

<前回：実定宗教・宗教史と宗教哲学 特殊と普遍>

(1) 問題

1. 哲学の二重性：古代ギリシャ起源／普遍性志向（理性の普遍性）

↓

哲学としての宗教哲学：普遍性志向

時代や地域に限定された宗教哲学は可能か？

しかし、宗教哲学は時代や地域の実定的に存在する宗教（実定宗教、その歴史としての宗教史）と乖離して、なおも、「宗教」哲学であり得るのか？

2. 近代哲学形成期という宗教哲学誕生の文脈で、宗教哲学の普遍性（哲学）と特殊性（宗教・実定性）を考える。 → シュライアマハーの場合

「シュラエルマッヘルは先ず宗教の理解には研究者自ら体験を有することと、従って体験より出発することの必要を強調する。・・・対象の純粋なる赤裸々なる特異の姿（*eigentümliche Gestalt*）をさながら観るべく注意と努力を集中せねばならぬ。」（波多野精一『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、132）。

「吾々がすでにカントにおいて見、また十八世紀以来最も広く行われたと説いた、宗教の本質を道徳と哲学的世界観との結合に置く見解をシュライエルマッヘルも普通の考え方（*der gemeine Begriff*）として挙げ、その駁撃に大いに力を用いたことは注目に値する。」（133）

(2) シュライアマハー(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834)

4. シュライアマハーとはいかなる思想家か

①近代プロテスタント神学の父：啓蒙主義的な神学的合理主義と伝統主義との間・総合
同時に、近代的な宗教研究の広範な領域に対して、その起点となった。

②啓蒙思想とロマン主義の総合

③解釈学・弁証法・倫理学、体系家 → 信仰論（『信仰論』(*Glaubenslehre*）の影響

・人間性における宗教 → 弁証神学、宗教の本質概念（本質論から現象論へ）

・実定性 → 個別的で歴史的な諸宗教への定位 cf. 理神論

高次の實在論、説教者

5. 『宗教論』の信仰概念

『宗教論』（筑摩書房）：宗教を軽蔑する教養人

第一講 弁明（宗教批判）

第二講 宗教の本質について（宗教本質論）

第三講 宗教へ導くための教育について

第四講 宗教における集団について、あるいは教会と聖職について

第五講 さまざまの宗教について（宗教的多元性）

6. 形而上学・倫理学との区別

宗教の本質について（宗教本質論・第二講）→ 「直観・感情」

①形而上学と道徳から区別された「宗教」の固有性

②直観と感情 → 人間存在

③直観：有機体的な統一的な宇宙

無限と有限という関連性 → 表現、象徴

④感情「無限に向かう憧れ、無限に対する畏れの心」「内なる本性の呼び掛け」

7. 『宗教論』「第三講 宗教へ導くための教育について」

「宗教はただみずからを自由に表現し、ひとにそれを伝えるという以外に手段は知らないのである。」（107）

「直観したことを彼らに教えるのは不可能である。」(112)

「わたしは、きみたちや他の人々を、教育して宗教へ導こうとか、きみたちが自分で計画を立てて、宗教に入る技術を獲得するにはどうしたらいいか教えよう、というわけではない。」(113)

「人間は生まれながらにしてさまざまな資質をそなえているが、その中には宗教的資質もある」、「残念なことに現代では、そういう障害が子供のころから大いにあらわれるのだ。」(114)、「宗教の育つのをはばんでいるのは、だれだろう。」「宗教を妨げるもの、それは理知的人間と実際的人間である。」(115)

「われわれの時代にしても他の時代以上に宗教に不利なわけではない、と主張したことを打ち消すものではない。確かに、世界における宗教の総量は減ったのではなく、ばらばらに切り離され、遠く散らばってしまっただけだ。」(127)

「いまの世代に欠けているのは、宗教がその人のすべてで、あくまでも宗教に貫かれているような、かつて見かけた宗教の英雄、聖なる魂の人々だけなのだ。・・・より高いタイプの宗教的人間がふたたび出現したら、どんなことが起こるか、・・・」(128)

