

宗教的実在

—— プロセス神学の神という実在 ——

郷 義 孝

目 次

1. 伝統的神学の問題点 — 個人の救済に関して
2. 痛む神 — 神の compassionate (社会性の強調)
3. 決定論的神の問題, パネンベルグとの対話
4. 神と世界 — 『過程と実在』の問題の言葉, ホワイトヘッドは汎神論か
5. 神の超越 — プロセス三位一体論 (ペリコレーシスの三一論)
6. 人類の未来 — 開かれた未来と神 (神の愛と人間の主体性)

1. 伝統的神学の問題点 — 個人の救済に関して

人間の救いに関する伝統的キリスト教の見解は通常歴史論議として展開されてきた。たとえば, R. ブルトマンによれば, 人間の歴史性ということは, 以下のように定義された。

人間存在の特徴としての歴史性によって意味されているのは何かということ を明らかにすることは必要なことであろう。それによって, 人間存在が存在可能と定義される限り, 人間は真正な歴史性と非真正なその両者で存在しうるということが明らかとなる。そしてこのときはじめて, 神学的な確信によれば, 人間とは信仰と愛においてただ単に純粹に歴史的でありうるということも明らかであろう。つまり, この確信によれば, 純粹な歴史性とは人

間それ自身の存在論的な可能性なのだという意味で、存在論的とはもはや考えられない特定の存在状況だけに起こるということである。⁽¹⁾

この引用は初期のハイデガーの現存在の歴史性の議論に重なる。ブルトマンは実質的にハイデガーの実存哲学に影響を受けた神学者であった。結果として、ブルトマンは人間の自己とは歴史性という言葉で表現されるように顕著に歴史的、時間的な存在だとし、正しい自己とは、神の言葉への決断においてのみ現実になるとした。

ブルトマンの神学では、救済とはイエス・キリストと共に十字架につけられることを通して古い自己から解放され、イースターの出来事と共に新たな生へと甦ることとして説かれた。ブルトマン神学には新たな可能性を創造する過去を評価する何物も存在しない。過去とは死物以外の何ものではないのである。これは伝統的な救済論の問題点の一つである。

2. 痛む神 — 神の compassionate (社会性の強調)

過去からの解放という伝統的な実存的救済論は、行き着くところ世界性の欠如や社会性の欠如に結びつく。果たして、人間の救いとはそのような自己満足的な閉塞的な理解で良いのか。何よりも、イエスの宣教は神の国という社会性を暗示するものではなかったか。⁽²⁾ 救いとは広がりのある、全体的なものではないのか。

このように言えるのは、イエス・キリストを通して啓示された神は、まさに <compassionate> (感応的) な神であったということに原点がある。そこで次に、イエスの啓示する神の概念を概観して見たい。

新約聖書を見る限り、イエスに示された神のイメージは、ギリシア的な形而上学に見られる全知、全能、全善の神ではない。知的で冷徹な神という感じではなく、実に感情の細やかで、豊かな感応性を備えた神であった。泣くものと共に泣き、笑うものと共に笑い、悲しむものと共に悲しみ、苦しむものと共に

苦しみ、痛んだように思われる。まさに、インマヌエルの神といえる。

近年の神学はこのような形而上学的な神の概念に疑念を抱く傾向がある。例えば、モルトマンは『十字架につけられた神』や『希望の神学』や、『神学叢書』などで伝統的な神学との対峙を鮮明にした。モルトマンは御子の苦しみに於いて、父なる神も完全に苦しむということに腐心し、「御子の苦しみに於いて、父御自身が放棄の痛みを苦しまれた。御子の死に於いて、死は神御自身の上に来たり、御父は見捨てられた人間への愛のために御子の死を苦しまれた」といった。

これは伝統的な神の属性の考え方に反論している。つまり、伝統的神学は神の全知、全能、全善を恣意的なものとして理解してきた。しかし、その様な全能の理解が如何に脆いか(vulnerable)は一目瞭然であろう。例えば、「神は余りに重過ぎて持ち上げられない岩を創造できるか。」という命題は、神の全能が恣意的なものだとして、出来ると答えれば神に出来ない何ものかがあるということになり、神は全能ではないということになる。逆に出来ないと答えても当然神の全能性は否定される。この命題は論理的自己矛盾を含んでおり、これは神学の言語がいかに論理的に脆弱かを暗示している。そこで、伝統神学の完全という言葉同様、全能という言葉にどんな限定が含まれているのかを精査しなければならない。

結果的に、神の全能ということは恣意的全能ではないという例が、W. オッカムによって与えられている。それは神の信頼性(the reliability of God)という事柄を巡る議論である。誰でも信頼できる人間であるためには常に一貫した行動をすることがなければならない。でなければ、めまぐるしく変わる行動のパターンに信頼を置くことなど出来ない。しかし、一定の行動パターンは恣意性を排し、何らかの限定や決断的意志によらなければならない。この意味で神にそういったものが存在するのか。もしもそうであるならば、神の自由はどうなるのか。

この問題にオッカムはこう答える。神には二つの本性があり、一つは可能態としての絶対的能力(the absolute power of God)、もう一つが限定された能力(the ordained power of God)である。前者は何らかの具体的な行為に携わる前の神御自身の選択の能力であり、後者は現在物事がこういう仕方と存在すると

いうこと、つまり、神の創造によって生まれた現実の世界に関わる神の能力である。

始め、神はこの世界を創造するのか、それとも別の世界を創造するのかという様々な可能性を現実化する能力を持っておられたはずで、これが前者の神の能力で、神はこの能力から後者に移行する。それはこの世界を現実化するという決断をしたからである。この時、この世界を現実化しないという選択は退けられた。これは何を意味するのか。それは神がかつて為し得たけれども今は為し得ないものがあるということである。いま為し得ないものとはこの世界を現実化しないという選択であり、神はこの選択を退け続けてきた。それゆえこの世界を現実化しないという選択は、今は神に開かれていない選択だといえる。

これは神の全能という観点からすると矛盾だ。神にも出来ない事があるからである。しかし、オッカムは神が全能だということは、そういうことを含むという。つまり、神が現実は何でも出来る方であるなら、神は引き続きこの世界を選んだという行為に携わり続けることが可能でなければならないのである。神は自己を限定される、つまり、有限性ということが全能という神の性質に含まれるのである。こう見てくると神の全能という概念は単に神の純粋な可能態を指しているのもであって、現実を支配する能力を必ずしも指していないことになる。⁽³⁾

このような神の自己限定という考え方は、さらにケノーシス神学に受け継がれていった。ケノーシスとは<空しくする>という意味のフィリピ信徒への手紙2:6-7の言葉に聖書的典拠を持つ。さらに、イタリアの神学者ソツイーニ⁽⁴⁾や今世紀のプロセス神学はこれらの伝統を強く受け継ぐ神学をその後に展開させたことは良く知られた事実である。⁽⁵⁾

この現実世界への感応という神の新たな属性は、悪の問題とどう関係しているのか、さらに、神はそれゆえに、歴史的なこの世界とどのような関係にあるのか、神はどのように世界のうちで行為したもうのか、といった問題に通じている。

3. 決定論的神の問題，パネンベルグとの対話

全知，全能，全善の神が主権性をもって世界を統御しているとの伝統的有神論は，決定論的な世界観を導くのは目に見えている。この神論のもとでは世界に感応する神や現実世界の悪の問題は限りなく解決不能の問題として残ることになる。なぜなら，伝統的有神論は，永遠と時間，一と多，無限と有限，善と悪，存在と無，必然と偶然といった対立項の一方とだけ結びついた神を実体化するからである。そのため，対立項の後者がどこから生じるのかという問題は，伝統的な有神論が解くために奮闘してきた最も難解な問題の一つであり続けた。

伝統的に神学の世界には悪を必然的なものとする見方と偶然的なものとする立場が並存してきた。例えば，イレナエオス (Irenaeus) は人間性とは可能的であり，成長を目指す存在であるとする。それゆえ人間が悪と遭遇することはそれによって，霊的成長と発展が可能となるのであり，必要だという。さらにアウグスティヌスやバルト，また，J. ヒックもこの路線だ。

しかし，これにはいくつかの難点がある。まず，悪に対してあたかもその尊厳を認めるかのように発言していることである。また，悪に対して積極的役割を帰し過ぎる。悪とはその様に軽いものなのか。悪が教育的役割をするとの主張はありうるが，それは程度の問題であろう。むしろ，過度の悪は人格の破壊に繋がる。総じて，彼らの考え方は必ずしも聖書的とは言えない。聖書は悪をもっと真摯に捉えているからだ。

