



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	キリスト教研究の文化的・社会的場
Author(s)	土屋, 博
Description	日本基督教学会北海道支部2007年度公開シンポジウム「「キリスト教学」再考」, 2007年6月30日, 北海学園大学, 北海道.
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録, 1, 19-34
Issue Date	2009-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95285
Type	conference paper
File Information	jscsh_001_19.pdf



キリスト教研究の文化的・社会的場

土屋 博

私が何を問題にしようとしているかをご理解いただくために、まず発題のテーマについて若干の解説を加えておきたいと思います。問題の出発点は、日本基督教学会において、「キリスト教学」なるものに関する共通理解が存在しないことに対する一種の危機意識です。もっともあらためて考えてみれば、そのような共通理解が存在した時代は、かつて一度もなかったと言えるのかもしれませんが。そうであるとすればメンバーは、それぞれ何ほどか恣意的な言説を、あたかも「キリスト教学」であるかのように発表してきたことになります。つまり「キリスト教学」は、はじめから「かのように」(als ob)の学問であったわけです。

ところが、翻って考えてみれば、これは「キリスト教学」だけの問題ではありません。近代の学問は、実は多かれ少なかれ似たような性質をもっているようにも思われます。ただし、関連領域の学問で、同じ問題をかかえている日本の「宗教学」が、20世紀後半以降くりかえし「宗教」概念を概念史的検討の俎上にのせ、それを扱う「宗教学」を、地域文化や政治的・社会的状況などとの関連で問いなおしてきたことに比べて、日本の「キリスト教学」では、そのような努力は何らなされてこなかったように見えます。今や、「宗教」や「宗教学」をめぐるこの種の研究の成果は顕著であり、すでに日本のケース（磯前順一他）やドイツのケース（久保田浩他）について、若い研究者のすぐれた業績が発表されています。もちろん「宗教」概念再検討の動きは国際的であり、日本の学界の問題意識もそれに呼応するものでありました。それに対して、「キリスト教学」は欧米の「神学」に目を向けていたために、

こうした影響が及ばなかったという面はあるでしょう。しかし、ことによると、日本のキリスト教界では、当該研究対象の自己解体にもつながりかねない自虐的ニュアンスをも含んだこの種の試みは、いち早く避けたほうがよいと考えられたのかもしれませんが。ともかく、本質的に護教的性格をもつキリスト教神学や聖書学の伝統をくむ欧米的学問モデルが、日本の「キリスト教学」を反省しないままに保つための格好の防壁となったことは確かでしょう。しかし、このスタンスを保持することは、今後どこまで可能でしょうか。今や、それがきびしく問われているのではないかと思われます。

宗教学に典型的に見られるように、20 世紀には従来の知の布置に変化が生じ、既存の学問概念が空洞化しかねないような事態も生じるにいたりましたが、この傾向がどのようにして現れてきたのかを、まず広い視野からつかんでおく必要があるでしょう。注目すべきことは、伝統遵守の意識が最も強いキリスト教神学においてすら、1970 年代以降、いわゆる「文脈化神学」(contextual theology)の動きが生じていることです。森本あんりによれば、「文脈化神学が求めているのは、自己自身のコンテキストをまず『選んで』からそれに相応しくテキストを読む、という恣意的な操作の手続きではない。むしろ、テキストを読んでいる自分が否応なくコンテキストに依存している、ということを『発見し』『自覚し』『意識化する』作業である」¹とされています。したがってこれは、従来の多くの土着化論とは似て非なるものであることを、しっかりとおさえておかなければなりません。さらに森本の言葉をかりれば、「土着化される以前の『純粋なキリスト教』というものはどこにも存在しない。キリスト教は、日本に『土着化』する以前に、アメリカで『土着化』しており、ヨーロッパで『土

¹ 森本あんり『アジア神学講義——グローバル化するコンテキストの神学——』創文社、2004 年、10 頁。

着化』しており、ギリシアやローマで『土着化』している」²わけです。キリスト教神学におけるこうした動向は、方法的反省がなされぬままに保持されてきた日本語の「キリスト教学」という概念に対して、あらためて再考を迫ってくるのではないかと思います。

