

<前回：キリスト教神学と宗教哲学>

(1) 問題と展開

1. 「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)
「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)
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)
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。
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。

(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。
7. 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。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。

・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）ポ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。

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）。

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。

（4）展望——日本基督教学会との関連で

6. 宗教哲学はいかなる意味で哲学か ——宗教哲学と方法・合理性

0. 宗教哲学は、宗教の哲学であり、宗教研究の哲学である。→ 11 / 27

古代ギリシャに誕生し、伝統的に自然神学と呼ばれてきた思想系譜に立つ。

(1) キリスト教思想と合理性

1. 「この名称（「キリスト教大学の学問体系論」）から、何とまあ大仰な構えでないかとか、学問体系など古色蒼然たる響きではないかとか、感覚的な印象をもたれた向きは少なくないと思像する。しかし、では、そうした感覚的な批判を述べる向きから、それを支える確固とした学術的論拠づけを伺えるだろうか、とと言うと、どうもこれも心許ないのではないだろうか。」（西谷幸介「学問論の文脈における青山学院大学教育方針の意義」、茂牧人・西谷幸介編『21世紀の信と知のために——キリスト教大学の学問論』新教出版社）

青山学院大学総合研究所の研究プロジェクト「キリスト教大学の学問体系論」

パウル・ティリッヒ『諸学の体系——学問論復興のために』（法政大学出版局）、

ヴォルフハルト・パネンベルク『学問論と神学』（教文館）

スタンリー・ハワーワス『大学のあり方——諸学の知と神の知』（ヨベル）

2. 20世紀：科学がその本質（科学性）をめぐって、方法論から社会的存在意義に至るまで問い直された時代。

cf. 古代のキリスト教神学形成（弁証家～正統教義形成）

イスラームの知的世界とイスラーム経由の古代的知との本格的遭遇（大学とスコラ学の成立）

3. 学問としての神学：神学の合理性とは何か、神学はいかなる学問であるか。

インゴルフ・ダルフェルト『神学と哲学』

(Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Wipf and Stock Publishers, 1988.)

「特徴的な仕方での知的な学科としての神学は、ギリシャ人が発見したものである。その始まりは、古代ギリシャにおける理性の発生に緊密に結びつけられている。」「キリスト教神学の合理性とキリスト教信仰の知解可能性は神学を哲学に結びつけるとともに、神学を哲学から分離する。神学と哲学の多様な関係づけを背後から動かしてきたのは、信仰の知解可能性と信仰に対する反省的合理性との区別なのである。」

キリスト教神学の固有の合理性の成立をキリスト論に見る。

↓

学問としての成立根拠をキリスト教の外部より導入

↓

キリスト教神学の合理性、神学外部の諸学問との関係性に依存している。

4. 神学と諸学問との関係づけは神学と諸学問の共同作業のための前提条件。

伝統的には自然神学の役割。

『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。他の宗教共同体と世界観との共同作業のために、とりわけしかし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。自然神学によって他の人たちは、すべての事物と生活関連における神の現臨の秘義へと導かれ、キリスト者たちは、すべてのものを共通に脅かす生態学的危機の中で、他の人たちの認識と知恵に関心を持つようになる。」（J・モルトマン『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』新教出版社）

(2) 神学の地域性

5. 日本のプロテスタント神学の「ゲルマン捕囚」。

「なぜ日本の教会は体はアメリカ型なのに、頭はドイツ型の神学（厳密にはスイスを含むドイツ語圏の神学）になったのであろうか。その最大の理由は、・・・日本が他のアジア諸国のように欧米の植民地ないしは半植民地ではなく、独立国であったからである、と思われる。」「アメリカの保守的な神学から自由主義的な神学へ移行したのちに、さらに日本の教会がドイツ神学へと傾斜していったのは、教会内の事情というよりはむしろ教会外の状況によるところが大きかったように思われる。」「ドイツ神学がそのような位置を獲得するのにもっとも大きな力となったのは、明治政府の大学政策であったと思われる。」
(古屋安雄『日本伝道論』教文館)

6. ドイツとアメリカ。ティリッヒの場合。

ティリッヒ「神学における地域主義の克服」(『ティリッヒ著作集 第6巻』白水社)。

ドイツ地域主義(「他のところでも、ドイツと同じように神学と哲学の研究ができるかどうか疑っていた」)を持っていたと述べている——それは年を経るに従ってやわらぎ、亡命から二〇年が経過して「今ではまったく消滅したことと思う」が——。

