

プロレゴメナとしての組織神学の復権 ポストモダンにおける教義学の復権に向けて

Restoring Systematic Theology as Theological Prolegomena Toward the Restoration of Christian Dogmatics in the Postmodern Era

矢 澤 励 太

要旨

Christian systematic theology, especially Christian dogmatics, faces the challenges of this era, precisely because of its nature as describing systematically the entire reality from the vantage point of the Creator and Redeemer of the biblical God. One challenge is the scientific and philosophical foundationalism set believed to be universal and objective by the Enlightenment. This criterion of rationality seems to discredit the truth claim laid out in the Bible. Another challenge coming from the opposite direction is the radical relativism of the postmodern era. The spirit of the era contextualizes and dissects any truth claim according to culture, society, and language. This paper aims to restore the right of truth claim in Christian dogmatics by assembling resources from Dutch Neo-Calvinism, Reformed epistemology, and unapologetic theology.

キーワード：キリスト教教義学 (Christian dogmatics) / ポストモダニズム (postmodernism) /
無基礎づけ主義 (nonfoundationalism)

I はじめに

現代はキリスト教組織神学、なかんづく教義学にとって危機の時代である。組織神学はその英語・ドイツ語名からも推測されるように、「体系」(system) 的にキリスト教の真理主張を論述することを旨とする学問的営為である。「体系」の構築を旨とするということは、現実についての首尾一貫した理解と論理的記述が志向されるということである。キリスト教神学は神による世界創造から墮罪と救贖、イエス・キリストにおける救済の実現、聖霊の注ぎと教会の誕生、キリストの再臨と世界の成就完成を射程に入れているのであるから、この世界の現実全体がその学的対象であるといってもよいのである。

ところが、現代世界においてこの組織神学的営為、特にその教義や教理を体系的に提示する教義

学があまり振るわない。第二次世界大戦後のカール・バルト (Karl Barth)、その後のユルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann)、ヴォルフハルト・パネンベルク (Wolfhard Pannenberg) らが第一線を退いた後、現代世界における組織神学の牽引役を見出すことは極めて難しいのが現状である。

この時代的变化の背景としてしばしば指摘されているのが近代世界の動揺といわゆる「ポストモダン」と呼ばれる世界の出現である。理性と合理性に基いた世界把握と普遍的真理主張に特徴づけられた18世紀啓蒙主義が衰退した後、知の確証はいかにして保証されるのかという問いは、普遍的合意を得られないまま現代世界の中を漂流している。この知的真理の不確実性の波はキリスト教神学にも押し寄せ、特に体系的に真理の論理的言述を行う教義学においてその成立根拠そのものを動揺させているかのような印象を与えている。その意味で、現代はキリスト教組織神学、教義学にとって、危機の時代なのである。

YAZAWA, Reita

北陸学院大学 人間総合学部 社会学科
「キリスト教人間論」、「人間の探究」

しかし振り返ってみるならば、教会史、伝道史、キリスト教神学史、あるいはキリスト教史そのものは、その普遍的真理主張の体系的叙述の試みの歴史であるといつてよいであろう。「ローマの信徒への手紙」を初めとして、すでに聖書そのものの中に、信仰が把握した真理主張の体系的叙述への胎動は始まっていたのである。それ以来、キリスト教神学の歴史は信仰的真理の体系的叙述の歴史である。この試みを真理性相対化のポストモダンの時代にあつて放擲するということは、キリスト教会の伝道と教会共同体の存立基盤をロゴス化することを諦めることを意味するのである。真理主張の体系的叙述の放棄は、ポストモダンにあつて教会の現代世界からの撤退ないしゲッター化・秘密結社化に至るであろう。現代世界における教義学的叙述の闘いは継続されなければならない。キリスト教教義学の戦線は維持され貫徹されなくてはならないのである。

聖書的真理の自明性の上に営まれていたキリスト教教義学がポストモダニズムの波に洗われ始めた時、神学は他の人間学と共有できる真理主張の基盤を求め始めた。それはある時にはブルナー（Emil Brunner）に代表されるような理性を中心とする自然神学であり、またある時にはシュライエルマッハー（Friedrich Schleiermacher）が探究したように、絶対依存「感情」を基盤とした人間の宗教学的所与であつた。こうした真理主張の基礎づけを試みる動きに対して、カール・バルトは「神ハ語ッタ」（deus dixit）という超越からの啓示そのものを神学の成立根拠とした。それはいわば真理主張の根拠を人間学的共通項に置くことへの拒否であり、神学の真理性主張の基礎づけは聖書が証示する神からの啓示そのものにあるべきであるという主張である。

本稿はいわゆるポストモダンと呼ばれるこの時代にあつて、体系的真理叙述を試みる組織神学の復権をいかにして行うことができるかという問いを、教義学のプロレゴメナの課題として探究する。本論において私は、19世紀オランダ新カルヴィニズム、さらに20世紀に改革派の哲学的伝統から生まれた「無基礎づけ主義」（nonfoundationalism）が、現代における組織神学の復権のための手がかりを提供することを主張する。まず第2章において現

代におけるキリスト教教義学の危機に触れつつ、同時にポストモダニズムの問題性と組織神学復権の必要性について論じる。続いてキリスト教教義学復権のための神学的資源として第3章ではオランダ新カルヴィニズム、第4章では改革派「無基礎づけ主義」、第5章では「非弁証論的神学」を導入する。それぞれが教義学の復権のために手がかりを提供する重要な神学的資源となることを論じる。

II 現代におけるキリスト教教義学の危機と組織神学復権の必要性

1989年に出版された『ポストモダンの神学—多元的世界におけるキリスト教信仰』において、編者のフレデリック・ブルンナム（Frederic B. Burnham）はポストモダニズムの特徴は「認識論における相対主義」（epistemological relativism）であるという（Burnham ed., 1989: x）。物理学における量子力学の登場や言語の持つ文化社会共同体の形成力発見の影響も受け、絶対的真理の存在を前提とせず、真理は相対的なものであり、文化や個人の認識論的枠組みの多様性が最大限に尊重されるべきであるとする風潮が広がっている。こうした思想傾向は普遍的真理主張の弱体化を招き、真理主張を強圧的な押しつけとして拒絶し、多様な価値観の共存を志向する多元社会を促進している。

