

意味論

土居真俊

「意味の神学」ということは、日本ではあまり、この名前で神学を扱った人というのを知ってないわけです。私のこの「意味の神学」というのは、実は一九六一年に同志社大学の

神学部で日野真澄先生を記念した日野講座の第一回の講演会の講師として私が試みに発表したものであります。この講演が出発点になりまして、それにいくらかを加えまして、一九六三年に日本キリスト教団出版局から発行された、非常に小さい一〇〇ページぐらいのものであります。古い証文を引っぱり出すようですが、私の神学的立場そのものには、今もあまり変わりはないのです。

その後、これは「序論」でございますので、当然のことながら各論を書いてほしいと門下の人々から、たびたび要求されてきました。

それを思いながらいろいろ、諸宗教間の対話の推進というようなことをやっておりますうちに、各論を書く時の方がい

まだないのですが、しかしこのようなことを通して私の神学的な姿勢というようなものはここに披露できると思っております。どうぞご批判・ご指導をいただきたいと思えます。

はじめ「意味論」という大きい題を第一講に出しておいたわけですが、それも、意味論そのものに正面から取り組んだというわけではないので、つまり私の「意味の神学」にそって、必要な限りにおいて意味論を展開するということです。

意味論についての参考書を二、三当ってみますと、ハインベックという人の『セオロジー・エンド・ミーニング』といかにも意味の神学にふさわしいようなタイトルのものがあります。読んでみますと、ブルトマンとかティリッヒの提起した問題はバイパスされ、専ら伝統的な有神論が経験的に証明できる、そういう立場で展開されます。

ブルトマンによって提起されたような問題を全部カッコに

入れてしまった議論でありますから、私たちからみると、保守的な立場であると考えられるわけです。

『意味論』というのは、これは筑波大学の池上義彦という人の書かれた本で、これはいわゆるセマティックスの書物であります、言語文法上の観点から細微にわたり議論を進められてあるものですが、私たちの神学的な興味にすぐに役立つというふうなものではなく、神学用語に適用してまいりますと、いろんな問題が出てくると思います。

むしろ山内得立先生の『意味の形而上学』という書物は、私にとりましては非常に参考になりました。先生は純粹哲學的立場の方であります、宗教ということとはよく分かっています。いになつて、非常に有益でありました。

意味の概念をキリスト教神学の中に中心的な概念として組み入れるということは、約四半世紀前、世界の状況が今や意味喪失の時代だと受けとめられた頃からで、私自身もまさにそういう中で神学をしてまいりました。

今日の状況も、その当時とはあまり変っていないと思いません。非常に日本は経済大国になりました、経済の繁栄を誇つておるような状態ですが、ますます人間喪失、あるいは意味喪失という状況は深まっているのではないのでしょうか。

例えば、最近の「国鉄」の民営化やそれから高島鉱山の閉鎖ということなど、産業構造の変化の中で、思わぬ失業や疾病なども人間の実存にとって深刻な事態が次々にある

と思うのです。自分がこの世の中になくてもいい存在だ、ということになってしまふことは、大変なことであると思ひます。

日本は議會制民主主義の立場に立っておるといふわけですが、実際はますます中央集権になつて、特に自民党が絶対多数を占めるようになりましてからは、自民党内の権力闘争というものによつて、我々の生活に直接関係のあるような事柄が、政治闘争の手段として処理されるようになっていきます。これはますます我々の人間としての存在の意味の喪失を深めていることの一つであらうと思ひます。

日本は平和憲法を持つておるのですけれども、内容的に申しますと、ますます恐ろしい方向へ政治が展開して、世界の侵略政治の中に巻き込まれていきつゝあるということがあります。我々の存在そのものが脅かされておる、と。そういうことは新聞論評的な言葉であります、これはたしかに非常に倫理的な問題、エートス的な問題であります。

