

## 契約の教義学序説

### －ポストモダニズムの時代におけるスコラ主義の復権－

#### Prolegomena to the Christian Dogmatics of Covenant Resoring the Reformed Scholasticism in the Age of Postmodernism

矢澤 励太

#### 要旨

普遍的真理の存在を認めず、断片化したそれぞれの文化圏や言語コミュニティー内の真理契機が多様化して並存的に存在している状況が、ポストモダンの世界理解である。しかしその中でキリスト教会のような普遍的真理主張を掲げる神の契約共同体の存在も求められてしかるべきである。「神の永遠における意志決定」に基く「贖いの契約」を基礎として、契約の教義学はポストモダンの時代においてプロテスタント・スコラ主義の復興を図る。

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

#### I はじめに一なぜ教会論から始めるのか

本稿において契約の教義学を教会論から始めた。これは一般的な組織神学における教義学的叙述の順序とは異なる。一般的に教義学は啓示論を扱うプロレゴメナから入り、神論、創造論、人間論 (罪論)、キリスト論、聖霊論 (救済論)、教会論、終末論と続く。神はどこでどのように認識理解されるのかという導入的議論において教義学の意味と目的、学としての位置づけ、啓示論、聖書論、伝統論を扱う議論を経た上で、事柄の順序において父なる神の本質と属性、その御業としての創造、人間の墮罪と御子イエス・キリストの人格と業における救済、聖霊の派遣と教会の建設、その先にある歴史の希望たる御国の到来が語られる。こうした教義学の一般的な叙述の順序は事柄の順序としてもっともであり、何より聖書の大きなナラティブの枠組み、グランドストーリーにも即している。

しかしながら、本稿において筆者が試みてみた

いのは、日本においてキリスト教教義学の叙述を行うにあたり、一人の信仰者が生まれていく経過をたどりつつ教義学を展開することである。日本社会においてはキリスト者の家庭に生まれ、幼児洗礼を受けて幼い時から教会生活を重ねてきた者を除いて多くの場合は、長じて何らかのきっかけで教会の礼拝に出席するようになり、イエス・キリストと出会い、信仰者となっていく。つまり当然のことではあるが、イエス・キリストとの出会いにあたり、まずキリスト教会との出会いがあるわけである<sup>1</sup>。キリスト教会の礼拝に出席するようになり、初めて聖書というものを開き、讚美歌なるものを歌い、神へ呼びかけつつ祈ることを知るようになり、現代では珍しくなったくらいにまとまった長さの説教と呼ばれる、その日の聖書箇所の説き明かしに耳を傾ける。やがて見よう見まねで会衆と一緒に口を動かしていた三要文と呼ばれる「主の祈り」、「十戒」、「使徒信条」に心から「アーメン」と言えるようになり、三位一体の神への信仰を与えられ、洗礼を受け、主の食卓 (聖餐) を囲むようになる。

こうして日本において一人の信仰者が生まれて

---

YAZAWA, Reita

北陸学院大学 健康科学部 栄養学科  
キリスト教人間論

いく経過に沿ってキリスト教教義学が構想された場合、どのような経路をたどるのか、その信仰経験に即して教義学を構想した場合、それはどのような姿をとるのかというのが本稿の掲げる問いである。

この問いは言い換えるならば、人間の信仰認識の道はつねに「経綸的三位一体」から「内在的三位一体」への道をたどるということである。「経綸的三位一体」は神の世界関与であり、この世界における神の御業において現れる三位一体の神である。これに対して「内在的三位一体」は対世界関係とは区別されたご自身における神である。世界のあるなしに関わらず、神が神である限り変わることはないご自身においてある神である。人間の信仰認識はいきなり内在的三位一体における神について知ることはできない。内在的三位一体の神は神秘であり、神の意志的自己開示を経ずして、人間が直接的に神を認識することは不可能なことである。しかしもし人間が神について信仰的認識を得ることができるとするならば、それは神の意志的自己開示、すなわち啓示を通してということになる。この啓示が生起するのがこの世界であり、業と行為における三位一体の神、経綸的三位一体における啓示なのである。

こうして経綸的三位一体を通して内在的三位一体について知り、人は「信仰者」となり、さらには「神学する者」となっていく。通常、キリスト教教義学はこうして「神学する者」となった者が、本来ご自身における神がどのようなお方であり、どのような世界経綸の計画をもって創造から始まる世界関与を開始していくのかを語っていく。しかしもし日本において端的に現れ出ているように、一人の人間がキリスト教会とまず出会い、教会においてささげられる礼拝を場としてイエス・キリストと出会い、聖霊の御業を通じて信仰を与えられ、父なる神の名を呼び、祈り、讃美し、信仰者として生き始めるようになるという信仰的認識の順序と深まりにおいて、キリスト教教義学を叙述してみるならばどのようなことになるであろうか。本稿で試みるのはそのような教義学の叙述である。それゆえにこの教義学は日本において人が神と出会い、神を知るようになる場であるキリスト教会を起点とする教会論からその叙述を始めることに

なる。

## Ⅱ 契約共同体としてのキリスト教会との出会い

伝統的にはキリスト教教義学の啓示論は聖書論を中心に展開されてきた。宗教改革が生み出した信仰告白においても、場合によっては66巻の書名を列挙してプロテスタント教会の正典範囲を確定したうえで、聖書論を啓示論の冒頭で展開することが一般的である（「フランス信条」、「ベルギー信条」、「第二スイス信条」、「ウエストミンスター信仰告白」、「第二ロンドン信仰告白」等）<sup>2</sup>。しかしながら、日本において人はいきなり聖書と出会うわけではない。人はいわばまずキリスト教会と出会う。それまでの日本社会における日常生活からかけ離れた異質な時間と空間に、キリスト教会という場を通して出会うのである（芳賀、2008、26）。

それはまた、イエス・キリストにある「契約共同体」という共同体との出会いである。イエス・キリストに結ばれた「神の民」というコミュニティとの出会いである。聖書もまた、文脈から切り離された状態で読まれるのではなく、「キリスト教会という契約共同体においてささげられる礼拝」の中で朗読され、聴かれ、説き明かされ、聖霊の働きを通して理解される。こうしてイエス・キリストとの出会いが起り、父なる神の御心を知り、三位一体の神と出会う。この三位一体の神の世界経綸を、人は礼拝において説き明かされる神の言葉を通じて知るようになる。神がどのようなお方であるのかを知り、「内在的三位一体」と呼ばれるご自身における神を、神の自己啓示を通じて知るようになる。

すべてが整序された上で、プロレゴメナとしての聖書論から神論、創造論、人間論、キリスト論へと進んでいくのではなく、人がキリスト教会と出会い、礼拝に出席するようになり、この契約共同体において聖書を読むようになり、キリストと出会い、三位一体の神の歴史における経綸から遡及してご自身における神を知るようになる、この信仰的認識の理解と深まりを跡付ける仕方で、神の契約のナラティブを描き出すことが「契約の教義学」の構想である。

