

現代神学における摂理論とその周辺

高力弘一郎

序 問題の所在

オランダの神学者、G・C・ベルカワーは、世界大戦後の楽観主義から悲観主義への変化は、何ら根本的なものではないと言ひ、様々な歴史の試練における悪魔的要素や腐敗について語られはしても、現代の生活における多くの告白の主要モチーフが、悔い改めというよりは悲劇、回心よりは絶望であることに注意を促している^①。疎外や死の体験も、新しいリアリズムをもたらしたはしたが、それは答の認識と告白の真の危機とは言えず、分解した世界にたいする神のリアリティが問われているところにこそ危機の本質がある、とも言う^②。このような歴史的状况にあって、教会の伝統的信仰告白としての摂理の教理、即ち、神は万物を保持し、支配し給うとの告白は、歴史虚無主義的な今日の時代の様々な試練の中に投げこまれて無力であるかのように見える。確かに摂理論はそのストア哲学的影響や、歴史の中での世俗的変容のゆえに、多くの問題を抱えている^③。しかし、教会は今日再び、摂理論をJ・ペリカンの言う、「イエス・キリストの教会が神の言葉に基づいて信じ、教え、告白するものとしての教理、救済的知識の内容としての教理」として告白する勇気を有しているかどうか。この問いへの応答の試みとして、この小論においてキリスト教歴史

観の基本問題である摂理論の周辺を考察したい。周辺というのは、歴史としての現代が、靈的にも文明的にも閉塞状態にあって、摂理論の一形態である神義論が問題となっている状況があることを意識しているからである^④。また現代の神学的状況を端的に表わす命題として、「創造論は終末論と和らげねばならない」^⑤ことが言われ、そこから歴史神学ないし世界史の神学の構築が試みられていることも刺激的である。歴史の意味を問う歴史神学と、歴史と文化の性質を探求する歴史哲学との両面から摂理論が考察されるとき、より実りある理解が得られるのではないだろうか^⑥。

摂理論、そしてキリスト教歴史観にとって、神と人間、世界との関係が重要であると思われるが、これらを照らす聖書の啓示の焦点が神の言葉と共同体にあることをわきまえつつ、神の歴史と世界支配の力動性を明確にする神学形成への一視角を得たい。そのためには、聖書的な歴史観の哲学的基礎づけが必要となるであろう。本論では特にこの点でオランダのキリスト教哲学の学的伝統とその展開に多くを負うが、この意味でも、神学はひとり立たず、哲学的認識と関連して神学的概念が形成され機能してきたことは忘れられてはならないと思われる。

これらの諸点を考慮しつつ、一般的キリスト教歴史観に関して、その潮流をC・T・マッキンタイアの記述^⑦に負いつつ鳥瞰し、R・ニーバーと双壁をなす、英国の歴史家H・バターフィールド(H. Butterfield)の摂理論^⑧に注目したい。更に、ニーバーとP・ティリッヒの神学を統合せんとする現代アメリカの神学者、L・ギルキイ(L. Gilkey)による摂理論再解釈の試みを概観し、批判的注釈をなすことによって聖書の摂理論のもつ力動性の一端に触れたいと願うものである。

一 キリスト教歴史観の問題

a 史的文脈

C・T・マッキンタイアは、現代におけるキリスト教と歴史の問題を、破局（カタストロフィー）の時代におけるその更新ないし再生の観点からとらえている^⑬。その分析によれば、特に一九三九年、R・ニーバーによるギフォード講演（『人間性と人間の定め』）に端を発し、E・H・ハルビソン（Harrison）による、歴史の意味に関するアウグスチヌス主義の復興を経て、一九七〇年代までキリスト教歴史観の再生が続いたのである。そしてこの復興は、より広い展望からみれば、マルクス主義、新左翼の歴史観、そして新マルクス主義を含む第二次大戦後の歴史哲学への関心の増大の一部とみることも可能である。

キリスト教歴史観への関心の再生の源については、第一は、時代の破局への応答、人間性と歴史に関するかつての掘り所の代わりへの模索にあり、第二は、聖書学、神学における歴史の問題にあると言われる。ここでは特に第一の源について言及するが、その根底には、西洋文明が世俗化によって具現する形態において、時代の終焉を迎えようとしており、根本的変革を必要としている状況がある。即ち、第一次世界大戦（一九一四—一八）は、その戦争継続期間だけの錯誤や悲劇にとどまらず、長期にわたる危機の連続の始まりであり、文明の条件についての根本的問いかけであった^⑭。特に戦争における人間の野蛮さは、技術を介して人口と文化の全体を巻きこむ故に倍化されうることが明らかになったのである。また、イデオロギーの絶対性への、信仰に近い主張にもかかわらず、例えばボルシェヴィキ革命（一九一七）によって確立されたスターリン支配は、ツァーリズムにまさる圧政をうみだし、マルキスト・

レーニスト全体主義となっていた歴史的経過がある。更に、現代ヨーロッパ神学の形成に衝撃を与えた一九三〇年代のナチ革命は「非人間性と新しい異教的部族主義と技術の組織化」（マッキンタイア）であった。一方では、産業資本主義による非人間化、大恐慌が進行していたのであり、第二次大戦は世界を巻きこみ、産業、科学、政治、軍事の総合体系としての西洋文明のおごりが、一九四五年の広島における閃光となったとさえマッキンタイアは言う。そしてその危機の構造は大戦後の歴史過程に受継がれてゆくこととなった^⑮。

