

創造と進化

— 創造における無 —

森田雄三郎

- 一 「とほしい時代」の神学
- 二 最近のモルトマンの著作
- 三 実存論神学の「自己」
- 四 パンネンベルクの「自覚」。モルトマンの「自覚」とメシヤニズム
- 五 自然との共生を旨とする神論
- 六 創世記解釈。「無の創造」
- 七 神のシェキナー(現臨)とタイムツーム(収縮)
- 八 「無の創造」がら「無からの創造」へ
- 九 神と無
- 一〇 結び

一

およそ過去二〇年間のドイツのプロテスタント神学、なかでも組織神学の分野を振りかえるとき、「とほしい時代」と言うのほかはない。一九六〇年代から七〇年前後にかけて、新しい時代の創造を意気ごみながら、過去の伝統を容

創造と進化

一

赦なく破壊したにもかかわらず、新しい時代の神学はなかなか現われず、『希望の神学』の著者自身ですら、早くもその書物の公刊の十年後には、「希望の危機」を更めて実感せざるをえない有様である。⁽¹⁾事態はなお伝統を否定したままにとどまっている。けっきょく、その反動として、またもや古い特定の時代に根ざす伝統を持ち出して、それを固執しようとする動きが生じ、それがあたかも来たるべき時代にも主流であるかのように振るまうようになってくる。何がいったいそのような結果を招くに至らせたのであろうか。また現在はいかなる過程の中を進行しているのであろうか。

ここ一〇年間、ドイツのプロテスタントの組織神学の分野で刊行された書物のうち、宗教的経験の根幹問題と真正面から取り取んだ注目すべき大冊としてあげられるものは、ほんの僅かである。G・エーベリンクの『キリスト教的信仰の教義学』⁽²⁾ 3巻(一九七九年)は、いわば彼の生涯の集大成とも言うべき成果ではあるが、その内容は彼の論文集を通して過去に発表してきたものまゝとめてあって、新しい思维方向を指し示すような根本的な新しさは何も見られない。むしろ最終的には、真に権威ある伝統の発見を強調する書物と言つてよい。方法的にも、ハイデッガーのいわゆる「転向」の問題を神学的に十分消化しきれないままの状態を示している。

ついでながら、全面改訂再版として刊行されたH・ティーリケの『現代における信仰と思维』⁽³⁾ (一九八三年)も、似たようなものである。この書は、啓蒙主義時代以後の神学と哲学の緊張の中から宗教哲学的思索を掘り起こそうとするものではあるが、ヨーロッパ的な信仰と思维の伝統の枠を破るものではない。

W・ペンネンベルクの『組織神学』⁽⁴⁾ 第一巻(一九八八年)は、彼の体系的著述の第一巻である。基本的にはやはりユダヤ教的―キリスト教的伝統に根ざす神論の展開であり、彼の標榜する「歴史の神学」、「普遍史の神学」、「宗教の神

学」あるいは「宗教史の神学」の具体的内容は、なお将来の著作に委ねられ、現状ではほんの一端がうかがい知られる程度である。とりわけ、パンネンベルク自身が表明する最大の課題、すなわち、近代科学の思惟と世界の諸宗教の諸経験との触れ合いをも含む将来の「総体」の「予測」の展開は、その早くからの予告にもかかわらず、現在ではまだ期待できそうにもない。科学論的神学の構想においては、将来に關するあらゆる科学的「総体」の「予測」を超える宗教独自の「全体」把握を意図するにもかかわらず、パンネンベルクの根本的態度は、トレルチを超えようとする努力を十分に果たしきれず、依然として「キリスト教的ヨーロッパ」あるいは「ヨーロッパ的キリスト教」の思索の枠を超えていないからである。明らかに、その意図と具体的展開との間に、かなり大きな裂け目が、今でもなお開いている。

二

このような「キリスト教的ヨーロッパ」のイデオロギー的枠を超えるものとして着目されるのは、モルトマンの著作であろう。一九八〇年に公刊された『三一神と神の国』⁽⁷⁾の序言において、J・モルトマンは、過去の三つの大作『希望の神学』⁽⁸⁾（一九六四年）、『十字架につけられた神』⁽⁹⁾（一九七二）、『御霊の力における教会』⁽¹⁰⁾（一九七五年）を振りかえって、これらの書物のみずからプログラム提起の書物と性格づけ、『三一神と神の国』以後の著作を、方法的に吟味された本格的な教義学の書物と位置づけている。『三一神と神の国』は、その内容から言えば、モルトマンの体系的著作の第一巻である。ここでは、彼の神学的思惟の根幹をなす神論を「ペリコレーシスの社会的三一神論」として論じ、同時に彼のメシヤニズムの原理とも言うべき独自の「神の国」解釈をこれに關係づけている。一口に言

って、この書物の主眼は、メシヤニズムの「社会的三一神論」を、彼の神学全体の基本原理としてまず提起することにある。

その後、一九八五年に出版された『創造における神。エコロギー的創造論』⁽¹⁴⁾は、モルトマンの創造論を提示するものであり、彼の教義学第二巻にあたる。今後、キリスト論、終末論、基礎的方法論の三巻の公刊が約束されているが、その全貌を示すまでにはまだ少し時間がかかるのではないかと思われる。従来からE・プロッホの影響の下に、メシヤニズムの性格の強いモルトマンの書物であるだけに、将来をみざす実践問題にむしる主眼を置く彼の態度のゆえに、またエキュメニズム運動を通して現代の科学・技術時代の全地球的、人類の危機に直接に取り組もうとするだけに、現在を超えて将来へとみざす彼の「エコロギー的神学」の議論には、確かに耳を傾けるに値する多くの洞察が含まれている。とりわけ、高度に発展した現代の技術時代における自然破壊、それに伴う人類の生き残りの危機に直面して、これに神学的「創造」の立場から再解釈を加え、現代文明の危機に対して新しい創造的進化への展望を開こうと努めている。

モルトマンによれば⁽¹⁵⁾、絶対主体として神の主権的な人間支配、神の似像性と解釈された主体的人間による対象化された自然の一方的支配は、過去の神学的伝統の誤った聖書解釈に基づいている。このような古い聖書解釈を全面的に転換し、これを超えようと試みるのである。生ける神は愛の自己否定によって自然世界の創造をはじめ、これを保持する。また、自己否定的に歴史の中に自己表現の形姿を具現し、歴史の中で苦難を耐え忍びながら人間世界と和解し、翻って「新しい創造」を開如する。このように神は創造と和解の後に、栄光の御国の完成をみざしつつ、人間と自然の中に霊的な「宿り」、「内住」を浸透させ、みずからの宇宙的「故郷」に安らいつつ、自由と平和の実現を享受する

ことを目ざす。創造において、いわば自然世界における神の自己表現、神の「鏡」、「神の似像性」として造られた本質的人間は、メシヤ・イエスの歴史的人格において「キリストのかたち」として具現され、翻っては、これによって新しい創造はメシヤの将来の完成を目ざしてはたらしはじめる。このような運動を実現し完成しようとする神人関係の弁証法が、モルトマンのメシヤニズムの弁証法の特徴である。

しかし、このように「一から多へ」(創造)と「多から一へ」(和解・救贖)とが、将来的かつ超歴史的な「栄光の御国」というメシヤニズムの弁証法的統一によつて成就される基礎構造を示すところでは、その最終解決である弁証法的統一は、マルクス主義の主張と同様に、一種の循環を含んでいる。すなわち、ここでは常に「夢」(ユートピア)とその「先取り」との循環関係が、その基礎を形づくっている。創造と和解が終末論的栄光において統一されるのであるが、けっきょくは、この最終的統一、あるいは具体的には「永遠の生命」は、時間的不可逆的過程の中でこそ将来へ向けて創造的行為をはたかせるのである。メシヤの将来を目ざす世界の創造的形成行為の根拠はと問えば、将来的かつ超歴史的な生命のあふれる「栄光の御国」が指示される。しかも、この将来的超歴史的實在の認識根拠はと問えば、創造から救贖の全過程の一々の時点に、既にそのメシヤ的「萌芽」もしくはメシヤ的「夢」がはたらいていることが指示されるのである。神学的に言い換えるならば、「栄光」における「神の国」を目ざして、創造、和解、救贖の順序で進行する「希望」の時間的不可逆性が、とりもなおさず神の終末論的三一的生命性に根拠づけられる。そしてその實在的根拠はと問えば、すでにメシヤ・イエスの和解の出来事の中に、さらにはすでに創造の「はじめ」における神の決意の中に、早くもその「萌芽」あるいは現実の「夢」がはたらいている事実が指示されるのである。⁽¹⁴⁾