三位一体の神を証しするキリスト教教義学は、

どの部門や項目を取り上げても、その部分に全体が現れ出るものであり、各々の部分は三位一体の神という全体との連関において展開されなくてはならない。その意味で、必ず神論から教義学的叙述が開始されなければならないというわけでもないであろう。もちろんどこから教義学の叙述が開始されるかということは、そこにその教義学の基本構想が現れ出る意味で、きわめて重要である。しかしまた17世紀以来、プロレゴメナにおいて学としての神学の位置づけや方法論、19世紀以降は神の認識可能性や啓示論を扱い、聖書論や伝統論を論じた上で、いよいよ神論から創造論へと教義学の各論に進んでいくという基本構造は多くの場合踏襲されてきたといつてよい。それは事柄の本質的順序からいっても、体系的組織の観点からいっても、至当なことであった。

しかしその上で、日本におけるキリスト教教義学の試みとして、キリスト教会における礼拝から叙述を開始することもあってよいのではないか、という提言をしたいのである。その理由は二つある。第一は先にも触れたように、日本において信仰者の多くは長じてからキリスト教会と出会い、礼拝に出席するようになり、求道の歩みを重ねたのちに信仰を与えられ、洗礼を受けて教会に加わるという道をたどっているということである。この信仰者の信仰体験に沿って、その信仰体験が経験へと広げられ深められ、神学経験となっていくプロセスに沿って教義学を展開するならば、より日本における教義学の展開としてふさわしいものとなるのではないかと考えるからである。

第二の理由は、「神学の危機」といってもよい現今の状況に一石を投じることである。近年のキリスト教神学は世界的に見ても勢いを失ってきているように見受けられる。筆者が学んできたコンテキストはアメリカの教会とキリスト教であるが、そこでたびたび見られるのが「内在的三位一体」論に関する戯画化（カリカチュア）された理解と不信感である。チャールズ・ハートショーン（Charles Hartshorne）らに代表される「プロセス神学」やキャサリン・ラクーニャ（Catherine Maurey LaCugna）の『我々のための神』（God For Us）に代表される神学の論調は、伝統的神学における「内在的三位一体」に対する懐疑ないし否定からス

タートしている。いわく、内在的三位一体論は抽象的であり、分かりにくく、この世界や信仰者の日常生活から切り離された神理解である、と（Hartshorne, 1948, 20; LaCugna, 1992, 41-43）。こうした問いは戦争や自然災害、環境破壊といったグローバルな危機状況や個々人の人生の危機にあたり、神の世界関与に疑念を持ち始めた神義論的問いにも後押しされている。

結果としてこうした神学傾向は、「内在的三位一体」と「経綸的三位一体」との区別と連関とを喪失し、神を経綸的三位一体と同一視することで、実質的に神を「世界プロセス」と同一化してしまっている。神の主権性は著しく損なわれ、プロセス神学においては神も世界の推移と未来を完全には掌握していないことになる。人間とともに、手探りで歴史を進む神になってしまっている。それは聖書が証しする神ではない。現代世界の哲学的理解と折合いをつけさせるために極度に矮小化された神である。内在的三位一体を見失い、経綸的三位一体のみを強調する神学は、神を矮小化することで神義論的問いを回避する、人間には把握しきれない神の神秘に耐えきれない神学であり、世界と人間に神を引き寄せすぎた神学である。

本稿が提示しようとしている教義学は、経綸的三位一体から始まった神学も、神の自己啓示と聖霊の導きにより、信仰的・神学的認識の広がりや深まりにおいて内在的三位一体の認識に進んでいくことができるし、またそうであるべきことを示そうとしている。経綸的三位一体のみの神理解にとどまる神学は、神を世界化し、汎神論ないし汎在神論的傾向を強め、神と世界の実質的同一化に傾斜していくであろう。それは神の矮小化であり、神学の後退でしかないのではないか。経綸的三位一体から始まっても、そこにのみ留まり続けるのではなくて、内在的三位一体、ご自身における神へと神学的認識が進む道があるのであり、それが本来的な神学の道筋であることを示すことが本稿における意図の一つである。

### Ⅲ 方法論—プロテスタント正統主義の復興

本稿におけるキリスト教教義学の叙述において目指していることは、17世紀に隆盛をみたプロテスタント正統主義（プロテスタント・スコラ主義）



の復興である。この分野の研究が進展していなかった時代には、正統主義は16世紀宗教改革期のみずみずしい神学的息吹と情熱が、緻密な論理の積み重ねを通して、冷たく無味乾燥で抽象的な体系へと化石化していったといった印象批評がまかり通っていた。しかしながら、こうした正統主義に対する批判は近年の研究によって大きく修正されつつある。

リチャード・ムラー (Richard A. Muller) の先駆的研究が明らかにしてきたように、プロテスタント正統主義は宗教改革が発見した教理的要点をさらに体系化し、ローマ・カトリック教会とは明確に区別される教会として体制を整え、異端との論争にも耐えうる仕方で自己形成を図った神学的運動の軌跡なのである。宗教改革運動が一過性の運動に終わらず、歴史の風雪にも耐えうる、神学的にも支えられた教会勢力となっていくために、次世代への教育が行われ、学問的検討が行われ、大学における教育研究に堪え得る学的体系化が図られた。それこそがプロテスタント正統主義であったのである (Muller, 2006, 33-37)。

プロテスタント正統主義は宗教改革という教会運動の中から生まれたという意味で、教会から生まれた神学である。その意味で「教会なくして神学なし」である。しかしまた神学の組織体系化を通じて、プロテスタント教会は歴史に堪える制度的基盤を整えてもきた。その意味で「神学なくして教会なし」と言い得る面もあるだろう (近藤、2021, 47)。「教会なくして神学なし」が先行し、基盤となるが、いざ教会が生まれたならば、歴史的世界の中でキリスト教会がキリスト教会であり続けるためには、信仰と聖霊の教導に支えられた教会の自己吟味である神学的営為が不可欠となる。そこに「神学なくして教会なし」と言い得る余地が生まれる。こうして教会と神学はその「形式」においては相補的關係となる。同時にその「内実」においては、神学はつねに「教会に仕える学」であり続ける。キリスト教「神学」はキリスト「教会」に仕える僕である。キリスト教会が存在しないのに、キリスト教神学のみが自律的に存在しているという事態はあり得ない。学問的神学がキリスト教会とその礼拝・伝道に無関心になり、大学の自律的学問部門として機能し始めるならば、そ