一九二〇年から四〇年代にかけてのキリスト教的歴史観の復興は、以上のごとき背景からうみだされてきたと言える^⑯。

b H・バターフィールドの歴史観

H・バターフィールド^⑰は、R・ニーバーと同じく、キリスト教伝統を危機において各々の経験と考察からとらえ直し、そこにおける危機が、部分的には自由主義とマルクス主義とが共有したオプティミスティックな人間観に基づくことを見抜いている。そこでは、完全な贖罪が歴史の進展の内に完成し、歴史は完全に歴史の内側から理解されうることになり、理性にいわば贖罪的性格が帰されるのである。これに対し、バターフィールドの出発点は二面を有する。その第一は、人間性における悪のリアリティの認識、第二は、人間性における神の像の主張、及び歴史における人間人格の優位性である。彼は歴史の相克に神の主権の明確な表現をみ、撰理は歴史的出来事やその過程で衝突する人間意志のすべての複合物であると言う。また撰理は常に悪から善をもたらすものとみなされ、歴史の相克は、目的めざして歴史形成へと導かれてゆくわけである。

バターフィールドによれば、各々が真実を告げる三つの方法とレベルが歴史の出来事にあると言う^⑱。第一のレベル

は、歴史が人間の決断と行為の結果であり、それが自由の内になされ、人の責任が問題となるそれである。第二は、歴史を法の領域を示す出来事の過程とみ、これらはある意味で諸法則に還元しうるものであり、理性的説明が可能なレベルである。このレベルでは歴史における法の支配がその中核をなす。そして第三は、キリスト教宗教の示すものであり、歴史は摂理の業として理解される。神はわれらの自由の内にも働かれ、罪をさばき、良き業を祝福して歴史のより大きな過程において働き給う。人の計画を超える歴史の結果がおこる摂理のレベルに、ある意味では先の二つのレベルも含まれる。即ち、摂理が、規則性と法的構造を有する世界にわれらをいわば行動へと促すとも言えよう。

この巨視的歴史―摂理観の核は「個」の神との交わりであり、「まず個人的経験において神の手を確信しないで歴史に神の手をいかに発見しうるのか」と彼は問うている。

バターフィールドにとって特に重要なテーマは旧約聖書のそれであり、神はいかに自らを一般的世俗史において啓示されるのか、とのテーマを基本視角にとり入れている。そこでは、歴史が神の終末に基づいていること、イスラエル史に関して、それが国家、民族の罪性を宣言した唯一のナショナルな歴史であったこと、更に預言者の理解において歴史が審判としてとらえられるが、それは神の恩寵の故に約束が無効とされず、審判と試練の内に、民は歴史における神の究極の像を得たことが想起されてゆく。そして彼らの更なる罪、極度のナショナルリズム、世的精神にもかかわらず、「新しい契約」(エゼキヤ三二章)への結晶によって、神の約束は、ネイションが「使命」をもつべき存在となるとの約束にはかならないことが明確にされていったのである。即ち、不幸に意味を与えようという歴史における摂理の役割は、神について教え、歴史に啓示された神の知識を教えることであつたのである。その最終的現われは、贖い主イエス・キリストが民の一員として到来されたこと、しかもこのネイションの決定的な時に彼らが盲目であつたことに示される。摂理の展望は、歴史的経験を霊的経験へと創造的にうけとることを可能にするわけである。摂理

は、悪からでさえ善を引きだしうるものであり、過去の罪をさえ用いて未来の目的に用いさせうるのである。

このようにバターフィールドは、歴史における審判、大変動、進歩、衝突などを摂理の注釈として展開すると共に、物ごとの構成そのものに他の種類の摂理があり、われらはその秩序の内に誕生する重要な被造的リアリティでもある。これを彼は「人間的と呼ぶことが許される摂理」と言う。

このように、歴史学の領域で摂理論がその根底にあるものとして展開されたことは興味深いことである。ここから、われらは現代神学における摂理論の展開を、L・ギルキイ(シカゴ大学神学部)にみてゆきたい。

二 L・ギルキイによる摂理論の再解釈

a L・ギルキイの基本的問題意識と方法論

L・ギルキイは、「R・ニーバー、P・ティリッヒの二巨人が去った後、……この旋風から残すべき良いものを刈り取り、組織してティリッヒやニーバーの路線に組み込もうと努力し」、「カルヴァン主義的立場を守りながら、プロセス哲学を自分の思索に取り入れた」現代アメリカの神学者と言われる。ギルキイは聖書の終末論のもつユートピア性を「神の誘因」として認め、黙示文学的希望の神学(J・モルトマン、W・パネンベルクらに代表される)に留保をつけつつも真理契機があるとす。ティリッヒに倣って、歴史を人間の自由と宿命デステイニとの両極性において理解し、歴史の宿命の核が政治的性格を帯びたものとして、解放の神学の実践的志向を肯定もする。彼が現代哲学なかんずくA・N・ホワイトヘッドのプロセス哲学と、歴史への神の主権というニーバー的強調を結合せんとする意図の背後に、キリスト教的歴史解釈の基礎たる摂理論が現代神学の中で不明瞭なものになっている、との認識があつたわけであ

