

<前回>オリエンテーション

1. 近代の思想状況と自然神学

2. 自然神学の新しい動向

2-1: 自然神学とコミュニケーション合理性

(1) 宗教と科学の関係論とキリスト教思想史

(2) 宗教と科学の共通課題と自然神学

(3) 自然神学とコミュニケーション合理性

2-2: クレイトンと脳神経科学 6/25

2-3: マクグラスと伝統特殊的合理性、意味論 7/2

3. 形而上学批判と形而上学再構築

3-1: ハイデッガーと解釈学 7/9, 7/16

3-2: ホワイトヘッドとプロセス神学 7/23

Exkur: 人文学の新しい可能性。科学技術の神学にむけて。

<前回>宗教と科学の共通課題と自然神学、モルトマン

A. モルトマン神学の展開と科学論

1. モルトマン: バルトやティリッヒらの次の世代を代表する神学者の一人。

モルトマンの思想の発展史:

初期(『希望の神学』以前。一九六四年まで)

前期(一九六四年～一九八〇年) 後期(一九八〇年～現在)

3. 『希望の神学』(1964年) とほぼ同時期

・『神学の展望——現代社会におけるキリスト教の課題』(1968) と題された論文集の第12論文「近代科学の世界における神学」(1966)。

「純粋な客観性を越えて新しい倫理を求める責任」(356) と科学と希望の未来の目標とを相互に媒介する対話の意義(359)。

5. 『神学の展望』第11論文「希望と計画」(1966)

6. 神の事柄である約束と希望は、人間の主体的行為と未来に向けた計画性を廃棄するものではなく、むしろ両者は結びつけられるべきなのである。

7. 「純粋な客観性を越えて新しい倫理を求める責任」が、

『十字架につけられた神』(1972) と同時期の論文。『科学と知恵——自然科学と神学の対話』(2002) 第9論文「人間的倫理と生化学的進歩の道德性(エトス)」(1971)

8. 「人間性の倫理が必要であり、苦痛の医学的緩和や病気の追放だけででなく、人間的な受け入れや、苦痛・病気・死を意識的に自分のものとなること、これらにも目をとめなければなりません。からだの秩序が人間的人格の秩序と統合されねばならないように、生医学の進歩もまた、人間性の秩序の中に統合されねばならないのです。」(205)

B. 後期モルトマンと自然神学

10. 『創造における神』(1985): 現代の環境危機との関連でキリスト教的創造を再考する試み。

・創造論: 「無からの創造」→「神の自己限定(縮退)」・Zimzum

強き神

弱き神: 神の自己限定・自己否定が創造力となる。

支配者として人間・自我

他者への向けた存在者、共生する自己

カバラ、ルーリア→神の自己限定のキリスト教思想の系譜:

クザーヌス、ハーマン、エーティンガー、シェリング……

シモーヌ・ヴェイユ

・エコ・フェミニスト神学：cf. リューサー

『創造における神』の「付論 世界についての象徴」

偉大なる母なる世界／母なる大地／・・・

／メシア論的観点からする象徴の比較

「新しい平等な共同体形式は、生態論的世界像と結びついている。そして、この共同体形式の中で、父権的支配は解体され、同志的共同態(Genossenschaftliche Gemeinwesen)が建設される。機械論的世界観の中央集権化は、相互関係の網の目の中で、一致に席を譲る。・・・古い母性中心的な世界象徴は、再び将来性のあるものとなるだろう。」(461)

11. 環境世界・生態系を神の被造物として認識する根拠としての自然神学。

「自然が神認識のためにどんな貢献をするか」ということではなく、「神概念が自然認識のために」、従って環境論を展開するために、「どんな貢献をするのか」(90)。

↓

自然神学と啓示神学を二つの分離可能な神学的営みとする従来の標準的理解を修正する試み。

13. 「自然神学」と「啓示神学」の区別は誤解を与える。神はひとりの方でいますのだから、二つの相違した神学があるのではなく、ただ一つの神学がある。しかし、この一つの神学は、様々な状況と時代的制約下にある。この状況と時代的制約は、そのつどの神の現在の様態(modus praesentiae Dei)によって決定される。」(98)

自然神学はキリスト教神学自体の基礎構造をなしている。

cf. トランスのバルト解釈。

トーマス・F・トランス『科学としての神学の基礎、教文館、1990年。

15. 『神学的思考の諸経験』(1999)で、自然神学が「宗教と科学」関係論において果たすべき役割は、明確な表現を得る。

第一章「神学とは何か」(神学体系の序論的考察)を締めくくる最後の第6節。

16. 現代のキリスト教思想の課題を：「被造物の神学」は、現代の新しい生態学的危機と挑戦に立ち向かわなければならない」(115-116)。

この課題を遂行するために、「自然科学と科学技術との共同作業のために、私たちは、「自然神学」の理解の枠組みを必要としている」(116)。自然神学は神学と科学、宗教と科学との共同作業(おそらくは対話に基づく)の基盤を提供する役割を果たすという主張。