あるいは認識の秩序から言えば、メシヤ・イエスにはじまる「新しい創造」の中に、神の究極目標がすでにはたら

き出していることを発見し、ここに発見された實在の光に照らされて創造を振りかえる時に、既に創造の初めから「栄光の御国」の光がまたたいていすることを再発見するとも言えよう。しかし、そのモルトマン特有の論述は、はたしてどこまで説得力を持っているであろうか。

モルトマンのメシヤニズムにおいては、「一から多へ」と「多から一へ」とが、二重のしかたで語られる、すなわち、一方では、「一から多へ」が「創造」として語られ、「多から一へ」が和解および救贖として語られる。他方では、「一から多へ」が自然の創造として語られ、「多から一へ」が恩恵による和解として語られ、さらに恩恵による和解をいわば跳躍点として、自然と恩恵の弁証法的統一が救贖の完成として語られる。この二つの表現方法が重なることに、一方では、救贖の完成を目ざしてどこまでも創造から和解を経て救贖へと向かう将来的方向づけが指示される。同時にまた他方では、救贖の完成は、このような時間的不可逆性の進展をも超えて永遠的であり、しかも歴史のどの時点にもつねに現臨するものとして示される。つまり、現在から完成の将来へと向かう「多から一へ」の内在面と、「一から多へ」と「多から一へ」とを統一する超越面との間を、揺れ動くことになる。そこに、モルトマン特有のメシヤニズムの統一なるものが見られる。そこでは、教会共同体の自覚としては内在面が強調され、神的存在性の自覚としては超越面が語られ、両者の論理的関連がなおも分明ではない。

このような思想構造から、モルトマンの語る「将来」の「夢」は、けっきょくは、夢のままに終りはしないかとの疑問もまた、常に残ることになる。これはモルトマンに限らず、一般に、時代の危機の中でメシヤニズムの実践でもってこの危機を突破しようとするこの種類の思想には、常に感じられる疑惑である。

以下に述べることは、この疑問に対して直接に答えることではない。教義学第四巻が未公開の現在では、これに敵

「密に答えることは、実際に不可能であらう。むしろ、われわれの意図は、その前提問題を探ることにある。そもそも、このようなメシヤニズムが目ざすものは、神学的「創造」と科学文明的「進化」との媒介にある。われわれにとっての関心事は、既刊の教義学二巻を手掛りに、この「創造」という聖書の神学的概念と、「進化」という近代科学的概念とが、はたして満足のいくしかたで媒介されているかどうか、を問うことにある。この媒介については、既刊の神論と創造論を手掛りに論ずることができると考えられる。

ところで、この媒介への問いに関しては、二つの問題が含まれている。第一は、神と自然および人間との根源的創造関係、「一から多へ」における神・人間・世界の自己表現の問題である。第二は、自然と歴史との終末論的完成を目ざす神的・人間的・世界的形成の不可逆的進展の問題、「新しい創造」における「多から一へ」の問題である。そしてこれら二つの問題を併せて考えるところに、「創造」の概念の神学的理解と、「進化」概念の哲学的・科学的思索との根源的関わりが、浮かび上がることが期待されるように思われる。

しかしながら、このように考える裏には、モルトマンの思想は、良い意味でも悪い意味でも「神学的」であって、宗教哲学的論理性に欠ける憾みがある、との私の印象がひそんでいる。これまでの解釈において、モルトマンの神学とは異なる宗教哲学の基礎概念が、とどこどころに姿を現わしていることに、読者はすでに気づかれたことであろう。したがって、以下に述べる事柄は、モルトマンを手掛りにしながらも、最終的には、宗教哲学の観点から再解釈され補足されたモルトマンであり、モルトマンを超えた宗教哲学を目ざすものになるであろう。

科学的進化論が出現した当時は、キリスト教会は大騒ぎを起こした。⁽¹⁶⁾しかし、二一世紀に近づきつつある現代において、創世記第一章にはじまる天地創造の物語を、世界発生の現実の歴史そのものについての報告として理解するキリスト者は、ほんの少数しかいないと言つてよいだろう。このことは、進化論に限らず、過去の歴史を見るなら、自然科学の発展とそれに対するキリスト教会の反作用との関係について一般に言えることである。しかし、科学的仮説と信仰的理解との関係はと言えば、依然として、多くの問題を抱えたままに残されている。自然科学の仮説と宗教的真理は異なる次元の問題であると割り切つたつもりでいながら、福音書のイエスのかずかずの寄跡物語に接し、宗教的次元における「全能」の神の御子の物語に接したとき、たちどころに信仰こそ最終の絶対的なものとの関わりという考えに立ち帰つて、神や神の御子にできないことはない、もとの黙阿弥になってしまう。そこでは、科学と信仰もしくは信仰的理解の意味が、最初から判然としていないからである。米国の一部において、今日もなお、依然として「猿裁判」が根づよく繰り返されるゆえんでもある。

しかし、概して言えば、地球と人類の成立の過去に関して、創造神話をそのまま宇宙創成の歴史そのものとして考へることは、ほとんど今日のキリスト者の信仰ではなくなっている。その意味では創造神話に関しては非神話化は進んでいると言えよう(これに反して、終末神話に関しては、なお多くのキリスト者たちは、もっと微妙な態度を示し、終末神話の非神話化はそれほど進んでいない⁽¹⁷⁾)。少なくとも、地球と人類の始源の問題が、どこまでも科学・科学史的観点の下に取り扱われるかぎりでは、今日のキリスト者はそれに異議をさしはさまないであらう。

それでは創造神話はどのように理解されるべきであろうか。非神話化の提唱に端を発して、実存論的自己理解から解釈学的自覚へと進んできたブルトマン派の神学的態度は、確かに二〇世紀におけるその一つの輝かしい試みであった。しかし、一九五〇年代終りから六〇年代にかけての変動以後のブルトマン派は、この点に関して微妙な態度変更の動向を示すようになってきた。いわゆる「ブルトマン以後」の道を切り拓こうと試みてきた彼の弟子たちは、フックス、ボルンカム、ケーゼマンのような聖書学出身者にせよ、エーベリンクのような歴史神学出身者にせよ、ハイデッガーの「転向」に刺激されて、実存論的自己理解の道の狭さを突破することを各様に試みてきた。しかし、それ以後のブルトマン派は、事実上、解体状態になってしまったとも言える¹⁸。実際、そこに神学的解釈学の弱点を露呈したと言ってもよい。というのは、実存論的自己理解の枠を突破することによって、神学的「自己」を見失い、みずからの解釈の限界が分からなくなってしまうからである。一応、キリスト教神学者は「聖書」というテキストを所有する¹⁹。したがって、基本的には、聖書の言葉を解釈するという形で事態を切り抜けようとする。しかし、いわゆる「ブルトマン以後」のこの派の聖書解釈は、彼らの師ブルトマンが訴えたような真理性の情熱にすら訴えるところが少ないのは、なぜだろうか。

私の考えでは、「ブルトマン以後」のこの派の人々は、ブルトマンの信仰の自己理解の狭さを突破し、これを超えることにみに専心した。その反面として、ブルトマンが最後まで執拗に自己理解を維持しようとしつづけた真理契機²⁰をも、忘れてしまったように思われる。その結果、実存論における自己理解は稀薄化され、あるいは一方的に周辺へと押しやられてしまう。また、自己理解の中に含まれる自己の根本的矛盾から目をそらして、信仰の根本構造そのものを見失いがちになる。私の考えでは、ブルトマンの実存論的自己理解の狭い自己は、その狭さのゆえに、かえって

