

神学的方法論

土居真俊

一般的に申しまして、学問の方法というのは、研究者が取り扱おうとしておる——これは実在という言葉を使っておきましよう——、実在の本質と、それに立ち向うところの研究者の主観的な諸条件との相互前提と、いうことによって決定せらるるものだと思います。

しかし、その学問の厳密性というものは絶えず研究の主体（研究者）の持つておるところの予備的な概念であるとか、知識であるとか、経験であるとか、イデオロギーであるとか、そういうものが研究の対象に対して譲歩するという形で事に即した学問になると、いうことが考えられるわけです。

そこで、神学というのは先程申しましたように、対象に即

しておるといふことと、研究者が立っておるところの実存状況の問いかけに答えるという、その実存的問いに対する答えということにおいて正しいかどうか、が問われなければならぬのです。それは今日の実存状況というものに適切に答えているかどうか——これを「ゲーゲンヴァルト・ゲマスリッヒカイト」と言う言葉で表現されますが——という、そういう問題の反省が要求されるわけでございます。

それで最初に、現在の実存状況に対する適応性という、私どもは私どもがそれに相対しておるところの問題、例えば今日では政治というものが右旋回をしておると言われますと、それは人類の平和共存に反する方向ではないのか、といった

問題があるわけです。言うまでもなく、平和がないところは諸宗教の対話も成り立たないわけです。

この会は比較的、仏教とキリスト教の対話ということで性格がはつきりしておりまして根本的には日本の社会が平和のためにより社会主義的な方向に行くべきであるか、さらにはもっとラディカルに共産主義的な方向に行くべきであるかどうか、という風なこと、これ、当然問題になるわけでありましてけれども、私もキリスト者と仏教者は、もっと深い問題をとらえてゆこうとしています。たとえば日本の社会体制というものが社会主義化することによって解決されない問題、つまり社会体制が変わっても変わらないような問題があると思いますね。つまりそれが仏教のいう「業」の問題、あるいは「苦」の問題、キリスト教でいう「原罪」の問題なのです。この問題は社会体制が変わたからなくなるというふうなものではなくて、もっと根本的な問いであると考えられるわけがあります。

忘れないうちに、そのことも話しておきたいと思うのですが、仏教では苦(サファリング)というものの認識が出发点になっておるわけです。そこで四聖諦という言葉もございしますが、これは何が苦であるかということで、生老病死が苦である、となります。また醜悪というのは何であるか、それは宿業の累積、集合である。それはどうして解決されるかという、煩惱を吹き消すということですね。涅槃(ニル

ヴァーナ)という言葉はブロー・アウトという意味を持つておるのでありまして、煩惱を吹き消すということです。

そしてそれを克服する道、つまり涅槃に到達する道としての「八正道」というふうなものが知られておるわけです。

こういう問題は宗教学者としては今後とも根本的に捉えていかなければならない。

今度、パークレーの会議で「宗教と癒し」というテーマを掲げましたゆえんも、そういう人間の抱えているところの病根というのはどういふところにあるのか、そしてどうしたら癒すことができるか、というところからの問題です。私はこちらではおそらく朝のセッションの一つで講演をすることになっておりますが、英語で「リコンシリエーション・エンド・ヒーリング」(和解と癒し)という題を提出しておいたのでございますが、リコンシリエーションというのはキリスト教では「和解」という言葉で、神学的・教会的にも中心的な課題の言葉です。カール・バルトは代表作の『教会教理学』の中で三千ページを費してこの和解論を展開しているほどです。私がこの講演を通して言いたいことは、キリスト教の和解の経験というものが神と人間との疎外関係を癒すと、いうことが人間の病根の根本にあるところのものであります。それから私と隣人との疎外を癒すということ。これは私どもの中にストレスがたまってくる、それが病気になるて現れてくる。ですから家庭環境とか社会環境とかいふものが非常に重要な

問題になってくる。それから私も自身の中に自己疎外というものがあつて、人間は時として自己嫌悪という、厳しい嫌悪の情に襲われるということがあります、根本的にいうとやはり、自己を受け入れるということがないと心の平安というものも与えられないという意味です。