る。

ギルキイによれば、神の撰理の現臨は人間存在の深い意味の文脈、価値の鼓舞者、世界経験と判断の基準である。故に、基本的視座を三面から設定しようとする。即ち、歴史の経験、聖書の諸象徴、現代哲学の概念である。ここから、撰理が「象徴の諸原理」意味」とみなされるのであり、それが様々な形で表われてゆくのを追求しようとする。

基本的には、ギルキイは撰理論の伝統的見解（特にアウグスチヌスとカルヴァン）を超える道を探っている。特に伝統的の神観が絶対的、不変かつ全能の神観であり、「存在と力と土台、制限という意味での神の絶対性」からずれた意味合いとなり、その故の超歴史の終末論解釈に問題があることを意識する。そこで、近代の歴史意識をくぐりぬけた現代人はどう古典的概念を再解釈し、近代歴史意識の存在論といかに適合するかを神学的課題として提出するのである。

ギルキイのキリスト教歴史解釈の焦点は撰理論にあるのだが、考察のテーマは全体としての神の業であって、それは三つの異なったレベルでなされる。それは第一に、テンポラルな出来事における運命と自由の結合への、連続する存在論的条件を設定する神の撰理、第二に、運命からの、自由の行為による人間自身の実現化が墮落の故に損なわれ、歴史における審判の原理としての神の撰理の隠れた業として、内在的破壊と因果応報の原理が現われること、そして第三に、旧約の類比により、審判の過程は内的にも外的にも新しい創造の行為と可能性の過程が期待されるのである。

更に、啓蒙思想後の歴史意識への近代神学の反応についてはどう言われているのであろうか。その整理はギルキイの神学的位置を示すことになると思われる。

まず自由主義神学は、歴史の発展を神の撰理とみなし、新正統主義神学はその救済史を擁護するあまり、歴史それ自体の意義を重くみるに至らず、と云う。終末論神学は、未来からの神の行為によって歴史の完成が未来に約束されていると主張する。各々は一つの神学的象徴を強調し、各々撰理論、キリスト論、終末論があげられる。ギルキイは、これらの象徴の統合こそが歴史の神秘へのより良き神学的手掛かりを与えるのではないかと問うのである。

近代意識の諸要素の中に神をさし示す超越の次元を啓示するものを彼が認めていることは注意すべきであろう。かくて、歴史は人間の応答を誘い、解釈、意図、判断、決断を含むものとみられ、また彼は歴史に運命が与える点を受け入れつつ、しかもその中に自由と自発性、偶然性も機能している決断の過程ともみられる。この歴史観は、超越的源をさし示す「神秘と意味の弁証法」であり、歴史の意味は、人間の歴史経験と象徴との相関から生まれ、歴史の意味の問いこそが撰理論の問いとなる。ギルキイにあっては、「現在の内に過去を保持し、運命を自由と結合させ、自己実現への土台となる」神の創造的撰理論形成への道は、神学的解釈の根拠たる歴史の存在論的構造（超越的、神的リアリティを要請）と、歴史の経験的性格とを冷厳に見極め、更に聖書の象徴（特に創造論と終末論をめぐり）、歴史における主権の問題に肉迫することによって開かれることとなる。撰理への信仰をもつことにより、「来るべき新しい時を待望すること、それにより未知の未来にたいし、明白な審判と悲劇にもかかわらず、勇氣と希望をもって対面しうる」との実践的構想がうみだされてくるのである。

b 象徴と歴史の存在論

ギルキイによれば、歴史において決定的なのは象徴的世界であり、状況に合う変革のために象徴の再解釈が必要であると言ふ。撰理は、創造、墮落、和解と並んで神学的象徴と定義されるが、その意味は何であるかが問題となってくる。

E・ディルケームが示したごとく、共同の生において経験する人間の歴史的地平には、究極性と聖性の次元がある故に、歴史経験において個人の経験は宗教的象徴を要請することになる。即ち、歴史は超越的土台を含んでいるのであり、いわば内在的存在が超越的なものを理解するのは、この宗教的象徴によるということになる。この背景には、超越の要素をみない人文主義的歴史に政治観へのギルキイの批判がある。神の摂理の問題は、政治を存在論的な次元から問う姿勢、即ち政治における「超越」の創造的役割をどう理解するかという実践的課題と深くかかわっているのである。神の行為と応答としての人間の行為の問題がここに絡まっている。彼の強調は、神学的象徴は政治的存在において妥当性と意味をもつということであり、歴史的经验としての政治は、宗教的象徴体系と神学的理解なくして把握できないとさえ断言される^④。この神学的象徴は、歴史自体の複雑さと深みの神秘と、神の神秘との相関が、時の内に経験されて生きてくることになる^④。そこで象徴は「諸様態、様式」であり、「地平」であり、歴史と神の神秘の相関はことばの象徴に反映する^④。故に、象徴は歴史に働くわれらと、歴史の秩序と連続性と、その新しさの最も深い土台との関係を表現するものである。象徴は、運命と自由、連続性と新しさの根本構造を、それらの存在論的構造の土台と結びつけるものと理解される。ギルキイは、ここから実存的歴史把握が可能になるとみる。彼にとって、象徴は経験との相関活動からこそ意味をつくり出すのであり、摂理論と象徴的言明は、世俗の生（個人であれ社会であれ）がおこす、意味についての問いへの答えというチームにおいてのみ神学的に理解されるべきなのである^④。