れは少なくともキリスト教神学の本来的な姿ではない。その時、神学はその営為の基準を喪失したまま、その時代の興味関心や流行に流され、本来求められている任務とアイデンティティーを見失う危機に瀕するであろう。プロテスタント正統主義の神学は、大学における体系化と学的討論を通じての自己形成の道を進んだが、そこにはつねに生れ出た宗教改革のうねりの中で、プロテスタント教会の胎動にいかにかに神学的に仕えていくかという課題意識があった。この課題意識こそ、今日何よりも継承されるべきである。

もちろん、現代において単にプロテスタント正統主義の方法論を教義学的叙述として復帰させればよいというわけではない。キリスト教神学の観点からみた現代の危機と困難を以下に三点挙げる。第一は、普遍的真理主張が許容されないポストモダンの時代思潮が、キリスト教神学そのものの弱体化に影響を与えている点である。16世紀後期から18世紀に展開したプロテスタント正統主義はその後、近代の歴史主義の興隆や、哲学におけるアリストテレス (Aristotle) 主義やペトルス・ラムス (Petrus Ramus) の論理学の衰退、世俗化の進展、いわゆるポストモダニズムと呼ばれる世界的思潮とダイバーシティー (多様性) そのものの絶対視の中で進行する真理の相対化、社会における教会の勢力の衰退と発言力発信力の停滞に影響を受ける仕方で衰退していった。

第二に、キリスト教神学の中においても特に、キリスト教教義学そのものが危機に直面しているといってもよい。教義学的著作、特に体系的に全体を提示する組織神学的著作の出版が少なくなっている。新正統主義とも呼ばれたカール・バルトの長大な『教会教義学』執筆の後、世界をリードする神学的巨匠ともみなされたヴォルフハルト・パネンベルク (Wolfhart Pannenberg) やユルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann) といった神学者の後、大きな神学的潮流をリードするような後継的存在を世界は失っている。

もちろん皆無というわけではない。マイケル・ホートン (Michael Horton) の契約神学的教義学やヨエル・ビーキー (Joel R. Beeke) によるピューリタン神学の教義学的復興の試みは注目に値するものであり、本書もそこから多くを学び取りつつ、

日本における展開を試みることを願っている。

しかしながらこうした例外的営為を除けば、多くの場合、教義学の衰退に比して主流になっているのは歴史的研究の分野である。ジェームズ・リビングストン (James Livingston) の研究は18世紀以降の神学的潮流を神学者別に歴史的に概観したものであるし (Livingston, 2006)、ムラーのプロテスタント正統主義の研究は、実際にはあまり精読されてこなかった第一次文献を精査し、戯画化されていない実際のプロテスタント正統主義の神学を描き出した意味で画期的なものである。しかしこれらも皆、歴史研究ないし神学思想史研究として行われてきたものであり、これらを前提・基盤として、今日のキリスト教神学、なかんずく教義学をいかに体系的に構築・展開していくのかという課題に取り組む研究は意外と限られているのが現状である。特定の時代のキリスト教教義学がいかなるものであったのかを歴史的・神学思想史研究によって明らかにするのみでなく、今の時代においてキリスト教教義学のあり方を考え、実践することが、現代の教会に仕える組織神学の不可欠な務めとなる。歴史神学のみならず、その研究成果を踏まえつつ、時に構成的神学 (constructive theology) とも呼ばれる組織神学的取り組みが求められている。神学はつねにその時代の課題に対峙しつつ、新しく表現され直されなければならないからである。

第三に、18世紀以来の「実証主義」(evidentialism) と呼ばれる思潮が実証可能な証拠の提示による主張の根拠づけを求め、この「基礎づけ主義」(foundationalism) の基準に達していないとみなすものの真理主張が拒否されてきたり、懐疑的に見なされたりしてきた経緯がある。実証主義的考え方の背景には、現象界において経験可能な事態を超え出る神や霊魂、自由といった「物自体」は経験したり証明したりすることはできず、秩序と意味のある経験世界を成立させるために要請されるのみである、というカント主義哲学の影響もあると思われる。近代の実証主義はさらにそこから進んで、実証できない神はもはや要請する必然性もないとみなしているかもしれない。そのような潮流の中で、キリスト教神学も一部において真理主張における後退を余儀なくされ、先に触れたよう

な神と世界過程が同一化したようなプロセス神学やラクーニャの経綸的三位一体に収斂された神理解などが登場してきた。さらにはカント主義を神学的に徹底させようとするゴードン・カウフマン (Gordon Kaufmann) に至っては、神学は人間の「創造的構築物」(imaginative construct) であるとされ、体系的な真理主張は不可能とされている (Kaufman, 1995)。

#### IV ポストモダンの時代における神学状況

以上に述べたような思想傾向に影響を受けた現代において、何事もなかったかのように正統主義の復興を論じることはできないであろう。改めてプロテスタント正統主義に基づくキリスト教教義学を試みるにあたり、これらの思想背景に検討を加えておきたい。

「実証主義」や「基礎づけ主義」が先鋭化された形で現れてきたのは18世紀啓蒙主義以降の近代であると考えられる。「実証主義」とは、ある主張は具体的な証拠によって実際に証明されなくてはならないという考え方であり、「基礎づけ主義」とは「実証主義」のように、ある主張は別の自明な真理によって基礎づけられ、下支えされることによって初めてその主張の真理性が受け入れられるという考え方である。「基礎づけ主義」は「実証主義」の背景にある考え方であるといってもよい。ある真理主張が別の証拠や自明の真理という基礎 (foundation) によって下支えされることによって、初めてその真理性が受け入れ可能なものになるという思考原理が、近代においてキリスト教の真理主張に影を落とすことになってきた。

アーヴィン・プランティンガ (Alvin Plantinga) はこの認識論的哲学からのキリスト教信仰批判に対して、最も包括的な対論を行っている、現代を代表するキリスト教哲学者である。その主著が『保証されたキリスト教信仰』(Warranted Christian Belief, 1993) である。「保証」(warrant) というのは当該の価値判断が合理的・理性的であり、十分信用するに足りるということを受け合う根拠のことである。たとえば商品の購入時についてくる保証 (warranty) も同じ用語であるが、これはその商品を安全に目的に即した用途で使用したり楽しんだりできることを一定期間は確実に請けあ

ということの意味するわけである。そうした信仰内容の确实性を保証する外的証拠が欠如しているならば、それは理性的・合理的判断に照らして安心して受容することができない、というのが「基礎づけ主義」の立場ということになる。これに対してプランティンガは自身の提唱する「非基礎づけ主義」(nonfoundationalism)について次のように言う。