↓

コミュニケーション合理性：

モルトマンの「共同作業の基盤」 ティリッヒの「共通根拠」

17. 宗教と科学との共同作業を遙かに超えた射程。

2. 自然神学の新しい動向

2-1：自然神学とコミュニケーション合理性

(3) 自然神学とコミュニケーション合理性

A. 歴史的発端における自然神学

1. ペリカンの議論から、キリスト教自然神学とは何か。

Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press 1993

1) 自然神学は異文化に対する弁証(古典文化への弁証)と異端に対する論駁(教会に対

S. Ashina

する教義学) という二つのフロントにおいて成立し——「二つのフロントの戦い」(ibid., p.199)——、これらを相互に関連づけている神学的思惟である。

2)キリスト教神学は論理の整合性を基本とする自然神学的合理性との一致と、啓示内容への相関性という二つの条件によって規定される。「カッパドキアの四人のすべてにとって、ニカイア的な正統主義は、自然神学の諸前提と〈一致〉すると同時に、啓示神学の諸前提と〈首尾一貫〉した体系として存在しているのである」(ibid., p.195)。自然神学は啓示神学の内容を弁証あるいは論駁という場において合理的に展開するという課題を担っており、そのために有効な概念構築が試みられたのである。

3)自然神学は、弁証と論駁という他者とのコミュニケーションにその成立の場を有しているものであり、自然神学は、この意味において、キリスト教思想のコミュニケーション合理性の問題と解することができる。「キリスト教神学は、古典文化の最良のものとの間で、多くの他のアプリアリな諸仮定だけでなく、〈神〉や〈神的自然〉の定義をも共有しているという点を前提することができたのである。キリスト教神学は、それらの仮定や定義と正統主義とが〈首尾一貫〉し〈一致〉していることを、ギリシャ的体系と他のキリスト教の諸体系とに対して弁護する義務を負っていたのである」(ibid., p.196)。

2. 神学に普遍的な問いとしての広義の自然神学（理解と論争の前提）

- ・弁証と論争の合理性の基盤としての広義の自然神学
- ・西洋キリスト教神学の特殊な文脈において展開され、典型的な模範的な例と考えられる狭義の自然神学

B. 神の存在論証とは何だったのか

3. 宗教と科学の対立図式：無神論的自然主義と宗教的原理主義

合理性の単一性という議論：科学と宗教のいずれかのみが合理的であり、相手は非合理的あるいは偽りである、という思考方法。

4. 科学と宗教の不毛な対立図式を超えて、科学と宗教の新しい関係理解の構築を目指す前提＝単一な合理性概念の克服。

5. 神の存在論証は、いわゆる「論証」を意図したものではない。

プランティンガの分析的有神論・分析的な神学。

「それゆえ、アンセルムスの存在論証のこれらの再定式化された諸改訂版についての我々の判断は、次のようにならざるを得ない。おそらく、それらはその結論を論証あるいは確立したと言うことはできない。しかし、それらの中心的前提を受け入れることは合理的であるのだから、それらはその結論を受け入れることが合理的であることを示しているのである。おそらく、このことがこの種のどんな論証に対しても期待できるすべてなのである。」(Planting, 1974, 221)

・ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon, 1974.

・ James F. Sennett (ed.), *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*, Eerdmans Publishing Company, 1998、

6. 神の存在論証の意味：他の立場（つまり、無神論）を排除できるほどの強力な真理の証明（証拠主義的合理性）ではなく、他の合理的諸判断と同等レベルの説得性を有する受容可能性（合理的な受容可能性）。

7. アンセルムス『プロスロギオン』、トマス『神学大全』。「論証」が信仰との関わりなしには展開されていない。

8. 存在論的な神の存在論証といわれる『プロスロギオン』の第二、三、四章の議論には、第一章「神の瞑想へと精神を喚起すること」(Excitatio mentis ad contemplandum deum) と

いう神への祈りが先行。信仰のラチオについての瞑想は彼の存在論証を論じる前提。

9. 『プロスロギオン』の「知解を求める信仰」(fides quaerens intellectum)、あるいはそれに先立つアウグスティヌスの「信仰が尋ね、知性が見いだす」(Fides quaerit, intellectus invenit)という言葉に示唆された信仰から知解への運動は、二〇世紀のバルト神学に至るまでキリスト教神学の基礎に属しており、自然神学はこの信仰の運動の外に存在しているのではないのである。

10. 「論証」(argumentum, demonstratio)とは何か

・ *Summa Theologiae* (Marietti)

・ Horst Seidl (Hrsg.), *Die Gottesbeweise in der "Summe gegen die Heiden" und der "Summe der Theologie". Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar.*

Lateinisch-Deutsch (PhB 330), Felix Meiner Verlag 1982 (1996).