他方，悪は偶然的なものだとする立場がある。この立場では神の能力 — たとえ，全能と呼んでも — には限定とか有限性が含まれると考える。そして，人間は自由意志を与えられたものとして，神の意志に従うことも背くことも可能である。神は従うよう説得するが，強いることはない。何故なら神は強制力ではなく，愛だからである。人間が神に正しく応答しない時，道徳的な悪が生まれ，結果としては，神は自然的な悪にも同様に責任を免れるという。

これら両者を統合しようとするのが自然の神学者パネンベルグである。彼は

悪の必然性と偶然性の問題，別言すれば，決定論と非決定論の問題に奮闘し，伝統的神学の立場を生かしつつ新たな方向を模索するのである。

彼の議論は＜予期＞(anticipation)という時間概念を巡って，展開されているので，順次それを見てみよう。

(1) 予期概念の起源

初期のパネンベルグはキリスト論に深い関心を示したが，組織神学の構想が出来上がってくると，聖霊論の重要性を認識していった。歴史的な神学の傾向は，聖霊の役割を理性的な説明が失敗した時のために取っておく，という方向にあったが，彼はこれをもっと広い意味で，聖書的な聖霊の教義にとって代えようとした。そして，そこに，神の内在と超越を理解するためのカギを発見した。

聖霊としての神は包括的な場として，世界に内在し，超越する。全ての被造物と出来事は，神の場としての環境から生じ，それらは自己を超えて神の生にまた参与する。しかし，神は有限な部分の時空的連鎖では有り得ないゆえ，それらを超える。結局，超越は，神と世界に固有の未来に向かう方向性から生じ，歴史の意味は全体の開被としての未来との関連から与えられる。つまり，終末は各瞬間を超越し，歴史がそこに向かう運動である，という意味で，永遠性と時間性は相互に関連しているのだという。

歴史の連続性の認識は過去からではなく，逆にまず，新しいことが起こり，そこから過去へと遡源する関連付けが為されることによって成立する。つまり，将来のほうから過去へと遡及する連続性だとされ，パネンベルグは過去を未来から基礎付けるという歴史観を発見していく。⁽⁶⁾

しかし，このような特異な時間理解はパネンベルグが始めではなかった。例えば，初期の『キリスト論綱要』では「イエスの主張が予期的な性格を持つという判断は，人の子に関する語句のグループだけでなく，黙示文学的背景によって規定されているイエスの行動の全体的性格と共に，それらの意味の複合によって支持されるのである。」⁽⁷⁾といい，予期概念は既にイエス御自身に存在

していたというのだ。通常、歴史的批判的新約聖書の研究に因れば、生前のイエスの予言や予期に関する言動は後の教会による創作、つまり、事後預言であると考えられてきたが、パネンベルグはむしろイエス自身がエルサレムへの道行きを予期した意識的・決断的な行動だったというのだ。

そもそも、予期 (prolepsis) ということばの語源はギリシャ語の〈あらかじめ受け取る〉という意味の〈prolambanein〉という言葉から生じ、それは反論が述べられる以前に、あらかじめ予想する弁論術に関わるといわれる。通常、予期的といわれるとき、それは未来的なものにものかが現在することを指した。しかし、これら辞書的先例や⁽⁸⁾神の予期的諸行為の主要な取り扱いを、未来の到達点の現在への現われとし、アリストテレスの〈究極因〉の概念に置こうとするものや、デイルタイやヘーゲルの影響、ハイデガーの未来性の哲学とを結び付けようとする試みなどが存在するが、これらいずれかに彼の予期の概念の起源を同定する事は困難であるように思われる。恐らく、パネンベルグはそれら全ての影響を受けて概念構築に至ったと見る事の方が妥当なように思われる。⁽⁹⁾

(2) パネンベルグの予期の概念から見た神論

パネンベルグは『神学と神の国』の中で、先に述べた「過去の出来事を、自分が待望している未来と同一の未来から生起したものと見なす見方に到達するのである。」との考えが出てくる根拠を示している。

それによれば、イエスの使信は一切のことは切迫した神の国という概念によって支配されており、この神の国の終末論的未来の優位性がイエスの現在を規定しているのだ、というのである。⁽¹⁰⁾ イエスは到来しつつある神の国を未来に属する現実として宣教したというのだ。⁽¹¹⁾ つまり、神の支配は到来しつつあるものとして現在を規定することを要求しているのだという。ただし、神の支配と存在は不可分離的ではあるが、神の存在はいまだ存在への到来の過程の中にあるのであって、現在既に一つの対象化された存在者として誤解されてはならない、という。⁽¹²⁾

神の全能性と支配という概念と未来という言葉がここに極めて論理的に結合

され、補強しあっており、そのために未来が現在を規定する力として現出してくるのだ。⁽¹³⁾ さらに未来が現在を支配するとの観念は＜神は未来の力＞⁽¹⁴⁾ といわれる言葉によって強められる。なぜ彼は、神を未来の力と表すのか。それは未来は空虚なカテゴリーではなく、人間の未来との関連を考えると、一方で、未来はある程度予見可能であり、計画可能であるが、他方で、生を脅かすか、あるいは生の成就を約束する不確かな力として対面するからであるという。⁽¹⁵⁾

このように未来を力の極致と捉えるパネンベルグにとって、当然のこととして未来は一義的となる。⁽¹⁶⁾ このような一義的な未来観に対応する個々の出来事はどのように見られてくるかは自明のことであろう。⁽¹⁷⁾ このような一義的な未来観は論理的に不可避的な歴史観を導くであろうことは想像に堅くない。事実、パネンベルグにとって、全ての歴史、それがたとえ人類の出現以前の自然の歴史であったとしてもこの一義的な未来に帰結するといわれるのである。

さらに、この一義的な未来は過去、現在、未来という区別さえ克服してしまう。なぜなら、究極的なこの未来は他の如何なる未来によっても凌駕されることはないからだ。⁽¹⁸⁾ とすれば、これは完全に未来が閉ざされた歴史観であり、たとえ、それが神の未来であったとしても、このような未来観は創造において自由を与えられた世界にとって、真の意味でキリスト教的な歴史の理解といえるか。

パネンベルグはこのような批判を当然のこととして自覚しているように思われる。それは未来の力との関連で、神の＜愛＞の概念に言及するからである。不可避的な歴史観を避け得る唯一の方法は、現在における神の偶然的行為を神の愛と結び、それによって、自由の概念に余地を空けることである。こうして、現在における未来の予期というパネンベルグの概念の性格がより深いものとなる。⁽¹⁹⁾ そして、「諸出来事は、互いに相互関係にありながら、それらを創造した愛に参与している。」⁽²⁰⁾ といわれている。これは彼の予期の概念がプラトンのイデアやアリストテレスのテロスといった無時間的な諸観念が現在するのとは異なることを自覚していることを意味している。にもかかわらず、彼が人間の自由を歴史的事実として予期概念の構築に積極的に組み入れることを躊躇しているのは、

未来の終末論的な現実はいくまで賜物であるとして黙示文学的な終末論に優位を置くからであり、⁽²¹⁾ 彼は人間の自由や平等は現在的な現実ではなく、究極の運命だと極論している。⁽²²⁾

そもそも、予期を未来の現在化と捉えるためには、逆にいえば、現在が未来に一致するというような何らかの因果的秩序あるいは法則的なものを前提しなければならないが、パネンベルグはこの法則と個という古い枠組みをどのように考えているのであろうか。まず、彼はわれわれが通常法則と呼んでいるものは、ただ一回的に起こる世界の全体経過の内、典型的なものの反復をカバーするに過ぎないというのだ。⁽²³⁾ とすれば、イエスの出来事が未来の予期だとすることは一見すると矛盾だと思える。なぜなら、一般に、われわれはイエスをイスラエル宗教史のなかで典型的な人物だとしてはならない、極めて特殊な存在だと受け止めねばならない、と教えられてきたからである。例えば、新約学において、ユダヤ教に典型的な思想や伝統をイエスが体現している場合、それをイエスの真正な言葉としてはならない、といった原則が存在してきた。しかし、パネンベルグにおいてはイエスはユニークであってはならない、いや、そう考えれば彼の論理は崩れてしまう。むしろ、イエスは法則の体現者でなければならないのだ。⁽²⁴⁾ 彼によれば、イエスの十字架の自己犠牲でさえもイエスの自由な苦渋に満ちた決断における行為ではなかったのである。それは犠牲といった習いの一事例に過ぎないのだ。⁽²⁵⁾ イエスは類まれな自然的生と法則の体現者に他ならないのだ。十字架の犠牲は法則的世界にはごく自然に見られる事柄に他ならず、驚くにはあたらないのだ。⁽²⁶⁾