8. 第四講 宗教における集団について、あるいは教会と聖職について

「きみたちが教会や宗教の伝道を目的とするすべての施設に対してもつ嫌悪」「それが有害だと思っている」(139)

「宗教が存在するからには、それはまた、かならずや社会的でなければならない」、「人間はお互い同士のあいだで、実践的かつ知的な交互の働きかけを不断に行っているが、そういう作用の中で、彼は内なるいっさいのものを表出し、伝達しなければならない。」(140)

「感情をかき立てるものについて証人を欲し、同じ経験を分かちあう仲間を持ちたがるのだ。」(141)

「彼は、自分が宗教のわずかな一部分しか捉えていないことを自覚し、直接には到達できないものを、少なくとも他者の媒介によって知覚しようとしている。・・・彼は自分を補ってくれるものを求めつつ、・・・相互伝達が組織され・・・」(142)

「同じ感情の共通の舞台」(144)、「これが、宗教的人間の互いに相手に及ぼしあう影響であり、これが彼らの自然で永遠の結合である。」「天上のきずな」「人間の交わりの最高の完成の結果」(145)、「一つの完全な共和国」(146)

「感性の絶対的普遍性」、「きみたちは宗教にふかく進んでゆけばゆくほど、宗教界全体が一つの不可分の全体としていよいよ大きく姿をあらわさずにはいないことが、わかるだろう。」(147)

「普遍的な、無規定なものは、伝道できるものではない。実際に伝道できるのは、個別的呢なもの、きわめてはっきり規定されたものだけである」、「教団を生んだ要求、すなわち宗教社会性の原理」(149)

「わたしは戦いの教会ではなく、凱旋の教会について語ったのだ」、「すでに対立するすべてを克服して、みずからを築き上げた教会である。」(150)

「みずからの宗教の自覚に達した人々、宗教的人生観に支配された人々の社会」(151)

「まことの宗教集団」「すべての伝達が相互的であること」(152)

「まことの教会」、「すでに宗教を持っている人々と」「いまなお宗教を探し求めている人の間には、・・・何か接着剤がなければならない。そして、ほかならぬそういう制度が、それではなければならないのである。その制度は、本性からいって、指導者や聖職者を、まことの教会から連れてこなければならない。」(157)

(3) スラヴォイ・ジジェクから

9. スラヴォイ・ジジェク『操り人形と小人 キリスト教の倒錯的な核』青土社。

「ニューエージ、ポストモダン、資本主義、グノーシス主義、異教、カーニヴァル」

対

「ユダヤ教、キリスト教、マルクス主義、ラカン、法と愛、脆弱なる絶対、ランシエール」・「ジャック・ランシエール」「社会組織のなかに固定された場所をもたない、排除された者である彼らは、みずからを〈社会全体〉の、真の〈普遍性〉の代理人、代表として提示したのである」、「部分ならぬ部分」(98)、「政治とは本来、つねに、〈普遍〉と〈特殊〉とのある種の短絡を含んでいる。つまり、それは、「普遍的かつ単一的なもの」というパラドクス」、「非-部分と〈全体〉とのこの同一性」、「あらゆる偉大な民主主義的出来事のなかに認められる」(99)

・「選民のある種の「実体変化」」「選民のアイデンティティを変えた」、「「聖霊」は、〈主人シニフィアン〉によってではなく、〈大義〉への忠誠によってまとまった新しい共同体を示している。つまり、それは、「善悪の彼岸」にある——いいかえれば、既存の社会体制における区分の体系を横断してそれを無効にする——新しい分割線を引く努力によってまとまった新しい共同体である」、「自分流の「生き方」を肯定するようなグループの寄せ集めではなく、絶対的な普遍主義にもとづいて形成された戦う集団である」、「すべての民族のなかにあって、ユダヤ人は「部分ならぬ部分」であるから、単なる一民族ではなく、残余、「諸民族の秩序」のなかにしかるべき場所をもたないものであるからではないか」(195)、「ユダヤ人は二重の意味で残余である」、「「正常な」民族の集合にとって残余であるだけでなく、さらに、自分自身にとっての残余、自分自身のなかの残余でありかつ自分自身の残余」でもある。この二つの次元は、厳密な相関関係にある」(196)

