

教養研究センター基盤研究講演会 no.7

キリスト教は『世界』をどう取り戻すか

—救済宗教の akosmism を越えて—

日時：2022年11月16日(水) 16:30~18:30

会場：慶應義塾大学日吉キャンパス来往舎2階大会議室

思想のテーマは神か世界か人間かであって、古代（ギリシア）の思想は世界を原理とし、中世（キリスト教的ヨーロッパ）は神、そして近代は人間を原理としたと言われる。近代において人間を原理とした判断の下でキリスト教的神は自然的世界との関りを絶たれ、さらには文化的世界も神喪失に陥ってきた。

宗教は結局、現世拒否の akosmism になるのだろうか。

そうすると、自然的世界は結局エントロピーによって終焉し、文化的世界には「聖化」も「成就」もないことになろう。しかしキリスト教は世界喪失の宗教であり得るだろうか。

そうでないとしたら、キリスト教は世界をどう取り戻すのか。

講師：近藤 勝彦

東京神学大学理事長

司会：小菅 隼人

慶應義塾大学理工学部教授・教養研究センター所員

2022年度 慶應義塾大学
教養研究センター主催
基盤研究 教養研究講演会 no.7

キリスト教は『世界』をどう取り戻すか —救済宗教の akosmism を越えて—

思想のテーマは神か世界か人間かであって、古代（ギリシア）の思想は世界を原理とし、中世（キリスト教的ヨーロッパ）は神、そして近代は人間を原理としたと言われる。近代において人間を原理とした判断の下でキリスト教的神は自然的世界との関りを絶たれ、さらには文化的世界も神喪失に陥ってきた。

宗教は結局、現世拒否の akosmism になるのだろうか。
そうすると、自然的世界は結局エントロピーによって終焉し、文化的世界には「聖化」も「成就」もないことになろう。しかしキリスト教は世界喪失の宗教であり得るだろうか。
そうでないとしたら、キリスト教は世界をどう取り戻すのか。

日時：11月16日(水) 16:30~18:30
場所：慶應義塾大学日吉キャンパス
来往舎2階大会議室
対象：研究者・塾生・教職員・塾員
★入場無料・予約不要★

近藤 勝彦（東京神学大学理事長）
高校生のときプロテスタント教会で洗礼を受け、教師・伝道者として献身する志を年々果たした。
東京大学文学部哲学科卒業、東京神学大学修士課程修了。日本基督教団牧師として勤め、ドイツのチュービンゲン大学に留学。ユルンストホルムの研究で神学博士。
その後、東京神学大学教授、学長を経て、現在は同大学理事長、銀座教会協力牧師。専門は組織神学。
著書に『キリスト教倫理学』『キリスト教弁証学』『キリスト教教義学上・下』。その他説教集『死のただ中の命』（いずれも教文館より出版）。

講師略歴

近藤 勝彦（東京神学大学理事長）

1943年、東京都生まれ

専門領域 組織神学

1966年：東京大学文学部哲学科卒業

1970年：東京神学大学大学院修士課程修了

1973年：ドイツ留学 チュービンゲン大学神学博士号取得

1986年：東京神学大学教授

2009年：東京神学大学学長

2020年：東京神学大学理事長就任（現職）

著書

『キリスト教倫理学』『キリスト教弁証学』『キリスト教教義学上・下』、その他説教集『死のただ中の命』（いずれも教文館より出版）など。

キリスト教は『世界』をどう取り戻すか

—救済宗教の akosmism を越えて—

東京神学大学理事長 近藤 勝彦

小菅 (司会) 皆様、本日はお集りいただきましてありがとうございます。私は慶應義塾大学教養研究センター所員で、理工学部教授の小菅隼人と申します。「基盤研究 教養研究講演会」のコーディネートをしております。

本日の「基盤研究 教養研究講演会」は、春学期の小友聡先生おともさとしに続いて、キリスト教の分野からお招きをしております。

この基盤研究は、教養研究センターが「教養とは何か」「教養はどのような目的を果たすか」ということを追求するために専門家をお招きして、教養に興味がある皆様と一緒に議論をしたいということで始めております。

したがって、いわゆる一般向けの啓蒙講演会とは趣を異にしております。皆さんとライブリーな議論を通して、テーマを深めていきたいと考えております。

さて、本日は「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか—救済宗教の akosmism を越えて—」ということで、近藤勝彦先生こんどうかつひこにご講演をお願いいたします。

近藤先生は、お手元の資料*(文末掲載)にご紹介されておりますとおり、東京神学大学の理事長です。高校生の時にプロテスタント教会で洗礼を受けられ、牧師・伝道者として献身することを与えられました。

東京大学文学部哲学科卒業後、東京神学大学修士課程、日本基督教団牧師としてしばらくお勤めされました後にドイツのチュービンゲン大学に留学されて、エルンスト・トレルチの研究で神学博士号を取得されております。

その後、東京神学大学教授・学長を経て、現在は東京神学大学理事長兼銀座教会の協力牧師でおられます。専門は組織神学です。

ご著書は多数ございます。『キリスト教倫理学』『キリスト教弁証学』『キリスト教教義学上・下』そのほか説教集を出版されております。

本日の講演に際しては、小友聡先生のとくと同じく、山梨県の勝沼教会牧師である船戸良隆先生にご仲介をいただきました。本日もいらしていただいております。船戸先生、どうもありがとうございました。

それでは早速、近藤先生のお話を伺いたいと思います。近藤先生、よろしく願いいたします。

近藤 ご紹介いただきました近藤勝彦でございます。よろしく願いいたします。

本日は最近私自身が考えていることでよければお話ししますということで、自分なりに考えている疑問と自分なりに解決の線を探求して、お話ししたいと思います。

私は学問的専門としては、今ご紹介にありましたように、キリスト教の組織神学という分野です。これは聖書の研究や歴史の研究とは違って、それに基づきながら「現代の教会がどういう信仰で歩んでいるか、歩むべきか」ということを提示する学問です。組織神学は大体大きく3分野、倫理学、弁証学、そして教義学があります。本日は教義学的な関心、教義学的な書物を最近著したりしたものですから、その延長線でそこで感じていることをお話ししたいと思って参ったわけです。全然問題がずれているというか、とても受け止められないという気持ちにおなりになるのではないかと心配しておりますが、ご容赦いただいて、お話しさせていただきます。

題の説明をしますと、「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか」。「コスモス」をどう取り戻すかということは、背後にあるのは、神学の反省なのです。神学をいろいろ学んできて、「世界」を失って、つまり「世界喪失」に陥っていやしないかという、疑問を持っているわけです。

キリスト教神学は「世界」を取り戻さなければならないという、気持ちを持っているというのが1つあるのです。

その副題として、「—救済宗教の akosmism を越えて—」これは、救済宗教というのはそもそも akosmism になるものだという主張があるわけです。だから「世界」のことなど打ち捨てて、ということがあるわけです。私はこのテーゼに反対したい。

このテーゼの背後にはマックス・ヴェーバーがいるのです。特にマックス・ヴェーバーの『中間考察』の中でこの問題は触れられております。その点で、ヴェーバーの考え方とちょっと接触しますが、最終的にはちょっとずれるのではないかと、そんなふうに思っています。

私自身の立場は神学的に考えるという形ですので、その点为本日皆さんにどれだけご理解いただけるかは心配をしているのです。

今、問題を説明いたしましたけれども、この問題の解明

のために、キリスト教の「世界喪失」ということは一体どうということなのか。それから、逆に「世界」のほうから言うと、「世界」が「神」を拒否しているといえますか、「世界の神喪失」あるいは「世界のキリスト教喪失」と言ってもいいのです。世界は神喪失に、キリスト教は「世界喪失」になっていやしないかという問題なのです。

この問題の出発点を考えてみますと、人間の考え方の中に、よく言われることですが、究極的な実在をどう考えるかということで、3つの考え方がある。

究極の実在とは「コスモス」であって「世界」であったという考え方と、究極の実在は「神」であるという考え方。そして究極の実在は「人間」なのだという考え方。ですから「世界」を原理として考えるのか、「神」を原理として考えるか、「人間」を原理として考えるか。こういう3つの原理的な考え方、究極的リアリティというものをどこに根拠を置いて理解するかという、考え方の分け方があります。

既にキリスト教文化から出ている考え方ではないか。人間をそれほどまでに高く持ち上げるということは、一体どうしてか。つまり究極的原理で「世界」か「神」か「人間」か。それほどまでに人間を高く持ち上げるのは、その背後にキリスト教があるからという考え方になるとも言えるわけです。これをキリスト教、ヨーロッパの思想史に当てはめて、キリスト教、あるいはキリスト教化される以前の古代ギリシャ、または古代ヘレニズムと広げてもいいと思います。古代ギリシャは「コスモス」で考えていた。ソクラテス以前の思想家などを考えてみると、そういうことが言えるのではないかと。

しかし、古代が「コスモス」を実在の根拠とするのに対して、キリスト教の中世は、「神」を実在の根拠として、全てのものをそこから考えた。

それに対して近代は「人間」を原理化した。これはデカルトの「cogito ergo sum (コギト・エルゴ・スム)」という言葉でも、「res cogitans (レス・コギタンス)」は具体的な「人間」ということになります。人間を基盤として近代は成立を始めたと言われる。

その考え自体がキリスト教の影響もあるのではないかと、例えばデカルトとアウグスティヌスの関連を指摘する歴史家・思想家もいるのではないかと思います。アウグスティヌスの独白録『ソリロキア』は「神と魂とを知りたい」、「それ以外はいいのか、それ以外は要らないか」という問いです。「要らない」と答えるわけです。そこに非常に原理的に高く人間が上げられて、「神」と「人間」とな

ります。この人間の位置というのは非常に高くなる。例えばそれがデカルトに通じていくという理解も時にはなされるということなのです。

ですから、近代が人間中心あるいは人間を原理化させて、そこから世界についても神についても説明し出すということになった。それほどまでに人間を高くしたのは、既にキリスト教の影響だと。これはカール・レーヴィットなどもそのように捉えていたと私は記憶しています。

この「人間」を原理とする立場、それは近代であって、特に18世紀、啓蒙主義を経て、その考え方が世俗化にもいきます。やがて「神」の位置は見失われていくこととなります。「人間」からも「世界」からも「神」は追放されると言えなくはないです。初めは「世界」から追放されます。「人間」からの追放ということはなかなか言えないだろうと、私は思います。

そのようにして近代のキリスト教は「世界喪失」になりはしなかったか。そういう疑問を持っているわけです。それに対して「人間喪失」になったかということ、それはそれほど深刻な問題にはならなかったのではないかと。キリスト教は今、「人間を回復しなければならない」と言えなくはないかもしれません。人間を本当に見失っていないかという問いは、いつでもある問いです。しかしキリスト教は非常に中核的なところに人間を追い求め、神を見ているので、キリスト教の生き方が「人間喪失」になるということは、「世界喪失」と比べれば非常に希薄だろうと思います。

ですから、キリスト教がいかにして「人間」を取り戻すかというテーマもあるでしょうけれども、世界の問題と比べればそれほどではない。この問いは立てられますが、しかし、私はこの問いには取り組むつもりはありません。

不十分な原稿でところどころ不正確な箇所もあるのですが、その中で今、2ページ目*の上のところは無神論の流れのことを書いておきました。

この辺りの問題、人間学的な無神論が19世紀に出てくるわけです。人間学的な無神論とキリスト教との関係というのは、大きな興味深いテーマになります。もしもキリスト教における人間の喪失とか、人間の回復というテーマを考えるならば、19世紀の人間学的無神論というものとの対話あるいは折衝を考えるべきことになるだろうと思います。これは本日の私のテーマ、問いではありません。