「このモデルによれば、信仰者はその信仰内容をそのものが基礎となる仕方で受け入れることを『正当化』(justified)されるし、そうすることは(対内的にも対外的にも)『理性的』(rational)なことである。さらには、信仰はそのように基礎的な仕方で受容される時、保証、確実な知とするに十分な保証を持ち得るのである。『保証』を持ち得る。私のキリスト教信仰は保証、知へと結びつくに十分な保証を持ち得る。たとえ聖書記者や彼らが教えている内容についての信頼性について知らなかったり、歴史的に十分な立証をなし得なかったりしても、である。福音の中心的な真理について、それが受け入れられるための保証としての十分な歴史的立証を私は『必要』としない。イエス・キリストの復活について、イエスが神の御子であることについて、イエスの受苦と死が、私たちが神との正しい関係を回復することができる贖罪的犠牲となるというキリスト教の主張について、私は歴史的であれ他の何であれ、十分な議論を見つけることができなくてはならないという必要性はない。このモデルにおいては、キリスト教信仰の保証として、私や他のだれかがこうした歴史的情報を保持していることは要求されない。保証はそうした問いからは自由なところに浮遊している。歴史的調査といった信仰『以外』の何らかの判断材料によってキリスト教信仰が立証されたり証明されたりする必要性はないのである」。(Plantinga, 2000, 259)

プランティンガによれば、キリスト教信仰はそれ自身の真理主張のために、歴史学その他、それ自身以外からの基礎づけによる立証を必要とはして

いない。

それは言い換えるならば、キリスト教信仰は認識論的に「自己認証」(self-authenticating)的真理の受容であることを意味する。それはちょうど今朝自分が食事で何を摂ったのかについての「明確な記憶」や数字の「一」と「一」とを足し合わせれば「二」となるといった「算数の初歩的な真理」とも、認識論的に同列の事柄である(Plantinga, 2000, 264)。こうした真理は、それが確かにそうであることを「確証」するために、他の資源からの何らの証拠も必要としないということになる。

このことはさらに言い換えるならば、信仰の事柄は「聖霊なる神」の御業であるということである。「私たちには、神は霊を通してこのことを啓示してくださったのです」、「霊によって霊のことを説明するのです」(コリント一2:10, 13)。信仰者の内に信仰を生じさせ、その真理性を確証させる働きそのものが、聖霊の働きなのである。聖霊は霊なる神ご自身であるから、神ご自身が人間に信仰を与え、霊的な目を開かせ、起きている出来事の意味の真相を明らかにされる。そこに信仰的な事態の把握が生起する。

プランティンガの議論は基本的に、信仰による真理認識は「この世界が存在している」ことや「他者が目の前に存在している」こと、あるいは「今朝自分が体験した出来事の記憶」と同じように、証明を必要としない直接的で確実な真理認識である、ということである。18世紀の「基礎づけ主義」から20世紀のポストモダニズムに至るまでの真理探究を巡る問題史を俯瞰した上で、本稿においてもプランティンガの「非基礎づけ主義」の立場を採っている。

その上で、なお補足的にしかし重要な予備的考察を三点、以下に追記したい。それらは第一に「非基礎づけ主義」と歴史学的認識との関係性について、第二は「非基礎づけ主義」と「キリスト教弁証学」の位置づけとの関係性について、そして第三はプランティンガの主張の背景にも認められる改革派の神学認識の伝統、特にオランダの改革派神学者ヘルマン・バヴィンクの基礎神学理解についてである。以下、これらについて順に論じていきたい。

第一は、この「非基礎づけ主義」の立場は、信



仰の成立にあたっての歴史学的媒介の契機を否定するものではないということである。バルトの「原歴史」やティリッヒの「存在論的神学」、ブルトマンの「実存論的神学」といった現代神学の多くは、近代神学が提起した歴史学のもたらす不可知論を何らかの仕方で回避しようとする「非歴史主義」の傾向を帯びている。プランティンガの「非基礎づけ主義」も、信仰の生起にあたり歴史学的弁証を必要としないという意味で、バルトやティリッヒらと同じような「非歴史的神学」もしくは「歴史学的認識回避の神学」につながっていく可能性がないか、検討を必要とする。

プランティンガの「非基礎づけ主義」の要諦は、キリスト教信仰を基礎づけるのは啓示であり、神ご自身であるということであろう。キリスト教信仰を基礎づけているのはキリスト教信仰それ自身であり、それを与えている神ご自身であり、キリストの霊であり、キリストが御子なる神であることを証しする霊なる神である。「聖書が聖書自身の解釈者である」、「聖書は自己を認証する」(self-authenticating)と言われるのと同様に、キリスト教信仰そのものが自己の解釈者であり、自己認証的認識なのである。

しかしこの「非基礎づけ主義」の信仰認識が成立するにあたり、歴史学的認識は何の役割も果たしていないのであろうか。もしそうだとすれば、この「改革派認識論」(Reformed Epistemology)もまた、20世紀の現代神学の多くがそうしたように、歴史学的認識の回避を図ろうとしているのであろうか。プランティンガは「非基礎づけ主義」が歴史学的認識を含んだ聖書学の歴史学的知見を否定するようなものではなく、ただ「妥当性を持ったキリスト教信仰」(Warranted Christian Belief)の成立根拠として不可欠のものではないということを示しているのだ、という(Plantinga, 1993, 265, note 41)。その場合、信仰の生起する「内的根拠」は聖霊による自己保証であるとしても、信仰の生起を媒介する「外的根拠」として、歴史におけるイエスの存在、その誕生と死、その地上での生涯、人格と言葉と業、十字架と復活の出来事に極まる生についての歴史学的認識に、重大な意味を認めなくてよいのであろうか。

たとえば史的イエスの存在が事実であろうとな

かろうと、「妥当性のあるキリスト教信仰」を主張することができるであろうか。キリスト教が歴史学的宗教であり、啓示は歴史内に生じた歴史学的啓示であるのだから、歴史学的認識とまったく無関係にキリスト教信仰が生起するとは考えられない。歴史上、ナザレのイエスが存在し、その生涯をこの地上で送ったこと、群衆の支持と敵対の中で地上を歩み、ユダヤ教の宗教支配階層と対立し、最後はローマ帝国によって十字架刑に処せられたこと、これらの事柄は歴史的事実として現在の歴史学においても承認できるはずである。イエスの死からの復活や昇天、また数々の奇跡の業について歴史学的に実証したり、その事実性を確認したりすることは不可能であろう。なぜならそれは信仰の認識に属する事柄であるからである。けれども先に述べたナザレのイエスの存在とその歴史上の生涯とそこに降りかかった出来事についてのいわば歴史学的基本情報は、歴史学的データ(所与)として歴史学的に確定できる。一方で信仰的認識は、もちろんこれらのデータでは十分ではなく、これを超えていく認識ではあるが、しかし他方でこれらの基本的歴史学的認識を全面的に無視することはできない。歴史学的認識は聖霊を受けた信仰認識の成立の内的根拠ではないけれども、その成立を媒介する外的根拠として不可欠なのである。このことを軽視すると、キリスト教神学が史実としての歴史的イエスの存在を軽視するグノーシス的傾向を帯びる危険性ははらむことになり、それは用心して警戒されねばならない。近代の基礎づけ主義と対峙する中で、自身がグノーシス主義的歴史的仮現論に陥る陥穽は避けなくてはならない。

