

「理論－実践」対概念の問題点

—— 実践神学序説における一つのテーマとして ——

松 見 俊

1. 実践神学の位置づけ：まえがきにかえて

「実践神学」は主要な神学科目の中では、近代になって成立した、比較的新しい神学領域であると言ってよい。そして、その名称と課題内容の定義は今日でも最も論議のあるものである。実践神学はかつて皮肉っぽく、神学の体系において「場所なきもの」(stellungslos)と呼ばれた¹。実践神学はこれまで、他の神学諸部門の成果を、「実践面で」、教会の現場に適用することを主旨とする実際的应用部門であるとみなされてきた。確かに、社会科学の学問体系には通常、「歴史」、「理論」、そして「政策」の三つの部門がある。経済学で言えば、経済史(経済学史を含む)、経済原論(金融論、利子理論、経済発展論など)、そして、金融政策や財政政策などの応用・政策部門である。このような一般的社会科学に対応させて考えれば、神学は、歴史部門(聖書学：言語、緒論、釈義、歴史的・地理的背景、神学を含む旧約聖書学、新約聖書学、歴史神学：教会史、教理史、伝道史など、そして教義学)、理論部門(神学概論、倫理学を含む組織神学、宗教哲学など)、そして応用・政策部門として実践神学(礼拝学、説教学、牧会学、教会教育学、伝道・宣教学、教会管理とリーダーシップ論、ディアコニア論など)と分類することが

¹ L. Fendt, Die Stellung der Praktischen Theologie, in: Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverstaendnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, hsg. V. G. Krause, WdF CCLXIV, 1972, 314. G. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopaedische Orientierung. 1975, 113. に引用されている。

できるだろう。

実践神学のこのような位置づけは16世紀に、アンドレアス・ヒペリウスによって始まったと言われている。彼は神学を四つの部門に分け、第一に神学序説、第二に聖書釈義、第三に教義学と倫理学を置き、第四に実践部門を配置した²。また、フリッドリッヒ・シュライエルマッハーは、『神学通論』において、神学を、第一部 哲学的神学（序説、弁証学、論争学、結論）、第二部 歴史神学（序説、釈義神学、教会史、教理神学、教会論）、第三部 実践神学（教会奉仕と教会政治の諸原則）としたことは周知のことである³。そして、西南学院大学神学部における実践神学の位置づけも基本的にこの流れの中にあると言ってよいだろう。

しかし、このような実践神学の位置づけと関連して、実践神学そのものに対する誤解あるいは軽視が生じてくる。神学研究・教育において、実践神学が軽んじられ、また、実践神学科目をほとんど履修しない学生もいるほどである。それは、一方で、実践は教会という現場に出てから体験的・経験的に学べば事足りると考えられたり（それゆえ、神学生の時代は、神学の「内容」が大切であり、聖書釈義と組織神学の学習が中心となる）、また、単なる「ハウツー」や牧師としての成功処世訓などは、余りにも特殊状況的であるがゆえに、具体的、個別的「現場」においてはほとんど無力であることが簡単に予測されるからである。もっともテキスト（聖書の使信や神学）を具体的コンテクストの中で十分展開できずに挫折する牧師が圧倒的に多いことも事実なのである（正しいことを知っていても、それが教會的「出来事」とならないのである）。他方、実践神学を、他の諸部門の成果をほとんど無視して、教會の具体的実践の要請に手早く応えるためのスキルあるいはテクニク、つまり単なる「ハウツー」を学ぶものだという予断を持ち、神学の基礎的学習を軽視して実践神学にもつぱら興味を持つ学生もあるかもしれない。これも問題である。実践神学は、それが「神学」である限りにおいて決

2 森野善右衛門「(実践神学) 序説」 in: 神田健次・関田寛雄・森野善右衛門(編)『総説 実践神学』, 1989年, 31頁。

3 F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischer Studiums*, 1811. 加藤常昭訳『神学通論』, 1962年。

して単なる「実践論」ではありえないからである。

このような実践神学の誤解や価値引き下げに対して、今日では逆に、実践神学こそ神学の花であり、神学教育改革の中心であるという動きも存在している⁴。その理由は大きく分けて二つあると言える。

第一に、近代以後の学問が細分化され、専門化されて、それらから得られる知識を「統合、総合する」(integrate) ことが困難になってきている現実がある。神学研究(教育)も例外ではなく、この点に関しては、ある意味で一番出遅れている学問であるとも言えるかもしれない。このような各科目の細分化に対応して、人間や世界を、そして教会や牧師の仕事を「全体として」(holistic) 理解することが困難になっている⁵。そこで、実践神学こそ神学諸部門さらに人間科学、社会科学の諸部門を相互関連的に結び合わせ、再編する要であり、また、神学諸部門を教會のプラクシス(実践)から批判し、また、教會の実践を「神学的に」批判するという実践神学の「統合力」「総合力」が期待されているのである⁶。

第二に、19世紀の「世界伝道」の世紀(植民地主義的伝道論の時代)から20世紀に入り、さらに、21世紀を迎えている教會は、アジア、アフリカ、ラテン・アメリカの若い教會からの問い返しを受けているからである。従来の

4 J. N. Poling/D. E. Miller, *Foundations for a Practical Theology of Ministry*. 1985. 22-28 参照。さらに、P. Ballard, "Reflections on Professional Theological Education Today," in: *Theology* (Sep/Oct 2004), 343 は1990年代以来、英国では、実践神学を中心として修士号コースに入って勉強する学生が増加していると報告している。学術的で、より客観的で、価値自由なアプローチよりも、同時代の文脈の中でその召命をいかに展開すべきかを教會に教える実践的知恵が重視されるようになってきていると言うのである。この傾向は逆説的に、一方で、実践の科学的な性格を要求し、他方、ますますその教派的アイデンティティを確立するための信仰告白的な性格を要求しているという(348頁)。そして、実践神学の中でも牧会学と宣教学、そして「実践を神学的に熟考する」ことが実践神学的興味を中心となっているとのことである(349-350頁)。「実践神学とは現代においていかに信仰的に生き、行動することができるかを批判的に探求する神学的活動のことである」(350頁)。そして実践神学は単なる神学の一部門(practical theology)ではなく、神学全般を實踐から問うもの(Theology from practice)であると考えられるようになってきていると言う。参照 J. Vincent, "Theological Practice" in: *Theology* (Sep/Oct 2004), 353.

