S. Ashina

＜キリスト教思想史――古代から中世・宗教改革＞

０．オリエンテーション――宗教と文化　　１．キリスト教の成立と初期キリスト教
２．キリスト教教父１――使徒教父、弁証家　　３．キリスト教の国教化
４．三位一体論の形成過程とその意義　　５．研究発表１
６．修道制の展開　　７．キリスト教教父２――アウグスティヌス
８．中世キリスト教世界のダイナミズム　９．キリストと文化――スコラ的文化総合
10. 研究発表２
11. 自然神学と歴史神学
12. イスラームと１２世紀ルネサンス　1/14
13. 宗教改革と近代世界（「キリスト教学研究室にて」）　1/21

＜前回＞キリストと文化――スコラ的文化総合

（１）宗教と文化

１．「キリスト教と文化」の関係についての類型論（ヘルムート・R・ニーバー）
　断絶・対立／中間（階層性、緊張、回心・変革）／連続性
２．スコラ的な文化総合、存在の大いなる連鎖（神から物まで）　cf. 近代以降
　階層的秩序：自然と超自然の区別と調和 → キリスト教世界の構造的安定性。
３．スコラ学（13 世紀）：哲学（ギリシャ哲学）と神学：相互連関・相互影響。緊張関係。
　神の知としての神学、「聖なる教」（sacra doctrina、トマス）
４．「自然の光のもとに知られうるもの」と「啓示の光において知られうるもの」。
５．パネンベルク『学問論と神学』教文館。
「神学の学問性が十三世以来初めてその自己理解についての議論において優先的な役割を果たすようになったことである」、「十三世紀というのは、一二〇〇年頃にパリ大学が誕生したのを筆頭に最初の大学が誕生したのを見届けた時代である。」「神学の学問性という主題は、神学を大学とのその中で結びつけられた諸学問との中に位置づけるという主題と共に与えられる。それゆえその主題は十三世紀において初めて、特にアリストテレスの学問概念に誘発されて生じたのである。」
６．ハンス・キュンク『キリスト教思想の形成者たち――パウロからカール・バルトまで』新教出版社。
「トマスの世紀であるまさにこの十三世紀に、教育の中心としての修道院が解体され、大学とともにそこでの学問が登場した時」、アリストテレスの哲学は「画期的な作用を及ぼすことになった。」（153）
７．アーウィン・パノフスキー『ゴシック建築とスコラ学』ちくま学芸文庫。
「盛期スコラ学の顕著な諸特徴は盛期ゴシック芸術を性格づけている諸特徴と著しく類比している。」（11）

（２）中世の知的統一世界

８．二つの書物、啓示神学と自然神学：神についての知識の獲得に関わる二つの道
　神の啓示、とくに聖書テキストに基づく神学＝啓示神学
　人間の自然的理性（理性本性）の能力による神認識＝自然神学
12. 自然神学：世界の秩序の探求から神へ
　宇宙論的類型：トマス（５つの道）、ニュートン、人間原理
　・経験的事実から神へ（因果律、目的論）
　・運動・変化の存在／「原因―結果」の連鎖／第一原因　　→これを神と呼ぶ
13. 中世の統一的な知の世界（神の創造した合理性の客観化）
　神学（啓示神学）／神学（自然神学）／哲学／自然学・諸科学
　↓
・自然神学は知的世界の統合の要の位置にある。
・実在の構造／知識の構造／大学という制度的な構造

11．　自然神学と歴史神学

A．自然神学・構造

自然神学(natural theology)は、啓示神学(revealed theology)と対をなす、キリスト教思想の伝統的なテーマである。一般に、啓示神学が神の啓示の書物である「聖書」を通した神認識であるのに対して、自然神学は神の被造物（作品）としての「自然」を通した、あるいは人間の自然の理性的能力による神認識と説明される。聖書と自然を神認識のための書物とする「二つの書物」説はその典型であり、また宇宙論的な神の存在論証は、自然神学の代表的な議論と言える。

