

トレルチと「キリスト教学」の理念

安 酸 敏 眞

はじめに

「日本の宗教研究の百年」を反省・回顧する日本宗教学会の公開シンポジウムにおいて、宗教学（キリスト教学）者の土屋博は、わが国におけるキリスト教研究の過去を反省的に考察しながら、傾聴に値する現状分析を行っている。そこにおいて土屋は、①研究の主体、②研究の対象、③研究の場所という視点から、日本のキリスト教研究の歩みを振り返った後で、④キリスト教学の可能性について積極的な提言をしている¹。本稿はこの議論に触発されて、エルンスト・トレルチの神学構想との関わりにおいて、キリスト教学の理念と方法を再考しようとする試みである。

京都大学キリスト教学講座の初代担任者の波多野精一が、いまから八十余年前にキリスト教学なる新しい学科目を構想した際に、その模範となったのはドイツの「学問的神学」(wissenschaftliche Theologie)にほかならない。シュライエルマッハーを嚆矢とする「学問的神学」は、二十世紀初頭においては、なかならずくハルナックとトレルチによって代表されていた。波多野以降の歴代の講座担任者にとって、キリスト教学の理念と方法を模索する際に、シュライ

エルマツハー、ハルナツク、そしてトレルチが、一つの模範として考察の対象とならざるを得なかつたことは、当然のことであつた。研究の中心の対象は、歴代の講座担任者の個性と問題関心に応じて、ユステイノス、オリゲネス、アウグスティヌス、ルター、カント、キルケゴール、ティリツヒなどまちまちであるが、波多野・有賀・武藤・水垣の四名が共通に、関心を寄せた思想家としては、おそらくトレルチが最有力であらう。彼らがキリスト教学の理念と方法を模索したとき、トレルチは良い意味でも悪い意味でも、避けて通れない思想家であつたに違いない。

一 京都大学キリスト教学講座の歩み^②

京都大学キリスト教学講座は、一九二二(大正一一)年五月に「宗教学第二講座(基督教学)」——一九七七(昭和五二)年度以後は、キリスト教学に表記を改める——として設置されたもので、キリスト教を研究対象とする教育・研究機関としては、従来わが国の国立大学における唯一のものである。この講座は、わが国のキリスト教教会史研究の確立者であつた石原謙の岳父渡辺荘が寄付した奨学資金によつて、「キリスト教の學術的研究のため」に設立されたものであり、初代の講座担任者は「京都学派の偉大な側流」たる波多野精一(一八七七—一九五〇)であつた。波多野はドイツ留学中にいわゆる宗教学派の原始キリスト教研究にふれ、帰朝後『基督教の起源』(一九〇八年)を著して名を馳せたが、当時宗教学講座を担任していた波多野は、「宗教学第二講座」の設置とともにこれを兼担し、一九二七(昭和二)年に兼担を解かれて分担となり、さらに一九三七(昭和一二)年三月には「第二講座」の担任者(第一講座)を分担)となつた。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、同年七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った。

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った。一九二四（大正一三）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した立場で新約学を講じたが、『パウロの神学』（一九三六年）で一九三七（昭和一二）年に文学博士の学位を授与された⁴。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た。『根源的論理の探究』（一九七五年）は、彼の学問的探求の集大成ともいうべき著作である。松村は一九四二（昭和一七）年に助教授任に任じられたが、不幸にして一九四六（昭和二一）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た。この一件は、松村のみならずキリスト教学講座にとっても、きわめて重大な変化をもたらしたが、この点についてはここでは論じない。

上記のような不幸な状況のなかで、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った有賀鐵太郎（一八九九〜一九七七）をキリスト教学講座の教授に招聘する、というものであった。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、『オリゲネス研究』（一九四三年）で京都大学文学博士の学位を授与されていた。一九四八（昭和二三）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た。有賀はヘブライズムとヘレニズムとの歴史的交流を究明し、キリスト教思想の根底にヘブライズムに発する独特の思想があることを解明し、それをハヤトロギア (Hajathologia) と命名した。『キリスト教思想における存在論の問題』（一九六九年）は、有賀の京都大学時代の研究成果をまとめた記念碑的著作である。

有賀の後継者となったのは、キルケゴールの研究で名を馳せていた武藤一雄（一九一三〜一九九五）である。一九

五七（昭和三二）年以来助教として有賀を支えてきていた武藤は、一九六二（昭和三七）年に教授に任じられ、一九七七（昭和五二）年に停年退官するまで、一貫してキリスト教的宗教哲学の可能性を追究した。彼は『神学と宗教哲学との間』（一九六一年）において自己の立場を不動のものとし、その後も倦むことなくキリスト教に立脚した「宗教哲学の新しい可能性」を追求した。