「少なくとも一八〇〇年以後、哲学運動の中心は、かつてはギリシャであったように、今やドイツにあるという感情が生まれたのである。ギリシャ人がやめたところで、今やドイツ人がはじめるのである。・・・それは根本において宗教哲学、『世界観』——全体としての世界の概観——であった。そして、それより小さなすべての哲学を、われわれは軽蔑していたのである。」それに対して、「アメリカ神学の誇りとすべき分野は歴史や教義学ではなく、社会倫理の領域である。・・・ヨーロッパ神学は社会倫理の領域においては、躊躇逡巡と優柔不断が支配的である。」「ヨーロッパには水平的な発展に欠けるという危険があり、アメリカには垂直的な深みに欠けるという危険がある。」

↓

・ティリッヒとパネンベルク：ドイツ神学の伝統

20世紀初頭の学問論・科学論(ドイツ観念論から新カント学派と現象学)と20世紀後半の学問論・科学論(特に科学哲学と解釈学)といった文脈の相違。学問体系内の体系的な神学として神学(組織神学)の構想。

・ハワーラス：アメリカ神学の伝統

イエール学派の特質とも言えるキリスト教倫理の視点。『大学のあり方』の翻訳者東方敬信、「著者スタンリー・ハワーラスは、そのポスト近代の状況のなかでキリスト教神学の立場から自由自在に対話の相手を見つめながら論陣をはっていく。」
ということである。

7. ティリッヒ『組織神学 第一巻』(一九五一年)。

組織神学の合理性を、意味論的(使用する言語の明瞭性)、論理的(神学的推論も形式論理に依存する)、方法論的(神学的な命題の導出・表明を行う方法の首尾一貫した運用)の三つの観点。

体系的形式の役割を「知的主張の論理的一貫性を保障する」ことにある。

合理性：神学体系内部＋他の諸学問との間の首尾一貫性。

8. 真理論：首尾一貫性＋主張内容と実在・現実との対応、また現実を生きる人間の経験との合致。cf. 数学と実在世界

↓

ドイツ的＋アメリカ的

(3) 合理性から研究プログラムへ

9. 近代の科学論：理論の数学的定式化の採用、実験・観察による検証。

検証の不可欠性(経験主義)。

実験・検証の手続きは、「原理的に誰によっても再現(追試)可能なものでなければならない。科学は、日常生活において起こるような一回きりの再現不可能な事態は取り上げない。さらに、『実験・検証』の手続きは、検証されるべき理論とは異なる次元のものでなければならない。」(小林道夫『科学の世界と心の世界——心は科学で解明できるか』中公新書)

↓

自然科学における科学論が要求する「数学的に定式化された理論・仮説」と「その実験による検証の再現可能性」とは、厳密な仕方で、キリスト教の思想あるいは信仰に適應できるわけではない。

しかし、

10. 近代以降のキリスト教思想と経験主義。内村鑑三ら明治キリスト教における「実験」概念の使用。

「科学の方法は亦宗教の方法である、信仰は実験である、科学と宗教との異なる点は其方法精神に於て在らずして、単に其探究の領域に於て在る、地のことを究むるのが地文学であつて、天のことを究むるのが天文学である、其如く霊のことを究むるのが宗教である、余に取りては宗教は余の科学を霊の界に移したまでである。余は今聖書を究むるに方ても曾て鮑や、鯨や、鮭のことを究めたと同じ方法精神を以てする者である。」(「神学耶農学耶」、『内村鑑三全集14』岩波書店)

11. 科学者(科学的知の累積性あるいは進歩)と科学哲学者の相違。

近代のやや素朴な「仮説—検証」への疑問。

カール・ポPPERの批判的合理主義。反証主義。

↓

パネンベルク『学問論と神学』

12. 実験において確認できるのは有限個の事例に過ぎず「一般的な法則を経験によって厳密に検証することは不可能である」が、一般的な法則が誤っていることを証明すること(反証すること)は一個の反例を示すだけで可能である」という反証可能性。