こうした意味における自然神学については、ローマ・カトリック教会とプロテスタント教会との対立を歴史的背景として、とくに、プロテスタント的立場のキリスト教思想家によってしばしば否定的な評価がなされてきた。聖書的啓示なしに神が認識可能であるというのは、異端的また異教的、非難すべき中世カトリック教会的な遺物であるとの見解である。たとえば、1930 年代の有名なバルト(Karl Barth)とブルンナーの「自然神学論争」は、プロテスタントにおける反自然神学的立場を印象づけるものとなった。しかし、こうした状況は、最近の自然神学をめぐる研究の進展に伴い、大きな修正をせまられている。

自然神学の歴史・問題状況

自然神学の歴史は、古代イスラエルの宗教思想と古代ギリシャの哲学的神学とが古代キリスト教思想形成期に遭遇した時点にまで遡る。たとえば、ローマの信徒への手紙 1 章 18 節～ 23 節におけるパウロの思想は、キリスト教自然神学の発端をして位置づけられる。このような思想連関において注目すべきは、自然神学が学としてのキリスト教神学自体の不可欠の構成要素あったという点である。4 世紀のカッパドキアの三教父において確認できるように、キリスト教神学は異教文化に対するキリスト教の弁証とキリスト教内部における異端との対決を担うものとして形成され、この弁証と論争とを支えていたのが、自然神学だったのである。

こうした自然神学の伝統は、中世神学から近代神学へと継承された。中世における自然神学を代表するものとして、トマス・アクィナス(Thomas Aquinas)が『神学大全』で提示した「五つの道」の議論を挙げることができる――こうした中世神学における自然神学の展開が後に自然神学はカトリック的との誤解を生じた――。これは、宇宙論的な神の存在論証の模範的な議論であるが、トマスの神の存在論証は、自然学的知（運動や因果律などについての知識）とキリスト教神学的知（啓示神学）とを論理的に媒介することによって、キリスト教的で統一的な知の世界の構築（スコラ的文化総合）に基礎を与えた。最近の研究が明らかにしたように、自然神学は近代のプロテスタント・キリスト教思想へと受け継がれ、たとえば、ニュートン(Isaac Newton)とニュートンの弟子たちによるニュートン主義の自然神学（デザイン神学。世界に見いだされた見事な秩序・法則性＝デザインからデザイナーとしての神を推論する）を生み出すことになった。ニュートン主義の自然神学は 19 世紀半ばの進化論の登場まで（あるいはそれ以降も）、大きな影響力を保持し続けたのである。

その後、先に指摘した、現代プロテスタント神学における自然神学批判（バルトとブルンナーの自然神学論争）の影響で、自然神学への関心は急速に後退することになるが、キリスト教的知の再構築の必要性が意識されるなか、近年自然神学に関わる様々な試みが行われている（参考文献を参照）。

自然神学の新しい可能性

最近のキリスト教思想における自然神学への取り組みとの関係で、まず確認すべきは、広義の自然神学と狭義の自然神学との区別である。これまで、自然神学については、たびたび自然を通した神認識であるとの理解がなされてきた。たしかに、自然を通した神の認識は、伝統的な自然神学で大きな部分を占めてはいるが、しかし、これはいわば狭義の自

然神学と言うべきものであって、本来キリスト教自然神学はより広義に解釈できるものだったのである。前述のように、自然神学は、異教文化への弁証や異端との論争といった、立場を異にする他の思想との対論・対話の前提として存在していた。これは、討論の場において出会う多様な思想が相互に理解あるいは論駁し合うために共有する理性的な能力であって、自然神学の「自然」とは、この「自然本性」という意味で、本来広義に解釈できるものだったのである。したがって、自然を通しての神認識は、この広義の自然神学が、古代イスラエルの宗教思想と古代ギリシャ思想とが自然学的知（創造と知恵）を共有していたことに基づいて､歴史的に形成された特殊な自然神学であったと解することができる。