一九七五（昭和五〇）年助教として着任した水垣涉は、京都大学における有賀と武藤の愛弟子であり、一九八一（昭和五六）年に教授となった。水垣は二人の恩師の問題意識を自覚的に継承し、たぐい稀な語学力を活かしてキリスト教思想史の重要な鉱脈に関して数多くの試掘を行った。水垣は『宗教的探求の問題——古代キリスト教思想序説——』（一九八四年）で、キリスト教思想の成立と形成の根本動機を「探求」に求め、ヘブライとギリシアの背景から教父思想に至るその発展を跡づけるとともに、古代キリスト教思想の研究のなかから獲得した洞察を、さらに広くキリスト教思想史一般の解釈に及ぼそうと努めた。キリスト教の歴史的思想構造を解明しようとする飽くなき努力は、定年退官後の現在も継続されているので、いずれその成果が書物として刊行されることを期待してよからう。

このように、キリスト教講座の設立に、波多野の存在が重要な役割を果たしたことは間違いないが、キリスト教の理念と方法の確立は、なんとといっても有賀・武藤・水垣という三名の後継者の功績によっている。

二 有賀鐵太郎——神学的解釈学からキリスト教へ——

有賀鐵太郎の学問的道程は、卒業論文「シュライエルマッハーの宗教本質論」（一九二二年）をもって始まり、「ト

レルチに於ける基督教本質論」(一九二五—一九二六年)やトレルチの『社会教説』に関する解題的研究(一九二九—一九三一年)を経て、教父学研究に赴き、『オリゲネス研究』(初版、一九四三年)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た。一九五二(昭和二七)年には、有賀は自らが実質的な中心となつて「日本基督教学会」を設立し、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た。ギリシア哲学のオントロギア的思考とは区別されるべき、ヘブライズム独自の思考論理を見いだすにいたつた有賀は、「ハヤトロギア」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』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た。

このような有賀がキリスト教学についてどのように考えていたかは、この書の序章に明確に述べられている。

私は京都大学における基督教教学講座担任の教授として、「基督教教学」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つた。信仰の共同を前提となしえない一般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旨とすることではない。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

れなければならぬ。……ヘレニズムとヘブライズムの交渉の問題を掘り下げるに当たって、基督教はその一方だけを特殊啓示（この場合、a specific revelation の意味において）と結びつけることによって特別扱いすることは許されない。むしろヘレニズムもヘブライズムも同じ次元において比較研究されなければならないのであるが、そのためにはヘブライズムの純粹に学的分析が基督教に課せられた一つの重要課題となるわけである（というのはギリシア哲学の研究は古代西洋哲学講座がこれを担当しているからである）。ここに純粹学的とは特定の神学的前提を持たないことである。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つ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ぬ、当初からそれを否定また除外するような方法であつてはならないということ、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。⁽⁵⁾

これを補足すれば、有質にとつて、神学とキリスト教学とは、同一ではなくむしろ別個のものである。「神学は信仰によつ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。キリスト教学とは、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」⁽⁶⁾。つまり「神学は本来啓示信仰に根ざしたものでなければならぬ」が、「それに対比して、基督教は啓示信仰を出発点としてない非神学である。……神学は神学、基督教は基督教であつて、両者はともに別個の学として成立するものである」⁽⁷⁾。神学とキリスト教学の関係は、「それぞれ学としての性格を異にしながら、しかもたがいに刺激し批判しあいながら、まさにそれによつて協力しあう関係にあるものと考えらるべき」⁽⁸⁾であるとしても、両者の関係は「たんに相互依存または相補のそれではない」。むしろそれは、「神学と非神学という相反するものとの間における緊張関係」として解せらるべきである。神学が聖書において神の言葉を受けとるかぎり、それは「言語学、文献学、史学などの非神学的研究に対して常に開かれた態度を保つていなければならない」。ところで「まさにこのような非神学的研究をキリスト教について行なうものがキリスト教学なのである」⁽⁹⁾。キリスト教学は「神学と違って、学問としては信仰を前提とせずに成立すべきものである。少なくとも国立大学において、そのような学問が講ぜられるとすれば、それは信仰の有無また如何を問わず、およそ健全な理性ある人々の理解に訴えることのできるものでなければならない」⁽¹⁰⁾。ここにキリスト教学が非神学と呼ばれる所以がある。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つて、必然的に神学に接近せざるをえないが、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ぬ。