5 エーベリンクは神学研究における Orientierungskrise について語る。Studium der Theologie. Eine enzyklopaedische Orientierung. 1975, 1.

欧米キリスト教とその神学はどこか体制順応型であり、既存秩序を正当化するイデオロギーの役割を果たしてきたのではないかという疑いである。解放の神学、黒人の神学、民衆の神学、荊冠の神学、フェミニスト神学は、少数者、社会的弱者、周縁化された人たちの立場に立ち、既存秩序を変革するという使命を強調して、「正統教理」(orthodoxy)と共に、「正しい実践」(orthopraxis)を強調し、社会倫理的実践からその神学を構築するからである⁷。ある意味で、あらゆる神学科目は実践的性格を持ち、また、ユダヤ・キリスト教的信仰自体が極めて「倫理的・実践的」宗教であると見なされる(神道などは形式的、儀礼的で、神道独自の倫理を展開しないと言われる)。このような事実の中で実践神学が現場の「実践」から神学全体の営みを問いただすことを期待されているのである。森野善右衛門は、実践神学は、神学諸科目との関連において、「あなたの聖書研究、また釈義からどのような説教ができるのか、と問い、あなたの教義学は、どのようにして一人の悩める魂を慰め、救うことができるのか、と問うことができるし、問わねばならないのである」と主張する⁸。ここでは、「理論から実践へ」という図式から「実践から理論へ」というパラダイム変換が構想されているのである。

実践神学が神学の花であるかどうかは別にして、ゲルハルト・エーベリンクは、実践神学を神学体系の最後に位置づける思想には、実践をどこか純粋な学術的科目から区別するという暗黙の理解が横たわっており、このような前提と傾向を放置しておく、それは神学全般にわたるある種の伝染性を持っていると指摘している。そして、教義学も、学術的神学と対比して余りに「教会的」神学であるとみなされ、ただ歴史的科目だけを残して教義学を

6 S. ヒルトナーはすでに、1958年の『牧会の神学』(Seward Hiltner, Preface to Pastoral Theology)において、従来の縦割りの教会の職務による実践神学の組織化に反対し、論理中心的神学領域に対して行動中心的神学領域を考え、「シェパーディング:癒し、支持し、導く牧会の神学」、「伝達:学習し、実践し、礼拝を考える教育の神学と伝道の神学」、「組織化:養育し、保護し、関係づける教会の神学」の三分野に再編することを提案している。

7 G. Gutierrez, A Theology of Liberation. 1974, 10. D. Tracy も“Foundations of Practical Theology,” in: Don S. Browning (ed.) Practical Theology. 19において実践神学と神学的倫理学の密接な関係性を強調している。

8 前掲「序説」50頁。

大学から追放しようとする動きとなると危惧している。そして、その行き着くところは、いわゆる歴史的の神学をも含めて神学そのものの学術的性格を否定することであると言う。なぜなら実践神学だけではなく、神学そのものが余りにも実践的であり、特殊な「宗教活動」である教会的目的との関係が深いからである⁹。

しかし、今日、実践神学への興味を失わせるのは、神学における批判的—学術的性格と実践の関係の問題だけではないであろう。神学の主題的事柄(Sache)への際立った方向転換と集中が、現実の教会の存在意義そのものを相対化させ(確かに、宗教的制度としての教会は私たちの情熱を萎えさせるものを余りに多く含んでいるであろう)、教会離れの現実が教会の一機能としての実践神学の価値引き下げと連動しているのである。

以上のような流れの中で、エーベリンクは、新約聖書学、旧約聖書学を神学のザッへの基本的な科目として理解し、それらを最初に置き、それらが人間の宗教的経験と哲学的思惟と結びつくが故に、その後、宗教学と哲学を位置づけ、さらに、その基本的ザッへの歴史的展開としての教会史を配置する。そして、教会の実践においては教会の状況や人間理解が不可欠であるがゆえに、自然科学、精神科学と人間学(心理学、教育学、社会学)を置き、その後実践神学を位置づけるのである¹⁰。そして、最後に、教会の学である教義学と倫理学、そして神学的方法論を吟味する基礎神学(Fundamentaltheologie)で終わるのである。つまり、従来の神学体系においては、釈義的—歴史的の神学と実践神学との間の移行の「結び目」が教義的神学であると考えられてきたが¹¹、エーベリンクは、釈義的—歴史的の神学と教義学、倫理学を結ぶ「連動ベルト」(Trasmissionsriemen)として実践神学を構想するのである。いずれにもせよ、ここに、一つの神学的円環というものが存在するのであり、神学は、釈義的—歴史的の神学と実践神学と組織神学(倫理学を含む)

9 G. Ebeling, op.cit., 114.

10 G. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopaedische Orientierung. の全体構造を参照。

11 H. G. Poehlmann, Abriss der Dogmatik. 1973, 29. 蓮見和男訳『現代教義学総説』27頁。

との有機的関係において研究されねばならないのである。

しかし、エーベリンクの主張にも問題は残る。確かに、新約聖書学、旧約聖書学は神学の基礎学ではあり、聖書釈義においては、いわゆる外からの「読み込み」(eisgesis)は禁物ではあるが、いかなる視点で聖書テキストを読むかということも重要なことである。それゆえ、関田寛雄の主張は傾聴に値するであろう。

