

広義の神学に向けて*

稲垣久和

序

- 一、神学と諸科学
- 二、「理論と実践の二分法」の克服
- 三、広義の神学
- 四、広義の神学と諸宗教
- 五、テイリツヒの宗教理解
- 六、自然観・社会観と倫理
- 七、環境倫理学
- 八、「主体」と神の支配

〈注〉

この講演には、東京基督教大学の「教授就任講演」というタイトルがつけられている。今日、教育の世界において、特に大学教育において、その内容がきびしく問われる時代になってきた。したがって大学で教える教師は、自分の専門分野の研究能力と同時に、学生への教育能力が十分にあるかどうかが問われるようになってきている。東京基督教大学では、すでに大学案内等にも明らかにされているように、神学の専門教育と同時に、一般教養の教育が大層重視されている。学生は神学の学びと同時に、並行して人文科学、社会科学、自然科学などの諸科学を総合的に学ぶことが要求される。それは今日の複雑、多様化する社会の中で、キリスト教世界のどのようなミニストーリーに遣わされる場合にも、狭い意味での神学の知識と実践の概念だけをもっているだけでは、真に人間が生きる生の現実に触れてこない、という認識があるからである。自分のやっていること、自分の行為に対する人間文化全体の中の意味づけができていくかどうか、たえず問われているからである。

近代^{モダン}という時代が終焉し、ポスト近代^{ポストモダン}の時代に入り、従来の人間観、社会観、自然観も大きく変貌しつつある。また、世界の宗教勢力地図を見ても明らかのように、キリスト教は否応なく他の諸宗教勢力と共存せざるをえない時代に入ってきている。日本では言うまでもなく、その宣教開始の初めからキリスト教以外の諸宗教勢力に取り囲まれてくる。

したがって神学部で教える教師たる者は、まずこの時代の国際世界と日本の状況を正確に把握する洞察力が求められている。そしてそのような時代にキリスト者に対して宣教の当の相手である現代人を取り囲む文化的環境を知らしめることと同時に、そこで召命に応じたよりよき生をいかに生きるべきなのか、その倫理的規範を示すことが必要になってくる。

そこで本題に入る前に、キリスト教教育、神学教育およびそれと関連する神学の歴史をごく簡単にふり返っておきたいと思う。

西洋におけるキリスト教教育ないし神学教育は、初代教会の成立と共に始まった。しかしその教育機関の構成やカリキュラムの内容は基本的にギリシア以来の教育伝統を受け継いだものであった⁽¹⁾。ギリシアの教育というのは、本質的にはポリス(都市国家)におけるよき国民を育成することがその目的であった。プラトンの著作『国家』第四巻に出てくるように、人間の体が頭、胸、下半身の三つに分かれているのに対応して、国家には支配者、兵士、商人(職人・農民)の三つの階層が存在している。そしてそれぞれの階層に付随した徳が、各々、知恵、勇氣、節度である(さらに第四番目の徳である正義はどの階層にも必要とされる)⁽²⁾。これらの事柄をきちんと理解したよきポリスの成員になるために教育が施された。そのカリキュラムの内容は文法、修辞学、論証学、それに算術、幾何、天文学、音楽の諸芸七学科であった。

やがてヘレニズム世界そしてローマの世界になってキリスト教が成立し、さらにはキリスト教国家が成立した。中世ヨーロッパにおける教育は、ギリシアの徳目の上に、さらにキリスト教の徳目である信仰、希望、愛が加えられ、人々の属する共同体がポリスからキリスト教国家へと変わっただけで、教育現場でのカリキュラムとしてはギリシアのそれとほとんど同じである。中世における三大プロフェッションであった聖職者、法律家、医者などを養成する教育内容は専門科目の神学、法学、医学の教育以前に古典の諸芸七学科を基本とする一般教養が教えられたわけである。

一、神学と諸科学

それでは神学とはいかなる種類の学問であろうか。古くて新しい問いである。

キリスト教成立の直後、教父たちはこの問いに直面した。それはまず、なによりも古代ギリシアの遺産である哲学との関係において問題となった。神の知恵とこの世の知恵との関係はいかにあるべきか。

キリスト教世界において神学(theologia)という言葉が使われたのは三世紀初め、アレクサンドリアのクレメンスの『ストローマ』の中で、そのときは神話学(mythologia—ギリシアの詩人の物語)と対比させ、神とキリストの

知識という意味で使われている⁽³⁾。この言葉の使用法はプラトンの著作からの影響である。クレメンスは哲学の中の最高の知恵 (sapientia) としてキリスト教を位置づけた。この発想はアウグスティヌスに引き継がれ、彼は「キリスト教こそ真の哲学 (vera philosophia)」と述べたものである。しかし次第に中世を通して、キリスト教は永遠の知恵 (sapientia) であるのみならず、この世の知識 (scientia) のエッセンスでもあるとされていった。そして、ギリシアであれほど栄えた哲学はむしろ「神学の奴婢」 (ancilla theologiae) と見なされたのであった。

やがてヨーロッパ各地で最初の大学ができる頃、一三世紀のスコラ哲学の大成者トマス・アクイナスによって、神学は精緻な理論的学問として完成をみた。つまりアリストテレスの『形而上学』⁽⁴⁾の影響により、神学は第一原理から信仰簡条を用いつつ論理的に演繹していく学問 (scientia) となったわけである。スコラ神学は神と人間と世界の存在について叙述する壮大な学問体系である。このような神学のスコラの展開は、宗教改革が起こった後、一七世紀のプロテスタント正統主義の中にも一部受け継がれた。その後のプロテスタントにおける敬虔主義運動は聖書を日々の糧として読むことを強調したが、敬虔主義の流れにおいても、こと神学が学問的に教えられる際には、このスコラの発想は残っている (例えば福音派の神学の基礎を据えたチャールズ・ホヅジの神学方法論)。プロテスタント神学はむしろ「救済の事柄」としての教派神学が乱立していくこととなってしまった。そしてこの教派の教理教育 (カテキズム教育) と近代的な公教育 (一般教育) を調和させる人格主義的なキリスト教教育学構築の努力は存在したし、現在も続けられている⁽⁵⁾。しかしそれは学問論としての神学のあり方と他の諸学問の関係を原理的に問う分野ではない。

学問論に限って言えば、西欧におけるスコラ神学は近代に至って挑戦を受け、種々の論争の中で次第に分が悪くなり、ついには大打撃を受けることとなった。言うまでもなく、一七世紀の実証的な近代科学の成立、そして理性の自律から出発する近代哲学と一八世紀啓蒙主義以後の諸科学 (諸学問) の著しい発展によってである。したがって神学という学問が現代において、真に意味をもったものとして成り立っていくためには諸科学と積極的に対話をしていくことが必要である。

さて、それでは神学と諸科学との関係はどのような形であればよいのであろうか。「一般教養教育を重視する神学部単科の大学」という東京基督教大学の特色から言うと、この問いは大層重要な問いである。またプロテスタント福音主義の神学の樹立という点からもこの問いは重要である。近年の福音派における宣教学の発展は、「福音と文化」との関係に新たな光を投げかけた。そして文化人類学、宗教学、社会学、心理学、精神医学、哲学等々の人間諸科学一般に対して福音主義神学はどう関わるべきか。このような問題が現在、浮上してきているからである。

そこで現代の福音主義神学のルーツの一つとなっている古ブリンストン学派のチャールズ・ホッジ（一七九七—一八七八）の「組織神学の方法論」をまず取り上げ、さらにそれに対する近年の福音派内での批判のいくつかを見てみたいと思う。