三 武藤一雄——「神学と宗教哲学との間」としてのキリスト教学——

キリスト教大学の神学部教授から国立大学のキリスト教学教授に転身した有賀にとって、神学とキリスト教学との学問的相違は、文字通り肌身で実感した相違であり、両者の間に横たわる対立緊張の要素は、キリスト教学の研究手法に関して生涯にわたる反省を促したが、田邊元のもとでカントやキルケゴールを学び、宗教哲学の研究を生涯の課題とした武藤一雄にとっても、違った意味で神学とキリスト教学との関係が問題とならざるを得なかった。

武藤は宗教哲学を「哲学的宗教哲学」と「神学的宗教哲学」に大別する。「哲学的宗教哲学」は、特殊宗教を宗教一般の特殊的限定として、あるいは特殊啓示 (revelatio specialis) を一般啓示 (revelatio generalis) の特別の場合として考えるのに対して、「神学的宗教哲学」は、「神学によって裏づけられ」、「キリスト教の本質は宗教の本質から演繹することのできないもの」とされる。「宗教哲学は神学と哲学との対立関係を予想し、また両者の固有性ないし独自性を認めた上で、両者を媒介することの意味をもつ」が、「哲学的宗教哲学」の場合、いわば理性が啓示に優先し、理性が神学と哲学を媒介するのに対し、「神学的宗教哲学」の場合、哲学と神学との間の対立的契機が撥無されることなく、しかも両者が弁証法的に相互に媒介される。武藤はキルケゴールの実存主義をもって、神学的宗教哲学の典型と見なす。キリスト教学についての武藤の考え方も、基本的にかかる思惟方式に基づいている。曰く、

私は、現在国立大学につとめ、そこでキリスト教について研究し、またそれについての授業をも担当する者として、キリスト教についての学問的研究が、単に、特定の教會的地盤に立脚する神学的教説にとどまるものであることはできないことを思わざるを得ない。しかし、そのことは、単に自分が国立大学の研究機関に属している

という偶然的事情に制約されているからという理由にもとづくだけではない。より積極的根本的理由は、キリスト教の学問的研究は、単に狹義の神学的立場に限局さるべきではなく、より広い理性的立場に解放され、したがってまた宗教学的に (religionswissenschaftlich) 或いは宗教哲学的に (religionsphilosophisch) なされなければならないと信ずるからである。しかし、勿論そのことは、キリスト教についての神学的研究が無視され或いは軽視されてよいということの意味しない。宗教的知識は、パウル・テイリッヒの言葉でいえば、Knowledge of participation であるという意味をどうしてももたなければならぬ。すなわち、単に諸宗教或いは特定宗教を外から客観的に、実証的に考察し研究するというだけでは不充分であつて、なんらかの意味で、自己自身が宗教の立場に立ち、宗教の内側からその本質をあらわにし、或いはその真理を自覚するということがなければならぬ。しかるに、キリスト教にとつて、その本質なり真理をば、その最も内面から信仰的に理解し自覚するものがすなわち神学にはかならないから、キリスト教についての学問的研究も、いやしくもそれが Knowledge of participation としての宗教的知識を得ることを目指すものである限り、なんらかの意味でキリスト教についての神学的研究について自らも学び、且つ理解と同情をもつことが要求され、また場合によつては——すなわち、研究者自身が信仰者である場合は——自らが神学的に思惟するということが不可避でさえあるといわなければならない。しかも、そうであるにもかかわらず、すでに述べた理由によつて、キリスト教の学問的研究は、単に神学的研究の立場にとどまることはできず、より広い理性的立場に解放され、宗教学的に或いは宗教哲学的になされなければならない⁽¹⁸⁾。

キルケゴールにおける宗教性Aと宗教性Bの関係でいえば、Aを否定的に突破するBとしての逆説的宗教たるキリ

スト教を研究対象とする以上、キリスト教はAの否定的突破としてのBの立場を堅持しなければならぬ。けれどもそれがキリスト教についての学問であるかぎり、なんらかの意味でAの立場において成り立つものでなければならぬ。それゆえ、キリスト教の立場は、「神学主義」(Theologismus)にも「宗教主義」(Religionismus)にも非ざる。「そのいずれをも超出した第三の立場」であらねばならぬ。武藤はかかる立場に立つて「宗教哲学の新しい可能性」を追求した。「神学主義」は、「キリスト教の『唯一真理』(Alleinwahrheit)を確信し、哲学的真理に対しても、キリスト教以外の諸宗教に対しても、『究極的関心』(ultimate concern)を注ぐことのないような立場」を指すが、これに対して「宗教主義」においては、「キリスト教も諸他の世界宗教とならば、宗教(eine Religion)にすぎず、またキリスト教信仰も、人間性に固有な普遍的宗教心の一特殊形態とみなされる」。いずれも一定の真理契機を含むものの、一方は自己完結的自閉性ないし独善的排他性に陥り、他方は神的啓示を人間的理性に還元し、後者によって前者を根拠づけようとする愚を犯すことになる。