本日は近代世界において、特にキリスト教が「世界」を奪われる、あるいは自ら「世界」を喪失するというこの問題を扱いたいと思っています。

ですから、今の話からしますと、古代は「コスモス」を原理とし、中世は「神」を原理とし、近代が「人間」を原理とする。そして「人間」を原理とする近代世界の中で、キリスト教が「世界」を奪われる、「世界」から「神」が追放されるという経験をしているわけです。

そこで、キリスト教の神学を考えてみて、神学自体が世界放棄というのか、「世界喪失」についてもっと深刻に考えるべきではなかったかという反省を私はしているわけです。

これは近代の経験ですが、私の申し上げるキリスト教は、「世界」をどう取り戻すかという問い、救済宗教は akosmism になるということはない、必ずしもそうではないということをお願いしたいと思います。これはある面、近代においてクローズアップされた問題で、人間を原理とする近代世界の中で、この問題が非常にクローズアップされてきたのではないかと私は感じています。

ただし、ちょっと反省してみますと、古代末期、あるいは中世の初め、その頃から既にキリスト教の「世界喪失」が始まっていたのではないかという問いも実はあるのです。

そのことをちょっとお話ししておきたいと思うのですが、それは終末論の変質という問題です。

キリスト教の信仰、そして思想、それから神学の中に終末論というテーマがあります。「eschatology (エスカトロジー)」です。「終わり」というのは一体何か。「終わり」に何があるのか。「終わり」についての「logos (ロゴス)」です。eschatology は eschaton, eschata、「終わりのこと」という意味です。「終わりのことのロゴス」、eschatology です。終わりの事柄にどのような論理があるのか、どのような筋道があるのかという問題ですね。

この終わりの事柄の議論が終末論 (eschatology) であり、それは「終わりのこと」ですから、キリスト教信仰にとっては希望の事柄なのです。「終わり」ということは、キリスト教信仰で申しますと「神の国の完成」です。

聖書を読むと、マルコによる福音書の第1章、イエス・キリストの第一声、イエス・キリストは何を語ったかという、「時は満ちた。神の国は近づいた」と言ったのです。ですから、この聖書のテーマの中にキリストのファーストボイスがあります。イエス・キリストの第一声は、「神の国は近づいた」です。「神の国」というのは「神の支配」という言葉です。「神の支配」というのは「神の国」とも訳せる。その到来告知が「福音」と言われます。グッドニュースと言われるわけで、神の国の完成によって全ては

大団円といいますか、終わるのだと。その「終わり」を、希望を持って待ち望むという在り方があるわけです。

そこで終末論という中で「世界」はどうなるのかです。これは当然、そこで考えられていたことは、聖書の中に黙示文学というのが入っています。黙示文学的な終末論のイメージというのは、「新しい天と新しい地」というようなことも言われます。「完成」が言われるわけです。ただ、一人の人の人生が終わることが意味されるだけではなくて、人間の終わりを意味する。「終わり」というのは、その人の人生の完成でもあります。「終わり」であって同時に telos (テロス)、目的であってまた「完成」でもあるのです。

その「終わり」であり「目的」であり「完成」である神の国、それが全き仕方で来るということになれば、イエス・キリストの第一声「近づいている」は、キリスト教信仰やキリスト教神学のテーマであり、最後は終末論になると捉えられます。その場合、終末論は単なるパーソナルな問題だけでなく、この世界の終末ということでもあるわけです。少なくとも、新約聖書の中で黙示文学のイメージによって語られた終末論の中には、そういう広がりを持った全現実の完成という意味が含まれているわけです。

ところが、その終末論が非常に狭められていくのです。そして、皆さんの中にダンテの『神曲』をお読みになった方がいらっしゃるかもしれませんが、ダンテの『神曲』のテーマは、一人の魂の遍歴で、それが天の国へ、天国へ行く。煉獄から天国へと。あれはその意味で、ダンテの終末論がそこに描かれていると理解することができます。ただし、その終末論は全現実、全世界の終末論ではなく、一人の魂の完成が、その魂の遍歴と成就とが描かれる終末論になっているのです。つまり、終末論がパーソナライズされている。それはある意味で、終末論が狭められているわけです。

ダンテは13世紀の人です。一体終末論の狭まりというのはどこから始まったのだろうかということを探ねますと、それは13世紀、中世の真っ盛り、中世の頂点です。その頃そのような表現がなされている。その出発はもっと前から来ているのではないかと思います。

結論的なことを言いますと、古代末期、紀元3世紀の前半にモンタヌス運動というのがありました。このモンタヌス運動というのは、終末が間近というのを黙示文学の言葉から読み解いて、「何年に世界が終わる」と言いました。こういう言い方は、その後いろいろな説を産んで、キリスト教の歴史は、そういうものをつくりに学んでいるところ

があるわけです。それこそオウム真理教などもそういう世界の最後のようなことを言いました。

モンタヌス自身は200年頃の人ですから、3世紀初頭です。世界が終わるということを具体的な年数で預言したわけです。モンタヌスには2人の女性預言者が右左についていたと言われていますが、それはある意味でその時代のショッキングな出来事でした。これが実はその年、「再臨のキリストが来る」という表現で言われたのですが、モンタヌスが預言したような仕方では来ませんでした。

そういう仕方の終末論、再臨のキリストが登場して世界が崩壊する。そして崩壊をくぐって完成していくという新約聖書のマルコによる福音書の13章とか、ヨハネの黙示録に出ているような非常に壮大な終末論のイメージです。天地万物が崩壊し、新しい天と新しい地が到来するという巨大なる終末論、それはパーソナライズされた終末論ではないのです。全現実の終末論です。それがモンタヌス以後、いわば地下に潜るわけです。

そして、教会が公式的に語る終末論というのは、ダンテの『神曲』に描かれるような、むしろ天上へと魂が昇っていくような終末論になっていくという狭まり、神の国の終末論というよりは、魂の終末論になりました。それを否定する言い方で言えば、「終末論の狭隘化」です。

終末論というのは、ある面で使いようによっては、革命思想になります。モンタヌスが言ったような終末論は地下に潜りますけれども、長い歴史の中で「ゼクテ運動」という分派の中で噴出してくるわけです。

例えば、中世の中でも、フィオーレのヨアキムの名によって、終末論がもう一度起こって来ます。それを用いたアッシジのフランチェスコ派の急進派たち、フランチェスコ派の厳格主義というのがフィオーレのヨアキムの終末論と結びつくわけです。それは一種の革命集団になる。そういう仕方で当時の教会、司祭たちは脅かしを受けました。

そういう意味での民衆、庶民の低層とか潜在意識の中に、社会の意識下に埋もれた終末論があって、それが噴出してくるということが起きるのです。表面における終末論はパーソナライズされた終末論になっています。これは「世界」を喪失していた、つまり「全ての世の終わり」という言い方ではなくなっていたということなのです。

私が言う「世界喪失」ということは、終末論について言うならば、既にもう古代末期、中世の初めにはそれは始まっていたのではないかと思います。

ですから、これは研究上のことで、どの線を強く見るかによって考え方は違ってきますが、世界問題から距離を持

ち世界関係が希薄になっていくという現象は、結構早く始まっている。それとも近代特有のものとするか。これは緻密に考え、調査すべきことと思います。

今、申しましたのは、モンタヌス以来の抑えつけられた終末論の底辺化、地下に潜る現象があり、それとともに表面的には狭められた終末論になっていったという見方です。

宗教改革者たちは、私の言い方で言う「世界の終末」というようなことは言いません。ルターもカルヴァンも言わない。宗教改革者もその意味ではパーソナライズされた終末論が非常に強く出ていると思います。

ですから、終わりの事柄については一人の人の復活の問題、あるいはカルヴァンの言い方で言うと「来るべき生への瞑想」という仕方で終末論が扱われて、「万物の崩壊」とか「新しい天と新しい地」という言い方はなくなってくるという問題が起こります。

キリスト教の中から「世界」が失われるということ、具体的に言うと、神が世界から追われる、出る幕でないと言われるという現象が著しく起きたのはしかし近代であって、これは「理神論」(Deism)と関係するのではないのでしょうか。

Deismというのは、厳密に定義しなければいけないものなのですが、今日は厳密なDeismよりは、Deism的な考え方を広げてお話ししたいと思っています。

Deismは非常に狭く考えると、ロックとヒュームの間です。ロックはまだDeistではなかった。ヒュームはもはやDeistではない。ロックとヒュームの間時代というのは、そんなに長くないです。その時代のキリスト教思想の中に、特にイングランドにDeismが出るわけです。

Deism的な考え方というのはどういうのかということ、神は世界を創造し、時計細工人のように、見事な世界を創造する。見事な細工師である神が見事な時計を作りますから、作った以上はその時計は自動的に動くわけです。世界は自動的に動くので、神は世界にタッチしなくなるわけです。創造においてタッチしたけれども、その後はタッチしないということになります。

ですから、タッチしない神になると、もはや世界には働かない神になるわけです。それがDeism的な考え方になって、この点がまたニュートンとライプニッツの論争のテーマになるわけです。

ニュートンは通常よくDeistとしてDeismの考え方だと言われますが、実はそうではない。これは日本語で翻訳も出ていますが、アレクサンドル・コイレという人の研

究があって、それによるとニュートンは Deism ではない。理神論では創造されたこの世界に対して、神はもはや働かない。一種、世界は自動的に動いていくことになります。これは特に自然的世界のことを言っていますが、自動的に動いていくので、「慣性の法則」とか「エネルギー保存の法則」の世界観と Deism の世界理解は類似しているわけです。そして、神は創造においては働いたけれども、その後の世界には手を出さない。もし手を出すとすれば、未完成品を作った話になるという言い方です。

ライプニッツはこれを主張しています。ライプニッツは非常に信仰を込めながら、それを主張しています。「神を賛美することにならない」「いちいち世界に手を出す神を語ることは、神を賛美することにならない」と言って、ライプニッツは神を賛美する意味から「神は世界に創造以後はタッチしない」と言うわけです。

これが哲学的にもっとすっきりした表現になったのは、イマヌエル・カントによって、純粹理論理性によって認識されるという仕方で捉えられ、神の問題は世界に働かないということになるわけです。

ですから、カントはそういう意味では「世界から神を追放した」と言えます。これに対して倫理命題や道徳法が強調され、人間の道徳生活、倫理生活の中で神は重大な関わりや働きをすること、これをカントは承認しているわけです。自然的世界では、もはや神は働かないけれど、道徳世界の中では働いているという話になります。

私は今、キリスト教における世界の回復ということ、神学的なテーマとして考えると、1つは「自然的世界に対して神は働かないのか」という問いを立てるわけです。皆さんはびっくりするかもしれませんが、私は自然的世界に神は働くと考えています。神は創造に働くのみならず、創造以後にも働いたもうと私は考えています。

これを神学でどう表現するかというと、神学の中では既にそのことを営んでいる人々がいます。Theology of Nature (セオロジー・オブ・ネイチャー)、「自然の神学」という仕方で、キリスト教の世界回復を遂行します。「自然の神学」という取組によって、創造において働いたもうた神は、なおその後も、「世界に働き続ける」というのです。ニュートンの空間概念に出てくるようなのです。私はこの点は専門外なので、自分の言葉で表現はできません。ニュートンとライプニッツの違いはそこにあったというアレクサンドル・コイレの指摘に非常に興味を持っています。