私自身は青年時代から結核との戦いを今日までずっとなしています。ここ二十年ぐらひは静止した状態ですが、依然として痕跡が残っているわけですね。私の生涯は結核菌との共存共栄という生涯です。つまり自分の中に結核菌を宿しながら、しかもそれを自分に与えられたところの運命として受け入れ、自分のその運命との和解ということ、これは事実、著しく私の活動を妨げておるわけですが、そういうものとしての自己の宿命というものを受け入れることによって、私の病氣そのものがもう苦ではなくなつてくるということをお認めします。つまりこの私の病氣が完全に癒されたある時期において、私はその和解の信仰によって癒されたという経験を保持しておりますので、今回バークレーの会議においても自分の経験に基づいて「リコンシリエーション・エンド・ヒーリング」というテーマでお話をしたと思つておるわけであり

ます。
京大の梶山雄一先生が龍樹の「中観論」の講義をなされた中で承つたことではありますが、四聖諦というのは原始仏教の時代における医学用語、メディカル・ターミノロジーに属し

ておつたということです。これはヒーリングの問題と深く関係しておる用語でした。仏教においても、救いということはそのいうヒーリングと関係しておるわけです。

さて、キリスト教では救いのことをサルヴェーションといいますが、これはサルヴェオというラテン語からきておるわけで、サルヴェオというのはトゥ・「ビー・イン・グッドヘルス」（健康であれ）あるいはトゥ・ビー・サウンド（健全であれ）と訳される言葉でありまして、キリスト教の救いというのは単に魂の救いというふうなことでなくて、身心両面にわたる人間の全存在の癒しというものを含んでいるのだと考えられてよいのです。

今、ここでそういうことを申し上げておいて、仏教とキリスト教との共通点の一つの大きなポイントとして指しておきたかったのです。

さて、そのキリスト教神学の方で取り扱うところの問題は、一面においてそこで取り扱われていることがイエス・キリストにおける「啓示の出来事に即しておる」としてどうなのかということが問われているわけです。そしてそれに答える場合に、私どもはまず聖書の中からその答えを発見しようとするわけでありませう。

ところが聖書の言葉はそのまま啓示ではないということでありまして、聖書は啓示的出来事に対する使徒たちの証した出来事というのは、イエス・キリストの出来事が使徒たちに

とって意味したことが、今日の私たちにとってどういう意味を持っているか、いま、ここにおいてどういう意味を持っているかと、いうことを問わなければならぬわけだ。

バルトは神の言葉の神学ということ称えておりまして、神の言葉には三つの次元がある。一つは「語られた神の言葉」、これは教会の説教、あるいは教会のやっている諸々の事業、社会福祉というようなものも含めて、語られた神の言葉の中に含めておるわけだ。

もう一つ上の次元が「記された神の言葉」ということでありまして、これは聖書の言葉に当るわけでありまして。しかし聖書の言葉はいま申しましたように、そのものが啓示ではないということ、啓示についての証でありますから、聖書の言葉そのものを啓示として捉えます時に、逐語霊感説という言葉一句みな神の霊感によるものであるという考え方になってくるわけで、これは我々のとらない立場でございます。やはり私どもはバルトの言葉によれば「啓示された神の言葉」デ・オッフエンパーテ・ウォルト・ゴッテスという、これが使徒たちの出会った出来事であるということでございます。

そこで、その啓示の出来事はやはり、使徒たちによって証されたウァエルレーペンス、原体験というふうなものを聖書を通して探究していくということになるわけでありまして。

神学の資料としての聖書という場合、何を指すかということとありますが、自由主義的なプロテスタントイデオロギイの伝統

におきましては、新約聖書が神学の資料である、といえます。そしてプロテスタント教会では、おもに新約聖書に基づいて説教をするということ、そこにプロテスタントイデオロギイの、特にリベラリズムの科学的立場の特徴があるでしょう。

しかしカール・バルトあたりから、聖書という場合は新約聖書・旧約聖書を一緒にして考えるわけでありまして。旧約聖書と新約聖書の間には連続性があるわけでありまして、聖書の贖罪論であるとか、終末論であるとか、多くの点において旧約聖書の伝統を引き継いでおるのでして、旧約と新約との間にはもちろん連続性があるわけでありまして。