このように、人間存在の神との関係に関する象徴（創造論、摂理論、人間論）が、究極的地平を与え、このチームで歴史の分析により発見しうる、歴史的存在の存在論的構造と共同の生の規範（正義、平等、秩序、自由）が解釈され、理解され、統合されることになる^④。神の力ある経綸を述べる神学的象徴は、時の内なる生と関係し、時を超えつつ時と関係する神の行為を証明するのである。

ギルキイによれば、神学的象徴が歴史の過程に言及し、歴史の神学的解釈を形成するため集められるとき、物語の形をとり、これが歴史の構造と意味を照らすのである。そして象徴は、歴史の発展に関する神話・物語を形成し、更に神学的解釈により客観化されて概念の形となる^④。

キリスト教歴史解釈は、かくて神学的に形成された神話に基づくのであり、神話こそ歴史経験の解釈原理として、歴史の推移の現代的理解のための解釈の統一点を与えるものとなる^④。神学的神話は構造的ヴィジョンと定義されるが、ギルキイは神話に形と内容の間の緊張があり、言葉と経験の内に、現象的出来事と超越的なレベルとがもつれている点を認めている。故に、神話は歴史観全体と同じく、再び歴史存在の神秘と意味との弁証法を示すのである^④。歴史経験は、歴史における神秘と意味の弁証法的関係を示す故に、その証明は象徴的神話の形態において最も十分に表現されることになるわけである。

このような視角は、合理主義的、また進歩史観に対立する構想からきており、歴史は全体としてみられるべきだが、一貫性をもって客観的に把握しえぬこと、連続性だけでなく、ラディカルな偶然性の介入、自由な応答という特徴も重視されている。神秘と意味はその弁証法により、各々の超越的源をさし示されるのであるが、ここには規範的安定はないのではなからうか。

c 歴史における主権と終末論

アウグスチヌス、カルヴァンに代表される摂理の古典的概念を受容するギルキイにとって、歴史を支配するのは究極の主権である。それは、人間行為に意味を与える究極の秩序（ロゴス）と道徳的決断を基礎づける究極の規範から成る^④。これらが、政治的经验の最も基本的な構成要素を提供する故に、政治も宗教的、終末論的性格を有することに

ギルキイにとって重要な事柄は、歴史における主権を神の主権の再解釈に重ねて受けとり、「存在」としての、「ロコス」としての、「愛」としての神、の主権を認めることであり、歴史における究極の主権の問題が人間にかかわっていることである。即ち、その問題は、人間性と共同性の形態の問題であり、歴史の規範の問題はすべてここにおいて具現され、解答を得るとされる。

更には、ギルキイは意味の問いが摂理と終末論の答えを要請すると言う。摂理論は、生と歴史の意味についての究極的かつ聖なる文脈に言及しているが故に、歴史における生の意味が生起する神秘とは何か、について答えるものとなる。そして終末論は、見うる価値、意味が直接的に究極の文脈の性質を表わさないのであれば、いかにその究極の歴史の審判と希望の文脈は象徴的に理解されるであろうか、との問いに答えるものとされる。歴史における意味の可能性は、誘因、規範としての終末論に基づくのである。「摂理論が終末論のための歴史的前提であるように、終末論は摂理論にとって定義づけコントロールする象徴」なのである。

終末論の象徴は、王国とその栄光であり、それらが摂理の究極の目標を象徴すると言う。これらの象徴は、内在的関連にも超越的関連にも言及するとされる。摂理は運命と可能性として理解されるが、それと共に終末論は、歴史における新しい人間性実現のために歴史を開放しておくのである。即ちここでも摂理と終末論との相関的理解が問題の中心なのである。終末論なくして歴史が摂理的に理解されるなら、摂理は静的となり、現在の不確定なものが歴史における神の最後の言葉となる。またもし、歴史が摂理なくして終末論的に定義されるなら、政治運動が求める新しさはそれ自身神の究極の意図とみなされ、どちらも宗教的シンボリズムは悪魔的政治の道具となりうるのである。

彼は、摂理の原理に関して、第一に、時の過ぎ去ることの克服、神の創造の力を介しての連続的創造と再創造、時を超えて被造物を保つことの中にそれを認め、第二の原理を、歴史における人間の自律的創造性と可能性の土台としての摂理論にみている。

このように、ギルキイは、神の摂理が伝統から連続する存在の恒久的源と共に未来の方向をもっていることを再解釈し、その政治Ⅱ文化への妥当性を壮大なスケールで展開したのである。

三 批判的注釈

ギルキイの方法論的焦点は、宗教的象徴の使用であるが、彼によれば創造と摂理だけでなく、罪、啓示、キリスト論、恩寵、終末論もその範疇に入るのである。特に墮落の歴史における神の贖いの行為の意味を理解するのにふさわしい範疇として「恩寵」、一般的政治Ⅱ文化史における神の創造的かつ審判的行為理解のふさわしい範疇として「摂理」があげられて、そしてより良い象徴は終末論的象徴とされている。