このようにすでにキリスト教神学にまで及びつつあるこうした動向におかれて、学会名称にまでなっている「キリスト教学」という概念の意味をここであらためて問いなおそうとするわけですが、先に述べたように、これについての共通理解は実は存在しません。そもそも、これを欧米の言語で表現したときに何になるのかがはっきりしないのです。また、仮令対応する欧米諸語を確定したとしても、それによって日本語の「キリスト教学」の意味が確定されるとも思われません。「文脈化神学」の主張が示すように、欧米語における類似した表現と日本語の「キリスト教学」とは、文化的・社会的コンテクストの差異に応じて、そのつど微妙にずれてこざるをえないと予想されるからです。日本語の「キリスト教学」が終始一貫して曖昧であったとすれば、そこには、あえて曖昧さを選び取ったそれなりの文化的・社会的動機があるはずであり、今やまさにその動機こそが明らかにされねばならないのです。それは、ナチズムの時代を通して近代の「宗教学」(Religionswissenschaft) が果たした役割は、日本の「宗教学」の展開を説明するものとはならないのと同様です。

さてそこで、「キリスト教学」という概念についても、それを導入した文化的・社会的動機をさぐっていくにあたって、そもそもこの種の問いが要請されるようになった出発点を広い視野に立って確認しておきましょう。それは、ヨーロッパ思想史の流れに沿って言えば、いわゆる知識社会学的な問題意識ではないかと思われます。もちろんその説明だけでは不十分で、さらに、その草分

² 同書、7頁。

けであったマンハイムのおかれていた文化的・社会的コンテキストが問題にされなければならないのかもしれませんが、しかし、知識社会学のもつ「メタ〜学」的性格は、時代の進展とともにさまざまな形で変転しながらも、近代から現代にかけての学問論のひとつの大きな枠組を与えてきたように見えます。日本における諸学問の展開を欧米のモデルにとらわれずに見つめなおしてみることの必要性、文化的・社会的コンテキストを越えた普遍的前提をいきなり想定することを避けようとする学問的良心などは、わざわざ知識社会学などを引き合いに出さなくても承認できますが、とりあえずこの認識は、知識社会学に含まれた「メタ〜学」的動機と重なっています。したがって、その知識社会学的な問題意識の中で今日広く共有できると考えられる点を、ここで一応確認しておきたいと思います。

K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*の初版は1929年に出版されましたが、1936年の英訳には序文が付加され、これはのちに独訳されて、ドイツ語版に収録されました。それによれば、知識社会学の目的は次のように述べられています——「知識社会学は、さまざまに分化した個々人の思考を徐々に生み出すところの歴史的・社会的状況の具体的な仕組みをとらえ、そのなかで思考を理解すべく努める」³。この方法の特徴は、「具体的に実在している思考様式と、集合的行為連関とを切り離さない」⁴ことです。ここでは人間は、「自分たちが加わっている特定の集合的行為連関に従って、自分たちをとりまく世界をそれぞれ異なった仕方眺める傾向をもっている」⁵ものとして理解されています。マンハイムは、このような見方をふまえるところから、社会諸科学を出発させようとしします——「社会諸科学における新しい型の客観性は、

³ カール・マンハイム、高橋徹・徳永恂訳『イデオロギーとユートピア』中央公論新社、2006年、7頁。

⁴ 同書、8頁。

⁵ 同書、8-9頁。

価値評価の排除によってではなく、まさにそれらの批判的洞察と制御を通じて得られるのである」⁶。そしてマンハイムによれば、今まで意識されなかったこの問題が意識されるようになったのも、ひとえに彼の時代の状況によると考えられています。

知識社会学的問題意識そのものが時代状況から切り離されえないということは、この学問のその後の展開からも示されます。そこでまず、Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality — A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966 によってその間の事情を概観しておきます。彼らによれば、「知識社会学」(Wissenssoziologie) という言葉自体は、マックス・シェーラーが 1925 年の著書で新たに作り出したものであるが、この理論は、ドイツの精神史におけるある特殊な状況と哲学的文脈の中で誕生したとされています。⁷ その知的先駆者となったのは、マルクス主義・ニーチェ・歴史主義の三つでありました。それを「人間の思考活動のほぼ全側面の研究に役立つ実証的な方法」⁸ に仕立て上げたのが、前述のマンハイムによる定式化であったわけです。ここからして知識社会学は、ドイツの時代状況を越えて、英語使用圏の社会学にも影響を与えるにいたりました。しかしバーガーやルックマンのグループは、シェーラーとマンハイムの頭を悩ませたもの、すなわち、認識論的問題と方法論的問題を、知識社会学から除外しようとしています。しかし今ここでは、こうした現代社会学理論の詳細には立ち入らず、われわれが問おうとしている「キリスト教学」という概念との関連で、知識社会学的発想をとりあげていきたいと思います。確かに知識社会学にも、その成立をうながす文化的・社会的コンテクストがありましたが、それとのつながりを括弧に入れても、なにが

