

キリスト教と近代化の諸相 現代キリスト教思想研究会

2008 年 3 月 3～18 頁

近代／ポスト近代とキリスト教 ーグローバル化と多元化ー

芦名 定道

1 問題

本稿は、今回の研究会報告論集「キリスト教と近代化の諸相」のいわば序論に位置づけられるものであり、所収の諸論考に共通する二つの基本的な問題について、考察を加えることを目的としている。その二つの問題とは、近代とポスト近代に関わる時代区分の問題と、近代をキリスト教との関係で論じる際の主要な論点に関わる問題である。以下の第 2 章では、時代区分の問題が、また第 3 章では、近代をめぐる論点が扱われる。そして、第 4 章では、「近代／ポスト近代とキリスト教」というテーマについて、若干の展望を述べることによって、本稿の結びとしたい。

2 近代とポスト近代

(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

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。

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」(dreifache 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るか、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。パネンベルクの思想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りばならなかったものであり、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ブ

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

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。

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。

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

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, *Main Works* 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

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、サブシステム間には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

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。

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)ー。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。

3 グローバル化と多元化

次に、第二の問題、つまり、近代をキリスト教との関わりで論じる上での諸論点の確認へと議論を進めよう。これまでの議論からわかったことは、近代あるいは近代化とは、特定の地域や伝統内部の問題ではなく、いわば地球規模で進展しつつある動的プロセスであり、現在グローバル化と言われている動向と重なり合うことーおそらく、1980 年代以降論じられるグローバル化 (第 2 の波) に対して、グローバル化の最初の波というべき動向が 19 世紀後半に指摘できることを考えれば、グローバル化はまさに近代的現象であることが了解できるであろうー、そしてこの動的プロセスの進展の程度や形態は地域や伝統において大きく異なり、多様な仕方での多元化を引き起こしていることである。したがって、近代とキリスト教との関わりを論じる際には、グローバル化と多元化という特性に留意しつつ、議論を進めることが必要になる。

(1) 近代化の動態

近代化とは、地域を越えて地球規模で進展する歴史的動向である。もちろん、こうした広域規模の特定秩序の構築は、近代以前にも様々な仕方 で存在していた。たとえば、古代ローマ帝国における地中海文化圏や東アジアの漢字・儒教文化圏などは、軍事や経済を含めた広域圏を形成し、現代のグローバル化の先駆的形態とも言える。しかし、中世ヨーロッパにおけるラテン語文化圏（キリスト教的統一世界）の例を挙げるまでもなく、グローバル化とは単純な一元化・一様化ではない。農業と都市の発展に伴い、中世世界には商業的ネットワークが構築され、またラテン語を共通語とする学問世界（情報ネットワーク）が存在していたが、ヨーロッパ・キリスト教世界といっても、西欧、中欧、東欧という区分が示唆するように地域における多様性（そして地域内部での多元性）は無視できない。実際、近代化についても、西欧、中欧、東欧の間における差異は、顕著である¹¹。同様の点を、東アジアの広域文化圏内での中国、朝鮮半島、日本の間に確認することは容易であろう¹²。

したがって、近代という歴史時代と近代化の動向を論じる場合、一方におけるグローバルな傾向を確認しつつも、多様性・多元性に対する正当な評価が必要になる。同様の事態は、伝統・民族やサブシステムについても指摘できる。たとえば、近代化への対応に関して（とくに、19世紀において）、ローマ・カトリック教会とプロテスタント諸教派との間には明確な差異があり、それは、ヨーロッパ世界内部における近代化をめぐる多様性、あるいは国民国家内部での多元性を生み出した¹³。また、すでに指摘した近代的システムを構成するサブシステムの間には、その伝播速度に関して大きな差異が見られ、そのため、一つの地域や国家においても、サブシステムの近代化には時差が生じることになり、それは、サブシステムに関わる領域や階層における近代化のずれを帰結する一時的差の関係で遅れて近代化した領域がようやく近代化を

¹¹ （川崎、1998、51-58）においては、アーレントが「西欧型」ナショナリズムと「東中欧型」ナショナリズムの相違（アーレントによるネーションの定義があてはまるのは、前者の典型的な国民国家であること）、政党制におけるイギリス型と大陸型との違い（政党制におけるイギリス型の例外的性格）を意識していた点が論じられているが、これは、ヨーロッパ世界における地域的な多様性を示唆するものと解することができる。