ホッジはその名著『組織神学』の第一章でおよそ次のように述べている。⁶⁾

どのような科学も二つの要素から成り立っている。すなわち事実 (facts) と観念 (ideas) である。科学とは単なる知識の集積ではなく、経験によって体系づけ、法則としてまとめあげられたものである。この方法論は近代科学の初期の頃にペーコンによって提唱されたもので帰納法と呼ばれる。帰納法は二つの原理によって支えられている。第一に、自然現象の原因となる自然法則の存在。第二に、同一の原因は同じ現象のもとでは、同一の結果を導くという自然法則の斉一性 (uniformity) の存在。この原理の上に、さらに科学者は次のことを前提にして自然研究を行う。(一) 知覚への全幅の信頼。すなわち自然の事実は人間の感覚器官を通してしか知るすべがない。(二) 精神作用への全幅の信頼。すなわち、知覚、比較、連結、記憶、推論などを認めること。(三) さらに経験から学習されたものではなく、人間本性に与えられている真理(例えば因果律など)への信頼。

以上の前提のもとに、科学者は自然の諸事実を査定し、分類し、それらを律している諸法則を帰納する。これらの諸法則は、人間精神から直接に導かれるといったものではなく、外界の諸事実から帰納され、逆に人間精神の上に刻印されるのである。もし諸事実の収集が不十分で不完全であったりすると、誤った法則が帰納されてしまう。その典型が過去に信じられていた天動説である。科学は諸事実を造り出すことができない。そうではなく、あるがままの諸

事、をそのまま受け入れる。科学理論が諸事実を決定するのではなく、諸事実が科学理論を決定するのである。

以上のようなホッジの科学観は明らかに一九世紀の実証主義的な科学観を反映している。このような実証主義的な科学観は現代ではもはや通用しないのであるが、そのことはひとまずおくとして、興味深いことは彼がこれを組織神学の方法へと応用していくことである。

自然科学が自然の諸事実を法則へと組織化していくように、組織神学は聖書の諸事実を組織化し、その諸事実が含む原則と一般的真理を確証していく。そして、ちょうど自然と自然科学者との間の関係に似たものが、聖書と神学者との間に存在している。つまり聖書の中には、神学者が認定し、収集し、配列すべき諸事実がある。聖書中の諸事実を、内的連関に従って構成し、体系づけ、法則としてまとめあげていくのが組織神学者の役割である。神が神と人間について啓示している諸事実（それらはすべて聖書中に含まれている）を体系づけるために、神学者は帰納法を使う。その場合、諸事実の収集が不完全であると、誤った教理体系ができてしまう。また、あらかじめ神学者の精神のなかに存在する理論に合わせて聖書の諸事実を体系づけることもできない。あくまでも聖書に啓示された客観的な諸事実が神学理論を決定していくのである。

以上のようなホッジの方法論は、創造者なる神の与えたもうた二冊の書物、すなわち神のみ業を記した書物（*The Book of God's works*）と神のみ言葉を記した書物（*The Book of God's words*）とを人間は同時に知ることがある。このように理解したフランシス・ベーコンの考え方の延長上にあることは明らかであろう。

次に、ホッジの神学方法論に対する最近の福音派の神学者たちの批判をしてみる。まず、G・マーズデンであるが、彼は当時のアメリカ思潮一般との関連において、ホッジの方法論はスコットランドの哲学者たちによって展開されたいわゆる常識的実在論（コモンセンス・リアリズム）に強く影響されたものと位置づけている。そして特にその真理観に焦点を合わせて以下のように批評している。

A・アレクサンダーによって基礎の据えられた古プリンストン神学の常識的実在論とは、基本的に、「真理」はどの時代のどの文化圏の人にも共通しているという確信である（この場合の「真理」とは *sapientia* のみならず、*scientia*

(科学的真理) も含めた「真理」のことであるから、ここには明らかに中世のスコラ神学との間に連続性と親近性がある)。それは「知は力なり」と唱え、帰納法を提唱したベーコンの方法であり、客観主義を標榜し、当時の自然科学の方法論に範を求めた。そしてこの方法論は、当時ヨーロッパで流行していたシュライエルマッハーの「宇宙への絶対帰依の感情」のような宗教感情に重きを置く主観主義や、歴史状況の中で真理観の変遷する歴史主義とも一線を画した。科学的真理への全幅の信頼によって全体が統一されているので、科学と宗教の衝突という事態が起こらない。事実、ホッジは、当時の地質学が長期間の地球形成の仮説を出したとき、有神論の立場から創世記一章の解釈をこれに合わせている(但し、ダーウインの生物進化の仮説についてはB・B・ウォーフィールドとは対照的にこれをきびしく批判している)。

また、墮落が人間の認識能力に及ぼす影響を重視したオランダの改革派神学者たちのように「二種類の科学観」(two kinds of science) という見方も取らない(事実、アブラハム・カイパーと同時代のウォーフィールドはカイパー一流の宗教的反定立 (religious antithesis) とこう考え方に反対の意を表明している)。むしろ「真理」は一つだから、合理的な推論によってキリスト者も非キリスト者ともに外界の真理を発見しうる、という実在論(真理観としては素朴な意味での「真理対応説」の立場をとった)。

ホッジの常識的実在論への批判は、E・ランナーによってもなされている。ランナーはカイパーやドイヴェールらの宗教的反定立の認識論に立つて、ホッジの方法はかなり合理主義に色づけられている、という批評を下している。さらに、J・デービスは神学コシクステキエアリゼシヨンの文化脈化という観点から、ホッジの神学方法論をコンコーダンス・モデルと名付けている。このモデルは聖書の啓示の本質を有機的全体 (organic whole) として捕らえる点では優れているが、社会的コンテクストや歴史に対する神学的考察が入る余地がない、と批判している。

また、J・フレームは「神学とは時代状況に生きる人々のニードに応じた聖書の再解釈と実生活への適用」との観点から、ホッジの客観主義と主知主義を批判している。フレームはヴァン・ティルを引用しつつ、「生の事実」は存在しないことを述べ、聖書は単に中立な事実の集積ではなく、すでに神によって解釈された事実を様々な表現形態の言

語で表現したものであることを強調している。

現在、およそ以上のような批判がホッジの神学方法論に対して福音派の内部から出ている。ホッジの方法の特徴は「神学」の方法を当時の「科学」との類比によって構築していることとしたことである。したがって問題の第一点は、「科学」というものが、本当にホッジが理解したようなものでよいのかどうか。第二点は、「科学」がもっていると考えられている「客観性」とは一体何なのか。これらについての詳細な考察が必要である。それは必然的にホッジの方法がもっているスコラ的、アリストテレス的発想の検討をも含む。筆者はこれを『知と信の構造』という著作の中で行なった。その詳細をここで述べることはできないが、筆者の分析と考え方の基本はオランダのカイパーやドイヴエールト⁽⁷⁾の宗教的反定立という考え方の延長上にある。

二、「理論と実践の二分法」の克服

神学と諸科学との関係と区別についての考察は学問論として重要であるのみならず、私たちの信仰生活の現場にも必要なことである。神学は教会の牧師や伝道師に必要な学問というだけではなく、信仰をもって様々な文化領域に遣わされているキリスト者すべてに必要な学問であり、また、日常の生活と結びつけられて真に実践的な学問として形成されていかねばならない。

今、実践的と書いたが、そもそも実践的と理論的といったよく使われる二分法自体が問題であろう。この二分法は実はアリストテレスに由来している。

より正確に言えばアリストテレスは学問を三つに分類した。彼は理論セオリアと実践プラクシスと制作ポイエシスという人間の三つの活動を分類し、それに対応して学問をおおきく理論学、実践学、制作学に分けた⁽⁸⁾。理論学とは次のようなものである。すなわち人間の意志から独立して「それ以外の仕方においてはありえない」対象にかかわり、それゆえ論証可能な必然的な学。論理学、数学、自然学、形而上学がこれに含まれる。

