

本書の著者である大木英夫氏は、現代日本を代表する組織神学者の一人である。その意味で、本書は大木神学の集大成であると同時に、現代日本のキリスト教神学の到達点の一つを示すものと言える。この大著の詳細をここで紹介し尽くすことは困難であるので、以下においては、各章ごとの内容紹介は断念し、本書全体のアウトラインをごく短くまとめた上で、いくつかの注目すべき議論の線を取り出すことによって、本書の特徴を明らかにすることを試みてみたい。

本書の意図は、組織神学体系の具体的な提示に先立ち、その序説（プロレゴメナ）として、組織神学の方法論（第一部）と組織の見取り図（第二部）を叙述することであるが、そのために大木氏は、日本と近代という二つの視点からプロレゴメナを展開している。これらの視点から要求されるのが、プロレゴメナを聖書論として論じるという方法論であり、正典としての聖書における証言のゲシュタルトから組織神学の体系のゲシュタルトを導出するという組織論に他ならない。氏はこうした独自のプロレゴメナを多くの先行する神学者との対論において叙述して行くが、とくに重要なのはトレルチとバルトであり - 歴史学と神学の間が相違していること、啓示論から始めないこと - 、この点で、本書は一九世紀以降の近代プロテスタント神学の二十一世紀日本における再構築（ゲシュタルトウツク）、また大木神学の集大成と解することができるのである。このアウトラインに従って、この書評では、本書の特徴を明らかにするために、二十一世紀日本における神学的問いとは何か、プロレゴメナはどこから始まるのか、神学する主体はいかにして可能になるのか、なぜ三位一体論なのか、トレルチとバルトをいかに継承し、いかに克服するのか、という問いに即して、大木神学の議論の主要な線を取り出してみたい。

#### 一 二十一世紀日本における神学的問いとは何か

本書の思索は、「なぜキリスト教なのか」という問いによって導かれる。それは、この「なぜ」こそが、「日本において、そして二十一世紀の世界において、神学がとり組まねばならない問い」（21頁。以下引用は頁数のみを示す）として位置づけられるからである。本書は日本と二十一世紀（近代）と二つの視点から、キリスト教について、「なぜ」というラディカルな問いを提起し - キリスト教の「何」や「いかに」の問いよりもより根源的に - 、それに積極的に答えようとするものなのであり、ここに大木神学の特質を読み取ることができる。この場合、日本と近代に関しては、次の点が留意されている。

まず、日本ということに関しては、欧米とは社会的条件が異なる日本の「宗教多元的状况」が意識されており - 「神学的実存の確立は、宗教多元的状况における教会をどう踏まえるのかという、現実的かつ神学的努力を必要とする」（50） - 、これは後に指摘するように、聖書論というプロレゴメナの方法論にも関わっている。

次に近代というもう一つの視点であるが、本書において近代は、日本の近代化との関わりで、「明治の神学なき近代化政策」（30）、「日本近代の虚妄性」（42）として論じ始められ、近代とプロテスタンティズムとに関連して、次の二つの論点が指摘されている。一つは、近代とは「聖書の刻印を帯びた」、「中世体制を崩壊させて行くような変動過程」であって、それは基本的にプロテスタント・キリスト教の存在によって規定された「プロテ

スタント的狀況」であるという点である。大木氏は、近代的な自律的人間が、「聖書による人間主体性の確立」(84)によって可能になったことを指摘すると共に - ルターによる福音の発見は、「開かれた聖書という『場』で起こった」(79) - 、アングロ・アメリカ的近代性とドイツ的近代性という「二つの近代」が区別されることへと論を進めて行く。「近代日本の虚妄性」とは、近代日本が、これら二つの近代の内、アングロ・アメリカ的近代(契約神学を中核とし聖書に依拠した近代。政教分離によって「コルプス・クリスティアヌム」を崩壊させ、宗教的寛容を確立した近代)の内実を継承せず、単に近代の形式のみを導入しようとした所に生じたのであって、真の近代の確立に寄与することにこそ、日本におけるキリスト教の使命あるいは存在意味が認められるのである。

## 二 プロレゴメナはどこから始まるのか

では、二十一世紀日本における組織神学はどこから始めるべきであろうか。大木氏はバルト神学を意識しつつ、自らの立場を次のように説明する。「欧米の神学者が出発するところからわれわれは出発することはできない、だからそのスタートラインをもっと手前下げねばならないのであります」(97)。すなわち、欧米の神学者、たとえばバルトならば、「啓示論」から出発できるのに対して、日本では、欧米の神学者の一步手前から、「バルトの『啓示』論よりも手前に『そこに聖書がある』という事実への驚きから出発」(99)しなければならないのである。これは、欧米と日本とにおける状況の差であるが、「バルトは、啓示の出来事から出発しました。しかし、啓示の内容は、聖書なしには規定することができない」(164)とあるように、これは、単なる状況の差というよりも、神学的思惟自体の特性に基づくものと解されねばならない。

