



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	キリスト教理解とその方法について
Author(s)	安酸, 敏眞
Description	日本基督教学会北海道支部2008年度公開シンポジウム「キリスト教学と組織神学」. 2008年6月28日. 北海学園大学, 北海道.
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録, 1, 35-51
Issue Date	2009-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95286
Type	conference paper
File Information	jscsh_001_35.pdf



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璧をなす、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を懐き、「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。かくしてシュトゥールマッハーは、「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。シュトゥ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。

シュトゥ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ゥールマッハーの神

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「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、とを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。