・「パウロ的な「実体変化」」「パウロはいわば、普遍性のほうに戻っただけなのだ。つまり、彼にとってキリスト教徒は、人類の残余なのである。われわれ、人類人体は、罪から救済されたとみなされたとき、残余を構成する」、「あらゆる普遍的〈実体〉は〈部分〉(特殊な種)と〈残余〉に分かれるというヘーゲルの論点」、「普遍と特殊との緊張」(197)

5. キリスト教神学と宗教哲学

(1) 問題と展開

・京都大学におけるキリスト教の成立の事情については、『京都大学百年史／部局史編1』第2章より知ることができる。

http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/cgi-bin/retrieve/sr_bookview.cgi/BB00000052/Body/2_2_1.html

「ドイツ留学中に宗教史学派の原始キリスト教研究にふれ、明治41(1908)年に『基督教の起源』を著していた波多野精一(1877～1950)が大正6(1917)年12月に宗教学講座に着任してから、初めて専任者によるキリスト教の授業が行われることになった。このことは、文学部においてキリスト教研究の重要性が早くから認識されていたことを示している。このような背景で、キリスト教の学術的研究のため寄付された渡辺荘奨学資金により、大正11(1922)年5月本講座が宗教学第2講座として設置され、波多野がこの講座を兼担することになった。波多野は、原始キリスト教、パウロおよびヨハネの宗教思想、宗教思想史等について講じ、退官後発表された『時と永遠』(1943年)のような、キリスト教の立場に基づく宗教哲学をも構想しつつあった。波多野の厳密なテキスト読解と深い宗教哲学的思索とが、本講座の礎石を据えたといつてよい。波多野は、昭和2(1927)年、本講座の兼担を解かれて分担となったが、昭和12(1937)年3月には宗教学第1講座から本講座の担任者となり(第1講座を分担)、本講座は初めて専任教授を持つことになった。」

・京都大学における基督教学講座の設置が、国立大学に——キリスト教的背景を有する大学にではなく——キリスト教研究の拠点を形成するという明確な意図に基づいていたことは疑いないが、その意図の真意がどこにあったかについては、その細部を解明することは

今となつては困難である。ここでは、さしあたり、基督教学講座の設置が、日本における神学と区別された学問としてのキリスト教思想研究、つまりキリスト教研究における近代的な学問性・科学性の確立にとって、決定的な意味を有するものになったことを確認すれば十分であろう。

1. 「キリスト教学専修は大正 11 年(1922)に創設されたが、特定の信仰や教義に基づく神学部とは異なり、キリスト教を純粹に学問的な見地から研究することを目的とする。この点で、本専修はキリスト教思想を研究対象とする諸大学の関連講座の中でも特徴的な位置を占めている。研究と教育はキリスト教の歴史と思想の全分野にわたって行われているが、その中でも伝統的には次の分野に力点が置かれている。」(2018 年度版・大学院専修案内・キリスト教学専修)

↓

「キリスト教学とは何か」。キリスト教神学かキリスト教的宗教(哲)学か。

2. 波多野精一：体験の理論的自己理解

・『宗教哲学序論』1940 年(『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫)

「第 4 章 歴史的瞥見」「一 ルッテル」「二 カント」(115-130)

「カントの方法論」「第一。カントは各特異の内面的意味によって区別される生の諸領域の事実より出発し原理へ遡ることによってその意味の理解を成遂げようとした。この限りにおいて彼は吾々が正しき宗教哲学と名づけたものの先駆者であった。第二。カントはくして到達された原理を人間理性の自発的動作の所産とした。」(116)

「宗教への適用は次に論ずる如く甚だ不徹底を免れなかったが・・・」(117)

「宗教学も歴史的研究を出発点、基礎とせねばならぬ。然しながら宗教史は歴史として一定の価値を其成立の制約として予想する。しかし問題とはしない。宗教学は夫故、宗教史を超越して進まねばならぬ。宗教史の前提とする価値内容、其の普遍妥当性の根拠を究めねばならぬ。宗教哲学は必要となつて来る。」(「宗教学」『岩波哲学大辞典』1922 年)