ライプニッツは安息日の神を語ったけれども、ニュート

ンは仕事日の神を語ったとコイレは説明しています。確かにニュートンの光の議論の中に感じますが、自分ではうまく説明できません。

神学的に言うと「創造論」「神の創造のみわざ」ということを考えると同時に「継続的創造」(creatio continuata)という概念があります。

「継続的創造」というのは、摂理のことだと言う人もいるのですが、摂理であれば創造とは別なものです。摂理は既につくられたもの、それを保持する、維持するわけです。統治するということも含まれますが、重大なのはその中に神が再び創造的に働くということです。creatio ex nihilo (無からの創造)ということなのです。神は最初に「無からの創造」をなさった。この「無からの創造」が継続的にあるという意味で「継続的創造」を語るか、それとも単に創造を前提にして摂理としてだけ語るか、これは大きな違いなのです。

私はどちらかという「継続的創造」を、最初の創造の後にもなお語る立場です。それは時間・空間の宇宙をもう一回創造するという意味ではありません。ですけれども、時間・空間のこの宇宙構造の中に、神は創造的に関与されると私は考えているのです。「自然の神学」ということで、それを考える。つまり「偶然性」の問題があります。自然的世界においても「偶然性」がある。その「偶然性」と「継続的創造」の関係、あるいは「神の遍在」と「空間」の関係、「永遠」と「時間」の関係ということが問題になります。

「自然の神学」の方向とは別に、もう1つの問題があります。それは人間の歴史社会としての「世界」の問題です。

カントにおいて、神は自然的世界に働くよりは、倫理的な世界から要請されるという位置に移されました。そこにイマヌエル・カントのキリスト教思想史上の位置があるとなれば、倫理的世界、実存の世界というところに神の居場所はだんだん狭まっていくことになります。神の居場所は狭まってきて、最後にはそこからもなくなっていく。倫理や文化世界というものから、あるいは様々な価値の世界、価値社会、価値の秩序、いろいろな言い方ができると思います。国家、社会、文化、芸術、あるいは家族。それはヘーゲルが法哲学で考えた法の世界。そういうところから神はいなくなっていく。神の働きがそこからも、言葉悪く言えば「追放される」と次第になっていきます。

自然的世界からの神追放にイマヌエル・カントが連想されるとすれば、歴史的・文化的価値世界から神が引き離さ

れるというところにいる思想家、マックス・ヴェーバーはその一人だと思われます。もちろん彼の解釈は難しい問題があって、私はヴェーバーをキリスト教の立場から批判的にみえています。あれほどプロテスタンティズムの倫理の近代世界に与えた形式的な意味を認識した人です。そのヴェーバーに対して、私はちょっと違った見方をしていることになるかと思えます。彼はいろいろな価値領域というものについて、政治や経済、様々な芸術などその価値領域が「人間の生活領域」と言ってもいいほどです。それを「人類社会」と言ってもよいと思うのですが、その意味での「世界」です。自然的世界ではないですが、価値領域の世界から考えて、様々な価値はその自己論理で進むとヴェーバーは見ました。政治的領域は政治の論理で行きますし、経済的領域は経済の論理で行きます。ですから、そこに彼の言う目的合理性、それぞれの合理化が成立するわけです。それぞれの自己論理がそれぞれの価値領域を占めているわけです。

そして、その場合にキリスト教はどうなるのかということになりますけれども、価値領域は神の領域ではなくて、価値独自の論理領域ですから、それに携わるのは結局「専門人」であるという考え方です。

彼の考え方で言う、救済宗教は akosmism になるという、本日の副題になるわけです。「コスモス」を持たないわけです。その考え方に対して、私はそうではなく、価値領域あるいは人間の社会、人間の歴史という、それもまた神の働きの領域としてどう回復することができるか、というテーマを考えています。

ヴェーバーは『中間考察』の中で、救済宗教というのは akosmism になると言ったときに、典型的に考えていたのはインドの宗教やイスラム、それからユダヤ教のことも挙げていたと思います。そこでの救済宗教というのは「コスモス」を失って、あるいは「コスモス」から離脱して、akosmism になるのだと。

では、「コスモス」はどうなるのかと言いますと、価値の世界はそれぞれの価値の独自論理で行きますから、それは専門人の分野になってくるという考え方をしていたわけです。

ただし、そこによく注意をしてみると、その『中間考察』の中にヴェーバーのためらいもあるようです。それによつては、ピューリタンの禁欲による価値世界の形成というものの説明ができなくなる。あるいはピューリタンの禁欲というのは、優れた救済宗教ではなかったのだという話になるか、その辺りに彼の言い方で言うと、「世界超越

的な神が全くそれ自体として西洋の禁欲の方向を決定したわけでないことは、次のような考察から分かる」と言っています。資料の中に書いておきましたけれども、これは6ページ*の上から2行目のところです。

西洋の禁欲、つまりこれは特にピューリタンと言わなくても、「禁欲的プロテスタンティズム」と言いました。「禁欲的プロテスタンティズム」によって現れた西洋の禁欲、それが結局は新しい経済を形成していくと。

ヴェーバーの書物を見ると、経済だけではなく、政治の問題についても触れています。軍隊組織にまでも触れています。軍隊の合理化というのをピューリタンたちはやったということを行っています。ですから、いろいろなところにピューリタンの禁欲が影響した。それが西洋文化を形成していったという考え方でしょう。

そのときに「世界超越的な神が全くそれ自体として西洋の禁欲の方向を決定したわけではない」と言って、キリスト教の三位一体論に言及するわけです。「キリスト教的三位一体の神は、その神人的救済者と聖徒たちとを伴っており、ユダヤ教特に後期ユダヤ教やイスラム教のアラーよりも、根本的にはむしろ世界超越的にはより乏しい神観念を描いた」と。

この箇所はちょっと考えさせられます。訳ももう少し工夫しなければいけません。「根本的にはむしろ世界超越的にはより乏しい」、「より乏しい」というか、「より少なく超越的」と言うのです。そういう神観があったので、西洋の禁欲が生まれた。そして新しい経済社会の形成というものに向かっていったという話になるのです。「全く超越的」であつたら駄目だっただろうという考え方です。

三位一体の神であるということは、ヴェーバーの考えでは「全く超越的」とは少し違うという言い方です。それが「神人的救済者と聖徒たちとを伴っており」つまり「神人的救済者」はキリストです。三位一体論の中にはキリスト論が入っているという意味です。けれど「聖人たち」ということが何を言っているか、私はちょっと分かりません。あまりぴんとこない。三位一体論の中にキリスト論が入っていることは分かります。

ヴェーバーは、キリスト教神学について、その中で考えてはいないです。彼は社会学者として、いわば外から考えています。外から考えていますが、彼の神学の素養はかなりのものです。彼はハイデルベルクにあった当時の宗教史学派をよく知っている。宗教史学派から学んでいる。例えば彼の友人だったトレルチは、宗教史学派です。その宗教史学派の神学者たちからヴェーバーは学んでいます。

「全く超越的」とは違う言い方で、ヴェーバーは三位一体論を言っているわけです。むしろ三位一体論で「より少なく超越的だった」と言って、「経済構造を変えたのだ」と。そういう世界関係的に作用したと言っているわけです。

私はこの点を、ヴェーバーが言うような「eine im Grunde eher weniger überweltliche Gotteskonzeption」、つまり「根本的にはより少なく世界超越的な神観念」と言うべきか、ちょっと疑問に思っています。しかし、三位一体論を指し示したということは興味深いことです。

それから『中間考察』の文章ですけれども、その中でピューリタンは「神の意思に仕えようとした」という言い方もしています。「神の意志」という概念を用いる。すると、「三位一体論」とか「神の意志」という概念の中に世界関係を与えるものがあるというヴェーバーの理解になるでしょう。私は、これは意味があると思っているのです。

結論的にはヴェーバーは「超越的な救済宗教は akosmism になる」と言います。そして「価値世界は皆その独自論理で進むのだから」と言いますから、現代世界における宗教の位置と云ったら、これは救済宗教として akosmism になるのが現代の宗教の位置だと云ってしまいませんか。ヴェーバー自身はもちろん宗教者ではありません。ヴェーバーはつまり Fachmenschen（専門人）なのです。

彼はピューリタニズムの倫理の中で、最後のところで、人類の行く末は何かということ、Fachmenschen ohne Geist といって、「精神なき専門人」だと言いました。けれども、彼自身が「精神なき専門人」になったと私は思いません。「専門人」というところに彼は特化したというか、そこに自分なりにある価値を選んで、価値選択をして、Fachmenschen（専門人）としてこの世に生きる。そういうコミットメントの仕方をやれば死の意味もなくなるということは彼は知っているのです。死の意味は宗教的なものですから、その宗教的なものが akosmism になるからです。死の意味を失ってでも自分は Fachmenschen になるという仕方が、ヴェーバーの選択だったのではないかと私は思っています。

そういう仕方で切り分けて、世界なき救済宗教と世界は専門人に特化していく。それがヴェーバーの選択した道でしょう。しかし私はこれではなくて、キリスト教という宗教が世界関係を取り戻すという道があると考えているのです。だからヴェーバーの『中間考察』の判断とは違う。キリスト教は救済宗教でありながら akosmism にならない、そうなる宗教もあるでしょうけれども、そうでなく、救済宗教としてありながら、世界関係的で世界形成的、あるい

は文化形成的で、この世界関係を断念しないという宗教の在り方というものもあると考えています。

では、何が手がかりになるかといえば、ヴェーバー自身が指し示している三位一体論というものが世界関係に影響を与えるというのです。「三位一体論の神」と言えば、それはその中にキリストが第二位格、精霊が第三位格、つまりみたまなる神と、父、子、みたまなる神を akosmism と云うわけにはいきません。

なぜかという、それは聖書の中でヨハネ福音書の「神は世を愛された」「独り子を遣わすほどに世を愛された」と言われるのです。それがキリスト教的な神表現です。「神は世界を愛し、その独り子を遣わす」と言っているわけです。「みたまを注ぐ」ということもあります。ヨハネ福音書はそのことは別の段落で言いますけれども、「神は世を愛する。独り子をたもうほどに世を愛された」という言い方。「コスモス」を愛されたというわけです。そのことと三位一体の神は関連しているわけです。父は子を遣わし、子において神が世に到来します。

キリスト教的な神は世界を超越します。超越的でなければ創造はできません。世界を創造すると同時にその世界に到来します。御子を遣わし、キリストとして世界に来るわけです。みたまとしても世界に来る。Coming of God（神が来る）、それがキリスト教のメッセージであるわけです。

これは自然的世界ということについて申しましたけれども、さらにヴェーバーの言い方で言えば、価値領域的な世界あるいは人類社会、この様々な試練や困難の中に悩んでいる世界、それが神の到来のある世界だとなるわけです。

「世界」と言っても、あるいは「歴史」と言ってもいいのですが、これを神の世界、あるいは神の歴史としてどう回復できるかというのが私のテーマです。自然的世界のほうは、私は専門外ですがそれをトータルに含めて、「コスモス」を回復するということはあり得るのではないかと考えています。

歴史的世界というのはある面、恐怖の世界です。エリアーデは「歴史には恐怖がある」と言いました。つまり恐怖からどう脱出するかということが歴史のテーマになるのですが、ウクライナの問題を見ている、あそこに身を置いていたらと思うだけでも恐怖を感じます。歴史がいかに試練に満ち、あるいは恐怖に満ちているかということがあります。

