

〔懸賞論文〕

創造論の系譜

大川 和彦

聖書の冒頭に銘記されている深遠なことは、「初めに、神が天と地を創造した」という響きは、今日の神学体系の中であまり聞かれなくなってきたように思われる。組織神学における、一つの盲点かもしれない。また、現代神学という学際的領域だけでなく、信仰生活の土台たるべき創造論を再認識することは、現代の私たちに益となることは必須である。

そこで、聖書のユニークな創造論が、神話でもなく、現代科学に反するものでもない、実に私たちの信仰の土台となるべきものであることを探ってみたい。

一、現代神学における変容

地質学者でもあるJ・ヒューストン教授は、現代世界とのかかわりにおいて創造論を講じ、結局、現代西洋文明の中では創造主に対する認識が薄れていることを指摘する。⁽¹⁾ 同じくカナダで教鞭をとるA・ウォルターズ教授は、現代

のキリスト者に、正しい創造論に基づく「キリスト者の世界観」⁽²⁾を持つように訴えかけている程である。とすればなおさらのこと、異教の国に住む私たち日本人キリスト者も、聖書的な創造論を再認識することが、重要な今日的課題であることが判ぜられよう。

そこでまず、現代プロテスタント神学において、創造論がどのようにして希薄化したのかを考察してみたい。むしろ、古代の二大哲学者、アリストテレスとプラトンにその源流が求められる。が、ここでは現代プロテスタント神学に多大な影響を与えた「啓蒙主義」に、その焦点を当ててみたい。特に、カント、ヘーゲル、シュライエルマッハーが、その代表格である。

カントの遠大な思想体系において創造論の位置を求めることは、筆者には至難の業である。しかしそこに、「実践理性」が大きく作用していることが十分に察せられる。特に「創造神学」⁽³⁾の項で、カントは神の知恵の自律性と、人間の不完全さとを対比する。そしてこのような対比は、人間が創造論を描くのを困難にし、それゆえ人間の道徳律への完成に向けて和解論を講じるのは、興味深い志向⁽⁴⁾である。

弁証法を構築したかのヘーゲルは、現代神学において、特に三一神論の關係に大きな影響を与えている。いわば、ヘーゲル・ルネッサンスとでも呼べる現象が神学界に表われているのは、どうしてであろうか。正・反・合の三様の構造を、父・子・聖霊に合はめて三一神論を論じやすくしている、と素人判断ができなくもない。しかしながら、その根底にはやはり「世界観」が横たわっていると見るべきであろう。つまり、神とこの世界（創造論）を絶対霊で結びつけることによって、三一神論を考える場を提供したと観る方が、私には納得がいく。つまり、神と世界が背離の關係にあり、それを和解（統合）させるべく絶対霊が作用するのである。P・ホッヂソンは、このヘーゲル哲学とそれに伴う問題が、現代神学を左右していると読んでいたのである。またヘーゲル神学は、広大な創造論を展開して

いるモルトマンの思考に相通じるものがある、とこの筆者は見ている。カントと同様にヘーゲルは、その世界観の由に、究極的には和解論へと促されたというのは、人間の自律性を強調した啓蒙主義の皮肉な偏向であった。

この傾向は、「自由主義神学の父」とも呼ばれるシュライエルマッハーにも、別の形態ではあるが、顕著である。彼の『キリスト教信仰』⁽⁷⁾は、「宗教的な自己意識」を中心テーマにして、教義学の体系が展開されている。同じく創造論も、「この世界と神との間の關係が表わされている限りにおける、私たちの宗教的『自己意識の記述』⁽⁸⁾のカテゴリの中に、収められている。このシュライエルマッハーの創造論の概念は、はたして彼の提唱する「人間の絶対帰依の感情」を支えるフレームとなり得るのであるか。そこに創造論という秩序を欠くとすれば、信仰者の科学的な「キリスト教信仰」は成立しがたい。

B・ゲリッシュは、カルヴァンとの対比で考察し、シュライエルマッハーが古カルヴァン主義的な「神の栄光」を一方で求めながらも、結局は敬虔主義の形態に終始していることを指摘する。つまりシュライエルマッハーにとって、「創造」とはこの世界を存在させた行為ではなく、「キリスト者の贖いのドラマによって推定されるところの種類の世界」⁽¹⁰⁾なのである。総じて、創造論がその土台に据えられておらず、むしろ内面の宗教的世界像を描いている感じがする。