武藤が追求する「新しい宗教哲学」は、逆説的宗教たるキリスト教にどこまでも真実たらんとするものである。いわゆる「神学的宗教哲学」の類型に属するが、それは神学を内在的に突破したところにはじめて成立する。武藤は神学的真理の包括的妥当性を認めながらも、神学の自己完結的自閉性——武藤はテイリツヒにならうてそれを「神学圏」(theological circle)と呼ぶ——を超越する必要性を力説した。「神学的宗教哲学が成り立つたためには、神学圏の『内在的超越』といふことが必要である」と。晩年の武藤は、このような「神学圏の内在的超越」の可能性を「聖霊論的見地」に求め、かかる見地に基づく宗教哲学の確立を目指したが、¹⁶残念ながらそれは仄めかしにとどまった。

四 水垣 涉——探求としてのキリスト教理解——

武藤から水垣涉へのバトンタッチは、一見したところ、有賀の歴史神学的な研究スタイルへの復帰のように見えるが、その実それは一斑の真実でしかない。筆者は武藤のもとで卒業論文と修士論文との両方を書いた最後の学生であると同時に、水垣が助教授として着任したときの最初の院生でもあったので、この両者の問題関心や研究スタイルの相違を肌で実感したが、しかし近年の水垣の著作のなかに、武藤に由来すると思われる宗教哲学的な思想を見いだして、水垣が武藤の問題意識をも深く継承しているとの感慨を禁じ得ない。例えば、「キリスト教思想の本質と構造としての《ハヤトロギア》——有賀鐵太郎の業績とその意義」(一九九二年)や「緊張」について(二〇〇一年)は、有賀のハヤトロギアのテーゼの自覚的な深化を意図したものであるが、武藤の追悼号に寄稿された「神・愛・場所——ブーバーから武藤への接近の一つの試み——」(一九九六年)は、武藤の示唆した聖霊論的宗教哲学にブーバーを介して接近しようとした意欲的な試みである。いずれにせよ、水垣は有賀と武藤の問題意識が交差する地点に身を置いて、独自の仕方でもキリスト教の理念と方法の確立に尽力してきたといつてよからう。

水垣の積年の研究の中心的テーマは、主著の表題にも示されているように、「宗教的探求の問題」(つまり《*Questions*》)を主軸に据えた「探求と発見」のモチーフの解明である。水垣の探索の領野は限りなく広く、一方で旧約聖書、フィロン、新約聖書、ユスティノス、アレクサンドリアのクレメンス、オリゲネス、バシレイオスなどの古代キリスト教思想史に通暁していると同時に、他方でプラトンやアリストテレスの古代ギリシア哲学についても並々ならぬ知識を有している。そのみならず、アウグスティヌス以後の中世キリスト教、ルターとカルヴァン、ハルナック、トレル

チ、宗教学派、ティリツヒなどの近・現代神学に関しても、専門家顔負けの一家言をもっている。キリスト教学の理念と方法に関していえば、水垣の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たことであろう。水垣によれば、十全な仕方における「キリスト教理解」の試みは、オリゲネスをもつて嚆矢とする。『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努力すること」(το ερωδύξαι συνέβαινεν τὴν κριστιανισμὸν)²⁰ というフレーズは、そのことを例証する貴重な資料である。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する努力」ことを述べているが、「キリスト教に関する事柄を理解しようとする努力する《ερωδύξαι》」が、キリスト者や神学者に限られないことは明らかである。水垣によれば、オリゲネスがここで言及している《ερωδύξαι》は、「本来プラトンのいう、言論を愛するもの」であって、「原理的には、理解しようとする努力するもの、すなわち探求者を意味している」²¹。そこから水垣は、キリスト教学の学問的可能性と歴史的成立の事実という両面に関わる、以下のようなきわめて重大な発言をする。

キリスト教に関する事柄を理解しようとする努力は、このような、提示、検討、決断の道程を辿るものである。カイサレアにおけるオリゲネスの学塾は、キリスト教理解の努力を現実に可能にする場であったといえる。直接教会の監督下にはない自由な学塾は既にパンタイノスやクレメンスにおいてははじめられていたであろうが、キリスト教理解を明確な目標に掲げたのはオリゲネスを嚆矢とするであろう。ラビ的な伝統的学問性にも、師資相承のヘレニズム的学問性にも、またやがて生じてくる、学識者としての聖職者が営む神学の秘教的学問性にも泥まない探求的学問性がここに確立されたのである。²²