近年の新しい自然神学研究では、自然神学が本来有していた意図を、現代の思想状況において追求することが試みられている。それは、キリスト教神学と現代の諸科学・諸思想との対話可能性の具体的実現としての自然神学であり、キリスト教思想をコミュニケーション合理性の上に形成し直す作業にほかならない。これは、キリスト教思想のみの問題ではなく、他の思想との対話をめざすすべての宗教思想が共有する問題と言える。つまり、仏教的自然神学や神道的自然神学とでも言い得る思想形成が、自然神学の問題領域で問われているのである。ここで、自然神学の問題は、公共性の問いと結びつくことになる。

【参考文献】

芦名定道『自然神学再考――近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007
マクグラス『科学と宗教』（稲垣久和、小林高徳、倉沢正則訳）教文館、2003

Ｂ．歴史神学・プロセス

＜ヨアキム・フィオーレ＞

フィオーレのヨアキム(Joachim of Fiore)　1130 頃-1202

イタリアの神学者、神秘思想家。南イタリアのカラブリア地方のフィオーレに修道院を開く。独特の三位一体論に基づいた歴史神学を展開し、フランシスコ会を始め、中世以降の千年王国論に大きな影響を与えた。

フィオーレのヨアキム(Joachim of Fiore、1130 頃-1202）は 12 世紀を代表するキリスト教思想家である。エルサレム巡礼において霊的照明を受けた後、シトー会の修道士となり、修道院長に選ばれる。晩年、南イタリアのカラブリア地方のフィオーレに新修道会（1196 年に教皇の認可を受ける）を設立し、独特な歴史神学を展開した。ここでは、ヨアキムの聖書解釈と歴史神学とを概観し、その上で、平和の問題との関わりについて論じたい。

ヨアキムの聖書解釈は、古代から中世にかけて展開された聖書解釈学、とくに聖書テキストの霊的解釈の伝統に依拠している。２世紀後半までには字義的意味、寓意的意味、道徳的（比喩的）意味、神秘的（上昇的）意味という聖書テキストの四重の意味論が成立していたが、ヨアキムは聖書の霊的意味をめぐる複雑な理論を展開し、字義的意味、予型的意味、観想的意味という３つの意味から、調和(concordia)と寓意(allegoria)の区別に基づく15の意味に至るまで、意味の諸階層を詳細に論じている。注目すべきは、この聖書解釈が、神論そして歴史神学と緊密に結びつけられている点である。神が自らを歴史的に啓示し歴史過程を導く存在であるならば、それは現実の歴史過程に何らかの仕方で反映しているはずである（神と歴史の同型性)。もちろん、歴史の出来事自体が神の歴史支配を明示しているわけではないが、聖書は神と歴史の相関関係の証言として解釈できる。ヨアキムにとって、聖書の霊的解釈とはまさにこうした機能を果たしていたのであり、それは、神の三一性に基づいて歴史過程を三一的に構築する歴史神学を帰結することになる。

こうして、歴史過程全体は、父の時代、子の時代、聖霊の時代という三つの時代の継起として解釈された。しかも、この三つの時代の継起は、三位一体の三つの位格が相互内在していることに対応して、有機的な相互に重なり合った内的連関を有している――ティリッヒ(1886-1965)はこれを弁証法的な関係と解釈している（ヘーゲルやマルクスの歴

史哲学の原型）――。先行する時代の中には続く時代がすでに萌芽として始まっており、先行する時代は続く時代の中に持続的に作用している。たとえば、父の時代の第三区分（ウジア王からキリスト誕生）は、同時に子の時代の第一区分（萌芽期）を意味する。とくに、ヨアキム以降の黙示的終末論にとって問題になるのは、第三の聖霊の時代――これは、修道生活の発展の中で開始され、ヨアキムの時代は聖霊の力が明瞭な仕方で発揮される開花期に入ろうとしている――である。三つの時代が、イスラエル民族、教会、修道院に対応することを考えれば、この歴史神学は解釈しだいでは、教会にとってきわめて危険な思想となり得ることがわかる。なぜなら、この歴史神学は、教会と国家に基盤をもつ既存の世界秩序が聖霊の時代（高次の秩序）によって歴史的に乗り越えられることを含意するからである。