世界を映すモナドであり、開かれた「瞬間」的性格を持つものでもありうると、考えられるからである。

実際、「ブルトマン以後」の人々の場合には、聖書の言葉の解釈としては真実を含むように見えながら、現代という世界を映す「自己」のモナド的性格を見失っている。その意味で、例えば、近代科学における進化の概念は、このような実存論的「自己」の中には包摂されないものに見えてくる。あるいは、旧約聖書の「創造」の意味さえ、このような実存論的「自己」の中に十分に包括しきれないもの思われてくる。「ブルトマン以後」の人々は、ブルトマンの「自己」の狭さを逆に徹底するところにかえって「自己」が根本的に新たに創り変えられて、真の開かれた自己として生かされる可能性のあることを、忘れつつあるように思われる。ここでは、実存の内面性の出発当初の意味を忘れて、しかも自然と歴史の遊離を、ほとんどそのままに残している。⁽²¹⁾「ブルトマン以後」の解釈学の人々の主張が不分明になり、理解されがなくなってきたのも、そのゆえである。

いずれにせよ「ブルトマン以後」のこの派の現状は、「創造」という聖書的概念と、「進化」という近代の科学的概念を、その思索の内に取り込んで媒介できる状況にはないのである。

四

現代における「創造」と「進化」とを思索するという点では、ペンネンベルクやモルトマンは少なくともこの問題を自覚しているかぎりでは、その立場は新しいと言えよう。しかし、両者はこの新しい観点を獲得するために、実存論的自己理解をすっかり放棄して、他に出発点を求めた。⁽²²⁾その意味では、大きな犠牲を伴う選択を行なって獲得された新しさである。本来ならば、永遠のアトムは、いわば開かれた「瞬間」、あるいは「モナド」であり、その一々

の歴史の意義を持ちながら、どこまでも多であり、しかも多でありながらどこまでも一である。それゆえ、多があるところに一があり、一があるところに多があるはずである。このことを忘れた所に、「ルトマン以後」の崩壊状態が招来されたと言えよう。同様に、パンネンベルクも、モルトマンも、このことを忘れたがゆえに、新しい立場を見いだすことができたのである。すなわち、パンネンベルクは科学哲学的・主知主義の方向を選び、モルトマンは社会哲学的・主意主義の方向を選んで、この忘却を遂行することになる。

実際、パンネンベルクにせよ、モルトマンにせよ、実存論的自己理解の解釈学に対する批判と反比例するかのよう(23)に、その宗教的自覚の問題意識をある特殊な方向に制限する傾向を強化しつつあるように思われる。パンネンベルクにとって「歴史」とは、過去の歴史主義の意味した客観的研究という意味どころか、カール・ポッパーの『歴史主義の貧困』(24)の批判を見つめつつ、構造主義を超えた全体把握を目ざしている(25)。しかし、神学的言明の眞理性が科学的「仮説」以上のものではないと主張するときには、今日のいわゆるニヒリズムの問題に真剣に取り組むことを回避している。パンネンベルクの科学的立場では生きた人間の直観と情熱に訴える論理は、客観化されて、科学的認識と信仰の自覚が死んだ冷ややかな仮説になり、両者が直接に短絡結合され、宗教的経験は抽象化されている(26)。ここでは多に対する一は、真の一になつていふには思われぬ。

これに対して、モルトマンでは、世界における神の自己表現を映す創造の現実的焦点、射影点として、神により創造されて創造する信仰者の実践的実存的自覚は維持されているように見える(ただし、この場合の自己とは「交わり」としての自己である)。とはいふものの、その最終的統一はメシヤニズム的弁証法的統一として、生ける三一神に帰せられる。そのかぎりでは、バルト神学の線に沿うものでありながらも、最終的にはメシヤニズム的将来の神的

自己にその統一場所が求められる。そこでは人間的自己は最初から「交わり」の中にある自己、あるいは「交わり」としての自己であって、教会共同体の「われわれ」として自己である。そしてこの「交わり」としての自己がメシヤニズムの人間的自己へと、さらには三一神的自己へと媒介されて行く。このような「交わり」としての自己の立場から、モルトマンは現代のエコロギー的危機の問題と取り組むのである。そこには、現代の科学・技術のもたらした危機に直面して、問題の深みと真剣に取り組む自己の自覚が息づいている。

たしかに、モルトマンの場合には、一方では、その伝統に根ざしつつこれを批判する神学的動機と志向とを是たらかせる。また他方では、今日の科学・技術のもたらした危機に直面して、問題の深みに対する真剣な洞察と情熱的な自覚が息づいている。

このことは、第一に、モルトマンが神論において、伝統的神学に根ざしつつも、これに対して思い切った批判と修正を加えることに見られる。創造における神には「無」の「痛み」を含ませる。また和解の神として苦難する神の歴史的「形姿」を示し、救贖の神として「全か無か」の決定の前に立たせる神をも提示する。神の自己内における絶対否定を、どこまでも三一神の永遠の生命の中に維持することを試みている。さらには、三一神と人間の関係、人間の自己関係においても、この絶対否定の要素を深く刻みこませる。

第二には、全自然と全人間、人類と地球というエコ・システム全体に関する将来の可能性、科学的構想力のみならず詩的な生産的構想力をも通して得られる宇宙的将来の全体像を目ざしつつ、現在のニヒリズム的危機を克服しようとの自覚が、彼の中には鮮明に現われている。方法論的に言えば、自然科学、社会科学、人文科学の全分野をも総括し、自然と社会と人間の「総体」と、この総体への過程、その意味では宇宙の全体的完成とそれへの過程を見通せる

ようなベルスベクティーフを見やりつつ、宗教と科学全体の関連を見定めようとする。しかも、モルトマンの場合には、現代のシステム社会の現実が危機的状况にあることを、深く自覚している。「危機」の自覚は、形を変えているものの、弁証法神学の台頭期の政治的イデオロギーの危機よりも、いっそう広く深いことも自覚されている。

したがって、モルトマンは終末論的メシヤニズムの将来の課題を見やりつつ、その「完成」と「先取り」の関連の中で、科学と宗教、「進化」と「創造」の関連を見いだそうとする。このようなベルスベクティーフからもう一度創造を振りかえるところに、モルトマンの「エコロギーの神学」の意図がある。しかしながら、先にも述べたように、「エコロギーの神学」においてはたして世界を映す「モノイド」として開かれた自己は、維持されていると言えるであろうか。もしも維持されているとすれば、実存論的神学の自己理解と相即する道も、当然残されていないならばいいはずである。だが、この相即の道はモルトマンでは実際には覆い隠されてしまう傾向を示すのではないだろうか。ここでは種と類としての自己の弁証法はなく、多なる個も、歴史的人格としての個体も、「交わり」の中の要素として、限定された意味しか与えられていない。個人的心情としては実存論的に理解された自己に現実媒介されているながら、神学的論理の上では無視されているのである。

いずれにせよ、このような問題点を含みながらも、モルトマンの「エコロギーの神学」は、科学の進化と現代の危機を自覚しつつ、これを神学的「創造」に媒介しようと試みる。その第一の課題は、聖書の神学的解釈にあり、その典拠は、言うまでもなく旧約聖書の創世記の「天と地」の創造の箇所にある。この神学的解釈は、どこまでも実在性に即した聖書解釈でなければならない。このような聖書解釈に基づけばこそ、進化は創造として、創造は進化として、はじめて神学的解釈として成立する。

先に述べたように、モルトマンは、メシヤ・イエスの光に照らされつつ、メシヤ・イエスの十字架と復活の出来事によって始まり、メシヤ・イエスの霊においてその約束を満たされる栄光の神の国に終局目標を発見することから始める。そしてそこに発見された終局的なメシヤ的時代の観点から、創造から和解を経て救贖へと向かう進行過程の不可逆的必然性を再解釈することを求める。創造と和解との運動過程の終局的統一として発見されるこの新しいメシヤニズムの原理は、既に創造において芽ばえ、イエス・キリストの出来事において神の自己表現として現われ、歴史の現実的形姿となり、ここに神の新しい創造運動は約束と希望の成就、栄光の御国へと向かうことが、再発見されるのである。