こうしたポストモダンの文化思潮の現代における浸透を正しく理解するために、その前提となっている「前近代性」（pre-modernity）および「近代性」（modernity）をも把握しておく必要があるだろう。ジェイムズ・ミラー（James B. Miller）は「ポストモダン世界の出現」（“The Emerging Postmodern World”）において「前近代性」の特徴を、「天と地の領域を区別する、垂直的で形而上学的な二元論、宇宙内の事物や宇宙の秩序を描出するのに使われる目的論的言語（主として有機的メタファー）、厳然たる知の淵源としての伝統への依拠、人間を宇宙の中心に位置づける人間観」（Burnham, ed., 1989: 2）に見出している。キリスト教神学とアリストテレスの哲学とが融合し、社会的にはコルプス・クリスチアーヌム（キリスト教的有機体社会）が存在していた中世までの世界

観が代表されていると言ってよい。

17世紀から18世紀にかけて、この前近代的世界観を揺るがせ始めたのが「近代」の胎動である。デカルト (Rene Descartes) やカント (Immanuel Kant) の哲学は「物質」と「精神」、「現象界」と「物自体」といった新たな二元論 (水平面的二元論) が登場する (Burnham, ed., 1989: 3)。この哲学的二元論的世界観は文化横断的に浸透し、「純粹理性」と「実践理性」、「知」と「信」、「認識論的理解」と「倫理」、「科学」と「信仰」といった二元的分離を生み出すこととなった (Burnham, ed., 1989: 5)。

この近代的世界観に対して、キリスト教神学はどのような応答をしたのであろうか。社会や文化、伝統、自然世界を神学の成立基盤と見なすことができなくなった時、当然のことながら神学は新たな真理主張の共通基盤と基礎づけを求めることとなった。たとえば、シュライエルマッハー (Friedrich Schleiermacher) は人間性の内奥にある「絶対依存感情」に神への参照点を見出した。またアルブレヒト・リッチェル (Albrecht Ritschl) やアドルフ・ハルナック (Adolf von Harnack) は、倫理的な神学を構想し、神の国と社会進歩とを同一視する仕方で真理主張の共通基盤を確保しようとした。カール・バルトにおいても、無時間的な「神の言葉」とそれが語りかけられる人格の主体性を啓示の場とすることにより、神学の語りについて復権が図られた。

しかしながら、ポストモダンの世界は、前近代の有機体的キリスト教統一社会を流動化し、近代において感情や人格主体にまで撤退した教義学の基礎づけをも動揺させ、すべてを歴史化・関係化させる傾向を持つ。現実全体を網の目のように相互に関連づけられた流動体、常に進化し続けているプロセスとしてとらえるようになっていく。こうしたポストモダンの社会思潮がキリスト教神学に深い影響を与えている例として、プロセス神学、キャサリン・モリー・ラクーニャ (Catherine Mowry LaCugna) における経綸的三一論への内在的三一論の吸収、ゴードン・カウフマン (Gordon Kaufman, 1995) における想像的構築物 (imaginative construct) としての神学概念を挙げるができる。

チャールズ・ハートショーン (Charles Hartshorne, 1971) に代表されるプロセス神学は、現実全体を生成過程としてとらえるホワイトヘッドの哲学を神学的に展開したものである。神そのものをもプロセスとしてとらえる神学は、神の全知や全能、永遠性といった属性や、世界過程からは区別された本質は、もはや論じられない。プロセス神学においては、神もまた世界の歴史的展開についてすべてを把握掌握できてはいないことになる。神もまた世界の展開と共に新しい知を取り入れ、学んでいる最中ということになる (Livingston, 2006, 316-320)。

ラクーニャ (1992) がその神学において展開したのも、基本的にはご自身における神である内在的三位一体を、神の世界経綸である経綸的三位一体の中へと吸収合併してしまう試みである。言い換えれば、内在的三位一体と経綸的三位一体との区別を解消し、神の本質を世界過程そのものと見なす神学を構想したことになる。その主著が『我々のための神—三位一体とキリスト者の生』 (*God For Us: The Trinity and Christian Life*) と題されているように、神は世界経綸以前に存在し、三位一体の交わりにおいて充足している永遠における独一存在なのではなく、常に世界過程と共にあり、世界経綸そのものであることにおいて、人間と共にある神であるとされる。これもまた、世界の歴史化・関係化を神の本性にまで読み込んだ結果である。

カウフマンの神学はカント哲学が神学にもたらす帰結を徹底して追求した所産である。カントは神や自由や霊魂といったものの存在は、物自体に属するものであり、現象界ではその存在の確証を得ることはできないと考えたわけであるから、これを前提としたキリスト教神学とは人間の想像力による構築物 (imaginative construct) ということになる (Kaufman, 1995: 51-89)。しかし想像的構築物とされる神学が、どのようにして物自体である神ご自身を理解し、その現実理解を反映した神学が成立し得るのかは必ずしも判然としていない。啓示概念が放棄された中で、現象界と物自体の世界とは一体どのように架橋されるのであろうか。

このように概観してみると、ポストモダンの神学は、神の世界過程化の傾向を帯びており、永遠

における三一の神ご自身が世界に対してご自身を開示するという啓示概念が希薄化し、あたかも世界過程そのものが神の本質そのものであるかのような様相を呈している。神の世界内在化ないし汎神論化がポストモダンの神学において進行しているのであり、これこそが現代におけるキリスト教教義学の危機なのである。ラクーニャの著書のタイトル『我々のための神』が示唆するように、内在的三位一体と経綸的三位一体との区別を解消した神学は、世界とは区別されたご自身における神、世界創造に先立つご自身において充足された神を見失うことになり、それだけ世界に依存し、世界過程と限りなく同一化する傾向を持つ神学へと傾斜するのである。それは聖書が証しするご自身において満ち足りており、その主権と意志において行為し、世界を創造し、ご自身の栄光を最終目標として歴史に関わる神を指し示す神学とは大きく隔たっている。それゆえに、ポストモダンと呼ばれるこの時代にあって、キリスト教教義学の危機を認識し、この時代の問いに応える形で伝統的教義学の復権を旨とする必要があるのである。世界過程とは区別された、神ご自身の主権と栄光を明確にし、その上で義と慈愛をもって世界に関与する経綸の神が語られなければならない。