エルンスト・トレルチ(Ernst Troeltsch)は論文「神学における歴史的方法と教義的方法について」において、「歴史的方法に小指を与えた者はその手を全部与えなければならぬ」(トレルチ、1986、14)と述べた。このトレルチの歴史主義の徹底性を仮に「徹底的歴史主義」と呼ぶならば、本書の考える信仰と歴史との関係理解は「信仰媒介的歴史主義」とも言えるものである。「史実的」(ヒストリーリッシュ)な歴史的事実確定の検証のみを真理確定の基準としている限り、キリスト教信仰の真理性に到達すること、その真理性を実証することは最終的に不毛な結果に終わらざるを得

ない。キリスト教信仰の真理性とは歴史主義が検証する史実性のみで構成されている真理ではないからである。キリスト教信仰は霊的であり神学的であり、その生起において「歴史媒介的」であることができる。歴史性は信仰成立の内在的基礎づけを与えるわけではないが、その霊的生起において、啓示の歴史的特質として、必然的に「媒介的」に関わっているのである。したがって聖霊の関与がキリスト教信仰の「内在的根拠」であり、自己認証機能であるとするならば、時間を持った歴史的空間とその中で生起する歴史的出来事、なかんずくアブラハムから神の民イスラエルの成立、出エジプトからイスラエル王国の建国、バビロン捕囚からエルサレム帰還、ナザレのイエスの誕生から十字架の死に至る歴史的出来事は、キリスト教信仰の「外的根拠」を構成しているといえる。

第二の論点は、「非基礎づけ主義」と「キリスト教弁証学」の位置づけとの関係である。「非基礎づけ主義」は「なぜキリスト教信仰が個人と社会にとって妥当性を持つのか」という弁証学的問いそのものを放置することになるのであろうか。はたして「非基礎づけ主義」はそもそも「弁証学」の必要性を認めないことになるだろうか。

「非基礎づけ主義」の考え方はキリスト教信仰の妥当性の根拠づけとなる基礎を、キリスト教信仰そのもの以外のどこかから導入してくる必要はないということである。キリスト教信仰そのものに内在して自己認証機能があり、キリスト教信仰そのものが「事柄の本質に即して基礎的」(properly basic) であるということである。このことは教義学的には理性や存在論、歴史学や聖書の無謬性、一般的な宗教経験といったものを土台として、これを基礎としてキリスト教教義学を構想することはしない、またその必要性を認めない、ということの意味する。先述のように歴史学的認識はキリスト教信仰成立の「外的根拠」、信仰の生起を「媒介」するものとして不可欠の位置を占めるものの、内在的に信仰あるいは神学を基礎づけるものではないということである。

このことはしかし、「弁証学」の位置づけや必要性を廃棄するものでは決してない。「弁証学」の目的は教会を取り巻く外の世界との折衝である。契約共同体の外にある思想や価値観との対論であ

り、その中で「なぜ」キリスト教が今日の文明と社会においてもしかるべき位置を持つべきであり、それが周囲の社会や諸思想に対してどのような意味や意義を持つのかを明らかにする役割を担う。それはまた言い換えるならば、なぜキリスト教信仰が成立し得るのかを内在的論理(信仰そのものの筋道)において説明することはしないということである。それは教義学の役割であるからである。弁証学は人間学的に救いを求め、神を求める憧憬にキリスト教信仰が応えるものであることを証し、求められているのは聖書が証しする神であることを指し示す。それは信仰の内在的な叙述ではなく、外縁的・周縁的な説明である。その意味で教義学がキリスト教信仰の「内的根拠」を扱う学であるならば、弁証学は信仰の「外的根拠」となる学である(近藤、2021、93)。キリスト教弁証学は人間学や文化学、歴史学や文明論の視点から今日の日本社会と国際社会、あるいは学術的世界において、キリスト教信仰がどのような位置と役割を持っているのかを明らかにすることを目指している。弁証学は弁証学として、ふさわしい位置と役割を担っている。特に日本社会のような「キリスト教有機体社会」とも言われた、キリスト教信仰やその文化価値を大前提とした社会などかつて存在したことのない場において、キリスト教弁証学の位置と役割は重大である。ここで指摘しようとしていることは、「非基礎づけ主義」をキリスト教教義学の中で位置づけることは、決して弁証学の必要性を無効化するものではないということである。

第三に、20世紀において「非基礎づけ主義」を提唱した「改革派認識論」の学統は、実はポストモダンの時代に対応してまったく新しいことを提唱し始めたわけではなく、ウォルターシュトルフ(Nicholas Walterstorff)やプランティンガらが認めているように、その伝統は改革者カルヴァンや19世紀から20世紀初めにかけて隆盛をみたオランダ新カルヴィニズムの代表的神学者ヘルマン・バヴィンク(Herman Bavinck)らに遡るということである。バヴィンクにとり教義学とは「神がご自身とご自身との関係にあるあらゆる被造物とについて、教会に向けて明らかにされた知識」である(Bavinck, 2003, 1:38)。そしてこれを可能に



するところの信仰の基礎は、人間の学的認識ではなく、神の権威である。「それゆえに信仰は、自己自身の洞察に基づいてではなく、神の権威という土台に基づいて真理を受け入れるのである」(Bavinck, 2003, 1 : 579)。さらに人間が信仰においてこの神の権威を受け入れることが起こるには、聖霊による人間の意志の方向転換が不可欠である。「人間が神の権威を認めるためには、それに先行する意志の変化が起こらなければならない。信じるということは実に知性の行為ではあるが、このことは恵みによって意志が方向転換することを前提としている」(Bavinck, 2003, 1 : 579)。このことはさらに言い換えるならば、啓示の受容としての信仰の成立には、神の霊、聖霊の内的証示、聖霊の照明 (illumination of the Holy Spirit) が不可欠であるということである。「神の啓示の真理を人に内的に確信させることができるのは神の霊のみである」(Bavinck, 2003, 1 : 579-580)。ウォルターシュトルフやプランティンガらによって提唱されている「非基礎づけ主義」はすでにオランダ改革派の神学の中に息づいていたといえる。

あるいはこのような言い方もできるかもしれない。他の諸学においても妥当と認められるようないわゆる「客観的」で「合理的」な基礎による基礎づけがあって初めてある真理主張の妥当性が認められるという前提を取り払ってしまい、いわゆる「合理的客観的」な基礎があるかどうかを問うことをしないならば、あらゆる真理命題は何らかの仕方ですべての基礎づけを持っているとも言える。そのように考えるならば、契約の教義学における真理主張の基礎は次のように表現される。

