

## I 解釈学的神学と哲学的神学

### 1 解釈学的神学

現代の解釈学<sup>1</sup>はディルタイから始まる。かれはテキストを生々の表現であるとみて、これと、これに関心をもって問う者との交通から、いかに普遍性のある理解が得られるかということ考えた。これを聖書解釈に応用したのがブルトマンである。<sup>2</sup>

小田垣雅也の言う解釈学的神学は、ブルトマンの解釈法を手掛かりとして、これにバルトも絡めて、批判的に立論したものである。<sup>3</sup> その要点は、歴史のイエス（史的イエス）と、イエスをキリストであると告白する信仰的キリスト<sup>4</sup>との関係を問う<sup>5</sup>前提として、「神をどう考えるか」を問うことにある。

*イエスかキリストかという問題は、結局は啓示と神とをどう考えるかという問題なのであり……解釈学的神学はこの問題にかかわる……<sup>6</sup>*

小田垣はこの問題に対して、「下から上への解釈学」と「上から下への解釈学」という二つの体系を立てて説明している。

「下から上への解釈学」とは、人間を基点として神を考える立場であり、シュライエルマッハー、ディルタイ、ブルトマンらが属する。<sup>7</sup> この立場に対して小田垣は、それが人間の側から出発していることにおいて、神学との相克は避けられず、そこに解釈学的神学の可能性はない、<sup>8</sup> としている。

これに対して「上から下への解釈学」とは、神を考えるに神自身を基点とする立場であり、前期ハイデッガー、<sup>9</sup> バルト、パンネンベルクらが属する。この立場に対しても小田垣は、神の啓示といえども、それと人間との「関わり」が第一次的なものとされ、

---

<sup>1</sup> Wikipedia の解説のなかの「現代」の項にある解説で概観を得ることができる。

<sup>2</sup> この点については笠井恵二『ブルトマン』（清水書院）に説明がある。（p. 146-151）

<sup>3</sup> 小田垣によるブルトマンおよびバルトに対する批判はここでは省く。

<sup>4</sup> これをケーリュグマと言ひ、信仰的なキリストを「ケーリュグマのキリスト」とも言う。

<sup>5</sup> 史的イエスと信仰のイエスの関係を問うのは「解釈学的キリスト論」である。『解釈学的神学』273頁

<sup>6</sup> 『解釈学的神学』139頁

<sup>7</sup> 『解釈学的神学』167頁以下

<sup>8</sup> 『解釈学的神学』190頁

<sup>9</sup> 小田垣はハイデッガーについて前期と後期とを分けている。

言われるような自体的な神は、依然として人間に対抗した神、人間の主観に属する神ではないか、と言う。<sup>10</sup>

これを要するに、上からとか下からという立論自体が、主観—客観構図を前提とするものであり、この構図に絡めとられているかぎり、上からか下からかという堂々巡りに終始せざるを得ない、と小田垣は言うのである。<sup>11</sup>

## 2 解法の糸口

小田垣は主観—客観構図からの脱却の糸口として、後期ハイデッガーが取り組んだ言葉と存在との関係に着目する。ハイデッガーは、存在は存在者として対象化されるような実在ではないと考える。存在は「ある」とか「ない」とか言えるようなものではない。これを存在者として表わすなら、それは「無—存在者」<sup>12</sup>である。この存在が人間に開示されるのは言葉による。言葉がなければ何も表れない。言葉は「存在の家」である。その言葉が表わすものは「出来事」<sup>13</sup>である。人間は、言葉によって開示される「出来事」に対して、これに応答するよう招かれている。

小田垣はこのようなハイデッガーの考えに示唆を得て、神（無—存在者）との関係を言葉において表れる「出来事」に対する人間の応答であると考ええる。

*人間は存在を論じ、神を論ずることはできない。然らずして存在ないし神は出来事として、人間に開示、ないし啓示されるのであり、その出来事は言葉によって実行されるのである。<sup>14</sup>*

要するにこれは無神論的信仰である。神とは無である。だが聖書（テキスト）に記された「出来事」は、信仰者に向かって開かれている。これに応答していくのがキリスト者の在り方だということである。

とはいえ聖書を紐とき、出来事として語られる神の言葉に聴き入るとき、その神が無であるとするれば、信仰者は誰に向かって、あるいは何に向かって、祈ればよいのだろうか？ 存在者としての神が無であれば、神を誰とか何とか問うような問いは成り立たない。祈りは、そのように対象のない存在に向かって、祈られることができるのだろうか？ 小田垣の論考に祈りというテーマが欠けているのは、なぜか？