## 三 神学する主体はいかにして可能になるのか

以上の「プロレゴメナとしての聖書論」は近代聖書学といかに関わるのであろうか。問題はトレルチである。ここで大木氏が述べるのは、プロレゴメナとしての聖書論とは聖書の正典論理解に基づかねばならず、その点で、「正典的場と歴史的場の違い」(211)が明確化されねばならないということである。「聖書正典論の課題は、歴史的研究によって破壊された正典性の回復ということであります」(198)。つまり、神学は、神のリアリティの喪失 - これが文化プロテスタンティズム(自由主義神学)と近代ドイツの弱点である(41) - を帰結する「歴史的批評的研究における人間中心の見方」から脱却し(= 理性の「メタノイア」)、本来の「神中心」性を回復しなければならない(190)。

この正典論の回復とは、神学的思索の主体としての神学的実存あるいは神学的理性と、歴史的諸現象を相対化する歴史的相対主義をさらに相対化する神学的相対主義(H・R・ニーバーの信仰の相対主義の方法論化)とを確立するということの意味する。そこに働く論理を、大木氏は、「ひるがえりの論理」と名付ける。というのも、啓蒙主義的近代の思惟による人間中心主義への転倒(「逆」性)を「もう一度逆転させ<神から>の視点を取り戻す<ひるがえり>」こそが、「神学の回復」の始まりだからである(182)。ここで注意すべきは、これは近代の単なる否定ではないという点である。むしろ、大木氏は、真実の近代とはアングロ・アメリカ的近代に見られるような契約神学に基づく聖書による近代と考えるのであり、歴史的現実が契約化しつつある現代社会は、「その指導に神学的訓練をもつ指導者を必要とする」(521)のである。

しかし、こうした神中心あるいは神の絶対的他者性の回復は、人間の内在的な努力によ

って生み出されるものではない。思惟あるいは理性のひるがえりは聖霊経験に基づいているのである。「正典は聖霊の働く場であります。」(241)とあるように、大木氏の念頭にあるのは、カルヴァンの「聖霊の内的証示」であり、これによって、聖書の言葉は、近代聖書学の見る人間の言葉(文献)を超えて、神の言葉として生起するのである。「聖書の言葉が神の言葉となるという経験であります。」(433)。ただし、これは近代的理性の否定ではなく、大木氏はひるがえりの論理と逐語靈感説を明確に区別している点に留意したい。

#### 四 なぜ三位一体論なのか

以上が、本書の方法論の基本的内容であるが、大木氏は続いて、組織神学の組織論へと記述を進めてゆく。その基本方針は、「《原関係》に基本的なゲシュタルトを見、そこから組織神学のゲシュタルト化へと行く」(316)ということであるが、この「基本的なゲシュタルト」という事柄については、聖書の証言性という点から説明を行う必要がある(証言の形態から神学の形態化へ)。プロレゴメナとしての聖書論の基盤が正典論であることは、すでに指摘したとおりであるが、聖書の諸文書全体を正典として統合し形態化するのは、イエスとキリストの同一性(イエス・キリスト)への証言という性質に他ならない。

証言とは、イエス・キリストの同一性を直接経験した証人(=使徒たち)とイエス・キリストとの「出会いと交わり」(=原関係>)に場をもつ言葉であり、重要なことは、この証言性によって結合された聖書正典によってこそ「教会的伝統は拡散をまぬかれてきた」(171)ということであって、相互に関わり合う諸相において構成されるゲシュタルトこそが、組織神学のゲシュタルトの基盤なのである。それゆえに三位一体論が神学組織の構造を規定するのは偶然ではない。「イエス=キリストの同一化の中には、永遠の三位一体の姿が現れるのであります。三位一体とは、十字架のキリスト以外のどこにあるのでもないのであります」(392)。大木氏は、この証言のゲシュタルトを多様な相において展開し、その際にキリスト教神学の諸表現を縦横に用いている。たとえば、正典を統合する証言の内容がイエス・キリストの同一性であることから、証言のゲシュタルトは「キリスト論集中」という形態をとり、またこの同一性の認識根拠が十字架であることから、この形態は、「十字架の神学」と言い換えられる。この十字架の上方に現出するのが「内在的三位一体論」であり、次にこの「内在的三位一体における父と子との間の契約が経綸的救済史的展開を産みだし」(380)、こうして「内在的三位一体論から展望される世界史は、経綸的三位一体論として把握」(463)されるのである - 証言のゲシュタルトから導出される組織の全貌については、462頁の図を参照 - 。