続くR・リッチェルの教義学においては、創造論がほとんど論じられずに、主著『義認と贖罪』⁽¹¹⁾に見られるように、救済論が中心となってしまった。リッチェルは啓蒙主義に反発したものの、その結果は同じ構図を示すことになったのである。神のご計画全体の中で、キリスト論が切り離され、独り歩きし始めたとも言えよう。そこで、このキリスト論をバックアップするために、「神の国」という世界観を逆に必要としたように見受けられる。

そこで、啓蒙主義の影響を受けた自律性の精神は、健全な創造論を軽視して、狭義の組織神学（キリスト論）が遊

離し始めるのが、一九世紀以降のドイツ神学界の潮流⁽¹²⁾になっていくのである。特にC・ウェルチが指摘するように、リッテルがキリスト論において「信仰と歴史と倫理を、都合よく調合した」⁽¹³⁾ことが、逆に後のプロテスタント神学の問題点になっていくのである。

このような、人間中心のドイツ神学の偏向に対して、バルトは神中心の神学をもってプロテスタントしたのであった。むろん初期のバルトは、神とみことばの双方をアンチテーゼとして捉え、神の超絶性を強調した。そして中期には、「キリスト唯一主義」を唱えて、唯一の神知識はキリストにある贖いのみによるとして、創造論への理解はあまり示されていない。さらにカトリック神学の自然神学への反論を提示したために、バルトも、いわゆる自由主義神学者と同列に置かれるのかもしれない。しかし、少なくともこの筆者には、晩年のバルトが創造主と被造物を正しく認識し、両者の仲介者なる人格者としてのキリストを示す視点は、学ぶべきものがあるように思える。この点については後述したい。

もう一人の巨匠R・ブルトマンは、新約聖書の使信が現代の私たちにはすでに理解しがたい神話であることを唱え、「非神話化」論を説いたのは、私たちの記憶に新しい。この神話論も、根本的には聖書の創造論(あるいは創造の神)を疑っているものである。同じくルター派神学者であったP・ティリーヒの組織神学においては、創造論の章は消失しており、わずかに「神の存在論」の項目において「創造するものとしての神」⁽¹⁴⁾という小節にとどまっている。以上、ドイツ近代神学を概略してみたが、創造論が希薄になってきていることは否めない。R・クッシュマンが、近代ヨーロッパ神学は大局において「神の啓示を人間の被造物的状况に適合した」結果、神・人・世界の関係を本質的に無にしたと判断し、それ故、今後の神学作業は「創造論の更新にその中心」⁽¹⁵⁾を置くものでなければならぬ、と強調するのは正しい。

それでは、私たちに関係の深いアメリカ人神学者はどうであろうか。総じてウォーフィールド以来、今日に至るまで福音派は、聖書の靈感と権威にその精力を費してきた感がある。もちろん、教会が立つか倒れるかの分岐点となる聖書信仰を明確にすることは、必須の作業ではある。が、自由主義神学と同様に、創造論は福音派においても軽視されてきたように思える。(近年、創造科学研究所の働きは注目されているが、それでもその中心は科学者であり神学者によるものではない)

例えば、C・ホッヂは名著『組織神学』において、創造論を弁証論的に——諸科学との調和を——論じており⁽¹⁶⁾、神全体との関係には触れていない。J・マレーの神学論文集にも、神の像や人間の罪と救いについては論究されているものの、創造論そのものは収められていない。⁽¹⁷⁾ いずれも弁証論として深められているが、神学体系の中では位置づけられていない感がある。なお、F・シェーファーは正しくも啓蒙主義の盲点を突いたが、『公害と町の死』⁽¹⁸⁾に見られるように、応用問題にとらわれて確固たる創造論は示されていない。

ところで、現在のカリスマ運動に見られる志向も、その動機は別にしても、かつてのシュライエルマッハーの自己意識的発想に類似しているように思われる。やはりその根底で、世界観としての創造論が問われている。つまり、聖霊論と創造論の有機的なかわりが求められている。