「宗教哲学は宗教的体験の理論的回顧その反省的自己理解でなければならぬ。」(『宗教哲学』序、1935 年)

・波多野が自らの構想するキリスト教学の中心に宗教哲学を位置づけていたこと、そしてその背後に 19 世紀から 20 世紀にかけてのドイツの哲学的学問論が存在するということ。つまり、波多野の言う、歴史から価値・普遍妥当性、あるいは体験から反省・自己理解という思惟の展開と、新カント学派の学問論との関わりは明瞭であり、ここに波多野哲学の基礎を確認することができるであろう。

3. 西谷啓治「宗教哲学——研究入門」1949 年(『西谷啓治著作集 第六巻』創文社)

「近世西洋に於て、宗教は人格の問題として、より多く主体的自覚の上へ移されたと同時に、他面では、理性の啓蒙によって伝統的信仰が哲学の立場から批判的に見られるに至った。そしてそこから、信仰と神学との内面化乃至は自己反省からも、宗教批判の傾向からも、宗教の哲学的考察が次第に発展して来た。それは理性の立場を突破して信仰の立場を確立しようとする動きと、信仰の立場を理性の立場から否定しようとする動きとの両方向を含み、その中間に、理性の立場を媒介として信仰の内容を新しく解し直さうとする立場を成り立たせてゐる。宗教哲学はこの最後の立場を軸として、初めて展開を続け得たのである。然るにこの立場が自覚的に確立されたのは、カントの批判哲学によってであった。故に吾々は、宗教哲学が学問として成り立った始めを、カントに置くことを適當と考へる。」(139)

「勝義に於ける宗教哲学の祖と見なされる人はシュライエルマッヘルである。」(144)

4. 有賀鐵太郎：キリスト教信仰の自己理解の理解

有賀の議論でとくに意識されているのは、キリスト教学と神学との区別と関係である。

信仰の自己理解の理解としてのキリスト教学という有賀の議論は、キリスト教学と神学との理解の学としての両者の共通性と両者の区別との双方をより明瞭にするものである。信仰の自己理解としての神学に対して、キリスト教学は、その神学の理解という仕方において、神学のメタレベル（理解の理解、反省の反省）の議論をその内に包括することによって成立している。同時に、有賀において、キリスト教学の中心に位置する宗教哲学に対して、教父学（思想史研究）からアプローチするという方法論的展開がなされていることにも留意しなければならない。もちろん、波多野が、西洋哲学史研究と聖書学を基盤に宗教哲学を構築したことを考えれば——波多野は日本における哲学史と宗教哲学の先駆者・大家であるばかりでなく、聖書学の先駆者である——、教父学から宗教哲学へのアプローチの可能性自体を、波多野に遡及させることも可能であろうが、有賀においてこの可能性が本格的に具体化され、水垣渉とその薫陶を受けた教父学研究のキリスト教学的伝統を形成していることの意義は明らかである。

有賀は、『キリスト教思想における存在論の問題』（1961年、『著作集4』）の「序論」で、基督教学あるいは基督教学講座について言及し（15-18頁）、キリスト教学が、神学とは異なり、「普遍的理性」「キリスト教を学的研究の対象としようとする人々が参加しうるような場」に開かれていなければならないことを述べている。もちろん、神学も学である限り、それが反省的思惟（信仰の内的反省としての理解）によって成り立っていることは言うまでもないが、「その前提が真に学的前提であるためには、その前提そのものが徹底的の、また絶えざる理性的批判によって吟味されることを要する」（同、16）。それは、「学的理性」が自己批判的前提（前提自体が自らの批判的吟味に開かれていること）に基づいているということであり、信仰の内的反省としての理解自体をさらに反省する立場が表明されていると考えられる。これが、「自己理解の理解」という表現の意味である。これについては、『キリスト教思想における存在論の問題』（1961年、『著作集4』）の森田雄三郎の「解題」（459-466頁）も参照。