イエス・キリストの地上における出生と成長、人格と言葉と業、十字架と復活に極まる地上の生涯と、これを独一的頂点とし、そこに至るまでとそこから発出していった神のその民に対する関与の歴史、それが啓示 (特殊啓示) である。イエス・キリストの歴史に極まる、神のその民に対する関与の歴史が、「契約の教義学」の考える啓示とその内容である。この神のその民に対する関与の歴史を貫いているのが「契約」であり、啓示史は契約史である。啓示の歴史は契約の歴史なのである。そしてこの契約の歴史の究極線 (敢えて「線」と言うのはティリッヒ的存在論的神学の考える啓

示の究極点や具体的現実的な歴史と異なるバルトの『原歴史』といったイエス・キリストの地上の生涯に対する「点的理解」と一線を画す意図があるからである)<sup>3</sup>であるイエス・キリストの地上での生涯に、啓示の歴史の決定的で不可逆的な、永遠からの神の真理が開示されたのである。

それゆえにキリスト教神学の「土台」ないし「基礎」について問うのであれば、使徒パウロが告げるように、「イエス・キリストというすでに据えられている土台のほかに、誰も他の土台を据えることはできない」(コリント一 3 : 16)。「非基礎づけ主義」が主張するのは、キリスト教の真理主張の基礎となるのは、どこかそれ自身の内からではなく外部から提示された合理的・客観的証拠ではなく、それ自身の内から導出された自己内論理であるということである。それを「基礎」と呼ぶならば、もちろんキリスト教教義学においても真理主張の「基礎」はあることになる。しかしそれは啓蒙主義が論じる「基礎づけ主義」がその妥当性を認め得るような意味での「基礎」ではない、ということである。それゆえに、「信仰は、自己自身の洞察に基づいてではなく、神の権威という土台に基づいて真理を受け入れるのである」(Bavinck, 2003, 1 : 579)。従来の「基礎づけ主義」の基準から判断をするならば、それは「基礎」と呼べるものではないので、「非基礎づけ主義」ということになる。しかしその内実は、「基礎づけ主義」が外部から押しつける「客観的」・「合理的」基準としての「基礎」は拒否しつつ、キリスト教教義学の啓示理解に由来する「基礎」がそこにあるわけである。その意味で啓蒙主義以来の「基礎づけ主義」とは異なる意味において、キリスト教教義学も自己の「基礎」を持っているのである。それがイエス・キリストにおいて究極線を迎える契約の歴史なのである。

「非基礎づけ主義」は啓蒙主義以来、前提とされてきた「客観的」・「合理的」・「普遍的」な基礎の存在を拒否し、それぞれの文化共同体、言語共同体の独自の文法 (法則・論理) において真理理解が成立していることを背景にしていると考えられる。哲学においてはヴェイトゲンシュタイン (Wittgenstein) によって提唱された「言語ゲーム」理論、キリスト教神学においてはリンドベック

(George Lindbeck)によって提唱された「文化的・言語学的」(cultural-linguistic)教理解解とも結びつくものである(Lindbeck, 1984, 32-41)。

こうしたポストモダンの思想状況は、文化・言語共同体ごとに断片化された真理解解を生むことになり、真理の断片化を押し進めることになるのであろうか。真理解解は文化・言語共同体ごとの理解に断片化され、コミュニティーごとに閉じられた真理解解となってしまうのであろうか。ポストモダンの社会は、キリスト教会のように普遍的真理主張を内包している共同体の存在を許容できるであろうか。

現代社会はかつての中世西ヨーロッパに現出した「キリスト教的有機体社会」(コルプス・クリスチアーヌム)のような社会体制とはまったく異なったものとなっている。それはキリスト教会の聖書に基づく普遍的真理主張をもはや社会共通の理解として前提していない。けれどもこの状況は日本社会においては何も今に始まったことではない。日本社会においてはかつて一度たりともキリスト教の真理主張が社会全体の共通認識・共通基盤となったことはなかった。大木英夫が指摘したように、「宗教多元主義は、欧米の神学にとっては到達点であるが、日本においては神学の出発点である」(大木、1993、1)。日本の教会は圧倒的な異教社会の中で、諸宗教の中で、つねにマイノリティーとして存在してきた。しかし教会共同体のキリスト教真理主張がそのような社会状況によって影響を受けて放棄されるようなことはなかった。確かに戦争中に社会の戦時体制に迎合してしまっただけであった。また長く続いた日本基督教団の紛争時には宗教多元主義に侵食された一部の欧米の神学的潮流にも影響を受け、実質的に福音の真理主張を放棄したりした一部の教会もあったであろう。しかしその真理主張が社会的状況によって後退させられたり、妥協したりするようなことは、皆無ではなかったにせよ、日本のキリスト教会は基本的に圧倒的な異教社会に囲まれながら、その中でキリスト教の普遍妥当性を主張し宣べ伝える営為、すなわち伝道に従事してきたわけである。

ポストモダンの世界において、真理が言語や文化を異にする共同体ごとに断片化しているからと

いて、個別の共同体がその真理主張を弱めたり、妥協させたりしなければならない謂れはない。プランティンガの「非基礎づけ主義」がキリスト教教義学とキリスト教会の伝道にとって示唆するのはこのことではなからうか。ポストモダンの時代は日本にとっては特に今に始まったことではなく、キリスト教にとっては異教世界に囲まれた中でイスラエル共同体やキリスト教会が出発していった古代イスラエル社会や原始キリスト教時代に近似している。荒れ野に立つ伝道者の覚悟でキリスト教会もキリスト教教義学も改めて出発することが求められている時代なのではないか。

アメリカのキリスト教文化思想史の専門家でありファンダメンタリズム研究・キリスト教大学史の第一人者であるジョージ・マーズデン(George Marsden)は、世俗化(secularization)の進んだ現代アメリカの諸大学において、宗教的にニュートラルであることへの政治文化的圧力が蔓延している問題を指摘している(Marsden and Bradley, 1992)。もちろんマーズデンもアメリカの大学がキリスト教大学として大学教育のヘゲモニー(独一支配)を握っていた18世紀ニューイングランド時代に回帰すればよいなどとは考えていないし、それが可能であるとも考えていない。しかしマーズデンが問題にしているのは、ポストモダンと呼ばれるこの時代に振り子が大きく反対方向に振れて、人種・性別・政治的立場など、あらゆる多様性を認める立場に立とうとしているアメリカのアカデミアが、こと大学におけるキリスト教のプレゼンスに対しては非常に不寛容になっていることなのである。それまでヘゲモニーを握っていたキリスト教大学の存在に対する反発から、あらゆる価値観や立場や主張に対して開かれたアカデミアを希求するあまり、キリスト教大学の存在そのものを認めようとしぬい圧力がある。

マーズデンが示すささやかな解決の道は、世俗化が進み、価値観が多様化している現代アメリカのアカデミアの中で、意図的にキリスト教大学の存在を敵視するのではなく、認めようとしている多様な価値観の中に、キリスト教の人間観・世界観を持った大学の存在も認めるということである。もはや独一的ヘゲモニーが失われて久しいことは認めるが、現在の多様化した諸大学の中における

