



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録 第1号 全1冊
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録, 1
Issue Date	2009-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95283
Type	conference proceedings
File Information	jscsh_001_all.pdf



「キリスト教学」再考

日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録

2007年6月30日（土）

2008年6月28日（土）

日本基督教学会北海道支部

目 次

1. いま「キリスト教学」を問う——学問史的考察——	安酸敏眞	1
2. キリスト教研究の文化的・社会的場	土屋 博	19
3. キリスト教理解とその方法について	安酸敏眞	35
4. キリスト教学の理念とその諸問題	芦名定道	52
おわりに	小林 敬	72

2007 年度

「キリスト教学」再考

2007 年 6 月 30 日(土)

於：北海学園大学

いま「キリスト教学」を問う ——学問史的考察——

安酸敏眞

「キリスト教学」再考ということが今回のシンポジウムの主題ですが、「キリスト教学」といえば、京都大学文学部のキリスト教学講座が一番の老舗ですので、まず大学の公式ホームページに記載されている内容を、一瞥してみたいと思います。それによれば、

キリスト教学専修は大正 11 年（1922）に創設されたが、特定の信仰や教義に基づく神学科とは異なり、キリスト教を純粹に学問的な見地から研究することを目的とする。この点で、本専修はキリスト教思想を研究対象とする諸大学の関連講座の中でも特徴的な位置を占めている。研究と教育はキリスト教の歴史と思想の全分野にわたって行われているが、その中でも伝統的には次の分野に力点が置かれている。

1. 旧約・新約学
2. キリスト教思想史、特に古代教父、宗教改革、近代的キリスト教思想
3. キリスト教思想の体系的宗教哲学的研究

こうした諸分野に関して高度な学問的な研究を行うためには、原典に即した文献学的あるいは歴史学的研究を基礎にした、キリスト教思想の厳密な理解が要求される。したがって、本専修志望者には、原典研究を行うに必要なギリシア語、ラテン語、ヘブライ語などの古典語の習得と、近代語（英語、ドイツ語、フランス語など）についての習熟が期待される。また、キリス

ト教の歴史や思想と深い関わりをもつ思想史（教会史や教理史の他に、哲学史や宗教史なども含む）についての知識も大切である。しかし、何よりも、志望者には、キリスト教を学問的に研究したいという意欲と情熱、そして基礎的な語学や知識の学習に要する持続力が望まれる。¹

特別な注釈は必要ありませんが、これを一つの基準として見た場合、はたして今日の「日本基督教学会」はどのような現状にあるのでしょうか。再考されなければならない「キリスト教学」とは、一体どこに問題があるのでしょうか。若干の迂回作業を通じて、こうした点について考察してみたいと思います。

まず、「キリスト教学」と「キリスト教研究」の異同について考えてみましょう。同志社大学神学部は、わが国の神学部としては最古の部類に属しますが、今日とくに一神教の研究で名を挙げています。ここでは古くから『基督教研究』という学術誌が刊行されていますが、その第一巻第一号が刊行されたのは、京都大学に基督教学講座が設置された翌年の 1923（大正 12）年 11 月のことです。その発行母胎となった神学部内部の「基督教研究会」規則第 2 条には、「本会は基督教の研究及び基督教に関する知識の普及を以て目的とする。」と記されています。興味深い事実を指摘しておけば、「発刊の辞」のなかで神学部長蘆田慶治が、「基督教学」に言及していることです。だがそれは神学と異なるものではなく、むしろ「我國基督者の宗教経験に基づいた思想的表現としての神学」、「わが國人特有の創意的な、基督教経験の発露としての神学」とほぼ同義であることが判明します。ちなみに、その学術誌の英文名称は *Studies in the Christian Religion* となっています。いずれにせよ、ここにおける「キリスト教研究」は、神学と一線を画した「キリスト教学」ではなく、むしろ神学研究の一環にほかなりません。

¹ http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/graduate_school/christ.html.

次に、「日本基督教学会」そのものについて考えてみましょう。この学術組織が発会したのは 1952（昭和 27）年のことです。この学会の英文の正式名称は、今日では The Japan Society of Christian Studies となっていますが、1962（昭和 37）年によく発刊された学会誌『日本の神学』創刊号をみますと、意外にも Japan Association of Research on Christianity となっています。しかし翌年には何の説明もなしに、これが今日通用しているものに変更されています。「日本基督教学会規約第三条」には「本会は基督教を学問的に研究する者が相互の連絡を計ると共に基督教学の発達を期する」と謳われており、「キリスト教を学問的に研究する」と同時に、「キリスト教学の発展」ということが明確に打ち出されています。しかし今日まで続く一つの矛盾——少なくともわたしには矛盾と思われま——は、学会誌の名称が『日本の神学』、英文名 Theological Studies in Japan となっており、神学と「キリスト教学」との自家撞着的状況は改善されていないどころか、むしろ深まっていることです。

これに対して、半世紀以上にわたる「キリスト教学講座」の歩みに支えられて、1978 年に設立された「京都大学基督教学会」は、その「規約二」に「本会は基督教学研究の進展を目的とする。」と明確に謳い、その学会誌も『基督教学研究』*Journal of Christian Studies* として、その研究対象が神学ならざる「キリスト教学」であることを明確に打ち出しています。

以上の暫定的考察から浮かび上がってくることは、第一に、十分な方法論的反省を伴わない、一般的な意味での「キリスト教研究」——所謂 Studies in the Christian Religion ないし Research on Christianity ——と、自覚的な学問的・方法論的反省を含む「キリスト教学」つまり Christian Studies とが、玉石混淆の状態にあることと、第二に、「キリスト教学」と神学ないし神学研究——ちなみに東京神学大学の紀要は『神学』（昭和 24 年創刊）、関西学院大学神学部のそれは『神学研究』（昭和 28 年創刊）と名づけられていま

す——との原理的相違が、十分に自覚されていないことです。今日われわれが「キリスト教学」を再考しようとするとき、キリスト教研究、「キリスト教学」、神学というこれら三つのものは、明確に区別されるべきであると思います。

それに加えて、従来きわめて希薄だった視点は、「宗教研究」の一環としての「キリスト教学」ということです。これについては、土屋先生が一家言をお持ちなので、わたしの方では論評を控えますが、一般宗教学との関わりにおける「キリスト教学」、あるいは「宗教研究としてのキリスト教学」ということも、より厳密な考察を必要としているのではないのでしょうか。

二

ところで、われわれが「キリスト教学」を言い表すために用いている Christian Studies という英語の呼称²ですが、実はこれが今日欧米世界でかなりいい加減な仕方で用いられており、この名称を冠する講座・機関は枚挙にいとまがありません。例えば、ミシシッピ大学 (Mississippi College) には The Department of Christian Studies and Philosophy がありますし、メアリー・ハーディン・ベイラー大学 (University of Mary Hardin Baylor) には Department of Christian Studies があります。アメリカには Online Christian Studies Degrees というものがあり、グランド・キャニオン大学 (Grand Canyon University) には Bachelor of Arts in Christian Studies・Biblical/Theological Studies という学位もあります。カナダのトロントには The Institute for Christian Studies という研究所があり、これはトロント大学と密接な関係があるとのことで

² ちなみに、われわれの使用法に比較的近いと思われる一例を挙げれば、クリストファー・ドウソンは、「キリスト教文化の研究」(the study of Christian culture) を論ずるくだりで、この概念を用いている。Gerald J. Russello (Ed.), *Christianity and European Culture: Selections from the Work of Christopher Dawson* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1998), p. 113.

す。それ以外にも、東テキサス・バプテスト大学 (East Texas Baptist University) には、School of Christian Studies/ Department of Religionなる学部・学科があり、ウェスレイアン大学 (Wesleyan University) には The Christian Studies Clusterなるプログラムもあります。それぞれの詳しい中身については承知していませんが、印象的には、ここで言われている Christian Studies は、深い方法的反省の上に成り立っているものではなく、われわれが上で見たような、Studies in the Christian ReligionないしResearch on Christianityのレベルにせいぜいとどまっています。要するに、これらは規制を撤廃された神学の別称、あるいは神学もどきのようなもの、と言っても過言ではないようです。

三

さて、先にみたように、わが国における「キリスト教学」は、大正末期に京都帝国大学文学部に産声を上げたものです。京都大学キリスト教学講座は、1922 (大正 11) 年 5 月に「宗教学第二講座 (基督教教学)」として設置されましたが、この講座は石原謙博士の岳父渡辺荘氏が寄付した奨学資金によって、「キリスト教の学術的研究のため」に設立されたものです。初代の講座担任者は「京都学派の偉大な側流」波多野精一 (1877・1950) でした。波多野はドイツ留学中にいわゆる宗教史学派の原始キリスト教研究にふれ、帰朝後『基督教の起源』(1908) を著して名を馳せました。当時宗教学講座を担当していた波多野は、「宗教学第二講座」の設置とともにこれを兼担し、1927 (昭和 2) 年に兼担を解かれて分担となり、さらに 1937 (昭和 12) 年 3 月には「第二講座」の担任者 (「第一講座」を分担) となりました。かくしてキリスト教学講座は初めて専任教授を持つに至り、同年 7 月に停年退官するまでのごく短い期間、波多野がその任に当たりました。³

³ より詳しくは、『京都大学七十年史』(昭和 42 年) と『京都大学百年史／部局

それでは、波多野はこのキリスト教学講座に何を期待し、何を託したのでしょうか。『波多野精一全集』第六巻には、波多野の書簡が収められていますが、そこにはキリスト教学講座の成立に関する裏事情がところどころに綴られています。それに関連して、波多野は当時のわが国の神学に対しても、忌憚のない意見を表明しています。それを読む限り、波多野は当時の宣教師やその神学にはかなり否定的で、明らかにそれとは異なるものとして「キリスト教学」を構想していたことがわかります。例えば、1926（大正15）年2月17日付けの石原謙宛ての書簡では、次のように述べています。

同志社は神學校のうちでは最もいゝ方だと思ひますが、どうも適當の人がないやうです。それに、神學校出でアメリカでやつて來た人々には、小さく固まつてしまつて何でも出来るやうにうぬぼれ、日本の學界との交渉を求めず、又學問の理想に対する謙遜の態度乃至は向上の努力をもつて居ないものが多いやうです。學者としての氣風が甚だよろしくないやうに感じます。

4

1930（昭和5）年1月5日付けの同じく石原謙宛ての書簡では、さらにこうも言っています。

單なる傍觀者として日本の神學校を觀察しますと、將來に於て非常な努力を必要とするやうに感ぜられます。歐米の神學説の紹介で満足するやうな状態は早く過去に葬つてしまわねばなりません。とに角自分で研究し自分で考へて見るやうにならなけ

史編1』（平成6年）に掲載されている講座紹介記事を参照されたい。前者は武藤一雄によって、後者は水垣 渉によって執筆されたものと推定される。内容的にはほぼ重複するが、『京都大学文学部の百年』（2006年）に掲載されている、片柳榮一による「キリスト教学専修」の記事も参照のこと。

4 『波多野精一全集』第6巻（岩波書店、昭和44年）、190頁（傍点筆者）。

ればなりません。かつては神學校は時代を導いたのですが、今日では一番おくて居るものになつて居ます。神學を實際的活動の方便や道具、——間に合ひさへすればよい道具と考へることが何よりいけないと思ひます。思想と學問とに於ける宗教其ものの形成、實現を考へるように、従つて思想をも宗教の生命のすがたの缺くべからざる要素と考へ、だらしない不眞面目な心持をすて、嚴肅な敬虔な態度を以て神學に向ふやうになることが何より肝要でせう。⁵

波多野がわが国の「キリスト教学」に何を期待したかは、ここに引用した二つの書簡の行間に読み取れますが、それはともあれ波多野の退官後は、教授不在のなかで山谷省吾と松村克己が講座を守りました。1924（大正 13）年から講師を委嘱されていた山谷は、宗教史学派に多くを学びつつもそれとは一線を画す立場で新約学を講じ、1937（昭和 12）年に『パウロの神学』（1936）で文学博士の学位を授与されました。⁶ 一方、同じ年に講師となった松村克己は、波多野の直弟子で、理論的体系的見地からキリスト教の根本問題を追求しました。のちにみずからの学問の集大成ともいふべき『根源的論理の探究』（1975）を著した松村は、1942（昭和 17）年に助教授に任じられましたが、1946（昭和 21）年に占領政策に基づく休職を命じられ、やがて退職を余儀なくされました。

このような不幸な、また危機的状況のなかで、文学部教授会の下した決断は、当時同志社大学神学部長であつた有賀鐵太郎（1899-1977）をキリスト教学講座の教授に招聘するというものでした。邦人としてはじめて外国で神学博士の学位を取得した有賀は、教父学を中心とするキリスト教思想史を専門とする俊英で、『オリゲ

⁵ 『波多野精一全集』第 6 卷（岩波書店、昭和 44 年）、207-208 頁（傍点筆者）。

⁶ 詳細に関しては、山谷省吾『溪流—激動期のわが半生—』（日本基督教団出版局、1980 年）、128-131、152-157 頁を参照されたい。

ネス研究』(1943)で京都大学文学博士の学位を授与されていました。1948(昭和23)年、有賀は京都大学からの招聘を受諾して、キリスト教学講座の二代目の教授に就任しました。

四

京都大学キリスト教学講座の教授のポストは、このように波多野精一から有賀鐵太郎へと変則的な仕方を受け継がれましたが、わが国の「キリスト教学」そのものは、この二人の存在と働き多くを負っています(もう一人忘れてならないのは石原謙ですが、ここでは時間の制約上、言及を控えることにします)。後継者となった有賀は、前任者の波多野の追悼号に次のように記しています。

・・・基督教學は基督教學であつて神學ではない・・・。神學は教会の地盤の上にのみ成立し得るものであつて、国立大学は明かに教会的地盤でなく又あつてもならない。あくまでも學の冷靜さを持して自由に基督教を研究し批判することこそ基督教學に従事する者の第一の心がけでなければならぬであらう。・・・波多野先生がかかる學的態度の最もよき模範をわれわれに示して居られたことは何人も是を認めざるを得ないであらう。筆者は力及ばずと雖も常にその學的態度だけは繼承して基督教學の健全な發展の爲に盡したいと希つてゐる者である。⁷

ここには**五**に見るような、有賀の考え方が萌芽的な仕方では直截に表明されています。いずれにせよ、われわれが「キリスト教学」を再考しようとするのであれば、波多野から有賀へと繼承された「學的態度」がいかなるものであったのかを、まずしっかり把握する必要があります。

⁷ 有賀鐵太郎「ヘブライ思想に於ける神と智慧」『哲學研究』第三十五卷第八冊(昭和27年)31・32頁。この論文は「波多野精一博士追悼號」に寄稿されたものであり、ここに引用した文章は、この論文のまえがきの一部である。

波多野の学究人生は、東京帝国大学におけるラファエル・フォン・ケーベル (Rachael von Koeber, 1848-1923) との出会いに多くを得ていますが、彼が独自の学問の道を確立し得たのは、1904-1906 (明治 37-39) 年のドイツ留学であるといっても過言ではありません。この留学は早稲田大学の奨学資金によるもので、一般の留学生のなす旅行の費用も与えられなかった、財政的にはかなり不自由なものであったようですが、彼はベルリンとハイデルベルクの両大学で、当時の一流の神学者と哲学者の講義に出て、計り知れないほど多くのことを学びました。ベルリン大学ではハルナックとプフライデラーの講義を聴講し、ハイデルベルク大学ではヴィンデルバント、ヨハンネス・ヴァイス、トレルチ、およびダイスマンの講義に参列した、とされています。いずれにせよ、波多野はドイツの所謂「1900年頃の文化と文化科学」⁸を貪欲に吸収して帰国し、それを自己の学問のなかに体现させたのです。

一方有賀は、1922-1925 (大正 11-14) 年と 1935-1936 (昭和 10-11) 年の二度にわたってアメリカに留学し——最初はシカゴ神学校 (当時すでにシカゴ大学と提携を結んでいた)、コロンビア大学、ニューヨークのユニオン神学校に、二度目はユニオン神学校に留学し——、1925 (大正 14) 年ユニオン神学校 S.T.M.、1936 (昭和 11) 年ユニオン神学校 Th.D. を取得しています。ユニオンにおける有賀の恩師の A.C. マッジファート (Arthur Cushman McGiffert, 1861-1933) は、ドイツのマルブルク大学のハルナックのもとで 1888 年に学位を取得し、1893 年に母校ユニオン神学校の教会史の教授に就任しました。⁹ ここで若干脇道に逸れますが、興味深い事実を記せば、

⁸ Cf. *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, herausgegeben von Rüdiger vom Bruch, Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989).