・思想史研究から宗教哲学へという有賀の思索の足跡は、『オリゲネス研究』（1943年、『著作集1』）から始まり、『象徴的神学』における神学的解釈学としての方法論的反省を経て、『キリスト教思想における存在論の問題』のハヤトログア、ハヤ・オントログアの提唱まで、辿ることが出来る。

5. 武藤一雄：神学と宗教哲学との「間」（武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社）

「神学」と「宗教哲学」との「間」と言われる場合に、神学と宗教哲学との差異性（あるいは神学と哲学との区別）といった波多野らの念頭にもあった西洋思想の伝統的な問題が意識されていることは明らかであり、「間」は異なる二つのものの関係構築の場を意味していると言えよう。さらに議論を進めるならば、この「間」は、キリスト教研究を規定する解釈学的循環、つまり、キリスト教学的思索の活動の場と解することもできる。この「間」において、信仰・経験と反省プロセス（反省的自己とその自己反省の反省）との循環が生起しているのである。

・武藤宗教哲学の方法論的展開は、『宗教哲学』（日本YMCA同盟出版部、1955年。とくに第四章）、『神学と宗教哲学の間』（創文社、1961年）、『宗教哲学の新しい可能性』（創文社、1974年）において辿ることができるが、これが、京都大学における基督教学講座を担当したことと関連しており、とくに、「間」の議論が、「神学と宗教哲学との関係——両者の結びつきや相反撥する関係——」に関わっていたことは、『神学と宗教哲学の間』の「序」（1-3頁）から確認することができる。そして、この「間」という関係性の理解が、解釈学的構造を有することは、『宗教哲学の新しい可能性』所収の「解釈学的原理における『中』について」（151-200頁）などにおいて論じられる通りである。すなわち、

「ハインリッヒ・オットのいう『間』の領域(der Bereich des Zwischen)は、そこにおいて解釈学が成り立ち、遂行されるべき領域でもある」、「解釈学的原理としての『中』というとき、それは、上述のごとき『間』(das Zwischen)、すなわち、『中間』に立つのでなければ、およそ解釈学というものは成立しないことを含意するものと考えたいのである。」(同、171)

↓

以上から浮かび上がるキリスト教学は、宗教学(宗教史、聖書学)、宗教哲学、神学の三者を包括し、しかもこれら三者を反省的に関連づけるものと規定することができる。とくに、この三者の関係性の解明は、反省の学としての哲学(キリスト教学の学的基礎論としての宗教哲学)の課題であり、宗教哲学はキリスト教学の中で方法論的に中心的な位置を占める。キリスト教(信仰・歴史)をめぐる反省の諸レベルの区別と関係とが構築される解釈学的場こそが、キリスト教学の成立するところなのである。

(2) 近代以降の知的状況におけるキリスト教学—哲学と神学の間—

6. 現在の京都大学における「キリスト教学概論講義」(概論講義「キリスト教学への招待」、<http://ocw.kyoto-u.ac.jp/ja/faculty-of-lettersja/course05>、京都大学オープンコースウェアに掲載)。

このキリスト教学講義では、キリスト教学を「キリスト教」という対象において結合された諸学、「現代宗教学、宗教哲学、神学」の総体(=ネットワーク)として規定している。現代宗教学には、1880年代以降、伝統的な神学や宗教哲学とは異なる経験科学としての宗教研究を目指し発展してきた諸学問が含まれるが、神学や宗教哲学との対比で類型化(類型から要素へ)し、キリスト教学の中に図式的に位置づければ、次のようになる。

つまり、キリスト教学は、キリスト教の諸現象の記述・分析(経験概念)を基盤しており、それを担うのがキリスト教学の現代宗教学的要素である。それと共に、キリスト教学には、キリスト教諸現象がキリスト教である根拠・意味(本質概念)の解明などを行う宗教哲学的要素、そしてキリスト教諸現象についての規範的議論(規範概念)を担う神学的要素が含まれ、三つの要素は緩やかなネットワークを形成する。