だが、もしこのことが正しいとすれば、オリゲネスの「探求」を教會的教義に基づいてより高次の神学的認識グノーシスへと至るものと考えすることは正しくない。むしろ「キリスト教の事柄を理解しようと努力すること」、あるいはオリゲネスの意味での「探求としてのキリスト教理解」は、宗教的探求が可能なる自由な学問研究の場においても成り立つといわざるを得ない。かくして、教會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る。

水垣は、有賀と武藤によるキリスト教学確立の努力を自覚的に継承し、独自の仕方ですれをさらに深めようと努めたが、有賀・武藤・水垣に共通しているのは、キリスト教学は神学とは異なる別個の学問であるとの意識である。三者とも研究の主体を原則的にキリスト教者としながらも、研究主体の信仰をひとまず括弧に括弧することを不可欠と見なしている。研究の場としては、神学のように教會をその足場とするのではなく、普遍的理性の場としての大学が中心となる。研究の対象としては、神学とキリスト教学は多分に重なり合うが、研究の仕方は大きく異なる。神学は「知解を求める信仰」(fides quaerens intellectum)といわれるように、信仰に基づいた知の探求、つまり「信仰」として規定されるが、キリスト教学は必ずしも信仰を前提としない「学知」という性格を有している。さらに神学がキリスト教の真理に《*Goyiurakōs*》に関わるのに対して、キリスト教学は探求的な学問精神を貫き、それに《*ypivas tōkōs*》(註)に関わろうとする。

五 歴代の講座担任者とトレルチとの関わり

波多野から水垣にいたる歴代の講座担当者としてトレルチとの関わりについては、すでに別のところで論じているので、ここで詳しい議論は差し控えたい。²⁴⁾ 波多野は一九〇四年から一九〇六年にかけて約二年間、早稲田大学の海外留学生としてベルリン大学とハイデルベルク大学で学び、ベルリン大学ではプフライデラーやハルナツク、ハイデルベルク大学ではヴェインデルバント、ダイスマン、ヨハネス・ヴァイス、トレルチ等の講筵に列席したことが伝えられている。²⁵⁾ 波多野はトレルチの学説を鵜呑みにしたことは一度もないが、彼の不朽の宗教哲学三部作の背後には、トレルチとの折衝ないし接点があり、この点を究明することは今後の重要な課題である。²⁶⁾

有賀はアメリカ留学時代の恩師マツギファートを介して、ハルナツクの孫弟子にあたるが、²⁷⁾ すでに述べたように、若き日の有賀はトレルチの著作とも本格的に取り組んでいる。トレルチのキリスト教本質論、『社会教説』、そして遺稿『信仰論』を、当時の有賀くらい熱心に読んで研究者はわが国にはいなかっただであろう。晩年有賀が提唱することになった「トノーシス」という考え方は、トレルチのキリスト教本質論のなかに明確に打ち出されている。最晩年の「キリスト教と他宗教との関係について」(一九七一年)のなかにトレルチが再登場していることから、有賀のトレルチに対する思い入れの深さが窺われる。

武藤はトレルチに対して、終始一定の留保を置いているが、『神学と宗教哲学との間』の第三章に見てとれるように、その取り組みは決して半端なものではない。いまではほとんど顧みられないE・シュピースの研究書に依拠し過ぎて、²⁸⁾ いる感は否めないが、トレルチの宗教哲学と歴史主義の問題についての考察は、武藤ならでは鋭い分析と批判を含ん

であり、いまでも傾聴に値する。ちなみに、筆者をトレルチ研究に最初に導いてくれたのは、ほかならぬ武藤であった。水垣の場合、ハルナックについては「アドルフ・ハルナックにおける『キリスト教のギリシア化』の問題」（一九八一年）という論文があるが、トレルチを主題的に論じた論文は存在しない。しかし「宗教史学派の根本思想」（一九七七、七八年）は、トレルチや宗教史学派の「史的批判的方法」に対する鋭い批判的分析を含んでいる。さらに「神の自己二重化」や「歴史化」の問題に関する講義を仄聞するところでは、トレルチについての読みは深い。なお、トレルチの歴史哲学を彼の神学と切り離さずに解釈しよう助言してくれたのは、大学院時代の恩師の水垣であった。

最後に、個人的な回想をもう一つ付け加えておけば、波多野の愛弟子の松村克己はかつて自宅を訪ねた筆者に、波多野のモットーは「Genau und richtig, sachlich und gründlich」（きちんと正確に、事柄を大切に、徹底的に）であったと語った²⁸。京都大学キリスト教学講座の出発点にあつたこの学問的精神は、波多野がケーベル博士から教わり、さらにドイツ留学でハルナックやトレルチやガイスマンから学んだものであるが、それは有賀と武藤を経て水垣に最もよく継承されている。このような見方に異を唱える人は、おそらく誰もいないであろう。

