

## キリスト教と近代的知 ―本論文集の序に代えて―

芦名 定道

### 1 はじめに――「近代／ポスト近代」を問う――

本研究会では、「近代／ポスト近代」の歴史的状況におけるキリスト教というテーマについて、これまで、地域的伝統的な多様性（2007年度）、国家・政治（2008年度）、そして知的世界（2009年度）という三つの観点から共同研究を行ってきた。2007年度と2008年度については、その成果がすでに公にされており<sup>1</sup>、2009年度の研究成果を収録したこの論集「キリスト教と近代的知」は、研究会の第三番目の報告書にほかならない。本論文では、「キリスト教と近代的知」という研究テーマがいかなる射程を有しているかを論じることによって、本研究論文集全体の導入を行いたい。なお、本研究会では、2010年度に「キリスト教と近代社会・経済」（仮）について共同研究を行ったのちに、2011年度にはこれまでの全体を締めくくる論文集を刊行する予定である。

### 2 西欧近代と近代的知のモデル

現代のキリスト教が、近代（西欧近代）という歴史的状況――政治と経済から文化の諸領域まで、個人と親密圏から公共圏と国家までのすべての階層において――によって決定的な仕方で規定されていることについては、おそらく多くの研究者が認めるものと思われるが<sup>2</sup>、この事情は、知的状況に関してもそのまま妥当する。この近代的知の状況の中でキリスト教が直面したのは、近代的知の基準において、キリスト教の真理を弁証するという問題であった。

もちろん、キリスト教にとって弁証という課題は、古代以来重大な意味を有してきたものであって、キリスト教思想形成の主要な文脈の一つをここに確認することができる。しかし、古代と近代以降のキリスト教弁証学がおかれた状況を比較するならば、両者の相違も明らかである。ティリッヒが指摘するように、古代における弁証が、非キリスト教文化圏における異教に対するものであったのに対して、近代キリスト教が直面した弁証的状況は、キリスト教の影響下で形成された文化におけるものだからである<sup>3</sup>。古代のキリスト教弁証を経て形成されたキリスト教的知としての神学は、近代（特に啓蒙主義以降）に至り、近代の自律的理性に基づく学問・科学に対して伝統的なキリスト教信仰を弁証し、宗教批判に答えることを要求された<sup>4</sup>。近代キリスト教思想の主要課題は、自律と他律の対立状況におけるキリスト教の弁証と規定することができるであろう。しかも、近代の「キリスト教的ヒューマニズム」の動向が示すように<sup>5</sup>、この自律性自体がキリスト教と密接な関係を有していたのである。

ポスト近代におけるキリスト教は、さらに、この近代的問題状況に加えて、再度宗教的多元性の問題に直面している<sup>6</sup>。この点で、次の森田雄三郎の指摘は重要な意味をもっている――もちろん、「ハイデッガーとホワイトヘッドを置いて」については賛否が分かれるであろうが――。

「プロセス神学が東洋の諸宗教、とりわけ仏教への深い関心を持つことは、日本人としては、とくに注目しなければならぬであろう。二〇世紀の西洋哲学の中で、仏教思想との接触点を提供できる哲学は、ハイデッガーとホワイトヘッドを置いて、他に見当たらない。しかし、これらの哲学は、近代の西洋科学と技術の極限において仏教との接触点ともいうべきものを提供するのであって、その根本動機は、現代の技術社会の問題にある。したがって、この根本動機を忘れた仕方の狭い比較宗教論は、時代錯誤であろう。」<sup>7</sup>