この歴史神学の革命的な意義は、アウグスティヌス(354-430)の歴史神学と対比するとき、より鮮明になる。アウグスティヌスによれば、歴史的現実は、教会も含めて、神の国と地の国という二大原理によって規定された混合体であるが、千年王国は教会的秩序の中にすでに存在しており、この歴史的現実は歴史の内部では乗り越えられることはない、つまり、教会と国家の既存の秩序は終末まで存続するとされていた（保守的）。しかし、ヨアキムは、この既存の秩序が歴史の内部で次の秩序に移行することを示唆する。ヨアキムの歴史神学は、既存の秩序の批判と新しい来るべき秩序へのヴィジョンを伴う点で、西欧の革命思想の原型となり、影響は、13世紀のフランシスコ会の急進派から近代にまで及んでいる。

以上のヨアキムの歴史神学と平和の問題との関わりを考える際のポイントは、ヨアキムの思想が平和の問題との関連で、一見すると正反対の仕方で解釈できることである。一方で、この歴史神学は、既存の秩序と来るべき秩序との対立を主張する点で、革命理論や革命戦争のイデオロギーとして機能することができる。これは、ヨアキム的終末論と正戦論との結合の可能性であり、平和構築の努力と対立するものとなる。ヨハネ黙示論が反エコロジー的であるとの批判は、ヨアキム型の黙示的終末論のこの危険性に関わっている。しかし他方、ヨアキムの歴史神学は、既存の秩序の閉塞状況（絶望的なまでの格差や不正義の現実、復讐の悪循環）の中で、それとは別の秩序を構想する可能性にも関わっている。これは、悪や戦争の現実の中で、なおも平和の希望を保持することを可能にするものであって、平和思想の基盤と言える。ティリッヒは、これを非現実的なユートピア主義を乗り越える希望のユートピア精神と呼んだ。これらのいずれの仕方でヨアキムの歴史神学を継承するかは、まさに今日の平和の神学の課題であると言えよう。（『キリスト教平和学事典』教文館、2009年、より）

（1）キリスト教終末論、黙示的終末論

終末論（Eschatology）という言葉が神学の専門用語として確立するのは１７世紀のことであり、この言葉自体は近代の産物であるが、教義学あるいは組織神学において終末論と呼ばれる項目に包括される諸問題はキリスト教思想の広範な内容を含んでいる。例えば、モルトマンは『神の到来』において「終末論」として次のような諸問題を論じている。

・永遠の生（個人的終末論）：魂の不滅、肉体のよみがえり、永遠の生命、煉獄
・神の国（歴史的終末論）：千年王国論、歴史の終り、黙示文学的終末論、万物の復興、最後の審判
・新しい天・新しい地（宇宙的終末論）：創造の将来、世界の絶滅・世界の変容・世界の神化、終末論的エコロジー
・栄光（神的終末論）：神の自己栄光化、神の自己実現、永遠の喜びの祝祭

終末論はキリスト教に限定された考え方ではなく広く諸宗教にも見られるものであるが、キリスト教的終末論の特徴は、「究極的事柄についての教え」（＝終末論）を時間的な範疇を使ってイメージ化する点に認めることができる。それは、聖書の歴史的思惟に対

応して、究極的な事柄を時間軸上の表象において具体的に捉えるという思考方法であり、それによって歴史の終局に特別な意味（終り、滅び、成就）が付与されることになる。もろろん、キリスト教と共に聖書的思考方法を共有するユダヤ教やイスラムにおいても同様の事態が見られることは言うまでもない。