ここでの問題点は、啓示の規範性が十分示されていないことであり、象徴と神話と神学の関係が現象的かつ歴史的にとらえられてはいても、規範的にとらえられず、歴史の展開過程の特質としての「歴史的経験状態における象徴的即ち言語的予表の顕現」を、即ち歴史的事実の記憶を保存するために象徴的表現がなされた点が考慮されていないように思われる。その点で象徴的解釈と、閉じた歴史意識からなされる神話的解釈との対立契機がくみとられないのではなからうか。それ故に、歴史の内容を形成する、啓示としての主権的の言葉と人間の応答、それによる共同体の形成、について言えば、後者の強調はあっても前者が十分みられず、歴史の基本的性格が弁証法的なものとならざるを得ない。

更に、ギルキイは神学的「歴史の存在論」を強調するが、この「神学的存在論」的思惟には、創造の秩序と時間的秩序の性格について誤った意識が潜んでいると思われる。この問題の鍵は、ローマ・カトリックであれ、プロテスタント・スコラ主義であれ、そこに見られる「自然—恩寵の二元論的思惟」の共通項を探ることにあるように思われる。^⑧

このモチーフの背景については、P・スティーンの指摘するように、目的論的、終末論的な神のヴィジョン (Vision Dei) の、アリストテレス的エンテレキー (アリストテレス哲学で質料が形相を得て完成する潜勢的可能性としての現実を言う) と、新プラトン主義的な存在のヒエラルヒーとの関連が問題となるであろう。その共通項については、神の永遠性をめぐる神学的存在論が注目される。ここでは特に、A・M・S・ボネティウス (Bonetius) の『哲学の慰め』^⑨に展開される「永遠の今」(nunc eternum) の概念が問題となる。これは、ソクラテス以前にもさかのぼり、パルメニデスに見出され、プラトン、アリストテレスに及ぶとも言われる。これによって、テンポラルとしての被造物世界の全体に関する、言葉啓示の根本的モチーフが、時の内なる「地」にのみ限定され、宇宙的法秩序が全被造物を支えるとの視点が失われてゆく。かくて、「二つの秩序」思考となり、聖書の創造論の示す統一性とは異なってくる。聖書の告白的表現としての「天と地」には、宇宙的テンポラリティ (一時性) のすべてが含まれており、一つの宇宙的起源—発生的開示の過程が認められているのである。

二元論的モチーフが終末論に影響を与えるとき、そこに終末論の垂直化と超自然化がもたらされる。また聖書のヴィジョンにおける「一つの歴史」——即ち聖なる救済史と世俗的一般史とを二元論的に、原理的に区分し、前者にのみ究極の価値を認める歴史観に対立する——への意識が希薄となるであろう。それらの結果、例えば前述のスコラ主義のリアリスタたちは、抽象的摂理論を展開し、歴史に、時間無き設計図を操るデミウルゴスの神論へと傾き、被造物

を神ご自身と結ぶ神の創造的言葉の確かさを喪失していった歴史を銘記すべきであろう。^⑩

無論、ギルキイは歴史の統一性をその開放性と共に意識し、「一つの歴史」という表現をする。しかし、歴史における意味の原理として、創造的摂理／贖罪／終末論的成就のレベルを三つ設定し、摂理だけでは不十分であり、後の二つが、あたかも自然に加えられる恩寵のレベルとしてみられている。^⑪これは信仰を「恩寵の附加物」(donum superadditum) とみなしたスコラ主義的思惟への後退ではなからうか。

歴史の存在論を超える試みとして、ギルキイは存在としての歴史の主体を、イエス・キリストにおける神の主権的行為に焦点をあてている点で首肯しうるが、どうしても歴史、人間、精神、自由というパターンをもつドイツ的思惟の枠がいまだ強力のように思われる。世界が、一義的な意味論的レベルでとらえられるならば、いくら摂理と終末論の枠組みが必要とされ、歴史の意味の問いが摂理と終末論の答えを要請するとしても、その統合は不十分となろう。その壮大な再構築も、聖書の象徴 (モチーフと言ふべきであろう) とギリシヤ的存在論の総合 (synthesis) の一つの形になる危険はあるのであり、神学的象徴と経験の相関は聖／俗の根本的二元論の思惟により歪められ、弁証法的緊張を内に秘めているとも言える。

ギルキイにおいては、被造物としての人間が、信ずることの普遍的必要性を有していることへの強調がみられる。しかし、それとキリスト教信仰と非キリスト教的信仰との対立の要素とを調和させようとする余り、一元論的思考と二元論的思考との間を揺れ動きつつ、一元論的思考へと傾斜してゆくことになると思われる。この点で、万人救済論を秘める歴史普遍主義への傾向がギルキイにないと言ふことはできないのである。^⑫

四 撰理論の展望

われらは、ギルキイの根本的問題点を概観したが、撰理論の再解釈、再文脈化、そして歴史の課題にむかう喜びを伴った神学の営みへの志向は教えられるところがあることをみた。最後に、より聖書の撰理論の教理への序論的考察を必要があらう。