¹² この東アジアの多様性については、次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道「東アジアにおける宗教的寛容と公共性」紀平英作編『グローバル化時代の人文学 対話と寛容の知を求めて【下】共生への問い』（京都大学文学部創立百周年記念論集）京都大学学術出版会、2007年、279-301頁。

¹³ 例えば、19世紀後半からワイマール期にかけてのドイツの宗教状況に関しては、ドイツの近代化への関わり方と関連して、教養市民の世界、社会主義労働者の世界、農民層などを基盤とした領邦教会に属する大衆の世界という三者からなる多元的状況を見いだすことができる（芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、38-45頁）。野田宣雄は、『教養市民層からナチズムへー比較宗教社会史のこころみー』名古屋大学出版会、1988年、などにおいて、このドイツ・プロテスタント世界の状況をドイツのカトリック世界やイギリスと比較することによって、「なぜカントとゲーテの国でヒトラーが？」という問いに宗教社会学的に迫

完成しようとするときに、早く近代化が進んだ領域ではすでにポスト近代へ移行しつつある、といった事態も発生する。これは、農業と工業といった産業間の差異、都市と農村との差異、世代間の差異といった錯綜した多元性となって現れる。「近代とキリスト教」という問題に取り組む場合、これらの多元性についての具体的で実証的な研究が参照されねばならないであろう。

(2) 国民国家とナショナリズムー近代のメルクマールとしてー

前章では、近代のメルクマールが近代を論じる側の視点に関係していることが確認され、とくに、近代科学と近代奴隷制とが取り上げられた。もちろん、この二つのメルクマールを始めとして、設定される諸メルクマールは独立して論じ得るものではなく、実は相互に結びつけて考えられねばならないのである。ウォーカーも指摘するように、近代奴隷制とも結びつく、白人と黒人、ヨーロッパ・アメリカ的とアフリカの、男と女、人間と自然といった様々な二元論・二分法は、近代科学（実証主義的機械論的）が提示した世界像と決して無関係ではない。また、近代的システムを構成するサブシステムに関しても、伝播速度の相違だけでなく、サブシステムの相互連関が問題とされねばならない。たとえば、17世紀から18世紀にかけてのニュートン主義は、ニュートンの科学の担い手であると同時に、18世紀に確立する中道的な議会制民主主義（穏健な立憲君主制・国教会体制）を支持するものとして機能し¹⁴、さらに産業革命の展開を促し資本主義経済の定着と植民地主義ともつながっていたのである。そこには、サブシステム相互の促進作用を確認することができる。したがって、近代という時代区分を論じる際には、サブシステムの相違だけではなく、その相互性あるいは全体性を考慮しなければならない。

では、その相互性と全体性はどのように論じられるべきであろうか。この点に関しても様々なアプローチが考えられるが、ここで注目したいのは、「国家」「政治」の問題である。というのも、グローバル化の進展は、国民国家の意義を相対化し、政治に対する経済の一定の優位をもたらしたがーグローバル化において国家の論理と資本の論理との対立が顕在化してきていることー、近代という時代区分を考えると、国家や政治が、諸サブシステムをいわば統合する位置を占めていることは疑いもないからである。トレルチは、ルネサンスと宗教改革から17世紀までの古プロテスタンティズムと啓蒙的近代以降の新プロテスタンティズムとの区別を主張したが、これは、国家・政治という観点から言えば、18世紀以前と以後における絶対王制と国民国家（近代ナショナリズム）との連関に対応させることができる。近代における絶

ろうとしている。

¹⁴ これは、科学のレトリック性、あるいは科学のイデオロギー性として一般化できる問題であるが、この点については、（芦名、2007、154-161）を参照いただきたい。

対王政や国民国家・ナショナリズムについては、シュミットやアーレントの古典的研究から、最近の大澤真幸の研究（『ナショナリズムの由来』）まで、参照すべきものは多く存在する。ここでは、ポイントのみを指摘しておこう。