私どもの存在の意味というのが、私どもの存在に直接結びついておるといたしますならば、存在喪失の可能性というのは、どういふふうに興味喪失の可能性を意味するものであるか。そういうわけで、今から二十五年前と今日と較べてみても、意味喪失の時代であるということは、あまり変つていないのではないかと思ひます。

そこから意味の探究ということが、いろんな形で現れてき

ておる。カール・レビットというハイデルベルグの教授が一
九四九年の『ミーニング・イン・ヒストリー』という書物の
中で、意味が探究されるということは、歴史的現実の中で、
意味が見出し難いところから起ってくるのであると言
っております。

ここに実存主義の哲学や神学があらわれ、もはや理想主義
的な看板をまともに掲げて議論をするという学者はあまりみ
られなくなつたのです。

サルトルの「実存主義」によれば、人生に先験の意味など
というのではなく、ただ私たちに人生の意味を与えるものは私
たち自身だと言っています。

そこにはカントやヘーゲルなどの称えられていた価値の体
系というふうなものは成立しなくなつておることである
ります。

そこで現代における歴史学の台頭がみられますが、実はこ
れも意味の探究ということと深くかかわつておるのです。

コリングウッドという学者が一九四六年に『ザ・アイディ
ア・オブ・ヒストリー』という書物で歴史学は人間の自己理
解の学であると言っています。つまり歴史は人間の自由の産
物であるからして、歴史の意味を問うということは、とりも
なおさず人間存在の意味を問うということに他ならないと言
うのであります。

第三番目には、先程申しました語義学、言語分析学という

ものの台頭でありまして、ルドルフ・カルナップという人の
『ミーニング・エンド・メッセージ』という書物の中に彼が
言っていることは、その存在が言語学の規則に叶つてあると
いうことであつて、そこに実在があるかどうか、あるいはそ
れが意味構造を持つているかどうかということは全く語義学
では問題にしない埒外にあるとしています。

そのほか、ウィットゲンシュタインという人の『意味論』
というもの、そういう人間の命題に対する不信感というよう
なものを前提にして成立しているように思われているのであ
ります。

そのほかフッサールの『現象学』におきましてもやはり、
意味の探究ということが問題になつておる。フッサールはノ
エニス(意識の意味的働きをもつ主観的側面)・ノエマ的(意識の
内実となる客観的、対象的側面)編者注な認識の構造の中におい
て、存在の認識のノエマ的側面の中核をなすものが意味であ
ると、また本質論的な意味理解といつていいと思うのであり
ます。

それも決して永遠普遍のものではなくて、意味というのは
人間のインテンション(意志)というものが加わつて成立し
ておる。つまり我々は「りんご」を見る場合に、それは決して
我々の前に丸いものとしては見えていないはずだと。それ
はリンゴの向うの半分を想定して、リンゴは丸いものである
と考えるのは人間のインテンションの産物である。

ところがその人間のインテンションというものの大部分、実存状況において変わってくるものでありますから、存在そのものの把握というものも相対的なものであるということを言っているわけでありませう。

フッサールは神という概念は現象学的な還元と言うものの中には入ってこないものである、神は現象学の対象にはならないものであると、言っています。

しかしながら、この意味喪失の意識というものはデビットによりますと、意味の喪失の意識というものは、究極的意味の先験的地平の枠内においてのみ起り得るものだというのです。

ですから、現在特に日本の多くの宗教においてもそうだと思いますが、教条的なものの認識というものをあまり持っていない。それよりも相対的な、この世的な幸福・ご利益というものを説いておる。真理要求が薄いのです。そういう「信者」にとっては、はじめから研究すべき意味というものは放棄されておる。

ですから、そういう宗教というのは人間の方から何かの動作を加えることによって、その結果としてご利益が現れてくるという風にならざるを得ない。そのような相対的な意味しか持たない「宗教」に絶対的意味・究極的意味を帰してはいけないということが、キリスト教では偶像崇拜の禁止ということになるわけです。