それと闘い、それを克服していくには様々な文化活動であり、経済活動であり、いろいろな芸術活動だって含まれるでしょう。先端的に言うと政治活動です。けれども、そ

の政治が愚劣であったら、一層歴史は耐えがたいわけです。

日本の政治などを見て、甚だ愚劣だと思ふ気持ちにしばしば陥ります。そうすると、救いを求める魂というのは、救済を求めてどうなるか。政治の愚劣さを見ていれば救済を求めて、世捨て人になります。それは高尚な言い方で言えば akosmism です。低俗的に言うと世捨て人。くだらないこの社会とくだらないこの世界、典型的なくだらない政治からの逃避です。

ですが、それはそうではない。そうなる気持ちはあり、世捨て人になりたいという気持ちになります。けれども、キリスト教はそうではない生き方を行くということになるわけです。

なぜかというと、神が世捨て人ではないからです。神が世界を創造し、そして継続的創造によって、その後も働きたもう神ということを信じるならば、歴史にも神の働きがある。それを信ずる。そしてそれによって、もう一度「世界」との関係は、超越的な方との関係にあっても、世界離れではない。本当に超越的であったら、世界到来的にもなる。超越的な神は来る神でもある。来るほどに超越的というか、ただ脱出するだけの超越は、本当の超越ではないのではないか。遥かな高みから来る神の超越があるということも考えなければならぬでしょう。

キリスト教は「世界」を回復します。そして私はそれを信ずる信仰者として、自分自身の生き方も、神が世を捨てていないのに私が世捨て人になるわけにいかない。この世界の中で責任的に生きる道を選択しなければなりません。

では、どうしてキリスト教は世界回復ができるのか。それは、本来の神を回復することによって、まことの神をもう一度認識することが肝要です。ヴェーバーが言った三位一体の神、「神の意志」ということも、まことの神の中には含まれています。それを再認識することによって、世界放棄をしないということになるのではないのでしょうか。

キリスト教は「世界」をどう取り戻すか。そこで答えは単純です。キリスト教が本来のキリスト教であることによって、「世界」を取り戻す。それが私の今晚の結論です。

以上をもって、ご理解いただけましたでしょうか。興味をお持ちいただけたか分かりませんが、勝手なお話で恐縮ですけれども、私の話をこれで終わらせていただきます。ありがとうございました。(拍手)

小菅 (司会) 近藤先生、ありがとうございました。

それでは早速、皆様からの質問、あるいはご意見なりを頂きたいと思います。

本日のお話は大変専門的なお話でございました。皆さんの中に非常に詳しいという方もおられる。あるいは全く素人だけれどもという方もいらっしゃるかもしれません。ここは全く対等ですから、どんな質問でも、どんな意見でも結構です。

質問、ご意見を頂く前に、学生の皆さんは学部、学年、お名前、それ以外の方はご所属とお名前をおっしゃってください。幾つか質問がある場合でも、1つ質問して1つ答えるというほうがきっと皆さんも聞きやすいと思いますので、そのようにお願いします。

本日の質疑応答は、録音しております。皆さんのお名前は出ないようにいたしますので、その点よろしくお願いいたします。

マイクを回します。マイクを通してしゃべっていただかないと記録ができませんので、よろしく願いいたします。

発言者 A よろしく申し上げます。法学部2年、Aと申します。

本日は興味深くお話を伺わせていただきました。ありがとうございます。

「世界を取り戻す」ということがお話の中心で、強調されていたと思います。ただ、その「世界を取り戻す」ということと、終末論のことが頭にあったと思うのですが、キリスト教が特に「世界を取り戻す」ということは、7つの封印を含む黙示録の終末論の復権を含意するのではないかと、どうしても私は思ってしまいます。

今、実際にアメリカでは、この黙示録の内容に基づいた新興宗教が1つの社会問題となっている部分もあると感じています。そこで正しい神を信じるということが、それ自体、恐怖に結びつき、正しい神を信じることと、アメリカの新興宗教的な、そういった方向の終末論というのが結びつかないのかどうなのかという興味を持ちました。教えてください。

近藤 それは結びつかないと思います。正しい神を信ずるという、もちろんそれは結局、聖書をどう読むかという問題です。聖書は聖書的に読まなければいけないのですが、聖書を聖書的に読むとはどういうことか。リテラリティックに読めばよいというものではないのです。一言一句「神の言葉」という、一種のメカニカルな仕方で聖書を読むことが、聖書を聖書的に読むことにはならないと思います。

これは聖書の構造があって、旧約聖書とまた新約聖書、それが統一されながら、ある大きな問題や性格があるので。新約聖書で非常に重要なのは証言なのです。何を証言しているかと言えば、それはイエス・キリストという御方と、イエス・キリストが語られた言葉、なされたみわざ、そしてイエス・キリストに起こった出来事、そういう事柄について証言している。証言が重要で聖書は聖書の背後にある事柄から読まないとならない。聖書自体は黙示文学などシンボリックに書いてある場合もある。それをリテラルに読んだからといって、正確な読みにはならないわけです。

聖書を聖書的に読むということの読み方の苦心、努力があって、教会というのは大体2,000年間その努力をし続けてきているわけなのです。今の例えば7つの封印どうこうというのであれば、そういう形で読むのではなく終末論というものはどう考えるかということ、聖書に即しながら、聖書を聖書的に読みながら終末論というものをどう考えていくか、聖書は何を証言しているのかという仕方でも考えていくテーマがまずあります。

それで行きますと、まず終末論の議論をよくしないと。当然そこでは黙示文学的なものの構想力とかイメージは非常に重要な役割を果たしています。けれどもそれは字義的、あるいは文字的に、言葉尻をつかむ形での解釈ではない。聖書を聖書的に読む仕方を読んでいくと、終末論にはどういうテーマがあるかという話になります。

結論的に言うと、終末論のテーマというのは、大体神学的にはあるグレードで、終末論で扱われるテーマはあるわけです。それに対して、意表を突く別の解釈ということだっただけで十分起り得ますが、終末論の主題というのはあるわけです。

何が主題かということ、それはキリストのパルーシア、「キリストが来臨する」という議論とか、「終わりの裁き、審判」ということは何を意味するのか、それから「新しい天と新しい地」や「神の国の完成」というのはどういうことを意味するか。それから「復活」とか「永遠の命」というのは大きなテーマになります。そういう終末論のテーマがあるわけです。それで、それぞれのテーマをどう考えていくかということになりますね。

ファンダメンタリズムによる受け取りとは別に、黙示文学的な終末論のイメージをどう解釈するかという問題があります。

神学というのは終末論だけではないですから、全体的な信仰の教説があります。その全体的な教説の中で終末論をどう扱うかというテーマがあるわけです。お分かりいただ

けるでしょうか。

何かある特殊な主張の中に入り込んでいくのとはちょっと違うのです。終末論の歴史を勉強しながら考えていくことも大事かと思います。今日はダンテの『神曲』に触れましたけれども、あれも終末論の1つの教科書です。トレルチは「ダンテの『神曲』は終末論の教科書だ」と言いました。それはパーソナル・エスカトロロジーの教科書です。それも終末論の1つのテーマです。

私たち自身が自分の死をどう考え、そして死のかなたということなど考え得るのかというような問い、これも終末論のテーマです。ほかにも終末論のテーマがある。それは終末論史を勉強しながらやっていくということが、一種、妙なところにはまり込まないで済むことになるのではないかと思うのです。

よく極端な話題になったりしているのを見ると、それは要するに終末論史をわきまえていないということになり、かつてそんな主張もあったということにもなるんですね。そのいろいろな紆余曲折を経てきて、そこで一体、終末論的希望とは何だろうかということ問い直してみる。我々自身の終末論的希望を考えてみるということになります。お分かりいただけるかどうか、一応そんなふうにお答えします。

発言者 A ありがとうございます。勉強になりました。

小菅 (司会) ありがとうございます。

どなたかほかにかがでしよう。B先生、どうぞ。

発言者 B 理工学部の教員でBと申します。お話ありがとうございました。

質問したいと思った点は「神の超越」についてなのですが、超越しているけれども無関係ではないと言っていると思うのです。

では、どのように考えたらいいかということ、私は疑問に思っているのです。この「三位一体」とかあるいは「神の意志」、要するに神が世界に関心を持っている、というだけだと、ちょっと足りないのではないかなと。神と世界は基本的に無関係ということになってしまうのではないかなという気がしてしまいます。

逆に、神の側は世界から影響を受けるのか。要するに、我々が神に何か働きかけることができるのかということが興味を持った点なのですが、その辺りご説明をお願いします。

近藤 神は関心を持っています。日本語的な「関心を持っている」だけではなく、「interest」ならばinter - est、その間にある、そこにあることとなります。その意味での、interestのestとなる「interbeing」。そういう仕方では、神の関心はキリストの到来、キリストによってあるわけで、キリストが今、ともにいたもう仕方でも神の関心はある。みたまが今、ともにいたもう仕方でもともにある。インマヌエルという言い方もなされますが、神は我らとともにいます。ですから「到来」というふうにも言いましたけれども、「神は来る」という仕方では、「神の関心」は「神の到来」として表れていると思います。

働きを受けるかということになると、これは非常に難しい問いですけれども、例えば我々が祈る、祈りに神は影響されないのかということにもなって、一種のサブジェクトインターサブジェクトの関係といえますか、そういう関係が神との中にあるかどうか。その上で神と世界はどうなのだという問題があります。ありますが、私の意見としては影響を受けるということについては、ちょっと慎重にならざるを得ないです。「神の意志」の中にそれは含まれている、とむしろ思っているほうです。

「神の意志」の中にコミュニオン、あるいは創造者と被造物との関係、この交わりと言ってもいいのですが、それは「神の意志」の中に含まれている、そんな理解をしています。

ただ、被造物から影響を受けるというような言い方で言うと、それは神を引き下ろし過ぎになります。

発言者 B 例えばイエスは影響を受けました。実際にこの世界で生活をして死刑にされました。

そのイエスは三位一体の一角をなしていて、神の一部と言ってもいいと思うのですが、そうすると、影響を受けている部分とそうではない部分があるとも考えられますか。

近藤 イエスは誠に秘義的な御方で、イエスは人間ですから。そしてイエスは神であると言わざるを得ないという、秘義的な存在です。それは神の第二位格であって、神のペルソナで、しかも人として人であるということは影響を受けています。それが神の中に入れられているということはあるわけです。神の受動は神の能動に提起している。

その辺りは、考え方の限界点に近づくような話だと思います。

発言者 B ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。C先生、お願いします。

発言者 C 先生、どうもありがとうございました。

私はこの大学の文学部の哲学科を出て、それからシカゴに留学し、12年間向こうで生活していました。初めの頃は宗教哲学を勉強していました。

慶應の哲学科では、カトリックのスコラ哲学を勉強して、のちに向こうでプロテスタント神学をやっていたのですが、途中から先生の問題意識と大変オーバーラップしました。私自身は、ある意味では神学、宗教哲学に限界を感じ、「世界」というものがこの学問から全く抜け落ちているなという思いから、当時カトリックの大学で強調されていた経済正義ということを中心に勉強し、今は商学部でビジネス・エシックスという全くセクラーな、宗教哲学とは関係のないようなことを教えている人間なのです。本日のお話は大変におもしろく、同感できる部分が多くありました。幾つか申し上げたいのですが、「世界」という世俗世界をどう捉えるかということです。先生のお話だと、自然界の、自然科学の対象になるようなところからまず神は追い出され、社会科学の対象になるような部分、歴史の中からも神は追い出されてしまったということでした。先生に伺いたいのは、現代の社会の様々な現象的なことから出てきたことでも、サステナビリティなんていうことが問題になっているわけです。