では、以上指摘した、西欧近代においてキリスト教が直面した知のモデルとは、いかなるものだったのであろうか。ここで確認すべきは次の点である。すなわち、近代以降の知的状況を規定している中心的要素の一つは、啓蒙思想期に確立した、いわゆるニュートン型の科学モデル（＝実証主義的科学観）であり、これは天文学や物理学から始まって、自然科学全般、そして社会科学や人文科学の領域までも影響下に包括しつつ、現在に至っている。キリスト教の伝統的な知である神学も、この近代的知の一元化の圧力を免れてはいない。近代的知のモデルへの適応は、近代キリスト教思想の一貫した課題として存在し続けており――もちろん、この圧力への反動や揺り戻しは18世紀以来繰り返されてきたわけではあるが<sup>8</sup>――、これが、西欧近代以降のキリスト教がおかれた知的状況だったのである。歴史的批判的方法を基礎にした文献学としての近代聖書学、あるいはキリスト教神学でも宗教哲学でもない、独自の経験科学としての現代宗教学の出現は、この状況を明確に反映している。

近代聖書学や現代宗教学にも共有された、近代的知の理念とはいかなる内容を有しているのだろうか。この点について、ここで包括的な議論を行うことはできないが、学問の本質を構成する「真理」「真理性」との関わりから、以下のように説明できるであろう<sup>9</sup>。

伝統的な真理論において、真理は、事象と言明との対応（相関）と諸言明間の論理的整合性（首尾一貫性）という二つの条件の下で捉えられてきた。この真理概念自体は古代哲学まで遡及可能なものではあるが、近代哲学の中心をなす、明証性という知の確実性の理念（基礎付け主義）は、これら二つの真理の条件に対応する仕方で、原理の直接的直観的把握（→知的直観）あるいは漸近的手続き的接近という二つの形態において具体化され、それぞれがニュートン・モデルを構成する数学と物理学に対応づけられることになった<sup>10</sup>。

しかし、この知の自然主義は、近代的知の一面に過ぎない。近代的知のもう一つの側面を代表するのが、真理の歴史性の認識に基づく知の歴史主義である。少なくとも、具体的な形で現実に獲得された知が、歴史的連関に制約されたものであり、人間の構成作業を経て成立したということは、近代からポスト近代の思想的諸潮流において広範に共有されて

いる認識であり、キリスト教の伝統的知も、この批判的反省にさらされている<sup>11</sup>。近代キリスト教神学において、体系性と経験が方法論的に重視されるのは、こうした動向と無関係ではない<sup>12</sup>。近代の自然主義と歴史主義は近代的知の内部で緊張関係に立ちつつも緩やかに関連し合っており――マクロな動向としては、自然主義が自らを自己再帰的に改訂しつつ知的世界への浸透度を強めている<sup>13</sup>――、近代以降のキリスト教に対しては、伝統的な知が、この知的世界においていかなる位置を占めるのか、またその明証性をいかに確保できるのか、問われているのである。

### 3 近代的知と再帰性

次に、近代的知がキリスト教にいかなる影響を及ぼしているかについて、知の制度化という観点から考察してみよう。この知と制度化との関わりも近代になって始まったものではなく、古代から一貫して確認可能な事柄である。キリスト教に関しては、その知の担い手は、これまで教会・司教制度、修道制、そして大学といった諸制度との関わりにおいて存在してきた。したがって、近代においても、知の制度化は、まずそれに先行する長い伝統との連続性という大枠において理解されねばならないであろう。しかし、近代において、知的世界はそのいくつかの構成要素を増幅させることによって、大きく変貌することになる。この点について、ギデنزが近代について行った議論を参照しつつ、検討を加えてみたい<sup>14</sup>。

人間が様々な知的活動に基づき知的世界というべきものを構築するには、その活動が公共性を獲得することが必要である。知が特定の形式で表現され、他者とのコミュニケーションにおける共有と相互の吟味を経て改訂され、そして蓄積され、伝統を形成する。知的世界を構成するこの一連のプロセスを規定するのは、再帰性と呼ばれるメカニズムである。自己参照性・自己言及性あるいは再帰性というメカニズムこそが、知の基本をなす精神、意味、自己といった事柄を特徴付け<sup>15</sup>、知的世界の存立を可能にしているのである。これは、古代にも近代にも妥当する。しかし、近代になり、この再帰性は独特の展開を示すことになる。これがギデنزの言う「制度的再帰性」(the institutional reflexivity)、つまり、知の再帰性と制度化との独特の結合関係の成立にほかならない。ここでは、知の方法論的反省の強化と制度化に関して、基本的な事柄を確認しておきたい。