⁶ 同書、11 頁。

⁷ ピーター・バーガー&トーマス・ルックマン、山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、1977 年、6 頁以下。

⁸ 同書、14 頁。

しかの方法的有効性が残るように思われますし、何よりも、20 世紀から 21 世紀にかけての欧米の文化的・社会的コンテクスト自体に、依然としてある種の連続性が認められるからです。

Adolf von Harnackは、1899 年から 1900 年の冬学期に、ベルリン大学で*Das Wesen des Christentums*の講義を行い、同年（1900 年）これを出版しました。まさに 20 世紀の冒頭に、キリスト教は「本質」（Wesen）をもつものと宣言されたわけです。それでは、その「本質」とは何でしょうか。ハルナックはそれを明らかにするにあたって、「歴史学的方法」にこだわります。彼においては、キリスト教とは何かということは「純歴史的題目」と考えられており、その資料は「イエス・キリストとその福音」に求められます。「歴史的現象の本質的特有性を決定するのは、純歴史的な問題ではないか」⁹とハルナックは言い、これと同じ趣旨の発言は何度も繰り返されます。もし事態がその通りであるならば、キリスト教研究は、「神学」と呼ばれようが、「キリスト教学」と呼ばれようが、「イエス・キリストと彼の福音」にそくしてその「本質」を解明すれば、それですむことになります。しかしこの著書に対するその後の批判や論争をふまえて、晩年の 1925 年に付け加えた序文では、ハルナック自身、時代の精神的状況が変化したことを認めざるをえなくなっています。ただし、「キリスト教の本質の認識と理解とに至る他の道は存在しない」と言い切って、自らは「歴史主義」の立場を強引に全うするのです。¹⁰

これから順次問題にしようとする 20 世紀のキリスト教研究に見られるさまざまな発想の変化にもかかわらず、ハルナックの歴史主義とイエスにさかのぼって本質的なものを求めようとする傾向は、20 世紀の「聖書学」全体に影を落としているのではないか

⁹ アドルフ・フォン・ハルナック、山谷省吾訳『基督教の本質』岩波書店、1939 年、11 頁。

¹⁰ 同書、15 頁。

と思われます。もっとも聖書学では、細かい「専門的」な手法の駆使に陶醉しているので、それに気づいているとは限りません。しかしここで、ハルナックの考え方のもう一つの特徴に注目しておかなければなりません。それは、彼がキリスト教を問うにあたっては、キリスト教以外の諸宗教を考慮に入れていないことです。「他の宗教はもはやわれわれの心を根底において動かさない」¹¹と彼は第一講の中で言っています。そして、先に述べた 1925 年の序文でふれられている時代の精神状況の変化としては、「宗教一般の本質への問い」、「『宗教と諸宗教』の問題」、「世俗文化に對置される宗教の真剣さ (Ernst) への問い」¹²があげられています。つまり、ハルナックにとっては歓迎できないこれらの問いが、今後ますます彼の前に立ちはだかることが予期されているのです。そして、事態はまさにその通りになっていきました。

ちなみに、それから 30 年後の 1958 年にかけての冬学期にチューリヒ大学で講義され、同年出版された Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* では、同じく「本質」を問うにしても、表題がすでに微妙に変化しています。エーベリングによれば、「もしキリスト教の本質について問うとすれば、キリスト教信仰の本質が問われねばならない」¹³のです。「そこでかかわってくる問いは、私自身につき当たっている問題」なのであり、「私自身がそれらの問いの中で現れ、そこで私自身が問われている」¹⁴ことになります。ハルナックとエーベリングとの間には、問いの立て方の実存論的転換があり、エーベリングの言う「本質」は、もはや解明さるべき客観的実体としてのキリスト教ではありません。ちなみに、両者の間の時代とはまさに世界大戦の時代でした。