そして仏教やキリスト教では、やはり究極的なものは何かということを追求めし、その用語とか方法におきましては、かなりの相違がありますけれども、共に究極的なものを求めていくということにおいて機を一にしているのであると思えます。

さて、そこでキリスト教神学ということについてですが、これもいろいろな立場がありますが、イエス・キリストにおける出来事、イベントが問題であり、またそこにおいて究極的な意味が啓示されたという啓示理解というものを根底にしてとらえるということが中心となります。

しかもその啓示は、それだけがまさにほだかで与えられたというのではなく、従来バルト神学的な影響が非常に強かった日本では人間実存を離れた啓示そのものが存在するかどうかと前提に立って議論がなされてきました——私のみる限りでは、人間の自己理解、実存理解、つまり啓示というものは信仰との相関においてはじめて成り立つものである。信仰のないところには啓示は成立しないというふうに考えるわけでありませう。

私どもの意味意識というものはやはり、実存によって制約されている限りにおきまして相対的なものでありますから、その意味意識との相対において捉えられた啓示というものは、決してその全体像を表するものではないという、そういう人間の実存理解との相関において捉えられた啓示というものも、

絶えずこういう自己を展開していく、自己を開いていくという、そういう意味を持っておる。

信仰におきましてはやはり、人間が我々の意味意識によって全体的に把握されるようなものは、これは究極的な意味を持つたものではない。究極的なものは絶えず我々の理解からはみ出すものであるという、そういうことがなければならぬ。

仏教的な用語で申しますと有餘涅槃と無餘涅槃という言葉がありますけどね。我々が歴史の中で認識するところの涅槃というふうなものには有餘涅槃である、と。まだ十全には実現されていないものであるという側面があると思うのであります。

非常に保守的な神学者として知られているブルンナーでさえも信仰のないところには啓示は存在しないと、はっきりと申しております。

カール・バルトも同様な神学者でありましたが、その最晩年の著者であります、英語で『ヒューマニティ・オブ・ゴッド』（神の人間性）という小さな書物があります、その中に彼が言っていることは、神が総てであつて人間は無である自分が初期の段階で言ったことは取り消さなければならぬ、と言っています。そこで神のないところには人間もない、ということと同じ意味で、人間のないところには神もないというところまで彼も変ってきたのです。

そこで我々の神理解を成り立たせる以前に既にそこには神の側からの働きがあるということを知られます。事実、そういうものがなければ我々が啓示を啓示として把握することもまたできないのです。

これは親鸞聖人の「念仏申さんとおもひたつこゝろのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり」という意識と機を一にした様相であると思います。

それから私の「意味の神学」が成り立つプロセスから申しますと、私がキリスト教の土着化ということをも日本ではかなり早い時期に取り上げていたことにも由来します。そして一九六〇年にヘンドリック・クレマーという神学者が日本に来て、私とも出会って下さり、彼が、キリスト教は日本に土着化する必要があると説きましてからは、それまでは土着化論が問題にもされなかったこのキリスト教界でもにわかに関題にされてしまったわけであります。

どうも日本の神学界というのは外国人が言わないと信用しないというところがあります。

神学というものは教会の学として成立するということを、いまも前提にしているわけです。

かつて聖徳太子は仏法僧の「三宝を敬え」ということを言われた。そこには僧と入っております。

キリスト教は多数の教派に分かれておりながら、なお、教会は一つであるという信仰を堅持しています。

ところが現実の仏教の方では、サンガは一つである、つまり「寺」は一つであるということが果してどこまで一般的か。仏教連盟の一つのまとまりはありますけれども、それが本質的に仏法は一つであることを表現しているか。寺は一つであるということが、どこまで考えられておるかということが私には問題として残っております。

もちろん、僧サンガということがいわれていますが、あれは比丘・比丘尼、優婆塞・優婆夷、これが僧サンガであるように説かれてある場合もありますが、実はそうじゃないのだとする方もあります。