そこでバルトは新約聖書と旧約聖書の関係は、旧約聖書の時代を約束の時代として捉え、新約聖書の時代を、イエス・キリストの出来事は旧約聖書における約束の成就であるという立場から捉えています。

またティリッヒの方はキリスト以前の時代を準備の時代として捉え、新約聖書以後の時代を受容の時代とみています。オスカー・クルマンも『キリストと時』という書物（これは亡くなった前田護郎氏の訳があるわけですが）をあらわしています。

我々は今日、紀元前何年、紀元後何年と、西洋の伝統的な呼び方を採用していますが、B・Cと書きますとピフオー・クライストですね。キリストに近い時代ほど数字が若くなり、キリストから遠ざかるほど古い時代ということに

なる。そしてA・Dと書きますと、それはアンノ・ドミニの訳ですね。そこで紀元何年というのは数字が多くなるほどキリストから遠くなるわけです。

キリストがいっつ生れたかということは未だに決定されていない事柄でありまして、決して紀元一年がキリストの生れた年であるというふうには考えられないわけでありまして。どこにキリストの誕生を位置づけるかという聖書学的な問題も後で専門家の方から話して頂きたいと思います。

ともかくも、旧約と新約の関係を、バルトは「約束」と「成就」という関係で捉えていると、申しましたが、そういう考え方に対して、レオポルト・フォン・ランケという近代歴史学の父といわれる人ですね。この人はイエス・キリストの出来事は、それ以前の出来事の延長として捉えるべきではなく、極めて突発的な出来事として捉えるべきだと言っています。それはランケの歴史観からきているわけで、文明のあらゆる時代というものは直接神と関係しておるといふ歴史理解でありますから、約束と成就という考え方はとらないわけであります。

それから前世紀の終り頃から今世紀の初めにかけて、「イエス伝研究史」という学問が非常に盛んであった時代があるわけで、これはシュバイツァーの書いたものがあるわけですが、そこでは歴史研究というものが非常に強い影響力を持っていた時代であったために、学者たちはイエス・キリストの

歴史性というものを捉えることによって、イエス・キリストの神性を明らかにすることができると思えました。つまりそこで神と出会うことができる、という考えで、イエス伝研究史というものは盛んになったわけでありまして。

今日では聖書に与えられている資料からイエス伝を書くのは不可能である、とされています。ブルトマンの言葉を借りれば、我々が聖書において持っているのはイエスについての使徒たちの証言であって、イエスの人物像そのものではない、ということですよ。それがたとえ歴史的イエスというものを歴史研究的方法によって明らかにすることができたとしても、そこで出会われるものはやはり人間イエスであって、キリスト・イエスではないだろうということですよ。つまりそこでは神と出会うことはあり得ないのだということをブルトマンたちが言うわけです。

それでブルトマンの非神話化論が出てきて、すなわち使徒たちの証しというものが神話的な形を借りて表現されているとみています。そこで聖書を通して啓示の出来事を真に把握するためには、非神話化が行われなければならない。つまり使徒たちがそこに立っていたところの実存状況といいますが、「ジイツ・イン・レーベン」といいますけれども、そういう彼らの生の場を明らかにすることが必要である、とします。非神話化ということで私たちはそういう作業をしなければならぬのです。

それからキェルケゴールによれば、それまでのような歴史的なイエスへの接近ということは、ただ量的接近の問題になつてしまふ。しかし我々に要求せられているのは質的な飛躍ということであると言つています。そこでキェルケゴールの考え方は、キリストとの質的な同時性に立つという考え方でありませう。あの弟子たちがキリストと出会つたように、二千年の歴史を超えて今日の我々はいま、ここにキリストと出会わなければならぬということです。そしてここに二千年の歴史というものが飛び超えられて、弟子たちの時代と我々の時代というものが同時的であるという考え方で