このような予備操作の上に立って、モルトマンは、教義学の構成の際には、メシヤ・イエスの出来事から直ちに、まず三一神論の構成を試みる。この三一神論を提示する手続きは、バルトの『教会教義学』の発端に見られる三一神論の導出のしかたと、かなり類似しているように見える。⁽²⁸⁾ただし、その内容から言えば、モルトマンの三一神論は、最初からメシヤニズム的である。彼はバルト神学をなお啓示の神の主権の主体性の神学と批評し、その三一神論をなお三一神性以上に唯一絶対の神を優越させる「唯一神論的三一神論」と断じ、これがために、自然を人間の支配・所有すべき対象として、これを対象化(物化)する近世の形而上学的傾向を、なお基本的にとどめるものとみなす。モルトマンはバルト神学のこのような古さの影響を、バルトの歪められた女性論の中にまで認める。⁽²⁹⁾

これに対して、モルトマンはむしろ東方教会の三一神論的伝統から「ペリコロシス的社会的三一神論」の立場を

とる。⁽³⁰⁾ 三つの神的ペルソナの背後に超歴史的存在としての一なる本質を見るのではなく、むしろ、三性のペルソナの交わりそのものとして一なる神を歴史の基底に見いだし、実体的形而上学の影響を極力排除しようとする。しかし、このペリコレシシス⁽³¹⁾の三一神が現存在として現臨するのは終末時の栄光の国においてであり、現在はまだお歴史の中に半ば隠され、半ばあらわにされつつ、メシヤニズムの成就を旨ざしてはたらいっている。

このようなモルトマンのメシヤニズムの三一神論の一つの重要な特徴は、自然の完成もまた神と共なる歴史の完成の中に含まれ、メシヤ的な主の日の完成は、神と人間、動物の完成のみならず、全自然の完成をも含むものであり、神の国において永遠の生命の交わりを享受する平和と自由・解放として解釈されることである。この点ではモルトマンはユダヤ教のラビ的伝統の解釈を受け入れる。⁽³²⁾ モルトマンは、伝統的なキリスト教神学は、六日のわざのみを取り上げて、第七日の神の「休息」を無視してきたと評する。自然との共生へのエコロギー的配慮が神の真意であると解釈するからである。この労働と休息のリズムは終末のメシヤ王国において共生の交わりとして完成するものと考えられている。⁽³³⁾

方法論的観点から言えば、モルトマンの主張は多位的弁証法的プロセスの解釈にある。彼の方法論は、恩恵は自然を前提しつつ、かつ自然を完成するという、恩恵と自然との二肢的統一論ではなく、自然と(歴史的)恩恵との弁証法的統一を旨ざすものであり、メシヤ・イエスに歴史的形姿をとって始まった「新しい創造」の「完成」、「栄光の御国」の観点から展開されるキリスト教の全体理解、全体解釈である。しかも(これはマルクス主義にも見られることではあるが)解釈学的自己理解としては、キリストの復活に見られる恩恵を手掛かりに、そこから探究を出発して、自然と恩恵の統合をプロセス的にあとづけるばかりではない。さらに今度は「栄光の御国」の終末完成の観点から、

創造と恩恵を振りかえり、そこに既にはたき出しているメシヤの光を再発見する神学的循環を示す。歴史的現実の復活経験は、栄光の御国の認識根拠であるとともに、「栄光の御国」はキリストの「復活」の實在根拠である。この神学的循環の根拠そのものは、三一神に根ざしている。汎神論ないしは万有在神論に由来する誤解を避けるために、ペリコロシスの社会的三一神論とモルトマンは自己の三一神論を呼んでいるけれども、基本的思考としては、万有在神論の枠組は、やはり彼の神学の基礎に残っていると見えよう。⁽³⁹⁾

モルトマンがペリコロシスの社会的三一神論を信仰的理解の基礎にすえること自体の底に、かくせざるをえない彼の実存的自覚がはたしていることは、言うまでもない。一見、人間的主体性を超えた三一神性の告白の背後に、モルトマン特有の人間的自己理解、神によって作られた者から作る者への自己理解が、はたしている。およそ、人間はメシヤ・イエスとの出会いにおいて、神により(von Gott) 神を通して(durch Gott) 神において(in Gott) 神の愛の啓示、三一神の自己表現の対象かつ焦点として限定されている。また「キリストのかたち」に等しくされて等しくなるべき者、歴史における神の愛の創造的要素として、神の国実現を目ざしてはたらく主体たらしめられている。さらに神の栄光を、自然にはじまる創造と、人間にはじまる和解との過去に反映させ、また創造と和解を栄光の中に映しつづ、自由と平安においてアットホームに安らう神の「故郷」に参与せしめられて参与する自覚、「栄光の御国」への参与の「先取的」自覚が、その裏打ちをなしていると、推測されよう。

もちろん自覚による裏打ちとは言っても、ありうべからざることが人間に現成したという意味では、この神人関係の現状は、あえて西田哲学の言葉で表現すれば、「逆限定」、「逆対応」というのほかはない。そのかぎりでは、モルトマンの語る終末論的「弁証法的統一」は、なお不十分な表現である。限定、対応を絶し超えるというよりは、限定

不可能、対応不可能がそのままに許されて統一そのものなのである。たんなる「多から一へ」にとどまらず、「全か、無か」の終局的二者択一がそのままに許され統一されて、ありうべからざる統一として現成されているのである。このことは、モルトマンではなおも「弁証法的統一」として語られているかぎりでは、まだ十分にその論理性が解明しつくされているとは言えない。しかし、聖書解釈の側面から言えば、栄光の完成が「審き」を含むことの解釈としては、当然のことであろう。だが、この論理性の解明は、モルトマンの約束した教義学第四巻の刊行まで待たなければならぬ。

いずれにしても、モルトマンによれば、創造、和解、救贖の一々の局面において、人間は自然と共に生きるべく、救われるべく、完成されるべきものとして位置づけられる。モルトマンが自己の立場をエコロギー的神学と呼ぶゆえである。しかも、彼の語るエコロギー的神学とは、近代における自然の一方的搾取と自然の破壊がもたらした現代的ニヒリズムを十分に承知している。科学への関心は、彼にとっては、同時にまた、汎神論とニヒリズムとの深い歪んだ関係への気づきをも示すものである。かかる汎神論とニヒリズムの突破を旨とすなればこそ、モルトマンは「社会的」三一神論を主張するとも言える。絶対専制君主としての神は、最高実体としての神とともに、モルトマンにとっては、もはや現代人には、何ひとつ訴えることのない神である。^(註)有神論(あるいは擬人的な人格神論)の崩壊から、汎神論とニヒリズムのこのような深い歪んだ関係が生じたというよりは、むしろ、このような歪んだ関係と見える底に、モルトマンは真の新しい人格神論の産みの苦しみが表現されているとみなそうとするのであろう。また、救贖か滅亡か、全か無かの、終末の審きをそのままにみずから内に含みつつ、どこまでも逆対応的に「栄光の御国」が輝き出てくるのである。

以上のように解釈された救済と自覚の論理性が、モルトマンの三一神論に含まれているとすれば、それは当然彼の創造論の中にも、すでに神と自然の根源的關係として反映しているはずである。

六

以下においてモルトマンの創世記解釈を基礎に置きながら、これを宗教哲学の観点から再解釈しよう。

モルトマンによれば、祭司文書に属する創造報告は、最初に「はじめに神は天と地とを創造された(創世記一、一)と述べている。そしてこのいわば原創造の結果について「地は形なく、むなしく、やみが淵のおもてにあり、神の靈が水のおもてをおおっていた」(一、二)と報告している。さらに、それに引続いて三節以下に第一日から第七日におよぶ第二次的創造が語られている。

このうち、最初の創造、いわば創造の「はじめ」の「はじめ」とも言うべき原創造を表現することは、創世記記者にとって最大の困難事を含む課題であったと思われる。この点はまた、キリスト教の善悪両様の意味の知恵論やグノーシスが、好んで着目する箇所にもなったばかりか、ユダヤ教の神秘主義の伝統が数多くの神秘的解釈を生産する一つの重要なテキストにもなった箇所である。