山口益先生が『涅槃経の講義』の中で言われたことですが、決してサンガは一つではなかったということですね。はじめの原始仏教ではサンガは二〇くらい存在したといわれています。

そういうところから申しますと、教会は一つであるというキリスト教の教義に対応するような、サンガは一つであるということは出てこないかも知れないと、これは私の仏教理解の足りないところからくるのかも知れませんが、これも私の仏教理解の不足です。

そこでキリスト教の土着化論にもどりますと、キリスト教界を支配している認識とその外側にある社会での一般意識とが相互に交流していかなければならないということがあります。

すでに我々日本人のキリスト教理解というものは、そのも

のが日本人的意識に基づくキリスト教理解であるということ、我々の教会の中には既に日本人的意識が入り込んでいるというところ、これを見落してはならないと思うのです。

しかしキリスト教が宣教、伝道をするという場合に、その教会に一般化されている意味意識が、それまで社会を支配している意味意識というものと接触することがなければ、「土着化」は行われないのです。つまり今日教会で語られていることが、教会人にだけ分かるけれども、はじめて教会に来た人にはさっぱり分からないということでは、それは伝道の障害になるばかりのものです。

で、それは当然、教会の意味意識というものは、キリスト教の伝統の末端にあるものでありますから、特殊性を持っているということ、これは当然のことです。それが日本人の意味意識の中に出ていくということがないと宣教にはならないわけです。

近ごろ、対話の神学ということが言われるようになって、宣教とか伝道は過去のものなのだ、と。ティリッヒもそういうことを晩年には言っていた。もう宣教の時代は終わった。対話の時代であるというふうなことを言っているわけです。

カブさんの『ビヨンド・ダイアログ』という、あの書物も、そういう考え方に基づいておるのではないかと思うのですが、私はそれは思わないわけで、やはり伝道意欲を失ったキリス

ト教は、いわば火が燃え尽した、この間も東京で熊沢東神大の教授が言っておりましたが、対話の神学とかいわれるようになったのは、これは教会が落ち目になったからではないかというような、非常に皮肉な発言がなされていたわけです。

やはり生きた教会というのは宣教する意欲を持った教会でなければならぬ。仏教にとっても、私は同じだと思うのですね。仏教を伝達するという意欲を失ったならば、もはやそれは生きた伝教とはいわれないのではないか。

その宗教とこれを伝達するという意識との間に「接触」ということが起り、相方が包み、破られるという関係で現存してゆく。それは例えば我々が聖書を理解するときに、聖書を支配している意味意識というものは我々の意識では把握しきれないものを残しています。したがってこの聖書の意味意識は私どもの意味意識を突き破ってくるということになる。そしてそこではじめて聖書の宗教の宣教とか、つまり「キリスト教の上着化」というようなことがいわれてよい状況になるのだと思うのです。

それから、その関連において言葉の問題が第一問題になってくるわけで、キリスト教は決して聖なる用語というものを持つてないわけですね。つまり聖書といえども、これは当時のユダヤ系キリスト教徒の文化の中で通用する言葉で語られていたということであるわけです。

日本にキリスト教が土着化する場合にも、日本語を使わざ

るを得ないわけ、その日本語は長い伝統をもった文化の中から生れてきたものでありますから、キリスト教を伝える場合に、どの用語を用いて、いわば異文化の中にキリスト教を伝えていくのかといった場合、用語をどのように選択するかということが起ってきます。

そこで、明治初期のキリスト教の伝道におきましては中国の用語を使い、神という言葉を使わないで、「上帝」とか「天帝」とかいう言葉で言い表していたわけです。

しかもキリシタン宣教の時には、神を言表するのに日本語を使ってキリスト教の神の独自性を見失うおそれがあるという考慮から、「ゼウス」という言葉を訳さないでそのままに使っていました。

そういうことで、これは神学者・バルトも『クレド』という書物（邦訳されていますが）の中でそのことを言っておるのですね。つまりキリスト教は決して神聖な言葉を持っていくわけではない、と。