パネンベルク：神学的諸命題が反証可能な仮設的性格を有すること、その意味で、神学が科学たり得る。

13. 神学は本来神を対象とする学問である。

神自体が人間の把握可能な現実性を超えていると同時に、神の实在は個別的な経験の有意義性(とそれを可能にする意味総体性=意味の地平)のなかでそのつど与えられる。

しかし、この意味の地平は歴史的に構築され非完結なものであって、学問としての神学が行う言明は、それがこの歴史の進展の中で行われるかぎり、経験の進展による確証あるいは反証にさらされたままであり、一つの仮説にとどまる(学的神学の仮説性=合理性)。

神学も人間の知であるかぎり不完全・非完結的であり、神学的言明の最終的な妥当性は現実の総体性の終末論的先取りとしてのみ確保される。この総体性は歴史(意味の地平)を超えた終末の事柄であり、神学的知に対してその真理性を認めることができるのは、それが終末の事柄を先取りするかぎりにおいてなのである。

↓

神の学問(あるいは科学)としての神学は、経験の進展による確証・反証テストを受けつつも、先取りされた総体性に向かってその領域を拡大し続ける研究プログラムとして捉える。

森田雄三郎「神学的構造主義の問題」(森田雄三郎『現代神学はどこへ行くのか』教文館)、Philip Clayton, *Explanation from Physics to Theology. An Essay in Rationality and Religion*,

Yale University Press, 1989

14. ジョン・ヒック、トーマス・F・トランス

(4) 研究プログラムかパラダイム論か

15. Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Cornell University Press, 1990.; Michael Welker (ed.), *The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach*, William B. Eerdmans, 2014.; Michael Welker (ed.), *The Science and Religion Dialogue. Past and Future*, Peter Lang, 2014.

16. ナンシー・マーフィ：イムレ・ラカトシュの研究プログラム（リサーチプログラム）
構想をパネンベルクに見出す。

17. 累積的に進歩する知的営みとしての科学像とは異なる立場。

トーマス・クーンのパラダイム論

→ ハンス・キュング（『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）。

(5) 合理性再考あるいは合理性の拡張

18. 無神論的自然主義と宗教的原理主義という対極的な二つの立場。

科学と宗教のいずれかのみが合理的であり（単一の合理性概念）、相手は非合理的である

↓

単一の合理性概念の克服。

合理性概念（証拠主義的合理性概念）は人間の生きる現実に適用するには狭すぎる。

事実として多様な経験の仕方が存在し、この多様な仕方に即した合理性概念が
求められるべきである——。

19. ヒック、世界についての複数の経験可能性（＝宇宙の両義性）。

「今日世界が有神論的と自然主義的あるいは無神論的に経験されているということは明らかかな事実であり、だれも異議を唱えようとはしない。しかしながら、これらの異なった経験様態が同様に合理的に擁護可能であるかと尋ねるときに、議論が生じるのである」（Hick, 1989, 74）、「我々は様々な結論に至った。いくつかのものは有神論的結論を支持するが、しかし決定的な仕方においては、しかしほかのものは無神論的結論を支持する。しかし、これもまた決定的な仕方ではない。我々が考察した宇宙のそれぞれの局面は有神論的解釈と自然主義的解釈の双方が可能であることがわかる。」（*ibid.*, 122）

・ John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, 1989

・ ジョン・ヒック『宗教の哲学』間瀬啓允、稲垣久和訳、勁草書房、1994年。

（John H. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, 1990.）

20. 「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することはできない。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 Press, 1974.

21. ヒック『宗教の哲学。クリフォードの「証拠主義的合理性概念」への反論。

「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)

「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)

22. 科学と宗教の対立図式を超えて、科学と宗教の新たな関係論を構築するためには、無神論的自然主義が要求するような論理レベルでの証拠主義的合理性という強力な議論をめざすのではなく、むしろ、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を認める、いわば柔軟な合理性へと合理性概念を拡張することが必要なのである。

22. 「批判的信頼」(critical trust)

「通常、私たちは自らの経験を信頼している。また、もし信頼しなければ、一日たりとも、いや一時間たりとも生きていくことができないだろう。しかし、これは盲目的な信頼ではなく、原理上、いつでも修正できる批判的な信頼である。」

「そうすると、私たちが生きていくうえで拠りどころとしている暗黙の原理は、批判的信頼ということになる。私たちはこれ以外の基盤のうえでは生きていくことができないだろう。」

「では、どうしてこの「批判的信頼」の原理を、宗教体験も含めて、明らかな認知体験一般に当てはめてはいけないだろうか。」