現在の「キリスト教学概論講義」のねらいは、「キリスト教」への三つの学問的アプローチあるいは要素を含むものとして、キリスト教学を可能な限り包括的にイメージすることであり、それによって、どのアプローチ・要素に中心を設定するかに応じて、キリスト教学を具体化する際の多様な諸形態(キリスト教学の多様なヴァリエーション)を保持することが可能になる。大切なのは、キリスト教学が固定された完結的な体系ではなく、動的な諸学問のネットワークであること、つまり、キリスト教という「共通対象」において規定された諸学問の複合的關係性(対象と方法との循環)であるということである。たとえば、これまでのキリスト教研究においては、十分な検討がなされてこなかった、フィールド研究と思想研究との統合や、日本という研究の場に留意したキリスト教学の具体化など、今後、キリスト教学として新たに追求されるべき課題は少なくない。これらの新たな試みは、波多野からはじまり有賀や武藤を経て現在に至るキリスト教学の構想の延長線上に位置しているのである。

7. 「キリスト教研究に関わる諸学問の緩やかなネットワークとしてのキリスト教学」、これがキリスト教学についての基本理解。日本基督教学会。学術大会における研究発表からも、方法論や問題設定あるいは視点のいずれにおいても、キリスト教研究には多様な立場が在していることは明瞭な事実であり、それらは、緩やかにつながり、いわばネットワークを形成していると、表現できる。

この現実在即して、あえて単純化して言えば、キリスト教学の存立は、研究者の側の立

場や方法の共通理解に基づくと言うよりも、基本的には「キリスト教」という対象の共通性に依拠していると言わねばならないであろう。しかし、共通の対象とされる「キリスト教」自体、端的に実体化して、これがキリスト教だとして、提示できるほど、単純なものではない。キリスト教自体が多形的多元的かつ流動的であり、ポストモダンの状況下では、むしろ過去の実体論的なキリスト教理解（キリスト教本質論）が問題化していると言わねばならない。そして、これはキリスト教を対象化しようとするキリスト教学のあり方にもフェードバックされざるを得ないのである。

8. 伝統（とくにキリスト教研究をめぐる近代以降の問題状況と、この問題状況で形成された伝統）の視点。

まず、近代のキリスト教研究であるが、キリスト教研究をめぐる近代の伝統的な問題設定のポイントは、「哲学と神学」の関係理解という点に認められる。およそ二百年前に近代ドイツにおいて形成された古典的な宗教哲学（カントやシュライアマハーらの宗教哲学）は、まさにこうした問題連関において生まれ、その問題状況を反映していた。それは、近代の自律的理性に基づく学問（科学）とキリスト教的伝統との間の関係を、どのように再確立あるいは再調節するのかということであった。この問いが、近代以降——おそらくは基本的にはポストモダンの現代においても——、キリスト教研究の問題状況を規定し続けてきたことは、哲学（宗教哲学）と神学との関係理解が、キリスト教学の学的基礎を論じる上で、しばしば中心におかれてきたことから確認可能であろう。この問題状況を象徴的に表現しているのが、武藤一雄の「神学と宗教哲学の間」という問題設定である。こうした19世紀から20世紀に受け継がれた伝統的な問題設定が、現在のわれわれがキリスト教学を問う上でも参照すべきものであることは疑えない。

9. しかし、21世紀の学的状況は、近代的な伝統に連なりつつも、しかしそれから大きく変化してしまっている。自律的理性によって確実な原理的基盤の上に体系を構築するという、19世紀の哲学的な学問論の理想は、それを構成している自律性も、確実な原理も、体系構築も、これらすべてが、脱構築にさらされることによって、もはやその自明性を失っている。20世紀になって、現象学、解釈学、批判的合理主義、分析哲学的科学哲学など、さまざまな哲学的な理論構築が試みられてきた。しかし、これらが、キリスト教学の学的性格を明確化し、また学的基盤を確立するのに、どれだけの寄与をなし得たかについては、評価が分かれる。