まず、知の再帰性（あるいは再帰的知）と方法論的反省であるが、すでに指摘したように、知の再帰性自体は、知自体の基本構造であり、近代的知特有の事柄ではない。しかし、近代的知において、この再帰性は、方法論的な懐疑と実証主義とにおいて示されるように、極度に強化され、こうして獲得された確実な知の原理から包括的な知の体系の構築が目指されることになる<sup>16</sup>。現代物理学における大統一理論の構想はその典型であり、宇宙の始まりからその後の全過程（生命の誕生・進化、そして「私」の意識の生成まで）を包括する知的世界の構築が展望されている。これは、キリスト教的知に対しても、次の三つの点で強力に作用している。

(1)神学におけるプロレゴメナ・方法論の肥大化。

近代以降の神学思想において「プロレゴメナ」が神学体系内で有する比重を著しく増大させる傾向にあることは、神学の体系的理論に方法論的基礎を与える作業がきわめて困難になりつつあることを示唆している。これは、組織神学の体系構築がますます困難になりつつあるということにほかならない。

(2)宗教経験との接続を通した実証性の確保。

近代聖書学が、当初こうした問題関心によって動機づけられていたことは、19世紀のイエス伝研究の状況がよく示している。近代聖書学の方法によるイエス伝叙述が挫折という仕方で総括されるには、A・シュヴァイツァーを待つ必要があった。

(3)諸学の体系内における神学的知の位置づけ<sup>17</sup>。

ハイデッガーが指摘するように、近代の体系構想（原理→体系、原理の確実性と体系の包括性・完結性）は、古代や中世の思惟から近代的思惟を区別するものであり、これは、近代キリスト教神学の体系構想（キリスト教的知の体系としての神学体系と、神学を包括する全体的知の体系としての諸学問の体系との二重の体系構築によって構想される）を規定している。ドイツ観念論の解体と実証主義の台頭という知的状況の変動の中で（19世紀後半）、近代的知は、体系性と体系批判（←生の断片性・非完結性）を両極として展開することになり、これが、現代神学における神学の科学性（学問性）を論じる際の枠組みとなっている。

これら三つの点から帰結するものの一つは、神学研究におけるリサーチ・プログラムの導入である<sup>18</sup>。もちろん、リサーチ・プログラムを意識的に導入し研究を推進することは、キリスト教研究においては今後のテーマであると言うべきかもしれないが、持続的な研究体制の下での研究の継続的進展を担う学派的伝統、あるいは研究所の中に、その萌芽を確認することは困難ではない。これは、近代の知的状況に対するキリスト教的知の適応の一例とも言える。

次に、知の制度化であるが、近代における顕著な動向として指摘すべきものは、大学・学会・出版の三者が構成する知の制度の発展であろう。研究者の組織的集団としての大学の存在は、中世に遡るものであるが、19世紀になり、研究者の組織化は専門領域ごとに設立された学会という組織を生み出し、知の共有と評価の基準構築（知の標準化）——現在中心性という方法論的視点と「新しさ」「独創性」という価値基準——を推進した<sup>19</sup>。キリスト教研究の分野においても、これと同様の動向が見られる。そして、大学と学会において生み出された知的成果を公にする物質的基盤を提供したのが出版業界であった。大学、学会、出版の三者は、近代の制度的再帰性における知的世界の構築に対して、その実体化を可能にした制度と言えよう。この制度が、近代市民社会のイデオロギーの担い手であったことは言うまでもない<sup>20</sup>。

この制度化がキリスト教的知に及ぼした様々な影響の中で、とくに注目すべきは、伝統的な知の主体であった中間共同体の相対化である。キリスト教的知——とくに教義学——においては、宗教改革期から19世紀にかけて、教派的伝統が重要な機能を果たしてきた。しかし、近代的知の進展に伴う大学・学会・出版という知の制度化は、こうした教派の役