また宣教論においても、比較文化的アプローチから創造論が引き合いに出されるが、その積極的な展開はあまり見られないのではないだろうか。大宣教命令の下に——「すべての造られた者に」という大創造論が前提されているが——、やはり創造論は影をひそめているのであろうか。

それでは、日本に目を転じてみよう。改革派神学を代表する岡田稔氏は、まず創造論と摂理論を相互に不可欠な関

係でとらえる。そして、カルヴァンの流れを受けて言う。

摂理論は、創造論と共に、要するに世界という舞台で人が神と関係する事柄を主題とするものであり、その限りにおいてのみ意義があり、その限りにおいてのみ聖書は私たちに真理を語ろうとしているのだと思う。⁽¹⁹⁾

いわゆる三一神の経綸と内在を同一にして、岡田氏は思索している。そして、この認識が「人間が創造の冠」であることへと導くのである。熊沢義宣氏も、創造の目的を探索する中で、「創造論は本質的三一論の展開であり、経綸的三一論は創造論の展開である」と、キリストによる新しい創造の観点から創造論と三一論の両者を結びつけている（バルトの契約と創造の関係に、熊沢氏はヒントを得ている）。

小川圭治氏は、さらにユンゲルに促されて、「このような『到来する愛の神』の三一論的構造が確認されたのちに、われわれは、はじめて現代教義学の中で、創造論をとり上げることが可能になる」と述べ、三一神論を優先させている。もちろん三一神論をどのように構想するかは、難しい問題である。特に現代ドイツ神学界の面雄たるべき、モルトマンとユンゲルの三一理解には、根本的な相違があるとこの筆者はみている。⁽²²⁾

また上田光正氏は、近代ドイツ神学を、一方で自由主義神学による実存主義的人間理解、他方で「創造の秩序」を信奉する伝統主義は、いずれも「人間の側から認識する」という弱点があることを指摘する。そこで、「人間の本性を創造者なる神の側から認識する」ために、上田氏はヨブ記とルターにならって、「神学的神義論」を打開策として挙げるのである。鋭い上田氏の洞察ではあるが、はたして神学的神義論が現代において創造論を再生することができるかどうか、私には疑問が残る。

そこで、原点に立ち帰って、創世記の光を浴びてみたい。

二、創世記一章

「初めに」、神が天と地を創造した。この初めの概念は、どのような初まりを考えるに際しても、その人の思考形態を決定する根源的なものである。⁽²⁵⁾なぜなら、「最も根本的なことには、それらの因果律をもった世界の最後・最大の原因は神である、という真理を打ち出している」⁽²⁶⁾からである。したがって、創世記は科学の教科書（の初め）として、私たちにこの真理を提供しているのではない。もし科学の教科書であるとしたら、何回となく改訂版の作業を重ねなければならぬであろう。

これは、科学器具を用いて測定したのではなく、人間の目（知覚）を通して「天と地を」識別したのである。古代の素朴な世界観がそこに表われている。例えば、同じ風景を写真で撮った像と、人間の目で見て脳裏に描かれた像とは、明らかに違いがあることは、周知の通りである。

創造主のみ業である被造物全体とその秩序を、「創造の冠」である人間が観察するところに、創造論の深さがあると思われる。それは、聖書の創造記事（ヨブ記三八、イザヤ書四〇、詩篇一〇四等）が、詩の形でしるされていることからもうなずける。真理と美と信仰が、一体になる表現法である。ヘブル語で「見る *raah*」とは、認識するという意味を含んでいる。その被造物全体を、「神は見て、よしとされた」のである（4、10、12、18、21、25、31）。また、被造物世界を見るために必要な「光 *or*」も、知覚や良心の意に用いられる（ヨハネ一・4参照）。異教世界においては、いずれも光が神として崇拜されているのとは対照的に、聖書では光が被造物として、いわばシニボルとして秩序の中

で用いられているのである。⁽²⁷⁾

おそらく啓蒙主義の時代より、人々は自らの目で世界を知覚するのを怠るようになり、それが神学界では創造論の欠如として表出したのではないだろうか。もちろん、私たちは科学技術の発展を無視するものではない。が、この古代の健康的な世界観を無視すべきでもない。そして、これは狭い見識に停まるものではない。なぜなら、H・ベルコフが言うように、

