意される「未規定性」こそが暫定性を意味し、また、将来的な現象プロセスの中でやがて明らかとなるであろう現象するものの本質の「先取り」を意味するからである。「未規定な現 (Da)」に「気づいている *Gewahrsein*」事は、それゆえ、全ての事象の可能性の総体として「先取り」されていると言えるのである。

そして、この際、もうひとつ注意されなければならないことは、この「未規定な現 (Da)」に「気づいている *Gewahrsein*」事は、もはや、主観－客観図式における主観の活動性でもないということである。この無限者の「未規定な現 (Da)」に「気づいている *Gewahrsein*」事は、主観、客観という図式へと分裂する以前の、むしろ、この図式を可能ならしめる基盤としてあるのである。すなわち、この「未規定な現 (Da)」に「気づいている *Gewahrsein*」事は、自己意識活動性へと解消されることに抵抗し、つねに、それ自身で、むしろ、自己意識の発生の基盤を形成していると、理解できるのである。²⁵ この点において、パネンベルクの「気づいている *Gewahrsein*」の概念はシュライアマハーの「絶対依存の感情」あるいは「無媒介な自己意識」とも区別されると言えるのである。²⁶

この無限者の「未規定な現 (Da)」に「気づいている *Gewahrsein*」事を、それゆえ、パネンベルクは人間のいわばなまの「事象性 (*Sachlichkeit*)」とも呼んでいる。あるいは、この無限者の「未規定な現 (Da)」に「気づいている *Gewahrsein*」事は、その未完結性の故に、人間学的には、「世界開放性」「脱中心性 (*Exzentrizität*)」²⁷ として定義することもできるのである。また、これは人間の根本的な対象性とも言える。この点において、パネンベルクは、彼の哲学における師匠の一人であるガダマーとの論争で、この人間の根本的な対象性という「事象性 (*Sachlichkeit*)」を、人間が彼に先行する意味連関、即ち、「伝統」に巻き込まれないように、この伝統をまずもって「客体化する (*Objektivierung*)」こと、つまり、この伝統から「距離をとること (*Distanzierung*)」の可能性の根拠としているのである。²⁸ また、この「気づいている *Gewahrsein*」は、主体の活動性以前の人間の事象性として理解することで、自己意識的主体概念を必ず前提としなければならない行為論に対しても、そのより深い基礎付けとなることができるとパネンベルクは考えるのである。²⁹

3. カントの空間・時間という直感形式としての無限者：直感的直感

次に、以上の結果をふまえて、本論文の冒頭で示した、新カント学派と、そこに哲学的に依拠していると思われるバルトの『ローマ書講解』の立場を再び検討していきたいと思う。しかし、その前に、この *Gewahrsein* の思想がカント自身においてはどのように関係しているかを示さなければならない。

周知のごとく、カントは彼の『純粋理性批判』の第2版の先験的感性論の中で、よりはっきりと「与えられた無限量」³⁰ という表象を提示している。この表象によって、ある一定の大きさの空間が無限な全体的な空間の制限として表象されるのである。またそれは時間表象でも同じである。そうであるならば、パネンベルクが述べるように、カントもまた、この空間と時間の直感形式の根底に、無限なものに「気づいている *Gewahrsein*」事を想定しており、空間・時間はこの「与えられた無限量」に「気づいている *Gewahrsein*」事の制限された形式として理解されうるのではないだろうか。そうであるならば、この直感 は空間、時間という直感の形式のさらなる形式、言い換えると、「直感的直感」と言えるのである。

ところが、他方でカントは、この同じ第2版で自我の「自己自身によって触発されること」³¹ の想定のもとに、時間の諸契機の統一を、かの直感的直観・「気づいている *Gewahrsein*」の上にはなく、この自己自身によって自己を触発する自我の上に基礎づけたのであった。先にパネンベルクのデカルト批判において明らかになったように、無限なもの直感的直感・「気づいている *Gewahrsein*」は、全ての有限な表象の可能性の制約であり、それは、自我を含めてそうだったはずである。そうだとすれば、この箇所でも、カントが時間の統一を自我の統一へ還元することは矛盾することになる。そして、このことは、冒頭で示した新カント学派、特にコーヘンの立場への批判としても有効であるはずである。さらに、このコーヘンの立場を、いわば、逆の方向で展開したカール・バルトの立場に対しても、この批判は該当するといえるのではないだろうか。なぜなら、もし、無限なもの直感的直感・「気づいている *Gewahrsein*」を認めるならば、物自体と自我の二元論における区別の絶対性は、有限化、相対化されるからである。