それではこの伝統的キリスト教教義学の復権の道筋はどのように企てられるべきであろうか。このために重要な神学的資源を提供するのが、19世紀オランダにおいて展開した新カルヴァン主義（ネオ・カルヴィニズム）と呼ばれる神学運動と、20世紀後半にアメリカにおいて展開した無基礎づけ主義（non-foundationalism）と呼ばれる改革派認識哲学（Reformed epistemology）の哲学運動である。以下、これらの二つの運動を検討し、それらが提供する神学的洞察がどのような意味で、ポストモダンの時代にあって、キリスト教教義学の復権に貢献し得るのかを明かにしていきたい。

Ⅲ 復権のための神学的資源①—オランダ新カルヴィニズム

まず初めに19世紀後半から20世紀初めにかけてオランダにおいて展開した新カルヴィニズムの神学運動が持つ可能性を、特にヘルマン・バヴィンクの教義学的試みを検討することを通じて明かに

したい。バヴィンクが現代にもたらした神学的恩恵は、改革派プロテスタント正統主義の伝統を19世紀の時代環境において再活性化させたことにある。もっとも、バヴィンクは17世紀プロテスタント・スコラ主義をそのまま19世紀オランダに復興しようとしたのではない。プロテスタント・スコラ主義に学びつつ、その問題性は克服しつつ、現代において再活性化させることを試みた。

具体的には、教義学プロレゴメナの基礎として、神の自然的知識（自然神学）を論じ、次に歴史的、合理的証拠を挙げて啓示を補助しようとする試みを拒絶する。バヴィンクにとりこうした試みは原則として「信仰の視点を放棄し、教義学の建設的側面を否定し、敵の土俵に入り込んでしまうために、結局は合理性の虜となり教義学を哲学に依存させてしまうことになる」のである（Bavinck, 2003: 108-109）。

本来的に、キリスト教教義学はキリスト教信仰を基盤にした営為である。神学は宗教学ではない。キリスト教会をその場としたキリスト信仰者の学的営為である。このことがバヴィンクの神学的姿勢の根本にある。

信仰の基礎（*principia fidei*）は、そのものが信仰箇条（*articuli fidei*）であり、人間的議論や証拠ではなく神の権威に依拠している。啓示や神の言葉としての聖書の認識は、信仰の実りであると同時に信仰の行為である。教義学はその初めから終わりまで、信仰を告白し、信仰の基盤と内容について説明をする信仰者の働きなのである。（Bavinck, 2003: 109）

ここでバヴィンクが明らかにしているのは、キリスト教教義学における視点の独自性であり、諸学との観点の相違である。キリスト教教義学の成立根拠はキリスト信仰を持たない他者に真実の意味で理解共有されるものではないのであり、理解を得るために科学的合理主義や自然的所与の一般的宗教性に訴える方法論を採用することは、キリスト教教義学が自らの成立基盤を侵食し、自壊の道を辿ることにつながる。

もちろんこれは、キリスト教教義学が学として認められなくても構わないという意では決してな

い。むしろさまざまな学問は、それぞれの観点や視座を持っていることを示唆するものである。各々の学問は、それぞれの内的根拠と前提を仮にでも受け入れるならば、内的論理と展開の筋道は部外者でも理解可能であるということであり、その点はあらゆる学問に通じることである。歴史学には歴史学の、経済学には経済学の、文学には文学の視座と観点があるのと同じように、キリスト教教義学にはキリスト教教義学の世界観と視座があるのである。科学的合理性という基準のみを学問の成立根拠として掲げ、諸学に適用すること自体が暴力的画一主義であることを明らかにしたのは、ポストモダニズム自身であったのではなからうか。

それゆえバヴィンクが指摘するように、キリスト教教義学の学としての成立根拠は、他の学問分野の学的合理性や基準ではなく、自己自身に内発するものでなくてはならない。「問われるべきことは、神学、なにかんづく教義学の基礎が、他の学問分野に由来するものなのか、それとも神学がその基礎原理を自身の内的資源から引き出している独立した学的領域であるのか、ということなのである」(Bavinck, 2003: 210)。キリスト教教義学が神の自己啓示とそれを人間の言葉で表現する手段を失うならば、「いかに精巧に組み立てられた神学の全体像であっても、それは紙で作られた家のように瓦解してしまうのである」(Bavinck, 2003: 210)。

その上でバヴィンクは、キリスト教教義学の3つの成立根拠を挙げる。「本質的根拠」(principium essendi)である「神」ご自身、「外的認識根拠」(principium cognoscendi externum)である「神の啓示とその時間的手段的性質を持つ啓示の記録としての聖書」、そして「内的認識根拠」(principium cognoscendi internum)としての「聖霊の内的証示」である(Bavinck, 2003, 213)。まず第一の教義学の「本質的根拠」は神ご自身である。バヴィンクは神学において伝統的に言い慣わされてきた格言「神について我々が理解する必要のあることは、神ご自身によって教示されなければならない；なぜならばそれは創造者以外によっては知り得ない事柄だからである」を引用しつつ、こう語る。「神について何事かを被造物が知るということは、唯

に神のみのおかげである。神が知られ得るのは、ただ神ご自身が知られることを欲されるからであり、神が知られることを望まれる限りのことである」(Bavinck, 2003, 212)。