（２）古代キリスト教の終末論――アウグスティヌス

１．アウグスティヌスの歴史神学・終末論：『神の国』

２．黙示的終末論からの離脱（アウグスティヌスも始めから千年王国論に否定的だったわけではない）

３．「聖書に、「主にあっては、一日は千年のようであり、千年は一日のようである」と記されているので、この日の六日間としての六千年が満了したのち、最後の千年間がいわば安息日であるかのように第七日目がそれにつづくのであって、明らかにこの安息日を祝うために聖徒たちがよみがえるというわけである。この見解は、その安息日において、主が現前しておられることによって聖徒たちに何らかのたのしみがそこにあるのなら、とにかく認められるであろう。じっさい、わたしたちも一時期、この見解をもっていたのであった。……ところで、霊的な人びとはこのような見解を信じる者を、ギリシア語で「キリアスタ」と呼んでいる。わたしたちはそれと同じ意味をもつことばに移して、「至福千年論者」と呼ぶことができよう。」（『神の国（五）』岩波文庫、140-141頁）

「しかし、この『神の国』の時期になるとアウグスティヌスは千年王国論を明確に否定するに至る。まず、「千年」という言葉について、「ヨハネは、この世の年数の全体の代りに『千年』を用いたのである。それは、完全な数によって時の充満があらわされるためである。……『千の代に』が『よろず代に』と解されてもよいであろう。」（142）

↓

ヨハネ黙示録のテキストをオリゲネスと同様に比喩的に解釈することによって（184-188、210、237）、千年王国論を避けようとしているのである。

４．教会に現前する「キリストの支配」、未来の事柄ではなく。

「現在でさえ、教会はキリストの王国なのであり、天の王国なのである。それゆえにまた、キリストの聖徒たちは、たしかにかのときに支配するのとはちがった仕方によるのではあるが、現在もかれらはキリストと共に支配しているのである。とはいえ、毒麦は、キリストと共に支配しているわけではないけれども、教会のなかで小麦と共に成長しているのである。」（156-157）

キリストと聖徒たちによる「千年間の支配」はすでに教会の中に現前しているであり、「教会は現在においてもキリストの御国」（158）なのである。

５．モンタノス運動のように終末や霊的自由は、未来の（さし迫ったとはいえ）の事柄ではなく、すでに現在の事柄である。

「第七の時代は現在の第六の時代の中にとりこまれて併存し、終末に向かいつつある今、キリストが教会の中に現存することにより悪魔を縛ってその行動を拘束し、洗礼と秘蹟の恵みによって聖徒の第一の蘇りがおこりつつあるというべきであろう。」（坂口、20）

アウグスティヌスの神学は「ローマ帝国におけるコンスタンティヌス、もっと正確にはテオドシウスによるキリスト教の体制化の拒否、および『キリスト教帝国』の背後にある神学の拒否」（マーカス、179）という点で、反イデオロギー的であり、キリスト教会を神の国と単純に同一視するものではない。

↓

しかし、「アウグスティヌスの終末論は、オリゲネス主義的な歴史循環論の残滓を払拭した点で、古代的なものから決別した。しかしそれは、物質主義的なものより、霊的なものにいたるまで一切の千年王国説を否定した。だがそのために、千年王国説に内蔵されていた未来主義的志向をも抹殺してしまった。」（坂口、27）

（3）フィオーレのヨアキム

カタリ派やヴァルド派といった異端的な民衆運動はこうした社会背景から中世世界の脅威として登場するのである。こうした民衆の新しい宗教性の開花に対して、教会は異端審問制度を確立するともに、新しいタイプの修道院運動、つまり托鉢修道会（フランシスコ会、ドミニコ会）を公認することによって対処しようとした。

しかし、この托鉢修道会の活動は、既存の修道会や教区司祭との間に新しい対立を生み出すことになる――ヨアキムとの関わりで重要になるのがシトー会（共住修道制の理想を体現した修道院改革の担い手）の存在であり、他方で隠棲修道制は一二世紀後半までには凋落し始めていた――。