この言葉は創造論全体を根拠づけ総括する言葉として、創世記のはじめに置かれている。それは、神が神自身とは異なるものとして「天と地」とをつくったことを意味する。創造者と被造物との区別を生じさせる仕方の創造、神自身の中における「切斷」を意味する創造である。この場合「天と地」と言われているが、モルトマンはこれを「世界」という言葉で総括的に表現する。さらにモルトマンによれば、「創造した」(bara)という言葉に関して、「bara」が

三節以下の「つくる」(agere)と區別する。後者が被造物、とくに人間とのアナロギーを意味する「つくる」であるのに対して、前者は一切の被造物とのアナロギーを超えた創作である。したがって創世記一、一の「創造された」は、絶対的措定、無前提的創造を意味する。外的な必然性も内的な強制もなく、また原物質をも必要としない。この意味で「はじめ」は絶対的はじめとして、時間の初めでもあり、絶対的制約である。これに対して被造的時間は、第一日から第七日におよぶ時間的リズムであり、このリズムは第一日の「光とやみ」の形成にはじまる。

このような無制約的「はじめ」の創造(すなわち、バーラー)を表現する言葉として、古代教会以来、「無からの創造」(creatio ex nihilo)という表現が使用されてきた。⁽⁹⁶⁾この場合の“ex”は、もはや被造物とのアナロギーとして語られる“ex”ではない。このような素材を用いた創作をも超えた“ex”である。それは、一切の歴史的存在者を排除する意味の“ex”であり、「限界概念」を意味する。“ex”とは、「無がそこに見られ発見される方向への視」を意味する、とモルトマンは説明する。この点でも、モルトマンの説明は、あらゆる相対性を絶すること、それにもかかわらず現成するあるものを示そうとして、弁証法的に表現しようとするが、そのかぎりでは彼の論理性はなお不十分である。われわれの言葉で補いながら言えば、素材的な「あるもの」も、素材を指示する「から」も否定されること、その意味で一切の限定作用と限定されるものの排除を経験する驚きを表現するものである。起こりうべからざる事が起こることへの驚嘆である。

その意味では、モルトマンにとっても「無」は宗教的象徴である。⁽⁹⁷⁾ギリシア的形而上学にせよ、現代哲学にせよ、「無」に関して哲学的存在論の立場からこれを論じようとすれば、存在論的表現と、汎神論の象徴的表現との間を大きく揺れ動くことになる。モルトマンも指摘するように、「無から」という表現は、近代世界においては、神と人間

の人格性と人格的關係を抹消して、汎神論的「神から」への暗い指示にもなりえたからである。われわれの立場から補って言えば、存在か無かといった存在論的思惟それ自体を象徴化させる根元的なものとの出会いの驚きが、創造における「無」によって表現される。およそ、この意味では象徴的「無」を存在論の次元へ引き下げるところに、無は近代の汎神論とニヒリズムの歪んだ結合として現われたと、解される。

また、創世記一、二の言葉が示すように⁽³⁸⁾、モルトマンにとって、原創造における「無」は、二重のものとして語られる。一方では、原創造の結果として生じたものを意味する。すなわち、原創造の結果生じた二節の「天と地」(原世界)は、神の本性の流出による永遠の本性的なものではない。したがって、神的でもなければ、ましてやデーモンのでもない。永遠的でもなければ、ましてや神自身でもない。そのかぎりではまったく偶然性である。また神の第二次的創造において、神のよしとする「よきわざ」以前のものであり、創造神による肯定によってはじめて現実性、現存在の意味を持つに至るものを、象徴的に意味している。神は、このような意味で、「形なく、むなしく」暗闇におおわれた「淵」、すなわち「無」を創造したのである。

しかも他方では、「神の靈」がこの「淵」をおおっていたと報告されているように⁽³⁹⁾、この「無」は、神自身の自己否定、自己制限、いわば神の自己「無化」を指し示す。結果としての先の「無」は、この神の自己無化の原創造作用に基いて生じた結果にすぎない。それは、いわば神の原創造の本性的作用を反映し、その限りではどこまでも神的性格をも象徴している。それゆえ、原創造における「無」は、一方では、原創造の結果としてどこまでも神的永遠的ではなく、まったくの偶然性でありながら、しかも他方では、神自身の絶対作用としてどこまでも神的創造的であることになる。では、この原創造における神的な自己無化の作用の意味するところは、何であらうか。

モルトマンによれば⁽⁴⁰⁾、この原創造とも言うべき準備作用を、教会の伝統は、二説によって解釈してきた。すなわち、神の本質の「流出」説か、神の永遠の決意説かの二説が、それである。このうち後者は、世界の創造者にならうとする神自身における永遠の決意を基礎とする説である。モルトマン自身は比較的後者の主義主義的表現に同情的であり、これを利用して表現することが多いが、彼自身の本意は、このような問題の思弁にあるのではない。この場合、創造神にならうとする神の永遠の「決意」そのものが、とりもなおさず神的本性そのものの現われであり、神の自己表現である。われわれの解釈を加えて言うならば、自己の中に自己を映す神の自己表現である。神の創造者たらんとする決意は、神の和解者ならびに救贖者にならうとする決意とペリコーシスの統一とを持つという意味で、本質的に一なのである。神の本質と決意は象徴的に不二なのである。モルトマンのペリコーシスの三一神が、世界の原創造において既に和解と救贖の将来を反映しているのである。

右に述べたように、このペリコーシスの三一神の最初の創造作用が、世界の被造物を現存在へと呼び出す前に、自己自身を創造神へと限定する神の作用である。それは神の「自由な決定」とも呼ばれるが、その自由は勝手気まぐれを意味しない。神はサイコロを振る神ではない。みずからの善性の伝達を自ざす愛の決意によって創造神として自己限定したのである。この意味で、創造は神の無前提の愛の伝達である。それゆえ、神の本性表現と決意は、行為と区別されたたんなる決意論でもなければ、たんに愛の本性の流出でもない。神自身の中における神の本性的な愛の自己表現である。

神の絶対愛は、どこまでも脱自的である。愛のゆえに神は自己から出て「あるもの」すなわち「無」を造る。この「あるもの」すなわち「無」とは、愛の神の自己否定に基いた神ならざるもの、神とは異なるものである。しかも、神

ではないと否定形式で表現されるかぎりでは、いわば「絶対無」であるが、神の創造であるかぎりの「絶対無」としては、たとい暗い指示であるにしても、たんなる否定の絶無に終らないこと、絶対無のゆえに絶対有であることを指し示すものであると、解釈されよう。⁽⁴²⁾

神が本質的に創造者にならうと決意するところには、既にこの決意は、人間の場合とは異なり、神自身の原行為の遂行を意味する決意である。この神の原創造の象徴的表現に關するかぎりでは、モルトマンはユダヤ教、とりわけ中世のカバーラー神秘主義の「シェキナー」論と「ツィムツーム」論を高く評価する。ただし、カバーラー神秘主義の神智学は、いわばユダヤ教のグノーシス論とも言うべきものであるから、このようなグノーシスの傾向を十分に用心しながら使用すべきことは、言うまでもない。また、その助けを借りることによって、モルトマンの創造論における「無」の意味、彼が神的でもなければ、ましてやデーモンのでもなく、まったくの偶然であり、しかも同時に、どこまでも神的永遠的であり必然的であると語る絶対「無」の意味は、ある意味ではいっそう明らかになる。また、神の永遠の決意は、どこまでも神の現存在の中で行なわれた秘義であり、神がみずからの内に「無」を含むことも、いっそう明らかになるであろう。

七

天と地の創造のいわば準備として、創造者であろうとする神の決意を表現するものとして、モルトマンが好んで引証するのは、ユダヤ教神学、とくにカバーラー神秘主義における神の「収縮」⁽⁴³⁾(ツィムツーム)論である。