---

<sup>10</sup> 『解釈学的神学』211頁

<sup>11</sup> 『解釈学的神学』211頁。主観—客観構図は、デカルト以来近代哲学における認識論および存在論を基礎づけてきたものである。現代哲学（思想）は、こうした実在（実体）論的な捉え方ではなく、関係論的な捉え方へと移行したと言われる。小田垣の趣旨もこの現代哲学の傾向に合致したものである。

<sup>12</sup> 『解釈学的神学』215頁

<sup>13</sup> 『解釈学的神学』217頁

<sup>14</sup> 『解釈学的神学』299頁

ここで私見を挟めば、私たちはイエスの言葉（テキスト）によって神を知ることができること、<sup>15</sup> すなわちイエスの言葉が神の言葉であることを了解している。それはイエスが神（もしくは神と同等）であるということであり、イエスに祈ることは、神に祈ることである。小田垣の言うように、神は無だが、<sup>16</sup> 私たちはイエス＝キリストを通して、神に祈ることができるのである。

ただ残る問題として、神が無であると言っても、それを神と呼ぶならば、神は対象化されるのではないか、ということがある。これについて小田垣は、神を「無」と考えるか、「在るもの」と考えるかは、「どちらがより適切であるかを判定すべき上級裁判所はない」<sup>17</sup> と言う。たしかに神を「在るもの」と考えれば、神が再び対象化され、実在論的な神を再生させてしまう恐れがある。だがそのことを了解したうえで、神を「ある」と考えることは許されるのではないだろうか。

### 3 イエスの譬え

「解釈学的」という以上、解釈の内容に触れなければならない。だが小田垣はその具体的な内容については、ほとんど論じていない。ともあれ解釈の前提としてテキスト批判がある。「福音書の史的—批判的検討」<sup>18</sup> である。しかしそれは、それ自体が解釈の実体ではなく、そこに見出される神の言葉に応答していくことにおいて、解釈が成り立つということである。その中で、小田垣がとくに重視するのは、イエスの譬えである。言葉の出来事は、イエスの譬えにおいて、顕著に見出されると言う。<sup>19</sup> ただし聖書からの具体例は特に挙げられず、つぎのような意義が強調されるに留まっている。

*イエスは譬えを語ることによって人々に決断を強制し、人々の生き方に新しい可能性を作り出す。それは自分自身を新しく理解するか否かの問題であって、宗教知識を新たに獲得するか否かというような知的問題ではない。<sup>20</sup>*

ここで述べられていることは要するに、譬えというものは非論理であって、解釈する者は論理的理解を放棄せざるを得ないが、そこに自己からの解放の契機があるというほどのものである。<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup>小田垣の言う「イエスの言葉を通しての神」（『解釈学的神学』326頁）が、そのことに触れていると考えられる。

<sup>16</sup> 神が無であるというのは、存在者としては無であるということであって、神の存在の否定とは区別される。

<sup>17</sup> 『解釈学的神学』323頁

<sup>18</sup> 『解釈学的神学』240頁

<sup>19</sup> 『解釈学的神学』242頁以下

<sup>20</sup> 『解釈学的神学』249頁、『知られざる神に』44頁

<sup>21</sup> 『現代思想のなかの神』156-157頁

#### 4 哲学的神学(1)

解釈学的神学は、神を無として、言葉において表れる出来事の解釈、すなわち出来事に対する実存的な応答をその本質とするものである。とすればこれは哲学的態度にも対応することになる。哲学は、神を実在的な前提として立てないことにおいて、神学と区別される。ところが神学において、神が実在的には無ということになれば、哲学と神学の垣根は、消滅しないまでも、越えやすいものとなる。

神を知ることが……言葉において啓示されそれと同時に人間が自分の本来の実存に呼び出される出来事である限り、そして哲学もまた言葉における存在の声をきき、それに人間が応答することによって存在と、同時に実存が呼び起こされるという出来事にかかわる限り、それはこれまでのように神学と哲学とをそれぞれに完結し閉鎖された形而上学的体系として並列することを無意味にはしていないか。<sup>22</sup>

ここにおいて神学と哲学の交通が開かれる。

かくして人間が非閉鎖的な、それ故にこそ責任をもった自由なる者であるという点で、解釈学的神学と哲学は同一の場を持ちうる。この人間は開かれているが故に即ち教義学的、また形而上学的視点によって閉鎖されていないが故に、そして敢えて言うならば無に面した人間であるが故に、神学に対しても哲学に対しても開かれている。それは神学における教義学的体系、哲学における形而上学的体系が克服された時に現れる事情である。その意味でわれわれは解釈学的神学を哲学的神学と呼びたい。<sup>23</sup>