伝統的にプロテスタント正統主義は「神ご自身についての神学」(theologia archetypa)と「神ご自身を被造物に対して啓示された限りでの次元における神学」(theologia ectypa)とを区別してきた。前者を「原型の神学」、後者を「反型の神学」と呼ぶこともできるであろう(Muller, 1987, 225-228)。この場合、キリスト教教義学の「本質原理」としての「神ご自身」は、「原型の神学」ということになる。人間はこの「原型の神学」の神ご自身を直接的・内在的に理解することはできない。それは三位一体の神ご自身の交わりの中で成立している自己理解・自己認識であるからである。しかし、神が人間にご自身を開示し、ご自身を伝達する限りにおいて、人間はその限りある認識能力、しかし聖霊によって照明を受けた神学的理性ないし霊性により、被造物の次元において神を知り、神を理解することができるのである。それが「反型の神学」であり、「我々ノ神学」(theologia nostra)である。神が人間に理解可能な仕方でご自身を開示されるのが啓示であるから、啓示はそれ自体、神の自己降下、「神ノ適用」(accomodatio Dei)であると言いうことができるだろう。啓示そのものが、神が人間の認識能力に合わせてご自身を低められる自己謙卑の御業なのである。「外的認識根拠」である「神の啓示とその時間的手段的性質を持つ啓示の記録としての聖書」、そして「内的認識根拠」としての「聖霊の内的証示」とは、この「反型の神学」、「我々ノ神学」に位置づけられる。

第二の「外的認識原理」が、神の啓示であり、それを記録している限りでの聖書である。神が意志をもって自己を人間に開示され伝達されること、それが啓示であり、この啓示の記録である限り聖書は神学の「手段的作用因」(instrumental efficient cause)として機能する(Bavinck, 2003, 213)。

さらに第三の「内的認識原理」が聖霊による照明である。啓示は外的に人間に働きかけるだけでなく、その人の内に入り、その人にとっての出来事となり、その人のものとなる。人を内的に変え、

「新しい人」として生まれ変わらせる。この「啓示ノ個別的具体的適用」の役割を担うのが聖霊である。これら三つのキリスト教教義学の基本原理は、神の自己伝達の運動として理解することができる。

バヴィンクはキリスト教教義学におけるこれら三つの原理が、一体性と区別を指摘する。まず啓示の伝達主体において神が一貫してその主体であるがゆえに、教義学の「本質原理」、「外的認識原理」、「内的認識原理」のすべてにおいて神の一体性が確立されている。

自己に関する知を開示するのは神ご自身であり、啓示によりこれを伝達するのも神ご自身であり、人間にこの知を導き入れるのも神ご自身である。これらは実質的に一つでもある (Bavinck, 2003: 214)。

また伝達される内容においても、三つの原理は一つである。なぜなら神の自己認識に関わる知は「一つの同一で、純粹で、真実な神の知であり、神がご自身について持っており、啓示において伝達し、人間の意識の中に導入されるもの」だからである (Bavinck, 2003: 214)。

その上で、三つの原理は同時に区別もされる。神ご自身について神が持つ絶対的知が、人間に伝達可能な啓示として人間の下に届けられ、被造物である人間の意識の中へ取り入れられることが可能なものとされるところに神の自己降下、「神ノ適用」が生じているのであり、「本質や秩序」(re et ratione) においては変わらずとも、人間に取り込み可能な仕方へと、その「程度と方法」(gradu et modo) において「人間化」(anthropomorphized) されているからである。「原型の神学」から「反型の神学」への展開が起っているからである (Bavinck, 2003: 214)。

この統一性と区別の基礎にあるのは三位一体の神ご自身である。「これら三つの原理は相互に区別されつつ本質において一つであるが、神の三位一体的存在に根拠づけられている。父なる神が、ロゴスとしての御子なる神を通して、ご自身をその被造物に対して聖霊において伝達するのである」(Bavinck, 2003: 214)。こうしてバヴィンクに

おいてはキリスト教教義学の成立根拠は啓示の主体である三位一体の神ご自身にのみ見出される。

このことが科学哲学との関連で示唆することは、近代哲学における合理主義 (rationalism) と経験主義 (empiricism) という二つの対立する現実把握の方法論の総合である。合理主義はカント、フィヒテ、シェリングといった哲学者たちの思想的系譜において展開した現実理解の本質論である。この思想的系譜によれば、現実とは人間の思惟において存在することになる。人間は自己の外部にある対象物そのものを把握しているのではなく、自己の認識の枠組みに則って把握された限りでの対象物に印象表現を認識しているに過ぎない。この思想的系譜の行きつく先は、現実の場は人間の認識思考の内であり、リアリティーは人間の思考の内にあるとする「理念主義」(idealism) である。

これに対して経験主義は、人間の外部にある対象世界そのものに現実性を看取する。ベーコン、ロック、ヒュームといった思想家によって形成されたこの系譜においては、現実の場は外的世界の対象物のみに見出されることになり、その極端な帰結は「唯物主義」(materialism) に至ることになる。こうして超越的な次元を失った現実理解は「理念主義」であれ「唯物主義」であれ、結局のところは実践理性や独裁者、絶対主義的社会体制、「不可知なるもの」といった概念など、何らかの超越的宗教的実体を導入しようとするようになる。いずれも「科学が与えることのできないものの穴埋めを求めている」のである (Bavinck, 2003: 222)。科学がこのように実証不可能なものを排除しているように見える一方で、宗教は「正面玄関からは恥ずかしいものとしてお引きとり願いつつ、再び裏口から、しかもしばしば迷信という形を取って導き入れられている」(Bavinck, 2003: 222)。

そこでバヴィンクは問うのである、「大いなる約束となお偉大な成果が期待されながらも、今世紀における経験主義と合理主義は単なる唯物主義と幻想主義に逢着してしてしまうのではないか、と我々は疑わざるを得ない」(Bavinck, 2003, 222)。さらにこうも言われる。「デカルト的表現であれ、ベーコン的表現であれ、近代哲学全体は改訂を必要としているのではないか。他のよりよい科学的原理、我々を唯物主義からも理念主義からも遠ざ