キリスト教のような外来の宗教はことさらにこの国においては伝統的に通用する日本語、さらには日常化した仏教用語、あるいは神道の用語、儒教の用語というものを借用しながら、そしてそこから選択しながら語っていくかなければならないわけですね。その場合にどういう言葉を選ぶか、選ばないかということは、その言葉に排除する働きと適応（アダプト）する働きとの両面のあることを思うと、ある種の用語は必ずやキ

リスト教の真義性を見えなくしてしまうという配慮をもって、それを排除するということも起る。

しかしそれにも拘らず、日本人に通用する言葉をもって語らなければならぬということから、一定の言葉は採用した言葉と排除した言葉、その選択の基準となるものは何かという点と、ここに我々の信仰というものが基準になってくると言つてよいでしょう。

そういうプロセスを通して、日本にキリスト教の土着化ということが進むわけですが、その点において、今日のキリスト教が果してどこまで鋭敏に対処しているのかということとは甚だ心もとないと思います。

イザヤ・ペンダサンという名前で現れたある人が日本教キリスト派というようなことを言いました。日本人である限り、たしかに日本的な宗教の考え方というものは深くも滲み込んでおり、そこからキリスト教を考え、受けとめることはあるわけですから、だから結局日本教の中の一教派であるというふうな言い方で極言しています。いづれにしてもキリスト教が日本人の意味意識に接触し、相互の交流ということを通して、「土着化」ということも浸透していくのではないかと思うのでございます。

神学の課題としましては、したがって、事柄に即するということ、これはいろんな学問においてもそうだと思いますが、我々が経験するところの事柄に即する、つまり神学的に

言えば、我々の神学は啓示に即していなければならないということがあります。しかし啓示に即するということは、決して聖書を逐次的に受け入れ、それに従うということではないので、啓示というのは聖書の言葉を通して私たちにあらわされるものという点で私たちに意味を持って迫ってくるわけであります。そこで私どもの実存に語りかけられることによって生きている啓示はその表現の上では変っていかなければならないということになっていのではないのでしょうか。

新カント学派を代表する神学者、リッケルトは『人間と生活』という書物の中で、総ての宗教的認識は価値判断であると言っています。その価値論の立場から言うと、キリストに神性があるというのは、たしかに教会がキリストに対し付与したところのものであり、イエスのキリスト性というものは教会がイエスに対して付与したものであると言えるわけであります。

ところが山内得立先生の書物にも書いてありますように、価値論の立場は是否の判断、イエス・オア・ノーというふうな切斷していくところがありますから、宗教の世界には踏み込み得ない限界もっています。例えば親鸞の言葉でも「善人なをもて往生とぐ、いはんや悪人をや」というふうな、こういうことは価値論の立場からは、どうしても出ない。それが出てくるのは意味論の次元のことであると山内先生は言っておられたのです。聖書にも「罪の増すところ

には恵みもいや増せり」と書いてあるのですね。これはどうも価値論からは把握し難いところであります。

さて次にプラグマティズムの立場からの宗教理解であります。ご承知の通りプラグマティズムの大家といえばジョン・デューイであります。デューイはものの評価というものは特定の実存状況における有用性——サーヴィサビリテイ・オーア・ニドブルネスという言葉を使っています——の意味にはかならないと、いうふうに言っています。これは代表的なプラグマティズムの価値論であります。

先程フッサールの本質論的な把握、ノエマの中核のノエンス的な把握ということを読いたわけですが、それをもう一歩進めますと、人間の言葉というものは、何かについて人間が発言するということは、事物そのものが自己を現成していく。つまり自己を表現していく。または自己を現成するところの手段であるともいえます。言葉というものはそういう意味を持っておる。もちろん、その場合も決して完全に全面的にということではなくて、ものの本質が自己を現成するものも、やはり経過（過程）があるということを含蓄しておると思います。