す。

このような考え方につきまして問題を感ぜますのは、同時性の概念が「いま、ここ」という歴史的現実の特殊性を捨象してしまふことになりはしないかという点です。キェルケゴールの言葉がある時は無条件的に受け入れられるような傾向がありました、いまはそれに対する反省が行われているということとす。

それから、ここでちょっと面白いエピソードを申しあげておきたいと思ひますが。ティリッヒが日本に一九六〇年にまゐりました時に、たしか大谷大学の教授グループとティリッヒが対談をしましたその時に、ティリッヒが、「みなさんにとって、もし釈迦牟尼という人物が実際には存在しなかつたとしたならば、あなた方の信仰はどうなりますか」という問

いかけをされました。それに対して大谷大学の先生方は、我々はそういう問題を考えたことはないというふうに答えられたと思ひます。それで、これは極めて私的なティリッヒの私との間での会話でしたが、たとえ今から二千年前のナザレの村の戸籍簿の中にイエスという名前がなかつたとしても、私たちの信仰にとっては何の関係もないのではないか、ということを言われたわけでありませう。

これはアメリカあるいはヨーロッパなどの神学的な状況ではなかなか言えない言葉です。これはドセティズム(キリスト仮現説)として厳しく排斥されてきた立場ですから。ティリッヒがそういうことを言い切つたということは、日本の状況で可能であつたと、いえるのではないかと思ひのであります。

さて、新約と旧約との関係であります、ランケは先程言いましたように、準備の時代と受容の時代というふうな區別を否定するわけです。ただ、ニイグレンというスカンジナビアの神学者が、例えばメシアという思想がありますが、旧約において記されているメシア思想は、イエス・キリストにおいてはじめはつきりしたので、と言ひます。メシア像はイエス・キリストにおいて完全な形で現れたと言ひます。そこで旧約聖書は新約聖書の光に照してみなければならぬということになつてゐるわけです。これはいささか現代神学的な我田引水的な理論であつて、旧約聖書は旧約聖書として、

それ自体が独立して読まれる側面がなければならぬと考えるわけでありませう。

もう一つ、先程のイエスは実在したかどうかという問題と関係するのですけれども、『大無量寿経』などに語られている法蔵菩薩伝承というものですね。これも歴史的に捉えることは非常にむずかしい問題ではないかと思いますが。私のいまの立場から申しますと、法蔵菩薩が歴史的に存在したか、しなかったかということは、根本的に重要な問題ではなくて、むしろ法蔵菩薩伝承を支えてきた仏教団が存在して、今日までそれが存在し続けているということの方がもっと重要な事柄ではないかと考えるわけです。

そこでキリスト教の教会史に入りますが、その歴史の中で、特に初期の段階においては、「ニカイア信条」とか「カルケドン信条」だとか、そういうエキュメニカルな「信条」というものが制定されているわけです。私どもはそういう「信条」というものを媒介にして聖書を読むということが、つまりは聖書に私どもが近づく場合の指標になるとしています。けれどもその「信条」というものはやはり、歴史的状況において、当時の世界的な、そしてエキュメニカルな教会会議によって決定されたものでありますから、そこには政治的背景というものがあるわけでありませう。必ずしもその「信条」がイエス・キリストの立場に沿っての統一的な見解を、しかもあやまりなく表明しているかどうかということには問題性があるらう

と思います。したがって「信条」というものはある意味においてたしかに啓示というものの意味を表明しておるものですが、と同時に、それを隠しておるといふ、そういう面もあるかと思ひます。

それで、バルトは教会史というものは原則的に神学の分野に入らないと言ふわけです。つまり、神学の分野は、そこでは聖書神学そして私どもの現在の神学教育においては歴史神学というものを別に立てておるわけですが、それから組織神学、そして実践神学というように四つにだいたい分けておるという伝統があるわけですね。