これはまさに自然のサステナビリティ、持続可能性でもあるし、人間社会のサステナビリティでもある。

先生がおっしゃったように、神というのは英語で言うと「Creator, Sustainer, Mediator」です。教会の礼拝などでも信仰告白しているわけです。これを訳すと、神は世界の創造者であり、保持者というのですか。まさに持続者であり、「Mediator」というのは何と訳しますか、仲介者という観点から非常に現代的な意味での社会というか世界が、今、神を求めている。そこに戻ってきつつあるということに僕は非常に感じております。

このことが1つと、僕は神学を勉強しているときに、最後のほうにシカゴでプロセス・セオロジーを勉強したのですが、これには非常に大きな影響を与えられました。今いろいろな方が言われていることと非常につながりがあると思うのです。プロセスの考え方で言うと、僕の言い方なのですが、歴史的な神学というのは「アナログ・エンティ

ス」という「存在の類比」ということで神様のことを語ってきたのです。もっとデジタルな神といいますか、そういう捉え方は非常に重要で、プロセスのセオロジアンは随分前からそのような捉え方です。

例えば先生が今おっしゃった、神様にお祈りしたときに、これは本当に神様が変化するのか、神学的には非常に大きなイミュータビリティはどうなるのかということですか。つまり永遠の世界、不変不動で全知全能なる神と、可変的で変化して朽ちていくこの世界がどう関わっているのかという歴史的な問題だと思っております。この辺り、プロセスの考え方、「パンエンセイズム」を日本語では何と訳すのですか。「パンセイズム」は「汎神論」です。私たちは「二極有神論」なんていう言い方もしたのですけれども、つまり神の中に世界が含まれている。これはちょっと伝統的なスコラとは理解が違います。そこでいくと神様の本質というのは霊である。これは伝統的なキリスト教もそうなのです。この霊というのが、言ってみればアナログな being ではなくて、デジタルな性質を持っているものだという捉え方をすると、全く世界と人間と神様というのは1つのつながりを持った存在ということで説明がつかないという感じがしています。

難しい話で申し訳ありません。デジタルというのは非常に現代的でもあるわけです。本質はそのところにあるという理解については、どうお考えになりますか。

近藤 プロセス・セオロジーの問題は、私は神が「神になる」という「becoming」の契機が入るのではないかと危ぶんでいるわけです。

神様は神様でいらっしゃるという、神の存在というのがある、それでいて神のアクションの歴史はあるわけです。歴史がありながら神があるという、神の同一性の中に神の歴史が入るということがなぜ可能なのか。そんなことで考えていて、プロセス・セオロジーの考えで言うと、初めはちょっと神と呼んでも神でないみたいな感じになって、神は最後に神になるようになります。その点、私は、神は初めから神だという考え方にいます。それでは初めから神は神であったら、歴史は虚無ではないのか。しかしそこに神の働きの歴史があって、そうすると、歴史があるのも本当で、神が初めにあるのも本当だ。両方はどう同一するのか、そこは人間の論理で難しいことになります。

この辺りは、先ほどの神は影響を受けるかという話とも重なります。神はその歴史の中での働きの中で、聖書の言い方で言うと、私は最近その言い方にちょっと興味を持っ

ているのですが、「神の協力者」という言葉が出てきます。「神は協力者を用いる」。けれども神にニーズがあるわけはありません。神にニーズがあるようだったら、その神はちょっと問題です。未熟な神様という話になります。これに対し、神は協力者をニーズで必要にはしていないのですが、神は協力者を用いるわけです。それで歴史のわざをなし、わざに参加させるわけですね。だけど、そのことは既に「神の意志」の中に全部包括されているのではないかと、初めの「神がいます」という、その神の存在の中にある意志にです。

これは神学の言い方で、神ご自身と神のわざという、それをどう関係づけるか。神のわざが神ご自身を創るのだと考えるか、これは、私は違うと思っているのですが、神ご自身がいる、そしてわざがあると。そのわざは、神ご自身の中に包括されている。そのわざの中で、協力者も立てる、人間のアクションもある。そのことは「神の意志」の中に既にある。



図を描いてもあまり説明にならないかもしれませんが、三位一体論の言い方で内在的三位一体論が言われます。そして私の言い方では救済史、これは神のわざの歴史です。これも三位一体論的な神の働きですが、これは経綸的三位一体論、エコノミカルな三位一体論と言います。

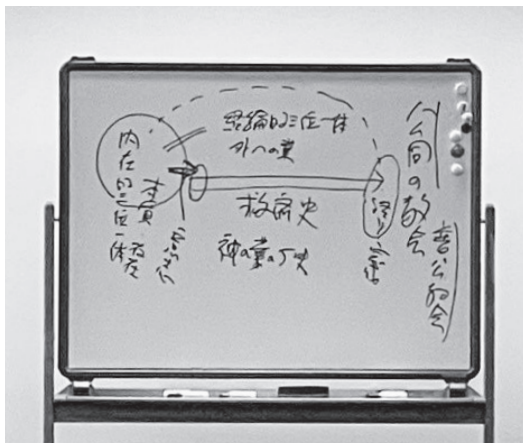
時間系列で言えば、それによって「終わり」「完成」があることになります。その経綸的三位一体、神のわざの歴史というものがあるときに、それは神が満ち満ちることになります、そのときに、内在的三位一体と同一になるわけですが、ちょっと図に表しにくいのですが。

つまり内在的三位一体は、経綸的三位一体です。ですか

ら神の本質とか、あるいは神の存在は神の外へのわざ。神の内、外という言い方がいいかどうかということはありませんけれども、世界の創造ということは、神の中に創造するわけではありません。神の外に創造するのです。中に創造するといったら、世界は永遠化されるわけです。神の外に創造されることで世界には「始め」があると言えるわけです。

先ほど「自然の神学」ということを言いましたけれども、「自然の神学」の重要なテーマが、この自然的世界にも「始め」はあるのではないかと、そして「終わり」があるのではないかと考えています。そして、その中のいろいろな万物についても「始め」があって、「終わり」があるということです。

「終わり」があるといっても、これが「完成」、終末論的な意味での終末論的な「終わり」ということは、「完成」に入ることになる。だけれど、この内在的三位一体が世界のわざに「出る」「超越」です。ただ「超越」は離脱的な超越ではなくて、到来の超越だということで、「超越」というものが外に出る、境界線を踏破するわけです。神とそれ以外との敷居を貫く、踏破していきます。



何でこんなことを言うかということ、イエス・キリストという存在がそれを意味している。この「出る」、内から外へと「出る」、これが私は人間の言葉で表現すると、「神の意志」ということだろうと思っているのです。

発言者 C 先生、それを「becoming」と呼んではいけないのですか。

近藤 意志自体ではなく、この救済史がそこに起こる神の働きということで、それを「becoming」と呼んでもいいのですが、「becoming」は「being」なのです。違ったものになるわけではなくて、内在的三位一体から踏み出し、しかも内在的三位一体は経綸的三位一体であって別の神で

はありません。

発言者 C そうですね。自己展開というのか、ヘーゲル的な概念になります。歴史というものをプロセスとして捉えるという、大前提がちょっとギリシャ的な being の存在論ギリシャでもあるのですね。ヘラクレイトスだとか、そういう becoming 的な、「外的世界観」と先生もおっしゃいました。

近藤 聖書的には特に聖書的存在論は……。

発言者 C オントロジーではないですよ、旧約聖書は。

近藤 昔、京都大学の有賀という人が「ハヤトロロジー」と造語的に言いました。「ハーヤー」という「在りて在るもの」。それは「ハーヤー」という、ヘブライ語で、そこから「ハヤトロロジー」と言った、あれはなかなか優れた論文です。私は内容的にはほぼ賛成しています。だから、ギリシャ的オントロジーではない「ハヤトロロジー」があると、聖書的オントロジーがあると言うことはできるかと思います。

発言者 C ただ、プロセスの神学も非常に問題があると思うのは、人格神ということがそのセオロジーからは説明がつかなくなってしまうなという感じはするのです。

近藤 プロセス・セオロジーだと、それが弱いのではないですか。内在的三位一体における神の存在というのが。

発言者 C 説明できないことはないと思いますが、伝統的な神様の理解、三位一体の理解とはちょっと違うものになってくるなという感じがします。

伝統的な三位一体論の理解も直感的にはクリアではないですね。

近藤 それは全然クリアではないです。キリスト教の信仰の微妙なところと言っては何ですが、初めに分からないことが出てくるのです、いきなり。「三位一体」というのは一般にも知られているぐらい、塩と砂糖としょうゆで三位一体のように言われます。それは全然違うのですが、「三位一体」というのは皆さんの言葉の中にもあるぐらい、キリスト教の最初に出てくるわけです。いきなり分からないことが出てくる。

でも、これは、私は正直でいいと思います。いきなり全

然分らないことを抱えながら、信仰やその学問としての神学は進んでいきます。分かる、分かる、で引っ張っているのではないのです。いきなり分からないことが出てくるのです。それがよいと思います。三位一体論というのは本当に分からないところがあり続けます。

それはつまり、イエスが神を父と呼べと言いながら、そのイエスが御子である神だと、みたまを注ぐと言っているわけですから、結局、父、子、霊が三位一体になってしまうわけです。

その三位一体が、先ほどのヴェーバーによれば、全くの超越とは違うと直感されたのです。そういう話です。

小菅 (司会) 次の方どうぞ。

発言者 D お話ありがとうございます。政策・メディア研究科修士2年のDと申します。よろしく願いいたします。

私自身、アメリカや日本で複数の教会の礼拝に参加したことがあります。牧師先生のお話を聞く機会が何度もありました。その中で、キリスト教とは、文化によって共通した認識が多い部分がある一方で、解釈や、それを通してどう行動するのかということはいくつも異なるなというのを実感してきました。先生が最終的に結論として示して下さった「本来のキリスト教」という言葉の、「本来」という意味が何を指すのかがすごく気になったので、質問させていただきたいと思っております。

近藤 文化によってキリスト教が影響を受けて、いろいろな文化地域によって独自の発展、独自の歩みをしているということはあると思います。日本におけるキリスト教はまだそこまで十分行っていない、もう少し文化にまで及ぶ、文化は宗教というか、信仰にとっては決して中心的なものとも言えないと思います。しかし信仰が文化の中にまで染み出ていくということは当然あるべきだし、あって当然だと思います。

けれども、様々な文化で様々な形態のキリスト教の在り方があるにしても、それがキリスト教であると言える理由がその根本にあるわけですね。結局それは、キリスト教というのは市民宗教的に存在するのではなく、そういう存在の仕方も周囲には起こります。しかしキリスト教がキリスト教として存在するのは教会によるわけです。教会として存在するということが重要で、教会として存在するといった場合も、いろいろな文化、地域によって教会が違ってく

るではないかということがあります。それぞれの教会の違いの中で、それでもキリスト教として同じ教会だと言えるものがあるということなのです。

なぜそれが言えるのかというと、ちょっと教科書的な言い方になりますけれども、結局公同の教会というものに参与している。公同というのは普遍的な教会、普公教会です。すると問題は、その意味での本来的キリスト教の信仰というものが、本来のキリスト教と言えるのではないかということになります。これも教科書的に扱ってはあまりよくないので、この普公教会というものも新しく、いつでも表現し直すということが大事なことなのです。不断に表現し直される公同の教会ですね。

