



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	キリスト教学の理念とその諸問題
Author(s)	芦名, 定道
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, 52-71
Issue Date	2009-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95287
Type	conference paper
File Information	jscsh_001_52.pdf



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』のハヤトロギア、ハヤ・オントロギアの提唱まで、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的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）