け守ってくれる原理は存在しないのだろうか」(Bavinck, 2003: 222)。

そこでバヴィンクが提示するのは、こうした「理想主義」や「唯物主義」といった極端な現実理解を克服した、キリスト教教義学の現実理解の方法論である。バヴィンクはそのような方法論を「現実主義」(realism)と呼ぶ。この現実主義が重視する出発点は「通常の日常的経験、つまり自分たちの知の客観性と真理性に関する、人間の普遍的で自然的な確信」である(Bavinck, 2003: 223)。求められているのは「一方で、経験の基盤を決して離れることなく、他方で問題のまさに深みにまで透徹する知の理論」なのである(Bavinck, 2003: 223)。

合理主義はいわば、事物を強制的に知性に従わせ、事物が適合するか定かではない形態に無理にあてはめようとする。そうして世界を一連の概念によって構築する。経験主義は知性を強制的に感覚世界に従わせ、その理念的展開を削ぎ落とし、最終的には知性そのものを物質の観点から説明しつくしてしまう。しかしキリスト教神学において徐々に生じた知の理論は、その基本的特徴はアウグスティヌスによって最初に考察されたものであるが、人間精神の自由と制限との両方を維持する。すなわち理念の世界へと飛躍する自由と、その上昇気流の中で現実の世界とのコンタクトを失わないようにする制限とである(Bavinck, 2003: 226)。

バヴィンクが主張するキリスト教神学におけるリアリズムとは、この近代哲学における合理主義と経験主義のどちらもとらえそこねている現実のありようを、その現実に沿って把握する方法論のことなのである。

この「現実主義」の鍵となっている考え方が、「我々の中にある直接的で、知覚と並んで自然発生的に生起する」確信なのである。それは我々の周りに現実の世界が確かに存在しているという確信であり、「あらゆる内省や論理思考に先立ち」我々の中に存在しており、「論理の段階論法によって生まれたり、証拠によって支持されたり」する必要のない直接的・直観的確信なのである

(Bavinck, 2003: 223)。

合理主義が観念へと表象の世界へと跳躍して現実世界との接点を失いかける問題をはらみ、経験主義が理念的観念的なものを一切排除し、すべての現実を唯物論的に説明しようとしても、それらすべてに関わらず人間に内住する、直観的で直接的な確信があるのである。それは我々の外にリアルな現実が存在しているという、論理的証拠を必要としない内的確信である。「このただ一つの事実のみ一感覚が依拠できるものであることと、外的世界の現実性とに関する自然的確信—こそが科学的な証明を経て獲得される確信とは異なる類の確信が存在するという証明である」(Bavinck, 2003: 224)。バヴィンクはこの確信を「信仰の確信」あるいは「自明の確信」と呼ぶのである(Bavinck, 2003: 224)。

このいわば自然的所与といってもよい外的世界の存在に関する直接的直観的確信を支えているのは、キリスト教神学においては「ロゴス」であり、神が秩序を持った理解可能な世界としてこの世界を創造し、この世界を認識する人間精神をも同じく神が創造したという信仰的現実理解である。「あの確信はそれゆえ、我々の外にある現実も我々の内にある思考の法則も、どちらをも創造し、それら両者の間の有機的連関や対応をもかたちづくられたのが同じロゴスであるという信念にのみ依拠しているのである」(Bavinck, 2003: 231)。

先に三位一体の神について「本質原理」としての神ご自身、「外的認識原理」としての啓示、「内的認識原理」としての聖霊の内的証示を挙げた。これらを「元型の神学」の三原理として考えるならば、これらに対応する「反型の神学」の三原理は「本質原理」(principium essendi)としての神ご自身、「外的認識原理」(principium cogniscendi externum)としての被造世界、「内的認識原理」(principium cognoscendi internum)としての理性の光、知性となる(Bavinck, 2003: 233)。バヴィンクが指摘するように、「世界は神の思惟が具現化したもの」である。この被造世界は観念論者が考えるような、人間が自分の言葉を記入していく白紙のようなものではなくして、創造者である神の思惟がつまったものであり、それが読み出されていくべきテキストであり、「読本」(reader)のよ

うなものなのである (Bavinck, 2003: 233)。神の創造されたこの世界の内に人間が神の思惟を読み取ることができるのも、世界の創造に関与している原理と、人間に理性の光を与えている原理とが、同じ神のロゴスであるから可能なのである。この信仰的確信は直接的直観的なものであり、その妥当性の証明のために外的証拠による媒介を必要としないのである。

IV 復権のための神学的資源②—改革派無基礎づけ主義

興味深いことに、このバヴィンクと同じ神学的伝統である改革派 (Reformed) の中から、20世紀において、このバヴィンク的な「信仰的確信」の再表現とも受け止められるキリスト教哲学の学統が現れた。「改革派認識論」(Reformed epistemology)とも称されるこの学統は、ウィリアム・アルストン (William Alston)、ニコラス・ウォルターシュトルフ (Nicholas Walterstorff)、アーヴィン・プランティンガ (Alvin Plantinga) といった改革派のキリスト教哲学者たちが牽引してきた。特に体系的に信仰と合理性の問題について取り上げた著作を残し、「根拠づけられたキリスト教信仰」(Warranted Christian Belief) について論じてきたプランティンガの議論を中心に考察し、バヴィンクの信仰的リアリズムとの親近性を明かにしたい。

プランティンガのキリスト教認識論の中核にあるのは、バヴィンクと同じく、キリスト教信仰は外的証拠や媒介による基礎づけを必要とせず、キリスト教信仰の内の一貫性によって内在的に根拠づけられるという確信である。イエスの復活の歴史的証拠や聖書の記述の史的裏づけ、教会や聖書の歴史の風雪を生き延びてきた耐性といった外在的な証拠による真理性の論証を、キリスト教信仰はその根拠づけのために必要としない。プランティンガは言う。

宗教改革者たちが主張しようとしたことは、いかなる証拠や議論がなくとも、神を信じることはまったくもって正しく、合理的で、理に適い、適切なことであるということである。この点において、神を信じることは、過去があることを