六 トレルチの神学構想とキリスト教学の理念

われわれはこれまで、京都大学文学部で産声を上げたキリスト教学がハルナックやトレルチの「学問的神学」の伝統に連なるものであることを示唆したが、それではハルナックやトレルチは神学をどのように捉えたのであろうか。筆者はハルナックについて語る資格をもたないし、またその時間的余裕もないので、ここではトレルチにかぎって考

察せざるを得ない。しかも与えられた紙数は限られているので、詳細な議論は拙著 *Ernst Troeltsch* に譲り、ここでは論証手続きをいっさい省いて要点だけを記すことにする。

トレルチは現代神学の主要問題を「歴史と信仰の乖離」のうちに見るが、この問題は十九世紀末から二十世紀初頭にかけては、「歴史学と教義学との分離」という仕方でも表面化してきた。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。「それに小指を与えた者は手全体をも与えなければならぬ」。中途半端な適用はもとよりできない相談である。

史的批判的方法の神学への適用の結果、積義神学（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った。シュライエルマツハーは、歴史神学と実践神学を媒介する共通の根幹として、「哲學的神学」(die philosophische Theologie)なるものを提唱し、それに弁証学的役割を担わせたが、トレルチはシュライエルマツハーのこの神学綱領を、一定の修正を施ささえすれば、いまなお有効であると考へた。修正すべき点は、シュライエルマツハー以後飛躍的に進歩した歴史学の成果を真摯に受け取ることと、かつては神学の一部分であった哲學的神学を独立した学問、つまり宗教哲学として営むことである。トレルチにとって宗教哲学は、神学に取って代わるものではなく、「神学のための学問的基礎」(die wissenschaftliche Unterlage für Theologie)である。ところで宗教哲学として独立した学問は、精神科学の一部として一般倫理学と密接な関係を持つており、しかも後者は歴史主義の荒波に晒されているので、歴史哲学による裏打ちを必要としている。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つたのである。

トレルチは『歴史主義とその諸問題』において、「もし人が教会のドグマやその後裔である合理主義的ドグマの中に生活形成の規範を認識することをもはやなし得ないとするならば、その時にはただ、源泉として歴史だけが残り、解決としてはただ歴史哲学だけが残ることになる」と述べているが、この言葉は神学の放棄を意味するものではなく、歴史哲学を含む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を述べたものである。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) ⁽⁶³⁾ について語るのも首肯できることであるが、これに対してトレルチ研究者のF・W・ツラーフとH・ルティースは、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) ⁽⁶⁴⁾ とくく捉えている。

われわれにとつて興味深いのは、この「キリスト教の文化科学」(Kulturwissenschaft des Christentums) とくく表現である。ほかに「キリスト教の歴史的文化科学」(eine historische Kulturwissenschaft des Christentums) とくか「キリスト教の歴史的・解釈学的文化科学」(eine historisch-hermeneutische Kulturwissenschaft des Christentums) ⁽⁶⁵⁾ といった表現も見られるが、要するに、トレルチは神学を「キリスト教を歴史学的に研究する文化科学」に、あるいは「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) ⁽⁶⁶⁾ ことを目指したといっているのである。「文化科学」(Kulturwissenschaften) とは、言うまでもなくかつてヴァインギルマンやリッタートによつて主唱されたものであるが、グラーフの用法を見るかぎり、必ずしもディルタイ的な「精神科学」(Geisteswissenschaften) との区別を意識したものではない。むしろ現代的な言い方をすれば、「人文科学」(Humanwissenschaften) ⁽⁶⁷⁾

schafte; human sciences; humanities) と置き換えることも可能である。しかしトレルチの時代に押し戻して考えれば、広義の西南学派の一人と見なされていたトレルチの立場を示すものとしては、「文化科学」という言い方が最適と判断があるのだろう。いずれにせよ、トレルチの神学構想を「文化科学としての神学」として捉える見方は、トレルチの意図に合致していると思われる。もし「文化科学としての神学」が、キリスト教を研究対象として、歴史学や解釈学の方法を駆使して研究する人文科学的学問であるとすれば、それこそはわが国でキリスト教と称されているものとは、ほぼ同義であるといつてよからう。なぜなら、キリスト教は「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ものだと云つてよい」⁽¹⁹⁾からである。実際、グラーフが最新作においてさらに歩を進めて、「歴史的・解釈学的なキリスト教として構想された神学」(die als historisch-hermeneutische Christentumswissenschaft konzipierte Theologie) という表現を用いているのは、「キリスト教の文化科学」(Kulturwissenschaft des Christentums) が「キリスト教の神学」(Christentumswissenschaft) とほぼ同義であるといふ、筆者の主張を裏づけるものである⁽²⁰⁾。