これに対して制作学の対象は「ことわりに即した制作可能状態」として人間が端初をもち、みずからの意志にしたがって制作していくところに存在する。この知は理論知とは異なって技術という形をとる。一方、実践学はこの二つの中間に位置し、人間の行為にかかわる。それゆえにそれは一部は自然の必然性に服しながらも、人間の選択意志にかかわり、「ことわりに即した真なる行為可能状態」として存在する。

以上のようなアリストテレスの学問の分類に即して言えば、トマスのスコラ神学は理論学として展開された。これはアリストテレス自身が『形而上学』の中で第一哲学として神学（Ⅱ形而上学）を分類していたその分類に従ったものである。⁽⁹⁾

もちろん宗教改革者およびその後のプロテスタントの神学者たちは、そのような意味での「理論学」として神学を捕らえることはなかった。ただそれでも「学問としての神学」を構築していくとなると、色々とむずかしいことが出てくる。その一例が先述のホッジの神学方法論にも出ているわけである。

アリストテレスの学問における理論知と実践知の二分法が、さらに近代になって、デカルトの主観—客観の二元論によってより一層増幅された。この中で啓蒙主義以降に、科学の方法の「客観性」ということが確立されていくわけである。そこで、われわれとしては神学と諸科学との関係を考えるにあたってもう一度、アリストテレスのいう「理論」と「実践」の区別とはどういうことかを批判的に検討していく必要がある。

アリストテレスが実践知の本質とした「思慮深さ」とはどういうものであるか、それを現代の哲学や諸科学との対話の中で再構築していく必要があるのである。ちょうどカルヴァンが当時の人文主義と対話しつつこれをキリスト教的なものに再構築したように。このときキリスト教信仰にのっとった実践則理論、生活と学問の間の解釈学的循環としての神学と諸科学の関係の本質が明瞭になってくるはずである。筆者はこのような方法論を『知と信の構造』第三章のガダマー解釈学の説明の延長上において「超越論的解釈学」と名付けた。⁽¹⁰⁾

詳細は省かざるをえないが、聖書に沿って簡単に説明するところである。エペソ書一章八節に次のような箇所がある。「神はこの恵みをわたしたちの上にあふれさせ、すべての知恵と思慮深さとを与えて、秘められた計画をわたした

ちに知らせてくださいました」。

ここでアリストテレス流に解釈すれば、知恵ソフィアは理論知に属し、思慮深さフロンテシスは実践知に属する⁽¹¹⁾。しかしこの箇所はこれら両方ともに御子の血による贖いを通して、同時にキリスト者に神よりの恵みとして与えられると言っているのである。理論知と実践知は切り離してはいけないのだ。人間の墮罪により見失われていた神の創造の本来の姿が御子の贖いのわざによって回復させられる。そこに神の創造の法が適用される。これを超越論的解釈学と呼ぶのである。つまり超越論的解釈学は、創造、墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪（回復）といった一息ひといきの宗教的根動因、この動因によって生み出される世界観を基礎にする体系であるが、これは聖書解釈学をも含む被造的リアリティ全体の解釈学なのである。

超越論的解釈学は「神の多様な創造の法」(十五に分岐した宇宙論的な法―図1参照)とその「神の法に従属する (subject to) もの」を思惟の中心に置いている。神の法に従属する

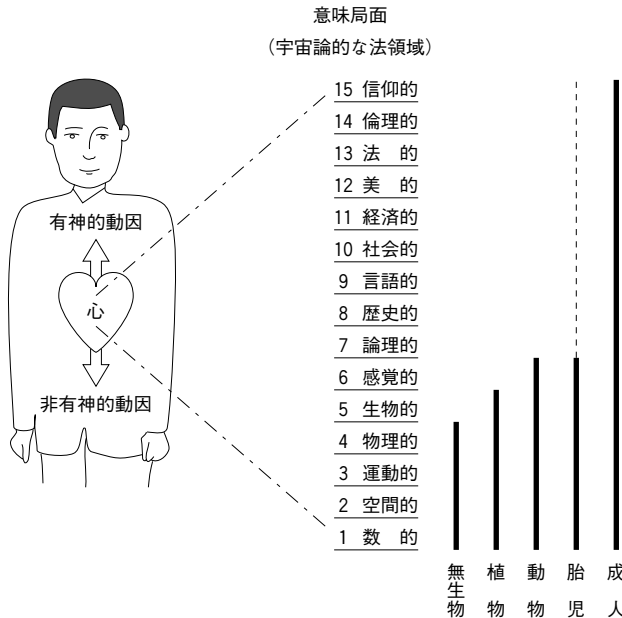


図1 稲垣久和『知と信の構造』(ヨルダン社、1993年)より

ものが「主体」(subject)なのである。「主体」(ラテン語 subjectum) はもともと「基体」(ギリシア語 στικτικον) の同義語であるが、この「基体」(ヒエロイメネン) がアリストテレス形而上学においては「質料と形相」であり、近代哲学(デカルト哲学)においては「自我」(エゴ)なのであった。しかしわれわれの超越論的解釈学においては「基体」は「神の法に従属するもの」である。

ギリシア哲学や近代哲学とは違う主体(と客体)の存在論がわれわれの出発点である。われわれはここでポスト近代の全く新しいコスモロジーを提起しているのである。

三、広義の神学

神は世界の創造者である。神がこの地球と人間を創造したがゆえに人間はこの地球環境の中に存在せしめられた。そして神はその人間に御自身を啓示した。それによって人間は神がいかなる方であるかを知ることになった。

人間の側から言えば、自分が存在するというほぼ自明な認識と神の認識とは切り離せない事柄である。あたかも神が存在しないかのような顔をして自己の存在を語ることはできない。「人間から遠く離れた神」は存在しないし、「神から自律した絶対的に自由な人間」も存在しない。人間自我があるところ、つねに存在する神がいるのである(これを滝沢克己の表現を借りて「インマヌエルの原事実」と呼ぶこともできる)⁽¹²⁾。人類出現の初期の頃から宗教と称される精神現象が存在し、それを共同体内で実践する宗教儀礼が行なわれてきたことからそのことは明らかであろう。

「汝自身を知れ」というギリシアのソクラテスの問いかけも、実は神認識の問題と切り離せなかった。しかしながらギリシア人たちはヘブル人たちのような神の自己啓示という発想をもっていなかった。ギリシア宗教の神々は世界の創造者ではないし、また歴史に介入する人格的な神でもなかった。またギリシア哲学の神(アリストテレスの神)は世界に運動を与える第一原因(不動の運動者)ではあっても人間の歴史そのものを支配する人格的な神ではなかった⁽¹³⁾。だがもし聖書の告げる神の創造啓示から出発するのであれば、リアリティ(実在)の全体は当然この神と結びつけ

られることになる。世界の出来事での神と無関係におこる出来事は一つとして存在しない。そのように考えることは神の創造啓示を認めないことである。神の創造の法の啓示を認めれば神学は必然的に人間を含む被造物全体を神との関係で扱う学問となる。すなわちリアリティ全体を神との関係で (sub ratione Dei) 扱う学問が神学である⁽¹⁴⁾。これは神学の定義としては大層広い。広過ぎるかもしれない。そこでこれを「広義の神学」と名付けたいと思う。