あり方の一つとしてキリスト教大学のプレゼンスそのものも認めてもらうということである(Marsden, 1992, 38)。それはアメリカのキリスト教大学が独自のヘゲモニーの終焉を受け入れるということであり、しかし同時に、たとえそれがアメリカのアカデミアにおける少数派への凋落を意味するとしてもそこからの再出発を期すということである。これは一元化した価値意識がいったん崩壊した世界で、社会的には多様性の中の存在の一つとなったキリスト教大学が、「信仰と学問の統合」というビジョンを掲げ、志を同じくする教職員を集め、自発的結社として再出発するということである。キリスト教的文化価値を前提としない社会の中で「説得」や「対話」を通じて同志を糾合していく営為に乗り出していくということである。

この状況は、キリスト教会においても並行的に存在している。キリスト教会も、「キリスト教的有機体社会」が崩壊した後に、「伝道」を取り戻し、「御言葉の宣べ伝え」によって教会契約共同体を再結集していく道を進んでいくのである。

## V ポストモダンの時代におけるプロテスタント正統主義復興の意味

真理が相対的で文化共同体や言語共同体、それぞれの社会において何が正しいのかも異なってくるとする世界観がポストモダンの基調にあるとするならば、それはこれまで述べてきたように、かつて原始キリスト教会が出発した時の地中海周辺の様況や日本においてキリスト教会が取り囲まれてきた歴史社会状況に似ている。キリスト教会の真理主張を前提としていない、圧倒的な異教社会の中で古代イスラエルもキリスト教会も出発したし、日本のキリスト教会に至っては、今もそのような状況下にある。それゆえにキリスト教会と教会に仕える神学は、これまで想定していなかったまったく新しい時代状況が現出したかのように驚きうろたえる必要はない。困難な時代状況の中で、自己の拠って立つ真理が何であり、神の民としてのアイデンティティーを絶えず明確にし、今の時代の中で神の民の召集という使信を発信（伝道）していく。神の契約共同体としてのキリスト教会は、ポストモダンの荒れ野の中に呼ばれる声であ

る。

それではこのような時代の日本社会の文脈において、キリスト教会に仕える神学がプロテスタント正統主義に注目する意味や意義とは何であろうか。実際、ポストモダンの神学状況の中で、プロテスタント正統主義の神学が参照されることは比較的まれである。アリストテレス哲学を援用し、キリスト教ヨーロッパを背景に、演繹的分類によって構成された正統主義の神学は、流動的で変化に富み、あらゆる真理主張を相対化してとらえるポストモダニズムの時代思潮とは相容れないと考えられがちなのであろう。それゆえに歴史研究としてのプロテスタント・スコラ主義は一部で盛んになってきてはいるものの、現代神学の重要な構成資源としてとらえられることはまれであると思われる。

しかしそれにも関わらず、本書はこのプロテスタント正統主義の神学的資源に学びつつ現代日本における組織神学の構想を試みている。なぜ16世紀後半から18世紀の西ヨーロッパという遠い時代と場所で展開した神学的伝統が今日の日本社会におけるキリスト教会の歩みに資するものと考えられるのか。三つの意味ないし意義を挙げることができる。

第一は、プロテスタント正統主義はプロテスタント教会の自己形成期に展開した神学的資源であるということである。16世紀前半にプロテスタント教会が生まれた後、そこで問われたことは何であったのか、その問いに対してプロテスタント教会が提示した立場と見解は何であったのか、その立場と見解の背後にある神学的確信によって、それまでのカトリック教会や当時現れていたデカルト・スピノザ的唯物主義やソツツイーニ主義やアルミニウス主義といった立場とどのように一線を画し、その立場を鮮明化していったのか。プロテスタント正統主義の神学的伝統に学ぶことは、プロテスタント教会の形成確立期の神学的伝統に学ぶということである。それはポストモダニズムの入り乱れる諸思潮の中で、日本のプロテスタント教会が自己のアイデンティティーを神学的に明確化する上で資するはずである。

第二は、特に改革派の神学的伝道から生まれた契約神学の潮流が、プロテスタント正統主義の中



に息づいているからである。契約神学は、聖書を通底するモチーフとして契約を巡る理解があることに着目する。遡っては神ご自身の内において、永遠の昔から、御父と御子との間において結ばれた「贖いの契約」があるとの理解がある。時間と歴史の中で、時至って選ばれた神の民の救いのために、受肉の御子が十字架において贖罪の御業を成し遂げるとの約束が、内在的三位一体の中ですでに交わされていたという理解である。その上で、神の創造の御業があり、イスラエルの父祖と神との間に結ばれた契約からモーセとイスラエルの民に対して神が結ばれたシナイ契約といった「業の契約」の系譜があり、さらにはダビデやソロモンといった諸王との間に神が結ばれた契約、預言者を通じ繰り返し集散的に想起されたイスラエルの民に神が与えた民の回復と王国再建の希望の約束、そしてイエス・キリストの地上における生涯において究極線を迎える「恵みの契約」の歴史がある。もし現代世界が、さまざまなナラティブ（ストーリー）の混在と並存を常態化したポストモダンの状況を呈しているならば、その渦中において聖書の告げる「契約のナラティブ」は、ストーリーの競合している世界において聖書の使信を鮮明化して発信することができると思う。聖書が証しするのは、父なる神と御子なる神との永遠における契約、その歴史的展開としての「業の契約」、「恵みの契約」であり、神とその民との間に展開する契約の物語である。

現代日本においてプロテスタント正統主義の伝統に学びつつキリスト教教義学を構想する第三の理由は、この契約神学の伝統はヨーロッパの特に改革派の伝統に発出しつつ、アメリカへと渡り、日本の教会がその教会的伝統の多くを負っているアメリカの教会と神学の伝統の一部を形成しているからである。契約神学の伝統は、必ずしも現代のアメリカ神学において主流を構成しているとは言えないかもしれない。むしろその影響は主として改革派の神学的伝統に自覚的な教会や神学校の系譜に限られているかもしれない。けれどもアメリカ神学の源流を形成したアメリカ・ピューリタニズムの伝統には、確かに契約神学の自覚的継承があった。アメリカが生んだ最大の神学者と言われることもあるジョナサン・エドワーズ