シュミットは、『政治神学』（1922）において、「絶対君主制は、対立抗争する利害や同盟の闘いに裁定を下し、それによって、国家的統一を基礎付けた。国民が表す統一はこの決定主義的性格を有していない。それは有機的統一であり、その国家意識と共に、有機的な国家総体という表象が成立するのである」（Schmitt, 1922, 62）と述べているが、この絶対王政と国民国家（国民意識）との関係（転換）は、近代というシステムを理解する上で重要な意味を持っている。絶対王政を支える論理は、カントローヴィチの言う「王の二つの身体」論（自然的身体と政治的身体）との連関で¹⁵、しかもその意味では、キリスト教神学との関わりで理解されねばならないが――「王の二つの身体についての教説が、ヨーロッパにおいてのみ、すでに述べたような二つの特徴を備えた完全なものになったのは、その最もあからさまな源泉がキリストの身体だったからだ」（大澤、2007、196）――、この絶対王政の特性は国民国家あるいはネーションにおける普遍主義と特殊主義の両義性（ibid., 393）、つまり国民国家の基本的特性へとつながってゆく。これは、アーレントが問題にした「国家」（法的制度）と「ネーション」（歴史的文化的統一体としての自己意識）との矛盾と結びつくものであるが¹⁶、キリスト教に即して言えば、普遍的キリスト教会と特殊的キリスト教会との二重性と言うこともできる。現実のキリスト教は普遍主義と特殊主義との両義性によって規定されているのであり、この二重性が、ネーションの二重性と交差するところに、「近代とキリスト教」という問題の基本構造が見いだされねばならない。

（３）近代の構造

「近代とキリスト教」を論じる上での第三の論点は、近代というシステムの構造上の問題である。ここでは、ギデنزの「再帰性」（reflexivity）概念――「A についての言及が、A 自体に影響を与えること」――に注目することによって、近代特有の構造について論じてみたい。

まず、問題の再帰性であるが、この概念は、ギデنزの議論によって初めて登場したのではなく、それ自体長い思想史的前史を有する概念であることに留意しなければならない。つまり、自己反省や自己参照という仕方で問題とされていた問題圏に、「再帰性」は属しているのであ

¹⁵ カントローヴィチを政治神学の文脈で論じた研究として、深井智朗『政治神学再考――プロテスタンティズムの課題としての政治神学』聖学院大学出版会、2000年、52-67頁、を参照。

¹⁶ この点については、（川崎、1998、46-51）を参照した。なお、この文脈で問題となる、国民、人民、民族、民衆、そして人種といった諸概念について論じる場合には、これらの虚構性に留意し、過度の実体化は避けねばならない（小坂井敏晶『民族という虚構』東京大学出版会、2002年）。

る。とくに、注目すべきは、反省や参照という概念は、人間存在の基本構造に関して使用され、精神や自己といった人間理解の基礎概念として位置づけられることである。この典型的な議論として、キルケゴールの次の有名な文章を挙げることができるであろう。

「人間とは精神である。精神とは何であるか？ 精神とは自己である。自己とは何であるか？ 自己とは自己自身に関係するところの関係である、すなわち関係ということには関係が自己自身に関係するものになることが含まれている、――それで自己とは単なる関係ではなしに、関係が自己自身に関係するというそのことである。」（キルケゴール『死に至る病』斎藤信治訳、岩波文庫、20頁）

キルケゴールが問題にする「精神」「自己」としての「人間」とは、「関係が自己自身に関係する関係」という仕方での自己関係、つまり自己参照性によって特徴付けられている。自己関係は、反省や参照（あるいは言及性）一般がそうであるように、自己自身に関係することによって、最初の自己関係を変化させ、そこに生成のプロセスを生起させる。これは変化における自己同一性あるいは自己同一性の変化、さらには自己言及のパラドックスなど、人間存在に特有の問題を派生させる。ギデنزが近代を論じる際に使用した再帰性とは、こうした人間存在の基本構造に根差しているのであるが、近代社会も人間存在の事柄であることを考えれば、これは当然のことと言える。

しかし、ギデنزの再帰性は人間存在の基本構造に根差しながらも、そこに近代特有の現実性を施したものであり、それは、「制度的再帰性」という表現において確認することができる（人間存在の基本構造の近代特有の特殊的現実化・形態化）。つまり、再帰性が社会制度として存在すること、ここに近代的システム特有の問題が認められるのである。

この問題は、社会構造から自己・人格性にまで及ぶ広い射程を有しているが¹⁷、以下においては、制度的再帰性が近代的知のあり方を規定し、神学的知にもその反映を見ることができる点