割を低下させることになる。というのも、学会レベルにおいて、近代的学の標準に準じる仕方でキリスト教研究の基準が設定されることにより、教派的な伝統固有の基準の意義は相対化されざるを得ないからである。教派的伝統を超えた知の標準化は、同時に、研究における思想家個人の比重を相対的に高めることになる。20世紀の教義学・組織神学における代表的著作が、著者である神学者の教派的背景よりも、神学者個人の思想によって規定される傾向にあることは――キリスト教思想は第一義的に思想家個人の問題となる<sup>21</sup>――、この変化を如実に示している。これは、中間共同体レベルで機能してきた知の規範性が解体する過程と解釈することもできるであろう<sup>22</sup>。この相対化と解体の動向が、それに対抗する動きを生み出しつつあることも確かであるが<sup>23</sup>、近代的知がキリスト教に大きな変化をもたらすことになったことは疑い得ないものと思われる。

では、近代的知はポスト近代の状況において今後何をもたらすだろうか。もちろん、ポスト近代におけるキリスト教的知の将来像については、現時点ではわずかに予想することができるに過ぎない。しかし、近代的知がもたらした方法論的反省の強化と近代的な制度化が、ますます進展し、たとえば、知の大衆化をさらに促進するものとなることは十分な蓋然性を有する見通しであろう。大学と出版に対する大衆化の作用は著しいものがある<sup>24</sup>。問題は、この近代からポスト近代への動向が、それを生み出した近代的知自体を解体するに至るかということであろう。特定の階層や集団によって担われてきた知的世界全般――たとえば芸術なども<sup>25</sup>――が、さらなる変貌を遂げつつあるとすれば、キリスト教的知もその中で進むべき道を模索せざるを得ないことになるであろう。

#### 4 むすび

以下、「キリスト教と近代的知」というテーマとの関連で問われるべきいくつかの問題点を指摘することによって、本稿を結びたい。

##### (1) 何のための神学か。

キリスト教信仰にとって学的知がいかなる意味を有するかは、これまでも様々な議論がなされてきた。しかし、近代的知が方法論的な厳密性や精緻さを追求する中で、この問題についても根本的な問い直しが求められているように思われる。近代化が知の大衆化を推進するものであるとすれば、キリスト教的知は聖職者や研究者の独占物であり続けることができるのか。キリスト教という宗教が潜在的にその知を大衆化する傾向を有していたとすれば<sup>26</sup>、近代以降の新しい知の状況において、キリスト教的知は専門性と同時に大衆性(?)を必要としているのではないだろうか。また、「真理はあなたたちを自由にする」(ヨハネ8.32)という言葉がキリスト教的知を解放的知として宣言するものであるならば、伝統的な理論的知と実践的知の関係理解(=序列化)も、再検討を要すると言わねばならないであろう。

##### (2) 神学と聖書学の関係性の問い直しから、キリスト教的知の根本へ。

近代的知に対応するものとして成立した近代聖書学が、その成立の当初から、伝統的な

キリスト教的知である神学と緊張関係にあったことは周知の事実であり<sup>27</sup>、実際、近代キリスト教思想を、この観点から統一的に理解することも不可能ではない。しかし、両者の間の争点を構成していた「歴史」「文献」という事柄の理解は、近代聖書学の確立から200年もの間に、大きく進展し変化し現在に至っている<sup>28</sup>。果たして、神学と聖書学の論争は、この知的状況の変化を十分に消化することができているだろうか。現状の議論が、近代歴史学の古典的な議論の地平を脱していないというのは言い過ぎであろうか。1980年代頃から、新約聖書学は大きな転換期を迎えていることが指摘されているが<sup>29</sup>、聖書学の学的基础をめぐる再検討は、今後本格的な取り組みを必要としているように思われる。この作業は、哲学的な反省を必要とするものであり、神学、歴史学、文献学に加え、哲学をも射程に入れることによって――ところで、ここで参照すべき哲学とは何か<sup>30</sup>――、キリスト教神学の中心をなす「キリスト論」にまで掘り下げた議論が求められているのである<sup>31</sup>。