¹¹ 同書、25 頁。

¹² 同書、13 頁、ただし引用は私訳。

¹³ ゲルハルト・エーベリング、飯峯明訳『キリスト教信仰の本質』新教出版社、1963 年、28 頁。

¹⁴ 同書、12 頁。

ハルナックに近い時代にあつて、同じように「本質」をテーマとしてとりあげた Ernst Troeltsch の著作の題名は、*Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, 21909 でありました。トレルチは、ハルナックのキリスト教本質論が問題を純粹に歴史的に把握している点を評価しますが、イエスの神の国の説教のうちに本質的なものを見出すことには同意していません。彼はキリスト教を、宗教的・文化的な全体的発展の中に位置づけようとします。これはすでに、1901 年の講演に基づき 1902 年に初版が、1912 年に第二版が出版された *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* で扱われた問題でした。トレルチはここで、「キリスト教を絶対的宗教として構成することは、歴史的思惟方法によっても、歴史研究の手段をもってしても、不可能である」¹⁵ という認識から出発します。彼によれば、キリスト教は「純歴史的な現象」であり、『歴史的』ということと『相対的』ということは同じ¹⁶ なのです。しかしこの点については、トレルチはさらに次のような有名な命題を述べます——「相対主義か、それとも絶対主義かの二者択一ではなく、二つの化合、すなわち、相対的なものから絶対的な目標への方向づけが現れてくることが歴史の問題である」¹⁷。「純歴史的」という表現はハルナックと同じですが、意味するところは全く異なっています。

したがって、トレルチが問おうとしている「本質」は、「キリスト教」の本質ではなく、さしあたり「宗教」の本質ですが、そのさい、実証主義的な宗教学はしりぞけられます。彼によれば、本来の宗教学は宗教の本質についての研究であり宗教の真理内容にかかわっていなければなりません。換言すれば、そこで扱われるのは「宗教的アプリオリ」なのです——「その宗教的アプリオリ

¹⁵ エルンスト・トレルチ、森田雄三郎・高野晃兆訳『キリスト教の絶対性と宗教史』白水社、1974 年、30 頁。

¹⁶ 同書、54 頁。

¹⁷ 同書、59-60 頁。

の内容とは、われわれが理性の本質の中で必然的に絶対的実体と関係するということである。このように絶対的実体と関係するがゆえに、宗教はすべての事実、すべての価値を、自らの出発点となり標準となるひとつの絶対的実体へと関係づける」¹⁸。そして「この宗教的アプリオリは、他のアプリオリの内的統一に不動の実体根拠を与えうる」¹⁹のです。これはわかりにくい発言ですが、トレルチが宗教概念を用いるにあたって、日常的現実を越えたところに、前もって何か実体的なものを想定しようとしていることはそれとなく伝わってくるでしょう。

のちに「宗教学」の古典理論と見なされるようになる Edward Burnett Tylor の *Primitive Culture* が出版されたのは 1871 年、Friedrich Max Müller の *Introduction to the Science of Religion* が出版されたのは 1873 年で、ハルナックの『キリスト教の本質』の出版よりも 30 年ほど前です。ちなみにハルナックのこの著書が出版された 1900 年は、ミュラーが世を去った年でした。ミュラーはドイツ人でしたが、著作活動は主として英語でなされたため、彼の「宗教学」(Science of Religion) を“Religionswissenschaft”の訳語と見なすとすれば、それをめぐる考え方にはいまひとつはっきりしないところもあります。とはいえ、タイラーやミュラーの学説が英語圏で批判的に扱われるようになった時点ではじめて、ハルナックやトレルチの著作が現れたことには注意しておく必要があるでしょう。つまり、タイラーやミュラーの学説は、それだけの確に、当時のヨーロッパの文化的・社会的状況に應えるものだったのです。それゆえ、学説自体は批判的に扱われたとしても、タイラーやミュラーの目指した方向を逆転させるわけにはいかなかったので、英語圏を中心とする宗教学・宗教