#### 五 トレルチとバルトをいかに継承しいかに克服するのか

以上より、大木神学が先行するトレルチやバルトの神学を批判的に継承していることは明らかと思われるが、これは「歴史」概念の三つの相という議論によって整理できる。まず、「ヒストリエ、ゲシヒテ、ゲシェーエンという歴史の三相を区別しなければならない」(144) - 「ゲシヒテとは、フッサールの言う『生活世界』の現実次元で捉えられる歴史」(150)、あるいはニーバーの言う「内的歴史」である - が、問題は、「ゲシヒテの次元は、トレルチのヒストリエによって隠蔽され、バルトのゲシェーエンによって解消されている」(159)という点である。トレルチは、キリスト教的確信を「宗教史へ解消する」(258)に至り、またバルトにおいて、「証言は、その中に必然的に弁証学を含む」(369)という点が見失われることになる。

以上、本書の議論をその主要な線に従って紹介してきたが、最後に若干のコメントを行うことによってこの書評を閉じることにしたい。まず、最初に強調すべき点は、本書の視点が二十一世紀日本の神学を構築する上での確なものであり、内容的にも、日本の神学研究の先端と言うべききわめて水準の高い議論が展開されており、同じキリスト教思想研究を携わる者として大いに啓発されることである。こうした本書の長所を十分に認めた上で、書評者として気になるのは以下の点である。

本書は、「なぜキリスト教か」という問いから出発し、「キリスト教の普遍妥当性を問う」ことを目指している。というのも、「『なぜキリスト教か』という問いは、この普遍妥当性の問い」(27)だからである。しかし、全体を振り返るとき、果たして本書はキリスト教の普遍妥当性を示すのに成功したのであるか。確かに、大木氏の議論はキリスト教神学(とくに、プロテスタント神学)としては一定の説得力を有するものの、議論の全体は循環論法になっている(立場の相違を超えた説得性に疑問がある)。たとえば、正典的場と歴史的場との違い、歴史的思惟からのひるがえり、神学的相対主義といった大木神学の固有性に関わる論点は、いずれも「捉えられているという聖霊経験」、つまり本来これらの論点によって説明されるべき事柄によって、いわば先行的に基礎が与えられている。もちろん、ティリッヒなども指摘するように、神学的思惟はそれ固有の循環性を免れ得ないわけであるが、この点を考慮しても、大木神学が「キリスト教の普遍妥当性」を学問的に示し得たかについては、疑問が残るように思われる。

の問題点は、大木氏の近代理解あるいは日本理解にも現れている。近代以降、二十一世紀の日本という神学的思索の場の設定は、まさにその通りと思われるが、具体的な叙述内容については、特定の立場が始めから前提されているとの印象をめぐり得ない。たとえば、次のような疑問である。大木氏はトレルチについて、「社会変動論が類型論に吸収され過ぎています」(119)と述べ、トレルチがウェーバーと比較しても歴史的な社会変動を捉える視点が弱いと指摘しているが、大木氏の言う、「イギリス的發展とドイツ的發展」という「二つの近代化」は、それ自体類型論的ではないのか。大木氏の議論から、アングロ・アメリカ型近代を批判的に論じることは可能だろうか。また、日本理解に関しても、「日本国憲法は日本の古いパトリアーカリズムを克服」(516)したことは、原理的にはそう言えるとしても、日本の歴史的現実理解としてどれだけの妥当性を有するのであるか。

本書では、先行するキリスト神学を縦横に論じつつ、議論が進められているが、その取り扱いがやや気になる場合が散見される。書評者としては、ブーバー(人格概念という観点からのステレオタイプ化した扱い方)やリクール(象徴や詩的言語、あるいは証言論をめぐって)についての議論などに関しては、表面的との印象を禁じ得ない。

本書は、組織神学序説であって、以上の疑問点も含めたその最終的な評価は、組織神学が体系的に提示されるのを待つ必要があるであろう。序説の妥当性は神学体系において決せられるべきである。大木氏自身あるいは続く世代の組織神学者によって、二十一世紀日本の組織神学(序説や概論ではなく)が具体的に提示されることを心から期待したい。