

<前回：オリエンテーション+導入>

- A. テーマ：「キリスト教思想史——現代キリスト教思想」
- B. 目的
- C. 到達目標
- D. 確認事項
- E. 授業スケジュール

<導入>

A. 「キリスト教思想史研究」に向けて（「キリスト教講義」より）

1. 宗教現象を見る二つの視点
 - 1) 外から、客観的データの分析に基づいて → 現代宗教学
宗教現象にアプローチするにはまず第一に考えられるべき方法論的態度ではあるが、対象を「深く」理解するには限界がある。
 - 2) 内から、内から発信され表現されたものを手掛かりに内面へと迫る
個人であろうと集団であろうと、その内面にまで迫る仕方では理解するには、対象自身が意識的あるいは無意識的に外部へ発信してくる自己表現に注目。
2. 思想とは何か？ なぜ思想なのか！
生き方を決めているポリシーの問題（思考方法、発想法、見方）としての思想。
思想は暗記科目ではない。
3. 思想は、個人の発明である前に共同体の共有の思考方法である。
→ キリスト教思想は聖書から始まる。
4. 思想の歴史性 → 思想史的アプローチの必要性

（芦名定道『近代日本とキリスト教思想の可能性——二つの地平の交わるるところから』三恵社、2016年。）

B. フクシマ以降のキリスト教思想の可能性

1. 現代キリスト教思想の基本動向

1. 現代

「本連載のテーマは「現代神学の動向」であるが、この場合の「現代」についてどのような時代設定を行うべきだろうか。いつから現代なのだろうか。先に引用した文献で森田は、「『現代』とはどの時期を指すのか。・・・現代と近代の間には明瞭に一線は引きがたい」と述べているが、「現代」について「いつから」との問いは適切でないのかもしれない。そうではあっても、時代区分は避けることは困難であり、（**）本連載では、現代神学の起点を便宜上一九二〇年代に設定しておきたい。それは、現代神学の発端をドイツにおける弁証法神学運動に見るという判断であり、森田も栗林もこの点については同意するものと思われる。なお、次回説明するように、本連載では、この「現代」を、一九六〇年代までと一九七〇年代以降（現在まで）とに区分したい。また、「現代神学の新しい動向」という場合の「新しい」であるが、これについては、二一世紀以降としておこう。したがって、本連載の取り扱う素材は、栗林輝夫『現代神学の最前線』（二〇〇四年）とかなりの程度においてオーバーラップすることになる（取り扱い方が同じになるわけではないが）。

（芦名定道「第1回 冒険への招待」、『福音と世界』2016.10、新教出版社）

2. 時代区分1

「・・・

(2) 時代区分の客観性？

これまでの議論からわかるように、動的プロセスとしての「近代」という歴史時代を、一義的かつ客観的な仕方で前後の歴史時代から区別することは困難である。これは、近代のみならず、時代区分全般に対して指摘されねばならない事柄であり、いわゆる弁証法的歴史理論の主張する歴史理解に他ならない。

ティリッヒは、弁証法的歴史理論の先駆者として、フィオーレのヨアキムの歴史哲学を位置づけているが、⁽⁵⁾ それによれば、歴史は、父の時代と子の時代、そして聖霊の時代という三つの段階を経て展開する。歴史過程の三段階は、その創造者にして統治者である神が、三位一体という存在形態を有していることに対応したものであり、三つのペルソナが一つの本質を共有するのに対応して、歴史の三段階も相互に重なり合う形で進展すると考えられる。たとえば、父の時代の中で次の子の時代が開始され、子の時代の中で父の時代が継続されるという仕方である。これは、歴史の時代区分において、前の時代の中で次の時代が次第に準備され、それが一定の時期に顕在化する、しかし、新しい時代区分の顕在化ののちも前の時代の作用は継続していることを意味している。この見解によれば、歴史は、前の段階への否定と肯定を通して次の段階に弁証法的に進展するということになる。近代は中世の内でも準備された連続的な発展という側面を有しており、近代以降も封建的な人間関係やシステムは部分的に存続している。⁽⁶⁾

以上より考えれば、近代の時代区分や近代内部の諸段階について先に確認した議論がなされるのも当然と言わねばならない。

(3) 時代区分する研究者の視点

時代区分は、単なる主観の問題ではないとしても、一義的な客観性によって規定できる問題ではない。歴史的展開過程の中に現れたどの要素に注目するのか、何を指標にして時代区分を行うのか、に関わる研究者の側の視点をぬき、時代区分を論じることはできない。つまり、時代区分する際に注目されるメルクマールの設定という問題である。メルクマールの設定次第では、アウグスティヌスは古代の最後の思想家としても、あるいは中世の最初の思想家としても位置づけることが可能であるし、⁽⁷⁾ ガリレオやニュートンは中世的思考法を保持した思想家としても、あるいは近代科学の父としても、いずれの仕方で論じることができる。⁽⁸⁾