こうして、予期の概念の現在における位置は未来の圧倒的な力の現臨であって、それへの人間の自由な応答と参与とは、パネンベルグにおいて積極的な評価と位置を持っていないといえるのではないだろうか。少なくとも、それは歴史の方向を変えなどしない。これでは真の意味で歴史という概念を許容出来ず、未来は実在的な優位に立っているだけだとしかいえない。

(3) 非決定論的予期概念

パネンベルグの予期概念を巡って、未来決定論的な神の概念の問題性を論じたが、ホワイトヘッドのプロセス思想やプロセス神学に基づいて、なにが問題なのか見てみよう。

まず、彼が未来を一義的な実在とすることは果たして正しいのか。神は全能である故に、未来も神にとって一つの存在であるというのか。確かに伝統的な形而上学ではそのように考えてきた。しかし、そうすると原因としての存在である未来が明らかに現実的な存在である現在や過去に先立つのだという不合理が生じることになる。これはわれわれの日常経験に明らかに整合しない。パネンベルグは、信仰とはわれわれの知を犠牲にすることを要求するのだと言っているのではないはずである。もしも、このような論理に基づいて、それでもなお、神学者が未来の希望を語らなければならないとすれば、そのような論理に基づく希望を真の現実的な希望として現代人は受け入れることが出来るだろうか。それは知の犠牲に他ならない。

われわれの＜存在するもの＞(beings)の時間関係は、パネンベルグのそれとは異なる。つまり、先に存在するものは、通常、後に存在するものの原因だと考えるのがわれわれの現実の時間関係である。しかし、現実的存在のような出来事的として生成するもの(becoming)に関してはその限りではない。なぜなら、この順序は決定性(determination)の過程に関係しており、決定した出来事の継起に関係しているのではないからである。前者の場合、最も決定していないことは、決定性の過程においては最も先にくるのであり、最も決定的なものは最も後にくる。しかも、最も決定的なものは過去の事実のように完全に具体的なものであり、最も決定的でないのは未来の可能性のようなものである。²⁷⁾

とするなら、パネンベルグが現在の原因として影響を振るう未来とは現実的存在としての未来ではなく、現在、不定である可能態としての未来だとすべきであろう。そのような未来はまだそうならない未来なのである。このような未来は当然のこととして、神ご自身の恣意性や不変な可能性を実現することを現在に行使するのではない。それは世界の現実を顧慮した可能性を送ってく

るだけだ。とすれば、神の未来もまた、未だないという不定の部分を持つと考えざるを得ない。つまり、神は必然性ではなく偶然性と結ばなければならないことを意味する。これは神が人格的な方であって、人間の自由をその愛において受け入れる余地を持っておられることを暗示している。

次に、神の未来がそのようなものであるとするなら、パネンベルグが一義的に既に未来の究極的な出来事が存在するかのごとく語り、その未来を現在への予期として支配的に影響力を行使する未来の力のごとくに語ることは、神が愛であることと矛盾しないのであろうか。愛とはたとえそれが真理であり、善であり、一なる永遠的なものであったとしても、それに一致することを強制的に求めることではないはずであろう。彼の説く神の愛はその意味では非常に偏狭な愛であるように思われる。世界の終末に示される希望とはそのようなものなのか。むしろ、神の愛とは未知なる未来への人間の自由な冒険を受用するようなもの、それゆえ、神の未来も未だ確定していないことを受用するようなものではないだろうか。⁸⁸ リスクを伴わず保証を求めること、それは愛とはいえない。

終末が人間の自由を含む神の未定を含む神の愛であるなら、終末とは人間の主体性を圧倒する時ではないだろうということになる。確かに、終末の語義からして、終末は世界の全体性と完成の神の経験だということが出来よう。しかし、終末における世界、そして人間はそこで、未だ自由な主体性を失うことがないのであれば、終末は神が世界の主体性を引き続き新たに経験したもう継続的な過程だとは言えないのであろうか。⁸⁹ この議論は、＜終末の後＞について語るわれわれの通説にも妥当するであろう。終末が時間の終わりであるなら＜後＞は存在しないし、語ることは出来ない。むしろ、後について語ろうとするわれわれの通説は時間の終わりは存在しないこと、それゆえ、プロセス神学のように出来事の諸継起、つまり、時間の存続を暗示していないだろうか。真の希望は神学者が強いて希望として語らなければならないような未来にあるのではなく、現在に未来の予期として与えられる可能性を自由な主体として応答し、行為し、現成する未来の内にある。つまり、信仰とは神の未来に確信を持つこ

とではない、むしろ応答なのだ。³³ そして、この応答はイエス・キリストに示された神の愛に基づく希望に支えられたそれである。その意味でイエス・キリストこそ未来の予期であり、原初的なサクラメント³⁴なのである。恐らく、このような理解のみが19世紀的な神の国の理解と弁証法神学の遺産としてのそれとを統合する方向であろう。³⁵ そこで最後に、パネンベルグやモルトマンを批判しているホワイトヘッドの予期の概念をまとめておこう。

ホワイトヘッドは未来の予期として現在に行使される未来の影響は未来から来る存在の支配だとは考えていない。未来の予期は過去のような存在ではない。むしろ、それは非存在として現在に内在するのだという。³⁶ さらに、いかなる未来の現実的存在も、現在において作用因を行使することはない。³⁷ この点、パネンベルグと違い、モルトマンにおいては、現在的将来と将来的な現在という時間の区別を語る点で現在の自由性を暗示するが、このような相互内在的な時間の到来する将来への貢献については何ら積極的に語られていない。そのような観点からは真剣な現在の応答を引き出すことは出来ないであろう。ホワイトヘッドは現在に内在する予期がアリストテレスの自然に内在する目的の志向性と類似のものであると自覚している節があるが、³⁸ 目的論は偶然を認める時間の概念と両立しないという。³⁹ ホワイトヘッドはそこで予期概念を歴史的概念とするために、可能態という概念に仕立てたのだ。その結果、この概念は偶然性と法則性の両方を併せ持つものとなったのである。

4. 神と世界——『過程と実在』の問題の言葉、

ホワイトヘッドは汎神論か

決定論的な神の概念に対して、ホワイトヘッドに始まるプロセス神学は別のオプションを提示した。それは、このような神の概念のモデルは伝統的に専制支配を守る砦となってきたからでもある。⁴⁰

ホワイトヘッドはこのような伝統的神学の神の概念に代わり、プロセス神学のそれを理念型モデルのように提示する。ここに存在する主導原理は一言で

いて、理性（Reason）への信頼と言って良いが、この理性とは近代の哲学が発見した主観主義的理性ではなく、創造的理性として前進し、歪んだ利己的な起源からそれ自身を解放し、より広範な経験へ反省を通して純化することに仕えていくのである。そして、この創造的理性の具体的形態は、強制力とか専制力でなく「説得」（persuasion）だという。これが＜理性の原理＞と呼ばれたものである。

神は自己の善なる目的を被造世界に強制することではなく、自己の力を限定し、説得によって自己の目的に＜誘う＞（lure）のである。そこには被造世界の創造的理性の価値である自由を肯定する神の愛がある。被造世界が善に向かって前進する為に与える神ご自身の始めの目的は＜神の原初的本性＞（The primordial nature of God）と呼ぶ本性から与えられるものであって、全被造世界の命運を純粹に概念的、可能的知として神ご自身が保つ。人間を含む全被造世界は創造的理性に応じて自由に神の説得を聞き、具体的に神の説得する目的を現実化していく。もちろん、ここに否定的な現実化も十分に考えられるが、神はこの被造世界の応答如何に応じて喜び（enjoy）あるいは苦しみ（suffering）、痛む（in pain）。被造世界から来る応答を感応的に受用する神の本性をホワイトヘッドは＜神の結果的本性＞（The consequent nature of God）と呼んだ。この本性は応答を選択的に受け入れ、全被造世界の応答に準じた最善の道を備えるために新たな目的に向けて、再度、被造世界を誘って来るのである。このように、神は能動的愛の本性と感応的愛の本性の両極を持ち、一方に於ては全被造世界を超えていると同時に他方に於てはご自身をも超えて、全被造世界と共にある共在の神でもある。全被造世界は神の内にあり、同時に神は全被造世界の内にあり、ともいえる。伝統的有神論が神の超越性を語るとき、神以外の全てのものへの超越を意味したが、プロセス神学の神は自分自身をも超えて、自己を他者に向けて揚棄する全き意味での超越者なのである。伝統的有神論が全被造世界を超越する支配力として神概念のモデルを保ってきたとき善と悪の両方の直接原因となるという重荷を担ってきたことは既に述べたが、プロセス神論の神はそのような支配力、決定性として、つまり、伝統的有神論の意味での完全者や全能者とし