その中で教会史をはずそうとするバルトであります、彼の著書を読んでみますと、教父たちの教えからの夥しい引用文や参照があるわけですね。そこでバルトは教会史に独立のデイスプリンとしての位置を与えないということは何も果していいのだらうかと思つて、私はその点については彼には同調しないのです。やはり意味意識の流れとしての教会史というものは、求めなければならないのではないかと考えるわけですね。神学のオッフエンバルング (Offenbarung) というもの、これは神学の資料とはなり得ないもの。聖書と信条というものは神学の資料となり得ますけれども、弟子たちが証しているところのオッフエンバルングというものは弟子たちを捉えたものであるけれども、必ずしも自明の理ではなかつたということでありまして、イエスの時代の人々の中でも「されど

信ぜざる者ありき」ということがあるほどです。イエスの十字架と復活について弟子たちがいくら証言しても、そういうことは、ひとつのグループの幻のようなものであって、信ずるに値しないと、極めてクールにそれを受けとめていた人々の方がむしろ多かった。されど信ぜざる者もありき、ということ。

もうイエスの時代から、イエスについての考え方は一つであつたかといえますと、そうではないわけで、イエスについてのさまざまな考え方が存在したということ。これは八木先生がその著書の中で説明をしておられるわけで、マルコの捉えたイエス、ルカの捉えたイエス、それからヨハネ福音書およびヨハネ文献が描いているところのイエス像というものが、それぞれに違っているわけで、既にイエスの時代から違ったクリストロジーが併存したということがあるわけでありませう。次にカトリックとプロテスタントの違いでありますけれども、プロテスタントの方は聖書のみ、ハソラ・スクリプトゥラVという言葉を、聖書のみが我々の信仰と行為との規範であるということをルターが打ち出したことが基本になっています。ところがカトリックにおいては聖書と伝承というものが考えられています。つまり信仰と道徳との規準としての聖書の伝承ということが考えられているわけです。

しかも聖書の解釈の最後の決定者はローマ教皇であるという立場です。個人としての教皇の聖書理解というものは誤

り得るけれども、教皇がエクソオフィシオン、教皇としてのチェアーから決定したことは無謬である、という信仰が長らく保持されてきているわけです。しかし、今日この教皇の無謬説に対してハンス・キュンクというカトリック教会の神学者が異論を称えておるわけでありませう。彼は今日に至りませうまで教会の名において語ることを禁止され、またカトリック教会の代表的な神学者ではないと考えられておるわけでありませう。彼は現在もエキュメニカルな立場で尊敬され、支持されている方です。

いずれにしても、これはキリスト教界内部のことですが、いろいろな立場や説があつて、とくに今の時点というのは非常に神学の混乱期にあるといえるのではないでしょうか。つまり、今日までのバルト、ブルンナー、ブルトマン、ティリッヒという第一級の神学者がいなくなつて、その次のジェネレーションの、モルトマンとかペンネンベルクなどという神学者が現れておるわけですが、その間には統一的な見解が存在していないと思ふのです。したがうして、今日は神学界そのものが混乱しているところがあるので、牧師さん方もあまり神学的に勉強すると、ますます説教できなくなる(笑)という状態になるといふわけです。したがって日本でもカルヴィンの伝統を汲む教会はカルヴィニズムがひたすらに健在であつたり、また、ルター教会の方ではルター一点張りであるといふところもあります。日本ではルターの名を

冠した教派が、少なくとも三つはあるでしょう。しかも全体で信徒の数は二、三万程でしょう。そこでは少しの議論の分れが教派の分れになっているということがあるわけです。

けれどもその点になりますと、ローマ教会というのは、いろんな解釈があるけれどもそれらを包み込んでいくという包括的な性格があるわけです。したがってそこからオーダーというものがでてくるわけですね。つまりフランススカンだとかベネディクトとか、いろんなオーダーが出てくるわけです。それはカトリック教会内に起ったものはたとえ異端と思われようなものがあってもできる限りそれをオーダーという形で認めていく。そしてそこに一つの独立の位置を与えるという形で教会側で包み込んでいくというやり方をしてきているのです。

そこで私はヨアキム・フォン・フローラーという人のことを思い出すのですが、彼は歴史というのを三位一体論から説き起こしまして、父の時代、子の時代、それから聖霊の時代というのは旧約聖書が支配した時代です。子の時代というのはローマ教会が支配した時代です。ところがいまや子の時代というものも止揚されて、聖霊の自由の時代というものが到来している、とみています。したがって我々は今や聖霊の自由による教会というものを形成する出発点に立っているのだと言ったわけです。