シェキナー⁽⁴⁴⁾、すなわち、神が靈として人間の上にくんだり、世界の中に宿り現臨することを意味するユダヤ教の専門

用語は、とりわけカバラー神秘主義以来、ユダヤ教の中に定着した神学概念である。「収縮」論によれば、シェキナーは、本源的には、神自身の中における切断を意味する。神は自己を自己自身から切断し、自己を手放して民に与える。神の内なる切断は神の外へと転換される。この手放された神の自己ならざる自己（いわば神の絶対否定とも言えよう）は、地に下って民の苦しみを共に苦しみ、異邦の悲惨の中を流浪する民とともに悲惨を味わいつくしながらこれを突破し、通りぬけて、メシヤ的祝祭の日⁽⁴⁵⁾にいたるまで栄光の回復を目指して人間と共にはたらきつづける。通常は苦しみやつれ流浪する貴婦人として表象される。このようにシェキナーは創造から救済、さらに救済完成たる救贖へと向かう神のメシヤ主義的運動過程の神的作用を象徴する表象である。創造はすでにそれ自体救済・救贖を目ざし、メシヤ主義的完成を目ざす神的運動である。

このようなメシヤ的運動であるシェキナーの「はじめ」、「天と地」の世界創造の原創造とも言うべき「はじめ」に集中した特別な表象が、神の「収縮」(ツィムツーム)である。この思想は、カバラー神秘主義のツファート派の指導者であったルーリアの表現した思想である。それによれば、無限の神は世界を創造しようとして、まず自己を限定して、無限から数学的⁽⁴⁶⁾点(位置はあるが空間的延長を持たない点)に収縮し、そこに創造されようとする世界を容れうる余地を造った。この収縮によって生じた空虚は、それ自体としては神の自己否定の上に成り立つ神の自己の「切断」である。それは神的本性そのものの流出でないかぎりでは、神的本質ではなく、いわば神性の反映であり、神の内に生じた空虚・無であり、いわば無の「痛み」をみずからの内に含む絶対愛の自己表現である。また「無限」の自己を限定してまでも創造のわざを民と世界と共に苦しみ、これを清めようとする神の絶対愛の神的形成作用である。この空虚な無は、そこに神が世界を現存在へと呼びだす「場所」であり、世界を世界として成立させる場所的原理である。

この空虚な無は、神的本質の流出による神的本性そのものではないけれども、神の原創造に基づくかぎりではどこまでも神的であり、無底の底である。しかも、神の「収縮」という原創造の結果であるかぎりには、また、そこから被造物が現存在へと呼び出されるかぎりではどこまでも被造的であり、被造性の限界、底である。その意味では神的かつ被造的であり、すべての被造性の無底の底であると、解せられよう。

このようなユダヤ教のシェキナー論とツィムツーム論は、ユダヤ教において、とくに中世以後、現代に至るまでのユダヤ人の流浪の苦しみを支えてきた信仰の根本経験であった。言うまでもなく、カバラー神学もまた、アウシュヴッツに匹敵する中世末のユダヤ民族の迫害と、東欧への大追放の苦難を支えるべき原動力の役割を果たしたものである。⁽⁴⁶⁾このカバラー神秘主義は、ユダヤ教の伝統においてその中心をなしてきたハラハー解釈(律法解釈)に離反することなく、かえってその裏面となって中世以後にはユダヤ教の中に深く定着し、後には、M・ブーパーにも見られるような東欧のハシディズムの根幹となり、二〇世紀のユダヤ人も支えてきた精神的源流の重要な要素をなしてきた。⁽⁴⁷⁾

このような宗教的経験の表現は、宗教哲学的にはいかに理解されうるだろうか。神の歴史的創造の根底において、神は絶対的の愛であり、この絶対的とは、相対を絶つという意味の絶対ではなく、どこまでも有りうべからざるものが現に存在することへの驚きの経験を成り立たせる根底である。一切の被造的アナログアを絶対否定しつつ、この無限の無、無底の底がそのままに絶対の愛、無限の愛であることを象徴するのである。「はじめに愛があった」とは、キリスト論と救贖論のみならず、ユダヤ教の創造解釈の中にも反映する神の絶対的の愛である。モルトマンはこの創造解釈を進んで彼の三一神解釈の中に採り入れ、そのペリコレシスの愛の三一性を補足する。逆対応、逆限定として

のみ表現され、形成される神の原関係、いな、生ける神自身の現実の生命性である。

もちろん、カバラー神秘主義には、警戒すべき二つの問題点が含まれている。⁽⁴⁸⁾ 第一は、グノーシスにも見られるように、神の自己表現の理解を誤って、神智学的思弁に陥る危険である。第二は、さまざまなカバラー伝説における人造人間の製作物語に見られるような魔術的形成に陥る危険である。しかし、シェキナー論と収縮説に関するかぎりでは、キリスト教神学の立場からも学ばねばならないものが含まれている。

あるいは、西田哲学のような立場から言えば、このような説明は、なお対象論理的として、自覚の立場の述語面を忘れたものとして批判されるであろう。しかし、自覚における自己は、絶対矛盾的自己同一としての自己であるという場合にも、やはり自己として同一的なものとして成り立つ。述語面においても主語的要素が依然として歴史的人格の特性として重要な役割をはたしていることは、西田哲学自身も認めるところである。そこに、真の人間の自己と現実の人間の自己との関係を問う仏教的(とくに禅仏教的)自覚の立場に対して、キリスト教的人間の自覚の立場からの反発がある。仏教的意味の「慈悲」は自己を捨ててまでの愛、絶対愛と言われることを承認するとしても、ここでは絶対否定的表現が主である。西田哲学本来の立場から言えば、絶対否定即絶対肯定、絶対肯定即絶対否定のはずであるにもかかわらず、否定的表現の性格がやはり強いのである。この疑問は、現にそのように経験されるのだから、と答えられるなら、それまでであるが、キリスト教の側ではいつまでも残る疑問である。

愛とは関係性であるとしても、この関係性は、主語的な面を自らの中に含みつつ、どこまでもものとして見、考えつつも歴史的人格として生きる自己、どこまでも消去できない自己が、その反面として残ってくるように思われる。絶対矛盾的自己同一としての自己はもはや自己ならざる自己であるとすれば、もはや自己と言うべきではないだろう。

しかし、それゆえにまた歴史的人格の自己として存在するのである。その意味では、キリスト教にせよ、ユダヤ教にせよ、絶対無はどこまでも絶対有であるとの主張は、その宗教的経験に基づく止むにやまれぬものである。またどこまでも宗教哲学にとどまろうとする西田哲学の本意でもあると解釈できよう。もちろん、絶対無即絶対有、絶対有即絶対無との主張でもって、西田哲学はみずからの限界を置いているが、その限界表現と形成については、現実の宗教的経験はもっと微妙な多位的なものを示すのではないか。ただし、それはどこまでも、神智学的過度に陥ることも、魔術的实践に陥ることも、あわせて厳に警戒さるべきであるとの条件下の事柄である。前者では神の自己否定即人間的自己肯定の側面が忘れられ、後者では、神の自己肯定即人間的自己否定の側面が忘れられるからである。

八

モルトマンによれば⁽⁴⁹⁾、このような原創造に基づいて、創造神のいわば第二次的創造が遂行される。この創造は言による神の創造である。「神は『…あれ』と言われた。すると…があった」と語られるところに典型が見られる創造であり、かくして造られた物は「よし」とする神の祝福によってはじめて神に喜ばれるものになる創造である。光と闇(第一日)、天(第二日)、陸と海、草と果樹(第三日)、天のおおぞらの大きい光と小さい光(第四日)、天の鳥、海の獣(第五日)、家畜、這うもの、地の獣、人間(第六日)が続く。

人間の創造における特徴は、創世記の報告の文形の上から言えば、再び、「造る」(Gaha)の使用による表現である。その新たな創造の根拠は「神の似像性」にある。似像性の創作は、神がそのわざの中にいわば自己の顔を映す鏡、自己に似た対応するものを見いだすことを意味する。それは創造物人間に媒介される神の自己認識である。造られた

わざとしては神の本質に対応するというよりは、むしろ創造神の意志の表現ないしは意志の対応 (Gegenüber) であるが、「像」としては神の本質(愛)に対応し、関係のアナログアを表現する。西田哲学ふうに表現するならば、それは「神の似像性」、神の「鏡」であり、そこにおける関係性は絶対矛盾的自己同一である。