かつてシュライエルマッハーは神学は「実証的」(positiv)なものだと言ったが、それは「思弁的」(spekulativ)な学問や思想の営みに対しての見解であった。この趣旨はバルトを始め今日の神学にもほぼ反映されているが、解放の諸神学はこれを徹底する方向にある。人間、歴史、自然の苦悩からの解放に向かって positiv な神学のみが神学の名に値するからである。今や人類史的なサバイバルと共生の危機を迎えて「理論から実践へ」というパラダイムに神学は疑問を呈し始めた。認識と理論化がコンテクスト抜きに成立する筈がない。文脈における実践と経験を前提する事なく認識はあり得ない事に解放の諸神学は気付き始めたのである。これは正に神学の「脱構築」である。「理論から実践へ」という従来のパラダイムが転換させられて、「実践から理論へ」が唱えられ始めた。…¹²

そして、関田寛雄は、神学教育において実践神学を二つに分割し、まず「実践神学」(1)を神学教育の最初に置き、「解放の諸神学への神学諸科学の方向付け」を行い、「社会学的分析による課題の明確化、参与的認識論、現場実習の動機付け及び派遣とフィードバックのプログラム化」を目指し、そのことによって、第二部の聖書神学と第三部の歴史神学、第四部の組織神学を学ぶ「視点」あるいは「視座」を獲得してから、第五部に位置づけられた「実践神学」(2)において、具体的生の現場で読み取った聖書使信やキリスト教の伝統理解を踏まえて、それに「ふさわしい礼拝、説教、牧会、教育のあり

方を文脈的に吟味する」¹³ことを提案するのである。そして以下のように結論する。

このような「実践から理論へ」という新しいパラダイムの源流は、ボンヘッファーの言う、「信ずる者こそ従うのであり、従う者こそが信ずるのである」に発すると思う。「信仰」(認識)から服従(実践)へ」はよく言われて来た。しかし彼は一息に続けて言う、「服従(実践)から信仰(認識)へ」と。かくして実践神学は理論神学の認識論的根拠を、文脈における実践を介して問い続けるという、神学における最も基本的な機能を担うものとなる。実践神学は神学諸学の最後尾に「冠」としてあるのではなく、神学をまことに神学たらしめるための「僕」として、神学諸科の総体のあり方を文脈的に問うという、「批判学」として、いわば「神学序説」的役割を負うのである¹⁴。

以上の関田寛雄の提案は極めて興味深いものである。神学教育に人材を送り出す以前の訓練と神学研鑽時における教会生活や具体的フィールドでの出会いの経験の重要性、神学教員(特に、実践神学の教員)自身の生き方の吟味の必要性だけではなく、大学での神学教育におけるカリキュラムの再編成や実践神学の位置づけ、特に、実践神学概論の課題の再考が迫られている。

そして、神学の諸部門をどのように分類し、配置するにせよ、神学の諸部門は、相互に関連し、相互に依存的であり、依存的であらねばならないであろう。

以上の考察を前提としながら、更に、「理論－実践」対概念の問題を考えてみたい。

¹³ 関田寛雄、前掲論文、34頁。

¹⁴ 前掲論文同頁。

¹² 関田寛雄「伝道者養成と実践神学」in:『「断片」の神学』、2005年、32-33頁。

2. 「理論－実践」対概念の理解の変化

実践神学の課題は、もっとも包括的な言い方をすれば、神の国の広がりにおける「教会の実践」を神学的に吟味することであるが、そもそも「実践」(praxis)とは何を意味しているのか、特に、「理論－実践」の対概念の問題を通して考えて見たい。

2-1 新約聖書における「実践」(πρᾶξις)の用例

「実践」(πρᾶξις)と言う用語は新約聖書に6回登場する。更に、「使徒言行録」の表題として(πράξεις τῶν ἀποστόλων)が2世紀初期から用いられてきた。マタイ16:27によれば、終りの日の来臨のとき、人の子は人々がなした、「実際の行いに応じて」(κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ)それぞれに報いる。参照：詩編61:13(κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ), 箴言24:12(κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ), シラ書35:22(κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ)。ここではプラクシスはエルゴンと同義語であり、人間の行いが神の裁きと結びつけられている。ルカ23:51はアリマタヤのヨセフについて描写しているが、彼は「善良で正しい人」であり、「議会の議決や『行動』には賛成していなかった」と言われており、「思いと意志と行為の一致というストア主義的思想」が影響していると理解されている。使徒行伝19:18は、エペソの信徒たちは「自分の行為(πρᾶξις)を打ちあけて告白し」と言い、魔術を行っていた者はその本を焼き捨てたと報告している。

ローマ8:13では複数形が用いられ、からだの「働き」について述べられ、パウロはこれを否定的意味で用いている。コロサイ3:9も「古き人をその行いと一緒に脱ぎ捨て」と言い、この用語は、複数形で、神のみ心に従わない人間の諸行為を意味している。ローマ8:13においては、体によってなされた行為一般について語られているのではなく、肉に従って生きる人間に内住する悪の性質について語られていると考えるべきである¹⁵。

また、ローマ12:4では、からだとその肢体の關係の譬において、すべて

の肢体が同じ「働き」を持つのではないと主張されている。

以上の用例から、ある場合には、πρᾶξιςは、人間そのものが罪に囚われているゆえに、その人間の行動の価値(名誉)を傷つけるようなニュアンスがあるように感じられるが、「プラクシス」=悪であるという、一つの型に嵌った使用を明確に指し示すような証拠はないと結論づけられる¹⁶。また、人間の外的行為が、知的活動と対比されてはいない。