(3)現代の思想状況において組織神学は可能か、また組織神学はどこに向かおうとしているのか。

先に近代の歴史的状況において、教派的な伝統が相対化される傾向にあることを指摘した。これは、キリスト教的知としての神学において、とくに教派的伝統とそれが伝承してきた規範性を为中心的に担ってきた、組織神学あるいは教義学という神学部門に大きなダメージを及ぼしつつある。近代的知は、知の普遍性を推進する中で、伝統的で特殊な規範的知を解体するものと作用し、同時に知の担い手としての個人を中間共同体の束縛から解放するものとなった。こうした知的状況において、伝統的な組織神学や教義学は、その存立が困難になってきている。問題は、組織神学が神学者個人の思想研究や過去の伝統の反復といった状況から、新しい規範的知の担い手として、いかに自らを変革できるのか、ということである。もし、神学が単なる人文的な知の体系内の一領域に還元されることを拒否しようとするのであるならば、過去のキリスト教神学が繰り返し問い直した作業――現代において組織神学はいかなる仕方で可能なのかの問いに正面から取り組むこと――が再度求められるのではないだろうか。

---

註

<sup>1</sup> これまでの報告書、『キリスト教と近代化の諸相』（2007年度研究報告論集）、『キリスト教思想と国家・政治論』（2008年度研究報告論集）は、次のサイトで公開されている。

<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/christ/modernity/journals.html> あるいは、

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/59268>

<sup>2</sup> キリスト教との関わりでこうした近代の特徴を論じた研究は少なからぬ数にのぼる。日本における代表的な議論として、次の大木英夫の研究が挙げられる。

大木英夫 『新しい共同体の倫理学――基礎論・上下』教文館、1994年。

また、論者自身の近代についての論述としては、次の文献を参照。

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、とくに5-25頁。

<sup>3</sup> これは、ティリッヒが「教会的弁証学」(Kirchliche Dogmatik, in: MW.6, pp.40-61)で展開している議論であるが、これに関しては、次の拙論を参照。

芦名定道 『ティリッヒと弁証神学の挑戦』 創文社、1995年、45-50頁。

<sup>4</sup> キリスト教弁証論とキリスト教神学との関わり、あるいは古代から近代に至るその展開に関しては、注2で挙げた拙論を参照。また、次のパネンベルクの説明も簡潔ではあるが、参照すべきものと思われる。

Wolfhart Pannenberg, Einleitung, Wissenschaftstheorie und Theologie, in: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, 1977, S.7-26.

<sup>5</sup> キリスト教的ヒューマニズムの問題は、西欧近代、とくに理性の自律性の問いを理解する上で、重要なテーマである——たとえば、宗教改革期の人文主義の伝統が、西欧のヒューマニズムに与えた影響など——。こうした点については、次の文献を参照。

金子晴勇 『宗教改革の精神——ルターとエラスムスとの対決』 中公新書、1977年、101-144頁。

渡辺信夫 『カルヴァンの『キリスト教綱要』を読む』 新教出版社、2007年、58-85頁。

ハンス・R・グッギスベルク 『セバスティアン・カステリョー——宗教寛容のためのたたかい』 出村彰訳、新教出版社、2006年、とくに、第一、第四、第八の各章。

なお、ティリッヒは、「キリスト教思想史講義」の中で、「敬虔主義と合理主義との共通点」として「神秘主義的要素」(「内なる光」「内なる真理」)を挙げているが(Paul Tillich, *A History of Christian Thought, From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (ed. by Carl E. Braaten), Simon and Schuster, 1972(1967/68), p.315. )、これは、近代の自律性の根源を問う上で示唆的である。こうした点についての説明は、今後の研究課題とされねばならない。こうした問題連関から、次の文献も参照。