ここでは、近代という時代区分を考える際に重要になるメルクマールとして、近代というシステムを構成する諸サブシステムに注目してみたい。近代的システムの生成に対して、キリスト教、とくにプロテスタント・キリスト教が決定的な寄与を行ったことについては、これまで様々な仕方で議論がなされてきた。マックス・ウェーバーは、プロテスタント(カルヴィニズム)の禁欲的エートスと資本主義の精神との関係を指摘し(ウェーバー・テーゼ)、リンゼイは、ピューリタンの教会会議の経験と議会制民主主義との積極的関わりを論じている(リンゼイ・テーゼ)。そして、マートンは、ピューリタンの科学者が近代科学の成立に重要な寄与をなしたと論じた。⁽⁹⁾ これらのサブシステムの最初の生成の現場であるイギリスについて言うならば、17世紀から18世紀にかけての時期が、これらのサブシステムの成立期であって——もちろん、厳密にはサブシステムの生成は連動しつつも同時ではない——、トレルチの言う古から新へのプロテスタンティズムの転換は、まさにこの時期に重なっている。

しかし、サブシステムがその後世界的規模で展開してゆく際に、それらの移動と定着に

ついて、サブシステム間にかかなりの時間差が生じていることがわかる。一般に、近代科学の移動と定着はもっとも早く、それに資本主義的経済システム（市場経済）が続き、民主主義的システムはもっとも速度が遅いように思われる。こうしたサブシステム間の時差の存在はそれ自体興味深い研究テーマであるが、ここでは、どのサブシステムに近代のメルクマールを見るかによって、近代の始まりの時期が異なってくる点に注目したい。たとえば、日本はいつ近代化したと考えるべきであろうか。近代科学や教育システムに注目するならば、近代日本は明治のかかなり早い時期に始まり、また資本主義経済システムをメルクマールにするならば、近代化の時期はやや後にずれ込むであろう（1880年代から90年代）。しかし、政教分離を含む近代議会制民主主義の確立という点から言えば、日本の近代化はさらにかかなり後、たとえば、第二次世界大戦後と考えるべきかも知れない。

したがって、キリスト教思想の観点から近代あるいはポスト近代を論じる場合、近代のメルクマールをどのように設定するのか、またそのように設定する理由は何かが、明確化されねばならないのである。

以上の問題点を、セオドア・ウォーカーの議論によって確かめてみよう。ウォーカーは、大西洋を横断した近代奴隷制の成立こそが近代のメルクマール——「近代の歴史をそれ以前の歴史から区別する主要な出来事」——であることを、黒人神学（Black Theology）の立場から主張している。この論点を主張する際に、ウォーカーは、「近代は、17世紀のガリレオ的デカルト的ベーコン的ニュートンの科学から発展した世界観（worldview）である」（Walker, 2004, 3）というグリフィンらのポスト近代神学の提唱者たち——構成主義的タイプのポスト近代神学（the constructive type of postmodern theology）——に共有された見解を紹介する。⁽¹⁰⁾ 近代をこのように理解する場合、ポスト近代を主張することは、近代的な世界観が生み出した破壊的側面を乗り越えることを意味する。「近代世界を乗り越えて進むことは、近代の個人主義、人間中心主義、家父長制、機械化、経済主義、消費主義、ナショナリズム、そして軍国主義を超越することを含意するであろう」（ibid., 4）。もちろん、こうした近代理解が一定の真理契機を有していることをウォーカーは否定しない——「近代性のしるし、つまり、科学と奴隷制、あるいはより正確には、近代科学と大西洋横断的な奴隷制」について、「黒人的な大西洋的思想は、科学と奴隷制の双方を認識している」（ibid., 16）——。しかし、ウォーカーが近代の決定的メルクマールと考えるのは、近代奴隷制なのである。なぜなら、人間と土地を商品化（commodification）する制度は、近代的な人間関係の理解にとって本質的なものであり、近代的なアイデンティティに決定的な影響を与えているからである。

「アフリカのアイデンティティは植民地主義と大西洋横断的な奴隷制の後に生じた」、「同じことは他の近代的なアイデンティティにも妥当する。これらの他のアイデンティティには、ヨーロッパ的、ヨーロッパ-アメリカ的、白人的、黒人的、肌の赤い、アメリカ・インディアン、そしてネイティブ・アメリカンのアイデンティティが含まれる。これらの色でコード化され土地に定位した語彙、そしてそれに関連した諸理論は、大西洋横断的な発見、征服、奴隷、植民地主義に対する応答の中で溶け合っている。」（ibid., 11）