¹⁸ エルンスト・トレルチ、菅田吉訳『宗教哲学及宗教学の本質』大村書店、1933 年、258-259 頁、ただし引用は私訳。

¹⁹ 同書、259 頁。

史学の領域では、宗教起源論・発展段階論の形で、ひそかにキリスト教弁証論の動機がしのびこむことになります。これは、ドイツのキリスト教神学とは別の隠れたキリスト教神学でした。

それに対してドイツにおいては、ナチズムと第二次世界大戦の時期を通して、神学と区別された **Religionswissenschaft** は大学制度の中で独自の地位を確立し、なにがしか政治的な役割をも演じていきます。ここでは **Religionswissenschaft** は、タイラーやミュラーとは別の方向で利用されたのです。この間の事情については、久保田浩「政治・宗教・学問の狭間で——ナチズム期ドイツの『宗教学』」、磯前・アサド編『宗教を語りなおす』みすず書房、2006年に詳しく述べられています。哲学やキリスト教神学もこれとならんで、第一次世界大戦（1914-1918）から第二次世界大戦（1939-1945）にかけての時代の波をかぶることになります。トレルチ以後ますます相対化の度合いを強めていくヨーロッパのキリスト教は、やがて高まってくる機能主義的傾向にも対抗しなければならず、何とかして自らのアイデンティティを、希薄化していく「本質」的なものによって確保せざるをえなくなります。**Rudolf Bultmann** の「ケーリュグマ」論はそのような背景から生まれ、**Martin Heidegger** との共同研究を通して力業でねりあげられていったのではないかと思います。「ケーリュグマ」論を明確に提示した *Die Geschichte der synoptischen Tradition* が出版されたのは 1921 年で、翌年ハイデッガーがマールブルグ大学教授に就任します。考えようによっては、**Karl Barth** の「キリスト論的集中」なども、同様な危機意識を別なアプローチから示唆したものと言えるかもしれません。

戦時体制が進んでいく社会の激動期においては、ヨーロッパのキリスト教のアイデンティティは、むしろ保持しやすかったようにも見えます。ナチズムに対するドイツ教会闘争はその現れでしょう。1945年に第二次世界大戦が終わり、20世紀後半にいたると、いよいよ「キリスト教」のみならず、「宗教」のアイデンティ

ティもあやしくなります。この認識を切り開いた象徴的業績は、周知の如く、イスラーム研究者 Wilfred Cantwell Smith による *The Meaning and End of Religion*, 1962 でした。この説は、今では、Talal Asad (2001 年、『宗教を語りなおす』に収録) などによって批判されているとはいえ、近代ヨーロッパ的意味での宗教概念は、17-18 世紀のヨーロッパにおいて作り出されたものであり、そこから非欧米世界に輸出されたとするスミスの見解は、大筋では受け入れられてよいでしょう。問題があるとすれば、排他的な理念による共同体 (entity=～教と呼ばれるもの) を「宗教」と見なしてきた傾向を相対化しながらも、スミスはなおも「宗教」を実体的にとらえようとしているのではないかということです。

ともかく、それ以降今日にいたるまで、「キリスト教」や「宗教」の概念は、次第に実体的性格を喪失していくことになりました。かつて鋭敏なマルキシスト佐木秋夫氏は、この傾向を「宗教概念の没骨化」と呼んで批判していたことを思い出します。しかし、現代の宗教論は、社会的アプローチから心理的アプローチへと軸足を移しながらも、この見解を推し進めていきました。「見えない宗教」論から「スピリチュアリティ」論にいたる現代宗教論の流れは、その問題意識を反映していると言えるでしょう。近現代ヨーロッパでは、今なおキリスト教研究はすなわち神学研究であると目されてはいますが、今後その展開は、もっと広い視野に立って、現代宗教論の動向を背景におくところからとらえかえされねばならないでしょう。ヨーロッパの大学制度の中では、あくまで神学研究の形をとっていても、そこにある内実は、必ずしも一定していたとは限りません。そうであるとすれば、非ヨーロッパ世界である日本においてはなおさらのこと、研究を支える文化的・社会的コンテクスト自体が全く異なっているわけですから、「キリスト教」や「宗教」という概念の意味づけは、また新たに組みかえられなければなりません。日本社会にとって「キリスト教」は、

