

<キリスト教思想研究入門>

S.Ashina

A. 目的

この特殊講義は、すでに系共通科目「キリスト教講義」を受講し、キリスト教思想研究に関心のある学部生を対象にしている。キリスト教思想研究を目指す際に身につけておくべき事柄について、またいかなるテーマをどのように取り上げるのかについて、具体的なテーマに即して解説を行う。本年度は、宗教改革以降から現代キリスト教思想までの範囲で（近代／ポスト近代とキリスト教）、次のような代表的なテーマを設定し、講義を進めたい。

B. 内容

| | |
|---------------------------------|------|
| 0. オリエンテーション → 講義のねらい、内容と方法 | 4/13 |
| 1. 宗教改革とガリレオ裁判 | 20 |
| 2. 啓蒙主義と理神論 | 5/11 |
| 3. ニュートン主義の自然神学 | 5/18 |
| 4. シュライアーマハー神学の意義 | 5/25 |
| 5. 宗教批判の諸類型（フォイエルバッハ、マルクス、フロイト） | 6/1 |
| 6. キルケゴールと20世紀神学 | 6/8 |
| 7. 弁証法神学とは何だったのか | 6/15 |
| 8. ポスト近代とキリスト教思想 | 6/22 |
| 9. 環境倫理とキリスト教 | 6/29 |
| 10. 生命倫理とキリスト教 | 7/6 |

C. 成績

以上の講義に関連したテーマで、まとまったレポートを作成し、7月中旬に提出。

D. 近代とポスト近代

芦名定道「近代/ポスト近代とキリスト教—グローバル化と多元化—」

(<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/christ/modernity/journals/aspects/07ashina.pdf>) より

(1) いつから近代か

「近代」を論じる場合にまず明確化する必要があるのは、近代をいつからいつまでの時代区分と考えるかという問題である。近代とは、中世とポスト近代（あるいは現代）との対比における近代であり——そもそも「中世」という時代区分は、近代の側から古代と近代の間の時代として、基本的に否定的なニュアンスで使用されたものである——、時代区分の問題は、近代理解の本質に関わっている。本稿では、まず、近代の時代区分の問題に対して、次の三人のキリスト教思想家の議論を参照することから、考察を始めることにしたい。その三人とは、トレルチ、ティリッヒ、パネンベルクであり、それぞれ世代を異にし

つつも、影響関係において結ばれたキリスト教思想における近代論の代表的論者であり、この 100 年あまりのキリスト教的近代論を概観する上で、重要な位置を占めている。

まず、トレルチであるが、ドイツ語著作集第四巻に所収の三つの論文によって、トレルチの近代論における近代の時代区分をめぐる論点を整理して見たい。

トレルチの近代論、とくに近代の時代区分の議論で注目すべきは、おおよそ 17 世紀までと 18 世紀以降において区切られた古プロテスタンティズムと新プロテスタンティズムの区別である。これは、次の引用が示すように、近代が宗教改革とルネサンスという二つの基本的傾向によって規定されていること、そして、厳密な意味における近代が啓蒙主義から始まるということの意味する——古と新という二つのプロテスタンティズムの区別は、この啓蒙主義の以前と以降に対応する——¹。

「宗教改革とルネサンスとがこの人文主義的新プロテスタンティズムのなかでこのようにして融合した状況がそのまま長続きしなかったことはいうまでもない。新プロテスタンティズムのなかで結びつけられたこの二つの基本的傾向(die Grundrichtungen)はふたたび次のような種々のかたちで分離するに至った。」(Troeltsch, 1913b, 294)

「啓蒙主義は、教会や神学によって決定されていた従来の支配的文化に対立することによって、ヨーロッパの文化と歴史における厳密な意味での近代の開始であり基礎をなすものである。」

(Troeltsch, 1897, 338)

ここで問題となっている啓蒙主義とは、単なる政治思想や思想運動を超えて、「生の全領域にわたる文化の全面的変革」(eine Gesamtumwälzung der Kultur auf allen Lebensgebieten, *ibid.*, 339)を意味しており、「国家契約説」(国家の神学的基礎の破壊)、「近代の寛容国家」「教会の自然法的解釈」、「政治的、経済的、そして精神的自由を欲求する市民階層」、「新しい経済理論および社会理論」「重農主義」、「自然道徳」「自然宗教」、「新しい数学的・機械論的自然科学」、「コモンセンスや自然主義」、「啓蒙文学」、「新しい教育制度」、「啓蒙主義の神学」といった広範な諸契機を統合するものと理解されねばならない²。この啓蒙主義がもたらした変動は、近代を二つの時期に区分するものとなり、プロテスタンティズムもそれぞれに対応して、古と新に分けられることになる。つまり、「正統信仰もしくは国家教会としての古プロテスタンティズムと、近代思想によって縦横に浸透された自由教会的、平等的な新プロテスタンティズム」(Troeltsch, 1913a, 191)の二つのプロテスタンティズムである。

このようにトレルチは、近代の内部に決定的な変動を読み取ることによって、いわば近代を広義の近代と狭義の(厳密な意味での)近代の二つの意味で使用し、18 世紀以降のキリスト教が置かれた近代の状況の明確化を試みていると言えよう。