彼はもともとベネディクトになったのですね。ところが、

そのヨアキムの説がフランススカンの中へ入り込んだのでありまして、フランススカンの中でフランススカン・スピリチュアリスという名前で呼ばれる、ローマ教会に対して聖霊の自由を称える反抗的なグループが現れて、ほとんど二世紀にわたってローマ教会を悩まし続けた運動になっていたわけですね。

これもどうか終息いたしましたが、教会内の革命的思想というものの源泉になっていることは事実でありまして、ルターと同時代の人でトーマス・ミンツァーという人が現れてくるわけですが、トーマス・ミンツァーという人は、ヨアキム・フォン・フローラーなどの歴史観というものを引き継いでおるわけで、彼はルターがザクセン候というものを背景にして宗教改革に成功して、聖書主義というものを打ち出したのに対しまして、それを鋭く批判しております。

そして本當の聖書の理解というのは苦難を通して体験されたキリストでなければならぬとしまして、ルターに対抗して体験主義というものを打ち出してくるわけです。彼は非常にせっかちな人で、南ドイツの町を次から次へと訪れて、その教会のお坊さんたちを軍隊に仕上げていって、ルター派と戦わせるといふようなことを繰り返したわけです。しかし遂に彼は捕えられて殺されるという結末になりました。

しかしトーマス・ミンツァーの考え方というものは今日でいえば、いまから半世紀ぐらい前にアメリカを風靡していた

ソーシャル・コスベルという運動がありますが、ソーシャル・コスベルに非常に強い影響を与えてきたわけです。その中にウォルター・ラウシェンブッシュというような非常に優れた、アメリカの独創的な神学者が出てきます。彼は、社会的な地上天国という夢を描いて、それを大いに宣伝したわけです。

日本にもその影響は伝ってまいりまして、大正時代、同志社大学の法学部の先生でありました中島重という方がありました。この先生たちが社会的キリスト教を称えたわけです。青山学院の榎原巖という人も一時は社会的キリスト教の運動がキリスト教青年会（YMCA）の中に入ってきていた頃の方で、警察の目にとまるということがあって、迫害を受けた人々も出てきたのです。

いまはもうアメリカでも日本におきましても、ソーシャル・コスベルのような地上天国の夢はみられないということのようです。

ティリツヒもドイツで宗教社会主義の運動を起しまして、ナチズムを鋭い言葉で批判しておったのですが、遂にそれが公になりまして、彼はフランクフルトの大学で宗教哲学を教えております時に、ヒトラーのナチズムによって免職されるということが起きました。それからアメリカに渡ってユニオン神学校で哲学的神学の教授として二十年以上にわたり（一九三三年から）教えていたわけであります。

彼は宗教社会主義の立場をアメリカにおいても統けておりまして、彼の社会分析というものはマルクスの社会分析と非常に似ているといえますか、一応それを継いでおるといえます。ところがアメリカ社会においては、それはあまり通用しなかったわけで、ティリツヒの社会倫理というふうなものは、アメリカではあまりアピールしなかったということでありました。

それから第二次世界大戦が起って、アメリカとロシアに超大国の対立がある程度固定化したしまして、もはや社会主義の実現される可能性はなくなったという理解に立ちまして、彼はカイロス——満たされた時という意味——の思想に基づいて社会主義の運動をやったわけです。そしていまはそういう「カイロス」ではないとみます。そこでもしいまの時代がカイロスであるとすれば、それはウェイティング・カイロスである、いまは待ち受ける時代であるという、社会主義が実践できるような時代ではない、と。晩年ティリツヒはそういう意味では非常に失意の中で一生を閉じた。

一九六二年日本に來まして、仏教との出会いを契機にいたしました。諸宗教との対話ということに彼も非常に興味をおぼえまして、いまや宣教の時代ではなくして対話の時代である、とまで言い切っておるわけです。私はそこまでは言わないわけでありませうけれども。

彼が日本に來て、仏教を地盤として果してデモクラシーは