筆者はより正確に広義の神学を、「神の法の下で創造、墮罪、贖罪の宗教的根本動因に基づいてリアリティ全体を探究する学問」と定義したいと思う。これは「救済の事柄」のみを扱う従来の神学(狭義の神学)に比べてずっと広い内容を扱うことになる(筆者自身はむしろこれをキリスト教哲学という言葉で呼ぶ方がふさわしいと考えるが、キリスト教哲学という発想が多くの点で神学と重なる部分をもってのことから、あえてこのように呼ぶことにする)。キリスト教哲学と狭義の神学との違いの詳細については稿を改めて論じたいと思う)。広義の神学は狭義の神学を内に含んではいるが、必ずしも「救済の事柄」を主題的には扱わない。広義の神学は狭義の神学と対立する概念ではなくて、狭義の神学が主題的に扱う「救済の事柄」を必ずしも主題とはしないということである。別の言い方をすれば、狭義の神学はキリストの三職のうち祭司職を強調するが、広義の神学は王職を強調する、ということである。

つまり救済の贖い主キリストは同時に世を統べ治め、そして世を裁く王であられるということである。それでも神と人との仲保者キリストは人間の罪に対する贖い主であり、認識の仲保者ではない。つまりイエス・キリストは宇宙論的(存在論的)統一者(コロサイ・17)ではあっても、人間の側から第一原因に遡及していくための認識論的な仲保者ではないということである。そのように考えることは、古代の弁証家が唱えたロゴス・キリスト論、そして中世と近代の自然神学にあつたような一種のプラトン主義に陥っていくこととなる⁽¹⁵⁾ので注意を要する。

ところで、神が世界の創造者であるという認識が、とりもなおさず一七世紀ヨーロッパにおいて近代科学が誕生する背景にあつた。より正確に言えば、近代科学とは神の時間内の創造の法の第四番目の物理的局面(図1参照)の探究である。しかし近代科学誕生の背景には、実はもう一つ重要なこととして、ある独特な自然の認識の仕方があつた。これはギリシアの思考をその起源としている。ガリレオは「宇宙という書物は数学の言語で書かれている」という名

文句を吐いたが、ここに出てくる精神は神の創造した自然の法則は数学的に表現可能、といった合理主義の精神である。つまり創造の神は認めてもそれは第一原因としての神という、いわば理神論的な神の側面である。このようにしてキリスト教思想とギリシア思想の折衷から誕生したのがほかならぬ近代科学というものであった。

やがて近代科学が発展するにつれて、逆に宇宙と世界から創造者なる神の観念を追い出してしまった。ガリレオの発見した慣性の法則があれば、物体は第一原因なくして運動し続けると考えられたのである。このように因果的に閉じた力学的・機械的な世界観が一八世紀の啓蒙主義、一九世紀の実証主義の時代に出現する。今や、世界の中心は自律した理性をもつ人間である。

それではこの閉鎖的な世界から神は完全に追放され、「神は死んだ」(ニーチェ)かというともなかつたのである。世界の中心に位置していたはずの誇り高き人間は実は完全に宗教から自由になれなかつたのだ。人間は今度は人間の意識から神を求めるように事態が逆転していった。コギト・エルゴ・スム(われ思う、ゆえにわれ有り)の命題から始めて次に神の存在証明をせざるをえなかつたデカルト、神を絶対無限の実体と規定したスピノザ、さらには実践理性の道徳律として神を要請したカントなどは、まだ理性を駆使して神を論じた世代であった。しかし次のロマン主義、そしてキエルケゴールに至り神は依然として求められたのであるが、その神は理性から切り離されていった。

四、広義の神学と諸宗教

神なしの閉じた機械的な世界観、さらにはそれへの反動としての人間の意識(宗教意識)からの超越(者)の希求、いわば著者である神を追い出してしまった世界、その世界というテキストからそのテキストの著者は誰であったかを必死に読み取ろうとする努力がなされる。しかし現実には、人間にそのような宗教意識を生み出させる作者はいるわけである。創造者なる神が人間の良心を通し、歴史を通し、自然を通して御自身を啓示した。キリスト教徒は神はもう一つのテキスト、すなわち旧新約聖書を通して神が御自身を三一の神としてより明瞭に啓示したと信じている。し

たがってキリスト教神学は旧新約聖書の啓示をその学問的研究の基礎とする。しかし旧新約聖書を神の特別な啓示と認めない（すなわち聖書の權威を読めない）人は世界を通し、歴史を通して啓示されているその神を、人間の側から人間の宗教意識を通して探さなければならぬ（例えばトルレルチの宗教的ア・プリオリ）。そのとき神を求める学問は宗教学の領域、つまり諸宗教の研究の領域と重なることとなる。

そうではあるが、われわれのように神学を広く、「神の法の下でリアリティ全体を探究する学問」と定義するのであれば、この神学においては世界の諸宗教に関心をもち、宗教史をも研究の対象にするのはこれまた当然のことである。「諸宗教は不信仰」（バルト）として諸宗教の体験と伝統を広義の神学の探究からはずしてしまうことはできないのである。

世界の諸宗教は軸軸時代（紀元前八世紀—三世紀）を境に救済宗教として姿を現わし、その後の世界の歴史と文明に多大な影響を与えた。世界の各地の文化は必ずその地域の宗教と深く結びついている。したがって広義の神学は宗教と絡み合っ出てくる各地の文化をも課題とする。宗教の存在の普遍性（宗教的根本動因の普遍性）と同時に各地の文化の相対性（信仰的局面や歴史的局面によって性格づけられたリアリティ）を問題にする（図1参照）。したがって人間学一般や文化諸科学と深い関係をもつ。日本における広義の神学は当然、日本の文化と歴史を問題にする。また問題にしなければならぬ。比較哲学、比較文化論的なアプローチは広義の神学にとって特に重要である。異なる宗教、異なる文化を比較し、検討を加えることはその見返りとして自分の宗教的信仰、自分の生きている文化を逆に問うこととなる。異文化・異宗教を理解することは自文化・自宗教をより深く理解することにつながる。他者理解は必ずや自己理解へとはねかえってくるのである。

そこで問われるのは、宗教学や宗教史、ないしは宗教哲学という個別学問の領域と、すでに定義した広義の神学の方法論との関係である。一般に諸科学と神学との関係と区別が問題となる。ここで学問の方法としての解釈学が重要となってくる。

もともと解釈学はデイルタイにおいて、自然科学の方法論に対抗する精神科学の方法論として提起されていた。と

ころが現在では自然科学もまた解釈学的側面をもっていることが明らかになってきている¹⁶⁾。それゆえに筆者は精神科学と自然科学の両方を同時に意味づける方法としての超越論的解釈学を提起し、これによって広義の神学を構築していこうとしている。

超越論的解釈学においては、自分の宗教的信仰を保ちつつ、他の信仰を理解していくことが可能となる。また最近の地球大の規模の伝統宗教の復興の意味づけと諸宗教間対話がキリスト教の立場からいかにして可能か、という問題にも解決の方向性を与える。それによって他信仰の理解だけでなく、自分の信仰の理解が深まることを示唆する。

従来、キリスト教神学者が他宗教者と対話するとき、この点が必ずしも明瞭ではなかった。ここでパウル・ティリツヒ(一八八六—一九六五)を例にとって説明してみよう。

五、ティリツヒの宗教理解

パウル・ティリツヒにとって宗教の定義とは「究極的な関心事」というものであった。実際に彼の著作から引用してみるとこうである。

「宗教とは人間精神の一機能ではなく、人間精神の全体性における深みの次元である」¹⁷⁾。
ここでティリツヒは「人間精神の機能」として、倫理的機能、認識的機能、美的機能、感情的機能を挙げている。彼によれば宗教とはこれらと並列されるような人間精神の一機能ではなく、これら諸機能の一段深い次元にある究極的な関心事だ、と言うのである。しかし現実には宗教はこれら人間精神の他の諸機能と並ぶ一つの機能となってしまう。そこに宗教が歴史上にたどったさまざまな過ちと悲劇があったのだ、と。