て機能しない限り、神は悪の原因ではありえない。プロセス神学の神は全被造世界との必然的相関の内に自己の存在を創り、全被造世界もまた神との相関の内に存在する。それゆえ、例えば「無からの創造」(creatio ex nihilo)とはかつて神以外の何物も存在しなかったという意味ではなくして、神の意志と愛以外から究極的に世界が創造されたのではない、という意味に解釈されよう。つまり、ホワイトヘッドの神は双極的な神だといえる。先に提示した二元論の両方を包括する神概念だといえる。

伝統神学が、神にとって被造世界は必ずしも必要ではなかった、と考えてきた理由は、もし必要ならば①神は無限ではないことになり、②世界がそれ自身の説明(explanation)となり、世界それ自身がReasonとなり、③神は「自存」としての存在ではなくなるからであった。たとえば、バルトは神は世界を愛する必要はなかったが、神が必然的に愛するのはそうするように自分自身が決断されたからである。神はそれ以外でもありえたのである、と語っている。⁸⁸ ライプニッツも「もし神が全能ならば、神は自分が気に入った世界ならばいかなるものでも創造しただろう。」と主張した。つまり、ライプニッツの主張することからは、「神は人間に悪いことをする自由を与え、しかも、同時に人間が悪いことをすることを阻止する。」というようなものである。それはまさに神は四角い円や結婚している独身の男を創造できると言っているようなものである。しかし、神は論理的矛盾のなかに存在するのではない。⁸⁹ プロセス神学の神は全被造世界との相互関係の内にあり、それを囑望する神である。それ故、神はこの世の善を喜ぶだけでなく、同時に悪を苦しみ痛むということは既に述べた。被造世界は神の本質的存在の一部を形作るものである。神の完全とは神が完全不易であるというより、むしろ全被造世界に完璧に則して変化するという意味になる。

さて悪の理解に関しては、伝統神学では神義論(Theodicy)において扱われてきたことは既によく知られたことである。伝統的有神論の神の概念によれば神は全知、全能、全善であり、悪の存在する世界を創造されたとすることは、論理的矛盾であり、現実世界に悪が存在するのであるから神は全知、全能、全

善ではないということになる。神義論とは、にも係わらず神の正義が存在することを論証しようとする神学の努力なのである。⁴⁰

そこで神議論の問いは悪の存在にもかかわらず、私達が無神論に陥らないような道はないのだろうかという問に帰着する。

多分単純な解決の道は以下の三つが考えられる。まず、第一に神は、悪を含まないような世界を創造する十分能力を持っておられなかった。第二に、神は世界に善だけを創造され、悪は別の力によって創造された。第三に神は全能だが、道徳的には不完全なので、不完全な世界を創造することを選ばれた。プロセス神学の神の概念は神義論に関してどの道を取ったのか。神は全被造世界に創造的理性を与え、自由を重んじ、神の原初的目的を強制せず、説得された、そして、世界がその神の説得に否定的に応答することを認めざるを得なかった、という点において、神は自己の力に限定を置かれた、ないし制限されたといっ
てよい。その結果として悪が存在したとするなら、どの道も十分な答えではないのだが、明らかに第一の道であったといえよう。しかし、プロセス神学の解決は、伝統的神学の陥ったジレンマを回避している。つまり、現実世界に悪が存在していても、無神論的結論に帰結しない。それは伝統神学のように単純に神を全知、全能、全善とは見ていないからである。逆に、神は悪の存在と共に苦しみ、痛む神であり、神は非存在のなかに、死のなかに北森の言うように隠れていたもう。プロセスの神は自らの存在のため、自らの存在の一部として、全被造世界との相関を糧とし、神は全ての被造世界を求め（エロス）そして苦しみ、痛む、それは同時に自らを最高に与える（アガペー）ためである。恐らくこのような神の行為と動きのうちにこそ、真の和解の愛と癒しの力が秘められているのではないか。

しかし、第一のオプションは弱い神をイメージさせる。プロセスの神は、単に悪の存在を認め、悪と共存し給う、苦しみ痛む神なのか。悪との闘いは永遠に終結することなく続く、これが神の未来なのだろうか。それは正しくないと思う。プロセスの神はその結果的本性において全被造物の応答を選択的に感応し、受用し給う。そこに神は悪の現実を痛み、苦しみとして受用する、つまり、

否定的に受用するということは善への転換 (transmutation) を暗示してはいないだろうか。これは悪の究極性を否定していることになる。神はここから再度、新たな可能性、志 (aim) に世界を説得的に誘ってくるのだ。結果として、プロセス神学の神は決して弱い、有限な神ではなく、逆に、逆境にもめげない強い神だということである。

プロセス神学がこのような神と世界の相互関係を密接に認めて神の概念を構築する場合、つまり、＜全被造世界は神の内にあり、同時に神は全被造世界の内にある＞、というような命題が往々にして汎神論的ではないかとの疑惑にさらされてきたという別の問題が起こる。これはどのように解いていったら良いのであろうか。

まず、通常、汎神論とはどんな事柄を指しているのかを見てみると、一般的には、汎神論とは神が現実の諸事物の全体と一つであり、本質的に内在的で、いかなる意味でも超越ではないことを指すものと考えられる。⁴¹⁾ しかし、この意味だけで判断するなら、ホワイトヘッドの神は超越と同時に内在なのであるから、汎神論ではない。そこで、W.クリスチャンは現実にはこのような単純な基準で、汎神論か否かを判断するということはまれだと述べ、ホワイトヘッドの神論は超越と内在の両方に跨ることから、汎在神論あるいは万有在神論 (panentheism) と呼ぼうという。勿論、歴史的には汎在神論はなにもホワイトヘッドが初めではなく、キリスト教の神学思想史には既にいくつか先例がある。具体的には、イエレナイオス、マキシモス、グレゴリオス・パラマスなどであり、さらに今日ではベルジャーエフやブーバー、ホワイトヘッドに並ぶプロセス神学者ハーツホーン、モルトマンも自分の神論を汎在神論だと呼んでいる。⁴²⁾ ではそもそも汎在神論とはどのような考え方をいうのか。

ハーツホーンによれば、神論を分類すると①伝統的汎神論で、神を単に宇宙であって、その全ての局面が依存的な諸事物や諸結果の体系や総計とは分けることができないものとするもの。②汎在神論で、神はこの体系そのものであると同時に、独立しているなにものかであると考えられる。③伝統的有神論で、神はこの体系でもなく、あらゆる点で独立なものと考えられる。⁴³⁾

このように分類し、彼は汎在神論の二つの特徴を挙げている。一つは、神は文字通り全宇宙を含む（抱握）ということである。確かに、変化に順ずる有限なもろもろのものがあるゆえ、神は変化の唯一の主体ではないが、全ての変化に順ずる者と考えられること。つまり、神は有限な主体の諸経験の全てを含むこと、それゆえ、世界を含むともいえる。二つ目は、神は世界を含むといっても、同時に、世界とは別であるということである。これは神の具体的現実態においてではなく、ただ、抽象的、個人的、人格的本質においてそうなのだという。⁽⁴⁴⁾

ハーツホーンのこの汎在神論のカテゴリーに照らして、果たしてホワイトヘッドも同様に汎在神論なのか。W.クリスチャンはそうではないという。というのはホワイトヘッドの神は文字通り世界を含むとはいえないからだという。彼の神は本性においてだけではなしに、具体的な現実性においても世界を超越している。⁽⁴⁵⁾ この観点で言えば、ホワイトヘッドの神は汎在神論というよりは伝統的な有神論により近い。⁽⁴⁶⁾ ハーツホーンの意味での汎在神論ではないとすれば、ホワイトヘッドの神はどこに分類されるのか。そこで、クリスチャンは第4の立場を提案する。

まず、神は宇宙でもなければ、ハーツホーンの意味で宇宙を含むということでもないということ。次に、それゆえ、神の行為はけっして宇宙によって＜決定づけられている＞のではなく、単に＜条件付けられている＞だけだということである。これらの観点は、神が世界と同一ではないし、世界を含むのでもないという意味で、伝統的な有神論に一致する。同時にこれは伝統的な汎神論や汎在神論に対立するものでもある。しかし、また、神は世界を超越するという意味で、伝統的な汎神論ではないが、汎在神論や有神論にも一致することになろう。さらに、神は世界に条件づけられている、つまり、影響づけ、関係づけられているという意味では、伝統的な有神論と違って、伝統的な汎神論や汎在神論に一致する。⁽⁴⁷⁾

神と世界の関係の観点で、ホワイトヘッドの神論を伝統的な神論のカテゴリーに沿って、考えたが、次に、その関係は具体的にはどのようなものに喩え

られるのかという問題が残る。つまり、神は一つの有機体と細胞のような集まり（結合体）に喩えられるような有機体なのかどうか。現実的な諸存在と神とが、諸細胞と一つの体の関係に喩えられるなら、宇宙は一つの神的な有機体と呼びうるかもしれない。とすれば、ハーツホーンが唱えているように神は人格的な秩序を持つ現実的諸存在の一つの社会だということになる。⁴⁸