大西洋横断的な近代的奴隷制度に近代のメルクマールを求めるならば、近代は17世紀から18世紀の近代科学の形成期から遡ること数百年前の15世紀にその出発点を見いださねばならなくなる。なぜなら、「1444年8月8日、ポルトガルによってアフリカから235人の商品化された人間の売買が積み荷として船積みされた」（ibid., 15）からである。また、この場合、「近代主義の克服とは、奴隷商人、奴隷保有者、そして近代的な経済的社会的関係から利益を得た他の人々によって共有された世界観の克服を意味する」（ibid., 10）こと

になる。そして、奴隷制は古代ギリシャやローマの遺産とも言える側面を有しつつも、「近代的奴隷制は、キリスト教徒によって生み出され継続された」(ibid., 21)ことは、この近代をキリスト教との関わりでいかに理解するのかという我々のテーマにとっても、決して無関係ではないのである。

・・・」

Theodore Walker Jr., *Mothership Connections. A Black Atlantic Synthesis of Neoclassical Metaphysics and Black Theology*, State University of New York Press, 2004.

3. 時代区分2

・ジャック・ル＝ゴフ『時代区分は本当に必要か？ 連続性と不連続性を再考する』藤原書店、2016年。

「区切りが中立ではないという事実」(12)

「「世紀」という言葉が」「百年で区切られた時代」という意味であらわれたのは、十六世紀にすぎない。」(13-14)

「ルネサンス」という言葉が」「これがもたらされたのは十九世紀なのだが」(14)

「歴史を時代に区分けするということは、複雑な行為である。」(15)

「彼らはこの時代を「中間の時代」と名づけた。」「人文主義者」「教皇司書ジョヴァンニ・アンドレアの」「一四六九年の著作のなかに、はじめて「中世」という言葉が年代上の時代区分という意味で用いられているのが見られる。」「中世」という表現は、十七世紀のおわりまでは普及しなかったようである。」(32-33)

「中世が否定的な意味合いを捨て、ある種の輝きを帯びるようになるためには、十九世紀のロマン主義の時代を待たなければならない。」(34)

「十五世紀から十八世紀末まで続いた中世に関するこうした否定的なとらえかたの歴史」(35)

「時代区分は人為であり、それゆえ自然でもなければ、永久不変でもない。」(36)

「ルネサンスの人文主義」「という言い方があらわれるのは、一八七七年のことだ。」(37)

「古代の観念が姿をあらわすのは十六世紀のことにすぎず、それもぼんやりとしている。」(38)

「古代末期」「今日優勢になっているのは、三世紀から七世紀にわたるような変化を考えるアプローチ」(40)

「私に言わせるなら、長い中世の終わりを示す時代の転換は、十八世紀の半ばにあると考える。この時期、農村経済が発展し、重農主義者たちがこの経済を重視して理論化する。蒸気機関が発明されるが、……。近代産業が誕生し、イギリスから大陸全体に広められる。哲学・宗教の分野では、キリスト教信仰に基づかない合理思想や近代の科学技術をもたらす書物によって、長い中世は終わりを告げる。」「『百科全書』である。」(174)

「歴史の時代区分を保つことは可能であり、私は保たなければならないのだと思う。現在の歴史思想を貫いている二つの大きな潮流、長期持続の歴史とグローバル化」(186)

「グローバル化と画一化を混同してはならないのだ。」(187)

4. 近代の遺産・負債

「近代」をどのように描くのか？ 現代はこの「近代」の遺産と負債において理解しなければならない。

5. 歴史主義（自然主義と対をなす）

近代的学知の基礎（文献学と歴史学）、世界観、イデオロギー

1920年代を中心に「体系と生」という問題。

・「歴史」という問題圏

内在性／超越性

相対性・個別性／絶対性・普遍性 → 進化あるいは発展
集団・国家／個人・主体性
精神（時間的連関・自由）基盤／自然（決定論）

・腐敗した正義

植民地主義と階級対立

（芦名定道「第4部 近現代」、土井健司監修『1冊でわかるキリスト教史』日本キリスト教団出版局、2018年。）

↓

現代キリスト教思想の諸動向は、この問題圏から分岐してきた。

- ・神学の学的基盤を求めて
 弁証法神学あるいは解釈学的神学
- ・「解放の神学」系
- ・「科学技術の神学」系