創造の概念は、実に私たちの思考の限界であるが、もし私たちがこの限界を知的急所として受け入れるならば、私たちは新しい出発ができるのである。⁽²⁸⁾

人類は自然界を支配する役割が与えられている一方、自然界を観察し賛美する恵みも与えられている。この二重の務めの「差異」が、自らの知覚を作用させて世界観を築かせるのかもしれない。とすれば、私たちの「自然界への宗教的認識の選択力」がたとい暫定的なものであったとしても、「神の創造全体についての疑いのない真理を証明する」⁽²⁹⁾ことにおいて、私たちの知覚は正当化されるのである（バックハム）。

聖書にくり返し記されている賛美としての創造記事も、このような知覚の長い積み重ねが背後に感じられる。そして、そこに生じるのがS・タルモンの提唱する「創造の歴史化」⁽³⁰⁾である。つまり、創造論とは教科書ではなく、歴史と人生の中で語りつがれる性格のものである。それは信仰者の生活と実存を、逆に創造の時にさか上って再考するアプローチであり、またそこに神の靈感が働いたことを考え合わせると、さらに興味深いものとなる。「ちょうど世界が神々しく日ごとに再創造されるように、創造の現象は必然的に、各世代によって再解釈されなければならない。」⁽³¹⁾と

は、単なる誇張ではあるまい。同じく、ニュートンやライブニッツに対するカント的見識が、「人間の一時性の次元は、宇宙論と密接に織り合わさっている」⁽³²⁾ことにあると、D・マッキンノンが示唆するのも興味深い。

このように考えてみると、創世記一章は、現代科学のレベルで取り扱うのではなく、あるいは聖書の無誤性の係りで論求する性格のものでもない。むしろ、現代科学と無誤性に害を与えるものでもないことが推し量られよう。そこで、現代科学の宇宙論における真に良いものが何であるかを考慮してみると、「創世記一章の世界観は、今日においても最も創造的な世界観である」⁽³³⁾（S・ヤッキ）と言えよう。有機的な統一体としての宇宙であり、世界観である。そして、この雄大な創造論のリアリティを土台にして、始めて私たちは真の礼拝を捧げることができるのではないだろうか。

ところで創世記一章は、言うまでもなく「無からの創造 *creatio ex nihilo*」であった。そして問題は、「無」をいかに考えるかにある。後述するように、バルトとモルトマンは斬新な解釈を提示した。が、おそらく私たちは、無を正確に定義することに困難を覚える。むしろ、「すべてのものは無によって定義づけられ、それが、無はすべてによって定義づけられないことを言う」⁽³⁴⁾のであって、ここに私たちをして世界存在の究極を問わしめることをH・マッカブが勧めることは、故なきことではない。それゆえ無からの創造は、私たちと無関係の世界ではなく、すべてのものが創造主に依存し、「まさにその依存の完全さを啓示したにすぎない」⁽³⁵⁾ことを示すものである。よって、当時の古代オリエントに流布した異教的「有からの創造」論、あるいは後のグノーシス主義やマルキオン説などに、プロテストするものが無からの創造である。

さらに、万物が創造主に依存するといっても、それが神を束縛するものではない。むしろ無からの創造とは、T・トランスが洞察するように「非必然的な秩序 *Contingent order*」⁽³⁶⁾を有し、自律性を内に持たない宇宙である。それだ

けに、ドン・スコトスが提唱したように、神の「純全たる自由」⁽³⁷⁾から意図されたものであると言える。この神の自由な主権の中に、被造物が依存しているのである。そして神の自由な選択のゆえに、最善の業が産み出されることになる。⁽³⁸⁾

さらに、創造が神の自由に根ざし、非必然的な被造世界が最善なものとして、しかも神に依存しているものであるとすれば、いわゆる「継続的創造」の概念が導き出されることになる。創造主は、超越しているだけでなく、内在される方でもある。バックハムが言うように、原初の創造と、それ以後の神の継続的な働きは、聖書記述の中では明確に切り離されていないのである。⁽³⁹⁾この視点は再び、前述の人間の「目」を通して神の創造の業を観察するという構図を、裏づけることにもなる。そして、この継続的な神の働きが、私たちを終末論へと導くことになる。