ですから、今まで申し上げたことを少し整理いたしますと、意味というのは三つの次元がある。一つはプラグマティックな価値判断の次元。二番目はフッサールの言うような本質論的な次元。そして『聖書』にはもう一つの次元があるわけで、

『ヨハネによる福音書』の一章に言われておる「もろもろの人を照すまことの光があつて、世にきた」という、あの言葉によつて表現されておるところのもので、それはやがて言葉の受肉ということになって、受肉した言葉は「恵みとまこととに満てり」（一章一四節）と書いてありますが、そういう次元です。

ですからキリスト教で「真理」というのは、必ずや恵みと等置されるようなものであつて、そこでは人間の実存的な破れが癒される。そして人間の実存の意味が成就されていくという、そういう出来事。これがキリスト教的な理解ということには、そういうことがあるのです。それを仏教で言えば智慧ということでしょう。すなわち般若の智慧というものがあつて、それが究極的なものを照し出すという出来事のことでしょう。

このようにして総ての宗教はそれなりに真理要求というものを持っているのですけれども、それは論理学的な意味での真理を要求するのとは違つたものではないかと私は思います。グスタフ・メイシンクというハイデルベルクの学者が『ヴァールハイト・イン・デア・レリギオン』（宗教の中の真理）という書物を書いておられますが、宗教的真理というのはミノスのなもの（超自然的、絶対他者的な聖なるもの）（編者注）、いわゆる論理学的な真理性というものとは別のものであると言つています。

すなわち、ヘーゲルの客観主義的な合理性に対しましては、キェルケゴールの言うような真理とは主観性の意味であると、言った次元のことであります。そしてそこで真理とは客観的には不確定であるにも拘らず、しかも最も情熱的で内的な真実をもって、把握され、撰取された事柄であるというふうになるのであります。

さらに前述のブルンナーによれば、真理とは神と人間との人格的な出会いであると言いつつ切っています。そのような人々の中でも西谷啓治先生はそのように神を人格として捉えるということ、神の観念の最も成長した段階であると付け加えていますが、ブルンナーはキリスト教的真理というのは究極者との人格的な出会いである、としています。いづれにしてもこのようなキリスト教の人格主義の捉え方というのは、波多野精一博士も非常にこれを重要視されておられました。

したがって人格神論といったものは今日でもキリスト教界では非常に広く受け入れられている概念なのであります。

ところがそれに対しては仏教の側からは非常に反論があります。つまり普通の人格といった概念などは神学の立場からは止揚されなければならないのではないかと。

しかし人格的概念をもって語るといふことは宗教の実践的側面においては避けることのできないものであり、例えば浄土宗の方では善導の二河譬というのは非常に有名ですね。

「西岸上、人ありて喚ぶ」という言葉がある。それから親鸞聖人の「欲生とは弥陀の招喚なり」ですか、と言うふうな言葉がでてきますね。そこでは全く仏と人間というものの人格的な関係において捉えられておる。

しかしブルンナーが言っておりますように、キリスト教で神は人格があるという場合、これはアナロジカルに言っておるわけで、単に我々がひとりの人格であるような意味において、神は人格だと言っているのでは決してないのだ、としています。

そこでパウロ・ティリッヒによれば、神は人格となつて表現し得る可能性をもった「人格性の根源」(グランド・パーソナリティ)だという、そういう言葉を使って説明しております。さらにつけ加えてティリッヒは、たとえば、お祈りをするという時にも、神はそのお祈りの対象であるばかりではないのであって、そこではお祈りを可能ならしめておるところの神の働きというものが、(非常に奇妙な表現になりますけれども)言われているのです。したがってキリスト教の祈りにおいては、神が神に向つて祈つておられると、そういう意味合いが含まれているということをティリッヒは言っているわけです。

ニーチェが、「神々は死んだ」といった言葉も有名ですが、これとても高い所から離れて人間を見おろしておられる神が「神」だと認めるならば、元来、人間の自由といっ

たものは死んでしまおうと言うのです。そこで人間が生くべきであるなら、神の方が死ななければならぬ、と。このような意味で、「神々は死んだ」ということを言ったわけでありましょう。