外から伝来したそれ自体多様な「宗教」であり、その「宗教」言説自体も、実は近代になってから輸入されたものだからです。日本語の「キリスト教学」という表現にこだわる理由はここにあります。

日本人による宗教研究、特に宗教学的の研究は、比較的早い時期から何となく、この種の問題を察知していました。それは、宗教概念に包括されるさまざまな現象が、欧米の場合よりも幅広く日常的にリアルに姿を現していたためかもしれません。しかし日本人によるキリスト教研究の方は、さしあたり欧米の神学や宗教哲学の伝統をそのまま導入し、それに依存するところから出発する道を選択しました。そのため日本では、宗教概念の使用にあたっては、キリスト教概念との区別を欧米以上に意識せざるをえませんでした。しかしかつて武藤一雄が、「媒介」という得意の言葉を用いながら「神学と宗教哲学との間」を考えようとしたときには、事情は多少変わろうとしていました。1961年に創文社から出版された『神学と宗教哲学との間』第三章では、トレルチの思想がかなり詳細に分析され、「宗教的アプリオリ」を想定するアプリオリスムと啓示に基づく体験主義との媒介が成功していないことが指摘されました。²⁰ すなわち武藤はトレルチに対して、「歴史主義に徹することによって、歴史的相対主義を克服するというトレルチの試みは、究極的にいって、必ずしも成功しなかったのではないか」²¹という疑問を提起するのです。これはもちろん、欧米の研究者によっても指摘されるトレルチの問題点でしょうが、「間」という考え方に固執するところに、欧米には見られない感覚がうかがわれます。

武藤はそこから「宗教哲学の新しい可能性」を切り開こうとします。1974年に出版された同名の著書においては、その「新しい

²⁰ 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社、1961年、226頁。

²¹ 同書、254頁。

可能性」の目ざすところを、例によって、キェルケゴールの言う「宗教性A」と「宗教性B」を用いて説明しています。「宗教性A」は「人間の普遍的宗教性」に通じるものであり、トレルチの言う「宗教的アプリオリ」すなわち「人間の自然的素質としての宗教性」ですが、現在ではもはやそれを安易に前提するわけにはいなくなってきたということが、彼の問いの出発点です。²² 「宗教性B」すなわちキリスト教の立場の探究は、こうした事態をふまえた上でなされなければなりません。武藤によれば、「宗教性A」そのものが大いなる疑問符と化しているにもかかわらず、それを追求せざるをえないところに、「新しい宗教哲学の必然性と可能性」があるとされますが²³、ここから先の道があらためて定かに示されたわけではありません。「宗教性A」を神秘主義と結びつける方向が示唆されてはいますが、これは、失われつつある「宗教的アプリオリ」を再び体験主義の中へ回収するにすぎないのではないのでしょうか。杉村靖彦は、『現代の宗教哲学』が不可避免的に直面させられるアポリア」を的確に指摘しましたが²⁴、まさに問題は、宗教哲学そのものの存立可能性なのです。

以上、近代から現代へかけて、キリスト教研究のあり方をめぐる思想的状況がどのように推移してきたかを、ヨーロッパを中心として大局的にとらえてみました。そこでは当然のことながら、現代の一般的傾向として、キリスト教にせよ宗教にせよ、その「実体」や「本質」を想定する考え方が大きく後退したこと、さらに、安易に「宗教的アプリオリ」を認識論において前提とするわけにはいなくなってきたことが明らかになりました。この新たな状況をもたらした原因の最たるものは、もちろん欧米文化の相対化ですから、その意味では、こうした状況は世界的に共有されつつある