4. まとめ

最後に、ここで考察した「全体への先取り」概念の原型ともいえる無限なもの直感的直感・「気づいている *Gewahrsein*」の概念とパネンベルクの神学そのものとの関係を概観したいと思う。

前節において言及したのは、無限なものに「気づいている *Gewahrsein*」事がカントの『純粋理性批判』における空間・時間と言う直感形式のさらに根底に想定された「無限な全体」の直感に相当するということであった。しかし、この「無限な全体」は即座に「永

遠」の概念に結び付けられることはできない。なぜなら、それは、いまだ何の規定をも有さないからである。この無限な全体が、時間、歴史プロセスの中で具体的な形態を得、内容を満たしていくことをとおして、歴史の全体、歴史の終わりにおいて初めて、それらの具体的な形態の基盤として常に留まっている事が知られることによって、初めて永遠性として呼ばれうるのである。しかし、だからこそ、この未だ何の規定を持たない、その意味で、「空虚な超越」である直感的直感・「気づいている *Gewahrsein*」は歴史の終わりにおいて初めて明らかとなる永遠性の「先取り」と、パネンベルクは考えるのである。³²

そして、ここで、冒頭において、ニーチェ以降の新しい無神論として、ハイデッガーがかるうじて表そうとした「存在と無が入り混じったあり方」である「存在そのもの」に相当するものとして、パネンベルクの「気づいている *Gewahrsein*」、自己意識の活動に常に解消されずに、しかも、その自己意識の基盤として留まっている「未規定な *Da*」があると言えるのである。これは、パネンベルクがハイデッガーと共に、ヘーゲル哲学を含む主観性哲学のニーチェにおける結末を知ることによって出された「存在の問い」への、ハイデッガーとは異なる答えであるといえる。したがって、「空虚な超越」の問題は、パネンベルクにおいては、ヘーゲルの「概念」に替えて、「全体への予見」と言う概念を導入する事によって、その解決が図られるのであった。

では、それによって、ヘーゲル哲学の何が一体克服されたと言うのであろうか。それは、ヘーゲル哲学体系に対するキリスト教の最大の難点であった「汎論理主義」は、「予見」概念が含んでいる「暫定性」の要素によって、解消されるという点である。つまり、絶対者の概念において、ヘーゲル哲学体系にはなかった「偶然性」の余地を与える事ができるようになるのである。そして、このことは、キリスト教の人格神の自由を保障するという事でもあるのである。

以上、パネンベルク神学の原型と言える予見概念、「気づいている *Gewahrsein*」の概念を中心にヘーゲルとの比較において概観して来た。しかし、この概念を支える他の個々の概念、例えば、パネンベルクの現象概念、解釈学的方法を明らかにする事は課題として残っている。そうして後、初めてパネンベルクの神学のヘーゲル主義と言う非難に対して完全に答える事ができるはずである。