⁹ A.C. マッジファートの生涯と学問については、ハルナックおよび有賀との関係から、今後さらに深めた研究がなされるべきであるが、後出の Robert T. Handy の書物 (注 12) に加え、追悼演説を収録した小冊子 *In Memoriam Arthur Cushman McGiffert 1861-1933* (New York: Union Theological Seminary,

かつてベルリン大学でハルナックとトレルチのもとで学び、のちに *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians* (New York: Oxford University Press, 1968) を出版した歴史神学者のヴィルヘルム・パウク (Wilhelm Pauck, 1901-1981) ¹⁰ は、1925 年アメリカに渡り、その直前に有賀が学んだシカゴ神学校 ¹¹ とユニオン神学校 ¹² で教鞭を執り——ユニオン神学校を退職した後、パウクはヴァンダービルト大学大学院で教えました、わたしは彼がそこに作った「キリスト教思想史」(History of Christian Thought) のコースで学んで学位を得ました ¹³——、みずからの研究と教育を通して、「ドイツの学問のまさに最良部分」(the very best of German Wissenschaft) ¹⁴ をアメリカに見事に移植しました。しかしパウクが着任する以前に、ユニオン神学校にはすでにマッグファートによって、ドイツの「学問的神学」の伝統が根づいていたことを、われわれは知らなければなりません。有賀はこのマッグファートから、ハルナックとトレルチによって代表されるドイツの「学問的神学」

1933)が、貴重な情報を含んでいる。

¹⁰ W.パウクの生涯と学問については、Marion Hausner Pauck, "Wilhelm Pauck: A Biographical Essay," in *Interpreters of Luther: Essays in Honor of Wilhelm Pauck*, edited by Jaroslav Pelikan (Philadelphia: Fortress Press, 1968), pp. 335-361 を参照のこと。

¹¹ 有賀が留学した当時のシカゴ神学校については、A.C.マッグファートの子息による次の書物が有益な情報を多く含んでいる。Arthur Cushman McGiffert, Jr., *No Ivory Tower: The Story of the Chicago Theological Seminary* (Chicago: The Chicago Theological Seminary, 1965)。

¹² ユニオン神学校の歴史 (A.C.マッグファートおよびW.パウクの足跡を含む) については、Robert T. Handy, *A History of Union Theological Seminary in New York* (New York: Columbia University Press, 1987) を参照のこと。

¹³ 当時の神学部長であり、わたしの博士論文のsecond readerだったジャック・フォーストマン (H. Jackson Forstman, 1929-) は、ユニオン神学校におけるパウクの学生で、ヴァンダービルト大学でパウクとともに「キリスト教思想史」のコースを作ったことを、誇らしげにわたしに語ってくれたが、彼もまたドイツの「学問的神学」の精神をよく継承していた。

¹⁴ David W. Lotz (Ed.), *In Memory of Wilhelm Pauck (1901-1981)* (New York: Union Theological Seminary, 1982), p. 13.

の学統を受け継いだのです。

波多野と有賀との間には直接的な師弟関係はありませんが、両者はそれぞれの留学を通じて、20世紀初頭のドイツの「学問的神学」(wissenschaftliche Theologie)——ハルナックとトレルチがそれを代表している——という共通の学問的伝統に触れ、そこに両者に通底する「学的態度」が成立したのです。「キリスト教学」は、20世紀初頭のドイツのこの「学問的神学」を母胎とし、厳密な学問研究の精神がその根幹となっていることを、今日われわれは再認識すべきであると思うのです。ちなみに、波多野のモットーは、“*genau und richtig, sachlich und gründlich*”¹⁵でしたが、波多野の愛弟子松村は、これを「きちんと正確に、事柄を大切に、徹底的に」という日本語に訳しておられます。果たして波多野のこの精神は、今日のわが国のキリスト教学において希薄になっていないでしょうか。

五

有賀鐵太郎の学問的道程は、大局的な見方をすれば、「神学的解釈学からキリスト教学へ」ということになろうかと思います。彼の学問研究は同志社大学の卒業論文「シュライエルマッヘルの宗教本質論」(1922)をもって始まり、「トレルチに於ける基督教本質論」(1925—1926)やトレルチの『社会教説』に関する解題的研究(1929—1931)を経て、教父学研究に赴き、『オリゲネス研究』(初版 1943)によって、わが国のキリスト教研究を世界的レベルにまで引き上げました。同志社大学神学部から京都大学文学部に移籍後、有賀は「神学的解釈学」の確立というそれまでの目標に代えて、いまや「信仰の共同を前提となしえない一般的学問の場において」、キリスト教学の理念と方法の確立に全力を傾けました。1952(昭和27)年には、有賀は自らが実質的な中心となって「日本基督教会」を設立し、

¹⁵ 松村克己「波多野精一の哲学」『京都大学学生新聞』第11号(昭和49年11月27日)、第2面。

その後も国内外の実に幅広い研究教育活動を通じて、キリスト教学の何たるかを率先垂範しました。ギリシア哲学のオントロギア的思考とは区別さるべき、ヘブライズム独自の思考論理を見いだすにいたった有賀は、「ハヤトロギア」(hajathologia; hayathology; Hajathologie)なる術語を新たに造語し、『キリスト教思想における存在論の問題』(1969)において、キリスト教思想が「ハヤ・オントロギア」(haja-ontologia)と呼ばれるべき「二重構造」を有していることを例証しました。

キリスト教学についての有賀の考えは、『キリスト教思想における存在論の問題』の序章に明確に述べられています。

私は京都大学における基督教学講座担任の教授として、「基督教学」なるものの可能性を追究したのであるが、それはそれに先立つ多年の間、同志社大学の教授として神学の学的確立のために微力を尽くしたことと無縁ではない。当初、私は単純にも理性的批判に耐えうる神学はまた基督教学としても妥当すると考えたのであるが、その考えがなお厳密さを欠いていたことを発見するのに長い時を要しなかった。信仰の共同を前提となしえない一般的学問の場においては、普遍的理性の判断だけが説得力を持つものである。そのような場でキリスト教を学問の対象とすることは必ずしもいわゆる神学の確立を目ざすことではない。むしろ研究者の宗教的信仰の有無また如何を問わず、いやしくもキリスト教を学問的研究の対象としようとする人々が参加しうるような場がそこに開かれなければならない。・・・ここに純粋学的とは特定の神学的前提を持たないということである。もとより完全な無前提ということは人間の営みにとって有りえないことである。無前提と称することは有りえても、それは自称にすぎないのであって、何らかの前提がなければ学問はその出発点も、またその方向も得られるものではない。だが、その前提が真に学的前提であるためには、その前提そのものが徹底

的の、また絶えざる理性的批判によって吟味されることを要する。私が「特定の神学的前提」と呼んだものは、そのような理性の介入を許さない前提を意味するのであって、特に啓示神学の場合には特定の信仰告白から出発し、またはその基礎の上に建てられるのがむしろ常道である。基督教学はその事を一つの客観的事実として尊重することは有りえても、そのような特定の信仰告白を研究の前提とすることはない。それなら基督教学の前提とは何であろうか。それは、宗教的体験および現象が特定の学的対象でありうることを最小限度の前提とするものである。そのことはまた研究者が宗教に対するSympathieを持ちうるものであることをも含んでいる。またさらに、そのような対象に立ち向かうべき方法は、それに対して適切なものでなければならない、当初からそれを否定また除外するような方法であってはならないということを、それは意味する。然しこれらのことを含む前提は理性的批判を拒むような前提ではない。それが学問の前提である限り、学問それ自体の理性が、その自らの前提を批判の領域から外すわけではないのである。¹⁶

要するに、有賀にとって「神学は神学、基督教学は基督教学であって、両者はともに別個の学として成立するものである」。神学は「信仰によって受け取られた神の言葉を理解し解釈して、それを人の言葉を通して適切に語り伝えるためのもの」であるのに対して、キリスト教学は「キリスト教の思想および現象を理性のいとなみとしての学的研究の対象とするもの」であるのです。キリスト教の本質と現象の理解を目指すキリスト教学は、キリスト教の本質を問うことによって、必然的に神学に接近せざるをえませんが、しかしかかる接近にもかかわらず、その精神と方法とにおいて、どこまでも独自の道を進むものでなければならないのです。

¹⁶ 有賀鐵太郎『有賀鐵太郎著作集』第4巻（創文社、1981年）、15・16頁。

六

われわれはさきに、「キリスト教学」が 20 世紀初頭のドイツの「学問的神学」に深く棹さすものであることを指摘しましたが、それではこの「学問的神学」とは一体いかなる特徴を有するものでしょうか。言うまでもなく、これは「近代神学の父」と称されるシュライアーマッハーから 20 世紀初頭のハルナックとトレルチに至る、自由主義的な神学的伝統を指しています。シュライアーマッハーは、17 世紀の科学革命と 18 世紀の啓蒙主義によって、伝統的キリスト教神学が知的威信と学問的妥当性を失ったなかにあつて、宗教の倫理化という方向に活路を見出し、キリスト教信仰共同体の「実定的学問」としての神学を、普遍的な諸科学の中に秩序づけることを通して、神学の再建を図ろうとしました。彼は近代の学問意識・文化意識とキリスト教を総合し、キリスト教信仰と近代文化との間に「永遠の契約」を樹立しようと試みました。その記念碑的成果が、『福音主義教会の原則にもとづいて組織的に叙述されたキリスト教信仰』（通称『信仰論』）ですが、いずれにせよ、彼が目論んだことは、神学をキリスト教に関する「文化科学」として再建することでした。

「文化科学」(Kulturwissenschaft) という概念は、20 世紀初頭にリッカートらによって主唱されましたが¹⁷、ディルタイの「精神科学」(Geisteswissenschaft) の場合と同様、その方法論的基礎づけは、シュライアーマッハーのなかにその先蹤を見出します。19 世紀中葉から 20 世紀初頭にかけてのドイツの学問的神学は、シュライアーマッハーの範に倣って、こぞって神学を文化科学に属するものとして構想したのです。

¹⁷ Cf. Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6. & 7. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1926); Wilhelm Windelband, „Geschichte und Naturwissenschaft,“ in *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. II, 7. & 8. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921), S. 136-160.

シュライアーマッハーの神学的プログラムの実現を、みずからの学問的営為の目標として立てたのはトレルチでしたが、彼は当時の神学の主要問題を「歴史と信仰の乖離」¹⁸のうちに見ました。トレルチによれば、近代の史的批判的方法は恐ろしい破壊力を秘めた「パン種」のようなもので、ひとたび神学に適用されるや、ついにはその全体を変革の渦に巻き込まざるを得ないというのです。「それに小指を与えた者は手全体をも与えなければならない」¹⁹のです。中途半端な適用はもとよりできない相談です。史的批判的方法の神学への適用の結果、釈義神学（旧約学と新約学）と歴史神学（教会史と教理史）は学問的神学として発展しましたが、教義学は純学問的領域から排除されてますます実践神学という性格を帯びるにいたりました。シュライアーマッハーは、歴史神学と実践神学を媒介する共通の根幹として、「哲学的神学」なるものを提唱し、それに弁証学的役割を担わせましたが、トレルチはシュライアーマッハー以後飛躍的に進歩した歴史学の成果を真摯に受けとめ、いまや独立した学問となった宗教哲学を、「神学のための学問的基礎」として位置づけたのです。しかしこの新しい学問分野としての宗教哲学は、精神科学の一部として一般倫理学と密接な関係を持っており、しかも後者は歴史主義の荒波に晒されていますので、歴史哲学による裏打ちを必要としているというのです。かくしてトレルチの神学構想の全体は、歴史の地平から規範を獲得するために、歴史学、歴史哲学、一般倫理学、宗教哲学という諸科学に基礎づけられ、それらとの有機的な関係のうちに立つ、壮大な学際的学問体系となったのです。

要するに、トレルチは精神科学ないし文化科学の総力を結集して、歴史の地平から規範を獲得しようとする新しい学際的神学の必要性

¹⁸ Cf. Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913), S. 199; idem, *Glaubenslehre*. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912 herausgegeben von Gertrud von le Fort, mit einem Vorwort von Marta Troeltsch (München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1925), S. 81.

¹⁹ Ibid., S. 734.

を訴えたのであり、ここからパネンベルクが「エルンスト・トレルチの精神科学的な神学の基礎づけ」(Ernst Troeltschs geisteswissenschaftliche Grundlegung der Theologie) ²⁰について語るのも頷けるところです。これに対して、F・W・グラーフとH・ルディースは、トレルチの学問構想全体を「キリスト教の《文化科学》としての神学」(Theologie als »Kulturwissenschaft« des Christentums) ²¹として捉えています。

七

トレルチ研究の第一人者のF・W・グラーフ(ミュンヘン大学教授)によれば、トレルチは従来のドグマティックなキリスト教神学を、「キリスト教を歴史学的に研究する文化科学」に、ないしは「キリスト教を歴史学的・解釈学的に研究する文化科学」に「作り変える」(umformen; umgestalten) ²²ことを目指したといいます。ここでいう「文化科学」(Kulturwissenschaften)は、ヴィンデルバント=リッカートの概念として、必ずしも厳密に捉える必要はないでしょう。むしろにディルタイ的な「精神科学」(Geisteswissenschaften)とも両立するもので、現代的な言い方をすれば、「人文科学」(Humanwissenschaften; human sciences)と置き換えることも可能であろうと思います。

いずれにせよ、「文化科学としての神学」は、キリスト教を研究対象として立て、歴史学や解釈学の方法を駆使して研究する人文学的

²⁰ Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977), S. 105.

²¹ Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Ruddies, "Religiöser Historismus. Ernst Troeltsch (1865-1923)," in *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*. Bd. 2, Teil 2, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf (Gütersloh: Gerd Mohn, 1993), S. 295-335.

²² Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Ruddies, "Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht," in *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, herausgegeben von Josef Speck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S. 128-164; hier S. 133.

学問です。しかしこれこそはまさにわが国で「キリスト教学」(Christian Studies)と称されているものにほかなりません。実際、かつて松村克己は、「神學と基督教學」と題する論文において、キリスト教学は「一方に哲学、他方に歴史学を踏まえつつ、一般文化、学問的共同体の中でキリスト教の理解を求めるものだ」と云ってよい²³と述べていますし、同様に中川秀恭も、キリスト教学を「いわゆるヒューマニズムを基盤にして成立する学問」、つまり「[内容よりも]方法の方に重点がおかれ、したがって、他の[人文学的]学問におけると同じような方法を使っている」学問として規定しています。²⁴

興味深いことに、グラーフも最近の著作において、「歴史的・解釈学的なキリスト教学として構想された神学」(die als historisch-hermeneutische Christentumswissenschaft konzipierte Theologie)について語っています。²⁵ Christentumswissenschaft という用語は、従来のドイツ語の文献のなかにほとんど確認されないものですが、このようにいまやドイツの神学書にも登場するようになってきました。21世紀の神学的ネオロギスムともいふべき Christentumswissenschaft は、グラーフの用法からわかるように、少し前まで「キリスト教文化科学」(Kulturwissenschaft des Christentums)と言いつて表されてきたものと、ほぼ同一であると思われます。グラーフが Christentumswissenschaft という用語を用いるようになったのは、彼が2000年に来日して京都大学キリスト教学講座で特別講演をして以来のことですので、ひょっとすればわが国ですでに市民権を得ている「キリスト教学」を目の当たりにして、この用語を使い出したのかもしれませんが、いずれにせよ、ドイツ

²³ 松村克己「神學と基督教學」『神学研究』第1号(昭和28年3月)、108頁。

²⁴ 「座談会 日本のキリスト教学(会)の将来」『日本の神学』第17号(1978)、33頁。

²⁵ Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur* (München: C.H. Beck, 2004), S. 252.