撰理論は、人間の生のトータルな問い・認識としての哲学の全体と関係をもたぬ孤立した教理ではない。それだけで完結した問題として扱えない性格をそれは有している。一般に、神学的見解とは、根本的宗教的原理に根ざし、聖書の教えに導かれ、その決定的構造と各々の色彩とを、それが機能するより大きな告白的ヴィジョンと展望から受けとられると考えられる^④。その信仰告白的展望とは、神の性質と、神と歴史との関係に関する問いなのであり、神の民、教会、世界にたいして神の扱い給う全体を特徴づけるものである。そしてここでは、神学的見解の思考を導く哲學的前提に注意しなければならない。この意味で神学はひとり立たず、なのである。この無視は、包括的な聖書的世界観形成の失敗に導くことになる。故に、撰理論はより全体的 (holistic) なアプローチが必要と思われる。この視座は規範的基準を有する^⑤。第一に、神の言葉啓示の光に照らされた、神の世界における、生の経験を説明するものでなければならない。第二に、聖書の啓示の諸規範に公平でなければならない。正に、聖書がそれを扱う告白的枠組みの再構成が問題なのである。そして第三に、信仰の共同体としての教会の歴史的信条の告知と主張を敬うものでなければならない。

このことを踏まえ、かつて十七世紀プロテスタント・スコラ学における神学の変容を銘記すべきと思われる。即ち、そこで、神の主権は決定論的に考察され、予定論が神学の支配的構造原理として表われ、神学全体が決定論的変容をみたのであった。カルヴァンが、神を *ad intra* でなく、言葉と業において示される *ad extra* に神を知ると言ったことが不明瞭となる。神と人をつなぐ契約的境界、結合としての啓示理解から、神、神の言葉、世界の三元的根拠が予想されるが、これは二元論と対立することになる。二元論的思惟においては、神と宇宙の二つの本質への存在論の探求が中心課題とならう。「我―汝」関係を中心とする現代の実存主義神学の試みは、この存在論への反動とみることができ、伝統的神学を形成した二元論的思考は、最後には規範が超越的に神自身へか、または人間、世界へかと分裂することになると思われる。撰理もまた、時と永遠の分極的緊張の下にとらえられ、ついには理神論的決定論の方向へ永遠化されるか、改訂されたヒューマニズムの方向へ歴史主義化されてゆくか、の道程をたどるのではないだろうか。神のイニシヤティブか、人間の応答かといった揺れの中で失われてゆく視点は、救済史の決定的モメントをどこに置くかという視点である。神のことばの受肉と、主イエス・キリストの十字架と復活に歴史の中心があることを心に刻みたい。このキリストこそ撰理についての神の究極の言葉であり、御父のみ心を完全にあらわす「異邦人を照らす啓示の光」(ルカ二・三二)であり、すべての権威が与えられた御方なのである。

撰理論の再構成は、聖書の世界像において枢軸の機能を果たす、神の言葉の構造的中心性を見失わぬこと、機能するリアリティとしての、神と人との間の最も深い意味での宗教的関係性としての神の言葉をとらえることによって遂行される。この神の言葉は神の契約の言葉であり、神と世界との間にある仲保的言葉であり、そこに撰理論は根ざすのである。この神の言葉が、世界を細事にわたって、保持し統治する神の意志として立つのである。そしてこれは、歴史の夜明けから、神の然りと否との両面を含んでいるのであり、人類の罪への共同的墮落の故に、生と死の選択を迫る言葉でもある。

しかし、歴史の完成のリアリテイへの眼をもつことも大切である。時が満ちるといふ聖書の表現は深い意味がある。ともあれ、歴史のキリスト教的解釈をめぐって、歴史を神秘化する永遠主義か歴史主義か、という誤った選択から自由にされる展望を、「神の子どもたちの栄光の自由」(ロマ八・二一)をめざす待望から霊と身体をもって得たいものである。

この点に関して、聖書における「想起」、特にIコリント二一章二四—二五節の「わたしを覚えるため、このようにせよ」とある *and myself* に注目したい。これはJ・ヴァンダーホーベン(J・van der Hoeven)の言うように、祈りと祝福を介して、神によって始められたものの成就・完成における、神と人との協同を指示する語である。想起において、過去が現在への開放性におかれることによって明らかにされるのであり、過去が単に流されることなく、現在が未来に向かって越えゆくものとなる。

以上の考察をまとめると、歴史における神の働きを信じ告白するとき、次の四つにおいて歴史的連続性が見出されることになる。まず、真理の御霊なる聖霊によって開かれた聖書、第二に、信仰の共同体としてのイスラエルの霊的連続性、神の民としてのエクレシア、(教会)、第三に、過去と現在が一つの歴史を形成し、主の再臨までの未来に向かう普通の歴史の流れ、そして自然を含む、神の創造されたリアリティの構造、においてである。この摂理を信じ、神の審判と祝福の光で歴史を共にとらえんと願い、また失われゆく世界と人々への宣教のパッションと、主の名によってたとえ一杯の水でも与え、受けとられる兄弟愛の精神と行為からこそ、歴史形成への力と喜びと希望が生まれるのである。アマラナタ、主よ来りませ、との祈りは、この労なくして空しいことをめざすであろう。

つまり、キリストの王国こそ、摂理の要であり、歴史の目標なのである。

カペナント大学のJ・サンダーソン博士の言われたように、今の時代は、神がすべての点で自らの聖さを宣言される時代であり、聖ならぬ者がふるい出され、聖なる者が永存することを示すあの時代であろう(黙示録二二・一)。そうであるならば、われらは更にキリストの王国へのヴィジョンを神の摂理という視点から深め広げてゆかねばならないと思われる。

注

① G. C. Berkouwer, *The Providence of God*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1952), p. 8.