注

- 1 本論文は2007年9月20日の日本基督教学会第55回学術大会において口頭発表した『パネンベルク神学における「先取り」概念』の原稿に大幅な加筆修正をしたものである。
- 2 Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte. Kerygma und Dogma Beiheft 1*, 1961
- 3 例えば近藤勝彦『歴史の神学の行方—パネンベルクにおけるトレルチ解釈をめぐって—』神学52号、1990年、P.113を参照。
- 4 W. パネンベルク (近藤勝彦、芳賀力訳)『組織神学の根本問題』日本基督教団出版局、1984年、P.278
- 5 同上、P.279
- 6 同上、P.282
- 7 同上。
- 8 同上、P.283
- 9 Rudolf Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925), in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Band 1*, Tübingen 1933, 26-37.
- 10 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik Band I/1-IV/4*; 1932ff.
- 11 K. Barth, *Der Römerbrief*; 1. Auflage 1918; 2. Auflage 1922
- 12 W. パネンベルク、同上、P.283
- 13 K. バルト (小川圭治、岩波哲男訳)『ローマ書講解』(世界の大思想 II-3) 勁草書房、P.48
- 14 Vgl. E. Schaeder, *Theozentrische Theologie 2*, 1914, S. 122.
- 15 Vgl. W. Pannenberg, Art. *Nichtgegenständlichkeit Gottes*, in: *Histolisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, Bd. 6. 1984, S. 804.
- 16 「先取り」という概念は現代においては、解釈学、あるいは、それと関連して実存主義哲学の原理である「先行構造」として知られている。しかし、そもそもは、カントの超越論哲学において「先取り」概念が由来すると言える。というのも、対象認識の可能性の制約を論究するのが超越論哲学であるが、その際、対象認識の可能性ということには、「先取り」的要素が含まれているからである。それゆえ、「先取り」概念は特にカント以降の哲学の主題であったといえるのである。
- 17 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd.I.* (1988) S. 379
- 18 もし、デカルトにおいては、最初に無限者の理念が第一直感として与えられており、これが全ての有限な諸経験の可能性の制約となっているとすれば、従来の哲学史のデカルト理解を覆すことになるはずである。というのも、デカルトの哲学は、コギトの確信をその出発とし、この確信が神思想の基礎づけのための基盤としてさえあると普通理解されてきたからである。しかし、ここでパネンベルクが見ているように、デカルトの『第三省察』で言われている「第一直感としての無限者の理念」に従うならば、コギトの確信に対しても、この無限者の理念の直感が優位に立っているはずである。そうだとすれば、有限な諸対象についての我々の表象が、無限者の限定によって形成されると同じように、我々の自我可能性の制約として、無限者の理念があることになる。
- 19 他の箇所では、「根源的直観」Urintuition, Vgl. Ebd. S. 386; あるいは、直感的直感とも言い換えられている。
- 20 W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd.I.* S. 386 また、つづけて、「諸宗教の神々との間の戦いの歴史の中でも、かの我々の生活の中で未規定に、現前し、働く、全てのものを包括する秘密は続いていくのである。それは、時間の流れの中で終わりへと至ることなしにである。」とも言っている。
- 21 Vgl. W. パネンベルク (近藤勝彦訳)『神学と神の国』日本基督教団出版局、1972年 P.220
- 22 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd.I.* S. 381
- 23 Vgl. Ebd. S. 128. Anm. 177.
- 24 Ebd. S. 384, Anm. 45
- 25 W. パネンベルク (座古田豊、諸岡道比古訳)『形而上学と神の思想』法政大学出版、1990年、P.61
- 26 Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie Anthropologie in theologischer Perspektive*, 1983, S.

240ff.

27 Vgl. Ebd. S. 33ff.

28 Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, S. 163ff.

29 パネンベルクの J. ハーバマスのコミュニケーション的行為論への批判の根拠もやはりこのような、非主体的 *Gewahrsein* 理解のうちにある。Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S.96ff.

30 I. カント (篠田英雄訳) 『純粋理性批判 (上)』岩波文庫、1961 年、P.91

31 同上、P.116

32 注意しておかなければならないことは、1 つに、パネンベルクにとって、この概念は決して、ヘーゲルの哲学を克服することに出発点を持っているわけでない、という事である。そうではなく、神学者として、イエス・キリストにおいて、「先取り」概念を見出したことにパネンベルグの出発点はあるのである。それは、具体的には、イエスの宣教の中心を「神の国の到来」として見ること、また、イエスが神を「父よ」と呼んで、ご自身から区別したと言う事の中に、パネンベルクは「先取り」概念の着想をもっているのである。なぜなら、前者は、永遠性の先取りを、後者もまた「先取り」概念の人間学的事象性概念である「対象化 *Objektivierung*」、「距離設定化 *Distansierung*」を示しているからである。そして、2 つめに、パネンベルクにとっては、人間がこのように「事象性 *Sachlichkeit*」として根源的に対象性であるという考察結果は、パネンベルク自身の思想形成においても、対象性から、つまり、経験的に与えられる事象から始めなければならないということをも意味している。それらの意味においても、パネンベルクに対して言われる多くの批判である、パネンベルクのヘーゲル主義的・汎論理主義的傾向という批判はあたらぬように思われる。