¹⁷ ギデنزにおいて、「再帰性」の問題は、社会構造から、自己のアイデンティティ（存在論的安心、実存的不安）やライフスタイル、そして自己の再帰的プロジェクトの下で抑圧されたものの回帰と宗教まで、広範な問題領域において展開されている。再帰性、自己参照性、自己関係をめぐる同様に射程の広い議論は、システム理論を背景としたルーマンやドゥルーズといった現代の思想家にも見いだされるものであり、再帰性をめぐっては、今後、こうした現代思想の諸潮流における諸論の比較検討が必要になると思われる。たとえば、ルーマンにおける、論理学的システム論的な再帰性概念の社会システムへの適用と、ギデنزにおける、情報学的言語的な再帰性概念の人格的自己と行為系への適用という対比が可能かもしれない。なお、ルーマン（とくにルーマンの宗教論）については、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年、93-99頁、を参照いただきたい。また、ドゥルーズをこの議論の文脈に登場させることには、異論が生じるかとも思われるが、再帰性を頭々に主題化させていないとは言え、『差異と反復』（財津理訳、河出書房新社、1992年。Gilles Deleuze, *Difference et repetition*）の第二章後半で言及されたシステム論は、ルーマンとそれと同一の論点を扱っており、再帰性に関連した議論とドゥルーズを結びつけることは決して不当ではない。

についてのみ、指摘するにとどめたい。

近代的知の特性は、「モダニティでは根本的懐疑の原理が制度化されており、そこではすべての知識は仮説のかたちを取らざるをえない」(Giddens, 1991, 3)という点に現れている。これを典型的に示しているのが、近代科学における知の形態である。再帰的な知識とは、一度確立されれば不動の地位を獲得する知識、あるいは一切の懐疑をあらかじめ超越しているすべての知識の根拠といったものではなく、絶えず自己に参照的に関わることによって、繰り返し検証されることを自らの内に組みこんだ知識、つまり、「仮説 - 経験的検証(実験)」プロセスにおいて構造化された知識である。そして、こうした再帰的な知が、科学者集団という担い手によって制度化されているところに近代的知が成立しているのである。

こうした知の仮説性の意識は、それと一見対極にあるかに見えるキリスト教神学においても確認できる。ダルフェルスは神学的知の特徴について、次のように指摘している。「自己言及的な精神的活動」である「反省」あるいは「自己反省」は知一般を構成しているものであるが、これは神学にも妥当しており(Dalferth, 1988, 49)、「キリストにおける神の救済的な啓示は、常にキリスト教神学にとって中心的であり続けてきたが、近代神学においてはじめて、17世紀に提起された認識論的問題の圧力のもとで、啓示論が重要なものとなった」(ibid., 39)。つまり、近代における神学的知においては、知の内容をめぐる議論(神学体系の本論)に対して、知識の獲得の仕方や知の真理性の判定に関わる方法論的手続きについての議論(神学のプロレゴメナ)がしだいにより大きな比重を占めるようになる。これは、いわば神学的知における再帰的メカニズムの作用というべき事態であり――この背後には、パネンベルクが指摘している宗教戦争後の教派的多元性の状況が存在する――、その傾向はまさに制度化(大学と出版)されることによって現代に及んでいる。そして、パネンベルクやヒックにおいては、神学的知の仮説性がテーマ的に取り上げられるに至る¹⁸。このように、制度的再帰性が人間存在の再帰性の近代特有の具体化であることは、神学的知のあり方からも確認できるのである。

4 展望

これまで本稿では、「近代の時代区分」や「近代とキリスト教」について、論点をしばって議論を行ってきた。では、以上より、ポスト近代については、どのような議論が展開できるのだろうか。

¹⁸ パネンベルク神学における仮説性については、深井智朗『超越と認識――20世紀神学史における神認識の問題』創文社、2004年、を参照いただきたい。また、ヒックについては、小倉和一「ヒック宗教的多元論の科学論的構造」(『基督教学研究』(京都大学基督教学会)第19号、1999年、99-111頁)において、詳細が論じられている。なお、ヒック自身による議論としては、次の文献を参照のこと。

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

(1) ポスト近代は始まったのか

近代が中世とポスト近代の間の時代区分であり、しかも時代区分する者の視点によっていつからいつまでが近代かについての議論がわかれることはすでに論じたとおりであるが、これはポスト近代にも基本的に妥当すると思われる。ウォーカーは、「ポスト近代は何らかの共通の一群の教説を指示するというよりも、むしろ広まった所感を指し示している」(Walker, 2004, 3) というグリフィンの言葉を紹介しているが、近代もポスト近代もいわゆる本質概念によって実体論的に規定できるものではなく、相互にゆるやかに結びついた諸メルクマールの流動的な集合体として捉えるべきものである。それゆえ、どのメルクマールに注目するかで、ポスト近代がすでに始まったか否かについて見解が分かれるのも当然と言わねばならない。