それから、いろいろな地域、文化によって教会が違う、キリスト教が違うということが言えますけれども、基本というものはあるので、それは心得ておいたほうがいい。もうご存じかと思いますが、キリスト教というのは聖書自体が既に多様なのです。ですから、キリスト教が1つであったことがあるのだろうかという、そういう問いがあるくらいです。傾向としては最初から東西に分かれているわけです。東方教会と西方教会。

日本にあるのは、もちろん両方あるのだけれども、これは大きな幹で分かれています。そして西方教会のカトリック教会とプロテスタント。プロテスタント教会から様々な教派が分かれています。そういう中で、どの地域の教会はどのような傾向を持っているか、そうした基本的な傾向が出てきます。

一番大きな区別は、東西の両教会の区別ですが、続いてプロテスタント教会がカトリック教会から宗教改革によって生まれています。東方教会は宗教改革を知らないのです。中世も持っていないわけです。東方教会はいわば、古代から現代まで直接来ている。これがロシアやギリシャのキリスト教です。ロシア、ギリシャにもプロテスタントが入っているということもあると思います。だからいろいろな地域にも交錯しているのです。ただ、教会の基本的なものは、そういう歴史によって個性化されているということがあります。

今のウクライナ問題で、ウクライナの教会、あれは東方教会です。ロシアの教会とキリスト教がどうしてあんなふうになっているのか、プーチンとロシア正教のリーダーとが一致してやっているのでしょうか。あれはどういうことなのかなという感じがします。あれはまさに東方教会的です。そういうふうな言うことができると思います。

発言者 D ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。どうぞ、一番後ろの方。

発言者 E お話ありがとうございました。経済学部4年のEと申します。

信仰者が世捨て人になるわけにいかず、現実世界の生活再建に向かうということをおっしゃられていましたが、こうしたことは、善行的な意味、例えば教会がボランティアであったり、炊き出しをやったり、そういった善行的な意味での生活再建ということでしょうか。

近藤 それも含まれると思います。けれどもそれだけではなくて、この世界に生きる、この世界にどう生きるかという意味で、この世界の中で責任的に生きると言ってもいいのです。神に対して責任的に生きるということです。

さらに言えば、神に仕え、神に奉仕する仕方でこの世界に生きるということにもなると思います。表現はいろいろあり得ると思います。

具体的にあるボランティアの仕方で、ボランティアに参加する仕方、あるいはそれを積極的に組織していくようなやり方でこの世界に生きるということも十分考えられると思います。

発言者 E ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。ほかにいかがでしょうか。

F先生。

発言者 F 理工学部のFでございます。本日は本当におもしろい話を、どうもありがとうございます。

そこで「継続的創造」が1つ前半のお話のポイントにあったかと思うのです。ちょっと分からなかったのが、精巧な時計として神が初めの創造をただけなのだという立場もあったわけで、その人たちが継続的創造ということと言わなかったのは、世界が不完全であるという、これとどう折り合いをつけるのかということだと思うのです。先生のお話を伺っても、直感的にそれは継続的創造なのだろうな、そのほうがいいのだろうなと思うのですけれども、そのところがちよっともやもやするところです。

その継続的創造自体が神のわざだから、それは神自身に

包括されるからそれでいいのだ。そういう理解になるのでしょうか。それとも、世界が不完全であるということとどう考えたらいいのか、教えていただければと思います。

近藤 おっしゃるとおりの問題は出てくると思います。不完全というちょっとネガティブな表現になりますけれども、世界は非常によくできている。それこそ完全にできているのだけれども、完全概念が違って、これは聖書の中で、創造の物語の中で、6日間の創造の後に「甚だよかった」ということになって、世界の創造がそこで一旦終わって、完全な世界ができたのだとも受け取れます。その「甚だよかった」という意味はどういう意味なのかという問題があって、それこそ先ほどのヘブライ的な存在論であって、パーフェクトで、もはや時間を持たないという無時間的なパーフェクトというのではなくて、「甚だいい」ということ。極めてその目標に向かって「甚だいい」という、そういうむしろ動的な、「完全」という仕方と言うと「動的完全性」、スターティックな、もう終わった、完成した、終わりの意味の完全性ではなくて、甚だよい。その目的にかなって、ますますその線に向かっていくような完全、創造にはその後があるわけです。創造世界の歴史があるわけで、歴史に通じていくということが聖書的な「完全」の理解ではないかと思っています。

発言者 F どうもありがとうございます。何かすっきりとした感じがします。ありがとうございます。

小菅 (司会) ほかにどなたでも、

学生の皆さんどうですか。非常に専門的な議論になっていますが、もっと率直な感想でも、質問でも結構です。

皆さんが考えている間に、私から1つご教授いただきたいことがあります。こういう講演会を企画して、近藤先生のような方に来ていただくということの意図は、慶應義塾のような学校では、学生が社会に出て、そして活躍する。そのときに教養というものにおいて、宗教に対する教養がすっぱり抜け落ちているような気が私はするのです。もっと率直に言えば、私たちは宗教について知らなさ過ぎるというか、知ろうとしなさ過ぎるというところがあるように思う。

今のお話を聞いていると、キリスト教もそうだし、恐らく仏教もイスラム教もそうだと思いますけれども、掘れば掘るほどどこまでも掘れていくわけですね。これは一般人としてというか、私たち教養人としては、一体どのように

入って、とりあえずどこまでという言い方は難しいのだろうと思います。どういうふうに勉強していったら、このくらいは最低ということがあれば、先生お教えいただければと思います。

近藤 教養としてのキリスト教ということがどう言えるかあまり自信がないのですけれども、宗教的なものについては、道を求める「求道」ということがあると思うのです。求道するといっても、いろいろな宗教があったらどこでどう求道したらいいのだという、そういうことにもなると思います。もし、キリスト教についてちょっと触れてみたいと思われたら、それは教会をぜひ訪ねてほしいと思います。教会にも妙な教会がないかと言われると、自信がない。自信がないというか、微妙な教会もあるのではないかと思いますので、そうするとちょっと、「変な教会に行かなければいいが」とは思います。だけど、教会の中にその信仰を生きている人々がいるわけです。その信仰を生きている人々が、キリスト教で言いますと礼拝しているわけです。その礼拝に加わってみる。

そのときに「教養を身につけるために今日は礼拝に来ました」と言うと、どんな顔されるかは分かりませんが、教養の中にも道を求める教養がありますから、「道を求めて今日は教会の礼拝に出てみました」というふうに行くことを私は勧めます。

もちろん聖書を読むということも勧めます。聖書は聖書的に読まないとうちにもならない。聖書を読んで「なんだこれ？」と思いますよ、まず。ひどいですもの。ご自分で聖書を読みましたという人がいたら、本当感心します。私は洗礼を受けたときに聖書を全部読んでいなかったのです。聖書を全部読むというか、つまり通読したのは、高校3年生のとき。受験勉強などしないで、一応してはいたのだけれども、聖書の通読をした。それはその前の年に洗礼を受けて、牧師にならなければならないのではないかと、牧師になりたいという気持ちの中でしたので、そのときに聖書を初めて最初から最後まで読んでみました。

だから、洗礼を受けるときには、聖書を全部読んでいない。あるところだけしか読んでいないです。私はそれでいいと思っているのです。

私が最初に読んだのは、『フィリピの信徒への手紙』、そこを読みました。短いから読みやすい。それから福音書のどこか読んだらいいのではないのでしょうか。マタイによる福音書はいい福音書なのですけれども、最初は読みにくくて、人名ばかり出てくる。もうやたら面倒くさいからやめ

てしまいます。

だから聖書は読むことはもちろん勧めますけれども、キリスト教を教養として学ぶということを考えると、それが生きられている場所に行くということがいいのではないのでしょうか。

教会に行ったら、あとをつけ回されるなんていうことは絶対ないですから。それほど熱心につけ回さないです。それは、帰るときに「また来てください」くらいは言われると思います。それ以上ないですよ。だから、それ以上つけ回すようなものがあつたら、これはカルトだと思わないと、そのぐらいの識別はつけないとだめです。

そして誰だって尊重されますから、自分には分からなかったら「分からない」という権利はあります。キリスト教にちょっと触れてみるというのなら、私は教会の礼拝に出てみるということが一番いいのではないかと。そうするとそこで讃美歌を歌われたり、祈りがなされたりと、「これがキリスト教か」ということ。説教があります。説教はまず分からない。説教が分かるようだったら、これはもう相当に深く理解しているということになるかと思っています。

そんなところで「教養」というふうになるかどうか。これを言うと、仏教の場合にはお寺に行ってみるという話になってしまうかもしれませんが、私、自分の経験で言いますと、初めに神道を知っていました。自分の家がそうでしたから。祝詞なんか頭に入っています。仏教も父親の葬式が中学生の頃ありましたから、仏教が入っています。今でもお経の一部が頭に残っています。我々日本にいと、どこかで触れているのです。ただ、キリスト教にはあまり触れていないのではないかなと思うのです。教会が少ないし、教会に触れるということがあまりないから、礼拝に行ってみるというのが私にはいいのではないかと思うのです。

私自身、教会に行ったのは高校1年のとき、2年生で洗礼を受けた。あの頃は一生に一度はキリスト教の中に、礼拝などに行ってみるものだという、一種の社会常識があったと思います。昭和35年、私はそういうふうに感じました。

手拭いを腰にして、そして朴菌の下駄を履いて、寮歌なんかしきりに歌っていた高校生です。そういう時代、昭和の時代、その頃に何で教会に行ったかということ、一度は行ってみるものだということがありました。だけど今は、全然そういうことはないでしょうね。

ここに来て言う話かどうかはともかく、申し上げたいことは、一度は教会に行つてごらんになったらどうか、礼拝に出て見てみたらどうかと。そしてそこでどんなふうなこ

とがなされているかということです。説教は分からないだろうけれども。

今はコロナ禍だから、オンラインで出てみたらいいです。それはネットでホームページを開いて、その礼拝に参加できます。日本が嫌であれば、イギリス、アメリカでも、ドイツの教会でも、ネットで加われます。そんなことを感じます。

小菅 (司会) ありがとうございます。

先生が最初におっしゃいましたが、私も教師として申し上げますと、礼拝に出るといってもそこは慎重に、よく見極める目を持って。やはり宗教は怖いところがあることは確かなことですから、ここにいる方は心配ないと思いますけれども、そこは慎重に見極めて、出るところを選ぶということを是非してください。

もうそろそろ時間ですので、あとお一方。C先生お願いします。

発言者 C 今のお話で、僕も教会に行かれるのはいいと思います。三田の文学部には、実は仏教概論のクラスがずっとあった。国文学や日本史を理解しようと思ったら、仏教の基本的な知識がないと分からないだろうという理由からです。

僕は、実は学部生の時に哲学科で、「仏教概論があるのに何でキリスト教概論がないのですか」ということを文学部長だった三雲夏生先生に直談判に行きました。そうしたら、三雲先生はカトリックなのだけれども、「君、そんなこと言ったらイスラム教概論とか、切りがなくなるだろう」と反論されました。そこで僕は「それは全然違うと思います。キリスト教概論で、少なくとも基本的な教義と用語などが分かれば、文学部のどこの専攻になったって、理解力が全然違うと思います」と、強硬に言ったら、その次の年から開講していただいております。

ですから三田に来たら、理工学部の方は三田に来ないけれども、ぜひ「キリスト教概論」をとってください。おもしろいことに、プロテスタントの先生とカトリックの先生を交互に招いています。