これに対して、次の世代に属するティリッヒは、トレルチの論じた啓蒙的近代の特徴を、トレルチ同様に³、「数学的自然科学、技術、経済」の「三重の活動性」(dreifacche Tätigkeit)とその担い手としての「市民社会」として捉え(Tillich, 1926, 32-36)、また啓蒙主義に関しても、その内実について、理性概念(普遍的、批判的、直観的、技術的理性)、自然概念

(超自然に対する)、調和概念(世界観的、教育的、経済的)という観点から分析を行っている(Tillich, 1972)。

しかし、ブルジョワ社会、つまり近代について、革命(17-18世紀)、勝利(19世紀)、崩壊・変容(20世紀)という三つの段階を区別していることからわかるように(Tillich, 1945)、ティリッヒの関心は、革命とその勝利の中から形成された18世紀以降の近代がどのように崩壊・変容し——啓蒙主義の成立とその内的な葛藤、そして諸伝統の総合の試みとその挫折——、また現代の錯綜した動向の中に、どのような新しい精神状況の萌芽を見いださうか、という点に向けられている。つまり、ティリッヒの世代はトレルチの世代以上に、近代世界の崩壊(第一次世界大戦と革命)の実感の中で、近代以降の(その意味では、ポスト近代の)精神的動向に関心を払っていたのである。宗教社会主義の構想、現象学と存在論への注目、実存思想への共感、そしてポスト・プロテスタント時代の展望、科学と宗教との対立図式の克服、といったティリッヒの一連の思想的試みは、こうした思想的文脈に位置付けることができるであろう。

トレルチとティリッヒの近代論は、さらに次の世代のキリスト教神学者パネンベルクへと受け継がれる。パネンベルクの内容は多岐にわたるが、ここでは、パネンベルクの議論の特徴が、16世紀の宗教改革から18世紀の啓蒙的近代に至る歴史的過程の分析にあることを指摘しておきたい。パネンベルクは、『ドイツにおける新しい福音主義神学の問題史』(Pannenberg, 1997)において、19世紀のドイツ・プロテスタント神学の問題状況を規定するものとして宗教改革後の宗教戦争の帰結、つまり教派的多元性の状況に注目している。

宗教改革後の宗教戦争は、キリスト教的統一世界(Corpus Christianum)の分裂の固定化、つまり教派的多元性の状況を帰結したが、それは市民社会の統合がもはや宗教的統一性によっては確保できないことを意味した。むしろ、市民社会の安定化のためには、その不安定要因である教派的対立の激化を克服しなければならなかったのであり、ここに成立したのが、宗教的寛容論(信教の自由)と政教分離システムだったのである。その結果、宗教は私的領域に位置づけられ(Privatisierung der Religion)——公的領域に教派的対立をもちこまない——、市民社会の統合原理は、宗教と教会から、人間性と国家(絶対主義と国民国家)へと移行し(=世俗化)、知的世界の中心も神学から哲学へと移ることになる。トレルチが、啓蒙主義と人文主義的新プロテスタンティズムとして論じた状況の成立である。なお、パネンベルクがこの教派的多元性と世俗化のプロセスにとくに注目する理由は、19世紀以降——ヘーゲル以降——の神学を含めた思想全般における「人間学への転回」(Die Wendung zur Anthropologie)が、まさにこの18世紀の思想状況へと遡るものであって、パネンベルク自身の神学構想が神学的人間学を方法論的基礎としているからに他ならない(Pannenberg, 1996, 294-367)⁴。

以上、トレルチからティリッヒ、そしてパネンベルクに至る100年にわたるキリスト教思想における近代論を概観してきたが、そこからわかるのは次の点である。近代とは、諸伝統の緊張関係に規定されて展開した、中世からポスト近代へと至る動的プロセスであるが、それ自体の中にいくつかの決定的な変遷・段階的区分が認められる。つまり、近代とは単純な一様性において理解できるのではなく、諸伝統と諸領域(諸サブシステム)のゆるやかなネットワークとでも言うべき構造と動的プロセスとによって、捉えられねばな

らないのである。

(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は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に、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、いずれの仕方でも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も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、テオドール・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世紀のガリレオの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。

「アフリカ的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。

注

¹ この古と新のプロテスタンティズムの区別については、多くの議論がなされているが、——本稿著者も、近代理解との関わりで取り上げたことがある(芦名、2007、5-14)——、トレルチの大著『社会教説』が示すように、トレルチの議論の射程は、近代をはるかに超えたものである点に留意したい。すなわち、近代をめぐるルネサンスと宗教改革の緊張関係は、「われわれのヨーロッパ世界が二重の源泉から成立していることにもとづく対立、つまり預言者的・キリスト教的な宗教世界と古代の精神文化から由来する根源的対立(*der Urgegensatz des Doppelursprungs*)なのである」(Troeltsch、1913b、295)。

² 「近代」についての包括的な視点からの議論としては、トレルチなどのキリスト教思想との関わりも含めて、大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 上下』教文館、1994年、を参照いただきたい。