11. 『神学大全』第一部第二問第三項「神は存在するか」(Utrum Deus sit)における有名な「五つの道」=宇宙論的な神の存在論証。それに先立つ、第一項「神在りということは自明であるか」(Utrum Deum esse sit per se notum)と第二項「神在りということは論証されるか」(Utrum Deum esse sit demonstrabile)において、そもそも神の存在は論証を必要としているのか、あるいは論証可能なかを論じている。

1) 第一項：神概念が「在る」を含意するとすれば、「神在り」は自明(per se notum)となり、この神概念の解明以外の論証は不要になる(アンセルムスの立場)が、トマスはこのアンセルムスの立場を否定して論証が必要であると主張する。

神在りはそれ自体としては自明であっても、「神が何であるか」を我々人間は知らないのだから我々にとって神在りは自明ではなく、論証を要する。

2) 第二項：神在りという命題が我々によっては論証を要する事柄であるとしても、この論証は人間にとって可能か、可能であるとすればそれはどのようにしてであるのか。

神の存在は信仰の事柄(信仰箇条)であり論証できるものではないという見解に対して、トマスは神について知られる事柄に関して、信仰箇条の内容となる事柄と自然理性によって知られる事柄とを区別し、後者の理性によって知られる事柄は信仰箇条ではなくその前提であると答える。

3) 「もっとも、これ自体としては論証され知られうるものが、その論証を理解するだけの力のない人によって<信すべき事柄>として受け取られることがあっても、それはいっこうかまわない」(Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit)というコメント。

神の存在は論証の対象であり、トマスは神の創造行為の結果(創造された世界)から原因としての神を認識するという論証方法(事実による論証)を採用するわけであるが、この信仰箇条の前提である言われた事柄が場合によっては信すべき事柄として取り扱われてもよい。

<信すべき事柄>(credibile)には厳密な意味における啓示神学の事柄だけでなく、自然理性の事柄も含まれると解される。

↓

自然理性による活動としての哲学(そして、個別科学も)と啓示によって可能になる神学との接点=自然神学の可能性が示されている。

自然神学：自然理性によって知られる事柄を信すべき事柄として信仰に接続すると同時に、「神から啓示されうるもの」(divinitus revelabilia)を理性によって到達可能な事柄として自然理性に示すことによって、啓示・信仰と理性との間の双方向の運動が生じ得る思惟の場を構成している。

S. Ashina

12. 論証：原理の証明を意味するのではなく、この原理を認める者たちがその原理から導き出されるものをめぐってなされる。『神学大全』の原理は信仰箇条であり、信仰箇条自体の論証はトマスの関心事ではない。

13. 「しかしながら、もし彼が原理を全然認めない場合は彼と議論することができない。しかしその場合でも、彼が持ち出す反対の理由を論破することはできるのである」(si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipusius)。

無神論者に対処すべき道は、論証ではなく、敵対者の議論の矛盾を指摘する論破の道である。しかし、異端者（神の啓示によって与えられた事柄の一部分は認める相手）に対しては、一定の論証が可能になる。

14. 「人間理性による論証は信仰に関する事柄を論証するには無力である」(licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt)、「聖なる教は人間理性をも用いる。しかしそれは理性によって信仰を証明するためではない。……この教が理性を用いるのは、この教のなかで伝えられた何か他の事柄を明瞭にするためである」

(Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina)

15. まとめ

1)すでに指摘したように、キリスト教自然神学の問題を論じる場合、二つの意味を区別することが必要である。まず、広義の自然神学であるが、これは、キリスト教神学（キリスト教思想）が他の諸学科とコミュニケーションすることを可能にするインターフェイス全体を意味している。この意味での自然神学は、キリスト教思想において自然的理性の働く場と考えることが可能であり、キリスト教神学は、置かれた状況の多様性に応じて、様々な対話の場を合理的に設定できるだけの可能性を自らの内に有しているのである。