ここにおいて、神の問題を主観—客観構図からの脱却によって捉え直し、神を無とみる視点を得て、神学と哲学の交通が開かれた。すなわち「解釈的神学が意図していることは一つの哲学的神学の建設である」<sup>24</sup> という小田垣の目論見は、ここに一つの達成を見たのである。

#### 5 哲学的神学(2)

1983年、小田垣は『哲学的神学』を上梓している。内容的には神学的評論集といった趣きであるが、<sup>25</sup> その中から主な論点を取り上げてみよう。

---

<sup>22</sup> 『解釈学的神学』274頁

<sup>23</sup> 『解釈学的神学』335頁

<sup>24</sup> 『解釈学的神学』4頁

<sup>25</sup> そのなかでは科学、倫理の問題についても言及されている。

まず主一客二元的構図からの脱却を前提として、絶対者の無が言われる。弁証法神学は神の絶対性を強調するが、それを言うのが人間であるかぎり、神は絶対他者ではない。<sup>26</sup> 「神の絶対他者性の主張が熄む時に、絶対他者なる神は現成する。」<sup>27</sup> これは弁証法的神学に対する手厳しい批判である。そこには対象的存在としての絶対者は無でしかあり得ないという認識がある。神が無であるなら、神を積極的に語ることは虚言である。

これはかれの滝澤克己に対する批判においても一貫している。滝澤は「インマヌエル」すなわち啓示の「原事実」を優先し、これによって不可逆的に人間の本来性が成就すると言う。これに対して小田垣は、「不可逆」と認識する主体が人間である以上、「原事実」の不可逆性を言うことはできないと言う。<sup>28</sup> そしてかれは「可逆性のみの中に不可逆性、神の主権、は含まれている」と言う。<sup>29</sup> これもまた神と人間との二元的構図からの脱却による必然的な帰結である。

上の観点から「復活」の無性が言われる。復活の前提にあるイエスの死は、イエスの神性の否定すなわち神の無化を意味する。<sup>30</sup> つまりイエスの死はイエス自身による自己否定であり、復活を語り得るとすれば、その自己否定（神の無）のなかでしか語り得ないと言うのである。<sup>31</sup>

以上のように小田垣は、神を無と見、主観一客観二元的構図を解体したところに「哲学的神学」の可能性を見出している。

最後に私の関心からひとつ付け加えておく。そのためには小田垣の言う「理」と「事」の違いについて述べておく必要がある。

「理」とは究極において人間の認識である。神を絶対他者であると言うのは人間である。小田垣はそのことが神の絶対他者性を裏切っていると言う。そして神の絶対他者性を言い得るのは、「理」としてではなく、「事」としてであると言う。<sup>32</sup> ここには「理」の根本的な無ということがあり、無の上に成り立つのは「事」のほかはないということである。つまりそれは消極的なものであって、その限りにおいて、積極的に対処していくのが「事」である。「一つの思想に、あえて言えばその嘘に、忠誠をつくさない所に人間であるいわれはありえない」<sup>33</sup> という意味で、「事」は具体的かつ真実であり、真剣なものである。

---

<sup>26</sup> 『哲学的神学』23頁

<sup>27</sup> 『哲学的神学』60頁

<sup>28</sup> 『哲学的神学』64頁

<sup>29</sup> 『哲学的神学』116頁

<sup>30</sup> 『哲学的神学』213頁

<sup>31</sup> 『哲学的神学』214頁

<sup>32</sup> 『哲学的神学』60頁

<sup>33</sup> 『哲学的神学』216頁

このような認識を確認したうえで、かれがつぎのように語るのには注意を要する。

抑圧された人々のためにある教会だとか、虐げられている人々と共にある教会という認識の背後には、教会が神の正義と愛とを保持し、それをもって人々に奉仕しようというような自己否定を僭称した自己肯定が見えかくれしている。<sup>34</sup>

「自己否定を僭称した自己肯定」というのは確かに教会が陥りやすい偽善（独善）である。しかしこれは、「理」としては誤っているが、「事」としては誤っていない。教会が抑圧された人々、虐げられた人々と共にあることは、まさに教会が「事」としてあることの証しだからである。小田垣の言う「理」と「事」との関係は常に、「理」としては正しいが、「事」としては誤っているというものである。ところがここでは逆のケースが生じている。もちろんかれは、教会が歴史や社会に関わるのが無意味だと言っているのではなく、そこに見られる「理」の誤り（僭称）を言っているのであろう。だがそうだとすると、この主張には問題があると言わざるをえない。かれの主張自体が「理」になりかねないものだからである。