６．ヨアキムの聖書解釈学

聖書テキストの多義性＝四重の意味：字義的意味、寓意的意味、道徳的意味、神秘的意義

「ヨアキムは象徴の理論家であるが、象徴的心性そのものの限界のうちにおける理論家にとどまる。「ヨハネの黙示録」を除いては、黙示的終末論の伝統には彼に比肩する者はない。修道院長は、すべての真理への鍵である聖書の文言のうちに展開された三位一体と歴史との結合の諸神秘を証明する手段として象徴を用いる。」（マッギン、152）

７．聖書解釈から歴史理論

三位一体論：内在的　→　経綸的・歴史的

「神が歴史を支配する」「聖書がそれを語っている」

「三つの位格を有する神が歴史の主であるならば、聖書の本文にある歴史的叙述はこの真理の現れとして理解されねばならない。」（173）

８．ヨアキムの歴史解釈

・父の時代／子の時代／聖霊の時代

・三つの時代の相互内在　→　歴史の弁証法

・未来としての聖霊の時代

「第一〈段階〉は父にのみ帰属し、第三〈段階〉は聖霊にのみ帰属するが、しかし第二　〈段階〉は子と聖霊双方に共通である。第二と第三の〈段階〉はその〈萌芽（発出）〉を先行する〈段階〉にもつ。」（237）

「これはまったく不自然な時代区分であるようにみえる。……それにもかかわらず、ここには歴史的発展に対する深い洞察が含まれている。というのは新しい時期はけっして突然いはじまるのではないからである。むしろ新しい時代はそれぞれに先行する時代のなかにはらまれ、そのなかから生まれてくる。このことをカール・マルクス以上に明瞭に認識した人はいない。彼は、たとえば社会主義がブルジョワ階級のなかにいかにはらまれたか、またブルジョワ階級が封建体制のなかにいかにはらかれたか、という彼の叙述においてその認識を示している」（ティリッヒ、277）

９．ヨアキムは切迫した終末（一二〇〇年という年の接近）を強烈に意識しつつ、来るべき歴史の新段階、新しい完全なる社会というユートピアの幻の中で生きたのであったが、それは、アウグスティヌスの場合とはまったく異なった終末論、まさに黙示的終末論というべきものの典型であると同時に、西欧における歴史の弁証法的ダイナミズムを鋭くとらえた歴史哲学の起点を成しているのである。

10．黙示的終末論の再興：千年王国論のインパクト

「三〈段階〉のパターンを強調するヨアキム派文書は、他のあらゆる予言体系同様、終末の予告されていた日時が単に過ぎたというだけでは挫けることなく、この世紀の後半において広く流布した。この運動はフランシスコ会において最も顕著であった。しかしながら、一二四〇年以降のヨアキム派運動の歴史をフランシスコ会聖霊派のそれに限定することは誤りであろう。ヨアキム派の思想は広い範囲で思想家たちに影響を与えたし、

この世紀の後半における純粋なヨアキム的思想からの重心の移動の多くは特にフランシスコ会的なものではない。」（マッギン、255-256）

＜参考文献＞

１．瀬戸一夫『神学と科学――アンセルムスの時間論』勁草書房。
２．カール・バルト『知解を求める信仰――アンセルムスの神の存在の証明』
（カール・バルト著作集８）新教出版社。
３．山田晶『在りて在る者』創文社。
４．Ｋ．リーゼンフーバー『中世哲学の源流』創文社。
５．大木英夫　『終末論』紀伊國屋書店
６．モルトマン『神の到来――キリスト教的終末論』新教出版社。
７．ティリッヒ『キリスト教思想史Ｉ』（ティリッヒ著作集　別巻三）白水社。
８．バーナード・マッギン『フィオーレのヨアキム――西欧思想と黙示的終末論』平凡社。
９．坂口昂吉『中世の人間像と歴史――ﾌﾗﾝｼｽｺ・ﾖｱｷﾑ・ﾎﾞﾅﾍﾞｪﾝﾄｩﾗ』創文社。
10．マージョリ・リーヴス 『中世の預言とその影響――ヨアキム主義の研究』八坂書房。