私も高校生のときにクリスチャンになりました。西洋文明を理解しようと思ったら、よく言われていることですが、ヘブライズム、ユダヤ、キリスト教の世界観とギリシャの哲学の基本ぐらい分かっていないと、到底理解はできない。というより、それを理解したら、理解が進んでものすごくおもしろくなります。ですから是非、そういっ

た講座が日吉にあってもいいですね。

小菅 (司会) ありがとうございます。そういうところは慶應義塾のいいところで、矢上であろうとSFCであろうと三田へ行って、仏教学でもキリスト教学でもぜひ、それを取るということが道筋としては一番初めのいいところかもしれません。

ほかにどなたかコメントございますか。

それでは時間が過ぎておりますので、これで閉じたいと思います。近藤先生、どうもありがとうございます。

(拍手)

——了——

キリスト教は「世界」をどう取り戻すか
 —救済宗教の akosmism を越えて—

近藤勝彦

「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか」という問いを立てました。これはとりわけ近代のキリスト教のテーマであり、さらに 21 世紀の現代におけるキリスト教のテーマではないかと思っています。そして同時に現代の世界自体にとっても重大な意味のあるテーマではないかと思います。

1

問題の説明のために、多少の歴史的な回顧をしてみます。一般に言われることですが、様々な問題について考え、しかも根本的に問題を考える場合、原理的に言って、三つの考え方がありと言われます。それは、実在の根本を「神」と考えるか、「世界」と考えるか、それとも「人間」と考えるかの三つの考え方です。この区分自体がすでにキリスト教的な影響によって刻まれたヨーロッパ文化史を背景にしているとも言えるでしょうが、この区分を西方的キリスト教によるヨーロッパ的な時代史と結び合わせると、非キリスト教的古代の場合、「世界」(コスモス)を実在の根源としたのに対し、キリスト教的ヨーロッパの中世は「神」を、そして近代は「人間」を基礎にしたと言われます。

この中でも人間を実在の根拠や存在論的基盤にすることは、実際には一番危ういと思われませんが、そうした人間の特別な位置付けを行うことで、近代は出発したと考えられるわけですね。この特別な人間の位置付け自体が、万物の中でとりわけ人間を特別扱いしたキリスト教の影響であり、その影響が世俗化した形で現代にその結果を見ているとも考えられます。例えばカール・レーヴィットなどはそのように考えていたのではないのでしょうか。デカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」の背後には、アウグスティヌスの『ソリロキア』¹があったと言われることもあります。いずれにせよ近代には、人間を原理的な位置に置き、そこから神や世界を位置付けたり、さらには排除したりする傾向も出現しました。

この人間を原理とする立場は、18 世紀の啓蒙主義を経て、近代文化の脱キリスト教化の色彩を濃くしていきました。この近代の中で「神、世界、人間」の関係がもう一度問い直されるのは、当然のことと言ってよいでしょう。この傾向の中でもキリスト教は「神が喪われた人間を捜し出し見い出してくださった」²という救済の出来事の知らせを福音とし

¹ アウグスティヌス『ソリロキア』(独白録)は、神と魂にのみ思いを向けて、それ以外を知りたい魂の独白を語るが、それは後の『告白』の冒頭の「あなたは、わたしたちをあなたに向けて造られ、わたしたちの心は、あなたのうちに安らうまでは安んじない」にまで通じていると思われる。

² 人間を探し求める神は、迷子の羊を探し求める羊飼いを語るイエスの譬え話に典型的に描かれている(マタイ 18・10-14; ルカ 15・3-7)。

ていますから、人間への関心はキリスト教の中心近くにあるわけで、キリスト教が人間を喪失したとか、その「取り戻し」がテーマにされるといったことは、世界との関係喪失ほどには問題にされない、それは近・現代においても同様だと思われまます。ただし、人間の自由のために神を排除するという人間学的な自由のための無神論が、近代中には出現しました。フォイエルバッハやニーチェやフロイトなどによって提出された問題で、そこには「無神論的人間学的自由」の主張があると言ってよいでしょう。しかしこれに対しては、キリスト教の福音による自由の主張は、無神論的な自由の主張に対して少なくとも決して劣るものでなく、かえって人間学的自由の認識の未熟さやその限界を指摘することは容易です。福音から受け取る自由は、無神論的な自由を遙かに超えて、その限界を衝くものと言ってよいでしょう。もちろん「福音的自由か、無神論的自由か」という問いを改めて問うてもよいのですが、本日はこれ以上この問題には触れません³。

2

それでは「世界」の問題はどうでしょうか。近代の人間、つまり自ら実在の根拠に位置し、あらゆる認識の基準ともなった人間は、世界を神から奪い取り、あるいは世界から神を追放し、神なき世界を構想したとも言えるでしょう。「世俗的人間」と共に「世俗的世界」が近代の特徴になりました。この「世俗的世界」に対してキリスト教はどう立ち向かうか、それをキリスト教神学 (theology)、とりわけキリスト教教義学(dogmatics)の責任として考えてみたいと思います。

それにしても世界からの神の追放、あるいは神からの世界奪取、つまりはキリスト教における世界の喪失という現象は、すでに中世に始まっていた面もあります。そのことは中世の公式的、つまり教会に一般的な「終末論」の中に明かで、「終末」を世界の問題と切り離し、個人の生の終りのこととして受け取る仕方で、「関心の狭隘化」が示されていました。この「関心の狭隘化」は、中世の終末論が世界の終りを含む神の国の終末論を喪失していたことで明らかです。なぜ中世の終末論がダンテの『神曲』が描くように個人の魂の浄化のための遍歴の思想になったのか、恐らくは紀元3世紀始めのモンタヌス運動の挫折以後、「神の国の終末論」がいわば地下に潜ったことと関係があるでしょう。他方では教会と国家（ローマ帝国や神聖ローマ帝国）との連携が進み、「神の国の終末論」は非公式な分派運動のテーマとして民衆の意識の底流に潜むほかはありませんでした⁴。この意味ではキリスト教における世界の喪失はすでに古代末期、そして中世には始まっていたこととなります。

それにしてもキリスト教の世界喪失は、近代になって一層進みました。一つには「理神

³ フォイエルバッハは、「神学の秘密は人間学である」とその無神論的表現を語った。しかしそれなら逆に「なぜ人間学は神学の秘密をなさなければならないのか」と問い得る。さらに自由の問題は、罪や死の問題と関係しないわけにいかないであろう。

⁴ この点を描いたものとしては、N. コーン『千年王国の追求』がある。

論」(Deism)の神と世界の理解を挙げることができます。神は見事な時計細工師として世界を創造したと言われ、従って創造された自然世界は、見事に作られた時計のように、以後まったく自動的に動き、神はいちいち手を加えることをしないとされました。理神論的な世界理解は、「慣性の法則」や「質量保存の法則」と合致しています。神と世界のこの関係は、「ライプニッツとニュートンの論争」のテーマになりましたが、ライプニッツは結果的に理神論と同様な説を主張しました。ニュートンは一般に理神論者と見なされることが多いのですが、実際には違っていたと言われます。その後カントの純粹理性批判によって、世界の認識は人間の批判主義的な理論理性に委ねられ、そこから神の働きは排除されました。神の働きのある世界として自然の世界をどう回復することができるかという問いは、以後、キリスト教神学の課題になりました。この宇宙や地球、温暖化や環境問題に揺れる自然的世界は、神なき世界でしょうか。あるいは神は自然に対して創造以後も働いておられるのでしょうか。これは、キリスト教が「世界」をどう取り戻すかという問題の重大なテーマを構成しています。キリスト教神学は「自然の神学」を試み、進化論との対話など豊富な自然科学との関係史を築いて来ました⁵。この意味では、「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか」という今日の問題に対して、「自然の神学」の取り組みによって世界を回復するという回答があり得るでしょう。

3

キリスト教は、まず古代ヘレニズムの世界に浸透したわけですが、そのとき2世紀から3世紀にかけて、大きな神学的主題になったのは「創造論」でした。ギリシャ的な「コスモス」の理解、その中に神々をも包括した「万物の永遠回帰」の思想、その哲学的表現である「汎神論」などを相手とし、キリスト教神学は世界とその中の万物を遥かに超越した神による創造、世界と万物の「無からの創造」(creatio ex nihilo)を主張しました。「無からの創造」は萌芽としてはすでに旧、新約聖書や外典の中に暗示されていましたが、世界を無から創造された有限な被造物として確定的に表現したのは2世紀のことでした。しかし今日、創造後の世界に対する神の行為、さらには世界の将来も問われます。キリスト教教義学は自然的世界を神の摂理や神の統治、そして神の国の終末論においてどのように考察できるかという課題に直面しています。「宇宙論的終末論」の可能性も問われますし、それ以前に「法則と偶然」の問題が問われ、法則の成立も含めて偶然に働く神が問われます。ライプニッツは神は世界の見事な製作者であるとして神を讃美し、はじめの創造以後は自然界に働くことは神に相応しくないと考えました。これに対し、ニュートンはアレクサンドル・コイレによれば、世界の創造の後、単に被造物としての世界を「保持」するだ

⁵ 進化論を始め、自然科学とキリスト教の関係をめぐっては、テイヤール・ド・シャルダン、R. ホーイカース、A.R. ピーコック、T. トランス、W. パネンベルク、A.E. マクグラスなどの名を挙げることができる。

けでなく、その遍在によって世界の内に臨在し、不断に世界に働き続けていると思惟したと言われます⁶。キリスト教教義学は、神学の中の神学と言われる学ですが、それには「継続的創造」(creatio continuata)という概念があります。これは、はじめの創造の後にある「摂理」(被造物の保持、統治、協働を含む)を意味するともとられますが、そうではなく「無からの創造」のその後の継続とも解釈されます。「自然の神学」の中でニュートンのこの面をどう継承できるか、「継続的創造」という問題が興味深い問題になるでしょう。新しい事態の発生を捉えて、エネルギー保存の法則やエントロピーの法則では捉えられないものが宇宙には起きている可能性が問われるでしょう。自然世界にもまた「偶然」があって、重大な役割を果たしているのではないかと問われるでしょう。従って自然もまた一回性の中にあるのではないかと問われるでしょう。そして宇宙には始めがあり、また終わりがあるという宇宙物理学や宇宙哲学の主張が「自然の神学」にとって身近なものになるでしょう。教義学は神以外のすべてのものを被造物として理解し、それには始めと終わりがあると考えています。「偶然論」と「継続的創造」の関係が重大なテーマになると言いましたが、他にもまだ未開拓な状態ですが、「神の永遠」と「世界の時間」の関係や「神の遍在」と「世界の空間」の関係などが探求されなければならない問題になります。

4

「世界の回復」という問題は、自然的な世界の回復の問題だけではありません。「世界」(コスモス)という言葉は多義的で、自然的世界とともに人類の倫理的文化的世界をも意味します。聖書は「神はその独り子をお与えになったほどに、世(コスモス)を愛された」(ヨハネによる福音書3章16節)と語ります。「世」は「この世」、「現世」であり、「歴史的人類世界」でもあります。「国家」「社会」「文化」「経済」「芸術」「学問」「家族」「国際社会」「グローバルな世界」といった文化諸価値の諸領域の「世界」もまた当然含まれます。この世界が「世俗世界」として神と無関係にされ、あるいは価値的領域からの神の排除が起きています。これは啓蒙主義以後の特殊な時代問題でしょうが、とりわけ現代世界の問題と行うことができるでしょう。キリスト教はこの「文化、社会、諸価値領域」としての世界とどのような関係を取り戻すことができるでしょうか。