また、サルトルという人は、人と人との出会いの中に人間の意味を見出すわけですが、しかし逆に他の人からじっと見られているということが自分の不幸の根源だとも言っていますね。そこで思い直してみますと、案外我々は他の人々から自分の存在をどう評価されているかということとは分らないわけです。ところが、いろいろな出来事によって、「ああ、この程度にしか自分は認められていないのだなあ」ということを発見することがあるものです。じっと人に見られておるということとは、私の自由な行動を妨げており、それが私という人間の不幸の原因だと言ったサルトルも理解できなくはありません。

ガブリエル・マルセルという人は、「あの人が私のそばにいる」ということとその人のプレゼンス（現在）ということと、どういふ風にかかわるのか、と問いかけています。これは地理的・空間的にすぐ隣りにおる人こそが私に対してプレゼントしているという考え方は、表面的な考え方でありませぬ。

ある人が私に対してプレゼントであるということは、その人が私に対してサーヴィサビリティを、つまりいつも私に役立つという気持を持って存在しているというのであれば、その人

がたとえ遠くに離れている人であっても、その人は私に非常に近い存在といえるでしょう。プレゼントであるということを書いておいてあげますね。

身近かな例でいえば、子供が離れたところに下宿している、というとき一番頼りになるのは遠い所に住んでいるお母さんである。お母さんというのは、子供にとってはプレゼントというものを持っておるといふ言い方をすればいいです。

キリスト教信者にとって、神が存在するということは神が私の救いにとってサーヴィサブルであり、それに対して、私が神に対してサーヴィスする、つまり献身するという関係で相互に存在するわけです。したがって私はいつでも神の命令に従いましょうと、いう姿勢を持って献身する時にはじめて神が私に対してプレゼントになりましたものというのです。

しかしまた、キリスト教では、とくにバルト神学では「神は絶対他者である」（ダス・ガンツ・アンデレである）ということを称えてきたわけです。これはキリスト教の神にはそういう点があるという意味で、例えばモーセが十戒を授かる時に、神がモーセに自分のそばに人々を近づけてはならないと言っています。神が「自分に近づくと彼等は死ぬであらう」ということまで言っておられるのです。つまりそこには神と人間との間に死の線が横たわっているということを示しています。そういう意味で神はガンツ・アンデレである、そういうところがあると思うのです。神は我々には似てもつかない

い全く他者的な存在なのです。

その他者的な神が我々に近づいてこられるという、それが聖書の神についての語り方です。アダムとイヴが罪を犯した時に、やぶの中に隠れていたのですが、やがて彼らに神が近づいてこられて、「お前たちはどこにいるのか」と語りかけられたというそういうことがあるのです。

予言者の宗教になりますとやはり、神は予言者を通して語られる。予言者を通して神に近づいてくるのです。そして神の声を聞くということになるのです。

仏教でもやはり、聞くということが信仰の実際としていわれます。聞信ということがありますね。親鸞聖人は「法然上人にすかさされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも……」と言っています、あの言葉は聞くという要素が仏教信仰にとっても意味をもってきていると言っているのではないかと思います。

カール・バルトは、イエス・キリストにおいて（神は）自己を対象化したもうたと、いうことを言っています。それは啓示の意味として相手に自己を明け渡してしまうことがみられる点から、啓示における神の自由ということが非常に強調されています。すなわち、瞬間々々において我々に神が語りかけたものであります、それは全く我々の自由の外にあるわけであり、この神のみにそった時にのみ、それが我々に聞かれるのだということが言われるのです。

それから、バルトは神の自己対象化と言いながらも、なお神のミステリーの側面を強調しているのです。そこでは信仰とは暗の中に飛び込むことであるとさえ言っています。ここにもバルト神学の問題性があるかと思えます。