ところで、伝統的な創造論の範疇には、天使論と悪魔論が含まれていた。なぜなら天使論は、「神が地上の被造物に對して、有益に關係する存在であるとする信仰に属している」⁽⁴⁰⁾と考えられたからである。

このような有機的で壮大な創造論は、古代イスラエルでそうであったように、明らかに私たちの信仰の土台となるべきものではないだろうか。初代教会で使徒信条が唱えられたが、その語り出しは、「我は天地の造り主」を信ずる信仰であった。ニケヤ信条（三八一年）も同様である。一貫して、健全な創造信仰が脈打っていたのである。

ここで私たちの目を、中世ヨーロッパの「変容の時代」に向けてみたい。

三 中世の創造論

中世と一口に言っても、その内容は複雑多岐にわたる。五世紀のアウグスチヌスがその先駆者であり、奇跡を創造論にとり入れて展開した第一人者であると考えられる⁽⁴¹⁾こともできよう。

しかしながら、ルネッサンスと宗教改革の二大潮流をどのような関係で把えるかが、おそらく最大の焦点であろう。また、一七世紀の近代科学の先駆者（キリスト者）と宗教改革の相互関係も、興味のあるところである。そのケプラーとガリレオは、「創造主が数学的計画を、宇宙の中に十分に具現化した」⁽⁴²⁾ことを、信奉していたらしい。とすれば、創造主の再発見が近代科学の根底にあったことは、否定しがたい。

ところで、宗教改革者カルヴァンの名作『キリスト教綱要』は、「創造主なる神を認識することについて」⁽⁴³⁾書き出している重要性は、周知の通りである。自分を知ることが、まず神を知ることになり、その「神を知る」とは、創造主なる神を認識することであった。

ルター派神学者H・ティーリケは、「神なしの世界と世界なしの神」⁽⁴⁴⁾と題する興味深い論文において、ルターの創造論にメスを入れている。そこにティーリケは、「一王国論に示されている神の国とこの世の緊張関係はルターの鋭い見識ではあるが、「現代社会」を理解する世界観としては不十分であるとし、新たな「創造論」の宗教改革の必要性を訴えるのである。

一方、長老派神学者T・トランスは、プロテスタント神学を一七、八世紀の自然科への橋渡しをしたのがルターであると観る。特にルターの受肉論、つまり御子がこの世の時間と空間の中に神の超越を失うことなく受肉したことが、その原動力になったと説く⁽⁴⁵⁾のである。この視角は、現代神学においても（特にユンゲル）大切なテーマとして論じられている。いずれにしてもカルヴァンとルターを、創造論の観点から再考すれば、意外な光明が与えられるかもしれない。

それでは、コペルニクスの天動説に対してガリレオが地動説を説き、カトリックの教会裁判の下で苦闘した事件は、

どのように解したらよいのであろうか。ケプラーも、プロテスタント神学者によって批難されたのであった。科学与宗教の対立の始まりであったのだろうか。ガリレオ自身の手紙（一六一三年）に、耳を傾けてみたい。

聖書には誤りがありえぬとしても、（聖書の注解者や説明者のうちにはときにはいろいろと）誤りを犯すものもあるかも知れません。そのうちでもっとも重大でよく起る誤りは、つねにことばの（文字通りの意味に）固執しようとする場合で、こういうときにはさまざまな矛盾だけではなく、重大な異端や冒瀆さえ生じかねないからです。⁽⁴⁶⁾

聖書を科学の教科書として、字義通りに読み込む時の落とし穴であった。現在も同じ危険性は、多分にあると思われる。

それでは、中世の科学における世界観とは一体何であらうか。ルネッサンスと宗教改革がその根本思想は相異なるにせよ、「古典」の再発見であった点は同一である。その古典とは、中世の科学では何に相当するのだろうか。あるいは読者は、ギリシャの哲学者アリストテレスの系譜を思い起こされるかもしれない。その通りである。しかしながら問題には、H・バターフィールドが『近代科学の起源』の一章で述べているように、その「アリストテレスでさえ、古代において不変ではなかったという事実」⁽⁴⁷⁾に直面するのである。つまり中世にも、アリストテレス派とプラトン派が混在していたのである。特に合理主義と経験主義、ペーコンとデカルトが幅をきかしていたようである。そのようにして、「世界は他の極点にふり子がゆれること」によって始めて正気に返ることができるのである。⁽⁴⁸⁾新プラトン主義と一種のオカルトの流れに立つJ・ブルーノが、もう一つのふり子であった。