2-2 神学一般の特徴づけとしての「実践」

キリスト教信仰は、福音に根ざしてどのように生きるかを問うということにおいて、本質的に実践的、倫理的性格を持っている。古来、キリスト教の伝統において「敬虔の実践」(praxis pietatis)あるいは「靈的生活」(vita spiritualis)を題材にした著作が書かれてきた¹⁷。もともとパウロの手紙もまたそのような性格のものであったと言えよう。アウグスチヌスの『キリスト教の教理』(doctrina christiana)でさえ単なる教理を解説した神学書というより、クリスチャンとしてどう生きるかを考える極めて実践的な書物であった。また、グレゴリウス一世の『牧者の秩序』はまさに教会の指導者としての司祭たちの実践的アドヴァイスであったと言われている。

「実践神学」(theologia practica)という用語は12世紀以後のものであると考えられるが、カトリックの伝統においては、「司牧神学」(Pastoraltheologie)がもっぱらスコラ哲学とカトリック教理を習得した教職者に対して、いかにして信徒を牧会するかを教えていた。このような傾向はプロテスタントでも同様であり、数々の著作は単にアカデミックな神学書というより、信仰の実践の手引き書として読まれていたのである。また、この時代は、神学の諸学科もいまだ「未分化」であって、カルヴァンの『キリスト教綱要』も聖書神学、組織神学そして実践神学が渾然一体とした総合的作品である。

しかし、16世紀の宗教改革の時代に、後に神学の諸学科が分かれていく萌芽が見られるのも事実である。いやその萌芽は中期スコラ学にまで遡ると

¹⁶ G. Schneider『新約聖書積義事典』Ⅲ179頁。

¹⁷ 森野善右衛門「(実践神学)序説」30頁。

¹⁵ C. Maurer, TWNT VI 643-645.

言って良いかも知れない。11世紀のアンセルムスが主意主義的であったのに対して、13世紀になると、トマス・アクィナスに代表される主知主義が前面に出てくることになった。そこでは、「神学はそもそも学問であるのかどうか、いかなる程度学問であるのか、それは思弁的学 (scientia speculativa) であるのか、あるいは、実践的学 (scientia practica) であるのか」という問いが問われることとなったのである¹⁸。このような問いの背景には、アリストテレス的な「認識」の枠組みがあったのである。もし、神学が「神」を対象とする学問であれば、果たして神はいかにして人間の知性によって接近可能であろうか。この問いは知識というものの基礎を問うだけではなく、また、その目的、つまり、神学のゴールとは何かとの問いを含んでいた。神学というものは、究極的に神を真理として「真理それ自身のために」考察することを目標にしているのか、あるいは、第一義的にそれ自身を行動 (praxis) において検証されるような「善」に方向づけられているのか、という問いである。

このような問いに対して、神学はただ思弁的なものであるとか、大方思弁的であるが同時にまた実践的であるとか、あるいは大いに実践的であるとか、種々の見解が提案された。神学というものの内面的影響に興味を持った人々は、spekulativ (theoretisch) - praktisch の対概念では不十分であり、思弁的なものに対して、さらに、「瞑想的なもの」(kontemplativ)、「神秘的なもの」(mystisch) と「情緒的なもの」(affektiv) を対置させたのである。また他方で、「実践的なものの概念は、外側に向かう人間の行動に関係づけられ、かくして、道徳的なものと関係づけられたので、神学的なものの専有的特徴づけにへたに似合ってしまったのである」(eignete er sich schlecht zur ausschliesslichen Kennzeichnung des Theologischen)¹⁹。

Spekulativ なものと praktisch なものを対概念として考える、このようなアリストテレス哲学的な理解に対して反論を展開したのがマルティン・ルターであった。彼は「神学はただ実践的なものであり、思弁的神学はまったく、

18 G. Ebeling, op.cit., 119.

19 G. Ebeling, op.cit., 119.

神学と呼ばれるに値しない²⁰と考へ、スコラ主義的な学問的—理論的枠組みを打ち壊したのである。つまり、ルターにとっては、「実践」(praxis) とは、いまや生の現実的営み・成就 (Lebensvollzug) を意味し、神学は、生を定義し決定する信仰の優位性のゆえに、まさに、実践的なものなのである²¹。

2-3 アリストテレス的「理論—実践」理解

「理論」(Theorie) の元になったギリシャ語の「テオーリア」(θεωρία) は元来、演劇などを「観ること」を意味し、やがて直観的理性によって真理そのものを「観照すること」を意味するようになった。アリストテレスは、すでに述べたように、「テオーリア」を、「実践」(praxis) とは異なった直観的認識として用い、不変の純粹形相である神を観想することを哲学的知の最高目的とみなした。彼によれば、人間の主要な生活形態には、「観照的な生活」と「政治的な生活」と「快樂的生活」とがあり²²、彼は、政治学に加え倫理学を、善い、正しい生活の教えとして、つまり、道徳的「実践」(praxis) を問う学として位置づけるのである²³。あるいは、認識論的に言えば、「すべての人間は、生まれつき、知ることを欲する」²⁴のであり、この認識には、不変の真理を真理それ自身のために探求する純粹な「理論的認識」と、ある目的を達成するための「手段」についての認識、つまり、人間の行動、それゆえ、変化するもの、偶発的なものを考える実践的認識 (phronesis) とを区別したと言って良い。