³ 近代論(現代の精神状況論)というテーマについて、トレルチとティリッヒは多くの点で重なり合っている。これは、本稿で取り上げた『現代の宗教状況』(Tillich、1926)の邦訳者である近藤勝彦が、訳者解説(『ティリッヒ著作集 第八巻』白水社、1978年、381頁)で指摘している通りである。

⁴ パネンベルク神学については、初期の「啓示論に対する教義学的テーゼ」(1961年)から、1998年から1993年にかけて刊行された『組織神学』全三巻に至る発展史的過程を辿ることができるが、それは、「啓示論に対する教義学的テーゼ」における「歴史としての啓示」の構想から出発し、『科学論と神学』(1977年)と『神学的展望における人間学』(1983年)の二つの著書に集約された方法論的考察を経て遂行された、神学の学問性・科学性の反省過程と解することができる。この反省過程の中心的帰結の一つは、神学的人間学構想に見いだすことが適当であり、その鍵は意味論にあると言えよう。つまり、「歴史としての

啓示」の構想は、歴史の全体性を有意味な意味連関として捉えることを通して、現代哲学における意味論（言語・意味・経験の問題系）を参照することを要求し、それは哲学的人間学（意味世界の存在者としての人間）を有機的に組み込んだ神学的な人間理解に至るということである。

⁵ この点については、(Tillich, 1972, 175-180)の他に、次の拙論(芦名・小原, 2001, 100-111)を参照いただきたい。

⁶ この近代以降における前近代的なものの存続（近代と前近代との妥協、近代化の不徹底）という問題は、ティリッヒによる近代ブルジョワ社会の分析の中心点の一つに他ならない。この点については、『社会主義的決断』(Die sozialistische Entscheidung, 1933, in: Paul Tillich. MainWorks 3, de Gruyter 1998, S.273-419. 『ティリッヒ著作集 第一巻』栗林輝夫訳、白水社、所収)を参照いただきたい。

⁷ アウグスティヌスを中世に属するとしたハルナックに対して、トレルチはアウグスティヌスをキリスト教古代に位置付けている。この点については、高野晃兆の博士学位論文『トレルチ著『社会教説』について——《社会学的基本図式》から見て——』(京都大学、2008年、40-48頁)を参照した。

⁸ ニュートンの思想的特徴については、(芦名、2007)を参照いただきたい。

⁹ マートン・テーゼについては(芦名、2007、13)を、ウェーバー・テーゼについては(芦名、2007、170-174)を、またリンゼイ・テーゼについては、(芦名・小原、2001、17-23)を参照のこと。

¹⁰ ここでウォーカーが言及しているグリフィンの議論は、この(Walker, 2004)が収められた「SUNY Series」(State University of New York Press から出版の叢書)に対して、この叢書の編集者として、グリフィンが記した序文(Introduction to SUNY Series in Constructive Postmodern Thought)に基づいている。

文献

(1) トレルチ

- Ernst Troeltsch, "Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur (1913a)", in: *Gesammelte Schriften 4. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Scientia Verlag, 1981 (hrsg.v. Hans Baron, 1925), S.191-202. (「プロテスタンティズムと文化との関係」『ルネサンスと宗教改革』内田芳明訳、岩波文庫、1959年、165-186頁。)
- , "Renaissance und Reformation (1913b)", in: *ibid.*, S.261-296. (「ルネサンスと宗教改革」『ルネサンスと宗教改革』内田芳明訳、岩波文庫、1959年、11-76頁。),
- , "Aufklärung (1897)", in: *ibid.*, S.338-374. (『ルネサンスと宗教改革』内田芳明訳、岩波文庫、1959年、87-152頁。)

(2) ティリッヒ

Paul Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), in: *Paul Tillich. MainWorks 5*, de

Gruyter, 1988. (「現代の宗教状況」(1945)、『ティリッヒ著作集 第八巻』近藤勝彦訳、白水社、1978年、9-132頁。)
, The World Situation (1945), in: Ronald H. Stone (ed.), *Paul Tillich. Theology of Peace*, Westminster/John Knox Press, 1990. (ティリッヒ『平和の神学 1938-1965』ロナルド・ストーン編、芦名定道監訳、新教出版社、2003年、157-225頁。)
, *A History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (ed. by Carl E. Braaten), Simon and Schuster, 1972 (1967/68). (『ティリッヒ著作集 別巻三』佐藤敏夫訳、白水社、1980年。)

(3) パネンベルク

Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, 1997.

(4) その他

1. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, 1934 (1922). (C.シュミット『政治神学』田中浩・原田武雄訳、未来社。)
2. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, 1991. (アンソニー・ギデنز『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』秋吉美都他訳、ハーベスト社、2005年。)
3. Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Wipf and Stock Publisher, 1988 (2001).
4. Theodore Walker Jr., *Mothership Connections. A Black Atlantic Synthesis of Neoclassical Metaphysics and Black Theology*, State University of New York Press, 2004.
5. 川崎修 『アレント——公共性の復権』講談社、1998年。
6. 芦名定道・小原克博『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001年。
7. 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年。
8. 大澤真幸『ナショナリズムの由来』講談社、2007年。