(Jonathan Edwards)の『贖いの御業の歴史』(*History of the Work of Redemption*)には、ヨーロッパ大陸から渡った契約神学の伝統が明確に読み取れる。プロテスタント・スコラ主義のペトルス・ヴァン・マーストリヒト (Petrus van Mastricht) やフランシス・タレティン (Francis Turretin) を初め、多数のプロテスタント正統主義の著作が文献としてアメリカにわたり、牧師間で共有されることを通じ、やがてアメリカ・ピューリタニズムの重要な神学的伝統となっていくたのである (Neele, 2019)。日本のキリスト教会には、宣教師によってもたらされたキリスト教として、アメリカ・ピューリタニズムの伝統が息づいているはずである。しかしそのことに必ずしも自覚的ではないかもしれない。そして本流のアメリカの教会と神学においても、改革派の伝統を重んじる一部を除いて契約神学の自覚的継承の意識は実情として希薄と言わなければならないだろう。それゆえにプロテスタント正統主義の伝統、なかんずく契約神学の伝統を自覚し再活性化する営みは、日本のキリスト教会に仕えるキリスト教教義学の再活性化の試みであり、同時に本流であるアメリカの神学的伝統の再自覚と再活性化探究の試みともなるのである。

## VI おわりに

普遍的真理の存在を認めず、分断化され、断片化したそれぞれの文化圏や言語コミュニティ内の真理契機が多様化して並存的に存在している状況が、ポストモダンの世界が是とする状況であろう。しかしもしそうした諸々の真理主張の並存状況を保証する文化状況が生まれているならば、その並存する諸主張の中に、「普遍的真理」を主張する共同体の存在も認められてよいのではないか。

近代の普遍的・客観的真理主張が、第一原理とも呼ばれるような客観的知の出発点である「基礎」ないし「土台」を要求する「基礎づけ主義」に基づいているとすれば、現代のポストモダンの状況はこの「基礎」の存在そのものを認めようとしなない。しかし客観的・普遍的真理の土台として周囲に認められないような土台であるとしても、「イエス・キリストの地上での生涯における究極線に至る神の契約の民の歴史」、さらにその背後にあ

る「神の永遠における意志決定」を基礎として、普遍的真理主張を掲げる共同体が存在しても、その存在は認められて然るべきである。それはポストモダンの時代状況にあって歓迎されるものでも、耳目を引くものでも、人気のあるものでもないであろう。しかしそれは当該の契約共同体も承知の上でのことである。「キリスト教世界」とか「キリスト教的有機体社会」と呼ばれたような時代や社会は過去のものとなったにせよ、それはキリスト教会を取り巻く社会的歴史的状況が変化しただけのことであり、キリスト教会が何であり、どのような使命をもってこの世界に存在しているのかという本質性に変化が生じたわけではない。なぜなら教会の存在意義と使命はその時々時代の状況や世界状況から定義されるものではなく、神の永遠性、「神の永遠における意志決定」に由来するものだからである。教会はその神の永遠における意志の中で定められ、集められた契約共同体である。

もちろんこの教会が、その自己理解と使命の遂行において、置かれている時代と社会状況の中で、自己理解の新たな更新を行い、使命遂行の上での新たな表現と発信を神学的に求める営為は不可欠なことであり、それがつねに新たな神学的表現の挑戦を喚起してきた。しかしそれは神の言葉と霊的教導を通じて神の永遠からの意志に聴きつつ、そこから今の時代と社会に向けて教会が必要とする更新を探るという不可逆的な順序と秩序を把持した営為でなくてはならない。そうでないと時代や社会の状況に席卷された神学は、普遍的真理への確信を失い、歴史の変化と共に変容していくプロセス神学的な神理解や歴史的展開そのものが神の本質であり、経綸的三位一体そのものが神の本質であり、永遠におけるご自身としての神などそもそもあり得ないといった神理解に翻弄されることになる。それは教会の存在と使命も見失われ、混迷を深めていくことにつながっていくだろう。「契約の教義学」はこうした潮流とは一線を画した神学を求めている。

〈注〉

<sup>1</sup> 日本においては「無教会」という独特の流れがあり、制度的教会の外で個人集会において聖書を学び信仰生

活をする系譜があるが、これは本稿で扱う「契約の教義学」の対象ではない。「契約の教義学」は日本の教会に仕えるための学である。

<sup>2</sup> キリスト教文書センター『信條集 前・後篇』（新教出版社、1957年）を参照。

<sup>3</sup> この理解について筆者は近藤勝彦『キリスト教教義学』の主張に負っている。近藤氏の場合は「イエス・キリストの生涯、その人格と業、その人生に降りかかった運命、そして十字と復活の出来事」全体を含むイエス・キリストの歴史に啓示を見、その周縁にそこに至るイスラエル史を位置づけているが、私は神のその民との契約を巡る関わりの中に現れた神の園多美に対する関与の歴史全体に啓示を見、イエス・キリストの地上の生涯という帯（線）に、その啓示史の究極性・不可逆的決定性が現れ出たと考えている。

<sup>4</sup> Geerhardus Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, NJ: P&R Presbyterian and Reformed Publishing, 1980), 234-267; Michael Horton, *Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006) を参照。

〈参考文献〉

- Bavinck, Herman. 2003 *Reformed Dogmatics*, vol. 1: Prolegomena, ed. John Bolt, trans. John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic
- Beeke, Joel R. and Paul M. Smalley. 2019-2021. *Reformed Systematic Theology*. 3 volumes. Wheaton: Crossway.
- Edwards, Jonathan. 1989 *A History of the Work of Redemption*. Volume 9 of *The Works of Jonathan Edwards*. New Haven: Yale University Press.
- Grenz, Stanley J. and John R. Franke. 2001 *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- 芳賀力 2008『神学の小径 I—啓示への問い』キリスト新聞社
- Hartshorne, Charles. 1948 *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press.

- Horton, Michael. 2006 *Introducing Covenant Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Horton, Michael. 2010 *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic.
- Kaufman, Gordon D. 1995 *An Essay on Theological Method*. AAR Reflection and Theory in the Study of Religion Series. New York: Oxford University Press.
- キリスト教文書センター 1957『信條集 前・後篇』新教出版社
- 近藤勝彦 2021『キリスト教教義学』上 教文館
- LaCugna, Catherine Mowry. 1991 *God For Us: The Trinity and Christian Life*. New York: HarperSanFrancisco.
- Lindbeck, George A. 1984 *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Livingston, James C. 2006 *Modern Christian Thought*. Volume 1: *The Enlightenment and the Nineteenth Century*. Second edition. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Livingston, James C. and Francis Schussler Fiorenza et. al. 2006 *Modern Christian Thought*. Volume 2: *The Twentieth Century*. Second edition. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Marsden, George M. and Bradley J. Longfield eds. 1992 *The Secularization of the Academy* New York: Oxford University Press.
- Muller, Richard A. 2006 *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. Volume 1: *Prolegomena to Theology*. Second edition. Grand Rapids: Baker Academic.
- Neele, Adriaan C. 2019 *Before Jonathan Edwards: Sources of New England Theology*. New York: Oxford University Press.
- 大木英夫 1993 「キリスト教の普遍妥当性」『神学』55号、1-27頁
- Plantinga, Alvin. 2000 *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- トレルチ、エルンスト (高森昭訳) 1986『トレルチ著作集』第2巻：神学の方法 ヨルダン社