信じ、他者が存在していることを信じ、物的対象物が存在していることを信じていることと似ている (Plantinga, 1983: 17)。

人は日常の生活において、過去から今日に至るまでの時間の経過があること、自分の他に他者が存在し、この地球上で共に生きていること、身の周りにさまざまな物体が存在していることについて、逐一証拠や論証を求めることはない。それらは日常生活を送るにあたって自明の理として受け入れられている。それらを前提として日々の生活が成り立っている。プランティンガが指摘するのは、キリスト者にとってキリスト教信仰もまた、こうした現実理解の前提であり枠組みであり、その世界観を構成しているということである。

こうした議論の背景にあるのは近代において登場してきた「基礎づけ主義」(foundationalism) という考え方の妥当性である。「基礎づけ主義」はある命題が真理であるかどうかを、別の命題の真理性を土台として基礎づける考え方である。「ソクラテスは死ぬ」という命題は「人間はすべて死ぬ」という命題と「ソクラテスは人間である」という大命題と小命題に支えられて導き出される結論である。このように何らかの自明な命題を引き合いに出して、その基礎づけの上に成立する命題でなければ、その真理性を立証することはできないという考え方が「基礎づけ主義」であり、「実証主義」(evidentialism) もその一形態に数えられるであろう。この「基礎づけ主義」に照らしてキリスト教信仰の真理性を実証しようとするならば、神の存在についての直接的な証拠を経験世界の中から提示することはできないので、必然的にキリスト教信仰の真理性は立証不可能となり、それゆえ神信仰は不合理であり、非合理的であると結論されることになる。プランティンガが指摘するように、現代の西洋ヨーロッパ・アメリカにおいて広く受け入れられているのはこうした実証主義的基礎づけ主義であり、これによるキリスト教信仰に対する否定的評価であると考えられる (Plantinga, 1983: 48)。

しかしバヴィンクが論証を必要としない信仰の直接的確信を論じたように、プランティンガもまた外在的な基礎づけの媒介を必要としない「無基

礎づけ主義」(nonfoundationalism)を主張する。例えば自分が今朝朝食を食べたかどうかについて、人はその都度経験を思い起こして確証を得るわけではない。直接的直観的に朝食を済ませたことを認識する。信仰の認識も同様である(Plantinga, 1983: 49)。確かにそうであるのかと問われるならば、記憶をたどり、その日の行動を思い起こし、確かに朝食をとったことを確認し、確証を得るであろう。しかし、改めて問われない限り、人は朝食をとったか否かについて証拠に基づく基礎づけを要さないのである。

同じようにキリスト教信仰においてもその内在的論理において証拠主義に基く基礎づけを要することはないのである。もちろんキリスト教信仰が現代世界においてどのような意味で普遍妥当性を持つのかという問いは成り立つであろうし、その問いに応えようと試みる時にはキリスト教弁証学の地平が拓かれることになる。しかしキリスト教信仰の真理性そのものについて、客観的証拠を示して万人を説得することはできない。なぜなら信仰者にとって信仰は、過去や他者、外的物体、あるいはこの世界の存在と同じく、直接経験的に得られている確信であり、論証する対象ではないからである。プランティンガの表現を用いれば、こうした直接的確信は、「事柄に内在的な意味で基礎的」(properly basic)なのであり、別の場所から他の自明な命題を引っ張ってきてそれによって基礎づけ下支えすることによって証明する必要を持たないのである(Plantinga, 1983: 60)。

プランティンガ自身、バウインクの神論を引用しつつ、その要点を次の2点に収斂させている。第一は、議論や証明はそもそも信仰者の神の存在に対する確信の源泉となっているわけではないということである。信仰者は神の存在証明を学び、その議論に説得されて信仰を持つに至ったわけではない。何かの証明に説得されて神が世界を創造されたという命題を受け入れるようになったわけでもない。第二に、これも第一の点と対応しているが、信仰が合理的に正当化されるために議論が必要とされることはなく、信仰者は神が世界を創造したことについて議論なしに、まったくその認識論的権利の範疇で、反駁されることなく認識論的にも正当に信仰に生きている(Plantinga, 1983,

65)。プランティンガも、信仰者は議論に基いて神についての知識に到達するわけではないこと、聖書はつねに神の存在を前提としてそこから出発しているのであって、信仰者も同様であること、神への信仰は自己の存在や外的世界の存在を人が日常生活において前提しているのと同じく、存在証明や議論を媒介することなく直接的に信じているのと似ていることを、バウインクと共有しているのである(Plantinga, 1983, 65)。

プランティンガはカルヴァン(John Calvin)、バウインク、カイパー(Abraham Kuyper)、バルト(Karl Barth)といった改革派の神学的伝統の中から把握された「無基礎づけ主義」(nonfoundationalism)をキリスト教哲学の認識論として現代の文脈において復興させているわけである。もちろんこれは理性を犠牲にしてでも信仰の谷底に飛び降りるような「信仰主義」(fideism)とは区別される。キリスト教信仰は理性を犠牲にするのではない。そうではなくキリスト教信仰において、信仰の光を受けた理性は新たに躍動し始めるのである(Plantinga, 1983: 87-91)。罪により覆われ、隠されていた被造世界に組みこまれている神の指紋が信仰的理性によって見え始める。それゆえにキリスト教学術共同体も成立し得るのであり、キリスト教学術論を論じることも可能となるのである。

このことは言い換えれば、これも先のバウインクと同じくプランティンガにおいても、信仰が聖霊によってもたらされる神の可能性であることを指し示している。新約聖書においてパウロが回心を経験し、目からうろこのようなものが落ち、神の事柄が理解できるようになったのと同じく、聖霊の内的証示は人間の理性を内側から照らし、その機能を刷新する。人間理性が聖霊の内的照明を受けて新しく機能し始める。理性が審判の座について信仰の合理性について判定・決済するのではなく、信仰に裏打ちされた神学的理性がこの世界を信仰において理解把握することを通して神をほめたたえる頌榮的理性となる。「内的認識原理」である聖霊の照明が、人間の理性に働きかけて、同じ神のロゴスに淵源するこの被造世界(外的認識原理)を神の相の下に理解する道を打ち拓く。「聖言うち披くれば光を放ちて、愚かなる者を慧から