人間を原理的な位置に立てた近代において、自然世界が神の働きから切り離されたところに立っていた思想家がイマヌエル・カントとすれば、彼はなお倫理道德の世界が神を要請することを語っていました。しかしやがて「文化価値の諸領域」も「世俗世界」としてキリスト教から切り離されていきました。そこに立っていた思想家は多くいますが、マックス・ヴェーバーもそれを認識した一人、しかも近代における宗教の宿命としてそれを甘受した一人ではなかったかと思えます。そこで彼の問いかけに注目してみましょう。

⁶ A. コイレ『コスモスの崩壊—閉ざされた世界から無限の宇宙へ』における「仕事日の神と安息日の神—ニュートンとライプニッツ」287頁以下。

ヴェーバーは現世世界の合理化と宗教の關係に注目し、両者の緊張や対立を問題にしました。彼は現世の「生活諸秩序」は、合理化が進めば進むほど、經濟なら經濟、政治なら政治、それら独自の論理によって合理化されると認識しました。こうして生活諸秩序・諸領域は、それぞれの活動を純化させ、各専門人の領域になっていきます。この領域が近代初頭に独自の領域として成立した際には、ピューリタンをはじめとする「禁欲的プロテスタンティズム」の「現世内的禁欲」が貢献したとヴェーバーは認識しました。そしてそれがなぜ起き得たかとも問いました。ヴェーバーによれば、一般的にはインドやイスラムの救済宗教の達人たちは現世を拒否します。つまり神秘主義的な宗教的救済の達人たちは現世的世界を拒絶し、現世超越的な救済の中に入っていかうとするわけで、その意味で救済宗教は akosmism であると主張しました。救済宗教の akosmism は神秘主義による現世離脱の中に明らかに示されているように見えます。

それでは一体なぜキリスト教だけは少なくとも近代世界成立の時期に akosmism に陥らなかったのでしょうか。事実、ヴェーバーはそう問うています。ヴェーバー自身の人生観ではキリスト教はすでに過去化したと見られ、文明の将来を決する必須の構成要素とは受け取られていなかったと私には思われます。彼自身は脱宗教的に合理化された世界が「鉄の檻」としてあって、その中でキリスト教的に生きることを選択せず、専門人として自らの意志的価値選択を遂行して、死が無意味に化すのに耐えることも含め、悲劇的な決断に生きたと思われまふ。ヴェーバー自身を「精神なき専門人」(Fachmenschen ohne Geist) と言うことはできないでしょうが、「宗教なき専門人」であったことは明らかでしょう。ヴェーバーは、現世の改造に尽したピューリタンの「現世内的禁欲」の歴史的な意味を誰にも優って理解しましたが、彼自身はその可能性を将来的には見ず、神秘主義的な akosmism の方が、人倫的社会を断念して心情主義に自己限定する現代の救済宗教のあり方であると見たように思われます。

しかし救済宗教が世界を回復し、世界との關係の中にあり続けることは不可能でしょうか。ピューリタニズムや「禁欲的プロテスタンティズム」がかつて現世生活を再編し、形成したように、キリスト教の生き方の中に現代の合理化した諸価値領域との関連を再確立し、そこに生きる意味や生の方向を修正しつつ再建することは不可能なことでしょうか。キリスト教教義学で言うと、救済論で「人格の救済—義認や聖化」を扱うのに並んで、「世界の更新や聖化」を回復することは不可能でしょうか。キリスト教における世界の取り戻しという課題は、「世界の更新や聖化」を思考することを含むと思われまふ。世界もまたそれを必要としないわけではないでしょう。

マックス・ヴェーバーのキリスト教理解は決して神学的なものではなく、いわば外からキリスト教を分析する宗教社会学的なものでした。その彼が「世界を超越した創造神」と

いう神理解が宗教倫理に非常に重要な意味を持っていると『中間考察』⁷で語っています。その上で彼は「世界超越的な神が全くそれ自体として西洋の禁欲の方向を決定したわけではないことは、次のような考察から分かる」と述べて、キリスト教の三位一体論に言及しました。「キリスト教的三位一体の神は、その神人的救済者と聖徒たちとを伴っており、ユダヤ教特に後期ユダヤ教やイスラム教のアラーよりも、根本的にはむしろ世界超越的にはより乏しい神観念を描いた」(S.538) と言うのです。「根本的にはむしろ世界超越的にはより乏しい神観」(eine im Grunde eher weniger überweltliche Gotteskonzeption) は、訳しにくい文章ですが、ヴェーバーの理解では徹底的に超世界的 (überweltlich) な神からは人間のあり様として「無世界主義的」なあり方が帰結される、これに対し近代初頭に社会形成的な力を発揮したプロテスタント的禁欲は、キリスト教の神が決して一方的に徹底的に超世界的でなく、その点ではむしろより少なく超世界的であって、それゆえ逆に世界関係的にはむしろより優る神として理解されたこととなります。超世界的な神の世界関係的な根拠を示す鍵概念を、神学者ではなかったけれども、当時のハイデルベルクの宗教史学派の神学者たちとの交流の中にあつたヴェーバーは、「神の三位一体」に見出し、さらには「神の意志」に見たと言ってよいでしょう。それで彼は、ピューリタンの「達人宗教的」な歴史的活動を「神の意志に対する奉仕であつた」(S.545) と語りました。「より少なく超世界的」というよりも、むしろ世界超越的であつて、かつ同時にその意志において世界関係へと境界線を踏破する、その意味ではされに一層超越的な神理解が、ピューリタンの世界形成的倫理の背後にあつたと言ひ得るのではないかと思います。いずれにせよその根拠をヴェーバーが「神の三位一体」や「神の意志」に見たことは、興味深いことです。

6

ヴェーバーに先だつて西欧文化の中に akosmism が浸透するのを認識し、それを危険と見なし、その克服を図つたのは、オランダの政治家であり神学者であつたアブラハム・カイパーです。彼は、akosmism はカトリックの修道士の現世拒否的禁欲からの遺産だと語り、それが宗教改革期に再洗礼派によってプロテスタント圏に持ち込まれ、その後の近代思想に弊害を与えたと言ひました⁸。そこでカイパー自身は、世の隅々に及ぶ創造論的な神の「一般恩恵」(common grace) と各文化領域における神の「主権」(sovereignty) の思

⁷ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, S.536ff.

⁸ A. Kuyper, Lectures on Calvinism, 19. しかしこの見方には、むしろ再洗礼派の方がその「千年王国説」によって世界との関りを表現していたのであり、かえってそれを排除した宗教改革者たちの方が「世界喪失」に陥っていたという反論も可能である。事実、カルヴァン『キリスト教綱要』なども「終りのときの復活」や「来るべき生への瞑想」など個人的終末論の主題を記しているが、人類史や現世世界さらに宇宙などの終りのことはまったく扱っていない。キリスト教史の中には、再洗礼派からピューリタン、その一人であるウィリアム・エームズ、そこからコッツェーユス、さらにベンゲル、フォン・ホフマンへと辿られる終末論や救済史の思想史がある。

想に立脚して、akosmism を克服する道を提案しました。これは神の主権概念によって「文化と社会の神学」を立てるという彼なりの回答でした。この線上で彼はまた救済論においても「世界の聖化」を構想し、ピューリタニズムの「現世生活の再征服」(reconquest of the life of the World) の再興を構想しました。

ヴェーバーが語った「より少なく世界超越的な(キリスト教の)神観念」は、実はもっと積極的に真に超世界的であるゆえに世界との境界線を踏み越え、世界審判的でありつつ世界を聖化し、完成する神として理解されます。キリスト教信仰における神は、三位一体論的な創造者なる神ですが、同時にイエス・キリストと聖霊において世界との境界線を踏破し、世界へと到来する神です。超越的な三位一体の神において世界超越と共に、世界への到来が理解される必要があるでしょう。こうして世界の創造の意味でも、また世界への到来の意味でも、そして世界の完成の意味でも、akosmism は否定されます。

「創造」は世界から乖離した神の超越的優越性を表現したのではなく、少なくともそれだけでなく、世界に対する神の関係意志(神の聖なる意志決定)をも表します。創造によって世界と人間が創造されただけでなく、神と人間の関係も創造され、さらには神と世界の関係も創造されました。人間存在の意味も、その世界関係の中で神への応答を示す仕方で示されました。神学、それも教義学で言えば、神の経綸の働きを自然的世界に対して語ると共に、文化・社会・歴史の世界に対しても語ることは、当然、可能です。キリスト教は神と人との関係の中に世界を引き込みます。カイパーはこれを、キリスト教は「教会において神を讃美し、この世において神に仕える」と表現しました。「この世において神に仕える」という仕方で彼は、akosmism でなく、ピューリタニズムの「現世生活の再征服」の継承を図ったわけです。さらに言えば、ヴェーバーは、akosmistisch な救済宗教は、その同胞愛(Brüderlichkeit)も世界喪失のため「対象のない愛の無世界主義」(objektloser Liebesakosmismus)になると言い(S.543)、時代の宿命としてそれを肯定しました。

しかしキリスト教は対象のない愛を愛とは言いません。むしろ神の被造物への愛があり、それは神の人間愛であると共に、世界と万物への愛です。キリスト教信仰によれば、神は世界と万物から遥かに超越した神であるだけでなく、その神が御自身において一体的な御子と聖霊を世に派遣されます。神の愛と自由による境界線踏破とすることができでしょう。神の愛の境界線踏破によって、キリスト教的な「愛敵」(敵を愛する愛)や「兄弟愛」が対象喪失に脱落することはあり得ないでしょう。キリスト教神学は、時代の宿命によって宗教はアコスミスティックな救済宗教になるという主張を拒否します。

7

世界には「歴史の恐怖」⁹があります。歴史の恐怖との取り組みには、当然、文化も経済

⁹ この表現は、M. エリアーデ『永遠回帰の神話』に見られる。

も、生産力も精神も関係します。それでも特に政治の責任が大きいと考えられるでしょう。しかしその政治が現実においていかに愚劣であることか、その認識が深まれば深まるほど、誰もが真面目な救済探求の果てに「世捨て人」になるほかはないと思うようになり、失意の akosmism に誘われます。

しかしキリスト教的な救済の探求は、教会で讃美する三位一体の神が世界超越的な神でありつつ、境界線踏破の意志をもって世界に踏み込み、世界に対し、また世界にあって働かれることを信じて、改めて神に仕えようとしします。従ってキリスト教における救済の信仰は、世界拒否ではなく、同時に現世世界の生活再建に向かうでしょう。神が世を捨てないのに、信仰者が「世捨て人」になるわけにはいきません。イエス・キリストの世にある第一声は「神の国は近づいた」でした。神の国は個人の生だけでなく、神の民に関わり、天と地に関わります。その神の国、神の恵みの支配は、キリストにあってすでに到来を開始し、その全的到来が接近の中にあります。

そこで「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか」という問いに対する回答は明かです。それはキリスト教が「真の神」を理解することによってです。つまり、三位一体の神とその神の聖なる意志、それに基づく神の創造とキリストと聖霊における神の世界への到来、そしてその救済、されに終末における神の国の成就の約束、そうした神とその御業の認識によって、つまりはキリスト教を本来のキリスト教として再認識することによって、キリスト教は「世界」を取り戻すでしょう。そのことは、本来の人間が取り戻されるのも、中途半端なキリスト教の中においてではなく、本来のキリスト教の実現と共にであることと重なっています。本来のキリスト教の再発見に伴って、真の人間が回復されると共に、世界の聖化とその完成の希望が回復される、キリスト教会はそう信じているし、信じるべきです。そのための学問として、キリスト教神学、とりわけ教義学は遂行されなければなりません。