における学問的神学の最新の展開が、波多野や有賀によっていち早く確立された「キリスト教学」と、ほぼ軌を一にする方向に向かっているのは、われわれから見て実に興味深い現象だと思います。

以上、「キリスト教学」再考ということについて、思いつくままにあれこれと述べてきましたが、わが国における「キリスト教学」の現状は、当初波多野や有賀が理想としていたものとはかなり異なっているのではないのでしょうか。少なからぬ数のすぐれた業績が生み出されてきたことを否定するものではありませんが、昨今は軽佻浮薄な風潮がわれわれの学会でも少なからず見られます。“**genau und richtig, sachlich und gründlich**”（きちんと正確に、事柄を大切に、徹底的に）——キリスト教学に従事するわれわれは、もう一度波多野精一のモットーを思い起こさなければならないのではないのでしょうか。

（やすかた・としまさ 北海学園大学教授）

キリスト教研究の文化的・社会的場

土屋 博

私が何を問題にしようとしているかをご理解いただくために、まず発題のテーマについて若干の解説を加えておきたいと思います。問題の出発点は、日本基督教学会において、「キリスト教学」なるものに関する共通理解が存在しないことに対する一種の危機意識です。もっともあらためて考えてみれば、そのような共通理解が存在した時代は、かつて一度もなかったと言えるのかもしれませんが。そうであるとすればメンバーは、それぞれ何ほどか恣意的な言説を、あたかも「キリスト教学」であるかのように発表してきたことになります。つまり「キリスト教学」は、はじめから「かのように」(als ob)の学問であったわけです。

ところが、翻って考えてみれば、これは「キリスト教学」だけの問題ではありません。近代の学問は、実は多かれ少なかれ似たような性質をもっているようにも思われます。ただし、関連領域の学問で、同じ問題をかかえている日本の「宗教学」が、20世紀後半以降くりかえし「宗教」概念を概念史的検討の俎上にのせ、それを扱う「宗教学」を、地域文化や政治的・社会的状況などとの関連で問いなおしてきたことに比べて、日本の「キリスト教学」では、そのような努力は何らなされてこなかったように見えます。今や、「宗教」や「宗教学」をめぐるこの種の研究の成果は顕著であり、すでに日本のケース（磯前順一他）やドイツのケース（久保田浩他）について、若い研究者のすぐれた業績が発表されています。もちろん「宗教」概念再検討の動きは国際的であり、日本の学界の問題意識もそれに呼応するものでありました。それに対して、「キリスト教学」は欧米の「神学」に目を向けていたために、

こうした影響が及ばなかったという面はあるでしょう。しかし、ことによると、日本のキリスト教界では、当該研究対象の自己解体にもつながりかねない自虐的ニュアンスをも含んだこの種の試みは、いち早く避けたほうがよいと考えられたのかもしれませんが。ともかく、本質的に護教的性格をもつキリスト教神学や聖書学の伝統をくむ欧米的学問モデルが、日本の「キリスト教」を反省しないままに保つための格好の防壁となったことは確かでしょう。しかし、このスタンスを保持することは、今後どこまで可能でしょうか。今や、それがきびしく問われているのではないかと思われます。

宗教学に典型的に見られるように、20 世紀には従来の知の布置に変化が生じ、既存の学問概念が空洞化しかねないような事態も生じるにいたりましたが、この傾向がどのようにして現れてきたのかを、まず広い視野からつかんでおく必要があるでしょう。注目すべきことは、伝統遵守の意識が最も強いキリスト教神学においてすら、1970 年代以降、いわゆる「文脈化神学」(contextual theology) の動きが生じていることです。森本あんりによれば、「文脈化神学が求めているのは、自己自身のコンテキストをまず『選んで』からそれに相応しくテキストを読む、という恣意的な操作の手続きではない。むしろ、テキストを読んでいる自分が否応なくコンテキストに依存している、ということを『発見し』『自覚し』『意識化する』作業である」¹とされています。したがってこれは、従来の多くの土着化論とは似て非なるものであることを、しっかりとおさえておかなければなりません。さらに森本の言葉をかりれば、「土着化される以前の『純粋なキリスト教』というものはどこにも存在しない。キリスト教は、日本に『土着化』する以前に、アメリカで『土着化』しており、ヨーロッパで『土

¹ 森本あんり『アジア神学講義——グローバル化するコンテキストの神学——』創文社、2004 年、10 頁。

着化』しており、ギリシアやローマで『土着化』している」²わけです。キリスト教神学におけるこうした動向は、方法的反省がなされぬままに保持されてきた日本語の「キリスト教学」という概念に対して、あらためて再考を迫ってくるのではないかと思います。

このようにすでにキリスト教神学にまで及びつつあるこうした動向におかれて、学会名称にまでなっている「キリスト教学」という概念の意味をここであらためて問いなおそうとするわけですが、先に述べたように、これについての共通理解は実は存在しません。そもそも、これを欧米の言語で表現したときに何になるのかがはっきりしないのです。また、仮令対応する欧米諸語を確定したとしても、それによって日本語の「キリスト教学」の意味が確定されるとも思われません。「文脈化神学」の主張が示すように、欧米語における類似した表現と日本語の「キリスト教学」とは、文化的・社会的コンテクストの差異に応じて、そのつど微妙にずれてこざるをえないと予想されるからです。日本語の「キリスト教学」が終始一貫して曖昧であったとすれば、そこには、あえて曖昧さを選び取ったそれなりの文化的・社会的動機があるはずであり、今やまさにその動機こそが明らかにされねばならないのです。それは、ナチズムの時代を通して近代の「宗教学」(Religionswissenschaft) が果たした役割は、日本の「宗教学」の展開を説明するものとはならないのと同様です。

さてそこで、「キリスト教学」という概念についても、それを導入した文化的・社会的動機をさぐっていくにあたって、そもそもこの種の問いが要請されるようになった出発点を広い視野に立って確認しておきましょう。それは、ヨーロッパ思想史の流れに沿って言えば、いわゆる知識社会学的な問題意識ではないかと思われます。もちろんその説明だけでは不十分で、さらに、その草分

² 同書、7頁。

けであったマンハイムのおかれていた文化的・社会的コンテキストが問題にされなければならないのかもしれませんが、しかし、知識社会学のもつ「メタ〜学」的性格は、時代の進展とともにさまざまな形で変転しながらも、近代から現代にかけての学問論のひとつの大きな枠組を与えてきたように見えます。日本における諸学問の展開を欧米のモデルにとらわれずに見つめなおしてみることの必要性、文化的・社会的コンテキストを越えた普遍的前提をいきなり想定することを避けようとする学問的良心などは、わざわざ知識社会学などを引き合いに出さなくても承認できますが、とりあえずこの認識は、知識社会学に含まれた「メタ〜学」的動機と重なっています。したがって、その知識社会学的な問題意識の中で今日広く共有できると考えられる点を、ここで一応確認しておきたいと思います。

K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*の初版は1929年に出版されましたが、1936年の英訳には序文が付加され、これはのちに独訳されて、ドイツ語版に収録されました。それによれば、知識社会学の目的は次のように述べられています——「知識社会学は、さまざまに分化した個々人の思考を徐々に生み出すところの歴史的・社会的状況の具体的な仕組みをとらえ、そのなかで思考を理解すべく努める」³。この方法の特徴は、「具体的に実在している思考様式と、集合的行為連関とを切り離さない」⁴ことです。ここでは人間は、「自分たちが加わっている特定の集合的行為連関に従って、自分たちをとりまく世界をそれぞれ異なった仕方眺める傾向をもっている」⁵ものとして理解されています。マンハイムは、このような見方をふまえるところから、社会諸科学を出発させようとしします——「社会諸科学における新しい型の客観性は、

³ カール・マンハイム、高橋徹・徳永恂訳『イデオロギーとユートピア』中央公論新社、2006年、7頁。

⁴ 同書、8頁。

⁵ 同書、8・9頁。

価値評価の排除によってではなく、まさにそれらの批判的洞察と制御を通じて得られるのである」⁶。そしてマンハイムによれば、今まで意識されなかったこの問題が意識されるようになったのも、ひとえに彼の時代の状況によると考えられています。

知識社会学的問題意識そのものが時代状況から切り離されえないということは、この学問のその後の展開からも示されます。そこでまず、Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality — A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966 によってその間の事情を概観しておきます。彼らによれば、「知識社会学」(Wissenssoziologie) という言葉自体は、マックス・シェーラーが 1925 年の著書で新たに作り出したものであるが、この理論は、ドイツの精神史におけるある特殊な状況と哲学的文脈の中で誕生したとされています。⁷ その知的先駆者となったのは、マルクス主義・ニーチェ・歴史主義の三つでありました。それを「人間の思考活動のほぼ全側面の研究に役立つ実証的な方法」⁸ に仕立て上げたのが、前述のマンハイムによる定式化であったわけです。ここからして知識社会学は、ドイツの時代状況を越えて、英語使用圏の社会学にも影響を与えるにいたりました。しかしバーガーやルックマンのグループは、シェーラーとマンハイムの頭を悩ませたもの、すなわち、認識論的問題と方法論的問題を、知識社会学から除外しようとしています。しかし今ここでは、こうした現代社会学理論の詳細には立ち入らず、われわれが問おうとしている「キリスト教学」という概念との関連で、知識社会学的発想をとりあげていきたいと思います。確かに知識社会学にも、その成立をうながす文化的・社会的コンテクストがありましたが、それとのつながりを括弧に入れても、なにが

⁶ 同書、11 頁。

⁷ ピーター・バーガー&トーマス・ルックマン、山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、1977 年、6 頁以下。

⁸ 同書、14 頁。

しかの方法的有効性が残るように思われますし、何よりも、20 世紀から 21 世紀にかけての欧米の文化的・社会的コンテクスト自体に、依然としてある種の連続性が認められるからです。

Adolf von Harnackは、1899 年から 1900 年の冬学期に、ベルリン大学で*Das Wesen des Christentums*の講義を行い、同年（1900 年）これを出版しました。まさに 20 世紀の冒頭に、キリスト教は「本質」（Wesen）をもつものと宣言されたわけです。それでは、その「本質」とは何でしょうか。ハルナックはそれを明らかにするにあたって、「歴史学的方法」にこだわります。彼においては、キリスト教とは何かということは「純歴史的題目」と考えられており、その資料は「イエス・キリストとその福音」に求められます。「歴史的現象の本質的特有性を決定するのは、純歴史的な問題ではないか」⁹とハルナックは言い、これと同じ趣旨の発言は何度も繰り返されます。もし事態がその通りであるならば、キリスト教研究は、「神学」と呼ばれようが、「キリスト教学」と呼ばれようが、「イエス・キリストと彼の福音」にそくしてその「本質」を解明すれば、それですむことになります。しかしこの著書に対するその後の批判や論争をふまえて、晩年の 1925 年に付け加えた序文では、ハルナック自身、時代の精神的状況が変化したことを認めざるをえなくなっています。ただし、「キリスト教の本質の認識と理解とに至る他の道は存在しない」と言い切って、自らは「歴史主義」の立場を強引に全うするのです。¹⁰

これから順次問題にしようとする 20 世紀のキリスト教研究に見られるさまざまな発想の変化にもかかわらず、ハルナックの歴史主義とイエスにさかのぼって本質的なものを求めようとする傾向は、20 世紀の「聖書学」全体に影を落としているのではないか

⁹ アドルフ・フォン・ハルナック、山谷省吾訳『基督教の本質』岩波書店、1939 年、11 頁。

¹⁰ 同書、15 頁。

と思われます。もっとも聖書学では、細かい「専門的」な手法の駆使に陶醉しているので、それに気づいているとは限りません。しかしここで、ハルナックの考え方のもう一つの特徴に注目しておかなければなりません。それは、彼がキリスト教を問うにあたっては、キリスト教以外の諸宗教を考慮に入れていないことです。「他の宗教はもはやわれわれの心を根底において動かさない」¹¹と彼は第一講の中で言っています。そして、先に述べた 1925 年の序文でふれられている時代の精神状況の変化としては、「宗教一般の本質への問い」、「『宗教と諸宗教』の問題」、「世俗文化に對置される宗教の真剣さ (Ernst) への問い」¹²があげられています。つまり、ハルナックにとっては歓迎できないこれらの問いが、今後ますます彼の前に立ちはだかることが予期されているのです。そして、事態はまさにその通りになっていきました。

ちなみに、それから 30 年後の 1958 年にかけての冬学期にチューリヒ大学で講義され、同年出版された Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* では、同じく「本質」を問うにしても、表題がすでに微妙に変化しています。エーベリングによれば、「もしキリスト教の本質について問うとすれば、キリスト教信仰の本質が問われねばならない」¹³のです。「そこでかかわってくる問いは、私自身につき当たっている問題」なのであり、「私自身がそれらの問いの中で現れ、そこで私自身が問われている」¹⁴ことになります。ハルナックとエーベリングとの間には、問いの立て方の実存論的転換があり、エーベリングの言う「本質」は、もはや解明さるべき客観的実体としてのキリスト教ではありません。ちなみに、両者の間の時代とはまさに世界大戦の時代でした。

¹¹ 同書、25 頁。

¹² 同書、13 頁、ただし引用は私訳。

¹³ ゲルハルト・エーベリング、飯峯明訳『キリスト教信仰の本質』新教出版社、1963 年、28 頁。

¹⁴ 同書、12 頁。

ハルナックに近い時代にあつて、同じように「本質」をテーマとしてとりあげた Ernst Troeltsch の著作の題名は、*Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, 21909 でありました。トレルチは、ハルナックのキリスト教本質論が問題を純粹に歴史的に把握している点を評価しますが、イエスの神の国の説教のうちに本質的なものを見出すことには同意していません。彼はキリスト教を、宗教的・文化的な全体的発展の中に位置づけようとします。これはすでに、1901 年の講演に基づき 1902 年に初版が、1912 年に第二版が出版された *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* で扱われた問題でした。トレルチはここで、「キリスト教を絶対的宗教として構成することは、歴史的思惟方法によっても、歴史研究の手段をもってしても、不可能である」¹⁵ という認識から出発します。彼によれば、キリスト教は「純歴史的な現象」であり、『歴史的』ということと『相対的』ということは同じ¹⁶ なのです。しかしこの点については、トレルチはさらに次のような有名な命題を述べます——「相対主義か、それとも絶対主義かの二者択一ではなく、二つの化合、すなわち、相対的なものから絶対的な目標への方向づけが現れてくることが歴史の問題である」¹⁷。「純歴史的」という表現はハルナックと同じですが、意味するところは全く異なっています。

したがって、トレルチが問おうとしている「本質」は、「キリスト教」の本質ではなく、さしあたり「宗教」の本質ですが、そのさい、実証主義的な宗教学はしりぞけられます。彼によれば、本来の宗教学は宗教の本質についての研究であり宗教の真理内容にかかわっていなければなりません。換言すれば、そこで扱われるのは「宗教的アプリオリ」なのです——「その宗教的アプリオリ

¹⁵ エルンスト・トレルチ、森田雄三郎・高野晃兆訳『キリスト教の絶対性と宗教史』白水社、1974 年、30 頁。

¹⁶ 同書、54 頁。

¹⁷ 同書、59-60 頁。

の内容とは、われわれが理性の本質の中で必然的に絶対的実体と関係するということである。このように絶対的実体と関係するがゆえに、宗教はすべての事実、すべての価値を、自らの出発点となり標準となるひとつの絶対的実体へと関係づける」¹⁸。そして「この宗教的アプリオリは、他のアプリオリの内的統一に不動の実体根拠を与えうる」¹⁹のです。これはわかりにくい発言ですが、トレルチが宗教概念を用いるにあたって、日常的現実を越えたところに、前もって何か実体的なものを想定しようとしていることはそれとなく伝わってくるでしょう。

のちに「宗教学」の古典理論と見なされるようになる Edward Burnett Tylor の *Primitive Culture* が出版されたのは 1871 年、Friedrich Max Müller の *Introduction to the Science of Religion* が出版されたのは 1873 年で、ハルナックの『キリスト教の本質』の出版よりも 30 年ほど前です。ちなみにハルナックのこの著書が出版された 1900 年は、ミュラーが世を去った年でした。ミュラーはドイツ人でしたが、著作活動は主として英語でなされたため、彼の「宗教学」(Science of Religion) を“Religionswissenschaft”の訳語と見なすとすれば、それをめぐる考え方にはいまひとつはっきりしないところもあります。とはいえ、タイラーやミュラーの学説が英語圏で批判的に扱われるようになった時点ではじめて、ハルナックやトレルチの著作が現れたことには注意しておく必要があるでしょう。つまり、タイラーやミュラーの学説は、それだけの確に、当時のヨーロッパの文化的・社会的状況に應えるものだったのです。それゆえ、学説自体は批判的に扱われたとしても、タイラーやミュラーの目指した方向を逆転させるわけにはいかなかったので、英語圏を中心とする宗教学・宗教

¹⁸ エルンスト・トレルチ、菅田吉訳『宗教哲学及宗教学の本質』大村書店、1933 年、258-259 頁、ただし引用は私訳。

¹⁹ 同書、259 頁。

史学の領域では、宗教起源論・発展段階論の形で、ひそかにキリスト教弁証論の動機がしのびこむことになります。これは、ドイツのキリスト教神学とは別の隠れたキリスト教神学でした。