そして、このような純粹な理論的認識と道徳的実践に関する認識に加えて、アリストテレスは、さらに第三の認識の可能性として、何かを製作・生産す

20 WATR 1 ; 72, 16-24 Nr.153(1531/32). 302,30-303,3 Nr. 644(1533). エーベリンクの前掲書119頁に引用されている。

21 G. Ebeling, op.cit., 119.

22 アリストテレス『ニコマコス倫理学 (上)』高田三郎訳、第一卷五章。

23 『ニコマコス倫理学 (上)』第一卷二章。アリストテレスはここで、「純粹に観照的考究」を目的とするものと、人間の行為に関する事柄、いかなる仕方でもこれをなすべきか」という観点からの考察と区別している。

24 アリストテレスの『形而上学』の有名な出だしの言葉。出 隆訳『アリストテレス全集第十二巻 形而上学 上』3頁。

ることに向かう *episteme poietike* (作ることの認識) を付け加えた。あるいは、*theōria* と *praxis* の対比にさらに、*techne* の概念を加えたのである²⁵。

古代ギリシャにはプラクシス (実践) とポイエーシス (製作) という行為の区別があった。アリストテレス(『ニコマコス倫理学』)によれば、前者はそれ自身のほかに他の目的を持たない人間的活動であり、自由人の活動として唯一の価値ある活動である。それに対して後者は、その行為自体と離れたあるものが生産されるのであり、外部から与えられた目的に依存した活動であって真に自由な活動ではない。政治や軍事というポリス社会での公共的な活動は前者であり、職人の手の仕事は後者にあたる²⁶。

こうして、政治学と倫理学とは *praxis* を対象とする認識として、一方で、変化しないものの認識としての (純粋) 理論の下位に、他方で、「すること」ではなく、「作ること」(*poiesis and techne*) を意味する生産活動の上位に位置づけられ、*phronesis* と呼ばれた能力を勇気づけるための批判的熟考を、つまり、「何がなされるはずであるか」について、可変的状況の中で見極めることを課題とするのである²⁷。このような考えの背後には、ある学術的学説をはるかに超えたもの、つまり、*vita activa* に対して、永遠的、必然的、神的秩序を瞑想する *vita contemplativa* を好む「生の理想」(*das Lebensideal*) という考え方が存在するとエーベリンクは主張する²⁸。また、奴隷制社会の

25 D. Tracy, "The Foundations of Practical Theology," in: Don S. Browning (ed.) *Practical Theology*. 73. *Techne* は *technology* という用語からも明らかのように「技術」「工芸」を意味するが、「学芸」をも意味しており、現代用いられているより幅広い概念である。『ニコマコス倫理学』第六卷第二章では、観照的知性、実践的知性、製作的知性が区別されている。また、「実践的な知性認識は、実に製作という働きをも支配する位置にある。なぜかというに、あらゆる製作者は何ものかのために作る。すなわち、われわれの製作するところのものは無条件的な意味における目的ではない。これに対してわれわれの実践の成就するところのものは、目的そのものたる位置にある」と言われる。

26 杉村芳美『「良い仕事」の思想』, 1997年, 67頁。

27 D. Tracy, *op.cit.*, 73.

当然の帰結として、労働、生活のための活動も軽視されていた。自由人のなすべきことは公共のための政治的なことがらであったからである。

市民の理想からすれば、生業は生活の必要のための煩わしい時間であり、自由な閑暇 (スコレー) を奪う忙事 (アスコレイン) であった。ポリスの市民としての活動は同等者からなる公的領域にあくまでもあり、生活のための活動は私的な家政 (オイコノミア) の領域に属することだった²⁹。

こうして、一方で、純粋理論の可能性が肯定され、そして他方、生産的技術の概念が導入されたので、*theōria* と *poiesis* に挟まれた *praxis* は、一方で、可変的ではあるけれども認識的要素を含み³⁰、他方で、*praxis* は、「活動それ自身が目的である」活動として、活動以外の何らかの成果が目的である製作 (*poiesis*) とは区別されたのである。もちろん、アリストテレスにおいては *techne* もまた、価値中立的な近代的技術理解とは違って、「何らかの善を希求していた」³¹ のではあるが。

2-4 近代的「理論—実践」理解

以上のようなアリストテレス的理解に対して、近代の特質は、「理論は実践との関係においてのみ妥当性を持つ」という合言葉に言い表されている。つまり、純粋理性に対する実践理性の優位である。インマヌエル・カントは『純粋理性批判』を著し、真理そのもの、神の問題はもはや「純粋理性」という知の領域にはなじまず、道徳・倫理としての「実践理性」の中でこそ意

28 G. Ebeling, *op.cit.*, 120.

29 杉村芳美, 前掲書, 71頁。

30 「行為」「実践」とは何らかのロゴス的な活動を伴うものでなくてはならず、厳密な意味でのプラクシスは動物全般の「場所的運動」と違い人間に固有のものである。『ニコマコス倫理学 (上)』訳注第六章 (10) を参照。また真理を認識するものとして、学 (エピステメー)、知慮 (フロネーシス)、技術 (テクネー) が区別される。第六卷三章。