しかし、クリスチャンは、社会は経験の一致にないのであるから、神をその様に理解することは出来ない、神は経験の一致を持つゆえに、むしろ、一つの現実的存在だという。⁴⁹ 現実的存在だけが経験の満足(satisfaction of experience)を達成する。この意味で、神は一つの、持続的な、永続的な自分の満足を達成するというのである。⁵⁰

神が一つの有機体だという場合、それは一つの体が個々の細胞の生命から構成されるような意味で、生命としての有機体だということではない。神的有機体はその種の時空的関連(spatiotemporal relation)を現実的諸存在に対して持つてはいない。では、神と世界との相互内在的な関係とはいかなるものなのか。クリスチャンはこれを抱握という関係から類比する。クリスチャンによれば、現実的諸存在の抱握とは客観的な与件としてのみの抱握であって、主体的直接性(subjective immediacy)としての抱握ではないという。世界への神の内在性の場合もそのことは成り立つが、神は同時に主体性を失うことはありえない。とすれば、神と世界との関係は左右対称的(symmetrical)なものではなく、それは変化するが連続的な満足に向かって、あらゆる生成の一致にある現実的存在と自然の流れ中で特別な時と場において生成し消滅する現実的諸存在の関係なのであるという。⁵¹ 『過程と実在』の最終章にある神と世界の相互内在に関する左右対称的な言葉は、⁵² 実は、左右非対称的な関係を踏まえて理解すべき言葉だとクリスチャンは注意を促している。⁵³

以上、クリスチャンのホワイトヘッドの汎在神論の弁証は伝統的有神論に引きつけた解釈を施している印象をぬぐえない。そこでもっと単純化して有神論、汎神論、汎在神論の区別を論じるなら、前二者は単極的な神論だが、汎在神論は前に述べた様に双極的な神論だといっていいのではないだろうか。つまり、

永遠と時間、無限と有限、一と多といった二項対立を見た場合、有神論は前者を実体化して神と結び、汎神論は後者を実体化して神と結び、汎在神論は対立項の両方を神と結ぶ考え方だといえないであろうか。総じて、汎在神論は双極的な神論（bipolar theism）だといえよう。

5. 神の超越——プロセス三位一体論（ペリコレーシスの三一論）

見たように、クリスチャンの神の超越性の論議を踏まえながら、次に、神の本質的側面について検討しておこう。それが三位一体論である。

伝統的に三位一体論（The Doctrine of the Trinity）は、キリスト教教義学の冒頭に神論の一部として位置づけられてきた。しかし、三一論はキリスト教神学の困惑の局面でもあった。なぜこのような考えを必要とするのか、しなければならないのか、という問いが当然のこととして生まれた。その様な困惑の表現は、例えば、シュライエルマッハーに於いてこれを補遺として扱わざるを得なかったということに現れている。

三一論的解释を可能とする聖書の御言葉は聖書に広く散見する。しかし、それら言葉自体よりも重要なことは、三一論は神のダイナミックな働きが単性的理解では不十分だということを語るに他ならないということであろう。これは三一論の成立の歴史や神学的側面を考察をする必要があるということの意味する。

三一論の成立は何よりもキリストの神性の確立と平行関係にあり、それを要請したと言える。4世紀後半、キリストは神と類似的本質（homoiousios）に過ぎないとする半アリウスの立場を清算してニケア会議ではキリストが神と同質（homoousios）であると合意した。これにはイレナイオスやテルトリアヌスというような教父たちが大きな貢献をした。イレナイオスは神とキリストとの関係を経綸（oikonomia）という言葉で表したが、この言葉は今日我々が違った意味で日々使うエコノミーという言葉の語源でもある。救済の経綸というときの経綸とは歴史に於いて人間の救済を秩序づける神の方法を意味したものである。

グノーシス主義は当時創造の神は新約の救済の神に劣るとして神の内に齟齬を持ち込んだのに対して、イレナイオスは救済の経緯に於いては父、子、聖霊が区別されるが相関わって役割を取られたのだ、と主張した。テルトリアヌスはさらに言語的貢献をした。実は三一(trinitas)という言葉は彼が発明したものである。さらに三つの人格(hypostasis)という言葉ペルソナというラテン語で翻訳し、非常に説得力ある議論を展開したのである。人格という言葉の起源は、ローマの舞台の一人で何役をも演じる演劇俳優が被るお面(マスク)に類比を求めることが出来る。これによって神の三つの人格が区別されつつしかも分けられず一つであることが見事に説明された。一体(substantia)とは救済の経緯が統一的である側面を表す言葉である。しかし、この論争が一段落したのもつかの間、今度は聖霊の位置づけが問題となった。

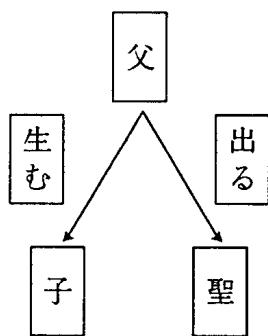
東方教会の系列に属するカパドキア教父達は聖霊の神性を主張したが、この三者がどのように関係するのかということが後にフィリオクエ(filioque)論争に発展していった。

フィリオクエという言葉は子からという意味である。何が子からか、というと聖霊が子から出る(proceed)ということである。つまり、ニケア信条では東方と西方の教会には聖霊が父から出るという合意が一応出来ていた。しかし、西方教会は9世紀までにこの合意を覆し、子からを加えたのである。これがきっかけで1054年両教会は分裂することになった、と今日多くの学者は考えている。

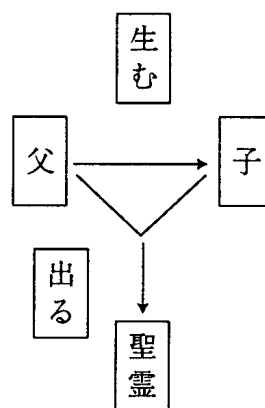
東方の論点は単に信条の修正に問題を感じただけではなしに、そこに神学的な困難を読み取ったのである。つまり、彼らは神が唯一の神性の起源であることを保持したかったのであり、そうすれば両者の神性も順次保たれるというのであった。西方のそれは結果として子と聖霊の区別を曖昧にするので、これを避けるために東方は子は父から生れ(begotten)、聖霊は父から出ないし発出する(proceed)という言葉を用いた。これは言葉を語るときに、息も同時に出るということのたとえで、子は言葉と、聖霊は息と類比されている。彼らはこの区別がないと、子と聖霊は同じ父から生まれた二人の息子になってしまうと恐れたのである。

他方、西方は子と聖霊は十全に区別されるがお互いに相互的に関係することを示したかった。父、子、聖霊は相互に交わりを持つのである。彼らは東方に配慮して、リヨンの公会議では聖霊は父と子から出るが、二つの起源ではなしに一つの起源から出るのだとした。以下を図示してみよう。

東方教会の三一論



西方教会の三一論



(A. McGrath. A. Christian Theology. 参照)

後に、三人格の関係に関して二通りの考えが発展した。一つは＜相互内属説＞(perichoresis)とでも訳すことが出来よう。これは各人格の個別性が維持されつつ、各人格は他の二人格の生に与かるというものである。これはちょうど、存在共同体のイメージを思い浮かべると分かり易い。各自は顕著さを保ちつつ、他のメンバーの存在に相互に与るというのである。三一論の場合、各人格は個としての同一性を保ちつつ、神性という存在性に与かるわけである。これは6世紀にニッサのグレゴリオスによって唱えられた。しかし、この説は三神論の危険性を孕むものであった。

もう一つは様態論のように一つの神が違った様態(modal)で救済の経綸に表れるというのではないが、経綸のある局面で三位格が皆参与するという考えである。つまり、父なる神の創造に子も聖霊も参与しているというわけである。これは役割の＜割り当て説＞(appropriation)とでも呼べるであろう。

グレゴリオスを含むカパドキア三教父の三一論の方向には、現代の神学者モ

ルトマンの三一論がある。⁵⁴⁾ モルトマンの三一論は、神の三一論の三つの主体の異なる人格を強調することによって、社会的政治的言明として機能することが意図されていた。彼は、三一論の教義を世界を変革するメシア的使命の神学上の批判原理の位置に引き上げようとし、社会は神の概念を反映するとした。クリスチャンが世界や人々に君臨する一人の王、支配者のような人格としての神よりも、社会的であって、デモクラティックな三一の神を再発見することのほうが重要だと考えたのである。しかし、問題はそのような神の概念は政治的、社会的考察の産物だったのではないか、ということであり、その場合、神の概念は平等社会創出のために想像された神学者の理想であるということになる。モルトマンはこの三一論を＜三一論的汎在神論＞と呼んだ。⁵⁵⁾