2)自然神学あるいは神の存在論証は信仰内容をめぐるコミュニケーションにおける合理性の確保の問題と解することができる。信仰対象である神との関係で言えば、それは祈りや讃美のコンテクストにおける信仰の表明であり、同じ信仰を有する共同体内部では信仰者各自の信仰内容の合理的表現を可能にし、信仰内容が変質し逸脱するのを防ぐ機能を果たしうる。また、信仰者自身にとっては、信仰内容の自己理解を促す。以上は信仰共同体の内部コミュニケーションであり、自然神学（広義）はその合理性の確保に関わっていることになる。次に、異端者や有神論的異教（キリスト教に対してはユダヤ教、イスラム教など）に対しては、自然神学は、論争相手がどんな原理に立っているか、またお互いが原理のどの部分を共有しているか、一致できない部分は何か、などを明確化し、その上で論証が可能なる場合にはその論証の合理性を確保するのに貢献しうる。もちろん、論証が不可能な場合は、相互の論破という作業に移る。無神論者の場合も理論的には異端者や異教の場合と同様であり、こうした外部コミュニケーションにおいて自然神学のなす貢献は、共通の議論の場を明確にし、対話可能性の範囲を明示することである。以上の二つのコミュニケーションの区別は、ペリカンの議論において確認した、「弁証としての自然神学」と「前提としての自然神学」の区別に対応するものである。この区別の存在を含めて、現代に思想状況における自然神学の可能性を考えるときの第一のポイントは、自然神学を宗教におけるコミュニケーション合理性の問題と考えるという点であろう。

3)しかし、繰り返すように自然神学による論証は無神論者の回心に関しては無力である。その場合、それは論証というよりも、説明ないしは告白にとどまる。論証と信仰との関係において、信仰から論証への運動はいわば自然に生じるとしても、論証から信仰への移行の方は、自然神学だけでは説明できない複雑な諸要因の存在を念頭に置く必要がある。つまり、信仰は、知的論証（知識・認識）、意志的決断、感情的関与が相互に絡まりあった

一つのプロセスとして理解すべきであるように思われる。

C. 合理性概念の拡張

16. クリフォードの「証拠主義的合理性概念」に対するヒック（『宗教の哲学』）の議論。

「一九世紀の懐疑主義者クリフォード（W. K. Clifford）は、次のように述べたものである。『不十分な証拠をもとにして何かを信じることは、いつでも、どこでも、誰に対しても間違っている』。クリフォードは、証拠(evidence)というものについて論じた。しかしながら彼の議論は、合理的信念の基盤としては狭過ぎるということが、直ちに明らかになる。……たとえば私が自分の目の前に手をかかっているとすれば、このとき私が自分の手を見ていると信じることは適切であり、合理的であり、正当化することのできるものである。しかし、私はこのことを証拠の基盤にもとづいて信じているのであろうか。明らかに『否』である。この場合の証拠とは何であろうか。」（ヒック、1994、152-153）

ジョン・ヒック『宗教の哲学』勁草書房、1994年（John H. Hick, *Philosophy of Religion*, Fourth Edition, Prentice Hall, 1990(1963).）。

17. 「合理的にものを信じるということは、経験のうちに適切に根拠づけられてはいるが、しかし言葉の普通の意味での『証拠』には基礎づけられていないのである。また、ここには推理によって架橋すべき前提と結論とのあいだの溝もないのであるから、いかなる推論も論証も含まれてはいないのである。」（同書、154）

18. 経験の複数性、あるいは合理性の具体化についての複数性→合理性概念の拡張

・後期ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論：

科学も宗教も、一つの独自の言語ゲームとして自律的であり、外部からの批判を免れている、と。しかし、これだけならば、それは、対立図式を克服するものではあっても、科学と宗教の関係についての分離論にとどまる。

星川啓慈『ウィトゲンシュタインと宗教哲学——言語・宗教・コミットメント』ヨルダン社、1989年

・自己論を介した合理性概念：

自律的自己を構成する物語性に注目することによって、物語するという行為における自己同一性（物語的自己同一性）と他者への伝達可能性との双方を確保する試みである。ここでのポイントは、「物語」「物語る行為」が、自己を構成する働きをすると同時に、コミュニケーションの場を形成するという点にある。

ポール・リクール『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版社、1996年（Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990.）。

・キリスト教の神学的言明の合理性とは。キリスト教は自らの信仰あるいは神学的言明に関して、いかなる合理性を主張できるか。

カール・バルトの『アンセルムス書』で「信仰の合理性 (ratio)」として論じられ、『教会教義学』において展開された「神の言葉の神学」。

トランスの解釈によれば、バルトが問題とした、啓示に基づく信仰の合理性は、その信仰自体に独自のものであり、その点で、他の合理性に服するものではない、しかし同時にその合理性は、決して閉鎖的なものではなく、むしろ諸科学が共有し得る合理性へ本来開かれているのである。