²² 武藤一雄『宗教哲学の新しい可能性』創文社、1974年、8頁。

²³ 同書、9頁。

²⁴ 杉村靖彦『岩波講座・宗教 4』岩波書店、2004年、155頁。

ものと言えるでしょう。しかしながらそのさい、欧米文化が状況の変化に直面して受身であるのに対して、非欧米文化はむしろ変化の推進役でした。日本はその非欧米文化に属しますので、そこでのキリスト教研究は、自覚しようとしまいと、欧米におけるそれとは、すでに足元の文化的・社会的コンテクストを異にしていたことになります。「キリスト教学」という概念が、曖昧な形ながらも、日本の学界でごく自然に用いられるようになったのは、この理由によると思われます。すなわち、キリスト教研究イコール神学研究と考えたいキリスト教会の意向にもかかわらず、日本社会でのキリスト教のイメージは、あくまで諸宗教の中のひとつにすぎませんでした。したがって、公開性・公共性を重んじる学問の世界では、「キリスト教学」という呼称が通りやすかったわけです。「ミッションスクール」が「キリスト教主義学校」になっていった経緯にも、同じような事情があると思われますが、これについては、また稿をあらためて論じる予定です。

1952（昭和 27）年に「日本基督教学会」が設立されたとき、その企画にあたった人々の間には、相異なる動機が混在していました。1962（昭和 37）年に発刊されたこの学会の学会誌が結局『日本の神学』と称されるようになったことにも、それが反映しています。その後大会のシンポジウムでこの問題がとりあげられましたが、合意形成にはいたらなかったようです。しかし前述のように、公開性・公共性を旨とする学問の世界、なかんずく日本社会に根ざした学問の世界では、「キリスト教信仰」を前提とする研究が、「科学的な研究」として認知されることは困難でした。かつて有賀鐵太郎は、京都大学キリスト教学講座を担当するにあたって、「信仰の有無またはいかに問わず、キリスト教の研究を学問として公開すること」を目ざしましたが、これはそのまま、日本基督教学会にもあてはまってしかるべきでしょう。

ところが今日、日本基督教学会の活動的会員はほとんどが、いずれかのキリスト教会の会員であり、この点で、キリスト教以外

の宗教を研究する他の学会（例えばイスラーム関係の学会）とはいささか趣を異にしています。研究方法はもっぱら神学的になり、それに対してあまり疑問も表明されてきませんでした。学問に要求される公開性・公共性にてらしてみれば、こうした実態はあまり前向きとは言えません。神学の「文脈化」は当然なされなければなりません、それはさらに進んで、キリスト教研究一般に対して重要な指針を示唆します。つまり、キリスト教研究自体が、それぞれの文化・社会にそくして「文脈化」される必要があるのではないのでしょうか。日本の場合、それが積極的に意味づけられた「キリスト教学」となるはずでした。波多野精一・石原謙・熊野義孝など、日本におけるキリスト教研究の最も良質な部分に、かつてトレルチの思想は大きな影響を与えてきました。しかしそのトレルチも、日本の文化的・社会的場では、もう一度とらえなおされなければならないでしょう。武藤の試みは、それがようやく緒についたばかりであることを示しています。

日本におけるキリスト教学が、本来避けることのできない曖昧さを消極的に考えて、足踏みしている間に、宗教研究の方は、日本でもまた国際的にも、新しい段階にさしかかっています。しかし、宗教の実体や本質を想定する考え方が後退したとは言っても、既成の宗教集団の組織・制度や教典・教義・信条などは、さしあたり急速に消滅するわけではありません。したがって、広い意味でのファンダメンタリズムと多様な文化領域に広がっていく「宗教性」との二極構造は、当分の間続いていくと思われます。日本のキリスト教学も、今後この状況をふまえ、両方の極を同時に視野に入れながら、学問としての公開性・公共性を保持できるような方法を模索すべきでしょう。「宗教」概念と同様に「キリスト教」概念も、実体や本質としてとらえることになじまなくなっているとすれば、キリスト教というイメージはますます不透明になり、それに応じて、「キリスト教学」の輪郭もぼけてきます。しかし、この曖昧さを何とかして積極的にとらえかえさないと、キリ

スト教学は、単なる歴史学や西洋古典文献学に解消されていくでしょう。その兆しはすでに現れています。近代的学問本来の批判精神がここで期待されているのではないのでしょうか。求められなければならないのは、キリスト教のアイデンティティではなく、キリスト教と呼ばれる歴史的・文化的現象を持続させてきた根本契機でしょう。それは理念的な本質ではありませんし、ひるがえって人間イエスの生き様でもありません。探求は、既成の理念やイエス像を越えて、もっとと根源へ、もしくはもっとと根底へと向かわなければならないのではないのでしょうか。

(つちや・ひろし 北海道大学名誉教授)