しむ」(119:130文語訳)。

V 復権のための神学的資源③—非弁証論的神学

これまでキリスト教教義学の体系的叙述の復権を図るため、19世紀のオランダ新カルヴィニズムと20世紀の改革派認識論という神学的資源を探究してきた。ポストモダンと呼ばれる時代にあってもなお18世紀啓蒙主義の時代から続く実証主義や基礎づけ主義が要求する普遍的基準としての客観的証拠による真理性立証の圧力との対論を試みてきた。こうした啓蒙主義的実証主義の圧力の残滓がある一方で、ポストモダンのこの時代にあっては真理の相対化と断片化も顕著である。誰に対しても、どこにおいても成立する普遍的真理主張というものは許容されず、真理は当該の共同体における言語や文化に依存するものであり、それを他者や他のコミュニティーに押し付けることは強圧的植民地主義と受け止められかねない。

これまで論じてきたような信仰の「直接的確信」(バヴァインク)や「無基礎づけ主義」(プランティンガ)に基いて、キリスト教信仰の真理主張をキリスト教教義学として体系的に論じようとする試みも、ポストモダンの多元的社会のなかには他の並列的に存在する多元的主張の中の一つと一般には見なされるであろう。この意味で現代は、かつての中世ヨーロッパや18世紀アメリカにおいて存在していたような「キリスト教的有機体社会」(コルプス・クリスチアーヌム)と呼ばれる、キリスト教信仰の真理主張が広く社会全体に共有されていた時代とはまったく異なる。キリスト教が社会的ヘゲモニーを掌握していた時代には、現実全体を対象とするキリスト教神学の体系的叙述が広く受け入れられる素地があったであろう。しかしポストモダンの現代にあっては、それはかなわない。

とはいえ日本社会にあっては、このことは取り立てて新奇な事柄ではない。欧米のキリスト教神学が多元主義の挑戦を受けていると言っても、日本のキリスト教会も神学も、そもそも多元社会の中をその初めから歩んできたのである。大木英夫が指摘しているように、欧米の到達点である多元社会は、そもそも日本社会にとっては出発点であった(大木、1993:1)。そもそも日本社会に

あってキリスト教が社会的ヘゲモニーを握ったことはなかったし、ほぼ他の選択肢が考えられないような圧倒的な仕方で社会構成的なストーリーの構成主体となったこともなかった。欧米においてキリスト教が社会的地位を失い自信を喪失している時も、日本のキリスト教は初めから続いていた多元社会の中での小集団(ghetto)としての伝道の闘いを闘っていたのである。そうであるとすれば、日本のキリスト教と神学は、今さらながらポストモダニズムの脅威を恐れることなく、これまで同様、いやこれまで以上に、福音の宣べ伝えに邁進するべきである。

この点に関連して、体系的キリスト教教義学の復権のための第三の資源は、ウィリアム・プレイチャー(William C. Placher)が主張する「非弁証論的神学」(Unapologetic Theology)である。プレイチャーは現代アメリカの神学的地図を俯瞰して、ポストモダニズムの多元的社会に対する神学的態度と姿勢に大別して二つの傾向を特定する。一つは「改訂派」(revisionist)と呼ばれるグループであり、キリスト教のあり方を多元的世界の現実に合わせて改変しアップデートを図ろうとするものである。冒頭で論じたプロセス神学やカウフマンの新カント派の神学、神の名や正典理解の改変を主張する一部のフェミニスト神学などはこうした傾向に属するであろう。もう一つの傾向は「ポストリベラル」(postliberal)の神学と呼ばれるもので、ジョージ・リンドベック(George Lindbeck)やスタンリー・ハワーワス(Stanley Hauwerwas)らによって代表される立場である。ポストモダンの現実の中にあっても不用意な譲歩をすることなく、福音の鮮明化と「美德の共同体」(ハワーワス)としての教会形成に注力する立場である。

プレイチャーはいずれの立場に対しても理解を示しつつ、現代アメリカのアカデミアにおいてはより差し迫った危機として、ポストモダニズムの時代思潮に迎合してキリスト教と神学がその福音の本質的な面において妥協をしてしまう危険の方が大きいと考える。それゆえにポストリベラルの立場に近づき、より鮮明な福音の宣べ伝えと教会共同体形成の活性化に賛意を示す。しかし同時にプレイチャーは、ポストリベラルの立場が往々にして社会的に隔離された区画に退避してパブリッ

クな場を忌避し、対話に閉ざされた社会的ゲッターへの閉じこもりに至りはしないかという危惧も持っている。

そこでプレイチャーが提案するのが「非弁証論的神学」である。それは言い換えるなら自己の信仰と行動について言い訳や他から借りて来た理由づけをすることなく、キリスト教信仰の内的確信に立って行動しつつも、この多元社会にあって自分とは異なる立場との対話にも開かれている立場である。キリスト教の信仰内容について周辺社会の圧迫によって妥協をすることなく、それでいて社会的に孤立することもせず、信仰的アイデンティティーを保ちつつ、公論的世界での対話の担い手であり続ける道である。

そのような真実の対話は、真正な多元主義へのコミットメントと共に、修正主義とポストリベラルの神学がそれぞれ重大に受け止めていることの両方に資することができる。この立場は様々な文脈における非キリスト者との真剣なやりとりを志向しつつ、対話においてキリスト教特有の立場を維持する。一方では哲学的基礎づけ主義の誤謬を避け、他方ではラディカルな相対主義も退ける。現代の多元主義を受け入れ、それゆえに非キリスト教の立場も無視できないことを知っているが、啓蒙主義の諸前提があらゆる合理性を規定するかのような立場は受け入れられないことも知っているのである (Placher, 1989: 168)。

ポストリベラルの神学的立場に依拠しキリスト教のアイデンティティーを鮮明にしつつ、その真理主張を維持するために社会的閉鎖空間へと撤退することもなく公論的空間で対話と協調行動に開かれている姿勢に、プレイチャーは現代世界におけるキリスト教神学の取るべき道を見出すのである。