しかしながら、宗教は現象として現われるとき、まぎれもなく歴史的にまた文化的にある特定の形を取らざるをえない。宗教的信仰は明らかに歴史上の出来事として出現する。したがってこれはやはり人間精神の機能の中にある宗教的機能(筆者はこれを神の創造の法の第十五番目の「信仰的機能(何ものかを信ずる機能)」と呼ぶが(図1参照))

が存在するということにほかならない。もしそうでなければ、歴史的に異なった状態で出現してきた諸信仰が互いに対話するということも不可能である。また自己の信仰的アイデンティティーも不明瞭なものとなっていくであろう。

実際、テイリツヒの場合、このことが現実を起こったと思われる。バルトと並び称せられ、二〇世紀の代表的神学者であり、また来日して日本の仏教者とも積極的に対話した彼であるが、その信仰的立場は最終的には実存的神秘主義に陥ったと言わざるをえない。つまり他宗教との対話の中で、^②「有神論の神を越える神」^③ (Gott über Gott) ないしは^④「存在それ自体」^⑤ (Sain Selbst) を導入し、しかもこの抽象的な^⑥「神」への「絶対的信仰」^⑦ を説くことを主張するからである。もし彼が「人間精神の一機能」としての信仰的機能を導入していれば、この種の神秘主義には陥らなかったと思われる。つまりテイリツヒには精神の経験的機能の一つとしての「信仰的機能」と前経験的(超時間的)で靈的な宗教的根本動因の区別がなされていない、ということである。

われわれは、テイリツヒの言う「深みの次元」をわれわれの宗教的根本動因に近い概念と見なすことができる。そしてそれを先述したようにキリスト教的動因の場合に、創造、墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪と同一視し、精神の「信仰的機能」とは区別するのである。

テイリツヒについても一つ、彼の哲学と神学の関係についての考え方をつけ加えておきたい。彼は一九四〇年九月二十五日にニューヨークのユニオン神学校の教授就任講演において、「哲学と神学」と題する講演を行なった^⑧。テイリツヒの定義によれば哲学とは存在そのものに関する学問であるが、それゆえに神学とは切り離せないと言う。そして神学をケリユグマの神学と哲学的神学の二つに類型化する。ケリユグマの神学とはキリスト教の使信の内容を秩序だてて組織的に再現しようとする試みであり、哲学的神学とはケリユグマの内容を哲学との密なる相互関係の中で明らかにしようとする試みである、としている。キリスト教思想史にはいつでもこの二つの型の神学が互いに補い合いながら存在してきたのであり、「神学部にはケリユグマの神学および哲学的神学をそれぞれ代表する教授を一人ずつ持つことが望ましい」と述べている。

またテイリツヒはロゴスを媒介として哲学と神学を結びつける古代のロゴス・キリスト論に大いなる親近感を抱い

ており、次のようにも語っている。

「パスカルに抗して私は言う。アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と哲学者たちの神とは同じ神である」⁽²³⁾。
哲学者たちが始源^{アルケ}に向かう衝動、すなわち宗教的根本動因につき動かされて哲学していたことは明らかである。しかしながら、それをすぐにキリスト教の宗教的根本動因と同一視することはできないのである。

宗教的根本動因と哲学、諸宗教、文化との関係の詳細については拙著『知と信の構造』（ヨルダン社）、『宗教多元主義の探究』（大明堂）や『純粹神人学における宗教と実在』（『思想のひろば』第5号・滝沢克己協会編）を参照されたい。

六、自然観、社会観と倫理

今まで議論してきたのは主として人間と神との関係であった。次に人間と自然および人間と社会との関係を見ていきたい。そのとき近代の自然科学、社会科学をも同時に問い直すこととなる。なぜなら近代の諸科学の発展は自然観および社会観についての独特の見方に基づいていたからである。自然観、社会観のあり方を変えない以上、本質的な意味での近代科学批判を広義の神学の課題としてなしとげることができない。

前節の宗教の問題は、例えば、宗教多元化は今日において地球大の規模で起こっている事柄だ、といっても、人間を越える「超越」に対するセンスのない人々にいくら語ってもしょうがないところがある。しかし自然破壊、エコロジー危機、そして人間の生存権の問題となれば、これは宗教的センスがあるうがなかるうが、どんな人間も、今日、地球大の規模のこととして感じてきている事柄であろう。そもそも今のような経済成長を続け、資源の無駄使いをしていれば、地球環境はあと百年ももたないとすらいわれているのであるから。

毎日の生活ゴミの処理にしても、燃えないゴミと燃えるゴミを分別する、さらにはゴミは必ず指定された透明の袋に入れて出すこと等々、役所から細かい行政指導があるということ自体、やや異常である。それでも市民がほとんど

クレームをつけないところを見ると、現代人が環境問題をいかに深刻な事態と受けとめているかが明らかである。これは資源問題、文明のリサイクルと関係しているからである。生活ゴミ一つとっても問題は文明論的なテーマになってしまいう時代なのだ。文明論ということになれば、これはとりもなおさず、近代文明を問い直すという大きな課題となつてわれわれの前に立ちふさがらざるをえないであろう。

今日、エコロジー危機が叫ばれているということは、近代文明の自然観および社会観が問われているということである。自然といった場合に、天体や地球環境のみならず、植物、動物、人間の生命までをもその視野に入れて議論する必要がある。出てきている。

近年、環境問題やエコロジー問題を基礎から考え直そうという意図で環境倫理学 (environmental ethics) という分野が台頭してきている。これは八〇年代に流行となった生命倫理学 (bioethics) よりも発想がずつとポスト近代的である (ここでポスト近代という言葉は近代主義を克服するという意味で使っている)。生命倫理学が提起した問題に比べ、より文明的、歴史的に内容のある問題を提起している。生命倫理学 (体外受精、遺伝子操作、脳死・臓器移植、安楽死等々) がどちらかという個人 (個体) の生と死を扱っていたのに対し、環境倫理学は個人ではなく、種族、生態系、生命圏全体の生と死を、そして文明の過去と将来を扱うからである。生命倫理学がややもすると (患者の) 自己決定権という個人主義、そして近代的な自由主義をその考え方の基礎においていたのに対し、環境倫理学はこの個人主義を制限する方向に働く。

もともと倫理学という分野は人間と人間の関係を学問的に扱う分野であり、人間と他の生物との関係を扱う分野ではなかった。日本語の倫理という言葉も、語源的に、「人間仲間の間のことわり」という意味であるから、人間と人間の関係を律し、人間の平和的共同体生活を可能にする規範ということであった。²⁴⁾

最初の体系的な倫理学のテクストであるアリストテレスの「ニコマコス倫理学」において、自然の目的より導き出された規範は自然法と呼ばれたが、これは今でいう自然法則ではない。自然法は人間対人間の関係においてあらわれるものであり、そこにおける倫理はポリスの倫理であった。²⁵⁾ 人間は自然の目的論的、階層的秩序のうちいたので

あるが、倫理は決して他の生物に対する行為規範としての意味をもつものではなかった。

近代の倫理も同様である。ガリレオ、デカルトらにおいて自然像の機械論化が進められた。ガリレオが「自然の書物は数学の言語で書かれている」と述べたとき、そこにあらわれている自然は数値化、計量化できる自然であり目的論的意味は背後に退いている。そういう意味で数学的に理念化された機械論的な自然観である。もともとガリレオは自然 (nature) という言葉で主として天文学、物理学の対象となる領域を指していたが、やがてその発想は人間の本性 (human nature) および社会の見方へと応用されていった。本来、被造世界の物理的局面にのみ適用可能である方法が、リアリティ全体に拡大されていったのである。すでにガリレオと同時代人、トマス・ホッブズにおいてそのことが顕著である。