31 前掲書, 136頁。アリストテレス『ニコマコス倫理学 (上)』15頁参照。

味あるものであることを主張する。そして、「それはたぶん理論的には正しいが、実際的には間違っている」という批判は、現代人が今でも柳榆的に用いる慣用句となっている。そして、「理論」についての現代的概念は、もっとも明確には、自然科学の分野において現れることになる。理論とは、実験によって獲得された経験的データの数学的確かさと一貫性のある説明を意味することとなったのである。また、「テクネー」も伝統的な手仕事だけではなく、科学的技術全般を意味するようになってきている。そしてさらに、近・現代の「プラクシス」は、古典的ギリシャの「徳のある」生活モデルによって導かれる行動にはもはや限定されていない活動一般（プラクティス）と同一視されるのである。このような流れの中では、もはや実践は理論の対抗概念ではありえないのである。デイヴィット・トレーシーによれば、私たちの時代の決定的戦いは別のところにあり、理論の面で言えば、「純粹にテクニカルな理論 対 批判的（価値判断を伴う）理論」との対立が問題なのであり、ここで「批判的」とは、「自己訂正的かつ自己省察的本質を持つ探求に基礎づけられ、解放的推進力によって導かれたあらゆる理論」³²のことである。そして、トレーシーによれば、実践神学は単なる技術論ではなく、倫理的価値と密接に関連づけられた「プラクシス」を探求するのである。実践神学において最も必要とされる理論は「神学的倫理学の批判理論であり、それはその価値を、テクネーにではなく、道徳的、宗教的プラクシスに基礎づけるであろう」³³。むろん、科学技術的な精神が支配する現代においては、実践神学は有用なテクニックを含んでいる限りにおいて説得力を持ち、存続可能であるからして、われわれは「高度のハウツー」を決して馬鹿にしてはならないであろう。しかし、現代においては、往々にしてテクニックと価値のこの相互依存性を無視して、単に効率的で、すぐ役に立つ実践（プラクティス）がもてはやされる一方、道徳的、宗教的なものは単に「私的なもの」に閉じ籠り、閉じ込められてしまう傾向にある。

32 D. Tracy, op.cit., 72.

33 Ibid., 74.

2-5 「理論」と「実践」の統合

以上のような「理論－実践」の近代的、二極分解に抗して、ヘーゲル左派は、人間の行動を「理論と実践」の相関的關係に対応させて定義することに關心を示してきた。特に、マルクスは現実を「理解」するだけで、その「変革」、「革命」を生み出さないような「理論」を単なる「思弁的アプローチ」として批判したのである。こうしてマルクスは、理論というものが、ただすでに存在している秩序や価値を固定化するイデオロギーとなり果てる傾向を持つことを指摘したのである。このような現状肯定の正当化のための「理論」に対して、マルクスは、実践こそ、人を革命的行動へと向かわせる契機であり、批判的理論を産み出すきっかけであると考え、理論と実践の統一を目指したのである。すでに指摘したように、現在でも解放の神学者たちは、このようなマルクス主義の影響の下で、キリスト教信仰と神学における orthodoxy（正しい教え）だけではなく、orthopraxis（正しい実践）について語るのである。まさに「実践から理論へ」のパラダイム転換である。

このような主張はいわゆる第一世界に属し、第三世界を抑圧する側の社会に生きる日本の教会が耳を傾けねばならない指摘である。トレーシーもまた実践神学と神学的倫理学を密接に結びつけ、人間と教会と社会に変革をもたらすこと、神学的倫理のプラクシスの基準を明確にすることを実践神学の主要な働きと考えている。もっとも、エーベリンクによれば、このような傾向は、実践と生産的働きの一致を早急に求めるあまりに、「実践」の理解を逆に狭めてしまうと共に、「理論」理解の狭隘化をも招くことになってしまうとの危惧を表明している³⁴。論者は「実践から理論へ」のパラダイム転換の重要性を認識するものであるが、このような転換はまた、神学の基礎的テキストへの沈潜から切り離されてはならず、さらに実践から構築された変革的批判学としての「理論」が再び実践においてフィードバックされ、変容されていくことが大切であると考えている。

34 G. Ebeling, op.cit., 121

3. 「理論－実践」図式の神学的主題（ザッヘ）への有効性と限界性

「実践」(praxis)の概念が正確に受け取られて、教会的生の現実性全体と、そこで教会が生きている社会的生の現実性全体を含むように広げられて理解されるとき、また、「理論」の概念が、生の変容・変革に寄与する批判的熟考を意味するとき、そして、「理論」と「実践」が相互関係的に円環運動的に理解されるときに、「理論－実践」図式は神学にとっても有効性を持ちうるであろう。神学にとって極めて固有なものである福音の内容と実践との関係がここに横たわっているからである。

しかし、この対概念の限界もまた明らかである。「理論－実践」対概念を神学体系に当てはめて考え、「実践神学」という用語を「礼拝学」、「説教学」、「牧会学」などの一連の個々の科目の総称として考えるときに、既に論じてきたように、両方向の誤解が生じやすいことが自覚されるべきであろう。つまり、実践神学の対概念は「理論的」神学であると考えられると、一方で、実践神学以外の、聖書学を含む歴史神学や組織神学は、教会を焦点とした神の国における使命の「実践」(praxis)に関わらなくて良いという免罪符をそのような科目を担当する教師やそのような科目を専攻する学生に与えることになる危険がある。また、学生に対しては、神学校を卒業して教会の現場に出てからも、教会の指導者として、積極的な社会的、政治的関わりを避ける心理を与えてしまう危険も生じるのである。他方、「実践的」という形容詞が、神学のある科目やある部門に適用されるときに、説教、礼拝、教育、牧会などの教会の実際の活動において神をどのように語るかということを中心に「理論的」神学から分離し、実践神学を福音に根ざした教会の「実践」(praxis)を批判的、理論的に考えることではなく、あたかも実践活動それ自体であるかのように、また、その「ハウツー」を論じるものにしてしまう危険がある。「実践神学」の代りに「応用神学」(theologia applicata)という用語を用いる場合もあるが、その場合にも、純粹理論の高みが実践への応用の犠牲によって低みへと引き下げられてしまうかのような印象を与えてしまうのである。そして、神学を学問的な熟考のプロセスへと狭めて考える近

代的傾向に関連して、この虚偽の概念が、理論的神学こそが何かを創造し、実践神学はそれをただ単に実際に応用するにすぎないという考えを引き起こすのである。

この図式の限界性を明らかにするために、さらに、エーベリンクの主張に耳を傾けてみよう。

3-1 言葉とリアリティの関係

人が宗教改革者やカール・バルトらの「神の言葉の神学」の立場に立とうが立つまいが、神学というものは、まさに言葉と密接に関係した、言葉を問う学問である。そしてまた、神学が関係しているリアリティも言葉とは切り離すことができない。