アメリカ思想史、キリスト教史、大学史の専門家であるジョージ・マーズデン (George Marsden) は主著となる『アメリカ大学の魂』(The Soul of the American University, 1995) に先立つ『アカデミーの世俗化』(The Secularization of the Academy) において、今やサブカルチャー化しているアメリカ

のアカデミアにおけるキリスト教も、なおキリスト教アイデンティティーを明確にした教育研究を推進する闘いの意義を強調する。

そうした努力は少なくとも一時的に、学術的名声をある程度犠牲にすることも求めることになり、それゆえより広範な文化に対して行使できる影響力が削がれることにもなるであろう。それでもなお、教会が高等教育における働きをしっかりと行うならば、知的・霊的・道徳的に敬意を勝ち取る諸共同体をきつと生み出すことになるだろう。より広範な文化においては広く好意を得ることはないかもしれない。しかし当該の文化に気に入られるようなことは、そもそも福音の約束するところではこれまでも一度もなかったのだ。おそらく、私が描き出した歴史的展開をふまえるならば、ポストモダンの時代のキリスト者は自分たちが不人気のセクト(分派的少数派)の一部となっていることを認識すべき時に来ているのだ (Marsden, 1992: 41)。

このアメリカのキリスト教アカデミアの到達した自己認識は、日本のキリスト教高等教育のそもそもの出発点であったことになる。

そこで多元社会の中における福音の闡明の闘いを闘ってきた日本のキリスト教アカデミアの結論もしかし、マーズデンの主張と一致するところとなるであろう。すなわち、このポストモダニズムの多元主義社会があらゆる立場を許容し、その主張と知的探究を認めようとするならば、その中に現実全体について、体系的・組織的な仕方で真理主張を行うキリスト教教義学の立場と存在も、認められて然るべきであるということである。本当にこのポストモダンの多元社会が公正公平で一貫しているならば、キリスト教教義学および組織神学的体系叙述に対しても学術的・宗教的市民権が認められるべきである。「我々の多元主義はもっと一貫して包括的であろうとすべきであり、そこで受容されるべきは伝統的なキリスト教の立場をさえも含むべきなのである」(Marsden, 1992: 38)。いわば信仰的確信と真理主張も含めたあらゆる立場の議論と対話を保証する公論的空間が存在し、それぞれの組織や団体がそれぞれの確信に立って

伝道の自由競争（宗教的レッセフェール）を平和裡に闘うことのできる社会体制が保証されていることが現代における成熟した社会のメルクマール（目印）となるのである（大木、1993: 3-4）。

VI ポストモダニズムにおける教義学復権に向けて

ポストモダニズムの時代における組織的神学体系の復権に向けて考察を行ってきた。第2章ではポストモダンの時代に対応して神学が自己の神論において重大な修正を行うほどの対応を試みた例を考察した。しかしそのような方法論を志向するのではなく、体系的真理主張の根拠を神の自己啓示に据え、他の合理性基準による基礎づけ主義の土俵に上がらない方法論として、第3章でオランダ新カルヴィニズム、第4章で改革派認識論、第5章で非弁証論的神学という神学的資源を導入した。

これらの神学的資源が指し示すのは、ポストモダンと呼ばれる時代にあっても、組織的体系的真理主張と体系的神学の存在は成立し得るということである。そうした立場が社会的に大きな影響力を持つかどうかは別としても、多元社会の中でその存在が認められるべきことは確かである。キリスト教が自らの神学的アイデンティティーを更新して時代に対するアップデートを図るのではなく、体系的真理主張としてのキリスト教教義学が、ポストモダンの時代にあっても成立するという根拠を明かにすることこそが、現代キリスト教神学のプロレゴメナの使命となる。

たとえこのことが欧米においては伝統的キリスト教の社会的下野を意味することになるとしても、多元的社会の中で他の信仰的確信との間で平和裡に伝道の闘いを闘う社会体制が保証されていれば、そこでキリスト教は独自のコミュニティ形成としてキリスト教会の形成とキリスト教学校の育成に邁進することができる。ポストモダニズムを恐れることなく、与えられている馳せ場を走ることが日本のキリスト教の進むべき道である。このプロレゴメナを経て、キリスト教教義学はようやくキリスト教会の教義学における位置と役割を啓示論との関連で語り出す出発点に立つことになる。本稿は入口に立つための入口、その出発点に立つための前提状況の確認である。

なお「無基礎づけ主義」はいわゆる自然神学を、

人間理性や異教世界との接点を探ることにより自身の存立根拠を結果的に見失わせてしまう営為として批判する傾向が強い。しかしこと日本社会にあっては、真理主張の根拠づけという点においては「非弁証論的」神学であるべきであっても、他の信仰的確信や異教世界に対して、まずはキリスト教会の角口に立つための先備えとなる（propadeutic）役割としてのキリスト教弁証学の役割は重要なものとして存していることは確認しておきたい。これについては稿を改めて論じなければならない。

〈参考文献〉

- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Volume 1: Prolegomena. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Burnham, Frederic B. *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World*. Oregon: Wipf and Stock, 2006.
- Hartshorne, Charles. *Reality as Social Process*. Studies in Metaphysics and Religion. New York; Hafner, 1971.
- Kaufman, Gordon D. *An Essay on Theological Method*. AAR Reflection and Theory in the Study of Religion Series. Third Edition. Atlanta: Scholar's Press, 1995.
- LaCugna, Catherine Mowry. *God For Us: The Trinity and Christian Life*. New York: Harpercollins, 1992.
- Livingston, James C., Francis Schüssler Fiorenza, et al. *Modern Christian thought: The Twentieth Century*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Marsden, George M. *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Marsden, George M. and Bradley J. Longfield, eds. *The Secularization of the Academy*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*:

The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 15200 to ca. 1725. Volume 1: Prolegomena to Theology. Grand Rapids: Baker Academic, 1987.

大木英夫「キリスト教の普遍妥当性」『神学』55号 1993, 1-27.

Placher, William C. *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation.* Louisville: Westminster John Knox Press, 1989.

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief.* New York: Oxford University Press, 2000.

Plantinga, Alvin and Nicholas Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