ホッブズは自然観の機械論化を通じて、社会観および倫理観の人間中心主義化 (欲望を無限化する方向にふるまう人間像) を押し進めた⁶⁶⁾。ガリレオの慣性の法則「運動する物体は他から力が加えられない限り、その運動をどこまでも持続する」はその当然の帰結として無限空間を想定する。ホッブズはこの慣性の法則と無限空間とを自分の世界像の中に組み込んだ。ここでは運動が不滅であるように人間の欲望も不滅で無限なのである。近代の自由主義はこの無限の空間の想定のもとで初めて成り立つ。近代のアトム化された個人が自由競争の中で欲望が最大限になる方向に行動するのである。自由主義、資本主義の政治経済学の基本となる考え方もここから出てくる。

このようにホッブズにおいて自然像の機械論化を通じて、倫理の人間中心主義化は極端にまで進められていった。倫理とは、人間の本性からして必然であるところの「万人に対する万人の戦争」の状態 (自然状態) を逃れ、人々が平和な状態のうちに生きるために必要な機械的な戒律にすぎなかったのである。もちろんこの近代の機械論化された倫理観ないしは啓蒙的合理主義に対して反発する人は出てきた。それは先述した通りであり、例えばロマン主義の運動もその一つ。

ロマン主義は機械論的自然観、生命観に対して有機体的自然観、生命観を掲げ、アニミズム宗教ないしは東洋宗教や汎神論と結びつきやすいものであった。西欧哲学史の中で近代の機械論的自然観、生命観を批判して有機体的自然

観、生命観を展開したのはロマン主義を哲学的に克服したヘーゲルである。ヘーゲルの体系はいわゆる自然科学から精神哲学へと包括的な発展をとげた壮大な体系であったが、最終的にはその観念論を「逆立ち」と批判してマルクスの理論が出てきたわけである。

確かにヘーゲルにおいては、近代哲学の基本であった主体—客体の二元論は弁証法によって統合され、存在の有機的連関の把握は一見可能となったかのように見えた。しかし倫理という観点からは、彼は家族→市民社会→国家という三段階の歴史哲学に支えられた「人倫」(Sittlichkeit)の関係を提起し、それは基本的には人間と人間との間に成立するものであった。人間と自然との間に倫理は考えられていない。

この点において、今日、環境倫理学が出てきたのは注目値する。人間と他の生物、地球上の他の存在との関係をようやく倫理の問題として捕らえる状況が現出したからである。そしてその前提として近代の機械論を超えた有機体的自然観が重要な意味をもつようになってきた。またそのことを通じて、近代の人間中心主義から発想を転換して、神の創造した被造物全体へと目を転じる可能性も出てきたのである。

七、環境倫理学

最近の環境倫理学の主張を、加藤尚武氏は次の三点にまとめている。²⁸⁾ ①自然の生存権、②世代間倫理、③地球全体主義。一つ一つ見ていこう。

①自然の生存権。人間だけではなく、生物のさまざまな種、生態系などにも生存の権利があるので勝手にそれを否定してはならない。

人間だけに生存権があり、自然物に生存権がないとすると、人間の生存を守るという名目で結局は自然破壊が正当化されてしまう。だから、人間には他の生物よりも生存の優先権があるという人間優先主義を否定しなければならぬ。この主張には、色々な形がありうる。例えば、人間以外のものに権利を認めることは、自然物に靈魂の存在を認

めるのと同じことになる。自然物の権利という形でアニミズムの復権が図られる。また東洋文化の見直しとも関係してくる。「山川草木悉有仏性」という思想は、あらゆる生命に尊厳を認め、人間の生命だけに尊厳を認める思想とは違

う。

②世代間倫理。現在世代は、未来世代の生存可能性に対して責任がある。

森林の伐採により砂漠化が進み、環境を破壊し、石炭、石油などのエネルギー資源を枯渇させるという行為は、現在世代が加害者になって未来世代が被害者になるという構造をもっている。これは人類の歴史上、奴隷制度とか、大量殺人とか、さまざまな犯罪が行なわれたなかで、もっとも悪質な犯罪なのである。なぜなら未来世代は現在世代に対して何の異議申し立てもできないからである。われわれは石炭、石油を使いきってしまうことによって、あるいは地球環境を破壊することによって、未来の人類の九〇%を殺害することになるかもしれない。近代の自由主義においては個人の自由を最大限に認める自己決定権の原理が含まれている。しかし同世代間の中で自己決定権、自己生存権を最大限に認めることによって未来世代は生存できなくなってしまうのである。

③地球全体主義。地球の生態系は無限の宇宙ではなく有限の世界である。

地球環境というのは一つの地域のことを考えていたのでは不十分であり、たえず地球全体を視野に入れていなければならない。一国家の全体主義ではなく、地球の全体主義である。地球環境を守るためにはむしろ国家エゴは制限されなければならない。そもそも無限という発想は中世から近代に移行するなかで入ってきた。近代の自由主義は無限の空間と無限の欲望を前提にしている。つまり「無限の空間の中で自由に資源を消費し、自由に廃棄する」ということである。

さて以上の環境倫理学の主張に対し、われわれはどう応えるべきか。

まず第一の主張の「自然の生存権」について。自然の生存権という言葉自体を奇異に感ずる人もいるかもしれない。常識的には「権利」は人間のみに帰せられる概念であるう。それが動物、植物、さらには生態系一般に使われるとなれば、これに抵抗を感ずるのも当然である。何よりも動物や植物を食糧としていかざるをえない人間が、これらに

「権利」を付与するというものはなはだ身勝手、という疑問も湧いてこよう。

「権利」とはそもそもヨーロッパ近代において、人間の不平等をなくしより平等な社会、人間の尊厳と自由が法的に保障された社会を建設していく過程で出てきた概念である。抑圧されてきた少数者マイノリティがそのつどの戦いの中で、時には多くの血を流して獲得してきたものが「権利」の概念の中にはある。そういう歴史を踏まえた上で、人間以外の自然物にも生存の権利を認めよという主張がなされているのである。われわれはこれをどう理解していったらよいのだろうか。

筆者は次のように理解する。「自然の生存権」の主張は、人間の食欲さを制限し、どんな自然物にもつまり動物、植物、鉱物、さらにそれらが織りなす景観に至るまで存在の意味がある、という事実を承認せよという主張にほかならないのだ、と。ただこれがアニミズムや汎神論と結びつけられていくところに問題があるのである。こう解すれば、そのいわんとするところの内容は明瞭である。どんな自然物、どんな被造物もそれなりに存在の意味、存在の場所をもっている、ということなのであるから。

この方向性は、キリスト者が神の創造の法の中で、そしてキリストによる贖いの更新の中で被造物全体の意味を見いだそうとする努力と一致している。現代のキリスト者は、西欧の進歩史観、人間中心主義と一縮くたになってしまった従来のキリスト教思想を批判的に吟味し、被造物全体に例外なく存在の意味、存在の場所があることを明らかにしなければならない。動物、植物、鉱物も、被造物全体によって構成される共同体の中に固有の場所を占めているのである。そのような現代の倫理的、共同体論的課題について、キリスト者は思想的挑戦を受けているのである。

ロデリック・F・ナッシュは環境倫理学形成の歴史について記述した『自然の権利』という書物の中で、英米の社会において、少数者や弱者が権利を拡大していった過程を表にして記している²⁴⁾。それを紹介してみると

一二一五年 英国貴族―マグナ・カルタ（大憲章）

一七七六年 アメリカ入植者―独立宣言

一八六三年 黒人奴隷―解放宣言

- 一九二〇年 女性―憲法修正一九条
- 一九二四年 アメリカ先住民―インディアン市民権法
- 一九三八年 労働者―公正労働基準法
- 一九五七年 黒人―公民権法
- 一九七三年 自然―絶滅危険種保護法