かくして、地上における神の似像として人間は、神の人間関係と全被造物間の関係とに対応する⁽⁵⁹⁾。創造神の人間関係への対応において、神の神自身への内的三一神的关系、創造において自己自身を発言させ、あらわにする神の内的愛にも対応する。このように、創造神の人間関係の底にペリコロシスの社会的三一神論と呼ぶものをモルトマンは見、地上における神の似像たる人間の創造の中に、すでに比較を絶した神の卑賤化、引き下げ、自己制限を三一神論的に発見する。創造における「見えない神の似像」が、メシヤ・イエスにおいて人間的形姿となった「神の似像」において再発見されるばかりでない。さらに、⁽⁵⁹⁾この歴史的形姿として表現された「神の似像」は、新しい創造のはじまりを示し、神の靈的現臨において、内住による靈的神と人類とのペリコロシスの完成と充満へ向けてはたらきだす。すなわち、創造における神と人とのペリコロシスが、歴史的な救いにおいて成立するペリコロシスを経て、救贖のペリコロシスへと運動する。三一神自身がその永遠的生命性の中に不可逆性をもって方向づけている。創造において完成の救贖が先取されているのである。

九

以上において、わたしはモルトマンの創世記解釈を手掛かりにしながら、むしろわたし自身の宗教哲学的解釈を展開してきた。モルトマンはやはり神学者であり、宗教哲学的論理性に欠けるところがあるからである。ところで、モ

ルトマンは三一神論を明瞭に打ち出しているので、キリスト教的伝統を再解釈しようとする意図は明らかであり、どこまでも神学的解釈の線を守り、聖書解釈を基礎に置いている。⁽⁵²⁾これに對して、現代の中で同様に「エコロギー的神学」を標榜するプロセス神学では、際立った聖書解釈の線は、主張者によってかなり相違している。全体としては、哲学的原則との合致の方に注意が払われている。それにもかかわらず、西田哲学を持ち出すならば、神の表現作用と形成作用の最終的統一をモルトマンは歴史の終末論的将来に求めるのに對して、プロセス神学の方は、「絶対現在」における神と世界の相互的透入に求める。この点ではモルトマンのメシヤニズムは顯著であり、プロセス神学の方が宗教哲学的な瞬間即永遠、永遠即瞬間としての終末論的解釈をとり、西田哲学に近いと言えよう。

しかし、ライプニッツに近いプロセス神学においては、絶対無即絶対有、絶対有即絶対無の意味における神の自己否定的側面以上に「対照」における「調和」、「調和の調和」、「平安」(平和)といった絶対肯定的な表現即形成、形成即表現の面が強調される。⁽⁵³⁾しかも、その中でも、歴史的な形成作用の側面が、ややともすれば前面に立ち現われる。楽観主義的とも批判されるゆえんである。

しかし、その本意は、決してそうではない。西田哲学の説くように、宗教心は絶対の死に直面する所に発し、絶対の死において自己の存在の根底まで懷疑をいだかざるをえないところに、絶対の意味を問わざるをえない窮地に立たされるところに、はじまる。このことは、プロセス神学も十分に承知している。神の内に受容され、神の内に含まれる絶対無そのものにおいて、キリストあるいは神の翻りが形成されるのである。しかし、プロセス神学にそのような歪みが生ずるのは、自己の全実存の根底における神の逆対応的表現と形成が、対象論理的、主語論理的に表現されるためである。この点では、モルトマンも同様である。モルトマンの三一神論は絶対無を自己の媒介とする神の世界創

造、保持、救贖であることを極度に強調するにもかかわらず、過去に対する将来の終末論的メシヤニズムを強調するかぎりでは、ライプニッツの予定調和と同様に、対象論的色彩を色濃く残している。そこでは時間的不可逆的進行性の強調、その中に輝きだすメシヤニズム的創造要素が、顯著に目を引く。脱目的自己超越的形成が、やはり時間的将来への射影として対象的であり、道德的次元に留まる。プロセス神学においては、逆に神の宇宙的現臨に集中し、世界過程の「秩序」原理（「神の原初的本性」）と救済原理（「神の結果的本性」）は、神の終末論的原理（「神のスーパージェクト的本性」）に統合される。⁵⁴ その点では、この神の「スーパージェクト的本性」は絶対現在であり、かえって西田哲学に近くなることも否めない。

いずれにせよ、これらの神学的議論は、神学的実在性の解明としてはうなずけても、自然と歴史を宗教的直観的にのみ抱えこむかぎりでは、神学的構想との印象は免れない。宗教哲学的な論理性と真理性の問題が語られていないからである。このことは、エリアーデのような宗教史的研究が、⁵⁵ その数多の有益な示唆にもかかわらず、宗教哲学の媒介なしには、神学的思惟に関係づけることができないのと、同様である。

モルトマンは、三一神論を基礎に置かきり、プロセス神学のプロセス偏重を修正する。しかしその三一神論は、たしかに古代教会の実体的三一神論とは異なるにしても、悪しき意味での神話的性格を払拭できない。エリアーデのように神話それ自体が世界と人間の根源的なものを示すにしても、原始人に見いだされるモデルは、問題を懐古趣味へと引き戻す危険を含んでいるのと、対照的である。

さりとて、プロセス神学のように、聖書の創造解釈に何ひとつ触れることなく、過去の悪しき神話性の名残りとして、「創造力」(creativity)をまったく「無からの創造」から切り離し、後者を放棄することにも、問題が残る。宗

「教、とくに宗教の救いとは何であるか、イエス・キリストはだれであるか、というキリスト者の経験をあまりにも単純に宇宙的創造性へと転換してしまい、その根拠づけをば、信仰的経験の根底に求めるよりは、哲学的形而上学的根拠づけへと急いで移るからである。モルトマンの批判によれば、プロセス神学においては「無からの創造」はカオスからの創造へ変えられ、神と自然とは融合して一つのプロセスに統合された世界過程になる恐れが、十分にある。「自然の神学」がそこでは自然の神格化になる。実際、この問題はM・ヴェルカーが指摘するように、プロセス神学の終末論における「天」は、被造性を失って、神格化される。初めも終りもない世界過程が、永遠であるとともに、流動でもあることになりかねない。世界過程そのものもまた、神の本性の一つになりかねない。これにひきかえ、モルトマンの創造論の努力は、自然ともなる神の生命運動の新しい人格主義を目ざしていることも、いなめない。

一〇

以上において、モルトマンの「エコロギー的神学」の創造論を手掛りにしながら、自然から人間へと向かう創世記解釈の一端に触れてきた。特に本論文の関心は、「無からの創造」の伝統的解釈が含む問題点に触れてきた。ここに言われるべきことは、創造的進化あるいは進化的創造の生命運動は、根源的に、絶対現在における救済の逆対応によって深く性格づけられていることである。「一から多へ」と「多から一へ」は不二であるが、それは「逆対応」的として成立させられている。ここではモルトマンの既刊の教義学的著作二巻を基礎にしながら、「多から一へ」を「一から多へ」と映しかえしつつ考察し、すでに創造論の根源において、神人関係が「無」によって媒介されていることを見てきた。「創造」から「進化」への関係は、神が神自身の中に「無」を含むことによってのみ可能にされる。こ

の「無」は三一神の中に含まれるかぎり、和解においては御子の死をみずからの中に含む復活として形姿化し、翻って救贖の完成においては終末審判をどこまでも終末審判として包みこむ神の永遠の生命として示されることが、予想される。あるいは「進化」から「創造」への関係もまた、プロセスの順序を逆にしつつ、「無」によって媒介されることも、予想される。