たとえば、ポスト近代の震源地の一つである芸術について言えば、近代を特徴付ける様式を規定し、それが解体し次の様式にとって代わられることにおいて、ポスト近代の開始を主張することは比較的容易である――自然主義や印象派などのモダンアートから、現代芸術の諸様式への移行など――。また、思想や科学を含む知についても、ポスト近代の始まりを確認することは困難ではない。ニュートン力学をモデルとした近代的科学のパラダイムから量子力学的な科学的知へ移行、現代思想におけるポスト近代の流行など、事例は次々に追加することが可能である。では、近代は終焉しポスト近代が始まったのか。

確かに、近代的システムとして特徴付けられてきたものは確実に変容しつつあり、その意味でポスト近代はすでに始まりつつある。しかし、ポスト近代と近代とは相互に重なり合っており、ポスト近代の萌芽と開始は近代の終焉を必ずしも意味しない。ポスト近代への予感と期待は存在するが、我々は現にいまだ近代に生きている。こうした主張も決して間違いではない。なぜなら、本稿で近代のサブシステムとして挙げた経済と政治について言えば、我々現代人はいまだ近代の内にいるからである。資本主義の市場経済は18世紀の古典的なシステムに繰り返し修正を加えつつ、現代も生き続けており、現代人のリアリティの中枢を占めている。また、議会制民主主義の限界や空洞化といった言説が飛び交うにもからわず――経済システムと政治システムとの関係変化や、グローバル化による国民国家の相対化と存続を含めて――、我々はいまだそれに代わるべきポスト近代の政治システムを捉えていない。ここから二つの解釈が可能になる。一つは、現代は動的に展開しつつある近代の一部分である、つまりポスト近代とは近代内部の自己超越的志向性である、というものであり、もう一つは、まだその全貌を顕わにはしていないが、確かに18世紀から20世紀半ば頃までを規定していた「近代」はポスト近代へと移行しつつある、というものである。

キリスト教神学においても、様々な場面でポスト近代の神学が提唱されているが、これらに

対しても以上と同じ議論が妥当するであろう。そもそも、キリスト教神学には近代どころか、古代や中世の遺産も確かに働き続けているのだから。

(2) キリスト教にとってポスト近代はいかに評価できるのか

この問いについても、近代についてなされる議論がそのまま当てはまるように思われる。たとえば、近代とキリスト教との関係については、次の二つの議論が存在する。一つは、キリスト教（とくにプロテスタント・キリスト教）は近代の母体であり共犯者であるというものである。この立場から見れば、キリスト教は近代的システムと本質的に調和し合致することができる。実際、キリスト教とその神学が近代を特徴付ける多くの事柄（民主主義も市場経済も、進化論的科学も、そしてナショナリズムと全体主義も）と共存可能であることは、キリスト教神学が近代聖書学と結合しう点において確認できる。

しかし、もう一つの、まったく対照的な議論も可能である。つまり、18世紀の啓蒙的近代の確立期に遡るキリスト教における反近代の系譜の存在である¹⁹。これには、19世紀の自由主義神学を批判した20世紀の弁証法神学といったタイプのものから、進化論を批判する創造論者の議論まで様々なものが含まれるが、キリスト教がいわゆる近代なるものと異質であり、さらには原理的に対立することが主張されている。このように、近代とキリスト教との関係といっても、その理解は多様であり、単純な集約を許さないローマ・カトリック教会という同一の伝統の中に、100年を隔てずに、第1ヴァチカン公会議と第2ヴァチカン公会議が存在することが示すように――。

以上のように、近代への関係性が多様であるということは、ポスト近代への関係性も同様に、あるいは更にまして、多様であることを帰結せざるを得ないのではないだろうか。ここにおいても、研究者に対して、どのような視点と立場に立つかが、問われざるを得ないのである。

文献

本稿での諸文献からの引用においては、邦訳が存在するものについては、以下に挙げる邦訳が参照された。しかし、引用に際しては、その邦訳の一部を改変した場合がある点を、お断りしておきたい。

¹⁹ この点については、（芦名、2007、178-180）における議論を参照いただきたい。

(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. Main Works 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

Wolfgang Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

, *Problemgeschichte 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・ギデンズ『モダニティと自己アイデンティティー—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 『アレントー公共性の復権』講談社、1998 年。
- 6 . 芦名定道・小原克博 『キリスト教と現代ー終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001 年。
- 7 . 芦名定道 『自然神学再考ー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。

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科准教授)