ここからあと現在そして将来において、権利が「自然物の生存の権利」として拡大されていくべきだ、というわけである。しかしながら実は抑圧された者の人権すらまだ十分に現実化されていない現時点の状況をも見すえなくてはならない。解放の神学、フェミニズム神学の提唱はもちろんこのことと関係している。特にここで眼を向けたのは「最も小さい者」の人権である。つまり「胎児の人権」についてである。これを一考することによって近代西欧の人権概念がいかなる性格のものであったか、その本質が見えてくると思われるからである。

「胎児の人権」は近年に主張されている「女性の中絶の権利」という考え方とは衝突せざるをえないであろう。しかしこの二つは実は次元の違う問題であることに気づかねばならない。後者は近代の自由権、社会権の延長線上で主張されていることであるが、前者はまさに生存権として主張されているからである。男性優位の社会構造、女性の法的地位、労働環境等が改善されていかねばならないのは当然であるが、それが胎児の生存権を剥奪する方向で実施されていく場合にはその自由権は制限されざるをえない。

「中絶の権利」を容認する人々は、胎児はまだ生産性をもった人間ではないから一個の人格と見なしがたいと考えているのかもしれない。もしそうであるとすれば、生産性ある者のみに人格が付与されるという近代主義の発想が出ている、と言わざるをえない。

確かに胎児は外見上、まだ一個の人格とは見なしがたいかもしれないが、人格としての潜在的モードをもっていることは明らかである。神の創造の法の領域でいえば、胎児は第十六番目の感覺的的局面までの法に従っている(図1参照)。

つまり感覚的機能までをもった「主体」である。しかしその一つ上の論理的機能以上の機能はない。ないというよりもそれはまだ眠っているのである。つまり潜在的には存在し、存在のモードとしては備わっている。そして論理的機能以上の眠っている上位の機能は順調に成長していけば徐々に開示していく。それを大人の世代は手助けしていかねばならない。

胎児の生存権を認めることは一種の世代間倫理である。近代主義の人権論においては個体の生存、個体の欲望の充足ばかりが主張される。その主張をしない胎児は生存の権利を保障されない。そうであるから胎児に代わって大人がその生存権を主張しなければならない。当該の主体が論理的機能、言語的機能をもたないがゆえに、当該の主体に肩代わりして、その生存の場所を確保することが必要になってくるわけである。そして実はその発想が自然物の生存を確保する際に重要になっていくのである⁽³⁰⁾。つまり人間は論理的機能以上の機能をもたない「主体」の代わりに、その生存の場所を保障するために「後見人」として働かなければならない。多く与えられているものはそれだけ多くの責任をもつのである。

八、「主体」と神の支配

このように考えてくると、哲学的には結局、「主体」とは何かということになってくる。近代思想の根底にあったデカルト的な主体―客体の二元論を問題にせざるをえなくなってくるのである。

主体を自我エゴと同一視したのが近代哲学の出発点であった。そして自我以外の外的の世界はすべて客体であり、この客体の世界を数学的に理念化して操作していくのである。そしてまた近代の人権論もそれを基礎にしていた。しかし、われわれはすでに述べたように主体 (subject) を「神の法に従属する (subject to) もの」と定義した。神の創造の多様な法に従属するものが主体である。したがって主体は神の法領域ゴトと異なってくる⁽³¹⁾。

無生物は第四番目の物理的局面まで主体の機能をもっている。つまり物理的法領域の法に従属しているが、その一

つ上の生物的法領域の法に従属していないということである。同様に植物は第五番目の生物的局面的機能まで、動物は第六番目の感覚的局面的機能まで主体の機能をもっている。第七番目の論理的局面的以上、最後の信仰的局面的まで主体である被造物は人間のみである。そういう意味で人間は神の像に造られたのであり、他の被造物に代わってこれを保護する責任、いわゆる信託管理者としての責任 (stewardship) (創世記一・28) がある。多く与えられているものはそれだけ多くの責任を果たさなければならないということである。近代の人間中心主義の影響下で生み出された従来の創世記一章の釈義「神から地の支配 (dominium terrae) を託された人間」といった他の被造物に対する暴君としての人間のイメージは根底から再考される必要がある³⁰⁾。

次に第二の主張「世代間倫理」であるが、これはすでに胎児の人権について述べたように未来世代のことにかかわる。「世代間倫理」を近代思想に沿って基礎づけようとする、現在世代が未来世代と「社会契約」を結ぶという概念を導入しなければならない³¹⁾。つまり同世代間の倫理で成り立っていた社会契約論の拡張である。だが未来世代は現在世代と同じ道徳共同体に属しているわけではないから、未来世代からの「同意」や「信託」をとりつけるわけにはいかないだろう。この種の社会契約はどう見ても成立しそうにない。

キリスト教の教えはこの場合どのようなことを示唆するであろうか。創造から終末までの一続きの有限な歴史の中で、現在世代も未来世代も同じ契約共同体に属する可能性は考えられるであろう。そしてそれは確かに全人類の贖い主イエス・キリストを通して創造者なる神との間で可能となる。また神の歴史支配を信じる者は、自分の現在の存在が過去の人々の労苦と嗣業の上にあることを知る者であるから、当然、未来の人々のために自分たちがある犠牲を払うことをいとわないであろう。そして主の再び来たりたもうとき、過去、現在、未来のすべての世代が、キリスト者、非キリスト者にかかわりなくその裁きに服さねばならないことを自覚すれば、なおさら、現在世代に属する者は未来世代に対しその責任を果たそうとの動機づけははつきりしてくる。現在世代は決して未来世代と無関係に存在してはいないのだ。マタイ福音書二五章三一―四六節の羊と山羊がふるい分けられる終わりの日の裁きは、すべての民族に對してであると同時にすべての世代に対する忠告であることは明らかであろう。

最後の主張「地球全体主義」はほとんど説明を要しないであろう。人間の欲望も自由も、地球そのものも神の被造物として有限である。南側の国々の低開発、貧困、飢餓等々の問題は、北側の国々の他を犠牲にした無限の進歩・発展のイデオロギーと無関係ではないであろう。ローマ・カトリックの神学者ハンス・キュンクは「地球大の規模の倫理」(global ethics)を提唱しているが、同時にそこで世界の諸宗教間の協働の必要性を訴えている⁶³。ここで現代の宗教多元主義が提起している問題と交差してくることになる。

このように今や、一つの地域のことが直ちに他の地域のことに関係してしまう現実、哲学や神学という学問にも非常に重要な問いをつきつけてくる。つまり近代思想の根底にあったデカルトの実体概念の見直しとホーリズムの存在論の必要性である。そしてそのことが倫理と深くかかわっていることの認識が重要なのである。存在論(形而上学)と倫理学は切り離すことができないのだ。それは理論と実践の間に解釈学的循環があったように、形而上学と倫理学の間にも循環があることを示唆する。そして超越論的解釈学はまさにそのことを指摘しているのである⁶⁴。

このようなグローバルな認識が、神の被造物全体をその共同体の内に共存させていく倫理学的アプローチの確立と関係してくるのである。

「現在の苦しみは、将来わたしたちに現されるはずの栄光に比べると、取るに足りない」とわたしは思います。被造物は、神の子たちの現れるのを切に待ち望んでいます。被造物は虚無に服していますが、それは、自分の意志によるものではなく、服従させた方の意志によるものであり、同時に希望を持っています。つまり、被造物を、いつか滅びへの隷属から解放されて、神の子供たちの栄光に輝く自由にあずかれるからです。被造物がすべて今日まで、共にうめき、共に産みの苦しみを味わっていることを、わたしたちは知っています」(ローマ書八・18—22)。