それに対してドイツにおいては、ナチズムと第二次世界大戦の時期を通して、神学と区別された **Religionswissenschaft** は大学制度の中で独自の地位を確立し、なにがしか政治的な役割をも演じていきます。ここでは **Religionswissenschaft** は、タイラーやミュラーとは別の方向で利用されたのです。この間の事情については、久保田浩「政治・宗教・学問の狭間で——ナチズム期ドイツの『宗教学』」、磯前・アサド編『宗教を語りなおす』みすず書房、2006年に詳しく述べられています。哲学やキリスト教神学もこれとならんで、第一次世界大戦（1914-1918）から第二次世界大戦（1939-1945）にかけての時代の波をかぶることになります。トレルチ以後ますます相対化の度合いを強めていくヨーロッパのキリスト教は、やがて高まってくる機能主義的傾向にも対抗しなければならず、何とかして自らのアイデンティティを、希薄化していく「本質」的なものによって確保せざるをえなくなります。**Rudolf Bultmann** の「ケーリュグマ」論はそのような背景から生まれ、**Martin Heidegger** との共同研究を通して力業でねりあげられていったのではないかと思います。「ケーリュグマ」論を明確に提示した *Die Geschichte der synoptischen Tradition* が出版されたのは 1921 年で、翌年ハイデッガーがマールブルグ大学教授に就任します。考えようによっては、**Karl Barth** の「キリスト論的集中」なども、同様な危機意識を別なアプローチから示唆したものと言えるかもしれません。

戦時体制が進んでいく社会の激動期においては、ヨーロッパのキリスト教のアイデンティティは、むしろ保持しやすかったようにも見えます。ナチズムに対するドイツ教会闘争はその現れでしょう。1945年に第二次世界大戦が終わり、20世紀後半にいたると、いよいよ「キリスト教」のみならず、「宗教」のアイデンティ

ティもあやしくなります。この認識を切り開いた象徴的業績は、周知の如く、イスラーム研究者 Wilfred Cantwell Smith による *The Meaning and End of Religion*, 1962 でした。この説は、今では、Talal Asad (2001 年、『宗教を語りなおす』に収録) などによって批判されているとはいえ、近代ヨーロッパ的意味での宗教概念は、17-18 世紀のヨーロッパにおいて作り出されたものであり、そこから非欧米世界に輸出されたとするスミスの見解は、大筋では受け入れられてよいでしょう。問題があるとすれば、排他的な理念による共同体 (entity=～教と呼ばれるもの) を「宗教」と見なしてきた傾向を相対化しながらも、スミスはなおも「宗教」を実体的にとらえようとしているのではないかということです。

ともかく、それ以降今日にいたるまで、「キリスト教」や「宗教」の概念は、次第に実体的性格を喪失していくことになりました。かつて鋭敏なマルキシスト佐木秋夫氏は、この傾向を「宗教概念の没骨化」と呼んで批判していたことを思い出します。しかし、現代の宗教論は、社会的アプローチから心理的アプローチへと軸足を移しながらも、この見解を推し進めていきました。「見えない宗教」論から「スピリチュアリティ」論にいたる現代宗教論の流れは、その問題意識を反映していると言えるでしょう。近現代ヨーロッパでは、今なおキリスト教研究はすなわち神学研究であると目されてはいますが、今後その展開は、もっと広い視野に立って、現代宗教論の動向を背景におくところからとらえかえされねばならないでしょう。ヨーロッパの大学制度の中では、あくまで神学研究の形をとっていても、そこにある内実は、必ずしも一定していたとは限りません。そうであるとすれば、非ヨーロッパ世界である日本においてはなおさらのこと、研究を支える文化的・社会的コンテクスト自体が全く異なっているわけですから、「キリスト教」や「宗教」という概念の意味づけは、また新たに組みかえられなければなりません。日本社会にとって「キリスト教」は、

外から伝来したそれ自体多様な「宗教」であり、その「宗教」言説自体も、実は近代になってから輸入されたものだからです。日本語の「キリスト教学」という表現にこだわる理由はここにあります。

日本人による宗教研究、特に宗教学的の研究は、比較的早い時期から何となく、この種の問題を察知していました。それは、宗教概念に包括されるさまざまな現象が、欧米の場合よりも幅広く日常的にリアルに姿を現していたためかもしれません。しかし日本人によるキリスト教研究の方は、さしあたり欧米の神学や宗教哲学の伝統をそのまま導入し、それに依存するところから出発する道を選択しました。そのため日本では、宗教概念の使用にあたっては、キリスト教概念との区別を欧米以上に意識せざるをえませんでした。しかしかつて武藤一雄が、「媒介」という得意の言葉を用いながら「神学と宗教哲学との間」を考えようとしたときには、事情は多少変わろうとしていました。1961年に創文社から出版された『神学と宗教哲学との間』第三章では、トレルチの思想がかなり詳細に分析され、「宗教的アプリオリ」を想定するアプリオリスムと啓示に基づく体験主義との媒介が成功していないことが指摘されました。²⁰ すなわち武藤はトレルチに対して、「歴史主義に徹することによって、歴史的相対主義を克服するというトレルチの試みは、究極的にいって、必ずしも成功しなかったのではないか」²¹という疑問を提起するのです。これはもちろん、欧米の研究者によっても指摘されるトレルチの問題点でしょうが、「間」という考え方に固執するところに、欧米には見られない感覚がうかがわれます。

武藤はそこから「宗教哲学の新しい可能性」を切り開こうとします。1974年に出版された同名の著書においては、その「新しい

²⁰ 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社、1961年、226頁。

²¹ 同書、254頁。

可能性」の目ざすところを、例によって、キェルケゴールの言う「宗教性A」と「宗教性B」を用いて説明しています。「宗教性A」は「人間の普遍的宗教性」に通じるものであり、トレルチの言う「宗教的アプリオリ」すなわち「人間の自然的素質としての宗教性」ですが、現在ではもはやそれを安易に前提するわけにはいなくなってきたということが、彼の問いの出発点です。²² 「宗教性B」すなわちキリスト教の立場の探究は、こうした事態をふまえた上でなされなければなりません。武藤によれば、「宗教性A」そのものが大いなる疑問符と化しているにもかかわらず、それを追求せざるをえないところに、「新しい宗教哲学の必然性と可能性」があるとされますが²³、ここから先の道があらためて定かに示されたわけではありません。「宗教性A」を神秘主義と結びつける方向が示唆されてはいますが、これは、失われつつある「宗教的アプリオリ」を再び体験主義の中へ回収するにすぎないのではないのでしょうか。杉村靖彦は、『現代の宗教哲学』が不可避免的に直面させられるアポリア」を的確に指摘しましたが²⁴、まさに問題は、宗教哲学そのものの存立可能性なのです。

以上、近代から現代へかけて、キリスト教研究のあり方をめぐる思想的状況がどのように推移してきたかを、ヨーロッパを中心として大局的にとらえてみました。そこでは当然のことながら、現代の一般的傾向として、キリスト教にせよ宗教にせよ、その「実体」や「本質」を想定する考え方が大きく後退したこと、さらに、安易に「宗教的アプリオリ」を認識論において前提とするわけにはいなくなってきたことが明らかになりました。この新たな状況をもたらした原因の最たるものは、もちろん欧米文化の相対化ですから、その意味では、こうした状況は世界的に共有されつつある

²² 武藤一雄『宗教哲学の新しい可能性』創文社、1974年、8頁。

²³ 同書、9頁。

²⁴ 杉村靖彦『岩波講座・宗教 4』岩波書店、2004年、155頁。

ものと言えるでしょう。しかしながらそのさい、欧米文化が状況の変化に直面して受身であるのに対して、非欧米文化はむしろ変化の推進役でした。日本はその非欧米文化に属しますので、そこでのキリスト教研究は、自覚しようとしまいと、欧米におけるそれとは、すでに足元の文化的・社会的コンテクストを異にしていたことになります。「キリスト教学」という概念が、曖昧な形ながらも、日本の学界でごく自然に用いられるようになったのは、この理由によると思われます。すなわち、キリスト教研究イコール神学研究と考えたいキリスト教会の意向にもかかわらず、日本社会でのキリスト教のイメージは、あくまで諸宗教の中のひとつにすぎませんでした。したがって、公開性・公共性を重んじる学問の世界では、「キリスト教学」という呼称が通りやすかったわけです。「ミッションスクール」が「キリスト教主義学校」になっていった経緯にも、同じような事情があると思われますが、これについては、また稿をあらためて論じる予定です。

1952（昭和 27）年に「日本基督教学会」が設立されたとき、その企画にあたった人々の間には、相異なる動機が混在していました。1962（昭和 37）年に発刊されたこの学会の学会誌が結局『日本の神学』と称されるようになったことにも、それが反映しています。その後大会のシンポジウムでこの問題がとりあげられましたが、合意形成にはいたらなかったようです。しかし前述のように、公開性・公共性を旨とする学問の世界、なかんずく日本社会に根ざした学問の世界では、「キリスト教信仰」を前提とする研究が、「科学的な研究」として認知されることは困難でした。かつて有賀鐵太郎は、京都大学キリスト教学講座を担当するにあたって、「信仰の有無またはいかに問わず、キリスト教の研究を学問として公開すること」を目ざしましたが、これはそのまま、日本基督教学会にもあてはまってしかるべきでしょう。

ところが今日、日本基督教学会の活動的会員はほとんどが、いずれかのキリスト教会の会員であり、この点で、キリスト教以外

の宗教を研究する他の学会（例えばイスラーム関係の学会）とはいささか趣を異にしています。研究方法はもっぱら神学的になり、それに対してあまり疑問も表明されてきませんでした。学問に要求される公開性・公共性にてらしてみれば、こうした実態はあまり前向きとは言えません。神学の「文脈化」は当然なされなければなりません、それはさらに進んで、キリスト教研究一般に対して重要な指針を示唆します。つまり、キリスト教研究自体が、それぞれの文化・社会にそくして「文脈化」される必要があるのではないのでしょうか。日本の場合、それが積極的に意味づけられた「キリスト教学」となるはずでした。波多野精一・石原謙・熊野義孝など、日本におけるキリスト教研究の最も良質な部分に、かつてトレルチの思想は大きな影響を与えてきました。しかしそのトレルチも、日本の文化的・社会的場では、もう一度とらえなおされなければならないでしょう。武藤の試みは、それがようやく緒についたばかりであることを示しています。

日本におけるキリスト教学が、本来避けることのできない曖昧さを消極的に考えて、足踏みしている間に、宗教研究の方は、日本でもまた国際的にも、新しい段階にさしかかっています。しかし、宗教の実体や本質を想定する考え方が後退したとは言っても、既成の宗教集団の組織・制度や教典・教義・信条などは、さしあたり急速に消滅するわけではありません。したがって、広い意味でのファンダメンタリズムと多様な文化領域に広がっていく「宗教性」との二極構造は、当分の間続いていくと思われます。日本のキリスト教学も、今後この状況をふまえ、両方の極を同時に視野に入れながら、学問としての公開性・公共性を保持できるような方法を模索すべきでしょう。「宗教」概念と同様に「キリスト教」概念も、実体や本質としてとらえることになじまなくなっているとすれば、キリスト教というイメージはますます不透明になり、それに応じて、「キリスト教学」の輪郭もぼけてきます。しかし、この曖昧さを何とかして積極的にとらえかえさないと、キリ

スト教学は、単なる歴史学や西洋古典文献学に解消されていくでしょう。その兆しはすでに現れています。近代的学問本来の批判精神がここで期待されているのではないのでしょうか。求められなければならないのは、キリスト教のアイデンティティではなく、キリスト教と呼ばれる歴史的・文化的現象を持続させてきた根本契機でしょう。それは理念的な本質ではありませんし、ひるがえって人間イエスの生き様でもありません。探求は、既成の理念やイエス像を越えて、もっとと根源へ、もしくはもっとと根底へと向かわなければならないのではないのでしょうか。

(つちや・ひろし 北海道大学名誉教授)

2008 年度

キリスト教学と組織神学

2007 年 6 月 28 日 (土)

於：北海学園大学

キリスト教理解とその方法について

安酸敏眞

昨年度のシンポジウムでは、「いま『キリスト教学』を問う——学問史的考察——」という題で、おおよそ以下の四点について述べました。

1. 「日本基督教学会」の現状には憂慮すべき問題がある。その一番の原因は、神学とキリスト教学についての学問的・方法論的反省が不十分であり、その結果として両者の学問的相違の自覚が希薄になっていること。

2. 近年、諸外国では“Christian Studies”という名称を冠する講座や機関が急激に増加しているが、その概念規定はかなりいい加減であり、実質的には規制を撤廃された神学の別称、あるいは神学もどきのようなものであること。

3. 波多野精一と有賀鐵太郎によって学問的基礎を据えられたわが国のキリスト教学は、ハルナックやトレルチがその双壁をなす、20 世紀初頭のドイツの「学問的神学」(wissenschaftliche Theologie) を母胎とし、その学問研究の精神と方法が根幹となっていること。¹

4. キリスト教学は、キリスト教を純粹に学問的な見地から研究することを目的とする「人文科学」(Humanwissenschaften; human sciences) の一種であり、文献学と歴史学と解釈学はその最重要な

¹ より詳細な議論については、拙論「トレルチと『キリスト教学』の理念」、『基督教学研究』第 25 号、191-212 頁を参照されたい。

基礎学あるいは補助学であること。

さて、今年度の主題は「キリスト教学と組織神学」ですが、水垣渉日本基督教学会理事長は、『日本の神学』第46号(2007)の「序」において、神学は「キリスト教の『内の学』」であるが、これに対してキリスト教学は「キリスト教の内には立たない一般諸学と同じ水準に立つ、キリスト教の『外の学』」(1頁)である、と述べておられます。すなわち、「キリスト教学は、キリスト教の外に立つ諸学と水準を共通にするが、キリスト教を対象とするがゆえに、「内から内へ」と「内から外へ」の二重の運動を本質としているキリスト教を「外から内へ」と向かって探求し理解しようと努める」(2頁)ものである。したがってそれは、「キリスト教理解の学」、あるいは「キリスト教の自己理解の理解の学」(3頁)である、と。水垣理事長は京都大学におけるわたしの学問上の恩師ですが、同時に、本日のもう一人の発題者の芦名定道さんの恩師でもあります。だからというわけではありませんが、本日は水垣先生のご発言を一つの手がかりにして、キリスト教理解という視点から、キリスト教学と組織神学との関係を考察してみたいと思います。

「近代プロテスタント神学の父」と呼ばれるシュライアーマッハー (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834) によれば、神学は「ひとつの実定的な学問」(eine positive Wissenschaft)²であり、それは「キリスト教の教会指導」のために不可欠な「学的知識、および技巧の規則の総体」³のことです。その理想は、「最高の宗教的関心と学問的精神とが、しかもできるかぎり平衡を保って、理論と実践のために一致している」⁴ことであり、彼はそれを

² Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, herausgegeben von Heinrich Scholz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), S. 1.

³ Ibid., S. 2.

⁴ Ibid., S. 3-4.

「教会侯爵の理念」(die Idee eines Kirchenfürsten)⁵と呼びました。

シュライアーマッハーは、神学を「哲学的神学」——これは「弁証学」(Apologetik)と「論争学」(Polemik)とからなる——と「歴史神学」と「実践神学」の三部門に分けていますが、注目すべきことは、「教理神学」(die dogmatische Theologie)が「歴史神学」のなかに組み入れられて、「釈義神学」と「教会史」に並ぶ第三の部門「キリスト教の現在の状況についての歴史的知識」のなかに位置づけられていることです(ちなみに、この第三の部門は「教理神学」と「教会統計学」(die kirchliche Statistik)とからなっています)。教理神学、つまり教義学ないし組織神学の、このような位置づけが問題적であるのは、「歴史神学は、その内容からすれば、近代歴史学の一部門である」⁶と、シュライアーマッハーが明言しているからです。

シュライアーマッハーによれば、教義学ないし組織神学はキリスト教の敬虔な心情状態に含まれている信仰内容を、学問的な手続きを踏んで叙述することを任務としています。すなわち、「キリスト教の諸信仰命題とは、キリスト教の敬虔な心情状態の理解を言語で表現したもののである」⁷。教義学ないし組織神学は、「キリスト教の教会において、ある与えられた時代に妥当する教理の組織に関する学問」⁸であり、それらの信仰的諸命題を最高度の明晰さで規定しようとする。それゆえ、「教義学的諸命題は、教會的と学問的との二重の価値を有する。そしてそれらの命題の完全度はこの両価値

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., S. 30.

⁷ Friedrich Schleiermacher *Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Hermann Fischer et al., I. Abt. Bd. 13,1, *Der christliche Glaube 2. Auflage (1830-1831)* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2003), S. 127.

⁸ Ibid., S. 143.