トーマス・F・トランス『科学としての神学の基礎』水垣渉・芦名定道訳、教文館、1990年（Thomas Forsyth Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, University Press of Virginia, 1980.）。

D. 宗教的多元性と対話：コミュニケーション合理性の具体化のモデル

19. 意味の地平の非完結性と多元性（意味の断片）

歴史の非完結性（終末以前、間の時代）、首尾一貫した連関を破る様々な断絶・溝の存在

↓

意味と理解の成立には、「地平融合」とは別の形式での関連性が存在しなければならない。

諸伝統の相互関係・対話の成立の場、意味論と終末論（終末と先取り）

20. これは、啓蒙的理性の理想に対応するものか？ 人間の生物学的条件から？

↓

形式性における普遍的前提としての言語。言語・意味は、存在論的概念である。

21. 討論・対話の形式的条件としての語用論

ハーバーマスの普遍的語用論（Universalpragmatik）

22. 理想的発話状況（die ideale Sprechsituation、歪み無きコミュニケーション状況）の先

取り＝終末論

コミュニケーション的言語使用の四つの妥当性要求＝言語論

相互の理解、認識の共有、相互の信頼、相互の調和という相互主観的關係

理解可能性(Verständlichkeit)

真理性(Wahrheit)

正当性(Richtigkeit)

誠実性(Wahrhaftigkeit)

↓

現実のコミュニケーションの成立の場：

「相互に妥当請求を承認していることを相互に理解していること……」

つまり、無限遡及のパラドクスを内包した言語論的構造。

cf. オートポイエーシス（自己組織化）のパラドクス（10/26の講義）

↓

真理とは何か：真理の合意説

23. Jürgen Habermas, Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie (1970/71), in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1984, S.11-126.

Nicholas Adams, *Habermas and Theology*, Cambridge Univ. Press, 2006.

Wolfgang Pauly, *Die geschitliche Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz*, Saarbrücken, 1989.

Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Little, Brown and Company, 1973.

Stephen C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge University Press, 1983.

24. 多元的状况下での課題としての対話（理解の一形式）

宗教間対話：理論的解明（哲学的・神学的）と実践的手続き

ティリッヒ(芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年。)

1) 宗教現象学・宗教史学→類型論、動的類型論

・比較という作業：三位一体論の位置（多神教、一神教、三一神教的一神教）

Systematic Theology. vol.1, 218-230.

↓

・比較を通じた理解の深化：キリスト教と仏教との比較・対話

(1)相違：神の国と涅槃、政治的共同体の象徴と個人的存在論的象徴

倫理と神秘主義

cf. ヒック：人格／非人格

(2)キリスト教における存在論的神秘主義的要素の発見

(3)宗教経験の類型論から要素論へ、そして構造論へ。

・対話をめぐる諸問題

(1)対話の条件：*Christianity and the Encounter of the World Religions*, 1963.

(Paul Tillich. *Main Works*, 5), p.313

対話の名に値する対話であるために

(a)相互に相手の宗教の価値を承認し合うこと。固有の真理性をもつ相手。

(b)対話の当事者がそれぞれの宗教を代表していること。自らの宗教に対する確信と説明能力。

(c)共通基盤 (common ground) の存在。 cf. common basis：統合の基盤

(d)相手の批判に開かれていること。

(2)対話の意義（何のための対話か？）あるいは動態

対話を媒介とした自己理解の深化

cf. 内省による自己理解＝現象学と外部を媒介した自己理解＝解釈学

↓

自己と他者の動的連関

理解と批判の媒介

他者と批判を経由する自己理解

→自己のユニークさは実態論的な出発点ではなく、対話の過程で発見され、構成されるもの（＝課題としての自己、自己に「なる」）。

(3)対話の主体

個人／共同体／思想 → 科学と宗教の対話の場合

公式の教会組織との関わりを持ちつつ、その周辺で

解放の神学、あるいはクリシタンの場合

基礎的共同体 (Pieris, the basic communities)

組・講（狭間芳樹「近世における民衆と宗教——クリシタンと一向宗」、

芦名定道編『比較宗教学への招待』晃洋書房）

現代日本、現代の東アジアでは？

スピリチュアリティ・個人主義以降の共同性

↓

個人と共同体との関係性についての理論構築が必要。

人格と共同性（再び、ティリッヒでは、個別性と参与の両極性）