しかし、「理論－実践」の図式が「言葉とリアリティ」の関係に置き換えられて考えられると誤解が生じる可能性がある。つまり理論としての言葉は抽象的であるから、いつも実践的活動によって、リアリティと関係づけられねばならないという主張となる。しかし、宣教された言葉はそれ自体少なくとも教会的实践の決定的形態であり、リアリティそのものを創造することを忘れてはならない(参照イザヤ55:11)。言葉の出来事は、生それ自身のリアリティに属しており、ある点で、リアリティを主導的に構成するものとして働くのである。例えば、空虚な墓の出来事で天使の言葉(解釈の言葉)が存在しなければ、何のリアリティをも生み出さなかったであろう。また、「礼典」執行における言葉の存在は決定的である。私たちは、「それは言葉だけで、実践が伴っていない」という批判には進んで耳を傾けるべきではあるが、そのような批判に根底から揺さぶられる必要はないのである。むしろ、言葉なしの行動の方がはるかに危険であることを肝に銘じておくべきなのである。それは常に行動の意味を取り違えられる可能性を持つからである³⁵。

3-2 信仰と行為の関係

状況は、クリスチャンの言葉がそれへと向けられている「信仰」の点でも

35 G. Ebeling, op.cit., 123.

同様である。「理論－実践」の対概念が「信仰－行為」の対概念と類比的に考えられて、「信仰だけで、行動が伴わなくては何になる」という批判に私たちはしばしば直面させられる。ここでもそのような批判に耳を傾けるべきではあるが、われわれは根底から動揺する必要はないとエーベリンクは言う。実践の近代的概念のゆえに、実践の概念は単なる「行動」へと狭められている言えよう。しかし、生のリアリティは、activity, work, labourを区別したハンナ・アーラントの言葉を引くまでもなく、行動の概念だけによっては十分に把握されないであろう。もし、「理論－実践」図式の類比からして、キリスト教信仰が単純な行動理論の性格を採用して、信仰の信憑性が道徳や政治の事柄に依存するようになれば、それはまた不幸なことである。もし人がアリストテレス的理解で考えようとするなら、つまり、純粹理論の概念と *vita contemplativa* という生の理想で考えるなら、それは明らかにキリスト教的な信仰のリアリティ理解とは一致しはしないまでも、「理論－実践」についての現在の支配的概念がいかに狭いものであるかに気づかせてくれるに違いないとエーベリンクは主張する³⁶。

4. 教会の「実践」の批判学としての実践神学の基準

エーベリンクは、「今日、実践神学は、特に、神学的ファッションデザイナーと彼らの実践の遊び場になる危険に直面している」³⁷と指摘する。私たちが教会の今日的実存における構造学的変化に対して法外なプレッシャーを感じている事実（土地、教会堂、専従牧師の固定観念の揺らぎや教会の制度的形態が激しい社会変化についていくことができないこと）、そして新しい道を模索しているという事実は決して悲しむべきではないであろう。逆に、それは、希望のしるしでもある。むしろ、問題は、実践神学における判断基準についての深い不確かさが広がっている事実にあるという。これはあらゆる神学的科目によって経験されている状況であり、特に、実践神学に独特な

厳しさをもって影響を与えるのである。ではその判断基準とはいかなるものであろうか。

4-1 教会の存在と働きの「現在」に向かう実践神学の方向性

神学のあらゆる科目が「実践」と関係しているように、神学は「現在」という時制に関係している。しかし、「現在」との関係は実践神学において最も明確になる³⁸。森野善右衛門もまた「実践神学は、常に新しく出来事として起こる今日の教会の実践に関する神学的考察である」³⁹と語り、ルドルフ・ボーレンを引用している。

実践神学とは、伝道とエキュメニズムに関する神学と同様に、教会に現実起こってくる召集と派遣に関する学問である。したがって実践神学の対象は、教会に対して、また教会を通して働く聖霊とみ言葉の働きである。聖霊とみ言葉は、教会をこの世界に向かって派遣するために教会を召集する。したがって実践神学は、神の派遣、ミッション・デイ (mission Dei) への教会の参加に関する学問であり、そのような者として実践神学は、現在の教会（の実践）に関する学問である⁴⁰。

むしろ、信仰の真理性を問う組織的、教義学的問いや、正しい行動を問う倫理的問いもまた同時代的リアリティの広がりや密接に関係している。しかし、実践神学は、「教会の現在」に向かう方向性において、「歴史的に形成されている現在の特定の領域を熟考すること」(in die Besinnung auf den bestimmten Bereich geschichtlich geformter Gegenwart)⁴¹に重点を置くのである。そしてそのような特定の領域こそ、福音そのものが「具体的かたち」を取るキリスト教信仰の真正な表出 (Repraesentation) の場であり、それ以外では

38 G. Ebeling, op.cit., 124.

39 森野善右衛門, 前掲論文, 28頁。

40 R. Bohren, "Praktische Theologie," in: R. Bohren(Hg.) Einfuehrung in das Studium der evangelische Theologie, Kaiser, 9-10.