および両価値の相互関係によって決定される」⁹、と述べられています。

このように、シュライアーマッハーにとっては、神学は教会的関心の事柄であるとともに、学問的精神の営みであり、「生き生きとしたキリスト教信仰と、あらゆる面で解放され独立独歩に作業する学問的研究との間に、永遠の契約を打ち立てること」¹⁰が彼の目指すところだったわけです。

シュライアーマッハーのこの理想を受け継いで、キリスト教信仰と近代的学問との間に「永遠の契約」を打ち立てようとしたのが、19世紀中葉から20世紀初頭にかけてドイツの大学神学を主導した、いわゆる「学問的神学」です。しかし『キリスト教世界』誌上で繰り広げられた有名な「ハルナックとバルトの論争」¹¹が物語っているように、近代の歴史的＝批判的方法と教会の伝統的教理を死守しようとする教義学的思惟とは、シュライアーマッハーが考えたほど容易に両立はしませんでした。「神学の課題は学問一般の課題と一つである」と断言する学問的神学の泰斗ハルナックに対して、弁証法的神学の急先鋒カール・バルト (Karl Barth, 1886-1968) は、「神学の課題は説教の課題と一つである」と主張して、頑として譲りませんでした。¹²

⁹ Ibid., S. 136.

¹⁰ *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, neu herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hermann Mulert (Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1908), S. 40.

¹¹ ハルナックとバルトの論争に関しては、“Ein Briefwechsel zwischen K. Barth und A. von Harnack,” in *Anfänge der dialektischen Theologie*, herausgegeben von Jürgen Moltmann, Teil 1 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1977), S. 323-347. 邦訳については、カール・バルト、水垣渉訳「アドルフ・ハルナックとの往復書簡」『カール・バルト著作集』第1巻 (新教出版社、1968年)、197-226頁参照。

¹² この論争の詳細については、H. Martin Rumscheidt, *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972)参照。

この論争は未だに決着がついていませんが、問題は、はたしてキリスト教神学にとって歴史的＝批判的方法が適切な研究方法かどうか、ということでしょう。歴史的＝批判的方法に関しては、19世紀後半のドイツの歴史学を代表する歴史家の一人ヨーハン・グスタフ・ドロイゼン (Johann Gustav Droysen, 1808-1884) は、「歴史的方法の本質は探究しつつ理解することである」(Das Wesen der historischen Methode ist forschend zu verstehen)¹³と述べています。管見によれば、ドロイゼンのこの言葉は、彼がベルリン大学で師事したアウグスト・ベーク (August Boeckh, 1785-1867) の有名な定式「認識されたものの認識」(das Erkennen des Erkannten)¹⁴と通底するものです。したがって、歴史的＝批判的方法をめぐる議論は、解釈学の問題と深く関わってくることを、あらかじめ申し上げておきます。いずれにせよ、歴史的＝批判的方法はキリスト教神学が伝統的に採用してきた教義学的方法とは矛盾するとしても、少なくともキリスト教学が本務とするキリスト教理解にとっては、少なからず有効な方法なのではないでしょうか。

この問題を考える上で最も役立つのは、いまや古典的となったトレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923) の「神学における歴史的方法と教義学的方法について」(Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie)¹⁵という論文です。その論文においてトレルチは、歴史的方法を「みずから自身の神学的方法」と明言した上で、歴史学の三大原理として「批判」(Kritik)、「類比」(Analogie)、「相関」(Korrelation) を挙げています。歴史の分野においては、すべての判断は蓋然的であらざるを得ません。歴史学的批判の原理

¹³ Johann Gustav Droysen, *Grundriss der Historik* (Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1868), S. 9.

¹⁴ August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, herausgegeben von Ernst Bratuscheck, zweite Auflage besorgt von Rudolf Klusmann (Leipzig: B.G. Teubner, 1886), S. 10.

¹⁵ Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 729-753.

を宗教的伝統に適用するということは、それゆえ、その蓋然性の度合いを測るために、宗教的伝統も世俗的伝統とまったく同じ仕方では批判的に取り扱われなければなりません。ところで歴史学的批判は類比によってはじめて可能となります。つまりわれわれの通常の経験や何らかの仕方では立証されている事象との一致が、出来事の蓋然性と信憑性を測るときの基準となります。換言すれば、われわれの通常の経験との類比が批判の鍵となるわけです。トレルチはこの点を強調して、「類比の全能性」(Allmacht der Analogie)¹⁶ということを行います。この表現にはたしかに、のちほど見るように、ある重要な神学的問題が含まれています。いずれにせよ、歴史学的批判が立脚する批判の原理は、あらゆる歴史的出来事の「根本的類似性」(prinzipielle Gleichartigkeit)ないし「共通性」(Gemeinsamkeit)を前提しています。かくして第三の原理としての「相関」ということが言われるわけです。それが意味することは、「精神的・歴史的生のあらゆる現象の相互作用」¹⁷ということ、つまりあらゆる出来事は連続する相互関連のうちにあり、各々の事象はお互いに関係し合った一つの大きな流れを形づくっているということです。このように理解されたとき、他のものから絶縁・孤立した仕方では取り扱うことのできる歴史的出来事は存在せず、キリスト教の啓示的出来事といえども歴史の全体的文脈のなかで論じられなければならないのです。トレルチにおける「宗教史の神学」(eine religionsgeschichtliche Theologie)の提唱は、このような歴史的認識の必然的帰結であったわけです。¹⁸

しかしトレルチが従来の神学的方法に対して、つまり伝統的な教義学的方法に対して、鋭く対置した近代的な歴史的＝批判的方法が、以上のような特質を有するものであるとすれば、かかる方法をキリ

¹⁶ Ibid., S. 732.

¹⁷ Ibid., S. 733.

¹⁸ 詳細については、拙著 *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicity* (Atlanta: Scholars Press, 1986)を参照されたい。

スト教神学に採り入れることは、実に深刻な神学的困難を引き起こすことにならざるを得ません。なぜかといえば、パネンベルクが『組織神学の根本問題』のなかで指弾しているように¹⁹、もし「類比的の全能性」が金科玉条として掲げられれば、キリスト教がそれによって立ちも倒れもするところの「キリストの出来事」が、とりわけイエス・キリストの復活が、否定されざるを得ない事態が生じるからです。パネンベルク自身の議論にも大きな難点があると思いますが、彼のトレルチ批判に傾聴すべき点があることは否定できません。ともあれ、トレルチ以後のプロテスタント神学の苦心は、歴史的＝批判的方法に含まれる猛毒をいかに無毒化し、キリスト教神学のなかに有意義な仕方を取り入れるか、ということに尽きていると思います。²⁰

弁証法的神学の急先鋒であった若きバルトが、トレルチの神学をもってしては、「われわれが比較的安心して歩んでいた袋小路においても、いまやわれわれはもはや先には進めないという気持」²¹を懷き、「彼においては、新プロテスタンティズムの神学一般が・・・暗礁に乗り上げ、或いは泥沼に陥るものだということは、明白である。そのような運命を共にすることが出来ないために、われわれは、今世紀の10年代の終りに、この船から脱出したのであった」²²というとき、この主張には一定の正当性が認められてしかるべきでしょう。バルトは『ローマ書講解』第二版（1919）において、近代自由主義神学の《人間中心主義》への傾斜を痛切に批判し、キルケゴールの

¹⁹ Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), S. 50ff.

²⁰ より詳細な議論については、拙論「トレルチと『歴史主義』の問題——概念的・問題史的考察の試み——」『年報 新人文学』第2号(2005年)、48-65頁を参照のこと。

²¹ Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche*. Gesammelte Vorträge II (München: Chr. Kaiser Verlag, 1928), S. 8.

²² Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*. IV/1 (Zürich: Theologischer Verlag, 1954), S. 427.

響みに倣って、神と人間との間の「無限の質的差異」²³を全面的に主張しましたが、このことは皆さまで周知のところでしょう。彼はキリストの復活の光のもとで人間の現実を捉えるべきことを力説し、信仰にとって破壊的な作用を及ぼす近代的な歴史的＝批判的方法を、神学から一掃しようと誰よりも苦心しました。

わたしはバルトの専門家ではありませんが、彼がオーファベック (Franz Camille Overbeck, 1837-1905) の「原歴史」やキルケゴールの「質的弁証法」を援用して主張したことは、人間に対する神の絶対的主権性ということに尽きると思います。神学は「聖書において証言され、教会において主として告白されているイエス・キリスト」に集中すべきであり、近代自由主義神学のように、三位一体の神ならびに神人キリストの極の傍らに、いかなる仕方であれ、それと並存する人間的な極を措定してはならないということです。なぜなら、神学のなかに人間学的関心を持ち込むと、神と人間という二つの焦点ができ、一種の楕円構造が成立することになります。しかしこの楕円構造の神学では、やがて《神の焦点》が《人間の焦点》に吸収されてしまい、いつの間にか神学の「人間学化」が招来せざるを得ない、というのがバルトの創見です。シュライアーマッハーからトレルチへといたる近代自由主義神学において生起したことは、まさにこうした事態だということです。バルトが『教会教義学』において前面に打ち出した「キリスト論的集中」ということは、まさに近代自由主義神学の悪弊を打開し、その窮地から脱却するための唯一の方策と考えられたものだったわけです。

しかしシュライアーマッハーからトレルチにいたる近代自由主義神学の行き方を全面的に拒絶して、別の方向に神学の生存の道を求めた弁証法的神学が、あるいはそこから成熟したバルトの『教会教義学』が、現代世界が直面している問題に本質的な解決を与えたの

²³ Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl. (München: Chr. Kaiser Verlag, 1922), XII.

であれば、今日の西洋キリスト教の凋落はおそろくなかったはずで
す。バルト神学やブルトマン神学が活況を呈した後に、再びシュラ
イエルマッハーやトレルチの神学が注目を浴びているのは、いわゆる
弁証法的な神学なるものが本質的な問題解決を与えなかったことの
証左ではないでしょうか。逆にまた、このことは近代の歴史的＝批判
的方法に立脚した自由主義的な学問的神学が、一定の真理契機を
有していることの証左でもあります。

このように、われわれは自由主義神学と弁証法的な神学の両方の真
理契機を認めざるを得ないのですが、そこで俄然問題となるのは、
近代の歴史的＝批判的方法をいかにして神学のなかに、積極的・建
設的な仕方では採り入れることができるか、ということです。最近読
み直したペーター・シュトゥールマッハーの『歴史的批判と聖書の
神学的解釈』は、この点について示唆に富む問題提起をしています。
シュトゥールマッハーはそこで「同意の解釈学」(hermeneutics of
consent)²⁴なるものを提唱しています。そしてそれに関連して、ト
レルチが挙げた先述の三つの原理に付け加えて、歴史的方法の第四
の原理として、「傾聴の原理」(the principle of hearing)²⁵を主張
しています。これは神学者ないしキリスト教を対象とする研究者が、
研究対象に対してもっぱら主体の立場に立って問うのではなく、と
きにその研究対象の聖典や教理的伝統が、われわれに何を語りかけ
ようとしているのか、あるいは人間や世界や超越についていかなる
真理要求を掲げているのか、それに耳を傾けることの必要性を意味
しています。シュトゥールマッハーによれば、この「傾聴の原理」
が真剣に受けとめられるとき、歴史学的批判はおのずから「伝統と
の批判的対話」を惹き起こすというのです。言うまでもなく、これ
はガダマーの解釈学の真理契機を積極的に受けとめて、神学研究の

²⁴ Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, translated and with an introduction by Roy A. Harrisville (Philadelphia: Fortress Press, 1977), p. 88.

²⁵ Ibid., p. 85.

なかに生かそうとしたものです。かくしてシュトウールマッハーは、「同意の解釈学」なるものを提唱するわけです。彼によれば、「超越から到来する神の真理との出会いに開かれたあり方」、あるいは端的に「超越への開け」(openness to transcendence)に余地を与えるキリスト教理解は、大きく二通りあります。一つは「知解を求める信仰」(fides quaerens intellectum)の立場であり、もう一つは「信仰を求める知解」(intellectus quaerens fidem)のそれです。シュトウールマッハーによれば、「知解を求める信仰」の態度とは、自分自身ならびに他者のために、聖書と対話するなかからキリスト教の信仰告白を新たにし、また明確化しようとするキリスト者ならびに教会のメンバーとしてのそれであり、それに対して「信仰を求める知解」の態度とは、みずから自身がキリスト教の真理を信じるところまでいかなないとしても、キリスト教の伝統と聖書のケーリュグマの語りかけの可能性へと開かれている、傾聴する知性の擁護者のそれです²⁶。

シュトウールマッハーがいうキリスト教理解のこの二つの道、つまり「知解を求める信仰」と「信仰を求める知解」は、ある意味において、神学とキリスト教学の学的態度の違い、あるいは学問的方法の相違にパラレルである、と言えないでしょうか。「知解を求める信仰」は、アンセルムスが定式化したものだといわれていますが、一般的にはアウグスティヌス的な信知の立場を表し、バルトがこの方法によって『教会教義学』の執筆への道を見出したことからわかるように、いわゆる伝統的なキリスト教神学の方法といってよいだろうと思います。これに対して「信仰を求める知解」は、信仰を前提とせずその外に立ちつつも、しかも何らかの仕方で、キリスト教の信仰的自己理解を理解しようと努める、学知の営みです。

以上のような二重の方向性を容認するシュトウールマッハーの神

²⁶ See *ibid.*, pp. 89-90.

学的解釈学は、「神学におけるパラダイム・シフト」²⁷に何年も先立つものですが、かかるパラダイム・シフトを主唱する 80 年代以降の神学者たちは、異曲同工に「解釈理論への方向転換」(the turn to interpretation theory)²⁸を試みています。例えば、わたしがヴァンダービルト大学で教わったエドワード・ファーレイもその代表的神学者の一人です。ファーレイによれば、神学とは信仰を可能にする神の言葉との出会い、あるいは超越的な啓示真理との出会いが呼び起こす、反省的な自己理解の努力だということです。彼の表現をそのまま引用すれば、神学とは「ある特殊な宗教的信仰との出会いが呼び起こす、反省的に獲得された洞察ならびに理解」(the reflectively procured insight and understanding which encounter with a specific religious faith evokes)²⁹、あるいは「ある特殊な宗教的共同体が、その共同体にふさわしい基準の下で、みずから自身を訂正し、その目標を成就するために行う、みずから自身を理解しようとする反省的な努力」(the reflective effort of a specific religious community to understand itself so as to correct itself and fulfills its aims, under criteria proper to that community)³⁰ということです。われわれがここで波多野精一の宗教哲学の定義を思い起こすことは無益なことではなかろうと思います。波多野精一によれば、「宗教哲学は飽くまでも宗教的体験の理論的回顧、そのの

²⁷ これについては、Hans Küng & David Tracy (Hrsg.). *Theologie- Wohin?: Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma* (1984); *Das neue Paradigma von Theologie: Strukturen und Dimensionen* (1986); *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future* (1989)を参照のこと。

²⁸ David Tracy, "1. Theological Method," in *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, edited by Peter C. Hodgson & Robert H. King, newly updated edition (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p. 37; idem, "Hermeneutical Reflections in the New Paradigm," in *Paradigm Change in Theology*, pp. 34-62, esp., 35-47.

²⁹ Edward Farley, *The Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church & the University* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), pp. 64-65.

³⁰ Ibid., p. 76.

反省的自己理解でなければならぬ」(『宗教哲学』序、1935年)のですが、いまや神学も歴史的に限定された宗教的信仰との出会いが呼び起こす反省的自己理解であると主張されるに至っていることがわかります。もちろん反省的自己理解といっても、反省する主体は、こちらの場合には、特殊な信仰に立脚する宗教共同体であるわけですが、しかし神学が宗教哲学へと傾いてきている事実は、少なくとも確認できるだろうと思います。

デイビッド・トレイシーも、神学の新しいパラダイムを強力に模索している神学者ですが、彼はティリッヒの有名な「相関の方法」を、「解釈理論」と「批判理論」によって補強した「相互批判的相関」(mutually critical correlations)のモデルを提唱しています。トレイシーによれば、神学とは「キリスト教的伝統の解釈と現代的状況の解釈との間に相互批判的相関を打ち立てようとする試み」(*the attempt to establish mutually critical correlations between an interpretation of the Christian tradition and an interpretation of the contemporary situation*)³¹であります。ティリッヒの「相関の方法」は、周知のように、「状況のうちに暗に含まれている問い」と「キリスト教使信のうちに暗に含まれている答え」とを、相互に関係づけようとするものですが、トレイシーによれば、暗に含まれている問いと答えを明瞭化する際に、すでに解釈と批判というベクトルは作用しています。しかもキリスト教使信の解釈には現代的経験が、現代的状況の解釈にはキリスト教使信が、相互に内在し合っるとともに関与しているのです。かかる洞察に基づいてトレイシーは、神学的相関において解釈理論と批判理論とが果たす役割をより明確にして、神学を相互批判的な解釈学的企てとして理解しようとしています。

このような解釈学的な相互批判的相関のモデルにしたがって神学を捉え直すとき、神学とキリスト教学の異同は、どのように説明す

³¹ David Tracy, "1. Theological Method," p. 36.