## II 神秘主義

『解釈学的神学』において、哲学的神学の可能性を見出した小田垣は、『知られざる神に』<sup>35</sup>において、神秘主義の再考をうたっている。なぜ現代神学に神秘主義なのか。現代哲学は、近代的主観—客観認識の根底に、主客身分の領域があることを見出した。西洋ではハイデッガーが、日本では西田幾多郎が挙げられる。神秘主義はこの領域に関わる、と小田垣は言う。<sup>36</sup>

神秘主義とは、主観—客観構図を超えたものにかかわるのであって、合理的、科学的知識に対立しているようなものではない。それは、言わば基本的な「一」の立場を求めようとする。<sup>37</sup>

主客未分の状態、対立以前の状態にあって神は絶対他者というよりは「絶対無」である。それは絶対神である一神教の一ではない。絶対神は絶対とすることによってじつは相対的な神である。よって他の神（宗教）と対立する。神が無であれば、絶対無の絶対は、相手（神、宗教）を持たない本当の絶対となる。それが小田垣の言う「一」である。彼は言う。「さまざまな宗教、または哲学は、そのこと（絶対無）の不完全

---

<sup>34</sup> 『哲学的神学』184頁

<sup>35</sup> 1980年刊。副題は「現代神学の展望と課題」

<sup>36</sup> 『知られざる神に』214頁

<sup>37</sup> 『知られざる神に』216頁

な表現であるにすぎない」。<sup>38</sup> この水準にあつては、キリスト教もイスラーム教も仏教もない。宗教と哲学の区別もない。区別はすべてこの絶対無なる根底を分けることによって生じる。分けられたものは、たとえばキリスト教は、「そのことの不完全な表現であるにすぎない」のである。したがってそこでは宗教間の、あるいは宗教と哲学の間の相対的排他性は意味を失う。しかしそのことによって、キリスト教は、「絶対性」を保証されるのである。<sup>39</sup>

そしてもうひとつ重要なことは、この水準において、キリスト教は自らを絶対化することなく、「神秘に至る具体的な通路」<sup>40</sup> として、他宗教や哲学と交通できる地平に置かれるのである。

### III 聖霊論

#### 1 二重性

1988年の『現代思想の中の神』は、それまでの考察にとくに新たなものが加わっているわけではないが、「二重性」というキーワードを用いられているのが特徴である。たしかにこの言葉は、小田垣の神学を理解するうえで、重要なものである。

*絶対は相対に、相対としての意味をあたえるものとして、相対と共に、相対の中に二重的にある。*<sup>41</sup>

人間と隔絶した絶対他者である神といえども、それを人間が認識するかぎり（神を絶対他者と名づける主体は人間である）、じつは人間のなかにあるものである。だが人間のなかにあることが神の絶対性を損なうのではない。神は、人間が神として呼び、神との応答関係に入ることによって神である。つまり神は人間との相関（相対）において神である。神の絶対性はこの相関（相対）において成り立っている。

このような主張は小田垣が以前から行っていたものであるが、この主張が「二重性」という言葉によって言い直されている。

ただ二重性を理解することと、これを生きること（たとえば信仰者として）とは同じではない。小田垣は前者を「理」、後者を「事」として区別している。「理」は、理として立てられれば、一つの立場になる。すると二重性は足元をすくわれることに

---

<sup>38</sup> 『知られざる神に』 247 頁

<sup>39</sup> この場合、それぞれの宗教あるいは哲学は、それぞれに独立はしているが、孤立しているのではない。絶対無という認識は自閉する契機ではなく、開示の契機となるものである。

<sup>40</sup> 『知られざる神に』 260 頁

<sup>41</sup> 『現代思想の中の神』 10 頁

なる。<sup>42</sup> 二重性は「事」において、すなわち二重性の只中に在って、生きられなければならない。信仰が成り立つのは其処をおいてほかにはない。

## 2 聖霊論

『現代思想の中の神』は、副題に「現代における聖霊論」とあるように、聖霊論が重要なテーマである。これに先行する『解釈学的神学』（1975年）、『知られざる神に』（1980年）、『哲学的神学』（1983年）は、それぞれキリスト論と神論をテーマとしており、これは三位一体論の一環として執筆されたものである。