むすび

以上われわれは、トレルチにおける神学が「キリスト教の文化科学」という性格をもっており、これがわが国でいうキリスト教とほぼ同義であることを確認した。トレルチの神学に対しては、従来、「難破船」、「拡散態」、「神学的野蠻主義」、「宗教主義」などの批判が寄せられたが、これらはみな古い神学モデルに立脚した見方によっている。だ

が、「神学のパラダイム・チェンジ」は深く進行している。宗教多元主義が幅をきかせ、キリスト教の優位性を自明の前提として議論し得なくなつた今日、あらためて神学とは何かが問われるべきである。もしグラーフが主張するように、学問的神学には大学、教会、社会という「三重の関係領域」があるとすれば、⁴¹「歴史的・解釈学的なキリスト教学」として構想された神学」の典型たるトルレルチの学問体系は、あらためて再評価されるべきであろう。キリスト教学という学問がすでに八十年以上の歴史を有し、いまやそれに異を唱える人がいないわが国においては、トルレルチの神学構想と方法をキリスト教学の有力なモデルとして受け容れるのに、大きな困難はないはずである。しかしキリスト教学の元祖ともいふべきトルレルチの地点から見ると、逆にわが国のキリスト教学の現状には危惧すべき点が少なくない。一番の問題点は、キリスト教学の理念と方法についての自覚と反省が不十分で、厳密な学問的手続きを踏まえない信仰的臆見がまかり通つてゐることである。われわれはもう一度キリスト教学発祥の原点に立ち返るべきである。そこで、われわれは波多野を継いだ有賀の次の言葉を噛みしめたい。

……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。あくまでも學的冷靜さを持つ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為に盡したいと希つてゐる者である。⁴²

しかし、われわれが有賀に倣つて、波多野が模範的に示した學的態度に立ち返るとき、トルレルチやハルナツクが打ち立てた学問的神学の伝統は、ふたたびわれわれがお手本とすべきものとなるだろう。いづれにせよ、キリスト教学

の理念と方法を再検討することは、現代のわれわれにとって重要な、そして緊急の課題であるといつてよからう。

註

- (1) 土屋博「神学からキリスト教学へ——日本におけるキリスト教研究の根本的課題——」『宗教研究』三四三号(二〇〇五)四九—七〇頁。
- (2) 本節の叙述は、『京都大学七十年史』(昭和四十二年)と『京都大学百年史』(部局史1)(平成六年)に掲載されている講座紹介記事によつてゐる。前者は武藤によつて、後者は水垣によつて執筆されたものと推定される。よしんばこの二人の直接の手によるものでないとしても、少なくとも校閲は受けている筈なので、そこに記されている内容は、それぞれ武藤と水垣の捉え方を反映したものと見なしても差し支えなからう。
- (3) 松村克己「波多野精一の哲学」『京大学生新聞』第十一号(昭和四九年二月二〇日号)第二面。
- (4) 山谷省吾「溪流——激動期のわが半生——」日本基督教団出版局、一九八〇年参照。
- (5) 有賀鐵太郎『有賀鐵太郎著作集』第四卷、創文社、一九八一年、一五一—一六頁。
- (6) 有賀鐵太郎『神学原理としてのトノーシス』『有賀鐵太郎著作集』第五卷、創文社、一九八一年、一七四頁。
- (7) 有賀鐵太郎『神学と非神学』『有賀鐵太郎著作集』第五卷、創文社、一九八一年、一六二頁。
- (8) 有賀鐵太郎『神学原理としてのトノーシス』『有賀鐵太郎著作集』第五卷、創文社、一九八一年、一七五頁。
- (9) 前掲書。
- (10) 前掲書、一七七頁。
- (11) 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社、一九六九年、本論二—三頁。
- (12) 前掲書、八頁。
- (13) 前掲書、序—一二頁。
- (14) 武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集I』創文社、一九八〇年、五頁。
- (15) 前掲書。『神学と宗教哲学との間』から五年後に出版された論文集は、『新しい宗教哲学の可能性』と題されているが、ここに武藤が追い求める宗教哲学の姿はほぼ完璧に示されている。
- (16) 武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集III』創文社、一九九三年、一三三頁。
- (17) 武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集I』創文社、一九八〇年、五頁。
- (18) 武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集II』創文社、一九八六年、九頁。