ることができるでしょうか。パラダイム・シフト後の神学は、先に見たように、一種の宗教哲学に、したがってまたキリスト教学に、接近してきていますが、しかし神学とキリスト教の大きな分岐点は、信仰の規範性、あるいはコミットメントという要素をどう扱うかということです。トレイシーは神学を「コミットメントの共同体に根ざした研究共同体」(a community of inquiry grounded in a community of commitment)の営みと表現していますが、キリスト教学の場合には、「コミットメントの共同体に根ざした」という部分は、——もちろん、大方の研究者はそのような「コミットメントの共同体」に属し、したがってそれに深く棹さしているとしても——、公的には括弧にくくられなければなりません。神学は「コミットメントの共同体に根ざした研究共同体」の営みですから、本質的に「信仰告白的」であり、またそうでなければなりません。これに対してキリスト教学は、キリスト教の信仰的自己理解を理解しようとするものではあっても、みずからが「信仰告白的」であってはならず、どこまでも理性的な学問の規範に従わなければなりません。水垣理事長が神学をキリスト教の「内の学」と呼び、他方キリスト教学を「キリスト教の内には立たない一般諸学と同じ水準に立つ、キリスト教の『外の学』」と規定されるとき、おそらくこういう事態が念頭にあるのだろうと想像しています。

わたし自身は、京都大学キリスト教学講座において、武藤一雄先生と水垣渉先生の薫陶を受けた者ですが、波多野精一と有賀鐵太郎によって確立された京大キリスト教学研究室では、キリスト教学はいわゆる「神学」とは異なる別個の学問であるとの意識がきわめて濃厚でした。わたしが学生だった頃には、すでに有賀先生は名誉教授でしたので、直接的に学問の手ほどきを受けたことはありませんが、教室の会合などで警咳に接する機会は何度もありました。有賀・武藤・水垣の三人の先生は、研究の主体を原則的にキリスト者としながらも、研究主体の信仰を安易に学問研究の場に持ち込むことを、厳しく諫めておられました。いずれの先生も確固たる教会的信仰に

立脚しながらも、学問研究の足場は教会ではなく、普遍的理性の場としての大学である、と考えておられたように思います。お三方とも、研究の対象が神学とキリスト教学において重なり合う場合でも、研究の仕方は大きく異なると説き、またそれを実践されてきたと思います。要するに、わたしが個人的に接してきた京大キリスト教学講座の歴代の先生たちによれば、神学は信仰に基づいた知の探求、つまり「信知」であるのに対して、キリスト教学は方法的には信仰を前提としない「学知」であるということです。

キリスト教学についてのわたし自身の考えは、京大キリスト教学の伝統にかなり規定されていますが、最後に自分なりの考えを少し付け加えて、前座の役目を終えたいと思います。

キリスト教学の理念と方法に関しては、有賀先生も武藤先生もご自身の専門研究を通して、われわれに多くの示唆を与えて下さいましたが、水垣先生の場合、特筆すべき功績の一つは、キリスト教学を「探求としての『キリスト教理解』」として捉え、かかるキリスト教的探求の水源地をキリスト教思想史的に突き止められたことだと思います。先生によれば、十全な仕方における「キリスト教理解」の試みは、オリゲネスをもって嚆矢とします。すなわち、オリゲネスの『ケルソス駁論』第三卷第一二章の「キリスト教の事柄を理解しようとする事」(τὸ σπουδάζειν συνιέναι τὰ χριστιανισμοῦ)というフレーズは、そのことを例証する貴重な資料だそうです。オリゲネスはそこで、「かなり多くの学者たちもキリスト教を理解しようと努めた」ことを述べていますが、先生の解釈によれば、「キリスト教に関する事柄を理解しようと努力する《φιλόλογοι》」はキリスト者や神学者に限定されず、「原理的には、理解しようと努力するもの、すなわち探求者を意味している」のです。かくして、教会という信仰共同体を足場とする神学的認識とは別に、自由な学問の府としての大学におけるキリスト教学の成立根拠が示されたことになり

ます。³²

ところで、「キリスト教の事柄を理解しようと努力すること」という原点に立ち返って、キリスト教学を「探求としてのキリスト教理解」と定義した場合、そのような探求はいかなる条件下で可能でしょうか。わたしは長年レッシング研究に携わってきましたが、この研究を通して得た洞察は、真理の探求は「中間時」(interim)としての歴史と深く結びついているということです。歴史が中間時であるということは、歴史的真理は部分的かつ制約的なものにとどまり、部分的にはまた非真理を含んでいるということです。³³ ラインホルド・ニーバーの洞察に従えば、真理の探求は、「真理をもっており、しかももっていない」(having, and not having, the truth)³⁴という中間時的状況において、はじめて真に可能となるのです。「真理をもっている」(having the truth)ことが専一的に主張されると、耐え難い不寛容と「偽りの絶対」(false absolutes)が生じざるを得ません。「所有は沈滞させ、怠惰にし、傲慢にする」³⁵からです。神学がややもすればドグマティズムに陥る危険性はそこにあります。しかし逆に、いかなる意味でも「真理をもっていない」(not having the truth)とすれば、真理に対する無関心が醸成され、真理探求の衝動すら湧いてこないでしょう。それゆえ、真理の探求には「もってい

³² 水垣 渉「探求としての「キリスト教理解」—オリゲネス『ケルソス駁論』三・一—」『宗教的探求の問題』(創文社、1984年)、252-285頁参照。

³³ レッシングにおける真理探求の問題については、拙著 *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 16, 22-24, 54-53, 141-143、ならびに拙論「レッシングにおける真理探求の問題」『基督教学研究』第18号(1998年)、153-174頁を参照のこと。

³⁴ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, vol. 2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), pp. 216-217.

³⁵ Gotthold Ephraim Lessing, *Sämtliche Schriften*, herausgegeben von Karl Lachmann, dritte, auf's neue durchgesehene und vermehrte Aufl., besorgt durch Franz Muncker, Bd. 13. (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), S. 24.

る」と「もっていない」という両契機が、すなわち《所有》の契機と《欠如》の契機がともに不可欠で、両者が弁証法的に媒介される必要があるということです。

これに関連して思い出すのは、個人的な会話のなかで、水垣先生がわたしに語られた言葉です。それは、神学者はキリスト教が何であるかを知っているが、キリスト教が何であるかがまだわからないという契機がなければ、キリスト教学は成り立たない、という趣旨の言葉でした。わたしはそのことをずっと自分のなかで反芻してきました。わたしは本学に着任する前は、首都圏の某キリスト教大学で教鞭を執っていましたが、そこでの 11 年間の経験は、わたしに神学とキリスト教学の根本的相違を教えてくださいました。その大学には有名な神学者が多く関与しておられ、わたしもそういう方々との交わりに大いに裨益されましたが、同時に、自分が親しんできたキリスト教学と、東京神学大学に代表されるような神学とでは、かなり異なるものだということを痛感しました。「わたしたちの知るところは一部分であり、預言するところも一部分にすぎない」(第一コリント 13:9)、というパウロの言葉を肝に銘じない神学者はいないとしても、やはり神学者はキリスト教真理を《すでにもっている》という立場に立っていますし、またそうでなければ神学者は務まらないでしょう。しかしわれわれキリスト教学に従事する者は、そうであってはならないと思うのです。

最後に、「キリスト教学と組織神学」の相違について、もうひと言敷衍しておきます。レッシングはあるとき弟に宛てた書簡において、「わたしは自分が演習風に (γυμναστικῶς) 書くすべてのことをまた教理的なものとして (δογματικῶς) も書くとは限らない」³⁶と述べていますが、この γυμναστικῶς (演習風に) と δογματικῶς (教義に則って) ということは、キリスト教学と神学(とくに組織神学)の研究態度の違いをよく表しています。すなわち、神学はキ

³⁶ Lessing, *Sämtliche Schriften*, Bd. 18, S. 266.

リスト教の真理に δογματικῶς に関わりますが、キリスト教学はそれに γυμναστικῶς に関わるのです。神学とキリスト教学は、キリスト教を理解しようとする点では同じですが、前者がキリスト教を「内から」δογματικῶς に理解しようとするのに対して、後者はキリスト教を「外から内へ」と向かって探求し、その信仰的自己理解を知性的に理解しようと努めます。その探求の努力はあくまでも γυμναστικῶς であって、したがって、それ自体がひとつの体系を志向する場合でも、組織神学の場合とは異なって、それは「開かれた変更可能な体系」(ein offenes, modifikables System)³⁷にならざるを得ないと思うのです。

いずれにしても、神学が教会という信仰共同体を基盤とした「知解を求める信仰」の立場であるとすれば、キリスト教学は普遍的理性の場において営まれる、「信仰を求める知解」の企てです。後者は信仰の自己理解の学ではなく、信仰的自己理解を理解しようと努める学知の営みです。神学とキリスト教学は相補うべきですが、混同されてはならないのです。

(やすかた・としまさ 北海学園大学教授)

³⁷ Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922), VIII. ここに引用した表現は、トレルチがみずからの哲学体系に関して述べたものであるが、これは彼の神学体系全般にもあてはまる。トレルチの神学が「キリスト教文化科学」(Kulturwissenschaft des Christentums) という性格をもっており、したがって、わが国の「キリスト教学」の先蹤をなすものであるとすれば、彼の思想が決して完結されなかったのも理由のないことではない。

キリスト教学の理念とその諸問題¹

芦名定道

1 問いとしてのキリスト教学の理念

或る学問の営みを規定している理念について論じようとする場合、しばしば、当該の学問と他の諸学問（とくに隣接する）との比較、また比較を通した類型化が行われる。伝統的な哲学的学問体系論において、たとえば、自然科学と精神科学との対比が説明と理解という方法論的異同を手がかりに行われたことは、こうした議論の代表的事例と言える。² 実際、19 世紀以来の伝統的な学問論（とくにドイツ）では、諸学の類型化がなされ、あるいはさらに様々な学問体系論が構築される中で、「キリスト教に関わる諸学問」の学問性、たとえば、神学の学問性・科学性が論じられてきた。³ 「キリスト教

¹ 本稿は、2008 年 6 月 28 日に北海学園大学で開催された、日本基督教学会北海道支部会における公開シンポジウム「キリスト教学と組織神学」での発表をもとに、それを論文化する形で作成された。当日の発表原稿を加筆修正し、とくに注を付したことを、お断りしておきたい。

² 伝統的な哲学的学問体系論の問題については、拙論『ティリッヒと弁証神学の挑戦』（創文社、1995 年）の関連箇所（とくに、第二章）を参照。また、説明と了解（理解）との対比については、リクール「説明と了解——テキスト理論、行動理論、歴史学理論の間の若干の注目すべき関係をめぐって」（ポール・リクール『解釈の革新』久米博他訳、白水社、1978 年、17・45 頁）を参照いただきたい。

³ 近代の哲学的学問体系論と関連しながら展開してきた近現代の神学思想史は、この神学の学としての性格、あるいは神学の合理性をめぐる論争という観点から解釈できる。それは、近代以降の神学思想において、神学体系の本論（体系内容）に先行するプロレゴメナにより多くの議論が費やされるようになった点に端的に表れている（学問論と方法論的議論の肥大化）。この点については、注 2 に挙げた拙論のほか、パネンベルクとその影響を受けた次の文献を参照（これらは現代神学における神学の学問性を論じる上で、必読の文献である）。

学の理念」について論じる際にも、キリスト教学に関連する諸学問、とくにキリスト教神学との比較・対比は、必要な手続きの一つと言わねばならないであろう。

日本でも、キリスト教に関わる諸学問の学問性に関しては、すでにかんがりの議論の蓄積が存在している。現在、論者が所属している京都大学キリスト教学専修は、日本におけるこうした議論について、一つの伝統を形成してきた——「キリスト教学」という名称の起源の一つはここにある——。そこで、以下の考察では、まず、京都大学キリスト教学において、「キリスト教学」という学問がいかなる意味で理解されてきたのか（キリスト教学の理念）、そして現在、論者自身がこれについてどのように考えているのか、を説明し、その後、それと比較すべき「組織神学」（ティリッヒ）の立場について分析する。そして、これらの議論に基づいて、キリスト教学と組織神学との比較を行い、現代日本におけるキリスト教研究について、若干の私見を述べることにしたい。

2 キリスト教学とは？

京都大学におけるキリスト教学の成立の事情については、『京都大学百年史／部局史編1』第2章より知ることができる。⁴ その一部を引用しよう。

Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Shurkamp, 1977.

Philip Clayton, *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*, Yale University Press, 1989.

Philip Clayton, *God and Contemporary Science*, Edinburgh University Press, 1997.

Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Cornell University Press, 1990.

⁴ http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/cgi-bin/retrieve/sr_bookview.cgi/BB00000052/Body/2_2_1.htmlを参照いただきたい。また、キリスト教学講座設置の経緯については、石原謙「序説 生涯と学業」（石原謙他『宗教と哲学の根本にあるもの』岩波書店、1954年、1・36頁）、においても詳しい説明がなされている。

「ドイツ留学中に宗教史学派の原始キリスト教研究にふれ、明治 41 (1908) 年に『基督教の起源』を著していた波多野精一 (1877～1950) が大正 6 (1917) 年 12 月に宗教学講座に着任してから、初めて専任者によるキリスト教学の授業が行われることになった。このことは、文学部においてキリスト教研究の重要性が早くから認識されていたことを示している。このような背景で、キリスト教の学術的研究のため寄付された渡辺荘奨学資金により、大正 11 (1922) 年 5 月本講座が宗教学第 2 講座として設置され、波多野がこの講座を兼担することになった。波多野は、原始キリスト教、パウロおよびヨハネの宗教思想、宗教思想史等について講じ、退官後発表された『時と永遠』(1943 年) のような、キリスト教の立場に基づく宗教哲学をも構想しつつあった。波多野の厳密なテキスト読解と深い宗教哲学的思索とが、本講座の礎石を据えたといつてよい。波多野は、昭和 2 (1927) 年、本講座の兼担を解かれて分担となったが、昭和 12 (1937) 年 3 月には宗教学第 1 講座から本講座の担任者となり (第 1 講座を分担)、本講座は初めて専任教授を持つことになった。」

京都大学における基督教学講座の設置が、国立大学に——キリスト教的背景を有する大学ではなく——キリスト教研究の拠点を形成するという明確な意図に基づいていたことは疑いないが、その意図の真意がどこにあったかについては、その細部を解明することは今となっては困難である。ここでは、さしあたり、基督教学講座の設置が、日本における神学と区別された学問としてのキリスト教思想研究、つまりキリスト教研究における近代的な学問性・科学性の確立にとって、決定的な意味を有するものになったこと、また、それが現在の我々の共有する問題であることを確認すれば十分であろう。

次に、波多野精一、有賀鐵太郎、武藤一雄ら、これまで基督教学

講座を担ってきた研究者が、キリスト教学の理念について行ってきた議論を辿ってみよう。⁵

まず、波多野は宗教哲学あるいは宗教学について、次のような説明を行っているが、ここから波多野が構想したキリスト教学の基本的立場を確認することができる。

「宗教学も歴史的研究を出発点、基礎とせねばならぬ。然しながら宗教史は歴史として一定の価値を其成立の制約として予想する。しかし問題とはしない。宗教学は夫故、宗教史を超越して進まねばならぬ。宗教史の前提とする価値内容、其の普遍妥当性の根拠を究めねばならぬ。宗教哲学は必要となつて来る。」（『宗教学』『岩波哲学大辞典』1922年）

「宗教哲学は宗教的体験の理論的回顧その反省的自己理解でなければならぬ。」（『宗教哲学』序、1935年）⁶

この引用からわかることは、波多野が自らの構想するキリスト教

⁵ 波多野、有賀、武藤における「基督教学」理解に関するより詳細な分析としては、次の文献を参照していただきたい。安酸敏眞「トレルチと『キリスト教学』の理念」、『基督教学研究』（京都大学基督教学会）第25号、2005年、191・212頁。

⁶ これら波多野からの引用は、一部表記を現代的に改めた上で、『波多野精一全集 第三巻』（岩波書店、1968年）によって行われた——引用頁は、それぞれ、393・394、245頁である——。波多野の宗教哲学と新カント学派を含むカント主義との関わりについては、稿を代えて本格的な議論を行う必要があるが、岩波版全集第五巻所収の「フィッシャー氏のカント」「プロティノスとカント 宗教哲学の二つの任務」「カントの宗教哲学について」などの一連の文章からも、両者の密接な連関が了解可能と思われる。なお、新カント学派の体系論については、次の文献を参照。九鬼一人『新カント学派の価値哲学——体系と生のはざま』弘文堂、1989年。

また、『波多野精一全集』第一巻・月報（第二次、1989年6月）に収められた、宮崎市定「波多野宗教学受講記」（大正12年のノート）から、波多野が、その講義においても宗教学を宗教哲学や神学と区別して論じていたことが確認できる。「宗教学は、一般的普遍的立場をとる点において神学と異なり、経験的方法をとる点において哲学と異なる」（月報2頁）。