キリスト教学の学的基礎を確立するために、哲学的思惟が必要であることは、おそらく否定できない。したがって、キリスト教学をめぐる多様な議論が現在「哲学」を要求することは、近代的伝統と合致している。というよりも、キリスト教学の基礎をめぐる困難な問いについて議論する際に、参照できる思惟こそが、哲学と呼ぶに値すると言わねばならない。

10. 現在、いかなる哲学を参照すべきであろうか。哲学と呼ばれる知的営みも、キリスト教学と同様に、現在、大きな困難を抱えていることを考えれば、この哲学ならば確実であるとは言いがたいように思われる——しかも、哲学の流行を後追いすることによって、キリスト教研究が深まるとも思われない——。哲学もキリスト教学も、そして神学も同じポストモダンの知的状況下で、産みの苦しみを味わっていると言わねばならない。ともかくも、ここでは、キリスト教学基礎論とそれを可能にする哲学的思惟、これが現代において、キリスト教学を問い直す際の前提条件であることを、確認するにとどめたい。

・若干の補足。

まず、当面の作業として進める必要があるのは、20世紀の宗教哲学の再検討である。——モダンの反省なしのポストモダンの提唱は不毛な遊びに墮する恐れがある——。この点について、ティリッヒあるいは波多野精一など20世紀の代表的な宗教哲学の再評価が

有益である。

次に、こうした思想史的な議論を踏まえ、キリスト教学基礎論となる哲学的思惟の内実を確定する必要がある。こうした観点から注目したいのは、現代の諸学問において展開しつつある様々な言語論や人間学に共有された哲学的思惟であり、ここに現代のキリスト教学の基礎を論じる手がかりがある。

(3) ホストモダンにおけるキリスト教学再考——特殊伝統的な伝統超越性

11. ポストモダンの視点：キリスト教学の直面する多元性について。もちろんこれは、ポストモダンにおいて様々に論じられている問題ではあるが、この多元的状况は近年突如始まった事柄ではない。しかし、それがポストモダンの知的状況において広範かつ徹底的な仕方でも問題化してきていること、そしてそれがキリスト教学とも密接な関わりを有することは疑い得ない。

たとえば、教派的あるいは宗教的多元性は、キリスト教学に対して、次のような問題を提起する。多元性下で、果たして、キリスト教研究が要求するような、方法論や基準（議論の真性を判断する際の）をめぐる共通の理解を得ることができるだろうか。こうした方法論や基準が存在しないとすれば、ネットワークという形であれ、何らかの程度で一般化可能なあるいは共有可能なキリスト教学は、いかにして可能になるのかが疑問になる。むしろ、ばらばらに断片化した複数のキリスト教学しか、あり得ないということになりはしないか。

これらは、近代の啓蒙的普遍主義の解体過程の中で、おおよそ百年も前に、キリスト教研究を悩ました、歴史相対主義にまで連続する問題であるが、現代の状況については、この歴史相対主義の問題が未解決のままに深刻化し、それに知的あるいは宗教的な伝統におけるさらに広範な多元性が付け加わっている。

というわけで、ポストモダンの論者が主張する啓蒙主義的な大きな物語の存立不可能性という事態について、その真理性の一端を認めるならば、キリスト教学は既存の普遍性主張を自明視するところからではなく、それぞれの議論が前提とする立場の特殊性を自覚した上で、まさにその特殊な立場から議論を始めるということにならざるを得ないであろう。

しかし、これは、決して否定的な意味にのみ解する必要はない。むしろ、多様な特殊な立場が存在することは「知的な豊かさ」の必要状況なのであって（十分条件ではないとしても）、キリスト教学はこの多様性・多元性を守り育てることを必要としているのである。しかも、多元性という現実自体は、多様な立場によって共有可能な、その意味で一般化可能なキリスト教学理解の不可能性を必ずしも意味しないのである。

12. この点で検討に値するものとして指摘したのは、マクグラスが、キリスト教自然神学の再構築という議論の文脈で提起する、「特殊伝統的な伝統超越性」(a tradition-specific yet trans-traditional rationality, meta-traditional) という考えである。