以上の二つの説を統合する理解は、ホワイトヘッドの＜社会と個＞の関係に関する形而上学によって端緒がきられた。ホワイトヘッドにとって、社会と個は二元的に相対立するものではない。つまり、ホワイトヘッドは、社会の有機体説と非有機体説の統合的立場を維持している。プラトン、ヘーゲル、シュペングラーに代表される有機体説によれば、それぞれの個としての市民は、国家の目的の観点から、定義される手段にすぎない。⁵⁶⁾ この見方は、真の個体は国家であり、その諸構成員の個性性は、ちょうど、人間の個々の肢体や臓器のように体の一機能にすぎない。これでは社会と個人の二元性は止揚できないし、超越性も導出できない。⁵⁷⁾

対照的に、ホッブス、ロックに代表される別の見方がある。この見方の背後にある論理根拠は、あるかたちの唯名論であって、社会の個を超えた現象は、個々の人間存在に関連する心理的事実に究極的には、還元できるものであるという。⁵⁸⁾ これは前者のもう一方の極にある考え方である。

先に、クリスチャンがハーツホーンに反対した理由も、実はこの議論の延長線上にあったといえる。クリスチャンにとって、神を有機体としての社会と取ることは、伝統的な言葉で言えば実体性のような神の統一性や一体性を損なうと考えられた。つまり、社会は経験の一致にないのだから、神をそのように理解することは出来ない、神は経験の一致を持つゆえに、むしろ、＜一つの現実

的存在＞だというわけである。⁶⁴

しかし、ホワイトヘッドはそのようなあれかこれかの二元論を拒否し、社会はある目標を体現し、しかも、この目標は社会それ自体に位置づけを持つのではなく、個々の人間にある点で、ヘーゲルの見方と対立するのである。⁶⁵ 別言すれば、個人も究極的には、他の諸個人や環境の関連からの、創造的な新しい統合の出来事以外では有り得ず、それ自身社会的な産物である。それゆえ、社会と個人の二元論は、社会をもう一つの個として仮定することなく止揚されるのだという。⁶⁶ 社会と個人は、それぞれに、持続的客体の複合的な下位構造、つまり＜粒子的社会＞を伴う＜構造化された社会＞である。両者の唯一の相違は、それが生きているかないし生きていない構造化された社会なのかということである。ここで、粒子的社会とはその社会を構成する個が相対的に自律的な社会であり、構造化された社会とは、従属的な社会や個を含む社会である。前者は国連のような社会であり、後者はアメリカ合衆国のような社会であるという。生きているか、いないかとはその社会が新しさに開いているか、いないかによる。ホワイトヘッドは、このように個人同様に社会の実在論的見方を提供したのである。

ホワイトヘッドは、この事態は人間のような存在についても同様に当てはまると考えた。人格的だということは、持続的な秩序型体を取り、＜統括的＞（presiding）な現実的存在があることがアイデンティティーを形作るのだいう。

こうして、社会と個の関係に関する、ホワイトヘッドの形而上学は、神と世界の関係に関しても類比されるであろう。伝統的神学は神と世界との関係を超越と内在の二元論的構図で捉えてきた。その結果、世界の実在性を否定するか、あるいはその逆に、自然主義者のように神の実在性を否定するか、という両極を振れてきた。このような構図のなかでなされる神学的営みは、遅かれ早かれ方法論的な行き詰まりに逢着する運命にあった。

問題は、社会と個、全体と部分、神と世界といった構図の双方はその実在性を一方に解消されるのではなく、それぞれの実在は他との関連において生起するのだと捉えることである。このような原理が、先の伝統的神学の＜相互内属

説>と<割り当て説>の統合原理として用いられるとき、カウフマンが陥ったような、神の非実在論的理解、つまり、「神とは超越的人格存在を指すのではなく、人間存在を可能とし、人間存在を維持し続け、そして人間性に向かって連れ出していく物理的、生物学的、歴史的文化的条件の複合体の象徴である。」を回避することができる。⁶²

伝統的神学の<父なる神>は、プロセス三一論ではあくまで支配的力や強制的力として働かず、未来からあくまで純粹に可能的に限定する神である。これをフォードは神の未来性と定式化した。⁶³ 神は世界の純粹に可能的理念である永遠的客体を<直視> (envisagement) し、出来事として生成しつつある現実的存在に、神の志 (aim) を送るのである。神の決断は神の主体性を表わし、それは非時間的な未来的決断であり、同時に、全ての現実的存在が同時的に抱握される意味では時間性を内在するが、神はそれによって、決して生成のプロセスの消滅に達することはない。神はここでは一般の現実的存在と区別される。神が超越的だということは、このことであろう。結果として、神自身が無限の、生成のプロセスの内にあるということ、しかし、時間がこのプロセスからの類比であるかぎり、逆に、神は時間をも内在しているといえる。神は、その上で生成のプロセスを閉じることなく、自らを超えて、現実的諸存在としての世界に自らを与えてくるのである。この神は自己超越体 (superject) として、それに続く現実的存在に混成的に抱握されて行く。この神は他を超えるだけではなく、自分自身をも超える出る神である。神の無限性とはそういう意味であろう。

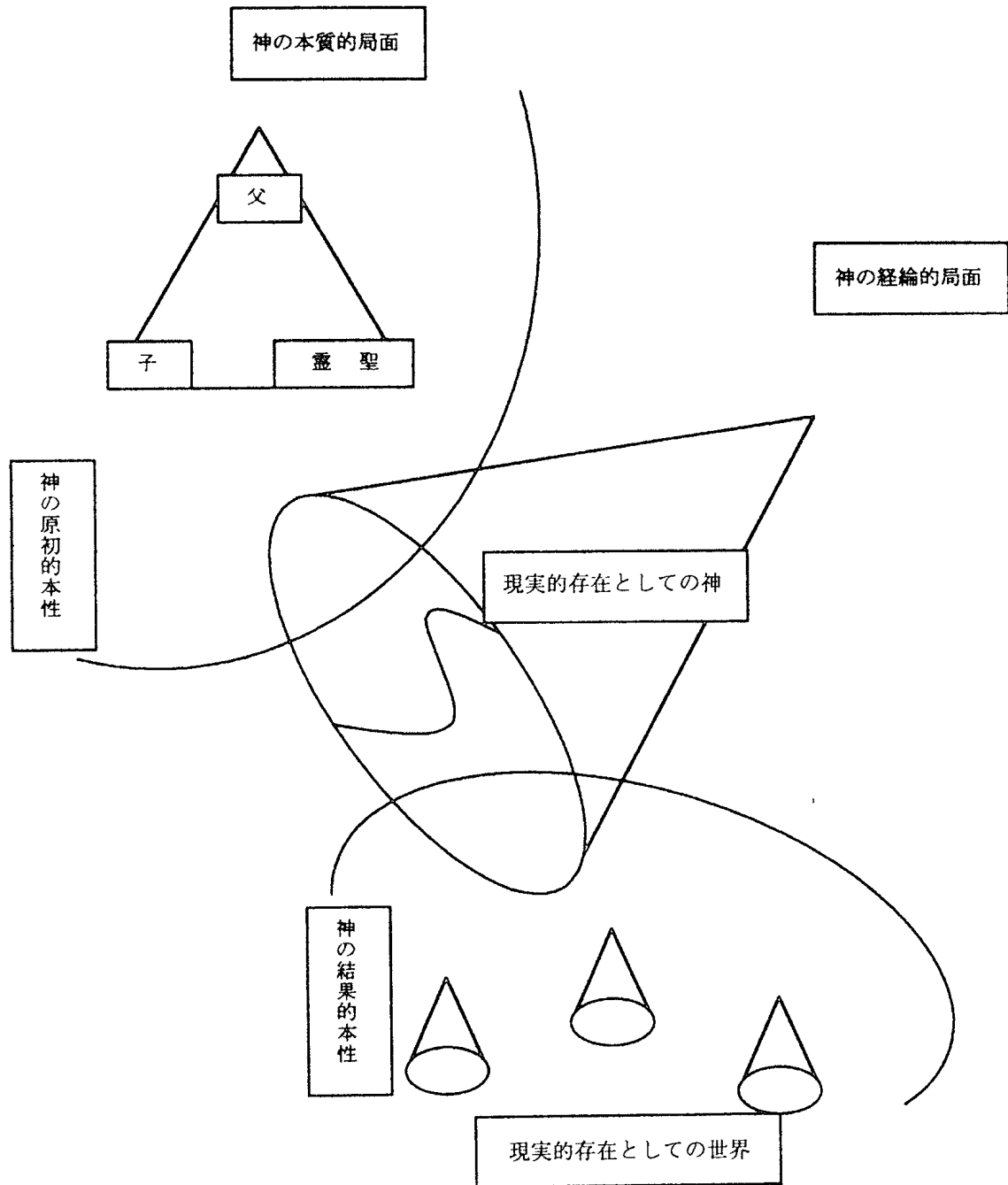
伝統的神学の<子なる神>とは、神の決断を通して、限定された可能性は、それ自体パースペクティヴを持った<現実的可能性> (real potential) といえるものであり、無定のたんなる可能性ではなしに、特定の現実的存在に関連を持った可能性である。この現実的可能性を、フォードは伝統的神学におけるロゴスなる神と同一視した。このロゴスとしての現実的可能性は、神の第二の位格に関しては、まず神の創造的、一般的言葉としてのロゴスと、イエス・キリストに受肉したものとしてのロゴス、に区別される。⁶⁴ キリストは、純粹可能性と現実的可能性との混成としてのロゴスであって、このロゴスは人間イエスにおい