学の中心に宗教哲学を位置づけていたこと、そしてその背後に 19 世紀から 20 世紀にかけてのドイツの哲学的学問論が存在するといふことである。つまり、波多野の言う、歴史から価値・普遍妥当性、あるいは体験から反省・自己理解という思惟の展開と、新カント学派の学問論との関わりは明瞭であり、ここに波多野哲学の基礎を確認することができるであろう。

この波多野における体験の理論的自己理解という議論をさらに展開したのが、キリスト教信仰の自己理解の理解とも表現できる有賀のキリスト教学理解である。⁷この有賀の議論でとくに意識されているのは、キリスト教学と神学との区別と関係である。

たとえば、バルトは自らの神学の理念と方法を確立する際に、アンセルムスの「知解を求める信仰」(*fides quaerens intellectum*)、「信仰のラチオ」(*ratio*)について独自の分析を行った——アンセルムスの背後に、信仰の内的反省運動としての神学というアウグスティヌスの伝統を指摘することもできる——。⁸ この信仰に内在する

⁷ 有賀は、『キリスト教思想における存在論の問題』(1961 年、『著作集 4』)の「序論」で、基督教学あるいは基督教学講座について言及し(15-18 頁)、キリスト教学が、神学とは異なり、「普遍的理性」「キリスト教を学問的研究の対象としようとする人々が参加しうるような場」に開かれていなければならないことを述べている。もちろん、神学も学である限り、それが反省的思惟(信仰の内的反省としての理解)によって成り立っていることは言うまでもないが、「その前提が真に学的前提であるためには、その前提そのものが徹底的の、また絶えざる理性的批判によって吟味されることを要する」(同、16)。それは、「学的理性」が自己批判的前提(前提自体が自らの批判的吟味に開かれていること)に基づいているということであり、信仰の内的反省としての理解自体をさらに反省する立場が表明されていると考えられる。これが、「自己理解の理解」という表現の意味である。これについては、『キリスト教思想における存在論の問題』(1961 年、『著作集 4』)の森田雄三郎の「解題」(459-466 頁)も参照。

⁸ これは、バルトの『教会教義学』の方法論的基礎とも言える次の文献である。Karl Barth, *Fides quaerens intellectum*, 1931 (*Gesamtausgabe. II. Akademische Werke*, Theologischer Verlag Zürich, 1981)。

なお、有賀がこのバルト神学の自由主義神学批判を十分に意識しつつ、自らの学的方法論の形成を行っていることは、『象徴的神学』(1946 年)『有賀鐵太郎著作集 3』(創文社、1981 年)の「前編 象徴的神学」の論述などより、明ら

自己理解という神学についての理解は、神学の概念規定における一つの伝統と言えるが、この神学理解と対比するとき、先の波多野の宗教哲学は、学としての共通性を明らかにする点では有効であるものの、宗教哲学あるいはキリスト教学と神学との関連性（とくに区別）に不明瞭な点が残ると言わねばならない。これに対して、信仰の自己理解の理解としてのキリスト教学という有賀の議論は、キリスト教学と神学との理解の学としての両者の共通性と両者の区別との双方をより明瞭にするものである。信仰の自己理解としての神学に対して、キリスト教学は、その神学の理解という仕方において、神学のメタレベル（理解の理解、反省の反省）の議論をその内に包括することによって成立しているのである。同時に、有賀において、キリスト教学の中心に位置する宗教哲学に対して、教父学（思想史研究）からアプローチするという方法論的展開がなされていることにも留意しなければならない。⁹ もちろん、波多野が、西洋哲学史研究と聖書学を基盤に宗教哲学を構築したことを考えれば——波多野は日本における哲学史と宗教哲学の先駆者・大家であるばかりでなく、聖書学の先駆者である——、教父学から宗教哲学へのアプローチの可能性自体を、波多野に遡及させることも可能であろうが、有賀においてこの可能性が本格的に具体化され、水垣渉とその薫陶を受けた教父学研究のキリスト教学的伝統を形成していることの意義は明らかである。

有賀の後任として基督教学講座を担当した武藤一雄においては、神学と宗教哲学との関係について、「間」（武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社）という特徴的な表現が見られる。ここで、この

かである。キリスト教学の理念をめぐる考察は、有賀以後、バルト神学後の問題状況を前提に展開されることになる。

⁹ 思想史研究から宗教哲学へという有賀の思索の足跡は、『オリゲネス研究』（1943年、『著作集1』）から始まり、『象徴的神学』における神学的解釈学としての方法論的反省を経て、『キリスト教思想における存在論の問題』のハヤトログア、ハヤ・オントログアの提唱まで、辿ることが出来る。

「間」をめぐる問題の詳細な分析を行うことはできないが、「神学」と「宗教哲学」との「間」と言われる場合に、神学と宗教哲学との差異性（あるいは神学と哲学との区別）といった波多野らの念頭にもあった西洋思想の伝統的な問題が意識されていることは明らかであり、それは異なる二つのものの関係構築の場を意味していると言えよう。さらに議論を進めるならば、この「間」は、キリスト教研究を規定する解釈学的循環、つまり、キリスト教学的思索の活動の場と解することもできる。¹⁰ この「間」において、信仰・経験と反省プロセス（反省的自己とその自己反省の反省）との循環が生起しているのである。

以上から浮かび上がるキリスト教学は、宗教学（宗教史、聖書学）、宗教哲学、神学の三者を包括し、しかもこれら三者を反省的に関連づけるものと規定することができる。とくに、この三者の関係性の解明は、反省の学としての哲学（キリスト教学の学的基础論としての宗教哲学）の課題であり、宗教哲学はキリスト教学の中で方法論的に中心的な位置を占める。キリスト教（信仰・歴史）をめぐる反省の諸レベルの区別と関係とが構築される解釈学的場こそが、キリスト教学の成立するところなのである。

では、本章の結びとして、論者自身が現在京都大学で行っている

¹⁰ 武藤宗教哲学の方法論的展開は、『宗教哲学』（日本YMCA同盟出版部、1955年。とくに第四章）、『神学と宗教哲学の間』（創文社、1961年）、『宗教哲学の新しい可能性』（創文社、1974年）において辿ることができるが、これが、京都大学における基督教学講座を担当したことと関連しており、とくに、「間の議論が、『神学と宗教哲学との関係——両者の結びつきや相反撥する関係——』に関わっていたことは、『神学と宗教哲学の間』の「序」（1-3頁）から確認することができる。そして、この「間」という関係性の理解が、解釈学的構造を有することは、『宗教哲学の新しい可能性』所収の「解釈学的原理における『中』について」（151-200頁）などにおいて論じられる通りである。すなわち、「ハインリッヒ・オットのいう『間』の領域(*der Bereich des Zwischen*)は、そこにおいて解釈学が成り立ち、遂行されるべき領域でもある」、「解釈学的原理としての『中』というとき、それは、上述のごとき『間』(*das Zwischen*)、すなわち、『中間』に立つのでなければ、およそ解釈学というものは成立しないことを含意するものと考えたいのである。」（同、171）

キリスト教学概論講義（概論講義「キリスト教学への招待」、<http://ocw.kyoto-u.ac.jp/jp/letters/index.htm>、京都大学オープンコースウェアに掲載）を紹介してみたい。このキリスト教学講義では、キリスト教学を「キリスト教」という対象において結合された諸学、「現代宗教学、宗教哲学、神学」の総体（＝ネットワーク）として規定している。現代宗教学には、1880年代以降、伝統的な神学や宗教哲学とは異なる経験科学としての宗教研究を目指し発展してきた諸学問が含まれるが、神学や宗教哲学との対比で類型化（類型から要素へ）し、キリスト教学の中に図式的に位置づければ、次のようになる。つまり、キリスト教学は、キリスト教の諸現象の記述・分析（経験概念）を基盤しており、それを担うのがキリスト教学の現代宗教学的要素である。それと共に、キリスト教学には、キリスト教諸現象がキリスト教である根拠・意味（本質概念）の解明などを行う宗教哲学的要素、そしてキリスト教諸現象についての規範的議論（規範概念）を担う神学的要素が含まれ、三つの要素は緩やかなネットワークを形成する。

現在の論者が行っている「キリスト教学概論講義」のねらいは、「キリスト教」への三つの学問的アプローチあるいは要素を含むものとして、キリスト教学を可能な限り包括的にイメージすることであり、それによって、どのアプローチ・要素に中心を設定するかに応じて、キリスト教学を具体化する際の多様な諸形態（キリスト教学の多様なヴァリエーション）を保持することが可能になる。大切なのは、キリスト教学が固定された完結的な体系ではなく、動的な諸学問のネットワークであること、つまり、キリスト教という「共通対象」において規定された諸学問の複合的關係性（対象と方法との循環）であるということである。たとえば、これまでのキリスト教研究においては、十分な検討がなされてこなかった、フィールド研究と思想研究との統合や、日本という研究の場に留意したキリスト教学の具体化など、今後、キリスト教学として新たに追求される

べき課題は少なくない。¹¹ これらの新たな試みは、波多野からはじまり有賀や武藤を経て現在に至るキリスト教学の構想の延長線上に位置しているのである。

3 ティリッヒの組織神学

次に、これまでのキリスト教学の理念との比較に向けて、キリスト教神学の学的性格を検討することにした。取り上げるのは、ティリッヒの『組織神学』であり、その第一巻の序論に絞って考察を行うことにしよう。¹²

¹¹ キリスト教学の研究内容とその広がりについては、武藤一雄・平石善司編『キリスト教を学ぶ人のために』（世界思想社、1985年）を参照。また、論者自身は、現代キリスト教思想研究会（<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/christ/seminar.html>）という若手研究者の討論の場において、アジア・日本のキリスト教、「宗教と科学」関係論、近代・ポスト近代のキリスト教、という諸テーマに関して、キリスト教学の新たな研究領域への展開を試みている。

¹² 本稿で、ティリッヒ『組織神学』として引用しているのは、次の著書である。Paul Tillich, *Systematic Theology*. Vol. 1, 2, 3 (1951, 1957, 1963), The University of Chicago Press.

この『組織神学』の構成については、拙論「P. ティリッヒ『組織神学』の方法と構造」（<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/ashina/sub14F1.pdf>）に記した次の表を参照。

	Question	Answer
Vol. 1 Introduction		
Part I	Reason	Revelation
Part II	Being	God
Vol. 2 Part III	Existence	Christ
Vol. 3 Part IV	Life	Spirit
Part V	History	Kingdom of God

・ Being / Existence / Life ・ History

・ God / Christ / Spirit : Trinity

Creation / History / Eschaton ・ Eternity : History of Salvation

ティリッヒの組織神学構想は、注 12 の表に示したように、「相関の方法」(Method of Correlation)によって構成される体系の横軸(横構造)と三位一体論的あるいは救済論的な体系の縦軸(縦構造)によって成り立っているが、ここでとくに注目したいのは横軸、つまり「相関の構造」である。これまで「相関の方法」については、多くの議論がなされてきたが、この組織神学の方法論の意味を理解するうえで重要なことは、「問いと答え」の相関をティリッヒの具体的な思想的営みに即して広義に捉えること、つまり方法の実際の適応に即して分析することである。¹³

その上で、まず、確認したいのは、神学に限らず、そもそも学・科学とは、問題解決の試み(探究過程)と捉えられるという点である。学はそれ固有の問いを立て、固有の方法によってその解決を試みる。これは学としての神学においても同様である。¹⁴ したがって、学としての神学の営みは、いかなる問い(問いの定式化)を、いかなる方法で探究しようとするのか? その問いに対して、いかなる解決を与えるのか? という観点から、つまり、「問いと答え」に規定された構造において論じることができる。この「問いと答え」という神学的営みを規定する構造から帰結する論点は多岐にわたるが、

¹³ ティリッヒの「相関の方法」をめぐる研究文献はかなりの数に上るが、ティリッヒによる定式化の問題点を含めた、その詳細については、注 2 の拙論を参照。なお、「相関の方法」とは、ティリッヒだけでなく、キリスト教神学の方法論をめぐる多くの神学者が行う様々な議論において、実質的にその具体化と言うべき展開を確認することが出来る。相関の方法はキリスト教神学にとって多様な展開の可能性を有しているのである (David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, 1986.などを参照)。本稿で、ティリッヒの「相関の方法」に焦点を合わせて、キリスト教神学(組織神学)を論じたのは、以上の認識に基づいたものである。

¹⁴ それぞれの学がその対象に相応しい問いと方法を有していること、そしてそれが神学の科学性を保証するものであることは、トランスがそのバルト論において、バルト神学の科学性を論じる際の論点にほかならない。トーマス・F・トランス『科学としての神学の基礎』水垣渉・芦名定道訳、教文館、1990 年。(Thomas Forsyth Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, University Press of Virginia, 1980.)

ここでは、次の二点を指摘しておこう。

①「個と共同体」の循環

学の営みにおいて「問いと答え」の構造が現れるのは、何よりも、科学者共同体内部における、問答・討論・対話といった形態においてである。これは、学が共同の営みであるということにほかならない。したがって、神学の営みに関しても、その背後にある共同体（伝統）の存在を無視することはできない。しかし、組織神学が具体的な著作として提示されるとき、その著作はそれを提示する個人（神学者）による作業として存在可能になるのであり、そこでなされるのは、共同体における問答・討論・対話の個人による集約である——それが、たとえばティリッヒの『組織神学』となる——。そして、「組織神学」において、共同体レベルでの相互的問答は、しばしば体系という形式化がなされる——人間の探究する知は全体性を求める——。¹⁵

②「問いと答え」の定式化における哲学（あるいは哲学的要素）の役割

ティリッヒは、『組織神学』における神学が答えることを求められる「問い」について、それが時代状況において変化することを確認した上で、状況において提出される問いを問いとして定式化する役割を果たすのが哲学であると述べる。したがって、ティリッヒにおいて、「問いと答え」相関は「哲学と神学」相関として具体化されることになる。しかし、より詳細に検討すると、ティリッヒの相関の方法における、神学と哲学の関係は、ティリッヒが説明する以上に

¹⁵ ティリッヒにおいて「体系」の問題は、思惟の相互連関性と首尾一貫性に関わっており、この体系性によって、神学の合理性が確保されと考えられている（こうした体系性については、注2に挙げた拙論を参照）。こうした思惟の基本的性格が問題性（支配としての全体性）を有することは、レヴィナス（『全体性と無限』）によって指摘された通りであるが、本稿で論じた「問いと答えの相関」が循環性（解釈学的循環）をその前提にしていることについては、それが絶対的知の断念あるいはその先送り（留保）を含意している点に留意すべきであろう。

かなり複雑であることがわかる。なぜなら、ティリッヒの相関の方法において、神学も哲学も実は両義的（さらには多義的）だからである。すなわち、一方に、「問いと答えの相関」としての神学（『組織神学』全体）と答えとしての神学（『組織神学』の各部の後半）という神学の両義性が、また他方に、問いの定式化としての哲学と相関構築を可能にする思惟の哲学的要素としての哲学（合理的思惟の担い手としての哲学）の両義性が存在している。したがって、「問いと答え」は別々に存在するものがたまたま相関する、といった単純な関係づけでは捉えられないことになる。ブルトマンが先行理解の問題として論じたように、問いと答えは自律性を保ちつつも、相互に依存し合っているのである——ティリッヒはそれを問いと答え双方における形式と内容との区別によって説明しようとした——。¹⁶

このように、ティリッヒの相関の方法に関しては、さらなる批判的解明を要する諸問題が残されているが、ここでは、問いと答えの間には、そしてその定式化に関わる哲学と神学との間には、自律性と依存性によって規定された循環構造が存在することを指摘するにとどめたい。

前章のキリスト教学との比較という観点から見るときに、相関の方法によって構築されるティリッヒの神学体系（組織神学）で注目すべきは、キリスト教学の場合と同様に、ここにおいても、「諸科学、哲学、神学（答えとしてのメッセージの解釈）」の三者の関係づけが問題となるということである。

哲学と神学とが相関の方法に組みこまれていることはこれまでの議論から明らかであるが、哲学や神学以外の諸科学も相関の方法において不可欠の役割を担っている。それは、『組織神学』の序論で、

¹⁶ ティリッヒの形式と内容の区別をめぐる批判的コメントとして、次のパネンベルクの文献は注目に値する。パネンベルク「神についての問い」、パネンベルク『組織神学の根本問題』近藤勝彦・芳賀力訳、日本基督教団出版局、1984年、288-330頁。（Wolfhart Pannenberg, *Die Frage nach Gott* (1965), in: Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, S. 361-386.）