天文学革命を押し進めた当時の学者たちは、確かにいろいろな古い体系にとらわれていた。ケプラーも「工学システムの使徒」⁽⁴⁹⁾と呼ばれる一方で、音楽の領域で調和を信じる神秘主義者でもあった。わけてもブルーノは、プラトン、プロティヌス、スコラ学者の影響のもとに、注目すべき概念を案出した、と樺山紘一氏は判読する。それは、

宇宙をひとつの全体とみなす観念。その全体のうちに、美的秩序をみぬく観念。そして、この全体のうちで、個体が全体をめざしつつ、力動し変化するという見解。⁽⁵⁰⁾

合理的な自然科学論というよりも、神秘的な宇宙観である。しかも、「天体科学が中世の宇宙観を決定的につきくずす」としていたルネッサンスの時代に、かえってコスモス理論が開花をむかえるというのは、はなはだ逆説的である。⁽⁵¹⁾このルネッサンスの時代は、ヨーロッパ史上で最も占星術のさかえた時期でもあった。むろん、単なる魔術的な占星術ではなかったが、総じて、ルネッサンスがそうであったように、現代人も工学機械（メカネー）と秩序世界（コスモス）の緊張関係の谷間に住んでいる、と樺山氏は識別するのである。R・ホイカスも「手の働き（技術者）」と頭の働き（哲学者）には、大きな隔たりがあった⁽⁵²⁾ことを認めて、初期の自然科学者は合理主義よりも、むしろ唯名論を重視したと判断する。

余談になるが、柳生直行氏は、中世ルネッサンスの人々が暗黙のうちに信じていた（存在の鎖）を紹介している。それは「階層的宇宙あるいは宇宙的秩序なるもの」⁽⁵³⁾であり、神—天使—人間—動物—植物—無生物という分類体系に代表されるものである。

また中世文学の世界も同様であり、例えば「シェイクスピアがしきりに自然とか不自然とか言うのは、その背後に強固な秩序の感覚があるからです」⁽⁵⁴⁾。あるいは、ダンテの『神曲』は人間百科であるとともに、天体宇宙の案内図と

もなるはずだ⁽⁵⁵⁾」との指摘も興味深い。

四、近代の進化思想

このような中世の相克は、どのように近代に受け継がれたのであろうか。一八世紀の啓蒙主義以来、創造論を軽視する偏向があったのは、すでに指摘した通りである。そこで科学と人文学とが切り離されるようになり、科学的方法論の全体主義的主張に対して抵抗ことに、神学は自らの希望を詮すことになる。つまり、「私たちの思考は、私たちの文化的素性によって決定される⁽⁵⁶⁾」のが、啓蒙主義の産物であった。

そのドイツ神学の流れにあって、キリスト教と文化（世界観）との関係を追求めたのが、エルンスト・トレルチである。H・テート教授は、トレルチのライフ・ワークの核心を、次のように把握する。

すなわち、プロテスタント的キリスト教と近代世界とは、そもそも互いにあい並んで存在しうるのか否か、存在しうるとすればどのようなにしてなのか、という問いである。⁽⁵⁷⁾

近代の文化・政治・経済の隆盛に伴い、近代の人間世界が一変したのである。しかしながら、文化的プロテスタントイズムを目指す「トレルチの歴史汎神論からは何の解答も与えられない⁽⁵⁸⁾」として、テートは次の打開策を講じることになる。

このような人間には、終末における究極的な神の救いの行為についての使信とともに、信仰において基礎づけられた究極以前の事柄の世界に対する希望が同時に与えられていなければならない。⁽⁵⁹⁾