41 G. Ebeling, op.cit., 124.

36 Ibid.

37 Ibid. 128.

人は福音に到達することはできないし、福音を伝達することはできないのである。そしてそのような歴史的形態を持つキリスト教信仰は、政治的、社会的あるいは経済的観点を含んだ、考えるあらゆる観点における生の現在のリアリティと組み合わせられているような歴史的な領域で生きて働くのである。実践神学の問題分野は、こうして、キリスト教の多様な歴史的伝統の中から批判的に浮かび上がってくる信仰の本質が、この世界の歴史的に形成された「現在」のリアリティと出会い、せめぎ合う場なのである。実践神学は、教会の働きと行動の仕方という極めて具体的な「今日的」問いを引き受ける限りにおいて、他の神学的諸科目と協働しながらその特別な課題を果たすのである。もし実践神学がこのような意味で「実践的」でないなら、そして実践理論の「より高度な」領域に余りに固執するなら、実践神学は本来の課題を果たすことはできないのである。

4-2 ザッへと時に対する義しさ (Sach-und Zeitgerechtigkeit)

エーベリンクは、「ザッへと時に対する義しさ」を実践神学における教会の責任性の重要な基準に上げる。時に関して、実践神学の「現在」への方向づけについて述べたが、では、何がいったいザッへに対する義しさなのだろうか。むろん、神学的ザッへと時とは、それぞれ互いに切り離して考えることはできないであろう。ザッへに対する義しさは、それが教会の現在と織り合わせられながら深く考慮されているかどうかにかかっているからである。エーベリンクは「教会の根本的な出来事 (キリストのからだなる教会) へのその人の参与が教会的責任性の基準になる」⁴²と言う。むろん、「しみも、しわも、傷もある」現実の教会において、教会を教会たらしめているお方に固着すること、また、教会を教会たらしめているお方に現実の教会において仕えることは重要である。しかし、エーベリンクの指摘はあまりに主知主義的であり、教会中心的ではないだろうか。「キリストのからだ」への参与とは、具体的に言えば、「キリストのからだ」とは十字架につけられ、よみがえらされた「からだ」であるからして、諸々の対立抗争の現実の中で「和解」が

42 G. Ebeling, op.cit., 129.

目指され、「傷つき痛む人々」に直面して「いやし」が行われ、戦争という暴力が正義の名によって遂行される中で「平和」を目指すことを意味するであろう。人間と社会が罪に満ちている現実の中で、実践神学が、歴史的な「罪責告白」と今日の現実を「変革する」方向性を持っているかどうかが重要である。その意味で、トレーシーが社会変革を含むより広い概念で、「実践神学にとっての主要なプラクシスの諸基準は変革の諸基準である」(the principal praxis criteria for practical theology are criteria of transformation)と主張し、「主要な理論的諸基準はそのプラクシスと関係づけられた神学的倫理学のそれらである」⁴³と言っているのが興味深い。

4-3 自由

教会的実践の営みが、自由に開かれているかどうかは実践のあらゆる問いの単なる形式的基準であるだけではなく、福音の内容そのものから生じてくる基準であるとエーベリンクは主張する。キリスト教的理解において、「自由」は律法からの自由として、そして、人をして弱者への奉仕を喜ぶようにさせる事実において認識されると言う⁴⁴。愛の行為が温情主義 (paternalism) とならないように、「自由」は社会的「平等」と「参与への機会均等」とセットになって語られねばならない。そうでなければ「自由」は今日のいわゆる「新自由主義」のように、勝者に都合の良い、弱肉強食の世界を正当化することになる。自由はいつも「~の自由」であるだけでなく、「~への自由」であり、隣り人と共に生きる自由であらねばならない。このようなキリスト教の自由の実質としての信仰と愛の一致は、実践神学にとって「破壊的な律法主義の両形態、つまり、伝統主義と同様、進歩主義 (Progressivism) に矛盾し、対立する」⁴⁵のである。

43 D.Tracy, op.cit., 72.

44 G.Ebeling, op.cit., 129.

45 Ibid.

4-4 「公然性」：実践神学の「公的な」(public) 性格

近代社会において教会と「国家」の領域が分離されると、一方では「国家」の宗教的意義が増大し、キリスト教信仰はますます「私的祭儀」の領域にとじ込められ、閉じ籠って来た。教会と国家の分離はバプテストの伝統的遺産として極めて積極的意義を持つが、キリスト教信仰とその神学は決して「私的領域」に留まることはできない。新約聖書において、「大胆な」と翻訳されている $\pi\alpha\rho\eta\sigma\iota\alpha = \pi\acute{\alpha}\varsigma \rho\eta\sigma\iota\varsigma$ は「すべてのことを語る」ことを意味し、言いたいことを自由に公然と告白することであり、信仰告白の「公的」性格を言い表している。このことはキリスト教信仰の真理性要求と共に、実践神学の「公的」性格を特徴づける。特に、トレーシーは実践神学の「公的 (public) 性格」を強調している。彼は、「実践神学は明白に神学的な倫理と同様、人間変容のプラクシスの基準を明確にすることによってパブリックな性格を手に入れる」と言う⁴⁶。

結 語

実践神学序説の役割の一つは、実践神学が単に、既に神学の他の科目で明確にされた内容をただ教会の実践に応用するための実際の「ハウツー」を提供するものではなく、神学諸科目の総体のあり方を、特に、理論的神学の認識論的根拠を、具体的な文脈における教会の実践を介して批判的に問うという機能を持つということを確認にすることである。そのためには、スコラ的神学以来の「理論から実践へ」の伝統を「実践から理論へ」とパラダイム転換させる必要がある。このようなパラダイム転換においては「実践」(praxis)の意味を熟慮することが必要である。「理論から実践へ」という方向性の背後には実はアリストテレス的な認識論が存在するのであるが、当のアリストテレスは「実践」(praxis)を現代人が考えるような平板的な実用論的理解とは異なり、poiesis や techne と区別された、道徳的、倫理的「徳」を行うことと理解していたのである。このような「実践」理解は、福音への応答とし

ての主イエスへの服従のあり方を問うという意味で、実践神学が神学的倫理学と手を携えて学ばれなくてはならないことを教えているのである。

46 D. Tracy, op.cit., 61.