田村一郎 『ドイツ観念論における「自律思想」の展開』 北海道大学図書刊行会、1989年、とくに、ヘーゲルとルターを論じた第3編第二章を参照。

川中子義勝 『ハーマンの思想と生涯——十字架の愛言者[Philologus crucis]』 教文館、1996年。

<sup>6</sup> ポスト近代の状況下で問われている宗教的多元性については、次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教思想と宗教的多元性」、『宗教研究』(日本宗教学会)第75巻、329-2、2001年、199-245頁。「宗教的多元性とキリスト教の再構築」、星川啓慈・山梨有希子編 『グローバル時代の宗教間対話』 大正大学出版会、2004年、121-157頁。

<sup>7</sup> 森田雄三郎 「現代神学の動向」(1987)、『現代神学はどこへ行くか』 教文館、2005年、46-47頁。

<sup>8</sup> キリスト教における近代への適応は、常にその反動を伴ってきた。近代キリスト教思想史は、反近代の思想系譜という観点から記述することも可能であり、現代アメリカにおけ

る創造論者（反進化論運動）は、こうした文脈での思想的な位置づけが必要な研究対象なのである。これに関しては、次の拙論を参照。

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、178-180、205-222頁。

<sup>9</sup> 真理論に関しては、次の文献を参照。

神野慧一郎「真理論の系譜」、『新岩波講座哲学2 経験 言語 認識』岩波書店、1985年、281-312頁。

<sup>10</sup> この近代的知の動向を突き詰めたものとして、論理実証主義を位置づけることができる。論理実証主義については、次の文献を参照。

飯田隆 『言語哲学大全 ——意味と様相（上）』勁草書房、1989年、45-117頁。

<sup>11</sup> これは、社会構築主義（あるいは社会構成主義）や知識社会学とも関わる問題であるが、キリスト教研究においても、その影響はかなり広範な研究領域に浸透している。たとえば、初期キリスト教から教父時代にかけてのキリスト教的家族・家の教会を扱った、次の論文などは典型的である。

Peter Lampe, "The Language of Equality in Early Christian House Churches: A Constructivist Approach," in: David L. Balch and Carolyn Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Eerdmans, 2003, pp.73-83.

なお、こうした社会構成主義との関連を神学自体の方法論・視点の中に明確に位置づけたものとしては、次の文献が挙げられる。

Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress, 1987, pp.21-28.

Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Harvard University Press, 1993.

<sup>12</sup> 波多野精一『宗教哲学序論』（1940年）における宗教哲学は、方法論的に、この文脈に位置づけることができる。「宗教的体験の理論的回顧その反省的自己理解」としての「宗教哲学」（『波多野精一全集 第三巻』岩波書店、1968年、245頁）は、宗教的体験をめぐる現代宗教学（実証主義）の事実性理解と、反省・理解をめぐる誤れる宗教哲学（合理主義、そして超自然主義）という二つの立場の克服を目指している。こうして、体系構築へ向かう理論的認識と体験的な事実の尊重という二つの契機をいかに統合するかが、宗教哲学の方法論的な課題として提示された。

<sup>13</sup> 近代あるいは近代精神を、自然と歴史（自然主義と歴史主義）という相互に緊張関係にある二重の問題において理解するという発想は、たとえば、トレルチに見いだすことができる（*Das Wesen des modernen Geistes* (1907), in: *Gesammelte Schriften* 4, S.297-338など）。近代的知は、自然と超自然という枠組みにおける自然主義（超自然主義の克服）から、自然の歴史性の認識（18世紀の自然史叙述から進化論・宇宙生成論へ）へと自然主義を自己再帰的に改訂しつつ進展してきたと言える。この意味で、20世紀の相対性理論と量子力学の

登場も、近代的知自体の進展として十分に解釈可能であって、近代とは質的に異なるものとしての「ポスト近代」への転換を論じる上での自然科学における事例といった仕方で単純化できるものではない。

<sup>14</sup>ギデنزについては、注1で挙げた『キリスト教と近代化の諸相』（2007年度研究報告論集）に所収の次の拙論を参照。

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」、『キリスト教と近代化の諸相』（2007年度研究報告論集）現代キリスト教思想研究会、3-18頁。