- (19) 例えば、武藤一雄「脚灯照顧」『神学的・宗教哲学的論集 II』創文社、一九八六年、一〇一―一二二頁、および「神学的・宗教哲学的論集 III」創文社、一九九三年、一三五―一八三―一九四頁参照。
- (20) 水垣渉「宗教的探求の問題」創文社、一九八四年、二六六頁。
- (21) 前掲書、二七六頁。
- (22) 前掲書、二七九頁。
- (23) 前掲書、二八〇頁参照。《Sophrosúnē》と《Euprosuchos》という区別は、例えばレッシングの場合にもきわめて重要である。この観点からすれば、レッシングは神学的ではなくキリスト教学的である。拙著『レッシングとハイネン啓蒙』創文社、一九九八年、および Lessing's *Philosophy of Religion and the German Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 2002) 参照。
- (24) Toshiyama Yasukata, "The Encounter between Japanese Intellectuals and Troeltsch: A Historical Review," *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft*, vol. 3 (1985), 18-37. 邦訳し加筆したものは「我が国におけるエルンスト・トレルチ受容史」『形成』一九八号（一九八七）、二〇―二五頁、一九九号（一九八七）、一一―一八頁、二〇一―一九八七）、二八―三三頁に所収。
- (25) 『波多野精一全集』第二巻、岩波書店、一九六八年、四
- 八〇頁。松村克己・小原国芳編「追憶の波多野精一先生」玉川大学出版部、一九七〇年、三三―三〇頁参照。
- (26) これについては、近藤勝彦「波多野精一と E・トレルチ」『波多野精一全集』第六号月報（第二次）、岩波書店、一九八九年が参考になる。
- (27) Cf. Robert T. Handy, *A History of Union Theological Seminary in New York* (New York: Columbia University Press, 1987), 100. さらに、トッキンノートを紹介したハルナットの系譜に属してその意識は水垣のなかにも強くなる。
- (28) 松村克己「波多野精一の哲学」参照。
- (29) Toshiyama Yasukata, *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicity* (Atlanta: Scholars Press, 1986; New York: Oxford University Press, 1998).
- (30) Troeltsch, G.S.II, 199.
- (31) Troeltsch, G.S.II, 730.
- (32) Troeltsch, G.S.II, 734.
- (33) Friedrich D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Hrsg. von Heinrich Scholz. Leipzig: A. Deichert, 1910.
- (34) Troeltsch, G.S.II, 462. 宗教哲学などとは「原理神学」(prinzipielle Theologie)とも呼ばれているのは、おなじく

- とされること、*Glaubenslehre*, 1, cf. G.S.II, 504.
- (52) Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 110.
- (59) Wolfhart Pannenberg. *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977), 105.
- (62) Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Rüdikes, "Religiöser Historismus, Ernst Troeltsch (1865-1923)," in *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*. Bd. 2, Teil 2, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf (Gütersloh: Gerd Mohr, 1993), 295-335; hier 296.
- (88) Ibid., 300; Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Rüdikes, "Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht," in *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, hrsg. von Josef Speck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 128-164; hier 133. なお、グラフは「歴史主義の文化批評としての神学」(Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus)と云う言ひ方をしているが、この場合とは、歴史主義が文化科学の対象とされているのではなく、歴史主義に立脚してキリスト教を研究する文化科学としての神学」にちよびその意味合をいふもの。Friedrich Wilhelm Graf, "Ernst Troeltsch," in *Theologen des 20. Jahrhunderts*" hrsg. von Peter Neuner und Gunther Wenz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 53-69.
- (39) 松村克己「神學と基督教學」『神学研究』第一号、関西学院大学神学研究会、昭和二十八年三月、一〇八頁(原文では旧字体となっている箇所はすべて新字体に改めてある)。なお、中川秀恭はキリスト教學を「いわゆるヒューマニズムを基盤として成立する学問」として捉えているが、その場合ヒューマニズムを基盤にするということとは、「[内容よりも]方法の方に重点がおかれ、したがって、他の〔人文科学的〕学問におけると同様ような方法を使っている」ということであるという。「座談会 日本キリスト教學(49)の歴史」『日本の神学』第十七号、一九七八年、三三三頁。
- (46) Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur* (München: C. H. Beck, 2004), 252. グラフがこの表現を用いるのは、二〇〇〇年に来日して京都大学文学部でも講演して以後のことなので、京都大学キリスト教學講座の存在が、ここに影を落としてくるのではないかとの推測も成り立つ。
- (41) Cf. Ibid., 249-278.
- (42) 有賀鐵太郎「フレイ思想に於ける神と智慧」『哲学研究』第三十五卷第八冊、昭和二十七年、三一一-三二二頁。