経験や規範や方法論的合理性などともに取り上げられる、組織神学の「資料」(Sources)の議論において確認できる。ここでは、「資料」の問題を論じるために、まず、ティリッヒの相関の方法を構成する「状況」に遡って、ティリッヒの議論の内容を確認することにしよう(以下の引用は、谷口美智雄訳のティリッヒ『組織神学 第一巻』(新教出版社、1990年)から行い、引用頁は、引用文の後に、頁数のみを記す)。

「すべての神学的労作の一つの極である『状況』とは、個人や集団がその中において生きる場所の経験的な心理学的社会的状況を意味しない。その状況とは、彼らが彼らの実存の自己理解をその中で表現する場所の科学的、芸術的、経済的、政治的、倫理的諸形態の総体を意味する」、「神学が考えなければならない『状況』とはそれぞれの時代にさまざまな心理学的社会的諸条件下においてなされる創造的な実存の自己理解である。」(4)

「状況」とは、相関の方法における「問い」の極を定式化するための資料・源泉(実存の自己理解の表現の総体)において問われるものであり、しかもそれが科学的から倫理的までの文化の諸領域全体に及ぶということからわかるように、「神学は、それらの諸要素が理論的また実践的に見出した文化的表現全体」(ibid.)を取り扱わざるを得ないことになる。つまり、「組織神学の資料を一瞥すると、それがほとんど無制限に豊富であることがわかる。すなわちそれは聖書、教会史、宗教史及び文化史である」(50)。したがって、組織神学は、宗教史及び文化史などを含む文化的表現全体についての学問的考察を前提として、自らの内に、諸科学の成果を包括しなければならない。相関の方法は、その概略を単純化して示すならば、次のように要約できる。すなわち、諸科学が提供する文化諸領域における資料から哲学的解釈によって「問い」を定式化し、それに対してメッセージを「答え」として相関させる(答えとしての神学)、こ

の一連のプロセスが相関の方法なのである。¹⁷ 相関の方法において、諸科学、哲学、そして神学の三者が関連づけられていることは明らかであろう——この場合、哲学も神学も先の見た両義性を有しており、三者関係は決して単純ではない——。こうした三者関係（解釈学的循環に内にある）によって構成されている点で、組織神学はキリスト教学と類似性を有していることがわかる。

では、組織神学とキリスト教学との間には、どこに決定的な違いがあるのだろうか。それは、「源泉資料と媒介的経験とが従わなければならない規準の問題」(58)、つまり、神学の規範(Norm)の議論の中に見いだすことができる。「資料と媒介とはそれらの使用が或る規範によって導かれる場合にのみ神学体系を産み出すことが出来る」

(ibid.)と言われるように、神学が組織あるいは体系という統合的な形態を獲得できるのは、それが多様な素材を一つの意味連関へとまとめあげる解釈学的中心（意味付与原理）を有しているからであって、組織神学の現実形態は、その規範に依拠すると言わねばならない。¹⁸ ティリッヒは、自らの『組織神学』の規範を含め、キリス

¹⁷ この相関の方法という思惟のプロセスを、「神の問い」について詳論したもののとして、注2の拙論の243-328頁を参照。

¹⁸ 「さらにまた、キリスト教信仰の基礎である中心的事件、すなわちキリストとしてのイエスにおける新存在の出現に対する直接的ないし間接的關係の大小に応じて、この膨大な資料素材にも重要さの度合の差があることも明らかにあった。」(ティリッヒ『組織神学 第一巻』(新教出版社、1990年)、50頁)

ティリッヒが挙げるキリスト教思想における「規範」の具体例が、いずれもキリスト論に関わっている（あるいはキリスト論に関連している）ことからわかるように、キリスト教神学は基本的にはキリスト論中心という構造を有するものと考えられる。これは、ティリッヒの『組織神学』にも当てはまる特質であって、ティリッヒ神学もティリッヒ的仕方においてキリスト論中心的であると言わねばならない(『組織神学 第二巻』の「序論」を参照)。こうした論理構造は、1920年代～30年代の論考、たとえば、次の文献において、意味付与原理（歴史的意味連関の成立条件）とキリスト論との結びつきをめぐる議論として確認できる。Paul Tillich, *Christologie und Geschichtsdeutung* (1930), *Paul Tillich. Main Works. vol.6*, de Gruyter, 1992, pp. 189-212.

なお、規範自体が、伝統において形成され（価値と歴史の関係）、またキリスト教神学では、神学体系構築の規範がキリスト論として展開されることから、

ト教思想史に現れた多様な規範について、以下列挙するように具体的な実例を示している。

「キリスト教教理の規範の問題は教会史のごく初期に起こった。それは内容的と形式的との解答を得た。内容面においては教会は信經を作った、これはその中心にキリストとしてのイエスに対する洗礼の信仰告白を持ち、教理的規範を含んでいるものと考えられた。形式面においては教会は主教、教会会議、教皇などの権威の階層制を成立させ、これが異端的歪曲に対して規範の安全を保護するものと考えられた。」(ibid.)

「ルターはパウロに従って彼が『信仰による義認』と称した内容的規範の力をもって、また聖書的（特にパウロ的）権威をもってローマ教会の体系を粉碎した。」(59)

「初代ギリシア教会にとって、規範は不死の生命と永遠の真理との受肉による有限の人間の死と誤謬とからの解放であり、ローマ教会にとっては、神人の現実的聖典的犠牲による罪科と壊滅とからの救済であった。近代のプロテスタントにとっては、それは人間存在の人格的、社会的理想を示す『共観福音書』のイエスの像であり、最近のプロテスタントにとっては、それは旧新約聖書の預言者的な神の国の使信であった。」(ibid.)

「本体系に用いられかつ現代の弁証論的状况に最も適当と考えられ

キリスト論的規範の妥当性の評価は、歴史の状況理解との相関性によって規定されることになる。つまり、どれか一つの規範が絶対性を有するわけではなく（注 15 で見たように絶対知は断念されている）、体系自体が多様性・多元性を特徴としているのである。神学体系が歴史性において規定され、歴史的再構築の繰り返しのプロセスに開かれていること自体が、キリスト教的自己同一性を構成すると言ふべきであろう。

る組織神学の内容的規範は、『キリストとしてのイエスにおける新存在』である」、「今日の組織神学の内容的規範は、われわれの究極的関心としてのキリストとしてのイエスにおける新存在であるということが出来る。この規範は組織神学のすべての資料の使用規準である。」(61-62)

ここでとくに注目したいのは、「真の規範であるためには、それは神学者の個人的意見ではなく、教会とキリスト教使信との出会いの表現でなければならない」(60)という点である。つまり、組織神学に具体的な形態を与えるための基本原理である「規範」は、個人的あるいは恣意的な事柄ではなく、信仰共同体（その伝統）が共有する究極的関心の事柄なのである。したがって、組織神学の存立は、コミットメントの共同体としての信仰共同体（教会）——ティリッヒも述べるように、キリスト教は信条・伝統による多元性を内包している——において可能となるのであって、規範はその表現にほかならない。キリスト教学は、そのうちに現代宗教学、宗教哲学、神学の三者を包括し、組織神学は、現代宗教学を含む諸科学、哲学、神学を統合している。しかし、組織神学はこれら三者を規範のもとで統合しているのであって、ここに両者の決定的な違いがあると言わねばならない。

キリスト教学と組織神学との関係については、以上の考察に基づいて、さらに次の二つの帰結を指摘することが出来る。第一の帰結は、規範・伝統が希薄化するとき、組織神学はキリスト教学に接近する、ということである。論者の私見によれば、現代キリスト教思想における組織神学はいわば危機的状況にあり、その根本には、組織神学の体系を可能にする「規範」の危機、そして規範を生み出し伝承する「伝統」の危機が存在するように思われる。ティリッヒは、『組織神学』を公にするに先立つ1937年(中期ティリッヒ)に、「プ

ロテスタント時代の終焉」を論じたことがあったが、¹⁹ それは、「プロテスタント時代」がキリスト教の思想状況がプロテスタントとカトリックとの対立によって規定されているという意味においては、今や終わりにさしかかっている、これからのキリスト教思想は別の対立軸によって展開することになることを意味していた。²⁰ これは、教派的な伝統が急速に解体する現代の思想状況を指し示しているのである。

この状況判断への賛否は別にしても、組織神学の全体系を体系の名に値する仕方で具体化することは、現在ますます困難になりつつあることは否定できないであろう。²¹ 世紀のキリスト教神学は、いかなる組織神学体系を生み出すことが出来るのだろうか。この第一の帰結は、組織神学を成立させる規範の担い手という点から、次のように言い換えることが出来る。伝統の解体は、組織神学の担い手としての教派や学派の拘束力が低下し、組織神学における個人の役割が相対的に増大することを意味する。ティリッヒは、規範は「神学者の個人的意見」によるのではないと述べているが、それが基本的に正しいとしても、組織神学構築に関して、個人としての神学者がその役割の比重を次第に大きくしてきたことは、近代以降の神学思想史が示している基本動向ではないだろうか。伝統の希薄化は、神学者個人の神学的営みとしての体系構築という傾向を促進し、規範性の喪失（共同体の現実に対して責任を負う仕方で規範性を説得的に提示する能力の低下）へ繋がる。組織神学のキリスト学への接近は、このプロセスの進展の中に位置しているのである。

第二の帰結は、以上とは逆の方向の、つまり、キリスト教学にお

¹⁹ ティリッヒのプロテスタント論については、次の拙論を参照いただきたい。芦名定道「P. ティリッヒのプロテスタンティズム論の問題」『日本の神学』（日本基督教学会）第25号、1986年、43-71頁。

²⁰ キリスト教思想で焦点となる対立軸の変遷と現代の問題状況については、カブの次の文献を参照。John B. Cobb Jr., *Postmodernism and Public Policy: Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and the Economy*, State University of New York Press, 2002, pp. 17-18, 29-33.

いて神学的要素に重点が置かれるとき、それは組織神学に近づく、という帰結である。実際、典型的に神学的な諸問題を取り扱う際に、キリスト教的宗教哲学とキリスト教神学との相違は、かぎりなく曖昧なものとなる。宗教哲学の側から、宗教哲学と神学との理念的区別が実質的に踏み越えられることはしばしば起こりえることなのである。これと類似した問題に関わるものとして、次の例を挙げることができるであろう。つまり、ティリッヒ『組織神学』の「問い」に関わる各部の前半は、それだけを切り離して宗教哲学として議論することも不可能ではないが、²¹ しかし、これをその神学体系全体の文脈に位置付けるとき、その神学的性格は明瞭になる（各部の前半と後半とは神学的循環の内部にある）。同様のことは、キルケゴールの『死に至る病』の第一部と第二部との間にも指摘できるかもしれない。

以上のキリスト教学と組織神学との関係をめぐる考察からわかることは、キリスト教学と組織神学との「間」には、多様な関連づけのヴァリエーションが存在し得るということであり、これは、キリスト教思想史において確認可能なキリスト教についての学的研究の諸事例とも合致するように思われる。

4 組織神学とキリスト教学—まとめに代えて—

最後に以上の議論を要約し、日本におけるキリスト教研究について若干の私見を述べることによって、本稿を結びたい。

キリスト教学では、キリスト教的規範性が括弧に入れられ、組織神学では規範に基づいて神学的循環から神学体系が構成される。キリスト教学も組織神学も、同様の諸要素（宗教学、宗教哲学、神学）から成り立っているが、その形態化が異なる。これは、キリスト教という対象に規定された諸学問のネットワークと、キリスト論的規

²¹ 宗教哲学者としてのティリッヒという評価は、キリスト教以外の宗教思想研究においてティリッヒ研究がかなりの広がりを見せている点からも確認できるであろう。

範における体系性という形態的な相違であるが、もちろん、体系（神学体系・組織神学）と言っても、それは「原理から演繹される完結的な体系」ではなく、歴史的状況に開かれ繰り返し再構築される体系であって、その点ではネットワーク的性格にも接近する可能性を有している。²² しかし、神学が神学である限り、規範性は消去不可能と言わねばならないであろう。

先に述べたように、規範性が希薄化するに応じて、組織神学はキリスト教学へ接近し、組織神学あるいは神学のこの危機的事態の背後には、伝統の解体という、キリスト教が置かれた歴史的状況の変動が存在している。それは、宗教的また教派的多元性の状況下における規範性の後退現象であり、「正統と異端」図式の解体はその一つの現れにほかならない。こうした歴史的変化の中で、伝統の再構築と「多元性を認める緩やかなネットワーク」としてのキリスト教研究（これはキリスト教学なのか、組織神学なのか？）とが求められることになったのである。

以上に基づいて言えるのは、現在キリスト教学と組織神学の両者に対して、こうした歴史的状況を反省的に捉え直して上で、相互の関係理解を深めることが求められている、ということである。では、この相互理解の場と担い手はどこに見いだし得るのであるだろうか。「日本基督教学会」はこの相互理解の場の一つとして存在しており、ここに本学会の存在意味があるというのは、議論の飛躍であろうか。

「日本基督教学会」は、『日本の神学』という名称の学会誌を有しているが、これは、本学会が、その設立当初より、「キリスト教学」と

²² ティリッヒにおける二つのレベルの体系概念——諸学の体系と神学体系——については、注2の拙論を参照いただきたい。また、同様の問題は、注3で引用の、Pannenberg（1977）でも論じられている。つまり、「序論 科学論と神学」の「2 神学の科学性主張の源泉」（*ibid.*, S.11-18）で、諸学の体系内の神学が、また「3 神学の内的構成の問いとしての神学的エンチクロペディー」（*ibid.*, S.18-24）では、神学内の諸学科の体系が論じられており、これら二つのレベルにおける体系性が、神学の体系性・科学性の特質を構成していることがわかる。

いうベクトルと「組織神学」というベクトルの二つの方向付けの緊張関係の内にあったことを意味している。神学とキリスト教学との「間」、ここに日本基督教学会における討論空間が存在しているのであって、これを創造的思想形成の場とすることが求められているのである。

この神学とキリスト教学の間という構造に、次の構成要素がさらに交差する。それは、日本基督教学会における地域性（北海道、東北、関東、近畿、九州）と教派的学的伝統という二つの要素である。日本基督教学会が活性化するためには、これら二つの構成要素を十全に機能させることが求められているのであって、独自の地域レベルの研究活動を有する学会という特性から見て、今回の北海道支部会のシンポジウムの試みは、日本基督教学会全体にとって重要な意味を有していると言わねばならない。各支部における独自の創造的な研究討論の展開を期待したい。

（あしな・さだみち 京都大学大学院教授）

おわりに

この冊子に収められた4本の論考は、2007・2008の两年度それぞれに各一回ずつ、当支部が主催しました、学術シンポジウムでの発題の内容を、発題者自身が文章の形でとりまとめたものです。今2009年度の本学会の全国大会が北海学園大学において開催されます機会に合わせて、当支部の活動を、全国の本学会員各位を初めとする皆様方に知っていただきたく、この冊子を発行いたしました。

二年間にわたる当支部のシンポジウムの主眼は、内容をお読みいただければ明らかなように、本学会がその名称としている「キリスト教学」という「学」が、いったいどのような「学」なのか、それは「神学」とはどう共通しどう異なるのか、あるいは「宗教学」さらに他の諸学との関係はどうなのか、といった基本的な問題におかれています。2009年度の全国学会の主題とも重ね合わせて、皆様方にもこの問題を広くお考えいただけるきっかけとなれば、誠に幸甚に存じます。

当支部の歴史は、形の上では「本学会の歴史と同じ」、つまり、「本学会が支部制度を取った時以来、当支部は本学会の中に存在している」のではあるのですが、実際の当支部の活動は、一昨年3月までは、当地区にある「北海道基督教学会」という別の学会と、完全に一体化して行われていました。しかし、本学会員以外のメンバーを含む他学会に、当支部の活動が完全に解消されてしまうのは、やはりよくないことですから、同年4月に、当支部は同学会と組織を分離して、オリジナルな活動を始めました。ここに記録するシンポジウムは、このような当支部の「支部としての」二年間の歩みの中で開かれたものです。

どうぞこれをお読みくださり、忌憚なきお声をお寄せいただ

きますよう、当支部よりお願い申し上げます。

2009 年 3 月

日本基督教学会・北海道支部

書記 小林 敬

敬請ムウにホムレ開分助支那会上会等尊敬基本日 書寄（敬請イヌレキ）

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

品名表 71年日 52月 5日 0002

「キリスト教学」再考 日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録

2009年3月25日発行 非売品

編集・発行

日本基督教学会 北海道支部

〒062-8605

北海道札幌市豊平区旭町4丁目1番40号

北海学園大学人文学部 安酸敏眞研究室 気付

011-841-1161 (代) 内線 2730

印刷

株式会社アイワード

〒060-0033

北海道札幌市中央区北3条東5丁目5番地91

011-241-9341 (代)