マラナ・タ！

〔注〕

- * 東京基督教大学神学部における教授就任講演 一九九五年十月三十日
- (1) H. C. Vander Stelt, 'Crisis in Christian Higher Education: past and present' Ed. by ICPCHE, *Critique and Challenge of Christian Higher Education* (J. H. Kook, 1987)
- (2) プラトン『国家』433・B「プラトン全集」11 (岩波書店、一九七六年) 二九六頁。
- (3) W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie. English Translation, Theology and the Philosophy of Science* (The Westminster Press, 1976), P. 7.
- (4) 例えば丸山忠孝訳テオドル・ド・ベーズ『為政者の臣下に対する権利』「宗教改革著作集」第十卷所収(教文館 一九九三年) 例えば吉岡良昌『キリスト教教育研究』(聖恵授産所出版部、一九九四年) 第II部および巻末の参考文献参照。また学校伝道研究会編『教育の神学』(ヨルダン社、一九八七年) 参照。
- (5) 以下の議論は拙著『知と信の構造』三〇四頁以下の再録
- (6) H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought (The Presbyterian and Reformed, 1969)*
- (7) アリストテレス『形而上学』九八二a一、九九三b二〇、一〇二五b二四 (岩波書店、一九五九年)
- (8) アリストテレス『形而上学』一〇二六a一九、一〇六四b三 なおネオ・トミズムの立場に立つて学問としての神学のあり方を追求する最近の試みとして稲垣良典の「学としての神学」(『日本の神学』第三四号二五頁所収、日本基督教学会編、一九九五年、教文館)を参照のこと。
- (9) 稲垣久和『知と信の構造』(ヨルダン社、一九九三年) 一三〇頁。
- (10) アリストテレス『ニコマコス倫理学』一一三九b二〇(アリストテレス全集13、岩波書店、一九七三年)
- (11) ただし、ここで述べていることは「人間の心に働く宗教的根本動因」ということで厳密には滝沢克己の「インマヌエルの原事実」とは少々異なる。
- (12) W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie* (1967) 近藤勝彦、芳賀力訳『組織神学の根本問題』(日本基督教団出版局、

- 一九八四年) 第五章「哲学的概念的変容」参照。
- (14) W. Panenberg, *Theology*, P. 298.
- (15) G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: General Revelation* (Eerdmans, 1955) P. 324. H. G. Geertsema, *Het Menselijk Karakter van Ons Kernen* (Buijten & Schipperheijn, 1992) P. 116.
- W. Panenberg, *Systematische Theologie*, Band 1 (Vandenhoeck & Ruprecht, 1988) S. 236.
- (16) 稲垣久和『知と信の構造』一三三頁。なお、自然科学、社会科学、人文科学の「中立性」の可否と神学との関係、さらには「広義の神学」という言葉の使用法の由来については拙稿「神学と諸科学—TCUカリキュラムの理念をめぐって—」(「キリストと世界」第四号、一九九四年)を参照のこと。
- (17) P・テイリッヒ「人間精神の一機能としての宗教か」『テイリッヒ著作集』4 (白水社、一九七九年) 五一頁、五三頁。
- (18) P・テイリッヒ「キリスト教と諸世界宗教との出会い」『テイリッヒ著作集』4、一三四頁。
- (19) P・テイリッヒ「勇気と超越」『テイリッヒ著作集』9、二〇〇頁。
- (20) 同書 二〇四頁。
- (21) P・テイリッヒ「哲学と神学」『テイリッヒ著作集』4、一五五頁。
- (22) 同書 一五七頁
- (23) P・テイリッヒ「聖書の宗教と存在の問題」『テイリッヒ著作集』4、二五七頁。
- (24) 例えば和辻哲郎『人間の学としての倫理学』(一九三四年) 参照(『和辻哲郎全集』IX所収(岩波書店、一九六二年))
- (25) アリストテレス『ニコマコス倫理学』一〇九四b八
- (26) 藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』(御茶の水書房、一九九一年) 六〇頁。
- なお、機械論的自然観と近代的思惟の本質についてのコメントとして拙稿「科学とキリスト教」(「日本の神学」第三四号) 参照のこと
- (27) 加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』(未来社、一九八〇年)、『哲学の使命—ヘーゲル哲学の精神と世界』(未来社、一九九二

- (年) 青木茂『ヘーゲルのキリスト論』(南窓社、一九九五年)
- (28) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』(丸善ライブラリー、一九九一年) 一頁。
- (29) ロデリック・F・ナッシュ・松野弘訳『自然の権利』(TBSブリタニカ、一九九三年) 九頁。なお同書第四章「宗教の緑化」には神の信託管理人 (stewardship) の概念を中心としてキリスト教思想から環境倫理学へのアプローチが要約されている。
- (30) ゲルハルト・リートケは聖書の生態学的解釈を行なった書物の中で「地の支配」(創世記一・28) の詳しい釈義のち「人間の被造物の抗争の中での連帯」を主張している。『生態学的破局とキリスト教』(安田治夫訳、新教出版社、一九八九年)。そして人間が被造物の肩代わりをすべきことを次のように述べている(二二二頁)。
- 「被造物はそれ自身のために誇ることができないのであるから、われわれがわれわれの搾取のハンマーの打撃を受けている被造物の苦しみを共に感じなければならぬ。被造物は自分ではなしえないのであるから、われわれがその代わりに考え、語り、行動しなければならぬ」
- またR・F・ナッシュ著『自然の権利』では「法廷代理人」や「後見人」という言葉も使われている(二二五頁)。
- (31) 稲垣久和『知と信の構造』一三三頁。
- (32) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』一二九頁。
- (33) H. King, *Projekt Weltethos*, (R. Piper GmbH & Co. KG, 1990)
- (34) 稲垣久和『知と信の構造』一三三頁。

[Abstract in English]

Towards a Theology in a Broad Sense:
Religion, Science, and Education in the Postmodern Age

H. Inagaki

Is it possible to think of theology as a science (*scientia*)? This question had already been asked in Europe during the Middle Ages. By using Aristotelian philosophy to structure his discussion of this question, Thomas Aquinas was able to answer it positively and thereby to contribute to the development of Scholastic Theology. This scholastic framework for theology survived, at least partially, even after the Reformation, as scholars once again seriously considered the question of the scientific nature of theology. Charles Hodge, the leading “old- Princeton” theologian, maintained something of the scholastic form of theology when he stressed the analogy between the methods of theology and the Baconian, positivistic methods of natural science. Nowadays, however, several evangelical theologians, such as J. Marsden, E. Runner, J. Davis, and J. Frame, have criticized Hodge’s theological methodology.

To construct a contemporary, wholistic method for theology—one which facilitates an interdisciplinary dialogue with other sciences—I reconsider the meaning of the Aristotelian dualism between *theoria* and *praxis*. This leads me to propose a theological methodology based on a sort of hermeneutical circle between *theoria* (*sophia*) and *praxis* (*phronesis*) which reflects the scriptural world-view and which can be called a “transcendental hermeneutics.” This transcendental hermeneutics has two a-priori conditions which make possible human knowledge and understanding. These conditions are: the human ego penetrated by the religious ground motive and the cosmological law-spheres created by God.

Given this transcendental hermeneutics, theology in a broad sense may be defined as that science which investigates reality as a whole, under God’s law, and which is based on the religious ground motive of creation, fall, and redemption by Jesus Christ through the communion of the Holy Spirit. Theology in a broad sense must, inevitably, study other religions which are to be interpreted as human responses to God’s revelation in creation. This theology postulates a concept of “subject” (*ὑποκειμενον*) quite different from that of Aristotle and Descartes and which, therefore, has a wide application to recent issues such as bioethics and environmental ethics.