究極以前の世界に対する希望としての創造論が不明瞭のまま、終末論に神学の焦点が移行したことに、問題があったのである。

そこで、現代の文化形成に多大な影響を与え続けている、「進化論」を考えてみたい。むしろこの筆者には科学的知識がないので、より神学的に評価してみたい。もちろん、創造主を否定するところの進化論は、全くの対象外である。現実には、初期の進化論者と神学者、さらにアメリカ教育界では今日でも論争が続いている。かつてウォーフィールドは、進化論を「神の摂理の方法のための一つの学説⁽⁶⁰⁾」であるとして、創造論と対立させなかった。が、大勢において二者択一的な議論を進めるようになった現在の背景には、アメリカで『進化論』が、反超自然的文化と知的革命を演じるようになった⁽⁶¹⁾からである、とデューク大学のG・マースデンは言う。ベルファースト大学のD・リビングストンも、「進化論が現代文化の全ての説明的な隠喩⁽⁶²⁾」になり、宇宙的神話になったと示唆するのである。したがって、単なる生物学の分野ではなく、哲学・文化思想として進化論は作用しているのである。この盲点に気づかず、「科学」のレベルで論じるのは片手落ちとなる。

さて、ダーウィン以来さまざまな修正案が加えられてきており、日本でも今西進化論が注目されている。つまり、この一世紀の期間において、実際に進化したのは動物ではなく、進化論そのものであった、という逆説が成り立つのである。この進化論の長所と短所を合わせ持つのが、現代文化であるといえよう。

ところで、進化論の一番の弱点であると言われるミッシング・リンクを、逆の方向に思索した神学者がいた。それ

は、スコットランドのヘンリー・ドラモンドである。D・ムーディとも親交のあったドラモンドは、リバイバルの時代にあって、「進化の教理が、私達の宗教のまさに原初にある隔たりを埋める」ことに留意する。というのは、科学において進化は創造の方法であるが、ドラモンドによって「創造は啓示の形態である」⁽⁶⁴⁾。その思索方法を具現化したのが、超ベストセラーとなった『霊的世界における自然法則』(一八八八年)である。神が聖であるから私たちも聖でなければならぬという霊的世界、第三の王国の中で進化の法則が作用するのである。それが「進化の進化 the evolution of Evolution」であると言えよう。⁽⁶⁵⁾

まずドラモンド自身は科学者であり、中央アフリカやロッキーマウンテンでも地質調査を行ない、グラスゴウの自由教会大学では、自然科学の教授であった。そして科学者であり説教者であったドラモンドの視座は、「宗教なしの科学は、盲目でありどこに行くのかを知らず、科学なしの宗教はびっこであり、どのように進むのかを知らない」⁽⁶⁶⁾ことにある。とD・ダンカン是要約するのである。ここに宗教と科学の相互補充性を、進化の原理としてドラモンドは考察することになる。J・モーアは、この「継続性そのものの原理は、世界に関する福音主義的解釈者と自然主義的解釈者を統合する信条であった」として、ドラモンドを高く評価している。

さらにドラモンドの思想は、奇しくもフランス人イエズス会士であるティヤール・ド・シャルダンに、G・バーバーを通して影響を与えることになる。シャルダンは北京原人の発見者であるが、科学と信仰の関係を感じなかった。特に「生物変異説」を唱えて、万物が物質圏・生命圏・精神圏を経て、地球の最後の進化段階である人類の脳に至るといふ、神の摂理を説くのであった。第一級の科学者であり神学者である由に(ちようどスウェーデンボルクのように)、これを単なる夢想としては片付けられない。その著作全体にあふれるキリスト中心の賛歌は、読む者に宇宙大の感動を与えるものである。具体的には、私たちの生活を限りない神性に導く三つの美德が、純性・信仰・

誠実であり、そこから「神の環境 Le Milieu Divin」⁽⁶⁸⁾に導かれるという進化論的世界観である。宇宙を機械的に捉えるのではなく、むしろこの世界秩序への愛と神への愛を、統合して思索したのであった。つまり私たちの存在が、神の目的の中に充満することにおいて、制限がないという進化の思想である。

私たちが神を捉えたと思えば思う程、それだけ神自身の深みに私たちを引き寄せながら、神は身を引かれる。…私たちの能力の上にある神の牽引性と、その神の牽引への私たちの能力の受容性という、同一運動の中に⁽⁶⁹⁾。