<sup>15</sup>キルケゴールは、『死に至る病』冒頭で、人間（精神、自己）を自己関係性から論じており、これは、その後、再帰性・参照性・言及性という仕方で問われることになる問題を先取りしたものと言える。キルケゴールは、実存性、主体性、逆説性の主張において、ヘーゲル主義的な近代精神を批判した思想家として論じられることが少なくないが——これ自体は正当な解釈であるとしても——、おそらく、こうした見方の一面性は『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』を精密に読むならば明らかであろう。

<sup>16</sup>ガリレオ、デカルト、ニュートンにおける近代科学の成立（17世紀の科学革命）については、次の文献を参照。

小林道夫『科学の世界と心の哲学——心は科学で解明できるか』中公新書、2009年、4-32頁。

<sup>17</sup>こうした点の詳細については、次の拙論を参照。

芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、67-163頁。

<sup>18</sup>ここで論者の念頭にあるのは、「科学的神学」を提唱するマーフィの議論である。Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Cornell University Press, 1990.

<sup>19</sup>専門学会の誕生（19世紀）がもたらした知的世界の変動によって、キリスト教思想が大きな影響を受けた例としては、生物学の専門学会の誕生と進化論論争（「宗教と科学」対立図式の形成と普及）との連関を挙げることができる。この点については、マクグラスの一連の研究が存在するが、これを扱った拙論として、次の文献を参照。

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、206-208頁。

<sup>20</sup>これについては、文学、とくに英文学の誕生に関して、多くの議論がなされている。

「文学に関するもろもろの定義が現在のようなかたちをとりはじめたのは、実のところ、『ロマン主義の時代』以降のことだ。『文学』という言葉の中に現代的な意味が発生したのは十九世紀なのだと言ってもよい」（T.イーグルトン『文学とは何か——現代批評理論への招待』大橋洋一訳、岩波書店、1985年、30頁。Terry Eagleton, *Literary Theory. An Introduction*, Basil Blackwell, 1983, p.18）

「識字層の拡大と国教会および福音主義的な非国教会の布教活動がこのような悲惨な目に遭っていた労働者階級に対して活発に行われたことも事実です。そして、そのような中で、彼らに向けた宣教的なキリスト教大衆文学作品の創作活動が芽生えたのでした。」（高柳俊一『英文学とキリスト教文学』創文社、2009年、9頁）、「聖書の代わりとして

の文学作品」(同書、167頁)。

<sup>21</sup>キリスト教神学の個人化は、神学思想が共同体(たとえば、教派的伝統)の制約から比較的自由に構想されるという現代の神学思想状況において確認できる動向である。これは、バルト、ティリッヒ、パネンベルク、モルトマンらの教義学や組織神学の構想が、第一義的には、それぞれの著者の個人的思想として読まれるべきであるという広く承認された事態に対応している。しかし、こうした神学思想の個人化は、トレルチが『社会教説』で論じた近代のスピリチュアリズムスとの関わりで理解すべきかもしれない。トレルチと近代の徹底的個人主義の問題については、次の文献を参照。

Bradley E. Starr, Individualism and Reform in Troeltsch's view of the Church, in: *Modern Theology*, vol.7, No.5, 1991, pp.447-463.

<sup>22</sup>この点については、次の拙論を参照。

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会『「キリスト教学」再考―日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録』2009年、52-71頁。  
なお、この拙論を受けて展開された、日本基督教学会第57回学術大会シンポジウム(北海学園大学、2009年)における論者の発題「キリスト教学の可能性―伝統とポストモダンとの間で」は、学会誌『日本の神学』49に掲載予定である。

<sup>23</sup>日本の思想界では、各学問領域に対応して大規模な学会が存在する一方で、近年比較的小人数の研究集団や小規模な学会が多く誕生し、それぞれ特徴的な活動を行っている。これは、知的世界の活性化にとって中間共同体の有する意義を考える上で、興味深い動向である。