て完全に、具体化された。だから、イエスはキリストなのであり、神・人だということであろう。こうして、プロセス神学のキリスト論は、経験の美的強度を最大値として、神の純粹可能性と現実的存在の主体的指向との二変数関数として、考えられる。子なる神とは、神の初めの指向としての純粹可能性——それ自身たんなる混沌ではないが——を主体的指向の自由性との関係から、その最大値を実現したロゴスが、子だという意味である。

＜聖霊なる神＞は、生成のプロセス、つまり、出来事生起に動態的に関与して、無限と有限とを関連づけ、この生成を統合する働きをしているということである。伝統的神学の父、子、聖霊として区別しつつ統合する働きをプロセス神学の聖霊も共有している。それは普遍的と偏在、永遠と時間、無限と有限、超越と内在を統合する。このようなものを一つの存在や個物として考えることはできない。それは場のようなものであり、働きであり、エネルギーのようなものに類比されよう。伝統神学がそれゆえ、愛の絆とか風とか息とか炎とか様々な比喻で言い表してきた。

以上の事柄を図示してみると次頁のようになる。

現実的存在としての神の三一論的構造



図の説明：

神の本質的局面では、神は父と子と聖霊の相対関係における社会を構成し、経綸的側面では、現実的諸存在の世界を含み、かつ三位格の相関する社会を含む、現実的存在としての神となっている。つまり、神は三位格の社会と従属的社会（サブ・ソサイアティー）としての世界からなる、構造化された社会なのである。

結論的に言うと、神はホワイトヘッドのいう構造化された社会とってよいであろう。⁶⁵⁾これが内在的三一論は経綸的三一論である、という優れた定式の含意であろう。この考え方のなかには、神の超越性と内在性が統合されている。

プロセス三一論は、この課題を人間とその歴史だけではなしに、自然を含むあらゆる事物、つまり、現実的諸存在の世界、ということばによって表現されるものにおいて、語らんとした。歴史も自然も、全ての事物は、三つの位格の参与なしにあることはできない。これを見事に表現したのがプロセス三位一体論であろう。

6. 人類の未来——開かれた未来と神（神の愛と人間の主体性）

決定論的な世界観はなにも宗教だけの専売特許ではない、ラプラスの悪魔やニュートンの古典力学も決定論であった。しかし、アインシュタインの特殊相対性理論は科学的決定論における未来の知の不可能であることを証明した。それは我々の神学的主張と整合性を持っている。カール・ポパーは『開かれた宇宙』の中で宗教と同様に科学における非決定論を支持し、次のように述べている。「決定論の説は、我々の経験の構造における非対称性を徹底的に破壊するし、常識とは真っ向から対立する。我々の全ての生活や活動は、未来に影響を与えようとする試みによって占められている。我々は、明らかに、未来に起こることは過去や現在によって大幅に決定されていると信じている。というのも、我々の現在のあらゆる合理的な行為は、未来に影響を与え、これを決定しようとする試みだからである。（このことは過去を捻じ曲げようとする試みについてさえあてはまる。）しかし、これと同じくらい明らかに、我々は未来が完全に固定されているとは見ていない。いわば閉じられた過去とは対照的に、未来は、依然として影響に対して開かれているのであって、完全には決定されていないと見ているのである。」⁶⁶⁾

21世紀に始まる課題多き人類とその未来は、人間の主体性を20世紀以上に求められている。神の未来への希望の信仰とは聖書が描くヴィジョンを文字通り

決定論的に受け取ることではなく、むしろ象徴的な可能態として受けとめ、積極的に応答し、行為し、神の創造の技の完成、つまり、神の喜びを増していくことではないだろうか。カブはそのような神学的営みを公共の神学（public Theology）として展開している。公共の神学の存在理由とはグローバル化した今日の世界はキリスト教という枠組みを超えた社会的な関心が不可欠だという価値基準、つまり、公益というそれがあるということである。例えば、生命や個人の尊厳といった価値はキリスト教が人類史上かつてなかったほどに高めてきたものであり、かつ、キリスト教のドクトリンの中核にあるものだが、そのようなドクトリンや倫理は人口の爆発的な増加というグローバルな問題の前には普遍的な価値足り得ないということもありうるわけである。個体の数を減らし、生命を制限しなければならないということが必要だからだ。生命や個人の尊厳は地球上の人口が適当な数に保たれるというグランド・カノン（基本倫理）があってはじめて成立するドクトリンなのである。なぜなら、人口が過剰になれば、生の質も下がり、個人の尊厳も制限されるからである。ここでは、教会の神学は公共の神学に席を譲らざるをえない。つまり、キリスト教という枠組みを越えた公益が初めに来て、次に、キリスト教の倫理がくるという順序になるからだ。つまり、グランド・エセックスというグローバルな倫理のサブ・エセックスがキリスト教の倫理なのであり、同時にそれはローカル・エセックスだといえる。そのことはキリスト教倫理は無意味だということではない。キリスト教は家族愛や兄弟愛親子の愛から隣人愛や人類愛へと愛それ自身を純化し普遍化してきた歴史を持っている。そして今や、人間への愛を越えて被造世界全体への愛へと普遍化する愛の拡大が求められている。実は、この方向はキリスト教自身の延長線上にあったのだといえる。

結 論

最後に、未来は過去や現在とは異なるはずだ、これは人間中心主義に基づいた希望の表明ではなくして、真理としての実在、つまり、聖霊なる神に基礎を

おく信念であろう。神こそ新しさや可能性や遇有性の起源だ。同時に、我々は現在では未来への自由な応答として機能する、⁶⁷⁾ということも忘れてはならない。信仰は参与する個人の決断と応答の自由を免じる客観的恵みのための手段や方便ではない。そうであれば、それは別の意味での行為主義となる。人間の応答的決断こそ使徒的、聖なる、公同の教会という常に新しい共同体を外に開かれた形で、産み出すのである。教会は外に開かれた信仰の伝統を大切に世界に参与し、神の正義の樹立のため応答し、世界が成人するのを助けることに仕えるものであろう。

注

- (1) R. Bultmann, *Historicity of Man and Faith*, in *Existence and Faith*, ed. S. Ogden. Meridian Book Inc., 1960.106.
- (2) 神の国という言葉が、近代聖書学の中で神の支配と訳されたことはある意味でその後の福音理解に不幸な方向を与えてしまったのではないだろうか。
- (3) 神の可能態における全知を論じている名著に、Charles E. Hartshorne. *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion*. Milwaukee: Marquette Univ., 1976, P.11. 以下がある。
- (4) *Ibid.*, P.13ff.
- (5) Charles Hartshorne and William L. Reese. *Philosophers Speak of God*. New York: Humanity Books, 2000. を参照。
- (6) 「かくして私は、過去の出来事を、自分が待望している未来と同一の未来から生起したものと見なす見方に到達するのである。」W.パネンベルグ、近藤勝彦訳『神学と神の国』、日本キリスト教団出版局、105頁
- (7) W.パネンベルグ『キリスト論要綱』、新教出版社、1982年、56頁
- (8) 神学の歴史上イエスの予期的言葉について述べている先例は、ヨハネス・ヴァイスとアルベルト・シュバイツァーであったといわれている。しかし、彼らはパネンベルグの概念のように完全な展開を遂行したとは言い難い。Philip Clayton. *Anticipation and Theological Method*, in *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, ed. C. Braaten & P. Clayton. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988, 129-130 の注を参照
- (9) *Ibid.*, 136 事実、パネンベルグは彼の著書のかなりの部分でホワイトヘッドのプロセス神学に言及している。例えば、『神学と神の国』、107-108頁; *An Introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 9; 更に、カブはパネンベルグがシカゴでバナード・ルーマーからかなり詳しく『過程と