② *Ibid.*, pp. 8—10.

③ 内田芳明『歴史変革と現代——混沌からの脱出』(筑摩書房、一九七三年)三二頁。

④ 例えば、歴史は善のより十分な呈示、表現であるとの歴史観は、神はその目的を歴史的出来事の中に展開されるこの理解を導き、ヘーゲルの歴史哲学、なかに「世界史は世界審判である」との思想をめぐって、進歩の教理と摂理の教理とが合一したとG. Grant, *Lament For A Nation* (Toronto: Macmillan of Canada Limited, 1965) 参照。

また、Jr・J・シュエタル(Stahl)の法思想の背後に、歴史における神の導きとしての第一次的規範性格を有する摂理が、歴史の隠れた法となっている点、更にF・W・J・シェリングが絶対理性と個人の自由の「予定調和」を言ったのは、キリスト教摂理観の変容であり、I・カント、J・フィヒテの歴史哲学は伝統的救済史の合理的解釈に他ならない。A・スミスの「見えざる手」は良く知られているが、十八世紀の外交学の公理にも、摂理の宗教的理念は失われていたものの、摂理的秩序の世俗的概念は固く存在しており、H・バスターフィールドは「一九一九年の平和条約の問題性を「過度に摂理をもて遊ばす罪」を言いつつ、H. Butterfield, *Christianity and History*, (New York: Charles Scribners' Sons, 1949), p. 101 参照。摂理と経済思想についてはJ・ヴァイナー『キリスト教と経済思想』(根岸訳、有斐閣、一九八〇年)(J. Viner, *The Role*

of Providence in the Social Order-An Essay in Intellectual History, Princeton, U.P. 1972) を参照。

- ⑤ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition-A History of the Development of Doctrine*, vol. 1, (Chicago : University of Chicago Press, 1971), pp. 1—3.
- ⑥ 住谷一参『思想史としての現代——「脱出」と「捕囚」の歴史意識』(筑摩書房、一九七四年)参照。
- ⑦ 大木英夫『社会倫理と歴史神学』(モルタム社、一九七九年)七三—七四頁。
- ⑧ C. T. McIntire ed., *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian views of History*, (New York : Oxford University Press, 1977) の序文を参照。
- ⑨ H. ヴォーレンハウゼン (H. Dooyeweerd) 'D. H. F. van der Meer' (Vollenhoven) 著の『神の國權論』(創英社訳、創英社) の序文を参照。 H. Dooyeweerd ed., *The Idea of A Christian Philosophy-Essays in Honour of D.H. Th. Vollenhoven*, (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1973). John Kray & A. Tol ed., *Hearing And Doing-Philosophical Essays Dedicated to H.E. Runner*, (Toronto: Wedge P.F. 1979). H. Vander Goot ed., *Life Is Religion-Essays in Honor of H.E. Runner*, (St. Catharines: Paideia Press, 1981) 所収の諸論文を参照。
- ⑩ McIntire, *God, History, and Historians*, pp.3-26.
- ⑪ Herbert Butterfield, *Christianity and History*, chap. v. R.J.W Bevan ed., *Steps to Christian Understanding*, (London: Oxford University Press, 1958), pp. 105-21.
- ⑫ Langdon Gilkey, *Reaping The Whirlwind-A Christian Interpretation of History*, (New York: The Seabury Press, 1976).
- ⑬ McIntire, *God, History, and Historians*, passim.
- ⑭ 例えは「史のイモスの問題」オ・ナルトン・ドイヤー著米と歴史の問題などがある。
- ⑮ W. ラウシェンブッシュ (W. Rauschenbusch) は『社会神学』などの観点で限った言いが、単なるキリスト教の歴史の一形態と言えぬ面がある。
- ⑯ 冷戦、東西陣営の諸衝突、中東戦争、南北における富の不均衡、テクノクラシー、資源の枯渇、公害、革命、圧制、暴力の構造など。
- ⑰ 例えは R. ニーバーの著『C. Dawson』、A. トインビー (A. Toynbee) 『Z. ヤンナートン (N. Berdaev)』、H. G. ウッド (H.G. Wood) 『O. カルマン (O. Cullman)』などがある。
- ⑱ Butterfield, *Christianity and History*, 参照。 或は H. Butterfield, *History and Human Relations*, (London, 1952), pp.147-8. 参照。 或は Langdon C.T. McIntire, ed., *Herbert Butterfield: Writings on Christianity and History*, (New York: Oxford University Press, 1981) を参照せよ。
- ⑲ Bevan, ed., *Steps to Christian Understanding*, p.107.
- ⑳ Butterfield, *Christianity and History*, p.107.
- ㉑ Ibid., chap III.
- ㉒ Ibid., p.45.
- ㉓ Ibid., p.98.
- ㉔ 野呂芳男『神の希望』(日本基督教団出版局、一九八〇年)六〇—六九頁。
- ㉕ Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1969), p.346.
- ㉖ 「有機体の哲学」として、現実全体を一つの有機体とみなす一種の自然主義哲学を考えられる。実体概念を否定し、現実的実質をプロセスの中の出来事とする。したがって、現実のプロセスのみの創造性が帰せられる。
- ㉗ Gilkey, *Reaping The Whirlwind*, p.238.
- ㉘ Ibid., p.161.
- ㉙ Ibid., p.248.
- ㉚ Ibid., part III, passim.
- ㉛ Ibid., p.271.
- ㉜ Ibid., p.238.
- ㉝ Ibid., p.244.
- ㉞ Ibid., pp.148-55.