以上に示した本論の解釈は、次の課題として、さらに将来に刊行される和解論、終末論、基礎的方法論に照らして、再検討されなければならぬであろう。その上で、もう一度、三一神論の問題にも再言及しなければならぬであろう。しかし、モルトマン神学の根本的性格は、すでに創造論を検討しただけで、洞察できる。モルトマン神学全体としては、「一から多へ」と「多から一へ」は、超越と内在を基礎とするよりは、将来的過去および現在を将来的将来と映し合わせる関係、つまりメシヤニズムの相互反映に重点を置くことは、明瞭である。しかし、ここでは、個体の死を機縁とする実存論的自己の問題は、現在までのところ、ほとんど関心の枠外に置かれている。しかし、実存論的自己の自覚は、宗教心のはじめであり、けっして、種のおよび類的な人間自己と矛盾し合うものではない。むしろ相互に浸透ないしは補完されるはずである。そして実際に、このことが果たせないところに、現代神学の遊離状態がある。ここに取り上げた「エュロギー的創造論」にしても、創造から進化へ、また進化から創造への過程が三一神論に内的根拠を有し、三一神がこの不可逆的過程の無底の底であるにしても、このような神との出会いが最現実の神との出会いとして経験されるのは、逆対応としての実存論的自己理解においてである。そこに、モルトマンのメシヤニズムを修正しつつ、彼の神学的動機をかえって生かす道が残されているように思われる。

このような超越的かつ内在的な神話の要素によって、モルトマンのメシヤニズムは生かされていると言えよう。

(18) 実際、ブルトマン派の人々の中で注目すべき発言は以後には見られない。文字どおり解体に近い状態である。それと同時に、「解釈」あるいは「解釈学」という概念が一般に広く使用されるようになり、実証主義を除いたほとんどすべての神学者が「解釈」の立場を取る。

(19) ブルトマンと同様に、多くのブルトマン派の人々は新約聖書研究からその研究をはじめた。ただエーベリンクの場合には、ルター研究からはじめた。しかし、エーベリンクにとって、ルターの神学は「聖書のみ」の解釈に基づくかぎり、ルター解釈は同時に聖書の実存論的解釈でもあった。

(20) ブルトマンの最後の論文 *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, C. Vinter Universitätsverlag, Heidelberg, 4. Aufl. 1965. を参照。このエールブルク派の会合で発表した最後の論文に至るまで、ブルトマンは実存論的の自己理解における「救済現成する歴史のキリスト」を維持した。拙論『史的』とは「『基督教研究』(同志社神学会) 四八巻二号(一九七九月)を参照されたい。

(21) シュライエールマッハー・ディルタイ以来の解釈学的前提は、自然と歴史の区別である。前記の拙論の他に拙論「キリ

スト論の視点」、『基督教研究』第一号(京都大学基督教学会、一九七七年)、および「解釈学の試みと問題点」、『東洋学術研究』二二巻一号(東洋哲学研究所、一九八二年)をも参照されたい。

(22) パンネンベルクにせよ、モルトマンにせよ、出発当初の論文は、きわめて実存的性格の濃いものが多い。ただ、不幸なことに、バルト派やブルトマン派からの敵しい批判に反発して、両者はともに、必要以上に弁証法神学との相違を強調した。パンネンベルクの反発ぶりについては、拙論「神学的権造主義の問題」、『基督教研究』第六号(一九八三年)を参照されたい。

(23) もっとも簡潔な言いかたをすれば、パンネンベルクは主知主義的科学的方向に、モルトマンは主意主義的実践弁証法的方向に傾いていると言えよう。

(24) Vgl. K. Popper, *The Poverty of Historicism*. Routledge & Kegan Paul, London, 1957; Harper & Row, ed., New York, 3. ed. 1963. パンネンベルクが「科学」としての神学を標榜するとき、いわゆる批判的合理主義に対する深い関心を示すところであろう。上記の拙論のうち最後のものを参照されたい。

(25) Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, S. 336.

338 f.

- (26) この点については、拙論「現代神学の動向」、『日本の神学』二六号（一九八七年）を参照されたい。
- (27) vgl. J. Moltmann, TuRG, erster Kapitel, S. 18 ff.; GiS, erster Kapitel, S. 16 ff.
- (28) それは、イエヌ・キリストの出来事から三一神論を導出し、三一神論を教義学の最初に置くかぎりに見られる類似性であるにすぎない。これは、明らかにノルトを生かしたモルトマンの態度を示す。
- (29) Vgl. J. Moltmann, GiS S. 255 ff.
- (30) Vgl. J. Moltmann, TuRG, 144 ff.; GiS S. 106 ff.
- (31) Vgl. J. Moltmann, GiS S. 281 ff.
- (32) モルトマンでは、創造と空間および時間との関係のうち、体系全体としては、時間的關係の方に重心が傾いている。創造と空間との關係に関する彼の見解が省かれているところから、多くの不明な点が残る。
- (33) 万有在神論と呼ばれることを極力避けているようである。しかし、その場合、なお人格的關係を維持しようとする。その場合、人格概念は当然新しい人格概念になるであろう。むしろ、そのことを強調した方が、誤解を避らされたことを思われる。
- (34) 唯一神論はモルトマンにとって、非キリスト教的概念であるとするのが、モルトマンの立場である。しかし、イエヌの説く神はいかなる神か、ホフマイヤーの語をよめた「ザリヤヤ湖畔では「優しい福音」であったのか。この点で、和解論と期待とがなされるだろう。vgl. J. Moltmann, TuRG, S. 26 ff, 28 ff, 31 ff, 144 ff.
- (35) ノルトの創世記解釈に関しては、vgl. J. Moltmann, GiS, 85 ff.
- (36) 以下の創世記解釈に関しては、vgl. a.a.O., S. 87 ff. 98 ff.
- (37) 以下の創世記解釈に関しては、vgl. a.a.O., S. 89 ff.
- (38) ノルトの創世記解釈に関しては、vgl. a.a.O., S. 92 ff.
- (39) ノルトの創世記解釈に関しては、vgl. a.a.O., S. 86 ff, 96 ff.
- (40) 以下の創世記解釈に関しては、vgl. a.a.O., S. 95 ff.
- (41) 以下の創世記解釈に関しては、vgl. a.a.O., S. 106 ff.
- (42) モルトマン自身は、このまじ言わなう。この点では、不明瞭のまま残して置く。
- (43) 「ノルトの神学」については、vgl. G. Scholem, Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Metzner, Frankfurt a. Main/Berlin, 1957; Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1967, S. 285-288. [邦訳] 山下ノ石丸ノ井ノ川ノ西脇訳『キヤヤ神秘主義』、法政大学出版局（一九八五年）三四四頁以下。

1° Vgl. auch J. Moltmann, TuRG S. 42-45, 124 f.; ders., GiS, 29; G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Rhein Verlag, Zürich, 1962; Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Ausgabe, 1977, S. 77, 80, 81.; derselbe, Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Rhein Verlag, Zürich, 1960; Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Ausgabe, Frankfurt a. Main, 1970, S. 129, 148-150. [採録] 全集\ 聖經論『キリストの秘義と救済』 邦訳大野田隆俊 (1974年) 11頁以下を採録。

(44) ナハキトーニシユバダ' vgl. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Rhein Verlag, Zürich, 1962; Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, bes. IV; Scheckinah; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit, S. 135-192.

(45) Vgl. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980, S. 267 ff.

(46) Vgl. C. Ross, History of the Jews, Schocken Books, New York, Revised ed. 1970, pp. 258 ff.; G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen, S. 267 ff. 315

ff.

(47) Vgl. M. Buber, Werke, 3. Band, Schriften zum Chassidismus, Kösel, München, 1963. 『G. Scholem "Die christliche Botschaft" について』 『キリストの秘義』 (1974年) 147-148頁を採録。『キリストの秘義』 147-148頁を採録して訳す。 Vgl. auch G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen, S. 356 ff.

(48) キリストの受胎記シユバダ' vgl. G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1973, 159 ff. 209 ff. 聖經の受胎記について Vgl. G. Scholem, Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. tr. by R. J. Zwi Werblowsky, Bollingen Series XCIII, Princeton Univ. Press, Princeton, N. J., 1973, pp.1-102, 687-820.

(49) シユバダ' vgl. J. Moltmann, GiS S. 86 ff. 193 ff. 223 ff. 採録。

(50) シユバダ' vgl. a.a.O., S. 106 ff. 採録。

(51) シユバダ' vgl. a.a.O., S. 89 ff. 195 ff. 231 ff. 233 ff. 採録。

(52) シユバダ' vgl. a.a.O., S. 100 ff. 239 ff. 採録。

(53) Vgl. A. N. Whitehead, Process and Reality. Correc-