聖霊は一般に神と神の子に対する第三の位格として理解されている。だが小田垣によれば、聖霊とは、たとえば三角形の一角を占めるような在り方で識別できるようなものではなく、「絶対と相対との間、神と人間との間を執りもつもの」<sup>43</sup> である。この聖霊の性格は、かれの言う「二重性」の性格に一致している。それは「聖霊論の意味と必要がなくなった時、聖霊論本来の課題を果たす」<sup>44</sup> とされるような在り方、あるいは「匿名」<sup>45</sup> というような在り方において働くものである。これは「理」としては曖昧（概念としては捉えにくい）ながら、「事」としてはその働きを感じることができる体のものである。つまり聖霊は、二重性において働いている。

## IV ネオ・ロマンティズム

主一客二元論的構図を脱して、二重性において無なる神を信仰すること — これが小田垣の主張であるが、1992年に上梓された『ロマンティズムと現代神学』においては、このような主張を「ネオ・ロマンティズム」として、改めて提唱している。

*ネオ・ロマンティズム、すなわち現代のロマンティズムとは、合理主義的構図に対する反対ではなくて（近代のロマンティズムのように）、合理主義的構図との断絶を自覚したロマンティズムのことである。<sup>46</sup>*

啓蒙主義から生まれた合理主義に基拠する理神的神学は、神と人間との関係を主一客二元構図と同様に区別し、それを人間的理性の側から組織した。この二元的構図に反対するロマンティズムに呼応した神学は、しかしシュライエルマッハーを例外とすれば、

---

<sup>42</sup> 『現代思想の中の神』 240-243 頁

<sup>43</sup> 『現代思想の中の神』 65 頁

<sup>44</sup> 『現代思想の中の神』 247 頁

<sup>45</sup> 『現代思想の中の神』 257 頁

<sup>46</sup> 『ロマンティズムと現代神学』 22 頁。傍点小田垣。



47 合理主義的理性に対する反理性としての主観的情緒性に傾くきらいがあった。<sup>48</sup> このようなロマンティズム神学と区別する意味を込めて、小田垣はネオ・ロマンティズムを提唱する。

本来的なロマンティズムであるネオ・ロマンティズム神学は、クーンが提唱した「パラダイム・チェンジ」<sup>49</sup> に相当する。それは単に反・合理主義ではない。バルト神学はある程度までそれを達成しているが、絶対他者としての神には、依然として反・合理主義的残滓が認められる。<sup>50</sup> ネオ・ロマンティズム神学が「パラダイム・チェンジ」である所以は、神の絶対性が現実態としての相対性のなかにあること、小田垣の言い方に即して言えば、「相対なる絶対性の、まさにその相対であることを通して、われわれは絶対を知る」ということである。<sup>51</sup> 結局それは「二重性」という様態を表わしている。

以上、ネオ・ロマンティズムにおける「二重性」の様態に現代神学の水準を見出したところに、小田垣雅也の神学的到達点がある。この到達点は、現代神学を考えるうえで、ひじょうに有益な示唆を与えるものであろう。

ただ不満を言えば、神の無性と祈りの関係が取り上げられていないこと、もう一つは現実世界の歴史性あるいは社会性の視点が希薄であることである。前者については本論で触れたので、後者について述べてみよう。

## V 後記 一歴史性・社会性について一

神秘主義において「神秘に至る具体的な通路」として、他宗教や哲学との交通という地平を示唆した小田垣であるが、翻って現実世界の歴史性あるいは社会性との交通をみると、それは希薄であると言わざるをえない。それどころか、イエスを被抑圧者の味方とするような神学を、神学的反省のない「単純な人道主義的イエス論」だとして批判している。<sup>52</sup>

もっともかれは『知られざる神に』において、南米およびアフリカ系米人の解放の神学、フェニズム神学を取り上げ、一定の評価を下している。<sup>53</sup> だが斯様な神学と小田垣が説く神学的反省とを突き合わせた建設的な批判はみられない。そうした関心の薄さが、先のような軽口の批判となったのであろう。だが私にはそこに、かれのいう「理」が立っているように見える。もっと「事」として捉えれば、批判にしても気合いの入ったものとなるはずである。そのような熱意のないところに、かれの言う「ロマンティズム」の現実的な弱さもあるようにみえてならないのである。

---

47 『ロマンティズムと現代神学』 50-57 頁

48 『ロマンティズムと現代神学』 70 頁

49 『ロマンティズムと現代神学』 77 頁

50 『ロマンティズムと現代神学』 102 頁

51 『ロマンティズムと現代神学』 177 頁

52 『憧憬の神学』 86 頁

53 『知られざる神に』 92-118 頁