- ④⑤ Ibid., p.250.
- ④⑥ 他の根拠として、究極的歴史と秩序、可能性、疎外の不明瞭さにおける諸経験、そして贖罪の恩寵のリアリティをギルキイは説く。
- ④⑦ Ibid., p.153.
- ④⑧ Gilkey, *Reaping The Whirlwind*, p.265.
- ④⑨ Ibid., p.19.
- ④⑩ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*, trans., by Joseph W. Smain (New York: The Free Press, 1965, George Allen & Unwin Ltd., 1915). 田・ホ・マ・ト・ヤ『宗教生活の原初形態』(岩波文庫)。
- ④⑪ Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, p.89.
- ④⑫ Ibid., p.144, p.147.
- ④⑬ Ibid., p.149.
- ④⑭ Gilkey, *Naming the Whirlwind*, p.456.
- ④⑮ Gilkey, *Reaping The Whirlwind*, p.154.
- ④⑯ Ibid., p.153.
- ④⑰ Loc. cit.
- ④⑱ Ibid., p.383. notes 44 参照。
- ④⑲ Ibid., p.154.
- ④⑳ Ibid., p.240.
- ④㉑ Ibid., p.69.
- ④㉒ Ibid., p.246.
- ④㉓ Ibid., p.268.
- ④㉔ Gilkey, *Naming the Whirlwind*, p.354.
- ④㉕ Ibid., p.466.

- ④② Ibid., pp.455-6.
- ④③ 「齋因」(Iure) はホドローレ(マニ)の田舎に於ける。
- ④④ Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, p.268.
- ④⑤ Ibid., p.292.
- ④⑥ Ibid., p.193.
- ④⑦ Ibid., p.250.
- ④⑧ Ibid., chap 5-6.
- ④⑨ Ibid., p.283.
- ④⑩ H. ユーヴェルマン『歴史思想のたぐひ』——キリスト教母教の根本問題』(春谷監訳、法律文化社、一九七〇年)一〇五頁。中譯『A New Critique of Theoretical Thought』, 4 vols. (Amsterdam: Uitgeverij H.J. Paris, Philadelphia: The Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1953) の第2 vol II を参照。
- ④⑪ J. Kraay & A. Tol ed., *Hearing And Doing*, 卷4の譯文 Peter J. Steen, "The Problem of Time and Eternity in Its Relation to the Nature-Grace Ground Motive," の譯文を参照。原典 K.J. Popma, *Levens beschouwing*, VII, (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1965), p.408. 参照。
- ④⑫ P. J. Steen, art. p.136. キニキヤの『聖書』聖書／＼の譯文のキニキヤの『聖書』 Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, p.283 参照。
- ④⑬ P. J. Steen, *ibid.*, pp.135-6.
- ④⑭ *De Consolatorie philosophiae.*
- ④⑮ H. Douyeweerd, ed., *The Idea of A Christian philosophy* 卷4の譯文 Calvin G. Seerveld, "Biblical wisdom underneath Vollehenoven's categories for philosophical historiography," pp.127-143. 参照。
- ④⑯ Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, pp.266-7.
- ④⑰ Ibid., p.283.
- ④⑱ Gilkey, *Naming the Whirlwind*, p.354.

⑫ Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, pp.297-299. 及び Paul Tillich, *Systematic Theology*, (Chicago: University of Chicago Press, 1951-63). 3: 151, 406-9. W. Pannenberg, *Jesus, God and Man*, (S. C. M. Press, 1968), pp.272, 378-90 参照。

⑬ H. Berkhof の著作として The World Council of Churches, *New Directions in Faith and Order* (Bristol: 1967), "God in Nature and History," XII 頁を参照せよ。

⑭ J. Kraay & A. Tol, ed., *Hearing And Doing* 及び James H. Othuis, "Towards a Ceritidual Hermeneutic" 参照。

⑮ H. Vander Goot, ed., *Life Is Religion* 及び Gordon J. Spykman, "A New Look at Election and Reprobation" 参照。

⑯ Ibid., p.75.

⑰ C.T. McInire, *The Ongoing Task of Christian Historiography*, (Toronto: Institute for Christian Studies, 1974) 参照。

(日本福音自由教会教員無任所、国際基督教大学大学院にて研究中)