それはそもそもカルヴィンという人が非常に保守的な神学者であって、バルトはそのカルヴィン主義の伝統を受けているからと言われています。さて、そのカルヴィンには『キリスト教綱要』という代表作がありますが、その中で我々にはなによりも人間について知ることが深くなればなるほど、神について一層深く知るようになると言われています。ですから、我々が神について深く知れば知るほど一層深く人間認識にも到達することができるというのであります。

このことは浄土信仰における二種の深信という言葉に非常に近いのじゃないかと思えます。我々は自分を罪悪生死の凡夫として自覚することと同時に「この願力によりて」往生を得られるというところが相即してあるのです。このようなことは法然上人の『選択集』にあるわけですが、その「二種深信」ということはキリスト教にもあてはまることができると思えます。

時間になりましたので、もうやめますけれども、意味意識というものは総括性を持ったものであるということ。私たちの意味意識というのは自分の宗教的伝統であるとか、あるいは文化的伝統、それらのその底には、和辻哲郎氏のいわゆる

風土、あるいは自然というふうなものが横たわっているという
ことを心得ておいて頂きたいのです。つまり我々凡人はそ
ういう意味意識の条件になるようなものを持つている。

仏教では、究極的なものという風なもの空であるとか、
涅槃であるとか、いうふうな言葉で言われておるのでありま
すが、その「業」的な諸条件というふうなものが一切超越さ
れたような立場において、空とか涅槃とかがいわれるのでは
ないかと思ひます。

そのことはティリッヒにおきましても、究極的なものとい
うものは相対的な意味の世界のリストの中には存在しないと
しています。ですから究極的なものというのは、人間の側の
意味意識から作り出すことのできるようなものではない。そ
れはどこまでも向うから与えられるものであり、出会わされ
るものであると、そういうことを言っているのです。そうい
う点でカルミック・コンディショニング（業的条件）という
ようなものを、つまりアンコンディショナルというふうなと
ころで、とらえてみる。そしてこのアンコンディショナルと
いったものは総てのコンディションされたものを超越してあ
るものだということを意味しておるわけでありませぬ。

要するに、神学というものは究極的なものとの出会いで
あると申し上げておきましょう。すなわち我々が聖書の中に
持っているものは、究極的なものとの出会いについての使徒
たちの根源的な経験であります。そしてそれを我々が、いま、

ここにおいて再体験している。あるいは再現している、とい
うことがあるわけです。

しかしそのことは、信仰告白というものの中には、その原
初的な体験において、既に自己理解の契機が含まれていると
いうことが言われてよいのであります。

そういう体験そのものの中に意味構造というものが宿って
いて、それが我々の日常の意識というものを照射している
といえるのであります。とにかく意味意識というものは包括
的なものです。

もう一つ付け加えておきますと、それはこの意味意識の浸
透性ということです。すなわち、これは我々の実存の理解の
価値観念の入り得ないところまで深く浸透していく能力を持
っているものです。ティリッヒは意味意識というものは、そ
ういう宗教体験の中に深く浸透していくところの可能性を持
っております。しかもそれは包括的なものです。従来の神学は、
その理性主義的・合理主義的な側面によって宗教体験の中に
浸透する意味意識においてとらえられる啓示と信仰を問題に
しない抽象性をもっていました。そしてそのような抽象性か
ら神学を救う、あるいはそういう可能性を持っているところ
で、私は意味の神学ということを上掲、また意味という
概念を、キリスト教神学の中に取り入れようとしていたので
す。以上、十分とはいえませんが、私の神学にとって
必要な限りにおいて、意味概念というものを申し上げさせて

頂いたと思っております。これをもって私の第一講「意味論」を終らせていただきます。

司会者 どもありがとうございます。討論Ⅰは今夜七

時三十分からですが、今、どうしてもここではっきりさせて
頂きたいということがありましたら、ご質問下さい。(質問
者なし) それではどもありがとうございます。