広大なシャルダンの思想を消化するのは難解ではあるが、受肉論(とも言うべき進化思想)を宇宙大の規模で論じる視角は捨てがたい。「汎存在論者としてのシャルダンの経験が、彼の想像力を放浪するのを制約したという宇宙論的次元は、今も軽視されている」⁽⁷⁰⁾のでないだろうか。

ドラモンドとシャルダンは、いずれも一級の科学者でありながら、同時に福音的信仰を保持し、宇宙論の中に展開した。その視座は、有機的あるいは受肉論的な進化思想として、再考の余地が残されているように思える。現在も、ロンドン大学名誉教授であり司祭でもあるD・スパナーが、唯一神の進化論を試みていることは興味深い。⁽⁷¹⁾

五、認識論

一般に学問は、自然科学と社会(人文)科学に大別されるが、科学も人文学も共に人間の参与と献身(commitment)が前提されることを力説したのが、イギリスのマイケル・ポランニーである。⁽⁷²⁾すべての知識は、暗黙的

(tast)であるか、暗黙的知識に根ざしているものであるとする。つまり、信じることなくして知識はあり得ないのである。したがって、「人間の心の表象は、世界を覚醒するための究極の場であり」、これがまさに「神礼拝の時にキリスト者が置かれている状況である」と、ポランニーは大著を結んでいる。小田垣雅也氏は、ポランニーにおける「これらの議論が近代の主観―客観的認識論に対する反省であって、近代的認識論の枠を超えた認識論、知識論が意図されている」と、評価する程である。私自身は、ポランニーはむしろ創世記記者の観点を現代版に翻訳したものに近い、とみている。

余談になるが、天才科学者アインシュタイン自身による相対性理論に関する説明は、奇技である。「美人のそばにいらると一時間いてもわずか一分間のような気がするが、熱いストーブにかけていると一分間が一時間にも思える」と。これがアインシュタインの発想法とは、最高の科学は、詩学に属するのであろうか。

ところで、ポランニーの視座を、より神学的に展開するのがT・トランス教授であろう。特に著書『神学的科学 Theological Science』(一九六九年)において、自然科学と神学をその認識方法において同一視する。そして、現代人に影響を与えているアインシュタインの宇宙論(時間と空間)に基づく世界観を、より神学的に考察するようトランスは提言するのである。最近ではハリオット・ワット大学より名誉科学博士号が授与され、また「知識の最先端における神学と科学」シリーズの論集に携わっている。大きなスケールで描くトランスの著作を正確に読むのは難しいが、新機軸を目指していることが十分にうかがえる。

おそらくトランスは、バルト神学を継承して「諸科学の女王」たるべき神学の立て直しを計ったと思われる。にもかかわらず、ドイツ語と英語の「科学」概念の相違、自然科学と他の科学との区別、そして自然科学と啓示神学の関係に、不明瞭さが残っているように思われる。

さて、K・タナーは近著『キリスト教神学における神と創造』⁽⁷⁸⁾において、現代に至るまでの創造論探求の種々の問題は、結局、「内面的な事柄」であったと判断する。そして、この世界に内在する「超越神についての一貫した論議の伝統を回復すること」⁽⁷⁹⁾が、現代に残された可能性であることを強調する。超越神を内面的な事柄で認識すること。それは、混沌としたように見える現在の自然科学現象にも、「科学的一貫性と同時に、摂理の意義を」⁽⁸⁰⁾読みとる目である。以上に述べてきた科学と神学の関係、あるいは接点は、明らかに認識論にあった。超越と内在、合理性と主観性の関係を、いかに「私」が認識するかにあった。科学者W・ソーンは、キリスト教的認識論を次のように要約する。

「私は知ってる」と言うことは、それがあがままに在るために、私に依存しない私の外側にリアリティがあることを、言うことにある。⁽⁸¹⁾

こうなると、科学というよりも、詩の創造論を連想させるものがある。まさに、T・S・エリオットが詩を創作した時に、「以前にあった何によっても十分に説明されない何か、それを『創造』が意味するところのものであると私は信ずる」⁽⁸²⁾と告白する心境が思い起こされる。

あまりにもメカニックの技術が支配的になったために、コスモスの世界を認識する目が退化したのかもしれない。

六、創造論とロゴス論

創世記一章は、神の「ことば」による創造であった。私たちが創造論を認識するのも、そのことばによる。そして、