マクグラスは、啓蒙主義に規定された近代の伝統的な自然神学の解体というポストモダンの状況下で、啓蒙的普遍性からではなくあくまでキリスト教的伝統という特殊性に依拠して議論を開始することの必要性和妥当性を主張し、その上で、この特殊なキリスト教の伝統的制約を超えて普遍的思惟をめざすことが現代における新しい自然神学の課題であることを論じている(A. McGrath, *The Open Secret*, 2008)。マクグラスが、この新しい自然神学の構想を具体化し得ているかについて、ここで論じることはできないが、この「特殊伝統的な伝統超越性」という構想は、キリスト教学について再考する際に、参照に値するのではないだろうか。つまり、これをキリスト教学に当てはめるならば、キリスト教研究についての特殊な立場（方法と基準）から議論を開始しつつも多様な立場によって共有できる共通のキリスト教学理解を目指すこと、これが 21 世紀のキリスト教学の課題なのであ

る。

13. この共通のキリスト教学とは何か。これが満たすべき条件として、討論可能性・コミュニケーション可能性を挙げておきたい。

キリスト教学とは、古典的な本質論あるいは実体論の意味で、一義的に定義できる学問というよりも、キリスト教学に属する多様な諸研究とそのネットワークにおいて活性化され共有される諸学問の集合体である。この共通理解の活性化とそれを支える知的ネットワークは、これに含まれる多様な立場が相互に討論しコミュニケーションし合うことによって、その限りにおいて実質的な意味で存立するものと言わねばならない。先に、「キリスト教学基礎論となる哲学的思惟の内実」として、言語論と人間学を挙げたのは、この論点との関わりにおいてであった。教派的さらには宗教的な多元性という知的状況におけるキリスト教学とは、多様な立場の諸研究が、討論可能性・コミュニケーション可能性という基盤の上で、それぞれが「特殊伝統的な伝統超越性」を目指すところに成立する。

(4) 展望——日本基督教学会との関連で

14. 研究者共同体の意義、日本基督教学会の場合。

討論可能性・コミュニケーション可能性という基盤の上で、それぞれが「特殊伝統的な伝統超越性」を目指すということ。コミュニケーション可能性とは、キリスト教研究に携わる研究者が、それぞれの学的立場を徹底的に追求しつつも、他の立場に立つ研究者との討論に開かれた学的な態度を、共有することを意味している。では、このような学的態度はいかにして形成されるのであろうか。

こうした問いに対して、十分な回答を与えることは決して容易ではない。しかし、コミュニケーション可能性とは、コミュニケーションしようとする意志・感性の問題であり、相互の共感あるいは問題状況の共有の上に存立するということは指摘できるであろう。言い換えれば、これは、現代日本におけるキリスト教研究の、しかも多様な研究の必要性について問題意識を共有すること、そして研究者共同体(学会)という知的な場での討論を通して思索を深め豊かにすることに価値を認めることを意味している。まさにこうした感性と、それを実現しようとする責任の自覚が問われていると言えるであろう。

<参考文献>

0. 芦名定道

・「キリスト教学の理念とその諸問題」(日本基督教学会北海道支部『「キリスト教学再考」』日本基督教学会北海道支部シンポジウム[2007年6月30日、2008年6月28日]の記録、2009年、52-71頁。)

・「キリスト教学の可能性——伝統とポストモダンのとの間で」(日本基督教学会『日本の神学』49、2010年、252-256頁。)

1. 安酸敏眞「トレルチと『キリスト教学』の理念」、

『基督教学研究』(京都大学基督教学会)第25号、2005年、191-212頁。

2. 九鬼一人『新カント学派の価値哲学——体系と生のはざま』弘文堂、1989年。

3. 神代真砂実、川島堅二、西原廉太、深井智朗、森本あんり

『神学とキリスト教学——その今日的な可能性を問う』キリスト新聞社、2009年。

4. Alister E. McGrath, *The Open Secret. A New Vision for Natural Theology*, Blackwell, 2008.

A・E・マクグラス『「自然」を神学する——キリスト教自然神学の新展開』教文館、2011年。