実在』の講義を受けていると証言している。J. B. Cobb Jr. Pannenberg and Process Theology. In The Theology of W. Pannenberg. Ibid. 5 6; 『過程と実在』は1929年に出版されたが、それ以前に未来の〈予期〉あるいは〈先取り〉という概念は、1924年のローウェル講義をまとめて、アメリカに渡って最初の著書として1925年に発表した『科学と近代世界』に明確に見られる。「出来事というものはもろもろの同時存在者をもつ。……また出来事というものは過去をもつ。その意味は、出来事はそれ自身の内に、自らの内容に溶け込む記憶として、その先行存在者の各様態を映す、ということである。また出来事というものは未来をもつ。その意味は、出来事はそれ自身のうちに、未来が現在に投げ返すような、言い換えれば、現在が未来に関して決定したような諸相を映す、ということである。こうして、出来事というものは未来先取を持つ、すなわち『来るべきものを夢見る、広き世界の預言の霊よ。』以上の結論はいかなる形の実在論にも絶対不可欠である。なぜなら、この世界にはわれわれの認識のために、過去の記憶、実現の直接性、および来るべきものの指示、があるから。」Alfred North Whitehead. Science and the Modern World. New York: The Free Press, 1967, 72 – 73; 邦訳、上田泰治、村上至孝訳、『科学と近代世界』、松籟者、1991年、98頁

- (10) 前掲書、93頁
- (11) 同上 95頁
- (12) 同上
- (13) 「イエスの活動において神支配の未来性が、現在を規定する力となったのである。」同上 224頁
- (14) 「未来の力として神を考えることによって、〈神〉という言葉はある新たな具体性を獲得する。」同上、96頁
- (15) 「人間はあらゆる現在において無限の未来と直面し、その未来から生起してくる特定の有限な諸出来事を歓迎しつつ、神の到来を予見するのである。」同上、101頁
- (16) 「あらゆる出来事にとって単一の未来が存在することを前提している。世界の明確な統一性を語ることは、全ての出来事が前進し続けて、ついに一つの共通な未来に出会うことを意味する。」同上、102頁
- (17) 「未来がそこに現在化するところのあらゆる出来事は、神の偶然的行為として理解されなければならない。」同上、104頁
- (18) 「愛において、未来からの偶然的出来事の生起と時間的過程へのその開放との間に本質的原動力が働いているのを認識するのである。」同上、110頁
- (19) 同上 112頁
- (20) 同上、113頁
- (21) それは「人間の自由をストア的な理解としては賛同できない」という言葉に示される。同上、203頁
- (22) 同上、204頁

- (23) 「法というのは、それが現実化される個々の事例からなる多様性を常に要求する。、法則は、異常な特殊性と区別して、相似の事例の典型的なものを表現する。」『キリスト論要綱』, 480 頁
- (24) 同上, 481 頁
- (25) 「生命を失い、見出す事についてのイエスの言葉は、普遍的、存在論的な妥当性を持っている。誰でも自分の生命を保とうとするものは、それを失うであろう。」同上, 481 頁
- (26) ヨハネによる福音書 12 章 24 節はまさにその典型的な言葉であろう。
- (27) Lewis Ford. *The Nature of the Power of the Future*. In *The Theology of Wolfhart Pannenberg*. Eds. C. Braaten & P. Claton. Minneapolis:Augsburg, 1988,82-83.
- (28) Daniel D. Williams.*Essay in Process Theology*. ed. P. LeFevre. Chicago :Exploration Press, 1985,315-316.
- (29) Ford, *Ibid.*,88.
- (30) Williams. ,188.
- (31) J. Macquarrie,*A Guide to the Sacrament*. New York: Continuum,1997,34f. マッコリーによれば、キリストを<原初的サクラメント>と呼んだのはエドワード・スヒレベークだという。確かにこれはユニークな呼び方であったが、キリストの人性が超越的神性と同質だとするカルケドン信条の宣言は、具体的な人性という質料が超越的神性を指示するという観念を含んでいたと考え得ることは、当たり前のことでもある。
- (32) D. D. Williams。 *God's Grace and Man's Hope*. New York :Harper and Row, 1949, 129
- (33) Alfred N. Whitehead.*Adventures of Ideas*. New York:The Free Press,1961,192
- (34) 郷 義孝,『ホワイトヘッドの有機体の思想』晃洋書房, 1998 年, 132 頁
- (35) Whitehead, *Ibid.*,264
- (36) 岩田靖夫,「アリストテレスにおける自然の目的論的構造」, 小山宙丸編,『ヨーロッパ中世の自然観』, 創文社, 1998 年, 7 頁
- (37) 例えば、テサロニケの信徒への第 2 の手紙 1:8-9 である。「主イエスは、燃え盛る火の中を来られます。そして、神を認めないものや、私達の主イエスの福音に聞き従わないものに、罰をお与えになります。彼らは主の面前から退けられ、その栄光に輝く力から切り離されて、永遠の破滅という刑罰を受けるでしょう」
- (38) 『教会教義学』Ⅱの 1
- (39) A. プランティンガ.『神と自由と悪』, 星川啓慈訳, 勁草書房, 1995 年
- (40) 悪の存在と神議論については、拙著,『キリスト教 — 21 世紀への模索』2002 年, 240 - 246 頁。
- (41) A.N.Whitehead. *Adventures of Ideas*. New York:The Free Press, 1967,121.
- (42) 古代から現代に至るほぼ完全な汎在神論の議論については、ハーツホーンと

- リースの前掲書を参照されたい。Charles Hartshorne and William L. Reese. *Philosophers speak of God*. New York: Humanity Books, 2000.
- (43) W. Christian. *An Introduction of Whitehead's Metaphysics*. New Haven. Yale Univ. Press, 1967, 401.
- (44) *Ibid.*, 405.
- (45) 神が現実的諸経験の主体的直接性 (subjective immediacy) を含むか (抱握) 否か、と言う議論は、抱握に関する緻密な議論を前提にしなければ答えられない問題ではあるが、これは余りに専門的過ぎる議論で読者には馴染まないもので、割愛する。神と現実的な諸存在の経験の主体的直接性は同時性の議論によれば相互に排他的であるために、抱握不能であるということが前提としてあり、神が世界を超越するのだという結論にクリスチャンは結び付けているのである。*Ibid.*, 406 参照
- (46) *Ibid.*, 406.
- (47) *Ibid.*, 407.
- (48) *Ibid.*
- (49) *Ibid.*, 408.
- (50) *Ibid.*
- (51) *Ibid.*, 409.
- (52) 「神が恒常的で世界が流動的だというのは、世界が恒常的で神が流動的だということと同じく、真である。
 神が一で世界が多だというのは、世界が一で神が多だということと同じく、真である。
 世界と比べて、神が勝義に現実的だというのは、神と比べて、世界が勝義に現実的だということと同じく、真である。
 世界が神に内在するというのは、神が世界に内在するということと同じく、真である。
 神が世界を超越するというのは、世界が神を超越するということと同じく、真である。
 神が世界を創造するというのは、世界が神を創造するということと同じく、真である。」(A.N. Whitehead. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978, 348.
- (53) Christian, *Ibid.*, 409.
- (54) 古典的正統派の三一論としてアウグスティヌス、その現代的展開としてのバルトの三一論、さらに、より哲学的神学の展開の例としてマッコリーの三一論があげられよう。それぞれの三一論については拙著参照『キリスト教—21世紀への模索』学陽書房、2000年、250—251頁。
- (55) 同上、151頁
- (56) *Philosophy of Right*. trans., T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1962, 155—158 参照

- (57) J. B. Cobb, Jr. . Explanation and Causation in History and Social Sciences, in Process Philosophy and Social Thought. eds. J. B. Cobb & W. W. Schroeder. Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1981, 9, 以下Explanation, 9 と引用
- (58) D. Hall, The Civilization of Experience: A Whiteheadian Theory of Culture. New York : Fordham University Press, 1973, 68
- (59) Ibid., 408.
- (60) Ibid. 参照
- (61) Cobb, Explanation, 9 参照
- (62) Gordon Kaufman, Theology for a Nuclear Age. Philadelphia: Westminster Press, 1985, 42
- (63) Lewis S. Ford. The Lure of God. Philadelphia: Fortress Press, 1978; Pedraja, Ibid., 193ff. これはパネンベルグとは異なる意味での神の未来性である。
- (64) Ibid., 201
- (65) J. A. Bracken, Trinity in Process, New York: Continuum, 1997, 106
- (66) カール・R・ポパー, 小河原誠他訳, 『開かれた宇宙—非決定論の擁護』岩波書店, 1999 年, 72 頁
- (67) J. B. Cobb, Ibid, 182