<sup>24</sup>第二次世界大戦以降の大学改革による大学の大衆化とそれに連動した近代的な教養主義の解体は、近代の知的制度としての「大学・学会・出版」システムを大きく変容させてきた。これに近年の出版の電子化の動向を重ねるならば、この変化はさらに加速化されるかもしれない。日本における教養主義の解体に関しては、次の文献を参照。

竹内洋『教養主義の没落―変わりゆくエリート学生文化』中公新書、2003年。

<sup>25</sup>大衆社会の文化状況の特徴の一つとして、近代以前(そして近代に入ってから)の間)には、特定の社会層が支えてきた「文化」的営みが、多くの人々(いわゆる大衆)の手に届くものとなったことが挙げられる。音楽も絵画・彫刻も、文学も詩も、いつでもどこでも享受することが可能であり、「だれでも芸術家になれる」状況にある。キリスト教的知に関しても、これがだれでもキリスト教研究者となれるという事態に実際に到達するかは別にしても、このことに有利な条件は確実に広がりつつあるように思われる。

<sup>26</sup>この観点から、宗教改革、とくにその聖書主義の意義について考察することは、興味深い研究テーマとなるであろう。日本において、「聖書研究」(Bible Study)と呼ばれる信徒活動が定着していることは、キリスト教が聖書というテキストを介して、知の大衆化の傾向性・可能性を有していることと無関係ではないように思われる。

<sup>27</sup>この点については、パネンベルクの次の論考が簡潔かつ的確な議論を行っている。

---

Wolfhart Pannenberg, *Die Kriese des Schriftprinzips* (1962), in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967(1979), S.11-21.

<sup>28</sup>近代聖書学は、近代歴史学の方法論（いわゆる歴史的批判的方法）を歴史的文献としての聖書に適用するところに成立したものであり、その方法論的な諸前提――批判、類比、相互作用・連関――の分析としては、トレルチの古典的研究（「神学における歴史的方法と教義的方法とについて」1900年）が存在しており、またパネンベルクはこの諸前提が方法論的な人間中心主義という原理に基づいていることを明確に示した。

Wolfhart Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte* (1959), in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967(1979), S.22-78.

しかし、現代において問題とされるべきことは、トレルチが分析したような歴史的思惟（トレルチ・タイプの歴史概念）が、キリスト教研究で歴史を問う上で適切なのかという点である。この点で、20世紀以降の歴史学における方法論的進展をキリスト教研究にいかにつなぐかが問われていると言えよう。その意味で、次の文献で展開されたリクルの歴史論は興味深い。

Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome (1983), (1984), (1985), Seuil., La Mémoire, L'Histoire, L' Oubli, Seuil, 2000.

<sup>29</sup>たとえば、次の文献など。

Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Quelle & Meyer, 1977(1991).

Marcus J. Borg (ed.), *Jesus at 2000*, Westview Press, 1997.

<sup>30</sup>哲学の変容は、キリスト教思想と比較的緊密な関係にあった諸潮流を越えて、広範に広がりがつつある。たとえば、キリスト教思想との接点が比較的希薄であった分析哲学の伝統においても、新しい動向が確認可能であって、プラグマティズムにおける宗教論（ローティなど）は、キリスト教思想の観点からも注目に値するのではないだろうか。この点については、現代の黒人神学をリードする論者の一人である、コーネル・ウエストが編者に加わっている次の論集を参照――「ウエスト本人は、自分の本領をキリスト教、それも預言者伝統を継ぐバプテスト系の黒人神学者と見做している」（栗林輝夫『現代神学の最前線――「バルト以後」の半世紀を読む』新教出版社、2004年、81頁）――。

<sup>31</sup>キリスト教神学の学問性にとってキリスト論が有する中心的意義については、ダルフェルスが、次の文献で、古代ギリシャ哲学の神学体系との関わりで明解な議論を行っている――「キリスト教神学は本質的にキリスト論であった（また、現在もそうなのである）」（Dalferth, 1988, 38）――。

Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Wipf and Stock Publisher, 1988(2001), pp.35-38.

あしな・さだみち（京都大学大学院文学研究科・教授）